



داروهای روان‌نما و اعتبار معرفتی تجربه‌های عرفانی

دکتر علی شیروانی*

چکیده

پیدایی تجربه‌های (شبه) عرفانی در پی مصرف داروهای روان‌نما (توهم‌زا) یکی از مستندات مهم کسانی است که اعتبار معرفتی (حجیت) تجربه‌های عرفانی (مکاشفات عرفانی) را نفی کرده و با تمسک به آن مدعی شده‌اند که تجربه‌های عرفانی همواره ممکن است برخاسته از حالات نابهنجار فیزیولوژیک صاحبان این گونه تجربه‌ها باشد و از این رو، این تجربه‌ها اعتباری ندارند و نمی‌توان واقع‌نمایی آن‌ها را تضمین کرد. در این مقاله با بررسی ابعاد گوناگون مسأله نشان داده‌ایم که استدلال فوق، ناتمام است؛ چرا که اولاً مبتنی بر مسانخت تجربه‌های حاصل برای مصرف‌کنندگان مواد روان‌نما با تجربه‌های حاصل برای عارفان است و این امری است که شواهد ادعایی، قادر به اثبات آن نیست؛ ثانیاً این مسانخت، در صورت اثبات، تنها میان آن‌ها و تجربه‌های عرفانی آفاقی است؛ ثالثاً تسری عدم اعتبار تجربه‌های شبه‌عرفانی حاصل از مصرف این مواد، به تجربه‌های عرفانی آفاقی، فاقد دلیل قابل قبول است؛ رابعاً دلیل قابل قبولی بر توهم بودن تجربه‌های شبه‌عرفانی ارائه نشده است. نقد اصل بی‌تفاوتی علی/استیسی و توجه حکیمان مسلمان به امکان وقوع ارتباط ادراکی با ساحت‌های باطنی هستی، از دیگر مباحثی است که این مقاله بدان پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی، داروهای روان‌نما، منابع معرفت، حجیت شهود، تجربه دینی، فلسفه عرفان.

* دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقدمه

ارزش و اعتبار معرفتی تجربه‌های عرفانی (کشف و شهودهای عرفانی) مسأله مهمی است که از گذشته مطرح بوده است و امروزه نیز در فلسفه دین در (بحث تجربه دینی)، فلسفه عرفان و معرفت‌شناسی، محل بحث و گفت‌وگو است. در این میان بعضی از صاحب‌نظران، تجربه‌های عرفانی را دست‌کم در مواردی خاص و با رعایت شرایطی ویژه، دارای ارزش معرفتی بالا و حتی یقین‌آور می‌دانند؛ و برخی دیگر، آن را فاقد هرگونه واقع‌نمایی و بی‌بهره از اعتبار معرفتی بر می‌شمارند. این گروه در تأیید مدعای خویش ادله گوناگونی آورده‌اند که هر یک چالشی فراروی حجیت معرفتی تجربه‌های عرفانی و مانعی بر سر راه پذیرش واقع‌نمایی آن به شمار می‌رود و طرفداران تجربه‌های عرفانی را ملزم به حل آن چالش و برداشتن آن مانع می‌کند.

داروهای روان‌گردان و تأثیری که پاره‌ای از این مواد در پیدایی تجربه شبه‌عرفانی برای مصرف‌کنندگان دارد، از جمله اموری است که برخی برای نفی اعتبار معرفتی چنین تجربه‌هایی بدان تمسک کرده‌اند. برای مثال، گفته‌اند که این امر نشان می‌دهد تجربه‌های عرفانی، همیشه و همه جا بر اثر حالات نابهنجار فیزیولوژیک پدید می‌آید و بنابراین، از نوع توهمات بی‌پایه‌ای است که فاقد هرگونه واقع‌نمایی و اعتبار معرفتی است. دیویس در این باره می‌گوید:

تجربه‌های دینی پدیدآمده از مواد مخدر،^۱ موضوعی بسیار بحث‌برانگیز است. پاره‌ای گفته‌اند: تجربه‌ای که توسط چنین وسایل ساختگی حاصل می‌شود، نمی‌تواند ادراک واقعی خدا باشد. پاره‌ای گفته‌اند: دیگر تجربه‌های دینی نیز چندان شبیه تجربه‌های ناشی از مواد مخدرند که

۱. Narcotic؛ چنان که توضیح خواهیم داد، در این جا بهتر است به جای مواد مخدر، از اصطلاح مواد روان‌گردان (Psychoactive) استفاده شود که معنای عام‌تری دارد.

همگی علی القاعده محصول يك حالت ناهنجار فیزیولوژیک (اگرچه بسیار پنهان) اند. برخی دیگر گفته‌اند: مواد مخدر «آگاهی عرفانی نهفته ما را بیدار می‌کنند و قلمروهایی را به روی ما می‌گشایند» که ما در حالت عادی نسبت به آن‌ها نابینا هستیم (Davis, 1989: 218).

این مقاله در صدد است ضمن تبیین صحیح چگونگی تأثیر این مواد در حصول تجربه‌های عرفانی، نشان دهد که این امر (پیدایی تجربه شبه‌عرفانی در پی مصرف مواد روان‌گردان) اعتبار معرفتی تجربه‌های عرفانی را مخدوش نساخته، آن را در حد توهمات بی‌اساس فرو نمی‌کاهد.

مواد روان‌گردان و داروهای روان‌نما

مواد روان‌گردان^۱ برای اشاره به داروهایی به کار می‌رود که تأثیر زیست - شیمیایی ویژه‌ای بر مغز انسان بر جای می‌گذارند و موجب پدید آمدن تغییرات خاصی در هشیاری و رفتار انسان می‌شوند و به تعبیری، داروهایی هستند که «بر رفتار، هشیاری و یا خلق‌وخو، تأثیر می‌گذارند» (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۲۳۳). این مواد دارای انواع گوناگونی است. نویسندگان زمینه روان‌شناسی هیلگارد این مواد را به پنج گروه تقسیم می‌کنند:

۱. کُندسازها (مسکن‌ها)؛ مانند الکل، آرام‌بخش‌های خفیف، و داروهای استنشاقی؛
۲. محرک‌ها؛ مانند آمفتامین‌ها، کوکائین، نیکوتین و کافئین؛
۳. مواد افیونی (داروهای مخدر)؛ تریاک و مشتقات آن، مانند کُدئین، هروئین، مورفین، و نیز متادون؛
۴. توهم‌زها؛ آل اس دی، مسکالین، سیلوسایبین و پی سی پی؛
۵. شاهدانگان (از گیاه شاهدانه)؛ مانند ماری جوانا و حشیش (اتکینسون و دیگران، پیشین، ص ۲۳۴).

