Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

الإيمان بين العلم والدين

علي رضا كرماني

أستاذ مساعد في قسم العرفان، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران، البريد الإلكتروني:
kermania59@yahoo.com

الخلاصة

يعدّ البحث عن حقيقة الإيمان الديني وكيفية تكوّنه من البحوث التي لفتت اهتمام المفكّرين من القدم، وقد حظي هذا البحث في العقود الأخيرة باهتمامٍ خاصٍّ من قِبل الفلاسفة العِلمويين. وبعض هؤلاء الفلاسفة الذين افترضوا أنّ الإنسان ليس سوى كائن مادّي وكذلك خصائصه من قبيل الإيمان والوعي، سعوا وراء التفسيرات الطبيعية للإيمان الديني. ونحن هنا نبيّن تلك التفسيرات ضمن قسمين: التفسيرات البيولوجية (الأحيائية) العصبية، والتفسيرات الاجتماعية النفسية، ثمّ نتصدّى لتحليلها ونقدها، وقد قمنا بالكشف عن عدم انطباقها مع المعايير العلمية. وفي الختام قدّمنا تفسيرًا ذا منحًى ديني لحقيقة الإيمان وكيفية تكوّنه. وفي هذا التفسير ينقسم الإيمان ـ بلحاظ كون متعلّقه أمرًا واقعيًّا أو غير واقعي ـ إلى إيمان صحيح وغير صحيح. وتمّ التأكيد على أنّ أيّ نوع من التفسير للحقيقة وكيفية تكوّن الإيمان يكون تفسيرًا ناقصًا دون الالتفات إلى هذا التقسيم.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، الدين، العلم، العلموية، إلهيات الأعصاب.

مجلة الدليل، 2021، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 1ـ23

استلام: 2020/9/20 ، القبول: 2020/10/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إنّ البحث عن حقيقة الإيمان، ودور العلم، والإرادة والعمل في تحقيق أو تقوية الإيمان، ومراتب الإيمان، وعلاقة الإيمان بالتعقّل، وطريقة تقويم الإيمان، وسببية تكوّن الإيمان وكيفيّته هي من جملة البحوث التي غالبًا ما طُرحت في النصوص الباحثة في الإلهيات فيما يرتبط بالإيمان، ودفعت المفكّرين إلى اتّخاذ مواقف تجاهها. وفي هذا المجال حظي البحث حول سببية تكوّن الإيمان الديني وكيفيته باهتمام المختصّين في مجالات مختلفة من قبل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأعصاب، بالإضافة إلى الإلهيين وفلاسفة الدين. وقد ادّعى هؤلاء المختصّون أنّهم يسعون إلى دراسة أسباب تحقّق الإيمان وكيفية تكوّنه اعتمادًا على المنهج التجريبي، وبالاستفادة من الأصول العلمية. ويرى هذا الفريق أنّ الإيمان ظاهرة مادّية كسائر الظواهر، وليس هناك من مؤثّرٍ في تحقّقه وتكوّنه سوى العلل المادّية، ومن هنا يكفي العلم التجريبي في دراسته وتفسيره. يسعى هذا المقال إلى دراسة هذه الرؤية العلموية ونقدها وفقًا للمنهج الوصفي التحليلي، وتقويم دور التفسيرات العلموية في كيفية تحقّق الإيمان انطلاقًا من المباني الدينية، وتقديم تحليل أكثر شمولية ينال قبول العلم والدين معًا.

المفاهيم

تعريف الإيمان: هناك آراء مختلفة فيما يرتبط بتعريف الإيمان وبيان حقيقته. فذهب البعض إلى أنّ الإيمان هو التصديق المنطقي بقضيّةٍ أو المعرفة الشهودية لحقيقةٍ من الحقائق، ورأى فريق آخر أنّ الإيمان هو التصديق القلبي أو الاعتقاد بحقيقةٍ أو قضيّةٍ معرفيةٍ، وذهب فريق ثالثٌ إلى أنَّ العمل دخيلٌ في حقيقة الإيمان، وأنَّ القبول القلبي الذي لا يستتبع لوازمًا عملية لا يُعدُّ إيمانًا [الطباطبائي، الميزان فى تفسير القرآن، ج 15، ص 6؛ ج1، ص 55؛ ج 5، ص 319؛ ج 11، 543؛ شيروانى، مباحثى در كلام جديد، ص 419]. وقد أُخِذ نوعٌ من الإرادة في الإيمان على أساس كثير من هذه التعريفات، وعليه يكون الإيمان أمرًا اختياريًّا، ومن مقولة الفعل الإرادي للإنسان. ومتعلّق هذا الفعل الإرادي أمرٌ يقع في دائرة معرفة الإنسان، ولا معنى للإيمان بالمجهول المطلق. وبعبارة أخرى إنّ الإيمان لا بدّ أن يتعلّق بأمرٍ، ومن الطبيعي أنّه لا معنى للقبول القلبي أو الاعتقاد دون معرفة ذلك الأمر. والمراد من هذه المعرفة ليس بالضرورة المعرفة العقلية أو الشهودية المطابقة للواقع، بل تشمل المعرفة الخيالية أيضًا. والمعرفة الخيالية هي معرفةٌ ليست حاصلةً نتيجةً للتعقّل أو الارتباط المباشر بالواقع، فمثلًا تكون هذه المعرفة نتيجةً لتقليد الآخرين تقليدًا محضًا أعمى فاقدًا للعقلانية. والمعرفة العقلية تكون نتيجةً لترتيب مقدّماتٍ تنتهي إلى قضايا عقلية بدهية، والمعرفة الشهودية أيضًا تكون نتيجةً لمواجهة قلب

الإنسان مباشرةً مع الحقائق. وبهذا البيان فإنّ الإيمان بمعناه العامّ بالإضافة إلى التصديق القلبي يشمل أيضًا المتعلّقات التي تتعلّق بها المعرفة العقلية والشهودية، من قبيل القبول الإرادي للمتعلّقات التي لا وجود لموضوعها وجودًا نفس أمريٍّ آخر سوى في الوهم والخيال. ويعبّر عن هذا النوع من الإيمان الذي يكون متعلّقه أمرًا موهومًا وخياليًّا بمصطلحٍ آخر وهو الكفر. والإيمان بمثل هذا المتعلّق الموهوم والخيالي هو في الواقع إيمانٌ بالطاغوت والباطل، وهو نوعٌ من الابتعاد عن الحقيقة؛ ولذلك هو كفرٌ. [الرازي، مرصاد العباد، ص 141]

وبناءً على هذا ينقسم الإيمان إلى قسمين، صحيحٍ، وغير صحيحٍ. والإيمان الصحيح هو الاعتقاد المبنيّ على معرفة صحيحة والناشئ عن الفطرة السليمة، والإيمان غير الصحيح أو غير الحقيقي هو الاعتقاد المبنيّ على المعارف الخيالية التي لا تنطبق على الفطرة السليمة.

الدين: هناك آراء مختلفة مطروحة في بيان معنى الدين وتعريفه، بل هناك خلافٌ في إمكانية تعريفه وعدمها. وفي مجموعة من التعريفات لوحظ الدين بوصفه رسالةً إلهيةً تصل إلى الناس عن طريق الأنبياء. وفي مجموعة أخرى من التعريفات لوحظ الدين بوصفه واقعًا فرديًّا أو اجتماعيًّا في حياة الإنسان، ويعبّر عنه بالتديّن أيضًا. وفي ذيل هذه المجموعة من التعريفات التي نالت اهتمامًا أكبر في نطاق الدراسات الدينية توجد مجموعةٌ من التعاريف أيضًا. [خاتمی، پدیدارشناسی دین، ص 208]

ويطلق البعض مصطلح الدين على مجموعة من الاعتقادات التي تبرز الأعمال طبقًا لها. ويأخذ بعضهم في تعريف الدين الاعتقادات المتضمّنة للقبول القلبي لحقيقة متعالية، وبعضهم يرى أيضًا أنّ هذا الواقع المتعالي ينحصر بموجودٍ شخصيٍّ باسم الإله، ويعرِّف الدين بأنّه الاعتقاد بالإله الشخصي واللوازم العملية لهذا الاعتقاد[1]. وفي جميع تعريفات المجموعة الثانية تمّ تفسير الدين بنوعٍ من الإيمان والاعتقاد، ومن هنا بملاحظة المعنى المتقدّم للإيمان يكون الدين في هذا المعنى مجموعةً من الاعتقادات (الإيمان) بأمورٍ تعلّقت بها المعرفة نوعًا ما. وبملاحظة المعنى العامّ المُشار إليه بوصفه أوّل معنًى للدين في المجموعة الثانية من التعريفات، فإنّ هذه الاعتقادات لا تقتصر على القبول القلبي بأمورٍ إثباتيةٍ فحسب، بل يمكن جعل القبول بأمور سلبية والعمل على أساس هذا القبول ضمن تصنيف الدين أيضًا. وكما أنّ الإيمان بوجود حقيقةٍ ما وراء طبيعية والسلوك على أساس هذا الاعتقاد يمكن أن يكون دينًا، فكذلك وبنفس المستوى يعدّ دينًا الاعتقادُ بعدم وجود مثل هذه الحقيقة والسلوك على أساس

1ـ للاطّلاع على بعض تعاريف الدين راجع: جوادی آملی، دین شناسی، ص 25 ـ 34؛ گلپایگانی، تعریف دین از نگاه دین شناسان اسلامی، ص 14 ـ 35؛ جعفری، فلسفه دین، ص 17 ـ 113؛ یوسفیان، کلام جدید، ص 7.

