

Islamic Knowledge and Insight

Re-reading David Hume's Psychologism: A Bridge from Classical Philosophy to Modern Cognitive Sciences in the Understanding of Religion

1. Zeynab Anjom Shooa*: Department of Philosophy and Islamic Theology, Payame Noor University, Tehran, Iran. (Email: zanjomshooa@pnu.ac.ir)

Abstract

David Hume's psychologism, as a philosophical approach, in contrast to traditional perspectives in the philosophy of religion that were largely grounded in metaphysical argumentation, rational demonstration, or divine revelation, regards religious beliefs as products of mental processes such as imagination, habitual association, and human emotions, and thus introduces a transformative, skeptical, and reductionist perspective on religious belief within the philosophy of religion. Over time, with the emergence of the cognitive science of religion as an interdisciplinary field, new models and theories have been developed that place cognitive and evolutionary processes at the center of the formation and stabilization of religious beliefs. This study, adopting an interdisciplinary approach and a systematic methodology that includes rigorous philosophical analysis of the theoretical foundations of Hume's psychologism, in-depth conceptual critique of its key constructs, and a comparative examination with contemporary theories in the cognitive science of religion, highlights the point of convergence between classical philosophy and modern cognitive sciences and facilitates the development of a more comprehensive and novel understanding of religion within the humanities. The findings indicate that although Hume's approach is innovative and foundational, it pays comparatively less attention to certain spiritual and ontological complexities of religion. In contrast, modern theories, by relying on cognitive and evolutionary mechanisms, offer a broader and more scientific perspective that can render the philosophy of religion both deeper and more practically applicable. This interdisciplinary re-reading provides a productive framework for future research and scholarly applications in the philosophy of religion and the cognitive sciences.

Keywords: Psychologism; David Hume; Philosophy of Religion; Cognitive Science of Religion; Religious Belief; Philosophical Analysis; Interdisciplinary

معرفت و بصیرت اسلامی

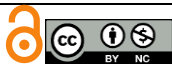
بازخوانی روانشناسی گرای دیوید هیوم: پل فلسفه کلاسیک به علوم شناختی مدرن در فهم دین

۱. زینب انجم شعاع*: گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (پست الکترونیک: zanjomshooa@pnu.ac.ir)

چکیده

روانشناسی گرایی دیوید هیوم به عنوان رویکردی فلسفی، برخلاف دیدگاه‌های سنتی فلسفه دین که عمدتاً بر پایه استدلال‌های متافیزیکی، عقلی یا وحی الهی استوار بودند، باورهای دینی را محصول فرایندهای ذهنی مانند تخیل، عادت ذهنی و عواطف انسانی می‌داند و در فلسفه دین نگرشی تحول آفرین، شکاکانه و تقلیل گرایانه نسبت به باور دینی ارائه می‌دهد. با گذر زمان و ظهور علوم شناختی دین به عنوان حوزه‌ای میان‌رشته‌ای، مدل‌ها و نظریه‌های جدیدی شکل گرفته‌اند که فرایندهای شناختی و تکاملی را در شکل‌گیری و تثبیت باورهای دینی محور قرار می‌دهند. این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای و روش‌شناسی سازمان‌یافته شامل تحلیل فلسفی دقیق مبانی نظری روانشناسی گرایی هیوم، نقد مفهومی عمیق مفاهیم کلیدی، و مطالعه تطبیقی با نظریه‌های نوین علوم شناختی دین، نقطه اتصال فلسفه کلاسیک و علوم شناختی نوین را برجسته کرده و زمینه‌ساز توسعه فهمی جامع‌تر و نوین از دین در علوم انسانی می‌شود. نتایج نشان می‌دهد که اگرچه رویکرد هیوم نوآورانه و بنیادی است، اما در برخی ابعاد پیچیدگی‌های معنوی و وجودشناختی دین کمتر توجه داشته است. نظریه‌های مدرن با تکیه بر سازوکارهای شناختی و تکاملی، چشم‌اندازی وسیع‌تر و علمی‌تر ارائه می‌دهند که می‌تواند فهم فلسفه دین را عمیق‌تر و کاربردی‌تر سازد. این بازخوانی میان‌رشته‌ای، زمینه‌ساز پژوهش‌های آینده و کاربردهای علمی در فلسفه دین و علوم شناختی است.

کلیدواژه‌گان: روانشناسی گرایی، دیوید هیوم، فلسفه دین، علوم شناختی دین، باور دینی، تحلیل فلسفی، میان‌رشته‌ای



How to cite: Shooa, Z. A. (2026). Re-reading David Hume's Psychologism: A Bridge from Classical Philosophy to Modern Cognitive Sciences in the Understanding of Religion. *Islamic Knowledge and Insight*, 4(4), 1-16.

© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 15 November 2025

Revise Date: 30 December 2025

Accept Date: 07 January 2026

Initial Publish: 07 January 2026

Final Publish: 22 December 2026

شیوه استناددهی: انجم شعاع، زینب. (۱۴۰۵). بازخوانی روانشناسی گرایی دیوید هیوم: پل فلسفه کلاسیک به علوم شناختی مدرن در فهم دین. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۴(۲)، ۱-۱۶.

© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۹ دی ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۷ دی ۱۴۰۴

تاریخ چاپ اولیه: ۱۷ دی ۱۴۰۴

تاریخ چاپ نهایی: ۱ دی ۱۴۰۵

مقدمه

فلسفه دین از شاخه‌های کهن و بنیادین فلسفه است که از آغاز شکل‌گیری خود به بررسی پرسش‌های اساسی درباره ماهیت، منشاء و معنای دین پرداخته است (Collins, 1996). این شاخه، به‌ویژه در دوران مدرن، با تحولات گسترده‌ای در حوزه‌های علوم انسانی و علوم شناختی مواجه شد که منجر به بررسی‌های میان‌رشته‌ای نوینی درباره دین گردید. این تحولات ضرورت بازنگری در شیوه‌های سنتی فلسفه دین را نمایان ساخت و زمینه را برای رویکردهایی فراهم کرد که فرایندهای ذهنی و روانی را در تبیین باورهای دینی محور قرار می‌دادند.

یکی از رویکردهای برجسته در این مسیر، روانشناسی‌گرایی است؛ رویکردی فلسفی که باورهای دینی را نه بر اساس استدلال‌های متافیزیکی یا وحیانی، بلکه به عنوان محصول فرایندهای ذهنی و شناختی انسان می‌بیند (Fogelin, 2003). این دیدگاه در تقابل با سنت‌های عقلانی و وحیانی فلسفه دین، دین را امری ذهنی، روانی و اجتماعی معرفی می‌کند و به تحلیل‌های نوینی از باورهای دینی منجر شده است.

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) که به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تجربه‌گرا و شکاک شناخته می‌شود، نقش کلیدی در شکل‌دهی و توسعه روانشناسی‌گرایی در فلسفه دین ایفا کرده است (Millican, 2002). پیش از هیوم، فلسفه دین عمدتاً بر پایه استدلال‌های متافیزیکی، عقلی و الهیاتی شکل گرفته بود و باور دینی به‌عنوان حقیقتی مطلق و ماورایی پذیرفته می‌شد. هیوم با ورود به این حوزه، رویکردی نوآورانه و تحول‌آفرین ارائه کرد که باورهای دینی را محصول فرایندهای روانی مانند تخیل، عادت ذهنی و احساسات انسانی قلمداد نمود. این تحول، علاوه بر ایجاد چالشی بنیادی برای سنت‌های عقلانی، زمینه را برای ظهور تحلیل‌های روانشناسی دین و علوم شناختی دین فراهم ساخت و الهام‌بخش نسل‌های بعدی فیلسوفان و روانشناسان گردید (Collins, 1996).

روانشناسی‌گرایی هیوم به دلیل نوآوری و بنیادی بودنش، جایگاه ممتازی در فلسفه دین یافت و به عنوان نقطه عطفی در تحولات میان‌رشته‌ای فلسفه، روانشناسی و علوم شناختی به شمار می‌رود (Chambers, 2015). با این حال، این رویکرد به دلیل ماهیت تقلیل‌گرایانه و شکاکانه خود، دین را صرفاً به پدیده‌ای ذهنی و روان‌شناختی تقلیل می‌دهد؛ تقلیل‌گرایی‌ای که اگرچه در زمان خود پیشرو بود، اما در تبیین ابعاد پیچیده‌تر معنوی، وجودشناختی و فرهنگی دین، محدودیت‌هایی ایجاد کرده است که محل نقد و بحث‌های جدی بوده است (Barrett, 2004).

هیوم باورهای دینی را نه بر پایه استدلال‌های متافیزیکی یا وحیانی، بلکه به عنوان نتایج سازوکارهای ذهنی چون تخیل، عادت ذهنی و احساسات انسانی تحلیل می‌کرد (Fogelin, 2003). نگرش وی که با شکاکیت همراه بود، فلسفه دین را از سنت‌های عقلانی به سمت تحلیل‌های روانشناسی و شناختی سوق داد. اما این نگرش با نقدهای متعدد مواجه شد؛ منتقدان معتقدند هیوم بسیاری از ابعاد معنوی، وجودشناختی و فرهنگی دین را نادیده گرفته و توان توضیح عمق پیچیدگی‌های باور دینی را ندارد (Glock, 2008).

