

مدخلیت عوامل غیرمعرفتی در تجربه دینی و امکان پژوهش علمی در باب آن

محمدهادی فاضلی *

محمدصادق زاهدی **

چکیده

بررسی اعتبار تجربه‌های دینی و برشمردن ویژگی‌های آن، از دیرباز ذهن فیلسوفان دین را متوجه خود ساخته است. از آنجا که برخی پژوهش‌های علمی حاکی از تأثیرگذاری عوامل غیرمعرفتی همچون موسیقی، مراقبه و... بر تجربه دینی هستند، مقاله حاضر علاوه بر برشمردن و تحلیل آنها، در پی احصای تأثیراتی است که از بروز این تجارب بر زیست تجربه‌کنندگان آنها حاصل می‌شود. همچنین در پایان، به بررسی امکان تأثیرگذاری پژوهش‌های علمی یادشده بر تلقی فیلسوفان از مقوله تجربه دینی خواهد پرداخت و امید است از این رهگذر بتواند به نگاهی نوین و علمی در بررسی‌های معطوف به تجربه دینی دست یابد.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، تجربه معنوی، تجربه دینی، روان‌شناسی تجربه دینی، یافته‌های علمی و تجربه دینی.

۱. مقدمه

تجربه دینی به عنوان یکی از مهم‌ترین مناقشات میان فیلسوفان و متکلمان، دیری است در زمره مسائل محوری فلسفه دین قرار گرفته است. در اهمیت آن همین بس که بزرگانی چون قدیسه ترزا آن را یکی از براهین اثبات باری تعالی یاد کرده‌اند (پترسون، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۹).

* کارشناس ارشد فلسفه دین، دانشگاه تهران، hadifazeli@ut.ac.ir

** استادیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، mszahedi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱۲

۱۹). تجربه دینی، به نظر بسیاری از مقوله احساس است؛ احساسی توأمان با نگرشی روحانی به هستی. این نگرش روحانی با دارا بودن ویژگی‌هایی همچون عینیت‌محوری (Objectivism) و منوط‌بودن هرگونه تجربه به موجودیت آن امر عینی، از تجربه‌های کلی‌تری همچون تجربه‌های عرفانی متمایز می‌گردد. به دیگر سخن، تجربه دینی تجربه‌ای یگانه و منحصر به فرد است و عامل عینیت نسبت به عواملی همچون ذهنیات فرد و میزان مدخلیت وی در این تجارب، در اولویت قرار دارد.

ویلیام جیمز مفهوم دین را اصولاً و امدار مقوله تجربه دینی می‌داند. وی بر آن است که زندگی دینی درجه دوم، زندگی در هنجارها و سنن دینی گذشتگان است. اما، آنچه او زندگی دینی اصیل می‌خواند، نوعی از زندگی دینی است که تجربه‌ای اصیل آن را راهبری می‌کند و برونداد آن، احساسی معنوی نسبت به زندگی است. وی تصریح می‌کند: «... بنابراین، مفهوم دین، باید معنایی از احساسات، اعمال، تجربیات و فردیت انسان تنهای امروز را دارا باشد، (البته) تا آنجا که مرتبط با سرچشمه‌ای الهی در نظر گرفته شوند...» (James, 1997: 39).

ویلیام آلستون نیز از لفظ تجربه دینی، تنها آن نوع تجربه‌هایی را مراد می‌کند که به درکی جزئی یا کلی از موجودی قاهر و عالم به‌عنوان خداوند منجر می‌شود و علت آن را اهمیت بحث از تجربه دینی و ملاحظه تفاوت آن با دیگر تجربه‌ها می‌داند. وی تأکید می‌کند از آنجاکه این سنخ تجارب با خداوندی مختار که اگر اراده کند می‌تواند خود را بر فرد بنمایاند. روبه‌رو هستند، با تجربه‌هایی مانند تجربه‌های معنوی که با متعلقی این‌چنینی مواجه نیستند، یکسره متفاوت‌اند (Alston, 1993: 34).

علاوه بر این، معرفت‌شناسان در حوزه‌های وسیعی همچون سنخ‌های گوناگون تجربه دینی، ماهیت تجربه دینی و ذاتمندی یا ساختمندی تجربه دینی ورود کرده و به مباحث مهم و پردامنه‌ای پرداخته‌اند. مسئله‌ای که پژوهش حاضر در پی تبیین آن است، به حوزه‌های معرفت‌شناسانه‌ای نظیر اعتبار تجارب دینی نزدیک خواهد بود. پرسش از اعتبار تجربه دینی از آنجا اهمیت می‌یابد که به نظر بسیاری، بحث از اولویت عینیت بر ذهنیت و میزان اتقان هر یک برای بنای یک نظام منسجم از باور، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مناقشات در این حوزه، باعث به‌وجود آمدن گستره وسیعی از مباحث در حوزه معرفت‌شناسی شده است.

پرسش از این امر که اگر عینیت امر تجربه‌شده را بر ذهنیت فرد تجربه‌کننده مقدم

بدانیم، جایگاه فردیت در این نظام شناختی چگونه تعریف می‌شود، پرسشی مهم تلقی می‌شود. از سوی دیگر، این پرسش که اگر ذهنیت فردی را مقدم بر عینیت امر تجربه‌شده بدانیم، چگونه می‌توان اتقان و کلیت تجربه‌های دینی را - حداقل در برخی مبانی - اثبات کرد، به‌عنوان پرسش دوم اهمیت بسزایی می‌یابد. به نظر بسیاری از معرفت‌شناسان مانند آلستون، تجربه دینی می‌تواند مبنایی برای شناخت در آدمی لحاظ گردد و برای اثبات این مهم، می‌بایست شاکله‌ای معرفت‌شناسانه برای بنای فلسفی شناخت بر مبنای چنین تجربه‌هایی پی‌ریزی کرد.

از این رو، گروهی از معرفت‌شناسان دین با تکیه بر مشترکات این تجربه‌ها در جوامع گوناگون و دوره‌های تاریخی، به دنبال یافتن امر یا اموری ذاتی برای تجربه دینی هستند. بدین منظور، آنان به دنبال ملاک و معیاری مشخص هستند تا ضمن برشمردن پارامترها و ویژگی‌های متمایزکننده تجربه‌های دینی، مبانی معرفت‌شناسانه خود را پی‌ریزی کنند. این گروه از نظریه‌پردازان، همچنین برای این سنخ تجربه‌ها ماهیتی شناختی قائل هستند. به دیگر سخن، در نظر آنان، صرف تجربه دینی هم‌تراز با شناخت حصولی دانسته شده و مقوم باور تلقی می‌گردد (Willard, 2001)؛ امری که در فهم ما از بسیاری از مباحث رایج در فلسفه دین از جمله مسئله کثرت ادیان، تغییر ایجاد می‌کند. حوزه این ذاتیات البته می‌تواند از احساسات مشترک (اعم از خوف و رجا) تا مقومات ذاتی مفاهیم تجربی (اعم از عرفانی و دینی) را دربرگیرد.

