

الهیات عصب و تجربه دینی؛ چالش‌ها

محمد صادق احمدی*^۱، علی شهبازی^۲

۱. دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب

۲. مربی دانشگاه ادیان و مذاهب

(تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰)

چکیده

الهیات عصب نقطه تلاقی علم جدید و الهیات است که در آن الهیدانان و عصب‌شناسان به کمک ابزارهای علمی روز فرایندی را بررسی می‌کنند که مغز انسان در یک تجربه دینی از سر می‌گذراند. برخی از ایشان بر پایه همین تحقیقات تجربه‌های دینی را رد یا درباره صحت و سقم آن سکوت اختیار می‌کنند و برخی دیگر با شواهد و مدارکی صحت آن را اثبات می‌کنند. با ظهور این رشته جدید، برخی با استناد به آزمایش‌هایی که در محیط آزمایشگاهی بر روی بیماران انجام شده است، در صحت تجربه دینی تردید کرده‌اند و این تجربه‌ها را حاکی از نوعی اختلال روانی می‌دانند. با توجه به چنین انتقاداتی، پرسشی که پیش روی مدافعان تجربه دینی قرار می‌گیرد، امکان راستی و صحت تجربه دینی است. بنابراین نقد و ابطال این ایرادها و اثبات صحت تجربه دینی به‌طور کلی، در دستور کار ایشان قرار می‌گیرد. در این پژوهش پس از معرفی اجمالی الهیات عصب و تجربه دینی، به برخورد عصب‌شناسان با تجربه دینی می‌پردازیم و ابطال‌پذیری تجربه دینی را از منظر عصب‌شناسی بررسی می‌کنیم. در همین مسیر خواهیم دید که برخی از این پژوهشگران که جهان‌بینی مادی دارند، ذهن را همان مغز دانسته‌اند و مفاهیم موجود در آن را نیز مادی تلقی می‌کنند، در نتیجه مفاهیمی مانند خدا را محصول مغز و ذهن می‌پندارند. در طرف مقابل پژوهشگرانی مانند نیوبرگ در صدد ایجاد نوعی سازگاری میان علم و دین برآمده‌اند و تجربه دینی را به‌شکل عام صحیح و حاصل کارکرد صحیح مغز و ارتباط با ماورا دانسته‌اند و با تمایز قائل شدن میان تجربه فرد بیمار و تجربه مؤمنانه، از اساس به ابطال فرضیات نورتولوژیست‌های ملحد می‌پردازند.

واژگان کلیدی

تجربه دینی، دین، عصب‌شناسی، علم.

مقدمه

اندکی بیش از دو دهه است که اصطلاح نوروتولوژی در حوزه مباحث علم و دین مطرح شده و به عنوان یکی از دانش‌های میان‌رشته‌ای جایی برای خود باز کرده است. این اصطلاح زمانی مطرح شد که برخی از دانشمندان حوزه عصب‌شناسی، به‌ویژه متخصصان مغز و سیستم اعصاب مرکزی در اقدام جسورانه‌ای بر آن شدند تا ابزارها، روش‌ها و یافته‌های مربوط به این حوزه را برای مطالعه و تبیین تجربه‌های دینی به‌طور خاص و باورها، به‌ویژه باورهای دینی، به‌طور عام در خدمت گیرند. هدف این دانشمندان این است که به‌زعم خود فاصله میان دو دانش کاملاً متفاوت الهیات و عصب‌شناسی را از میان بردارند و آنها را در یک حوزه معرفتی گسترده‌تر در هم آمیزند و به این ترتیب چارچوبی علمی برای مطالعه باورها، از جمله باورهای دینی، فراهم آورند. پس در اینجا شاهد تلاقی دو مسئله دیرین، مسئله علم و دین و مسئله نفس و بدن (چگونگی ارتباط این دو در صورت دوگانگی آنها یا وحدت آنها یا فروکاستن یکی به دیگری) هستیم. اما به نظر می‌رسد باید با احتیاط گام برداشت تا در دام معضل «یا این یا آن» یا تقلیل‌گرایی نیفتیم.

ما در مقاله خود ضمن نگاه گذرا به تاریخ شکل‌گیری اصطلاح نوروتولوژی و بیان محتوا، اصول، و مدعیات اصلی آن، توجه خود را در وهله اول بر دیدگاه کسانی متمرکز می‌کنیم که با رویکرد تقلیل‌گرایانه و بر مبنای نوعی فیزیکیالیسم افراطی با یکسان‌انگاشتن ذهن و مغز (نفس و بدن و...)، آگاهی را چیزی جز محصول فرعی فعالیت‌های نورونی مغز نمی‌دانند و بر همین پایه وقتی با عکسبرداری از فعالیت‌های نورونی مغز در هنگام مراقبه یا عبادت، تغییراتی را در فعالیت نورون‌ها مشاهده و ضبط می‌کنند، بی‌درنگ حکم می‌دهند که آن بخش خاص از مغز مسئول تولید فلان تجربه دینی یا فلان باور دینی است. لذا در نهایت ادعا می‌کنند که باورهای دینی معطوف به واقعیت یا واقعیت‌هایی ورای ذهن انسان

نیست. در این مقاله نشان خواهیم داد که این افراد با تعجیل به روشی مغالطه‌ای اولاً طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی استنباط کرده‌اند و برای این مبنای خود استدلالی هم به دست نمی‌دهند؛ ثانیاً و به دنبال آن خطاهای عدیده‌ای را مرتکب می‌شوند که برخی از آن خطاها را در واقع می‌توان در شمار خطاهای مغالطه‌ای آورد. از جمله اینکه «علت» باور را بر جای «دلیل» آن می‌نشانند و به جای پرداختن به قوت استدلال طرف، «منشأ» پیدایش باورها را نشان می‌دهند. مسئله‌ای که در اینجا مطرح است و این قبیل نوروئتولوژیست‌ها هرگز به آن نمی‌پردازند، این است که با چه معیار و ملاکی می‌توان حکم کرد که چون هنگام عبادت یا مراقبه، فعالیت نوروهای فلان منطقه از مغز دستخوش تغییر می‌شود، پس آن منطقه یا فلان نورو (سلول عصبی) مسئول این تجربه یا باور انسان است؟ حتی اگر بخواهیم نوروها را در تبیین باورها در کار آوریم، مگر نه این است که به تعبیر خود عصب‌شناسان، هیچ سلولی به تنهایی و فی‌نفسه عملکردی ندارد، بلکه غشای آن رابطه سلول را با محیطش تنظیم می‌کند و محیط سلول تحت تأثیر مستقیم تغذیه و نیروی باورهای ماست؟ آیا نمی‌توان بر پایه رابطه تنگاتنگ نفس و بدن، از این سوی حکم کرد و چنین گفت که چون ذهن یا نفس انسان به واقعیت یا واقعیاتی و رای خود توجه می‌کند یا با فعالیت عقلانی یا شهودی به فلان باور می‌رسد، آن منطقه از مغز نیز به دنبال چنان تغییر یا نگرشی در ذهن یا نفس واکنش نشان می‌دهد؟

در پایان با نشان دادن خطای محققان ملحد در استفاده از نتایج آزمایشگاهی که از بررسی عصب مغز بیماران به دست آمده است، به پاسخ محققان مؤمن اشاره می‌کنیم. ایشان با تحقیق و بررسی عصب‌های مؤمنان در هنگام عبادت، به نتایجی دست یافتند که مدعیات مخالفان ملحد را زیر سؤال می‌برد و دست کم شاهی بر صحت اصل تجربه دینی در میان مؤمنان است. برای رسیدن به این مسیر نخست تجربه دینی را تبیین می‌کنیم و در مرحله دوم به بررسی الیات عصب می‌پردازیم و در بخش سوم به چالش‌های الیات

عصب از منظر ملحدان و مؤمنان خواهیم پرداخت و دلایلی را در رد مدعیات مخالفان ارائه خواهیم کرد.

۱. تجربه دینی

تجربه دینی را الهیدانان مسیحی پس از عصر تجربه‌گرایی وارد الهیات مسیحی کردند، مکتبی که بعدها سراسر جهان و بدنه دیگر ادیان را نیز پوشاند. تجربه‌گرایی، به همراه بزرگانی مانند دیوید هیوم و برتراند راسل، بر این باور بود که هیچ شناختی درباره جهان وجود ندارد، مگر آنچه از راه تجربه حسی به دست می‌آید. بر اساس همین رویکرد شناختی نسبت به جهان طبیعت، تجربه‌گرایان به تدریج به امور ماورایی کشیده شدند و نسبت به دین ابراز شک و تردید کردند، زیرا نمی‌توانستند آن را با ترازوی تجربه و حس به چنگ آورند (هینلز، ۱۳۸۶: ۱۸۵). اندیشمندان و متألهان بزرگ مسیحی مانند شلایرماخر برای اینکه بتوانند دین را در برابر این رویکرد جدید شناختی ایمن و قابل دفاع کنند، مکتب تجربه‌گرایی را در دین بنا نهادند. از نظر شلایرماخر دین یک علم نیست که در صدد تبیین مابعدالطبیعه و ماهیت عالم باشد. علاوه بر این دین اخلاق و عمل هم نیست تا از راه عمل اخلاقی بر جهان هستی تأثیر بگذارد. گرچه دین با همه این امور در ارتباط است، خود دین از نظر شلایرماخر امر مستقل، اصیل، استنتاج‌ناپذیر و بی‌واسطه‌ای محسوب می‌شود. از نظر او دین تجربه اسرارآمیزی است که جهان سرمدی آن را برمی‌انگیزد (کونگ، ۱۳۸۶: ۲۱۱).

