

بررسی نظر جان هیک درباره تجربه دینی و عصب‌شناسی

سیامک عبدالهیی*

منصور نصیری**

چکیده

از آخرین تلاش‌های فلسفی هیک پیش از مرگش، رفع تعارضات جدیدی بود که در حوزه علم و دین مطرح شده است. از این جهت وی به عنوان یک فیلسوف دین متأله سعی می‌کند چالش‌هایی را که یافته‌های علم عصب‌شناسی در برابر تجربه دینی قرار داده است، مرتفع کند. هدف اصلی نوشتار حاضر بررسی نظر هیک در این باب است. این بررسی در دو محور کلی انجام گرفته است: در ابتدا دیدگاه هیک درباره تجربه دینی تبیین و بررسی شده، سپس نحوه پاسخ او به مناقشات برآمده از عصب‌شناسی ارزیابی و بررسی شده است. با بررسی دیدگاه هیک و با توجه به نقدهایی که در دو بخش جداگانه بر دیدگاه وی مطرح کردیم، روشن شد که اگر هم چالشی میان مباحث عصب‌شناختی و بحث تجربه دینی وجود داشته باشد - که این خود محل مناقشه است - به نظر نمی‌رسد اراده علمی - فلسفی هیک برای حل این چالش کافی باشد.

واژگان کلیدی: جان هیک، تجربه دینی، عصب‌شناسی، امر متعال.

Mail: siaamak.abdollaahi@gmail.com

* دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران.

Mail: nasirimansour@ut.ac.ir

** استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۵/۴/۲۹

تاریخ دریافت: ۹۵/۲/۵

مقدمه

هیک معتقد است آنچه امروزه در بحث رابطه علم و دین اهمیت دارد، نه چالش‌های قدیمی نظیر خورشیدمحوری و زمین‌محوری، خدای رخنه‌پوش جهان نیوتنی و خدای شخص‌وار الهیات و بحث تکامل و نظریه‌ی صنوع و اشرفیت انسان، بلکه بحث عصب‌شناسی و تجربه دینی است. جهان‌بینی غالب غربی در قرن حاضر، طبیعت‌گرایی‌ای است که به نوعی ماتریالیسم مکانیستی تحویل‌گرایانه کشیده می‌شود- تا آنجا که جان سرل معتقد است، ماتریالیسم، دین زمانه ماست. از این منظر، تمام واقعیت جهان، ماده است و ذهن به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی نیست؛ ذهن همان توده ۱۵۰۰ گرمی از سلول‌هاست که مغز را تشکیل می‌دهد؛ ذهن (Mind) همان مغز (Brain) است (Hick, 2006, p.57). این موضوع، یعنی نگاه فیزیکی‌الستی به ذهن از نظر جان هیک در تقابل با باورهای دینی، همچون وجود روح، بقای آن و ارتباط آن با امر الوهی قرار می‌گیرد؛ همچنین از نظر بسیاری از ملحدان، با توجه به یافته‌های عصب‌شناسی، یکی از پیامدهای این نگاه رد تجربه‌های دینی و ایراد یک تلقی روان‌شناختی بدبینانه نسبت به نحوه پیدایش آنهاست. هدف هیک آن است که نشان دهد با توجه به یافته‌های علم عصب‌شناسی اولاً تجربه دینی و امر متعال که متعلق تجربه دینی است، رد نمی‌شود- یعنی تجربه‌های دینی محصول اختلال در کارکرد مغز نیستند؛ ثانیاً علم عصب‌شناسی خود تأییدی بر وجود چنان موجودی است که متعلق تجربه دینی می‌باشد؛ چنان‌که امروزه افرادی نظیر پروفیسور اندرو نیوبرگ در کتاب *مبانی نوروتئولوژی* (الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی) می‌کوشند گزاره‌های عمده الهیاتی نظیر وجود خدا، چگونگی رخداد تجارب دینی و... را بر اساس یافته‌های عصب‌شناسی موجه نمایند (Newberg, 2010, 2009 and 2001). بنابراین هیک می‌کوشد برخی از جدیدترین چالش‌های برخاسته از عصب‌شناسی را طرح کرده، سپس با استناد به سخنان برخی متخصصان همین حوزه آنها را پاسخ دهد. در واقع بخش عمده هدف هیک بررسی این پرسش است که «با توجه به مطالعات عصب‌شناختی و همچنین تحقیقات انجام شده درباره ساختار و عملکرد مغز،

تجربه دینی به عنوان آگاهی از واقعیت یا واقعیاتی متعالی، عقلاً قابل پذیرش است یا خیر؟» هیک برای نیل به این هدف در بخش اول کتاب پیش گفته (*The New Frontier of Religion and Science*) تجربه دینی را اصل و پایه دین معرفی می‌کند؛ سپس در بخش دوم با استفاده از این پیش‌فرض استدلال می‌آورد که یافته‌های عصب‌شناسی در تقابل با ادراک موجودی الوهی در خلال تجربه دینی نیست.

۱. بررسی نظر هیک در باب تجربه دینی*

۱-۱. تبیین نظر هیک درباره تجربه دینی

علاقه هیک به تجربه دینی، خود از یک تجربه دینی شخصی آغاز می‌شود؛ آنچنان‌که وی معترف است، پس از مطالعه آثار فیلسوفانی چون نیچه، وایتهد، راسل و لایبنیتس و کتابی مربوط به حکمت الهی در سنت‌های شرقی، با گروهی از دانشجویان بنیادگرای مسیحی در دانشگاه هال آشنا شد و به همین سبب شروع به مطالعه جدی مسیحیت نمود. در همین ایام تجربه‌ای معنوی برای او رخ داد که تأثیر عمیقی بر وی نهاد:

روزی که در مرکز شهر هال سوار اتوبوس بودم، تجربه دینی‌ای برای من رخ داد که هرگز نتوانستم آن را فراموش کنم؛ تجربه‌ای که فراتر از هر توصیفی است. گویی آسمان‌ها گشوده شدند و نوری از آنجا بر من تابید و در پاسخ به عشقی متعالی که در وجودم بود، مرا سرشار از مسرتی عظیم نمود. به‌خوبی به خاطر می‌آورم که نتوانستم جلوی تبسم عمیق خود را بگیرم که گویی در پاسخ به خدا بود. شاید اگر مسافران اتوبوس متوجه خنده من می‌شدند، مرا دیوانه فرض می‌کردند (Hick, 2002, pp.33-34).

*دلیل اینکه قسمت اول مقاله را به نقد و بررسی نظر هیک در باب تجربه دینی اختصاص دادیم، آن است که ایشان در قسمتی که مربوط به عصب‌شناسی است، از پیش‌فرض‌هایش در باب تجربه دینی بهره می‌برد؛ از جمله این پیش‌فرض‌ها می‌توان به معیاربودن منطق حاکم بر تجارب دینی و کارکرد آنها اشاره نمود. پس به نظر ضروری آمد تا در قسمتی جداگانه مباحث مربوط به تجربه دینی طرح و نقد گردند تا اولاً با استفاده از نتایج این نقدها در قسمت عصب‌شناسی، با پیوستگی کاملی، بحث‌مان را پیش ببریم؛ ثانیاً از ایجاد ابهامات حساسیت‌برانگیز تا حد امکان جلوگیری شود.

هیک معتقد است هسته مشترک دین، درک حضور امر متعالی در تجربه دینی است و

تجربه‌گر از طریق تجربه دینی با امر متعالی مرتبط می‌شود:

غالباً یک حس خام و ابتدایی وجود دارد به اینکه چیزی فراتر از ماده وجود دارد؛ امری غنی‌تر از جهانی که صرفاً از الگوهای تغییردهنده اتم‌های فیزیکی تبعیت کند؛ احساس اینکه چیزهایی بیش از آنچه در آسمان و زمین است، وجود دارد که از دسترس فلسفه کاملاً فیزیکالیستی و مادی‌گرایانه دور است؛ اینکه یک بُعد معنوی و روحانی ماوراءالطبیعی (فراواقعی) وجود دارد (Hick, 2006, pp.28-29).

