



The “God Helmet” and the Realism of Religious Experience

Hamidreza Shakrin 

Department of Logic of Understanding Religion, Institute of Wisdom and Religious Studies, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. shakerinh@gmail.com

Abstract

Among the issues confronting religious and mystical experiences is the question of their veridicality, a matter which has been further problematized with the emergence of new theories in neurotheology. One prominent view in this area is that of Michael Persinger, who holds that religious experiences have a neurological origin and can be controlled and replicated through advanced technologies. This hypothesis has served as a pretext for atheistic and skeptical currents opposing the realism of religious experience. Considering the importance of rationally and logically defending religious experiences and beliefs against emerging challenges, the present study aims to examine the scientific validity of Persinger’s view and its relation to the realism of religious experience. Michael Persinger, an American-Canadian psychologist, considers the human brain to be the locus of all experiences and associates religious experiences with specific patterns of brain activity. In his view, mystical and religious experiences are triggered by micro-electric waves flowing within the deep structures of the brain’s temporal lobe. He holds that such experiences can be externally controlled and replicated, and in this regard, he employed the so-called “God Helmet” to study religious experiences and the effects of subtle stimulation of the temporal lobe. According to Persinger’s reports, many experimental subjects who wore the God Helmet reported mystical experiences and altered states of consciousness. On this basis, he proposed the hypothesis of electrical brain stimulation to induce mystical and religious experiences and regarded the temporal lobe as their source. Consequently, mystical experiences—which for centuries had been considered the primary foundation of religious beliefs and various socio-religious systems and had been attributed to cosmic origins—are, according to this view, the result of magnetic fields influencing the human brain. Based on this hypothesis, prophetic revelations and divine inspiration received by God’s messengers are not exempt, and the states experienced by prophets during the reception of revelation can be interpreted as symptoms of certain conditions such as epilepsy or cerebral seizures. This raises the question: in the face of such claims, what room remains for the credibility and value of religious experiences, for fundamental religious beliefs such as theism, and for divine revelation as the greatest and most important source of religious knowledge—in short, for religious realism itself? The method of this study is descriptive-analytical, and its findings reveal several problems in Persinger’s claims: first, the failure to replicate his results and the inability of other researchers to reproduce the claimed experiences, with even some indirect experiments yielding contrary results; second, methodological flaws in Persinger’s experiments, including the absence

Cite this article: Shakrin, H.R. (2025). The “God Helmet” and the Realism of Religious Experience. *Theosophia Practica*, 17(1), p. 53-70. <https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.71483.1231>

Received: 2024-10-17 ; **Revised:** 2024-12-05 ; **Accepted:** 2024-12-21 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



of essential conditions such as double-blind procedures; third, the weakness and inadequacy of the magnetic fields generated by the God Helmet, and the ineffectiveness of weak magnetic fields in reproducing the expected experiences in laboratory settings; fourth, the complexity and multi-factorial nature of religious experiences, such that—even assuming the positive results of Persinger’s experiments—they are influenced by diverse motivational, cognitive, and contextual factors and cannot be equated with easily definable neurophysiological states; fifth, from an epistemological-theological perspective, the atheistic approach regards religious and mystical experiences as nothing more than mental imagery produced by neural processes and the normal or pathological behavior of brain cells, and thus denies that they are genuine experiences pointing to realities beyond themselves. In critique of this hypothesis, it is shown that, first, the neurological basis of an experience does not constitute valid evidence against its veridicality, for if the mere neural locus of an experience were sufficient to deny its realism, all human experiences would be discredited, leading to a universal skepticism; second, the conclusion that an experience is non-veridical presupposes the prior denial of its connection to external reality, something that Persinger’s studies do not establish; third, the denial of the realism of religious experience rests upon certain metaphysical presuppositions, and its adoption in the name of science results from conflating natural and physical explanation with philosophical physicalism and naturalism, as well as from the fallacy of taking part of a cause for the whole cause; fourth, even if the neurological basis and laboratory induction of religious experience were established, this would not entail a skeptical stance, for in terms of epistemic implication it is entirely non-committal; and fifth, the default assumption is the veridicality of the human cognitive system. Therefore, as with other common human experiences, the default assumption is the realism of religious experiences—unless proven otherwise.

Keywords: Michael Persinger, God Helmet, Koren Helmet, religious experience, mystical experience, neurotheology, religious realism.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

خوذة الإله وواقعۀ التجربة الدينية

حمیدرضا شاکرین

أستاذ، مجموعة منطق فهم الدين، مركز الحكمة والبحوث الدينية، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران.

shakerinh@gmail.com

المخلص

من جملة المسائل المتقدّمة في باب التجارب الدينية والعرفانية مسألة واقعيتها، ومع ظهور النظريات المستحدثة في علم الأعصاب الديني / الإلهيات العصبية) انفتح باب جديد للبحث في هذا المجال. ومن أبرز المواقف المطروحة فيه، موقف (مايكل برسنجر) القائل بأصل دماغيّ للتجارب الدينية وإمكان التحكّم فيها وتمائلها بواسطة التقنيات المتقدّمة. وقد صار هذا الاحتمال مادةً يستمرها التيار الإلحاديّ والشكّاك في معارضته لواقعّة التجربة الدينية. وبالنظر إلى أهميّة الدفاع العقليّ والمنطقيّ عن التجارب والمعتقدات الدينية في مواجهة التحدّيات المستجدّة، كان الغرض من هذا البحث دراسة مقدار القيمة العلمية لرؤية المذكور ونسبتها إلى واقعّة التجربة الدينية. برسنجر، وهو عالم نفس أمريكيّ كنديّ، يرى أنّ دماغ الإنسان هو موطن جميع تجاربه، ويربط التجارب الدينية بأنماط مخصوصة من النشاطات الدماغية. ويرى أنّ التجارب العرفانية والدينية تُستثار عبر الموجات الكهربائية الدقيقة الجارية في البنى العميقة من الفص الصدغيّ للدماغ، ويعتبر أنّ حدوث هذه التجارب أمرٌ قابل للتحكّم والتماثل من الخارج، ومن أجل ذلك استخدم «خوذة الإله» لدراسة التجارب الدينية وآثار التحفيز الخفيّ للفص الصدغيّ. وبحسب تقريره، فإنّ كثيراً من الأشخاص الخاضعين للتجربة أفادوا بوقوع حالات عرفانية وأوضاع متحوّلة عند ارتداء تلك الخوذة، وبناء عليه طرح فرضية التحفيز الكهربائيّ للدماغ في سبيل إحداث التجارب العرفانية والدينية، وعدّ الفص الصدغيّ حاسبتها. ونتيجة لذلك، فإنّ التجارب العرفانية التي كانت طيلة القرون الماضية أساساً للعقائد الدينية والمنظومات الاعتقادية والاجتماعية المختلفة، والتي كانت تُنسب إلى مبادئ كونية، إنّما تنشأ - بحسب هذا الاحتمال - من تأثير الحقول المغناطيسية على دماغ الإنسان. بل إنّ هذا الفرض لا يستثني تلقّيات الأنبياء وما نزل عليهم من الوحي، حيث يمكن تفسير أحوالهم عند تلقّي الوحي بأنّها علامات مرضٍ من قبيل السرعة والتشجّع الدماغي. وهنا يُطرح السؤال: إذا صحّ مثل هذا الادّعاء، فأيّ مجال يبقى لاعتبار قيمة التجارب الدينية، وللمعتقدات الدينية الأساسية مثل الإيمان بالله، وكذلك للوحي الإلهيّ بما هو أعظم وأهمّ مصدر للمعرفة الدينية، بل ما الذي يبقى من الواقعّة الدينية؟ وقد كان منهج البحث توصيفياً - تحليلياً، وأظهرت النتائج أنّ دعاوى برسنجر مشوبة بإشكالات من قبيل: أولاً العجز عن التماثل وفشل تكرار التجربة المدّعاة من قبل الباحثين الآخرين، إلى حدّ أنّ بعض التجارب غير المباشرة أفضت إلى نتائج مخالفة لمدّعاؤه. ثانياً، وهن تجاربه وعدم استيفائها الشروط اللازمة مثل التعمية المزدوجة. ثالثاً، ضعف الحقول المغناطيسية التي ولّدها خوذة الإله وعدم كفاءة الحقول المغناطيسية الضعيفة في إعادة إنتاج التجربة المتوقّعة في المختبر. رابعاً، تعقيد التجارب الدينية وتعدّد عللها، بحيث إنّ لو سلّم إيجابية نتائج برسنجر، فإنّ التجارب الدينية متأثرة بجملة عوامل تحفيزيّة ومعرفيّة وسياقية مختلفة، ولا يمكن مساواتها

