

Cognitive Theology: A Novel Approach to Understanding Religion

Eisa Mohammadinia*

Abstract

Advances in neuroscience and cognitive psychology over the past two decades have made it possible to scientifically investigate the phenomenon of religion. In contrast, revelatory knowledge in Islam claims to offer transcendent truths. Employing an analytical-synthetic method, this study explores how findings from the cognitive sciences can be utilized to gain a deeper understanding of the mechanisms underlying the reception and processing of religious knowledge, as well as religious practices, without falling into reductive approaches. The findings indicate that cognitive mechanisms such as "Theory of Mind," "Hyperactive Agency Detection," and the "Purpose-Based Inference System" play a significant role in explaining how religious beliefs are formed. Accordingly, by proposing a "Three-Level Model"—comprising the neuroscientific, psychological, and theological levels—this study demonstrates that the longitudinal interaction of these levels can lead to a more comprehensive understanding of religion. Furthermore, this research examines the challenges facing such an interaction, including the problem of reductionism, cultural diversity, and cognitive fallibility, and offers strategies to address them. The results suggest that the interaction between cognitive sciences and religious knowledge not only leads to a deeper understanding of religion but also may pave the way for the emergence of a new branch in interdisciplinary religious studies termed "Cognitive Theology." This approach could enrich both the domains of science and religion and open new horizons in religious research.

* Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran, e.mohammadinia@umz.ac.ir, <https://orcid.org/0009-0000-9548-2011>

Date received: 19/06/2025, Date of acceptance: 21/10/2025



Keywords: Cognitive Science of Religion, Revelatory Knowledge, Cognitive Mechanisms, Biology of Religion, Cognitive Theology.

Introduction

In the contemporary era, remarkable advancements in cognitive science and neuroscience have posed challenges to traditional understandings of religion. The cognitive science of religion, as an interdisciplinary field, employs empirical methods to explain the neuro-psychological foundations of religious beliefs and experiences. In contrast, the revelatory knowledge of Islam, emphasizing its supernatural origin, immunity from distortion, and alignment with human fitrah (primordial nature), claims to convey truths beyond the reach of purely empirical methods. This apparent opposition forms the central problem of the present research: How can the findings of cognitive science be utilized to gain a deeper understanding of the mechanisms for receiving and processing religious knowledge, without falling into scientific reductionism? Assuming the validity of Islamic revelatory knowledge as its theological premise, this article seeks to provide a framework for a constructive interaction between these two domains, rather than a confrontational one.

Materials and Methods

This research is theoretical in nature and employs an analytic-synthetic method. The research process was organized in three stages:

- Data Collection: Using a library-based method, sources in two main domains were reviewed:
 1. Sources in the cognitive science of religion, focusing on foundational theories (By-product Theory, Direct Adaptation Theory) and key mechanisms such as the Hyperactive Agency Detection Device (HADD), Theory of Mind (ToM), and narrative memory.
 2. Islamic sources (philosophical, theological, and exegetical) centered on concepts like revelation (wahy), primordial nature (fitrah), infallibility ('ismah), and material vs. agent causes.
- Data Analysis: Data from each domain were analyzed separately by questioning their relation to understanding religion. In cognitive science, the distinction between explaining the "how" of belief formation and its metaphysical "why"

was emphasized. In Islamic thought, focus was placed on concepts amenable to dialogue with scientific findings (e.g., fitrah, sacred intellect).

- Synthesis and Modeling: The final product of this stage was the design of a "Three-Level Model of Interaction" which establishes a hierarchical and transcendent relationship between different levels of analysis.

Discussion and Results

The findings of this research can be summarized in several key areas:

1. Explaining Foundational Mechanisms: The cognitive science of religion provides valuable tools such as HADD (explaining the tendency for agent-based interpretations of phenomena) and ToM (explaining the ability to conceive of supernatural beings with minds) for understanding how religious beliefs are formed.
2. Proposing an Interaction Model: The most significant achievement of this article is presenting the "Three-Level Model," which includes:
 - The Neuro-cognitive Level: Examining the material conditions and biological mechanisms of the brain (material causes).
 - The Psychological Level: Analyzing the mental and cognitive processes that shape belief.
 - The Theological Level: Explaining the philosophical-theological foundations, the agent cause, and the ultimate meaning of the religious phenomenon.
 - The relationship between these levels is hierarchical; meaning that a higher level encompasses and elevates the lower level, rather than being in contradiction with it.
3. Case Study Analysis: Applying this model to analyze Islamic prayer (Salat) demonstrated how this ritual can be understood simultaneously as a neurological phenomenon (regulating brain activity), a psychological one (enhancing cognition and emotion), and a theological one (connection with God and spiritual purification).
4. Analysis of Challenges: The most important challenges facing this interaction were identified and analyzed in light of the proposed model. These include scientific reductionism, cognitive fallibility versus the theory of infallibility ('ismah), cultural diversity in religious experiences, and, notably, the

emerging challenge of "epistemic incompatibility" (conflating the psychological genealogy of a belief with its epistemic justification).

Conclusion

This research demonstrated that a confrontational approach towards cognitive science and religious knowledge is not a suitable solution. Conversely, the Three-Level Model, by differentiating levels of analysis, enables the utilization of empirical findings without falling into the trap of reductionism. Accordingly:

- Explanations at the neuro-cognitive and psychological levels clarify the necessary conditions and the "how" of the realization of a religious phenomenon, but they do not answer questions about its ultimate cause and transcendent meaning (theological level).
- The crucial distinction between the "psychological genealogy of a belief" and its "epistemic justification" provides a definitive response to the challenge of epistemic incompatibility. The natural origin of a belief is not, in itself, evidence for its truth or falsehood.
- Theological concepts like *fitrah* can be reinterpreted through dialogue with universal cognitive data, and the theory of infallibility can find a more complex and profound explanation by distinguishing between fallible conceptual perception (*idrak hussuli*) and a divinely granted intuitive perception (*idrak hudhuri*).

Consequently, this study affirms that a critical-constructive interaction between these two fields can not only lead to a deeper and more comprehensive understanding of the phenomenon of religion but also pave the way for the emergence of a new branch titled "Cognitive Theology" within the realm of interdisciplinary religious studies. This approach both respects the sanctity and authenticity of revelatory knowledge and acknowledges the cognitive complexities of contemporary humanity. Future research can continue this path by empirically testing hypotheses derived from this model and developing an "Islamic Cognitive Theology Research Program."

Bibliography

- Alston, W. (1991). *Perceiving God*. Cornell University Press.
- Barbour, I. G. (2000). *When Science Meets Religion*. New York: HarperOne.

103 Abstract

- Barrett, J. L. (2000). *Exploring the natural foundations of religion*. Trends in Cognitive Sciences, 4(1), 29-34.
- Barrett, J. L. (2007). *Cognitive Science, Religion and Theology*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J. L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Borg, J. (2003). *The serotonin system and spiritual experiences*. American Journal of Psychiatry, 160(11), 1965-1969.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Cohen, E. (2015). *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, R. J. (2003). Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation. *Psychosomatic Medicine*, 65(4), 564-570.
- Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Vintage Books.
- Ibn Hishām. (n.d.). *Al-Sīrah al-Nabawīyah* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Maʿrifah. (In Arabic).
- Jafari, M. T. (1988). *Interpretation, Critique, and Analysis of the Masnavi* (Vol. 1) [Tafsīr va naqd va taḥlīl-i Masnavī]. Qom: Islamic Publications (affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom). (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (1996). *Revelation and Prophethood* [Vaḥy va nubuvvat]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (1999). *Sharīʿah in the Mirror of Knowledge* [Sharīʿat dar āyīnah-i maʿrifat]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (2006). *Thematic Interpretation of the Quran* (Vols. 1 & 4) [Tafsīr-i mawḍūʿī-i Qurʾān]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Luhrmann, T. M. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.
- McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.

- Muṭahharī, M. (1989). *Fiṭrah* [Human Nature]. Tehran: Ṣadrā. (In Persian).
- Muṭahharī, M. (1993). *Revelation and Prophethood* [Vaḥy va nubuvvat]. Tehran: Ṣadrā. (In Persian).
- Muṭahharī, M. (1990). *Collected Works* (Vols. 1 & 2) [Majmū'ah-yi āthār]. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā. (In Persian).
- Naṣr, S. H. (2003). *Science and Civilization in Islam* [ʿIlm va tamaddun dar Islām]. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī. (In Persian).
- 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: Neuroimaging*, 106(2), 113–122.
- Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
- Newberg, A. B. (2010). *Principles of neurotheology*. Ashgate Publishing.
- Norenzayan, A. et al. (2006). "Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives". *Cognitive Science*, 30(3), 531-553.
- Pargament, K. I. (2001). *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. New York: Praeger.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pourmohammadi, N. (2023). *Cognitive Science of Religion* [ʿUlūm-i shinākhtī-i dīn]. Qom: Nashr-i Kargadan. (In Persian)
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ṣadr, M. B. (1979). *The Quranic School* [Al-Madrasah al-Qur'ānīyah]. Beirut: Dār al-Ta'āruf. (In Arabic).
- Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Mullā Ṣadrā. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys* (Vols. 7 & 8) [Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah]. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-i Ṣadrā. (In Arabic).
- Schjoedt, U. (2009). The religious brain: A general introduction to the experimental neuroscience of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 21(3), 310-339.
- Slingerland, E. (2008). Who's Afraid of Reductionism? *Journal of the American Academy of Religion*, 76(2), 375-411.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2011). *Al-Mīzān fī Tafṣīr al-Qur'ān* (Vols. 2, 12, 16). Qom: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. (In Persian).
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton: Princeton University Press.
- Vail, K. E. (2010). A terror management analysis of the psychological functions of religion. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 84-94.

105 Abstract

- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Wilson, D. S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (4th ed., G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.). Wiley-Blackwell. (Original work published 1953).

الهیات شناختی؛ رویکردی نوین در فهم دین

عیسی محمدی‌نیا*

چکیده

پیشرفت‌های دو دهه اخیر در علوم اعصاب و روان‌شناسی شناختی، امکان بررسی علمی پدیده دین را فراهم کرده است. در مقابل، معارف و حیانی اسلام مدعی ارائه حقایقی فراتجربی است. این پژوهش با روش تحلیلی-تلفیقی، به بررسی این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان از یافته‌های علوم شناختی برای فهم عمیق‌تر مکانیسم‌های دریافت و پردازش معارف دینی و حتی اعمال دینی بهره برد، بدون آنکه دچار تقلیل‌گرایی شد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد مکانیسم‌های شناختی مانند «نظریه ذهن»، «تشخیص عاملیت افراطی» و «سامانه استنتاج هدف‌مند» در تبیین چگونگی شکل‌گیری باورهای دینی نقش مهمی دارند. لذا با ارائه «مدل سطوح سه‌گانه» - شامل سطوح عصب‌شناختی، روان‌شناختی و الهیاتی - نشان می‌دهد این سطوح در تعامل طولی می‌توانند به فهمی جامع از دین منجر شوند. همچنین، این تحقیق چالش‌های پیش‌روی این تعامل، از جمله مسئله تقلیل‌گرایی، تنوع فرهنگی و خطاپذیری شناختی را بررسی کرده و راهکارهایی برای مواجهه با آنها ارائه می‌دهد. نتایج نشان می‌دهد تعامل علوم شناختی و معارف دینی نه تنها به درک عمیق‌تری از دین می‌انجامد، بلکه می‌تواند زمینه‌ساز ظهور شاخه‌ای جدید با عنوان «الهیات شناختی» در مطالعات بین‌رشته‌ای دین باشد. این رویکرد می‌تواند به غنای هر دو حوزه علم و دین بیفزاید و افق‌های جدیدی در پژوهش‌های دینی بگشاید.

