



جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة



تخصص: إبستمولوجيا ومناهج العلوم

"مفهوم العقل جون سيرل أنموذجا"

أطروحة مقدمة لتيل درجة دكتوراه الطور الثالث ل. م. د.

إشراف الأستاذ:

إعداد الطالب:

أ. د. جميلة حنيفي

لجنة المناقشة

جمال الدين بغورة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
نوال بومرحلة	أ. د.	جامعة الجزائر 02	رئيسا
جميلة حنيفي	أ. د.	جامعة الجزائر 02	مشرفا ومقررا
أمال موهوب	أ. د.	جامعة الجزائر 02	عضوا مناقشا
محمد بوداني	د	جامعة الجزائر 02	عضوا مناقشا
جلول مقومرة	أ. د.	جامعة مسيلة	عضوا مناقشا
سواريت بن عمر	أ. د.	جامعة وهران 02	عضوا مناقشا

الموسم الجامعي: 2022/2021



جامعة الجزائر 02 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة



تخصص: إبستمولوجيا ومناهج العلوم

"مفهوم العقل جون سيرل أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث ل. م. د.

إشراف الأستاذ:

إعداد الطالب:

أ. د. جميلة حنيفي

لجنة المناقشة

جمال الدين بغومرة

الصفة	الجامعة	الرتبة	الاسم واللقب
مريثسا	جامعة الجزائر 02	أ. د.	نوال بومرحلة
مشرفا ومقرما	جامعة الجزائر 02	أ. د.	جميلة حنيفي
عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 02	أ. د.	أمال موهوب
عضوا مناقشا	جامعة الجزائر 02	د.	محمد بوداني
عضوا مناقشا	جامعة مسيلة	أ. د.	جلول مقومرة
عضوا مناقشا	جامعة وهران 02	أ. د.	سواريت بن عمر

الموسم الجامعي: 2022/2021

إهداء

إلى والدي الكرمين اللذان آمنابي ..

وإلى سندي إخوتي وأخواتي

وخاصة دمرتي المصونة ولؤلؤتي المكنونة الصغرى ..

إلى كافة أهلي وأفراد عائلتي الطيبين ..

إلى زملائي وأصدقائي الأوفياء ..

وإلى كل من يعرف الباحث بغومرة جمال الدين ..

إلى كل محب وباحث عن الحكمة ..

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع

شكر وعرفان

يسرني أن أقدم بأسمى عبارات الشكر والعرفان لكل من

ساهم معنا من قريب أو من بعيد في إنجازه هذا العمل وتقديمه في

أحسن صورة؛ وأخص بالذكر المشرفة

الأستاذة الدكتورة: جميلة حنيفي التي كانت سندا لي منذ

البداية والأستاذ أنور حامد مغيث على كرم ضيافته

بجمهورية مصر العربية وكذلك قدوتي الأستاذ الزواوي

بغومرة، كما أقدم بالشكر لأساتذة قسمي الفلسفة بجامعة

محمد بوضياف بالمسيلة وجامعة أبو القاسم سعد الله بالجزائر على

جهودهم المبذولة خلال مشواري الجامعي

مقدمة

تخبرنا الميكروفيزياء Microphysics أننا مجرد أجسام لا متناهية الصغر تشكل بنية واحدة موحدة، وأن كل ما هو حولنا عبارة عن إلكترونات وفوتونات ونيوترونات في حقول الطاقة، في حين تخبرنا الماكروفيزياء Macrophysics أننا مصنوعون من غبار نجمي، وأن كل ما يوجد حولنا - ككون فسيح- قد تكون في فرن نجم ملتهب، وبمعنى أو آخر بين هذا وذاك نحن أطفال النجوم بتعبير ميشيو كاكو Michio Kaku وبين الميكرو والماكروفيزياء عاش ذلك الطفل النجمي ما يُقارب 500 ألف عام حتى اليوم، ومع ذلك لا يزال طفلاً بالمعنى المعرفي، حيث يرى كل شيء مُلغزاً ومدهشاً ومثيراً للإحراج.

وفي سعيه للفهم والإدراك والوعي بما يحيط به، وتطويع ذلك الكون لجعله أكثر ألفة، دشّن الإنسان آلاف المشاريع البحثية من خلال مسائلة معرفية فلسفية انطلقت من سؤال الوجود الأنطولوجي Ontology كمبحث فلسفي، وتحولت إلى سؤال كسمولوجي Cosmologist كوني فيما بعد، بغية تحصيل معارف أكثر، هذه الأخيرة التي انبثقت عنها أسئلة إبستمولوجية Epistemology عن طبيعة المعرفة وإمكاناتها، ونتيجة لتلك الديناميكية المعرفية ونموها وتطور الأدوات البحثية والوسائل المنهجية، انتقل الإنسان إلى مرحلة جديدة من الاستشكال والبحث، حيث أصبحت تلك المعرفة أكثر منهجية من حيث الأسلوب وأدق من حيث التنظيم والبناء، تُصاغ في شكل قوانين بلغة رمزية منطقية رياضية، ليتحدد مجال العلم ودوره الذي تمثل في إبداع النظريات المصاغة.

وبمجرد تحول المعرفة إلى الدقة والمنهجية اللازمة والمطلوبة، تنتقل مباشرة من حقل الفلسفة إلى العلم، باعتبار أن هذا الأخير يمثل النقطة المنهجية التي تمكنا من الإجابة على أسئلتنا وإشكالياتنا بدقة، في حين الفلسفة أصبحت تعني السعي للوصول إلى تلك النقطة المنهجية، وباختصار يمكننا القول أن الفلسفة في جزء كبير منها هي تلك الأسئلة التي لا نملك بعد إجابات منهجية علمية عنها - حسب سيرل - Searle، وهذا يعني أن العلاقة بين العلم والفلسفة ظلت قائمة بالرغم من انفصالهما عن بعضهما، فعلى غرار اختلاف الأدوات البحثية والوسائل المنهجية بين الحقلين إلا أنهما يتوافقان من حيث المبدأ المعرفي العام العالمي.

وفي خضم تلك العلاقة يخبرنا مارتن هايدغر Martin Heidegger في نص استشكالي بأن العلم لا يفكر في ذاته، وهذا بدوره يقودنا إلى تساؤل مفاده، إذا كان العلم لا يفكر في ذاته فمن يفكر في العلم؟

والإجابة النمطية دائما كانت بالرجوع إلى الفلسفة، سواء كان ذلك من خلال جينيالوجيا Genealogy تاريخ العلم أو ايبستيمولوجيا واقعه الراهن، ولكن ماذا لو خرجنا من هذه النمطية في التفكير ونقوم بتجاوز السؤال تماما لسؤال أرقى منه باعتبار أن السؤال الفلسفي حركي ديناميكي ونقول: من يفكر في (ما) يفكر في العلم؟ وبعبارة أخرى بمصطلحات هيوم D.Hume من يفهم الفاهمة البشرية؟ أو بالأحرى ما هو الحقل الذي يدرس العقل وفعل التفكير؟، ولعل الإجابة متضمنة في سؤال هيدغر فقط لو قمنا بعكس اتجاه المطابقة والتحقق: من العقل إلى العلم، ليتحول من العلم إلى العقل.

قد يتبنى العلم دراسة العقل إلا أننا سنصدم بجملة من العوائق والإشكاليات التي تحول دون تحقيق ذلك، باعتبار أن العلم يدرس الظواهر الكمية الموضوعية الخاضعة للقياس والتجريب، في حين أن العقل ذاتي كيفي حسبما يخبرنا به التقليد الفلسفي، ولا يمكننا دراسة ما هو ذاتي بما هو موضوعي وإلا سقطت صفة العلمية، لنعود ثانية ونقترح أن الموضوع فلسفي محض، وبما أنه حول معرفة العقل يمكننا إذن إدراجه ضمن مبحث الإيبستيمولوجيا وهذا ما فعله ديكارت R.Descartes، إلا أننا سنصطدم ممجدا بجملة من العوائق الإيبستيمولوجية، ذلك أن الإيبستيمولوجيا تدرس الظواهر بناء على نمط ومنظور الملاحظ- الشخص الثالث أو الغائب حصوليا بلغة المنطق- في حين أن العقل ذو طابع أنطولوجي من حيث الوجود خاضع لأنطولوجيا المتكلم Speaker Ontology or First Pearson Ontology-الشخص الأول- أو المخاطب حضوريا -بلغة المنطق- وهذا ما نُخبره حين نكون بصدد رغباتنا واعتقاداتنا وآلامنا وآمالنا حضوريا، حيث يتحد العارف والمعروف، وبالتالي تتعذر دراسة ما هو أنطولوجي بما هو إيبستيمولوجي، لنستنتج أن الشيء الأغرب الذي اكتشفناه في هذا الكون، نحن -عقولنا-، وكما كانت العلوم مجال لإبداع النظريات والقوانين العلمية كذلك الفلسفة هي مجال لإبداع المفاهيم -حسب جيل دولوز Gill Deleuze وفيليكس غاتاري Félix Guattari-، وبما أن الأمر يتعلق بمفهوم العقل فإنه يرجع إلى الفلسفة ليس من باب الإيبستيمولوجيا بعد الانسداد، ولكن يظهر هنا البحث الفلسفي في مفهوم العقل وتظاهراته في نمط جديد من التفلسف الما بعد إيبستيمولوجي Post - Epistemology -إن صح التعبير- كمبحث مستقل في الفلسفة المعاصرة يدعى فلسفة العقل.

هذا الأخير الذي ظهر نتيجة لنمو وتطور سؤال العقل وتقاطع فلسفته مع حقول معرفية أخرى على غرار فلسفة اللغة التي ينتهي بها مطاف البحث في المعنى لبحث في العقل، وكذلك الأمر بالنسبة للمنطق ومفارقاته، والإبستمولوجيا بالمعنيين النقدي والمعرفي، بالإضافة إلى حقول معرفية حديثة هي الأخرى، كالعلوم الإدراكية Cognitive Sciences والمعرفية والذكاء الاصطناعي Artificial Entelligence وعلم الأعصاب Neuroscience وعلم النفس Psychology والبيولوجيا العصبية Neurobiology، وهذا ما أدى إلى تشعب سؤال العقل إلى أسئلة فرعية حول: بنية العقل وحالاته، وفي مقدمتها الوعي Consciousness والقصدية Intentionality، طبيعة العقل مادي أم فيزيائي أم ميتافيزيقي، فعالية العقل أي السببية، وهل هو فاعل في العالم حقا، وبطبيعة الحال كان لكل من الحقول سابقة الذكر إسهاماته الخاصة ونظرته في بناء مفهوم العقل، وإثراء النقاش الفلسفي حوله بما يتلائم مع طبيعة ونسق كل من تلك الحقول.

ولعل التصور العام لمفهوم العقل الذي نملكه كان دائما يأتينا من الحس المشترك Common Sense-علم النفس الشعبي Folk Psychology- بصفته مفهوما بديهيا واضحا مشتركا وعاما، أو يكون مستمدا من التراث الفلسفي الذي ورثناه انطلاقا من الميثولوجيا اليونانية Greek Mythology مروراً بالثيولوجيا الوسيطية Medieval Theology، وصولاً إلى الثنائية الديكارتية الحديثة Cartesian Dualism، هذه الثلاثية التي أعطت للعقل صبغته الميتافيزيقية، وبالتالي يبدو العقل البديهي وكذلك الميتافيزيقي نوعيا كيفيا ذاتيا أنطولوجيا؛ أي خاصعا لأنطولوجيا المتكلم-الشخص الأول- بحيث نصل إلى جميع حالاته وتمظهراته وأحداثه حضوريا- بلغة المنطق- من خلال اتحاد العارف والمعروف، في حين أن الإسهامات العلمية في إثراء الموضوع تنفي كل ما سبق وتخرنا بأن الكون مغلق سببيا وأن جميع ظواهره بما في ذلك العقل يمكن فقط دراستها من منظور الشخص الثالث Third Person phenomena- الغائب- عن طريق المنهج العلمي الموضوعي الذي يعتمد على القياس والتقدير الكمي لا الوصف الكيفي - حصوليا- وهذا حسب ما تمدنا به التقارير العلمية التي تنفي الميتافيزيقا وتقر بأن العالم يتكون بالكامل من نوع واحد من المادة أي ذرات تطفو في حقول من الطاقة.

وبناء على جدل الطرح وازدواجيته، سارع الفلاسفة لمحاولة حصر الظواهر والأحداث والحالات العقلية Mental States في مفهوم واحد للعقل يشمل بنيته وطبيعته، وكذلك فعاليته، منقسمين بين متمسك ببداهة العقل وميتافيزيقاه، وطابعه الأنطولوجي في صورة الثنائية بأنواعها والمثالية كذلك، وبين مؤيد للنظرة الإبستمولوجية العلمية وتقاريرها، ومحاولين رد الظواهر العقلية إلى ما يقبل القياس والتقدير، على غرار السلوكية Behaviorism والمادية والفيزيائية Physicalism or Identity Theory والوظيفية Functionalism والحوسبية Computationalism، وبين هذا وذاك يضع مفهوم العقل لنجد أنفسنا أمام انسداد مفاهيمي في كل نسق على حدى، وأمام فجوة تفسيرية Explanatory gaps بين النسقين تلغي كل محاولة تركيب أو تجاوز لتشكل مفارقة يصعب حلها، بين أن نتخلى عن بداهة العقل وطابعه الذاتي الأنطولوجي الذي نخبره حقا وبين ما نخبرنا به التقارير العلمية عن أنفسنا وعن العالم اليوم.

وتأتي جهود الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون سيرل John Searle ضمن هذا المسعى، بغية تجاوز هذا الانسداد وبناء مفهوم تام متكامل للعقل، يراعي بداهته وطابعه الذاتي الكيفي الأنطولوجي من جهة، والتقارير العلمية الإبستمولوجية من جهة أخرى.

ويعد سيرل من أبرز فلاسفة التحليل المعاصرين، ويرجع ذلك إلى طبيعة التكوين المتميز الذي تلقاه خلال مشواره عبر مروره بجامعتين من أرقى الجامعات في العالم وهما أوكسفورد Oxford وبيركلي Berkeley، حيث تتلمذ واحتك بقامات فكرية فلسفية على غرار جيلبيرت رايل Gilbert Ryle وجون أوستين Jhon.L. Austin وبيتر ستراون Peter.F.Strawson الذين كان لهم الفضل في نبوغه، وفي رسم الملامح الأولى لفلسفته ومنطلقاتها وسياقاتها، إذ طور سيرل نظرية أستاذه أوستين في أفعال الكلام Speech Acts أثناء اشتغاله على فلسفة اللغة، ومن خلال ذلك استأنف مشوار أستاذه الآخر رايل في دراسة العقل وتحليله، وبالرجوع إلى التحليل فإن القارئ المتمعن في فلسفة سيرل يلمس عناية هذا الأخير باللغة وقضاياها، واستعمال التحليل اللغوي والمنطقي، فيطرح قضايا العقل بالإضافة إلى ذلك يسلم سيرل بنتائج العلم، ويحترم تقاريره من جهة، دون أن يتخلى عن حقائق الحس المشترك البديهية العامة من جهة أخرى، وهذه كلها تعد من مبادئ الفلسفة التحليلية.

تلك المبادئ التي نلمسها في عناية سيرل بالأسئلة الفلسفية وخاصة سؤال العقل، قبل الإجابات والإسهامات والحلول والبدائل المطروحة التي تقدمها، ويظهر ذلك جليا في اجتناب سيرل للسطحية الفلسفية في الطرح، حيث يرجع في تناوله لإشكالية مفهوم العقل إلى السياقات الفكرية والفلسفية المختلفة ضمن أطرها التاريخية والفلسفية والمعرفية، ويُخضعها للتحليل اللغوي والمنطقي من جهة، ويقوم بمقاربتها مع الحقائق العلمية ومسلمات الحس المشترك من جهة أخرى، وهذا قبل أن يجيلها إلى معاول نقده دون اللجوء إلى الميتافيزيقا وأساليب الرد والإقصاء والاختزال المختلفة Redaction and Elimination Methods. إلا أن الالتزام بهذه المبادئ لم يُثن سيرل عن التجديد في الطرح التحليلي، وفي الفلسفة بصفة عامة، ذلك أنه وبالرغم من عنايته الشديدة باللغة، إلا أنه لم يعتبرها الفلسفة الأولى The first philosophy مقارنة بفلسفة العقل، كما اتخذ موقفا سلبيا من الاستيمولوجيا بمعناها المعرفي مقرا بتراجع دورها في الفلسفة المعاصرة، ولم يمنعه كذلك الإطار التحليلي من طرق مواضيع جديدة على غرار فلسفة العقل وما يتعلق بها من وعي وقصد وغيرها، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة الاجتماعية Social Philosophy وكيفية خلقنا لواقع وأطر اجتماعية عامة ومتشركة.

هذا ويُعد تناول سؤال العقل من قبل سيرل جزئية تندرج ضمن مشروع سيرلي يركز على ثلاثية العقل واللغة والمجتمع بغية الوصول إلى إنجاز تقرير موحد ومقنع من الناحية النظرية عن ذاتنا وعلاقتنا بالآخر من جهة، وبالعالم الطبيعي من جهة أخرى، بوصفنا ذوات فاعلة ذات وعي وقصد ولغة، بشرط أن يتفق هذا التقرير مع التقارير العلمية التي تخبرنا بأن العالم مؤلف بالكامل من نوع واحد من المادة، وبالمختصر يحاول سيرل في مشروعه إنجاز تقرير فلسفي نظري يجمع فيه ما هو أنطولوجي بما هو إيسيمولوجي، ويعدم المسافة بين العالمين ويحيلها إلى الصفر، أسوة بما قام به العالم الألماني ألبرت آينشتاين Albert Einstein حين حاول إنجاز تقرير علمي نظري يجمع فيه ما هو ماكروفيزيائي بما هو ميكروفيزيائي مختزلا المسافة بين العالمين في معادلة واحدة، وهذا ما يُصطلح عليه اليوم في الأدبيات العلمية كتوجه بحثي جديد بـ "نظرية كل شيء Theory of Everything" أو "بعقل الرب The mind of God". وبالجمع بين التقريرين العلمي والفلسفي سنحصل على تلك النظرية التي من شأنها أن تقدم تفسيراً لكل ظواهر وحوادث وأبعاد العالم دون استثناء.

ومن هنا تتجلى أهمية موضوع العقل وحصر مفهومه بصفة عامة، ودراسة سيرل له على وجه الخصوص، ذلك أن نجاح التوجه العلمي الجديد لا يتوقف على الفهم البشري الايستيمولوجي فقط، بل على فهم الفاهمة البشرية وحصر أبعادها الذاتية الأنطولوجية والكيفية التي دائما ما كانت تقع خارج أي محاولة علمية كانت أو فلسفية، ليتعذر بذلك إتمام التقرير سابق الذكر هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن موضوع العقل يكتسي أهمية بالغة، ذلك أنه لا يتعلق فقط بالمعرفة الإنسانية بل بعارفة المعرفة الإنسانية، وكثيرا ما كانت أخطاء المعرفة ناجمة عن جهل أو سوء استعمال العارفة بصفتها الوسيلة والآلية، بالإضافة إلى هذا كله فإن مفهوم العقل وفلسفته من خلال دراسة سيرل له يهدف إلى توحيد مباحث الفلسفة كلها تحت لواء فلسفة العقل، ذلك أن مفهوم العقل وأنطولوجيته، وعلاقته باللغة وبالإدراك الحسي للعالم الخارجي وكذلك الواقع الاجتماعي من شأنه أن يغنينا عن تشعب مباحث الفلسفة الأنطولوجية والايستيمولوجية والأكسيولوجية على التوالي.

ومن باب الأمانة العلمية فإن دراستي هذه في فلسفة جون سيرل لا تعد الوحيدة، بل هنالك في حدود علمي محاولة واحدة سبّاقة للأستاذ صلاح إسماعيل والتي ركز فيها على القصدية ومفهومها، فيما أنني مَيَّزْتُ دراستي من خلال التركيز على المفهوم العام للعقل والوعي مقارنة بالقصدية، كما أنني حاولت طرق نقاط لم يُدرجها صلاح إسماعيل في دراسته، بالإضافة إلى محاولتي المتواضعة في تقديم مقاربتين الأولى كإضافة لعلاقة الوعي بالقصدية، والثانية بخصوص المفهوم العام للعقل.

وقد شكلت الأهمية البالغة والأهداف العارفة لمشروع سيرل عموما ومفهوم العقل وفلسفته خصوصا كما سبق وذكرنا، أهم حافز ودافع بالنسبة لي، لاختيار هذا الموضوع بغية شرح وإيضاح هذا النوع الجديد من التفلسف الذي يتميز بالجدة، بالإضافة إلى رغبتني الخاصة في تقديم إضافة متواضعة في هذا الحقل عموما وإثراء الفلسفة في الجزائر بدراسات جديدة خصوصا، وكذلك محاولة مساهمة الركب الفلسفي وتوجهاته الراهنة.

وبناء على التقديم السابق وسعياً منا لدراسة الموضوع الموسوم بـ: "مفهوم العقل جون سيرل نموذجاً" تتشكل لدينا معالم مفارقة فلسفية تنبثق عنها الإشكالية الأساسية لبحثنا، حيث يُجبرنا الحس المشترك والتقليد الفلسفي أن العقل خاضع للوصف الكيفي بما أنه ذاتي ينتمي أنطولوجياً إلى نمط المتكلم،

بينما يجربنا العلم من خلال تقاريره أن الكون خاضع للتقدير الكمي، ذلك أنه يتألف بالكامل من نوع واحد من المادة القابلة للقياس إيستيمولوجيا من منظور الملاحظ، وبناء على هذا إذا كان العقل ذاتي كفي فعلا فإنه يقع خارج دائرة العلم الموضوعي، وإذا كان كمي موضوعيا علينا إذن أن نتخلى عن نمط وجوده الأنطولوجي الذي نخبره فعلا، ومنه:

ما هو مفهوم العقل؟ وهل تمكن سيرل من تجاوز هذه المفارقة وبناء مفهوم للعقل يراعي خصوصيته الأنطولوجية الكيفية والذاتية من جهة ويحترم التقارير العلمية وما نخبرنا به من جهة أخرى؟ ومن خلال تحليلنا لهذه الإشكالية العامة نصل إلى مجموعة من المشكلات الفرعية:

ماذا نقصد بقولنا "عقل" في التقليد الفلسفي؟ وما معنى فلسفة العقل؟ هل يمكننا اعتبار العقل سلوكا أو استعداد له؟ وهل يمكن تفسير العقل تفسيراً فيزيائياً؟ هل ينتهي العقل إلى مجموعة من العلاقات السببية والغائية الوظيفية؟ وهل العقل هو برنامج حاسوبي فعلا؟ ثم ماذا عن الآلة، هل حقا تمتلك عقلا؟ كيف يتفاعل العقل مع الجسد ومع العالم الخارجي؟ ما هي بنية العقل وآلية عمله؟ وكيف نعي عقولنا ونذكر العقول الأخرى؟

ولالإلمام بهذه الإشكاليات مع مراعاة طبيعة الموضوع والمادة المعرفية، ارتأينا تقسيم البحث إلى مقدمة ومدخل وثلاث فصول أساسية وخاتمة، حيث تناولنا في المدخل المتغيرات الأساسية لعنوان الدراسة بما في ذلك أمودج بحثنا هذا، وخصصناه ببذة عن حياته ومساره الفكري وفلسفته، ويأتي **الفصل الأول** تحت عنوان **جينياولوجيا مفهوم العقل**، أين حاولنا الرجوع إلى السياقات التاريخية الفكرية والفلسفية للوقوف على الأطر الأولى والعامة للمفهوم وكيف امتد وتطور، وينقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث مُرتبة كرونولوجيا، خصصنا المبحث الأول **للفلسفة الكلاسيكية** حيث أدرجنا فيه مجموعة من النماذج ومفهومها للعقل، فيما جاء المبحث الثاني بعنوان **مفهوم العقل في العصر الوسيط** حيث تطرقنا إلى الإسهامات الوسيطة اللاهوتية في بناء مفهوم العقل وفق مجموعة من النماذج أيضا، أما المبحث الثالث فحمل عنوان **العقل في الفلسفة الحديثة**، أين تطرقنا فيه لنماذج ما بعد التنوير وتغيّر النظرة الفلسفية لمفهوم العقل، وأخيرا وليس آخرا ومن خلال المبحث الرابع الموسوم بـ **نحو فلسفة للعقل** حاولنا رسم الأطر العامة لقيام فلسفة العقل كمبحث مستقل في الفلسفة المعاصرة.

ويأتي الفصل الثاني بعنوان **العقل من منظور إبستمولوجي** حيث تطرقنا بقدر من التحليل والنقد للتيارات الكبرى والمذاهب والمواقف التي رسمت مفهوم العقل، وكيف نظر سيرل لكل منها، وينقسم هذا الفصل إلى خمس مباحث حمل أولها عنوان **الثنائية والواحدية وأساليب الرد** هدفنا من خلاله إلى تبيان أنواع الثنائية والواحدية والأساليب المختلفة التي انتهجتها لرد العقل وحصره، أما المبحث الثاني فقد جاء بعنوان **المادية في تفسير العقل**، أين وضّحنا جدلية المادية مع علم النفس الشعبي مبرزين النظرة الفيزيائية في بناء مفهوم العقل مخضعينها لمعاول نقد سيرل، في حين جاء المبحث الثالث بعنوان **الوظيفية في تفسير العقل وبناء مفهومه**، هذا المبحث الذي حاولنا خلاله تبيان حقيقة أن العقل يُفرضي إلى مجموعة من العلاقات السببية والوظيفية، أما المبحث الرابع في هذا الفصل فُعني **بالنظرية الحسابية في تفسير العقل**، أين ناقشنا المفهوم الأداتي التكنولوجي للعقل، وأدرجنا نقد سيرل وحجته المشهورة "الغرفة الصينية" في خضم النقد العام لهذا الطرح، ليأتي المبحث الخامس والأخير في هذا الفصل بعنوان **السلوكية في تفسير العقل**، وتطرقنا فيه إلى أنواع السلوكية محاولين في ذلك الإجابة عن سؤال هل يمكن رد العقل وحالاته إلى سلوك فعلي أو لغوي أو استعداد لهما؟

وفي الفصل الثالث والأخير والمعنون **بالعقل البيوانطولوجي** بيّنا كيف تجاوز سيرل المفاهيم السابقة للعقل بعد الرجوع إلى سياقاتها التاريخية وإخضاعها للنقد والمقاربة، وكيف اجتنب صدام المواقف وأسس لمفهومه في العقل، بالإضافة إلى شبكة من المفاهيم ذات الصلة، حيث جاء هذا الفصل مقسماً إلى خمس مباحث أولها بعنوان **آخر إسفين في نعش التيارات الاختزالية والإقصائية والمفاهيم التقليدية**، أين أدرجنا جملة من الانتقادات التي يقدمها سيرل في التيارات سابقة الذكر، بالإضافة إلى ترسانة من الحجج التي تدعم موقفه، لننصرف بعدها لتجاوز الإشكاليات المختلفة لبناء المفهوم حسب ما قدمه سيرل في هذا السياق كخريطة مفاهيمية في المبحث الثاني الذي حمل عنوان **نحو خريطة مفاهيمية جديدة**، أما المبحث الثالث والرابع فجاء بعنوان **آلية عمل العقل**، الثالث حول **الوعي**، والرابع حول **القصديّة**، وفي هذين المبحثين حاولنا إبراز الحالات العقلية المركزية في فلسفة سيرل وبنية العقل عنده، وطريقة عمله وتفاعله، أما المبحث الأخير فجاء بعنوان **سيرل العقل قسم وليس قسماً** أين تجلّى مفهوم العقل عند سيرل بعد التحليل والنقد، وحاولنا تقديم مقارنة متواضعة في نهاية هذا المبحث.

وفي الأخير أدرجنا خاتمة تضم أبرز النتائج المتوصل إليها من خلال بحثنا هذا، كما تضمنت إجابة مباشرة عن الإشكالات الأساسية وآفاق مستقبلية للدراسة والتباحث.

وبالنسبة لمنهج الدراسة سيلمس القارئ أي لم أصطنع منهاجا واحدا بل عدة مناهج مُرتبة حسب الحاجة يتقدمها المنهج التحليلي بنوعيه اللغوي والمنطقي، وذلك راجع أولا لطبيعة الموضوع بما أنه اشتغال حول مفهوم، ولطالما كانت الفلسفة تحليلا للمفاهيم، وكذلك يرجع ذلك إلى طابع فلسفة سيرل ومدرسته التحليلية، أما الجانب المنطقي من التحليل فإن سيرل في فلسفته مجملا يعتمد الإثبات بالنفي من خلال الهدم والبناء، وفي تجزئاتها يعتمد إدراج المغالطات والمفارقات المنطقية في التحليل لدعم مواقفه وآرائه، كما استعملت المنهج المقارن مستعينا بآلية النقد في إبراز مواقف سيرل وطرحه مقارنة بباقي التيارات الفلسفية، ويأتي المنهج الجينيولوجي في المرتبة الثالثة، حيث عملت على الرجوع إلى سياقات نشوء مفهوم العقل والوقوف عند كل معنى بأبعاده الزمكانية، وذلك بناء على دعوى سيرل لاجتناب السطحية الفلسفية، أما المنهج الوصفي فكان أقل المناهج استعمالا في هذه الدراسة، وذلك راجع لموضوعها وكذلك لأن سيرل يرفض البنية التصويرية للغة والعقل، لذلك حاولت اجتنابه حتى لا أقع في تناقض، ولكن رأيت أنه لا مناص من استعماله في وصف التجارب الفكرية كطابع لفلسفة العقل أو على سبيل الاستعارة في وصف بعض الأمور العسوية على الفهم.

وقد يسرت لدراستي هذه أهم مصادرها ومراجعها الحديثة ولعل أبرزها كتاب: العقل مدخل موجز لسيرل، وكذلك كتابه المعنون بـ العقل واللغة والمجتمع بالإضافة إلى كتابيه باللغة الإنجليزية والموسومين بـ

.Consciousness and Language و The Redesccovery of The Mind

ولعل هذه الدراسة كغيرها من الدراسات الأكاديمية لا تخلو من بعض الصعوبات والعوائق على غرار شساعة الموضوع ومساحيته وتشعبه واحتوائه لأكثر من حقل معرفي، بالإضافة إلى ذلك عدم توفر المصادر والمراجع في المكتبات الجزائرية وإن توفرت فهي باللغة الإنجليزية حيث تحتاج إلى ترجمة.

مدخل عام

أولاً: من التعريف إلى النظرية

ثانياً: العقل كموضوع بين الفلسفة والعلم

ثالثاً: نبذة عن نموذج البحث جون مروجرنر سيرل John.R.Searle

تمهيد

كان بودي أن أنصرف مباشرة إلى موضوع البحث دون إطتاب أو إطالة، ولكنني ارتأيت أخيراً إلى إدراج هذا المدخل العام الذي بدوره سيوضح بعض النقاط التي من شأن القارئ أن يعتمد عليها كمنطلقات على سبيل الإيضاح والحصص لفهم الموضوع، نظراً لمساحيته وتشعبه وكذلك جدته.

كثيرون هم أولئك الذين يقرؤون العنوان للوهلة الأولى "مفهوم العقل جون سيرل أنموذجاً" فيصرحون بعدها مباشرة، آه... إنه موضوع يخص بناء المفاهيم ويندرج ضمن مبحث فلسفة اللغة. فيما يذهب آخرون للقول بأن البحث له علاقة بالعقل فيخطر ببالهم أنه يقع ضمن اهتمامات الإيستيمولوجيا وسؤال المعرفة، وآخرون يربطون العنوان ببعض الجهود الفلسفية، على غرار كتاب عبد الله العروي المفكر المغربي "مفهوم العقل" الذي كانوا يستشهدون به مرارا وتكراراً، فيما تذهب البقية إلى اسم الفيلسوف "جون سيرل" والتكهن بأن البحث ينصب حول القصدية أو أفعال الكلام.

أود أن أكون واضحاً منذ البداية، حيث أن هذه القراءات المختلفة للعنوان وخلفياتها المعرفية الفلسفية من شأنها أن تزج بالبحث في جملة من الإقحامات قد تجعله يبدو فارغاً من معناه، ويجيد عن هدفه الأساسي ويفقد جدته، وفي الحقيقة لا يمكن تصنيف هذا البحث في فلسفة اللغة، ذلك أن السؤال الواقع في المقام الأول حول العقل وليس حول المفهوم وحده هذا من جهة، ومن جهة أخرى طريقة تناول الموضوع والأدوات البحثية والوسائل المنهجية، وكذلك سياقات الطرح ليست مما هو متواضع عليه ومعروف كتقليد في سؤال اللغة، كذلك الأمر بالنسبة للإيستيمولوجيا وسؤال المعرفة.

فسؤال العقل هنا لا يقصد به ما هية وكيفية حصول الفهم البشري، بل يتجاوز إلى الفاهمة البشرية -العقل-، بالإضافة إلى هذا كله قد يخلط البعض بين معنى العقل بوصفه ذهنية -في مشكلة الحدائة عبد الله العروي في كتابه مفهوم العقل -والعقل بإشكاليات الفلسفة المعاصرة، وبالتالي يمثل العقل مشتركا لفظياً مقارنة بعقل العروي، حيث كلانا يشترك وينخرط في اللفظ، إلا أننا نفترق في المعنى، أما عن القول بأن البحث يدور حول القصدية أو الفعل الكلامي، فبما أن الأنموذج المأخوذ هو سيرل. فإن نظرية أفعال الكلام تشكل منطلقاً ونقطة تحول سيرل من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل، وكذلك الأمر بالنسبة للقصدية وتحوله من قصدية اللغة إلى قصدية العقل، وما هذه -نظرية أفعال الكلام والقصدية-، إلا جزئيات في

فلسفة العقل وبناء مفهومه لدى سيرل، هذا ويحتوى عنوان البحث على أربع متغيرات سأحاول توضيحها وحصرها في هذا المدخل حتى يتسنى للقارئ تكوين قاعدة ونسق يسير وفقهما.

أولاً : من التعريف إلى النظرية

كثيراً ما يحدث الخلط بين التعريفات التحليلية ونظريتها المنطقية والمفهوم عامة الذي يشملهما والماهية وكذلك النظرية، وهذا من شأنه أن يحدث إنسداداً معرفي قد يؤدي إلى جملة من المفارقات والأغاليط والتناقضات، كذلك سنوضح كل واحد من هذه المصطلحات على حدى، ما المقصود به؟ وما هو سياق استعماله؟ وما هو المصطلح الأنسب لبحثنا هذا؟

1- سؤال ماهية العقل Quiddity of mind question

«استعمل المناطق المسلمون حدّ الماهية للتعبير عن معنى العبارة التي استعملها Aristote، وهي عبارة "Toti En Enai"؛ أي ما هو كائن [...] ونلاحظ أن الترجمة للعربية مطابقة تماماً لمعنى الماهية عند Aristote [...] كما أن الترجمة اللاتينية من Quiddite المشتقة من Quid هي الأخرى مطابقة لمعنى الماهية عند ابن سينا وعند المناطق المسلمين من بعده وتأتي الماهية أيضاً كحد مقابل لحد الوجود أي تستعمل بمعنى "Essence" أو الجوهر في مقابل الأعراض، الأعراض وهي التي تدخل في مكونات التعريف الماهوي أو التعريف بالحد التام أو التعريف الحقيقي الذي يتكون من الجنس القريب والفصل النوعي»¹، كقولنا: الإنسان حيوان عاقل، حيث أن لفظ حيوان يمثل الجنس القريب الذي ينتمي إليه الإنسان، أما لفظ "عاقل" فهو يُشير إلى الفصل النوعي الذي يمثل الميزة أو الخاصية وبذلك نكون قد أجبنا عن سؤال ماهية الإنسان "ماهو" بالتعريف التام الذي يركز على العاقلية كميزة، -فصل نوعي- ولكن لو طبقنا هذه الآلية على ميزة الإنسان بحد ذاتها كقولنا ما هو العقل؟ سيكون من الصعب تحقيق تعريف منطقي تام له، يمكننا تخمين جنس قريب له كقولنا قدرة، آلية... أو غير ذلك، إلا أن الفصل النوعي "الميزة" متعذرة، ربما يمكننا القول يتعذر تعريف العقل لأنه جوهر فنصبح ضمناً قد عرفناه بالجوهر، وهذا التعريف فاسد منطقياً،

¹ أحمد موساوي: المعجم المنطقي الموسوعي، سلسلة البحث والدراسات في المنطق وتطبيقاته، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2019، ج3، ص 35.

ذلك أنه تعريف بالاسم: عقل/جوهر، حيث أن مصطلح جوهر هو الآخر يحتاج إلى تعريف هنا، وبالتالي لم نحصر المفهوم من حيث ماهيته وما يشير إليه كموجود أو حتى كتصور.

2- سؤال مفهوم العقل The concept of mind question

يأتي المفهوم دائماً في الكتابات المنطقية ومعاجمها مرتبطاً بالمصدق Intension Extension، و«يرتبط كل من المفهوم والمصدق بالتصور "Concept" في المنطق التقليدي، فكل تصور يُفهم منه مجموعة من الخصائص أو الصفات ويصدق على عدد من الأفراد، فمجموعة الخصائص والصفات تكون مفهوم التصور، أما الأفراد الذين تصدق عليهم تلك الصفات أو الخصائص تكون ما صدق»¹، وما يهمنا هنا في هذا التعريف هو لفظ "Concept" أي التصور بالإنجليزي، حيث أن سؤال العقل يقترن دائماً بهذا اللفظ؛ أي "Concept" بدل اقترانه بالماهية "Quiddity"، وعلى الأرجح يدور سؤال العقل حول المفهوم كتصور بدل الماهية لتعذر النفاذ إلى ماهيته في حد ذاتها، كما يوجد على الأقل حالياً.

ونجد المفهوم في المعجم الفلسفي يأتي بمعنى: «ما يمكن تصوره [...] والمفهوم والمعنى متحدان بالذات، فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل»²؛ أي أن العقل يقترن بالمفهوم من حيث أنه تصور لا تمثل، وصورة حاصلة في العقل ذاته -العقل بالمعنى العام- في حين لا يتقرن بالمادية، لأنه يستحيل النفاذ إليها -في ذاتها- أو كما توجد، ويمكننا حصر المفهوم في صيغة لغوية ليصبح ذلك التعريف هو الحصر اللغوي أو الصيغة اللغوية لمفهوم الشيء.

3- مفهوم واحد وتعريفان اثنان

دعنا الآن نتفق أن صياغة تعريف للمفهوم لا تشترط أن يكون لكل مفهوم تعريف واحد، بل يمكن أن يكون تعريفان اثنان للمفهوم عينه، حيث يختلف كل منهما عن الآخر بالرغم من أن كلاهما يحصر ذات المفهوم، وذلك حسب المجال المعرفي الذي ينتمي إليه التعريف، فالتعريفات التحليلية العلمية غير التعريفات المنطقية الفلسفية، إذ يقول سيرل هنا: «نحتاج إلى التمييز بين التعريفات التحليلية التي تحاول إخبارنا بجوهر المفهوم من التعريفات المنطقية التي توضح فقط ما نتحدث عنه، مثال عن ذلك (الماء = H₂O) التعريف

¹ أحمد موساوي: المعجم المنطقي الموسوعي، ص 126.

² جميل صليبة: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج 2، ص 403.

التحليلي للماء يكون بهذا الشكل، أما التعريف المنطقي للكلمة نفسها فهو على سبيل المثال، كل سائل شفاف صاف عديم اللون والطعم والرائحة»¹.

كذلك الأمر بالنسبة للصياغة والحصر في كثير من المفاهيم، فتعريف النظرية النسبية في الأدبيات العلمية، أو التعريف الشائع يختلف عن التعريف العلمي والصياغة الرياضية لها. ويستطرد سيرل قائلاً: «لاحظ عادة التعريفات العلمية تأتي في النهاية وليس في البداية بالنسبة لأي بحث أو تحقيق علمي، وهذا ما نحتاجه في هذه المرحلة وليس من الصعب ذلك»²، وبما أن نموذج الدراسة هو سيرل في حد ذاته فإن تحديد ما نقصده من العنوان ينطلق من هذا القول بذات، إذ أن الهدف الأساسي لهذا البحث يكمن في حصر مفهوم العقل في تعريف منطقي يتوافق مع ما يمدنا به العلم من تقارير حول أنفسنا، وحول العقل، وحول العالم، ذلك أن التقدم العلمي في هذا المجال وتعريفه التحليلية تتعارض مع نظيرتها المنطقية الفلسفية القائمة على تقليد فلسفي متجاوز، ومصطلحات مهجورة، وبالتالي يصبح هنا الخطأ الفلسفي سبباً في إعاقة التقدم العلمي والمضي قدماً، وفي حقيقة الأمر مفاهيم من قبيل المعرفة، الوجود، اللغة، العقل، لشدة تعقيد إشكالياتها لا تحتاج فقط للحصر والتعريف من حيث المفهوم، بل ترتقي إلى مصاف نظريات بذاتها نتيجة الإسهامات المختلفة في حل تلك الإشكاليات.

ثانياً : العقل كموضوع بين الفلسفة والعلم

قد يبدو منذ البداية أن موضوع العقل غير ملائم تماماً للبحث الفلسفي، وربما يقترب من الثيوبولوجيا أكثر، بوصف ثنائية العقل-دماغ، أو ربما يكون مناسباً للذكاء الاصطناعي القوي والتكنولوجيا، أو ربما ينتمي إلى علم النفس وغيرها من العلوم المعرفية، ليظهر بذلك البحث وكأنه إقحام لموضوع علمي في سياق فلسفي، وقد يتحجج البعض هنا بهذا على أساس أنه السبب في غموض سؤال العقل ما يؤدي للقول أن العقل كموضوع غير مناسب للبحث الفلسفي، لذلك عمدت على إدراج هذا العنصر وذلك لإزالة هذا اللبس وتوضيح العلاقة بين الفلسفة والعلم من جهة، وكذلك إبراز الإسهامات الفلسفية في هذا المجال من جهة أخرى.

¹John Searle: Consciousness and language, Cambridg University Press, 2002, p20.

²Ibid, p20.

ويقول سيرل هنا: «من الجراءة أن يتطرق الفيلسوف لمشورة العلماء خارج تخصصه، لذلك وجب علي تقديم العلاقة بين العلم والفلسفة، نحن لسنا نسمي الفلسفة والعلم كموضوعات متميزة بنفس الطريقة التي نسمي بها "البيولوجية الجزئية" و"الجيولوجيا"، لا يوجد تمييز من حيث المبدأ بالنسبة للموضوع، فكلاهما عالمي، وكل منهما يهدف إلى المعرفة، وعندما تصبح المعرفة أكثر منهجية توسم بالعلمية.»¹

خذ مثلاً: علم الفلك وعلوم الأرض قبل نضوجها كانت تقع ضمن دائرة مبحث الوجود في الفلسفة وإشكالاته، ولعل آثار الفلاسفة القدماء وخاصة الطبيعيون الأوائل شاهدة على ذلك، وبعد أن حدد موضوع دراستها ومنهجها في ذلك استقلت بذاتها وحملت صبغة العلمية، حيث أن معظم إشكالاتها أصبحت واضحة الحلول في صيغ علمية ورياضية -على غرار لغز الزمن- وبالتالي ليس الموضوع هو من يفرض علينا نماذج البحث وأنساقه، إما أن تكون علمية أو فلسفية، وإنما ما يدور حول الموضوع من إشكاليات وأسئلة ومدى تمكننا من إيجاد حلول واضحة لها، فإن كان ذلك كان الموضوع علمياً محضاً ذو صرامة منهجية، وإن لم يكن كذلك بقي سؤالاً فلسفياً لحين تحقيق تلك الشروط ويقول سيرل هنا: «الفلسفة في جزء كبير منها اسم لكل تلك الأسئلة التي لا نعرف كيف نجيب عليها بالطريقة المنهجية التي تتميز بها العلوم، وتشمل العديد من الأسئلة المفاهيمية، مثل: "ما العدالة" "الحقيقة" "المعنى" لذلك فإن نقطة التمييز الوحيدة بين العلم والفلسفة، هي أن العلم هو المعرفة المنهجية، والفلسفة هي محاولة الوصول إلى النقطة التي يمكن أن تكون لدينا معرفة منهجية، لذلك دائماً ما نتوقف عن تسمية شيء فلسفة ونسميه علماً بمجرد الانتقال المنهجي من مناقشة الخطأ إلى الصحيح.»²

وفي مجال العقل ودراسته لازلنا لم نصل إلى تلك النقطة التي تجعل معارفنا حوله منهجية، قد تعطيك البيولوجيا العصبية تقارير عن عمليات عصبية، لكنها لا تقول شيئاً عن الحالات العقلية، لا زلنا نفتقر لمفهوم واضح للعقل يتفق مع ما يخبرنا به العلم اليوم من جهة، ويتجاوز مناقشة الخطأ إلى الصحيح، تلك الأخطاء التي تلغي الظواهر العقلية أساساً أو تجعلها بعيدة عن الدراسة العلمية، لذلك فإن موضوع العقل حالياً هو موضوع فلسفي بالدرجة الأولى.

¹John Searle: consciousness and language, p21.

²Ibd, p21.

ثالثاً : نبذة عن نموذج البحث جون روجرز سيرل John.R.Searle (1932)

يُعد جون سيرل من أبرز الفلاسفة المعاصرين الأمريكيين الفاعلين في أكثر من مبحث فلسفي، حيث كانت بداياته الأولى تركز على فلسفة اللغة أين تركزت جهوده وإسهاماته حول المعنى وأفعال الكلام والقصدية في اللغة، لينتقل بعدها إلى فلسفة العقل ودراسته، أين حاول تجاوز التقليد التاريخي في تناول الموضوع وبناء مفهوم متكامل للعقل، وذلك من خلال رد الاعتبار لمفاهيم من قبيل الوعي والقصدية، الحس المشترك، وكذلك التصدي للتيارات الإختزالية والإقصائية من جهة، والتيارات الكلاسيكية الميتافيزيقية، لينتقل بعدها إلى الفلسفة الاجتماعية أو فلسفة المجتمع -حسب الترجمة- وبنقاش البعد الأنطولوجي للمجتمع من خلال محاولته للإجابة عن السؤال الذي طرحه سابقاً . كيف تخلق عقولنا واقعا اجتماعياً؟، ومن خلال تناوله لهذه المجالات الثلاث حاول سيرل بناء نظرية متكاملة شاملة تجمع بين العقل والواقع بما في ذلك الواقع الاجتماعي.

1-حياته وسيرته

«ولد جون سيرل John.R.Searl في الواحد والثلاثين من يوليو عام 1932 في دنفر Denever بولاية كولوريدو Colorado [...] وبسبب الحرب العالمية انتقلت أسرة سيرل إلى عدة أماكن، بين نيويورك ونيو جيرسي وويسكنسون، وفي نيويورك التحق سيرل بمدرسة خاصة هي المدرسة التجريبية. التي كانت تديرها جامعة كولومبيا، وكانت معروفة بمستواها العلمي والتربوي الرفيع [...] انفق سيرل ثلاث سنوات في جامعة ويسكنسون وقبل أن ينهي دراسته بها حصل على منحة رودز الدراسة في جامعة أكسفورد»¹، أين انطلقت رحلته مع الفكر الفلسفي، خاصة وأن جامعة أكسفورد آنذاك كانت تحوز قامات فكرية من أمثال جون اوستين J.L. Austin (1911-1960) وجيلبيرت رايل Gilbert Ryle (1900 - 1976) وبيتر ستراوسن P.F.Strauson (1919-2006). ويمكننا القول أن سيرل قد تأثر بهؤلاء الفلاسفة. ولا يعني التأثير هنا حتماً التأييد فقط وإنما أقصد في ذلك أن هؤلاء دور حاسم في رسم طريق بحث سيرل ومواضيعه.

¹صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018، ص 57،58.

خذ مثلاً أوستين كان له دور في التأثير على سيرل تجلّى في تطوير هذا الأخير لنظرية أفعال الكلام Speech act فيما بعد، أما رايل مثلاً فعلى الأرجح كانت سلوكيته اللغوية وتحليله لمفهوم العقل في كتابه مفهوم العقل The Concept of Mind دور كبير في اشتغال سيرل على فلسفة العقل ومفهومه، ونقد التقليد الديكارتي وتجاوزه، بما أن رايل كان سابقاً في ذلك.

لقد «قضى سيرل في أوكسفورد سبع سنوات، حصل خلالها على البكالوريوس عام 1955، والدكتوراه عام 1959، وتناولت أطروحته نظرية الأوصاف وأسماء الأعلام Theory of Description and Proper Names، وعالجت نظرية أفعال الكلام معالجة ابتدائية مقارنة. وفي عام 1959 عاد سيرل إلى جامعة كاليفورنيا بيركلي ليرتقي فيها حتى حصل على الأستاذية عام 1967، ولا يزال يعمل بها حتى كتابة هذه السطور»¹، وخلال سيرته تلك حصل على الكثير من درجات، الدكتوراه الفخرية والجوائز العلمية والأكاديمية من مختلف مراكز البحث في العالم، ليس فقط في مجال الفلسفة بل حتى الذكاء الاصطناعي وعلم النفس وعلم الأعصاب، لتعلق بحوثه بها وتقاطع اهتماماته مع هذه العلوم وهذا اعتراف آخر بإسهاماته.

2- سيرل فيلسوف أوكسفورد التحليلي

على الرغم من أن سيرل فيلسوف أمريكي ولد بدوفر عاصمة كولورادو كما سبق وقلنا، إلا أنه يعتبر من فلاسفة أوكسفورد، وذلك راجع لجملة من الأسباب نعددها كمايلي:

- 1- درس في جامعة أوكسفورد وكان طالبا لكل من أوستين وستراون.
- 2- درّس بجامعة أوكسفورد بداية من سنة 1956.
- 3- تأثر بنظرية أفعال الكلام التي وضعها أوستن وقام بتطويرها²
- 4- منهجه منهج مدرسة أوكسفورد في معالجة الإشكاليات الفلسفية (التحليل اللغوي المنطقي).

وعلى ذكر منهجه في البحث ومعالجة الإشكاليات والقضايا الفلسفية فالدارس لكتابات سيرل سيلاحظ مدى استعمال سيرل للتحليل اللغوي وخاصة المنطقي واستعمال المغالطات والمفارقات في

¹ صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، ص 60، 61.

² أحمد موساوي: مدخل جديد إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة، دار هومة، ط 1، 2018، ص 173-174.

اعتراضه عن بعض التيارات، «وتعود أصول الفلسفة التحليلية إلى كتابات جوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848-1958) ولود فيج فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1898-1951)»¹، ويُعد فريجه على أنه الأب المؤسس لهذه الفلسفة التي تمتاز بجملة من الخصائص نلمسها في كتابات سيرل، إلا أن الأجدر أن ندرجها منذ البداية حتى يتسنى للقارئ اجتثاثها فيما بعد من نصوص المتن خلال معالجة وتحليل مفهوم العقل.

أولاً: فكرة مركزية اللغة بالنسبة للفلسفة، إذ يعتقد الفلاسفة التحليليون أن قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهماً جيداً عن طريق العناية باللغة، وهذا الاتجاه نحو الاهتمام باللغة أصبح يسمى في العرف الفلسفي «التحول اللغوي Linguistic Turn»، وهو أصدق ما توصف به الفلسفة التحليلية وتعرف في كلمتين. ثانياً: الإعتماد على المنهج التحليلي سواء اتخذ هذا المنهج صورة التحليل المنطقي أو التحليل اللغوي، ثالثاً: احترام نتائج العلم والحقائق التي يسلم بها الحس المشترك، وأخذها بعين الاعتبار عند معالجة المشكلات الفلسفية²، ويمكننا هنا أن نضيف نقطة رابعة تناظر سابقتها فاحترام نتائج العلم من الفلاسفة التحليليين خاصة المعاصرين منهم، يقابله رفض الميتافيزيقيا بأشكالها التقليدية، وسنلمس كل هذا في فلسفة سيرل انطلاقاً من اعتناؤه باللغة في بداياته خاصة ما يخص نظرية أفعال الكلام، أو حتى في كتاباته عن العقل وعلاقته باللغة مؤخراً مروراً بإستعماله المنهج التحليلي اللغوي أو المنطقي في علاج إشكاليات من قبيل القصد أو الوعي، وكذلك احترامه نتائج العلم حينما نادى بضرورة الرجوع إلى البيولوجيا العصبية في بناء مفهوم العقل والفيزياء الكمومية في بناء مفهوم معاصر للسببية، كما دافع عن الحس المشترك، هذه التسمية التي أطلقها عليه الماديون -علم النفس الشعبي Folk Psychology- وأخيراً رفض الميتافيزيقيا برفض تيراتها التقليدية وما قدمته من ميتافيزيقيا متضمنة.

ومن خلال قرائتي لكتابات سيرل لمحت فيه ميزتان أساسياتن عن باقي فلاسفة التحليل، وكذلك المعاصرين عامة. **الميزة الأولى** هي: إقراره بتراجع دور الإبتيمولوجيا -نظرية المعرفة- واتخاذ موقف سلبياً منها، وفي مقابل ذلك يرى أن الدور اليوم على فلسفة العقل أن تحتل الريادة كما كانت فلسفة اللغة قبلها

¹ صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، ص 63.

² المرجع نفسه ص ن.

والإبستمولوجيا قبلهما، وموقفه هذا يتضمن دعوى ضرورة الانتقال من سؤال ما المعرفة؟ إلى سؤال ما العارفة -العقل-؟. والميزة الثانية تمثلت في محاولته بناء نظرية شاملة أو فلسفة كلية من خلال تطرقه لجملة من المباحث المختلفة، على غرار اللغة أو العقل والمجتمع والإدراك الحسي، وتجاوز الحاجز بين ماهو إبستمولوجي معرفي قابل للدراسة وماهو أنطولوجي من حيث طابع الوجود، مثل الحالات العقلية أو القيم والواقع الاجتماعي، «ومن ملامح المنهج التحليلي عند سيرل تحليل السؤال الفلسفي تحليلاً دقيقاً قبل محاولة الإجابة عليه، والمضي في عرض وجهة النظر الفلسفية قبل الوقوف على عناصر السؤال وحدوده وما ينطوي عليه من افتراضات تؤدي إلى غموض الفهم وخطأ في الاستدلال، ناهيك عن أنه لا تؤدي إلى أي تقدم في حل المشكلات الفلسفية»¹، ذلك بما أن السؤال الخاطئ يفضي إلى إجابة خاطئة حتماً، ويأتي هذا في سياق عناية سيرل باللغة والمعنى كذلك، وكل ما سبق ذكره يمكنك أن تلمسه في كتابات ومؤلفات سيرل المختلفة وستجدها في أكثر من موضع وفي أكثر من مؤلف لآرائه في اللغة والعقل والقصد وغيرها.

3- أبرز مؤلفات جون سيرل

يُعد جون سيرل من بين الفلاسفة القلائل الذين يتميزون بغزارة الكتابة والتأليف خاصة المقالات، وربما يرجع ذلك لعاملين أساسيين أولهما: تمكنه من الفلسفة في أكثر من حقل معرفي، وثانياً تنقله بين مراكز البحث العالمية عبر نظام الزمالة، ما جعله يصدر الكثير من المؤلفات الجماعية والمشاركة، إلا أن ذكرنا هنا سيقصر على أبرزها.

مؤلفات سيرل المترجمة للعربية

في الوقت الحالي ليست هنالك الكثير من المؤلفات والأعمال المترجمة لسيرل إلى اللغة العربية فقط، ما تم ترجمته من قبل سعيد الغانمي أو ميشال حنا ماتياس، حسنة عبد السميع، إيهاب عبد الرحيم علي، وأحمد الأنصاري، وصلاح إسماعيل، غير أن هذا الأخير لديه أكثر من دراسة حول سيرل وأعماله المختلفة، وتأني المؤلفات المترجمة كالتالي:

- 1- القصدية بحث في فلسفة العقل.
- 2- رؤية الأشياء كما هي، نظرية الإدراك.

¹ صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، ص 74.

3- بناء الواقع الاجتماعي: من الطبيعة إلى الثقافة.

4- العقل واللغة والمجتمع.

5- العقل مدخل موجز.

وعلى ما يبدو قد تجزي هذه المؤلفات للإمام بفكر سيرل بما أنها متنوعة تنوع اهتمامه بين العقل واللغة والمجتمع والإدراك والقصدية، وما ينقص هنا لتكتمل الصورة لدى القارئ العربي هو كتابه حول أفعال الكلام الذي حمل نفس العنوان بالإنجليزية "Speech act" والذي لم تتم ترجمته بعد.

أبرز مؤلفات سيرل بالإنجليزية

The Rediscovery of The Mind -1

Consciousness and Language -2

The Mystery of Consciousness -3

Minds.Brains and Science -4

Philosophy in a New Century: selected Essays -5

Speech act : An Essay in the philosophy of language -6

ما يمكننا قوله أخيرا أن جون سيرل يحسب كنموذج مجدد في الفلسفة عامة ومبدع في فلسفة العقل واللغة والمجتمع كذلك. نموذج يحتذي به سواء للتمكن من الفلسفة المعاصرة في المجالات الثلاث سابقة الذكر، أو في مراجعة تاريخنا الفلسفي وتطوير أدواتنا البحثية ووسائلنا المنهجية. وفي نهاية هذا المدخل أظن أن متغيراته صارت واضحة جلية للقارئ، وكذلك الأمر بالنسبة لموضوعه ونموذجه، على أن يساعد القارئ في معرفة عما هو مقبل.

الفصل الأول

جنيالوجياً مفهوم العقل

أولاً : مفهوم العقل في الفلسفة الكلاسيكية

ثانياً : مفهوم العقل في العصر الوسيط

ثالثاً : مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة

رابعاً : نحو فلسفة للعقل

تمهيد

يمكننا القول أن المفاهيم هي الرابط بين علمي الظواهر الماكروفيزيائية والميكروفيزيائية، ذلك أننا لا نسمو لرؤية الأجرام ولا ننفذ لتفحص الأجزاء، كما أن المفاهيم هي الرابط أيضا بين الماضي والمستقبل من خلال تمثيلهما في الحاضر، ذلك أننا لم نشهد الانفجار العظيم وساعة الصفر، ولا نستشرف نهاية العالم إلا من خلالها، وتربط المفاهيم أيضا بين العلم والفلسفة بما أن هذه الأخير إبداع للمفاهيم، مثلما كان العلم إبداعا للنظريات -حسب جيل دولوز- فالعلم يشغل بالمفاهيم التي هي مواضيع إبداع الفلسفة، من قبيل السببية والحتمية وغيرها من المفاهيم العلمية.

من هنا كانت المفاهيم مهمة وكان تاريخها أهم، ويُشدد الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون سيرل على العودة لتاريخ الفلسفة أثناء علاج إشكالياتها المختلفة واجتناب السطحية الفلسفية التي تُجانب عمق الطرح، وبناء على دعوى سيرل كان من الضروري العودة إلى تاريخ مفهوم العقل ليس من باب الوصف أو السرد التاريخي، وإنما من باب العرض والتحليل والنقد والمقاربة، ذلك أن العقل بوصفه مفهوما، يحتاج إلى دراسة جينيولوجية قبل كل شيء.

وبالعودة إلى تاريخ الفلسفة بما يخص موضوعنا -مفهوم العقل- نجد أن هذا الأخير مرَّ عبر السياقات الفلسفية المختلفة، وخضع لشرطيتها الزمكانية المعرفية وطابعها الميثولوجي أو الثيولوجي أو العلمي أو غير ذلك، انطلاقا من الفلسفة الماقبل سقراطية والطبيعيون الأوائل، مروراً بالفلسفة الكلاسيكية والوسيطية الإكليريكية وبعدها الحديثة إلى غاية الفلسفة المعاصرة، ذلك أن المفاهيم مثل النظريات تماماً لم تأتي من عدم، فكل مفهوم إما يقوم على أنقاض سابقه متمما أو متجاوزا، لذلك كانت حتمية العودة إلى تلك السياقات للإجابة على الأسئلة التالية:

- ماهي النقاط المفصلية التي بُني عليها سؤال العقل ومفهومه بالشكل الحالي؟

- ما هو مفهوم العقل في الفلسفة الكلاسيكية؟

- ما هو مفهوم العقل في الفلسفة الوسيطية؟

- ما هو مفهوم العقل في الفكر الديكارتي والفلسفة الحديثة؟

- كيف تحول المفهوم إلى سؤال وإشكال ومن ثم مبحث؟

أولا: مفهوم العقل في الفلسفة الكلاسيكية

1-هرقليطسHeraclitus (535-475 ق.م) العقل واللوغوس

يرد في كثير من الكتابات الخاصة بمفهوم العقل وبالتحديد في الفترة الماقبل سقراطية ذكر هرقليطس وجهوده في هذا السياق، بحيث يعد من الأوائل الذين تساءلوا حول حقيقة العقل والنفس والذات ومفهوم كل واحد منها، وكثيرا مايقترن ذكر العقل عند هرقليطس بكلمة لوغوسlogos التي تحمل في معظم القراءات والمراجعات لفلسفته معنى العقل، وفي بعضها الآخر معنى النفس أو حتى أنها تأتي بمعنى القانون العام.

تعد كلمة لوغوس من الفاهيم المعقدة لتعدد معانيها polyvalent وهي من أصل يوناني اشتقاقا من leg والذي يظهر بدوره في الفعل legw ومنها legein وتأتي بمعنى يضع، وصار فيما بعد واسع المعنى أي يشمل: يجمع، ينظم، ينجي، يختار¹، وفي هذا المعنى لانلمس وجود كلمة عقل بين معاني الحقل الدلالي للكلمة، رغم ذلك يمكننا أن نلاحظ أن كل الأفعال سابقة الذكر وإن لم تكن تعنى العقل فإنها قد تعني أفعاله ونشاطه بما أنه المسؤول عن جني وجمع واختيار وتنظيم الأفكار والصور والأحاسيس وغيرها، وتعني أيضا: يقول، يتكلم، كلمة، خطاب، علاقة، تفسير، مبدأ، عقل، حجة، حساب².

وقد جاء معناها هنا واضحا أي عقل أما بقية المصطلحات وإن لم تكن تدل على العقل مباشرة فإنها تدل على مختلف صفاته ونشاطه أو وظائفه، ولكن إذا كنا نكتفي بهذا التعريف فإننا لم نقرب المعنى إلى الأذهان بل وقعنا في خطأ منطقي جسيم بحيث أن التعريف الذي تطرقنا له هو فاسد منطقياً بما أنه تعريف بالمثل (العقل=اللغوس)، ومنه علينا أن نتطرق أكثر لكلمة لوغوس وسياقات استعمالها عند هرقليطس ومعظم القراءات والمراجعات لهذه الكلمة.

من الصعب تحديد معنى واحد لكلمة لوغوس عند هرقليطس خاصة وأن هذا الأخير كان يعتمد نوع الكتاب الشذرية بحيث يظهر المصطلح في الكثير من الشذرات التي بدورها تحتاج في كل مرة إلى تفسير

¹AUROUX Sylvain: Les notions philosophiques, t1, Philosophie occidentale, PUF, Paris, 1ère édition. p1501

²CASSIN Barbara: Vocabulaire européen des philosophies, Paris, seuil, 2004. p727.

وقراءة موسعة. يقول هرقلطس في الشذرة الثانية من شذراته: «ينبغي أن يتبع الإنسان ماهو مشترك، ومع أن كلمة لوغوس عامة إلا أن معظم الناس يعيشون وكأن لكل واحد عقله الخاص»¹.

يظهر هنا جليا في نهاية قوله "عقله الخاص" أنه يقصد باللغوس العقل الجمعي إلا أنه يلتبس الأمر مجددا فربما كان يقصد بقوله هذا الحس المشترك تارة، وتارة أخرى يبدو وكأنه يقصد به الله ووحدته الوجود، وما ظهر فيما بعد في الأفلوطينية وعند الفرابي وغيرهم.

وليس غريبا أن تقف مختارا أمام نصوص هرقلطس الذي كثيرا ماوصفت بالغموض لشدة عمقها ولطابعها الشذري، كما أن الأدوات المعرفية والمنهجية آنذاك لم تكن كافية -إن صح التعبير- لمناقشة موضوع ملغز مثل "العقل" ويؤكد هرقلطس في أكثر من مرة على أن اللغوس مشترك وجمعي حيث يقول أيضا في الشذرة 113 «اللغوس الفكر والحقيقة مشترك للجميع»².

قد يقودنا مصطلح "الحقيقة" الواردة في هذه الشذرة للقول بأن اللغوس يعني حتما المبدأ الأول أو الإله، ولكن هرقلطس يلقي بمعنى آخر تماما إلى أذهاننا بمجرد أن تثبت على معنى واحد حيث يقول: «إذا تكلم الناس بالعقل فيجب أن يتمسكوا بما هو مشترك للجميع كما تتمسك المدينة بالقانون Nomos بل يجب أن يكون تمسكهم أشد لأن جميع قوانين البشر مستمدة من قانون واحد إلهي يحكم كما يشاء ويشمل كل شيء بل أكثر»³.

يظهر هنا أن اللغوس لايعني الإله ولاربما العقل بدرجة أقل بقدر مايعني القانون الأزلي المعقول الذي ينظم الوجود فكما هنالك Nomos وهو القانون الذي يحكم وينظم المدينة هنالك أيضا logos وهو القانون الذي ينظم الوجود وكل الموجودات، هذا القانون الأزلي العام هو قانون لايمكن إدراكه سوى بالعقل فقط، وهذا القانون المدرك بالعقل، هو قانون يحكم الموجودات من خلال تحكمه في صراعها كأضداد أو كما يسميه هرقلطس "الديالكتيك" Dialectique وقد عرف هرقلطس بفيلسوف الأضداد لأنه أقام نظريته المعرفية «والإنسان في نظره كلُّ يتصل بالترابط والوحدة وهذا الكل هو في الوقت نفسه جزء من كل أكبر هو الكون والعالم، إنه يبحث على استكشاف الموجود الإنساني لأن العالم لاينكشف ولا يتجلي إلا

¹ أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتاب العربية، القاهرة، دط، 1993، ص110.

² المرجع نفسه: ص109.

³ المرجع نفسه: ص110.

أمام أولئك الذين يقدرّون النظر إليه؛ أي لا يكون ذلك إلا بالبحث الذاتي، وحقيقة النفس ليست سوى انعكاسا مختصرا أو صورة مصغرة لحقيقة الكون العامة التي يسميها هرقليطس اللغوس¹؛ أي أن هرقليطس كان فعلا يؤمن بوحدة الوجود وكان من السباقيين لذلك، كما كان من الأوائل الذين دعوا إلى التأمل العقلي أو الاستبطان Introspection كحالة عقلية هذا إذا أخذنا جهوده بأعين الفلسفة الحديثة، فكما أن العقل لا يدرك ذاته إلا من خلال عملية الاستبطان عند ديكرت أو الوعي الذاتي -الوعي بالوعي- عند الفلاسفة المعاصرين فإن هرقليطس دعا إلى نفس الشيء بما مكنته الوسائل والأدوات المعرفية والمنهجية المتوفرة باعتبار الشرطية الزمكانية الماقبل سقراطية اليونانية.

ويقول كيسديس ثيوكاريس في كتابه "هرقليطس وجذور المادية الديالكتية"² «إن معرفة العالم الخارجي ممكنة عن طريق معرفة الذات فمعرفة الذات تنقل الإنسان من مجال عمله الداخلي إلى العالم الخارجي مما يغني روحه ويسمح له بالإنطلاق والتطوير وعندما نبحت في أنفسنا نصبح عقلاء لأن الفلسفة يجب أن تصاغ في عبارات موحية حتى إذا تغلغت في النفس وآمن بها الناس استيقظوا فكان استيقاظهم نابعا من داخلهم هم»²، ويأتي قول كيسديس ثيوكاريس في نفس سياق حديثنا السابق فإن أساس المعرفة عامة هو معرفة الذات مع العلم أن مصطلح الذات هنا يتسع ليشمل النفس أو العقل، وأقول العقل لأن البحث والمعرفة والفكر والفلسفة كلها صفات للعقل ونشاط له، لذلك قد يصح لنا هنا تغيير مصطلح الذات بالعقل، ولذا فإن معرفة العالم الخارجي لا تكون إلا انطلاقا من معرفة الإنسان لذاته؛ أي ملكة تفكيره؛ بمعنى عقله عن طريق الاستبطان أو التأمل أو غيرها مما ظهر من مفاهيم فيما بعد.

وبعد أن يحسن الإنسان استعمال ملكته يبلغ معرفة العالم ككل باعتبار أن الوجود هنا يتميز بالوحدة، «فالوغوس ليس مجرد ملكة معرفية فردية بل هو قانون عام موضوعي والإنصات إليه يعني الإنصات إلى أرض التوحيد الباحثة عما هو مشترك بين الجميع»³، وبالتالي أيما يكون معناه سواء الذات أو النفس أو العقل أو ملكة معرفية أو حتى القانون فإنه لم يخرج عن سياق العقل ونشاطه، وإن لم يكن هو العقل فهو الأقرب إلى ذلك.

¹ مبروك أمل: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، جامعة عين شمس، القاهرة، دط، دت، ص ص30، 31.

² كيسديس ثيوكاريس: هرقليطس وجذور المادية الديالكتية، تر: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، د1، 1987، ص 227.

³ هرقليطس: جدل الحب والحرب، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983، ص 61.

في أكثر من مرة يستعمل هرقليطس لفظة النفس للتعبير أو الاستدلال على العقل، حيث يقول: «العيون والآذان شهود سيئة للإنسان إذا كانت نفوسهم تفهم دون آلتهم»¹، وبالتالي فإن هرقليطس لا يثق في الحواس وإنما يثق في النفوس التي هي العقول حسبه، أما الآلة التي يقصدها هنا فهي القانون العام الذي يأتي هنا هكذا وهو اللغوس، ويقول في شذرة أخرى: «لن تجد حدود النفس إذا بحثت عنها في أي جهة من الجهات ومهما يكن عمق القياس لوغوس»²، ويقترن ذكر النفس هنا باللغوس كما يقترن في المعنى معرفتها به أيضا وبالتالي فإن كان المقصود من ذلك بكلمة النفس العقل فإن اللوغوس هو بالتالي قانونه العام لنعود إلى نفس الإشكال والخلط بين النفس والعقل واللغوس والقانون، إلا أنه بالنظر لما سبق فإن معنى النفس أو العقل واحد عند هرقليطس ليبقى لدينا اللوغوس والقانون اللذان هما أيضا معنى واحد، ومنه فإن اللوغوس هو قانون النفس أو العقل الذي لا يمكن إدراكه إلا به-العقل- هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اللوغوس هو ضابط لهذا العقل-النفس-.

«لقد تصور هرقليطس العقل الكوني la raison universelle على أنه محايث للطبيعة ومنظم لها من داخلها فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة للإنسان، النفس لا بوصفها جوهرًا مستقلاً متميزاً عن البدن، بل بوصفها مبدءاً لحركته منتشراً في جميع أجزائه. ولذلك كان العقل أشبه ما يكون بنار إلهية لطيفة "بل هو نور إلهي" وهو حياة العالم وقانونه والنفس البشرية هي قيس من هذه النار الإلهية»³.

إن مبدأ وحدة الوجود آن ذاك يقتضي هذا الترابط الشديد الذي يصل إل درجة التداخل بين العقل الكوني-الإله- واللغوس والقانون والنفس والعقل والأرجح أن اللوغوس كقانون عام ومبدأ العقل الكوني لا يمكن إدراكهم إلا من قبل العقل الإنساني أو كما يسميها هو بالنفس وذلك من خلال الرجوع إليها والتأمل أو التفكير أو الاستبطان، وإي لا أظن أن هنالك مخرجا من كل هذا التداخل غير هذا الذي ذكرته وبالتالي يكون العقل أو النفس وتأملها منطلقا لبلوغ القانون العام الذي يحكمها ومن ثم بلوغ العقل الكوني، وهكذا تكون كل قطعة من قطع نظريته في مكانها ليتحقق ما كان يهدف إليه آنذاك وهو وحدة الوجود، باعتبار أن الأسئلة الماقبل سقراطية قد كانت أسئلة وجودية بدرجة أولى، معرفية بدرجة أقل.

¹ نقلا عن: أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص103.

² المرجع نفسه: ص108.

³ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص18.

لقد كان هرقليطس يدرك جيدا كيف يمكنه الحكم على الإنسان العاقل ومتى يكون ذلك ومن خلال ماذا يمكننا إصدار الحكم، فنجدده يقول في إحدى شذراته: «حين يسمع المجانين فهم كالصم، ومنهم من يشهد عليه القول بالغيبة وهو موجود»¹ ويضيف قائلاً في شذرة أخرى «يضطرب المجنون عند كل كلمة»²، ونلمس في كلامه أنه كان مدركاً أن الكلام-اللغة- لها علاقة مباشرة مع العقل فاضطراب المجنون في كلامه يدل على اضطراب في تفكيره أو في عقله كما ان عدم تفاعله مع ما يسمع يدل هو الآخر على خلل في عقله، ومنه فإنه على حسب هرقليطس يمكن الاستدلال على العقل وسلامته من خلال اللغة وعلاقتها بالحواس سواء النطق أو السمع، كما أنه يستثني النائم من هذا القياس حيث يقول: «للابيقاظ عالم مشترك -بين الجميع- ولكن النائم ينعطف على نفسه في عالم خاص»³.

ونلاحظ هنا استعمال لفظ "ينعطف" ذلك أن النائم يختلف عن المجنون الذي حاد نهائياً عن طريق العقل أما النائم فينعطف فقط عن ذلك، وبما أن العقل مخول بالوصول إلى اللوغوس ومن ثم إلى العقل الكوني العام المشترك فإن النائم ينعطف لنفسه مؤقتاً فقط.

وفي الأخير ما يمكن قوله هو أن العقل عند هرقليطس ملكة لا يمكن معرفتها إلا من خلال اللغة والاستجابة، ولا يكون ذلك أو بالأحرى يستحيل لدى المجنون والنائم، كما أن العقل قد يأتي بمصطلحات عدة في فلسفة هرقليطس على غرار النفس، وهو مشترك وعام في إطار ما كان يؤسس له هرقليطس آن ذاك وهو مبدأ وحدة الوجود، هدف العقل الأساسي هو إدراك اللوغوس الذي هو قانون ومبدأ عام صادر بدوره عن العقل الكوني ولا يمكن إدراكه إلا بنوع من التأمل في الذات أو الاستبطان أو الوعي بالوعي-الوعي الذاتي Self-consciousness بمصطلحات الفلسفة المعاصرة- أو بالأحرى نوع من الإلهام، أما اللوغوس وبالتحديد فهو المبدأ العام أو القانون الذي يحكم صراع الأضداد حسب نظرية هرقليطس.

لنأتي الآن على فيلسوف آخر ضمن دراستنا لمفهوم العقل في الحقبة الماقبل سقراطية وهو أنيكساجوراس.

¹ نقلاً عن: أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 103.

² نقلاً عن: المرجع نفسه: ص 111.

³ نقلاً عن: المرجع نفسه: ص 109.

2- أنكساجوراس Anaxagorast (500-428 ق.م) العقل نوس

«إذا كانت فكرة هرقليطس عن العقل الكلي تميل إلى إقرار نوع من وحدة الوجود باعتبار أن العقل الكوني هذا محايت للطبيعة غير منفصل عنها، فإن تصور أنيكساجوراس للنوس Nous أي العقل الكلي أيضا يختلف من حيث أنه جعله مبدأ مفارق غير مندمج في الطبيعة ولا محايتا لها»¹، وهنا ممكن الاختلاف بين الإثنين أي بين هرقليطس وأنيكساجوراس، ففي حين كان هرقليطس يرى أن العقل مبدأ للحركة ومنتشر في كافة أجزاء الجسد غير منفصل عنها-تداخل- فإن أنيكساجوراس هنا على عكسه تمام حيث يرى أن النوس أو العقل هو مفارق تمام للطبيعة ما يجعلنا نستحضر فلسفة ديكرت وثنائياتها إلا أنه لم تكن بذلك النضج الفلسفي والرصانة الفكرية بطبيعة الحال نظرا للظروف الزمنية فإننا نتكلم هنا عن القرن الخامس قبل الميلاد، أين كانت الأسئلة وجودية بدرجة أولى ومعرفية بدرجة ثانية.

«انطلق الفيلسوف أنيكساجوراس من فكرة تحرير العقل والجزئيات للوصول إلى المبادئ في سياق رفضه لفكرة التغير المطلق، ويعد كتاب أنيكساجوراس "في الطبيعة" من أهم ماتركه هذا الفيلسوف اليوناني وقد أشار أفلاطون Platon (428-347 ق.م) لهذا الكتاب في محاوره "الدفاع" إذ فسر فيه الاختلاف والذرات من خلال علة غير مادية هذه العلة ماسماها أنيكساجوراي "بالعقل"²، ففكرة التغير المطلق وعدم الثبات هي الفكرة التي آمن بها سابقوه أمثال: أمبادوقليس Empedocles (430-490 ق.م) وديمقريطس Démocrite (370-460 ق.م) سواء تكلمنا هنا عن العناصر أو عن الذرات إذ أن أنيكساجوراس يقر بأن المادة هي كتلة مكونة من عدد لا يحصى من الأجزاء الأزلية الأبدية بمعنى أنها قديمة غير متغيرة ولا منقسمة ولا تنعدم أيضا وهذا الذي أصبح فيما بعد قانونا في الفيزياء إذ يقال: "المادة لا تفنى ولا تستحدث من العدم"، وهو قانون سمي فيما بعد بقانون حفظ الكتلة ونسب إلى أنطوان لافوازييه Antoine Lavoisier (1743-1794 م).

على العموم هذه المادة عند أنيكساجوراس يتدخل العقل دائما في فصلها وتفريقها بحيث «لا ترد الأشياء إلى المادة أو بعض المواد وإنما إلى تنوع في الكمية والحركة وإن الحركة لا بد أن تكون من فعل موجود

¹ محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 19.

² نبيل علي صالح: المادية مقارنة نقدية في البيئة والمنهج، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2018، ص 58.

تسمو معرفته وقدرته على الموجودات جميعا. وهذا الموجود يجب أن يكون مفكرا معقولا وقادرا وهو العقل [...] وهو متميز عن المادة كل التميز إذ هو موجود بسيط غير قابل للقسمة. والعقل أطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها ولذلك يعد أنيكساجوراس أول المتكلمين عن الثنائية الفلسفية بين العقل من جانب والمادة من جانب آخر، ولذا يعتبر حلقة وصل بين مرحلتين: مرحلة الاهتمام بالمادة ومرحلة الاهتمام بالعقل»¹.

فالمعلوم أن الاهتمام الأول الذي كان في الفترة الماقبل سقراطية هو اهتمام بالمادة وهذا مايفسر وجود مسمى الطبيعيين الأوائل، أما الاهتمام بالعقل فلم يكن من حيث أنه مبحث مستقل أو شيء من هذا القبيل وإنما في إطار الإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية المطروحة آنذاك، إلا أنه يمكننا أن ننسب جذور الديكارتية الثنائية إلى أنيكساجوراس بما أنه أقر بأن العقل مفارق للطبائع كلها أي للمادة بأنواعها، «وهو يرى أنه على الرغم من تدخل العقل في عمليات الإيجاد والحركة والتنظيم إلا أن العقل يوجد بنفسه ولايختلط بالمادة أصلا رغم تصرفه في جميع الأجسام»²، ومنه فإن العقل هو العلة الأولى لحركة كل الطبائع وهو قائم بذاته غير مقيم وهو بمثابة الجوهر لايتعلق بشيء ولايتعلق به الأشياء الأخرى لا في وجوده ولا في تحريكه بل العكس فهو الذي يوجد الحركة في كل الأجزاء والأشياء، ويقول أنيكساجوراس: «إذ كان الوجود لايجز من اللاوجود -باتفاقهم جميعا- فكيف يجز الشعر من اللاشعر والحلم مما ليس لحما؟!» أمانا ثلاث قضايا كبرى: الأشياء متباينة بالذات، ولايجز الوجود من اللاوجود، والكل يتولد من الكل أي شيء يتولد من أي شيء، فإذا أردنا الاستمسك بها جميعا قلنا إن الأشياء موجودة بعضها في بعض على ماهي وإن الكل في الكل أي أن الوجود مكون من مبادئ لامتناهية عدد وصفرا، هي طبائع أو جواهر مكيفة في أنفسها تجتمع في كل جسم بمقادير متفاوتة»³.

بمعنى أنه مادامت المادة أزلية وأبدية فإن الوجود هو أزلي هو الآخر ولايجز عن اللاوجود هو أيضا، ووجود المادة في أشكالها التي نراها اليوم إنما هو صادر عن أجزاءها الدقيقة التي في كل مرة تنتظم وتصطف على شكل معين من المادة فيبدو لنا كما هو، وتنظيم واصطفاف المادة الدقيقة يختلف ويتفاوت وتختلف

¹ عبد الفتاح مصطفى غيمة: نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظرات الذرية والكوانتم والنسبية، مكتبة الاسكندرية، دط، دت، ص 19.

² محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2، 2014، ص 85.

³ المرجع نفسه: ص 54.

أشكالها وأحجامها وطبيعتها وهذا الأمر أشبه ماتوصل إليه العلم اليوم، وما يحدث بالضبط -التصوير الهولوغرامي-.

ويمكننا تقريب المعنى أكثر بمثال فزياء الكم فنعتبر أن الإلكترون هو العقل المحرك والنترونات والفوتونات وباقي الأجزاء هي الأجسام الدقيقة وشدة كثافتها من عدمها هي من تضبط شكل المادة إن كانت غازا أو صلبة أو سائلة، لذلك سميت بالمتجانسات -متشابهات الأجزاء عند الشهرستاني- وهي أدق من أن ينالها الحس¹، بل هي من أولويات العقل ولا يمكن أن يدركها إلا هو «ثم حدثت بفعل فاعل الحركة التي ميزتها ونظمتها وليس هذا الفاعل الاتفاق فما الاتفاق سوى لفظ نفسر به عجزنا عن اكتشاف العلة- وليس هذا الفاعل القدر فما القدر سوى لفظ أجوف اخترعه الشعراء- إنما الفاعل العقل ألطف الأشياء وأصفاها بسيط مفارق للطبائع كلها إذ لو كان ممتزجا بشيء آخر أيا كان لشابه سائر الأشياء، ولماستطاع وهو ممتزج أن يفعل بنفس القدرة التي يفعل بها وهو خالص عليهم بكل شيء قدير على كل شيء، متحرك بذاته»².

هكذا نفى أنيكساجوراس واجتنب الوقوع في تناقض كان من شأنه أن يسقط كل ما قاله في الماء، بحيث جعل من العقل الفاعل المحرك مستقيلا عما يحركه قائما بذاته كي لا يقع عليه فعله وبالتالي يتساوى مع المفعول به أي المادة أو مع المتجانسات أو الأجزاء، فإن حدث ذلك فإنه يقع في خطأ منطقي يسمى التفنيد الذاتي، بحيث أن تبريره وحجته تفند ذاتها تلقائيا إذا طبقت على ذاتها أولا، «أما الأجسام الحية فقد أنتجتها الحياة بمشاركة العقل والعقل نفس تصدر عنها نفوس»³، وهنا يمكننا أن نفهم وبوضوح أن العقل والنفس يكاد أن يكون أحدهما مطابقا للآخر ولم يقتصر ذلك فقط عند هرقلطس بل هاهو أنيكساجوراس أيضا ينحو نفس نحوه من حيث الاستخدام الاصطلاحي واللغوي والدلالي للنفس والعقل، كما أننا نلمس في آخر حديثه كلاما عن الصدور مايرمي بنا إلى نظرية الفيض عند الفارابي (260-339 هـ) الذي بدوره قد يكون اقتبسها من أفلوطين Plotin (نحو 205-270م) بحيث أن العقل الفعال تفيض عنه باقي العقول مثلما يقول هنا أنيكساجوراس العقل نفس تصدر عنها النفوس، إلا أن الأول قد يكون

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، ص 55.

² المرجع نفسه: ص ن.

³ المرجع نفسه: ص 56.

أنضج بعض الشيء أما الثاني فليس دقيقا تماما، ومع ذلك كلاهما لم يكن العقل يشكل مركزية في دراسته بل جاء ذكره في سياق معالجة الأسئلة الوجودية والتي أبرزها كان: "من وجد قبل الآخر الإله أم الوجود" ما أدى إلى اللجوء لمثل هذه النظريات-الفيوض والصدور-.

لعل ما يحسب لأنيكساجوراس سبقه لفكرة الثنائية التي سدت الكثير من ثغرات النظريات السابقة، وأجابت على الكثير من الأسئلة «فمن ذا الذي ييثر في المادة السعي والحركة؟ والواقع أن نبوغ أنيكساجوراس وعبقريته منحصران في الإجابة عن هذا السؤال. فقد خطى بالفلسفة خطوة جديدة سمت بها عن مستوى المادة فذهب إلى أنّ القوة التي تدفع المادة وتسيرها هي عقل حكيم رشيد ذكي بصير يولد الحركة في المادة إقبالا وإدبارا حتى تتكون منها العوالم»¹.

كما سبق وقلنا فإن عقل أنيكساجوراس هو نفسه عقل الفراي الفيض، وهو نفسه أيضا المحرك الأول عند أرسطو (Aristote 322-384 ق م) بحيث هناك تقارب كبير بين هذه النظريات الثلاث، إلا أن أنيكساجوراس لا يقول بأنّ العقل أوجد العالم أو خلقه بل يرى بأنّ كلاً من العقل والمادة أزليان وإنما طرأ العقل على المادة وتمركز فيها، ومن ثمّ بث فيها الحركة فكانت العملية أشبه برمي حجر في وسط بركة من الماء أو في وسط البئر، وهنا أكد أنّ العقل أو النوس الأنكساجوراسي لم يخلق المادة وإنما بث فيها النظام بدليل قوله: «إن الأشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه، وقليلة بشكل لامتناه ثم جاء العقل وبث فيها النظام»².

صحيح أنّ نظرية أنيكساجوراس وآرائه في العقل تبدو ناضجة إذا ما قارناها بسابقه، وبالأخذ بعين الاعتبار الشرطية الزمكانية وطابع الفلسفة آنذاك إلا أنّها لا تخلو من النقائص ولم تسلم من معاول النقد، «حيث أنه يعلل رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، وريقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين، وأن اليد خير الآلات ونموذجها، دون أن يضيف أي أثر للعقل الذي قال به علة محرّكة منظمة بحيث يمكن وصف مذهبه بأنه "آلية كيفية". الحق أنه لم يفتن لخصب هذه الفكرة ولم يوفق في استغلالها، ولكنها فكرة جلييلة كافية لأن تجعل له مكانا خاصا في هذا الدور من الفلسفة»³.

¹ أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1953، ص82.

² نقلا عن: المرجع نفسه: ص92.

³ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2014، ص59.

بالعودة للحديث عن العقل عند الإنسان والحيوان، فإن اقتصار الفرق بين الإثنين عنده على الأطراف الحسية المادية قد يجعل من العقل مجرد كيفية آلية عرضية - إن صح التعبير - وهذا من شأنه أن يفتح الكثير من الاستثناءات والأقواس، وي طرح الكثير من الأسئلة التي تجعل من نظريته تحمل تناقضا بينا، فمادام الاختلاف بين الإنسان والحيوان يكمن في الأطراف - اليد - فإن العقل عرض ومجرد كيفية آلية، فكيف يمكن إذن تبرير مركزيته في المادة مع أنه أمر عرضي؟ وكيف يطرأ على المادة إن كان مجرد كيفية آلية فقط، وإن كان يطرأ على المادة ككل فيماذا نفسر الفرق الموجود بين الإنسان والحيوان والنبات؟.

ولعل انتقاد الأستاذ برينت Burnet يؤكد ماذهب إليه ناقده حيث يرى «أن أنيكساجوراس كان كسابقيه عاجزا عن التفكير الصحيح المجرد، فألبس العقل الذي ذهب إلى وجوده صورة مادية وحجتهم في ذلك أنه أضاف إليه صفات توصف بها المادة وحدها فقال عنه "أنه أكثر الأشياء دقة ونقاء" وأنه صاف لانتشوبه شائبة من العناصر الأخرى. والدقة والنقاء والصفاء ماهي إلا صورة للأجسام المادية [...] كذلك يحتاج هذا الطرف بأن أنيكساجوراس قد وصف العقل بالكبير وهذا كم لاينصب إلا على مادة حسية»¹.

هذا صحيح إلى حدما، فإذا نظرنا من ناحية العمل واستعمال المصطلحات من ناحية الشكل فهناك تناقض واضح، إذ كيف يمكن أن يعبر أنيكساجوراس عن العقل الغير مادي ويثبت غير ماديته بمصطلحات لا تستعمل إلا في التعبير عما هو مادي؟ أو بالأحرى هي مادية، ولكن بالنظر إلى المضمون وبالأخذ بالقصدية اللغوية فإن المعنى جائز وسليم تماما، فلا تسقط المثالية Idealism عن فكر أفلاطون إذا وصفناه بأنه متعال كصفة مكانية، أو قلنا أن فكر إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1808م) يثقب اللؤلؤ لا يعني هذا أنه مادة ثابتة فعلا، أو لايعني الفكر السليم الواضح السلامة الجسدية والوضوح المادي للبصر، وحتى أنشتاين استعمل القفزات كمثال لشرح التعالق*، كما استعمل النرد قائلا بأن الله لايلعب النرد في الرد على ماسمي ب"قطة شرودينجر" واحتمالاته. ففي كثير من الأحيان سواء في

¹ أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص 84.

*التعالق أو يُسمى بالتراكم Super Position: مصطلح يصف تغيرا في الذرة المفردة ويتضمن انشطار النواة ولفظ جزء منها مع الإبقاء على علاقة متوازية من حيث السلوك بين الجزئين. يُنظر: (جون جريبين: البحث عن قطة شرودينجر، ترجمة فتح الله الشيخ وأحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 2010، ص82).

الفلسفة أو الفزياء والأدبيات العلمية لانجد مصطلحات نعبر بها عما هو غير فزيائي سوى المصطلحات الفزيائية وبالتالي فإن الأمر طبيعي أن يعبر أحد عن تصورات غير مادية بمصطلحات تتعلق بتمثلات مادية، والأمر لا يزال يجري إلى اليوم بشكل عادي، أما هذه الحجة أو النقد بالأحرى فهو مبالغ فيه.

3-سقراط Socrates (399-469 ق.م) والثنائية

لم ترد كتابات خاصة أو واضحة مباشرة عن سقراط نفسه كما هو معلوم إلا ماورد على لسان من جاء بعده من تلاميذه وعلى رأسهم أفلاطون، ونفس الأمر ينطبق على مانحن بصدد مناقشته -مفهوم العقل- إذ أنه قد وردت بعض النصوص تبين موقفه وهي متناثرة في محاوره "تيمئس" أو "طيماسوس" وعلى ما يبدو أن رأي سقراط لا يختلف عن رأي سابقه أنيكساجوراس، حيث «سمع سقراط مصادفة قارئاً يقرأ كتاباً لأنيكساجوراس يقول فيه إن العقل سبب كل شيء فسأل نفسه: إذا كان العقل سبب كل شيء، فهو من غير شك يسيطر على كل شيء ويسير به نحو الأفضل. ورجا سقراط أن يجد عند هذا المعلم الجديد "أنيكساجوراس" ما يوضح له هذا»¹ ومن خلال ماسمعه بدأ سقراط في صياغة آرائه حول العقل ومن الواضح أنه يعلي من شأنه ويجعله يسيد الجسد والمادة مادام أن أنيكساجوراس قد أقر بذلك من قبله، ويظهر ذلك جلياً بالفعل في قوله ونقلاً عن أفلاطون في محاوره "تيموس وفيدون": «فمادام العقل في تفكيره لا يقف عند المظاهر الحسية المتغيرة بل ينفذ إلى قوانينها الخالدة الكامنة وراءها فلا بد أن تكون طبيعته شبيهة بطبيعة هذه الأشياء، أي أن له وجوداً لا يخضع للتغيير ولا للفناء: والأولى أن يعتبر الموت خلاصاً للعقل من ضعف الجسد الذي كان يحول بينه وبين رؤية حقائق العالم المثالي»².

لقد بدا من كلامه أن العقل هو تجاوز للمظاهر الحسية ومتعال عنها تماماً، بل كان يبحث منها الماهيات والقوانين ومادام كذلك فاختلافها عن الجسم والمادة كان حتمية، ومادام هذا الاختلاف موجوداً فعلاً فإن الجسم يفنى ويضعف أما العقل فلا، وبالتالي فإن الإنسان عند سقراط «روح وعقل يسيطر على الحس ويديره والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة الحققة [...] فمن يحترم القوانين يحترم العقل والنظام الإلهي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل دلالة لاتقبل الشك على مدى إيمان سقراط

¹ أفلاطون: محاورات أفلاطون، تر: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، دط، 2001، ص 150.

² المرجع نفسه: ص 12.

بالعقل، حتى أنه جعل الفضيلة ترتبط بالعقل وتحلى ذلك في عبارته المشهورة "الفضيلة علم والرذيلة جهل". فالعلم والنظام والعدالة يلتقون مع العقل في صعيد واحد وبوتقة واحدة¹.

نفهم من هذا كله أن المفاهيم الماهوية مثل الفضيلة والعلم والنظام والقانون والعدالة هي صادرة عن العقل وراجعة إليه بالطبيعة، أما الجسد فهو وعاء له فقط ولا يشكل عوناً بقدر ما هو عائق لبلوغ العقل كل هذه المفاهيم وبالتالي فإن سقراط هو الآخر كان إثنيا مثله مثل أنيكساغوراس كما أن العقل شكل مركزية في فلسفته مقارنة مع الجسد وباعتبار أن نظرية المعرفة عنده قائمة على الفضيلة التي بدورها هي من شأن العقل كمفهوم ماهوي، إلا أن ما يحسب عليه أنه لم يفصل بين العقل والروح والنفس ولم يبين إن كان العقل هو النفس أو الروح أو جزئاً من إحداهما وكيف يكون ذلك، حيث يظهر ذلك في قوله: «الروح تأمر والجسم يطيع»²، في حين أنه استعمل لفظ العقل سابقاً ليعبر على نفس فعل الروح في هذا الموضوع.

4- أفلاطون Platon (347-429 ق.م) العقل المفارق

إن فكر أفلاطون ومذهبه المثالي معروف لايسعنا أن نتطرق إليه في هذا المقام، فمن المعروف أن عالم المثل الذي تقوم عليه الإبستمولوجيا الأفلاطونية عالم الحقائق المطلقة، هو عالم مجرد تعجز الحواس على إدراكه وإنما يتوصل الإنسان إليه عن طريق نظرية "الاستدكار الأفلاطونية" ولما نقول الاستدكار فإنه من خصائص النفس وبالتحديد سلوك عقلي محظ وقد اتبع أفلاطون هنا سابقه، كسقراط وأنكساغوراس في جعل العقل كمركز والجسم هامش، إذ أن نظرية المثل برمتها تقوم على النفس وعلى مفاهيم ماهوية عقلية مجردة ولكن السؤال الذي يطرح هنا، هو ماذا يقصد أفلاطون بالعقل وبالتحديد وماهي حدوده ونشاطه، أو بالأحرى ماهو تصوره للعقل ومفهومه؟.

يستخدم أفلاطون دائماً التعابير الأسطورية لشرح نظريته، وكثيراً ما يستعمل مصطلحات تدل على التمثل لشرح وتقريب معنى ما يتصور من مثل كأسطورة الكهف وغيرها، نفس الشيء بالنسبة للعقل إذ يبين وظيفته ودوره قائلاً: «إنما النفس البشرية إنما هي كعربة يجرها جوادان، الأول أبيض هادئ يرمز إلى

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2015، ص 67.

² نقلاً عن: أفلاطون: محاورات أفلاطون، ص 146.

الانفعالات النبيلة، أي الإرادة، والآخر أسود جامح مجنون، يرمز إلى الانفعالات السفلى، أو الشهوة، أما العقل فيقوم هنا بدور الحوذي الذي يقود عربته بشكل متزن ومتوازن «Balanced»¹.

إذن فالعقل عند أفلاطون قائد ماهر يرد جموح طريق الشهوة إلى الطريق السوي وبالتالي فإنه يشكل مركزية وسلطة ضبط على النفس وعلى الجسم بحيث منه تصدر كل القرارات والأوامر، ومادام كذلك لا بد أن تكون نقطة تماسه مع الجسد مركزية هي الأخرى، ومن خلال تصور أفلاطون الوارد في محاوراته والتي تخص موضوعنا لا يظهر جليا موضوع العقل، أو كما سبق وان قلنا نقطة تماسه مع الجسم بوضوح حيث يقول في نص في محاورة من محاوراته: «ومع أن القلب قد جعل فوق الغشاء الحاجز فهو يتصل بواسطة الشرايين بأبعد أجزاء الجسم حيث ينطلق الدم ليحمل مشورات العقل»²، ويظهر هنا من خلال حديثه أن نقطة ارتكاز العقل هي القلب حيث تحمل الشرايين الدماء التي تحمل أوامره ونواهييه إلى باقي أجزاء الجسم بواسطة ضخ القلب، فيما يدل نص آخر على موضع ثان للعقل، ويضيف أفلاطون في نص آخر: «وهذه الروح متحدة بالجسد مغلق عليها في الجمجمة، دور صنعها عن قصد لتتقبلها وأكثر من ذلك هو أن الروح متحدة موضعيا بذلك القسم من النخاع الموسع في الهامة ألا وهو الدماغ [...] وهي غير منظورة ولا يستطيع إدراكها إلا العقل»³، وفي هذا النص الثاني تظهر الروح على أنها تسكن الجمجمة وتتحد بالدماغ وبما أن العقل طابعه روحي فإنه كذلك أي أن موقعه الدماغ حسب هذا النص، وهذا الأخير يناقض سابقه.

أيضا كيف يمكن لأفلاطون بمذهبه المثالي أن يجعل الروح التي يقوم عليها مذهبه والعقل كذلك محبوبا في جزء من الجسد؟ وماذا عن حركتها أي الروح والعقل أيضا؟ «ولكن حركة الروح الخاصة تظهر لنا في الطيماوس على وجهين متباينين جدا فمن جهة هي حركة حي محركه الروح وأداته الجسد وهذه الحركة منظورة محسوسة تقيدتها مجموعة معينة من الأعضاء والوظائف الجسدية ومن جهة أخرى هي حركة الفكر الرامية إلى الأمور العقلية المحضة، تخالطها وتتعرف عليها»⁴، وبالتالي فإن هنالك نوعان من الحركة الخاصة

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 69.

² أفلاطون: الطيماوس وكريتييس، تر: الأب فؤاد جرجي بربرة، الهيئة العلمية السورية للكتاب، دمشق، دط، 2014، ص 134.

³ المرجع نفسه: ص 124.

⁴ المرجع نفسه: ص 127.

بالروح وبالعقل الأولى فيزيقية ظاهرة والثانية غير فيزيقية مجردة قد يكون هنا حلّ مشكل موقع العقل وحركته بتحفظ، فمادامت غير مرئية ومجردة لا يمكن تحديد موقع لها-الروح والعقل- إلا أننا نجد أنفسنا نصطدم بعائق آخر قد سبق وتطرقنا إليه عند سابقي أفلاطون، وهو الخلط بين مفهوم العقل والروح والنفس إذ لا تظهر هنا حدود أي منهم ولا علاقة كل واحد منهم بالآخر «وقد اقترح روهده E.rohde افتراضاً آخر. فهو يريّاي أن أفلاطون قد ردّ في أواخر حياته كل محتوى الروح إلى موهبتها العقلية، وزوى في الجسد كل الوظائف النفسية الأخرى، غير أنه في تلك الحال كان مضطراً إلى العدول عن نظرية تحديد الولادة.(التقمص)¹، إذ أن أفلاطون في بدايته كان مؤمناً بما يسمى بتناسخ الأرواح أي أن النفس تسكن أكثر من جسد وليس لها حياة واحدة فقط، ونفهم مما سبق أن الروح عند أفلاطون هي الكل، والموهبة العليا والملكمة الحاكمة التي نسميها العقل هي جزء منها، أما النفس فيمكن أن تمثل باقي الوظائف بصفة عامة التي يتدخل العقل فيها بحكم أنه الملكمة العليا، كما أن الترجمات تختلف، فهناك من يستعمل لفظ الروح للاستدلال على النفس والعكس، وحينما نجمع النظرية الأفلاطونية كلها: عالم المثل، أقسام النفس، الروح، نظرية الاستبطان، أسطورة الكهف... يظهر لنا العقل هنا «قوة حدسية يقدم مبادئ التركيب ويكشف عن صميم الأشياء»²، فالعقل كقوة أو موهبة من مواهب الروح أو وظيفة عليا للنفس لا يستبطن ولا يتأمل ولا يتكئ على الوعي الذاتي أو غيره وإنما هو مربوط بإدراك العالم المفارق عالم الحقائق المطلقة دائماً فهو لا يتأمل عالم الخيال بل يحبس عالم المثل، ولا يمكن فهم نظرية الاستدكار Platonic Reminiscence إلا في حدود عقل يحبس العالم المطلق الذي جاء منه أصله «على أن العقل ومنشأه إلهي يعارض الجسد وفي آن واحد الأقسام السفلى من الروح. والجسد حيث يلج، هو له سجن ومنفذ ومكان محنة وأيضاً هو عجلة معدة لنقله فقط. لكنه يلبث غريباً عنها»³.

فالنفس أو الروح هي ذات أصل إلهي إذ أنها قدمت من عالم الحقائق المطلقة عالم المثل والعقل بصفته موهبتها أو الجزء الأسمى منها أو القوة الفاعلة فيها الحاكمة التي تنزع للفضيلة دائماً لا بد أن تكون حدسية تحبس هذا العالم المفارق وما عرفته من حقائق فيه «ولا بد أن نسلم أن اعتلال الروح هي اختلال

¹ أفلاطون: الطيمائوس وكريتييس، ص 130.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 72.

³ أفلاطون: الطيمائوس وكريتييس، ص 131.

العقل والاختلال ضربان أحدهما الجنون والآخر الجهل. ومن ثم أي إصابة عاناها المرء من هاتين العلتين لا بد أن نسميها مرضا وكذلك الملذات والآلام المفرطة يجب أن نحسبها من أخطر أمراض النفس»¹، فمادام العقل هو الذي يتسيد ويعتلي الروح والجسد فأى خلل فيه سيؤدي حتما إلى اعتلال في الجسد والروح والنفس، ومادام الأمر الناهي ومصدر الفضيلة فإن الجهل يمنعه عنها، ما يؤدي بالجسم أو النفس للاعتلال بالذائل وكذلك الجنون إذ سبق هرقليطس أفلاطون في هذا حيث استثنى الجنون والنائم مؤقتا من أصحاب العقول إلا أن أفلاطون قد بالغ في شرحه لبعض الأمور والقضايا التي تخص العمليات الحسية وفيزيولوجيا الجسد وعلاقته ببعض ما يسمى اليوم بعمليات عصبية أو حالات عقلية، إذ يقول حول الصوت مثلا: «إن الصوت هو اختلاج ينقله الأثير خلال المسمعين إلى الدماغ في الدم ومن هناك ينتشر حتى الروح والحركة الناشئة عن هذا الاختلال البادئ في الرأس والمنتهي في الكبد وهو السماع»²، إذ أنه من الغريب أن ننسب السمع لعضو باطني وهو الكبد.

من الممكن جدا أن ننسب حاسة السمع إلى عضو معين مثل الأذن مثلا ولا ضرر في قوله أن الأثير أي الهواء هو من يحمل الصوت إليها، ولكن أن يكون للكبد علاقة بهذا فهذا أمر غريب في فلسفة مثالية بعيدة كل البعد عن المادية والواقعية أو الفيزيولوجية، «ومعلوم أن الهيكل العظمي والمجري الدموية الرئيسية والعضلات كانت موضع وصف صحيح منذ القرن الخامس قبل الميلاد وأن أطباء اليونان مارسوا منذ عهد بعيد التبضيع والتشريح. بيد أن من يطالع كتابات أرسطو في علم الحياة تحف قسوته على أفلاطون فأرسطو لا يميز أكثر من معلمه بين الرئتين، لا بل يؤكد صراحة أن جهاز التنفس ليس عضوا مزدوجا»³، وكان أرسطو حتى هو مخطئا واقعيا في كثير من آرائه حول علم الحياة، كقوله إن داء الصلع لا يصيب المرأة وإن عدد أسنان الرجل والمرأة ليس بالمثل وغيرها، غير أن ما يحسب لأفلاطون أنه تنبأ بأن في الدماغ مساحات عصبية خاصة بالإحساسات ولولا كلامه السابق لكان هذا الطرح يجعله يصنف مع الفيزيولوجيين والوظيفيين «يقول إن في الدماغ مركز تأتي المشاعر الحسية وتتجمع فيه»⁴، هذا بالضبط ماتراه الوظيفية

¹ أفلاطون: الطيموس وكريتيس، ص 333.

² المرجع نفسه: ص 148.

³ المرجع نفسه: ص 142.

⁴ المرجع نفسه: ص 150.

اليوم إذ أن العقل ليس إلا نشاط بم يسمى الدماغ الذي يحتوي على مساحات بها خلايا عصبية وكل مساحة مسؤولة على نشاط معين، ويؤدي إتلاف أي منها إلى توقف أو حدوث خلل معين في نشاط ما في الجسم.

فعلا لقد كان أفلاطون سابقا لزمانه في هذه النقطة وذلك بالرغم من كل الأخطاء الواقعية التي اقترفتها في حق الفيزيولوجيا إلا أنّ هذه النقطة تحسب له، ومايمكننا قوله في الأخير حول أفلاطون، ومفهومه للعقل هو أنه كان أوضح بعض الشيء من سابقه إذ أقام كل فلسفته على عالم الحقائق المطلقة أو المثل وإذا جاز أن نلخص البحر في قطرة لقلنا عن فلسفة أفلاطون جملة واحدة هي "كل ماهو في الواقع هو خيال وصورة لما هو في المثل" ومايربط العالمين مع بعض هو الاستدكار، حيث تقوم النفس باستدكار ما عاشته من حقائق مطلقة وفضائل في عالم المثل وذلك أشبه بالحدس، ولايكون إلا بالعقل الذي هو القوة الحدسية التي تنزع إلى العالم المطلق الذي عرفته، تنزع إلى الفضيلة والحكمة، وهذا العقل هو الجزء الأسمى من النفس والروح، وهو الحوذي الذي يحقق للنفس وسطها الذهبي، ومادام العقل يشكل هذه المركزية في فلسفة أفلاطون فقد كان هذا هو المنطلق التاريخي الفعلي للمذهب العقلي الذي تطور فيما بعد مع ديكارت ومالبراناش (1715-1838م) Malebranche Nicolas وغيرهم.

5-أرسطو Aristote (322-384 ق م) من عقل إلى عقول

من المعروف أن فكر أرسطو يختلف تماما عن فكر أفلاطون، خاصة وأن الأول يصنف كمثالي فيما أن فلسفة الثاني تعد واقعية، وبما أن الفلسفة اليونانية آنذاك اتسمت بالنسقية فمن الأكيد أن آرائهما في تحديد ماهية العقل ومفهومه مختلفة، ومثلما بدت آراء أفلاطون في محاوره طيماوس وفيدون فإن أرسطو أيضا يبرز آراءه في الموضوع من خلال كتابي النفس والبرهان.

وقد استهل كتاب النفس بحديثه عن العقل ليس من منظوره هو بل بتوجيه النقد لأستاذه أفلاطون، حيث انتقده وبشدة في عدة نقاط تخص تصوره لمفهوم العقل، وبالتحديد في قوله: «إن العقل هو الواحد، فتساءل أرسطو كيف يمكن للعقل أن يعقل إذا كان مقدارا؟ أيكون ذلك ب كله أم بجزء من أجزائه، وإذا كان بجزء فهل هو بقدار أم بنقطة في العدد؟ فإذا كان بنقطة فالنقط لأنها لاتنتهي في العدد، فمن الواضح أن العقل لن يبلغ نهاية أبدا، وإن كان بمقدار فإنه يعقل موضوعه مرات كثيرة أو عدد لا نهاية له من المرات

ولكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعقل إلا مرة واحدة وإذا كان يكتفي بأن يلامس الأشياء بجزء من أجزائه فما حاجته أن يتحرك حركة دائرية؟ وكيف يعقل المنقسم بغير المنقسم أو كيف يعقل الغير منقسم بالمنقسم»¹.

يسأل أرسطو سبب إقحام الأشكال في تصورات العقل عند أفلاطون، وعلى الأرجح كان ذلك لأن الدائرة هي أكمل الأشكال الرياضية من جهة ومن جهة أخرى علينا أن نتذكر دائما أن الأسئلة الأولى التي طرحت آنذاك كانت وجودية لها علاقة بالكوسمولوجيا وحركة الكواكب الدائرية، وآخر شيء هو أنه بما أن النفس منفصلة عن الجسم فهي تتحرك فيه أي الجزء المسمى العقل منها حركة دائرية فيها لينشط الجسم ويقوم بمهام على أكمل وجه، وسواء أكانت عددا مثلما قال أفلاطون أو كانت ذات حركة دائرية - أي العقل - فهي كم إما متصل أو منفصل، فكيف يجربنا أفلاطون بأن العقل المجرد الذي يعد جزءا من النفس الغير متعينة ماديا من جهة، وأن النفس والعقل كم، فالكم يناقض الكيف وبالتالي وقع أفلاطون هنا في تناقض واضح، ويضيف أيضا بما أن العقل أو النفس كم، وبالتالي هي منقسمة إلى أعداد أو نقاط إذا كانت دائرة فكيف يعقل المعقولات التي تأتي دفعة غير منقسمة إذا كانت هي منقسمة، ويواصل أرسطو قائلا: «وهناك أيضا تناقض يلزم هذا المذهب وعن معظم المذاهب التي تنحو هذا النحو فإنها تجمع بين النفس والبدن وتضع النفس في البدن بدون أي تبين لعلة هذا الجمع. ومع ذلك فيظهر أن هذا هو التفسير الضروري إذ الجمع بينهما يجعل أحدهما فاعل والآخر منفعل، أو أحدهما يحرك والآخر يتحرك»²، ففي حين اكتفى أفلاطون وغيره بالقول أن اتصال النفس بالجسم يسبب لها الألم ليبرزوا انفصالهما، حاول أرسطو هنا شرح ذلك وتبيينه بالقول أن الجمع بينهما ضروري لتهييج النفس بما فيها "العقل" فاعلا والجسم منفعلا أي مفعولا به، كما أنه يعيب على أفلاطون وسابقيه أنهم لم يحددوا طبيعة الجسم فيما حددوا طبيعة النفس الغاضبة، الحامية، الغازية، العاقلة، وبالتالي لن تحل النفس المعنية بما فيها العاقلة بما يناسبها من بدن هنا حسب أرسطو.

¹ أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2015، ص ص 21، 22.

² المرجع نفسه: ص 24.

لم يكتف أرسطو بنقد أفلاطون وحده بل تطرق أيضا لآراء كل من أنيكساغوراس وديمقريطس وهوميروس Homère وغيرهم، حيث يرى أن «رأي انيكساغوراس يختلف بعض الاختلاف عن رأي ديمقريطس الذي يوحد تماما ما بين النفس والعقل لأن عنده أن الحق ما يبدو للحواس، ولذلك فإنه يوافق هوميروس في شعره الذي قال فيه: ألقى هكتور أرضا والعقل ذاهب منه»¹.

يبدو أن ديمقريطس وهوميروس يوحدان بين العقل والنفس، ومن خلال بيت الشعر المورد أعلاه يظهر جليا أن ذهاب العقل يُذهب النفس؛ بمعنى يغيب النشاط الذي كان يدب فيها وهذا على عكس أنكساغوراس الذي فصل الثلاثة عن بعض أي النفس والعقل والجسم، وجعل الجسم مادة تختلف عن باقي المواد، فقد كان أرسطو إبستيمولوجيا بامتياز في ممارسة الفلسفة النقدية وفي بناء نظريته إذ انطلق من نقد سابقه بتفكيك فلسفتهم وتحليلها وذلك بغرض بناء نظرية حول العقل خالية من العيوب، أو بالأحرى من عيوب سابقها.

يعد ابن سينا Avicenne (370-427هـ) من أبرز من شرح مفهوم العقل ونظريته عند أرسطو، حيث يقول في كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعة": «الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان (أحدها) العقل الذي ذكره الفيلسوف في كتابه البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال مامعناه هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم ما حصل بالاكتساب (ومنها) العقول المذكورة في كتاب النفس (فمن ذلك) العقل النظري والعقل العملي»² ومما يلاحظ هنا نضج فكر أرسطو ونظريته نتيجة نقده لسابقه، إذ أنه وبلاشك لاحظ الخلط الكبير الموجود بين مفهوم العقل وتعقله أي فعله، فحاول الفصل بينهما وبيان كل واحد منهما على حدى، وذلك باستعمال المنطق أو التحليل المنطقي الذي لجأ فيه إلى فحص تصورات وتصديقات كل منهما بغرض تقصي مصدرها، وقد يكون من بين الأوائل الذين مارسوا التحليل اللغوي، لبناء مفهوم العقل، هذا التحليل الذي عاد وظهر في الفلسفة

¹ أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص11.

² ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، تر: حنين بن اسحاق، دار العرب، القاهرة، دط، 1926، ص ص79، 80.

المعاصرة بقوة مع رايل Ryle Gilbert (1986-1990) * لودفغ وفيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951م) وبيرنراند وراسل Bertrand Russell (1872-1970م) وغيرهم من الفلاسفة أيضا، وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو كان من السابقين للحديث عن حصول العقل بالفطرة قبل أن يتكلم ويكتب ديكارت عن ذلك، فمشكلة الأفكار الفطرية innate ideas والاكتساب في الفلسفة الحديثة بين التيارين العقلي والحسي لا ضير أنها أثرت انطلاقا من نصوص أرسطو، إلا أن الفرق هنا بين أرسطو وديكارت هو الوسائل والأدوات المعرفية والمنهجية التي تفرضها كل مرة الشرطية الزمكانية، ومع ذلك فإن أرسطو لم يقل (أفكار) وإنما كان دقيقا في وصفه (تصورات-وتصديقات) وقد قسم العقل إلى نظري وعملي، وسنأتي على هذه الثنائية بعد حين.

من الملاحظ أن أرسطو لم يكتف بفصل العقل عن فعله وعن معقوله فقط بل لم يعد فقط لعلاقة النفس بالعقل وإنما عاد إلى الإنسان وعلاقته بهما ويظهر ذلك في قوله: «فالأولى ولا ريب أن لا نقول إن النفس تشفق أو تتعلم أو تفكر، بل نقول إن الإنسان هو الذي يفعل ذلك بواسطة النفس بل إنها تنتهي تارة إلى النفس وتصدر عنها تارة أخرى [...] أما فيما يخص العقل فيظهر أنه يتولد فينا كأن له وجودا جوهريا ولا يخضع للفساد لأنه يمكن أن يفسد تحت تأثير الضعف الناشئ عن الكهولة ولكنه في واقع الأمر شبيه بأمر أعضاء الحس فلو صحت للكهل عين سليمة لرأى كأوضح من ما يرى الشاب»¹.

يبين أرسطو من خلال قوله هذا أمورا عديدة، أولها أن النفس ليست فاعلة كقوة لوحدها إنما الإنسان هو من يفعل بها، أو كما قال بواسطتها، والأمور لا تصدر جلها عن النفس إدبارا، وإنما تنتهي لها إقبالا تارة، وتصدر عنها إدبارا تارة أخرى، لأن هناك بعض الأمور يتلقاها الإنسان من الحس أي تتلقاها النفس إقبالا من الحواس المختلفة، وهناك أمور أخرى تصدر عنها إدبارا مثل الحكم والنزوع وغيرها فهي في كلتا الحالتين إما تنتهي لها أو تصدر عنها، ويواصل أرسطو تدرجه في تناول العقل بشكل هرمي مقلوب

* رايل غيلبرت - جيلبرت - Ryle Gilbert (1986-1990): فيلسوف إنجليزي أستاذ الفلسفة بجامعة أوكسفورد، ومن رواد ما يُعرف بفلسفة التحليل اللغوي مارس بعض التأثير في الستينيات من القرن الماضي بكتابه مفهوم العقل -الذهن- (1949) الذي عرض فيه مذهبا سلوكيا لغويا وعارض بشدة النظرية الديكارتية في الذهن ووصفها بالشبح في الآلة. يُنظر: (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص321).

¹أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص27.

من العام نحو الخاص، فبعد حديثه عن الإنسان ومن ثم النفس يجبرنا بأن العقل وجوده جوهرى في النفس ومن ثم في الإنسان وهو صرمدي لا يفسد بذاته إلا في حالة فساد عضو متعلق به، ويوضح ذلك من خلال مثال الكهولة أعلاه، ففساد عقل الكهل ليس ناجم عن ذاته وإنما عن ضمور أعضائه الحسية التي هي على علاقة بعقله، وبهذا يكون أرسطو قد خطى خطوة أخرى يوضح فيها علاقة العقل بالحس، ويظهر جليا هنا أن أرسطو على العكس من أستاذه أفلاطون يعطي أولوية للحس على العقل، وهذا لا يعني أنه ينقص من شأن العقل بتاتا إذ أنّ «التفكير وتحصيل المعرفة يضعفان عندما يفسد عضو باطني [...] أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية ولا ينفعل»¹.

لكي نفهم هذه النقطة الشائكة والحساسة عن فساد الأعضاء دون العقل يجب أن نعود إلى ما حدثنا عنه أرسطو حول العقل النظري والعملي وتدرج العقول عند أرسطو حتى تبدو الصورة واضحة، في البداية نرجع إلى قوله في كتاب النفس الذي ينفي فيه اختلاط العقل بالجسم إذ يقول: «فذلك الجزء من النفس الذي ندعوه عقلا (وأعني بالعقل ما به تعقل النفس وتتصور المعقولات) ليس شيئا بالفعل قبل أن يعقل فيمتنع أن يكون مختلطا بالجسم إذن، وإلا لبات كيفية ما؛ أي باردا وحارا، بل لأصبح له عضو ما، شيمة القوة الحاسة وهو لعضو له ولقد أحسن من قال "إن النفس حيز للصور" لولا أن القول لا ينطبق على النفس بمجملها بل على القوة العاقلة وحسب، وليس على الصور بالفعل بل بالقوة فقط»²، وبالتالي فإن العقل الذي يصيبه الفساد هو ذلك الجزء من النفس الذي يمثل "العقل بالقوة" في مراتب العقل عند أرسطو، أما العقل بالفعل وهو الإلهي الكلي فهو بعيد كل البعد عن الفساد أو الضمور، ولكي تتضح الأمور أكثر وجب أن ندرج مراتب العقل عند أرسطو التي اشتهرت بـ "نظرية العقول".

1-5 العقل الكلي

«العقل الكلي يعنون به المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد من العقول التي للأشخاص أي الناس، ولا وجود لها في القوام بل في التصور فإنك إذا قلت: (الإنسان الكلي) أشرت به إلى معنى المعقول من الإنسان الموجود في سائر الأشخاص، الذي هو في العقل صورة واحدة تطابق سائر

¹ أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص 28.

² ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، 1958، ص 158.

أشخاص الناس، ولاوجود لإنسانية واحدة هي إنسانية زيد وهي بعينها إنسانية عمرو»¹، وهذا العقل الذي قصده أرسطو أنه يولد فينا؛ أي أنه ذلك الجامع المانع الذي يتميز به الإنسان بالفعل بعيدا عن القوة وهو "الإلهي" كما وصفه سابقا، ويمكننا تصوره بفك التمايز واجتثاث الفروق بين العقول لنصل إلى معقول أول أما الباقي فهي مجرد عروض له فقط، لنأتي الآن على باقي العروض لتبين فساد أحدها من عدمه، وهي التي تسمى عقولا أيضا.

5-2 العقل بالقوة وبالفعل

يقول أرسطو في كتاب النفس: «وللنظر الآن في جزء النفس الذي تُعرف وتفهم به سواء أكان هذا الجزء مفارقا أم لم يكن مفارقا من حيث المقدار بل حسب العقل فقط، فإن هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلا (واعي بالعقل مابه تفكر النفس وتتصور المعاني) ليس شيئا بالفعل قبل أن يفكر، ولهذا السبب أيضا يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم»²، نفهم من كلام أرسطو أن العقل يكون هنا بالقوة أي عبارة عن استعداد أو إمكان أو شأنية قبل أن يعقل أي قبل أن يفكر وبعد حصول الفكر يصبح عقلا بالفعل؛ فينتقل هنا من القوة إلى الفعلية أو الفاعلية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن القوة والفعل هما مصطلحان لشرح نشاط العقل إقبالا وإدبارا وقد استعملهما أرسطو بعدما نفى الحركة عن العقل، ونفى عنه العدد والدائرية وكان هذا كبديل لكل ماسبق، كما أن العقل بالقوة وبالفعل يناقش كعرف بعيدا عن الكلي والإلهي الذي سبق أن تناولناه.

5-3 العقل الفعال والعقل المنفعل

«وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن ينتقل إلى الفعل بنفسه فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان من قبل أن يتعلم أو يحصل، وأيضا فإنه يكون عندئذ قادرا على أن يعقل ذاته»³، أي أن العقل عندما يكون بالفعل خاليا من العلم؛ أي قبل أن يعقل موضوعه يكون عقلا فعّال، وبعد أن تتدخل القوة بوصفها استعدادا وشأنية وإمكان يصير عقلا منفعلا وذلك بعد أن يعقل موضوعه، ويشبه أرسطو ذلك باللوح قبل وبعد الكتابة عليه فيقول: «ويجب أن يكون الأمر فيه كحال اللوح الذي لم يكتب فيه

¹ أبو حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013، ص282.

² أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص109.

³ المرجع نفسه: ص ن.

شيء بالفعل فهذا بالضبط هو حال العقل»¹، ويستطيع العقل أن ينتقل إلى المعقولات بذاته بعد أن ينفعل، بحيث يمكننا القول بأنه مستفاد منها بعدما حصلت فيه المعرفة وهذا سبب تفريق أرسطو بين العقل ومعقولاته أو العقل وموضوعه أو العقل والعلم، أما قوله في أنه عندما يصير منفعلا يمكنه أن يعقل ذاته فهو أشبه بالاستبطان أو الوعي الذاتي، لكن المشكل الذي يكمن هنا كيف يمكنه أن يعقل ذاته بعدما فرقنا بينه وبين معقولاته؟ فإذا هو عقل ذاته أصبح هو موضوع ذاته واجتمعا معا؟! ولا يقول أرسطو أي شيء في هذه النقطة من التوضيح إلا إذا كان الجزء الفعال يعقل المنفعل ولكنه بعد ذلك يصبح هو الآخر منفعلا! وهكذا دواليك.

إن المسألة شائكة وتحمل تناقضا واضحا هنا ولم أجد في نصوص أرسطو سوى نص واحد قد يخرجنا من هذه الأزمة إذ يقول: «فمن الواجب أن نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصبح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنه حالٌ شبه بالضوء لأنه بوجه ما الضوء أيضا يحمل الألوان بالقوة إلى الألوان بالفعل، وهذا هو العقل المفارق اللامنفع غير الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل لأن الفاعل دائما اسمى من المنفعل والمبدأ اسمى من الهيولى»² إلا أن هذا العقل المفارق هنا لا يخبرنا عنه أرسطو، وأكثر من هذا فنحن لانعلم إن كان يعقل ذاته أم لا؟ وإن كان كذلك فحجة أرسطو في أنه لا ينفعل فقط لأنه مفارق إلهي، أما عن كيف فنحن لانعلم شيئا.

5-4 العقل النظري والعقل العملي

يرى ابن سينا في كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعة" أن العقل الأرسطي منه ماهو عملي ومنه ماهو نظري «فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية. والعقل العملي هو قوة للنفس وهي مبدأ تحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة»³، الأرجح أن المقصود بالعقل النظري هو الصورة التي يجنيها العقل من الإحساسات ويجردها أو كما سماها أرسطو بالأخيلة، أما العقل العملي فهو النزوع والرغبة أو كما سماها ابن سينا "القوة الشوقية" ويرى أرسطو أن هتان القوتان الأساسيتان المحركتان للعقل، إذ يقول في كتاب النفس: «ويظهر على كل حال أن هناك قوتان

¹ أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص 111.

² المرجع نفسه: ص 112.

³ ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، ص 80.

محركتان النزوع والعقل بشرط أن نعد التخيل نوعا من التعقل ذلك أن الناس كثيرا ما يخالفون العلم ويخضعون لأخيلتهم [...] هنا القوتان محركتان بحسب المكان، أعني العقل الذي يستدل لبلوغ غرض، وبعبارة أخرى العقل العلمي الذي يختلف عن العقل النظري بالغاية وكل نزوع هو من أجل غاية لأن موضوع النزوع هو مبدأ العقل العملي ونهاية التفكير هي بداية العمل [...] وبذلك فإن الفكر يحرك بشرط أن يكون مبدؤه المطلوب، وكذلك التخيل حين يحرك لا يحرك من دون النزوع ليس هناك إذن سوى محرك واحد هو القوة النزوعية¹، وبالتالي فإن أرسطو يخلص بأن القوة التنازعية أو الشوقية الخاصة بالعقل العملي هي محرّكة النفس أما القوة المتخيلة الخاصة بالصور وبالعقل النظري فهي الأخرى تخضع للقوة النزوعية في نهاية المطاف.

إن قراءة هذه النصوص بأدوات ووسائل الفلسفة المعاصرة قد يفتح أمامنا قراءة جديدة لها إذ تبدو وكأنها مشكلة الإرادة الحرة Free Will في فلسفة العقل، إلا أنها آنذاك لن تنضح بعد وليس هذا وحسب إنما انتبه إلى أشياء كثيرة هي محل مناقشة في فلسفة العقل كقضايا مستقلة حيث تسأل عن عدم إمكانية الإحساس بأعضاء الحس قائلا: «لماذا لا يكون هنالك إحساس بأعضاء الحس نفسه؟ [...] فمن الواضح أن قوة الحس لا توجد بالفعل بل بالقوة فقط والأمر هنا كما في الوقود الذي لا يشتعل بنفسه بغير مايشعله فإذا اشتعل بنفسه لم تكن هناك حاجة لوجود النار المشتعلة بالفعل»²، ويكفي أنه طرح سؤالاً مثل هذا بغض النظر عن الإجابة وبالرغم من أنها مقنعة بعض الشيء فإن مسألة كهذه قد تعد اليوم من جذور مانسميه بإشكالية "الخبرات الواعية conscious experience" أو "الكيفيات الواعية Qualia" عند توماس نيغل Thomas Nagel 1937م* وغيره من الفلاسفة المعاصرين إذ يقول أيضا وبصريح العبارة «إننا نسمي الإبصار فعل البصر ولكن فعل اللون لا اسم له ونسمي التذوق فعل قوة الذوق، ولكن فعل

¹ أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص 124.

² المرجع نفسه: ص 52.

* توماس نيغل أو ناجل Thomas Nagel (1937): مُنظر في فلسفة السياسة والأخلاق والقيم من أصل يوغسلافي - سابقا- أمريكي الجنسية تلقى تعليمه في كورنيل Cornell وأوكسفورد oxford وهارفرد Harverd، يهتم بشكل مركزي بطبيعة الدوافع الأخلاقية وإمكانية وجود نظرية لتفسير القيم -أخلاقية أو سياسية- بوصفها حالات عقلية ومن أكثر ما تداول عنه تجربته الفكرية منظور الخفاش Bat prespective أو كما تُسمى ماذا ول كنت خفاشاً؟ (What is it like to be a Bat? . يُنظر : Simon Blackburn) (Oxford_Dictionary_of_philosophy, 3 Ed, Oxford University Press, 2005, p245).

المدوق لاسم له»¹، ولاشك أيضا أن هذه النصوص التي بين أيدينا هي التي فتحت المجال أمام جون لوك John Locke (1632-1704م) ودفيد هيوم david hume (1711-1776م) وغيرهم لمناقشة مثل هذه المفاهيم التي تخص الإحساس مثل: (أملس وخشن) وغيرها من المفاهيم.

إن ما يحسب على أرسطو هو أنه استثنى العقل من الحكم هنا وأسند له الربط والاستنتاج فقط من خلال ما يجمعه من إحساسات حيث يقول: «كل حاسة هي إذن خاصة بمحسوساتها توجد في عضو الحس من حيث هو كذلك وتحكم على الصفات المميزة للمحسوس المقابل لها. مثال ذلك أن البصر يفصل بين الأبيض والأسود والذوق بين الحلو والمر. والأمر كذلك في الحواس الأخرى»².

وبالتالي فإن العضو الحاس هو من يصدر الحكم والفضل يعود له في التمييز بين الأشياء المحسوسة أما العقل هنا فهو مجرد مركز تجميع لتلك الإحساسات إذ يقوم بتحويلها إلى صور وأخيلة مجردة ولا يتوقف أرسطو هنا فقط بل يواصل حديثه عن الموجودات كلها باعتبارها ذات طبيعة واحدة في الأصل وهي الطبيعة الحسية محاولا تلخيص مذهبه قائلا: «فالنلخص كل ما ذكرناه عن النفس عائدتين إلى القول بأن النفس من وجه هي الموجودات نفسها. ذلك أن جميع الكائنات إما محسوسة وإما معقولة، والعلم من أحد الوجوه هو وموضوعه شيء واحد، [...] فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسة وأحوالها ولهذا السبب من جهة، فإننا في غيبة جميع الإحساسات لانستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء ومن جهة أخرى فإن عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة لأن الاخيلة شبيهة بالإحساسات، إلا أنها لا هيولة لها»³.

لا يمكن فهم نظرية أرسطو في العقل إلا من خلال فهم تطرقه لنوعين من العقل الأول إلهي كلي مفارق وذلك الذي قصده حينما قال بأنه أولي وحاكم وجوهر يحصل بالفطرة، أما العقل الثاني فيشمل باقي مراتب العقل من فعال ومنفعل ومستفاد وغيرها بم في ذلك مفارق بينه وبين العلم، فإذا أخذنا بتعبير أرسطو فإن الأول يمثل العقل بالقوة بالنسبة للثاني، وبالرغم من هذا كله فإن فكر أرسطو المناقض تماما لفكر أفلاطون يعد إثراء لمسألة العقل، مع العلم ان التيارات التي ظهرت في العصر الحديث بطريقة أو

¹أرسطو طاليس: كتاب النفس، ص92.

²المرجع نفسه: ص99.

³المرجع نفسه: ص119، 120.

بأخرى ليست إلا تطورا لمثالية أفلاطون أو واقعية أرسطو بصرامة وموضوعية معرفية ومنهجية أكبر بعض الشيء.

ثانيا: مفهوم العقل في العصر الوسيط

1- مفهوم العقل في الفكر الإسلامي

بعد مرور العقل بالطابع الثيولوجي الأسطوري في الفلسفة اليونانية وامتزاجه بفلسفات كسموأنطولوجية رافقته حتى المرحلة الهيلينستية* هاهو يدخل مرحلة لاهوتية محضة نتيجة ظهور الأديان الإسلام في الشرق والمسيحية في الغرب، كانا أبرزها وكان العقل آنذاك ومفاهيمه ناتجة عن الصراع الدائم بين الفلسفة من جهة والدين من جهة أخرى، وذلك منذ تنصر القسطنطين ابن هيلينا وإعلانه بأن الإمبراطورية الرومانية تدين بالنصرانية في القرن 5 بعد الميلاد، وتحديدا بصدور مدونة جوستينيان* القاضية بملاحقة الفلاسفة أينما كانوا ليبدأ سوق الفلسفة الحرة في التراجع إلى أن أصبحت هي الأخرى تدين إما بالمسيحية غربا أو بالإسلام شرقا فكانت خلاصتها أن تدافع عن الدين بحججها فأصبحت الحكمة خادمة للإيمان والمعرفة للوحي والعقل منحصر بما جاء من تعاليم في الكتب، كشعار "اعتقد ولا تنتقد" إلا أنه لا يمكننا الجزم بأن الفلسفة آنذاك لم تقم بدور هام في كرونولوجيا الفكر بل كانت همزة وصل بين العصر الكلاسيكي والمهد للفلسفة الحديثة، هذا إذا علمنا بأن كل فكرة جديدة إما تقوم على أنقاض سابقتها أو متممة لها، ويسمي معظم مؤرخي الغرب تلك الفترة بعصر الظلمات Dark Age الذي تلاه عصر التنوير Age of Enlightenment، ولكن هذا يقتصر على الغرب، أما في الشرق الإسلامي فقد كانت جهود الكثيرين أمثال ابن رشد Averroès (520-595هـ) وأبو حامد الغزالي Al-Ghazâlî (1085-1161هـ) وغيرهم سببا لما وصل إليه ديكارت وهيوم في العصر الحديث، ولذلك سنستهل الحديث حول هذه الحقبة من الزمن لهؤلاء مع العلم أن الغرب ورغم تلك التسمية لم تخلو ظلماتهم من تلك الأنوار التي

* أهيلينستية أو أهيلينية: لفظ يشير إلى الفترة الممتدة من غزوات الإسكندر (323 ق.م) حتى القضاء على مملكته من قبل الرومان عام (30 ق.م). يُنظر: (مُراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 666).

* مدونة جوستينيان: مدونة صادرة عن الإمبراطور الروماني جوستينيان بعد سقوط القسطنطينية والقاضية بتوحيد الشريعة "المسيحية" ما أدى إلى تراجع الفلسفة والاهتمام بالتدين بناء على ما تحويه من قوانين. يُنظر: (جوستينيان: مدونة جوستينيان في الفقه الروماني، ترجمة عبد العزيز فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، 2005، ص 3-2).

كانت تشع من حين لآخر، كتوما الإكويني¹ Thomas d'Aquin (1225-1274م) وأوغسطين Augustin (354-430م) وآخرون سنتطرق لهم لاحقا.

لقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بتيارين فكريين مركزيين في الفكر اليوناني هما الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية كذلك هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد ماورد في الكتاب والتراث، ونتيجة لتعدد هذه المصادر والقواعد كانت الفلسفة الإسلامية ثرية واسعة الأفق تميزت بإنتاج فكري وافر غزير متنوع، وكان للعقل مكانة مرموقة في الفكر الإسلامي، إذ أنه يشكل مركزية بوصفه مناط التكليف في الشرع.

1-1 الكندي Al-Kindi (805-873م) العقل المستفاد كقوة ناطقة

لقب أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي بفيلسوف العرب وكان أول فلاسفة الإسلام، ويظهر من خلال كتاباته ورسائله بأنه من بين الذين درسوا الفكر اليوناني بتمعن كبير وخاصة ماكتب أفلاطون وبعده أرسطو وماخلفاه من آثار، ويظهر مفهوم العقل عند الكندي وتناوله لموضوعنا في كثير من الكتابات المتفرقة في آثار أبرزها: رسالة في القول في النفس، وكلام في النفس، «وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له ثلاث قوى، وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس ومنها ماله آلة أولى مشتركة بين الحس والعقل وهي الدماغ موضع جميع القوى النفسية ومنها ماله آلات ثوان كأعضاء الحس الخمس»¹.

يقصد الكندي هنا أن النفس عند أفلاطون واحدة وليست ثلاث كما زعم أرسطو بعده وإنما قواها هي الثلاثة التي سبق وأن بينها (الشهوانية الغضبية، العقلانية) والحودي الذي تكلمنا عنه سابقا يشد الجوادين هو القوة العقلية أو كما يسميها الكندي القوة الناطقة، والجوادين هما القوة الشهوانية والغضبية إذ لاوجود لتناقض هنا في الفكر الأفلاطوني حسب الكندي، كما أن حديثه عن الدماغ لايعد تنكرا لمذهبه بمفهوم الكندي أي إذا اعتبرنا أن الدماغ هو آلة ووسيلة العقل لا أكثر، مثلما هي الحواس الأخرى أدوات وآلات ووسائل للعقل أي النفس أو القوة العاقلة أو أحيانا للنفس الغضبية أو الشهوانية أحيانا أخرى وفي مواضع أخرى من رسائله «يقسم الكندي القوى الخاصة بالنفس إلى قوتين أساسيتين (الحسية والعقلية) تتوسطهما قوى أخرى مثل القوى الحاسة المسؤولة عن الإدراك الخاص بالصور الجزئية وآلتها الحواس والقوى

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1996، ص230.

المتوسطة أي المتخيلة التي تستحضر الأشياء بالرغم من غيابها وتمارس التركيب الحر وتشمل الذاكرة كذلك بالإضافة إلى القوة الغضبية والشهوانية والغاذية والمنمية وأخيرا القوة العاقلة وهي التي تدرك المجردات والمبادئ العامة والقوانين أي قوانين الفكر»¹.

سبق وشرحنا كل واحدة منها على حدى سواء في هذا المقام أو عند أفلاطون أي لما تناولناه، إلا أن ما يهمنا هي الأخيرة منها أي "القوة العاقلة" المسؤولة عن إدراك المجردات والمبادئ والقوانين «ويلقي الكندي الضوء على مشكلة الإدراك في رسالته في العقل إذ يظهر جليا تأثره بأرسطو وشراحه لاسيما الإسكندر الأفروديسي ويقسم فيها العقل الذي بالفعل أبدا-العقل الذي بالقوة- الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل العقل الظاهر وكلها واحدة في النفس، الأولى هي الحالة العادية للعقل أما الثانية فهي حالة العقل بعد تأثره بالموجودات وبعد اشتغاله بها، يسمى العقل الظاهر ووجوده في النفس يمثل العقل "المستفاد" أي الملكة»²، وبالتالي فإن ما قام به الكندي هو توضيح وشرح وتبسيط لمفهوم العقل عند كل من أفلاطون وأرسطو ولم يكن هذا حكرًا على الكندي وحده بل اشتهر الفلاسفة المسلمين بشرحهم للفلسفة اليونانية، وكانوا أبرز من فك غموضها.

1-2 الفارابي Al-Fârâbî (260 هـ-339 هـ) عقول أرسطو تفيض

اشتهر الفارابي بالمعلم الثاني وهو أبو نصر محمد بن محمد الطرخان بن أزرغ المعروف بالفارابي كان من بين الشراح، بل من أبرز من درس المنطق محاولا التوفيق بين فكر أرسطو وأفلاطون، ومن بين أبرز مؤلفاته التي تصب في موضوعنا مباشرة هي "رسالة في العقل" «وهو كتاب يتحدث فيه عن الفرق بين العقل لدى الجمهور (الناس العامة) وبين العقل لدى الفلاسفة، خاصة لدى علماء الكلام ولدى أرسطو، وفي رأي الفارابي إن المنطق قانون يعبر بلغة العقل الإنساني، حتى أن نسبة صنع المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ»³.

يبدو هذا الطرح واضحا في كتاب النفس لدى أرسطو لذلك من الموضح أيضا مدى تأثر الفارابي بفكر أرسطو حيث أن هذا الأخير وبصفته سابقا للفارابي زمنيا هو من جعل المنطق أفعالا للعقل من حيث

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 231.

² المرجع نفسه: ص ن.

³ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 86.

الصحة والفساد والحكم على القضايا، وجمع وتركيب أو فصل التصورات، واعتبره آلة للفكر وأورغانونا Organon له أي بمثابة الضابط، وبالتالي فإن الفارابي اقتبس هذه الفكرة من أرسطو، «كما أدخل الفارابي مسألة التوفيق بين العقل والوحي في تقديره فسمى العقل الفعال الروح الأمين وسمى العقول بالملائكة وسمى الأفلاك التي فيها العقول بالملأ الأعلى. ويُعقلُ الله تعالى بالعقل فالعقل صادر عنه فائض من وجوده، وهذا العقل الأول هو الذي يحرك الفلك الأكبر، وتأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الذي يعقد الصلة بين الموجودات العلوية والموجودات السفلية»¹، وتأتي مسألة التوفيق هذه نتيجة لذلك التعارض الذي برز في بداية العصر الوسيط بين الإيمان والحكمة أو بين المعرفة والوحي أو بالأحرى بين العقل والنقل، فأراد الفارابي التوفيق بينهما لتخف وطأة الخلاف والتعارض وحاول تحوير الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية مع مايتلائم، أو بما يتطلبه الدين الإسلامي، فكان نتيجة ذلك ظهور نظرية الفيض التي هي في الحقيقة نظرية أرسطو في العقل ولم تفض إلا بفضل الفارابي باعتبار أن الدين الإسلامي ونظرية أرسطو كلاهما ينطلقان من الواحد.

لاشك أن «الفيض عملية عقلية آلية وليس الوجود غاية الواحد أو كمالاً له، فهو ليس بحاجة إليه، ومعنى ذلك أن الله لا يصدر عنه الوجود غائياً بل فعل صدور تلقائي نتيجة لخصوبة الواحد وسعة جوده وغناه المطلق [...] وعملية الصدور تقوم أصلاً على فعل التعلق وبمعنى آخر قوة الفيض تستند إلى تعقل الله وصدور المعقول عنه في ترتيب تنازلي»²، وقد جاءت نظرية الفيض هذه لتجيب عن أسئلة كثيرة كانت محل استفهام في الفلسفة وكانت بمثابة المسكوت عنه في الدين كمسألة الخلق وقدم العالم، فإن الفارابي هنا تجاوز ذلك التناقض الموجود بين الفلسفة والدين من جهة، ومن جهة أخرى قام بتوضيح وشرح نظرية أرسطو في العقل.

إذا أردنا أن نبين ونوضح "نظرية الفيض" فيمكن القول عنها بأن الوجود عند الفارابي ينقسم إلى أربع مراتب، أول المراتب هو الله أو المحرك أو العقل الكلي أو الإلهي، وبعدها «العقل الأول الذي تفيض عنه كل العقول والموجودات ممكن الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره وبالتالي تأتيه الوحدة من الله والتعدد

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 86.

² محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 246.

من غيره ونتيجة لإيجابه بالواحد يصدر عنه العقل الثاني (الفلك الأعلى) بمادته وصورته التي هي النفس ثم الثالث الذي هو (أكثر الكواكب الثابتة) ثم الرابع (كرة زحل) ثم الخامس (كرة المشتري) ثم السادس (المريخ) (فالشمس) (فالزهرة) (عطارد) وكل هذه العقول الناتجة عن عملية الصدور تشكل المرتبة الثانية من الوجود، أما الثالثة فيوجد فيها العقل الفعال الصادر عن التاسع (عقل فلك القمر) ويسميه الفارابي روح القدس ويمثل همزة الوصل بين العالمين العلوي والسفلي، أما مرتبة الوجود الرابع فهي مرتبة النفس، وعندها يتكثر أفراد الإنسان»¹.

هذا ملخص نظرية الفيض للفارابي باختصار ربما يكون محل ولكنه يمكننا من أخذ نظرة شاملة عامة عنها فالتمعن هنا يرى أن نظرية الفيض هذه هي نظرية في الكوسمولوجيا وجواب سؤال وجودي أكثر مما قد تكون نظرية في الاستيمولوجيا أو في العقل، وهذا امر طبيعي بالنظر للمسائل التي كانت تناقش آنذاك فالعصر الوسيط كان عصرا لمناقشة المسائل الوجودية واللاهوتية مثلما كان قبله العصر الكلاسيكي عصر مناقشة المسائل الثيوغونية Theogony والميثولوجية، وكل القضايا الأخرى هي عبارة عن تشخيصات لهذه القضايا المركزية وهوامش لها، أو في وقت لاحق كانت قراءات متعددة مختلفة واستنطاقا للنصوص، وإعادة بعث لها، وكذلك الأمر هنا بالنسبة للفارابي، فمفهوم العقل بذاته (المفهوم الإستمولوجي للعقل) كان هامشا لنظرية الفيض بحيث تجده في الدرجة أو المرتبة الرابعة من الوجود حين يتكلم عن النفس، حيث يقسم الفارابي النفس إلى قوتين أساسيتين تتفرع كل منهما، «الأولى قوى محرّكة والتي تقابلها النامية عند أرسطو (الشهوانية الغضبية..) والثانية هي القوى المدركة ومنها القوى الحساسة (الحواس الخمس) وكذلك الحس الباطن (القوى العاقلة الناطقة) والمتخيلة والحس المشترك الذي يحفظ المحسوسات ويتقبلها مثلما تحفظ الذاكرة معطيات الحس الباطن»².

إن هذا التسلسل في الصدور يذكرنا بنظرية أفلوطين كذلك نفس الأمر نجد عند أفلاطون إلا أن ما يهمنا الآن هو الشطر الثاني من النفس أو القوة الثانية التي اسمها بالناطق، وأمر جيد يحسب له أنه ربطها بالنطق، وذلك راجع أيضا لفلسفة أرسطو أو ربطه العقل بالمنطق، إلا أن الفلسفة المعاصرة عندما

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 247.

