Al-Daleel

Mind's Reality and States

A comparative study between Western philosophers and Muslim philosophers

Safdar Ilahi Rad

Assistant Professor in the Department of Theology and Philosophy of Religion, Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran. E-mail: Elahi@iki.ac.ir

Abstract

The issue of mind and mental states and the relation between them is one of the most important and complicated issues that have occupied contemporary philosophers of mind. Many important questions have been raised in this concern, such as: Is mind or soul a material reality or it is beyond matter? Are mental states the same as brain states, or they are different and immaterial? Philosophers have so widely differed on answering these questions. In this study, we discuss the opinions of Islamic and Western philosophical schools on this subject in a comparative method. Muslim philosophers have agreed on the abstractness of the soul and the states of the soul, and that these states are symptoms of the existence of mental essence or its affairs. But as for Western philosophers, they emphasize man's duality and the abstractness of mind. in contrast, there is a large number of Western philosophers who, despite their agreement in their physical and material view about mind, differ extensively in the details of that. It is worth mentioning that physicalism leads to consequences and effects on personal identity and the purpose of creation and life after death.

Keywords: mind (reason), states of mind, Islamic philosophy, Western philosophy, the soul, philosophy of the mind.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 1, PP.25-51
Received: 20/1/2021; Accepted: 19/2/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

حقيقة الذهن وحالاته.. دراسة مقارنة بين فلاسفة الغرب والإسلام

صفدر الهي راد

أستاذ مساعد في قسم الكلام وفلسفة الدين، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران. البريد الإلكتروني:
Elahi@iki.ac.ir

الخلاصة

تعدّ مسألة الذهن والحالات الذهنية والعلاقة بينهما من أهمّ المسائل التي شغلت فلاسفة الذهن المعاصرين وأعقدها، وقد طرحت في هذا الصدد أسئلةٌ مهمّةٌ على غرار: هل الذهن أو النفس حقيقة مادّية أو هي ما فوق المادّة؟ هل الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الدماغية أم أنّها مختلفة وغير مادّية؟ وقد اختلف الفلاسفة في الإجابة عن هذه الأسئلة اختلافًا شاسعًا؛ وبحثنا في هذا المقال آراء المذاهب الفلسفية الإسلامية والغربية في هذا الموضوع على شكل مقارنة، فالفلاسفة المسلمين اتّفقوا على تجرّد النفس والحالات النفسية، وأنّ هذه الحالات هي من أعراض وجود الجوهر العقلي أو شؤونه، أمّا الفلاسفة الغربيون، فإنّهم يؤكّدون على مثنوية الإنسان وتجرّد الذهن، وفي مقابله هناك طائفة كبيرة من الفلاسفة الغربيين الذين وإن كانوا يتّفقون في رؤيتهم الفيزيائية والمادّية للذهن إلّا أنّهم يختلفون بشدّة في تفاصيل ذلك، وتجدر الإشارة إلى أنّ الفيزيائية تسفر عن نتائج وآثار حول الهوية الشخصية، والهدف من الخلق والحياة بعد الموت.

الكلمات المفتاحية: الذهن (العقل)، الحالات الذهنية، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة الغربية، النفس، فلسفة الذهن.

مجلة الدليل، 2021، السنة الرابعة، العدد الأول، صص. 25-51

استلام: 2021/1/20 ، القبول: 2021/2/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

كانت ولا تزال مسألة حقيقة الذهن والحالات الذهنية وعلاقتها بالأبعاد الوجودية للإنسان من المسائل المهمّة التي شغلت فكر الفلاسفة على طول التاريخ، وقد برزت اختلافات أساسية بين الفلاسفة المسلمين والغربيين في هذا الصدد، وخاصّةً مع التطوّر الكبير والتحوّلات التي شهدتها العلوم المرتبطة بهذا المجال في العصر الحالي، كالفيزيزلوجيا وعلم الأحياء والكيمياء وعلوم الحاسوب، والّتي أدّت إلى أن يشتدّ التركيز على هذا الموضوع كمحور للبحوث الفلسفية والعلمية.

