


نوع مقاله: پژوهشی

واکاوی تأثیر رویکرد بیماری‌انگاری به تجربه دینی در نگرش الحاد عصب‌شناختی به وحی نبوی ﷺ

حمید محسنی / دکترای حکمت متعالیه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

h.mohseni1297@mailfa.com

amirshafieishz@gmail.com

 orcid.org/0009-0005-7128-8456

امیر شفیعی / دانش‌پژوه دکتری فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۲۶

چکیده

گروهی از پژوهشگران علوم اعصاب‌شناسی با توجه به تحقیقاتی که دربارهٔ همبسته‌های عصبی کارکردهای شناختی مغز انسان داشته‌اند، بعضی تجربه‌های دینی را مرتبط با برخی بیماری‌های مغزی همچون صرع لوب گیجگاهی، روان‌گسیختگی، اختلال در ارتباط نیمکره‌های مغزی و سایر قسمت‌های آن دانسته‌اند. گروهی دیگر با استناد به این نتایج علمی و تمسک به شواهدی از حالت‌های جسمانی پیامبر اکرم ﷺ در هنگام دریافت وحی، رویکردی الحادی - عصب‌شناختی دربارهٔ وحی نبوی ﷺ اتخاذ کرده‌اند. آنان وحی پیامبران را به نوعی تجربهٔ دینی ناشی از عوارض بیماری مغزی تقلیل داده‌اند. پژوهش حاضر نخست با روش «توصیفی» یافته‌های دانش عصب‌شناسی دربارهٔ رابطهٔ تجربهٔ دینی و بیماری‌های مغزی را مطالعه نموده، سپس با روش «تحلیلی» به مسئلهٔ اصلی این مقاله دربارهٔ دلالت این یافته‌ها بر ادعای بیماری‌انگاری وحی پرداخته و در جهت حل مسئلهٔ الحاد عصب‌شناختی، ویژگی‌های وحیانی آیات قرآن کریم (همچون علم حضوری بودن وحی و تمایزهای اساسی بین محتوای وحی و تجربه‌های دینی) را بررسی کرده است. در مجموع، وحی نبوی ﷺ به کلی با سایر تجارب دینی تفاوت دارد و به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را ناشی از بیماری مغزی دانست.

کلیدواژه‌ها: الحاد عصب‌شناختی، وحی نبوی ﷺ، بیماری‌انگاری تجربهٔ دینی.

بعضی دانشمندان علم اعصاب درباره نقش مغز در تجربه دینی مطالعاتی کرده‌اند. برخی اندیشمندان راهبان بودایی را در حین مراقبه و راهبه‌های فرانسوی را در حال عبادت زیر نظر قرار داده و نشان داده‌اند به‌طور معمول در حال نیایش ناحیه‌های خاصی از مغز فعال‌اند. از این‌رو برخی عصب‌شناسان بنا بر این یافته‌ها، چنین استنتاج کرده‌اند که باور و ایمان و تجربه دینی حالت‌های مغزی‌اند که در دستگاه عصبی رخ می‌دهند.

افزون بر این، برخی عصب‌شناسان با مطالعاتی که بر روی برخی بیماران انجام داده‌اند، مشاهده کرده‌اند غالباً بیماران که صرع لوب گیجگاهی دارند، علائق دینی قوی دارند. این یافته منجر به آن شده است که نتیجه بگیرند لوب گیجگاهی در گونه‌های خاصی از تجربه دینی متعارف دخیل است. حتی برخی با استفاده از این یافته‌ها رویکرد بیماری‌انگاری به تجربه دینی داشته و این یافته‌ها را به وحی پیامبران نیز تعمیم داده‌اند. با پذیرش این ادعای عصب‌شناختی، اعتبار و ارزش وحی به‌مثابه منبع عظیم معرفت دینی، به کلی از بین می‌رود و تمام آموزه‌های آن به توهمات یک مغز بیمار تقلیل می‌یابد.

یکی از موضوعات مورد مطالعه در عصب‌شناسی شناختی، «تجربه دینی» است که به‌مثابه یک پدیده ذهنی در نظر گرفته می‌شود. تجربه دینی گاهی با بیماری‌های مغزی همبستگی دارد و گاهی در یک مغز سالم پدیدار می‌شود. پژوهش‌هایی که درباره تجربه دینی در ارتباط با بیماری‌های مغزی انجام شده، چالش‌هایی را برای ارزش و اعتبار تجارب عرفانی، مکاشفات و وحی به وجود آورده است، به‌گونه‌ای که برخی مورخان و نویسندگان با استناد به این یافته‌های علمی، تجارب شخصیت‌های بزرگ ادیان را معلول بیماری‌های مغزی دانسته‌اند (رودینسون، ۱۹۸۵، ص ۵۶؛ مویر، ۱۹۳۳، ص ۶).

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) با نگاهی انتقادی، چنین دیدگاهی درباره تجربه دینی را رویکردهای ماده‌گرایانه و «فیزیکیالیستی» می‌خواند:

ماده‌گرایی طبی رویای پولس قدیس را در راه دمشق صرفاً ضایعاتی در ترشح قشر مخ پشت سر او می‌داند و او را بیماری می‌خواند که دچار صرع شده است. آن نظریه حالات قدیسه ترزا را هیستریک و احوال فرانسویسی آسیسی را ناشی از انحطاط وراثتی می‌داند... مادی‌گرایی طبی معتقد است که مرجعیت روحانی تمام این شخصیت‌ها فاقد ارزش است (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

همچنین اندرو نیوبرگ (Andrew Newberg) عصب‌شناس معاصر و فعال در حوزه الهیات اعصاب نیز درباره این افراد می‌گوید:

بسیاری از محققان ارتباط بین صرع و معنویت را بسیار قانع‌کننده یافته‌اند. برخی از محققان حتی تا آنجا پیش رفته‌اند که بزرگ‌ترین عرفای تاریخ را قربانی تشنج‌های صرعی تشخیص داده‌اند. برخی از این تشخیص‌ها حاکی از آن است که برای مثال، محمد (ﷺ)، که صداها را می‌شنید، رؤیا می‌دید و به شدت عرق می‌ریخت، احتمالاً از تشنج جزئی پیچیده رنج می‌برد. همین نوع تشنج ممکن است منشأ نور کورکننده‌ای باشد که به پولس قدیس در جاده دمشق برخورد کرد و باعث توهمات شنوایی شد که او را به باور رساند که صدای عیسی (ﷺ) را شنیده است (نیوبرگ، ۲۰۱۱، ص ۱۱۱).

نیویبرگ تصریح می‌کند که این محققان با استناد به برخی حالات پیامبر ﷺ در حال دریافت وحی، این رویداد را نشانه نوعی تشنج مغزی دانسته‌اند. از این رو مشخص می‌شود بعضی بنا بر مطالعات عصب‌شناختی و تأثیر برخی اختلال‌ها و بیماری‌ها در تجربه دینی و گرایش‌ات مذهبی، این‌گونه گمان کرده‌اند که وحی پیامبران الهی نیز حاصل این نوع اختلالات هست. این نگرش الحادگرایانه می‌تواند چالش جدی بر ادیان الهی، متون مقدس و به‌خصوص دین اسلام و تحریف قرآن کریم و شخصیت پیامبر اکرم ﷺ به حساب بیاید. از این رو ضروری است که در زمینه نقد این نگرش‌های الحادی پژوهش‌های جدی انجام شود.

اما به عنوان پیشینه تحقیق در حوزه نگرش الحادگرایانه به وحی نبوی ﷺ با توجه به این نوع مطالعات، پژوهش مستقل و منتقدانه از منظر آموزه‌های اسلامی یافت نشد. هرچند به‌طور کلی برخی تحقیقات در حوزه تجربه دینی با رویکرد الهیات اعصاب و علوم شناختی دین (Cognitive Science of Religion) انجام شده است. کتاب تازه منتشره علوم شناختی دینی - به عنوان اولین اثر به زبان فارسی - که در ۱۲ فصل به موضوعات متنوع در حوزه علوم شناختی دین پرداخته و در سخن پایانی به پیامدهای الاهیاتی (الحاد، سکوت و شهادی به سوی ایمان) نیز اشاره شده است (پورمحمدی، ۱۴۰۲). در پژوهشی که در حوزه سازگاری یافته‌های علوم شناختی با خداباوری انجام شده، مؤلف بدین باور است که با فرض پذیرش شواهد تجربی علوم شناختی دین، این‌گونه دلایل نمی‌تواند باورهای دینی و به‌خصوص باور به خدا را ناموجه جلوه کنند (بیابانکی، ۱۳۹۸). در تحقیق دیگری ابطال‌پذیری تجربه دینی از منظر عصب‌شناسی بررسی شده است (احمدی، شهبازی، ۱۳۹۳). اما در تحقیقی مرتبط‌تر، یکی از مؤلفان در پایان‌نامه خود تلاش کرده برخی مطالعات در حوزه تجربه دینی با رویکرد عصب‌شناختی و الهیات اعصاب و با نگرش طبیعت‌گرا و فیزیکیالیسم تحویل‌گرا را، مورد نقد و بررسی قرار دهد (شفیعی، ۱۴۰۰). هرچند در اثر اخیر تأثیر اختلال‌ها و بیماری‌های عصبی به تجربه دینی تبیین شده و در مقاله حاضر از یافته‌های بهره برده خواهد شد، اما پژوهش مستقلی که مسئله تأثیر این نگرش الحادگرایانه به وحی نبوی ﷺ از منظر الهیات اعصاب را تبیین کرده و مورد نقد قرار دهد، یافت نشد.