در سوی دیگر اما، گروهی از معرفت‌شناسان بر نقش عوامل محیطی - وراثتی در شکل‌گیری و قوام تجربه دینی تأکید می‌کنند و شرایط هر فرد را راقم تجارب دینی وی می‌دانند.^۱ به عبارت دیگر، در نگاه آنان، ذات یا سرشتی کلی و جهانی ورای تجارب دینی قرار ندارد و آنچه در تفاوت‌های بنیادین تجارب دینی آدمیان شاهد آن هستیم، وابستگی تام و تمام آن تجربه‌ها بر شرایط انضمامی (Concrete) تجربه هر فرد است (Barrett, 2001). به نظر بسیاری، برون‌داد این نظر، ابطال هرگونه کل‌گرایی، ذات‌انگاری بوده و یافتن عنصری مشترک در تجارب، چونان‌که قائم به ذهنیتی فردی نباشد، ناممکن است.

از این رو، می‌توان گفت مسئله تجربه دینی و یافتن ملاکی برای اعتبار آن، مسئله‌ای است که همچنان در میان فیلسوفان مطرح است. اما، یکی از مواردی که می‌تواند در داوری میان دو گروه یادشده راه‌گشا باشد، بررسی مدخلیت عوامل غیر معرفتی در تجربه دینی است

که برخی پژوهش‌های علمی نیز از نقش قابل توجه این عوامل در بسیاری از موارد حکایت می‌کنند. مفهوم عوامل غیر معرفتی، آن‌طور که پژوهش‌های علمی یادشده حاکی از آنها هستند، در بردارنده قسمی از عوامل غیرشناختی و بعضاً ناخودآگاه است که مدخلیتی مستقیم در بروز و دوام تجربه دینی دارند. به عبارت دیگر، اینکه میزان مدخلیت عواملی نظیر شادکامی، قرارگرفتن در میان هم‌کیشان یا شنیدن موسیقی در بروز تجربه دینی چقدر خواهد بود، خود مناطی علمی است، اما این نکته که این مناط علمی تا کجا می‌تواند در بررسی‌های پژوهشگران حوزه تجربه دینی قرارگیرد و چه میزان از پرسش‌های آنان را فروبکاهد و در حل مسئله تجربه دینی کارساز افتد، مسئله این تحقیق است.

بررسی و ذکر این پژوهش‌ها از آن رو حائز اهمیت است که با در نظر گرفتن آنها می‌توان ماهیت عینی تجربه‌های دینی را در شرایط و فرهنگ‌های مختلف، دقیق‌تر سنجید و به کشف هرچه بیشتر معیارهای اعتبار تجربه دینی، نایل آمد. استفاده از این پژوهش‌های علمی، همچنین روشن خواهد کرد که تأثیر استفاده از پژوهش‌های علمی بر کدام حوزه از تجربه دینی، مثلاً ادراک تجربه، تفسیر تجربه و...، سایه بیشتری افکنده است و آیا تجربه دینی را می‌توان امری خارج از رخدادهای واقع در زندگی تجربه‌کنندگان آنها تلقی کرد یا برعکس؛ این‌گونه تجارب تابعی از شرایط تجربه‌کننده هستند و خصیلت‌ها و ویژگی‌هایی مشترک میان همه تجربه‌کنندگان را به‌سختی می‌توان یافت.

پژوهش حاضر در پی بررسی امکان‌آینای نتایج معرفت‌شناسانه و فلسفی بر پژوهش‌های علمی یادشده و مدخلیت آنها در روشن شدن مسئله اعتبار تجربه دینی است و امید دارد از این رهگذر بتواند واجد‌نگاهی نو در حوزه معرفت‌شناسی تجربه دینی باشد. با توجه به گستردگی مباحث در تجربه دینی و کثرت گفتار میان معرفت‌شناسان، پژوهش حاضر فقط به احصای برخی از عوامل غیر معرفتی مؤثر بر بروز یا دوام تجربه دینی و همچنین تأثیرات بروز آن بر زیست تجربه‌کنندگان خواهد پرداخت تا موضع بحث و نقطه اتکای برخی معرفت‌شناسان بیش از گذشته مشخص و مبرهن گردد.

از این‌رو در بخش نخست، تقسیم‌بندی‌هایی از تجربه‌های معنوی به‌دست‌خواهیم‌داد و در بخش دوم، تأثیرات یا عوامل دخیل و مؤثر در بروز یا شدت یافتن قسمی از این تجربه‌ها، یعنی تجربه دینی را برشمرده و در بخش سوم، تأثیرات بروز این تجارب را در زندگی تجربه‌کنندگان مورد بحث قرار می‌دهیم؛ در بخش پایانی نیز نتایج حاصل از این پژوهش‌ها در حیطه بحث فلسفی از تجربه دینی مطرح خواهد شد.

۲. تقسیم‌بندی تجربه معنوی بر حسب متعلق و میزان شمول آن

فیلسوفان دین مفهوم تجربه معنوی را به مثابه مفهومی کلی و دخیل در هرگونه تجربه ماورایی، بر اساس دو ملاک متعلق آن‌سان که به شهود تجربه‌کننده درمی‌آید و شمول یا گستردگی تقسیم می‌کنند. از این رو، تجربه معنوی در تقسیم‌بندی که وین پرادفوت (Wayne Proudfoot) به دست می‌دهد، به سه گونه تقسیم می‌شود که ترتیب این تقریر از اعم به اخص است:

۱. تجربه امر قدسی یا مینوی (Numinous Experience): از امر قدسی تعریف‌های متعددی ارائه شده است؛ با این وجود، در بیان تعریف یا تعاریفی برای مفهوم یادشده، اتفاق نظر بر عنصر تعریف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیر بودن، مشترک است (Rankin, 2009:10). به همین دلیل، ارائه تعریفی منسجم و درخور می‌تواند شائبه تناقض را به ذهن متبادر کند. با این وجود، به نظر بسیاری، می‌توان تجربه امر قدسی یا مینوی را به دو عنصر کلیدی تجربه امر والا و حس حضور در پیشگاه امر قدسی تحویل برد، هرچند همان‌طور که آمد، این نوع تلقی واجد نوعی تحویل‌گرایی (Reductionism) در مفهوم تجربه امر قدسی است.

۲. تجربه عرفانی (Mystical Experience): تجربه عرفانی در واقع نوعی تجربه یکپارچگی، اتحاد و یگانگی در میان همه امور است که معمولاً خود را به شکل تجربه‌ای «آنی» و لحظه‌ای آشکار می‌سازد. هرچند تجربه‌های عرفانی به طور متداول واجد نوعی نگاه ایجابی و مقدس به جهان‌اند، از میان انبوه این تجارب، می‌توان به تجربه‌هایی سلبی مانند تجربه شیطان (The Experience of Evil) یا تجربه‌هایی خنثی (Neutral) مانند تجربه‌های هنری (Aesthetic Experience) که شباهت بسیاری به تجربه دینی دارند، اشاره کرد.

