

Analysis of the Philosophical Foundations of William James's Criticism of Reductionism in Religious Studies: The Transition from Medical Materialism to James's Neurotheology

Ali Sanaee  *

Department of Theology (Religions and Mysticism),
Faculty of Human Sciences, Semnan University,
Semnan, Iran

Extended Abstract

1. Introduction

In general, two trends can be distinguished in the psychology of religion. One trend has a descriptive and empathetic approach to the phenomenon of religion, which is related to phenomenology, and the other is an explanatory and critical approach to it. The spiritual roots of the phenomenological trend can be traced to the accounts of the medieval mystics of their revelations or to theologians and philosophers such as Jonathan Edwards, Søren Kierkegaard, and Albrecht Reichel. The explanatory approach that seeks to identify the causal origin of the tendency toward religion is followed by naturalists such as Hume, Feuerbach, and Freud. In his book *The Natural History of Religion*, Hume explains the origin of the human tendency toward religion with psychological factors such as desire and fear. Feuerbach also considers the sacred as an attempt to remove limitations and project unattainable human desires. In his book *Totem and Taboo*, Freud, by presenting a fictional story from prehistoric times, seeks the human tendency toward religion in the Oedipus complex. The

* Corresponding Author: sanaee@semnan.ac.ir

How to Cite: Sanaee, A. (2026). Analysis of the Philosophical Foundations of William James's Criticism of Reductionism in Religious Studies: The Transition from Medical Materialism to James's Neurotheology, *Hekmat va Falsafeh*, 22(85), 89-118. doi: 10.22054/wph.2026.87708.2329



common naturalistic trend that crystallizes in the above three thinkers is reductionism. The formal rule of reductionism, which was reinforced by the advances in empirical knowledge, especially the explanatory relationship of sciences such as physics and chemistry in the early twentieth century, is: "A is nothing but B". According to this rule, when phenomenon A (such as religion) is reduced to psychological factors (such as fear, wish projection, and the Oedipus complex), A loses its independence and originality and is merged into phenomenon B. This orientation is called explanatory reduction, as opposed to descriptive reduction, which, by adopting a phenomenological approach, reduces faith to religious consciousness and uses first-person accounts of believers' existential experiences as the criterion for its description. Based on neuroscience findings, the naturalism movement leads to the reduction of religious experience to the physical-chemical mechanisms of the brain. The attempt to explain the relationship between religion and neuroscience is pursued today in Neurotheology, which, of course, has significantly moved away from the extreme reductionist claims of the early twentieth century. Andrew Newberg, one of the leading figures in the field of neurotheology, believes that the success of this research program depends on the formulation of methodological principles. Among the 54 methodological principles, he mentions the term causal arc or "neutral causal orientation." According to this principle, neurotheology simply discovers the correlation between the phenomenological components of religious experience and the neural mechanisms of the brain, and in light of the principle of the independence of science and religion, which is a prerequisite for a constructive dialogue between the two, it neither considers religious experience as the result of an encounter with the sacred nor reduces it to physiological disorders of the brain. Neurotheology, in its transition from extreme reductionism to a moderate approach within the context of the principle of neutral causal orientation, is influenced by the radical empiricism of William James. In his review of the history of neurotheology, Newberg considers James's approach as a basis for explaining the neurological correlates of religious experience, but does not examine the philosophical

foundations of his thought in this field. In the first chapter of his book, under the heading ‘Historical Foundations of Neurotheology,’ Newberg points out that James provides a phenomenological inquiry into diverse religious and mystical states, thereby laying the initial theoretical groundwork for a neuroscientific analysis. Nevertheless, owing to the epistemic and methodological limitations of his era, James does not delineate fine-grained correlations between specific brain mechanisms and the phenomenological components of mystical experience. Newberg’s focus, therefore, remains centered on articulating a neurobiological model of these mystical elements; consequently, he remains silent on the philosophical foundations of James’s thought-foundations that give rise to some of the most pivotal theological principles, such as a causally neutral orientation (Newberg, 2020: 37) The main issue of the present article is to consider which philosophical and psychological foundations James uses to help transition from extreme reductionism to a moderate descriptive-explanatory approach. In this context, with the aim of filling the gaps between the lines and referring to the foundations of James’s thought such as radical empiricism, pure experience, and the distinction between existential and spiritual judgment, an attempt is made to explain the transition from extreme reductionism to a moderate explanatory approach. In the first chapter of his book *The Varieties of Religious Experience*, William James discusses the relationship between religion and neurology and distinguishes between two types of propositions, namely existential and spiritual judgment, in order to criticize the medical materialism in the field of religious studies. Medical materialism is the same neurological approach to religion in an extreme form, and James’s criticism of this approach prompted the author to point out a new version of medical materialism, which, of course, tries to avoid reductionism. This new version of medical materialism, now presented in the form of neurotheology, can represent the adoption of a moderate approach, the foundations of which can be sought in James’s critical view. James’s pluralistic approach to experience and its types provides the basis for justifying the epistemological and psychological value of religious

experience and opens a new horizon for the psychology of religion and for creating a constructive dialogue between science and religion. Therefore, addressing the philosophical foundations of this approach can be of interest to religious scholars who are concerned with the origins and primary foundations of religion.

2. Literature Review

Works written in Persian on James's psychology of religion methodologically only refer to his pragmatist approach and do not address the foundations of James's thought, namely radical empiricism and the theory of pure experience. In the English academic domain, the book *William James and the Metaphysics of Experience*(1999) by Lamberth focuses on the philosophical foundations of James's psychology of religion, but does not mention the relationship between medical materialism and neurotheology. The innovation of the present article, in addition to analyzing the phenomenology of James's religious experience with reference to first-hand works and especially the conceptual network of radical empiricism and pure experience, is that it shows the transition from medical materialism to neurotheology by neutral causal orientation. This builds on the author's prior engagement with neurotheology, including articles on Newberg's framework, and a Persian translation of Newberg's *Principles of Neurotheology*.

3. Methodology

This article adopts a conceptual-analytical and critical-comparative approach. It reconstructs William James's critique of reductionism in the study of religion by examining the philosophical presuppositions underlying medical materialism and then compares them with contemporary discussions in neurotheology. Rather than treating religious experience as merely reducible to physiological or neurological mechanisms, the article evaluates the explanatory limits of such approaches and clarifies how James's pragmatic and pluralistic framework can offer a more adequate account of the complexity of religious phenomena.

4. Conclusion

In James's opinion, immersion in the experimental method leads to ignoring the benefits and effects of religion as one of the important parts of human knowledge. Due to his pragmatist thinking, James pays attention to the effective role of religion on mental health and, due to this orientation, he considers reducing religious experience to brain reactions to cause ignoring the positive functions of religiosity. Contrary to the general belief of researchers that pragmatism is the most central method of James, the present article attempted to show the philosophical foundations of this thinker in the concept of pure experience and radical empiricism. In James's opinion, the basis of reduction is in the dualistic distinction of mind and matter because idealism, by placing consciousness as the principle, and materialism, by basing its knowledge on the physical, reduces one of these two elements to the other. To avoid the dualistic discourse, he proposes the concept of pure experience, according to which partial and scattered sensory experiences are the cornerstone of our secondary knowledge of the world. Among the philosophical consequences of the concept of pure experience is the theory of neutral monism, which considers primary reality to be neutral with respect to being mental or physical. According to James, experience has a broad meaning that includes sensory experience, philosophical intuition, and religious experience. Although pure or preconceptual experience has concreteness, man also needs philosophy to give coherence to his findings. In addition to philosophy as second-order knowledge, religion can be considered a comprehensive horizon for giving meaning to human life considering beliefs and rituals. According to James, existential judgment is another type of dogmatism because it simplifies reality by considering its general rules. Therefore, attention should also be paid to spiritual judgment, that is, the moral role of religious experience and the psychological effects of studying the religious narratives. In the final part of the article, three principles in neurotheology, namely, the non-reduction of religion and science to each other, the cooperation of phenomenology and neuroscience, and the principle of neutral causal orientation were mentioned. Newberg, as one of the researchers in this

research program, is somewhat influenced by James's book *The Varieties of Religious Experience* in his emphasis on the concept of correlation rather than causation to discover the relationship between the phenomenological components of mystical experience and the neurological mechanisms of the brain. In other words, the transition from nineteenth-century medical materialism to neurotheology requires a transition from an extreme reductionist claim to a moderate explanatory approach. In this paper, the philosophical foundations of James's critique of reductionism are analyzed to show the chain of his reasoning and explain how he moved from medical materialism to neurotheology.

Keywords: William James, Andrew Newberg, Radical Empiricism, Medical Materialism, Reductionism.