ولا يخفى الدور المهمّ لحالات كالإدراك والإحساسات والإرادة، وبقية الحالات المرتبطة بالإنسان والأشياء الأخرى في العالم في تكوين شخصية الإنسان، وعلى هذا الأساس اهتمّ الفلاسفة من مختلف المذاهب والأديان على مرّد التاريخ البشري بدراسة هذه الأمور وعلاقتها بالعالم، وقد بلغت صعوبات الاشتغال بحقيقة هذه الأمور في فلسفة الذهن حدًّا وصل فيه فلاسفة الذهن والعلماء إلى مرحلة يأسٍ كلّيٍّ في الحصول على تحليل صحيح للذهن والحالات الذهنية، على سبيل المثال، يقول كولين ماكغين (Colin. McGinn) حول التحليل الفيزيائي للذهن(Physicalism) : وكأنّنا صمّمنا بشكلٍ نواجه فيه مسألةً لا نستطيع حلّها أصلًا: الوعي بالذات، هو ذلك الشيء الذي يجعلنا محيطين بمسألةٍ ما ويمدّنا بالمفاهيم ويخلق لنا الموانع في طريق حلّ هذه المسألة، ويدّعي ماكغين أنّ الوعي فوق إدراك الإنسان؛ ولهذا لا يمكن تبيين آلية تجربة الوعي أو معرفة عللها لا عن طريق الدراسة المفهومية المباشرة (عن طريق التحليلات الجوّانية والعميقة للمفاهيم) ولا عن طريق الدراسة العلمية للدماغ (بواسطة الأبحاث واختبارات والدماغ)، وبسبب نظرة ماكغين هذه، وصف بعضهم موقفه النظري هذا بـ "الغموضية الجديدة" (New Mysterianism) [Eugenio Cavanna, Andrea, Andrea Nani, Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind, p 55] كما أنّ الأحيائي الألماني غانتر ستانت (Günther Stent) كذلك يعتريه هذا اليأس نفسه، حيث يعتقد أنّه لا بدّ للاكتشافات العلمية أن تتوقّف؛ لأنّها ستفشل في الأخير بسبب أنّ حقيقة الوعي تتجاوز حدود الإدراك؛ ولهذا يصرّح ستانت أنّ محاولة تبيين الوعي عن طريق الجزيئات هو مضيعة للوقت. [المصدر السابق، ص 182]

ومن بين أهمّ المذاهب التي اهتمّت بهذه المسألة يمكن أن نذكر النظرة ما وراء المادّية للفلاسفة المسلمين كابن سينا، وشيخ الاشراق، وصدر الدين الشيرازي وأتباعهم في العصر الحديث، وكذلك النظرات المختلفة للمذاهب الفلسفية حول مسألة الذهن كالمثنوية الجوهرية (Substance Dualism) والسلوكية (Behaviorism)، والإقصائية (Eliminativism) ومثنوية الخصائص (Property Dualism) والفيزيائية غير الاختزالية (No-reductive Physicalism) والوظائفية (Functionalism) والوحدة

(identity).

وتستند كلّ وجهة نظر سواءٌ للفلاسفة المسلمين أو الغربيين حول حقيقة الإنسان وعلاقة الحالات الذهنية بالذهن إلى المباني الخاصّة بهم، وخاصّةً المباني الإبستمولوجية، والمنهجية والأنطولوجية، فنجد على سبيل المثال فلسفة الذهن الغربية قد تأثّرت بالوضعية والمنهج التجربي المحض، ما أدّى إلى انعكاسه على نظرتهم حول الإنسان، وفي مقابل ذلك، أدّى الاعتقاد بدور العقل في كشف الحقائق ما وراء المادّية نتيجة للنظام الفكري الذي أوجدته إبستمولوجيا الفلاسفة المسلمين إلى التأثير بشكل كبير في ظهور النظرية المثنوية.

المقال الحاضر يسعى أوّلًا إلى عرض أهمّ الآراء الفلسفية لفلاسفة الذهن المسلمين والغربيين حول حقيقة الذهن والحالات الذهنية، ثمّ يقوم بعد ذلك بمقارنة هذا الموضوع وتحليله من وجهة نظر الفلسفة الإسلامية والغربية، ثمّ يتطرّق إلى نتائج كلّ من الآراء الفيزيائية والمثنوية، وهناك طبعًا بعض النقاط المرتبطة بهذا الموضوع، كبحث العلّية الذهنية الذي يسلّط الضوء على كيفية تأثير الذهن ما وراء المادّي على البدن المادّي، وهي نقاط يتطلّب النظر فيها بحثًا مستقلًّا، وهي خارجةٌ عن موضوع دراستنا.

لا بدّ كذلك من الإشارة إلى هذه النقطة وهي أنّ الاهتمام الأصلي للبحث الحالي هو تحليل حقيقة الأنا والحالات الداخلية للأنا كالإدراك، والإحساسات والإرادة. في الفلسفة الغربية يستعمل عادةً مصطلح (mind) للإشارة إلى الأنا ومصطلح (Mental Phenomena) للإشارة إلى الحالات الداخلية، ولا فرق في ذلك بين ما إذا كانت هذه الأمور مادّيةً أو غير مادّية، أمّا الفلاسفة المسلمون فهم يستخدمون اصطلاحي النفس والروح للإشارة إلى الأنا واصطلاح الحالات الداخلية إلى الأمور المرتبطة بالأنا؛ ولهذا فإنّنا كلّما استعملنا هذه الاصطلاحات في مقالتنا هذه فإنّنا نعني بها الأنا والحالات الداخلية.