1. Psychoactive.

2. Hallucinogens.

از میان اقسام پنج‌گانه فوق، آنچه در این بحث بیشتر مورد نظر است، همان قسم چهارم یعنی مواد توهم‌زا می‌باشد. ویژگی منحصر به فرد این نوع مواد، تأثیر فوق‌العاده‌ای است که بر حواس و احساسات انسان نهاده، حساسیت آن را به شدت می‌افزایند. آن‌ها همچنین بر آگاهی انسان تأثیر گذاشته، آن را توسعه می‌دهند. این افزایش حساسیت و توسعه در آگاهی، در موارد فراوانی به صورت توهمات در ذهن مصرف‌کننده ظاهر می‌شود که هیچ واقعیتی در خارج ندارد. اتکینسون و دیگران در معرفی این داروها می‌نویسند:

داروهایی که اثر عمده آنها دگرگون ساختن تجربه‌های ادراکی است، داروهای توهم‌زا^۱ یا روان‌پریشی‌زا^۲ نامیده می‌شوند. داروهای توهم‌زا عموماً موجب تغییراتی در ادراک دنیای درونی و بیرونی می‌شوند. محرک‌های معمولی محیط همچون رویدادهای تازه به نظر می‌آیند؛ مثلاً صداها و رنگ‌ها به نحو شگفت‌انگیزی متفاوت به نظر می‌رسند. ادراک زمان چنان تغییر می‌کند که هر دقیقه ممکن است چند ساعت به نظر آید؛ و شخص ممکن است توهمات شنیداری، دیداری و بساوشی تجربه کند و توانایی او در تمییز خود از پیرامونش کاهش یابد (اتکینسون و دیگران، پیشین، ص ۲۳۹-۲۴۰).

واژه مناسب‌تری که برای اشاره به این مواد به کار می‌رود، Psychedelic است که برخی آن را معادل hallucinogen و به معنای توهم‌زا دانسته‌اند؛ اما معنای دقیق آن، روان‌نما است. این واژه که بنا بر نقل منابع معتبر در سال ۱۹۵۶ میلادی وضع شده، دارای دو جزء اصلی است: یکی Psyche که واژه‌ای لاتین و به معنای نفس یا روان است

1. Hallucinogens.

۲. Psychedelics، گفتمانی است در واژه‌نامه توصیفی همین کتاب (ص ۷۰۰) مترجمان معادل «داروهای روان‌نما» را برای تعبیر «Psychedelic drugs» آورده‌اند و در عین حال در این‌جا و نیز در واژه‌نامه (ص ۷۲۳)، از معادل روان‌پریشی‌زا استفاده کرده‌اند. در واژه‌نامه توصیفی، آمده است: «اثر اصلی آن‌ها تغییر تجارب ادراکی و بسط هشیاری است».

و دیگری de که واژه‌ای یونانی و به معنای آشکار و نمایان می‌باشد. از این رو، برخی از محققان واژه روان‌نما را برای آن مناسب‌تر دانسته‌اند (انزلی، ۱۳۸۶، ص ۷۷-۷۸).

روان‌نما یا توهم‌زا؟

ناگفته نماند که انتخاب معادل روان‌نما برای واژه Psychedelic از سوی برخی، و معادل روان‌پریشی‌زا یا توهم‌زا از سوی برخی دیگر، متأثر از دیدگاهی است که شخص درباره واقع‌نمایی و اصالت ادراکات پدیدآمده برای مصرف‌کننده این داروها برگزیده است. در هر حال، Psychedelic «دارویی است که به واسطه ایجاد هشیاری بیشتر در حواس، احساسات و انگیزش‌های ناخودآگاه، تغییراتی، به‌خصوص یک نوع توسعه واضح در آگاهی، ایجاد می‌کند» (انزلی، پیشین، ص ۱۲۵). برای شخص در اثر مصرف این داروها ادراکاتی تازه پدید می‌آید که اگر هیچ واقعیتی نداشته باشد، توهم و این داروها توهم‌زا^۱ خواهند بود و اگر بیانگر لایه‌های عمیق‌تری از روان فرد باشد، روان‌نما به شمار می‌روند.

کسانی برای انکار اصالت و واقع‌نمایی تجربه‌های عرفانی، به مشابهت ادراک‌های صاحب تجربه عرفانی با ادراک‌های حاصل برای مصرف‌کننده این مواد تمسک جسته‌اند، و روشن است که ایشان این مواد را صرفاً موادی توهم‌زا و روان‌پریشی‌زا به شمار می‌آورند؛ بر خلاف کسانی که در مقام پاسخ به این شبهه کوشیده‌اند نشان دهند در شرایطی خاص، مصرف این مواد ممکن است زمینه ادراک لایه‌های عمیق و پنهان نفس را که در حالت عادی مورد غفلت است، فراهم سازد. از نظر ایشان، این مواد هرچند گاهی توهم‌زا است، همواره چنین نیست؛ بلکه در زمینه‌هایی خاص می‌توانند روان‌نما باشند. از این‌جا معلوم می‌شود که واژه‌های روان‌نما و توهم‌زا یا روان‌پریشی‌زا

۱. داروی توهم‌زا (hallucinogen) ماده‌ای است که تجربه حسی از یک شیء خارجی تولید می‌کند، درحالی‌که آن شیء خارج از ذهن وجود ندارد (همان).

هیچ‌یک بیانگر نوع تأثیر این داروها در همه موارد نیست.