² المرجع نفسه: ص 254.

تحدث عن العقل تستدعي اللغة حتما، وهذه الناطقية كقوة أي العقل تنقسم بدورها إلى قوتان الأولى منها نظرية والثانية عملية، الأولى تختص بتحصيل الصناعات والمهن أما الثانية فتنقسم إلى أربع هي الأخرى: «أولها الهبولاني أو العقل بالقوة وهو القدرة على التجريد أي العقل المادي كما سماه الكندي أو الإسكندر الأفروديسي كذلك، ثانيها هو العقل بالملكة ويمثل المعقولات المجردة وحصولها فيها بحيث تصير ملكة بعدها وثالثا العقل المستفاد بحيث تصبح المعقولات قائمة في العقل يدركها كما لو كانت غير خارجية ورابعا العقل الفعال الذي يسميه الفارابي روح القدس أو الروح الأمين وليس من مراتب العقول الإنسانية وإنما هو من يخرج العقل من القوة إلى الفعل وباختصار فعله كفعل الشمس بالنسبة للعين ويسميه أيضا الفارابي ب (واهب الصور) -المثل الأفلاطونية-»¹.

الملاحظ أن الفارابي هنا جمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين في بناء نظريته في العقل، فبالإضافة إلى معتقداته الدينية التي حاول أن يجمع بينها وبين ماتعلمه من فكر يوناني فكانت نظريته في العقل نظرية كسمولوجية تحاول الإجابة عن أسئلة وجودية، أما العقل بما هو عقل إنساني فلم يتناوله الفارابي إلا من باب الحديث عن المعنى العام لمشكلة الإيجاد أو القدم أو الحدوث كما تسمى أو من باب تناول مسألة التوفيق بين العقل والنقل، أو في أحيان أخرى من باب شرح ماتقدم به أفلاطون وأرسطو، إلا أنه وفق في شرح ماكان منهما عند سابقه كما أن بيئته آنذاك حتمت على فلسفته أن تحمل هذا الشكل أو الطابع بالإضافة إلى مذهبه.

3-1 ابن سينا Avicenne (370-427هـ) الأرخانون وثنائية النفس والبدن

أبو الحسين بن عبد الله بن الحسين بن علي ابن سينا الذي لقب بالشيخ الرئيس وهو المفكر والفيلسوف ودارس المنطق والرياضيات والطبيعات والطبيب الفذ في عصره، اتسم فكره وكتابته كذلك بالسعة إذ أن ماجاء في كتابات الفارابي والكندي كمختصرات نجده أكثر وضوحا وجلاء عند ابن سينا وبالتالي فقد كان مشائيا كسابقه شارحا لفكر أرسطو وأفلاطون موفقا بينهما ماستطاع.

ينطلق ابن سينا في دراسته للعقل بالتدرج كسابقه انطلاقا من النفس وقبل ذلك ينطلق أولا بفصل النفس عن الجسد «إذ يؤكد أن النفس غير البدن وأنها جوهر عقلي يمكن أن توجد مفارقة له وهي كذلك

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 255، 256.

جوهر روحي لأنها تدرك المعقولات والكليات أما الحس والخيال فلا يدرك أي منهما ذاته وعملها مرهون بعمل آلات الجسد التي تضعف أو توهن على عكس القوة العقلية¹، ويرى ابن سينا أن النفس جوهر روحي بالنظر لطابعها، أما سمتها العقلية فلأنها تدرك بواسطة العقل فقط، وكما سبق وقال أرسطو مؤكداً بأن الضعف الذي يصيب النفس ينسب إلى الحواس إذ لو صحت للكهل عين سليمة لرأى أحسن من الشاب، هاهو ابن سينا يكرر ذلك المبدأ شارحاً وموضحاً بأن الضعف الذي يصيب النفس وقواها ناتج عن ضعف آلات الجسد أي الحواس، «ولقد قدس ابن سينا العقل وفي رأيه أن وحدة العقل تظهر ظهوراً واضحاً في شعورنا بأنفسنا وإدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً... والعقل لا يترك قوى النفس في حالها (الدنيا) بل يحاول الارتقاء بها، أما التجلي العقلي فيبدو من الخوارق والعناية الإلهية، ويؤمن ابن سينا بأن الإنسان يقترب من الكمال الإنساني عن طريق الإرادة والعقل والمنطق»².

بالإضافة إلى هذا فقد اتبته ابن سينا للاستبطان والوعي الذاتي، حين قال بأنه السبيل الوحيد لإدراك ذاتنا وهو المؤكد لوحدة العقل، أما عن الارتقاء بالنفس فهذا يرجع إلى الإرادة في بلوغ الكمال، تلك الإرادة التي أصبحت في الفلسفة المعاصرة كحالة عقلية تطرح الكثير من الأسئلة حولها، ويظهر الجانب الصوفي لابن سينا جلياً في إيمانه بالخوارق والتجلي وبلوغ الكمال، وكان من المتوقع أنه لن يستثني المنطق، ويعطيه مركزية في العقل ذلك بما أنه من الفلاسفة المشائيين إذ أن مرجع هؤلاء هو أرسطو، فهو الذي قال أولاً بأن المنطق هو أركان Organon وجوهر العقل وآلة الفكر.

هذا ولم يكتفي ابن سينا بشرحه لأرسطو وأفلاطون والكندي والفارابي، بل له إضافات أخرى، حيث حاول أن يبرهن على وجود النفس في تدرجه قبل أن يتطرق إلى العقل، وكان ذلك ببرهان سيكولوجي سابق لزمانه إذ «يقوم هذا البرهان على وجود النفس الإنسانية من خلال ملاحظتنا لانفعالاتها كالتعجب والضحك والبكاء، وكذلك من خلال إدراكنا للصفات التي تتميز بها النفس كالمنطق، وتصورها للمعاني الكلية العقلية المجردة»³، وكان هذا برهاناً دامغاً فعلاً وبالتحديد هذا ما يسمى بالسلوكية فيما بعد

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 294.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 87.

³ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 297.

أي دراسة النفس انطلاقاً من السلوك كالضحك وغيره، أما النطق فهو تيار آخر متأخر أيضاً يسمى بالسلوكية اللغوية ولعل هذا هنا جذر من جذوره.

كما تطرق ابن سينا أيضاً للإدراك وحاول ضبط تعريف له، ويعرف في كتاب المباحثات «بأنه تحصيل صورة الشيء وحقيقته على نحو من جزئيته أو كليته والإدراك الحسي هو الذي يتمثل صورة المحسوس في الحواس وحالته الجزئية أما الإدراك العقلي فهو تمثل صورة المعقولات في العقل، فالإدراك إذن نوعان: حسي وعقلي، والحسي نوعان ظاهر وباطن، أما العقلي فكله باطن»¹، ومن الأكد أن العقل وحده من يضفر بالكليات أما الحس فلا، يقول ابن سينا: «فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ماهي كلية»²، وبذكرنا العقل النظري فإن ابن سينا هنا يفصل في العقل النظري نفسه وفي مراتبه، حيث يشرح نظرية أرسطو مستعينا بالفارابي في نظرية الفيض ويظهر هذا في كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعة" حيث يقول: «ويقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقلاً، فمن ذلك العقل الهولاني وهي قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء المجردة عن المواد. العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصيرة قوة قريبة من الفعل - بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلاً-. العقل بالفعل وهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها أو حرصها بالفعل العقل المستفاد، وهو ماهية مجردة عن المادة مترسخة في النفس على سبيل أصول من الخارج»³.

وكان آخرها مايسمى بالعقل الفعال، «هو كل ماهية مجردة عن المادة أصلاً بمعنى عقل جوهرى صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها هي ماهية كل موجود وهو جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل "الإشراف عليه"»⁴، وهذا التسلسل في مراتب العقل قد أورده ابن سينا في كتابه السابق الذكر، وكما سنرى تكرر نفس الكلام في كتاب الغزالي "معيان العلم في المنطق" إذ لا اختلاف يذكر سوى فرق طفيف في التسميات وأسلوب الشرح، بل أكثر من ذلك أنه لا اختلاف مع الفارابي واتضح هنا أننا كنا على حق منذ البداية، إذ أن ابن سينا حاول شرح نظرية أرسطو أكثر وتوسيع نظرية

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص 303.

² ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، ص 80.

³ المرجع نفسه: ص 81.

⁴ المرجع نفسه: ص ن.

الفارابي والتعمق فيها أكثر والموافقة بين الإثنين أفلاطون وأرسطو، بالإضافة إلى الموافقة -الدين- أما مايجسب له أنه انتبه إلى الجانب السيكولوجي والسلوكية اللغوية.

4-1 أبو حامد الغزالي (1058-1111م) العقل ليس جوهرًا

هو أبو حامد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي نسبة لمدينة طوس وهو الأشعري الصوفي الفيلسوف الذي دافع عن النص في شرطية زمكانية مضطربة -العصر العباسي- ولايعني دفاعه عن النص أنه كان متمزتا إنما لم يلاحق النظر العقلي مطلقا ومن أشهر مؤلفاته التي تناولت العقل: (إحياء علوم الدين، تحافت الفلاسفة، ومعيار العلم في المنطق) ويعطي الغزالي أهمية كبيرة للعقل في فلسفته فالقارئ لكتاباتة يدرك بأن هذا المفهوم مركزي لدى الغزالي، «حيث شد الغزالي يديه جميعا على العقل فرحا مسرورا أما ماعداه فلم يأبه له، وهذه الضرورة العقلية كما سماها هو مادام موثوقا بها هذا الوثوق التام فإنها يمكن أن تتخذ وسيلة إلى العلم اليقين الذي ينتغيه»¹، إذ ان السبيل إلى العلم عند الغزالي هو العقل وليس أي علم إنما يسميه العلم اليقين ويسميه الضرورة العقلية، وهذه التسمية ووصفه بالضرورة إنما جاء من اعتقاد راسخ لدى الغزالي أن المعرفة الحقة لايمكن بلوغها إلا بالعقل، حيث أنه لم يكتف بذكر هذا هنا بل يؤكد ذلك تكرر وجود اللفظ ومعناه في كتاب إحياء علوم الدين حيث يقول: «والعقل منبع العلم ومطلعه أساسا»².

هذا ويقسم الغزالي المعرفة (العلم) إلى ثلاث تتدرج حسب غاياتها «1-غيبية ميتافيزيقية وهي لا تتم إلا عن طريق الوحي 2-منطقية رياضية وطريقها هو العقل 3-تجريبية وطريقها الحواس»³، ولكل منها وسيلة وغاية فالأولى معرفة تصوفية تتجلي حدسيا وغايتها الكمال والثانية هي موضوع بحثنا هنا ووسيلتها العقل وغايتها كما سبق الذكر الحقيقة واليقين، أما الثالثة فالسبيل إليها هو الحواس المختلفة وغايتها الظن وهي شكية، ومحدثنا عن المعرفة الشككية هنا فإن الغزالي كان من الشكك Skepticism، ليس بمفهوم الشك المذهبي الذي لدى السفسطائيين Sophists أمثال جورج ياس Gorgias (375-480ق.م) إنما بمعنى الشك المنهجي الذي يتخذ كسلم لبلوغ الحقيقة مثلما هو الحال عند ديكرارت فيما بعد، وذلك راجع لأن الغزالي هنا لم يبلغ الحواس تماما ومعرفتها بل جعلها في درجة أدنى من العقل ومعرفته، فهي ظنية إلى أن يثبت العقل

¹ أبو حامد الغزالي: تحافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966، ص54.

² أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص98.

³ أبو حامد الغزالي: تحافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، ص45.

صحتها من عدم ذلك، وبالتالي فإن مذهب ديكارت راجع في الأصل إلى كتابات الغزالي -الشكية- هذا ويتفق الغزالي مع ابن سينا في حد العقل، وذلك في جعله «اسما مشتركا لمعاني عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوى، يُوجدُ التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، ويقال عقل لما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون وحده معان مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وعامه واختياره، فهذه المعاني الثلاثة التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل»¹.

نفس هذا الكلام لابن سينا الوارد في كتابه "تسع رسائل في الحكمة والطبيعة" قد أدرجه الغزالي في كتابه "الإحياء" بمزيد من الشرح والجلء والوضوح حيث يقول: «والحق للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربع معان كما يطلق اسم العين على معان عدة، وما يجري هذا المجرى فلا ينبغي أن يطلب لجميع أقسامه حدا واحدا بل يفرد كل قسم بالكشف عنه»²، وهذا معناه أن مصطلح العقل هو اسم جامع لمعان عدة تعرف اليوم بأنها حالات له، ونلمس هنا فطنة وذكاء الغزالي بممارسة التحليل اللغوي الذي أوصله إلى هذه النتيجة، وقد استخدم مثال العين هنا للإشارة لإشكالية لغوية قد تتحول إلى مغالطة يقع فيها الكثيرون، إذ أن العين كلفظ لها عدة معان كقولنا مثلا: هو عين القوم بمعنى هو كبيرهم أو زعيمهم، أو قلنا أرسلنا عيوننا بمعنى أرسلنا جواسيس، أو القول أيضا، بالعين أو بالورق؟ أي الذهب والفضة أو بالعملة، وكذلك القول العين بصيرة، وتعني عين الآدمي، وأيضا قول الرسول صلى الله عليه وسلم "العين حق" وهي عين الحسود التي تصيب المرء أو قوله تعالى: «فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّاخَتَانِ ٦٦» "سورة الرحمن الآية 66" وتعني منبع الماء ومصدره. وهذا كله يسمى مشترك لفظي، حيث تلتقي كلها في اللفظ وتفترق في المعنى والعكس بالعكس كقولنا: "أسد، ليث، ظرغام، غزنفر" فهي على العكس من الأولى تلتقي في المعنى وتفترق في اللفظ.

كذلك العقل عند الغزالي هو من المشتركات اللفظية، إذ أن العقول التي تحدث عنها ابن سينا وغيره ليست قسيما له بل قسما منه أو أقسام منه في المعنى، وتلك الأوجه أو المعاني المختلفة هي كالتالي:

¹ ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، ص 79.

² أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، ص 100.

-الأول (القوة النظرية أو العقل عنده) أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للصبي الصغير، ولكن فيه مجرد استعداد، فيسمى هذا (عقلا هيولانيا)

-الثاني أن ينتهي الصبي إلى حد التمييز فيصير ماكان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، فإن مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدقا بها، لا كالصبي الذي هو ابن المهدي، وهذا يسمى (العقل بالملكة)¹.

العقل الأول هنا هو الذي يمتاز به الإنسان عن غيره من الدواب والبهائم وهو قريب لما قاله ديكارت، وما أسماه "بأفكار فطرية" أو إلى "استعدادات جون لوك" ويسميه الغزالي كذلك بالغريزة «بالاشتراك مع الحارث بن أسد المحاسبي، كما يقول أن الحياة غريزة وقصده هنا العقل يتهيأ لاكتساب العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»²، ويقصد بالغريزة هنا الفطرة، بمعنى أن شأنه شأن باقي مكونات الإنسان وبنائه، يوجد فيه غريزيا وفطريا دون اكتساب، لذلك يرتبط هذا المفهوم هنا ارتباطا وثيقا بما تحدث عنه ديكارت من أفكار فطرية، أما العقل الثاني هو مجموع الأمور البديهية الواضحة التي تتجلى للذهن منذ الصغر، وتكون غير فطرية في الإنسان بل مكتسبة، إلا أن هذا الاكتساب لا يحتاج إلى عناء كبير بل هو سهل لوضوحها، ويوضح ذلك قائلا: «هي العلوم التي تخرج في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالت المستحيلات كالعلم بأن الإثنين أكثر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يمكن أن يكون في مكانين»³.

وهذا الأمر أيضا يذكرنا بالإبستمولوجيا الديكارتية وبناء نظرية المعرفة القائم بداية على الوضوح، وإلى حد كبير نلاحظ أن العقل الثاني للغزالي يمثل البديهيات الديكارتية، «والثالث أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في الذهن ولكنه غافل عنها ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ويسمى (عقلا بالفعل) والرابع يسمى (العقل المستفاد) وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه وهو يطاردها ويلامس التأمل فيها وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر»⁴.

¹ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص 278.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 88.

³ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، ص 102.

⁴ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص 278.

إن هذين العقلين هما مكمنا الاختلاف في كتابات الغزالي، فهو يورد العقل المستفاد كعقل رابع هنا فيما يورده ثالثا في كتاب إحياء علوم الدين، أما الرابع فهو الحكم الصادر عنه نتيجة الاستفادة أي يصبح متنبأ بعواقب الأمور ما يجعله يصدر الأحكام مقررا الأفعال حيث يقول في كتاب الإحياء: «والثالث علوم تستفاد من التجارب وهدايته المذهب [...] والرابع ان تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوات الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلا من حيث إقدامه وإحجامه»¹، وهنا يظهر العقل الثالث الذي يحصل نتيجة الاكتساب بحيث يصبح للشخص خبرة بالأمور والأفكار وحين يتمكن منها يصبح عقلا رابعا يتنبأ العواقب ويحكم على الأفعال، ولا يفصل الغزالي بين هذه العقول بل هي تدرج للعقل الأول فقط، لا أكثر مع العلم أن العقل الأول غايته الوصول إلى الرابع لتصبح الأخرى مراحل وحالات له لا أكثر ويورد هذا في نفس الكتاب قائلا: «فالأول هو الأساس والنسخ والمنبع والثاني هو الفرع وهو الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب والرابع هو الثمرة الأخيرة وهي الغاية القصوى فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب»².

المقصود هنا بالفرع ليس معناه الفصل أو أن يكون قسما لغيره بل هو أسلوب فقط ليشرح علاقة العقول هذه ببعضها والأصح والأجدر ألا نقول عقولا في هذا المقام مادام الأخير غاية الأول فهو تدرج ويمكن القول أنها حالات لعقل الغزالي، ولم يكن الغزالي عقليا مجحفا ناكرا للحس أو متحيزا للحس مستثنيا العقل، بل أقر دور الحواس بالرغم من عقلايته، ولام سابقه في مسألة أن الكليات يدركها العقل وحده ولا دخل للحواس في ذلك، وقد رد عليهم قائلا: «إن المعنى الذي وضعتموه حالا في العقل، غير مسلم به بل لايجل في العقل إلا مايجل في الحواس»³، وبالتالي فإن الغزالي هنا يجعل من العقل فاحصا لما يتلقاه من الحواس على أساس أن هذه الأخيرة هي من تعطيه مادة نشاطه وتفكيره كمادة أولية خام هذا بغض النظر عن وجود الاستعدادات أو الأفكار الأولية التي سماها بالغريزة.

¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، ص102.

² المرجع نفسه: ص102.

³ أبو حامد الغزالي: تحافت الفلاسفة، ص365.

من الملاحظ أن الغزالي لم يستعمل لفظ الجوهر بتاتا في حديثه عن العقل وذلك ربما راجع لمعرفته الحقة بمعنى المصطلح واجتناب استعماله، حيث إن كثيرين «يعنون بالجوهر الموجود لا في الموضوع ثانيا وبصفة محدودة محل الأعراض أو موضوعها، هذا عن الفلاسفة أما علماء الكلام والمتكلمون يخصصونه بالجوهر الفرد المستفيد الذي لا ينقسم ويسمون المنقسم جسما لاجورها وبحكم ذلك يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر عن الله أي المبدأ الأول كما يفعل الفلاسفة»¹، لذلك رفض الغزالي الدخول إلى هذه المتاهات فإن كان الجوهر هو الفرد المتحيز من جهة الذي لا ينقسم فإن العقل وأحواله منقسمة، فانتبه لاحتمال تناقض مذهبه، ومن جهة أخرى إن الله هو الجوهر أي المبدأ الأول فاجتنب شبهة كهذه، وهذا لا يحتم أن يكون العقل جسما إن لم يكن جوهرًا، فالغزالي انتبه إلى أن المشكلة اصطلاحية لا أكثر لذلك لم يخض فيها.

وكما قسم الغزالي المعرفة وأحوال العقل وغاياته، قسم أيضا الجسم الإنساني كذلك «إلى ثلاث أضراب: إما أصول كالقلب والكبد والدماع، وإما خادمة لها كالمعدة والعروق والأعصاب والشرابين والأوردة، وإما مكملتها لها أو مزينة كالأضافر والأصابع والحاجبين»²، لاشك أن المنتبه لفكر الغزالي في تقسيمه دائما مايورد ضربا آخر أعلى من العقل ومعرفته ومن الدماغ، فهنا في الترتيب والتعقيب كان القلب سابقا للذكر عن العقل وكذلك في تقسيمه للمعرفة كانت الميتافيزيقا اللاهوتية ووجودها أسبق من المنطقية الرياضية العقلية وأكثر يقينية، و هذا دليل على أن الغزالي بتصوفه كان يؤمن بأن المعرفة الإلهية التي تحس ويوحى بها وتسكن القلب والجوارح، هي أرقى من العقل ويقينه بالرغم من أنه السبيل إليها في معظم الأحيان، ولكن هذا لا يقلل من طرح الغزالي في العقل فقد كان أشد وضوحا من سابقه بدليل أن معظم أفكار ديكارت تتضمن ولو جزءا من الغزالي، أما فكرة اعلائته للجانب الميتافيزيقي وحدسه، فهذا راجع لمذهبه الصوفي ومعرفته وتوجهه الديني آنذاك.

بالإضافة إلى هذا فإن الغزالي يرى أن العقل والشريعة في الإسلام يبغيان شيئا واحدا وهو الحقيقة، فتتعدد الطرق والغائية التي تناوها واحدة، ويقول الغزالي في هذا الشأن: «ثم فتشت عن علمي فوجدت نفسي عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات [...] فانتهى بي طول الشك إلى أن لم تسمح

¹ يوسف كرم: العقل والوجود، عصير الكتب، القاهرة ط1، 2019، ص167.

² أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، ص20، 21.

نفسى بتسليم الأمان في المحسوسات [...] فلعلة لاثقة إلا في العقليات التي هي أولويات [...] فقالت المحسوسات بمن تأمن أن تكون ثقنتك بالمعقولات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقا بي فجاء حاكم العقل وكذبنى [...] فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته»¹.

نفهم من هذا أن الغزالي يعطي العقل مسؤولية اليقين ولكنه ينفي أن يكون المصدر الوحيد لذلك بل حاليا وفي حالة عدم ظهور ماينفي ذلك يبقى كذلك، ويقصد بالتجلي هنا المعرفة الميتافيزيقية الروحية الناتجة عن التصوف فهو لا يثبت وجودها فعلا كما لاينفيه ولاينفي العقل بل يثبت كسلطان لليقين والمعرفة في حال غيابها.

1-5 أبو الوليد بن رشد Averroès (520-595هـ) العقل الكسمولوجي ووحدة العالم

أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الذي لقب بالشارح الأكبر لأنه أكثر من شرح كتب أرسطو، درس الحساب والرياضيات والأدب والشعر والفلك والطب والمنطق والفلسفة، وكان من الفلاسفة العقلانيين بالرغم من تعمقه في الفلسفة الأرسطية من خلال شروحه، «والواقع جميع روح الفلسفة العربية، ومن ثم جميع الرشدية تلخص في مذهبين أساسين هما قدم الهيولى ونظرية العقل Theory of Mind، إلا أن فلسفته مشائية أرسطية بامتياز، كما يقر بعدم وجود ذاتية للعقل»²، ولكن علينا أن نفهم جيدا أن نظرية العقل هي الأخرى كانت قسيما لنظرية المعرفة والكل كان يصب في بوتقة الجواب عن سؤال قدم الهيولى والعالم، بمعنى أن نظرية العقل هي الأخرى كانت كوسمولوجية الطابع، لذلك نرى نظرية الفيض وتدرج العقول والصدور والعقل الكلي والهيولى، وكل هذه المصطلحات قد صيغت للجواب عن السؤال سابق الذكر.

سبق وقلنا أن ابن رشد لم يؤمن بذاتية العقل إذ أنه كان يرى بأن «الوحدة تسري في جسد العالم والتي هي مصدر التكامل والتناغم بين أجزائه والشيء نفسه يتجلى في الحيوان أي الجسم المتعضي الذي يشكل كلا واحدا إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الأعضاء، والسماء بهذا المعنى حيوان، وكما أن الحيوان

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، ص343.

² أرنتست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1958، ص106.

هي نفس هي مبدأ الحركة، فكذلك الأفراد نفوس بما يشبه هذا المعنى وبما أن حركتها منتظمة وكأنها تقصد غاية كالإنسان يقصد غاية بعد تصورها وهذا هو معنى العقل، والعقل تصور لشيء أو حكم على شيء والتصور إدراك للصور المجردة من المادة كمفهوم الشجرة المستخلص من أنواع الشجر المحسوس، والحكم إدراك العلاقات السببية، والعملتان هما في نهاية التحليل بمعنى واحد إذ هما فعل قوة أو ملكة واحدة هي العقل»¹.

من الواضح أن ابن رشد قد استعمل الكثير من الاستعمالات والاقتراسات الأرسطية في بناء نظرية العقل خاصته، فمفهوم الوحدة متضمن في الكتابات الأرسطية أيضا وسبق وأوضحنا هذا الأمر أما القصد والغاية التي يتكلم عنها هنا فهو نفسه القوة النزوعية عند أرسطو والشوقية فيمن تلاه وهي القوة المحركة التي تعمل باستخدام الصور التي يكتسبها العقل من الحواس أي الكليات أو المعقولات الأولى، بتسميه منطقية أرسطية كذلك، بقيت فقط مسألة أن السماء حيوان فقد سبق وتكلم الغزالي عن هذا في كتابه تهافت الفلاسفة وطالب ابن سينا بأدلة وبراهين، لأن هذه المسألة لا يمكن إثباتها ولا نفيها بل هي معلقة هنا - تعليق الحكم- و«ليست نظرية ابن رشد حول العقول الكوكبية غير شرح مطول للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعية وليست نظريته في العقل البشري غير الجزء الثالث من كتاب النفس الذي فسره بدقة، وما امتازت به الفلسفة من توفيق جريئ بين المذاهب الصوفية ومزج لها»².

لايختلف اثنان عن مدى وضوح تأثير ابن رشد بفلسفة أرسطو على غرار أرنست رينان والجابري وغيرهم ممن اقتربوا من الفلسفة الرشدية وتعمقوا في دراستها غير أنها لا تخلو من لمسة صوفية دينية بغية التوفيق بين العقل الأرسطي والنقل الإسلامي أي بين الحكمة الفلسفية والإيمان الديني، وكان هذا حال الفلسفة آنذاك، و«تندرج العقول في سلسلة عند ابن رشد من العقول المفارقة تعقل ذاتها وتعقل المبدأ الأول وهي ذات أفلاك آخرها العقل الفعال المتصرف في النوع الإنساني بعدها تنزل إلى العقول المخالطة للمادة وهي النفس الإنسانية، والنفس عند ابن رشد مثلها عند أرسطو، تعلق النفس بالجسد أي الصورة بالهيوالة، إلا أنه يختلف معه في جزئية بسيطة بحيث أن أرسطو يقر بفناء العقل الهيوالاني، أما ابن رشد يجعله

¹ محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2014، ص195.

² أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص177.

أزليا، غير أن العلاقة بين العقل الفعال وهو عقل نوع للإنسان، والعقل الهولاني القابل يحيطها الكثير من الغموض»¹.

وهنا نحن بصدد الحديث عن علاقة كيف بكم، فلم يحدد أحد تلك العلاقة ماهي هل هي كم؟ أم هي كيف فكلاهما مفارق وكلاهما أزلي فكيف يكون أحدهما فاعلا والآخر منفعل، أو كيف يكون أحدهما فاعل والآخر قابل؟ «كل ما يدركه العقل من علاقات وانتظام هو معقولات، والحقيقة ليس هناك عقل بدون معقولات أو العكس فهما شيء واحد، والفرق بين العقل الإنساني والعقول السماوية هو أن عقل الإنسان يستخلص معقولاته بتجريدتها وهو قاصر على تجريد جميع المعقولات من الأشياء، أما العقل الأول -المحرك- فهو صورة الصور ومعقوله هو الوجود كله وباقي العقول السماوية تحصل على معقولاتها من العقل الأول، فالعقل والعقل والمعقول الإنساني في العقول السماوية كلها إنعكاس وفيض واستمرار أو كيفما شئت أن تقول من العقل الأول»²، وبالتالي فإن الصورة الموجودة في العالم المادي بالقوة هي في العقل الأول بالفعل وهي الوجود كله، ومن هذا الكلام نفهم أن نظرية ابن رشد هنا لم تبنى مطلقا على سؤال ما العقل؟ وإلا لما كان لها مخرجان أحدهما وجودي ويمثله هذا الأخير وآخر سابق له، وهو الكوسمولوجي أو العقول الكوكبية.

يرى الجابري أن ابن رشد لم يتكلم عن العقل الفعال باعتباره الله عنده، وانتقد بشدة نظرية الفيض حيث يرى «أن نظرية الفيض هذه وما رتب عليها سواء على مستوى الوجود أو العقل أو المعرفة هي مجرد خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وفعلا فهي أبعد ماتكون عن أرسطو وما يقتضيه مذهبه»³، ونجد هذا الكلام لابن رشد بالرغم من أنه يؤمن بنظرية الفيض بل بطريقة أو بأخرى هو يتبناها، ولا يرد بذلك بأن ابن رشد قد وقع فيما يسمى بالتنفيذ الذاتي بل هو يقر بأن نظرية الفيض لاعلاقة لها بفلسفة أرسطو ومن ينسبها له فهو خاطئ، هذا أولا، ثانيا هو ينتقد هذه النظرية من عدة جوانب أبرزها العلة والمعلول وأنّ (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد)، «وهكذا فإن فلسفة ابن رشد تبدو لنا مثل نظام طبيعي شديد الالتحام في جميع أجزائه فيتألف الكون من سلسلة مبادئ أزلية مستقلة أولية مرتبطة في وحدة عالية

¹ محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 436.

² محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، ص 195، 196، 197.

³ المرجع نفسه: ص 201.

ارتباطا مبهما ومن هذه المبادئ، الفكر الذي يتجلى بلا انقطاع في بعض نقاط الكون ويؤلف شعور البشر الدائم ولا يعرف هذا الفكر الدائم تقدما ولا تأخر ويشترك الفرد فيه على درجات مختلفة، وكلما دنا هذا الاشتراك من التمام كان الفرد أكثر كمالا وأشد سعادة»¹.

وبالتالي فإن ابن رشد كغيره من الفلاسفة المسلمين اهتم بالعقل من جانبه الوجودي الكوسمولوجي متأثرا كغيره من الفلاسفة المسلمين إهتم بالعقل من جانبه الوجودي الكوسمولوجي متأثرا بسابقه من الفلاسفة وتوجههم، وكذلك بأرسطو والإسكندر والأفروديسي وأفلوطين أحيانا، بالإضافة إلى تعاليم الدين الإسلامي محاولا صب الكل في قالب معرفي مع العلم أنه كان أقلهم تصوفا وإن كان تصوفه عقلي معرفي يتكؤ على العلم كوسيلة لبوغ الكمال.

وعلى العموم فإن الفلسفة الإسلامية لا تحاول الإجابة عن سؤال مفهوم العقل البشري بل كان همها إثبات قدم الهيولة من عدمه كسؤال وجودي بالإضافة إلى السؤال الكوسمولوجي الكلاسيكي، وهذا ناتج عن تأثر الفلاسفة المسلمين باليونان ومحاوله تحوير فلسفاتهم وموائمتها مع ما يناسبها من أفكار في الدين الإسلامي فنتجت نظرية العقول التي طغت على تلك الفترة، فمن الواجب ألا نسائل نظرية كوسمولوجية ومنتظر نتائج إبستمولوجية فالسؤال الخطئ يؤدي حتما إلى إجابة خاطئة إلا أننا استخرجنا منها بعض المفاهيم والتصورات التي كانت تدل على العقل آنذاك وعمله.

2- مفهوم العقل في الفلسفة المسيحية

تشارك الفلسفة المسيحية مع نظيرتها الإسلامية في أن الطابع العام للتفكير آنذاك كان لاهوتي بامتياز وقد صخر العقل البشري لخدمة النص الإلهي وفهمه وتأمله، فكان هذا الأخير بمثابة الإطار الضابط له والمحدد لإستشكالاته وأسئلته، وأكبر دليل على ذلك أن من أمسكوا بمشعل الفلسفة والتفلسف هم آباء الكنيسة والقساوسة على غرار القديس أغسطين وأنسلم (1033-1109م) جون سكوتوس وأوريجينا (815-877م) Jean Scot Érigène وتوما الإكويني وغيرهم، وقد تميزت الفلسفة المسيحية في تلك الفترة بالبحث في حلقة واحدة تمثلت في إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وإمكانية أسبقية أحدهما على الآخر، أو بمعنى خضوع واحد من الإثنين للآخر، أما باقي الإشكاليات فكانت تصب في وعاء

¹أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص140.

الإجابة عن هذا السؤال العام، فهذا الإشكال كان مركزيا والباقي فروع، ومادام العقل هنا هو أحد فروعه فمن الأجدر تقصي مفهومه آنذاك وماهو وماذا كان يقصد به؟.

1-2 القديس أوغسطين Augustin (354-430م) العقل والناطقية كجوهر روحي ماورائي

لقد كان القديس أوغسطين من أبرز الآباء الكنسيين في العصر الوسيط في الإمبراطورية الرومانية «وبالتحديد في مدينة طاجست Thagaste وهناك من يقول هيبو أو هيبون Hippone Hippo وهما سوق اهراس وعنابة على التوالي بالجزائر (نوميديا سابقا) انتقل إلى قرطاج وإلى ميلان كذلك وروما ونهل العلم منهم جميعا»¹، وهذا ماأهله لحمل عبء التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والإيمان، وبين المعرفة والوحي أو كما شاع بين العقل والنقل، فحاول الربط والجمع بين الإثنين من خلال جعل الإيمان غاية عقلية من جهة وجعل العقل كضرورة إيمانية من جهة أخرى، «ومن هنا أتى أوغسطين بمقولته الشهيرة "تعقل كي تؤمن". ولاتقف مهمة العقل عند هذا الحد بل إن القديس أوغسطين يوكل إليه مهمة أخرى بعد الفحص والتنفيذ والوصول إلى مرحلة الإيمان، وهذه المهمة هي تفهم الحقائق الدينية حتى يمكن شرحها وتوصيلها إلى غيره، فالعقل لديه أقدر للبحث وأسرع قبولاً للحق بحيث نقول "آمن كي تعقل"»².

قد تبدو أفكار أوغسطين من خلال كتاباته وآثاره زاخرة بالكلام عن العقل، إلا أنه لم يترك كتابا في نظرية العقل، فمن كتاباته: الاعترافات ومدينة الله ومحاوره المعلم، وهذه المؤلفات العقل فيها محوري، يقول في كتابه مدينة الله: «هو الذي أعطى البذور الطاقة ووهب مخلوقات حية معروفة النفس العاقلة، والعقل والقدرة على الكلام بحسب ماشاء أيضا وهب العقول القدرة على معرفة الاحداث مسبقا، ويكشف عن المستقبل بواسطة الأنباء ويشفي بواسطة خدامه»³، يظهر العقل هنا حسب أوغسطين على أنه هبة إلهية تمتاز بالناطقية "القدرة على الكلام" وأنه الخاصية أو الميزة التي تتحلى بها النفس، ويواصل أوغسطين حديثه عن العقل قائلا: «ويجيبني إلى العقل البشري الذي خلقه علم الفنون الضرورية لثبات الطبيعة والحياة»⁴.

¹ زينب محمود الحضيري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء، القاهرة، دط، 1997، ص15.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص80.

³ القديس أوغسطين: مدينة الله، تر: يوحنا الحلو، دار الشرق، القاهرة، ط2، 2006، مج1، ص355.

⁴ المرجع نفسه، ص ن.

يظهر جليا هنا أن العقل هبة ومخلوق إلهي وأن المعرفة والعلم بالإضافة إلى الناطقية خاصيته ومخلوقة لأجله هو، فلو رتبنا أولويات أوغسطين على حسب قوله فيكون الله أولا ثم النفس ثانيا ثم العقل ثالثا ثم المعرفة بعدهم، وبالتالي فإنه هنا يعلي من شأن الإيمان على حساب العقل ويجعله سابقا، ولكن مقارنة بسابقه في الفلسفة اليونانية فهذا أمر عادي لطالما كان المحرك الأول أو عالم المثل أو غيرها هو المرتبة الأولى، وتقريبا نفس الفكر عن العقول الكوكبية قد يتفق هنا في جزئيات بسيطة وجدت مايتلائم معها في الديانة المسيحية، حيث يتقابل العقل الفعال مع الغاية الإلهية ليس باعتباره المحرك الأول أو الله، بل باعتبار نسب الحركة له، ففكرة العناية الإلهية فكرة مركزية في الديانة المسيحية «فالله هو الخير الأعم، وبعده تأتي العناية وهي التي كان اليونان يسمونها العقل، ومن هنا يتضح كيف تركبت العقائد المسيحية على الثقافة اليونانية»¹، بما يتلائم معها بحيث أن الأفلوطينية والأفلاطونية كانت مناسبة، أما الأرسطية فلم تدخل إلا مؤخرا مع توما الإكويني، ذلك أن أرسطو وفكره لا يتفق مع فكرة العناية تماما، ولذلك نرى معظم الفلاسفة المسيحيين قد اكتفوا بالأفلاطونية المحدثه* التي تتفق مع الدين المسيحي في فكرة الثالوث، حيث كانت في الأفلاطونية المحدثه تنقسم إلى ثالوث ورابع، وفكرة أفلاطون كذلك القائمة على عالم المثل كعالم مفارق، والذي يتوافق كذلك مع الفكر المسيحي في فكرة الثواب والعقاب والعالم المفارق.

كما سبق وقلنا أن تناول العقل في الفلسفة اليونانية كان ناتجا عن أسئلة مركزية وجودية أنطولوجية كسمولوجية لتصبح بالتالي سيكولوجيتهم إن صح التعبير كذيل للكسمولوجيا في تسلسلها وترتيبها، أما هنا فإن المتمعن في فلسفة أوغسطين يدرك بأن الأمر مختلف «ليست السيكولوجية الأوغسطينية ذيلا للكسمولوجيا بل إنها تشدد على الروحي، وعلى التجربة الحقيقية والإيجابية للروحي الذي لا يتجزأ إلى أقسام متنافرة ولا يخضع للتجديد»²، ذلك أنه لم يجعل أي جوهر من الجواهر يسبق العقل سوى الله، أما النفس فهي به وهو أعلى مراتبها -العقل- فالنفس هي أسمى من البدن في الإنسان والفكر بوصفه عقليا هو أعلى

¹ حسن حنفي: نماذج عن الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1987، ص7.

*الأفلاطونية المحدثه أو الجديدة Neo Platonism : هي فلسفة تصوفية رجعية ظهرت في حقبة انهيار الإمبراطورية الرومانية (من القرن الثالث إلى القرن الخامس ميلادي) نشأت أولاً في مصر وبعدها أسس أفلطون مدرسة أفلوطينية جديدة في روما وقد كانت معادية أساسا للمسيحية واشتملت على عناصر عديدة من السحر والأساطير الشرقية. يُنظر: (م. روزنتال ب. يودين وآخرون: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، دط، دت، ص41).

² علي زيعفور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983، ص206.

وأسمى مافيهما، وبالتالي فإن العقل هو الجوهر النفسي الذي يلي الله في بناء نظرية أوغسطين وهو الذي يسعى إلى محبته وتعقله، «النفس هي الأسمى في الإنسان والفكر Mens/Pensee هو القسم الأعلى من النفس وهو الأقرب إلى الله، ذلك ماورد مرارا على لسان القديس بولس Saint Paul (توفي حوالي 64م) إذن في النفس الإنسانية ذاكرة وعقل وإرادة: الأولى هي النفس التي بها حقائق معينة والثانية هي النفس من حيث أنها تتعقل المجردات والثالثة هي النفس من حيث هي محبة»¹.

هذا هو الثالوث الأوغسطيني فقد مزج هنا بين عقيدة التثليث المسيحية وأفكار أفلاطون وأولها نظرية الاستذكار Platonic Reminiscence التي تتواءم مع المعتقد المسيحي، ثانيا فكرة تعقل المجردات التي هي مرتبطة بالاستذكار وعالم المثل الأفلاطوني من جهة عند اليونان، وإرادة الحقائق الروحية والإيمانية في الديانة المسيحية من جهة أخرى، وآخرها المحبة، وهي التي ترمي إلى القوة الشوقية أو الإرادة، وهذا الجانب هو الجانب الباطني من الإنسان؛ أي أن الإنسان يتألف أساسا من نفس وبدن، «ونذكر أن أفلاطون ربط بين وجود النفس ووجود الفكر، فالفكر حياة وهي أعلى مراتب الحياة، والقديس أوغسطين لم ينسى هذه الحقيقة وهو يتحدث عن النفس الإنسانية التي هي صورة الله مطبوعة في الإنسان لذلك كانت النفس روحية والعقل بالتالي روحي لا ينقسم، وما يقال عن النفس يقال عن العقل طبقا لمفهوم أوغسطين له، فيكون بالتالي جوهرًا تامًا في ذاته يختلف عن البدن إلا أن الإنسان واحد كالعملة ذات الوجهين، باطن وظاهر لنفس العملة أي لنفس الإنسان الواحد»².

عندما نلاحظ هنا وجود المصطلحات الثلاث أمام بعضها: النفس والروح والعقل، يمكننا أن ندرك مدى وعي أوغسطين بكل هذا حيث أنه يفصل بين الثلاثة في بناء نظريته ويفرق بينها، فالإنسان مخلوق من الله كسابق وموحد له بشقيه النفس والبدن هذه النفس ذات طابع روحي تمتاز بقوة عقلية تعنى بالمعرفة أيًا كان شكلها وحقيقة النفس والروح والله هي من المعارف المجردة التي لا يمكن إدراكها إلا بالعقل وبالتالي فقد فصل أوغسطين في سيكولوجيته مما كان مشتبهًا ومبهما عند غيره «فالفكر هو القسم الأعلى من النفس العاقلة (أنيموس) وهو الذي يلتصق بالمعقولات Intelligibles وباللّه، ثم إن الفكر هذا يحتوي على

¹ علي زيغور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ص 152.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 81.

العقل Ratices/Raison وهو الحركة التي يمر بها الفكر من إحدى معارفه إلى أخرى كي يقيم بين هذه وتلك علاقات مشتركة أو ليفرقها ويحتوي ثانيا على الذكاء الحجاجي العقلي Intelletus Intelligence وقد أخذ القديس أوغسطين أنثيليكتوس وأنتيليجينسيا من الكتب المقدسة وهما يعينان قوة عليا للعقل وعادة ما تؤخذ الكلمتان بمعنى واحد هما أسمى شيء في الفكر أي في الإنسان»¹ وعلى الأرجح أن ديكارت قد قرأ مؤلفات أوغسطين واطلع عليها خاصة فيما يخص الفكر وحركته «وواضح أن عند كليهما وجود الشخص قائم على وجود الفكر يسأل أوغسطين محدثه هل تعرف أنك موجود؟ فيجيب هذا لأعرف، وعن أسئلة، هل تعرف أنك تتحرك؟، أنت بسيط أم مركب؟... إلخ، فيجيب محدثا بالنفي لكنه يرد بالإيجاب على سؤال واحد فقط إذ يقول نعم أعرف عندما يسأل أوغسطين هل تعرف أنك تفكر؟ من يفكر يكن موجودا. إذ هو وإن أخطأ فهو موجودا لأن من لم يكن موجودا لا يخطئ، بهذا يصح القول أن أوغسطين سبق ديكارت إلى أنا أفكر فأنا موجود»².

نلاحظ من هذا القول المقتبس من محاوره المعلم وجود الحديث عن الحركة وعن الكوجيتو Cogito وإن المركب والبسيط هي أفكار متسلسلة مرتبة تقريبا بنفس الترتيب عند ديكارت الذي نسبت إليه بشكل كبير وإلى الغزالي بشكل أقل، ولكن يبدو أن أصل كل هذه الأفكار كان لأوغسطين في البداية، إلا أنها لم تكن بنفس النضج والموضوعية مثلما حصل مع ديكارت وهذا أمر بديهي بالنظر لأوغسطين الذي كان لاهوتيا بامتياز، «أما فيما يتعلق بالإدراك بالنفس أي بالذهن والعقل فإن كلماتنا تعبر دون شك عما نتأمله حاضرا في نور الحقيقة الداخلي الذي يغمر ما نسميه الإنسان الداخل وضوحا ونشوة، وإذا استطاع من يستمعنا أن يرى الأشياء نفسها بالعين الباطنة البسيطة فإنه يفهم ما أقول بتأمله لكلماتي»³.

هذا القول يعود للقديس أوغسطين في محاوره المعلم حيث يتكلم عن الإدراك وبالتحديد عن إدراك ذاتنا عن طريق عملية الاستبطان أي النظر إلى النفس بعين داخلية وهذا ماكرره ديكارت فيما بعد، وبعد كل هذا يمكننا رؤية القدر الهائل من الأفكار التي أبدعها أوغسطين وكانت سببا في ثورة ديكارت الفكرية، فبعد الثنائية والحركة والكوجيتو هاهو الاستبطان وجذوره كذلك هنا، صحيح أن كل هذه الأفكار كانت

¹ علي زيعور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، ص 192، 193.

² المرجع نفسه: ص 211.

³ حسن حنفي: نماذج عن الفلسفة المسيحية، ص 92، 93.

فتية في عصر أوغسطين إلا أنها بطريقة أو بأخرى تعد جذورا لمفهوم العقل الديكارتي، والأمر الذي جعل هذه الأفكار تبدو وكأنها لم تكتمل هو الضابط اللاهوتي التي كانت كلها تجعل منه غاية فنتهي إليه غالبا عوض أن تنضح أكثر.

الحق أن أوغسطين فكر بالعقل في الدين ولم يفكر بالعقل في العقل وكان منهجه لاهوتيا أكثر مما يمكن القول بأنه عقلي لذلك كان ينتهي دائما إلى الإيمان الذي انطلق منه فتحوّلت جل أفكاره إلى نزعة تبريرية في كل مرة تعترض فكرة الله أو العناية أو غيرها طريقها، حتى الأفلاطونية المحدثة لم يتأثر بكلها بل بجزئها وإلا لسقط مذهبه في الماء فالأفلاطونية تقر بالإنسان فيما أن أوغسطين لا يجعله من الأولويات أو مقياسا لكل شيء، فأخذ ثالوثهم واكتفى بذلك، وما يمكن قوله هنا أن لاهوتية أوغسطين قد طغت على سيكولوجيته، ليبدو العقل ظاهرا في بدايته غامض الأطراف حيث جعل نهاياته دائما في الماورائيات والغيبيات.

2-2 القديس توما الإكويني Thomas d'Aquin (1225-1274م) العقل كوعاء إلهي

كان توما الإكويني من الفلاسفة والأدباء الكنسيين البارزين في العصر الوسيط وذلك ببساطة لأنه وعلى غرار الكثيرين تأثر بأرسطو وليس بأفلاطون الذي كان مرجعا عند البقية، ويبدو أيضا تأثره بابن رشد والغزالي والفلسفة المدرسية، ففلسفته كانت نتاج المزج بين هذا الكل، بالإضافة إلى تعاليمه ومعتقداته الدينية، ويظهر ذلك جليا من خلال أبرز أعماله "الخلاصة اللاهوتية".

مادام توما قد تأثر بأرسطو ومن ثم ابن رشد فإن «عقلنا عند القديس توما الإكويني يشكل تصورات بمساعدة الحس، والقديس بولس يرى أن معرفة الله تبدأ من معرفة المخلوقات، إذا بدانا بالمحسوسات وصلنا إلى الله كعلة للعالم. وهو بالتالي يحاور كل نظام للوجود. فالعقل البشري لا ينفذ إلى الماهية الإلهية بما هي كذلك هناك هوة بين الله والعقل والله وحده هو الذي يستطيع أن يتخطاها والعقل البشري مهما بلغ ضعفه قادر على التمثل»¹، فأرسطو وابن رشد وكذلك القديس بولس قبل توما الإكويني كلهم يعطون أولوية للحس باعتباره مصدر الصور أو المادة الأولية التي يشتغل بها العقل الذي يرتقي

¹ إيتين جلسن: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996، ص312.

بالتجريد من المحسوس نحو المعقول، ويمكننا أن نرى إلى أي مدى قد بلغ هذا التصور في العصر الحديث من خلال كتابات كارل ماركس Karl Marx (1818-1883م) وهيجل Hegel (1770-1831م) فيما يخص الجدل الصاعد والنازل، كما جعل توما الإكويني شرط النفاذ للماهية الإلهية هو الاشتغال بالمحسوسات تدريجيا لبلوغ تصورهما فقط وليس بما هي عليه أي بذاتها، وحسبه «لاستطيع أن تكون تصورات بدون أشياء محسوسة حيث لانستطيع الوصول إلى الجواهر المعقولة التي تتجاوز التجربة الحسية بدون محسوسات، مايقال على الجواهر المعقولة يقال على الله، فالله لايندرج تحت مقولة ما، ولاجنس ما، فالعقل عند توما الإكويني يميل ميلا طبيعيا نحو الأشياء المحسوسة، ومن ثم لا يكون الله هو الموضوع المناسب للعقل البشري»¹.

هذا لايعني تنكرا لتعاليم مذهبه ودينه فإن العقل الذي يقصده هو العقل البشري المتعلق بالمحسوس وليس بالمفارق، كما أنه يفرق بين العقل الذي يشتغل بالبرهان والعقيدة التي تكون بالإيمان ومن منظوره هنالك أمور لايمكن البرهنة عليها عقليا بل يمكن الإيمان بها فقط، «ويضيف الإكويني أن العقل الإنساني ليس عقلا بالفعل كالملاك ولكنه عقل بالقوة فلا يعقل إلا متى يخرج إلى الفعل وأن العقل الطبيعي Natural Reason قادر على إثبات بعض الجوانب الإيمانية المتمثلة في وجود الله، وليس كل الجوانب فالعقل الإيماني قادر على إثبات وجود الله والخلود، ولكنه غير قادر على إثبات الثالوث المقدس holy Trinity أو فكرة التجسيد Incarnatoin أو يوم القيامة The Last Judgment»²، ذلك أنّ العقل الطبيعي إذا تناول هذه الأخيرة بالمنطق فإنها قد توقعه في تناقض وهذا مافرضه توما الإكويني، ورأى أن الحل الوحيد لمماهات فلسفة أرسطو ومفهومه للعقل مع المعتقدات المسيحية هو إلحاق الأخيرة بالعقل الإيماني أو بالإيمان، وليس بالعقل الطبيعي المنطقي الذي يشتغل بما تقدمه له الحواس من صور حيث يقول: «إن العقل الذي يميل طبيعيا نحو الأشياء المحسوسة لايمكن أن يكون الله -بطريقة طبيعية- الموضوع المناسب له»³، بل يكون الله موضوعه بطريقة إيمانية، ولايخبرنا توما الإكويني عن كيفية عمل الإيمان والعقل والعلاقة الموجودة بينهما غير أنه «قد خلط في كتابه Summa بأجزائه الأربعة، بين ما يمكن الوصول إليه عن طريق

¹ إيتين جلسن: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص311.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص83.

³ إيتين جلسن: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ص315.

العقل (في الأجزاء الثلاثة الأولى) ثم ما يمكن تحقيقه في الجزء الرابع عن طريق الوحي Revelation ويقول الإكوييني أيضا إنه يمكن معرفة الله عن طريق الوحي والحدس بالإضافة إلى العقل وبالتالي ركز على العقل والوحي وأهمل الحدس¹، والأرجح أن توما الإكوييني قد جعل الأمور الإيمانية البحتة سابقة الذكر مثل الثالث ويوم القيامة أمورا يمكن الوصول إليها عن طريق الوحي؛ أي معرفتها عن طريق الوحي عرضا وفقط، أما الولوج إليها في ذاتها فيمكن أن يكون عن طريق الحدس مثلما تكلمنا سابقا عن معرفة الله التي تنطلق من معرفة الموجودات بالعقل الطبيعي ومن ثم بلوغ مرحلة الإيمان به كمرحلة يتدخل فيها الحدس وليس العقل الذي يبحث عن البرهان دائما، ومن هنا نفهم أن منهج الإكوييني قد جعل الإيمان أولا والعقل ثانيا، والعقل الثاني هذا هو العقل الطبيعي، أما العقل الذي يحدس ويشغل بالإيمان فهو عقل مفارق.

يمكننا القول أنه «من الواضح إذن أن العقل المفارق صورة ووجود، وأنه يحصل على وجوده من الموجود الأول وهو وجود محض وهو العلة الأولى التي هي الله، وكل موجود يحصل على شيء من شيء آخر فهو بالقول مشوب لهذا الشيء الآخر، وإن ما يتم الحصول عليه من هذا الشيء الآخر يكون هو فعله. يجب إذن أن تكون الهوية أو الصورة هي عقل مفارق بالقوة بالنسبة إلى الوجود الذي تحصل عليه من الله»².

الأرجح هنا أن هذا العقل المفارق الذي هو بالقوة بالنسبة لما تحته وبالفعل بالنسبة لموجده هو "العناية الإلهية" كفكرة مركزية في العقيدة المسيحية، فالفعل يبدأ من الموجد الأول ويخف نزولا إلى أن يبلغ النفس البشرية، والقوة عكسه، حيث تنطلق من النفس البشرية، وتخف كل مرة لتنتهي عند العناية أو عند العقل المفارق، ومن هنا أيضا نفهم تلك الهوية التي أشار إليها الإكوييني الموجودة بين العقل والله، فهي في الحقيقة هوة بين العناية الإلهية أو العقل المفارق، وبين موجده الذي هو الله، وهذه القوة لم يتمكن الإكوييني من تجاوزها نتيجة مماهاته للفلسفة الأرسطية مع المعتقدات المسيحية، حيث أن الأرسطية تؤمن بأن الله خلق الكون وأدار له ظهره، فيما أن المسيحية تقر بالعناية ما جعل الإكوييني يقر بأن الخلق تضمن العناية

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 83.

² حسن حنفي: نماذج عن الفلسفة المسيحية، ص 271.

لينتهي إدراك العقل عندها وتتشكل تلك الهوة أو ذلك الشرخ، وقد عكس الإكويني هيراريكية* أرسطو لتتماهى مع تعاليم دينه حيث جعل من الصورة علة والمادة معلولا «ليتحول التنزيه العقلي إلى نزعة دينية تلقائية تجعل من الصورة علة ومن المادة معلولا، والصورة لا تحتاج إلى مادة كما لا يحتاج التعقل إلى جسم أو آله وإن كان منها ما يحتاج كالإحساس، بل إن المادة تعيش في تقرب للصورة وهذا التقرب هو الذي يسبب المباينة في المادة وكأن الصورة سجينه وتود الانطلاق إلا أن المادة تنقلها وتتثبت بها»¹.

هذا التذبذب بين الواقعي والمثالي لتوما الإكويني أيضا كان أحد الأسباب التي أدت إلى وجود تلك الهوة وهو ناتج بدوره عن المعتقدات المثالية للمسيحية والواقعية الأرسطية كمرجع لتوما أيضا، وبهذا يكون العقل ومفهومه لم يتحرر بعد من سلطة اللاهوت المفروضة عليه والأحق أن توما الإكويني باعتناقه فلسفة أرسطو قد يكون صاحب الرفعة الأولى لإعادة النظر في الكثير من الأمور الإبيستيمولوجية التي كانت مغيبة بفعل اللاهوت.

لقد جعل توما الإكويني العقل يبدو كوعاء إلهي تملأه الإحساسات والانطباعات الحسية المختلفه فاستحال العقل إلى قابلية فقط، قابلية التلقي التي ظهرت عند أرسطو أولا فبدأ كوعاء شفاف اللون من جهة يسمح بمرور نور الشمس (الإيمان) ومن الجهة الثانية يمكنك رؤية صورة الأشياء بعد تجريدتها.

الآن فقط يحق لنا القول، إن العقل المسيحي كان عقلا متأرجحا بين المثالية والواقعية أي مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو بحيث إنشغل عن نفسه، وكان همه الوحيد هو اللاهوت وتعاليمه، لذلك استحال دائما إلى عقل إيماني غير برهاني يجهل نفسه إذ أن العقل في الفلسفة المسيحية خاصة والوسيطية على العموم لم يكن موضوعا بحث هو بل به، يعني ذلك لم يكن العقل موضوع بحث بقدر ما كان وسيلة للبحث ذلك البحث الذي حددت نتائجه مسبقا وكانت تنتهي دائما للإيمان بعيدا عن البرهان، ولكن هذا لم يمنع من وجود بعض المحاولات البارزة التي ربما حجبها النور الإيماني مثل أفكار أوغسطين عن الكوجيتو والاستبطان، وكذلك جرأة توما الإكويني الذي حاول أن يرجع الفلسفة إلى الأرض بعدما صعدت إلى السماء، كل هذه الجهود كانت سببا مباشرا أو غير مباشر في حدوث ثورة فكرية ونضوج فكري في العصر

* الهيراريكية: هو تعريب للكلمة الإنجليزية Hierarchy وهو مصطلح يعبر عن التسلسل الهرمي. يُنظر: (Simon Blackburn

Oxford Dictionary of philosophy, P 166).

¹ حسن حنفي: نماذج عن الفلسفة المسيحية، ص 219.

الحديث، حيث شهد العقل فتوحات جديدة بفضل رونه ديكارت ودافيد هيوم وجون لوك وإيمويل كانط وآخرون، وذلك لم يكن إلا بعد التحرر من سلطة الكنيسة التي كانت تحصر مجال العقل وبجنه فلم يلتفت حتى لنفسه.

ثالثا: مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة

1-رينيه ديكارت (1596-1650م) أولوية العقل وتمييزه عن الجسد

لقب بأبي الفلسفة الحديثة وكان رائد العقلانية بامتياز وقد كان ظهوره تمهيدا لثورته الفكرية التي حررت العقل من سلطان اللاهوت أو بالأحرى من السلطة الكنسية، وكان الفضل عائدا لجهود يوهانس كيبلر Johannes Kepler (1571-1630م) وغاليليو غاليلي Galilée (1564-1642م) وكريستوف كولمبس Christophe Colomb (1451-1506م) وفتوحاتهم العلمية والجغرافية والفكرية كذلك، كالنزعة الإنسانية التي كانت قبل ظهور ديكارت، كلها ساهمت في إزاحة الكنيسة التي طالما حجبت العقل الذي كان يحمل معنى سلبيا في العصر الوسيط بمنظورها كمضاد للدين ومواجهها للألوهية فأرادت ترويضه وسقله بما يناسبها، «ومن الإرهاصات الفكرية التي سبقت ظهور ديكارت إسهامات تيكو براهي Tycho Brahe (1546-1601) وكبلر kepler (1571-1630) في الفلك وجاليليو جاليلي Galileo Galilei (1564-1642) الذي يعد من أعظم مؤسسي العلم الحديث وجيليرت Gillert في المغناطيسية عام 1600 وهويجنز Huygens الذي عرض النظرية النموذجية في الضوء وهارفي ويليام William Harvey عن الدورة الدموية وإن كان سبقه ابن النفيس في ذلك، وروبيرت بويل R.Boyle في الكيمياء، وانتشار منهج فرنسيس بيكون وأرغانونه الجديد»¹.

لقد كان لكل دور حاسم في تحرير العقل بحيث أن غاليليو غاليلي باكتشافه العقلي أثبت أن الكتاب المقدس لا يحمل كل الحقائق المطلقة عن الأرض وسيرها، وكذلك الأمر بالنسبة لكريستوف كلومبس باكتشافه للقارة الأمريكية، حيث وجد شعبا لا يعرف المسيح ولا الأديان إطلاقا، ويعيشون حياة عادية، وكذلك النزعة الإنسانية التي أرجعت الإنسان للمركز، بعدما كان الإله في المركز والإنسان هامشا وعرضا،

¹ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 101.

هذا ما ساعد ديكارت على طرح أفكاره بكل أريحية بعدما تحرر العقل وعاد الإنسان للمركز مثلما كان عليه أو أكثر من ذلك.

يستهل ديكارت كتابه مقالة في الطريق بحديثه عن العقل وتعميمه لجعله ميزة إنسانية حيث يقول: «إن الصواب أعدل أشياء الكون توزعا بين الناس إذ أنّ الكل يعتقد أنه أوتي منه الكفاية بحيث أن أقل الناس قناعة بكل الأشياء الأخرى قد ألفوا عدم الرغبة في الحصول منه على أكثر مما لديهم. وليس من الجائز أن يكونوا كلهم قد أخطأوا في ذلك بل هو الدليل على أن المقدرة على الحكم الجيد والتمييز بين الحقيقة والخطأ. وهو ما يسمى على وجه التحديد صوابا أو عقلا متكافئة بالطبع لدى جميع الناس»¹.

يمارس ديكارت هنا تحيلا لغويا بسيطا ليثبت أن العقل ميزة إنسانية وأنه الوحيد الذي يصدر الحكم على الأشياء، وأنه سبيل المعرفة، ألسنا نقول عن شخص مجنون فقد صوابه؟ فإن فقدانه لصوابه أي عقله يجعله يقوم بكل شيء بطريقة خاطئة، فهو في هذه الحالة لا يفرق بين الصواب والخطأ، وبالتالي فإن ديكارت هنا أراد أن يشير بأن العقل هو تلك الملكة التي نملكها جميعا والتي تجعلنا نعرف الحق من الباطل والصواب من الخطأ، هذا ويجعل ديكارت من الفكر ماهية للعقل وموضوعا له حيث يقول: «وإذن فإن كل ما يمكن أن أقوله هو أنني شيء مفكر وأن شيء يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينكر ويريد ويتخيل ويجس لأن جميع هذه الأفعال إنما هي أنحاء من أنحاء التفكير»²، فالشك والتصور والفهم والإرادة والخيال هي أنواع من نشاط العقل الذي يسميه ديكارت بالتفكير، فهذه أنحاء التفكير وحركة العقل عنده إنما هي حركة التفكير هذا عن طريق أنحاءه أو بالأحرى نشاطه، هذا فالعقل دائم النشاط والحركة، إما يتخيل أو يتذكر أو يشك أو يفهم أو يتصور، وكل هذه ضروب من التفكير.

ونلاحظ هنا كيف تجاوز ديكارت الغموض الذي كان يشوب مصطلح الحركة بالنسبة للعقل عند سابقيه وابتعد نوعا ما عن اعتبار العقل ذبلا سيكولوجيا للكسمولوجيا تكون حركته نتيجة لحركتها، وابتعد أيضا هنا عن تغيير حركته تغييرا لاهوتيا سواء كان كنسيا أو إسلاميا محاولا إعطائه مفهوما إبستمولوجيا خالص، وحاول ديكارت جعل العقل مركزا.

¹ رنيه ديكارت: حديث الطريقة، تر: عمر الشارني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص ص41، 42.

² رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2009، ص88.

لم يذهب ديكارت إلى مثالية أفلاطون واستغرق فيها ولم يكن بواقعية أرسطو كذلك في تفسيره للعقل، بل يرى بأن الإنسان يتكون أساسا من ثنائية العقل والجسد، وفي كثير من النصوص يستعمل مصطلحات النفس، الذات، الروح، الذهن ليستدل على العقل فمثلا قوله: «وإذن فما أنا على التدقيق إلا شيء مفكر، أي ذهن أو روح أو فكر أو عقل وهي ألفاظ كنت أجهلها وأجهل معناها من قبل [...]» والظاهر أنني لست المجموعة من الأعضاء التي تسمى الجسم الإنساني، لست هواء رقيقا منبثا في جميع تلك الأعضاء ولست ريحا ولا نسمة بخار»¹، فلو لاحظنا هنا جيدا لوجدنا ديكارت يتسخدم لفظ "أو" الاختيارية بين العقل والذهن والنفس والروح وكلها تستدل على العقل، أما قوله الفكر فذلك راجع إلى أن ديكارت يجعل منه جوهرًا للعقل وماهية له بحيث يكون هو حركته.

وجدير بالذكر أن كلام ديكارت لا يفهم منه أنه ينظر للإنسان ببعد عقلي واحد فقط وإنما هو يقر بوجود الجسد ولكن العقل في مرتبة أعلى والجسم في الأدنى، فكل الدواب تمتلك البدن وحواسه إلا أن ما يجعل للإنسان ماهية إنسانية هو العقل الذي ينفي أنه بخار أو هواء مثلما كان شائعا عند ساقية وخاصة في الفلسفة اليونانية، ليلحقه بالتفكير ويجعل منه ماهية ويجعله جوهر إنسانيته وهذا ما يظهر جليا في قوله: «كل ماهيته -الأنا- أو طبيعته إلا في التفكير ولا حاجة له أن كي يكون بأي مكان ولا أن يرتبط بأي شيء مادي بحيث أن هذا الأنا أي النفس التي أنا بها أنا متميزة تماما عن الجسم»².

لقد كان لهذه الثنائية أثر بالغ على الفكر والعلم والفلسفة في العصر الحديث ولاحقا، إذ أن جل العلوم انطلقت في بنائها من هذه المقولة، حيث أصبح للإنسان بعدين، فأصبح من الضروري أن يكون لكل بعد علم خاص به، لتظهر البيولوجيا Biology والفيزيولوجيا Physiology فيما بعد لتدرس جسده، وليظهر علم النفس مثلا ليدرس فكره وعقله، وقد قدم ديكارت خدمة للميتافيزيقا بإعلائه العقل وقضى على بقايا المادية آنذاك و أسس لسيكولوجية المستقبل، إلا أن طابع الفلسفة الجدلية أدى إلى ظهور تيارين فيما بعد التيار العقلي بزعامة ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وغيرهم، وتيار حسي مادي مثله كل من جون لوك ودافيد هيوم وغيرهم من الفلاسفة آنذاك. من خلال ربط ماهيته الفكرية الحركية بالوجود، ويبدو

¹ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 100.

² رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص 194، 195.

ذلك واضحا في مقولة الكوجيتو cogito «أنا أفكر إذا فأنا [كائن] على نحو من اليقين والثبات بحيث لا تستطيع أن تززعها أكثر افتراضات الريبين شططا»¹.

يقصد ديكارت بـ "كائن" موجود، وهو فعل الكونية أو الكينونة، وحسبه فإن الدليل الوحيد على وجود المرء هو تفكيره، وأنه يمكنه أن يشك في كل الأمور إلا في ممارسته لنحو من الشك فهو ضرب من التفكير العقلي، فكان على ديكارت الذي مارس الشك المنهجي أن يثبت ممارسته لفعل التفكير وليس لموضوع التفكير، فكان له الفصل بينهما والاستدلال بأن ممارسة التفكير كسلوك عقلي هي الحجة الأولى التي ينطلق منها أي شخص في إثبات وجوده ومن ثم فحص أفكاره، ويستطرد ديكارت قائلاً: «بإمكانني أن أعتبر أنني لا أملك جسداً أنه لا وجود لأي كون ولا لأي مكان اشغله، ولكنني لا أستطيع بذلك أن أعتبر أنني لم أكن شيئاً وأنه على العكس من ذلك ينتج عن تفكيري الذي به أشك في حقيقة الأشياء الأخرى، ينتج حقيقة كل ماتبقى مما كنت تخيلته، لما كان لي أي داع للاعتقاد بأي كنت جوهرًا»²، يستدل ديكارت هنا على وجوده بفكره دون أي شيء آخر، فالحقيقة الأولى التي يمكن التأكد منها ومن وجودها هي ممارسة التفكير العقلي وحده ومن ثم كان العقل جوهرًا عند ديكارت، ذلك أن وجود العقل يتبع وجود الفكر، فالإدراك لدى ديكارت لا يقوم بدون عقل إنساني يتصف بالتميز والوضوح وهو أساس المعرفة كلها عند ديكارت وبإمكاننا أن نرى مامدى تأثير هذا القول وهذا التصور في الفلسفات التي جاءت بعد ديكارت خاصة فيما يخص الأنطولوجيا والإبستمولوجيا من حيث أن العقل أصبح محل ثقة ويقين باعتبار يقين وجود الحوادث العقلية والشك في الأجسام.

1-1 الثنائية الديكارتية

كما ذكرنا سابقاً يميز ديكارت بين الجسم والعقل ويجعل الإنسان يتكون من هذه الثنائية، حيث يعطي الأولوية للعقل على حساب الجسم، ويجعل من ماهية العقل "تفكير" هذا التفكير يتميز بحركته بين تصور وتذكر وتخيل وحكم، أما الجسم فماهيته هي الامتداد طولاً وعرضاً وعمقاً حيث يقول: «ولاريب أن الفكرة التي لدي عن النفس الإنسانية باعتبارها شيئاً مفكراً لا امتداداً طولاً وعرضاً وعمقاً و باعتبارها شيئاً

¹ رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص 165.

² المرجع نفسه: ص 196.

لايتم بسبب إلى ماهو من صفات الجسم»¹، يشير ديكارت في قوله هذا إلى أن الجسم يشغل حيزا في الفضاء، هذا الحيز له امتداد ذو ثلاث أبعاد طول وعرض وعمق على عكس العقل الذي له فكر يعبر عن حالته العقلية يتميز هذا الفكر بالحركة، ويقصد ديكارت بالحركة هنا هو تغير الحالة العقلية على حسب تعاملها مع الأفكار سواء كانت تذكر أو تخيلا أو حكما، ويقدم حجته في ذلك قائلا: «حين أنظر إلى ذهني من حيث أي شيء مفكر، لا أستطيع أن أميزه في أجزاء، ولكني أعرف وأتصور تصورا واضحا جدا أي شيء واحد تام لايتجزأ، ومع أن النفس تبدو متحدة كلها مع البدن كله إلا أنه إذا انفصلت عن البدن قدم أو ذراع أو جزء آخر من أجزائه أعرف جيدا أن شيئا لم ينفصل عن نفسي وكذلك ملكات الإرادة والأحاسيس والتصور إلخ، لايقال عنها أنها أجزاء من بدني لأن النفس عينها هي التي تعمل بتمامها على العكس من الأشياء الجسمانية وفي هذا يكفي لإرشادي إلى أن الذهن الإنساني أو نفسه مغايرة كل المغايرة لبدنه»².

يرى ديكارت من خلال هذا القول أنّ النفس واحدة ولايمكن تجزئتها، وحين يقول النفس أو الذهن فهو يقصد العقل على عكس البدن الذي يمكن أن نشعر فيه بكل جزء على انفراد مثل اليد والقدم أو الأصابع أو الأنف أو غيرها من الأعضاء، وبالتالي فإنّ الذهن غير متعضي على عكس الجسم كما أن فقدان أحد هذه الأعضاء أو أجزاء الجسم لايقابله تشظي للنفس أو انقسام لها أو ربما فقدان جزء من أجزائها، بل تبقى واحدة دائما، وكل حالات العقل أو الذهن أو النفس هي أنحاء فقط وليس أجزاء، وقد سبق وتطرقتنا لهذه النظرة في فتوتها حين قال أنكساغوراس بالنوس ومايزه عن المادة، وكما فرق بعده أيضا أرسطو بين الهيولى والصورة.

لقد كان ديكارت ذكيا حين انتبه إلى ذلك الجزء من البدن الذي يدعى المخ، واستثناه في عملية التأثير المباشر على النفس قائلا: «إن النفس غير منقسمة لكن الجسم مركب من أجزاء وإن النفس لا تتأثر مباشرة إلا بما يحدث في المخ وإن حركة معينة من حركات المخ تحدث شعورا معيناً، وأن هذا الشعور هو في أغلب الأحيان نافع لحفظ البدن ولاسيبيل إلا أن نأمل ماهو خير منه»³، والقصد هنا من قوله أن يعطي

¹ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص177.

² المرجع نفسه: ص263.

³ المرجع نفسه: ص229.

حركات المخ فقط وليست كلها يمكنها أن تؤثر في النفس مثل حالات جفاف الحلقوم مثلا التي تستوجب رغبة في الشرب بداعي الشعور بالعطش، أنه لا يجب دائما الوثوق بها لأن الحواس جسمية وقد تخدعنا، ويحدث أن مريض الاستسقاء يشعر بجفاف في الحلق ورغبة في شرب الماء مع اكتفائه، ونفس الأمر بالنسبة لنزلات البرد الحادة.

يدعو ديكارت إلى عدم الثقة في الحواس ثقة تامة، وهذا يجعل العقل رقبيا دائما عليها قائلا: «لأنها حواسنا يمكن أيضا أن تخدعنا في كثير من الأحيان دون أن نكون نياما كمثل المصابين بالصفراء يرون كل شيء أصفر أو كمثل الكواكب والأجسام الأخرى بعيدة جدا تبدو لنا صغيرة، فلا ينبغي لنا أن نترك أنفسنا نقتنع إلا بتجليات عقلنا والملاحظ هنا أي أقول عقلنا لا خيالنا أو حواسنا»¹، وهذا القول يصدقه الواقع، فبالفعل تبدو لنا النجوم أو قرص الشمس أو القمر بحجم الدينار أو العصا معوجة في الماء أو أن ماء دافئا قد يبدو ساخنا إذا كانت يدك باردة و«أننا نقول نبصر الناس يمشون في الشارع والحقيقة أن كل منراه إنما هي قبعات ومعاطف [...] ومع ذلك نحكم بأنهم أناس»²، فالحواس في بعض الأحيان لا تخدعنا ولكن بالاعتماد عليها وحدها لا يمكننا الوصول إلى اليقين دون سلطة العقل فالنظر غير البصر، ونحن نبصر الناس بعقولنا بعد النظر إلى القبعات والمعاطف بحواسنا، فمصدر الحكم هنا هو العقل أما الحاسة فلم تفعل إلا أن نقلت صورة مشوهة خالية من الحكم تمثلت في مجموع المعاطف والقبعات، ومن هذا المنطلق كان للعقل أولوية ومركزية في فكر ديكارت، كما كانت هذه من بين الأسباب التي جعلت نظرة ديكارت ثنائية، كي لا تلحق هذه العيوب بالعقل أولا، ولأنه رأى بأن العقل هو مصدر الحكم ومجتمت المفاهيم دائما، والذي يظفر بالكليات وجواهر الأشياء رغم عروضها فالشمعة مثلا تشتعل تنير و تقوم بالدوبان ثم تنطفئ، وهذا كله له علاقة بالامتداد والشكل بصفاتها جسما، فبحكم الحواس هي تغير شكلها ويتغير امتدادها، طولها عرضها عمقها، وهذا ما نحصل عليه من حواسنا إلا أنها في العقل تبقى بمفهوم واحد هو الشمعة، وبالتالي فإنها «متغيرة بالحواس ثابتة بالعقل»³، ولهذا وجب الوثوق بالعقل.

¹ رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص 237.

² رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 90.

³ المرجع نفسه: ص 90.

1-2 العقل ومركزيته في الثنائية الديكارتية

استغرب ديكارت اشتغال العقل بالميشولوجيا اليونانية والشيوغونيا وبعدها باللاهوت والكسمولوجيا في العصر الوسيط Middle Ages وانشغاله عن نفسه، فرفض استحالته للانشغال بالأمر الحسية مجدداً وبقائه غريب عن نفسه، إذن العقل الذي ماهيته التفكير عنده قد فكر في الكثير من الأمور واستثنى ذاته التي لم يفكر فيها، فأعلن من خلال كتاباته أنه قد آن الأوان للعقل أن يلتفت إلى ذاته وأنه يجب أن يفكر في العقل قبل أن يفكر به، وكانت لحظة فارقة في تاريخ الفلسفة ككل وليس الحديثة فقط حيث يقول: «وبكل تأكيد فإنه يبدو لي عجباً أن جل الناس يدرسون بكل عناية عادات البشر الخلقية وخصائص النبات وحركة الكواكب وتحولات المعادن وماشابه ذلك من موضوعات أخرى، في حين لم يفكر أحد منهم تقريباً في العقل أو في الحكمة الكلية»¹.

لقد صنع ديكارت بهذا اللحظة الفارقة في تاريخ الفلسفة، لحظة التفات العقل إلى نفسه وذاته بعد أن استحال فيما سبق إلى لوغوس هيراقليطي أو نوس أنكساغوراسي أو ذيل سيكولوجي لكسمولوجيا اللاهوت في العصر الوسيط، فجعله أساساً للمعرفة مادام كل شيء معروف يتعلق به، فالأحرى والأجدر معرفته هو أولاً وتبيان طريقة عمله.

لقد استحال العقل بعد هذا إلى مفكر فيه بعدما كان مفكراً به فقط، وعن هذه الأولوية يقول ديكارت: «إنه لا يمكن لنا أن نعرف أي شيء قبل معرفة الذهن لأن معرفة كل الأشياء الأخرى تشترطه لا العكس، وبعد تفحص كل ما يأتي مباشرة بدقة بعد معرفة الذهن الخالص فإنه سوف يحضى من بين الأشياء الأخرى كل وسائل المعرفة التي نملكها علاوة على الذهن وهما وسيلتان لاغير، المخيلة والحواس»².

يجعل ديكارت من العقل سلطاناً على آلة تدعى الجسد، فكل أجزاء هذه الآلة تخضع لأوامره وتنتهي بنواحيه، وكل نشاط هذه الآلة أيضاً يؤول إليه إقبالا وإدباراً، يقول في هذا «[...] في حين أن العقل أداة شاملة يمكن أن تستعمل في جميع المناسبات وذلك ما يجعل من المحال أخلاقياً أن يتوفر في آلة من تنوع الأعضاء ما يجعلها تعمل في كل ظروف الحياة مثلما يجعلنا العقل نعمل»³، وهذا معناه أن العقل دائماً

¹ رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، دط، 2002، ص 280.

² المرجع نفسه: ص 65.

³ رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص 322.

من يأمر الأعضاء إدبارا ومن يتلقى أحاسيسها إقبالا ويعالجها بقوته الذهنية التي تأمر تارة وتعالج تارة، فيما أنها واحدة ويوضح ديكارت هذا قائلا: «إن القوة ذاتها الواحدة التي إذا ما انطبقت على المخيلة فقط، وقد كستها أشكالا متنوعة تسمى تذكرا، وإذا انطبقت على المخيلة لخلق أشكال جديدة تسمى تخيلا أو تصورا، وأخيرا إذا ما تحركت وحدها تسمى فهما، وفيها ما يتعلق بالعملية الأخيرة [...] ولهذا الأسباب تسمى هذه القوة بحسب وظائفها المتنوعة ذهنا خالصا أو مخيلة أو ذاكرة أو حواسا ولكننا نسميها بدقة فكرا عندما تشكل أفكارا جديدة في المخيلة»¹.

نفهم من هذا الكلام أن القوة الواحدة المسماة بالذهن أو العقل لديها نشاطات مختلفة، فانطباق نشاطها كمخيلة مع المادة المتأثرة عن طريق الحس المشترك أي الحواس تسمى أحاسيس على اختلافها، وتجاوزها الواقع المعروف يسمى تخيلا أو تصورا وإذا استرجعت صورها واقعتها كانت ذاكرة وإذا تحركت بحرية تسمى فهما، ومن هنا نفهم كثرة التسميات حسب ديكارت المتعلقة بالعقل فكل هذه تمثل ملكاته ونشاطه أو يمكننا القول أنحاءه وكل هذا يثبت وحدته على عكس الجسم المتعضي والمتجزأ، ويشير ديكارت إلى أن علاقات هذه الحالات العقلية بالعقل كعلاقة المحسوسات بالجسم قائلا: «أجد في نفسي ملكتين من ملكات التفكير خاصتين جدا وتميزتين عني، هما ملكتا التخيل والإحساس اللتان أستطيع بدونهما أن أتصور نفسي تصورا واضحا وتميزا، ولكن لأستطيع أن أتصورهما موجودتين بدوني أعني دون جوهر عاقل قد اتصلتا به [...] أتصورهما متميزتين عني تميز الأشكال والحركات والأحوال والأعراض الأخرى التي للأجسام عن الأجسام ذاتها التي هي سند لها»² ولا يجب أن يفهم هنا أن الحالات أو الملكات العقلية منفصلة عن الذات أو العقل بل كما سبق وذكرنا هي أنحاء له ومثلما يوضح المثال ديكارت في الأخير فهو لم يقل بأن نسبتها للعقل كنسبة أعضاء الجسم للجسم بل هي كنسبة المحسوسات للجسم الحاس، فالعقل يتلقاها كما يتلقى الجسم الإحساسات ويتماها معها، إلا في اللحظة التي يشير إليها ديكارت وهي لحظة الاستبطان حيث يمكن للعقل أن يدرك ذاته وينظر إليها بنظرة باطنية.

¹ رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص 87.

² رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 250.

لقد جعل ديكارت من الاستبطان طريقة لمعرفة العقل وأحواله كي لا يشوبه اللبس، حيث أنه لو ربطه بالتخيل لكان تذكرًا مثلاً، ولا تذكر دون صور منتقات، ومن أين يحصل العقل على صورته؟ أو يمكن أن يربطها بالتخيل من حيث هو تجاوز لواقعه، فكيف يكون ذلك سوى تركيب حر لما هو في الواقع الحسي؟ وبالتالي كانت نظرية الثنائية والكوجيتو وكل ما في فلسفته يسقط في الماء بهذه الطريقة، ولذلك اهتدى لعملية الاستبطان وجعلها مفصولة عن التخيل أو التصور وعن استرجاع صور الماضي كالتذكر مثلاً، كما جعلها في مرتبة أدنى من الاستبطان، بل كاد أن يفصلها تماماً عن الذات العاقلة.

ويقسم ديكارت الذهن وملكاته فيجعل من الاستنتاج والحدس ذهناً محضاً، أما البقية فلا، وهي المخيلة والذاكرة بالإضافة إلى الحواس حيث يقول: «إننا نلاحظ أولاً أن الذهن الكامن فينا وحده يمكن أن يتوصل إلى العلم ولكن هنالك ثلاث ملكات أخرى يمكن أن تعينه أو تعرقله وهي المخيلة والحواس والذاكرة»¹، أما إعانتها فهي واهبة بعض التصورات وليس كلها حسب ديكارت، وأما العرقلة فإن لها علاقة بالمحسوس ما يجعلها عرضة للخطأ نتيجة تعلقها به، فالحواس نخدعنا في بعض الأحيان مثلما أشرنا إليه سابقاً، ويميز ديكارت بين التخيل والتعقل باعتبار التذكر ضرباً من التخيل قائلاً: «التخيل متميز كل التميز عن التعقل المحض فإني حين أتخيل مثلًا لا يقتصر تخيلي على أن أتصور أنه شكل مؤلف من ثلاث أضلاع بل أزيد عليه أني أرى هذه الأضلاع الثلاثة ماثلة حاضرة بقوة الذهن، من أجل هذا كنت محتاجاً لكي أتخيل إلى مجهود ذهني خاص لا أبذله حين أتعقل»²، وهذا التمثل الذهني هو الذي أصبح اليوم يسمى في فلسفة العقل بالتمثيل العقلي أو قصدية العقل، وقد انتبه له ديكارت سابقاً إلا أنه جعله مربوطاً بالخيال فقط أو بعملية التخيل فقط، وسنتطرق إلى هذا الموضوع لاحقاً في الفصل الثالث من بحثنا هذا.

أما التعقل فمن المفروض أنه يقصد به التعقل المحض، والمتمثل في الحدس أو الاستنتاج أو حضور، الأفكار الفطرية في الذهن، حيث أنه يقسم الأفكار أيضاً إلى اثنين بحيث هنالك أفكار ذات وجود ذهني وأخرى تملك صفات وأعراض، الأولى خاصة بالذهن المحض وتعقله، والثانية تخص التمثيل بنوعيه ويوضح ذلك في قوله: «وسأنظر في أفكار من وجهة أخرى، إذا أخذت أفكاراً على أنها مجرد أحوال من أحوال

¹ رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص 69.

² رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 228.

الفكر "كانت كلها سواء، ولكن إذا نظرت فيها من حيث أنها تمثيل شيء بعينه كانت درجات متفاوتة لأن الأفكار التي تمثل جواهر تحتوي على قدر من الوجود الذهني أكثر من تلك التي تمثل صفات وأعراضاً"¹. إذن فالعمليات أو ملكات العقل المحض اثنان هما: الاستنتاج والحدس مقارنة بالملكات الغير محضة، والتي لها علاقة بالحواس هي التخيل بضربيه (ذاكرة أو تخيل) فالأولى أشرف من الثانية، ونلمس ذلك أيضا في قول ديكارت: «لا يوجد ما يمكن أن يحضى بالقبول سوى عمليتين اثنتين هما الحدس والاستنتاج، ولا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتبدلة أو حكما خادعا تولده المخيلة إذ تركب موضوعها بطريقة مبنية وإنما هو التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه متولدا عن نور العقل وحده»².

إلى حد بعيد قد يكون قصد ديكارت هنا الانتباه إلى الوعي ويقودنا ذلك حسب فلسفته إلى مجموع الأفكار التي نولد ونحن مزودون بها، إذ لا تمنحنا إياها لا الطبيعة ولا الحواس ولا المخيلة بل هي أفكار غريزية فطرية يولد الإنسان مزودا بها، وقد تذكرنا هذه الفكرة عند ديكارت بنظرية الاستدكار الأفلاطونية Platonic Reminiscence سابقة الذكر، ويستشعر القارئ ذلك بمجرد قراءته لمختلف النصوص الديكارتية التي تتكلم عن هذه الأفكار.

3-1 الأفكار الفطرية Innate Ideas

يرى ديكارت أن الشعور بالألم دائما ما يثير الحزن في النفس، وكذلك نفس الأمر بالنسبة للشعور بالمسرة أو السرور الذي يبعث على الفرح، ويتساءل ديكارت عن سبب اقتران الإثنين ببعضهما الأول بالأول والثاني بالثاني، وتوصل إلى أن الحواس لا تدخل لها تماما في هذا، ذلك أن الحزن والفرح وباقي حالات النفس هي أمور أوجدتها الطبيعة فينا غريزة أو كما يسميها بالأفكار الفطرية، ويقول: «حين تبحث عن السبب الذي من أجله يعقب الشعور بالألم حزن في النفس، ومن الشعور بالمسرة يتولد الفرح [...] وكذلك سائر الأحوال لم أجد لذلك تفسير سوى أن الطبيعة قد علمتني إياه، على هذا النحو فلا جرم أنه لا رابطة ولا علاقة فيما أستطيع أن أفهم على الأقل بين انفعال المعدة هذا والرغبة في الأكل [...] لأنني لاحظت

¹ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 120.

² رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص 36.

أن تلك الأحكام التي تعودت إطلاقها على هذه الموضوعات قد تكونت في نفسي قبل أن يتهياً الوقت للنظر والتروي في الأسباب التي اضطرتني لذلك»¹.

من خلال هذا القول ينفي ديكارت العلاقة بين العضو والعقل بنفيه السببية كي لا يستحيل العقل متأثراً بأعضاء الجسد، ويصبح بذلك منفعلاً غير فاعل فيسقط كل ما قاله ديكارت في الماء، كما أنه يرى بأن لامسافة زمنية بين الإثنين تمنحنا التروي والنظر في علل الظاهرة فهي تحدث مباشرة، ويضيف قائلاً: «إن لاشيء في الذهن لم يكن أولاً في الحس حيث من المؤكد أن فكرة الإله والنفس لم يكونا قط، ويبدو لي أن الذين يريدون استعمال خيالهم لفهم هاتين الفكرتين يتصرفون تماماً كما لو أنهم أرادوا استعمال أعينهم لسماع الأصوات أو لشم الروائح إن لم يكن هنالك أيضاً هذا الفرق بين الأمرين، وهو أن حاسة البصر لا تؤكد لنا حقيقة مواضعها بأقل ماتستطيع حاسة الشم أو السمع في حين أن خيالنا وحواسنا لاتستطيع أن تؤكد لنا أبداً شيئاً إلا إذا تدخل ذهننا فيه»².

يشير ديكارت هنا إلى أفكار العقل المحض الخالص، تلك الأفكار الفطرية التي يستحيل أن تكون مستقاة من الحس كفكرة الله، وفكرة النفس فكلاهما تصوران سابقان في الذهن لا علاقة للمخيلة بشقيها في إيجادهما ولا علاقة للحواس كذلك في ذلك، إذ أن الفكرتان ليسا تذكرتا لأمر ما ولا إعادة تركيب لواقع معاش ولا انطباعات حسية مستقاة من الحواس عبر الأعضاء الحسية، بل فكرتان موجودتان في الذهن فطرياً وطبيعياً، وحين يقول ديكارت هنا الذهن فهو يقصد به الذهن الخالص المحض وليس ملكاته كالتخيل أو الذاكرة والإحساس، وكذلك الأمر بالنسبة للحواس وما تستقيه، فلولا هذا الذهن لما كنا واثقين بها وبما توردنا به، ولكانت الأحاسيس أشبه بالخيالات أو السراب، إذ أن العقل هو من يهديها المعنى بإدراكه لها، ويضيف ديكارت قائلاً: «إن شيئاً من الانتباه يجعلني اهتدي إلى ما لا يحصى من الخواص المتصلة بالأعداد والأشكال والحركات وما شابهها مما تظهر حقيقتها بقدر عظيم من البدهاة ومما تلائم طبيعتي ملائمة تخيل لي أنني لم أتعلم شيئاً جديداً وإنما تذكرت ما كنت أعلمه من قبل، أعني أنني أدركت أشياء كانت في ذهني من قبل وإن لم أكن قد وجهت إليها فكري بعد»³.

¹ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 246.

² رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص 224، 225.

³ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 210.

إن القارئ المطلع على قدر من فلسفة أفلاطون وبعض من الفلسفة المعاصرة سيدرك حتما أن ديكارت قد اطلع على نظرية الاستدكار الأفلاطونية وقد تأثر بها ولو بقدر قليل، كما أنه سيدرك مدى فطنة ديكارت حين قال "لم أكن قد وجهت إليها فكري" فتوجيه الفكر نحو الأشياء واستحضارها في الذهن، وتمثيلها تمثيلا عقليا تلك هي القصدية العقلية وهذا سبق فلسفي يحسب لديكارت، وبالتالي فإن منتهى الأفكار وأقسامها عند ديكارت ثلاثة أساسا: الأولى خالصة محضة وهي تصورات لا تمثلات مثل فكرة الله وكذلك المصطلحات الكلية فهي أفكار مقصورة في الإنسان، والثانية تمثلات لموضوع معين وهي قسم أولها يمثل الأهواء وذلك حين تضاف الرغبة لموضوع معين، أما الأخرى فتتمثل الأحكام أي حين يضاف الإثبات لموضوع ما، ويقول ديكارت في هذه الأقسام «[...] فمن هذه الأفكار ماهو مفطور في نفسي كفكرة الوجود والحقيقة ومنها ماهو مصنوع قد صنعه أنا بنفسني، كفكرة الحيوان الذي نصفه إنسان ونصفه فرس، ومنها ماهو عارض من الخارج كفكرة الشمس والحرارة»¹، هذا عن العقل أما الجسم عند ديكارت فيعرفه قائلا: «أقصد بالجسم كل مايمكن أن يجد بشكل وما يمكن أن يحتويه مكان ويشغل حيزا بحيث يقصي عنه أي جسم آخر، وما يمكن أن يحس إما باللمس أو بالسمع أو بالذوق أو بالشم وما يمكن أن يجرى على أنحاء شتى وليست حركته في الحقيقة بذاته بل بشيء آخر خارج عنه يمسه فيتترك أثرا فيه، لأني ما اعتقدت أبدا أن القدرة على التحرك من الذات»².

إن الجسم عند ديكارت له شكل، وهذا الشكل ذو أبعاد ثلاثة: طول وعرض وعمق، وهو يشغل حيزا في الفضاء، ويبين ديكارت في آخر قوله أن الجسم قاصر لايمكنه أن يتحرك بذاته إلا بوجود محرك العقل، وفي هذا الصدد يبين العلاقة بين الجسم والعقل قائلا: «وكذلك حين أحس ألما في قدمي تعلمني الفيزيقا (علم الطبيعة) أن هذا الإحساس ينتقل بواسطة الأعصاب المنتشرة في القدم، وهذه الأعصاب لما كانت مشدودة كالحبال من القدم إلى المخ فإنها إذا اشتدت في القدم تشد أيضا في الوقت نفسه ذلك الموضوع من المخ الذي تجيء منه وتنتهي إليه وتبعث حركة قد أنشأها الطبيعة لكي تجعل النفس تحس ألما»³.

¹ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 117.

² المرجع نفسه: ص 98.

³ المرجع نفسه: ص 264، 265.

يبدو أن ديكارت كان على علم بعلم التشريح بالقدر الكافي الذي جعله يصيغ قوله السابق في انتقال الإحساسات عبر الأعصاب -السيالات العصبية- إلى المخ الذي يعالجها، ولكنه لا يخبرنا شيئا عن طبيعة العلاقة الموجودة بين العقل والدماغ، سوى أنه ينهي العلاقة ويرجعها إلى الطبيعة وليس للدماغ والمقصود من الطبيعة هنا هو مجموع الأفكار الفطرية سالفة الذكر وبالتالي فإن منشأ أفكار مثل الألم واللذة والرغبة الجوع العطش وغيرها، هو طبيعي فطري في الإنسان، لا تعلمنا إياه الحواس وإنما دور الحواس هو أن تبعث تلك الحركة (الأفكار) أو بالأحرى تستدعيها إذا اقتضى الامر فهي مجرد منبهات لا أكثر.

ويظهر دور الحواس كأجزاء من الجسد انفعالية فقط جليا في قوله: «ينبغي أن نتصور أولا أن الحواس الخارجية بما هي أجزاء من الجسد، رغم أننا نطبقها على موضوعاتها بواسطة فعل أية حركة مكانية، ليست سوى إحساسات انفعالية»¹، ويعني هذا أن الجسد وأجزائه الحاسة ينفعل بفعل العوامل الخارجية، أي المحسوسات التي تنتهي بدورها إلى ذلك الجزء من المخيلة الذي يحد الجسد وهو الذاكرة، ويؤكد ديكارت أن هذه «الأفكار والأشكال خالصة غير جسمية»².

بالرغم من هذا التحليل والنضج في فلسفة ديكارت العقلية إلا أنها تنتهي دائما إلى أمور مبهمة لا يخبرنا ديكارت عنها شيئا، فهو لم يخبرنا عن كيفية اتصال الجسد بالعقل، وفعل هذا الأخير في سابقه، أو كيف تكون المخيلة (الذاكرة) حدا بمعنى فاصل أو نهاية الجسد، هذا وكثيرا ما كان ينهي تحليله بأفكار لاهوتية ميتافيزيقية خاصة في هذا الموضوع حيث يقول: «لم أتلق الفكرة من الحواس لأنها لا تعرض لي أبدا على خلاف ما أتوقع، كأفكاري عن الأشياء الحسية ولم أكونها بنفسني لأني لا أستطيع أن أقتطع منها شيئا ولا أن أزيد عليها شيئا، وإذن فإن هذه الفكرة قد وجدت معي منذ خلقت كفكرتي عن نفسي إنها آية الله في صنعه»³، فمثل هذه النصوص في فلسفته ونظريته في العقل قد تضعف حجته وتعود بنا خطوة إلى الوراء، فبعدها كان العقل عبارة عن سيكولوجية تنذيل الثيوغونيا والميثولوجيا اليونانية، أصبحت كذلك ذبلا للكسمولوجيا في القرون الوسطى خاصة عند الفارابي، ومن ثم أصبح العقل تابعا للدين خادما له هاهو يعود لاهوتيا كسابق عهده في الفلسفة المسيحية.

¹ رنيه ديكارت: قواعد لتوجيه الفكر، ص 84.

² المرجع نفسه: ص 86.

³ رنيه ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ص 128، 129.

وجدير بالذكر أن ديكارت يظهر العقل بهذا الشكل في أكثر من موضع حين ينهي حججه إلى عوامل وأفكار وأسباب لاهوتية محضة إذ يقول: «ثم إنني بينت إلى جانب ذلك ماهي قوانين الطبيعة ودون أن أسند حججي إلى مبدأ آخر غير كمالات الإله المتناهية»¹، وهذا إقرار من ديكارت بما تقدم قوله وهو كاف لإسناد كل حركاته العقلية وامتدادات الجسد وغيرها من الأفكار إلى مبدأ ميتافيزيقي لاهوتي، وليس هذا فقط بل يقع ديكارت من حين إلى آخر في تناقض واضح بين العقل واستعماله لمفاهيم الحس للتعبير عنه خاصة فيما يخص علاقة الجسم بالعقل.

نحن نعلم أن القصدية اللغوية تسمح باستعمال مصطلحات الحس لشرح أمور عقلية ليس من باب المماثلة وإنما لتوضيح وتقريب المعنى إلا أن هذا لا يكفي بعض التناقضات لتجاوزها كقوله مثلا: «[...] بقدر ما يصعب الاعتقاد أن قردا أو ببغاء من أكمل أفراد نوعه، لا يساوي في ذلك طفلا من أغبي الأطفال أو على الأقل طفلا مضطرب الدماغ»²، فبهذا القول يكون قد عزى القدرة العقلية إلى الدماغ ونشاطه دون شيء آخر، إذ أنه ومن الملاحظ في هذه العملية وجود اقتران وتلازم بين العقل والدماغ، فيما أنه ينفي الحس بنوعيه ظاهرا أو باطنا ويعزو كل شيء للعقل.

ما يمكن قوله في الأخير هو ان الفلسفة الديكارتية دشت ثورة وحقبة معرفية جديدة، حررت العقل من الميثولوجيا والكسمولوجيا واللاهوت (بعض الشيء) على التوالي، ونقلت التفكير من العقل إلى العقل نفسه؛ أي أصبح العقل مفكرا فيه بعدما كان مفكرا به فقط، وهذا ما أثرى الفكر الفلسفي في تلك الفترة فنتج عن ذلك تيارات عدة، وتطورت الأفكار الديكارتية لتصبح أكثر نضجا، فاهتمت البيولوجيا بالجانب الجسمي للإنسان بالإضافة إلى فزياء نيوتن سابقا، واهتم علم النفس بالجانب السيكولوجي له، وتطورت مفاهيم الاستبطان والقصدية Intentionality والوعي الذاتي وغيرها في الفلسفة المعاصرة في فلسفة العقل، وهذا بالرغم من الجانب المظلم الغير متعين أو الغير معروف الذي شكل نقطة أو علامة الاستفهام في الفلسفة الديكارتية -الجانب اللاهوتي- وذلك كان على الأرجح راجعا إلى تلك الحقبة الزمنية حيث

¹ رنيه ديكارت: حديث الطريقة، ص255.

² المرجع نفسه: ص324.

لا يمكن التخلص من التفاسير الدينية مباشرة إلا عبر التدرج، كما يرجع أيضا إلى القواعد المرجعية التي ينتمي إليها ديكارت ومن بينها الميثولوجيا اليونانية وكذلك الفكر المسيحي.

2- دافيد هيوم David Hume (1711-1776) العقل كقالب للإحساسات

لم تظهر النزعة التجريبية الحسية Sensationalisme على يد دافيد هيوم أو جون لوك أو حتى فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626م) وقبله روجر بيكون* بل تطورت عبر مراحل فكرية عدة ولا يكفي أن نرجع إلى جذرها الأرسطي فقط فربما نجد أنفسنا في الفترة الماقبل سقراطية مع الطبيعيين الأوائل إلا أنها عرفت النضج الفلسفي والدقة بعد زمن التنوير، هذا الأخير «الذي كانت فيه كلمة تنوير تعني الفكر والإشادة بالعقل باعتباره قادرا على حمل مشكلات الطبيعة والإنسان مادام قد اكتشف في فترة قصيرة كثيرا من الأمور التي كانت مغيبة عنه وبالأحرى كان هو مغيبا عنها ومنشغلا بمعونة ينتظرها من وراء الطبيعة ليكتفي بعدها بالاستنباط والاستنتاج ويمارس التنبؤ لاطراد الظواهر»¹.

وسط هذه الثقة التامة في العقل نضج التيار التجريبي على يد الكثيرين، وأبرزهم دافيد هيوم الذي ولاشك أنه استفاد من تجارب سابقه أمثال: جون لوك و توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679م) وجورج بيركلي George Berkeley (1685-1773م) «وقد رد هيوم المعرفة إلى الإحساس ورد مصدرها إلى الآثار الحسية أو الانطباعات الحسية Impressions فالحواس تأتينا بالمادة الخام لكن هناك وراء الحواس عقلا مدبرا لا بد أن يكون قد جهز بمقولات أو قوالب تنصب فيها مادة الإحساسات فتكون بذلك علما سويا، كما تنساق حروف المطبعة فوق صحف الكتاب على نسق معلوم فإذا هي معان، لا مجرد أحرف مفككة متناثرة»²، وعلى العكس مما يظن الكثيرون أن الحسين ينكرون العقل تماما فهيوم باعتباره واحدا من رواد النزعة الحسية التجريبية لا ينكر دور الذهن أو العقل تماما وإنما يجعل الحس في مرتبة أسبق منه، فهو اختلاف في الترتيب بالإضافة إلى اختلافه مع ديكارت فيما يسمى بالأفكار الفطرية،

* روجر بيكون Bacon Roger: (حوالي 1214 - 1292): مفكر إنجليزي من مفكري العصور الوسطى ورائد العلم التجريبي الحديث ومُنظر إيدولوجي لحربي المدينة وقد تناول بالعرض العادات والإيديولوجيات والسياسة الخاصة بالإقطاع، وقد طُرِدَ بيكون عام (1277) من سلك التدريس بجامعة أوكسفورد بسبب آرائه الملحدة، وتُعد نظريته الكلية للعالم نظرة مادية. يُنظر: (م. روزنتال ب. يودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، ص 99).

¹ زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982، ص32.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص185.

ونهاية حجة ديكارت في ذلك إلى اللاهوت والماورائيات، ويظهر ذلك جليا فيما جاء على لسان هيوم في كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية" حيث يقول: «تبدو لي نظرية طاقة الكائن الأسمى الكلية وفعله الكلي أغرب من أن تقع ذات مرة أي إنسان على علم كاف بضعف العقل البشري وضيق الحدود المحصور ضمنها في كل عملياتها، وعلى الرغم من أن سلسلة الحجج التي تؤدي إلى ذلك منطقية جدا فإنه يجب أن يتولد شك قوي إن لم يكن يقينا مطلقا بأنها تقودنا إلى أبعد مما تطال ملكتنا عندما تؤدي إلى خلاصات بمثل تلك الغرابة، بمثل ذلك البعد عن الحياة والخبرة العادية ونكون قد وصلنا إلى بلاد الجن قبل أن نبغ الخطوات الاخيرة لنظرياتنا وهنالك لايعود لنا من سبب للوثوق بمناهجنا العادية في الحجج»¹.

من خلال قول هيوم يتجلي بأن الثقة بالحواس التي هي أقرب إلينا أفضل وأشد يقينا من الهروب إلى حجج تنتهي إلى أمور ميتافيزيقية ماورائية لايدركها الإنسان حتى بعقله، ولذلك كان يجب على الإنسان حسبه أن يثق بجواسه التي تزود العقل بكل المفاهيم، على عكس ماذهب إليه ديكارت الذي كان يقصده في القول السابق.

ومثلما رأى ديكارت أن ماهية العقل تنزع إلى الفكر وحركته، فإن هيوم هنا يرى بأن العقل الإنساني ماهو إلا مجموع من الإدراكات المتوالية المستمدة أساسا من الحواس حيث يقول: «إن كل مواد التفكير مستمدة من الحواس الخارجية أو الباطنية وما يخضع للذهن أو الإرادة إنما هو خلطها وتركيبها وحسب، أو ما أعبر عنه أنا بلغة فلسفية، جميع أفكارنا أو إدراكاتنا الأضعف هي نسخ عن انطباعاتنا وإدراكاتنا الأكثر قوة»²، فالعقل هنا عند هيوم هو مجموعة تلك الإدراكات ومايقوم به أساسا هو الجمع والفصل والتركيب بينها لا أكثر، كما يقسم هيوم الإدراكات إلى نوعين مختلفين الأولى هي الأكثر قوة وحضورا في الذهن، وتمثل ذلك التركيب والتجاوز بين إدراكين (فكرتين مثلا) أما الاخرى فهي الأضعف ويسميتها انطباعات قائلا في هذا: «بإمكاننا تقسيم إدراكات الذهن جميعا إلى صنفين أو نوعين يتمايزان باختلاف درجة القوة والحيوية فالتى من نوع أقل قوة وحيوية تسمى في العادة أفكارا أو بديات، أما التي من

¹ دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص105.

² المرجع نفسه: ص40.

النوع الآخر فتفتقر إلى اسم في اللغة الإنجليزية وفي معظم اللغات الأخرى، وأعتقد أن الأمر كذلك لأن تسميتها أو ضمها تحت لفظ عام لا يلزم إلا لأغراض فلسفية، فالأخذ حريتنا إذن ولنسميها انطباعات¹. إن الانطباعات عند هيوم تمثل الإدراكات الحسية، ولقد سماها بالانطباعات لأنها تنطبع في الذهن مثلما تنطبع الكتابة في اللوح، أو الأشكال على الشمع، فأما الأولى فهي تلك العلاقات الناتجة عن الجمع أو الفصل أو تركيب هذه الانطباعات المتباينة كأن نحس حرارة ناتجة عن الاقتراب من النار، أو نعيد استحضار ذلك الإحساس في أذهاننا، وبالتالي فإن العقل عند هيوم يأول إلى مجموعة من الإدراكات الحسية المتباينة والمختلفة سالفًا والمتفقة بنوع محدد من العلاقات، وتتحدد علاقة الأفكار التي تؤول إلى إدراكات كما سبق، وذكرنا عند هيوم وفق ثلاث مبادئ هي: «التشابه والتجاور في الزمان أو في المكان والسبب أو الأثر فاللوحه تذهب بأفكارنا طبيعيًا إلى الأصل - تشابه - وذكرنا المنزل في المبنى يؤدي طبيعيًا إلى التحري عن المنازل الأخرى أو الكلام عليها - تجاور - وإذا مافكرنا في الجرح نكاد لا نستطيع الإمتناع عن التفكير في الألم الذي يليه - سبب أو أثر»².

ومنه فإن العلاقات التي تحكم الأفكار بصفاتها إدراكات هي ثلاثة: تشابه وتجاور وأثر، ويمكن هنا تلخيص كل ماسبق ذكره بالقول أن «العقل عند هيوم ليس شيئًا قائمًا بذاته وإنما هو اسم جامع لمجموعة من الأفكار والانطباعات الحسية والذكريات المخزونة في الذاكرة التي تأتي متتابعة وتزول ويأتي غيرها وهكذا دواليك كأنها أمواج البحر المتدفقة إلا أنها لا تأتي عبثًا ولا تذهب سدى، ولكن طبقًا للقواعد التي أتينا على ذكرها منذ قليل: وهي التشابه والجوار في الزمان والمكان والعلية التي هي استعداد نفسي وليست ضرورة مطلقة مفروضة على العقل»³، وقول هيوم بالعلية أو السبب أو الأثر هنا يرجع إلى أنها ضرورة نفسية لضرورة منطقية مثلما ذهب إليه سابقوه من التيار العقلي وعلى رأسهم ديكارت.

ومن الواضح أن هذا الموقف ضد الديكارتية، يأتي في إطار إنكاره لمبدأ السببية Causality على أنها ضرورة منطقية عقلية، مادام قد أنكر أسبقية العقل وقدم الحس فمن المنطقي أن يجعل مبدأ السببية راجعًا إلى العادة، من منطلق الملاحظة والمشاهدة الحسية بدلًا من التعليل السابق؛ أي كسلوك عقلي ذهني

¹ دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص38.

² المرجع نفسه: ص46.

³ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص195.

خالص، ويظهر ذلك في قوله: «إن مايعنينا لنتوقع الواحد عن ظهور الآخر هو التعود وحسب، وهذا الفرض هو الوحيد الذي يفسر على ما يبدو صعوبة لماذا نطلع من ألف حالة بإستدلال لم نكن قادرين على الطلوع به من حالة واحدة لا تختلف في شيء عن الألف، فالعقل عاجز عن مثل هذا الفارق [...] جميع الاستدلالات المستمدة من الأخير هي إذن من آثار التعود لا التعليل»¹، فهذا الاستدلال هنا هو العادة الناجمة عن الأفكار التي هي إدراكات حسية أو بالأحرى انطباعات حسية كضرورة سيكولوجية وليست ضرورة عقلية منطقية التي هي العادة، وليست السببية، ومنه فإن السببية عند هيوم هي مجرد تتابع وانتظام للأحداث -الإدراكات الحسية- من باب الربط بينها كتأثيرات متتالية -عادة أو عرف- بعد تكرارها وهي احتمالية فقط وليست ضرورية منطقية، ويتساءل هيوم في هذا ويقول: «على أي تقدم حجاجي يتأسس ذلك الاستدلال؟ أين هو الحد الأوسط أين هي الفكرة المتوسطة التي تجمع قضيتين بمثل هذا التباعد»²، ولم يكن هيوم أول من رفض هذا المبدأ بل كان الغزالي قد سبق ورفضه قبله وبنفس الحجّة تقريباً، إلا أن حجة الغزالي انتهت إلى فكرة الله، أما هيوم فانتهدت إلى الاحتمالية فقط.

من خلال ما سبق نرى أن هيوم يستبدل العقل وفكره بالإدراكات والانطباعات وعلاقتها، ويستبدل مبدأ السببية بالعادة، كما يأتي إلى فكرة الأفكار الفطرية كذلك ويضع مكانها ماسماه بالخبرة، هذه الأخيرة التي تنشأ عن كل ما سبق ذكره؛ أي بمعنى أن الإدراكات والانطباعات الحسية يتكرر حدوثها وتنشأ عنها علاقات من باب العادة والتي تأول في النهاية إلى خبرة كما سماها هيوم، ويقول هنا: «إن معرفة هذه العلاقات لا تتحصل بأي حال من تعليلات قبلية بل تتولد بأسرها من الخبرة، حيث نجد أن أشياء معينة تترافق بعضها مع بعض بشكل مستمر لتقدم شيئاً ما لامرئ على أتم ما يمكن من قوة العقل والاستعداد، فإذا كان الشيء جديداً كل الجدة بالنسبة إليه فإنه سيعجز عن اكتشاف أي سبب من أسبابه وآثاره عن طريق تفحص خاصيته الحسية بأكبر قدر من الدقة [...] ولا يمكن لعقلنا البتة من دون مساعدة الخبرة أن يطلع لخلاصة بصدد وجود حقيقة أو واقعة ما، الأسباب والمسببات لا تكتشف بالعقل بل بالخبرة»³.

¹ دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص 71.

² المرجع نفسه: ص 61.

³ المرجع نفسه: ص 52.

يكون هيوم بعد هذا قد دق آخر مسمار في نعش الأفكار الفطرية لدى ديكارت والعقليين، على أساس أن المعرفة عقلية مسبقا، بل إن كل معارفنا مصدرها هو الحس الذي يزود العقل ووعاؤه -لوح- بالإدراكات والانطباعات الحسية التي تنشأ منها علاقات على أساس المبادئ الثلاث سابقة الذكر، بالإضافة إلى العادة التي تصبح خبرة في نهايتها، فمثلا لا يمكن لأدم أو أي شخص رأى الماء أول مرة أن يستدل من شفافيته وسيولته أنه يخنق أنفاسه، كما لا يمكن كذلك أن يستدل عقليا لأول وهلة يرى فيها النار متقدة، ومن خلال حرارتها أو نورها أنها حارقة ومؤذية له، لذلك يرى هيوم أن العقل أو الذهن هو فقط اسم جامع لتلك الإدراكات، وسنرى لاحقا عن طريق التحليل اللغوي كيف نضج هذا المفهوم للعقل في الفلسفة المعاصرة، فهذا سبق يحسب لدافيد هيوم هنا بالإضافة إلى أمور أخرى محسوبة له في بنائه لمفهوم العقل.

بالإضافة إلى تحليل هيوم اللغوي للعقل وجعله اسما جامعا للإدراكات، قد كان سابقا في مناقشة إشكالية الإرادة الحرة كإشكالية شائكة ملغزة في الفلسفة المعاصرة، حيث طرح هذه الإشكالية وعرج عليها في كتابه "مبحث في الفاهمة البشرية" حين قال: «ويمكن غالبا تفسير أقل القرارات البشرية انتظاما وتوقعا لو كنا نعرف جميع الظروف الخاصة بالطباع والوضع، فقد يعطيك شخص ذو تربية حسنة إجابة مزعجة، لكن أسنانه تؤلمه وهو لم يأكل بعد، وقد يكشف رجل غني عن حيوية غير عادية في أدائه لكنه قد ربح للتو ثروة كبيرة»¹، لقد كان قصد هيوم من إدراجه هذا المثال هو إثبات أن الإرادة والسلوك والطباع هي الأخرى تحكمها أمور راجعة إلى الحس والمادة، إلا أن هذا المثال يرمي بنا من جهة أخرى إلى فكرة الإرادة الحرة، وبالتحديد فكرة الاحتمالات البديلة والحتمية.

أخيرا يرى هيوم أنه «ليس لدينا فكرة عن مادية العقل، وليس لدينا فكرة عن جوهره بسبب غياب الانطباعات الحسية، فإذا كان العقل جوهرًا يوجد بذاته إذا فالإدراكات الحسية أيضا جواهر لأنها تقوم بذاتها»²، وبسبب جهل الأولى وبالرغم من معرفة الثانية فإن العلاقة بين الإثنين تفلت منا حسب هيوم ولا يمكننا معرفة طريقة اتصال الإثنين وفعل أحدهما في الآخر وتحديد العلاقة الموجودة بينهما إذ يقول: «إن

¹ دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص 124.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 196.

حركة البدن تتبع أوامر الإرادة، ولدينا وعي بذلك في كل لحظة، لكن الوسائل التي تسمح على نحو غريب جدا بتحقيق هذه العملية أو الطاقة التي تمكن الإرادة من إنجازها لاتزال بعيدة عن أن نعيها بشكل مباشر، إلى درجة أنها تفلت أبدا من أكثر أبحاثنا اجتهادا [...] وهل يوجد في الطبيعة مبدأ أكثر غموضا من اتحاد النفس بالبدن؟ اتحاد يسمح بجوهر روحي مفترض أن يكون لديه مثل هذا التأثير على الجوهر المادي ومن كون أطف الفكر قادرا على تحريك أغلظ المادة؟¹، وهنا تنتهي فلسفة هيوم هي الأخرى إلى فجوة تفسيرية Explanatory Gap* مثلما آلت إليها الفلسفة الديكارتية التي انتقدها هيوم، حيث أنه يعيب على ديكارت أنه أحال حججه العقلية إلى عالم الجن كما قال بتعبيره، ولكنه أحال المشكلة الأساسية في العقل إلى الفراغ هو الآخر.

وعموما ما يمكن أن يقال هو أن أصحاب النزعة التجريبية وعلى رأسها هيوم قد بالغوا في طرحهم نوعا ما، حيث أن هيوم باختزاله العقل وإحالاته إلى إدراكاته الحسية فقط، لم يكن ذلك كافيا لسد الثغرات الديكارتية، أو تجاوز التفاسير اللاهوتية بقدر ما انتهى إلى فجوة تفسيرية تتعلق بعلاقته بالبدن، كما أن اشتراك الإنسان والحيوان في الحواس لا يعني بالضرورة اشتراكهما في إدارة المحسوسات، إذ أن الإنسان يتجاوز ما هو محسوس لما هو معقول، وكان ذلك ناتجا عن الخلط بين المخيلة المحسوسة والتعقل المحض، كما أن إنكاره لمبدأ السببية وإسناد الظواهر للاقتران والعادة والعرف يلغي الغائية، ويستحيل بذلك التعميم فيستحيل الثبات والقوانين العلمية المنطقية للبناء المعرفي العقلي، ويستبدل الكل بالمصادفة والاثبات، بالإضافة إلى أن هيوم لم يخبّرنا كيف يمكن للعادة أن تكون سيكولوجية ولا تستحيل إلى مبدأ عقلي بتكرارها هي الأخرى.

¹ دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ص 97.

* فجوة تفسيرية Explanatory Gap: ورد هذا المصطلح لأول مرة في مقال لجوزيف ليفين Joseph Levine (1981-) ويقصد به مجموع الإشكاليات والمفارقات والمغلطات التي تركتها لنا الثنائية الديكارتية والتي تنجم عن ثنائية العقل - جسد وإشكالية التفاعل والتواصل بين البعدين في تصور ديكارت للإنسان. يُنظر "The Explanatory Gap", pasific philosophical Quartely 64.4, (1983), p354-361 (Joseph Levine: Materialisme and Qualia)

على الرغم من هذا كله فإن هيوم قد أثرى العقل بطرحه، خاصة وأنه كان يمثل تيارا مغايرا للنظرة الديكارتية النمطية آنذاك، بنظره للعقل من زاوية أخرى -الحسية التجريبية- وليس هذا فقط بل يحسب له أيضا أنه قام بمسائلة الحالات العقلية التي لم ينتبه لها سابقوه مثل الإرادة الحرة، وتجاوز الجانب اللاهوتي، وموضوعيته التي جعلته يقر بالفجوة التفسيرية الموجودة بين العقل والبدن.

3- إيمانويل كانط (Emmanul kant 1724-1804م) العقل وانبثاق الأفاهيم

كان العصر الوسيط كما رأينا عصر الإيمان واليقين، تلاه بعد ذلك عصر الأنوار أين كان الشك فعلا مركزيا في الممارسة المعرفية والفلسفية البحثية، فبرز العقل مثلما لم يظهر من قبل، وتفرقت به السبل بين أن يكون تجريدا محضا خالصا أو يؤول إلى إدراكات حسية وإلى الواقع «ليعود بعدها الشك مرفقا بالنقد لتصدر المشهد الفلسفي في القرن الثامن عشر، فجاء كانط محاولا إيقاف تيار الشك وكبح جماح النقد، وموفقا بين ما كان عقليا وحسيا»¹، وتوجه كانط لنقد الميتافيزيقا والعقل، وذلك بهدف تحديد قدرة المعرفة الإنسانية وإمكانيات العقل وحدود معرفته ليزيل عنه لبس التجريد واختزال المادة، لذلك قام بتحديد نقده في اتجاهين أساسيين هما: نقد العقل الخالص الذي تناول فيه نقد العقل مع الميتافيزيقا وحدود العقل، والثاني تناول فيه نقد العقل العملي الذي اهتم فيه بفلسفة الأخلاق ومبدأ الواجب، وأقام كانط فلسفته أساسا على أربع دعائم هي: «الأولى الإيمان بعلم الرياضيات والطبيعة، -الأولى عند اليونان والثانية عند الإنجليز- والثاني الإيمان بقيمة القانون الخلقي النابع عن الضمير -نشأ عن صوفيه مارتن لوتر- والثالث عدم جدوى قضايا الميتافيزيقا التقليدية التي انحصرت في الله والنفوس والوجود كمشكلات، رابعا وأخيرا انسلاخه عن فلسفة لايبنيوز وتأثره بهيوم»².

من هذا المنطلق ووفق لمجموع القواعد المرجعية الكانطية سابقة الذكر، نشأت محاولته للتوفيق والتركيب بين ماهو عقلي وحسي من جهة وبين اليقين والشك من جهة أخرى، لذلك جاء تعريفه للعقل على النحو التالي: «العقل قدرة معرفية غير حسية، والحال أنه لايمكننا بمعزل عن الحساسية أن نشاطر بأي حدس، فليست الفاهمة إذن قدرة حدسية، لكن خارج الحدس لا يوجد أي نمط للمعرفة إلا بالأفاهيم،

¹ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1979، ص261.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص125.

فمعرفة أي فاهمة، والفاهمة البشرية على الأقل هي إذن معرفة بأفاهيم وهي ليست حدسية بل سياقية، وتستند كل الحدوس بما هي حسية إلى تأثيرات إما لأفاهيم فإلى وظائف، وأفهم بالوظيفة، وحدة العقل الذي ينسق مختلف التصورات تحت تصور واحد»¹.

ويقصد كانط هنا بالأفهوم مجموع المعقولات بلغة المنطق، والوظائف يقصد بها اجتثاث الفرق بين الأفاهيم كقولنا كل منقسم جسم، فالأول وظيفة والثاني أفهوم، وعلى الأرجح أن كانط استعمل هذا التقسيم للمزج بين ماهو عقلي وما هو حسي، أي التركيب بينهما كما سبق وذكرنا، «حيث يجعل كانط مصدر المعرفة في الحدس والانطباعات الحسية، وهو توفيق بين نظرية ديكارت في الأفكار الفطرية والحدس، وبين موفق لوك وهيوم في الانطباعات الحسية، إلا أن كانط أضاف إليهما الرابطة أو الواسط وهذه هي التي تربط بين الشقين السابقين ويسميتها الحكم»²، ومن ثم يرجع الفاهمة البشرية لها -العقل- إلى الحكم ويختزلها فيه في تعريف ثان للعقل يوضح فيه أكثر قائلا: «يمكننا أن نرجع جميع أفعال الفاهمة إلى أحكام بحيث يمكن تصور الفاهمة بعامة بمثابة القدرة على الحكم لأنها بحسب ما قيل أعلاه القدرة على التفكير والحال أن التفكير هو المعرفة بأفاهيم وإن الأفاهيم بوصفها محمولات لأحكام ممكنة على صلة بتصور لموضوع لم يزل غير متعين، فالأفهوم (جسم) يعين شيئا ومعدنا على سبيل المثال [...] يمكن إذن العثور على جميع وظائف الفاهمة فيما لو توصلنا إلى عرض وظائف الوحدة في الأحكام عرضا كاملا»³.

نادى كانط بالأحكام التركيبية القبليّة في مقابل القسمة التقليدية بين الإثنين، وحاول بيان حدود العقل المعرفية، ومن هنا ميّز كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء كما تبدو مؤكدا لنا بأن العقل لا يمكنه النفاذ إلى الأشياء في ذاتها ومعرفتها، وهي التي خص بها كتابه نقد العقل العملي (الله والنفس والعالم وهي غير خاضعة للتجربة بل للعقل العملي الأخلاقي) ومبدأ الواجب وكتب ملكة الحكم فيما بعد للربط بين العقل النظري والعقل العملي، كما قام بأمر كثيرة تعد سابقة في فلسفته.

أولا: «جعل كانط المكان والزمان شرطان للمعرفة بعد ما كانا موضوعا لها حيث قال: إن المكان والزمان يتضمنان متنوع الحدس القبلي المحض وينتميان مع ذلك إلى شروط تلقي ذهننا التي بموجبها فقط

¹ إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، دت، ص 84.

² إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 130.

³ إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص 85.

يمكنه أن يستقبل عن الموضوعات تصورات عليها بالتالي أن تؤثر في أفهوما. لكن تلقائية ذهنها تستلزم أولا مطالعة هذا التنوع بطريقة معينة وضمه وربطه كي يصنع منه معرفة، وأسمي هذا الفعل «تأليفا»¹، فهنا كانظ حاول أن يوضح أو يبين بأن معنيا الزمان والمكان يطبقان على الكيفيات المحسوسة فيجعلان منها ظواهر وليس شيئين محسوسين بل هما من شروط المعرفة.

ثانيا: ما سماه كانظ بالثورة الكوبرنيكية في الفلسفة، حيث كان الناس قبل الثورة الكوبرنيكية يعتقدون أن الأرض هي مركز النظام الشمسي إلى أن جاء كوبرنيكس وقلب هذا، وبالمثل هذا ما حدث مع كانظ، إذ كان الاعتقاد السائد قبله هو: «أن لجميع الأشياء التي تتألف منها التجربة والمعرفة نظاما وترتبا يدركه العقل كما هو، ولكن جاء كانظ فقلب هذا الاعتقاد رأسا على عقب من حيث أنه رأى أن هذا النظام والترتيب هو ما يضيفه العقل على الأشياء حتى تنتظم في مقولاته»².

ثالثا: يفرق كانظ بين الفاهمة والعقل فيخصص الأولى بالقواعد أما الثاني فهو أرقى ويطفر بالمبادئ حيث يقول: «فإذا كانت الفاهمة القدرة على توحيد الظاهرات بواسطة قواعد، فإن العقل هو القدرة على توحيد قواعد الفاهمة تحت مبادئ، فهو لا يتصل إذن البتة مباشرة لا بالتجربة ولا بأي موضوع كان بل بالفاهمة كي يطغى على متنوع معارفها قبليا وبأفاهيم وحدة يمكن أن نسميها وحدة عقلية، وحدة من ضرب مغاير كليا لتلك التي يمكن أن تقدمها الفاهمة»³.

رابعا: حسب كانظ ليست هنالك قواعد أو أفكار فطرية، وإنما هنالك مبادئ قبلية، ولما نقول قبلية هنا فلا نقصد بأنها تسبق التجريب في وجودها بما أنها عقلية، وإنما هي منبثقة Emergent أو تتوالد أثناء الارتطام بالظواهر، وتستيقظ للعمل بعدما كانت كامنة وهي تلقائية مثل التجريد، ويقول هنا كانظ: «ولأجل التدليل على حقيقة المبادئ القبلية المحضة في معرفتنا قد لا يمكن أيضا إظهار أنه لاغنى عنها من أجل إمكان التجربة وإظهار ذلك قبليا بالتالي. إذ من أين يمكن للتجربة عينها أن تستمد يقينها لو كانت جميع القواعد التي تجري بموجبها أمبيرية دائما؟»⁴.

¹ إيمانويل كانظ: نقد العقل المحض، ص 88.

² ريتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1993، ص 267.

³ إيمانويل كانظ: نقد العقل المحض، ص 189.

⁴ المرجع نفسه: ص 47.

لو أردنا تلخيص كل ماسبق وربطه نقول: أن فلسفة كانط كانت ناتجة عن إيمانه بفلسفة لايبنتز العقلية ومن ثم تأثره بهيوم فحاول التوفيق والتركيب بين الإثنين معا خلال بنائه لمفهوم العقل، فأقر بأن معرفتنا تبدأ بالحواس وهذا واضح، إلا أنه اختلف مع هيوم في كيفية ذلك، أما الأفكار الفطرية عند ديكارت فقد استبدلها بمجموع استعدادات كامنة تبنق وتتولد حين ترتطم الحواس بموادها، وبالتالي فإنه لايسبق العقل التجربة ولاهي تسبقه، بل هما متزامنان ويحدثان في وقت واحد، وكما لا يقع في خلط هنا استثنى الزمان والمكان من مواضيع المعرفة وجعلهما شرطين لها، تلك الانطباعات الحسية كما سماها هيوم لا تنطبع على العقول كلوح الشمع بل تتشكل وفق قوالب يفرضها، هو -شروط- تتحول مجموع الانطباعات إلى أفاهيم ويمكننا تسميتها بلغة المنطق (المعقولات الأولى) وتُعنى بها الفاهمة كما أسماها كانط تنتج هذه الأفاهيم من خلال ممارسة الإنسان عن طريق فاهمته لعملية فك التمايز بين الانطباعات المختلفة لتكوين قواعد تخص الفكر وسيره هنا، بعد توحيد تلك القواعد تتشكل المبادئ وهي أحكام ترنسندننتالية Transcendental يُعنى بها العقل مثل مبدأ السببية وغيره.

ويعد كانط أول من دعى لإنشاء نظرية العقل من خلال تلميحه في كتاب نقد العقل المحض حيث قال: «من كل ماتقدم ينتج إذن فكرة علم خاص يمكن أن يسمى نقد العقل المحض، هو ذلك الذي يتضمن معرفة الشيء على نحو ما قبلي تماما، وإن أورانون Organon العقل المحض سيكون مجموع تلك المبادئ التي بموجبها يمكن للمعارف القبليّة المحضة أن تكسب أو تقوم حقا»¹، هناك الكثيرون ممن ذهبوا إلى أنه يعني في كلامه هذا الميتافيزيقا، إلا أنه يؤكد ذلك في أكثر من موضع حيث يتجلى قصده للعقل مثلا في قوله: «إن موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لاتستنفذ بل الفاهمة التي تحكم على طبيعة الأشياء»²، ويضيف في موضع آخر: «يجب أن يتضمن النقد الذي نقوم به أولا تعليم عناصر العقل المحض، وثانيا تعليم مناهجه»³، فمن الواضح هنا أن كانط يسير بنا خطوة نحو إنشاء فلسفة العقل بعيدا عن نظرية المعرفة.

¹ إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ص 54.

² المرجع نفسه: ص 55.

³ المرجع نفسه: ص 56.

وفي هذا السياق يرى كانط أن نظرية العقل أسبق من نظرية المعرفة، والحقيقة أن هذا ما آلت إليه الفلسفة المعاصرة وما سنتطرق إليه فيما بعد، ولكن هذا لا يمنع من وجود مطبات في نظرية العقل، فهو لم يبين إن كان العقل واحدا أم عقليين، أم أن ما كان محضا خالصا وعمليا هي حالات أو نشاطات لعقل واحد، كما أن فلسفته في العقل قد تعرضت لنقد لاذع من قبل نيتشه الذي تلاه، فنيتشه يرفض ما أسماه كانط بالأحكام القبيلية «فحتى كانط نفسه يتساءل بخصوصها قائلا كيف تكون الأحكام التركيبية ممكنة؟ وماذا كان جوابه بالتحديد؟ بواسطة ملكة ما، للأسف لم يستخدم كانط أكثر من ثلاث كلمات، هذا وقد سماها نيتشه بالتفاهة الألمانية»¹، ولا ترقى لأن تكون نظرية مادام تحمل ثغرات عجز حتى هو عن سدها.

رابعاً: نحو فلسفة للعقل

لقد كان واضحاً من خلال ماتطرقنا إليه أن البحث عن العقل ومفهومه كان متجذراً في التاريخ ومنذ القدم، إلا أن تناوله كان كل مرة يتماهى مع روح العصر والطابع الفلسفي السائد آنذاك، إلا أنه بالنظر لآخر نقطة تناولناها في المبحث السابق (مفهوم العقل عند كانط) كان من الواضح أن العقل يسير بخطى ثابتة نحو التربع على عرش الإشكاليات والمسائل الفلسفية، ومن ثم الاستقلال بفلسفة خاصة تشتغل حول ماهيته وبناء مفهومه، وهذا مانادى به كانط كما أوضحنا سابقاً، إلا أن التأريخ لفلسفة العقل كمبحث مستقل لا يبدأ من فلسفة كانط التي كان فيها مزج بين العقل والأخلاق فلم يكن قد استقل بعد، بالرغم من أن كانط نفسه نادى بذلك إذ يمكننا التأريخ لخطواتها الأولى -فلسفة العقل- بداية من القرن التاسع عشر بإسهامات ثلاث فلاسفة كبار هم كل من راسل وفيتغنشتاين، وكذلك جيلبيرت رايل، وسنعرض كل واحد منهم فيما يلي.

لقد توفرت جملة من الأسباب والشروط التي جعلت من فلسفة العقل ضرورة فلسفية لمسايرة التغيير العلمي والمعرفي الكبير الذي شهده القرن العشرين والواحد والعشرين، وسنأتي على كل هذا في هذا الفصل، لنحيط بهذه الفلسفة انطلاقاً من أسباب وعوامل ظهورها -فلسفة العقل- وخطواتها الأولى، إلى إشكالياتها وتياراتها وصولاً إلى تقاطعها مع مختلف العلوم، وكذلك مع باقي مباحث الفلسفة المعاصرة.

¹ نيتشه: ماوراء الخير والشر، تر: جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع2، ف1، 1988، ص 34، 37.

صحيح أن «التاريخ لفلسفة العقل فعليا يبدأ مع جيلبيرت رايل»¹، وكتابه مفهوم العقل وذلك لعدة أسباب سنعرضها لاحقا إلا أن جهود كل من راسل وفيتغينشتاين في كتابيهما تحليل العقل، وبحوث فلسفية على التوالي بالإضافة إلى كانط قبلهما كانت الضابط لبوصلة فلسفة العقل وفيمايلي سنبدأ بجهود راسل في ذلك.

1-راسل Bertrand Russell (1872-1970م) وتحليل العقل

عمد راسل من خلال كتابه "تحليل العقل" إلى محاولة تجاوز التركة الديكارتية ونقدها في أكثر من موضع، وبالرغم من أن راسل نفسه تأرجح بين السلوكية اللغوية والوظيفية كمنهج، إلا أن الفضل يعود له في كسر النمطية التي دامت طويلا والتي تجعل من الفكر الفلسفي يتلخص في الثنائية الديكارتية، فراسل وعلى عكس سابقه لم يؤمن بالثنائية ولا بأسبقية الحس على العقل -بالمفهوم الكلاسيكي- وإنما آمن بأن هناك نوع واحد من المادة، «وأن التسليم بوجود عالم مختلف في مكوناته جذريا عن العالم المادي هو سبب المشكل والمفارقات والتناقض هنا، وكذلك بالنظر إلى المادة على أساس أنها إلكترونات وجزيئات فقط بل هي أحاسيس وأشياء أخرى مماثلة لها وبالتالي فلاستبطان يكشف عن صور وأحاسيس، والعالم كله أحاسيس حسبه، والصور ترجع في أصلها الجوهرى إلى أحاسيس كذلك ويحدث التقارب هنا دون أي شائبة»².

يعود الفضل في بناء هذا التصور عند راسل لفلسفة هيوم في البداية والتي تطرقنا إليها سابقا فقد انتصرت للجانب الحسي كما هو معلوم، وهذا مانلمسه في فلسفة راسل، بالإضافة إلى كانط وبالتحديد في الكوجيتو الكانطي (أنا أفكر) ليس في أنه ينتهي إلى الميتافيزيقا، ولكن استقى منه راسل ذلك الجانب الذي جعل الكوجيتو الديكارتي غير الكانطي حيث كان «مصاحبا لكل أشياءه، أي مثل عبارة أنا أنتفس التي تصاحبه آليا كما قال ويليام جيمس»³، وفلسفة راسل هنا هي الجمع بين هذه الثلاثية.

يمكننا القول أن فلسفة راسل نفسها في العقل هي التي تحولت فيما بعد في الفلسفة المعاصرة، وفي فلسفة العقل بالتحديد، لما سمي بتيار «ثنائية الخاصية Property Dualism الذي نجده عند فرانك

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، دار قباء، القاهرة، دط، 2006، ص19.

² بيرتراند راسل: تحليل العقل، تر: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، سوريا، ط1، 2016، ص120.

³ المرجع نفسه: ص21.

جاسون Frank Jacson وديفيد شالمرز David Chalmers¹، وهذه الثنائية خلاصتها أن الكائنات البشرية هي كائنات فيزيائية ذات جوهر مادي فزيائي واحد له فئتين متميزتين من الخواص واحدة فزيائية جسدية والثانية عقلية، هذا على عكس الثنائية الديكارتية التي تؤمن بأن البشر يتألفون من طبيعتين مختلفتين، عقل مفكر ومادة ممتدة.

1-1 بوارد ظهور فلسفة العقل مع راسل Russell

وعلى العكس مما يذهب إليه الكثيرون حينما يحاولون التأريخ للبدايات الأولى للفلسفة فإنهم يرجعون إلى فغنشتاين أو جربرت رايل، إلا أنني أرى أن التأريخ لفلسفة العقل كمبحث مستقل في الفلسفة المعاصرة يبدأ مع كتاب راسل "تحليل العقل" باعتباره سابقا زمنيا لكل من رايل وكذلك فغنشتاين أي في سنة 1921، وقد أشار إلى فلسفة العقل على أساس أنها الميتافيزيقا الصحيحة من باب حديثه على ثنائية الخواص قائلا: «سأضع باختصار مخططا لطبيعة ذلك العلم الأساسي الذي أعتقد أنه الميتافيزيقا الصحيحة والذي يرى أن العقل والمادة على حد سواء يتكونان من مادة محايدة قوانينها السببية لا تتصف بالثنائية كتلك التي يتصف بها علم النفس، لكنها تشكل الأساس الذي تقوم عليه كل من الفيزياء وعلم النفس»².

صحيح أن كانط أيضا دعا إلى إقامة فلسفة العقل، إلا أن دعواه كانت في العصر الحديث وضمن النسقية الفلسفية المعتادة، أي بعيدة بعض الشيء عن البدايات الأولى لفلسفة العقل، غير أن الفاصل الزمني بين راسل وفغنشتاين ورايل من جهة، وقيام فلسفة العقل من جهة أخرى ليس كبيرا جدا هذا ماجعلني أستقر على بداية التأريخ لها من فلسفة راسل وبالتحديد من صدور كتابه هذا "تحليل العقل" في عام 1921، وقد ذكر راسل فلسفة العقل هكذا صراحة في أكثر من موضع في كتابه مشيرا إلى ضرورة قيامها وبعض عوائق ذلك إذ يقول: «[...] أن تكون فلسفة مادية خاطئة تلك التي سببت صعوبات كثيرة لفلسفة العقل، صعوبات ستؤدي فلسفة صحيحة للمادة لجعلها تزول»³، وقد أدرج هذا القول في خضم

نقده للتيار العقلاني وكذلك المادي على حد سواء وهذا بالرغم من تأثره بوليام جيمس William James (1842-1910م) الذي كان ماديا هو الآخر، إلا أن ماديته كانت تنزع للتيار الوظيفي كما أن التحليل

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 20.

² بيرتراند راسل: تحليل العقل، ص 295.

³ المرجع نفسه: ص 314.

كفعل فلسفي على العقل وعلى المفهوم وعلى حقله الدلالي قد بدأ وانطلق بهذا الكتاب، ليتواصل فيما بعد مع فتغنشتاين كتحويل منطقي ومع رايل كتحويل سلوكي لغوي حتى ينتهي إلى نموذجنا جون سيرل، إذ أصبح تحليل المفاهيم عرفا وتقليدا فلسفيا في فلسفة العقل اليوم، كما أن التحليل اللغوي الذي مارسه رايل في كتابه "مفهوم العقل" والذي يعد ثورة لاديكارتية، وثورة كوبرنيكية ثالثة بعدما جاء به كانط كما قال.

وقد بدأ هذا الفعل في البروز مع راسل في كتابه، حيث جمع بين السلوكية وفلسفة اللغة والمدرسة التحليلية ليكون أسلوبا ومنهجيا يصطلح عليه فيما بعد بالسلوكية اللغوية، أو المنطقية في تحليل قضايا فلسفة العقل ومفاهيمها، ويعتقد راسل أن تحليل اللغة كدلالة على السلوك ومنه على الفكر وعملياته منهجا جيدا وناجحا إلى حد كبير ويساهم في خوض غمار العقل والولوج إلى غموضه حيث قال: «إن السلوكيين الذين يقولون بأن الكلام الذي يتعين عليهم أن يستمعوا إليه يمكن تفسيره دون افتراض أن الناس يفكرون، وحيث يمكن أن تتوقع فصلا من كتاب حول عمليات التفكير ستجد بدلا من ذلك فصلا حول المادة اللغوية، وإنه لمذلل أن تجد إلى أي حد مرعب تبين أن هذه الفرضية صالحة»¹.

لقد مارس راسل التحليل اللغوي على المفاهيم الديكارتية في نقدها، خاصة فكرة الثنائية التي جعلت من الإنسان خيطان متوازيان لا يلتقيان (الجسم/النفس) فيما أن الإثنان غير منفصلان وترابطهما علاقة بينها راسل في قوله: «إنني أتلقى رسالة تدعوني إلى العشاء، الرسالة واقعة مادية لكن فهمي لمقصدها ذهني هنا يكون لدينا تأثير للمادة على العقل ونتيجة لفهم مقصد الرسالة أذهب إلى المكان المحدد في الوقت المحدد، فيكون هنا تأثير العقل على المادة»²، وهذا بدوره كاف لإثبات الترابط البارز بين العقل والجسم، وليس هذا فقط حسب راسل بل كلاهما فاعل في الآخر، ويفسر راسل الثنائية هذه في موضع آخر من كتابه المعرفة الإنسانية مجالها وحدودها [...] تفسيراً دينياً يتعلق بعقاب النفس والخطيئة التي كانت سبب الفصل إلا أنه لا يقر بالفصل التام مثلما نادى به ديكارت ولا بينيتز وباركلي وكذلك فشته وهيغل، هذا ويرى راسل أن مشكلة الفصل كانت ذات بداية دينية فقط، وتوضع الناس على ذلك ليتم تداوله»³.

¹ بيرتراند راسل: تحليل العقل، ص 23.

² المرجع نفسه: ص 31.

³ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 227.

ويقسم راسل الوقائع إلى اثنين حسب هذه الثنائية، وكذلك حسب قانون السببية الذي ينقسم هو الآخر إلى اثنين «حيث يمكننا أن ندعو واقعة ما حقيقة عندما تخضع لقوانين السببية الملائمة للعالم الحقيقي، وذهنية عندما تخضع لقوانين السببية المناسبة للعالم الذهني، وبما أن العالم الذهني والعالم المادي يتفاعلان يمكن أن يكون هنالك حد بين الإثنين، وتكون هنالك أحداث لها أسباب مادية ونتائج ذهنية في حين تكون هنالك أحداث لها أسباب ذهنية ونتائج مادية تلك التي لها أسباب مادية ونتائج ذهنية يمكن ان نحددها بأنها أحاسيس وتلك التي لها أسباب ذهنية ونتائج مادية ربما يمكن أن تتماهى مع مانعوه حركات إرادية»¹.

صحيح أن راسل لا ينفى وجود علاقة بين ماسماه وقائع حقيقية وأخرى ذهنية باعتبارها ترجع إلى مادة صرف محضة واحدة في الأخير إلا أنه لا يخبرنا كيف تتم هذه العلاقة وهذا ما يعاب على تحليله للعقل فهو أيضا وبالرغم من أنه يحاول تجاوز ما وقع فيه ديكرت إلا أنه فشل في ذلك مرتين على الأقل الأولى في رده الأسباب الأولى للثنائية إلى تفاسير لاهوتية، والثانية هي الثغرة أو الفجوة التفسيرية بخصوص مشكل التواصل بين ماهو مادي وماهو عقلي، فلم يجد راسل ما يسد هذا الفراغ في نظريته فأحال الأحاسيس إلى عنصر مشترك بين ماهو ذهني وما هو مادي، أو بالأحرى هو نقطة تقاطع العقل مع المادة كما قال².

من الأمور التي جعلت فلسفة راسل تعد منطلقا للتأريخ لفلسفة العقل وظهورها، أنها كانت شاملة للعقل بكل حالاته إن صح التعبير، حيث تضمن تحليله «الغريزة والعادة والشعور والإحساسات والصور الذهنية والذاكرة والعواطف والإرادة والوعي والإستبطان»³، هذا وقد ركز في دراسته هذه على الوعي الذاتي والاستبطان، وكما رأينا لم يسبق لأحد من قبل أن حقق المعادلة الصعبة بتجاوز الديكارتية وفي نفس الوقت دراسة العقل دراسة معمقة واسعة التحليل بهذا القدر مع التلميح كما ذكرنا سابقا لإقامة فلسفة العقل.

وفي دراسة راسل للاستبطان والوعي ينطلق أساسا من ثلاث أسئلة أولها: هل مشاهدتنا تقتصر علينا؟ وهل كل ما نشاهده يخضع للسببية وقوانينها وقوانين الفزياء؟ هل يمكننا أن نشاهد شيئا في مكوناته الداخلية يختلف عن العالم المادي؟ وقد تحولت هذه الأسئلة الثلاث فيما بعد في الفلسفة المعاصرة إلى أسئلة

¹ بيرتراند راسل: تحليل العقل، ص 138.

² المرجع نفسه: ص 148.

³ إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، ص 232.

محورية حول الوعي وحول العقل، وعن إمكانية وجود كفيات واعية خاصة لكل إنسان مثل البصمة أو الشفرة الوراثية، وانتقد راسل بشدة من ينكر أن الوعي حالة عقلية موجودة أمثال نايت دولاب حيث قال: «إنهم يرون أن هناك ثنائية الذات والموضوع، ولا يمكن للذات أن تصبح موضوعا لذلك لا يمكن أن يكون هنالك وعي للوعي -الوعي الذاتي- كما أنهم يرفضون أن العارف بأشياء مختلفة هو واحد، وهو نفسه يقول راسل لتأكد من هذه الحجة أصلا يحتاج لعملية الاستبطان»¹، فهذه الحجة هنا تقع في خطأ منطقي هو التنفيذ الذاتي، إذ كيف لشخص أن يقسم كل الوجود إلى ذوات ومواضيع، وكيف له أن يعرف أن الذات لا يمكنها أن تصبح موضوعا؟ فهذا التفكير وحده كاف لتحويل الشخص مباشرة إلى ركن ينزوي فيه إلى ذاته ويعيها.