اگر هسته مشترک ادیان تجربه دینی است، چه چیزی معیار صدق تجارب دینی خواهد بود؟ هیک معتقد است آنچه از این جهت اهمیت دارد ثمرات اخلاقی و معنوی چنین تجاربی در حیات فردی و اجتماعی است. وی بر کارکردهای اخلاقی و تربیتی تجارب دینی، برای فرد و جامعه تأکید دارد که سنجه‌ای جهان‌شمول و ثمره‌ای عملی محسوب می‌شود (Ibid, 2006, p.51). به نظر می‌رسد هیک در این قسمت متأثر از ویلیام جیمز است. تأکید وی بر بنیادی بودن تجربه‌های دینی و توسل او به نتایج عملی تجربه‌های دینی - برای بررسی صحت و سقم آنها - نشان‌دهنده تأثیرپذیری او از دیدگاه‌های ویلیام جیمز است. اما معیار کلی‌تری هم برای صدق و کذب وجود دارد و آن «منطق حاکم بر هر پدیده‌ای است. اگر منطق حاکم بر کاغذهای این رساله است که «میزان ظرافت» آن را مشخص می‌کند و اگر منطق حاکم بر «مولکول» است که تعیین می‌کند چه باید بکنید تا احکام مربوط به مولکول‌ها را بررسی و تصدیق کنید. درمورد تجارب دینی هم، تنها خود فرد تجربه‌کننده باید معیار صدق یا کذب آن قرار بگیرد، نه عاملی خارج از آن. منطق حاکم بر تجربه دینی است که صادق یا کاذب بودن آن را نشان می‌دهد؛ چنان‌که منطق حاکم بر موارد پیشین، معیار اظهار رأی و نظر درباره آنها قرار می‌گیرد (هیک، ۱۳۸۷، ص ۳۱۲-۳۱۳).

هیک از یک سو با تبعیت از کانت می‌گوید ذهن انسان در ادراک و تجربیاتش فعال

است و به عنوان سوژه، در آنچه مورد تجربه واقع می‌شود (ابژه)، تغییراتی ایجاد می‌کند و

از سویی دیگر دسترسی به حاقّ واقع برای انسان مهیا نیست و بنابراین در هر تجربه‌ای، این ذهن سوژه است که باید ملاک قرار بگیرد. از این جهت در تجارب دینی هم مانند هر تجربه دیگری، خود فرد تجربه‌کننده باید ملاک و معیار صدق و کذب باشد. ما جهان را آن‌گونه که فی‌الواقع هست (نومن)، تجربه نمی‌کنیم، بلکه آن‌گونه ادراکش می‌کنیم که خود را بر ما می‌نمایاند؛ آنچه کانت آن را فنومن یا جهان آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود، می‌نامد (Kant, 1929, A pp.248-250 / نصیری، ۱۳۸۷، صص ۷۶-۷۷). ویتگنشتاین تعبیر «دیدن به مثابه» (Seeing as) را مطرح می‌کند که شکل دیگر تعبیر «تجربه کردن به مثابه» (Experiencing- as) است که بر اساس آن، ما یک امر را آن‌گونه که تجربه می‌کنیم (می-بینیم، ادراک می‌کنیم و...)، تفسیر می‌کنیم. در تجربه دینی نیز ما حضور همه‌جایی امر الوهی یا واقعیت نهایی را ادراک می‌کنیم؛ ادراکی که مخصوص «من» است و به «من» تعلق دارد و به تعبیر کانتی، تفسیری است که «من» از وجهی از جهان خارج دارم؛ از این جهت تنها این «من» باید مبنا و معیار صدق یا کذب آن قرار بگیرد. از این منظر کانتی، هیک حقیقت غایی جهان را که پیروان همه ادیان به دنبال آن هستند، حقیقت فی‌نفسه (نومن) می‌نامد که از دسترس پیروان ادیان خارج است و آنچه ادیان گوناگون معرفی می‌کنند، «حقیقت‌های عندالمدرک» هستند (فنومن‌ها) که متعدد و متکثر است؛ بنابراین از منظر هیک آنچه وثاقت و حقانیت تجربه دینی را مشخص می‌نماید، در درون خود آن، باید جستجو شود نه در گزاره و باوری خارج از آن (Hick, 2007).^{*} از طرفی وی معتقد است اگر نتوان تجربه دینی را به عنوان نوعی آگاهی تجربی از خدا و دارای حقانیت پنداشت، بر همین سیاق سایر تجارب عادی انسان‌ها را نیز نمی‌توان صادق و حقیقی دانست. در هر تجربه عادی ما از جهان فیزیکی که سبب ادراک آن توسط ما می‌شود، آنچه ملاک قرار می‌گیرد، خود

^{*} این مطلب حاصل مصاحبه سایت مطالعات دینی (Religious Studies) با جان هیک است که در سال ۲۰۰۷ انجام شد و عمده مباحث آن «دادباوری ایرنائوسی»، «پلورالیسم دینی» و «تجربه دینی» می‌باشد. برای مطالعه متن کامل مصاحبه به لینک زیر رجوع بفرمایید:

http://www.thatreligiousstudieswebsite.com/Religious_Studies/Interviews/interview_john_hick.php.

شخص تجربه‌کننده است؛ اوست که جهان را تجربه می‌کند و به واسطه همین ادراک شخصی و فردی است که وجود جهان پذیرفته می‌شود؛ یعنی در مورد تجارب عادی غیردینی نیز فرد تجربه‌کننده هست که ملاک صدق و حقیقت قرار می‌گیرد؛ پس اگر صدق تجارب دینی به دلیل شخصی بودن آنها رد می‌شود، حقانیت تجارب عادی نیز باید بر همین سیاق انکار شود (Robbins, 1974, p.108). بنابراین هیک دو معیار برای حقانیت تجارب دینی قائل می‌شود: یکم، کارکرد عملی تجارب دینی (کارکرد اخلاقی، اجتماعی، روان‌شناسی و...)؛ دوم، منطق حاکم بر آنها.

۲-۱. نقد نظر هیک درباره تجربه دینی

با توجه به آنچه در باب نگاه هیک به تجربه دینی آمد، سراغ نقد این نگاه می‌رویم. اینکه شالوده و اساس دین را تجربه دینی بدانیم - به این دلیل که «سرچشمه عمیق‌تر دین همان احساس است» - تحویل دین به احساس است که اولاً این خود نوعی فروکاهش است؛ فروکاهش دین به احساسات بشری که آن را از دامن دین به پناه روان‌شناسی - البته از نوع دینی آن - می‌برد؛ ثانیاً اهمیت و اصالت‌دادن به تجربه دینی و احساس، دین را بسیار شخصی می‌کند و راه داوری و سنجش را از بین می‌برد. بر این اساس هر فرد تجربه‌گری، تجربه خود را صحیح می‌داند و امکان نقد و قضاوت مسدود خواهد شد. هرچند هیک از معیارهایی نظیر تأثیرات عمیق و ماندگار اخلاقی به عنوان معیار حقیقت تجارب دینی یاد می‌کند، اما دقیقاً نمی‌گوید مصداق چنین معیارهایی چیست و چگونه می‌توان آنها را در میان افراد مختلفی که ادعای تجربه دینی دارند، به کار برد.

از طرفی هیک با تأثیرپذیری از کانت، معتقد است همان‌طور که در معرفت‌شناسی محض، محدوده شناسایی انسان در حد فنومن (پدیدار) است و به نومن (پدیده) دسترسی ندارد، در معرفت‌شناسی دینی نیز نمی‌توان به ذات امور مابعدالطبیعی رسید و آنچه در هر منبع معرفتی دینی از جمله تجربه دینی حاصل می‌شود، نهایتاً پدیدار است، نه ذات پدیده. از این جهت باید از هیک پرسید آیا چنین رویکردی به نوعی ایدئالیسم در حوزه شناخت منجر نمی‌شود - همان‌طور که به کانت نیز اشکال شده است؟ - اگر «من» راهی برای

دستیابی به نومن ندارم، نتیجه آن می‌شود که نومن در جهانی مُثُل‌گونه قرار دارد که هم به لحاظ وجودشناختی هم به لحاظ معرفت‌شناختی، از دسترس «من» دور است (مجتهدی، ۱۳۸۵، ص ۵۷ / کاپلستون، ۱۳۷۵، ص ۲۸۳-۲۸۴). از آنجا که نظریه هیک کلی است، حتی شامل ارتباط پیامبران با خدا نیز می‌شود. بر اساس نظریه هیک پیامبران نیز از خلال بلیک-های (Blake) فرهنگی، اجتماعی، زبانی و تاریخی خاص خود با خداوند مواجه می‌شوند و هرگز با حقیقت غایی و فی‌نفسه مرتبط نیستند. این دیدگاه را که پیامبران با حقیقت فی-نفسه مواجه نبودند، هیچ یک از معتقدان به ادیان ابراهیمی نخواهند پذیرفت (سزاوار، ۱۳۸۶، ص ۲۶).

نقد دیگری که به هیک وارد است، انتقال‌ناپذیری (بین‌الذهانی‌نبودن) تجارب دینی است. تجارب دینی و تجارب عرفانی قابل انتقال به غیر نیستند و از این جهت قابلیت اقناع بیرونی نخواهند داشت.* متعلق تجربه حسی از کیفیات حسی - مانند رنگ، بو و مزه - برخوردار است؛ اما متعلق تجربه دینی، دارای کیفیات معنوی - مانند عشق و خیریت - و بی‌بهره از کیفیات حسی است و از این جهت است که راه ارتباط مشترک با سایر انسان‌ها در تجارب دینی وجود ندارد و آن را تبدیل به یک تجربه منحصر به فرد (Unique) می‌کند که تنها خود شخص می‌تواند بدان اذعان داشته باشد و از دسترس سایر افراد به دور خواهد بود؛ مثلاً همگان می‌توانند در مورد صحت دیدن سراب قضاوت کنند و احتمالاً هیچ فردی که دارای باصره سالم باشد، وجود چنان چیزی را تأیید نخواهد کرد؛ اما تجارب دینی، چنین تشابهاتی ندارند. از این منظر عینیت مدعا در تجربه دینی زیر سؤال می‌رود و سنجش آن را از منظری بیرونی غیرممکن می‌سازد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۴-۴۸ / نصیری، ۱۳۹۲ (ب)، ص ۴۹-۵۲).