پس مسئله اصلی ما در این پژوهش واکاوی دیدگاه الحادی عصب‌شناختی به وحی نبوی ﷺ با توجه به رویکرد بیماری‌انگاری به برخی تجربه‌های دینی است. این مقاله با روش «توصیفی - تحلیلی» مسئله مذکور را بررسی می‌کند. برای دستیابی به این هدف، نخست گزارشی درباره یافته‌های دانش عصب‌شناسی شناختی درباره ارتباط بیماری‌های مغزی و تجربه دینی ارائه می‌دهد و سپس دلالت این تحقیقات بر مدعای فوق را بررسی می‌کند. سپس با نگاهی به چیستی وحی و مصداق روشن آن (یعنی قرآن کریم) و نیز آورنده آن (یعنی حضرت محمد ﷺ) نشان می‌دهد وحی نازل شده بر نبی مکرم ﷺ از ویژگی‌ها و مختصاتی برخوردار است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به عوارض یک بیماری مغزی تقلیل داد.

۱. چیستی تجربه دینی

پدیده‌ای که امروزه به‌عنوان «تجربه دینی» (Religious Experience) شناخته می‌شود، از ابتدای خلقت بشر، به شکل‌های گوناگون به تجربه آدمی درآمده است. اما اولین باری که با این عنوان خوانده شد و برای

اعتباربخشی به باورهای دینی به آن استناد شد، اواخر سده هجدهم میلادی توسط فریدریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) بود آن هنگام که شیوه‌های سنتی استدلال‌های فلسفی برای توجیه باورهای دینی با انتقادات متفکرانی همچون دکارت، کانت و هیوم مواجه شده بود.

شلایرماخر با تعریف «تجربه دینی» به «احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان» (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۴۱)، ماهیت تجربه دینی را به‌مثابه یک احساس در نظر گرفت و با گوهر دین خواندن احساس و تجربه، به نحوی زیرکانه کوشید دین را از زیر فشار انتقادات مزبور خارج کند (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۲۲).

علاوه بر این تعریف، تعاریف دیگری نیز برای تجربه دینی ارائه شده است؛ همچون: «تجربه خدا»، «تجربه امر متعالی»، «خودنمایی خداوند در چیزی یا کاری»، «احساس حضور مستقیم خدا»، «احساس کشف یا شهود باطنی خداوند و تجلی خدا بر خود»، «آگاهی کیهانی» و در عام‌ترین تعریف، «هر تجربه‌ای که شخص در نسبت با حیات دینی خود دارد؛ از جمله بهجت، خوف، شوق». از این رو می‌توان گفت: تعریفی مشترک و مقبول همگان میان اندیشمندان در این‌باره وجود ندارد (اصغری، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

برخی اندیشمندان نیز بیش از تمرکز بر ارائه تعریف دقیق، به بیان انواع یا ویژگی‌هایی که می‌توان با آن یک تجربه را دینی قلمداد کرد، پرداخته‌اند.

ویلیام جیمز در *تنوع تجربه دینی* با بیان چهار نشانه، در پی آن است که تجربه دینی و عرفانی را از سایر تجربیات متمایز کند. او مهم‌ترین نشانه تجربه عرفانی را «توصیف‌ناپذیری» و سایر نشانه‌های آن را «کیفیت معرفتی»، «زودگذری» و «حالت انفعالی» می‌داند (جیمز، ۱۳۹۳، ص ۴۲۲-۴۲۳).

کارولاین فرنک دیویس (Caroline Franks Davis) از نظریه‌پردازان معاصر در باب تجربه دینی معتقد است: تجربه تنها زمانی دینی است که اولاً، صاحب تجربه آن را به‌عنوان تجربه دینی توصیف کند؛ ثانیاً، باید این تجربه حاصل الهام الهی باشد، نه آنکه - مثلاً - به‌واسطه قوه تعقل پدید آمده باشد. همچنین وی برخی تجربیات را «ذاتاً دینی» می‌شمارد؛ تجربیاتی که واجد عناصری روحانی هستند؛ از جمله: احساس حضور یا دست‌اندرکار بودن وجود یا قدرتی مقدس و غیرجسمانی؛ فهم واقعیت غایی که در ورای جهان دانی اجسام طبیعی وجود دارد و مانند آن (دیویس، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲) یکی از منتقدان تقلیل‌گرایی تجربه دینی نیز در کتاب *مرکز نوین علم و دین*، تجربه دینی را مانند انواع تجربیات دیگر، مبتنی بر وجوهی از آگاهی می‌داند (کرمی، ۱۳۹۲، ص ۳۷). از این رو وی تجربیات دینی را در چهار قسم دسته‌بندی می‌کند:

۱. روش متمایز تجربه جنبه‌هایی از جهان طبیعی یا تجربه جهان طبیعی به‌مثابه یک کل؛
۲. حس حضور، خواه نزد خداوند یا یک موجود فرشته‌خو و یا حس حضور حقیقتی فراطبیعی بسیار متعالی حلول‌کننده یا احاطه‌گر؛
۳. استماع و رؤیت الهی، هم به صورت درونی و هم بیرونی؛
۴. تجربه اتحاد با خدا یا امر غایی که عرفای تمام سنت‌های بزرگ دینی از آن یاد کرده‌اند (همان، ص ۴۰).

برای جمع‌بندی دیدگاه‌های مذکور در تعریف «تجربه دینی» می‌توان گفت: تجربه دینی سه عنصر اصلی و اساسی دارد: یکم، متعلق تجربه امری غیرطبیعی است؛

دوم، فاعل شناسا آن تجربه را با مفاهیم و تعبیر دینی، اخلاقی یا معنوی توصیف یا تفسیر می‌کند؛

سوم، در بیشتر تجربیات، وجودی «غیر از خود» و غیر از حالات درونی خود تجربه می‌شود.

۲. رابطه بیماری‌های مغزی و تجربه دینی

همان‌گونه که اشاره شد، برخی تحقیقات عصب‌شناختی بین تجربه دینی و بیماری‌های مغزی، رابطه‌ای معنادار را نشان می‌دهند. همچنین تحقیقات دیگری نشان داده‌اند که با تحریک مغناطیسی بخش خاصی از مغز و یا ایجاد تغییرات شیمیایی از طریق استنشاق برخی گازها و یا مصرف بعضی داروها، می‌توان در اشخاص تجارب عرفانی پدید آورد. در ادامه، به اختصار گزارش‌هایی از این تحقیقات را بیان می‌کنیم:

۲-۱. صرع لوب گیجگاهی

«صرع لوب گیجگاهی» (TLE: Temporal lobe epilepsy) یک اختلال مزمن در دستگاه عصبی است که با تشنج‌های کانونی عودکننده و بی‌علت مشخص می‌شود. این تشنج از لوب گیجگاهی مغز نشئت گرفته و قریب یک یا دو دقیقه طول می‌کشد. TLE شایع‌ترین شکل صرع با تشنج کانونی است.

گزارش تجربیات دینی قوی در بیماران مبتلا به صرع و تشنج در لوب‌های گیجگاهی (TLE) موجب شد در دهه ۱۹۷۰ مطالعات عصب‌شناختی درباره تجربه دینی احیا شود. هجوم گزارش‌های متعدد در این دهه، محققان را به مطالعه روابط مغز و دین علاقه‌مند کرد. محققان بیماران را با وسواس و دل‌مشغولی‌های شدید دینی توصیف می‌کردند. اولین محققان گزارش دادند که برخی از بیماران مبتلا به TLE مستعد تغییرات دینی شدید هستند. سایر بیماران تجربیات عمیقی از انتخاب شدن توسط خداوند برای یک مأموریت خاص را گزارش دادند. برخی دیگر نیز در دفترچه‌هایی مطالب بسیاری در موضوعات دینی و فلسفی نوشتند.

همه این تجربیات دینی چشمگیر پس از آسیب مغزی یا پس از یک سلسله تشنج‌های لوب گیجگاهی رخ داد. اما در بیشتر این نمونه‌ها، دینداری شدید پس از درمان صرع با دارویی که فعالیت‌های تشنجی در مغز آنها را متوقف می‌کرد، کاهش یافت (مک نامارا، ۲۰۰۹، ص ۸۹).

برای نمونه، ویلایانور رامچاندران (V.S. Ramachandran) عصب‌شناس امریکایی هندی‌تبار (۱۹۹۸) در تحقیقی بر روی دو بیمار مبتلا به صرع با روش «پاسخ گالوانیک پوستی» (GSR: Galvanic Skin Response) که جریان الکتریکی سطح پوست را اندازه می‌گیرد، نشان داد که این بیماران واکنش متفاوت و شدیدی در مواجهه با مفاهیم دینی به نسبت دیگر مفاهیم دارند. در این آزمایش نمونه‌های تصادفی چند نوع کلمه و تصویر به آنها نشان داده شد؛ مثلاً، کلماتی برای اشیای بی‌جان معمولی (کفش، گلدان، میز و موارد مشابه)، چهره‌های آشنا (والدین، خواهر و برادر)، چهره‌های ناشناخته، کلمات و تصاویر برانگیزاننده جنسی، کلمات چهارحرفی که شامل رابطه جنسی، خشونت شدید و وحشت بودند و کلمات و نمادهای مذهبی (مانند «خداوند»).