تحلیل مبانی فلسفی نقد ویلیام جیمز بر تقلیل گرایی در دین پژوهی: گذار از ماتریالیسم طبی به الهیات اعصاب

گروه الهیات (ادیان و عرفان)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان، سمنان،
ایران

علی سنایی *

چکیده

در این نوشتار با هدف پُر کردن فواصل میان سطور، سعی می‌شود که عبور از تقلیل گرایی افراطی به رویکرد تبیینی غیر تقلیل گرا تبیین گردد. معمولاً روش جیمز را پراگماتیسم می‌دانند ولی زمینه رهیافت عمل گرای او را باید در پرتو شبکه مفهومی تجربه محض، یگانه‌انگاری خنثی و تجربه گرایی افراطی بازخوانی کرد. تمایز بین داوری وجودی و معنوی ریشه در مفهوم تجربه محض دارد که جیمز آن را بنیان متافیزیکی تجربه گرایی رادیکال می‌داند. او برخلاف تجربه گرایی کلاسیک، نگاهی فراگیر به سطوح مختلف تجربه بشری از جمله تجربه دینی دارد و همین رویکرد زمینه ساز لحاظ کردن جایگاه معرفتی و کارکرد روان‌شناختی برای تجربه دینی در محققان پس از خودش شده است. رویکرد پدیدارشناختی جیمز به تجربه دینی را می‌توان سرآغاز جریان نقد تقلیل گرایی در دین پژوهی دانست. آنچه نیوبرگ درباره اصل جهت گیری علی خنثی و همچنین تعامل عصب‌شناسی و پدیدارشناسی برای تعیین همبستگی بین تجربه دینی و مکانیسم‌های عصب‌شناختی مغز می‌گوید، ریشه در انتقادات جیمز بر ماتریالیسم طبی دارد. تأکید نیوبرگ بر این نکته که به جای تبیین علی باید از مفهوم همبستگی برای توضیح ارتباط بین مؤلفه‌های پدیدارشناختی تجربه دینی و سازوکار مغز سخن گفت، از جمله نتایج نگرش غیرتقلیل گرایانه جیمز در ادبیات روان‌شناسی دین است.

کلیدواژه‌ها: ویلیام جیمز، اندرو نیوبرگ، تجربه گرایی رادیکال، ماده گرایی طبی، تقلیل گرایی.



بیان مسئله

به طور کلی دو جریان در روان‌شناسی دین قابل تفکیک است. یک جریان رویکرد توصیفی و همدلانه به پدیده دین دارد که با نام پدیدارشناسی گره می‌خورد و دیگری رهیافت تبیینی و نقادانه به آن است. ریشه‌های معنوی جریان پدیدارشناسی را می‌توان در گزارش عرفای قرون وسطی از مکاشفات خود یا الهیدان‌ها و فلاسفه‌ای مثل جان‌تان ادواردز، سورن کرکگارد و آلبرشت ریچل دنبال کرد. رهیافت تبیینی که به دنبال تشخیص منشأ علی گرایش به دین است، با طبیعت‌گرایی مثل هیوم، فوئرباخ و فروید دنبال می‌شود (وولف، ۱۳۸۶: ۶۰). هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، منشأ گرایش انسان به دین را با عوامل روان‌شناختی مثل میل و ترس تبیین می‌کند (Hume, 2007: Part10/193). فوئرباخ نیز امر مقدس را تلاش برای رفع محدودیت‌ها و فرافکنی آرزوهای دست‌نیافتنی انسان می‌داند (Feuerbach, ۱۸۹۳: 184). همچنین فروید در کتاب توت‌م و تابو با طرح یک داستان خیالی از دوران پیشاتاریخی، تمایل آدمی به دین را در عقده ادیپ^۱ می‌جوید (Freud, ۱۹۵۰: 167-168). جریان طبیعت‌گرایی که در سه متفکر فوق متبلور می‌شود، در تقلیل‌گرایی^۲ اشتراک منظر دارد.

قاعده صوری تقلیل‌گرایی که با پیشرفت‌های دانش تجربی به‌ویژه ارتباط تبیینی علمی مثل فیزیک و شیمی در اوایل قرن بیستم تقویت می‌شود عبارت است از: «الف چیزی نیست جز ب» (Smart, ۱۹۵۹: 145-147). طبق این قاعده وقتی پدیده الف (مثل دین) به عوامل روان‌شناختی (ترس، فرافکنی آرزوها و عقده ادیپ) تقلیل می‌یابد، (الف) حیث استقلالی و اصالت خود را از دست می‌دهد و در پدیده (ب) مستحیل می‌گردد. این جهت‌گیری تحت عنوان تقلیل تبیینی^۳ در مقابل تقلیل توصیفی^۴ قرار می‌گیرد که با اتخاذ رویکرد پدیدارشناسانه، ایمان را به آگاهی مؤمنانه فرو می‌کاهد و گزارش اول‌شخص از

1. Oedipus complex

2. reductionism

3. Explanatory reduction

4. Descriptive reduction

سوانح وجودی مؤمنان را ملاک توصیف خود قرار می دهد (Proudfoot, ۱۹۸۵: 158). با توجه به یافته های عصب شناختی، جریان طبیعت گرایی در قالب تقلیل تجربه دینی به سازوکارهای فیزیکی - شیمیایی مغز ظهور می یابد. تلاش برای تبیین ارتباط دین و عصب شناسی امروزه در الهیات اعصاب دنبال می شود که البته به نحو قابل توجهی از ادعای تقلیل گرایانه افراطی اوایل قرن بیستم فاصله گرفته است.

اندرو نیوبرگ به عنوان یکی از چهره های شاخص در حوزه الهیات اعصاب معتقد است که موفقیت این برنامه پژوهشی در گرو تدوین اصول روش شناختی است. او در میان پنجاه و چهار اصل روش شناختی، از اصطلاح کمان علی^۱ یا جهت گیری علی خنثی نام می برد. طبق این قاعده، الهیات اعصاب صرفاً همبستگی^۲ بین مؤلفه های پدیدارشناختی تجربه دینی و مکانیسم های عصبی مغز را کشف می کند و در پرتو اصل استقلال علم و دین که لازمه گفتگوی سازنده میان آن دو است، نه تجربه دینی را نتیجه مواجهه با امر قدسی می داند و نه آن را به اختلالات فیزیولوژیک مغز فرو می کاهد. الهیات اعصاب در گذار خود از تقلیل گرایی افراطی به رویکردی معتدل در بستر اصل جهت گیری علی خنثی، متأثر از تجربه گرایی رادیکال ویلیام جیمز است. نیوبرگ در بررسی تاریخیچه الهیات اعصاب، رویکرد جیمز را مبنایی برای تبیین همبسته های عصب شناختی تجربه دینی می داند (نیوبرگ، ۱۳۹۹: ۳۷) ولی به واکاوی مبانی فلسفی اندیشه او در این زمینه نمی پردازد. نیوبرگ در فصل اول و ذیل عنوان مبانی تاریخی الهیات اعصاب در کتاب خود به این نکته اشاره می کند که جیمز به بررسی پدیدارشناختی انواع تجارب دینی و عرفانی می پردازد و حتی مبانی نظری اولیه را برای تحلیل عصب شناختی فراهم می کند ولی به خاطر محدودیت های شناختی در زمانه او به همبستگی های جزئی و دقیق بین مکانیسم های مغز و مؤلفه های پدیدارشناختی تجربه عرفانی را بیان نمی کند. تمرکز نیوبرگ بر الگوی نوروبیولوژیکی مؤلفه های تجربه عرفانی است به همین خاطر درباره مبانی فلسفی

1. Causal arrow

2. correlation

اندیشه جیمز که موجب طرح برخی از مهمترین اصول الهیات مثل جهت گیری علی خنثی، سخنی نمی گوید (نیوبرگ، ۱۳۹۹: ۳۷).

مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که جیمز با توجه به کدام مبانی فلسفی و روان شناختی به گذار از تقلیل گرایی افراطی کمک می کند. در این مجال با هدف پُر کردن فواصل میان سطور و با رجوع به مبانی اندیشه جیمز مثل تجربه گرایی رادیکال، تجربه محض و تمایز بین داوری وجودی و معنوی تلاش می شود که نحوه انتقال از تقلیل گرایی افراطی به رویکرد تبیینی معتدل تشریح گردد. ویلیام جیمز درس گفتار نخست کتاب تنوع تجربه دینی را به عنوان دین و عصب شناسی اختصاص می دهد و با طرح تمایز داوری وجودی و معنوی، ماده گرایی طبی^۱ را در حوزه دین پژوهی نقد می کند. ماده گرایی طبی همان رویکرد عصب شناختی به دین در شکل افراطی است و نقد جیمز بر این رهیافت، نگارنده را بر آن داشت که به نسخه ای نوین از ماده گرایی طبی - که البته سعی در اجتناب از تقلیل گرایی دارد - اشاره کنیم. این نسخه جدید از ماده گرایی طبی که اکنون در قالب الهیات اعصاب مطرح می شود، می تواند بیانگر اتخاذ رویه ای معتدلانه باشد که به نوعی مبانی آن را می توان در نگاه انتقادی جیمز جستجو کرد. رویکرد کثرت گرایانه ای که جیمز نسبت به تجربه و انواع آن دارد زمینه را برای توجیه ارزش معرفتی و روان شناختی تجربه دینی فراهم می سازد و افقی نوین برای روان شناسی دین و ایجاد گفتگوی سازنده میان علم و دین می گشاید. از این رو پرداختن به مبانی فلسفی این رویکرد می تواند برای دین پژوهانی که دل مشغول خاستگاه و مبانی اولیه هستند، راهگشا باشد.