اینکه تجربه دینی کاملاً از باور دینی و اعمال و نهادهای دینی مجزاست و نسبت به قسمت بیرونی و نهادی دین برتری دارد، محل اختلاف است. ساخت‌گرایان

* منظور از قابلیت اقناع در اینجا حجیت تجربه دینی در اثبات یا رد عقلائی و عمومی یک موضوع است.

(Constructivist) تأکید دارند که هرگونه تجربه ادراکی بی‌واسطه (خالص) برای انسان ناممکن است. این بدان معناست که تمام تجارب از طرق بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند (Katz, 1978, p.27). اما چه چیزی تجارب ما را شکل می‌دهند؟ به اعتقاد ساخت‌گرایان نخستین چیزی که در شکل‌گیری تجربه نقش دارد، باورهای انسان است. رابطه بین باور و تجربه، رابطه‌ای دو طرفه است. باورها تجربه را شکل می‌دهند؛ همان‌طور که تجربه، باورها را شکل می‌دهد (Katz, 2008, p.34). چنین نیست که عارف هندو تجربه‌ای از X دارد که آن را پس از تجربه بر زبان و نمادهای هندویی که با آنها آشناست، توصیف می‌کند، بلکه او یک تجربه هندویی دارد؛ یعنی تجربه‌اش یک تجربه بی‌واسطه از X نیست؛ بلکه خود، دست‌کم تا اندازه‌ای، تجربه هندویی از پیش شکل‌یافته و مورد انتظار از ذهن است (Katz, 1983, p.132). بنابراین ساخت‌گرایان دو ادعا دارند: یکم، تجربه خالص نداریم، بلکه تمام تجارب انسانی واسطه‌مندند. دوم، تجربه جدید را پیش‌زمینه‌های شخصی تجربه‌کننده می‌سازد. از این منظر سخن ساخت‌گرایانی چون کتس در تقابل کامل با بحث ذات‌گرایانی همچون هیک و جیمز می‌باشد. دسته اول معتقدند تجارب انسانی از جمله تجارب دینی و عرفانی، همواره تحت-تأثیر پیش‌زمینه‌های فکری، اعتقادی، فرهنگی و... فرد تجربه‌کننده‌اند و هیچ تجربه خالص و بی‌واسطه‌ای نداریم و رأی دسته دوم، مبنی بر امکان تجارب بی‌واسطه و منحصر به فرد (unique) را رد می‌کنند (مهدوی‌نور، ۱۳۹۱، ص ۸۸-۸۹).

۲. بررسی نظر هیک در باب نسبت تجربه دینی و عصب‌شناسی

۲-۱. انتقادات هیک بر عصب‌شناسان

چنان‌که در ابتدای این مقاله اشاره شد، جهان‌بینی غالب کنونی، نوعی فیزیکیالیسم حذف-انگار است که تمام واقعیت جهان را ماده می‌داند؛ بر این اساس ذهن به عنوان بخشی از این واقعیت، چیزی جز پدیده‌ای مادی نیست. به همین جهت است که بسیاری متخصصان علم عصب‌شناسی همچون استیون رز معتقدند ذهن همان توده ۱۵۰۰ گرمی از سلول‌هاست که مغز را تشکیل می‌دهد؛ یعنی «ذهن (Mind) همان مغز (Brain) است»

(Rose, 2005, 1973, 1999 and 1999 (London: ر.ک: /Rose, 2005, p.2)
(Penguin). پیشرفت‌های اخیر در علوم عصب‌شناسی، برخی را به این دیدگاه سوق داده
است که ممکن است تجربه دینی، نتیجه علل عصبی- فیزیکی باشد. طبق این استدلال،
تحقیقات انجام‌شده بر مغز بشر اثبات می‌کند که می‌توان تناظرها و همبستگی‌های عصبی
همه انواع تجارب دینی را شناسایی کرد؛ مثلاً روشن شده است که حمله‌های صرعی و
تحریک نرمة قدامی توسط یک تحریک‌کننده مغناطیسی، سبب پیداشدن بصیرت‌های دینی
می‌شود؛ مصرف مواد مخدر روان‌گردان نیز موجب انواع گوناگونی از تجربه‌های دینی
می‌گردد؛ همچنین حصول وحدت با واقعیت که در برخی تجارب عرفانی بیان می‌شود، از
رهگذر قطع یا تعطیلی آگاهی از مرزهای جسمی فرد ایجاد می‌شود (Miester, 2009, pp.182-183
برای بررسی اجمالی تبیین‌های عصب‌شناختی از تجربه دینی، ر.ک:
Meister, 2009, pp. 183-184). از نظر برخی نظیر جان هیک این نگاه فیزیکی‌الیستی
با ارائه یک تبیین کاملاً مادی‌گرایانه و طبیعت‌گرایانه از نحوه وقوع تجربه‌های دینی، در
تقابل با باورهای دینی همچون تجربه امر متعال قرار می‌گیرد. بر همین اساس وی می‌کوشد
با طرح برخی از جدیدترین چالش‌های برخاسته از عصب‌شناسی به آنها پاسخ دهد: «با
توجه به مطالعات عصب‌شناختی همچنین تحقیقات مربوط به ساختار و عمل‌کرد مغز،
تجربه دینی به عنوان آگاهی از واقعیت یا واقعیاتی متعالی، عقلاً قابل پذیرش است یا
خیر؟» هیک معتقد است عصب‌شناسی جدید چند دلیل کلی برای این باور متداول که
«تجارب دینی محصول اختلال در کارکرد مغز هستند» مطرح می‌کند؛ از جمله: الف)
حملات صرعی، ب) اختلال در کارکرد لب‌های چهارگانه مغز- با استفاده از داروهای
روان‌گردان یا در اثر کمبود اکسیژن و گلوکز و تحریک الکتریکی. در توضیح این مطلب
باید گفت:

الف) حملات صرعی: عصب‌شناسان معتقدند افرادی که دچار حملات صرعی
می‌شوند، اصواتی را می‌شنوند یا اموری را می‌بینند که ماهیت دینی دارند؛ مانند احساس

ارتباط با خدا یا درک حضور او، جداشدن از کالبد جسمانی، مشاهده نوری درخشان، ادراک بزرگانی چون مسیح و... (Hick, 2006, pp.71&73).

ب) هیک در قسمتی از بخش دوم کتاب خود، بحثی دارد تحت عنوان «خدا و سیستم لب‌های چهارگانه» (God and the limbic system) که معترف است عنوان بخشی از کتاب «راماچاندران» (تخیلات در مغز (Ramachandran, 1998) فصل نهم) است و او از آنجا اقتباس کرده است. در این قسمت تحقیقات مایکل پرسینگر و ریتا کارتر تأیید می‌کنند که فقدان اکسیژن یا گلوکز حیاتی برای مغز، سبب مشاهدات و شنیده‌هایی با ماهیت دینی خواهد شد و این توضیح خوبی خواهد بود برای آنکه چرا افراد، بیشتر در بحران‌هایشان - اعم از مادی و روحی - ادعای «یافتن خدا» (Find god) را دارند. همچنین کارتر گزارش داده است که تقریباً تمام افرادی که مغزشان توسط یک محرک عصبی تحریک شده بود، ادعا کردند که گونه‌ای حضور را حس کرده‌اند. بنابراین تحریکات صورت‌گرفته در لب گیج گاهی می‌تواند حسی همانند حس تجربه دینی (احساس حضور امری ماورایی) را به دست دهند. حتی برخی مدعی شده بودند مریم باکره و مسیح را در کنار خود یافته‌اند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: Carter, 2002/ Persinger, 1995). داروهای روان‌گردان نیز می‌توانند بر عملکرد لب‌های مغز اثر گذارده، با ایجاد تداخل کارکرد آنها تجربیاتی مشابه با تجربیات دینی ایجاد کنند؛ مثل حس حضور در کنار قهرمانی تاریخی یا دینی، حضور در مکانی باستانی و... در مجموع عصب‌شناسان معتقدند تجربه‌های دینی و عرفانی افراد مشهوری چون عیسی، پولس، مادر ترزا همچنین اموری چون حس حضور موجودی الوهی، محصول اختلال در کارکرد مغز و در واقع بی‌بهره از واقع و بنابراین توهم است (Hick, 2006, pp.62&77).