بالحالات العصبية الفسيولوجية التي يسهل توصيفها. وأما من حيث الدلالة المعرفية - اللاهوتية، فإن الاتجاه الإلحادي يرى أن التجارب الدينية والعرفانية ليست سوى تصاوير ذهنية ناشئة من العمليات العصبية أو من السلوك الطبيعي أو الاضطرابي لخلايا الدماغ، فلا تكون تجارب واقعية كاشفة عن حقائق وموضوعات خارجة عن ذاتها. وفي نقد هذا الاحتمال ظهر: أولاً، أن الأساس العصبي للتجربة ليس دليلاً معتبراً على نفي واقعيتها؛ إذ لو كان مجرد موضع التجربة في الدماغ نافياً لواقعيتها لزم إبطال جميع تجارب الإنسان، وتحقق الشك الشامل. ثانياً، إن نفي الواقعية عن تجربة ما فرع على نفي ارتباطها بالواقع والمتعلق الخارجي ابتداءً، بينما بحوث برسنجر لا تثبت ذلك. ثالثاً، إن القول بلاواقعية التجربة الدينية مبني على مبادئ ماوراء طبيعية (ميتافيزيقية) سابقة، واستنتاجه العلمي ناشئ من خلط التفسير الطبيعي والفيزيائي مع الفلسفة المادية الطبيعية، ومن مغالطة أخذ جزء العلة موضع تمام العلة. رابعاً، إن الأساس العصبي وإمكان الإحداث المختبري للتجربة الدينية لا يلازم موقفاً شكاكاً، بل من جهة الدلالة المعرفية أمر غير مقتضي بالمرّة. خامساً، إن الأصل في النظام المعرفي الإنساني هو الواقعية، وعلى هذا الأساس، كما هو الشأن في سائر التجارب البشرية المتداولة، فالأصل في التجارب الدينية الواقعية، إلا ما خرج بدليل.

الكلمات المفتاحية: مايكل برسنجر، خوذة الإله، خوذة كورين، التجربة الدينية، التجربة العرفانية، الإلهيات العصبية، الواقعية الدينية.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کلاهخود خدا و واقع گرایی تجربه دینی

حمیدرضا شاکرین

گروه منطق فهم دین، پژوهشکده حکمت و دین پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. shakerinh@gmail.com

چکیده

از جمله مسائل فراوری تجربه‌های دینی و عرفانی واقع‌نمایی آنها است و با پیدایش نظریه‌های جدید در عصب‌شناسی الهیات باب جدیدی در این باره گشوده شده است. یکی از دیدگاه‌های مطرح در این حوزه، موضع مایکل پرسینگر مبنی بر خاستگاه مغزی تجربه‌های دینی و امکان کنترل و هم‌تاسازی آنها از طریق فناوری‌های پیشرفته است. این گمانه دستمایه‌ای برای جریان الحادی و شک‌گرا در مقابله با واقع‌گرایی تجربه دینی است. با توجه به اهمیت دفاع عقلانی و منطقی از تجربه‌ها و باورهای دینی در برابر چالش‌های نوپدید، هدف پژوهش حاضر بررسی میزان اعتبار علمی و نسبت دیدگاه یاد شده با واقع‌گرایی تجربه دینی است. مایکل پرسینگر روان‌شناس آمریکایی-کانادایی، مغز آدمی را جایگاه تمام تجربیات او دانسته و تجربه‌های دینی را با الگوهای خاصی از فعالیت‌های مغز مرتبط می‌داند. به نظر وی، تجربه‌های عرفانی و دینی توسط ریزموج‌های الکتریکی جاری در ساختارهای عمیق لوب تمپورال مغز برانگیخته می‌شوند. وی وقوع چنین تجربه‌هایی را قابل کنترل و هم‌تاسازی از بیرون می‌داند و در این راستا، «کلاهخود خدا» را برای مطالعه تجربه‌های مذهبی و اثرات تحریک نامحسوس لوب گیجگاهی مغز به کار گرفت. براساس گزارش پرسینگر، بسیاری از افراد مورد آزمایش با به سر نهادن کلاهخود خدا تجربه‌های عرفانی و حالات دگرگون شده‌ای را گزارش کرده‌اند. بر این اساس، او فرضیه تحریک الکتریکی مغز برای ایجاد تجربه عرفانی و دینی را ارائه کرد و لوب گیجگاهی را خاستگاه تجربه‌های دینی انگاشت. بنابراین، تجربه‌های عرفانی که طی قرون گذشته مبنای اصلی عقاید دینی و نظام‌های اعتقادی-اجتماعی مختلفی بوده و به مبادی کیهانی منتسب می‌شدند، ناشی از تأثیر میدان‌های مغناطیسی بر مغز انسان است. براساس این گمانه، دریافت‌های پیامبرانه و وحی نازل شده بر انبیای الهی نیز مستثنی نبوده و حالات پیامبران در زمان دریافت وحی را می‌توان نشانه نوعی بیماری همچون صرع و تشنج مغزی قلمداد کرد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که در نتیجه چنین مدعیاتی، دیگر چه جایی برای اعتبار و ارزش تجربه‌های دینی، باورهای بنیادین دینی همچون خداباوری و نیز وحی الهی به مثابه عظیم‌ترین و مهم‌ترین منبع معرفت دینی و در یک کلمه، چه جایی برای واقع‌گرایی دینی باقی خواهد ماند؟ روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بوده، و نتایج نشان داد، دعاوی پرسینگر اشکالاتی را نشان می‌دهد از قبیل: اولاً، ناکامی در هم‌تاسازی و شکست تکرار تجربه مورد ادعای وی توسط دیگر پژوهشگران؛ تا آنجا که شماری از آزمایش‌های غیرمستقیم نیز نتیجه‌ای مغایر با مدعای پرسینگر را به نمایش گذاشته‌اند. ثانیاً، آسیب‌مندی آزمایش‌های پرسینگر و فقدان شرایط لازم از قبیل دوسو کور بودن. ثالثاً، ضعف و نارسایی میدان‌های

استناد به این مقاله: شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۴). کلاهخود خدا و واقع‌گرایی تجربه دینی. آیین حکمت، ۱۱(۱)، ص ۵۳-۷۰.