ما يمكن قوله من خلال ما سبق أن التأريخ الفعلي لفلسفة العقل أو نظرية العقل ومحاوله بناء مفهوم متماسك له من خلالها ومن خلال قيامها كمبحث مستقل ينطلق فعليا مع راسل لأسباب عدة هي كالتالي:

- راسل هو الفيلسوف المعاصر الأول الذي دعا إلى إقامة فلسفة العقل مقارنة برايل أو فتغنشتاين.
- كتابه تحليل العقل يعد دراسة شاملة معمقة للعقل شملت كل حالاته، مع نقد النظريات السابقة، مثل الديكارتية، وعدم التعصب والاستغراق في الحس.
- الطريقة الجديدة التي استعملها راسل في تحليل العقل أي تحويل كل حالة من حالاته إلى إشكالية فلسفية وهذا ما أصبح عرفا فيما بعد.
- مذهب راسل الذي كان نتاجا عن تأثير هيوم وكانط ولاينيتز وويليم جيمس، فمزج بين السلوكية والتحليلية وفلسفة اللغة، فكانت فلسفته قائمة على التحليل اللغوي لمصطلحات العقل ومفاهيمه وحالاته للوصول إليها أكثر فكان أول السلوكيين اللغويين.
- تجاوزه ثنائية الجوهر والنقطة النوعية التي قدمها نحو ثنائية الخواص التي أثرت الفلسفة وأزالت بعض اللبس عن مفهوم العقل.

¹ بيرتراند راسل: تحليل العقل، ص 113.

-دراسته للوعي والاستبطان في الوقت الذي كان الكثيرون يتحاشون دراستهما لغياب التفسير المعقول والمنطقي والمقنع بما في ذلك علم النفس حتى لا يقع في الميتافيزيقا.

2-فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951م) العقل كمفاهيم لغوية

في كثير من الأفكار الخاصة بالعقل وكتابات فيتغنشتاين حوله، نلاحظ جليا استعماله لتحليل المفاهيم اللغوية بشكل أدق من سابقه راسل، بل وأعمق وأكثر تدقيقا وأوسع أفقا ففيتغنشتاين لم يقل بأن إحساسات المرء ومشاعره ناهيك عن أفكاره وصوره الذهنية هي مجرد أحداث فزيائية كما فعل كارناب مثلا في نظريته عن وحدة العلم أو كما يفهم أحيانا من أقوال رايل في كتابه تصور العقل، وهو لم يقل أيضا أن العبارات التي تقال عن التجارب الشخصية لاتفهم من قبل الآخرين حتى تفسر تفسيرات طبيعية، سواء بردها إلى حالات فيزيولوجية، أو اعتبارها استعدادات لسلوك ظاهر، ولا يبدو أنه كان يمكن أن يقبل الرأي الذي يأخذ به اليوم كثير من الماديين المحدثين، من أن الحالات التي نصفها بأنها حالات عقلية أو ذهنية ليست في واقع الأمر إلا حالات للجهاز العصبي المركزي¹، ففيتغنشتاين لم يكن وظيفيا أو ماديا أو عقليا مثلما تعودنا من قبل، بل كان أكثر دقة من كل هذا، كان "سلوكيا لغويا محضا"، وفي كثير من المواضع يستعمل تحليل اللغة والمفاهيم للوصول إلى حل للإشكاليات التي تطرحها الحالات العقلية كما سماها، لأنه كان يسمي الأشياء بمسمياتها.

لقد انتبه فيتغنشتاين منذ البداية إلى أن العقل هو مصطلح جامع لحالات عقلية مختلفة يستدل عليها لغويا، صحيح أن فيتغنشتاين لا يتبنى صراحة وفي كل الأحيان موقفا سلوكيا لأن أفق نظريته أرحب من أفق السلوكيين، وأكثر غنا وثراء، كما أنه لا يسلم ببساطة بوجود كيان ميتافيزيقي يسمي الوعي أو العقل أو الذات، لأنه لا يزال يقول كما فعل في الرسالة متأثرا بقرائته لأرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860م) أن هذه الذات الميتافيزيقية لا يمكن أن يقال عنها شيء لأنها تقع على حدود لغتي، ومن ثم على حدود عالمي²، ولما نرى أيضا فكر شوبنهاور وفلسفته في العقل ندرك أن فيتغنشتاين لم يتأثر بمثاليته التي تجعل العقل كأساس للتصورات المجردة القبيلية التي هي حدسية، بل تأثر

¹فيتغنشتاين: بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1989، ص 27.

²المرجع نفسه: ص 28، 29.

فتغنشتاين بشوبنهاور في قوله بأن حدود العقل والعالم هي اللغة وحدها، أي أنها نقطة تقاطعهما كما سبق وأشار راسل، إلا أن الفكرة مع فتغنشتاين نمت أكثر وأخذت حظا وافرا من فلسفته، وكانت سبيلا لتحليل الكثير من قضايا العقل التي كانت مغيبة.

1-2 فيتغنشتاين وسؤال الذكاء الاصطناعي Artificial Intelligence

لقد كان فتغنشتاين أول من طرح السؤال حول ما يسمى اليوم بالذكاء الاصطناعي، محاولا تحديد مميزات الآلة وحدودها، وهل هي بالفعل تفكر ولها عمليات ذهنية وحالات عقلية حتى توصف بالذكاء أم لا؟ وقد تسائل فتغنشتاين صراحة «هل تستطيع الآلة أن تفكر؟ وهل هذه قضية تجريبية؟ لا فنحن لا نقول إلا عن الكائن الإنساني وما يشبهه أنه يفكر، ونحن نقول ذلك أيضا عن الدمى كما نقوله عن الأرواح [...] كيف يقول الإنسان شيئا لنفسه، ما الذي يحدث هنا كيف لي أن أشرح ذلك؟ حسنا ليس الأمر إلا كما نقوم بتعليم شخص ما معنى التعبير التالي "يقول شيئا لنفسه" ونحن نعلم يقينا معنى ذلك منذ الطفولة»¹.

يأتي هذا سؤال اليوم كسؤال مركزي في فلسفة العقل، أو كإشكالية تطرحها الفلسفة المعاصرة من باب "نظرية العقل" ومن الواضح وعند التأصيل لهذا الطرح نجد جذوره عند فتغنشتاين، الذي يؤكد هنا أن هذا السؤال لا يمكن التأكد منه تجريبيا بقدر ما يمكن الوصول إليه حدسيا، ويقول أن الآلة لا يمكنها أن تستبطن ذاتها أو تعي أحوالها ووعيتها "يقول شيئا لذاته" وإن كانت تفعل ذلك فإنها ليس بوعي منها ولكن من باب تلقينها إياه، "البرمجة" فقط دون فهم المعاني التي تصل إلينا نحن، وقد انجرت عن هذا الإشكال عدة نزعات فلسفية، من بينها الاختزالية التي تقر بالتطابق التام بين الإنسان والآلة، فترى أنه مع تقدم العلم يمكن للآلة أن تصبح مثل الإنسان تماما، من حيث امتلاك العقل وخاصية التفكير، ومن أبرز من يمثل هذا الطرح اليوم هو "ميشيو كاكو Michio Kaku 1947 -"*.¹

¹ فيتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص 194.

*ميشيو كاكو Michio Kaku (1947-): عالم فيزياء ومفكر ومنظر أمريكي مستقبلي حاصل على جائزة نوبل في الفيزياء لمشاركته في نظرية الأوتار الفائقة، يهتم كثيرا بالدراسات المستقبلية له العديد من المؤلفات على غرار رؤى مستقبلية، مستقبل الفيزياء، آخر كتاب صدر له عقل الرب The mind of God. ينظر: (ميشيو كاكو: مستقبل العقل الإجهاد العلمي لفهم العقل وتطويره وتقويته، ترجمة سعد الدين خرفاني، د ط ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2017، ص 9. عن المترجم).

2-2 فتغنشتاين من اللغة إلى العقل

لقد كان فتغنشتاين من الأوائل الداعين إلى ضرورة التحول من دراسة اللغة إلى دراسة الفكر أي العقل حيث قال: «إن فشلنا في فهم استخدام الكلمة يعتبر تعبيرا عن عملية غريبة أو غير مألوفة كأن تفكر في الزمن بوصفه وسطا من نوع غريب، وفي الذهن بوصفه كيانا من نوع غريب»¹، يظهر جليا في قول فتغنشتاين أن المشكل لا يقف في الألفاظ ولا في معانيها، بل في من يرسى معانيها ويضبطها، وكان من الأفضل أن يتوجه الفكر الفلسفي مباشرة إلى ذلك ليختصر الطريق على نفسه.

يتساءل فتغنشتاين بخصوص العقل واللغة والعلاقة الوثيقة بينهما قائلا: «مالذي يعرض أمام ذهننا بالفعل حين نفهم كلمة ما أليس شيئا شبيها بالصورة؟ ألا يمكن أن يكون صورة؟ حسنا لنفرض أن صورة ما تعرض أمام ذهنك حينما تسمع كلمة مكعب ولنفرض أنها رسم لمكعب [...] بأي معنى يمكن لهذه الصورة أن تكون مناسبة أو غير مناسبة لاستخدام كلمة مكعب؟»²، يأخذنا هنا فتغنشتاين إلى العديد من القضايا التي تخص العقل من خلال هذا المثال، فإذا جاز أن نلخص نصه الاستشكالي هذا بلغة فلسفة العقل اليوم لكان مفاد النص ومغزاه: هو كيف يتمثل العقل الأشياء من خلال الكلمات وكيف يستحضرها أو يقصدها من خلال اللغة فقط، ومشكلة القصدية Intentionality والتمثيل العقلي اليوم تعد أيضا من بين الإشكاليات الأساسية في فلسفة العقل وسنأتي على كل إشكال على حدى فيما بعد.

لقد كان هذا التحول من اللغة وفلسفتها إلى العقل وإشكالياته إنسيابيا بهذا الشكل مع راسل وفتغنشتاين وكذلك رايل، والكثير من الإشكاليات في فلسفة العقل جذورها متضمنة في فلسفة هؤلاء الثلاث بطريقة أو بأخرى، فمثلا السؤال الذي يكرره سيرل دائما حول كيفية حصولنا عن تقارير خاصة بنا وبعالمنا كان سؤالا فتغنشتاينيا بامتياز، إلا أنه لم يكن مركزيا في فلسفة هذا الأخير وإنما عرج عليه في إطار بحوثه الفلسفية قائلا: «قد يسأل سائل كيف توصل البشر إلى تكوين الصيغ اللفظية المنطوقة التي نسميها تقارير عن رغبات أو مقاصد أو أهداف ماضية»³، ويمكننا أن نرى كيف يمكن لفلسفة سيرل في دراسته للمجتمع والعقل واللغة أن تحاول الإجابة على إشكال بهذا العمق، وإنما بصيغة أكثر دقة ووسائل معرفية

¹ فتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص 149.

² المرجع نفسه: ص 117.

³ المرجع نفسه: ص 266.

ومنهجية أكثر فعالية، وعلى ذكر سيرل فإن حجته في جعل العقل وحالاته حكرًا على الإنسان وميزة له دون غيره وخصوصًا الآلة، والتي سماها "الحجرة الصينية" تعود لفتغنشتاين، وهي حجة أو فرض من شأنه أن يثبت بأن الآلة ليست ذكية حقًا وإنما غبية وتحترم قواعد برمجتها لا أكثر، ولا تملك الوعي لفهم ماتقوم به¹، وسنأتي على شرحها أكثر في الفصل الثاني من البحث.

من الواضح أن فتغنشتاين كان مصدر إلهام سيرل في إبداعه حجة الغرفة الصينية Chinese room ، ذلك أن كلاهما ينتمي إلى المدرسة التحليلية، وهناك نص لفتغنشتاين في كتابه "بحوث فلسفية" يثبت ذلك حيث قال: «إفرض أن شخصًا مثلًا (أ) يريد أن يجعل شخصًا آخر مثل (ب) يعتقد أنه (أي أ) يستطيع قراءة نص مكتوب بالحروف السيريلية فهو يتعلم جملة روسية ويحفظها عن ظهر قلب، ثم يقولها بينما ينظر إلى الكلمات المطبوعة كما لو كان يقرؤها هنا سنقول بالتأكيد إن (أ) يعرف أنه لا يقرأ، وأنه يشعر بذلك أثناء تظاهرة بالقراءة، لأن هنالك بالطبع إحساسات متميزة بدرجة أو بأخرى تتعلق بقراءة جملة مكتوبة، وليس من العسير استدعاء مثل هذه الإحساسات إلى الذهن»².

لقد استلهم سيرل حجته من الشرط الأول هنا من قول فتغنشتاين إذ يكاد يكون متطابقًا، ولنعد مع سيرل حيث كان في طائرة يقرأ كتابًا لروجر شانك وروبيرت إيلسون وكانا يعملان في مختبر الذكاء في جامعة يال والتي كانت وجهته، مع العلم أنهما طورا برنامج للإجابة عن أسئلة متعلقة بالقصص القصيرة، واعتقد سيرل حينها أن هذا مضحك وتفنيده سير، فافترض لو كانت القصة باللغة الصينية وهو الحاسوب، هل يفترض هنا أنه فهم القصة؟ طبعًا لا³، هذا الاختصار محل لفكرة الحجرة الصينية التي تقترن بأسلوب فتغنشتاين في توضيحه الفرق بين الحفظ والفهم أثناء القراءة، ونفس الأمر يستدل عليه سيرل هنا، إذ يريد إخبارنا أن الآلة تحفظ دون الفهم أي دون وعي لذلك لا يمكن أن نقول أن الآلة تفكر.

وقد كان فتغنشتاين أيضًا سباقًا لطرح مشكلة الكيفيات الواعية، وكذلك علاقة العقل بالعقول الأخرى فقد أقر بأن الإحساسات والحالات الذهنية عامة تخضع لما يسمى "بأنطولوجيا المتكلم" أي في معظم الأحيان، ولولا الاستدلال السلوكي واللغوي لما أمكننا معرفة حالات غيرنا، ويتساءل هنا فتغنشتاين

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 114، 115.

² فتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص 128.

³ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 117.

قائلا: «كيف يكون الحال لو أن الناس لم يظهروا أي علامة خارجية تدل على الألم فلا يتأوهون ويتجهمون أو غير ذلك، سيكون من المستحيل حينئذ أن نعلم طفلا استخدام تعبير ألم الأسنان»¹ ويمكننا أن نرى لاحقا إلى أي مدى ابتعد هذا الإشكال واتسع طرحة إلى أن وصل في الفلسفة المعاصرة إلى اكتشاف ما يسمى: بالكواليا* أو الكيفيات الواعية، أو مثلما يسميه البعض بكيفيات الخبرة الواعية وهي من تمنح للحالات الذهنية والإحساسات صفة أو طبيعة أنطولوجيا المتكلم وتجعل منها شيء خاصا للفرد بحيث لا يمكن لآخر إدراكه، وهذا ما طرحه الفيلسوف توماس نيغل في مقاله الشهير "ماذا لو كنت خفاشا what is it like to bat" أو كما يسميها الكثيرون "منظور الخفاش"

وكما سبق وقلنا أيضا أن فتغنشتاين كان قد تطرق أيضا لعلاقة العقل بالجسم محاولا تجاوز الفجوة التفسيرية أو الحلقة المفقودة التي أفلتت منا مثلما قال راسل وقبله كانط، وكان فتغنشتاين كعادته دائما ينطلق من طرح إشكالية عميقة، فتسائل هنا «بأي معنى هنا يصدق القول بأن يدي لا تشعر بالألم لكنني أشعر به في يدي؟ مانوع هذا الخلاف الذي يثيره السؤال التالي هل الجسم هو الذي يشعر بالألم؟ كيف يمكن الفصل في ذلك وما الذي يرجح القول بأنه ليس الجسم»²، ولا يجد فتغنشتاين هنا حلا سوى الرجوع لأنطولوجيا المتكلم* وأن الشعور بالألم مادام يخضع له الشخص لوحده ولا يمكن وصول الآخر إليه كالشعور فبالتالي هو ليس في الجسم ولكن بالجسم، إذ يقول هنا: «إنه لمن سوء الفهم هنا أن نقول أن صورة الألم تدخل في لغة مع كلمة أنا فالصورة الذهنية الخاصة بالألم (أو تخيله) ليست رسما [...] إنني أستطيع

¹ فيتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص 165.

* الكواليا: ترجمتها كيفيات أو خبرات واعية وهي تعرب لكلمة Qualia بالإنجليزي وتعني مجموع الصفات الواعية المرتبطة بالتجارب مثل الشعور بالألم وسماع صوت أو مشاهدة لون وما تخلفه من خبرات خاصة تختلف من شخص لآخر، وهي شيء فوق الحقائق المادية والوظيفية ذات بعد أو نمط أنطولوجي. يُنظر (Simon Blackburn: Oxford Dictionary of philosophy, P 302)

² فيتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص 174.

* أنطولوجيا المتكلم: مصطلح يُستخدم في فلسفة العقل للتعبير عن نمط وجود الحالات الذهنية، ذلك النمط الذاتي من الوجود الغير مكاني "ايسيتيمولوجي" والذي يخضع لتعبير المتكلم عن حالاته الواعية وخبراته -المخاطب- وهو مصطلح متداول في فلسفة اللغة والأدب The first person والذي يدل على ضمائر المخاطب المعبر عن الذاتية والأنا والنحن، وتم إضافة الأنطولوجيا له ليصبح The first person Ontology، ليدل على أنطولوجيا ذاتية المتكلم ونمط وجوده حالاته العقلية عكس The Third Person Phenomena، أي ظواهر الشخص الثالث أو الغائب كالسلوك أو المادة. الأولى تقوم على المكابدة والمعاشية والثانية تقوم على الملاحظة. يُنظر، (Alison Waters: Oxford Student 's Dictionary, Oxford University Press, 3 Ed, New York.p278).

فقط أن أعتقد أن الشخص الآخر يتألم لكنني أعرف ذلك إذا كنت أنا الذي يتألم. إن سلوك الألم يمكن أن يشير إلى موضع الألم، لكن الشخص المتألم هو الذي يعبر عنه»¹.

يقصد فتغنشتاين أن الشعور بالألم ليس شيئا تعلمه أو تجتثه وتجرده بل هو خاص بك ولا يمكن لأحد الوصول إليه حتى من خلال السلوك الذي يبين فقط أنك تتألم، ولكن يغيب الكيف عن ذلك حتى وإن عرفنا موضع الألم، لكن لا يمكن أن نعرف كيف هو ألمك، وهذا ما يخضع فعلا لأنطولوجيا المتكلم، ومهما تطرقنا هنا للإشكاليات التي طرحها فتغنشتاين في فلسفة العقل، فإنه يمكننا القول أن راسل هو من منهج الدراسة في بدايتها بالسلوكية اللغوية، وفتغنشتاين فهرسها بأسئلته العميقة التي تحولت إلى إشكاليات فيما بعد -الفترة المعاصرة- على غرار مشكلة الذكاء الإصطناعي والعقل والجسد والكيفيات الواعية وغيرها من الإشكاليات، وكذلك الفلسفات المعاصرة وفروضها التي يعد مصدر إلهامها، كحجة الحجرة الصينية وسؤال التقرير وكذلك فكرة منظور الخفاش وغيرها، وهنا لم يبق إلا القليل لترسم صورة فلسفة العقل كمبحث مستقل في الفلسفة المعاصرة، له إشكالياته الفلسفية وعلاقاته لمختلف العلوم وكذلك بفروع الفلسفة.

3-جيلبرت رايل Ryle Gilbert (1986-1990) العقل لم يعد مصباحا سحريا

لقد كان جيلبرت رايل آخر فيلسوف بعد راسل وفتغنشتاين، يدق المسمار الأخير في نعش التصورات الكلاسيكية والحديثة للعقل، ومفهومه، معلن من خلال كتابه "مفهوم العقل" the Concept of Mind عهدا جديدا للفلسفة التي آن الأوان أن لا تهتم فيما يفكر فيه، بل فيما يفكر به، وترجع كل المفاهيم السابقة لهذا المفكر الذي يدعي العقل، وقد مارس رايل النقد الإبيستيمولوجي واللغوي معا (سلوكية لغوية) مثلما كان الأمر مع راسل وفتغنشتاين، إلا أن رايل كان حازما في كثير من الأمور التي لم يزعزعها النقد من قبل وكانت بمثابة أعراف فلسفية وقواعد مرجعية، وأخص بالذكر هنا الثنائية الديكارتيّة التي ألحقها رايل بدوره بنقد لادع، إذ يتكلم في مستهل كتابه "مفهوم العقل" ناقدا للثنائية الديكارتيّة ومناصرها،

¹فتغنشتاين: بحوث فلسفية، ص174

ويصفها "بالعقيد الرسمية" ¹The Official Doctrine، حيث أنه لا يمكن البرهنة على هذه الفرضية، لهذا كانت أشبه بعقيدة دوغمائية Dogma وثوقية رسمية، أي لاتقبل النقاش.

كما سبق ولاحظنا تفيد "الثنائية" بأن الإنسان يتكون من ثنائية الجسم كمادة والعقل كشيء غير مادي، الأول علني والثاني خاص، ولا يمكن معرفة ماهو خاص إلا من قبل صاحبه أي بمعنى الاستبطان Introspection أو الوعي الذاتي Self Consciousness. ويشير رايل إلى أن هذا تناقض Antithesis بحيث كيف يمكن تواصل عالين على اختلاف طبيعتهما؟، وكيف يجتمعان في شخص واحد إذا كان يقصد بوجودهما مكانيا؟²، وليس هذا وحسب بل طبيعتهما متناقضة، وهذا ما انجر عنه فجوة تفسيرية وحلقة مفقودة يتغاضى عنها الكثيرون، لذلك كان العقل دائما غير مفهوم وغامض. «إن نقد رايل للثنائية الديكارتية لم يفسح المجال أمام مذهبه الذي سماه الفلاسفة، السلوكية اللغوية أو المنطقية Linguistic or logical Behaviorism فحسب -على الرغم من أنه كان ينكر هذه التسمية-، وإنما فتح للفلاسفة أبوابا من التفكير وشق لهم طرقا إلى فهم العقل ماكانوا ليعرفوها لو ظلوا يسيرون في طريق الثنائية الديكارتية»³، وكما سبق وأن أشرنا فإن الاستدلال اللغوي للسلوك أو السلوكية اللغوية ظهرت في بداياتها مع راسل وتطورت مع فتغنشتاين لتصبح أكثر منطقية، ليجمع رايل هنا بين ماكان يستخدمه راسل من لغة ومفاهيم ونقدها، وفق ماقام به فتغنشتاين من أسلوب لكشف المغالطة والتناقضات.

3-1 نقد الديكارتية

لقد انتقد رايل الديكارتية بشدة وخاصة فكرة الثنائية، فقد كان يستغرب هذا التصور وماينجر عنه من أخطاء وتناقضات حيث يقول: «كيف يمكن للقرارات المؤطرة بداخل مجتمه -الإنسان- أن تحدد حركاته -الأطراف- كما أن التويخ الجسدي يسبب تحسنا أخلاقي، هذه النظرية الثنائية اسميها مجازا تقسيم الشخص أو تشعبه ⁴The Bifucation of a Person»، ولذلك يرى رايل أن كل الجهود تتبعثر

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, Hutchinson's University Library, Hutchinson House London, w1, 1949, p11.

²Ibid, p11.

³صلاح إسماعيل: نظرية جول سيرل في القصديّة دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية جامعة الكويت، الرسالة 262، الحولية 27، ص 19.

⁴Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p12.

بتبعثر الإنسان، وتشعبه وتقسيمه، وأن الفجوة التفسيرية في علاقة الجسم والعقل ناجمة أصلاً عن هذا التقسيم الذي نتج عنه حسب رايل ماسماه بـ معارضة قطبية Polar Opposition بين العقل والمادة إذ أن المادة تنتشر في حقل مشترك يسمى الفراغ وما يحدث في جزء واحد من الفضاء مرتبط ميكانيكياً بما يحدث في الأجسام الأخرى وأجزاء أخرى في الفضاء، لكن ما يحدث في العقل هو ذهني معزول ولا علاقة له بباقي الأذهان إلا في حال تكلمنا عن التخاطر (واجتنب رايل هنا الحديث عن هذا)¹، وكلما حاولنا الإجابة عن سؤال من الأسئلة الناجمة عن هذا الفصل التعسفي والتشعب، نجد أنفسنا أمام سؤال جديد يصعب حله، فبعد المعارضة القطبية بين العقل والجسد نجد أنفسنا نقارن بين العقل وعلاقته بالعقول الأخرى، والجسد الفيزيائي وعلاقته بالأجسام الأخرى، ونعجز عن إيجاد إجابة لكل من هذين السؤالين، والحق أن السؤال الخاطئ يؤدي إلى إجابة خاطئة، والمقدمات التي تحمل تناقضات تنحدر عنها نتائج محالة أو غير واضحة، مثلما هو الحال هنا بالضبط بالنسبة لديكارتيّة أي أن التناقضات والغموض والفجوات كانت نتيجة حتمية للخطأ الذي وقع فيه ديكرت حسب رايل، إذ يقول: «إنه خطأ كبير ومن نوع خاص، أنه خطأ الفئة أو التصنيف Category Mistake وهو يمثل بدعة الحياة العقلية أو نظرية العقل Fals of Mental Life²».

هذا الخطأ حسب رايل يدل على أن وضع فئة مختلفة من المفاهيم معاً لا يجعلها معقولة معاً إذا وضعنا مفهومًا مثلًا خاصًا بالأعداد مع مفهوم للألوان فنحصل على نتيجة لا هي صادقة ولا هي كاذبة منطقياً القضية هنا محالة، كقولنا: هل الجزائر بعيدة أم السماء صافية، فالقضية هنا لا تتحمل الصدق ولا الكذب، وإنما هي محالة قد يصدق شكلها فقط كما تبدو لنا لكن لا توصلنا لأي نتيجة كانت، فلو قلنا مثلاً سكان الجزائر 43 مليون نسمة فهذا تقرير مقبول ومعقول، سواء كان صادقاً أو كاذباً، ولكن لو قلنا عدد سكان الجزائر أحمر أو بنفسجي لكان قولاً محالاً Absurd، «لاحظ أن هذه الصيغة الأخيرة لا تمثل عبارة كاذبة لأن العبارة الكاذبة هي التي لا تناظر الواقع وفقاً لنظرية التناظر في الصدق أو التي لا تتسق مع عبارات أخرى سبق أن سلمنا بصدقها وفقاً لنظرية الاتساق في الصدق، وعندما وصفنا الصيغة الأخيرة

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p12.

²Ibid, p14.

بأنها محالة فهذا يعني أن الحقائق المتعلقة بعدد السكان تنتمي إلى مقولة مختلفة عن الحقائق المتعلقة بالألوان»¹.

ويقدم رايل أكثر من مثال لشرح هذا الخطأ، خطأ التصنيف، وهذا مثال آخر خذ مثلا أي شخص أجنبي يزور أكسفورد كامبرج -جامعة في الولايات المتحدة- للمرة الأولى يرى عددا من الكليات والمكتبات والملاعب والمتاحف والأقسام العلمية والمكاتب الإدارية ثم يسأل، ولكن أين الجامعة؟ لقد رأيت أعضاء يشتغلون في الكليات، حيث يعمل المسجل وحيث يقوم العلماء بالتجربة والراحة ولكنني لم أر حتى الآن الجامعة التي يقيم فيها ويعمل فيها أعضاء الجامعة. ولكن يجب أن نشرح له بقول رايل أن الجامعة ليست أخرى غير الذي رآه، فالجامعة ليست هنا قسما أو قسيما لكل ما ذكر سابقا، بل هي مصطلح يجمع بين كل الأعضاء السابقة في فئة واحدة ويدل على التنظيم والتنسيق الموجود بينهم².

ونفس الأمر يحدث هنا، فالعقل عند ديكارت يجعله قسما فيما أنه ليس شيئا على الإطلاق أي ليس شيئا فزيائيا كان أو غير فزيائي، بل هو إسم جمع وإسم جامع يدل على حالات السلوك المختلفة، ونماذجها (الوعي، الذاكرة، التخيل، الإرادة...) فديكارت رأى كل هذا ثم تسائل عن العقل أين هو؟.

فيما أن الأصح حسب رايل أن العقل اسم جمعي، وبمصطلحات الفلسفة هو مفهوم فلسفي وليس مفهوما ماهوي، وإليك مثلا آخر يقرب المعنى أيضا: خذ شخصا أجنبيا يشاهد مباراته الأولى في لعبة الكريكت يتعلم ماهي وظائف الرمات، رجل المضرب والميدان والحكام والهدافين، ثم يسأل لكن لم يتبق أحد في الميدان ليمثل العنصر الشهير روح الفريق³، فروح الفريق هو ماينجر عنه الفوز. ونستنتج من خلال رواية كل ماسبق ذكره، أن العنصر الذي يشترك الكل فيه، هو أن هذه الأخطاء ارتكبتها أناس لا يعرفون كيف يمارسون المفاهيم، مفاهيم الجامعة، والتقسيم، وروح الفريق... واجتثاث الفرق أو فك التمايز لجمع المصطلحات ذات النوع المنطقي الواحد.

وينتقد رايل ديكارت بشدة مستعملا أسلوب التهكم في كتابه "مفهوم العقل" مع إقراره بذلك إذ يقول صراحة: «كثير ما أتحدث عن ذلك -العقيدة الرسمية-، مع الإساءة المتعمدة مثل قولي عقيدة الشبح

¹صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص22.

²Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p15.

³Ibid, P15.

في الآلة أو العفريت، The Doctrine of the Ghost in The Machine¹، ويطلق رايل هذا الوصف بهذا الأسلوب بسبب قناعته بأن ديكارت هو الذي جعل من العقل الذي هو أقرب شيء للإنسان أبعد شيء عنه في نفس الوقت وذلك من خلال ثنائيته، إذ بدى العقل هنا كأنه شبح ميتافيزيقي يتحكم في آلة الجسد الفيزيكية، ذلك أنه لم يتحدد موضعه الفعلي في هذا الجسد وترك مجهولا، ويرى كذلك رايل أن «عقيدة الشبح أو العفريت في الآلة تؤكد على وجود أجسام وعقول معا، وكذلك على وجود عمليات فيزيائية وأخرى عقلية، وأنه هنالك أسباب آلية للحركات الجسدية، وهذا ما يعترض عليه رايل إذ أنه يرى بأن وجود العمليات العقلية لا يجب أن يؤخذ من باب النوع مقارنة بالعمليات الفيزيائية ولذلك من الخطأ أن نربط بينهما أو نفصلهما»²، ويقول أيضا هنا: «كان خطأ ديكارت ناتجا عن تمسكه بقواعد الميكانيك دون قصد، العمليات العقلية ليست في الفضاء وليست حركات أو تعديلات، كما أنها ليست متاحة للملاحظة وليست قطعاً للساعة أو أجزاء لها، هي أجزاء فقط، وليست أشباحا تم تسخيرها للآلات بل هي آلات طيفية تحرك الجسم، هي من نوع خاص للغاية، غير مرئي غير مسموع لاجم ولا وزن، قوانينها ليست نفس القوانين التي يجيدها المهندسون العاديون، لاشيء معروف عن كيفية حكمها للجسد، ما يمكن قوله فقط هو أن القوانين التي تحكم العمليات العقلية بخلاف التي تحكم العمليات الفيزيائية»³.

3-2 نقد رايل لباقي المذاهب ورؤيتها للعقل

هذا ولم تسلم باقي المذاهب الفلسفية من معول رايل ونقده لها فيما يخص مفهوم العقل، لذلك يعتبر رايل وهذا الكتاب بالذات "مفهوم العقل" بمثابة ثورة كانت أحد أبرز الأسباب التي أدت إلى قيام ما يسمى بفلسفة العقل أو نظرية العقل، فمثلا انتقد السلوكية معتبرا نظرتها سطحية فقط، ولا ترمي بالضرورة لمعنى العقل ونشاطه فعلا، إذ تصنف الحياة الداخلية للأشخاص سواء كانوا حمقى أو مجانين على أنها عقلانية مثل أي شخص آخر ربما فقط بهم السلوك العلي مخيب للآمال وهذا يعني ربما بلهاء، وربما أولئك

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p14.

²صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص22.

³Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p16.

الذين يصنفون على أنهم عاقلون هم حمقى و لم يتمكن المراقبون الخارجيون فقط من معرفة كيفية ارتباط السلوك العلي للآخرين بسلطاتهم العقلية وعملياتهم¹.

هذا الانتقاد مشكل بالنسبة لسلوكيين، إذ يعاب عليهم دائما أن الإنسان قد يغير من سلوكه إذا شعر بأنه مراقب، وكذلك لا يمكن اعتماد السلوكية كمذهب ناجح في كل الحالات في دراسة العقل، فسلوكات بعض الحيوانات كالتي تعمل في السيرك مثلا هل تدل على الذكاء فعلا أم على التذكر أم عن بعض الإنسانية حينما تظهر تعاطفا؟ لا طبعاً لذلك فإن السلوك قد يخدعنا في كثير من الأحيان وهذا ما رمى إليه رايل.

وينتقد رايل بالإضافة إلى هذا كل من المثالية والمادية على حد سواء، وبينى نقده هنا على ماسبق وذكرناه بشرعية الانفصال والتشعب *The Llgitimacy of The Disjinction* إذ أن كل من المثالية والمادية هما إجابات لسوء السؤال، انطلاقاً من اعتقاد مفاده أنهما ينتميان إلى نفس النوع المنطقي من القضايا ويؤدي بدوره ذلك إلى رد العالم المادي، إلى الحالات والعمليات العقلية أو العكس، فيتعين أنه إما أن توجد عقول أو أجسام، سيكون هذا القول أشبه بقولنا، إما أنها اشترت قفاز اليد اليمنى واليسرى أو اشترت زوجاً من القفازات (ولكن ليس كلاهما) فليس هنالك نوعين مختلفين من الوجود²، وترجع حجة رايل هذه إلى راسل وقبلة كانط كما سبق و ذكرنا أي أن ما هو عقلي و ما هو مادي ينتهي أنطولوجيا إلى شئ واحد هو الوجود المحض .

وتجدر الإشارة إلى أن رايل انتقد أيضاً علم النفس، وكانت له حجة دامغة في ذلك إذ يرى أنه عندما صيغت كلمة علم النفس قبل مائتي عام كان من المفترض أن أسطورة العالمين كانت صحيحة، كما كان من المفترض أن ذلك كان ناتجاً عن نظرة العالم النيوتنية للمادة، وبالمقابل كان يجب أن تكون نظرة أخرى توازيها بالنسبة للعالم الآخر، وقد كان من المفترض أن يكون علم النفس عنواناً للدراسة التجريبية عن الظواهر العقلية³، وبناء على هذا القول يمكننا أن نفهم سبب حقد رايل على الديكارتية، والنقد الشديد الذي قدمه لها، ذلك أنه كان يرى بأن المسار العلمي يبنى على الثنائية التي في نظره هي خاطئة

¹ Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p16.

² Ibid, p17.

³ Ibid, p319.

تماما، فمعظم ما يبنى عليها هو كذلك أيضا، بحيث كان علم النفس هنا هو العلم الذي من الفروض أن يدرس العقل دراسة تجريبية؛ أي أن يكون علم النفس عبارة عن ميكانيكا الحياة العقلية، أو بالأحرى أن يكون علم النفس فيزياء للعقل البشري موازاتا بفيزياء جسيمية، وهذه الازدواجية المتوازاة بنيت على النظرة الثنائية الديكارتية، وبما أن رايل فند النظرية الديكارتية، فهو الآن يرمي إلى نفي أن علم النفس هو الدراسة العلمية التجريبية الوحيدة للعقل وحالاته سواء كان ذلك عن طريق السلوكية أو غيرها من المدارس النفسية وأساليبها.

لعل هذا من الأسباب التي جعلت رايل يكتب هذا الكتاب إذ قال: «كان جزء من الغرض العام لهذا الكتاب وهو المجادلة ضد الفكرة الخاطئة القائلة بأن علم النفس هو الدراسة التجريبية الوحيدة للقوى العقلية للناس، إلى جانب النتيجة الطبيعية الضمنية الكاذبة بأن العقل هو ما يمكن وصفه بشكل صحيح فقط في مصطلحات التقنية الخاصة بالبحث النفسي، "لا يمكننا وصف إنجلترا بمصطلحات جغرافية فقط"¹. إن السلوك بالنسبة للعقل هو مجرد تضاريس فقط، وربما يكون أحد مظاهره إلا أنه كما سبق وأشرنا هناك سلوكيات لدى الحيوانات التي لا تملك عقل، وكذلك هنالك بعض الحالات السلوكية التي لا يمكننا تفسيرها في كثير من الأحيان مثل: إلتوى لساني، زلت يدي وغيرها، وحتى السلوكية اللغوية التي يصنف فيها رايل، ينتقدها كذلك ولا يعتبر نفسه يسير وفق نهجها، فحسبه تختلف عمليات التفكير عدديا عن العمليات اللفظية، وهي تتحكم في هذه العمليات اللفظية من مكان آخر غير المكان الذي تحدث فيه هذه العمليات اللفظية²، ناهيك عن العدد أو المكان فهي تختلف من حيث الكيف أيضا، إذا قد تتلفظ بما تنخيله أو بما تتذكره أو بما تأمله أو بما ترغب فيه، وقد يكون اللفظ واحد ولكن طريقة التفكير به أو بالأحرى الحالة العقلية المتعلقة به مختلفة.

يعلم كل دارس إبستيمولوجي ما يقوم به رايل هنا، إنه يقوم وببساطة بنقد مختلف النظريات الفلسفية وبنائها لمفهوم العقل انطلاقا مما تأسست عليه، أي الثنائية الديكارتية، لا بل وأبعد من ذلك بل من النظام النيوتيني الذي لم يعد اليوم أو بالأحرى في زمن رايل النموذج الوحيد للعلوم الطبيعية، وبالتالي حتى البيولوجيا

¹ Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p227.

² Ibid, p330.

طورت من أبحاثها، وأصبح من غير الممكن اختزال الإنسان في آلة بعدما كان شبها في آلة أو أن يختزل في لغته ووظائفه، فلا الوظيفية ولا الآلية ولا السلوكية اللغوية ولا علم النص أنصف العقل الإنساني، وكانت جلّ الدراسات هذه تنظر للإنسان وعقله على أن له حياة داخلية شبيهة غامضة، يستدل عليها من خلال ماسبق ذكره، فأصبحت تلك الدراسات كما يسميها رايل كهاملت دون أمير الدنمارك¹، فذلك الاستدلال في كل مرة هو الذي كان سببا في اختزال العقل في جانب من الإنسان كسلوك أو لغة أو غيرها، وحال دون الوصول إلى حقيقته، بالإضافة إلى خشية الوقوع في الميتافيزيقا وبالتالي سيفقد علم النفس صفة العلمية إذا درس الظواهر التي سميناها بالشبيهية دراسة مباشرة دون الاستدلال بالسلوك، ونفس الأمر بالنسبة للسلوكية اللغوية، الآن فقط يمكننا فهم هذه التيارات وسبب تعددها وعدم وصولها لحقيقة العقل وحالاته.

وأياً ماكانت النظرة للعقل اختزالية سواء وظيفية تختزله في وظائف المخ والدماغ ومساحاته أو بيولوجية تختزله في الأعصاب وعملها أو آلية تعتبر العقل رفاقة سيليكون أو برنامج كمبيوتر، فهي في كل هذه الحالات سابقة الذكر تحال إلى الفيزياء بطريقة أو بأخرى، ويرى رايل أن الفيزيائيين قد يحددون ذات يوم إجابات على جميع الأسئلة الجسدية، ولكن ليست كل الأسئلة أسئلة مادية، القوانين التي وجدوها وسوف يحدونها بمعنى مجازي تحكم كل ما يحدث، لكنهم لا يسمون كل ما يحدث، هم في الواقع لا يسمون أي شيء يحدث فقوانين الطبيعة ليست كلها ميكانيكية²، ويمارس رايل هنا تحليله اللغوي لفهم من كلامه أن الخطأ يكمن مبدئياً في السؤال كما سبق وأشرنا إلى ذلك فلاجابة على سؤال لماذا؟ تعني طلب الشروط؟ وهذا الأمر يعد من أعراف الميكانيكية إلا أنه ليس العالم كله ميكانيكا، وبالتالي ليست كل الأسئلة ميكانيكية لذلك لانجد في بعض الأحيان إجابات عن أسئلتنا، أو نصل إلى طريق مسدود كان أو خاطئ، ذلك أننا في كثير من الأحيان نسائل أمور غير ميكانيكية مثل العقل من منطلق أنها ميكانيكية دون وعي لغوي منا.

3-3 تجاوز بعض الإشكاليات عن طريق السلوكية اللغوية

لقد نجح رايل في أكثر من مرة في تجاوز بعض الإشكاليات التي شكلت حاجسا لبعض الفلاسفة قبله، مثلما حدث مثلا مع مشكلة الذات أو الأنا (I) التي حيرت هيوم كما سبق ووضحنا، إذ أن هيوم

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p328.

²Ibid, p77.

يقر صراحة بأنه لم يجد شيئا هناك بعد تحطيه كل عناصر تجربته، والسؤال الذي طرحه المفكرون هنا، هل يجب أن أضع معرفتي لنفسى ضمن قائمة أنواع الأشياء التي يمكنني معرفتها؟ إذا كانت الإجابة بلا فهذا تقليل للنفس أمام باقي الأشياء المعروفة، وإذا قلت نعم فأنت تضع نفسك موضع الأشياء الأخرى كأن تضع القاضي في قفص الاتهام، إن هذا السؤال خاطئ من الأول - يقول رايل - فضمائر أنا وأنت ليست أسماء صحيحة عادية بل ضمائر، والطريقة التي يتم بها التعرف على الأسماء الصحيحة تختلف عن الطريقة التي تحدد بها الضمائر الصحيحة وأصحابها¹، فقولي مثلا أنا شخصا، أو أنا أتعبت نفسي، فهذا لا يعني أن هناك شخصا أو شيئا نتكلم عنهما، وهما (أنا ونفسي) أو (أنا وشخصيا) ونفس الأمر هنا عندما تقول لسيدة متزوجة، سيدة فلانة، وقبل زواجها كانت تدعى آنسة فلانة، أو ربما لرجل كان شابا وقبلها صبيًا وطفلا أو رضيعا، كل هذه المصطلحات لاتعبر عن أشخاص مختلفين في جملة واحدة، وإنما هي ضمائر أو كما أسماها رايل كلمات فهرسة Index word² فأنت لم تتوقف عن كونك نفسك منذ أن كنت رضيعا إلى أن صرت رجلا مرورا بالطفولة والصبي والشباب، وكذلك السيدة فلانة فهي لم تتوقف عن كونها فلانة إذ لم تصر علانة بل تغيرت الفهرسة من آنسة إلى سيدة، ومن رضيع إلى شاب، وفي بعض الأحيان كما في الضمائر وحسب النظرية الإشارية لأننا تفهرس الشخص للإشارة لا أكثر.

كما تحدث رايل عن استعمال الكثيرين لكلمة في رأسي كإشارة منهم للعقل أو بعض نشاطاته أو العكس كالقول في عقلي والإشارة للرأس، ويرى رايل في ذلك «أن عبارة في الرأس تعتبر مجازا مناسبا ومعبرا عن المقام الأول للوضوء التي يتم تخيلها بوضوح والتي يتم التعبير عنها بوضوح [...] لأي وضوء وهمية وحتى المشاهد الخيالية، لأن في هذه الأخيرة يقصد إنكار المسافة بتأكيد القرب المجازي Metaphorical Nearness على أنه تأكيد على الخيال، إنها نقطة لفظية مثيرة للاهتمام أن الناس يستخدمون عقلي وعقليا فقط كمرادفات لـ «خيالي»³، وهنا نلاحظ كيف يتبع رايل في تحليله السلوكيات اللغوية، واستعمال الألفاظ عند الناس، ويحاول هنا إثبات أن الإنسان لايتكون من ثنائية ديكارتية كما سبق وقال، بل استعمال الناس لمصطلح في عقلي سواء كان بمعنى المجاز أو الخيال، مع الإشارة للرأس هو استعمال صحيح

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p187.

²Ibid, p188.

³Ibid, p39.

فعلا، وهو دال على أن العقل الإنساني ليس عالما آخر منفصلا عن الإنسان مثلما وصفه ديكارت، ولكن هل يقصد رايل هنا أن العقل يقع في الرأس؟، يواصل رايل حديثه: «عندما يستخدم المصطلح في العقل In The Mind فإنهم عادة مايعبرون بشكل مفرط عما يعبر عنه عادة بالاستخدام المجازي الأقل تضليلا لـ "في الرأس" العبارة في العقل، يمكن بل ويجب الاستغناء عنها دائما، اعتاد موظفوها على استخدامها من وجهة النظر القائلة بأن العقول هي أماكن غريبة يعطونها طابعا وهميا بحيث تبدو ذات وضع خاص وجزء من وظيفة هذا الكتاب هو إظهار أن تمارين صفات العقل لا تحدث إلا لكل حادث في الرأس بالمعنى العادي للكلمة»¹.

وبالتالي فإن العقل حسب رايل لا يقع في الرأس ولا بالشيء الذي يشار إليه بالجغرافيا- أي مكان- أو وصفه على أساس أنه شيء، وإنما هو ذلك النشاط الذي يلخص في حالات عقلية تصاحب نشاط الجسم، ونفس الأمر حدث عندما تكلمنا عن الأنا أو الذات سابقا.

«إن مقوله "العقل في مكانه" كما قد يشرحها المنظرون ليست صحيحة فالعقل ليس مكانا فعليا ولا حتى مكانا بالمعنى المجازي بل على العكس إن رقعة الشطرنج ومنصة الخطيب وطاولة العالم ومكتب القاضي ومقعد سائق الشاحنة والأستوديو وملعب كرة القدم كلها من بين أمكنة العقل فهذه هي الأماكن التي يعمل فيها الناس أو يلعبون، وقد يكون ذلك بغياء أو بذكاء، إن العقل ليس اسما لشخص آخر يعمل ويلهو وراء إستارة كثيفة، إنه ليس اسما لمكان آخر»²، بل قل إنه ليس اسما لأي شخص، أو لأي مكان على الإطلاق، فاللغة ونظريتها الإشارية دائما ماتخذعنا لنقع في تصنيف مصطلحات كالعقل وحالاته نفس تصنيف التشخيص والأماكن، وهذا ممكن الخلل، لذلك حسب رايل نقع دائما في مغالطات ومشاكل وتناقضات فلسفية.

لقد عمد رايل من خلال دراسته هذه للعقل، وكرس جهده الفكري كله لإثبات «أن جميع المفاهيم والكلمات العقلية بما في ذلك العقل يمكن تحليلها أو ترجمتها إلى استعداد لسلوك فعلي أولغوي، خذ مثلا يوضح ذلك، إن اعتقاد الطالب بأن السماء تمطر يعني الاستعداد للسلوك بطرق معينة في ظروف معينة من قبيل الاستعداد لحمل المظلة أو إخفاء الكتب بعيدا عن المطر، أو الجواب عن السؤال هل تمطر؟ بنعم،

¹Gilbert Ryle: The Concept of Mind, p40.

²كليفورد غيرتر: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص169.

وعلى هذا النحو ندرك مفهوم الاعتقاد في حدود السلوك سواء كان سلوكا لغويا أم غير لغوي¹، ومنه فإن العقل ليس قسيما للجسد ولا مكان آخر بل ليس شيئا على الإطلاق هو مصطلح جامع فقط لمجموع من الحالات العقلية التي هي حالات استعداد للسلوك حسب رايل، وتحت تأثيره يتحدث الكثير من الفلاسفة عندما يتناولون نظرية العقل على حالات عقلية وليس عن العقل.

قد يظهر رايل في بعض نصوصه وظيفيا أو بيولوجيا إلا أنه لا يمكننا تصنيفه كذلك، والأحسن أن يصنف في خانة السلوكية اللغوية والمنطقية لأنه كان مهتما باللغة في الدرجة الأولى والمفاهيم، وذلك ماقاده لدراسة العقل من حيث مفهوميته وطريقة استعماله وحقله الدلالي، فكان آخر من دق مسمارا في نعش النظريات الكلاسيكية للعقل بما فيها الثنائية الديكارتية، ليدشن بمعية راسل وفتغنشتاين تحولا من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل التي سنعرض تياراتها وإشكالياتها وعلاقتها بباقي العلوم فيما يلي.

4- ضرورة إقامة فلسفة للعقل

في الفلسفة يصعب الحديث عن أي شيء دون الحديث عن كل شيء، فمابالك لو كان موضوع الحديث هو ذاك الذي يقف خلف كل حديث -أي العقل- يصعب علينا هنا الحديث عن العقل ومحاوله ضبط مفهوم له دون التطرق للكثير من الأشياء، ففي طريق بناء مفهومه يتقاطع مع الكثير من العلوم على غرار علم الحاسوب، الذكاء الاصطناعي والبرمجيات، البيولوجيا، علم الأعصاب، علم النفس، فلسفة اللغة، علم الاجتماع وغيرها، كل هذه التقاطعات انجرت عنها الكثير من الأسئلة ذات الطابع الفلسفي، تنتهي كلها لمحاولة الاقتراب من مفهوم الفاهمة البشرية المسماة العقل.

كما ذكرنا سابقا فإن التأريخ لفلسفة العقل كمبحث مستقل وليس كاشتغال على المفهوم وحده ينطلق من كتابات راسل "تحليل العقل" بالإضافة إلى إسهامات كل من فيتغنشتاين وجيلبرت رايل كما سبق وذكرنا، بالإضافة إلى هذا هنالك عدة أسباب أخرى متفرقة في بروز أو بالأحرى قيام فلسفة العقل، حيث يرى سيرل في كتابه "العقل مدخل موجز". أن فلسفة اللغة تصدرت الجزء الأكبر من القرن العشرين واحتلت الفلسفة الأولى، ولكن حسبه انتقل الآن مركز الإنتباه من اللغة إلى العقل ذلك أن عددا لا بأس به من الفلاسفة العاملين في فلسفة اللغة يرون أن عددا كبيرا من الأسئلة هو حول حالات خاصة تتعلق

¹ صلاح إسماعيل: نظرية جول سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، ص 25.

بطبيعة العقل، واستعمال اللغة ليس تعبيراً أولياً عن قدرتنا العقلية الأساسية، ولن نفهم بصورة كاملة كيف تقوم اللغة بوظائفها إن لم نفهم أولاً نمط تأسيسها في قدراتنا العقلية¹، فالفلاسفة يرون هنا أن السؤال الحقيقي الذي يقف وراء إشكاليات الدال والمدلول، واللغة والفكر والمعنى، هو سؤال عن مصدر الفكر والمعنى، فكانت تلك النقلة من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل، وكان هذا أبرز سبب في نظر جون سيرل، ومثلما كتب مارتن ديفيس Martin Davises 1928م- في مجلة تحمل عنواناً معنا (الذهن واللغة) قائلاً: «إن فلاسفة اللغة الذين وجدوا في سنوات الستينيات من القرن الماضي، أصبحوا فلاسفة للذهن في الثمانينات والتسعينات»².

لاشك أن هذه الشهادة تكفي لإثبات تلك النقلة وذلك التحول الفلسفي من سياق قضايا اللغة إلى قضايا العقل تدريجياً عبر إشكاليات انطلقت حول ماهية اللغة، مرت بالفكر وانتهت عند العقل، وحسب جون سيرل «فإنه ومع تطور المعرفة شاهدنا حركة بين الفلاسفة غيرت رأيهم في أهمية نظرية المعرفة Epistemology فهم لا يعتقدون بعد الآن أنها الفرع المركزي في الفلسفة، وأنهم على استعداد للتفلسف بصورة جوهرية ونظرية، وبناء عوض عن معالجة مشكلات تقليدية معينة، كل على حدى»³، ذلك بعد أن انتقلنا من السؤال عن المعرفة ووجودها والسبيل إليها وماهيتها، إلى سؤال أرقى درجة من ذلك، فأصبحنا عوض أن نفكر في المعرفة علينا أن نفكر بالمعرفة، في ذلك التفكير بجد ذاته وإذا حلت هذه الأسئلة تتلاشى كل الأسئلة الأخرى، وتبدو سهلة واضحة فيما بعد.

إن المقصود بهذا كله هو العقل، ويدرج جون سيرل ذلك السؤال في مختلف كتاباته ومحاضراته على أساس أنه المفتاح لحل كل الأحجيات والألغاز، والإشكاليات والأسئلة الفلسفية وكذلك العلمية، إذ يقول في محاضراته: «في كل عصر فكري هناك بعض المشاكل المهيمنة التي تشكل أفق الحياة الفكرية، وفي عصرنا المشكلة الرئيسة كيف نحصل على تصورنا المنطقي لأنفسنا كعناصر واعية وحررة وعقلانية في عالم يتكون بالكامل من جزئيات فزيائية لا معنى لها عمياء بلا هدف في مجالات من القوة أو الطاقة، وكيف ترتبط العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية؟ ماهي طبيعة المرض العقلي؟ وكيف ترتبط بالمرض الجسدي؟ هل يمكننا

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، تر: ميشال حنا ماتياس، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2007، ص14.

² فرانسوا ريكانتي: فلسفة اللغة والذهن، تر: حسين الزواوي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، ص15.

³ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص15.

حقا اكتشاف قوانين للسلوك البشري مشابهة لقوانين الفيزياء؟، ومع ذلك فإن مشكلتنا المركزية التي تكمن في فلسفة العقل، ماهي طبيعة وبنية العقل البشري، وكيف ترتبط مع الواقع؟¹.

من هنا كان الاهتمام بالعقل وجعل فلسفته هي الرائدة والاولى كمبحث فلسفي مستقل من شأنه أن يجعلنا نحل الكثير من الإشكاليات العلمية والفلسفية التي تسبب فيها على الأرجح سوء فهم تلك الفاهمة البشرية، أو عدم المعرفة بآلية عملها، ولنضرب مثلا بالسيارة، فإذا كانت لديك رخصة لسياقتها حتما تستخدم أقصر الطرق وأقل وقت وتصل إلى هدفك دون أي أضرار أو أخطاء، وعلى العكس من ذلك إن لم تكن لديك رخصة قيادتها ولا معرفة لك بآلياتها عملها، وهذا ماحدث بالضبط مع العقل، فجهلنا للآلية عمله وسوء استخدامه في معظم الأحيان، مع الوقوع في مغالطات أدى بنا إلى عدم فهم الكثير من الأمور، أو فهمها بطريقة خاطئة.

بما أن العقل هو الذي يمدنا بتلك التقارير المختلفة عن العالم وعن الأشياء والوقائع فهو جوهر الإنسان، لذلك فإن جون سيرل لخص سؤاله في كتابه "العقل مدخل موجز" قائلا: «ويمكن صياغة هذا السؤال بطريقة أخرى مامعنى الإنسانية»²، فقط الإجابة عن هذا السؤال كفيلة بنزع اللبس عن الكثير من الأمور، في حين تظهر باقي الأسئلة والإشكاليات كأئلة فرعية له، كالذكاء الاصطناعي، الوعي، القصدية، الإدراك، الإحساس، التفكير، علاقة العقل بالجسم وعلاقة العقل بالعالم، الإرادة الحرة... وغيرها من الأسئلة التي تصب في بناء مفهوم العقل ومن ثم الإنسانية.

لاشك أن التطور العلمي سواء البيولوجي أو التكنولوجي كان له أثر هام في بروز فلسفة العقل حيث أنّ «ابتكار حقل جديد -العلم المعرفي- Cognitve Science هدفه الخوض بعمق في طبيعة العقل أكثر بكثير مما كان معتاد في علم النفس التجريبي التقليدي وهو بدوره يحتاج إلى أساس في فلسفة العقل، وأخيرا أو الأكثر جدل وصلت فلسفة اللغة إلى مرحلة الركود النسبي بسبب بعض الأخطاء الشائعة

¹John Searle: The Great Courses, The Teaching Company, Springfield USA, 1998, p3.

²جون روجر سيرل: العقل مدخل موجز، ص15.

بشأن ما يسمى مبدأ الخارجية Externalisme* الذي يقول أن معاني الكلمات ومنها محتويات العقل لا توجد داخل العقل بل هي علاقات سببية بين ماهو موجود في العقل والعالم الخارجي¹، وكأن فلسفة العقل هنا تقوم بما كانت تقوم به الإيستيمولوجيا، أو فلسفة العلوم، إلا أنها أكثر اختصاصا، وهي هنا مزودة بآخر التطورات العلمية والمعرفية والعلوم الإدراكية التي تقوم بمسائلة نتائج العلم وتطوره، وتقوم بفتوحات كانت إلى عهد قريب قضاياها، تدخل فيما يسمى بمجال الجهل الإنساني على غرار لغز الوعي والإرادة الحرة، وعلاقة العقل بالجسم وغيرها.

لقد كان العلم في حاجة دائمة إلى المسائلة النقدية من جهة، ومن جهة أخرى كان في حاجة إلى استكمال نقائصه البحثية التي لا تشمل القضايا الفلسفية المحضة، فكانت فلسفة العقل هنا بالإضافة إلى ماتقدم ذكره حول فلسفة اللغة التي تاهت قضاياها بين المناقشة فيما يسمى مبدأ الخارجية، أو الموقف الافتراضي، «في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان هنالك اهتمام كبير بشرح الخبرة الواعية والعمليات المعرفية الفاعلة في الانتباه والذاكرة، واعتمد علماء النفس التجريبي في وقت مبكر على الاستبطان كطريقة تهدف إلى التوصل إلى بنيات قابلة للقياس حول العقل، ولكن مع حلول عام 1913، تحول التركيز إلى مفهوم السلوك باعتباره الموضوع الملائم للدراسات النفسية، وحظيت السلوكية كمنهج لدراسة السيكولوجية الإنسانية والحيوانية بمناصرة الطبيب النفسي الأمريكي جون واطسون Jhon Broadus Watson (1878-1958)*²، لتبتعد هنا الدراسات عن المعنى أو محاولة بناء مفهوم للعقل

*مبدأ الخارجية Externalisme: وهو المبدأ القائل بأن كل ما يُفكر فيه العقل أو يُقال كلفظة أو يُختبر كتجارب بواعية راجع إلى العالم الخارجي أو جوانب له أو بسببه. تلك الجوانب التي تشكل جوهر أو هوية الحالة العقلية وقد تطور هذا المبدأ في الفلسفة المعاصرة مع أندي كلارك Andy calrke (1957-) ودافيد تشالمرز David chalmers (1966-), وأصبح يُشير إلى أن حدود الجمجمة ليست هي حدود العقل بل هناك فاعلية خارجية وهذا ما عرضه سيرل على أساس أن الوعي لا يطفو متحررا. يُنظر: (Simon Blackburn: Oxford Dictionary of philosophy, P 302).

¹ جون روجر سيرل: العقل مدخل موجز، ص 15.

*جون واطسون Jhon Broadus Watson (1878-1958): عالم النفس الأمريكي ومؤسس السلوكية وكان أول مؤلف له مقدمة في علم النفس المقارن، رفض اعتماد الاستبطان أو الوعي أو القصد في تقصي ودراسة الحالات النفسية -العقلية- وفي المقابل اعتمد على الملاحظة -السلوك القابل للقياس-. يُنظر: (Simon Blackburn: Oxford Dictionary of philosophy, P 386).

² شون جالاجر ودان زهاني: العقل الظاهري مقدمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفية، تر: بدر الدين مصطفى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2019، ص 27.

فعلا، وكذلك على الاستبطان هو الآخر، وترتبط بالسلوك الظاهر للعيان، على أساس أن دراسة العقل دون السلوك هي دراسة ميتافيزيقية تفقد علم النفس طابع العلمية.

ونتيجة للتقدم الباهر الذي حققته العلوم الطبيعية، في الفزياء في دراسة الظواهر الفيزيقية، أراد بعض الفلاسفة الأخذ بذلك النموذج في دراسة الحياة النفسية والعقلية للإنسان على شاكلة رد الكميء إلى الفزياء؛ أي رد الغير فزيقي إلى الفيزيقي-اختزال العقل في السلوك-، وتمثل النظرية السلوكية المحاولة الأولى بينما تمثل النظرية الذاتية المحاولة الثانية، فالأولى كانت بمعنى أن الظواهر العقلية والخبرات والإحساسات ليست سوى سلوك، والسلوك إما سلوك ظاهري كالقول أو الفعل أو تغيرات عصبية تصيب المخ، والثانية تحيل كل الإحساسات والسلوك إلى ظواهر فيزيولوجية فيزيقية بالرغم من اختلافها النوعي، وهنالك نظرية ثالثة بعدها والتي تبناها كارل هامبل Carl Gustav Hempel (1905-1997م) والتي تذهب إلى أن الأفعال الإنسانية التي نقوم بها لها أسباب هي علل هذه الأفعال، حيث العلاقات بين الأفعال وأسبابها علاقات تبررها مبادئ عامة تأخذ شكل القوانين¹.

في كل الأحوال كان الاتجاهات الثلاث يختزلون العقل إما في السلوك أو الأعضاء (المخ) أو في قوانين، ماجعل دراسة العقل لا تنفذ إلى العمق الذي نراه اليوم، كما أن أسئلتها كانت جافة وسطحية لاتحمل الكثير من الدهشة مثلما نراه اليوم في فلسفة العقل كلغز الوعي أو القصدية مثلا.

يمكننا تلخيص كل الأسباب والدوافع والعوامل التي أدت إلى ظهور فلسفة العقل أو نظرية العقل

فيما يلي:

- تسليط الضوء أكثر على العقل و إعطاء قضاياها طابعا خاصا من التحليل مع راسل بداية في كتابه تحليل العقل
- الطابع الاستشكالي الذي جاء به فيتغنشتاين في كتابه "بحوث فلسفية" وطرح تساؤلات عديد مع استعمال التحليل المنطقي كان سابقة.

¹بهاء درويش: فلسفة العقل عند دونالدوا دافيدسن، دار المعارف، القاهرة، دط، 2002، ص7،8،9.

-جيلبرت رايل الذي أعلن عن سقوط النظرية الديكارتية في كتابه "مفهوم العقل" من خلال النقد الكبير الذي وجهه لها، واعتماده طريقة لم يسبق لغيره العمل بها هي: التحليل اللغوي و السلوكي ، أو السلوكية اللغوية، هذه التي جعلت الكثير من الفلاسفة بعده ينظرون إلى العقل من زاوية أخرى غير معتادة.

-التطور الكبير الذي شهدته العلوم الطبيعية وكذلك العلوم الإدراكية أو المعرفية، مما جعل فلسفة العقل ضرورة علمية لتغطية العجز الفلسفي لقضايا تلك العلوم.

-اشتغال علم النفس وبالتحديد التجريبي بالظواهر السلوكية ماجعله يتعد عن الظواهر العقلية بما فيها الوعي والاستبطان وغيرها.

-التقدم في الطرح اللغوي في فلسفة اللغة وقضاياها جعلها تتطلع إلى ما وراء الفكر أي العقل.

1-4 مفهوم فلسفة العقل

كتب توماس ريد Thomas Reid* عن العقل يوما قائلاً: «إنني أعتز بصراحة أن العقل الذي تشمل قوته ودقته أداة فريدة للبحث عن الحقيقة، ويجعلها ظاهرة للعيان هو نفسه تحيطه ظلمة دامسة، وكما أن العين التي تنظر في كل اتجاه لاترى نفسها، فكذلك العقل المنشغل بالموضوعات الخارجية لا ينتبه إلى نفسه وإلى عملياته»¹، فإذا كان هذا مايقال عن العقل فمالذي يمكن قوله عن فلسفته التي يعد موضوعا لها؟، ومن المؤكد أنها ستكون متشعبة معقدة يكتنف الغموض بعض جوانبها طبقا لطبيعة موضوعها "العقل"، وكما هو من الصعب ضبط مفهوم للعقل، من الصعب كذلك ضبط مفهوم جامع مانع لفلسفته، وكما عودنا العرف الفلسفي على الاختلاف، فهذا موضع آخر اختلف فيه الفلاسفة، غير أنه يمكننا تحديد الخطوط العريضة أو القضايا البحثية والإشكاليات التي تحتويها فلسفة العقل وحصرها.

و«مع نهاية القرن العشرين أصبحت فلسفة العقل أكثر فروع الفلسفة حيوية ونشاطا وشغلت معظم الفلاسفة الأحياء مثلما شغلتهم فلسفة اللغة ولا تزال، ومع بداية القرن الحادي والعشرين قفزت فلسفة

*توماس ريد Thomas Reid (1710-1766): فيلسوف بريطاني (اسكتلندا) مؤسس للمدرسة الاسكتلندية المتفرعة عن المذهب التجريبي الإنجليزي تعتمد هذه المدرسة على الحس المشترك كأساس لها أو كما يُسميه الماديون 'علم النفس الشعبي' ويُقصد بالحس المشترك مجموع المبادئ المشتركة في الأذهان التي يعتنقها الناس بإجماع كمواقف طبيعية كالحرية أو وجود العالم أو وجود حالات ذهنية ومعتقدات، دون مناقشة أو تحليل. يُنظر: (محمود سيد أحمد: فلسفة العقل عند توماس ريد، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2011، ص 12-15).

¹المرجع نفسه: ص 7.

العقل للصدارة، كيف لا وهي أحدث فروع الفلسفة الأخرى، ليس هذا وحسب بل ينظر إليها كثير من الفلاسفة الآن -يحدون حدو سيرل في ذلك- على أنها الفلسفة الأولى «first Philosophy»¹.

كما سبق وقلنا فإن التاريخ لفلسفة العقل ينطلق مع كتابات راسل 1917، وكتابه "تحليل العقل"، وهنالك من يرى أن التاريخ العلمي يبدأ مع كتاب رايل "مفهوم العقل" 1947 كما كتبه الدكتور صلاح إسماعيل، والأصح والأجدر أخذ النماذج الثلاثة كما سبق وأن تطرقنا لها رايل وراسل بالإضافة إلى فيتغنشتاين، وتعد اليوم فلسفة العقل مبحثا مستقلا شأنها شأن الإبتيمولوجيا والكوسمولوجيا والأنطولوجيا، وتعد الفلسفة الأولى ليس بمعنى الرائدة، وإنما هذا المصطلح يستعمل للإشارة للفلسفة التي تقترب منها جل الفلسفات في اشتغالها لتنهل منها، وهذا ما كانت عليه فلسفة اللغة وقبلها الإبتيمولوجيا، «وأخص

مامتاز به فلسفة العقل بحكم طبيعتها أنها دراسة مفهومية نقدية للقضايا المعروضة للبحث، وليس غريبا أن تهتم فلسفة العقل بتحليل المفاهيم العقلية مثل الوعي والقصدية والإدراك الحسي والتفكير، وهي بذلك تختلف عن البحث التجريبي في هذه المفاهيم»²، وبالتالي فإن المنهج البحثي الغالب في مبحثها هو التحليل اللغوي والمنطقي لتلك المفاهيم العقلية التي اكتسها الغموض طويلا، هذا لا يعني أنه يمكن اختزال فلسفة العقل كمبحث أو اشكالية في فلسفة اللغة، فاللغة هنا و المفاهيم و طرق التحليل اللغوي و المنطقي، كلها بمثابة وسائل أما الموضوع فهو العقل، على عكس فلسفة اللغة، كذلك قد يتساءل الكثيرون لماذا لا تتناول التكنولوجيا والبيولوجيا وعلم الأعصاب وغيرها العقل؟ لماذا نحن في حاجة إلى فلسفة العقل؟.

صحيح أن كل ما سبق ذكره من العلوم تتناول العقل ودرسته من جانب معين، وكل ما سبق أيضا يتقاطع مع فلسفة العقل في عدة جوانب ونقاط، إلا أن البحث هنا يختلف فالعلوم التجريبية وغيرها تتناول العقل من حيث أنه مفهوم ماهوي، أما فلسفة العقل فتدرجه وتعامل معه كمفهوم فلسفي وهذا لا يمنع وجود نقاط تماس بينهما.

وليس هذا وحسب إذ «تتجلى خصوصية التناول الفلسفي للعقل في علاقة فلسفة العقل أو الفلسفة كلها بالميتافيزيقا، بحيث لا تهتم هنا بتحليل المفاهيم فقط بل بعلاقتها بالميتافيزيقا التي هي أصل

¹ صلاح إسماعيل: نظرية جول سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، ص 14.

² المرجع نفسه: ص 16، 17.

الفلسفة عند الفلاسفة - هي دراسة لبنية العالم - وتتضمن الميتافيزيقا جانبا مهما هو الأنطولوجيا، ومنه فإنه يجب أن نقول شيئا عن العقول والكائنات العاقلة ومكان وجودها ضمن الإطار العام للوجود»¹، ويبدو اليوم واضحا أنه لا يمكن التخلي عن الميتافيزيقا أو الاستغناء عنها، حيث أصبحت العلوم التجريبية تطرح الفرضيات في مجال ميتافيزيقي سواء كان ذلك في ميكرو العوالم أو في الماكرو، ونفس الشيء أيضا بالنسبة للتكنولوجيا التي أصبح اليوم متداولا في حقلها وبكثرة مصطلح الميتافيزيقا الرقمية الذي يشير إلى الخوارزميات Algorithms وإلى الحقيقة أو العالم الافتراضي وغيرها.

وتعد فلسفة العقل فرع من فروع الفلسفة شأنها في ذلك شأن فلسفة السياسة والعلوم «وينقسم هذا الفرع إلى مبحثين أساسين هما: مبحث عن العقل عامة ومبحث عن أجزاء العقل، وتدور مسائل المبحث الأول حول طبيعة العقل وما هو، هل يمكن أن نعرف ماهيته؟ ما السبيل إلى ذلك إذا كان ممكنا وكذلك علاقة العقل بالأشياء، مثل الجسم البدن، الطبيعة والآلات، بالإضافة إلى مكونات العقل، مثل القدرات، الاستعدادات والأفعال والأحوال، والعمليات العقلية والذهنية، وكذلك هل يسير نشاطه وفق مبدأ الآلية أو الغائية»²، «أما المبحث الثاني فيدور حول المفاهيم الذهنية أو العقلية مثل المعرفة، الفهم التفكير، الاعتقاد، الذاكرة، الإدراك، الخيال، التصور، والحكم كما يدور حول مفاهيم الإرادة مثل القرار، الاختيار، القصد، الرغبة، الانفعال، إضافة إلى ذلك يدور حول مسائل أخرى مثل الدوافع، الوعي، الانتباه، والشعور، ويعني ذلك أن هذا الفرع من الفلسفة يضم فلسفة السيكولوجيا والسيكولوجيا الفلسفية ومنطقة من الميتافيزيقا، وهي المنطقة التي تهتم بطبيعة الظواهر العقلية أو الذهنية»³.

وعلى ذكر السيكولوجيا وعلم النفس فإن العلاقة هنا بين الفلسفة وعلم النفس شهدت صلحا بعدما كان علم النفس قد أدار ظهره لدراسة الظواهر العقلية واكتفى بالسلوك فقط، كي لا يفقد طابع العلمية، «وتتجلى علاقة فلسفة العقل Philosophy of Mind أو علم النفس الفلسفي Philosophicla Psychology في الترادف، إذ أنهما يحملان نفس المعنى والدلالة، ولكن الثاني قد

¹ صلاح إسماعيل: نظرية جول سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، ص 17.

² محمود سيد أحمد: فلسفة العقل عند توماس ريد، ص 5.

³ المرجع نفسه: ص 6.

توارى في أسماء المؤلفات العلمية في العقل»¹، ويرى إدوارد جوناثان لو Edwards Jonathan «أن المرء قد يميل إلى القول أنها دراسة المسائل الفلسفية المتعلقة بالعقل وخصائصه من قبيل ما إذا كان العقل مستقلا عن الجسم أم جزء منه كالدماع، وما إذا كان له خصائص كالوعي [...] والإجابة هنا تفترض ضمينا أن هنالك شيئا محل خلاف فلسفي بالفعل، وهو أن العقول موضوعات من نوع خاص متعلقة بطريقة أو بأخرى بالأجسام والأدمغة، باختصار هذه الإجابة تنطوي على تشيء ضمني للعقول أي جعلها أشياء»²، فيما أن هذا هو محل الخلاف وبالتالي هذه الإجابة قد تكون بمثابة حكم مسبق أو مصادرة على المطلوب، وتنطلق معظم الشبهات من استعمالنا للغة، لذلك كان التحليل اللغوي والمنطقي هو المنهج السليم في تناولنا قضايا فلسفة العقل، فقولنا الإنسان جسم وعقل لا يحمل نفس دلالة قولنا للشجرة أوراق وأغصان، ولتفادي تشييء العقل هذا كله، من الأجدر القول الناس واعون أو عاقلون عوض قولنا لديهم عقول، وحسب جوناثان لو تكون فلسفة العقل هنا دراسة فلسفية للأشياء العاقلة من حيث كونها عاقلة بحيث تشمل الناس ولكن قد تشمل أيضا الحيوانات الغير بشرية وربما كذلك الروبوتات إذا كان يمكن لها أن تعقل، لذلك يذهب جوناثان لو إلى أن يكون أكثر دقة في تعريفه لفلسفة العقل بحيث يجعلها دراسة لموضوعات الخبرة، ماهيتها، وكيف يمكن أن توجد علاقتها ببقية الخلق³، ولقد اختار جوناثان لو هنا مصطلح الخبرة بدقة لأن الإحساس، الإدراك، الفكر، الوعي، هي خبرات نخبرنا مما يطلق عليه غالبا حالات عقلية، قد تقصي بالتالي الآلة والحيوان في بعض الحالات أو على الأقل يمكننا فتح مجال للبحث في ذلك.

نتائج الفصل :

بعد أن تطرقنا في هذا الفصل إلى السياقات التاريخية لنشوء مفهوم العقل وفلسفته، وعرضناها للتحليل والنقد بناء على كل ما سماه سيرل ب (اجتناب السطحية الفلسفية) نصل إلى جملة من النتائج أبرزها:

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 19.

² إدوارد جوناثان لو: مقدمة لفلسفة العقل، تر: رضا زيدان وعمرو بسيوني، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2020، ص 17.

³ المرجع نفسه: ص 18.

- يُمكننا القول أن العقل الكلاسيكي اليوناني عقل ميثولوجي خاضع للتصور العام التي تفرضه الشرطية الزمكانية آنذاك.
- يظهر العقل كمصطلح غير محدد المعنى أو متعدد المعاني بين كلمة، قانون، إله، روح، نفس.
- يظهر العقل منافيا للجسد في فكر سقراط وبعده أفلاطون وتلك أول صور الأثنية.
- العقل متعدد وليس واحدا في فكر أرسطو، وذلك راجع لطبيعة الطرح العام الذي تناول العقل في خضم علاجه لإشكاليات وحدة الوجود.
- تمت معالجة سؤال العقل في خضم سؤالين أساسيين آنذاك وهما سؤال الأنطولوجيا والكسمولوجيا، لذلك عانى مفهوم العقل من -تغير الموضوع- كما يُسميه سيرل وتعددت معانيه.
- مفهوم العقل في العصر الوسيط اكتسى طابعا إكليريكيا.
- انتقل العقل في الفلسفة الوسيطة من الطابع الميثولوجي إلى الطابع الثيولوجي.
- يُشير مفهوم العقل عند الكندي إلى أنه قوة ناطقة وتلك كانت أولى النماذج السلوكية اللغوية.
- فاض العقل الأرسطي لدى الفرابي وتعدد وانتهى إلى ملكة إلهية، لذلك يمكننا القول أن نظرية الفرابي في العقل هي نظرية في الكسمولوجيا الكونية والأنطولوجيا واللاهوت وليس في العقل.
- يمكننا اعتبار ابن سينا أول من قال بالجوهر، وكذلك أول من تطرق للإرادة كحالة عقلية بالإضافة إلى محاولاته في علاج مشكلة الوعي والاستبطان والإدراك.
- ميز الغزالي بين العقل والنفس، وانتبه إلى تعدد معانيه واستعمالاته، وكان سبّاقا لديكارث في قوله بالأفكار الفطرية والغريزة والبداهة.
- بناء على كل ما سبق يمكننا القول أن الفلسفة الإسلامية لم تكن تحاول الإجابة على سؤال العقل، بل كان همها مسألة قدم العالم والهيولة كسؤال كسموأنطولوجي، وهذا راجع لتأثر الفلسفة الإسلامية بسابقتها اليونانية، وكذلك لروح العصر الإكليريكية، فمن الأجدر أن لا تُسائل نظريات وجودية وكسمولوجية ومنتظر نتائج إيستيمولوجية تخص العقل، إلا أن هذا لا ينفي وجود بعض التصورات الأولية.

- يأتي العقل في فلسفة أوغسطين المسيحية في صورة هبة إلهية تتميز بالناطقية، ويأتي في المرتبة الثالثة بعد النفس والله كجوهر روحي، وبالتالي ينتهي العقل الأوغسطيني إلى الماورائيات ذلك أنه فكر بالعقل في النقل ولم يفكر بالعقل في العقل؛ أي أن التساؤلات اللاهوتية أخذت مرتبة الصدارة في فلسفته.
- العقل الإكوييني هو وعاء إلهي تملؤه الإحساسات والانطباعات.
- يظهر العقل الديكارتي كميزة إنسانية ماهيتها التفكير - جوهر - مقارنة بالجسد الذي ماهيته الامتداد، كما أن العقل عند ديكارت نشاطات مختلفة، ومن هنا جاء تعدد معانيه سابقا، كما يُعد ديكارت أول من انتبه إلى الحالات العقلية وسمّاها ملكات وأنحاء للذهن، وانتبه كذلك لعلاقة العقل بالدماغ لكنه لم يجربنا شيئا عن تلك العلاقة، وبالرغم من هذا كله ينتهي العقل الديكارتي إلى فطرة إلهية.
- نفى دافيد هيوم الطابع اللاهوتي والروحي للعقل الديكارتي، واعتبره مجموع قوالب تنصب فيها الإحساسات وانتبه إلى مشكلة التفاعل عقل - جسد دون أن يُقدم حلا.
- تمثل العقل الكانطي في قدرة معرفية غير حدسية تشتغل بالأفاهيم (المعقولات) وحاول حل مشكلة التفاعل بالتوفيق بين ما هو حسي وما هو عقلي، ويُعد كانط أول من دعى لإنشاء فلسفة للعقل، وسمّاها (علم نقد العقل المحض).
- يظهر مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة أكثر نضجا ودقة ووضوح مقارنة بالمرحلة الوسيطية أو الكلاسيكية إلا أنه لا يخلو من بعض التناقضات التي ظهرت في البدايات الأولى للفلسفة المعاصرة.
- عمد راسل لمسائلة التركة الديكارتيّة ونقلها من ثنائية الجوهر إلى ثنائية الخاصة، وكان أول واحدٍ مادي إقصائي سلوكي لغوي، كما حاول التأسيس لفلسفة العقل وسمّاها الميتافيزيقا الصحيحة، ويمكننا التأريخ لفلسفة العقل من تاريخ صدور كتابه تحليل العقل سنة 1927، ذلك أنه جاء بمنظور مغاير تماما لسابقه مُقسما العقل إلى مجموع حالات عقلية.
- جاء فيتغنشتاين بعد راسل وكان كذلك سلوكيا لغويا، سائل الآلة حول إمكانية امتلاكها عقلا، وكان سبّاقا في ذلك، انتبه إلى القصدية والوعي وحاول معالجتهما، كما كان سبّاقا لسيرل في طرح سؤال كيفية تكوين تقارير عن أنفسنا في صيغ لفظية، بالإضافة إلى ذلك فإن حجرة سيرل الصينية كانت سرّالية عند

فيتغنشتاين، وطرق أكثر من إشكالية مركزية في فلسفة العقل ومفاهيم أساسية متعلقة ببنيته وطبيعته على غرار الكيفيات الواعية، ومشكلة العقول الأخرى والطابع الأنطولوجي للحالات العقلية.

- عمد رايل إلى تجاوز التصورات التقليدية لمفهوم العقل انطلاقاً من نقد الديكارتية في صورتها الثنائية ووصفها بـ "بالعقيدة الرسمية" مشيراً إلى تناقض مشكلة التفاعل وتقسيم الإنسان وتشعبه مُشيراً إلى أن ذلك ينجر عن ما سماه بـ "معارضة قطبية" بين العقل والمادة، وحسبه فإن ديكارت وقع في خطأ التصنيف والخلط بين مستويات اللغة، لتتحول الديكارتية حسبه إلى ما اصطلح عليه بـ "بدعة فلسفة الحياة العقلية" حيث ظهر العقل بتعبير رايل كشبح في آلة، واعتبر العقل كمصطلح جامع لتلك الحالات المصاحبة للسلوك أو استعداد له.

- نشأت فلسفة العقل واستقلت كمبحث فلسفي معاصر بناء على ثلاثية جهود راسل وفيتغنشتاين ورايل على التوالي.

- تحول اهتمام الفلسفة المعاصرة من الإيستيمولوجيا إلى فلسفة اللغة، ومن ثم العقل نتيجة ركود نسبي في فلسفة اللغة بسبب مبدأ الخارجية وأزمة المعنى، بالإضافة إلى التطور العلمي والتكنولوجي والبيولوجي وظهور حقل جديد تمثل في العلوم المعرفية.

- تحاول فلسفة العقل حل مشاكل عديدة كمشكلة تفاعل العقل والجسد، العقول الأخرى، الوعي، القصدية، الإدراك الحسي، علاقة العقل واللغة، الإرادة، استمرار الهوية وغيرها.

- تحتوي فلسفة العقل على جملة من التيارات تحاول حل إشكاليات متعلقة بالمفهوم العام للعقل وحالاته وبنيته وفعاليته مثل: التيار السلوكي، الفيسيولوجي المادي، الوظيفي، التيار الحسابي.

- يعتبر سيرل فلسفة العقل الفلسفة الأولى والرائدة مقارنة بفلسفة اللغة وقبلها الإيستيمولوجيا.

الفصل الثاني

العقل من منظور إستيمولوجي

أولاً: الثنائية والواحدة وأساليب الرد

ثانياً: المادية في تفسير العقل

ثالثاً: الوظيفية في تفسير العقل وبناء المفهوم

رابعاً: النظرية الحسابية والذكاء الاصطناعي القوي

خامساً: السلوكية في بناء مفهوم العقل

تمهيد

بعد العودة الجينية لأصول مفهوم العقل والتصورات المبنية حوله، نلاحظ أن مفهوم العقل تحرر نسبيا مع ديكارت من السياقات الميثولوجية والثيولوجية الكلاسيكية والوسيطية، ونتيجة للتقدم الفلسفي والعلمي وتطور الأدوات البحثية والوسائل المنهجية، تبلور سؤال العقل وغدا مبحثا مستقلا في الفلسفة المعاصرة يرقى لفلسفة أولى -بتعبير سيرل- وفي خضم ذلك ظهرت مجموعة من التيارات الفلسفية المختلفة التي أثارت الجدل والنقاش في أكثر من قضية حول العقل وحالاته وبنائه وفعالته، مُحاولَةً فك شيفرته وتجاوز إشكالياته وبناء مفهومه، حيث انقسمت تلك التيارات إلى قسمين أساسيين، إما ثنائية على غرار الديكارتية واللايديكارتية، أو تيارات واحدة على غرار المثالية والمادية، هذه الأخيرة التي كانت بارزة في طرحها مدعومة بالتوجهات العلمية المختلفة في صورة علم النفس السلوكي، أو الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية، أو كذلك بالعلوم المعرفية والإدراكية وأبرزها علم الحاسوب، واستعملت المادية أساليب مختلفة من الرد العلمي المعمول به في مختلف الحقول المعرفية، وذلك في محاولة حصر العقل في مفهوم ذو طابع علمي، دون أن يُفضي ذلك إلى إشكاليات أخرى، إلا أنه وفي معظم الأحيان كانت تبرز جملة من الإشكاليات تمنع إتمام الرد أو تجعله متعذرا، ونفس الأمر بالنسبة لباقي التيارات سواء الثنائية منها أو الواحدة التي عانت من فجوة تفسيرية أو انسداد في بناء المفهوم، ومن هنا يمكننا أن نطرح الإشكاليات التالية:

- ماهي الأساليب التي انتهجتها هذه التيارات في رد وتفسير العقل وحالاته؟
- هل هناك ثنائية واحدة أم ثنائيات متعددة؟ وكيف يمكن ردها هي الأخرى؟
- هل يمكننا رد الحالات العقلية إلى مادة الدماغ؟
- هل يمكننا رد الحالات العقلية إلى مُدخلات الحس ومُخرجات السلوك كمعالجة وظيفية وعلاقات سببية؟
- هل يمكننا اعتبار العقل برنامجا حاسوبيا أو كمبيوترا رطبا من جهة، ومن جهة أخرى هل يمكننا اعتبار الحواسيب عاقلة، أو تملك عقلا صلبا؟
- هل يمكن رد الحالات العقلية إلى السلوك اللغوي أو الفعلي أو الاستعداد له؟
- وما رأي سيرل في كل هذا؟

أولا : الثنائية والواحدية وأساليب الرد

انقسمت التيارات الحديثة والمعاصرة إلى تيارين أساسيين: ثنائية، وهي التيارات التي ترى أن العقل قَسِيمٌ للجسد، وتؤمن بثنائية "العقلي والمادي" من جهة "والكيفي والكمي" من جهة أخرى، وتيارات أخرى واحدة: وهي مجموعة التيارات التي تتمسك بجانب واحد من الثنائية سواءً العقلي، فتتزعج إلى المثالية والميتافيزيقا، أو المادي -الجسدي- بحيث تُفضي إلى الأمور العيانية الكمية كالفيزياء والكيمياء والحساب والسلوك، ولم يكن هذا التقسيم ممكنا إلا وفق أساليب ردية مختلفة انتهجتها كلٌ من التيارات السابقة الذكر. وسنتطرق إلى كل هذا فيما يلي.

1-ثائيات بدل ثنائية

في البدايه أود أن أشير إلى نقطه هامة في هذا البحث قد يغفلها القارئ، وهي الإطناب في ذكر الثنائية والإسراف في نقدها، وكذلك إلى جانب هذا، التطرق بإسهاب لتاريخ العقل. أولا: ذكر الثنائيه في ثلاث مواضع أو أكثر، قد يأتي نتيجة لطبيعة الطرح وسياقه انطلاقا من التأريخ لمفهوم العقل ونظريته مرورا بالثنائية كتيار عقلي وصولا لمناقشه مشكله العقل والجسد، كما أن الكثير من المنظرين والفلاسفه المنشغلين بفلسفه العقل يحملون الثنائيه جزءا كبيرا من الثناقل وعدم النضوج المعرفي. ثانيا: الإسهاب في التطرق لتاريخ العقل جاء نتيجة للأخذ بالنموذج المعرفي لسيرل ومنهج بحثه الذي يؤرخ للمصطلح، والمفهوم قبل أن يبلغ مصاف النظرية إذ يقول هنا: «في الفلسفه لا يمكن تجنب التاريخ مثاليا في بعض الأحيان، أتمنى أن أعطي طلابي حقيقة السؤال وبعد ذلك أصرفهم، إلا أن هذا الأسلوب اللاتاريخي يعمل بكل تأكيد على إنتاج سطحه فلسفيه، علينا أن نعرف كيف نشأت تاريخيا الأسئلة التي نعالجها ونوع الأجوبة التي قدمها أسلافنا لهذه الأسئلة»¹.

يعد هذا تقليدا فلسفيا بالنسبة للمدرسة التحليلية التي ينتمي إليها جون سيرل، بالإضافة إلى أنه أمر ثابت ومتداول في الفلسفة باعتبار أن السؤال أهم من الجواب والسؤال الخطأ يؤدي حتما إلى إجابة خاطئة في مجال الفلسفة، لذلك توجب علينا فحص الأسئلة ومتغيراتها، من مفاهيم في سياقها التاريخي

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص16.

لتجنب المغالطات والمفارقات المعرفية والمنطقية التي لطالما كانت سببا في الوصول لطريق مسدود أثناء البحث الفلسفي.

ولنبداً الآن بنقاش الثنائيه باعتبارها تيار فاعلا في فلسفه العقل، صحيح أن النظرية الثنائية ضاربة في التاريخ وقد تمتد للقرن الخامس قبل الميلاد، إلا أن ظلها لا تزال ملقات تمتد إلى الفلسفة المعاصره، ما لا يعرفه الكثيرون أن الثنائية ليست واحده فقط بل ثنائيات، انطلاقا من الثنائية الديكارتية، والثنائية اللاديكارتية، ثنائية الخاصة، الثنائية التفاعلية، الثنائية المتوازية، الثنائية العصبية النفسية الكلاسيكية، قد تكون بعض التسميات السابقه مترادفة إلا أن بعضها الآخر يختلف تماما عن بعضه.

1-1 الثنائية العصبية النفسية الكلاسيكية

وهي تسميته معاصرة لمجموع الثنائيات الكلاسيكية الفلسفية، «والثنائية العصبية النفسية هي بطبيعة الحال الرأي القديم القائل: إن المادة والعقل كائنان أوجوهان متميزان، وأن الواحد منهما يمكن أن يوجد من دون الآخر، وأنها ربما يتفاعلان ولكن لا يستطيع أحدهما أن يساعد في تفسير الآخر، ودافع عن الثنائية فلاسفة مشهورون مثل: أفلاطون وديكارت وكارل بوبر Karl Popper (1902-1994م) بالإضافة إلى قلة من علماء الأعصاب البارزين من بينهم، شيرينغتون Charles Scott Sherington (1857-1952م) وليفرد بنفيلد Wilder Penfield (1891-1976م) وسيري هوزفت Siri Hustvet (1955-م) وجون إكلس John Carew Eccles (1903-1997م) وهي عنصر مكون في كل الأديان وعلوم الكون البدائية، بالإضافة للتحليل النفسي والعصر الجديد»¹، ولعل الأمر الآن قد أصبح واضحا لماذا سماها رايل بالعقيدة كما سبق وذكرنا، إذ أن الثنائية ألفت بظلالها مساحيا، فشملت مجالات كثيرة وأثرت فيها. وزمنيا حيث صمدت كل هذه السنين وكانت في كل مرة تغير من محتواها محافظة على الشكل والمبدأ العام كثنائية كما سنرى.

2-1 الثنائية الديكارتية Cartesian Dualism

كما سبق وذكرنا أننا سنتطرق للثنائية الديكارتية في هذا العنصر بشكل مختلف عن الطرح السابق الذي كان سياقه تاريخي كرونولوجيا، ونحاول إضافة بعض النقاط الغامضة في الثنائية باعتبارها تيار في

¹ ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019، ص381.

فلسفة العقل تمهيدا لمناقشة العقل والجسد لاحقا، وحتى نكون منصفين فإن الثنائية الديكارتية «كانت مهمة في القرن السابع عشر لعدة أسباب، ومن أبرزها يبدو أنها فصلت مجال العلم عن مجال الدين التقليدي، حيث انتشرت مناظرات هائلة حول الخلاف الواضح بين الإيمان والعقل، وعمل ديكارت جزئيا- على الرغم من أن ذلك لم يكن كليا- على تهدئة حدة هذا الخلاف، وذلك فعليا بإعطاء العالم المادي للعلماء، والعالم العقلي للاهوتيين، واعتبرت العقول نفوسا خالدة، وموضوعا خارج نطاق البحث العلمي، بينما كان ممكنا لعلوم الفيزياء وعلم الفلك أن تبحث في طبيعة الأجساد، وبالمناسبة أعتقد أنه يمكن للفلسفة أن تبحث في طبيعة العقل والجسد»¹، إلا أن ظروف البحث العلمي تغيرت وتطورت مع مرور الزمن وأصبح من غير المبرر التشبث بمفهوم العقل الديكارتية على أساس أنه نفس خالدة أو نور فطري إلهي، بحيث أنه لا يتلاءم مع الشرطية الزمانية للقرن الحالي وديناميكيته المعرفية السريعة، وذلك ما أنتج الكثير من المغالطات.

والديكارتية بدورها لم تكن نتيجة للبحث المفاهيمي عن العقل، ولا لبناء نظريته بقدر ما كانت تهدف لتحرير العقل كالنشاط من سطوة الكنيسة، لذلك تتماهى الديكارتية مع العقيدة اللاهوتية أيًا كان مصدرها، وفي هذا السياق يشير سيرل إلى أن الثنائية ليست نتاج ثقافة غربية في قوله: «لقد كنت أتصور أن الثنائية ربما كانت نتاجا للثقافة الغربية ولكنني حين كنت أحاضر في ندوة في بومباي وعلى الصف نفسه يجلس الدلاي لاما Dalai-lama (1935م-) اكتشفت وبالمفاجأة أنه يؤمن بصورة من صور الثنائية، ولقد بدأ كلمته قائلا كل منا هو عقل وجسم»²، ولعل ذياع صيتها واعتناقها من قبل الكثيرين أمر جعل منها تشبه فرضية بعد التعميم، أي كقانون علمي يصعب التخلي عنه أو حتى نقده، «وتبدو الثنائية منسجمة مع الحس العام، وكما رأى ديكارت نفسه أن لدينا جميعا تجارنا الشعورية و يمكننا بسهولة أن نرى أنها تختلف عن العالم المادي الذي يحيط بنا، لدينا جميعا أفكارنا الداخلية ومشاعرنا وآلامنا ودغدغتنا

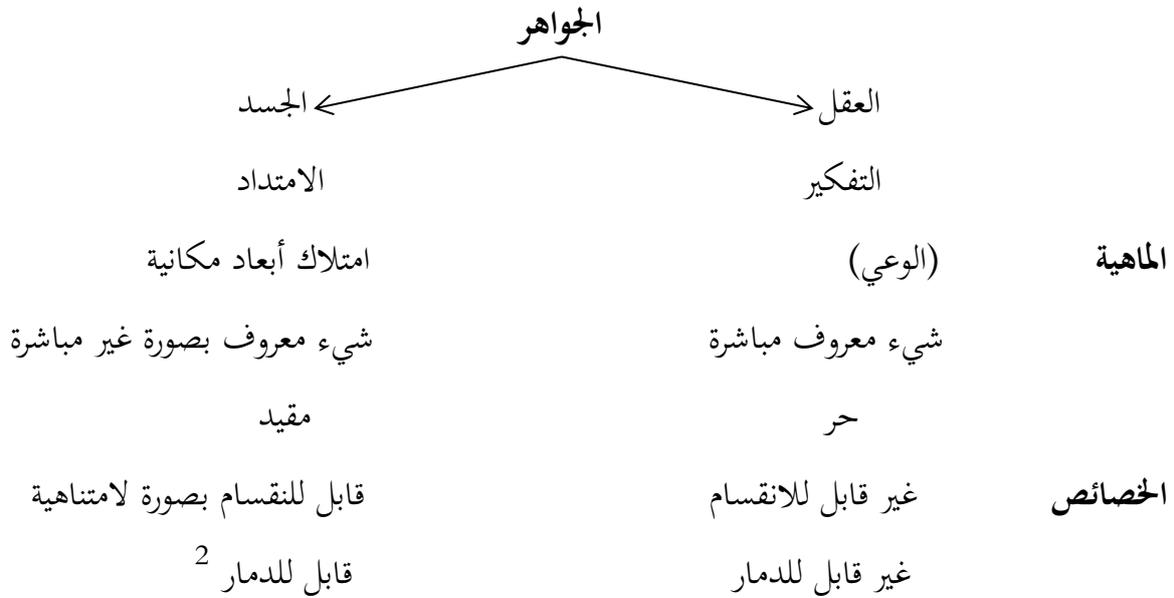
¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 17.

² جون سيرل: العقل واللغة و المجتمع، تر: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص 79.

* يرد كتاب سيرل "العقل واللغة والمجتمع" في هذا البحث بترجمتين الأولى لصلاح إسماعيل والثانية لسعيد الغانمي. وسبب اعتماد الترتيبين هو اختلاف الشرح عند المترجمين، كما أن سعيد الغانمي استعمل كلمة شعور التي هي قريبة لـ Feeling أو Awernes بدل استعمال كلمة وعي التي تقابل تماما تواضع فلاسفة العقل على استعمال كلمة Consciousness بالإنجليزي وهذا ما انتبه له صلاح إسماعيل من جهة أخرى.

وحكمتنا وإدراكاتنا البصرية بالإضافة إلى ذلك هنالك عالم يوجد وجودا موضوعيا وأشياء مادية ثلاثية الأبعاد فضلا عن ذلك وحين نفكر بعلاقة أنفسنا الشعورية بأجسامنا، يبدو من المرعب جدا لنا أن نفكر أنه لا وجود لشيء يخص أنفسنا سوى أجسامنا»¹، لنقع هنا وسطا بين تنفيذ الطرح الديكارتي واعتناق المادية، لنعاني من دوغماتية أحادية، أو نعتنق الثنائية ونقع في فجوة تفسيرية نتيجة مشكلة التفاعل بين الفيزيقي والميتافيزيقي أي بين المادي واللامادي، أو في حقيقة الأمر بين العقل والجسد، وفيما يلي رسم يوضح ويختصر النظرية الديكارتيّة ومشكلة التفاعل التي نقع فيها بمجرد تبني الطرح الديكارتي مع العلم أننا سنفصل في هذا لاحقا حين تطرقنا لمشكلة العقل والجسد أما ذكرها هنا فقد يأتي في سياق التقديم لمشكلة التفاعل والفروق الموجودة بينها وبين الثنائية الأخرى –التوازي-.

رسم يوضح الفرق بين العقل والجسم عند ديكارت :



من خلال الرسم التوضيحي السابق يمكننا أن نفهم مشكلة التفاعل الناجمة عن الديكارتيّة حيث يظهر بأن لكل جوهر العقل- الجسد، خصائص منافية تماما للثاني حتى من ناحية الماهية ما يجعل العلاقة بين الاثنين طردية حيث يستحيل التواصل.

¹ جون سيرل: العقل و اللغة و المجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص78،77.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص19.

1-3 الثنائية المتوازنة الديكارتية

وتأتي هذه الثنائية لتجاوز مشكلة التفاعل بالتوازي -توازي العقل والجسم- «وبدى لهؤلاء المفكرين أن الحوادث العقلية يمكنها أن تقوم بواحد من شيئين، يمكنها أن توازي الحوادث الفيزيائية مثلا، والحوادث التي تحصل في الدماغ، وكان النموذج زوجا من الساعات المتزامنة، فالجسم ساعة معبئة تدير طريقتها السعيدة أو غير ذلك، بدأ من الخلق إلى القضاء الأخير، وتدير الحوادث العقلية طريقتها السعيدة أو غير ذلك، وهي مرتبطة ربما بواسطة قضاء إلهي»¹، وخلافا لديكارت يؤكد لاينيتز وسينوزا أن الحالات العقلية ليست جسدية، لكنهم يعتبرون أنه من السخف افتراض وجود سببية عقلية تتدخل في مسار السببية الجسدية، والحل الذي اقترحه هنا هو التوازي النفسي الفيزيائي، وفقا لذلك فإن الحالات الجسدية تسبب حالات جسدية، ونفس الشيء بالنسبة للحالات العقلية، ليس هناك رابط سببي، بل توافق حالات عقلية مع أخرى مادية جسدية ويضمن الله ذلك الأزواج النفسي الفيزيائي، وهو ازدواج الخصائص لا المواد، التوازي النفسي الفيزيائي يحل مشكله التفاعل².

وبالتالي فإن هذا الطرح يقر بأن قناعاتنا بوجود سببية تفاعلية بين العقل والجسم ماهو في الحقيقة إلا توافق ناجم عن التكرار الحاصل نتيجة التعاقب بين الظواهر العقلية والجسدية، ومع مرور الزمن اتخذ طابع السببية، في حين أنه توازي، وحقيقة لا يمكننا اعتبار هذا حلا لمشكلة التفاعل الديكارتية بقدر ما هو نصف حل وأنصاف الحلول هي مشاكل أيضا، أو بالأحرى يمكننا وصفه بهروب نحو الأمام، بدليل أننا لم نتخلص من التفسير اللاهوتي للازدواجية وتزامن حدوث الحالات العقلية مع الحالات المادية الجسدية، وانتهينا منتهى ديكارت لندرج من حيث انطلقنا وكأننا لم نفعل شيئا.

1-4 مشنوية الخواص اللاديكارتية Property Dualism

تختلف التسميات هنا فهناك من يسميها ثنائية الخاصة أو ثنائية الوصف أو مشنوية الخواص باختلاف الترجمة، ويأتي هذا النوع من الثنائية بخلاف سابقتها الجوهرية الديكارتية، «إذ لا تستند إلى نوع الحجج الذي استخدمه ديكارت لدعم موقفه، وفقا لهذه النسخة من الثنائية لا يمكن مطابقة الشخص أو

¹ هيلاري بيتنام: العقل و الصدق و التاريخ، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص130.

² Michel Esfeld: La philosophie de l'esprit, une introduction aux débats contemporains, Armand Colin, « Coursus », Paris, 2^e Ed, 2012, p45.

موضوع الخبرة بجسده أو بجزء منه -الدماغ- ولا ينظر للشخص على أنه روح غير مادية ولا حتى باعتباره مزيجاً من روح وجسد، على هذا الرأي: ليس هنالك حاجة لوجود شيء مثل الروح الغير مادية بل أي شخص أو موضوع للخبرة ينظر له كشيء يمتلك خصائص عقلية ومادية معاً، شيء يشعر ويفكر لكن له أيضاً شكل وكتلة وموضوع في الفضاء المادي»¹.

إلى حد لا بأس به قد وفقت مثنويه الخواص في تجاوز مواطن ضعف سابقتها الديكارتية انطلاقاً من عدم إقرارها بثنائية المادة والعقل، واستبدال ذلك بثنائية الخواص أو الخصائص وصولاً إلى التخلي التام عن مصطلحات اللاهوت كالروح، والله، والنور الفطري، وغيرها لتصبح مقبولة لحد بعيد في الأواسط الفلسفية والفكرية آنذاك، ولكن لو تمعنا جيداً فإن استبعاد تعدد الجواهر واستبداله بتعدد الخصائص لا يغني حقاً المشكل ولا يحله، بل أبعده لفترة، فقط لاحظ جيداً «ثنائية الخاصة هي النظرة التي تقول بوجود نوعين من الخواص للأشياء التي تتميز ميتافيزيقياً، فهنالك خواص فيزيائية كوزن ثلاثه أرطال، وخواص عقلية كالتألم مثلاً، وتتشترك جميع أشكال الثنائية بالنظرة التي ترى أن النوعين يستبعد كل منهما الآخر، فالعقلي من حيث ما هو عقلي لا يمكن أن يكون مادياً، والمادي من حيث ما هو مادي لا يمكن أن يكون عقلياً»²، لننقل بالتالي إشكالية التفاعل من: عقل- الجسد، إلى خاصة عقل- خاصة جسد، وما نلمسه هنا وقد يكون سبب المشكلة برمتها، هو التناقض الموجود بين المادة والعقل والذي حتمه التقليد الثنائي لتصبح الثنائية ردية من جهة، واستبعادية من جهة أخرى، ترد البعض للمادة و تستبعد الآخر لعقل لا نعرف ما هو المقصود به بالتحديد.

وعلى الأرجح المقصود هنا هو أن الكائنات الإنسانية «على الرغم من أنهم لا يتكونون من نوعين من الجواهر إلا أن أجسادهم المادية وخصوصاً أدمغتهم لا تملك صفات مادية فقط، ولكن أيضاً صفات عقلية، وبالتالي تتجنب الثنائية الوصفية وجود عقل مستقل، ولكنها ترث بعض صعوبات الثنائية الجوهرية، [...] والمشكلة هي لنفرض أن الصفات العقلية موجودة، كيف يمكن للصفات العقلية أن تؤثر في إنتاج أي شيء؟ كيف يمكن للحالات الواعية التي هي ليست وفقاً لهذا الرأي حتى جزءاً من جوهر إضافي، بل

¹ إدوارد جوناثان لو: مقدمة في فلسفة العقل، ص32.

² جون سيرل: اللغة والعقل والمجتمع، ص74،75.

مجرد صفه لا ماديه في دماغك أن تعمل على إنتاج أي شيء مادي في العالم؟¹، لتصبح الحالات العقلية مجرد ظواهر مصاحبة متدلّية، بل تمثل فضلى بالنسبة للمادة، لنجد أنفسنا أمام مشكلة أخرى في فلسفة العقل عامة وتخص الوعي بالتحديد -الظاهراتية المصاحبة* - التي سنتناولها بالتفصيل في عناصر لاحقة. وبالرغم من كل هذه العيوب إلا أن الثنائية ذائعة الصيت، واصلت امتدادها وليس من العجب أن نرى فلاسفة من أمثال كارل بوبر Karl Popper يدعمها ويدافع عنها في كتاباته، خاصة في كتابه الموسوم بـ "النفس ودماغها" حيث يقول: «إن الطعن في مذهب التفاعل على أساس تباين الجسم والروح ليؤخذ بكل جدية من جانب فلاسفة معاصرين ذوي جدارة واضحة، غير أنني أرى أن الأمر الذي خلق المشكله الخطيرة لديكاردت ليس فكرة اختلاف الجوهرين اختلافا أساسيا، بل هو فقط تصوره عن العلية الفيزيائية»².

وقد تصدى كارل بوبر أيامى تصدى لنقاد الديكارتية خاصة والثنائية عامه في كتابه هذا، إلى جانب فلاسفة آخرين في مواضع أخرى من كتاباتهم أمثال «جون إكلز Jhon Eccles، وقد ادعى هذان المفكران أنه يوجد عالمان كل منهما مستقل عن الآخر تماما، العالم الأول هو عالم الأشياء والحالات الماديه، والعالم الثاني عالم حالات الوعي [...] متميزان ولكن يتفاعلان [...] ويضيفان إلى رأي ديكارت -بوبر وإكلز- عالما آخر هو عالم الثقافة وكل مظاهرها، ويبدو أنه من المستحيل التوفيق بين الثنائية الجوهرية والفيزيائية الحديثة، تقول الفزياء أن كمية المادة/ الطاقة في الكون ثابتة، ولكن يبدو أن الثنائية الجوهرية تفر بوجود نوع آخر من الطاقة -الطاقه العقلية والروحية- التي تفر بها الفزياء، وبهذا إذا كانت الثنائية الجوهرية صحيحة عندئذ يبدو أن واحدا من القوانين الأساسية في الفيزياء - قانون بقاء الطاقة- يجب أن يكون خاطئا»³، وعلى الأرجح فإن قانون الفيزياء هو الأصح بصفته قانونا علميا صارما ثابتا خاضعا لمبدأ العلم،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص42.

*الظاهراتية المصاحبة أو الظاهرة المصاحبة: وهي ترجمة لكلمة Epiphenomenalism كمذهب في فلسفة العقل -الفلسفة المعاصرة-، حيث يقر هذا المذهب بأن الحالات الجسدية تسبب حالات عقلية لكن الحالات العقلية لا تسبب أي شيء، وكان ويليام جيمس أول من استعمل هذا المصطلح وقصد به الظواهر التي تفتقر إلى الفاعلية السببية. ينظر:

(Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 2 Ed, New York, 1999, p685).

² كارل بوبر: النفس ودماغها، تر: عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012. ص281.

³ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص40.

وليس سيرل وحده من أورد هذا النقد في كتاباته، بل حتى كارل بوبر الذي اعتنق الثنائية ودافع عنها قد أعاب على الديكارتيّة العلية الفيزيائية بالرغم من أنه لم ينكر التفاعل.

1-5 نقد سرل للثنائية

يعد سيرل أكثر شخص تطرق للثنائية بشتى أنواعها وعرضها للنقد والسخرية، بعد جيلبرت رايل الذي أطنب في ذلك ممارسا تنمرا معرفيا-إن صح التعبير- خاصة في كتابه -مفهوم العقل- الذي تطرقنا له في الفصل الأول، ولعل ذلك على الأرجح راجع للتقليد المعروف والمتواضع عليه في المدرسة الأمريكية التحليلية، حيث أنه كلما كان يرجع إلى الخلف-أقصد سيرل- أثناء تحليله أسئلة وإشكاليات ومفاهيم فلسفة العقل، ينتهي به الأمر إلى الثنائية، ما جعله يثور في وجهها من خلال كتاباته خاصة النسخة الديكارتيّة منها التي كانت الشرارة الأولى للفتيل، ويقول في هذا: «لقد أدت آراء ديكارت إلى مناظرات لا نهايه لها، ونحن نصف إذا قلنا أن المشاكل التي تركها لنا أكثر من الحلول»¹، ويمكننا إدراج تلك المشاكل باختصار متتالي انطلاقا من مشكلة التفاعل في العقل والجسد، وبعدها التوازي وبعدها الظاهراتية المصاحبة ثم القدرة الإلهية وغيرها.

يرى سيرل أنه هنالك ثلاث آراء تدافع عن الرواية القائلة بأن العقل جوهر مستقل، ولا يتفق سيرل مع أي منها كما يرى أنها لا تملك تأثيرا فعليا في فلسفة العقل وبناء مفهومه، مقارنة بما نعرفه عن العالم اليوم، ويورد ذلك في كتابه -العقل مدخل موجز-:

1- **التدخل الإلهي:** العلم الفيزيائي غير كامل وأنفسنا توجد بالإضافة إلى بقية العالم وأنت دخلت حيز الوجود بفعل إلهي، وهي ليست جزءا من العالم المادي كما يصفه العلم.

2- **الفيزياء الكمية:** تنشؤ مشكلة العقل والجسد بسبب التصور النيوتني، ووفقا لترجمة واحدة بالقياس الكمي، الوعي ضروري لكي تكمل انحياز العامل الموجي، وبهذه الطريقة تتشكل الجسيمات والحوادث المادية و هكذا بقية الطبيعية لا تشكل نوعا معينا من الوعي.

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 40.

3-المثالية: الكون برمته عقلي، إن العالم المادي الذي نتصوره ليس سوى نوع واحد من أنواع الحقيقة العقلية الأساسية¹.

وقد كانت فكرة تدخل الآلهة والإسناد اللاهوتي طبيعية آنذاك، بل يصعب تجاوزها والتخلص منها بالنظر لظروف العصر السائدة المتمثلة في سلطة الكنيسة، والمثالية هي الأخرى تؤيد طرح ديكرت باعتبارها أرضية له، لأنها تسبقه بكثير على الأقل منذ أفلاطون، وتعد هي الأخرى قاعدة مرجعية وتقليدا في الفلسفة الغربية، خصوصا وأنها تتفق مع المعتقد اللاهوتي الكنسي، وتتقاطع معه في كثير من النقاط.

أما الفيزياء الكمية ونسق نيوتن يجعلك تقر بالمادة فعلا، إلا أنه يضعك في مأزق الثنائية بمجرد محاولتك حل الدالة الموجية دائما ما تحتاج إلى وعي يلعب دور المراقب لتهديم الدالة- أصدقاء ويغن - تتظاهر هذه الثلاثية لتعطي الثنائية الصلابة التي ظلت عليها طوال الوقت مؤيدة من الكنيسة بالتدخل الإلهي، ومن العلم بالفيزياء الكمية ومدعومة فلسفيا بالتيار المثالي، «وقد جادل ديكرت أنه علينا أن لا نلجأ إلى العقل وكأنه قبطان سفينة في الجسد، ولكن في الواقع علينا أن نفكر به ككائن مقيم في جميع أنحاء الجسد، إذا اصطدمت بشيء ما فأنا ألاحظ جسدي يصطدم بشيء آخر كما يلاحظ قبطان السفينة اصطدام السفينة بالرصيف، ولكنني أشعر بألم في ذلك الجزء من جسدي الذي احتك مع الشيء، يقول ديكرت أنه يجب أن نفكر بعقولنا وكأنها منتشرة في كل بقعة مكانية من الجسد ولكن بناء على تحليله ليس ممكنا لهذا القول أن يكون صحيحا لأنه لا يمكن للجوهر العقلي أن يكون ممتدا مكانيا»².

وإذا كان ذلك، فقد يقع كل ما قاله ديكرت في الماء بحيث تتعارض مقدمات ديكرت التي تقر بأن العقل كيني غير ممتد، جوهره التفكير، مع نتائجه الأخيرة التي تقر بامتداد العقل الكيني- كمي مكانيا- ليقع بالتالي في خطأ منطقي أو بالأحرى مغالطة "التفنيد الذاتي"، بعيدا عن كل هذا يشير سيرل إلى ديناميكية العلم وتغير الشرطية الزمنية وتقدم العلوم والمعارف كلها، هذا يحتم علينا التخلي عن النموذج الديكرتي في تفسير العقل حيث يقول: «[...] قد تجاوزها الزمن على الأقل منذ بروز النظرية النسبية،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 41.

² المصدر نفسه: ص 33.

حسب التعريف الديكارتي للفيزيائي فإن الإلكترونات لا تعتبر فيزيائية¹، فالإلكترونات وسلوكها والأجسام اللامتناهية الصغر وفيزيائها تعد ميتافيزيقا بالنسبة لديكارت، كما تعد ميتافيزيقا بالنسبة لكل من يتبنى نظريته كذلك، وفي مقابل هذا العالم، بالنسبة للدماغ أيضا نحن اليوم بصدد الحديث عن اكتشافات مبهرة على مستويات مجهرية مكروية، كنقاط التشابك العصبي*، والخلايا العصبية، بواسطة تقنيات تعمل هي الأخرى بمستويات لامتناهية الصغر، وقد تعد ميتافيزيقا وخيالا علميا بالنسبة لديكارت وثنائية، كالتصوير بالرنين المغناطيسي والأشعة وغيرها...، لذلك فإن معطيات العلم والمعرفة المختلفة تحتم علينا التخلي عن النموذج الديكارتي في صياغة مفهوم العقل وتفسير حالته.

بعيدا عن كل هذا يعتبر الماديون أشد من انتقد الديكارتية والثنائيات، هذا إن علمنا أن هذه الأخيرة ناتجة عنها ومثل ما يقال في الفيزياء لكل فعل رد فعل مساوي له في الشدة ومعاكس له في الاتجاه، فكانت المادية هي الاتجاه الثاني، ولم تبنى إلا على أنقاض الثنائية، أي بعد نقدها و يلخص ذلك ماريو بونجي في كتابه العقل والمادة معددا النقاط السلبية التي تسدج الثنائية :

1-الثنائية غائمة مفهوما Dualism is Conceptually Fuzzy: تعبير " تفاعل العقل والجسم " تعبير يجمع المتناقضات، لأن العقل اللامادي منبع عن المثيرات الفيزيائية، فبماذا نفسر فعل القهوة أو الخمر أو المخدرات على المخ وحالاته العقلية؟.

2-الثنائية غير قابلة للتفنيد تجريبيا Dualism Experimentally Irrefutable: مادام المرء لا يستطيع أن يتعامل مع شيء غير مادي مثلما يفترض أن يكون العقل والنفس بأدوات مادية مثل أدوات القياس، ويتضح ذلك لدى الأشخاص الذين يزعمون أن لهم حساسية شديدة اتجاه القوى الروحية أو الخارقة للطبيعة، والوسطاء بين عالم الأرض والعالم الروحي والتنويم المغناطيسي وكذلك المشتغلين بالباراسيكولوجي.

¹John Searle: The redescovry of The mind, Massachusetts, The MIT Press, Cambridge, 1992, p,15.

*نقاط الشتابك العصبي Synapses: تُترجم كذلك بالمشبكات العصبية وتمثل الشتابك أو تلامس النهايات العصبية مع جسد أو محور أو تغصن عصبون آخر. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي عربي، منظمة الصحة العالمية المكتب الإقليمي، شرط متوسطي أكاديميا أنترناشيونال، بيروت، لبنان، 2002، ص 560).

3- تدرس الثنائية العقل البالغ فقط Dualism Consider Only The Adult Mind: بالتالي هي ليست متسقة مع علم النفس التطوري الذي يظهر كيف تتطور " تنمو وتلاشى " القدرات المعرفية والاجتماعية، بالإضافة إلى المخ والسياق الاجتماعي للفرد.

4- الثنائية غير متسقة مع علم السلوك الحيواني والإدراكي Dualism IS Inconsistent With Cognitive Ethology ، كذلك علم الرئيسيات خاصة الذي يقر بالتطور والصفات الوراثية وانتقالها، إذ يقر هذا أن القدرات العقلية تطورت بوصفها نتيجة تغيرات إحيائية واجتماعية وذلك طبقا لدلائل عدة أبرزها دراسات فيزيولوجية وتشريحية تستند لدراسة الحيوان قبل البشر¹.

5- الثنائية تخرج عن الفيزياء Dualism Violates Physic: وكذلك على قانون بقاء الطاقة على وجه الخصوص، ذلك باعتبار حادث المشي مثلا حادثة في النفس اللامادية، ليصبح علم النفس بلا مخ فرعا معرفيا غير سوي غير متصل مع الأنطولوجيا الطبيعية، ويتعذر بذلك علاج الاضطرابات العقلية التي لا تستجيب للعلاج النفسي².

6- الثنائية تربك Dualism Confuses: لماذا نحتاج دائما إلى من يتوسط أو يمثل متلازما للوظيفة العقلية، كان بإمكاننا القول أن "س" يؤدي الوظيفة "ص" لم نتساءل يوما من يأتي أولا الشم أم الأنف، لماذا لا نقول ببساطة المخ يحس وينفعل ويدرك ويقصد، وبالتالي فإن حتى الوظيفة القائلة بأن ما يهم هو الوظيفة هي من بقايا الثنائية فلا وظيفة دون عضو والعكس صحيح، فلا لمس دون يد ولا مشي بدون رجل ولا تنفس دون رئه³ ونفهم من هذا الكلام أن الثنائية كانت سببا في ظهور الكثير من التيارات الفلسفية في فلسفة العقل، والوظيفية واحدة منها على حد قول ماريو بونجي، وسنلمس جانبا كبيرا من الصحة في كلام هذا الأخير خلال العناصر القادمة.

تعزل الثنائية علم النفس dualism isoates psychology: حيث تحجبه وتفصله عن معظم الفروع المعرفية الأخرى ما دام لا يعترف أي فرع منها بالقسمة الثنائية⁴، فلو لاحظنا بتمعن هنا فإن علم

¹ ماريو بونجي: العقل والمادة، ص 388، 389.

² المرجع نفسه: ص 390.

³ المرجع نفسه: ص 391.

⁴ المرجع نفسه: ص ن.

النفس المعاصر يختلف في موضوع بحثه ومناهج بحثه عن علم النفس الكلاسيكي أو كما يسمى علم النفس الشعبي folk Psychology كثيرا، ولو كان علم النفس مبنيا على الثنائية لما تمكنا من علاج بعض الاضطرابات بواسطة الأدوية، أو الحقن ليعزل عن الكيمياء والصيدلة، ولما تمكنا من تتبع الأمراض العصبية وعلاجها، ليعزل عن البيولوجيا العصبية، ولو كان أيضا مبنيا على الثنائية سيعزل حتما عن علاج اضطرابات اللغة وفلسفتها وعن علم الأرطوفينيا Orthophonie.

وأخيرا الثنائية عاقر على أفضل الفروض ومنتجة مضادة على أسوء الفروض Dualism is Barren at The Best and Counterproductive at Worst: والشيء المحقق أنها أنتجت وفرة من الخلافات والعلوم الزائفة من الاعتقادات فيما هو خارق للطبيعة والحياة بعد الموت إلى الباراسيكولوجي والتحليل النفسي...، وعاقر لأنها أعاققت التقدم في كل الفروع المعرفية التي تعالج العقل، وخاصة علم النفس الأحيائي، وعلم الأعصاب، والطب النفسي، والهندسة العصبية¹، فيما يخص الخلافات والعلوم الزائفة، فقد تكلمنا عنها في ما سبق، أما إعاققتها التقدم في الفروع المعرفية المختلفة فذلك راجع لعلاقة العلوم المعرفية المباشرة بالعقل، هذا الأخير الذي ظهر ميتافيزيقيا بعيد المنال عن العلم بمختلف مناهجه فكان مجرد التفكير في محاولة البحث في مجاله تفضي إلى الفشل، لذلك نرى سيرل في كتاباته يعود إلى جوهر الإشكال وبدائياته خاصة في حال الثنائية ليقوم بتصحيح المفاهيم وتصويبها حتى تتمكن من المضي قدما.

1-6 نقد سيرل لثنوية الخاصة

ينتقل سيرل من نقد الثنائية الديكارتيه إلى نقد نسختها الديكارتيه، وذلك في خضم تأسيسه لمفهوم العقل المعاصر، ويرى سيرل هنا أن الثنائية الوصفية أو ثنوية الخاصة «لا تجربنا على أن نفترض وجود شيء مربوط بالجسد دون أن يكون جزءا من الجسد، ولكنها أيضا "لا تجربنا على أن نفترض أنه توجد بعض الصفات الجسدية التي ضمينا هي صفات دماغية، وأن هذه الصفات ليست صفات عادية كبقية بنائنا البيولوجي، والمشكلة الكامنة في هذا الرأي هي أننا لا نستطيع إيجاد طريقه تمكنا من التوفيق بين هذه الصفات وتصورنا للكون من ناحيه، وكيف تقوم بعملها من ناحيه أخرى»²، وصحيح هنا أننا

¹ ماريو بونجي: العقل والمادة، ص392.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص43.

قد تجاوزنا نسبيا مشكلة التفاعل، إلا أن هذا التجاوز يعد هروبا إلى الأمام لا أكثر، حيث أن مثنوية الخاصة تجعل الإنسان جوهره واحده عوض اثنين و هذا يتفق مع ما نعرفه عن المادة ولكن بمجرد انتقالنا للحديث عن الخصائص سنصدم بمشكل آخر.

لو تخيلنا أن الإنسان كتلة مادية ذات وصلات أحداها عقلية فلن نتمكن بعد من معرفة كيفية عمل هذه الوصلة، أو بالأحرى كيف تتصل الخصائص العقلية بالجوهر الواحد، لذلك إذا كانت الثنائية الديكارتية أوقعتنا في فجوة تفسيرية جعلتها جوفاء، فإن مثنوية الخواص الديكارتية قد تبدو عرجاء، إذ أن الجانب العقلي - من حيث الخواص - يبقى مبهم «في الواقع لا نستطيع الإفلات من الافتراض بتسمية الأشياء العقلية كصفات، مازلنا نفترض وجود أشياء عقلية، لا يهمننا ما إذا قلنا أن ألمي الواعي صفة عقلية في دماغ، أو أنه حادثة في دماغ، لا نستطيع الإفلات من صعوبات الثنائية التقليدية بغض النظر عما إذا اخترنا أياً من هاذين الاحتمالين، لقد وصف أحد الفلاسفة المعادين للثنائية هذه الظواهر العقلية المتبقية بـ"المبتدليات قانونية" Nomological Dangers، - وهذا التعبير يعني أنه شيء له صفة القانون - يفرز الدماغ هذه الصفات بطريقة شبه قانونية، ولكنها لا تفعل شيئاً إنها تتدلى في مكانها لا أكثر ولا أقل»¹، لتصبح الظواهر والحالات العقلية هنا مجرد فضلى مادية، ترافق المادة في حركتها ونشاطها لا أكثر -ظاهرة مصاحبة- لا دور لها، وهذا ما يتعارض مع ما نعرفه عن العقل عامة اليوم، وعن الوعي والقصد خاصة، ومع ما نخبرنا به العلوم المعرفية والإدراكية والبيولوجيا العصبية وعلم النفس العصبي، ويفتح الباب هنا على إشكاليات لا تنتهي، انطلاقاً من الحالات العقلية بما في ذلك الوعي والقصد مروراً بإشكاليات الإرادة الحرة وصولاً إلى الخبرات والكيفيات الواعية، وسنقف مذهولين أمام ثلاثة منها فقط لو سرنا بمنطق مثنوية الخاصة.

الآن خذ مثال عن ذلك، إذا كانت الحالات العقلية مجرد فضلى، فإن الإنسان لا يمتلك رغبات ومعتقدات قد تعد دوافع لأفعاله، وبهذا المنطق قد يُستثنى وعيه كحالة عقلية، كيف يعيش دون وعي؟ ناهيك عن هذا إذا كانت الحالات العقلية فضلى فلا قصد للإنسان في تفكيره ولا في أفعاله، بالإضافة إلى ذلك هو لا يملك إرادة حرة بهذا المنطق، ويمكنك أن تطبق كل هذا على نفسك الآن وأنت تقرأ هذه

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص43.

الأسطر لك وعي بما تقرأ وأنت تمارس ذلك عن قصد مستعملا قصدا مشتقا لغويا وآخر أصليا عقليا متمتعا بإرادة حرة في أن تقرأ أو أن تتوقف، كل هذه حالات عقلية تسبب سلوكياتك المختلفه وتلازمها ولا تكتفي بمرافقتها فقط.

1-7 الثنائية المفاهيمية Conceptual Dualism

قبل أن نتطرق إلى الواحدية أو المادية يجب أن نشير إلى أن كلاهما ناتج أساسا من الثنائية، سواء كانت ثنائية الجوهر أو ثنائية الخاصة، ولكن يضيف سيرل ثنائية ثالثة يسميها الثنائية المفاهيمية، أو ثنائية المفهوم Conceptual Dualism، وتتمثل في العلاقة الطردية بين ما هو مادي وما هو عقلي، لذلك فإن المادية بدايةً هي ثنائية مفاهيمية¹، هذا يعني أنه ونتيجة للعلاقة الطردية أو علاقة التضاد بين مفهوم العقل الذي يقصي المادة أو مفهوم المادة التي تقصي العقل، تنشئ مختلف التيارات الفلسفية بناء على هذا الفهم، حيث من الملاحظ أن منطلق ومبدأ كل التيارات، الثنائية والواحدية والمادية الاستبعادية أو الحذفية أو الردية أو الاختزالية في تفسيرها للعقل، هو الثنائية المفاهيمية كمسلمة دوغماتية ثابتة غير قابلة للنقاش، ولم يساهم هذا في حل الإشكاليات الخاصة بمفهوم العقل، بقدر ما ساهم في رسكلة الأسئلة والإشكاليات الكلاسيكية وإعادة إنتاجها في أشكال مختلفة.

بما أننا فرغنا من الثنائية بمختلف أنواعها، يمكننا الآن القول أن مفهوم العقل لدى الثنائيين ضبابي غير واضح، ناهيك على أنه أدخلنا في متاهات لا تعد ولا تحصى، انطلاقا من مشكلة التفاعل بين العقل والجسم، مروراً بغموض الوعي والقصد ودورهما، وصولاً إلى استبعاد العقل بجعله نورا فطريا إلهيا، وبالتالي لا يمكن دراسته سواء بطرق البحث الفلسفي، ولا المنهج العلمي الإمبريقي، لذلك وجب علينا تجاوز هذا التيار ولكن لصالح من؟، سنجد المادية الأحادية هي الأقرب لذلك بصفته تخلصنا من كل مشاكل الثنائية وغموضها، ناهيك على أنها لا تلجأ للتفسير اللاهوتي الميتافيزيقي.

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p15.

2-الواحدية

بعد فشل التيارات الثنائية على اختلافها في إعطاء تفسير مقنع للعقل وحالاته وظواهره أو في صياغة مفهوم واضح المعالم له، دون اللجوء إلى التفاسير الميتافيزيقية أو على الأقل دون طرح إشكاليات كبرى مثل إشكالية التفاعل، وجب البحث عن سبيل آخر.

انتقل المفكرون والفلاسفة إلى الطرف الثاني تماما وهو مجموع التيارات الواحدية «قال الثنائون أنه يوجد نوعان من الأشياء والصفات في الكون، وبما أن الثنائية فشلت، فمن الطبيعي أن يفترض المرء أنه ربما يوجد نوع واحد من الأشياء في الكون، ومن دون توقع أي مفاجأة يسمى هذا الرأي "الواحدية Pantheism" وله لونا: الواحدية العقلية، والواحدية المادية، ويطلق على هذين اللونين المثالية idealism" و"المادية materialism" على التوالي»¹، يقر الطرح الأول أي المثالي بأن العقل وبناءه وحالاته مثالي مفارق، على عكس ما يقر به الطرح الثاني المادي أي أن العقل وبنائه وحالاته مادي معانق للواقع المادي، ويتفرع كلاهما إلى جملة من التيارات المختلفة في بعض الجزئيات المتفقة في الأسس العامة. ولكن قبل أن نتطرق إلى كلا التيارين سابقى الذكر وجب أن نتحدث أو ندرج تيار يسبقهما منطقيا لا زمنيا حتى يكون هناك نوع من الترتيب والتعقيب والتسلسل المنطقي في طرحنا، وانتقالنا بين النظريات يطلق على هذا التيار اسم الواحدية المحايدة.

2-1 الواحدية المحايدة

بينما يمكن أن يوصف مذهب التوازي السيكوفيزيقي لأصحاب مذهب المناسبة وأيضا سبينوزا ولاينيتز بأنه مذهب توازي ميتافيزيقي، فإن مذهب من يقال لهم الواحديون المحايدون ومثلوهم الكلاسيكيون هم: هيوم وماخ وراسل، قد يوصف بأنه مذهب توازي إبستمولوجي، ووفقا للوحدية المحايدة، ليس ثمت جسم أو عقل بالمعنى الذي يتصورهما به الفلاسفة الميتافيزيقيون، ليس هنالك عالم فيزيائي أو عالم عقلي، كل ما هنالك حقا هو تنظيم فيزيائي للأشياء أو الأحداث "المحايدة"، وتنظيم عقلي لنفس الأشياء أو الأحداث، أي أن الأشياء أو الأحداث تعتبر فيزيائية أو عقلية بحسب السياق الذي ندرکہا

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص44.

فيه¹، ماذا يعني هذا؟ إن هنالك حقولا معرفية أو بالأصح حقلان، واحد فيزيائي والآخر عقلي، نقوم نحن فقط بإدراك هذه الموجودات ضمن تلك الحقول وسياقات وجودها المنظم.

أظن أن الواحدية المحايدة لم تشتغل على بناء مفهوم العقل بقدر ما أعطت أولوية لحل مشكلة التفاعل الثنائي، لذلك يبدو المفهوم دائما ملغزا ومبهم وغير واضح المعالم، حتى مشكلة التفاعل بقيت نفسها فقط، انتقلت من جانب سيكوفيزيقي إلى آخر إبستمولوجي معرفي، أي كشخص يتكلم عن مشكلة من مستوى لغوي أنطولوجي وجودي، يعتمد على المعاشة والخبرة، أو من مستوى لغوي آخر إبستمولوجي معرفي يعتمد على المراقب الخارجي، ليبقى التوازي نفسه، ونرجع إلى ذات الفجوة التفسيرية، ولما نقوم بتصنيف تلك الموجودات ضمن الحقول التي ادعينا سابقا أنها مناسبة لها؟، قد تكون بناء على نظريات سواء فيزيائية أو سيكولوجية، هذا أكيد ولكن لم يتم تحديد أي نظرية سيكولوجية، هل يقصد بذلك علم النفس الشعبي Folk Psychology أو الحس المشترك Common Sense أو التحليل النفسي؟ بناء على ماذا نقوم بالملائمة؟ كل هذا يجعلنا نقر بأن الواحدية المحايدة تسلك مسلك سابقتها بوسائل مختلفة فقط.

2-2 الواحدية الشاذة

وهي نظرية قدمها دونالد دافيدسن Donald Herbert Davidson* (1977-2003م). في إطار محاولة تقديم نظرية يفسر بها الحياة العقلية للإنسان، إن الحياة ذات طابع فيزيقي - قبول نقطة بداية النظرية السلوكية-. فالحوادث العقلية- موضوع علم النفس- حوادث فيزيقية، دون أن يعني بذلك إمكانية رد علم النفس إلى علم الفيزياء- أي رفض النتيجة-، الحوادث العقلية تجمعها هوية بالحوادث الفيزيقية- قبول نقطة بداية النظرية الذاتية- إلا أنه لا توجد حوادث سيكوفيزيقية أو قوانين نفسية يمكن تفسيرها والتنبؤ بها- رفض نتيجة النظرية الذاتية-، للأفعال الإنسانية دائما أسباب هي علل هذه الأفعال -نقطة بداية كارل

¹ كارل بوبر: النفس ودماعها، ص301.

* دافيدسون دونالد Davidson (1917-2003): فيلسوف أمريكي ولد في سبرينج فيلد، ماساتشوستس Springfield Massachusetts وتلقى تعليمه في هارفرد Harverd، شغل مناصب عدة في عدد من الجامعات قبل أن يُصبح أستاذاً في بيركلي Berkeley عام 1981، كان لكتاباته تأثير كبير في فلسفة العقل واللغة. يُنظر: (Simon Blackburn: Oxford Dictionary of philosophy, p89).

هامبل - إلا أن هذا لا يعني أن التفسير الذي يقدمه علم النفس له طابع القوانين بالمعنى ذاته الذي تعد به قوانين علم الفيزياء قوانين - رفض النتيجة¹.

حاول دافيدسن من خلال طرحه هذا الجمع بين ثلاثة تيارات، أولها كان التيار السلوكي، ثانياً التيار الفيزيائي أو الذاتية أو الهويه كما تسمى، ثالثاً طرح كارل هامبل، فقبل بأساس كل منهم دون ضرورة إدراج النتيجة بل رفضها، ويلخص سيرل طرح دافيدسن معقبا عليه في قوله: «يجب أن تكون حوادث مادية لكي تفرز قوانين مادية، وعندما نشير إليها كصفات عقلية فإن كل ما نفعله هو اختيار مقولة من الحوادث المادية لكي توفى شروط لغة عقلية معينة [...] الحجة الوحيدة التي يعطيها دافيدسن في هذا الصدد، هي أن الظواهر العقلية كالمعتقدات والرغبات تخضع للقيود التي تفرضها العقلانية، ولكن لا يوجد صدى لهذه العقلانية في الفيزياء»²، والمقصود هنا "بلا يوجد صدى" أي ليس ثمة طريقة للتحويل أو المماهات، أو لتبرير العقلانية المزعومة مع الفيزياء، لذلك قد يبدو طرح دافيدسن بمثابة مثوية الخواص مشوهة بعض الشيء، نحن نعود في كل مرة إلى إعادة إنتاج نفس الإشكاليات، فقد تتغير المناهج والسبل والوسائل في كل مرة.

2-3 المثالية Idealism

قبل أن نذهب إلى التيار المادي الواحد في تفسير العقل وجب أن نعرض على المثالية باختلافاتها وتنوعاتها، ذلك أن سيرل يدرجها ضمن التيارات الواحدة بما أنها تستقر على المثل كيفما كان لا على ثنائية العقل والجسد، «وتشتق المثالية من كلمة "Idea" أي الفكرة أو تصور في العقل أو حتى مثال مفارق، ويمكن تعريفها بأنها النزعة التي تجعل الأفكار والتصورات طريقنا إلى معرفة الأشياء، وبهذا المعنى تقابل المذهب التجريبي»³، لن نتكلم عن المثالية هنا بإسهاب كبير، ذلك أننا أدرجنا أمثلة عنها في الفصل الأول، ونحن ندرجها هنا فقط من باب الذكر والتصنيف على أساس أنها تمثل تياراً في فلسفه العقل وبناء مفهومه - في الفلسفة المعاصرة -.

¹ بهاء درويش: فلسفه العقل عند دونللد دافيدسن، كلية الآداب جامعة المنيا منشأة المعارف، الاسكندرية، ص9.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص87.

³ إبراهيم مصطفى: مفهوم العقل، ص97.

وللمثالية أربع أنواع أساسية، أولها المثالية الذاتية Subjective Idealism ويمثلها بيركلي وهيجل وقبلهما أفلاطون، وهي قائمة أساسا على فكرة: أن يوجد يعني أن يُدرك أو يدرك، يقر الأول أنه في غيابه يغيب كل شيء، والثاني على التوالي يولي الفكرة أهمية أكبر، أما الأخير فيفكر كما سبق وذكرنا أن هذا الواقع هو خيال وصورة لما هو في المثال، النوع الثاني من المثالية هو المثالية الموضوعية، وسميت بالموضوعية لأن الفرق بينها وبين سابقتها هو أن العقل يأخذ دور المدرك غير المؤثر، بل المتأثر بالموضوع، النوع الثالث هو المثالية النقدية الكانطية، يمكن تصنيفه في الواحدية لأنه أعطى الأولوية للعقل المدرك، وأخيرا المثالية المطلقة التي ظهرت نتيجة لفلسفة كانط المتعالية، ويمثلها فيشته Fichte، وتقول هذه المثالية بأنه إما أن يحذف الشيء في ذاته وتبقى فقط الذات الغير إنسانية والغير فردية، أو أن تزول الفواصل بين العالم والفكر فيتحد الجميع في كل واحد أو الروح،¹ من الملاحظ أن كل التيارات المثالية على اختلافها في التفاصيل تتفق في أن العقل مدرك، أي تعزوه إلى وظيفته الإدراكية بالرغم من أن جلهما لم تسهم في الحديث عن مفهومه على سبيل الحصر إلا أن النقطة المشتركة دائما كانت عزو الوظيفة الإدراكية له لذلك يمكننا أن نقر بأن العقل المثالي هو العقل المدرك، وبناء على هذا يمكننا القول أيضا أن المثالية كانت وظيفية سابقة لنظيرتها المادية.

3- علم النفس الشعبي Folk Psychology

ليس تيارا مثاليا ولا يمكن تصنيفه كتيار أصلا ولكنه من المفاهيم الأساسية في فلسفة العقل و كذلك في جدل المادية الواحدية، ويقصد به في معظم الأحيان الفطرة السليمة، هو الحس المشترك Common Sense وهو ما يرفضه الكثير من الماديين، ويعرف على لسان بول شيرشلانند P.Chrchland «على أنه كل الأفكار المبتدلة التي يمكن أن تفكر فيها، فيما يتعلق بالعلاقات السببية للحالات العقلية والحسية، المحفزات والاستجابات الحركية [...] أضف أيضا الابتدال إلى تأثير أن حالة عقلية واقعة تقع تحت أخرى، "وجع الأسنان كنوع من الألم" مثلا، أضف إلى ذلك الأفكار المشتركة بيننا والتي الجميع يعرفها، والجميع يعرف أن الجميع يعرفها، وهكذا دواليك، لأن معاني كلماتنا هي معرفة شائعة،

¹ إبراهيم مصطفى: مفهوم العقل، ص98.

وسأزعم أن أسماء الحالات العقلية تستمد معناها من هذه التفاهات، لذلك في هذا النهج فإن علم النفس الشعبي مجرد مجموعة من التفاهات»¹.

وهذا التعريف تأخذه من الطرف الآخر، أي المادية على لسان زعيمها شيرشلاوند الذي ينتقد علم النفس الشعبي بشدة، ويثور عليه، ويقصد في آخر قوله "أسماء الحالات العقلية تستمد معناها من هذه التفاهات"، المعتقدات والرغبات كحالات عقلية، وحقيقة الأمر أن علم النفس الشعبي لم يكن يحمل هذه التسمية بل كانت مفرداته تسمى "بمفردات الاتجاه القضوي"، وقد أطلق عليها الماديون هذه التسمية «استخفافا ويرون أنها تنتمي إلى نظريات قبل علمية عن العقل، ولا يرون أفضلية لعلم النفس الشعبي على الفيزياء الشعبية، من حيث كونه مستودع المفاهيم الخاطئة، والالتباسات الخالية من القوة، وكما اجتاحت مسيرة التقدم العلمي مصطلحات الفيزياء الشعبية ستحتاج كذلك المصطلحات البدائية المستخدمة لوصف وتفسير حالتنا العقلية والسلوكية، على الأقل حتى لو بقيت هذه المصطلحات في حديثنا اليومي فسندرك أنه من الخطأ تفسيرها بواقعية، وبالتالي ليس هنالك حالات عقلية كالاعتقاد وغيرها»²، أو بالأحرى مثلما أزلت الفيزياء المعاصرة، وقبلها الميكانيكا مفاهيم مثل: السحر والشعوذة والخيماء ببروز الكيمياء، سيزيل العلم المتقدم للدماغ مفاهيم الاعتقاد والرغبة وغيرها.

لاشك أن هنالك تقارب كبير وتداخل بين المواقف الافتراضية التي تسمى جزافا علم النفس الشعبي، وما يسمى بالحس المشترك، «وتعني هذه العبارة من الناحية الفلسفية مجموعة المبادئ المشتركة في الأذهان جميعا، وهي مجموعة المعتقدات التي تنشأ عن اجماع غالبية الناس، وهي مجموعة المواقف الطبيعية التي يعتنقها الرجل العادي في حياته اليومية عن وجوده وحرته، ووجود العالم دون مناقشة أو تحليل أو مراجعة»³، ونفس هذا الكلام نلمسه في تعريف شيرشلاوند السابق لعلم النفس الشعبي، وبالتحديد في قوله: "أضف إلى ذلك الأفكار المشتركة التي بيننا والتي الجميع يعرفها".

¹Paul m. Churchland: Matter and Consciousness: The MIT Press Cambridge, Third Edition Massachusetts, London, 2013, p239.

²إدوارد جوناثان لو: مقدمة لفلسفة العقل، ص80.

³محمود سيد أحمد: فلسفة العقل عند توماس ريد، ص15.

يمكننا تلخيص هذه الأفكار في أمثلة مثل، الاعتقاد، والألم، والأمل التي كثيرا ما كانت سببا في عدم اكتمال بناء مفهوم العقل، فكانت إما تقودنا إلى الثنائية الديكارتيه راجعين خطوة إلى الخلف، أو أن تجعل التفسير المادي به ثغرة تفسيرية، أو أن تسقط صفة العلمية عن مختلف نظريات علم النفس والعلوم الإدراكية والمعرفية، لذلك يحاول الماديون مرارا وتكرارا التخلص من هذه المصطلحات بالتخلص من علم النفس الشعبي دفعة واحدة، قد تعددت أساليب الماديين في ذلك بين رد واستبعاد وإقصاء وحذف واختزال، إلا أن الهدف ظل واحدا، وهو التخلص منها والانتصار للمادة اقتداء بالفيزياء.

4- أساليب الرد التي انتهجتها الواحدة المادية

بما أن الثنائية بأنواعها فشلت في بناء مفهوم تام متكامل للعقل، والواحدة بعدها بفترة متمثلة في المثالية والشاذة كذلك، ظهرت واحدة أخرى هي الواحدة المادية، ولكي لا تقع فيما وقعت فيها سابقاتها، فقد انتهجت نهجا مغايرا تماما للتخلص من كل الفجوات والثغرات التفسيرية التي خلفتها الواحدة سابقة الذكر، والثنائية بأنواعها وعلم النفس الشعبي أو المواقف القضائية القائمة على الحس المشترك، وذلك برد كل هذه الأخيرة عبر أساليب مختلفة، سواء رد استبعادي أو غير استبعادي، اختزال أو حذف كان أو إقصاء كما سنلاحظ.

ولنأخذ مثلا في البداية حتى نفهم معنى الرد، «نادرا ما يتضح بالنسبة لشيء واحد، ما إذا كان موضوع الرد الشيء أم الخاصية أم المركب، على سبيل المثال، غالبا ما يقرر أن الماء = H₂O ولكن هذه التسوية كاذبة، والصواب أن جسم الماء مثل قطرة الندى أو بحيرة، مؤلفة من جزيئات H₂O والتأليف ملمح واحد من ملامح النظام، كالبنية، روابط الهيدروجين والآليات النموذجية، وحركة الجزيء»¹، وبالتالي في معظم الأحيان تقع في مغالطات تخص الرد من شأنها أن تحجب عنا الفهم الصحيح مثل ما يحدث هنا حينما نتعامل مع مفهوم العقل، فأحيانا يحتزل في السلوك، وأحيانا في الوظيفة، وأحيانا أخرى في الدماغ.

لرد أنواع مختلفة حيث « يمكن أن يكون إما أنطولوجيا كما هو الحال في [م=ن] أو إبستمولوجيا كما هو الحال في: [النظرية-م قابلة للاستنباط من النظرية-ن]، حيث تدل [م،ن] على خصائص مثل "العقلي" "والعصبي" على التوالي، والتقريب بأن العقلي هو العصبي نفسه، يعد أداء لرد أنطولوجي، والزعم بأن

¹ ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، ص 446.

علم النفس أصبح أو سيصبح فصلا من العلم العصبي، هو التعبير عن أمل في رد إبستمولوجي¹، تماما مثل الشعور بالألم أو الغضب حينما يتم تفسيره على مستوى نقاط التشابك العصبي، أو الألياف C، أو أعلى من ذلك، وهذا ما يأمله أنصار الواحدة المادية عموما في ما يخص موضوع العقل أي رده إبستمولوجيا.