کلیدواژه‌ها: علوم شناختی دین، معارف و حیانی، مکانیسم‌های شناختی، زیست‌شناسی دین، الهیات شناختی.



۱. مقدمه

در عصر حاضر، پیشرفت‌های شگفت‌انگیز علوم شناختی و عصب‌شناسی، چالش‌های جدیدی را در فهم سستی از دین ایجاد کرده است. علوم شناختی دین به عنوان یکی از جذاب‌ترین حوزه‌های مطالعاتی معاصر، با بهره‌گیری از روش‌های علمی و تجربی، به بررسی بنیان‌های عصبی-روانی باورها و تجربیات دینی می‌پردازد. این رویکرد جدید، پرسش‌های عمیقی را درباره ماهیت معارف دینی و رابطه آن با ساختارهای شناختی انسان مطرح می‌سازد.

در یک سو، یافته‌های علوم شناختی نشان می‌دهد که باورهای دینی را می‌توان بر اساس مکانیسم‌های طبیعی مغز انسان تبیین کرد. نظریه‌هایی مانند «تشخیص عاملیت افراطی (HADD)» و «نظریه ذهن (ToM)» توضیح می‌دهند که چگونه ذهن انسان به صورت خودکار تمایل به تفسیر غایت‌مندانه از رویدادها دارد و چگونه این ویژگی می‌تواند زمینه‌ساز باور به موجودات ماوراءطبیعی باشد (Barrett, 2011). از سوی دیگر، مطالعات عصب‌شناسی نیز نشان داده‌اند که تجربیات دینی و عرفانی با الگوهای خاصی از فعالیت مغزی همراه هستند (Newberg et al., 2001).

این یافته‌های علمی با دیدگاه سستی ادیان ابراهیمی، به ویژه اسلام، درباره وحی و معارف دینی در تقابل ظاهری قرار می‌گیرد. در سنت اسلامی، وحی به عنوان ارتباط مستقیم خداوند با پیامبران شناخته می‌شود که حامل حقایق فرابشری است. قرآن کریم به صراحت بر الهی بودن منشأ خود تأکید دارد: «وَإِنَّهُ لَنَزْلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۹۲). اینجا مسئله اصلی شکل می‌گیرد: چگونه می‌توان بین این دو دیدگاه به ظاهر متعارض جمع کرد؟

مسئله وقتی پیچیده‌تر می‌شود که به تنوع فرهنگی تجربیات دینی توجه کنیم. مطالعات نشان داده‌اند که اگرچه الگوهای عصبی مشابهی در تجربیات دینی افراد از ادیان مختلف دیده می‌شود، اما تفسیر و معنای این تجربیات کاملاً تحت تأثیر زمینه فرهنگی فرد است (Taves, 2009: 78). این یافته این پرسش را برمی‌انگیزد که چگونه می‌توان ادعای اصالت و یگانگی یک دین خاص، مانند اسلام، را حفظ کرد؟

چالش‌های دیگری نیز در این مسیر وجود دارد. نخست آنکه، اگر بپذیریم باورهای دینی محصول عملکرد طبیعی مغز هستند، آیا این به معنای نفی جنبه متافیزیکی آنهاست؟ دوم آنکه، چگونه می‌توان نظریه عصمت پیامبران را با یافته‌های علوم شناختی درباره

خطاپذیری شناختی انسان جمع کرد؟ سوم آنکه، آیا می‌توان معیاری عینی برای تمایز نهادن بین تجربه وحیانی اصیل و دیگر تجربیات دینی ارائه داد؟

در دو دهه اخیر، شاخه‌ای نوین با عنوان الهیات شناختی (Cognitive Theology) شکل گرفته است که با ترکیب روش‌های علوم شناختی و مبانی فلسفه دین، به بازتعریف مفاهیمی مانند وحی، فطرت، و تجربه عرفانی می‌پردازد. این رویکرد از یک سو با پذیرش یافته‌های تجربی درباره سازوکارهای عصبی-روانی باورهای دینی، از تقلیل‌گرایی علمی اجتناب می‌کند و از سوی دیگر، با تکیه بر الهیات سستی، به دنبال تبیین غیرمادی این پدیده‌هاست. پژوهش حاضر با الهام از این چارچوب، مدلی سه‌سطحی ارائه می‌دهد که هم به داده‌های علوم اعصاب احترام می‌گذارد و هم قداست معارف وحیانی را حفظ می‌کند.

این پژوهش، با پذیرش پیش‌فرض حقانیت معارف وحیانی اسلام به عنوان موضع کلامی خویش، در پی آن است تا نشان دهد چگونه این موضع می‌تواند در مواجهه با یافته‌های علوم شناختی نه تنها حفظ، بلکه با عمق بیشتری فهمیده شود. مسئله اصلی، نه اثبات حقانیت، بلکه تبیین امکان و چگونگی تعامل سازنده است. لذا این پژوهش، با اتخاذ رویکردی تعاملی و نه تقابلی، «مدل سطوح سه‌گانه تعامل» را برای تحلیل رابطه علوم شناختی و معارف دینی ارائه می‌دهد. مقاله در چهار بخش اصلی سامان یافته است: ابتدا، مبانی علوم شناختی دین با نگاهی تحلیلی-انتقادی تبیین خواهد شد. سپس، ویژگی‌های معارف وحیانی با تأکید بر مسئله تعامل بررسی می‌گردد. در بخش سوم، مدل پیشنهادی و تبیین فلسفی رابطه سطوح آن ارائه شده و با تحلیل نماز به عنوان نمونه‌ای عینی شرح داده می‌شود. در نهایت، مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی این تعامل، از جمله چالش نوظهور «ناسازگاری معرفتی»، در پرتو مدل پیشنهادی تحلیل و راهکارهایی برای آنها ارائه خواهد شد.

این پژوهش از نوع نظری و با روش «تحلیلی-تلفیقی» انجام شده است. فرآیند تحقیق در سه مرحله سامان یافته است. نخستین مرحله گردآوری داده‌هاست. در این مرحله، که با روش کتابخانه‌ای انجام شده است، منابع در دو حوزه بررسی شد: الف) منابع علوم شناختی دین (با معیار تمرکز بر نظریه‌های پایه و کلیدی (مانند HADD, ToM و مطالعات عصب‌پژوهی پراستناد) و ب) منابع اسلامی (با محوریت آثار مفسران و فیلسوفان تأثیرگذاری که به تبیین عقلانی وحی و تجربه دینی پرداخته‌اند).

در مرحله دوم تحلیل داده‌ها انجام گرفته است. داده‌های هر حوزه به طور مجزا و با پرسش از «چه نسبتی با فهم دین دارد؟» تحلیل شدند. در حوزه علم، تأکید بر تمایز میان تبیین «چگونگی» شکل‌گیری باور و ادعای «چرایی» متافیزیکی آن بود. در حوزه الهیات، بر مفاهیمی که قابلیت گفتگو با یافته‌های علمی را دارند (مانند علل اعدادی، علت فاعلی، فطرت و عقل قدسی) تمرکز گردید.

در مرحله سوم، تلفیق و مدل‌سازی انجام گرفته است. محصول این مرحله، «مدل سطوح سه‌گانه» پیشنهادی این مقاله است که رابطه این سطوح در آن به صورت طولی و تعالی‌جویانه طراحی شده است.

۲. تعریف و گستره علوم شناختی دین

علوم شناختی دین (Cognitive Science of Religion) به عنوان حوزه‌ای میان‌رشته‌ای، با ترکیب روش‌های علوم اعصاب، روانشناسی تکاملی، انسان‌شناسی و فلسفه ذهن به مطالعه نظام‌مند بنیان‌های شناختی باورها و رفتارهای دینی می‌پردازد (Barret, 2007: 3). این شاخه از دانش، از دهه ۱۹۹۰ به صورت رسمی شکل گرفت و با این پرسش محوری آغاز شد که «چرا باورهای دینی در تمام فرهنگ‌های انسانی با چنین سهولتی ظهور می‌کنند؟» ویژگی‌های متمایز علوم شناختی دین در مقایسه با دیگر رویکردهای مطالعه دین، عبارت‌اند از تأکید بر «روش‌های تجربی و آزمایش‌های کنترل‌شده»، «بهره‌گیری از فناوری‌های تصویربرداری عصبی»، «نظریه‌پردازی بر اساس اصول تکاملی» و «توجه به سازوکارهای ناخودآگاه ذهن» (Boyer, 2001: 19-32). در این بخش، ضمن معرفی مهمترین نظریات، نقدها و محدودیت‌های آنها نیز به اختصار مورد توجه قرار می‌گیرد تا زمینه مناسبی برای تحلیل تعامل فراهم آید.

۱.۲ نظریه محصول فرعی (By-product Theory)

بر اساس این دیدگاه که مورد قبول اکثر محققان علوم شناختی دین است، باورهای دینی محصول جانبی (By-product) عملکرد شناختی انسان در سایر حوزه‌ها هستند (Guthrie, 1993). به عبارت دیگر، دین خود یک سازوکار تکاملی مستقیم نیست، بلکه نتیجه ثانویه مکانیسم‌های شناختی است که برای اهداف دیگری (مانند تشخیص عاملیت خطر یا تعامل اجتماعی) تکامل یافته‌اند. این دیدگاه، پرسش الهیاتی مهمی را برمی‌انگیزد: آیا این

«فرآورده جانبی» تصادفی و بی‌معناست، یا می‌توان آن را نشانه‌ای از «تنظیم و آماده‌بودگی» دستگاه شناختی انسان برای پذیرش حقایق فراتر تفسیر کرد؟ رویکرد این مقاله، بر امکان و حتی ترجیح تفسیر دوم تأکید دارد.

۲.۲ نظریه سازگاری مستقیم (Direct Adaptation Theory)

برخی پژوهشگران علوم شناختی معتقدند باورهای دینی، خود یک سازوکار تکاملی مستقیم بوده‌اند که به بقای گروه‌های انسانی و سازگاری آنها با طبیعت کمک کرده‌اند (Wilson, 2002: 42-45). براساس این دیدگاه، دین با برخی کارکردهای اجتماعی همچون افزایش انسجام گروهی، تقویت هنجارهای اخلاقی و کاهش هزینه‌های نظارت اجتماعی منجر به سازگاری گروه‌های بشری و بقای آنها شده است.

البته برخی دیگر از اندیشمندان علوم شناختی قائل به نظریه ترکیبی بوده‌اند. آنها بر این باورند که باورهای دینی در ابتدا به عنوان محصول جانبی عملکرد شناختی انسان به وجود آمده‌اند، اما در ادامه این باورها نقش تکاملی مستقیمی در سازگاری انسان ایفا نموده و در سیستم شناختی انسان باقی مانده‌اند (پورمحمدی، ۱۴۰۲).