انواع متداول‌تری از تجربه‌های عرفانی که بین افراد مشترک هستند، معمولاً در رویدادهای اجتماعی مثل حضور همگانی در کلیسا، یا تجربه‌هایی که به تجربه‌های هر یکشنبه صبح (Every Sunday Morning)^۲ مشهورند، رخ می‌دهند که شیوع چشمگیری در بین مردم دارند. این تجربه‌ها بیشتر حس کلی ارتباط با دنیای غیرمادی را برمی‌انگیزانند تا اینکه محک یک تجربه دینی (شخص‌وار) مشخص باشند (Margolis and Elifson, 1979).

۳. تجربه دینی (Religious Experience): تجربه‌های دینی که در واقع همان تجربه‌های شخص‌وار و شخصی‌سازی‌شده از امر مقدس هستند، عمدتاً در رابطه با نوع تدین شخص و ترس‌ها و دل‌گرمی‌هایی که به دین خود دارد، مشخص می‌شود (Alston, 1993: 34). تجربه‌های دینی، کلاً دارای مشخصه‌هایی از این قبیل هستند (James, 1997, Lecture 3):

۳. ۱. معمولاً، دامنه فراگیری تجربه‌های دینی در میان متدینان به یک دین است؛ به این معنا که تفاوت‌های شاخص و بارزی میان تجربه دینی یک متدین به دین اقوام امریکای جنوبی و یک متدین به ادیان ابراهیمی است و این تفاوت‌ها از نگاه ساخت‌گرایی، معلول تفاوت‌های روبنایی یا زیربنایی و بنیادین میان این ادیان است.

۳. ۲. همان‌طور که پیش‌تر آمد، تجربه‌های دینی تجربه‌هایی شخص‌وار از امر قدسی به‌شمار می‌روند و از همین رو، میان تجربه‌های شیطانی و الوهی می‌توان تفاوت قائل شد. به عبارت دیگر، از آنجاکه عنصر شخصی‌سازی در این تجربه‌ها لحاظ شده است، تجارب یادشده، دارای تشخص الوهی یا در مقابل آن شیطانی هستند که البته این تمایز در برخی تجربه‌ها دارای چنین وضوحی نیست و در نتیجه احساس ناخوشایندی را در تجربه‌کننده پدید می‌آورد.

۳. ۳. تجربه دینی می‌تواند دارای جهتی شناختی (Cognitive)^۳ باشد و یکی از عوامل معرفتی برای شناخت و معرفت به امور به‌حساب آید. اینکه تجربه دینی را بتوان مبنایی برای قوام شناخت و حتی باور تلقی کرد، امروزه موجب بحث‌های وسیع و دامنه‌داری میان برخی فیلسوفان دین و معرفت‌شناسان شده است که در این میان، نزاع میان طرفداران اتقان تجربه دینی برای شناخت و در دیگر سو، قائلان به رویکرد غیرشناختی تجربه دینی که از قابلیت‌نداشتن گزاره‌های محصول تجربه دینی برای ابتدای شناخت سخن می‌گویند، نسبت به دیگر مناقشات، از ادبیات بحث بیشتری سود می‌برد.

تقسیم‌بندی دیگری از تجربه امر والا، که رابرت ووثنو (Robert Wuthnow) بیشتر بر حسب شمول یا گستردگی آن ارائه کرده است، تجربه‌های ماورایی را دو قسم می‌داند (Argyle, 2000: 32):

۱. یادآوری حالات گذشته در اکنون (Déjà vu) و دیدن امور نهانی عالم (Clairvoyant): یادآوری حالات گذشته در اکنون که به گونه‌های متداولی با محتواهای گوناگون برای آدمیان رخ می‌دهد، دارای ماهیتی دوگانه است. این ماهیت دوگانه که از سویی در «حال» رخ می‌دهد و از سویی دارای هم‌ارزی با تجارب گذشته است، حالتی را در شخص پدید می‌آورد که گویی همین مختصات را در گذشته نیز از سر گذرانده و تجربه کرده است. اما، دیدن امور نهانی عالم ردّ پای در تجارب گذشته آدمیان ندارد و فقط بارقه‌ای است که در آن پدیدار می‌شود و مقطعی می‌نماید؛ مثلاً، اکتشاف حالات درونی فرد از روی چهره که در این قسم تجارب رخ می‌دهد، نوعی از تجربه است که از عالم واقع گذار می‌کند و به

سطوح عمیق‌تر یا درونی‌تری از عالم دست پیدا می‌کند که تجربه‌کننده را با دنیایی متفاوت با آنچه به‌طور معمول ادراک می‌کند، روبه‌رو می‌سازد.

۲. ووثنو در قسم دوم، تجربه‌های دینی را قرار می‌دهد و بیان می‌کند برخلاف تجربه‌های نوع اول که ممکن است افراد بسیاری آنها را تجربه کنند، تجربه‌های دسته دوم - تجربه‌های دینی - معمولاً قشرهای خاصی را دربرمی‌گیرد. وی تأکید می‌کند که نتایج حاصله بر اساس مشاهدات و تجربه‌های بالینی انجام شده است و بر این اساس، افراد تحصیل کرده، متدینان به یک دین خاص و افراد دارای وضعیت معیشتی نسبتاً خوب را سه گروه اصلی تجربه‌گر برای تجربه‌های دینی می‌شمرد.

نکته حائز اهمیت در پژوهش‌های به‌دست‌آمده از افراد و گروه‌های یادشده این است که تجربه یا تجربه‌های دینی آنان، تأثیرات مثبتی همچون شادی عمیق و ماندگار و همچنین ایجاد هیجان در روند زندگی آنان داشته است، درحالی‌که تجربه‌های عرفانی عموماً فاقد این جنبه مثبت بوده‌اند. هرچند نکته یادشده ناقضی بر این مطلب نیست که می‌توان تجارب عرفانی را نیز برشمرد که واجد نوعی تراوش حالات مثبت و بهروزی در میان تجربه‌کنندگان آن حالات بوده‌اند.