1-4 الرد الاستبعادي أو للاختزال الإقصائي **Eliminative Reduction**

و هو التيار الذي يلغي الظاهرة التي تقع محل إشكال-العقل بأنطولوجيته- من الأساس حيث «تتخلص عمليات الرد الاستبعادية من الظاهرة عن طريق الإقرار بأنها لا توجد بالفعل وأنها مجرد وهم، على سبيل المثال، عندما تفسر حالات ظهور شروق الشمس وحالات غروبها، يوجد معنى نحذف فيه حالات الشروق وحالات الغروب، لأننا نثبت أنها أوهام فحسب، إن الشمس لا تغرب بالفعل على الجبال والصواب هو أن دوران الأرض على محورها يجعل من الظاهر أن الشمس تغرب»²، ومنه فإن علم الفلك والكسمولوجيا وعلوم الأرض يمكنها أن تقصي الكثير من الظواهر، بما في ذلك المفاهيم التي تعبر عنها وما يرافقها من تفاسير قد تتصف بغير العلمية، كالغروب والشروق وظاهرة الخسوف والكسوف والاحتباس الحراري وما إلى ذلك، إذ ترد كل هذه الظواهر إلى نظريات علمية صارمة ودقيقة، ومن ثم تستبعد، ولكن التعامل في بعض الأحيان مع الرد الاستبعادي الإقصائي أو الحذف قد يكون مجحفا بحذفه الظاهرة بدل محاولة فهمها أكثر، مثلما يحدث مع موضوع العقل، إذ تبقى بعض الأمور "كمتدليات" غير واضحة أو مفهومة لا تقبل الرد أو الاستبعاد أو الحذف والإقصاء، كالوعي والكواليا والقصدية.

لنضرب مثلا بالظواهر الكونية حتى لا نخرج عن ذات السياق، لو واصلنا استعمال هذا الأسلوب من الرد على مدى زمن معين، لن يكون لنا الحق حتى في استعمال مصطلح الزمن، باعتبار هذا الأخير أي الزمان ناتج عن حركة المكان لا أكثر، ولا توجد ظاهرة فعلية اسمها تعاقب الليل والنهار، ولا تعاقب الفصول ولا حتى تقويم سنوي، وسنوات كبيسة وأخرى عادية، لأن العلم يقر بأن كل هذا ما هو إلا حركة للمكان حول نفسه -الأرض- وحول الشمس، ونفس المشكل يحدث حين نستعمل هذا الأسلوب في معالجة إشكاليات فلسفة العقل و بناء مفهومه.

¹ ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، ص 447.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 95.

2-4 الرد الغير استبعادي Non-Eliminative Rediction

ويكون هذا على عكس الأول، بحيث لا يلغي الظاهرة تماما إنما يجتث أسبابها ويردها إلى العلل الأولى لحدوثها أي هو "اختزال سببي غير إقصائي"، ولو رجعنا إلى الخلف متفقدين كيف بدأ الأمر، فقد نجد أنه انطلق مع المادية حين قال «الفرنسي بيير كبانيس* *Piere Cabanis* في نهاية القرن التاسع عشر الدماغ يفرز الأفكار كما تفرز الكبد العصارة الصفراوية، وكانت آراء كبانيس المادية الجزئية في ذلك الوقت مجرد تخمينات، حيث أن العلماء كانوا يعرفون القليل عن أسرار الدماغ وكيف يعزز المشاعر والأحاسيس والأفكار، كل ذلك تغير بإعلان الكونجرس الأمريكي أن عقد التسعينات سوف يكون عقد الدماغ وبذلك أعلن باراك أوباما تخصيص مبلغ 100 مليون دولار لدعم أبحاث الدماغ بخصوص فهم آلية التفكير وغيرها، لتصبح مقولة كبانيس حقيقة بديهية بين المشتغلين بالعلم»¹، ليتغير سير البحث العلمي من محاولة فهم العقل وحالاته، إلى محاولة عزو الحالات العقلية مثل الاعتقاد والرغبة والألم والوعي والقصدية وغيرها إلى المستوى الفيزيائي الدقيق الجزئي، اقتداء بما حدث مسبقا مع المفاهيم الفيزيائية على شاكلة «ملامح من قبل السيولة والصلابة، فالصلابة يمكن تفسيرها تماما تفسيراً سببياً في حدود الحركات الاهتزازية للجزيئات في بنى شبكية، وما إن تتحرك الجزيئات بهذه الطريقة، فإن الموضوعات لا تخترقها موضوعات أخرى ولا تنفذ إليها، فالصلابة يمكن تفسيرها سببياً في حدود سلوك العناصر المجهريّة، ولهذا السبب فإننا نعيد تعريف الصلابة في حدود أساسها السببي»²، وبذلك نحن لا نستبعد الظاهرة بل نردها إلى أساسها السببي أي نختزلها في الأسباب خاصة المادية منها لحدوثها، على عكس الرد الاستبعادي سابق الذكر الذي يستبعد الظاهرة تماماً ويقصدها ويكتفي بالأساس المادي لها، وهذا ما انتهجه سيرل كمنطلق في رده للعقل و حالاته وبناء مفهومه، وكذلك المادية الاقصائية -بغض النظر عن الرد السببي- التي سنتناولها لاحقاً في عزوها الظواهر والحالات العقلية إلى عمليات عصبية محضة ونشاط دماغي.

* بيير كبانيس *Pierre Cabanies* (1757-1808): طبيب وفيلسوف فرنسي يمكن تقسيم أعماله إلى ثلاثة، مصنفاً في تاريخ الطب، مصنفاً في تنظيم الطب وتعليمه، مصنفاً في فلسفة الطب. وعلى الأخص في العلاقة بين الجانبين المادي والمعنوي وفي كتابه درجة اليقين في الطب (1797)، دافع عن مذاهب الطب وفعالية الأدوية، وفي كتابه "نظرة على تقلبات الطب وإصلاحه، عاد إلى معالجة الصلات بين السيكولوجي والفيسيولوجي. يُنظر: (جورج طرايشي: معجم الفلاسفة، ص 499).

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي مدخل فلسفي، تر: حسين ثابت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018، ص 160.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 95.

قد يلتبس علينا الأمر في كثير من الأحيان بين الرد الإقصائي ونظيره الغير إقصائي، أو بالأحرى بين الاختزالات الحذفية وأخرى غير الحذفية، ولنوضح أكثر، «في بعض الحالات الاختزالية تحذف الظواهر المختزلة مثل غروب الشمس، ففي هذه الحالة "غروب الشمس" هو مجرد ظهور -مظهر أو ملمح- Appearance أما في حالة الصلابة، فلا يمكن حذفه، إذ لا يمكن أن نبين أن الأشياء لا تقاوم ولا تدعم ولا تسمح بالمرور، لا يمكننا القيام باختزال حذفي لشيء يوجد في الواقع، مثلا الآن ما الذي يمنع الوعي من أن يكون مثل غروب الشمس؟، الاختزالات الحذفية تعتمد في ذلك على الواقع والظروف Appearance and Reality إذ لا يمكن اعتبار وجود الوعي وهم كغروب الشمس، يمكننا أن نخطئ في محتويات الحالة الواقعية، لكن لا يمكننا إنكار وجودها بذاتها (كوعي)»¹، فالحذف أو الإقصاء دائما ما يخص الملمح أو المظهر، أما الظواهر الواقعية المستقلة بذاتها فلا تقبل الرد الإقصائي الحذفي التام، بل تكفي بالنوع الثاني أي الرد أو الاختزال السببي، وما يقع هنا على الوعي كحالة عقلية -يضرب سيرل المثال بها- يقع على باقي الحالات العقلية، مثل الرغبة والاعتقاد و القصدية وغيرها، ومنه فإن سيرل يشير هنا إلى استحالة رد العقل ردا حذفيا أو إقصائيا إلى أي شيء آخر، سواء كان ينتهي إلى المادة أو السلوك أو الوظيفة أو غيرها.

إلا أنه هنالك من رفض طرح سيرل القائل باستحالة استبعاد أو حذف أو إقصاء الحالات العقلية عبر رد تام يشمل الكيفية العقلية و نمط وجود حالاته الأنطولوجي، و«إحدى الخطوات التي يتبناها بعض الناس الذين ينكرون هذا الافتراض هو القول أنهم يستطيعون اختزال العقلي إلى المادي، العقلي هو ليس شيئا سوى المادي وهم يعتقدون أنهم بطريقة أو بأخرى يتجاوزون الانقسام الثنائي، ولكنهم يقبلون أسوء صفات هذا الانقسام عندما يقولون أن العقلي مادي»²، فلو لاحظنا جيدا هنا يمكننا تصنيف المادي من هذا النوع على أساس أنه "ثنائي مفاهيمي" قبليا إذ أنه ينطلق في تنفيذ العقل بناء على إيمانه بأن مفهوم العقلي يدحض المادي والعكس صحيح - كما سبق وأشرنا- ناهيك عن ذلك كله فإن الإقرار بوجود العقلي والمادي، أي الثنائية يسبق الاختزال، كقولنا هذا الشيء كذلك الشيء، الكاف هنا تفيد الاختلاف قبل أن تفيد التشبيه، وتفيد كذلك الفصل قبل أن تفيد الوصل، نفس الشيء بالنسبة لمحاولات اختزال

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص101.

² المصدر نفسه: ص102.

العقل الحذيفة والاقصائية، فهي تنطلق من مفاهيم كلاسيكية عاجزة، وتصورات متجاوزة، كما سبق ووصفها سيرل، ترسخت في الأذهان وأصبحت مسلمات، مثل الثنائية المفاهيمية، فالانتصار للمادية وإقصاء العقل هو شكل من أشكال الثنائية التي رسمت العلاقة الطردية بين الإثنين مسبقاً، وهذا ما أراد سيرل مرارا الإشارة إليه.

ما يمكن ملاحظته فعلاً عند عرض التيارات الإختزالية المفسرة للظواهر العقلية، منطلقها المشترك الذي مفاده «أن فكرة الاختزال تأتي في نموذج واحد يستمد من العلوم الطبيعية للمادة، ويفيد اختزال الظاهرة (أ) إلى ظاهرة أخرى (ب) كأن: الأشياء المادية جسيمات، وبذلك يمكن للوعي أن يكون هو الآخر شرارات عصبية أو برامج كمبيوتر، وهما التيار الشائعان إلى حد الآن، لكن فكرة الاختزال متشعبة ومتعددة وغامضة في كثير من الأحيان حيث تحتاج إلى التمييز بين الاختزالات التي تلغي الظواهر المختزلة، بناء على أنها وهم-غروب الشمس-، واختزالات تبرهن على حدوث الأشياء في العالم-الأشياء المادية إلى جسيمات-، حيث أن هذا الأخير لا يبرهن على أن الظواهر غير موجودة، لذلك سوف نحتاج إلى تمييز بين الاختزالات السببية والأنطولوجية»¹، وعلى لسان سيرل نأخذ دائماً الوعي كمثال عن الحالات العقلية وليس على سبيل الحصر، كثيراً ما تكون الاختزالات الغير استيعادية الغير الاقصائية ردوداً سببية، أي بما يمكننا تسميته بإستمولوجي (معرفي) بحيث تختزل الظاهرة في نظرية، بغية الفهم الدقيق لا الإلغاء، ويقابلها ذلك الاختزال الأنطولوجي الذي يلغي الظاهرة أو يحصرها كما سبق وشرحنا، وبين هذا وذاك هناك أنواع أخرى للرد والاختزال حسب الشدة إذا اعتبرنا أن بداية الاختزال أو الرد غير استيعادية غير إقصائية، ونهايته إقصاء وحذف واستبعاد وما بينهما مدى من الاختزال.

3-4 الاختزال الناعم والاختزال الوعر

في بعض الأحيان نسمي النهاية البحتة لمدى الاختزال- الاقصاء- الاختزال الناعم، والنقاط الواقعة بينهما تسمى الاختزال الوعر، في هذه المصطلحات لا بد أن نعتبر المنظور القائل بأن علم النفس لن يعاني الاختزال الناعم لعلم الاعصاب، ولكن الاختزال الوعر سيقوم بذلك، وكحقيقة هذا ما يقترحه طوال الوقت فلاسفة من أمثال تشيرتشلاند Churchland باتريسيا Patricia (1943-م) بول Paul (1969م) و

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 91.

ستيفن ستيتش Stephen Stich (1943-م) وهذا ما يجعل رؤيتهم تبدو أقل أصولية مما يبدو على السطح¹.

يأتي هذا في خضم معاناة بعض الماديين الإقصائيين خلال محاولاتهم لاختزال الحالات العقلية وأبرز مثال على ذلك بول تشيرتشلاند حيث أنه يستثني "الكواليا" أو الكيفيات أو الخبرات الواعية من إقصائه، ما يجعل اختزاله وعرا صعبا غير ناعم، فيما يعاني آخرون قلة حيلة أمام الوعي أو القصدية، أو حتى حين يحاولون استبعاد علم النفس الشعبي، أي إقصاء الحس المشترك والاعتقادات والرغبات ويفشلون في ذلك أكثر من مرة.

4-4 الاختزال البين نظري لأرنيست ناجل Ernest Nagel (1985-م) *

كان الفيلسوف الأمريكي أرنيست ناجل مسؤولا بشكل رئيسي عن تطوير الاختزال، وقد كان حجر الزاوية في نظرية ناجل هو أن الاختزال ليس علاقة بين كيانات أو خصائص في العالم، ولكنه علاقة بين نظريات بعضها بعضا²، وهذا النوع من الاختزال يؤسس إلى ديناميكية في العلم يمكننا تشبيهها بباراداييم توماس كون Thomas Samuel Kuhn (1922-1996م) حيث تختزل نظرية في أخرى أدق منها في كل مرة، وبالتالي يمكننا مسايرة التقدم العلمي دون تناقض واضح، «ففي بداية القرن السابع عشر وضع عالم الفضاء يوهان كيبلر قوانينه الثلاثة لحركة الكواكب، وتقريبا في ذات الفترة الزمنية صاغ جاليليو جاليلي قوانينه للأجسام الساقطة، وبعد عدة عقود استنتج الإنجليزي إسحاق نيوتن من كلا النظريتين عن الحركة والجاذبية، وبالمعنى المنطقي قد تم اختزال قوانين كيبلر وجاليليو في الميكانيك النيوتينية»³، هذه الأخيرة التي احتوت سابقتيها، وحسب ناجل يمكننا فعل ذلك مع الحالات العقلية وعلم النفس الشعبي، حيث قد يتم اختزال الإثنين في نظريات الدماغ وعلم الأعصاب، إلا أنه قد يواجه مشكلات عويصة هنا، فالاختزال

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص188.

* ناجل أرنيست: Ernest Nagel: (1901-1995): فيلسوف العلم ولد في نوفيمستو Novemesto، تشيكوسلوفاكيا سابقاً "جمهورية التشيك حاليا" وهاجر إلى الولايات المتحدة عام 1911، عمل مدرسا في جامعة كولومبيا لأكثر من 40 عاما كان أفضل عمل له الموسوم بالتجريبية والمناقشات الوضعية لطبيعة التفسير العلمي، هيكل العلم 1961. يُنظر:

(Simon Blackburn: Oxford Dictunary of philosophy, p245.)

² جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص169.

³ المرجع نفسه، ص170.

البين النظري هو اختزال بين نظريتين يستعملان نفس الوسائل المنهجية والمنطقية اللغوية أي أن لكليهما نفس القاموس الدلالي، مثل ما حدث مع نيوتن وكبيلر وجاليلي، أما في هذه الحالة فالمصطلحات التي تستعمل ليست متواضع عليها من قبل طرفي الاختزال سواء بالنسبة لعلم النفس، أو علم الأعصاب والدماغ أو حتى في فلسفة العقل.

وحتى الآن يستخدم علم الأعصاب وعلم النفس مفردات مختلفة كلياً عند الحديث عن الناس سيستخدم علماء النفس مصطلحات مثل الرغبة والمعتقدات والمشاعر والتحفيز والانتباه وما إلى ذلك، بينما يستخدم علماء الأعصاب مصطلحات من قبيل، التثبيط* والإثارة* والنقل العصبي* وما إلى ذلك، وإذا ما كان الاختزال هو فقط استنتاجاً، فإن علم النفس لا يمكن اختزاله في علم الأعصاب، وبالمناسبة لم يكن لدى إسحاق نيوتن هذه المشكلة بحد ذاتها عندما استنتج قوانين جاليليو وكبلر، ذلك لأن نيوتن وجاليليو وكبلر قد استخدموا جميعهم ذات المفردات: الجسم، والكتلة والتسارع... وما إلى ذلك، وعلى أية الأحوال تنشأ المشكلة عند اختزال الديناميكا الحرارية* إلى الميكانيكا الإحصائية* لأنهما تستخدمان

*التثبيط: ترجمة لكلمة Inhibition ويُقصد بها إيقاف أو تأخير أي عملية أو وظيفة في الجهاز العصبي وعادة ما يتم ذلك عن طريق عقار أو دواء معين. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 251).

*الإثارة: أو الإستارة: ترجمة لكلمة Excitation وتمثل عملية إثارة النسيج أو العضو أو استجابتهما للمنبهات، وقد يكون ذلك بإضافة طاقة لهما وتنقسم إلى قسمين إثارة مباشرة Directe عن طريق التنبيه الكهربائي أو إثارة تماسية Ephaptice بإثارة محور العصبون عن طريق تماسه مباشرة مع محور عصبون آخر. أو غير مباشرة Indirecte، عن طريق تنبيه كهربائي لا يُوضع مباشرة تماسه على العضلة، إنما على عصبها الحركي. وتأتي الإثارة بمعنى ما عكس التثبيط Inhibition. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 182).

*النقل العصبي والانتقال العصبي: Neurotransmissions: وهي العملية التي بواسطتها تطلق الناقل العصبية التي تعبر عبر المشابك وتولد تأثيرها في الخلية المستهدفة. والناقل العصبي Neurotransmitter مجموع المواد التي تُحرر من نهاية محور العصبون قبل الإشتباك في الجهاز العصبي أو المحيط عند إثارته. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 384).

*الديناميكا الحرارية: Thermodynamics: وهو فرعم الفيزياء يدرس علاقة الحرارة بأشكال الطاقة الأخرى وتطبيقاتها وتحولاتها وفيه ثلاث قوانين، الأول يتعلق بإنحفاظ الطاقة (يمكن أن تتحول الطاقة في منظومة معزولة إلى أشكال مختلفة ولكن مجموعها يبقى ثابتاً)، والثاني ينص على أنه لا يمكن للحرارة أن تتحول إلى عمل في درجة حرارة ثابتة، وينص القانون الثالث على أن السعة الحرارية والأنتروبية لأي جسم بلوري تسعى إلى الصفر عند درجة حرارة الصفر المطلق. يُنظر: (عبد الله واثق شهيد: معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية، بدمشق ص 484).

*الميكانيكا الإحصائية Statistical Mechanics: فرع من الفيزياء تُطبق فيه الطرق الإحصائية على المكونات المجهرية للمنظومة بغية التنبؤ بصفاتها المجهرية. يُنظر: (عبد الله واثق شهيد: معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية بدمشق، ص 462).

مفردات مغايرة¹، وهذا يعد مشكلا عويصا، إذ أن اختلاف المفردات والمصطلحات والحقول الدلالية يجعلنا بصدد الحديث عن نظريتين مختلفتين تماما، وأي محاولة دمج واختزال بهذا الشكل لن تنتهي إلى اختزال (بين-نظري) بالمعنى الذي اتفقنا عليه مسبقا، بل إلى اختزال إقصائي حذفي ونظرة دوغماتية لصالح نظرية على حساب أخرى-أي لصالح المادية-، لنعود أدرأجنا إلى الثنائية المفاهيمية.

لقد أدرك ناوجل كل ما فاتته لذلك لجأ إلى ما نسميه قواعد الاتصال أو ما يسمى لاحقا بالقوانين الجسرية، وهذه عبارة عن مجموعة من العبارات التي تعبر عن العلاقة المنطقية بين مصطلحات النظريتين²، وتعمل هذه القوانين كجسر يصل بين النظريتين لتفادي الفصل والتناقض، والأمر هنا أشبه بمثنوية الخاصة في علاج مشكلة التفاعل بين العقل-جسد، إليك مثال عن تلك القوانين الجسرية أو قواعد الاتصال، «هب انني اود ان اعرف ما الذي يجعل عقار (زولبيديم)* يشعر الناس بالنعاس، التفسير الاختزالي لذلك هو كما يلي: - اعرف انه قد يكون اكثر تعقيدا من ذلك-

1- عقار زولبيديم مضاد لمستقبلات الجاما أمينو بيوتيريك أسيد (Gaba-a)*

2- مضادات مستقبل جاما أمينو أيبوتيريك أسيد تجعل الناس يشعرون بالنعاس (قانون جسري)

3- وعلى ذلك فالعقار زولبيديم يجعل الناس يشعرون بالنعاس (أحد قوانين علم النفس)³.

وهذا النموذج الأخير بعد خروجه من عنق الزجاجة بجل ناوجل لم يتوقف عند هذا الحد من الاختزال، بل تطور فيما بعد وأصبح يظهر بشكل أدق مما هو عليه.

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 171.

² المرجع نفسه، ص 172.

* عقار زولبيديم: تعريب لكلمة Zolpidem ويُعد من مضادات القلق والمنومات Anxiolytic and Hypnotic Drugs، ويعمل على تثبيط الجهاز العصبي المركزي بالإضافة إلى أنواع أخرى من المنومات -مخدر- مثل الكلورهايديرين Chlor Hydrate، البينزوديازيبينات Bnezdiazepiens، الباريجريت Barbiturates، زالبلون Zaleplon، زوبكلون Zopiclone. ينظر: (على إسماعيل عبيد السنائي: أدوية الجهاز العصبي، دار الضياء، جامعة ذي قار، العراق، 2009، ص 118، 119).

* مستقبلات الجاما أمينوبيوتيريك (بيوتيريت) أسيد Gaba: وهو عبارة عن حمض يُمثل ناقلا عصبيا هدفه تقليل الشحنات -تثبيط- Inhibitory Neurotransmitter وتعمل صناعات الأدوية الخاصة بتقليل القلق أو الصرع أو حتى صناعة المخدرات بناء على هذا الناقل العصبي وطريقة عمله. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 204-205).

³ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 173.

4-5 الاختزال الصارم

طور الفيلسوف الأمريكي جون بيكل John bickle (1983م-) نموذجاً ذا صلة سماه الاختزال الصارم، وقد كان شعار الاختزال الصارم تداخلاً خليوياً وتتبعاً سلوكياً، مثلاً هب أننا يمكن أن نشبط أو نشبط قدرة ما لكائن حي (كالذاكرة) من خلال العمليات الخليوية، قد تحل مشكلة الكواليا هنا بتتبع تنشيطها وتثبيطها¹، وهذا الاختزال هو نسخة مطورة عن اختزال ناجل البين- نظري، ولكن ما يفعله الاختزال الصارم أو البين نظري مع العقل وحالاته، هو إيهامنا بحل مشكلة الوعي والقصدية والكواليا (الخيرات الواعية) وذلك عن طريق إيهامنا باستيفاء الحالات العقلية واختزالها، إلا أن هذا غير صحيح، لا يزال مشكل الكواليا مطروح بصيغة ما غير الأولى فقط، لماذا يؤثر تنشيط أو تثبيط جزء معين من الدماغ على شعورنا بشعور ما دون غيره؟

وبالتالي فإن ما يقوم به الاختزالون دائماً هو إما إعادة إنتاج الإشكال بصيغ جديدة، أو خلق فجوات تفسيرية باستمرار، إذ يلجأ الاختزالي إلى الإقصاء والحذف بعد فشل طريقته في الاختزال، أحياناً يشمل ذلك العقل كله مثلما لاحظنا مع المادية الإقصائية التي سنفصل فيها لاحقاً، أو حذف وإقصاء أجزاء منه مثلما يحدث مع الوعي دائماً أو الكواليا والقصدية في بعض الأحيان.

فإذا فشل الاختزالي في رد العقل وحالاته إلى العلم المتواضع عليه انتقل مباشرة إلى إقصاء الكل من دائرة رؤيتنا العلمية أسوة بمفاهيم كلاسيكية اندثرت مثل الفلوجيستين Phlogiston اللاهوب والأثير وغيرها، وصحيح أن هذه المفاهيم اندثرت وتم تجاوزها إلا أن الأمر هنا مختلف تماماً فيما يخص العقل وحالاته، حيث أن العقل أو الحالات العقلية لا تشبه في شيء الأثير المضيئ ولا النظرية الخليوية للأمراض*!

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص180.

* النظرية الخليوية: أو نظرية الخلية Cell Theory or Cellular Theory طورها كل من ماتياس شلايدن Matthias Scheiden (1818-1881) وبعده ثيودور شوان Theodor Shiuann (1810-1882)، سنة 1838 اللذان افترضوا على التوالي أن النباتات والحيوانات مكونة أساساً من خلايا وأن الوحدة الواحدة -خلية- أساسية للهيكل العام والوظائف الحيوية لجميع الكائنات الحية. وقد سبق لروبرت هوك Robert Hook (1635-1703) أن اكتشفها عام 1665 أثناء فحصه الفلين تحت مجهر إذ لاحظ أن هيكله يتكون من وحدات مجوفة شبيهة بالصندوق وسماها آنذاك خلايا "Celles" ولكن لم يصل لبناء نظريته لنكتشف أنها كانت في الواقع خلايا ميتة. يُنظر:

(John Daintith: oxford Dictionary of science, Oxford University Press, 5 Ed, 2005, New york, p146.)

فهذه الأشياء ليست إلا افتراضات نظرية أو كيانات لا يمكن ملاحظتها، وهو ما اقترحه العلماء فقط من أجل تفسير العالم المرئي، الحالات العقلية ليست افتراضات نظرية اقترحت لغرض تفسير تجاربنا، وهي تمثل محور التجربة في حد ذاتها، وعلى ذلك فكل أنواع القياسات التي من المفترض أن تجعل الإقصائية مقبولة جميعها قياسات سيئة¹.

لست أعارض سيرل في هذه النقطة بل أوافقه تماما، فالحالات العقلية تختلف تماما عن الحالات الأخرى الموجودة في العالم خاصة من حيث وجودها -أي أنطولوجيا- ولذلك لا يمكننا إقصائها أو حتى اختزالها في معظم الأحيان، حتى ولو حاولنا اختزال العقل وحالاته في الدماغ والجهاز العصبي ونشاطه، فنحن نفشل في أكثر من مرة من الجانب الأنطولوجي للاختزال، وبرغم من أن الدماغ والقلب عضوان داخل نظام واحد إلا أنهما يختلفان تماما فمثلا: «يمكن لأي شخص أن يفهم لماذا يضخ الدم من القلب إلى باقي أنحاء الجسد، ولكن في مقابل ذلك لا يمكننا فهم كيف أن الخلايا العصبية* تخلق الإدراك، ليس لأحد فكرة حول سبب ظهور حالات وأنشطة الدماغ بذلك الشكل، -كيف تبدو- ويطلق الفيلسوف جوزيف ليفاين Joseph Levine (1983م-) على هذه القضية (الفجوة التفسيرية)، إنها قضية مركزية في فلسفة العقل، في بعض الأحيان يستخدم الفلاسفة مصطلح (الكواليا) للإشارة إلى أنواع التجارب التي أشرت إليها مثل التصور العقلي والغثيان، والألم والفرح، والتوتر وغيرها العديد من الأحاسيس، بالمناسبة مفرد كواليا هو كوال، ولذا فالفجوة التفسيرية تشير فقط إلى حقيقة أن كيمياء الدماغ لا يمكن أن تفسر الكواليا»² في حين يمكننا اختزال القلب وعمله في ضخ الدم، أو الكبد في إنتاج المادة الصفراء مثلا، ولا يمكننا اختزال عمل الدماغ في نوع نشاط عقلي معين، بحيث دائما ما يكون نفس النشاط العصبي حتى على المستوى الخليوي، إلا أن الحالة العقلية متغيرة في كل مرة، وهذا ما يعرف بالكواليا والخبرات الواعية أو الكيفيات الواعية التي لا تقبل الرد وإن كان ذلك سيتترك خلفها فجوة تفسيرية بتعبير جوزيف ليفين، وحتى

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 181.

*الخلايا العصبية: ترجمة لكلمة Neurous Celles: وهي جمع خلية عصبية وهي كتلة جبلية تحوي نواة وتحيط بها جلبة تحوي عضيات مختلفة ويغلفها غشاء خلوي وهي وحدة بنائية للأنسجة كما أنها تكون وحدة وظيفية في الجهاز العصبي. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 98).

² جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 162.

لو امتد الاختزال إلى الصلابة والصرامة اللازمة ليصبح إقصاء، قد لا يقصي العقل كله بل بعض اجزائه فقط، «خذ مثلاً الفيلسوف الإقصائي الشهير بول تشيرتشلاند، لم يحاول قط إقصاء الكواليا وبدلاً من ذلك فقد حاول إقصاء ما يسمى الاتجاهات الافتراضية Propositional Attitudes مثل الاعتقادات والرغبات، وقد تنبأ أنه في يوم ما عندما يحرز علم الأعصاب تقدماً ملموساً فسوف تغدو هذه المفاهيم غير ذات قيمة للوصف والتنبؤ بالسلوك والتجارب البشرية، وقد منح تشيرتشلاند الكواليا وقتاً للتنفيذ، فالكواليا كما يعتقدون سوف تتمكن من اختزالها إلى الدماغ لا أن يتم إقصائها»¹.

إن الاتجاهات الافتراضية أو المواقف الافتراضية بما في ذلك علم النفس الشعبي أو علم نفس الجدة أو الحس المشترك باختلاف التسميات، كل هذه المفردات تشترك في الإيمان بأشياء من قبيل المعتقدات والرغبات التي حاول الإقصائيون حذفها من الحياة العقلية أو حتى من دائرة المفاهيم العلمية، على غرار تشيرتشلاند الذي افترض إقصاءها في البداية فقط، مستشرفاً اختزال الكواليا مستقبلاً، وكان هذا في ثمانينات القرن الماضي، أما اليوم «يعمل علم الأعصاب دون اللجوء إلى المفاهيم العقلية المألوفة كالاقتقادات والرغبات والصور الذهنية وما إلى ذلك، تخيل أنه في النظرية الجديدة لا ذكر البتة لهذه الأشياء، ليس غير النيورونات Neurons* والمشبكات العصبية Synapse والعقد Ganglia* والموصلات العصبية neurotransmitters*»²، وبالتالي فقد تم إقصاء كل ما سبق فعلاً وأصبح حقيقة بعدما كان

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 185.

* النيورونات Neurons: جمع نيورون وهو تعريب لكلمة Neurons والترجمة الصحيحة هي عصبون (ج. عصبونات) أي من الخلايا الموصلة في الجهاز العصبي المركزي وتتكون عادة من جسم الخلية الذي يحوي النواة والهويولى المحيطة بها مع عدة فروع قصيرة (التغصنات) التي تنتهي بغصينات انتهائية (تغصن انتهائي) مع فروع جانبية لها، كما أن لها محاور مغطاة بغمد عادة يكون (الليف العصبي). يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 374).

*العقد Ganglia: جمع عقدة عصبية ويُقال Gangliocytoma أو Ganglioneuroma وتعني ورم عصبي عقدي. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 205).

*الموصلات العصبية Neurotransmitters: وتُترجم كذلك للنواقل العصبية ومفردتها ناقل عصبي ويُقصد بها إحدى المواد التي تُحرر من نهاية المحور العصبي قبل الاشتباك في الجهاز العصبي المركزي -الدماغ- أو المحيطي عند إثارته وتعتبر هذه المواد الفلح التشابكي حتى تثير أو تنبسط الخلية المستهدفة. ومن هذه الناقلات العصبية، الأسيتيل كولين والنوربينفرين، والإبينفرين والدوبامين والغليسين والغاما أمينو بيوتيريك وحمض الغلوتاميك ومادة بي والإنكيفالين والأندروفين والسيروتونين. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 384).

² جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017، ص 268.

تصوراً، حتى وإن قلنا أن الكواليا مثلاً قد تختزل في الدماغ إلا أن الاختزال هو أول الطريق نحو الإقصاء وأبرز مثال كان المعتقدات والرغبات كما تطرقنا.

4-6 التفسير الميكانيكي الاختزالي

هنالك نوع آخر من الاختزال أو بالأحرى أسلوب آخر ينظر للحالات العقلية من حيث ميكانيزمات حدوثها مثلاً: «إذا أراد شخص ما تقديم تفسير ميكانيكي اختزالي لظاهرة ما، يجب أن يصف المكونات الخاصة بالظاهرة -الأجزاء والأنشطة- ويرتب الآليات ذات الرتب الأدنى -الآليات التي يفترض أن تكون أكثر أصولية- بحيث إذا سألنا عن الظاهرة وكيف تحدث أو كيف يؤدي العقل عمله، نقوم أولاً بتحديد الأجزاء الرئيسية ووظيفة كل واحد منها، وثانياً نرتب هذه المكونات حسب الأولوية والأداء، ثالثاً إيضاح كيف تحدث الظاهرة إذا قام كل جزء بوظيفته»¹

ولشرح هذه الفكرة وكيف نطبقها على العقل، يمكننا أن نعطي أبرز مثال والأقرب للفهم، وهو العمل الميكانيكي بحد ذاته لمحرك السيارة من حيث أنه خاضع لمستويات متعددة وفق أجزاء محددة لكل مستوى لغته، ولكل مكون وظيفته، يتناسق الجميع لينتج الأداء المعروف بتحريك السيارة، وذلك لا يحدث إلا بعد احتراق البنزين وإنتاج الطاقة داخل المحرك والمكربن كجزء من المحرك، والاحتراق بدوره يحدث داخل الحجرات، ولا يمكن أن نفسر الظاهرة دون أن نفهم كل جزء على حدى، بعد ذلك نفهم وظيفة كل جزء وبعدها نحدد العلاقة بين الأجزاء لنصل إلى فهم العمل الميكانيكي ككل، بالضبط هذا ما يحدث في عمل العقل إذا أردنا فهمه انطلاقاً من اختزال ميكانيكي ينتهي لعمل الدماغ، مثلاً «الأعصاب أربعة أجزاء: التفرعات، والجسم، والمحور، ونهاية المحور، في السيناريو النمطي تنقل التفرعات المعلومات من خلية عصبية إلى أخرى، جسم الخلية يراكم هذه التغيرات، وإذا بلغ التراكم ذروته تنتج نبضة كهربية، ويكبر المحور هذه النبضة، وتطلق نهاية المحور الناقل العصبي المناسب، وهذا الوصف يعد تفسيراً ميكانيكياً اختزالياً للقدرة الكامنة للفعل»².

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 176.

² المرجع نفسه: ص 177.

إلى حد كبير يشبه هذا الاختزال الميكانيكي ما تحدث عنه سيرل في بناء مفهوم العقل وبالتحديد مستويات الوصف، ناهيك على أنه يشابه التفسير الوظيفي للعقل «وقد لعب التفسير الوظيفي دورا مهما في تفسير القدرات العقلية مثل التعلم والذاكرة، وللتفسير الوظيفي خطوتان، الأولى: نحن نعرف القدرات العقلية من منظور القوى المسببة لها، أسبابها المميزة وتأثيراتها، (التحليل الوظيفي)، على سبيل المثال، من أجل تفسير وظيفي للذاكرة علينا أن نعيد وصف الذاكرة من حيث استحواذ وتخزين واسترجاع المعلومات، الثانية: نحن ننظر إلى أجزاء الدماغ التي تمتلك بالفعل هذه القوى المسببة و النظام الدماغى يحل التساؤل، يمكن أن يقال عنه أنه يحقق القدرات العقلية»¹.

ولعل هذا يعد اختصارا مخلا للوظيفة ومغفلا لبعض الجوانب، على أن نتطرق إليها بإسهاب لاحقا، وما يهمنا هنا هو استحضر الغائية ووظائف الإدخال-الادراك- والسببية ووظائف الاخراج- السلوك- اللذان يعمل وقفهما العقل واللذان يحالان إلى نشاطات الدماغ ووظائفه وبالتحديد إلى مراكز معينة فيه، إلا أن اقتران الوظيفية والاختزال الميكانيكي قد يتحول إلى نقمة بمجرد أن نتذكر أننا سبق و قلنا أن الاختزال و الإقصاء قد يمس جزءا من العقل لا كله، وفي غالب الأحيان يكون ذلك بسبب عجز الطريقة الاختزالية أو الإقصائية في التعامل أو في فهم الحالة العقلية ومماهاها أو تحويلها مع معطيات العلم حول الدماغ، «إذ لا يمكن إعطاء تفسير كامل تام لتجربة نوعية محددة-الكواليا-، هب أنني أشم رائحة معينة، يمكنني تفسير تفاعلات الجزيئات مع مستقبلات الشم لاستثارة شعور معين، اشمئزاز أو وجع أو ... كحتمية طبيعية للآلية السابقة، ولكن سؤالنا السابق يعود إلى الواجهة هنا، لماذا نشعر بهذا دون آخر؟، لماذا هذه الكيفية دون غيرها؟ ولماذا نتج كواليا معينة دون غيرها؟»².

لماذا نشعر بكواليا معينة؟ أو لماذا نملك خبرات واعية وكيفيات واعية معينة في لحظة مختلفة عن أخرى متغيرة في كل مرة؟، وهذا كله مع الإبقاء على الآلية نفسها، وإلى حد ما الأعضاء نفسها والأكثر من ذلك حتى على مستوى الدماغ يمكن أن تكون مناطق النشاط العصبي نفسها والكواليا مختلفة في كل

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 178.

² المرجع نفسه: ص 179.

مرة؟! لا أظن أن المذاهب الإقصائية والاختزالية توفر إجابات كافية بخصوص هذا، بل تتجاوزته خطوة نحو الأمام كما سنرى.

ثانيا: المادية في تفسير العقل

قبل أن نتطرق إلى المادية وجب أن نوضح بعض الأمور التي بقيت عالقة منذ بزوغ فجر التيارات الثنائية مروراً بالواحدية المثالية، هذه الأمور كانت سبباً بطريقة أو بأخرى في قيام التيارات المادية الواحدية بمختلف أنواعها بغية دحضها واستبعادها من دائرة بناء مفهوم العقل، سواء كان الأمر متعلقاً بالاختزال بأنواعه المختلفة، أو الرد أو الحذف أو الاستبعاد.

1- المادية الإقصائية *Eliminative Matérialisme*

بعد أن تطرقنا إلى علم النفس الشعبي وأساليب الإقصاء والاختزال، بقي علينا أن نتطرق الآن إلى المادية التي استعملت أساليب الإقصاء والاختزال في دحض وتفنييد علم النفس الشعبي، أو علم نفس الجدة والحس المشترك، والمواقف الافتراضية، لما تحمله من مفاهيم على المعتقدات والرغبات، على أن نناقش جدلية علم النفس الشعبي والمادية ونقد سيرل لهما فيما بعد.

ويعد تاريخ المادية حافلاً وقيماً قدم الفلسفة، فبينما كان أرسطو منذ 300 سنة قبل الميلاد يعلن أن الروح تسكن القلب، كان هناك هيروفيلوس Herophilos (335-280 ق، م) في الإسكندرية يتبنى فكرة وجودها في تجاويف وفراغات الدماغ، وهي نظرية عاشت حتى القرن السابع عشر ميلادي. وفي الكنيسة هي الأخرى في أوروبا كانت تستلهم من القدماء (القرن الرابع ميلادي) وتتحدث عن ثلاث تجاويف مختلفة (حيث تتمركز الحواس الخمس وهي التخيل، أو القدرة المبدعة والحكمة والذاكرة...) ومع بداية القرن السادس عشر تعددت عمليات التشريح، واقترح الإنجليزي توماس ويليس Thomas Willis (1621-1675م) تنظيماً مختلفاً بشكل جذري للدماغ، الحس، الحكمة، الذاكرة داخل لب الدماغ وليس ضمن التجاويف، لتظهر بعدها خرائط الدماغ في القرن 18 على يد النمساوي فرانز جوزيف غال Franz Joseph Gall (1758-1828م) ليحدد فيها كافة الملكات العقلية والدماغية، وهكذا دواليك¹، ليصير ما كان مجرد نظير فلسفي تجريبياً علمياً بعيداً عن ميتافيزيقا أفلاطون وثنولوجيا الكنيسة التي كانت تقدر

¹إسماعيلي يامنة عبد القادر، قشوش صابر: الدماغ والعمليات العقلية، دار اليازوري، عمان، ط2، 2015، ص 15.

الجسد وتأبى تشريحه -تقديس الجسد الإنساني من جهة وازدراؤه على أساس أنه مصدر الشهوة والمعصية من جهة أخرى-.

وبمجرد بزوغ عصر الأنوار وتراجع سلطة الكنيسة وقبورها مع جهود روجر بيكون وفرنسيس بيكون وإكزافي بيشات وغيرهم بما في ذلك ديكارت، «ليحدث بعدها تطور هائل نوعي في التكنولوجيا الطبية. عام 1978 بدخول المساحات مثل: جهاز الرنين المغناطيسي الذي يسمح لنا برؤية وفحص الدماغ عبر الجمجمة للأشخاص الأحياء وبعدها في عام 1985 دخلت تقنية أخرى حيز التطبيق وهي التصوير الطبقي الباث البروتيزوني (PET) الذي يسمح بتصوير نقاط الفاعلية في الدماغ، ما يسمح ببناء خريطة دقيقة له ليأتي بعدها كل من فرتش (fertsch 1838-1929) و (hizg 1838-1907) اللذان استعملا أسلوبا لإثارة الدماغ كهربائيا عن طريق إقطاب كهربائية توضع على سطح القشرة الدماغية أو داخلها و نتيجة لذلك يمكن حدوث حركات في الجسم»¹، هذه التقنيات عجلت باللجوء إلى المادية التي بدورها أقصت بعض الحالات العقلية واختزلت أخرى على أمل أن يمتد مدى الاختزال لينتهي للإقصاء مع تقدم العلم والاكتفاء بالدماغ فقط وعملياته المادية العصبية الكهربائية كطاقة، بما أن هذا ما يجربنا به العلم عن العالم «إذن فليس من العجب أن يتبنى العديد من الفلاسفة وجهة النظر التي تقول أن العقل البشري يجب أن يتم تفسيره وفقا لنوع نفسه من التفكير الميكانيكي والآلي الذي يخضع له باقي العالم، وهذا الرأي هو تقريبا ما نعنيه بمذهب المادية. فالمادية نظرية تفيد بأن الواقع البشري -عندما يستخدم المصطلح بشكل أكثر تحديدا للإشارة إلى موقف معين في فلسفة العقل- مكون من خواص وعمليات فيزيائية أو مادية خالصة تعمل وفق القوانين الفيزيائية الأساسية المعروفة، وبالتالي فهذا الواقع يمكن تفسيره من خلال علم الفيزياء، ولا وجود لجوهر لا مادي أو روح أو أي جانب من جوانب الطبيعة الإنسانية لا يخضع نظريا للتفسير المادي البحت»².

إن أي تفسير خارج هذا الإطار لا يتوافق مع التقارير العلمية التي يجربنا بها العلم عن العالم، وبهذا الشكل تصبح مفاهيم العقل التي يمدنا بها علم النفس الشعبي والحس المشترك والمواقف الافتراضية بما في

¹ إسماعيلي يامنة عبد القادر، قشوش صابر: الدماغ والعمليات العقلية، ص16.

² إدوارد فيسر: فلسفة العقل، إعداد قسم الترجمة بدار الفاروق للاستثمارات الثقافية، الجزيرة مصر، ط1، 2019، ص67.

ذلك الديكارتية مجرد هذي لا يستند إلى حقائق علمية تجريبية على عكس ما تجربنا به المادية، خذ مثلا «في عام 1851 اكتشف الجراح بول بروكا (1824-1880) Paul-Brouca خلال فحصه للدماغ لجثة أحد المرضى منطقة تتعلق باللغة، تقع في القسم الأيسر من الدماغ، وبهذا اعتبر أول شخص يحدد بطريقة لا تقبل الجدل وظيفة عقلية في تلافيف القشرة الدماغية، ويرجع لبروكا Broca الفضل أيضا في وصف العرض السلوكي للحبسة وتطويره لمفهوم القشرة المسيطرة للغة في النصف الأيسر من الدماغ، فهي كانت بداية فكرة أن للنصف الأيسر و النصف الأيمن وظائف مختلفة»¹، ومثل هذه الاكتشافات عجلت في تحفيز نمو النظرية المادية ووسعت دائرتها بما في ذلك أساليب الإقصاء والاختزال، «وفي القرن الأخير أصبحت المادية جديرة بالاحترام الأكاديمي في مكانين بشكل غير محتمل أولا في الولايات المتحدة الأمريكية مع جورج سنتيانا و روي وود سيلرز Roy Wood Sellars (1880-1973م) وبعد ذلك في أستراليا مع ديفيد أرمسترونغ David Armstrong (1926-2014م) وجون سمارت John J. C. Smart (1920-2012م) ويولين بليس Ullin Place (1924-2000م) ومع ذلك فالشيء القابل للمناقشة، أن المادية يمارسها دائما جميع العلماء، حتى أولئك الذين يتمسكون باعتقادات دينية مادامت الكائنات غير المادية لا تؤدي دورا في نظرياتهم أو تجاربهم على سبيل المثال رغم أن نيوتن كان موحدا ورعا لم يقدم الإله دورا في معادلاته عن الحركة»²، وهذا بدوره يثبت تراجع المذاهب الميتافيزيقية والثنائية لصالح المادية الواحدة، والرد بأنواعه المختلفة سواء استبعادي، إقصائي، حذفي، وغير استبعادي اختزالي.

لقد «كانت مسألة العقل دائما هي موضوع النزاع الأساسي بين المذهب الطبيعي والمادي، على حين يتمسك الفيلسوف المادي بأن الوظائف العقلية ووظائف المخ، ربما يعتقد الفيلسوف الطبيعي في العقل اللامادي، وبالتالي حين يكون المادي لادينيا، ربما يفسح الطبيعي المكان للدين -دين بإله مستريح ومن دون آخر- وهذا الاختلاف له نظير سياسي: على حين لم يوجد أبدا إمبراطور أبيقوري، كان هنالك إمبراطور رواقى، الا وهو ماركوس أورليوس، وكان أحد وزراء فيرون هو الفيلسوف الرواقى سنيكا، وبإيجاز المذهب الطبيعي مشاكس ولكنه غير مؤذي من الناحية السياسية، على حين أن المادية ملزمة بإضعاف أي

¹إسماعيلي يامنة عبد القادر، قشوش صابر: الدماغ والعمليات العقلية، ص15.

²ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، ص333.

نظام حكم يقوم على الإيمان، وهذا هو السبب أنها عانت ضغطا سيئا منذ أيام افلاطون»¹، وهذا الكلام يعني من جهة أن المادي ينتهي في مدى اختزاله إما إلى المادة البحتة سواء كانت فيزيائية أو كيميائية، أو حتى طاقة، أو ربما يقصي الظاهرة تماما إن عجز عن ذلك، في حين قد يفسح الطبيعي المجال للتفسير اللاهوتية الميتافيزيقية، لينتهي إليها مثل ما حصل مع ديكارت إذ انتهى إلى شيطان يتلاعب بأفكاره أو أن العقل نور إلهي، في حين ينتهي لوك وهيوم إلى العقل المادي وبعدهما بزمن تشيرتشلاند الذي ينتهي إلى المخ والعمليات العصبية.

هذا التيار المادي من جهة ثانية له علاقة طردية بما هو طبيعي، ذلك أنه وبسبب التيار الطبيعي وما يحمله من ميتافيزيقا-بمعنى الاطار النظري و ليس ما وراء الطبيعة- كان سببا في تأخر تقدم العلم أما التيار الطبيعي فينظر إلى المادي على أنه يفتقر إلى الجانب القيمي -في السياسة وعلم الاجتماع وغيرها- لذلك ينبذ خاصة سياسيا إلا أن الأمر الملاحظ هنا هو أننا بصدد الحديث عن علم الطبيعة بما في ذلك الأحياء- البيولوجيا- أي الإنسان فلا ضرر حتى الآن لتبني طرح المادية في هذا المجال، وهكذا كانت تبرر اعتناقات المادية هنا وهناك وتراجع التيار الطبيعي.

قد يعتقد المرء أن المادية هي وجهة النظر القائلة بأن البنية المجهرية للعالم تتكون بالكامل من جزيئات مادية، لكن الصعوبة تكمن في أن هذا الرأي يتوافق مع أي فلسفة ذهنية إلا الديكارتية القائلة بوجود الأرواح، وذلك أكيد قد يبني على أسس دينية، ولكن المقصود منها أي المادية حسب معظم الماديين المعاصرين هو تأكيد العقلي بالجسدي، أي لا توجد أي ظواهر عقلية لا يمكن اختزالها في العالم، لماذا لا يقرون بأن هذه الظواهر هي بيولوجية عالية المستوى لنظم فسيولوجية معقدة؟² ويعد هذا موقف سيرل من المادية، فحسبه المشكلة في الشرط الأول من المادية؛ أي صحيح أن العالم يتكون كليا من جزيئات مادية تسبح في حقول الطاقة، ويمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ونقول أن العالم يتكون من جسيمات لا متناهية الصغر، وإلى حد الآن نحن متفقون مع المادية، ولكن الشرط الثاني لا ينال إعجاب سيرل والذي مفاده أن كل شيء يمكن اختزاله تماما في المادة، وبهذا الشكل العقل لن يختزل لأن المادية تعجز في كثير من

¹ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، ص336.

²John Searle: The Redescovry of The Mind, p16.

الأحيان عن اختزال الحالات العقلية، و بالتالي يقصى وحتى وإن اختزل إلى المادي، فذلك يغير من طبيعته البيولوجية -الحيوية- وبالتالى يقصى العقل ويضيع جهدنا كله، فيما أنه كان بإمكاننا اختزال مسببات الظواهر العقلية إلى المادة والفيسيولوجيا فيما يبقى هو ظاهرة بيولوجية عالية المستوى -على ذكر المستوى العالي حتى سببية العقل الفسيولوجية لا تزال عصبية على الاختزال-، خذ مثلا ظاهرة الوعي أو الألم والكواليا الخاصة به.

يقول سيرل هنا صراحة في كتابه العقل مدخل موحز: «وإذا نظرنا إلى المادية بمعنى خاص يمكن القول أنها اعتنقت من دون تساؤل، أظن أن سبب فشل الماديين هو أنهم واجهوا دائما الواقعة الواضحة، إن الصيغ المختلفة للمادية تتجاهل صفة عقلية جوهرية معينة للكون، والصفات التي يتجاهلوها عادة هي الوعي والقصدية»¹، إذ لا يمكن للمادية اختزال الوعي والقصدية في المادة وتضمينهما، ولا يمكنها فيهما على حد سواء ما جعلها تتجاهلها، بل لا يمكننا حتى تصور المفهوم المادي للعقل واعتناقه من دون وعي منا أو قصد في ذلك، أي أن تَمَثَّلَ هذا الطرح عقليا يوقع المادي في مغالطة التنفيذ الذاتي وتسقط حججها في الماء.

وقد دافع عن الطرح المادي الكثيرون من أبرزهم «باتريسيا تشيرتشلاند وبول تشيرتشلاند ووفقا للزوجين يعد الحديث عن العقول مجرد طريقة موهلة في القدم لمحاولة امتلاك ناصية تعقيدات السلوك الذكي، غير أننا عندما ننظر إلى ما يجعل الكائنات الذكية (بما فيها البشر) تتك -تفكر- نكتشف آليات عصبية معقدة، لا تحمل المبادئ التي تعمل بها هذه الآليات شيئا يذكر بابتدالات السيكلوجية الشعبية Folk Psychology، وهي نظرية الحس المشترك عن العقل الميتة بلغتنا، والمخدورة في مؤسساتنا الاجتماعية، ويخلص الزوجان إلا أن أغلب المقولات السيكلوجية وصيغ التفسير السيكلوجية هي إما قابلة للرد Reducible إلى مقولات نيورويولوجية أكثر أساسية وإما لا تنطبق على شيء، ومن ثم لا تستحق الإبقاء عليها»²، مثل الاعتقادات والرغبات وإلى حد أبعد من ذلك الوعي والقصد كما سبق وذكرنا،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز ص45.

² جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص268.

ولذلك نجد جدلية بين علم النفس الشعبي الذي يفترض المعتقدات والرغبات ونفس الأمر بالنسبة للمواقف القضوية والحس المشترك والمادية التي تنفي الكل.

2-جدلية علم النفس الشعبي والمادية الإقصائية ونقد سيرل لهما

يتساءل سيرل متهكما ومنطلقا من المعطيات العلمية والمعرفية الحالية، «لدينا الآن عدة قرون من التقدم العلمي، وإذا كان هنالك شيء نعرفه فهو أن العالم يتألف كليا من ذرات فيزيائية في مجالات من القوة، وإذا افترضنا أن هنالك أشياء من قبيل الظواهر الواعية الحقيقية، فكيف نفترض التفكير في أنها تلائم عالم الذرات المادية؟ وهل نفكر في أن النفوس تجري هنا وهنالك بين الجزئيات أو نفكر في أن النفوس ملتصقة بالمشخ بطريقة أو بأخرى، وملصقة عليه بغراء ميتافيزيقي ما، وعندما نموت تصبح النفس منفصلة يبدو أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها خبرتنا الخاصة وتكون منسجمة مع ما نعرفه عن العالم من العلم هي الاعتراف بأن كل شيء مادي»¹، ويشير سيرل هنا إلى أن السبب الأول لاعتناق المادية هو الهروب من المنظور اللاهوتي للعقل على أساس أنه روح أو نفس خالدة من جهة، أو الهروب من فجوة التفسير التي تكلم عنها جوزيف ليفين والتي كانت تركة ديكارتيية يصعب تجاوزها في تفاعل المادي/عقلي ما يجعلنا نبتكر غراء ميتافيزيقي لنلصق الإثنين معا ونبرر تفاعلها من جهة أخرى، وبالتالي تكون المادية الحل الوحيد المتاح والأكثر منطقية، لذلك نرى المادية الإقصائية في جدل وصراع مستمر مع علم النفس الشعبي الذي يؤسس لميتافيزيكا العقل حسب الماديين، «تشكل معتقداتنا المنطقية حول العقل نوعا من النظريات البدائية -علم النفس الشعبي- ولكن لا يمكن تبرير الكيانات التي تفترضها النظرية. مثلما أزال فشل نظرية الاحتراق اللاهوتي أي مبرر للاعتقاد بوجود الفلوجوستين، فإن فشل علم النفس الشعبي يزيل أي أساس منطقي للكيانات النفسية الشعبية، وبالتالي إذا اتضح كذلك فلا مبرر للاعتقاد بوجود المعتقدات والرغبات والمخاوف والآمال وما إلى ذلك.

وفقا للماديين الإقصائيين يبدو أن العلم الإدراكي الناضج سيظهر أن معظم معتقداتنا المنطقية حول الحالات العقلية خاطئة، وأخيرا هنا نخلص أنه لدينا نظرية ذهنية تقضي على العقل ببساطة، ومن هنا

¹جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل ص 88، 89.

جاءت عبارة المادية الإقصائية¹، يظن الماديون أن الديناميكية العلمية تفترض زوال نظريات وحلول أخرى محلها، خاصة تلك التي تفتقر إلى أساس تجريبي يقيني مصاغ بلغة رياضية رمزية في شاكلة قانون علمي، وأسوة بما يحدث في الفيزياء والكيمياء وعلوم الطبيعة سيزول علم النفس الشعبي الذي يفترض الكيانات العقلية كالمعتقدات والرغبات.

إلى حد الآن نفهم جيدا ما يدعو إليه الماديون، ولكن فرضا أن علم النفس الشعبي تم دحضه فعلا ولم نقبل ما يسمى معتقدا ورغبة، وأقصينا هذه الأخيرة من قاموسنا المعرفي، كيف يمكننا أن نتبنى طرح الماديين؟ وكيف أمكنهم تبني طرحهم ونقله لنا حتى؟ أليس الأمر في كلتا الحالتين مبني على الاعتقاد؟ أليس طرحهم معتقدا أو مجموعة من المعتقدات من نوع ما؟ تلك المعتقدات هي حالات عقلية موجودة في كل فكرة تقريبا وبالتالي إقصائها هو إقصاء للموضوع المثبت أي العقل، فكيف نخرج من هذا التناقض الصريح، بين أن نثبت شيئا نحن قد أقصيناه فعلا؟.

ولكن قد يقال لنا هنا أن «كل ما يهم المادي الإقصائي هو أن تكون نظريته صادقة ولا يجب أن يكون يعتقدوها»²، ولنذهب أعمق من ذلك ونحلل مفهوم الصدق هنا بعد المعتقد، «الصدق بالذات مرتبط بمفاهيم اعتقادية قد يقال أن حملة الصدق ليسوا جملا أو نظريات مجردة وإنما اعتقادات صادقة أو كاذبة وإذا لم نفسر الجمل من قبل موضوعات مفكرة، ستبقى مجرد تتابعات هامدة لعلامات وأصوات لا معنى لها وبالتالي يصبح التحلي عن الاعتقادات تحلي ضمني عن مفاهيم الصدق والكذب، ومعه كذلك مفهوم النقاش العقلاني الذي يقع في صميم المنهج لفهم العالم، ويقع المادي هنا في تفنيد آخر لذاته حيث وفي سعيه نحو نظرية علمية عن السلوك الإنساني يقوض مشروع العلم نفسه»³، تسمى الجمل جملا والكلمات كلمات وربما الأحرف كذلك، لما يكون لها معنى أي عندما تكون تحمل صفة الصدق أو الكذب، هاتان الصفتان اللتان تتأسسان بناء على الاعتقاد كحالة عقلية، غير ذلك يصبح الكل مجرد رموز وأصوات - بتحفظ - لا معنى لها، إذ أن العقل وحالاته بما في ذلك الوعي والقصدية والاعتقاد هي من تقف خلف المعنى أو بالأحرى هي من تعطي الرموز معنى، كما أنها مربوطة بالفهم كظاهرة عقلية هي الأخرى، وبدون

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p22.

²إدوارد جون ثان لو: مقدمة في فلسفة العقل، ص82.

³المرجع نفسه: ص83.

الفهم وبعيدا عن الحالات العقلية التي تعطي للظواهر اللغوية المعنى، حتى النقاش العلمي وقوانينه الرمزية يصبح فارغا من المعنى إن لم يستند على خلفية عقلية، وبالتالي أي إنكار بصيغة الإقصاء للحالات العقلية كالاعتقاد، هو إنكار للنقاش العلمي أساسا، وهذا ما يقع فيه الماديون ولكن من جهة أخرى هل علم النفس الشعبي سيء إلى هذا الحد؟ هل المعتقدات والرغبات وباقي الحالات العقلية لا تملك سوى خلفية علم النفس الشعبي لتكفى عليها؟.

يرى الماديون الإقصائيون وإلى حد ما الاختزاليون كذلك وعلى راسهم تشيرتشلاند«أن القصة التي أدخلت المصطلحات العقلية كمصطلحات نظرية هي الأسطورة»¹، أي أنها تفتقر إلى أساس علمي أو حتى واقعي يتوافق مع العالم الذي نعرفه اليوم، «ولم يتطور علم النفس الشعبي طيلة 2000 عام وبالتالي هو يعاني من فقر الحلول وكذلك فقر مفاهيمي أو قصور معرفي، وهذا الإخفاق راجع لأننا لازلنا نستخدم نفس الإطار المفاهيمي منذ الاغريق»²، أي أن علم النفس الشعبي لا يساير الديناميكية العلمية حسب الماديين لذلك وجب تجاوزه.

«ويجادل الماديون الحذفون على النحو التالي: لماذا نقول أن الناس يمتلكون معتقدات ورغبات وأنواعا أخرى من الحالات العقلية؟ نقول هذه الأشياء لأننا نفسر سلوكهم، إذن افتراضنا بوجود المعتقدات والرغبات... الخ، هو افتراض بوجود نوع من الموجود النظري، كما أن نفترض وجود القوة الكهروطيسية في الفيزياء، إحدى ميزات هذه الافتراضات هي أنه إذا تبين أن النظرية كاذبة فهذا يكفي لأنه يبرهن على أن الموجود غير موجود مثل نظرية الفلوجيستين* التي تقول بأن حرق الشيء يتشكل من إفراز مادة الفلوجيستين، دحضت النظرية وتوقفنا عن الاعتقاد بوجود الفلوجيستين»³، ويأمل الماديون هنا أن تلاقي

¹Paul m. Churchland: Matter and Consciousness, p237.

²Ibid, p78.

* نظرية الفلوجيستين: تعريب للكلمة بالإنجليزي Phlogiston Theory وهي نظرية قديمة للاحتراق تعود في الأصل لليونان ويُعد الفلوجيستين كمادة مفترضة ظُن سابقاً أنها المسؤولة عن الاحتراق، اقترحها يوهان بيشر Johann Becher سنة (1996) بخصوص احتراق الخشب ليتم فيما بعد توسيع النظرية لتشمل احتراق المعادن من قبل جورج ستال في القرن الثامن عشر ليظهر أن هذا المكون هو وهم فيما بعد مع لافوازي Lavoisier لتصبح هذه النظرية تنتمي للفيزياء الشعبية. ينظر:

(John Daintith: oxford Dictionary of science, p618).

³جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص65-66.

المعتقدات والرغبات نفس مصير الفلوجستين كما أن تفسير السلوك لا يجب أن يخضع إلى خلفية الاعتقاد والرغبة، بل أن ينتهي إلى المادية سواء كان ذلك الدماغ أو الجهاز العصبي بما في ذلك نقاط الاشتباك أو غيرها، ولكن هذا قد يوقعنا في إشكاليات عدة ناهيك عن إشكالية الوعي والقصد، فنحن نقع في إشكالية الكواليا والخبرات الواعية وخضوع الحالة العقلية إلى أنطولوجيا خاصة هي أنطولوجيا المتكلم الأول، كما أن رد السلوك إلى المادة يجعل الإنسان آلي يفتقر إلى ما يسمى بالإرادة الحرة، لنقع في إشكالية عويصة أخرى، بالإضافة إلى كل ما سبق أين محل الذاتية هنا؟ كل هذه الإشكاليات هي نتاج لتبني الطرح المادي الذي فتح بابا من الصعب إغلاقه، والسؤال هنا «ما النظرية التي تفترض وجود المعتقدات والرغبات... الخ، حسنا قد تكون الفهم العام، أو علم نفس الجدة، وفي الأدبيات العامة تسمى علم النفس الشعبي، وفق ما تقوله الرواية لقد تبين بكل تأكيد أن علم النفس الشعبي غير وافي، وفي الواقع الشعبية كاذبة، لماذا؟ أحد الأسباب هو أن نظرياتنا الشعبية دحضت دائما بواسطة التقدم العلمي، ولكن إذا كانت النظريات التي تفترض وجود معتقدات ورغبات... الخ كاذبة إذن هذه الموجودات لا توجد وهكذا المادية الحذفية هي بكل بساطة نوع من المادية تحذف الحالات العقلية كليا وتبين أنها أوهام، كما تبين أن غروب الشمس والفلوجستين أوهام»¹، بالمختصر المفيد حسب سيرل يعتقد هؤلاء أن الحالات العقلية غير موجودة تماما، وأبرز من تبني هذا الطرح رورتي Rorty (1965م-) وفايربند Feyerabend (1963م-)، بالإضافة إلى تشيرتشلاند.

يظن هؤلاء أن علم النفس الشعبي استمر لفترة طويلة جدا على الأرجح ليس لأنه صحيح بشكل أساسي في تصويره الإدراك البشري، ولكن لأن الظواهر التي تم تناولها صعبة للغاية لدرجة أن أي تعامل مفيد معها، بغض النظر عن مدى ضعفها، من غير المرجح أن يتم إزاحته³، يعني هذا أن علم النفس الشعبي كان الحل الوحيد المتاح في فترة وبعدها أصبح الحل المقنع، أي كأفضل حل، شأنه شأن الثنائية الديكارتية التي عمرت كذلك طويلا، ليس لأنها صحيحة ولكن لأنها المتاحة والمقنعة إلى أن تحولت إلى

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 66.

² John Searle: The Redescovy of The Mind, p8.

³ Paul m. Churchland: Matter and Consciousness, p79.

دوكترين* فلسفي دوغماتي يصعب دحضه إذ لا يقبل المناقشة، ويبدو أن هذا الموقف ينطلق فعلا من الاختزال إلا أن عينه على الإقصاء منذ البداية، إذ أن الثابت هنا هو الإقصاء كمذهب أما الاختزال فهو منهج نحو الإقصاء، ذلك أن «السمة المميزة لهذا الموقف هي إنكار أنه من المتوقع حدوث اختزال خاص بالنوع لاطار علم النفس الشعبي إلى إطار علم الأعصاب الناضج، والسبب في هذا الإنكار هو الإقصاء المادي للإقناع بأن علم النفس الشعبي هو تصور بدائي بائس ومربك بشدة كحالاتنا وأنشطتنا الداخلية، وذلك راجع أساسا إلى مجموع إخفاقات تفسيرية وتنبؤية يقودنا إليها دائما لتصبح بمثابة ألغاز على غرار النوم»¹، فلن يجيبنا علم النفس الشعبي عن سؤالنا ما النوم؟ ولماذا ننام؟ ولماذا نحن بحاجة إليه؟ قد يفترض علم النفس الشعبي إجابة بناء على الحس المشترك بقوله "الراحة" أي من أجل الراحة، ولكن هذا حسب الماديين وتشيرتشلاند خطأ، حتى لو سمحت للناس بالراحة باستمرار فإن حاجتهم إلى النوم لا تتضائل، كذلك المرض العقلي لا نعرفه ولا يمكننا رؤية أسبابه وحلوله بعدسات علم النفس الشعبي، كما أنه لا فكرة لنا عن طريقة عمل الذاكرة وكيفية استرجاعها للكم الهائل من الذكريات وقبل ذلك كيف تخزنها؟، علم النفس الشعبي مبهم جدا حسب الماديين، وتظل أكثر الأشياء محورية غامضة بمنظوره.

ويرى سيرل أن علم النفس الشعبي (FP) خضع إلى مسائل تجريبية وقوبل بالرفض ما نجده طبيعيا في السلوك وكيف نفهم الكلام، كثيرا ما كانت أمور تتعلق بمعرفة كيف، وليست نظريات بالمعنى العلمي الدقيق (تجريبية) إذا اعتبرنا ما سبق ذكره قدرات، فحسب علم النفس الشعبي يمكنك ذكر الارتباطات النظرية والمبادئ التي تقوم عليها هذه القدرات، هذا ما يسمى بعلم النفس الشعبي².

وهذا يعني أن علم النفس الشعبي متعلق بالمبادئ النظرية للسلوك واللغة كمجموع افتراضات كيفية، أي خاضعة للوصف الكيفي لا لتقدير الكمي، وهنا مكن الخطأ إذ أن الماديين الإقصائيين يخضعونه

* دوكترين: تعريب لكلمة Doktrine بالإنجليزية والتي تأتي بمعنى عقيدة، ويُعمل المصطلح في الدين والسياسة ويمثل مجموع المعتقدات التي يتم تدريسها من قبل حزب سياسي في الكنيسة، وهذه الظاهرة كانت في العصور الوسطى، لذلك استعمل رايل المصطلح دوكترين في وصف الثنائية الديكارتية، لا يقصد به أنها مجرد عقيدة دينية ولا أنها اكتست طابع العقيدة التي تُناقض فقط، إنما هنالك أبعاد أخرى راجعة للسلطة السياسية للكنيسة آنذاك بالإضافة إلى الدين كمتعقد وهذا ما أدى بمفهوم العقل للظهور بهذه الطريقة. ينظر:

(Alison Waters: Oxford Student 's Dictionary,p 218.)

¹Paul M. Churchland: Matter and Consciousness, p78.

²John Searle: The Redescovy of The Mind, p27.

لتقدير كمي لا يراعي طبيعته، وحتى لو عدنا إلى الاختزال فلا يشترط الاختزال أن يكون الموضوع تجريبيًا، وهذا ما نلمسه في اختزال الأعداد الكبرى في الرياضيات كالعدد جوجل Google -رقم واحد يليه مئة صفر-. أو عدد جوجل بلكس GooglePlex -Google-¹10¹، فالاختزال هنا يراعي الطبيعة الكيفية للأعداد ومفهومها النظري ولا ضرورة للمادية، ونفس الشيء ممكن بالنسبة لعلم النفس الشعبي، وبالتالي هذه مغالطة أخرى يقع فيها المادي الاختزالي والإقصائي إذ أن الاختزال لا يستلزم المادة، بل هو منهج وطريقة فهم للعالم وربما تفسير له، أي نوع من التفسير مثل ما يجربنا الفيلسوف والبيولوجي المعاصر جاستن جارسن قائلا: «افتراض أن التفسيرات في العلم تترافق مع بعض الغموض المتبقي، الجاذبية بين شيئين عبارة عن دالة لمربع المسافة بينهما بدلا من مكعب المسافة بينهما؟ لماذا يوجد العالم بأسره؟ لماذا يوجد أصلا أي شيء بدلا من الاشيء؟ إذا سوف لا تبدو الفجوة التفسيرية كمشكلة خاصة حول العقل، ولكنه سمة عامة للتفسير، وكما قال توماس هكسلي أحد المدافعين عن دراوين، كل شيء غير مفهوم، العلم بأكمله يسعى لاختزال عدم الفهم الأساسي لأقل عدد ممكن»².

وانطلاقا من قول جارسن ليس بالضرورة إقصاء الحالات العقلية، وكذلك علم النفس الشعبي كما أن الاختزال يجب عليه منذ البدايات أن يهدف إلى اختزال عدم الفهم قبل المواضيع في حد ذاتها، كما أنه ليس هناك اختزال تام، دائما ما نجد علامات استفهام تتراقص كفضلى هنا وهناك، فعدم الفهم بهذا المفهوم هو في حد ذاته سمة عامة للتفسير ومرافقة لأي مجهود علمي، وهذا أيضا يمكن تبريره بالديناميكية العلمية الحاصلة وعدم استيفاء اليقين، خذ مثلا في دراسة الأجسام لما كنا نقول إن الجزيء هو أصغر مكون للجسم وبعدها النواة Nucleus وبعدها الإلكترون Electron والفوتون Photon وهكذا دواليك، ولكن الماديين الإقصائيين والاختزالين يعلمون هذا جيدا، فلماذا يصرون على التشكيك في أحكام علم النفس الشعبي؟.

يبدو أن السبب يرجع إلى «أنهم يرون علم النفس الشعبي على أنه نظرية ترمي إلى تفسير السلوك البشري والتنبؤ به، لكنها تفشل فشلا ذريعا في ذلك، حيث يجب على النظرية العلمية المقبولة من الجميع

¹ نقلًا عن: <http://www.makahloud.com/post/zvnc611wk> إطلع عليه في: (00:22 2021/7/9)

² جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص 164.

أن تقترح قوانين قابلة للاختبار تجريبيا (مثل الميكانيكا)، و علم النفس الشعبي عاجز عن ذلك بما يكفي، بل يكتفي بتقديم ملاحظات تافهة لا يمكن تكذيبها تجريبيا، من قبيل أن عموم الناس يتصرفون لتلبية رغباتهم في ضوء اعتقادهم بالإضافة إلى ذلك هنالك مساحات واسعة من السلوك الإنساني لا يقول علم النفس الشعبي عنها شيئا»¹، أي أن الافتراضات هنا غير مبررة مما يجعل تفسير السلوك يصبح أكثر غموضا بدلا من شرحه، وربما هذا أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور المدرسة السلوكية في تفسير العقل، وبالتالي اختزال العقل في السلوك مباشرة أو في الاستعداد له، والاستدلال على العقل انطلاقا من ما يمكن على الأقل ملاحظته بدلا من افتراضات غير مستندة على حقائق يقينية مبررة علميا تلعب دور وسيط بين العقل والسلوك، ونتيجة لهذا كله «يقال أن علم النفس الشعبي سيء بشكل ميؤوس منه وفقا للمعايير العلمية، في تفسير نطاق الظواهر المعنية، سيء لدرجة أنه لا يمكن إصلاحه ولا بد من أن نستبدله بنظرية مختلفة تماما، هذه النظرية البديلة لا يمكن أن يكون فيها لحالات كالاعتقاد والرغبة أي مكان، لأن هذه الحالات أعمق ترسخا في النظرية النفسية الشعبية من أن نستخلصها منها»²، وبما أننا لا يمكننا أن نجتث من علم النفس الشعبي المعتقدات والرغبات وجب أن نقصيه ونعوضه بقواعد معرفية أشد دقة وأقرب إلى المفهوم العلمي وإلى التقارير العلمية عن العالم وعن أنفسنا فكان بعد ذلك ظهور التيارات المختلفة من الأحادية المادية سواء اختزالية أو إقصائية على غرار المادية الحذفية والسلوكية والوظيفية والفيزيائية وغيرها.

ويرى سيرل أن المشكلة بين علم النفس الشعبي والمادية هي مشكلة خطأ في القياس بالدرجة الأولى إذ يؤخذ الأول من قبل المادية ويرفض قياسا على الفيزياء الشعبية بالخطأ، قد تكون الفيزياء الشعبية خاطئة - كدوران الشمس حول الأرض والفلوجستين- لأنها لا تهم كثيرا، ولكن عندما يتعلق الأمر بالطريقة التي يتحرك بها جسدك إذا قفزت من فوق منحدر مثلا، فمن الأفضل أن تكون النظريات الشعبية صحيحة³، إذ أن عملية القفز وفق منظور المادية لا تستند إلى معتقد يحدد الغاية ولا إلى رغبة - كإرادة على الأقل إن لم تكن حرة فهي راجعة إلى أسباب- ولا إلى وعي يرافق الفعل ويكيف الجسم حسبه، ولا إلى قصدية تتمثل الحالة الجسمية عقليا، يجعلها انتحارا كقفز نحو المجهول ويصبح الإنسان بهذا الشكل

¹ إدوارد جون ثان لو: مقدمة في فلسفة العقل، ص 82.

² المرجع نفسه: ص ن.

³ John Searle, The Redescovy of The Mind, p27.

كزومبي *Zombie*، مثل ما افترض نيغل، لذلك يعد علم النفس الشعبي هنا أرحم من المادية، لا بل ضرورة ذلك أنه لم ينكر العوامل الذاتية ولا المعتقدات والرغبات والخبرات الشخصية والكيفيات الواعية - الكواليا- والقفزة بدون كل هذا لا تنتج سوى الحطام.

إنّ «كل ما نفعله عندما نتكلم عن علم النفس الشعبي خلال تعاملنا مع سلوك الآخرين بناء على توقعات عن كيف يتصرف الناس على أساس الاعتقاد والرغبة التي نعزوها إليهم فنحن لا نتوقع سلوكهم باستنتاجات من تعميمات تشبه القانون كما نفعّل مع الفيزياء وسلوك الأجسام، ودائماً نخرط في محاكاة وجدانية لما نعتبره منظور هؤلاء الناس للعالم، وتخيّل كيف نتصرف، في الواقع يبدو أن الأنماط الفكرية كعلم النفس الشعبي راسخة بعمق فينا، والأرجح أن لها أساسيات تصورية، فأسلافنا كانوا بحاجة إلى التعاون والتنافس بشكل فعال، وعلى هذا الأساس لا ينظر إلى علم النفس الشعبي أو هذه الأنماط الفكرية كنظرية علمية بدائية عن السلوك الإنساني، وإنما كجزء من معنى أن تكون إنساناً، إنها ليست أنماط صنعها الإنسان لا يمكن الاستغناء عنها إنما هي جزء لإنسانيتنا نفسها»¹.

وبالتالي ما يتكلم عليه علم النفس الشعبي لا يمثل نظريات لدراسة السلوك ولا مجموع فرضيات لتفسيره، بل هو معطى طبيعي ذو طابع أنطولوجي وجودي وليس مادياً متواضع عليه أو ميتافيزيقياً خارقاً، فنحن لم نتفق يوماً على أن نعتقد أو نرغب أو نتألم أو نحزن أو نفرح أو حتى على أن نسمي ما يختلجنا من مشاعر أو أحاسيس وحالات عقلية مختلفة ونصطلح عليها بالشكل المعروف بل الأمر طبيعي المنشأ، وفي تقديرنا لسلوك الناس لا نأبه بتاتا بالقواعد والقوانين والنظريات العلمية وأبرز دليل على ذلك هو الطفل بين الثالثة والخامسة، إذ يعد خبيراً أخصائياً في السلوك رغم أنه يجهل القواعد والقوانين والنظريات العلمية التي تفسره، وكل ما يحدث أنه يتنبأ بناء على محاكاة وجدانية تحت السلوك انطلاقاً من مقارنة فعل الغير مع فعلنا وخلفياته من رغائب وخبرات واعتقاد، «خذ مثلاً شخصين شانيكاً وجيمس، يشاهدان ان شخصاً ما يعاني من نوبات صرع، تعتقد شانيكاً أن نوبات الصرع هذه ناتجة عن شحنات كهربائية لا يمكن السيطرة عليها في الدماغ، بينما يعتقد جيمس أنه ناتج عن مس شيطاني، ومعنى ما يشاهد جيمس وشانيكاً شيعين مختلفين ذلك أنهما يملكان نظريتين مختلفتين، الحكمة هنا هي أن الإقصاء عندما يحدث في

¹ إدوارد جون ثان لو: مقدمة في فلسفة العقل، ص 84.

تاريخ العلم ليس ببساطة إزالة فرضية علمية من قاموسنا العلمي، ولكنه تغيير في الطريقة التي نتجاوب من خلالها مع العالم»¹، وإلى حد الآن لا زال العلم يحاول مرارا، إما إقصاء تلك الحالات العقلية أو على الأقل اختزالها أو تفسير نظرة العالم لها إلا أنه يفشل في كل مرة.

ولهذا أصبحت الآن مسألة FP أي علم النفس الشعبي مرتبطة بالعلوم المعرفية CS وهذه الأخيرة تقرر أي الأطروحات صحيحة وأيها خطأ وعلى سبيل المثال يفترض ال FP المعتقدات والرغبات ولكن اتضح أن حساب SC للسلوك غير متوافق مع هذا، وبالتالي فإن الرغبات والمعتقدات غير موجودة.

كل شيء خطأ في هذا الإدعاء، فحسب سيرل تسبب الرغبات والمعتقدات أحيانا فعلا ولكن ليس دائما ولا يوجد ارتباط أساسي، سواء افترضنا ذلك أم لا، فمن غير المرجح أن يكون هنالك اختزال سلس لكيانات علم النفس الشعبي FP إلى العلوم الأساسية لبيولوجيا الأعصاب، لذلك يبدو أن الاستبعاد هو البديل الوحيد، عدم القدرة على الاختزال لا تعني عدم الوجود، إنهم يجرون مقارنة ومقارنة مع الفيزياء بناء على تشابه خاطئ، إذ يعتقد تشيرتشلاند أن الإيمان والرغبة لهما نفس المكانة في نظرية علم النفس الشعبي التي كانت لدى الفلوجستين و سائل السعرات الحرارية في الفيزياء، لكن هذا خطأ فالمعتقدات والرغبات لم يتم افتراضها كجزء من بعض النظريات الخاصة بل يتم تجربتها كجزء من حياتنا العقلية²، ونحن في علاقة مباشرة معها طوال الوقت كشيء حضوري (يحضرنا) ذاتي فينا، أنطولوجيا خاضع للمتكلم الأول عكس الفلوجستين، وغيرها بما تخبرنا به الفيزياء فهو حصولي فينا -يحصل نتيجة لظرف خارجي- خاضع للشخص الثالث و ضواهره-الغائب-.

مايمكن قوله بناء على ما سبق، أن قياس الماديين الإقصائيين غير صالح تماما لثبوت عدم التطابق، ونتيجة للطرح السابق و المقاربة بين العلوم المعرفية وعلم النفس الشعبي ظهر تياران بارزين أولهما والأكثر تأييدا ومعاصرة هو التيار البيولوجي في تفسير العقل، وهو تيار جون سيرل الذي يعد أبرز مؤيديه أما التيار الآخر فهو نسخة مطورة للاختزالية الفيزيائية سميت بالنظرية الذاتية أو الهوية أحيانا أو الفيزيائية الذاتية أحيانا أخرى حسب الترجمة.

¹جاستن جارسن: العقل البيولوجي، ص185.

²John Searle: The Redescovy of The Mind, p27.

ويسعى هذا التيار والطرح إلى رد الحالات العقلية المفترضة من قبل علم النفس الشعبي والحس المشترك على حد تعبيرهم ليس إلى المادة وقوانين فيزيائية كسببية فقط، بل إلى إدق من ذلك، أي إلى مهماتها وتحويلها إلى عمليات عصبية نيورولوجية وفيزيائية بحيث تكون هذه الأخيرة متحددة هوياتيا وعينيا وذاتيا مع الحالات العقلية أي هي نفسها كما سنرى.

3- النظرية الذاتية (الفيزيائية) أو نظرية الهوية في تفسير العقل Physicalism Identity Theory

في حين كانت الفيزيائية الاختزالية كتطور للنمط المادي في تفسير العقل تقرر بأن الحالات العقلية هي مجرد حالات للمخ على سبيل المثال: إن معاناتك للألم هي فحسب أن تكون الألياف C قد أثيرت¹، فإن نظرية الهوية تركز على هذه النقطة الأخيرة بالذات وتجعل كل حالة عقلية في حالة تماهي تام مع عملية عصبية خاصة الجهاز العصبي المركزي، وقد سبق وأشرنا إلى هذا التصور في شرحنا لطريقة الاختزال كنوع من الرد، بداية في مدى الرد الذي حددنا نهايته مسبقا بالإقصاء المادي، وحسب هؤلاء «إن ديكارت لم يكن مخطئا منطقيا كما ادعى السلوكيون المنطقيون - سنتناول طرحهم لاحقا نظرا للتسلسل المنطقي لا الزمني- ولكنه كان مخطئا واقعيا، كان بالإمكان أن يبين أحد أننا نمتلك نفوسا بالإضافة إلى الأجساد ولكن بينت الطبيعة في الواقع أن ما كنا نتصوره كعقول هو ليس سوى أدمغة»²، إذا فالحالات الشعورية العقلية كالألم وغيرها، ما هي سوى حالات دماغية أو حالات للجهاز العصبي المركزي، لذلك هذه النظرية تقرر بالتطابق التام بينهما، أي بين الحالات العقلية والعمليات العصبية، وذلك باستعمال مبدأ الهوية في المنطق أي أن الشيء هو نفسه وذاته وعينه الذي نسميه حالة عقلية ما هو إلا عملية عصبية مصدرها المخ أو الدماغ أو الجهاز العصبي المركزي، ولو طبقنا مبداء آخر للمنطق هنا وهو الثالث المرفوع سننفي كل التيارات المثالية الأخرى في تفسير العقل، إذ يتحد الإثنين في مبدأ الهوية والذاتية منطقيا إلا أنهما واقعيا شيء واحد، وهذا ما عابه الفيزيائيون على ديكارت.

صحيح أن الشيء يعرف بالجنس والنوع منطقيا، إلا أنه في الواقع يتحد الجميع في قالب واحد وينصهر، كذلك تظهر الحالات العقلية على أنها تنصهر في هوية واحدة مع العمليات الدماغية والعصبية،

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح اسماعيل، ص 86.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 49.

«وقد ظهرت هذه النظرية على نحو مستقل في كل من الولايات المتحدة وأستراليا في خمسينيات القرن الماضي في أوراق بحثية أصدرها هيربيرت فايجل Herbert Feigl (1958م-) ي.ت. بلاس. U.T.place ج.ج.س. سمات J.J.smart- ويدعي فايجل وبلاس وسمات أن الخواص العقلية خواص مادية فهم لا يدعون ذلك فحسب بل ينفذون إلى أن الخواص العقلية هي خواص مادية فيزيقية، أي خاصية من الصنف الذي تفره على نحو مستقل العلوم الفيزيائية»¹.

«ترتكز نظريات الهوية على ما أسماه سمات الهويات النظرية Theoretical Identities هذه الهويات يميظ عنها اللثام العلماء الذين يستكشفون الطريقة التي يتركب بها العالم، فالبرق، فيما اكتشفنا هو تفرغ كهربى والماء هو H₂O والحرارة هي متوسط الطاقة الحركية للجزيئات، والسيولة هي نوع معين من الترتيب الجزيئى، يذهب صاحب نظرية الهوية إلى إنه رهان جيد أن أبحاث الدماغ سوف تفضي إلى اكتشاف إن خواص معينة نسميها باستخدام ألفاظ عقلية هي خواص للأدمغة- الألم مثلا قد يتكشف أنه قذح ألياف C في الدماغ»²، وقد كان هذا الطرح مدعوما بالنظريات الفيزيائية بصفة غير مسبوقه من قبل أرفين شرودينجر وتجربته* حول سلوك الإلكترون وهدم الدالة الموجية بإيعاز من العقل نفسه في صورة الوعي كحال عقلية، «وتخيل شروندنجر صندوقا مغلقا فيه ذرة مشعة إذا ما أشعت تتسبب في تحرك جهاز جايجر- جهاز لقياس الاشعاع-، إذا ما تحرك مؤشر العداد يتسبب ذلك في كسر قنينة السيانيد، توجد في الصندوق قطة متى انكسرت زجاجة السيانيد تتسمم وتموت[...]، وطالما كان الصندوق مغلقا فالذرة Atom ربما أشعت وربما لم تشع أو في الحقيقة لقد أشعت ولم تشع معا، وهو مايعني أن القطة حية وميتة معا في نفس الوقت، حتى نقوم بالرصد ساعتها تنهار الدالة الموجية»³، فالإلكترون في هذه التجربة وبلغة الفيزياء الكمومية، ينتشر كموجة حتى نقوم برصده فيتموضع مكانيا وقبلها كان منتشرا كموجة إلا بعد أن

¹ جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص128.

² المرجع نفسه: ص132، 133.

*قطة شرودينجر Schrödinger's cat: تجربة افتراضية للفيزيائي ايرفين شرودينجر Erwin Schrödinger (1877-1961) والتي توصل من خلالها لدالته الموجية بدلالة الزمن واحداثيات جسيمات المنظومة، وهي تُحدد النتيجة في كل تجربة تخضع لها المنظومة وتسمى هذه الدالة أيضا State Function. يُنظر: (أرفين شرودينجر: العقل والمادة، ترجمة أحمد سمير سعيد، ص8. يُنظر: (عبد الله واثق شهيد:

معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية بدمشق، 2010، ص227).

³ إرفين شرودينجر: العقل والمادة، تر: أحمد سمير سعد، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2020، ص8.

رفعنا عنه الستار ونظرنا إليه، ألا يعني هذا أن للحالات العقلية أبعادا فيزيائية؟ بما أن المراقب العام يهدم الدالة الموجية ويغير سلوك الإلكترون الفيزيقي؟ وهذه التجربة الاحتمالية هي فيزيائية محضة من جهة، وتصاغ بلغة رياضية منطقية من جهة أخرى ويتحد الإثنين ليشكلتا هويتهم، الشيء نفسه بالنسبة للحالات العقلية، فالتعابير اللغوية المنطقية وما تحمله، تمثل جزءا من هوية واحدة للعمليات العصبية المختلفة وينصهر كلاهما في قالب واحد، لذلك كنا نقول أن ديكارت كان محقا منطقيا، ومخطئا واقعا، إذ يمكننا تعريف العمليات العصبية بالحالات العقلية مثلما يحدث مرارا في التعاريف المنطقية - للجنس والنوع كما سبق وذكرنا- إلا أن هذه الثنائية تفشل واقعا، ولهذا السبب كان من الواجب أن نتوقف ونفرق بين الخواص والمحمولات.

«فالمحمولات Predicates هي أدوات لغوية تستخدم لتسمية الخواص، فالتعبير الانجليزي Is Round (يكون مستديرا) هو محمول يسمي خاصة معينة، تلك الخاصة التي تمتلكها الكثير من العملات على سبيل المثال، والمحمول يكون نحاسيا يسري على نفس العملة بفضل امتلاكها خاصية أخرى، خاصة كونها نحاسية، وبحسبنا في نفس الوقت أن نضع باعتبارنا أن الخواص والمحمولات حتى تلك المحمولات التي تسمى خواص، تنتمي إلى أنظمة مختلفة، المحمولات مظاهر لغوية للأشياء، والخواص مظاهر غير لغوية لها»¹، وهذا يعني أن العمليات العصبية هي خواص بالنسبة للدماغ أما الحالات العقلية فهي محمولات بالنسبة لتلك الخواص والكل يشكل معا ما نسميه بالعقل كهوية، الأولى أو الخواص هي الحالة الفيزيائية والثانية أي المحمولات هي اللغة المعبرة عن الحالة الفيزيائية، وهي اللغة التي كانت متاحة ولا زالت للتعبير عن ذلك.

هذا ويؤيد شرودينغر الفيزيائية مستشرفا مستقبلها كما فعل روادها قائلا: «ينبغي العالم من أحاسيسنا ومداركنا وذكرياتنا، من المناسب اعتبار وجوده موضوعيا بذاته، غير أنه بالتأكيد لا يصبح متجليا من خلال مجرد الوجود المحض، تجليه مشروطا بمجريات خاصة للغاية في مناطق خاصة للغاية من هذا العالم، تحديدا مشروطا بوقائع معينة تحدث في المخ»²، أي أن علاقة ما نسميه عقل بالعالم هي علاقة فيزيائي

¹ جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص 131.

² إرفين شرودنجر: العقل والمادة، ص 15.

بفيزيائي ولا وجود للشيء ميتافيزيقي أو شيء مضمر غير مفهوم، وأكبر دليل على هذا هو تجربة شرودينغر نفسه، فكيف يمكن للمراقب بمجرد مراقبته يتغير سلوك الإلكترون وتهدم الدالة الموجية لو لم يكن هنالك اتصال فيزيقي بين الإثنين؟، وبهذا الشكل تكون الفيزيائية الذاتية أو نظرية الهوية قد ضربت عصفورين بحجر، أولهما أنها أنهت إشكالية التفاعل بين العقلي والجسدي وثانيا استطاعت اختزال مصطلحات علم النفس الشعبي في صورة الاعتقادات والرغبات في محمولات اللغة التي تتحد مع الخواص كعمليات عصبية في هوية واحدة هي العقل الذي يفضي بدوره إلى مجموع العمليات الدماغية والعصبية الفيزيكية.

3-1 الانتقال من ذاتية النوع إلى ذاتية العلامة

إلى حد الآن نحن نتكلم عن النظرية الذاتية باعتبارها ذاتية النوع، أي أن النوعين يتوحدان في هوية واحدة كيف ذلك؟ بتبسيط ليس بمخل، هنالك نوع من الحالات العقلية كمحمولات يقابله نوع من العمليات العصبية كخواص، وفي كل مرة هكذا (نوع - نوع) يتحد الإثنين في هوية واحدة، إلا أن جملة من الانتقادات والافتراضات دفعت بالنظرية خطوة إلى الأمام لتتغير من ذاتية (نوع-نوع) إلى ذاتية (العلامة-علامة)، وقد اعترض سيرل على هذا مقسما اعتراضه إلى اعتراضات تقنية وأخرى تخص الفهم العام.

أولا : الاعتراضات التقنية «يبدو أن النظرية تنتهك مبدأ منطقيا يدعى قانون لينينتز Leibniz Low يقول هذا القانون أنه إذا كان شيئا متساويان فمن الضروري أن تكون جميع صفاتها مشتركة في ما بينهما، وهكذا إذا استطعنا أن نبين أن الحالات العقلية تمتلك صفات لا يمكن نسبتها إلى الحالات الدماغية أو العكس، يبدو أنه بإمكاننا دحض النظرية الذاتية، ولا يبدو أنه من الصعب إيجاد أمثلة كهذه، وهكذا أستطيع القول على سبيل المثال أن الحالة الدماغية التي ترادف فكرة أنها تمطر، طولها 3 سم في أذني اليسرى، إذن الفيزيائية كاذبة!»¹ ويظهر ذلك هنا جليا في الاختلاف الحاصل بين الحالات العقلية ونوعها الخاضع للوصف الكيفي، وعمليات الدماغ ونوعها الخاضع للتقدير الكمي، لتتعد المماهات هنا والاتحاد والانصهار في قالب الهوية والذاتية الفيزيائية.

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص50.

ولكن سرعان ما تفتن أنصار الذاتية لهذا واعترضوا بداعي أن «هذه الاعتراضات تتركز على الجهل وكلما ازدادت معرفتنا بالدماغ نرتاح بحثيا أكثر إلى حد أن نكتشف مواقع مكانية للحالات العقلية في الحالات الدماغية وبخصوص موقع الألم في إصبع القدم- ليس في الدماغ- يقول أنصار الذاتية أن ما يهمنا هو ليس الشيء المفترض مثل الألم ولكن بالأحرى التجربة الكاملة للشعور بالألم، وتمتد التجربة الكاملة من مكان الإثارة نهايات الأعصاب الخارجية في إصبع القدم إلى الدماغ بذاته، وأعتقد أن أنصار الذاتية نجحوا في الجواب على هذا الاعتراض، ولكن هنالك اعتراضات أخرى»¹، فصواب ما جاء به أنصار الذاتية إذ أن تجربة الألم ومكابدتها لا تخص الدماغ وحده بل تمتد إلى موضع الألم في حد ذاته، وصحيح أننا ننسبها إلى الجهاز العصبي ونشاطه ولكننا ننسى دائما أن الجهاز العصبي تقريبا ممتد في الجسم كله، أو على الأقل كخلايا عصبية أما الدماغ فهو مجرد جزء فقط يسمى الجهاز العصبي المركزي.

هنالك اعتراض آخر يورده سيرل ضمن اعتراضات الفهم العام فحسبه «إذا كانت الذاتية في الحقيقة ذاتية تجريبية، شيئا يمكن اكتشافه في الواقع كما اكتشفنا أن الماء ذات الشيء ك H_2O علينا الإقرار بوجود نوعين من الحالات لتحديد طرفي القضية الذاتية [...]»، وهكذا كما أن الماء هو ذات الشيء كجزيئات H_2O أي أن نعرف الشيء ذاته بلغة صفات H_2O ونفس الشيء ينطبق على الألم بوصفه نوع من الحالات الدماغية والعقلية، ولكن هنا نضطر للقول بوجود صفتين مختلفتين واحدة عقلية والأخرى مادية، وبالتالي هنا صفتان دماغيتان واحدة عقلية والأخرى مادية لنعود مجددا لثنوية الخاصة»²، إذ أن الأخذ بالفيزيائية هنا غير صالح كما سبق وذكرنا، فالاختلاف الأول يخص الأجزاء بالنسبة لمثال الماء، H_2O وأما في ما يخص العقل فالأمر هنا لا يتعلق بأجزاء بل بخواص مختلفة على مستوى البنية، وبالتالي هناك خاصيتين مختلفتين على الأقل، ومنه فعوض أن نخطو خطوة إلى الأمام نتراجع إلى الخلف، هكذا وبالتحديد إلى ثنوية الخواص.

وقد رد أنصار الذاتية على هذا الطرح كذلك «إذ أنه صحيح إلى حد ما لا يمكن تحديد الظواهر التي هي قيد الدراسة والمناقشة من دون استعمال أي من المحمولات العقلية Mental Predicates

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 51.

² المصدر نفسه: ص ن.

بالإمكان تحديدها بلغة حيادية الموضوع، إذن عوضاً عن القول توجد صورة بعدية *After Image* صفراء- برتقالية داخلي، يفضلون القول شيء يحدث داخلي شبيه بالذي يحدث عندما أرى البرتقالة كل هذا لتتفق مع المادية، [...] أظن أن هذا الجواب فاشل، الادعاء أننا نستطيع الكلام عن الظواهر العقلية من دون استعمال لغة عقلية لا يغير واقع أن الظواهر العقلية تستمر بامتلاكها للصفات العقلية والنوعية والذاتية»¹.

حتى وإن فعلنا ذلك فرضاً وغيرنا لغة التعبير إلا أنها في النهاية تبقى لغة ترمي إلى معاني ليست عقلية بقدر ما يعطيها العقل معنى، أي أن اللغة دون أن يتدخل العقل وحالته تسمى رموز- كما سنرى مع القصديّة- لذلك يمكننا اعتبار هذا الرد محتشم ولازالت الذاتية هنا تناور في ردها على الاعتراضات، وهنالك اعتراض آخر قد كان السبب المباشر في تحول وتطور نظرية الهوية بصفتها نوع-نوع، إلى علامة-علامة، وهذا الاعتراض هو «الاتهام بالشوفينية العصبونية *Neuronal Chauvinism*، إذ ادعى أنصار النظرية الذاتية أن كل ألم هو بالذات نوع معين من المنبه العصبوني، وإن كل معتقد هو بذاته نوع من الحالة الدماغية، عندئذ يبدو لنا أن الكائن الذي لا يمتلك عصبات *Nerons* أو لا يمتلك النوع الصحيح من العصبات قد لا يكون قادراً على الشعور بالألم [...] لقد أدى هذا الاعتراض إلى تحول مهم في النظرية الذاتية»².

كما سبق وذكرنا، أظن أنه إلى حد بعيد كان هذا سبباً في ظهور فكرة "الزومبيات" *Zombies** كفرضية لن يغفل إذ أن الإنسان هنا قد يسلك مثلنا تماماً إلا أنه ونظراً لافتقاره لنوع معين من العصبونات لا حياة داخلية له، ولا يشعر بالألم مطلقاً، وهذا ما يثبت بالعلم وكذلك تجاربنا الشخصية الماضية حول الألم وكيفية وخبراته، وبكل بساطة يمكنك أن تتصور ألماً قد مررت به دون أن تعاني منه، أي الحالة العقلية

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص52.

² المصدر نفسه: ص52.

*الزومي: يُقصد بها في العموم-التصور العام- الموتى الأحياء أو الناس الذين تتكون من العودة بعد الموت. أما في فلسفة العقل فيُقصد بها كائنات مفترضة كتجارب فكرية وحجة ضد السلوكية والوظيفية ذلك أن هذه الكائنات تملك سلوكاً مثلنا وتؤدي نفس وظائف الإدخال والإخراج إلا أنها تفتقر إلى حياة عقلية واعية أو لها عقول ضلحى. يُنظر: (جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤيا، ط1، 2017، ص195، 196. ويُنظر أيضاً: شوقي سليم حماد، الباراسيكولوجي في فضاء العقل، دار الأيام، عمان، الأردن، 2015، ص278، 277).

حاضرة والفيسيولوجيا العصبية لا، والعكس، ما ينفي النظرية ككل بنفي التطابق¹، وهذا ما جعل بدوره أنصار النظرية الذاتية يراوغون بوصفهم أنواع الحالات العقلية بأنها عامة مجردة، لذلك لا تنطبق على العمليات العصبية، وما ينطبق بالفعل هو مجموع العلامات العينية والجزئية التي تجتمع كلها لتمثل النوع العام المجرد، خذ مثلا «إذا كتبت كلمة كلب ثلاث مرات "كلب- كلب- كلب" فهل أكتب واحدة أم ثلاث كلمات؟ من دون شك كتبت ثلاث كلمات كأمثال أو علامات من نوع واحد، إذ نحن في حاجة إلى أن نميز بين الأنواع التي هي أشياء وحوادث عامة مجردة والعلامات التي هي تمثيل جزئي عيني للنوع العام المجرد»²، والأمر هنا أشبه بما يدعيه الإسميون كقولهم بعدم وجود مصطلحات، مثل الكوب والإنسان وكل ما يوجد هو عبارة عن تجزئات وتشخيصات لها، بقولنا يوجد عمر ومصطفى ويوجد كوب بني وآخر كبير وصغير وغيرها، أي كمعقولات أولى وأخرى ثانية بلغة المنطق، فمصطلح الإنسان والكوب يمثل النوع، كذلك هنا الحالات العقلية تمثل النوع والعمليات العصبية يتم مطابقتها مع ذلك انطلاقا بمجموع علامات، بما أن النوع مجرد وعام والعلامات عينية وجزئية تمثيلية، وأظن أن هذه الاستعارة لأنصار الذاتية من الاسميين كانت مفلحة إلى حد ما، وحجة منطقية لهم في إثبات التطابق الهوياتي بين العمليات العصبية والحالات العقلية.

ليتضح الأمر أكثر وجب أن نقدم مثال عن هذا، «قال أنصار الذاتية إن لكل علامة من أنواع الحالات العقلية المعينة علامة ما أو أخرى من نوع ما أو آخر من الحالات العقلية، وبإيجاز فإنهم يشترطون على سبيل المثال أن على جميع العلامات الخاصة بالألم أن تمثل تماما نوع الحالة الدماغية نفسها فقد تكون علامات لأنواع مختلفة من الحالات الدماغية حتى لو كانت جميعها علامات العقلي نفسه "الألم"، لنفترض أنني أظن أن دنفر Denver عاصمة كولورادو، ولنفرض أنك تظن أن دنفر عاصمة كولورادو. يبدو أنه ليس من الضروري أن نفترض امتلاك المعتقد نفسه يستلزم امتلاك نوع الحالة نفسها النيروفسيولوجيا»³، بحيث قد تختلف علاماتي عن علامتك الخاصة بالنشاط العصبي وبالتالي هذا أيضا قد يكون سببا في اختلاف نوع الحالة العقلية ولادعوى التطابق هنا.

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p20.

²جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص53.

³المصدر نفسه: ص54.

خذ مثلاً مجموعة ترددات تشير إلى قناة معينة لها برامج معينة، لنفترض أن العلامات هي التردد والقناة هي النوع، والقمر الصناعي الذي يختلف تردده هو الحالة الدماغية، «إن الآلام بالأحرى إذن لا تنطبق مع الليف C بل مع منبهات الليف C ، C.Fiber، بالنسبة للذاتية النوعية فإنه وحسب هذا المثال فإن كل ألم ليس سوى منه لليف C، وبالنسبة للمنظرين في الذاتية العلامية قد يكون هذا النوع من الألم متطابقاً مع حالات آلية أخرى، لسوء الحظ إن كل هذا النقاش سيء في النيروفيسولوجيا (Neurophysiology)، إن الليف C نوع من المحاور العصبية axon* وفي الحقيقة أن بعض الأنواع من إشارات الألم وليس كلها تنتقل إلى الدماغ بواسطته [...] والواقع أنه جزء من آلية ألم معقدة في الدماغ والجهاز العصبي»¹.

فحسب سيرل لا يمكننا حصر الحالات العقلية في عمليات عصبية تجريبية تُعرفها، صحيح أن الحالات العقلية لها علاقة بالعمليات العصبية، ولكن لا يمكننا تحديدها بالتماهي التام على أساس أنها ذات هوية واحدة ما دمنا نجهد كل العمليات العصبية، ويتساءل سيرل «ما هو العامل المادي المشترك بين جميع هذه العلامات التي نجعلها النوع نفسه من الحالات العقلية؟ [...] لا يمكن للعلامي القول أن العامل المشترك بينهم هو الصفات العقلية غير القابلة للاختزال، لأن هدفهم الرئيسي هو حذف أو إلغاء الصفات العقلية غير القابلة للاختزال، ولا يمكن القول أنها النوع نفسه من الحالات الدماغية، لأن الانتقال من النظرية الذاتية النوعية إلى النظرية الذاتية العلامية كان هدفه تجنب القول أن كل علامة لحالة عقلية جزئية هي العلامة نفسها الخاصة بنوع من الحالات الدماغية الخاصة»²، لذلك تتخبط الذاتية هنا في مشاكل عدة انطلاقاً من أنها تقودنا إلى مشكلة التفاعل الثنائية وعدم وجود نقطة التقاء كعامل مادي بين الحالات العقلية والعمليات العصبية مروراً بإرجاعنا إلى مثوية الخواص من خلال تفسيرها وصولاً إلى وقوعها في تنفيذ ذاتي كمغالطة، إذ أثبتوا أن العامل المشترك هو الحالات العقلية، ذلك أنها الهدف من الاختزال.

* المحاور العصبية axon: فرع العصبون الذي ينقل الدفعات العصبية من جسم خليته إلى نهايته والتي تنتقل بدورها من تفرعاته إلى عصبون آخر أو إلى عضو مستفعل، وقد يكون المحور مُحاطاً بغمد نخاعي وقد لا يكون ذلك. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص72).

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص54.

² المصدر نفسه: ص ن.

بالإضافة إلى هذا كله يمكن أن نتساءل: «ماذا بوسع صاحب نظرية الهوية أن يقول عن لا تماثل المنفذ إلى الحالات الذهنية؟ إن لديك منفذاً ذا امتياز Privileged Acces إلى أفكارك وخبراتك الحسية ولدى بقيتنا -على أفضل الأحوال- منفذ غير مباشر إلى حياتك العقلية، ولكن إذا كان العقل هو الدماغ، إذا كانت الخواص العقلية هي الخواص النيورويولوجية فإن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون هذا الأمر على هذا النحو، إن الخواص العقلية خصوصية والخواص النيورويولوجية عامة»¹، وهذا ما يجعلنا نطرح إشكاليات عديدة، انطلاقاً من أن هذا التصور يلغي الذاتية ويوقعنا في مشكلة الخبرات والكيفيات الواعية، ويجعلنا نتساءل حول عقول الآخرين وكيفية معرفتها كإشكالية في فلسفة العقل، أو يجعل العقل يبدو كشبح في آلة، وهذا يجعلنا نتذكر النموذج الذي أجاد وصفه فتغنشتاين ورايل بعده بـ "الجعران في العلبة" أي أن الحالات العقلية بهذا الشكل تبدو وكأنها مخبوءة في حجره، ولكن هذا لا يعاب كثيراً على نظرية الهوية، وإنما ما يعاب عليهم هو خلطهم بين ما هو إبستمولوجي في الدراسة وإنشاء المطابقة مع ما هو إنطولوجي دون وجود حجة فعلية عن ذلك .

هنالك فرق كبير بين العمليات العقلية و الظواهر اللغوية، ليس فقط من حيث الجانب اللغوي و مستوياته، بل من حيث أنماط الوجود و مستويات التحقق، هنالك فرق بين ظواهر الشخص الثالث - الملاحظ- و أنطولوجيا الشخص الأول -المتكلم، المعاش- «إن مكابدة خبرة ما هي شيء، وملاحظة مكابدة (خبرة محددة) هي مرة أخرى شيء آخر، فكيفيات هاتين ستكون مختلفة يقينياً، النظر إلى الدماغ لا يشبه من قريب أو بعيد مشاهدة باص عابر»²، هنالك فرق بين أن يكون الموضوع في مجال وعيك المباشر حاضر (حضورياً) أو أن يكون في مجال ملاحظتك حاصل (حصولياً)، في الأول يكون الأمر مباشراً بالمكابدة كخبرة أو كيفية شخصية ذاتية نوعية، أما في الثاني فعكس ذلك تماماً فأنت لا تتحد بالموضوع بل تلعب دور المراقب، لذلك تأتي الذاتية الفيزيائية غير تامة في تفسير العقل، وتترك خلفها الكثير من الإشكاليات «تخيل فقط أنك ترسم رسماً بيانياً على السبورة لإيضاح محاضرة في اقتصاد بريطانيا ما قبل الرومان، وأنا ضمن المستمعين، قارن بين فهمك للرسم بفهمي له، أنا أشاهد ما رسمته وأحاول أن أووله في

¹ جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص138.

² المرجع نفسه: ص135.

ضوء محاضرتك وأنت في المقابل تفهم دلالته مباشرة، أنت قادر على أن تفعل هذا لا لأن لديك نظرة أفضل أو أوثق للرسم، بل لأن رسمك أنت رسمته بهذه الدلالة، أنت تحمل علاقة مماثلة بأفكارك الخاصة، أنت تفهم دلالة أفكارك، لا لأن رؤيتك إيها جيدة بشكل خاص أو غير معاقة بل لأنك تفكر بها¹، وهذا ما يسمى بأنطولوجيا المتكلم الأول، والنظرية الذاتية هنا تخلط بين المستوى اللغوي الإبستمولوجي للمادة ومراقبها أي الملاحظ، وبين مستوى آخر أنطولوجي للحالات العقلية ومكابدها أو معاشها على أساس أنها كفاءاته وخبراته الواعية، وهذا الخلط مرفوض منطقيا وغير جائز تماما لذلك تبدو النتائج مبهمة فهي لا صادقة ولا كاذبة بل محالة.

وعلى هذا يمكننا القول: أنه وبالرغم من أننا جميعا نمتلك ملكات عقلية مختلفة كثيرة، فإن كلامنا في اللحظة الواحدة يبدو أنات مفردة بوجهة نظر مفردة أو منظور مفرد، ويمكن أن نحاجج بأن هذا صحيح حتى بالنسبة للأشخاص الذين يقال أن لديهم شخصيات متعددة- كحالة الفصام- كيف التوحيد بين هذه الوحدة في الخبرة، وبين الطبيعة الواسعة التشتت والتشظي للمعالجة العصبية؟ لا يمكن للفيزيائي النوعي أو حتى العلامي أن يجيب على هذا السؤال، لقد خابت الآمال في العثور على وحدة معالجة مركزية نورولوجية، إن وجهة النظر ماهي إلا نقطة منها يدرك العالم والعلاقة بين هذه النقطة والعالم المخبور، تشبه العلاقة بين العين والمجال البصري، ليست العين داخل المجال البصري بل تقف على حده²، إذ أن النظرية الذاتية تفشل فشلا ذريعا على مستويين، أولهما اختزال أو إقصاء الحالات العقلية، وثانيهما تفسير الخبرات والكيفيات الواعية، إذ أن علاقة هذه الأخيرة بالعالم كعلاقة العين بمجال الرؤية، وكما أن العين لا تلتفت إلى نفسها كذلك الكيفيات تعاش وتختبر ولا تلاحظ، وبإمكاننا أيضا أن نضيف مستوى آخر من الفشل للنظرية الذاتية، حيث تفشل في تحديد العلاقة بين الحالات العقلية والعمليات العصبية، بالرغم من أنها جاءت من أجل ذلك، وبحديثنا عن وحدة المعالجة سابقا، لعل هذا التصور بالذات هو الذي كان سببا في بروز التفسير الحسابي والذكاء اللاصطناعي القوي للعقل لاحقا كما سنتطرق ونرى.

¹ جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص 139.

² المرجع نفسه: ص 141.

يدرج سيرل اعتراضا آخر على النظرية الذاتية، لقد اعترض شاؤول كرييك Saul Kripke* من خلال نظريته المسمى الصلب Rigid Designator، وكانت حجته ضد أي نوع من أنواع الذاتية، ويعرف المسمى الصلب كالتعبير الذي يشير دائما إلى الشيء نفسه في أي حالة واقعية ممكنة كقولي "ألبرت أنشتاين" وهو صلب مقارنة بالاستعمال المتواضع عليه، ولكن تعبير "مبتكر النسبية" رغم أنه أيضا يشير إليه إلا أنه من السهل تصور عالم لم يكن فيه هو المبتكر، ولكن ليس من المعقول القول أن شخصا آخر غير ألبرت أنشتاين كان ألبرت أنشتاين، لذلك يعتبر الأول مسمى الصلب، أما الثاني فلا، ومن هذا المنطلق، إدعى شاؤول كرييك Saul Kripke أن القضايا الذاتية التي تحمل مسمى صلب ومسمى غير صلب ليست عامة صادقة يحكم الضرورة مثل قولنا "ألبرت أينشتاين مبتكر النسبية" قد تكون كاذبة ولكن في حين كان طرفا القضية مسمى صلب ستكون صادقة بحكم الضرورة حتما، مثل قولنا صامويل كليمنس (Samuel Clemens) هو مارك توين نفسه (Mark Twin) أو الماء هو H₂O هنا حسب كرييك الذاتية وجب أن تكون حتمية¹. أي أن الاتحاد في هوية واحدة هنا يكون لازما وحتما بما أن طرفا القضية كلاهما مسمى صلب، ولكن فيما يخص مسألة الحالات العقلية فالأمر مختلف في حين الربط بين العمليات العصبية، لأنه وكما سبق وأشرنا بكل بساطة يمكنك تخيل ألم دون أن يحضرك كحالة عصبية فعلية تكابدها أو جسدية، ترتبط حجة كرييك هنا بمشكلة العقل والجسد، حيث وإذا كانت القضية تحمل طرفان الأيسر منهما يشير إلى حالة عقلية والأيمن إلى حالة دماغية وكلاهما مسمى صلب فبالتالي القضية الذاتية هنا وإن كانت صادقة حتما، لأنها تعطينا مثلا: الألام = منبهات الليف C ولكن ليست صادقة بحكم الضرورة وإن لم تكن كذلك فإنها كاذبة والذي ينطبق على هذه الحالة العقلية ينطبق على بقية الحالات العقلية الواعية مقارنة بالحوادث النوروبولوجية والمادية².

* كرييك شاول (سول) أرون. Kripke Saul Aaron (1940-): منطقي وفيلسوف أمريكي، يُدرّس في الوقت الحاضر بصفته أستاذ متميز Professeur Emérite في جامعة Princeton، وقد درّس المنطق والفلسفة منذ سنة 1960 في CUNY Graduate Center. يعتبر كرييك من الوجوه البارزة في مجموعة من الميادين البحثية المتصلة بالمنطق الرياضي وفلسفة اللغة، وفلسفة الرياضيات والميتافيزيقا والإبستمولوجيا ونظرية المجموعة. يُنظر: (أحمد موساوي: معجم المناطق، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 2015، ص215).

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص75.

² المصدر نفسه: ص76.

وقد أدرج سيرل حجة كرييك ضمن اعتراضاته على النظرية الذاتية في كتابه العقل مدخل موجز، ولشرح النظرية هذه أكثر وتبسيطها يعطينا مثالا في كتابه الآخر إعادة اكتشاف العقل The Redescovry of The Mind، إذا افترضنا أن نظرية الهوية حقيقة تجريبية كما زعم مؤيدوها، فيجب أن تكون هنالك سمات مستقلة للظواهر المعنية على الجانب الأيمن في طريقة تحديدها ومختلفة عن نظيرتها في الجانب الأيسر مثلا إذا كان الألم متطابقا مع الأحداث الفسيولوجية العصبية، فلا بد من وجود مجموعتين من السمات الأولى (x) والثانية (y) الأولى تخص الألم والثانية الفسيولوجيا العصبية، والآن أليست السمات (x) العقلية سمات ذاتية أو استبطانية لسمات (y) المادية؟ سنخطو هنا خطوة نحو الخلف لنعود إلى الثانية إن لم تكن ثنائية الجوهر، فثنائية الخاصة حيث يتعذر توحيدهما في هوية واحدة هنا¹، ولكن النظرية الذاتية لازالت تقاوم كل هذه الاعتراضات، «فهناك جواب عام لحجة كرييك بخصوص المسميات الصلبة ويقضي هذا الجواب بأن هذه الحجة لم تفند ادعاءات الذاتية اللفظية»² أي أن الحالات العقلية إذا ما اعتبرناها مجرد محمولات لغوية لخواص مادية عصبية دماغية، ستكون في هوية واحدة ومعبرة عن ذات القصد والمعنى، منطقيا قد يكون الأمر مقبولا ولكن واقعا لا، سنرجع إلى الإشكاليات سابقة الذكر "الكواليا" الذاتية ونقطة التفاعل والعلاقة وغيرها.

قد يدافع الذاتي عن طرحه بإبراز علاقة بين الإثنين في الحالات العقلية والعمليات العصبية وذلك بطرح فكرة الترابط التي تستند بدورها على التزامن كمبرر لوجود سببية من نوع ما، فلو لم يكن هنالك فعلا ترابط بين الإثنين "الألم والليف C"، لما تحصلنا على هذه الشرارة لليف C بالذات، ولم نخبر هذا الألم بالذات وبالتزامن، وبالتالي التزامن هو الذي يفترض الترابط، ولكن سيرل هنا ينفي أن هذه الحجة تكفي لإسقاط اعتراض كرييك على الذاتية، حيث حسبه أننا لسنا بصدد قضية ذاتية ضرورية، أي صادقة بحكم الضرورة، لأن كلي المسميين ليس صلبا حسب كرييك، فكذلك لا يوجد ترابط بل هو تزامن وترافق بين ما نخبره من ألم، وما يحدث من شرارة ليف C والموجود الواحد هنا يمتلك شرارة ليف C الموضوعية، وصفة الألم الذاتية على حد سواء بعيدا عن الثنائية الوصفية التي جعلنا منها معيارا.

¹John Searle: The redescovry of The Mind, p19.

²جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص83.

ليس واضحا حسب سيرل استعمال الترابط السببي كشرط ذاتي للإحساس، ففرضا أنني أشعر بالألم لسبب معين، ويتغير السبب ولكن الألم لازال هو، كيف سأعبر في هذه الحالة عن ألمي؟ هل سأقول أن ألمي تغير مع السبب أم بقي هو وتغيرت الأسباب؟ حسب سيرل اللغة العادية عاجزة هنا عن حل هذه المشكلات التي هي حسبها ناجمة عن الخلط بين التجربة الواقعية والأساس النيورويولوجي أو بتعبير أدق، كل حادث يمتلك صفات فينومينولوجية ونورويولوجية، ولن نقع هنا حسب سيرل في اعتراض كريبك لأننا سنحصل على ضرورة إعادة التعريف (الذاتية ضرورية) أي أن الألم ذاته سبب وتحقق في نوع معين من العمليات النيورويولوجية، كما أن تعريف الأحاسيس بلغة الأسباب حسب سيرل معروف وشائع جدا كقولنا (سياتيكا)* (sciatica) وهي نوع من الألم بسبب العصب السياتيكي¹، والمقصود هنا حسب سيرل بإعادة التعريف، أي إعادة تعريف مفهوم السببية إذ أن السببية العقلية حسبها ليست نفسها سببية كرة البلياردو بل من نوع آخر تماما، وعلى هذا الأساس تتأسس العلاقة بين الحالات العقلية والعمليات العصبية، وعلى كل حال فإن النظرية الذاتية بوصفها اختزالية، تمارس الرد، وكنوع من المادية وقبل ذلك كله من الاتجاه الأحادي، تفشل في أن تكون أحادية إذ انتهت إلى ثنائية الخاصة كما تفشل في أن تكون مادية محضة إذا انتهت إلى المنطق واللغة، وكذلك تفشل في أن تحتزل أو تقصي الكيفيات الواعية مثلا ككيفيات الألم والذاتية كذلك، ومنه فإن المفهوم الذي تقدمه لنا للعقل كسابقتها غير تام وغير واضح.

وعلى الرغم من هذا كله لم تلعب كل هذه الاعتراضات السابقة دورا حاسما في دحض الذاتية وتفنيدها «لقد تركزت تلك الهجمات على دعوى بأن الحالات العقلية حالات وظيفية للكائنات الحية التي تحوزها، وليست حالات مادية وسيأخذ المذهب الوظيفي Functionalism مركز الصدارة»².

*سياتيكا Seatica أو Sciatica: النسي، عرق النساء، متلازمة تتصف بالألم الذي ينتشر من الظهر إلى الآلية وعلى طول الجهة الخلفية أو الوحشية للطرف السفلي ويتج غالبا عن إنزلاق القرص بين الفقرتين كما يُستعمل المصطلح للدلالة على أي ألم يحدث على طول مجري العصب الوركي Sciatic. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 517).

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 83، 104.

² جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص 142.

ثالثا: الوظيفية في تفسير العقل وبناء المفهوم

يأتي التيار الوظيفي بعد فشل التيارات المادية وخاصة الذاتية الفيزيائية (ذاتية العلامة وذاتية النوع)، وكذلك بعد فشل السلوكية في اختزال العقل ورده إما إلى المادة أو السلوك، بحيث من الملاحظ أن التيار الوظيفي، يأتي في صورة تركيب وحل وسط بين السلوكية والذاتية الفيزيائية، بحيث يبقى بعيدا عن الإثنين بنفس المسافة تقريبا.

في أواخر الخمسينات من القرن العشرين ظهر العلم الإدراكي كبديل للسلوكية، ويستخدم لفظ العلم الإدراكي تعبيرا عن فئة من مداخل تدرس العمليات والفاعليات العقلية (العلوم المعرفية) مثل علم الأعصاب، علم النفس، الفلسفة، علم الكمبيوتر، الذكاء الاصطناعي، علم اللغة... إلخ ويشترك علماء الإدراك في افتراضات معينة حول العقل مثل:

An Information Processing System

- العقل نظام لمعالجة المعلومات

A Representational Device

- العقل وسيلة تمثيلية

¹A Computer (In Some Sense)

- العقل كوميبيوتر بمعنى ما

وقد حاول هذا العلم حصر مجال بحثه ومنهجه ليلائم دراسات العقل آنذاك، كي لا تضيق جهود البحث هنا وهناك، لإتسام مجال الدراسات الخاصة بالعقل، بالتشعب والمساحية مستعينا بمجالات معينة دون أخرى قد ترمي بمفهوم العقل إلى الإقصاء بعد فشل الحصر والاختزال، أو إلى الميتافيزيقا، وكل هذا قد كان في إطار توجه العلم العام نحو تكامل المعرفة، أو "إبستمولوجيا التركيب Epistemology of Complexity" * بتعبير إدغار موران Edgar Morin (1921-م) و«في سنة 1997 حدث هام وقع وهو انهزام بطل العالم في الشطرنج "جاري كازباروف" ضد حاسوب أو جهاز كوميبيوتر بالأحرى، إذ استطاع الحاسوب حساب كل الحركات الممكنة بشكل أسرع من "كازباروف" محققا نوعا من الذكاء كحالة

¹ صلاح اسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 203.

* إبستمولوجيا التركيب: وتمثل باراداييم دعى له الفيلسوف الفرنسي المعاصر ادغار موران Edgar Morin (1921-) ويقضي هذا الباراداييم بضرورة تكامل العلوم وتجاوز منطق التبسيط والاختزال الذي فرض نفسه كباراداييم للعلم الحديث. يُنظر: (ادغار موران: الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، ترجمة أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004، ص7).

عقلية، إلا أنّ الوعي والقصد كانا دائما يقفان حجر عثرة أمام تفوق الآلة على الإنسان»¹، وقد أعطى هذا الحدث بدوره حافزا لإجراء مقارنة جديدة في فلسفة العقل، وبناء مفهومه، بناء على أن حالة عقلية قد تحققت في نمط غير بشري إنساني، ما يجعلنا نبتعد عن التفاسير الميتافيزيقية الرامية إلى الروح والمثالية، بقدر ما نبتعد أيضا عن شرط المادية والفيزيائية والإقصائية إلى حد ما، مع الإبقاء على طابع الرد والاختزال نفسه، هذه المرة الأمر مختلف، إذ يمكن رد العقل إلى وظيفة لا غير، بما أنه تحقق أو حققته وسائل غير بشرية وأنماط غير حيوية نتيجة لتطور العلوم الهائل آنذاك، «ونتج عن التطور الذي طرأ على العلوم المعرفية والإدراكية، نظرية فلسفية في العقل تعرف بالوظيفية Functionalism بالتحديد، والتي ترى أن العقل عبارة عن وظائف معينة تتحقق في نظام معقد مثل المخ، وكل حالة أو حادثة عقلية هي حادثة فيزيائية في هذا النظام، واتخذت الوظيفية صورا عدة أبرزها "وظيفية الآلة" Machine Functionalism التي نادى بها "هيلاري بيتنام Helary Putnam*" في مقال "العقول والآلات" عام 1960، ثم عاد وأنكرها في كتابه "التمثيل والواقع" عام 1988»².

وبالتالي فلو تكلمنا بلغة الغائية، فإن غاية الدماغ هي تحقيق العقل أو الحالات العقلية، ولو تكلمنا بلغة السببية فإن سبب وجود حالات عقلية هو عضو الدماغ، أو الجهاز العصبي المركزي، ومنه فإن العقل وحالاته هي وظيفة من وظائف الدماغ مع القول بإمكانية تحقق الحالات العقلية في أنظمة وأنماط غير بشرية، فمن الملاحظ على الوظيفية هنا أنها لم تشترط أو تركز على الجانب الحيوي ولا على الجانب الفيزيائي، بل على الوظيفية وطرفيها السببية-مدخلات الحس- والغائية-مخرجات السلوك- بغض النظر عن الوسائل التي تحققها إن كانت بشرية أم لا، فيما أنها تجاوزت الميتافيزيقا تماما.

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 204.

* هيلاري بيتنام Hilary Putnam (1926-2016): فيلسوف أمريكي ولد في شيكاغو Chicago وتلقى تعليمه في جامعة بنسلفانيا Pennsylvania وجامعة كاليفورنيا California، قام بالتدريس في جامعة نوث وسترن، Nothwestren وبرينستون Princeton ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا M.I.T، قبل انضمامه إلى هارفرد Harvared في عام 1965. يهتم بفلسفة العلوم، وبالتحديد في الجزء الأخير من حياته أصبح يهتم بالعلوم الإنسانية وكان كتابه العقل والحقيقة والتاريخ 1981 بمثابة الخروج عن الواقعية العلمية المادية لصالح موقف داخلي ذاتي، يُسميه الواقعية الداخلية. يُنظر:

(Simon Blackburn: Oxford Dictunary of philosophy, p300)

² صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 204.

يبدو طرح الوظيفية قويا ومقبولا إلى حد كبير في تفسير العقل وحالاته وورده إلى الوظيفية كحالة في نظام ككل، «بحيث الحالات العقلية تحددها علاقاتها السببية، وأية حالة في نظام فيزيائي، عند الوظيفية سواء كانت حالة دماغية أو غيرها، تبرز ضمن علاقات سببية صحيحة، تبدأ بالمثير والحالات الوظيفية الأخرى في النظام وتنتهي بالسلوك هي حالة عقلية، على سبيل المثال: تعني مكابدة المرء من ألم هو أن يكون في حالة تسببها أنواع معينة من الإثارة في الأعصاب المحيطة، وهي بدورها تسبب أنواع معينة من الحالات الوظيفية الأخرى»¹، هذا يعني أن الفيزيائية كانت مخطئة حين اختزلت العقل في جزء من نظام عام، ربما كان منطلقا لهذا النظام بصفته يمثل "مدخلا" في معظم الأحيان، وتخطئ السلوكية بنفس القدر باختزالها العقل في الحالات السلوكية التي تعد هي الأخرى كجزء من نظام كامل، يمثل هذا الجزء المخرجات بلغة الوظيفية، في حين العقل هو وظيفة هذا النظام المتكامل الذي يتعامل مع مدخلات ومخرجات وفق علاقات سببية معينة، إذ تقرر الوظيفية بأنه بتوفر نفس الأسباب يمكن تحقيق الحالات العقلية في غير موضعها؛ أي خارج الإطار الإنساني البشري بمعنى أن الحالات العقلية تختزل إلى أسبابها لا أكثر، أي هي عبارة عن علاقات سببية ويمكن تكرارها من قبل أي نظام له تلك الأسباب²، وحتى لا يضيع المعنى هنا فإن المقصود بالأسباب هي العلاقات السببية بين المدخلات والمخرجات كما سبق و أشرنا، حتى لا تؤخذ لفظة الأسباب على سبيل الحصر في الأسباب الفيزيائية كمنبهات مثلا، وعلى ذكر مصطلح المنبهات، من الملاحظ أن رواد هذا التيار قد تفتنوا للمآزق اللغوية التي كانت تحدث نتيجة لاستعمال القاموس الكلاسيكي للعقل، مثل المنبهات، والتأثير، ورد الفعل، ولذلك قاموا بابتكار مصطلحات على شاكلة المدخلات والمخرجات لاجتناب المغالطات اللغوية والمشاكل المتعلقة بالقاموس الكلاسيكي.

لنشرح مجددا: «وفقا للوظيفية هنالك عدة أنواع مختلفة من العلاقات السببية يمكن أن تشارك في صنع الدور السببي (الحالة الوظيفية كحالة عقلية)، كأن تُصاب ساقك بأذى مما يتسبب في شعورك بالألم، الشعور بالألم في الساق يتسبب في اعتقادك بأن ساقك أصيبت، شعورك بالألم في الساق يتسبب في

¹جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص76.

²John Searle: The Redescovy of The Mind, p9.

تحريكها أو حركتها كموضع ألم أو وخز، في الأولى حالة بيئية سببت حالة عقلية، وفي الثانية حالة عقلية سببت حالة عقلية أخرى، وفي الثالثة عكس الأولى، أي الحالات العقلية تجلت في حالة بيئية (الجسم)¹. كل هذه الحالات تشترك في هدف وغاية واحدة، وهي لعب الدور السببي أو تحقيق الغاية الوظيفية؛ أي الحالة العقلية، هذا بالرغم من اختلافها «نرى إذن أن الوظيفية تلتزم اعتبار الحالات العقلية حالات موجودة فعلا لموضوعات الخبرة يمكن الرجوع إليها بشكل صحيح في التفسيرات السببية للسلوك العلي لشخص يمتلك هذه الحالات، لكن تقرر الوظيفية بأن كيفية تصرف الشخص في ظروف مفترضة لا يمكن أبدا تقريرها ببساطة، على أساس حقيقة أنه يمتلك حالة عقلية من هذا النوع أو ذاك، لأن التفسير المناسب للسلوك سوف يحتاج دائما إلى أن نأخذ في اعتبارنا التفاعلات السببية التي يمكن أن تحدث بين حالات عقلية لنفس الموضوع»²، وهذا يعني أن الوظيفية كتيار لا ترفض أيّا من الاعتقادات أو الرغبات، بل تعزوها إلى حالات عقلية بعد عزو السلوك لها، ولكن هذا العزو وحده غير كاف ودائما له ما يُصاحبه من تأثير متبادل وتفاعلات سببية مختلفة، تلعب هي دورا مركزيا في إنتاج الحالة العقلية أو في حصرها إن صح التعبير، وبالتالي فإن الاعتقاد والرغبة وغيرها لا يأتي مستقلا فرادا مركزيا، بل هامشا بالنسبة للعلاقات السببية ككل التي تحقق المعادلة التركيبية الصعبة في إنتاج الحالة العقلية، هذا من جانب التفسير، في حين يرى "سيرل" بأن الوظيفية تقرر بأن «الشيء الذي يجعل الحالات الدماغية العلامية –التيار الفيزيائي الافتراضي- حالات عقلية هو نوع معين من الوظيفية في السلوك العام للكائن العضوي، وبلا عجب سمي هذا المبدأ "الوظيفية" (Functionalism)، وتفسر فكرة الوظيفية بلغة العلاقات السببية مع منبهات خارجية –مدخلات مع حالات عقلية ومع سلوك خارجي- مخرجات- وإليك المثال التالي: إن إدراك جونز أنها تمطر يسبب فيه معتقد أنها تمطر والرغبة في البقاء جافا[...] بالإضافة إلى ما سبق يسببان سلوك حمل الشمسية (المطارية)، إذن ما المعتقد؟ هو أي شيء يحل محل هذه العلامات والتصورات النظرية باستعمال تقنية اسمها جملة رمزي (Ramsey Sentence) وهي استبدال التعبير عن المعتقد بـ (س)³ مثلا إنه الحرّ

¹ إدوارد جوناثان لو: مقدمة في فلسفة العقل، ص 63.

² المرجع نفسه : ص 64.

³ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 55، 56.

(الحر هنا يمثل س)، هذا الحر يسبب الرغبة في عدم التعرق (الرغبة في عدم التعرق س أيضا) وذلك بدوره يؤدي إلى استعمال المكيف، ومنه المعتقد هو أي (س) يحل محل العلاقة السببية.

لنستغني عن كل التشعبات والمفاهيم، ونستقر على رمزية الجملة (جملة رامزي)، وقد لاحظ "سيرل" أن «هناك بعدا مهما للتصور الوظيفي للحالات العقلية، يبدو أنها تدمج العالم العقلي بعالم مألوف من الموجودات الانسانية الوظيفية، وهكذا فإذا سألنا ما هو المكربن (Corburation)؟ ما هو الترموستات (Thermostat)؟ ما هي الساعة الكبيرة؟ يمكن الإجابة على جميع الأسئلة سببيا، بوصف الوظائف التي تقوم بها المكربنات والترموستات والساعات الكبيرة، نحن لا نعرف أي من هذه الأشياء بواسطة أجهزتها المادية مثلا: يمكن صناعة الساعة من الأتراس والدواليب، ويمكن صنعها من ساعة رملية، ويمكن صنعها من مذبذب الكوارتز، ويمكن صنعها من العديد من المواد المادية الأخرى»¹، ميزة الوظيفية أنها تسمى الأشياء بمسمياتها كما يظن روادها، إذ أنه لافائدة من استعمال مصطلحات مثل الإعتقاد والرغبة وغيرها، لنبحث فيما بعد عن تبرير لكل واحد ونبقى مكتوفي الأيدي أمام بناء مفهوم متماسك للعقل، أو نقصيه ونحتزله بشكل غير ملائم، لما لا نعزو العقل إلى وظائفه التي تتمثل أساسا في العلاقات السببية الناتجة عن المدخلات والتي بدورها تعطي مخرجات منها سلوكية، وهكذا يكون الوظيفيون قد بنوا مفهوم العقل من مادته الأساسية بعيدا عن المشاكل التي تخبط فيها الكثيرون.

تسمى الساعة ساعة لأن اسمها مستمد أساسا من وظيفة قياس الوقت (بالساعات)، وذلك بغض النظر عن المادة المصنوعة منها بل ما يهم هو ما تؤديه سواء كانت رملية، أو مصنوعة من زجاج ورمل، أو بمحرك به مسننات، أو رقمية مصنوعة من صفيحة سيليكون، وهذا أيضا بدوره فتح باب إمكانية تحقيق الحالات العقلية في أنماط غير بشرية منها سليكونية، من حيث المفهوم لا يتناقض أيضا إلى حد ما، بعد ما حصل مع كازباروف، انطلاقا من هذا كله يُسمى التيار الوظيفي أيضا "العملية".

كيف تطورت الوظيفية إلى عملية؟، «يمكن القول أن هذه الترجمة لكلمة Funcionalism ظهرت من خلال تناول أعمال هيلاري بتنام، وبالتحديد مقاله الهام بعنوان المحمولات النفسية Psychological Predicate إذ يبدو أنه استفاد من فكرة اختبار تورينغ Turing Machine الذي ظهر

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 56.

في العقد الثالث من القرن العشرين، ويبدو أن اختلاف التسمية كان اختلافاً في الترجمة بداية ليصبح فيما بعد اختلافاً من حيث المضمون، إذ أن العملياتية تمثل نسخة مطورة عن الوظيفية، فهي لا تُركز كذلك عن البحث في وجود عقل وراء الوجود المادي للمخ من عدمه، بل تلتفت لما يحدث من علاقات بين ما يحدث في مخ الإنسان وبين ما يصدر عنه كسلوك ظاهري، وتعزو ذلك للعلاقات السببية كذلك، أما الاختلاف الوحيد ونقطة التحول هي التركيز على استعمال مصطلحات مثل المدخلات والمخرجات ونظام الكمبيوتر [...] لذلك أطلق عليها فيما بعد النظرية الحاسوبية أو وظيفية الكمبيوتر»¹.

حسب النظرية العملياتية التي واصلت تطورها توازياً مع التطور التكنولوجي فإن «الدماغ الإنساني حاسوب بيولوجي، صُنِعَ على مدار دهور من التطور بالانتخاب الطبيعي [...] ووفقاً لهذه الرؤية، كما أن الوظيفة البيولوجية للقلب هي توزيع الدم داخل الجسم، و من ثم يبقى مؤكسداً و متغذياً، فكذلك الوظيفة البيولوجية للدماغ هي جمع معلومات من بيئة الجسد ومعالجة هذه المعلومات وفق برمجيات معينة يبيثها فيه إما التطور الجيني أو عمليات التعليم»²، وتلك البرمجيات التي تعد بالأحرى علاقات سببية من جهة، وغائية من جهة أخرى تختصر في لفظة عقل.

لعل المقاربة الوظيفية وخاصة النسخة العملياتية المتطورة منها تبدو جيدة مقارنة بسابقتها، إلا أنها لا تخلو من بعض النقائص والفجوات إن صح التعبير، خاصة أنها اختزالية كغيرها تنتهي إلى الاقصاء وتترك الكثير من الأسئلة خلفها، وذلك بدوره ما أدى إلى مواصلة تطويرها وربطها بالذكاء الاصطناعي القوي كما سنرى لاحقاً.

¹ صلاح الفضلي: آلية عمل العقل عند الإنسان، عصير الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019، ص29.

² جونانان: مدخل إلى فلسفة العقل، ص65.

1-النسخة الأدائية أو الذرائعية من الوظيفية

سبق واعترض الفيلسوف دانيال دينيت Daniel Dennett* على النظرية الوظيفية (العملية)، إلى جانب نظرية الهوية (الفيزيائية بنوعها -ذاتية النوع- ذاتية العلامة-) «باعتبار أنهما قد يشيران إلى وجود ميتافيزيقي، ولذلك نجد أن العديد من الفلاسفة يرفضون أن تكون الرغبات والنوايا تمثل أسبابا للسلوك الظاهري عند الإنسان -بالرغم من تغير التسمية- ولذلك يعتبر دينيت أن وجود مصطلحات من قبيل الرغبة والنية هي مجرد أدوات للتعبير عن الطبيعة المادية للنشاط العقلي عند الإنسان [...] وبالتالي فهي تعد وسائل لوصف ما يحدث من نشاط»¹.

لنشرح أكثر: في حديثنا عن المدخلات قد يكون مثلا ألم ناجم عن تلف في أنسجة أحد أعضاء الجسم، قد يسمى هذا الأخير مدخلا كما نسميه اعتقاد أيضا خارج إطار الوظيفية والعملية، أو حتى النظرية الفيزيائية (الهوية)، ولكن بمجرد حديثنا مثلا عن نوع آخر من الألم الناجم عن الإحباط مثلا سنقع في مشكلة إذا سميناها مدخلا، سيقى ذا بعد ميتافيزيقي بالرغم من ذلك، أي بالرغم من أننا لم نستعمل مصطلحا على شاكلة الاعتقاد، نعطي بالتالي إما بعدا ميتافيزيقيا للوظيفية في تفسيرها للعقل وبناء مفهومه، أو أن نقع في فجوة تفسيرية، وفي كلتا الحالتين تصبح الوظيفية دون جدوى، لذلك فضل دينيت جعل هذه المصطلحات كأدوات ووسائل للتعبير، وأدوات للإشارة للنشاط المادي للجهاز العصبي المركزي أي الدماغ، إلا أن هذا كله لن ينفي اختلاف طبيعية المدخلات وما ينتج عنها من مخرجات، كما أن دينيت لا يجربنا شيئا عن طبيعة مدخل الإحباط مثلا مقارنة بتلف الأنسجة.

2-نقد الوظيفية ورفض سيرل لها

يرفض سيرل المفهوم الوظيفي للعقل كغيره أو سابقه ممن حاولوا بناء المفهوم من التيارات الثنائية والأحادية، المادية، والإقصائية، والاختزالية لعدة أسباب أدرجها هنا وهناك في كتاباته، والحديث هنا حول

*دانيال دينيت Daniel Dennett: (1942-): فيلسوف أمريكي له الكثير من المؤلفات حول فلسفة العقل والإرادة الحرة وعلم الأحياء التطوري، دافع عن أهمية الفلسفة في العمل التجريبي على التطور الأحيائي وطبيعة العقل، دافع عن افتراضات الحس المشترك حول امتلاك الحالات العقلية القصدية الواعية كالإعتناء والرغبة من خلال إرجاعها أو ردها إلى مستوى تفسير حسابي أو مادي كما عارض ديكارت بخصوص مفهومه للوعي -مسرح- يُنظر:

(Robert Audi: The cambridge Dictionary of Philosophy, p219)

¹صلاح الفصلي: آلية عمل عقل الإنسان، ص32.

التيار الوظيفي في تفسير العقل وبناء مفهومه، لقد كان أحد الأسئلة المهمة التي يجب أن لا تغفل في بناء المفهوم، ماهي حقيقة الحالات الدماغية الباطنية التي تمكننا حسب الوظيفة من نسب السلوك، وكيف تختلف عن الحالات العقلية؟ وما هي طريقة اجتثاث العلاقات السببية بين الاثنين؟ ولماذا تصطبغ بالضرورة دون برهان ودليل واضح؟ هالة كبيرة من الغموض هنا كان الوظيفيون يتحاشون مناقشتها وقد قلنا بداية أنهم لا يأبهون لطبيعة العلاقات العقلية، ربما كي لا تحسب كنقطة ضعف في تيارهم.

ماذا كان ردهم؟ «لقد كان واحد من الأجوبة هو أن السؤال في الحقيقة غير مناسب للفلسفة على الإطلاق، ويجب تركه لعلماء النفس وعلماء النيروبيولوجيا، بإمكاننا اعتبار الدماغ كـ "صندوق أسود" ينتج سلوك كرد فعل لمنبهات، ونحن لسنا في حاجة لفلاسفة، لكي نهتم بمضمون آلية هذا "الصندوق الأسود"، أطلق على هذا الرأي في بعض الأحيان اسم "وظيفية الصندوق الأسود"، ولكن وظيفية الصندوق الأسود غير مرضية عقليا لأنها لا تتجاوب مع حب الاطلاع العقلي الطبيعي، في الحقيقة نحن نريد أن نعرف كيف يعمل هذا النظام؟»¹، مثلما كنا نريد معرفة السلوك الجسيمي والموجي للإلكترون، ومثلما كنا نريد معرفة مفهوم الزمن وغيرها من الأسئلة التي كانت تخص العلوم وخاضت فيها الابستمولوجيا آنذاك، إذ لا يمكننا التقدم في علم النفس دون فلسفته التي تسأل دائما، ولا في النيروبيولوجيا دون مساءلة فلسفية، إذ أنه وكما سبق وذكرنا، على الأقل منذ ظهور مصطلح العلوم المعرفية الذي تستند إليه الوظيفية بدرجة أولى إن نمط البحث العلمي والتفكير المفروض اليوم هو براداييم* إبستمولوجيا التركيب ومنطق تكامل العلوم. و هنالك مشكل آخر يخص الوظيفية في حد ذاتها، إذ أنه غير واضح ومحدد، ويبدو أنه مصطلح متعدد المعاني و «باختصار كلمة الوظيفية تعني أشياء مختلفة لمختلف الناس، ربما لأحدهم تعني شيئا ما في

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 56.

* براداييم: تعريب لمصطلح Paradigm بالإنجليزي ويُقصد به النموذج، وكما استعمله توماس كون في كتابه (بنية الثورات العلمية) (1962)، حيث قصد به مجموعة من المعتقدات العلمية والميتافيزيقية - كمجال للافتراض وليس ما وراء الطبيعة- التي تشكل إطارا نظريا يتم من خلاله التوصل إلى النظريات العلمية التي يمكن اختبارها وتقييمها ومراجعتها إذا لزم الأمر، ويلعب مفهوم البراداييم أو النموذج دورا أساسيا في أطروحة كون ضد وجهة التجريبية المنطقية والقول بالتراكم. بل سيرورة العلم تكون وفق ثورات في كل مرة يُطرح نموذج "براداييم" جديد بأخر قديم ويتجاوزه (مثال النسبية والميكانيكا) ينظر:

(Robert Audi: The cambridge Dictionary of Philosophy, p242)

موقف محدد ومن ثمة تعني شيئاً آخر في موقف مختلف، وبدأ علم الوراثة وعلماء البيولوجيا في إدراك مدى غموض كلمة وظيفة¹ لعدم تحدد معناها و تعيينه و تعدده.

ويرجع اختلاف معنى الوظيفية إلى عاملين أساسيين أولهما: عندما نقارب بين الدماغ والقلب ونقول أن وظيفة القلب هي ضخ الدم، ووظيفة الدماغ هي إنتاج حالات عقلية، وأن ما كنا نقوم به سابقاً هو خلط بين العضو ووظيفته على حد ذكر الوظيفيين، نقوم هنا بخطأ أول «هذا غير صحيح أولاً، لأن القلب يقوم بالعديد من الوظائف الأخرى كإصدار ضربات يستدل بها الطبيب على صحة الشخص، وكذلك يتسبب في العديد من الأمراض، هل يمكن أن نعتبر تسببه في الأمراض وظيفة؟ بالطبع لا، بالرغم من أنه من تسبب فيها، ثانياً: حالات فشل ضخ الدم والتسبب في أزمات قلبية، نحن لا نقول قد فقد وظيفته بل يمتلك الوظيفة غير أنه لا يستطيع القيام بها، لذلك الوظيفة ليست ما يفعله شيء ما²، و بناء على هذا فإن العقل لا يمكن أن يُختزل في وظيفة واحدة هي العلاقات السببية بين المدخلات والمخرجات على حد تعبير الوظيفية والعملياتية، كما لا يمكن أن ينتهي إلى عمليات غير محددة الطبيعة تعد وظيفةً للدماغ بتعبير الوظيفية، وبالتالي فإن المقاربة بين القلب والدماغ غير صالحة أساساً ناهيك عن أن تناول الوظيفية للقلب ووظيفته كمقدمة للاستدلال المنطقي فاسدة كما بيننا ذلك.