۳.۲ یافته‌های تجربی کلیدی و تحلیل انتقادی

مطالعات محققان علوم شناختی دین نشان می‌دهد که چند سیستم شناختی خاص در شکل‌گیری باورهای دینی نقش اساسی دارند. با این حال، توجه به محدودیت‌ها و نقدهای وارد بر این یافته‌ها برای یک مواجهه متعادل و خروج از حالت صرفاً توصیفی، ضروری است.

۱.۳.۲ سیستم تشخیص عاملیت افراطی (HADD)

سیستم تشخیص عاملیت افراطی (Hyperactive Agency Detection Device) مکانیسمی شناختی است که به صورت ناخودآگاه محرک‌های محیطی را اسکن می‌کند و هر حرکت یا تغییر غیرعادی را به یک عامل هوشمند نسبت می‌دهد و حتی در مواردی که توضیح طبیعی وجود دارد، تمایل به تفسیر عاملیت دارد.

این سیستم محصول انتخاب طبیعی است، به طوری که برای اجداد انسان، اشتباه نوع اول (تصور عاملیت در غیاب آن) کم‌هزینه‌تر از اشتباه نوع دوم (عدم تشخیص عاملیت

واقعی) بود. بنابراین، ذهن انسان به گونه‌ای تکامل یافته که حتی در غیاب شواهد کافی، به تشخیص عاملیت و هدف‌مندی تمایل دارد (Barrett, 2007: 29-34).

این ویژگی که برای اجداد ما مزیت بقایی داشت، امروز می‌تواند به باور به موجودات نامرئی بینجامد و توضیحی برای گرایش ذاتی انسان به خداباوری باشد. محققان علوم شناختی همچنین به آزمایش‌هایی اشاره می‌کنند که در آنها کودکان خردسال به راحتی اشیاء را شخصیت‌پردازی می‌کنند و بزرگسالان در موقعیت‌های مبهم به دنبال عاملیت می‌گردند. البته برخی محققان علوم شناختی معتقدند HADD به تنهایی نمی‌تواند پیچیدگی باورهای دینی را توضیح دهد (Taves, 2009) از همین رو، آنها معتقدند این سیستم یکی از چند مکانیسم پایه‌ای است و سیستم‌های شناختی دیگری نیز در تبیین گرایش‌های دینی انسان وجود دارند.

این نظریه، اگرچه گرایش به خداباوری را در سطح عمومی توضیح می‌دهد، اما به تنهایی قادر به تبیین پیچیدگی‌های نظام‌های الهیاتی متعالی، تجارب عرفانی عمیق یا محتوای خاص وحیانی نیست (Taves, 2009). از منظری الهیاتی، این «تمایل» شناختی را می‌توان نه به عنوان یک «خطای تکاملی»، بلکه به مثابه «بستر فطری و استعداد پایه‌ای» انسان برای درک وجود عاملیت فرابشری دانست. در این تفسیر، HADD شرط لازم اما ناکافی برای شکل‌گیری یک جهان‌بینی دینی کامل است.

۲.۳.۲ نظریه ذهن (ToM)

نظریه ذهن (ToM) به توانایی شناختی انسان در تشخیص و نسبت دادن حالات ذهنی مانند باورها، نیت و تمایلات به دیگران اشاره دارد (Baron-Cohen, 1995: 51-53). این سیستم شناختی که معمولاً در کودکان ۴-۵ ساله به بلوغ می‌رسد، پایه‌ای اساسی برای شکل‌گیری باورهای دینی فراهم می‌کند. ToM به انسان این امکان را می‌دهد که موجودات ماوراءطبیعی را همچون موجوداتی دارای ذهن، اراده و نیت متعالی تصور کند. برای مثال، وقتی فردی خداوند را موجودی «خواستار»، «دانا» یا «داور» می‌پندارد، در واقع در حال استفاده از همان مکانیسم‌های شناختی است که برای درک ذهن دیگر انسان‌ها به کار می‌برد (Boyer, 2001: 143-147).

مطالعات تجربی نشان داده‌اند که هنگام تفکر درباره مفاهیم دینی، مناطق مغزی مرتبط با ToM به شدت فعال می‌شوند. این یافته‌ها تأیید می‌کنند که درک موجودات ماوراءطبیعی تا

حد زیادی وام‌گرفته از همان سازوکارهای شناختی است که برای تعاملات اجتماعی روزمره استفاده می‌کنیم. جالب اینکه نقص در عملکرد (ToM) مانند موارد مشاهده شده در اختلالات طیف اوتیسم، با دشواری در درک مفاهیم انتزاعی دینی همراه است (Barrett, 2012: 89-92). این شواهد نشان می‌دهد که ToM نه تنها برای تعاملات اجتماعی، بلکه برای شکل‌گیری و انتقال باورهای دینی نیز ضروری است.

با این حال، یک پرسش فلسفی-کلامی بنیادین مطرح است: آیا ToM صرفاً یک الگوی فراقنی ذهن محدود انسان بر عالم غیب است، یا ابزاری ضروری برای درک نسبی و تمثیلی صفات فعلی خداوند (مانند علم، اراده، رحمت) است؟ براساس الهیات اسلامی که تأکید قاطع بر تنزیه ذات الهی دارد می‌توان گفت ToM و مفاهیم روان‌شناختی تنها برای فهم «تجلی» و «افعال» الهی در چارچوب ادراک بشری به کار می‌روند، نه برای احاطه بر ذات بی‌همتای خداوند.

۳.۳.۲ حافظه داستانی و انتقال فرهنگی

برخی دیگر از مطالعات علوم شناختی نیز نشان می‌دهد که داستان‌های دینی به دلیل ترکیب خاص عناصر متعارف (مانند شخصیت‌های انسانی و موقعیت‌های روزمره) با عناصر غیرمتعارف (مانند معجزات یا موجودات فوق‌طبیعی)، به صورت بهینه‌ای در حافظه انسان رمزگذاری و بازیابی می‌شوند. این پدیده که تحت عنوان «اثر محتوای متعارف-غیرمتعارف» شناخته می‌شود، توضیح می‌دهد که چرا روایت‌های دینی با وجود پیچیدگی‌های مفهومی، به راحتی در فرهنگ‌ها منتقل و حفظ می‌شوند. ترکیب عناصر آشنا، پردازش شناختی را تسهیل می‌کند، در حالی که عناصر غیرعادی، توجه را جلب و ماندگاری حافظه را افزایش می‌دهند. این مکانیسم شناختی به ویژه در انتقال شفاهی آموزه‌های دینی در جوامع باستانی نقش کلیدی داشته است (Norenzayan et al., 2006: 540-543). این یافته‌ها، هرچند جالب، بیشتر به قابلیت انتشار فرهنگ دینی می‌پردازد تا به منشأ یا صدق محتوای آن. این تمایز در مدل پیشنهادی این مقاله مورد توجه جدی قرار گرفته است.

تاکنون اهم یافته‌های تحقیقات علوم شناختی در خصوص باورهای دینی ذکر گردید. علیرغم تمامی این یافته‌ها، علوم شناختی دین با چند چالش اساسی روبروست: مسأله تقلیل‌گرایی مهمترین اشکالی است که این تفکر با آن مواجه است. آیا توضیح مکانیکی تجارب دینی، به معنای نفی واقعیت متافیزیکی آنهاست؟ (Slingerland, 2008). همچنین محدودیت

های روش شناختی نیز نسبت به علوم شناختی دین مطرح است و سوالی که در این خصوص مطرح می‌گردد عبارت است از اینکه آیا ابزارهای فعلی علوم اعصاب برای مطالعه پدیده‌های پیچیده دینی کافی هستند؟ (Schjoedt, 2009) و یکی از دیگر چالش‌هایی که مطالعات شناختی دین با آن مواجه است سوگیری‌های فرهنگی است که در مطالعات محققان این شاخه وجود دارد چرا که اکثر مطالعات در جوامع غربی انجام شده و قابلیت تعمیم جهانی ندارند. در ادامه، با تمرکز بر ویژگی‌های معارف و حیانی که مستقیماً در مسئله تعامل نقش دارند، بستر لازم برای ارائه مدل تعاملی فراهم می‌شود.

۳. معارف و حیانی: ویژگی‌های اساسی و چالش تعامل

در این بخش، به جای ارائه شرحی مفصل و کلی از تمام وجوه وحی، بر ویژگی‌هایی تأکید می‌شود که مرکز ثقل مسئله تعامل با علوم شناختی را تشکیل می‌دهند. هدف، فراتر رفتن از توصیف محض و ورود به تحلیل امکانات و محدودیت‌های این تعامل است. رویکرد و حیانی اسلام، نه به عنوان یک نظام بسته و منزوی، بلکه به مثابه منظومه‌ای معرفتی در نظر گرفته می‌شود که مدعی سخن گفتن درباره واقعیت غایی، انسان و رابطه این دو است؛ همان عرصه‌ای که علوم شناختی جدید نیز با روشی متفاوت، اما با تمرکز بر بعد طبیعی انسان، به آن وارد شده‌اند. بنابراین، پرسش اصلی این نیست که «وحی چیست؟»، بلکه این است که «با فرض پذیرش وحی به مثابه منبعی معرفت‌زا، این منبع چه ویژگی‌های بنیادینی دارد که در مواجهه با تبیین‌های طبیعی‌گرایانه علوم شناختی، هم چالش برانگیز است و هم قابلیت گفتگو و تعامل سازنده را در خود نهفته دارد؟». پاسخ به این پرسش، در گرو تبیین چند ویژگی کلیدی و سپس تحلیل چالش مرکزی گذر از مجرای طبیعی است.

۱.۳ ماهیت وحی و سه ویژگی محوری برای تعامل

وحی در اصطلاح اسلامی، به معنای ارتباط خاص، آگاهانه و هدفمند الهی میان خداوند و پیامبران برای ابلاغ پیام‌های هدایت‌بخش است. علامه طباطبایی با تعبیر دقیق «نوعی علم حضوری و ارتباط ویژه میان خالق و مخلوق برگزیده» (طباطبایی، ۱۳۹۰/۱۵۶)، بر دو جنبه تأکید دارد: نخست، جنبه معرفتی آن که از سنخ علم حضوری (و نه حصولی صرف) است و دوم، جنبه ارتباطی آن که ویژه و خاص است. شهید مطهری نیز با تأکید بر جنبه معرفت‌شناختی وحی، آن را «منبعی مستقل و فراعقلی برای شناخت» می‌داند که از

محدودیت‌های عقل تجریدی می‌گسلد (مطهری، ۱۳۷۲، ۴۵). در نسبت‌سنجی با علوم شناختی، سه ویژگی از اهمیت بنیادین برخوردارند، چرا که هم نقطه افتراق جدی هستند و هم می‌توانند محل اتصال برای یک تبیین جامع‌تر باشند:

الف) فرابشری بودن منشأ و محتوا (منشأ الهی): این ویژگی، سنگ بنای تمام ادعاهای دینی و نقطه تمایز قاطع وحی از دیگر منابع معرفت بشری است. قرآن کریم با صراحتی بی‌نظیر بر این امر تأکید می‌ورزد: «وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۹۲) و همچنین «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ» (نحل: ۱۰۲). این فرابشری بودن، دو بعد دارد: اول در منشأ فاعلی که خداوند است، و دوم در محتوا که حامل حقایقی است که ممکن است بسی فراتر از کشف و استنتاج عقلانی محض باشند. در تقابل با رویکرد علوم شناختی، این ویژگی به معنای آن است که هر تبیینی از دین که صرفاً به گردونه علل طبیعی و درونی ذهن محدود شود، از دیدگاه الهیاتی، ناقص و تقلیل‌گرایانه خواهد بود، زیرا علت فاعلی نخستین را نادیده گرفته است. با این حال، این نافی استفاده از علل اعدادی و طبیعی نیست، بلکه جایگاه آنها را به عنوان ابزار و مجرا تثبیت می‌کند.