۱.۱. معنای تجربه دینی

تجربه‌گرایان اصطلاح «تجربه» را در مقابل «عقل» و برای اشاره به محتوایی ذهنی استفاده کردند که از حواس پنجگانه فراهم می‌شود؛ اما هنگامی که اندیشمندان به مفهوم تجربه دینی پرداختند، مفهوم تجربه را وسیع‌تر گرفتند تا همه محتوای آگاهی‌های انسان را شامل شود. تجربه در این اصطلاح، پنج ویژگی مهم دارد که عبارتند از:

۱. دریافت زنده یک پدیده؛ ۲. احساس همدردی با آن؛ ۳. استقلال آن از مفاهیم و استدلال‌های عقلی؛ ۴. انتقال‌ناپذیر بودن؛ ۵. شخصی و خصوصی بودن.

با این توضیح، «تجربه دینی» به معنای: «نوعی رهیافت روحی، درونی و نوعی وضعیت روانی و گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک وضعیت» است، نه به معنای ادراک حسی و تجربه‌های منطقی. در واقع، تجربه، زمانی دینی است که به موجودی فراطبیعی وابسته باشد. تجربه دینی شکل‌های گوناگونی دارد که به اختصار به آن می‌پردازیم.

۲.۱. انواع تجربه

تجربه‌های معنوی یکسان نیستند، چه این تجربه از خدا باشد یا دیگر امور معنوی. کارولین فرانک دیویس در یک تقسیم‌بندی این تجربه‌ها را (که به اشتباه همگی را تجربه از خدا می‌نامند) به شش طبقه تقسیم کرده است:

تجارب تفسیری: به تجاربی گفته می‌شود که دینی بودن آنها به دلیل ویژگی‌های تجربی نیست؛ بلکه از این جنبه دینی محسوب می‌شوند که در پرتو تفسیرهای گذشته قرار گرفته‌اند. مثلاً زلزله، یک پدیده دینی نیست؛ اما اگر این تجربه، به عنوان نزول بلا یا نتیجه افزایش گناه تلقی شود و بر اساس این تفسیر، از آن تعبیری دینی ارائه شود، «تجربه تفسیری» محقق شده است.

تجارب شبه‌حسی: در این نوع تجارب، عنصر حس، دخالت زیادی دارد. اگر در یک تجربه دینی، یکی از حواس پنجگانه اثر داشته باشد، تجربه‌ای شبه‌حسی در اختیار داریم. این تجارب، شامل رؤیا، درد و رنج، شنیدن صداهای خاص و... است. البته رؤیاهای دینی و احساس درد و رنجی که در حوزه اعتقادات دینی پیدا می‌شوند، در این مقوله جای نمی‌گیرند.

تجارب وحیانی: منظور از وحی در اینجا، الهام و بصیرت است و وحی اصطلاحی - که در مورد انبیا به کار می‌رود، مورد نظر نیست. آنچه دینی بودن این تجارب را تضمین

می‌کند، محتوای آنهاست. این گونه تجارب، معمولاً ناگهانی و تأثیرات آنها نیز گاه طولانی است. در این تجارب، معرفتی بی‌واسطه، در اختیار عارف قرار می‌گیرد که از نظر او خالص است و از طریق عامل بیرونی (مادی) به دست نیامده است. در اثر این تجربه، عارف، به ایمان راسخ نائل می‌شود.

تجارب احیاگر: این نوع تجارب، متداول‌ترین تجارب دینی هستند و مردم عادی نیز به آنها دست می‌یابند. این تجربه، هنگام عبادت و اعمال دینی پدید می‌آید و امید، قدرت، امنیت و تحرک را در پی می‌آورد. این تجربه، دامنه گسترده‌ای دارد که تجربه شفا گرفتن یا تجربه هدایت شدن، از جمله آنهاست.

تجارب مینوی: او تو، نخستین کسی است که واژه «مینوی» را به کار برد. او اثر مینوی را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند:

۱. احساس وابستگی و تعلق مطلق داشتن به خدا؛ ۲. احساس خوفی دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رؤیت خداوند، انسان را به لرزه می‌اندازد؛ ۳. احساس شوق انسان به آن وجود متعالی که انسان را کشان‌کشان تا پیشگاه او می‌برد.

تجارب عرفانی: این تجارب، دارای ویژگی‌های زیر هستند:

۱. درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهند؛ ۲. انسان را از محدودیت زمان و مکان رها می‌کنند؛ ۳. مشاهده وحدت و اتحاد (وحدت جهان و انسان و ظهور و تجلی خداوند در یکایک اشیا و اجزای آنها) را برای انسان به ارمغان می‌آورند و سعادت و آرامش را به انسان هدیه می‌کنند (McNamara, 83).

در کنار این تقسیم‌بندی، تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز برای تجربیات دینی مطرح شده‌اند که هر یک از بعد خاصی این تجربیات را مد نظر قرار داده‌اند، مانند دسته‌بندی جیمز و پانک که این تجربیات را در ۹ قسمت آورده‌اند (McNamara, 83). اما تقسیم‌بندی دیویس مشهورترین و پذیرفته‌ترین آنها در میان پژوهشگران است.

پس از آشنایی اجمالی با تجربه دینی و انواع و طبقات آن، در ادامه به ورود عصب‌شناسی به این حوزه می‌پردازیم و خواهیم دید که عصب‌شناسان تجربه دینی را چگونه ارزیابی می‌کنند.

۲. الهیات عصب؛ تاریخچه و چیستی

اولین تلاش‌های نظام‌مند برای ترویج رشته الهیات عصب به سال ۱۹۹۴ بازمی‌گردد. در این سال لورنس ا. مک‌کینی، مربی و تاجر بزرگ، کتابی با عنوان «الهیات عصب: دین مجازی در قرن بیست‌ویکم» منتشر کرد تا این مسئله علمی را منقح کند و سامان دهد. این کتاب گرچه برای مخاطب عمومی نوشته شده بود، از آنجا که مک‌کینی به صورت نظام‌مند و مبنایی عصب‌شناسی را وارد تحقیقاتی دین‌پژوهانه کرده بود، تحقیقات دینی را نیز در ارتباط با عصب‌شناسی گسترش داد (McNamara, 2009, 81).

اما برخی بر این باورند که واژه عصب‌شناسی به شکل علمی نخستین بار در دهه ۱۹۸۰ به کار رفت و پس از آن به صورت فزاینده‌ای رشد کرد و در زمینه‌های مختلف راه یافت. مقاله‌ای که در ۲۹ اکتبر ۱۹۹۷ با عنوان «مکان خدا» در مجله لس‌آنجلس تایمز منتشر شد و عنوانش مدعی شناسایی جایی برای خدا در مغز انسان بود، نشان از توجه روزافزون به عصب‌شناسی داشت. این مقاله بعدها در ده‌ها کتاب و مجله دیگر با عناوین دیگری پیگیری شد. در این میان «پرسینگر» نیز با استفاده از دستگاهی که آن را «محرک مغناطیسی مجموعه‌ای» می‌خواندند، به تحریک مغز برخی از نمونه‌هایش پرداخت و نتایج آن را که تبعات دینی هم داشت، در اوایل هزاره سوم منتشر کرد (McNamara, 2006, 81).

ادوارد نیوبرگ و گروهش در سال‌های اخیر به الهیات عصب معتقد شده‌اند و کارهایی در زمینه توسعه و گسترش این علم نوین انجام داده‌اند. ایشان با تحریک مغز نمونه‌هایی که برای آزمایش در اختیار داشتند، به یک سلسله بازخوردهای منظم و ریتمیک دست یافتند که در آن می‌شد به خوبی ارتباط و اتصال با امر متعالی و یگانگی با جهان را در انسان‌هایی

که به مراسم و مناسک دینی مشغول بودند، مشاهده کرد. ایگن در یورمن نیز با تحقیقاتی که در سال‌های اخیر انجام داد، مدعی شد که الهیات عصب باید از دریچه الهیاتی کارهایش را پیش ببرد تا بتواند در عرصه‌ای که گام نهاده است، موفق باشد. این در حالی است که دیدگاه غالب در علم عصب‌شناسی بر نوعی فیزیکیالیسم یا ماتریالیسم افراطی مبتنی است (مورفی، ۱۳۹۱: ۱۰۳) و محققان مؤمن با ترکیب علم و الهیات و دوگانه‌انگاری بدن و روح یا نفس یا سه‌گانه‌انگاری آن در صددند تا به ایرادات آن دسته از محققان ملحد که نتایج تحقیقاتشان را به متافیزیک توسعه می‌دهند، نقد و طرد کنند.