پناچیو از اهمیت پرداخت به تجارب نزدیک مرگ (Near-Death Experience) و تأثیرات آن بر زندگی افراد، که درصد قابل‌توجهی را نیز به خود اختصاص داده است، یاد می‌کند. تجارب یادشده، از آنجا که ماهیتی شبیه حالات نزدیک به مرگ و حالت رفع تعلق و جداشدن از بدن دارند، به این نام درآمده‌اند. به عبارت دیگر، افرادی که (NDEs) را ازسرگذرانده‌اند، حالات و تجربه‌هایی را نقل می‌کنند که گویی مرگ را از نزدیک تجربه کرده‌اند. این تجارب که معمولاً بر اثر اتفاقات ناگهانی مثل تصادفات، برق‌گرفتگی، شوک ناگهانی و... رخ می‌دهند، نشانه‌های مشترکی را بین افراد تجربه‌کننده از قبیل ایست زمان، آرامش مطلق، دیدن نوری خیره‌کننده و درخشان، ترک بدن مادی، مواجهه با وجود یا صدایی که به نظر آنان مشابه هیچ ادراک قبلی که در این جهان واجد آن بوده‌اند، نبوده است؛ لذتی وصف‌نکردنی و ورود به ساحتی رمزی و غیرزمینی است (Pennachio, 1986).

۳. عوامل مؤثر بر بروز یا شدت یافتن تجربه دینی

برخی از معرفت‌شناسان جایگاه قابل‌توجهی را به عوامل مؤثر بر بروز یا شدت یافتن

تجربه‌های دینی اختصاص می‌دهند، درحالی‌که دسته‌ای دیگر، مدخلیت این عوامل را محدودتر تلقی می‌کنند و بر عنصر عینیت‌محوری تجربه‌های دینی تأکید بیشتری می‌کنند. برخی پژوهش‌های علمی انجام‌شده، از نقش قابل توجه برخی عوامل غیرمعرفتی بارز در بروز یا شدت یافتن تجربه‌های دینی حکایت می‌کنند (Argyle, 2000: 47):

تحقیقات گریلی (Greeley) نشان داد شنیدن موسیقی با دارابودن ۴۹٪ تأثیرگذاری، متداول‌ترین محرک (Common Trigger) تجربه‌های دینی است (Ibid:48). عصب‌شناسان و متخصصان مغز و اعصاب نیز در سال‌های اخیر با به‌دست‌دادن نقشه‌ای تقریبی از فعالیت‌های الکتریکی مغز که به‌وسیله MRI رصد شده است، فرضیه‌ای به‌دست‌داده‌اند که بر اساس آن، مکان ادراک موسیقی و همچنین مکان بروز ادراکات و تجارب دینی می‌توانند جایگاه مشابهی در مغز داشته‌باشند که این جایگاه مشابه، در واقع همان همسفر یا نیمکره راست مغز است که ساحت‌های غیرکلامی و غیرمنطقی انسان را پردازش می‌کنند (Dunbar, 2003).

از بررسی عامل موسیقی و تأثیر آن بر تجربه دینی، می‌توان به کشف رمز ارتباط نزدیکی که میان موسیقی‌های کیهانی و گستره وسیعی از ادیان، مثلاً به شکلی که در مسیحیت امروزی خود را می‌نماید، نزدیک‌تر گردید. در واقع، می‌توان همسرایان موسیقی و کلیسایی را به‌عنوان پدیده‌های یکسان اجتماعی، از علل ایجادکننده تجربه‌هایی مشترک در میان اعضای گروه و همچنین مستمعان در نظر گرفت (Salamone, 2004: 262).

عبادت و مراقبه را می‌توان محرک بعدی دانست. مراقبه‌های متعالی را (Transcendental Meditation) مانند آنچه در آیین‌های شرقی مانند بودیسم، هندوئیسم و مذهب کنفوسیوس مرسوم‌اند، می‌توان دومین عامل اثرگذار در وقوع تجربه دینی لحاظ کرد. مراقبه‌های یادشده معمولاً از قاعده تکرار مانند نشست و برخاست‌های مداوم و تمرکز به یک پدیده که در قالب توجهی متراکم و متمرکز به شیء یا پدیده‌ای خاص بروز می‌کند، بهره می‌برند (Ibid:61).

مواد مخدر و تخدیری نیز با اثرگذاری و تحریک اعصاب درگیر در مقوله تجربه دینی، بر بروز یا شدت یافتن این تجربه‌ها اثر مستقیم می‌گذارند؛ مثلاً، مصرف مواد مخدری مانند گرد ساقه کاکتوس (Mescaline) یا گرد بوته‌های وحشی بیابانی (Marihuana/Marijuana) در معابد بومیان آمریکا و همچنین در میان هندیان شیوع فراوان دارد. این مواد که در روان‌شناسی به داروهای توهم‌زا (Psychedelic Drugs) مشهورند، از طریق تغییر ادراک

بصری که ذاتاً به عالم واقع وابسته هستند، تصاویری ذهنی را ایجاد می‌کنند که فقط به تخیل فرد تجربه‌کننده وابسته هستند و بنابراین مرزی نمی‌شناسند. بر این اساس، ایده چندوجهی بودن عالم واقع، تجربه امور و اشیای نادیدنی در قالب این‌گونه تجربه‌های فراطبیعی برای فرد ظهور می‌کنند (Andresen, 2001:77).

تجربه‌کنندگان تجربه‌های یادشده، به‌کرات گزارش‌هایی از دیدن درخشش‌های شدید یا رنگ‌های مسحورکننده در میدان دید خود روایت کرده‌اند. این تغییر ادراک بصری از واقعیت به تخیل، همچنین می‌تواند خود را در قالب دیدن حرکت اجسام، حس اتحاد با یک امر کلی که همه چیز را تحت لوای خویش قرار داده است، بصیرت‌هایی از یک امر واقعی اما یکسره متفاوت (Other-Worldly Reality) از آنچه تاکنون در حوزه ادراک خود باز نمودی یافته است و یا تجربه‌های واضحی از مرگ، تولد دوباره، عشق، خشم، احساس رضایت و... نشان دهد (Kellenberger, 1978).

بنا بر موارد بالا، مواد مخدر به‌تنهایی می‌تواند تأثیر مستقیمی روی نحوه ادراک سمعی و بصری مصرف‌کنندگان داشته باشد که البته نتایج این تأثیرات به همان حالت مخدوش یا خیالی زمان تأثیر ماده محدود نیست، بلکه می‌توان نتایج مهم‌تری را بعد از مصرف آنها شاهد بود؛ نتایجی که می‌تواند در قالب‌هایی چون تغییر نحوه زیستن یا حتی تغییر آیین (Religious Conversion) شخص ظاهر شود. در نمونه‌های بسیاری، فرد بعد از تجربه چنین حالتی (که عمیقاً وابسته به شرایط انضمامی فرد هستند)، دست از آیین خود شسته و به آیین دیگری درآمده است (Andersen, 2001: 73). البته همان‌طور که آمد، می‌توان تأثیرات خفیف‌تری را همچون تصمیم برای تغییر آداب و شیوه زندگی نیز در افراد یادشده برشمرد که در برخی موارد، به سمت و جهتی مثبت هم رهنمون شده است.