افراد سالم و معمولی پاسخ‌های GSR شدیدی را به صحنه‌های خشونت و کلمات و تصاویر جنسی و چهره‌های آشنا نشان می‌دادند، اما برای دسته‌های دیگر هیچ واکنشی نشان نمی‌دادند. لیکن دو بیمار تحت آزمایش رامپاندران پاسخ شدیدی به کلمات و نمادهای مذهبی دادند. پاسخ آنها به سایر مقوله‌ها، از جمله کلمات و تصاویر جنسی، به طرز عجیبی در مقایسه با آنچه در افراد عادی مشاهده می‌شود کاهش یافته بود (رامپاندران، ۱۹۹۸، ص ۱۸۶).

رامپاندران اگرچه منشأ این تجربیات را مغز می‌داند، اما مکان مشخصی برای آنها تعیین نمی‌کند و می‌گوید: «GSR بسیار قوی به خودی خود تضمینی نیست که لوب‌های گیجگاهی مستقیماً درگیر دین هستند» (همان، ص ۱۸۷) در مجموع، آنچه مسلم است همبستگی تشنج‌های لوب گیجگاهی با تجربیات دینی و افزایش تمایلات مذهبی است. اما اینکه دقیقاً کدام بخش از مغز در این پدیده دخیل است، تحقیقات هنوز نتوانسته‌اند دیدگاه دقیقی ارائه دهند.

۲-۲. روان‌گسیختگی

«روان‌گسیختگی» یا «اسکیزوفرنی» (Schizophrenia) یک اختلال روانی است که با دوره‌های مداوم یا عودکننده روان‌پریشانه مشخص می‌شود. نشانه‌های اصلی آن شامل توهم - به‌طور غالب توهم شنیداری - هذیان و اختلال تفکر است. دیگر نشانه‌ها عبارت‌اند از: کناره‌گیری اجتماعی، کاهش ابراز عواطف و بی‌تفاوتی. این نشانه‌ها به‌طور معمول و به‌تدریج بروز پیدا کرده، در اوایل بزرگسالی شروع می‌شوند و در بسیاری از موارد هرگز به‌طور کامل برطرف نمی‌شوند. همچنین در بیماران مبتلا به روان‌گسیختگی، افزایش تمایلات مذهبی مشاهده شده است. گزارش‌های مربوط به تجربیات مذهبی در بین افراد روان‌گسیخته نسبت به جمعیت عمومی بیشتر است.

سیدل (Siddle) و همکاران (۲۰۰۲) در یک نمونه تحقیقاتی از ۱۹۳ بیمار بستری در بیمارستان عمومی به سبب روان‌گسیختگی، دریافتند که ۲۴ درصد دچار توهمات مذهبی بودند. هوگولت (Huguelet) و همکاران (۲۰۰۶) در تحقیقی دیگر دریافتند ۱۶ درصد از نمونه بیماران روان‌گسیخته دارای نشانه‌های روان‌پریشی مثبت با محتوای مذهبی بودند و اکثریت بیماران گزارش کردند که دین جنبه مهمی از زندگی آنهاست.

مور (Mohr) و همکاران (۲۰۰۶) مصاحبه‌های نیمه‌ساختاری دربارهٔ مقابلهٔ مذهبی با نمونه‌ای از ۱۱۵ بیمار مبتلا به روان‌گسیختگی سرپایی انجام دادند و دریافتند که ۷۱ درصد از آنان معتقدند: دین امید، هدف و معنا را برایشان در زندگی ایجاد می‌کند. بیماران همچنین گزارش کردند که مذهب نشانه‌های روان‌پریشی و عمومی را ۵۴ درصد کاهش داده یا ۱۰ درصد افزایش داده است.

تصویربرداری SPECT بر روی افراد مبتلا به روان‌گسیخته که به‌طور فعال دچار توهمات مذهبی بودند، افزایش جذب در لوب گیجگاهی چپ و همچنین کاهش جذب در قشر اکسیپیتال، به‌ویژه در سمت چپ را نشان داد (مک‌نامارا، ۲۰۰۹، ص ۹۴).

۲-۳. اختلال وسواس فکری - عملی

«اختلال وسواس فکری - عملی»، یا «اختلال وسواسی - جبری» (Obsessive-Compulsive Disorder) (OCD): یک اختلال روانی است. در این اختلال فرد افکار خاصی را مکرر تجربه می‌کند و یا نیاز به انجام مکرر

اعمال خاصی را حس می‌کند، تا حدی که موجب پریشانی یا اختلال در عملکرد عمومی او می‌شود. او به‌جز برای مدت‌زمان کوتاهی، قادر به مهار افکار و اعمال وسواسی نیست.

اختلال وسواس به دو صورت فکری و عملی تعریف می‌شود. وسواس‌های عملی رایج شامل شستن دست‌ها، شمارش اشیاء و بررسی قفل شدن در است. این وسواس‌ها تا حدی رخ می‌دهند که زندگی روزمره فرد تحت تأثیر افکار منفی قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که اغلب بیش از یک ساعت در طول روز صرف پرداختن به هریک از این وسواس‌ها می‌شود.

وسواس‌های مذهبی نیز از جمله عوارض این بیماری هستند. برآورد شده است که ۱۰ تا ۳۰ درصد از بیماران OCD در ایالات متحده و ۵۰ درصد از این بیماران در منطقه خاورمیانه، دچار وسواس‌های مذهبی هستند (همان، ص ۹۸).

مطالعات بالینی آسیب‌شناسی و تصویربرداری ساختاری OCD نشان می‌دهد که در قشر اوربیتوفرونتال (قشر پیش‌پیشانی که لوب پیشانی را پوشانده است) و مدارهای لیمبیک فعالیت غیرطبیعی وجود دارد. هنگامی که نشانه‌های OCD تحریک می‌شوند، این مناطق افزایش فعالیت سوخت‌وساز و عملکردی را نشان می‌دهند. هنگامی که بیماران تحت درمان قرار می‌گیرند، فعالیت عملکردی در قشر اوربیتوفرونتال به حالت عادی برمی‌گردد.

با توجه به بالا بودن میزان بی‌دینی در برخی از بیماران مبتلا به OCD، این داده‌ها نشان می‌دهند بیش فعال شدن قشر اوربیتوفرونتال ممکن است در دینداری بیش از حد دخیل باشد. قشر اوربیتوفرونتال، هم در صرع لوب گیجگاهی و هم در روان‌گسیختگی، نیز بیش از حد فعال است. بنابراین داده‌های OCD با داده‌های TLE و روان‌گسیختگی مطابقت دارد. قشر اوربیتوفرونتال به‌طور متراکم با دستگاه لیمبیک در ارتباط است و تا حدی آن را تنظیم می‌کند. بنابراین اگر دستگاه لیمبیک بیش از حد فعال شود، بی‌دلیل نیست که فرض کنیم هر دو دستگاه لیمبیک و قشر اوربیتوفرونتال در TLE، روان‌گسیختگی و OCD نیز بیش از حد فعال خواهند بود. همچنین به وضوح دیده شده است که لوب‌های گیجگاهی و قشر اوربیتوفرونتال راست در ایجاد نشانه‌های OCD نقش دارند.

حاصل اینکه همان تغییرات ناشی از صرع لوب گیجگاهی و روان‌گسیختگی در مغز، با بیماری اختلال وسواس فکری - عملی هم ارتباط دارند. در نتیجه این بیماری نیز می‌تواند با تجربیات دینی و افزایش تمایلات معنوی همبستگی معناداری داشته باشد (همان، ص ۹۷-۹۹).

۲-۴. تأثیر الکتروسیته و مواد شیمیایی بر مغز

مایکل پرسینگر (Michael Persinger) عصب‌شناس امریکایی (۱۹۴۵-۲۰۱۸) بود که اولین بار فرضیه «تحریک الکتریکی مغز» برای ایجاد تجربه عرفانی و دینی را مطرح کرد. او در سال ۱۹۸۳ با انتشار مقاله‌ای با عنوان «تجارب دینی و عرفانی به‌عنوان مصنوعات عملکرد لوب گیجگاهی: یک فرضیه کلی»، فرضیه خود را این‌گونه مطرح کرد: «تجربیات مذهبی و عرفانی پیامدهای طبیعی تحریک بیوژنیک خود به خودی ساختارهای لوب گیجگاهی هستند» (پرسینگر، ۱۹۸۳، ص ۱۲۵۵).

