



المعرفة الخرائطية: إعادة تعريف المعرفة في ضوء نظرية التطور دراسة أنثروبولوجية

م. د. سعدون محسن ضمّد

قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق

saadoun.m@coart.uobaghdad.edu.iq

<https://doi.org/10.36231/coedw.v37i3.1974>

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٦/٦/١، تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٩/١٠، تاريخ النشر الإلكتروني: ٢٠٢٦/٩/٣٠

المستخلص

كانت ولم تزال، المعارف التي لا ترتبط مباشرةً بالبقاء — وفي مقدّمتها المعرفة الدينية — تحدياً لنظرية التطور: حيث أن كلفة "الإيمان بألّهة غير محسوسة" يصعب تبريرها ضمن النسق العلمي للانتقاء الطبيعي، وذلك على خلاف كلفة "الرؤية ثلاثية الأبعاد". وترى هذه الدراسة أنّ منشأ هذا الإشكال هو الافتراض الإستمولوجي الموروث عن الفلسفة الكلاسيكية والذي يقول بأن الوعي يُنتج المعرفة المطابقة للواقع، وهي معرفة منفصلة عن وظيفة البقاء. وفي مقابل ذلك نقترح مفهوم "المعرفة الخرائطية"، فالوعي جهاز تكيفي متعدّد الآليات، وظيفته ليست محاكاة الواقع بل رسم خارطة وظيفية عن البيئة — المادية والرمزية — تساعد الكائن الحيّ على اختيار السلوك المعزز لبقائه. وعلى هذا، فالمعرفة كلّها، دينية وغير دينية، هي عبارة عن بيانات خرائطية داخل وظيفة واحدة. ولأن كل تمثيل مبنّي من أوليات حسّية، فإنّ الصورة الدينية ليست تلقياً لبيانات متعالية بل تركيباً لعناصر محسوسة يتم تحويلها إلى صورة متجاوزة للمحسوس. ويوحد هذا الإطار، القابل للتكذيب، فروضا تطويرية متتاثرة عن الدين (كالجهاز المفرط الحساسية للكشف عن الفاعلية، ونظرية العقل، والتطور الثقافي) في مسار واحد. بما يُسهّم في إدراج جميع أصناف المعرفة في منطق التطور.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الخرائطية؛ الخريطة المعرفية؛ الوعي؛ الدراسة المعرفية للدين؛ تطوّر الدين؛ الإستمولوجيا التطورية



Cartographic Knowledge: Redefining Knowledge in Light of Evolutionary Theory An Anthropological Study

Lect. Saadoun Muhsin Dhamad (PhD) 

Department of Sociology, College of Arts, University of Baghdad, Iraq

saadoun.m@coart.uobaghdad.edu.iq

<https://doi.org/10.36231/coedw.v37i3.1974>

Received: June 1, 2026; Accepted: September 10, 2026; Published: September 30, 2026

Abstract

Forms of knowledge with no direct link to survival—religious knowledge foremost among them—have long posed a challenge to evolutionary theory: the cost of belief in unseen deities is difficult to justify under natural selection, in the way that the cost of three-dimensional vision is not. This study locates the source of the difficulty in an epistemological assumption inherited from classical philosophy: that consciousness produces knowledge as a *correspondence* to reality, and therefore that some knowledge lies beyond the function of survival. Against this, it proposes the concept of "cartographic knowledge": consciousness is a multi-mechanism adaptive apparatus whose function is not to mirror reality but to draw a functional map of the environment, material and symbolic, by which the organism selects survival enhancing behavior. On this view, all knowledge, religious and non-religious alike, is map data generated within a single function; and since every representation is built from sense derived primitives, the religious image is not the reception of transcendent data but a recombination of sensed elements extrapolated beyond the sensed. The framework is offered as falsifiable, and it unifies otherwise scattered evolutionary accounts of religion — hypersensitive agency detection, theory of mind, and cultural evolution — within a single cartographic process. Its contribution is to reinsert every category of knowledge into the logic of evolution.

Keywords: Cartographic Knowledge; Cognitive Map; Consciousness; Cognitive Science of Religion; Evolution of Religion; Evolutionary Epistemology

١- المقدمة

ليست هناك نظرية كاملة، سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية. وغالبا ما تعاني النظريات من ثغرات تزيد أو تنقص بحسب التحديات التي تواجهها. وما دامت النظرية مؤثرة ضمن مسارها البحثي، فستظل تواجه الاعتراضات وتستدعي الحلول، إلى أن تُستبدل بنظرية بديلة. وهذا ما حصل وبحصل مع نظرية التطور، وخاصة عند محاولتها تفسير ظهور الأديان والمعارف الدينية. حيث يقال بأن نظرية التطور لا تستطيع أن تفسر أسباب تطور الدماغ بما يؤدي إلى نشوء الأديان والمعارف المرتبطة بها (لينوكس، ٢٠٠٧، الصفحات ٨٩-٩٩). حيث يفترض بالانتقاء الطبيعي أن يؤدي إلى تطوير قدرة الإنسان على الرؤية لتشمل الأشعة تحت الحمراء مثلا أو تطوير حاسة السمع لتشمل الأمواج فوق الصوتية، بدلا من تطوير قدرته على تخيل الآلهة والشياطين. باعتبار أن القدرة الأخيرة لا تعزز فرص البقاء بخلاف القدرات السابقة.

ثم لماذا استطاعت المجتمعات البشرية التي كانت تبتدئ مواردها على أداء طقوس العبادة وممارسة الشعائر الدينية أن تنتصر في التنافس على البقاء؟ لماذا لم تنتصر المجتمعات التي صرفت مواردها في تعزيز بنية أفرادها الجسدية، أو نمّت قدراتهم على الصيد أو جمع الطعام مثلا؟

هذه المناقشة "المبسّطة" توضح إشكالية هذه الدراسة التي تهدف إلى طرح وجهة نظر تختلف عن الطريقة السائدة في تطبيق النهج "التطوري" على المعرفة الدينية. حيث يتم التعامل مع المعرفة وفقا للفهم الاستمولوجي، وهو فهم لا ينسجم مع البحث الانثروبولوجي التطوري، لذلك نقترح معالجة هذا الخلل المنهجي، عبر النظر إلى المعرفة من زاوية انثروبولوجية تطورية.

كما تتأسس الإشكالية على مفارقة أنّ الإطار التفسيري في نظرية التطور - الذي يناقش رد الصفات والسلوكيات البشرية إلى وظائفها في تعزيز فرص البقاء - يتعثر حين يواجه المعرفة الدينية. حيث أنّ المعارف والسلوكيات المرتبطة بالإيمان بكانات غير محسوسة تستنزف من موارد الأفراد والجماعات ما يبدو أنّه يفيض عن تعزيز فرص البقاء، بخلاف قدراتٍ أخرى كالرؤية أو السمع.

لقد عزلت الاستمولوجيا المعرفة وقبلها الوعي، عن بيئتهما التطورية، ما أدى إلى نحو من التشويش في مفهوم الوعي ومخرجاته "المعرفية". لذلك صار من الصعب إيجاد مساحة انسجام تجمع بين فروض التطور وبين بعض المعارف أو السلوكيات الدينية.

إن الخلل في تعريف المعرفة متأسس على خلل في تحديد مساحة عمل الوعي البشري. خاصة بعد أن عززت الاستمولوجيا الاعتقاد بأن "عمليات الإدراك" داخل الوعي "خُلقت" لإنتاج المعرفة المجردة، أو المتعالية. كما هو الحال مع الاعتقاد بأن البشر مُقدّر لهم تلقى المعرفة من الله (بلانتيجا، ٢٠١٩، صفحة ٦٨). الأمر الذي جعلنا بمرحلة لاحقة مطالبين بتبرير وجود هذه المعرفة. وهذا ما نسعى إلى إعادة النظر فيه أيضاً.

تتخذ الدراسة من مجموعة الأسئلة التالية موجهات لمسارها:

١. هل عجز التفسيرات التطورية عن استيعاب ماهية المعرفة الدينية وكلفتها ناشئ من الفروض أم من المفاهيم التي تُصاغ بها الفروض؟
٢. هل يمكن صياغة تعريفٍ وظيفيٍّ للمعرفة يُدرج المعرفة الدينية وغير الدينية

- في آلية واحدة، من دون افتراض ملكة دينية مستقلة؟
٣. ما الكيفية التي تنتقل عبرها "عملية تخريط المعرفة" من تمثيل المحيط المحسوس إلى إنتاج تمثيلاتٍ لكائناتٍ غير محسوسة؟
 ٤. هل يمكن استيعاب الفروض القائمة في نشوء الدين، الكلاسيكية منها والمعاصرة، في المسار التفسيري الذي يقدّم لمعالجة كلفة المعرفة الدينية؟
 ٥. ما الكلفة التي تفرضها المعرفة الدينية، وعلى أيّ محاور تُقاس؟
- وتهدف الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:
١. الكشف عن الأصل الفلسفي للافتراض القائل بأنّ المعرفة مطابقةً للواقع، وبيان أثره في عزل المعرفة عن وظيفة البقاء.
 ٢. تحديد مفهوم كلفة المعرفة الدينية تحديداً إجرائياً، والتمييز بين كلفة الاعتقاد وكلفة السلوك المرافق له.
 ٣. بناء تعريفٍ وظيفيٍّ للمعرفة بوصفها عملية رسم خارطةٍ تكيّفيةٍ للمحيط، مادياً كان أم رمزياً.
 ٤. صياغة نموذجٍ طبقيٍّ متدرّج يبيّن انتقال التخريط من المحسوس إلى غير المحسوس.

حدود البحث وطبيعته المنهجية:

هذه الدراسة عبارة عن تحليل مفاهيمي نظري يقع في مساحة الأنثروبولوجيا النظرية، وينتمي إلى نمط "المراجعة النظرية التركيبية" لا إلى نمط الدراسة الميدانية. وعليه فليست فيها عيّنة ولا عملٌ إثنوغرافي، ومادتها هي المدونة المنشورة في الأنثروبولوجيا ونظرية التطور وعلم الإدراك الديني والفلسفة.

وهذا النمط من العمل شائع في الحقل ولا يُعدّ خروجاً على مناهجه؛ فمعظم الأطر التفسيرية الكبرى في أنثروبولوجيا الدين صيغت بهذه الطريقة. غير أنّ ما يميّز هذه الدراسة عن أعمال التركيب النظري المألوفة أنّها لا تقف عند جمع الفروض، بل تشقّق من إطارها تنبؤاتٍ قابلة للاختبار وشروطاً للتكذيب، على ما سيّتين في قسم النتائج.

وتسير الدراسة في ثلاث خطوات متعاقبة: التحليل المفاهيمي، بتفكيك المفاهيم الكلاسيكية للإدراك والوعي وردها إلى سياقها الأنثروبولوجي؛ ثمّ النقد الإيستمولوجي، بتقويم قصور التفسيرات السائدة في استيعاب ماهية المعرفة الدينية وكلفتها؛ ثمّ التركيب النظري متعدّد الحقول، ببناء إطارٍ تفسيريٍّ جديد يُصاغ في مفهوم "المعرفة الخرائطية".

٢- موضوع الدراسة وفضاؤها النظري

١-٢ كلفة المعرفة الدينية

نقصد بكلفة المعرفة الدينية "إجرائياً": «مجموع ما تستنزفه المعرفة من موارد الكائن الحي، من طاقة وزمن ومعرفة، كان يمكن أن تُوجّه إلى وظائف أخرى تعزز فرص البقاء والتكاثر. أي أن الكلفة هنا تُعادل كلفة الفرصة البديلة، وتقاس بما كان يمكن للكائن أن يفعله بالموارد نفسها».

وتنقسم هذه الكلفة إلى ثلاثة أصناف:

صنف الطاقة والمادة: وتشمل الموارد القابلة للقياس، مثل: القرابين والصيام والختان وإتلاف الحيوانات والمحاصيل، وبناء المعابد والمدافن وتجهيزها، والولائم الجماعية. وأوضح شواهد نظام البوتلاتش، حيث تُتلف الثروة أو تُوزّع في سياق طقسي لا يعود

بعائدٍ ماديٍّ مباشرٍ على المُنفِق (Herskovits, 1953, p. 16).