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية عند الفلاسفة المسلمين

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ الإنسان يتكوّن من نفس مجرّدة بالإضافة إلى البدن المادّي، وما الحالات الداخلية إلّا أعراض ومراتب لتلك الحقيقة المجرّدة، وقد أقاموا على هذا المدّعى أدلّةً كثيرةً، مثال ذلك الاستدلال ـ أو بتعبير أدقّ التنبيه ـ الذي أورده ابن سينا (370 ـ427 ه) في الإشارات على مغايرة النفس للبدن، وهو تنبيه الإنسان المعلّق في الفضاء [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292 و293]، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الاستدلال بمفرده لا يثبت أنّ النفس مجرّدةٌ عن المادّة، بل يثبت

فقط مغايرتها للبدن، وكذلك اعتبر في الفنّ السادس من قسم الطبيعيات في كتاب الشفاء أنّ نفس الإنسان جوهر مجرّد، وأقام كذلك براهين على ذلك. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288 و296]

أحدّ أهمّ أدلة الفلاسفة المسلمين لإثبات تجرّد النفس كان عن طريق علاقة العلم والنفس وتجرّد العلم، ويستند ابن سينا إلى تجرّد الصور المعقولة ليستدلّ على هذا الأمر ويقول إنّ هذه الصور بسبب تجرّدها عن الخصاص المادّية يستحيل أن تحلّ في الجسم؛ لأنّه في حال ما حلّت في الجسم لا بدّ لها هي أيضًا أن تتّبع المحلّ وتصبح قابلةً للانقسام، وهذا تناقض؛ لأنّ الفرض هو التجرّد وعدم انقسام الصور المعقولة. [ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص 100؛ ابن سينا، رساله نفس، ص 35 ـ 37؛ راجع: شيخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج 3، ص 126]

وبالنظر إلى التحليل السابق، ستكون الحالات الذهنية مجرّدةً كالعلم، الإحساسات و...؛ لأنّ هذه الأمور ليس لها خصائص المادّة من قابلية للانقسام وقابلية للتغيّر، وسيكون حصول الأمور المجرّدة في المحلّ المادّي محالًا؛ لأنّ في حال ما تحقّق أمر في المحلّ المادّي لا بدّ أن تصبح له نفس خصائص ذلك المحلّ، ومنه نستنتج أنّه يستحيل حصول الحالات الذهنية كالعلم وبقية الحالات الداخلية في الأمور المادّية كالدماغ. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 237 و238؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعلّم الفلسفة، ج 2، ص 216 و217؛ الهى راد، انسان شناسى، ص 47 ـ 50]

أمّا صدر المتألّهين فهو يثبت تجرّد النفس عن طريق تحليل حقيقة العلم وتجرّده، وبهذا الاستدلال ينفي إمكان وجود العلم في المادّيات؛ لأنّ العلم إمّا حضور أو حصول أمر مجرّد لدى أمر مجرّد، يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الصدد: «شهادة الفحص البالغ والحدس الصحيح بل الفطرة السليمة وضربٌ من التتبّع ونوعٌ من التجارب والاعتبار، تحقّق وتبيّن أنّ العلم إنّما هو حصول شيء معرًّى عمّا يلابسه لأمرٍ مجرّدٍ مستقلٍّ في الوجود بنفسه [كالعلم الحضوري] أو بصورته حصولًا حقيقيًّا أو حكميًّا» [صدر المتألهين، مبدأ و معاد، ص 173] ويقول :«أقول الحقّ كما سبق أنّ العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرّد عن المادّة سواءٌ كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 3، ص 354]، كما يعدّ العلّامة الطباطبائي كذلك العلم حضور المعلوم عند العالِم، ولا فرق في ذلك بين العلم الحصولي حيث تكون ماهية المعلوم حاضرةً لدى العالم، أو العلم الحضوري حيث يكون وجود المعلوم حاضرًا لدى العالِم. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 237]

لهذا فالعلم هو الحضور ليس إلّا، سواء في العلم الحضوري الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا عند العالِم، أو العلم الحصولي الذي تحضر فيه صورة المعلوم عند العالِم، غير أنّه في العلم الحصولي، يحصل العلم بواقع منفصل عن العالم ومغاير له لدى العالم عن طريق نفس تلك الصورة الحاضرة عنده،

وبالنظر إلى هذا الأمر، عِلمُ موجودٍ (أ) بموجودٍ آخر (ب) حضورًا أو حصولًا يشترط فيه أن يكون الموجود (أ) بحيث يمكن أن يحصل الحضور لديه والعكس كذلك، أن يكون الموجود (ب) معلومًا لدى أيّ موجود آخر حضورًا أو حصولًا، يشترط فيه أن يكون الموجود (ب) ممكن الحضور عند الآخر، أو أن يوجد موجود تنطبق عليه نفس هذا الشرط ويتوفّر عليها؛ لهذا فشرط أيّ عالِم وشرط أيّ معلوم هو الحضور، وإلّا فلن يحصل هناك علم وإدراك. [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 215 ـ 217]

وعلى أساس التحليل الذي قدّم لحقيقة العلم، وما دام الحضور هو شرط العلم، فالتجرّد كذلك هو شرط للحضور، أي أنّ حضور المادّيات ليس قابلًا للتحقّق بسبب امتدادها، ولهذا يقول صدر المتألهين أنّ «الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء وحضوره له والمادّة والمادّيات لا حضور لها في نفسها ولا لشيء بحسب ذلك الوجود فلأجل عينيّتها وعدم وجودها الجمعي يكون مجهولًا دائمًا إلّا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 416؛ اتّحاد العاقل والمعقول، ص 70]؛ لهذا يمكن القول إنّ الأمور المادّية لا يمكنها لا أن تعلم بذاتها ولا بالحقائق الأخرى.