ذلك.

العلم: للعلم اصطلاحات عديدة، لكن أحد الاصطلاحات المتداولة في العصر الجديد هو استعماله في خصوص العلوم الطبيعية والفيزيائية. وعلى أساس هذا الاصطلاح يختصّ العلم بفروع من التعلّم التي تتطرّق لظواهر العالم المادّي وقوانينه. والعلم بهذا المعنى: «كشف الواقع بالمنهج التجريبي الحسّي. والمقصود من الواقع في هذا الاصطلاح هو الظواهر التجريبية فقط؛ لأنّ الظواهر غير التجريبية لا يمكن كشفها بالتجربة الحسّية. إذن موضوع هذا العلم هو الظواهر الحسّية والمادّية فقط. وفي هذا الاصطلاح ... يجب أن يكون إثبات المحمول للموضوع عن طريق التجربة الحسّية المباشرة ممكنًا، وأن تتوفّر إمكانية عرضه على الآخرين أيضًا» [مصباح يزدى، رابطه علم و دين، ص 60].

لكن في بعض الموارد حينما يجري الحديث عن الدراسة والتفسير العلمي، فليس المراد هو الدراسة والتحقيق حول العالم المادّي والطبيعي بمنهج المشاهدة والتجربة، بل الرؤية الفلسفية التي ترى أنّ مناهج العلوم الطبيعية أسمى مناهج البحث الإنساني، وهو ما يُعبّر عنه بالعلموية (Scientism) أو التجريبية (Empiricism). إنّ العلموية هي بمعنى الاعتقاد بلزوم محورية العلوم التجريبية والمنهج التجريبي في شؤون الحياة كلّها. وهذه الفلسفة تقتصر على المناهج التجريبية في تفسير الأبعاد الفيزيائية والاجتماعية والثقافية والنفسية، ولا تقبل سواها. [نبويان، علم گرايى، ص 27 ـ 48]

وهذا النوع من الاتّجاه بسبب أنّه في مبناه الأصلي ـ أي في حصره العلم بالعلم الناشئ عن المنهج التجريبي ـ ليس مبنيًّا على المنهج التجريبي؛ لن يعدّ بالطبع اتّجاهًا علميًّا، ومن هنا عبّرنا عنه بفلسفة العلموية.

تبيين المسألة

إنّ الإيمان أمر باطني ومرتبط بنفس الإنسان (ذاته)، سواءٌ قلنا إنّه من مقولة المعرفة، أو التصديق القلبي، أو حتّى التجربة الدينية أو الشهود العرفاني. وكذلك العلمويون ـ وهم الذين يختزلون النفس ووظائفها في الأمور المادّية ـ يرون أنّ الإيمان حالة من حالات ذهن الإنسان، ويقدّمون تفسيرًا علمويًّا في خصوص تحقّق الإيمان وبيان آثاره. ويُذكر الإيمان في هذا التفسير بوصفه مجرّد ظاهرة ذهنية، ويمكن اختزالها إلى مجرّد عملية بيولوجية أو ظاهرة اجتماعية نفسية. وعليه فإنّه في مجال الإيمان يمكن ملاحظة نوعين من الاختزالية ينتهيان بنحوٍ ما إلى عدم اعتبار مدّعيات الإيمان:

1ـ الاختزال العلمي للإيمان وكلّ أنواع الاعتقاد أو التجربة المعنوية إلى نشاطٍ إلكتروكيميائي

(Electrochemical activity) للدماغ، أو إلى أيّة ظاهرة فيزيائية أو بيولوجية أخرى.

2ـ الاختزال الاجتماعي النفسي للإيمان إلى ظاهرة اجتماعية نفسية أو ثقافية. والسؤال المطروح هنا هو في مدى تطابق هذه التفسيرات مع المعايير التجريبية المقبولة عند العلمويين أنفسهم؟ وهل القبول بالتفسيرات التي قدّمها العلمويون يؤدّي إلى إلحاق الضرر بكون الإيمان حقيقيًّا، أو بكون متعلقه معرفيًّا؟ وهل على فرض صحّة التفسيرات العلموية، سيكون الإيمان مجرّد ظاهرة ذهنية مرتبطة بالدماغ؟ وهل دراسة الحالات الفيزيائية للمؤمنين لها علاقة بصحّة المعارف الدينية التي يدّعونها، وكون إيمانهم حقيقيًّا؟ وهل الابتناء على مبانٍ وأسس دينية ـ وخاصّةً إسلامية ـ يمكنه يقدّم تفسيرًا مختلفًا للإيمان؟

التفسير العلموي للإيمان

بملاحظة النوعين المذكورين للاختزال فيما يرتبط بالإيمان والاعتقاد الديني، فإنّ التفسيرات العلموية يمكن بيانها في قسمين، في القسم الأوّل يتمّ تحليل التجربة أو الاعتقاد الديني بالنشاطات الإلكتروكيميائية للدماغ وردود الفعل العصبية البيولوجية، وتعدّ الظروف الكيميائية والبيولوجية للجسم (الدماغ) علّةً لتحقّق الإيمان. في القسم الثاني تُطرح تفسيرات تتابع الظروف الاجتماعية أو النفسية لحدوث الاعتقاد أو التجربة الدينية. وفي هذه التفسيرات تعدّ الميزات الخاصّة أو الظروف النفسية كذلك سببًا للتديّن أو الإيمان الديني. ومن باب المثال نجد أنّ علماء النفس الطبيعيين يقدّمون تفسيراتٍ تطوّريةً أو جنسيةً للاعتقادات أو التجارب الدينية، كما أنّ بعض علماء الاجتماع الطبيعيين حصروا عوامل تحقّق التجارب والاعتقادات الدينية بالقوى الاجتماعية، رغم أنّهم تجاوزوا نطاق الظروف الاجتماعية في مقام تبيين سببية النزوع نحو مثل هذه التجارب. ويمكن تتبّع سابقة كلا هذين التحليلين الطبيعيين في كلمات فولتير (Voltaire) الذي يتحدّث مستهزئًا بالتجارب الدينية: «هذه التجارب هي مشاهدات فوق طبيعية، مُنِحت من قِبل الله للذين نالتهم العناية الخاصة، أي الأشخاص ذوي الأدمغة الناقصة، والشخصية الهستيرية، وسوء الهضم، وقبل كلّ الذين يمتلكون فنّ الجرأة على الكذب».

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineffable, p 139]

وكذلك في كلام برتراند راسل (Bertrand Russell): «من الناحية العلمية لا يمكن التفرقة بين الذي يأكل قليلًا ويرى الجنّة، والذي يشرب كثيرًا ويرى تنّينًا، فكلاهما يمرّان بظروف جسمية غير عادية؛ ولذلك تكون لهم إدراكات غير عادية».

[Russell, Mysticism, In his Religion and Science, ed. Michael Ruse, p 188]

وفي تحليل القسم الأوّل، وخاصّةً في مجال التجارب العرفانية التي تمثّل النواة المركزية للإيمان الديني، يمكن التمييز بين خمسة نطاقات للبحث العلمي:

النطاق الأوّل يبحث في مجال العقاقير التي تخلق تجارب عرفانيةً لنسبةٍ من المستهلكين. ومن هنا نجد بعض الباحثين اعتمدوا على أمور من قبيل تجربة استنشاق أوكسيد النيتروجين (nitrous oxide) التي قام بها وليام جيمز.

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature, p 298]

وكذا تجربة الدوس هكسلي (Aldous Huxley) لعقار المسكالين (Mescaline)، وتجربة والتر بانك (Walter Pahnke) للسيلوسيبين (Psilocybin)، وعمل روبرت ماسترز (Robert Masters) وجين هيوستن (Jean Houston) لعقار LSD.

[Smith, Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals, p 15 – 32]

واعتقدوا بإمكانية الاستفادة من هذه العقاقير لتكرار جميع العناصر الظاهراتية للتجارب العرفانية دون أن يوجد بينها اختلافٌ من الناحية التجريبية.

النطاق الثاني يشتمل على عوامل يدّعى أنّها تُنتج التجارب أو الاعتقادات الدينية، كتصميم أجهزة قبيل "خزّان العزل" (sense-deprivation tank) لجون ليلي (John Lilly) في عقد الخمسينيات من القرن الماضي، و"خوذة الإله" (God helmet) التي استخدمها مايكل بيرسينجر في تجاربه (Michael Persinger)، القادرة على إيجاد الاعتقادات أو التجارب الدينية في بعض المشاركين في تلك التجارب، وقد أوصلت هذه التجارب العلمويين إلى نتيجة مفادها أنّ هذه الاعتقادات والتجارب ما هي إلّا وقائع طبيعية تتحقّق دون وجود حقيقة متعالية وراءها.