هیک پس از آنکه یافته‌های علم عصب‌شناسی را از زبان متخصصان این علم بیان می‌کند، سعی می‌کند گزاره بنیادین و نتیجه اصلی این یافته‌ها را به بوته نقد ببرد و این باور علمی - الحادی را که «تمام تجربه‌های دینی محصول اختلال در کارکرد مغزند»، از منظری فلسفی - عصب‌شناختی ارزیابی کند. در این مسیر، او نقد عصب‌شناختی را اولویت کار

خود قرار می‌دهد تا نشان دهد یافته‌های برخی عصب‌شناسان دیگر در تقابل با یافته‌های عصب‌شناسان منکر قرار دارد. در این باره وی نقدهای زیر را مطرح می‌کند:

۱. هرچند افرادی هستند که به دلایل روانی و اختلال در کارکرد مغز دچار توهمات می‌شوند- مانند بیماران مورد مطالعه *راماچاندران*- اما عرفای بزرگی هم هستند- مانند راهبان تبتی مورد مطالعه نیوبرگ و *دی‌اکوییلی (D'Aquili)* که بیمارانگاشتن آنها نارواست.

۲. به عقیده *راماچاندران* و *راجر پنفلد* با تحریک الکتریکی قسمت‌هایی از مغز می‌توان حالتی شبیه تجربیات دینی در افراد ایجاد نمود؛ مثلاً با گسیل پالس الکتریکی به لب پیشانی که مسئول شادی است، حالت خوشی و شغف در فرد ایجاد می‌گردد. هیک در اینجا دو انتقاد وارد می‌کند:

الف) معیار تجربه دینی ثمرات اخلاقی درازمدت است و تحریکات الکتریکی چنین اثراتی ایجاد نخواهند نمود. از دید وی، روشن است که تحریکات الکتریکی هرگز نمی‌توانند ثمرات اخلاقی ماندگاری را که تجربه‌های دینی دارند و سراسر زندگی فرد مجرب را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند، ایجاد کنند. این تأثیر گاه چنان عظیم است که تمام اتفاقات زندگی انسان، فرعی می‌شود بر آن اصل (Hick, 2006, p.71).

ب) افراد مورد مطالعه *راماچاندران* و *پنفلد* همگی بیمار بوده‌اند؛ یعنی ایشان نمونه‌های آزمایش خود را به گونه‌ای انتخاب کرده‌اند که عملاً نتیجه آزمایش از ابتدا مشخص بوده است و جامعه آماری بی‌طرفانه و علمی‌ای تهیه نکرده‌اند. جیمز آستین گزارش می‌دهد در آزمایشی از ۱۵۰۰ تحریک الکتریکی، تنها در یک مورد حس شادی و خوشی مشاهده شد (Ibid, p.72). ر.ک: Austin, (1998, p.386).

۳. نیوبرگ و *دی‌اکوییلی* آزمایشی روی دو دسته از راهبان انجام داده‌اند؛ یک دسته راهبان تبتی و دیگری راهبه‌های مسیحی فرقه فرانسیسکن و داده‌های حاصل از آزمایش‌های مختلف روی مغز آنان را تحلیل و بررسی نموده‌اند؛ آنها به‌ویژه به دو یافته مهم دست

یافتند: نخست آنکه دگرگونی‌های مغز هر دو دسته در حالت عبادت و نیایش یکسان بوده است؛ دوم آنکه شکل و صورت تجربه‌ی دینی این دو گروه با هم متفاوت بوده است؛ راهبان تبتی، وحدت با طبیعت را ادراک کرده‌اند؛ اما راهبه‌های مسیحی، قرب به خدا را و با توجه به این یافته‌ها چنین نتیجه گرفته‌اند که حالت و تجربه دینی آنها- یعنی وحدت با طبیعت یا قرب به خدا- معلول کارکرد مغزشان نیست؛ زیرا دگرگونی‌های مغزی‌شان یکسان است و باید عامل دیگری در کار باشد. هیک نتیجه می‌گیرد که عامل این تغییر، حضور و وجود امری مافوق طبیعی است که عصب‌شناسی از تبیین ماهیت وجود و نحوه حضور آن عاجز است (Hick, 2006, p.79).

۴. متخصصان علم اعصاب و برخی فیلسوفان ذهن معتقدند آگاهی و فرایندهای الکتروشیمیایی که در لحظه ادراک تجربه دینی در مغز رخ می‌دهد، دو چیز واقعاً جدا نیستند که یکی فیزیکی و دیگری غیرفیزیکی باشد، بلکه هر دو در واقع یک چیز، یعنی یک رویداد فیزیکی‌اند. هیک در این باره می‌گوید:

اولاً هر فردی با درون‌یابی می‌داند که میان آگاهی و فرایندهای مغز او تفاوت است؛ ثانیاً حالات ذهنی- یعنی آنچه طی تجربه دینی رخ می‌دهد- فاقد مکان- اند، اما حالات مغزی مکان‌مندند؛ ثالثاً حالات و احساسات ضعیف یا قوی می‌شوند- مثل احساس درد یا سوزش و...- اما در این حالت، هیچ بخشی از مغز ضعیف یا قوی نمی‌شود (Ibid, p.74).

هیک معتقد است نباید به خاطر غیرواقعی و وهمی بودن پاره‌ای تجربیات، تمام تجربیات دینی را حاصل توهم دانست. اگر در اثر ضربه‌ای به مغزمان یا استعمال داروهای روان‌گردان، اشیایی را ببینیم که وجود خارجی ندارند، آیا باید حکم کرد که جهان خارج از اساس وجود ندارد؟! بر همین مبنا نمی‌توان حکم کرد که اگر عوامل فیزیکی، توهمات دینی در ما پدید می‌آورند، بنابراین هیچ تجربه دینی راستین و هیچ واقعیت متعالی در پس آنها وجود ندارد (Ibid). بنابراین پرسش اساسی آن خواهد بود که آیا می‌توان تحقیقات مزبور را سبب رد محتوای تجربه دینی و کاذب بودن آن دانست؟ از نظر بسیاری چون هیک، رایت و آلستون حتی اگر بتوان نشان داد که تجربه‌های دینی، تبیین‌های عصب-

شناختی دارند، نمی‌توان نتایج مورد نظر عصب‌شناسان را از این امر گرفت. علت منفی بودن این پاسخ را ویلیام رایت چنین بیان می‌کند:

بسیاری از فیلسوفان معتقدند تجربه X تنها در صورتی ناظر به واقع (veridical) است که X یکی از علل آن باشد؛ بدین قرار تجربه بینایی می‌من، تنها در صورتی ادراک می‌من است که میز علت تجربه من باشد. پس فرض کنید که برای تجربه دینی، یک تبیین طبیعی و به لحاظ علمی قانع‌کننده کشف شده باشد، آیا نتیجه این کشف آن است که خدا یا یک هویت فراطبیعی علت آن نیست یا دست‌کم این است که دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم یک هویت فراطبیعی علت آن است؟ پاسخ این پرسش منفی است. خدا باوران سنتی (کلاسیک) معتقدند برای بسیاری از پدیده‌های طبیعی می‌توان تبیین‌هایی فراهم کرد که به لحاظ علمی قانع‌کننده‌اند؛ اما افزون بر این از نظر خدا باوران این پدیده‌ها مستقیماً بر پایه عمل علی خدا مبتنی شده‌اند؛ بنابراین یک تبیین علمی قانع‌کننده از تجربه دینی نشان نمی‌دهد که خدا علت آن تجربه نیست. همچنین نشان نمی‌دهد که عمل علی خدا، برای تحقق آن ضرورتی ندارد (Wainwright, 1999, p.133).

آلستون در پاسخ به ادعای کسانی که می‌گویند می‌توانیم تجربه دینی را با عوامل طبیعی تبیین کنیم، چند نکته را مطرح می‌کند. نخست آنکه هرگز روشن نیست که هر تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای کافی باشد. در واقع شواهد موجود برای چنین تبیینی از قطعیت برخوردار نیستند. دومین نکته که محوری‌ترین مورد است، این است که حتی اگر از علل کافی در جهان طبیعت برخوردار باشد، به هیچ وجه مانعی برای ارتباط علی با خدا نمی‌تواند قلمداد گردد؛ چراکه بر اساس تعالیم دینی، خداوند با هر حادثه‌ای ارتباط علی دارد. وانگهی اگر انسان به این مسئله که «آیا تجربه دینی می‌تواند باور دینی را توجیه کند»، از منظر جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه- الحادی بپردازد، طیف پاسخ‌های محتمل با پاسخ شخصی که از منظر جهان‌بینی دینی به آن می‌پردازد، کاملاً متفاوت خواهد شد؛ چنان‌که به باور نینیان اسمارت اگر کسی پیش‌تر ذهنش با این مسئله خو گرفته باشد که جهان هیچ منشأ متعالی ندارد و

اینکه تنها واقعیت موجود، همان جهان قابل مشاهده است، در این صورت بی‌شک برایش آسان است که فکر کند، تجربه دینی ناشی از امور روانی و نظایر آن است؛ بنابراین از منظر این دست اندیشمندان، نتایج حاصل از بررسی‌های عصب‌شناختی تجارب دینی نمی‌تواند بیش از این بیان کند که هنگام وقوع تجربه دینی در «مغز» چه اتفاقی رخ می‌دهد. این نظریه هرگز نمی‌تواند بیان کند که علت غایی برای حوادث مغزی به‌طور کلی امری درونی برای موجود زنده است (نصیری، ۱۳۹۱، ص ۱۰۷-۱۰۸).