صنف الزمن والفرصة البديلة: حيث أن استهلاك الزمن في أداء الطقوس يأتي على حساب الأكل أو الصيد أو رعاية الأبناء وما إلى ذلك. وتزيد هذه الكلفة كلما احتاج أداء الطقوس زمناً أكثر خاصة في البيئات شحيحة الموارد. وهذا الصنف من الكلفة هو الأدق في تقديرها، لأنه يقيسها بالبديل المهدور لا بمقدار الإنفاق.

صنف الكلفة المعرفية: حيث أن تخيل الكائنات "الغيبية" غير المحسوسة والاحتفاظ بها في الذاكرة ونقلها عبر الأجيال يحتاج إلى جهد معرفي ولغوي إضافي لا تستلزمه عملية تصور الكائنات المحسوسة.

وبالاستناد إلى هذا التصنيف يجب التمييز بين كلفتين: كلفة الاعتقاد وكلفة السلوك، إذ أن الخلط بينهما يؤدي إلى كثير من الاعتراضات على الفروض التطورية:

الأولى: كلفة تكوين الاعتقاد نفسه، أي إنتاج التمثيل الذهني للكائن غير المحسوس. وهي موضوع هذه الدراسة، حيث نفترض أنها ليست كلفةً فائضةً أصلاً.

الثانية: كلفة السلوك المرافق للاعتقاد، أي ما يُنفَق فعلاً في الطقوس والقربان والتحریم. وهذه كلفةٌ حقيقية لا تنفيها هذه الدراسة ولا تدّعي حلها، وهي تُعالج في الأدبيات ضمن نظرية الإشارة المكلفة، حيث تكون الكلفة نفسها هي وظيفة السلوك.

٢-٢ بعض الفرضيات المُفسرة لظهور الأديان

لا تتسجم نظرية التطور مع وجود معرفة أو سلوك حيوانيين لا يمكن تبرير كلفتها في سياق تعزيز فرص البقاء. كالطقوس الدينية والمعرفة المرتبطة بها، التي تستنزف الكثير من الطاقة وتفتقر إلى القيمة الوظيفية وتفرض عبئاً معرفياً إضافياً (Zhao, Fong, & Whiten, 2025).

بالذات إذا أخذنا بنظر الاعتبار الممارسات الصوفية التقشفية - وكذلك الممنوعات التي يفرضها نظام المحرمات الديني - حيث يصعب أن تقدّم هذه الممارسات أي ميزة انتقائية (Beauregard, p. 46). وفي هذا السياق طُرحت الكثير من التحديات أمام نظرية التطور والتي بلغت غايتها في التساؤل حول أسباب عدم اكتشاف الجزء المسؤول عن الدين في الدماغ والذي تطور لإدامته. (Beauregard, p. 47).

وفي المقابل طرّح المدافعون عن النظرية كثيراً من الفرضيات، كالتّي تعاملت مع الإيمان الديني على أنه أخطاء وتصنيفات زائفة للماكينة المعرفية، وأنها منتجات ثانوية لا يمكن تجنبها (فولاند، ٢٠١٥، صفحة ٢٧). أو كالفرضيات التي سعت لتبرير كلفة الإيمان الديني. كالنظر إليه باعتباره تكتيكا جماعيا تطوّرياً يعزز التعاون والتكاتف بين أفراد الجماعة. باعتبار أن الأنظمة الإيمانية تمنح الجماعات البشرية قدرة على حل المشكلات التي تعيق تحقيق الإيثار والتعاون داخلها (Morris, ٢٠١٠). وقرّيباً من هذا النقاش يأتي مصطلح "عروض تعزيز المصداقية" ليقدم تفسيراً يعتبر الإيمان الديني بمثابة إشارات باهظة الكلفة، و"يصعب تزييفها" الأمر الذي يساعد على تشخيص ما يسمى "بالراكب المجاني" الذي يستفيد من الحقوق ولا يؤدي الواجبات. فنتخلص بذلك الجماعة من الأفراد الذين يعرضون قدرتها على الاستمرار إلى الخطر. أيضاً قدّم الدين باعتباره جهازاً ثقافياً يزيد من ضبط السلوك الفردي، ويشدّ لُحمة الجماعة من الداخل، ويُعطيهام ميزةً انتقائيةً في مواجهة الجماعات الأخرى، (فاس، ٢٠١٥)، (لاتي، ٢٠١٥)، (Lindenfors & Svensson, 2021).

عمل باحثون آخرون على الفصل بين تطور الدين على المستويين الفردي

والجماعي ومن ثم تقديم مبررين تطورين مختلفين لوجود المعرفة الدينية (فيبرمان، ٢٠١٥)، (فأس، ٢٠١٥). واقترح آخرون التطور الثقافي بموازاة التطور البيولوجي، حيث يتم إدراج الأديان والمعارف الدينية في نسق تطوري يختلف من ناحية الشروط والموجبات والمبررات عن التطور الطبيعي (فوج، ٢٠٢٣، الصفحات ٨٦-٨٧)، حيث يعمل التطور الثقافي عبر انتاج نوع من المتضاعفات الثقافية التي تستمر بإنتاج نسخ مطابقة عنها ثم تنزع إلى تولي مهمة التطور الخاص بها، وهي لا تفعل ذلك وفقا لشروط الجينات أو لشروط البقاء الطبيعي ومبدأ البقاء للأصلح الدارويني، بل وفقا لشروط بقاء ثقافية تُحدّد ما يصلح للبقاء مما لا يصلح وفقا لحاجات الإنسان الثقافية (داوكينز، ٢٠٠٩، الصفحات ٣١٢-٣١٥). كما قُدِّمت المعرفة الدينية على أنها نتاج لـ "الجهاز المفرط الحساسية للكشف عن الفاعلية" (HADD) وهو المفهوم الذي قدّمه "جوستن باريت" (Justin L. Barrett). ويقصد به أن البشر طوروا آلية "معرفيّة/عصبية" سريعة ولاشعورية، تُعتبر أيّ مثير في البيئة، ولو كان غامضاً أو ضئيلاً كـ "الأصوات المنبعثة بين الاحراش، والحركات المفاجئة في الغابة، والخيالات المتحركة في الظلام... الخ" تعتبرها دلالة على وجود فاعل هادف، وذلك لكي تجنّبهم المفترسات المتربّصة، وهكذا فمن يزيد عندهم الشك بوجود المفترسات فيتجنبونها يكونون أقدر على البقاء ممن يكونون قليلي الشك والحذر. ثمّ أن هذا الجهاز أنتج نتائج عرضية عبر جعل البشر يفترضون وجود الكائنات ماوراء الطبيعية، وهو الأمر الذي ساعد على ظهور الكائنات الدينية والأديان (Barrett, 2000) (Lindenfors & Svensson, 2021).

وكما نلاحظ فإن الفروض التي استعرضناها في أعلاه تقدم حلولا مقنعة، لكنها تبقى جزئية ومشتتة ولا تلمس جوهر المشكلة وهي؛ إمكانية وجود معارف غير مبررة تطوريا، ومن هنا يأتي الحل الذي نقترحه حيث نسعى إلى تقديم فضاء يستوعب كل هذه الفرضيات ويقدمها باعتبارها كلا واحداً، فهي كلها تدخل في فضاء مفهوم "المعرفة الخرائطية" وكما سيتضح لاحقا، ومن جهة أخرى فإن مفهوم "المعرفة الخرائطية" الذي نقترحه سيعيد تعريف المعرفة بما ينسجم وسياقات البحث الأنثروبولوجي وبما يجعلها مُنتجا تطوريا، فوفقا لهذا المفهوم ستتحول المعرفة إلى ما يشبه شبكة من العلاقات التي تربط بين مكونات البيئة المحيطة وسواء أكانت مادية أو معنوية، مرئية أو غير مرئية.

٣-٢ "تحقيب" تاريخ المعرفة الدينية التطوري

يمكننا القول أن أول الدلائل التي تركها الإنسان على نشوء التفكير الديني، ظهرت في حقب زمنية ترقى إلى ما يقترب من ١٠٠,٠٠٠ سنة إذا اعتبرنا أن عمليات دفن الموتى لوحدها كافية للدلالة على هذا التفكير، أو إلى 75,000 سنة إذا أخذنا بنظر الاعتبار تزيين الأجسام بالأحجار والألوان، أو لا نبتعد عن زمننا الحالي لأكثر من 35,000 سنة فقط إذا أخذنا بنظر الاعتبار الربط بين ظهور الفن التصويري وبين ظهور التفكير الديني (بون، ٢٠١٣، صفحة ٢٨٧).

لكن يُفترض أن نأخذ بنظر الاعتبار أن التفكير الديني لا يظهر من دون توفر بيئة

1 النص كاملا متاح على الرابط:

[https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)

ثقافية لغوية رمزية كافية لاستيعابه؛ لأن المعرفة الدينية تحتاج إلى لغة معقدة بمقدار يسمح لها بنقل تفاصيلها بين أفراد الجماعة المتدينة بما يضمن ديمومتها. ومثل هذه اللغة تحتاج إلى بيئة "ثقافية/ رمزية" معقدة نسبياً. وهذا ما يجعلنا نتردد قليلاً في قبول أن عمليات الدفن وحدها تكفي للدلالة على تبلور الدين. ولا حتى الفن التصويري، لأن هاتين الفعّاليتين يمكن تأديتهما من قبل فرد واحد أو مجموعة قليلة جداً من الأفراد، أما الدين فهو ظاهرة جماعية تشترط وجود لغة تتمتع برمزية عالية. (ضمّد، ٢٠٢٣، الصفحات ١٣١-١٣٩).

ووفقاً لما ورد أعلاه يتّضح لنا أن البحث في السبب التطوري لنشوء الدين بحث معقّد ومتشعب ومتعدد التخصصات يفتح على حقبة زمنية واسعة. فمن الواضح أن شكل وعمق التفكير الديني الذي يمكن أن يكون قد ظهر قبل ١٠٠ ألف سنة يختلف عن ذلك الذي ظهر قبل ٧٥ ألف أو ٣٥ ألف سنة. ومن هنا فإن البحث عن السبب التطوري الذي جعل الإنسان يدفن موتاه يختلف عن البحث في السبب التطوري الذي جعل الإنسان يرسم على جدران الكهوف. وفضلاً عن ذلك هناك مشكلة المفاهيم التي نستعملها في الدراسة، حيث أن المفاهيم تغيرت عبر الزمن، فما نعتبره الآن ديناً - أو معرفة دينية - يختلف كثيراً عما يمكن أن يكون قد ظهر قبل ١٠٠ ألف سنة. بعبارة أخرى نحن، إلى حد ما، نستعمل فهمنا الحديث للدين، لتفسير سلوك يعود إلى ما يقرب من ١٠٠ ألف سنة.

