

تاریخ بی‌خدایی و پیدایش مفهوم خدا

در ذهن و جامعه بشر

خوانشی علمی، انسان‌شناختی و فلسفی؛ از آیین‌های پیشاتاریخ تا جهان سکولار

مقاله‌ای از

دکتر پیمان بخشایش

جراح تروما | MD, PhD, MBA

تذکره مرکزی مقاله: آنچه تاریخ و علم می‌توانند مطالعه کنند، پیدایش و دگرگونی «تصورات، واژگان، روایت‌ها، آیین‌ها و نهادهای مربوط به خدا» در ذهن و جامعه انسان است. این تاریخ طبیعی و فرهنگی، به‌تنهایی نه وجود متافیزیکی خدا را اثبات می‌کند و نه آن را به‌طور منطقی ابطال؛ اما نشان می‌دهد صورت‌های شناخته‌شده خدایپرستی، همانند بی‌خدایی و ندانم‌گرایی، تاریخ‌مند و انسانی‌اند.

نسخه پژوهشی و ویرایش‌شده — اوت ۲۰۲۶

چکیده

فراوانی کلیساها، مساجد، کنیسه‌ها، معابد هندو، گوردواراهای سیک و دیگر مراکز پرستش ممکن است این تصور را پدید آورد که انسان از آغاز پیدایش خود همواره خدایپرست بوده است. اما آنچه امروز در فضای شهری و رسانه‌ای دیده می‌شود، محصول هزاران سال نهادسازی، معماری، دولت، متن مقدس، آموزش و انتقال بین‌نسلی است؛ نه تصویری مستقیم از همه دوران حیات انسان. گونه *Homo sapiens* دست‌کم حدود ۳۰۰ هزار سال قدمت دارد، در حالی که بیشتر سنت‌های دینی سازمان‌یافته و دارای متون باقی‌مانده، در چند هزار سال اخیر صورت تاریخی قابل شناسایی یافته‌اند. در عین حال، شواهد تدفین، استفاده نمادین از رنگدانه‌ها، زیورآلات و بناهای آیینی نشان می‌دهد رفتارهای نمادین و احتمالاً مناسک دینی بسیار کهن‌تر از یهودیت، مسیحیت، اسلام، بودیسم یا سنت‌های متأخر هندو بوده‌اند؛ بنابراین نمی‌توان تاریخ دین را به پیدایش مذاهب امروزی تقلیل داد.

این مقاله، با تکیه بر دیرین‌انسان‌شناسی، باستان‌شناسی شناختی، انسان‌شناسی دین، تاریخ ادیان و فلسفه دین، سه مسئله را از هم جدا می‌کند: نخست، انسان‌ها چه زمانی و چگونه تصورات مربوط به ارواح، نیاکان، نیروهای طبیعت و خدایان را ساخته و منتقل کردند؟ دوم، چه سازوکارهای شناختی، عاطفی، اجتماعی و سیاسی به ماندگاری این تصورات کمک کردند؟ سوم، آیا توضیح طبیعی پیدایش باور دینی، وجود یا عدم وجود خدا را تعیین می‌کند؟ پاسخ علمی به دو پرسش نخست تا اندازه‌ای ممکن است؛ پرسش سوم همچنان فلسفی و متافیزیکی است.

بررسی تاریخی نشان می‌دهد که دین نه از یک «لحظه اختراع» واحد پدید آمده و نه لزوماً از مسیری خطی، از طبیعت‌پرستی به بت‌پرستی و سپس یکتاپرستی، عبور کرده است. جان‌انگاری، پرستش نیاکان، شمنیسم، چندخدایی، خدایان محلی، خدایان اخلاق‌گرا و یکتاپرستی می‌توانند هم‌زمان، درهم‌تنیده یا حتی درون یک سنت واحد حضور داشته باشند. گسترش شهرها، نوشتار، دولت، امپراتوری، تقسیم کار و نهاد روحانیت، به استانداردشدن و سیاسی‌شدن دین کمک کرده است، اما دین پیش از کشاورزی و جامعه طبقاتی نیز وجود داشته است.

هم‌زمان با خدایپرستی، شک، بی‌اعتنایی دینی، طبیعت‌گرایی، ماده‌گرایی و صورت‌های گوناگون بی‌خدایی نیز در هند باستان، جهان یونانی - رومی، چین، جهان اسلامی و اروپای جدید دیده می‌شود. با این همه، واژه «بی‌خدا» در بسیاری از متون تاریخی دشنامی سیاسی یا اتهام بی‌دینی بوده و نباید هر منتقد روحانیت یا هر فیلسوف طبیعی را بی‌خدای مدرن نامید. نتیجه مقاله این است که هم خدایپرستی و هم بی‌خدایی تاریخ دارند؛ علم می‌تواند منشأ و پیامدهای باورها را بررسی کند، اما جامعه آزاد باید حق باور، تغییر باور و بی‌باوری را به‌طور برابر تضمین کند.

کلیدواژه‌ها: تاریخ دین؛ بی‌خدایی؛ ندانم‌گرایی؛ تکامل انسان؛ باستان‌شناسی آیین؛ شمنیسم؛ یکتاپرستی؛ فلسفه دین؛ سکولاریسم؛ آزادی وجدان.

یادداشت روش‌شناختی

مرز ادعا: در این نوشته، عبارت «پیدایش خدا به دست بشر» به معنای پیدایش مفهوم، نام، تصویر، روایت، شریعت، نهاد و تجربه اجتماعی خداست. وجود یک واقعیت متافیزیکی مستقل از ذهن انسان، موضوعی دیگر است. باستان‌شناسی می‌تواند بقایای آیین را بسنجد، روان‌شناسی می‌تواند سازوکار باور را مطالعه کند و تاریخ می‌تواند تحول آموزه‌ها را نشان دهد؛ ولی هیچ‌یک بدون استدلال فلسفی اضافی، به‌تنهایی حکم نهایی درباره وجود خدا صادر نمی‌کند.

منابع مورد استفاده شامل پژوهش‌های داوری‌شده دیرین‌انسان‌شناسی و باستان‌شناسی، تکنوگاری‌های دانشگاهی درباره تاریخ ادیان و بی‌خدایی، و آثار کلاسیک و معاصر فلسفه دین است. در حوزه‌هایی مانند «دفن عمدی نئاندرتال‌ها»، «نقش خدایان اخلاق‌گرا در پیدایش جوامع پیچیده» یا «باورهای دقیق انسان پیشاتاریخ»، اختلاف علمی واقعی وجود دارد. در این موارد، مقاله به‌جای قطعیت‌سازی، درجه اطمینان و محدودیت شواهد را روشن می‌کند.

ساختار مقاله

- 1) چرا به نظر می‌رسد انسان همیشه خداپرست بوده است؟
- 2) خط زمانی علمی: از زمین و حیات تا انسان و دین
- 3) باستان‌شناسی دین چه چیزی را می‌تواند نشان دهد؟
- 4) ریشه‌های شناختی، عاطفی و اجتماعی باور دینی
- 5) شمن، درمانگر و مفسر عدم قطعیت
- 6) از ارواح و نیروهای طبیعت تا خدایان و نهادهای دینی
- 7) پیدایش یکتاپرستی، خدای نامرئی و عدالت اخروی
- 8) بی‌خدایی و ندانم‌گرایی: تعریف‌های لازم
- 9) تاریخ جهانی شک، طبیعت‌گرایی و بی‌خدایی
- 10) استدلال‌های فلسفی به سود خداپرستی
- 11) استدلال‌های فلسفی به سود بی‌خدایی یا تعلیق داوری
- 12) علم چه می‌گوید و چه نمی‌گوید؟
- 13) آیا می‌توان گفت بشر خدا را ساخته است؟
- 14) اخلاق، پزشکی، سیاست سکولار و آزادی وجدان
- 15) نتیجه‌گیری و منابع

۱. چرا به نظر می‌رسد انسان همیشه خداپرست بوده است؟

وقتی پیچ تلویزیون را باز می‌کنیم، وارد یک شهر تاریخی می‌شویم یا به شمار فراوان معابد، کلیساها، مساجد، کنیسه‌ها و زیارتگاه‌ها نگاه می‌کنیم، با «بقایای مادی نهادهای موفق» روبه‌رو هستیم. نهاد دینی ساختمان می‌سازد، متن نسخه‌برداری می‌کند، تقویم می‌آفریند، مراسم عمومی برگزار می‌کند، فرزندان را آموزش می‌دهد و گاه از حمایت دولت برخوردار می‌شود. ناباوری فردی، تردید خاموش یا بی‌اعتنایی به ماوراءالطبیعه معمولاً معبد، وقف‌نامه و آرامگاه اختصاصی باقی نمی‌گذارد. از همین‌رو، آرشئو تاریخی به‌طور ساختاری صدای دین سازمان‌یافته را بلندتر از صدای شک و بی‌باوری حفظ کرده است.

اصل سوگیری بقا: معبد سنگ دارد؛ بی‌باوری اغلب سنگ‌نوشته ندارد. فراوانی آثار باقی‌مانده از دین، لزوماً به معنای یکنواختی باور همه مردم در گذشته نیست.

این مسئله با قدرت سیاسی تشدید می‌شود. در بسیاری از جوامع، تعریف رسمی عضویت در جامعه با دین گره خورده بود: انسان ممکن بود در اسناد «مسیحی»، «مسلمان»، «یهودی» یا «هندو» ثبت شود، بی‌آن‌که بتوانیم شدت باور شخصی، میزان شک یا شکل زندگی روزمره او را بدانیم. در دوره‌هایی نیز اظهار بی‌خدایی مجازات حقوقی یا طرد اجتماعی داشت؛ پس سکوت یک فرد را نمی‌توان یقیناً ایمان دانست. در مقابل، نمی‌توان از نبود سند نیز نتیجه گرفت که بیشتر مردم گذشته بی‌خدا بوده‌اند. تاریخ‌نگاری دقیق باید میان هویت رسمی، مشارکت آیینی، باور درونی و رفتار اخلاقی تفاوت بگذارد.