پرسینگر بر اساس مطالعات بیماران صرعی معتقد بود: لوب‌های گیجگاهی جایگاه بروز تجربیات دینی هستند (پرسینگر، ۱۹۸۷، ص ۹). از این رو وی با استفاده از یک کلاه ایمنی، دستگاهی را ابداع کرد که می‌توانست با ایجاد یک میدان مغناطیسی بسیار ضعیف، فعالیت بین نیمکره‌های مغز و لوب گیجگاهی چپ و راست را مختل کند. این دستگاه به «کلاه خدا» (God Helmet) یا «ماشین خدا» (God Machine) معروف شد.

از منظر پرسینگر، میدان‌های مغناطیسی کره زمین هم می‌توانند در مغز اختلال ایجاد کنند و موجب بروز تجربیات دینی و حس حضور شوند (پرسینگر، ۲۰۰۱، ص ۵۱۶). بنابراین چه‌بسا تمام تجربیات عرفانی قرون گذشته که مبنای اصلی عقاید دینی است، ناشی از تأثیر میدان‌های مغناطیسی زمین بر مغز انسان بوده باشند (همان، ص ۵۱۹).

پرسینگر بر این باور بود که حس انسان از «خود» توسط دو نیمکره مغز به وجود می‌آید، اما نیمکره چپ نقش بیشتری در ایجاد این حس نسبت به نیمکره راست دارد. اگر در ارتباط این دو نیمکره اختلالی ایجاد شود، دو حس از «خود» پدید می‌آید و چون نیمکره چپ غالب است، حس به وجود آمده از نیمکره راست به‌عنوان یک موجود دوم و غیر از «خود» در ذهن انسان پدیدار می‌شود و به آگاهی نیمکره چپ نفوذ می‌کند و همین امر موجب می‌شود که انسان آن حس دوم ناشناخته را «خدا»، «فرشته» یا «روح» بنامد. آزمایش‌های «کلاه خدا» برای تأیید این فرضیه که تجربیات مذهبی و عرفانی مصنوعاتی از عملکرد لوب گیجگاهی هستند، طراحی شدند.

بیشتر گزارش‌های پرسینگر درباره افرادی است که نوعی «حضور» را حس می‌کنند. افراد غالباً این حضور را به فرشتگان، یکی از آشنایان فوت کرده یا گروهی از موجودات نسبت می‌دادند. همچنین گزارش‌هایی وجود دارند که در آن شرکت‌کنندگان آنچه را به‌عنوان خدا می‌پندارند، تجربه کرده‌اند (همان، ص ۵۱۷). او گزارش می‌دهد دست‌کم ۸۰ درصد از شرکت‌کنندگان او حضور موجود دیگری را تجربه کرده‌اند (پرسینگر، ۲۰۰۶، ص ۱۰۸۸).

علاوه بر تحریک الکتریکی مغز، محققان نشان داده‌اند با ایجاد تغییرات شیمیایی نیز می‌توان تجربیات دینی را در ذهن اشخاص پدید آورد. تغییرات شیمیایی می‌تواند شامل استشمام برخی گازها یا مصرف دارو و مواد مخدر (روان‌گردان) یا مصرف برخی گیاهان باشد. استفاده از روان‌گردان‌ها برای مقاصد دینی قدمتی چند هزار ساله دارد. گیاه «سومه» (قارچی توهمزها به نام «فلای آگاریک») و گیاه شاه‌دانه از قدیمی‌ترین این توهمزها هستند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۱۴۸).

گفته شده است: بین ۴۰ تا ۹۰ درصد از آزمودنی‌هایی که داروهای روان‌گردان استعمال می‌کنند، ممکن است دچار تجربه‌های عرفانی شدید یا مکاشفه‌آمیز شوند. برخی از پژوهشگران معتقدند: گیاهان توهمزها سرچشمه اساطیر و الهیات جهان هستند و تجربه‌های ناشی از مواد مخدر را نمی‌توان به لحاظ پدیدارشناختی از تجربه‌های مذهبی که تحت شرایط دیگر رخ می‌دهد، جدا کرد (همان، ص ۱۵۰).

شواهد زیادی وجود دارند که نشان می‌دهند دستگاه‌های دوپامین‌زا و سروتونین‌ریزیک نقش مهمی در تجربیات دینی دارند و بین ژن‌های رمزکننده برای فعالیت دوپامین یا سروتونین‌ریزیک و میزان معنویت و دینداری ارتباط وجود دارد. داروهای ضد روان‌پریشی که اعمال دوپامین را در سطح دستگاه لمبیک متوقف می‌کنند و عواملی که سروتونین

مرکزی را افزایش می‌دهند، موجب کاهش رفتارهای متعصبانه دینی در این بیماران می‌شوند. به نظر می‌رسد عوامل توهمزایی که سبب افزایش تعصب دینی یا تجربیات رازآلود می‌شوند با کاهش فعالیت سروتونین‌زایی مرکزی و افزایش انتقال دوپامین مرکزی این کار را انجام می‌دهند (صوفیان، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

تا اینجا برخی عواملی که سبب ایجاد حالت عرفانی و یا تجربه‌های دینی می‌شود به اختصار تبیین شد. در ادامه، به بررسی این تحقیقات عصب‌شناختی می‌پردازیم:

۳. بررسی دلالت تحقیقات عصب‌شناختی بر مدعا

رابطهٔ بین بیماری‌های مغزی و بروز تجربهٔ دینی را که توسط عصب‌شناسان مشاهده گردیده است، می‌توان به سه نوع تفسیر کرد:

یکم. بیماری مغزی را علت برای تجربهٔ دینی بنامیم؛

دوم. تجربهٔ دینی را علت برای عارضه مغزی بخوانیم؛

سوم. قایل به نوعی همبستگی بین این دو شویم، نه رابطهٔ علی.

بنابراین تنها زمانی می‌توانیم تجربهٔ دینی و وحی انبیا را به عوارض بیماری مغزی تقلیل دهیم که علت بودن بیماری برای تجربه به اثبات برسد. اما چنین تفسیری از سوی دانشمندان تجربی و عصب‌شناسان نیز پذیرفته نشده است و یافته‌های تجربی را کاشف رابطهٔ علی نمی‌دانند. برای نمونه، ای. بورس گلدستاین (E. Bruce Goldstein) در کتاب *احساس و ادراک* می‌نویسد:

یکی از معروف‌ترین مشکلات علم، مشکل «ذهن و بدن» نام دارد؛ اینکه چگونه فرایندهای فیزیکی مانند تکانه‌های عصبی یا مولکول‌های سدیم و پتاسیم در غشاهای تجربهٔ ادراکی تبدیل می‌شوند؟ تحقیقاتی که بر تعیین ارتباط بین محرک‌ها در محیط و نورون‌ها متمرکز است، بیشتر به‌مثابه «تحقیق دربارهٔ همبستگی عصبی آگاهی» نامیده می‌شوند... محققان اغلب یافتن همبستگی عصبی را «مشکل آسان آگاهی» می‌نامند؛ زیرا امکان کشف ارتباطات بسیاری بین دستگاه عصبی و تجربه وجود داشته است. اما سؤال از اینکه چگونه پاسخ‌های تنکردی سبب ایجاد تجربه می‌شوند، «مشکل دشوار آگاهی» است. به بیان دیگر، چگونه پاسخ‌های تنکردی به تجربه تبدیل می‌شوند؟ (گلدستاین، ۲۰۱۳، ص ۳۹).

یکی از فیلسوفان ذهن به خوبی این مطلب را تبیین کرده است. از نگاه دیوید چالمرز مسئلهٔ آگاهی دوگونه است: مسئلهٔ «دشوار» آگاهی و مسئلهٔ «آسان» آگاهی. به باور این فیلسوف، ذهن برای توضیح و تبیین هر کدام از این مسائل، روش‌های خاص خودش را می‌طلبد. مسائل آسان آگاهی با روش‌های استاندارد در علوم شناختی قابل تبیین هستند. از این‌رو، ممکن است به وسیلهٔ سازوکارهای محاسبه‌گرانه و عصب‌شناختی توضیح داده شوند. وی هفت نوع مسئله برای جنبهٔ آسان آگاهی می‌شمارد. واکنش به تحریک‌های محیطی و مهار اختیاری رفتار و حتی تمرکز حواس و توجه را چالمرز از مسائل آسان آگاهی به حساب می‌آورد. اما موضوعاتی مانند تفکر، درک، و حسی که از مشاهدهٔ رنگ‌ها به انسان دست می‌دهد از جمله مسائل دشوار آگاهی است.

تبیین مسائل سخت آگاهی با روش‌هایی که در شناخت مسائل آسان آگاهی به کار می‌رود، میسر نیست. بنابراین آنچه از طریق روش‌های محاسبه و دستگاه اعصاب تبیین می‌شود، کارکردهای آگاهی را توضیح می‌دهد و اینها نمی‌توانند تبیین‌کننده مسائل سخت آگاهی باشند. از این‌رو، آگاهی جنبه دیگری نیز دارد که با کارکردهای رایج قابل بررسی نیست (چالمرز، ۲۰۰۹، ص ۵۳).

مسئله دشوار آگاهی همان «حس آگاهی یا نحوه پدیداری آگاهی» است و این جنبه آگاهی را نمی‌توان با سازوکارهای عصب‌شناختی تبیین کرد. بنابراین هرگونه تبیین فیزیکی، عصب‌شناختی و کارکردی مسائل آسان آگاهی و «آگاهی در دسترس» را توضیح می‌دهد.