پیشینه مصرف داروهای روان‌نما

گفتنی است که برخی از این مواد، همچون «مسکالین» و «سیلوسایبین» که منشأ طبیعی دارند (اولی از نوعی کاکتوس به نام پیوت^۱ و دومی از نوعی قارچ به نام قارچ سحرآمیز^۲ گرفته می‌شود) از زمان‌های دور برای برخی از اقوام و قبایل، شناخته شده بوده‌اند. سرخ‌پوستان امریکای شمالی در مراسم مذهبی خود از مسکالین استفاده می‌کرده‌اند و قبایل آزتک در مکزیك قارچ محتوی سیلوسایبین را گیاهی مقدس می‌دانستند و آن را «جسد خداوندان»^۳ می‌خواندند و برای طلب شفا، غیب‌گویی و ارتباط با ارواح از آن سود می‌جستند. این قبایل از این ماده در مراسم مذهبی استفاده می‌کردند. برخی محققان بر این باورند که شراب مقدسی که در متون بودایی «سوما» خوانده می‌شود، نوعی ماده روان‌نما بوده است. شواهدی در اختیار است که شمن‌های سیبریایی، اقوام آزتک، اینکا و یونانیان باستان از چنین موادی در مراسم مذهبی خود استفاده می‌کردند. از این رو، برخی این مواد را entheogens (گیاهانی که عنصری الوهی در خود دارند) نامیده‌اند. البته در ادیان ابراهیمی مصرف چنین موادی به هیچ‌وجه توصیه نشده است و از این رو، ظهور این ادیان با پرهیز از استفاده کردن از این مواد در مراسم مذهبی همراه بود (انزلی، پیشین، ص ۷۹-۸۰).

طرح مسأله

مسأله پیش روی ما در خصوص داروهای روان‌نما و تجربه‌ها و ادراک‌هایی که در اثر

-
1. Peyote.
 2. Magic mushroom.
 3. Teonanacat (Flash of the Gods).

مصرف این مواد برای مصرف‌کننده پدید می‌آید، آن است که آیا این تجربه‌ها - دست‌کم در پاره‌ای موارد - شبیه ادراک‌هایی است که عارفان در تجربه‌های عرفانی خویش از آن برخوردار می‌شوند و همین امر نشان دهنده توهمی بودن ادراک‌های حاصل در تجربه‌های عرفانی نیست و از ارزش معرفت‌شناختی آن‌ها نمی‌کاهد؟

البته باید توجه داشت که ادراک‌ها و تجربه‌های حاصل از مواد روان‌نما را نباید صرفاً به اینکه دلیل وضع روانی صاحب تجربه تحت تأثیر عامل‌های جسمانی بوده است، غیرقابل اعتماد دانست. (Davis, Ibid, 218)؛ چراکه در بسیاری از موارد، شاهد تأثیر حالات و عوامل جسمانی بر نحوه عملکرد ذهن خود هستیم و همان‌گونه که لوئیس یادآوری می‌کند، هنگامی که عواملی جسمانی مانند هوای تازه و خواب شبانه سبب پدید آمدن هوشیاری روانی می‌شود، نگران نمی‌شویم، «به نظر می‌رسد که علی‌الاصول در این‌که حالات متعالی روانی دارای شرایط جسمانی خاصی هستند، خلافی نیست» (Lewis, 1959: 168). اما چالش پیش روی، از این‌جا سر بر می‌آورد که ادعا می‌شود عوامل جسمانی مورد بحث، کارکردهای شناختی و ادراکی آدمی را دچار اختلال می‌کنند و به آن آسیب می‌رسانند. تجربه‌های عرفانی حاصل از مواد روان‌نما در صورتی ارزش و اعتبار معرفتی خواهند داشت و می‌توانند برای اثبات واقعیت مورد استناد واقع شوند که این مواد در مورد تجربه‌های عرفانی چنین تأثیر آسیب‌زایی نداشته باشند.

تأثیر پیش‌زمینه‌های ذهنی، روانی و محیط بیرونی

شواهد فراوانی در دست است که نشان می‌دهد مواد روان‌گردان به تنهایی نمی‌توانند تجربه‌های دینی را به وجود آورند؛ بدان‌گونه که مثلاً وارد آمدن ضربه‌ای به سر کسی، تجربه «برق از چشم او پریدن» را برای او پدید می‌آورد (Davis, Ibid: 219). این مواد حداکثر می‌توانند نقش شتاب‌دهنده (کاتالیزور) داشته باشند و از این رو، طرفداران تجربه‌های عرفانی می‌توانند بگویند نقش اصلی و اساسی در پیدایی تجربه‌های عرفانی و شکل‌دهی به محتوای معرفتی این تجربه‌ها از آن‌دیگر عوامل غیرآسیب‌زا و غیر بیمارگونه

است؛ چنان که برخی از صاحب نظران گفته اند که مواد روان نما چیز تازه ای در ذهن یا رفتار ما وارد نمی کند، یا به گونه ای مشخص و معنادار بر اطلاعات ذخیره شده ما تأثیر نمی گذارد، بلکه تنها می تواند فعالیت مغز را آغاز کند یا آن را کند سازد (Bowker, 1973: ch.VII). به گفته هاردی نباید نگران شویم اگر ثابت شود که حالات تغییر یافته آگاهی، ممکن است بر اثر مواد شیمیایی پدید آید. خود این مواد شیمیایی خلسه الهی پدید نمی آورد، بلکه به گونه ای بر مغز تأثیر می گذارد که منطقه ضمیر ناخودآگاه^۱ که کمتر در دسترس است، در دسترس کسانی که قبلاً رگه ای عرفانی در وجودشان بوده است، قرار گیرد (Hardy, 1979: 97).

برخی برآنند که مواد روان نما حالت برانگیختگی عامی را پدید می آورد که به خودی خود محتوایی ندارد، ولی فرد بر حسب دستگاه و زمینه ادراکی خود، عنوانی بر آن می نهد (Davis, Ibid: 219). شاهد این امر آن است که در شرایط محرومیت حسی در صورتی که زمینه و دستگاهی خاص نباشد، افرادی که چنین موادی را مصرف می کنند، از هیچ یک از تأثیرهای توهمی رایج سخن نمی گویند (see: Bowker, Ibid: 150). بنابراین احتمال قابل توجهی وجود دارد که مصرف این مواد به تنهایی، پیامد عرفانی نداشته باشد، بلکه در جایی که دستگاه و زمینه مناسب باشد، فرد را برای بهره مندی از تجربه های عرفانی آماده تر می کند.

آزمایش های صورت گرفته بر مصرف کنندگان این مواد، به خوبی تأثیر زمینه فکری آنان را در نوع ادراک های حاصل آمده برای ایشان نشان می دهد. اوج این آزمایش ها در دو دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بر روی ال اس دی در آمریکا صورت گرفت. در این دو دهه، بیش از هزار مقاله علمی در مجلات تخصصی درباره این مواد به چاپ رسید. پس از تصویب قانون منع مصرف و خرید و فروش این مواد در آمریکا (۱۹۶۷)، آزمایش ها تنها

1. Sub – Conscious mind.

در محدوده بسیار خاصی با اخذ مجوزهای ویژه امکان‌پذیر بود. از این رو عمده آزمایش‌های تجربی مورد استناد در تحقیق‌های مربوط به داروهای روان‌نما (توهم‌زا) مربوط به این دو دهه است. البته شواهد نشان می‌دهد که علاقه عمومی به ال اس دی و دیگر روان‌نماها ادامه دارد (انزلی، پیشین، ص ۸۱).