ب) درون‌ذاتی بودن و سازگاری با فطرت (سازگاری با ساختار انسان): در کنه تعالیم اسلامی، هیچ دوگانگی میان امر الهی و امر انسانی اصیل وجود ندارد. آیه شریفه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) دلالت بر این دارد که دین حق، هماهنگ با «فطرت الله» است؛ یعنی همان سرشت و ساختار اصیلی که خداوند انسان را بر آن آفریده است (مطهری، ۱۳۶۸: ۷۸). این ویژگی، نقطه پیوند و گفتگوی حیاتی با علوم شناختی است.

فطرت، مفهومی کلیدی در فلسفه و کلام اسلامی است که می‌توان آن را به مجموعه‌ای از استعدادها، گرایش‌ها و شناخت‌های پیشینی تعبیر کرد که در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده‌اند. از منظری تطبیقی، می‌توان فرض کرد که «فطرت» در سطح الهیاتی، تا حدی متناظر با همان «استعدادها و آمادگی‌های شناختی پایه و جهان‌شمول» (مانند ظرفیت ToM، تمایل HADD، جستجوی معنا، احساس وابستگی به امر متعالی) است که علوم شناختی آنها را بررسی می‌کنند. اما تفاوت در تفسیر فلسفی از این استعدادهاست. از نگاه صرفاً علوم شناختی تکاملی، این استعدادها ممکن است «تصادفی»، «فرآورده جانبی» یا صرفاً «کارکردگرایانه برای بقا»

تفسیر شوند. اما از نگاه الهیاتی مبتنی بر فطرت، این استعدادها جهت‌دار، هدایت‌شونده، غایت‌مدار و نشان‌دهنده نوعی آمادگی و اشتیاق درونی وجود انسان برای دریافت حقیقت متعالی و ارتباط با مبدأ هستی تفسیر می‌شوند.

به تعبیر دیگر، علوم شناختی، سخت‌افزار و نرم‌افزار پایه ذهن را توصیف می‌کند، و الهیات فطری، مدعی است که این سخت‌افزار به گونه‌ای برنامه‌ریزی اولیه شده است که پذیرای «نرم‌افزار» یا «پیام» الهی باشد. اینجا، تعامل می‌تواند بسیار پربار باشد: آیا یافته‌های علوم شناختی درباره جهان‌شمولی برخی گرایش‌ها، می‌تواند گزینه‌ای تجربی برای ایده فطرت باشد؟ آیا تنوع فرهنگی در مظاهر دین، لزوماً نافی وجود یک زیرساخت فطری مشترک است؟

ج) معصومیت و مصونیت در مقام دریافت و ابلاغ (عصمت): ویژگی سوم، که به طور خاص به دریافت‌کننده وحی (پیامبر) مربوط می‌شود، مفهوم «عصمت» است. عصمت به معنای مصونیت از خطا و گناه در مقام دریافت، حفظ و ابلاغ پیام الهی است. این ویژگی برای تضمین اصالت و عدم تحریف پیام ضروری است و مهمترین نقطه چالش با یافته‌های روان‌شناسی شناختی درباره خطاپذیری ذهن انسان است.

تحقیقاتی مانند آثار کانمن (Kahneman, 2011) به وضوح نشان می‌دهند که ذهن انسان در ادراک، قضاوت و به خاطر سپاری، در معرض انواع سوگیری‌ها و خطاهای سیستماتیک است. پس چگونه می‌توان ادعا کرد فردی که از همان دستگاه عصبی-شناختی همگان برخوردار است، در مقام خاصی کاملاً مصون از خطاست؟ پاسخ الهیاتی به این چالش، نه انکار کارکرد طبیعی مغز پیامبر، بلکه ارجاع به کیفیت خاص و موهبت الهی این فرآیند است. در حکمت متعالیه، از «عقل قدسی» یا «ذخیره نبوی» سخن می‌شود که مرتبه‌ای فراتر از عقل نظری متعارف است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۹، ۱۲۳).

به عبارت دیگر، دریافت وحی، یک ادراک حضوری مستقیم از حقیقت است، نه یک استنتاج استقرایی یا قیاسی خطاپذیر. در این نگاه، نفس پیامبر در این مواجهه حضوری، به مثابه آیینه‌ای صیقل یافته عمل می‌کند که صورت علم الهی را بدون دخل و تصرف منعکس می‌کند. بنابراین، عصمت به معنای تعطیلی مکانیسم‌های شناختی نیست، بلکه به معنای هدایت و حفظ الهی این مکانیسم‌ها در مسیر تحقق هدفی خاص (ابلاغ بی‌کم و کاست

وحی) است. این تبیین، هم قداست و اعتبار وحی را حفظ می‌کند و هم اصل کارکرد طبیعی ذهن را انکار نمی‌کند.

۲.۳ چالش بنیادین: گذر از مجرای طبیعی و جمع علت فاعلی با علل اعدادی

با توجه به ویژگی‌های سه‌گانه فوق، مسئله محوری و چالش بنیادین در مواجهه با علوم شناختی را می‌توان این‌گونه صورتبندی کرد: چگونه معارف فرابشری، غیرمادی و معصومانه وحی، می‌توانند در ظرف کاملاً طبیعی، مادی و خطاپذیر ذهن و مغز بشری جای گیرند، از مجرای سازوکارهای عصبی-شناختی عبور کنند و در قالب زبان و مفاهیم انسانی بیان شوند، بی‌آنکه ذره‌ای از اصالت، قداست و حقیقت فرابشری خود را از دست بدهند یا به پدیده‌ای صرفاً طبیعی و روان‌شناختی تقلیل یابند؟

به تعبیر فلسفی دقیق‌تر، مسئله جمع میان علت فاعلی الهی (علت نخستین و غایی) با علل اعدادی و طبیعی (شامل تمام مکانیسم‌های عصبی، شناختی، زبانی و فرهنگی) است. این مسئله، قدیمی‌تر از علوم شناختی جدید است و در تاریخ کلام و فلسفه اسلامی نیز تحت عناوینی مانند «چگونگی نزول وحی» یا «کیفیت ارتباط نفس نبی با عالم غیب» مورد بحث قرار گرفته است. اما یافته‌های جدید علوم شناختی، این مسئله را با شدت بیشتری مطرح می‌سازند، زیرا اکنون جزئیات بیشتری از آن «علل اعدادی» (مغز و ذهن) در اختیار ماست.

علوم شناختی، با توضیح دقیق‌تر علل اعدادی، گویی فشار بیشتری بر الهیات وارد می‌کند تا تبیین قانع‌کننده‌ای از نسبت این علل با علت فاعلی ارائه دهد. اگر قبلاً صرفاً می‌گفتیم «خداوند سخن خود را به پیامبر القا کرد»، اکنون پرسش‌های جزئی‌تری مطرح است: این القا از کدام مسیرهای عصبی گذر کرد؟ آیا فعالیت لوب تمپورال نقش داشت؟ آیا از سازوکارهای معمول حافظه و زبان استفاده شد؟ اگر آری، چگونه از خطاهای مرسوم این سیستم‌ها در امان ماند؟ این پرسش‌ها به هیچ وجه نافی اصل وحی نیستند، بلکه خواستار تبیینی جامع‌نگر هستند که همه داده‌ها را در نظر گیرد. خطر تقلیل‌گرایی آنجاست که ما پاسخ به این پرسش‌های «چگونگی» را مساوی با پاسخ به پرسش‌های «چرایی» و «از سوی کیست» بگیریم. اما از سوی دیگر، خطر تفریط و عقب‌نشینی دفاعی الهیات نیز هست، یعنی آنکه به کلی منکر هرگونه نقش و دخالت سازوکارهای طبیعی در فرآیند وحی شویم و آن

را به امری کاملاً نامشروط و جدا از طبیعت تبدیل کنیم که این نیز با تجربه بشری پیامبر و مأموریت دنیوی او ناسازگار است.

راه برون‌رفت از این چالش، پذیرش یک نگرش سطوح‌نگر (سلسله مراتبی) به واقعیت و علیت است. در این نگرش، یک پدیده واحد (مانند وحی) می‌تواند در سطوح مختلف واقعیت (الهیاتی، روان‌شناختی، عصبی) رخ دهد و در هر سطح، توسط علل و قوانین خاص آن سطح توصیف شود. علت فاعلی الهی در سطح بالاتر عمل می‌کند و علل اعدادی طبیعی در سطح پایین‌تر. این دو نه رقیب یکدیگر، بلکه مکمل هم هستند.

علل طبیعی، شرایط امکان و قالب تحقق را فراهم می‌کنند، و علت الهی، منشأ وجودی، جهت و غایت آن را. مثلاً برای ساختن یک شاهکار هنری، هم به علل مادی (رنگ، بوم، قلم‌مو) نیاز است و هم به علت فاعلی هنرمند. توضیح شیمیایی رنگ‌ها، هرچقدر هم دقیق، نه نافی وجود هنرمند است و نه توضیح‌دهنده زیبایی‌شناختی اثر. مدل سه‌سطحی ارائه شده در این مقاله، دقیقاً تلاشی برای صورتبندی همین نگرش سطوح‌نگر در قالب یک چارچوب تحلیلی مشخص است. این مدل نشان می‌دهد که می‌توان به یافته‌های علوم شناختی درباره مغز و ذهن پیامبر به دقت توجه کرد، بدون آنکه ضرورتی برای انکار منشأ الهی وحی یا مصونیت آن وجود داشته باشد. بلکه، این یافته‌ها به ما کمک می‌کنند بفهمیم خداوند چگونه و از طریق چه مجاری طبیعی‌ای، حکمت خود را به انسان منتقل ساخته است. این نگاه، نه علم‌ستیز است و نه دین‌ستیز، بلکه در پی تلفیق خردمندانه سطوح مختلف فهم از یک پدیده واحد است.

۴. مدل پیشنهادی برای تعامل: مدل سطوح سه‌گانه و تبیین فلسفی آن

پس از معرفی علوم شناختی دین و ذکر اهم ویژگی‌های معارف وحیانی، اکنون مدل پیشنهادی برای تعامل این دو حوزه ارائه می‌گردد. مدل پیشنهادی حاضر با هدف ایجاد یک چارچوب نظام‌مند برای تعامل سازنده میان علوم شناختی و آموزه‌های دینی طراحی شده است. این مدل بر اساس سه اصل بنیادین شکل گرفته است: نخست، پذیرش تکرر روش‌شناختی که امکان بهره‌گیری همزمان از روش‌های تجربی و تفسیری را فراهم می‌کند (Barbour, 2000: 45).