۲-۲. پاسخ به انتقادات هیک بر عصب‌شناسان

با توجه به نظریات و انتقادهای هیک در باب عصب‌شناسی، سراغ نقد آرای وی می‌رویم؛ اما پیش از آن، توضیح این مطلب ضروری به نظر می‌رسد که ما در نقد هیک هدفی را دنبال می‌کنیم و آن، نابسند بودن رأی هیک برای دفاع از تجربه دینی در مقابل عصب‌شناسی است؛ به همین دلیل گاهی هیک را با مبانی عصب‌شناختی نقد می‌کنیم تا نشان دهیم او از پس این نقدهای فیزیکالیستی بر نمی‌آید و گاهی نظر فیلسوفان متألهی چون مورفی را می‌آوریم تا اراده علمی و فلسفی اندک وی را برای رفع چنان تعارضاتی نشان دهیم.

الف) هیک معتقد است نباید میان راهب تبتی یا عارف و بیماری که مشکلات روانی دارد، خلط کرد. به نظر می‌رسد ایشان در اینجا دچار مغالطه مصادره به مطلوب شده‌اند. اینکه کسانی که دعوی تجربه دینی - عرفانی دارند، در حالت عادی به سر می‌برند، یعنی سالم‌اند و افراد مورد مطالعه محققان مخالف با تجربه دینی بیمارند، همان نقطه‌ای است که نزاع طرفین از آنجا شروع شده است. اگر این افراد را عارف، راهب یا انسان‌های عادی بدانیم، به نظر می‌رسد انصاف علمی را رعایت نکرده‌ایم و از ابتدا رأی بر صحت ادعای آنها نهاده‌ایم؛ چراکه مناقشه هیک با عصب‌شناسی است که اگر از نگاه ایشان، وارد این ماجرا شویم - که به نظر می‌رسد حداقل در این تحقیق مجبوریم از داده‌های آنها استفاده کنیم - احتمالاً تفاوت فاحشی که هیک میان عارف و بیمار روانی می‌نهد، چندان مورد قبول آنان نخواهد بود. به نظر می‌رسد هیک برای آنکه یافته‌های عصب‌شناسان را زیر سؤال

ببرد، در اینجا استدلال آنان را مدنظر قرار نداده است، بلکه از قبل با یک تقسیم‌بندی - یعنی جداکردن افراد مورد مطالعه عصب‌شناسان از افرادی که به زعم هیک دارای تجارب حقیقتاً دینی - مابعدالطبیعی بوده‌اند - هرگونه دست‌آوردی از جانب آنان را رد نموده است؛ چراکه از نظر هیک «جامعه» آماری معقولی را در نظر نداشته‌اند؛ حال آنکه در پاسخ به هیک باید گفت اینکه افرادی که دارای چنان تجاربی هستند، در شرایط کاملاً عادی به سر می‌برند یا خیر، خود ابتدای بحث است و رأی عصب‌شناسان آن است که تمامی تجارب دینی، محصول پاره‌ای شرایط بحرانی و غیرعادی است. درواقع اگر مبنا مطالعات عصب‌شناسی باشد، هنوز پاسخ مناسبی به چنان مسائلی نمی‌توان داد. کل حرفی که عجلتاً از این موضع می‌توانیم بزنیم این است که آگاهی‌پژوهی به هیچ وجه به آن پیشرفتی نرسیده که به این مسائل پاسخ دهد (بلک‌مور، ۱۳۹۱، ص ۱۴۸-۱۵۰).

ب) هیک معتقد است با توجه به معیار جهان‌شمولی که ارائه می‌نماید، یعنی ماندگاری ثمرات اخلاقی [و اینکه از طریق تحریک با پالس الکتریکی نمی‌توان به چنان ثمراتی رسید] می‌توان نتایج حاصل از تحقیقات *راماچاندران* و *پنفیلد* را رد کرد؛ حال آنکه در نقد بخش اول گفتیم که معیاری که هیک ارائه می‌دهد، چندان قابل اعتنا و همگانی نیست، چراکه ممکن است گفته شود ثمرات اخلاقی محدود به مختصات فرهنگی - تاریخی جامعه و در نتیجه تابع آنهاست. به علاوه بر اساس عصب‌شناسی جدید، حالاتی مانند خنده، خشم، خوشحالی، درد و لذت به‌راحتی از طریق تحریک قسمت‌های مختلف مغز قابل تولید هستند. حتی می‌توان در آن واحد حداقل دو حالت کاملاً متضاد داشت. در سال ۱۹۸۱ *راجر اسپری (Sperry)* جراح مغز و اعصاب دانشگاه کالیفرنیا جنوبی به دلیل آزمایش‌هایش در اثبات دوگانه‌بودن جریان آگاهی در دو نیم‌کره مغز، برنده جایزه نوبل شد. او و دستیارانش پس از آنکه برای برطرف‌کردن حملات صرعی افرادی که با دارو مشکلشان مرتفع نشده بود، مغز آنها را به دو نیم تقسیم کردند (نیم‌کره چپ و راست)، به یک طرف، پیام خنده و به نیم‌کره دیگر، پیام ترش‌رویی را منعکس کردند و مشاهده کردند که افراد مورد مطالعه در حالی که با دهان می‌خندند با قسمت‌های دیگر صورت خود از

جمله ابرو اخم می‌کنند. اسپری نتیجه گرفت که اولاً نیم‌کره‌های مغز از یکدیگر آگاهی ندارند- چنان‌که گویی دو شخص جدا و دو مغز جدا هستند- و ثانیاً حالاتی که تا چندی پیش از آنها به عنوان حالات روحی نام برده می‌شد- مانند خشم و خوشحالی- حاصل عمل کرد دستگاه عصبی و مغز هستند. اسپری و هم‌قطاران وی از آن موقع با استفاده از چنان مبانی‌ای، از همین شیوه‌های علمی- عصب‌شناسی برای درمان‌های طولانی- مدت و حتی همیشگی عادات ناپسند، رفتارهای ناهنجار و حتی ضداخلاقی استفاده کرده و می‌کنند (هوپر، ۱۳۷۶، صص ۴۶ و ۵۳) و این خلاف رأی هیک مبنی بر این است که دست‌کاری‌های فیزیکی نمی‌توانند آن تأثیر طولانی‌مدتی را که تجارب دینی دارند، داشته باشند.

ج) یکی از انتقادهایی که افرادی نظیر هیک می‌توانند بر عصب‌شناسان منکر وارد آورند، آن است که بر اساس آنچه عصب‌شناسان و رفتارگرایان می‌گویند ذهن انسان- بخوانید مغز انسان- در بدو پیدایش، مانند لوح سفید و پاکی است که تجربه می‌تواند هر متنی را روی آن بنویسد و بنابراین تمامی رفتارهای انسانی، قابل اکتساب و آموختنی است و هیچ امر پیشینی در ذهن و مغز انسان وجود ندارد. در واقع به غیر از آنچه به واسطه تحلیل و آنالیز انسان، توسط علوم طبیعی امروزین- علی‌الخصوص عصب‌شناسی- از چنین موجودی، یعنی ماده، حاصل می‌شود، چیز دیگری وجود ندارد. حال پرسش اینجاست که اگر چنین است، چرا نوع انسان گاهی همان کارهایی را انجام می‌دهد و همان افعالی را بروز می‌دهد که سایر حیوانات از خود بروز می‌دهند؟ در واقع اگر چیزی غیر از ماده وجود ندارد و این ماده هم تنها از تولد انسان شروع به کسب و یادگیری مهارت‌ها و معارف مختلف می‌کند، پس چگونه این انسان صرفاً مادی، در برخی موارد، دارای غرایز و امیال مشترک با سایر حیوانات است؟ این اشتراکات از کجا می‌آید؟ آیا اطلاعاتی پیشینی در درون این انسان وجود دارد که سبب اشتراک وی با سایر موجودات می‌شود؟ و اگر چنین است چه تبیین فیزیکی‌الیستی‌ای می‌توان برای آن ارائه نمود؟ شاید این انتقاد تا سال‌های گذشته، غیرقابل پاسخ می‌نمود؛ اما اکنون و با پیشرفت علوم مرتبط با مغز انسان، وضع به

