

مرزبندی جدید میان دین و علم: تجربه دینی، عصب‌شناسی و امر متعالی

مهدی اخوان



John Hick, *The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience and Transcendent*. (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008).

اشاره

جان هیک اینک در ۸۷ سالگی هم‌چنان در زمینه فلسفه دین و کلام فلسفی فعال است، در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقالات جدیدی تألیف کرده است. آخرین کتاب منتشر شده او «*Who or what is God?*» است. پیش از این، کتاب دیگری در سال ۲۰۰۶ منتشر کرده که تحلیلی فلسفی در باب تجربه دینی با نگاه به پژوهش‌های جدید در زمینه علوم عصب‌شناسی است. در این جستار به گزارش و سنجش این اثر می‌پردازیم.

ادعای کتاب حاضر آن است که ساختار بنیادین تجربه‌های دینی مشترک است و از این دیدگاه دفاع می‌کند که دست‌کم پاره‌ای از آن‌ها حقیقی‌اند^۱ و هدف جزئی‌تر آن است که نشان دهد پژوهش‌های اخیر در قلمرو علوم عصب‌شناسی نباید ما را به این نتیجه برساند که تمامی تجربه‌های دینی وهمی‌اند. کتاب به سه بخش تقسیم شده است. بخش نخست شامل این فصل‌هاست:

۱. دین در مقام نهادهای انسانی (ص ۳)؛
۲. معنویت در مقام نهادهای انسانی (ص ۱۴)؛
۳. تجربه دینی چیست؟ (ص ۲۲)؛
۴. ادیان را با ثمراتشان می‌شناسید (ص ۳۹)؛

در این بخش توضیحی در باب سرشت تجربه دینی مطرح و محک معیاری برای تمایز تجربه‌های دینی اصیل ارائه می‌کند. به نظر هیک تجربه دینی قلب‌تپنده دین است (ص ۳۷) و می‌تواند از دین در مقام یک نهاد^۲ و رفتار اجتماعی^۳ متمایز شود (ص ۱۳). اگرچه تجربه‌های دینی رنگ طیف وسیعی از فرهنگ‌ها و ادیان گوناگون را می‌گیرد، اما به نظر هیک هسته و جوهره مشترکی دارند که عبارتست از ارتباط و هم‌نشینی با امر متعالی و واقعیت‌غایی؛ و از این جهت عبارت است از اذعان به این‌که واقعیتی فراتر از جهان مادی (توصیف آن برعهده علم تجربی است) وجود دارد. هیک تصویری حداقلی از تجربه دینی می‌پذیرد که در آن تصور لزومی ندارد درک و فهم امر متعالی در طریقه‌ای کاملاً دینی تصور و تجسم شود:

«غالباً یک حس خام و ابتدایی وجود دارد به این‌که چیزی فراتر از ماده وجود دارد، امری غنی‌تر از حیات و فراتر از جهانی که صرفاً الگوهای تغییرکننده اتم‌های فیزیکی باشد، احساس این‌که چیزهایی بیش از آنچه در آسمان و زمین وجود دارد که از دسترس فلسفه کاملاً فیزیکیالیستی یا مادی‌گرایانه دوراست چیزی که بُعد معنوی و روحانی واقعیت است (صص ۲۸-۲۹).

در ادامه هیک استدلال می‌کند که تجربه‌های دینی اصیل و حقیقی را می‌توان با ثمرات اخلاقی و معنوی که پدید می‌آورند، متمایز و مشخص کرد (ص ۵۱). توصیف هیک در باب تجربه دینی با آنچه ویلیام جیمز مطرح کرده شباهت بسیاری دارد. جیمز در گونه‌های تجربه دینی [=The Experiences Varieties of Religious] به همین صورت مشابه بر تقدم تجربه‌های دینی بر نهادهای دینی تأکید دارد و مدعی است که جوهر بنیادینی در بن اوصاف تاریخی و فرهنگی متنوع تجربه‌های دینی یافت می‌شود و استدلالی پراگماتیستی بر این دیدگاه ارائه می‌کند که پاره‌ای از تجربه‌های دینی حقیقی هستند.