<https://doi.org/10.22081/PWQ.2025.71483.1231>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۱ ؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

نشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



مغناطیسی تولیدشده توسط کلاهخود خدا و ناکارایی میدان‌های مغناطیسی ضعیف در بازتولید آزمایشگاهی تجربه‌های مورد انتظار. رابعاً، پیچیدگی و چندعاملی بودن تجارب مذهبی، تا آنجا که حتی بر فرض مثبت بودن آزمایش‌های پرسینگر، تجارب مذهبی متأثر از عوامل انگیزشی، شناختی و زمینه‌ای مختلفی هستند و نمی‌توان آنها را با حالت‌های عصبی فیزیولوژیکی که به‌راحتی تعریف می‌شوند، یکسان انگاشت. به‌لحاظ دلالت معرفتی-الهیاتی نیز رویکرد الحادی بر آن است که تجربه‌های دینی و عرفانی، چیزی بیش از تصویرسازی ذهنی برآمده از فرآیندهای عصبی و رفتار طبیعی یا اختلالی سلول‌های مغزی نبوده و در نتیجه، نمی‌توان آنها را تجربه واقعی و حکایت‌گر واقعیات و مابازاء عینی و رای خود دانست. در نقد این گمانه روشن شد که، اولاً، بنیاد عصب‌شناختی تجربه، دلیل معتبری برای نفی واقع‌نمایی آن نیست؛ زیرا اگر صرف جایگاه مغزی تجربه، نافی واقع‌نمایی آن باشد؛ همه تجربه‌های انسان بی اعتبار خواهند شد و شکاکیتی فراگیر رقم خواهد خورد. ثانیاً، ناواقع‌نمایی یک تجربه، زمانی نتیجه می‌شود که پیشاپیش، ارتباط آن با واقعیت و متعلق خارجی نفی شده باشد؛ لیکن تحقیقات و آزمایش‌های پرسینگر چنین چیزی را اثبات نمی‌کند. ثالثاً، ناواقع‌نما‌نگاری تجربه دینی، مبتنی بر یک‌سری مبانی متافیزیکی و پیشینی است و برداشت آن از دیدگاه علمی، ناشی از خلط تبیین طبیعی و فیزیکی با فیزیکیالیسم و طبیعت‌گرایی فلسفی و مغالطه اخذ جزء العله به جای تمام العله است. رابعاً، بنیاد عصب‌شناختی و ایجاد آزمایشگاهی تجربه دینی، حتی مستلزم موضع شک‌گرایانه هم نمی‌تواند باشد؛ بلکه از جهت دلالت معرفتی کاملاً لااقتضاء است. خامساً، اصل بر واقع‌نمایی سیستم شناختی انسان است. بدین جهت، همچون دیگر تجربه‌های رایج بشری، اصل بر واقع‌نمایی تجربه‌های دینی است؛ الاً ماخرج بالدلیل.

کلیدواژه‌ها: مایکل پرسینگر، کلاهخود خدا، کلاهخود کورن، تجربه دینی، تجربه عرفانی، نوروتولوژی، واقع‌گرایی دینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

مایکل پرسینگر^۱ روان‌شناس آمریکایی-کانادایی، استاد دانشگاه لورنتیان^۲ کانادا، مغز آدمی را جایگاه تمام تجربیات او دانسته و آگاهی، خودآگاهی، تصمیم‌گیری اخلاقی، ظرفیت مفهوم‌سازی انحلال خود (مرگ)، تجربه‌های دینی و... همه را با الگوهای خاصی از فعالیت‌های مغز مرتبط می‌داند. او بر آن است که لوب گیجگاهی چپ و راست برای ایجاد خود یکپارچه با یکدیگر همکاری می‌کنند و زمانی که ارتباط بین آنها قطع شود، «خود» در نیمکره غیر مسلط به آگاهی نفوذ می‌کند. پرسینگر این پدیده را «درهم آمیزی»^۳ یا «نفوذ بین نیمکره‌ای» خوانده و آن را بنیاد احساس دیگرآگاهی و تجربه‌هایی چون نزدیکی خدا، دیدار فرشتگان، ذوات مقدس، اجداد، بیگانگان، ارواح و... قلمداد می‌کند. در بیان او، تجربه خدا با جریان‌های الکتریکی جاری در لوب تمپورال^۴ مغز مرتبط بوده و فرآورده‌های TLT حس شدید معناداری، ژرف‌بودن و متقاعد شدن را پدید می‌آورند (Persinger, 1987, p. x). او همچنین معتقد است، تفاوت‌های اساسی ریزساختاری و جریان‌های عصبی-الکتریکی بین دو نیمکره مغزی، دو دسته اصلی از تجربه‌های عرفانی را تمهید می‌کند که شامل حس حضور و تجربه بیرون از بدن است. به نظر وی، تجربه‌های عرفانی و دینی توسط ریزموج‌های الکتریکی جاری در ساختارهای عمیق لوب تمپورال مغز برانگیخته می‌شوند (Persinger, 1983, p. 1255-1262) و هنگامی که بخش‌های خاصی از مغز تحریک می‌شوند، تجربه خداوند آمیخته با پیش‌آموخته‌های شخص شکل می‌گیرد (Persinger, 1987, p. x). وی وقوع چنین تجربه‌هایی را قابل کنترل و هم‌تاسازی از بیرون می‌داند. تولید و تکرار آزمایشگاهی چنین تجربه‌های نیرومندی از طریق فناوری‌های پیشرفته می‌تواند برای درک ماهیت پیچیده و کارکرد حالات عرفانی یا نامتعارف، در جمعیت‌های بزرگ انسانی به کار آید (Persinger & Koren, 2010, p. 808). در این راستا، کلاهخود ساخته‌شده توسط همکار او، استنلی کورن^۵ که به «کلاهخود خدا»^۶، «ماشین خدا»^۷ و «کلاهخود کورن» نامبردار است، برای بررسی خلاقیت و به تعبیری برساخته‌های ذهن، همبستگی‌های دین و معنویت، مطالعه تجربه‌های مذهبی و اثرات تحریک نامحسوس لوب گیجگاهی مغز به کار گرفته شد. وقتی کلاهخود یادشده بر سر آزمایش‌شونده قرار گیرد، میدان‌های مغناطیسی بسیار ضعیفی، تقریباً به اندازه میدان‌های ایجادشده توسط گوشی همراه یا یک سشوار معمولی تولید می‌کند. این میدان‌های مغناطیسی حدوداً یک میلیون بار ضعیف‌تر از تحریک مغناطیسی مغز یعنی تحریک

1. Michael A. Persinger (1945-2018)

2. Laurentian University

3. Intercalation

4. Temporal lobe Transients (TLTs)

5. Stanley Koren

6. God helmet

7. God Machine

مغناطیسی ترانس کرانیال^۱ هستند. این میدان‌های مغناطیسی ضعیف و «پیچیده»، الگوهای فعالیت موجود در مغز را مختل می‌کند. این امر مسئله باعث یک نفوذ بین نیمکره‌ای می‌شود که به‌عنوان موجودی جداگانه درک می‌گردد.