ظهور و گسترش علوم شناختی دین در اواخر قرن بیستم، موجب شکل‌گیری دیدگاه‌های نوینی شد که تلاش می‌کنند با تکیه بر ساختارهای ذهنی و فرایندهای تکاملی، باورهای دینی را به صورت علمی و تجربی تبیین کنند (McCauley & Lawson, 2002). نظریه‌های مطرح شده توسط پژوهشگرانی همچون پاسکال بویر و جسی برینگ، با بهره‌گیری از مفاهیم شناختی، زیست‌شناسی تکاملی و روانشناسی شناختی، چشم‌اندازهایی وسیع‌تر و جامع‌تر از دین ارائه می‌دهند. این نظریه‌ها دین را نه تنها به عنوان پدیده‌ای ذهنی بلکه به عنوان سازوکاری کارکردی در حفظ انسجام اجتماعی، پاسخ به نیازهای وجودی و تنظیم رفتارهای انسانی تبیین می‌کنند (Bering, 2010; Boyer, 1994).

علاوه بر این، نظریات فرهنگی-اجتماعی در فلسفه دین مانند نظریه‌های کلیفورد گیرتز (۱۹۷۳)، پیتر برگر (۱۹۶۹) و ویلیام اساد

(۱۹۹۳) به تحلیل دین از منظر اجتماعی و فرهنگی پرداخته‌اند (Asad, 1993; Berger, 1969; Geertz, 1973). این رویکردها به‌ویژه به نقش فرهنگ، تاریخ و ساختارهای اجتماعی در شکل‌گیری و تداوم باورهای دینی اشاره دارند و در مقابل تحلیل‌های فردی و روان‌شناختی به دین نگاه می‌کنند. همچنین، مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در علوم شناختی دین نیز نقش قابل توجهی در تحلیل ابعاد مغزی و شناختی تجربیات دینی دارند، هرچند که برخی از این رویکردها نیز به دلیل محدودیت‌های خود در تبیین تجربیات معنوی و وجودشناختی دین مورد نقد قرار گرفته‌اند.

این تحولات نوین در فلسفه دین و علوم شناختی دین ضرورت بازخوانی و نقد دوباره رویکردهای کلاسیکی مانند روانشناسی‌گرایی هیوم را برجسته می‌سازد. بازخوانی این دیدگاه‌ها در چارچوب میان‌رشته‌ای فلسفه کلاسیک و علوم مدرن می‌تواند به توسعه درک عمیق‌تر از دین به‌عنوان پدیده‌ای روانی، ذهنی و فرهنگی منجر شود و راه را برای پژوهش‌های آینده هموار سازد (Norenzayan, 2013).

با توجه به تحولات اخیر در علوم شناختی دین و نظریات فرهنگی-اجتماعی در فلسفه دین، ارتباط میان دیدگاه‌های هیوم و مدل‌های جدید علوم شناختی دین می‌تواند درک ما از دین را به‌طور عمیق‌تری گسترش دهد. هیوم، با تحلیل روانشناختی و شناختی دین از منظر فردی و ذهنی، چالش‌های بنیادی برای سنت‌های متافیزیکی و عقلانی وارد کرده است. با این حال، دیدگاه‌های معاصر مانند نظریه‌های بویپر و برینگ در علوم شناختی دین، و همچنین نظریات فرهنگی-اجتماعی همچون نظریات گیرتز و برگر، با توجه به ساختارهای اجتماعی و تاریخی، این مفاهیم هیوم را در بسترهای جدیدتر تحلیل کرده و به تبیین دقیق‌تری از دین به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تکاملی می‌پردازند. در این مقاله، ضمن بازخوانی مفاهیم کلیدی هیوم، تلاش خواهد شد که ارتباط و هم‌افزایی بین این رویکرد کلاسیک و نظریات مدرن به‌ویژه در زمینه‌های شناختی و اجتماعی بررسی گردد.

هدف اصلی این مقاله، بازخوانی و نقد روانشناسی‌گرایی دیوید هیوم در فلسفه دین و بررسی ارتباط آن با نظریه‌های مدرن علوم شناختی دین است. این مقاله به‌ویژه بر این نکته تأکید دارد که درک دین به‌طور جامع و چندبعدی نیازمند ترکیب دیدگاه‌های مختلف است؛ بنابراین، علاوه بر تحلیل مفهومی و فلسفی دیدگاه هیوم، به نقد و بررسی نظریه‌های علوم شناختی، فرهنگی-اجتماعی و نوروساینس در تحلیل دین پرداخته می‌شود. این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای به دنبال گسترش افق‌های فلسفی و علمی برای درک بهتر دین است.

روانشناسی‌گرایی دیوید هیوم در فلسفه دین

دیوید هیوم به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان تجربه‌گرا در قرن هجدهم، نقش مهمی در شکل‌دهی و توسعه رویکرد روانشناسی‌گرایی در فلسفه دین ایفا کرد. این رویکرد مبتنی بر این اصل است که باورهای دینی نه به‌عنوان نتیجه استدلال‌های عقلی یا وحیانی، بلکه به‌عنوان محصول فرایندهای روانی و شناختی انسان‌ها، مانند تخیل، عادت ذهنی، و احساسات انسانی پدید می‌آیند (Hume, 1779). در این رویکرد، دین به‌طور عمده به عنوان یک پدیده روان‌شناختی تحلیل می‌شود که به وسیله سازوکارهای ذهنی انسان شکل می‌گیرد.

هیوم در آثار خود به‌ویژه در کتاب «تحقیق درباره فهم بشری» و «گفتگوهای درباره دین طبیعی»، به تفصیل توضیح می‌دهد که انسان‌ها چگونه از طریق سازوکارهای روان‌شناختی و ذهنی خود، باورهای دینی را شکل می‌دهند. به طور خاص، او مفاهیم «تخیل»، «عادت ذهنی»، و «احساسات انسانی» را به‌عنوان عواملی کلیدی در شکل‌گیری دین معرفی می‌کند. هیوم معتقد است: «ذهن انسان به طور طبیعی و بدون آنکه آگاهانه تصمیم بگیرد، به واسطه عادت‌های مکرر، باورهایی را شکل می‌دهد که از استدلال‌های عقلانی مستقل‌اند و بیشتر محصول فرایندهای روانی و عاطفی هستند» (Hume, 1779).

هیوم همچنین معتقد است که «احساسات انسانی» نقش کلیدی در باورهای دینی ایفا می‌کنند. او در یکی از آثار خود اشاره دارد: «انسان‌ها بیشتر به واسطه احساسات خود و نه از طریق استدلال‌های منطقی به باورهای دینی می‌رسند؛ و این احساسات هستند که دین را در دل‌ها و ذهن‌ها نهادینه می‌کنند (Hume, 1779).

این دیدگاه بیانگر این است که هیوم باورهای دینی را نه فقط به‌عنوان محصول عقل و استدلال، بلکه به‌عنوان نتیجه احساسات انسانی و واکنش‌های احساسی در مواجهه با جهان و هستی می‌داند.

نقدهای فلسفی به روانشناسی گرای هیوم

رویکرد روانشناسی‌گرایی دیوید هیوم در تحلیل دین با نقدهای متعددی مواجه شده است که هم از جنبه‌های فلسفی و هم از جنبه‌های تجربی مطرح هستند. یکی از اصلی‌ترین نقدها، تقلیل دین به فرایندهای ذهنی و روانی است که به نظر می‌رسد بسیاری از ابعاد معنوی، وجودشناختی و فرهنگی دین را نادیده می‌گیرد. این تقلیل‌گرایی باعث می‌شود که دین به‌عنوان یک پدیده چندلایه و پیچیده که شامل ابعاد فردی، اجتماعی، فرهنگی و معنوی است، به سادگی به واکنش‌ها و عادت‌های ذهنی تقلیل یابد. در حالی که دین در بسیاری از مذاهب و جوامع به‌عنوان پدیده‌ای در هم آمیخته با تجربه‌های عمیق وجودی و معنوی شناخته می‌شود (Glock, 2008).

نقد دیگر به شکاکیت فلسفی هیوم مربوط می‌شود. هیوم به‌طور کلی هرگونه استدلال عقلانی و برهان متافیزیکی برای باور دینی را تضعیف می‌کند و به همین دلیل دیدگاه‌های دینی را از پایه‌های عقلانی تهی می‌سازد. این شکاکیت فلسفی می‌تواند درک ما از دین را محدود کند و منجر به نوعی دیدگاه منفی و تقلیل‌گرایانه نسبت به ایمان دینی گردد. در این رویکرد، دین به‌عنوان نتیجه‌ای از عوامل روان‌شناختی و ذهنی تحلیل می‌شود و معانی عمیق و پیچیده دینی که شامل شهود، تجربه‌های معنوی و حضور الهی است، نادیده گرفته می‌شود. این نقد توسط فیلسوفانی چون آلوین پلاتینگا (Plantinga, 2000) مطرح شده است که معتقدند ایمان دینی

این نگرش هیوم به دین، به‌عنوان پدیده‌ای که از سازوکارهای ناخودآگاه و عادت‌های ذهنی شکل می‌گیرد، در زمان خود تحولی بنیادی ایجاد کرد. او باور دینی را نه بر پایه استدلال‌های عقلانی بلکه به‌عنوان مجموعه‌ای از واکنش‌های روان‌شناختی و احساسات انسانی می‌دید. این دیدگاه از منظر فلسفه دین، به چالشی بنیادی برای سنت‌های عقلانی و متافیزیکی تبدیل شد، به‌ویژه از آنجا که هیوم باور دینی را از چارچوب‌های ماورایی و متافیزیکی خارج کرد و به‌عنوان پدیده‌ای ذهنی و روانی تحلیل نمود.