السبب الثاني يتعلق بصاحب التجربة وبالتحديد بالوعي، إذ يرى سيرل أن التجارب الواعية تتميز "بصفة خاصة "Qualitative Aspect"، ولقد رأى العديد من الفلاسفة أنه من المفيد إدخال إصطلاح تقني للإشارة إلى هذه الصفة الخاصة بالوعي، واللفظ المستعمل للحالات الخاصة هو الصفات الجوهرية (Qualia) ومفرد هذه الكلمة هو الخاصة (Quale) لأنه يوجد شعور خاص لكل حالة.

إن مشكلة الوظيفية هي أنها تهمل الصفات الجوهرية، إنها تهمل التجارب الخاصة، ولهذا السبب تغيب الصفات الجوهرية عن النص الوظيفي، توجد الصفات الجوهرية في الواقع ولهذا أي نظرية كالوظيفية تنكر وجودها بصورة علنية أو ضمنية هي كاذبة³ وتختلف هذه الصفات الخاصة أو الخبرات أو الكيفيات الواعية لدى الشخص الواحد، فمثلاً سماع أغنية (My Kisses Back) لـ (Matthew Koma)، يُخْلِفُ

¹ جاستن جيرسن: العقل البيولوجي، ص 232.

² المرجع نفسه: ص 222.

³ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 72.

كيفية واعية و خبرات و شعورا خاص يختلف عن سماع أغنية (You Are The reason) ل (Calum Scott) ولك أن تجرب ذلك وتحتث الفرق لتجد ما يُحزنك أحيانا وما يبعث فيك البهجة أحيانا أخرى، وما يجعلك متحمسا في بعض الحالات، ومن هنا تكون الوظيفية غير مستقرة لذلك تنكر هذه الحالات، هذا وتختلف أيضا الكيفيات من شخص لآخر، إذ أنك قد تجد شخصين يستهلكان نفس النوع من المخدرات، إلا أن التأثير ورد الفعل يختلف بينهما كدليل على وجود كواليا (Qualia) وكيفيات واعية لا تجربنا الوظيفية عنها شيئا، ولا تلتفت إليها مطلقا حتى وإن شاءت ذلك، فلن تستطيع تكيف بناء مفهوم واضح المعالم للعقل لتشعب الوظائف وتنوعها بتنوع الكواليا في شخص واحد ومن شخص لآخر، وأظن أن هذين السببين كافيين لجعل الوظيفية مصطلحا متعدد المعاني، وملغزا لا يُمكن أخذه كقالب لصياغة وصقل مفهوم العقل.

كذلك إن الوظيفية تبني نظريتها ومفهومها للعقل على أساس العلاقات السببية بداية، والتي تتحول إلى غائية سلوكية من الجانب الآخر، ولكن هذا الشعور لو لاحظنا جيدا يعتريه نوع من التناقض، ولنوضح أكثر، نعود إلى مثال القلب كعضو وضخ الدم كوظيفة، «يعلم الكل أن القلب لم يكن مصمما لفعل أي شيء، لأنه ليس هناك من أحد جعله كذلك، القلوب هي النتيجة عديمة الهدف للتباين الأعمى والانتخاب الطبيعي— على حد تعبير جاستن جارسن— ولذلك ففكرة الوظيفية هي تصميم، أيضا مرفوضة، إليك مثال آخر: النحل لديه لاسع، وقد وجد لدحض المتربصين بالخلية وكل هذا مصمم لوظيفة، لا يمكن للاسع أن يكون كذلك إلا بعد استعماله، أي أن الوظيفة تأتي بعد العضو أو الشيء، هنا وجود لاسعات بيولوجيا ناتج عن تفاعل معقد بين الجينات والبيئة، وهذا ما أدى إلى ظهورها»¹، نفس الشيء بالنسبة للعقل باعتباره وظيفة وعلاقات سببية للدماغ مثلا، أو حتى وإن وسعنا الطرح للجهاز العصبي الممتد في الجسم ككل، فالوظيفة لاتسبق العضو ولا تسمى كذلك إلا بعد تأديتها، الأمر هنا أشبه بإشكالية أسبقية الماهية عن المفهوم من عدمها في الفلسفة الوجودية. على كل حال لا يمكن أن تسبق الوظيفة العقلية في وجودها العضو باعتبارها صادرة عنه، ولذلك هذه الغائية البيولوجية باطلة هي الأخرى، وسنسردها مجموعة من الحجج التي أدرجها سيرل في نقده العام لهذا الطرح.

¹ جاستن جرسني: العقل البيولوجي، ص 229.

1-2 حجة التعاكس الطيفي Spectrum Invision

قد أدرج سيرل ضمن نقده للوظيفية حجة أخرى تحمل اسم التعاكس الطيفي، تنطلق هذه الحجة أساساً من فرض مفاده، أنني أنا وأنت لا نعاني من عمى الألوان، ولنفترض أن تجارنا الباطنية في الواقع مختلفة تماماً، إذا قمت بالتجربة التي تسميها "رؤية اللون الأخضر" فسأسميها أنا "رؤية اللون الأحمر"، والعكس بالعكس، وبإيجاز نحن أمام تعاكس أحمر/أخضر، ولا يمكن اكتشاف هذه الحقيقة بأي من الاختبارات الوظيفية، لأن الاختبارات الوظيفية تُعرّف قوى التمايز بين الأشياء في العالم دون التجارب الداخلية (الباطنية)، قد تختلف التجارب الداخلية ويبقى السلوك الخارجي ثابتاً، وإن كان الأمر كذلك فإن الوظيفية عاجزة عن تفسير التجارب الباطنية لأنها تحذفها، ومنه فإن الوظيفي سيعطي نفس التفسير لتجربتي وتجربتك الموسومة بـ "رؤية شيء أخضر" ولهذا فإن الوظيفية كاذبة بتعبير سيرل¹.

للإشارة فقط سيرل هنا لا يستعمل لفظ باطني أو داخلي ليشير إلى أن التجارب الواعية كحالات عقلية ينظر إليها بواسطة عين داخلية استبطانية، كما لا يشير إلى أنها ذات طبيعة فيزيائية مادية فتنتهي إلى الإقصاء أو للاختزال بعدما رفض كلاهما، بل يستعمل المصطلح للإشارة إلى نمط الكيفيات الخاص والذاتي الخاضع لأنطولوجيا المتكلم الأول الحضورية غير الحصولية*، وتتقاطع هذه الحجة التي أدرجها مع الحجة السابقة حول الكواليا، والحجج التي سنتناولها لاحقاً في نمط وجود الحالات العقلية كنمط خاص يتسم بالذاتية أنطولوجياً.

2-2 الأمة الصينية نيد بلوك Ned Block (1942م-)

يحثد سيرل جملة الحجج ضد الوظيفية ويضيف إليها حجة الفيلسوف و عالم النفس الأمريكي نيد بلوك التي سماها "الأمة الصينية"، تقضي هذه الحجة أنه بإمكاننا تصور شعب كبير يطبق خطوات برنامج وظيفي من النوع الذي يطبقه الدماغ، فلتتصور مثلاً أنه يوجد بليون عصب في الدماغ، وهو عدد صغير

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص73، 72.

* الحضورية والحصولية: ينقسم العلم عند المناطقة المسلمين إلى علم حصولي وهو العلم الذي يحصل نتيجة للمدركات عن طريق الحس وحضورية وهو الذي يحضر في النفس -العقل- مباشرة دون وساطة الحواس أي عبر الوعي، بمعنى ما حضور صورة الشيء عند العقل رغم غيابها أو عدم وجودها أمام الحواس. ومن هنا كان استعمال مصطلح حضورية لأن الحالات العقلية تحضر ولا تحصل بما أنها ذاتية. يُنظر: (محمد رضا المصنفر: المنطق، ج1، ط3، مطبعة النعمان، النجف، العراق، 1968، ص14).

بصورة مضحكة، ولكن هذا الافتراض لا يؤثر في هذه الحجة، والآن كما بإمكاننا أن نتصور أن الدماغ ينفذ خطوات وظيفية معينة، أيضا بإمكاننا أن نطلب من مواطنين الصين أجمعهم امتلاك نفس الحالات العقلية كما يمتلكها الدماغ¹.

لنشرح قليلا: فرضا أنك تقف في حفل تخرج رفقة مئة طالب من دفعتك، وخلال المراسيم يُطلب منكم الوقوف لسماع نشيد التخرج "موطني للمنشد رامي محمد" يقف الجميع متأثرا بكلمات النشيد، ويبدو ذلك واضحا من دموع الحاضرين، الآن هنالك مدخل معين هو النشيد، وهنالك مخرج "التأثر والدموع" ربما يكون تسعة وتسعون طالب من الدفعة بما فيهم أنت سيكون فرحا بتخرجهم، إلا طالبا واحدا، كلكم يعلم أنه منذ مدة قصيرة قد فقد والديه في حادث وأحزنه عدم تواجدهما بجانبه أثناء حفل التخرج، وقد أخبركم بذلك في الردهة بعد انتهاء الحفل، لاحظ جيدا، نفس المدخل هنا ونفس المخرج، إلا أن الحالة العقلية ليست نفسها، فهنالك فرق كبير بين دموع الحزن ودموع الفرح من الناحية الأنطولوجية، ومن ناحية الكيفيات الواعية، إذن هذا ما يعني أن العقل ليس فقط وظيفة وعلاقات سببية بدليل تشابها في الحالتين واختلاف الحالة العقلية في كلاهما، وسيكون الوظيفي مضطرا للالتزام بحالة عقلية واحدة باعتبار أن العلاقات السببية والوظيفية والمدخل وحتى المخرج هو نفسه، وهذا ما يبين سقطة الوظيفية، إذ أنه من المفروض أن تكون نفس الأسباب بتوفرها حتما تؤدي إلى نفس النتائج؛ أي أن توفر نفس المدخلات يؤدي إلى نفس المخرجات وبالتالي يؤدي الدماغ نفس الحالات العقلية، ربما كانت نظرية الهوية "الذاتية" متفطنة لهذا من قبل لذلك تحولت من ذاتية النوع إلى ذاتية العلامة وبالرغم من ذلك لم تفلح في تجاوز مشاكل الوعي وخبراته، ولكن هنا تطرح الوظيفية مشكلة ربما نراها أعمق من غيرها هي مشكلة الإرادة الحرة في فلسفة العقل.

رابعا: النظرية الحاسوبية والذكاء الاصطناعي القوي **Strong Artificial Intelligence and**

Algorithms Theory

أدى تطور العلوم المعرفية وعلى رأسها علوم الحاسوب والتكنولوجيا إلى ظهور نمط جديد من التفسير الوظيفي يستند إلى الذكاء الاصطناعي، والحوسبة في تفسير الظواهر العقلية، ويُعد هذا التيار من

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص75.

أحدث التيارات وأعقدها، حيث يرى أن العقل هو مجرد برنامج كمبيوتر يُطبق مجموعة من الخطوات الحسابية في معالجة مُدخلات الحس التي تُقابلها مُخرجات السلوك، ويمكن تحقيق هذا البرنامج في أواسط مختلفة قد تكون غير بشرية أو حتى غير عضوية مثل الروبوتات، ولنتمكن من فهم هذا التيار جيدا وجب أولا أن نطلع على المفاهيم الأساسية لهذا التيار حتى نفهم طرحه وتفسيره للعقل.

1- المفاهيم الأساسية للنظرية الحسابية

حسبما أورده "توماس نيغل" في كتابه "العقول الأخرى" وعطفا على كتابات سيرل في ذات السياق «أدت الوظيفية إلى ما يسميه سيرل بالذكاء الاصطناعي القوي SAI أي تحديد الحالات العقلية مع العمليات الحسابية لبرنامج كومبيوتر يتحكم في سلوك الكائن الحي كبرنامج يتم تحقيقه في الأجهزة، وكذلك في الدماغ»¹، وتعد هذه بداية فرضية وظيفية، إلا أن تحقيقها بات وشيكا فبعدها كنا نرى هذا في أفلام مختلفة مثل The Matrix أو المصفوفة، أو حتى فيلم The Terminator أو المبيد، أصبحت اليوم الكثير من المخابر العالمية على غرار شركة IBM تسعى لتحقيق ذلك من خلال أبحاثها، ولنفهم ذلك وما علاقته بالعقل والوظيفية تحديدا يجب أن يطرح في سياقه التاريخي، ويجب أن نتطرق لبعض المفاهيم التي تعد مركزية في هذا الطرح، بحيث لا يمكن تجاوزها باعتبارها أدوات ووسائل لفهم النظرية الحسابية والذكاء الاصطناعي في بناء مفهوم العقل. ولعل الحوسبة أولى هذه المفاهيم.

1-1 الحوسبة

يعتمد الذكاء الاصطناعي بنوعيه الضعيف والقوي على الحساب أساسا لذلك لا مجال أمامنا لفهم وظيفية الكومبيوتر والذكاء الاصطناعي، إلا بعد أن نعرف ما هو الحساب وكيف يستخدم؟، و «أول فكرة يجب أن نتطرق إليها هي الحوسبة التي تعتمد بدورها على الدوال والخوارزميات [...] ويعني ذلك أن نأخذ بعض الأرقام ونطبق عليها دالات معينة مع العلم أن الأرقام تقابلها أشياء مفعولة مثلا: جمع رقمين 5 و7 ما يحدث فعليا أننا نأخذ هذين الرقمين كمدخل Input لدالة الجمع ونخرج بعدد آخر هو 12، وهو مخرج

¹Thomas Nagle: Other Mind Critical Essays, "Why we are not computers", Oxford University Press, London, 1969-1994, p100.

Output (الناتج) يمكننا تعويض الأرقام بالأحرف التي تسمى متغيرات Variables، وتسمى المدخلات بلغة الرياضيات معاملات Arguments والمخرج يسمى قيمة Valure¹. وبالتالي فإن وظيفة الحساب هذا هي تمثيل الأشياء عن طريق الأعداد، وهنا نقطة التشابك والتقاطع بين الوظيفية والحساب والعقل؛ أي التمثيل، ومنه فـ «الحساب أسلوب لحل مشكلة بدراسة لسلسلة دقيقة من الخطوات، ويجب أن تكون الخطوات محددة العدد، وإن تمت الدراسة بصورة صحيحة فسوف تؤمن جوابا للمشكلة، لهذا السبب أيضا تسمى الحسابات (إجراءات فعالة) ويمكن اعتبار الأساليب لحل المشكلات كالجمع والطرح أمثلة جيدة، وإذا تابعنا الخطوات بدقة فسوف نحصل على الجواب الصحيح»²، هذا ما اصطلح عليه "الحساب" عند سيرل، والكثير منا قد يتساءل الآن، ولكن كيف يمكن هذا الحساب، وكيف يستخدمه هذا الحاسوب أو الآلة أو غيرها؟ بطبيعة الحال كل الحواسيب في العالم تستخدم ما يسمى بـ "آلة آلان تورينغ" Alan Turing Machine (1912-1954م).

1-2 آلة تورينغ

وهي آلة تقوم بوظيفة الحساب، وباستخدام نوعين من الرموز وتعتبر هذه الرموز "الصفير" و "الواحد" ولكن يمكن استعمال أي رموز أخرى، لقد ابتكر آلان تورينغ فكرة آلة تورينغ، وكان منطقيا رياضيا عظيما والصفة اللافتة للنظر في آلة تورينغ هي بساطتها، تحتوي على شريط لا نهاية له تكتب عليه الرموز، ولها رأس يقرأ الرموز على الشريط، ويدور رأس الآلة نحو اليمين ونحو اليسار، وتستطيع أن تمحو الصفير وأن تطبع الواحد [...] أو العكس وهي آلة ليست بالمعنى العادي بحيث تذهب إلى الحانوت وتقنيتها، لأنها تصور مجرد (آلية بالأحرى)³.

قد سهلت آلة تورينغ عملية التمثيل بالنسبة للحواسيب حيث كانت تختزل الأشياء في الأعداد (أشياء ومهام) وتختزل الأعداد في أحاد أو أصفار على الشريط على أن تتم معالجتها فيما بعد، ويتم تطويرها-الآلة- من قبل تورينغ وكذلك من قبل ألونزو تشرتش Alonzo Church (1903-1995م).

¹ تيم كارين: الذهن الآلة مقدمة فلسفة والآلات والتمثيل الذهني، تر: بنى طريق الخولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019، ص140، 141.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص59.

³ المصدر نفسه: ص ن.

1-3 أطروحة تشرتش

ظهرت هذه الأطروحة بفضل جهود ألونزو تشرتش Alonz Church (1903-1995م) مبدئياً والتي توصل إليها تورينغ بصورة مستقلة، ولهذا تسمى في بعض الأحيان أطروحة (تشرتش-تورينغ). حيث تنص هذه الأطروحة على أن أي مشكلة لها حل حسابي أو يمكن تمثيلها حسابياً، يمكن كذلك حلها بآلة تورينغ، أو يمكن التعبير عن الفكرة نفسها بالقول أنه يمكن تطبيق أي حساب على الإطلاق بواسطة آلة تورينغ. إن أي آلة تستعمل رموز مزدوجة فقط كالصفر والواحد، كافية لتنفيذ أي حساب مهما كان نوعه. هذه الأطروحة مهمة جداً، حيث أن أي حالة حسابية-كمشكلة- قابلة للحساب-كحل- وفق مبدأ تورينغ¹، فإذا اعتبرنا أن كل الأفعال ومعظمها أو الأشياء كذلك يمكن اختزالها في عملية حسابية، وقبل ذلك في أعداد فإن آلة تورينغ يمكنها معالجة تريليونات من العمليات الحسابية التي تحاكي ما يقوم به الذهن البشري إن صح التعبير. ولكن لازلنا نحتاج إلى معيار يجعلنا متأكدين من هذا الكلام وبالفعل هذا ما حدث بعد ذلك باللجوء إلى اختبار تورينغ.

لجأ آلان تورينغ إلى اقتراح اختبار بسيط من شأنه أن يمكننا من معرفة هل فعلاً الآلة تفكر؟ هل هي فعلاً ذكية؟ هل هي على الأقل تحاكي الذهن البشري؟ أم أنها تعجز عن ذلك؟. وفي عام 1950 نشر تورينغ بحثاً كان لديه تأثير كبير بعنوان حوسبة الميكنة والذكاء machinery and Computing intelligence وهو بحث يلقي بعض الأسس الفلسفية للذكاء الإصطناعي، في هذا البحث يعالج تورينغ السؤال هل تستطيع الآلة أن تفكر؟. ولما وجد تورينغ أن هذا السؤال على قدر من الغموض، اقترح أن نضع بدلاً منه السؤال: ما الظروف التي تجعلنا نخطئ النظر إلى آلة فنراها شخصاً يفكر؟².

يعني هذا السؤال في حقيقة الأمر حثاً لإلغاء الفروق بين الآلة والذهن البشري عامة، وبين ذكائهما خاصة، وقد كان هذا تطلعا منذ البداية، وقد قادنا هذا السؤال إلى ابتكار اختبار تورينغ للفصل في الموضوع آنذاك، أي في ذكاء الآلة مقارنة بالإنسان من عدمه، و السر كله قد يكمن في المقارنة وإمكانية تحقق الحالات العقلية في أنماط غير بشرية.

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 60.

² تيم كارين: الذهن الآلة مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ص 186.

وكما يرى سيرل في سرده للتيار الوظيفي وبالتحديد لنسخته المطورة؛ أي النظرية الحسابية والذكاء الاصطناعي في بناء مفهوم العقل «أنه وباستطاعتنا تجنب جميع المناظرات العظيمة عن مشكلات العقول الأخرى عما إذا كان يحدث أي تفكير داخل الآله أوعما إذا كانت الآلة ذكية، وذلك بإثارة السؤال التالي لأنفسنا، هل يمكن للآلة أن تقوم بوظيفتها بصورة لا يستطيع الخبير التمييز بين أدائها والأداء الإنساني؟، فإذا أجابت الآلة عن الأسئلة، في حين يطرحها أحد بالصينية ومن متكلم بلدي لدرجة أن متكلمين بلديين باللغة الصينية لا يستطيعان التفريق بين الآلة والمتكلم الصيني البلدي، عندئذ علينا أن نقر بأن الآلة فهمت الإنسان الصيني، كما لا بد أنك لاحظت مسبقا أن اختبار تورينغ يعبر عن نوع من السلوكية، لأنه يقول إن الاختبار السلوكي حسم وجود الحالات العقلية»¹، وبالتالي فإن أي نظام قد نزوده بقدرات تعلم ملائمة وبقاعدة بيانات كما تسمى اليوم كبيرة قد يستطيع اجتياز هذا الاختبار.

ويمكنك إجراء هذا الاختبار اليوم والتحقق منه على هاتفك وأنت تلعب ال: Pubg أو ال Free Fiar بحيث قد لا تفرق بين كونك تلعب ضد الحاسوب، أو أنك تلعب ضد صديق لك إلا إذا أدركت أن الحاسوب يتفوق على صديقك من حيث المهارة في كثير من الأحيان، «وتعد مساهمة تورينغ فلسفية بصورة أساسية باقتراحه لاختبار يقوم فقط على الملاحظة وليس على افتراض آلية داخلية من نوع خاص، إلا أن العديد من الباحثين فسروا بطريقة حرفية التحدي الذي أطلقه تورينغ، فحاولوا تصميم آلات قادرة بالفعل على تقليد الإنسان، وأشهرها نظام إيليزا الذي صممه جوزيف فابتنينوم في عام 1966، والذي نجح في بعض الحالات في إعادة إنتاج سمات المحادثة ذات المعنى بالاستناد فقط إلى تفسيرات جمل مع أنه لا يفهم شيء من الأحاديث المتبادلة التي يشارك فيها»².

لم يكن الذكاء الصناعي في بدايته يركز على عملية الفهم، أو الوعي، أو القصد، أو يهدف إليها، بل كان يركز على الجانب السلوكي للآلة ومدى مطابقته للإنسان، بما أن الاختبار في حد ذاته قد فرض هذا المعيار، إلا أننا سبق وبيننا مواطن ضعف السلوكية ولذلك سيرل رفضها، على كل حال واصلت فتوحات التكنولوجيا طريقها وواصل معها على التوازي التيار الحسابي بناء مفهوم العقل، وعدم المسافة بين

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 61.

² فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، تر: ميشيل نشأت وشفيق حنا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط 1، 2015، ص 28.

الآلة و الإنسان، خاصة من حيث الذكاء والتفكير، وعلى هذا النحو تواصل البحث في هذا المجال بشقيه إلى غاية فبراير من عام 2011، «حيث فعل حاسوب من شركة IBM يدعي واطسن، ما ظنه الكل مستحيل إذ هزم منافسيه في برنامج تلفزيوني يدعى الخضر Jeopardy، حيث أجاب عن أسئلة أعجزت خصومه من البشر واستحق الحصول على جائزة قدرها مليون دولار، وزودته الشركة بكميات هائلة من القدرات الحاسوبية، إذ يمكنه معالجة بيانات بمعدل خمسمائة ميغابايت في الثانية، أو ما يعادل مليون كتاب في الثانية، بنسبة عشرة تريليون بايت من ذاكرة الوصول العشوائي RAM، كما كان لديه إمكانية الوصول إلى مائتين مليون صفحة من المادة في ذاكرته»¹.

لم يكن هذا يعني أن الآلة أصبحت ذكية مثل البشر فقط، بل إن ذكائها قد فاق البشر، بدليل أنها تغلبت عليهم، وبالتالي تلعب هنا العمليات الحسابية دور العمليات العقلية، ويلعب التمثيل العددي من دوال وخوارزميات دور التمثيل العقلي للأشياء، وتكون الأسئلة كمدخلات نفسها، إما عن طريق الحس لدى الإنسان، أو عن طريق الوسائط لدى الكمبيوتر، والأكثر من ذلك أن الغاية أي "المخرَج" كإجابات أو حلول لمشاكل قد تفوقت فيه الآلة، ولكن هل يكفي هذا لنقول أن الآلة ذكية؟. هل يمكن أن نقول أن الحاسوب هو ذهن صلب؟، أو العكس الذهن الإنساني هو حاسوب رطب؟

هنالك نواحي إنسانية عقلية قد أغفلت هنا وتم تجاهلها، «قد نسي المعلقون أن يذكرونا بأنه لم يكن بالإمكان الذهاب إلى واطسون وتهنئته بالفوز، لم يكن بإمكانك التريبت على كتفه أو مشاركته في شرب كأس من الشامبانيا، لم يكن يعلم بكل هذا، وفي الحقيقة لم يكن يعلم بأنه فاز أصلاً»².

هذا نقد بسيط نردفه هنا على أن نتطرق إليه بالتفصيل فيما بعد، ومن الظاهر أن الوظيفية الحسابية والذكاء الصناعي كغيره من التيارات الاختزالية والحذفية والاقصائية، تغفل الوعي وخبراته (الكواليا) وكذلك أنطولوجيا المتكلم الأول وغيرها من الصفات الجوهرية للحالات العقلية، «ومع التقدم المستمر في قدرة الحاسوب بدأت الآن نهضة جديدة في مجال الذكاء الاصطناعي وأحرز تقدماً بطيئاً لكنه كبير. في عام 1979 هزم حاسوب IBM "ديب بلو" بطل العالم في الشطرنج "غاري كاسباروف"، وفي عام 2005

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الإجهاد العلمي لفهم العقل وتطويره، تر: سعد الدين خرفان، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 447، 2017، ص 263.

² المرجع نفسه: ص 265.

ربحت سيارة إنسانية من جامعة ستانفورد سباق تحدي وكالة Darpa الكبير للسيارات من دون سائق، ويستمر تحقيق علامات فارقة جديدة»¹، ومع ذلك لا يزال الأمر ملتبساً بعض الشيء، فقبل أن نعزو الذكاء للآلة ونتحدث عن الذكاء الاصطناعي بنوعيه وجب أن نعرف ماهو الذكاء الذي نحن نتكلم عنه كمصطلح مركزي هنا.

1-4 الذكاء

يرى جيل جاستون جرانجي Gilles Gaston Grange (1920-2016م) في كتابه "العقل" «أنه يمكن اليوم إعطاء رمز الذكاء هذا معنى جديداً ووفق توجه مختلف تماماً، حيث نتحدث عن آلات (Machines) وليس عن مجرد أدوات (Outils) لذلك لا بد لهذا المفهوم أن يمتد من هنا فصاعداً إلى أنظمة عمليات التفكير المنطقي، وأنه من جهة أخرى تسمح ثورة حديثة في التقنية بإعطاء هذا المفهوم معنا فلسفياً جديداً، كفيلاً بتوضيح سبل التفكير العقلي، ومصير هذا الأخير يشبه ما تصوره بيكماليون (Pygmalion) الذي أراد نحت تمثال مكتمل الشكل ولكن غير جامد، أي أراد أن يخلق كائنًا حيًا، ومهمة التفكير العقلي الحديث تقوم هي الأخرى على خلق نماذج من الظواهر الطبيعية والأفعال الإنسانية ومحاكاتها»²، ومنه فإن مفهوم الذكاء فلسفياً يخضع إلى ديناميكية توازي الديناميكية العلمية وتقابلها ليصبح مرتكزاً أكثر على أنظمة عمليات التفكير المنطقي ومعالجة المعلومات والنماذج التقنية التي يحتويها هذا التعريف.

«لا شك إذن أن غاية التفكير المنطقي هي التركيب الخيالي لنوع من الآلات الرمزية، هذا هو معنى أكسمة (Aximatisation) المعرفة العلمية وصورتها (Formalisation) اللتين شُرع في إنجازهما منذ بداية هذا القرن العشرين، واللذان تمتدان من الرياضيات إلى سائر العلوم، فيراد رد كل علم — ما أن يتكون — إلى نسق من الدوايب المحددة بوضوح، غير أن الآلة المبنية على هذا النحو ليست أبداً سوى آلة ينبغي التحقق منها، فالعقل المتميز بالفعالية؛ أي ذلك الذي ينشئ العلم، ليس صورياً بل هو باني صوريات (Formalisme) يوجه إستعمالها ويؤولها ويتحكم فيها»³، لذلك يجب أن نكون حذرين في استخدام

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الإجتهد العلمي لفهم العقل وتطويره، ص 267.

² جيل جاستون جرانجي: العقل، تر: محمود بن جماعة، دار محمود علي للنشر، تونس، ط 1، 2004، ص 127.

³ المرجع نفسه: ص 130.

مصطلح الذكاء وتتبع القصدية اللغوية والذهنية من وراء ذلك الاستخدام، حتما سنصطدم بإشكالية أخرى هنا، وهي هل نحن بصدد مماثلة بين الذكاء الإنساني والإنسالي إن صح التعبير، أم نحن بصدد نوعين مختلفين من الذكاء؟ هل يعد الذكاء مشترك لفظيا أم معنويا بين الإنسان والآلة؟ هل قولنا بأن الذكاء الاصطناعي اليوم كالذكاء الإنساني قول مماثلة وتطابق أم أن الكاف تفيد الاختلاف قبل المماثلة و التشبيه؟ سنحاول تعريف الذكاء الاصطناعي بأنواعه لتتطرق فيما بعد لنتائج المقاربة.

5-1 الذكاء الاصطناعي Artificial Intelligence

في بعض الأحيان يصعب الوصول إلى إجابة حاسمة عن هذا السؤال، من حيث أن المصطلح ينطبق على عدد من المشاريع الفكرية المختلفة، «بعض الناس يسمون الذكاء الاصطناعي "AI" علم الآلات المفكرة"، بينما نجد آخرين أكثر طموحًا، مثل مرجريت بودن M.boden يسمونه علم الذكاء بشكل عام»¹، ويُقسم المنشغلون بالذكاء الاصطناعي هذا الأخير إلى قسمين حسب القدرات وحسب التطور، وحسب معالجة المعلومات وغيرها، إذ أن هنالك النوع الأول من الحاسبات وغيرها ويسمى الذكاء الإصطناعي (AI) وهنالك النوع الأكثر تطورًا ويخص الروبوتات الإنسالية، ويسمى (SAI) الذكاء الاصطناعي القوي.

يرى سيرل أن ما يسمى بالذكاء الإصطناعي القوي Strong Artificial Intelligence هو التيار القائل بأن «العقول ليست سوى برامج حاسوبية مزروعة في الأدمغة، وربما في أنواع أخرى من الحواسيب أيضًا، لا تعني مكابدة الأمل سوى زراعة برنامج حاسوبي للألم»²، هذا يعني أن العقل يساوي نظام ويندوز (Windows) مثلا على جهاز الكمبيوتر أو نظام الأندرويد (Android) على هاتفك المحمول ويكفيك تحميل أي تطبيق وإضافته للنظام لتحصل على خاصية أخرى ويصبح بالتالي الدماغ مقابلا للخردوات (Hardware) والعقل مقابلا للنظام وتطبيقاته أي (Softwar) ويتسائل سيرل: «كيف يمكن لهياكل مختلفة أن تكون متكافئة سببيا؟ -حسب الوظيفية -، قدم علم تطوير الذكاء الاصطناعي إجابة على هذا السؤال، يمكن أن تكون الهياكل المادية المختلفة متكافئة عقليا إذا كانت تطبيقات غير

¹ تيم كارين: الذهن الآلة، مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ص 183.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 86.

مختلفة لأجهزة مختلفة لنفس برنامج الكمبيوتر، في الواقع وبالنظر لهذه الإجابة يمكننا أن نرى أن العقل هو مجرد برنامج كمبيوتر والدماغ واحد من مجموعة غير محددة من أجهزة الكمبيوتر المختلفة»¹.

بمعنى أن المهم والمركزي هو البرنامج "كعقل" يمكن تحقيقه في أي من الخردوات، ويعقب سيرل على هذا قائلاً بسخرية: «هذا يعني أنه يمكنك أن تكون مادياً وتبقى مؤمناً بالديكارتية، بحيث أن الدماغ هنا لا يهم العقل لأن العقل هو برنامج الكمبيوتر، ويكفي تنفيذه على أجهزة بشرط أن يكون قويا ومستعداً لتنفيذ الجوانب العقلية، وبالتالي يمكننا فهم العقل دون دراسة الدماغ، لقد ولدت هذه الفكرة الانضباط الجديد: "العلم المعرفي"، وتقترب هذه النظرية من الوظيفية حتى أنها كانت تسمى بوظيفية الكمبيوتر»²، ذلك أن الوظيفية لم تأبه لطبيعة العقل، إما كان مادياً محضاً أم لا، بل اعتبرته وظيفة وخصته في علاقاته السببية، ونرى نفس الشيء هنا، إذ أن الخردوات أو الدماغ لا يعد مهماً بالنظر إلى النظام المعالج، هذا إذا عرفنا أن الذكاء الاصطناعي القوي والحوسبة جاءت كتطور للنظرية الوظيفية.

نفهم إذن تهكم سيرل على هذا الطرح إذ يعود بنا خطوة إلى الخلف، فبالرغم من اعتماده على جهاز الكمبيوتر كخردوات صلبة على الأقل في انطلاقاته، إلا أنه يتنكر لذلك ويجعل البرامج الحاسوبية والأنظمة في المركز، ويشبه تصور الحاسوبية لتطبيقات البرامج والأنظمة وعلاقتها بالجهاز، وتصورها لعلاقة الدماغ والعقل، بأسطورة قديمة تدعى "تناسخ الأرواح" إذ تغادر الروح الخالدة من جسم إلى آخر، أو حتى إلى حيوان أو نبات وبالتالي قد أصبح بإمكاننا الآن أن نفهم لما أطلقت تسمية "الميتافيزيقا الرقمية Digital Metaphysics" على الذكاء الاصطناعي وعلوم الحاسوب وغيرها، لكننا إلى حد الآن لم نجتث بعد الفرق بين الذكاء الاصطناعي القوي والضعيف.

يرى سيرل أنه ووفقاً لرأي الذكاء الاصطناعي القوي، الكمبيوتر الرقمي المبرمج بصورة مناسبة لا يقلد امتلاك عقل فقط، بل يمتلكه بآتم معنى الكلمة، و قد بدت العلاقة بين العقل والجسد خفية (Mysterious) طيلة الزمن الذي تلى ديكارت-على الأقل- ولكن العلاقة بين البرنامج وخردوات الكمبيوتر والعلاقة بين نظام الكمبيوتر وتنفيذه العلمي، ليست خفية أبداً، إنها علاقة معروفة في كل قسم

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p21.

²Ibid, p22.

من أقسام الكمبيوتر، وبدى بصورة خاصة أننا حصلنا على حل لمشكلة العقل والجسد الديكارتية التقليدية بالنظر إلى تاريخها الفعلي¹.

يمكننا الآن أن نقارب لوظيفية الكمبيوتر مقارنة بالدماغ والعقل، ونحل مشكلة التفاعل الديكارتية على أساس أن الدماغ والعقل وتفاعلهما، بين ما هو مادي وغير مادي عقلي، ليس بالأمر المحير، ويمكننا تفسيره في حدود وظيفة الكمبيوتر، على أن العقل يشكل "Softwar"، والجسم بما في ذلك الدماغ "Hardwar" ونرى ذلك اليوم ليس في الحواسيب المختلفة فقط، بل آخر ما أنتج من ذكاء اصطناعي، يمثل مجموع الإنساليات أو الروبوتات التي ساعدت وظيفة الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي والنظريات الحوسبية في تفسير العقل وبناء مفهومه، وخاصة في حل مشكلة التفاعل "عقل - جسد" ما أدى إلى استقطاب الكثيرين حيث لاقت استحسان في الوسط الفلسفي والعلمي، «وفي بداية تطور الذكاء الاصطناعي كان الروح "البرامج" هو المتغير، والثابت هو "الجسد" أي الخرداوات، ولكن مع تطور التكنولوجيا أكثر أصبحت بعض الروبوتات محفزة لاكتشاف بيئتها وفقا لنواة تدريب، وهي مجموعه من العمليات العامة والمستقرة والقادرة على تحريك أي واجهة جسدية، وبذلك أصبحت هذه الآلات الجديدة مزودة بروح أرسطية»²، أي أننا حققنا مبدأ المحرك الذي لا يتحرك الأرسطي، بمعنى أن البرنامج أو النظام الحوسبي الذكي ثابت والمتغير هو الوعاء أو الواجهة الجسدية، ولو فقط غيرنا لفظة الروح إلى العقل في النص السابق لكان بإمكاننا رؤية مدى تقدم التكنولوجيا في هذا المجال، ساعية إلى عدم المسافة بين الإنسان والآلة "الإنسالي" من خلال عدم المسافة وتحويلها إلى الصفر بين الجسم والخرداوات من جهة، وبين العقل والأنظمة الحوسبية من جهة أخرى.

في حقيقة الأمر و هكذا «على مرّ القرون رأى الإنسان نفسه آلة مائية، ثم هوائية، ثم ذاتية الحركة، ثم كهربائية واليوم آلة رقمية، ويعطي كل اقتراح جديد رؤية جديدة عن الكائن الحي دون أن تكون رؤية مرضية بصورة كامله، سيبقى دائما الشيء الذي لا نراه إلا بالتفرقة هو ما يميز الإنسان عن سائر المخلوقات»³، ربما اليوم هنالك من يقول روح وهناك من لا يؤمن بالكيانات الميتافيزيقية، فيقول ليس العقل

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 58.

² فريديريك كابلان وجورج شابوتتي: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص 135.

³ المرجع نفسه: ص 97.

بل أجزاء منه كما سنرى لاحقاً، والسؤال الذي يطرح هنا، هل ستتنازل الإنسانية للإنسانية "الروبوت" كما تنازلنا منطقياً "داروينياً" للحيوانية؟ «وقد بدأ هذا التطور في المنظور الإنساني مع نيكولاس كوبرنيكوس عندما أدرك أن الأرض ليست محور الكون، لكنها بالأحرى تدور حول الشمس، واستمر مع داروين الذي أظهر أننا مشاهون للحيوانات في تطورنا، وسوف يستمر في المستقبل عندما ندرك بأننا آلات، عدا أننا مصنوعون من مواد رطبة (Wetware) وليس مواد صلبة (Hardware)»¹.

يعد ميشوكاكو أبرز من تزعم هذا الطرح نصرته للحسابية ووظيفية الكمبيوتر، وهو لا يفترض ذلك حالياً ولكنه لا يستبعده مستقبلاً، بل أكثر من ذلك يحاول تأكيد أن الفروقات ستزول وربما يحال الإنسان إلى آلة أو تحال الآلات إلى إنسان وستساءل مجدداً هل سنصبح يوماً "سايبورج Cyborg"؟².

هنالك تطبيقات علمية و بيوتكنولوجية عديدة اليوم، حيث تمارس اليوم زراعة الأعضاء الاصطناعية مثل القلب والشرابين والأوراك الاصطناعية وسماعات الأذن المزروعة ومضخات الأنسولين كبدايات تقنية وكذلك الألياف العصبية* وربطها في زراعة الأطراف الاصطناعية كبدايات روبوتية، بما في ذلك زراعة نهايات الأطراف العصبية لعلاج داء الباركنسون، وفي عام 1960 اقترح كل من مات فريد كلاينس وناثانكلين استخدام مصطلح "سايبورج" - كائنات نصف آلية- للإشارة إلى حيوان وإنسان محسن - معدل- إلى أن حملت معنى الإنسان المقوم، وبعدها الإنسان المطور²، ولكن نحن نتكلم هنا عن إنسان معدل وليس آلة معدلة بإنسان، وهذا الترتيب والتعقيب مفيد لمعرفة نقائص الآلة التي بدورها تبقى دائماً مجرد محاكاة للإنسان مهما كان، وكما سنرى فيما يلي لاتزال الروبوتات متأخرة عن الإنسان في كثير من نواحي حياته العقلية وحالاتها، بالرغم من التطور التكنولوجي الكبير الحاصل، وكل هذا الإيغال في حقل الذكاء الاصطناعي القوي والحوسبة لإثبات أن العقل لا يختزل ولا يقصى عامة ولا يمكن أن تفسره النظرية

¹ ميشوكاكو: مستقبل العقل الإجتهد العلمي لفهم العقل وتطويرة، ص 301، 300.

* الألياف c.fiber: يُرمز لها بـ (CF's) وهي ألياف عصبية مستقلة بعد العقدية عديمة الميالين، توجد في الجذور الخلفية للأعصاب الشوكية وفي النهايات العصبية الحرة وتنقل بسرعة 0.6-2.3 متر في الثانية وتتراوح أقطارها بين 0.3-1.3 ميكرون. يُنظر: (صادق الهلالي: معجم طب الأعصاب، إنجليزي - عربي، ص 190).

² فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص 112.

الوظيفية الحسابية، خاصة وفيما يلي المشاكل التي بقيت كمتدليات معرفيه عالقة عند وظيفية الكمبيوتر والحسابية والذكاء الاصطناعي القوي، ما يجعل نظرياتها في العقل غير متكاملة وبناءها لمفهومه غير مؤسس.

2- لماذا لا تمتلك الآلات عقلا؟ ولماذا العقل ليس برنامج كمبيوتر؟ نقد النظريات الحسابية والذكاء الاصطناعي القوي

لا يمتلك الكمبيوتر عقلا والعقل ليس كمبيوتر، عادة ما يشبه العقل بنوع من الكمبيوتر المتطور، وفي الغالب يكون التشابه خادعا فلنؤكد منذ البداية على أن العديد من الآلات التي يمكن اعتبار سلوكها ذكيا والقادرة على التعلم من النماذج، ليست مصنوعة على الإطلاق بناء على مبادئ مماثلة لمبادئ عمل الثدييات، فعلى سبيل المثال يختلف الكمبيوتر الذي هزم جاري كاسباروف بطل العالم في لعبة الشطرنج عن عمل العقل البشري، بالإضافة إلى ذلك يبدو عمل الذكاء الاصطناعي التقليدي الذي يقوم بصفة أساسية على الاستدلال الرمزي، شديد البعد عن النماذج التي تقترحها حاليا العلوم العصبية¹، وبالتالي فإننا حتى ولو سلمنا بذكاء الآلة "كحالة عقلية"، فإن لفظ ذكاء يعد مشترك لفظي بين الإثنين، أي بين النظرية الحسابية وما تخبرنا عنه، وبين العقل وما تخبرنا به فلسفته وعلم الأعصاب إذ يجتمع الإثنين في اللفظ- ذكاء- ويفترقان في المعنى حيث أنه «لا تشبه بنية الكمبيوتر على الإطلاق ما نعرفه عن بنية العقل، لكن إذا أردنا المقارنة بينهما على صعيد الأداء، فسيبدو العقل كجهاز كمبيوتر أشد بطئا من أجهزة الكمبيوتر الأكثر سرعة، ولكن يعوض هذا البطء بإجراء العمليات الحسابية جميعها بصورة متوازية»²، إن لم نقل أن ذلك البطء بغض النظر عن ما إذا كان سلبيا كصفة أو إيجابيا فإنه خاصية إنسانية، ناهيك على أن الحاسوب ينفذ العمليات الحسابية تواليا، بينما يقوم الإنسان بعمليات عقلية توازيا، وخذ مثلا على ذلك، بإمكانك سياقة السيارة بينما أنت تتكلم في الهاتف أو تتمتع بالمناظر الطبيعية على أطراف الطريق، أو تستمع إلى الموسيقى أو تفكر في حل لمشكلة العقول السيليكونية Silicon Brains لا يهم ما إذا كانت بعض هذه العمليات تحدث في هامش الوعي بينما أخرى تحدث في مركزه بقدر ما يهمنا أن الآلات لا يمكنها تحقيق هذا التوازي في الأداء.

¹ فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص 22.

² المرجع نفسه: ص ن.

1-2 الكائنات الحية معقدة

تختلف تركيبة الكائنات الحية عن تركيبة الحواسيب والآلات بما في ذلك الإنساليات المتقدمة، حتى من باب المحاكاة يمكننا إدراج التعقيد الحيوي مع نظيره التكنولوجي من باب المقارنه، حيث أننا نلاحظ «أنها -الكائنات الحية- تتكون من طبقات متداخلة، فعلى سبيل المثال تتكون أجسام الحيوانات من أعضاء تتكون بدورها من خلايا من "عضيات"، تتكون هي الاخرى من جزيئات شديدة التعقيد، وبغض النظر عن الأجسام يمكننا أيضا أن نجد طبقات مثل "مجموعات من الفصيطة الواحدة" أو المجتمع أو السكان أو النوع [...] وفي هذه الطبقات المتداخلة يتضح ان الجسم المكون من اعضاء هو اكثر تعقيدا من الاعضاء التي يحتويها كل على حدى، وأن الخلية أكثر تعقيدا من الأعضاء التي تضمها وهكذا»¹، بعض الأمور في خضم هذا التعقيد لا تزال مجهولة إلى اليوم وبعضها الآخر قيد الدراسة، وهو صعب التفسير، وينجم ذلك التعقيد عن تداخل المستويات الحيوية أو شدة دقتها، مثل ظاهرة انقسام الخلية أو تحول اليرقة إلى شرنقة، و من ثم فراشة، أو عند النبات مثلا كظهور الفطر ونموه من العدم دون بذره، كل هذا التعقيد بما فيه من مستويات وظواهر مختلفة لا نجده على أي مستوى سواء الحسابي أو السيليكوني.

قد يحتاج البعض بأن أنصاف النواقل السيليكونية تضاهي الألياف العصبية، ولكن الأمر لايسير جيدا «يمكنك الآن وضع مئات ملايين أنصاف النواقل السيليكونية على شريحة بحجم ظفر أصبعك، لكن هناك حد للعدد الذي يمكنك حشره على هذه الشرائح، إن أصغر طبقة من السيليكون في شريحة بنتيوم اليوم هي بعرض نحو 20 ذرة وربما ستصبح بحلول عام 2020 -آنذاك- بعرض خمس ذرات، لكن مبدأ عدم التأكد لهايزنبرغ* سيتدخل عندها ولن تستطيع أن تحدد بالضبط مكان الإلكترون، قد يتسرب من السلك، سيحصل قصر دارة وستتعطل الشريحة، إضافة إلى ذلك تتولد كمية كافية من الحرارة لقلبي بيضة

¹ فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص15.

* مبدأ عدم التأكد لهايزنبرغ: ويُسمى كذلك بمبدأ الارتباب **incertainty principle** وهو مبدأ في الميكانيك الكمومي ينص على أن جداء الارتباب في موضع جسيم Δx في ارتباب اندفاعه Δp يساوي مقدارا ثابتا $h/4\pi$ حيث h ثابتة بلانك. وكذلك شأن الارتباب في طاقته Δe ، وزمن قياسه Δt ، فلا يمكن أن يُقاس المقداران المقدران بدقة في آن واحد (الموضوع والاندفاع أو الطاقة والزمن)، إذا قل أحد الارتبابين زاد الآخر ويُسمى أيضا عدم التعين لتعذر تعين سلوك الجسيمات اللامتناهية الصغر وحساب سرعتها ومسافتها واتجاهها أو التنبؤ بذلك. يُنظر: (عبد الله واثق شهيد: معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية، بدمشق، ص506،505).

فوقها، لذا التسرب والحرارة سيطلان في النهاية قانون مور، وستكون هنالك ضرورة لإيجاد البديل»¹، بينما يحدث هذا مع الذكاء الاصطناعي، يتمتع الجهاز العصبي المركزي المسمى بالدماغ بالتريليونات الخلايا العصبية النشطة دون أي من المشاكل السابقة الذكر، لذا تبدو المقاربة منذ البداية غير مجدية لوجود عدم تكافؤ.

2-2 عملية التفكير

قبل أن نصل إلى تسمية "الذكاء الاصطناعي" فإننا سلمنا تلقائياً ربما وبدون وعي أن الآلة تفكر، بما أن الذكاء كمصطلح هو جزء من كل يعد عملية تفكير، ذلك أنه «من الواضح أن عملية التفكير تتضمن بمعنى ما معالجة المعلومات فنحن نستقي المعلومات من بيئتنا، نُفعلها ونستخدمها في تصرفاتنا في هذا العالم، على أنه من قبيل الخطأ الانتقال من هذا بمعنى واقعية أن الحاسوب معروف بوصفه معالج معلومات، إلى استنتاج أن ما يحدث داخل الحاسوب عملية تفكير من نوع ما، إن السؤال ما إذا كانت الحواسيب تفكر (هو بصفه جزئية) سؤال حول ما اذا كانت معالجة المعلومات التي يقوم بها الحاسوب لها علاقة بمعالجة المعلومات التي ينطوي عليها التفكير، لايمكن الإجابة على هذا السؤال بمجرد الأخذ بكلمة معالجة المعلومات نتيجة أنها تنطبق على الإثنين معا، ويعرف هذا بمغالطة الإشتراك Fallacy of Equivocation»²، إذ لا يكفي أن يشترك عقل الإنسان ومعالج المعلومات في الحواسيب في خاصية معالجة المعلومات للحسم بأن الآلة تفكر، بل إن حتى تلك المعالجة مختلفة تماما، صحيح أن كلاهما يستعمل التمثيل إلا أن الأمر ليس سيات «إذ يمكن استغلال التمثيل مثلا لتعريف التفكير ولكن هذا لا يعني أن الحواسيب تفكر، حيث أن الكتب تمثل، ولكن هذا لا يعني أنها تفكر»³ فالحواسيب تعالج في الحقيقة تمثيلات عن العالم في شكل دوال وخوارزميات، التي هي مكونة من أعداد، أما نحن فنعالج تمثيلات قصدية

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الإجتهد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص274.

² تيم كارين: الذهن الآلة، مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ص177،178.

³ المرجع نفسه: ص177.

ربما عن طريق لغة رمزية خاصة "الذهنانية"* أو عن طريق توليدية* نعوم تشومسكي Noam Chomsky (1928م-)

2-3 هل تستطيع الآلات الشعور بأي شيء؟

نقصد هنا بالشعور الخاصة الإنسانية كحالة عقلية ذاتية داخلية تخضع لأنطولوجية المتكلم الأول، إذ أن هناك فرق بين ظاهرة الشعور، والاستدلال على الشعور، ومحاكاة ظاهرة الشعور، «والأحاسيس والشعور مسألة يعتبرها تشالمرز المشكلة المركزية للوعي، وتكمن الحجة التقليدية في أن تصميم "آلة خيالية" تقلد سلوكيات الشخص الواعي، ولكن دون أن تشعر بأي شيء يعد مشكلة، ربما تكون صعبة على المستوى التقني، ولكن يمكن التفكير في مبدأها، وفي المقابل في سبيل تصميم آلة تشعر بشيء ما، ينبغي تطوير مكون غامض وإضافي يصعب تصوره»¹، والمقصود هنا هو "الوعي" فأبي شعور أو إحساس من المفروض أن يكون مرفوقا بوعينا بذلك الشعور أو الإحساس، إلا أن الآلة تفتقر إلى هذه الخاصة عامة وإلى ما نسميه "كواليا" أو خبرات أو كفاءات واعية خاصة، ما يجعلنا نخطو خطوة إلى الخلف، لنقول إن الآلات هي عبارة عن "زومبيات حسائية Computer Zombies" لا أكثر.

ولنأخذ مثلا: الألم أو الحزن أو الفرح أو غيرها من الحالات العقلية التي تمثل مشاعر وأحاسيس تفتقر إليها الآلة، لذلك يبقى قولنا بأن للآلة عقل، أو ما يقابله من القول بأن العقل يمكن تفسيره حسابيا عن طريق وظيفة الكمبيوتر، يفتقر إلى لب وجوهر الظاهرة وهو الوعي بتمثلاته المختلفة، لذلك قد

*الذهنانية أو الذهنية Mentalese: وتأتي مقابل التوليدية كنظرية في اللغة وأحيانا تُسمى نظرية الفضاءات الذهنية أو المساحات الذهنية The Theory of mental spaces، وقد صاغ المصطلح ويلفريد سيلرز Wilfrid Sellars وثُقر هذه النظرية بأن إنشاء التعابير اللغوية له أولا مساحة أو فضاء تطبيقي في العقل وفهم اللغة الطبيعية يرجع إلى هذه العمليات كترجمة وتمثيل في الذهن إلا أنه هنالك من ينفي ذلك بحجة أن التمثيل العقلي غير كافٍ لتكوين لغة كما أنه لا يسعى كل اللغة الطبيعية. ينظر:

(Robert Audi The: Cambridge Dictionary of Philosophy, p556-557)

*النظرية التوليدية: Generative grammar Theory: نظرية القواعد التوليدية أو الهياكل اللغوية The Theory of language structures، ظهرت لأول مرة في تراكيب تشومسكي Noam Chomsky النحوية (1957) ويرى من خلال نظريته أن القواعد النحوية تنشأ من قواعد عامة متأصلة في الدماغ البشري وهبة بيولوجية باعتبار أن دراسة شكل اللغات البشرية يُفرضي إلى حدود لغوية تحدد أنواع العمليات التي يمكن أن تحدث في اللغة من تلك الغير ممكنة الحدوث والنتيجة قواعد نحوية عامة تشتق منها اللغات الفردية وبالتالي هذه الأخيرة هي طرق مختلفة لفعل الشيء نفسه. ينظر:

(Robert Audi: The cambridge Dictionary of Philosophy, p148.)

¹ فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص57.

تساعدنا الآلات في اجتثاث خصائصنا العقلية، إلا أنها لا تمتلكها أو لا تفسر وتحتوي أهمها، وفي اعتراض سيرل على النظريات الحاسوبية والذكاء الاصطناعي القوي، قد أدرج أن هذا التيار دائما ما كان يترك الأشياء الجوهرية للحالات العقلية، أبرزها القصدية والوعي ما يجعل التيار أجوف، حيث يهتم بالقشور لا أكثر، ويقول سيرل: «كان دائما عليهم التعامل مع الكمبيوتر بطريقة تمكنهم من اجتياز أو تلبية اختبار تورينغ كانت هنالك صعوبات دائما كعدم الحصول على حسابات مناسبة للتفكير الغير الرتوي -الحساب الذي يعكس السلوك البشري- Commontonic Reasoning وكذلك هنالك اعتراض هوبير دريفوس Hubert Dreyfus (1927-2017م) بأن الطريقة التي يعمل بها العقل البشري في التاريخ الحديث للمادة تختلف تماما عن الطريقة التي يعمل بها الكمبيوتر، وكان الاعتراض الحاسم على (AI) ببساطة هو النموذج الحسابي للعقل الذي يترك الأشياء الجوهرية مثل الوعي والقصدية»¹.

حتى وإن سلمنا بمادية العقل كاختزال أو كإقصاء وانتصار للدماغ، فإن النظرية الحاسوبية لا يمكنها الاستناد على خلفية مادية لاختلاف المفاهيم وعدم وجود تقارب بين المنظور الحسابي ونظيره المادي، كما أنها لا يمكن أن تستند على ميتافيزيقا ديكارت باعتبار أن النظرية الحاسوبية تتعامل بلغة رياضية رمزية دقيقة تجعلها تحمل صفة العلمية التي قد تسقط إن انتهت إلى تفاسير ميتافيزيقية.

3- نقد سيرل وحجته ضد النظريات الحاسوبية أدمغة السليكون Silicon Brains

يدرج سيرل حجة أخرى في كتاباته ضد النظريات الحاسوبية والتي سماها "أدمغة السيليكون Silicon Brains"، وهي عبارة عن تجربة افتراضية تجعلنا نبحث الكثير من الأخطاء التي وقع فيها رواد الحاسوبية حسب سيرل، ومفاد هذه التجربة أن تتخيل عقلك وهو يبدأ في التدهور ببطء حتى تصبح أعمى، فيتم توصيل رقائق السيليكون بقشرك البصرية، لتواصل تدهور الوظائف الأخرى. مع نجاح العملية الأولى سيواصل الأخصائيون زرع المزيد من الرقائق السليكونية، في مثل هذه الحالة ستكون هنالك العديد من الاحتمالات إحداها: أن تستمر في امتلاك كل أنواع الخبرات والذكريات وما كان لديك، دون تأثير على

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p22.

تسلسل حياتك العقلية، وبالتالي نتصور أن رقائق السيليكون لا تكفي بوظائف الإدخال والإخراج ولكن أيضا تكرر الظواهر العقلية الواعية وغير الواعية¹.

ببساطه يمكننا فهم هذه التجربة الفكرية من خلال مشاهدة ثلاثية جيمس كاميرون James Cameron (1954م-) الرائعة The Terminator أو الفيلم الذي حقق رواجاً في تسعينيات القرن الماضي "شبح في الآلة" Ghost In The Machine والمبني على النظرية السابقة الذكر لجلبرت رابل، بعد سرد التجربة يطرح سيرل ثلاث احتمالات أساسية هي:

الاحتمال الأول: يفصل سيرل بين الإمكانية المنطقية ونظريتها التجريبية قائلاً: «أعتقد أنه من السخف من الناحية التجريبية أن نفترض أننا يمكن أن نكرر القوى السببية للخلايا العصبية بالكامل في السيليكون، إلا أن هذا الإدعاء التجريبي ليس شيء يمكن تحديده مسبقاً، لذا فإن التجربة الفكرية صالحة كبيان الإمكانية المنطقية أو المفاهيمية»². فسيرل هنا يستبعد حدوث التجربة واقعيًا ونجاحها على الأقل في الوقت الحالي، إلا أنه يختبرها منطقيًا أو مفاهيميًا، وذلك لتوضيح نقاط ضعف التيار الحسابي والذكاء الاصطناعي القوي؛ أي بدايةً التجربة هي حجة ضد التيار الحسابي، على أنها غير قابلة للتحقق واقعيًا بل منطقيًا كتجربة فكرية فقط، ذلك حتى لا يقع سيرل في التنفيذ الذاتي كمغالطة.

الاحتمال الثاني حيث يتم زرع السيليكون في دماغك المتضائل تجد أن منطقة تجربتك الواعية تقلص في حين لا يقابلها تأثير على سلوكك الخارجي سوى أنك تفقد السيطرة عليه، مثلاً ترى الأطباء وتسمعهم يقولون نحن نحمل شيئاً أحمر اللون كما ترى، تريد أن تصرخ قائلاً: أنا أعمى ولا أرى هذا، لكنك تسمع صوتك اللاإرادي يقول: أرى شيئاً أحمر وكذلك تسمعه الروبوتات والعقول الأخرى، ومنه فإن سلوكك السليم الخارجي يقابله تقلص تجربتك الواعية، هذا الجانب المحبط من التجربة الفكرية، إسأل نفسك من وجهة نظر الشخص الأول "أنطولوجيا" كيف سيكون الأمر بالنسبة لي؟ أنت تموت تدريجياً على عكس ما يظهر للمراقب الخارجي، ميتٌ عقلياً، حيث لا توجد حياة عقلية فاقد للوعي، بسلوك غير متأثر.³

¹ John Searle: The Rediscovery of The Mind, p29.

² Ibid, p29.

³ Ibid, p29-30.

يلفت سيرل انتباهنا إلى ثلاث مشاكل أساسية خلال الاحتمال الثاني هي: الوعي، والكواليا، أو الكيفيات الواعية، والإرادة الحرة، يقوم العقل على إثبات منها أساسية هي سابقة الذكر-الوعي و القصدية- وأي تفسير للعقل وحالته لا يحتوي على هذه المفاهيم المركزية، سيقع فيما وقعت فيه أغلب التيارات الاختزالية والاقصائية السابقة، فإذا أصبحت لا تتحكم في سلوكك إذاً فقدت الإرادة الحرة وإذا تقلصت مساحة وعيك، فكيف يمكنك الوصول إلى حالاتك العقلية؟، وإذا كنت تتفاعل مع الألوان بمنطق المدخلات والمخرجات لقد فقدت الكواليا والخبرات أو كيفية الوعي التي تعبر عن ذاتيتك وأنطولوجيا المتكلم الأول كخاصية عقلية، فهل بعد كل هذا بقي لك ما تقول عن حياتك العقلية؟ لقد تحولت إلى زومبي بتعبير نيغل، وبالتالي لا يمكن تفسير العقل في حدود النظريات الحاسوبية والذكاء الاصطناعي اللذان لا يحتويان تفسيراً لهذه النقائص التي تشكل فجوات في بناء مفهوم العقل لدى التيار الحسابي والذكاء الاصطناعي القوي.

الاحتمال الثالث هنالك احتمال ثالث هو أن حالتك العقلية تبقى سليمة تماماً لكن سلوكك الخارجي يقل إلى أن يصبح شلالاً تاماً، في هذه الحالة تسمع الأطباء يقولون: إن رقائق السيليكون حافظت على نبضات القلب والتنفس والعمليات الحيوية الأخرى، ولكن من الواضح أن المريض ميت دماغياً قد نفصل النظام لأن المريض ميت، أي ليست له حياة عقلية، وهنا تريد أنت الصراخ: لازلت حياً واعياً¹. أظن أن هذا الاحتمال ينسف النظريات الثلاثة المتقاربة أي الوظيفية، بدليل أن العقل يؤدي وظائفه من حيث الإدراك، والوعي، إلا أن تفسير التيار الوظيفي لا يمكنه إستيعاب هذه الحالة المعزولة عن باقي العلاقات السببية، ثانياً التيار الحسابي إذ أن هنالك مدخلات ويتم معالجتها أيضاً بينما لا توجد المخرجات، وبما أننا لم نتمكن من الوصول إلى المعالج فتتخذ القرار الخطأ، أما ثالثاً فهو التيار السلوكي، وهنا توجد حياة عقلية إلا أن السلوك عاجز عن وصفها أو التفاعل معها، لذلك لا يمكننا الاعتماد على السلوك في الاستدلال على العقل، لكن ما يهمنا هنا هو وظيفية الكمبيوتر والنظرية الحاسوبية والذكاء الاصطناعي القوي، وتقريباً هذه الحالة أو في هذا الاحتمال سرنا عكس الأول إذ أن العقل السليم، أما

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p30.

السلوك فلا، هذا ما يدل على أن بناء مفهوم العقل على العلاقات السببية والوظيفية وعلى منطق المدخلات والمخرجات غير سليم تماما.

وقد هدف سيرل في هذه التجربة الفكرية إلى: توضيح العلاقات السببية بين الدماغ وعملياته العقلية من جهة، والسلوك الذي يمكن ملاحظته من جهة أخرى، في الحالة الأولى تخيلنا رقائق السيليكون لها قوة مكافأة لقوى الدماغ فحققت الحالات العقلية والسلوك باعتماد منبهات المدخلات وسلوك المخرجات، أما في الحالة الثانية انكسرت العلاقة المعدلة بين العقل وأنماط السلوك، بل اكتفت رقائق السيليكون بمضاعفة وظائف إدخال وإخراج معينة، أما في الثالث نفس الحياة العقلية دون تعبير سلوكي¹، بعد أن بدت الآن العلاقات السببية بين ثلاثية الدماغ والعقل والسلوك، صار من حكم الأكيد أننا قد توصلنا إلى نتائج معينة كمخرجات لهذه التجربة، وحسب سيرل بعد الانتهاء من التحليل تمثلت مخرجات التجربة فيما يلي:

1- نعرف عن الحالات العقلية للآخرين من خلال سلوكهم.

2- يؤدي السلوك الدور الوظيفي بالنسبة للحالات العقلية من الناحية الوجودية.

3- العلاقات السببية لا علاقه لها بوجود الظواهر العقلية (الذاتية الضميرية) من الناحية المعرفية.

4- يعمل الوعي على التوسط بين العلاقات السببية وبين المنبهات أي المدخلات وسلوك المخرجات من جهة.

5- من وجهة نظر تطويرية يعمل العقل الواعي سببياً للتحكم في السلوك، ولكن من الناحية الوجودية يمكن أن توجد الظواهر المعنية تماما ولديها كل ما هو أساسي، إلا أنها تبقى الخصائص مستقلة على أي ناتج سلوكي

6- يمكننا اشتقاق ما يسمى بمبدأ استقلال الوعي والسلوك، The Principle Of The Independence

Of Consciousness And Behavior أي أن السلوك ليس شرطاً أساسياً لوجود الذهن

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p30.

7- أنطولوجيا العقل هي أنطولوجيا الشخص الأول -المتكلم- والتي تختلف عن وجهة نظر -ظواهر- الشخص الثالث -الغائب-¹ ولنأتي الآن على شرح المخرجات :

أولا : لا يمكننا إنكار دور السلوك الوظيفي في الاستدلال وجوديا على وجود فعلي للحالات العقلية؛ أي أن هناك فرقا بين الشيء والاستدلال على الشيء من خلال أثره، كما أنه لا يمكننا مقابل ذلك الاستدلال على الحالات العقلية وتَقْصِيهَا ودراستها معرفيا عن طريق دراسة العلاقات السببية والاكتفاء بذلك، بل يمكن لهذه الأخيرة أن تكون استدلالا أنطولوجيا وجودي على حقيقة الحالات العقلية ونمط وجودها.

في استدلالنا من خلال السلوك على الحالات العقلية، لا يعد ذلك استدلالا ضروريا، بحيث هنالك بعض الحالات التي تنفي العلاقة الضرورية بين الحالات الذهنية والوعي والسلوك، وخذ مثلا حالات زلات القلم، وفلتات اللسان، كسلوكات غير واعية، أو الهلوسة أثناء النوم، أو نتيجة تناول عقار ما وغيرها.

في الأخير يمكننا القول أن التجربة أوصلتنا للقول بأن الحالات العقلية هي حالات مستقلة أنطولوجيا ذات نمط خاص في الوجود، يتعلق الأمر هنا بأنطولوجيا الشخص الأول -المتكلم- - First Person Antology التي تختلف عن ظواهر الشخص الثالث -الغائب- - Third Person Phenomena حيث أن الأولى هي حضورية تتم معاشتها، إذ نعيها ونخبرها، بينما الثانية حصولية أي تحصل صورة لها عندنا نتيجة إثارة أحد المداخل الحسية كالعين أو الجلد أو الأذن مثلا، أي هي ظواهر متعلقة بالمراقب أو الملاحظ وليست مثل الأولى تتم بالمعايشة أو المكابدة، إذ يتحد فيها الدارس والمدرس، وهذا ما لا تراعيه الوظيفية ووظيفية الكمبيوتر وكذلك السلوكية.

4- سيرل وعي الآلة والروبوتات الواعية

يدرج جون سيرل حجة أخرى يبين فيها مواطن ضعف تصور وظيفية الكمبيوتر والتيارات الحاسوبية، والهدف من هذه التجربة هو دق إسفين أخير في نعش العلاقة السلوكية والحالات العقلية باستخدام حدسنا، تخيل أننا نصمم روبوتات على خط إنتاج ولنا مايكفي من المعرفة الكهروكيميائية لخلق وعي لها، ولو كان مستوى منخفض، فلنتخيل أن الروبوتات بائسة للغاية غير سعيدة، الآن عن طريق اثباتات

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p31.

فيسيولوجية. وتدرك هذه الروبوتات ذلك فتقوم أنت بإعطائها مشروعاً بحثياً لعمل روبوتات تتسم بذلك التمييز، ولا تصدر وعياً ولا تحافظ عليه مع الإبقاء على نظام التعامل مع المدخلات ووظائف الإخراج نفسها، أي القدرات السلوكية متطابقة مع الروبوت الواعي. والهدف من هذه التجربة هو إظهار أنه فيما يتعلق بعلم الوجود للوعي، فإن السلوك ببساطة غير ذي صلة، يمكن أن يكون لدينا سلوك متطابق في نظامين مختلفين أحدهما واعي والآخر فاقد للوعي¹، وما دامت كذلك فإننا هنا بصدد مشكل، حيث أنها لا تملك شعوراً بالألم أو السعادة أو غير ذلك، والأدهى من ذلك أنها لا يمكنها أن تدركه أو تعيه على الأقل حالياً إذا ما تواضعنا في الطرح، «ويكتسب الطفل على مدار الأعوام الأولى أشكالاً من الوعي يزداد رقيها ولا سيما حين يبدو قادراً على التنبؤ بنوايا أقاربه ومعتقداتهم، ولا يعد تطور هذا النوع من الوعي حالياً في متناول يد الآلات التي نستطيع تصميمها، إلا أنه ليس من المستحيل أن تستطيع الآلات في يوم ما إعداد هذه الأنواع من النماذج التنبؤية»²، إلا أن هذا لا يزال بعيداً جداً بما أن الوعي لا يزال ملغزاً ومحيراً، يقودنا دائماً القول بعدم امتلاك الآلة للوعي إلى تصور عن جملة من المشاعر والأحاسيس وطريقة إدراكها أو طريقة إدراك صاحبها لها مثل الفرح والألم.

4-1 الألم عند الآلة ووعياً به

«تزداد العديد من الآلات بآليات إنذار تلعب دوراً مهماً في حمايتها وحماية مستخدميها، فيمكن أن يتوقف محرك في حالة ارتفاع درجة الحرارة أو أن يتوقف مصعد إذا كان الوزن زائداً، وربما يمكن مقارنة هذه الإنذارات بالاستقبال الحسي للألم لدى الحيوانات بما أنها تضطلع بمهمة محددة»³، هذا إذا ما تواضعنا جداً في المقارنة بين الإنسان والآلة، يمكن اعتبار هذا المستوى من الألم والوعي به، مستوى جد منخفض مقارنة بالإنسان، وتظهر قيمة الوعي بالألم جلية عندما نرى شخصاً يفقد هذه الخاصية، ونتخيل طريقة تعامله مع نفسه ومع محيطه دون وعي بالألم، «هنالك تشوه جيني يؤدي إلى ولادة الأطفال بدون شعور بالألم، ويدعي هذا انعدام الإحساس الخلقي (Analgesia Cogental)، قد يبدو هذا من النظرة الأولى نعمة، ولكن بالعكس (حتى أنهم لا يكونون) بل المصابون بهذا المرض لديهم مشاكل كبيرة قد يقضون أجزاء من

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p31.

²فريدريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص56.

³المرجع نفسه: ص49.

أجسامهم كألستهم وأصابهم أوجرح أنفسهم، في مرحلة ما يجب برمجة الإنسانيات بحيث تشعر بالألم، وإلا فلن نعلم متى تتجنب الأوضاع الخطرة، وأول شعور يجب أن تتعلمه الآلة أو تمتلكه هو الجوع (أي النهم إلى الطاقة)¹ وحتى لو تمكنا من خلق ذلك وإحاقه بالآلة، سيكون بدائيا جدا مقارنة بالإنسان، وإن برز فعلا وإن كانت نتائجه مشابهة لعملية وعي الإنسان بالألم وإدراكه، ستكون محاكاة فقط وليست مطابقة بين الإثنين، «وثمة مسألة أخرى أكثر دقة ألا وهي إدراك هذا الألم والوعي به. فيتعين علينا منذ البداية أن نفرق بين الإثنين. هل تشعر الآلة بنعومة ملمس القטיפه؟ أو بمرونة الإسفنج؟ أو بالقهوة المركزة؟، يزعم البعض أننا لا نستطيع أبدا الإجابة على هذا السؤال، بما أننا لا يمكننا أن ندخل إلى رأس الآلة كعدم قدرتنا بالضبط على عدم الشعور بما تشعر به الحيوانات الأخرى»²، وبالتالي فإن الآلة دائما ما تكون عاجزة عن تحقيق أبرز حالتين عقليتين مركزيتين في بناء المفهوم، تتجاهلهما كل التيارات الأحادية الاختزالية والإقصائية عموما والحسابية ووظيفية الكمبيوتر خصوصا، وهما الوعي والقصدية، والأحرى والأجدر أن لا نقول إن الآلة عاجزة عن تحقيق وعي إنساني وقصدية كذلك، وإنما نحن الذين نملك هذين الصفتين عاجزون عن فهمهما بالقدر الكافي الذي يجعلنا نصنعهما ونحققهما في بيئات غير بشرية وبنيات أخرى.

4-2 الإرادة الحرة كخلفية

«خذ مثلا آخر على حالات عقلية نعيها نحن بني البشر دون غيرنا، مثل الكذب خذ مثلا لو كانت الإنسانيات عقلانية ومنطقية دائما قد ينتهي الأمر إلى كارثة، سيشعر الناس بالإهانة لو اخبرتهم كيف يبدوون حقيقة أو كيف تشعر نحوهم، عليهم أن يكونوا واعين ودبلوماسيين في بعض الكذبات البيضاء والاستجابات المراوغة المبرمجة مسبقا»³، والكذب خاصية إنسانية عقلية تستند في كثير من الأحيان إلى الإرادة الحرة، فنحن نكذب أو نختار أن نسلك الكذب لا الصدق في مواقف معينة دون أخرى حيث أننا قد نقول لأي شخص صباح الخير وسررت بلقائك بالرغم من كرهنا له، تفتقر الآلة إلى إرادة حرة في الفعل أو الامتناع عن الفعل.

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 287.

² فريديريك كابلان وجورج شابوتتي: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص 49.

³ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 286.

لا تزال فكرة الإرادة الحرة غامضة كحالة عقلية ولا زالت الدراسة قائمة لفهم ذلك، ما يجعلنا عاجزين عن صنعها وتحقيقها كبرنامج حاسوبي، وبالتالي يمكننا إضافة الإرادة الحرة كخلفية للكذب بالإضافة إلى الوعي والقصدية كحالات عقلية، يتعذر على وظيفية الكمبيوتر والنظريات الحسابية تحقيقها في الآلة أو تفسيرها وفقا لأدواتها البحثية وبالتالي تكون وظيفية الكمبيوتر دائما غير مكتملة.

دعنا من الألم خذ مثلا آخر، الأخلاق: هل يمكن خلق أو ابتكار إنسانيات أخلاقية ولو عن طريق البرامج، أو هل يمكن تفسير ظاهرة الأخلاق في حدود النظريات البرمجية والحسابية؟ «لا يمكن ذلك فالإنسانيات سوف تعكس ببساطة تحيز صانعيها وتعصبهم في النهاية، يجب حل الخلافات الثقافية والأخلاقية بين هذه الإنسانيات في المحاكم، ليس هنالك قانون في الفيزياء أو العلم يقرر هذه المسائل الأخلاقية لذا يجب في النهاية كتابة قوانين لمعالجة هذه النزاعات الاجتماعية، ولا تستطيع الإنسانيات حل هذه المشاكل»¹، ناهيك عن ذلك، فإننا عدنا إلى النقطة السابقة أي أن أي فعل يستند إلى حالة عقلية أو ينتهي إليها مثل الإرادة الحرة، فإنه لا يمكن تحقيقه عند الإنساني أو حتى تفسيره في حدود النظريات الحسابية، خذ مثلا ثالثا يعد كخاصية إنسانية ذات خلفية واعية معقدة "الضحك" قد نتساءل «هل نستطيع فهم آليات الضحك بصورة كافية لتصميم آلة ضاحكة؟ ما علاقة ذلك بالمفاجئة أو الخطأ أو عدم اللياقة أو الفضول؟، وكلها صفات بدأت الآلات في الاقتراب منها، لظالما كان الضحك خاصية إنسانية ولكن في ظل التقدم العلمي يبدو أن الضحك هدف جيد للباحثين في مجال الذكاء الاصطناعي لتطرح أسئلة جديدة مع هذه الديناميكية، هل نضحك على هذه الآلة الضاحكة أم نضحك معها؟ هل هنالك مصداقية لسلوكياتها؟»².

حاليا يمكننا الإجابة عن هذه الأسئلة في حدود ما يخبرنا به العلم، ربما يخضع أمر الضحك إلى "الحس المشترك" بدرجة أولى ثم بعد ذلك له خلفيات أخرى كالوعي والتمثيل العقلي، فنحن نتشارك الضحك والأجدر أن يكون للآلة حس مشترك، وهذا ما هو مستبعد إذ لا تملكه فهي لم تحقق ذلك مع الإنسان سواء صعودا على سلم التطور طبيعيا، أو عن طريق التواضع، كما أن سلوكيات الآلة ليست لها

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 290.

² فريديريك كابلان وجورج شابوتيني: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، ص 127.

مصدقية؛ أي هي غير واعية تماما لما تقوم به، بل مبرجة لا تملك قصدا في حد ذاته كقصديه أصليه بل جزئية من قصدية تعود للمبرمج المخترع أو المبتكر، لذلك لا تملك مصداقية سلوكية وفي حين عدم تحقيق الإرادة الحرة والوعي والقصدية، تبقى الآلات بعيدا عن أن تكون إنسانا عاقل ويبقى الإنسان العاقل أعقد من أن يفسر في نظريات حسابية وظيفية أو أن يختزل في مادة السيليكون، فمثلا يعجز الإنساني الروبوت عن تكوين المعقولات الثانية بعد تجريده الأولى من خلال اجتثاث الفروقات، حيث أنه «يمكن للإنساني أن يتعرف على أجسام بسيطة ويمكن لعينه أن ترى تفاصيل لا تدركها العين البشرية، لكن دماغه لا يمكنه إدراك ما يراه، عندما يدخل إلى غرفة ما عليه أن يقوم بالتريليونات من العمليات الحسابية ليختزل الأجسام إلى أشكال وخطوط ونقاط "بيكسالات"، ومن ثم يطابقها مع الآلاف من الصور المخزنة في ذاكرته، مثلا قد يرى الكرسي كايكسل نقاط وخطوط وحتى لو تعرف عليه قد يحتاج إلى إعادة تعريفه لو تحرك من مكانه أو تغيرت الزاوية، هذا إن لم يعجز عن ذلك، كما أنه لا يدرك فحوى الكرسي، في حين عقولنا وأدمغتنا تجري تريليونات من العمليات الحسابية لكنها تبدو كأنها تتم من دون جهد بالنسبة لنا»¹، لذلك يمكننا القول أن الإنساني والنظريات الحسابية ووظيفية الكمبيوتر يمكنها أن تحاكي عمل الدماغ ووظائفه في المستوى المنخفض العادي، أما العقل وحالاته فهي لا تزال عاجزة عن تفسيرها بأدواتها وإعادة إنتاجها ناهيك على أنه دائما هنالك خلفية عقلية لكل خاصية إنسانية نريد تفسيرها في حدود النظريات الحسابية أو حتى إعادة إنتاجها، ما يجعلنا نعجز عن ذلك مثل: الضحك والألم والقيم والأخلاق والعواطف وغيرها، حيث دائما تقف خلفها مجموعة من الحالات العقلية المركزية كالوعي والقصدية والإرادة الحرة والحس المشترك التي بدورها لا زالت مبهمة بعض الشيء على الأقل بالقدر الذي يجعلها خواصا إنسانية.

5- الحس المشترك وحجة دريفوس

يدرج سيرل في كتاباته وبالتحديد في نقده للتيارات الحسابية ووظيفية الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي القوي حجة لروبرت دريفوس، ويستند إليها في نفي الذكاء البشري عن الآلة «لقد حاجج بأن الذكاء الإنساني يتطلب خلفية من الحس المشترك يمتلكها البشر البالغون بفضل امتلاكهم أبدانا تتفاعل بمهارة مع العالم المادي، ومع ما للقوة من تدريبات للثقافة وفقا لدريفوس، لا يمكن تمثيل معارف الحس المشترك بوصفها

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الإجتهد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 286.

قاعدة رحيبة من المعارف المقترحة أي حزمة من القواعد وتمثيلات الواقع»¹ حيث أن الحس المشترك يمثل القاعدة المرجعية لكثير من أفكارنا التي نشأت مع مرور الزمن وترسبت وأصبحت تبدو لنا أحيانا أمور بديهية وأحيانا أخرى أموراً طبيعية، قد تشمل المبادئ والقواعد الأخلاقية القيم والأعراف والعادات والتقاليد وأفكار من قبيل أن القيادة بسرعة غير مريحة وخطيرة وما إلى ذلك بخصوص الأذواق والألوان كذلك، وهذا ما تفتقر إليه الآلة، لا يمكننا وضع كل هذا فجأة في الشبكة الاجتماعية ودجه في حس مشترك معنا، ف«الإنساليات لا تفهم الحقائق البديهية حول المادة والبيولوجيا، ليست هنالك معادلة يمكنها أن تؤكد شيئاً بديهيًا بالنسبة لنا مثل: "الطقس السيء غير مريح" أو "الأمهات أكبر سنا من بناتهن" ومثلاً تصنيف حس سليم لطفل في الرابعة يتطلب المئات من العمليات الحسابية، والملايين من أسطر الرمز الحاسوبي»²، بالإضافة إلى أن الحس المشترك يخضعنا لديناميكية معينة تختلف حسب المراحل العمرية كاعتقادنا منذ الصغر أن الأزرق أخضر أو العكس وكذلك أنه بمجرد إغلاق أعيننا يعم الظلام، وغيرها من الأفكار التي تغيرت بعدما كانت بديهية.

هل سنتمكن من زرع هذه الأفكار التي تحتاج جهداً أكبر منا لدى الآلة؟ وبعدها، وإن تمكنا من ذلك هل سنضطر إلى تفسيرها كل مرة؟ وبالتالي نحن نتدخل هنا في كل مرة ولا يمكننا القول بدكاء الآلة أو أن لها عقلاً، على سبيل المثال في اليابان أين تصنع أكثر من ثلاثين بالمائة من إنساليتنا الصناعية، بني إنسالي اسمه "أسيمو asimo" من طرف شركة هوندا كان بحجم طفل صغير يمكنه الركض والمشي وصعود الدرج والتكلم بلغات مختلفة والرقص، وقد صرح ميشيو كاكو أنه قد أعجب به وبقدراته إلا أنه لما التقى بمصنعيه مستفسراً عن مدى ذكائه أخبروه بأن لديه ذكاء حشرة وهو بمثابة آلة تسجيل كبيرة، والدليل أنه قد استغرق ثلاث ساعات لتصوير سلسله قصيرة مع كاكو، بعد برمجته لحركة اليد وما إلى ذلك، وبالتالي إن كان هذا مستوى وعيه فهو عالق في مستوى بدائي.³

قد يحتاج فقط فعل رد التحية أو إلقائها إلى حس مشترك، فنحن نوزعها بالبداية ناهيك على أن الأمر يحتاج إلى وعي منا، لذلك نحن لا نستخدم دائماً القواعد والقوانين المدنية بصفه عمياء، أحيانا يقوم

¹ تيم كارين: الذهن الألة مقدمة فلسفة والآلات والتمثيل الذهني، ص 192.

² ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 268.

³ المرجع نفسه: ص 269.

الناس بالشيء الصحيح على الرغم من الطرق الخاطئة فهم أحيانا لا يخضعون للقانون خاصة في المسائل الإنسانية، وهذه المسائل والقرارات المتخذة تحتاج إلى وعي منا بها وإلى حس مشترك قبل ذلك بقدر أكبر بكثير من حاجتنا للتصرف بذكاء وفق قوانين وضعية معينة، وهذا ما تعجز عنه الآلة «فالحواسيب بتصميم طبيعتها لا بد أن يكبلها (على الأقل بعض) القواعد الصارمة، و لهذا لن تستطيع البتة أن تتصرف وفقا للإستجابات من النوعية المرنة التلقائية التي يمتلكها أولئك الذين يفكرون تفكيراً حقيقياً، ويخلص هذا الاعتراض إلى أن أعمال التفكير لا يمكن أن تكون مسألة استخدام قواعد صارمة، وبالتالي لا يمكن أن تفكر الحواسيب»¹.

وإن سلمنا بأنها تفكر قد لا يمكننا إلحاق صفة الذكاء بها، لأن الذكاء ربما في كثير من الأحيان يتطلب الخروج عن التفكير المتواضع عليه أو النمطي بينما هي عاجزة عن ذلك، وإن سلمنا بأنها تفكر وذكية فهي دائما في حاجة إلى خلفيات لهذين الفعلين، مثل: الحس المشترك والقصد والوعي والإرادة الحرة، وهي لا تملك هذه الرباعية المركزية العقلية، وبالتالي لا يمكننا أن ننسب العقل للآلات أو الإنساليات أو أن نفسر العقل في حدود ما تخبرنا به التكنولوجيا الحاسوبية.

قد نفسر التفكير، وقد نفسر الذكاء من وجهة نظر وظيفية، ولكن الحالات العقلية أو العقل كمصطلح كلي هذا غير ممكن، إذ تبقى الرباعية السابقة كمتدليات معرفية لا تفسر ولا تحتزل، وإذا تم إقصاؤها يبقى مفهوم العقل منقوصا، «المقاربة الآلية تعالج الذهن كظاهرة عديمة الحياة، هنالك عامل للعقل ومصادفاته لجزيئات من البيئة تطبعه بآثار فعاليات علمية قابلة للاسترجاع، أو يتمثل هذا النقد في أن المقاربة الآلية تجعل الذهن باستعارة تعبير بارز لفرنسيس بيكون ينبعج* ويتكوم ليغدو شيئا من أشياء الطبيعة»²، بينما أن الخلفيات الأربعة التي ذكرناها هي من تسقط عنه صفة الشئية، لا يمكن إنكار الجانب الطبيعي فيه كالحس المشترك وما يخبرنا به علم النفس الشعبي، إلا أنه لا يشبه باقي الأشياء الموجودة

¹ تيم كارين: الذهن الألة مقدمة فلسفة والآلات والتمثيل الذهني، ص 190.

* ينبعج: من بعج يبعج، بعج بطنه بالسكين وبعجه أي شقه فزال، والانبعاج هو الانشقاق وتبعج السحاب وانبعج بالمطر انفرج عن الودق والوبل الشديد. يُنظر: (ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة ط1، دت، المجلد الأول، ص 308).

² تيم كارين: الذهن الألة مقدمة فلسفة والآلات والتمثيل الذهني، ص 319.

في الطبيعة، فالأشياء الأخرى الموجودة في الطبيعة موجودة فقط بينما العقل هو من يضيف صفة الوجود على الطبيعة وأشياءها، وهو من يطوعها بإدراكه لها.

6- جون سيرل والحجرة الصينية John Searle And The Chinese Room

تعد حجة سيرل الأبرز والأكثر تداولاً ضد التيارات الإقصائية والاختزالية عموماً وضد التيارات الحسائية خاصة، حيث لاقت رواجاً كبيراً في أواسط فلسفة العقل، وكانت بمثابة آخر مسمار يدق في إسفين مركب الاختزال والإقصاء، وتقوم هذه الحجة أساساً على تجربة فكرية (فرضية) تبين الأبعاد الإنسانية الخاصة بالعقل، التي يعجز الحاسوب أو الذكاء الاصطناعي القوي عن محاكاتها، وتأتي الحجة كرد على الذكاء الاصطناعي القوي (SAI) في المقام الأول، وذلك من خلال إثبات أن للفرد تجارب وخبرات واعية خاضعة لأنطولوجيا المتكلم الأول، أي تحضره ولا تحصل له.

فإذا كانت نظرية الذكاء الاصطناعي الاختزالية صادقة عندئذ يمكن لأي شخص أن يكتسب معرفة أو مهارة فقط بواسطة تطبيق أو برنامج كمبيوتر، وعلى ضوء هذا يقول سيرل: «فلنجرب هذا على اللغة الصينية مع العلم أنني لا أفهمها مطلقاً، كما أنني محبوس في غرفة مليئة بصناديق فيها رموز صينية، كما أنني أمتلك كتاب قواعد لغوية، باختصار برنامج يمكنني من الإجابة عن الأسئلة التي تطرح باللغة الصينية، سأقوم بترتيب الرموز الصينية وفق ما يمليه علي كتاب التعليمات أو القواعد، والآن يمكنني الافتراض أنني اجتزت اختبار آلان تورينغ لفهم اللغة الصينية ولكنني لا أرى سوى رموز لا أفهم منها شيئاً، وبناء على هذا كله كذلك لا يمكن لبرنامج الحاسوب "الكمبيوتر" أن يفهم اللغة الصينية»¹، هذه باختصار ما اصطلح عليها بحجة أو اعتراض، الحجرة الصينية لسيرل.

ومن الواضح أن سيرل قد ركز في بناء اعتراضه على الفكرة التي يستند عليها التيار الحسابي في نسب الصفات العقلية للآلة وهي اختبار آلان تورينغ، الذي تبين أنه محاكاة سطحية غير جوهرية لا تكشف فعلاً عن ذكاء جوهري واع كحالة عقلية، إذ علق سيرل على التجربة قائلاً: « من خلال تجربة الحجرة الصينية يمكنك أن تفرق جيداً بين الحساب وبين الفهم، قد تبدو لوهلة إجاباتي عن الأسئلة باللغة الصينية والإنجليزية من الخارج متماثلة، ولكن من الداخل لا، من الخارج في كلتا الحالتين أبدو وكأنني اجتزت

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 77، 76.

اختبار تورينغ ولكن من الداخل لا. يبدو من الداخل وكأنني أفهم اللغة الإنجليزية كإنسان أما بالنسبة للصينية فأنا مجرد كمبيوتر [...] فإذا كان الكمبيوتر يحصي الرموز ويترجمها فإن العقل الإنساني يعطي لها معنى¹، لذلك تعتبر الحجرة الصينية دامغة فهي ضربت الاختزالية الحسائية والذكاء الاصطناعي القوي (SAI) في صميم حجته إختبار آلان تورينغ.

يستعمل الحاسوب اللغة الصينية كرموز متقابلة مع نظيرتها الإنجليزية، هذا ما يحدث حسيابيا ولكن العقل وحده هو من يطوع الرموز ويمنحها ما تشير له، لذلك كنا نكرر دائما أنّ هنالك خلفيات كحالات عقلية لفعلٍ مثل الذكاء، وهنا يبرز القصد كخلفية، فاللغة ورموزها في نهاية المطاف هي تمثيل لغوي لأشياء في الواقع، ذلك التمثيل هو قصدية لغوية مشتقة من قصدية عقلية أصلية لا يملك الحاسوب ذلك النوع من القصد أو النوع من التمثيل سواء اللغوي أو العقلي، فهو لا يتجه إلى الأشياء ويستحضرها من خلال اللغة أو الخيال، لذلك تبقى رموزا فقط بينما يقوم العقل بتطويعها ومنحها المعنى.

قد تُقَابَلُ سرعة أداء الحاسوب بفقدانه القصد والوعي أيضا كما سنرى، لذلك ربما من الأجدر أن نتحفظ على استعمال مصطلح الذكاء الاصطناعي بما أن المعنى يرجع إلى عقل الإنسان وليس جوهريا في الآلة، وعندما نتكلم عن الذكاء فإننا نتكلم عن الفهم لذلك فالحاسوب بعد هذا التحليل يمكن القول أنه غير ذكي بل غبي ومحترم للقواعد والقوانين البرمجية - الخاضعة للدوال والخوارزميات -

وحتى وإن تواضعنا وسلمنا بذكائه فهو مشتق غير جوهري، بدليل ضرورة الرجوع إلى الفهم الإنساني لتطويع رموزه دائما بما أنه يفتقر إلى الفهم، وفي هذه النقطة أي الفهم قد رد الكثيرون على طرح سيرل وأبرزهم كان ميشيو كاكو حيث قال: «إنها مسألة وقت فقط قبل أن يستطيع الإنساني أن يعرف الكلمات الصينية ويستخدمها في سياقها أفضل بكثير من أي إنسان، عند تلك المرحلة يصبح من غير المهم معرفه ما إذا كان الإنساني يفهم اللغة الصينية من الناحية العملية، سوف يعرف الحاسوب اللغة الصينية أفضل من أي إنسان، بعبارة أخرى فالكلمة "فهم" ليست محددة جيدا»².

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 77.

² ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 291.

وبالتالي ينقل ميشيو كاكو المشكلة من الآلة والإنسان إلى المصطلح بحد ذاته أي "الفهم" باعتباره مصطلحا غير محدد المعنى أو في كثير من الأحيان متعدد المعاني Polysemique، على أن سيرل قد سلم بهذا مسبقا، أي بأن الكثير من مشاكل فلسفة العقل في الحقيقة هي مشاكل ناجمة عن سوء استعمال اللغة، خذ مثلا آخر يدرجه كاكو كاعتراض على حجة سيرل، «من المحتمل أن تستطيع آلة معالجة الإحساس باللون الأحمر مثلا أفضل بكثير من أي إنسان يستطيع وصف المواصفات الفيزيائية للون الأحمر، وحتى أن تستخدمه شعريا في جملة أفضل من الانسان. ولكن هل يشعر الإنساني باللون الأحمر؟ تصبح المسألة بلا قيمة بما أن كلمة "يشعر" ليست معرفة جيدا، في مرحلة ما ربما يتجاوز وصف إنساني للون الأحمر وصف البشر له، وربما سيسأل: هل يفهم البشر حقا اللون الأحمر؟ ربما لا يستطيع البشر أن يفهموا حقا اللون الأحمر بالتفاصيل والتعقيدات كلها التي يمكن للإنساني معرفتها»¹، فحسب كاكو كلمات من قبيل يشعر ويفهم وغيرها كلمات غير محددة، وهي من تقودنا دائما إلى الارتباك وعدم اليقين، وبما أنها كذلك فلا يمكننا اعتبارها كحجة ضد التيار الحسابي أو كمانع لوصفنا التكنولوجيا الحاسوبية والكمبيوتر بالذكاء الإصطناعي القوي، إذ أن مشكلة الفهم تطرح نفسها بقوة حتى فيما يخص العلوم التي تعتمد عليها بشكل مطلق مثل: الرياضيات «وكما قال الرياضي جون فون نيومان: في الرياضيات أنت لا تفهم الأشياء بل أنت تتعود عليها فقط»².

ولما لا يكون فهم الإنسان هو مجرد تعود فقط في أمور أخرى غير رياضية؟، هذا باعتبارها العلم الصارم الدقيق، في ذلك الحين تصبح مشكله الفهم والتحجج بها أمرا هامشيا لا أكثر، وحسب كاكو «المشكلة لا تقع في الآلة بل في طبيعة اللغة البشرية، حيث تعني الكلمات غير المحددة أشياء مختلفة لأشخاص مختلفين، سأل فيزيائي الكم الشهير نيلز بوهر مرة كيف يمكن للمرء أن يفهم المسائل المعقدة العميقة لنظرية الكم؟ الجواب كما قال: يقع في كيف تحدد معنى كلمة يفهم؟»³، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة يشعر.

¹ ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطوير، ص 291.

² المرجع نفسه: ص 292.

³ المرجع نفسه: ص ن.

وقد نتذكر هنا قصة هيلين كيلر Helen Keller* (1880-1963م) الأديبة والمحاضرة الأمريكية التي قد نتفق جميعا أنها كانت تشعر وتفهم بالرغم من اختلاف طريقة شعورها وفهمها عنا، بما أنها كانت بكماء وصماء وكفيفة إلا أن ذلك لم ينف أنها تمتلك القدرة على الفهم والشعور بطريقتها الخاصة التي أصبحت فيما بعد منهاجا تربويا وطريقة تواصل خاصة بتلك الفئة، ولكن بغض النظر عن تحديد المصطلحات، الفهم والشعور وغيرها من الحالات العقلية، فقد اتفقنا مسبقا أن هذه الحالات العقلية ذات خلفيات قصصية واعية ذات حس مشترك أو إرادة حرة، وهذا ما تفقده الآلة أي أننا عندما نتكلم عن أية حالة عقلية دون الرجوع إلى هذه الخلفيات الأساسية والمركزية، فنحن لا نتكلم عن أي شيء، وبالتالي ربط الفهم بالقصد أو الشعور بالوعي، دائما ما يعد تعريفا ضمنيا له أو حالة وهذا ما تتجنبه التيارات الاختزالية.

يجادل سيرل بأن كل التيارات والمذاهب السابقة مخطئة في شيء واحد، ذلك أنهم يتكون الوعي، ولا يمكن لأي نظرية تتجاهل الوعي أن تدعي أنها نظرية للعقل، وكذلك لا يمكن تحليل الوعي بالمصطلحات غير ذهنية، لذلك لن ينجح أي تقليص مادي للعقل، ويؤكد سيرل أنه لا يمكن تقديم أي وصف لماهية الألم والجوع والإيمان والرغبة والإعتقاد، من قبل تيارات على شاكلة الوظيفية أو السلوكية أو الهوية الفيزيائية، لأن كل ما يخبروننا به هو ما يمكن ملاحظته خارجيا، وبالتالي يفشل في ضمان أن يكون هنالك وعي، وكل ذلك يمكن الوصول إليه وتحقيقه بواسطة غيبوبة غير واعية، والسؤال الحاسم هنا هو ليس تحت أي ظروف ننسب الحالات العقلية للأشخاص الآخرين؟ بل بالأحرى ما الذي يمتلكه الناس بالفعل عندما تكون لديهم حالات عقلية؟، ما هي الظواهر العقلية؟ كتميز عن كيف نعرفها أو نعرف عنها وكيف تعمل سببيا في الحياة؟¹.

* هيلين كيلر Helen Keller: واحدة من أبرز الشخصيات التي ولدت في القرن التاسع عشر، حيث تمكنت من قهر الإعاقة المزدوجة التي أصيبت بها بفقد بصرها وسمعها. ومن المشاركة الفعالة في الحياة العامة والأنشطة الاجتماعية، حيث عرفت حوالي 50 إشارة استخدمتها في التواصل المحدود مع الآخرين إلى أن جاءت أستاذتها (آن سوليفان التي جعلتها مهذبة بعد أن كانت مضطربة السلوك وتمكنت من ابتكار طريقة لهجاء الحروف وتحسسها على يد هيلين إلى أن تعلمت الكتابة بخط برييل وتخرجت من كلية رادكليف Radcliffe college بمرتبة الشرف عام 1904. يُنظر: (هيلين كيلر، قصة حياتي العجيبة، ترجمة، أمين مرسي فنديل، مطبعة الأنجلو المصرية، ط1، 1952، ص4،13).

¹Thomas Nagle: Other Mind Critical Essays, “Why we are note computers”, p100,101.

إذن ما يجعل مصطلحات من قبيل الفهم والشعور ومصطلحات غامضة غير محددة أو متعددة المعاني في نظر أنصار التيار الحسابي، كونها مصطلحات ذهنية خالصة لا يمكن إخراجها عن السياق الإنساني، وأي محاولة لتحويلها أو استعمالها في غير ذلك، تعد إقحامات غير مجدية تقودنا للقول بأن هذه المصطلحات متعددة المعاني، وبالتالي غير محددة، أو التحجج بغموضها، قد تخبرنا السلوكية عن وجود خلفيات كحالات عقلية للسلوك بنوعيه الفعلي أو اللغوي، ولكن لا تخبرنا ما هي، كما أننا قد نستدل على وجود حالات عقلية معينة من خلال المادية والهوية عن طريق تتبع النشاط العصبي مثلا، كما أن الوظيفية قد تفسر وجود الحالات العقلية في نظام سببي علائقي، كذلك وظيفية الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي القوي قد تقودنا إلى نتائج تحاكي بعض الأحيان تلك التي تنتج عن نشاط عقلي إنساني، إلا أن الجميع لا يخبرنا فعلا بمفهوم العقل، بل يكتفي بالاستدلال عليه سببيا أو غائيا، وهنالك فرق شاسع بين الاستدلال على شيء كالحالات العقلية والوعي أبرزها مثلا، وبين الوعي في حد ذاته كحالة عقلية.

هنالك حجة أخرى لسيرل هي أكثر قوة ولكنها أقل اهتماما، وهي تخص الملاحظة، هنا في الحجة الأولى "الغرفة الصينية" نسب سيرل تركيب الجمل والحساب للآلة دون استشكال، ولكن لو لاحظت هنا لتأكدت من أن الملاحظ هو مقياس الحساب والجمل، مثلا: $4=2+2$ في الآلة الحاسبة، الحاصل أربعة هو حاصل فقط، لا تعرف الآلة الحاسبة أي شيء عن أي شيء جوهري، هي دائرة إلكترونية تحدث فيها تحولات كهربائية تستعملها للحساب، ولكن الحساب بمعناه الواعي المقصود، هو في عين الناظر فقط، وما ينطبق على الحاسبة ينطبق على الكمبيوتر، ونفس الشيء بالنسبة للكتاب الذي يحتوي الكثير من المعلومات، ولكن وجودها ليس جوهريا بل يعتمد على الملاحظ -القارئ-، لهذا السبب ليس بإمكاننا أن نكتشف أن الدماغ كمبيوتر رقمي، لأن الحساب لا يوجد في الطبيعة بل ينسب لها، ومنه فإن السؤال التالي هل العقل كمبيوتر رقمي؟ هو سؤال معروف بصورة سيئة، فإذا كان المغزى منه أن الدماغ جوهريا كمبيوتر رقمي، فالجواب لا شيء كمبيوتر رقمي جوهريا سوى الأشخاص الذين يمتلكون وعيا وقصدا، ويفكرون بواسطة الحساب، أما إذا كان المغزى من السؤال أنه يمكننا أن ننسب ترجمة حسابية للدماغ فالجواب هو: نعم يمكننا أن ننسب ترجمة حسابية إلى أي شيء وهكذا يعمل الحاسوب¹، وبالتالي فإن الحاسوب الفعلي

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص78.

الأصلي هو ذهن أو عقل الإنسان الواعي والذي يمتلك قصدية، أما الحاسوب كآلة فهو مجرد آلية لإنشاء الحساب أو تأدية مهام، فالحساب بمعناه العميق ليس جوهريا في الآلة بل في ذهن الإنسان لأنه وحده من يعطي الرموز المعنى على عكس الحاسوب الذي يبقيا كرموز لا أكثر.

وقد أدرج سيرل حجة أو بالأحرى اعتراض ضد الحجة الصينية، ويسميا الحجة المعرفية، أي الابستمولوجية، ويطلق عليها لفظ "جواب الانظمة" System Replay وهي كالتالي: على الرغم من أن الرجل في الغرفة لا يفهم اللغة الصينية، إلا أن الرجل جزء فقط من نظام أوسع يتشكل من غرفة وكتب وقواعد ونوافذ وصناديق وبرنامج... الخ، والذي يفهم اللغة الصينية ليس الرجل، وإنما البرنامج بكليته أو بالأحرى كما عبر أحدهم، الغرفة برمتها تفهم الصينية، فلماذا اعتبر سيرل الجواب غير وافي؟¹.

قد ترجع بنا هذه الحجة أو هذا الاعتراض خطوة إلى الخلف وبالتحديد إلى الوظيفية التي فسرت العقل بناء على العلاقات السببية كما سبق وشرحنا، وقد تبدو هذه الحجة قوية إذا ما قدمنا أمثله أخرى عن أنظمة تحقق غاية وفق علاقات سببية وظيفية كمحرك السيارة مثلا، فلا يمكن أن نقول إن المكربن هو من يحرك السيارة، كما لا يمكن نفي ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة للأنزيمات الهاضمة داخل المعدة لا يمكننا إثبات أو نفي أنها وحدها من تقوم بعملية الهضم، وإنما المحرك ككل والمعدة ككل بناء على مجموعة من العلاقات السببية بين أجزائه، ونفس الشيء بالنسبة للحجرة الصينية، لا يمكن أن نقول أن الرجل وحده من يلزم الفهم، بينما الحجرة ككل تحقق ذلك.

وحسب سيرل الذي يجعلني لا أفهم الصينية هو عدم قدرتي على معرفه أي شكل من أشكال معنى الرموز الصينية، قد أتمكن من تركيب الجمل، ولكن لا أعرف معاني الألفاظ لذا قلنا رموز، ولعجزي هذا عن الانتقال من تركيب الجمل وفهم معاني الألفاظ كذلك ستسلك الغرفة برمتها، لأنها تفتقر لموارد لربط المعاني بالألفاظ كما افتقرت أنا لها، فالنتصور أني تركت الغرفة وأعمل في الخارج في حقل مكشوف، وأقوم بجميع الحسابات ذهني، وأتذكر البرامج، وأخزن المعلومات، ومع ذلك لن أتمكن من فهم الرموز أو بالأحرى اللغة الصينية، فهناك لا يوجد أي نظام فرعي أو داخلي أو عام أنا جزء منه، فهم الرموز شيء، والتلاعب بها شيئا آخر تماما، الكمبيوتر يتلاعب بالرموز وهذا ليس شرطا مؤسسا ولا كافيا للمعنى، تتكون

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 84.

اللغة من رموز وكلمات وجمل، هي ذات معنى هكذا تقوم اللغة بوظيفتها كشرط للتواصل الإنساني وأيا يكن مفهوم المعنى فهو يختلف عن الرمز¹.

فمثلا لو كتبت لك Valar Morghulis* سوف تتعرف على الحروف وتقرأ الكلمات لكنها

ستبقى مجرد تتابع للأصوات أي ظاهرة صوتية خالية من المعنى، لأنه لا يمكنك معرفه معنى الكلمات ولا

نتاج ربطهم في جملة، ما لم تخبر لغة قوم الدوثراكي Dothraki أو الفاليريين Valyrian التي ابتكرها

صاحب رائعة "صراع العروش Game of Throns" الكاتب الشهير جورج آر.أر. مارتن George R.

R. Martin (1948م-) وطورها خبير اللغويات دايفيد جاي بيترسون David J. Peterson

(1981م-)، وهنا بالتحديد وضعك يشبه وضعي وموقفي داخل الحجرة الصينية، لأنك لا تدرك بناء

الجملة ولا معانيها، أي تقرأ الرمز لا اللغة، وهذا أيضا هو وضع الكمبيوتر أو الحاسوب أو الروبوت

"الإنسالي"، فهو يقوم بالحساب وبالتلاعب بالرموز التي لا يمكن أن نقول أنها لغة، ما لم نفهم، مثل ما لا

يقال على الصوت الناجم عن سقوط شجرة في غابة غير مأهولة صوت ما لم يُسمع، بل تضاعفا في

طبقات الهواء، كذلك الأمر هنا، الحاسوب لا يفهم اللغة بل يتلاعب بالرمز لأن من شروط اللغة الفهم

الخاضع بدوره لوعي وقصدية لغوية و أخرى عقلية، أولا مشتقة كتمثيل لغوي، وأخرى أصلية كتمثيل عقلي

تتجه للأشياء وتستحضرها، ناهيك عن خلفيات الحس المشترك والإرادة الحرة وهذا ما يفتقر إليه الحاسوب

وما تتجاهله النظرية الحاسوبية ووظيفية الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي القوي

ويعد تمييز سيرل بين ما هو جوهري في الشيء المرصود، وما هو متعلق بالترجم أو الراصد للشيء

تمييزا أساسيا -يجادل بأن القصد جوهري- أي القدرة على استيعاب معنى العبارات واتباع القواعد يحدث

فقط في العقول، يمكن القول أن الكلمات الموجودة على الصفحة أو المقاومة الكهربائية في شريحة الكمبيوتر

تعني شيئا ما، أو أن الحاسوب يتقيد بقواعد النحو أو الحساب، فقط بالمعنى الاشتقاقي الذي يمكن لعقولنا

أن تفسره، هذا يعني أن الادعاء بأن الدماغ هو جهاز كمبيوتر يعني أن الدماغ لديه قصد مشتق وغير

جوهري إذ يتبع القواعد الحاسوبية الخاصة بمستخدمه، ومن من المفترض أن يكون المستخدم غيره؟ فإن كان

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 84،88.

* معنى الجملة (يجب أن يموت كل الرجال) حسب الترجمة من الإنجليزي كما وردت في الرواية وكذلك في المسلسل.

لا يمتلك قصدية أصلية جوهرية يمكن أن يكون حاسوب، أما إذا كان له قصد جوهرية فيجب أن يكون أكثر من مجرد جهاز كمبيوتر¹، وكما أشرنا سابقا هنالك فرق بين القصد الجوهرية الأصلي والمشتق، حيث أن الأول نجده في الإنسان والثاني إلى حد ما في الحاسوب وبتحفظ، حيث أن الأصل في القصد الجوهرية هو عقلي أما المشتق فهو لغوي، ويلخص سيرل أسباب رفضه للتيار الحسابي والذكاء الاصطناعي القوي في ثلاث أسباب أساسية نذكرها كالتالي:

1- الوعي: «العقل هو الوعي وكل التحليلات المادية تتجاهله بما في ذلك التيارات الحسابية إما بعدم الحديث عنه أو بإعادة تعريفه بشيء آخر لا علاقه له بالتجربة الواعية»²، أي إما أن يكون اختزالا مخرلا أو إقصاء محففا وفي كلتا الحالتين لا يكتمل مفهوم العقل بما أن الوعي جوهرية فيه.

2- «يمكننا وصف أجهزة الكمبيوتر بأنها تملك برامج تعمل وتعالج المعلومات والرموز وتجب على الأسئلة [...] فقط لأنها مبنية على نحو يجعل الأشخاص الذين لديهم عقول يفسرون ذلك بهذه الطريقة وبهذه اللغة، إن إسناد برنامج كمبيوتر إلى الدماغ يعني ضمنا وجود عقل يفهم ويفسر ما يقوم به الدماغ من حساب، لذلك فكرة الإسناد غير متماسكة»³، بمعنى: بعد الوعي يمكننا اعتبار القصدية الأصلية والجوهرية موجودة في عقل الإنسان، أما البرامج فهي تملك قصدا مشتقا يجب عليه دائما الرجوع إلى قصدية الإنسان في عملية الإسناد، كما أن عملية إسناد برنامج كمبيوتر للدماغ هي إقرار بفهمنا آليات الدماغ وعمل العقل، وهذا ما هو غير متوفر وواضح بالشكل الكافي إلى حد الآن، ولذا لم نحن بصدد مناقشة المفهوم؟ كما أنه لو كانت أدمغتنا بسيطة وواضحة بما يكفي لعقولنا أن تفهمها، فلن تكون العقول هي الأخرى ملغزة بالقدر الكافي لعدم فهمها أو فهم ذاتها والسير في هذا المسلك البحثي.

3- وفقا للمفهوم الحديث للعالم المادي يكون هذا الأخير في حد ذاته عديم اللون والرائحة والمذاق، ويمكن وصفه رياضيا بالقوانين التي تحكم سلوك الجسيمات ومجالات القوة في الزمكان، بعض الظواهر الفيزيائية تجعلنا نمتلك خبرة إدراكية، ترى اللون وتسمع الصوت، لكن الصفات التي تكتسبها لا تنتمي إلى ما وصفته الفيزياء، نحن نصل إلى الواقع المادي من خلال "تقشير" التأثيرات الذاتية على حواسنا والطريقة التي تظهر

¹Thomas Nagle: Other Mind Critical Essays, "Why we are not computers", p108.

²Ibid, p92.

³Ibid, p97.

بها الأشياء من وجهة نظر الإنسان، حيث تلقى في الذهن وتحاول بناء نظرية موضوعية للعالم خارج عقولنا¹، أي هنالك دائما ما يسمى المعاشية أو الخبرات والكيفيات الواعية "كواليا" التي لا يمتلكها الحاسوب ولا تشير إليها التيارات المادية وخاصة الحسائية، وهي التي تجعلنا نتعامل مع العالم الخارجي أي تلك الخبرات والكيفيات الواعية الذاتية التي تخضع لأنطولوجيا المتكلم الأول وليس لضواهر الشخص الثالث-الغائب- كمعاش لا كمراقب.

يمكننا الآن أن نقول بأن التيار الوظيفي الحسائي أو وظيفية الكمبيوتر أو الذكاء الاصطناعي القوي يقدم مفهوما للعقل اختزاليا منقوصا من خلفيات كحالات عقلية أساسية مركزية جوهرية، أو يمكننا اعتبار التيار إقصائيا بما أنه لم يلتفت لتلك الحالات التي أبرزها الوعي والقصد والحس المشترك والإرادة الحرة، ومنه فالعقل ليس برنامج كمبيوتر، ولا برنامج الكمبيوتر هو عقل، بما أنه يفتقر للخلفيات السابقة الذكر، وإنما يمكننا تفسير عمل العقل تفسيراً حسائياً مخرلاً، ويمكننا محاكاة العقل وعمله محاكاةً مخرلاً بحالات جوهرية مركزية في حالة العقل الإنساني، وذلك لقول سيرل في هذا التيار: «بالنسبة للكثير من المفكرين كانت هذه النظرية حاسمة -الذكاء الاصطناعي القوي ونظريات الحسائية- في تلك الأيام و أدت إلى ألف مشروع بحثي وجذبت تقريبا عددا هائلا من الفروض البحثية، ولكن واحسرتها، إنها مخرطة بصورة بائسة. وصلت إلى هذه النتيجة في ذلك الوقت ولا شيء استطاع أن يغير رأبي منذ ذلك الحين»²، هذا يعني أن سيرل يرمي إلى أن الطرح أساسا مبني على الاختزال والإقصاء وبالتالي لا يختلف عن باقي التيارات التي تطرقنا إليها سابقا ومنه فإن له نفس النصيب من النقد والرفض.

خامسا: السلوكية في بناء مفهوم العقل

نتيجة للرفض والنقد الثنائي لكل من الثنائية الديكارتية والأحادية بما في ذلك الميتافيزيقية والمادية والاختزالية والإقصائية بشكليها، برزت السلوكية كتركيب في البداية بين الإثنين وانتهت إلى تجاوز كليهما بعدما نضجت مع مرور الزمن، «لقد بدأت النزعة السلوكية في علم النفس على يد جون واطسون (1878-1958) كمنهج و كنظرية أنطولوجية فهي كمنهج تنادي بقصر الاهتمام في سؤال -الظواهر

¹Thomas Nagle: Other Mind Critical Essays, "Why we are not computers", p97.

²جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص64.

النفسية- على مظاهر السلوك التي تصدر عن الإنسان في البيئة من حوله، فذلك فقط ما يقبل الملاحظة العامة، بينما هي كنظرية تذهب إلى أن الموضوع الوحيد الذي يمكن لعلم النفس دراسته هو السلوك القابل للملاحظة، فلم يحدث أن ظهر مصطلح "الوعي" في مفردات أي علم طبيعي، من هنا فإن علم النفس بالمثل يتخلص منه»¹.

ولعل أول نقطة قد تجعلنا نحكم على السلوكية بالفشل، هي تخليها عن حالة عقلية مركزية أساسية في الحياة العقلية مثل الوعي، وبالتالي سلكت مسلك باقي التيارات التي سبقتها، وقد اعتمدت السلوكية دراسة السلوك ومظاهره والإقتصار على ذلك، كونه الأمر الوحيد القابل للدراسة العلمية، وحتى لا تشوب دراستها للعقل وحالاته أمور ميتافيزيقية غير قابلة للقياس من قبيل الوعي، وبالتالي قد تخسر صفة العلمية بما أن الأمر انطلق مع علم النفس وتطور كنظرية فلسفية في بناء مفهوم العقل، فاستقر وسطا بين نفي ميتافيزيقيا ديكرات، وعدم نصره الإقصاء المادي التام للعقل، فكان السلوك هو المنفذ الوحيد، مثلا ليس الإحساس بالألم سوى سلوك لاإرادي يقوم على قوانين المنبه والاستجابة الآلية كما أن الإدراك الحسي مثلا هو الآخر يقوم على القانون نفسه.

إذن الرؤية هي مجرد تنبيه ضوئي يسقط على العين وينتقل بطريقة آلية إلى أعصاب المخ «ويمكن القول أن فيلسوف الوضعية المنطقية رودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970م) قد تبنا التفسير السلوكي للحياة النفسية والعقلية، والذي كان يعني بالنسبة له بيان كيف أن القضايا عن العمليات العقلية والحالات الشعورية، قضايا مكافئة منطقيا للقضايا عن السلوك الخارجي للأفراد؛ أي قضايا لها معنى واحد»²، وهذه كانت بداية السلوكية الفلسفية الأولى كسلوكية منطقية تفيد بأن العمليات العقلية "العقل" هو ليس شيئا آخر مغاير للسلوك بل من الناحية المنطقية نفسه وذاته مادام هذا الأخير متاحا للدراسة العلمية.

ولكن تجدر الإشارة إلى أن تحالف الوضعية المنطقية مع علم النفس متباين الأهداف، حيث هدفت الوضعية المنطقية إلى بيان أن الظواهر كلها من نوع واحد- فيزيقية- وهذا ما هدف إليه سيرل كفيلسوف

¹ بهاء درويش: فلسفة العقل عند دونالد دافيدسون، دار المعارف شركة الجلال للطباعة، القاهرة، دط، 2002، ص11.

² المرجع نفسه: ص12.

ذو خلفية تحليلية تنفي الميتافيزيقا،* ولكن بشكل وطريقة آخرين فقط، وذلك برد الظواهر العقلية والنفسية إلى السلوك والتغيرات الفيسيولوجية ومن ثم بيان إمكانية رد علم النفس إلى على الفيزياء والبرهان على وحدة العلوم، أما النزعة السلوكية في علم النفس فكانت تهدف إلى وقوف علم النفس كعلم طبيعي إلى جانب العلوم الطبيعية الأخرى دون ذوبانه في علم الفيزياء¹، وبالتالي فإن الوضعية المنطقية أرادت القضاء على آخر قلاع الميتافيزيقا وأعتاها، وهو المفهوم الدكارتي للعقل بصفته مفهوما مفارقا يسمح بتسرب الميتافيزيقا للعلم المادي، دون أن يعطي تفسيراً لتفاعل العالمين كما أشرنا سابقا، في حين أن السلوكية أرادت أن تستند منهجيا إلى آلية بحثية تجعل علم النفس لا يختلف عن باقي العلوم الطبيعية يطبق منهاجها البحثية ويصل إلى نتائج مضبوطة كقوانين رمزية علمية، إذ أن التصور الشائع منذ بروز الثنائية كان دائما تقسيم العلوم بناء على تلك الثنائية كعلوم عقلية وأبرزها علم النفس وعلوم مادية أبرزها الفيزياء، وهذا ما كان يلاحق علم النفس باستمرار.

ولكن الأمر اليوم صار مختلفا تماما خاصة ب بروز العلوم المعرفية التي تعنى بالمسائل العقلية والإدراكية خاصة، وبمحدثنا عن تطور التيار السلوكي وعلاقته بالوضعية المنطقية، لم تكن تلك العلاقة من فراغ، حيث جاءت نتيجة لجهود راسل من قبل، إذ زعم "راسل" أن الأعداد - نظرية الأعداد والمجموعات - بناءات منطقية خارج المجموعات وتأثر بذلك عمل الوضعية المنطقية والمشتغلين عليها، ما أدى إلى إنتاج عقيدة فلسفية تجاوزت ثنائية الثنائية والمادية، حيث أطلق على هذه العقيدة السلوكية المنطقية - كما وضحنا من قبل - وعلى منوال النظريات الرياضية، زعم هذا التيار أن الأحداث العقلية هي إنشاءات منطقية من أحداث سلوكية فعلية ومحملة²؛ أي أن الأمر لا يتعلق بالسلوك وحده بل بما يوجد خلف منطق الفعل السلوكي الذي يطابقه، إلا أن هذا الأخير هو المتاح كما قلنا سابقا، ونخطئ دائما حسب السلوكية في تصورنا للعقل بوصفه الأمر النهائي، والجسم منفذا للسلوك على أساس أنه جعران أو شبح في الآلة بتعبير رايل، «الأمر ليس كذلك فالعقل ليس هيئة مفارقة تشرف من فوق على الشؤون الفكرية والسلوكية، بل

* الميتافيزيقا في فكر سيرل يقصد بها الإطار النظري الذي تفترض فيه العلوم فرضياتها بوصفها أنطولوجيا - حالات عقلية اعتقادية عالية المستوى في الطبيعة - أما المفهوم الماورائي للميتافيزيقا فهو ضده تماما ونفس الأمر بالنسبة لأعراف الفلسفة التحليلية حيث تدمج الميتافيزيقا بالطبيعة من خلال إعادة تعريفها.

¹ بماء درويش: فلسفة العقل عند دافيدسون، ص 13.

² David Chalmers: Philosophy of Mind Classical and Contemporary Readings, Oxford University press, New York, 2002, p 44.

العقل ملتحم بالواقع، وبهذا الشكل تحسم ماهية العقل، فهو ليس قوة تؤدّي وظيفة الترياق ولكنه إنجاز شاق للعادة، يحتاج إلى عناية مستمرة به، وهذه العناية تكون من خلال التعاون التبادلي له مع الخبرة حسب -ديوي- وإن الإنجاز الشاق يكرس مقولة أن العقل كائن نفسي سلوكي كونه لا يمثل أداة للمعرفة بقدر ما يؤديه من أعمال ونشاط وتعامل»¹.

وهكذا شقت السلوكية طريقها في بناء مفهوم العقل بالاستعانة بالمنطق والرياضيات، والوضعية المنطقية من الناحية الفلسفية، وخلفيات أخرى من علم النفس، وتطافت جهود كل من واطسون، راسل، ديوي، كارناب، عبر مدة من الزمن، لتظهر في شكلها النهائي كتيار فلسفي يحاول بناء مفهوم للعقل انطلاقاً من السلوك أي لا من المادة المحضة ولا من الفكر وحده. وخلال تطور السلوكية مرت هذه الأخيرة بمرحلتين أساسيتين حسب سيرل، حيث أفرزت كل مرحلة نوعاً معيناً من السلوكية.

1-أنواع السلوكية

1-1 السلوكية المنهجية

وتعني استراتيجية بحثية في علم النفس، بحيث يجب أن يتألف هذا الأخير من اكتشاف الارتباطات بين مدخلات التحفيز والمخرجات السلوكية، بحيث لا يشير العلم التجريبي الصارم هنا إلى أي عناصر استبطانية أو عقلية غامضة وفقاً لوجهة نظر واطسون.

1-2 السلوكية المنطقية اللغوية

إنها مسألة تعريف وتحليل منطقي، بحيث يمكن تعريف المصطلحات العقلية من حيث السلوك ويمكن ترجمة الجمل حول العقل دون أي بقايا إلى جمل حول السلوك، وحسب هذا التيار فإن الظواهر العقلية المعنية لا تتكون من أنماط سلوك تحدث بالفعل، وإنما أحكام للسلوك -أي استعداد للسلوك- وذلك حسب رايل Ryle وهمل Hempel، وبالتالي يحال العقل إلى مجرد سلوك وأحكام واستعدادات له²، ومنه فإن الأولى تخص العلم أي علم النفس ومحاولاته الأولى لتطبيق المنهج التجريبي من خلال الافتراض والتجريب عن طريق التحفيز ومن ثم صياغة القانون، خذ مثلاً تجربة بافلوف، أما الثانية وهي

¹أفراح لطفي عبد الله: الفلسفة فيسولوجيا علم تشريح الأفكار، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2002، ص113.

²John Searle: The Rediscovery of The Mind, p18.

النسخة المطورة عن الأولى الفلسفية وهي ما يعيننا في بحثنا، لن نطنب في شرحها كثيرا لأننا تطرقنا إلى رايل سابقا بما يكفي، أود أن أذكر هنا أن اختزال الحالات العقلية في السلوك والاستعداد له يأتي على نحو معين بسيط، خذ مثلا الاعتقاد كحالة عقلية، حسب السلوكية المنطقية يمكننا اختزال اعتقادك في "أنها ستمطر" في سلوك حمل المظلة، أو غلق النوافذ ربما، أو لبس جاكيت مضاد للماء، إن لم يكن ذلك كسلوك فيكون استعداد له. «وامتلاك حالة عقلية بالتالي يعني امتلاك ميل Disposition للقيام بأنواع معينة من السلوك، وعلينا تحليل صور الميل بقضايا فرضية كالقضايا التي لها دور: [إذا "س" ، إذا "ج"] وعندما تنطبق هذه القضايا على الحالات العقلية فسوف تكتسب الصورة التالية: إذا تحققت ظروف كذا وكذا، عندئذ سلوك كذا وكذا سيحدث»¹، فمثلا إذا كانت لديك حالة عقلية تفيد الشعور بالغضب، فستقرب جبينك وتصعر خدك أو ترفع حاجبا وتدني الآخر وغيرها من التعابير الفيسولوجية السلوكية الدالة والمعبرة عن الغضب والتي نميل إلى القيام بها تلقائيا ودائما.

وعودةً للحديث عن السلوكية المنهجية فقد كانت هذه الأخيرة حركة في علم النفس محاولة وضعه على أسس علمية توازي تلك الأسس التي وضعت عليها العلوم الطبيعية، «لذلك اقتصرَت الدراسات النفسية على السلوك الملاحظ بصورة موضوعية بعيدا عن الذاتية، والقوانين التي كان من المفروض أن يكتشفها فرع عملي كهذا، هي قوانين تربط بين المؤثر الداخلي للكائن العضوي، والمؤثر الخارجي للسلوك ولهذا سمي علم النفس السلوكي، وفي بعض الأحيان علم نفس الإثارة والاستجابة Stimulus-Respon Psychology، وكان تأثير السلوكيين قويا لمدة من الزمن لدرجة أنهم نجحوا في تغيير تعريف علم النفس وتحول من علم العقل إلى علم السلوك الإنساني»²، إلا أن التيار السلوكي كتيار فلسفي يطمح إلى بناء مفهوم للعقل وتفسير حالاته، بقي متمسكا بهذا التصور بسبب الأسس المادية الحديثة -التقليدية- التي فرضت نمطا معيناً من البحث من حيث المنهجية وبرز المنهج التجريبي القائم على الملاحظة العيانية والتجربة المباشرة، وكذلك من حيث الموضوع المدروس، بحيث يجب أن يكون قابلاً لتطبيق المنهج السابق وتحقيق الموضوعية، وبالتالي فإن «أفضل دراسة علمية للعقل هي تبني وجهة نظر الشخص الثالث -المراقب

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 47.

² المصدر نفسه: ص 46.

أو الملاحظ- بعيدا عن الذاتية، الوعي وميزاته الخاصة والكيفية، ولذلك نلجأ للسلوك الذي يمكن ملاحظته، وهذا قد يمثل جوابا للسؤال أو لمشكلة العقول الأخرى - كيف يمكننا معرفة العقول الأخرى والظواهر العقلية للأخرى ونظامها؟»¹.

ويكون ذلك بطبيعة الحال عن طريق الملاحظة، ملاحظة السلوك بمنظور الشخص الثالث أي المراقب العام أو الملاحظ، وإلا كيف نعلم عن الحالات العقلية للآخرين؟، من هنا نصل إلى موضوعية علمية من منظور معرفي إبستمولوجي للشخص الثالث ونتجنب ذاتية أنطولوجية الشخص الأول - المعاش- وذلك من خلال إقصائها تماما، أو اختزلها في سلوكية أيًا كانت لغوية أو فيسيولوجية.

حتى وإن طرحت السؤال قائلا: كيف يمكننا معرفة ما إذا كان نظام ما آخر يمتلك خصائص ذهنية كذا وكذا؟ فالإجابة الوحيدة من خلال سلوكه، إذ هنالك صلة أساسية بين الإثنين، حيث تقر النسخة المتطرفة من السلوكية أنه لا يوجد دليل لوجود حالات عقلية باستثناء امتلاك نزعات سلوكية، بحيث أن كل عملية تحتاج إلى معايير خارجية حسب فيتغينشتاين، فمثلا يمكننا فهم الكون عن طريق الشيء الوحيد الموجود -أي المادة- عكس الذهني، وإذا كان هذا الأخير موجودا أنطولوجيا فيجب أن ينتهي إلى السلوك لأنه الوحيد الممكن في هذا العالم²، وكما ندرس الوجود بما هو موجود، ندرس العقل من خلال التعقل أي (السلوك) بما أنه قابل للدراسة فإننا نلجأ إليه، وهذا هو الرأي القائل بأن الطريقة العلمية الوحيدة لدراسة العقل هي مجموعة من الظواهر الموضوعية، أي يجب أن يكون متاحا بشكل متساوي للمراقب، ليتم تحويل الأسئلة تلقائيا بعيدا عن ذاتية الحالات العقلية نحو موضوعية السلوك الخارجي، وهذا يؤدي إلى: بدل طرح أسئلة ما معنى أن يكون لدينا اعتقاد؟ أو ما معنى أن تكون لدينا رغبة؟ أو ما هو الشعور والانطباع في أن تكون في أنواع معينة من الحالات الواعية؟، نسأل سؤال الشخص الثالث، تحت أي ظروف ننسب المعتقدات والرغبات وما إلى ذلك إلى نظام آخر من الخارج؟³.

وعليه فالتغيير الجذري للسؤال من الشخص الأول إلى الشخص الثالث، من شأنه أن يجيد بالدراسة عن هدفها الأساسي الذي هو دراسة الحالة العقلية، ومحاوله فهمها وبناء مفهومها، إذ هنالك فرق بين

¹ John Searle: The Rediscovery of The Mind, p18.

² Ibid, p10.

³ Ibid, p12.

الشخص المعاش للألم، والشخص المراقب لسلوك الشخص المعاش للألم، تماما مثلما يوجد فرق بين البرد، والقشعريرة الناجمة عن الشعور بالبرد أو تناول المعطف، تخطئ السلوكية واقعا حينما تتخلص من الظواهر العقلية وخلفياتها القائمة على أنطولوجيا المتكلم الأول، أي المعاش أو المكابد، إذ أن معظم الحالات العقلية مثل الوعي والقصد والإعتقاد تخضع لتلك الأنطولوجيا، وتفعل السلوكية ذلك للتخلص من الذاتية وتحقيق الموضوعية بما أن الشخص الثالث موضوعي إبستمولوجيا، ولكنها تقع هنا في خلط بين مستويات اللغة، فالمتكلم الأول ذاتي أنطولوجيا، والشخص الثالث موضوعي إبستمولوجيا، وهنالك فرق بين المستوى اللغوي الأنطولوجي الوجودي، أي من حيث طبيعة وجود الشيء، والمستوى اللغوي الإبستمولوجي المعرفي، أي من حيث دراسة الشيء أو المعلومات والحصر المعرفي له.

لو اعتبرنا أن السلوكية محقة في قولها بأن الأمور الذاتية لا تعنيها من ناحية الدراسة مثل الوعي تحديدا، وخلفيات السلوك كحالات الاعتقاد واختزلها إما في السلوك أو الاستعداد له، كما لا يمكن دراسة الجوانب الذاتية بالعلم الموضوعي، فإن كتابتي هذه هي الأخرى قبل أن تكون كتابة ومجرد رموز تشكل لغة بالإضافة إلى المعنى، كانت معتقدا أي كحالة ذهنية تحمل توجهها قصديا وخلفية واعية، وكلها تخضع لأنطولوجيا المتكلم الأول -ذاتية- وبالتالي لاتتم دراسة هذا النص دراسة معرفية إبستمولوجية موضوعية ويسقط كل بحثنا في الماء، كما أن طرح السلوكيين أليس في حد ذاته راجعا إلى معتقد وله خلفية عقلية قصدية واعية خاضعة لأنطولوجيا المتكلم لا المراقب؟، ثم نقلت بعدها إلى رموز لغوية ذات معنى وقصدية مشتقة من القصدية العقلية الأصلية، كل هذا يرمي إلى أن السلوكية ترتكب على الأقل خطأين أو مغالطتين منطقيتين، الأول هو خطأ التصنيف وذلك نتيجة خلطها بين مستويات اللغة -ما هو أنطولوجي وجوديا مع ما هو إبستمولوجي معرفيا -، والثاني التنفيذ الذاتي إذ لو طبقنا الطرح القائل بنفي الوعي والقصد والمعتقد على الطرح والفكرة في حد ذاتها، يكون الأمر متناقضا، بما أن الطرح في حد ذاته واعى وذو قصد وكان معتقدا قبل أن يختزل، كما كان خاضعا لأنطولوجيا الشخص الأول أو المتكلم قبل أن يخضع للمراقب أو الملاحظ.

هذا وقد «ادعى السلوكيون المنهجيون أن الاعتراض الحقيقي للثنائية لا يكمن في أنهم يسلمون بمحوودات غير موجودة، ولكن بالأحرى لأن هذه الأشياء لا صلة لها بالموضوعية والادعاءات العلمية يجب

أن تخضع للتجربة الموضوعية، والادعاءات العلمية الوحيدة عن العقل القابلة للتجربة هي ادعاءات السلوك الإنساني¹، أي أن موقفهم اتجاه العقل الديكارتي ليس النفي ولا الإثبات، وبالتالي ليس تيارا إقصائيا إنما يمكن اعتبار ذلك نوعًا من أنواع الاختزال، كل هذا يأتي في حين «أن السلوكية المنطقية قالت أن ديكارت كان مخطئا منطقيا، القضية عن حالة نفسية لشخص ما، كالقضية التي تقول: إن شخصا ما يعتقد أن المطر سيهطل، أو أنه يشعر بالألم في مرفقه، تعني تمامًا أو يمكن ترجمتها إلى مجموعة من القضايا عن السلوك الفعلي أو الممكن لذلك الشخص، وليس من الضروري ترجمتها إلى قضايا عن سلوك يجري حاليًا لأنه يمكن لشخص أن يشعر بالألم أو يمتلك معتقدًا لم يعبر عنه بسلوكه في ذلك الوقت وذلك المكان»².

فالمعتقد وحده لا يكفي دون افتراض الرغبة، قد أعتقد أن الجو بارد في الخارج ولكنني لا أرغب في لبس المعطف، الرغبة هي الأخرى حالة عقلية مضافة تخلط أوراق السلوكي، وسواء كان ديكارت مخطئا تماما في افتراضه الأبعاد العقلية المفارقة أم كان مخطئا منطقيا فقط، فهذا لن يحل المشاكل التي تقع فيها السلوكية نتيجة إقتصارها على دراسة السلوك دون النظر إلى ما يوجد خلفه من وعي وقصد ورغبة واعتقاد وإرادة حرة وحس مشترك، كما أن ذلك أيضا لا يعفيها من مجموع الانتقادات السابقة.

ولست أدري لماذا لم ينتبه السلوكيون إلى الفرق الواضح بين السلوك المعبر عن الحالة العقلية والحالة العقلية في حد ذاتها، بالرغم من أن ذائع الصيت تشارلز داروين Charles Darwin 1809-1882م قد فرق بين الإثنين في كتاباته من قبل، ويشير إلى ذلك في كتابه (التعبير عن الإنفعالات في الإنسان والحيوان) قائلا: «لقد قمت في الفصل الثالث بالفعل، بالوصف بالتفصيل الكافي للعلامات الخاصة بالألم المتناهي الشدة، عندما يتم إظهاره عن طريق الصرخات والتأوهات مع التلوي للجسم بأكمله، وللإطباق للأسنان وجرشها مع بعضها، وتلك العلامات كثيرا ما تكون مصحوبة أو متبوعة بإفراز للعرق والشحوب والارتجاف، والانهيال الجسماني التام وفقدان الوعي، ولا توجد معاناة أكبر من تلك الناجمة عن الخوف والرعب المتناهي، ولكن في هذه الحالة يكون دور الانفعال متباين وسوف تتم مناقشته في موضوع آخر [...] والمعاناة المتطاولة الأمد على وجه التخصيص الخاصة بالذهن تتحول إلى انخفاض الروح المعنوية

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص46.

² المصدر نفسه: ص47.

والأسى والاكنتاب والقنوط»¹، من الواضح أن داروين كان يعرف جيدا الفرق بين الألم والعلامات الدالة عليه - السلوك - التي أوردتها، ناهيك على أنه يتكلم عن معاناة خاصة بالذهن لا الجسم، وقد لا يختزلها سلوك مثل انخفاض الروح المعنوية.

2-اعتراض سيرل على السلوكية

لقد لقي التيار السلوكي نفس القدر من الرفض والاعتراض من قبل سيرل، وذلك مقارنة بباقي التيارات سابقة الذكر لأسباب مختلفة أبرزها، تلك التي تتعلق إما بإختزال أو إقصاء حالاته الأساسية -العقل- المركزية مثل القصد والوعي وغيرها، ويظهر موقف سيرل جليا من ذلك في كتابه الوعي واللغة -Consciousness and language حيث قال: «السلوكية هي وجهة النظر القائلة بأن الظواهر العقلية مجرد أنماط السلوك، فمن الواضح أنها تبدو خاطئة بالنسبة لي على الأقل، ويبدو ذلك واضحا بمجرد أن أسأل نفسي ما هو شكل وجود ظاهرة عقلية واعية مثل الألم؟ وتناقض ذلك مع ما يشبه الانخراط في أنواع معينة من السلوك المناسبة للألم»²، ويشير سيرل إلى ثلاث نقاط أساسية من خلال قوله بغية لفت الانتباه لتلك الأمور التي تتجاهلها السلوكية تارة وتحلظ بينها تارة أخرى.

أولا : عندما يقول بالنسبة لي فإنه يشير إلى أنطولوجيا الحالات العقلية، تتميز بأنطولوجيا المتكلم للأول وهو ما تتجاهله السلوكية في تفسيرها وتكتفي بدور المراقب، أي من منظور الشخص الثالث وبالتالي يضيع ويفلت منا الوعي وكيفياته (الكواليا) باعتبار أنه هنالك فرق بين المعاش والمراقب، بين ما هو حضوري وما هو حصولي بلغة المنطق.

ثانيا : يشير سيرل إلى مرافقة الوعي للحالات العقلية سواء كانت هذه الأخيرة في مركزه أو في هامشه وهذا ما تتجاهله السلوكية لأنها تعتمد على منظور الشخص الثالث، ما جعلها لا تجد تفسيراً يثبت أو ينفي الوعي ولم تتمكن من اختزاله فأقصته من تفسيرها للحالات العقلية.

ثالثا : لا تفرق السلوكية بين الحالة العقلية والاستدلال على وجود حالة عقلية، وهنالك فرق كبير بين الألم والسلوك المعبر عن الألم، ولا يفلح السلوك دائما في اختزال الحالة العقلية، إذ أن هنالك حالات

¹تشارلز داروين: التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان، تر: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005، ص258.

²John Searle: Consciousness and Languages, p204.

عقلية لا تستدعي السلوك أو يمكن أن يكون السلوك منافياً للحالات العقلية باعتبار أن الإنسان يمكنه ممارسة الحيل اللاشعورية والخداع النفسي.

وبالتالي «يبدو وكأن السلوكي يترك ظواهره العقلية موضع تساؤل، إذ لم يتبقى شيء لتجربته الذاتية، أو الشعور، هناك فقط أنماط سلوك يمكن ملاحظتها بشكل موضوعي، لم ينجح السلوكيون أبداً في توضيح مفهوم التصرف كما لم ينجح أحد في تقديم سرد مرضي لأنواع السوابق التي يجب أن تكون موجودة في العبارات الافتراضية لإنتاج تحليل ميول مناسب»¹، ففي سعي السلوكي لتحقيق الموضوعية المعرفية أضع الذاتية الأنطولوجية، والتي هي في الحقيقة طبيعة وجود الحالات العقلية، وضاع معها الوعي، مما يجعلنا في بعض الأحيان لا نجد خلفيات فعلا تعبر عن أسباب ودوافع السلوك، إذ أنه قد يبكي المرء ولكن لا يمكننا الجزم حول حالته الشعورية وحول حالته العقلية إن كان يبكي ألماً أم بهجة، كيف سيفرق السلوكي بين دموع الحزن ودموع الفرح؟ في الحقيقة لم يترك شيئاً ليستند عليه، ولو حاول ذلك فإنه حتماً يناقض طرحه حين يقوم بافتراض حالات عقلية ذاتية واعيها، «وهذا تنكر في التحليل السلوكي للاعتقاد الذي يسبقه الإيمان والتصديق، حيث أن السلوك يشير إلى رغبة معينة أيضاً، ويتجلى ذلك في تحليلنا لأي جملة تشير إلى السلوك (أعتقد أنها ستمطر)، بالإضافة إلى هذا تجاهلت السلوكية أن الآلام تسبب السلوك، كل هذا كان سبباً في اتهام السلوكيون بشكل ساخر بالتظاهر بالخدر Beigning Anesthesia ذلك أن تصورهم يتعارض تماماً مع كوننا أناساً»².

لنجد أنفسنا عدنا مرة أخرى إلى نفس نقطة انتهاء النظرية الوظيفية، وظيفية الكمبيوتر والذكاء الاصطناعي القوي، حيث أصبح الإنسان يعمل وفقاً لمنعكسات شرطية ووفق عوامل التحفيز والتأثير والإستجابة، وبالتالي ليس هناك فرق بينه وبين الآلة سوى من حيث اللغة المستعملة، حيث يقابل التحفيز والاستجابة مصطلحات من قبيل المدخلات والمخرجات، السلوكية حقيقةً تفرع الإنسان من إنسانيته، حيث تحتزله في السلوك فقط، وتتجاهل وعيه وقصده وإرادته الحرة وحسه المشترك وذاتيته وكيفية الواعية.

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p18.

²Ibid, p18.

وسيبقى تفسيرها للعقل دائما ناقصا ما لم يلتفت إلى تلك الحالات العقلية، إلا إذا افترض وجود معتقد خلف السلوك فيكون مضطرا لافتراض الرغبة والإيمان والإرادة، والميل حتى يتم السلوك.

وهنا يقع السلوكي بين حلين أحدهما مر، إما إن يضيع جهده ولا ينتهي تفسيره بحيث يبقى منقوصا، أو أن يناقض نفسه ويفترض حالات عقلية. ويقول سيرل في هذا: «لقد واجهوا عدة صعوبات سلوكية تتعلق بكيفية تحديد مقدمات القضايا المفترضة، وخاصة صياغة هذه القضايا من دون اقتراح خطأ افتراض النتيجة في المقدمة Circularity، لقد قلت مسبقا إن السلوكيون يختزلون اعتقاد جونز في أنها ستمطر، إلى فئات من قضايا عن سلوكه لتجنب المطر، ولكن الصعوبة في هذا الاختزال هي أننا نستطيع الشروع في هذا الاختزال فقط إذا افترضنا أن جونز يرغب في أن يبقى جافا [...] ولكن إذا حللنا لغة الاعتقاد بلغة الرغبة، فسوف يبدو أننا نقترف خطأ افتراض النتيجة في المقدمة، في هذا التحليل. في الواقع نحن لم نختزل الاعتقاد بالسلوك فقط، ولكننا اختزلناه إلى سلوك زائد رغبة»¹، وهذا خطأ منطقي آخر بالإضافة إلى الإثنين السابقين حيث أننا في تحليلنا السلوكي دائما ما نفترض الرغبة ضمينا في محاولة اختزالنا للاعتقاد مثلاً، وبالتالي نقع فيما يسمى بلغة المنطق المصادرة عن المطلوب أو بحكم مسبق، بالإضافة إلى خطئ التصنيف، وخلط مستويات اللغة، و التنفيذ الذاتي، ناهيك على أن الحالة المفترضة في المقدمة على غرار المثال السابق -الرغبة- هي حالة عقلية مفترضة في المقدمة وملازمة للنتيجة، وبالتالي القضية تصبح فاسدة منطقيا بظهور أحد المقدمات في النتيجة، فإن الرغبة هي حالة عقلية لم يتخلص منها السلوكي.

لقد أورد سيرل في نقده اعتراض نعوم تشومسكي Naom chomsky على تفسير العقل وفق السلوك والاقتصار على ذلك «حيث زعم تشومسكي أن الفكرة التي تقول أن البحث في علم النفس هو بحث في السلوك، هي فكرة غير معقولة كالفكرة التي تقول: إن البحث في الفيزياء هو بحث في جهاز قراءة القياسات في الفيزياء، ولكن من الخطأ الخلط بين الدليل لموضوع معين والموضوع نفسه، إن موضوع علم النفس هو العقل الإنساني، والسلوك الإنساني هو دليل لوجود ملامح العقل، ولكن ليس بذاته العقل»²،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص48.

² المصدر نفسه: ص48.

وليس هناك أي مبرر للاكتفاء بالسلوك ومماهاته ومحاولة تحوير تفاسيره للتعبير عن العقل أو لصياغة مفهومه، ولو كان العلم يسير بهذا المنطق لكنا اليوم متوقفين عند الأجسام المادية العيانية دون النفاذ إلى الجزيئ والذرة Atom ومن ثم النواة Nucleus وبعدها الإلكترون والفوتون، باعتبار أن كل هذه كانت في يوم من الأيام تنتمي إلى عالم ميتافيزيقي، ناهيك على أنها كانت مجرد افتراضات في بدايتها واليوم نرى أننا نفسر الصلابة والسيولة بمدى كثافة هذه العناصر.

وبالتالي عجزنا عن حصر الشيء واختزاله لا يعني أنه غير موجود تماما، خاصة وإذا كانت ملاحظه بادية دون أن تتمكن من النفاذ إليه فالأجسام اللامتناهية الصغر في فيزياء الكم موجودة، إلا أن نمط وجودها يختلف عما نعرفه عن مفهوم الوجود الكلاسيكي، ولعل السبب في ذلك تقدم العلم مع توقف في ديناميكية بناء المفاهيم، إذ يتطلب منا دراسة هذه الأجسام صياغة مفاهيم جديدة ومراجعة أخرى وابتكار أدوات بحثية ملائمة لطبيعة وجودها.

يمكننا إذن القول بأن الحالات العقلية لا تتشكل من السلوك ولا من الاستعداد له كما جادل السلوكيون المنهجيون وبعدهم المنطقيون، هذا إذا أخذنا بالمثال سابق الذكر للأجسام اللامتناهية الصغر، كما أن القول بذلك يتعارض مع فكرة أنه «توجد علاقة سببية بين حالاتنا العقلية الباطنية وسلوكنا الخارجي، ألمي يدفعني Causes Me لأن أبكي ولأن آخذ حبة أسبرين [...] وهكذا، ولكن يبدو أن السلوكيين ينكرون هذه الحقيقة الواضحة، فهم لا يستطيعون تفسير العلاقات السببية بين التجربة الباطنية والسلوك الخارجي، [...] بكل تأكيد نحن نختبر أفكار وآلام ومشاعر ودغدغات وحكات. ولكن لا يبدو من المعقول أن هذه التجارب مماثلة لسلوكنا أو حتى استعدادنا للسلوك، الشعور بالألم شيء والسلوك المؤلم شيء آخر»¹.