براساس گزارش پرسینگر، بسیاری از افراد مورد آزمایش با به‌سر نهادن کلاهخود خدا «تجربه‌های عرفانی و حالات دگرگون شده»^۲ ای را گزارش کرده‌اند (Persinger & Koren, 2010, p. 808–830). در یکی از آزمایش‌ها تحت شرایط دوسوکور، ۴۸ مرد و زن دانشگاهی به چهار گروه تقسیم شده و در معرض میدان‌های مغناطیسی ضعیف (100 nT to 1 mT)، پیچیده و پالسی قرار گرفتند. هر گروه، در مان خاصی را دریافت می‌کردند. گروهی عمدتاً روی ناحیه گیجگاهی راست، گروهی عمدتاً در ناحیه گیجگاهی چپ، گروه دیگر به‌طور مساوی در هر دو نیمکره؛ و هریک در حالی که عینک مات بر چشم داشتند، به مدت ۲۰ دقیقه در یک اتاق بسیار آرام و ساکت قرار گرفتند. گروه چهارم نیز در معرض شرایط میدانی شم (ساختگی) قرار گرفتند. براساس این آزمایش، کسانی که تحریک بیشتری در نیمکره راست یا تحریک مساوی در هر دو نیمکره دریافت کردند، در مقایسه با سوژه‌هایی که تحریک بیشتری روی نیمکره چپ دریافت می‌کردند، یا در معرض شرایط میدان ساختگی قرار گرفتند، موارد حضور، ترس و بوهای عجیب بیشتری را گزارش کردند. پرسینگر نتیجه می‌گیرد که حضور حس شده در معرض دستکاری تجربی و مُلهم این ایده است که تجربه حضور محسوس، یک ویژگی نهفته در مغز انسان است. این ویژگی می‌تواند منبع اساسی پدیده‌هایی باشد که به دیدار خدایان، ارواح و سایر پدیده‌های زودگذر نسبت داده می‌شوند (Persinger & Healey, 2002, p. 533-41). بدین جهت، او برای نخستین بار فرضیه تحریک الکتریکی مغز برای ایجاد تجربه عرفانی و دینی را ارائه کرد و لوب گیجگاهی را خاستگاه تجربه‌های دینی انگاشت. پرسینگر تجربه‌های عرفانی را به دو قسم تقسیم کرده است: یکی، تجربه حضور موجود شعورمند خارجی نزدیک به تجربه‌کننده و دیگری، درک موضعی از خود در چارچوب مرجع دیگری از زمان‌ها و مکان‌هایی که به‌طور قابل توجهی از مکان تجربه‌گر تفاوت دارد. در خلال این دوره‌ها، شخص اطلاعاتی را تجربه می‌کند که در حالات عادی دست‌نیافتنی بوده و منبع اصلی خلاقیت و بصیرت قلمداد می‌شود (Persinger & Koren, 2010, p. 809). وی هم‌تاسازی تجربی و درک عصب‌شناختی این پدیده‌ها را به سه دلیل، حائز اهمیت می‌داند:

یکم. این روند می‌تواند سازوکارهایی را نشان دهد که از طریق آن، چگونگی خلاقیت و حل مسئله جدید در پردازش عصبی آشکار می‌شود.

دوم. تجربه‌ها و اطلاعاتی که به موجودات ذی‌شعور نسبت داده می‌شود، گاه به‌مثابه شاهدهی بر

1. Transcranial magnetic stimulation (TMS)

رضایت آسمانی در جهت اعتبار بخشیدن به باورهای تجربه‌گر و ابزاری برای خردپذیرنمایی منقادسازی یا نابود کردن کسانی به‌کار می‌رود که باورهای متفاوتی را ابراز می‌کنند. به عبارت دیگر، چنین تجربه‌هایی گاه خطرناک و خشونت‌زا بوده و درک ماهیت و کنترل آنها برای جلوگیری از چنین پیامدهایی لازم است. سوم. چنانچه همه تجربه‌ها از طریق فعالیت‌های مغزی، پدید آمده یا با آنها مرتبط باشند؛ فناوری‌های معاصر یا آینده که بر فرایندهای عرفانی در جمعیت‌های بزرگ اثرگذارند، می‌توانند بدون آگاهی مردم به‌کار گرفته شوند (Persinger & Koren, 2010, p. 809).

در نگاه پرسینگر، تجربه خدا در موارد شدید با اختلالات شخصیت و توهماتی صرع‌گونه همراه است (Persinger, 1987, p. x). بنابراین، تجربه‌های عرفانی که طی قرون گذشته مبنای اصلی عقاید دینی و نظام‌های اعتقادی-اجتماعی مختلفی بوده و به مبادی کیهانی منتسب می‌شدند، ناشی از تأثیر میدان‌های مغناطیسی بر مغز انسان است (Persinger & Koren, 2010, p. 817-820). از طرف دیگر، چه‌بسا اعوجاج در میدان‌های مغناطیسی کره زمین نیز بتواند موجب اختلالاتی در مغز شده و بروز تجربه‌های دینی و حس حضور را بدنبال داشته باشد. نتیجه اینکه، تجربه‌های دینی و عرفانی، همچون تجربه خدا، تهی از ارزش معرفتی بوده و دلیل معتبری برای واقعی‌انگاری متعلق تجربه قلمداد نمی‌شوند. براساس این گمانه، دریافت‌های پیامبرانه و وحی نازل‌شده بر انبیای الهی نیز مستثنی نبوده و حالات پیامبران در زمان دریافت وحی را می‌توان نشانه نوعی بیماری همچون صرع و تشنج مغزی قلمداد کرد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که در نتیجه چنین مدعیاتی، دیگر چه جایی برای اعتبار و ارزش تجربه‌های دینی، باورهای بنیادین دینی همچون خداواری و نیز وحی الهی به مثابه عظیم‌ترین و مهم‌ترین منبع معرفت دینی و در یک کلمه، چه جایی برای واقع‌گرایی دینی باقی خواهد ماند؟

۲. بررسی و ارزیابی

دیدگاه پرسینگر از دو سو قابل بررسی است: یکی، به لحاظ ارزش و اعتبار علمی و دیگری، از منظر دلالت‌های معرفتی و الهیاتی.

۲-۱. نارسایی‌های علمی

نظریه علمی باید حاوی نتایج روشن، تکرارپذیر، گشودگی در برابر مشاهده و آزمایش کنترل‌شونده باشد؛ تا بتواند بر تفسیرها و گمانه‌های رقیب فائق آید. براساس تحقیقات شماری از پژوهشگران، مدعای پرسینگر و آزمایش‌های او از شرایط لازم علمی برخوردار نبوده و مبتلا به کاستی‌ها و نارسایی‌های مختلفی به شرح زیر است:

۲-۱-۱. ناکامی در همتاسازی

از جمله انتقادات بر دیدگاه پرسینگر، شکست تکرار تجربه مورد ادعای وی توسط دیگر پژوهشگران است.