مفاهیم کلیدی در تحلیل‌های هیوم

۱. تخیل:

هیوم در تحلیل‌های خود، «تخیل» را یکی از عوامل اصلی در شکل‌گیری باورهای دینی می‌داند. او می‌گوید: «ذهن انسان به‌طور طبیعی و بدون آنکه آگاهانه تصمیم بگیرد، به واسطه عادت‌های مکرر، باورهایی را شکل می‌دهد که از استدلال‌های عقلانی مستقل‌اند و بیشتر محصول فرایندهای روانی و عاطفی هستند» (Hume, 1779). در اینجا، هیوم تأکید دارد که تخیل نه تنها به‌عنوان ابزاری برای خلق تصورات مذهبی، بلکه به‌عنوان یک فرآیند شناختی ابتدایی و طبیعی در شکل‌گیری باورهای دینی عمل می‌کند.

۲. عادت ذهنی:

هیوم در رابطه با «عادت ذهنی» و تأثیر آن در شکل‌گیری باورهای دینی بیان می‌کند: «ما به‌ندرت به استدلال‌های عقلی در باورهای دینی خود تکیه می‌کنیم و این باورها بیشتر حاصل تخیل، عادت و احساسات هستند تا دلایل منطقی» (Hume, 1779). این عبارت نشان می‌دهد که هیوم به‌طور خاص عادت‌های ذهنی را به‌عنوان سازوکارهای روان‌شناختی می‌بیند که باورهای دینی را شکل می‌دهند و این فرآیندها به‌طور ناخودآگاه تکرار می‌شوند و در نتیجه نهادینه می‌گردند.

۳. احساسات انسانی:

می‌تواند بر اساس استدلال‌های عقلانی موجه شده، حتی در نبود شواهد تجربی کامل، قابل توجیه باشد.

نقد دیگری که به رویکرد هیوم وارد شده، به نادیده گرفتن پیش‌فرض‌های معرفتی و چارچوب‌های فرهنگی و فلسفی فرد در شکل‌دهی و تثبیت باور دینی است. هیوم توجه کافی به تنوع بسترهای تاریخی، فرهنگی و فلسفی که در آن‌ها دین شکل می‌گیرد، نداشته است. ایمان دینی نه تنها یک تجربه ذهنی و روان‌شناختی است، بلکه وضعیتی عقلانی و عملی است که در تعامل با جهان و تجربیات اخلاقی معنا می‌یابد. این نقطه ضعف به‌ویژه در جوامعی که در آن‌ها تجربه دینی در قالب‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی تعریف می‌شود، برجسته است (Wolterstorff, 1983).

نقد چهارم به نقدهای فلسفی هیوم، به‌ویژه در تبیین تجربه دینی، به عدم توجه کافی به تجربیات شهودی و معنوی است. بسیاری از تجارب دینی عمیقاً فراتر از سازوکارهای روان‌شناختی و شناختی هیوم قرار دارند و شامل جنبه‌های ماورایی و وجودشناختی هستند که برای هیوم قابل توضیح نبوده‌اند. این مسئله باعث می‌شود که دیدگاه هیوم نتواند به‌طور جامع و عمیق به تمامی ابعاد دین، به‌ویژه در تجربیات فردی از حضور الهی و معنویت عمیق پرداخته و تحلیلی جامع از دین ارائه دهد (Alston, 1991).

نقد دیگری که باید به رویکرد هیوم وارد کنیم، این است که او نسبت به نقش فرهنگ و تاریخ در شکل‌گیری دین بی‌توجه بوده است. دین به‌عنوان پدیده‌ای میان‌فردی و فرهنگی، در بستر ساختارهای اجتماعی پیچیده‌ای شکل گرفته و تداوم می‌یابد که نیازمند توجه به حوزه‌های انسان‌شناسی، جامعه‌شناسی دین و علوم شناختی است. این غفلت یکی از بزرگ‌ترین نقاط ضعف رویکرد هیوم است که باعث می‌شود تحلیل او از دین فاقد جامعیت و واقع‌بینی لازم در مواجهه با دین در جوامع انسانی باشد. در نتیجه، دیدگاه هیوم برای تحلیل تمامی ابعاد دین نیازمند تکمیل و بازنگری در چارچوب‌های میان‌رشته‌ای و علمی نوین است (Norenzayan, 2013; Taves, 2009).

در نهایت، با وجود نوآوری فلسفی هیوم در معرفی روانشناسی‌گرایی به فلسفه دین، این رویکرد به دلیل محدودیت‌های موجود، نمی‌تواند به‌عنوان یک نظریه جامع و کامل برای تحلیل ایمان دینی به‌ویژه در ابعاد فرهنگی، معنوی و اجتماعی دین مطرح باشد. بنابراین، ضروری است که این رویکرد با نظریات فرهنگی-اجتماعی و دیدگاه‌های میان‌رشته‌ای تکمیل و توسعه یابد تا دین را در تمام ابعاد پیچیده و چندلایه آن تحلیل کند.

تکامل مفاهیم هیوم در مدل‌های جدید علوم شناختی

دین

با گذر زمان، نظریه‌های جدید در علوم شناختی دین، همچون نظریه‌های بویر و برینگ، در تلاشند تا مفاهیم هیوم را در چارچوب‌های تکاملی و شناختی گسترش دهند. این مفاهیم، به‌ویژه «تخیل»، «عادت ذهنی» و «احساسات انسانی»، در این مدل‌های جدید به‌عنوان سازوکارهای شناختی اولیه معرفی می‌شوند که به‌طور طبیعی در انسان‌ها برای درک و مدیریت جهان پیرامون‌شان تکامل یافته‌اند. علاوه بر این، نظریات فرهنگی-اجتماعی مانند دیدگاه‌های گیرتز، برگر و اساد، این مفاهیم روانشناختی را در بسترهای اجتماعی و تاریخی تحلیل می‌کنند. همچنین، مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در علوم شناختی دین به ابعاد مغزی و شناختی دین پرداخته و چگونگی تعامل مغز و رفتار دینی را بررسی می‌کنند. در این مقاله، به بررسی این نظریات و نقدهای مربوط به آن‌ها در بخش‌های بعدی پرداخته خواهد شد.

۱. نظریه‌های فرهنگی-اجتماعی در فلسفه دین

در حوزه فلسفه دین، متفکران معاصر به‌ویژه در شاخه‌های انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، توجه ویژه‌ای به نقش فرهنگ، تاریخ و جامعه در شکل‌گیری باورهای دینی داشته‌اند. در حالی که هیوم بر ابعاد روان‌شناختی و ذهنی دین تأکید می‌کند، این نظریات به‌طور خاص به این پرسش پرداخته‌اند که چگونه دین در بسترهای فرهنگی و اجتماعی شکل می‌گیرد و چگونه در ساختارهای فرهنگی به‌عنوان

پدیده‌ای میان فردی و اجتماعی پایداری می‌یابد. این دیدگاه‌ها به‌ویژه در نظریه‌های زیر مطرح شده‌اند:

نظریه سیستم فرهنگی و نمادین

در نظریه گیرتز، دین به‌عنوان یک سیستم فرهنگی و نمادین تحلیل می‌شود که در آن آیین‌ها و باورها معانی فرهنگی خاصی را به اعضای جامعه منتقل می‌کنند. او دین را نه تنها به‌عنوان یک سیستم اعتقادی، بلکه به‌عنوان یک فرهنگ در نظر می‌گیرد که به‌واسطه آن مردم معنای زندگی و جایگاه خود را در دنیا می‌یابند. این تحلیل‌ها به‌ویژه در کتاب "تفسیر فرهنگ" مطرح شده است که در آن دین به‌عنوان نظامی از نمادها برای بیان معانی فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی معرفی می‌شود (Geertz, 1973, p. 3).

نظریه نهادهای اجتماعی دین:

برگر نیز مانند گیرتز، بر اهمیت جامعه در شکل‌گیری دین تأکید دارد و در کتاب "سایرجهانی بودن" نشان می‌دهد که دین همواره از تعاملات اجتماعی و فرهنگی نشأت می‌گیرد. طبق برگر، دین نه تنها یک واقعیت فردی بلکه یک پدیده اجتماعی است که در جوامع مختلف بازسازی می‌شود. او به‌ویژه به نقش "نهادهای دینی" و "رسانه‌های اجتماعی" در تثبیت باورهای دینی و اجتماعی در طول زمان اشاره می‌کند (Berger, 1969).

نظریه دین و قدرت در تاریخ:

اساد نیز در تحلیل‌های خود، دین را به‌عنوان یک ساختار اجتماعی و تاریخی در نظر می‌گیرد که نمی‌توان آن را صرفاً به‌عنوان یک مجموعه باورهای فردی و ذهنی تحلیل کرد. در کتاب "دین و قدرت در تاریخ"، اساد به نقد رویکردهای عقل‌گرایانه و روان‌شناختی به دین پرداخته و بر اهمیت تأثیرات تاریخی، سیاسی و اجتماعی در تفسیر دین تأکید می‌کند. او معتقد است که برای فهم کامل دین، باید ابعاد اجتماعی و تاریخی آن را در نظر گرفت (Asad, 1993).