همچنین واژه «دین» خود مفهومی مدرن و تا حدی غربی است. در بسیاری از فرهنگ‌های پیشامدرن، آیین، قانون، خویشاوندی، درمان، سیاست، اسطوره و شناخت طبیعت از یکدیگر جدا نبودند. شخصی که برای نیاکان قربانی می‌کرد، از طلسم درمانی استفاده می‌کرد یا به فال مراجعه می‌کرد، شاید اصلاً خود را عضو حوزه‌ای مستقل به نام دین نمی‌دانست. به همین دلیل، پرسش «آیا نخستین انسان‌ها مذهبی بودند؟» تنها وقتی پاسخ‌پذیر می‌شود که دقیق کنیم منظورمان از مذهب چیست: اعتقاد به موجودات نامرئی؟ مناسک جمعی؟ پرستش خدای شخص‌وار؟ اخلاق الهی؟ روحانیت حرفه‌ای؟ یا عضویت در یک سازمان؟

۲. خط زمانی علمی: از زمین و حیات تا انسان و دین

برای فهم نسبت میان تاریخ انسان و تاریخ ادیان، ابتدا باید چند عدد پایه را درست کنیم. سن زمین حدود ۴٫۵۴ میلیارد سال برآورد می‌شود؛ نه این‌که حیات پنج میلیارد سال قدمت داشته باشد، زیرا خود زمین اندکی کمتر از پنج میلیارد سال عمر دارد. قدیمی‌ترین شواهدی که بخش بزرگی از جامعه علمی آن‌ها را نشانه حیات می‌داند، به حدود ۳٫۴ تا ۳٫۵ میلیارد سال پیش بازمی‌گردد، هرچند درباره برخی ادعاهای قدیمی‌تر بحث ادامه دارد (پترسون، ۱۹۵۶؛ الوود و همکاران، ۲۰۰۶؛ جوکیچ و همکاران، ۲۰۱۷).

شاخه تکاملی انسان و شاخه شامپانزه - بونوبو از نیای مشترکی در حدود شش تا هشت میلیون سال پیش جدا شده‌اند؛ این به معنای آن نیست که انسان از شامپانزه امروزی پدید آمده است. هر دو شاخه از یک نیای منقرض‌شده منشعب شده‌اند. همچنین انسان و میمون‌ها از گربه‌سانان منشأ نگرفته‌اند. نخستین‌ها و گوشت‌خوارسانان دو شاخه بسیار قدیمی و جداگانه در میان پستانداران جفت‌دارند و شباهت‌هایی مانند واکنش سریع، شکارگری یا برخی الگوهای رفتاری، دلیل تبار مستقیم نیست. تبارشناسی تکاملی با مجموعه‌ای از فسیل، کالبدشناسی تطبیقی و ژنوم‌ها بازسازی می‌شود، نه با شباهت ظاهری یک صفت (پروفر و همکاران، ۲۰۱۲؛ فولی و همکاران، ۲۰۲۳).

قدیمی‌ترین فسیل‌هایی که به مراحل آغازین *Homo sapiens* نسبت داده می‌شوند، از جبل ایرهود مراکش و حدود ۳۰۰ تا ۳۱۵ هزار سال پیش‌اند. بنابراین، محدودکردن قدمت «انسان خردمند» به بیست یا چهل هزار سال نادرست است. آن بازه بیشتر به گسترش برخی شکل‌های هنر غاری، پیکره‌سازی و فرهنگ مادی پیچیده در اوراسیا مربوط می‌شود، نه به پیدایش گونه ما. در رده‌بندی امروز، برای انسان زنده معمولاً همان نام *Homo sapiens* کافی است و کاربرد *Homo sapiens sapiens* ضرورت علمی عمومی ندارد (هوبلن و همکاران، ۲۰۱۷؛ ریشتر و همکاران، ۲۰۱۷).

جدول ۱. خط زمانی فشرده

زمان تقریبی	رویداد یا شاهد	منبع راهنما
حدود ۴٫۵۴ میلیارد سال پیش	شکل‌گیری زمین	پترسون، ۱۹۵۶
حدود ۳٫۴ تا ۳٫۵ میلیارد سال پیش	شواهد پذیرفته‌شده بسیار کهن از حیات میکروبی	الود و همکاران، ۲۰۰۶؛ جوکیچ و همکاران، ۲۰۱۷
حدود ۶ تا ۸ میلیون سال پیش	جدایی شاخه انسان‌تبار از شاخه شامپانزه - بونوبو	برآوردهای فسیلی و ژنومی؛ پروفر و همکاران، ۲۰۱۲
حدود ۲٫۸ میلیون سال پیش	قدیمی‌ترین شواهد شناخته‌شده برای سرده <i>Homo</i>	ویل‌مور و همکاران، ۲۰۱۵
حدود ۳۰۰ تا ۳۱۵ هزار سال پیش	مراحل آغازین <i>Homo sapiens</i> در جبل ایرهود	هوبلن و همکاران، ۲۰۱۷؛ ریشتر و همکاران، ۲۰۱۷
بیش از ۱۰۰ هزار سال	رفتارهای نمادین و تدفین‌های احتمالی؛ تفسیر دقیق محل	قافزه و اسخول؛ ادبیات

زمان تقریبی	رویداد یا شاهد	منبع راهنما
پیش	اختلاف	باستان‌شناسی
حدود ۸۲ هزار سال پیش	مهره‌های صدفی سوراخ‌شده در شمال آفریقا	بوزوگار و همکاران، ۲۰۰۷
حدود ۴۵ تا ۴۰ هزار سال پیش	گسترش هنر پیکره‌ای و تصویری در بخش‌هایی از اوراسیا	کانارد، ۲۰۱۰ و پژوهش‌های بعدی
حدود ۹۶۰۰ تا ۸۲۰۰ پیش از میلاد	مجموعه‌های یادمانی گوبکلی‌تپه، پیش از کشاورزی کامل	دیتربیش و همکاران، ۲۰۱۲
حدود ۳۴۰۰ تا ۳۲۰۰ پیش از میلاد	نخستین نظام‌های نوشتاری شناخته‌شده در بین‌النهرین و مصر	تاریخ نوشتار باستان
هزاره دوم تا نخست پیش از میلاد	شکل‌گیری و تحول سنت‌های ودایی و برهمنی	فلاد، ۱۹۹۶
هزاره نخست پیش از میلاد	تحول تدریجی یکتاپرستی اسرائیلی - یهودی	اسمیت، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲
سده‌های پنجم تا چهارم پیش از میلاد	شکل‌گیری بودیسم و جینیسم تاریخی	گتین، ۱۹۹۸
سده نخست میلادی	پیدایش جنبش مسیحی در بستر یهودیت دوره معبد دوم	فردریکسن، ۲۰۱۸
سده هفتم میلادی	پیدایش اسلام در عربستان اواخر دوران باستان	دائر، ۲۰۱۰
سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی	شکل‌گیری آیین سیک در پنجاب	تاریخ ادیان جنوب آسیا

یادداشت: تاریخ‌ها تقریبی‌اند و با کشف‌های تازه یا بازنگری در روش‌های تاریخ‌گذاری ممکن است اصلاح شوند. جدول، «قدمت رفتارهای نمادین» را با «قدمت مذاهب سازمان‌یافته کنونی» یکی نمی‌گیرد.

نتیجه زمانی: اگر عمر گونه ما را حدود ۳۰۰ هزار سال در نظر بگیریم، یهودیت تاریخی، مسیحیت، اسلام، بودیسم و دیگر سنت‌های مکتوب تنها بخش کوچکی از تاریخ Homo sapiens را پوشش می‌دهند. با این حال، آیین و نمادپردازی به احتمال زیاد ده‌ها هزار سال از آن‌ها قدیمی‌تر است.

۳. باستان‌شناسی دین چه چیزی را می‌تواند نشان دهد؟

انسان پیشاتاریخ متن الهیاتی از خود باقی نگذاشته است. باستان‌شناس با استخوان، ابزار، رنگدانه، آرایش قبر، بقایای خوراک، پیکره، نقش و معماری سروکار دارد و از آن‌ها درباره رفتار نتیجه‌گیری می‌کند. وقتی جسدی با دقت در گودال قرار گرفته، با گل اخرا پوشانده شده یا همراه اشیایی دفن شده است، می‌توان از «رفتار آیینی یا نمادین» سخن گفت؛ اما نمی‌توان با قطعیت دانست بازماندگان به روح جاودان، خدای یگانه، تناسخ یا صرفاً احترام خانوادگی باور داشته‌اند. یک عمل ممکن است هم‌زمان عاطفی، بهداشتی، سیاسی و آیینی باشد.

نمونه‌های قافزه و اسخول در شام، زیورآلات صدفی حدود ۸۲ هزار ساله از غار کبوتران در مراکش و آثار نمادین بعدی، نشان می‌دهند توانایی معناگذاری مشترک بسیار کهن است (بوزوگار و همکاران، ۲۰۰۷؛ کانارد، ۲۰۱۰). درباره دفن عمدی نئاندرتال‌ها نیز شواهد مهمی از لاشاپل‌اوسن و شانیدار ارائه شده، ولی تفسیر آن‌ها همچنان محل بحث است. پژوهش علمی باید میان «دفن عمدی»، «مناسک تدفین» و «باور روشن به جهان پس از مرگ» فاصله بگذارد (رندو و همکاران، ۲۰۱۴؛ پومروی و همکاران، ۲۰۲۰).

گوبکلی‌تپه در آناتولی، با ستون‌های بزرگ سنگی و نقوش جانوران، نشان می‌دهد گروه‌های شکارگر - گردآورنده نیز می‌توانستند پیش از کشاورزی کامل، نیروی کار و آیین‌های جمعی گسترده سازمان دهند. این یافته، روایت ساده‌ای را که نخست کشاورزی و طبقه پدید آمد و سپس دین زاده شد، رد می‌کند. درست‌تر آن است که بگوییم آیین، معیشت، سکونت و سازمان اجتماعی بر یکدیگر اثر گذاشته‌اند (دیتربیش و همکاران، ۲۰۱۲).