تنهایی و انزوا می‌تواند به‌عنوان یکی از عوامل مهم بروز تجربه دینی عمل کند و یا در برخی موارد به تشدید آن بینجامد. همچنین، خلأ ماده محسوس نیز که به معنای دردسترس نبودن امکانات و منابع محسوس است، به خلأ ادراکی و نهایتاً ایجاد خطای ادراکی و توهم (Delusion) منجر می‌گردد (Puri and Others, 2001). هرچند می‌توان گفت با ظهور مدرنیته و مدرن و شهری شدن انسان، کثرت مواد محسوس و حتی غیرمحسوس می‌تواند به گونه‌ای شکل گرفته باشد که این خلأ عملاً از میان‌برود و بنابراین در جوامع پیشرفته‌تر، کمتر شاهد بروز تجاری‌باشیم که بر اساس خلأ محسوسات رخ داده‌اند. با وجود عامل یادشده، هنوز در میان جوامع سنتی‌تر به‌خصوص صحرائشینیان،

کوچ‌نشینان و برخی جوامع ابتدایی مثل غارنشینان، تجارب معنوی شکل گرفته بر اساس خلأ محسوسات شایع است. در واقع، ادراک سکوتی مطلق و بنابراین شکل‌گیری شهودی محض از محیط بیرونی و اطراف شخص که معمولاً در شب یا محیط‌های تاریک گزارش شده‌اند، می‌توانند برخاسته از خلأ داده حسی و آغاز فعالیت‌های نیمکره راست مغز و یا حاصل انزوا و تنهایی شخصی فرد قلمداد شود. اگرچه بروز این‌گونه تجربه‌ها را تنها نمی‌توان وابسته به دو عامل یادشده دانست، می‌توان گفت دو عامل انزوا و خلأ ماده محسوس، خود می‌توانند معلول پارامترهایی همچون شدت مدخلیت درونیات خود فرد یا رخدادهای اجتماعی و یا هردوی آنها باشند که به صورت‌های گوناگونی همچون تجربه‌های دینی، خود را بروز می‌دهد (Andersen, 2001: 64).

می‌توان از اضطراب و وقوع بحران‌ها به‌عنوان محرک دیگری برای وقوع چنین تجاربی نام برد. بحران‌هایی نظیر اختلافات خانوادگی یا اختلال در روابط شخصی فرد، تفکر به مرگ و ترس از آن، نگرانی و اضطراب و چندی عوامل دیگر، از آن رو که فرد را بیشتر به خودداری و گریز از شرکت مثبت در فعالیت‌های گروهی می‌کشانند، بستر مساعدی را برای بروز تجربه‌های دینی مهیا می‌سازد. این تغییرات خرد همچنین می‌تواند در برخی موارد به تغییراتی کلان، همچون تغییر آیین در فرد نیز بینجامد (Puri and Others, 2001).

روان‌شناسان همچنین از تیپ شخصیتی (Personality Type) هر فرد و تأثیر مستقیمی که بر نوع و نحوه تجربه دینی دارد، سخن می‌گویند؛ اینکه فرد دارای چه نوع تیپ شخصیتی است. به نظر می‌رسد عامل مهمی که در شناخت تیپ شخصیتی افراد دخیل است، گشودگی معرفتی شخص برای پذیرش امور است. گشودگی معرفتی به این معنی است که ابواب معرفت‌شناسانه فرد به روی چه نوع ادراکاتی (اعم از حسی، عقلی یا شهودی) باز است و چه نوع داده‌هایی را برای بنای ساختمان باور خود استفاده می‌کند (Margolis and Elifson, 1979).

در تقسیم‌بندی مرسوم که فلاسفه از انواع ادراکات به دست داده‌اند، ادراک حسی مقدم بر دیگر ادراکات لحاظ می‌شود و در پی آن، ادراکات عقلی و شهودی قرار می‌گیرند؛ با این وجود، به نظر برخی از فیلسوفان عقل‌گرا، شهود جایگاهی به‌عنوان مبنای ادراک ندارد و ادراک برتر، ادراک عقلانی است که چیزی سواى خویش را بر نمی‌تابد. گشودگی معرفتی، در بحث تجربه دینی در واقع گشودگی به جنبه‌های شهودی، غیر معمول، ناآگاه و بعضاً غیرمنطقی تجربه است که پذیرش یا عدم‌پذیرش آنها به میزان گشودگی معرفتی شخص

برای پذیرش یا عدم‌پذیرش آنها بستگی دارد که البته معلول تیپ شخصیتی فرد است (Wynn, 2005: 137).

از جمله عوامل مؤثر دیگر در تجربه دینی می‌توان به تأثیرات سنت و اجتماعی‌شدن اشاره کرد. از نگاه جامعه‌شناسان دینی همچون پیتر برگر، یادگیری باورهای دینی از طریق اجتماع، تأثیر بسزایی در ماهیت تجربه دینی خواهد داشت. در واقع، آنچه فرد از تجربه‌اش انتظار دارد، انتظاری است که ممکن است جامعه به شکل ناخودآگاه در او نهادینه کرده باشد (Grossman, 1975)؛ هرچند برای در نظر گرفتن مورد اخیر، می‌بایست به ناخودآگاه بودن تأثیر اجتماعی‌شدن بر تجربه دینی تأکید کرد، زیرا خودآگاه تلقی کردن این عامل، آن را در زمره عوامل «معرفتی» مؤثر در تجربه دینی قرار می‌دهد و نه عوامل غیرمعرفتی (که موضوع این پژوهش قرار گرفته است). به عبارت دیگر، آنچه پیشینه فرهنگی و دینی و پیش‌زمینه فکری ناخودآگاه هر جامعه را شکل می‌دهد، می‌تواند انتظار فرد از مفاد تجربه دینی خویش را به شکل ناخودآگاهی ترسیم کند.

مثلاً، فرد تجربه‌کننده‌ای در بافت اجتماعی بومی امریکای جنوبی به‌سختی می‌تواند انتظار تجربه‌ای متعالی و معنوی را از بودا داشته باشد. هرچند همه شواهد به نفع این‌گونه مثال‌ها نیستند، مثال‌هایی از این قبیل نشان می‌دهند چگونه شرایط و موقعیت‌های روزانه نوع کنش و انتظار ما را در قبال تجارب دینی شکل می‌دهد و انطباق با این شرایط، به چه میزان نسبت به صحت تجربه، به ما اطمینان خاطر می‌بخشد (Wynn, 2005: 18).