نظریه برنامه‌ریزی ذهنی اجتماعی:

نظریه برنامه‌ریزی ذهنی اجتماعی توسط جان توبیاس توسعه یافته است. این نظریه بر این نکته تأکید دارد که دین در درجه اول یک

پدیده اجتماعی و فرهنگی است که بر مبنای ساختارهای ذهنی شکل می‌گیرد. فرایندهای شناختی دین تنها به درک فردی محدود نمی‌شوند، بلکه در چارچوب تعاملات و ساختارهای اجتماعی معنا می‌یابند. باورهای دینی و آیین‌های مذهبی نقش مهمی در تنظیم روابط اجتماعی، تقویت هویت گروهی و انتقال ارزش‌ها و معانی فرهنگی ایفا می‌کنند. توبیاس می‌گوید: "دین به‌عنوان یک منظره ذهنی اجتماعی عمل می‌کند که نه تنها باورها و مفاهیم را شکل می‌دهد، بلکه به سازوکارهای حفظ نظم و انسجام اجتماعی نیز متصل است؛ دین در تعامل با محیط اجتماعی، معنا و کاربرد خود را به دست می‌آورد (Tobias, 2011).

این دیدگاه با تأکید بر نقش اجتماعی و فرهنگی دین، بر اهمیت مطالعه دین در بسترهای تاریخی و فرهنگی تأکید می‌کند. این نظریات به‌طور خاص ابعاد فرهنگی و اجتماعی دین را برجسته کرده و در مقابل تحلیل‌های ذهنی و روان‌شناختی نظیر روانشناسی گرایایی هیوم قرار می‌گیرند. برخلاف رویکرد هیوم که به ابعاد فردی و روانی دین می‌پردازد، نظریه‌های اجتماعی دین به تبیین دین در بسترهای اجتماعی و تاریخی می‌پردازند و دین را به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و فرهنگی تحلیل می‌کنند.

نقد نظریه‌های فرهنگی-اجتماعی در فلسفه دین

در حالی که نظریات اجتماعی دین، به‌ویژه نظریات کلیفورد گیرتز (Geertz, 1973)، پیتز برگر (Berger, 1969) و ویلیام اساد (Asad, 1993)، به‌طور گسترده‌ای مورد استقبال قرار گرفته‌اند و تأکید ویژه‌ای بر ابعاد اجتماعی و فرهنگی دین دارند، این دیدگاه‌ها نیز در برابر نقدهای قابل توجهی قرار دارند.

نقد به نظریه سیستم فرهنگی و نمادین:

یکی از نقدهای مهم به دیدگاه گیرتز این است که او ممکن است در تحلیل خود از دین به‌عنوان یک سیستم فرهنگی، بعد معنوی و تجربه دینی فردی را به‌طور ناکافی مورد توجه قرار دهد. به‌ویژه، تحلیل‌های گیرتز بیشتر بر نمادها و فرهنگ‌های اجتماعی متمرکز است و در برخی موارد ممکن است از ابعاد روحانی و فرامادی دین غفلت کند.

تجربه دینی فردی و معنوی را که فراتر از اجتماع و فرهنگ است، توضیح دهد. به‌ویژه، این دیدگاه در برابر تحلیل‌های فلسفی و روان‌شناختی که ابعاد فردی و معنوی دین را برجسته می‌کنند، دچار کمبود است.

برای مثال، دبرا جکسون (Jackson, 2015) بیان می‌کند که "این نظریه نیاز به توجه بیشتر به جنبه‌های معنوی و فردی تجربه دینی دارد تا بتواند تبیینی جامع و کامل از پدیده دین ارائه دهد."

در نتیجه، نظریات اجتماعی دین اگرچه با تأکید بر فرهنگ، تاریخ و جامعه به‌طور قابل‌توجهی از رویکردهای روان‌شناختی و فلسفی جدا می‌شوند، اما این دیدگاه‌ها نیز محدودیت‌هایی دارند. به‌ویژه آن‌ها قادر به توضیح تجربه دینی فردی، معنوی و ماورایی در حد و اندازه‌ای که رویکردهای فلسفی مانند روانشناسی‌گرایی هیوم (Hume, 1779) انجام می‌دهند، نیستند. برای دستیابی به درک کامل‌تر از دین، لازم است که این نظریات اجتماعی با دیدگاه‌های فلسفی و شناختی ترکیب شوند.

۲. نظریه‌های علوم شناختی دین: چشم‌اندازی نوین

علوم شناختی دین به عنوان شاخه‌ای میان‌رشته‌ای، از روانشناسی، انسان‌شناسی، فلسفه ذهن و زیست‌شناسی تکاملی بهره می‌گیرد تا دین را به عنوان پدیده‌ای ذهنی، فرهنگی و تطوری بررسی کند (McCauley & Lawson, 2002). این رشته، روش‌های تجربی و نظری را تلفیق می‌کند و به درک علمی فرایندهای ذهنی پشت باورهای دینی می‌پردازد.

نظریه طبیعت‌گرایی ایده‌های دینی

این نظریه توسط پاسکال بویر در کتاب برجسته‌اش *The Naturalness of Religious Ideas* (۱۹۹۴) ارائه شده است. بر اساس این نظریه، ذهن انسان دارای ساختارهای شناختی ذاتی و پیش‌فرض‌هایی است که به‌طور خودکار و طبیعی باعث شکل‌گیری باورهای دینی می‌شوند. باورهای دینی تنها محصول فرهنگ یا آموزش‌های اجتماعی نیستند، بلکه ریشه در عملکردهای طبیعی و تکاملی ذهن دارند. ذهن انسان، به واسطه این ساختارهای پیش‌فرض

این انتقاد از منظر نقد فلسفی به دین به‌ویژه در دیدگاه‌هایی که بر تجارب فردی و شهودی تأکید دارند، مطرح می‌شود. برخی فیلسوفان دین مانند ویلارد وان اورمان کواین معتقدند که تحلیل‌های فرهنگی مانند گیرتز نمی‌توانند همه ابعاد دین را از جمله تجربیات معنوی، مذهبی و فردی که فراتر از ساختارهای اجتماعی هستند، توضیح دهند (Plantinga, 2011).

نقد به دیدگاه نهادهای اجتماعی دین:

نقد دیگر به دیدگاه برگر به‌ویژه در مفهوم "نهادهای دینی" و "قوانین اجتماعی" است. برخی منتقدان معتقدند که برگر در تحلیل خود از دین به‌عنوان یک نهاد اجتماعی، ممکن است اهمیت فردیت در تجربه دینی را نادیده گرفته باشد. به‌ویژه این انتقاد مطرح است که دین به‌عنوان یک پدیده اجتماعی نمی‌تواند به‌طور کامل معنای فردی و تجربه دینی را که در برخی مذاهب به‌ویژه در تجربیات شخصی از حضور الهی و عرفانی اهمیت دارد، پوشش دهد. این نقد همچنین توسط متفکرانی چون پائولو فریره که تأکید بر ابعاد فردی و اجتماعی دین دارند، تقویت می‌شود (Zackman, 2014).

نقد به دیدگاه دین و قدرت در تاریخ:

در خصوص اساد، نقدهای موجود به تحلیل‌های اجتماعی او این است که او تأکید زیادی بر بسترهای تاریخی و فرهنگی دارد و ممکن است در این فرآیند از جنبه‌های معنوی و ماورایی دین غافل بماند. به‌ویژه، اساد دین را بیشتر به‌عنوان پدیده‌ای فرهنگی و تاریخی می‌بیند که در تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد، اما برخی منتقدان مانند بیل آرمسترانگ معتقدند که درک جامع دین نیازمند توجه به جنبه‌های فردی و روحانی آن است که در تحلیل‌های اجتماعی اساد به‌طور کامل در نظر گرفته نمی‌شود (Turner, 2020).

نقد به دیدگاه برنامهریزی ذهنی اجتماعی:

منتقدان این دیدگاه معتقدند که تویباس در تحلیل‌های خود ممکن است به جنبه‌های فردی و تجربیات معنوی دین توجه کمتری داشته باشد. این نظریه بیشتر بر تعاملات اجتماعی و ساختارهای فرهنگی دین تمرکز دارد و از نظر برخی منتقدان، نمی‌تواند به‌طور کامل

شناختی، تمایل دارد به دنبال معانی پنهان و نیروهای هوشمند در جهان پیرامون باشد. این گرایش شناختی باعث می‌شود مفاهیمی مانند خدایان، ارواح و نیروهای ماورایی به طور خودجوش در ذهن انسان شکل بگیرند و در جوامع انسانی تثبیت شوند. بویر در این زمینه می‌گوید:

"ایده‌های دینی به دلیل سازگاری آن‌ها با ساختارهای شناختی طبیعی ذهن انسان، به آسانی در ذهن‌ها می‌نشینند و با مقاومت کمی در برابر فراموشی یا تغییر مواجه می‌شوند؛ این موضوع توضیح می‌دهد چرا باورهای دینی در فرهنگ‌های مختلف و در طول تاریخ بسیار پایدار بوده‌اند." (Boyer, 1994)

از منظر بویر، باورهای دینی به‌عنوان «ایده‌های طبیعی» ذهن انسان شناخته می‌شوند؛ یعنی این باورها به دلیل تناسب‌شان با ویژگی‌های شناختی ذاتی، فراتر از تأثیرات صرف فرهنگی یا تربیتی، به صورت خودکار و قابل پیش‌بینی شکل می‌گیرند. برای نمونه، ذهن انسان به طور ذاتی تمایل دارد اشیاء و پدیده‌ها را دارای قصد، هدف و عامل هوشمند بداند، حتی در مواردی که چنین قصدی وجود ندارد. این تمایل شناختی باعث پیدایش باور به موجودات ماورایی یا خداگونه می‌شود که با قابلیت‌های فراطبیعی تصور می‌شوند و در باور دینی نقش مرکزی دارند.