با استفاده از این نکته می‌توان گفت: هرچه دانشمندان الهیات اعصاب در تحقیقات فرایند تجربه دینی در مغز انجام داده‌اند، مربوط به مسئله ساده آن است و آنها به‌طور حقیقی و دقیق و کامل نمی‌توانند به حالت درونی تجربه دینی که برای تجربه‌گر رخ می‌دهد، دسترسی داشته باشند. بنابراین با محدودیت دسترسی کامل به تجربه دینی، تحقیقات آنها نیز در این زمینه ناقص بوده و آنها به همه جنبه‌های تجربه دینی دسترسی نداشته‌اند.

افزون بر این، عصب‌شناسی همچون *راماچاندران* نیز درباره نتیجه‌گیری‌های علی از این تحقیقات معتقد است: چنین کاری از قلمرو دانش تجربی خارج است. او در پاسخ به این پرسش که چرا بیمارانی مانند *پولس* تجربیات مذهبی دارند، می‌گوید: من می‌توانم به چهار احتمال فکر کنم: یکی اینکه خدا واقعاً این افراد را ملاقات می‌کند. اگر درست باشد، ما که هستیم که حکمت بیکران خدا را زیر سوال ببریم؟ متأسفانه، این را نه می‌توان با دلایل تجربی اثبات کرد و نه رد کرد... (راماچاندران، ۱۹۹۸، ص ۱۸۹). او همچنین اضافه می‌کند اگر بنا بر نتیجه‌گیری علی باشد، می‌توان از شواهد تجربی به نفع وجود خدا نتیجه‌گیری کرد، نه علیه وجود او. وی در توضیح این مطلب چنین مثال می‌زند:

این واقعیت را در نظر بگیرید که بیشتر حیوانات گیرنده یا دستگاه عصبی برای دید رنگی ندارند. فقط تعداد کمی از جانداران ممتاز این کار را می‌کنند. اما آیا می‌خواهید از این نتیجه بگیرید که رنگ واقعی نیست؟ بدیهی است که نه. اما اگر نه، پس چرا همین استدلال درباره خداوند صدق نمی‌کند؟ شاید فقط «برگزیدگان» ارتباطات عصبی لازم [برای ارتباط با خدا] را داشته باشند. به عبارت دیگر، هدف من به‌عنوان یک دانشمند، کشف این مسئله است که چگونه و چرا احساسات مذهبی از مغز منشأ می‌گیرند، اما این موضوع هیچ ارتباطی با وجود یا عدم خدا ندارد (همان، ص ۱۸۵).

شاهد دیگر درباره پذیرفتن تفسیر علی توسط عصب‌شناسان، استفاده شایع از لفظ «Correlation» برای توصیف رابطه مغز و تجربه دینی است که برای نمونه، می‌توان به آثار *مایکل پرسینگر* و *آندرو نیوبرگ* اشاره کرد (پرسینگر، ۱۹۸۳، ص ۱۲۵۵-۱۲۶۲؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۸۰۸-۸۳۰؛ نیوبرگ، ۲۰۰۱، ص ۱۱۳-۱۲۲؛ همو، ۲۰۰۳، ص ۶۲۵-۶۳۰؛ همو، ۲۰۰۶، ص ۶۷۶).

لفظ «Correlation» به معنای «همبستگی» به کار می‌رود و صرفاً بیانگر نوعی رابطه متقابل بین دو پدیده است، نه رابطه علی. بنا بر اعتراف برخی دانشمندان تجربی بر عدم کشف رابطه علی، اساساً حکم به وجود چنین

رابطه‌ای بین مغز و تجربه دینی، نیاز به دلیل مستقل دارد. آزمایش‌های تجربی چیزی جز رابطه همبستگی را نشان نمی‌دهند و این عقل است که باید با دلیل و برهان، مفهوم انتزاعی علت و معلول را بر مغز و تجربه دینی انطباق دهد و به وجود رابطه علی بین آن دو حکم کند.

خلاصه اینکه هیچ دلیلی وجود ندارد که اثبات کند به‌طور قطعی همه موارد تجربه دینی معلول حقیقی فعالیت بیمارگونه مغز است و شواهد تجربی نسبت به این رابطه انحصاری ساکت‌اند. در نتیجه، تحقیقات عصب‌شناختی، دلالتی منطقی بر مدعای بیماری‌انگاری وحی و تجارب دینی - در همه موارد - ندارند.

۴. ویژگی‌های وحی و تفاوت آن با تجربه دینی

پس از بررسی دلالت تحقیقات عصب‌شناختی بر همبستگی برخی حالات تجربه دینی با انفعالات مغزی، در این بخش با رویکردی قرآنی، محتوای تجربه دینی را با وحی مقایسه می‌کنیم. از این‌رو در این بخش با شرح ویژگی‌های وحی نازل شده بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به بررسی این مسئله می‌پردازیم:

آیا اساساً می‌توان با توجه به ویژگی‌های وحی نبوی صلی الله علیه و آله، آن را نوعی تجربه دینی حاصل از عوارض بیماری و اختلال‌های مغزی قلمداد کرد؟ البته پیش از اینکه به بررسی ویژگی‌های وحی و تفاوت آن با تجربه دینی بپردازیم، تبیین کوتاه و مختصری از تعریف «وحی»، اقسام آن در قرآن و معنای مدنظر، شایسته به نظر می‌رسد.

«وحی» در لغت معانی متعددی دارد: همچون: نوشتن، اشاره، پیام، الهام، نوشته‌شده، کتاب و کلام مخفی (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۲۳۹-۲۴۰). این واژه در قرآن کریم نیز در معانی متفاوتی به کار رفته است؛ از جمله:

- تقدیر الهی در نظام هستی: «وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲).

- هدایت غریزی: «وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ» (نحل: ۶۸).

- القای شیطانی: «شَّيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام: ۱۱۲).

- اشاره در داستان حضرت زکریا علیه السلام: «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ...» (مریم: ۱۱).

- الهام در داستان مادر حضرت موسی علیه السلام: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ» (قصص: ۷).

- پیام الهی به فرشتگان: «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ» (انفال: ۱۲).

- تأیید عملی پیشوایان: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ...» (انبیاء: ۳۳).

- فرستادن روح بر پیامبر صلی الله علیه و آله: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری: ۵۲).

درباره معنای «وحی روح» در آیه شریفه اخیر احتمالاتی همچون «قرآن»، «جبرئیل» یا «روح‌الامین» از سوی مفسران مطرح شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۷۵-۷۶).

بنا بر تنوع معنایی و کاربردی وحی، برخی اندیشمندان کوشیده‌اند وجه جمعی بین استعمال‌های واژه «وحی» بیان کنند. از منظر برخی علمای لغت، «وحی» در اصل به معنای «انتقال علم در خفا» آمده است (ابن فارس، ۱۳۹۰، ص ۱۰۱۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۵۸). همچنین مفسر معاصر آیت‌الله جوادی آملی در این باره بیان می‌دارد: «وحی گرچه نمونه‌های فراوان و گوناگونی دارد، ولی همه آنها در این امر مشترک‌اند که یک امر مخفی و پنهانی القا می‌گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۴).

اما مهم‌ترین کاربرد و معنای واژه «وحی» که در پژوهش حاضر نیز مدنظر است، درباره نوع خاصی از ارتباط خداوند با پیامبران است که در آن پیام رسالت از جانب خدا به برگزیدگانش انتقال می‌یابد: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا» (نساء: ۱۶۳).

همچنین در آیه شریفه دیگری خداوند متعال اقسام ارتباط‌گیری خود با انسان‌های خاص در این نوع وحی را تبیین کرده است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (شوری: ۵۱).

بنابراین تعریف «وحی» طبق مقصود این نوشتار، عبارت است از: تفهیم ویژه یک سلسله حقایق و معارف از جانب خداوند برای انسان‌های برگزیده (پیامبران) از راهی غیر از طُرُق عادی معرفت (تجربه، عقل و شهود عرفانی) به جهت ابلاغ به مردم و راهنمایی آنان (کریمی، ۱۳۸۷، ص ۳۹).

بنا بر این تعریف، حتی معرفت‌هایی همانند شهود عرفانی - که به نوعی نزدیک به ماهیت تجربه دینی است - از تعریف اصطلاحی «وحی» خارج هستند. مطابق تعریف ارائه‌شده از «تجربه دینی»، اولین تفاوت آن با «وحی» را می‌توان تفاوت در تعریف قلمداد کرد.

افزون بر این، وحی نازل‌شده بر پیامبر اکرم ﷺ و به‌طور خاص قرآن کریم، از جهت ماهوی و محتوایی ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند وجه متمایز آن با تجارب دینی مصطلح باشد. در این بخش به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های وحی نبوی ﷺ می‌پردازیم. با تبیین و بررسی این ویژگی‌ها، تفاوت اساسی وحی با تجربه‌های دینی ناشی از اختلالات مغزی نیز نمایان خواهد گشت:

۱-۴. وحی از سنخ علم حضوری

معارف وحیانی از طریق حواس ظاهری برای پیامبر حاصل نشده، بلکه وحی نوع خاصی از ادراک است که می‌توان آن را از نوع علم حضوری دانست؛ یعنی پیامبر اکرم ﷺ عین واقعیت را به‌طور حضوری دریافت می‌کرده است، به‌ویژه هنگامی که وحی را مستقیم و بی‌واسطه از منبع اصلی آن، یعنی خداوند متعال می‌گرفته است.