البته، می‌توان در این مقام، موضعی خلاف نظر یادشده را اختیار کرد و مانند موضعی که هارت در تکمیل نظریه جیمز برگزیده است، تنوع تجربه‌ها را به تنوع تفسیرها از یک امر واحد پیوند زد. در این نگاه، هسته و مرکزیتی به نام تجربه دینی هست و هر آنچه به‌طور پسینی و در تجربه‌ها به مثابه محتوای آنها یافت می‌شود، تنها تفسیرهایی از آن ذات و هسته تجربه دینی است (Hart, 2008). تفسیر یا تفسیرهای یادشده، می‌توانند تفسیر اول‌شخص و خود فرد تجربه‌کننده، و یا تفسیر نگاه علمی یعنی نگاه سوم‌شخص از پدیده تجربه دینی باشد، هرچند بحث بر سر ملاک تمایز هسته و ذات از امر غیرذاتی در تجربه دینی و اثبات اموری مشترک در میان همه تجربه‌کنندگان، که از چالش‌های جدی میان معرفت‌شناسان به‌شمار می‌رود، تحقیقی جداگانه را می‌طلبد و تخصصاً از بحث ما خارج است.

ماریان رنکین میان عوامل دینی محرک تجارب دینی و عوامل غیردینی محرک این تجربه‌ها تمایز قائل می‌شود و بیان می‌کند که در میان عوامل دینی محرک تجارب دینی،

مناسک جمعی مانند عبادت را می‌بایست با مناسک فردی مانند نمازگزاردن، متفاوت به حساب آورد (Rankin, 2009: 53).

رتکین در برشمردن محرک‌های دینی تجربه دینی، نخست از عبادت‌های جمعی و فردی نام می‌برد. وی با ذکر مثال‌های متعددی از انجام عبادات و تأثیر آنها بر شدت یافتن تجربه‌های دینی در میان عبادت‌کنندگان، بر تأثیر بسزای انجام عبادات بر این تجارب تأکید می‌کند. وی همچنین به تأثیر فستیوال‌ها و مراسم مذهبی ادیان مختلف بر بروز تجربه‌هایی عادتاً از سنخ همان دین نیز اشاره می‌کند. ارتباط مستقیم با خداوند که تجلی آن در عباداتی مانند نماز از طریق شکرگزاری به درگاه خداوند برقرار می‌شود، عامل دیگری است که پژوهش‌های رتکین را به خود متوجه ساخته است (Ibid:56).

باتسون نیز در تحقیقات خود، با پرداختن به اعمال فردی و خصوصی مؤمنان، به عواملی همچون توبه، مراقبه، خواندن دعا، قرار گرفتن در مکان‌های مقدس و مذهبی مانند کلیساها و معابد و زیارت این اماکن اشاره می‌کند و آنها را عواملی دینی می‌داند که در شدت یافتن تجارب دینی تأثیرگذار هستند. وی خواندن اوراد و متون دینی را به صورت آهنگین یکی از عوامل مؤثر در شدت یافتن این تجربه‌ها می‌داند و به صورت جمعی خواندن آنها را جزو محرک‌های اصلی تجربه دینی برمی‌شمرد (Batson, 1979).

رتکین به عوامل غیردینی دخیل در بروز تجربه دینی نیز می‌پردازد و تأکید می‌کند که هرچند این عوامل غیردینی، آنچنان خوشایند آدمیان نیستند و لذتی را دربرندارند، دارای تأثیری ماندگار در میان تجربه‌کنندگان هستند (Rankin, 2009: 78). وی در برشمردن این عوامل، نخست به مکان‌هایی اشاره می‌کند که برای شخص، یادآور خاطره‌ای از گذشته یا برانگیزاننده حالات خاصی هستند که تنها منحصر به خود آن شخص هستند. رتکین حضور در این مکان‌ها را مقدمه‌ای برای تجربه‌های دینی می‌داند.

۴. تأثیرات بروز تجربه دینی بر زندگی فرد

در بخش گذشته، از عوامل مؤثر در بروز و یا شدت یافتن تجربه‌های دینی سخن گفتیم. با این حال، باید گفت تحقیقات روان‌شناسان تجربی و دیگر محققان در زمینه تجربه دینی به عوامل یادشده منحصر نشده و آنان به‌طور پسینی، بر روی تأثیرات بروز این تجربه‌ها بر زیست افراد تجربه‌کننده نیز مطالعاتی را انجام داده‌اند. بررسی تأثیرات بروز تجارب دینی بر

نحوه زیست فرد و جامعه از آن رو حائز اهمیت است که به‌عنوان مکملی برای بحث از روان‌شناسی تجربه دینی، مورد توجه فیلسوفان و جامعه‌شناسان نیز قرار گرفته‌است.

روان‌شناسان تجربه دینی مطالعات خود را در دو گروه واجد تجربه‌های دینی و فاقد این تجربه‌ها بررسی کرده‌اند. همچنین، در میان واجدان این تجربه‌ها، دسته‌ای تجارب خفیف‌تر و دسته‌ای تجارب غنی‌تر و پررنگ‌تری را گزارش کرده‌اند. با این وجود، در میان واجدان این تجارب، باید میان تجاربی با تأثیر کوتاه‌مدت و تجاربی با تأثیر بلندمدت تمایز گذاشت. این نکته می‌تواند برای تجارب گوناگون یک فرد مشخص در زمان‌های مختلف به وقوع پیوسته باشد و یا به صورت یک تجربه واحد باشد که از لحاظ پدیدار تجربه، در افراد مختلف بررسی می‌شود. محققان یادشده سعی کرده‌اند در تمامی این موقعیت‌ها، به قاعده همسانی شرایط پژوهش پایبند باشند.

نخستین و مهم‌ترین برون‌داد این تحقیقات، شادی و ایجاد احساسی مثبت است. به‌وجود آمدن احساس شادی و نگاه مثبت به زندگی، یکی از نتایج مطالعات پانک بر روی تجربه‌کنندگانی که تجربه دینی را از سرگذرانده‌اند، به‌شمار می‌رود. نتایج تحقیقات پانک مشخص کرده است که پس از گذشت شش ماه از وقوع تجارب دینی برای گروه مورد مطالعه، آنها آثار ماندگاری را بر نحوه زندگی خود از قبیل تغییر نحوه نگرش به زندگی نسبت به آنچه در زمان قبل از تجربه ادراک می‌کردند، گزارش دادند. پانک برای مشخص کردن میزان دقت مطالعات خود، سنجش‌گرهایی را به مثابه محرک در میان برنامه‌های روزانه، هفتگی و ماهانه آنان قرار داد و دریافت در میان این محرک‌ها، عبادت، به‌دلیل حضور روزانه در برنامه هر فرد، بالاترین میزان تأثیر در این شادکامی را داراست، هرچند این تأثیر به گفته وی به آرامی صورت می‌پذیرد (Pahnke, 1969).