بارزترین نمونه در این زمینه اقدام گرانکوویست^۱ و همکارانش با استفاده از دستگاه و نرم‌افزارهایی است که از خود پرسینگر دریافت کرده بودند. مدعا این بود که تحریک مغناطیسی ترانس کرانیال با میدان‌های شکل موج پیچیده ضعیف (میکروتسلا) می‌تواند احساس وجود یک ذات آگاه را تا ۸۰ درصد در جمعیت‌های عمومی برانگیزد. اما نتیجه حاصل از آزمایش این بود که هیچ تکرار مستقلى گزارش نشد (Granqvist & et al, a 2005, p. 1-6). ریچارد داوکینز از سردمداران الحاد جدید نیز، به‌عنوان بخشی از مستند افق بی‌بی‌سی در سال ۲۰۰۵ با عنوان «خدا روی مغز»^۲ در معرض کلاهخود یادشده قرار گرفت. او پس از آزمایش، اعلام کرد که با گذاشتن کلاه بر سرش تجربه در راه دمشق^۳ را دریافته؛ اما تقریباً احساس کرده که در تاریکی مطلق و به‌طرز دلپذیری در آرامش است (Stockdale, 2012). پرسینگر، نتایج محدود داوکینز را برحسب نمره پایین او در مقیاس روانشناختی که حساسیت لوب گیجگاهی را اندازه‌گیری می‌کند، توجیه کرد (Wikipedia, 2025). شماری از آزمایش‌های غیرمستقیم نیز نتیجه‌ای مغایر با مدعای پرسینگر را به‌نمایش گذاشته‌اند. برحسب گزارش استوکدال (Stockdale, 2012) اخیراً گروهی در ایالات متحده، ادعاهای تاد مورفی^۴، همکار تحقیقاتی پرسینگر را که نسخه‌های تجاری کلاهخود خدا و فناوری‌های مرتبط با آن را می‌فروخت، آزمودند. این دستگاه (شاکتی ۸ سیم‌پیچ)^۵، میدان‌های مغناطیسی ضعیف و پیچیده‌ای تولید می‌کند. مورفی مدعی بود که فرآورده‌های او می‌تواند افزون‌بر تقویت مراقبه و ایجاد حالت‌های تغییر یافته، حالت‌های عاطفی را نیز تعدیل کند. آزمایش‌شوندگان در معرض ۳۰ دقیقه میدان مغناطیسی و به‌تعبیری شرایط ساختگی قرار گرفته و واکنش‌های احساسی خود را به مجموعه‌ای از ۵۴ عکس رنگی ارزیابی کردند. اگرچه شرکت‌کنندگان، پاسخ‌های احساسی متفاوتی را به تصاویر با ظرفیت‌های عاطفی متمایز نشان دادند؛ لیکن قرار گرفتن در معرض میدان‌های مغناطیسی بر این پاسخ‌ها تأثیری نداشت و برخلاف ادعای مورفی، چن‌دل و مک‌گراث، دریافتند که «سیگنال آمیگدال» دستگاه، تأثیری بر پاسخ احساسی به تصاویر در این مطالعه نداشت و تفاوت قابل توجهی در وضعیت عاطفی ایجاد نمی‌کند (Gendle & et al., 2012, p. 217-235). دیگر آزمایش‌ها نیز هریک به‌وجهی آسیب‌مند و ناامیدکننده هستند (Wikipedia, 2025).

۲-۱-۲. ناکارایی میدان‌های مغناطیسی ضعیف

شماری از دانشوران برآنند که دریافت‌های افراد مورد آزمایش و تلقین‌پذیری آنها ربطی به میدان‌های

1. Granqvist

2. God on the Brain

۳. اشاره به تجربه‌ای که کتاب مقدس از پولس مبنی بر ظهور حضرت مسیح بر وی روایت کرده و او را سفیر خداوند برای غیر یهودیان قرار داده، دارد.

4. Todd Murphy

5. the 8-coil Shakti

مغناطیسی ضعیف نداشته و به امور دیگری وابسته است. این از آنرو است که اساساً میدان‌های مغناطیسی تولید شده توسط کلاهخود خدا بسیار ضعیف‌تر از آن است که بتواند به مجموعه نفوذ کند و نورون‌های درون آن را تحت تأثیر قرار دهد. تحریک مغناطیسی ترانس کرانیال از قدرت میدانی حدود ۱/۵ تسلا استفاده می‌کند؛ تا جریان‌هایی چنان قدرتمند پدید آورد که نورون‌ها را از طریق مجموعه، قطبش‌زدایی کرده و باعث برافروختن آنها شود. دستگاه پرسینگر اما، قدرتی در حدود ۱ میلی تسلا دارد؛ یعنی ۵۰۰۰ برابر ضعیف‌تر از آهن ربای یک یخچال معمولی و راهی وجود ندارد که چنین دستگاهی، تأثیر معناداری بر مغز داشته باشد (Stockdale, 2012).

۲-۳. آسیب‌مندی آزمایش

شماری از پژوهشگران بر آنند که آزمایش‌های پرسینگر به درستی دو سو کور نبوده؛ یعنی چنان نبوده که آزمایش‌شونده و آزمایشگر، هر دو از موضوع خاص مورد آزمایش و درمانی که دریافت می‌کنند، بی اطلاع باشند. مفاد پرسشنامه‌ها نیز سوگیرانه و جهت‌دار بوده است (Stockdale, 2012). در نتیجه، برای تکرار و گسترش یافته‌های پیشین، یک آزمایش دو سو کور (N=89)، با یک گروه کنترل میدان شام^۱ توسط گرانکوویست و همکاران انجام شد. در این آزمایش، نشانگرهای تلقین‌پذیری (مانند جذب، نشانه‌های فعالیت غیرطبیعی لوب گیجگاهی، و جهت‌گیری سبک زندگی «عصر جدید») به عنوان عوامل تعیین‌کننده، لحاظ شدند. حضور محسوس، تجربه عرفانی و دیگر تجربه‌های حسی کالبدی که پیش‌تر از تحریک میدان مغناطیسی گزارش شده بود، معیارهای نتیجه بودند. حاصل اینکه، هیچ شهادتی بر تأثیر میدان‌های مغناطیسی، نه در کل گروه و نه در افراد با قابلیت تلقین بالا، یافت نشد (Granqvist & et al, 2005, p. 1-6). ایشان در رابطه با اثر دستگاه‌های تجاری شده نیز مدعی‌اند خریداران چنین تجهیزاتی، دارای خصلت تلقین‌پذیری بالایی هستند و قرار دادن کلاه ایمنی بر سرشان در یک فرآیند کنترل و محرومیت حسی، ممکن است اثرات پیش‌بینی شده را در پی داشته باشد؛ چه سیم به برق آن وصل شده یا وصل نشده و دستگاه خاموش باشد! (Granqvist & et al, 2005, p.5). در آزمایشی دیگر نیز گروهی از کالج گلداسمیت لندن، برای بررسی نظریه «فشار زمین‌ساختی»^۲ دست به کار شدند، تا یک «اتاق خالی شب‌زده»^۳ با استفاده از میدان‌های مغناطیسی مبتنی بر میدان‌های مغناطیسی ضعیف «پیچیده» پرسینگر بسازند (French & et al., 2009, p. 1-37). ماحصل این آزمایش، گزارش‌هایی از پدید آمدن احساسات غیر معمول بود که همچون یافته‌های گرانکوویست و همکاران، نتیجه حاصل با چگونگی تلقین‌پذیری شرکت‌کنندگان پیوند داشته است (Stockdale, 2012).

1. A sham-ifield control grou □

2. Tectonic strain

3. Haunted room

۲-۱-۴. فرضیه چندعاملی

چنانکه گذشت، از جمله اشکالات مطرح شده این بود که میدان‌های مغناطیسی تولیدشده توسط کلاهخود خدا بسیار ضعیف‌تر از آن است که بتواند به مجموعه نفوذ کرده و نوروهای درون آن را تحت تأثیر قرار دهد. اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا میدان‌های مغناطیسی قوی‌تر، که به قدرت میدان‌های مغناطیسی مورد استفاده در ادبیات تحریک مغناطیسی ترانس کرانیال نزدیک می‌شوند، می‌توانند چنین اثراتی را ایجاد کنند؟ پاسخ شماری از محققان این است که حتی برفرض مثبت بودن، تجارب مذهبی به احتمال زیاد پیچیده و چندعاملی، یعنی متأثر از عوامل انگیزشی، شناختی و زمینه‌ای مختلفی هستند و نمی‌توان آنها را با حالت‌های عصبی فیزیولوژیکی که به راحتی تعریف می‌شوند، یکسان انگاشت (Granqvist & et al, 2005, p. 6).