این مطلب را می‌توان با کنار هم قرار دادن برخی آیات قرآن کریم به‌دست آورد. خداوند متعال می‌فرماید: ما جبرئیل را بر قلب تو نازل می‌کردیم: «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۹۷). همچنین در آیه دیگری به نزول روح امین بر قلب پیامبر اشاره شده است: «نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵). در این دو آیه شریفه بیان شده است که جبرئیل بر قلب پیامبر نازل می‌شود و منظور از «قلب»، جان و روح پیامبر است، نه قلب صنوبری و مادی. «قلب» حقیقتی است که ادراک و شعور به آن نسبت داده می‌شود. به همین علت در قرآن کریم از قلب به چیزی تعبیر شده است که در هنگام مرگ به گلوگاه می‌رسد: «وَوَلَّغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ» (احزاب: ۱۰). این استعمال نشان می‌دهد که مقصود از «قلب» نفس و جان آدمی است.

همچنین از آیه دیگری که گناه را به قلب نسبت داده نیز می‌توان مفهوم نفس و روح را برداشت کرد: «فَإِنَّهُ أَلِيمٌ قَلْبُهُ» (بقره: ۲۸۳). همان گونه که علامه طباطبائی تصریح می‌کند، منظور از «قلب» در استعمال قرآنی و در موضوعاتی همچون نزول وحی، به معنای نفس و روح مجرد است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۱۷).

از سوی دیگر، چون نفس به منزله ظرف و جایگاه علم و معارف، امری مجرد است، علوم و معارفی که در آن قرار می‌گیرند، نیز امری مجردند. به بیان دیگر، در علم حضوری، عالم مستقیم و بی‌واسطه به دانش و علم دسترسی دارد. بدین‌سان در بحث حاضر می‌توان گفت: دریافت وحی نیز به نحو حضوری و بی‌واسطه است.

شاید بر این مطلب این‌گونه اشکال شود که تجربه دینی نیز نوعی علم حضوری است؛ زیرا تجربه‌گر نیز در هنگام تجربه به‌طور مستقیم با امر دیگری ارتباط برقرار می‌کند. از این نظر، بین تجربه دینی و دریافت وحی اشتراک وجود دارد. در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: محتوای وحی از سنخ علم و دریافت معارف و حقایق است. ولی دست‌کم برخی تجربه‌های دینی - همان گونه که در تعاریف آن گفته شد - از جنس احساس و شوق هستند. بنابراین ویژگی وحی آن را از تجربیات دینی که از جنس احساس و یا انگیزه دینداری هستند، متمایز می‌کند. حتی برخی محققان معرفت‌شناسی معاصر به‌طور کلی جنبه معرفتی تجربه دینی را رد کرده‌اند (حسین‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴-۲۸۰). خلاصه اینکه وحی ماهیت معرفتی داشته و از نوع علم حضوری است، نه از جنس احساس و نه تمایل و شوق درونی به انجام کاری.

همچنین نکته دیگری که در معنای عمیق «علم حضوری» نهفته این است که هیچ‌گونه اشتباه و خطایی در این نوع علم راه ندارد؛ زیرا در علم حضوری، مدرک در نزد مدرک حاضر است؛ یعنی انسان بی‌واسطه مفاهیم و الفاظ، خود حقیقت را می‌یابد. افزون بر این، ویژگی‌های مهم دیگر معرفت‌شناختی نیز در علم حضوری نهفته است. ولی این مقاله گنجایش بیش از این را برای پرداختن به این مباحث ندارد. بنابراین تجربه دینی بیشتر ماهیتی گرایشی و احساسی دارد، اما وحی قرآنی به‌مثابه یکی از منابع ادراکی انسان - البته مخصوص انسان‌های خاص - دارای جنبه معرفتی و شناختی است. افزون بر این، این نوع علم از سنخ علوم حضوری است که هیچ‌گونه خطا و اشتباهی در آن راه ندارد.

اگر این تحلیل مورد مناقشه قرار گیرد؛ یعنی مطرح شود که تجربه دینی نیز در حین ارتباط به نحو حضوری است و یا ماهیت تجربه دینی جنبه معرفتی دارد و یا این اشکال مطرح شود که بحث علم حضوری ناظر به زمان ارتباط وحی بوده، تحلیل مزبور الفاظ و مفاهیم و محتوای وحی را دربر نمی‌گیرد. از این‌رو تحلیل مهم پیش رو را ارائه می‌کنیم.

۲-۴. تمایزهای اساسی بین محتوای وحیانی با محتوای تجربه‌های دینی

محتوای وحی بسیار متفاوت‌تر از محتوای تجربه‌های دینی است که از طریق اختلالات مغزی به‌دست آمده است. حتی معارف وحیانی با محتوای تجربه‌های دینی که به‌طور معمولی به‌دست می‌آیند نیز متفاوت است.

از یک‌سو طبق نظر نیوبرگ، تفکر درباره مفاهیم دینی و معنوی (از جمله خدا و مراقبه و عبادت و سیر و سلوک) در طول زمان، ساختار مغزی انسان را تغییر می‌دهد. در نتیجه، فهم عمیق‌تری نسبت به جهان و معنویات به‌دست می‌آید و خدای انسان را گونه‌تر می‌شود (نیوبرگ، بی‌تا، ص ۸). این تغییر طبیعتاً موجب تغییر در تجربیات دینی هم می‌شود. همچنین حالات و موقعیت مکانی و زمانی اشخاص در پیدایش و کیفیت تجربه دینی مؤثر است.

اما در سوی دیگر، قرآن کریم در طول ۲۳ سال در دفعات بسیار و در حالات گوناگون بر پیامبر نازل شده است: گاهی در مسجد و در حال اقامه نماز، گاهی در خانه و هنگام استراحت، گاهی در حین سخنرانی یا جمع اصحاب و گاهی در میدان پُریه‌های جنگ. با توجه به تفاوت‌های آشکاری که موقعیت‌های مختلف نزول وحی داشته، برای قرآن‌پژوهان اسلامی روشن است که کلیت محتوای قرآن در هیچ موضعی دچار اختلاف، تناقض، آشفته‌گویی یا اصلاح نشده است. به این نکته در خود قرآن هم اشاره شده است، آنجا که خداوند متعال می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲).

توصیفی که پیامبر در ابتدای بعثت، از خداوند متعال، صفات او، مباحث قبر و قیامت و دیگر مواردی از این دست داشته، تا پایان عمر ایشان هیچ تغییری نکرده و به سمت پیچیدگی و رازآلودگی نرفته است.

به بیان دیگر، در مسئله «تجربه دینی» برخی معتقدند: این نوع تجربه به شدت تحت تأثیر فرهنگ دینی است که افراد در آن رشد کرده‌اند و تا جایی پیش رفته‌اند که تجربه دینی را تنها تجربه‌ای می‌دانند که صاحب آن معتقد باشد که فقط با آموزه‌های دینی می‌توان آن تجربه را تبیین کرد (پترسون و دیگران، ۱۳۹۳، ص ۵۰). این وابستگی محتوایی تجربه به پیش‌دانسته‌ها و عقاید شخص تجربه‌گر، به صورت فراگیر در وحی نازل شده بر پیامبر قابل مشاهده نیست؛ زیرا اگر قرار بود پیامبر تحت تأثیر فرهنگ حاکم زمانه‌اش تجارب خویش را تفسیر و تبیین کند، به ناچار می‌بایست در چارچوب بت‌پرستی با همه تعالیم خرافاتی‌اش تجربیات خود را ارائه دهد، نه اینکه در نقطه مقابل و با رویکردی جهادی با آن فرهنگ و عقیده حاکم به مبارزه برخیزد. حتی اگر پیامبر ﷺ را تربیت یافته در یک خانواده موحد بدانیم، باز هم خواهیم دید که تعالیم پیامبر ﷺ اگرچه در اصول با دین حضرت ابراهیم ﷺ هماهنگی دارد، اما در بسیاری از فروع، در نماز، روزه، خمس، زکات، جهاد، معاملات، حدود و دیانتش احکامی متفاوت از دین حنیف ابراهیمی ارائه می‌دهد.

مطلب مهم دیگری که در محتوای قرآن نهفته، این است که کتاب آسمانی از محتوایی عقلانی و منطقی برخوردار است. اگر مجموعه آیات قرآن کریم مطالعه و بررسی گردد، مشاهده خواهد شد که هیچ گزاره عقل‌ستیزی در آن یافت نمی‌شود و برخی از گزاره‌های آن استدلالی و برهانی هستند. برای نمونه، برخی آیات قرآن انسان را به تدبر در آن فرامی‌خوانند تا با عقل و منطق به سراغ آن رفته، مفاهیم عقلانی آن را درک کنیم: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹) یا بعضی دیگر از آنها مضمّن یک استدلال منطقی هستند: «قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا» (اسراء: ۴۲).