النطاق الثالث: دراسة أمخاخ الأشخاص المتضرّرة نتيجةً لتعرّض أصحابها لصدمات نفسية وحالات كآبة، وتأكيد راماشانداران (Ramachandran) على النوبات العصبية الخفيفة التي تصيب الفصّ الصدغي الأيسر للمرضى، يعدّ نموذجًا جيّدًا لهذا القسم. ونلاحظ عرضًا تقليديًّا لهذا النوع من نوبة الصرع هذه في إحدى شخصيّات قصّة "الأبله" (The Idiot) لفيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevsky).

وقد توصّل مايكل بيرسينجر أيضًا إلى أنّ المرضى الذين تعرّضوا لتلف دماغي يكون لديهم أحيانًا "إحساسٌ بالحضور". ويرى أنّه إذا كان التلف بالنصف الأيسر يكون الحضور غالبًا بصورة صوتٍ

ويكون إيجابيًّا، وإذا كان التلف في النصف الأيمن فإنّ الحضور غالبًا ما يكون بصورة خوفٍ، ويتجلّى بصورة روحٍ شريّرةٍ أو شيطانٍ.

[Horgan, John, Dispatches from the Border between Science and Spirituality, p 95]

إنّ تفسير أبعاد التجارب الدينية على أساس إثارة بِنية الفصّ الصدغي ما يزال شائعًا، ومن باب المثال أنّ بيرسينجر يرى أنّ «تجربة الإله ما هي إلّا نتيجةً بيولوجية لدماغ الإنسان».

[Persinger, Neuropsychological Bases of God Beliefs, p 17]

النطاق الرابع: وهو قائمٌ على التجارب الأخيرة في مجال علم الأعصاب من تصوير الجسم والدماغ خلال السلوكيات الدينية، أو المراقبة والسلوك العرفاني، وهو ما شكّل النقطة المحورية لهذا الفرع الجديد الذي حمل اسم علم الأعصاب المعرفيّ (cognitive neuroscience). إنّ كثيرًا من علماء الأعصاب يرون أنّ التجارب العرفانية "ظواهر أحيائية عصبية واقعية" استثنائية تستحقّ الدراسة.

[Newberg, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, p 7]

وقد أسّست دراسات هؤلاء العلماء فرعًا جديدًا في الإلهيات باسم "إلهيات الأعصاب" (neurotheology). وبناءً على هذه الإلهيات توجد ارتباطات بين الاعتقادات والمناسك الدينية، وبين ردود فعل الأعصاب، ويمكن بمعونة علم الأعصاب دراسة هذه الارتباطات الفيزيولوجية. وتدّعي هذه الإلهيات أنّه في ضوء التطوّر العلمي في مجال علم الأعصاب وعلم النفس، يمكن تحديد الظواهر الدينية والمعنوية وكيفية إيجادها بواسطة العمليات الفيزيائية والكيميائية الحاصلة في الدماغ. إنّ الارتباط المتقابل لحالات الوعي مع حالات الدماغ أو سائر الحالات الجسمية، يؤدّي إلى إثارة آلية الجسم حين التجارب الدينية؛ ولذلك تتحقّق التجربة.

النطاق الخامس: يسعى فيه العلماء للإجابة عن هذا السؤال: هل التجارب الدينية، أو على الأقل السعي وراء الحصول على تجربةٍ دينيةٍ له أساس جيني. وربما لا نعتقد بوجود جينٍ خاصٍّ يُدعى "جين الإله" (God gene)، لكنّ التجارب الدينية أو الميل نحو الأهداف المعنوية له جذور جينية. وكذلك يمكن البحث حول وجود أصول تطوّرية تدلّ على الحضور المتواصل لهذه التجارب في التاريخ الإنساني. وعلى أساس هذه الأصول التطوّرية إذا أمكن إثبات تأثير "جين الإله" في التجارب الدينية، فإنّ هذا الجين قد تطوّر بسبب الأفضلية الجينية لأصحابه. وعليه فمن هذه الزاوية تمثّل العملية الذهنية للتجارب الدينية قابليةً في الجهاز العصبي لدماغنا تمّ برمجته عبر التطوّر الجيني خلال آلاف السنين.

والحاصل هو أنّ العلمويين يدّعون أنّ العلماء قادرين الآن أو سيكونون قادرين في المستقبل على تكرار أنواع الاعتقادات أو التجارب الدينية عن طريق الآليات الطبيعية المتداولة والمعروفة. ومن هنا

يرى هؤلاء أنّ الاعتقاد أو التجربة الدينية ليسا سوى ظاهرةٍ طبيعية. ومعنى هذا الكلام هو أنّه حتّى على فرض وجود حقيقة متعالية، فإنّ التجربة أو الاعتقاد الديني ما هو إلّا ظاهرة طبيعية، والتجارب الدينية هي مجرّد أمور ذهنية لا واقعية لها سوى في الدماغ؛ وعليه فإنّ مفاد المعرفة المدّعاة في هذه التجارب ـ أي الاعتقاد بوجود وماهية حقيقة متعالية ـ لا اعتبار فيه أساسًا. وطبيعيٌّ أنّ العلمويين يعتقدون بأنّ هذه الفئة من الدراسات لها فوائد عديدةٌ أيضًا. فهذه الدراسات تساعد الناس في الجانب الفردي في التعرّف على التأثيرات الإيجابية للمراقبة والدعاء والذِّكر في مجال الصحّة الجسدية والنفسية. وفي الجانب الاجتماعي تؤدّي إلى التقارب بين الأديان والمذاهب؛ لأنّ الناس يمتلكون بنيةً ذهنيةً واحدةً، وبغض النظر عن ما يحملونه من وصف للحقيقة النهائية أو المطلقة، فإنّهم يمرّون بتجربةٍ واحدةٍ، بل إنّ آثار أعمالهم واعتقاداتهم الدينية واحدةٌ من الناحية الفيزيولوجية. وعليه فإنّ الاختلاف بين الأديان ينحصر في الجانب التاريخي والثقافي. وكذلك الأمر بلحاظٍ سياسيٍّ؛ فإنّه يمكن التعرّف على كيفية النشاط الدماغي للمتديّنين المتطرّفين، ومن خلال التعرّف على الخلل في أدمغتهم يمكن المساعدة في الوصول إلى مجتمع إنساني سليم. [سنايي، تحليل فلسفى ديدگاه نيوبرگ در الهيات اعصاب، ص 25 ـ 42]

وفي النوع الثاني من التحليل تعدّ التجارب والاعتقادات الدينية مجرّد "صور أو تصوّرات" ناشئة عن مصادر طبيعية واجتماعية ونفسية، ولا ربط لها بحقيقة خارجة عن نطاق الظواهر الطبيعية.

[فيما يرتبط بالاختزالية الاجتماعية النفسية راجع:

Jones, Analysis and the Fullness of Reality: An Introduction to Reductionism & Emergence, p 160, 171, 174]

وتذهب بعض هذه التحليلات المبنية على الاتّجاه النفسي، إلى أنّ الإيمان الديني وخاصّةً الإيمان بالإله ناشئٌ عن الخوف من الحوادث الطبيعية. وهذا الاتّجاه يرى أنّ الإنسان اتّجه نحو الدين لكي يتخلّص من الاضطراب والخوف من الطبيعة. ومن باب المثال يرى برتراند راسل أنّ الأديان ناشئة عن خوف الإنسان، ويشبّه الإله بالأخ الأكبر الذي سيقف مع الإنسان في جميع المصاعب والمصائب، وهو يعتقد بأنّ العلم يمكنه إنقاذ الإنسان من هذا الخوف الذي أضلّ أجيالًا عديدةً، وأن يجعله يركّز نظره على الأرض، بدلًا من التحديق في السماء.

[Russell, Why am I not a Christian?, p 16]

وقد ذهب بعضهم من قبيل أوغست كونت (Auguste Comte) إلى أنّ جهل الإنسان يعدّ عاملًا مؤثّرًا في الاعتقاد الديني، ويرى أنّه كلّما زاد علم الإنسان بعالم الطبيعة، واستطاع الوصول إلى تفسيرات طبيعية، فإنّ الاعتقاد بالإله سوف ينحسر من حياته [فروغى، سير حكمت در اروپا، ص 448].