باستان‌شناسی در برابر دو خطای متقارن هشدار می‌دهد. خطای نخست این است که هر شیء عجیب را «مذهبی» بنامیم؛ زیرا وقتی کارکرد چیزی را نمی‌دانیم، واژه آیینی نباید جای جهل ما را پر کند. خطای دوم آن است که چون متن یا معبدی در دست نیست، جامعه را بی‌دین فرض کنیم. اندیشه و تجربه درونی فسیل نمی‌شود. بنابراین درباره پیشاتاریخ باید با زبان احتمال سخن گفت، نه با قطعیت تبلیغاتی.

۴. ریشه‌های شناختی، عاطفی و اجتماعی باور دینی

هیچ نظریه واحدی همه دین را توضیح نمی‌دهد. دین مجموعه‌ای از باور، تجربه، آیین، هویت، اخلاق، هنر، درمان، قدرت و حافظه جمعی است. علوم شناختی دین چند سازوکار عمومی را پیشنهاد کرده‌اند که می‌توانند مواد خام باورهای ماوراءالطبیعی را فراهم کنند، بی‌آن‌که لزوماً برای این هدف تکامل یافته باشند. یکی از آن‌ها تشخیص عاملیت است: برای حیوانی اجتماعی، اشتباه گرفتن صدای باد با حضور شکارچی معمولاً کم‌هزینه‌تر از ندیدن شکارچی واقعی است. ذهنی که

به سرعت «فاعل» تشخیص می‌دهد، ممکن است رخدادهای مبهم را نیز به اراده‌ای پنهان نسبت دهد. این فرضیه توضیحی محتمل است، نه قانون قطعی درباره همه مؤمنان.

سازوکار دوم، نظریه ذهن است: انسان می‌تواند باور، قصد و خواست دیگران را حتی در غیاب آنان بازنمایی کند. همین توانایی اجازه می‌دهد نیاکان مرده، ارواح و خدایان به صورت فاعلانی دارای دانش و اراده تصور شوند. رؤیا نیز تجربه‌ای روزمره فراهم می‌کند که در آن شخص مرده دیده و شنیده می‌شود؛ از این رو، جدایی بدن و «خود» برای انسان فاقد زیست‌شناسی نوین ایده‌ای نامعقول نبوده است. مرگ، سوگ، رؤیا، بیهوشی و بیماری می‌توانسته‌اند تخیل درباره روح و جهان دیگر را تغذیه کنند.

سازوکار سوم، گرایش به توضیح غایت‌مند است. انسان به سادگی می‌پرسد «این پدیده برای چه ساخته شده؟» و این پرسش را از ابزارهای ساخته دست بشر به کوه، باران، بیماری یا کل جهان تعمیم می‌دهد. روایت‌هایی که موجودات معمولی را با یک یا دو ویژگی خلاف انتظار ترکیب می‌کنند—مثلاً انسانی نامرئی، نیایی که همه چیز را می‌بیند یا جانوری سخنگو—اغلب هم به یادماندنی‌اند و هم قابل انتقال. بویور و اتران این الگوها را در چارچوب شناخت و تکامل فرهنگی بررسی کرده‌اند (بویور، ۲۰۰۱؛ اتران، ۲۰۰۲).

اما شناخت به تنهایی کافی نیست. دین به نیازهای عاطفی نیز پاسخ می‌دهد: معنا در برابر مرگ، احساس کنترل در بحران، تسکین سوگ، تجربه شگفتی، امید به عدالت و تعلق به گروه. این کارکردها نشان نمی‌دهند آموزه‌ای درست یا نادرست است؛ همان‌گونه که سود روانی یک باور، دلیل منطقی صدق آن نیست و منشأ روانی یک باور نیز به خودی خود ابطال آن محسوب نمی‌شود. توضیح علت باور با ارزیابی دلیل باور دو کار متفاوت‌اند.

آیین‌های هم‌زمان، سرود، رقص، روزه، قربانی، زیارت و نشانه‌های پرهزینه می‌توانند اعتماد درون‌گروهی، حافظه مشترک و آمادگی برای همکاری را تقویت کنند. در برخی جوامع، باور به عاملان ناظر و مجازات‌کننده اخلاقی با گسترش همکاری فراتر از خویشاوندان همراه بوده است؛ ولی رابطه علت و معلولی میان «خدایان بزرگ» و «جامعه پیچیده» هنوز محل بحث است و شواهد از یک مسیر جهانی و یگانه حمایت نمی‌کنند (واتس و همکاران، ۲۰۱۵؛ نورنزیان و همکاران، ۲۰۱۶). دین می‌تواند هم همکاری ایجاد کند و هم مرز «ما و آنان» را سخت‌تر سازد؛ هم قدرت را مشروع کند و هم زبان اعتراض اخلاقی علیه قدرت شود.

۵. شمن، درمانگر و مفسر عدم قطعیت

در روایت‌های ساده‌ساز، گاه گفته می‌شود اعضای از نظر جسمی ضعیف‌تر قبیله که قادر به شکار نبودند، با مشاهده ستارگان و ترس‌های مردم به «جادوگر قبیله» تبدیل شدند. چنین داستانی جذاب است، اما پشتوانه مستقیم باستان‌شناختی ندارد. شمن‌ها در جوامع شناخته‌شده گروهی یکنواخت نبوده‌اند و ممکن است زن یا مرد، شکارگر یا غیرشکارگر، سالم یا بیمار، موروئی یا برگزیده بوده باشند. ما نمی‌توانیم یک تقسیم کار فرضی را به همه تاریخ انسان تعمیم دهیم.

در انسان‌شناسی، شمن معمولاً متخصصی است که ادعا می‌کند از راه خلسه، رؤیا، تسخیر، سفر روحی یا ارتباط با عاملان نامرئی به دانش و قدرت دسترسی دارد. او ممکن است درمانگر، پیشگو، داستان‌گو، حافظ سنت، میانجی نزاع، راهنمای شکار یا مجری مراسم باشد. من‌ویر سینگ شمنیسم را نهادی می‌داند که در حوزه‌های دشوار و نامطمئن—بیماری، هوا، شکار، باروری و بدشانسی—به افراد امکان می‌دهد با نمایش‌های پرهزینه، آموزش تخصصی و رفتارهای غیرعادی ادعای قدرت ویژه کنند (سینگ، ۲۰۱۸). این مدل توضیح تکاملی است، نه داوری اخلاقی درباره هر شمن.

نقش درمانی شمن نیز ترکیبی بوده است. برخی درمانگران سنتی دانش واقعی درباره گیاهان، زخم، زایمان یا رفتار اجتماعی داشته‌اند؛ برخی مداخلات از اثر زمینه، انتظار، حمایت گروهی و سیر طبیعی بیماری بهره می‌برده‌اند؛ و برخی ادعاها بی‌اثر یا زیان‌بار بوده‌اند. مرز میان مراقبت، آیین و فریب در همه موارد یکسان نیست. از منظر پزشکی مدرن، احترام به تاریخ فرهنگی نباید جای سنجش ایمنی، اثربخشی، رضایت آگاهانه و مقایسه با درمان استاندارد را بگیرد.

اصل پزشکی: قدمت یک روش، محبوبیت آن یا پیوندش با امر مقدس، دلیل اثربخشی درمانی نیست. ادعای درمان باید با شواهد آزمون‌پذیر و نظارت اخلاقی سنجیده شود؛ در عین حال، مطالعه مردم‌نگارانه درمان‌های سنتی می‌تواند منبع فرضیه‌های تازه باشد.

۶. از ارواح و نیروهای طبیعت تا خدایان و نهادهای دینی

در بسیاری از جوامع، کوه، رود، جانور، باد، دریا یا آسمان صرفاً شیء بی‌جان تلقی نشده، بلکه حامل شخصیت، قصد، حافظه یا تقدس بوده است. تایلور این الگو را «جان‌انگاری» نامید، اما نظریه‌های سده نوزدهمی که همه ادیان را در یک خط تکاملی ساده قرار می‌دادند، امروز با احتیاط خوانده می‌شوند. باور به ارواح طبیعت، نیاکان، خدایان چندگانه و خدای برتر می‌تواند هم‌زمان وجود داشته باشد؛ یک جامعه نیز ممکن است در آیین‌های مختلف زبان‌های متفاوتی درباره امر مقدس به کار ببرد.

در اسطوره‌های یونانی و نوردیک، خدایان با رعد، دریا، حاصلخیزی، جنگ، عشق و مرگ پیوند دارند؛ ولی آن‌ها فقط نام‌های شاعرانه نیروهای طبیعی نیستند. خدایان شخصیت، خویشاوندی، نزاع و نقش سیاسی دارند و جهان اجتماعی انسان را بازتاب می‌دهند. همچنین «بت‌پرستی» اصطلاحی غالباً ساخته مخالفان است. پرستشگر ممکن است پیکره را خود خدا نداند، بلکه آن را محل حضور، نشانه، بدن آیینی یا واسطه ارتباط بداند. پس گذار فرضی از «سنگ» به «خدای نامرئی» نه یک مسیر ضروری و نه معادل پیشرفت عقلانی خطی است.

کشاورزی و سکونت دائمی، ذخیره غله، مالکیت زمین، تقویم فصلی و دولت، امکان ایجاد معبد، وقف، روحانیت تخصصی و مناسک استاندارد را افزایش دادند. نوشتار نیز روایت‌ها را تثبیت کرد، اختلافات را قابل داوری ساخت و به دین امکان داد از حافظه محلی فراتر رود. با این همه، نهاد دینی تنها ابزار طبقه حاکم نبود. معبد می‌توانست محل انبار، آموزش، هنر، مراقبت از فقرا، ثبت قرارداد و بسیج سیاسی باشد. همان نهاد می‌توانست نظم نابرابر را مقدس کند یا به نام عدالت الهی، پادشاه را نقد کند.

تنوع تاریخی نشان می‌دهد خدایان تنها از ترس رعد و برق ساخته نشده‌اند. انسان‌ها برای توضیح تصادف و مرگ، حفظ حافظه نیاکان، مشروعیت بخشی به قدرت، تنظیم ازدواج و ارث، ایجاد هویت، زیبایی‌شناسی، تجربه جمعی و پاسخ به پرسش‌های وجودی نیز روایت‌های دینی ساخته‌اند. تقلیل دین به «جهل درباره طبیعت» بخشی از واقعیت را می‌بیند، اما پیچیدگی نهاد و تجربه دینی را از دست می‌دهد.