والاستدلال على عدم حضور المادّيات عند ذاتها الذي ينتج عنه عدم علمها بذاتها هو أنّه إذا قسّمنا موجودًا له امتداد إلى قسمين، فسنرى أنّ كلّ قسم غائب عن الآخر، وهذان الجزءان حتّى وإن كانا متزامنين من حيث البعد السيّال، ولكنّهما من حيث البعد الثابت ـ أي من حيث المكان ـ لا يقعان في مرتبة واحدة، بل يكون كلّ واحد منهما موجودًا في مرتبته المكانية ومعدومًا في مرتبة مكانية أخرى، ولهذا فكلّ واحد منهما غائب عن الآخر، وبنفس هذا المنوال بالنسبة للمراحل الأخرى للتقسيم، بحيث كلّما استمرّ هذا التقسيم ازدادت غيبة الأجزاء عن بعضها، حتّى تعمّ الغيبة جميع أنحاء ذلك الموجود المادّي، أي أنّ كلّ موجود ممتدّ، في عين كونه موجودًا، ليس حاضرًا عند نفسه، لهذا فهو يفتقد للعلم الحضوري بنفسه، وهذا البحث لا يختصّ بالجواهر المادّية بل يشمل حتّى الأعراض كذلك؛ لأنّ وجود الجوهر حالٌّ في الجوهر؛ لهذا فالعرض ليس له شأن إلّا الوصف الجوهري الذي هو موضوعه وموصوفه [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109]، ونتيجة ذلك أن لا يحضر العرض عند نفسه، بل إن وجوده بنفس وجود جوهره وموضوعه [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 219 ـ 222؛ صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، ج 3، ص 297].

أمّا عدم حضور المادّيات عند أجسام أخرى، والذي يترتّب عنه أن لا يمكن للمادّيات باختلافها أن يكون لها علم ببعضها، وهذا لأنّه لا يمكن لموجود أن لا يحضر عند نفسه بينما تحضر بقية الموجودات عنده [عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 225 ـ 226]، وبناءً على هذا الدليل يعتقد صدر المتألّهين بعدم علم المادّيات ببعضها «وإذا كانت ذاته غائبةً عن ذاته، فكيف يكون لغيره

حضور عنده؟!» [صدر المتألهين، شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا، ج 1، ص 232]. وبعبارة أخرى، إذا كان الموجود المادّي بحيث لا يحضر عند نفسه بسبب غياب كلّ أجزائه عن بعضها، فإنّ الأمور المادّية الأخرى كذلك بسبب غيبة الأمور المادّية المختلفة عن بعضها، لا تحضر عند بعضها بطريقٍ أولى، وينتج عنه أن لا يمكن أن تعلم الأمور المادّية ببعضها: «كذلك كل واحد من الموجودات المتباينة الأوضاع والموضوعات و المحال غير عالم بالأخرى لعدم وجودها له» [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109؛ المتألهين، اتحاد العاقل و المعقول، ص 70؛ المزاج، ص 389].

بالنظر إلى التحليل السابق، يكون العلم بالمادّيات عن طريق العلم الحصولي، أي صور الأمور المادّية، وهذه الصور حاضرة عند العالِم بشكل حضوري ودون أيّ واسطة، وكما يعبّر عنه صدر المتألّهين: «الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء و حضوره له، والمادّة والمادّيات لا حضور لها في نفسها، و لا لشيءٍ... إلّا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 416؛ شرح و تعليقه صدر المتالهين بر الهيات شفا، ج 1، ص 591].