لكنّ بعض التحليلات العلموية سعت ـ دون أنّ توجّه نقدًا جديًّا لسائر النظريات الطبيعية ـ وراء تقديم أساس تطوّري لتبرير الإيمان. وعلماء النفس التطوريّين يطرحون اتّجاهًا قائمًا على نظرية التطوّر في العلوم الاجتماعية والطبيعية، وهكذا يتطرّقون لدراسة صفات نفسية من قبيل الذاكرة والإدراك واللغة والاعتقاد الديني. إنّ هذا الفرع وخاصّةً في مجال الاعتقاد الديني يسعى وراء إثبات أنّ هذه الاعتقادات نشأت نتيجةً للتأقلم والتطوّر، وهكذا تعدّ من نتائج "الاصطفاء الطبيعي" [1]. لكن بما أنّ الاصطفاء الطبيعي لا يطيق إتلاف الوقت والطاقة، فمن الطبيعي أن نجد أصحاب هذا الاتّجاه يأخذون عملية الاصطفاء الطبيعي في المجال الاجتماعي والنفسي أمرًا مفروضًا، ويوجّون جلّ جهودهم نحو تفسير أنّه لماذا ما يزال الاعتقاد والسلوك الديني مستمرًّا رغم أنّه ذو تكلفة باهظة للإنسان، سواءٌ على مستوى الأموال أو الأرواح، ولا ينبغي ـ وفقًا للقاعدة ـ أن يتكوّن من الأساس ولا أن يستمرّ ويتواصل؟ [Dawkins, The God Delusion, p 163]

وقد طُرحت عدّة تفسيرات من أجل الإجابة عن هذا السؤال. و"بعض التفسيرات تقودنا إلى الاصطفاء الجمعي، وهي فكرة مثيرة للنقاش تدّعي أنّ الاصطفاء الطبيعي يختار من بين الأنواع أو المجموعات. وفي رأي كولين رينفريو (Colin Renfrew) عالم الآثار من كامبريدج أنّ المسيحية استمرّت بمعونة قسم من الاصطفاء الطبيعي؛ لأنّ المسيحية تقوّي فكرة الوفاء داخل المجموعة، والحبّ الأخوي الداخلي، وتساعد المؤمنين على الانتصار على الفرق الأقلّ تديّنًا. والأمريكي دي ويلسون (David Sloan Wilson) هو مصدر آخر لنظرية الاصطفاء الجمعي قد توصّل إلى نظرية مشابهة بنحوٍ مستقلٍّ، وقد بيّن هذه النظرية بشكل مفصّل في كتاب كاتدرائية داروين (Darwin's Cathedral)".

[Dawkins ,The God Delusion, p 169]

إنَّ قسمًا آخر من التفسيرات يرى الايمان الديني نتاجًا جانبيًّا لأمر آخر. وفي ضوء هذا التفسير لا يستحقّ الإيمان الديني في حدّ ذاته البقاء، وإنّما هو نتاج جانبي لشيء، وذلك الشيء هو الذي يستحقّ البقاء. وفي هذه الرؤية ربّما يكون السلوك القائم على الإيمان الديني مجرّد انحراف، أو نتاج جانبي غير مطلوب لسلوك نفسي عميق يكون مفيدًا في ظروف أخرى، أو كان مفيدًا في فترةٍ ما.

---

1 natural selection.

عملية تحصل في أجيال متتابعة وتكون سببًا لانتشار مجموعة من الصفات الوراثية التي تزيد من احتمال الحياة والنجاح في تكاثر الكائن الحيّ ضمن مجموعةٍ. وبعبارة أخرى الاصطفاء الطبيعي هو عملية يكون للأفراد الأكثر تأقلمًا مع الظروف المحيطية حظٌّ أكبر من غيرهم في البقاء والتكاثر، ويمكنهم نقل جيناتهم إلى الجيل اللاحق. وفي المقابل ينقرض الأفراد غير المتأقلمين مع المحيط، ولا يمكنهم نقل جيناتهم إلى الأجيال اللاحقة.

[Dennett, Breaking the spell: religion as a natural phenomenon, p 97]

وإلى جانب هذه الفرضيات يطرح ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) فرضيته الخاصّة في هذا المضمار قائلًا: «مخّ الطفل لديه قاعدة أوّلية، تخلق له ميزةً في الاصطفاء الطبيعي وهي "صدّق كل ما يقوله كِبارُك، واتّبع والديك". لكنّ هذه القاعدة يمكن أن تقع في الخطإ، وقد تحقّق انحرافها في الاعتقاد الديني. وبعبارة أخرى إنّ الاصطفاء الطبيعي صنع مخّ الطفل بنحو يصدّق كلّ ما يقوله والديه وكبار القبيلة، لكنّ هناك جانبًا آخر لهذه الثقة والطاعة وهو السذاجة العمياء. والنتاج الجانبي الذي لا يمكن تفاديه لسرعة التصديق، هو الإصابة بالعدوى الفيروسية الذهنية. والنتيجة المباشرة لسرعة التصديق هو أنّ الطفل لا يمكنه التمييز مطلقًا بين التعليمات الجيّدة والسيّئة، بل ينفّذ التعليمات والأوامر السيّئة أيضًا دون نقاش، والتعاليم الدينية تدخل ضمن هذه التعاليم السيّئة. ثمّ يطرح دوكنز احتمالاتٍ أخرى من أجل تفسير هذا الانحراف، مبيّنًا أنّ من هذه الاحتمالات هي عادة العشق غير العقلانية لكن النافعة. وهو يرى أنّ الوقوع في عشق شخص واحد فقط من الجنس الآخر أمرٌ مفيد للتكاثر وتربية الأبناء، وتؤدّي هذه العادة إلى الوقوع في عشق يَهوه أو مريم العذراء، أو الخبز المقدّس، أو الله. ويستشهد بعبارات العرفاء المسيحيين عن عشق الله أو المسيح».

[Dawkins, The God Delusion, p 173 - 190]

نقد الإيمان العلموي

يمكن دراسة هذه التفسيرات العلموية ونقدها وفقًا لاتّجاهات ومناهج مختلفة. لكنّنا فيما يأتي سنتعرّض لنقدها بشكل أساسي وفقًا للاتّجاه العلمي المطابق للمعايير العلموية، ثمّ نشير في القسم اللاحق بنحو مختصر إلى بعض الانتقادات القائمة على الاتّجاه الديني وذلك ضمن تعرّضنا للتفسير القائم على الدين.

نقد الرؤية الأحيائية

تعرّضت التفسيرات الأحيائية لانتقادات من قِبل بعض الباحثين والعلماء التجريبيين، وفيما يلي نشير إلى بعضها:

أهمّ إشكال موجّه إلى التفسيرات الأحيائية، وبنحو عام التفسيرات الطبيعانية هو أنّ أساس هذه التفسيرات، وبعبارة أدقّ تصنّع التفسيرات، ما هو إلّا التزام ميتافيزيقي بالاتّجاه الطبيعي. وفي هذه

التفسيرات تمّ القبول بعدم وجود حقيقة متعالية كجزءٍ من السلسلة العِلّية للتجارب الدينية كأمرٍ مفروضٍ.

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineffable, p 151]

وفي الواقع أنّ ميتافيزيقية الطبيعانيين هي التي تملي عليهم تقديم مثل هذا التفسير. وعليه فإنّ مجرّد وجود ارتباط متبادل بين التجربة العرفانية والأحداث العصبية، لا يثبت أنّ الأحداث العصبية هي علّة هذه التجارب أو بالعكس؛ فإنّ الارتباط المتبادَل لا يُثبت شيئًا، والميتافيزيقيا وحدها هي التي تدفع الطبيعانيين إلى القول بأنّ التغييرات البيولوجية هي علّة هذه التجارب.

والإشكال المهمّ الآخر الذي يُغفل عنه عادةً هو أنّ التجارب الحسّية أيضًا لها تفسيرات بيولوجية، والطبيعانيون أنفسهم رفضوا إمكانية إفادتها للمعرفة. ولا أحد يرى أنّ التجارب الحسّية وهمية بسبب وجود أساس عصبي لها. والتصوير الدماغي الذي يقوم به العلماء لا ربط له باعتبار مشاهداته أو صدق نظريّاته وكذبها. وبحسب تعبير وليام جيمز: «لا شيء من الحالات الذهنية سواءٌ كانت متعاليةً أم هابطةً، سليمةً أو مريضةً، يتبع بعض الظروف والعمليات العضوية. إنّ النظريات العلمية تتّبع الحالات العضوية بنفس مستوى تبعية الانفعالات الدينية، وإذا عرفنا هذه الحقائق بنحوٍ أدقّ، فسوف نعرف بلا ريب أنّ "الكبد" يعيّن أحكام الملحد المتشدّد بنفس مستوى حتمية أحكام الميثودي (Methodist) الملتزم الذي لا ينفكّ مهتمًّا بروحه ونفسه».