۷. پیدایش یکتاپرستی، خدای نامرئی و عدالت اخروی

یکتاپرستی نیز یک اختراع ناگهانی و واحد نبود. در مصر اخناتون، پرستش آتون جایگاهی انحصاری یافت؛ در سنت ایرانی، نسبت زرتشتی‌گری با یکتاپرستی، دوگانه‌باوری و تک‌خداگزینی محل بحث است؛ و در اسرائیل باستان، شواهد متنی و باستان‌شناختی از تحول تدریجی درون محیطی چندخدایی و غرب‌سامی حکایت دارند. بسیاری از پژوهشگران میان «پرستش انحصاری یک خدا» و «انکار وجود همه خدایان دیگر» تفاوت می‌گذارند. صورت‌های پخته‌تر یکتاپرستی یهودی عمدتاً در هزاره نخست پیش از میلاد و در بستر بحران‌های سیاسی، تبعید، متن‌سازی و بازتعریف هویت شکل گرفتند (اسمیت، ۲۰۰۱، ۲۰۰۲).

مسیحیت در سده نخست میلادی از درون جهان یهودی دوره معبد دوم پدید آمد و سپس در محیط یونانی - رومی گسترش یافت. اسلام در سده هفتم میلادی در عربستان اواخر دوران باستان ظهور کرد و خود را در پیوند و گفت‌وگو با سنت‌های ابراهیمی تعریف نمود (فردریکسن، ۲۰۱۸؛ دائر، ۲۰۱۰). بهتر است به جای «ادیان سامی» از «سنت‌های ابراهیمی برخاسته از غرب آسیا و خاور نزدیک» سخن بگوییم؛ زیرا «سامی» در اصل یک دسته‌بندی زبانی است و استفاده دینی آن می‌تواند تفاوت‌های تاریخی را پنهان کند.

در جنوب آسیا نیز یک خط زمانی ساده وجود ندارد. سنت‌های ودایی و برهمنی از هزاره دوم پیش از میلاد تحول یافته‌اند، اما «هندوئیسم» نام چتری جدیدتری برای مجموعه‌ای بسیار متنوع از سنت‌هاست و مؤسس یا تاریخ تولد واحد ندارد. بودیسم و جینیسم در میانه هزاره نخست پیش از میلاد پدید آمدند و هر دو می‌توانند بدون خدای خالق شخص‌وار، نظام اخلاق، رهایی و کیهان‌شناسی داشته باشند. از این رو، غیرخدا‌باور بودن را نباید با ماده‌گرایی یا بی‌خدایی مدرن یکی گرفت. آیین سیک نیز بسیار متأخرتر، در سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی، شکل گرفت.

خدای نامرئی و فراگیر چند مزیت فرهنگی داشت: به مجسمه و مکان واحد محدود نمی‌شد؛ می‌توانست بر همه سرزمین‌ها حاکم باشد؛ با متن، قانون و اخلاق جهان‌شمول پیوند بخورد؛ و به‌عنوان ناظر دانا، رفتار پنهانی انسان را نیز داوری کند. در امپراتوری‌ها و جوامع بزرگ، چنین تصویری می‌توانست وحدت اخلاقی و سیاسی بسازد. اما این گزاره یک توضیح کارکردی است، نه این ادعا که یکتاپرستی صرفاً برای کنترل مردم طراحی شده است. باورهای دینی معمولاً حاصل طراحی یک فرد یا گروه نیستند؛ طی نسل‌ها انتخاب، تفسیر و بازسازی می‌شوند.

اندیشه زندگی پس از مرگ نیز «کشف» اختصاصی مصریان نبود. شواهد احتمالی توجه آیینی به مردگان بسیار قدیمی‌تر و پراکنده‌تر است. با این حال، مصر باستان یکی از غنی‌ترین نظام‌های مکتوب و مادی آخرت‌شناسی را پدید آورد:

حفظ بدن، داوری مردگان، سفر در جهان دیگر و متون تدفینی. این میراث بر محیط مدیترانه و خاور نزدیک اثر گذاشت، ولی انتقال ایده‌ها معمولاً چندسویه و پیچیده است و نمی‌توان همه آخرت‌شناسی یهودی، مسیحی یا اسلامی را نسخه‌برداری مستقیم از مصر دانست (آسمان، ۲۰۰۵).

وعده عدالت پس از مرگ در جهانی که عدالت زمینی ناقص است، نیروی روانی و اخلاقی بزرگی دارد. چنین وعده‌ای می‌تواند محروم را تسکین دهد، ظالم را تهدید کند، فداکاری را معنا ببخشد یا توجه را از اصلاح نهادهای زمینی منحرف سازد. دین، بسته به متن و قدرت، هم ابزار سازگاری با رنج بوده و هم زبان مقاومت در برابر رنج. یک تحلیل علمی نباید تنها یکی از این دو نقش را به همه تاریخ تعمیم دهد.

۸. بی‌خدایی و ندانم‌گرایی: تعریف‌های لازم

پیش از نوشتن تاریخ بی‌خدایی باید معلوم کرد از چه سخن می‌گوییم. در تعریف حداقلی، بی‌خدایی به معنای نداشتن باور به وجود خدا یا خدایان است؛ در تعریف قوی‌تر، به معنای باور مثبت به این است که هیچ خدایی وجود ندارد. این دو را گاه «بی‌خدایی منفی» و «بی‌خدایی مثبت» می‌نامند. شخص ممکن است نسبت به خدایان ادیان خاص موضع منفی داشته باشد، اما درباره یک علت ناشناخته جهان داوری نکند.

ندانم‌گرایی موضعی معرفت‌شناختی است: شخص می‌گوید نمی‌داند، شواهد کافی ندارد یا مسئله را اصولاً حل‌ناشدنی می‌داند. بنابراین بی‌خدایی و ندانم‌گرایی همیشه متضاد نیستند؛ کسی می‌تواند از نظر باور، بی‌خدا باشد چون به خدایی باور ندارد، و از نظر معرفت، ندانم‌گرا باشد چون ادعا نمی‌کند عدم وجود خدا را اثبات کرده است. در مقابل، مؤمن ندانم‌گرا ممکن است ایمان داشته باشد، اما آن را دانش اثبات‌شده نداند (دریپر، ۲۰۱۷؛ اپی، ۲۰۱۸).

«ناخدا باوری» اصطلاحی وسیع‌تر است و می‌تواند سنت‌هایی را دربرگیرد که خدای خالق در مرکز آن‌ها نیست. «بی‌اعتنایی دینی» یا *apatheism* نیز یعنی شخص مسئله وجود خدا را برای زندگی خود مهم نمی‌داند. افزون بر این، باید میان بی‌خدایی نظری، بی‌خدایی عملی، نقد روحانیت، رد یک دین خاص و طبیعت‌گرایی فلسفی فرق گذاشت. این تمایزها از نسبت‌دادن شتاب‌زده عنوان بی‌خدا به شخصیت‌های تاریخی جلوگیری می‌کند.

هشدار تاریخی: واژه‌هایی مانند «ملحد»، «زندیک»، «دهری»، «بی‌دین» و *atheos* در بسیاری از دوره‌ها اتهام سیاسی یا مذهبی بوده‌اند. متهم‌شدن به بی‌خدایی، لزوماً به معنای انکار فلسفی همه خدایان نیست.

۹. تاریخ جهانی شک، طبیعت‌گرایی و بی‌خدایی

۹.۱. پیشاتاریخ: سکوتی که نمی‌توان آن را ایمان یا بی‌ایمانی نامید

برای انسان پیشاتاریخ هیچ سرشماری عقیدتی نداریم. وجود قبر یا نماد نشان می‌دهد بعضی اعضای یک گروه رفتارهای معنادار داشته‌اند، نه این‌که همه به یک الهیات مشترک باور داشته‌اند. در جوامع امروز نیز افراد ممکن است در

مراسم شرکت کنند، اما باورهای متفاوتی داشته باشند. بنابراین ادعای «انسان نخستین قطعاً خداپرست بود» به همان اندازه فراتر از شواهد است که ادعای «انسان نخستین ذاتاً بی‌خدا بود». تاریخ بی‌خدایی صریح از جایی روشن‌تر می‌شود که متن، مناظره و نام اشخاص در دسترس است.

۲.۹. هند باستان: شک کیهانی، ماده‌گرایی و سنت‌های غیرخالق‌محور

در سرود ناسدیه از ریگ‌ودا، درباره منشأ جهان پرسش‌هایی طرح می‌شود و حتی دانستن منشأ توسط بالاترین ناظر نیز با تردید بیان می‌گردد. این متن بی‌خدایی مدرن نیست، اما نشان می‌دهد شک کیهان‌شناختی درون سنت ودایی وجود داشته است. بعدها مکتب لوکایاتا یا چارواکه با ماده‌گرایی، نقد استنتاج‌های نامطمئن، رد اقتدار وداها و انکار جهان پس از مرگ شناخته شد. بیشتر آثار این مکتب از میان رفته و عمدتاً از نوشته‌های مخالفان بازسازی می‌شود؛ از این رو جزئیات آن باید محتاطانه گزارش شود (بهاتاچاریا، ۲۰۱۱؛ بولیوانت و روس، ۲۰۲۱).

آجیتا کِسْگَمباین در منابع بودایی به دیدگاهی مادی نسبت داده می‌شود که انسان را ترکیبی از عناصر می‌دانست و پاداش اخروی را رد می‌کرد. بودیسم و جینیسم نیز بدون پذیرش خدای خالق قادر مطلق شکل گرفتند، اما هر دو آموزه‌هایی درباره کارما، رهایی، تولد دوباره یا موجودات فوق‌بشری دارند. بنابراین، آن‌ها نمونه مهم امکان اخلاق و معنویت غیرخالق‌محورند، نه لزوماً نمونه بی‌خدایی طبیعی‌گرای معاصر.