بویر این دیدگاه را در برابر رویکردهای صرفاً فرهنگی قرار می‌دهد و معتقد است که برای فهم ریشه‌های باور دینی باید سازوکارهای شناختی را مورد توجه قرار داد. این نظریه به عنوان پایه‌ای برای رشته علوم شناختی دین مورد استقبال قرار گرفته است و به توضیح علمی و تجربی پدیده دین کمک کرده است. به طور خلاصه، نظریه بویر نشان می‌دهد که دین یک محصول طبیعی و ناگزیر از ساختارهای ذهنی انسان است که برای درک محیط پیچیده زیستی و اجتماعی تکامل یافته است (Boyer, 1994).

نظریه باور تکاملی

این نظریه توسط جسی برینگ در کتاب مشهور خود *The Belief Instinct* (۲۰۱۰) مطرح شده است. برینگ باورهای دینی را به

عنوان سازگاری‌های تکاملی می‌بیند که به بقای گروه و تنظیم رفتارهای اجتماعی کمک شایانی کرده‌اند. از دیدگاه او، گرایش انسان به باورهای دینی ریشه در ساختارهای زیستی و روانی دارد که طی میلیون‌ها سال تکامل یافته‌اند تا به پاسخگویی به پرسش‌های بنیادین وجودی، از جمله مسائل مرتبط با مرگ، معنا و هدف زندگی کمک کنند. به گفته او: "باورهای دینی به ما کمک می‌کنند تا اضطراب‌های وجودی را کاهش دهیم، همکاری‌های اجتماعی را تسهیل کنیم و احساس تعلق به گروهی بزرگ‌تر را تجربه کنیم؛ این باورها به عنوان ابزاری تکاملی در خدمت بقا و سازگاری روانی بشر عمل می‌کنند." (Bering, 2010)

برینگ با تأکید بر نقش عواطف و غرایز انسانی نشان می‌دهد که باورهای دینی فراتر از صرفاً عقاید ذهنی یا فرهنگی هستند و ریشه در فرآیندهای روان‌شناختی پیچیده دارند. وی معتقد است که دین به مثابه «ابزاری برای تنظیم اجتماعی» عمل می‌کند که نه تنها هنجارهای اخلاقی را تثبیت می‌نماید بلکه به کاهش اضطراب ناشی از بی‌معنایی و فقدان کنترل بر جهان کمک می‌کند. از این رو، باورهای دینی به گونه‌ای تکامل یافته‌اند که افراد را به رعایت قوانین اجتماعی و حفظ انسجام گروهی ترغیب می‌کنند. این نظریه، ضمن تأکید بر بُعد زیستی و روانی دین، آن را در چارچوبی تطوری و عملکردگرا تحلیل می‌کند که مکمل و گسترش‌دهنده ایده‌های پیشین در روانشناسی گرای فلسفی است.

نظریه «عامل هوشمند»

این نظریه توسط سایمون بارون-کوهل مطرح شده و بیان می‌کند که ذهن انسان به طور طبیعی تمایل دارد در جهان پیرامون خود به دنبال عوامل هوشمند بگردد، حتی در مواردی که علت واقعی صرفاً پدیده‌های طبیعی یا بی‌جان باشد. این مکانیسم شناختی که به عنوان «دستگاه تشخیص بیش‌فعال عامل» شناخته می‌شود، به انسان کمک می‌کند تا به سرعت و به صورت پیشگیرانه خطرات احتمالی را شناسایی کند. از آنجا که پیامدهای ناشناخته و تهدیدآمیز می‌توانند برای بقا خطرناک باشند، این دستگاه معمولاً در تشخیص عوامل فعال

هستند که بر جهان و زندگی آنان تأثیر می‌گذارد. ToM به درک روانشناختی و فلسفی باورهای دینی عمق می‌بخشد و ارتباط عمیقی با نظریه‌های تکاملی و شناختی دین دارد.

نظریه محصول جانبی شناختی (Cognitive Byproduct Theory)

نظریه محصول جانبی شناختی یا Cognitive Byproduct Theory توسط استیون جولیان گالتنر مطرح شده است. این نظریه معتقد است که باورهای دینی به عنوان محصول جانبی (byproduct) فرایندهای شناختی طبیعی ذهن انسان شکل می‌گیرند، نه به عنوان نتیجه مستقیم انتخاب تکاملی یا سازگاری. ذهن انسان تمایل دارد به شکل پیش‌فرض، اشیاء و پدیده‌ها را به صورت موجوداتی دارای هدف و قصد ببیند. این ویژگی شناختی که به آن «حافظه معنوی» گفته می‌شود، باعث می‌شود که افراد موجودات ماورایی و نیروهای نامرئی را فرض کنند، صرفاً به عنوان واکنشی طبیعی به ساختارهای ذهنی خود. گالتنر این گونه بیان می‌کند: "باورهای دینی نتیجه جانبی و ناخواسته فرایندهای شناختی عادی و ضروری هستند که ذهن را قادر می‌سازند تا دنیای پیچیده را درک کند، اما خود این باورها به طور مستقیم تحت فشارهای انتخاب تکاملی قرار نگرفته‌اند." (Guthrie, 1993) این نظریه تأکید می‌کند که دین و باورهای ماورایی، محصول «خطاهای شناختی» نیستند، بلکه پدیده‌های طبیعی ذهنی‌اند که در جریان تکامل و به عنوان بخش‌های طبیعی فرایند شناختی انسان شکل گرفته‌اند.

نقدهای معرفتی و فلسفی بر نظریه‌های علوم شناختی دین

علوم شناختی دین با بهره‌گیری از داده‌ها و نظریه‌های روانشناسی شناختی، انسان‌شناسی شناختی و زیست‌شناسی تکاملی، گام‌های قابل توجهی در فهم علمی و تجربی باورهای دینی برداشته است. این رشته میان‌رشته‌ای، با معرفی سازوکارهای شناختی ذاتی و فرایندهای تکاملی، چشم‌اندازی نوین از شکل‌گیری و پایداری دین ارائه کرده است که تحول چشمگیری در فلسفه دین محسوب می‌شود. با این حال، همان‌گونه که هر رویکرد علمی-فلسفی، نقاط قوت و

یا هوشمند، دقت بیش‌ازحد دارد. این تمایل شناختی می‌تواند باعث شکل‌گیری باورهایی درباره موجودات ماورایی یا نیروهای فراطبیعی شود که عاملانی هوشمند و ناظر بر جهان تصور می‌شوند (Baron-Cohen, 1995). بارون-کوهل می‌گوید:

"این دستگاه تشخیص بیش‌فعال عامل باعث می‌شود انسان‌ها حتی در مواجهه با پدیده‌های طبیعی غیرمتحرک، تصور وجود یک عامل هوشمند را داشته باشند؛ این امر ممکن است زیربنای بسیاری از باورهای دینی و ماورایی باشد." (Baron-Cohen, 1995)

از این رو، نظریه HADD نشان می‌دهد که انسان‌ها به واسطه سازوکارهای شناختی ذاتی، تمایل دارند وجود موجودات یا نیروهای هوشمند را فرض کنند؛ حتی اگر چنین فرضی بیش از حد محتاطانه و علمی نباشد. این نظریه یکی از کلیدی‌ترین مدل‌ها در علوم شناختی دین برای توضیح شکل‌گیری باورهای ماورایی و دینی است.

نظریه برنامه‌ریزی ذهنی (Theory of Mind - ToM)

نظریه برنامه‌ریزی ذهنی یا ToM به توانایی انسان برای فهم و پیش‌بینی رفتار دیگران بر اساس شناختی که از نیت‌ها، باورها، تمایلات و انگیزه‌های آنان دارد اشاره می‌کند. این توانایی شناختی که از سنین کودکی در انسان رشد می‌کند، مبنای اصلی تعاملات اجتماعی پیچیده و فرهنگ‌سازی است (Premack & Woodruff, 1978, p. 522). در حوزه دین، ToM نقش مهمی در شکل‌دهی به باورهای دینی ایفا می‌کند، چرا که فرد قادر است موجودات فراطبیعی را دارای ذهن، قصد و نیت بداند و بر اساس آن‌ها باور و رفتار دینی خود را تنظیم کند (Barrett, 2000). جوزف بارتلت در تحلیل خود بیان می‌کند:

"توانایی انسان در نسبت دادن ذهن و نیت به دیگران، زمینه را برای باور به موجودات فراطبیعی دارای قصد و هدف فراهم می‌کند که این یکی از بنیان‌های اصلی باورهای دینی است." (Barrett, 2000)

این نظریه توضیح می‌دهد که چگونه انسان‌ها باور دارند خداوند، ارواح و سایر موجودات ماورایی دارای ذهنی فعال و قصدی مشخص

محدودیت‌هایی دارد، نظریه‌های علوم شناختی دین نیز از این قاعده مستثنا نیستند.