ومع ذلك لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الحضور عند المجرّد هو شرط لازم لتحقّق العلم وليس شرطًا كافيًا؛ لأنّه لو كان شرطًا كافيًا كان لا بدّ أن يحضر كلّ مجرّد عند أيّ مجرّد، وينتج عنه أن يعلم كلّ موجود مجرّد بأيّ حقيقة مجرّدة، في حين أنّه ليس كذلك، وعليه نقول لكي يتحقّق الحضور والعلم لا بدّ أن تكون هناك وحدة بين العالم والمعلوم (أو بتعبير آخر علاقة اتّحاد) أو علاقة واقعية (أي علاقة علّية) يقول صدر المتألّهين: «ليس مجرّد وجود الشيء كافيًا لصيرورته معلومًا، وإلّا لكان كلّ من له صلاحية العالِمية عالمًا بجميع الموجودات، وليس كذلك؛ فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين إمّا الاتّحاد وإمّا العلاقة الوجودية الذاتية، والعلاقة الذاتية منحصرةٌ في العلّية فكلّ موجود مستقلّ الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته؛ لاتّحاد ذاته بذاته، وكلّ موجود كذلك فهو عالم بمعلولاته» [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 109]، فكلّ موجود مجرّد (غير عرض) بسبب وحدته هو حاضر عند نفسه، والمعاليل المجرّدة، بسبب العلاقة العلّية حاضرة عند عللها الفاعلية ومعلومة لديها، والعلل الفاعلية لكلّ موجود مجرّد (غير عرض) حاضرة عند معلولها ومعلومة لديه، أي أنّ الجواهر المجرّدة لديها علم حضوري بعللها الفاعلية، وكذلك الأعراض النفسانية بسبب رابطتها العلّية القابلية حاضرة عند موضوعها الذي هو جوهر مجرّد ومعلومة لديه؛ لذا يمكن القول إنّ حقيقة العلم المجرّد الحاضر عند مجرّد، تعني حضور مجرّد مستقلّ أو غير مستقلّ (عرض أو غير عرض) عند مجرّد مستقلّ (غير عرض) [انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، ص 228 ـ 231] ، فمناط كون الموجود المجرّد عالِمًا حضور المجرّد عن المادّة عنده، ولا فرق في أن يكون المعلول قائمًا بذاته (غير عرض) أو غير قائم بذاته (عرض)، ومناط كون شيء عالِمًا بشيء حضور صورة ذلك الشيء (الوجود المجرّد) عند العالم، ولا

فرق في أن يكون المعلوم هو نفسه العالم مثل علم العالِم بنفسه، أو أن لا يكون المعلوم عين العالِم، و في الحالة الثانية، إمّا حضور الوجود المجرّد (المعلوم) في العالِم، وهذا عندما يكون العالم علّةً قابلةً للمعلوم المجرّد (أي يكون المعلوم عرضًا للعالم) أو الوجود المجرّد عن العالم، عندما يكون العالم علّةً فاعلةً للمعلوم المجرّد، والنتيجة أنّ العلاقة بين المعلوم والعالم إمّا أن تكون عينية العالم والمعلوم (علم الذات بنفسها) أو من باب قابلية العالم للمعلوم (علم الجوهر بعرضه النفساني)، أو من باب فاعلية العالم للمعلوم (علم العلّة الفاعلية بمعلولها). [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 1، ص 265]

بناءً على النقاط المذكورة، يمكن القول إنّ الموجودات حيث إنّها إمّا مادّية أو مجرّدة، وإنّ العلم الحضوري في المادّيات ليس ممكنًا، فالعلم الحضوري إذن هو من خصائص المجرّدات فقط، وينتج عنه أنّ تحقّق الوعي أو الإدراك يستحيل أن يتمّ في الدماغ وأجزائه.

لهذا تعدّ الفلسفة الإسلامية الحالات الداخلية أمورًا مجرّدةً ومن شؤون النفس أو أعراضًا لجوهر مجرّد هو النفس.

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية في نظر الفلاسفة الغربيين

قدّم الفلاسفة الغربيون آراءً مختلفةً كثيرًا فيما يخصّ حقيقة الذهن والحالات الذهنية، وليس في وسع هذا المقال أن يتطرّق إلى آراء جميع الفلاسفة الغربيين، ولكن بالنظر إلى أهمّية آراء فلاسفة الذهن الجدد وتأثيرها في الأنثربولوجيا الغربية، سنسعى إلى إلقاء الضوء على أهمّ الآراء المطروحة في القرون الأخيرة.

أ ـ المثنوية الجوهرية (*Substance dualism*)

كان رينيه ديكارت (1596 ـ 1650) يعتقد أنّ الإنسان ذو بعدين: جوهر مجرّد وجوهر مادّي، وأنّ النفس حقيقة مغايرة للبدن بشكل كامل، أو كما يقول هناك اختلاف عميق بين النفس والبدن [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 59]، وقد عرض ديكارت أدلّةً مختلفةً لاثبات وجهة نظره هذه، ومن بينها دليل عدم قابلية "الأنا" للانقسام، ويقول في تقريره لهذا الاستدلال إنّ بين الذهن والبدن اختلافًا كبيرًا، إذ إن الجسم بطبعه قابل للقسمة دائمًا، في حين أنّ الذهن لا يمكن تقسيمه بأيّ حال من الأحوال؛ لأنّه إذا نظرتُ حقيقةً إلى ذهني ـ أي "الأنا" ـ على أنّه الشيء الذي