وكما ذكرت سابقا تحتم علينا الديناميكية العلمية ديناميكية مفاهيمية أيضا، إذ أن السبب الأول لعدم مقدرة السلوكيين إعطاء تفسير سببي للعلاقات الموجودة بين السلوك والحالات العقلية، هو أن السببية الكلاسيكية بمفهومها تعجز عن تفسير العلاقة، ربما لأنها تخص مستوى معين من التفسير، ولكن هذا لا يجعلنا ننفىها ونقصيها بقدر ما يوجهنا إلى إعادة تعريفها «لقد لاحظ أي ريتشارد I.A.Ritchards في

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز: ص 49.

أوائل القرن الثاني من القرن العشرين أنه إذا أردت أن تكون سلوكيا فعليا فعليك التظاهر بالخذر خذ النكتة النموذجية التالية، بعد أن انتهى أحد الزوجين السلوكيين من عملية الحب قال الزوج لزوجته كانت تجربة رائعة بالنسبة إليك كيف كانت بالنسبة إلي؟¹، فالغاء الكواليا والوعي والرغبة والاعتقاد وكل ما يتعلق بالذات وبنمط الوجود الأنطولوجي من منظور الشخص الأول، يجعل كل شيء بادٍ وظاهرا ومتماثلا يمكن الوصول إليه من منظور الشخص الثالث بما في ذلك النشوة الناجمة عن العلاقة الجنسية كما رأينا في المثال السابق بين الزوجين السلوكيين، وهذا ما يتعارض مع الواقع ومع ما اعتدناه، بحيث لم يحصل يوما أن خبرنا حالة نفسية، أو عقلية -بمعنى أدق- لغيرنا حضوريا، سوى أننا نستدل على ذلك من خلال السلوك، ونقارب ذلك مع حالات ذاتية ذات نمط خاص بنا في الوجود.

يمكننا الآن القول بأن العقل وحالته لا يمكن أن تختزل في السلوك لأن هذا الأخير لا يستوفي شروط احتواء كل الحالات العقلية، وتبقى الكثير منها خارج المفهوم المبني دون تفسير، فإما تقصى تماما مثل ما حدث مع الوعي، أو تبقى متدليات منطقية وفضلى تطرح إشكالات باستمرار دون إجابة ما يجعل المفهوم العام يحوي ثغرات لا يمكن سدها.

نتائج الفصل:

بعد استيفاء التحليل والنقد لمختلف التيارات الفكرية والفلسفية المعاصرة في فلسفة العقل، وبناء مفهومه مع إبراز موقف سيرل اتجاه كل منها، ننتهي إلى جملة من النتائج التي لا بد من عرضها وهي كالاتي:

- بعد العودة إلى تاريخ نشأة المفهوم يجب تفقد البدائل المقترحة وحولتها حسب سيرل.
- لا يوجد نوع واحد من الثنائية بل ثنائيات عدة على غرار ثنائية الجوهر والخاصة، تنتهي كلها إلى ما سماه سيرل بالثنائية المفاهيمية التي تفرض التضاد بين العقلي والمادي.
- حسب سيرل التصور الثنائي ليس نتاج للثقافة الغربية بل يرجع إلى التقليد والدين كما سبق وبيننا.
- حسب سيرل المشاكل التي تركتها لنا الثنائية أكثر من الحلول بصفتها منتجة للإشكاليات على غرار إشكالية التفاعل، فهي تُقر بالجوهر وتنتهي إلى التدخل الإلهي، وهذا ما لا يتفق مع تقارير العلم.

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز: ص 49.

- تستند الثنائية على التفاسير الميتافيزيقية اللاهوتية من جهة، وعلى فيزياء نيوتن من جهة أخرى وهذا ما جعلها عصية صعبة النقد والتجاوز.

- نتيجة للثنائية المفاهيمية نتجت تيارات أخرى مثالية أو مادية، الأولى تتمسك بالعقل وحده، والثانية تنزع إلى الجسد.

- عمد الماديون إلى اختزال العقل في المادة بأشكالها، وإقصاء ما تعذر عن ذلك في صورة الاعتقاد والوعي والقصدية بإقصاء الحقل الذي يفترضها وهو "الحس المشترك" الذي يسمونه تكهما بـ "علم النفس الشعبي".

- انتهجت التيارات المادية عدة أساليب لرد واستبعاد واختزال أو إقصاء العقل، إلا أنها حسب سيرل لم تكن مُجدية وتترك خلفها دائما فجوة تفسيرية ناهيك على أنها تقع في مغالطة التفنيد الذاتي، ذلك أنه لا يمكن فهم طرحها دون اعتبار ذلك نابعا عن اعتقاد واعي وقصدي.

- ينطلق المادي في مدى بدايته اختزال، ونهايته إقصاء في تفسيره للعقل، والحالات التي تُقصي دائما هي تلك الحالات التي يتعذر اختزالها كالقصدية والوعي.

- علم النفس الشعبي أو الحس المشترك حسب سيرل يحتوي على أمور تتعلق بمعرفة كيف وليست نظريات بالمعنى العلمي الدقيق، تلك الأمور التي تتمثل في الارتباطات الذاتية والكيفية النظرية ومجموع المبادئ التي تقوم عليها القدرات العقلية، وبالتالي تقع نظرة الماديين حسب سيرل في خطأ القياس، حيث يقيس الماديون علم النفس الشعبي على الفيزياء الشعبية المتجاوزة، في حين هذه الأخيرة غير ضرورية على عكس علم النفس الشعبي أو "الحس المشترك" الذي له أسس تطويرية إنسانية راسخة.

- حسب سيرل المعتقدات والرغبات التي يفترضها على النفس الشعبي نُجربها ونُجربها فعلا، إلا أن معنى التجريب هنا يختلف عن المعنى الذي يتداوله المادي الإقصائي.

- نُختزل النظرية الذاتية الفيزيائية العقل في العمليات العصبية، وتعتبر أننا فقط نُعبر عن الحالات الدماغية بلغة عقلية، العمليات الدماغية هي خواص والحالات العقلية محمولات لغوية، وبالتالي تتحد في هوية واحدة.

- يرفض سيرل النظرية الذاتية الفيزيائية وينفي أن الحالات العقلية مجرد ظواهر لغوية مصاحبة للعمليات الدماغية، بحجة "المنفذ ذو الامتياز" بالإضافة إلى أن الحالات العقلية حقيقية ذات بُعد كيني ذاتي خاضع

لأنطولوجيا المتكلم، عكس العمليات الدماغية الكمية الخاضعة لمنظور الشخص الثالث أو المراقب وضواهره.

- حسب سيرل اللغة عاجزة عن حل هذه المشكلات وذلك يرجع إلى الخلط بين التجربة الواقعية والأساس النيوروبيلوجي بحيث كل حادثة تمتلك صفات فينومينولوجية وأخرى نيوروبيلوجية، بالإضافة إلى أن مفاهيم السببية والتجريب تحتاج إلى إعادة تعريف ضرورية.

- تعتبر الوظيفية العقل كمجموعة من العلاقات السببية الوظيفية والغائية التي تمثل نظام كامل ينتهي بالسلوك ويبدأ بالإثارة، إذ تحاول الوظيفية الإجابة على سؤال ما هو العقل بعزوه لوظيفته كقولنا ما هي الساعة؟ لأنها تقيس الوقت بوحدة القياس المسماة الساعة، وبالتالي الدماغ يجمع المعلومات كمُدخلات من البيئة والجسد ويعالجها ويقدمها كسلوك معين كمُخرجات.

- مع إيمان الوظيفية بإمكانية تحقق النظام في أوساط مختلفة، تطورت الوظيفية إلى الحسائية والذكاء الاصطناعي القوي الذي يعتبر العقل البشري مجرد برنامج كمبيوتر والآلة عبارة عن عقل صلب.

- حسب سيرل كلمة الوظيفية غامضة ومتعددة المعاني، قد نجد عضوا واحدا يقوم بأكثر من وظيفة مثل القلب، لذلك لا يمكن أن يُحتزل العقل في وظيفة واحدة فقط بالإضافة إلى ذلك تُحمل الوظيفية الحالات الخاصة كالوعي والقصدية.

- تُثبت حجة التعاكس الطيفي التي يدرجها سيرل أن الاختبارات الوظيفية غير مجدية ذلك أنه قد تتماثل المدخلات والمخرجات إلا أن المعالجة التي يتعذر الوصول إليها تختلف.

- حسب سيرل لا يمكن اعتبار العقل برنامج كمبيوتر ولا اعتبار الكمبيوتر عقلا صلبا، صحيح أن كلاهما يقوم بمعالجة المعلومات، ولكن القول بأنهما متماثلان يسميه سيرل بمغالطة الاشتراك حيث أن المعالجة والتمثيل في الحاسوب عكس الإنسان ليست جوهرية.

- لا تملك الآلة وكذلك الحواسيب حسا مشتركا ولا وعيا ولا قصدية جوهرية كسمة للنظام، وهذا كله حسب ما تبينه حجة "الحجرة الصينية" لجون سيرل.

- يُمكننا وصف الآلات بالذكاء والمعالجة فقط لأننا مؤهلون كعقول لفهم ذلك على هذا النحو، ولأننا صنعناها بالطريقة التي تتفاعل معها عقولنا.

- ترى السلوكية أن العقل هو مجرد سلوك فعلي أو لغوي أو استعداد لهما، ويمكن ترجمة كل الجمل العقلية إلى جمل حول السلوك القابل للقياس، وبناء على هذا درس علم النفس السلوك البشري، ومثلما نفهم الكون عن طريق المادة نفهم العقل عن طريق السلوك.
- حسب سيرل تغير السؤال هنا من ما معنى أن تكون لدينا عقول؟ إلى تحت أي ظرف ننسب للأشياء والناس امتلاك عقول؟ وبالتالي تغير الموضوع من المتكلم إلى الغائب لتُقَصِّي النواحي الأنطولوجية العقلية.
- هنالك فرق بين الشعور بالألم كحالة عقلية والانخراط في سلوك مناسب للألم، والحيل اللاشعورية والخداع النفسي دليل على ذلك، بالإضافة إلى هذا يمكنك أن تتخيل ألما كابدته دون أن تعاني منه آتيا هذا يعني أنك بصدد ظاهرتين غير متماثلتين.
- ترتكب السلوكية خطأ افتراض النتيجة في المقدمة فقولنا، يعتقد جون أنها تمطر تساوي حمله المطارية أو لبس المعطف، يفترق إلى عنصر إضافي مفترض هو رغبته في أن يبقى غير مبلل.
- لا يمكن اختزال العقل في المادة أو الدماغ أو الوظيفة أو السلوك، وإقصاء النواحي الأساسية كالوعي والقصدية وإلغاء واستبعاد أنطولوجيته الذاتية، كما لا يُمكن اعتبار العقل منافيا للمادة حسب الثنائية المفاهيمية بكل أنواعها.

الفصل الثالث

العقل البيوانطولوجي

أولاً: آخر إسفين في نعش التيارات الاخرزالية والإقصائية

والمفاهيم التقليدية

ثانياً: نحو خريطة مفاهيمية جديدة

ثالثاً: آلية عمل العقل (الوعي) **Consciousness**

رابعاً: آلية عمل العقل (القصدية) **intentionality**

خامساً: سيرل؛ العقل قسم وليس قسيماً للجسد (الدماغ)

تمهيد

بعد عرض تاريخ نشأة المفهوم جينيالوجيا وتبلور سؤال العقل وتطوره إلى مبحث مستقل في الفلسفة المعاصرة، وبعد تناول التيارات المختلفة من ثنائية بأنواعها وأحادية مادية كذلك، سواء ردية استيعادية أو اختزالية أو إقصائية، يظهر جليا أن سيرل يرفض كل هذه القراءات والمقاربات، ويطمح إلى تجاوزها، وذلك من خلال النقد الذي يوجهه لها في كل مرة، ذلك أن هذه التيارات حسب سيرل تلغي الظاهرة التي هي محل إشكال في المقام الأول من خلال استبعاد سماتها الأنطولوجية والكيفية والذاتية و ذلك بإعادة تعريف الظاهرة العقلية، بحيث تُصبح شيئا آخر غير العقل سواء تعلق الأمر بالسلوك أو المادة أو الوظيفة أو الحساب.

ولا تفلت الثنائية أيضا من هذا الأسلوب الردي الاستيعادي، ذلك أنها لا تستبعد العقل برده إلى المادة، ولكن تستبعده حين ترده إلى الميتافيزقا ليصبح غير متاح أصلا للدراسة العلمية التي تقر بأن الكون مُغلق سببيا، ومتكون بالكامل من ذرة مادة في حقول الطاقة، هذه التصورات التي تفضي بدرجة أولى إلى ثنائية قطبية بين العقلي والمادي وإشكالية تفاعل بينهما، فهل هنالك مخرج لسيرل بين استبعاد الثنائية وإقصاء المادية واختزالتها؟ وبذكر المادية وإقصائها فإنه في كثير من الأحيان، الحالات العقلية التي كانت تُقصى وتقع خارج التفسير المادي هي: الوعي والقصدية، وإقصاء الوعي يُفضي إلى إشكالية الوصول إلى حالاتنا العقلية، وإقصاء القصدية يُفضي إلى إشكالية الوصول للعقول الأخرى وللعالم، وإقصائهما معاً يفتح الباب على مصراعيه لمجموعة من الإشكاليات حول طبيعة وبنية وفعالية العقل، ليجد سيرل نفسه أمام جملة من الإشكاليات التي تطرحها البدائل المفترضة عن سؤال العقل ومفهومه، فكيف تعامل سيرل مع البدائل المفترضة، وهل تمكن من حل إشكالياتها المتضمنة أو تجاوزها؟

أولاً: آخر إسفين في نعش التيارات الاختزالية والإقصائية والمفاهيم التقليدية

يمارس سيرل النقد بعد تحليله بغية تجاوز التيارات الاختزالية والإقصائية والحذفية والرديية بكل أنواعها تجاوزاً ينزع إلى بناء خريطة مفاهيمية جديدة، خالية من المفارقات والأغاليط من جهة، ومن أنصاف الحلول من جهة أخرى، وحسب سيرل: فإن تصورات الاختزال في الفلسفة تُعد من أكثر التصورات إرباكاً، وذلك راجع لغموضها وهي تنقسم إلى إختزالات سببية وأخرى أنطولوجية، فمثلاً الصلابة قابلة للاختزال سببياً إلى سلوك جُسيمي (Molecular Behavior) بحيث أن الصلابة لا تملك قوى سببية هنا بالإضافة إلى القوى السببية للجسيمات، في حين توفر أن شروط (أ) هي شروط (ب) نفسها، يمكننا القول أننا هنا انتقلنا إلى اختزال أنطولوجي وغالباً ما نقوم باختزال أنطولوجي بناء على آخر سببي، حيث أننا هنا انتقلنا من الأسباب السطحية كقدرة الجسم الصلب على الدعم وعدم الإختراق وغيرها [...] إلى الأسباب التحتية (Underlying Causes) أي السلوك الجسيمي، وهذا ما يمكننا تطبيقه لفهم الوعي هنا بحيث يمكننا اختزال الوعي سببياً لا أنطولوجياً لأننا يمكننا تعريفه من خلال سلوك الجسيمات وما يحدث في العصبات ونقاط التشابك العصبي، ولكن ذلك غير تام إذ تبقى (الذنية) أو المكابدة حبيسة أنطولوجياً الشخص الأول¹، والمشكل هنا أساساً في ممارس الاختزال أولاً، إذ أنه لا يأخذ بعين الاعتبار الجانب الذاتي من العنصر المختزل أي -العقل- ولا ينتبه إلى الطابع الأنطولوجي له مكتفياً باختزال سببي، بالرغم من أن مفهوم السببية المطروح في إشكالية تفاعل العقل والجسد هو الآخر يُعد مشكلاً ثانياً يحتاج إعادة فهم وتعريف.

فمثلما ليست كل الاختزالات سببية ممكنة بل هناك أخرى أنطولوجية غير ممكنة، كذلك ليست كل السببيات سببية كرة البلياردو Billiard Bll Causality* أو الدفع والجذب، لذلك نرى سيرل يسير

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 99.

* سببية كرة البلياردو: إستعارة استعملها هيوم سابقاً لاختصار خاصية التجاوز Cantigu causation والتأثير السببي Event causation والانتظام Regularities، بالإعتبار أن ظاهرة ضرب كرة البلياردو تلخص كل هذه الخواص لسببية الشد والجذب الكلاسيكية. وتُقر هذه السببية بأن السبب والنتيجة يجب أن يكونا متعاقبان -التجاور في المكان والزمان- ويحدث ذلك مباشرة حيث أن الحدث يسبب النتيجة عن طريق التأثير المباشر حتى وإن امتد التأثير لسلسلة من الأحداث السببية المترابطة والمنتظمة، وترتبط السببية بالتفسير لأنها تمكننا من عمل تنبؤات والاستدلال والاستقراء. لا يوجد اتفاق عالمي حول ما إذا كان السبب يجب أن يكون متجاوراً مع نتيجته أم يمكن أن يكونا مترامنتان. ينظر:

(Robert Audi: The cambridge Dictionary of philosophy, p125-126-127)

في سياق بناء خريطة مفاهيمية جديدة للتخلص من كل هذه المآزق الفلسفية، مثلاً «يمكن اختزال أداء السيمفونية التاسعة إلى حركات موجية في الهواء ولكن هذا ليس هو الشيء الذي يثير اهتمامنا بالأداء، الناقد الذي يكتب: إن كل ما سمعته هو حركات موجية، لم يستوعب معنى الأداء، وبالمشاهدة يمكنك اختزال الوعي والقصدية ولكن رغم ذلك أنت في حاجة إلى مفردات الكلام من الصفات السطحية. الوعي والقصدية فريدان فقط لأنهما يمتلكان أنطولوجيا الشخص الأول»¹. وقبل أن تُختزل السيمفونية إلى حركات موجية بإمكاننا اختزالها إلى نوتات موسيقية مكتوبة وفي كلا المستويين من الاختزال يغيب الجانب الأنطولوجي الذي يفلت من الاختزال وهو وقع الموسيقى وسماعها الذي قد يؤدي إلى حالة "اليوفوريا Euphoria" كحالة عقلية واعية ذات طابع أنطولوجي، أو حالات أخرى بين البهجة والحزن والتفاؤل وغيرها.

ونتيجة إما لجهل المختزل بالنوع الثاني من الاختزال – أي الأنطولوجي – أو تعذر تطبيقه هنا فيما يخص الوعي والقصد وباقي الحالات العقلية، يظهر دائماً الإقصاء كحل لإتمام المفهوم «هنالك نوع من التهكم في كل هذه المناقشات، يميل الاختزاليون والحذفون إلى التفكير في أن مواقفهم مختلفة تماماً، فالاختزاليون يظنون أن الموجودات العقلية لا توجد ولكن يمكن اختزالها إلى حوادث مادية، والحذفون يظنون أن الحالات العقلية لا توجد على الإطلاق، ولكن كلا الفريقين يصل إلى النتيجة نفسها، الاختزاليون يقولون أنه لا يوجد شيء هنالك سوى حالات دماغية قابلة للوصف مادياً، والحذفون يقولون أنه لا يوجد شيء هنالك سوى حالات دماغية قابلة للوصف مادياً، الفارق الواضح بينهما هو فرق لغوي»²، ذلك أن الاختزال مبطن بحذف وإقصاء الحالات العقلية، أما الإتجاه الحذفي فالأمر واضح ولا يحتاج الشرح.

إن الخطأ المنطقي لكلا الاتجاهين هنا هو الانطلاق من مقدمة مفادها، أن الحالات العقلية غير موجودة بغية الوصول إلى نتيجة أن الحالات العقلية نفسها غير موجودة! لذلك فإن الأمر لا يقتصر على بناء مفهوم العقل وحده بل يحتاج إلى بناء خريطة مفاهيمية لكل ما يدور في فلك مفهوم العقل وحالاته،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 100.

² المصدر نفسه: ص 69، 70.

ولبناء هذه الخريطة لا نحتاج فقط إلى مراجعات لغوية أو فلسفية بل الإثنين معا يستوجبان مراجعات تاريخية لنمط طرح إشكالات العقل ومنعطفات وسياقات بناء* مفهومه حسب ما يستوجبه التحليل سابق الذكر بغية الخروج من هذا المأزق المفاهيمي.

وحسب سيرل فإن التحليل «يستوجب علينا دائما أن نرجع إلى الخلف ونتأمل المشكلات من منظور تاريخي وعقلي أوسع، والسؤال هنا لماذا معظم الفلاسفة يميلون لإنكار ادعاءات الفهم المشترك؟، حقيقة وجود مشاعر وأفكار وحالات قصدية ووعي وآمال ورغبات ومخاوف، وكذلك أن سبب كل هذه الحالات هو عمليات نورويولوجية في الدماغ تقوم بوظائفها سببياً كجزء من الحياة البيولوجية كالهضم والنمو [...] وجب اكتشاف الجواب تاريخياً»¹.

وبالرجوع إلى التاريخ نجد أن الجواب أولاً يكمن في عدم مسايرة القاموس المفاهيمي لوتيرة العلم وديناميكيته، بحيث لم تتمكن من صياغة حلول لإشكالات جديدة بقاموس قديم ناهيك على سلطة الدين والميتافيزيقا الممتدة وتحول بعض التصورات والنظريات -مثل الثنائية- إلى عقائد من جهة أو اتسام أخرى بالدوغماتية -الوثوقية- مثل ما تحمله التيارات المادية، يقودنا فشل الثنائية ونجاح العلوم الطبيعية إلى أنه يمكننا فقط أن نقدم تحليلاً للعالم بلغة مادية بحتة، ووجود ظواهر عقلية غير قابلة للاختزال لا يتفق مع هذه اللغة، ومن الملاحظ أن هذه المشكلة لا تواجهها أثناء معالجة مشاكل تتعلق بحياتنا البيولوجية، ولم يسبق أن رأينا الظواهر البيولوجية الأخرى محل نزاع حذف ورد واختزال، حيث أن الوظيفي لا ينظر إلى أن أساس

* لكي أشرح وجهة نظري حول استعمال اللفظة "بناء" فيما يخص معالجة سيرل للعقل ومفهومه يجب أن أرجع إلى السياق التاريخي للثنائية في فلسفة الرياضات المعاصرة وعلاقتها بالفلسفة التحليلية، تمتد جذور البنائية Constructivism إلى كانط الذي حاول المزج بين التجريبية المعرفية والمثالية الأنطولوجية لإضفاء الشرعية العلمية للإجراءات الرياضية وهذا ما أدى فيما بعد لظهور أنساق رياضية جديدة تتجاوز التناقضات الكلاسيكية كهندسة برنارد ريمان Bernahard Riemann ونيكولاي لوباتشوفسكي Nikolai Lobachovesky باعتبارهما لاإقليديتيان مختلفتان تماماً ومنسقتان في نفس الوقت ومن أبرز الفلاسفة التحليليين الذين عملوا بالبنائية في معالجة القضايا الرياضية والمنطقية فريجه Frege.

يُنظر: (Robert Audi: The cambridge Dictionary of philosophy, p681-682)

لتصبح البنائية كمنهج عند الفلاسفة التحليليين في بناء حججهم التي تنطلق من مبادئ وأسس معينة تكون متناسقة مع النتائج (داخليا) على عكس البرهان بالخلف أو التراجع الذي ينظر إلى القضايا الأخرى خارجياً ويعرضها للنقد أكثر من اهتمامه ببناء الحجج داخليا وهذا ما وقعت فيه جل التيارات المادية والمثالية فيما أن سيرل تجاوز ذلك بإستعمال البنائية كمنهج لذلك وردت كلمة "بناء" أكثر من مرة في هذا البحث.

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 86، 87.

تعريف الإبهام هو سلوكها الإمساكي وما يدفع الفلاسفة للتفكير بالألم وليس بالإبهام هو العنصر الخاص والذاتي والنوعي الغير قابل للإختزال، والهدف كله وراء هذا هو التخلص من هذا الأخير، ربما قد قاربت الوظيفة على النجاح في اختزال القصدية كما يبدو للبعض إلا أنها جعلت الوعي يبدو كأنه لاعلاقة له بالعالم وما يصدق على الوعي هنا يصدق على غيره، وعليه كذلك بالنسبة لتيارات أخرى فسّرت العقل وحاولت بناء مفهومه¹.

إذن في حقيقة الأمر ليس الوعي أو القصد أو غيره من الحالات العقلية هو العصي والغير قابل للاختزال بل الطابع الأنطولوجي الذي تتميز به الحالات العقلية، طابع أنطولوجيا المتكلم الأول المعاش أو المكابد الذي يختلف عن الملاحظ كشخص ثالث أو كمراقب وهذا ما كان يُصطلح عليه بالذاتية في القاموس الكلاسيكي، حيث أن الوعي والقصد يتميزان بطابع حضوري وكيفيات وخبرات يتعذر على الملاحظ بطابعه الحسولي الوصول إليها.

ويمكننا حصر أسباب الإنسداد المعرفي لإشكالية بناء مفهوم متماسك تام للعقل حسب ما يعزوه سيرل ويورده في كتاباته إلى نقاط أساسية هي:

1- الوثوقية المادية واستعمالها أساليب الرد سواء كان استبعادي أو غير استبعادي، حذفي أو إقصائي أو إختزالي، ما أدى إلى إنكار المفهوم أساساً.

2- التفاسير الميتافيزيقية التي تحمل جملة من التناقضات والإشكاليات العصبية بما في ذلك الثنائية الديكارتيّة ثنائية الجوهر والتي لا تتفق مع ما نعرفه عن العالم اليوم.

3- استعمال مفاهيم مهجورة ونظريات كلاسيكية ولغة عاجزة عن حل إشكاليات جديدة تتطلب خريطة مفاهيمية جديدة ونظريات جديدة تحترم الديناميكية العلمية وتتفق مع تقاريرها عن العالم.

4- عدم احترام الطابع الأنطولوجي للحالات العقلية والاكتفاء بالإبستمولوجيا لتجنب الذاتية ما أدى إلى إقصاء الوعي وكيفياته في أضعف الحالات من جهة وإلى بروز شرح بين ماهو أنطولوجي وما هو إبستمولوجي من جهة أخرى هذا إذا عرفنا أن ما تخبرنا به الإبستمولوجيا هو كيفيات وخبرات أنطولوجية، ويُلخص هذا سيرل في قوله: «إن النظريات السابقة للعقل كلها تستند على مجموع من الأسس اللامعقولة

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص78.

التي تخضع للطابع التقني الظاهر للأفكار المتناغمة للتقليد المادي ومفهومه عن التحقق العلمي وما وراء الطبيعة ونظرية المعرفة، كلها تدعم بعضها بعضاً بحيث إذا تحديت جزءا واحداً يمكن للمدافعين بسهولة الرجوع إلى الجزء الآخر الذي يعتبرونه يقينا كأساس، ويطلق على هذا كله بالخطأ اسم "العلم" ويقف إلى جانبهم كتقاليد بل عقائد¹.

وبما أن السؤال أو الإشكال هنا يخص المفهوم بدرجة أولى، فإن الانسداد يعود هو الآخر إلى اللغة وفلسفتها بما أن الاشتغال على المفاهيم كان من أولويات فلسفة اللغة، حيث يقول سيرل هنا: «أحيانا تنتهي أخطاء فلسفة العقل إلى أخطاء فلسفة اللغة»²، باعتبار أننا لو أردنا حل إشكالية بناء مفهوم العقل لاحتجنا إلى إعادة صياغة خريطة مفاهيمية تضم مفهوم السببية ومفهوم الإستمولوجيا ومفهوم العلم ومفهوم الوعي ومفهوم الأنطولوجيا لتجاوز إشكاليات العقل وفلسفته الرامية لبناء مفهومه، وكما سبق وأشار سيرل فإن أي من المفاهيم السابقة والنظريات التقليدية تحتاج إلى مراجعة تاريخية، وإعادة صياغة ذلك أنها تتكئ على بعضها وكل ما تجاوزت إحداها برزت لك الأخرى، وبالتالي تبرز الأسئلة المستعصية على الحل وتظهر دائما فجوة تفسيرية.

ويتسائل سيرل بمنظور اختزالي متهكماً هل نحن بصدد ظاهرتان أم ظاهر واحدة، إذا كانت ظاهرة واحدة فكيف يحتزل الواحد الأنطولوجي دون الآخر؟ وإذا كانت ظاهرتان فقد وصلنا إلى نقطة البداية دائريا، أي بالأحرى رجعنا إلى الثنائية التقليدية وذلك بتنازلنا ولو ضمينا حين نُقر بأن الوعي والقصدية غير قابلين للاختزال، ومنه فإنه لا الثنائية ولا المادية مقبولة ومع ذلك هما يقدمان لنا الاحتمالات الممكنة الوحيدة أو بالرغم من أنهما كذلك إن صح القول، ويُعد صحيحاً كلا ما يقولانه إذا ما أخذنا كل نسق على حدى، فالمادية تحاول القول أن العالم يتكون من جزئيات في حقول الطاقة، والثنائية تجربنا بأن هذا التعريف لا يشتمل على جزء من العالم وصفاته وظواهره "أي الوعي والقصدية" بصورة خاصة فإذا كان كلاهما صادق وجب أن نجد طريقا للجمع بينهما ونصيح حلا مستقلا متسقا، وحسب سيرل فإن المشكل هنا يكمن في اللغة التقليدية التي فرضت علينا نسقها ووجب علينا التخلي عن افتراضاتها لنصل إلى حل

¹John Searle: The Rediscovery of The Mind, p9.

²Ibid, p9.

مرض¹. إذ أنه وحسب سيرل يمكننا القول أن طرح الماديين وكذلك الثنائيين يصدق جزئياً وبالتالي يمكننا اجتثاث الجانب الصادق من كلاهما لبناء المفهوم، فمثلاً تصدق الثنائية حينما تعتبر العقل ظاهرة من نوع آخر وتكذب حينما تعزوها إلى الميتافيزيقا، والمادية تصدق في قولها بأن الحالات العقلية تحمل سببية مادية أيما كانت ولكن تكذب في مفهوم السببية في حد ذاته، لذلك وجب صياغة مفاهيم جديدة تساهم في تجاوز كل هذا.

1-الزومي Zombies ونقد المذاهب الاختزالية

يחדد سيرل في نقده للمذاهب والتيارات والتصورات التقليدية جملة من الحجج لفلاسفة العقل المعاصرين أمثال توماس نيغل وفرانك جاكسون Frank Jackson (1943- م) وغيرهم، وذلك حتى يتسنى له بناء مفهوم للعقل يستند على أسس سليمة، ولعل أبرز حجة يوردها هنا هي إمكان تصور الزومي لتوماس نيغل، «وهي حجة احتمالية منطقية (فرضية) إذ من الممكن تصور كائن مثلنا تماماً مادياً ولكن دون حياة عقلية، وذلك ما يُدعى بالزومي (Zombie) وهو يسلك تماماً مثل الإنسان من دون حياة عقلية دون وعي وخبرات ودون قصدية»²، والسؤال المطروح هنا هل السلوك وحده كاف أو هل تبريرات الوظيفي وحدها كافية؟، هل اختزال العقل في نشاط الدماغ والظواهر المادية أو الفيزيائية كافٍ لتفسير الحالات العقلية؟ بالتأكيد سينجر عن كل ماسبق شخص أو بالأحرى كائن لا يملك أنطولوجيا المتكلم أي لا يملك ذاتية ولا كواليا أي خبرات واعية ولا جانباً حضورياً شخصي.

ذلك الكائن المفترض هو "الزومي" الذي نتكلم عنه، وإذا كان صحيحاً ما أوردته التيارات الحذفية والاختزالية في مفهومها للعقل فإن السلوك أو الوظيفة أو المادة وأنطولوجيا الشخص الثالث (المراقب أو الملاحظ) تفي بجميع شروط امتلاك المجموعة الكاملة من الحالات العقلية -العقل- وكان الإنسان الحالي زومبيا بإمتياز، «إن الزومبيات تفتقد أي شيء من قبيل "الحس" الكيفي الذي يتخلل خبراتنا الواعية يترتب على ذلك أنه كان من الممكن أن تكون على ما أنت عليه الآن، بطاقتك الكامل من الحالات السيكولوجية (بما في ذلك اعتقادك بأنك لست زومبيا) سيكولوجيتك نفسها، إلا أنك تخلو تماماً من الخبرة

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص88.

²المصدر نفسه: ص78.

الواعية، إذا كان ذلك كذلك فسوف تقطن عالماً لا يفترق من الخارج عن العالم الفعلي، ولكنه من الداخل مختلف جداً - إنه عالم لا داخل له»¹.

والحديث عن قضية مفهوم العقل دون كفاءات واعية ودون أنطولوجيا الشخص الأول أو المتكلم هو حديث عن ظاهرة لغوية لا أكثر، إذ أن عزل الكواليا والكفاءات الواعية والقصد هو إفراغ للقضية من معناها المنشود وليس هذا ما هدفنا له من الأول بل كان الهدف بناء مفهوم متكامل للعقل بعيداً عن الإقصاء والاختزال مع الحفاظ على الطابع الأنطولوجي للعقل وحالاته.

2- الإنسان المعلق في الفضاء

يُورد سيرل حجة أخرى في نقد التيار والمذاهب التقليدية كما سماها، ونسب سيرل الحجة إلى نيغل فيما أن هذه الأخيرة في الحقيقة تمتد إلى ديكارت حسب نيغل وإلى ابن سينا كما هو متعارف بـ "الإنسان المعلق في الفضاء"، ويقول نيغل «أستطيع أن أتصور جسدي وهو يفعل ما يفعله الآن داخلياً وخارجياً بعلاقاته السببية المادية الكاملة لسلكه، ربما فيه نموذجاً سلوك الواعي الذاتي ولكن من دون أي من الحالات العقلية التي اختبرها للآن، وأي حالات أخرى إذا جاز القول، وإذا كانت هذه التجربة قابلة للتصور عندئذٍ يجب أن تكون الحالات العقلية مميزة عن الحالات الجسدية المادية، وهذه الحجة صورة مرآية لحجة ديكارت، لقد جادل ديكارت بأنه يمكن لي أن أتصور أنه يمكن لعقلي أن يوجد دون جسمي لهذا لا يمكن لعقلي وجسدي أن يكونا كيانا واحداً، وتقول هذه الحجة أنه يمكنني تصور أن جسدي يمكن له أن يوجد كما هو ولكن من دون عقلي، لهذا فإن عقلي مختلف عن جسدي أو عن أي جزء منه أو أي وظيفة منه»²، والمغزى من هذه الحجة هو أن طرح الماديين والاختزاليين والإقصائيين وحده كاف لتفنيد ذاته بذاته، فمجرد القدرة على تصور الجسم في حد ذاته يسلك ما يسلكه دون خلفيات عقلية - وهذا ما حملة طرحهم - كاف لإثبات أن العقل لا يختزل في الجسم ولا فيما يسلكه بل الحالات العقلية - التصور هنا في حد ذاته - تتميز عن الجسدية، ذلك أن هذا التصور في حد ذاته ينتهي إلى حالة عقلية تتميز عن الجسد

¹ جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص 196.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 79.

خالية من السلوك وبعيدة عن تفسير الوظيفية والهدف هنا ليس العودة إلى الثنائية بل إثبات التمايز الموجود بين السلوك والوظيفة والجسم من جهة والحالات العقلية من جهة أخرى.

3- ما لا تعلمه ماري 't Know Didn

تعد حجة فرانك جاكسن (Frank Jackson) المعنونة بـ ما لا تعلمه ماري 't Know Didn من بين الحجج الدامغة في نفي الاختزال والإقصاء المادي بتياراته، وإثبات الكيفيات الواعية والحالات القصدية وأنطولوجيا الشخص الأول المتكلم بالنسبة للعقل وحالاته، وقد استعان بها سيرل وأدرجها ضمن اعتراضه على التيارات التقليدية، وتنطلق الحجة من فرضية مفادها أن ماري كانت محصورة في غرفة بها لونين فقط أبيض وأسود، تتعلم من خلال كتب بالأبيض والأسود ومن خلال محاضرات تُبث بالأبيض والأسود، بهذه الطريقة تتعلم كل شيء يمكن أن تعرفه عن الطبيعة المادية للعالم، مع العلم أنها تعرف جميع الحقائق الفيزيائية المتعلقة بنا وبيئتنا الفيزيائية والكيمياء وعلم الوظائف والعلاقات السببية وكذلك الأدوار الوظيفية.

انطلاقاً من هذا، إذا كانت المادية صحيحة فهي تعرف كل ما يمكن معرفته لأن الافتراض بخلاف ذلك يعني افتراض أن هنالك ما يجب معرفته أكثر من كل حقيقة مادية، وهذا بالضبط ما تنكره المادية، ليست الأطروحة القائلة بأن العالم الفعلي هو فيزيائي إلى حد كبير من تثير الجدل، إنما الأطروحة الصعبة التي تقول أنه مادي بالكامل، هذا هو السبب في أن الفيزيائيين يجب أن يؤمنوا بأن المعرفة الجسدية الكاملة هي في الحقيقة محاكاة معرفة كاملة، بدليل أن ماري حين خروجها بالرغم من أنها تعلم كل شيء عن الوظائف والأدوار السببية والألوان إلا أنها تعجز عن معرفة اللون الأحمر مباشرة حيث أنها لم تجربه ولا تملك كيفياته¹، وقد كان من المفروض أن تعرف ماري الألوان ما دامت النظريات الاختزالية والإقصائية تفي شروط الحالة العقلية، إلا أن حالة ماري هنا تكشف بأن تفاسير المادية لا تستوفي شروط الحالة العقلية ويبقى دائماً هنالك نقص سواء الوعي أو القصد أو الكيفيات الواعية وأنطولوجيا الحالة العقلية، وهذا ما افتقرت له ماري، «مثلاً ماري تعرف عملية عصبية X 437 B سببها أشياء حمراء ولكن ماري لا تعرف أن هذا النوع من تجربة اللون الأحمر سببه الأشياء الحمراء وهي لا تعرف الحقيقة هذه لأنها لم تقم بتجربة اللون

¹Frank Jackson: Perception Representation Language, "The Amherst lecture in philosophy 7", Departement of philosophy Amherst Colledge, Amherst USA, 2012, p70.

الأحمر أبدأً والنتيجة المعروفة هي: لا يمكن لهذه التجربة اللونية أن تكون نفس عملية «X 437 B»¹، لذلك يمكننا القول أن هنالك فرقا واضحا بين التجربة اللونية بأنطولوجيتها وكيفيةها الواعية وخبراتها، وبين اختزالها العلمي الفيزيائي أو المادي أو السلوكي في تجارب أخرى أو حتى الوظيفي أو السببي، هنالك دائما شيء ما يفلت من تفاسير هذه التيارات ويجعلها غير تامة.

4-ماذا لو كنت خفاشاً ؟ What is it like to be a bat ?

هنالك حجة واعتراض آخر على النظريات التقليدية لا تقل شئنا عن سابقاتها وهي تجربة فكرية - افتراض - تعود لفرانك جاكسن الفيلسوف المعاصر يضيفها سيرل إلى ترسانة حججه في الاعتراض على التقليد المادي في بناء وصياغة مفهوم العقل، ويُطلق على هذا الاعتراض أو الحجة "منظور الخفاش The Bat Preceptive" ويقول فرانك جاكسن فيها: «افتراض أننا جميعا نعتقد أن الخفافيش لديها خبرة هم من الثدييات وليس هنالك شك في أن لديهم خبرة أكثر من تلك الخبرة التي تتمتع بها باقي الحيوانات، لقد اخترت الخفافيش لأنه إذا سافر المرء بعيدا جداً أسفل شجرة النشوء والتطور، يتخلى الناس عن إيمانهم بوجود خبرة هنالك على الإطلاق، وعلى الرغم من ارتباطنا بالخفافيش أكثر من أي نوع آخر إلا أنها تقدم نطاقا من النشاط وجهازا حسيا مختلفا تماما عن جهازنا، وحتى من دون التفكير الفلسفي يمكن لأي شخص قضى بعض الوقت في مكان مغلق مع خفاش يعرف ما معنى مواجهة شكل غريب من أشكال الحياة»² وقد بنى جاكسن حجته على هذا الأساس القائل بالاختلاف في شكل الحياة الظاهر والذي يرافقه اختلاف أنطولوجي خاص بالتجربة وخبرتها وكيفيةها الواعية بغية الاستدلال على هذه الأخيرة وإثبات وجودها -الكواليا- التي أقصيت لما تم اختزال العقل من قبل النظريات التقليدية.

نحن نعلم الآن أن معظم الخفافيش (على وجه الدقة خفافيش الأجنحة الدقيقة) تدرك العالم الخارجي بشكل أولي عن طريق السونار أو تحقيق المواقع بالصدى وتكشف الانعكاسات من الأشياء الموجودة داخل النطاق وعن طريق صرختها السريعة عالية التردد والمعدلة بمهارة، تم تصميم أدمغتهم لربط النبضات الصادرة بالأصداء اللاحقة والمعلومات المكتسبة بهذه الطريقة تمكن الخفافيش من إجراء تمييز دقيق

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص81.

²Thomas Nagel: Mortal Questions, Cambridge University Press, London, 1997, p168.

للمسافة والحجم والشكل والحركة والملمس مقارنة بتلك التي نصنعها من خلال الرؤية¹، ولعلنا نلمس الاختلاف هنا في طريقة إدراكنا للعالم مقارنة بطريقة إدراك الخفافيش بالرغم من أننا نعرف الطريقة التي نسميها سونار والخاصة بالخفافيش كما نعرف طريقتنا والتي نسميها الرؤية مثلاً، ويمكننا بذلك اجتثاث الفروق بينهما حيث يقول نيغل هنا: «سونار الخفافيش رغم أنه واضح بأنه شكل من أشكال الإدراك لا يشبه في تشغيله أي شعور نمتلكه ولا يوجد سبب لافتراض أنه شخصي مثل أي شيء يمكننا تجربته أو تخيله، يبدو أن هذا يخلق صعوبة لمفهوم "ماذا يعني أن تكون خفاشاً؟" يجب أن نفكر فيما إذا كانت أي طريقة ستسمح لنا بالاستقراء والنفاذ إلى الحياة الداخلية للخفاش انطلاقاً من حالاتنا الخاصة وإن لم تكن كذلك فما هي الطرق البديلة التي قد تكون موجودة لفهم الفكرة؟»²

يمكننا انطلاقاً من حالاتنا الخاصة فعلاً محاكاة تجربة الخفاش في النوم معلقاً رأساً على عقب، أو في إتقاط الطعام في الهواء بفتح الفم أو حتى الطيران باستعمال حزام وأشرطة، وربما حالياً يمكننا استعمال السونار في صناعة الطائرات بدون طيار خاصة في الصناعات الحربية، وقد نستفيد من هذه التكنولوجيا هنا ولكن إلى حد الآن نحن نتكلم فقط عن سلوك الخفاش بصفتنا الشخص الثالث أو المراقب ونحاول تقريب التصور من خلال حالاتنا العقلية، إذ لم نتمكن بعد من منظور الخفاش كمعايش يمتلك مجموعة من الخبرات والكيفيات الواعية وأنطولوجيا الشخص الأول الحضورية، صحيح نحن نعلم الآلية إلا أننا نفتقد إلى وقعها وإلى أثرها ونعجز عن النفاذ إلى كيفيات هذا العالم، ويستطرد نيغل هنا قائلاً: وبقدر ما أستطيع تخيل هذا - هو ليس بعيداً جداً- فإنه يخبرني كيف سيكون تصرف الخفاش بالنسبة لي، لكن ليس هذا هو السؤال، أريد أن أعرف ماذا لو يكون المكابد خفاشاً؟ ومع ذلك لو حاولت أن أتخيل هذا فأنا مقيد بمواردي العقلية وهذه الموارد غير كافية لمهمة لا يمكنني القيام بها، إما بتخيل الإضافات إلى تجربتي الحالية أو بتخيل أجزاء مطروحة تدريجياً منها، أو بتخيل مزيج من الطرح والإضافات والتعديلات إلى الحد الذي يمكنني فيه أن أبدو وأتصرف مثل خفاش بدون تغيير بنيتي الأساسية، ومهما كان لن تكون تجاربي مثل تجارب تلك الحيوانات وأفضل دليل سيأتي من تجارب الخفافيش إذا عرفنا فقط ماهي عليه، كذلك إذا كان الاستقراء من حالتنا بخصوص ماذا يعني أن تكون خفاشاً، فيجب أن يكون الاستقراء غير مكتمل، قد

¹Thomas Nagel: Mortal Questions, p168.

²Ibid, p169.

نسب أنواعا مختلفة من الخبرة على أساس السلوك مثلا، وانطلاقا من حالاتنا الخاصة، لكننا نعتقد أيضا أن هذه التجارب لها أيضا في كل حالة طابع شخصي محدد وهو أمر يفوق قدرتنا على تصورها¹، ولكي لا نذهب بعيدا يمكننا أيضا مقارنة ذلك بما يكابده الصم والبكم وكيفية إدراكهم للعالم إذ لا يمكننا الولوج إلى كيفياتهم الواعية من منظورهم هم.

وينظم نيغل للداعين إلى تجديد الخريطة المفاهيمية بدعوى أن هنالك أمور لم تسعها هذه المفاهيم مثل الذاتية قائلا: « إن واقعتي حول المجال الذاتي بجميع أشكاله تتضمن إيمانا بوجود حقائق خارج نطاق وصول المفاهيم البشرية، من المؤكد أنه من الممكن للإنسان أن يعتقد أن هنالك حقائق لن يمتلكها البشر أبدا، أو بالأحرى لن يمتلك مفاهيم لاستيعابها وتمثيلها، يبدو أن التفكير في ما يعنيه أن تكون خفاشا يقودنا إلى استنتاج مفاده أن هنالك حقائق لا يمكن الوصول إليها على الأقل لعجز اللغة البشرية عن التعبير عن افتراضاتها»²، حيث أن اللغة البشرية تمارس التمثيل اللغوي للواقع من خلال قصديتها المشتقة فيما أنها تعجز عن تمثيل بعض من الحالات العقلية الخاصة والخاضعة لأنطولوجيا الشخص الأول من كيفيات واعية وخبرات حيث يكون القصد اللغوي المشتق أعمق، وكذلك القصد العقلي ربما يرجع ذلك أي عدم الالتفات إلى هذه الأمور تاريخيا إلى سلطة المصطلحات والنظريات والمفاهيم التقليدية والاهتمام بالإبستيمولوجيا كما أدرج سيرل، واليوم يُعتبر تجديد الخريطة المفاهيمية أولوية لتجاوز الإشكاليات العالقة وإعطاء فهم أكثر لواقعنا، حيث يضيف نيغل « يجب اعتباره تحدياً لتشكيل مفاهيم جديدة تؤثر على التعاطف والخيال وتهدف إلى وصف (على الأقل جزئيا) الطابع الذاتي للتجارب في شكل مفهوم للكائنات الغير قادرة على امتلاك تلك التجارب -الخفاش والسونار- وفي مصطلحات موضوعية وبدقة أكبر حيث تمثل مفاهيم بديلة لتلك التي نتعلمها من منظور الشخص الأول، قد يكون من شأنا أن توصلنا إلى نوع من الفهم لتجاربنا الخاصة التي ينكرها الوصف»³ ومنه ينتهي نيغل إلى نفس النقطة التي شدد عليها سيرل سابقا وهي أن معظم إشكاليات فلسفة العقل في الحقيقة راجعة إلى فلسفة اللغة خاصة في مجال الوعي وكيفياته التي تتسم بالذاتية.

¹Thomas Nagel: Mortal Questions, p170.

²Ibid, p172.

³Ibid, p179.

5-دفاع سيرل عن الحجج والاعتراضات ضد التقليد

نتجت بعض الردود عن الاعتراضات السابقة أو ضدها دفاعا عن النظريات التقليدية، وقد كان أبرزها القول بأن هنالك استغلالا لجهل المختص بالوطاويط أو استغلالا لجهل ماري بالألوان واستغلال هذه النقطة والاستثمار فيها بدل النظر إلى الطرح ككل، يتم الحكم على هذه الجزئية. الهدف من الحجتين ليس استغلال جهل المختص بالوطاويط ولا جهل ماري بالألوان، بل هدف الحجة الحقيقي هو وجود ظواهر تقع خارج نطاق معرفتهم بحكم الضرورة ما دامت هذه المعرفة معرفة وقائع مادية، الظواهر الحقيقية هي تجارب لونية ومشاعر الوطاويط، وهذه الظواهر هي ذاتية وفي الشخص الأول واعية، فماري ليست مشكلتها في افتقادها معلومات عن الظاهرة ولكن في أنها لم تجربها ولا يمكن لها بصفتها ذاتية أن تكون هي نفسها ظاهرة العصبونات الموضوعية وبالشخص الثالث وظيفية الارتباط، ونفس الأمر ينطبق على مثال الوطاويط، ويرى سيرل هنا أن المشكلة لا تكمن في أن الباحث يفتقر إلى المعرفة لأنه في الحقيقة باستطاعته امتلاك معرفة كاملة في الشخص الثالث، أما ما يحتاجه فعلا هو التجربة وبالرغم من أن الحجتان تنزعان إلى الاستمولوجيا إلا أن سيرل يؤكد أنهما ضمن أنطولوجيا الشخص الأول، ولذلك فإنهما غير معرضتين للاعتراض السابق¹.

صحيح أن كل من ماري أو المختص بتجربة الوطاويط أو حتى الزومبي، الكل لديه كل المعطيات الإبيستمولوجية التي يمكننا الوصول إليها والاستدلال من خلالها إلا أنها غير كافية فالمشكل هنا يخص الجانب الأنطولوجي، وما لم يردف في التفسير قد يبقى ناقصا، الجانب الإبيستمولوجي من المعلومات حول الألوان عند ماري أو طريقة عمل السونار عند الوطاويط ومعرفتنا بها أو حتى الزومبي وسلوكه كلها واجهات معرفية إبيستمولوجية سواء كانت وظيفية أو سلوك أو فيزياء دائما ما تقبع ورائها خلفيات عقلية أنطولوجية واعية وقصدية مستعصية عن الإختزال، لذلك يلجئ أصحاب النظريات التقليدية إلى إقصائها دائما وأكبر مشكلة للاختزالية بكل أنواعها هي أنها تواجه السؤال التالي: هل هنالك ظاهرتان أم ظاهرة واحدة؟ فالماء هو نفسه جسيمات H₂O وقد يظهر المشكل جليا بمجرد حديثنا عن الوعي والقصدية كصفات للعقل

¹جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص82.

بوصفهما صفات دماغية سواء كحالات حسابية أو نورويولوجية بحيث تظهر هنا كظاهرتان لا واحدة، لأن تلك الحالات العقلية تتميز بأنطولوجيا الشخص الأول الذي يجربها أو الأنا التي تكابدها ما يجعلها غير قابلة للإختزال للشخص الثالث، أي نوع مستقل عن المستوى الأنطولوجي مستقل عن قوة (الأنا) الفاعلة (Agent) ومن هنا يتجلى الفرق بين الشخص الثالث والشخص الأول الذي كان جوهر كل ما سبق من حجج¹، هذا الأخير بطابعه الذاتي الأنطولوجي الخاضع للخبرة الواعية وللمعايشة حضوريا لا المراقبة يُستعصى اختزاله بنفس الطريقة التي نختزل بها الماء إلى H₂O فالماء لا يحتوي على جانب ذاتي أنطولوجي ولا على كفاءات وخبرات ولا على وعي وقصدية وبالتالي يمكن اختزاله أنطولوجيا، أما العقل وحالاته من قصدية ووعي فهي خاضعة لأنطولوجيا الشخص الأول التي لا يمكن اختزالها أنطولوجيا وإنما يمكن فقط اختزالها إبيستيمولوجيا وذلك من خلال ردها إلى أسبابها من عمليات نورويولوجية، وهذا لا يعني أنها تُحال تماما إلى ذلك بل سببيتها فقط والتي هي مختلفة عن السببية التقليدية سببية الشد والجذب أو كما يسميها سيرل سببية كرة البيلياردو، فمثلا يمكننا القول أن الحالات العقلية راجعة إلى عمليات عصبية تحدث بالدماغ خاصة على مستوى نقاط التشابك العصبي والألياف، هذه الظواهر العقلية هي ظواهر ناشئة عن الظواهر الدماغية، وبالتالي نحن نتجنب الاختزال الذي يُفقد العقل طابعه الأنطولوجي ونتجنب العودة إلى الثنائية الميتافيزيقية، وهذا ما حدث بالفعل في نقد واعتراض الفلاسفة على حجة "الزومي" بحيث حسبهم يبدو الإنسان هنا متكونا من ثنائية فعلا وهي ثنائية الوعي والسلوك، ذلك أن الزومي المفترض غير واع ويسلك ما نسلكه افتراضاً.

ويرد سيرل على هذا الاعتراض بأنه «لو كانت الحجة صحيحة لأصبح الوعي ظاهرة مصاحبة، ولو حصلنا على السلوك نفسه من دون وعي فعلا، عندئذ لما احتاج الوعي أن يقوم بأي عمل، يرتكز هذا الجواب على خطأ. الهدف من حجة الزومي هو أن نبيّن أن الوعي من ناحية السلوك والعلاقات السببية من ناحية أخرى ظواهر مختلفة وذلك بالتأكد من أنه يمكن منطقيًا الحصول على الواحد دون الآخر، ولكن هذه الإمكانية المنطقية لا تتضمن أن الوعي لا يقوم بأي عمل معين في العالم الواقعي وبالتشابه. حرق البنزين ليس الشيء نفسه كحركة السيارة لأنه يمكن الحصول على الواحد من دون الآخر ولكن واقعة أنه

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 82، 83.

يمكن منطقياً للسيارات أن تتحرك من دون بنزين أو في الحقيقة من دون وقود على الإطلاق لا تبرهن أن البنزين وأنواع الوقود الأخرى ظاهرة مصاحبة¹، فالحالات العقلية في بعض الأحيان كحالات شرود الدهن، فلتات القلم وزلات اللسان والسير أثناء النوم أو الحديث، قد يبدو فيها الوعي بلا دور فعلاً وظاهرة مصاحبة لا أكثر، إلا أن هذه الحالات ظرفية والعادة جرت أن الإنسان واعٍ بالشيء إما في مركز وعيه أو هامشه، ويمكننا النزول في سلم التطور وتخيل الإنسان منذ ذلك الوقت إلى اليوم دون أن يطور وعياً ستكون النتيجة كائناً غير عاقل، لذلك لا يمكن إقصاء الوعي الغير قابل للاختزال، ومنه فإن كل الاعتراضات الرامية لإقصاء الجوانب والنواحي الأنطولوجية وأنماط وجود الحالات العقلية -العقل- لم تفلح في إقصائها كما لم تفلح من قبل فيما يخص إختزالها.

ثانياً: نحو خريطة مفاهيمية جديدة

يحاول سيرل تجاوز كل التيارات التقليدية بما تتضمنه من بدائل وفرضيات، حيث تحولت كل واحدة منها إلى إشكالية تخص بناء مفهوم العقل عامة أو أحد المفاهيم الأساسية في فكره، وبالتالي لا يمكن تجاوز هذه البدائل والفرضيات إلا من خلال حل هذه الإشكاليات، ذلك الحل الذي يفضي إلى خريطة مفاهيمية من شأنها أن تجعل مفهوم العقل متسقاً مع التقارير العلمية من حيث طبيعته وبنيته وفعالته.

1- من أين بدأت القصة؟ إشكالية العقل والجسد

جري في التقليد الفلسفي أنه لكل فلسفة مجموعة من المداخل والمنافذ، خذ مثلاً سؤال المعرفة وإمكانها في الإبستمولوجيا وسؤال الوجود وماهيته في الأنطولوجيا وسؤال شكل الأرض في الكوسمولوجيا وسؤال المعنى في اللغة، كذلك الأمر في فلسفة العقل، إذ يرى الكثيرون أن أبرز مدخلين لفلسفة العقل كان إما سؤال النفس البشرية والوعي والشعور أو سؤال اللغة الذي ينقلنا من الألفاظ اللسانية إلى المعاني العقلية، أي من قصدية لغوية مشتقة إلى قصدية عقلية أصلية ومن تمثيل لغوي إلى آخر عقلي بما أن المعاني تنتهي إلى العقل، إلا أنني أظن أن هنالك مدخلا ثالثاً لا يقل شأناً عن السابقين ذلك أنه ساهم في تطور فلسفة العقل بشكل رهيب خاصة في العصر الحديث وفي الفلسفة المعاصرة، وهو سؤال التفاعل الناجم عن التركة الديكارتية وثنائيتها.

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز: ص 86.

تُعد مسألة الثنائية العقل - الجسد Mind – Body Problem من المسائل الرئيسية التي تُبحث في الفلسفة بشكل عام وفي فلسفة الذهن بشكل خاص، والمسألة في حقيقتها تُبحث في حقيقة الطبيعة البشرية واما إذا كانت هذه الطبيعة ظاهرة مادية في أصلها أو أنها على العكس من ذلك ذات طبيعة غير مادية باعتبار أن الإنسان في جوهره كيان روحي وعقلي وُجد في إطار الجسد المادي، كما يذهب أفلاطون في نظرية المثل، أم أن الطبيعة البشرية ليست مادية بحتة ولا روحية بحتة وإنما هي مُركبة من الطبيعتين، وإذا كانت طبيعة الإنسان محل نقاش فلسفي منذ بداية تاريخ الفلسفة فإن الإسهام الذي قدمه الفيلسوف الفرنسي ديكارت Descartes في القرن السابع عشر أعطى بُعداً جديداً للمسألة¹، وفي حقيقة الأمر أن الصراع المادي العقلي موغل في التاريخ، وقد يرجع إلى مثالية أفلاطون وواقعية أرسطو كما سبق وذكرنا في الفصل الأول، إلا أنه تم إحياء هذا الطرح خاصة في العصر الحديث نتيجة تطور الوسائل المنهجية والأدوات البحثية ونتيجة ديناميكية علمية وإبستمولوجية كبيرة، حيث أخذ هذا الإشكال أبعاداً أخرى تماماً في الفلسفة المعاصرة بظهور العلوم المعرفية وتطور علم الأحياء ونضوج فلسفة العقل، وبالتالي بروز الإشكالية بوضوح تام، وقد ساهمت في إثراء النقاش الفلسفي في فلسفة العقل وظهور تيارات عدة على غرار الديكارتين ثنائي الجوهر وثنائي الخواص والسلوكيين والوظيفيين والنظرية الحسائية وغيرهم ممن حاولوا حل هذا الإشكال، لتبرز باقي الإشكاليات كنتيجة للتحليل والتعمق في موضوع العقل والجسد كإشكالية الوعي والإرادة الحرة والذاتية، «هذه القصة تمتلك بداية دقيقة إلى حد ما لا بد أن لها أباً مؤسساً هو هربرت فايغل H.Feigl الممثل الشهير للوضعية المنطقية الجديدة، يمكن تحديد البداية بعام 1934 (العام الذي ظهرت فيه مقالة فايغل الأولى حول العلاقة بين "الجسدي" و "العقلي") أو كما يفضل البدئ بعام 1958 (مع نشر دراسة فايغل المنهجية للمشكلة)²، إذ أن هذه القصة كانت تحمل بعداً ميتافيزيقياً كلاسيكياً قد تم تجاوزه نتيجة للتقدم الكبير للعلوم المادية ونبت كل الأمور التي تشوبها الروحانية، إلا أن الصراع كان لا يزال قائماً بين الماديين الوضعيين والروحانيين من جهة أخرى، «في عصر تميز بالعلمنة الحاسمة Definitive Scularization للعالم الإنساني وأزمة مفهوم الجوهر Substanzbegriff

¹ صلاح الفضلي: آلية عمل العقل عند الإنسان، ص 21.

² سيرجيو مورافيا: لغز العقل مشكلة العقل - الجسد في الفكر المعاصر - تر: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2018، ص 14.

والإنجازات التي حققها علم الوظائف والبحث السيكيورسونولوجي Psycho- personological وعلم التأويل اللغوي Linguistic Hermeneutics*، فإن الصياغة القانونية لمسألة العقل والجسد لم تعد مجدية إذ لم يعد بالإمكان تفسير الإنسان بإعتباره Homoduplex (إنسانا مزدوجا)، (بالرغم من محاولات الثنائين "الجدد" و "السريرين": إن العقل بالطابع لا يوجد ككيان "Entity" و "الجسد" هو مفهوم عام إلى أقصى درجة [...] إن الفلاسفة - كتب ويلكرسن William Wilkerson - قد سارعوا إلى ملاحظة أن تعبير [عقل-جسد] غير موفق بشكل لا ريب فيه لأنه يوحي بشكل مغلوطة تماماً بأن شيئاً ما يُدعى [العقل] مرتبط بشيء ما يُدعى [الجسد] ولأن الفلاسفة مهتمون بكيفية ارتباطه تحديداً¹، تلك الكيفية أي كيفية ارتباط العقل بالجسد ما يصطلح عليه اليوم بإشكالية التفاعل.

صحيح أن ارتباط العقل بالجسد يعود إلى الثنائية الديكارتية كجذر قريب وربما إلى أرسطو وأفلاطون بالجذر البعيد، إلا أن دعوى فايغل و ويلكرسن William Wilkerson هي من أعادت إحياء الإشكالية ليس بإحياء الديكارتية وإنما بالانتباه إلى نقطة التفاعل بين العقل والجسد ومحاوله معرفة الكيف، لوهلة انتبه الكثيرون أن المشكل لا يكمن في الجسد ومفهومه بقدر ما يكمن في ما معنى أن يكون لنا عقل؟ وهذا ما أزم الوضع أكثر باعتبار أن الجسد قد دُرس من قبل الفيزيولوجيا وعلم الأحياء محققاً تقدماً لا يمكن مقارنته بمفهوم العقل الذي كان ينتهي إلى الميتافيزيقا أو الإقصاء فكيف يمكن ربط تفاعل وتواصل كم جسدي بكيف عقلي غير مضبوط المعنى؟

إن هذا التباين البسيط بين تجاربنا والعالم الذي يُوجد بصورة مستقلة عن تجاربنا يدعوا إلى وصف معين وبمفرداتنا التقليدية يمكن القول أن أفضل وصف طبيعي هو أن هنالك فرق بين العقلي Mental من ناحية، والمادي أو الطبيعي Material or Physical من ناحية أخرى، العقلي بوصفه عقلي ليس مادياً، والمادي بوصفه مادي ليس عقلياً، إن هذه الصورة البسيطة بذاتها تؤدي إلى مشاكل عدة كيف يمكن

* علم التأويل اللغوي linguistic hermeneutics: الهى حركة التأويل في فلسفة العلم، وبموجبها تكون مهمة العلوم الإنسانية هي توضيح البنى الاجتماعية المؤسسة التي تقف خلف السلوك، وبالتالي فإن الهدف من علم اللغة باعتباره علماً بشرياً -تأويل- هو توضيح وتحديد قواعد اللغة التي ينظر لها على أنها قواعد تشكل تلك البنى -المؤسسات الاجتماعية-. يُنظر (P.H.Mattheus: The Concise Oxford Dictionary of Linguistics, Oxford University Press, Ed2, New York, 2003, p33).

¹ سيرجيو مورافيا: لغز العقل، ص 17، 16.

للتجارب الواعية Conscious Experiences كتجربة الألم أن تُوجد في عالم مركب من جسيمات مادية، وكيف لبعض من الجسيمات المادية المفروض أنها موجودة في الدماغ أن تسبب التجارب العقلية؟ يُطلق على كل هذا مشكل العقل والجسد¹، وقد أطلق سيرل على هذا التضاد الحاصل بين عالين منفصلين عالم المادة من جهة وعالم العقل من جهة أخرى اسم "الثنائية المفاهيمية" حيث أن التضاد الحاصل بين المفهومين لا يسمح بأي سبيل للتواصل والتفاعل بين الإثنين. وقد تطور السؤال تطوراً كبيراً بتطور البحوث العقلية والكشف عن الجوانب الذاتية من قصد ووعي وأنطولوجيا ذاتية وكواليا خبرات واعية، وتحت تأثير الفلسفة المعاصرة للعقل أصبحنا نسمي العقل بالحالات العقلية ليصبح السؤال هنا حسب سيرل: «كيف يمكن للحالات العقلية Mental States الذاتية واللاجوهريّة واللامادية أن تسبب أي شيء مهما كان نوعه في العالم المادي؟ كيف يمكن لقصدك Intention الذي هو ليس جزءاً من العالم المادي أن يُسبب حركة ذراعك؟»²، وحسب سيرل فإن سؤال إشكالية العقل والجسد تطور إلى سؤال السببية العقلية، أي كيف يُسبب العقل الغير مادي أشياء مادية، ما الذي يقف وراء سلوكنا؟-رفع الذراع- ماهي نقطة تماس السببية بين حالات عقلية غير مادية وظواهر مادية؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن لأحد أن ينكر أن وجود جرح في جسمه لا يُسبب له ألماً، إذن كيف يمكن لحدث مادي في جسمي أن يُسبب حالة عقلية تدعى الألم؟ مرة أخرى نحتاج إلى نقطة تماس لتتبع السببية وحصص مفهومها، ومرة أخرى لا تتمكن من تحديد العلاقة بين العقل والجسد فيما إذا كانت تداخلا أو اعتباراً أو تفاعل أو تواصل، «إنها عقدة العالم هكذا عرف أرتور شوبنهار ذات مرة مشكلة العلاقة بين العقل والجسد»³، إن السؤال هنا يتعلق ببعدين أساسيين للإنسان، عقله وجسمه هما الأكثر ألفة بالنسبة له وعلاقتهما أكثر شيء ملغز بالنسبة له أيضاً، مفارقة مربكة فعلاً.

وإليك الجدول التالي الذي يبين مدى التباين الواضح والاختلاف بين العالمين العقلي والمادي حسب التحليل المعاصر للإشكال وكما أورده سيرل في كتابه العقل مدخل موجز:

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 9.

² المصدر نفسه: ص ن.

³ سيرجيو مورافيا: لغز العقل، ص 13.

مادي	عقلي
موضوعي	ذاتي
كمي	نوعي كيفي
غير قصدي	قصدي
له مكان	ليس له مكان
ممتد مكانياً	غير ممتد مكانياً
قابل للتفسير سبباً على مستوى الفيزياء الجسمية	غير قابل للتفسير بعمليات مادية
يُفعل سببياً وكجهاز مغلق سبباً	غير قابل للتأثير سببياً في المادة

1

حسب سيرل هذا هو التقييم الصحيح للتصور التقليدي للمادي والعقلي انطلاقاً من التركة الديكارتية، ويمكننا فهم الشرح والانفصال الحاصل بين العالمين انطلاقاً من الجدول أعلاه بحيث أن كل كم مادي يقابله كيف عقلي ما يجعل الاتصال والتفاعل بين الإثنين مستحيل، وقد كانت حجة عدم الالتفات للعقل ودراسته أن سمته الذاتية، ولا يمكن دراسته بالعلم الموضوعي حجة واهية ناجمة عن خطأ مستويات اللغة والتصنيف كما سبق وذكرنا، بالإضافة إلى طابع الكيف الغير قابل للقياس المادي وبالتالي لا يمكننا إثبات السببية العقلية بالرغم من أننا ندرك تماماً وجودها، فكر فقط في رفع ذراعك وارفعه، ثم فكر في رفعه ولا تفعل، ستأكد من أن هنالك جوانب وحالات عقلية ليست هي نفسها الدماغ المادي، ذات وعي وقصد تكون سبباً في سلوكنا على الدوام، والحقيقة هي أن مفهوم السببية ونقطة تبادل التأثير لم يعرف نضجاً مقارنة بتنامي الأسئلة وتطورها، والنموذج الوحيد المتاح هو سببية الجذب والشد أو سببية كرة البلياردو كما يجب سيرل تسميتهما في حين «أنه من المبادئ المتواضع عليها في علم قانون السببية

حادثة أولى = حادثة ثانية ، وقد ألقى هذا الطرح بظلاله على مشكلة العقل والجسد هنا لتنتج الثنائية على سبب = نتيجة

النحو التالي: إذا كانت الحوادث الدماغية تسبب الحوادث العقلية إذن الناجم هنا "ثنائية الحادثة" الدماغية

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 97.

هي شيء مادي والحوادث العقلية هي شيء عقلي»¹، على أن يتم فيما بعد اختزال الحالات العقلية في ظواهر وعمليات دماغية ويقصى ما تعذر اختزاله أو رده، لذلك نقول أن القصة بدأت من هنا وظهرت كل التيارات الاختزالية والرديّة والإقصائية نتيجة مشكلة السببية بالأمس القريب ونتيجة إشكالية التفاعل قبلها، ونتيجة للثنائية الديكارتية بالأمس البعيد قبلهم جميعا.

وقد حاول ديكارت هو الآخر الخروج من هذه المشكلة مستشرفا مستقبل نظريته، ولا تكمن المشكلة بالنسبة إلى ديكارت في السؤال العام، كيف يمكن للجوهر العقلي أن ينبثق من البيولوجيا العصبية لأن هذا الانبثاق وفق رأيه غير ممكن وفي المقابل كان سؤاله كيف يمكن لمحتوى عقلي كالشعور بالألم أن ينتج عن جرح في الجسم (الجسد) بالنسبة لنا الأمر جد سهل، فمثلا كان العقل ناتجا عن نشاط الدماغ فمن الطبيعي أن ينتج الألم عن الجرح في الجسد، وحسب سيرل فإن المشكلة على الأرجح راجعة إلى ديكارت واعتقاده بأن أجسادنا أو أدمغتنا تفتقر إلى الوعي كما هو الحال في الطاولات أو الكراسي أو البيوت أو أي كومة من الرمل، أما النفوس الواعية فتتميز بوجود مستقل على الرغم من أنها تلتحق بالأجساد البشرية في بعض الأحيان، ولكن الأشياء المادية حية أو ميتة خالية من الوعي²، لتنتج مشكلة أخرى بعد مشكلة التفاعل والذاتية والسببية والقصد وهي مشكلة الوعي.

انطلاقا من هذا جادل عالم النفس الاجتماعي جون شوتر John Shotter بأنه ثمة صورتين مختلفتين للإنسان تتصارعان، الأولى تخص الشخص أو الإنسان كشخص يُنتج الأفعال والرموز والقيم المرتبطة أساس بطبيعته التاريخية والثقافية، وذلك عن وعي وقصد، والثانية هي الإنسان كآلة أو ككائن عضوي (متعضي Organism) الذي هو عبارة عن سلسلة محددة من المكونات والخواص الفيزيائية، وما يهمنا هنا هو الأول، أي الإنسان كشخص وضرورة عودته وهو الطرح الذي سار فيه دانييل دينيت D.Dennett وسماه بـ "عودة الوعي" وإعادة التطوير الموازية لمفهومي القصدية Intentionality والشخص³، ذلك أنه من غير المنطقي أن يشق الإنسان طريقه في سلم النشوء والإرتقاء حسب داروين وأن

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 91.

² المصدر نفسه: ص 20.

³ سيرجيو مورفيا: لغز العقل، ص 19، 20.

تنتخبه الطبيعة دون وعي إذ أن هذا الأخير الذي طوره الإنسان كان بمثابة الأجنحة بالنسبة للطيور أو العنق بالنسبة للزرافة أو غيرها من آليات حفظ البقاء لدى الكائنات الحية، كما أن القصدية هي الأخرى لا يمكن أن تُقصي من مفهوم العقل الإنساني ولا يمكننا حتى تصور العالم دونها ودون تمثيل العقل للعالم أو حتى أن يكتسب الإنسان لغة بوصفها قصدية مشتقة تمثل واقعه من جهة وحالاته العقلية من جهة أخرى. صحيح أن ديكارت قد تعامل مع إشكالية العقل والجسد وتفاعلهما بوسائل منهجية وأدوات معرفية خاضعة لشرطية زمانية تنتمي إلى عصره، إلا أنه كان يعلم في نهاية المطاف أن العقل يسبب حوادث في الجسد والعكس صحيح، ولكنه لم يتمكن من الجزم والثبات على ذلك لأن المشكلة ستتدرج خطوة إلى الأمام وتنتقل من لماذا أو كيف إلى أين يقع بالتحديد؟ أين تكمن نقطة التقاء الجسم بالعقل وتبادل التأثير أو بالأحرى ومادام الجسم معلوماً بعض الشيء مقارنة بالعقل، كيف يقوم العقل بعمله هنا؟ وبالفعل قد حاول البحث عن إجابة لهذا الإشكال، «لقد درس علم التشريح على نحو صحيح وعلى الأقل راقب مرة واحدة تشريح جثة ليكتشف مكان الاتصال بين العقل والجسد، وفي نهاية المطاف أتى بفرضية تقول أنه يجب أن تكون في الغدة الصنوبرية* واعتقد ديكارت أن هذه الغدة هي مكان التواصل بين القوى العقلية والقوى المادية، قد تبدو فكرة سخيفة لوهلة إلا أنه دعمها بحجة دامغة إذ لاحظ التناظر الموجود في شكل الدماغ وبالتالي فإن وظائفه تحدث بفعل مزدوج، فبحث عن نقطة موحدة ليعزو إليها الظواهر العقلية الموحدة هي الأخرى فانتهى إلى الغدة الصنوبرية»¹، منطقياً قد تبدو حجته مقبولة إلى حد ما ولكننا دائماً نعود إلى الطبيعة التي أرساها وعزاها لكل من العقل والجسد، وما دامت الغدة الصنوبرية جزءاً من الجسد فيصعب أن نلحق بها ظواهر عقلية مختلفة كل الاختلاف عن الظواهر المادية الجسدية حسب طرحه.

أكبر الظن أن سبب تطور الدراسات التي تخص الجسد بصفته مادة وعدم وجود إشكال فيها هو اللغة الثرية من ناحية الاصطلاح الجسدي وحقله الدلالي، أما العقل فقد ينظر أي شخص إلى تاريخه ليكتشف أن جل المصطلحات التي تعبر عن حالاته ومصطلحات معاصرة أو مبتكرة مؤخراً والمشكل الواقع

* الغدة الصنوبرية: ترجمة من الإنجليزية Pineal Gland وتسمى كذلك بـ "ثمره مقدمة الرأس" Autgrowth of the Forebrain. وتؤدي وظائف كثيرة غامضة عند البشر، لكن فيما يخص باقي الكائنات الفقارية تعمل كغدة صماء Endocrine Gland وتفرز هرمون الميلاتونين Melatonin. يُنظر: (John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p 631)

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص33.

هنا هو محاولة التعبير عن حالات عقلية بلغة جسدية، أنظر فقط إلى مفاهيم من قبيل القصد والوعي والكواليا والإرادة الحرة كلها مفاهيم جديدة صيغت في سبيل حل هذا الإشكال -العقل والجسد-.

ويُقسم سيرل مشكلة العقل والجسد إلى مشكلتين أساسيتين في تحليله قائلاً: «لقد قلت أنه يوجد جزءان لمشكلة العقل والجسد الأولى مشكلة الدخول والثانية مشكلة الخروج، كيف يمكن للمنبه الخارجي أن يُسبب ظواهر عقلية داخلية وكيف يمكن للظواهر العقلية أن تسبب سلوكاً خارجياً»¹، ولنبدأ بالإشكال الثاني لأنه أكثر إثارة للشغب الفلسفي، كيف يمكن للظواهر العقلية أن تسبب سلوكاً خارجياً؟ لن نجد سوى نموذج واحد من الاختزال الغير عادي بل هو اختزال إقصائي إن صح التعبير، فهو يُقر بالحالة العقلية الناتجة عن المنبه الخارجي ولكنه يجردها من الفاعلية وهذا ما يُسمى بـ "الظاهرة المصاحبة" في تفسير الوعي والحالات العقلية، «وهو الرأي القائل إن الحالات العقلية توجد ولكنها خاملة سببياً، بالنسبة إلى هذا الرأي: الوعي - كحالة عقلية- يوجد من دون شك ولكنه يشبه الرغوة على الموجة، أو كلمع ضوء الشمس الذي ينعكس على سطح الماء، هو موجود ولكن لا أهمية له لأنه ظاهرة مصاحبة ولكن يبدو هذا الرأي متناقضاً بشدة مع الإدراك البديهي، لأنني في كل مرة أقرر أن أرفع ذراعي فإنها ترتفع وهذه الحادثة ليست عشوائية أو إحصائية (احتمالية)»²، فمثلاً وأنا بصدد كتابة هذه الأسطر لا يمكنني اعتبار وعيي ظاهرة مصاحبة لأن الكتابة غير الرسم والخربشة، وما يجعلني أكتب هذه الأسطر بلغة مفهومة هو حالي العقلية الواعية ومن ثم قصديتي العقلية الأصلية كتصور أو اعتقاد وبعدها مجموع من الكلمات تحمل قصدا لغويا مشتقا من القصد العقلي الأصلي، ودون الوعي والقصد قد أكتب أنا رموزاً أو خربشات أو حتى وإن كتبت فكرة بلغة واضحة فدون وعيك وقصدك سترها رموزاً وخربشات لا تعي معناها -بالوعي- ولا تمثل لك شيئاً - التمثيل اللغوي والعقلي أي القصد- ومن جهة أخرى قد نجد أنفسنا أمام إشكالية السببية العقلية حسب سيرل، «وبإمكاننا صياغة هذه الإشكالية بلغة الرطانة المعاصرة كما يلي: لقد قيل غالباً "العالم مغلق سببياً هذا يعني أنه لا يمكن لأي شيء من خارج العالم المادي أن يدخل العالم المادي ويؤثر فيه سببياً إذن كيف يمكن للحالات العقلية التي هي غير مادية ومن ثم ليست جزءاً من العالم المادي أن تؤثر

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 29.

² المصدر نفسه: ص 30.

سببها في العالم المادي؟¹، والمشكل هنا أعمق يجب أن نحدد أولاً ماذا نقصد بالعقل وبعدها المادة وبعدها ماهو مفهوم السببية حتى نصل إلى إجابة مقنعة، فلا يمكننا حل هذا الإشكال ونحن نُقصي العقل بإقصاء جوهره الواعي وقصديته ليصبح السؤال هنا عن شيء مقصي أصلاً وغير موجود.

أما العالم المادي فمفهوم المادية في زمن ديكرت واليوم ليس نفسه، ولربما اعتبرت الفيزياء الكمومية ميتافيزيقا لو كان ديكرت بيننا اليوم فيما أنها حقائق مادية بما في ذلك قفزات الإلكترون والسلوك الموجي والتعالق والتشابك وغيرها من المفاهيم التي لا تبدو مادية، أما مفهوم السببية فإن تصور العالم المغلق بسبببته يرجع إلى نيوتن وفيزيائته التي تصور العالم على أساس أنه ساعة مغلقة، فإن الساعة المغلقة التي بها نظام سائر كفكرة هي راجعة لفكرة لاهوتية وهي العناية الإلهية التي تقوم عليها الديانة المسيحية، وكلاهما أصبح متجاوزاً بفيزياء أينشتاين النسبية، -ونظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory* لـ ليزا راندل Lisa Randal، وحتى الرياضيات لم تبقى إقليدية نسقية بل برزت رياضيات ريمان ولوبا تشوفسكي، هنالك ديناميكية علمية وجب أن تقابلها ديناميكية فلسفية ومفاهيمية.

لا يمكننا الإجابة على أسئلة وإشكاليات معاصرة بقاموس كلاسيكي مهجور، لا يمكننا أيضا بناء حلول لإشكاليات معاصرة على مفاهيم ونظريات قد تجاوزها الزمن في حين يكفي فقط الرجوع إلى تاريخها لمعرفة النقاط المفصلية لنشأتها حتى يكون التحليل عميقاً وسليم ويكون النقد بناءً.

أما السؤال الأول كيف يمكن لمنبه خارجي أن يسبب ظواهر عقلية داخلية؟ فهو يقودنا أيضا إلى إشكالية الوعي من جهة وإلى إشكالية الإدراك من جهة أخرى، والقصدية كذلك باعتبار أن إدراكنا للعالم هو إدراك واعي وقصدي وببساطة يمكنك أن توخر إصبعك بإبرة وتراقب النتيجة بوعيك لذاته، هل أحسست بألم؟ أكيد نعم وإن حصل غير ذلك فأنت مريض بـ cip أو ما يُسمى بعدم الإحساس بالألم "الخذر" (Congenital insensitivity to pain) ذلك الألم هو حالة عقلية واستجابة لمنبه خارجي وهو

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص30.

* نظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory: هي نظرية في الماكرو فيزياء، وهي كنظرية موحدة للتفاعلات الأساسية التي تنطوي عليها الطبيعة وفق تناظر فائق، حيث تكون الكائنات الأساسية كائنات أحادية البعد (كسلاسل فائقة) أو أوتار تتهتز فيها هذه الكائنات الأساسية جسيمات. يُنظر : (John Daintith: oxford Dictionary of science, p795)

كيفي ذاتي يحمل أنطولوجيا الشخص الأول، وهو كذلك حالة واعية، وإن لم يحصل فأنت تنتمي إلى الكائن المفترض من قبل نيغل والمسمى بـ الزومبي.

الأمر ليس سهلاً للخروج من إشكالية العقل والجسد باعتبارها إشكالية تحمل أبعاداً مختلفة يتداخل فيها أكثر من حقل معرفي وأكثر من علم على غرار فلسفة العقل واللغة وعلم النفس والفيزيولوجيا والبيولوجيا والفيزياء، وهي نموذج فعلي لمنطق تكامل العلوم وإبستمولوجيتها التعقيد بتعبير إدغار موران الفرنسي بل هي أكبر من أن تكون مجرد إشكالية، لقول ويلفريد سيلارز "wilfred sellars" عندما تفهم مشكلة العقل والجسد بشكل صحيح لا تبدو بهذا القدر كواحدة من قضايا الفلسفة العديدة بل كشيء ليس أكثر أو أقل من مشروع فلسفي ككل¹، هذا المشروع الذي يؤسس لبناء مفهوم للعقل وحالاته من خلال تظافر العلوم وتكاملها وإعادة صياغة خريطة مفاهيمية معاصرة تسير ديناميكية العلم وتطوره، خالية من كل المفارقات والمغالطات والتناقضات السابقة في المفاهيم والنظريات التقليدية بل هو مشروع بناء نظرية كل شيء بما أن الجانب المادي معلوم ولم يبق أمامنا سوى الجانب الذاتي والعقلي لإتمام معادلتها.

2- تجاوز سيرل لإشكالية العقل والجسد

يحاول سيرل العودة إلى تاريخ الإشكال وكيفية تطوره انطلاقاً من تحليل لغوي للإشكال نفسه واكتشاف مدى صحة الإشكال في حد ذاته، ذلك أن السؤال الخطأ يؤدي حتماً إلى إجابة خاطئة قد تكون وحدها الممكنة، ومع مرور الزمن تتحول إلى عقيدة يصعب دحضها لتبقى دائماً مصدر إنتاج لمزيد من المغالطات والإشكاليات الغير قابلة للحل، لذلك يقول: «حين تواجهون سؤالاً مغلقاً كالذي يقدمه صدام المواقف التلقائية المقنعة فلا تقبلوا السؤال الكامن فيه، افهموا السؤال وتجاوزوه إلى ما وراءه لتروا الافتراضات الضمنية الكامنة خلف البدائل التي يقدمها السؤال، في هذه الحالة نحن لم نجب عن السؤال من خلال البدائل التي قُدمت بل تخطينا السؤال نفسه»²، يعني ذلك -افهموا- فحص السؤال وتحليل متغيراته من الجانب اللغوي والبناء المنطقي أولاً ومن ثم العودة إلى السياقات التي نشأ فيها السؤال وخلفياتها المرجعية وبيئته الفلسفية والخلفيات المعرفية وراء الحلول المقترحة دون القبول والتسليم بحمولتها الدوغماتية، وهذا من

¹ سيرجيو مورافيا: لغز العقل، ص 19.

² جون سيرل: العقل والقصة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص 86.

شأنه كشف النقاط المفصلية الشاذة والغير سوية سواء في طرح الإشكال في حد ذاته أو في الحلول والبدائل المقترحة، وهذا ما حاول سيرل العمل به هنا في إشكالية العقل والجسد.

ويضيف سيرل قائلاً: «خطوة أولى بحد ذاتها، أود أن أقترح أنه يجب علينا أن نرفض المفردات والافتراضات التقليدية، إن تعابير "كعقل" و"جسد" و"عقلي" و"مادي" و"فيزيائي" وأيضاً "اختزال" و"سببية" و"ذاتية" كما هي مستعملة في مناقشة مشكلة العقل والجسد هي مصدر صعوبتنا وليست الأدوات لحلها»¹، إذ أن المشكل لا يكمن في المصطلح بحد ذاته وإنما في إطاره المفاهيمي وما يُقصد به وطريقة استعماله في حل الإشكال، سنكتشف أن المصطلحات والمفردات سابقة الذكر بقيت صلبة عصية ولم تخضع لمراجعات فلسفية وتحديث بالرغم من تغير المعطيات المعرفية وتقدمها حيث لا يمكننا صياغة تصور لحل مشكلة العقل والجسد بالرغم من تطور الوسائل المنهجية والأدوات البحثية المعاصرة بمفردات كلاسيكية تنتمي لشرطية زمانية تجاوزها العلم، بالتالي فإن الإشكال هنا يكمن في السياقات التي يؤديها معنى: عقل وجسد وسببية واختزال وغيرها، فالرغم من أن التصور قد يكون جاهزاً إلا أن التمثيل اللغوي يخوننا لنبقى حبيسي الاستعمال اللغوي التقليدي ومن هنا تنشأ مشاكل فلسفية عصية عن الحل، إذ أن المفارقة تكمن في تقدم التصورات المعرفية وتطورها دون أن يقابلها تطور في المفردات والمفاهيم وسياقات استعمالها وحسب سيرل: «تفترض هذه المصطلحات التقليدية الانفصال المتبادل بين العقلي والمادي إلا أن هذا الانفصال سبب مشاكل لا حصر لها ساهمت في تدشين ألف كتاب عن هذا الموضوع. الناس الذين يقرون بوجود وعدم إمكان اختزال العقل إلى أي عنصر آخر يميلون إلى التفكير في أنهم ثنائيون ولكن يُيدي أناس آخرون أن الإقرار بعنصر غير قابل للاختزال في الواقع يعني التخلي عن النظرة العلمية إلى العالم ولهذا ينكرون وجود أي واقع عقلي كهذا إنهم يعتقدون أنه يمكن اختزال العقل إلى عنصر مادي أو حذفه كلياً، ويميلون إلى وصف أنفسهم بالماديين ولكنني أعتقد أن كلا الطرفين يقترف الخطيئة نفسها»²، وهي خطيئة قبول المفردات بحمولتها التقليدية إذ أن سياق كلمة جسد قد تغير بشكل غير مسبوق، لم يعد الجسد يعني فيزياء نيوتن ولا بيولوجيا جورج كونغيلام Georges Canguilhem (1904-1995م) ولا السببية

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 90.

² المصدر نفسه: ص 10.

سببية كرة البلياردو، ولا الاختزال اختزالاً إستيمولوجياً وأنطولوجياً في وقت واحد -مادي تام-، كذلك لم يعد العقل لوغوساً هراقليطيسي أو نوساً أنكساغوراسي، لم يعد هبة إلهية لطيفة ديكارتيية، حتى من ناحية المنهج لم يعد التجريب الذي دعى إليه سيكون نفسه اليوم بعد أن نضح بين قابلية إثبات وقابلية تفنيد، ومن غير أن نُدشن إشكالا آخر في فلسفة العلوم بين التراكم والبناء والقطائع الإستمولوجية، فإن جزءاً كبيراً من مفاهيمنا التقليدية أضحت علماً شاذاً ولم تعد تنتمي لدائرة العلم السوي بتعبير توماس كوهن، ويقول سيرل هنا: «لم تتغلب الفلسفة بالكامل مطلقاً على تاريخها فكثير من أخطاء الماضي لا يزال معنا حتى الآن، نحن نفتقر في الواقع إلى كلمة واحدة لتسمية تلك المجموعة المتنوعة من الأخطاء والأغلاط والمغالطات والالتباسات والتناقضات وأوجه القصور والتوافه والأكاذيب الواضحة التي ورثناها، ليس من الدقة أن نطلق على كل هذه اسم "أخطاء"، افتقر إلى كلمة أفضل أعتقد أن أسوء خطأ بين ذلك كله هو مجموعة وجهات النظر المعروفة باسم "الثنائية" (Dualism)، والمادية (Materialism) والأحادية (Nomism) والوظائفية (Funtcnctonalism)، والسلوكية (Behaviorism)، والمثالية (Idalism) ونظرية الهوية Identity theory ... الخ»¹.

يحاول سيرل هنا متهمكماً الإشارة إلى حالة عجز المفردات التي تمتلكها عن تأدية أدوار لتعبير عن تصورات ناشئة جديدة ومدى حاجتنا لصياغة مفردات ومفاهيم تُغنيها عن كل هذا الجدل، حيث يشير إلى عدم إيجاده مصطلح دقيق للتعبير عن كل التيارات التقليدية وما تحمله من مفارقات وأغاليط، وفي ذلك مثال عن ضرورة رسم خريطة مفاهيمية جديدة تتجاوز الخلفيات التقليدية الكلاسيكية وتحاكي الواقع المعرفي الراهن، «الفكرة الرئيسية لهذه النظريات جميعها، في أن هنالك مشكلة خاصة حول العلاقة بين العقل والجسم وبين الوعي والدماغ، وفي تركيزهم على التوهم بوجود مشكلة ركز الفلاسفة على إيجاد حلول مختلفة للمشكلة، يعود هذا الخطأ إلى القدماء لكنه حصل على شرحه الأشهر من قبل ديكارت (Descartes) في القرن السابع عشر والذي استمر إلى الأخطاء الحالية، مثل النظرية التفسيرية المعاصرة للعقل والوظائفية وثنائية الخواص (Property Dualism) والسلوكية ... الخ، الأمر الذي يهم أن نراه هنا هو أن جميع هذه

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، تر: إيهاب عبد الرحيم علي، علم المعرفة، الكويت، دط، 2018. ص 19، 20.

الآراء تبدو مختلفة ومتضاربة هي في الحقيقة تعبيرات عن الخطأ نفسه»¹، ذلك الخطأ الذي سماه سيرل بـ "الثنائية المفاهيمية" "Conceptual Dualism" والتي تشكل خلفية-مفاهيمية لعلاقة التضاد والتناقض بين العقل والجسد كمفهومين متباينين متميزين تماماً- وتصورا لكل هذه النظريات التقليدية إذ أن نقطة الانطلاق دائما ما كانت تفيد أن العقلي لا يمكن أن يكون ماديا والمادي لا يمكن أن يكون عقليا، وبالتالي مهما تغير الطرح من الناحية المفهومية واستعمال المفردات أو حتى مستوى التفسير -سلوك أعصاب...الخ- فإن النتيجة قد حسمت مسبقاً، وما دامت هذه الفرضية تشكل خلفية لكل محاولة جديدة في سبيل حل إشكالية العقل والجسد فإن نفس الأسباب لن تعطيك سوى نفس النتائج من إقصاء واختزال واستعمال مصطلحات من قبيل غامض ومبهم وملغز وغيرها مما وصف بها العقل كطرف في القضية.

أسوأ خطأ قد تقترفه هو اعتبار التمييز بين المادي والعقلي تمييزاً ميتافيزيقياً عميق -في حين أنه ساذج- إن مصطلحات العقلي والمادي خططت لخلق تضاد مطلق بين ماهو مادي وما هو عقلي، ولذلك ربما من الأفضل عدم استعمال هذه المصطلحات وتجاوزها، والمشكلة هنا أن الألفاظ عُرفت بصورة تقليدية لكي يستثنى بعضها بعضاً بحيث أن المادي يمثل الشخص الثالث الكمي والموضوعي -المراقب- أم العقلي فيمثل الشخص الأول النوعي الكيفي-الذاتي أو المكابد- وهذا التصور لا يستوعب واقع العلم اليوم الذي يُقر بأن بعض العمليات البيولوجية تكون نوعية ذاتية وفي الشخص الأول، ولنأخذ مثلاً الوعي كحالة عقلية وهو مستوى جهازي (System Level) وصفة بيولوجية تماماً، كما أن الهضم والنمو وإفراز المادة الصفراء هي مستويات جهازية أو صفات بيولوجية، وبالتالي فإن الوعي كحالة عقلية هو كذلك صفة دماغية وجزء من العالم المادي²، ولكن ليس بوسع المادي استيعاب أن البيولوجيا جزء من العالم المادي بالرغم من أنه يسلم بأن الطاقة هي مادة هي الأخرى!. أو لأن اعتبار الحالات العقلية حالات ناتجة عن نشاط الدماغ -سببية نوعية- البيولوجي، لا يزال يخلف سؤال الذاتي والموضوعي؟ يتقبل المادي -الفيزيائي- تسمية حركة الإلكترون بالقفزات وسلوكه بالموجي أو الجسيمي، كما يتقبل «كينونتين تضلان على ارتباط بصرف النظر

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 20.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 96.

عن مقدار المسافة بينهما»¹، وذلك ما يُصطلح عليه بالتعلق وهو نمط حركة الأجسام اللامتناهية الصغر في الفيزياء الكمومية، لكن المادي -ونحن كذلك أحياناً- لا يمكنه تقبل النمط الذاتي الأنطولوجي للحالات العقلية كما لا يتقبل وجود سببية عقلية -بالرغم من أن التعلق ينفي المفهوم الكلاسيكي للسببية- ودور الحالات العقلية وتأثيرها في العالم المادي، وذلك كله راجع للنظريات والمفاهيم التاريخية وحمولتها التي أصبحت تشكل عقيدة تُعتقد دون أن تُنتقد، التصور المعاصر المادي أكثر تعقيداً مما يسمح به التقليد الديكارتي مثلاً: إذا كانت الإلكترونيات بمنزلة نقاط (كتلة / طاقة Mass/ Energy) فإنها ليست مادية وفقاً لتعريف ديكارت، لأنها ليست ممتدة وأي تصور للمادي يحتاج إلى الصفات التالية:

1- توضع الظواهر المادية في زمكان (زمان-مكان Space-Time). (ولكن الإلكترونات مادية والأرقام ليست كذلك؟).

2- يمكن للفيزياء الجسمية (Microphizes) أن تفسر صفاتها وسلوكها السببي بكل سهولة، وهكذا الصلابة والسيولة توفيان شروط اجتياز هذا الاختبار (في حين الأشباح إن وجدت لا توفيان هذه الشروط).

3- تقوم الظواهر المادية بوظائفها سببياً وهكذا الصلابة ظاهرة مادية حقيقية ووفقاً للتعريف فإن قوس قزح ليست قناطر حقيقية لأنها لا تسبب أي شيء².

لذلك فإن تصور المادة على أنها امتداد في الفضاء، والعقل على أنه حركة تصور متجاوز لا يتطابق مع ما يخبرنا به العلم اليوم، فلماذا لا زلنا نحتفظ بفكرة التضاد بين العقلي-والمادي (الجسدي) بعد هذا كله؟ ذلك أن السؤال في حد ذاته -كما سبق وأشرنا- يحمل خطأ التصنيف كما دعى رايل، ومنه فإن الإجابة ستكون خاطئة -قضية محالة- فالعقل حسب سيرل ليس قسماً للجسد وإنما قسم له.

صادفت إشكالية العقل-والجسد سيرل أثناء اشتغاله بفلسفة اللغة ولعلها أحد أسباب انتقاله إلى فلسفة العقل حيث أنه مآل الكثيرين من فلاسفة اللغة أن ينتقلوا إلى فلسفة العقل بحكم أن القصدية اللغوية المشتقة تقودنا إلى القصدية العقلية الأصلية، والمفاهيم تقود إلى أداة الفهم كما الألفاظ تقودنا إلى المعاني وآلتها، يقول سيرل هنا: «أدركت لأول مرة مدى انتشار هذا الموقف عندما حاولت توسيع تحليلي

¹ أمير أكريل: التعلق أكبر لغز في الفيزياء، تر: عدنان على الشهاوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص15.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص97.

لأفعال الكلام إلى الحالات المقصودة (القصدية)، لا أحد يشك في وجود الوعود والتصريحات والاعتذارات والأوامر، ولكن عندما يمتد التحليل إلى المعتقدات والمخاوف والآمال والرغبات والتجارب الذاتية، فجأة يثير الفلاسفة مجموعة من الشكوك الوجودية¹ بوصفها أنطولوجية ذاتية نمط الوجود، فالبرغم من أنه لا يمكن إنكارها فنحن نكابدها يومياً وهي أكثر شيء ألفة بالنسبة لنا إلا أنها دائماً ما تخرج من دائرة العلمية والبحث ربما لأن نمط بحث العلم المنهجي هو نمط الشخص الثالث أي المراقب أو الملاحظ لا المكابد.

وبقي الأمر كذلك حتى في الفلسفة المعاصرة وبالخصوص التيار التحليلي الذي ينتمي إليه سيرل ويلومهم في ذلك، «حيث أظهرت الفلسفة التحليلية تحيزاً غريباً ضد العقل، لقد شعر العديد من الفلاسفة التحليليين وربما معظمهم أن هنالك شيئاً محيراً بشكل خاص حول العمليات والحالات العقلية، وأنا سنكون أفضل حالاً إن أمكن تحليلها، لكن ما نلمسه هو العكس ويظهر ذلك في استخدامها مصطلحات وصفات تحقيرية مثل غامض التي يستخدمها الفلاسفة التحليليين من رايل إلى رورتي لوصف الظواهر العقلية وتفسيرها بسداجة»².

انطلاقاً من هذا بإمكاننا استنتاج مدى امتداد سطوة المفاهيم الكلاسيكية منذ ديكارت على الأقل إلى رورتي وكذلك مدى مقاومتها لأي جهد أو حل مفترض، وبالرغم من ذلك حاول سيرل حل الإشكال وتجاوزه من خلال تحليل سؤال العقل-الجسد والرجوع إلى تاريخه وحمولة مفاهيمه بغية تخفيف منابع التناقض الحاصل بين العقل والجسد أو بالأحرى بين العقل والمادة، حتى وإن كلفه ذلك إعادة رسم خريطة مفاهيمية بأكملها تشمل السببية. والعلم. والإبستمولوجيا والوعي والعقل وغيرها من المفاهيم التي تُبين أنها بحاجة إلى مراجعة وإعادة بناء حتى يتسنى لنا تجاوز الإشكال.

ويُشدد سيرل على ضرورة الرجوع إلى السياقات التاريخية التي نشأ فيها الإشكال والحمولة المفترضة التي سار بها، إذ أن عرض الإشكال دون التطرق لتاريخه وتحليل مفاهيمه المفترضة المثقلة يؤدي بنا إلى قبول أي جهد كحل حتى وإن كان غير وافٍ وكافٍ، وانطلاقاً من هذا ستبدوا بعض الإجابات هي الإجابات الوحيدة الممكنة في فلسفة العقل المعاصرة. يعمينا التقليد التاريخي عن حقائق واضحة لتجارنا ويعطينا

¹John Serale: Consciousness and Language, p203.

²Ibid, p203.

منهجية ومفردات تجعل الفرضيات الخاطئة بشكل واضح تبدو مقبولة، مالذي يجعل التقليد قوياً هكذا؟ يبدو أن هنالك عوامل بارزة نذكر منها:

- 1- لدينا الرعب من الوقوع في الثنائية الديكارتية لذلك نلجأ باستمرار لتيارات أخرى هذا من جهة.
- 2- من جهة أخرى نحن مترددون في التنازل عن أي من الحقائق الديكارتية التي تبدو منطقية، في حين أنها ميتافيزيقية.¹

بالإضافة إلى نجاح النموذج البحثي في مجال العلوم الطبيعية والذي يعتمد على الملاحظة -أنطولوجيا الشخص الثالث- ما يجعل الفلسفة تحذو حذوه لنجد أنفسنا إما ماديين اختزاليين أو إقصائيين أو ثنائيين تقليديين بحكم أنها أكثر منطقية وظلت كذلك لزمان طويل، هذا لا يعني أن الثنائية أو المادية صحيحة بشكل موقن، وإنما هذا ما يعنيه سيرل حينما يستعمل لفظ "الحلول الممكنة" إنها الحلول الوحيدة المتاحة كما تبدو، وبالرغم من أن رأي سيرل مختلف عن المادية والثنائية، إلا أنه لا ينكر أن كل منهما يحمل جزء من الصدق محاولاً اجتثاته وتجاوز التصور التقليدي ككل، إذ أن المادية تصدقنا القول حين تخبرنا بأن الكون ككل يتشكل من جسيمات مادية توجد في حقول قوة كأنظمة غالباً، في حين أنها تكذب حين تدعي أنها تختزل الظواهر العقلية ومن ثم تحذفها من دائرة تعريفها للعالم، وكذلك الثنائية تصدقنا القول حين تؤكد أن هنالك ظواهر لا تُختزل ولكنها تكذب في قولها إن هذه الأشياء مستقلة عن العالم الذي نعرفه ومفارقة له.² فالمشكل في النسق الأول هو محاولة اختزال العقل اختزالاً أنطولوجياً تاماً في حين يمكن اختزال العقل اختزالاً إبستيمولوجياً سببياً، أما النسق الثاني فمشكلته في إخراج العقل من دائرة الطبيعة بحيث لا يمكن حتى اختزاله سبباً الأول يتمسك بالإبستيمولوجيا والثاني بالأنطولوجيا العقلية، فيبدو أن هنالك فجوة وشرح بين الإثنين، والأكثر من ذلك هو التضاد المزعوم بين النسقين والذي كان من شأنه أن يُوسّع تلك الفجوة أو ذلك الشرح.

¹John Searle: The Redescovy of The Mind, p10.

²جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص104.

3- سد الفجوة وتجاوز الشرخ الإستيموأنطولوجي عند سيرل

يعلم المادي جيداً أنه يفرغ العقل من معناه حينما يقصي الجانب الأنطولوجي الذاتي من تعريفه، إلا أنه يجادل باختزال العقل أو إقصاء حالاته كالوعي والقصد وبالتحديد تلك الحالات التي تتميز بأنطولوجيا الشخص الأول، المشكلة الأساسية هنا هي أن معظم أبحاثنا ليست على أنفسنا لذلك نلجئ إلى نظرية المعرفة واعتبار الشخص الثالث الموضوعي -الملاحظ- فيما أنه وجب علينا البحث عن كيفية الوصول إلى الظواهر العقلية على أساس أنها وجهة نظر للشخص الأول ذاتية أنطولوجية، نتيجة لهذا العجز نُعيد تعريف الأنطولوجيا وندمجها بنظرية المعرفة أي نعيد تعريفها من منظور الشخص الثالث (المراقب) فنجد أنفسنا أمام (السلوكية) وإذا أصبحت عبثية (وظيفية) أو ربما (مادية إقصائية) أو حسابية AI¹، وبالتالي فإنه مثلما يختزل المادي العقل إستيمولوجيا في المادة أو السلوك أو الوظيفة، يختزل الثنائي العقل في أنطولوجيته فيبدو مفارقاً وميتافيزيقياً يتجاوز الذات، ويتمسك كل واحد منهما بقضيته ولا يقبل ردها إلى الأخرى، لذلك يمكننا القول أن إشكالية العقل والجسد هي إشكالية بين ما هو إستيمولوجي في الإنسان -الدماغ- وما يملك نمط وجود أنطولوجي -الحالات العقلية- مثل الوعي والقصد اللذان يملكان أنطولوجيا الشخص الأول.

إن سؤال العقل والجسد ليس سؤالاً إستيمولوجيا ولا سؤال أنطولوجيا، إنه سؤال ينتمي لفلسفة العقل ولا يمكن للإستيمولوجيا تناوله والإجابة عنه بالرغم من أنها حاولت ذلك، إلا أن أنطولوجية العقل تفلت منها دائماً، «استندت نظرية المعرفة منذ ديكرت إلى فرضية خطأ كما قلت من قبل فقد كانت كأن علماء الرياضيات حاولو تطبيق الرياضيات على افتراض أنه لا توجد أرقام، يمكنك الحصول على بعض النتائج المبتكرة في نظرية المعرفة ولكنها جميعاً خاطئة بشكل مأساوي»²، ومثلما لا يمكننا الحديث عن الرياضيات من دون الحديث عن الأرقام كذلك لا يمكننا الحديث عن العقل دون أنطولوجية حالاته كالوعي والقصد، إذ لا يمكننا الحديث عن سلوك دون اعتقاد أو رغبة كما لا يمكننا الحديث عن حساب دون قصدية ولا عن مادية عقلية ودماغ وأعصاب دون وعي، هذا الجانب من العقل وحالاته لا يتلائم مع طبيعة

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p13.

²جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 101.

البحث الإبيستيمولوجي ومبحث نظرية المعرفة الذي يعترف فقط بالشخص الثالث المراقب وإلا لما كانت الأنطولوجيا مبحثاً منفرداً؟، ليعلن سيرل أن الإبيستيمولوجيا لم تعد ذلك المبحث الهام بالنسبة للبحث الفلسفي حيث يقول: «إن نظرية المعرفة ليست ذات أهمية تذكر نسبياً في الفلسفة والحياة اليومية، لأنها تركز عادة على بعض الحجج المتشككة التقليدية، لكن علاقتنا الأساسية بالواقع نادراً ما تكون مسائل تتعلق بنظرية المعرفة بل هي مسائل من شأن فلسفة العقل واللغة اللذان هم خارج دائرة نظرية المعرفة في معظم الأحيان»¹، ففلسفة العقل وكذلك فلسفة اللغة تجمعان ما هو إبيستيمولوجي بما هو أنطولوجي وتزيلان الحد الفاصل بينهما لفهم واقعنا المعرفي انطلاقاً من فهم جوانبنا الأنطولوجية كالوعي والقصد وكيف تتفاعل مع الواقع الخارجي - المحسوس أو اللغوي - بوصفه الجانب الإبيستيمولوجي، ذلك أننا ندرك ونتمثل - بالترتيب والتعقيب على التوالي - العالم الخارجي الموضوعي بوصفه إبيستيمولوجياً عن طريق الوعي والقصد للعالم الداخلي الذاتي بوصفه أنطولوجياً، فالوعي والقصدية هما من يقدم تقارير إبيستيمولوجية لذاتنا الأنطولوجية، ولولا تلك الجوانب لما أمكن أصلاً طرح سؤال للإبيستيمولوجيا - نظرية المعرفة - باعتبار أن أول من طرح السؤال كان واعياً ذا قصدية باعتبار أنه يطلب تمثيلاً عقلياً للمعرفة.

هنالك أشياء في واقعنا في حقيقة الأمر تعتمد على جوانبنا الأنطولوجية إلا أننا لم نلتفت أو بالأحرى ننتبه لذلك والأكثر من هذا أننا ننسبها إلى الإبيستيمولوجيا ونعتبرها نظريات في المعرفة بينما أساس وجودها يرجع إلى أننا نحن من أوجدنا من خلال أنطولوجيا الشخص الأول الخاصة بنا سواء كان ذلك عن رغبة أو عن اعتقاد أو عن كلاهما كحالات عقلية قد تحمل طابعاً واعياً وقصدياً، ويقول سيرل هنا: «هنالك تمييزان أريد أن يكونا واضحين في أذهانكم منذ البداية لأنهما جوهريان لجديتي ولأن سوء فهمهما أدى إلى ارتباك فلسفي هائل، هو بين ملامح Features عالم مستقل عن الملاحظ ولامح تعتمد على الملاحظ أو بالنسبة إلى الملاحظ، فكر بالأشياء التي قد توجد بغض النظر عما تفكر به أو تفعله الكائنات الإنسانية بعض هذه الأشياء: القوة والكتلة والجذب والجاذبية والنظام الكوكبي والتخليق والذرات الهيدروجينية، كل هذه الأشياء مستقلة عن الملاحظ بمعنى أن وجودها لا يعتمد على المواقف Attitudes الإنسانية، المال والملك والحكومة وألعاب كرة القدم والحفلات الليلية هي ماهي إلا حد كبير، لأننا نحن

¹John Serale: Consciousness and Language, p76.

نفكر فيها بهذه الطريقة، كل هذه الأشياء نسبية للملاحظ أو تعتمد عليه»¹، لذلك الجانب الأنطولوجي للحالات العقلية ضروري دائماً في التحليل ولا يمكن إقصائه، فكر مثلاً في الرايات الوطنية والنشيد والعملة من دون جوانبنا الأنطولوجية ومواقفنا واعتقاداتنا تنتهي الراية إلى قطعة قماش ملونة والنشيد إلى مقطوعة موسيقية والعملة إلى مجموعة من القطع المعدنية أو الأوراق المرقمة، حتى مفهوم الدولة الأمة لا يمكن تخيله دون هذا الجانب، ومنه فإن الجانب الأنطولوجي كجانب عقلي يمتد ليشمل القصد والوعي والحس المشترك ضروري لخلق واقع لنا، واقع مفاهيمي أو قيمي أو حتى اجتماعي، ولا عجب في أن حتى بعض العلوم التي تُعتبر أسئلتها أسئلة إبستمولوجية معرفية هي أنطولوجية النمط في الحقيقة، خذ مثلاً علم الاقتصاد وأسئلته حول العملة والذهب مثلاً وقيمة كل منهما، نخضع قيمتها لاعتباراتنا الأنطولوجية، فنحن من نجعل الذهب ثمين من خلال اعتباره كذلك كموقف واعتقاد.

إن ذلك الاعتبار أو الاعتقاد أو الموقف هو حالة عقلية ذات نمط أنطولوجي مستقل عن الملاحظ خاضع لأنطولوجيا الشخص الأول، كما أن ارتفاع وانخفاض سعر العملات وصرفها خاضع للموارد وأيضاً خاضع للتداول هذا الأخير الذي ينتهي إلى الحالات العقلية سابقة الذكر، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عن الجانب الأنطولوجي ولا هو مضاف للإبستمولوجي بل الإثنين معاً يمثلان نمطاً لوجود العالم وإدراكه، إلا أنه وحسب سيرل يجب علينا أن نولي الأنطولوجيا كجانب إنساني - أنطولوجيا الشخص الأول للحالات العقلية ونمط وجودها - اهتماماً أكبر بما أن الإبستمولوجيا هي في الأخير مجموعة من التقارير عن الأنطولوجيا - خبرات - إلا أن ديكارت ومنذ البدايات الأولى للإبستمولوجيا لم يلتفت إلى هذا الجانب، لذلك يُحمل سيرل ديكارت والإبستمولوجيا - نظرية المعرفة - اللوم في نقل حمولات النظريات التقليدية إلى اليوم إذ يقول: «من أهم شواغل الفلسفة الغربية طوال القرون الثلاث التي تلت ديكارت Descartes بل يمكن للمرء أن يقول أنها الشغل الشاغل لها حتى القرن العشرين كانت نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا Epistemology) هي محور الفلسفة ولا تزال الأخطاء التي حددت ملامح هذا الحقل مستمرة حتى الوقت الحاضر»²، وحسب سيرل فإن فلسفة العقل هي من خلصتنا من تلك الأخطاء باعتبارها أحدث

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 11.

² جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 12.

فروع الفلسفة وأكثرها استفادة من العلم ونتائجه وأعظمها أثرا في فروع الفلسفة الأخرى، إذ يعتبرها سيرل الفلسفة الأولى The First Philosophy بمعنى الرائدة مثلما كانت فلسفة اللغة بالأمس القريب والإبستمولوجيا قبلها¹.

4-تصويب مفهوم السببية عن أي سببية نتكلم؟

يحاول سيرل في سعيه لبناء مفهوم العقل وتجاوز النظريات التقليدية إنشاء قاموس مفاهيمي جديد من شأنه أن يساهم في حل مشكلة العقل -والجسد كذلك، هذه المرة يحاول سيرل تصويب مفهوم السببية وحل مشكلة السببية العقلية من خلال الاستقرار على نموذج علمي معاصر لمفهوم السببية، ذلك أن ما عرفناه مع نيوتن لم يعد مجديا خاصة هنا في ما يخص العقل وحالاته «إذا بدأنا بسببية الدفع والجذب في لعبة البيلياردو، فسوف يبدو محيرا أن الحالات العقلية يمكن أن تسبب تغيرات فيزيائية، وسوف يبدو الأمر محيرا إلى حد بعيد إذا فكرنا مع الثنائيين في أن ما هو عقلي Mental ليس جزءاً من العالم الفيزيائي»²، صحيح أن مبدأ السببية المتاح في زمن ديكرارت كان سببية الدفع والجذب، ولكن الواقع العلمي اليوم يخبرنا بغير ذلك، وكما أن الكون لم يصبح تلك الساعة المغلقة كذلك السببية لم تعد ذلك النوع القائم على تتابع الحدث والنتيجة أو الترابط المادي المباشر المتاح للملاحظ، والمفهوم البدائي للسببية هو أن شيئا يمارس ضغطاً فيزيائياً على شيء آخر وتظهر أبحاث "بياجي Piaget" عن التطور المبكر للطفولة، أن المفهوم البدائي الذي يملكه الأطفال عن السببية هو مفهوم "الدفع والجذب" إذ ينجذب الطفل إلى الأشياء ويندفع نحوها، وهكذا يجتث الطفل مفهوم السببية وبعدها يتطور عنده المفهوم ليصل إلى فهم علمي لكيفية عمل العالم فيتسع المفهوم ليصبح غير مقتصر على الدفع والجذب، بل مسألة شيء ما يكون مسؤولاً عن حدوث شيء آخر³، وكذلك بعيدا عن فكرة التعاقب الزمني خذ مثلا ظاهرة البرق والرعد بعيدا عن كونها عملية تفريغ كهربائي فإن البرق والرعد متزامنان إلا أن سرعة الضوء أكبر من سرعة الصوت، فنرى البرق أولا وبعد فترة وجيزة يتلوه صوت الرعد وبناء على هذا التصور المتاح للملاحظ -الشخص الثالث- نزن أن البرق الذي نراه أولا سبب في صوت الرعد الذي يليه مباشرة، في حين أن البرق والرعد متزامنان ويحدثان بسبب

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، ص15.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص99،98.

³ المصدر نفسه: ص98.

عملية التفريغ الكهربائي، أي أن هذه العملية الفيزيائية يصدر عنها ملمح ضوئي وهو البرق وآخر صوتي وهو الرعد، وبنفس الطريقة يظن المادي أن لاشيء يحدث على مستوى آخر سوى عمليات مادية على مستوى الدماغ- وعلى فكرة تُعرف عملية التفريغ الكهربائي باسم الرعد والبرق أكثر من اسمها العلمي - في حين يعلق الثنائي في المستوى البدائي للسببية.

والسببية في كثير من الأحيان هي عبارة عن حوادث منفردة منظمة في الزمن أشهرها حالة نموذجية، وهي حالة كرة البلياردو حيث تضرب الأولى الثانية، وبعدها تتوقف بينما الثانية تنتقل إلى مكان آخر، ولكن هذا نموذج فقط وليست كل الحالات السببية بهذا الشكل إذ يمكن أن تحدث السببية بالتزامن، أي السبب والمسبب في نفس الوقت ومثال عن ذلك، الضغط الذي أمارسه الآن على الأرض مقارنة بالجاذبية، والكثير من حالات التزامن السببي تحدث عمودياً من الأسفل إلى الأعلى أي من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى من حيث التفسير مثلاً كقولنا إن دعم الطاولة للكتب والأشياء ومقاومتها وعدم اختراقها راجع إلى سلوك الجسيمات الجزئية، عوض قولنا إن سلوك الجسيمات يفسر سببياً واقعية دعم الطاولة للكتب، ولم نتبين هذا النمط من التفكير لأننا نظن أن البنية المجهرية تعطينا تفسيراً أعمق.

وعلى كل حال حسب سيرل نحن هنا نناقش النظام السببي في الطبيعة، وهذا النظام عادة ليس حوادث يتبع بعضها بعضاً في الزمن، ولكن ظواهر جسيمية تفسر سببياً الصفات الجسمية للأنظمة¹، ومن خلال التحليل السابق نكتشف أن مفهوم السببية البدائية قائم على تصورين قد تجاوزهما العلم اليوم، الأول يخص التالي في الزمن والثاني يخص التأثير الفيزيائي المباشر، «إن إعادة رسم الخارطة المفهومية لعكس الحقائق هو نموذج لنشوء الفهم الفلسفي والعلمي، والإعتراض المبكر على ميكانيكا نيوتن هو أن الجاذبية الأرضية بوصفها قوة سببية بدت وكأنها تستلزم الفعل عن بعد ولفاداي سحف الفعل عن بعد، ظهر أننا مضطرون إلى التفكير في الجاذبية الأرضية على أنها سلاسل خفية لربط الأجسام السيارة معاً [...] ونحن نملك مفهوماً ثرياً إلى حد بعيد عن السببية يتضمن من بين الأشياء الأخرى مجالات القوة، ولا نفترض طويلاً أنه لكي يؤثر كوكب ما في كوكب آخر تأثيراً سببياً يجب أن يوجد شيء فيزيائي يربط الإثنين حتى

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 102، 103.

يمكن للواحد منهما أن يدفع الآخر ويجذبه»¹، ولعل القصد هنا من استعمال لفظ فيزيائي هو الإشارة إلى المادي بمعنى Physical أي المعنى الكلاسيكي للفيزياء.

ويمكننا أن نستدل بنموذج الجاذبية على عدم ضرورة التأثير الفيزيائي المباشر كما يمكننا أن نذهب أبعد من ذلك إلى مصدر الجاذبية في حد ذاتها، وافترض ليزا راندل (1962-) Lisa Randall لنظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory وبمفهوم السببية البدائية يستحيل أن توجد نظرية مثل هذه في ظل افتراضها غير البعدين اللذان يستند لهما المشكل السببي وهما التالي في الزمان والتأثير المادي، مكان-زمان. والحقيقة أن هنالك مستويات للوصف كلما تقاربت أصبح مبدأ السببية سهلا للفهم والإثبات، وكلما تباعدت صعب ذلك خذ مثلا نشأة الكون، كان من الصعب وربما لا يزال عند البعض تقبل أن الظواهر الماكروفيزيائية في يوم ما كان سببها الظواهر الميكروفيزيائية، وأن الكون الذي لا يزال يمتد ناجم عن جملة من الأجسام لامتناهية الصغر، أيضا «إذا فكرت في سلوك محرك سيارتك مثلا فسوف ترى أن هنالك مستويان من الوصف حقيقية ومختلفة من الناحية السببية عند مستوى معين ترانا نتحدث عن فعل الكابس والأسطوانات، وعند مستوى أدنى يمكن أن نتحدث عن مرور الإلكترونات عبر الأقطاب الكهربائية وأكسدة الهيدروكربونات والبنية الجزيئية للمعادن المختلفة، وتأليف مركبات جديدة مثل CO. CO₂ هذان مستويان متمايزان تماما لوصف سلوك المحرك، ولكن لا يوجد عدم اتساق بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب للنظر إلى المستوى الأعلى على أنه ظاهرة مصاحبة أو غير حقيقية بصورة سببية»²، كذلك العقل قد يوصف ويختزل إبستيمولوجيا ولكن تعذر الاختزال الأنطولوجي هذا لا يعني أن الحالات العقلية غير موجودة أو أنها خاملة لا دور لها، في الواقع يمكننا اعتبار الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا مستويان متمايزان للوصف قد نصف بالأولى عمليات إطلاق الخلايا العصبية ونشاط الألياف ونهايات الأطراف العصبية، أما الثانية فيمكن أن نصف من خلالها ذلك الإحساس بالألم الناتج عن جرح في الجسد أو رغبة في تناول الدواء سينجح الأمر كذلك بما أننا تخلينا عن التالي في الزمن والتأثير المباشر الفيزيائي.

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 99.

² جون سيرل: العقل، مدخل موجز، ص 100.

ينتهي سيرل إلى خطوتين أساسيتين لتجاوز إشكالية الفاعلية السببية حيث يقول: «إن خطوتنا الأولى هي التخلي عن الافتراض القائل أن السببية برمتها حالة لشيء يدفع شيئاً آخر أو يجذبه، ليست السببية كلها سببية لعبة البلياردو، والخطوة الثانية والأخيرة هي أن نُذكر أنفسنا بكيفية عمل السببية في الأنظمة الفيزيائية بأي طريقة كانت [...] وحقيقة أنك تستطيع أن تقدم تقريراً سببياً عن المستوى الأدنى لا تستلزم أن المستويات العليا غير حقيقية»¹، إلى كم خطوة احتجاجنا؟ فقط هي اثنان لتجاوز الإشكال حسب سيرل، والثالثة تخص الحالات العقلية ذلك أن عدم إثبات الفاعلية السببية العقلية انجر عنه إنكار لتلك الحالات العقلية وإقصاء لها بما أنها لا تملك دوراً يُذكر، وتناور التيارات التقليدية قياساً على المستوى الأدنى فالعقل لا يمتلك سببية، لكن بما أن العقل وحالاته ذات نمط خاص في الوجود - أنطولوجيا الشخص الأول - ذات وعي وقصد ذاتي كفي فإن سببته أيضاً ذات نمط خاص وتختلف عما نعرفه عن مبدأ السببية ولكن بالرغم من عدم فهم سببية العقل بالشكل الذي تُفهم به السببية في الفيزياء، إلا أنه لا يمكننا إنكار وجودها، لا يمكننا أن ننكر أن الإنسان واع في أفعاله وقاصد في ذلك، أنه يخلق واقع اجتماعياً وآخر لغوي وهكذا نحن لا نعلم بالتحديد آلية عمل الفاعلية السببية العقلية إلا أننا نستدل عليها.

5- مناورتان أساسيتان للنظريات التقليدية

تقع التيارات الاختزالية والإقصائية وكذلك الثنائية بنوعيتها في الكثير من المغالطات أبرزها "التفنيد الذاتي" و"خطأ التصنيف" والخلط بين مستويات اللغة والوصف لذلك تمارس هذه التيارات مناورات للتصدي لأي طرح آخر يهدف إلى الاعتراض وتجاوزها إلى حل سليم خال من كل الأخطاء السابقة، كما تحدث سيرل هنالك مناورتان أساسيتان كانتا سبباً في إطالة عمر الأزمة المفاهيمية فيما يخص بناء مفهوم سليم متكامل للعقل، يعتمد الكثيرون حسب سيرل على إعطاء وجهة النظر المنطقية اسماً ثم انكارها بالاسم وليس بالمحتوى لأنه من الصعب القول أنه لم يكن هنالك إنسان واع من قبل بدلاً من ذلك يعطي الفيلسوف "السوفستيكي" المغالط أو المراوغ كسوفسطائي معاصر وجهة نظر مفادها أن الناس يكونون واعين - الوعي بمعنى الحدس الديكارتي - ومن ثم يحتزل الطريق بإنكار الحدس الديكارتي دون الرجوع إلى المحتوى ومناقشته، مرة أخرى من الصعب أن أخرج وأقول أنه لم يشرب أحد في التاريخ لأنه كان عطشاناً أو

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 100.

لم يأكل لأنه كان جائعاً، في المقابل يمكنك تحدي ذلك كله بمجرد تسميته بـ "علم النفس الشعبي" أو "علم نفس الجدة" ويُسمى سيرل هذه المناورة بمناورة "أعطها اسماً Give It a Name"¹.

وتأتي هذه المناورة -المغالطة- في شكلين واحد بغرض الإثبات وهو ما حدث مع ما سميناه "بالثنائية الديكارتية" التي تحولت إلى عقيدة يُذكر اسمها في الكتابات الفلسفية الحديثة الخاصة بالعقل دون النفاذ إلى ما تحمله من افتراضات بغية إثباتها تجاوزاً، أما الشكل الثاني من هذه المغالطة فيأتي بغرض التنفيذ بالضبط عندما تجمع النظريات التقليدية كل ما يتعلق بالحس المشترك والإعتقاد والرغبة والوعي والقصد في اسم واحد متهمكم هو "علم النفس الشعبي" أو "علم نفس الجدة" ليسهل دحض ذلك الكل من خلال دحض وتنفيذ الاسم فقط، وبالتالي هو رفض لغوي شكلي لا ينفذ إلى المعنى، تسمية الحس المشترك بعلم النفس الشعبي لن تغير شيئاً من أن الحس المشترك هو الجانب الصحيح والناحية العقلية التي تتميز بأنطولوجيا الشخص الأول التي نخلق من خلالها واقعاً اجتماعياً ومجموعاً من الأعراف والتقاليد والقيم أو حتى في أن وجود العملة ولعبة كرة القدم يعتمد على "المواقف" التي هي نواحي عقلية لها نمط أنطولوجي خاص لا ينفذ إليه الملاحظ -الشخص الثالث- وذات كفاءات واعية، كذلك تسمية الوعي بـ الحس الديكارتية ومن ثم إنكاره لا يعني أن الوعي غير موجود فعلاً، أولاً لأنه فعلاً ومن ناحية المضمون لا يعني الحس الديكارتية خاصة في فلسفة العقل المعاصرة وبعد تطور العلوم المعرفية وفتوحات الوعي، وثانياً لأننا لا يمكننا أن نتصور إنساناً يرتقي في سلم التطور والنشوء دون أن يكون واعياً، سيكون من الصعب علينا فهم كيف ولماذا انتقل من الحياة الطبيعية إلى العقد الاجتماعي، كيف خلق أنماطاً جديدة من الحياة الجماعية القائمة على مجموع من القيم والأعراف والعادات والتقاليد، كما سيكون من الصعب علينا فهم كيف أنه طوع الطبيعة لخدمته وانتقل من الصيد إلى الزراعة والصناعة وغيرها من أنماط الحياة التي كان يستشرفها بينما النحل حافظ على سداسياته كما هي منذ القدم.

هنالك مناورة أخرى أفضل خدمة للجميع يطلق عليها سيرل مناورة -العصر البطولي للعلم- The Heroic Age of Science - عندما يواجه المؤلف مشكلة فإنه يحاول إجراء مقارنة مع إدعائه الخاص وبعض الاكتشافات العلمية الرائعة للماضي، فقد بدى العباقرة العلميون العظماء في الماضي سخيفين

¹John Serale: Consciousness and language, p8.

بالنسبة لمعاصريهم الجهلة والعقائديين والمتحيزين، جاليلو هو القياس التاريخي المفضل لهم، الفكرة هي أن يجعلك أيها القارئ المتشكك تشعر إذا كنت لا تصدق وجهة نظرهم فأنت تلعب دور الكاردينال بيلارمن. Cardinal Bellarmine في جاليلو المؤلف¹، وهذا ما يحصل حينما يُحاول أي شخص إثبات وجود حالات عقلية شخصية ذاتية واعية قصدية خاضعة لأنطولوجيا الشخص الأول، سيشعر أنه ضد العلم ومعطياته لأن العقل بحمولته وافتراضاته التقليدية لا ينتمي إلى الطبيعة بل إلى الميتافيزيقيا، لذلك يظن المادي أنه جاليلو العقل ومخلصه من الميتافيزيقيا بينما لو انتقدته قد تبدو رجعيًا وثوقيًا ضد الديناميكية المعرفية والعلمية، لقد لعبت هذه المناورة دور السد المنيع في وجه كل محاولة فلسفية جادة للخروج من مشكلة العقل والجسد والتفاعل وكذلك لبناء مفهوم ناضج للعقل دون الأخذ بميتافيزيقيا الثنائية أو الاختزال والإقصاء الماديين.

6-عائق الذاتية

الآن فقط وبعد كل هذا الجدل يمكننا أن نطلق في بناء مفهوم للعقل يكون متسقا في ذاته متناغم مع معطيات الواقع والعلم، إذ يقول سيرل: «وأنا أحاول أن أنقح المقولات المفهومية الأوروبية بحيث لا نصوصغ هذه المشكلة بالطريقة التي قُدمت بها على النحو التقليدي، سلم معي بأن الوعي مع كل ذاتية تسببه عمليات في المخ وسلم معي بأن الحالات الواعية هي ذاتها ملامح للمخ من مستوى أعلى وحالما تسلم بهاتين القضيتين فلن تجد مجالا لمشكلة العقل والجسد الميتافيزيقية»²، هذا التسليم الذي كان متعذرا آنفًا بسبب كل ما ذكرناه من مناورات ومفارقات وأغاليط ناتجة عن الحمولة التاريخية للنظريات التقليدية، إلا أن سيرل يستثني في قوله (الوعي مع كل ذاتية) وبالتالي لا يزال هنالك عائق آخر لبناء المفهوم هو عائق الذاتية، لا يمكننا مناقشة المصطلح دون مفهومه وما يشير إليه في واقع فلسفة العقل وإلا لوقعنا فيما وقعت فيه باقي التيارات والنظريات التقليدية من مغالطات أعطها اسما، والتنفيذ الذاتي، وبالرغم من أن هنالك إشارات متفرقة هنا وهناك في هذا البحث لمفهوم الذاتية وأنطولوجيا الشخص الأول إلا أنني ارتأيت لإدراجه مستقلا وواضحا حتى يتسنى لنا المضي قدما في بناء المفهوم.

¹John Serale: Consciousness and language, p8.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص92.

تُعد الذاتية من أبرز السمات الطبيعة الموجودة في الحالات العقلية، لا تشبه أي ظاهرة أخرى في علم الأحياء، وكثيراً ما نقاومها كونها ظاهرة طبيعة غير قابلة للاختزال منذ القرن السابع عشر وذلك لاعتقادنا بأن العلم يجب أن يكون موضوعياً في بحثه ولا يدرس ما هو ذاتي يشوبه، ولكن هنالك خلط هنا بين مفهوم الموضوعية المعرفية للبحث العلمي والموضوعية الأنطولوجية للموضوع النموذجي في العلوم والتخصصات مثل الفيزياء والكيمياء، "يجب أن يكون الموضوع العلمي مستقلاً عن تجارب الفرد البشري"، لكن هذه الميزة ليست سمة أساسية للعلم إذا كان يجب على العلم أن يقدم وصفاً لكيفية عمل العالم وإذا كانت حالات الوعي الذاتية جزءاً من العالم فيجب علينا السعي وراء هدف (معرفي) بدراسة الواقع الذاتي¹، وكما سبق وقلنا قد أصبح متداولاً أن العلم الموضوعي لا يمكنه أن يدرس العقل الذاتي وإلا قد فقد صفته العلمية.

قد يبدو هذا الكلام معقولاً في حقبة زمنية ماضية ولكنه يحمل ذات الحمولة المسببة للمشاكل السابقة -التصورات التقليدية- إن مفهوم الذاتية في الفكر الفلسفي خاصة في ما يخص العقل ومنذ ديكارت، يشير إلى جانب ميتافيزيقي إذا ما تواضعنا فلسفياً، لاهوتي بالنظر إلى خلفيات ديكارت العقديّة، وخشية من الرجوع إلى الميتافيزيقيا الدينية وحرصاً على المحافظة على سمة العلمية تُعزل الذاتية دائماً، كما سبق وذكرنا، هذا التصور يرتكب خطأ وخطأ في مستويات اللغة فالعلم موضوعي معرفياً، أي إبستمولوجياً والعقل ذاتي أنطولوجياً أي أن المستوى اللغوي ليس نفسه وينجر عنه في المنطق نتيجة محالة.

والحق أن العلم قد يُوسم بالذاتية الأنطولوجية بما أنه تقارير عن العالم، تلك التقارير هي مجموعة من الخبرات والكيفيات القصدية الواعية الذاتية أنطولوجياً، وبالتالي فإن الذاتية هنا لا تعني ميتافيزيقياً ديكارت بل هي نمط لوجود الحالات العقلية، وهنالك فرق كبير بين الذاتية الإبستمولوجية -كدفاعي مثلاً عن شكية الغزالي واتهام ديكارت بسرقة معرفية- وذاتية أنطولوجية حينما أصف نمط وجود الحالات العقلية كالوعي والقصد، ناهيك على أن العلم هو مجموع تقارير عن خبرات وكيفيات عقلية واعية قصدية ذاتية، فإن حقائق الفيزياء الكمومية اليوم تثبت أنه يستحيل أن تكون المواضيع العلمية مستقلة عن تجارب الفرد، وإليك مثال «تجربة الشق المزدوج ودور المراقب في تغيير سلوك الإلكترون من موجي إلى جسيمي بعد

¹John Serale: Consciousness and language, p11.

الرصد»¹، ليس هذا وحسب بل هنالك تجارب أخرى تثبت أن المواضيع العلمية يستحيل أن تكون مستقلة تماما عن تجارب الفرد وتُظهر دور المراقب أو الراصد الواعي، وإليك مثالا آخر «مفارقة قطة شرودينغر ودور المراقب في حسم نتيجة الاحتمال إما القطة ميتة أو حية»²، هذه المواضيع تُأسس لذاتية علمية وتعمل على بناء مفهوم إبستيمولوجي للذاتية الأنطولوجية لا يختلف مع مستوى التحليل والفهم الإبستيمولوجي باحترام مستويات اللغة، وذلك لا يحدث إلا بعد أن نتخلص من ثقل المفهوم الميتافيزيقي للذاتية مثلما عملنا مع السببية والإبستيمولوجيا وغيرها من المفاهيم، باعتبار أن العقل في بناء مفهومه قد سار من معطى ما وراء الطبيعة إلى مستوى أعلى في الطبيعة، لقول سيرل «بالنظر إلى كل ما نعرفه عن علم الأعصاب يتسبب الدماغ في ظواهر عقلية معينة مثل الحالات الواعية، وهذه الحالات هي سمات عالية المستوى للدماغ مثلما هي الصلابة خاصة عالية للمستوى الجزئي والسيولة كذلك، خاصة ناشئة عالية المستوى»³، فالتقارير العلمية لا تأبه للصلابة والسيولة بل تُعنى بدراسة السلوك الجسيمي لملاحم من قبيل الصلابة والسيولة، كذلك يجب أن يكون الأمر بالنسبة للذاتية، ولكن هذا الطابع الذاتي الأنطولوجي يسبب لنا إشكالية أخرى، فمادامت الحالات العقلية تتسم بهذه الصفة، فما السبيل إلى النفاذ إليها وإدراكها ودراستها أي أن ما دام نمط وجودها أنطولوجي خاص بالشخص الأول فما سبيل الشخص الثالث إليها، وفي حقيقة الأمر وكما يُطرح السؤال في التقليد الفلسفي كيف نعرف العقول الأخرى؟

7- إشكالية العقول الأخرى

يمكننا اعتبار إشكالية العقول الأخرى وإدراكها كامتداد لإشكالية الذاتية والطابع الأنطولوجي للحالات العقلية، ذلك أنه يمكنني أن أختبر حالاتي العقلية الواعية في حين لا يمكنني أن أختبر أو ألاحظ تلك الحالات الخاصة بإنسان آخر، ذلك أنها تتميز بأنطولوجيا الشخص الأول وهي غير متاحة لي كملاحظ أو مراقب -الشخص الثالث- يجادل سيرل أنه وبالرغم من هذا ليس ثمة مانع من دراستها دراسة علمية -أي بالرغم من ذاتيتها- فالإلكترون والثقوب السوداء والانفجار العظيم لا يمكن رؤيتها من قبل أي

¹ روجر بنروز: عقل الإمبراطور الجديد العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تر، محمد الأناسي - بسام المعصراني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا، ط1، 1998، ص294.

² المرجع نفسه: ص347.

³ John Serale: Consciousness and language, p11.

شخص وبالرغم من ذلك وباعتبارها ظواهر تفسر علمياً¹، كذلك الأمر بالنسبة للعقول الأخرى يمكن دراستها دراسة موضوعية بالرغم من ذاتيتها، هذه حجة جيدة منطقياً، يقدمها سيرل هنا حول الإمكان أي إمكان الدراسة، ولكن حجة الإمكان وحدها غير كافية نحن نبحت عن الكيف وليس الإمكان، إثبات الإمكان في حد ذاته يكون بمعرفة الكيف.

تذكر معي الحجة التي أدرجناها سابقاً لشلمرز والتي تداولها بعده نيغل وكذلك سيرل والمسماة بـ "الزومبيات Zombies" وهي: «حجة احتمالية منطقية إذ من الممكن تصور كائن مثلنا تماماً مادياً ولكن دون حياة عقلية دون وعي وخبرات ودون قصدية»²، إذ لا يمكن لأحد أن يفرق بيننا وبين هذه الكائنات المفترضة باعتبار أننا متماثلون من الناحية السلوكية والوظيفية والمادية، الفرق الوحيد هو أن هذه الكائنات لا تملك حياة عقلية ولتقريب المعنى أكثر يمكنك مشاهدة المسلسل الرائج ذائع الصيت المسمى بـ "السائرون الأموات Walking Dead"، سيميولوجياً يمكن أن يكون استعمال لفظ "walking" "أو السائرون" غير عبثي بل للدلالة على الجانب السلوكي المتماثل، وتلك إشارة إلى أن البنية المادية والوظيفية والسلوك لا تكفي للوصول للعقول الأخرى، فهذه الكائنات ظحلة من الناحية العقلية.

وحتى وإن سلمنا بأن هذه الكائنات فرضاً أنها تملك حياة عقلية، فليس هناك دليل لإثبات أن حياتها العقلية مماثلة لحياتنا العقلية التي تحمل قصداً ووعياً إذ قد يكون ما يسبب لنا الألم يسبب لها السعادة -باعتبار أن السائرون الأموات يتغذون على البشر- وبالتالي المعطي الحسي المادي نفسه إلا أن الحالة العقلية للشعور بالرضى مختلفة تماماً، وهذا مستوى ثاني من المشكلة، يقودنا هذا التصور إلى القول بأن العقل الوحيد الموجود هو عقلي وباقي العقول المفترضة هي مجرد زومبيات أو أنني أنا الزومبي الوحيد وباقي العقول هي غير ظحلة وهذا المستوى الثالث من المشكلة، وهذا المستوى قد يعود إلى "الكوجييتو الديكارتي" باعتبار الأنا أو الذات المفكرة ذات موجودة "أنا فقط"، وبالتالي لا زالت تلاحقنا المفاهيم التقليدية ولا زالت تساهم في رسكلة وإعادة إنتاج الإشكاليات بطرق مختلفة، الرأي القائل أنني الشخص الوحيد الذي يمتلك حالات عقلية يدعى "الأناية Solpism". وهناك ثلاث أنواع من الأناية، أولاً: أكثرها تطرفاً وهو

¹John Serale: Consciousness and language, p23.

²جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 78،79.

القول بأنني الشخص الوحيد العاقل في العالم وقد تتماذى لإنكار العالم الخارجي مجملاً، ثانياً الأناية الإبيستيمولوجية Epistemic: ربما يمتلك الناس حالات عقلية إلا أننا لا نجرم بذلك والدليل الوحيد هو السلوك الخارجي باعتباره الملاحظ الوحيد، ثالثاً: يمتلك الناس حالات عقلية ولكن ليس في مقدوري التحقق من محتواها وإجراء مشاهمة مع حالاتي قد نعيش نفس تجربة "اللون الأخضر" وتسميها أنت "أحمر"¹.

يقودنا هذا التصور إلى نسف كل ما قمنا به سابقاً، فاستحالة الوصول إلى العقول الأخرى واستحالة التأكد من محتواها يجعل بناء مفهوم العقل مستحيلًا هو الآخر، لتغير طريقة طرح السؤال قليلاً لعلنا نجد حلاً، المغزى والمراد من السؤال حول العقول الأخرى في حقيقة الأمر هو، على أي أساس نكون معرفة عن التجارب الشخصية للآخر؟ سيكون الأمر سهلاً على أي شخص بهذه الطريقة أن يقول مجيباً: انطلاقاً من الأنا، ولكن كيف نتجنب الرأي القائل بالأناية؟ «قد تفكر أنني أستطيع استنتاج وجود حالات عقلية داخلك بالتشابه Analog مع نفسي، فكما أنا ألاحظ في حالتي الشخصية ترابطاً بين المنبه الخارجي الذي يسبب انطباعاً داخلياً Input Stimulus والحالات العقلية الداخلية والسلوك الخارجي الناجم عن هذا المنبه Output Behavior أيضاً بحالتك، ألاحظ الترابط نفسه لأنني أستطيع ملاحظة المنبه الخارجي والسلوك الناجم عن هذا المنبه وهكذا أستنتج بالتشابه أنه يجب أن تكون لديك حالة عقلية شبيهة بحالتي»²، تُسمى أيضاً هذه الحجة بـ "الحجة من القياس" في الكتابات الفلسفية والمنطقية وهي حجة استقرائية عكس الاستنتاج الاستدلالي، وتعود جذورها لراسل في كتابه مشكلات فلسفية وحسبه «لا بد أن نميز بين معرفتنا بالأشياء ومعرفتنا بالحقائق، فكل معرفة هي اثنين إما مباشرة أو مكتسبة، ومعرفتنا المباشرة هي المعرفة العيانية وهي الأخرى نوعين تبعاً لأن نكون الأشياء المعروفة إما أن تكون جزئيات أو كلييات، فمن الجزئيات التي نكون على علم مباشر بها الحقائق الحسية، وفي الأرجح "أنفسنا" أما الكلييات. فليس لدينا مبدأ نستطيع به أن نقرر ما يمكننا أن نعرفه منها معرفة عيانية، ومن الجلي أن من بين هذه الكلييات [...] وعلاقة الزمان بالمكان والمشاهمة وبعض الكلييات المنطقية المجردة»³،

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 22.

² المصدر نفسه: ص 21.

³ بيرتراند راسل: مشكلات فلسفية، تر: سمير عبده، دار التكوين، دمشق، ط 1، 2016، ص 117.

وبالتالي فإن عقولنا الخاصة هي من الجزئيات التي نعرفها معرفة مباشرة لاستعمال راسل لفظ "أنفسنا" أما العقل في معناه الكلي -أي العقول الأخرى- كمصطلح منطقي مجرد وفي ظل غياب مبدأ واضح لمعرفتها معرفة عيانية نلجأ إلى مشابهة التجزئات والترجيح، مثلاً من خلال السلوك، ربما أعرف جيداً أن وخز الإصبع بإبرة مؤلم على أساس أي خبرت هذا الشعور، بناء على سلوك الوخز أقوم بمشاهدة وأوقن أنك تكابد حالة عقلية اسمها الألم، أنا هنا أبني المشاهدة من القياس، أعلم حالتك العقلية إلا أنني أجهل كيفها.

قد يقول البعض إن الأمر لا يتعلق بعقل واحد بل بالمفهوم عامة وبالعقول الأخرى ليس هنالك شيء اسمه العقول الأخرى بل عقول أخرى بالضبط مثلما ليس هنالك الماء كمصطلح كلي نموذجي، نحن هنا نهدف إلى التعميم فنقيس على الجزء بالضبط مثلما هو معمول في علوم الطبيعة والأحياء، هل قمنا بغلي كل الماء الموجود على سطح الأرض حتى وصلنا إلى نتيجة مفادها أن درجة غليان الماء تساوي 100° ؟ بالطبع لا،- يذكرنا هذا بقابلية التنفيذ وبجعات كارل بوبر- كذلك الأمر هنا العقول وحالاتها موجودة عند كل البشر حتى يثبت العكس، وذلك بناء على الحجة من القياس لراسل، ولكن الزومبيات كحجة واعتراض كائنات مفترضة ممكنة منطقياً.