۳.۹. یونان و روم: از نقد اسطوره تا اتم‌گرایی

در یونان باستان، واژه *atheos* ابتدا می‌توانست معنای «رهاشده از سوی خدایان»، «نامقدس» یا «بی‌حرمتی‌کننده» داشته باشد. اتهام بی‌خدایی گاه ابزاری سیاسی بود. سقراط به بی‌احترامی به خدایان شهر و معرفی امور الهی تازه متهم شد، اما منابع او را به سادگی منکر هر امر الهی نشان نمی‌دهند. تمایز میان نقد دین مدنی و انکار همه خدایان ضروری است (ویتمارش، ۲۰۱۵؛ بولیوانت و روس، ۲۰۲۱).

فیلسوفان طبیعی ایونیا کوشیدند پدیده‌ها را با آب، هوا، تغییر و نظم طبیعی توضیح دهند. کسنوفانس خدایان انسان‌نما را نقد کرد و نشان داد اقوام مختلف خدایان را شبیه خود تصویر می‌کنند. دموکریتوس و اتم‌گرایان جهانی متشکل از اتم و خلأ را صورت‌بندی کردند. اپیکور وجود خدایان را صریحاً به شکل رایج انکار نکرد، اما آنان را از اداره جهان و مجازات انسان کنار گذاشت؛ در نتیجه ترس دینی را بی‌اساس دانست. لوکرتیوس این طبیعت‌گرایی را در منظومه «درباره طبیعت اشیا» بسط داد و رعد، بیماری و مرگ را بدون ارجاع به اراده خدایان توضیح داد.

دیاگوراس ملوسی در سنت بعدی «بی‌خدا» نامیده شد، اما مدارک درباره عقاید دقیق او محدود است. پرونده یونان باستان نشان می‌دهد بی‌خدایی نه محصول انحصاری روشنگری اروپا بود و نه در گذشته همان معنای اجتماعی امروز را داشت. شک و طبیعت‌گرایی وجود داشت، ولی مرز میان فلسفه، دین مدنی و اتهام سیاسی سیال بود.

۴.۹. چین: اخلاق زمینی و طبیعی‌کردن پدیده‌ها

در سنت‌های چینی، پرسش از «خدای خالق» همیشه مرکز فلسفه نبود. کنفوسیوس تمرکز را بر اخلاق، آیین، خانواده و حکومت گذاشت و درباره ارواح با احتیاط سخن گفت. شون‌زی آسمان را بیشتر به مثابه نظم طبیعی تفسیر کرد و وانگ چونگ در سده نخست میلادی بسیاری از خرافات، نشانه‌های آسمانی و مداخله ارواح را نقد کرد. این گرایش‌ها را می‌توان طبیعی‌گرایانه یا شک‌ورزانه دانست، اما تحمیل دوگانه مدرن «مؤمن/آتئیست» بر آن‌ها ممکن است جهان مفهومی چینی را تحریف کند.

۵.۹. جهان اسلامی و ایران: دهری، زندیق و آزاداندیش

در جهان اسلامی قرون میانه، بیشتر فیلسوفان و متکلمان وجود خدا را پذیرفته و درباره صفات و رابطه عقل و وحی اختلاف داشته‌اند. برجسب‌های «دهری» و «زندیق» می‌توانستند ماده‌گرا، دوگانه‌باور، مانوی، منتقد نبوت، بدعت‌گذار یا مخالف سیاسی را دربرگیرند. بنابراین تاریخ بی‌خدایی در این حوزه باید از پرونده‌های اتهامی با احتیاط استفاده کند. فصل مربوط به جهان اسلامی در تاریخ کمبریج بی‌خدایی نیز میان بی‌خدایی صریح و آزاداندیشی تمایز می‌گذارد (استرومسا، ۱۹۹۹؛ آدامسون، ۲۰۱۶؛ بولیوانت و روس، ۲۰۲۱).

ابن راوندی به نقد نبوت و ادیان نسبت داده شده و در منابع بعدی نمونه زندقه معرفی می‌شود؛ اما بخش مهمی از آثارش از طریق نقل مخالفان باقی مانده است. درباره محمد بن زکریای رازی نیز گزارش‌هایی از نقد نبوت و ترجیح عقل وجود دارد، ولی نسبت دقیق کتاب‌های منسوب و دامنه دیدگاه‌های او محل اختلاف است. درست نیست هر فیلسوف عقل‌گرا، معتزلی یا دانشمند مسلمان را بی‌خدا بنامیم. حتی ابوالعلاء معری، با بدبینی و نقد تقلید دینی، در چارچوبی پیچیده‌تر از برجسب ساده آتئیست قرار می‌گیرد.

در ایران سده نوزدهم و بیستم، آشنایی با علم جدید، نقد استبداد و روحانیت، سوسیالیسم، ملی‌گرایی و تجربه حکومت دینی، زبان‌های تازه‌ای برای سکولاریسم، ماده‌گرایی و بی‌خدایی پدید آورد. میرزا فتحعلی آخوندزاده از منتقدان تند سنت دینی و مدافع عقل‌گرایی و نوسازی بود، اما تاریخ اندیشه ایرانی را نیز نباید به یک خط از ایمان به بی‌خدایی فروکاست. سکولاریسم سیاسی—جدایی نهاد دین از دولت—با بی‌خدایی فلسفی یکی نیست و می‌تواند مورد حمایت مؤمنان نیز باشد.

۶.۹. اروپای مسیحی، رنسانس و روشنگری

در اروپای قرون وسطی، بی‌خدایی صریح در اسناد رسمی اندک است؛ هم به سبب قدرت اجتماعی کلیسا و هم به سبب دشواری بیان علنی. اتهام بی‌خدایی اغلب علیه رقیب مذهبی به کار می‌رفت. از رنسانس و جنگ‌های مذهبی به بعد، شک درباره اقتدار کلیسا، نقد معجزه و آزادی وجدان گسترش یافت. اسپینوزا خدا و طبیعت را به شیوه‌ای تفسیر کرد که از دید مخالفان الحادی بود، هرچند خود زبان الهی داشت. پیر بل امکان جامعه‌ای اخلاقی از بی‌خدایان را جدی گرفت و پیوند ضروری میان ایمان و فضیلت را به چالش کشید.

ژان ولیه، کشیش فرانسوی، پس از مرگش دست‌نوشته‌ای به جا گذاشت که دین، سلطنت و نابرابری را نقد می‌کرد. بارون دُلباک در «نظام طبیعت» در سال ۱۷۷۰ دفاعی صریح از ماده‌گرایی و بی‌خدایی ارائه داد. هیوم استدلال‌های طراحی، معجزه و دین طبیعی را با شک‌ورزی تحلیل کرد، هرچند نسبت‌دادن برچسب قطعی به موضع شخصی او آسان نیست. در سده نوزدهم، توماس هاکسلی واژه agnostic را برای امتناع از ادعای دانشی فراتر از شواهد رواج داد.

۷.۹. سده‌های نوزدهم تا بیست‌ویکم

فئورباخ خدا را فرافکنی صفات آرمانی انسان دانست؛ مارکس دین را هم بیان رنج واقعی و هم واکنشی به آن تحلیل کرد و نقد دین را با نقد شرایط اجتماعی پیوند زد؛ نیچه از «مرگ خدا» به‌عنوان بحران فرهنگی ارزش‌ها سخن گفت؛ فروید دین را با نیازهای روانی و تصویر پدر مرتبط ساخت؛ راسل از منظر تحلیلی و اخلاقی دلایل باور را ناکافی دانست؛ و سارتر پیامدهای آزادی و مسئولیت در جهان بی‌خدا را بررسی کرد. این متفکران یک نظریه واحد ندارند و نباید همه را در شعار مشترکی حل کرد.

داروین با توضیح انتخاب طبیعی نشان داد سازگاری پیچیده زیستی می‌تواند بدون طراحی پیشینی پدید آید. این تحول یکی از مهم‌ترین تکیه‌گاه‌های استدلال طراحی سنتی را تضعیف کرد، اما از نظر منطقی وجود هر نوع خدا را ابطال نکرد؛ برخی مؤمنان تکامل را روش آفرینش می‌دانند. در سده بیستم، بی‌خدایی هم در قالب آزادی‌اندیشه و هم در قالب ایدئولوژی رسمی دولت‌های کمونیستی ظاهر شد. دفاع از آزادی بی‌خدایی نباید با دفاع از سرکوب دین توسط دولت یکی گرفته شود. دولت سکولار آزاد، نه دین رسمی دارد و نه بی‌دینی رسمی.

در جهان معاصر، رشد افراد «بدون وابستگی دینی» لزوماً به معنای رشد بی‌خدایی فلسفی قوی نیست. این گروه می‌تواند ندانم‌گرا، معنوی غیرمذهبی، بی‌اعتنا، منتقد نهاد دین یا مؤمن بدون عضویت رسمی باشد. تاریخ بی‌خدایی، تاریخ یک هویت ثابت نیست؛ تاریخ مجموعه‌ای از مواضع در برابر خدایان، اقتدار دینی، معرفت و سبک زندگی است.

۱۰. استدلال‌های فلسفی به سود خداپرستی

تاریخ طبیعی باور دینی جای فلسفه دین را نمی‌گیرد. مؤمن می‌تواند بپذیرد که ذهن انسان سازوکارهای شناختی و اجتماعی خاصی دارد و در عین حال استدلال کند همین ذهن به واقعیتی الهی پاسخ می‌دهد. مهم‌ترین استدلال‌های خداپرستان را می‌توان در چند خانواده خلاصه کرد؛ هر یک صورت‌های بسیار پیچیده‌تر از بیان عامیانه دارند.

- ۱) استدلال کیهان‌شناختی و امکان: موجودات جهان وابسته و ممکن‌اند؛ پس برای وجود کل زنجیره وابسته، بنیاد یا علت ضروری لازم است. صورت‌های کلاسیک نزد ابن‌سینا، توماس آکویناس و لایبنیتس متفاوت‌اند. منتقدان می‌پرسند چرا کل جهان نیازمند علت است، مفهوم «ضروری» چه چیزی را توضیح می‌دهد و چگونه از یک بنیاد متافیزیکی به خدای شخص‌وار یک دین خاص می‌رسیم.