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature. New York, p 29]

وصدق وكذب ادّعاءٍ ما لا يرتبط أساسًا بمثل هذه التفسيرات، ويدور حول محور ملاحظاتٍ أخرى. وفيما يرتبط بالتجارب الحاصلة من العقاقير أو سائر المثيرات الصناعية، هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل هذه التجارب هي نفس التجارب الدينية حقًّا؟ إنّ الإنتاج الصناعي لتجربة يمكن أن يثير ردّ فعل كيميائي مرتبط بتلك التجربة، لكنّه لا يُحقّق التجربة الباطنية. وكذلك استعمال أحد العقاقير لا يمكنه ضمان وقوع تجربة خاصّة، وربما يقول قائلٌ إنّ العقار إنّما يحقّق التجربة الدينية للأشخاص الذين يسعون وراءها، أو الذين يمتلكون الأرضية المناسبة لتحقّقها. وبتعبير آخر إذا استطاعت المثيرات الكهربائية أو العقاقير نفسية المفعول أن تحقّق التجربة العرفانية الخاصّة بنسبة 100٪، ففي هذه الحالة يستطيع الطبيعانيون أن يطمئنّوا بنوعٍ من الاختزال الطبيعي، لكنّ مثل هذا الأمر لم يتحقّق، ولحدّ الآن لم تستطع لا العقاقير ولا أيّ شيء آخر تحقيق تجربة موصًى بها. ومن هنا وكما ينبّه على ذلك عالم النفس رالف هوود (Ralph Hood) فمن السذاجة أن نتصوّر الوعي الديني ناشئًا عن التأثير الخاصّ لتلك العقاقير.[Hood ,The Facilitation of Religious Experience, p 345]

وفي موضعٍ آخر يبيّن هود أنّ أقصى ما يمكن قوله هو أنّ الحالات الدماغية تمهّد الأرضية للوعي الديني، لا أنّها عامل ضروري في هذا الوعي [Ibid, p 548]؛ بمعنى أنّ استعمال العقار يمنع تحقّق التجارب المتعارفة، ممّا يمهّد الأرضية لتحقّق هذا النوع من التجارب. ومسألة التحقيقية المتعدّدة (multiple realization) وعكسها أيضًا جديرة بالتأمّل هنا. وفي بعض الذين استعملوا العقار حدثت تغييرات بيولوجية، لكن لم تحدث لديهم تجربة أو وعي. وبعض آخر كان لديهم ردود فعل فيزيولوجية متساوية، ومع ذلك كانوا يتحدّثون عن تجارب باطنية مختلفة. وفي إحدى التجارب كان هناك تشابه بين التغييرات الدماغية للرهبان البوذيين والراهبات الفرانسيسكنيات (Franciscans)، لكن الرهبان البوذيين مرّوا بتجربة "انفصال النفس"، بينما الراهبات المسيحيات مررن بتجربة "الإحساس بالقرب من الإله والاتحاد معه".

[Newberg, Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, p 7]

وهذه التجارب تكشف عن أنّه رغم وجود الاختلاف في التجارب، لكنّ أسسها وآثارها الفيزيولوجية كانت واحدةً، وعليه فإنّ تكرار هذه الأسس، لا يعدّ ضمانًا لتكرار التجربة الباطنية. وكذلك من الممكن أنّ تتّحد ردود الأفعال الباطنية على الرغم من اختلاف ردود الفعل الفيزيولوجية.

وفي ما يرتبط بعوامل من قبيل "خزّان العزل" لجون ليلي، أو "خوذة الإله" لبيرسينجر، التي يُدّعى أنّها تحقّق تجارب دينيةً، هناك مشكلةٌ مفادها سؤال هو: هل درس العلماء الشؤون المرتبطة بالتجارب الدينية، أم الآثار العاطفية الحاصلة نتيجة لتلك التجارب؟ ومن باب المثال "خوذة الإله" لبيرسينجر تُحدِث ومضةً في الفص الصدغي عبر إيجاد مجال مغناطيسي ضعيف، وهذا الأمر يؤدّي إلى شعور حوالي 40٪ المشاركين بتواجد حسّي لموجود خيالي غامض ومختلف، وبحسب رؤية بعض النقّاد بما أنّ بعض المتديّنين فقط (وليس سواهم) رأوا أنّ هذا الموجود شخصيةٌ دينيةٌ، فإنّ سبب هذا "الشعور بالحضور" يمكن أن يكون هو التلقين.

[Granqvist, Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, p 1 - 6]

وطبيعي يبدو أنّ الأشخاص الذين تمّت إثارتهم بخوذة الإله، لم يتحدّث أي واحد منهم عمّا يشبه ظاهراتية التجربة الدينية.

[Horgan, Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, p 98]

وفي مجال التفسيرات القائمة على الأدمغة المصابة، من قبيل تفسير راماشانداران الذي على أساسه تكون نوبات الصرع أساسًا عصبيًّا للتجارب الدينية، يُطرح هذا الاشكال: ليس جميع الأشخاص

المصابين بنوبات الصرع لديهم تجارب دينية أو عرفانية، وإنّما يُلاحظ هذا الأمر في بعض الأفراد المصابين بالصرع، ومن بين هؤلاء البعض مرّ قلّة منهم بتجارب من هذا القبيل.

[Horgan, Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, p 99]

إنّ تفسير التجارب القائمة على الأداء الصرعي للفصّ الصدغي يجب أن يوضّح لماذا تقتصر مثل هذه التجارب على بعض الأفراد، ولا تتحقّق لكثيرٍ منهم، ولماذا يرى عامّة الأشخاص وذوي الاختصاص أنّ التجارب الدينية والعرفانية أمور إيجابية؟ وذلك خلافًا للنوبات العصبية. وربّما يكون هناك شيء في الخلفية الشخصية لبعض الأشخاص، ويؤدّي هذا الأمر إلى أن تتحقّق لأصحاب هذا النوبات تجارب عرفانية. وفي إحدى الدراسات السريرية كان لبعض المرضى تجارب باطنية خلال تلك النوبات، لكن لم يقدّم أيٌّ منهم وصفًا لمعايير "التجربة الدينية".

[Greyson, Bruce. Congruence between Near-Death and Mystical Experience, p 393 - 414]

وكذلك الرهبان البوذيون والفرانسسكينيون الذين كانوا موضوعًا للدراسة، لم يكن لديهم أيّ علامات على مثل هذه النوبات أو أي أضرار أخرى، ولا يمكن مجرد افتراض أنّهم مبتلون بمثل هذا النوع من النوبات، لمجرّد أنّ هذه النوبات تحقّق مثل هذه التجارب؛ لأنّ هذا الفرض يواجه مشكلة الدَور الصريح.

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineffable, p 141]

وفي مجال علم الأعصاب يجب أن يُقال إنّه حتّى اليوم وبالرغم من التطوّر الذي حقّقه هذا العلم في مجال الدماغ، لا نشاهد وجود تفسير مفصّل وكامل فيما يرتبط بالاعتقادات والتجارب الدينية. وكذلك لم ينجح العلماء لحدّ الآن في كشف العلاقة الدقيقة بين الحالات الدماغية والحالات المتعارفة من قبيل العواطف. وكذلك ربّما يستطيع العلماء إيجاد تغييرات في الحالات الدماغية أو الفيزيولوجية لدى الإنسان، لكن ليس من المعلوم أنّهم قادرون على إيجاد تجربةٍ خاصّةٍ أو حالةٍ ذهنية خاصّة، وربّما يمكن إثبات أنّ السلوكيات الدينية أو المراقبات العرفانية تؤثّر في النظام العصبي للدماغ، لكن ربّما تكون التجارب الناشئة عنها، ظواهرَ مختلفةً تمامًا عن الظواهر المتعارفة. وعليه لا يوجد عندنا دليلٌ على أصل فيزيولوجي واحد لتفسير موارد التجارب كلّها.

وفيما يرتبط بالتفسيرات القائمة على الدراسات الجينية أيضًا يجب أن يقال إنّ الحديث عن الأسس الجينية ـ من قبيل جين الإله ـ لتفسير التجارب العرفانية يشتمل على مخاطر كثيرة، وبحسب الظاهر فإنّه حتّى الصفات الإنسانية البسيطة بحاجة إلى مئات الجينات المختلفة.

[Beauregard, The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul, p 47]

والحاصل هو أنّه حتّى لو اكتشف العلماء عقارًا يؤدّي بنسبة 100٪ إلى تحقّق تجربة عرفانية عميقة، أو توصّلوا إلى التأثّر القطعي للتغييرات العصبية في نوع الشهود الاعتقادات، مع ذلك يبقى السؤال الأساسي مطروحًا وهو: هل الاعتقادات أو التجارب الدينية مجرّد ظواهر طبيعية، أم أنّ العلماء اكتشفوا فقط الظروف الدماغية المؤدّية إلى الوصول الحقيقة؟ من الممكن أن تؤدّي الحالات القريبة من الموت إلى تحقّق تجربة عرفانية. وكذلك ربّما تؤدّي الضغوط والكآبة أو أيّ أزمة نفسية شديدة إلى تعطيل إدراك ذهننا للشؤون اليومية، وتوفير الظروف الضرورية الفيزيولوجية لتحقّق تجربة عرفانية. لكن هذا لا يمنع الاعتقاد بأنّ هذه التجارب تشتمل على معرفة صادقة. وفي الواقع من الممكن أن يؤدّي عدم التوازن الكيميائي أو سائر الحالات غير الطبيعية التي يتعرض لها الجسم بواسطة العقاقير مثلًا، وكذلك تمارين التنفّس أو سائر طُرق المراقبة والصوم وسائر نشاطات الزُهد أو أي نشاط آخر، إلى تحقيق الأرضية لحصول التجارب الدينية. كما أنّ العقاقير تحدث خللًا في جهازنا الإدراكي، وربّما يجب تحقّق هذا الاختلال لكي ينفتح الباب أمام نوعٍ آخر من التجارب المعرفية. وبحسب تعبير وليام جيمز: «ربما تكون درجة حرارة الجسم البالغة 103 أو 104 فهرنهايت أنسب من درجة حرارة 97 أو 98 درجة، في مجال تكوّن الحقائق».