پانک نکته مثبت دیگری را در میان گروه مورد مطالعه خود که شش ماه از تجربه دینی‌شان گذشته بود، مشاهده کرد و آن یافتن احساسی مثبت به هم‌نوع و ایجاد صفات نوع‌دوستانه (Altruistic Attitude) در میان آنان بود. او همچنان دریافت در آن دسته از تجربه‌کنندگان که تجارب قوی‌تری را از سرگذرانده‌اند، تمایل چشمگیر به دریافت دستمزدهای بالا در قبال انجام کار، مطالبه امنیت و رفاه بالا در محیط کار و یا آرزوی داشتن خانه‌های زیبا و مجلل کمتر دیده می‌شود.

هود در تحقیقات خود نشان داد افرادی که تجربه دینی قوی‌تری را از سرگذرانده‌اند، با اینکه تمایل بسیاری به شرکت در فعالیت‌های اجتماعی از خود نشان می‌دهند، در عین حال

توجه کمی به یافتن دوستان و هم‌کیشان از خود نشان می‌دهند. به گفته وی، این در حالی است که تجربه‌کنندگان تجربه‌های دینی ضعیف‌تر، انگیزه بیشتری برای گردهمایی، یافتن دوستان مشترک و شرکت در اجتماعات از خود نشان می‌دهند (Hood, 1973). پانک نیز در ادامه بررسی‌های خود بیان می‌کند گاهی اوقات افراد قبل از وقوع تجربه دینی، دارای حسی خشنی یا حتی منفی نسبت به خود هستند. اما، او در مطالعات خود دریافت ۵۴٪ از گروه مورد مطالعه بعد از ازسرگذراندن تجربه‌های دینی، واجد احساسات مثبت بیشتری نسبت به خود (Attitude to the Self) شده‌اند (Pahnke, 1969).

واگنفلد هایتز، یکی دیگر از محققان ارتباط و میزان تأثیرگذاری تجربه دینی بر زندگی افراد، در تحقیقات خود نشان داد بیش از ۲۴٪ از تجربه‌کنندگان این تجربه‌ها، گزارش‌هایی از راسخ‌تر شدن در باورهای ایمانی خود نسبت به قبل ارائه کرده‌اند. به نظر وی، تجربه‌کنندگان پس از ازسرگذراندن این تجارب، رفتارهایی متدیانانه‌تر از خود بروز می‌دادند که حاکی از پررنگ‌تر شدن مقوله ایمان در میان دیگر عقاید آنان است. بدیهی است این تأثیر شگرف در باورها، برون‌دای رفتاری نیز خواهد داشت که خود را در پایبندی به انجام اعمال دینی نشان می‌دهد (Wagenfeld-Heintz, 2008).

واگنفلد هایتز همچنین بیان می‌کند که تجربه‌کنندگان، اکنون از احساس یکپارچگی بیشتری با خداوند سخن می‌گویند. در این میان، تجارب نزدیک به مرگ (NDEs)، به عقیده هی، بالاترین تأثیر را به سبب کاهش ترس از مرگ و باور یافتن به وجود زندگی پس از آن، در انجام اعمال دینی داشته است.

بررسی‌های به عمل آمده همچون بررسی‌های پانک و واگنفلد هایتز، همچنین نشان می‌دهند که وقوع تجربه‌های دینی، تأثیر مستقیمی بر روی سلامت عمومی فرد و در نتیجه سلامت جامعه دارد؛ مثلاً، این بررسی‌ها نشان داده‌اند هرچه میزان فعالیت‌های مراقبه‌ای و مدیتیشنال افزایش یابد، میزان وقوع جرم کمتر خواهد شد؛ از این رو، مراکز تحقیقاتی مرتبط به سمت افزایش پایگاه‌های فعالیت‌های مدیتیشنال و تشویق افراد به این‌گونه فعالیت‌ها گام برمی‌دارند.

۵. نتیجه‌گیری

آن‌طور که در بررسی به عمل آمده ملاحظه شد، یافته‌های روان‌شناسان تجربی از ارتباط وثیق تجربه دینی با شرایط و موقعیت تجربه‌کننده‌ها حکایت دارد و پیوسته بیان می‌دارند

چگونگی تجربه دینی در بسیاری مواقع به این شرایط انضمامی بستگی دارد؛ شرایطی انضمامی که اعم از شرایط ذهنی مانند منویات و باورهای فرد و شرایط عینی همچون موقعیت زمانی و مکانی فرد است. این یافته‌های علمی همچنین با مدنظر قراردادن فاکتورهایی همچون تکرارپذیری و سنجش‌پذیری، در پی دستیابی به این آرزوی دیرینه بشری هستند که بتوان تجربه‌هایی از این سنخ را سنجش و پیش‌بینی کرد.

از نگاه روان‌شناسان تجربی، تجربه دینی منوط و محصور در آن عواملی است که فرد در آن زیست می‌کند. به عبارت دیگر، تاریخ زندگی فرد، تجربه دینی وی را رقم خواهد زد. به نظر آنان، تجربه دینی رخدادی است که در زمینه و زمانه فرد تجربه‌کننده روی می‌دهد و ماهیتی سوای آن ندارد. می‌توان گفت نتیجه منطقی این ایده، شمول‌ناپذیری و کلیت‌زدایی از تجربه‌های دینی است؛ به عبارت دیگر، از نگاه یک پژوهشگر تجربه دینی، نمی‌توان قائل به ذات یا ذاتیاتی مستقل و جهان‌شمول برای تجربه دینی بود و علت این امر اثرپذیری حداکثری این تجارب و محتوای آنها از عوامل محیطی و شرایط زیست فرد است.

معرفت‌شناسانی که با نتایج یادشده هم‌عقیده‌اند، بیان می‌دارند که ساختار وقوع تجربه، و نه نفس تجربه را باید به مثابه یک کل نگرست و برون‌داد آن را ارزیابی کرد. آنان تأکید می‌کنند که تنها در این وضعیت، قوام سوژه حفظ می‌شود و آن‌طور که هایدگر نیز بیان می‌دارد، عنصر تاریخت که مهم‌ترین ویژگی انسان است (Hitchcock, 2008: 141)، تجربه‌های وی را رقم خواهند زد. در این مدل، فرد اهمیت خواهد یافت و ذهنیت او نقشی مستقیم در آنچه شهوداً یافت می‌کند، ایفا خواهد کرد.