- (2) استدلال وجودی: از مفهوم موجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، یا از امکان موجود ضروری، به وجود خدا می‌رسد. از آنسالم تا صورت‌های منطق موجهات، این استدلال اثرگذار بوده است. منتقدان می‌گویند وجود را نمی‌توان صرفاً از تعریف بیرون کشید و پذیرش مقدمات امکان خود محل نزاع است.
 - (3) استدلال نظم و تنظیم ظریف: قانون‌مندی طبیعت، امکان حیات و مقادیر ثابت‌های بنیادی به طراحی نسبت داده می‌شود. تکامل زیستی نسخه کلاسیک استدلال از سازگاری اندام‌ها را دگرگون کرد، اما بحث تنظیم ظریف به کیهان‌شناسی منتقل شد. پاسخ‌های رقیب شامل ضرورت ناشناخته قوانین، انتخاب مشاهده‌گر، چندجهانی و پذیرش واقعیت بی‌توضیح است.
 - (4) استدلال اخلاقی: واقعیت عینی ارزش و الزام اخلاقی به منشأ الهی نسبت داده می‌شود. منتقدان از مسئله اوتیفرون می‌پرسند: امر خوب است چون خدا فرمان داده، یا خدا آن را فرمان می‌دهد چون خوب است؟ اگر نخست، اخلاق خودسرانه می‌شود؛ اگر دوم، معیار خوبی مستقل از فرمان است. پاسخ‌های الهیاتی جدید، خوبی را با ذات خدا پیوند می‌دهند.
 - (5) آگاهی، عقل و شخص‌بودن: برخی فیلسوفان می‌گویند آگاهی، قصدیت، عقل یا اعتمادپذیری شناخت در طبیعت‌گرایی دشوار توضیح داده می‌شود و در جهان بنیاداً ذهن‌مند قابل انتظارتر است. منتقدان به پیشرفت علوم اعصاب و نبود پل استدلالی کافی از دشواری توضیح به وجود یک ذهن الهی اشاره می‌کنند.
 - (6) تجربه دینی: میلیون‌ها انسان تجربه‌هایی از حضور، وحدت، وحی یا دعا گزارش کرده‌اند. مدافع می‌گویند تجربه در حالت عادی تا زمانی که شکست‌دهنده‌ای وجود ندارد، نوعی شاهد است. منتقد به تنوع متعارض تجربه‌ها، نقش فرهنگ، مواد، صرع، خواب و سازوکارهای عصبی اشاره می‌کند. تجربه برای صاحب آن ممکن است قوی باشد، اما تبدیلیش به شاهد عمومی دشوارتر است.
 - (7) استدلال عمل‌گرایانه: شرط‌بندی پاسکال یا استدلال‌های معنای زندگی می‌گویند ایمان ممکن است انتخابی عقلانی یا سودمند باشد. اما سودمندی با صدق یکی نیست و تعدد ادیان، مسئله اینکه به کدام خدا باید «شرط بست» را ایجاد می‌کند.
- هیچ‌یک از این استدلال‌ها اجماع فلسفی ایجاد نکرده‌اند. اهمیت آن‌ها در این است که خداپرستی فلسفی را نمی‌توان صرفاً با گفتن «انسان از رعد می‌ترسید» کنار گذاشت. برای نقد یک استدلال باید مقدمات و استنتاج آن را بررسی کرد، نه فقط تاریخ روان‌شناختی باور را.

۱.۱. استدلال‌های فلسفی به سود بی‌خدایی یا تعلیق دآوری

- (1) مسئله شر: اگر خدایی قادر مطلق، دانای مطلق و خیرخواه مطلق وجود دارد، چرا رنج شدید و ظاهراً بی‌فایده—به‌ویژه رنج کودکان، حیوانات و بلایای طبیعی—وجود دارد؟ دفاع اختیار بخشی از شر اخلاقی را توضیح می‌دهد، اما همه شر طبیعی را نه. برخی الهی‌دانان از رشد روح، نظم قانون‌مند طبیعت یا محدودیت شناخت انسان سخن می‌گویند؛

منتقدان می‌پرسند آیا این پاسخ‌ها حجم و توزیع رنج را واقعاً قابل انتظار می‌کند (مکی، ۱۹۵۵؛ رو، ۱۹۷۹؛ پلتنینگا، ۱۹۷۴).

(2) پنهان‌بودگی الهی: اگر خدای کاملاً عاشق خواهان رابطه با همه انسان‌هاست، چرا افرادی وجود دارند که بدون مقاومت و پس از جست‌وجوی صادقانه، باور نمی‌کنند؟ شلنبرگ این «ناباوری بی‌تقصیر» را شاهی علیه چنین خدایی می‌داند. پاسخ‌ها به ارزش آزادی، فاصله معرفتی و امکان رشد اشاره می‌کنند (شلنبرگ، ۱۹۹۳).

(3) ناسازگاری یا ابهام صفات: جمع میان علم پیشین، اختیار، تغییرناپذیری، پاسخ به دعا، عدالت، رحمت؛ و فرازمانی بودن، کنش در زمان، مسائل مفهومی می‌سازد. الهیات فلسفی پاسخ‌های مفصلی دارد، اما بی‌خدا می‌تواند بگوید مفهوم خدا پیش از اثبات وجود، باید منسجم باشد.

(4) اصل صرفه‌جویی و کفایت توضیح طبیعی: هرچه کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و تاریخ پدیده‌های بیشتری را بدون فرض مداخله فوق‌طبیعی توضیح دهند، نیاز توضیحی به خدا کاهش می‌یابد. این استدلال معمولاً احتمالاتی است، نه برهان قطعی؛ زیرا ممکن است خدا به‌عنوان بنیاد قوانین، نه رقیب علل طبیعی، تعریف شود.

(5) تنوع و جغرافیای باور: دین افراد به‌شدت با محل تولد، خانواده، زبان و قدرت سیاسی هم‌بسته است. این امر نشان می‌دهد انتقال فرهنگی نقش بزرگی دارد و اعتماد به قطعیت انحصاری هر سنت را دشوار می‌کند. مؤمن می‌تواند پاسخ دهد که فرهنگ واسطه دسترسی به حقیقت است، همان‌گونه که در زبان و علم نیز چنین است؛ ولی تعارض ادعاهای وحیانی همچنان مسئله‌ای جدی است.

(6) بار اثبات و فرض بی‌باوری: آنتونی فلو استدلال کرد نقطه آغاز مناظره باید بی‌باوری باشد تا زمانی که دلایل کافی عرضه شود. این اصل مانند برائت قضایی نیست، اما بر تفاوت میان «نداشتن باور» و «اثبات عدم وجود» تأکید می‌کند. درباره خدایان بسیار مبهم، حتی تعیین معیار شواهد دشوار است.

(7) تبارشناسی باور: اگر گرایش به خداپرستی با سازوکارهای شناختی، نیازهای عاطفی، فشار گروه و منافع نهادی توضیح داده شود، اعتماد به آن ممکن است کاهش یابد. با این حال، این استدلال باید از مغالطه منشأ دور بماند: یک باور می‌تواند علل روانی داشته باشد و با این حال درست باشد. اثر معرفتی تبارشناسی زمانی قوی‌تر است که نشان دهد سازوکار تولید باور نسبت به صدق آن بی‌تفاوت یا منحرف‌کننده است.

بی‌خدایی فلسفی نیز درجات دارد. برخی می‌گویند نبود شواهد کافی برای پذیرفتن کفایت می‌کند؛ برخی شواهد مثبت علیه خدای خاص ارائه می‌کنند؛ و برخی فقط درباره ادیان تاریخی داوری منفی دارند. ندانم‌گرایی موضعی فرار از بحث نیست، اگر با معیار روشن شواهد و آمادگی برای بازنگری همراه باشد.

۱۲. علم چه می‌گوید و چه نمی‌گوید؟

علم جدید بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی استوار است: در پژوهش، توضیح‌ها باید به علل قابل بررسی، اندازه‌گیری و نقد عمومی ارجاع دهند. این قاعده نمی‌گوید از نظر متافیزیکی فقط طبیعت وجود دارد؛ می‌گوید ارجاع به عاملی که هر

نتیجه‌ای با آن سازگار است، برنامه‌آزمون‌پذیر تولید نمی‌کند. «خدا چنین خواست» ممکن است برای مؤمن معنای وجودی داشته باشد، اما تا زمانی که پیش‌بینی متمایز و قابل ابطال نسازد، جایگزین مدل علمی نمی‌شود.

تکامل، خویشاوندی انسان با دیگر جانوران و پیدایش تنوع زیستی را با وراثت، تغییر و انتخاب طبیعی توضیح می‌دهد. این نظریه، نیاز علمی به آفرینش جداگانه گونه‌ها را کنار زده است. در عین حال، از گزاره «گونه‌ها از طریق تکامل پدید آمده‌اند» منطقاً نتیجه نمی‌شود «هیچ خدایی وجود ندارد»؛ آن نتیجه به مقدمات فلسفی دیگری نیاز دارد. نزاع واقعی زمانی رخ می‌دهد که یک ادعای دینی، سن زمین، تبار مشترک یا داده تجربی را انکار کند.

کیهان‌شناسی نیز تاریخ جهان قابل مشاهده را تا حالت‌های بسیار داغ و چگال اولیه بازسازی می‌کند. نظریه مه‌بانگ به معنای اثبات آفرینش از عدم توسط یک فاعل نیست؛ مدل‌های علمی درباره زمان‌های بسیار آغازین، گرانش کوانتومی و اینکه پرسش «پیش از» مه‌بانگ معنا دارد یا نه، بازند. از سوی دیگر، علم نیز صرفاً با نامیدن یک وضعیت اولیه نمی‌تواند پرسش فلسفی «چرا اصلاً چیزی هست؟» را حذف کند. این پرسش ممکن است پاسخ علمی، متافیزیکی، زبانی یا هیچ پاسخ نهایی قابل دسترسی نداشته باشد.

علوم اعصاب نشان می‌دهند تجربه‌های عرفانی، حس حضور، خلسه و دعا با حالت‌های مغزی ارتباط دارند. اما هم‌بستگی عصبی به‌تنهایی صدق یا کذب محتوای تجربه را تعیین نمی‌کند؛ دیدن درخت نیز هم‌بسته مغزی دارد. برای ارزیابی تجربه دینی باید افزون بر سازوکار عصبی، اعتبار ادراک، سازگاری ادعاها و شواهد مستقل را سنجید. در مقابل، وقتی ادعای معجزه پیامد جسمی مشخصی دارد—مثلاً درمان بیماری—می‌توان کیفیت شواهد، احتمال خطای تشخیص، سیر طبیعی، انتخاب‌گزینشی و تکرارپذیری را بررسی کرد.