يفكّر فقط، فسأجد أنّه لا يمكنني أن أميّز بين أجزاء في نفسي، بل أنظر إلى نفسي بوصفها شيئًا واحدًا وكاملًا، وإذا انفصل أيّ عضو من بدني: رجل، ذراع أو عضو آخر، فإنّ ذهني لا ينقص منه شيء. [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 59-60]

بالإضافة إلى هذا، قام ديكارت عن طريق "برهان الشكّ" بإثبات مثنوية الإنسان، وقرّره كما يلي: يمكن الشكّ في وجود البدن، وأن نفرضه أمرًا متوهّمًا ولكن لا يمكن الشكّ في وجود نفسي؛ لأنّ وجود الشكّ يرتكز على وجود "الأنا" باعتبارها الموجود الشاكّ، إذن ينتج عنه أنّ وجود "الأنا" هو جوهر غير البدن. [Descartes, Meditations on First Philosophy, p 19-21]

وفي نظر ديكارت، أفراد الإنسان هي أشياء كلّها منفصلة عن بدن الإنسان، أي أنّ الأشخاص غير مادّيين وليس لديهم أيّ خاصّية فيزيائية، وحسب هذا التعبير، فإنّ شخص الإنسان هو حقيقة جوهرية غير مادّية لديها علاقة خاصّة مع جسم مادّي معيّن أي بدنه، فالشخص أو "الأنا" هو واحد بسيط غير قابل للتجزئة، فنحن لدينا أفكار وإحساسات، وحالات وعي، أمّا أبداننا وأدمغتنا تفتقد هذه الخصائص بالكامل. [E. Jonathan. LOWE, AN Introduction to the Philosophy of Mind, p 10]

ويرفض ديكارت بصراحة الفكرة القائلة بأنّ الذهن حاضر في البدن كما يحضر الربّان في السفينة، فعلى أساس المثنوية الديكارتية، لا يمكن القول إنّ الذهن موجودٌ داخل البدن بشكل حقيقي؛ لأنّ الذهن ليس لديه صفات مكانية، فهذا النوع من الصفات؛ الوضع المكاني، الشكل والمقدار متعلّقة بالمادّة وليس بالذهن. [دايويس، فلسفه ذهن، ص 22]

وحسب اعتقاد ديكارت، يعتبر التفكير من صفات النفس غير القابلة للانفصال عنها، بل إنّ الحالات الذهنية مثل تجربة أنواع الإحساسات المختلفة والحالات العاطفية كالغضب والحسد وأمور كالشكّ، والفهم، والتصديق، والإنكار، والرغبة أو عدمها، والتصّور وجميع أشكال الإدراك الحسّي لديها نفس مكانة التفكير بالنسبة إلى النفس.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 43]

وبالنظر إلى هذه النقاط، يعتقد ديكارت أنّ الذهن أو النفس جوهر مغاير للبدن ومجرّد عن الصفات المادّية، ويعتقد كذلك أنّ الحالات الذهنية من أعراض النفس وصفاتها غير القابلة للانفكاك عنها.

ب ـ مثنوية الخصائص (*Property dualism*)

تعتقد هذه النظرية أنّ الأمور الفيزيائية لا تكفي لتشكيل ما يوجد في الذهن، بل لا بدّ أن يكون هناك شيء أكثر ممّا هو ملاحظ في الوجود الفيزيائي، بمعنى أنّ الماهية الكيفية للوعي هي ليست مجرّد نحو من تصنيف لحالات الدماغ أو السلوك، بل هي ظاهرة حديثة في الأصل. وتعدّ مثنوية الخصائص حلًّا وسطًا بين الفيزيائية الإفراطية والمثنوية المتشدّدة، وتنكر بشكل كلّي اعتبار الخصائص والحالات الذهنية نفسها الخصائص والحالات الفيزيائية. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 19 ـ 20]

وعلى أساس هذه الرؤية، حتّى وإن لم يكن هناك جوهر وراء الدماغ، إلّا أنّ الدماغ لديه مجموعة معيّنة من الخصائص لا يملكها أيّ شيء مادّي آخر، وهذه الخصائص غير مادّية، ولا يمكن أبدًا صياغتها أو اختزالها في قالب مفاهيم العلوم الفيزيائية المعروفة.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 10-11]