سید عطا انزلی پس از گزارش برخی از مهم‌ترین آزمایش‌های صورت گرفته بر روی این مواد، به نقل از وین‌رایت (wainwright, 1981: 61) می‌نویسد:

نخستین نکته‌ای که باید به آن توجه شود آن است که داروهای روان‌نما به خودی خود، صرف‌نظر از زمینه و شرایط روانی مصرف‌کننده، اثر ویژه‌ای ندارند. تنها استثنا تقویت و تغییر ادراکات حسی به گونه غیرمتعارف است... آزمایش‌ها و گزارش‌های فوق همگی متفق‌القول‌اند که مصرف مواد روان‌نما، بدون وجود شرایط ویژه در هنگام مصرف آنها برای مصرف‌کننده، موجب ایجاد تجربه‌های عرفانی یا دینی نخواهند شد (انزلی، پیشین، ص ۱۰۳).

همچنین آزمایش‌های صورت گرفته بر مصرف‌کنندگان این مواد، نشان می‌دهد که حتی اگر شرایط درونی و بیرونی هم مناسب باشد، مصرف روان‌نماها لزوماً و ضرورتاً برای مصرف‌کنندگان، تجربه‌های دینی در پی ندارد؛ بلکه تنها گاهی و در برخی افراد، به پیدایی تجربه‌هایی می‌انجامد که شباهت فراوانی به برخی از تجربه‌های دینی و عرفانی دارند (همان).

اسمیت^۱ این شرایط را به دو گروه تقسیم کرده است: نخست، شرایط و پیش‌زمینه‌های ذهنی و روانی مصرف‌کننده؛ و دوم، محیط بیرونی مصرف‌کننده در هنگام مصرف (Smith, 2001: 1). درباره گروه نخست، آزمایش‌ها نشان داده‌اند که به طور کلی افرادی که زمینه دینی بیشتری داشته‌اند و با جهان‌بینی دینی مأنوس‌تر بوده‌اند، با مصرف

1. Smith.

این مواد بیش‌تر در معرض تجربه دینی یا عرفانی هستند؛ تجربه‌هایی که تا اندازه زیادی متناسب با همان پیش‌زمینه‌های اعتقادی آنان است. البته این امر به معنای نفی وقوع چنین تجربه‌هایی برای غیر ایشان نیست.

اما درباره محیط بیرونی (گروه دوم) تأکید می‌شود که محیط پیرامونی مصرف‌کننده باید دوستانه، آرام، دلپذیر و عاری از محرک‌های ناخوش‌آیند باشد. در غیر این صورت ممکن است حالات ناگواری برای مصرف‌کننده رخ دهد که در اصطلاح به آن «سفر بد» می‌گویند.

نقش راهنما و ویژگی‌های شخصیتی مصرف‌کنندگان

افزون بر امور پیش‌گفته، بر این امر تأکید می‌شود که مصرف این داروها باید لزوماً در حضور یک راهنما و با مراقبت او صورت گیرد. این راهنما باید خودش مصرف این مواد را از پیش آزموده باشد و بهتر است اطلاعات گسترده‌ای در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی و نیز توانایی انگیزش حس اعتماد و امنیت در سوژه را داشته باشد. با حضور چنین شخصی جلسه مصرف داروهای روان‌نما می‌تواند برای سوژه، نتایج موردنظر را به بار آورد.

در عین حال باید توجه داشت که روح و روان انسان‌ها در توانایی و ظرفیت اتصال به عوالم و ساحت‌های روحانی و معنوی و انفتاح و گشودگی به ساحت‌های باطنی نفس و هستی، یکسان و یک‌درجه نیست. از این‌رو، پاسخ آن‌ها به مصرف این داروها، که در وقوع تجربه‌های عرفانی و ارتباط آگاهی فرد به ساحت‌های باطنی‌تر هستی تنها نقش تسریع‌کننده دارند، متفاوت است. از این‌رو، برخی افراد بدون راهنما یا پیش‌زمینه‌های مناسب، می‌توانند به سرعت با این داروها به این‌گونه تجربه‌ها دست یابند و برخی با وجود حضور راهنما و فراهم بودن هر دو دسته از عوامل یادشده، کمتر واجد چنین تجربه‌هایی می‌شوند و شاید این امر با همان چیزی مرتبط باشد که در عرفان اسلامی با عنوان مناسبت ذاتی شخص با عوالم معنوی و ساحت‌های باطنی از آن یاد شده است و گفته می‌شود که انسان‌ها بهره‌ها و سهم‌های متفاوتی از عالم غیب در جان خویش دارند و چنین نیست که همه در ادراک عوالم غیب و تجربه عوالم عرفانی همانند باشند (انزلی،

پیشین، ص ۱۰۴-۱۰۵).

در این جا بر این نکته تأکید می‌شود که عارفان راستین اسلامی، هرگز برای دستیابی به چنین تجربه‌هایی مصرف داروهایی از این قبیل را توصیه نکرده‌اند؛ بلکه تکیه و تأکید ایشان بر خودسازی و تهذیب نفس و پرهیز از گناهان و انصراف توجه از ظاهر به باطن و از دنیا به آخرت و از خود به خدا است.

در هر حال، تجربه‌های حاصل از مصرف موادی نظیر مسکالین، ال اس دی و سیلوسایبین - که گاه ادعا می‌شود شباهت فراوانی با تجربه‌های دینی و عرفانی دارند - نتیجه مستقیم و انحصاری این مواد نیست؛ بلکه این مواد در يك بستر درونی و بیرونی خاص زمینه پیدایی چنین تجربه‌هایی را فراهم می‌آورند.

تأثیر مواد روان‌نما در پیدایی تجربه‌های عرفانی

با توجه به آنچه گذشت، برخی برآنند که نقش و تأثیر مواد روان‌نما در پیدایی تجربه‌های عرفانی تنها در این حدّ است که توجه فرد را از امور روزمره منصرف سازند؛ الگوهای طبیعی تفکر و ادراک فرد را به چالش گیرند؛ سبب شوند که فرد احساس کند «چیز خاصی» در حال روی دادن است، و تجربه‌ها را شدت بخشند؛ به طوری که هر چیزی که بتواند معنایی دینی داشته باشد، به يك «تجربه دینی [عرفانی]» سرزنده تعالی یابد (Davis, Ibid, 219).