۲-۱-۵. واکنش پرسینگر و پاسخ آن

در واکنش به آزمایش‌های گرانکوئیست و همکارانش، کورن و پرسینگر در نامه‌ای به سردبیر نوروساینس لیتز اظهار می‌کنند که طی بیست سال، آزمایش‌های آنها بر ۴۰۰ نفر دو سو کور بوده، نه آزمایش‌شوندگان از شرایط آزمایش خبر داشته و نه آزمایشگران از فرضیات نهفته در موضوع آزمایش آگاه بوده‌اند. در این آزمایش‌ها، نه از مسئله «حضور محسوس» صحبتی می‌شد و نه پردازنده این فرضیه به‌طور مستقیم با سوژه‌ها در تماس بوده است. آن دو همچنین، مدعی‌اند گرانکوئیست و همکارانش به‌لحاظ روش شناختی برای هم‌تاسازی و تکرار تحقیق در موضوع، به‌طور قابل توجهی از رویه‌های شناخته‌شده برای برانگیختن حضور حسی تجربی منحرف شده‌اند (Persinger & Koren, 2005, p. 346-347). درمقابل، گرانکوئیست و همکاران نیز در نامه‌ای به سردبیر نوروساینس لیتز اعلام کردند که دو نفر از ایشان، یعنی دن لارهمر^۱ و مارکوس لارسون^۲ از دانشگاه لورنتیان کانادا، همان جایی که پرسینگر و کورن دستگاه را معرفی کرده و توضیح دادند، دیدن کردند. سپس، یک نسخه قابل حمل از آن برای ایشان ارسال شد. در این نامه همچنین آمده است که ما تمام شرایط لازم را براساس آنچه از پرسینگر و کورن دریافت کرده و مطابق با دستورالعمل‌ها و نرم‌افزارهای ارسالی همراه، با همکاری دیگر متخصصان، با دقت بالایی انجام دادیم. از طرف دیگر، به‌دقت، ویژگی‌های روش شناختی مطالعاتی که در پاسخ پرسینگر به‌عنوان شواهد رویه‌های واقعاً دو سو کور به آنها اشاره شده، بررسی شدند. تا جایی که می‌توان گفت، با توجه به تعریف مرسوم این اصطلاح، هیچ‌یک از آنها ویژگی لازم را دارا نبودند. دو سو کور یعنی آزمایشی که در آن، نه موضوع مورد آزمون و نه آزمونگر، هیچ‌کدام نمی‌دانند که چه درمانی را آزموده خاصی دریافت

1. Dan Larhammar

2. Marcus Larsson

می‌کند (Dorland's Illustrated Medical Dictionary, 1994, p. 505). براساس این تعریف، ناآگاهی آزمایشگران از پیش‌فرض‌های آزمایش، بی‌ربط است. دو سوکور بودن وقتی حاصل می‌شود که زمینه هرگونه تعامل انتخابی با شرکت‌کنندگان در شرایط مختلف از بین برود و این، در آزمایش‌های کورن و پرسینگر تضمین نشده است (Granqvist et al., 2005, p. 348-35).

۲-۲. دلالت معرفتی - الهیاتی

اکنون مسئله این است که دیدگاه پرسینگر مبنی بر بنیاد عصب‌شناختی و امکان ایجاد مصنوعی تجربه‌های دینی چه نتایج معرفتی - الهیاتی در پی دارد. به تعبیر دقیق‌تر، دلالت این دیدگاه نسبت به واقع‌گرایی یا ناواقع‌گرایی تجربه‌های دینی چیست؟ در این زمینه حداقل دو نسبت، قابل تصویر است.

۲-۲-۱. رویکرد الحادی

براساس این رویکرد، بنیاد عصب‌شناختی تجربه‌های دینی و ایجاد آزمایشگاهی آن، توهمی بودن چنین تجربه‌هایی را دلالت نموده و واقع‌نمابودن آنها را از اساس نفی می‌کند. این رویکرد، شواهدی در مواضع پرسینگر دارد؛ از جمله اینکه او مغز آدمی را جایگاه تمام تجربه‌های وی دانسته و بر آن است‌هنگامی که بخش‌های خاصی از مغز تحریک می‌شوند، تجربه خداوند آمیخته با پیش‌آموخته‌های شخص شکل می‌گیرد (Persinger, 1987, p. x). مقاله‌ای از او نیز این موضع را تقویت می‌کند: «تجربه‌های دینی و عرفانی به مثابه مصنوع کارکرد لوب تمپورال...»^۱ وی همچنین بر آن است که: «حضور حس شده در معرض دستکاری تجربی و ملهم این ایده بوده که تجربه حضور محسوس، یک ویژگی نهفته در مغز انسان است. این ویژگی می‌تواند منبع اساسی پدیده‌هایی باشد که به دیدار خدایان، ارواح و سایر پدیده‌های زودگذر نسبت داده می‌شوند» (Persinger & Healey, 2002, p. 533-41). براین اساس، تجربه‌های دینی و عرفانی، چیزی بیش از تصویرسازی ذهنی برآمده از فرایندهای عصبی و رفتار طبیعی یا اختلالی سلول‌های مغزی نبوده و در نتیجه، نمی‌توان آنها را تجربه واقعی و حکایت‌گر واقعیات و مابازاء عینی ورای خود دانست.

۲-۲-۲. نقد

صرف اینکه «مغز آدمی جایگاه تمام تجربه‌های او است» یا «هنگامی که بخش‌های خاصی از مغز تحریک می‌شوند، تجربه خداوند ... شکل می‌گیرد» و یا اینکه «تجربه حضور محسوس، یک ویژگی نهفته در مغز انسان است»، هیچ دلالتی بر نفی واقع‌گرایی اینگونه تجربه‌ها ندارد. توضیح اینکه: (۱) اگر صرف جایگاه مغزی تجربه، نافی واقع‌نمایی آن باشد؛ در این صورت همه تجربه‌های انسان

1. Religious and Mystical Experiences as Artifacts of Temporal Lobe Function.

بی اعتبار خواهند شد و شکاکیتی فراگیر رقم خواهد خورد؛ زیرا به اعتراف پرسینگر، جایگاه همه تجربه‌ها مغز انسان است و ناواقع‌نمایی از این جهت، مستلزم ناواقع‌نمایی همه تجربه‌های انسان است.

۲) ناواقع‌نمایی یک تجربه، زمانی نتیجه می‌شود که پیشاپیش، ارتباط آن را با واقعیت خارجی و آنچه محکی و متعلق آن قلمداد می‌شود، نفی کرده باشیم. برای چنین چیزی باید پیشاپیش، ثابت کرده باشیم که چنین اموری هیچ واقعیت خارجی نداشته و اگر هم داشته باشد، ارتباط علی با فرآیند تجربه و رخداد آن ندارد. بنابراین، تجربه مورد نظر، درون‌زاد و صرفاً حاصل عوامل فیزیکی درون مغزی است، یا اینکه برون‌داد ارتباط گیرنده‌های عصبی با محرک‌های فیزیکی خارجی است.