إن المرجعيات الفلسفية التي نعتمدها في تحديد مفهوم المعرفة والعقل والوعي، مرتبطة بالفلسفة الاغريقية، أي أن الزمن الذي بدأت فيه مفاهيم؛ "العقل، المعرفة" بالتبلور، لا يرقى إلى أبعد من القرن السادس قبل الميلاد (برهيه، ١٩٨٧، صفحة ٥٦) (ستيس، ١٩٨٤، صفحة ٣٠). وهذا يؤكد أننا نستعمل مفاهيم تأسست في القرن السادس ق.م، لمحاكمة وتسمية ظواهر اسبق من ذلك بعشرات الألوف من السنين (ضمّد، ٢٠٢٣، الصفحات ١٤٣-١٤٦). وهذا يؤشر خلاصاً منهجياً على مستوى المفاهيم في أقل تقدير. فما دام المطلوب في سياق نظرية التطور هو تبرير كلفة ظهور واستمرار الأديان، فعلى أن نحدد بداية ما هي الأديان المطلوب تقدير الكلفة التي فرضتها على فرص بقاء الأفراد والجماعات. وهذا ما يحتم علينا إعادة النظر بمفهوم المعرفة عموماً والمعرفة الدينية خصوصاً، فضلاً عن مكونات الأديان من طقوس وشعائر وما إلى ذلك. فالأديان بشكلها الحديث مكلفة للأفراد والجماعات، لأنها تشتمل على معارف وطقوس وشعائر ومؤسسات. لكن ليست هذه حال الأديان على مر التاريخ، وكلما عدنا إلى الوراء فإن الأديان - شأنها شأن الفلسفات والعلوم بل الثقافة عموماً - تزداد بساطتها وتقل كلفها. ولو أننا عدنا إلى زمن النيندرتال، مثلاً، فغاية ما سنعثر عليه هو مجموعة من العظام نعتقد نحن بأنها مدفونة وفق صيغة طقوسية متكررة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الفهم الذي تقدمه "الفلسفة التقليدية" لبعض مستويات المعرفة مُضلل ويدعونا إلى الاعتقاد بأنها فائض عن حاجتنا إلى البقاء، كما هو الحال مع تقديمها مفهوم المعرفة "المتعالية" وهي معرفة نبّه كانط، إلى كونها تتخطى التجربة والفحص وإلى كوننا نتعامل معها باعتبارها أهم وأسمى بكثير «من كل ما يمكن أن يتعلمه الفهم في مجال الظاهرات» (كانط، ٢٠١٣، الصفحات ٦١-٦٢) ثم حدّدها على أنها وجود الله وحرية الإرادة وخلود النفس. وقرّيباً منه مفهوم "الحجّة المتعالية" وهي «فئة فرعية مثيرة للاهتمام من الحجج المتعالية، ذات الطابع المضادّ للشكوكية» (Audi، ١٩٩٩، صفحة ٩٢٦). وكما هو واضح فهذه معرفة خالية من المنافع المباشرة، لأنها معرفة خالصة، وهي بالتأكيد مكلفة. لكن هل يجوز أن نضعها بالحسبان عندما نسعى إلى تبرير كلفة ظهور واستمرار الأديان؟

من جهة أخرى كيف يمكن دراسة المعرفة من وجهة نظر تطورية وقد جعلها ديكارت كاملة نتيجة لاقتراحها بمعرفة الله (ديكارت، ٢٠٠٩، الصفحات ٢٢١-٢٢٢). إذا المفاهيم الأساسية في الدراسات التي تفسر كلفة المعرفة الدينية، تعاني من تشويش لأنها مؤسسة في بيئة فلسفية تجعلها غير قابلة للمعالجة داخل المساحات الأنثروبولوجية. وعليه ومقدمة للبحث في تطور القضايا ذات الأبعاد المعرفية الثقافية كالأديان، لا بد من تحقيب التاريخ التطوري؛ لأن تطور البشر لا يشبه تطور الحيوانات بشكل كامل، بسبب دخول العوامل الثقافية في فترة مبكرة جدا من تاريخ ظهور البشر. وكلما تعقدت ثقافة البشر زاد تحييدها لعامل الانتقاء الطبيعي لأن الثقافة تغير شروط وكلفة البقاء (فوج، ٢٠٢٣، صفحة ٣٧). كما أن التعلم التراكمي يمكن التطور غير الجيني ويزيد من تأثيره (Boyd و Richerson، ٢٠٠٩). وبحسبنا في كلفة المعرفة الدينية يتأسس على تحديد الحقبة الزمنية التي يجري تحديد الكلفة فيها. وإلى أي مدى كانت الثقافة في هذا الزمن قد غيرت من شروط البقاء. وفي إطار البحث عن الأساس التطوري للدين لا يمكننا البحث عن لحظة ظهوره، فليس هناك حدث ديني أول يمكن البحث عنه والاستدلال على وجوده. ومهما بحثنا فلن نجد أثرا أو فعالية أو معلما يمكن أن يمثل لحظة انبثاق الدين. ففهم الدين متقل بدلالات حديثة، وتمت صياغته عبر تراكم معرفي تاريخي طويل. من جهة أخرى، فإن الدين ليس ظاهرة ذات بعد واحد. فهو مظهر اجتماعي وفردى، يلبي حاجات فردية وجماعية بذات الوقت. والدين يلبي حاجات نفسية فردية، عبر العبادات الفردية. وحاجات نفسية جماعية عبر الطقوس الجماعية. فضلا عن ذلك فالدين عبارة عن نتائج "فكرية/ فلسفية" خالصة. ونستطيع أن نستمر بالكشف عن أبعاد أخرى للدين، وهذه الأبعاد لا يمكن تصور انبثاقها كلها في حدث واحد. والاسهل أن نتصور أنها تراكمت عبر رحلة طويلة من التشكل وإعادة التشكل.

على هذا الأساس ومن أجل إدراج الأديان والمعارف الدينية في الخارطة المعرفية لتكون منسجمة مع فرض التطور، علينا التفريق بين أمرين، بين الحاجات البشرية وبين أساليب اشباعها. بين التحديات التي واجهت البشر وبين الطرق التي اتبعوها في مواجهة هذه التحديات. فالحاجة إلى الطعام واحدة، بينما طرق اشباع هذه الحاجة متعددة ومختلفة، فأسلوب جمع الطعام والتقاطه يختلف عن صيده وعن زراعته ثم عن صناعته. كما إن التقاط الطعام لا يتم بأسلوب واحد. والأمر نفسه ينطبق على جثث الموتى باعتبارها تحديا واجه البشر حيث أن روائحها كريهة وهي جالبة للوحوش أو الحيوانات التي تعيش على أكل الجيف، كما أنها مصدر للأمراض. وبالتأكيد فإن الكثير من حالات الموت حدثت في الأماكن التي اتخذها البشر مساكن لهم كالكهوف. إذا وجدت حاجة "أولية" للتخلص من الجثث، سواء بسحلها بعيدا أو دفنها أو ربما إحراقها أو حتى أكلها. ونحن هنا بمواجهة أمرين مختلفين تماما، الأمر الأول هو الحاجة إلى التخلص من الجثث بالحد الأدنى من السلوك الذي يؤمن تجاوز مخاطرها. وهي حاجة ترتبط بالبقاء، وعدم تليينها يهدد فرص هذا البقاء. والأمر الثاني هو الانتقال من الحد الأدنى من سلوك التخلص من الجثث إلى أشكال معقدة مرتبطة بطقوس وشعائر وأساطير وما إلى ذلك. وفيما يتعلق بالخارطة المعرفية سنتوقف عند الحد الأدنى من السلوك في محاولتنا تبرير اشتمالها على المعرفة الدينية. لأن أشكال السلوك المعقدة مرتبطة بالتطور الثقافي عند الإنسان العاقل، وليس بالتطور البيولوجي، والمدافن التي تركها النياندرتال لا تحتوي ما يكفي لإثبات أن عمليات الدفن أحيطت بطقوس وحظيت بشعائر إلى درجة تكفي للكشف عن وجود سلوك ديني معقد ومكلف بالنسبة لفرص البقاء. فمثلا لا يزال النقاش متواصلا حول دلالات وجود الأزهار

في كهف شانيدار ومدى ارتباطها بوجود طقس ديني رافق عملية الدفن (Pomeroy, et al., 2020). وعليه فلا نحتاج إلى تكلف عناء البحث عن السبب التطوري الذي جعل النياندرتال يدفن موتاه.

وبالعودة إلى السؤال: هل أثقل الدين فرص التطور؟ يبدو، بالنظر إلى البيانات المتوفرة، أنّ الجواب الأكثر تواضعاً هو (لا). ذلك أنّ ما نملكه من مؤشرات تُحال إلى التفكير الديني — دفن الموتى قبل نحو مئة ألف سنة، وتزيين الأجسام بالأحجار والألوان قبل نحو خمس وسبعين ألفاً، والفنّ التصويري قبل نحو خمسة وثلاثين ألفاً — إنّما هي مؤشرات محتلمة على تفكير ديني، لا أدلة على سلوك ديني مكلف؛ فليس لدينا دليل ناجز على أنّ الإنسان عرف السلوك الديني المكلف قبل حدود الخمسين ألف سنة الماضية. ووجود المدافن — على فرض كونها مدافن حقيقية — لا يكفي للدلالة على معرفة دينية تفرض كلفة فائضة عن تعزيز فرص البقاء. فالتخلص من جثث الموتى حاجة يفرضها البقاء، والدفن حدّ أدنى من السلوك الذي يليها، ولا يحتاج تفسيره إلى أكثر من منطق التطور المباشر — كما تفعل الحشرات والنمل التي تزيل جثثها من مستعمراتها أو تأكلها أو تدفنها بهدف دفع الضرر الناتج عن بقاء الجثث في المستعمرة، (Lonsdorf, et al., 2020) (Choe, Millar, & Rust, 2009). أما ما يتجاوز هذا الحدّ الأدنى إلى طقسٍ ومعتقدٍ عن مصير الموتى، فذاك ما يفسّره فرض «المعرفة الخرائطية» بوصفه سداً لفجوة في الخريطة عند تحدّي غامض السبب هو الموت.

هناك مثال آخر من المفيد إيراد هنا في سياق الفصل بين تلبية الحاجات وبين تعقّد السلوك المرافق لهذه التلبية. وهو المتعلق بالحاجة إلى وضع ضوابط تنظّم حياة أفراد الجماعة مع بعضهم، وفي هذا المثال أيضاً يمكن أن يحدث لدينا نفس الخلط بين الأمرين، بين الحاجة إلى أن يعيش أفراد الجماعة مع بعضهم، وما يرتبط بهذه الحاجة من سلوك يؤدي إلى تأمين أهداف العيش المشترك كهدف التكافل وتبادل المنفعة. وبين درجة التعقيد في هذه الضوابط كنظام المحرمات. كحرمة قتل أي فرد من الجماعة. الأمر الأول يمكن أن نبخّثه في داخل فرض التطور، أما الأمر الثاني فكمّا قلنا أعلاه يجب أن نأخذ بنظر الاعتبار عند دراسته تطوراً عاملاً الثقافة ودرجة تعقيدها ومدى تحييدها لعامل الانتقاء الطبيعي.

وبالعودة إلى عملية تبرير وجود "الدين" في الخريطة المعرفية. يجب أن نبخّث في تبرير الحاجات التي سبّبت وجود الدين لا في تبرير الدين نفسه. أي أن علينا أن نبرر الحاجات النفسية التي انتجت الممارسات الدينية وليس هناك من داع لتبرير الممارسات الدينية نفسها. فهناك فرق بين البحث عمّا يبرر تحريم زواج الأخت. وبين البحث عمّا يبرر الحاجة إلى العيش مع الأخت، وكذلك الحاجة إلى التفريق بين التعامل معها وبين التعامل مع غيرها من إناث المجموعة. لأن اضطراب الأخت إلى العيش مع أخيها فترة من الزمن، داخل إطار العائلة، يعزز البقاء. ولذلك فهو أمر متشابه بين الثقافات. لكن عملية "التأطير الأخلاقي" لهذا العيش وتقنيته مختلفة نسبياً. وبما أن عملية التأطير "الأخلاقي" نسبية إذا فهي عرضية ولا جدوى من تبريرها تطوراً. أما الحاجة إلى العيش المشترك فهي ليست نسبية ولا عرضية وعليه فهناك جدوى من تبريرها تطوراً. وقريب من الحاجة إلى مشاركة الحياة بين الأخوين نجد الحاجة إلى مشاركة الحياة بين الزوجين. والحاجة إلى مشاركة الحياة مع أفراد الجماعات الأخرى.

نحن نسأل: ما هي المزية التطورية التي يقدّمها الدين؟ وهذا سؤال خاطئ، فالدين ليس كتلة واحدة من الطقوس والمحرمات، وبدلاً من ذلك علينا أن نسأل: هل هناك ميزة تطورية في أن يعيش الأخ مع أخته داخل فضاء العائلة؟ وهل هناك ميزة تطورية في عملية

التخلص من جنث الموتى؟ وهل هناك ميزة تطويرية في أن تتحالف العائلة مع عوائل أخرى في إطار مجموعة عوائل؟

إن كلا من هذه الحاجات تؤدي إلى ظهور نحو من أنحاء الضبط، الذي يتجلى على شكل أخلاق أو أعراف أو طقوس. وهكذا صار لدينا الحد الأدنى من العادات والتقاليد التي تضبط إيقاع الشراكة وتبادل المنافع بين الأخوين، وبين الزوجين، وبين الأبوين وأبنائهما، وحد أدنى من العادات والتقاليد التي تضبط أداء أفراد الجماعة المكونة من عدة عوائل أو عدة أفخاذ.