از دیدگاه فلسفی و معرفت‌شناختی، پرداختن به دین صرفاً از منظر سازوکارهای شناختی و تکاملی می‌تواند به کاستن یا ساده‌سازی بیش از حد ابعاد معنوی، وجودشناختی، فرهنگی و اخلاقی دین منجر شود. این امر ضرورت توجه به نقدهای عمیق و دقیق بر هر یک از نظریه‌های مهم این حوزه را برجسته می‌سازد. چنین نقدهایی، ضمن تقویت مبانی فلسفی و علمی، به تکمیل فهم میان‌رشته‌ای از دین کمک کرده و پل ارتباطی مستحکمی میان فلسفه کلاسیک دین و علوم شناختی مدرن می‌سازند.

در این بخش، نقدهای معرفتی و فلسفی به ترتیب بر نظریه‌های کلیدی علوم شناختی دین که در بخش قبل معرفی شدند، ارائه خواهد شد. هدف این است که ضمن حفظ تمرکز بر روانشناسی‌گرایی هیوم به عنوان محور اصلی مقاله، مباحث معاصر علوم شناختی را با نگاه نقادانه و تخصصی بررسی کنیم تا چارچوبی نظری و علمی برای بازخوانی و توسعه فلسفه دین فراهم گردد.

نقد نظریه طبیعت‌گرایی ایده‌های دینی (پاسکال بویِر)

نظریه طبیعت‌گرایی ایده‌های دینی بویِر به درک عمیق و علمی شکل‌گیری باورهای دینی کمک کرده است؛ با این حال، منتقدان به محدودیت این نظریه در توضیح بُعد معنوی و فرهنگی دین اشاره می‌کنند. پاتریک کاپیل معتقد است که تمرکز صرف بر ساختارهای شناختی ذاتی، خطر تقلیل دین به واکنش‌های زیستی و شناختی را دارد و از تحلیل معنای دین و نقش فرهنگ و تاریخ در شکل‌گیری دین غفلت می‌کند. وی می‌نویسد: «بهره‌گیری صرف از ساختارهای ذهنی ذاتی نمی‌تواند تمام ابعاد تجربه دینی را توضیح دهد، چرا که دین علاوه بر بعد زیستی، در زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و فرهنگی معنا می‌یابد و تبیین کامل آن نیازمند رویکردهای میان‌رشته‌ای گسترده‌تر است» (Kapic, 2013). از این رو، نظریه بویِر گرچه پایه‌ای علمی قوی دارد، ولی لازم است با رویکردهای فرهنگی و

فلسفی تکمیل شود تا ابعاد معنوی دین به طور جامع مورد توجه قرار گیرد.

نقد نظریه باور تکاملی (جسی برینگ)

نظریه باور تکاملی جسی برینگ که دین را سازوکاری تطوری در پاسخ به نیازهای روانی می‌داند، با نقدهای مشابهی مواجه شده است. پل کریگ رابرتس این نظریه را بیش‌ازحد عملکردگرا و تقلیل‌گرایانه ارزیابی می‌کند و معتقد است که دین فراتر از یک ابزار روان‌شناختی برای کاهش اضطراب وجودی و تنظیم اجتماعی است. او بیان می‌کند: «گرچه نظریه تطوری در تحلیل رفتارهای دینی مفید است، اما نمی‌تواند به تنهایی معنای عمیق، تجربه شهودی و ابعاد اخلاقی دین را توضیح دهد؛ دین مجموعه‌ای از باورها و تجربیات معنوی پیچیده است که باید در حوزه فلسفه دین به شکل مستقل و دقیق مورد بررسی قرار گیرد» (Roberts, 2016). این نقد بر اهمیت نگاه فلسفی و پدیدارشناسانه به دین تأکید دارد و ضرورت مکمل بودن نظریه‌های علمی با تحلیل‌های فلسفی را یادآور می‌شود.

نقد نظریه «عامل هوشمند» (HADD)

نظریه HADD، که توسط بارون-کوهل مطرح شده است، به دلیل تکیه بر مکانیسم‌های شناختی ذاتی برای توضیح شکل‌گیری باورهای دینی، مورد نقدهای معرفت‌شناسی و فلسفی قرار گرفته است. مارک کنیس می‌گوید: «توجه شناختی برای فرض وجود عوامل هوشمند می‌تواند منجر به نوعی پدیدارگرایی شناختی شود که فرضیات دینی را صرفاً به خطاهای شناختی تقلیل می‌دهد. این دیدگاه نمی‌تواند نقش عقلانیت و تجربه دینی را که به باورها شکل و اعتبار می‌دهد، توضیح دهد» (Kenny, 2017). بنابراین، نظریه HADD اگرچه در توضیح منشأ برخی باورهای ماورایی کاربرد دارد، اما فاقد ظرفیت تبیین کامل و فلسفی ماهیت دین و ایمان است.

نقد نظریه برنامهریزی ذهنی (Theory of Mind - ToM)

نظریه ToM در تحلیل باورهای دینی نقش مهمی دارد، اما در همین حال، با نقدهایی مواجه شده است. دبرا جکسون (Jackson, 2015, p. 46) بیان می‌کند که: «قابلیت نسبت دادن ذهن و نیت به

خاصی در نواحی مغزی مانند قشر پیش‌پیشانی و آمیگدال مشاهده می‌شود که با احساسات معنوی و حالت‌های مذهبی مرتبط هستند. این مناطق مغزی به فرآیندهای شناختی مانند توجه و تنظیم هیجانات مربوط می‌شوند و ارتباط دارند با احساساتی چون آرامش، احساس معنویت، و حتی ارتباط با یک نیروی برتر. این تحلیل زیستی از عبادت، یکی از ابعاد تجربیات دینی است که از منظر مغزی مورد بررسی قرار می‌گیرد (Newberg & Waldman, 2009).

همچنین، در مطالعات دیگری مانند پژوهش‌های زاگمان (۲۰۱۴)، تحلیل‌های نوروساینس نشان داده‌اند که در هنگام تجربه‌های دینی خاص، فعالیت‌های مغزی مربوط به خودآگاهی و توجه در نواحی خاصی از مغز تغییر می‌کنند. این تغییرات به‌ویژه در افرادی که در حالت‌های خاصی از مراقبه یا عبادت هستند، نشان‌دهنده ارتباطات پیچیده‌ای است که میان فرآیندهای شناختی، هیجانی و معنوی در تجربه‌های دینی برقرار می‌شود (Zackman, 2014).

با این حال، لازم است تأکید شود که این مطالعات تجربی، هرچند مکمل و پشتیبان نظریات فلسفی و شناختی هستند، خود به تنهایی نمی‌توانند جایگزین تحلیل‌های فلسفی عمیق و نقدهای مفهومی شوند. از این رو، در این مقاله، تأکید بر بازخوانی فلسفی روانشناسی‌گرایی هیوم و مقایسه آن با نظریات میان‌رشته‌ای معاصر حفظ شده است، و شرح مفصل‌تر حوزه‌های زیستی و عصبی خارج از محدوده بحث قرار دارد.

نقد مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در علوم

شناختی دین

مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در بررسی سازوکارهای عصبی و فرهنگی تجربه‌های دینی، نقش مهمی ایفا کرده‌اند. این پژوهش‌ها با استفاده از روش‌های تجربی و نقشه‌برداری شناختی، به درک برخی از ابعاد زیستی دین پرداخته‌اند. با این حال، باید یادآور شد که این مطالعات، علی‌رغم اهمیت‌شان، ممکن است نتوانند تمام پیچیدگی‌های دینی را تنها از منظر زیستی توضیح دهند. برای مثال، در حالی که مطالعات نوروساینس می‌توانند پاسخ‌های

موجودات ماورایی ممکن است توضیحی برای شکل‌گیری برخی باورها باشد، اما نمی‌تواند ماهیت دینی که شامل تجربه‌های معنوی، اخلاقی و عملی است را به طور کامل تحلیل کند. ToM یک سازوکار شناختی است که باید در کنار رویکردهای فلسفی و فرهنگی به کار گرفته شود» (Jackson, 2015) این نقد بر لزوم تلفیق داده‌های شناختی با تحلیل‌های فلسفی و جامعه‌شناختی تأکید دارد.

نقد نظریه محصول جانبی شناختی (Cognitive Byproduct Theory)

نظریه محصول جانبی شناختی گالتر نیز با چالش‌هایی مواجه است. لورا گارنر معتقد است که: «اگر باورهای دینی صرفاً محصول جانبی سازوکارهای شناختی باشند، نمی‌توانند جایگاه معنوی و عمیق دین را توضیح دهند. این نظریه نیازمند تکمیل با رویکردهایی است که ابعاد معنایی، فرهنگی و تجربه‌ای دین را به رسمیت می‌شناسند». (Garner, 2018) بنابراین، این نظریه نیز باید در چارچوب میان‌رشته‌ای وسیع‌تری قرار گیرد.