دوم، اصل سطوح چندگانه تحلیل که نشان می‌دهد یک پدیده دینی می‌تواند همزمان در سطوح مختلفی مورد بررسی قرار گیرد (Murphy, 2006: 78).

الهیات شناختی؛ رویکردی نوین در فهم دین (عسی محمدی‌نیا) ۱۱۹

سوم، اصل وحدت معرفتی که بر هماهنگی نهایی عقل و وحی تأکید دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۳۴/۱).

همچنین این مدل با الهام از نظریه «تکامل خداآوری» بارت (Barrett, 2011) و دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا درباره مراتب وجود (صدرا، ۱۳۴۵/۸: ۱۹۸۱) توسعه یافته است. در عصر حاضر که علوم شناختی به تبیین مکانیسم‌های عصبی-روانی باورهای دینی می‌پردازند، این مدل می‌تواند مانع از افتادن به دام تقلیل‌گرایی شود.

۱.۴ سطح عصب‌شناختی تجارب دینی (علل اعدادی)

سطح عصب‌شناختی مدل به بررسی مکانیسم‌های زیستی و عصبی مرتبط با تجارب دینی می‌پردازد. یافته‌های این حوزه نشان می‌دهند که تجارب معنوی، مانند حالات عرفانی یا مراقبه، با فعالیت‌های خاصی در مغز همراه هستند. برای مثال، مطالعات تصویربرداری عصبی نشان داده‌اند که لوب تمپورال در طی تجارب عرفانی فعال می‌شود (Newberg & d'Aquili, 2001: 102). همچنین، تغییرات در سطح انتقال‌دهنده‌های عصبی مانند سروتونین و دوپامین نیز با تجارب دینی مرتبط دانسته شده‌اند (Borg, 2003: 1965). این یافته‌ها بیانگر آن هستند که تجارب دینی ریشه در فرآیندهای بیولوژیک مغز دارند.

روش‌های اصلی مورد استفاده در این سطح شامل تصویربرداری عملکردی مغز (fMRI)، الکتروانسفالوگرافی (EEG)، و آزمایش‌های روان‌زیست‌شناختی است. برای نمونه، تحقیقات EEG الگوهای خاصی از امواج مغزی را در حالت مراقبه شناسایی کرده‌اند (Davidson, 2003, 564). با این حال، اگرچه این یافته‌ها به عنوان «شرایط مادی و اعدادی» تجارب دینی در نظر گرفته می‌شوند (مطهری، ۱۳۶۹: ۲/۳۴۵)، اما نمی‌توانند تبیین کاملی از ماهیت متافیزیکی این تجارب ارائه دهند. به عبارت دیگر، این مکانیسم‌های عصبی اگرچه ضروری هستند، اما به تنهایی کافی نیستند تا تمام ابعاد این پدیده را توضیح دهند (Swinburne, 2004: 67).

این سطح از تحلیل، تجارب دینی را از منظر مادی و زیستی بررسی می‌کند، اما ادعا نمی‌کند که این تجارب صرفاً محصول فعالیت مغزی هستند. بلکه، این یافته‌ها به عنوان بخشی از یک مدل چندسطحی در نظر گرفته می‌شوند که در کنار سطوح روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و الهیاتی می‌توانند به درک جامع‌تری از پدیده‌های دینی منجر شوند. بنابراین، سطح عصب‌شناختی اگرچه زمینه‌های زیستی تجارب معنوی را روشن می‌سازد،

اما قادر به انکار یا اثبات حقانیت متافیزیکی این تجارب نیست و تنها به عنوان یکی از ابعاد تبیینی در نظر گرفته می‌شود. همچنین باید توجه داشت که این یافته‌ها عموماً مقدماتی و نیازمند تکرار در نمونه‌های بزرگتر و فرهنگی‌تر هستند. بنابراین، این سطح، شرایط لازم مادی (علل اعدادی) را برای وقوع تجربه دینی بررسی می‌کند و به بررسی چگونگی وقوع این تجارب از نظر فیزیکی می‌پردازد.

۲.۴ سطح روان‌شناختی و فرآیندهای شناختی باورهای دینی

سطح روان‌شناختی مدل به بررسی سازوکارهای ذهنی می‌پردازد که زمینه‌ساز شکل‌گیری و تداوم باورهای دینی هستند. یکی از مهم‌ترین این مکانیسم‌ها، **نظریه ذهن (ToM)** است که توانایی نسبت دادن حالات ذهنی به موجودات ماورایی (مانند خدایان یا ارواح) را ممکن می‌سازد (Baron-Cohen, 1995: 78). علاوه بر این، سیستم تشخیص عاملیت افراطی (HADD) موجب می‌شود افراد پدیده‌های طبیعی را به صورت هدف‌مند و ناشی از عاملیت هوشمند تفسیر کنند (Barrett, 2000: 31). این تمایلات شناختی، که ریشه در تکامل ذهن انسان دارند، توضیح می‌دهند چرا باورهای دینی در جوامع مختلف به راحتی شکل می‌گیرند و منتشر می‌شوند.

همچنین هیجانات نیز نقش کلیدی در تجارب دینی ایفا می‌کنند. مطالعات نشان می‌دهند که احساساتی مانند ترس، شگفتی، یا عشق می‌توانند به تقویت باورهای دینی و تعمیق تجارب معنوی منجر شوند (Pargament, 2001: 201). از سوی دیگر، حافظه داستانی به افراد کمک می‌کند تا روایت‌های دینی را به راحتی به خاطر بسپارند و به نسل‌های بعدی انتقال دهند (Norenzayan et al., 2006: 543). این فرآیندها در بسترهای فرهنگی مختلف، از طریق سازوکارهای **یادگیری اجتماعی** تقویت می‌شوند و به شکل‌گیری سنت‌های دینی متنوع منجر می‌گردند (Whitehouse, 2004: 67).

روش‌های اصلی مورد استفاده در این سطح شامل **آزمایش‌های روان‌شناسی شناختی** (مانند مطالعاتی که نحوه تفسیر عاملیت در پدیده‌های طبیعی را بررسی می‌کنند)، **تحقیقات تحول‌شناختی** (بررسی چگونگی شکل‌گیری باورهای دینی در کودکان)، و **پژوهش‌های بین‌فرهنگی** (مقایسه باورهای دینی در جوامع مختلف) است. این سطح از تحلیل نشان می‌دهد که ذهن انسان به طور طبیعی مستعد پذیرش و گسترش باورهای دینی است، اما

همچون سطح عصب‌شناختی، به تنهایی قادر به تبیین کامل ماهیت متافیزیکی این باورها نیست. در عوض، این یافته‌ها به عنوان بخشی از یک مدل چندسطحی، در کنار سطوح عصب‌شناختی، جامعه‌شناختی و الهیاتی، به درک عمیق‌تر پدیده‌های دینی کمک می‌کنند.

۳.۴ سطح الهیاتی و مبانی فلسفی - کلامی وحی: تبیین علت فاعلی

سطح الهیاتی در این مدل، متکی بر الهیات شناختی است که با استفاده از مفاهیم فلسفه اسلامی (مانند «عقل قدسی» ملاصدرا و «نظریه فطرت» مطهری)، نشان می‌دهد چگونه معارف دینی می‌توانند از مجرای سازوکارهای طبیعی مغز عبور کنند، بی‌آنکه به پدیده‌ای صرفاً مادی تقلیل یابند. برای مثال، نظریه «ذخیره نبوی» در حکمت متعالیه توضیح می‌دهد که چرا پیامبران با وجود بهره‌گیری از سیستم‌های شناختی مشترک با دیگران، از خطای ادراکی مصون هستند. این نگاه، همسو با یافته‌های علوم اعصاب درباره نقش لوب تمپورال در تجارب معنوی، اما فراتر از آن، به دنبال تبیین منشأ الهی دین است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷: ۲۹۸).

روشهای اصلی این سطح شامل تحلیل‌های فلسفی عمیق، تفسیر متون دینی و استدلالهای کلامی است. فلاسفه اسلامی با تمایز قائل شدن بین علل اعدادی (شرایط مادی و شناختی) و علت فاعلی (خداوند به عنوان منشأ اصلی وحی)، نشان می‌دهند که هرچند دین نیازمند بسترهای طبیعی است، اما محتوای آن فراتر از این بسترهاست. استدلال‌های کلامی نیز به تبیین این نکته می‌پردازند که چگونه معارف دینی می‌توانند همزمان از محدودیت‌های شناختی انسان عبور کنند و حامل حقایق متعالی باشند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۰۵). این روش‌ها در کنار هم به درک عمیق‌تری از ماهیت دین منجر می‌شوند. سطح الهیاتی در کنار سطوح عصب‌شناختی و روان‌شناختی، به درک کاملی از پدیده دین کمک می‌کند. این سطح نشان می‌دهد که دین، با وجود بهره‌گیری از سازوکارهای طبیعی ذهن و مغز انسان، ماهیتی قدسی و الهی دارد.

۴.۴ تبیین فلسفی رابطه سطوح: علیت چند سطحی و گذر از تقلیل‌گرایی

رابطه بین سطوح در این مدل به صورت سلسله‌مراتبی و تعالی‌جویانه طراحی شده است. به این معنا که هر سطح، سطح پایین‌تر را دربرمی‌گیرد و تکامل می‌بخشد، به طوری که داده‌های عصب‌شناختی (سطح ۱) مواد خام برای تحلیل‌های روان‌شناختی (سطح ۲) فراهم

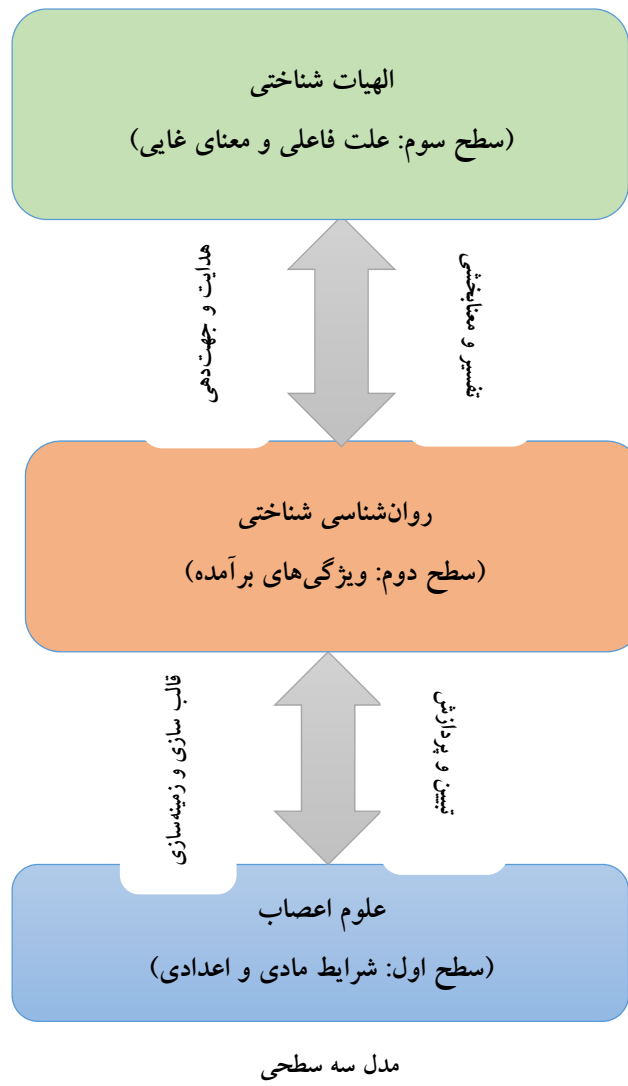
می‌کنند و یافته‌های روان‌شناختی در چارچوب الهیات (سطح ۳) تفسیر می‌شوند. این رابطه از نظریه «سلسله مراتب علی» پلاتینگا الهام گرفته شده است (Plantinga, 2011: 189). از این منظر، پدیده‌های دینی را می‌توان در سطوح مختلفی (فیزیکی، زیستی، روانشناختی و معنوی) تبیین نمود به طوری که هر سطح، دارای قوانین، مفاهیم و الگوهای تبیینی خاص خود است. سطح عصب‌شناختی، شرایط لازم مادی (علل اعدادی) را فراهم می‌سازد و بدون این بستر تجربه روان‌شناختی محقق نمی‌گردد. سطح روان‌شناختی ویژگی‌های برآمده از تعامل آن شرایط مادی است. این ویژگی‌ها (مانند باور) اگرچه وابسته به سطح پایین‌ترند، اما قابل توصیف کامل به زبان آن سطح نیستند. سطح الهیاتی نیز به علت فاعلی و غایی پدیده می‌پردازد. به عبارت دیگر، این سطح وجود و جهت‌گیری کلی پدیده را در بستری وسیع‌تر (هستی‌شناسی کلان) توضیح می‌دهد.