ولا يخفى أنّ تغيير التأطير الرمزي عبر الثقافات لا ينفي بالضرورة قيمته للبقاء، إذ قد يكون أداة تنسيق اعتباطية المحتوى؛ غير أنّ ما يعنينا هنا هو أنّ هذا التأطير مخرّج لجهاز التخريط² لا تكيف مستقل.

لقد التفت الكثير من الباحثين إلى تعدد أبعاد الظاهرة الدينية. ولذلك لم يبحثوا الدين ككتلة واحدة وفي سياق تطوري واحد، كما هو الحال عند إيكارتفولاند، على سبيل المثال، الذي خلص إلى الفصل بين "النواة الصلبة للدين" وبين المعرفة الدينية. معتبرا أن النواة – المكونة من (الروحانية، التلاحم الجماعي، بناء الهوية الشخصية، التبادل عبر إشارات باهظة الكلفة، والمنظومات الأخلاقية) – مستوية لمعايير التطور. أما المعرفة الغيبية، وما ينتج عنها من ميثافيزيقا دينية، فقد اعتبرها "مُنْتَجًا جانبيًا غير وظيفي" لآليات إدراكية عامة، "كالجهاز المفرط الحساسية للكشف عن الفاعلية" (HADD). على هذا الأساس يُقدّم فولاند الدين كحصولية تلاقي بين تكيفات سلوكية ناعمة وبين رواسب معرفية عَرَضِيَّة. (فولاند، ٢٠١٥).

المثال الآخر يقدمه "دافيد لاتي" David C. Lahti بفرض مركزي يقول بأن الدين ليس مُسَبِّبًا للأخلاق ولا مجرد ناتج جانبيّ لنشاط معرفي؛ بل حلقة في سلسلة تكيفية ناتجة عن الارتباط ما بين "سعة دائرة التفاعل الاجتماعي" وبين الحاجة إلى المزيد من "عمليات الضبط الاجتماعي" فكما اتسعت الجماعة وأصبحت وسائل ضبطها التقليدية غير كافية، ابتكرت الثقافة آليات رمزية جديدة تُعيد التأسيس لمزيد من الضبط. ويقدم "لاتي" نموذجًا تاريخيًا متسلسلاً يبدأ بمجتمعات الصيد الصغيرة حيث يقوم الضبط الأخلاقي على تبادل المنفعة بين الأقارب المباشرين. ثم ومع الانتقال إلى التحالفات التي ضمت أبناء العمومة والأصهار، وظهرت الحاجة إلى قواعد تتجاوز الروابط الجينية، نشأ تجريم الغش وتمددت واجبات العطاء. وفي القرى الزراعية المستقرة تقنن هذه الواجبات شفويًا أو عريقًا، لكن فعاليتها تبقى محلية؛ وعندما تتسع الشبكات التجارية إلى مجتمعات فوق محلية يفقد الردغ المحلي تأثيره لأن معظم التفاعلات تتم بين غرباء. هنا يُنتج الناس "مُراقبين فوقطبيعيين" لردع الانتهاكات خارج مجال الرصد البشري، فتولد أول أشكال الدين المتسامح جغرافيا. وتستمر السلسلة إلى ظهور الآلهة الأخلاقية العليا التي تُعاقب عالميًا وتكافئ الإيثار، ما يسمح بولادة دول المدن الكبرى والجيوش المحترفة. ثم ومع الإمبراطوريات متعددة الإثنيات تصبح الأديان الكونية وسيلة لدمج الغرباء تحت هوية رمزية واحدة (لاتي، ٢٠١٥).

نلاحظ أن كلا الباحثين يقترب من عملية الفصل بين ما يجب بحثه في إطار النظرية التطورية من السلوك المناسب وبين ما يقع في دائرة تبرير هذا السلوك، مما يقع ضمن آلية تبرير السلوك المناسب أراء مكونات البيئة المحيطة.

٣- منهج الدراسة

² سيأتي في فرض الدراسة تعريف المفهوم.

لتحقيق أهداف هذه الدراسة سنعمل عبر الخطوات التالية:

أولاً: التحليل المفاهيمي: سنفك المفاهيم الكلاسيكية للإدراك والوعي، ونعيدها إلى سياقها الأنثروبولوجي الأساسي بعيداً عن التجريد الفلسفي المحض. ثم نؤسس مرجعية أنثروبولوجية تتولى توحيد بيئة البحث الأنثروبولوجي، فيما يتعلق بأبحاث نظرية التطور ذات المساس بالقضايا الفكرية والعقائدية والاجتماعية والطوقسية وما يرتبط بذلك من مواضيع بحثية.

ثانياً: النقد الإستمولوجي: في هذه الخطوة سنقيم قصور التفسيرات التطورية السائدة في استيعاب ماهية وكلفة المعرفة الدينية. وسيشمل التقييم إعادة تعريف المفاهيم ذات العلاقة بالأبحاث التطورية استناداً إلى المرجعية الأنثروبولوجية لا الإستمولوجية. كمفاهيم "العقل، الوعي، المعرفة، المعرفة الدينية... الخ".

ثالثاً: التركيب النظري متعدد الحقول: من خلال دمج معطيات الفلسفة، والأنثروبولوجيا، وعلم الأعصاب، ونظرية التطور والبيولوجيا، سنسعى إلى بناء إطار تفسيري جديد يُصاغ في مفهوم (المعرفة الخرائطية).

٣-١ التحليل المفاهيمي

١. توحيد بيئة الدراسة وتأسيس المرجعية الأنثروبولوجية

بدأت عملية عزل الوعي - بما يشتمل عليه من البات - عن سياقه الأنثروبولوجي عندما "ابتكرت" الفلسفة مفهوم العقل، باعتباره «قوة النفس التي يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة والضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكر بل بالفطرة» (الفارابي، ١٩٣٨، صفحة ٨)، أي أنه الجزء الذي يحتوي على البديهيات والضروريات. وبما أن هذه القضايا موجودة في عقل الإنسان وحده، أو هذا ما يبدو عليه الحال، إذا صار البحث في "العقل" من مهام الفلسفة، وعندما جاءت الأنثروبولوجيا كان هذا الوضع راسخاً لدرجة لا يمكن مناقشتها.

لقد تم اختزال الوعي بالعقل، وتقديم العقل على أنه آلة انتاج المعرفة الصرفة أو الحقّة، فهو الجزء الذي يمكن عبره معرفة الأشياء الإلهية كما قال الكندي (أبو ريده، ١٩٥٣). أو هو جزء "النفس" المخصص للفهم والمعرفة، كما قال سقراط (Shields، ٢٠٢٠). وعلى هذا الأساس تم إخراج المشاعر والحاجات والغرائز من دائرة الفعل والتأثير في سلوك البشر. وصار البشر كائنات عارفة، تسعى إلى المعرفة لا إلى البقاء. أي أنه أسس لعزل البشر عن حيوانيتهم ودفعهم ليكونوا كائناً أسمى. ثم أدّى هذا الابتكار بدوره إلى ابتكار مفهوم المعرفة ببعدها المطابق للواقع أو الذي يسعى إلى مطابقته، وهنا صارت لدينا معرفة لا تعود بمنافع على صعيد البقاء، فهي معرفة تسعى إلى الكشف عن الواقع بغض النظر عن عوائد هذا الكشف. وبتضافر هذين المفهومين في العمل، خرج الإنسان كلياً عن الدائرة الحيوانية، وهي الدائرة التي تعمل داخلها فروض التطور، وصار لدينا كائن لا يسعى إلى البقاء فقط، بل إلى المعرفة أيضاً.

من هذا المنطلق، فإذا أردنا أن نبحث في انسجام الأديان مع فرض التطور، علينا أن نعيد الإنسان إلى حيوانيته، بما في ذلك إعادة تقييم المفاهيم التي دفعته بعيداً عن هذه الحيوانية، خاصة وأن الكثير من الأبحاث أكدت أن مناطق الدماغ البشري لم تزل حافلة بالمزيد مما يجب اكتشافه فيما يتعلق بدوافع السلوك ومحركاته وهي محركات قد لا تكون ذات علاقة مباشرة بالأهداف والغايات المدركة، فـ«النشوة والاندھاش والمشاعر الخفية التي نظن أنها خواص إنسانية قد تكون ناتجة عن المنطقة الطرفية»، وهي منطقة بدائية في

تطور الدماغ وتتحكم بشكل كبير في السلوك الحيواني حتى أن اثارها في الحيوانات الداجنة المسالمة يجعلها تتصرف بعنف وفي الحيوانات المتوحشة يجعل تصرفها اشبه بتصرف الحيوانات المستأنسة (ساجان، ٢٠٠٥، صفحة ٥٢).

٢. إعادة تعريف المفاهيم ذات العلاقة بالسياق التطوري الواعي

بعد اتخاذنا السياق الانثروبولوجي فضاء لهذه الدراسة ومنطلقا لها، لن نعتمد مفهوم العقل مرتكزا، وذلك بسبب التشويش الذي لحق به، ولن نقصر على مفهوم الإدراك، لأن هذا المفهوم يحيل إلى العمليات الإدراكية فقط. أما مفهوم "المعرفية الخرائطية" الذي نسعى إلى التأسيس له فهو المساحة التي يعمل فيها الوعي، وهي مساحة شاملة للعمليات التي يقوم بها العقل أو الإدراك أو غير ذلك من العمليات. فهو الحالة التي يعي فيها الإنسان نفسه أو البيئة المحيطة به (American Psychological Association، ٢٠١٨). (Bauer، Jesus، و Bunin، ٢٠٢٣) أي أنه أوسع من عملية التفكير المنطقية، ومن عمليات التفكير الهادفة.

إن الفهم الأقرب للوعي الذي نرمي إليه هو الذي يقدمه وليم جيمس، باعتباره تدفقا غير منقطع من الأفكار التي تخص شخصا بعينه وتكون مستمرة غير منقطعة وهي انتقائية تابعة لاهتماماته (James، 1905، pp. 225-290).

العقل

قلنا بأن التشويش بدأ من عزل الوعي عن سياقه الانثروبولوجي بابتكار مفهوم العقل الذي يُعرّف بأنه «مجموع الوظائف النفسية المتعلقة بتحصيل المعرفة، كالإدراك، والتداعي، والذاكرة، والتخيل والحكم، والاستدلال» (سعيد، ٢٠٠٤، صفحة ٢٩١)، وكما نلاحظ فقد تم حصر عمليات "تحصيل المعرفة" بمفهوم خاص وعزلها عن بقية عمليات الوعي. وعملية العزل هذه تجد جذورها في الاستعمال الارسطي أو الافلاطوني لمفهوم "اللوغوس" (Logos) (Audi، ١٩٩٩، صفحة ٥١٨). ثم أخذت الفلسفة القديمة أو الكلاسيكية بتكريس ذلك عندما نظرت إلى العقل بوصفه "كيانا مفارقا"، فقدمته على أنه؛ «جوهر بسيط مُدرك للأشياء بدقائقها» (الكندي، ١٩٧٨، صفحة ١١٣)، و«هذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد» (ابن سينا، ١٤٣٥، صفحة ٣٠٢) وإنما هو «مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله (تعريفات الجرجاني)». (سعيد، ٢٠٠٤، صفحة ٢٩٠). كما أنه «قوة النفس التي يحصل بها للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع» (الفارابي، ١٩٣٨، صفحة ٨)، ونلاحظ أن عبارات مثل (جوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفساد) تحيل إلى المفارق وإلى الخالد وإلى الكامل، وتُخرج العقل، من الطبيعة إلى ما وراءها. وهذا ما قصدناه بإخراج الوعي من السياق الانثروبولوجي إلى السياق الفلسفي. وهذا ما تؤكد العبارة الثانية (مجرد عن المادة في ذاته). وعلى هذا الأساس، وبعد إخراج العقل من المادة لا بد أن تصاحبه مخرجاته، فتغدو هي الأخرى أسمى وأعلى من المادة.