در نتیجه، این فرض کاملاً محتمل است که حالات ناشی از مصرف مواد روان‌نما در تجربه‌های عرفانی، آسیبی به قوای ادراکی نرساند. حتی فنونی که به کارکرد طبیعی ذهن آسیب می‌رسانند و سبب توهم می‌شوند نیز ممکن است زمینه توجهی برق‌آسا به عالم قدس و ساحت‌های باطنی هستی را فراهم سازند؛ ساحت‌هایی که در حالت عادی بر اثر شدت توجه نفس به ظواهر هستی و پدیده‌های پیرامون، از ادراک آن ناتوان است.

نکته یادشده، البته از دید حکیمان مسلمان پوشیده نبوده است (ر.ک: حسن‌زاده، ۱۳۷۷). از نظر ایشان عامل عمده در درک باطن هستی و ارتباط ادراکی با ساحت‌های درونی‌تر

عالم وجود، انصراف از بیرون (آنچه از طریق حواس ظاهر ادراک می‌شود) و توجه به درون و باطن است. این امر همان‌گونه که ممکن است با تقویت نفس از طریق تزکیه و تهذیب و ریاضت به صورتی طبیعی و از روی اختیار حاصل شود، احیاناً از راه‌های غیرطبیعی نیز حاصل می‌شود؛ چنان‌که گاهی در حال بیماری نیز روی می‌دهد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱، نمط ۱۰، فصل ۱۶، ۱۸).

حکیمانی چون ابن‌سینا معتقدند که نفس انسانی در اصل از عالم غیب است، بنابراین زمینه اتصال و ارتباط معنوی با آن عالم را دارد؛ کافی است که مانع (اشتغال به حواس ظاهر و فعالیت متخیله و واهمه) برطرف شود تا این ارتباط برقرار گردد.^۱ این امر در مراحل نازل آن و برای کسب آگاهی‌هایی از حوادث و وقایع گذشته، حال و یا آینده، ممکن است حتی با استفاده از حیل‌ها و ترفندهایی صورت گیرد که بیش‌تر در مورد صاحبان نفوس ضعیف و کودکان ابله و کم‌خرد، مؤثر واقع می‌شود. در این خصوص سه کار انجام می‌گیرد: نخست این‌که حواس ظاهر، سرگشته و متحیر می‌شوند؛ به گونه‌ای که نمی‌توانند صورت‌های محسوس را به‌خوبی دریافت کنند؛ دوم آن‌که قوه متخیله متوقف می‌شود و نمی‌تواند کار انتقال و حکایت‌گری را به‌درستی انجام دهد؛ سوم این‌که قوه واهمه بر چیزی متمرکز می‌گردد که بنا است از طریق غیب معلوم شود (مانند محل شیء گمشده یا قاتل شخص مقتول). با انجام این سه کار، قوه‌ای که ذاتاً از استعداد اتصال به عالم غیب برخوردار است، استعدادی نیکو و صالح می‌یابد و آن‌گاه اتصال به غیب حاصل می‌شود (ابن‌سینا، پیشین، فصل ۲۳).

نوع تجربه‌های عرفانی حاصل از مصرف مواد روان‌نما

مطالعه اظهارات مکتوب مصرف‌کنندگان مواد روان‌نما، به‌وضوح نشان می‌دهد که

۱. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «تبیین فلسفی وقوع تجربه دینی از نظر ابن‌سینا» که در مجله علمی - پژوهشی «معرفت فلسفی» منتشر خواهد شد، دیدگاه وی را بررسی کرده است.

تجربه‌های عرفانی پدیدآمده از مصرف مواد روان‌نما تقریباً همیشه از نوع آفاقی است، نه انفسی که در سنت‌های عرفانی دارای اهمیت بیش‌تری است و به‌ندرت احساس حضور شخصی یا احساس اتحاد با موجودی دیگر در آن یافت می‌شود (Davis, Ibid).

این نکته، مسأله مهمی است که استیس نیز آن را یادآور شده است. وی پس از بیان آن‌که هنوز چندان‌که باید از آثار این مواد علم و اطلاع نداریم که بتوانیم با اطمینان و قاطعیت به این پرسش پاسخ بدهیم که «آیا واقعاً تجربه حاصل از مصرف ماده مسکالین ذاتاً به حال عرفانی اولیا شبیه است و وصفاً تمایزی با آن ندارد؟» می‌گوید:

در این جا حدسی می‌توان زد: از این قرار که حالت «عرفانی» تخریدی شاید در بعض موارد شباهت تمایزناپذیری با سنخ آفاقی احوال عرفانی داشته باشد، ولی بسیار بعید است که با سنخ انفسی، که بسی مهم‌تر است، شباهت داشته باشد (استیس، ۱۳۶۷، ص ۲۰).

انزلی نیز پس از گزارش آزمایش‌های گوناگونی که درباره مصرف‌کنندگان این مواد صورت گرفته و بیان این‌که وجه تمایز اساسی تجربه‌های عرفانی آفاقی از انفسی، آن است که در تجربه‌های آفاقی کثرت محو نمی‌شود و وحدتی فراگیر در کثرات مشاهده می‌شود، درحالی‌که در تجربه‌های انفسی، هیچ کثرتی راه ندارد و محتوای آگاهی چیزی نیست جز وحدت محض که برای آن به «آگاهی محض» به کار برده می‌شود، می‌گوید:

از گزارش‌های فوق کاملاً واضح می‌شود که تجربه‌های رخ داده برای سوژه‌ها کثرات را در نظر آن‌ها محو نکرده، بلکه کثرات را در نظرشان طور دیگری که بسیار نامتعارف است، نمایان کرده است (انزلی، پیشین، ص ۱۰۶).