۳. مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در علوم

شناختی دین

مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی به عنوان شاخه‌های تجربی علوم شناختی، نقش مهمی در بررسی سازوکارهای زیستی و فرهنگی تجربه‌های دینی ایفا کرده‌اند. این پژوهش‌ها با بررسی فعالیت‌های مغزی مرتبط با احساسات دینی و نقشه‌برداری شناختی باورهای مذهبی، زمینه‌ای تجربی برای درک ابعاد ذهنی و عصبی دین فراهم کرده‌اند. به عنوان مثال، آزاری و همکاران (۲۰۰۱) نشان داده‌اند که تعامل پیچیده‌ای میان بخش‌های هیجانی و شناختی مغز در تجربه‌های دینی وجود دارد (Azari et al., 2001)، و نورنزیان (۲۰۱۳) به تبیین نقش باورهای دینی در تنظیم همکاری‌های اجتماعی و انسجام گروهی پرداخته است (Norenzayan, 2013).

برای نمونه، در یک مطالعه نوروساینس، نیو برگ و همکاران (۲۰۰۱) نشان داده‌اند که هنگامی که فرد به عبادت می‌پردازد، فعالیت‌های

مغزی به تجربه‌های دینی مانند عبادت یا مدیتیشن را شبیه‌سازی کنند، تجربه‌های عمیق‌تر مانند احساس اتصال به خدا یا تجلی معنوی در عبادت، نمی‌تواند به‌طور کامل توسط فعالیت‌های عصبی توضیح داده شود. این‌گونه تجربیات معنوی غالباً به ابعاد روحی و وجودی اشاره دارند که فراتر از ساختارهای عصبی و شناختی قابل توضیح هستند. علاوه بر این، مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی، در حالی که می‌توانند تعاملات اجتماعی در دین را تا حدی توضیح دهند، نمی‌توانند نقش باورهای دینی در تقویت هویت گروهی و تنظیم روابط اجتماعی را در جوامع مختلف به‌طور جامع شرح دهند. این جنبه‌ها به تعاملات فرهنگی و اجتماعی مربوط هستند که معمولاً در مدل‌های نوروساینس کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند.

بنابراین، هرچند که مطالعات نوروساینس و انسان‌شناسی شناختی در تقویت و پشتیبانی از مدل‌های فلسفی کمک می‌کنند، اما محدودیت‌هایشان در مقایسه با تحلیل‌های مفهومی و فلسفی عمیق‌تر قابل توجه است. در نهایت، این رویکردهای تجربی باید به‌عنوان بخشی از یک چارچوب میان‌رشته‌ای در کنار تحلیل‌های فلسفی و مفهومی قرار گیرند تا به تصویری جامع‌تر و عمیق‌تر از دین برسیم.

نتیجه‌گیری

با وجود نقدهای معرفتی، فلسفی و معرفت‌شناختی، علوم شناختی دین گامی مهم در پیشبرد فهم علمی دین برداشته‌اند. این نقدها یادآور می‌شوند که فهم جامع دین مستلزم رویکردهای میان‌رشته‌ای است که به سازوکارهای شناختی، فرهنگی، فلسفی و معنوی توجه داشته باشند. بازخوانی روانشناسی‌گرایی هیوم با این دیدگاه میان‌رشته‌ای، به توسعه تحلیلی دقیق‌تر و علمی‌تر از دین کمک می‌کند و نشان می‌دهد که پلی بین فلسفه کلاسیک و علوم مدرن می‌تواند فهم دین را به سطحی فراتر از تقلیل‌گرایی ارتقا دهد.

بازخوانی روانشناسی‌گرایی دیوید هیوم در پرتو تحولات معاصر علوم شناختی دین نشان داد که هیوم را می‌توان نه صرفاً به‌عنوان منتقدی شکاک نسبت به دین، بلکه به‌مثابه متفکری پیشاهنگ در فهم شناخت‌محور دین تلقی کرد. تحلیل‌های او درباره نقش تخیل، عادت

ذهنی و عواطف انسانی در شکل‌گیری باورهای دینی، اگرچه در چارچوب تجربه‌گرایی قرن هجدهم صورت‌بندی شده‌اند، اما به‌طرزی شگفت‌انگیز با بسیاری از مفروضات بنیادین علوم شناختی دین هم‌سوایی دارند. از این منظر، هیوم را می‌توان پلی نظری میان فلسفه کلاسیک دین و رویکردهای شناختی-تکاملی مدرن دانست؛ پلی که مسیر عبور از الهیات متافیزیکی صرف به تحلیل‌های طبیعی‌انگارانه و میان‌رشته‌ای دین را هموار ساخته است.

با این حال، پژوهش حاضر نشان داد که روانشناسی‌گرایی هیوم، علی‌رغم نوآوری فلسفی‌اش، گرفتار نوعی تقلیل‌گرایی معرفتی است که دین را عمدتاً به فرآورده‌ای از سازوکارهای ذهنی فردی فرو می‌کاهد. این تقلیل‌گرایی موجب می‌شود ابعاد وجودشناختی، معنوی، هنجاری و زیسته‌ی دین—به‌ویژه تجربه دینی، معنای قدسی و خودفهمی ایمانی—در تحلیل هیومی یا نادیده گرفته شوند یا به حاشیه رانده شوند. نقدهای فیلسوفانی چون پلاتینگا، آلستون و ولترستورف نشان می‌دهد که تبیین منشأ روان‌شناختی باور دینی، به‌تنهایی برای داوری درباره عقلانیت، صدق یا معناداری دین کفایت نمی‌کند.

در همین نقطه، نظریه‌های معاصر علوم شناختی دین—از طبیعت‌گرایی ایده‌های دینی بویر و نظریه باور تکاملی برینگ گرفته تا مدل‌هایی چون ToM، HADD و نظریه محصول جانبی شناختی—نقشی دوگانه ایفا می‌کنند: از یک‌سو، بسیاری از شهودهای هیوم را با داده‌های تجربی، چارچوب‌های تکاملی و مدل‌های شناختی غنی‌تر می‌سازند؛ و از سوی دیگر، با گسترش دامنه تحلیل از ذهن فردی به سطوح زیستی، اجتماعی و فرهنگی، محدودیت‌های رویکرد صرفاً روان‌شناختی را آشکارتر می‌کنند. با این همه، این نظریه‌ها نیز، چنان‌که نقدهای فلسفی نشان داد، در معرض خطر طبیعت‌گرایی افراطی و فروکاست دین به سازوکارهای کارکردی یا خطاهای شناختی قرار دارند.

دست‌آورد اصلی این مقاله، دفاع از یک افق میان‌رشته‌ای انتقادی در فلسفه دین است: افقی که نه به روانشناسی‌گرایی کلاسیک هیوم

فرود می‌آوریم. علوم شناختی دین نیز یادآور می‌شوند که این ذهن، خود محصول تاریخ تکاملی، فرهنگ و روابط اجتماعی است. فلسفه دین آینده، اگر بخواهد از بن‌بست تقلیل‌گرایی و دوگانه‌سازی علم و ایمان عبور کند، ناگزیر است این میراث دوگانه—هیومی و شناختی—را در چارچوبی انتقادی، پدیدارشناختی و میان‌رشته‌ای بازترکیب کند. چنین رویکردی نه تنها فهم ما از دین را غنی‌تر می‌سازد، بلکه جایگاه فلسفه دین را به‌عنوان عرصه‌ای زنده در گفت‌وگوی علوم انسانی و شناختی تثبیت می‌کند.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The philosophy of religion has long been concerned with explaining the nature, origin, and function of religious belief, traditionally relying on metaphysical argumentation, rational demonstration, and theological authority; however, the emergence of modern cognitive sciences has significantly transformed this field by introducing psychological, evolutionary, and neuroscientific frameworks for understanding religious phenomena. Among the earliest and most influential contributors to this transformation is David Hume, whose psychologistic approach reframed religion as the product of human mental processes rather than as the outcome of divine revelation or pure rationality (Collins, 1996; Fogelin, 2003). Hume's philosophical project redirected the study of religion toward imagination, habitual association, and emotional experience as the primary sources of belief, thereby laying conceptual foundations that resonate strongly with contemporary cognitive theories of religion (Chambers, 2015; Millican, 2002). While Hume's approach introduced unprecedented explanatory power and methodological rigor, it also provoked significant controversy for its reductionist tendencies and its marginalization of the spiritual

بسنده می‌کند و نه به تبیین‌های شناختی—تکاملی معاصر به‌عنوان بدیل کامل فلسفه دین رضایت می‌دهد. دین، چنان‌که تحلیل‌ها نشان دادند، پدیده‌ای چندلایه است که هم‌زمان در سطح سازوکارهای شناختی، بسترهای فرهنگی—اجتماعی، تجربه‌های زیسته فردی و افق‌های وجودشناختی معنا می‌یابد. تنها در صورتی می‌توان به فهمی عمیق و غیرتقلیل‌گرایانه از دین دست یافت که این سطوح در گفت‌وگویی انتقادی و تکمیلی با یکدیگر قرار گیرند.