پیشینه پژوهش

در زبان فارسی آثاری درباره روان شناسی دین ویلیام جیمز نوشته شده است که به لحاظ روش شناختی صرفاً به نگرش پراگماتیستی او اشاره می کند و به مبانی اندیشه جیمز یعنی تجربه گرایی رادیکال و نظریه تجربه محض نمی پردازد. در زبان انگلیسی کتاب William

1. medical materialism

James and the Metaphysics of Experience اثر لامبرت مبانی فلسفی روان‌شناسی دین جیمز را مورد توجه قرار می‌دهد ولی درباره ارتباط ماتریالیسم طبی و الهیات اعصاب سخنی به میان نمی‌آورد. نوآوری نوشتار حاضر علاوه بر تحلیل پدیدارشناسی تجربه دینی جیمز با رجوع به آثار دست اول و مخصوصاً شبکه مفهومی تجربه‌گرایی رادیکال و تجربه محض، این است که گذار از ماتریالیسم طبی به الهیات اعصاب را در اصل جهت‌گیری علی‌خنثی نشان می‌دهد. لازم به ذکر است که از نگارنده این سطور دو مقاله درباره الهیات اعصاب [تحلیل فلسفی دیدگاه نیوبرگ در الهیات اعصاب: الگویی برای تعامل علم و دین (مجله پژوهش‌های علم و دین)] / [بررسی و نقد نظریه نیوبرگ درباره همبستگی بین اعمال مذهبی و مغز بر اساس الگوی الهیات اعصاب (مجله پژوهشنامه کلام)] نوشته شده و همچنین ترجمه کتاب *اصول الهیات اعصاب* در انتشارات دانشگاه سمnan انتشار یافته است.

روش جیمز: پدیدارشناسی

جیمز در مقاله‌ای با عنوان *اهمیت افراد*^۱ به این نکته می‌پردازد که تنها پدیده‌ای که ارزش بررسی نظام‌مند را دارد، تفاوت‌های فردی است. به نظر او برای فهم تجارب که نقطه تماس انسان با واقعیت است، باید به فردیت^۲ - که ابتدای بر احساس دارد - توجه کرد. انسان‌ها از طریق احساس خود که از ژرفای وجود و منش منحصر به فردشان نشئت می‌گیرد، با واقعیت مرتبط می‌شوند (James, ۱۸۹۷: 259). آنچه جیمز درباره اهمیت فردیت می‌گوید با روش پدیدارشناسی ارتباط معنادار پیدا می‌کند. برای توضیح این ارتباط می‌توان به شعار اصلی پدیدارشناسی پرداخت؛ مبنی بر اینکه به پدیده‌ها (اشیاء و اشخاص) مجال ظهور بدهیم. جیمز درباره دین به دنبال ادراک از درون است و تجارب فردی را به عنوان روزه‌ای برای مواجهه با رویدادها، امری یگانه و ارزشمند برای توصیف همدلانه می‌داند. روش درون‌نگرانه و کیفی جیمز، کار او را از روان‌شناسانی که تأکید بر آزمایش، داده‌های

۱. مقاله *اهمیت افراد* (The importance of individuals) در بخشی از کتاب *اراده معطوف به باور* منتشر

شده است.

آماري و ارائه تصويري واحد از سازوکار ذهن انسان دارند، متمایز می‌کند. با اینکه ویلیام جیمز غالباً از روش پدیدارشناسی برای فهم دین بهره می‌برد ولی در پژوهش‌های او می‌توان رویکرد تبیینی را هم ملاحظه کرد. استفاده از مواد شیمیایی مثل اکسید نیتروژن^۱ برای ایجاد حالات شبه عرفانی، از جمله تحقیقات آزمایشگاهی جیمز است که به نوعی سرآغاز الهیات اعصاب محسوب می‌شود (Moon, Kuza, Desai, ۲۰۱۷: 9).^۲ سه شاخصه اصلی روش جیمز در بررسی تجارب دینی را می‌توان در گزینش اسناد شخصی، پدیدارشناسی همدلانه و بررسی زنجیره‌ای خلاصه کرد. به نظر او بهترین موقف برای درک مؤلفه‌های تجربه دینی رجوع به گزارش‌هایی است که افراد معنوی از حالات درونی و استثنایی خود ارائه داده‌اند. بر همین اساس او در کتاب تنوع تجربه دینی به برخی از چهره‌های برجسته که حیات دینی پرشور و بعضاً خلق و خوی انزواطلبانه‌ای داشته‌اند، می‌پردازد و در ادامه با اتخاذ روش پدیدارشناسی که مبتنی بر توصیف همدلانه است، گزارش‌های شخصی را واکاوی می‌کند.

تجربه ناب^۳

جیمز در مقاله «آیا آگاهی وجود دارد» ادعا می‌کند که آگاهی قرن‌ها برای فلاسفه یک مسئله محوری بوده ولی زمان آن رسیده است که این نوع مواجهه تغییر کند. به نظر او آگاهی یک موجود نیست بلکه کارکردی از نوع شناخت یا دانستن است. بسیاری از مسائل فلسفی ناشی از پیش فرض دوگانه‌انگاری ذهن و ماده است و هر متفکری برای پُر کردن این مغاک، الگویی ارائه می‌کند. جیمز به جای اینکه در گفتمان دوگانه‌انگارانه شرکت جوید، با طرح مفهوم تجربه ناب سعی می‌کند که

1. Nitrous oxide

۲. جیمز در پاورقی صفحه ۲۹۴ از کتاب *اراده معطوف به باور* ادعا می‌کند که تحت تأثیر مقاله‌ای از بنجامین پاول بلاد با عنوان «انکشاف بیهوشی و جان کلام فلسفه» ترغیب شدم که به بررسی اثر گاز اکسید نیتروژن در تحقق حالات شبه عرفانی بپردازم و حتی شخصاً نقاط قوت و ضعف فلسفه هگل را با استنشاق این ماده شیمیایی درک کردم (James, ۱۸۹۷: 294).

3. Pure experience

ارتباط بین افکار و اشیاء را با رویکرد وحدت‌انگارانه تبیین کند. اگر بگوییم تنها یک چیز یعنی تجربه ناب وجود دارد که توأمان متضمن وجه ابژکتیو و سوژکتیو است، آنگاه می‌توان (دانستن) را نوعی خاص از رابطه میان بخش‌های مختلف تجربه دانست (James, ۱۹۰۴b: 478). جیمز در ابتدا به تسامح، تجربه ناب را ماده اولیه جهان^۱ می‌نامد ولی در ادامه با تصحیح ادبیات خود ادعا می‌کند که تجربه ناب جوهر یا ماده نیست بلکه «قالب مفهومی»^۲ یا پیش‌فرض متافیزیکی است. ایده تجربه ناب به عنوان یک اصل صوری با هدف ارائه بنیان متافیزیکی برای تجربه‌گرایی رادیکال مطرح می‌شود. در فلسفه کانت قواعد صوری، مرزهایی برای تعیین حدود و ثغور معرفت محسوب می‌شوند ولی برای جیمز تجربه ناب، مبنای متافیزیکی تجربه‌گرایی رادیکال است. جیمز برای اولی دانستن تجربه ناب چهار مزیت را بر می‌شمرد: (۱) تجربه ناب، فی‌نفسه امری خنثی است یعنی فراسوی ذهنی یا فیزیکی بودن است ولی درعین حال ابژه و سوژه را در درون خودش دارد. این دیدگاه مبنای نظریه یگانه‌انگاری خنثی^۳ است؛ به این معنا که تجربه ناب صرفاً ذهنی یا فیزیکی نیست. (۲) تجربه ناب ویژگی انضمامیت^۴ و وضوح را دارد که ناظر به غنایی است که در تجربه حسی مستقیم با آن آشنا هستیم. برخلاف اصطلاحات فکر و ماده که انتزاعی هستند و ارتباط مستقیم با احساس ندارند، تجربه ناب هویت انضمامی دارد. (۳) تجربه ناب با اهداف پراگماتیستی برای کسب حقیقت هماهنگ است. (۴) تجربه ناب می‌تواند به عنوان امری فراگیر مطرح شود به طوری که نه صرفاً مادی و نه صرفاً ذهنی است و ازاین جهت به ایدئالیسم یا ماتریالیسم تقلیل‌گرایانه نمی‌انجامد (Lamberth, ۱۹۹۹: 24-26). به نظر جیمز تجربه ناب نام دیگری برای جریان بی‌واسطه و پویای زندگی است که زمینه را برای بازتاب‌های مفهومی و تأملی فراهم می‌کند. تنها نوزادان تازه متولد شده یا افرادی که

1. primal stuff in the world

2. conceptual placeholder

3. Neutral monism

4. concreteness

در اثر خواب، مصرف دارو یا بیماری در حالت نیمه‌هوشیار هستند به معنای واقعی کلمه تجربه ناب را از سر می‌گذرانند (Ibid:27-28).