گونه دیگری است. افرادی چون مک‌لین دانشمند عصب‌شناس و کاشف سیستم لیمبیک در مغز معتقدند این رفتارهای مشترک با سایر حیوانات، به دلیل وجود مغز سه طبقه‌ای یا سه واحدی در انسان است. انسان‌های کنونی در زیر لایه‌های نئوکورتکس متمدن خود، صاحب یک مغز به ارث رسیده از اجداد خزنده و یک مغز بر جای مانده از پستانداران باستان هستند. این سه مغز، در یک مغز واحد، نظیر سه کامپیوتر زیستی که از درون به هم متصل و مرتبط هستند، کار می‌کنند؛ اما هریک با ذکاوت و هوش خاص خود، ذهنیات مربوط به خود، احساس خاص خود از زمان و مکان، و خاطره و حافظه خود را دارند. مک‌لین معتقد است اختراع، اکتشاف، آینده‌نگری و خداگونه‌بودن، برخی از فرآورده‌های نئوکورتکس و لب‌های پیشانی کورتکس است که مختص انسان است. کاندیس پرت متخصص عصب‌شناسی در این باره می‌گوید اگر خدا و انسان با هم گفت‌وگو می‌کنند، این گفت‌وگو از طریق لب‌های فرونتال کورتکس، یعنی آن بخش از مغز که جدیدترین توسعه و تحول زیستی را تجربه کرده است، صورت می‌گیرد؛ بنابراین در پاسخ به این پرسش که «چرا انسانی که علم ادعا دارد صرفاً مادی است، دارای اشتراکاتی با سایر حیوانات است»، باید گفت «این اشتراکات، به دلیل وجود یک مغز سه طبقه‌ای در انسان است که قسمتی از آن را از اجداد باستانی مشترک خود با سایر حیوانات ارث برده است» (هوپر، ۱۳۷۶، صص ۶۴ و ۷۹).

د) در مورد آزمایشی که نیوبرگ و دی‌آکوییلی روی دو دسته از راهبان انجام داده‌اند (راهبان تبتی و راهبه‌های مسیحی فرقه فرانسیسکن) باید گفت اتفاقی که در مغز رخ داده یکسان بوده و اینکه حوادث متفاوتی را شرح داده‌اند، به دلیل پیش‌فرض‌های متفاوتی است که هر یک دارند و سبب شده است از یک اتفاق یکسان، تفاسیر متفاوتی داده شود. هایدگر معتقد است پیش‌داوری‌های ما در زندگی هستند که فهم ما را از یک موضوع شکل می‌دهند و ما بدون پیش‌داوری فهمی نخواهیم داشت. در واقع مقصود وی بیشتر در مورد تفسیر فهم و جایگاه پیش‌ساختار در آن است (واعظی، ۱۳۷۷، صص ۱۶۶-۱۶۸)؛ اما می‌توان نظر وی را نقدی بر سخن هیک دانست؛ چراکه دو دسته راهبی که تفاسیر مختلفی از یک

پدیده یکسان ارائه نمودند، به دلیل پیش‌داوری‌هایشان چنین کرده‌اند، وگرنه اتفاقی که در مغز آنها رخ داده، یکسان است و آنها در واقع تفاسیر مختلفی از یک رخداد یکسان کرده‌اند. ممکن است در ابتدا ورود به بحث پیش‌فرض را به دلیل فرض غیرفیزیکی بودن آن، با مبانی عصب‌شناسی ناهمگون بیاییم؛ اما با تأمل در این موضوع، بدین نکته پی خواهیم برد که خود این پیش‌فرض‌ها حاصل اموری هستند که تبیینی عصب‌شناختی و فیزیکی از آنها به دست می‌آید. از نظر فیلسوفانی چون نرسی مورفی، فیلسوف متأله مسیحی، ضرورتی ندارد حتماً تبیین عصب‌شناختی را رد کنیم تا بتوانیم اثبات کنیم تجربه دینی حقیقت دارد؛ بلکه تجارب دینی را می‌توان حاصل منابع فرهنگی مان، به علاوه عمل کرد دستگاه پیچیده عصبی انسان دانست: «استعداد تجربه دینی ما را فرهنگ و دستگاه‌های پیچیده‌ی عصبی ما فراهم می‌کند» (مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). از این جهت می‌توان توأمان، هم مبانی عصب‌شناختی هم امکان بروز تجارب دینی را باور داشت و بدون اینکه از هیچ یک دست بکشیم، تعاملی میان این دو مبحث ایجاد نماییم.*

در اینجا می‌توان در مقام نقد رویکرد هیک از مطالب پیش گفته درباره ساختارگرایی کنس نیز بهره گرفت. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، ساخت‌گرایی معتقد است هر تجربه‌ای از مجموعه‌ای از باورها و اعتقادات پیشین نشئت می‌گیرد و در خلأ رخ نمی‌دهد. بر این اساس مثلاً در مورد آن دو دسته راهب باید گفت در واقع تجارب متفاوت آن دو به دلیل پیش‌زمینه‌های اعتقادی متفاوت آنهاست. هر تجربه‌ای برگرفته از یک چهارچوب و ساختار فکری است و بدون در نظر گرفتن آن ساختار بنیادین نه آن تجربه شکل می‌گیرد و نه پس از به‌وجود آمدن قابل تفسیر و توجیه است (Katz, 1978, pp.22-24).

ه) در آخرین نقدی که از جانب هیک بر عصب‌شناسی مطرح شده، چنین آمده است که «هر فردی با تکیه بر شهود درونی و با درونی‌یابی درمی‌یابد که میان آگاهی و فرایندهای مغز او تفاوت است»؛ حال آنکه از فیلسوفی همچون ایشان انتظار می‌رود با فراهم‌آوردن

* کاری که مورفی خود انجام می‌دهد. برای پیگیری بیشتر این مطلب و اطلاع از رأی مورفی در باب امکان تبیین عصب‌شناختی تجارب دینی، ر.ک: مورفی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۷-۱۶۹.

اسباب فلسفی - علمی، بحث خود را پخته کند و سپس راه حل مناسبی برای آن بیابد، وگرنه هر کسی با اتکا به چنان استدلالی، حرف خود را صحیح خواهد دانست و درونیابی نمی‌تواند معیار خوبی برای تمیز صحیح از ناصحیح باشد. از طرفی هیک معتقد است حالات ذهنی فاقد مکان‌اند؛ اما حالات مغزی مکان‌مندند. این نیز اول بحث است؛ زیرا در واقع بحث بر سر این بود که اصلاً غیر از ماده چیز دیگری در انسان وجود دارد که هیک با چنین استدلالی در واقع بحث را پایان داده و از پیش، فرض کرده است که چنان است - یعنی در انسان بُعد غیرمادی وجود دارد. از طرفی مطابق نظریه این‌همانی ذهن و مغز، حالات ذهنی و حالات مغزی ولو آنکه در زبان به دو صورت بیان شوند، تعبیر متفاوتی از یک واقعیت‌اند؛ به عبارت دیگر «ذهن ما همان مغز است»؛ مثلاً درد و فعالیت رشته‌های عصبی (neuron) نوع C اگرچه به یک معنی نیستند، ولی هر دو بر یک حالت ذهنی دلالت دارند؛ یعنی درد همان فعالیت عصب نوع C است (بلک‌مور، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳-۱۰۴). طبق دیدگاه مفهوم درد معادل مفهوم حالتی داخلی است که به‌طور معمول توسط ضایعات سطحی ایجاد شده و به‌طور نوعی سبب به‌وجود آمدن امیالی همچون خشم، ناله و فریاد می‌شود؛ بنابراین آنچه هیک مدعی آن است که «حالات و احساسات ضعیف یا قوی می‌شوند - مثل احساس درد یا سوزش - اما هیچ بخشی از مغز ضعیف یا قوی نمی‌شود»، به لحاظ علمی مردود است. از این منظر، زمانی که چیزی را می‌بینید یا دردی را تجربه می‌کنید یا بویی را استشمام می‌کنید، این‌گونه نیست که این حالت‌ها چیزی فراتر از فعالیت‌های مغزی باشند و فقط با آن فعالیت‌ها همراه شده باشند، بلکه این حالت‌های ذهنی، دقیقاً نوع خاصی از حالت‌های مغزی‌اند. مطابق این نظریه هر نوع حالات ذهنی با نوعی از حالات فیزیکی و به عبارت دقیق‌تر حالات مغزی همسان است. البته «مفهوم» حالت ذهنی غیر از مفهوم حالت مغزی است؛ ولی این دو در خارج یک چیزند. عده زیادی از متفکران غربی از جمله جان سرل نظریه این‌همانی را بهترین تفسیر از نفس می‌دانند. رام‌چاندران پا را از این هم فراتر می‌گذارد و منشأ این‌همانی شخصی و «خود» را نیز فرایندهای مغزی می‌داند؛ بنابراین «خود» مترادف می‌شود با گروه خاصی از نورون‌های