پژوهش‌های علمی یادشده می‌توانند پشتوانه‌ای بر این عقیده باشند که تجربه‌های دینی تجربه‌کنندگان، ریشه در شرایط و عقاید آنان دارد، اگر بتوان به این پرسش مهم پاسخ روشنی داد که آیا می‌توان با انجام آزمایش‌ها و به‌دست‌دادن داده‌های علمی متعدد، راه را به هرگونه تلقی ذات‌انگارانه که در پی یافتن ملاک یا ملاک‌های معینی برای تشخیص تجربه دینی از دیگر تجربه‌ها است، بست؟

علاوه بر نکته یادشده، آیا نمی‌توان برای تجربه‌های دینی، شالوده‌ای هرچند حداقلی، در نظر گرفت و آنها را تحت یک کل درآورد؟ به عبارت دیگر، آیا این نکته که ما از لفظ تجربه‌های دینی، معنایی را مراد می‌کنیم که قاطبه آدمیان نیز در ادراک این معنا با ما مشترک هستند، به این معنا نیست که می‌توان برای آنها پارامترهای مشترکی را فرض کرد و از آن

پارامترها به عنوان ذات این تجربه‌ها یاد کرد؟ ذات و هسته‌ای که به محض تصور این لفظ، به ذهن خطور کند و وابسته به شرایط مکانی و زمانی متفاوت با هم نباشد. هرگونه پاسخ به پرسش مطرح شده، به نوعی اهمیت یافتن این طرز تلقی است که می‌توان به ذات‌گروی در تجربه دینی به دید عمیقتری نیز نگریست و ذات‌گرایان پرسش‌های قابل‌اعتنایی همچون عدم ضرورت تبعیت مسائل فلسفی از پارادایم علوم روان‌شناسی، برای طرح در مقابل دستاوردهای یادشده دارند. به هر روی، از آنجاکه مسئله تحقیق حاضر، امکان پژوهشی علمی درباره تجربه دینی بود، بحث از ضرورت یا عدم ضرورت ابتدای آرای معرفت‌شناسان بر داده‌های علوم تجربی، خود تحقیقی جداگانه و مفصل می‌طلبد.

در پژوهشی که گذشت، نخست جایگاه تجربه معنوی را با دو ملاک متعلق و میزان گستردگی و شمول از دو منظر مشهور بررسی کرده، اقسام آن را برشمردیم و سپس در بخش دو، به تفصیل به عوامل برساننده و همچنین دخیل در بروز و یا دوام این تجارب پرداختیم. در بخش سوم، یافته‌های علمی نشان دادند تجربه دینی می‌تواند به عنوان عاملی فعال و مؤثر در فرد و جامعه نقش ایفا کند و در ارتقای سلامت فرد و اجتماع از طریق معنویتی که با خود به همراه دارد، مؤثر باشد. با این همه، به نظر می‌رسد معرفت‌شناسان تجربه دینی، راه درازی برای رسیدن به نظرگاهی مشترک پیش رو خواهند داشت، هرچند می‌توان گفت که علم با استفاده از ابزارهایی که در اختیار دارد، می‌تواند این مسیر را روشن و هموارتر سازد.

پی‌نوشت

۱. در معرفت‌شناسی، امروزه گروهی قائل به متن‌گروی (Contextualism) هستند. این گروه دارای عقایدی مشترک با ساخت‌گرایان بوده و معتقدند باور، از آنجا که بر اساس متن و شرایط انضمامی شکل می‌گیرد، می‌تواند بر اساس تغییر آن شرایط نیز تغییر کند. به عبارت دیگر، متن‌گروان به وابستگی تام و تمام باورهای آدمی به متنی که در آن زیست می‌کند، قائل هستند.
۲. تجربه‌های معنوی که به تجربه‌های هر یکشنبه صبح مشهورند، اغلب در کلیساهای محلی رخ می‌دهند؛ جایی که عده‌ای برای راز و نیاز با خداوند گرد هم می‌آیند و همراه با سرود، مناجات‌هایی را زمزمه می‌کنند. علاوه بر این، هر شخص می‌تواند تجارب درونی خود را در قالب منولوگ یا دیالوگ با دیگران در میان بگذارد.
۳. با پیشرفت روزافزون علوم اعصاب و مغزی، امروزه علوم شناختی به بررسی و تحلیل داده‌های شناختی گردآوری‌شده از این علوم می‌پردازد و بر این اساس دامنه گسترده‌تری که در گذشته شامل روان‌شناسی هم بود، شامل نمی‌شود.

منابع

پرادفوت، رین (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، تهران: طه.
پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۶). تجربه دینی، تهران: هرمس.

- Alston, William P. (1993). *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, United States of America: Cornell University Press.
- Andresen, Jensine (2001). *Religion in Mind, Cognitive Perspectives on Religious Beliefs, Ritual, and Experience*, New York: Cambridge University Press.
- Argyle, Michael (2000). *Psychology and Religion an Introduction*, New York: Rutledge Press.
- Barrett, Justin L. (2001). How Ordinary Cognition Informs Petitionary Prayer, *Journal of Cognition and Culture*, Vol. 1, No. 3.
- Batson, C. Daniel, (1979). Experimentation in Psychology of Religion: Living with or in a Dream? *Journal for Scientific Study of Religion*, Vol. 18, No. 1.
- Dunbar, R.I.M, (2003). The Social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective, *Annual Review of Anthropology*, Vol.32, Festivals, New York, Rutledge Press
- Grossman, Nathan (1975). "On Peter Berger's Definition of Religion", *Journal for Scientific Study of Religion*, Vol. 14, No.3.
- Hart, Curtis W. (2008). William James's "The Varieties of Religious Experience" Revised, *Journal of Religion and Health*, Vol. 47, No. 4.
- Hitchcock, Louise A (2008). *Theory for Classics*, New York: Rutledge Press.
- Hood, Ralph W. (1973). Forms of Religious Commitment and Intense Religious Experience, *Review of Religious Research*, Vol. 15, No. 1, *Religious Values and Viewpoints*.
- James, William (1997). *The Varieties of Religious Experience*, New York: Touchstone.
- Kellenberger, J. (1978). Mysticism and Drugs, *Religious Studies*, Vol. 14, No. 2.
- Margolis, Robert D., Elifson, Kirk W. (1979). A Typology of Religious Experience, *Journal for Scientific Study of Religion*, Vol. 18, No. 1.
- Pahnke, Walter N. (1969). "The Psychedelic Mystical Experience in Human Encounter with Death", *The Harvard Theological Review*, Vol. 62, No. 1.
- Pennachio, John (1986). "Near-Death Experience as Mystical Experience", *Journal of Religion and Health*, Vol. 25, No. 1.
- Puri, Basant K., Lekh, Sudesh K., Nijran, Kuldip S., Bagary, Manjinder S., Richardson, Alexandra J. (2001). SPECT Neuroimaging in Schizophrenia With Religious Delusions, *International Journal of Psychology* 40.
- Salamon, Frank A. Editor (2004). *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals*, London, Rutledge University Press.

- Wagenfeld-Heintz, Ellen (2008). "One Mind or Two? How Psychiatrists and Psychologist Reconcile Faith and Science", *Journal of Religion and Health*, Vol. 47, No. 3.
- Willard, Julian (2001). "Alston's Epistemology of Religious Belief and Problem of Religious Diversity", *Religious Studies*, Vol. 37, No. 1.
- Wynn, Mark R (2005). *Emotional Experience and Religion Understanding, Integrating Perfection, Conception and Feeling*, New York: Cambridge University Press.