بدین ترتیب هییک با بسیاری از اشکالاتی که علیه جیمز مطرح شده است، روبه‌رو می‌شود. به عنوان نمونه معلوم نیست تجربه دینی چگونه از طرُق بسیار ناهمگون دیگر تفکیک می‌شود. علاوه بر این، این ادعا که تجربه دینی کاملاً از باور دینی و اعمال و نهادهای دینی مجزا و نسبت به آن‌ها بنیادی‌تر است، محل اختلاف است. اعمال و سلوک مشروط به فرهنگ مسلماً فقط چارچوب‌های تفسیری برحسب تجربه‌های دینی از قبل مفروض که از سرگذرانده شده‌اند، نیستند؛ این هم درست است که بخشی از انواع تجربه‌ها فقط در ظرف و زمینه انواع خاصی از سلوک ممکن است. به علاوه «بار دادن (ثمر دادن)»^۶ یا ندادن یک تجربه تا حدی وابسته به فرهنگی است که آن تجربه در آن شکل می‌گیرد. مثلاً اگر معاصرین فرد تجربه را نفی‌کننده و بخاطر آن او را طرد کرده یا آزار دهند احتمالاً ثمرات آن در فرهنگ پذیرا کم‌تر است. البته حکم این که آیا ثمراتی به بار آمده یا نه احتمالاً از ارزش‌های مشروط فردی که ارزیابی می‌کند، تأثیر پذیرد. از این نظر «معیار و سنجه جهان - شمول و عام اصالت تجربه دینی که عبارت از ثمرات اخلاقی و معنوی تجربه دینی در حیات آدمی می‌باشد» (ص ۵۱). مسلماً در معرض خطر و آسیب طیفی از موانع فرهنگی است.

اما اگر بپذیریم که بیشتر یا تمامی تجربه‌های دینی، در یک احساس بنیادین از امر متعالی مشترک باشند، مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که آیا لب و بنیان این تجربه حقیقت دارد یا نه.

دغدغه هییک در بخش دوم کتاب در مقابل اتهام طبیعی‌گرایی علمی و آثار اخیر در عصب‌شناسی، دفاع از این دیدگاه است که برخی تجربه‌های دینی به‌واقع حقیقی‌اند. این بخش شامل فصول زیر است:

۵. چالش علوم عصب‌شناسی در مقابل تجربه دینی (ص ۵۵)

۶. هشدارها و پرسش‌ها (ص ۶۷)؛

۷. این همانی ذهن / مغز؟ (ص ۸۱)؛

۸. دیدگاه‌های طبیعی‌گرایانه رایج (ص ۹۲)؛

۹. امکان بدیل (ص ۱۰۶)؛

۱۰. اراده آزاد (ص ۱۱۲)؛

هییک این ادعای معقول را مطرح می‌کند که تبیین طبیعی‌گرایانه - گونه‌ای ایمان^۵ را در بردارد (ص ۵۶-۵۵) تا این که آموزه‌های مبتنی بر تأملی عقلی یا قرینه‌ای تجربی باشد. این ایمان هم‌سنگ و هم‌ارز با امتناع تجربه دینی حقیقی است. این ایمان پروژه تبیین تجربه دینی برحسب آسیب‌شناسی مغز^۶ را ترغیب می‌کند.

در ادامه هییک به برخی از مطالعات عصب‌شناسی اخیر در باب تجربه دینی می‌پردازد که به وسیله و.س.رما چندران^۷، آندره نیوبرگ^۸، یونگه داکویلی^۹، مایل پرسینگز^{۱۰} و دیگران انجام گرفته. به هنگام پرداختن به این بحث، هییک لازمه صریح این مطالعات را به چالش می‌کشد که مطابق آن تجربه‌های مربوطه محصول کارکردهای نامناسب^{۱۱} بخش‌هایی از مغز است که [خود آنها] محصول حمله‌های صرعی، داروهای مربوط به روان‌درمانی یا بسیاری عوامل مختلف دیگر می‌باشد (ص ۶۳).