برای مثال، فعالیت عصبی خاص در لوب تمپورال (سطح ۱) ممکن است زمینه‌ساز تجربه عرفانی باشد (سطح ۲) که در چارچوب الهیاتی به عنوان موهبت الهی تفسیر می‌شود (سطح ۳). لذا در این نگاه، تبیین یک پدیده در سطح پایین‌تر، نه تنها نافی واقعیت یا علیت سطوح بالاتر نیست، بلکه شرایط تحقق آنها را روشن می‌سازد (Murphy, 2006: 112). توضیح عصبی روان‌شناختی یک تجربه دینی، مستلزم انکار حقیقت الهیاتی آن نیست. برعکس، نشان می‌دهد چگونه حقیقتی معنوی و فرا بشری، برای ارتباط با انسان، در قالب‌های طبیعی و قابل درک برای او متجلی می‌شود. این رویکرد، تقلیل‌گرایی افقی (یعنی ادعای توضیح کامل دین فقط با علوم پایه) را رد می‌کند، اما تکرر عمودی سطوح تبیین را می‌پذیرد. به بیان دیگر، پاسخ به پرسش «چگونه؟» در سطح پایین‌تر، به پرسش «چرا؟» و «به چه منظور؟» در سطح بالاتر پاسخ نمی‌دهد، اما با آن ناسازگار نیز نیست.

همچنین در هر سطح از مدل، تعامل‌های درون‌سطحی پیچیده‌ای وجود دارد. در سطح عصب‌شناختی، تعامل بین سیستم‌های حسی مختلف و شبکه‌های عصبی بررسی می‌شود. در سطح روان‌شناختی، ارتباط پویا بین شناخت، هیجان و انگیزش در شکل‌گیری باورهای دینی تحلیل می‌شود. در سطح الهیاتی نیز تعامل بین عقل، نقل و شهود عرفانی مورد توجه قرار می‌گیرد. این تعامل‌های افقی که از نظریه «سیستم‌های پیچیده» الهام گرفته شده‌اند، نشان می‌دهند چگونه اجزای یک سیستم به صورت غیرخطی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. برای مثال، در سطح روان‌شناختی، هیجانات مثبت می‌توانند پردازش شناختی مفاهیم دینی

الهیات شناختی؛ رویکردی نوین در فهم دین (عسی محمدی‌نیا) ۱۲۳

را تسهیل کنند و بالعکس، باورهای دینی می‌توانند تنظیم هیجانی را بهبود بخشند. این شبکه پیچیده تعاملات، غنای تجربه دینی را توضیح می‌دهد (Newberg, 2010: 112).



۵.۴ کاربرد مدل سه سطحی: تحلیل سه سطحی تجربه نماز در اسلام

نماز به عنوان یکی از ارکان اصلی دین اسلام، تجربه‌ای چندبعدی است که می‌توان آن را از منظر مدل سه سطحی (عصب شناختی، روان شناختی، و الهیاتی) تحلیل کرد. این تحلیل نشان

می‌دهد که چگونه نماز همزمان بر اساس سازوکارهای طبیعی مغز و ذهن عمل می‌کند و هم حاوی ابعاد متعالی و الهی است.

۱.۵.۴ سطح عصب شناختی نماز

مطالعات علوم اعصاب نشان می‌دهد که نماز و مراقبه‌های دینی با الگوهای خاصی از فعالیت مغزی همراه هستند. فعالیت لوب آهیانه‌ای یکی از این فعالیت هاست. تحقیقات تصویربرداری مغز مانند FMRI و EEG نشان می‌دهند که هنگام نماز یا مراقبه، فعالیت در لوب آهیانه‌ای خلفی کاهش می‌یابد، که با احساس وحدت و انحلال مرزهای خود (احساس ارتباط با خدا) مرتبط است (Newberg, 2001: 118). همچنین حرکات تکراری مانند رکوع و سجود، همراه با ذکرهای مکرر، می‌توانند ترشح دوپامین را افزایش دهند و احساس آرامش و رضایت ایجاد کنند (Borg, 2003: 1967). علاوه بر اینکه حرکات منظم نماز (مانند قیام، رکوع، و سجود) با فعال‌سازی شبکه‌های حرکتی و حسی مغز، به تقویت تمرکز و کاهش استرس کمک می‌کنند (Davidson, 2003: 566-567). براساس یافته‌های فوق می‌توان گفت نماز از نظر عصبی، تجربه‌ای ساختاریافته است که بر سیستم‌های پاداش مغز، توجه، و ادراک فضایی تأثیر می‌گذارد و از منظر عصب شناختی قابل تبیین است.

۲.۵.۴ سطح روان شناختی نماز

نماز از منظر روان‌شناسی شناختی دارای کارکردهای کلیدی است. **تنظیم هیجانی** یکی از این کارکردهاست. ذکرهای تکراری (مانند تسبیحات) با فعال‌سازی مکانیسم‌های آرام‌بخش، به کاهش اضطراب و افزایش تاب‌آوری کمک می‌کنند (Pargament, 2001: 201). همچنین درک مفاهیمی مانند «خداوند شنوا و بیناست» مستلزم استفاده از توانایی ذهن برای نسبت دادن حالات ذهنی به یک وجود ماورایی است (Baron-Cohen, 1995: 52) که می‌توان براساس نظریه ذهن (ToM) آن را تبیین نمود. علاوه بر اینکه تکرار روزانه نماز، محتوای دینی (مانند آیات قرآن) را در حافظه بلندمدت تثبیت می‌کند (Norenzayan et al., 2006: 542) و دارای کارکرد منحصر به فردی در حافظه و یادگیری انسان است. بنابراین، نماز به عنوان یک تجربه شناختی-هیجانی، هماهنگی بین عواطف، باورها، و رفتارهای دینی را تقویت می‌کند.

۳.۵.۴ سطح الهیاتی نماز

از منظر الهیات اسلامی، نماز صرفاً یک پدیده طبیعی نیست، بلکه دارای ابعاد متعالی است و کارکردهایی در این سطح دارد که برخی از آنها را بیان می‌کنیم. ارتباط مستقیم با خدا: قرآن نماز را «ذکر الله» (طه: ۱۴) و وسیله‌ای برای تقرب به خدا می‌داند. این نگاه، نماز را فراتر از یک فعالیت عصبی-روانی تفسیر می‌کند. عصمت و قداست: اگرچه مغز انسان خطاپذیر است، اما آموزه‌های نماز در قرآن و سنت، به عنوان دستوراتی الهی و مصون از تحریف تلقی می‌شوند (حجر: ۹). کارکردهای وجودشناختی: نماز بر اساس نگاه اسلامی نه تنها یک عمل عبادی، بلکه ابزاری برای «تزکیه نفس» و رسیدن به کمال روحانی است. بنابراین، سطح الهیاتی، نماز را به عنوان پدیده‌ای قدسی تبیین می‌کند که علیرغم بهره‌گیری از سازوکارهای طبیعی، هدفی فرامادی دارد.

۴.۵.۴ تعامل سطوح سه‌گانه در نماز

- تعامل طولی: فعالیت عصبی در لوب آهیانه (سطح ۱)، زمینه‌ساز احساس وحدت در نماز (سطح ۲) می‌شود که در الهیات (سطح ۳) به عنوان «تجربه لقاء الله» تفسیر می‌شود.

- پرهیز از تقلیل‌گرایی: توضیح عصبی نماز، نافی معنویت آن نیست، بلکه نشان می‌دهد که چگونه خداوند از سازوکارهای طبیعی برای هدایت انسان استفاده می‌کند.

این مدل سه سطحی نشان می‌دهد که نماز همزمان یک پدیده عصبی (تنظیم فعالیت مغز)، روان شناختی (تقویت شناخت و هیجان) و الهیاتی (ارتباط با خدا) است. نگارنده بر این باور است که تحلیل حاضر می‌تواند الگویی برای پژوهش‌های آینده در حوزه تعامل علم و دین ارائه دهد، علاوه بر آنکه به توسعه پژوهش‌های بین رشته‌ای کمک کرده و کاربردهای تربیتی‌ای همچون طراحی برنامه‌های آموزشی دینی براساس سیر تحول شناختی کودکان دارد.

۵. چالش‌های پیش‌روی الهیات شناختی و پاسخ‌های مبتنی بر مدل

پس از تبیین علوم شناختی، معارف و حیانی و ارائه مدل پیشنهادی تعامل علوم شناختی و آموزه‌های دینی، اکنون به تبیین برخی چالش‌های موجود در مسیر الهیات شناختی پرداخته

و ضمن بیان چالش‌ها، سعی در ارائه راهکارهایی نیز خواهد شد. چرا که نگارنده معتقد است مدل سه‌سطحی، علاوه بر اینکه چارچوبی نظری برای تعامل ارائه می‌دهد، پایه‌ای برای تحلیل و پاسخ به چالش‌های عملی نیز هست. در این بخش، چالش‌ها در ذیل مدل تحلیل و راهکارهایی ارائه می‌شود:

۱.۵ چالش تقلیل گرایی علمی

عمیق‌ترین چالش در مقابل الهیات شناختی، گرایش ذاتی علوم تجربی به تقلیل پدیده‌های پیچیده به سازوکارهای مادی است. در علوم شناختی دین، این خطر وجود دارد که تجارب عرفانی و وحیانی صرفاً به عنوان محصول فعالیت نوروها تفسیر شوند. به عنوان مثال، در برخی پژوهش‌ها نشان داده شده است که تحریک الکتریکی لوب تمپورال می‌تواند تجارب شبه‌عرفانی ایجاد کند (Persinger, 1987: 215) این یافته‌ها برخی را به این نتیجه‌گیری سوق داده که تمام تجارب دینی قابل تقلیل به فعالیت عصبی هستند.