مرز مهم میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی است. اولی قاعده کار علم است؛ دومی نظریه‌ای فلسفی است که واقعیت را محدود به جهان طبیعی می‌داند. موفقیت علم دلیل مهمی به سود طبیعت‌گرایی متافیزیکی فراهم می‌کند، اما آن را مانند یک آزمایش منفرد «اثبات» نمی‌کند. به همین ترتیب، شکاف‌های موقت دانش علمی نیز مجوز قرار دادن خدا در هر مجهول نیست؛ «خدای شکاف‌ها» با پرشدن شکاف عقب می‌رود و از نظر توضیحی آسیب‌پذیر می‌شود.

۱۳. آیا می‌توان گفت بشر خدا را ساخته است؟

این جمله دست‌کم سه معنای متفاوت دارد. معنای نخست تاریخی و کم‌مناقشه است: همه نام‌ها، تصویرها، روایت‌ها، الهیات‌ها، قوانین، عبادتگاه‌ها و نهادهایی که درباره خدا می‌شناسیم، در زبان و فرهنگ انسان صورت‌بندی و منتقل شده‌اند. حتی اگر وحی واقعی باشد، متن، ترجمه، تفسیر و سازمان اجتماعی آن از مسیر انسان می‌گذرد. از این جهت، «مفهوم‌های خدا» بی‌تردید تاریخ انسانی دارند.

معنای دوم تبیینی است: می‌توان پرسید آیا سازوکارهای طبیعی شناخت، سوگ، ترس، رؤیا، همکاری، قدرت و انتقال فرهنگی برای توضیح پیدایش و تنوع خدایان کافی‌اند؟ مجموعه شواهد نشان می‌دهد این سازوکارها بخش بزرگی از

تفاوت‌ها را توضیح می‌دهند. اینکه کودک در کدام سنت رشد می‌کند، چه نامی برای خدا می‌شنود، چه غذایی مقدس یا ممنوع می‌داند و چه متنی را وحی می‌شمارد، تا حد زیادی تابع جغرافیا و تاریخ است. این وابستگی فرهنگی، فرضیهٔ «ساخت و تکامل فرهنگی تصورات الهی» را تقویت می‌کند.

معنای سوم متافیزیکی و قوی است: «چون انسان مفهوم خدا را ساخته، پس هیچ واقعیت الهی‌ای وجود ندارد.» این نتیجه بدون مقدمات بیشتر معتبر نیست. انسان مفهوم میکروب را نیز در تاریخ ساخته است، اما میکروب پیش از مفهوم انسانی وجود داشت. در مقابل، انسان مفهوم اژدها را ساخته و احتمالاً مصداق واقعی ندارد. برای تشخیص اینکه خدا شبیه میکروب است یا اژدها، باید به شواهد و استدلال‌های مستقل رجوع کرد. تاریخ یک مفهوم مهم است، اما جانشین مستقیم هستی‌شناسی نیست.

صورت علمی مدعا: می‌توان با اطمینان گفت خدایان شناخته‌شده در قالب روایت و نهاد، محصول فرایندهای انسانی زبان، تخیل، تجربه، قدرت و انتقال فرهنگی‌اند. می‌توان با استدلال فلسفی جداگانه نتیجه گرفت توضیح طبیعی از فرض خدا کم‌هزینه‌تر است. اما نباید «تاریخ مفهوم» را به اشتباه «برهان منطقی عدم وجود هر واقعیت متافیزیکی» معرفی کرد.

از منظر طبیعت‌گرایانه، فرضیهٔ انسانی‌بودن خدایان قدرت توضیحی زیادی دارد: تنوع و تناقض ادیان، تغییر صفات خدا در طول زمان، شباهت خدایان به نظم اجتماعی، ظهور و افول فرقه‌ها و وابستگی باور به آموزش را در یک چارچوب پیوسته قرار می‌دهد. از منظر الهیاتی، همین تنوع می‌تواند نتیجهٔ دریافت ناقص، رشد تدریجی فهم یا آزادی انسان باشد. نزاع اصلی نه بر سر وجود تاریخ، بلکه بر سر بهترین تفسیر آن تاریخ است.

۱۴. اخلاق، پزشکی، سیاست سکولار و آزادی وجدان

اخلاق انسانی از یکتاپرستی جوان‌تر نیست. همدلی، خویشاوندی، مقابله‌به‌مثل، مراقبت از کودک، مجازات متقلب و حل تعارض، ریشه‌های زیستی و فرهنگی بسیار کهن دارند. ادیان این مواد را تفسیر، گسترش و قانون‌مند کرده‌اند و گاه اصولی جهان‌شمول‌تر پدید آورده‌اند؛ در عین حال، متون مقدس نیز آثار زمانهٔ خود—برده‌داری، پدرسالاری، جنگ و سلسله‌مراتب—را حمل می‌کنند. اخلاق مدرن با گفت‌وگوی انتقادی، تجربهٔ تاریخی، حقوق بشر و شناخت پیامدها تغییر می‌کند.

این واقعیت که مؤمنان فراوانی انسان‌های اخلاقی‌اند و بی‌خدایان فراوانی نیز اخلاقی زندگی می‌کنند، نشان می‌دهد فضیلت نه انحصار دین است و نه نتیجهٔ خودکار بی‌دینی. دین می‌تواند انگیزهٔ مراقبت، بخشش و مقاومت بدهد؛ می‌تواند تعصب و اطاعت کور نیز ایجاد کند. بی‌خدایی می‌تواند با انسان‌گرایی و آزادی همراه شود؛ می‌تواند در صورت تبدیل شدن به ایدئولوژی دولتی، سرکوبگر باشد. معیار سیاسی باید حقوق فرد، قانون و پاسخ‌گویی نهادها باشد، نه برچسب اعتقادی.

در پزشکی، احترام به باور بیمار بخشی از مراقبت انسانی است، اما ادعای تشخیص و درمان باید تابع شواهد باشد. بیمار حق دارد دعا کند، آیین شخصی داشته باشد یا درمان مکمل کم‌خطر انتخاب کند؛ درمانگر حق ندارد باور را به جای

اطلاعات دقیق، رضایت آگاهانه و درمان مؤثر بنشانند. وقتی یک ادعای مذهبی یا سنتی وارد قلمرو عمومی سلامت می‌شود، باید مانند هر ادعای دیگر درباره منفعت، ضرر و هزینه آزموده شود.

سکولاریسم سیاسی دشمنی با دین نیست. معنای هسته‌ای آن این است که دولت در تعیین حقیقت نهایی دین صاحب انحصار نباشد، شهروندی به ایمان وابسته نشود و قانون عمومی با دلایلی قابل بحث برای همه توجیه گردد. دولت سکولار باید حق ساخت مسجد و کلیسا را همان‌قدر پاس بدارد که حق ترک دین، تغییر دین، نقد دین و نداشتن دین را. آزادی وجدان فقط آزادی انتخاب میان ادیان مورد تأیید حکومت نیست؛ آزادی گفتن «نمی‌دانم» و «باور ندارم» نیز هست.

در جامعه آزاد، توهین و نفرت‌پراکنی علیه انسان‌ها باید از نقد اندیشه‌ها جدا شود. انسان دارای کرامت و حقوق است؛ عقیده دارای حق مصونیت از نقد نیست. مؤمن و بی‌خدا باید بتوانند بی‌آن‌که از شغل، امنیت یا حقوق مدنی محروم شوند، درباره ادعاهای یکدیگر گفت‌وگو کنند. این توازن، هم دین را از ابزارشدن در دست دولت محافظت می‌کند و هم ناباور را از اجبار مذهبی.

۱۵. نتیجه‌گیری

تصویر علمی تاریخ بشر نه با داستان «انسان از آغاز همین ادیان امروزی را داشت» سازگار است و نه با داستان معکوس «انسان نخستین کاملاً بی‌دین بود و ناگهان روحانیان خدا را اختراع کردند». *Homo sapiens* دست‌کم حدود ۳۰۰ هزار سال قدمت دارد؛ رفتارهای نمادین و آیینی ده‌ها هزار سال پیش از نوشتار دیده می‌شوند؛ و مذاهب سازمان‌یافته کنونی تنها در بخش پایانی این تاریخ پدید آمده‌اند. هیچ شاهد معتبری انسان را از گربه‌سانان منشعب نمی‌کند؛ انسان، شامپانزه و بونوبو شاخه‌های خویشاوند نخستین‌ها با نیای مشترک‌اند.

مفهوم‌های دینی احتمالاً از ترکیب چند توان انسانی پدید آمده‌اند: تشخیص عاملیت، نظریه ذهن، رؤیا و سوگ، جست‌وجوی علت و غایت، حافظه روایی، آیین جمعی، نیاز به کنترل و معنا، و سازمان اجتماعی. شمن، کاهن و روحانی نیز فقط یک منشأ واحد ندارند. این نقش‌ها می‌توانستند درمان، دانش تجربی، هنر، قدرت، فریب و همبستگی را به نسبت‌های متفاوت در خود جمع کنند.

از ارواح محلی تا خدایان اخلاق‌گرا و یکتاپرستی، هیچ نردبان جهانی و مستقیمی وجود ندارد. خدایان با محیط، اقتصاد، دولت، جنگ، زبان و اخلاق دگرگون شده‌اند. آخرت و عدالت الهی می‌توانسته‌اند هم پاسخ به بی‌عدالتی باشند و هم وسیله تحمل یا تثبیت آن. تاریخ بی‌خدایی نیز موازی این مسیر است: از شک‌های کیهانی و ماده‌گرایی هند و یونان تا آزاداندیشی در جهان اسلامی، روشنگری اروپا و انسان‌گرایی معاصر.