فهذه النظرة لا تعتقد من جهة باختزال الحالات الذهنية في الحالات الفيزيائية المحضة فتنكر واقعية الذهن، ولا تنسب من جهة أخرى الحالات الذهنية للجوهر الديكارتي ما وراء المادّي المجرّد، بل تقبل مثنوية الخصائص أنّ الصفات الذهنية تختلف نوعيًّا عن الصفات الفيزيائية، ولا تقبل اختزالها فيها وجوديًّا، إلّا أنّها تعتقد أنّ الجواهر الفيزيائية هي الموجودة فقط، وهذه الجواهر والحوادث الفيزيائية لديها نوعان من الخصائص تختلف تمامًا: الخصائص الفيزيائية والخصائص الذهنية غير الفيزيائية [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 163]، ويمكن اعتبار دونالد ديفيدسون (Donald Davidson) (1981ـ2003) ممثلًا مهمًّا لهذه النظرية في فلسفة الذهن المتأخّرة، فهو ينكر المثنوية الجوهرية، ويعتقد أنّ الحوادث الفيزيائية هي الموجودة فقط، أمّا هذه الحوادث الفيزيائية لا تتضمّن خصائص فيزيائيةً وحسب، بل تتضمّن كذلك خصائص ذهنيةً بشكل غير اختزالي، أي أنّ حالةً ما تابعةً تظهر على حالة أخرى أساسية متبوعة، بحيث يستند خصائص الحالة الأولى ووجودها إليها، ويمكن كذلك اعتبار نانسي مورفي (Nancy Murphy) كذلك من بين أتباع الفيزيائية غير الاختزالية، فهي تعتقد بأنّ القراءة الاختزالية للفيزيائية تواجه عقباتٍ كبيرةً، من بينها أنّها تؤدّي إلى نفي الاستعدادات والوظائف التي كانت تنسب في برهةٍ ما إلى النفس، أمّا الفيزيائية غير الاختزالية فإنّها تسعى إلى إثبات أنّ هذه الاستعدادت متعلّقة بالبدن في ارتباطه بالعالم، بالثقافة وبالإله [Murphy, Bodies and Souls, or Spirited Bodies, p 72]، وتشير إلى الاختزالية فتقول إنّنا لسنا إلّا آلةً أحيائيةً، وإذا كانت الاختزالية صحيحةً، فليس هناك شخص يمكنه قبولها؛ لأنّه في هذه الحالة لن يوجد أيّ شخص عاقل، وبدل ذلك، إذا نمت العمليات الدماغية بشكل جيّدًا، وتفاعلت مع

المحيط الاجتماعي فتؤثر فيه وتتأثّر به، فستجلب لنا استعداداتٍ نستطيع عن طريقها أن نوجّه سلوكنا إلى أهداف كالعقلانية، والأخلاق وحتّى التحرّر الذاتي [Murphy, Bodies and Souls, or Spirited Bodies, p 109-110]، وعلى هذا الأساس عنونت كتابها بـ "الأبدان والأرواح، أو الأبدان الروحانية" (Bodies and Souls, or Spirited Bodies).

جـ ـ الطبيعانية الأحيائية (*Biological Naturalism*)

يعتقد سيرل (John R. Searle) أنّ هناك بعض الأمور الذهنية لا يمكن تحليلها علميًّا وتجريبيًّا بسهولة بسبب الخصائص التي تلفّها، وقد كان متخوّفًا سواءٌ من تحليلات الوعي والإدراك الفيزيائية كلّيًّا، أو من التحليلات المثنوية (Dualism) له، فهو يخشى بذلك من الوقوع في ورطة "الاختزال العلمي"؛ لأنّ الإدراك والحالات المرتبطة بالإدراك الحسّي وبوعينا، والحالات المرتبطة برؤانا أثناء النوم، تختلف عن الحالات "الفيزيائية" مثل الجزيء أو الجبل، ويخشى من جهة أخرى الوقوع في ورطة "المثنوية"، أي أنّ هناك نوعين من الحالات في العالم حسب رؤية ميتافيزيقية مختلفة: الحالات الذهنية والحالات الفيزيائية. [Searle, The Rediscovery of the Mind, p xi]

ويعتقد سيرل أنّ الإدراك هو في الوقت نفسه ظاهرة كيفية ذاتية (Subjective)، وكذلك هو جزء طبيعي من العالم الفيزيائي، فالإدراك هو ظاهرة أحيائية طبيعية وفي الوقت الذي يوجد من طرف العمليات الدقيقة للمستوى الأسفل من الدماغ (lower-level micro processes)، يعدّ كذلك ظاهرةً دماغيةً في مستويات كلّية أعلى (higher level phenomena)، وبالنظر إلى هذا التحليل يطلق سيرل على وجهة نظره "الطبيعانية الأحيائية".

[Searle, Mind: A Brief Introduction, p 113, and Searle, The Rediscovery of the Mind, p 1]

كما يعتقد سيرل أنّه لا يمكن اختزال أيّ حالةٍ من الحالات الذهنية كالاعتقادات، والرغبات، والإدراك والقصود في أمور فيزيائية بحتة، ويعلن بصراحة عن قصده في استبعاد اختزال هذه الحالات في ظواهر فيزيائية [Searle, The Rediscovery of the Mind, p xii] وكلّ ما هو مهمّ لحياتنا الذهنية، أي جميع أفكارنا وإحساساتنا معلولةٌ للعمليات الدماغية الداخلية.

[Searle, Minds Brains and Science, p 18-19]

ويصرّ سيرل على علّية الدماغ لحدوث الإدراك، وهذا ما أجبره على أن يقول إنّ أيّ نظام غير طبيعي أو صناعي يريد أن يؤدّي إلى حدوث الإدراك، لا بدّ له حتمًا أن يكون علّةً له.