جیمز واقعیت را به تجربه اکنون و حاضر محدود نمی‌کند بلکه افکار و ایده‌ها را نیز بخشی از تجربه ناب می‌داند. ایده‌ها از تجربه منتزع می‌شوند و کارکرد شناختی آن‌ها بیانگر ارتباط مفهومی با تجربه ناب است. به نظر جیمز تمایز بین سوژه و اُبژه صرفاً جنبه کارکردی دارد و نباید به افزایش جوهرهای متافیزیکی منجر شود. مثال جیمز برای توضیح آشنایی مستقیم^۱، تجربه نشستن در اتاق است. این تجربه به طور همزمان وارد دو زمینه متفاوت می‌شود: یکی تاریخچه زندگی شخص و دیگری تاریخچه خانه‌ای است که اتاق بخشی از آن محسوب می‌شود. این دو زمینه در تجربه محض بی‌واسطه به هم پیوند می‌خورند؛ به گونه‌ای که یک تجربه واحد در زمینه‌ای حکم سوژه را دارد و در وجهی دیگر به منزله اُبژه است (James, 1904b: 480-482).

تجربه‌گرایی رادیکال

عقل‌گرایی بر کلیات تأکید می‌کند و کل را هم از نظر منطقی و هم وجودی مقدم بر اجزاء می‌داند ولی تجربه‌گرایی بر اجزاء و عناصر فردی متمرکز می‌شود و کل را یک امر انتزاعی می‌انگارد. جیمز وفاداری خود را نسبت به روش علم تجربی اعلام می‌کند و خود را به فلسفه‌ای که تقدم اجزاء و فرد بر منطق را می‌پذیرد، ملزم می‌سازد (James, ۱۹۰۴ a: 534). به نظر جیمز تجربه‌گرایان کلاسیک مثل جان استوارت میل، هیوم و لاک به معیار انحصار‌گرایانه تجربه‌گرایی پای‌بند بودند یعنی عناصری را که از ادراک حسی یا تجربه نشئت نمی‌گرفتند، کنار می‌گذاشتند ولی به اصل جامعیت تجربه‌گرایی ملزم نشدند زیرا به راحتی عناصری را که در ادراک یا تجربه ظاهر می‌شدند، حذف کردند. از این رو آن‌ها را نمی‌توان تجربه‌گرایی رادیکال نامید (Lamberth, ۱۹۹۹: 16). به عبارت دیگر از منظر پدیدارشناختی محتوای انضمامی هر تجربه ناب با سیر تجارب ناب مرتبط است یا فاصله

1. direct acquaintance

دارد و مجموعاً اجزاء موزائیک گونه جهان را می‌سازد. از این رو با توجه به اهمیت افراد و تجارب شخصی آن‌ها، واقعیت مساوی با مجموعه تجارب بشری است.

جیمز وحدت فکر را با مفروض گرفتن عامل استعلایی^۱ توضیح نمی‌دهد بلکه آن را در پرتو التفاتیت تقلیل‌ناپذیر^۲ افکار، احساسات و تداوم آگاهی شخصی تبیین می‌کند. هم عقل‌گرایی و هم تجربه‌گرایی به دنبال یک نیروی علی‌حده برای وحدت بخشیدن به جهان هستند. عقل‌گراها این عامل وحدت‌بخش را خدا یا امر مطلق می‌دانند و تجربه‌گراها ذهن فردی یا جمعی. به نظر جیمز الگوبرداری خام از زبان موجب این تلقی نادرست شده است که اُبژه‌ها متمایز از هم هستند؛ زیرا در زبان با اسامی منفرد سروکار داریم و بر همین قیاس تصور می‌شود که جهان نیز از اشیاء منفصل و ناپیوسته تشکیل شده است. این در حالی است که تمام روابط شامل درجاتی از تداوم و عدم تداوم هستند و با الهام از ارتباطات انسانی می‌توان نسبت میان اشیاء را با درجاتی از صمیمیت تبیین کرد. حروف ربط در زبان مثل با، که، از و.... حاکی از روابط درونی و بیرونی واقعی میان اشیاء است و بر همین اساس باید علاوه بر اسامی منفصل به حروف ربط که دلالت بر روابط میان اشیاء دارد، توجه کنیم. روابط بیرونی میان اشیاء با حرف (با) که بیانگر بُعد همزمانی و مجاورت است، بیان می‌شود. در ادامه رابطه تشابه و تفاوت، فعالیت، تغییر، گرایش، مقاومت و زنجیره علی و معلولی مطرح می‌گردد. نهایتاً می‌توان از روابط میان ایده‌ها و اصل تداعی^۳ که مستقیماً از آن آگاه هستیم، سخن گفت. تجربه‌گرایی رادیکال نسبت به واقع‌بودگی یا داده‌گی بالقوه روابط تقلیل‌ناپذیر مثل وحدت و انفصال رویکرد منصفانه دارد و آن‌ها را امور توهمی نمی‌داند. بنابراین برخی از جنبه‌های تجربه مستقل از ذهن و افکار ما واقعیت دارند. روابط یا باید تجربه شوند و یا با اصلاحات برگرفته از تجربه، تعریف شوند (James, 1904a, 535-536).

1 . Transcendental agent

2 . Irreducible intentionality

3 . Association

ارتباط تجربه‌گرایی رادیکال با پراگماتیسم

معمولاً پرسش از روش جیمز به طور جدی مطرح نمی‌شود زیرا تصور عموم محققان این است که پراگماتیسم تمام جنبه‌های روش‌شناسی او را در بر می‌گیرد. ولی با توجه به تحلیلی که جیمز از ساختار تجربه بشری دارد، نباید روش او را به پراگماتیسم محدود کرد. ساختار تفسیری جیمز از تجربه بشری شامل شیوه‌های آدمی برای از آن خود کردن^۱ جهان است. علایق، انگیزه‌ها، وجوه زیبایی‌شناختی و اخلاقی و نظری، درک روابط زمان و مکان، فهم تفاوت‌ها و شباهت‌های میان اشیاء مؤلفه‌های بنیادین تجربه انضمامی ما را تشکیل می‌دهند. جیمز برای غلبه بر رویکرد نهیلیستی فلج‌کننده و همچنین برخی از رویکردهای شکاکانه به معرفت که ریشه در تفکر پوزیتیویستی دارد، تحلیلی پدیدارشناسانه از تجربه ارائه می‌دهد. او تعمداً پدیدارشناسی یک انسان فعال در جهان را عرضه می‌کند که تجربه انضمامی از عالم دارد. در محور این پدیدارشناسی اصل توجه یا علاقه انتخابی^۲ قرار می‌گیرد که برای تبیین تجربه‌گرایی رادیکال او باید بررسی شود.

علاقه انتخابی بیانگر نقش اراده برای گزینش یک داده از میان داده‌های کثیری است که تجربه در اختیار ما قرار می‌دهد تا از این طریق در فرایند شکل‌گیری جهان شرکت جوئیم. جیمز با استعاره «انبوهی همزمان محرک‌ها»^۳ وحدت تجربه آگاهی را توضیح می‌دهد. «انبوهی همزمان محرک‌ها» به معنای دریافت مدام تأثرات حسی از دنیای کامل و سرشار از انرژی است که موجب ارتباط دائمی با جهان می‌شود و منشأ انگیزه و فعالیت می‌باشد (Seigfried, 1989: 62-65). جیمز برای نقد دیدگاه سنتی درباره حقیقت (مطابقت مفاد گزاره با واقعیت) با شبکه‌ای از تعابیر مثل تفاوت عینی، ارزش عملی، اهمیت

1. Appropriation

2. selective interest

۳. جیمز اصطلاح much-at-onceness را وضع می‌کند که به نظر نگارنده می‌توان معادل انبوهی همزمان محرک‌ها را برای آن در نظر گرفت. once به معنای دفعی، یکباره و موقتی است و در اینجا با پسوند اسم‌ساز ness برای بیان حالت یا کیفیتی خاص به کار رفته است. با توجه به زمینه بحث، این استعاره دلالت بر مواجهه با داده‌های متعددی دارد که جهان به یکباره و همزمان در اختیار انسان قرار می‌دهد و او را به فعالیت بر می‌انگیزد.