إن العزل الذي قامت به الفلسفة لمفهوم العقل أوجد جدارا فاصلا بين عملياته وبين الأنثروبولوجيا. حيث لم يعد متاحا لهذا الميدان العلمي أن يبحث تلك المعالجة أو يجعلها أحد المواضيع التي يدرسها، لأنها أصبحت محتكرة من قبل الابستمولوجيا. حدث هذا على الرغم من أن الفلسفة ومنذ بدايات نشأتها أدركت أن معالجة البيانات التي ادرجناها داخل

مفهوم العقل تحدث حتى لدى الحيوانات، فالحيوانات «ناطقها وغير ناطقها، تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية عن طريق الحواس، مثل إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس» (ابن سينا، ١٤٣٥، صفحة ٣٤١).

المعرفة

يشير مفهوم المعرفة إلى «نشاط الفكر الذي يثبت شيئاً ما بالإيجاب أو السلب، سواء كان هذا الفكر فاعلاً في ذلك أو منفعلاً، وسواء كان اثباته كاملاً يقوم على الوضوح والبداهة أو ناقصاً يعمه الغموض والاختلاط» (سعيد، ٢٠٠٤، صفحة ٤٣٣). وقد تعاملت الفلسفة مع المعرفة بمستويات ثلاثة: مستوى أصل المعرفة وطبيعتها، وهذا ما عالجتة الفلسفة ضمن أبحاث "الابستمولوجيا" ومستوى المعرفة العلمية ومناهج بحثها وشروط سلامتها. وهذا ما عالجتة الفلسفة ضمن أبحاث علم المنطق. ومستوى تحصيل المعرفة وأسس هذا التحصيل، وهذا المستوى استقل ببحثه علم النفس وصاغ له مناهجه التجريبية الخاصة (الموسوعة العربية العالمية، ١٩٩٩، صفحة ١٠٦).

وقد نتج عن كل مستوى عدّة نظريات تعالج المعرفة، فبالنسبة للمستوى الذي عالج أصل المعرفة وطبيعتها، وهو المستوى الذي يعنينا في هذه الدراسة، ظهرت اتجاهات مختلفة؛ فقد جادل العقلانيون كديكارت، ولايبنتز، وسبينوزا بأن المعارف القبلية تمثل أصلاً لمعرفة الحقيقية بالعالم. بينما جادل التجريبيون أمثال لوك، وبيركلي، وهيوم بأن كل المعارف هي معارف بعدية. بينما سعى كانط إلى الجمع بين الرأيين (Audi، ١٩٩٩، صفحة ٢٧٣).

وكما نلاحظ فإن طبيعة هذا التقسيم للمعرفة والاشتغالات المنبثقة عنه سحبت المفهوم إلى دلالات لا يمكن معالجتها بـ "منطق تطوري"، فكيف نبرر أن يُنتج الدماغ معرفة "متعالية". التي هي في المجمل معرفة تسعى لأن تكون "يقينية" ولا ترتبط بتعزيز فرص البقاء.

المعرفة المطابقة للواقع

نتيجة لتأسيس مفهوم العقل المفارق "البسيط المُدرك للحقائق بدقائقها" ثم المعرفة "المتعالية" المتضمنة "لأصل المعرفة الحقيقية بالعالم" صار من الطبيعي أن تؤسس لمفهوم المعرفة المطابقة للواقع الذي تصوره أو تحكي عنه. حيث صار الهدف من الوعي - أو العقل بالأحرى - معرفة العالم وليس تعزيز فرص بقائنا فيه. ومعرفة العالم لا تتم من دون "مقياس المطابقة" وهذا ما درجت عليه الفلسفة منذ (أرسطو، ٢٠٠٨، صفحة ٨١) وصولاً إلى بعض المدارس المتأخرة. فأرسطو يعتبر أن حقيقة العلم تقتض الضرورة والأبدية أي اليقين (بشّة، ١٩٩٥). كما أن أوغسطين يرفض أي نوع من أنواع الشك فيما يدركه العقل (محمود، ٢٠٢٠، صفحة ١١). أما افلاطون فلا يكتفي باعتبار المعرفة العلمية أرقى المعارف وأكملها على الإطلاق، بل يماهي بينها وبين المعرفة المطلقة. وهكذا وصولاً إلى شرح ابن سينا للفلسفة حيث يقول: «إنَّ الغرض في الفلسفة أن يُوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه» (ابن سينا، ١٩٥٢، صفحة ١٢). ثم يؤكد أن «الغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق» (ابن سينا، ١٩٥٢، صفحة ١٤). أو في قوله «والتصديق هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة [يقصد الصورة الذهنية عند التصور] إلى الأشياء أنفسها أنها مطابقة لها» (ابن سينا، ١٩٥٢، صفحة ١٧). وعلى كل حال فقد اعتُبر العلم - ومن ثمَّ المعرفة - طريقاً لإدراك الموضوع على الحال التي هو عليها.

وحتى عندما تخلت الفلسفة عن معيار مطابقة الواقع بشكل تدريجي بل وشككت بإمكان معرفة هذا الواقع بالشكل الذي هو عليه (كانط، ٢٠١٣، صفحة ٣٩) (Audi، ١٩٩٩، صفحة ٧٧٥) وصولاً إلى عملية نفي الواقع كما هو الحال مع هيوم (هيوم، ٢٠٠٨، صفحة ٢١٩)، وجملة كبيرة من الفلاسفة كما يزعم سيرل الذي يقول: «الواقع أنه من بين الفلاسفة الذين كتبوا عن الإدراك منذ القرن السابع عشر لست على علم بأي فيلسوف عظيم تقبل حتى الواقعية الساذجة أو الواقعية المباشرة. يبدأ الفلاسفة العظام في هذه الفترة ببيكون وديكارت وينتهون بكانط. وتضم القائمة لوك، ولا بينتز، وسبينوزا، وبيركلي وبيكون وهيوم» (ر. سيرل، ٢٠١٨، صفحة ٢٨). أقول حتى بعد التشكيك بوجود الواقع الخارجي فإن أساس النقاش بين الطرفين بقي يدور حول مطابقة الواقع وعدم ومطابقته. ولذلك نجد بأن المواقف الراضية للمعرفة الدينية، تنطلق من تعلقها بواقع لا يمكن فحصه، أي عدم قابليتها على تحقيق شرط التطابق (هيوم، ٢٠٠٨، الصفحات ١٥١-١٧٨). كما أننا لم نزل نبحث عن الطرق والأدوات والمناهج التي توصلنا إلى هذا المستوى من المعرفة خاصة في ميدان الأبحاث الفيزيائية (فالكنبورج، ٢٠١٧، الصفحات ٣٥-٤٠). والسبب يكمن بالصورة المبالغ بها التي رسمناها "المنظومة الوعي البشري" وللوظيفة المبالغ بها التي ننتظرها منها، وهي وظيفة أنشأتها الفلسفة بعد ابتكارها لمفهوم العقل. فنحن نعتقد أن هذه المنظومة "مخلوقة" أو "متطورة" بغرض الكشف عن الواقع وليس التفتل فيه. وأن هناك مهمة منوطة بالبشر وهي الكشف عن غاية الوجود ومغزاه وقيادة البشرية نحو التكامل. هذا ما تؤمن به الأديان عموماً، وكما يوضح "كمال الحيدري" (٣) في كتابه "المذهب الذاتي في نظرية المعرفة" فإن مهمة العقل التي خلق من أجلها هي «أن يكون الوساطة الضرورية بين المطلق والنسبي، والمقدس وغير المقدس، بين المتعالي والتاريخي، بين الوحي والممارسة العملية اليومية للإنسان؛ وبكلمة: بين الحقيقة الربانية المطلقة والثابتة والحقيقة الإنسانية النسبية» (الحيدري، ٢٠٠٥، صفحة ١٥). لا بل هناك من الفلاسفة من صرح بأن غاية المعرفة هي معرفة الله ثم الاتحاد به (محمود، ٢٠٢٠، صفحة ١٧).

٣-٢ فرض الدراسة: "المعرفة الخرائطية"

يتأسس فرض الدراسة على مفهومين هما:

جهاز التخريط: الذي هو "منظومة من الآليات المعرفية المتضافرة التي يُحوّل بها الكائن الحي ما يَرُدُّه من مدخلات حسية عن مكونات المحيط إلى تمثيل من العلاقات قابل للتحديث، تُحدّد فيه هذه المكونات بمواقعها وارتباطاتها وأسبابها وقيمها، بحسب صلتها ببقاء الكائن، ويُشتقّ منه السلوك المناسب إزاءها".

المعرفة الخرائطية: وهي "مجموع التمثيلات التي يُنتجها جهاز التخريط عن مكونات المحيط وعلاقاتها، مبنية كلها من أوليات حسية وتنظّم بإحداثيات الزمان والمكان والقيمة والأهمية، ويتم تقييمها لا بمطابقتها للواقع بل بمقدار ما يحقّقه السلوك المشتق منها من نجاح تكيّفي في مواجهة تحديات المحيط".

كما إن مفهوم "المعرفة الخرائطية" الذي نعمل عليه، أشمل من مفهوم "الخريطة المعرفية" (Cognitive Map) الذي سكه "إدوارد تولمان" (Edward

3 كمال الحيدري، رجل دين عراقي معاصر، وُلد في كربلاء عام 1956، وتلقى دراسته الدينية في مدينتي النجف وقم. عُرف بطرحه الإصلاحية ونفذه للتراث الكلامي والفقه، مع تركيزه على العقلانية وتجديد الفكر الديني. له مؤلفات ومحاضرات واسعة التأثير في الوسط الإسلامي.

(Tolman ١٨٨٦ - ١٩٥٩). والذي يقصد به أن الحيوان يطور تدريجياً صورة للبيئة، ويستعملها من أجل الوصول إلى أهدافه (الزغول و الزغول، صفحة ٣٥).

فالخريطة المعرفية: تفيد بأن هناك "واقعاً" نعمل على رسم "صورة" له في ذهننا. أما "المعرفة الخرائطية" فتحوّل فعل المعرفة نفسه إلى عملية رسم خرائط عن الواقع. أي أن الإنسان لا يملك معرفة إلا إذا قام بـ "تخريط" موضوعها. كما أن الوعي هنا لا ينتج معلومات مجردة، بل "يخترع" مسارات وعلاقات.

من جهة أخرى فإن مفهوم "المعرفة الخرائطية" يعتبر أشمل لأنه عبارة عن "تأطير مكاني وزماني وقيمي" للمحيط فالإنسان يضع خارطة للقيم، وخارطة للأيديولوجيات، وخارطة للعلاقات الاجتماعية تماماً كما يضع خارطة للمدن. كما أن "الوعي" لا يدرك الأشياء كما هي، بل يدرك "مواقعها" و"ارتباطاتها" في شبكة، وأن المعرفة ليست عملية مراكمة لمعلومات، بل هي بنية تعتمد أحداثيات (الزمان، المكان، القيمة، الأهمية). وجدير بالذكر أن عمل تولمان غرّز بدراسات كثيرة استمرت في استكشاف عمليات رسم الخرائط المعرفية، كما هو الحال في دراسة بارات كريشنان (Bharath Krishnan) وآخرون، المنشورة سنة ٢٠٢٤، التي أكدت «أنّ الفئران قادرة على تكوين "خريطة معرفية" بالاعتماد على إشارات حركتها الذاتية فقط، شرط ثبات العلاقة المكانية بين نقطة البداية وموضع الهدف عبر جميع المحاولات» (Cowan و Krishnan، ٢٠٢٤). أو كما هو الحال في دراسة "دانييل ليفنشتاين" (Daniel Levenstein) وآخرون، المنشورة أيضاً سنة ٢٠٢٤ والتي لاحظت هي الأخرى أنّ النشاط العصبي لا يرمز موقع الحيوان الفعلي فقط بل يقترح مسارات لمواقع مستقبلية محتملة ويشكّل خريطة معرفية للبيئة، يستعملها لمحاكاة العواقب المباشرة للسلوك المستقبلي (Levenstein، ٢٠٢٤).

كما أن المفهوم الذي نقترحه، ينسجم أيضاً مع براغماتية "تشارلز بيرس" (١٨٣٩-١٩١٤) التي تقول بأن «المعرفة الصحيحة، أي الفكرة الصحيحة عن موضوع ما، تمكننا من التنبؤ بما سوف يحدث عندما نقدم على التعامل مع ذلك الموضوع» (محمود، صفحة ١٣٨).