در این آیه بیان شده است که اگر خدایان متعدد بودند و خدای متعال شریکی در خلقت و مالکیت هستی داشت، قطعاً بر سر این مالکیت نزاعی بین خدایان رخ می‌داد؛ زیرا در ذات هر موجودی تمایل به ملک و قدرت وجود دارد و اگر تدبیر عالم به دست الهه‌ها بود، قطعاً آنها به طمع ملک تمام هستی با خدا نزاع می‌کردند. اکنون که نزاعی در کار نیست، پس معلوم می‌شود که خداوند شریکی ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۰۷).

دیگر ویژگی مهم و انحصاری قرآن کریم بحث «تحدی» (هماوردطلبی) است؛ یعنی قرآن کریم خود را در آزمون اعتبارسنجی همگان قرار داده، می‌فرماید: اگر کسی مدعی است که این کلام، بشری است، مانند آن را

بیاورد و اگر نتوانست باید بپذیرد که این کلام، کلام خداوند متعال است (اسراء: ۸۸؛ طور: ۳۳-۳۴؛ هود: ۱۳؛ بقره: ۲۳-۲۴). اما این ویژگی در هیچ نمونه‌ای از تجارب دینی یافت نمی‌شود، بلکه اساساً اندیشمندان دستیابی به تجربه دینی را برای همه انسان‌ها ممکن می‌دانند.

ویژگی دیگر محتوایی وحی قرآنی اختصاصی بودن آن بین دریافت معارف خاص پیامبر از خداوند متعال است. حتی احادیث فراوانی از پیامبر در عرصه‌های گوناگون اخلاقی، عبادی، فرهنگی، اجتماعی و اعتقادی وجود دارد و این احادیث از لحاظ مضمون و محتوا، هماهنگ و مطابق با آیات قرآن کریم هستند، اما آن حضرت سخنان خود را از عبارتهای وحیانی قرآن کریم تفکیک می‌کرد. اگر وحی تجربه شخصی و درونی خود پیامبر^ص بود، دلیلی بر تأکید ایشان بر تفکیک بین آنها وجود نداشت.

افزون بر این، مقایسه میان روایت‌های برجای مانده از پیامبر^ص و آیات قرآن، تفاوت محسوسی را در سبک بیان، آهنگ کلمات و جملات و نوع ترکیب آنها نشان می‌دهد. اگر وحی تولید خود پیامبر^ص یا تجربه‌ای متأثر از دانش و آگاهی او باشد، چگونه می‌توان این تفاوت را تحلیل کرد؟ سخن خداوند که از طریق قرآن بیان شده است، فصاحت و بلاغت خاصی دارد، اما سخنان غیرقرآنی پیامبر^ص در این سطح از زیبایی و جذابیت نبوده است. این سطح از تفاوت در فصاحت و بلاغت، گویای تفاوت در منبع سخن است (ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۳۲).

همچنین به باور شیعیان، کلام امامان معصوم^ع - به‌مثابه جانشینان واقعی پیامبر و اولیای الهی - وحی به حساب نمی‌آید. از این رو هر چند علما به بسیاری از روایات امامان^ع و پیامبر^ص در مباحث فقهی، کلامی، اخلاقی و سایر موارد تمسک می‌کنند، ولی به آن احادیث، عنوان «وحی» اطلاق نمی‌کنند.

همچنین نکته دیگری که به لحاظ محتوایی و معارفی، وحی قرآنی و تجربه‌های دینی را متمایز می‌کند، بحث اخبار واقعی است؛ یعنی یکی دیگر از ویژگی‌های وحی نازل شده بر پیامبر^ص، خبر دادن از وقایع گذشته، حال و آینده است که به‌هیچ‌وجه با مادی‌انگاری آن سازگاری ندارد؛ زیرا اگر تجربه و مطلق آگاهی شخص امری مادی باشد، هیچ‌گونه دسترسی به وقایع گذشته یا آینده و وقایعی که در غیاب او رخ می‌دهد، نداشته است و نمی‌تواند نسبت به آن آگاه شود. نمونه‌های ذیل، نمونه‌هایی از این دست اخبار وحیانی هستند:

۱. پیشگویی توطئه مشرکان در لیلۃ‌المیت (انفال: ۳۰).
۲. پیشگویی پیروزی روم بر فارس (روم: ۲-۴).
۳. خبر از نجوای درونی و توطئه‌چینی منافقان (مجادله: ۸).
۴. خبر از کیفیت ولادت حضرت یحیی^ع و عیسی^ع و سرانجام ایشان که مخالف عقیده مسیحیان آن دوران بودند.
۵. خبر از سرگذشت اقوام و انبیای پیشین؛ این در حالی است که اختلافات اساسی با متون مقدس یهودیت و مسیحیت داشته و نمی‌توان آگاهی پیامبر^ص را برگرفته از تعالیم آنان دانست.
۶. پیشگویی شکست کفار در جنگ بدر (قمر: ۴۴-۴۵).
۷. پیشگویی فتح مکه (فتح: ۲۷).

بنابراین محتوای قرآن کریم سرشار از اخبار و حقایق مطابق با واقع است و این ویژگی را نمی‌توان در تجربه‌های دینی ناشی از آسیب‌های مغزی و بیماری‌ها عصبی به حساب آورد. بدین لحاظ تفاوت اساسی بین محتوای وحیانی با تجربه‌های این دست وجود دارد. حتی خود اندیشمندان غربی بین محتوای تجربه‌دینی که از طریق معمولی و در حالت سلامت افراد به دست آمده، با محتوای تجربه‌دینی از طریق اختلال‌های مغزی تفکیک قابل شده‌اند؛ یعنی برخی تجربه‌های دینی به دست آمده از اختلال‌های مغزی معنا و مفهوم دقیقی ندارند.

در همین زمینه، برخی تجربه‌های دینی گزارش شده است که برخی از بیماران صرع لوب گیجگاهی تمایل زیادی به نوشتن مطالبی با مضامین دینی و فلسفی دارند (مک نامارا، ۲۰۰۹، ص ۸۲). اما این نوشته‌ها اغلب بی‌معنا و گنگ هستند و یا نمی‌توانند منشأ تغییر و تحولی عظیم باشند. جان هیک در *مرز نوین علم و دین* معیاری را برای تشخیص تجربه‌حقیقی از غیرحقیقی مطرح می‌کند که عبارت است از: داشتن ثمرات و برکات اخلاقی، معنوی و اجتماعی (کرمی، ۱۳۹۲، ص ۵۴).

طبق این معیار تاکنون هیچ‌یک از بیانات و نوشتارهای بیماران مبتلا به صرع نتوانسته است بر خود شخص یا دست‌کم اطرافیان او تأثیری قابل توجه بگذارد. علاوه بر آن، معمولاً سخنان ایشان در چارچوب فرهنگ و دینی که در آن رشد کرده‌اند، قرار دارد و تأثیرات معنوی تجربیاتشان پس از مدتی رو به فراموشی می‌رود.

اما در نقطه مقابل، قرآن دربردارنده‌ی انواعی از معارف، علوم، احکام و قوانین فردی و اجتماعی است که با دیگر کتاب‌های موجود در میان بشر قابل مقایسه نیست. در این مجموعه، عمیق‌ترین و بلندترین معارف و ارزشمندترین دستورهای اخلاقی و مواعظ و نکات تاریخی و سازنده‌ترین شیوه‌های تعلیم و تربیت در بهترین قالب‌های زبانی گرد آمده و در هیچ جای این کلام اختلاف و تناقضی نیست و هیچ سخن خردستیزی در آن وجود ندارد.

ویژگی‌های محتوایی قرآن اهمیت صدچندانی پیدا می‌کنند وقتی بدانیم که این کتاب بزرگ توسط فردی درس نخوانده که هرگز نزد کسی آموزش ندیده و خطی ننوشته، در محیطی دور از تمدن و فرهنگ بیان شده است. او طی دوران چهل‌ساله پیش از بعثت، حتی جمله‌ای از این دست سخنان بر زبان جاری نساخته و معارف عرضه‌شده توسط او دارای اسلوبی ویژه و هماهنگی و نظمی خاص است که آن را از دیگر سخنان کاملاً متمایز می‌سازد. این نکته‌ی اعجاب‌برانگیز توسط قرآن کریم دلیلی بر اعجاز این کتاب به‌شمار آمده است: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَا رِيبَ لِمُطَّلُونِ» (عنکبوت: ۴۸).

خدای متعال در آیه‌ی مزبور می‌فرماید: اگر پیش از این، از قدرت بیان چنین کلماتی برخوردار بودی و در صورتی که قدرت نوشتن داشتی، اهل باطل در معجزه بودن قرآن تردید می‌کردند، ولی با توجه به امی بودن تو، دیگر جای هیچ تردیدی برای کسی باقی نمی‌ماند. همچنین در آیه‌ی شریفه‌ی دیگری آمده است: «قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَیْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِیْكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَلَا تَعْقِلُونَ» (یونس: ۱۶).