البته باید توجه داشت که استفاده از چنین شیوه‌هایی برای دستیابی به تجربه‌های عرفانی، هرچند از نوع آفاقی آن، به هیچ‌وجه مجاز نیست و در شریعت اسلامی بدان توصیه نشده است و نزد عارفان مسلمان نیز سابقه‌ای ندارد، در متون اسلامی (آیات قرآن و روایات معصومین علیهم‌السلام هیچ‌جا اشاره و توصیه‌ای به بهره‌گیری از چنین وسیله‌هایی برای دستیابی به مشاهده و مکاشفه به چشم نمی‌خورد. در برابر، آنچه هست تأکید بر تلاش و

کوشش برای عمل به شریعت خداوند است که گام نخست آن انجام واجبات و ترك محرمات، و گام دوم آن انجام مستحبات و ترك مکروهات در حدّ توان است؛ و آنچه در این میان برای نورانیت دل و دستیابی به بالاترین مراتب خداشناسی، بر آن تأکید شده است، در درجهٔ نخست همان یاد خدا است. (ر.ک: محمدی ری شهری، ۱۳۸۵، ص ۳۰۵-۴۰۴؛ بهشتی، ۱۳۷۸)

از دیگر علل عدم توصیه به مصرف این مواد برای حصول تجربه‌های عرفانی، خطرها و آسیب‌های جدی آن است. همچنین باید توجه داشت که تجربه‌هایی که بدین شیوه پدید می‌آیند، معمولاً امری جدا از زندگی عادی به شمار می‌روند و از این رو، نمی‌توانند عامل یا نشانهٔ رشد دینی، روانی و معرفتی صاحب تجربه به حساب آیند (Davis, Ibid: 220).

لزوم تفکیک میان دو مسأله

در این بحث دو مسأله متمایز مطرح است که باید از هم تفکیک شوند: ۱. آیا ادراک‌ها و تجربه‌هایی که برای مصرف‌کنندهٔ مواد روان‌نما حاصل می‌شود، دارای ارزش معرفتی است؟ ۲. آیا حصول تجربه‌هایی شبیه تجربه‌های عارفان برای مصرف‌کنندگان مواد روان‌نما، اعتبار تجربه‌های عرفانی عارفان را مخدوش می‌کند.

ممکن است پاسخ ما به پرسش نخست، مثبت و به پرسش دوم، منفی باشد. بنابراین، نباید آن دو را درآمیזیم. شاید ما ارزش معرفتی تجربه‌های حاصل از مصرف مواد روان‌نما را به دلیل اخلاقی که مصرف این مواد در قوای ذهنی و روانی مصرف‌کننده پدید می‌آورد و در موارد بسیاری موجب توهم می‌گردد، نپذیریم - و این بدان معنا است که اگر ما بودیم و این تجربه‌ها، نمی‌توانستیم بر پایهٔ آن‌ها دربارهٔ حقایق هستی و درستی مشاهدات این افراد داوری کنیم - و در عین حال برای تجربه‌های عرفانی عارفان، با وجود مشابهت با آن‌ها، حجیت و اعتبار معرفتی قائل باشیم؛ همان‌گونه که هیچ کس نمی‌گوید که بی‌اعتباری ادراک‌های حسی مصرف‌کنندگان این مواد از محیط پیرامون،

ارزش و اعتبار ادراک‌های مشابه افراد سالم را مخدوش می‌سازد؛ مانند آن‌جا که هر دو تصویری مشابه از منظرهٔ مقابل دارند.

دعوی اختلال فیزیولوژیک در صاحب تجربهٔ عرفانی

شباهت ظاهری میان تجربه‌های عرفانی و تجربه‌های حاصل از مصرف مواد روان‌نما، دستاویزی برای طرح این ادعا شده است که در همهٔ موارد وقوع تجربه‌های عرفانی، اختلالی فیزیولوژیک در فرد صاحب تجربه روی داده و موجب پیدایی چنین تجربه‌ای در وی شده است. مثلاً گفته شده که تمرین‌های تنفسی می‌توانند میزان دی‌اکسید کربن را در خون بالا ببرند، و معلوم شده که چنین افزایشی سبب توهم و سرخوشی می‌شود. در پاره‌ای از آزمایش‌ها وقتی دی‌اکسید کربن (همراه با اکسیژن) به افراد تزریق شد، بسیاری از ایشان تجربه‌هایی از قبیل احساس مجرد از بدن، وصف‌ناپذیری، مصاحبت دورآگاهانه با یک حضور دینی و احساس اهمیت و شور و حال کیهانی را گزارش کرده‌اند (Sabom, 1982: 241-2).

اما شواهد ارائه شده از اثبات این ادعا قاصر است. در نمونه پیش‌گفته، افراد آزمایش عناصر دیگری را نیز در تجربه‌های خویش یافته‌اند که مانع دینی و عرفانی به شمار آوردن تجربه‌هایشان می‌شود؛ مانند توهم الگوهای رنگی، نت‌های موسیقی شناور و متحرک و دیگر امور عجیب و غریب. البته در آن دسته از سنت‌های عرفانی که تمرین‌های تنفسی بسیار شدیدی را به کار می‌گیرند، تجربه‌هایی شبیه آنچه برای این افراد حاصل شده، می‌یابیم بنابراین احتمال این‌که در این موارد، این تجربه‌ها در اثر مسمومیت با دی‌اکسید کربن پدید آمده باشد، منتفی نیست؛ اما تعمیم این امر به همهٔ تجربه‌های عرفانی هیچ دلیل موجهی ندارد؛ بلکه باید گفت بیش‌تر تمرین‌های تنفسی، بی‌آن‌که چنین تغییرات فیزیولوژیک عمیقی را باعث شوند، صرفاً تمرکز حواس را تقویت می‌کنند و مایهٔ آرامش بیش‌تر شخص می‌شوند. از سوی دیگر، «تمرین‌های تنفسی همواره به تجربه‌های دینی نمی‌انجامند و در سراسر جهان تجربه‌های دینی بدون کمک

چنین تمرین‌هایی روی می‌دهند» (Davis, Ibid: 222).

اما نکته مهم‌تر آن است که به عکس ادعای فوق در بسیاری از موارد، دستورالعمل‌هایی که به سالکان توصیه می‌شود، مایه سلامت بیش‌تر بدن و قرار گرفتن آنان در وضع جسمانی بهتر است. این امر به‌ویژه در سنت عرفانی اسلامی که در آن بر پرهیز از پرخوری و پرخوابی و رعایت اعتدال در فعالیت‌های بدنی توصیه شده، کاملاً قابل مشاهده است.