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature, p 30]

أو ربّما يلزم أن تحصل لنا حالة من الانكسار، لكي تُفتح أمامنا نافذة على عالم ما وراء الحسّ. وبتعبير آخر ربّما يكون طريق الوصول إلى الحقائق المتعالية هو قطع التعلّق بالخصائص المادّية، وربّما تؤثّر بعض العقاقير أو بعض الحالات من قبيل تجربة القرب من الموت في المساعدة على قطع هذا التعلّق.

نقد الرؤية الاجتماعية النفسية

النقطة الأصلية في مثل هذه التفسيرات هي أنّ هذه التفسيرات تفترض منذ البدء أنّه لا يوجد أيّ برهان منطقي أو عقلي على العقائد الدينية، وأنّ الإيمان الديني أمر وهمي ولا أساس له. وبتعبير آخر تتعامل هذه التفسيرات مع الاعتقاد الديني على أنّه انحراف ووهم، وتأخذ هذا أخذ المسلّمات. ويكون السعي وراء العثور على جذور هذا الانحراف هو الهدف الأصلي. ومن هنا فإنّ أصحاب هذه التفسيرات دون أن يقيموا أيّ دليل على تلك الفرضيات، يقتصر سعيهم على مجرّد الإجابة عن هذا السؤال: ما هي جذور هذا الوهم والانحراف الحاصل في ذهن الإنسان؟ وبعبارة أخرى إنّ هذه التفسيرات فرضت أنّ

«الاعتقاد بالإله وسائر المفاهيم الدينية هي من قبيل نحس العدد ثلاثة عشر، ثمّ تصدّت للتبرير، وإلّا فإنّه مع وجود العامل المنطقي والفطري لا يبقى مجالٌ لمثل هذه الفرضيات» [مطهرى، مجموعه آثار ، ج 6، ص 905].

وفيما يرتبط بالتفسير القائم على الخوف هناك نقطتان جديرتان الاهتمام:

الأولى: رغم أنّه يمكن العثور شواهد تشير إلى أنّه في بعض المجتمعات ينشأ الاتّجاه نحو الدين من الخوف، لكن بشكل منطقي لا يمكن تعميم هذا الاحتمال على الناس كلّهم، والادّعاء دون دليل أنّ تديّن الناس جميعهم ناشئٌ عن الخوف، وحتّى أنّ بعض الملحدين أيضًا أكّدوا على عدم وجود أساسٍ لهذه الرؤية.

الثانية: يجب الالتفات إلى أنّ هناك بونًا واسعًا بين القول بأنّ الدين يمكنه القضاء على كثير من مخاوف الإنسان، والقول بأنّ الدين ناشئٌ عن خوف الإنسان وبأنّ الإيمان الديني ناشئ عن جهل الإنسان يواجه نقضًا مفاده أنّ الكثير من العلماء في عصر العلم والتكنولوجيا كانوا من أتباع أحد الأديان السائدة. [شيرواني، مباحثى در كلام جديد، ص 61]

إنّ العلمويين في التفسيرات القائمة على علم النفس التطوّري يفترضون أمورًا دون إقامة أيّ دليل عليها. ومع فرض القبول بأصل التطوّر والاصطفاء الطبيعي في الأمور الأحيائية، فإنّ سريان هذا الأصل إلى المجالات الثقافية والنفسية والاجتماعية قد أُخذ مفروضًا دون تقديم دليل علمي عليه. والسؤال هو: على أساس أيّ دليل علمي وتجريبي يمكن التصديق بجريان أصل الاصطفاء الطبيعي في مجال تكوّن مجموعة من الاعتقادات واستمرارها؟ وخاصّةً مع اعتراف أصحاب هذه النظرية بأنّ هذه الاعتقادات أحيانًا تتكوّن بصورة عمدية واختيارية ومن أجل تحقيق هدف مقصود. وكذلك فإنّ هذه النظرية قد أخذت عدم صحّة الاعتقادات الدينية كلّها ومنها الاعتقاد بوجود الإله أمرًا مفروضًا. وحتّى لو قبلنا بمبدإ التطوّر والاصطفاء الطبيعي في الأمور الثقافية والنفسية، لكنّ هذا الأمر لا يلزم منه بطلان الاعتقاد الديني، كما أنّه لو اعتقدنا بأنّ الإدراكات والتصديقات الحسّية كانت نتاجًا لنوع من التطوّر الحيوي أو النفسي، فإنّ هذا لا يعني أنّنا مخطئون حينما نشاهد شجرةً مثلًا.

يرى بعض أصحاب هذه التفسيرات أنّ التفسيرات التطوّرية المخالفة لهم نوعٌ من التوهّم. ومن باب المثال يعتقد دوكنز في خصوص الاصطفاء الجمعي أنّ تفسيرهم لا يخلو من شيءٍ من الخيال.

[Dawkins, The God Delusion, p 163]

لكنّ هذا الإشكال نفسه يجري أيضًا في مورد تفسيرات دوكنز نفسه، فبأيّ تحليل علمي يمكن الاعتقاد بأنّ الأديان كلّها قائمة على نوعٍ من السذاجة المنقادة، وهذه السذاجة بدورها نتاجٌ للانحراف

عن الأصل الضروري والطفولي القائل بأنه من أجل البقاء "صدّق كلّ ما يقوله كبارك"، ألا يوجد دينٌ يدعو الناس إلى التعقّل وينهاهم عن التقليد الأعمى؟ وهل بحوث أصحاب هذه التفسيرات كانت شاملةً حول أديان العالم كلّها بحيث علموا أنّه لا يوجد دينٌ هدفه الوصول إلى اليقين عن طريق السلوكيات القائمة على الحقيقة؟ وكذلك لماذا لا نقول إنّه حتّى لو كان ذلك الأصل الطفولي الذي يدّعيه دوكنز موجودًا، فإنّه يتحوّل بعد بلوغ الطفل الفكري إلى أصل عقلائي وهو الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص، وهو الأصل الذي يستعمله عملًا الناس أجمع، ومنهم أصحاب هذه النظرية، ويرجون أن يستعملهم مخاطبوهم أيضًا في تعاطيهم مع كلامهم. وما هو مدى تطابق الادّعاء القائل بأنّ علاقة الحبّ مع الإله ما هي إلّا انحراف عن الحبّ الجنسي الإنساني مع الأصول العلمية؟ وهل يمكن انطلاقًا من هذا التفسير القول بأنّ رغبة أصحاب هذه التفسيرات وحبّهم لعلوم الأحياء، أو نظريات دارون وغيرها ما هي سوى انحراف عن الحبّ الجنسي، ومن ثمّ نطرحها جانبًا.

التفسير الديني للإيمان

سوف نقدّم هاهنا إيضاحات حول التفسير الإيماني القائم على تعاليم الدين الإسلامي المبين، ونسعى مستفيدين من هذه التعاليم إلى تفسير الإيمان الديني وتحليله. واهتمامنا بتعاليم الدين الإسلامي ليس من باب الرجوع من داخل الدين إلى تعاليم أحد الأديان، وإنّما بعنوان أنّه توجّه نحو الحقائق نفس الأمرية، التي تعرّض لبيانها الدين المنطبق على نفس الأمر، وتجلّت في النصوص الدينية أو في كلمات الباحثين الدينيين.

في الخطوة الأولى يجب الالتفات إلى ملاحظة أنّ التفسير الديني ـ وانسجامًا مع الإدراك الفطري العام لدى البشر ـ يرى أنّ الإيمان فعل اختياري إرادي كسائر الأفعال الإرادية ويتعلّق به الحكم التكليفي [سورة البقرة: 41؛ سورة آل عمران: 193]، وهو كسائر الأفعال الإرادية الناشئة عن شاكلة الإنسان [سورة الإسراء: 84]. والمراد من الشاكلة هنا هو ذات الإنسان المتكوّنة من العلوم والملَكات والعواطف، وطبيعيٌّ أنّ المزاج المادّي مؤثّر في تحقّقها، وكذلك العوامل البيولوجية والجسمانية. وبناءً عليه فإنّ التفسير الديني لا ينكر التأثيرات البيولوجية في الاعتقاد الديني، بل وتأثير العوامل البيولوجية في تحقّق هذه الاعتقادات، ويرى أساسًا أنّ ظهور أيّ أمر معنوي في هذه الدنيا إنّما يتيسّر عن طريق الأدوات المادّية، ويدخل في هذا النطاق جسم الإنسان وخصائصه البيولوجية. والآيات والروايات تدلّ بصراحة على تأثير التغذية المناسبة، والاستفادة من الرزق الطيّب في الإيمان والقيام بالعمل الصالح، وترى أنّ مزاج الإنسان والتغييرات الطارئة عليه تؤثّر في ظهور الاعتقادات

والأخلاقيات [انظر مثلًا: سورة الكهف: 19؛ سورة البقرة: 57 و172؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 268]. كما أنّه لا مانع في الروايات من القول بأنّ دماغ الإنسان يعدّ أداةً لظهور العلوم والمعارف في هذه الدنيا المادّية. كما رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام في رواية: «موضع العقل الدماغ ، ألا ترى أنّ الرجل إذا كان قليل العقل، قيل له : ما أخفّ دماغك!» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 14، ص 141؛ ج 58، ص 331].