برای زندگی انسان، مسائل واقعی، عقل سلیم، تجربه انسانی، جهان ما، فاکت‌های انضمامی، واقعیت‌پیداری، واقعیت تجربه‌پذیر و دلایل عینی استفاده می‌کند. به نظر او باور به حقیقت مطلق مثل باور به قانون، خیر و خود^۱، بت‌های قبیله‌ای عقل‌گرایانه محسوب می‌شوند و با جوهریت بخشیدن به فرایندها و با انگیزه غلبه بر اضطراب به دنبال ارائه پاسخ‌های قطعی به رازهای جهان هستند ولی حقایق خاص و جزئی بر اساس موقعیت‌های عملی قابلیت ارزیابی دارند. جیمز درک خود از واقعیت‌ها را مبتنی بر عقل سلیم می‌داند و هیچ چیز را درباره ساختار آن‌ها مفروض نمی‌گیرد زیرا تحلیل خود را به سطح پدیداری توصیف محدود می‌کند. از سوی دیگر چون او پرسش از ماهیت را به حالت تعلیق درمی‌آورد، معتقد است که هر شهود خود-بدیهی موقتی است و باید مورد تجدیدنظر قرار بگیرد (Ibid:63-64). فهم عقلانی از جهان ریشه در درک پیشامفهوم^۲ از تجربه دارد. اگر بگوییم که فلسفه واقعیت را به مثابه کل در نظر می‌گیرد، باید واقعیت را مساوی با مجموعه تجارب محسوس بی‌واسطه دانست.

دلیل جیمز برای ادعای فوق این است که آنچه انسان به عنوان نظم طبیعت یا روابط علی و معلولی می‌فهمد، ریشه در تجربه ادراکی دارد. این تجارب ادراکی است که ما را در هر زمان قادر می‌سازد تا بخش‌هایی از داده‌های در دسترس خود را به نحو هماهنگ مرتبط سازیم. از طریق وابستگی به جریان بومی احساسات، فهم نمادین و عقلانی از جهان می‌تواند با تجارب زنده همراه شود و از تهی یا عقیم بودن رهایی یابد. از آنجا که نمی‌توانیم در تمام تجارب ادراک‌کنندگان آینده شرکت جویم نیازمند نظام‌های مفهومی هستیم تا تجربه را فراتر از لحظه گذرای کنونی درک کنیم (Ibid:70). ماهیت واقعیت به نحو ملموس و دقیق فقط در تجربه درک می‌شود زیرا ادراکات حسی امور اولیه هستند و سیستم‌های مفهومی، جنبه ثانوی دارند. مفاهیم معنای خود را از حیث ارجاعی یا شأن حکایتگری خود می‌گیرند و تا جایی قابل اعتنا هستند که بر اساس هدف یا رویدادهای

1. Self

2. preconceptual

مؤثر دسته‌بندی شده باشند. در مجموع برای شناخت اشیاء باید به این قاعده پراگماتیستی پای‌بند بود: مفاهیم در آن تجربه عملی که ادعای ساختنش را دارند، چه تفاوتی ایجاد می‌کنند؟ زمانی دعاوی مفهومی معتبر هستند که توصیفی از ارتباطات تأیید پذیر بین بخش‌های مختلف تجربه ارائه دهند (James, 1911: 59-61).

تحلیل رابطه تجربه‌گرایی رادیکال و پراگماتیسم با تجربه دینی

جیمز در آخرین کتاب خود یعنی *برخی مسائل فلسفه* به این نکته می‌پردازد که اگر هدف فلسفه تصرف کامل واقعیت توسط ذهن است، نمی‌توان به چیزی کمتر از تجربه ادراکی بی‌واسطه یا مجموعه تام و تمام تجارب قانع شد (Ibid:96). عبارت فوق هم با تجربه‌گرایی رادیکال و هم با انگیزه اصلی جیمز در کتاب *تنوع تجربه دینی* سازگار است. پیش از این گفتیم که تجربه‌گرایی رادیکال علاوه بر ویژگی انحصارگرایانه تجربه‌گرایی کلاسیک، از عنصر جامعیت هم برخوردار است. منظور از انحصارگرایی این است که فقط تصوراتی که ریشه در داده‌های حسی دارند یا نهایتاً با اصطلاحات مأخوذ از تجربه تعریف‌پذیر هستند، باید از نظر وجودی پذیرفته شود و مراد از جامعیت این است که تمام تجارب بشری اعم از فلسفی، علمی، زیبایی‌شناختی و دینی بیانگر وجهی از ارتباط انسان با واقعیت است. شاید به نظر برسد که بین انحصارگرایی و رویکرد فراگیر تجربه‌گرایی، سازگاری نیست زیرا بر اساس مؤلفه نخست باید در هستی‌شناسی نگاه مقتصدانه‌ای داشت مبنی بر اینکه فقط آنچه به ادراک بی‌واسطه و انضمامی حس درمی‌آید، موجودیت دارد ولی برحسب مؤلفه دوم، تجربه دینی / عرفانی هم باید به عنوان بخشی از بدنه معرفتی بشر مورد اعتنا باشد. جیمز به صراحت وجود امر مطلق، روح مجرد و اعیان مذهبی را برخلاف ملاک تجربه‌گرایی می‌داند ولی با توجه به منظر پدیدارشناختی خود، ایمان یا آگاهی مؤمنانه را به عنوان نمونه‌ای از تجربه ممکن می‌پذیرد. مهم‌ترین کارکرد دین این است که افقی جامع و فراگیر درباره جهان و سرنوشت انسان ارائه می‌دهد و این امر از زاویه پدیدارشناختی می‌تواند بیانگر بخشی از تجارب زیسته بشری باشد که در تجربه‌گرایی کلاسیک مغفول می‌ماند.

یک نکته ظریف در تفاوت بین تجربه‌گرایی رادیکال و رویکرد جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی وجود دارد. جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی بیشتر بر بُعد سابعکتیو تجربه تأکید دارد ولی در تجربه‌گرایی رادیکال بر محتوای واقعی یا داده‌های عینی تجربه متمرکز می‌شود و عنصر ذهنی را تنها بخشی از تجربه می‌داند. به عبارت دیگر در کتاب تنوع تجربه دینی میدان آگاهی همراه با احساس یا جهت‌گیری سوژه نسبت به موضوع خود (اعیان مذهبی) مطمح نظر است. اهمیتی که جیمز برای احساس به عنوان یک تجربه انضمامی قائل است و همچنین نقشی که برای تفاوت‌های فردی در نظر می‌گیرد، توجه او را به گزارش، زندگی‌نامه‌ها و اعترافات عرفا یا صاحبان تجربه معنوی توجیه می‌کند (13: ۱۹۹۹ Lamberth,). او با روش پدیدارشناسی و بدون التزام به واقعیت خارجی اعیان مذهبی، احساس دین‌داران و عرفا را نسبت به محتوای تجربه خود توصیف می‌کند. ممکن است فاکت مادی متفاوت از آن چیزی باشد که ما احساس می‌کنیم ولی ماهیت احساس همان چیزی است که احساس می‌شود.