در نهایت، بازخوانی روانشناسی‌گرایی هیوم نه به‌منظور احیای یک نظریه کلاسیک، بلکه به‌عنوان نقطه عزیمت برای بازاندیشی در فلسفه دین معاصر اهمیت دارد. هیوم به ما می‌آموزد که دین را جدی بگیریم، حتی آنگاه که آن را از آسمان متافیزیک به زمین ذهن انسانی

and ontological dimensions of faith (Barrett, 2004; Glock, 2008). Modern cognitive science of religion, drawing from evolutionary psychology, anthropology, and neuroscience, has expanded Hume's insights by proposing that religious belief emerges from adaptive cognitive mechanisms that enhance survival, social cohesion, and existential meaning (Bering, 2010; Boyer, 1994; McCauley & Lawson, 2002). This intellectual convergence invites a systematic re-reading of Hume's psychologism in light of contemporary scientific models, particularly when juxtaposed with cultural-social interpretations of religion advanced by thinkers such as Geertz, Berger, and Asad, who emphasize symbolic systems, institutional structures, and historical power relations in the formation of religious meaning (Asad, 1993; Berger, 1969; Geertz, 1973). The present study therefore positions Hume's philosophy as a conceptual bridge linking classical epistemology with modern cognitive science, offering an integrated framework for understanding religion as simultaneously mental, cultural, social, and evolutionary.

Hume's psychologism conceptualizes religious belief as arising from three fundamental cognitive processes: imagination, habit, and emotion, which

together generate stable patterns of belief independent of rational proof or metaphysical certainty (Hume, 1779). Imagination constructs causal narratives that transform ambiguous experiences into meaningful representations of divine agency; habit reinforces these representations through repetition and social transmission; and emotion supplies motivational force by connecting belief to fear, hope, anxiety, and consolation (Fogelin, 2003; Hume, 1779). This cognitive-affective model anticipates key principles of contemporary cognitive science of religion, particularly Pascal Boyer's theory of the naturalness of religious ideas, which argues that religious concepts persist because they conform to innate cognitive structures that facilitate memory, inference, and communication (Boyer, 1994). Jesse Bering's evolutionary model further extends this framework by proposing that belief in supernatural agents evolved as an adaptive mechanism to reduce existential anxiety, regulate moral behavior, and promote cooperation (Bering, 2010). Complementary models, such as Barrett's theory of the hyperactive agency detection device and the theory of mind framework, explain how humans naturally attribute intention and consciousness to unseen agents, thereby reinforcing religious interpretations of the world (Baron-Cohen, 1995; Barrett, 2000). Cognitive byproduct theory likewise interprets religion as the unintended outcome of otherwise adaptive cognitive processes, suggesting that belief systems arise spontaneously from the architecture of the human mind rather than from deliberate cultural design (Guthrie, 1993). At the same time, cultural-social theories challenge the sufficiency of purely cognitive explanations by emphasizing symbolic meaning, institutional power, and historical context in shaping religious experience (Asad, 1993; Berger, 1969; Geertz, 1973). The theoretical synthesis proposed in this study integrates these perspectives, treating religion as the product of interacting cognitive mechanisms, evolutionary pressures, and socio-cultural environments.

This research employs an interdisciplinary qualitative methodology consisting of systematic philosophical analysis, comparative theoretical evaluation, and critical synthesis. Primary philosophical sources from Hume's corpus are examined to reconstruct the conceptual structure of psychologism, focusing on the cognitive mechanisms underlying religious belief (Hume, 1779). These concepts are then compared with leading theoretical models in cognitive science of religion, including Boyer's naturalness theory (Boyer, 1994), Bering's evolutionary account (Bering, 2010), Barrett's agency detection framework (Barrett, 2000), and Guthrie's cognitive byproduct model (Guthrie, 1993). Cultural-social interpretations are incorporated through analysis of seminal works by Geertz (Geertz, 1973), Berger (Berger, 1969), and Asad (Asad, 1993). The study also integrates empirical findings from neuroscience and anthropology, particularly investigations into neural correlates of religious experience and social functions of belief (Azari et al., 2001; Newberg & Waldman, 2009; Norenzayan, 2013). All materials are analyzed using thematic coding and conceptual mapping in order to identify points of convergence, divergence, and theoretical complementarity between classical and modern frameworks.

The analysis demonstrates that Hume's psychologism anticipates many of the core assumptions of contemporary cognitive science of religion, particularly regarding the non-rational origins of belief and the centrality of cognitive mechanisms in religious formation. Hume's emphasis on imagination, habit, and emotion closely aligns with modern theories of agency detection, theory of mind, and cognitive byproducts (Barrett, 2000; Guthrie, 1993; Hume, 1779). The study further finds that evolutionary models extend Hume's framework by situating these mechanisms within adaptive functions related to survival, cooperation, and psychological well-being (Bering, 2010). Neuroscientific evidence corroborates this integration by demonstrating consistent neural activation patterns during

religious experiences, particularly within prefrontal and limbic regions associated with emotion, self-regulation, and social cognition (Azari et al., 2001; Newberg & Waldman, 2009). However, the findings also reveal limitations in purely cognitive or evolutionary accounts, as they struggle to fully explain the depth of symbolic meaning, cultural diversity, and existential significance of religious life (Kapic, 2013; Roberts, 2016). Cultural-social theories therefore provide essential explanatory layers that complement cognitive models by contextualizing belief within historical narratives, institutional structures, and collective identity formation (Asad, 1993; Berger, 1969; Geertz, 1973).

The comparative synthesis indicates that neither classical psychologism nor contemporary cognitive science alone can fully account for the complexity of religious belief. Hume's model supplies a powerful psychological foundation but remains vulnerable to charges of reductionism and neglect of metaphysical and spiritual dimensions (Glock, 2008; Plantinga, 2000). Conversely, cognitive-evolutionary theories risk oversimplification when abstracted from cultural and philosophical contexts (Garner, 2018; Kenny, 2017). The most robust explanatory framework therefore emerges from interdisciplinary integration, wherein cognitive mechanisms, evolutionary functions, and socio-cultural structures are treated as mutually reinforcing components of religious life (Norenzayan, 2013; Taves, 2009). This synthesis repositions Hume not as a reductionist skeptic but as a foundational theorist whose insights remain indispensable for contemporary research.

This interdisciplinary re-reading of Hume's psychologism demonstrates that classical philosophy and modern cognitive science are not rival paradigms but complementary traditions that together provide the most comprehensive account of religion as a human phenomenon, revealing religious belief to be simultaneously cognitive, emotional, evolutionary, social, and existential, and thereby establishing a durable conceptual bridge

between classical epistemology and modern scientific inquiry.

References

- Alston, W. P. (1991). *Epistemic Justification*. Cornell University Press.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Johns Hopkins University Press.
- Azari, N. P., Missimer, J., & Seitz, R. J. (2001). Religious experience and emotion: Evidence for distinctive cognitive neural patterns. *International Journal of Psychophysiology*, 42(2), 199-214.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/4635.001.0001>
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29-34.
[https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)
- Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press.
<https://doi.org/10.5040/9798216409243>
- Berger, P. (1969). *The Social Reality of Religion*. Doubleday.
- Bering, J. M. (2010). *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. W.W. Norton & Company.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. University of California Press.
<https://doi.org/10.1525/9780520911628>
- Chambers, J. A. (2015). Psychologism in Hume's Theory of Belief. *Hume Studies*, 41(2), 233-250.
<https://doi.org/10.1353/hms.2015.0012>
- Collins, J. (1996). *The Philosophy of Religion: A Critical Introduction*. Oxford University Press.
- Fogelin, R. J. (2003). *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton University Press.
- Garner, L. (2018). Cognitive byproducts and the spirituality challenge: Rethinking naturalistic approaches to religion. *Journal of Cognitive Science and Religion*, 12(2), 65-80.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Glock, H. J. (2008). *On the Study of Religious Belief*. Routledge.
- Guthrie, S. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford University Press.

- <https://doi.org/10.1093/oso/9780195069013.001.0001>
- Hume, D. (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*. Routledge.
<https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00044084>
- Jackson, D. (2015). Theory of Mind and religious cognition: Limits and prospects. *Philosophy of Religion Quarterly*, 18(1), 40-55.
- Kapic, P. (2013). Cognitive approaches and the theology of religion: Beyond reductionism. *Religious Studies Review*, 39(3), 172-185.
<https://doi.org/10.1111/rsr.12062>
- Kenny, M. (2017). The agency detection device: Cognitive science and religious belief. *Philosophical Psychology*, 30(1), 108-123.
- McCauley, R. N., & Lawson, E. T. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511606410>
- Millican, P. (2002). Hume on Religion. In D. F. Norton (Ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (pp. 345-381). Cambridge University Press.
- Newberg, A., & Waldman, M. (2009). *How God changes your brain: Breakthrough findings from a leading neuroscientist*. Ballantine Books.
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400848324>
- Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/0195131932.001.0001>
- Plantinga, A. (2011). *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*. Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199812097.001.0001>
- Roberts, P. C. (2016). Evolutionary psychology and the limits of religious explanation. *Journal of Evolutionary Religion*, 3(1), 25-40.
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton University Press.
<https://doi.org/10.1515/9781400830978>
- Tobias, J. (2011). *Social Mindscales: An Evolutionary Perspective on Religion and Cognition*. Cambridge University Press.
- Turner, M. (2020). Social mindscales and the philosophy of religion: Towards a comprehensive view. *Journal of Contemporary Religion*, 35(1), 85-102.
- Wolterstorff, N. (1983). *Reason within the Bounds of Religion*. University of Notre Dame Press.
- Zackman, R. (2014). Neuroscience of religious experience: The brain and spirituality. *Journal of Neuroscience and Psychology*, 11(2), 111-124.