هییک اشاره دارد که: «ضربه‌ای به سر ممکن است شما را به دیدن ستارگانی وادارد که وجود فیزیکی ندارند و داروهای مختلف ممکن است موجب اوهام پیچیده‌تر شود، اما این دلیل نمی‌شود که هیچ جهانی فیزیکی در کار نباشد که کم و بیش به درستی ادراک شود (ص ۷۴). همان‌طور این واقعیت که شاید تجربه‌های به اصطلاح دینی، خاصی و غیرواقعی باشند مستلزم این نیست که تمامی آن‌ها این‌گونه باشند. هییک به این مطلب اشاره دارد که آنچه رماچندران به عنوان تجربه‌های دینی، اشاره می‌کند که گاهی در حمله‌های لب گیج‌گاهی به‌وجود آید، کاملاً از آن نوع تجربه گزارش شده توسط راهبان تبتی متفاوت است و موضوع مطالعه‌ای متفاوت است. اگر هم نامعتبر بودن یک تجربه که طی شوک‌های مغزی آسیب‌شناسانه به‌وجود می‌آید، اثبات شود، در اثر مطالعات عصب‌شناسی بر روی راهبان اهل مراقبه هیچ نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت. لذا یک تجربه دینی اصیل و حقیقی باید از تجربه‌های ناشی از آسیب‌های مغزی که در قالب دینی درآمده متمایز شود. به نظر هییک این ادعا که تجربه‌های دینی علی‌العموم آسیب‌شناسانه‌اند یا افرادی که واجد آن‌ها هستند، بیش از مردم عادی مستعد بیماری‌های روانی‌اند، ادله کافی ندارد.

البته به نظر می‌رسد هییک در نامعتبر دانستن تجربه‌های دینی حاصل از ظرف آسیب‌شناسی مغز راه افراط می‌رود. چنان که جیمز در نخستین درس گفتاری‌های گونه‌های تجربه دینی^{۱۲} ادعان دارد لازم نیست آسیب‌شناسی مغز و تجربه‌های دینی مانع‌الجمع باشند. به بیانی عام‌تر بصیرت‌های حقیقی بی‌شماری را می‌توان از تجربه بیماری کسب کرد. ایوان ایلپیچ تولستوی را در نظر بگیرید که در بستر مرگ افتاده و در نهایت می‌فهمد که حیاتش به‌واسطه این که خودش را در موقعیت‌های جمعی از دست داده، به باد رفته است. بصیرت او مسلماً محصول دگرگونی‌های تجربه و اندیشه‌ای است که همراه آسیب‌شناسی مغزش بوده است. آیا همین نکته به آسیب‌های مغز اطلاق نمی‌شود؟

در ادامه هییک طبیعی‌گرایی را به عنوان پس زمینه تفسیر



از دوگانه‌انگاری ناظر به جوهر را می‌پذیرد که تفاوت آن با نوع دکارتی تنها در این است که هیک دیدگاه‌هایی را که معتقد به این هستند که رابطه تعامل نفس و بدن در غده صنوبری است و این که حیوانات غیرانسانی فاقد نفس هستند، نفی می‌کنند (ص ۱۱۱). هیک در مقابل مادی‌گرایانی که فقرات و نقاط اصلی استدلال‌هایشان را به استعاره‌هایی مبهم حواله می‌دهند از تمثیلی توصیفی برای تعامل نفس و بدن سود می‌برد. «ربط و نسبت میان آگاهی و مغز علی‌الظاهر شبیه دو هم رقصی است که همواره با هم حرکت می‌کنند اما گاهی یکی از آنها جلو می‌افتد و گاهی دیگری» (ص ۱۰۶). موضوع دوگانه‌انگارانه هیک بیش از این شرح و بسط نیافته است و وقتی به این پرسش می‌رسد که نحوه تعامل نفس و بدن چگونه است تنها به این نکته اشاره می‌کند «ما تنها می‌توانیم بگوییم آنچه روی می‌دهد بر طبق قانون طبیعی است» (ص ۱۱۱). اما در حال حاضر نمی‌دانیم چه قوانین طبیعی‌ای تعامل دوگانه انگارانه ذهن - مغز را نظم می‌بخشد، به علاوه معلوم نیست اساساً چگونه چنین قانونی بتواند کشف شود، چگونه آن قوانین به قوانینی که می‌شناسیم ربط دارد یا حتی آیا مفهوم قانون طبیعی که متضمن تعامل میان جواهر مادی و غیرمادی باشد