بر اساس نگرش پراگماتیستی، گزاره یا باوری که به نتایج عملی سودمند منتهی شود، حاوی حقیقت است. یکی از اهداف اصلی پراگماتیسم پرهیز از چالش‌های پایان‌ناپذیر متافیزیکی است که به جای تمرکز بر فایده‌مندی و ایجاد تغییر مثبت در جهان، در میانه الفاظ سردرگم می‌ماند (James, ۱۹۲۲: 99-100). البته همانطور که گفتیم به نظر جیمز مفاهیم برای انتقال لحظات گذرای تجربه به دیگران اهمیت دارند ولی معنای خود را از وجه حکایتگری و اشارت به تجربه‌های انضمامی می‌گیرند. فلسفه نیز به عنوان معرفت درجه دوم و کل‌نگر می‌تواند به تجارب پراکنده ما وحدت ببخشد (66-65: ۱۸۹۷ James,). ولی این پرسش می‌تواند همواره نظام مفهومی مفید و مخرب را از هم متمایز سازد؛ مبنی بر اینکه آیا ایده‌های ما در جهان تفاوت عملی کارآمد ایجاد می‌کند یا خیر. ارزش‌های انضمامی مثل زیبایی، اخلاق، ثروت و سلامتی می‌تواند ملاک نهایی برای برگزیدن جهان‌بینی مفید باشد. همانطور که فلسفه به ما امکان نگرستن کل‌نگرانه به تجارب پراکنده را می‌دهد، دین هم این کارکرد را در ساحتی دیگر دارد. در این موضع

می‌توان از سخن شوپنهاور بهره برد که دین را متافیزیک عوام می‌داند (چارلزورث، ۱۳۹۶: ۴۹)؛ به این معنا که فلاسفه با استفاده از ایده‌ها و قواعد منطقی به تصویری سازوار از واقعیت می‌رسند ولی دین‌داران عالم را میدان اراده الهی می‌دانند و سبک زندگی خود را در پرتو این باور تعیین می‌کنند. به نظر جیمز باور دینی را می‌توان با ملاک‌هایی چون سودمندی اخلاقی، روشنی بی‌واسطه و معقولیت فلسفی ارزیابی کرد (جیمز، ۱۳۹۳: ۳۵). به نظر جیمز پراگماتیسم به خاطر تأکید خود بر کارکرد و ارزش عینی ایده‌ها برای نظام‌های ایدئالیستی و الهیاتی که برای زندگی انسان آرامش و بهزیستی را به ارمغان می‌آورند، حقیقت قائل می‌شود (James, ۱۹۲۲: 73).

نقد جیمز بر رویکرد تقلیل‌گرایانه به تجربه دینی: تمایز داوری وجودی^۱ و معنوی^۲

درس گفتار نخست کتاب تنوع تجربه دینی به دین و عصب‌شناسی اختصاص می‌یابد و هدف اصلی جیمز در این بخش، نقد ماده‌گرایی طبی است. در زمان جیمز برخی از محققان تحت تأثیر علم عصب‌شناسی، تجربه دینی و نبوی را به اختلالات مغزی تقلیل می‌دادند که جیمز این رویکرد را ماده‌گرایی طبی می‌نامد. طبق این رویکرد مکاشفه پولس قدیس یا حالات قدیسه ترزا ناشی از ضایعاتی در قشر مخ، صرع یا بیماری‌های هیستریک است و به همین دلیل مرجعیت روحانی و معنوی این شخصیت‌ها یکسره نفی می‌شود. او با توجه به تجربه‌گرایی رادیکال و اینکه معنایی گسترده از تجربه را لحاظ می‌کند، نگرش تقلیل‌گرایانه به دین را برنمی‌تابد. جیمز با الهام از مباحث منطقی بین دو نوع داوری یعنی وجودی و معنوی فرق می‌گذارد. منظور از داوری وجودی تبیین علی و معلولی است که از یک رویداد ارائه می‌شود و مراد از داوری معنوی، ارزشی است که آن رویداد برای انسان دارد. به نظر جیمز اگر منشأ علی تجربه دینی را در تغییرات فیزیکی-شیمیایی مغز جستجو کنیم و از ارزش معنوی و اخلاقی این تجربه صرف‌نظر نماییم، با داوری وجودی سروکار

1. existential judgment

2. value judgment

خواهیم داشت. در مقابل اگر هدف ما از مطالعه داستان‌های کتاب مقدس، درک ارزش‌های اخلاقی آن باشد با داوری معنوی روبرو هستیم. آنچه جیمز در این خصوص می‌گوید ریشه در تمایز وجه ابژکتیو و سوژکتیو تجربه آگاهانه دارد. جنبه ابژکتیو تجربه ذهنی مربوط به بستر فیزیکی تجربه است که باید در فعل و انفعالات مغزی جستجو کرد. جنبه سابجکتیو نیز دسترسی اول شخص به تجربه است که در یک فضای خصوصی و پدیداری برای فاعل شناسایی رخ می‌دهد و کسی جز شخص تجربه‌گر نمی‌تواند در آن شرکت جوید. به نظر جیمز وقتی که ما به سخنان شخصی گوش می‌سپاریم به دنبال بررسی جریان عصب‌شناختی مغز او نیستیم بلکه کلامش را با موازین هنجاری منطق و دستور زبان ارزیابی می‌کنیم. از آنجا که ایمان با آگاهی مؤمنانه ارتباط تنگاتنگ دارد، نباید تحت تأثیر عصب‌شناسی از وجه سابجکتیو این تجربه غافل شد و آن را یکسره به تغییرات مغزی فروکاست. به نظر جیمز هسته اصلی دین با داوری معنوی کشف می‌شود و بهترین روش در این خصوص، استفاده از توصیف همدلانه در پدیدارشناسی است. جیمز معتقد است که ماده‌گرایی طبی جلوه‌ای دیگر از جزم‌اندیشی^۱ است زیرا منشأ و خاستگاه نهایی حقیقت را دنبال می‌کند. در نگرش فیزیولوژیک تصور می‌شود که به نحو مطلق و با رویکردی عاری از خطا می‌توان درباره علت اصلی تجارب عرفانی به عنوان کژکارکردی مغز سخن گفت. همان‌قدر که جزم‌اندیشان کهن، شهود شخصی یا مرجعیت پاپ را منشأ فرجامین حقیقت دانسته‌اند، ماده‌باوران معاصر هم به دنبال آزمون‌هایی هستند که یک بار برای همیشه و بدون متوسل شدن به تجارب آینده، علت اصلی تجربه عرفانی را در قالب مسئله آشکار سازند (جیمز، ۱۳۹۳: ۳۶-۲۰).

گذار از ماتریالیسم طبی به الهیات اعصاب

الهیات اعصاب به عنوان یک برنامه تحقیقاتی در دوره معاصر با نام محققانی مثل اندرو نیوبرگک^۲ شناخته می‌شود. این رویکرد به دنبال ایجاد ارتباط بین الهیات و فیزیولوژی مغز

1. Dogmatism

2. Andrew Newberg

است به طوری که مکانیسم‌های عصب‌شناختی تجربه دینی و عرفانی را کشف کند. نیوبرگ معتقد است که برای شکل‌گیری الهیات اعصاب در قدم نخست باید اصول روش‌شناختی آن را تدوین کرد؛ به همین منظور او در کتاب *اصول الهیات/اعصاب*^۱ از پنجاه و چهار قاعده نام می‌برد که در این نوشتار به اقتضای بحث به سه مورد اشاره خواهیم کرد.

۱- عدم تقلیل دین و علم به یکدیگر

نیوبرگ با بهره‌گیری از دیدگاه ایان باربور چهار نوع ارتباط بین علم و دین متصور می‌شود که عبارت‌اند از استقلال مطلق، تعارض، وحدت و گفتگو. استقلال مطلق و تعارض نمی‌تواند الگوی مناسبی برای ایجاد تعامل سازنده بین این علم و دین باشد؛ زیرا دو قلمروی تخصصاً مستقل یا متعارض با یکدیگر زبان و افق مشترک نخواهند داشت. بر همین اساس نیوبرگ الگوی وحدت و گفتگو را برای ارتباط بین علم و دین مناسب می‌بیند (نیوبرگ، ۱۳۹۹: ۱۱۴-۱۱۰). لازمه گفتگو میان دو شخص یا جهت‌گیری فکری این است که طرفین یکدیگر را به رسمیت بشناسند و هیچ‌کدام سعی در نادیده گرفتن دیگری نداشته باشد. این رویه در خصوص ارتباط علم و دین نیز صدق می‌کند و به همین منظور نیوبرگ از مهم‌ترین آسیب‌مکن در این امر یعنی تقلیل‌گرایی پرده برمی‌دارد. همانطور که پیش‌ازاین گفتیم، تقلیل‌گرایی پدیده‌ای را اصل قرار می‌دهد و پدیده دیگر را به عنوان امر فرعی یا ثانوی بدان فرو می‌کاهد. این فروکاستن موجب تنزل بخشیدن پدیده به اصطلاح فرعی و چشم پوشیدن از اصالت آن می‌شود. جریان طبیعت‌گرایانه معاصر که معمولاً به خاطر قرار دادن فیزیک در رأس تمام علوم تحت عنوان فیزیکیالیسم شناخته می‌شود، به دنبال راززدایی از عالم است و هیچ پدیده پیچیده‌ای را که در برابر تبیین‌های فیزیکی مقاومت کند، برنمی‌تابد (Papineau, 2001:4-8). بر همین اساس در فلسفه ذهن شاهد تقلیل آگاهی به امر فیزیکی هستیم و سطوح مختلف تجربه آگاهانه (حسی، پدیداری و فراحسی) مشمول

1 . Principles of Neurotheology (2010)

این جهت گیری می شود. به نظر نیوبرگ برای ایجاد گفتگوی سازنده میان علم و دین لازم است که دانشمندان علوم تجربی، دین را به عنوان یکی از نحوه های مواجهه انسان با واقعیت به رسمیت بشناسد و تجربه دینی را به مکانیسم های عصب شناختی تقلیل ندهند. از سوی دیگر از الهیدان هم انتظار می رود که بررسی سازوکار عصب شناختی تجربه دینی را در تنافر با اعتقادات دینی خود نداند.