لكن من المهم الإشارة إلى أنّ مصطلح "الخريطة المعرفية" الذي سگّه تولمان جاء في سياق علم النفس السلوكي لتفسير قدرة الفئران على التنقل في المكان عبر بناء تمثيلات داخلية للبيئة. أما الطرح الذي نقدّمه هنا فيذهب أبعد من ذلك. ففرضية تولمان معنية بتفسير السلوك الحركي ضمن الفضاء الفيزيائي، بينما فرضيتنا تقترح إعادة تعريف المعرفة ذاتها بوصفها عملية رسم خارطة "معرفية وظيفية تكيفية" عن العالم المحيط، لا من أجل إدراك "حقيقته" كما هو، بل من أجل اتخاذ سلوك ناجح يضمن بقاء الكائن الحي وتوازنه داخل البيئة.

الخريطة التي نقدّمها تشمل حتى المعرفة الدينية باعتبارها واقعة في سياق تحديد التصرف المناسب أزاء التحديات التي لا نعرف مصدرها. ومن هذا المنطلق، فإن فرضيتنا تقدّم خريطة أوسع من تلك التي قدّمها تولمان، بل هي تُعيد تأطير مفهوم "الخريطة المعرفية" في إطار أنثروبولوجي إبستمولوجي جديد، حيث نجعل من "رسم الخارطة" جوهر المعرفة، لا مجرد تمثيل جزئي وفي حالات خاصّة. فالمعرفة، في تصورنا، لا تُعرّف من خلال "مطابقة الوعي للواقع"، بل من خلال "نجاح الخريطة في رسم أبعاد المحيط ومكوناته بما يحقق التكيف معه". وهي بذلك تلتقي مع بعض من ملامح البراغماتية المعرفية كما عند بيرس وديوي، لكنها تحافظ على خصوصيتها عبر مرجعيتها التطورية. من جهة أخرى تتوافق هذه الفرضية مع فرضية "الجهاز المفرط الحساسية للكشف

عن الفاعلية HADD "الجوستن باريت" الذي سبقت الإشارة إليه، والذي يعدُّ بمثابة مغزٍ للخريطة، فهو يُلجئ الدماغ إلى التعامل مع المنبهات غير الواضحة على أنها كائنات قصدية، وهذا ما يشجع على خلق الكائنات ما وراء الطبيعية. ويصبح الاعتقاد بوجود كائن يفجر البراكين أمراً مفهوماً. لكن "المعرفة الخرائطية" تختلف عن جهاز HADD في أنها تقدم تفسيراً شاملاً للمعرفة يحاول أن يضعها ككتلة واحدة في سياق تطوري يحقق ميزة بقائية. أما جهاز "HADD" فيقدم آلية تطورية تخصصية تخلق الفاعلين القاصدين بأدنى قرائن أو مثيرات نابغة من المحيط (Barrett, 2000).

وفي ذات السياق تأتي علاقة الفهم الذي نطرحه مع ما طرحه كل من "برات كريشنان" و"نواه كاؤن" في تأكيدهما قدرة الفئران على تكوين "خريطة معرفية" بالاعتماد على إشارات حركتها الذاتية فقط (Cowan و Krishnan, ٢٠٢٤). وكذلك بما طرحه "دانيل ليفنشتاين" الذي أكد أن النشاط العصبي يرمز موقع الحيوان الفعلي ويقترح مسارات لمواقع مستقبلية محتملة ويشكل خريطة معرفية للبيئة (Levenstein, ٢٠٢٤).

وقرباً من كل ذلك يأتي مصطلح "الابستمولوجيا التطورية" "Evolutionary Epistemology" (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020)، التي، وبحسب الفرض الذي طرحه "دونالد كامبل Donald T. Campbell"، تفترض أن كل عملية نجاح لكائن في التأقلم مع بيئته تفترض معرفة بهذه البيئة، وأن هينات الحيتان والأسماك تمثل معرفة وظيفية بالهيدروديناميكا، (فوج، ٢٠٢٣، صفحة ٥٦). حيث نلاحظ أن هذا "النوع" من الابستمولوجيا يعيد المعرفة أو جزءاً منها على الأقل إلى كونها عملية تنتج عن – أو تؤسس لـ – التأقلم مع البيئة.

إن المفهوم الذي نقصده يشبه إلى حد بعيد الخارطة المرسومة عن المدن والبلدان والتي نستعملها بغرض التعرف عليها فضلاً عن التنقل عبرها، فالخرائط التقليدية تؤدي وظائف مختلفة. حيث هناك خريطة تصلح للتنقل وأخرى تكشف توزيع الأسواق وثالثة تكشف التوزيع الديموغرافي للسكان وهكذا. والكائن الحي عندما يريد التعرف على الواقع فإنه ينتج خريطة عنه تشبه الخريطة المألوفة عن البلدان والمدن، فهي لا تتضمن نفس مكونات هذه البلدان بل مجرد تمثيلات لها ومحاكاة لمكوناتها. وهذا ما يفعله الكائن الحي، فهو يخلق تمثيلات ومحاكاة عن الواقع فالروائح محاكاة تميز لنا بين ما يصلح للأكل وما لا يصلح وكذلك الطعوم. حيث لا الروائح ولا الطعوم تخبرنا أي شيء عن ماهية مواضعها، لأن ما نستهدفه هو التصرف المناسب ازائها ولذلك نحول بعض البيانات إلى رائحة، وبيانات أخرى إلى طعم أو صورة.

نحن – على الأغلب – نتفق بأن وعي الحيوانات تطور، أو خلق، ليرسم لها خارطة عن تفاصيل البيئة تساعد على استثمارها، وأن هذه الحيوانات لم تحتج سوى هذه التفاصيل خلال بقائها كل هذه الملايين من السنين. كما أن حواسها – وحواسنا أيضاً – غير مجهزة لإدراك ما يتجاوز التفاصيل الخارجية للأشياء، فلا يمكن للحواس أن تدرك من الأشياء غير شكلها الخارجي وروائحها وأصواتها ومذاقها ولمسها. إذا فوجب علينا ألا نُخرج البشر – على الأقل أولئك الذين عاشوا قبل ١٠٠ ألف سنة – من هذا الفضاء الحيواني. بمعنى أن وعي البشر آنذاك كان مكيفاً لرسم خارطة عن المحيط.

على هذا الأساس تقترح هذه الدراسة أن تكون المعرفة، بشكل عام وأولي هي: "مجموع البيانات التي تجمعها الحواس ويعالجها الدماغ بغرض رسم خارطة وظيفية عن البيئة المحيطة تساعد الكائن الحي على اختيار السلوك المناسب في مواجهة تحدياتها بغرض تعزيز فرص بقائه".

إن الفرق الذي يحدثه القول بأن المعلومات التي نجمعها عن الواقع والتي نستعملها في رسم بانوراما عنه لا تهدف إلى "معرفة" بل إلى رسم خريطة عنه، يكمن في أن مفهوم المعرفة يحيل إلى الكمال والفائض عن الحاجة وهو ما يتعارض مع فرض التطور، بينما مفهوم الخارطة يحيل إلى الضروري والملح. فنحن لا نرسم الخارطة لأغراض كمالية، بل لأغراض عملية بحتة.

فالخريطة تقدم لنا معلومات تفصيلية ثلاثية – وربما رباعية وحتى خماسية – الأبعاد (هوكنز، ٢٠٢٢، صفحة ١٣٨) فحتى يتبلور مفهوم البركان علينا أن نعرف لماذا يحدث وكيف يحدث وأين يحدث، ونفس الأمر ينطبق على الزلزال والفيضان وهكذا، وفي مثل هذا السياق يكون ظهور الكائنات ما وراء الطبيعية مفهوماً، حيث تتضمن الخارطة المعرفية الخاصة بنا تكاملاً بين مسببات التحديات المرئية وغير المرئية (فييرمان، ٢٠١٥)، وبذلك نكون على دراية بما يجب أن نفعله أراء كل منهما.

الفرض الجامع لبقية الفروض

بقي أن نبين كيف تنتقل الخريطة من تمثيل المحيط المحسوس إلى إنتاج الكائنات الغيبية، من دون أن نفترض ظهور "ملكة دينية" جديدة؛ فالانتقال، في تصوّرنا، سلسلة امتدادات لوظيفة التخريط الواحدة، لا قفزة إلى جهاز مستقل. ونجمه في خمس طبقات متتابعة:

الطبقة الأولى: الخريطة الحسية/ الحركية التي نقاسمها مع الحيوان، وهي تمثل مواقع مكونات البيئة وأخطارها وفرصها "تولمان، كريشنان، ليفنشتاين".

الطبقة الثانية — من "المواقع" إلى "الأسباب" فالخريطة لا ترسم أين تقع الأشياء فحسب، بل ما الذي يسبب ماذا؛ وكثير من الأسباب غير محسوس مباشرة (سبب المرض، سبب العاصفة، سبب الزلزال). وهنا المفصل الحاسم: الخريطة تتعامل مع "الأسباب غير المرئية" قبل أي دين وبمعزل عنه، فالجرثومة والريح والجاذبية كلها أسباب غير مرئية نستدلها. فالمعرفة الدينية متصلة بهذا لا منفصلة عنه.

الطبقة الثالثة: سدّ الفجوة بفاعل. حين يكون السبب غامضاً ومتجاوزاً على نحوٍ منتظم، أو حين تكون كلفة إغفاله باهظة، يلجأ جهاز التخريط إلى سدّ الفجوة بافتراض "فاعل" وهو عمل الجهاز المفرط الحساسية للكشف عن الفاعلية "باريت". فيتحوّل السبب المبهم إلى فاعل غير مرئي، مركّب من أولية حسية (الفاعلية) مستقرة إلى ما لا يرى.

الطبقة الرابعة: منح الفاعل داخلاً نفسياً، ما إن يوسم شيء بأنه فاعل حتى تسبغ عليه نظرية العقل داخلاً نفسياً، معتقدات ورغبات ومقاصد (Norenzayan, 2017, p. 15). فيصير الفاعل الغيبي شخصاً ذا إرادة يُسترضى ويُخاطب ويُساوم؛ ومن ثم تدخل خريطتنا "نّيّات" هذا الشخص بوصفها متغيّراً يجب تخريطه لاختيار السلوك (القربان، الطقس، الدعاء).

الطبقة الخامسة: التثبيت والنقل الرمزي. تأتي اللغة والقدرة الرمزية فتثبت هذا التمثيل وتنقله وتراكمه، فيدخل التطور الثقافي ويُفصّل أسطورةً وعقيدةً وطقساً (فوج، بويودرينشرسون). وهنا ينفصل المستويان: قاعدةً بيولوجيةً عامّة، وتفصيلٌ ثقافيٌّ متغيّر.

وليس في هذه الطبقات موضعٌ نستدعي فيه ملكةً دينيةً خاصة؛ فالكائنات الغيبية هي ما يُنتجها جهازُ التخريط العام حين يُوجّه إلى تحدياتٍ غامضةٍ السبب بارزة الصلة بالبقاء، فيُجري عليها إجراءاته المعتادة (الاستدلال السببي، فالجهاز المفرط الحساسية للكشف عن

الفاعلية، فالعقلنة، فالترميز) إلى منتهاها. ومن هذا يتحدّر تنبؤنا الفارق: أنّ الكائنات الخارقة ستتكاثف عند التحديات الغامضة السبب البارزة الصلة بالبقاء، إذ عندها تشغل هذه الطبقات بأشدها.

ولا يعترضنا هنا أنّ "الجرثومة" و"الإله" كليهما سبب غير مرئي، فبأيّ حقّ نميّز بينهما؟ إذ لا يميّز الجهاز الحقيقيّ من غيره لحظة بناء الخريطة، بل يميّز النافع من غيره بمحصلة النجاح السلوكي؛ فخريطة الجرائم وخريطة الآلهة كلتاها أثر خرائطي، تختلفان في العائد التنبئي لا في المنشأ المعرفي.