۱.۲. تعریف الهیات عصب

برای درک هرچه بهتر رابطه میان علم عصب‌شناسی و تجربه دینی یکی از مسائلی که اهمیت بنیادین دارد، شناخت تعریف جامع و صحیح از عصب‌شناسی است. در حقیقت محققان بسیاری با نپرداختن به این مسئله دشواری‌هایی را پیش‌روی تحقیقات خویش قرار داده‌اند و ما برای پیشگیری از مشکلاتی از این دست، نخست سعی می‌کنیم تا تعریف صحیح و کاملی در میان تعاریف ارائه‌شده به‌دست آوریم. اهمیت تعریف خوب پیش از ورود به موضوع تحقیق را می‌توان از خلال آثار اندیشمندان بزرگی چون اسحاق نیوتن، رنه دکارت و آلفرد نورث وایتهد در مهم‌ترین آثارشان به‌روشنی مشاهده کرد (Newberg, 2010, 23). بر همین اساس در تعریفی موجز و مختصر از عصب‌شناسی می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد: «عصب‌شناسی در حقیقت تعالیم و آموزه‌هایی در باب اعصاب جانداران است» (Hooper, 1817, 532). در این رشته علمی مطالعه ساختار، کارکرد و بیماری‌های دستگاه عصبی جانداران مد نظر قرار می‌گیرد. موضوع عصب‌شناسی بررسی دستگاه عصبی جانداران در سطوح گوناگون از سلولی و مولکولی تا آناتومی، علوم رفتاری و آسیب‌شناسی پزشکی است.

نیوبرگ نیز در اصول الهیات عصبی در تعریف الهیات عصب می‌گوید: «این واژه به رشته مطالعاتی اطلاق می‌گردد که در پی اتصال عصب‌شناسی با دین و الهیات است. در کنار این امور، این علم با تجربه دینی نیز سر و کار مستقیم دارد». او در ادامه به دیگر خصوصیات و ویژگی‌های این علم اشاره و تعریف‌های دیگری نیز ارائه می‌کند (Newberg, ibid, p.45).

باید توجه داشت که الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی را با تعریف‌های گوناگونی که از آن ارائه شده است، می‌توان در دو حیطه کلی (که هر یک امکان تقسیم به زیرشاخه‌های جداگانه دارند) بررسی کرد: نخست اینکه این رشته را در نهایت بازتاب‌های عصب‌شناسانه کلامی و الهیاتی بدانیم، به این معنا که الهیات عصب را یک شاخه از الهیات بدانیم. برخی از محققان سرشناس این حوزه، مانند نیوبرگ، چنانکه پیش‌تر گفته شد در معتقدان این تعریف جای می‌گیرند. نیوبرگ در تبیین هدف و غایت این علم می‌گوید: «هدف این رشته پرسش و تحقیق در الهیات از دورنمایی عصب‌شناسانه است که در این صورت این علم به ما کمک می‌کند تا دین و اسطوره‌های دینی را بهتر بفهمیم» (Newberg, D'Aquili, Rause, 2002; 90). دوم اینکه نگاه به این رشته به‌طور کلی عوض شود و برای تعریف آن جای گزاره‌ها را به کلی دگرگون کنیم، به این صورت که الهیات عصب را مطالعات عصب‌شناسانه پدیده دینی بدانیم. در این رویکرد دین مانند دیگر پدیده‌های موجود، موضوع علم عصب‌شناسی واقع می‌شود (Feit 2003, 22-5).

بسیاری بر این باورند که الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی از ترکیب سه رشته علمی به‌وجود می‌آید که هیچ‌گونه سنخیتی با هم ندارند: روانشناسی تجربی، روانشناسی عصبی مقایسه‌ای و تکنیک‌های تصویربرداری از مغز. آنچه از ترکیب این سه رشته به‌وجود می‌آید، رشته نوینی است که در انتهای سده بیست و ابتدای بیست‌ویکم بیشترین رشد علمی را از آن خود کرده است (Jeeves, 1998, 73-98).

۲.۲. توسعه

یکی از علل این رشد خیره‌کننده در مطالعات عصب‌شناسی که به توسعه روزافزون الهیات عصب منجر شده است، پیشرفت‌هایی بود که در زمینه عکسبرداری از سلول‌های مغز انسان رخ داد. در نتیجه این پیشرفت‌ها بسیاری معتقد شدند که اصلاً باید همه علوم شناختی راجع به شخصیت انسان را در پرتو عصب‌شناسی فهمید. تحقیقات عصب‌شناسی درباره تجربیات دینی اخیراً در دنیا شیوع یافت و بنا بر یک نظر کمتر از صد سال از عمر آن می‌گذرد. از نخستین اقدامات نظام‌مند برای ترویج این سیر مطالعاتی را می‌توان ارائه نطق ویلیام جیمز در گیفورد دانست. این مطالعات بعدها و در نیمه نخست سده بیستم تحت عنوان «گونه‌های تجربه دینی» منتشر شد (۱۹۰۸-۱۹۲۸). عنوان نخستین خطابه جیمز «دین و عصب‌شناسی» بود. او در این اثر به این مسئله اشاره داشت که اگر مغز فردی یافت می‌شد که این امکان وجود داشت تا بتوان در داده‌ها و تبیین‌های دینی آن مشارکت و آن را بررسی کرد، احتمالاً این ما را به این نتیجه نمی‌رساند که دین در این مغز خاص ناشی از اختلال در یاخته‌های عصبی فرد است. به همین قیاس اگر در میان افراد اختلال ذهنی در تبیین تجربیات دینی امر شایع‌تری بود، این به معنا نبود که دین ناشی از اختلال ذهنی است. او در این بحث مدعی شده است که با بررسی‌های تقریباً دقیق روشن می‌شود که مغز و ذهن انسان‌های مؤمن به خوبی کار می‌کرده است. جیمز اقدامات دیگری نیز انجام داد، از جمله به بازسازی کارکردهای شناختی ذهن دینی سالم مشغول شد، اما هرگز نتوانست با این اقدام خویش عصب‌شناسی تجربه دینی را توسعه دهد. در واقع میزان موفقیت او در این زمینه زیاد نبود و تنها توانست گام کوچکی در این زمینه بردارد. از آنجا که تحقیقات او سرآمد مطالعات در این زمینه بود و پیشگام مطالعات عصب‌شناسی در تجربه دینی بود، پس از او تلاش‌های متعددی برای فهم جنبه‌های مختلف پدیده دینی توسط روانشناسان، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان صورت گرفت، اما عصب‌شناسی او

تا دهه هفتاد به شکل گسترده‌ای تأثیرگذار بود و تقریباً دست‌نخورده باقی ماند (McNamara, 2009, p.81).

از سوی دیگر عصب‌شناسی دین به بررسی‌های روانشناسانه نیز مربوط می‌شود. روانشناسان شناختی مانند پاسکال بویر در پی یافتن تفاوت‌های اندیشیدن، احساس و رفتار انسان از دیگر سازمان‌های او بودند. دانشمندان ژنتیک رفتاری مانند دین هامر، نویسنده کتاب «ژن خدا: چگونه ایمان به ژن ما داخل شده؟»، و لورا بی. کوئینگ و تامس جی. بوچارد و دیگران همگی به دنبال کشف این مسئله بودند که چگونه است که برخی از انسان‌ها تجربه‌های روحانی داشته‌اند و برخی دیگر فاقد این تجربه‌ها بوده‌اند. پرسش دیگری که برای دانشمندان معاصر رفتارشناس و زیست‌شناس مانند ریچارد داوکینز و دانیل دنت مطرح شده بود، این امر بود که چرا مؤمنان و جامعه دینی و به‌طور کلی دین و معنویت در برابر پیشرفت‌های صنعتی و فناوری مقاومت کرده‌اند و روبروی آن ایستاده‌اند. پرسش‌هایی از این دست موجب شد تا برخی از دانشمندان به تدریج امور ماورایی را همنشین امور زمینی کنند و به بحث و نظر درباره آنها پردازند. دنت نویسنده کتاب «گشودن رمز: دین پدیده‌ای طبیعی» جسورانه بر این باور بود که پرسش‌هایی که از دین و معنویت طرح می‌شوند، سرانجام شاید با علم درافتند و رخ به رخ مواضع خود را تبیین کنند، زیرا اکنون دیگر لازم نیست با تبیین‌های ماورایی مسائل و مشکلاتی از این دست را حل کنیم (Volney, 2009, p.153).