براساس این آیه نیز خداوند به پیامبر ﷺ فرموده است: برای اثبات حقانیت خویش، به مردم بگو: اگر لطف ویژه‌ی خداوند نبود، من هرگز قادر به تلاوت چنین سخنانی نبودم. شاهد الهی بودن این سخنان، آن است که عمری در میان شما زندگی کرده‌ام، ولی پیش از این هرگز چنین کلماتی بر زبانم جاری نشده است.

از این رو، اگر وحی نبوی ﷺ نیز ماهیتش چیزی شبیه به تجربه‌های دینی بود که از طریق اختلالات یا تحریکات مغزی به دست آمده بود، می‌بایست این‌گونه مفاهیم عالی نیز در میان آنها یافت می‌شد. به بیان دیگر، وجود معارف و مضامین عالی در قرآن کریم نشانه آن است که این‌گونه معارف از سنخ تجربه‌های دینی معمولی سایر انسان‌ها نیست، چه رسد به اینکه از سنخ تجربه‌های دینی باشد که از طریق اختلالات مغزی به دست آمده است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش از نخستین پژوهش‌هایی است که با رویکرد قرآنی به بررسی و مطالعه یک مسئلهٔ الحاد عصب‌شناختی پرداخته است. از این رو اصل این پژوهش با این رویکرد، از پژوهش‌های نو و بدیع در این زمینه به حساب می‌آید. در بررسی دلالت تحقیقات عصب‌شناختی، این‌همانی تجربهٔ دینی با اختلالات دستگاه‌های عصبی بررسی گردید. بدین‌سان مشخص شد همان‌گونه که برخی عصب‌شناسان و فلیسوفان ذهن بیان کرده‌اند، بین عملکرد مغزی و تجربهٔ دینی نمی‌توان رابطهٔ علیت حقیقی و انحصاری برقرار کرد، بلکه تنها بین آنها در برخی موارد رابطهٔ همبستگی وجود دارد. از این رو به صورت کلی و قطعی نمی‌توان گفت: هرگونه تجربهٔ دینی معلول عملکرد دستگاه عصبی و مغزی است. حتی برخی اندیشمندان غربی بین محتوای تجربهٔ دینی در حالت عادی با تجربهٔ دینی در حالت بیماری و اختلالی تفکیک اساسی قایل شده‌اند.

افزون بر این، با تبیین برخی ویژگی‌های مهم و اساسی وحی، روشن گشت که حقیقت وحی نازل شده بر پیامبر اکرم ﷺ بسیار متفاوت‌تر از انواع تجارب دینی است. از این رو، به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را به عوارض بیماری یا کنش‌های مادی سلول‌های مغزی تقلیل داد.

حقیقت معارف وحیانی قرآن کریم تنها در ارتباط با ذات الهی که عالم به نهران و آشکار بوده و حکیم و تواناست، به دست می‌آید. به بیان دیگر، اگر وحی نبوی ﷺ از سنخ تجربه‌های دینی بود و از طریق تحریکات الکترومغناطیسی، شیمیایی و یا مصرف داروها و یا به سبب اختلالات مغزی حاصل شده بود، می‌بایست افراد تجربه‌گر نیز می‌توانستند از طریق این تحریکات و اختلالات، از اخبار گذشته خبر دهند یا پیش‌بینی‌ها و غیب‌گویی‌های مطابق با واقع داشته باشند. همچنین می‌توانستند با محتوای وحیانی قرآن کریم هم‌اوردطلبی کنند و همانند الفاظ و معانی فصیح و بلیغ قرآن بیابورند. حتی تجربه‌گرا قادر بودند معارف علمی و استدلال‌های عقلی همانند قرآن کریم بیان کنند. اما در هیچ‌یک از این موارد، جامعیت و والایی معارف و محتوای علمی و عقلانی در تجربه‌های دینی مشاهده نمی‌شود.

همچنین به اختصار در بررسی حالات پیامبر ﷺ می‌توان گفت: از یک سو این‌گونه حالات ناظر به تغییر احوال بدن پیامبر ﷺ است. و از سوی دیگر، این نفس پیامبر ﷺ است که مستقیم و بی‌واسطه وحی را دریافت می‌کند. بنابراین ظرف اصلی دریافت وحی، قلب و روح و نفس ایشان بوده و از این ناحیه هیچ اختلال، خطا و تغییری - به سبب حضوری بودن این نوع دریافت - در کار نیست.

منابع

- ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۳۹۰، *ترتیب مقایس اللغة*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، ج سوم، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- احمدی، صادق، و شهبازی، علی، ۱۳۹۳، «الهیات عصب و تجربه دینی؛ چالش‌ها»، *فلسفه دین*، دوره ۱۱، ش ۴، ص ۷۸۹-۸۱۸.
- آذربایجانی، مسعود، ۱۳۹۵، *تجربه دینی در فرهنگ اسلامی*، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- اصغری، محمدجواد، ۱۳۹۳، *برهان تجربه دینی از دیدگاه ریچارد سونین برن*، قم، ادیان و مذاهب.
- بیابانکی، سیدمهدی، ۱۳۹۸، «خداباوری و یافته‌های علوم شناختی دین: سازگاری یا ناسازگاری»، *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۸۰، ص ۲۹-۵۰.
- پترسون، مایکل، و دیگران، ۱۳۹۳، *عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ هشتم، تهران، طرح نو.
- پورمحمدی، نعیمه، ۱۴۰۲، *علوم شناختی دین*، تهران، کرگدن.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *وحی و نبوت*، قم، اسراء.
- جیمز، ویلیام، ۱۳۹۳، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت.
- حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۹، *معرفت دینی؛ عقلانیت و منابع*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *.
- دیویس، سی.اف، ۱۳۹۱، *ارزش معرفت‌شناختی تجربه دینی*، ترجمه علی شیروانی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم الدارالشامیه.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۷، «قرآن، کلام الهی یا بشری»، *قبسات*، ش ۴۸، ص ۱۹-۴۲.
- شفیعی، امیر، ۱۴۰۰، *بررسی انتقادی رویکردهای تحویل‌گرایانه عصب‌شناختی به تجربه دینی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *.
- صوفیان، معصومه، ۱۳۸۹، «تجربیات دینی از دیدگاه علوم اعصاب‌شناختی»، *مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی اراک*، سال ۱۳، ش ۴، ص ۹۹-۱۰۶.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۷، *وحی‌شناسی (علوم قرآنی ۲)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *.
- کریمی، کریم، ۱۳۹۲، *معرفی و تحلیل انتقادی آرای جان هیک در باب چالش‌های علم و دین*، براساس کتاب «مرز نوین علم و دین، تجربه دینی، علم عصب‌شناسی و امر متعالی»، پایان‌نامه ارشد، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- نیوبرگ، اندرو، بی‌تا، *چگونه خدا مغز شما را تغییر می‌دهد؟*، ترجمه شهناز رفیعی، تهران، بخشایش.
- وولف، دیوید، ۱۳۸۶، *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.

Chalmers, David J, 2009, *The character of consciousness*, Oxford University Press.

Goldstein, E. Bruce, 2013, *Sensation and Perception*, USA, Wadsworth Cengage Learning.

Hick, John, 2006, *The new frontier of Religion and Science*, Palgrave Macmillan, NY.

- McNamara, Patrick, 2009, *The Neuroscience of Religious Experience*, Cambridge University Press.
- Muir, William, 1923, *The life of Mohammad from original sources*, Oliver and Boyd, Edinburgh.
- Newberg, A. B., Wintering, N. A., Morgan, D., & Waldman, M. R., 2006, "The measurement of regional cerebral blood flow during glossolalia: A preliminary SPECT study", *Psychiatry Research: Neuroimaging*, No. 148, p. 67–71.
- Newberg, A., Alavi, A., Baime, M., Pourdehnad, M., Santanna, J., & d'Aquili, E., 2001, "The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: A preliminary SPECT study", *Psychiatry Research*, No. 106, p. 113–122.
- Newberg, A., Pourdehnad, M., Alavi, A., & d'Aquili, E. G., 2003, "Cerebral blood flow during meditative prayer: Preliminary findings and methodological issues", *Perceptual Motor Skills*, No. 97, p. 625–630.
- Newberg, Andrew, and Eugene D'Aquili, 2001, *Why God Won't Go Away: Brain science & The Biology of Belief*, New York, Ballantine Books.
- Persinger, M. A., 1983, "Religious and mystical experiences as artifacts of temporal lobe function: A general hypothesis", *Perceptual and Motor Skills*, No. 57, P. 1255–1262.
- _____, 1987, *Neuropsychological bases of God beliefs*, New York: Praeger Publishers.
- _____, 2001, "The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences", *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, No. 13:4, p. 515-524.
- _____, 2006, "Experimental Facilitation of The Sensed Presence Is Predicted by The Specific Patterns of The Applied Magnetic Fields, Not by Suggestibility", *International Journal of Neuroscience*, No. 116, p.1079-1096.
- Persinger, Michael A., and others, 2010, "The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States within the Laboratory", *Journal of Consciousness Exploration & Research*, Vol. 1, Issue 7, p. 808-830.
- Ramachandran, V. S, 1998, *Phantoms in the Brain*, New York, William Morrow.
- Rodinson, Maxime, 1985, *Mohammed*, Penguin Books.