ناظر به مطالعات علمی مطرح می‌کند و دو سنخ طبیعی‌گرایی^{۱۳} را از هم بازمی‌شناسد (مادی‌گرایی در باب نفس^{۱۴} و شبه-پدیدارگرایی^{۱۵}) و به نفی هر دو می‌پردازد. استدلال مطرح در این بخش کتاب ضعیف است. هیک بیش از آن که مطالبی جزئی، کافی و قانع‌کننده علیه طبیعی‌گرایی مطرح کند به مجموعه‌ای از استدلال‌های مشهور و آشنا که شاید در متن مقدماتی درسی در فلسفه ذهن یافت شود، می‌پردازد. این استدلال‌ها برای افرادی که از قبل قانع نشده باشند قانع‌کننده نیستند، لذا در بهترین حالت می‌توان گفت او از عهده به بن‌بست رساندن حریف طبیعی‌گرایش بر می‌آید. غالب این بحث نسبت به هر اثر دیگر [در این باب] سطحی و گذراست. مثلاً دو صفحه و نیم به موضوع «آگاهی و تکامل» اختصاص می‌یابد و در آن هیک تصریح می‌کند: به نظر می‌رسد رفتارهای اخلاقی بتواند برحسب نظریه تکامل تبیین شود. سپس بدون هرگونه استدلالی، ادعا می‌کند چنین کاری، اضافه کردن دوایر پیچیده نظری برای دوری از واقعیت نیرومند ارزشهای برتر از خود فراتر از خود که تنها برحسب آگاهی‌مان برای ما وجود دارند (ص ۹۹).^{۱۵}

هیک در عوض مادی‌گرایی و شبه‌پدیدارگرایی، صورتی

قابل تصور و منسجم است. از این جهات مطمئناً بحث بیشتری در این بخش نیاز است که هیک به آن نمی‌پردازد.

وقتی هیک به نفی طبیعی‌گرایی در دو روایت مادی‌گرایی و شبه‌پدیدارگرایی آن می‌پردازد، تعجب ندارد اساساً به بحث از یافته‌ها اخیر عصب‌شناسی توجه کند. به نظر او چالش علوم اعصاب «یا این همانی مغز/ ذهن^{۱۶} را و یا شبه‌پدیدارگرایی را مفروض می‌گیرد» (ص ۸۰). لذا معلوم نیست چرا به نظر او یافته‌هایی که او مورد بحث قرار می‌دهد وقتی از ظرف و زمینه طبیعی‌گرایی رهاست، برای تجربه دینی مشکل‌ساز باشد. چنانچه ذکر شد فرض هیک آن است که تبیین‌های مبتنی بر «کارکرد مناسب» در تعارض با وجود تجربه‌های دینی اصیل‌اند، اما معلوم نیست واقعا این‌گونه باشد حتی اگر این - گونه باشد. اغلب پژوهش‌های مورد نظر او به هیچ وجه صریحاً تبیین‌های مبتنی بر کارکرد نامناسب را تأیید نمی‌کنند.

هیک به جای بحثی گذرا و سطحی در باب علم جدید که همراه استدلال‌های متأخر علیه طبیعی‌گرایی باشد، می‌توانست مطالعه فلسفی تفصیلی از علوم عصب‌شناسی مطرح (آن چنان - که عنوان کتاب او اشاره دارد) و تمرکز اصلی را بر این مسئله کرده و طیف وسیعی از پرسش‌های فلسفی مرتبط و جذاب را بحث کند، مثلاً این پرسش‌ها: آیا علم مناسبی است؟ اگر نه چرا؟ مطالعات ناظر به تجربه‌های خصوصاً دینی، با چه مشکلات و مسائل روش‌شناختی و مفهومی روبرو است؟ علوم عصب‌شناسی واقعا وقتی از هرگونه زمینه‌های طبیعی‌گرایانه جدا باشد، چه مدعایی را ثابت می‌کند (اگر اساساً چیزی را نشان دهد)؟ آیا موضوعات حقیقتاً فلسفی تازه متأثر از آثار اخیر در باب عصب‌شناسی تجربه دینی می‌باشند؟ آیا این علوم می‌تواند به گونه‌های تفسیر و تعبیر شود که همساز با حتی مؤید دیدگاه خود هیک باشد؟ آیا می‌توان وقتی به چنین تحقیقی می‌پردازیم، موضعی لادرای‌گرایانه داشته باشیم؟ آیا باید چنین کاری بکنیم؟ آیا علوم عصب‌شناختی هیچ‌گونه نقش در داوری میان تصورات طبیعی‌گرایانه و و نا - طبیعی‌گرایانه در باب جهان ایفا می‌کند؟ آیا برخی جنبه‌های تجربه هستند که مطلقاً برای همیشه از دسترس پژوهش علم تجربی دور باشد و اگر این‌گونه است چرا؟