اما صرف‌نظر از افراط و تفریط در میزان نقش و تأثیرگذاری عصب‌شناسی در علوم شناختی، رشد عصب‌شناسی را می‌توان هم سبب و بانی پیشرفت دین و الهیات دانست و هم دستاوردهای آن را خطری جدی برای دین به‌شمار آورد. از یک سو تحقیقات عصب‌شناسی راجع به ماهیت و کارکردهای مغز ممکن است تهدیدی برای سنت دینی و الهیات به‌ویژه روح و تجربه دینی باشد. در طرف مقابل یکی از مشکلاتی که دین و الهیات

با پیشرفت‌های عصب‌شناسی به آن بر می‌خورد، فراهم آوردن منابع جدیدی برای دین در دو بعد نظری و عملی است. الهیات نیز همانند دین با این منابع جدید دستخوش تغییرات فراوانی می‌شود و معلوم نیست که بر همان اصول تقریباً ثابت پیشین باقی بماند. الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی با مسیرهای متفاوتی که در پیش دارد، با پیشرفت‌های این علم نوین با ابهامات بیشتری روبه‌رو شده است (Ashbrook, 1984, 331-50). در حقیقت مخالفان ورود عصب‌شناسی به بحث‌های دینی و الهیاتی در یک سو الهیدانان و دین‌باورانی هستند که با دغدغه ایمانی و دینی‌شان از رشد و توسعه الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی در هراسند که مبدا این پیشرفت‌ها باورها و آموزه‌های سنتی را با چالش مواجه کند. چنانکه جان اف. هوت الهیدان کاتولیک آمریکایی بر این باور است که عصب‌شناسان یک بعد کوچک از تجربه دینی را جدا و به‌وسیله همان یک جزء کوچک، برای تمام دین هویت تعیین و دین را معرفی می‌کنند، در حالی که تمام آنچه در اختیار ایشان است، همان یک قطعه کوچک است.

افرادی مانند پرسینگر و نیوبرگ و دی آکوئیلی دقیقاً در سوی مقابل این دسته از متکلمان سنتی قرار دارند. ایشان بر این باورند که چون الهیات و دین سنتی در بوتۀ بررسی‌های علمی دقیق قرار نگرفته‌اند، نمی‌توان آنها را علم دانست و هر زمانی ممکن است دستخوش تغییر بدون علت منطقی شوند. ایشان در صدد جایگزینی الهیات و دینی هستند که از خلال تحقیقات عصب‌شناسانه بروز و ظهور خواهد کرد و گرچه تقلیلی جدی برای الهیات و دین قائل شده‌اند، به‌سرعت در حال توسعه این نظریه خویش هستند (Persinger, 2001, 515-24).

از نظر برخی از اندیشمندان علوم شناختی نیز دین و الهیات سنتی فنوتیپ هستند و این را می‌توان در تنوع خیره‌کننده ادیان و باورهای موجود در آنها مشاهده کرد. از نظر ایشان دین یک فرایند شناختی و معرفتی حقیقی نیست، بلکه گونه‌ای از اقتباس در آنچه

امروز آن را دین می‌نامیم، رخ داده است. زیرا هرچه معرفت انسان بیشتر شد و او توانست شناخت بیشتری از پیرامون خود به دست آورد، به عنوان مثال متوجه شد که نمی‌توان از مرگ گریخت و مرگ را واقعیت اجتناب‌ناپذیری یافت. بنابراین به مرور زمان و با آگاهی هرچه بیشتر، بعضی از پدیده‌های پیرامونش را برگزید که یکی از آنها آموزه‌های مربوط به جهان پس از مرگ در ادیان بود که او را امیدوار می‌کرد بتواند زندگی جاویدان داشته باشد. خلاصه آنکه دین یک امر متعال و حقیقی نیست و ساخته ذهن خود بشر است. در طرف مقابل این گروه، دسته دیگری از محققان هستند که نه تنها دین را اقتباس از چیزی نمی‌دانند، بلکه استدلال ایشان بر اینکه دین سنتی خود یک موضوع مستقل شناختی محسوب می‌شود، دقیقاً همان استدلال پیشین است. ایشان بر این باورند که همین تنوع موجود در باورها و دین‌ورزی در ادیان مختلف، خود شاهدی واقعی بر این مسئله است که دین اقتباس از چیزی نیست و خود، فرایند شناختی مستقلی است (Gould, Lewontin, 1979, 581-98). در هر صورت این نزاع حاکی از اختلافی است که درباره به رسمیت شناختن یا رد الهیات عصب به عنوان جایگزین جدید برای دین و الهیات سنتی وجود دارد.

۳.۲. بازگشت به سده نوزدهم و مجموعه‌شناسی

از نظر برخی از پژوهشگران، این رشته به معنای یافتن مکان زندگی خدا در مغز انسان است. از نظر برخی دیگر نیز نوروتئولوژی ثابت می‌کند که آنچه معنویت و ارتباط با خدای متعال خوانده می‌شود، چیزی جز همهمه و پیچ‌پیچ میلیون‌ها سلول مغز نیست. مجموعه‌شناسان بر این باورند که طرفداران الهیات عصب امر جدیدی را ابداع نکرده‌اند. ایشان برای ثابت کردن این نظریه خویش از تاریخ روایت می‌کنند. «نرمن» یکی از دانشمندانی است که به مخالفت علیه ایشان برخاسته و معتقد است که دو سده پیش از این، علم مجموعه‌شناسی همان محبوبیتی را در میان مردم کسب کرده بود که امروزه الهیات

عصب از آن خود کرده است. در آن زمان محققان و پژوهشگران در پی این بودند که ارتباطی بین محل های مختلف در مغز انسان و آنچه با باورهای مسیحی ارتباط دارد بیابند. بنابراین از نظر او می توان درس های شگرفی از مجموعه شناسی سده نوزدهم برای پیروان الهیات عصب به ارمغان آورد (Wayne, 2010, Vol. 62, Issue 4). او الهیات عصب را علمی می داند که ارتباط بین کارکرد مغز انسان و تجربیات و رفتارهای معنوی یا دینی را بیان می کند.

نرمن بر این باور است که از نظر بسیاری از دانشمندان، الهیات عصب هیچ کمکی به پیشرفت علم درباره امر متعال و ویژگی های او نمی کند. او برای نمونه، ماریو برگارد استاد رادیولوژی و روانشناسی دانشگاه مونترآل را مثال می زند. ماریو برگارد در گفته ای که استاوسکی از او نقل کرده است، می گوید: «واضح است که واقعیت بیرونی خدا را نه می توان تأیید کرد و نه می توان رد نمود. این بدان معناست که مطالعات عصب شناسانه که درباره آنچه بر مغز و عصب انسان می گذرد، نظر می دهد، نمی تواند هیچ مسئله جدیدی از خدا برای ما به ارمغان بیاورد» (ibid). پزشک یهودی جروم گروپمن نیز نظری مشابه برگارد ارائه کرده است. او در نقد الهیات عصب می گوید که انسان موضوع خوبی برای مطالعات علمی است، اما خدا نه. گروپمن با به چالش کشیدن سیستم های نوینی که در خدمت عصب شناسی هستند، نتیجه می گیرد که این رشته نوین در نهایت سر از بت پرستی در می آورد: «در حقیقت باور به اینکه علم شیوه ای برای شناخت و پی بردن به خداست، و اینکه می توان از خدا تصویر گرفت؛ به این معناست که مصنوع ماهرانه دست انسان را الهی بدانیم. نتیجه اینکه هم دین و هم محققان متفقند که این جوهره بت پرستی است» (Groopman, 2001, 168).

آنچه نورمن از ماجرای مجموعه شناسان مطرحی همچون فرانز گال نقل می کند این مسئله است که اصولاً شاید تلاش های این دسته از عصب شناسان علمی نباشد. او یادآوری

می‌کند که گال دو گونه کار علمی روی مجموعه‌ها انجام می‌داد. یکی دربارهٔ مجموعه‌های انسان‌های مرده و دیگری روی کارکردهای مجموعه‌های زنده. تمام تلاش او این بود که نخست یک نظریه علمی ارائه دهد و سپس آن را اثبات کند. اما آنچه در عمل روی داد، این بود که نه گال و نه پیروانش نتوانستند یک نتیجه علمی در پشتیبانی از نظریه خویش ارائه دهند. کوشش‌های ایشان در نهایت سلسله مشاهدات تجربی نظام‌مندی را کشف کرد. از نظر نورمن امروزه عصب‌شناسان دقیقاً در همان مسیر گام بر می‌دارند. او می‌گوید: «کسی راجع به عمومیت داده‌های تجربی در ارتباط با فعالیت‌های مغز و معیارهای گوناگون دینی شک ندارد. اما سؤال اینجاست که این تحقیقات راجع به ارتباط فعالیت مغز و کارهای معنوی و دینی، علمی هم هستند یا خیر؟ این در حالی است که بسیاری از این تحقیقات به اذعان خود نورولوژیست‌ها در مرحله کشف و تبیین هستند» (Wayne, Jeeves, pp.243-4).