وكذلك من المقبول في التفسير الديني حصول تطوّر في الاعتقادات بمعنى شدّة الإدراك الفردي لها وضعفه، أو مستوى شموليتها، أو نحو من أنحاء التغيّر والتطوّر في اعتقادات المجتمع، أو التطوّر الحاصل طوال التاريخ. إنّ شدّة إيمان شخصٍ أو ضعفه طوال مسيرة حياته، أو إيمان الأفراد في أحد المجتمعات مقارنةً فيما بينهم، أو أفراد اتّجاه ديني طوال التاريخ، يُستفاد بكلّ وضوح من الآيات والروايات وكلام العلماء. فآيات من قبيل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الذينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 2]، و﴿يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الذي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ ...﴾ [سورة النساء: 36]، و﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ...﴾ [سورة الحجرات: 14]، تدلّ على شدّة الإيمان وضعفه عند الناس، ورواياتٌ من قبيل هذه الرواية المروية عن الإمام السجّاد عليه السلام: «إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون، فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد ...» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 91] تدلّ على تكامل إيمان الأفراد على مرّ التاريخ فيما يرتبط بأحد المعتقدات الدينية.

والملاحظة الثانية الجديرة بالاهتمام هي أنّ الإيمان هو تصديقٌ قلبيٌّ بأمر. والمراد من القلب هنا هو تمام حقيقة الإنسان، وتعدّ من شؤونه الإرادة والعقل والخيال وسائر قوى الإنسان. ومن هنا فإنّ المراد من التصديق القلبي بأمر هو قبول ذلك الأمر بكلّ وجود الإنسان وتمام شؤونه. وذلك الأمر الذي نعبّر عنه بأنّه متعلّق الإيمان قد يكون أمرًا يقينيًّا وحقيقيًّا، وقد يكون أمرًا وهميًّا وخياليًّا، وقد يكون أمرا إيجابيًّا أو سلبيًّا، بل قد يكون مردّدًا بين السلب والإيجاب، واليقين بالمتعلّق أيضًا يمكن أن يكون حاصلًا عن دراسات علمية، أو تأمّلات عقلية، أو مشاهدات شهودية. وعليه فإنّ القبول بوجود الحقيقة المتعالية، أو إنكار هذه الحقيقة، أو التشكيك في وجودها، سيكون أيضًا نوعًا من الإيمان والاعتقاد؛ لذلك قلّما يمكن العثور على شخص خالٍ عن أيّ نوع من الاعتقاد، وعن منهج حياة قائمة على ذلك الاعتقاد. وفي الثقافة القرآنية أيضًا نجد التعبير بالإيمان مستعملًا في الإيمان بالطاغوت والباطل، كما هو مستعملٌ في الإيمان بالحقّ [سورة النساء: 51؛ سورة آل عمران: 114]، وكذلك كما تمّ التعبير عن مجموعة الاعتقادات الصحيحة بأنّها دينٌ، فكذلك تمّ التعبير بالدين عن مجموعة

الاعتقادات الباطلة وغير الصحيحة [سورة الكافرون: 6]. وبهذا البيان تكون حقيقة الإيمان أي التصديق القلبي شاملةً للإيمان بالأمور الحقيقة والوهمية، وكلّ نوع تفسيرٍ بيولوجي أو نفسي أو حتّى فلسفي لحقيقة الإيمان لا يمكنه إثبات أو نفي صدق متعلّق الإيمان.

وأمّا الملاحظة الثالثة التي يمكن طرحها في التفسير الديني لحقيقة الإيمان هي أنّ الإيمان الديني ليس بالضرورة سذاجةً منقادةً، أو ضربًا من التقليد الوهمي الخيالي. ولا ريب أنّ العلمويين أنفسهم يقبلون أيضًا أنّ هناك أمورًا حقيقيةً يعدّ الاعتقاد بها اعتقادًا صادقًا وصحيحًا. والإشكال المبنائي للعلمويين هو أنّهم يفترضون حصر تلك الأمور الحقيقية بالأمور الحاصلة عن طريق التجربة الحسّية، ويحرمون أنفسهم من المعارف الحاصلة عن طريق المعارف العقلية. وبهذا البيان من المعقول جدًّا أن يعتقد الإنسان بأمر حقيقي اعتقادًا يقينيًّا ناشئًا عن العلم أو العقل أو الشهود، دون الابتلاء بالسذاجة المُنقادة، وأن يعمل بمقتضى ذلك الاعتقاد أيضًا، وفي هذه الصورة إذا كانت هذه الاقتضاءات العملية تشمل اتّباع الأشخاص ذوي الاختصاص في كلّ مجال، فلن يكون تقليدًا ساذجًا، بل حتّى لو أُطلق اسم التقليد عليه فلا ضير فيه لأنّه ناشئٌ عن أساس عقلي، وقائم عن أرضية عقلائية.

وكما قلنا في التفسير الديني، فإنّ الإيمان ينقسم إلى الإيمان الصحيح وغير الصحيح، كما أنّ الدين أيضًا يُقسّم إلى حقٍّ وباطل. وفي اصطلاحٍ آخر يعدّ الإيمان بالأمور غير الصحيحة كفرًا، ويطلق على التديّن بأمرٍ باطلٍ عنوان "اللادينية". واستنادًا لهذا البيان، فإنّه في المورد الذي يكون متعلّق الإيمان أمرًا حقيقيًّا، سيكون عندنا إيمان صحيح، وفي المورد الذي يكون متعلّقه أمرًا وهميًّا وخياليًّا، سنواجه إيمانًا غير صحيح. وعليه لا يمكن الوصول إلى تحليل الإيمان الحقيقي والدين الحقّ من خلال تحليل الإيمان غير الصحيح والدين الباطل وتفسيرهما. وكذلك يرى الفهم الديني أنّ الحقيقة واحدةٌ لكنّها ذات مراتب، ومن هنا يكون الإيمان ذا مراتب أيضًا. والإيمان ذو المراتب بمعنى أنّ الوصول إلى المراتب الأعلى لا يتيسّر دون المرور بالمراتب الأدنى؛ لأنّ الوصول إلى الحقيقة الأعلى لا يمكن تحقّقه دون إدراك المراتب الأدنى من الحقيقة. وهذا الأمر شبيهٌ بمن يريد أن يبدأ بدراسة علم الأحياء أو الفيزياء من مراحلها العليا، دون أن يدرس سائر المراحل السابقة عليها، ويقبل أو ينكر مسائل علم الأحياء أو الفيزياء.

يرى هذا التفسير أنّ طريق الدخول إلى الإيمان الديني يكون عبر القبول القلبي للمعارف التي وصل إليها الإنسان بحكم الفطرة أو البداهة العقلية. وبما أنّ القبول القلبي لأمر ما، يكون قبولًا له بشؤون وجود الإنسان كلّها، فمن الطبيعي أن يكون هذا القبول مصحوبًا بلوازم عملية، فيلتزم الشخص المُعتقِد باللوازم العملية لتلك المعارف. وعلى هذا الأساس تكون المعرفة الفطرية هي أوّل متعلَّق

للإيمان الديني الفطري، مع أنّ الإنسان بحكم امتلاكه للإرادة يمكنه تجاهل هذه المعرفة الفطرية وعدم التسليم لها. ثمّ إنّ التصديق القلبي والمعرفة الفطرية والتسليم لها، يخلق مزاجًا معنويًّا يصبح مادّةً ثانويةً لتحقيق المعرفة الأسمى المرتبطة بسعادة الإنسان. والتسليم قِبال مثل هذه المعرفة يمنح المزاج المعنوي قابلية الوصول إلى مراتب معرفية أسمى، ويؤدّي إلى تحقّق الإيمان. وبناءً عليه فإنّ المعرفة العقلية للحقائق الأسمى والمراتب الأعلى من عالم المادّة، أو العلاقات المعنوية الحاكمة على عالم المادّة، والتي يمكن أن نُطلق عليها تسمية المعارف المؤثّرة في سعادة الإنسان، قائمةٌ على سلوك المسير الإيماني، وما لم يتحقّق الالتزام العلمي والعملي بمقتضى المعارف السابقة المترتّبة إلى المرتبة الفطرية، ولم يتّجه مزاج الإنسان المعنوي نحو الاعتدال، فلن تؤدّي الجهود العقلية والعملية إلى الوصول إلى معرفة الواقع. وبحسب هذه الرؤية فإنّ العالِم الذي اكتفى بعقله أو علمه، وفي مسيره من مرتبة الفطرة لم يوائم بين الإيمان والعقلانية، وبتعبير آخر لم يستعن بهداية العقل المرشدة إلى أنّه يجب أن تصاحب العقلانيةَ تنقيةُ القلب، ولم يكن سلوكه للدرب سلوكًا إيمانيًّا، فإنّه صاحب عقل مشوب بالوهم ، وهو مبتلًى بالنقص في إدراك الحقائق السامية المرتبطة بسعادة الإنسان. ومثل هذا العاقل المُراقب لم يستطع تنقية مزاجه المعنوي من غلبه الوهم والخيال، ومن هنا فإنّه يُدخل الوهم في مقدّماته والتصوّر الذي لديه للحدّ الأصغر والأكبر والأوسط، وكذلك في كيفية ترتيب المقدّمات، ومن هنا لن يصل إلى نتائج تامّة.