مؤثر بر یکدیگر. وی معتقد است بزرگ‌ترین معمای علمی و فلسفی یعنی تعیین ماهیت «خود» از طریق عصب‌شناسی و بررسی فرایند کارکرد مغز و نورون‌ها قابل پیگیری است؛ از این منظر در پاسخ به مسئله هویت شخصی نباید به دنبال پرکردن جاهای خالی برای کسی باشیم، بلکه این جاهای خالی برای «چیزی» پر می‌شود که آن «چیز» یک فرایند مغزی است؛ فرایندی در سیستم حاشیه‌ای مغز. وجه مشترک چنین نظریاتی آن است که در تمام آنها «خود» با فرایند مغزی خاصی معادل گرفته می‌شود. نهایتاً باید گفت هیک با دانش کافی نسبت به علم عصب‌شناختی به بحث نظر نیفکنده است؛ زیرا مطابق یافته‌های آن علم، هنگام ضعیف و قوی شدن احساسات، در واقع جریان نورون‌ها و میزان هورمون‌ها کم و زیاد می‌شوند و این با سخنان هیک ناسازگار است (هارت، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

و) اگر هیک می‌خواهد نوع این‌همانی‌ای را که در بالا ذکر آن آمده است رد کند، یکی از مواضع محتملاً پیش روی او دوگانه‌انگاری جوهری به تقریر دکارت خواهد بود؛ اما موضع وی با چنین دوگانه‌انگاری‌ای هم در تعارض است؛ چراکه دکارت نیز منشأ افعال ذهنی و روحی را در سیستم عصبی و مغز می‌داند. وی با مطالعه دلایل و مدارک طبی- روان‌شناسی قانع شد که نفس تنها نسبت به آنچه در مغز تأثیر می‌کند، وقوف و آگاهی دارد؛ چنان‌که حرکات گوناگونی ممکن است در بدن واقع شود، بدون آنکه حوادث نفسانی را به دنبال داشته باشد، مگر آنکه حرکات جسمانی ابتدا علت حرکات در دستگاه عصبی و سپس در مغز شود. نیز به وسیله ایجاد حرکاتی در مغز، بدون آنکه سایر نقاط بدن تحت تأثیر قرار بگیرد، می‌توان افکاری را برانگیخت (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۹۹-۱۰۱)؛ بنابراین از نظر دکارت منشأ افعال ذهنی، از جمله تجارب دینی، در سیستم عصبی و مغز است و این با اعتقاد هیک مبنی بر منشأی معنوی- غیرمادی برای تجربه دینی به عنوان نشانه‌ای از وجود روح و امر متعالی، در تضاد است.

نتیجه‌گیری

باتوجه به اینکه هیک تجربه دینی را گوهر و اساس دین می‌داند، حساسیت وی در مورد مسئله تجربه دینی کاملاً مشخص است. از این جهت سعی می‌کند از طرق مختلف، این

رأی عصب‌شناختی را که تجارب دینی، ماحصل اختلال در عمل‌کرد مغز هستند، به بوت‌ه نقد ببرد و الحق که تلاشی جدی را در اواخر عمرش مصروف این اندیشه می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد نمی‌تواند از این طریق، مدعای عصب‌شناختی فوق را مخدوش کند و کار او در حد یک هدف متعالی، باقی می‌ماند.

هرچند قصد ما در این نوشتار نقد آرای هیک است؛ اما می‌توان مؤیداتی قوی برای سخنان او آورد؛ مانند آرای افرادی نظیر مورلند و نیگل. مورلند معتقد است نه تنها آگاهی و دیگر فرایندهای ذهنی با مغز یکی نیست، بلکه شکاف تبیینی (Explanatory Gap) موجود در نحوه شکل‌گیری آگاهی، خود راهی برای اثبات وجود خداست که از آن تحت عنوان «اثبات خدا از طریق آگاهی» (Argument from Consciousness) نام برده می‌شود (برای بررسی نظریه مورلند در این باب، ر.ک: نصیری، ۱۳۹۲، ص ۷۵-۱۰۰/ ون-گولیک، ۱۳۹۳، ص ۵۵-۵۹, Moreland, 2004 and 2008). همچنین استدلال معروف نیگل که می‌گوید محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری برای توانایی ما در فهم پدیدارشناختی تجربه خفاش‌بودن خفاش وجود دارد، از این جهت است که نمی‌توانیم کاملاً همدلانه، منظر تجربی‌ای مشابه آنچه ویژگی تجربه شنیداری مکان‌یابانه پژواکی خفاش از جهان خود است، اتخاذ کنیم. با توجه به ناتوانی ما در اینکه تجربه مشابه را از سر بگذرانیم، در بهترین حالت می‌توانیم فهم ناقصی از ماهیت چنین تجربه‌ای داشته باشیم. هر اندازه معرفت هم که از منظر سوم شخص بیرونی و عینی علوم طبیعی گردآوری کنیم، علی‌الفرض کافی نخواهد بود، برای اینکه به ما امکان دهد چیزی را بفهمیم که خفاش می‌تواند از منظر سوپزکتیو اول شخص و درونی‌اش، درباره تجربه خود بفهمد (ون‌گولیک، ۱۳۹۳، ص ۶۱-۶۲). اگر همین استدلال نیگل را در باب تجربه‌دینی و فرد تجربه‌کننده به کار بندیم، شاید استدلال درون‌یابانه هیک در این باره که خود فرد تجربه‌کننده، تنها معیار و ملاک صدق تجربه‌اش است، چندان بی‌راه نباشد. البته افراد دیگری چون سم هریس معتقدند همین درون‌یابی نه تنها تأییدی برای صدق تجربه دینی نیست، بلکه آنچه از آن

برای ما حاصل می‌شود با قوانین جبری فیزیکی - زیست‌شناختی همگون است. هریس می‌گوید:

ما فقط از بخش بسیار کوچکی از اطلاعاتی که مغزمان در هر لحظه پردازش می‌کند، آگاه هستیم. اگر چه ما دائماً متوجه تغییراتی در تجربه‌مان می‌شویم - در فکرمان، خلق و خویمان، ادراک حسی‌مان، رفتارمان و...، اما از اتفاقات نوروفیزیولوژیکی که آنها را به بار می‌آورد، به کلی ناآگاهیم. در واقع ما گواهانِ وضعیفی برای خود تجربه‌مان هستیم. دیگران فقط با یک نگاه‌انداختن به چهره ما یا گوش‌دادن به لحن سخن ما غالباً آگاهی خیلی بیشتری از حالت ذهنی و انگیزش‌های ما پیدا می‌کنند تا خود ما. من هر روز صبحم را با خوردن یک فنجان قهوه یا چای شروع می‌کنم، امروز صبح قهوه خوردم. چرا قهوه و نه چای؟ من در وضعیتی نیستم که بتوانم بدانم (هریس، ۱۳۹۲، ص ۸۰).

در مجموع هریس معتقد است اولاً «درون‌یابی» نشان می‌دهد ما آگاهی‌ای به آنچه انجام می‌دهیم نداریم؛ ثانیاً عصب‌شناسی هم مدعی است آنچه فرد انجام می‌دهد پیش از انجام آن، قابل پیش‌بینی است. هریس می‌گوید ثبت مستقیم فعالیت کورتکس نشان داده است که فقط بررسی فعالیت ۲۵۶ نورون کافی است تا ۷۰۰ میلی ثانیه پیش از اینکه خود فرد آگاه شود، با دقتی در حد هفتاد درصد تصمیمش را به انجام کاری پیش‌بینی کنیم (همان، ص ۸۱-۸۲). از این جهت هر آنچه در تجارب دینی رخ می‌دهد، اولاً قابل پیش‌بینی است و ثانیاً چون از طریق نوروفیزیولوژی پیش‌بینی می‌شود، بنابراین کاملاً مادی و غیرروحانی است و نیازمند هیچ‌گونه تفسیر مابعدالطبیعی - الهیاتی نیست.

البته می‌توان مجدداً موضع مخالفان چنین رویکرد ملحدانه‌ای را بیان کرد که حتی اگر بتوان نشان داد که تجربه‌های دینی، تبیین‌های عصب‌شناختی دارند، نمی‌توان نتایج مورد نظر عصب‌شناسان را از این امر نتیجه گرفت؛ همچنان‌که اسمارت می‌گوید: «اگر کسی پیش‌تر ذهنش با این خوگرفته باشد که جهان هیچ منشأ متعالی ندارد، در این صورت بی-شک برایش آسان است که فکر کند، تجربه دینی ناشی از امور روانی و نظایر آن است». بنابراین به نظر این دست اندیشمندان، نتایج حاصل از بررسی‌های عصب‌شناختی تجارب

دینی، نمی‌تواند بیش از این بیان کند که هنگام وقوع تجربه دینی، در مغز چه اتفاقی رخ می‌دهد؛ اما این نظریه هرگز نمی‌تواند بیان کند که علت غایی تمامی حوادث مغزی، به‌طورکلی امری درونی (صرفاً مادی) برای موجود زنده است (برای مطالعه بیشتر این موضوع و تأییدات نظر فلسفی هیک در این باب، ر.ک: Alston, 1991/ William, 1999/ Smart, 1969).