در پاسخ به این چالش، برخی الهی دانان استدلال می‌کنند که تبیین عصبی یک تجربه، نافی واقعیت متافیزیکی آن نیست (Alston, 1991: 156). راهکار پیشنهادی، اتخاذ رویکردی غیرتقلیل‌گرایانه است که هم به داده‌های علمی احترام بگذارد و هم قداست تجارب دینی را حفظ کند. از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، شرایط مادی دریافت وحی، نافی منشأ الهی آن نیست لذا مطالعه مکانیسم‌های عصبی نیز حقیقت وحی را باطل نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲/ ۱۵۶-۱۵۸).

براساس مدل پیشنهادی نیز، می‌توان گفت این چالش ناشی از خلط سطوح تبیین است. مدل سه‌سطحی نشان داده شد که علوم شناختی در سطح ۱ و ۲ به تبیین شرایط مادی و مکانیسم‌های پردازش می‌پردازند. این تبیین، به پرسش از علت فاعلی و معنای غایی که متعلق به سطح ۳ است، پاسخ نمی‌دهد. توضیح اینکه «فلان باور چگونه در ذهن شکل می‌گیرد» (سطح ۲)، به هیچ وجه معادل با این ادعا نیست که «آن باور ناشی از چیست؟» (سطح ۳) یا «آن باور صادق است یا کاذب؟» (ارزیابی معرفت‌شناختی).

۲.۵ چالش خطاپذیری شناختی

یافته‌های روان‌شناسی شناختی نشان می‌دهد که ذهن انسان به دلایل مختلفی دچار خطا می‌شود به طوری که پژوهش‌های جدید تایید می‌کنند که حتی در ساده‌ترین قضاوت‌ها نیز

الهیات شناختی؛ رویکردی نوین در فهم دین (عسی محمدی‌نیا) ۱۲۷

خطاهای سیستماتیک وجود دارد (Kahneman, 2011: 21). این یافته‌ها این پرسش را ایجاد می‌کنند که چگونه می‌توان به معارفی که از مجرای ذهن خطاپذیر دریافت شده‌اند اعتماد کرد؟ به عبارت دیگر، چگونه می‌توان نظریه عصمت پیامبران را با یافته‌های علوم شناختی درباره خطاپذیری ذهن انسان جمع کرد؟

راهکار این چالش، تفکیک بین شناخت عادی و شناخت وحیانی است. خطاپذیری شناختی که کانمن و دیگران توصیف می‌کنند (Kahneman, 2011) عمدتاً به ادراک حسی، استدلال استقرایی و قضاوت‌های مبتنی بر اطلاعات ناقص در سطح روان‌شناختی عمومی اشاره دارد. اما الهیات اسلامی، وحی را در سطح کیفی متفاوتی قرار می‌دهد: «علم حضوری» و «اتصال مستقیم به منبع علمی نامتناهی». به طوری که ملاصدرا معتقد است پیامبران از «عقل قدسی» بهره می‌برند که بر محدودیت‌های شناختی معمول غلبه دارد (صدر، ۱۹۸۱: ۲۹۸/۷). لورمن نیز در تحقیقاتش نشان داده که برخی افراد به دلایل ژنتیکی و تربیتی «حساسیت شناختی» بالاتری نسبت به امور معنوی دارند (Luhmann, 2012: 45).

در الهیات اسلامی نیز این مسئله با نظریه «عصمت» و «تأیید الهی» قابل تبیین است. می‌توان گفت در این نگاه، نفس نبی در مقام دریافت وحی، نه به عنوان یک پردازشگر خودمختار اطلاعات، بلکه به عنوان «مُظهر» و «مُعرف» علم الهی عمل می‌کند. بنابراین، عصمت به معنای مصونیت در کیفیت ویژه این دریافت و ابلاغ است، نه به معنای برخورداری از دستگاه ادراکی فیزیکی یا شناختی کاملاً متفاوت و به تعبیر فلسفی، خطاپذیری مربوط به ادراک حصولی است و عصمت در وحی ناظر به ادراک حضوری خاص.

۳.۵ چالش امکان ناسازگاری معرفتی (چالش نوظهور)

آیا علوم شناختی، با نشان دادن منشأ طبیعی، زمینی و گاه «تصادفی» یا «کارکردگرایانه» باورهای دینی، به صورت ضمنی ادعای صدق و فراگیری بودن آنها را تضعیف نمی‌کند؟ آیا این یافته‌ها توجیه‌کننده «شکاکیت دینی» نیستند؟

این عمیق‌ترین چالش معرفتی است و پاسخ آن مبتنی است بر تمایز قاطع بین «تبارشناسی روان‌شناختی یک باور» و «توجیه معرفت‌شناختی آن باور». علوم شناختی دین، عمدتاً در حیطه تبارشناسی فعالیت می‌کنند: آنها شرح می‌دهند که باورهای دینی از نظر روان‌شناختی از کجا آمده‌اند. اما معرفت‌شناسی به این می‌پردازد که آیا برای یک باور دلیل و

توجیه کافی وجود دارد یا خیر. این دو حوزه کاملاً مستقل هستند. دانستن اینکه «ایده X در ذهن من چگونه شکل گرفته» مثلاً از طریق آموزش والدین یا فعال‌سازی HADD، به خودی خود هیچ چیزی درباره صدق یا کذب X نمی‌گوید. ایده‌های صادق بسیاری (مانند مفاهیم پایه ریاضی) نیز تبار روان‌شناختی دارند. بنابراین، یافته‌های علوم شناختی دین، به خودی خود، دلیلی برای اثبات یا انکار صدق باورهای دینی ارائه نمی‌دهند. ارزیابی صدق، نیازمند مبانی مستقل فلسفی، کلامی، تجربی (معجزات) و شهودی است. مدل سه‌سطحی با تفکیک این دو پرسش در سطوح مختلف، فضایی برای پاسخ مستقل و در عین حال مکمل به هر یک فراهم می‌آورد.

۴.۵ چالش تنوع فرهنگی

مطالعات انسان‌شناسی نشان می‌دهد که تجارب دینی در فرهنگ‌های مختلف اشکال متنوعی به خود می‌گیرند. تیوز در پژوهش‌های خود نشان داده که حتی تجربه به ظاهر یکسانی مانند «اتحاد با خدا» در سنت مسیحی و بودایی تفسیرهای کاملاً متفاوتی دارد (Taves, 2009: 78). این تنوع، پرسش‌هایی درباره عینیت و جهان‌شمولی معارف و حیانی ایجاد می‌کند. مهمترین پرسش عبارت است از اینکه، تنوع فرهنگی تجارب دینی، چگونه با ادعای جهان‌شمولی و اصالت یک دین سازگار است؟

راهکارهای مطرح شده برای حل این چالش، تمایز قائل شدن بین «ساختارهای شناختی پایه» و «تفسیرهای فرهنگی» دین است. در برخی تحقیقات نشان داده شده که اصول اخلاقی پایه مانند انصاف و عدالت در تمام فرهنگ‌ها مشترکند (Haidt, 2012: 145). اندیشمندان مسلمان نیز این تمایز را به تفاوت میان «قلب» و «محتوا» مربوط می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۴/۱۳۴).

اما براساس مدل سه سطحی ارائه شده نیز می‌توان به این چالش پاسخ داد. زیرا این تنوع عمدتاً در سطح روان‌شناختی فرهنگی (سطح ۲) و در قالب‌ها و شیوه‌های تجلی رخ می‌دهد در حالیکه سطح الهیاتی (سطح ۳) می‌تواند مدعی ارائه حقایق بنیادین، هستی‌شناختی و اخلاقی جهان‌شمولی باشد که قابلیت تجلی در قالب‌های فرهنگی گوناگون را دارد. تمایز ریشه‌دار در اندیشه اسلامی بین سیرت ثابت دین (حقایق کلی توحید، معاد، اخلاق فطری) و صورت متغیر آن (شرایع و مناسک)، ابزار نظری مناسبی برای تحلیل این چالش در چارچوب مدل سه‌سطحی فراهم می‌آورد.

۵.۵ چالش روش شناختی

علوم شناختی عمدتاً از روش‌های کمی و آزمایشگاهی استفاده می‌کنند، در حالی که معارف و حیانی ماهیتاً کیفی و تفسیری هستند. این تفاوت روش شناختی می‌تواند به سوءتفاهم‌های جدی بینجامد. باربور این چالش را «گسست پارادایمی» می‌نامد (Barbour, 2000: 45). راهکار این مشکل، توسعه «روش‌شناسی ترکیبی» است که هم از داده‌های تجربی استفاده کند و هم به ظرافت‌های تفسیری توجه داشته باشد. براساس پژوهش‌های جدیدی که در دانشگاه آکسفورد انجام شده، ترکیب روش‌های کمی و کیفی می‌تواند به درک عمیق‌تری از پدیده‌های دینی بینجامد (Whitehouse, 2004: 67).

۶.۵ چالش زبان و مفاهیم

تفاوت زبان علوم شناختی (فنی، کمی) با زبان معارف دینی (تمثیلی، چندلایه) مشکل دیگری است که بر سر راه تعامل این دو حوزه وجود دارد. راهکار این چالش که به دلیل «تعارض هرمنوتیکی» (Ricoeur, 1976: 89) حاصل می‌شود، توسعه «زبان میانجی» است که قابلیت ترجمه مفاهیم بین دو حوزه را داشته باشد. علامه جعفری پیشنهاد می‌کند که برای مفاهیم دینی باید از «تفسیر علمی-دینی» استفاده کرد (جعفری، ۱۳۶۷: ۱/۱۲۳). همچنین مطالعات زبان‌شناسی شناختی نیز نشان داده‌اند که استفاده از استعاره‌های مناسب می‌تواند به درک بهتر مفاهیم انتزاعی کمک کند (Slingerland, 2008: 165). در سنت اسلامی، این رویکرد با روش تفسیری «تأویل» که هم به ظاهر و هم به باطن متن توجه دارد، همخوانی دارد.

۷.۵ چالش سوگیری‌های پژوهشی

اکثر مطالعات علوم شناختی دین در جوامع غربی و با نمونه‌های مسیحی انجام شده‌اند. کوهن در پژوهش‌هایش نشان داده که بسیاری از این یافته‌ها در فرهنگ‌های شرقی قابل تعمیم نیستند (Cohen, 2015, p.134). این سوگیری، تصویر ناقصی را از رابطه علوم شناختی و دین ارائه می‌دهد. راهکار این چالش، توسعه پژوهش‌های بین‌فرهنگی با مشارکت محققان از تمدن‌های مختلف است همچنان که دکتر نصر بر ضرورت «بازتعریف علوم انسانی با توجه به میراث تمدن‌های غیرغربی» تأکید دارد (نصر، ۱۳۸۲: ۲۳۴). به نظر می‌رسد انجام مطالعاتی در زمینه «علوم شناختی با رویکرد اسلامی» می‌تواند به غنای نظریه‌های علوم شناختی دین بیفزاید.