وعليه فإنّ الإيمان الديني بمتعلق معرفي والالتزام بلوازمه العلمية يؤدّي إلى هداية قوّة المعرفة والتنقية من الوهم والخيال، وهذا الأمر يمهدّ لفتح الطريق أمام المعرفة الصحيحة في المراحل الأعلى. وفي ضوء هذه الرؤية فإنّ الإيمان والتعقّل بمعناهما العامّ يتقدّمان إلى الأمام في حالة من التفاعل المتبادل. وتبدأ مصاحبة العقل والإيمان من مرتبة الفطرة، وتستمرّ إلى أعلى المراتب الإيمانية والعقلية. وفي هذا المضمار إذا انفصل الإيمان عن التعقّل سوف ينتهي إلى الكفر، وإذا كان التعقّل فاقدًا للإيمان، يقع في الخطإ.

النتيجة

لا ريب أنّ الإنسان له بعد مادّي يمثّله الجسم المادّي الفيزيقي، ومن جهة هذا البعد المادّي يتّصف بالأحكام المادّية ويتأثّر بالموجودات المادّية، ويمكن دراسته بالمنهج الحسّي التجريبي. إنّ العلم التجريبي بمقتضى منهجه التجريبي ومن جهة النطاق الذي يشمله يركّز في بحوث معرفة الإنسان على الجسم المادّي، ويتصدّى لوصف خصائصه، ولا يتعرّض نفيًا ولا إثباتًا لنطاقات غير تجريبية. لكنّ بعض

المفكرين تخطّوا الحدود في الاستفادة من المنهج التجريبي ليجعلوه نوعًا من الوجودية (الأنطولوجية) التجريبية، وآمنوا بميتافيزيقيا ينحصر العالَم فيها بالموجودات التي يمكن إدراكها بالحسّ والتجربة فقط. وهذه الميتافيزيقيا تقدّم نفسها أحيانًا على أنّها علمٌ، ويُدعى المتخصّص فيها عالمًا (Scientist)، بينما نحن نواجه هنا نوعًا من الفلسفة والميتافيزيقيا افترضت انحصار الموجودات بالموجودات المادّية دون أيّ دليل علمي. إنّ هذه الميتافيزيقيا العلموية تقدّم تفسيرًا علمويًّا للإيمان الديني والتجارب الدينية. وفي هذه التفسيرات يُختزل الاعتقاد والتجربة الدينية إلى مجرّد ظواهر طبيعية، لا يمكن تفسيرها سوى في ضوء أصول علم الأحياء، وعلم الأعصاب أو علم النفس التطوّري، ولا حاجة إلى القبول بوجود مرتبة أعمق في الإنسان. لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه التفسيرات العلموية لم تنجح في توفير المعايير المقبولة علميًّا، وواجهت إشكالاتٍ عديدةً.

وفي النقطة المقابلة للتفسير العلموي، يقف التفسير الديني، وقد تبنّى فيه الحكماء الإلهيون أنّ للدين حقيقةً نفس أمرية، دون أن ينكروا دور التجربة بوصفها منهجًا لمعرفة المرتبة المادّية في الإنسان وخصائص بُعده الفيزيقي، ولم يقبلوا النتائج الوجودية التي انتهى إليها العلمويون، كما أنّهم تعاطوا مع حصر الوجود بالمادّة والمادّيات على أنّه مجرّد افتراض بلا دليل. وبناءً على التفسير الديني لا ينشأ الإيمان الديني عن الجينات فقط، وليس هو نتيجةً للمؤثّرات أو المثيرات العصبية، وليس نتيجةً للخوف أو الجهل، ولا نتاجًا جانبيًّا للتطوّر، وإنّما الإيمان الديني في مجال الدين الحقّ، هو اعتقادات قائمة على معرفة الحقيقة ومطابقةٌ للواقع. ورغم إمكانية وجود أنواع من الإيمان غير حقيقية وقائمة على الجهل أو الخوف والخيال، لكن مع ذلك يمكن الاعتقاد بحقيقةٍ هي الواقع عينه، والعمل على أساسها.

قائمة المصادر

جعفری، محمد تقی، فلسفه دین، تدوین عبد الله نصری، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1378 ش.

جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی، قم، اسراء، 1381 ش.

خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، 1382 ش.

دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، 1383 ش.

الرازي، نجم الدين، مرصاد العباد، تهران، 1322 ش.

ربانی گلپایگانی، علی، تعریف دین از نگاه دین‌شناسان اسلامی، کلام اسلامی، شماره 58، 1385 ش.

سنایی، علی، تحلیل فلسفی دیدگاه نیوبرگ در الهیات اعصاب (الگویی برای رابطه علم و دین)، پژوهشهای علم و دین، سال هفتم، پاییز و زمستان 1395 ش.

شیروانی، علی، مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1391 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1417 هـ.

فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح امیر جلال الدین اعلم، تهران، البرز، 1375 ش.

المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1403 هـ.

مصباح یزدی، محمدتقی، رابطه علم و دین، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1392 ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ 18، 1396 ش.

نبویان، محمود، علم‌گرایی، نشریه رواق اندیشه، شماره 18، 1382 ش.

یوسفیان، حسن، کلام جدید، تهران، سمت، 1390 ش.

References

Austin, James H. 1998. Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press.

Beauregard, Mario and Denyse O'Leary. 2007. The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul. New York: HarperCollins.

Dawkins, Richard, 2006, The God Delusion, Bantam Press.

Dennett, Daniel Clement. 2006, Breaking the spell: religion as a natural phenomenon, Viking Penguin.

Fales, Evan. 1996a. "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: To Case of St. Teresa." Religious Studies 32 (June): 143–63.

Fales, Evan. 1996b. “Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part II: To Challenge of Theism.” Religious Studies 32 (September): 297–313.

Russell, Bertrand. 1997 [1935]. “Mysticism.” In his Religion and Science, ed. Michael Ruse, pp. 171–89. New York: Oxford Univ. Press.

Greyson, Bruce. 2014. “Congruence Between Near-Death and Mystical Experience.” International Journal for Psychology of Religion 24: 298–314.

Granqvist, Pehr, et al. 2005. “Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields.” Neuroscience Letters 379 (April 29): 1–6.

Hood, Ralph W., Jr. 1995. “The Facilitation of Religious Experience.” In Ralph W. Hood, Jr., ed., The Handbook of Religious Experience, pp. 568–97. Birmingham, AL: Religious Education Press.

Hood, Ralph W., Jr. 2005. “Mystical, Spiritual, and Religious Experiences.” In Raymond F.Paloutzian and Crystal L. Park, eds., Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality, pp. 348–64. New York: Guilford Press.

Horgan, John. 2003. Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality. Boston/New York: Houghton Mifin.

James, William. 1958 [1902]. The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature. New York: New American Library

Jones, Richard H. 2013. Analysis and the Fullness of Reality: An Introduction to Reductionism & Emergence. New York: Jackson Square Books/Createspace.

Jones, Richard H. 2016, Philosophy of mysticism: raids on the ineffable, State University of New York Press.

Newberg, Andrew, Eugene d’Aquili, and Vince Rause. 2002. Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books.

Newberg, Andrew, Eugene d’Aquili, and Vince Rause. 2002. Why God Won’t Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books.

Persinger, Michael A. 1987. Neuropsychological Bases of God Beliefs. New York: Praeger.

Ramachandran, V. S., and Sandra Blakeslee. 1998. Phantoms of the Brain: Probing the Mysteries of the Mind. New York: William Morrow.

Russell, Bertrand, 1975, Why am I not a Christian? London: George Allen & Unwin Ltd.

Smith, Huston. 2000. Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals. New York: Penguin Putnam.