در نهایت با بررسی نظر هیک در باب رابطه یافته‌های عصب‌شناسی و تجربه دینی باید گفت هرچند گهگاه مؤیداتی نظیر «اثبات خدا از طریق آگاهی» مورلند و استدلال نیگل در باب «تجربه خفاش‌بودن» برای سخنان هیک می‌توان یافت؛ اما واقعیت آن است که اراده علمی - فلسفی وی برای رفع چالش‌های دینی برآمده از عصب‌شناسی، ناکافی به نظر می‌رسد. در واقع اگر چالشی میان مباحث عصب‌شناختی و بحث تجربه دینی وجود داشته باشد، به نظر نمی‌رسد نحوه ورود هیک به این مسئله چندان راهگشا باشد. حتی اگر افرادی نظیر دکتر پرت و پروفیسور نیوبرگ که در صدد تأیید مدعیات دینی از طریق عصب‌شناسی‌اند (نوروتئولوژی یا الهیات مبتنی بر عصب‌شناسی)، در کار خود موفق شوند، هیک با رد یافته‌های عصب‌شناختی، عملاً راه خود را از آن دسته افراد نیز جدا می‌کند. باید اذعان داشت، هرچند به باور افرادی نظیر سوزان بلکمور، مطالعات عصب‌شناسی فعلاً نمی‌تواند پاسخ قانع‌کننده‌ای به مسائل مطروحه داشته باشد، اما به نظر می‌رسد راه حل این مسئله، مانند بسیاری مسائل دیگر در حوزه علم و دین، در نوع نگاه به آن و پاسخ به سؤالاتی باشد از این دست که: چه نوع استدلالی در این مسیر حجیت دارد؟ و متکفل بحث نهایی در مورد وجود یا عدم وجود بُعدی غیرمادی در انسان، علم است، فلسفه است یا دین؟ به نظر می‌رسد هرچند تقابل عصب‌شناسی و تجربه دینی موضوع جدیدی در حوزه علم و دین است، روش پاسخیابی برای آن، با روش پاسخیابی به مسائل کلاسیک در این حوزه - همچون بحث خورشیدمحوری و زمین‌محوری - یکسان باشد.

منابع و مأخذ

۱. بلکمور، س؛ آگاهی؛ ترجمه رضایی؛ تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۸۷.
۲. جیمز، و؛ انواع تجربه دینی؛ ح کیانی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۱.

۳. دکارت، رنه؛ **تأملات در فلسفه اولی**؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۴. سزاوار، س؛ «دور معرفت‌شناختی اتصال به حقیقت، نقدی بر تعارضات درونی آرای جان هیک درباره کثرت‌گرایی در ادیان»؛ **اطلاعات حکمت و معرفت**، ش ۱۵، خرداد - ۱۳۸۶، ص ۲۵-۲۸.
۵. کاپلستون، ف؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، تهران: علمی-فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.
۶. مجتهدی، کریم؛ **فلسفه نقدی کانت**؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
۷. محمودی، الف؛ «**خاستگاه دین**»؛ در: محمد محمدرضایی و دیگران؛ **جستارهایی در کلام جدید**، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۸. مورفی، ن؛ **چیستی سرشت انسان: نگاهی از منظر علم، فلسفه و الهیات مسیحی**؛ ترجمه ع شهبازی و سید محسن اسلامی؛ قم: نشر دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱.
۹. مهدوی نور، ح و دیگران؛ «**مقایسه ماهیت تجربه عرفانی براساس نظریه علم حضوری و حصولی علامه طباطبایی و ساخت‌گرایی استیون کس**»؛ **پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت)**، سال دهم، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۷۵-۹۸.
۱۰. نصیری، م؛ «**نومن و فنومن در فلسفه کانت**»؛ **نقد و نظر**، سال سیزدهم، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۷، ص ۷۵-۹۸.
۱۱. —؛ «**معرفت‌شناسی تجربه دینی؛ بررسی ادله مخالفان حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی**»؛ **ذهن**، سال سیزدهم، ش ۵۲، زمستان ۱۳۹۱، ص ۹۱-۱۱۲.
۱۲. —؛ «**اثبات خدا از طریق آگاهی، بررسی تقریر مورلند**»؛ **فلسفه دین**، دوره دهم، ش ۳، پاییز ۱۳۹۲ (الف)، ص ۷۵-۱۰۰.
۱۳. —؛ «**بررسی ادله معتقدان به حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی**»؛ **فصلنامه اندیشه نوین دینی**، سال ۹، ش ۳۵، زمستان ۱۳۹۲ (ب)، ص ۴۵-۶۲.
۱۴. واعظی، احمد؛ **درآمدی بر هرمنوتیک**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۵. ون‌گولیک، ر؛ **آگاهی (دانشنامه فلسفی استنفورد)**؛ ترجمه ی پوراسماعیل؛ تهران: ققنوس، ۱۳۹۳.
۱۶. هارت، و. دی. و دیگران، **فلسفه نفس**، دیوانی، الف، سروش، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. هریس، س؛ **دروغ / اراده آزاد**؛ ترجمه خ دیهیمی؛ تهران: گمان، ۱۳۹۲.
۱۸. هوپر، ج و ترسی دیک؛ **جهان شگفت‌انگیز مغز؛ مغز جهان سه پوندی**؛ ترجمه یزدی؛ تهران: قلم، ۱۳۷۶.

۱۹. هیک، ج؛ وجود خدا؛ ع گواهی؛ تهران: علم، ۱۳۸۷.

20. Alston, W. P.; **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**; London: Cornell University Press, 1991.
21. Austin, J.; **Zen and the Brain**; Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998.
22. Carter, R.; **Mapping the Mind**; London: Weidenfeld & Nicholson, 1998.
23. _____; **Mapping the Mind and Consciousness**; London: Weidenfeld & Nicholson, 2002.
24. Eliade, M.; **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**; trans. by: W.R. Trask; Harvest/ HBJ Publishers, 1957.
25. _____; **The Quest: History and Meaning in Religion**; London: University of Chicago Press, 1969.
26. _____; **A History of Religious Ideas: From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries**; 3 vols., trans. by: W. Trask; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978-1985.
27. Hick, J. **An Autobiography**; Oxford, England: Oneworld Publications, 2002.
28. _____; **The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent**; N.Y.: Palgrave, Macmillan, 2006.
29. _____; **At The Frontier of Faith: An Interview with John Hick**; 2007 (www.thatreligiousstudieswebsite.com/Religious_Studies/Interviews/interview_john_hick.php).
30. Kant, I.; **Critique of Pure Reason**; Trans. by Norman Kemp Smith; N. Y.: Macmillan, 1929.
31. Katz, S. T.; "Language, Epistemology, and Mysticism"; in **Mysticism and Philosophical Analysis**, Oxford University Press, 1978.
32. _____; "The Conservative Character of Mystical Experience" in **Mysticism and Religious Traditions**; Oxford University Press, 1983.
33. _____; "Mysticism, Epistemology and Metaphysics"; **Sackler Lecture**, Tel Aviv University, 2008.
34. Meister, Chad; **Introducing Philosophy of Religion**; First published, New York: Routledge, 2009.
35. Moreland, J. P.; "The Argument from Consciousness"; in **The Rationality of Theism**, Paul Copan and Paul K., Moser, London and New York: Routledge, 2004.
36. _____; **Consciousness and the Existence of God**; New York and London: Routledge, 2008.
37. Newberg, A. and Eugene D'Aquili; **Why God Won't Go Away**; New York: Ballantine Books, 2001.

38. Newberg, A. And Waldman, M. R.; *How God Changes Your Brain*; NY: Ballantine, 2009.
39. _____; *Principles of Neurotheology*; England: Ashgate, 2010.
40. Otto, R.; *The Idea of the Holy*; Oxford University Press, 1923.
41. Persinger, M., “Dr. Persinger’s God Machine”, by Ian Cotton, **Independent on Sunday**, July 2nd, 1995.
42. Robbins, J. W.; “Hick on Religious Experience and Perception”; *International Journal for Philosophy of Religion*; Vol.5, Issue 2, NY: Springer, 1974.
43. Ramachandran, V. S.; *Phantoms in the Brain*; New York: William Morrow, 1998.
44. Rose, S.; *The Conscious Brain*; (Harmondsworth: Penguin, 1973.
45. _____; *From Brains to Consciousness*; London: Penguin, 1999.
46. _____ *The 21st Century Brain: Explaining, Mending, and Manipulating the Mind* ; London: Jonathan Cape, 2005.
47. Smart, Ninian; *Philosophers and Religious Truth*; 2nd ed., London: SCM Press, 1969.
48. William J. Wainwright; *Philosophy of Religion*; 2nd ed., New York: Wadsworth, 1999.