صحيح أن طرح راسل يحمل احتمالية صدق كبيرة إلا أنه يبقى دليلاً ترجيحي غير قطعي، وبما أنها استنتاجية، فإن أحد متطلبات المعرفة الاستنتاجية لكي تكون القضية صادقة أن يكون هنالك مبدئياً، منهج مستقل وغير استنتاجي لتثبيت صدق الاستنتاج، وهكذا إذا اعتقدت أنه يوجد شخص في الغرفة المجاورة واستنتجت وجوده من أصوات سمعتها، فإنني أستطيع في أي وقت أن أثبت صحة هذا الاستنتاج بالذهاب إلى الغرفة المجاورة لكي أرى ما إذا كان هنالك فعلاً شخص ما في الغرفة المجاورة يسبب هذه الأصوات، ولكن إذا استنتجت حالتك العقلية من منبهك وسلوكك فكيف يتسنى لي التأكد أنني استنتجت بصورة صحيحة، وأني لا أحزر بصورة عشوائية؟

عدم إمكان التحقق ينسف الحجة ويجعلها غير مجدية، لذلك ستجد نفسك هنا أمام حل واحد هو القول أن العقل هو سلوك ولا يوجد أي شيء خلفه أو بصورة أقل شدة قد تصبح سلوكياً لغوياً، في الحالة الأولى لن تكون مقتنعاً تماماً لأنك تعلم دئماً انطلافاً من تجاربك الخاصة أن السلوك وحده لا يوفي شروط الإشباع بل يجب دائماً افتراض وجود المعتقدات والرغبات والآمال وغيرها من الحالات العقلية، أما

الثاني أي إن أصبحت سلوكيا لغويا فإن الأمر هنا أيضا غير مجدي فنحن لا نقول جملا من قبيل: إنني انزف! أه يجب أن أتألم ومن ثم يجب أن أبكي. اللغة وحدها لا تكفي للتعبير يجب دائما افتراض الحالات العقلية خلفها هنالك فرق بين قولنا أقبلت أمي، وأقبلت أمي مسرورة، إضافة إلى نوع من الحالة العقلية هنا يجعل المعني متسقا ومفهوما أكثر ولا يمكننا تصور عالم دون افتراض الحالات العقلية أو دون استعمالها على الأقل، في هذا السياق يخرنا فيتغنشتناين في كتابه تحقيقات فلسفية أننا «لو سكبنا ماء ساخنا على مجموعة من الأشخاص فيكون لكل واحد منهم شعوره الخاص بالاحتراق فلن يكون للجميع إلا صورة عن مفعول الاحتراق وليس عن الاحساس به، فما يكون مشتركا ليس الإحساس وإنما علامات ذلك الإحساس فهل سأتصور جزءا ثالثا يحتوى على علامات المعنى؟ مثلما كان يفعل فريغه، لا، لأنه ببساطة لا وجود للغة الباطنية»¹، وهذا ما سمي بحجة اللغة الخاصة إذ أنه لا وجود للغة باطنية ذاتية خاصة نحن نتعلم معاني الأمل والألوان في وسط اجتماعي متكون من مستعملي اللغة، ولو أشرت لتجربتي الذاتية الشخصية باللغة العامة التي تعلمتها من المجتمع وتمكنوا من فهمي فهذا يجعل احتمال أنني أفهمهم لما يتكلمون عن حالاتهم العقلية وارداً جداً، وذلك استدلالاً من الطرفين على وجود الحالة العقلية مثلا لو وُجد شيء مضحك واستعملت الضحك كلغة للتعبير عن حالتي العقلية، أكيد أن الناس الآخرين -العقول الأخرى- ستدرك أنني مسرور والعكس بالعكس، هذا من شأنه أن يجعل حالتي العقلية عامة نوعا ما، ويجعل العقول الأخرى متاحة عن طريق الاستدلال إن لم يكن السلوكي فاللغوي، ولكن هنا لا يجب أن ننسى أن الإنسان يملك الحيل النفسية والإرادة الحرة ليمارس الكذب أو التظاهر، لذلك لا يمكن أخذ هذه الحجة كمعيار في حساب العقول الأخرى، هذا من جهة ومن جهة أخرى حتى البغاء يمكنه الكلام ولكن كلامه هو مجرد أصوات لا ترقى لاعتبارها لغة بما أنها تفتقر للفهم والاعتقاد والوعي والقصد.

لنعود إلى فكرة سيرل وحجته -الحجرة الصينية- لنفي التيارات التقليدية وفي مقدمتها الحسابية والسلوكية بنوعيهما، «لقد بات مألوفاً للعديد من فلاسفة الذهن (وبعض علماء النفس أيضا) أن ينعنوا الافتراضات والفرضيات التي نأخذ بها في فهم أذهان الآخرين بوصفها شكلا من أشكال نظرية أذهان الآخرين، ويطلقون عليها اسم نظرية "علم الحس المشترك أو علم النفس الشعبي" [السيكولوجية الشعبية].

¹لودفيج فيتغنشتناين: تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007، ص96.

والفكرة هي أن معرفتنا ببعض المبادئ العامة للمسلك المميز للأشياء الفيزيقية (الفيزياء الشعبية) وبالمثل تماماً معرفة الحس المشترك الذي لدينا بشأن أذهان الآخرين تستند على معرفة ببعض المبادئ العامة للسلوك المميز للبشر (علم النفس الشعبي)¹، خذ مثلاً عن الفيزياء الشعبية كقولنا لا يمكن أن يمر جسم صلب عبر جسم صلب آخر، أو، تسقط الأجسام المسقطه للأسفل، أي جسم قد يشغل حيزاً في الفضاء، هذه الأفكار بديهية وساذجة عندنا ولا نحتاج إلى برهان على وجودها، ونفس الشيء بالنسبة لعلم النفس الشعبي والحس المشترك، فوجود الحالات العقلية أمر بديهي وهو من المبادئ العامة التي يمدنا بها الحس المشترك، ويُطلق عليه لفظ "علم النفس الشعبي" من قبل الماديين والسلوكيين والمتشككين، إلا أن سيرل كان قد أيدته - كما سبق وتطرقتنا - قائلاً: «قد تكون الفيزياء الشعبية خاطئة (كدوران الشمس حول الأرض. والفلوجيستين) لأنها لا تهم كثيراً، ولكن عندما يتعلق الأمر بالطريقة التي يتحرك بها جسدك إذا قفزت من فوق منحدر مثلاً فمن الأفضل أن تكون النظريات الشعبية صحيحة»²، وإلا فإنك ستلاقي موتاً محتماً نتيجة قفزتك، لأن تلك القفزة لها حالة عقلية واعية وإذا صادفك أي خلل أو اعترض شيء طريقك فإنك ستتجنبه بعد أن تعيه ويتم ذلك عن اعتقاد وقصد ورغبة.

لنشرح الأمر، أنت قفزت بمزلاجيك واعترضك عمود خشبي أنت تراه وتعي -فكرة واعية- أنه يشكل خطراً بالنسبة لك، وتعتقد بما أنه يشكل خطراً يجب أن تتجنبه -اعتقاد- فتغير طريقك -رغبة- بئني ركبتيك قليلاً والميل إلى الجانب الأيمن -قصد- هل يمكن فعل كل هذا دون افتراضات الحس المشترك؟ أو علم النفس العشبي؟ بالتأكيد لا، إن واقعية وجود العقول الأخرى والعالم الخارجي تُعد من المبادئ العامة الطبيعية الواضحة التي لا تحتاج نقاش، وبالرغم من ذلك قد تناولنا تلك المبادئ في عنصر سابق تحت اسم علم النفس الشعبي في خضم طرحنا للمادية والتيارات الأخرى، من الأجدد القول عن هذه المبادئ، الحس المشترك بدلاً من علم النفس الشعبي لأن هذه التسمية الأخيرة تسمية تمكّمية أطلقها الماديون على هذه المبادئ ويقول تيم كرين في هذا: «إنني أتفق مع الفكرة القائلة إن معرفة علم الحس المشترك التي لدينا عن أذهان الآخرين الذين يفكرون تمثل نظرية بشكل ما، ولكن العنوان "سيكولوجيا الحس المشترك" أفضل

¹ تيم كرين: الذهن الآلة، مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ص 96.

² John Serale: Consciousness and language, p27.

عندي من "السيكولوجيا الشعبية" كاسم لهذه النظرية¹، هنالك أمور طبيعية بديهية لا يفضي النقاش فيها إلى شيء سوى أنه ينتج الكثير من الإشكاليات والعقبات، وهذا ما يحدث بالتحديد هنا مع فكرة العقول الأخرى كإشكالية، إنها تهدد كل جهود المعرفة البشرية ذلك أنها تفضي للعدم، فلماذا نحن نبحث ونجرب ونصوغ النظريات مادامت العقول الأخرى غير مثبتة؟

هكذا يظهر مدى عدم جدوى هذا الطرح. في تجربة فكرية يفترض سيرل إمكانية إيجاد حساب في الفيسيولوجيا العصبية للحالات العقلية الواعية في الإنسان يكون ذلك الحساب كافياً وضرورياً لإنتاج الحالات الواعية، يختصره سيرل في (X) وإن وجد هذا الأخير وجدت، وإن غاب غابت وبالتالي له دور سببي في إنتاج الوعي - كحالة عقلية - وبالتالي ستمكن من تسوية الحالات المشكوك فيها بالنسبة للعقول الأخرى وعقول الحيوانات والآلات وغيرها، مع أنه لا يُرجح أن يكون الأمر بهذه البساطة بل سنجد مجموعة متنوعة من أشكال الفيسيولوجيا العصبية كمسعى تجريبي يهدف من خلاله هذا المثال إلى إظهار أنه يمكن أن تكون لدينا وسائل غير مباشرة لنوع موضوعي تجريبي من منظور المخاطب - الشخص الأول - للوصول إلى ظواهر تجريبية ذاتية في جوهرها، وبالتالي يتعذر الوصول إليها من منظور الشخص الثالث المباشر، وتعتمد الحجة على مبدأ تقريبي وجاهز نستخدمه في العلم وفي الحياة اليومية: نفس الأسباب تؤدي إلى نفس الآثار والنتائج وبالتالي يجب فقط فهم الأساس السببي لإسناد الحالات العقلية².

إن هذا الأمر مألوف في العلم فنحن نعرف الأمراض من خلال أعراضها، ذلك أن الأعراض هي المستوى المتاح والقابل للدراسة والتفسير، وتوفر جملة من الأعراض المعينة يؤدي إلى جزمنا بأن هذا مرض معين، أما الدراسة المباشرة للمرض فهي شاقة ومضنية وأحياناً أخرى تتعذر، كذلك الأمر بالنسبة للحالات العقلية هنا يمكننا فقط أن نكتشف المسبب على مستوى فيسيولوجي عصبي وذلك كاف لتجاوز إشكالية العقول الأخرى.

¹ تيم كرين: الذهن الآلة، مقدمة فلسفية للأذهان والآلات والتمثيل الذهني، ص 96.

² John Serale: Consciousness and language, P32.

صحيح أننا سنجد مجموعة كبيرة من أنواع الفيسيولوجيا العصبية وقد تكون مختلفة في النوع الواحد فقط -الإنسان- إلا أن هذا لن يكون حاجزاً، فالبصمة الوراثية لم تمنعنا من تطوير علم الـيوجينيا* -تحسين النسل- والعمل على الاستنساخ، والعمل على البيولوجيا العصبية وسببها في إنتاج حالات عقلية أصبح أمراً ضرورياً، يقول سيرل: «نحتاج إلى نظرية بيولوجية عصبية للوعي أكثر ثراء من أي شيء يمكن أن نتخيله»¹ وبدقة أكثر يشير سيرل إلى نظريته عن السببية البيولوجية للحالات العقلية، وفي مقدمتها الوعي وهذا يغنينا عن كل الجهود الترجيحية والنظريات التقليدية في حساب العقل، ويزيل حجاب الإمكان لمعرفة الكيف.

صحيح أننا تجاوزنا التيارات التقليدية وحتى الكلاسيكية بكل حملتها المضنية، وما أعادت إنتاجه من إشكاليات في بناء مفهوم العقل كما تجاوزنا إشكالية العقل والجسد، وحاولنا تأسيس خريطة مفاهيمية جديدة للإبستمولوجيا والأنطولوجيا والفجوة أو الشرخ الموجود بينهما، كذلك الأمر بالنسبة لمفهوم السببية والسببية العقلية الذاتية وإشكالية العقول الأخرى العويصة، إلا أننا لم نقم بعد بحصر مفهوم العقل لدى سيرل، ذلك أن سيرل اعتمد في دراساته للعقل عامة أسلوب الإثبات بالنفي ومن ثم البناء، فقبل أن يؤسس لمفهوم العقل كان عليه أن ينتقد كل التيارات التقليدية نفيًا ليثبت فيما بعد أحقيته بمشروع بناء مفهوم جديد للعقل متسق مع ما يجربنا به العلم اليوم في تقاريره عن العالم من جهة، وعن أنفسنا من جهة أخرى دونما أي اختزال أو إقصاء أو ممارسة للمناورات أو نقل للمفاهيم والنظريات التقليدية وسطوتها.

ثالثاً : آلية عمل العقل (الوعي) Consciousness

بعد تجاوز التقليد وبناء خريطة مفاهيمية تمهيداً لحصر مفهوم العقل بصيغة لا تنزع للاختزال ولا الإقصاء أو الرد، يمكننا الآن أن نتطرق إلى آلية عمل العقل وفق مفهومه المركزي حسب سيرل وهما الوعي والقصدية.

* علم الـيوجينيا: تعريب لكلمة Eugenics علم تحسين النسل ودراسة طرق إثبات أو تحقيق جودة السكان -البشر- من خلال تطبيق المبادئ الجينية، يسعى علم تحسين النسل الإيجابي إلى القيام بذلك عن طريق برامج التربية الانتقائية فيما يهدف علم تحسين النسل السلبي إلى القضاء على الجينات الضارة. يُنظر: (John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p304).

¹John Serale: Consciousness and language, p33.

تعاني التيارات الردية والاستعبادية دائماً من قصر الاختزال وتعذر الإقصاء لما يتعلق الأمر بمجالات عقلية مركزية في بناء مفهوم العقل وحصره من قبيل الوعي والقصدية، فكيف يمكن لنا أن نختزل أو نقصي أكثر شيء ألفة بالنسبة لنا كالوعي؟ وكيف يمكن كذلك أن نرد أو نستبعد القصدية العقلية التي نتجه بها نحو الأشياء ونتمثل بها العالم؟ وإذا أردنا أن نحتفظ بكلاهما فسنقع في قصور من نوع آخر وهو قصور مفاهيمي يستدعي الإقصاء أو الاختزال مباشرة، اسئل نفسك فقط ماذا نعني بالوعي؟ ستجد نفسك تتكلم عن السلوك أو الإدراك الحسي أو باقي الملامح المادية التي يُستدل بها عليه، واسئل نفسك مرة أخرى ما القصدية؟ أو بالأحرى كيف تتمثل العالم ونتجه نحو الأشياء في عقولنا؟ مرة أخرى ستجد نفسك تتحدث عن الإدراك الحسي - البصري هو الأبرز - أو التخيل.

من الغريب أن أكثر سمة أو قدرة أو أكثر شيء استعمالاً لنا أن لا نكون ملمين به ونعجز عن وصفه أو حتى حصره في تعريف منطقي لا ينزح إلى الاختزال أو الاقصاء بطرقه المختلفة، ولعل هذا ما يجعل مشكلة من قبيل مشكلة العقل والجسد صعبة الحل ومستعصية، فبعدما كانت مشكلة عقل - جسد ترحح هنا خطوة إلى الأمام وتأتي الحل لتصبح في شكلين أولهما دماغ - وعي، أي كيف تنتج الأدمغة - مخ - المادية وعيا غير مادي؟ وثانيهما كيف نحصل على تقارير غير مادية عن عالم مادي وعن أنفسنا باستمرار؟

تحت تأثير رايل وفكره يستعمل الكثيرون لفظ الحالات العقلية بدل "عقل" لدقة المصطلح وكذلك بالنسبة لسيرل، ومن بين تلك الحالات الوعي وهو السمة المميزة لحالاتنا العقلية كلها وظواهر العقل، ويولي سيرل الوعي أهمية كبيرة - بالإضافة إلى القصدية- حيث يقول: «سأجادل بأنه لا توجد طريقة لدراسة الظواهر العقلية دون دراسة الوعي ضمناً أو صريحاً، السبب الأساسي هو أننا لا نملك حقاً أي فكرة عن الحالات العقلية بصرف النظر عن مفهومنا للوعي وما يمدنا به إذ أننا نحصل على كل مفاهيمنا العقلية عن طريقه بما في ذلك اللاوعي»¹، أي أنه الموصل الوحيد والرابط الوحيد بحياتنا العقلية بل هو يلعب دور الملاحظة مقارنة بالعالم من منظور الشخص الثالث - الغائب - إلا أنه استشكالي وملغز وغير مفهوم بالنسبة للكثيرين لطابعه الكيفي ولأنطولوجيته التي تنتمي لنمط المتكلم - الشخص الأول - أو المكابد وكما أن له

¹John Serale: Consciousness and language, p12.

أهمية كبيرة كذلك كان سببا في العديد من الإشكاليات، ويقول نيغل هنا: «الوعي هو ما يجعل مشكلة العقل والجسم حقا مستعصية على الحل ربما هذا هو السبب في أن المناقشات الحالية حول المشكلة تعطيها القليل من الاهتمام أو تفهمها بشكل خاطئ، لماذا ليس لدينا في الوقت الحاضر أي تصور لما يمكن أن يكون عليه تفسير الطبيعة الفيزيائية لظاهرة عقلية؟ وبدون الوعي ستكون مشكلة العقل والجسد أقل إثارة للاهتمام لكن مع الوعي يبدو الأمر ميووساً منه، إن السمة الأكثر أهمية والمميزة للظواهر العقلية الواعية غير مفهومة بشكل جيد»¹، وأي دراسة للعقل أو محاولة بناء لمفهومه لا تتضمن هذه الميزة الأساسية له أي الوعي هي في ذاتها لا تتضمن حتى إمكان الوصول للظاهرة المدروسة -العقل-.

ربما لفترة وجيزة من الزمن كان من الضروري إبعاده عن الدراسات، ربما بسبب نقص الأدوات المنهجية والوسائل البحثية، وكذلك لأنه كان يعيق التقدم العلمي بما أن هذا الأخير كان قائما على الملاحظة العيانية، ويقول سيرل في هذا: «كان استبعاده مفيدا من حيث التركيز على الظواهر القابلة للقياس والموضوعية والخالية من القصد، لكن الاستبعاد كان على أساس خاطئ ذلك أنه اعتبر الوعي وكأنه ليس جزء من الطبيعة»²، ويستثني سيرل في حديثه الخطأ الذي على أساسه تم الاستبعاد أي أن الاستبعاد كان مبرراً لقلة وضعف وسائل القياس، إلا أن أساس الاستبعاد الذي مفاده أنه معطى غير طبيعي، غير مبرر لدى سيرل.

وبالرغم من تقدم الوسائل وتطورها فيما يخص البحث لا يزال الوعي غير معروف ومفهوم بصورة واضحة في الأواسط الفكرية الفلسفية والعلمية ودائما ما تُرفق كتاباته بملغز وغامض ومشفر وغيرها من العبارات الدالة على العجز المفاهيمي، ولذلك قد يُطرح السؤال قبل الاستبعاد والإقصاء والرد والاختزال ماهي أهمية الوعي؟ ماهي وظيفته؟

كما سبق وذكرنا أن الأهمية الأولى تكمن في أنه الشيء الوحيد الذي يوصلنا لحياتنا العقلية، أما الأهمية الثانية فهو أساس الحياة الإنسانية وبه حقق الإنسان بقاءه وسما وارتقي في سلم التطور، إذ أنه يمثل الجناحين لدى الطيور والتركيب الضوئي لدى النبات والمخالب لدى الحيوانات المفترسة وهكذا، إنه الميزة والخاصية الإنسانية، ويقول سيرل عن هذا السؤال «يشبه القول ماهي الوظيفة التطورية لكون المرء على قيد

¹Thomas Nagle: Mortal Questions, Cambridge University Press, London, 2012, p176.

²John Serale: Consciousness and language, p38.

الحياة، أعتقد أن الطريقة التي طُرح بها السؤال تكشف عن ارتباكات أساسية تخص حالة الوعي، نحن نفكر في الوعي ليس كجزء من العالم المادي العادي ولكن باعتباره ظاهرة غامضة غير فيزيائية تقف خارج العالم البيولوجي، إننا نركب الخطأ الديكارتي، وإذا حاولنا أن نأخذ السؤال على محمل الجد فإن الأهمية والوظيفة التطورية للوعي هي الوظيفة التطورية للقدرة على المشي والجري والجلوس والتكاثر والعثور على الطعام»¹، ولك أن تتخيل أدائك لكل هذه الوظائف دون وعي سيفضي المشي والجري إلى التيه دون الوعي والجلوس والنوم إلى سبات والتكاثر إلى حيوانية -وعي بدرجة أقل- والبحث عن الطعام إلى عبث.

إن الوعي لا يكتفي بتنظيم حياتنا العقلية فقط بل حياتنا في الواقع كذلك ويضيف سيرل قائلاً: «تحتاج النباتات إلى التركيب الضوئي والبشر إلى الشعور -الوعي- لكي يستمروا في البقاء [...] حين نتخيل أن النباتات لا تستطيع أداء التركيب الضوئي أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير، ونتمسك بباقي ثابت الطبيعة -الإطراد- تستطيع أن ترى الجدوى التطورية لهذه المزايا، والآن حاولو هذه التجربة مع الشعور -الوعي- تخيلوا أننا نسقط جميعاً في غيبوبة، ونغط في القهر والخذلان سترون أننا سرعان ما نقرض»²، وكثيرة هي الأمثلة التي تثبت أن حفظ البقاء يستلزم حضور الوعي، إلا أن السؤال حول الوظيفة والأهمية لا يقع في المقام الأول، السؤال الذي يُطرح اليوم حول الوعي هو سؤال يتجاوز الثنائية بمفاهيمها المعجزة بصفاتها منتجة للإشكاليات باستمرار.

ويلخص سيرل الإشكال الأساسي حول الوعي قائلاً: «كيف نفكر في أي نوع من التفاعل السببي بين الوعي والعالم الفيزيائي، وإذا سلمنا بوجود عالم عقلي منفصل فلا يمكن للقائل بالثنائية أن يُفسر كيف يربطه بالعالم المادي الذي نعيش فيه جميعاً، ومن جهة أخرى تبدو المادية خاطئة بوضوح ذلك أنها تنتهي إلى إنكار الوعي وبالتالي إنكار الظاهرة التي تُثير السؤال في المقام الأول فهل من مخرج؟ هل هنالك مخرج بديل بين نار الثنائية ونار المادية؟»³، يمكننا صياغة هذا الإشكال واختصاره على النحو التالي: بما أن الثنائية بتفسيرها للوعي تجعله ميتافيزيقياً خارج الدراسة العلمية أو مجرد فضلى للنشاط المادي، والمادية تحتزله وتلغي نمطه الخاص في الوجود كأنطولوجياً المتكلم أو الشخص الأول وبالتالي تلغي الظاهرة الكيفية التي بُني

¹ John Serale: Consciousness and language, p29.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص100.

³ المصدر نفسه: ص87.

على أساسها السؤال فما هي الطريقة الصحيحة لبناء مفهوم يحصر الظاهرة الواعية باعتبارها ظاهرة عقلية، محترماً التقارير العلمية من جهة وخصائص الظاهرة الكيفية من جهة أخرى دون اللجوء إلى الأنماط الاختزالية والإقصائية أو إلى الميتافيزيقا مع الحفاظ على فاعلية الظاهرة؟.

1- سيرل والمواقف المهملة في دراسة الوعي

يسمى سيرل جملة المواقف والإتجاهات والنظريات التي لا تأخذ الوعي بعين الاعتبار في دراساتها بـ "المواقف المهملة Neglected Situation" ويقصد بذلك كل محاولة لرد أو اختزال أو استبعاد أو إقصاء الوعي "سواء من مفهوم العقل ودراساته أو من العالم ككل ويرد ذلك في قوله: « [...] وهكذا نجد أن مضمون وجهة النظر المهملة المقبولة قبولاً مشتركاً والقائلة إن كل واحد منا يتألف من عقل وجسم معاً، عندما يستوعب بالطريقة التقليدية، هو أن وعينا يطفو متحرراً من العالم الفيزيائي ولا يمثل جزءاً من حياتنا البيولوجية العادية»¹، ويُشير سيرل هنا إلى أن طبيعة الوعي هي بيولوجية تحدث في الدماغ إلا أن إنكاره وإهماله باعتماد النموذج التقليدي "عقل - جسم" يجعلنا نظن أنه متحرر تماماً من كلاهما سواء تعلق الأمر بالعقل - كحالة عقلية أو بالجسم - بالدماغ كحالة عصبية - ويأتي هذا بعد عجز التيارات التقليدية عن رده إلى السلوك أو الوظيفة أو في مقدمتها المادة، «إن المواقف المهملة للمادية هي أن العالم مؤلف كلية من كائنات مادية أو فيزيائية [...] وأن الوعي بوصفه شيئاً عقلياً بطريقة لا تقبل الرد لا وجود له، وينتهي الماديون بعد قدر من الدوران حول الموضوع إلى إنكار وجود الوعي، حتى وإن امتنع معظمهم عن الإدلاء برأيه مباشرة "الوعي لا يوجد" ولا يكون الإنسان أو الحيوان واعياً في أي وقت، وبدلاً من ذلك فإنهم يُعيدون تعريف الوعي إلى درجة أنه لا يشير إلى حالات عقلية داخلية وكيفية وذاتية وإنما يشير بالأحرى إلى بعض الظواهر في صيغة الغائب»²، كالسلوك والاستعداد له، أو الوظيفة والعلاقات السببية أو الحساب لدى الذكاء الإصطناعي القوي، فيما أن ما تفلعه كل هذه التيارات هو إفراغ الوعي من محتواه المميز وخاصيته، أي أنطولوجيا المتكلم الأول، أو ونمط وجوده الذاتي أنطولوجيا، وينقسم إقصاء أو إنكار الوعي إلى قسمين حسب سيرل وهما: إنكار مباشر أو إنكار ضمني له، وذلك بنفي وصفه كظاهرة داخلية خاصة

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 89.

² المصدر نفسه: ص ن.

ذاتية نوعية عن طريق إعادة تعريفه ونفي منظور الشخص الأول المتكلم العاقل First-person mental

وتحويله إلى الملاحظ العام أو المعاش "الغائب" Third-person phenomena¹

فيما أن السبيل إلى حياتنا العقلية الخاصة بالدرجة الأولى هو الوعي، وأي إنكار له سواء أكان مباشرا أم ضمينا من خلال إعادة تعريفه هو إنكار للعقل ولكل حالاته، فكر مثلا في رغبة لك أو اعتقاد معين أو في حالة عقلية ستجد أن الوعي هو السبيل الأول إليها بالإضافة إلى القصدية، وسواء كان الرد استبعاديا أو اختزاليا أو إقصاء فإنه يؤدي إلى إنكار الظواهر العقلية أساسا والتي كانت موضوع الإشكال أصلا، إذ يرى سيرل أننا «لا نستطيع أن نقوم بأي خطوة من هذه الخطوات مع الوعي [...] أننا لا نستطيع أن نؤدي ردا استبعاديا على الوعي، لأن نموذج عمليات الرد الاستبعادية هو إثبات أن الظاهرة المرودة مجرد وهم، ولكن حيث يكون الوعي معنيا فإن وجود الوهم هو الواقع نفسه [...] إن وهم الوعي متطابق مع الوعي»²، ذلك أنك لما تكون بصدد اعتقاد أن الوعي وهم فإنك بصدد حالة عقلية واعية اسمها الوهم، إلا أنها واعية باعتبارها اعتقاد أي حالة عقلية، وما جعلك تدركها هو الوعي ذاته الذي تحاول إنكاره أو رده استبعاديا، ومنه فإن أي محاولة لنفي الوعي بهذا الشكل هي إثبات له، وأن حقيقة أن الوعي وهم حقيقة عقلية ذات نمط أنطولوجي ذاتي لا نحصل عليها إلا من خلال الوعي ذاته -بالإضافة إلى القصدية-، ويتساءل سيرل لماذا لا يمكننا رده سببيا أي إلى أسباب حدوثه الفيزيائية، «ببساطة إذا أردنا ذلك كان من الضروري التخلي عن شئ أساسي للوعي وهو الذاتية Subjectivity والوعي له أنطولوجيا في صيغة المتكلم، ولهذا السبب لا نستطيع رده كما يحدث مع ظواهر في صيغة الغائب ففي مفهوم الصلابة نحن نتخلى عن خبرات الناس لأنها ليست ضرورية لبناء المفهوم أما هنا لا يمكننا إهمال الجانب الذاتي لأن الهدف الكامل من امتلاك مفهوم للوعي هو امتلاك اسم للظواهر الذاتية في صيغة المتكلم»³، هذا من جهة ولأن سببية الحالات العقلية تختلف عن سببية كرة البيلياردو العادية -سببية الدفع والجذب- من جهة أخرى.

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p9.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص96.

³المصدر نفسه: ص ن.

2- تطبيع المحتوى Naturalizing Content

نتيجة لتعذر رد الوعي بسبب ذاتيه وطابعه الأنطولوجي تفتن الفيلسوف الأمريكي المعاصر ألفا نوي Alva Noë (1964م-) إلا أن السبب الأول في عدم إمكان الرد هو الذاتية وأنطولوجيا المتكلم، فقرر أن يعالج المشكل من أساسه وراح يحاول رد الطابع الذاتي والأنطولوجي ومحتواه إلى الطبيعة حيث كتب في مقاله المعنون بـ "التجربة من دون الرأس" قائلاً: «هنالك احتمالية تجريبية مفتوحة لأن تكون تجاربنا غير معتمدة فقط على ما يتمثل في أدمغتنا. بل على تفاعلات دينامية بين الدماغ والجسم والبيئة، من الممكن أن تشمل ركيزة التجربة الجسم غير المادي والعالم»¹، هذا يعني فعلاً أن الوعي يمكنه أن يطفو متحرراً في الطبيعة غير خاضع لا للعقل ولا للدماغ كجزء من الجسد فكيف ذلك؟ الفكرة الأساسية هنا هي اقتطاع الوعي والإبقاء على القصدية وتطبيعه أي اختزاله إلى ظواهر فيزيائية غير عقلية أي أن ما في رؤوسنا وأذهاننا "محتوى ضيق" مقارنة بما في الطبيعة "محتوى واسع"، ولا يكفي ما في أذهاننا لتفسير ارتباط اللغة بالواقع، لذلك يرجعها إلى سببية خارجية² أي أن الوعي خال من دون محتوى والطبيعة هي من تمدنا بكل تصوراتنا الذهنية الذاتية عبر القصدية، وكل ما نمارسه وعيا منا هو راجع للطبيعة ويأتينا عبر القصدية، وبالتالي فإن مركز الوعي ليس الدماغ بل خارج الجسم تماماً أي في الطبيعة -فعالية خارجية- يذكرنا هذا بمفهوم هيوم للعقل على أساس أنه صفحة بيضاء والتجربة تكتب عليه ما تشاء كما جاء في أول هذا البحث، وأضاف إلى ذلك أن كلاهما ينتمي إلى سببية خارجية.

في رد سيرل على ألفا نوي يرى «أن النصف الأول من الجملة واضح إلا أنه لا يستلزم الثاني بالضرورة، فإذا كانت ركيزة التجربة تعني كيفية تحقيقها، فليست هنالك وسيلة يمكن أن تتحقق بها الشخصية -الذاتية- الواعية النوعية في الطاولة التي أراها الآن وفي الهواء الطلق مثلاً لأننا بصدد الحديث عن الحالات النوعية حيث نتحدث عن أحداث مادية تجريبية فعلية لمواقع مكانية وبدايات ونهايات زمانية -أبعاد- وخصائص كهروكيميائية»³، هذا يعني أن فكرة ألفا نوي ممكنة منطقياً ولكنه لا يخبرنا بشيء عن كيف يمكن تطبيقها وبالتالي تصبح مستحيلة واقعياً، بما أنها تركز على التجربة هذا يقودنا إلى القول بأنه

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 60.

² John Searle: The Redescovry of Mind, p23.

³ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 60.

لا يمكن تطبيع نمط وجود الوعي والحالات العقلية الأنطولوجي الذاتي النوعي والكيافي الخاضع لأنطولوجيا المتكلم وتحقيقه في نمط مغاير تماماً هو مادي كمي خاضع للملاحظ العام، بهذه الطريقة نحن ننسب الوعي إلى السكنات والجمادات، ويضيف سيرل هنا قائلاً: «صحيح أن ركيزة التجربة تنتج عن تفاعل دينامي لكن هذا التفاعل الدينامي لا يطفو في الفضاء بل داخل الأدمغة سواء الحيوانية أو البشرية وهو سمة بيولوجية أعلى مستوى أدنى، ولو أفكر في أنه غير ذلك ويتحقق كركيزة للتجربة خارج إطار العصبونات وبيولوجيا الدماغ فإنه علينا افتراض أن جزيئات الهواء وكذلك الطاولة تحقق الوعي»¹، وحسب سيرل هذه الفكرة لا يُنظر فيها بجديّة، ذلك أن ركيزة التجربة وتفاعلها الدينامي الذي ينتج خبرات وكيفيات واعية سيستلزم فضاء بيولوجيا وسببية عصبية تتحقق فقط في الدماغ الذي بدوره هو ميزة للإنسان والحيوان، وحين نحتاج إلى ناتج ركيزة التجربة والتفاعل الدينامي نستدعيه بقصدية واعية ذات نمط أنطولوجي شخصي انطلاقاً من ذواتنا لا من خارجها.

3- ألفا نوي Alva Noë (1964 م-) والغائية الدارونية

يدافع نوي عن اعتراضه وحجته في تطبيع المحتوى، ويقدم نوعاً آخر من الحجج إذ يستند إلى حقائق علمية مثل الدارونية، وحسبه يمكننا اختزال المحتويات العقلية الواعية في وظيفتها البيولوجية والغائية وعلى هذا النحو سيكون لرغباتي مثلاً محتوى يشير إلى الماء كعنصر طبيعي أو الطعام وهي تعمل فقط على مساعدتي للحصول عليها²، وبالتالي فإن حالاتي الواعية ليست ذاتية إذ أنها من الطبيعة حين استدعت الماء كعنصر طبيعي أو الطعام وراجعة إليها - الطبيعة - حين كانت وظيفتها غائية تفضي إلى البقاء، ومنه فلا وجود لمستوى أنطولوجي ذاتي مادام المحتوى والغاية والوظيفة كلهم ينتهون إلى الطبيعة، وعلى هذا النحو يمكننا أن نختزل الوعي وحالاته ونرده إلى سببية طبيعية عامة دارونية بالخصوص.

يرى سيرل هنا أن هذه الحجة قائمة أساساً على رد الوعي من خلال رد المصطلحات العقلية لا أكثر، في حين أن الرد والاختزال اللغوي للظاهرة لا يقابل رداً واختزالاً في الواقع، ويقول في هذا: «لنأخذ مثلاً قول واعتقاد أن فولتير كان روائياً رائعاً أفضل من بالزك، الآن كيف سيبدو تحليل هذا المحتوى سواء من

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 61.

² John Searle: The Redescovy of The Mind, p24.

حيث السببية الجسدية أو الانتقاء الطبيعي الدارويني دون استخدام أي مصطلحات عقلية؟ إن هذه المحاولات لا تنطبق مع أرض الواقع وربما تكون هنا أشهر المشاكل الفنية مشكلة الانفصال، إذا كان السبب مفهوماً فبماذا نفسر حالات الهوية الخاطئة كالاعتقاد في أن الحصان هو بقرة كتحديد عن طريق الخطى؟¹ أليس كل شيء في الطبيعة؟ لذلك ربما كان من الأجدر أن لا يحدث الخطأ في هذا التحديد خاصة وأن الوعي ينتمي إلى الطبيعة نفسها ويتحقق فيها، بالإضافة إلى ذلك يشير سيرل لوجود جانب من كفياتنا الواعية لا يمكن أن تُرد إلى سببية طبيعية داروينية أو جسدية بل يمكنك فقط أن تُعبر عنها بمصطلحات عقلية، وحسب سيرل لا يوجد شيء معياري أو غائي حول التطور الدارويني في الواقع كانت مساهمة داروين الرئيسية على وجه التحديد، إزالة الهدف والغاية من التطور، واستبدالهما بأشكال الانتقائية الطبيعية البحتة، تُظهر رواية داروين أن الغائية الظاهرة للعمليات البيولوجية هي وهم، إنه امتداد بسيط لهذه البصيرة -الوعي- للإشارة إلى أن المفاهيم مثل "الغرض" ليست أبداً جوهرية للكائنات البيولوجية، ما لم يكن بالطبع لتلك الكائنات نفسها حالات وعمليات مقصودة واعية.²

حسب سيرل هنا إن الداروينية لم تُقر أبداً بالغايب بل العكس من ذلك الانتقائية أي أن الإختيار لم يكن للإنسان بل للطبيعة، وحتى وإن كانت الطبيعة انتقائية أو كان الإنسان غائياً يحاول تحقيق غرض أسمى هو حفظ البقاء فإن هذه المفاهيم غير فعالة في فضاء الطبيعة ما لم تكن هنالك كائنات تعطي لهذا المفهوم معنى من خلال وعيها وقصدها وعملياتها العقلية، وخلاصة القول هنا أن وجود الوعي كحالة عقلية ذاتية أنطولوجية هو من يعطي للدارونية والغائية والانتقائية والطبيعة كذلك معنى، إذ لا يمكن أن تفهم هذه كلها سوى في ظل وجود كائنات تملك وعياً ذو طبيعة أنطولوجية ذاتية، ويُضيف سيرل هنا قائلاً: «تحتاج النباتات إلى التركيب الضوئي والبشر إلى الشعور -الوعي- لكي يستمروا في البقاء [...] حين نتخيل أن النباتات لا تستطيع أداء التركيب الضوئي أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير ونتمسك بباقي ثابت الطبيعة -الإطراد- نستطيع أن نرى الجدوى التطورية لهذه المزايا، والآن حاول هذه التجربة مع الشعور -الوعي- تخيلوا أننا نسقط جميعاً في غيبوبة ونغط في القهر والحذلان سترون أننا سرعان ما نقرض»³، وكثيرة هي

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p24.

²Ibid, p25.

³جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص100.

الأمثلة التي تثبت أن فهم الطبيعة وسيرها وحفظ البقاء والمحافظة على سير حياة الإنسان وتطورها منذ القدم إلى وقتنا الحالي، يستلزم حضور الوعي ومن دونه لن يحقق الإنسان هذا الارتقاء.

4-المنعكسات وكامن الجاهزية "بدايات الظاهرة المصاحبة"

هنالك أسلوب آخر من الاختزال هذه المرة لم يتم اختزال الجانب الأنطولوجي للوعي ولا كفاءاته بل وظيفته وسببته، إذ يبدو أن الوعي مجرد مرافق للحالات العقلية وليس له دور يذكر، وهو غير فعال بل هو فُضلي ويمكننا تلخيص هذا الطرح كالاتي: حتى لو كان الوعي موجوداً بالفعل بشكل ذاتي إلا أنه لا يمكن أن يحدث فرقا حقيقيا في العالم المادي الحقيقي سيكون مجرد ظاهرة سطحية لا تؤثر سببياً على سلوك الكائن الحي في العالم وفي المصطلحات الفلسفية الحالية سيكون الوعي ظاهرة ثانوية، سيكون مثل انعكاسات السطح على مياه البحيرة أو الزبدة على الموجة القادمة إلى الشاطئ، يمكن للعلم أن يقدم تفسيراً لكل هذا لكن في حساباتنا الأساسية لكيفية عمل العالم فهي غير مهمة¹، أي بما أنه ظاهرة ثانوية لا العلم ولا الفلسفة مطالبان بتقديم تعريف تحليلي أو منطقي له وحتى وإن كان ذلك فليس من أولويات العلم ولا الفلسفة بما أنه لا يؤدي دوراً كبيراً يُذكر، يمكن للعلم أن يفسر انعكاسات الضوء على سطح المياه وبدقة كبيرة بالاسعانة بفيزياء الكم والهندسة البصرية، ويمكن حتى صياغته في معادلة الانكسار ونفس الأمر بالنسبة لزبد البحر إلا أنها ظواهر غير فاعلة في العالم بل مصاحبة للظواهر الأساسية بالضبط مثلما يصاحب الرعد كصوت والبرق كضوء ظاهرة التفريغ الكهربائي، كذلك الوعي هو ظاهرة مصاحبة للعمليات العصبية والعقلية.

و«في أكثر من مرة يثبت أن الفعل سبق الإدراك الواعي، كلمس موقد ساخن وسحب اليد قبل الوعي بالحرارة وتكيف جسم المتزلج مع التضاريس وغيرها من الأمثلة التي تدعم القول بأن الفاعل يباشر الفعل قبل تحقيقه إدراكاً واعٍ إذ يستغرق الدماغ عادة نصف ثانية لإنتاج الوعي والجسم المدرب لا ينتظر كل هذا الوقت، وبالتالي فإن الوعي لا يستهل السلوك بل يراقبه ويوجهه أحياناً، إلا أن جل الأفعال تستهل في اللاوعي ليصبح الوعي مرافقاً عرضياً»²، وحسب هذا الطرح فإن حارس مرمى في مباراة كرة القدم مثلاً

¹John Serale: Consciousness and language, p26.

²جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 207، 208.

وأثناء قفزه للتصدي لكرة متجهة نحو شبك مرماه قد قفز أولاً ومن ثم أصبح واعياً بقفزه، وهذا معناه أن القفز منذ البداية لم يكن واعياً أو بالأحرى لم يكن الوعي سبباً في ذلك، والأمثلة كثيرة لاحظ فقط حالتك العقلية أثناء اعتراض شيء طريقك وأنت تقود السيارة، تذكر سلوكك والفرملة المفاجئة ستتذكر أنك مارست رد الفعل من دون وعي وستطرح السؤال على نفسك ماذا حدث؟

لقد أثبتت هذا بعض التجارب حيث أظهرت نتائج أبحاث أولاً ديكة Deake وكروهنبر Kronhuber في ألمانيا وكذلك بن لبيت B.libet في سان فرانسيسكو بعدها والتي تخص معالجة المعلومات اللاواعية، في أن استهلال الفعل يحدث في اللاوعي بمعنى أن الفعل يبدأ قبل أن يصير الفرد واعياً، وذلك من خلال التجربة التي كان مفادها أن قاموا بطلب سلوك معين من فرد ما شرط أن ينظر إلى الساعة عند قرار الأداء، فكان هنالك فاصل زمني يبلغ نحو 350 ملي ثانية بين النشاط المتزايد في المنطقة الحركية الإضافية ووعي المؤدي وهذا ما يسمى بـ "كامن الجاهزية" ومنه فإن الوعي يأتي متأخراً عن الفعل، أي اتُّخذ القرار بغير وعي¹، ليصبح هنا للوعي دور لاحق عرضي كظاهرة ثانوية فضلى مصاحبة أو سمية ما شئت، مثبناً بالتجربة العلمية، لكن لسيرل رأي آخر هنا إذ يصر على دور الوعي في إنتاج السلوك ويعترض على التجربة حيث أدرج اعتراضه هذا في كتابه "رؤية الأشياء كما هي" والذي مفاده أن دراسة حديثة أشارت إلى احتمال أن تكون النتائج التجريبية ناجمة عن اشتراط أن يُمدق المؤدي في الساعة التي يرجح أن تكون هي ما ينتج كامن الجاهزية كما ظهر لاحقاً²، أي أن التحديق في الساعة هو كذلك سلوك يحتاج إلى استهلال واع يسبق السلوك المؤدى أو المقاس، وبالتالي فإن نصف الثانية بوصفها كمن جاهزية قد ترجع لسلوك التحديق في الساعة وليس للسلوك المؤدى المراد قياسه والذي يكون لاحقاً، ففي الوقت الذي ينظر فيه المؤدي إلى الساعة ويقرر أنه شرع في الفعل تضيع منه نحو 350 ملي ثانية ويتشكل كمن الجاهزية، وإلا فإن الوعي يقوم بإنتاج السلوك وتوجيهه بمعية قصدية عقلية وفق سببية مختلفة عن السببية العادية - سببية كرة البيلياردو- أي بالتزامن وليس بالتعاقب كما سبق وشرحنا بالضبط مثلما تكون عليه سببية الجاذبية على الأجسام أثناء تثبيتها، ويقول سيرل هنا رداً على التجربة: «لا تبين مطلقاً نتائج بحوث ديكة

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص ص205، 207.

² المصدر نفسه: ص207.

وكروثوبور وليبيت عدم وجود دور للوعي، لقد سبق للمشاركين اتخاذ قرارهم بفعل شيء ما، لقد صاغوا قصداً مسبقاً، وقد كانت المنظومة التجريبية معبأة بسبب وجود متغيرين، أولهما التحديق في الساعة وثانياً تحريك اليد، للوعي أهمية كبيرة، حاول أن تتخيل تأليف هذا الكتاب -يقصد كتابه رؤية الأشياء كما هي- دون وعي، العديد من الحالات هي منعكسات [...] ومفهوم المنعكس هو الآخر أكثر تعقيداً مما يبدو في الثقافة الشعبية»¹.

ولو لاحظنا جيداً ففي دراستنا للمنعكسات نركز على رد الفعل دون الفعل المسبب، هذا الأخير الذي يتلقاه العقل الواعي ونتيجة لذلك يصدر رد الفعل وبالتالي فالوعي سابق للفعل وليس فقط لردته، وبالتالي لا يمكننا أن نعتبر الوعي كفضلي أو كظاهرة مصاحبة لا تؤدي دوراً سببياً في العالم، وهذا بدوره لا يعني أن الفرض القائل بـ "الظاهرة الثانوية" محال منطقياً حسب سيرل، وإنما يرتكب خطأ من نوع آخر إذ يقول: «لقد حاولت أن أزيل أساس التفكير في أن الوعي لا بد من أن يكون ظاهرة ثانوية ولكني لم أثبت أن مذهب الظاهرة الثانوية محال منطقياً أنا أعتقد أنه خاطئ، ولكن صورة الخطأ الذي نحن بصدده هي الخطئ التجريبي وليس الخلف المحال المنطقي Logical Absurdity*²، حيث أن فرض الظاهرة الثانوية أو المصاحبة مبني على مفاهيم تجريبية خاطئة من قبيل سببية الشد والجذب، وكمون الجاهزية، والمنعكسات وغيرها من المفاهيم التي تحتاج إلى إعادة قرائتها والانطلاق من أن الوعي جزء من العالم بدل اعتباره ميتافيزيقياً أساساً، ويمكننا تلخيص رد سيرل على الظاهرة الثانوية وفيما أخطأت حسبه في النقاط التالية:

1- الافتراض الثنائي بأن ما هو عقلي ليس جزءاً من العالم الفيزيائي.

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 209.

* الخلف المحال المنطقي Logical Absurdity: وهو الخطأ الذي وقع فيه ديكرات حسب سيرل والناجم عن خطأ التصنيف Category Mistake الذي أدرجه رايل في كتابه مفهوم العقل "The Concept of Mind" هذا الخطأ بدوره ناجم عن الخلط بين فئتين مختلفتين من التصنيف أو مستويين مختلفين من الوصف كجعل قسم الشيء قسيماً له مثل جعل الجيش قسيماً لكتائبه وأفواجه وجعل العقل قسيماً للجسد وسلوكه والاستعداد له حسب رايل. والناجم عن القضية هنا لا صدق ولا كذب بل قضية محالة منطقياً وهذا ما يُفرضي "رد عبثي" "Reductio ad absurdum" كعملية تفكير تستمد تناقضاً من مجموعة من الافتراضات، وتخلص إلى أن المجموعة ككل لا يمكن الدفاع عنها بحيث يتم رفض واحدة من الافتراضات على الأقل. يُنظر:

(Simon Blackburn: The Oxford Dictionary of philosophy, pp55-56-311).

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، ص 101.

2- الافتراض بأن السببية برمتها لا بد من أن تأتي على غرار أشياء فيزيائية تنجذب نحو أشياء فيزيائية أخرى - سببية لعبة البيلياردو-.

3- الافتراض بأنه لأي مستوى سببي إذا استطعت أن تقدم تفسيراً لوظيفة هذا المستوى في حدود بني مجهرية أساسية إلى حد بعيد فإن المستوى الابتدائي يكون غير واقعي بصورة سيئة وظاهرة ثانوية ولا أثر له ومن الملاحظ أن الأخطاء الثلاثة تشترك في نقطتين أساسيتين، الأولى أن كل الأخطاء تستند إلى ما سماه سيرل بالتقليد أو المفاهيم المهجورة، والنقطة الثانية أن كل الأخطاء الثلاثة تتعلق بالتجربة ومفهومها، فتجارنا الواعية تكتسي طابع خاص ونمط وجود خاص بما أنها تنتمي لأنطولوجيا المتكلم وتختلف عن التجارب العادية - بالمعنى العام للتجريب- أي بمنطق الملاحظ أو الغائب إلا أنها تجارب، ومن الواضح أنه هنالك خلط يحدث في استعمال مفهوم "تجريبي" ويوضح ذلك سيرل قائلاً: «يجب أن نفهم أن هنالك غموض بين المعنى الوجودي والحس المعرفي لكلمة "تجريبي"، يقصد الناس عادة بذلك حقائق فعلية في العالم باستثناء الرياضيات والمنطق مثلاً، وأحياناً أخرى يقصدون حقائق قابلة للاختبار بوسائل الشخص الثالث -الغائب Third-person أي يمكن للمراقب الوصول إليها، هذا الغموض المنهجي يقودنا إلى خطأ مفاده أن: جميع الحقائق التجريبية بمعنى أنطولوجي لا يمكن الوصول إليها»¹، إلا أننا نملك تقارير تجريبية عن حالاتنا الواعية بالمعنى الوجودي وأخرى عن العالم تأتي بمعنى الحس المعرفي، ولكنها تنتهي لكيفيات واعية يكتسيها نمط خاص وجودي هو أنطولوجيا المتكلم.

ويُلخص سيرل طرح اتجاه الظاهرة المصاحبة وردة على ذلك في قوله: «إن الوعي لا يمكن أن يسبب شيئاً بذاته أي أن الوعي مجرد فضلى غامضة يُطلقها المخ ولكنه عاجز عن أن يفعل أي شيء بذاته [...] وعلى هذا النحو إذا رفعت ذراعك مثلاً فسوف تفكر في أن القرار الواعي كان سبباً في ذلك، ولكننا نعرف جميعاً في الحقيقة أن هنالك قصة سببية مفصلة ليس بد من معرفتها عند مستوى الخلايا

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p31.

العصبية في القشرة الحركية وأجهزة الإرسال العصبية، وبصفة خاصة الأستيلكولين Acetylcholine* ونهاية العصب الحركي الخاصة بالمحور العصبي والأنسجة العقلية وكل البقية فيسيولوجيا عصبية تكفي لتقديم تقرير سببي كامل عن حركة ذراعك مستقلاً عن أي إشارة إلى الوعي¹، قد يبدو أن سيرل يمارس اختزالاً بيولوجياً عصبياً للوعي، وبالتالي هو لا يختلف عن غيره لأنه يمارس أساليب ردية، فكما ردت الفيزياء المادية العقل إلى الدماغ والحسابية إلى برامج والسلوكية إلى لغة أو سلوك وغيرها من التيارات الاختزالية والإقصائية. استعمل سيرل فقط شيئاً مختلفاً أو حداً أو نهاية مختلفة هي البيولوجيا العصبية، إلا أن الملاحظ في قوله حديثه عن السببية الذي جاء قبل أن يعزو الوعي إلى النشاط العصبي، ودون أن نطرح فكرته ومفهومه عن السببية فهو يمارس رداً غير استبعادي سببي دون إلغاء الوعي وإقصائه باعتباره ظاهرة تتحقق وتحدث على مستوى الدماغ -فيه- تماماً كما يحقق النشاط الكومومي -مستوى أعلى- لجزيئات الماء ومكوناتها السيولة في مستوى أدنى.

5- نيغل من إشكالية عقل -جسد إلى إشكالية وعي - دماغ

في أكثر مرة يظهر توماس نيغل متسائلاً عن العقل وحالاته من قبيل الوعي والقصد، فبعدهما أدرج تجربته الفكرية عن إمكان تصور الكائنات التي تسلك مثلنا دون وعي أو قدرات عقلية والمسماة بـ "الزومبيات" يعود مرة أخرى هنا ليبين أن مشكلة العقل والجسد لا تقبل أي حل في ظل افتراض الوعي، بل تنتقل خطوة إلى الأمام وتتحول من "عقل-جسد" إلى "وعي - دماغ" إذ يقول في كتابه المعنون بـ: أسئلة ميمية Mortal Questions «الوعي هو ما يجعل مشكلة العقل والجسم حقاً مستعصية على الحل، ربما هذا هو السبب في أن المناقشات الحالية حول المشكلة تعطيها القليل من الاهتمام أو تفهمها بشكل خاطئ لماذا ليس لدينا في الوقت الحاضر أي تصور لما يمكن أن يكون عليه تفسير الطبيعة الفيزيائية لظاهرة عقلية؟ وبدون الوعي ستكون مشكلة العقل والجسد أقل إثارة للاهتمام، لكن مع الوعي يبدو الأمر ميؤوساً

* الأستيلكولين Acetylcholine: أحد النواقل العصبية الرئيسية للجهاز العصبي للفقاريات. يتم إطلاقه في بعض النهايات العصبية الكولينية Cholinergic -مادة تصف الألياف العصبية التي تطلق الأستيل كولين - وقد يكون الأستيل كولين إما مثبثاً أو محفزاً Excitatory أو مثبثاً Inhibitory، ويبدأ الشد أو الانقباض عند المفاصل العصبية العضلية. Neuromuscular junctions بمجرد أن يتم إطلاق الأستيلكولين ويكون له تأثير مؤقت لأنه يتحلل بأنزيم مفرز آخر اسمه كولينستراز. يُنظر:

(John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p6).

¹جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 97.

منه، إن السمة الأكثر أهمية والمميزة للظواهر العقلية الواعية غير مفهومة بشكل جيد»¹، وبالتالي حسب نيغل نحن أمام مشكلتان هنا، الأولى تخص العقل والجسد التي تحولت إلى إشكالية الوعي والدماغ حين تعمقنا في الأولى، أما الثانية فتخص الوعي وعدم قابلية رده إلى العوامل الطبيعية والفيزيائية.

لنوضح ذلك، حتما إقصاء الوعي وجانبه الأنطولوجي الذاتي يتضمن حلا لمشكلة العقل والجسد، وحتى رده إلى عوامل فيزيائية يغنينا عن الإشكالية المنتجة "إشكالية العقل والجسد" ولكن سيفتح باب إشكالية أخرى أكثر تعقيداً، فما أننا نصل إلى حالاتنا العقلية من خلاله فاختراله أو إقصائه إقصاء للعقل كله، لنصبح هنا أمام إشكالية الوصول إلا حالاتنا العقلية الخاصة بعدما كنا أمام إشكالية الوصول للعقول الأخرى، لك أن تفكر في رغباتك وتصرفاتك المختلفة ستجدها تمر حتما عبر الوعي بما في ذلك فعل التفكير هذا، وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الخارجي والتفكير في موجوداته والوصول والتواصل معها لا يمكننا الاستغناء عن الوعي لصالح حل إشكالية العقل والجسد هذا من جهة، ومن جهة أخرى عدم اختزال الوعي أو رده أو إقصائه يدفع بإشكالية العقل والجسد لإنتاج إشكالية أخرى أعمق منها وهي إشكالية الوعي والدماغ، فبعدما كان السؤال كيف يتفاعل المادي مع الغير مادي يصبح السؤال كيف يتفاعل الوعي مع الدماغ؟ من جهة، ومع العالم من جهة أخرى؟ أي انتقلنا من سؤال ثنائي القيمة إلى سؤال آخر ثلاثي القيمة، وبناء على هذا عارض نيغل جملة الحلول المقدمة لإشكالية العقل والجسد في ظل افتراض الوعي وأدرج سيرل اعتراضه في كتاباته قائلا: «عارض توماس نيغل بشدة حل مشكلة العقل والجسد لفقدان جهاز مفاهيمي لذلك، فالتغيرات السببية في العلوم الطبيعية لها ضرورة سببية كسلوك الجزيئات والسيولة في الماء وهذا لا يقابله حسب ما نعرف عن العقل والجسد والدماغ والوعي»²، ولعل السبب الرئيس لهذا الاعتراض هو التصور العام لمفهوم السببية إذ أن السببية العقلية وكيفية تحقق الوعي والحالات العقلية الواعية في الدماغ، لا يقابلها النموذج الكلاسيكي لسببية الشد والجذب بل سببية من نوع آخر، وهي سببية

¹Thomas Nagle: Mortal Question, p167.

²John Searle: The Redescovy of The Mind, p41.

بيولوجية حيوية ويقول سيرل هنا: «إن لغز الوعي اليوم هو تقريبا نفس لغز الحياة قبل تطور البيولوجيا الجزئية* أو لغز الكهرومغناطيسية قبل معادلات ماكسويل Maxwell Equations* ، يبدو غامضاً لأننا لا نعرف كيف تعمل الفيسيولوجيا العصبية والوعي بالتحديد»¹، ذلك أننا فيما سبق مثلاً لم نكن نعرف كيف تصدر الحياة عن الموت أي كيف ينشئ نشاط حيوي بسبب مواد ميتة، لاحظ مثلاً عملية التنفس كعملية حيوية أو كنشاط حيوي يرجع في الأصل إلى مواد ميتة هي ثاني أكسيد الكربون CO₂، والأوكسجين O₂ ونفس الأمر يتعلق بعملية الهضم وباقي العمليات التي نعتبرها نشاط حيوي تُرد في النهاية إلى مجموعة مواد ميتة، وبالتالي يمكننا القول أن الحياة هي خاصية ناشئة عن نشاط عضوي لمواد ميتة.

يبدو أن المشكل في منطلقه كان راجعاً لعوائق لغوية تتمثل في عدم قبول نماذج اللغة التقليدية في البيولوجيا ومفاهيمها المتضادة من قبيل الحياة والموت، ونفس الأمر هنا فيما يخص المادي وغير المادي ونشوء الوعي وتحققه في الدماغ، يقول سيرل في هذا: «اللغة العادية عاجزة عن وصف ذلك المستوى وكيف يحدث الأمر، لاحظ على سبيل المثال لا يمكنك في حال تبلل نصف يدك أن تصف الظاهرة قائلاً إن هذا الجزء غير مبلل، لذلك لا يمكن للمرء أن يشير إلى مشابك أو خلية عصبية واحدة في الدماغ ويقول هذا يفكر في كذا، لأنها تحدث على مستوى أعلى بكثير مثل السيولة التي تحدث على مستوى أعلى من الجزئي، صحيح أننا لا نعرف التفاصيل أو كيف يحدث الأمر إلا أننا نعرف أنه يحدث سبباً وعدم معرفة كيف لا يتبعها لزوماً أنه لا يحدث، الآن ونحن نعلم أن الحالات الواعية ناتجة عن عمليات بيولوجية عصبية تتحول القضية تلقائياً إلى البحث العلمي النظري بعد إزالتها من عالم الاستحالة الفلسفية والميتافيزيقية»².

لا يمكننا القول إن هذا الجزئي المكون من ذرتي هيدروجين وذرة أوكسجين أنه هو السيولة أو أنه مبلل أو حتى قولنا هو الماء، بل هو جزئ الماء في صيغته العلمية والماء بسيولته وخصائصه ينشأ عن عدد

* البيولوجيا الجزئية: ترجمة لكلمة Molecular biology وهي دراسة لوظيفة وبنية المستوى الجزئي الخاص بالكائنات الحية من خلال دراسة كيميائية للأحماض النووية (DNA, RNA) Nucleic Acids وكذلك للبروتينات على وجه الخصوص. يُنظر: (John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p534)

* معادلات ماكسويل Maxwell Equations: مجموعة من أربع معادلات جزئية تلخص الخواص التقليدية للحقل الكهربيسي. وهي تربط الحقلين الكهربائي والمغناطيسي بالشحنات الكهربائية والتيارات، وتشكل أساس نظرية الأمواج الكهرومغناطيسية. يُنظر: (عبد الله واثق شهيد: معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية، ص285).

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p41.

²John Serale: Consciousness and language, p10.

كبير من الجزئيات، ونفس الأمر يتعلق بالتنفس ولا يمكننا القول على جزيء أوكسجين أو ثاني أكسيد الكربون أنه التنفس بل التنفس هو خاصية ناشئة عضوية تتمثل في استنشاق الأوكسجين وطرح ثاني أكسيد الكربون، والأمر ذاته يحدث هنا إذ لا يمكننا أن نشير إلى خلية عصبية أو مشبك أو نهاية عصب حركي، ونقول هذا هو الوعي بالضبط مثلما لا يمكننا أن نشير إلى جزيء الماء ونقول أنه مبلل، وبالتالي ليس هنالك تضاد بين جزئيات الماء والسيولة وجزئيات الأوكسجين وثاني أكسيد الكربون والحياة والموت بالمعنى البيولوجي، إذ أن السيولة والتنفس والحياة ليست شيئاً إضافياً بل هي سمات عليا للنظام ونفس الأمر بالنسبة للدماغ والوعي يقول سيرل هنا: «عمليات الدماغ تسبب الوعي إلا أنه ليس مادة أو كياناً إضافياً بل هو سمة أعلى مستوى للنظام الذي يتكون من العناصر العصبية ذات المستوى الأدنى، الأمر أشبه بما يحدث في الطبيعة فكر في سيولة الماء أو شفافية الزجاج أو صلابة الطاولة، صحيح أن المنال ناقص من عدة جوانب إلا أن الهدف هو عدم أخذ الوعي كسمة أو كيان إضافي دون جدوى، والإشارة إلى أنه يمكن لعناصر من مستوى أدنى أن تؤدي مستوى أعلى قد لا تملكه متفرقة دون أن يشكل ذلك أي عائق ميتافيزيقي ولا عقبة منطقية»¹، والهدف الأساسي عند سيرل من هذا التحليل كله هو الوصول إلى تعريف منطقي من شأنه أن يفتح الباب أمام العلم لإنشاء التعريف التحليلي وتجاوز العوائق اللغوية التي تُضفي على الموضوع طابعاً ميتافيزيقي.

ومن بين الجوانب التي تجعل حصر الوعي وبناء مفهوم له صعب المنال عائق الكيف الذي لا يمكن تبنيه من قبل العلوم الطبيعية التي تعتمد على الكم، وهذا ما تحجج به نيغل، إذ يرى أنه لا توجد طريقة يمكننا من خلالها تقديم تفسير سببي لكيفية كون الشيء ذاتياً ونوعياً كيفياً يُسبب أي شيء موضوعي كمي، كما أنه لا توجد طريقة واضحة لشكل الاتصال بين "ظواهر الشخص الثالث الموضوعية" - الغائب - مثل إطلاق الخلايا العصبية "والحالات الذاتية والنوعية للشخص الأول" - المتكلم - (الأنطولوجية) للشعور والوعي² هذا صحيح، صحيح أنه لا توجد طريقة لشرح ذلك ولكن هذا لا يمنع أن توجد مستقبلاً، ولما قلنا الهدف الرئيس من هذا التحليل هو إثبات الإمكان من خلال تقديم تعريف منطقي للوعي وحالاته

¹John Serale: Consciousness and language, p19.

²Ibid, p19.

وهذا في خضم السعي إلى الوصول لنقطة بحيث تصير المعرفة عن الوعي معرفة أكثر منهجية حين تنتهي إلى تعريف تحليلي كما بينا في مدخل هذا البحث، ويقول سيرل تجاوزا لطرح نيغل: «إن حقيقة عدم وجود شرح لكيفية الحدوث لا يلغي الحدوث - حصول للظاهرة- علينا أن ننسى كيف يجب أن يعمل العلم ونكتشف كيف يعمل في الواقع»¹.

وحسب سيرل هنا لا يمكننا إذن إلغاء الظاهرة فقط لأنها لم تستوفي شروط الشرح، فمثلا هل كان بإمكاننا إلغاء ظاهرة التعالق في الفيزياء الكمومية فقط لأننا نفتقر إلى شرح تام؟ بالتأكيد لم يحصل ذلك والدراسات على مستوى الأجسام اللامتناهية الصغر لا تزال سارية، ولربما ستبدو الفيزياء الكمومية وقوانينها غريبة وغير متناسقة بالنسبة لنيوتن وفيزيائه، ولو لم يتم تجاوز هذا الأخير لما وصلنا إلى هذا التقدم في هذا المجال، ولك أن ترى ذلك في الكثير من النماذج من تاريخ العلم على غرار دوران الأرض حول الشمس بعدما كانت هي المركز في علم الفلك القديم، والجزئ كأصغر مكون للجسم وبعده تجاوزاً الذرة ومن ثم النواة وهكذا في كل مرة نتجاوز كيف يجب أن يكون العلم والعالم، ونكتشف كيف هو في الواقع بالضبط كما قال سيرل.

وينتهي نيغل إلى ضرورة فصل مشكلة ذاتية الوعي وكيفية الواعية المسماة بـ الكواليا Qualia عن المشكلة العامة للوعي حتى تتسنى لنا دراسته، إذ أن الطابع الذاتي هو من يُعيق الدراسة ويجعلها مستحيلة وحسبه: نحتاج إلى فصل السمات النوعية والذاتية للوعي عن الجانب الموضوعي القابل للقياس والذي يمكن دراسته علمياً بشكل صحيح، وهذا ما يفعله أفضل علماء البيولوجيا العصبية²، ذلك أن النشاط العصبي هو الوحيد المتاح والقابل لتطبيق النموذج العلمي التجريبي فيما أن الكيفيات الواعية الذاتية لا يمكن تطبيق النموذج سابق الذكر عليها، لأنها خاضعة لأنطولوجيا المتكلم وهي غير متاحة سوى على أساس المكابدة.

ولكن بهذه الطريقة سنصبح أمام مشكلتين عوض مشكلة واحدة، الأولى تخص الوعي عامة والثانية تخص الكيفيات الواعية، ناهيك على أن هذا الحل يؤول إلى رد واستبعاد باستبعاد الكيفيات الواعية والطابع الذاتي للوعي، ويقول سيرل هنا: «لا يوجد مشكلتان منفصلتان بل هما متطابقتان ذلك أن الحالات الواعية

¹John Serale: Consciousness and language, p25.

²Ibid, p25.

هي حالات نوعية وتعريف الوعي يُفضي إلى حالات داخلية نوعية وذاتية ولا يمكن التهرب من الهوية والنوعية وطابع الوعي لأنه تغيير للذات»¹، نلمس في كلام سيرل أن الفصل بين الكيفيات الواعية والوعي عامة باعتباره يرجع إلى أسباب عصبية يكون فقط على أساس الدراسة، أي رداً سببياً، أما التخلص من الكواليا عموماً فهو يرفض ذلك، لأن الكيفيات الواعية والطابع الذاتي الأنطولوجي جزء من تعريف الوعي وبناء مفهومه العام، والرد العلمي هنا يمكن أن يكون فقط رداً سببياً، وهذا يشكل جزءاً تحليلياً من المفهوم العام الذي يحوي جزءاً منطقياً يقر بذاتية الوعي والكيفيات الواعية، وعلى هذا النحو يمكننا أن نفهم كيف يعمل الوعي وكيفياته انطلاقاً من البيولوجيا العصبية، «على سبيل المثال، لماذا ينتج استهلاك الكوكايين خبرات مميزة ومعينة؟ والإجابة التي بدأنا بتقديمها بالفعل هي على سبيل المثال الكوكايين يعيق قدرة بعض المستقبلات المشبكية على إعادة امتصاص النوربينفرين Norepinephrine*، وهذا استدلال يتوافق مع الضرورة السببية وإذا زادت جرعة الكوكايين زاد التأثير»²، ومنه يمكننا أن نلمس العلاقة الوثيقة بين المستوى البيولوجي العصبي للوعي كمستوى أدنى وكيفياته وخبراته الواعية كمستوى أعلى ولا يمكن الفصل بينهما أو التخلص من الأخيرة، ويمكننا الآن أن نلخص أهم النقاط التي أوردتها سيرل بعد استيفاء التحليل وهي كالتالي:

- 1- يتألف الوعي من حالات وعمليات داخلية وكيفية وذاتية لذلك الوعي خاضع لأنطولوجيا المتكلم.
- 2- نظراً لما سبق لا يمكن رده إلى ظواهر في صيغة الغائب بطريقة الرد النموذجية للظواهر الطبيعية الأخرى مثل السيولة والصلابة.
- 3- إن الوعي قبل كل شيء ظاهرة بيولوجية والعمليات الواعية هي عمليات بيولوجية.
- 4- إن الحالات الواعية تسببها عمليات عصبية عالية المستوى في الدماغ.

¹John Serale: Consciousness and language, p26.

* النوربينفرين Norepinephrine: أو ما يُسمى كذلك بنورأدرينالين noradrenaline وهو هرمون تنتجه الغدد الكظرية - الأدرنالية- ويُفرز أيضاً من النهايات العصبية كمرسل أو ناقل للنبضات العصبية، تتشابه أفعاله أو دوره مع الأدرينالين لكنه مخصص أكثر للمحافظة على نشاط الجسم الطبيعي أكثر من اهتمامه بإعداد الجسم للطوارئ مثلما يفعل الأدرينالين. يُنظر

(John Daintith, Oxford Dictionary of Science, p564.)

²John Serale: Consciousness and language, p42.

- 5- يتألف الوعي من عمليات عالية المستوى تتحقق في بنية الدماغ مع ذاته.¹
- 6- يحتوي مفهوم الوعي على شقين تعريفين واحد منطقي يخص كميّاته المتحققة والثاني تحليلي يخص البنية العصبية المحققة.
- 7- للوعي جدوى تطويرية في حفظ البقاء تماماً كعملية التركيب الضوئي لدى النبات.
- بناء على هذا كله تصبح المقولات التقليدية التي تهدف إلى اختزال أو إقصاء الوعي أو استبعاده مقولات مهجورة ولا مجال للعودة لمشكلة الثنائية بصيغ جديدة بل يمكننا الآن صياغة مفهوم للوعي يكون عاماً محترماً لطباعه الأنطولوجي الكيفي محققاً للنموذج العلمي، إذ يكون بشقيه التعريفيين دون استثناء وفق جانب منطقي فلسفي وآخر تحليلي علمي.

6- مفهوم جديد للوعي

بعد معرفة العقبات والأخطاء والاعتراضات والخصائص والأهمية صار بإمكاننا الآن صياغة مفهوم جديد للوعي بحيث يحترم الطابع العلمي وتقاريره من جهة، ومن جهة أخرى يراعي خصائصه الأنطولوجية الذاتية لقول سيرل: « [...] فالوعي ظاهرة داخلية ذاتية و كيفية تأتي في صيغة المتكلم ، وأي تقرير عن الوعي يتخلى عن هذه الجوانب لا يكون تقريراً عن الوعي وإنما عن شيء آخر»²، ولعل الخطأ الذي ارتكبه جل الاتجاهات في دراستها للوعي هو إقصاء واستبعاد واختزال هذا الجانب الأساسي ما يجعل الظاهرة التي كانت منذ البداية محل إشكال مُقصاة، ذلك أن الوعي دون أنطولوجيته وذاتيته وكميّاته الواعية يؤول إلى أشياء أخرى من قبيل السلوك أو الوظيفة أو المادة أو غيرها، فتضيع كل الجهود العلمية ليس في تفسير الوعي فقط بل حتى فيما يخص الظواهر العقلية، وحالات العقل بوصفها واعية وبوصفه السبيل إليها لقول سيرل: «سأجادل بأنه لا توجد طريقة لدراسة الظواهر العقلية دون دراسة الوعي ضمناً أو صريحاً، السبب الأساسي هو أننا لا نملك حقاً أي فكرة عن الحالات العقلية بصرف النظر عن مفهومنا للوعي وما يُدنا به، إذ أننا نحصل على كل مفاهيمنا العقلية عن طريقه»³، ولك الآن أن تجرب ذلك فكر فقط فيما تعتقد -اعتقاد- سواء عن ذاتك أو عن العالم الخارجي، فكر ثانية في رغبتك، فكر في تصرفاتك وسلوكاتك

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 92، 93.

² المصدر نفسه: ص 89.

³ John Searle: The Redescovry of The Mind, p12.

الواعية أو حتى اللاواعية منها، ستجدها تمر كلها عبر الوعي نحن نصل إلى حالاتنا العقلية من خلال الوعي، ويقول سيرل هنا: «[...]مفتاح تشغيل النظام وإيقافه إما واع أو لا، ولكن بمجرد أن يصبح النظام واعياً يصبح متغيراً إذ هنالك درجات مختلفة من المرادفات للمعنى القريب له، كالإدراك الذي يُعد أكثر ارتباطاً بالمعرفة كما أنه يمكن للمرء أن يكون مدركاً لشيء ما دون وعي، كما أنه دائماً ما يكون للحالات الواعية محتوى»¹، فرغباتنا واعتقادنا وآلامنا وآمالنا كلها محتواة في الوعي وهو نظام تشغيلها والوصول إليها بوصفها حالات عقلية.

مبدئياً هذا ليس تعريفاً للوعي وإنما صفة يشتمل عليها التعريف أو خاصية له، ويمكننا أن نبني مفهوم الوعي وفق تعريفين كما يطرحهما سيرل، الأول تعريف منطقي للظاهرة والثاني هو محاولة رد سببية غير استيعادية أي تعريف تحليلي، وهذا لا يُعد ازدواجية في المفاهيم أو تعدداً للاستعمال، وإنما باعتبار أن الوعي خاصية ناشئة كمستوى أعلى ذاتي أنطولوجي كفي لمستوى أدنى بيولوجي عصبي، وبالتالي يكون سيرل قد راعى خصائص الوعي من جهة، وتقارير العلم من جهة أخرى دون اللجوء إلى الثنائية ليدفع بالوعي خطوة إلى الأمام قصد بلوغ النقطة المنهجية التي يمكنه أن يُصاغ بها في تعريف تحليلي ثابت يحمل قوانين دقيقة تفسر حدوث الظاهرة، ولنبدأ بالتعريف المنطقي.

7-التعريف المنطقي للوعي

من الأفضل أن نبدأ بالتعريف المنطقي من منطق الانتقال من الأسهل إلى الأصعب، وكذلك كما أشار سيرل وكما أوردنا ذلك في البداية بأن التعريف المنطقي هو من يفتح باب إنشاء تعريف تحليلي، حسب سيرل، يتألف الوعي من جميع حالاتنا -العمليات والأحداث وما إلى ذلك- المتعلقة بالإحساس أو بالشعور، تبدأ هذه عادة عندما نستيقظ من النوم بلا أحلام أو من أي شيء آخر من فقدان الوعي وتستمر حتى "نفقد الوعي" مرة أخرى، تمثل الأحلام شكلاً من أشكال الوعي وإن كان مختلفاً تماماً عن الوعي في حالة اليقظة، هنالك سمة أساسية للغاية للوعي، وهي أنه في أي حالة واعية، هنالك شيء يشبه الوجود في تلك الحالة، ويتمثل جوهر الوعي في أنه نوعي (Qualitative) بمعنى أن هنالك نوعية تجريبية

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p35.

لأي حالة واعية، وهو ذاتي أنطولوجيا، بمعنى أنه لا يوجد إلا كما تتم معاشته من قبل الإنسان والحيوان، وهو مُوحد بمعنى أن كل الحالات الواعية تأتي إلينا كجزء من حقل واع موحد¹.

لاحظ معي أن التعريف السابق لا يحمل أي رد سواء سببي أو استبعادي وهو تعريف يركز على المعنى العام البسيط للوعي مع إدراج الخاصية الأساسية له وهي الكيفية والذاتية كذلك، تماما مثلما نقول عن الماء: هو سائل شفاف اللون دون طعم أو رائحة، من شأن تعريف كهذا أن يفتح المجال أمام العلم ليدرس الظاهرة ويتبناها، على عكس الإقصاء أو الاختزال أو الرد الذي يلغي الظاهرة وينهي البحث فيها تماما، ومثلما أعاق التصور الأسطوري للأرض وبعدها التصور اللاهوتي تقدم مفهوم الفلك عامة، تعيق أيضاً التيارات المهملة والاتجاهات التقليدية تقدم البحث وإنتاج مفهوم الوعي بدءاً بالثنائية وميتافيزيقاها وانتهاء بالحسابية والميتافيزيقا الرقمية، ويقول سيرل هنا: يتردد الفلاسفة في الاعتراف بالوعي لأنهم فشلوا في رؤية أن الحالة العقلية للوعي هي مجرد حالة بيولوجية عادية أي السمة الجسدية للدماغ، كما أن من ساعد على هذا هم أولئك الفلاسفة الذين يعترفون بمرح بوجود الوعي ولكن كشيء غير مادي، يمكننا معرفة العلاقة السببية بين العقل والوعي والسلوك إذا رجعنا إلى التأملات الديكارتية إلا أننا قد نُتهم بالديكارتية أو الثنائية.

يمكننا قبول بعض الأفكار الديكارتية الواضحة ولكن ليس الجهاز كله، كذلك يحتوي التاريخ وتقليده على جملة من المفاهيم التي تفرض التناقض على شكل (مادي X عقلي) أو (مادي X روحي) وما إن يكون الأول لا يكون الثاني²، وهذا ما أسماه سيرل بالثنائية المفاهيمية، وبهذا الشكل لن نتمكن من الوصول إلى الحل، حيث ينقسم الفلاسفة بين مادي وعقلي فيؤول الوعي إما إلى الاختزال المادي أو التفسير الميتافيزيقي.

8- نحو تعريف تحليلي للوعي

نظرا للمشاكل المفاهيمية والعجز اللغوي الذي سببته الثنائية المفاهيمية بصفتها منتجة للكثير من الإشكاليات، يلجأ سيرل إلى البيولوجيا عامة وبالخصوص البيولوجيا العصبية باعتبار أن البيولوجيا سبق وأن

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 57.

² John Searle: The Redescovy of The Mind, p11.

تجاوزت إشكاليات من هذا النوع ثنائي المفاهيم، وهي إشكالية الحياة-الموت أو بالأحرى المادة الحية والميتة وجدليتهما، فالبيولوجيا تدرس النشاط الحيوي الناشئ أساساً من مواد جامدة كذلك الأمر بالنسبة للوعي حيث يعزو سيرل دراسته وإنشاء مفهوم تحليلي له لهذا الحقل قائلاً: «الوعي هو سمة بيولوجية للأدمغة البشرية أو الحيوانية -معينة- ويتم إنشائه من خلال عمليات بيولوجية عصبية كجزء من نظام بيولوجي طبيعي مثل أي نظام آخر كالهضم والانقسام، وهو سمة نمطية متطورة عند أنواع معينة من الكائنات الحية ذات أنظمة عصبية عالية التطور»¹، يعني ذلك أن الوعي هو خاصية بيولوجية ناشئة تتحقق في الدماغ بكيفياتها وذاتيتها كمستوى أعلى ذو سببية من مستوى أدنى تتمثل في النشاط العصبي تماماً كما تحقق جزيئات الماء السيولة في الماء وليس خارجه، وإن شئت كالصلابة وجزيئاتها كذلك، حيث أن الصلابة ناتجة عن سلوك الجزيئات على وجه التحديد عندما تتحرك الجزيئات في حركات اهتزازية داخل الهياكل الشبكية يكون الجسم صلباً، كذلك يمكننا أن نعطي معنى واضح لفكرة أن الوعي مثل الصلابة أو السيولة أو هو خاصية ناشئة Causally emergent لسلوك العناصر الدقيقة.

إن الخصائص الناشئة ناتجة عن العناصر الدقيقة للنظام الذي هي نفسها سماته، والحقيقة الآن أن العلاقة بين الدماغ والحالات الواعية لا تعني ازدواجية الدماغ والوعي أكثر من حقيقة أن العلاقة السببية يبين حركات الجزيئات والصلابة تعني ثنائية الجزيئات والصلابة²، إذ لا يمكننا أن نأخذ جزيء واحداً ونطرح السؤال قائلين هل هو صلب أم لا؟! هذا السؤال خطأ والإجابة حتما ستكون خطأ، كما أننا لن نتمكن من تحقيق صفات الماء من سيولة وصفاء وانعدام ذوق أو رائحة بجزيئات غير جزيئات الماء أو بالأحرى دون تكاثفها -خارج الماء- نفس الشيء هنا بالنسبة للوعي لا يمكن تحقيقه خارج الدماغ بما أنه خاصية ناشئة عن نشاطه العصبي فقط النشاط العصبي ذو مستوى أدنى والوعي بخصائصه الكيفية وأنطولوجيته ذو مستوى أعلى، ونحن نعلم أن العالم مقسم إلى مستويات وما نعتبره قابلاً للملاحظة والتجريب هو فقط وسط بين عالم الماكرو والميكروفيزياء، كذلك الوعي هو مستوى أعلى لنشاط الدماغ.

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p37.

²John Serale: Consciousness and language, p31.

وحسب سيرل يمكننا اعتبار هذا فرض يعبد الطريق للبحث العلمي في مجال الوعي وحالات العقل حيث ينزعه من الميتافيزيقا وعدم الإمكان إلى التحقق والبحث عن الإسناد السببي للظاهرة، فحسبه يتحول الإشكال من كيف ينتج الوعي الغير مادي عن الدماغ المادي - أو كيف يؤدي الوعي بصفته غير مادي أي سببية في العالم المادي- إلى: كيف تتسبب عمليات الدماغ بالضبط في حالات واعية؟ وكيف تتحقق هذه الأخيرة في هياكل الدماغ؟. وترتبط أساساً هذه المشكلة بما يُسمى بـ (NCC) The Neurological corelates of conscious أي الارتباطات العصبية الحيوية للحالات الواعية، وهي مشكلة تتعلق بالكائنات الحية الدقيقة والوعي اليوم شأنه شأن الهضم والنمو والتمثيل الضوئي بالأمس¹.

بهذا الشكل يكون السؤال ذو طابع علمي قابل للبحث بصفته سؤال دقيق، وحسب سيرل نحن في بداية النصف الثاني من بناء المفهوم بعد أن أزلنا العقبات وحددنا التعريف المنطقي الذي سمح لنا بتحديد مجال البحث في البيولوجيا العصبية لتكملة النصف الثاني من بناء المفهوم، وهو التعريف التحليلي ولا يكون ذلك حسبه إلا بثلاث خطوات أساسية: أولاً بإيجاد الأحداث العصبية الحيوية المرتبطة بالحالات الواعية، ثانياً: اختبار الارتباطات العصبية الحيوية للحالات الواعية (CNN) على أن علاقتها تمثل سببية حقيقية. ثالثاً: محاولة صياغة وتطوير نظرية بلغة رمزية في شكل مجموعة من القوانين من شأنها إضفاء الطابع الرسمي على العلاقات السببية، هذه هي الخطوات الثلاث النموذجية لتاريخ العلم، مثلما يخص تطوير نظرية جرثومية للمرض تدرس الارتباطات بين ظواهر تجريبية تخص المرض، وبعدها تتلاعب بمتغير واحد ونراقب تأثيراته على المتغيرات الأخرى، لازلنا في فترة افتراض مبكرة إلا أننا في الطريق الصحيح، وأنه قصور مؤقت فقط².

على العموم يمكننا اعتبار هذا الفرض خطوة كبيرة نحو فهم الوعي وتطبيق مناهج البحث العلمية المعاصرة على الظاهرة الواعية بعدما كانت تنتمي إلى الميتافيزيقا، ولا تُعد هذه الفرضية الوحيدة التي يدرجها سيرل في كتابته بل هنالك محاولات عديدة لاكتشاف الأسباب البيولوجية للظواهر الواعية، مثلاً تلك التي تخص الإدراك الواعي: حيث يتم تحويل جميع المحفزات التي نتلقاها من العالم الخارجي بواسطة الجهاز العصبي

¹John Serale: Consciousness and language, p38.

²Ibid, p49.

إلى وسط واحد أي المعدلات المتغيرة Variable Rates لإطلاق الخلايا العصبية التي تسبب كل حياتنا الواعية بتنوعها، وكل هذا يحدث بيولوجيا على مستوى منخفض في الدماغ والعناصر الوظيفية الأساسية هنا هي الخلايا العصبية والمشابك (نقاط التشابك العصبي) بالطبع مثل أي فرضية سببية فإن هذه الفرضية مؤقته قد يتضح أننا بالغنا في أهمية الخلايا العصبية ونقاط الاشتباك¹.

ربما تُظهر الأبحاث مستويات أخرى من التفسير وفرضيات أخرى وقوانين خاصة للحالات العقلية الواعية مثلما كان الأمر مع باقي أعضاء الجسم ووظائفها الحيوية على غرار الرئتين والتنفس، والقلب وضخ الدم، والمعدة والأمعاء والمضغ، «في حالة المضغ على سبيل المثال حالما تعرف القصة الكاملة حول الأنزيمات والرئين -بروتين يوجد في الكلية يزيد ضغط الدم- وتحليل المواد الكربوهيدراتية وهلم جر فلا شيء يقال أكثر من ذلك»²، ذلك أن الصياغة التحليلية للمفهوم تغنينا عن كل النقاشات التقليدية التي قد تفضي إلى إقصاء الظاهرة أساساً، وتلك الصياغة لا تكون إلا بصياغة التعريف المنطقي أولاً الذي هو من أولويات الفلسفة في اشتغالها على المفاهيم كما سبق وحدد سيرل أن دورها في كونها محاولة للوصول إلى النقطة المنهجية والانتقال من مناقشة الخطأ إلى الصحيح.

في نهاية هذا العنصر أود أن أختم بقول أرى أنه من الضروري إدراجه ذلك أنه يلخص المفهوم الخاص بالوعي بشقيه التعريفيين ويختم قوله بالحديث عن العلم قائلاً: «رسالي الرئيسية هي أننا بحاجة إلى أن نأخذ الوعي على محمل الجد كظاهرة بيولوجية، وهي حالات داخلية ذاتية للشعور أو الإحساس نريد أن نعرف كيف تتحقق في الدماغ، الأخطاء التي يجب تجنبها هي تلك المتعلقة بتغيير الموضوع -التفكير في الوعي هو مسألة معالجة المعلومات أو سلوك على سبيل المثال - أو عدم أخذ الوعي على محمل الجد وفق شروطه الخاصة، ربما قبل كل شيء نحتاج إلى نسيان تاريخ العلم والاستمرار في إنتاج ما قد يتحول إلى مرحلة جديدة في ذلك التاريخ»³، ذلك أن إعاقة التقدم العلمي تأتي في بعض الأحيان من نماذجه الكلاسيكية المتجاوزة، اسئل نفسك مثلاً كيف ابتكر أينشتاين النظرية النسبية؟ قد تكون إجابة واحدة كافية، لأنه توقف عن العمل بما يجب أن يكون عليه العلم -القوانين الكلاسيكية للفيزياء والفلك - وأراد

¹Ibid, p9.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص94.

³John Serale: Consciousness and language, p35.

معرفة كيف يعمل في الحقيقة، ونفس الأمر هنا بالنسبة للوعي كل المشاكل أُزيلت بمجرد تجاوزنا للمفاهيم التقليدية له، كل ما كانت تفعله التيارات التقليدية هو أشبه بتطبيق قوانين فيزياء نيوتن على مستويات الفيزياء الكمومية. هنالك ضرورة ملحة للرجوع إلى تاريخ العلم وتبني نظام البناء ولكن بعض النماذج بعد التحقق التاريخي والفحص تستدعي طبيعة إبستيمولوجية ومن بين تلك النماذج وأبرزها الوعي.

9- خصائص الوعي وملاحظته

يتميز الوعي بصفته السمة الأساسية للعقل عن باقي حالات العقل بميزات وخصائص وملامح يدرجها سيرل كالآتي:

1-9 الذاتية الأنطولوجية *Ontological Subjectivity*

«أي توجد جميع الحالات الواعية كحالات تجربها أو تكابدها ذات واعية، وهذا جعل الماديين يرفضون الوعي أو بالأحرى صعب الدراسة علمياً»¹، وبالمختصر الحالات الواعية ذات نمط وجود خاضع لأنطولوجيا الشخص الأول - المتكلم - والذي يتعذر الوصول إليه بمنطق الماديين - الشخص الثالث - أو الغائب، ما أدى إلى صعوبة دراسته ومن ثم إقصائه أو اختزاله في المادة ذاتها.

2-9 الصورة الموحدة *Unified Form*

يأتي إلينا الوعي بصورة موحدة كحالات واعية متزامنة وقد دعا كانط هذه الميزة بالوحدة المتعالية للإدراك، وفي الآونة الأخيرة في البيولوجيا العصبية يطلق عليها "مشكلة الربط" وهي متعلقة بتوحيد تجاربنا الواعية في لحظة واحدة²، ففي حين أنا أكتب، أحتاج إلى تذكر ما فكرت فيه سابقاً مع التفكير حالياً في استعماله هنا بالإضافة إلى تحريك القلم، وهكذا كل تجاربي الواعية تأتي موحدة دفعة واحدة، هنالك أمران يجب ملاحظتهما هنا الأول هو أن التفكير والشعور *Thinking and Filing* يحدثان في الوقت نفسه في نفس مجال الوعي وهذا ما يُفند الرأي القائل بأن هنالك تميزاً مختلفاً بينهما ومعان مختلفة للوعي، فأنا أفكر الآن بإشكالية فلسفية وأحس بألم في أصبعي قدمي، صحيح أنهما حالتان واعيتين مختلفتين إلا أنهما يمثلان معا جزءاً من مجال فريد وموحد من الوعي والخبرة الواعية الشاملة، أما الأمر الثاني فيتعلق بوحدة الوعي التي

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 111.

² John Serale: Consciousness and language, p12.

تكون إما «رأسية أو عمودية» [...] "آنية أو توافقية" [...] مستندين على الذاكرة في الحفاظ على خبرتنا الواعية¹، يعني أن وحدة الوعي تكون إما بتزامن الحالات الواعية في مجال واحد أو توافقه حينما نسترجع بعض الكيفيات والخبرات من الذاكرة.

3-9 جانب الألفة The Aspect of Familiarity

لكي أرى الأشياء التي هي أمامي يجب أن أمتلك فئات من "المعقولات" كمنازل وكراسي، يجب أن تكون مألوفة حتى أدركها ولو كنت في بيئة غريبة، ومعظم الأشكال تأتي إلينا بهذه الطريقة في حالة الوعي الغير مرضية، فمثلا في حال متلازمة كابجراس Capgras's Syndrome لا يستطيع المرضى التعرف على الأشخاص المألوفين، وفي الحالات الغير مرضية يصعب بالفعل التغلب على جانب الألفة، وهذا ما كان الرسامون السرياليون يحاولون تحقيقه من خلال لوحاتهم إلا أنهم يفشلون باستمرار، فلا تزال المرأة ذات الثلاث رؤوس امرأة والساعة المتدلية ساعة وكلها واعية ولها جانب من الألفة²، وتتعلق هذه الخاصية بما يُسمى في المنطق بالمعقولات الأولى الجزئية التي تتحول إلى معقولات ثانية كلية بعد اجتثاث الفروقات وفك التمايز كقولنا كوب أصفر/ كوب أحمر كمعقولات أولى، والأكواب كمعقولات ثانية، أي كفتات فنحن نتعرف على العينين والأنف والفم والرأس لدى المخلوقات الفضائية المفترضة بالرغم من تغير شكلها وإعادة تركيبها تركيبا حرا.

4-9 الدرجات المتفاوتة من الانتباه Attention

«يتميز الوعي بدرجات متفاوتة من الانتباه ويأتي ذلك بين مركز الوعي ومحيطه، وأستطيع تحويل انتباهي من شاشة الحاسوب إلى ضغط جسمي على الكرسي ولست "غير واع" بضغط جسمي على الكرسي إنما الأمر يكون في محيط الوعي»³، وتفيد هذه الخاصية تمكيننا من تحويل مواضيع الوعي وتبديلها من المركز إلى الهامش أو العكس بالضبط كقيادة السيارة والتحدث على الهاتف أثناء ذلك، أو تغير تردد الراديو فهذه الأدوار الواعية تتبادل بين الانتباه والتركيز على الراديو أو الهاتف لتكون القيادة هامش أو أثناء المنعطف مثلا يصبح التركيز والانتباه على مركز الوعي-القيادة- أما الراديو أو الهاتف هامشا له.

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص112.

² John Serale: Consciousness and language, p14.

³ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص115.

9-5 المزاج Mood

وهو جزء من كل تجربة واعية طبيعية وهو الحالة التي تسود التجربة، لا يستلزم ذلك تحديداً معيناً كأن يكون ساراً أو غير سار ولكن هنالك دائمة نكهة أو نغمة معينة للحالات الواعية، قد يكون تفسيرها أسهل وأحسن من الناحية البيوكيميائية حيث نصف الأدوية لتجاوز حالات الإكتئاب مثلاً¹.
يمكننا القول أن هذه الخاصية تشير إلى درجة الرضا التي تأتي دائماً مرفقة بالحالة الواعية، هنالك دائماً شيء من قبيل الاستحسان أو الاستهجان، السرور أو الحزن أو الضجر أو غيرها من الحالات العقلية التي تأتي مرفقة كنكهة أو نغمة للوعي بتعبير سيرل، ويمكن تفسير المزاج حسب سيرل من خلال البيوكيمياء ليس فقط فيما يخص وصف الأدوية، بل خذ مثلاً طريقة عمل مخدر الكوكاين ستجد أن الأمر يتعلق بالبيوكيمياء من جهة وعلم الأعصاب من جهة أخرى، وبالتالي يمكن حصر المزاج في تعريف تحليلي. حسب سيرل.

9-6 ملامح الفيضان Ouerflour

«تتميز خبراتنا الواعية دائماً بالإشارة إلى ما وراء ذواتها فنحن لا نملك أبداً خبرة منعزلة، وإنما نستنتج دائماً خبرات إضافية ورائها، فكل فكرة نملكها تذكرنا بأفكار أخرى، وكل مشهد نراه ينقلنا إلى أشياء أخرى غير مرئية»²، وكأن خبراتنا سلسلة مترابطة ببعضها وكل حلقة تشد الأخرى إذ يحدث أن تستدعي حالة واعية واحدة جملة من الحالات الأخرى، خذ مثلاً رائحة التراب المبلل تذكرنا دائماً بقطرات المطر الأولى، والجو البارد ومرح الصغر، أو خذ مثلاً آخر رائحة الطعام قد تستدعي الذوق أولاً وقد تستدعي ثانياً جلسة عشاء مع ثلة من الأصدقاء تسودها الحكايات والضحك، وبالتالي كل حالة واعية تفيض عنها حالات أخرى.

¹John Serale: Consciousness and language, p14.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص117.

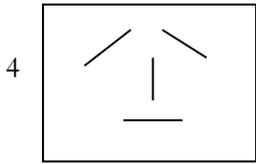
7-9 الشروط الحدية Boundary Conditions

تأتي الحالات الغير مَرَضِيَّة من الوعي مع شعور معين بما يمكن أن يسمى "التموقع" فعلى الرغم من أنه ضمن مجال الوعي إلا أنني أعرف السنة والمكان الذي أكون فيه وفي أي وقت من اليوم، وتظهر هذه الميزة في الحالات المَرَضِيَّة كحالات التقدم في السن، هذا وي طرح سيرل هذه الفكرة لتأكيد أن الحالات الواعية موجودة حتى وإن كانت غائبة عن مجال الوعي¹، فنحن نعرف على نحو دائم السنة والشهر واليوم والساعة تقريبا فقط نستدعيها لمجال الوعي عند الحاجة إلى ذلك، وكذلك الأمر بالنسبة للمكان وأبعاده وكل ما يحيط بنا، فقط نلتفت إليه عند الحاجة، وحسب سيرل هذا دليل على عدم وجود لا وعي عميق، بل توجد حالات واعية أو قابلة للوعي نستدعيها عند الحاجة مثل الزمكان.

8-9 الحالات الواعية تكون دائما مبنية Structured

يقول سيرل «الحالات الواعية وفي صورها الغير مرضية تكون دائما مبنية Structured والأمثلة المثيرة لهذا تأتي من علماء النفس الجشتالتين، فتراهم يثبتون من بين الأشياء الأخرى أن الدماغ يبني المدخل المنحل في الشكل المتسق، أي يبني الميزات المفككة التي تدخله ويحولها إلى شكل متماسك ويتضح ذلك في حالة الرؤية، لكني أعتقد أنه يصلح أيضا بالنسبة لصور الإدراك الحسي الأخرى والوعي بصفة عامة»².

الأمر هنا أشبه برؤية الوجوه والحيوانات في أشكال السحاب أو في النجوم في الليل حينما تكون مستلقيا وتتأمل أو حتى حينما نكتب عقل دون تنقيط سيعيد العقل بنائها باعتبارها حالة واعية وهذه ميزة أخرى يدرجها سيرل، ولك المثل التالي في الأسفل الذي هو شكل هندسي أو مجموعة من الخطوط ولكننا نميل بشكل طبيعي للإشارة بأنه وجه بشري، وبذلك فإن استعداد الدماغ لتكوين المنبهات المتدهورة إلى أشكال منظمة معينة قوي جدا، وليس هذا فحسب فنحن أيضا نرى الأشياء ونميزها عن خلفياتها، كالكتابة والصفحة والطاولة والجدار... حتى نصل إلى أفق وعينا البصري.³



¹John Serale: Consciousness and language, p14,15.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 114، 115.

³John Serale: Consciousness and language, p13.

⁴جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص 119.

9-9 القصدية Intentionality

هذا هو الاسم الذي يطلقه الفلاسفة وعلماء النفس على هذه الميزة في العديد من حالاتنا العقلية التي يتم توجيهها من خلال هذه الميزة فإذا كان لدي اعتقاد أو رغبة أو خوف يجب أن يكون ذلك حول شيء ما، هذا وليست كل الحالات الواعية قصدية، كما أنه ليست كل الحالات القصدية واعية¹، إلا أن القصدية تقف مع الوعي في مركزية مفهوم العقل لدى سيرل شأنها شأن الوعي وهي التي تقودنا إلى فهم كيفية عمل العقل وحالاته واتجاهه نحو الأشياء - العالم الخارجي خاصة - وتمثيلها.

10- عوائق وأخطاء في دراسة الوعي

كثيراً ما تصل دراسة موضوع ما إلى طريق مسدود أو على الأقل تتعطل نتيجة جملة من الأسباب الناجمة سواء عن المنهج المتبع أو عن الموضوع في حد ذاته، تلك الناجمة عن المنهج بإمكاننا تسميتها مجموعة الاعتراضات لأن تعدد المناهج وزوايا النظر قد يؤدي إلى تعدد في النتائج أيضاً وهذا ما حدث مع دراسات الوعي وظهور السلوكية والحسابية والمادية وغيرها، أما فيما يخص الموضوع وطبيعته فتلك تُسمى عوائق وهذا ما حدث بالتحديد مع الوعي بوصفه ملغز، إذ تنتج عن طبيعته الكثير من العوائق والأخطاء في الدراسة نُعددها فيما يلي:

10-1 خداع النفس Self Deception

«يمكننا أن نخطئ حول حالاتنا الواعية عن طريق خداع النفس Self deception فرما نخدع أنفسنا ببساطة حول حالاتنا العقلية الخاصة لأنه من المؤلم أن نواجه حالات غيرتنا، أعمالنا العدائية، وحالات ضعفنا وهلم جراً ونحن نرفض الاعتراف لأنفسنا بمشاعرنا ومواقفنا المخزية»²، قد ترقى درجة الكذب على النفس وخداعها إلى درجة الإعتقاد الواعي، كالرسوب في الامتحان والتحجج بأن الأستاذ فاشل.

¹John Serale: Consciousness and language, p12.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 108.

10-2 سوء التفسير Minterpretation

«والمصدر الثاني للأخطاء حول حالاتنا العقلية الخاصة الواعية والمرتبطة بجذاع النفس هو سوء التفسير Minterpretation على سبيل المثال، في لحظة الانفعال الشديد يجود أن تفكر بإخلاص في أنك واقع في الحب، ولكنك تدرك بعد ذلك أنك قد أسأت تفسير مشاعرك وكان الانفعال افتتاناً مؤقتاً فحسب»¹، كما قد تكون هنالك دوافع معينة لسلوكك الواعي إلا أنك تنسبها إلى عوامل أخرى.

10-3 إسناد القصد أو السلوك

كثيرة هي حالاتنا العقلية تلك التي لها قصدية ونية تتطلب الأداء السلوكي فمثلاً «إذا قلت إن لدي قصداً تاماً لفعل شيء ما، إذن إذا لم أظهر استعداداً ما على الأقل لفعل الشيء الذي قصدت فعله على نحو يفهم ظاهرياً، فربما تشك شكاً معقولاً في أنني أسندت القصد إلى نفسي اسناداً صحيحاً. وخلاصة القول من الخطأ افتراض وجود انفصال تام بين المقولات اللفظية التي تنطبق على الوعي والمقولات التي تنطبق على السلوك اللاحق ومن المحقق أن كثرة من المفاهيم العقلية المهمة، مثل القصد أو العزم أو أداء الأفعال تؤيد مقولات الحالات الواعية والسلوك اللاحق»²، ذلك أن الأفعال الكلامية باعتبارها لغة لها قصدية مشتقة من القصدية العقلية كقصدية أصلية، ولا وجود لانفصال بين الإثنين.

10-4 قلة الانتباه Inattention

«أما الصورة الرابعة من الخطأ حول حالاتنا الواعية هي قلة الانتباه Inattention نحن ببساطة لا ننتبه انتباهاً كافياً إلى الطرق التي يسير بها الوعي، فترانا نضن مثلاً أننا ألترمنا إلتزاماً تاماً بموقف سياسي معين ولكننا نكتشف خلال السنين أننا ومن غير أن نلاحظ ذلك أن خياراتنا السياسية قد تغيرت»³ رغباتنا واعتقاداتنا بوصفها حالات واعية تتغير مع مرور الزمن دون أن نلتفت إلى ذلك، هذا يعني أن الوعي بالوعي أو وعينا الذاتي لا يكون موجهاً دائماً بقصدية نحو ذاته بل نادراً.

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 108.

² المصدر نفسه: ص 108، 109.

³ المصدر نفسه: ص 109.

5-10 الاستبطان Introspection

ويمثل هذا الخطأ وجهة النظر القائلة إن حالاتي العقلية تُعرف بملكة خاصة Special Faculty، وهي نوع من الرؤية العقلية الداخلية Inner Mental Vision تسمى الاستبطان Introspection وكما يقترح علم الصرف الخاص بكلمة استبطان نموذج الرؤية هنا أي النظر إلى داخلنا Spect Intro (عن طريق عين داخلية خاصة) وهذا ما يراه سيرل خاطئ، حسبه لا يمكن التمييز بين الألم وإدراك الألم، أي بين خبرة الإدراك وموضوع الإدراك، ولذلك يبدو أنه من الخطأ اعتبار أن الطريقة الصحيحة لفهم حالاتنا الواعية وكيف نعرفها، أن يكون في نموذج الرؤية عن طريق ملكة خاصة للإدراك تسمى "الإستبطان".¹ وبالتالي النموذج الحقيقي للالتفات إلى الحالات الداخلية في أغلب الأحيان يكون الوعي الذاتي Self Consciousness وليس للاستبطان والعين الديكارتية، لأن نموذج الرؤية المادي الكمي لا يوافق نموذج الوعي الكيفي الذاتي.

وكان من أبرز من أيد فكرة الاستبطان هو كولين ماكجين Colin McGinn (1950م-) حيث يرى أن الوعي موضوع للقوة الاستبطانية تماماً كما أن العالم المادي هو موضوع للقوة الإدراكية، والوعي كما هو معروف بالتأمل الذاتي ليس مكانياً²، ذلك باعتباره كيفي، ويرجع سيرل هذا الخطأ لتفسير أن الوعي خاصة والحالات العقلية عامة شيء آخر بالإضافة إلى الدماغ في حين الأمر ليس كذلك، والقراءة الصحيحة للوعي تخبرنا بأنه على النقيض من العالم المادي، الوعي ليس مادة بل خاصية للدماغ بالتحديد كنسبة السيولة للماء أي سمة له³، أو قل كنسبة الصلابة لأجسامها الصلبة وهو خاصية تنشأ على مستوى أعلى بسبب مستوى أدنى يقابله في الفيزياء سلوك الجزيئات، وفي الدماغ الأعصاب والخلايا العصبية والمشابك ونهاية الأطراف وغيرها.

إن الوعي ليس شيء آخر بالإضافة إلى ما يحدث في الدماغ، بل يتحقق فيه كنشاط له، ويقول سيرل هنا: «بمجرد أن تتخلص من فكرة أن الوعي هو عبارة عن مادة أو موضوع للاستبطان فمن السهل أن ترى أنه مكاني، لأنه يقع في الدماغ نحن لا ندرك بالتحديد أين ذلك وهو تحدٍ فيسيولوجي عصبي

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 109، 110.

² John Searle: The Redescovry of The Mind, p42.

³ Ibid, p42.

صعب للغاية، وما زال أمامنا الطريق طويل لاكتشاف ذلك، أما عن الربط فلا يمكن أن يكون هنالك سؤال حول وجود رابط بين السمة والنظام مثل الماء والسيولة إذ يعد جزءاً منه»¹، وعلى هذا الأساس فإن الوعي ليس موضوعاً للقوة الاستبطانية بحيث لا يمكن الوصول إليه بل هو سمة للنظام، وبالتالي علينا أن نتوجه إلى النظام الذي تتحقق فيه هذه السمة ونحاول فهم الأساس السببي وإسناده حتى نتمكن من الوصول إلى نتائج دقيقة، يقول سيرل: «نحن نعلم أن الوعي تسببه الأدمغة بطريقة لا تسببها الأكواع والكبد وأجهزة التلفزيون والسيارات وأجهزة الكمبيوتر التجارية، وبالتالي فإننا نعلم أن الميزات الخاصة للعقول لا تشترك مع الأكواع وغيرها باستثناء الدماغ، فتفسير الوعي ضروري لمعظم سمات حياتنا العقلية لأنها تنطوي بطريقة أو بأخرى على الوعي، علينا معرفة الأساس البيولوجي العصبي للحالات العقلية وآليات إنتاجها من قبل الأجهزة العصبية، سيكون ذلك سهلاً وأقل جهداً لو درسنا الوعي أولاً، إلا أننا نصطدم بمشاكل أو بالأحرى سلسلة من المعوقات والارتباكات الفلسفية، حيث تتم إعاقة التقدم العلمي بسبب الخطأ الفلسفي»²، ويُعد الإستبطان من بين الأخطاء الفلسفية في دراسة الوعي والتي أصبحت من معيقات تقدم بحثه، إذ أنها تنتمي إلى التقليد الفلسفي الديكارتي وبقيت كذلك إلى وقتنا هذا بالرغم، من تغير الكثير من المعطيات المعرفية سواء الفلسفية أو العلمية وتطور وسائل وأدوات البحث.

10-6 الوعي والوعي الذاتي الدائم Consciousness and Self Consciousness

الخطأ الشائع في تقليدنا الفلسفي هو المذهب القائل إن جميع حالاتنا الواعية تتضمن وعياً ذاتياً Self Consciousness وهنالك طريقتان لذلك:

- 1- كلما كنت واعياً بأي شيء فأنا أكون واعياً بكوني واعياً بهذا الشيء، ويبدو هذا خطأً حسب سيرل لأننا في الواقع وعادة نفكر في شيء فقط ولا نفكر بأننا نفكر بذلك الشيء.
- 2- كل الحالات الواعية تمتلك ذاتها بوصفها موضوعاً قصدياً، والنظرية هي أنه على سبيل المثال عندما أطل من النافذة وألقي نظرة على المحيط الهادئ فلا بد من أن أملك بوصفي جزءاً من موضوع إدراكي وعياً ذاتياً³، وبالفعل هنالك حالات يكون فيها تركيزنا على فعل الإدراك لا على الموضوع المدرك، ولكن ليس

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p43.

²John Serale: Consciousness and language, p18,19.

³جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص110.

كافيا فالرسامون الانطباعيون يستعملون خبراتهم في الرسم كموضوعات، وبالتالي تركيزهم على إدراكهم للموضوع يكون أكثر من تركيزهم على الموضوع في حد ذاته إلا أن الموضوع لا يكون في مجال الوعي تماما بل يكون هنا في هامش الوعي ونلتفت إليه أو نستدعيه من حين لآخر، كذلك الأمر بالنسبة لضربة الانطلاق للعدائين فهم يركزون على وعيهم أكثر من الموضوع حتى يتجاوزوا كمون الجاهزية أو الفرق بين الصافرة والانطلاق إن صح التعبير.

10-7 الوعي غير قابل للتصحيح Incorrigible

الحقيقة القائلة إن الوعي له طريقة ذاتية في الوجود دفعت كثيرا من الناس إلى افتراض أننا لا بد من أن نمتلك نوعا خاصا من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية، وإلا يمكننا أن نكون مخطئين في مزاعمنا حولها، ولهذا السبب فإن مزاعمنا حولها تُقال بحيث تكون غير قابلة للتصحيح Incorrigible بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافي، وهذا يبدو خاطئا وهنالك لا تماثل بين الطريقة التي أملكها للوصول إلى حالاتي الواعية والطريقة التي تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية، ولكن هذا لا يستلزم أنني لا يمكن أن أكون مخطئ حول حالاتي الواعية¹، وكما رأينا هنالك أكثر من مثال عن وجود أخطاء في تقدير الحالة الواعية سواء سوء تفسير، أو عدم انتباه، أو خداع النفس أو غير ذلك، ناهيك على هذا كله وكما يفعل سيرل دائما- يتقصى الحالات السليمة من الحالات المرضية- راقب مرضى الهوس أو أولئك الذين يرون تهيئات قد تبدو لهم حقيقية وهم يرونها عن وعي.

10-8 الوحدة وسط الأجزاء

بإمكانك أن تتخيل ذاتك وأنت في حالة خالية من الذوق والشم والسمع والرؤية، حاول أن تركز فقط على مجال وعيك وأفكارك، سيبدو وعيك وكأنه يأتي إليك حقلا فارغاً ولكن بمجرد أنك تبدأ في نشاط تتخلله مجموعة من الإحساسات، ستلاحظ أن ذلك الحقل بدأ يمتلئ بخبرات متنوعة، يصعب اجتناب تخيل الوعي وكأنه خشبة مسرح يظهر عليها ممثلون أو مؤدون كعناصر للوعي، وهذا ما يصطلح عليه بمغالطة القزم Homunculus fallacy وهم أشخاص صغار في رأسي يؤدون ويدركون تلك الحالات

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 107.

كأدوار¹، وتُعد هذه الفكرة أو الخطأ بالأحرى من التركة الديكارتية التي سارت لزمن كتفسير لربط بين خبرات الوعي وكيفياته، وقد استعمل الكاتب والمفكر وعالم الأعصاب الأمريكي ديفيد اجلمان David Eaglman (1971م-) فكرة القزم الديكارتية في شرحه عمل الدماغ في كتاب سماه المتخفي Incognito حيث عنون فصله الأول ب: «ثمة شخص في رأسي لكنه ليس أنا»²، في إشارة له لكيفية عمل العقل والدماغ وعرض كيفياته وخبراته إلا أن سيرل يرفض هذا التصور وله رأي آخر تماماً حيث قال: «إذا فكرنا بأن الوعي يشبه حقلاً برياً طلقاً، فإن التغيرات التي تطرأ على الحالات الواعية ستكون أشبه بالتبوءات والتضاريس التي تظهر على سطح الحقل البري، أعتقد أن النقلات والتغيرات في بنية الحقل هي تلك الاستعارة الصحيحة لفهم تدفق تجاربنا الواعية أو خبراتنا [...] وبالتالي هو موحد أصلاً منذ البداية ولا مشكلة للربط»³، وحسب سيرل يمكننا تشبيه الوعي الذي يحمل كيفيات مختلفة بالحقل الذي تظهر فيه نباتات مختلفة، بهذا التصور يكون الوعي موحداً كحقل للأجزاء ولا مشكلة لربطها، لأنها أساساً في دائرة واحدة بحيث تشكل تضاريس الحقل.

10-9 الوعي واللاوعي

أحياناً تنجم بعض المشاكل في تفسير الوعي وبناء مفهومه عن مفهوم اللاوعي وحالاته الذي يظهر في علم النفس، مثلاً بصفة كبيرة أكثر من الوعي ذاته، أو تكون تلك المشاكل والعقبات والأخطاء ناجمة عن عدم معرفة العلاقة بين الوعي واللاوعي، إذ يقول سيرل متسائلاً: «ليس لدينا سواء في العلوم أو الفلسفة، تفسير كاف للعلاقة بين الوعي واللاوعي ما المشكلة بالضبط؟ هنالك العديد من المشكلات لكن أبسط طريق للوصول إليها هو مناقشة تاريخ هذه القضايا»⁴، وكما جرت العادة لدى سيرل حيث يلجأ دائماً إلى تحليل الإشكالية والأخذ بالبعد التاريخي لنشئها حتى يكون هنالك عمق في التحليل، ولا تنشأ سطحية فلسفية من شأنها أن تقوم برسكلة الإشكاليات الكلاسيكية في أشكال جديدة، ويستهل سيرل ذلك بتحليله لمفهوم الوعي، إذ يعترض على دافيد مار David Mar (1945-1980) وما أدلى به في

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 118.

² ديفيد اجلمان: المتخفي الحيوات السرية للدماغ، تر: حمزة بن قبالان المزيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، دط، 2013، ص 1.

³ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص 125.

⁴ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 198.

كتابه "الرؤية" عن وجود ثلاث مستويات مختلفة للاوعي، المستوى الأول وهو الأعلى كمستوى حسابي Computational وهو المستوى الذي يقوم به النظام بجل مشاكله، كالكشف البصر للبيئات الشكلية لشيء ما، والمستوى الثاني هو الفيزيولوجيا العصبية التي يحدث فيها كل هذا، أما المستوى الثالث فيقع بين السابقين توجد به خوارزميات تنفذها الأجهزة Hardware للنظام وهذا معناه أن هنالك علماً للرؤية ليس علم النفس القصدي ولا البيولوجيا العصبية.¹

قد تبدو نظرية مار كنظرية حسابية للوعي والوعي هنا، مع العلم أنه ليس فقط هو من نادى بهذا إذ هنالك نقاط تشابك وتقاطع كثيرة مع موقف دانييل دينيت Daniel Dennet (1942-) الذي عرضه في كتابه: تطور العقول الطريق إلى فهم الوعي، ويقول فيه مثلاً عن الحشرات متسائلاً «كيف يمكن تصميم أمخاخ هذه الكائنات الدقيقة الصغر بحيث نستخدم كل هذا الإحساس المفيد بالمعلومات استخداماً جيداً»²، وكثيراً ما وردت في كتاباته ألفاظ من قبيل "المعلومات" و"الميكانيزم" و"الحسابية" وغيرها.

يعارض سيرل كل من مار ودينيت في عزوهم الوعي للحساب أو حتى في تقسيمه إلى مستويات لا واعية من قبل مار، حيث يرى سيرل أن كل هذا ملتبس إذ أنه دائماً هنالك مستويات قصدية وبيولوجية، وليس هنالك مستوى حقيقي نفسياً وغير واعٍ أو غير قابل للوعي - لعلاج الخوارزميات - ذلك أن جوهر الحالات العقلية - نفسية - هو الوعي، لا يمكننا نفي التفسير الحسابي كمنهج للفهم وليس كمستوى نفسي أو عقلي، وبما أن المستويات المعروفة هما المستوى القصدي أو البيولوجي فكيف يمكن دراسة حادثة لا تنتمي إلى المستويين السابقين لا متاحة للمتكلم ولا للغائب لا هي بواعية ولا قابلة لأن تكون كذلك وبالتالي غير موجودة³، إما أن تكون الحالة واعية أو أن تكون لا واعية قابلة لأن تكون واعية وأن يستدعيها الوعي والقصد وإلا فهي تنتمي لمستوى آخر من التفسير كالتفسير العصبي، ذلك أننا لا نعي عمل العصبونات ونقاط التشابك، ولا يمكننا الوصول إليها تماماً مثلما لا يمكننا الوصول إلى وعي بعمل القلب - جرب ذلك دون وضع يدك على وريدك أو على قلبك - إلا إذا كان استدلالاً حسيماً، «على أساس أن هنالك ثلاث مستويات أساسية ذهنية وهم: مستوى الوعي ومستوى البيولوجيا العصبية والمستوى الآخر

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 199.

² دانييل دينيت تطور العقول الطريق إلى فهم الوعي، المكتبة الأكاديمية القاهرة، 2003، ص 90.

³ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 200.

خاص بالحالات اللاواعية وقد كان كذلك من المفترض وجود ثلاث مستويات أساسية للتفسير، أولها يتعلق بالقصدية أو ما يُسمى عادة بعلم النفس الشعبي أو الحس المشترك، وما بينها يتعلق بالحساب واستخدام اللغة ويمكن العمل فيه لأحد العلوم المعرفية»¹، ليبقى المستوى الأخير وهو موضوعنا هنا إنه مستوى الحالات اللاواعية التي يرفض سيرل أن تكون عميقة بل يجب أن تكون قابلة لأن تكون واعية وإلا فهي تنتمي إلى مستوى البيولوجيا العصبية.

ويرجع كل هذا الخلط في مفهوم الوعي واللاوعي حسب سيرل للتقليد الديكارتي، فحسب التعريف الديكارتي وجود حالات لا واعية عقلية هو إقرار بوجود وعي لا واعية، وهذا تناقض في التعريف الديكارتي المهيمن آنذاك، ليظهر الكثيرون بعد ذلك ممن تحدوا هذا المفهوم ودافعوا عن فكرة الفينومينولوجيا العقلية اللاواعية ومن أهمهم دوستوفسكي Dostoevsky في الأدب، ونييتشة Nietzsche وشوبنهاور Shopenhauer في الفلسفة، كما لم يكن فرويد من اخترع فكرة اللاوعي بل كان أكبر من ساهم في نشرها، ويتسم تصوره بالتعقيد مقارنة بما يتداوله الناس بحيث حسبه نحن في حاجة إلى التمييز بين (ما قبل الوعي = Pre-Conscious) و (اللاوعي = Un-Conscious) يتكون الأول من الفينومينولوجيا التي لا تخطر ببالنا مثل اعتقادي باليوم والمكان، والثاني ينطوي على حالات الكبت الحقيقي كالحالات المؤلمة التي لا تظهر في الوعي²، وببساطة اللاوعي والوعي يمكن تفسيرهما وإيضاح علاقتهما حينما نفهم بأن اللاوعي يُعد قسماً للوعي لا قسماً له، بمعنى أن تكون الحالات لا واعية يجب أن تكون قابلة لأن تصبح واعية حيث يتم استدعائها بالقصد، أما المستوى الغير قابل للوعي تماماً فذلك لا يمكن اعتباره لا وعي عميق بل هي بيولوجيا عصبية فقط.

ذلك أن الظاهرة البيولوجية العصبية لا تقبل الوصول من حيث المبدأ إلى الوعي بما أنها لا تملك شكل جوانبي (قصدي) في تمثيلاتها كالنوع الذي نجده في الإدراك وفي كل الحالات العقلية³، بمعنى أي حالة عقلية تملك جانب من القصد اتجاه العقل وآخر اتجاه العالم وهذا ما لا تملكه الحالات العصبية، فهي أساساً غير قابلة لأن تكون واعية لذلك لا يمكن اعتبارها مستوى عميق ولا ظحل ولا غير واع أو ما قبل واع

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 199.

² المصدر نفسه: ص ن.

³ المصدر نفسه: ص 204.

تماماً، خذ مثلاً «طريقة استخدام الطفل للغة ومعالجة محفزاتها وتشكيل الجمل يفترض أنها تتعلق بعمليات ذهنية لا واعية ليس بمفهوم فرويد، بل لا يمكن أن تصير واعية ويمكن فقط تمثيلها ببرامج حاسوبية كما فعل العلماء المعرفيون الأوائل واللغويون المحترفون»¹، ولكن للأسف انقلب هذا المستوى من التفسير إلى اختزال أدى إلى نسيان أن الظاهرة المدروسة في المقام الأول ظاهرة خاصة بكائن حيوي، وهي ظاهرة بيولوجية ذات نمط وجود خاضع لأنطولوجيا المتكلم -الشخص الأول- ذات سمات كيفية نوعية خاصة، ويمكننا تلخيص كل العوائق والأخطاء في دراسة الوعي بصفتها تشترك وتتقاطع في نقطتين أساسيتين:

أولاً: طابع أو نمط وجود الظواهر العقلية الواعية بوصفها خاضعة لأنطولوجيا المتكلم المكابد لا الغائب الملاحظ أو المراقب.

ثانياً: التصورات التقليدية التي ورثناها والتي تقر إما بأن الوعي لا ينتمي إلى عالمنا الفيزيائي وبالتالي هو ميتافيزيقي غير قابل للدراسة أو تصورات تزبل الظاهرة تماماً وتقضيها باعتماد نموذج مادي يلغي خصائص الظاهرة أساساً.

رابعاً: آلية عمل العقل (القصدية) Intentionality

نأتي الآن على القصدية كآلية ثانية لعمل العقل وكحالة مركزية لفلسفة سيرل وبناء مفهومه للعقل وتعد القصدية Intentionality أو طريقة التمثيل العقلي التي تمتاز بها من بين المفاهيم المركزية في فلسفة سيرل ضمن بنائه لمفهوم العقل بالإضافة إلى الوعي -سابق الذكر- ذلك أنها السبيل الوحيد لبلوغ الأشياء الموجودة في العالم وجوداً ابستمولوجياً موضوعياً -من منظور الشخص الثالث أو الغائب- وتمثيلها قصدياً في العقل، حتى وإن غابت من منظور الشخص الأول أو المتكلم -بحيث تكون كفاءات أو خبرات ذاتية شخصية، ومصطلح القصدية ليس من إبداع سيرل ولا وليد الفلسفة المعاصرة بل هو «مصطلح ابتكره المدرسون في العصر الوسيط، وهو مشتق من الفعل اللاتيني Intendo ويعني حرفياً الشد أو المد أي الاتجاه نحو الشيء أو الامتداد نحوه، والظواهر القصدية إذن تشير إلى شيء خارجها أو تتجه إليه، ولكن الفلاسفة المدرسين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر استخدموا كلمة Intendo كمصطلح فني يدل على المفهوم Concept. وكان هذا المصطلح الفني ترجمة لمصطلحين عربيين هما المعقول Ma'qul وهو ترجمة الفرابي

¹ جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، ص 203.

للکلمة اليونانية Noema، و"معنى" Ma'na وهو مصطلح ابن سينا الذي وضعه للشيء الذي يوجد أمام العقل في التفكير¹، وعلى العموم فإن كل الترجمات تؤدي في نفس المعنى تقريباً بحيث يُقصد بها التجريد من التجسيد وتمثّل الشيء عقلياً سواء معنى أو مفهوم أو غير ذلك، «وتابع منطقة العصور الوسطى الفرابي في التمييز بين المقاصد الأولى First Intentions والمقاصد الثانية Second Intentions، والمقاصد الأولى هي المفاهيم التي تُعنى بالأشياء خارج العقل، الأشياء العادية، وملامح الأشياء. والمقاصد الثانية هي المفاهيم التي تتعلق بمقاصد أخرى»²، بمعنى أن المقاصد الأولى هي التجسّدات أو التمثيلات الواقعية للأشياء أما الثانية فهي المصطلحات والمفاهيم الكلية التي يصل إليها الإنسان نتيجة لفك التمايز واجتثاث الفروق وأوجه الشبه بين تلك الأشياء وأنواعها كقولنا مثلاً: عمر، سلمى، فاطمة... الخ، هذه كلها تُعد مقاصد أولى، وعند قولنا إنسان فإن كلا من عمر وسلمى وفاطمة تعتبر تجزئات وتمثيلات واقعية لمفهوم الإنسان كمفهوم كلي أو مقاصد ثانية ويُصطلح عليها في غالب الكتابات المنطقية معقولات أولى ومعقولات ثانية، إلا أن مصطلح القصدية أخذ سياقات أخرى في الفلسفة المعاصرة تختلف عن الاستعمال المنطقي كما يختلف استعمال المصطلح بين فلسفة العقل وفلسفة اللغة وهناك خلط بينهما، بمعنى هنالك حالتان لاستعمال المفهوم «الحالة الأولى أن مصطلح القصدية يبدو كما لو كان يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالفكرة العادية عن القصد Intentions والحالة الثانية هي الخلط بين القصدية Intentionality والمفهومية Intensionality، والمفهومية ملامح للسياقات المنطقية واللغوية»³، وهذا معناه أن مفهوم القصدية بالمعنى المعاصر يختلف عن المعنى الذي وجد به في العصر الوسيط، إلا أنه حافظ على بعض ملامحه مثل معنى التجريد وكذلك الامتداد نحو الشيء.

1- سيرل من امتداد اللغة إلى امتداد العقل

انتقل سيرل في دراسته للقصدية والتمثيل العقلي والتنظير لها انطلاقاً من جهوده في تطوير نظرية "أفعال الكلام" Speech Acts لجون أوستين John.L.Austin (1911-1960) وكيفية تمثيل العبارات اللغوية للأفعال الواقعية، وكذلك كيفية تمثيل اللغة للعالم وللوقائع، وبالفعل قد قدم نظرية مطورة في

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل، دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 169.

² المرجع نفسه: ص 169.

³ صلاح إسماعيل: نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، ص 55.

أفعال الكلام إلا أنه «لم يقتنع بتقديم نظرية في استعمالات اللغة فحسب، وسر ذلك هو اعتقاده بأنه حتى عندما نصنف استعمالات الأفعال تصنيفاً جيداً، ونفهم معانيها فهما كاملاً سوف تبقى مشكلات فلسفية حقيقية تتطلب حلاً مثل طبيعة الالتزام، والمسؤولية، وإنجاز الأفعال بحرية وإرادة عقلانية [...]» وليس غريباً أن يرى سيرل أن حل المشكلات المشار إليها يتطلب دراسة موضوعات أخرى غير اللغة مثل العقل، والمخ، والوعي، والقصدية¹، لينتقل بالتالي من قصدية اللغة إلى قصدية العقل ودراسة الحالات العقلية بشكل عام ولم يكن سيرل أول من قام باستعمال مصطلح القصدية بمعناه الحالي كميزة للعقل بل كان ذلك تحت دعوى سابقه برينتانو (1838-1917) F.Brentano والتي سنعرض مضمونها وكيف تختلف قصدية برينتانو عن قصدية سيرل فيما يلي.

1-1 سيرل و دعوى برينتانو

لا يختلف اثنان في أن دعوى فرانز برنتانو Franz Brentano (1838-1917م) - كما تسمى في الأواسط الفلسفية - كانت سبباً لاعتبار التعريف المنطقي للإنسان اليوم هو أنه كائن ذو قصدية بعد ما كان يُعرف بأنه كائن عاقل، باعتبار أن برينتانو كان أول من نادى بأن الميزة الأساسية للعقل الإنساني هي القصدية حيث يقول في كتابه علم النفس من وجهة نظر تجريبية: «كل ظاهرة عقلية تُعرف بما سماه المدرسيون في العصور الوسطى الوجود في القصد (أو العقل) للموضوع Intentional (or Mental Inexistence of an object وما يجوز أن نسميه [...] إشارة إلى مضمون، واتجاه نحو موضوع Direction Toward an object (والذي يجب ألا يُفهم هنا على أنه شيء Thing) أو الموضوعية الباطنية Immanent objectivity وكل ظاهرة عقلية تتضمن شيئاً ما بوصفه موضوعاً داخلها بالرغم أنها لا تعمل كلها، هكذا بنفس الطريقة في التمثيل هنالك شيء يتم إثباته أو إنكاره [...] وهذا الوجود في القصد هو سمة تميز الظواهر العقلية على وجه الحصر ولا تُظهر الظواهر الفيزيائية أي شيء من هذا القبيل، ونستطيع إذن أن نعرف الظواهر العقلية بالقول أنها تلك الظواهر التي تتضمن داخلها موضوعاً على نحو قصدي²»، وقد شكلت هذه الأسطر لبرينتانو دعوى لإحياء القصدية كميزة للظواهر والحالات العقلية

¹ صلاح إسماعيل: نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، ص 51.

² نقلاً عن: صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 173.

ولكن «هل نفهم تعبيره "Inexistence" على أنه يعني Non-Existance أم نفهمه على أنه يعني Existence-In-Intention؟»¹، أي هل يقصد أن الموضوعات توجد داخل العقل أم أن العقل قد يتوجه لموضوعات غير موجودة، ولما نقول غير موجودة هذا كذلك يشكل عائقاً من نوع آخر بحيث لفظ غير موجودة يحمل معنيين بالنظر لفلسفة العقل كسياق للكتابة، والقول غير موجودة إما يعني غير موجودة أمام العقل بحيث تكون مدركة، أم غير موجودة تماماً ككيان وموجودة فقط في القصدية العقلية أي مستوى فينومينولوجي، بمعنى قد تكون إشارة لموضوعات كلية غير موجودة كقولنا (الإنسان) حيث أن كل ما يُوجد هو المقاصد الأولى كما ذكرنا في المثال السابق عمر-سلمى- فاطمة.... أما المفهوم الكلي "الإنسان" فليس له تحقيق عياني وينشأ بعد التجريد وفك التمايز كمقاصد ثانية وهذه هي الميزة الإنسانية، بحيث أنه يوجد مواضيعه على أساس أنها كائنات لغوية أو حالات عقلية، الأولى قصدية أولية مشتقة والثانية أصلية أعمق ولو لاحظت أن هذه المفاهيم سواء من جانبها اللغوي أو العقلي غير متاحة للحيوانات وربما كذلك بالنسبة للأطفال في سن مبكرة بحيث أن الطفل لا يميز أن السيارات الحمراء والصفراء والخضراء كلها سيارات ولعب، لذلك نرى تعلق الطفل بلعبته الأولى إن غيرنا فقط لوها أو قليلاً في شكلها ذلك أنه لم يتمكن بعد من تبني قصدية عقلية ومفاهيم ومقاصد كلية، ناهيك على الحيوانات لذلك تُعد القصدية ميزة للعقل الإنساني.

يتفق سيرل مع برينتانو في أن القصدية العقلية هي ميزة الإنسان دون باقي الظواهر الفيزيائية مثلاً، إلا أنه يختلف معه في الكثير من النقاط وقبل ذلك يختلف سيرل مع باقي التيارات في فلسفة العقل في معنى التمثيل العقلي الذي تعمل عليه القصدية كالوظيفية والحسابية وغيرها من التيارات الاختزالية حيث يقول هنا: «لم أجد حقيقة أي معنى واضح لوجهة النظر القائلة إن كل "تمثيل" عقلي يجب أن تكون له "بنية" الصورية أي بالمعنى نفسه الذي تكون به للعبارات "بنية" لغوية صورية [...] تتكون كل حالة قصدية من "مضمون قصدي" و"حالة نفسية"، وحين يُصاغ "المضمون" في عبارة كاملة يوجد اتجاه للمطابقة، ويحدد المضمون القصدي "شروط تحققه" ويجب الحصول على شروط التحقق تلك الشروط التي تحدد بواسطة "المضمون القصدي" إذا أردنا إشباع الحالة النفسية [...] ويُعد لهذا السبب تعيين المضمون تعيننا لشروط

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 173.

التحقق»¹، وللايضاح أكثر علينا أن نستعين بمثال هنا، خذ مثلاً اعتقادك بأنك نجحت في الحصول على وظيفة في جامعتك ونتيجة لذلك يغمرك الفرح، اعتقادك كحالة عقلية هو تمثيل عقلي "قصدي" مضمونها أنك حصلت على وظيفة في جامعتك، "الحالة النفسية" يغمرك ويعتريك شعور بالفرح يختلجه شعور بالفخر، الآن "شروط التحقق" مربوطة بمضمون الحالة القصدية أو بالمضمون القصدي الذي تمثله حالتك القصدية كحالة عقلية "ذات اتجاه للمطابقة" من العقل إلى العالم، اسأل نفسك الآن هل التمثيل العقلي السابق كحالة قصدي عقلية هو صوري بالضرورة؟

بالتأكيد لا، وهذا ما اختلف فيه سيرل مع باقي التيارات في استعمال مصطلح التمثيل على أساس أن النظرية الحسابية مثلاً تستعمل "التمثيل" كمصطلح يشترط البنية الصورية ولكنه يفتقر إلى الحالة النفسية وإلى المضمون في بعض الأحيان وإلى الوعي خاصة، والقصدية عند سيرل كتمثيل عقلي ليست بالضرورة تمثيلاً للأشياء أو للواقع، في حين تمثيل النظرية الحسابية والذكاء الاصطناعي القوي يتعلق بالواقع وبالرغم من ذلك فهو كتمثيل أو قصدي مشتقة من القصدية الأصلية للإنسان ولا داعي لذكر حجة سيرل في هذا وحديثه عن "الحجرة الصينية"، بحيث أن صنع الإنسان للآلة والحاسوب لم يكن يحمل قصدي بالمعنى الذي تكون فيه تلك القصدية بنية صورية ولا شيئاً في الواقع، ناهيك عن قولنا لو كان الذكاء الاصطناعي القوي يحمل قصدي فعلية أصلية غير مشتقة لا تنزع إلى التمثيل بمعنى البنى الصورية فقط دون الحالة السيكلولوجية النفسية، والمضمون والاتجاه الخاص بالتحقق، فلماذا لا تدافع الروبوتات عن أنفسها ضد حجة الحجرة الصينية وتزيح عنا عناء سنين من المناضرات والجدال المحتدم؟ لماذا هي بحاجة إلى فلاسفة وتيار حسابي يمثله أناس ذوو وعي وقصدية ليدافعوا عنها ويُنظروا لها؟

يختلف سيرل مع برينتانو كما سبق وأشرنا بالرغم من اتفاقهما في أن القصدية هي ميزة إنسانية وجوهر للعقل، ومن بين ما أعابه سيرل على برينتانو، أولاً: اعتباره أن كل الحالات العقلية حالات قصدي حيث أن بعض الحالات والحوادث العقلية وليس جميعها تملك قصدياً، فالإعتقادات والمخاوف والآمال والرغبات قصدياً، ولكن هناك صورة من العصبية والابتهاج والقلق الغير موجه لا تكون قصدياً (...)

¹ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، تر: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009، ص 34.

فاعتقاداتي ورغباتي دائما تكون حول شيء ما، ولكن عصبيتي وقلقي لا تكون بهذه الطريقة حول شيء ما¹ وهذا ما يحدث كثيراً خاصة قبيل الإستيقاظ من النوم حين نكون في حالة قلق غير مبرر، فنلك الحالة لا تجد مبرراً لها لأنها غير مبررة أو موجهة قصدياً.

ثانيا: لا تكون كل الحالات القصدية بالضرورة عقلية فقط حيث «يرى الفلاسفة المعاصرون ومن بينهم سيرل أنه في إمكان الظواهر الفيزيائية أن تظهر قصدية أيضاً، هنالك بعض الظواهر الغير عقلية تحمل قصدية مثل: الصور. والرسومات والكلمات والرموز وما إلى ذلك»²، خذ مثلاً مسرحية هاملت Hamlet للكاتب والروائي الشهير ويليام شيكسبير William Shakespeare (1564-1616) وفي نسختها كرواية تحمل أكثر من مستوى قصدية واحدة، ذلك أنها وفي جزء منها تمثل مسرحية داخل مسرحية ناهيك على أنها كتاب "لغة" وهذا نوع من القصدية والتمثيل العقلي واللغوي كذلك، ونفس الأمر بالنسبة للآلة إذ أنها تملك قصدية بالرغم من أن الرواية كلغة ورموز، والآلة كسيليكون ودارات كهربائية، لا يملك عقل إلا أنهما يملكان حالات قصدية، وكى لا نقع في تناقض بما أننا سبق وقلنا أنها خاصة وميزة إنسانية فإن قصدية اللغة والرواية وكذلك قصدية الحاسوب والآلة، هي قصدية مشتقة من القصدية الأصلية التي يمتلكها الإنسان، وبالتالي القصدية ليست بالضرورة عقلية ولكن فقط الأمر يخص القصدية المشتقة أما الأصلية فهي عقلية محضة بالضرورة.

2-بنية الحالات القصدية

تمتلك الحالات القصدية بنية خاصة تتجه وفقها للأشياء والموضوعات، وتمثلها بنفس الطريقة التي تتجه بها أفعال الكلام Speech Acts إلى موضوعاتها ويقول سيرل هنا: «تقوم الحالات القصدية بتمثيل الموضوعات وحالة الأشياء بالمعنى نفسه الذي تمثل به "أفعال الكلام" الموضوعات وأحوال الأشياء، مع ملاحظة أن هذه الأفعال تكون مشتقة من القصدية»³، وبناء على هذا سنحاول فيما يلي شرح القصدية العقلية ومقاربتها مع أفعال الكلام تماماً مثلما يفعل سيرل، ويمكننا تلخيص بنية الحالات القصدية في أربع

¹ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص22، 21.

² صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص199.

³ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص25.

نقاط أساسية كالتالي:

«1- الحالات القصدية لها مضمون قصدي وشكل سيكولوجي على حد سواء.

2- الحالات القصدية لها اتجاه مطابقة.

3- الحالات القصدية لها شروط استيفاء أو نجاح أو تحقق.

4- قصدية الحالات العقلية باطنية»¹.

تقابل النقطة الأولى كميزة للحالات القصدية أي ما يتعلق "بالمضمون" في أفعال الكلام "القضية"، أما الشكل السيكولوجي فيمكننا مقابلته بقوة التأثير، أما اتجاه المطابقة فكلاهما له ذلك إلا أن تفاصيل الاتجاه تختلف، أما شروط الاستيفاء أو التحقق أو النجاح قد تقابلها "شروط الصدقية في "الفعل الكلامي" أما النقطة الأخيرة فهي الميزة الأساسية أو الملمح الرئيسي في بنية القصدية العقلية الأصلية وهو ذلك البعد الباطني الذاتي الأنطولوجي من منظور الشخص الأول أو المتكلم، عكس الفعل الكلامي الذي يحمل قصدية مشتقة وهو متاح للشخص الثالث أو الملاحظ والمراقب - ضمير الغائب - وسنأتي فيما يلي على شرح كل ملمح من البنية العامة للقصدية على حدى مع تقديم أمثلة لتقريب وتوضيح المعنى.

2-1 مضمون الحالة القصدية ونوعها السيكولوجي

هنالك فرق بين مضمون الحالة القصدية ونوعها مثلما يوجد فرق بين المضمون وقوة التأثير في أفعال الكلام، خذ مثلا لو أنك تعيش في مجتمع جد محافظ ولك زوجة أرادت الخروج بمفردها للتنزه فتتوقع أنها ستصيح فعلا كلاميا لتخبرك بذلك ولكن أي صيغة؟ هنالك فرق بين قولها، أود الخروج بمفردتي، هل أخرج بمفردتي؟، سأخرج بمفردتي، أنا خارجة بمفردتي، هنالك فرق بين الطلب والرجاء، والإستئناف القريب في الفعل، والقرار بالشروع في الفعل، المحتوى القضوي -الخروج- قد يكون نفسه ولكن قوة التأثير المتضمنة في الفعل تختلف، نفس الأمر بالنسبة للقصدية أي من الناحية السيكولوجية تختلف ولكن المضمون يبقى نفسه، تذكر معي أننا قلنا منذ البداية أنك "تتوقع" ولكن بالنظر إلى طبيعة الحالة السيكولوجية القصدية التي تملك نمطا أنطولوجيا ربما لا يكون توقعها ربما يكون اعتقادا أو أملا، أو أنك تخشى أن لا تطلب منك زوجتك الإذن بالخروج في كل الحالات السابقة المضمون بقي نفسه وهو "خروج زوجتك" إلا أن الحالة

¹ صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 219.

السيكولوجية مختلفة، واستخدام سيرل رموز نظرية أفعال الكلام لتمثيل أي قضية قصدية بوضع هذا المضمون بين قوسين ووضع حالة الشخص التي يشعر بها صاحب هذا المضمون خارج القوسين.

يأمل (أن تطلب زوجته الإذن بالخروج) \Rightarrow بهذا الشكل.¹

2-2 الحالات القصدية واتجاه مطابقتها

للحالات القصدية اتجاه مطابقة بالضبط كما لأفعال الكلام إتجاه مطابقة، وظهر مصطلح المطابقة Direction of Fit في كتاب جون أوستين "مقالات فلسفية" عام 1961 في سياق نظرية أفعال الكلام ثم ساقته له أنسكومب (-1911) تلميذة فيتغينشتاين المخلصة الأمثلة الموضحة والشارحة في كتابها "القصد" عام 1957 ثم نقله سيرل من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل وهنا تتجلى أيضا التشابهات البنوية بين أفعال الكلام والحالات القصدية، وهناك نوعان من اتجاه المطابقة في أفعال الكلام.

1- العبارات والتقارير والأوصاف وغيرها وتملك اتجاه مطابقة من الكلمة إلى العالم Word To World Direction of Fit وتوصف بأنها صادقة أو كاذبة اعتمادا على أن العالم يوجد فعلا كما تمثله هذه المنطوقات.

2- المطالب والأوامر والوعود وغيرها وتملك اتجاه مطابقة من العالم إلى الكلمة World To Word Direction of Fit

عكس الأولى حيث توصف أنها صادقة أو كاذبة إذا ما حققها العالم وضاهى محتواها.² ومثال عن ذلك حالتان:

أولا في حالة قصدية نقول: أعتقد (أنها تمطر)

ثانيا في حالة قصدية أخرى: آمل (أنها تمطر)

في حالة الاعتقاد وهي الحالة الأولى يكون اتجاه المطابقة من الحالة القصدية نحو العالم، فإن حدث خطأ ولم تتحقق فيمكنني تصحيح اعتقادي أو تغييره أما في الحالة الثانية يكون اتجاه المطابقة من العالم إلى الحالة القصدية -العقل- فإذا حدث خطأ ولم تتحقق لا يمكنني تصحيح آمالي ورغباتي المبنية على العالم

¹ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 27.

² صلاح إسماعيل: نظرية جون سيرل في القصدية، دراسة في فلسفة العقل، ص 113، 112.

أساسا ويشبه هذا سيرل بما يحدث في اللغة إذ أن المعتقدات تشبه العبارات وتحتل الصدق والكذب بينما الرغبات والآمال لا.¹

يمكننا أن نلخص اتجاهات المطابقة في أفعال الكلام مقارنة بالقصدية في ثلاث اتجاهات أساسية:

1-«اتجاه المطابقة من العقل إلى العالم وهو سمة مميزة للأفعال التوكيدية Assertives مثل الأوصاف والتوكيدات والتفسيرات

2- اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل، وهو سمة مميزة للأفعال التوجيهية Directives مثل الأوامر والمطالب والالتماسات والأفعال الإلزامية Comissives مثل الوعود والندور والتعاقدات.

3- اتجاه مطابقة فارغة، وهو سمة مميزة للأفعال التعبيرية Expressives مثل الشكر والترحيب والتعازي».² ولنأخذ مثال على كل واحد من هذه:

- الأول يُعنى أكثر بجانب الإدراكات الحسية وكيفية وجود الأشياء والاعتقاد مثل قولنا: أعتقد (أنها تمطر)

- الثاني يخص إلى غياب والأمنيات والآمال والمقاصد مثل قولنا: أمل (أن تمطر)

- أما الثالث فيخص حالات السرور والحزن والندم مثل قولنا: مع السلامة. رافقتك السلامة.

2-3 شروط تحقق واستيفاء أو إنجاز الحالات القصدية

نقوم بمطابقة الحالات القصدية بناء على اتجاهها لتتمكن من الحكم إن كانت حالاتنا القصدية محققة ومنجزة وناجحة ومستوفية -حسب نوع الحالة- أم لا تملك الحالات القصدية شروط استيفاء أو شروطاً للصدق Truth Conditions نحكم من خلالها على مضامينها بالصدق أو الكذب، ولكن هنالك حالات لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب في مجال القصد مثل، الآمال والرغبات لذلك تسمى شروط التحقق والإنجاز والاستيفاء Conditions of Satisfaction or Success³، لكن إلى حد الآن لا يزال التحليل غير تام، حيث أن تقسيم سيرل للحالات القصدية وأنواعها ومضامينها وبنيتها واتجاه مطابقتها وشروط تحققها لم يشتمل على نوعين من الحالات وهي: الحالات التي لا تملك مضموناً قضوي

¹ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 29.

² صلاح إسماعيل: نظرية جون سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، ص 115.

³ المرجع نفسه: ص 226.

تام والحالات التي لها مضمون قضوي وليس لها اتجاه مطابقة، الأولى مثل الإعجاب أو الكراهية، والثانية مثل الخجل والسعادة¹.

ولكن سيرل انتبه إلى هذه النقطة وصاغ لها حلاً لتجاوزها فالإعجاب والكراهية والخجل والسعادة مبنية كلها على مجموع اعتقادات ورغبات كحالات قصدية تملك شروط استيفاء، حيث يقول سيرل: «الحالات القصدية تكون أجزاء عامة من مجموعة شبكات [...] وليس لها شروط إشباع إلا بالنسبة إلى وضعها في الشبكة، ويطلق على هذه النظرة للحالات القصدية اسم "المذهب العكسي" [...] يوجد بالإضافة إلى هذه الشبكة من التمثيلات "خلفية" مكونة من الإمكانيات العقلية" الغير تمثيلية، ولا تكون لها شروط إشباع لأنها لا تعمل على التمثيلات وإنما تعمل في مقابلها»²، وبالتالي يمكننا القول أن حالات من قبيل الإعجاب والكراهية أو الخجل أو السعادة هي حالات قصدية من مستوى ثاني، أو حالات قصدية مضرة أو مبطنة بالاعتقاد، فالإعجاب مثلاً قد يكون مبنياً على اعتقاد مفاده أن ما ينقصك يوجد في شخصية المعجب به، والكره كذلك قد يكون كرهاً مبنياً على اعتقاد أن الشخص المكروه شرير والخجل هو ربما راجع لاعتقادات عدة في أن هنالك من سيسخر منك أو هنالك من سيلومك لو أخطأت، وبناء على ذلك يكون الخجل تصرفاً بجزر، ومنه فإن كل الحالات السابقة راجعة إلى شبكة من الحالات القصدية الأخرى المضرة والغير ظاهرة فقط، وسنأتي لاحقاً للحديث عن الشبكة و"الخلفية" وإسناد الحالة القصدية، ولكن قبل ذلك وجب أن نبين ونوضح أنواع القصدية حتى يزول اللبس تماماً الذي وقعنا فيه سابقاً.