قراءة الفرضيات الكلاسيكية وفقاً لفرض التخريط

سبقت الأنثروبولوجيا علم الإدراك الديني بمناقشة نشوء الدين، وطرحت فرضيات متعددة. ونحن هنا لا نسعى إلى عرض الفرضيات عرضاً تاريخياً، بل البحث في مدى شمول فرضنا لها، باعتبار أننا نطرح فرضاً جامعاً، تصبح هذه الفرضيات داخله أوصافاً لطبقات مختلفة من المسار الواحد، لا بوصفها بدائل متنافسة. وفيما يأتي تناول لأربع من هذه الفرضيات.

١. أرواحية تايلر

نشأ التفكير الديني عند تايلر من تجربتين: تجربة الحلم، حيث استخلص الإنسان مفهوم النفس عندما وجد نفسه يتنقل داخل الحلم بينما جسده ثابت. فاستنتج وجود كيان غير الجسد يسكن فيه وينفصل عنه. ثم، ومن تجربة الموت استنتج أنّ النفس، المنفصلة عن الجسد، لا تموت بموته. ثم نشأت عبادة الأموات والأسلاف من فكرة بقاء النفس (دوركهام، ٢٠١٩، صفحة ٧٥) (مالينوفسكي، ٢٠٢٢، صفحة ٢٢).

ونحن نعتبر أنّ فرض تايلر يندرج في فرضنا حيث يقدم انتقالاً من الطبقة الثانية إلى الطبقة الرابعة. فالحلم معطى حسّيّ أولي، وهذا المعطى يفرض على جهاز التخريط تناقضاً في الخريطة يلزم حلّه، فتُسَدّ الفجوة بافتراض فاعلٍ داخليّ مفارقٍ للجسد، وهي الطبقة الثالثة. ثمّ يمنح الوعي هذا الفاعل تكويناً نفسياً فيصبح كائناً يُعبد، وهي الطبقة الرابعة.

٢. قانونا فريزر: قاعدتنا استدلال في رسم السببية

وضع فريزر للتفكير السحري قانونين: قانون التشابه، ووفقاً له يعتقد الساحر أنّ التأثير على صورة تمثّل شخصاً يؤدي إلى التأثير عليه. وقانون الاتصال، ووفقاً له يعتقد الساحر أنّ الأشياء التي تتفصل عن الجسد تبقى مرتبطة به، والتأثير عليها يؤدي إلى التأثير على الجسد نفسه، كما هو الحال مع إحراق خصلة الشعر (فريزر، ٢٠١٤، صفحة ٢٩).

ونحن نرى أنّ المبدأين يعبران عن قاعدتين استدلاليتين في رسم الروابط السببية على الخريطة: فالتشابه يعمّم الرابطة من المُدرَك إلى شبيهه فيوفّر على الكائن استكشافاً مكافئاً لكلّ حالة على حدة؛ والاتصال يبيقي الرابطة السببية قائمة بعد انقطاع التماس فيمدّ الخريطة في الزمن. وهما بلغة فرضنا إجراءان في الطبقة الثانية، أي في الانتقال من "المواقع" إلى "الأسباب".

٣. طوطمية دوركهام: الطبقة الخامسة بعينها

جعل دوركهام الطوطمية أكثر أشكال الدين بدائية، معتبراً أنّ الإله الأول الذي عُبد هو الطوطم، الذي هو المجتمع نفسه، فالطوطم رمزٌ للمجتمع (دوركهام، ٢٠١٩، صفحة ١٣٩) (مالينوفسكي، ٢٠٢٢، صفحة ٢٨). وهذا ما تطرحه الطبقة الخامسة في فرضنا: أي

"التثبيت الرمزي والنقل الثقافي". فالجماعة كيان لا يقع تحت الحس مباشرة لكن آثاره محسوسة، أي أن هذا الكيان يعد من "الأسباب غير المرئية" التي تتعامل معها الخريطة، ويحتاج الفرد إلى تمثيل هذا الكيان على خريطته، لأن سلوكه إزاءه يحدّد فرص بقائه.

٤. مالىنوفسكي وإيفانزبريتشارد: خفض عدم اليقين وظيفة تكيفية

ربط مالىنوفسكي ممارسة السحر بالقلق والمخاطرة، وأكد أنّه يشتد عندما تضعف السيطرة التقنية ويضعف عندما تقوى ولذلك تزيد الطقوس عند الصيد في أعالي البحار حيث تكن المخاطر عالية، لكن عند الصيد في البحيرات الأمانة تقل الطقوس وربما تنعدم (مالينوفسكي، ٢٠٢٢، صفحة ٤٠). ولاحظ "إيفانزبريتشارد" في دراسته للأزادي أنّ السحر لم يكن بديلاً عن التفسير الطبيعي بل مكملاً له: فالمخزن انهار لأنّ النمل الأبيض نخره، وهذا هو التفسير الطبيعي، لكن هناك تفسير مكمّل يطرحه الأزادي وهو انهيار المخزن على رجل بعينه في لحظة بعينها بسبب السحر (Evans-Pritchard، ١٩٧٦، صفحة ٢٢).

وهذه الملاحظة تسند الفرض الخرائطي، لأنها تبين أنّ الخريطة تعمل على مستويين لا مستوى واحد: مستوى السبب العام، ومستوى إسناد الحدث المفرد. والمستوى الثاني هو الذي يقع في منطقة الطبقة الثالثة: فحين يكون السبب العام معلوماً ولا يفسّر مع ذلك لماذا وقع الحدث هنا والآن، تبقى في الخريطة فجوة يسدها الجهاز بافتراض فاعل. أما ربط مالىنوفسكي فيضيف إلى الفرض بُعداً ناقصاً: وهو أنّ الخريطة الغامضة مكلفة. فالكائن الذي لا يعرف السبب لا يعرف الاستجابة المناسبة، ولا يمكنه ان يؤجل السلوك المناسب في انتظار التفسير الصحيح لأن ذلك قد يعرضه لخطر يفوق خطر السلوك الناجم عن التفسير الخاطئ. ومن هنا يأتي ربط مالىنوفسكي في الطبقة الثالثة.

٤ - نتائج الدراسة

١. التفسيرات التي تقدمها النظرية التطورية تعاني عجزاً في استيعاب المعرفة الدينية ومنشأ هذا العجز مفاهيمي لا تقسيري. حيث أن وجود صنف من المعرفة خارج وظيفة البقاء يأتي بسبب تعريف المعرفة بأنها مطابقة للواقع.
٢. يمكن صياغة تعريف وظيفي للمعرفة يُدرج الدينية وغير الدينية في آلية واحدة: «مجموع البيانات التي تجمعها الحواس ويعالجها الدماغ بغرض رسم خارطة وظيفية عن البيئة المحيطة تساعد الكائن الحي على اختيار السلوك المناسب في مواجهة تحدياتها بغرض تعزيز فرص بقائه». وهذا التعريف يغنيها عن الحاجة إلى تقديم المزيد من الفروض التطورية لتبرير كلفة المعرفة الدينية.
٣. ينقل جهاز التخريط من المحسوس إلى غير المحسوس عبر خمس طبقات متعاقبة لا قفزة واحدة: الخريطة الحسية الحركية، ثم الانتقال من المواقع إلى الأسباب، ثم سدّ الفجوة بافتراض فاعل، ثم منح الفاعل داخلاً نفسياً، ثم التثبيت الرمزي والنقل الثقافي. وكلّ طبقة منها مبنية على سابقتها ولا تستدعي جهازاً جديداً.
٤. يستوعب الفرض الذي طرحناه أغلب الفرضيات الكلاسيكية والمعاصرة ووفقاً للتالي: أرواحية تايلر في الطبقتين الثانية والرابعة، وقانونا فريزر في الثانية، وطوطمية دوركايم في الخامسة، وملاحظات مالىنوفسكي وإيفانزبريتشارد في الثالثة، وجهاز الكشف عن الفاعلية في الثالثة، ونظرية العقل في الرابعة. ويمثل

هذا الاستيعاب الإسهام الرئيس للدراسة.

٥. شرط التأكيد: يبطل هذا الفرض إذا ثبت أن المعرفة الدينية تعتمد على جهاز أو عضو في المخ مكرّس لها ومعزول عن التخريط العام، أو إذا ثبت وجود محتوى "معرفي غير محسوس" لا يُردّ إلى بيانات حسّية سابقة.

٥- الخلاصة

نقلنا، في هذه الدراسة، المعرفة، من كونها عملية مطابقة للواقع على الحالة التي هو عليها، إلى كونها خارطة وظيفية يرسمها الوعي عن البيئة المحيطة ليتمكن من اختيار السلوك المناسب إزاء تحدياتها. وعبر عملية النقل هذه قمنا بإعادة جميع أشكال المعرفة — بضمنها الدينية — إلى النسق التطوري/ الأنثروبولوجي، بعد أن عزلتها الفلسفة الكلاسيكية وأوهمتنا بأنها خارج وظيفة البقاء.

وعلى هذا الأساس نتخلص من عقبة الكلفة الزائدة عن تعزيز فرص البقاء التي كانت توصف بها المعرفة الدينية، وهي كلفة أرقت نظرية التطور، فالمعرفة الدينية ليست فائضاً يرهق وظيفة البقاء، بل بيانات ينتجها "جهاز التخريط" — كما ينتج بقية المعارف — عبر البيانات التي يجمعها من الحواس ويعيد تركيبها منتجا ما نعتقد بأنه معرفة متجاوزة للمحسوس.

إضافة إلى ما تقدم فإن مفهوم "المعرفة الخرائطية" يعدّ إطارا جامعاً للفروض التطورية المتناثرة عن الدين؛ أي (الجهاز المفرط الحساسية للكشف عن الفاعلية، ونظرية العقل، والتطور الثقافي) ما يجعل هذه الفروض أطوارا متعاقبة لعملية خرائطية واحدة، تمتدّ بالخريطة من المحسوس إلى غير المحسوس. وهذا هو ما تضيفه الدراسة؛ أنها تعيد إدراج جميع أصناف المعرفة، دينية وغير دينية، في منطق التطور، تحت آلية واحدة. كما أن الفرض الذي نقدّمه ليس مغلقا على نفسه، بل هو فرض قابل للتكذيب، حيث يتم إبطاله إذا تم إثبات:

١. أن المعرفة الدينية تعتمد على جهاز أو عضو مكرّس لها ومعزولة عن التخريط العام.
٢. أن هناك محتوى "غير محسوس" لا يُردّ إلى بيانات حسّية سابقة.

المصادر

- ابن سينا. (١٤٣٥هـ/ ٢٠١٣-٢٠١٤). *الإشارات والتنبيهات*، (ج ٢ علم الطبيعة). قم: نشر البلاغة.
- ابن سينا. (١٩٥٢). *كتاب الشفاء، المنطق*. القاهرة: وزارة المعارف العمومية المصرية.
- أبو ريده، م. ع. (١٩٥٣). *رسائل الكندي الفلسفية* ج ٢. القاهرة: دار الفكر العربي.
- أرسطو. (٢٠٠٨). *ما بعد الطبيعة*. دمشق: دار ذو الفقار.
- الحيدري، ك. (٢٠٠٥). *المذهب الذاتي في نظرية المعرفة*. قم: دار فراقد.
- الزغول، ر. ا. والزغول، ع. ع. (بلا تاريخ). *علم النفس المعرفي*. عمان: دار الشروق.
- الفارابي. (١٩٣٨). *رسالة في العقل*. (تحرير: م. بويج) بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
- الكندي. (١٩٧٨). *رسائل الكندي الفلسفية القسم الأول* (المجلد ٢). (تحرير: م. ع. أبو ريده) القاهرة: دار الفكر العربي.
- الموسوعة العربية العالمية. (١٩٩٩). *الموسوعة العربية العالمية* ج ٦ (المجلد ٢). القاهرة: مؤسسة أعمال الموسوعة.
- برهيه، إ. (١٩٨٧). *تاريخ الفلسفة* (المجلد ٢). (ترجمة: ج. طرابيشي) بيروت: دار الطليعة.

للطباعة والنشر.