در غرب نیز اعتبار فنون آسان‌تر مراقبه، به سبب تأثیر آن در سلامت روانی و جسمانی روبه افزایش است. مراقبه نه تنها حالتی بیمارگونه و توهم‌زا و مایه اختلال تفکر نیست، بلکه امروزه ثابت شده که منافی مانند تمرکز بهتر، هوشیاری بیش‌تر و توانایی افزون‌تر برای مواجهه درست با موقعیت‌های بحرانی را نیز در بر دارد. بنابراین ادعای وجود اختلال فیزیولوژیک در همه موارد وقوع تجربه عرفانی به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

نوع‌شناسی تجربه‌های حاصل از مواد روان‌نما

پیش‌فرض چالش مورد بحث، مسانخت و هم‌گونگی تجربه‌های عرفانی با تجربه‌های حاصل از مصرف مواد روان‌نما است. منکران مسلم گرفته‌اند که تجربه و ادراکی که در پی مصرف روان‌گردان برای مصرف‌پدید می‌آید، از نوع همان تجربه و ادراکی است که برای عارفان بلندپایه در سنت‌های عرفانی گوناگون روی داده است. حال باید دید مستند این ادعا چیست؟

برای اثبات این ادعا محققان فهرست‌هایی از ویژگی‌های پدیدارشناختی تجربه‌های عرفانی تهیه کرده و آن‌گاه گزارش‌های مصرف‌کنندگان مواد روان‌گردان را با آن سنجیده و به این نتیجه رسیده‌اند که این گزارش‌ها دربردارنده برخی از این ویژگی‌ها است؛ ویژگی‌هایی از قبیل بی‌زمانی، بی‌مکانی، وحدت و گم‌گشتگی نفس، وحدت با اشیا، وحدت با انسان‌ها، واقعیت متعالی، آرامش و رحمت، قداست و الوهیت، تناقض‌نمایی، بیان‌ناپذیری، ترس و وحشت، سرآمیزی، لذت، احساس مرگ، تولد دوباره، حضور خدا،

تجربه زیبایی‌شناختی، غلظت رنگ‌ها، حرکت موسیقایی، معناداری (یا اهمیت) تجربه. اما آیا با این روش می‌توان قضاوت قاطعی در باب مسانخت و هم‌گونگی این تجربه‌ها با تجربه‌های عرفانی کرد؟ آیا صرف مشابهت در پاره‌ای ویژگی‌های پدیدارشناختی این دو گروه از تجربه‌ها، دلیلی قانع‌کننده بر آن است که این هر دو، یک نوع تجربه‌اند و تنها تفاوتشان آن است که یکی بر اثر سلوک عرفانی و دیگری از طریق مصرف داروهای روان‌گردان پدید آمده است؟

با توجه به دشواری تشخیص سنخ تجربه‌هایی که برای سالک در طی مراحل سلوک حاصل می‌شود و نیاز به راهنمایی پیر و استاد در این خصوص و خلط و التباس کشف راستین با مکاشفه شیطانی و باطل برای سالک غیر منتهی در پاره‌ای موارد، قضاوت در این خصوص چندان ساده نیست. روشن است که با خدشه در این پیش‌فرض و عدم توفیق در اثبات آن، بنیان چالش مورد نظر فرو می‌ریزد.

اصل بی‌تفاوتی علی

استیس در دفاع از اعتبار تجربه‌های عرفانی، اصل بی‌اعتباری علی را طرح کرده است که بر اساس آن «اگر شخص الف تجربه عرفانی ج ۱ را داشته باشد و شخص ب تجربه عرفانی ج ۲ را تا آن‌جا که از توصیفات الف و ب، می‌توان دریافت اگر صفات پدیداری ج ۱ کاملاً شبیه به صفات پدیداری ج ۲ باشد، در این صورت این دو تجربه را نمی‌توان دو نوع مختلف به شمار آورد - مثلاً نمی‌توان گفت یکی از آن دو «اصیل» است و دیگری نیست - صرفاً به این جهت که از دو منشأ علی متفاوت ناشی شده‌اند.» (استیس، پیشین، ص ۱۹).

درباره این سخن استیس چند ملاحظه وجود دارد:

اولاً روشن نیست مقصود از «اصالت و عدم اصالت تجربه عرفانی» در کلام استیس چیست؟ اگر مراد واقع‌نمایی است، سخن یادشده قابل قبول است؛ زیرا ملاک آن مطابقت با واقع است و یک تجربه ادراکی فارغ از عامل پدیدآورنده آن، یا مطابق با

واقع است و یا نیست. اگر مراد از اصالت تجربه عرفانی، ملازمت آن با مقامات معنوی، تقرب به خداوند و اموری مانند آن و یا حجیت معرفتی باشد، اصل بی تفاوتی علی استیسی محلّ تأمل خواهد بود و به راحتی نمی توان دلیلی بر درستی آن در همه موارد یادشده اقامه کرد.

ثانیاً: این اصل، شمشیر دو دمی است که مدافعان و مخالفان تجربه های عرفانی، هر دو می توانند بدان تمسک کنند. گروه نخست شاید بگویند: چون تجربه های عرفانی برآمده از ریاضت ها و شیوه های مورد تأیید سنت های عرفانی، اصیل و معتبرند، تجربه های شبیه آن نیز که بر اثر مصرف مواد روان نما پدید می آیند، اصیل و معتبر است؛ گروه دوم هم شاید بگویند: چون این ها غیرمعتبر و فاقد اصالتند، آن ها نیز فاقد اصالت می باشند.

ثالثاً «هم نوع بودن» در اصل بی تفاوتی علی، به صورت های گوناگونی می تواند تفسیر شود. در صورتی که مقصود از هم نوع بودن در آن، واقع نمایی و عدم واقع نمایی باشد - که نباید آن را با حجیت و عدم حجیت معرفت شناختی درآمیخت - اصلی صحیح و قابل قبول است؛ اما در رفع چالش مورد بحث چندان به کار نمی آید؛ چراکه محلّ نزاع حجیت معرفتی تجربه های عرفانی است تا در پی آن، واقع نمایی آن ها ثابت شود.