۴.۲. کارهای معنوی و دینی

یک مشکل بزرگ که در مسیر تحقیقات الهیات عصب قرار گرفته، تعریف فعالیت‌های معنوی است. یعنی اینکه چه فعالیت‌هایی مذهبی و معنوی به‌شمار می‌روند و چه فعالیت‌هایی این‌گونه نیستند. در حقیقت تبیین و تعیین وسیله‌ای برای سنجش اینکه چه کاری معنوی است و چه کاری معنوی نیست، مشکل بزرگ‌تری است که پیش پای نورولوژیست‌ها قرار دارد. به‌عنوان مثال مؤمنان کارهای زیادی را انجام می‌دهند که خیلی عادی‌اند، اما در هر صورت نوعی فعالیت معنوی به‌شمار می‌روند. خواند متن مقدس یا اندیشیدن دربارهٔ آن، غذا دادن به یک فقیر، حمل بار و اثاثیهٔ بیماران، ملاقات کسانی که در بندند و ... همگی اموری‌اند که معنوی و روحانی قلمداد می‌شوند؛ اما باید دید این دسته از کارها نیز در حیطه تحقیقات دانشمندان الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی قرار می‌گیرند یا خیر. آیا اگر این امور نیز تحقیق و بررسی شوند، نتیجه باز هم همان خواهد بود که وقتی

سلول‌های مغز یک راهبه کرمیت یا یک راهب بودایی تبتی را در زمان مراقبه و نیایش با امر متعال، سنجش و عکسبرداری می‌کنند؟ در این زمان شاید پاسخ محققان عصب‌شناسی این باشد که این امور منظور نیستند و فرض بر این است که مغز انسان زمانی که این امور را بررسی می‌کند، مانند زمانی است که فردی غیرمذهبی دست به چنین اقداماتی بزند و به یاری نیازمندان شتابد یا متون غیرمقدس را بخواند و راجع به آن تأمل کند. این مسئله سبب مناقشاتی شده است و برخی مدعی شده‌اند که آنچه باید در این حیطه لحاظ شود، باید چیزی ماورایی مانند دریافت، تجربه دینی یا رفتاری خاص باشد. آذری و همکارانش در این زمینه معیاری ارائه کرده‌اند؛ ایشان بر این باورند که یک تجربه دینی به جای اینکه تأثیر فوری داشته باشد، باید یک رویداد شناختی و معرفتی باشد که بازتاب اندیشه ارزشمندی است (Azari, 2001): 1649-52). در ادامه درباره امور معنوی و نیز چالش‌های الهیات عصب با دانشمندان ملحد بحث خواهیم کرد.

۳. چالش‌ها؛ نقد و نظر

پیش‌تر راجع به مؤلفه‌های اثرگذار در تجربه دینی و عصب‌شناسی مانند شخص تجربه‌کننده و تجربه و نیز تاریخچه اجمالی علم عصب‌شناسی و ورودش به دنیای تجربه دینی به اختصار بحث شد. اکنون در پی این هستیم که بینیم عصب‌شناسان، تجربیات دینی را چگونه می‌بینند. برخی از عصب‌شناسان وارد ساحت دین و تجربه‌های دینی می‌شوند تا بتوانند ساختاری روانشناسانه برای باورهای دینی تعریف کنند که برای فرایند شناختی مبتنی باشد. یکی از منابع موجود برای معارف معناشناختی، دکترین‌ها و مکاتب هستند. دکترین متشکل از مجموعه مفاهیمی ناظر به عوامل و اصولی است که مؤمنان به آن پایبندند و در حقیقت این‌گونه نیست که هر کسی تجربه شخصی معنوی خویش را مبنای تأسیس دکترین و باور خویش قرار دهد (Raichle, 2009, 106).

در کنار منبع مذکور، منبع دیگری نیز برای معرفت و شناخت دینی وجود دارد که به امور تجربی بازمی‌گردد. در این قسم معرفت، وقایعی که ناشی از تجربه‌های دینی هستند، آن هم تجربه‌هایی که صرفاً دینی هستند، مانند نماز، دعا و شرکت در مراسم دینی، منبعی برای معرفت دینی به‌شمار می‌روند. در کنار این مسئله تجربه‌هایی که سر در وقایع اجتماعی دارند، اما تحت تأثیر دین هستند نیز شاید به‌عنوان منبعی برای دانش دینی به‌کار روند (Raichle, 2009, 106).

عصب‌شناسان بسیاری با تکیه بر همین منابع به بررسی تجربیات دینی در مغز صاحبان این تجربه‌ها اقدام کرده‌اند. پائول بروکای فرانسوی روی مغز بیماران تحقیقات بسیاری انجام داد. رامچاندرا نیز تعداد زیادی بیمار را آزمایش و از مغزشان تصاویری تهیه کرد. نتیجه بررسی‌های او این بود که تجربیات این بیماران اختلال روانی بوده که بعدها و پس از التیام، بیماران به وهم بودنشان اعتراف کرده‌اند. عصب‌شناسانی مانند رامچاندرا بر این باورند که به‌طور کلی تجربه‌های کیفی مانند تجربه دینی و همین‌طور ذهن انسان پدیده‌ای غیرمادی نیست (Musacchio, 2012, 18). در نتیجه ماورایی دانستن تجربیات دینی را یک توهم فراگیر در میان نوع بشر می‌دانند. گرچه برخی به‌صراحت به او چنین پاسخ داده‌اند که وی متخصص عصب‌شناسی است و نمی‌تواند از عصب‌شناسی چنین نمونه‌هایی، نتایج دینی بگیرد (Hick, 2006, 71).

در اکثر کارهایی که تاکنون انجام شده است، لوب گیجگاهی را منبع بالقوه‌ای برای تجارب عرفانی و احساسات دینی می‌دانند. در سال ۱۹۶۳ اسلاتر و برد مقاله‌ای را درباره ویژگی‌های بالینی ۶۹ بیمار صرعی تنظیم کردند که شیزوفرنی همانند جنون داشتند. سه‌چهارم بیماران بررسی شده صرع داشتند و ۳۸ درصد ایشان نیز مدعی بودند که تجربه‌های عرفانی یا دینی دارند (Beard, 1963, 113-129). اندکی بعد نورمن جشویند مجموعه ویژگی‌هایی را پیشنهاد کرد که لب گیجگاهی بیماران صرعی آن را نشان می‌داد.

این مجموعه بعدها به نام سندروم جشویند شهرت یافت. دیوید این مجموعه را چنین دسته‌بندی کرد: عاطفی، تمایلات جنون‌آمیز، افسردگی، تغییر یا انحراف در تمایلات جنسی، عصبانیت، خصومت، پرخاشگری، دینداری، پارانویا، احساس گناه، ویسکوزیته و هایپرگرافی (Bear, (1979), 357-384).

از سوی دیگر نیوبرگ و همکارانش که از جمله پیشتازان در کاربری سیستم‌های تصویربرداری عصبی و پیامدهای آن هستند، با استفاده از تکنیک PET و SPECT از مغز راهبان تبتی که به مراقبه و تأمل مشغولند و نیز از عبادت راهبه‌های فرانسیسکن تصویربرداری کردند تا حالت مغز ایشان را در زمان تجربه مطالعه کنند. در هر دو مورد این پژوهشگران مشاهده کردند که در قسمت جداری مغز فعالیت کمتر شده و برعکس در قسمت جلویی فعالیت مغز افزایش یافته است؛ گرچه میان درک راهبان بودایی و راهبه‌های فرانسیسکن از تجربه‌های دینیشان تفاوت وجود داشت، زیرا راهبان تبتی در حالت مراقبه نوعی یگانگی با طبیعت را حس می‌کردند، در حالی که راهبه‌ها احساس قرب به خدا را گزارش کردند (هیگ، ۱۳۱۹: ۴۱). در این فرایند که به وسیله سیستم‌های پیشرفته پزشکی مشاهده می‌شد، فعالیت سلول‌های خاکستری و سینوس‌های مغز بیشتر شده بود. پس از بررسی‌های مبسوط، نظر ایشان این بود که از آنجا که قسمت جداری با سیستم حسی مغز در هم تنیده است، این دسته از فعالیت‌ها سبب اختلال‌های حسی در تمام بدن و نیز اختلال در مفهوم «خود» می‌شود و این اختلال در حیطه جداری سبب از بین رفتن حیطه‌ها و تعاریف از خود می‌شود و در عین حال تجربه دینی را شدت می‌بخشد (McNamara, ibid, 107).