۲- همکاری پدیدارشناسی و عصب شناسی

با توجه به اینکه نباید امر ذهنی را به پدیده فیزیکی تقلیل داد، لازمه تحقق الهیات اعصاب این است که برای شناخت تجربه دینی یا عرفانی به روش توصیف همدلانه در پدیدارشناسی متوسل شویم و برای بررسی مکانیسم های عصب شناختی از علم تجربی بهره ببریم (نیوبرگ، ۱۳۹۹: ۲۸۸). همکاری توأمان پدیدارشناسی و عصب شناسی ریشه در روش کشف واقعیت ذهنی و عینی دارد. در این موضع می توان باز از دیدگاه کریپکی در کتاب ضرورت و تسمیه استفاده کرد؛ مبنی بر اینکه احساسات به عنوان دالّ ثابت حکایت از یک واقعیت پدیدارشناختی می کنند که روش تشخیص و نامیدن آن ها ساجکتیو (اول شخصی) است ولی پدیده فیزیکی به عنوان دالّ ثابت اشاره به امر عینی دارد که در تجربه سوم شخص تعیین و نام گذاری می شود. با توجه به تفاوت روش شناختی مواجهه با امر ذهنی و فیزیکی لازم است که ابتدا مؤلفه های پدیدارشناختی تجربه دینی / عرفانی با رجوع به زندگی نامه ها، شرح احوال یا مصاحبه دسته بندی شود و در مرحله بعد مکانیسم های عصب شناختی هر مؤلفه با روش علمی تعیین گردد.

۳- جهت‌گیری علی‌خشی^۱

بر اساس این اصل، الهیات اعصاب مجاز نیست که تجربه دینی را ناشی از مواجهه با خدا یا امر قدسی بداند و یا آن را به انفعالات فیزیکی-شیمیایی مغز تقلیل دهد (نیوبرگ، ۱۳۹۹: ۱۱۷). این اصل نشان می‌دهد که دانش تجربی در پرتو نقادی‌های مؤثر در فلسفه علم، به حدود خود واقف شده و بحث از امکان ارتباط با امر قدسی را به قلمرو متافیزیک سپرده است. تنها بدیلی که برای الهیات اعصاب باقی می‌ماند این است که بر کشف همبستگی‌های^۲ بین تجربه دینی و مکانیسم‌های عصب‌شناختی متمرکز شود. تأکید بر مفهوم همبستگی به جای مفهوم علیت می‌تواند با حفظ استقلال نسبی علم و دین، زمینه‌ساز تعامل آن دو باشد. در جهت‌گیری علی‌خشی، به نوعی شاهد رویکرد لادری^۳ هستیم؛ به این معنا که محقق نفیاً و اثباتاً حکمی درباره واقعیت خدا یا امر قدسی صادر نمی‌کند و صرفاً مقارنت همزمان مکانیسم عصب‌شناختی و مؤلفه پدیدارشناختی تجربه عرفانی را مطرح نظر قرار می‌دهد. با توجه به اینکه در روش‌شناسی علم بین مقارنت همزمان و علیت فرق گذاشته می‌شود، اینکه همزمان در وقوع تجربه عرفانی بخش‌هایی از مغز فعال می‌شود دلیل قطعی بر منشأ فیزیکی داشتن تجربه عرفانی نیست.

بحث و نتیجه‌گیری

از زمانی که محققان با مجهز شدن به روش‌های فناورانه، نقش مغز و مکانیسم‌های عصب‌شناختی در ظهور آگاهی را با ذکر جزئیات دقیق علمی بیان کرده‌اند، این مسئله برای دین‌پژوهان مطرح شده است که ارتباط بین مغز و تجارب عرفانی / دینی چیست؟

۱. در ذیل اصل هفتم از کتاب *اصول الهیات اعصاب* گفته می‌شود که چشم‌انداز عصب‌شناختی و الهیاتی را باید به عنوان شرکت‌کنندگان قیاس‌پذیر (comparable contributors) دید. منظور این است که هر دو رویکرد در گفتگوی دین و علم باید از اعتبار مشابه و متقابل برخوردار باشند. نیوبرگ در تبیین این اصل از اصطلاح causal arrow (کمان علی) استفاده می‌کند و در ادامه از اتخاذ نگرش علی‌خشی درباره منشأ تجربه دینی سخن می‌گوید. نکارنده این سطور با توجه به مضمون بحث، به جای کمان علی، مفهوم جهت‌گیری علی‌خشی را به کار می‌گیرد.

2. Correlations

3. Agnosticism

ویلیام جیمز از جمله پیشگامان این مبحث است و تلاش آزمایشگاهی او برای ایجاد حالات شبه‌عرفانی با مواد شیمیایی بر این امر صحه می‌گذارد. از جمله لوازم این رویه که به ذهن دین‌پژوهان متبادر می‌شود، تقلیل‌گرایی است زیرا کسانی که برحسب رویکرد ماتریالیستی در پی منشأ عصب‌شناختی تجربه دینی هستند، درنهایت این رویداد را به فعالیت‌های مغزی فرو می‌کاهند. با این حال ویلیام جیمز به خاطر برخورداری از دانش فلسفی به عنوان معرفت درجه دوم، از تقلیل‌گرایی مندرج در ماده‌گرایی طبی فاصله می‌گیرد. به نظر جیمز استغراق در روش آزمایشگاهی موجب نادیده گرفتن فواید و آثار دین به عنوان یکی از بخش‌های مهم معرفت بشری می‌شود. او به خاطر تفکر پراگماتیستی خود به نقش مؤثر دین بر سلامت روان توجه می‌کند و به واسطه همین جهت‌گیری، تقلیل تجربه دینی به انفعالات مغز را موجب نادیده گرفتن کارکردهای مثبت دین‌داری می‌داند. برخلاف تصور عموم محققان که پراگماتیسم محوری‌ترین روش جیمز است، نوشتار حاضر سعی بر آن داشت که مبانی فلسفی این متفکر را در مفهوم تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال نشان دهد. به نظر جیمز اساس تقلیل در تمایز دوگانه‌انگارانه ذهن و ماده است زیرا ایدئالیسم با اصل قرار دادن آگاهی و ماتریالیسم با مبنایی دانستن امر فیزیکی، یکی از این دو عنصر را به دیگری فرو می‌کاهد. او برای اجتناب از گفتمان دوگانه‌انگاری، مفهوم تجربه محض را مطرح می‌کند؛ مبنی بر اینکه تجارب جزئی و پراکنده حسی، سنگ‌بنای معرفت ثانوی ما درباره جهان است. از جمله نتایج فلسفی مفهوم تجربه محض، نظریه یگانه‌انگاری خنثی است که واقعیت اولیه را نسبت به ذهنی یا فیزیکی بودن خنثی می‌داند. این تجربه ماقبل تأملی از واقعیت، حاکی از غنای تجربه مستقیم و زیسته زندگی است که به تدریج مقوله‌بندی می‌شود. بعد از تبیین تجربه محض، تجربه‌گرایی رادیکال مطرح می‌شود که با تجربه‌گرایی کلاسیک در مؤلفه انحصار‌گرایی اتفاق نظر دارد. جیمز با تجربه‌گرایان کلاسیک موافق است که فقط آنچه در تجربه حسی داده می‌شود یا با مفاهیم تجربی قابل تعریف است، باید در انتولوژی پذیرفته شود ولی در این نکته با آن‌ها اختلاف نظر