علم می‌تواند نشان دهد باور چگونه ساخته، منتقل و تغییر می‌کند؛ می‌تواند ادعاهای تجربی دین را بیازماید؛ و می‌تواند بسیاری از پدیده‌هایی را که زمانی به اراده خدایان نسبت داده می‌شدند، طبیعی توضیح دهد. اما علم، در مقام روش، درباره خدایی که هیچ پیامد آزمون‌پذیری ندارد حکم مستقیم صادر نمی‌کند. نتیجه متافیزیکی خدایپرستی، بی‌خدایی یا ندانم‌گرایی به ارزیابی فلسفی شواهد و مفاهیم نیاز دارد.

جمع‌بندی نهایی: خداپرستی تاریخ دارد؛ بی‌خدایی نیز. آزادی، آن نقطه‌ای است که این دو تاریخ باید بدون شمشیر، تکفیر، اجبار و امتیاز حقوقی در کنار هم زندگی کنند.

منابع

منابع زیر مجموعه‌ای منتخب از آثار علمی و فلسفی مورد استفاده‌اند. شیوه ارجاع در متن، نام - سال است و عنوان‌ها به زبان انتشار اصلی حفظ شده‌اند.

الف) تکامل انسان، زمین و شواهد باستان‌شناختی

- Allwood, A. C., Walter, M. R., Kamber, B. S., Marshall, C. P., & Burch, I. W. (2006). Stromatolite reef from the Early Archaean era of Australia. *Nature*, 441, 714–718. <https://doi.org/10.1038/nature04764>
- Bouzouggar, A., Barton, N., Vanhaeren, M., d'Errico, F., Collcutt, S., Higham, T., et al. (2007). 82,000-year-old shell beads from North Africa and implications for the origins of modern human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104(24), 9964–9969. <https://doi.org/10.1073/pnas.0703877104>
- Brück, J. (1999). Ritual and rationality: Some problems of interpretation in European archaeology. *European Journal of Archaeology*, 2(3), 313–344. <https://doi.org/10.1179/eja.1999.2.3.313>
- Conard, N. J. (2010). Cultural modernity: Consensus or conundrum? *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(17), 7621–7622. <https://doi.org/10.1073/pnas.1001458107>
- Dietrich, O., Heun, M., Notroff, J., Schmidt, K., & Zarnkow, M. (2012). The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities: New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey. *Antiquity*, 86(333), 674–695. <https://doi.org/10.1017/S0003598X00047840>
- Djokic, T., Van Kranendonk, M. J., Campbell, K. A., Walter, M. R., & Ward, C. R. (2017). Earliest signs of life on land preserved in ca. 3.5 Ga hot spring deposits. *Nature Communications*, 8, 15263. <https://doi.org/10.1038/ncomms15263>
- Foley, N. M., Mason, V. C., Harris, A. J., Bredemeyer, K. R., Damas, J., Lewin, H. A., et al. (2023). A genomic timescale for placental mammal evolution. *Science*, 380(6643), eabl8189. <https://doi.org/10.1126/science.abl8189>
- Hublin, J.-J., Ben-Ncer, A., Bailey, S. E., Freidline, S. E., Neubauer, S., Skinner, M. M., et al. (2017). New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature*, 546, 289–292. <https://doi.org/10.1038/nature22336>
- Patterson, C. (1956). Age of meteorites and the Earth. *Geochimica et Cosmochimica Acta*, 10(4), 230–237. [https://doi.org/10.1016/0016-7037\(56\)90036-9](https://doi.org/10.1016/0016-7037(56)90036-9)
- Pomeroy, E., Bennett, P., Hunt, C. O., Reynolds, T., Farr, L., Frouin, M., et al. (2020). New Neanderthal remains associated with the 'flower burial' at Shanidar Cave. *Antiquity*, 94(373), 11–26. <https://doi.org/10.15184/aqy.2019.207>
- Prüfer, K., Munch, K., Hellmann, I., Akagi, K., Miller, J. R., Walenz, B., et al. (2012). The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes. *Nature*, 486, 527–531. <https://doi.org/10.1038/nature11128>
- Rendu, W., Beauval, C., Crevecoeur, I., Bayle, P., Balzeau, A., Bismuth, T., et al. (2014). Evidence supporting an intentional Neandertal burial at La Chapelle-aux-Saints. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 111(1), 81–86. <https://doi.org/10.1073/pnas.1316780110>
- Richter, D., Grün, R., Joannes-Boyau, R., Steele, T. E., Amani, F., Rué, M., et al. (2017). The age of the hominin fossils from Jebel Irhoud, Morocco, and the origins of the Middle Stone Age. *Nature*, 546, 293–296. <https://doi.org/10.1038/nature22335>
- Villmoare, B., Kimbel, W. H., Seyoum, C., Campisano, C. J., DiMaggio, E. N., Rowan, J., et al. (2015). Early *Homo* at 2.8 Ma from Ledi-Geraru, Afar, Ethiopia. *Science*, 347(6228), 1352–1355. <https://doi.org/10.1126/science.aaa1343>

ب) انسان‌شناسی و علوم شناختی دین

- Atran, S. (2002). In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford University Press.
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Harvard University Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
- Durkheim, É. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life* (K. E. Fields, Trans.). Free Press. (Original work published 1912).
- Norenzayan, A. (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton University Press.

- Norenzayan, A., Shariff, A. F., Gervais, W. M., Willard, A. K., McNamara, R. A., Slingerland, E., & Henrich, J. (2016). The cultural evolution of prosocial religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 39, e1.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X14001356>
- Peoples, H. C., Duda, P., & Marlowe, F. W. (2016). Hunter-gatherers and the origins of religion. *Human Nature*, 27, 261–282.
<https://doi.org/10.1007/s12110-016-9260-0>
- Singh, M. (2018). The cultural evolution of shamanism. *Behavioral and Brain Sciences*, 41, e66.
<https://doi.org/10.1017/S0140525X17001893>
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture*. John Murray.
- Watts, J., Greenhill, S. J., Atkinson, Q. D., Currie, T. E., Bulbulia, J., & Gray, R. D. (2015). Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society B*, 282, 20142556. <https://doi.org/10.1098/rspb.2014.2556>
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. AltaMira Press.

پ) تاریخ ادیان و یکتاپرستی

- Assmann, J. (2005). *Death and Salvation in Ancient Egypt* (D. Lorton, Trans.). Cornell University Press.
- Burkert, W. (1985). *Greek Religion*. Harvard University Press.
- Cohen, S. J. D. (2014). *From the Maccabees to the Mishnah* (3rd ed.). Westminster John Knox Press.
- Donner, F. M. (2010). *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Harvard University Press.
- Flood, G. (1996). *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press.
- Fredriksen, P. (2018). *When Christians Were Jews: The First Generation*. Yale University Press.
- Gethin, R. (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford University Press.
- Lindow, J. (2001). *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford University Press.
- Smith, M. S. (2001). *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford University Press.
- Smith, M. S. (2002). *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel* (2nd ed.). Eerdmans.

ت) تاریخ بی‌خدایی و آزاداندیشی

- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps, Volume 3*. Oxford University Press.
- Bhattacharya, R. (2011). *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*. Anthem Press.
- Bullivant, S., & Ruse, M. (Eds.). (2021). *The Cambridge History of Atheism*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108562324>
- d'Holbach, P.-H. T. (1770). *Système de la nature* [The System of Nature].
- Feuerbach, L. (1841). *Das Wesen des Christentums* [The Essence of Christianity].
- Freud, S. (1927). *Die Zukunft einer Illusion* [The Future of an Illusion].
- Hume, D. (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*.
- Hunter, M., & Wootton, D. (Eds.). (1992). *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. Clarendon Press.
- Huxley, T. H. (1889). Agnosticism. In *Collected Essays, Vol. V: Science and Christian Tradition*.
- Kors, A. C. (1990). *Atheism in France, 1650–1729, Volume I: The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton University Press.
- Lucretius. (c. 1st century BCE). *De Rerum Natura* [On the Nature of Things].
- Marx, K. (1844). *A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*.
- Meslier, J. (c. 1729). *Mémoire des pensées et sentiments de Jean Meslier* [Testament].
- Nietzsche, F. (1882). *Die fröhliche Wissenschaft* [The Gay Science].
- Russell, B. (1927). *Why I Am Not a Christian*.
- Stroumsa, S. (1999). *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Brill.
- Whitmarsh, T. (2015). *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. Knopf.
- Winiarczyk, M. (2016). *Diagoras of Melos: A Contribution to the History of Ancient Atheism*. De Gruyter.

ث) فلسفه دین، مسئله شر و طبیعت‌گرایی

- Anselm of Canterbury. (1077–1078). *Proslogion*.

- Aquinas, T. (1265–1274). *Summa Theologiae*.
- Boudry, M., Blancke, S., & Braeckman, J. (2010). How not to attack intelligent design creationism: Philosophical misconceptions about methodological naturalism. *Foundations of Science*, 15, 227–244. <https://doi.org/10.1007/s10699-010-9178-7>
- Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*. John Murray.
- Draper, P. (2017). Atheism and agnosticism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Flew, A. (1972). The presumption of atheism. *Canadian Journal of Philosophy*, 2(1), 29–46.
- Kant, I. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft* [Critique of Pure Reason].
- Mackie, J. L. (1955). Evil and omnipotence. *Mind*, 64(254), 200–212.
- Oppy, G. (2018). *Atheism and Agnosticism*. Cambridge University Press.
- Paley, W. (1802). *Natural Theology*.
- Plantinga, A. (1974). *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans.
- Rowe, W. L. (1979). The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16(4), 335–341.
- Schellenberg, J. L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.
- Visala, A. (2018). Philosophy of religion and the scientific turn. *Palgrave Communications*, 4, 171. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0190-9>

درباره نویسنده

دکتر پیمان بخشایش، جراح تروما و ارتوپدی، دارای مدرک پزشکی (MD)، دکتری پژوهشی (PhD) و مدیریت کسب‌وکار (MBA) است. این مقاله با رویکردی میان‌رشته‌ای و با هدف تفکیک ادعای علمی، استدلال فلسفی و حق آزادی وجدان نوشته شده است. ذکر حرفه و مدارک نویسنده به معنای ادعای تخصص دانشگاهی مستقل در همه زیرشاخه‌های تاریخ ادیان، باستان‌شناسی یا فلسفه نیست؛ منابع تخصصی برای امکان بررسی و نقد خواننده ارائه شده‌اند.