آزری و گروهش نیز در سال ۲۰۰۱ با استفاده از تکنیک PET به تحقیق درباره دو گروه پرداختند که کاملاً تجربه‌های متفاوتی داشتند. دو گروه شش نفره که شش نفر نخست با شناسایی که از خود داشتند، خود را مسیحی پروتستان می‌دانستند و شش نفر دیگر که

خود را غیرمؤمن می‌دانستند. این مطالعه در دوسلدورف آلمان انجام شد. هردو گروه به لحاظ سن و سال، جنیست و میزان تحصیلات یکسان بودند. آزی در پی این بود تا از مغز ایشان عکس بگیرد، آن هم زمانی که مؤمنان در تفکرات دینی بودند و غیرمؤمنان نیز در حالتی از شاعرانگی به سر می‌بردند. او در نهایت از مغز این داوطلبان در حالی که با متون دینی و شاد (برای مؤمنان و غیرمؤمنان) مشغول بودند، عکس گرفت. نتیجه به دست آمده حاکی از این بود که خون در قسمت جلو مغز مؤمنان در قیاس با داوطلبان غیرمتدین، با شدت در جریان بود.

در سال ۲۰۰۶ نیز نیویرگ و همکارانش از مغز پنج زن عکسبرداری کردند. این زن‌ها مسیحی بودند و دست‌کم تجربه پنج سال تمرین گوسولالیا را داشتند. عکس‌برداری نیز در همین حالت تکلم به زبان‌ها انجام شد. نتیجه این بود که در قسمت کودات چپ و لوب جلوی پیشانی فعالیت کم شده بود و در قسمت راست تمایل به افزایش فعالیت وجود داشت (McNamara, ibid, 124). از منظر باورمندان به الهیات عصب این شواهد همگی دلیلی بر صحت ادعاهای مؤمنان درباره تجارب دینی بود و محققان ملحد نیز در روش و انتخاب نمونه‌های آزمایشگاهی خود دچار اشتباه فاحشی شده بودند؛ زیرا به جای بررسی فیزیکی مؤمنان، به کار روی بیماران پرداخته و بر اساس آن به گمان خویش به ابطال تجربیات دینی و مؤمنانه پرداخته بودند. از سوی دیگر مؤمنانی که به رد الهیات عصب پرداخته بودند نیز به گمان اینکه اندیشه و عواطف انسانی توان تعیین بخشیدن به امر متعال را ندارد، و به زعم اینکه الهیات عصب در پی تعیین بخشیدن به امر متعال است، به مخالفت با تحقیقاتی از این دست پرداخته بودند (Groopman, ibid) در حالی که الهیات عصب صرفاً در صدد تبیین فیزیکی بخشی از تجربه دینی است. این موضع گروپمن را می‌توان به گفته نسی مورفی در تشکیک از این اصل به دست داد که آیا رواست یا اصولاً معنادار است که تجربه‌های کسانی را که حضور خدا را درک کرده‌اند، در قالب زمانبندی‌های زمینی درآوریم (مورفی، ۱۳۹۱: ۴۱).

صرف نظر از کارهای محققان مؤمن، باید توجه داشت چنانکه پیش تر گفته شد، غالب عصب‌شناسانی که وارد حیطه الهیات عصب شده‌اند با دیدگاهی فیزیکیالیستی به این امر مبادرت ورزیده‌اند و در نتیجه رویکرد علیت از پایین^۱ را می‌پذیرند. ایشان با بازگرداندن همه چیز به طبیعت و اتم، چاره‌ای جز تبیین فیزیکی از تجربیات و حیانی در مقابل خود نمی‌بینند. در مقابل، طرفداران نظریه علیت از بالا، بدون اینکه قوانین علت و معلولی فیزیکی و از پایین را بر هم بزنند، سعی بر برجسته کردن تأثیر اوضاع و احوال در کنار علت فاعلی دارند. ایشان این علت را علت ساختاری می‌نامند که هیچ‌گونه ناسازگاری با علیت فاعل ندارد و تبیین‌کننده علیت ساختاری و از بالا هم هست (koppers, 1995, 93-105).^۲

با روشن شدن محل نزاع، اکنون در صدد بیان ایرادها و نقدهای وارد بر دیدگاه‌هایی برخوایم آمد که با خطاهای روشی، گفتمانی و مغالطه‌ای، متعرض تجربیات دینی شده‌اند و از اساس آن را توهم دانسته‌اند و رد می‌کنند. در ادامه و در ذیل عناوینی به این خطاها اشاره می‌کنیم:

۱.۳. طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی تمامی عالم واقع را در پرتو طبیعت و ماده تبیین می‌کند و حقیقتی را در خارج از عالم فیزیک متصور نیست. مخالفان تجربه دینی که بر پایه الهیات عصب به رد متافیزیک و تجربیات الوهی مؤمنان اقدام می‌کنند، ابتدا نبود عالم ماورا را به‌عنوان پیش فرض خود در نظر می‌گیرند و هرگز در صدد اثبات این مدعا بر نمی‌آیند. این در حالی است که بسیاری از فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان سال‌ها پیش به رد شبهاتی از این دست پرداخته بودند، چنانکه شیخ‌الرئیس در اشارات خود در نمط چهارم به همین مسئله

1. Bottom-up Causation

۲. بررسی چالش‌های موجود میان دو نظریه علیت از پایین و علیت از بالا، خود نوشته مستقلی می‌طلبد که به‌زودی منتشر می‌شود.

پرداخته است و در چهار فصل از این نمط، به کسانی می‌پردازد که وجود را مساوق محسوس می‌گیرند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱-۱۴).

صرف نظر از این ایراد، ایشان دو معنا و شکل از طبیعت‌گرایی را با هم خلط می‌کنند که پیامدهای ناگواری در نتیجه تحقیق به ارمغان می‌آورد: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی وجودشناختی (Ruse, 2008: 11 - 12). این در حالی است که طبیعت‌گرایی در معنای نخست، پارادایم بحث و روش تحقیق را معین می‌کند و دومی در حقیقت یک ایدئولوژی است مانند سایر ایدئولوژی‌ها و محقق می‌تواند در آن واحد هم به لحاظ روش‌شناختی فیزیکالیست و طبیعت‌گرا باشد و هم به لحاظ باور به خدا مؤمن باشد. بنابراین با پذیرش طبیعت‌گرایی به عنوان روش، نمی‌توان به طبیعت‌گرایی وجودشناختی نیز ملتزم شد و این دومی مرحله دیگری است که باید جداگانه درباره آن بحث شود (Walters, 2010: 36- 7; Sweetman, 2010: 81, 170).

۲.۳. فروکاهش مبنایی

فروکاهش یا تقلیل به معنای نادیده گرفتن ابعاد یک مسئله و تبیین آن در یک بعد یا نادیده گرفتن کل و بسنده کردن به جزء است، بدون توجه به کلیت آن. نورتولوژیست‌های ملحد در بیان نتایج تحقیقاتشان با چشم‌پوشی از ماورا و تقلیل تمام جهان به ماده و فیزیک، به بیان اجزا و مؤلفه‌ها می‌پردازند و از نظام و کل‌ها چشم می‌پوشند، در حالی که جهان و به‌ویژه عالم طبیعت نشان‌دهنده سطوح مختلفی از پیچیدگی است که در طول زمان ظاهر شده و ماده تنها بخشی از آن است نه همه آن (نصیری، ۱۳۸۳: ۷۹-۸۰).

۳.۳. فروکاهش روشی

این دسته از نوروتولوژیست‌ها با این بیان که "ذهن چیزی نیست جز مغز" مدعی می‌شوند که دانشی در اختیار دارند که بر تمامی جنبه‌های موضوع مورد بحث حاکم است و در نتیجه بررسی‌های محصول آن دانش است که ایشان مدعی می‌شوند که برای نمونه، ذهن چیزی جز

مغز نیست. بنابراین باید در بادی امر متصور شد که مثلاً من چیزی بیش از بدنم باشم تا در درجه بعدی ثابت شود که من چیزی جز بدنم نیستم (Geisler and Ronald, 1990: 107).