- بشنة، ع. (١٩٩٥). الاستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية. بيروت: دار الطليعة.
- بلانتيجا أ. (٢٠١٩). العلم والدين والطبيعية: أين يقع التعارض؟ (ترجمة: ي. العتيبي) الرياض: مركز دلائل.
- بون، ف. (٢٠١٣). عصور ما قبل التاريخ بوتقة الإنسان (المجلد ١). (ترجمة: س. م. نجا) القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- داوكينز، ر. (٢٠٠٩). الجينة الأنانية. (ترجمة: ت. ناجيا) بيروت: دار الساقى، مركز البابطين للترجمة.
- دوركهام إ. (٢٠١٩). الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا. (ترجمة: ر. بعث) بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- ديكارت، ر. (٢٠٠٩). التأملات في الفلسفة الأولى (المجلد ١). (ترجمة: ع. امين) القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- ساجان، ك. (٢٠٠٥). تأملات عن تطور نكاء الإنسان (المجلد ١). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- ستيس، و. (١٩٨٤). تاريخ الفلسفة اليونانية. (ترجمة: م. ع. مجاهد) القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
- سعيد، ج. (٢٠٠٤). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية. تونس: دار الجنوب للنشر.
- سيرل، ج. ر. (٢٠١٨). رؤية الأشياء كما هي. (ترجمة: أ. ع. علي) الكويت: عالم المعرفة.
- ضمد، س. م. (٢٠٢٣). دائرة الوعي المغلفة (المجلد ١). بغداد: منشورات نابو.
- فأس، ر. (٢٠١٥). الآلهة والمكاسب والجينات. (تحرير: أ. فولاند و. شيفنهوفل)، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين (ترجمة: م. أ. فهمي) (المجلد ١). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- فالكنبورج ب. (٢٠١٧). ميتافيزيقا الجسيمات. (ترجمة: ن. ي. البكري و أ. ح. مصطفى) القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- فريزر ج. ج. (٢٠١٤). الغصن الذهبي. (ترجمة: ن. الخوص) دمشق: دار الفرق للطباعة والنشر والتوزيع.
- فوج، أ. (٢٠٠٣). الانتخاب الثقافي. (ترجمة: ش. جلال) القاهرة: مؤسسة هنداوي.
- فييرمان، ج. ر. (٢٠١٥). كيف أن بعض المكونات الرئيسية للدين، يمكن أن تتطور بواسطة الانتخاب الطبيعي. (تحرير: أ. فولاند و. شيفنهوفل)، التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين (ترجمة: م. أ. فهمي) (المجلد ١). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- كانط إ. (٢٠١٣). نقد العقل المحض (المجلد ١). (ترجمة: غ. هنا) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- لاتي د. س. (٢٠١٥). تأريخ علاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعي، والأخلاقيات، والدين. (تحرير: أ. فولاند، و. شيفنهوفل) التطور البيولوجي للعقل والسلوك الدينيين (م. أ. فهمي، المترجم، المجلد ١). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- لينوكس، ج. (٢٠٠٧). العلم ووجود الله: هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟. خدمة كريدولوجوس.
- مالينوفسكي ب. (٢٠٢٢). السحر والعلم والدين ومقالات أخرى. (ترجمة: ع. أحمد) دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.

محمود، ز. ن. (٢٠٢٠). قصة الفلسفة الحديثة. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
 محمود، ز. ن. (بلا تاريخ). الموسوعة الفلسفية المختصرة. بيروت: دار القلم.
 هوكنز، ج. (٢٠٢٢). الألف دماغ: نظرية جديدة للنكاه. (تحرير: مركز التعريب
 والبرمجة) (ترجمة: م. حامد)، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون.
 هيوم، د. (٢٠٠٨). مبحث في الفاهمة البشرية (المجلد ١). (ترجمة: م. وهبه) بيروت: دار
 الفارابي.

Translated References

- Abu Ridah, M. A. (1953). *The Philosophical Epistles of al-Kindi*. (vol.2). Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Farabi. (1938). *Treatise on the Intellect*. (Bouyges, M. Ed.). Beirut: Imprimerie Catholique.
- Al-Haidari, K. (2005). *The Subjectivist Doctrine in the Theory of Knowledge*. Qom: Dar Faraqid.
- Al-Kindi. (1978). *The Philosophical Epistles of al-Kindi*, Part One. (vol.2). (Abu Ridah, M. A Ed.). Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Mawsu'a al-'Arabiyya al-'Alamiyya (The Global Arabic Encyclopedia). (1999), (vol.6). Mu'assasat A'mal al-Mawsu'a, Cairo.
- Al-Zaghlul, R. A. & Al-Zaghlul, I. A. (n.d.) *Cognitive Psychology*. Amman: Dar al-Shuruq.
- Aristotle. (2008). *Metaphysics*. Damascus: Dar Dhu al-Fiqar.
- Bachta, A. (1995). *Epistemology: The Case of the Philosophy of Newtonian Physics*. Beirut: Dar al-Tali'a.
- Bon, F. (2013). *Prehistory: The Making of the Human Being*. (vol.1) (Naja, S. M. trans.). Cairo: National Center for Translation.
- Brehier, E. (1987). *The History of Philosophy*. (vol.2), (Tarabishi, G. Trans.). Beirut: Dar al-Tali'a.
- Dhamad, S. M. (2023). *The Closed Circle of Consciousness*. (vol.1). Baghdad: Nabu Publications.
- Dawkins, R. (2009). *The Selfish Gene*. (Najia, T. Trans.), Beirut: Dar al-Saqi, Al-Babtain Translation Center.
- Descartes, R. (2009). *Meditations on First Philosophy*. (vol.1). (Amin, O. Trans.), Cairo: National Center for Translation.
- Durkheim, E. (2019). *The Elementary Forms of the Religious Life: The Totemic System in Australia*. (Ba'th, R. Trans.) Beirut: Arab Center for Research and Policy Studies.
- Falkenburg, B. (2017). *Particle Metaphysics*. (Al-Bakri, N. Y. and Mustafa, A. H. Trans.). Cairo: National Center for Translation.

- Feierman, J. R. (2015). *How Some Major Components of Religion Could Have Evolved by Natural Selection*. in: Voland, E. and Schiefenhovel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. (vol.1) (Fahmy, M. I. Trans.), Cairo: National Center for Translation.
- Fog, A. (2023). *Cultural Selection*. (Galal, Sh. Trans.) Cairo: Hindawi Foundation.
- Frazer, J. G. (2014). *The Golden Bough*. (Al-Khus, N. Trans.), Damascus: Dar al-Farqad.
- Hawkins, J. (2022). *A Thousand Brains: A New Theory of Intelligence*. Hamid, M. Trans.), Beirut: Arab Scientific Publishers.
- Hume, D. (2008). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. (vol.1), (Wahba, M. Trans.). Beirut: Dar al-Farabi.
- Ibn Sina. (1952). *The Book of Healing: Logic*. Cairo: Egyptian Ministry of Public Education.
- Ibn Sina. (1435). *Remarks and Admonitions: The Science of Nature* vol.2. Qum: Nashr al-Balagha.
- Kant, I. (2013). *Critique of Pure Reason*. vol. 1, (Hanna, Gh. Trans), Beirut: Arab Organization for Translation.
- Lahti, D. C. (2015). *The Correlated History of Social Organization, Morality, and Religion*, in: Voland, E. and Schiefenhovel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, vol.1, (Fahmy, M. I. Trans.), Cairo: National Center for Translation.
- Lennox, J. C. (2007). *God's Undertaker: Has Science Buried God?* CredoLogos Ministry.
- Mahmoud, Z. N. (n.d.). *The Concise Philosophical Encyclopedia*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Mahmoud, Z. N. (2020). *The Story of Modern Philosophy*. Cairo: Hindawi Foundation.
- Malinowski, B. (2022). *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. (Ahmad, I. Trans.), Damascus: Syrian General Book Organization.
- Plantinga, A. (2019). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. (Al-'Utaybi, Y. Trans.) Riyadh: Markaz Dala'il.
- Saed, J. (2004). *A Dictionary of Philosophical Terms and Citations*. Tunis: Dar al-Janoub Publishing.
- Sagan, C. (2005). *Speculations on the Evolution of Human*

- Intelligence*. vol.1. Cairo: Supreme Council of Culture.
- Searle, J. R. (2018). *Seeing Things as They Are*. (Ali, I. A. Trans.) Kuwait: Alam al-Ma'rifa,.
- Stace, W. T. (1984). *A Critical History of Greek Philosophy*. (Mujahid, M. A. Trans.) Cairo: Dar al-Thaqafa,.
- Vaas, R. (2015). *Gods, Gains, and Genes*, in: Voland, E. and Schiefenovel, W. (Eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, vol.1, (Fahmy, M. I. Trans.) Cairo: National Center for Translation.

Foreign References

- American Psychological Association. (2018). *Consciousness*. In APA Dictionary of Psychology:
<https://dictionary.apa.org/consciousness> Retrieved 09 12, 2025
- Audi, R. (Ed.). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (2nded). Cambridge University Press.
- Barrett, J. L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29-34. Retrieved from Trends in Cognitive Sciences.
[https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)
- Bauer, Z. A., Jesus, O. D., & Bunin., J. L. (2023). *Unconscious Patient*. Retrieved 09 12, 2025, from NCBI Bookshelf:
https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK538529/?utm_source=chatgpt.com
- Beauregard, M. & O'Leary, D. (2007). *The spiritual brain: A neuroscientist's case for the existence of the soul*. HarperCollins e-books.
- Boyd, R. & Richerson P. J. (٢٠٠٩) Culture and the evolution of human cooperation. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 364(1533), 3281-3288.
<https://doi.org/10.1098/rstb.2009.0134>
- Bradie, M., & Harms, W. (2020). Evolutionary Epistemology. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 ed.), Metaphysics Research Lab, Stanford University. Retrieved Jan 2025, from
<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/epistemology-evolutionary/>
- Choe, D.-H., Millar, J. G., & Rust, M. K. (2009) Chemical signals associated with life inhibit necrophoresis in Argentine ants.

- Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 106(20), 8251-8255.
<https://doi.org/10.1073/pnas.0901270106>
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. (E. Gillies, Ed.). Clarendon Press.
- Herskovits, M. J. (1953). *Franz Boas: The science of man in the making*. New York: Charles Scribner's Sons.
- James, W. (1995). *The Principles of Psychology*. New York: Henry Holt and Company.
- Krishnan, B. & Cowan, N. (2024). Navigation: Building a cognitive map through self-motion. *eLife*, 13, e104500.
<https://doi.org/10.7554/eLife.104500>
- Levenstein, D., Efremov, A., Eyono, R. H., Peyrache, A., & Richards, B. (2024). Sequential predictive learning is a unifying theory for hippocampal representation and replay. *bioRxiv*.
<https://doi.org/10.1101/2024.04.28.591528>
- Lindenfors, P. & Svensson, J. (2021). Evolutionary explanations for religion: An interdisciplinary critical review. *Research Ideas and Outcomes*, 7, e66132.
<https://doi.org/10.3897/rio.7.e66132>
- Lonsdorf, E. V., Wilson, M. L., Boehm, E., Delaney-Soesman, J., Grebey, T., Murray, C., Wellens, K. & Pusey, A. E. (2020). Why chimpanzees carry dead infants: An empirical assessment of existing hypotheses. *Royal Society Open Science*, 7(7). <https://doi.org/10.1098/rsos.200931>
- Morris, T. (2010). David Sloan Wilson's Group Selection Theory of Religion: Analysis and Possible Christian Responses. *Christian Scholar's Review*, 39(2), 197-216.
- Norenzayan, A. (2017). *Big gods How religion transformed cooperation and conflict* (3rded.). Princeton University Press.
- Pomeroy, E., Bennett, P., Hunt, C. O., Reynolds, T., Farr, L., Frouin, M., Holman, J., Lane, R., French, C. & Barker, G. (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>
- Shields, C. (2020). *Aristotle's Psychology*. In E. N. Zalta (Ed.), (E. N. Nodelman, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University.
<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/> Retrieved 09 12, 2025.

Zhao, M., Fong, F. T. K., Whiten, A. & Nielsen, M. (2025). Children's imitation of costly rituals: Insights into early cultural learning. *Evolution and Human Behavior*, 46(4), 106706. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2025.106706>