وقتی هیک اثر بنیامین لیبت^{۱۷} را در باب عصب‌شناسی اراده آزاد مورد توجه قرار می‌دهد، این مسائل تا حدودی وضع بهتری می‌یابند. بنابر مدعای هیک اصالت موجبیت علی^{۱۸} در قالب سازگارگرایی تمام عیار^{۱۹} تناقضی ضمنی را دربردارد. تنها هنگامی می‌توانیم خود را موجودات عاقلی بدانیم که دارای اراده آزاد و مختار باشیم.

بخش سوم کتاب صورت استدلال بهتری دارد. وقتی هیک دلیل عام مناسبی بر تجربه دینی اصیل مطرح می‌کند، مدعی است باید تلقی واحدی از «اعتماد انتقادی»^{۲۰} را در قبال آن بپذیریم (ص ۱۳۰) هم اصالتاً قابل اعتماد بدانیم و هم با آن برخوردی انتقاد می‌کنیم، در ادامه هیک صورتی معقول از کثرت‌گرایی دینی را می‌پذیرد که تا حدودی بر تفکیک کانتی میان پدیدار و امور فی‌نفسه تکیه دارد. به نظر او آدمی توانایی ذاتی برای آگاهی از حضور جهانی امر متعالی دارد که این توانایی و استعداد در قالبی فرهنگی تاریخی ظهور می‌یابد (ص ۱۶۴). بخش پایانی کتاب وجه استدلالی بیشتری دارد و عناوین فصول آن به ترتیب زیر است:

۱۱. مسئله معرفت‌شناسانه (ص ۱۲۷)؛

۱۲. راه‌حل معرفت‌شناسانه (ص ۱۳۷)؛

۱۳. هر دین جزئی (ص ۱۴۶)؛

۱۴. واکنش‌ها به تنوع دینی (ص ۱۵۴)؛

۱۵. فلسفه‌ای ناظر به کثرت‌گرایی دینی (ص ۱۶۲)؛

۱۶. کثرت‌گرایی و ادیان (ص ۱۷۲)؛

۱۷. معنویت در روزگار ما (ص ۱۸۱)؛

۱۸. پس از مرگ؟؛

۱۹. چکیده و نتیجه (ص ۲۰۱).

بدین ترتیب هیک به اجمال موردی را برای تجربه دینی حقیقی و اصیل مطرح می‌کند که جامعیت فلسفی قابل توجهی دارد، حتی اگر بحث از طبیعی‌گرایی و علوم عصب‌شناسی نباشد.

کتاب حاضر بیان روشنی داشته و از ابتدا تا انتها با مباحث چالشی درگیر است. این کتاب برای دانشجویان لیسانس و مخاطبان عامی که به مباحث ناظر به رابطه علم و دین علاقمندند، قابل فهم است. اما برای محققانی که پیش از این کتاب، در این مباحث متبحر شده‌اند کاربرد محدودی دارد و موجب تعبیر عقیده هیچ طبیعی‌گرایی علم‌زده‌ای را فراهم نمی‌آورد.

* با استفاده از:

Matthew Ratcliff (University of Durham) in, Religious Studies 44(2008), P353-357



پی‌نوشت‌ها:

1. veridical
2. institution
3. Communal Practice
4. bears fruit
5. Faith
6. Brain pathology
7. V.S.Ramachandran
8. Andrew Newbreg
9. Eugene d'Aquili
10. Michael Persinger
11. malfunctions
12. naturalism
13. materialism
14. epiphenomenalism
۱۵. همان‌گونه که اضافه کردن دوا بر کوچکتر برای پرهیز از پذیرفتن هیأت کوپرنیکی، انجام گرفت.
15. Mina/brain Identity
16. Benjamin Libet
17. determinism
18. Explicit Compatibilism
19. Critical trust