۸.۵ دیگر راهکارها

راهکارهایی مانند بازتعریف مفاهیم کلیدی، نیز می‌تواند به حل این چالش‌ها کمک نماید. به طوری که بازخوانی مفاهیم اصلی همچون عصمت، وحی و فطرت در پرتو یافته‌های جدید ضروری بوده و می‌تواند بسیاری از این چالش‌ها را برطرف نماید. ویتگنشتاین نیز تأکید می‌کند که «بازتعریف مفاهیم در بافت‌های جدید، کلید حل مسائل فلسفی است (Wittgenstein, 2009: 67). این رویکرد در سنت اسلامی با روش «تحلیل مفهومی» متکلمانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی همخوانی دارد.

همچنین انجام مطالعات تطبیقی در فرهنگ‌های مختلف و با استفاده از روش‌های مردم‌نگاری در کنار آزمایش‌های کنترل شده می‌تواند معضل اختلافات فرهنگی را برطرف نماید، چرا که تحقیقات جدید نشان داده‌اند که فرهنگ، تاثیر عمیقی بر شکل‌گیری باورهای دینی دارد. توسعه گفتگوهای بینارشته‌ای میان متخصصان علوم شناختی دین و اندیشمندان دینی نیز ضروری به نظر می‌رسد و می‌تواند در قالب تعامل سازنده در بیاید.

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی انتقادی نسبت میان علوم شناختی دین و معارف وحیانی اسلام، در پی گشودن راهی برای تعاملی سازنده و خروج از بن‌بست تقابل ظاهری بود. مسیر اصلی این تعامل، ارائه «مدل سطوح سه‌گانه» به مثابه چارچوبی نظری بود که با تفکیک تحلیل پدیده دین به سه سطح عصب‌شناختی (شرایط مادی)، روان‌شناختی (ویژگی‌های برآمده) و الهیاتی (علت فاعلی و معنای غایی)، نشان داد تبیین‌های هر سطح می‌تواند بدون تناقض ذاتی، در یک ساختار طولی و تعالی‌جویانه جای گیرند. این مدل، با تکیه بر نگرش سطوح چندگانه به واقعیت، پاسخ فلسفی مستحکمی به چالش تقلیل‌گرایی ارائه می‌دهد: توضیح «چگونگی» وقوع یک تجربه دینی در سطوح پایین‌تر، نه تنها نافی «چرایی» و «غایت» آن در سطح بالاتر نیست، بلکه شرط تحقق مادی آن را روشن می‌سازد. کاربست موفقیت‌آمیز این مدل در تحلیل سه‌سطحی نماز، گواهی بر کارآمدی آن در تبیین پدیده‌های عینی دینی است و نشان می‌دهد که حقیقت غایی دین چگونه می‌تواند در قالب‌های طبیعی و از طریق سازوکارهای شناختی مشترک میان انسان‌ها محقق شود.

مهم‌ترین دستاورد این پژوهش، ارائه پاسخی ساختاریافته به عمیق‌ترین چالش‌های این عرصه، به ویژه چالش نوظهور «ناسازگاری معرفتی» بود. با تأکید بر تمایز قاطع و حیاتی

میان «تبارشناسی روان‌شناختی یک باور» و «توجیه معرفت‌شناختی» آن، استدلال شد که یافته‌های علوم شناختی دین درباره منشأ باورها، به خودی خود، دلیلی برای اثبات یا انکار صدق متافیزیکی آنها به شمار نمی‌آید. این تمایز، فضای لازم را برای ارزیابی مستقل ادعاهای دینی بر اساس مبانی فلسفی، کلامی، تجربی و شهودی فراهم می‌آورد و مانع از خلط مغالطه‌آمیز بین منشأ و اعتبار می‌شود. همچنین، چالش خطاپذیری شناختی با تفکیک نهادن بین ادراک حصولی خطاپذیر و ادراک حضوری موهبتی در نظریه عصمت پاسخ داده شد، و چالش تنوع فرهنگی با ارجاع به تمایز سستی بین سیرت ثابت و صورت متغیر دین تحلیل گردید.

در نهایت، این جستار نشان می‌دهد که مواجهه انتقادی-تعاملی با علوم شناختی، نه تنها تهدیدی برای معارف دینی نیست، بلکه می‌تواند به غنای الهیات اسلامی و عمق‌بخشی به مفاهیم بنیادین آن بینجامد. مفاهیمی چون «فطرت» می‌توانند در گفتگو با داده‌های جهان‌شمول علوم شناختی بازخوانی و پالایش شوند. نظریه «عصمت» می‌تواند در پرتو شناخت دقیق‌تر مکانیسم‌های ذهن، به صورت پیچیده‌تر و عمیق‌تری تبیین گردد. از سوی دیگر، الهیات اسلامی نیز با طرح پرسش‌های غایی درباره معناداری، جهت‌داری و غایت استعدادهای شناختی انسان، می‌تواند افقی فراتر از توصیف صرف را پیش روی علوم شناختی بگشاید و آنها را به تعمیق پژوهش‌های خود فرا خواند. این گفتگوی دوطرفه، همان چیزی است که از آن به «الهیات شناختی» تعبیر می‌شود.

با این حال، باید اذعان کرد که این پژوهش، گامی نخستین و نظری در این مسیر است. محدودیت اصلی آن، نظری بودن مدل و نیاز مبرم به توسعه و آزمون تجربی فرضیه‌های برآمده از آن است. آیا می‌توان شواهد عصب‌شناختی یا روان‌شناختی همگرا برای ایده فطرت یافت؟ پژوهش‌های آینده می‌توانند با طراحی مطالعات بین‌فرهنگی دقیق، به آزمون این گونه فرضیه‌ها بپردازند. جهت‌گیری کلان، می‌بایست تدوین یک «برنامه پژوهشی الهیات شناختی اسلامی» باشد؛ برنامه‌ای میان‌رشته‌ای که هم با تواضع علمی، از یافته‌های تجربی استقبال کند و هم با اتکا به زیرساخت غنی و عقلانی فلسفه و کلام اسلامی، از دام تقلیل‌گرایی مادی‌گرایانه بپرهیزد. تنها در چنین بستر گفتگو‌مندی است که می‌توان به فهمی ژرف‌تر، متوازن‌تر و روزآمدتر از دین در جهان پیچیده معاصر دست یافت، فهمی که هم قداست معارف وحیانی را پاس می‌دارد و هم پیچیدگی‌های شناختی انسان را به رسمیت می‌شناسد.

کتاب‌نامه

- ابن هشام (بی‌تا). *السیره النبویه*. ج ۱. بیروت: دارالمعرفه.
- پورمحمدی، نعیمه (۱۴۰۲)، *علوم شناختی دین*، قم: نشر کرگدن.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۷)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، جلد ۱، قم: انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *وحی و نبوت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر موضوعی قرآن*. ج ۱ و ۴، قم: اسراء.
- صدر، محمدباقر (۱۹۷۹). *المدرسة القرآنية*. بیروت: دارالتعارف.
- صدرالدین شیرازی، ملاصدرا (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد ۷ و ۸. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. جلد ۱۶ و ۲ و ۱۲، قم: جامعه مدرسین.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *فطرت*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *وحی و نبوت*. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). *مجموعه آثار*، جلد ۱ و ۲. تهران: انتشارات صدرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *علم و تمدن در اسلام*. تهران: سازمان انتشارات علمی و فرهنگی.

- Alston, W. (1991). *Perceiving God*. Cornell University Press.
- Barbour, I. G. (2000). *When Science Meets Religion*. New York: HarperOne.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29-34.
- Barrett, J. L. (2007). *Cognitive Science, Religion and Theology*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J. L. (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J. L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Borg, J. (2003). The serotonin system and spiritual experiences. *American Journal of Psychiatry*, 160(11), 1965-1969.

- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Cohen, E. (2015). *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Davidson, R. J. (2003). Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation. *Psychosomatic Medicine*, 65(4), 564-570.
- Guthrie, S. E. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, J. (2012). *The righteous mind: Why good people are divided by politics and religion*. Vintage Books.
- Ibn Hishām. (n.d.). *Al-Sīrah al-Nabawīyah* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Maʿrifah. (In Arabic).
- Jafari, M. T. (1988). *Interpretation, Critique, and Analysis of the Masnavi* (Vol. 1) [Tafsīr va naqd va taḥlīl-i Masnavī]. Qom: Islamic Publications (affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom). (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (1996). *Revelation and Prophethood* [Vaḥy va nubuvvat]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (1999). *Sharīʿah in the Mirror of Knowledge* [Sharīʿat dar āyīnah-i maʿrifat]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Javadi Amoli, A. (2006). *Thematic Interpretation of the Quran* (Vols. 1 & 4) [Tafsīr-i mawḍūʿī-i Qurʾān]. Qom: Esrāʾ. (In Persian)
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Luhrmann, T. M. (2012). *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Alfred A. Knopf.
- McCullough, M. E., & Willoughby, B. L. B. (2009). Religion, self-regulation, and self-control. *Psychological Bulletin*, 135(1), 69-93.
- Murphy, N. (2006). *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Muṭahharī, M. (1989). *Fiṭrah* [Human Nature]. Tehran: Ṣadrā. (In Persian).
- Muṭahharī, M. (1993). *Revelation and Prophethood* [Vaḥy va nubuvvat]. Tehran: Ṣadrā. (In Persian).
- Muṭahharī, M. (1990). *Collected Works* (Vols. 1 & 2) [Majmūʿah-yi āthār]. Tehran: Intishārāt-i Ṣadrā. (In Persian).
- Naṣr, S. H. (2003). *Science and Civilization in Islam* [ʿIlm va tamaddun dar Islām]. Tehran: Sāzmān-i Intishārāt-i ʿIlmī va Farhangī. (In Persian).
- 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: Neuroimaging*, 106(2), 113-122.
- Newberg, A., & d'Aquili, E. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.

- Newberg, A. B. (2010). *Principles of neurotheology*. Ashgate Publishing.
- Norenzayan, A. et al. (2006). "Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives". *Cognitive Science*, 30(3), 531-553.
- Pargament, K. I. (2001). *The Psychology of Religion and Coping*. New York: Guilford Press.
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological bases of God beliefs*. New York: Praeger.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pourmohammadi, N. (2023). *Cognitive Science of Religion* ['Ulūm-i shinākhtī-i dīn]. Qom: Nashr-i Kargadan. (In Persian)
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Şadr, M. B. (1979). *The Quranic School* [Al-Madrasah al-Qur'ānīyah]. Beirut: Dār al-Ta'āruḥ. (In Arabic).
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Mullā Şadrā. (1981). *The Transcendent Philosophy of the Four Intellectual Journeys* (Vols. 7 & 8) [Al-Ḥikmah al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah]. Tehran: Bunyād-i Ḥikmat-i Islāmī-i Şadrā. (In Arabic).
- Schjoedt, U. (2009). The religious brain: A general introduction to the experimental neuroscience of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 21(3), 310-339.
- Slingerland, E. (2008). Who's Afraid of Reductionism? *Journal of the American Academy of Religion*, 76(2), 375-411.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2011). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Vols. 2, 12, 16). Qom: Jāmi'ah-yi Mudarrisīn. (In Persian).
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton: Princeton University Press.
- Vail, K. E. (2010). A terror management analysis of the psychological functions of religion. *Personality and Social Psychology Review*, 14(1), 84-94.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Wilson, D. S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations* (4th ed., G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.). Wiley-Blackwell. (Original work published 1953).