تحقیقات پرسینگر و آزمایش‌های او چنین چیزی را اثبات نمی‌کند. بلکه اساساً اینگونه دعاوی علمی نبوده و مبانی آنها همه دور از دسترس دانش تجربی‌اند. به عبارت دیگر، این مسئله یک جنبه ایجابی دارد و یک جنبه سلبی. وجه ایجابی آن، نقش عوامل و فرآیندهای فیزیکی و مغزی در تمهید برانگیختن تجربه‌های دینی بوده و وجه سلبی آن، نفی تأثیر عوامل فرافیزیکی از قبیل آنچه در این تجربه‌ها احساس می‌شود، است. آنچه در دسترس دانش تجربی است، همان عناصر ایجابی یادشده است و مطالعات و آزمایش‌های پرسینگر و دیگر عصب‌شناسان، چیزی بیش از این را اثبات نمی‌کند. اما وجه سلبی از سنخی دیگر و مبتنی بر یک‌سری مبانی پیشینی است، مانند طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، بستار فیزیکی علیت و فیزیکالیسم انسان‌شناختی. چنانچه کسی این مبانی را پذیرفته باشد، به صورت پیشینی و غیرتجربی، واقع‌گرایی تجربه‌های دینی را نفی کرده و انکار او ربطی به علم و به‌طور خاص، تحقیقات عصب‌شناختی ندارد؛ و رد آن را نیز باید به روش فلسفی بررسی کرده و رخنه‌های معرفتی و خدشه‌های وارد بر آن مبانی را آفتابی کرد. اما اگر کسی آن مبانی را باور نداشته باشد، با صرف آنچه در تحقیقات و آزمایش‌های پرسینگر و امثال او آمده است، منطقی نمی‌تواند ناواقع‌نمایی تجربه‌های دینی را نتیجه بگیرد؛ بلکه چنین چیزی اساساً در حیطه دلالت و توان دانش تجربی نیست. به تعبیر آلیستر مک‌گراث، چنین استدلال‌هایی دوری است؛ زیرا در مرتبه پیشین، غیرواقعی بودن آن به صورت پیش فرض لحاظ شده است (Mc Grath & et al., 2007, p. 57). لب لباب سخن اینکه، دریافت الحادی از بنیاد عصب‌شناختی تجربه‌های دینی، ناشی از تقلیل‌گرایی، خلط تبیین طبیعی و فیزیکی با فیزیکالیسم و طبیعت‌گرایی فلسفی و مغالطه اخذ جزء العله به جای تمام العله است.

۲-۳. رویکرد شک‌گرا

بر این اساس، پیوند گسترده تجربه‌های دینی و عرفانی با اختلالات مغزی و امکان تولید مصنوعی و همی آنها موجب تردید در اعتبار آنها شده و به موضع شکاکانه نسبت به متعلق اینگونه تجربه‌ها می‌انجامد. آنچه در حمایت از این موضع می‌توان گفت این است که، زمانی یک تجربه بر واقعی و

عینی بودن متعلق خود دلالت دارد که وهمی بودن آن، مردود بوده و صحت آن تضمین شده باشد. مراد از صحت در اینجا، متأثر بودن تجربه از متعلق عینی یا محکی خود و انعکاس و بازنمایی آن در ذهن است. این در حالی است که مطالعات عصب‌شناختی و ایجاد آزمایشگاهی چنین تجربه‌هایی نشان می‌دهد چنین تضمینی وجود ندارد و تجربه‌های دینی، لزوماً ناشی از ارتباط با واقعیاتی مطابق با صورت پدیداری آنها در ذهن نیست. در نتیجه، اعتبار اینگونه تجربه‌ها مخدوش است و می‌تواند چیزی جز توهم نباشد. اگر بخواهیم این مسئله را به صورت منطقی بازنویسی کنیم، می‌توان چنین گفت:

۱. واقع‌نمایی تجربه، تابع اثرپذیری آن به طرز بدیل‌ناپذیر از محکی و متعلق عینی آن است.
۲. ابزارهای مصنوعی و آزمایشگاهی تجربه‌آور، عوامل بدیل محکی و متعلق عینی تجربه‌اند. پس:
۳. تجربه مصنوعی و آزمایشگاهی، تابع اثرپذیری بدیل‌ناپذیر از محکی و متعلق عینی نیست.
۴. براساس آزمایش پرسینگر، تجربه دینی قابل ایجاد مصنوعی و آزمایشگاهی است. پس:
۵. تجربه دینی، تابع اثرپذیری بدیل‌ناپذیر از محکی و متعلق عینی نیست. پس:
۶. تجربه دینی واقع‌نما نیست.

۴-۲-۴. نقد

در رابطه با بیان فوق، نکاتی به شرح زیر قابل تأمل است.

- ۱) گزاره نخست، یعنی اینکه: «واقع‌نمایی تجربه، تابع اثرپذیری بدیل‌ناپذیر آن از محکی و متعلق عینی آن است»، به دو گونه قابل تصور است: تابعیت و واقع‌نمایی جزئی و تابعیت کلی یا نوعی.
- الف. گزاره فوق در رابطه با واقع‌نمایی جزئی یا شخصی درست است؛ یعنی صدق و ارزش معرفتی هر تجربه خاصی، تابع ارتباط و اثرپذیری آن از خصوص محکی و متعلق آن است و در غیر این صورت، پدیدار حاصل در ذهن را نمی‌توان تجربه آن چیز قلمداد کرد.
- ب. در رابطه با واقع‌نمایی کلی یا نوعی تجربه چطور؟ برای مثال تجربه حسی، نوعی از تجربه و تجربه دینی، نوع دیگری از آن است. وقتی واقع‌نمایی را به نوع تجربه نسبت دهیم، تابع چه چیزی است؟ مسلماً در اینجا هم همان ملاک جاری است؛ لیکن بحث از حدود و ثغور آن است. یعنی آیا برای اعتبار واقع‌نمانگاری نوعی از تجربه، باید همه مصادیق آن منحصر از طریق ارتباط و اثرپذیری از محکی و متعلق عینی پدیدآمده باشند، یا چنین کلیت و انحصاری در اینجا لازم نیست؟ حل این مسئله در گرو آن است که وقتی از اعتبار نوعی سخن می‌رود، مراد اعتبار فی الجملة است یا بالجملة؟ اگر مراد، اعتبار فی الجملة و احیاناً غالب باشد؛ همین که دستگاه شناختی، مبتلا به خطای استراتژیک نبوده و علی‌الاصول واقع‌نما باشد، دریافت‌های آن معتبر شناخته می‌شود و این به معنای اعتبار همه مصادیق جزئی تجربه نیست. بدین جهت، با اعتماد به دستگاه شناختی انسان، علی‌الاصول، بنا بر اعتبار دریافت‌ها و تجربه‌های

بشری گذاشته می‌شود؛ لیکن در مواردی که قرآنی بر بطلان مصداق خاصی از تجربه وجود داشته باشد، آن را باطل اعلام می‌کنند. همچنین اگر موردی مشکوک باشد، مورد بررسی و جست‌وجوی شواهد و قرائن تأیید و اثبات یا نفی و تضعیف‌کننده قرار می‌گیرد. نکته مهم این است که در این رابطه، فرقی بین تجربه‌های حسی و دینی نیست و دستگاه شناختی اصولاً واقع‌نما به یکسان در همه موارد مورد اعتماد است و فرق نهادن در این زمینه دلبخواهی و فاقد توجیه است. چه‌بسا کسی در این زمینه فرق نهاده و دلیل آن را آزمون‌پذیری تجربه‌های حسی و آزمون‌ناپذیری تجربه‌های دینی قلمداد کند. پاسخ این است که اولاً، اعتمادپذیری، علی‌الاصول امری پیشاتجربی است و در صورت تشکیک در آن، همه تجربه‌ها و آزمون‌ها نیز در معرض تردید قرار گرفته و رهسپار شکاکیت می‌شود. ثانیاً، تجربه‌های دینی هم، رویه‌های تحقیق‌پذیری مناسب خود را دارند و از این جهت، خلانی وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۵۹-۲۶۵).