نسبت به این ایده می‌توان دو گونه نقد ارائه داد. یکی بر مبنای یافته‌های جدید علوم شناختی و دیگری بر اساس استدلال‌های فلسفی و نظری. آنچه به‌طور خاص چالش حاصل از یافته‌های درون حوزه علوم طبیعی را نیرومند می‌کند، این مسئله است که از نقد از این منظر، به لحاظ هستی‌شناختی در همان سطح قرار می‌گیرد، بدون اینکه لازم باشد با فرض گرفتن عاملی فراطبیعی به حوزه فلسفه یا الهیات وارد شویم. به این شکل، از این اشکال احتمالی اجتناب می‌شود که امکان ارتباط میان دو شیوه متفاوت هستی‌شناختی منتفی است. طبق این چالش علمی، تمامی آنچه تاکنون در باب ارتباط میان تجربه و فعالیت عصبی در مغز بیان شد، بر اساس نسل نخست علوم شناختی بنا شده‌اند که بر مبنای آنها، رفتار، آگاهی، تجربه و فعالیت‌هایی همچون تعقل، در نتیجه فعالیت محاسباتی درون مغز صورت می‌پذیرد. تنزل دادن تجربه و از جمله تجربه دینی به فعالیت‌های فیزیکی مشخص عصبی، به‌ویژه در نتیجه این رویکرد محاسباتی در علوم شناختی توجیه می‌شود، نگاهی که در حال حاضر به‌واسطه رویکردهایی که نقش عمل در جهان و بدن انسان را برجسته می‌کنند، به چالش کشیده شده است. این الگوهای جدید که تحت عنوان علوم شناختی بدن‌مند^۱ شناخته می‌شوند، نشان می‌دهند که فرهنگ و محیط اجتماعی نیز بر شناخت و تجربه اثرگذار است و اینکه شناخت در بافت‌هایی شکل گرفته که به‌وسیله محیط فرهنگی و بدن انسان محدود شده است (Gallagher, 2001). این رویکرد جدید علاوه بر ایجاد چالش برای چارچوب‌های مقید به فعالیت‌های عصبی، عینیت ادعاشده برای علوم طبیعی را نیز مخدوش می‌کند.

همچنین بر اساس اشکالاتی که بیشتر فلسفی و نظری است، می‌توان بیان داشت که این محققان بدون اینکه به نفی روشمند ماورا و متافیزیک پردازند، بر مبنای آزمایش‌هایی بر روی انسان‌های بیمار، اقدام به نفی تجربیات الوهی مؤمنان می‌کنند. از این شکل از خطا یا مغالطه در برخی از منابع به مغالطه ساده‌سازی افراطی تعبیر شده است (Walton, 2008: 267) و نمونه آن را می‌توان در این ادعای کانت یافت که اطلاعاتی که به ذهن وارد می‌شود، چیزی جز فنومن نیست. همه اینها در حالی است که این محققان به شکل یک دین یا ایدئولوژی به رد دین می‌پردازند و اصلاً احاطه‌ای به فضای دینی ندارند. استفن رز، رئیس بخش تحقیقات مغز و رفتار در دانشگاه آزاد انگلیس^۱، به همین مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید: «هر جامعه علمی خاصی گرفتار نوعی نگرش مکانیستی تقلیل‌گرایانه است و در همان قالب است که آن علم خاص شکل می‌گیرد» (Hick, 2006, 55-56).

نقد دیگری بر چارچوب فروکاهشی را می‌توان در سنت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده و به ویژه آرای ویلیام آلستون یافت. بر طبق شیوه فروکاهشی الهیات عصب، روندهای عصب‌شناختی پایه تجربه‌های دینی هستند و به این شیوه، علیت از بالا به پایین در شکل‌گیری آنها رد می‌شود. از آنجا که قوام و ماهیت تجربه دینی بر منبعی است که فراتر از علل طبیعی قرار دارد، رد علیت از بالا به پایین به معنای رد اعتبار تجربه دینی است. طبق نظر آلستون، نخست اینکه طبیعت‌گرایی به این شیوه منبعی کافی برای رد تجربه دینی در اختیار قرار نمی‌دهد. اگرچه ویلیام آلستون معتقد است که تجربه دینی همان ساخت تجربه حسی را دارد، اما به نظر او این مسئله سبب نمی‌شود که تجربه دینی را به تجربه حسی تحویل ببریم. از این منظر و طبق آنچه در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده بیان می‌شود، «اصل بر برائت تجربه است تا وقتی ناراستی آن اثبات شود. اگر این اصل را نپذیریم، هرگز دلیل کافی برای معتبر دانستن هیچ نوع تجربه‌ای نخواهیم داشت - خواه این تجربه دینی باشد،

1. Open University of UK.

خواه حسی و یا هر نوع دیگری» (آلستون، ۱۳۸۳: ۶۷). بنابراین شیوه درست و در برابر فروکاهش عصب‌شناختی آن است که چنانچه دلیل کافی برای رد اعتبار تجربه نداریم، همچنان به وجود آنها باور داشته باشیم که در ارتباط با تجربه‌های دینی این به معنای عدم امکان فروکاهش آنها به روندهای عصبی است. دیگر اینکه می‌توان گفت «آنچه تجربه دینی را مجزا و متفاوت می‌سازد، این مسئله است که تجربه‌های دینی به دیدگاه‌های دینی و فرهنگی کاملاً متفاوتی مقید و مشروطند» و به همین دلیل است که «در تجربه‌های دینی مجال بیشتری برای تفسیرهای شخصی باز است» (پترسون، ۱۳۸۷: ۴۸). پس با فروکاهش تجربه‌های دینی صرفاً به روندهایی عصب‌شناختی، نسبت به بافت‌های مؤثر دینی و فرهنگی غفلت می‌شود.

۴.۳. علم‌پرستی^۱

یکی از ایرادهای مبنایی که نسبت به فیزیکالیست‌ها به شکل عام و نورویتولوژیست‌های ملحد به طور خاص وارد است، علم‌پرستی افراطی و تبدیل علم به یک ایدئولوژی است؛ مسئله‌ای که مبارزه با آن زمانی شعار علم بوده است. در دوران مدرن، علم به واسطه موفقیت‌هایی که در عرصه‌های مختلف به دست آورد، به صورت تنها شکل پذیرفته‌شده در عقلانیت انسان نمودار شد. به تدریج چنین نگرش‌های سلطه‌جو و مدعی عینیت در علم، از سوی فیلسوفان علم به چالش کشیده شد. به گفته فایراند در این دوره گویی همه جا حق با علم است و هر مقابله‌ای با علم به شکست محکوم است و خلاصه علم خودش به اندازه همان ایدئولوژی‌هایی که روزگاری با آنها مبارزه می‌کرد، اکنون سرکوبگر شده است (فایراند، ۱۳۷۵: ۱۴۹-۱۵۰). این محققان برخلاف وظیفه علمی خود، با تبدیل علم به دین از تعارض علم و دین سخن می‌گویند و در صددند تا با تحقیر و تاریک جلوه دادن دین،

به علم چهره‌ای روشن و نورانی عطا کنند (Collins, 2006: 4, 161) و آن را فراروایتی بدانند که در تمامی شرایط و موقعیت‌ها صادق است. نگرش‌های افراطی جریان پست‌مدرن با نفی تمامی این فراروایت‌ها و صدق‌های جهانشمول گرچه با ایجاد نسبی‌گرایی و رأی به عدم امکان مفاهمه میان حوزه‌های مجزا، حتی عرض اندام قرائت‌های الهیاتی نسبت به تجربه دینی را نیز دچار مشکل می‌کرد، اما به هر حال یک پایان قطعی را برای نگرش‌های سلطه‌جو در علم رقم زد.

۵.۳. ناهمگونی نمونه و نتیجه

نکته دیگری که مخالفان تجربه دینی با کمک الهیات عصب به آن باورمندند، رد تجربیات دینی بر اساس نتایجی است که با آزمایش روی بیماران صرعی به آن دست یافته‌اند. این مسئله به‌ویژه در کارهای محققانی مثل رامچاندرا دیده می‌شود. اما با تعریفی که در امور معنوی داده شد، روشن می‌شود که حملات صرعی و اختلال‌های روانی را نمی‌توان نوعی تجربه دینی قلمداد کرد (Hick, 2006, 71). در حقیقت افرادی مانند رامچاندرا با پیش‌فرض‌های خود و با تکیه بر ایدئولوژی علم، چنین نتایجی را گویا از پیش مفروض گرفته‌اند و صرفاً در جست‌وجوی شاهد یا نمونه‌ای برای خویش هستند. این چالش به‌طور خاص به دلیل ویژگی تفسیری تجربه دینی ایجاد می‌شود. روشن است آنچه می‌توان به این شیوه‌های مکانیکی مشاهده کرد، فعالیت مغز است و نه تجربه دینی و در نهایت خود شخص دیندار است که تجربه خود را دینی تفسیر و تعیین می‌کند.