رابعاً استیسی در اصل بی تفاوتی علی بر مشابَهت پدیدارشناختی تجربه تکیه کرده و آن را برای هم نوع بودن آن ها کافی دانسته است. اما آیا صرف مشابَهت پدیدارشناختی یک تجربه با تجربه های عرفانی برای اثبات اصالت آن و همسان و هم نوع به شمار آوردن آن با تجربه های عرفانی کفایت می کند؟ به دیگر سخن، اگر ویژگی های پدیدارشناختی مربوط به محتوای ادراکی تجربه و احوال و احساساتی که همراه با تجربه برای شخص پیش می آیند (عوارض همراه تجربه) شبیه تجربه های عرفانی شناخته شده باشد، آیا همین امر کافی است که آن تجربه را نیز نوعی تجربه عرفانی به شمار آوریم؛ هرچند از راه هایی مانند مصرف داروهای روان نما پدید آمده باشد؟

ممکن است گفته شود برای تعیین نوع یک تجربه، علاوه بر امور یادشده - که در

بررسی پژوهندگان غربی تجربه‌های حاصل از مواد روان‌نما مورد توجه و ملاک ارزیابی بوده است - امر دیگری نیز باید مورد توجه قرار گیرد و آن آثار بر جای مانده از تجربه در عارف پس از زوال تجربه است. «در غالب سنت‌های عرفانی تأکید می‌شود که تجربه‌هایی که موجب افزایش میل عارف به ارتباط با خدا و عبادت و علاقه‌مندی وی به کار خیر شوند، رحمانی (صادق) و تجربه‌هایی که موجب کسالت و بی‌رغبتی به عبادت باشند، شیطانی (کاذب) هستند» (انزلی، پیشین، ص ۱۱۳).

نکته یادشده، تا حدودی صحیح است؛ بدین معنا که آثار بر جای مانده از تجربه، می‌تواند در پاره‌ای دسته‌بندی‌ها از جمله تقسیم آن به رحمانی و شیطانی، تعیین‌کننده باشد؛ اما نه در تقسیم آن به واقع‌نما و غیر واقع‌نما. در تفسیر رحمانی به صادق، و شیطانی به کاذب نیز اگر مقصود از صدق و کذب، مطابقت و عدم مطابقت با واقع (واقع‌نمایی و عدم واقع‌نمایی) باشد، به نظر صحیح نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

۱. اصل مسانخت و هم‌نوعی تجربه‌های حاصل برای مصرف‌کنندگان مواد روان‌نما با تجربه‌های عرفانی حاصل برای سالکان، در حدّ يك فرضیه است و هنوز شواهد کافی برای اثبات آن اقامه نشده است.

۲. فرضیه فوق در صورت اثبات تنها بیانگر مسانخت این تجربه‌ها با مراتب پایین و متوسط تجربه‌های عرفانی (تجربه‌های عرفانی آفاقی) است و نه نوع عالی آن (تجربه‌های عرفانی انفسی). بنابراین چالش مورد نظر در صورت تمامیت، خدشه‌ای بر اعتبار تجربه‌های عرفانی انفسی وارد نمی‌آورد.

۳. اثبات فقدان اعتبار تجربه‌های شبه‌عرفانی حاصل از مواد روان‌نما - به دلیل آسیبی که ادعا می‌شود مصرف این مواد بر دستگاه شناختی فرد وارد می‌سازد - توهمی بودن این تجربه‌ها را ثابت نمی‌کند و از این رو، برای نفی اعتبار تجربه‌های عرفانی بسنده نیست.

۴. مواد روان‌نما به تنهایی نمی‌توانند تجربه‌های شبه‌عرفانی پدید آورند، بلکه نیازمند

پیش‌زمینه‌های ذهنی، روانی و محیط بیرونی و نیز راهنما هستند و تنها برای افرادی با ویژگی‌های شخصیتی خاص، مؤثر واقع می‌شوند.

۵. دعوی اختلال فیزیولوژیک در همه صاحبان تجربه عرفانی، ادعایی بی‌پایه است و صرف حصول پاره‌ای تجربه‌های مشابه در برخی حالات نابهنجار، برای اثبات عمومیت آن کفایت نمی‌کند.

۶. تشخیص نوع و سنخ تجربه (شبه) عرفانی کاری دشوار است که گاهی حتی عارفان سالک غیرمنتهی از عهده آن بر نمی‌آیند و خود را نیازمند مراجعه به پیر کامل می‌بینند. این امر اثبات فرضیه هم‌گونگی تجربه‌های حاصل از مصرف مواد روان‌نما با تجربه‌های حاصل برای سالکان طریق عرفان را دشوارتر می‌سازد.

۷. در حکمت اسلامی، امکان و بلکه وقوع تأثیر بیماری و اختلال جسمانی در حصول ارتباط با غیب و لایه‌های باطنی وجود پذیرفته شده است و این امر به هیچ وجه مستلزم توهمی بودن این قبیل تجربه‌ها به شمار نیامده است.

۸. عارفان مسلمان به هیچ وجه مصرف مواد روان‌نما را برای به دست آوردن تجربه‌های عرفانی توصیه نکرده‌اند و در قرآن و سنت نیز نشانی از آن یافت نمی‌شود.

منابع

۱. ابن‌سینا: (۱۳۸۱) *الاشارات والتنبیهات*، تحقیق مجتبی زارعی، بوستان کتاب، قم.
۲. اتکینسون و دیگران: (۱۳۸۵) *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، چ ۵، انتشارات رشد، تهران.
۳. استیس، والتر: (۱۳۶۷) *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ ۳، انتشارات سروش، تهران.
۴. انزلی، سیدعطا: (پاییز و زمستان، ۱۳۸۶)، *تجربه عرفانی و داروهای روان‌نما، نقد و نظر*، شماره ۴۷-۴۸، ص ۷۷-۱۳۰.
۵. بهشتی، محمد: (۱۳۸۷) *آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن*، چ ۵، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت، قم.
۶. حسن‌زاده، حسن: (۱۳۷۷) *انسان در عرف عرفان*، چ ۱، انتشارات سروش، تهران.
۷. محمدی ری‌شهری محمد: (۱۳۸۵) *دانش‌نامه عقاید اسلامی*، چ ۴، ترجمه عبدالهادی مسعودی، دارالحدیث، قم.
8. Bowker, John, *The Sense of God* (Oxford: Clarendon Press, 1973)
9. Davis, Caroline, Franks, *The Evidential Force of Religious Experience* (New York: Oxford university, Press 1988)
10. Hardy, Alister, *The Spritual Nature of Man: A study of Contemporary Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1979)
11. Lewis, H. D., *Our Experience of God* (London: Allen & Unwin, 1959).
12. Sabom, Michael B., *Recollections of Death: A Medical Investigation* (Corgi Books, 1982).
13. Wainwright, William J., *Mysicism: A Study of Its Nature, Cognitive Value and Moral Implications* (Brighton: Harvester Press, 1981)