2-4 أنواع القصدية

تنقسم القصدية إلى ثلاث أنواع أساسية حسب سيرل سنعرضها كما جاءت في كتابات سيرل وننصرف بعد ذلك للتحليل وتقديم أمثلة عن كل واحدة منها، يقول سيرل: «لاحظ عندما أقول أنا الآن عطشان، عطشان حقاً لأني لم أشرب طوال اليوم، لاحظ ثانية قولي: حديقتي عطشانة حقاً لأنها لم تسقى منذ أسبوع، في الجملة الأولى يتم إسناد العطش كظاهرة عقلية مقصودة جوهرية حقيقية في الذات ناجمة عن

¹ صلاح إسماعيل: نظرية جون سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، ص 228.

² جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 43، 44.

الشعور الواعي، أما الثانية فقد استعملت بشكل مجازي فقط لعزو العطش إلى الحديقة أو العشب، هي تشبه الأولى من حيث التركيب إلا أن القصد ليس جوهرياً في النظام، بل لا تحوز على قصدية إطلاقاً ولا إسناد بل مجاز فقط»¹.

في بعض الأحيان ننسب القصدية إلى العقل، وفي حالات أخرى ننسبها إلى الرموز والصور أو إلى اللغة، وفي بعض الأحيان ننسبها إلى الأشياء والتعبيرات، لاحظ مثلاً قولي: أعتقد أن الكاتب الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي مجرم، هذا القول يحمل قصدية عقلية جوهريّة ذات اتجاه مطابقة من العقل نحو العالم، مضمونها مفاده أن فيودور دوستويفسكي مجرم، "وحالتها السيكلوجية "إعتقاد" لاحظ هنا هذا النوع من القصدية العقلية، هو يمثل قصدية جوهريّة أو قصدية أصلية، لأنني أخبرُ اعتقادي وأجربه من منظور الشخص الأول -المتكلم- أنطولوجيا كاعتقاد قد لا تتحقق هذه الحالة في حين المطابقة، وبما أن اتجاهها من العقل نحو العالم باعتبارها اعتقاد فإن دوستويفسكي لم يكن مجرماً، ومنه يمكنني تصحيح حالتي القصدية وإجراء مطابقة ذات شروط استيفاء وتحقيق ونجاح.

ولكن في حالتي قولي: أأمل أن يكون دوستويفسكي الكاتب الشهير مجرماً، هذه الحالة القصدية أيضاً حالة جوهريّة باطنية أصلية ذات نفس مضمون الحالة السابقة، ما تغير هنا هو السيكلوجية، من الاعتقاد إلى الأمل، وبالتالي يتغير اتجاه المطابقة من (العقل نحو العالم) إلى (العالم نحو العقل) وعلى هذا النحو لا يمكن تصحيح العالم ولا الحالة لإجراء المطابقة والاستيفاء، ومع ذلك تبقى حالة قصدية عقلية جوهريّة ذات نمط وجود أنطولوجي للمتكلم، الآن ماذا لو قرأت الرموز المكتوبة هنا كالتالي:

أعتقد أن فيودور دوستويفسكي الكاتب الشهير الروسي مجرم، لعلك لاحظت من خلال قرائتك لتلك الرموز أنها تحمل معنى وقصداً وتمثيلاً لغوي كان في الأصل تمثيلاً عقلياً خاصاً بي كحالة عقلية قصدية أصلية باطنية قمت أنت باجتثاثها من الرموز اللغوية، وبالتالي فإن العبارة اللغوية الأخيرة هي عبارة تحمل قصدية لغوية مشتقة من قصديتي العقلية الأصلية، وإن شئت فإن الرسالة كلها عبارة عن قصدية لغوية مشتقة من قصديتي العقلية الأصلية وأفكاري واعتقادي ذات الطابع الأنطولوجي.

¹John Searle: The Redescovry of The Mind, p33.

ونحن إلى هذا الحد قد فرقنا بين نوعين من القصدية، عقلية أصلية وأخرى لغوية مشتقة، وتكون القصدية المشتقة في كثير من الحالات، كالصور والفيديوهات واللغة والعلامات وألوان البطاقات في كرة القدم وحتى الحواسيب المبرمجة.

الآن فرضاً أنني أقصد بعبارتي:

أعتقد أن المفكر الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي مجرم.

هذا المعنى: أعتقد أن لغة المفكر الروسي فيودور دوستويفسكي مجرمة.

أو بالأحرى: أعتقد أن قصدية المفكر الروسي الشهير فيودور دوستويفسكي مجرمة.

باعتبار أنه ومن خلال أبطال رواياته -أمثال: راسكولنيكوف Rascolnikov في رواية الجريمة والعقاب وبافل Pavel في رواية الإخوة كارمازوف وغيرهم - قتل الكثير من المثقفين والسياسيين وغيرهم وبالتالي قولي أنه مجرم يفضي إلى استعارة أدبية، أي أنه مجرم من حيث قصديته في كتابة الرواية.

أنت تلاحظ أنني استعملت منذ قليل لفظ "استعارة" هذا يعني أنه حتى وإن كان لهذه العبارة شبكة من الاعتقادات المبنية على روايات دوستويفسكي وأسلوبه إلا أن ذلك لا يكفي لقولنا إن العبارتين الأخيرتين يحملان أي نوع من القصدية، بل هو مجرد مجاز ولا يمكن اعتباره نوعاً ثالثاً من القصدية، ذلك أن قصدية دوستويفسكي لا يمكن أن تكون على أي نحو مجرمة، ولا لغته ولا روايته، نحن فقط ننسب لها هذه الأفعال والإجرام هو إجرام مجازي هنا.

ويُعرف سيرل القصد الجوهرى على أنه: «ظاهرة يمتلكها البشر وبعض الحيوانات الأخرى كجزئ من طبيعتهم البيولوجية، ويختلف القصد الجوهرى عن المشتق إذ أن الأخير شكل حقيقي من القصد باعتبار أن جملة معينة تُعد كائناً نحويًا، أما الأولى فكثيراً ما تعني حالات متعمدة جوهرية كالجوع والعطش وغيرها، في حين هنالك قصد حقيقي لكنه لا يحتوى على خلفية ذهنية حقيقية كحالات من نوع ثالث (مقياس الحرارة والحاسوب) هي قصدية حقيقية لكن مشتقة من قصد العوامل البشرية»¹، ومنه فإن سيرل ينتهي إلى نوعين أساسيين من القصدية هما الأصلية كخاصية للإنسان والعقل، والمشتقة بدورها تنقسم إلى

¹John Searle: The Redescovory of The Mind, p34.

إثنان اللغة، والحواسيب وغيرها. ولما نقول لغة سواء خطية أو غير خطية and non- Linear Language Linear مثل الصور وغيرها.

2-5 الشبكة والخلفية في القصدية Network and Background

لا يزال هنالك في نظرية سيرل جانب مهم يتمثل في فكرتين هما: الشبكة والخلفية، إن حالتنا العقلية لا تعمل منفصلة وفي معزل عن بعضها البعض، بل تعمل في شبكة كلية مترابطة الأجزاء، فكل حالة قصدية تتطلب مجموعة كبيرة من الحالات القصدية الأخرى لكي تؤدي دورها في حياة المرء العقلية، وترتكز شبكة الحالات القصدية على فئة من القدرات والميول والمهارات والافتراضات المسبقة المسلم بصحتها والاستعدادات التي تمكن المرء من التأثير الواقعي في العالم والتعامل معه بنجاح، ويُسمى سيرل هذه الفئة من القدرات والميول والمهارات باسم "الخلفية"¹، ولعلك تتذكر الحالات القصدية التي لا تملك اتجاه مُطابق مثل الخجل والسعادة، والتي لا تملك مضموناً قضيواً مثل الإعجاب والكره، وكيف تجاوزها سيرل بحيث استخدم الشبكات والخلفيات القصدية لتحقيق شروط الاستيفاء أو التحقق أو الإشباع لها كحالات قصدية، فأنت مثلاً لا يمكنك أن تنشئ اعتقاداً مفاده أنك ستصبح أستاذ فلسفة بجامعة بصفة رسمية إلا في ظل مجموعة من الاعتقادات، مفادها أنك ستناقش في الآجال المحددة وأن الوزارة ستوفر لك منصب العمل بناء على العقد الممضي -شبكة قصدية- وكل هذه الاعتقادات مبنية على رغبتك في التوظيف وعلى قدرتك على التحليل والشرح والإبداع وإقناع اللجنة بمشروع بحثك، وتحويلك للوضع بعد المناقشة واستشرافه -خلفية قصدية-، وللخلفية أنواع حسب ما يورده سيرل في كتاباته، حيث تسمح قدراتنا الخلفية بالتفاوض مع العالم الخارجي في كل صوره المتنوعة من أجل استيفاء مقاصدنا ورغباتنا وكذلك تفعل الشبكة، ويقسم سيرل عناصر الخلفية إلى قسمين أساسيين هما:

- الخلفية العميقة: Deep Background وتنطوي على المهارات والقدرات المشتركة بين كل الثقافات.
- الخلفية المحلية: local Background وتعني المهارات التي نتعلمها كجزء من تعلم الحياة في ثقافتنا الخاصة².

¹ صلاح اسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص254، 253.

² المرجع نفسه: ص256.

يمكننا أن نقول أن الأولى تمثل "الاستعدادات القبلية" لدى دافيد هيوم و"الأفكار الفطرية" عند ديكارت، إلا أنها عند سيرل ليست بنفس المعنى وتُفصي في النهاية إلى القدرة على المشي وتعلم واستعمال اللغة والتغذي وغيرها، أما الثانية فتمثل ما تتعلمه من ثقافة مشتركة على نطاق ضيق مثل الفنتازيا الشعبية عند مجتمعات البدو والسباحة عند مجتمعات تقطن بالسواحل وقرب المساحات المائية ولهجة محددة وغيرها.

3-القصدية وعلاقتها بالإدراك الحسي

يعد الإدراك الحسي دعوى لافتراض القصدية لأنه يجب أن يكون حول شيء ما، مثل الاعتقاد كحالة عقلية كذلك، ومثلما القصدية لها مضمون واتجاه، الإدراك الحسي كذلك له خبرة، واتجاه -خبرة الكيفيات الواعية- يحصل للمدرك، وهنالك بينهما أوجه شبه وأوجه اختلاف كذلك.

أولا أوجه الشبه بين قصدية الإدراك الحسي والاعتقاد كحالة قصدية:

1- من حيث المضمون كلاهما يكون دائماً مكافئاً للقضية.

2- يملك كلاهما اتجاه مطابقة.

3- كلاهما مرتبط بمضمون قصدي أي يحمل مضمون.¹

بالنسبة لوجه الشبه الأول من حيث المضمون نفهم الإدراك الحسي وكذلك القصدية (اعتقاد)، إذ أننا نفهم كلا منهما في حدود ما تجربنا به مواضيعهما، أما فيما يخص وجه الشبه الثاني فكلاهما يملكان اتجاه المطابقة فعلاً، ولكن ليس بنفس النمط أو الطريقة، أما ثالثاً وأخيراً، كلاهما يحمل مضمون قصدي عكس المجاز الخالي من المضمون، ونأتي الآن على أوجه الاختلاف بين قصدية الإدراك الحسي والاعتقاد كحالة قصدية:

1- يشترط الإدراك الحسي أن الشيء الذي تم إدراكه وتمثيله لا بد أن يكون موجوداً، أما الاعتقاد فلا.

2- الشيء المدرك يسبب خبرة الإدراك بينما المعتقد ليس بالضرورة.

3- الإدراك الحسي حادثة عقلية واعية، في حين الاعتقاد كحالة عقلية لا يستلزم الوعي.²

¹ صلاح اسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 125.

² المرجع نفسه: ص 241.

ويمكننا أن نستثني من حديثنا تلك الحالات المرضية الخاصة بالتوهم والهلوسة وغيرها، لأنها تمدنا بمضامين للإدراك الحسي غير موجودة، أما فيما يخص وجه الاختلاف الثاني، فالإدراك الحسي يُسبب خبرة نظرا لفعاليته وعلاقته المباشرة بالعالم الخارجي، فيكون بذلك ديناميكي حركي فعال، بينما الاعتقاد هو باطني ذهني خاضع لأنطولوجيا المتكلم، وفيما يخص وجه الاختلاف الأخير يستلزم الإدراك الحسي حضور الوعي حتى نعرف ما نحن بصدده، إلا أن الإعتقاد كحالة عقلية قصدية فلا، قد ننام وتبقى لدينا اعتقاداتنا الخاصة الغير واعية في الأحلام، وهذا يشير بدوره إلى العنصر التالي حيث سنتطرق للعلاقة الموجودة بين القصدية والوعي.

4-علاقة الوعي بالقصدية

كثيرا ما يكون الإنسان واع وقليلًا ما يغيب عنه ذلك، وفي خضم حياته الواعية يجب أن يكون واعيا بشيء ما سواء كان ذلك بخصوص العالم الخارجي وخبراته وأشياءه، أو بخصوص أنفسنا وكيفياتنا، وبناء على هذا، وما دام وعينا يستلزم أن يكون بخصوص شيء ما -في معظم الأحيان على الأقل - فإن القصدية هي من تتجه إلى الأشياء وتمثلها على حقل الوعي، ويقول سيرل هنا: «هنالك علاقة جوهرية بين الوعي والقدرة التي نملكها نحن الكائنات البشرية لتمثيل الأشياء وحالات الواقع في العالم لأنفسنا، وهذا الملمح تملكه الاعتقادات والرغبات والآمال والمخاوف والحب والكراهية والغرور والحياء، بالإضافة إلى الإدراك الحسي والقصد، وهذا الملمح له اسم اصطلاحى في الفلسفة وهو القصدية Intentionality والقصدية هي ملمح للعقل عن طريقه تتجه الحالات العقلية إلى الحالات الواقعية في العالم، أو تدور حولها وتتعلق بها، أو تشير إليها، أو تهدف إليها».¹

من دون أي إضافات يمكننا القول إن القصدية توجه وعينا نحو خبراته عن طريق تمثيلها من جهة، ومن جهة أخرى توجه إدراكنا الحسي نحو موضوعاته كذلك، ولكن هل يمكننا إذن اعتبار العلاقة بين الوعي والقصدية علاقة ضرورية تلازمية؟

يرى سيرل أن العلاقة بين الوعي والقصدية لا يمكن أن توصف على هذا النحو بأنها ضرورية أو تلازمية أو طردية، أو اتصال أو انفصال أو غيرها، وإنما توصف حسب الاستعمال، فإن كنا نقصد حصر

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص104.

العلاقة بينهما لذاتيهما فهي غير ضرورية، أما إن كنا نقصد علاقتهما وتحديدًا بالنسبة لنا فهي ضرورية لقول سيرل هنا: «ليست كل الحالات الواعية قصدية، وليست كل الحالات القصدية واعية، وهكذا على سبيل المثال هنالك مشاعر واعية للقلق والبهجة، ولا توجد بالنسبة لها إجابات عن السؤال، "مالذي تكون قلقًا بشأنه؟" وما الذي تكون مبتهجا بشأنه" هذه صورة غير قصدية من الوعي وبطبيعة الحال هنالك صور عديدة من القصدية لا تكون واعية، عندي اعتقادات ورغبات وآمال ومخاوف حتى عندما أكون في نوم عميق [...] ومع ذلك، فإن هنالك علاقة جوهرية، وهي أننا لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي، هنالك حالات قصدية كثيرة غير واعية، ولكنها لشيء يمكن أن يكون واعيا على نحو احتمالي»¹، يمكننا أن نفهم من كلام سيرل أن بعض الحالات القصدية تكون غير واعية مثل حالات شرود الذهن والأحلام وغيرها، وحالات أخرى واعية ولكن غير قصدية، كحالات القلق الغير مبرر الذي يظهر عادة عند الاستيقاظ من النوم، ولكن الحالات القصدية الغير واعية يجب أن تكون حالات واعية من حيث الإمكان فمثلا حالات شرود الذهن أو الأحلام كحالات قصدية ذات مضامين قابلة لأن تكون واعية -موضوعاتها- هذا عن العلاقة الغير ضرورية بالنسبة لذاتهما أي الوعي والقصدية، ولكن ماذا عن العلاقة الضرورية التي تتجلى في قول سيرل بأننا لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي؟.

أولا: باعتبار أن الحالات القصدية حالات عقلية ذات أنطولوجيا خاصة بنا، فإننا نفهمها فقط لأنها متاحة لوعينا ولأن مضامينها وحالاتها السيكلوجية -كخبرات أو كصفات أو مواضيع- تتمثل في حقل الوعي الخاص بنا، ذلك التمثيل يكون تمثيلا منضوريا إن صح التعبير؛ أي ذو ملامح معينة يسميها سيرل بـ "المظهر الجانبي Aspectual Shape" إذ أن الخبرة الواعية تختلف عن موضوعها، حيث أنها تكون دائما من منظور أو وجهة نظر معينة، أما الموضوعات فليس لها منظور أو وجهة نظر، ولا يمكن فهم المظهر الجانبي أي هذا المنظور من وجهة نظر الغائب، وإنما تُفهم في حدود وجهة نظر المتكلم وهكذا توجد علاقة قوية بين الجوانب والوعي، ذلك أن امتلاك السمة الجانبية هو قبول علاقة ما بالوعي طالما أن الوعي هو الوسيط -إذا جاز التعبير- الذي توجد فيه الجوانب، ومن ثم فإن الحالات القصدية تتطلب الوعي² سواء

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 104.

² صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، ص 275، 274.

كانت حالات قصدية واعية أو غير واعية، إذ أن هذه الأخيرة يجب أن تكون حول موضوع قابل لأن يكون واعياً، وإلا كيف ستمثله في حقل الوعي سواء في المركز أو الهامش، هذا يعني أن فكرة المظهر الجانبي هي نقطة التقاء القصدية والوعي خاصة من منظور الشخص الأول- المتكلم- وأنطولوجيته، حيث يصبح كل شيء حضورياً.

ثانياً: هنالك علاقة سببية بين الوعي والقصدية والسلوك كذلك، لاحظ كلا حالتي القصدية: - أعتقد أنني عطشان- سبب الوعي هنا حالة عقلية هي حالة قصدية مضمونها الوعي بالعطش، وهذا بدوره يؤدي إلى حالة عقلية قصدية مضمونها -الرغبة في شرب الماء- هذا الأخير يؤدي إلى سلوك واعٍ مفاده حمل الكأس وشرب الماء وهكذا هي العلاقة بين الوعي والقصدية، يمكننا وصفها بسببية تبادلية حيث يقول سيرل: «لقد تحدثت كما لو كان الوعي يعمل على نحو سببي إذا جاز القول بطريقة تشبه تماماً الطريقة التي يدوي بها انفجار على مبنى، مثلاً ولكن الحالة الواعية بصورة نموذجية مثل القصد أو الرغبة تعمل عن طريق تمثيل نوع من الحادثة التي تسببها، أنا أرغب مثلاً في شرب الماء وبالتالي أشرب الماء، هنا النتيجة وهي شرب الماء تمثلت بصورة واعية عن طريق السبب أي الرغبة في شرب الماء، وأنا أسمى هذا النوع من السببية العقلية باسم السببية القصدية Intentional Causation»¹، إذن العلاقة بين الوعي والقصدية علاقة سببية تبادلية هذا من جهة، ومن جهة أخرى هنالك علاقة سببية للقصدية تتعلق بالعالم الخارجي والإدراك الحسي، وربما لا يمكننا أن نفهم كيف يؤثر العقل في العالم فقط من خلال هذه السببية وفي إطارها، حيث يقول سيرل: «يقدم تفسيرنا للسببية القصدية بداية الإطار النظري، والأمثلة متعددة للحالات القصدية التي تعمل بها هذه الحالات بصورة سببية أو بطريقة علمية، فبينما لا توجد قوانين سببية صارمة، يوجد عدد كبير من العمليات الاضطرارية السببية في عمل السببية القصدية، فتسبب المقاصد القبلية الأفعال، ويدفع الشعور بالعطش إلى شرب الماء وتسبب الخبرات البصرية المعتقدات، ويظل البحث التجريبي قائماً لمعرفة كيف تتحقق هذه الحالات ذات المستوى الأعلى، وتحدث في الوقت نفسه بواسطة عمليات المخ»².

¹ جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: صلاح إسماعيل، ص 103.

² جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 334.

نلمس في هذا القول أمرين اثنين أولهما سلسلة السببية القصدية التي تنتهي إلى الفعل بوصفه تأثيراً في العالم الخارجي، وثانياً هو التفسير العلمي للقصدية، حيث يرجعها سيرل إلى عمليات المخ -سببياً- وهي تحدث وتتحقق فيه كمستوى أعلى بيولوجياً تماماً مثلما سبق مع الوعي، ولم نشأ التطرق لمحاولات رد القصدية لأنها ذاتها محاولات رد الوعي والعقل بصفة عامة، وقد استنفذناها فيما سبق من تحليل، ويتساءل سيرل حول البنية البيولوجية للحالات القصدية قائلاً: «لنفترض أن الحالات القصدية يمكن أن تحدث بسبب أو تتحقق في بنية المخ فكيف يكون للقصدية ذاتها قدرة سببية حين أرفع ذراعي بسبب قصدي المصاحب لفعل (في الفعل) ارتفاع ذراعي للأعلى، ومع ذلك قد يسأل سائل كيف يحدث ذلك، لا نعرف من أين تنطلق هذه النبضات في المخ، ولكنها تذهب للمخ من خلال اللحاء النشط للمخ ثم تتحكم في سلسلة من عضلات الذراع التي تتصل بها عندما تتأثر الخلايا العصبية»¹، تماماً مثلما يحدث في محرك السيارة -مثال سابق- حيث أن هنالك سلسلة سببية تبدأ في حجرات الاحتراق وتنتهي بحركة السيارة هنالك مستويات دنيا تفسر الظواهر التي تحدث في مستويات أعلى منها، وهذا ما كان سيرل يرمي إليه منذ البداية، أي يحاول إزالة الاستحالة والانتقال إلى البحث عن الإمكان.

يمكننا الآن أن نقوم بإجراء مفهوم عام للقصدية بشقيه المنطقي أولاً، ومن ثم محاولة فتح المجال لصياغة شق تحليلي للمفهوم عبر الدراسات البيولوجية للسببية القصدية، فنقول على لسان سيرل: «أن القصدية صفة للحالات العقلية والحوادث التي يتم بها التوجه إلى موضوعات العالم الخارجي وأحواله أو الإشارة إليها، فإذا كان هنالك اعتقاد ما مثلاً فإنه لا بد أن يكون خاصاً بهذا أو ذاك [...] وأطلق المذهب التقليدي الفلسفي على صفة التوجه للموضوعات أو الإشارة إليها والتحدث عنها اسم القصدية (Intentionality) ولكن المصطلح لم يكن دقيقاً وأدى في معظم الحالات إلى نوع من الخلط داخل المذهب التقليدي ذاته»².

بناء على كل ما سبق يمكننا القول إن القصدية تحمل اتجاه مطابقة من العقل نحو العالم أو العكس وفق مضمونها ونوعها السيوكولوجي، كما لها شبكة وخلفية وشروط استيفاء أو نجاح أو تحقق ومظاهر

¹ جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، ص 330.

² المصدر نفسه: ص 22.

جانبية منظورية تربطها بالوعي علاقة سببية، ويمكننا القول أن القصدية ظاهرة بيولوجية ناتجة عن سببية نشاط الدماغ مثل الهضم والتنفس وغيرها -نشاط حيوي- فقط هي من مستوى أعلى مقارنة بالنشاط العصبي كمستوى أدنى، وليست شيئاً إضافياً بل تحدث وتحقق في المخ مثلما تتحقق السيولة في الماء أو الصلابة في الطاولة، كما تملك القصدية سببية تأثير خارجي ومن خلالها يمكننا فهم علاقة العقل بالعالم بوصفه مؤثراً ومتأثراً.

5- القصدية والوعي الموسع

دعنا نعد لبداية تعريف القصدية اصطلاحياً والذي كان مفاده أنها تعني الامتداد نحو الشيء "intendo" لذلك يمكننا القول أن العقل يمتد نحو الأشياء بالقصدية، وامتداد العقل وتوسعه يعد نظرية فلسفية في فلسفة العقل بالتحديد، وتعود هذه النظرية لجهود كل من دافيد تشالمرز David chalmers (1966-) وكذلك أندي كلارك Andy clark (1957-) وخلاصة هذه النظرية أن الجسم أولاً بإمكانه أن يمتد ليشمل الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، أخبرني فقط عن ردة فعلك حين يُلامس أسفل هيكل سيارتك الممهل أثناء القيادة، وانظر أيضاً استعمال الرجل الكفيف للعصى وتحسس المحيط والطريق والأشياء بها، تذكر أيضاً تلك الحالة التي تحس فيها أنك فقدت شيئاً بمجرد أنك خرجت دون حقيبة ظهرك المعتادة. في هذه الحالات الثلاث امتد الجسم ليشمل مواضيع خارجية، في الحالة الأولى امتد جسمك ليشمل هيكل السيارة، فكانت ردة فعلك عند ملامسة أسفل هيكل السيارة الممهل، وكأن جسمك من لامس الممهل، ذلك أن جسمك في حالة امتداد تشتمل على هيكل السيارة، لذلك تراك تقوم بمناورات أثناء القيادة، وتركن السيارة دون أن تحتاج إلى المرآة العاكسة، وتعبّر بها زقاقاً ضيقاً بما أنها أصبحت جزءاً من جسمك الموسع، ونفس الأمر بالنسبة للرجل الأعمى إذ أن عصاه التي يتحسس بها طريقه أصبحت جزءاً من جسمه، وكذلك الأمر بالنسبة لحقيبة الظهر التي مع مرور الوقت أصبحت جزءاً من جسمك هي الأخرى فتراك تسير وتفقد مكانها الفارغ، كل هذه أمثلة دالة على أن الجسم بإمكانه أن يتوسع انطلاقاً من فاعلية العالم الخارجي، ويقول أندي كلارك متسائلاً: «هل العقل محتجز حقاً في الرأس (الدماغ)؟ أم أن سعة الفكر تسمح للعمليات العقلية ربما بما في ذلك المعتقدات أن تتواجد في أنظمة ممتدة من الجسم والدماغ وجوانب البيئة؟ الجواب كما زعمنا هو أن الحالات العقلية بما في ذلك حالات الاعتقاد يمكن أن

تكون متأصلة في آثار جسدية تبقى بقوة خارج الرأس (الذهن) طالما تم استيفاء بعض شروطها البسيطة¹، ويعني جواب كلارك أن امتداد الجسم مُتضمنٌ في امتداد العقل أساسا ويحاول كلارك تقريب المعنى بتقديم مثال عن فيلم مومنتو Memento. كيف يمتد العقل؟ بنفس طريقة امتداد الجسم تقريبا لاحظ أنك أصبحت تستخدم هاتفك لكتابة مواعيدك وأفكارك كذاكرة إضافية وأصبحت كذلك تضبط منبهك ليوقضك دون حاجة للساعة البيولوجية وأصبحت تحل العمليات الحسائية بواسطة الآلة الحاسبة وليس العد الذهني، إذ يمكننا القول إن ذاكرتك امتدت إلى ذاكرة ملحقة في الهاتف، وكذلك ساعتك البيولوجية وقدراتك الذهنية في الحساب امتدت إلى الآلة الحاسبة، الآن أخبرني عن شعورك حين يتعطل تدفق الأنترنت؟ ستشعر بنوع من العصبية لأن ذهنك الممتد معطل، يقول دافيد تشالمرز هنا: «لا يمكنني ببساطة أن أشير إلى حدود الجلد/ الجمجمة، لأن شرعية تلك الحدود هي بالضبط ما هو محل اختلاف، ضع في اعتبارك استخدام القلم والورق لإجراء عمليات الضرب الطويلة، والكتب والرسومات البيانية»²، بعيدا عن كون هذه كلها تؤدي إلى عقل ممتد Extended أو محدد limited وكذلك عن الفاعلية الخارجية والقول أن العقل يقع خارج الجمجمة - أي ليس في الدماغ فقط، فقط دعنا نتفق على أن العقل فعلا يمتد.

بناء على ما أوردناه سابقا حول القصدية العقلية ومفهومها عند سيرل، فإن العقل بإمكانه أن يمتد فعلا، ليس بناء على الفاعلية الخارجية كما ينادي تشالمرز وكلارك وإنما عبر الوعي والقصدية، ولعل هذه هي نقطة الخلاف بين سيرل، وتشالمرز وكلارك، كما سبق وقلت بالرجوع إلى معنى القصدية اصطلاحيا ومفاده الامتداد نحو الشيء باللاتينية، فإنه في الحقيقة ليس الجسم من يمتد أو يتوسع، بل العقل فعلا ولكن يكون ذلك في الوعي بالأجسام والأشياء والمواضيع الأخرى عبر القصدية التي تقدم تمثيلا لها بعد امتدادها فتعطي الوعي سعة إضافية.

قد يصبح الشخص واعياً بسيارته وكأنها جزء من جسمه وأثناء رجوعه إلى الخلف ليركنها، لا يؤدي الجانب الخلفي منها ولا يستعمل المرآة العاكسة بالرغم من أن الجانب الخلفي لا يقع ضمن مجال بصره الفعلي ولا الفينومينولوجي، ولكن ما حدث هنا هو أن وعيه امتد إلى تلك النقطة عبر القصدية وتمثيلها

¹Richard Menary: The extended mind, the MIT Press Cambridge, 2010, p43.

²Ibid, p28.

العقلي، ونفس الشيء بالنسبة للرجل الكفيف وغيرها من الأمثلة، وبالتالي هنالك ميزة أخرى لعلاقة الوعي بالقصدية وهي ما أسميه السعة القصدية للوعي The Intentional capacity of consciousness إذ يمتد الوعي ويتوسع ليشمل أجسام ومواضيع من العالم عبر القصدية وتمثيلها، إلا أن الوعي والقصدية فعليا ينتهيان دائما إلى ظواهر بيولوجية من مستوى أعلى تتحقق داخل الدماغ نتيجة عمليات عصبية معقدة.

خامسا: سيرل؛ العقل قِسمٌ وليس قَسِما للجسد (الدماغ)

يتجاوز سيرل الثنائية بأنواعها سواء ثنائية الجوهر أو ثنائية الخاصة، بل يتجاوز الثنائية المفاهيمية التي تقبع خلف كل تيار من التيارات المهمة كالسلوكية والمادية والوظيفية والحسابية، محددًا بنية العقل وفعالته، وطبيعة حالاته بوصفها بيولوجية حيوية راجعة للنشاط العصبي، دون أن يُمارس أي اختزال أو إقصاء أو استبعاد سواءً للعقل ونمطه الذاتي الكيفي الأنطولوجي، أو لحالاته بوصفها واعية أو قصدية أو ممكنة لذلك.

1- العقل كُعطى طبيعي بيولوجي

تحت تأثير رايل وفلسفته كما رأينا يستعمل الكثير من الفلاسفة اليوم لفظ الحالات العقلية بدل "عقل" ولعل سيرل أبرزهم، فتجده في كتاباته كثيرا ما يكتب حالات عقلية، أو ظواهر عقلية كتعبير منه عن العقل بوصفه لفظا يجمع كل تلك الحالات من الرغبة والأمل والألم والاعتقاد، هذا الأخير أي العقل -من خلال ما سبق ذكره - يعمل وفق آلية معينة بحيث يؤدي الوعي وكذلك القصدية أدوارا هامة ومركزية مقارنة بباقي الحالات العقلية الأخرى، حيث أن كل الحالات العقلية تكون واعية وقصدية، أو إما واعية وإما قصدية أو قابلية لتكون متاحة للوعي أو القصدية، ذلك أننا نتمثل حالاتنا وكذلك العالم عن طريق القصدية العقلية التي تُبدي مضمونها وحالاتها السيكلوجية في حقل الوعي، وحسب سيرل تحدث الظواهر العقلية عن طريق عمليات فيسيولوجية عصبية في الدماغ، وهي في حد ذاتها سمة من سمات الدماغ، وهي كغيرها من العمليات البيولوجية مثل الهضم والانقسام -عند الخلايا-¹، ولما نقول سمة هنا فالمقصود بها هو أن الظواهر والحالات العقلية تتحقق في الدماغ تماما مثلما تتحقق السيولة في الماء، أي أنها صفة للنظام

¹John Searle: Consciousness and language, p6.

العام وليست شيئاً إضافياً، وبالتالي الحالات العقلية هي ناتجة عن النشاط العصبي البيولوجي للدماغ، وهي سمة من مستوى أعلى مقارنة بالنشاط العصبي الذي يُعد مستوى أدنى للتحليل والوصف.

ويقول سيرل هنا: «الوعي وجميع الظواهر العقلية سببها عمليات بيولوجية عصبية منخفضة المستوى في الدماغ [...] الوعي والظواهر العقلية الأخرى هي سمات ذات مستوى أعلى للدماغ [...] كيف يمكن للعمليات العصبية في الدماغ أن تسبب الوعي بالضبط؟ بالنظر إلى نماذجنا الحالية لأداء الدماغ سيكون ذلك بمثابة إجابة للسؤال، كيف تُسبب عمليات إطلاق الخلايا العصبية ذات المستوى الأدنى في نقاط الاشتباك العصبي في كل التنوع الهائل لخبراتنا الواعية الذاتية واللاوعية؟ ربما نكون مخطئين في الاعتقاد بأن الخلايا العصبية والمشابك هي الوحدات التشرّحية الصحيحة لحساب الوعي، لكننا نعلم أن بعض عناصر التشرّيح في الدماغ يجب أن تكون المستوى الصحيح من الوصف»¹، ويعني هذا القول أن المستوى الحقيقي لإنجاز الشق التحليلي من مفهوم العقل، هو المستوى العصبي البيولوجي الذي يكون المستوى المتاح للدراسة والذي يقدم تفسيراً سببياً للظواهر والحالات العقلية بحيث يتسق تفسيره مع معطيات وتقارير العلم اليوم دون إقصاء أو اختزال لنمط وجود العقل - وحالاته - الأنطولوجي الذاتي الكيفي الخاضع لأنطولوجيا المتكلم، ودون وجود تناقض بين ما هو عقلي وما هو مادي بتعبير الثنائية، وحسب سيرل هنا بالإضافة إلى التقليد الذي ورثناه كعائق كذلك اللغة العادية عاجزة عن حل هذه المشكلات التي هي حسبه ناتجة عن الخلط بين التجربة الواقعية والأساس النورويولوجي، وتعبير أدق كل حادث يمتلك صفات فينومينولوجية ونورويولوجية، وبالتالي سنحصل على ضرورة إعادة التعريف لتصبح هنالك (ذاتية ضرورية) أي أن الألم ذاته سبب وتحقيق في نوع معين من العمليات النيورويولوجية والماء المكون من H₂O هو H₂O كذلك، كما أن تعريف الأحاسيس بلغة الأسباب حسب سيرل معروف وشائع جداً كقولنا (سياتيكاً) (Seiatica) وهي نوع من الألم بسبب العصب السياتيكى²، ومنه فإن مفهوم السببية هنا يفضي إلى سببية تزامنية غير مفهوم السببية التعاقبية إن صح التعبير والذي ورثناه مع التقليد الفلسفي والعلمي، أما عن مفهوم التحقق فبنفس الطريقة التي تتحقق بها السيولة والصلابة في المادة تتحقق الظواهر العقلية في الدماغ.

¹ John Searle: Mind, Brain and Science, Harvard University press Cambridje, Massachusetts, U.S.A, p18.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص ص 84، 104.

ويقول سيرل هنا: «إذا كان علماء الأعصاب الحاليين على صواب فإن مختلف الأحداث العقلية التي لاحظناها متسببة عن الدماغ لكنها ليست نابعة من الدماغ بالشكل الذي ترتطم به حصاة بالقاع بعد إسقاطها، ذلك لأن الأحداث العقلية ليست متسببة فقط عن الدماغ لكنها بشكل ما في الدماغ ذاته»¹، وبالتالي فإن العقل بأنطولوجيته وكيفيته يُعد مستوى أعلى مقارنة بالمستوى الأدنى الذي يمثله الدماغ ونشاطه العصبي، وهنا يكمن الإشكال والخطأ، إذ لم تتمكن من وصفه بمصطلحات مهجورة أو غير مناسبة مثلما لا تتمكن من وصف الفيزياء الكمومية بالمصطلحات التقليدية لميكانيكا نيوتن، وحسب سيرل هنا يوجد فرق بين إجابات الأسئلة: ماهو؟ (علم الوجود أنطولوجيا)، كيف يمكن معرفته أو كيف اكتشفناه؟ (نظرية المعرفة إيستيمولوجيا)، ماذا يفعل؟ (السببية أو الوظيفية) على سبيل المثال في حالة القلب: أنطولوجيا هو قطعة كبيرة من أنسجة العضلات في تجويف الصدر، إيستيمولوجيا باستعمال السماعات يمكننا سماع دقاته أو يمكننا فتح شق في الصدر وإلقاء نظرة، سبباً يضخ الدم في الجسم²، وبسبب الخلط بين هذه الأسئلة تغير سؤال العقل من شكله الأول (ما هو؟) إلى الأشكال الأخرى، وهذا ما انجر عنه ظهور مصطلحات وتيارات وإشكاليات مثل السلوكية التي تبحينا عن سؤال ما هو دور ووظيفة العقل وماهي علاقاته السببية أو المادية التي تحاول هي الأخرى حصر أساسه المادي دون طبيعته الأنطولوجية الذاتية، وبالتالي في كل مرة كان سؤال العقل يعاني من تغير موضوعه، وهذا بدوره راجع إلى التقليد الديكارتي الموروث والذي يدعو إلى ثنائية مفاهيمية طردية لعلاقة (المادي X عقلي) والتي كانت مسلمة وعقيدة ومنطلقاً لكل التيارات التي كانت تتخذ من هذه الثنائية المفاهيمية كمقدمة لها، ويقول سيرل في هذا: «إن سمة "مادية" لا تعني أنها ليست عقلية بمراجعة ديكارت في الوقت الحالي، قد نقول ليس فقط "أنا أفكر إذن أنا موجود" ولكن أيضاً "أنا كائن مفكر إذن أنا كائن مادي"، لكن لاحظ كيف تجعل المفردات التقليدية من الصعب إن لم نقل من المستحيل قول ما أعنيه باستخدامها عندما أقول إن "الوعي" هو سمة بدنية - جسمية مادية - عالية المستوى للدماغ، فإن الإغراء هو سماع ذلك على أنه يعني جسدياً وليس عقلياً، بمعنى

¹ جاستن جارسن: العقل البيولوجي مدخل فلسفي، ص161، 160.

² John Searle: The Redescovry of The Mind, p12.

أنه يجب وصف الوعي فقط بمصطلحات سلوكية أو فيسيولوجية عصبية موضوعية، لكن ما أعنيه حقا هو الوعي باعتباره وعيا وباعتباره عقليا وباعتباره ذاتيا نوعيا ماديا»¹.

تبعنا الثنائية المفاهيمية نتعامل مع المفاهيم العقلية على أساس أنها شيء آخر أي شيء غير المادي ومن هنا يحدث الاسناد في حين يقودنا سيرل إلى القراءة الجديدة للكوجيتو في ظل تجاوز الديكارتية، وما يمكننا تسميته بالكوجيتو السيرلي "Searlean cogito" إن صح التعبير والذي مفاده "أنا كائن مفكر إذن أنا كائن مادي" تدفعنا الثنائية المفاهيمية لرفض هذا النموذج باعتبار أن فعل التفكير العقلي يتناهي مع الوجود المادي، ولكن مفهوم التفكير والعقل وكذلك المادة التقليدي لم يعد كما عرفناه سابقا، إذ يخبرنا علماء الأعصاب حسب سيرل أن فعل التفكير كفعل عقلي هو متسبب ومتحقق في الدماغ كنشاط عصبي وصفة أو سمة للنظام، ويخبرنا العلم أيضا أن المادة الجامدة أو الميتة هي سبب في ما يسمى بالمادة الحية أو النشاط الحيوي كالهضم والتنفس وغيرها.

إن مغزى الكوجيتو السيرلي "أنا كائن مفكر إذن أنا كائن مادي" يقصد به أنا كائن لدي عقل يفكر وله حالات عقلية واعية وقصدية أو متاحة لذلك، ذات طابع ذاتي كيني أنطولوجيا خاضع للمتكمم الأول -المخاطب- وهي كحالات وحوادث وظواهر عقلية تُعد سمة للنظام كمستوى أعلى يتحقق في الدماغ كمستوى أدنى نتيجة لسببية تزامنية للنشاط العصبي كنشاط بيولوجي حيوي طبيعي، بعيدا عن تفاسير الميتافيزيقا وما وراء الطبيعة، وبهذا الشكل ليس هنالك تناقض أو اختزال أو إقصاء أو إشكالية تفاعل أو غيرها، ويسمى سيرل رأيه هذا بالتفسير الطبيعي البيولوجي للعقل حيث يقول: «أسمي رأي أنا "الطبيعية البيولوجية" "Biological Naturalism" لأنها تزودنا بحل طبيعي لمشكلة العقل والجسد التقليدية، ذلك الحل الذي يشدد على الجانب البيولوجي للحالات العقلية بتجنب كل من المادية والثنائية»²، ومن دون أن نشعر في البحث عن التيار الطبيعي للاستناد له وتصنيف سيرل ضمنه، فإن سيرل يقصد "بالطبيعي" "عكس" الميتافيزيقي "أو ما وراء طبيعي في إشارة إلى تجاوز التقليد الديكارتية الثنائي للعقل الذي يعتبره لطيفة إلهية ما وراء طبيعية، وبيولوجيا لأنه كنشاط حيوي للدماغ ويتحقق فيه كصفة له

¹ John Searle: The Redescovory of The Mind, p11.

² جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص94.

وفق سببية عصبية تزامنية، إذ أن سيرل في حد ذاته يرفض التصنيف وقد سمى طرحه فقط لتمييزه عن باقي التيارات باعتبار أن الفلسفة المعاصرة ذات طابع لا نسقي يفرض عدم التصنيف، ويقول سيرل في هذا: «أنا متشكك حيال "إيات" "isms" التيارات، ولكن من المفيد أن يكون لدينا في بعض الأحيان اسم فقط لكي نميز بين رأي وآخر»¹، وهكذا يمكننا أن نميز بين طرح سيرل وباقي الطرح خاصة المادية الإقصائية أو الاختزالية منها.

ويضيف سيرل في موضع آخر: «والحقيقة أن الاسم الذي أطلقه على هذه النظرية هو "الطبيعية البيولوجية وهي "طبيعية" لأن العقل في هذه النظرة هو جزء من الطبيعة، "والبيولوجية" لأن نمط تفسير وجود الظواهر العقلية هو بيولوجي، في مقابل التفسير الحاسوبي أو السلوكي أو الاجتماعي أو اللغوي»²، وبالتالي يكون هذا هو السبيل للخروج من إشكاليات الثنائية بأنواعها والمادية والسلوكية والوظيفية والحسابية والذكاء الاصطناعي القوي، دون رد استبعادي أو إقصاء أو اختزال، ودون مشاكل تخص السببية والذاتية ومع الحفاظ على الطابع الأنطولوجي للحالات العقلية، وانصهار الفجوة الموجودة بينه وبين الإبيستيمولوجيا كدراسة له، ذلك أن الادعاء بأن الواقع كله موضوعي خاطئ من منظور البيولوجيا العصبية، فالحالات العقلية لديها ذاتية أنطولوجية غير قابلة للاختزال، لذلك يركز سيرل على الوعي والذاتية بأنهما ضروريان للعقل، فالمفهوم التقليدي له، -الوعي- مفهوم موضوعي من منظور الشخص الثالث -الغائب- إذ يحاول دراسة العقل كما لو كان محايدا مستقلا عن الوعي والذاتية وسماتها الحاسمة، فإذا حاولت مثلا التعامل مع المعتقدات على أساس أنها لا صلة لها بالوعي وقعت في اختزال العقل وإقصاء الوعي (السلوكية) وإذا حاولت تحويرها أو حصرها في الأسباب ونتائجها والعلاقة بينهما انتهت إلى الوظيفية، أو ربما نزعت إلى الدماغ وحده ووقعت في (مادية إقصائية)³ فذاتية العقل الأنطولوجي هي ذاتية تجريبية من حيث نمط وجود حالاته وليست ذاتية شخصية، هنالك فرق بين قولي: أعتقد أن الكاتب الروسي فيودور دوسوفسكي محبوب، وقولك: أعتقد أن الكاتب الروسي فيودور دوسوفسكي ليس محبوب، في كلتا الحالتين هنالك اعتقاد كحالة عقلية كيفية ذاتية من حيث أنها خاضعة لأنطولوجيا المتكلم الأول، ولكن كالانا يجرب هذه

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص 94.

² جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص 86.

³ John Searle: The Redescovry of The Mind, p13.

الحالة ويخبرها ويكابدها أي أنها ذاتية من مستوى أنطولوجي؛ أي من حيث وجودها الكيفي الخاص كنمط أنطولوجي، موضوعية إيستيمولوجيا باعتبار أنها كحالة عقلية -إعتقاد- موجودة عند كلانا، الآن ما هو ذاتي شخصاني إيستيمولوجيا قد يكون مضمون حالة الاعتقاد والذي مفاده أن دوستيوفيسكي محبوب أم لا.

ونتيجة لهذا الخلط يوسم العقل وحالاته دائما بالذاتية ويُرفض ويُقصي من الدراسات العلمية الموضوعية، ومن الملاحظ أن جل أمثلة سيرل التي يقدمها عن الحالات العقلية يتقدمها الوعي، وحسبه ذلك أمر مبرر إذ يقول: «تفسير الوعي ضروري لمعظم سمات حياتنا العقلية بغية فهمها، لأنها تنطوي بطريقة أو بأخرى على الوعي، علنيا معرفة الأساس البيولوجي العصبي للحالات العقلية وآليات إنتاجها من قبل الأجهزة العصبية، سيكون ذلك سهلا وأقل جهدا لو درسنا الوعي أولا، إلا أننا نصطدم بمشاكل أو بالأحرى سلسلة معوقة من الارتباكات الفلسفية حيث يتم إعاقة التقدم العلمي بسبب الخطأ الفلسفي»¹.

حسب سيرل كل سمات حياتنا العقلية إما أنها تكون واعية أو قابلة لأن تكون كذلك، بما في ذلك اللاوعي ولا وجود لحالات لا واعية عميقة أو ضحلة، هذا يعني أننا نصل إلى حياتنا العقلية ونخبرها ونكابدها عن طريق وعينا، ومنه كان الوعي أبرز مثال لأنها بشكل أو آخر -أي الحالات العقلية كلها- تظهر في حقله، ولاختصار الطريق يجدر بنا دراسته بما أنه كذلك، خذ مثلا حالة العطش بصفقتها رغبة واعية في الشرب فهي تعمل سببيا في العالم المادي كجزء منه وتؤدي إلى الشرب فعلا، وفي النهاية ترجع إلى سلسلة من العمليات النيروبيولوجية في الدماغ - كما سبق وأشرنا - وهكذا تتحقق الحالة العقلية الواعية مثل الرغبة، إلا أنه هنالك من يقاوم هذا بشدة ويعتبر أن الدماغ يصدر الوعي (Give Rise) وهنالك أيضا من يعتبر أن الدماغ قاعدة للوعي (Seat) إلا أن سيرل يصر أنه سمة وصفة للدماغ فقط من مستوى أعلى، فالعطش كرغبة واعية وحالة عقلية هو دليل على نقص الماء في الجسم، تبدأ هذه الحالة العقلية من اختلال

¹John Searle: Consciousness and language, p19.

في التوازن الملحي يؤدي إلى إفراز مادة (أنجيوتنسين Angiotensin*) وتنتقل هذه المادة إلى داخل (الهيبوثالماس-Hypothalmas*) وتؤثر في سرعة الشرارات العصبية وتسبب الشعور بالعطش¹، وبالتالي فالحالات العقلية كلها عمليات نيروبيولوجية، تحدث سبباً في الدماغ وتتحقق فيه وتوجد كصفات بيولوجية في الجهاز الدماغي.

صحيح أن العقل وحالاته يبدو كظاهرة أخرى مستقلة عن الدماغ مفارقة له تماماً أو ربما يظهر الدماغ في الواجهة والعقل كوهم فقط، وبين هذا وذاك يجربنا سيرل أن العقل سمة وصفة عليا للدماغ والنشاط العصبي الأدنى، تتحقق فيه، فكثيراً ما ينبؤنا العلم بأن الأشياء ليست كما تبدو عليه، خذ مثلاً الطماطم الناضجة نخبها على أن لها لونا معيناً، لكن علماء الفيزياء ينبؤوننا بأن اللون المحس وهم، ذلك أن سطح الطماطم يبدي نسيجاً جزيئياً معيناً، ومن شأن الأسطح التي لها هذا التركيب أن تعكس الضوء بطريقة معينة، ويحلل هذا الانعكاس من قبل الجهاز البصري البشري ويفضي إلى خبرة بالأحمر، أي أن العالم المادي في ذاته لا لون وإذا كان الأمر كذلك فلا عجب أن لا نرى ملامح خبرتنا بشكل واضح حينما نفحص أدمغتنا ونشاطها العصبي²، بل نكتفي بالاستدلال عليها من خلال المستوى الأدنى المطلوب والذي تتحقق فيه كمستويات عليا، وفي نفس الوقت هي سمة لذلك المستوى الأدنى، وبالتالي فإن العقل وحالاته كظاهرة، ليس شيئاً آخر غير نشاط حيوي بيولوجي يحدث وفق سببية تزامنية نوعية للنشاط العصبي في الدماغ ويتحقق فيه كمستوى أعلى، ذو نمط وجود خاضع لأنطولوجيا المتكلم من ناحية الماهية

* أنجيوتنسين Angiotensin من الهرمونات ينتج بفعل أنزيم آخر اسمه الرنين Renin من بروتين (أ-جلوبيولين A-globulin) يفرزه الكبد في مجرى الدم عندما يمر الدم عبر الرنتين ليقوم أنزيم آخر خاص محول (ACE angiotensin converting) بتقسيم الأنجيوتنسين¹ مكوناً أنجيوتنسين²، هذا يسبب إنقباض الأوعية الدموية ويُحفز إطلاق الهرمون المضاد لإدرار البول أو التبول وكذلك الألدوستيرون Aldosterone مما يؤدي إلى ارتفاع ضغط الدم. يُنظر:

(John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p42).

*الهيبوثالماس: تعريب لـ hypothalmas ويترجم عادة بالوطاء وهو جزء من دماغ الفقاريات يقع في الجزء الأمامي من الدماغ على السطح البطني أسفل المهاد، وعمله يقتصر على تنظيم مجموعة متنوعة من العمليات الفيسيولوجية بما في ذلك الحفاظ على درجة حرارة الجسم وتوازن الماء والنوم، والتغذية عبر كل من الجهاز العصبي الإرادي autonomic Nervous System، ونظام الغدد الصماء العصبية، وتتوسط الغدد النخامية لإفراز الهرمونات التي ينتجها الوطاء والتي تتحكم بهذه الطريقة بشكل غير مباشر في إنتاج الهرمونات في الغدد الأخرى. يُنظر:

(John Daintith: Oxford Dictionary of Science, p412).

¹ جون سيرل: العقل مدخل موجز، ص ص94، 92.

² جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، ص ص127.

والمستوى الحقيقي القابل للوصف والقياس هو المستوى المتاح إستيمولوجيا كمستوى أدنى والمتمثل في النشاط الدماغى العصبى البيولوجى، وبالتالى علينا التوجه إلى ذلك المستوى للدراسة عوض التوجه للمستوى الأنطولوجى الأعلى ومحاولة إيجاد العلاقات السببية، تماما مثلما تدرس السيولة فى الماء كمستوى أعلى من خلال النشاط الجزيئى للمادة كمستوى أدنى، ومنه العقل لا يعد قسِما للجسم أو الدماغ بل قسماً له.

2-العقل بيولوجى طبيعى فلماذا الفلسفة؟

يتبادر إلى ذهن أى قارئ للنتيجة المتوصل إليها فى بناء المفهوم، أننا ما دمنا وصلنا بمعىة سيرل إلى أن العقل معطى بيولوجى فلماذا الفلسفة هى من حملت هذا الطرح بدلا من العلم والبيولوجيا بالتحديد؟ قد يجبرنا الواقع وبلغة المنطق، مادام العقل بيولوجى فعندما يكون لدينا مشكل يخص العقل نتجه مباشرة إلى طبيب مختص فى الجراحة العصبية أو إلى أخصائى فى البيولوجيا وليس إلى فيلسوف فى العقل أو فيلسوف بيولوجيا!

لاحظ معى أولا أن الإشكال منذ قليل كان حول المفهوم الذى يمكننا أن نحصر فيه العقل؛ أى أن العقل لم يكن معرفا وبالتالى سيختلط الأمر هل نتجه إلى فيزيائى بنظرته المادية؟ أم إلى مصمم برامج حاسوبية بنظرته الحسائية؟ أم إلى ساحر أو مشعوذ بنظرته الماورائية؟ تحاول الفلسفة هنا الانتقال فى البحث من الاستحالة ومناقشة الخطأ إلى الإمكان والبحث عن الصحيح، وذلك من خلال اشتغالها على بناء المفهوم وحصره، وهذا ما أورده سيرل حيث يقول: «نقطة التميز الوحيدة بين العلم والفلسفة هى أن العلم معرفة منهجية والفلسفة هى محاولة الوصول إلى النقطة التى يمكن أن تُكون لدينا معرفة منهجية لذلك دائما ما نتوقف عن تسمية شىء فلسفة ونسميه علما بمجرد الانتقال المنهجي من مناقشة الخطأ إلى الصحيح»¹، وهذا كان هدف سيرل منذ البداية، أى نقل مفهوم العقل من بعده الميتافيزيقي الغير قابل للدراسة، إلى بعد فيزيقي إستيمولوجى قابل للدراسة العلمية دون إقصاء أو اختزال لصفاته الذاتية والأنطولوجية، ولاحظنا أن البيولوجيا بإمكانها تبني هذه الدراسة العلمية وبالخصوص البيولوجيا العصبية بعدما كانت تبدو محالة، أحيانا تكون المشكلات أعقد من أن يحلها حقل علمى أو معرفى واحد دون

¹John Searle: Consciousness and language, p20.

تظافر العلم والفلسفة، «وهناك نوعيات أخرى من المشكلات لا يمكن حلها بسهولة من خلال إلقاء نظرة في كتاب للبيولوجيا، ذلك أن هذه المشكلات ترتبط ارتباطا وثيقا بالمفاهيم العامة والتعريفات أكثر منها بالحقائق»¹، ونفس الشيء هنا بالنسبة لموضوع العقل فالمشكلة منذ البداية لم يكن جزئية في البيولوجيا أو علم النفس أو الفيزياء بل كان مشكلا حول المفهوم العام الذي على أساسه نحدد حقل الدراسة، لذلك يعد هذا السؤال فلسفيا بالدرجة الأولى.

بالرغم من وصولنا إلى بناء مفهوم يحمل شقا تعريفيا منطقيًا للعقل على أساس أنه مجموعة من الحالات والظواهر ذات الطابع أو النمط الأنطولوجي كمستوى أعلى، ويحصر مجال البحث لإنجاز شق تحليلي ليكتمل المفهوم، العقل كمستوى أعلى يتحقق في مستوى أدنى وفق سببية نوعية تزامنية في الدماغ من خلال نشاطه العصبي، إلا أننا لا نجزم بأن البحث الفلسفي في مجال العقل قد انتهى بتسليم الموضوع للبيولوجيا إذ يقول سيرل: «ليست كل الأسئلة متعلقة بالبيولوجيا العصبية، بعضها فلسفي أو نفسي أو جزء من العلوم المعرفية، بعض الأسئلة الفلسفية، ما هو الوعي؟ وكيف ترتبط الظواهر الذهنية الواعية باللاوعي، وماهي السمات الخاصة للحالات العقلية مثل الوعي والقصدية والذاتية والسببية العقلية والظواهر الفيزيائية؟، وهل يمكننا وصف تلك الظواهر بطريقة تتجنب سطحية الظاهرة (أي كما تبدو)؟»²، ومنه لا يزال موضوع العقل موضوعا فلسفيا بالرغم من تحديد حقل إنجاز التعريف التحليلي، إلا أن مفهوم العقل متعلق بمفاهيم من قبيل الوعي والسببية والذاتية وغيرها، لذلك يُعد أولوية فلسفية، ولا يزال البحث جار لبلوغ النقطة التي تصير فيها معارفنا عن العقل تتسم بمنهجية أكثر، حين إذن يمكننا تسليم الموضوع إلى البيولوجيا لصياغة قوانين دقيقة تضبط وتفسر طريقة عمله وتأثيره وتأثره بالعالم و فيه.

يقول سيرل بهذا الصدد: «من الجرأة أن يتطرق الفيلسوف لمشورة العلماء خارج تخصصه، لذلك وجب علي أن أقدم العلاقة بين العلم والفلسفة، نحن لا نسمي الفلسفة والعلم كموضوعات متميزة بنفس الطريقة التي تُسميها "البيولوجيا الجزيئية" والجيولوجيا، لا يوجد تمييز من حيث المبدأ بالنسبة للموضوع فكلاهما عالمي وكل منهما يهدف إلى المعرفة، وعندما تصبح المعرفة أكثر منهجية توسم بالعلمية، ولكن

¹ جاستن جارسون: العقل البيولوجي مدخل فلسفي، ص14.

² John Searle: The Redescovry of The Mind, p7.

المعرفة على هذا النحو لا تحتوي على أية قيود على الموضوع، الفلسفة في جزء كبير منها اسم لكل تلك الأسئلة التي لا نعرف كيف نجيب عليها بالطرق المنهجية التي تتميز بها العلوم»¹، والأكيد من خلال كلام سيرل هذا أن الكثير من الأسئلة حول الحالات العقلية لازلنا نجعل الإجابة عنها، وفي كثير من الأحيان إجاباتنا لا ترقى للطرق المنهجية العلمية.

3- نحو مقارنة جديدة لمفهوم العقل

يُقارب سيرل مفهومه للعقل وظواهره دائما مع مفاهيم فيزيائية، كيميائية أو بيولوجية، الفيزيائية كطريقة عمل محرك السيارة أو كيميائية كتتحقق السيولة والصلابة في الأجسام، وبيولوجية كعملية الهضم، وإليك مثال محرك السيارة حتى تفهم أكثر، «إذا فكرت في سلوك محرك سيارتك على سبيل المثال فسترى أن هنالك مستويات واقعية مختلفة سببيا من الوصف، فعلى مستوى واحد نتحدث عن فعل الكابس والأسطوانات وشمع القداح، والانفجار الذي يحصل في الأسطوانات، وعلى مستوى أدنى، نستطيع أن نتحدث عن مرور الإلكترونات والإلكترونات (أو الأقطاب الكهربائية) وأكسدة الهيدروكربونات والبنية الجزيئية للشوائب المعدنية وتكوين مركبات جديدة مثل أكسيد الكربون وثاني أكسيد الكربون، هذان المستويان في وصف سلوك المحرك متميزان تماما، ولكن لا يوجد تناقض بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب يدعو لاعتبار وصف المستوى الأعلى ظاهرة اقترانية أو غير واقعية سببيا»²؛ أي أن المستوى الأدنى يفسر المستوى الأعلى، وهنالك بينهما واقعية سببية نوعية لا تنتمي لسببية الشد والجذب، ونفس الأمر بالنسبة لعملية الهضم كنشاط حيوي تحققه الأنزيمات الهاضمة وإفرازات المعدة في المعدة ذاتها، وبنفس الطريقة تُحقق الجزيئات ونشاطها سيولة الماء أو صلابة الطاولة.

كذلك يُسبب النشاط العصبي على مستوى الدماغ حالات عقلية كيفية وفق سببية نوعية وتتحقق الحالات العقلية في الدماغ أيضا مثلما تتحقق السيولة في الماء والصلابة في الطاولة والنشاط والطاقة، ومن ثم الحركة في المحرك، ويقول سيرل هنا: «نظرا لأن الحالات العقلية هي سمات للدماغ فلديها مستويان من

¹John Searle: Consciousness and language, p20.

²جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص96.

الوصف مستوى أعلى من الناحية العقلية، ومستوى أقل من الناحية الفيسيولوجية»¹، وبناء على قوله هذا يمكننا القول أن العقل هو دماغ في حركة أو نشاط *The Mind is a Brain in Action or Activity* ومحدثنا عن النشاط والحركة، لاحظت أن المستوى الأقرب لشرح مفهوم العقل لدى سيرل وكيفية عمله مقارنة بالدماغ هو المستوى الماكرو فيزيائي بدل الميكروفيزيائي، حيث أنه: كما أجبرتنا النظرية النسبية على أن نغير أفكارنا عن المكان والزمان تغيراً جوهرياً، ونتقبل أن الزمان ليس منفصلاً ولا مستقلاً على نحو تام على المكان بل يشكلا ما يسمى بالزمكان "Spacetime"²، كذلك يجبرنا التقدم العلمي في مجال البيولوجيا العصبية والبحث الفلسفي في فلسفة العقل، وبالخصوص مفهوم سيرل عن العقل، لتغيير أفكارنا عن العقل والدماغ تغيراً جوهرياً، ونتقبل أن العقل ليس منفصلاً ولا مستقلاً على نحو تام عن الدماغ بل يشكلا ما يمكننا تسميته بالعقلدماغ "Mindbrain" ويمكننا إجراء مقارنة بسيطة بين مفهومي الزمان والعقل من جهة، والمكان والدماغ من جهة أخرى حيث أن:

- كلاهما - الزمان والعقل - اعتُبرا كشيء ميتافيزيقي.
- كلاهما يوصف باللغز والغموض في الكتابات الفلسفية ككتاب لغز الزمن لأوغستين وكتاب الوعي الغامض *The Mysterious Consciousness* لجون سيرل مثلاً.
- كل من العقل و الزمن ذو نمط أنطولوجي خاص في الوجود.
- كلاهما يعد مستوى أعلى (العقل، الزمان) مقارنة بالمستويات الأدنى للوصف (الدماغ، المكان).
- كلاهما كان يُنظر إليه نظرة ثنائية تفضي إلى إشكالية التفاعل (عقل X دماغ) (زمان X مكان).
- كلاهما صفة للنظام العام وتتحقق في بنيته (عقل، زمان).
- كلاهما يحدث وفق سببية نوعية تزامنية غير سببية الشد والجذب والتلاحق (عقل، زمان).
- كلاهما يعد كنشاط أو حركة للمستوى الأدنى منه (عقل، زمان). لذلك وبناء على هذا يمكننا القول: مثلما كان الزمان مكاناً في حركة أو نشاط، كذلك العقل هو دماغ في حركة أو نشاط،

As Time Was a Space in Action, The mind is Brain in Action

¹John Searle: *Mind Brains and Science*, Harvard university press, Cambridge, Massachusett, U.S.A, p23.

²ستيفن هوكينج: تاريخ موجز للزمن من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2016، ص54.

نتائج الفصل

من خلال ما سبق من عرض لموقف سيرل وكيفية تجاوزه للتصورات التقليدية لمفهوم العقل بما في ذلك التيارات المعاصرة بالإضافة إلى إدراج وجهة نظره وفلسفته وشرح مفهومه للعقل، نخلص إلى مجموع من النتائج الهامة التي استقينها من هذا الفصل وهي كالتالي:

- يمكننا حصر أسباب الانسداد في بناء مفهوم العقل وكذلك الفجوة التفسيرية في ستة عوامل أساسية:

- 1- التفاسير الميتافيزيقية واللاهوتية التي تحمل جملة من التناقضات بما في ذلك الثنائية.
- 2- الثنائية المفاهيمية التي تقبع وراء كل طرح.
- 3- المادية الوثوقية وأساليبها الردية التي أدت إلى إنكار الظاهرة بمفهومها أساسا.
- 4- استعمال مفاهيم مهجورة وخلفيات كلاسيكية ولغة عاجزة في حل إشكاليات معاصرة.
- 5- عدم احترام الطابع الأنطولوجي الذاتي والكيفي للحالات العقلية ودراستها وفق نمط ايستيمولوجي يتجاوز المتكلم إلى الغائب -منظور الشخص الثالث- ل يبقى الوعي والقصدية دائما خارج الدراسة ومن هنا يأتي الإقصاء ويظهر الشرخ بين ما هو ايستيمولوجي وما هو أنطولوجي.
- 6- تستند كل النظريات الثنائية والمادية والإقصائية والإختزالية إلى مجموع من الأسس اللامعقولة والمتناغمة، بحيث لو تحدينا جزء تبرز الأجزاء الأخرى ويُطلق على كل هذا بالخطأ اسم (العلم) كما أشار سيرل.
- لتجاوز مجموع الإشكاليات المطروحة علينا التخلي عن التصورات التقليدية وبناء خريطة مفاهيمية جديدة.
- الظواهر العقلية ظواهر ذات نمط أنطولوجي خاضع للمتكلم أو المعاش بحيث يتعذر وصول الملاحظ أو المراقب لها.
- لا يمكن اختزال أنطولوجيا الشخص الأول -المعاش- إلى الثالث - الملاحظ - فقط يمكن ردها سببيا وفق مفهوم جديد للسببية غير سببية الدفع والجذب بل وفق سببية تزامنية غير مباشرة.
- أبرز مدخل لفلسفة العقل ومفاهيمها هو إشكالية العقل والجسد وتفاعلهما، الناجمة عن التركة الديكارتية.

- تطورت إشكالية العقل والجسد بعد ظهور العلوم المعرفية وتطور العلوم إلى إشكالية تفاعل المادي مع الغير مادي ومن ثمة إلى إشكالية الدماغ والوعي ويمكن تلخيصها في إشكالية السببية والفاعلية العقلية. أي كيف يُنتج العقل الغير مادي أفعالاً مادية؟ كحركة الذراع مثلاً.
- يُقسم سيرل إشكالية العقل والجسد إلى اثنان: الأولى إشكالية الدخول ومفادها كيف يمكن لمسبب خارجي أن يسبب ظواهر عقلية داخلية (جرح، ألم). والثانية إشكالية الخروج ومفادها كيف يمكن للظواهر العقلية أن تسبب سلوكاً خارجياً، وحسب سيرل فإن الصياغة الأصلية تصبح حول السببية العقلية كالتالي: العالم مغلق سببياً هذا يعني أنه لا يمكن لشيء خارج العالم المادي أن يدخل ويؤثر فيه سببياً، إذن كيف يمكن للحالات العقلية التي هي غير مادية ولا هي جزء من العالم المادي أن تؤثر فيه؟
- يكون الحل بإجتناح مفهوم السببية الكلاسيكية التي تشترط الترابط المباشر والتعاقب في الأحداث، والأخذ بمفهوم السببية الغير مباشرة والتزامنية.
- مفهوم المادي تغير منذ زمن ديكارت ونيوتن بحيث الإلكترونيات والعالم اللامتناهي الصغر يبدو ميتافيزيقياً عندما نأخذ بالنموذج الكلاسيكي للمادية.
- حسب سيرل استندت نظرية المعرفة منذ ديكارت إلى فرضية خطأ، كأن علماء الرياضيات حاولوا تطبيق الرياضيات دون افتراض وجود أرقام. كذلك لا يمكن الحديث عن العقل دون النمط الأنطولوجي لحالاته في صورة (الوعي والقصدية).
- يري سيرل أن نظرية المعرفة غير مهمة نسبياً في الفلسفة والحياة اليومية على عكس فلسفة العقل ذلك أن علاقتنا الأساسية بالواقع وبأنفسنا نادراً ما كانت مسألة إبستيمولوجيا بل هي من شأن فلسفة العقل واللغة اللذان هم خارج دائرة نظرية المعرفة في غالب الأحيان.
- تتجلى قيمة فهم العقل وحالاته حينما ندرك أن النواحي الأنطولوجية العقلية هي من تقدم لنا تقارير إبستيمولوجية عن العالم وعن أنفسنا.
- تظهر الفعالية العقلية بصورة واضحة حينما نُفرق بين ملامح عالم مستقل عن الملاحظ وملامح تعتمد على الملاحظ. الأولى توجد بغض النظر عما نفكر فيه. مثل الطاقة والجاذبية والمادة أما الثانية فتعتمد على المواقف الإنسانية والعقل وجوانبه الأنطولوجية مثل العملة والحكومة والرايات الوطنية.

- تنتهي الإبيستيمولوجيا إلى مجموع تقارير الأنطولوجيا بوصفها خبرات وكيفيات واعية وقصدية.
- تستخدم النظريات التقليدية مناورتان أساسيتان الأولى إقصاء الظواهر العقلية بإعطائها اسم الحدس الديكارتي أو إرجاعها لـ "علم النفس الشعبي" ليصبح تنفيذاً لغوياً ويُسمى سيرل هذه المناورة أو المغالطة بـ "أعطها اسماً Give it a Name".
- المناورة الثانية أو ما سماه سيرل بمناورة العصر البطولي للعلم The Heroic age of Science حيث يظهر الإقصائي المخالف للحس المشترك. كفعل جاليليو وأي اعتراض عن ذلك يجعل صاحبه يُصنف في خانة التحيز والرجعية الفلسفية.
- هنالك خلط بين ذاتية معرفية ابستمولوجية وذاتية وجودية أنطولوجية. الأولى شخصية تخص الحكم أما الثانية تخص نمط وطريقة وجود الحالات العقلية.
- العلم موضوعي ابستمولوجيا، ذاتي أنطولوجيا ذلك أنه مجموع تقارير عن خبرات وكيفيات واعية قصدية أنطولوجية من حيث نمط الوجود. وهذا سعي معرفي لبلوغ هدف ذاتي حسب سيرل.
- تُعنى التقارير العلمية بالسلوك الجسيمي دون الصلابة أو السيولة كمستوى أعلى ناشئ ومتحقق عن وفي المستويات الدنيا للنظام. كذلك الذاتية العقلية تتحقق كسمة للنظام من مستوى أعلى.
- تقودنا الذاتية والأنطولوجيا العقلية إلى إشكالية العقول الأخرى وتعذر الوصول إليها وعدم إمكان معرفتها.
- يجادل سيرل بأنه ليس ثمة مانع من التسليم بوجود العقول الأخرى ذلك أن الإلكترون والثقوب السوداء والإنفجار العظيم لا يمكن رؤيتها كذلك، وبالرغم من ذلك هي ظواهر علمية.
- يُفضي سؤال العقول الأخرى حسب سيرل إلى: على أي أساس نُكُونُ معرفة عن التجارب الشخصية للآخر؟. ويمكننا الإجابة عن الإشكال من خلال ملاحظة الترابط بين المنبه والسلوك الخارجي للآخر ومقارنته مع الأنا وتسمى هذه بالحجة من القياس لراسل. إلا أنها احتمالية لتعذر التحقق.
- يمكننا معرفة عقول الآخرين عن طريق اللغة ذلك أن التعبير عن الآلام والأمال والمعتقدات يكون بلغة عامة مشتركة ولا وجود للغة خاصة وهذا استدلال من الطرفين حسب فيتغنشتاين. لكن هذه الحجة غير قَطعية لأن الإنسان يمارس الحيل اللاشعورية والخداع النفسي.

- حسب سيرل فكرة وجود عقول أخرى هي من البديهيات التي تنتمي إلى الحس المشترك وهي مثل فكرة الكل أكبر من الجزء في الرياضيات وعدم إمكان مرور جسم صلب من خلال جسم صلب آخر في الفيزياء ويفترض سيرل دراسة المستويات الدنيا العصبية واكتشاف الرابط السببي بين الحالات العقلية العليا وهذه المستويات الدنيا والتلاعب به ومن ثم ممارسة الإسناد.
- تظهر كل حياتنا العقلية من خلال الوعي وحسب سيرل لا مجال لدراسة الحالات العقلية دون دراسة الوعي.
- استبعاد الوعي كان مفيداً لتطور الدراسات بخصوص الظواهر القابلة للقياس ولكن الإستبعاد تم على أساس خاطئ بحيث أنه لم يُعتبر كجزء من الطبيعة حسب سيرل.
- للوعي أهمية كبيرة ناهيك عن أنه السبيل لحياتنا العقلية، فله ميزة تطويرية بخصوص حفظ البقاء والتكاثر والمشى وإيجاد الطعام وغيرها.
- يُسمى سيرل الإتجاهات والنظريات التي لا تأخذ الوعي بعين الإعتبار في دراستها للعقل بالإتجاهات والمواقف المهملة Neglected Situation بحيث تحاول إقصاءه أو اختزاله.
- ينقسم إنكار الوعي إلى قسمين حسب سيرل. مباشر أو ضمني من خلال إعادة تعريفه بحيث يُشير إلى ظواهر غير داخلية ذاتية أنطولوجية في صورة الإدراك الحسي.
- اعتبار الوعي غير حقيقي من خلال الإعتقاد أنه وهم هو إثبات له وليس نفي لأن حالة الإعتقاد بأنه وهم كحالة عقلية واعية هي حالة تقع في وعينا ونصل إليها من خلاله.
- حسب سيرل لا يمكن تطبيع محتوى العقل بإقتطاع الوعي والإبقاء على القصدية ذلك أن الفعالية الخارجية لا تحتوي على المستويات الدنيا كسمات بيولوجية تحقق الوعي. وبالتالي هو لا يطفو في الفضاء متحرراً بل يتحقق في الدماغ.
- يظهر الوعي كظاهرة مصاحبة بالإستناد إلى المفاهيم التقليدية للسببية وكُمون الجاهزية الذي يُظهر أن الوعي يأتي بعد الفعل ومفهوم المنعكس. في حين هذه المفاهيم تحتاج إلى إعادة نظر. ليست كل السببية سببية الشد والجذب، بالإضافة إلى ذلك ينتج كُمون الجاهزية عن وجود فعل مراقبة الوعي وقياسه قبل

الفعل الواعي. فيما أن المنعكس ليس رد فعل فقط بل هنالك فعل وقصد يسبق رد الفعل الواعي وبالتالي القياس يكون شاملاً للفعل وردة.

- هنالك غموض بين المعنى الوجودي والحس المعرفي لكلمة "تجريبي"، يقصد الناس عادة حقائق فعلية في العالم بإستثناء الرياضيات والمنطق، وعادة يقصدون الحقائق القابلة للإختبار بوسائل الشخص الثالث - الغائب- وهذا ما يقودنا إلى القول بأن جميع الحقائق التجريبية بالمعنى الأنطولوجي - كالحالات العقلية والوعي - لا يمكن الوصول إليها.

- لغز الوعي اليوم هو نفس لغز الحياة بالأمس قبل تطوير البيولوجيا الجزيئية. أو لغز الكهرومغناطيسية. قبل معادلات كليبر ماكسويل.

- حسب سيرل اللغة العادية عاجزة عن وصف الظاهرة، لا يمكنك في حال تبلل نصف يدك أن تُشير قائلاً هذا الجزء مبلل كذلك لا يمكن أن تُشير إلى مشبك أو خلية عصبية واحدة في الدماغ وتقول هذا يفكر في كذا لأنها تحدث على مستوى أعلى بكثير مثل السيولة التي هي خاصية للنظام العام الجزيبي وتحقق فيه.

- عمليات الدماغ كمستوى أدنى تسبب الوعي ليس كمادة إضافية أو كيان آخر بل هو سمة أعلى مستوى للنظام الذي يتكون من العناصر العصبية ذات مستوى أدنى. ويمكن للعناصر الأدنى أن تؤدي مستوى أعلى لا تملكه متفرقةً دون أن يشكل ذلك عائقاً ميتافيزيقي أو عقبة منطقية مثل السيولة والصلابة وهكذا ينتج الوعي. والآن ونحن نعلم أن الحالات الواعية ناتجة عن عمليات عصبية بيولوجية تتحول القضية تلقائياً إلى البحث العلمي النظري بعد إزالتها من الإستحالة الفلسفية والميتافيزيقية.

- حسب سيرل علينا أن ننسى كيف يجب أن يعمل العلم ونكتشف كيف يعمل في الواقع.

- الوعي هو مفتاح تشغيل النظام وإيقافه وبمجرد أن يصبح النظام واعياً يصبح متغيراً.

- هنالك تعريف منطقي للوعي حسب سيرل ومفاده أن الوعي يتألف من جميع العمليات والأحداث وما إلى ذلك المتعلقة بالإحساس أو الشعور والتي تبدأ عندما نستيقظ بلا أحلام أو شيء آخر من فقدان الوعي وتستمر حتى ننفقد الوعي مرة أخرى، تُمثل الأحلام شكلاً من أشكال الوعي ولكن مختلفة عن الوعي

في حالة اليقظة. الوعي ذاتي نوعي كيفي. ذاتي لأن ذات تكابده ونوعي لأنه دائما هنالك نوع من التجربة الواعية (طعم) وكيفي لأنه خاضع لأنطولوجيا المتكلم.

- هنالك تعريف تحليلي مبدئيًا للوعي حسب سيرل: الوعي هو سمة بيولوجية للأدمغة البشرية أو الحيوانية ويتم إنشائه من خلال عمليات بيولوجية عصبية كجزء من نظام بيولوجي طبيعي مثل أي نظام آخر كالهضم أو انقسام الخلية وهو سمة نمطية متطورة عند أنواع معينة من الكائنات الحية ذات أنظمة عصبية عالية التطور وينتهي الوعي لخاصية ناشئة تتحقق في الدماغ نتيجة النشاط العصبي لسلوك العناصر الدقيقة. Causally Emergent

- يتحول سؤال الوعي إلى كيف تتسبب عمليات الدماغ في نشوء الحالات الواعية وكيف تتحقق هذه الأخيرة في هياكل الدماغ؟ وترتبط هذه المشكلة بـ لإرتباطات العصبية الحيوية للحالات الواعية. (NCC)

The Neurobiological Corelates of Conscious

وهي مشكلة تتعلق بالكائنات الدقيقة.

- يتميز الوعي بجملة من الخصائص والملامح:

- 1- الوعي ذاتي أنطولوجي.
- 2- ذو صورة موحدة تزامنية.
- 3- له جانب من الألفة فيما يخص المعقولات.
- 4- يأتي الوعي بدرجات متفاوتة من الإنتباه بين المركز والمحيط.
- 5- تأتي كل تجربة واعية بمزاج معين أي بُعد سيكولوجي (درجة من الرضا).
- 6- للحالات الواعية شروط حدية تفرض توقعها حتى وإن لم تظهر في مجال الوعي (السنة والشهر والمكان).

7- للوعي وحالاته ملمح الفيضان "بحيث تُشير دائما لحالات واعية أخرى مترابطة وذات صلة.

8- الحالات الواعية دائما تكون مبنية بحيث يمكنك قراءة جملة بدون نقاط (يعيد الوعي بنائها).

9- القصديّة وهي ميزة توجيه الوعي نحو الأشياء بحيث تكون الحالة الواعية دائما تدور حول شيء ما.

- هنالك عدة عوائق في دراسة الوعي على غرار خطئنا في تقرير حالاتنا الواعية نتيجة خداع النفس "أو سوء التفسير"، أو إسناد القصد والسلوك "بالخطئ أو قلة الإنتباه" للتغيرات الحاصلة على مواقفنا الواعية.

- الإستعارة المناسبة للوعي ليس بأنه خشبة مسرح يمثل فوقها أقزام مثلما زعم ديكارت، وإنما هو حقل له مركز وهامش تظهر فيه المواضيع كالتضاريس وبالتالي لا توجد مشكلة ربط بين مواضيع الوعي.
- نحن لا نصل إلا حالاتنا الواعية عن طريق النموذج الديكارتي الإستبطاني بوصفه عيناً داخلية كما أن الوعي الذاتي أي الوعي بالوعي غير دائم.
- ليست هنالك مستويات ضحلة أو عميقة أو لا واعية تماماً حسب سيرل، هنالك مستويات إما واعية في المركز أو الهامش وإما غير واعية وقابلة لأن تكون واعية من حيث الإمكان، وباقي المستويات هي بيولوجية كالنشاط العصبي. وبالتالي اللاوعي هو قسم من الوعي وليس قسيماً له.
- تأتي القصدية كمفهوم مركزي عند سيرل وآلية ثانية لعمل العقل بعد الوعي. ويعود استعمال المصطلح إلى الفلاسفة والمدرسين وتعني الإمتداد نحو الشيء.
- نتجه بالقصدية نحو الأشياء وموضوعات العالم وكذلك موضوعات وَعَيْنًا، وتأتي بمعنى التمثيل العقلي.
- بناء على دعوى برينتانو القائل أن ميزة الإنسان العاقل هي القصدية والتمثيل العقلي بحيث كل حالة عقلية تتضمن قصدية معينة. انتقل سيرل من القصدية اللغوية إلى القصدية العقلية. وذلك أثناء تطويره لنظرية أفعال الكلام لأستاذه جون أوستين.
- يتفق سيرل مع برينتانو في أن ميزة الحياة العقلية هي القصدية ولكن يختلفان حول مفهومها بحيث سيرل يرى أنه ليس بالضرورة كل الحالات الواعية قصدية، ولا كل الحالات القصدية واعية كما أن البنية الصورية ليست ضرورية للحالة القصدية وكذلك لا تكون كل الحالات القصدية عقلية هنالك قصدية للغة والآلة والحواسيب إلا أنها مشتقة غير جوهرية.
- تتميز الحالات القصدية من حيث بُنيتهَا أنها ذات مضمون قصدي وشكل سيكولوجي واتجاه مطابقة سواء من العقل إلى العالم أو العكس وبناءً على ذلك تكون لها شروط إنجاز وتحقيق أو استيفاء أو إشباع. وتُعد الحالات القصدية باطنية ذاتية كيفية خاضعة لأنطولوجيا المتكلم.
- هنالك حالات قصدية لا تمتلك اتجاه مطابقة وهي مجموع الحالات التي لا تمتلك مضمون قضوي كالخجل والسعادة، إلا أنها مبنية على حالات قصدية أخرى تمتلك مضمون وبالتالي هي حالات ذات قصدية مُضَمَّرَةٌ مُبْطَنَةٌ بإعتقاد أو حالات أخرى أو مضامين أخرى.

- هنالك نوعين أساسيين من القصدية إما جوهرية أو مشتقة وتنقسم المشتقة بدورها إلى قسمين القسم الأول يمثل اللغة سواء الخطية أو الغير خطية والنوع الثاني يمثل الحواسيب والآلة، أما القصدية المجازية فلا تُعد نوعاً من القصد حسب سيرل.

- تعمل الحالات القصدية مع بعض بالترابط وتشكل شبكة ذات خلفية إما عميقة وتعني المهارات المشتركة الإنسانية أو خلفية محلية وتعني المهارات المجتمعية الخاصة.

- هنالك علاقة بين القصدية والإدراك الحسي بحيث أن هذا الأخير يمثل دعوى لإفترض القصدية من حيث أنه يجب أن يكون حول شيء ما. بالإضافة إلى مجموع أوجه الشبه بينهما، فكلاهما يُفهم من خلال مضمونه وموضوعه وكلاهما يملك اتجاه مطابقة إلا أنهما يختلفان من حيث أن الإدراك الحسي يجب أن يكون حول شيء موجود وجوباً بينما القصدية ليس بالضرورة كذلك.

- هنالك أيضاً علاقة بين الوعي والقصدية لا يمكن تحديدها إلا حسب المضامين، ليست كل الحالات القصدية واعية ولا كل الحالات الواعية قصدية إلا أنها يجب أن تكون كذلك من حيث الإمكان، وحسب سيرل نحن لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي لأن مضامينها تظهر في حقله وفق تمثيل منظوري ذو ملامح معينة يُسميها سيرل المظهر الجاني Aspectual Shape.

- هنالك سببية تبادلية بين الوعي والقصدية بحيث أن الوعي بالعطش يؤدي إلى القصد في شرب الماء يسميها سيرل بالسببية القصدية Intentional Causation ومن خلالها نفهم كيف يؤثر العقل في العالم.

- القصدية هي حالة عقلية وصفة للحالات الأخرى يتم بها التوجه إلى الموضوعات، تتحقق في الدماغ بنفس طريقة الوعي.

- يمكننا إجراء مقارنة بين تشالمرز وسيرل فيما يخص العقل والجسم الموسعان والقصدية والوعي لنخلص في النهاية إلى أنه في الحقيقة ليس الجسم من يتوسع إنما العقل وبالتحديد الحالة العقلية الواعية -أي الوعي- بالأجسام الأخرى عن طريق القصدية التي تتجه نحو الأشياء وتُعطي الوعي سمة التوسع والتي أسميتها السعة

القصدية للوعي The Intentional Capacity of Consciousness

- العقل وحالاته وظواهره في الأخير يُفضي إلى أنه قسمٌ وليس قَسِيمٌ للدماغ أولاً وللجسم ثانياً أو للمادة على العموم -المادة الحية- ويحدث ذلك عن طريق عمليات فيسيولوجية عصبية في الدماغ وهي في حد

ذاتها سمة من سماته كغيرها من العمليات البيولوجية. وهو مستوى أعلى -أي العقل- مقارنة بالنشاط العصبي الذي هو أدنى، والوعي والقصديّة يقعان تحت هذا التعريف.

- لا يمكن وصف العقل بمصطلحات مهجورة ولغة عاجزة مثلما لا يمكن وصف الفيزياء الكمومية بلغة الميكانيكا.

- هنالك فرق بين سؤال الأنطولوجيا: كيف يمكن معرفته وحصره؟ وسؤال الإبيستيمولوجيا والسببية ماذا يفعل؟. فالقلب أنطولوجيا هو قطعة كبيرة من أنسجة العضلات في تجويف الصدر. وإبيستيمولوجيا يمكننا سماع دقاته أو شق الصدر وإلقاء نظرة، أما سببياً يضخ الدم في الجسم.

والخلط بين هذه الأسئلة أدى إلى تغير الموضوع أو سوء التفسير ومن هنا نشأت التيارات المختلفة وبرز الإقصاء والرد والإختزال.

- يقول الكوجيتو السيرلي Searleian Cogito. أنا كائن أفكر إذن أنا كائن مادي. تدفعنا الثنائية المفاهيمية لعدم قبول هذا النموذج بداعي التناقض بين التفكير العقلي والوجود المادي إلا أن مفهوم العقل والتفكير وكذلك المادة التقليدي أصبح متجاوزاً وبالتالي يقصد سيرل بالكوجيتو خاصته القول بأن: أنا كائن لدي عقل يفكر. التفكير كحالة عقلية واعية وقصدية أو متاحة لذلك من حيث الإمكان، ذات طابع كيفي ذاتي أنطولوجي خاضع للمتكلم الأول -المخاطب- وهي حادثة أو ظاهرة عقلية تُعد كسمة للنظام من مستوى أعلى تتحقق في الدماغ نتيجة لمستوى أدنى متمثل في النشاط العصبي البيولوجي الحيوي وفق سببية غير مباشرة تزامنية.

- يُسمي سيرل رأيه هذا بالتفسير الطبيعي البيولوجي للعقل ويقصد بالطبيعي عكس الما وراء طبيعي الميتافيزيقي. والبيولوجي من حيث السببية الحيوية النوعية، ويُطلق هذا الاسم على تفسيره فقط للتمييز، ذلك أنه يرفض التصنيف من حيث أن الفلسفة لم تعد نسقية.

- حسب سيرل الفلسفة هي محاولة بلوغ النقطة بحيث تكون لدينا معرفة منهجية بينما العلم هو المعرفة المنهجية لذلك دائماً ما نتوقف عن تسمية شيء ما بفلسفة ونسميه علماً بمجرد الانتقال المنهجي من مناقشة الخطئ إلى الصحيح.

- هنالك مشكلات علمية مرتبطة بالمفاهيم العامة والتعريفات أكثر منها بالحقائق مثل العقل.

- يمكننا إجراء مقارنة بين مفهوم العقل عند سيرل وبين مفهوم الزمان عموماً وخاصة النظرية النسبية سواء العامة أو الخاصة. لألبيرت آينشتاين Albert Einstein ومثلما لدينا "زمنكان" Spacetime يصبح لدينا "عقلدماغ" Mindbrain ذلك أن:

كل من العقل والزمان إعتبر شيئاً ميتافيزيقياً سابقاً.

كل من العقل والزمان يُوصف باللغز أو بالغموض.

كل من العقل والزمان ذو بُعد خاص أو نمط أنطولوجي في الوجود.

كل من العقل والزمان ذو مفهوم فلسفي.

كل من العقل والزمان صفة للنظام وتتحقق في بنيتها فمثلما يتحقق الزمان في المكان يتحقق العقل في الدماغ.

يتحقق الزمان والعقل كمستويات عليا مقارنة بالمستويات الدنيا المكان والدماغ.

يتحقق الزمان والعقل وفق سببية تزامنية غير مباشرة تفسرها المستويات الدنيا (عمودياً).

يتحقق الزمان والعقل كحركة أو نشاط للمستويات الدنيا.

كلاهما أي الزمن والعقل صفات ناشئة.

لذلك يمكننا القول: مثلما الزمان هو مكان في حركة أو نشاط، العقل هو دماغ في حركة أو نشاط

As Time Was a Space in Action The Mind is a Brain in Action.

خاتمة

في ختام هذه الدراسة المتواضعة والموسومة بـ "مفهوم العقل جون سيرل أمودجا"، نستنتج أن سيرل نقل مفهوم العقل من مخلوق ميتافيزيقي يقع في مستوى ما وراء الطبيعة إلى مُحدث أو مُعطى بيولوجي يقع في مستوى أعلى من -داخل- الطبيعة، وذلك دون رد استبعادي أو اختزال أو إقصاء لطبيعته الكيفية الذاتية الخاضعة لأنطولوجيا المتكلم، أو لبنيته وآليته القصدية الواعية، أو لفعاليته السببية النوعية التزامنية غير المباشرة، وفق ما تخبرنا به التقارير العلمية الحالية عن المستويات الدُّنيا للنشاط العصبي الدماغى الذي ينشأ العقل عنه، ويتحقق فيه بوصفه سمة عليا للنظام دون تغيير لموضوعه واستحالاته إلى سلوك فعلي أو لغوي أو إلى مادة الدماغ الفيزيائية وكيميائيتها، أو إلى مجموعة وظائف وعلاقات سببية بين مُدخلات الحس ومُخرجات السلوك أو حتى إلى برنامج حاسوبي يتحقق في أواسط غير بشرية.

لينتقل مفهوم العقل كذلك مع سيرل من عدم تحديد المعنى وتعدده إلى تعدد حالاته بوصفه اسما جامعا لها في صورة الرغبة والألم والأمل والوعي والقصد، أو تعدد مستويات وصفه كالمستوى العصبي أو الحسابي، ولم يصل سيرل إلى كل هذا إلا بعد اجتنابه "للسطحية الفلسفية" وذلك بالرجوع إلى السياقات والخلفيات التاريخية الفكرية والفلسفية التي نشأ فيها مفهوم العقل وتصوراته والمفاهيم التي تدور في فلكه، والوقوف عليها بالتحليل والنقد، وبناء على ذلك تبين لسيرل أنه لا يمكن صياغة مفهوم للعقل دون أن يتضمن ذلك التخلي عن تلك التصورات التقليدية بوصفها تعود إلى تصورات ميتافيزيقية ولاهوتية تنطلق من نفس المسلمة "الثنائية المفاهيمية" التي تفرض مُعارضة قطبية بين العقلي والمادي، لتقوم برسكلة وإعادة إنتاج الإشكاليات بشكل جديد في كل مرة وفق ما تُتيحه لغتها العاجزة عن وصف الظاهرة العقلية.

لينتهي سيرل إلى حتمية تجاوز تلك النمطية بإجراء مقارنة نوعية لبناء مفهوم العقل وتفسير حالاته وطبيعته وبنيته وفعاليته، ولا يكون ذلك التجاوز ممكنا حسب سيرل إلا بالتوقف عن العمل بما يجب أن يكون عليه العلم والبحث عن كيفية عمله في الواقع، وأيضاً بتجديد الخريطة المفاهيمية التي تضم العقل وفلسفته، وهذا ما يُفضي إلى تجاوز العجز المنهجي واللغوي ليتبين في الأخير أن العقل مُعطى طبيعي بيولوجي كتجاوز للعجز المفاهيمي المعرفي هو الآخر.

الآن وبعد قدر من العرض والتحليل والنقد والمقارنة، يُمكننا إدراج جملة من النتائج الأساسية والمركزية المتوصل إليها خلال هذه الدراسة، و بناء على كل ما سبق جاءت النتائج كالتالي:

- 1- يظهر مفهوم العقل في التقليد الفلسفي كمفهوم غير مُعين مُتعدد المعاني، وذلك راجع للطابع الميتولوجي ومن ثمّ الثيولوجي للسياقات الفلسفية آنذاك، بالإضافة إلى تداول سؤاله ضمن أطر إشكاليات كوسموانطولوجية وبالتالي لا يقترب العقل من مفهومه، وما يشير إليه بقدر ما يقترب من الأطر والسياقات الميتافيزيقية واللاهوتية التي طُرِحَ ضمنها.
- 2- يظهر المفهوم الديكارتي للعقل مختلفا عن سابقه ومتجاوزا لهم بوصفه -العقل- ميزة إنسانية ماهيتها التفكير مقارنة بالجسد الذي ماهيته الامتداد، إلا أنه ينتهي إلى ملكة أو فطرة إلهية لاهوتية ميتافيزيقية.
- 3- نشأت فلسفة العقل بعد دعوى كانط لذلك، وبناء على جهود رايل وفيتجنشتاين وراسل.
- 4- يُشير رايل للثنائية الديكارتية بعدة صفات مثل "العقيدة الرسمية" "وبدعة فلسفة الحياة العقلية" "وعقيدة الشبح في الآلة" ذلك أنها تُؤدي إلى "معارضة قُطبية" بين ما هو عقلي وما هو مادي، وهذا ما أدى إلى إشكالية تفاعل ناجمة عن تقسيم الإنسان وتشعبه، وحسب رايل فإن ديكارت وقع في خطأ التصنيف نتيجة الخلط بين مستويات اللغة.
- 5- تحول اهتمام الفلسفة من الإبيستيمولوجيا إلى فلسفة اللغة، ومن ثمّ فلسفة العقل في الفترة المعاصرة، وذلك نتيجة للركود النسبي الذي وصلت إليه فلسفة اللغة بسبب مبدأ الخارجية وأزمة المعنى، بالإضافة إلى التطور العلمي التكنولوجي والبيولوجي وظهور حقول معرفية جديدة كالعلوم الإدراكية، وتحاول فلسفة العقل حل إشكاليات عديدة تخص العقل ومفهومه وطبيعته وبنيته وفعالته، ويعتبرها سيرل الفلسفة الأولى اليوم.
- 6- تتضمن الثنائية على اختلاف أشكالها ثنائية مفاهيمية تفترض التضاد بين ما هو عقلي وما هو مادي وتُعد كمسلمة ومنطلق لكل التيارات المعاصرة التي تحاول تفسير الظواهر العقلية وبناء مفهوم للعقل سواء تلك التيارات المثالية التي تتمسك بالعقلي وتُقصي المادي أو التيارات الواحدية المادية التي تتمسك بالمادي وتستبعد العقلي.
- 7- لا تتفق الثنائية مع التقارير العلمية من الناحية العقلية ولا مع الحس المشترك من الناحية المادية.
- 8- انتهجت التيارات المادية أساليب مختلفة لرد واستبعاد وإقصاء أو اختزال العقل وحالاته، وذلك بحصره في السلوك الفعلي، أو اللغوي، أو الاستعداد له، أو في مادة الدماغ، أو في الوظائف والعلاقات السببية بين مُدخلات الحس ومُخرجات السلوك، أو في المعالجة الحاسوبية التي تتحقق في أواسط غير بشرية، وإن تعذر

ذلك الاختزال والرد والحصر على بعض حالاته مثل الوعي والقصدية وكذلك طابعه الأنطولوجي، تُحال إلى الإقصاء والاستبعاد، فيما ذهبت بعض التيارات إلى إقصاء الجانب الذي يفترض وجود الحالات العقلية؛ أي "الحس المشترك" أو ما يُسمونه تهكما بـ "علم النفس الشعبي".

9- لا يمكن اختزال العقل في المادة حيث تضع الجوانب والنواحي الأنطولوجية والذاتية والكيفية للعقل وتبقى دائما خارج التفسير المادي.

10- لا يُمكن اختزال العقل في وظائف المعالجة والعلاقات السببية بين مُدخلات الحس ومُخرجات السلوك بناء على حجة "التعاكس الطيفي" التي يُدرجها سيرل، حيث أنه قد تتماثل المدخلات وكذلك المخرجات إلا أن المعالجة والخبرة والكيفيات الواعية مختلفة.

11- لا يمكن اعتبار العقل حاسوبا لنا، ولا اعتبار الحاسوب عقلا صلبا ذلك أن هذا الأخير لا يملك الوعي والقصدية كصفات جوهرية للنظام، ولو كانت الحواسيب فعلا ذوات عقول ذكية فلماذا لا تُدافع عن أنفسها ضد الانتقادات؟ ولماذا هي بحاجة إلى فلاسفة ذوي أفكار ووعي وقصد؟ وهذا ما تُبينه "حجة الحجرة الصينية لسيرل".

12- لا يمكن اختزال العقل في سلوك فعلي أو لغوي أو الاستعداد لهما، ذلك أن السؤال هنا يتغير من، ما معنى أن تكون لدينا عقول؟ إلى، تحت أي ظرف ننسب للأشياء والناس امتلاك عقول؟ وحسب ما يُورده سيرل هنا، هنالك فرق بين الشعور بالألم كحالة عقلية والانخراط في سلوك مناسب للألم، ذلك أننا قد نتصور ألما كابدناه سابق دون أن نعاني منه أو نسلكه.

13- اعتبار العقل مادة أو وظيفة أو سلوك أو حساب هو تغيير لموضوعه.

14- نصل دائما إلى انسداد في بناء المفهوم أو إلى فجوات تفسيرية نتيجة التفاسير الميتافيزيقية واللاهوتية التقليدية، بالإضافة إلى الثنائية المفاهيمية والثوقية المادية وعجز اللغة، كذلك عدم احترام الطابع الأنطولوجي العقلي، تتناغم هذه الأسباب كلها بحيث لو تحديت جزءا واحدا تبرز لك باقي الأجزاء.

15- لتجاوز التقليد وبناء مفهوم للعقل دون حذف أو إقصاء أو اختزال لنمطه الأنطولوجي الذاتي الكيفي ومع احترام التقارير العلمية، يجب تحديث خريطة مفاهيمية شاملة لكل ما له علاقة بالعقل مثل: السببية، الذاتية، العلم، الفلسفة.

- 16- أبرز إشكالية كمدخل لفلسفة العقل هي إشكالية العقل والجسد والتي أصبحت إشكالية (وعي - دماغ) والناجمة عن التركة الديكارتية، ويمكن تلخيصها في إشكالية السببية أو الفاعلية العقلية ويُقسمها سيرل إلى قسمين، الأول خاص بالدخول "كيف لسبب خارجي أن يُحدث ظواهر عقلية؟" والثانية خروج "كيف لظواهر عقلية أن تُسبب ظواهر خارجية."
- 17- رسم خريطة مفاهيمية يتضمن حلا لإشكالية العقل والجسد.
- 18- مفهوم السببية اليوم لا يُفضي إلى سببية الشد والجذب المباشرة والتي تشترط التعاقب في الحدوث، مفهوم السببية اليوم يُفضي إلى سببية غير مباشرة تزامنية (المجازية كمثال).
- 19- مفهوم المادي تغير منذ زمن ديكارت ونيوتن، بحيث أن الإلكترونيات والعالم اللامتناهي الصغر يبدو ميتافيزيقيا عندما نأخذ بالنموذج الكلاسيكي للمادية.
- 20- تنتهي الإبتيمولوجيا في الأخير إلى مجموع تقارير الأنطولوجيا، بوصفها خبرات للإدراك الحسي أو كفاءات قصدية واعية.
- 21- هنالك خلط بين ذاتية معرفية إبتيمولوجية وذاتية وجودية أنطولوجية، الأولى شخصية تخص الأحكام، والثانية تخص نمط وطريقة وجود الحالات العقلية.
- 22- هنالك غموض بين المعنى الوجودي والحس المعرفي لكلمة "تجريبي"، يقصد الناس بها عادة حقائق فعلية في العالم باستثناء الرياضيات والمنطق، وعادة يقصدون الحقائق القابلة للاختبار بوسائل الشخص الثالث - الغائب - وهذا ما يجعلنا نقول أن كل تجريب يجب أن يكون على هذا النحو وتجربنا الواعية بالمعنى الأنطولوجي يتم إقصائها.
- 23- الفلسفة هي محاولة بلوغ النقطة بحيث تكون لدينا معرفة منهجية بينما العلم هو المعرفة المنهجية لذلك دائما ما نتوقف عن تسمية شيء ما بفلسفة ونسميه علما بمجرد الانتقال المنهجي من مناقشة الخطأ إلى الصحيح.
- 24- هنالك فرق بين سؤال الأنطولوجيا: ما هو وكيف يمكن حصره؟ وسؤال الإبتيمولوجيا كيف يمكن معرفته؟ وسؤال السببية ماذا يفعل؟ فالقلب أنطولوجيا هو قطعة كبيرة من أنسجة العضلات في تجويف الصدر، وإبتيمولوجيا يمكن سماعه أو فتح شق في الصدر وإلقاء نظرة، أما سببيا فهو يضخ الدم في الجسم

والخلاف بين هذه المستويات وأسئلتها يؤدي إلى تغيير الموضوع أو سوء التفسير، ومن هنا تنشأ التيارات الفلسفية المختلفة ويبرز الإقصاء والرد والاختزال.

25- تظهر الفعالية العقلية بصورة واضحة حينما نفرق بين ملامح عالم مستقل عن الملاحظ وملامح تعتمد على الملاحظة، الأولى توجد بغض النظر عما نفكر فيه مثل الطاقة والجاذبية والمادة، أما الثانية فتعتمد على المواقف الإنسانية والحالات العقلية وأنطولوجيتها مثل العملة والحكومة والرايات الوطنية.

26- تستعمل النظريات التقليدية مناوراتان أساسيتان، الأولى بإعطاء الظاهرة العقلية اسما ومن ثم تنفيذها لغويا مثلما تفعل مع الحس المشترك بتسميته "علم النفس الشعبي" ويُسميها سيرل بمنارة "أعطها اسما Give it a Name" والثانية يُسميها "بالعصر البطولي للعلم The Heroic Age of Science" حيث يبدو الإقصائي المخالف للحس المشترك مثل جاليليو، وأي اعتراض عن ذلك يجعل صاحبه رجعيًا معرفيًا.

27- تُعنى التقارير العلمية بالأجسام وسلوكها دون الصلابة أو السيولة كمستوى أعلى ناشئ ومتحقق عن و في المستويات الدنيا كسمة للنظام، كذلك الذاتية العقلية تتحقق كسمة للنظام من مستوى أعلى.

28- تقودنا الذاتية العقلية والطابع الأنطولوجي لحالاته إلى إشكالية العقول الأخرى وتعذر الوصول إليها، إلا أن سيرل يُجادل بأنه ليس ثمة مانع من التسليم بوجود العقول الأخرى، ذلك أنها من البديهيات التي تنتمي إلى الحس المشترك، ويفترض سيرل دراسة المستويات الدنيا واكتشاف الرابط السببي بين الحالات العقلية، وهذه المستويات والتلاعب به ومن ثم ممارس الإسناد، أما بالنسبة لضرورة الملاحظة فيستشهد سيرل هنا بالانفجار العظيم والثقوب السوداء إذ يُسلم الناس بكل هذا بالرغم من عدم رؤيتهم له.

29- الوعي بالإضافة للقصدية هما آلية عمل العقل، ذلك أن كل حياتنا العقلية تمر عبره وهو أساس حفظ البقاء، واعتباره وهم هو إثبات له وليس نفيه، لأن حالة الاعتقاد بأنه وهم هي حالة عقلية واعية تمر عبره ونصل إليها من خلاله، وهو مفتاح تشغيل النظام وإيقافه، وحسب سيرل أفضل استعارة لشرح الوعي ليست خشبة مسرح وأفزام مثلما قال ديكارت، بل هو حقل ذو مركز وهامش وتظهر فيه الحالات العقلية والمواضيع كتنوعات وتضاريس، وبالتالي لا توجد مشكلة ربط بين مواضيعه كأجزاء، يُعرف سيرل الوعي منطقيًا على أنه يتألف من جميع العمليات والأحداث وما إلى ذلك، المتعلقة بالإحساس أو الشعور والتي تبدأ عندما نستيقظ بلا أحلام أو شيء آخر من فقدان الوعي وتستمر حتى نفقد الوعي مرة أخرى، تُمثل

الأحلام شكلا من أشكال الوعي، ولكن مختلف عن الوعي في حالة اليقظة، والوعي ذاتي لأن ذاتا تكابده ونوعي، لأنه دائما هنالك نوع من التجربة الواعية، وكيفي لأنه خاضع لأنطولوجيا المتكلم.

30- يُدرج سيرل تعريفا مبدئيا للوعي من حيث أنه سمة بيولوجية للأدمغة البشرية أو الحيوانية، يتم إنشائه من خلال عمليات بيولوجية عصبية كجزء من نظام بيولوجي طبيعي مثل أي نظام آخر، كالهضم أو انقسام الخلية، وهو سمة نمطية متطورة عند أنواع معينة من الكائنات الحية ذات أنظمة عصبية عالية التطور، وينتهي الوعي لخاصية ناشئة تتحقق في الدماغ نتيجة النشاط العصبي وسلوك العناصر الدقيقة.

31- بالإضافة إلى الوعي تُعد القصدية السمة البارزة للحياة العقلية وآلية عمله، وهي ميزة توجيه الوعي نحو الأشياء بحيث تكون الحالة الواعية دائما تدور حول شيء ما، وتأتي بمعنى التمثيل العقلي، وتمتيز الحالات القصدية من حيث بنيتها لأنها ذات مضمون قصدي وشكل سيكولوجي، واتجاه مطابقة سواء من العقل إلى العالم أو العكس، وبناء على ذلك تكون لها شروط إنجاز وتحقق أو استيفاء وإشباع، وتُعد الحالات القصدية باطنية، ذاتية، كيفية، خاضعة لأنطولوجيا المتكلم، وهي كحالة عقلية تتحقق في الدماغ بيولوجيا بنفس طريقة تحقق ونشوء الوعي.

32- هنالك نوعان أساسيان من القصدية، إما **جوهرية** أو **مشتقة**، وتنقسم المشتقة بدورها إلى قسمين، القسم الأول يُمثل اللغة سواء الخطية أو الغير خطية، والنوع الثاني يُمثل الحواسيب والآلات، أما القصدية المجازية فلا تُعد نوعا من القصد حسب سيرل.

33- هنالك حالات قصدية لا تمتلك اتجاه مطابقة، وهي الحالات التي لا تمتلك مضمونا قصوي مثل الخجل والإعجاب، إلا أنها مبنية على حالات أخرى قصدية ذات مضمون، ذلك أن الحالات القصدية تعمل مع بعض بالترابط وتُشكل شبكة ذات خلفية إما عميقة وتعني المهارات الإنسانية المشتركة، أو خلفية محلية وتعني المهارات المجتمعية الخاصة.

34- هنالك علاقة بين الوعي والقصدية لا يمكن تحديدها إلا حسب المضمامين، ليست كل الحالات القصدية واعية، ولا كل الحالات الواعية قصدية، إلا أنه يجب أن تكون كذلك من حيث الإمكان، وحسب سيرل نحن لا نفهم القصدية إلا في حدود الوعي، لأن مضمونها تظهر في حقله وفق تمثيل منظوري ذو ملامح معينة يُسميها سيرل (المظهر الجانبي Aspectual Shape).

35- يُمكننا أن نقارب بين مفهوم القصدية والوعي، وطريقة عملهما عند سيرل، ونظرية تشارلمرز وكلاارك للجسم والعقل الموسعان، لنخلص في النهاية إلى أنه في الحقيقة ليس الجسم من يتوسع إنما العقل وبالتحديد الوعي بالأجسام الأخرى عن طريق القصدية التي تتجه نحو الأشياء وتُعطي الوعي سمة التوسع، والتي أسميتها السعة القصدية للوعي *The Intentional Capacity of Consciousness*.

36- العقل وحالاته وظواهره في الأخير يُفضي إلى أنه قسمٌ وليس قسيمٌ للدماغ، أولاً وللجسم ثانياً أو للمادة على العموم -المادة الحية- ويحدث ذلك عن طريق عمليات فيسيولوجية عصبية في الدماغ، وهي في حد ذاتها سمة من سماته كغيرها من العمليات البيولوجية، وهو مستوى أعلى -أي العقل- مقارنة بالنشاط العصبي الذي هو أدنى، والوعي والقصدية يقعان تحت هذا التعريف بصفتيهم حالاتان عقليتان.

37- يُعطي سيرل للكوجيتو *Cogito* قراءة جديدة ويخلص إلى كوجيتو سيرلي *Seraleian Cogito*، مفاده: أنا كائن أفكر إذن أنا كائن مادي. تدفعنا هنا الثنائية المفاهيمية لعدم قبول هذا النموذج، بداعي التناقض بين التفكير العقلي والوجود المادي، إلا أن المفهوم التقليدي للعقل والتفكير والمادة أصبح متجاوزاً، ومنه فإن سيرل يقصد بالكوجيتو خاصته القول: إنني كائن لدي عقل يُفكر، والتفكير حالة عقلية واعية وقصدية أو مُتاحة لذلك من حيث الإمكان ذات طابع كيني ذاتي، أنطولوجي خاضع للمتكلم الأول -المخاطب- وهي حادثة أو ظاهرة عقلية تُعد كسمة للنظام من مستوى أعلى تتحقق في الدماغ -بوصفه مادي- نتيجة نشاط عصبي بيولوجي حيوي، وفق سببية غير مباشرة تزامنية.

38- يُسمى سيرل رأيه وطرحه في بناء مفهوم العقل وتفسير حالاته بالتفسير الطبيعي البيولوجي للعقل، ويقصد بالطبيعي عكس الماوراء طبيعي أي الميتافيزيقي والبيولوجي من حيث السببية الحيوية النوعية.

39- يُمكننا إجراء مقارنة بين ثنائية العقل والدماغ من جهة، وثنائية الزمان والمكان من جهة أخرى، بناء على مفهوم سيرل للعقل لنخلص إلى أن:

مثلما الزمان هو مكان في حركة أو نشاط، العقل هو دماغ في حركة أو نشاط.

As Time was a Space in Action, The Mind is Brain in Action.

في النهاية يبقى سعي جون سيرل لبناء مفهوم العقل جزئية ضمن اشتغاله على فلسفة العقل بالكامل والتي يهدف بها إلى توحيد مباحث الفلسفة كلها في مبحث واحد، من خلال إنجاز تقرير موحد ومقنع من

الناحية النظرية عن ذواتنا وعلاقتنا بالآخرين من جهة، وبالعالم الطبيعي من جهة أخرى بوصفنا ذوات فاعلة ذات وعي وقصد ولغة، أسوة بألبرت آينشتاين ومحاولته لتوحيد قوى الفيزياء ونظرياتها في نظرية واحدة أو بالأحرى في معادلة واحدة، كذلك يحاول سيرل عدم المسافة بين ما هو إبستمولوجي وما هو أنطولوجي، وكل هذا الجهد والعمل لسيرل يُعد هو الآخر جزئية مقارنة بالتوجه المعرفي العالمي الجديد الذي يسعى إلى استكمال معادلة آينشتاين وبناء نظرية كل شيء Theory of Everything أو كما تُسمى أيضا عقل الرب The Mind of God وهي نظرية تُفسر العالم بكل أبعاده الإبستمولوجية والأنطولوجية، الماكروفيزيائية والميكروفيزيائية، فهل ستنجح الفلسفة في صياغة أحد أبعادها؟ وهل ستنجح الفيزياء الكمومية في تفسير ظواهرها بدقة؟ وهل سيتمكن علماء الفيزياء الفلكية من إثبات واستكمال نظرية الأوتار الفائقة Superstring Theory؟، حين تتجاوز المعرفة بشقيها، كل هذا حين إذ يحق لنا القول أننا أقصينا عدم الفهم تماما، بعدما كنا نختزل أكبر قدر ممكن منه.

قائمة المصادر والمراجع

أولا : المصادر

أ/ باللغة العربية

1. جون سيرل: العقل مدخل موجز، تر: ميشال حنا ماتياس، عالم المعرفة، الكويت، ط1، 2007.
2. جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011.
3. جون سيرل: العقل واللغة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.
4. جون سيرل: القصدية بحث في فلسفة العقل، تر: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2009.
5. جون سيرل: رؤية الأشياء كما هي نظرية الإدراك، تر: إيهاب عبد الرحيم علي، علم المعرفة، الكويت، دط، 2018.

ب/ باللغة الإنجليزية

1. SEARLE, John, Mind, Brain and science, USA, Harvard University Press.
2. SEARLE, John, The rediscovery of the mind, Massachusetts, The MIT Press Cambridge, 1992.
3. SERALE, John, The Great courses, USA, The Teaching Company, Springfield, 1998.
4. SEARLE, John, Consciousness and language, Cambridge University Press, 2002.

ثانيا: المراجع

أ/ باللغة العربية

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2015.
2. ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، تر: حنين بن اسحاق، دار العرب، القاهرة، دط، 1926.
3. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.
4. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1966.
5. أبو حامد الغزالي: معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013.
6. أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1953.

7. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتاب العربية، القاهرة، دط، 1993.
8. إسماعيلي يامنة عبد القادر، قشوش صابر: الدماغ والعمليات العقلية، دار اليازوري، عمان، ط2، 2015.
9. أفرح لطفي عبد الله: الفلسفة: فيسيولوجيا علم تشريح الأفكار، دار الفراي، بيروت، ط1، 2002.
10. أحمد موساوي: مدخل جديد إلى الفلسفة التحليلية المعاصر، دار هومة، ط1، 2018.
11. بهاء درويش: فلسفة العقل عند دونالدوا دافيدسن، دار المعارف، القاهرة، دط، 2002.
12. حسن حنفي: نماذج عن الفلسفة المسيحية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1987.
13. زكي نجيب محمود: حياة الفكر في العالم، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1982.
14. زينب محمود الخضيرى: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء، القاهرة، دط، 1997.
15. شوقي سليم حماد: الباراسيكولوجي في فضاء العقل، دار الأيام، عمان، الأردن، دط، 2015.
16. صلاح إسماعيل: اللغة والعقل والعلم في الفلسفة المعاصرة، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2018.
17. صلاح إسماعيل: فلسفة العقل دراسة في فلسفة جون سيرل، دار قباء، القاهرة، دط، 2006.
18. صلاح إسماعيل: نظرية جول سيرل في القصدية دراسة في فلسفة العقل، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية جامعة الكويت، الرسالة262، الحولية27.
19. صلاح الفضلي: آلية عمل العقل عند الإنسان، عصير الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2019.
20. عبد الفتاح مصطفى غيمة: نحو فلسفة العلوم الطبيعية النظرات الذرية والكوانتم والنسبية، مكتبة الاسكندرية، دط، دت.
21. على إسماعيل، عبید السنائي: أدوية الجهاز العصبي، دار الضياء، جامعة ذي قار، العراق، دط، 2009.
22. علي زيغور: أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت، ط1، 1983.
23. ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دط، 1958.
24. مبروك أمل: مشكلة الإنسان في الفكر المعاصر، جامعة عين شمس، القاهرة، دط، دت.
25. محمد عابد الجابري: ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 2014.

26. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994.
27. محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، ط2، 2014.
28. محمد علي أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1996.
29. محمود سيد أحمد: فلسفة العقل عند توماس ريد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، دط، 2011.
30. نبيل علي صالح: المادية مقارنة نقدية في البيئة والمنهج، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، العراق، ط1، 2018.
31. يوسف كرم: العقل والوجود، عصير الكتب، القاهرة ط1، 2019.
32. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط6، 1979.
33. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2014.
- ب/ المترجمة
1. إدوارد جوناثان لو: مقدمة لفلسفة العقل، تر: رضا زيدان وعمرو بسيوني، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2020.
2. إدوارد فيسر: فلسفة العقل، إعداد قسم الترجمة بدار الفاروق للاستثمارات الثقافية، الجيزة مصر، ط1، 2019.
3. أرسطو طاليس: كتاب النفس، تر: فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2015.
4. إدغار موران: الفكر والمستقبل، مدخل إلى الفكر المركب، تر: أحمد القصور ومنير الحجوجي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2004.
5. إرفين شرودنجر: العقل والمادة، تر: أحمد سمير سعد، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2020.
6. أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1958.
7. أفلاطون: الطيماوس وكريتييس، تر: الأب فؤاد جرجي بريرة، الهيئة العلمية السورية للكتاب، دمشق، دط، 2014.
8. أفلاطون: المحاورات، تر: زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، القاهرة، دط، 2001.
9. أمير أكزيل: التعالق أكبر لغز في الفيزياء، تر: عدنان على الشهاوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008.

10. إيتين جلسن: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1996.
11. إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، دط، دت.
12. بيرتراند راسل: تحليل العقل، تر: عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة، سوريا، ط1، 2016.
13. بيرتراند راسل: مشكلات فلسفية، تر: سمير عبده، دار التكوين، دمشق، ط1، 2016.
14. تشارلز داروين: التعبير عن الانفعالات في الإنسان والحيوان، تر: مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2005.
15. تيم كارين: الذهن الآلة مقدمة فلسفة والآلات والتمثيل الذهني، تر: يمنى طريق الخولي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019.
16. جاستن جارسن: العقل البيولوجي مدخل فلسفي، تر: حسين ثابت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2018.
17. جوستينيان: مدونة جوستينيان في الفقه الروماني، تر: عبد العزيز فهمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، دط، 2005.
18. جون هيل: مدخل معاصر إلى فلسفة العقل، تر: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017.
19. جون جريبين: البحث عن قطة شرودينجر، تر: فتح الله الشيخ وأحمد عبد الله السماحي، كلمة وكلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 2010.
20. جيل جاستون جرانجي: العقل، تر: محمود بن جماعة، دار محمود علي للنشر، تونس، ط1، 2004.
21. دافيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، تر: موسى وهب، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008.
22. دانييل دينيت: تطور العقول الطريق إلى فهم الوعي، المكتبة الأكاديمية القاهرة، 2003.
23. ديفيد ايجلمان: المتخفي الحيات السرية للدماغ، تر: حمزة بن قبلان المزيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، دط، 2013.
24. رتشارد شاخت: رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 1993.

25. رنيه ديكرت: التأمّلات في الفلسفة الأولى، تر: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، دط، 2009.
26. رنيه ديكرت: حديث الطريقة، تر: عمر الشاربي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.
27. رنيه ديكرت: قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، دار سراس، تونس، دط، 2002.
28. روجر بنروز: عقل الإمبراطور الجديد العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تر: محمد الأناسي - بسام المعصراني، دار طلاس، سوريا، ط1، 1998.
29. ستيفن هوكينج: تاريخ موجز للزمن من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، دار التنوير، بيروت، ط1، 2016.
30. سيرجيو مورافيا: لغز العقل مشكلة العقل - الجسد في الفكر المعاصر - تر: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط1، 2018.
31. شون جالاجر ودان زهافي: العقل الظاهراتي مقدمة لفلسفة العقل والعلوم المعرفية، تر: بدر الدين مصطفى، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019.
32. فرانسوا ريكاتن: فلسفة اللغة والذهن، تر: حسين الزواوي، دار ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت.
33. فريديريك كابلان وجورج شابوتي: الإنسان والحيوان والآلة، إعادة تعريف مستمرة للطبيعة الإنسانية، تر: ميشيل نشأت وشفيق حنا، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.
34. فتغنشتاين: بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، دط، 1989.
35. القديس أوغسطين: مدينة الله، تر: يوحنا الحلو، دار الشرق، القاهرة، ط2، 2006، مج1.
36. كارل بوبر: النفس ودماعها، تر: عادل مصطفى، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2012.
37. كليفورد غيرتز: تأويل الثقافات، تر: محمد بدوي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009.
38. كيسديس ثيوكاريس: هرقليطس وجذور المادية الديالكتية، تر: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، د1، 1987.
39. لود فيج تينشتاين: تحقيقات فلسفية، تر: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
40. ماريو بونجي: المادة والعقل بحث فلسفي، تر: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2019.

41. محمد رضا المضفر: المنطق، مطبعة النعمان، النجف، العراق، ج1، ط3، 1968،
42. ميشيو كاكو: مستقبل العقل الاجتهاد العلمي لفهم العقل وتطويره، تر: سعد الدين خرفان، المجلس الأعلى للثقافة والفنون، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، عدد 447، 2017.
43. نيتشه: ما وراء الخير والشر، تر: جورج كتورة، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ع2، ف1، 1988.
44. هرقلطس: جدل الحب والحرب، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1983.
45. هيلاري بيتنام: العقل والصدق والتاريخ، تر: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012.
46. هيلين كلير: قصة حياتي العجيبة، تر: أمين مرسي فنديل، مطبعة الأنجلو المصرية، ط1، 1952.

ج/ باللغة الأجنبية

1. AUROUX, Sylvain, Les notions philosophiques, t1, Philosophie occidentale, PUF, Paris, 1^{ère} édition.
2. CASSIN, Barbara, Vocabulaire européen des philosophies, Paris, seuil, 2004.
3. CHALMERS, David, Philosophy of mind classical and contemporary readings, Oxford University press, New York, 2002.
4. CHURCHLAND, Paul, Matter and consciousness, London, the MIT press Cambridge, third edition Massachusetts, 2013.
5. CLARK, Andy, CHALMERS, David, The extended mind, in “The extended mind”, London, The MIT Press Cambridge, 1984.
6. ESFELD, Michael, La philosophie de l’esprit : une introduction aux débats contemporains, Paris, Armand Colin, Col « Coursus », 2^e Ed, 2012.
7. NAGLE, Thomas, Mortal Questions, London, Cambridge University Press, 2012.
8. NAGLE, Thomas, Other mind critical Essays, “Why we are not computers”, London, Oxford University Press, 1969-1994.
9. RYLE, Gilbert, The concept of mind, Hutchinson’s university library, Hutchinson house London, w1, 1949.

ثالثا: المجلات والدوريات

1. JACKSON, FRANK, Perception Representation Language, “ The Amherst lecture in philosophy” Departement of philosophy Amherst Colleague, Amherst USA, 2012.

2. LEVINE, JOSEPH, Materialisme and Qualia : “The Explanatory Gap”, pasific philosophical Quartely 64.4, (1983).

رابعا: المعاجم والقواميس

أ/بالعربية

1. أحمد موساوي: المعجم المنطقي الموسوعي، سلسلة البحث والدراسات في المنطق وتطبيقاته، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2019، ج3.
2. أحمد موساوي: معجم المناطق، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط، 2015.
3. ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة ط1، دت، المجلد الأول.
4. جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
5. جميل صلمية: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2.
6. صادق الهلالي: أ معجم طب الأعصاب، إنجليزي عربي، منظمة الصحة العالمية المكتب الإقليمي، شرط متوسطي أكاديميا أنترناشيونال، بيروت، دط، 2002.
7. عبد الله واثق شهيد: معجم مصطلحات الفيزياء، مجمع اللغة العربية، دمشق، 2010.
8. م. روزنتال ب. يودين وآخرون، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، دط، دت.
9. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار القباء الحديثة، القاهرة، دط، 2007.

ب/باللغة الأجنبية

1. AUDI, ROBERT, The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge University Press, 2 Ed, New York, 1999.
2. DAINTITH, JOHN, Oxford Dictionary of science, Oxford University Press, 5 Ed, New York, 2005.
3. P.H. Mattheus, the concise Oxford Dictionary of linguistics, Oxford University Press, Ed2. New York, 2003.
4. SIMON, BLACKBURN, Oxford Dictionary of philosophy, 3 Ed, Oxford University Press, 2005
5. WATERS ALISON, Oxford Student 's Dictionary, Oxford University Press, 3 Ed, New York.

خامسا: المواقع الإلكترونية

1. <http://www.makahloud.com/post/zvnc611wk> إطلع عليه في: (2021/7/9) .(00:22).

ملخص الدراسة

الملخص :

أدى نمو المعرفة العلمية والفلسفية وتطور الأدوات البحثية والوسائل المنهجية إلى ضرورة الانتقال من سؤال ما المعرفة؟ إلى سؤال ما العارفة؟ -العقل- في الفلسفة المعاصرة، أي الانتقال من الإستمولوجيا كمبحث فلسفي إلى فلسفة العقل وبناء مفهومه مروراً بفلسفة اللغة.

وتأتي جهود الفيلسوف الأمريكي المعاصر جون سيرل ضمن هذا المسعى محاولاً بناء مفهوم للعقل يراعي التقارير العلمية الموضوعية الإستمولوجية من جهة، وطبيعة العقل الأنطولوجية الذاتية من جهة أخرى، بعيداً عن الميتافيزيقا واللاهوت، أو أساليب الرد الاستيعادية من حذف وإقصاء.

ولتحقيق هذا المسعى يعود سيرل إلى السياقات التاريخية التي نشأ فيها سؤال العقل والمفاهيم المتعلقة به لمعرفة النقاط المفصلية التي حالت دون بلوغ تفسير واضح للظواهر العقلية وحصراً في مفهوم واحد، وبالرجوع إلى تلك السياقات يجد سيرل أن مفهوم العقل عانى من تغير الموضوع أو تعدد المعاني حيث استحال إلى سلوك فعلي أو لغوي أو استعداد له، ثم إلى مادة الدماغ الفيزيائية، وبعدها إلى وظائف هذا النظام الدماغي وعلاقاته السببية والغائية، وإلى زمن قريب تحول العقل إلى برنامج حسابي يمكن أن يتحقق في أواسط مختلفة، وحسب سيرل لم يستوفي أي من هذه المفاهيم جوانب العقل ونواحيه الأساسية والمركزية كالوعي والقصدية، ولا نمط وجود حالاته الأنطولوجية الذاتية الخاضعة لأنطولوجيا المتكلم، وكثيراً ما كانت هذه الصفات الأساسية تقع في مدىّ بدايته اختزال ونهايته إقصاء أو استبعاد سواءً كان ذلك استبعاداً ميتافيزيقياً أو مادياً، وكل ذلك بغية تحقيق الموضوعية العلمية و الابتعاد عن الذاتية في الدراسة، ويُرجع سيرل أساليب الرد هذه إلى المصطلحات المهجورة والتقليدية والثنائية المفاهيمية المتضمنة في كل طرح من الطروح السابقة، تلك الثنائية التي تفترض تضاداً بين ما هو عقلي وما هو مادي، مشكلة منطلقاً لكل محاولة لبناء مفهوم تام للعقل.

ويرى سيرل أن المخرج الوحيد من هذا الانسداد المعرفي دون الوقوع في فجوة تفسيرية هو تجاوز التقليد والتوقف عن العمل بما يجب أن يكون عليه العلم، والبحث عن كيفية عمله في الواقع، مع إنجاز خريطة مفاهيمية لمفاهيم من قبيل: السببية، الأنطولوجيا، الإستمولوجيا، العلم، الذاتية، الوعي، القصدية، الفلسفة، من شأنها تجاوز عجز اللغة، ذلك أن معظم إشكاليات فلسفة العقل تعود إلى سوء استعمال اللغة وكما تجاوزت البيولوجيا الحيوية ثنائية المادة الحية والجامدة، نتجاوز ثنائية العقل والمادة، والدماغ والوعي ل يبدو العقل كمصطلح جامع لحالات عقلية واعية وقصدية أو متاحة لذلك، ذات طابع ذاتي كافي أنطولوجي خاضع للمتكلم الأول -المخاطب- وهي كحالات وحوادث وظواهر تُعد سمة للنظام من مستوى أعلى يتحقق في مستوى أدنى نتيجة للسببية التزامنية للنشاط العصبي البيولوجي الحيوي الطبيعي تماماً كما تتحقق السيولة في الماء أو الصلابة في الطاولة أو كالهضم والتنفس، وغيرها من المستويات العليا التي تُعد سمة للنظام وصفات ناشئة تُحققها مستويات أدنى منها، وبالتالي يكون سيرل قد نقل مفهوم العقل من مخلوق ميتافيزيقي يقع في مستوى ما وراء الطبيعة إلى مُحدث بيولوجي يقع في مستوى أعلى من - داخل- الطبيعة.

Abstract :

The growth of scientific and philosophical knowledge; of the development of research tools, of methodological means has led to the necessity of moving from the question of “What is knowledge?” to the question “what defines and understands knowledge?” -the mind- in contemporary philosophy, which conveys the transition from epistemology as a philosophical topic to the philosophy of mind and the construction of its concept, going through the philosophy of language.

The efforts of the contemporary American philosopher John Searle come within this endeavor, trying to build a concept of mind that takes into account the objective epistemological scientific reports on the one hand, and the self-ontological nature of the mind on the other hand, away from metaphysics and theology, or the exclusionary response methods of deletion and omission.

To achieve this endeavour, Searle returns to the historical contexts in which the question of the mind and its related concepts arose, in order to know the articulating points that prevented a clear explanation of mental phenomena and confined them to one concept.

Backtracking these contexts, Searle finds that the concept of the mind suffered from a change in the subject or a multiplicity of meanings, as it was transformed into an actual or linguistic behavior, or readiness for it, then to the physical substance of the brain, and then to the functions of this brain system and its causal and teleological relationships. Until recently, the mind turned into a computing program that can be achieved in different mediums.

According to Searle, none of these concepts fulfills the aspects of the mind and its basic and central aspects such as consciousness and intentionality, nor the pattern of existence of its self-ontological states subject to the ontology of the speaker, and these basic qualities fall often into a scope that begins with reduction and ends with omission exclusion, whether metaphysical or material exclusion.

And all this in order to achieve scientific objectivity, avoiding subjectivity in study. Searle relates these methods of response to the old-fashioned and traditional terms and the conceptual dualism included in each of the previous propositions, that dualism that assumes a contradiction between what is mental and what is material, forming an outset for every attempt to build a complete concept of mind.

Searle believes that the only way out of this cognitive obstruction without falling into an explanatory gap is to transcend tradition and stop working with what science should be, and search for how it works in reality, along with achieving a conceptual map of concepts such as: causality, ontology, epistemology, science, subjectivity, consciousness, and intentionality. Philosophy can overcome the deficit of language, since most of the problems of philosophy of mind are on count of the misuse of language.

Just as molecular biology has overcome the duality of living and inanimate matter, we overcome the duality of mind and matter and brain and consciousness, so that the mind appears as a collective term for mental conscious and intentional or available states of a subjective, qualitative, ontological nature, subject to the first speaker - the addresser – and as states, events and phenomena, they're are characteristic of the system from a higher level achieved at a lower level, a result of the simultaneous causality of the normal neurobiological activity just as fluidity is achieved in water or hardness in a table or as digestion and respiration and other higher levels that are a feature of the system and emerging qualities are achieved by lower levels.

Thus, Searle has moved the concept of the mind from a metaphysical creature located at a supernatural to a biological update located at a high level - within - nature.

Résumé :

Le développement des connaissances scientifiques et philosophiques, des moyens de recherche et des outils méthodologiques ont alerté sur la nécessité de sortir de la question « Qu'est-ce que la connaissance ? » vers la question « quelle connaissance ? » Il s'agit en effet de questionner la raison dans la philosophie contemporaine, autrement dit, le passage de l'épistémologie comme sujet philosophique à la philosophie de la raison et la construction de son concept, en passant par la philosophie du langage.

S'inscrivant dans cette optique et loin des considérations métaphysiques de la théologie, des méthodes de réponses basées sur l'exclusion, les recherches du philosophe américain contemporain John Searle, ont essayé de construire le concept de « la raison », en tenant compte à la fois de ses rapports scientifiques, épistémologiques objectifs et sa nature ontologique.

Pour y parvenir, Searle revient sur les contextes historiques dans lesquels la question de la raison et ses attributs se pose, afin d'appréhender les désarticulations conceptuelles qui entravaient une explication rationnelles des phénomènes mentaux.

En se basant sur ces contextes, John Searle a constaté que le concept de « la raison » était soumis à une désorientation du sens à cause de la multiplicité des significations. La raison a été réduite en un comportement linguistique, puis en substance physique du cerveau, en fonctions d'un système cérébral et ses relations causales, avant de se transformer en un système de calcul, qui peut être réalisé à différents niveaux.

Selon Searle, ni l'existence ontologico-subjective, ni les considérations théoriques anciennes ne remplissent les aspects fondamentaux de la raison telles que la conscience et l'intentionnalité.

A travers cette vision, Searle a essayé d'atteindre l'objectivité scientifique, et renvoyer ces méthodes de réponse aux termes traditionnels et au dualisme conceptuel inclus dans chacune des propositions précédentes. Ce dualisme suppose une opposition entre le mental et le matériel : une problématique de départ pour toutes tentatives de construction du concept complet de « la raison. »

John Searle pense que le seul moyen de s'extraire de cette impasse cognitive est de transcender la tradition qui suppose l'étude avec ce que la science devrait être et de rechercher comment celle-ci fonctionne en réalité, en créant une rupture une carte conceptuelle régie par : causalité, ontologie, épistémologie, science, subjectivité, conscience, intentionnalité, philosophie pour combler le déficit langagier, vu que la plupart des problèmes de la philosophie de la raison sont dus à l'usage abusif du langage.

Tout comme la biologie moléculaire a dépassé la dualité matière animée\matière inanimée, nous essayons de dépasser les dualités raison\matière, cerveau\conscience, de sorte que la raison apparaisse comme un terme collectif désignant des états mentaux conscients, intentionnels ou subjectifs, ontologiques, soumis au premier locuteur (le destinataire) en tant qu'états, accidents et phénomènes caractérisant un système de niveau supérieur qui se réalise à un niveau inférieur en raison de la causalité simultanée de l'activité neurobiologique. C'est en réalité le cas de la fluidité de l'eau ou la dureté dans une table ou la digestion et la respiration et d'autres niveaux plus élevés qui sont des caractéristiques du système et des qualités émergentes obtenues par des niveaux inférieurs.

C'est ainsi que Searle a transféré le concept de « la raison » d'une considération métaphysique située dans l'au-delà de la nature à un événement biologique situé dans un niveau supérieur à la nature.

فهرس الموضوعات

الصفحة	المحتويات
	شكر وعرفان
	إهداء
10-1	مقدمة
21-11	مدخل عام
13	أولاً: من التعريف إلى النظرية
13	1- سؤال ماهية العقل Quiddity of Mind Question
14	2- سؤال مفهوم العقل The Concept of Mind Question
14	3- مفهوم واحد وتعريفان اثنان
15	ثانياً: العقل كموضوع بين الفلسفة والعلم
17	ثالثاً: نبذة عن أنودج البحث جون روجرز سيرل John.R.Searle
17	1- حياته وسيرته
18	2- سيرل فيلسوف أكوسفورد التحليلي
20	3- أبرز مؤلفات جون سيرل
129-22	الفصل الأول جنيالوجيا مفهوم العقل
23	تمهيد
24	أولاً: مفهوم العقل في الفلسفة الكلاسيكية
24	1- هرقليطس العقل واللوغوس
29	2- أنكساجوراس العقل نوس
34	3- سقراط والثنائية
35	4- أفلاطون العقل المفارق
39	5- أرسطو من عقل إلى عقول
43	5-1 العقل الكلي
44	5-2 العقل بالقوة وبالفعال
44	5-3 العقل الفعال والعقل المنفعل
45	5-4 العقل النظري والعقل العملي

48	ثانيا: مفهوم العقل في العصر الوسيط
48	1- مفهوم العقل في الفكر الإسلامي
49	1-1 الكندي العقل المستفاد كقوة ناطقة
50	1-2 الفارابي عقول أرسطو تفيض
53	1-3 ابن سينا الأورغانون وثنائية النفس والبدن
56	1-4 أبو حامد الغزالي العقل ليس جوهرًا
61	1-5 أبو الوليد بن رشد العقل الكسمولوجي ووحدة العالم
64	2- مفهوم العقل في الفلسفة المسيحية
65	1-2 القديس أوغسطين العقل والناطقية كجوهر روعي ماورائي
69	2-2 القديس توما الإكويني العقل كوعاء إلهي
73	ثالثا: مفهوم العقل في الفلسفة الحديثة
73	1- رينيه ديكارت أولوية العقل وتمييزه عن الجسد
76	1-1 الثنائية الديكارتية
79	1-2 العقل ومركزيته في الثنائية الديكارتية
82	1-3 الأفكار الفطرية
87	2- دافيد هيوم العقل كقالب للإحساسات
93	3- إيمانويل كانط العقل وانبثاق الأفاهيم
97	رابعا: نحو فلسفة للعقل
98	1- راسل وتحليل العقل
99	1-1 بوادر ظهور فلسفة العقل مع راسل
103	2- فتغنشتاين العقل كمفاهيم لغوية
104	1-2 فتغنشتاين وسؤال الذكاء الاصطناعي
105	2-2 فتغنشتاين من اللغة إلى العقل
108	3- جيلبرت رايل العقل لم يعد مصباحًا سحرًا
109	1-3 نقد الديكارتية
112	2-3 نقد رايل لباقي المذاهب ورؤيتها للعقل
115	3-3 تجاوز بعض الإشكاليات عن طريق السلوكية اللغوية

118	4- ضرورة إقامة فلسفة للعقل
123	4-1 مفهوم فلسفة العقل
126	نتائج الفصل
251-130	الفصل الثاني العقل من منظور إبستمولوجي
131	تمهيد
132	أولا : الثنائية والواحدية وأساليب الرد
132	1- ثنائيات بدل ثنائية
133	1-1 الثنائية العصبية النفسية الكلاسيكية
133	1-2 الثنائية الديكارتية
136	1-3 الثنائية المتوازية الديكارتية
136	1-4 مثنوية الخواص اللاديكارتية
139	1-5 نقد سيرل للثنائية
143	1-6 نقد سيرل لمثنوية الخاصة
145	1-7 الثنائيه المفاهيمية
146	2- الواحدية
146	2-1 الواحدية المحايدة
147	2-2 الواحدية الشاذة
148	2-3 المثالية Idealism
149	3- علم النفس الشعبي Folk Psychology
151	4- أساليب الرد التي انتهجتها الواحدية المادية
152	4-1 الرد الاستبعادي والإختزال الاقصائي Eliminative Reduction
153	4-2 الرد الغير استبعادي Non-Eliminative Reduction
155	4-3 الاختزال الناعم والاختزال الوعر
156	4-4 الاختزال البين النظري لأرنست ناجل
159	4-5 الاختزال الصارم
162	4-6 التفسير الميكانيكي الاختزالي

164	ثانيا: المادية في تفسير العقل
164	1- المادية الإقصائية Eliminative Materialism
169	2- جدلية علم النفس الشعبي والمادية الإقصائية ونقد سيرل لهما
178	3- النظرية الذاتية (الفيزيائية) أو نظرية الهوية في تفسير العقل
181	3-1 الانتقال من ذاتية النوع إلى ذاتية العلامة
191	ثالثا: الوظيفية في تفسير العقل وبناء المفهوم
197	1- النسخة الأداةية أو الذرائعية من الوظيفية
197	2- نقد الوظيفية ورفض سيرل لها
201	2-1 حجة التعاكس الطيفي Spectrum Inversion
201	2-2 الأمة الصينية نيد بلوك
202	رابعا: النظرية الحاسوبية والذكاء الاصطناعي القوي
203	1- المفاهيم الأساسية للنظرية الحاسوبية
203	1-1 الحوسبة
204	2-1 آلة تورينغ
205	3-1 أطروحة تشرتش
208	4-1 الذكاء
209	5-1 الذكاء الاصطناعي Artificial Intelligence
213	2- لماذا لا تمتلك الآلات عقلا؟ ولماذا العقل ليس برنامج كمبيوتر؟ نقد النظريات الحاسوبية والذكاء الاصطناعي القوي
214	2-1 الكائنات الحية معقدة
215	2-2 عملية التفكير
216	3-2 هل تستطيع الآلات الشعور بأي شيء؟
217	3- نقد سيرل وحجته ضد النظريات الحاسوبية أدمغة السليكون Silicon Brains
221	4- سيرل وعي الآلة والروبوتات الواعية
222	4-1 الألم عند الآلة ووعيها به
223	4-2 الإرادة الحرة كخلفية
225	5- الحس المشترك وحجة دريفوس

228	6-جون سيرل والحجرة الصينية
236	خامسا: السلوكية في بناء مفهوم العقل
239	1-أنواع السلوكية
239	1-1 السلوكية المنهجية
239	1-2 السلوكية المنطقية اللغوية
244	2-اعتراض سيرل على السلوكية
248	نتائج الفصل
377-252	الفصل الثالث العقل البيوانطولوجي
253	تمهيد
254	أولا: آخر إسفين في نعش التيارات الاخنزالية والإقصائية والمفاهيم التقليدية
259	1- الزومبي Zombies ونقد المذاهب الاختزالية
260	2- الإنسان المعلق في الفضاء
261	3- ما لا تعلمه ماري What Mary Didn't Know
262	4- ماذا لو كنت خفاشاً؟ What is it like to be a bat ?
265	5- دفاع سيرل عن الحجج والاعتراضات ضد التقليد
267	ثانيا: نحو خريطة مفاهيمية جديدة
267	1- من أين بدأت القصة؟ إشكالية العقل والجسد
276	2- تجاوز سيرل لإشكالية العقل والجسد
283	3- سد الفجوة وتجاوز الشرح الإستموانطولوجي عند سيرل
286	4- تصويب مفهوم السببية عن أي سببية نتكلم؟
289	5- مناورتان أساسيتان للنظريات التقليدية
291	6-عائق الذاتية
293	7-إشكالية العقول الأخرى
300	ثالثا : آلية عمل العقل (الوعي) Consciousness
304	1-سيرل والمواقف المهملة في دراسة الوعي
306	2-تطبيع المحتوى Naturalizing Content

307	3-ألّفانوي والغائية الدارونية
319	4-المنعكسات وكامن الجاهزية "بدايات الظاهرة المصاحبة"
313	5-نيغل من إشكالية عقل -جسد إلى إشكالية وعي - دماغ
319	6-مفهوم جديد للوعي
320	7-التعريف المنطقي للوعي
321	8-نحو تعريف تحليلي للوعي
325	9-خصائص الوعي وملاحظه
325	9-1 الذاتية الأنطولوجية Ontological Subjectivity
325	9-2 الصورة الموحدة Unified Form
326	9-3 جانب الألفة The aspect of familiarity
326	9-4 الدرجات المتفاوتة من الانتباه Attention
327	9-5 المزاج Mood
327	9-6 ملمح الفيضان Ouverflour
328	9-7 الشروط الحدية Boundary Conditions
328	9-8 الحالات الواعية تكون دائما مبنية Structured
329	9-9 القصدية Intentionality
329	10- عوائق وأخطاء في دراسة الوعي
329	10-1 خداع النفس Self-deception
330	10-2 سوء التفسير Minterpretation
330	10-3 إسناد القصد أو السلوك
330	10-4 قلة الانتباه Inattention
331	10-5 الاستبطان Introspection
332	10-6 الوعي والوعي الذاتي الدائم Consciousness and Self consciousness
333	10-7 الوعي غير قابل للتصحيح incorrigible
334	10-8 الوحدة وسط الأجزاء
337	10-9 الوعي واللاوعي

338	رابعاً: آلية عمل العقل (القصدية) intentionality
339	1- سيرل من امتداد اللغة إلى امتداد العقل
342	1-1 سيرل و دعوى برينتانو
343	2- بنية الحالات القصدية
344	1-2 مضمون الحالة القصدية ونوعها السيكلوجي
345	2-2 الحالات القصدية واتجاه مطابقتها
345	2-3 شروط تحقق واستيفاء أو نجاح أو إنجاز الحالات القصدية
346	2-4 أنواع القصدية
349	2-5 الشبكة والخلفية في القصدية Network and background
350	3- القصدية وعلاقتها بالإدراك الحسي
351	4- علاقة الوعي بالقصدية
355	5- القصدية والوعي الموسع
357	خامساً: سيرل؛ العقل قِسْمٌ وليس قَسِيماً للجسد (الدماغ)
357	1- العقل كمعطى طبيعي بيولوجي
364	2- العقل بيولوجي طبيعي فلماذا الفلسفة؟
366	3- نحو مقارنة جديدة لمفهوم العقل
368	نتائج الفصل
378	خاتمة
387	قائمة المصادر والمراجع
	الملخص
	الفهرس