علاوه بر نقدهایی که بر روش و مبانی ارائه شد، می‌توان به خطاها و مغالطه‌های دیگری از قبیل خطا در تبیین از طریق منشأ یا خلط علت و دلیل، خطای فریب در تبیین مسئله مورد اختلاف و برخی دیگر از خطاها اشاره کرد که محققان مخالف با تجربه دینی به‌عمد یا از سر غفلت به آن دچار شده‌اند. جان هیک در برخی از نوشته‌های اخیر خود مفصلاً به ارائه انتقادهای این دسته از نوروئتولوژیست‌ها و پاسخ به آنها برآمده است

(برای نمونه می‌توان به کتاب اخیر او The new Frontier of Religion and Science اشاره کرد).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

از آنچه پیش‌تر گفته شد، روشن می‌شود که برخی از عصب‌شناسان با آزمایش روی عصب بیماران یا مؤمنان به این نتیجه رسیده‌اند که تجربه‌های دینی چیزی بیش از احساس توهم و خرافه نیست و در پس آن واقعیتی وجود ندارد. ایشان با توجه به اینکه بسیاری از تجربه‌گران پس از درمان، به اشتباه خویش و غیرواقعی بودن توهمات خویش اذعان کرده‌اند، یافته‌های خود را قطعی تلقی می‌کنند. این دسته از دانشمندان معتقدند که فقدان اکسیژن یا گلوکز در مغز یا هیجان‌های ناگهانی شدید، مشاهدات و شنیده‌هایی برای شخص پدید می‌آورند که بیمار گمان می‌کند ماهیت دینی دارند.

در طرف مقابل بسیاری بر این باورند که مورد آزمایش قرار گرفتن مؤمنان و غیرمؤمنان و بیماران تجربه صحیحی نیست. زیرا مؤمنان مانند عیسی، ترزا یا فرانسیس آسیزی به اذعان خودشان تجربه آگاهانه‌ای داشتند و پس از تجربه نخست خود نیز بارها همان تجربه را تکرار کرده‌اند. ایشان با گذشت زمان نیز به صحت تجربه خویش باور داشتند و هرگز از آنچه پیش‌تر گفته بودند، بازنگشتند. نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه شود و عصب‌شناسان ماتریالیست از آن چشم پوشیده‌اند، تفاوت ماهوی میان تجربه‌های مؤمنان و تجربه‌های بیماران است.

طرفداران صحت و اصالت تجربه دینی و خداباوری به دو دسته از خطاهای مخالفان اشاره کرده‌اند؛ دسته نخست این خطاها، بنیادی است که به علم‌پرستی و تبیین فیزیکیالیستی ایشان از سوئی و فروکاهش علمی یا چشم‌پوشی از سایر جنبه‌ها و اکتفا به یک بعد از موضوع از سوی دیگر اشاره دارد؛ دسته دوم از خطاهای ایشان روشی هستند که در آن به تبیین بر اساس منشأ، فروکاهش روشی و تبیین بر اساس علم تحصیلی، تبیین بر اساس فریب در تبیین موضوع مورد اختلاف و... اشاره دارد.

برخی از بزرگان شناخته‌شده در عرصه دین‌پژوهی مانند جان هیک نیز با تفکیک این دو ساحت، مغالطه این دسته از عصب‌شناسان را یادآور می‌شوند. هیک متذکر شده است که راهبان تبتی و عارفان مسلمان یا مسیحی حقیقتاً عارف و متدین هستند و گرچه شاید تجربه‌های دینی آنان ملازم با برخی حالت‌های عصبی باشد که در بیماران نیز دیده می‌شود؛ این دلیل نمی‌شود که عصب‌شناسانی مانند راماچاندران (که صرفاً روی مواردی مطالعه کرده‌اند که بیمار بوده‌اند و با مصرف دارو به حالت طبیعی بازگشته‌اند) با توجه به نمونه‌هایی که دیده‌اند، برای همه تجربیات دینی حکم واحدی صادر کنند. از نظر هیک هیچ تلازم معناداری میان تجربه دینی و بیماری یا نابهنجاری روانی وجود ندارد (هیک، ۱۳۸۹: ۴۸).

منابع

۱. آلستون، ویلیام (۱۳۸۳). تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی، در النور استامپ و دیگران، درباره دین. گروه مترجمان. تهران، هرمس.
 ۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشر البلاغه، ج ۳.
 ۳. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۹۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و دیگران، تهران، طرح نو.
 ۴. فایربرد، پل (۱۳۷۵). *بر ضد روش*. ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
 ۵. کونگ، هانس (۱۳۸۶). *متفکران بزرگ مسیحی*، گروه مترجمان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۶. مورفی، ننسی (۱۳۹۱). *چیستی سرشت انسان*، ترجمه علی شهبازی و سید محسن اسلامی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
 ۷. نصیری، محمود (۱۳۸۳). *روش شناسی علم و الهیات*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۸. هینلز، جان ار (۱۳۸۶). *فرهنگ ادیان جهان*، ویراست دوم، ویراست عین پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 ۹. هیک، جان (۱۳۸۹). *مرز نوین علم و دین: تجربه دینی، علم عصب شناسی و امر متعال*، هفت آسمان، شماره ۴۸: ۱۷۳-۱۹۲.
9. Newberg, Andrew B. (2010). *Principles of Neurotheology*, USA: Ashgate.
 10. Ashbrook J. Sept. (1984). *Neurotheology: the working brain and the work of theology*, Zygon, 19, pp331-350.
 11. Bear, D.M. (1979). *Temporal lobe epilepsy: A syndrome of sensory limbic hyperconnection*, Cortex, 3, pp.357-384.
 12. Beard, A.W. (1963). *The Schizophrenia like psychoses of epilepsy: ii. Physical aspects*. British Journal of Psychiatry, 109, pp.95-112.
 13. Boyer P. (2008). *Religion: bound to believe?*, Nature. 455: October, pp.1038-1039.

14. Collins, Francis, (2006). *The language of God: a scientist present evidence for belief*, (New York: Free press)
15. Feit JS. (2003). *Probing neurotheology's brain, or critiquing an emerging quasi-science*. The Annual Convention of the American Academy of Religion in Atlanta, Georgia, USA. 2003, November, pp.22-25.
16. Gallagher, Shaun (2001). *The Practice of Mind: Theory, simulation, or primary interaction?* Journal of Consciousness Studies 8, no. 5-7 (): 83-108. Freeman.
17. Geisler, Norman L. and Brook, Ronald M. (1990). *come, let us reason: an introduction to logical thinking*, (Baker Book House Company).
18. Gould SJ, Lewontin RC. (1979), *The spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a critique of the daptationist programme*. Royal Society of London.
19. Hick, John (2006). *The new frontier of Religion and Science*, Palgrave Macmillan, NY.
20. Jeeves M. (1998). *Brain, mind, and behavior*. In: Brown WS, Murphy N, Malony NH, editors. *Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature*. Minneapolis: Fortress.
21. Jerome Groopman (2001). *God on the Brain*, The New Yorker, (September 17, 2001)
22. José M. Musacchio (2012). *Contradictions: Neuroscience and Religion*, NY: Springer.
23. bernd olaf kupperts (1995). *understanding complexity*, in Robert john Russell, Nancy Murphy, and Arthur R. Peacocke, eds., *Chaos and Complexity: Scientific perspective on divine Action*, Vatican City state and Berkeley, CA: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences,.
24. N. P. Azari et al. (2001). *Neural Correlates of Religious Experience*, European Journal of Neuroscience, 13, issue 8, pp. 1649-1652.
25. Newberg Andrew B, D'Aquili Eugene G, Rause Vince. (2002). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
26. Edited by Marcus E. Raichle (2009). *Cognitive and neural foundations of religious belief*, Washington University School of Medicine, Pnas, vol.106, March 2009, pp. 4876-4881.
27. Patrick McNamara (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press; 1st edition.

28. Patrick McNamara (2006). *Where God and Science Meet: The neurology of religious experience*, vol.2, Greenwood Publishing Group.
29. Persinger M.A. (2001). *the neuropsychiatry of paranormal experiences*, Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience, 13, pp.515-524.
30. Robert Hooper (1817). *a New Medical Dictionary: Containing an Explanation of the Terms...*, London: pub by E. & R. Parker, M. Carey & Son, and Benjamin Warner. Griggs & Co. Printer.
31. Ruse, Michael (2008). *Evolution and religion: a dialogue*, (New York; Rowman and Littlefield)
32. Volney P. Gay (2009). *Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul*, UK: Lexington Books.
33. Sweetman, Brendon (2010). *Religion and science: an introduction*, (New York: Cotinum)
34. Walter, Kerry (2010). *Atheism: a guide for the perplexed* (London: Continuum)
35. Walton, Douglas (2008) *Informal logici A pragmatic approach*, second ed. (Cambridge university press)
36. Wayne D. Norman and Malcolm A. Jeeves (2010). *Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology*, Perspectives on Science & Christian Faith; Dec2010, Vol. 62 Issue 4.
37. Whitehouse H. (2008). *Cognitive evolution and religion: explaining recurrent features of religion*. issues in Ethnology and Anthropology. 2008; 3(3): pp. 35–47.