توجه به این مسئله، نقش قابل توجهی در ارتباط با دیگر مقدمات و نتایج حاصل خواهد داشت. (۲) مقدمه دوم این بود که، ابزارهای مصنوعی و آزمایشگاهی، بدیل محکی و متعلق عینی تجربه‌اند. این مقدمه نیز از جهاتی محل نظر است و کلیت آن مخدوش می‌باشد. ابزارهای مصنوعی و آزمایشگاهی، می‌توانند حداقل دو نقش یا جایگاه داشته باشند: نقش بدیل و نقش معین. در نقش بدیل، فرض این است عوامل مصنوعی، جایگزین متعلق عینی تجربه شده و تصویری از آن را در ذهن، خلق و جعل می‌کنند و در نتیجه، واقع‌نمایی تجربه را مخدوش می‌سازند. در نقش دوم اما، عوامل مصنوعی، بدیل و جانشین متعلق تجربه و برساننده تصویری از آن نیستند؛ بلکه ممد و تمهیدکننده رابطه ذهن با واقعیت عینی متعلق تجربه‌اند. بنابراین، برای اینکه بتوان از طریق این مقدمه به مقدمه سوم راه یافت؛ باید از طریق دیگری ثابت کرد که ابزار مورد استفاده در تجربه خاصی نقش معین نداشته و بدیل و جانشین متعلق عینی آن تجربه است.

(۳) در مقدمه پنجم ادعا شده است که تجربه دینی، تابع اثرپذیری بدیل‌ناپذیر آن از محکی و متعلق عینی نیست. این مقدمه در صورتی درست است که نقش ابزارهای مصنوعی و آزمایشگاهی در ایجاد تجربه دینی، نقش عامل بدیل باشد، نه نقش معین؛ در حالی که چنین چیزی اثبات نشده است.

(۴) در بند ششم نتیجه گرفته شده است که، تجربه دینی، واقع‌نما نیست. در این رابطه، گفتنی است با توجه به وجوه مختلفی که نسبت به برخی مقدمات گفته شد، این نتیجه منطقی نیست؛ زیرا: اولاً، با توجه به وجوه مختلفی که نسبت به برخی مقدمات گفته شد، انتقال به این نتیجه، منطقی نبوده و تنها در فرض اثبات برخی از صور بدیل مانند بدیل انگاری ابزارهای مصنوعی، می‌توان به این نتیجه تا حدودی نزدیک شد.

ثانیاً، مراد از ناواقع‌نمایی تجربه دینی، ناواقع‌نمایی علی‌الاصول و احیاناً بالجملة است یا فی‌الجملة و

محدود؟ در فرض نخست، اولاً دلیلی بر آن نیست و تجربه‌پذیری آزمایشگاهی هیچ دلالتی بر آن ندارد. ثانیاً، همین‌که دستگاه شناختی انسان مبتلا به خطای استراتژیک نباشد، نافی این گمانه است. بنابر فرض دوم نیز، صرف موارد خاص، از اعتبار ساقط و یا مشکوک خواهد شد. ثالثاً، این مسئله عیناً در تجربه‌های حسی نیز رایج است و چنانکه گذشت، نسبت به آنها نیز همین رویه معمول است.

رابعاً، این مسئله به تجربه‌دینی اختصاص ندارد. دیگر تجربه‌های رایج بشری نیز قابل تولید آزمایشگاهی هستند و اگر ناواقع‌گرایی به صورت مطلق و با کلیت آن راست آید؛ نسبت به آنها نیز صادق است و در نهایت، ره به‌سوی شکاکیت می‌سپارد.

۳. نتیجه‌گیری

چنانکه گذشت، مایکل پرسینگر تجربه‌های دینی را فرآورده مغز آدمی و قابل بازتولید آزمایشگاهی از طریق میدان‌های مغناطیسی ضعیف و پیچیده می‌داند. این مسئله از دو منظر مورد بررسی قرار گرفت: یکی به لحاظ علمی و دیگری، نسبت آن با واقع‌گرایی تجربه‌دینی. از منظر نخست، دعاوی پرسینگر با اشکالاتی مواجه است از قبیل ناکامی در هم‌تاسازی؛ فقدان شرایط آزمایشی چون دو سو کور بودن؛ ناکارایی میدان‌های مغناطیسی ضعیف در بازتولید آزمایشگاهی تجربه‌های مورد انتظار؛ قوت احتمال پیچیدگی و چندعاملی بودن تجارب مذهبی. به لحاظ دلالت معرفتی-الهیاتی نیز، روشن شد که اولاً، بنیاد عصب‌شناختی تجربه، دلیل معتبری برای نفی واقع‌نمایی آن نیست؛ وگرنه همه تجربه‌های انسان بی‌اعتبار خواهند شد. ثانیاً، ناواقع‌نماندگی تجربه‌دینی، مبتنی بر یک‌سری مبانی متافیزیکی و پیشینی است و برداشت آن از دیدگاه علمی، ناشی از خلط تبیین طبیعی و فیزیکی با فیزیکیسم و طبیعت‌گرایی فلسفی و مغالطه اخذ جزء‌العلة به جای تمام‌العلة است. ثالثاً، بنیاد عصب‌شناختی و ایجاد آزمایشگاهی تجربه‌دینی، حتی مستلزم موضع شک‌گرایانه هم نمی‌تواند باشد؛ بلکه از این جهت، کاملاً لااقتضاء است و همچون دیگر تجربه‌های رایج بشری، اصل بر واقع‌نمایی آنها است؛ الا ما خرج بالدلیل.

منابع

- جوادى آملی (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات وجود خدا. قم: اسراء.
- Dorland's *Illustrated Medical Dictionary*. (28th ed.). W.B. Saunders Company, Philadelphia, USA, 1994.
- French, Ch.C. & et al. (2009). *The "Haunt" Project: An attempt to build a "haunted" room by manipulating complex electromagnetic fields and infrasound*. Goldsmiths College, University of London, New Cross.
- Gendle, M.H., McGrath, M.G. (2012). Can the 8-coil shakti alter subjective emotional experience? A randomized, placebo-controlled study. *Perceptual and Motor Skills*. 114 (1), p. 217–235.
- Granqvist, P. & et al. (a 2005). Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak complex magnetic ifelds. □ *Neuroscience Letters*, no. 379, p. 1–6.
- Granqvist, P. & et al. (b2005). Letter to the Editor. *Neuroscience Letters*, no. 380, p. 348–350.
- McGrath, A. & McGrath, J.C. (2007). *The Dawkins Delusion, Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine*. USA, Inter Varsity Press.
- Persinger, M.A. & Healey, F. (2002). Experimental facilitation of the sensed presence: possible intercalation between the hemispheres induced by complex magnetic fields. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, Aug, 190(8), p. 533-41.
- Persinger, M.A. & Koren, S.A. (2005). Letter to the Editor. *Neuroscience Letters*, no. 380, p. 346–347.
- 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.
- Persinger, M.A. (1987). *Neuropsychological Bases of God Beliefs*. New York: Praeger Publishers.
- Persinger, M.A., Saroka, K., Koren, S.A. & Linda, St-P. (2010). The Electromagnetic Induction of Mystical and Altered States within the Laboratory. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, 1(7), p. 808–830.
- Stockdale, C.A. (2012). Neuroscience for the soul, British Psychological Society BPS updates. *The Psychologist*, no. 25, p. 520-523.
- Wikipedia (2025). *God Helmet*. URL= https://en.wikipedia.org/wiki/God_helmet