می‌یابد که علاوه بر اشیاء، روابط میان آن‌ها نیز واقعی است. واقعی دانستن روابط میان اشیاء مثل علیّت، مجاورت و... از جمله ویژگی‌های تجربه‌گرایی رادیکال است که موضع‌گیری جامع و فراگیری درباره وجوه مختلف تجربه اتخاذ می‌کند. یگانه‌انگاری خنثی که لازمه استعاره متافیزیکی تجربه محض بود، در تجربه‌گرایی رادیکال به این امر منتهی می‌شود که برای ایجاد وحدت بین عناصر ذهنی نیاز به مفروض گرفتن عامل علی حده مثل اگوی استعلایی یا ذهن مطلق نیست. از سوی دیگر اهمیتی که جیمز برای تجربه‌های فردی قائل می‌شد، او را به روش پدیدارشناسی برای توصیف همدلانه سوق می‌دهد. به نظر او مجموعه تجارب فردی انسان‌ها به عنوان بخش‌های موزائیک‌وار که در فرایند زمان‌مند، تدریجی و اصلاح‌پذیر قرار دارند، واقعیت را می‌سازد. تجربه‌گرایی رادیکال با توجه به مؤلفه جامعیت، بیانگر اهمیت تجربه دینی است؛ زیرا به نظر جیمز تجربه معنایی موسّع دارد که شامل تجربه حسی، شهود فلسفی و تجربه دینی می‌شود. هرچند تجربه محض یا پیشامفهوم، از انضمامیت برخوردار است ولی انسان برای انسجام بخشیدن به یافته‌های خود به فلسفه هم نیاز دارد. علاوه بر فلسفه به عنوان معرفت مرتبه دوم، دین هم می‌تواند در پرتو اعتقادات و انجام مناسک، افقی فراگیر برای معنابخشیدن به زندگی انسان محسوب شود. در مرحله بعد ارتباط تجربه‌گرایی رادیکال با پراگماتیسم را نشان دادیم که حلقه واسطه این تحلیل، مفهوم (انبوهی همزمان محرک‌ها) است. استعاره *انبوهی همزمان محرک‌ها* بیانگر فراوانی دریافت تجربه‌های حسی از جهان سرشار از انرژی است که می‌تواند مدام در ما انگیزه برای فعالیت ایجاد کند. کثرت داده‌های حسی ایجاب می‌کند که انسان با علاقه انتخابی (گزینش آگاهانه) اراده خود را برای ساختن واقعیت به کار گیرد. در این موضع پراگماتیسم مطرح می‌شود که به جای اینکه در دام مباحث انتزاعی محض بیفتد، حقیقت ایده‌ها را با ملاک‌هایی مثل سودمندی اخلاقی، سلامت، ثروت و بهزیستی ارزیابی می‌کند. به نظر جیمز درک عقلانی و علمی ما از جهان نهایتاً ریشه در تجارب انضمامی دارد و اگر یک جهان‌بینی موجب دور شدن از تجربه پرشور حیات شود، عقیم و تهی خواهد بود.

همانطور که ملاحظه شد ریشه پراگماتیسم جیمز را باید در تجربه محض و تجربه‌گرایی رادیکال جستجو کرد و نظریه «یگانه‌انگاری خنثی» و استعاره «انبوهی همزمان محرک‌ها» و مفهوم «علاقه انتخابی» حلقه‌های این زنجیره از استدلال هستند. تمام مباحثی که تا اینجا گفته شد بیانگر اهمیت و ضرورت تجربه دینی به عنوان بخشی از بدنه معرفتی بشر است و آنچه در نهایت به نقد تقلیل‌گرایی می‌انجامد تمایز بین داوری وجودی و معنوی است. البته ریشه تمایز بین داوری وجودی و معنوی را هم باید در تجربه‌گرایی رادیکال و پراگماتیسم جستجو کرد. توضیح اینکه واقعیت به عنوان فرایندی در حال ساخته شدن، نتیجه مجموعه تجارب فردی انسان‌ها است که تنها با روش توصیف‌همدلانه در پدیدارشناسی قابل فهم است. بر همین اساس اگر تجربه دینی را به فعالیت‌های مغز تقلیل دهیم، خود را از شناخت وجوه پدیداری این تجربه محروم ساخته‌ایم. از سوی دیگر تقلیل‌گرایی با اهداف پراگماتیستی مغایرت دارد؛ زیرا اگر تجربه دینی تضمین‌کننده سلامت روان و سودمندی اخلاقی باشد و با معیار عقلانیت فلسفی هم سازگار افتد، نباید مغفول واقع شود. تقلیل‌گرایی در راستای داوری وجودی مطرح می‌شود زیرا به دنبال منشأ و خاستگاه علی تجربه دینی است. به نظر جیمز داوری وجودی سنخ دیگری از جزم‌اندیشی است زیرا واقعیت را در پرتو قواعد کلی خود، ساده‌سازی می‌کند. بنابراین باید به داوری معنوی یعنی نقش اخلاقی تجربه دینی و آثار روان‌شناختی مطالعه روایات کتاب مقدس هم توجه داشت. در بخش پایانی نوشتار به سه اصل در الهیات اعصاب یعنی عدم تقلیل دین و علم به یکدیگر، همکاری پدیدارشناسی و عصب‌شناسی و اصل جهت‌گیری علی خنثی اشاره کردیم. نیوبرگ به عنوان یکی از محققان این برنامه تحقیقاتی در تأکیدی که بر مفهوم همبستگی به جای علیت برای کشف ارتباط مؤلفه‌های پدیدارشناختی تجربه عرفانی و مکانیسم‌های عصب‌شناختی مغز دارد، به نوعی متأثر از کتاب تنوع تجربه دینی جیمز است. به عبارت دیگر گذار از ماتریالیسم طبی قرن نوزدهم به الهیات اعصاب مستلزم عبور از دعوی تقلیل‌گرایانه افراطی به نگرش تبیینی معتدلانه است. در این مجال مبانی

فلسفی نقد جیمز بر تقلیل گرایی واکاوی شد تا با نشان دادن زنجیره استدلال او، نحوه عبور از ماتریالیسم طبی به الهیات اعصاب تبیین گردد.

سپاسگزاری

از سردبیر محترم و داوران و کارشناس گرامی نشریه حکمت و فلسفه که پیگیر امور مقاله بودند، سپاسگزارم.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

بیانیه نحوه استفاده از هوش مصنوعی

در این مقاله از هوش مصنوعی استفاده نشده است.

ORCID
Ali Sanaee



<https://orcid.org/0000-0002-0745-3331>

منابع

- جیمز، ویلیام. (۱۳۹۳). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. تهران: انتشارات حکمت.
- چارلز ورت، ماکس. (۱۳۹۶). *فلسفه و دین؛ از افلاطون تا پست‌مدرنیسم*. ترجمه علی سنایی. سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.
- نیوبرگ، اندرو. (۱۳۹۹). *اصول الهیات/اعصاب*. ترجمه علی سنایی. سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان.
- وولف، دیوید ام. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*. ترجمه محمد دهقانی. تهران: انتشارات رشد.

References

- Feuerbach, L. (1893). *Essence of Christianity* (M. Evans, Trans.). New York: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- Freud, S. (1950). *Totem and taboo: Some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics* (J. Strachey, Trans.). London: Routledge.
- Hume, D. (2007). *Dialogues concerning natural religion and other writings* (D. Coleman, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- James, W. (1897). *The will to believe and other essays in popular philosophy*. New York and London: Longmans Green and Co.
- James, W. (1904a). A world of pure experience. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(20), 533-543. <https://doi.org/10.2307/2011912>
- James, W. (1904b). Does "consciousness" exist? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 1(18), 477-491. <https://doi.org/10.2307/2011942>
- James, W. (1911). *Some problems of philosophy: Beginning of an introduction to philosophy*. New York & London: Longmans Green and Co.
- James, W. (1922). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking*. New York & London: Longman Green and Co.
- Lamberth, D. C. (1999). *William James and the metaphysics of experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moon, J. S., Kuza, C. M., & Desa, M. S. (2017). William James, nitrous oxide, and the anaesthetic revelation. *Journal of Anesthesia History*, 4(1). <https://doi.org/10.1016/j.janh.2017.10.012>
- Papineau, D. (2001). The rise of physicalism. In G. Gillett & B. Loewer (Eds.), *Physicalism and its discontents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.
- Seigfried, C. H. (1989). William James's phenomenological methodology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 20(1), 62-76. <https://doi.org/10.1080/00071773.1989.11006819>

Smart, J. J. C. (1959). Sensations and brain processes. *Philosophical Review*, 68(2), 141-156. <https://doi.org/10.2307/2182164>

References [In Persian & In Arabic]

- Charlesworth, M. (2017). *Philosophy and religion: From Plato to postmodernism* (A. Sanaee, Trans.). Semnan: Semnan University Press. [In Persian]
- James, W. (2014). *Varieties of religious experience* (H. Kiani, Trans.). Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Newberg, A. (2020). *Principles of neurotheology* (A. Sanaee, Trans.). Semnan: Semnan University Press. [In Persian]
- Wulff, D. M. (2007). *Psychology of religion: Classic and contemporary* (M. Dehghani, Trans.). Tehran: Roshd. [In Persian]

استناد به این مقاله: سنایی، علی. (۱۴۰۵). تحلیل مبانی فلسفی نقد ویلیام جیمز بر تقلیل‌گرایی در دین پژوهی: گذار از ماتریالیسم طبی به الهیات اعصاب، فصلنامه علمی حکمت و فلسفه، ۸۵(۲۲)، ۸۹-۱۱۸. doi: 10.22054/wph.2026.87708.2329