[Searle, The Mystery of Consciousness, p 191]

كما أنّه يعدّ الإجابة على مسألة علّية الدماغ للإدراك الأساسَ في حلّ جميع المسائل المتعلّقة به

[Searle, The Mystery of Consciousness, p 192] ، وأنّ هناك محرّكاتٍ مختلفةً كتذوق الطعم والنظر إلى الشيء واستشمام الوردة وسماع الموسيقى هي التي تحفّز العمليات الأحيائية ـ العصبية، وهذه العمليات بدورها توجد في النهاية حالاتٍ ذاتيةً (Subjective) متكاملةً ووعيًا داخليًّا أو إدراكًا حسّيًّا (Perception)، وحسب هذا التحليل فإنّ هناك ثلاث مراحل على الأقلّ لحدوث الإدراك؛ المرحلة الأولى المحرّكات الطبيعية؛ كالرؤية والتذوّق والشمّ، والمرحلة الثانية تحفيز العمليات الأحيائية ـ العصبية، والمرحلة الثالثة حدوث الحالات الذاتية أو الإدراك الحسّي (Sentience)، ولا ينحصر مشكل سيرل وجوابه في مقولة الإدراك، بل يوسّع مجال السؤال إلى أمور ذاتية أخرى توجد من طرف العمليات الدماغية، مثل "الأعمال التطوّعية" و"التخوّف من شيء ما" و"السعي للتذكّر" و"الإحساس بالألم" و"الالتذاذ". [Searle, The Mystery of Consciousness, p xiii-xiv]

د ـ وحدة الذهن والحالات الذهنية

يعدّ جون لوك (John Locke) مبتكر نظرية وحدة الذهن والحالات الذهنية، ويعتقد أنّ الإدراك الواحد على مرّ الزمان يؤدّي إلى يكون شخص ما هو نفسه الشخص السابق، ويعتقد لوك أنّ شخصًا ما في زمن ز1، يكون هو نفسه الشخص السابق في الزمن ز0، وذلك إذا استطاع الشخص الحالي أن يتذكّر ما قام به الشخص السابق. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 261-262]

ويعتقد لوك أنّ الجوهر ليس إلّا حاملًا مفروضًا غير معلوم لصفات ندرك وجودها ونتصوّر أنّ تلك الصفات لا يمكن أن تكون دون الشيء الحامل لها، وهو ما نسمّيه الجوهر (Substance)، ومع أنّ الجوهر ليس إلّا تركيبًا لتصوّرات بسيطة توجد مع بعضها، فإنّه عن طريق هذه التصوّرات البسيطة نجد نحن هذه الجواهر المعيّنة، على سبيل المثال، التصوّر الذي نملكه عن طائر التمّ هو مجموعة تصوّرات مركّبة من اللون الأبيض، والعنق الطويل، والمنقار الأحمر، والسيقان السوداء الذي يسبح كذلك ولديه صوت خاصّ، هذه الصفات تجتمع كلّها في طائر تمٍّ واحدٍ؛ ولهذا قال لوك حول الجوهر الجسماني إنّ الجسم هو كذلك مجموعة مركّبة من التصوّرات المخصوصة بالجسم، أي اتّصال الأجزاء الجسمية ببعضها وقابلية انفكاكها، واستعدادها لنقل الحركة، الشكل كذلك هو محصّلةٌ للبعد المتناهي، وكذلك جوهر الروح هو عبارة عن التفكير والإرادة أو القوّة المحرّكة للجسم عن طريق التفكير والإرادة الحرّة. [Locke, An Essay Concerning Human Understanding, p 305-306]

وعلى هذا الأساس كان يعتقد أنّ النفس هي من صنع الإدراك، أي أنّ النفس هي نفسٌ عن طريق إدراكها بأفكارها وأفعالها الحاضرة. [تريگ، ديدگاه‌هايي درباره سرشت آدمی، ص 89]

يصرّ بارفيت (Derek Parfit) الفيلسوف الإنجليزي المعاصر على نظرية الاستمرار النفسي،

ولكن بإدخاله اصلاحات على تبيين لوك، إذ يعتقد بأنّ (أ) يمكنه أن يكون (ب) فقط طالما هناك استمرار واتّصال بين الخواطر وكذلك بقية الخصائص النفسية، أي أنّ هناك سلسلةً متداخلةً من الخواطر المباشرة. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 264-265]

وأمّا هيوم (1711ـ1776) فهو كذلك من الفلاسفة الغربيين المهمّين الذين لم يكونوا يعتقدون بوجود جوهر "الأنا"، ويعتقد أنّه لا وجود لأيّ فكر منفصل عن "الأنا"، وكان يقول: لم أعتبر يومًا نفسي منفصلةً عن إدراك، ولا يمكنني أبدًا أن أرى شيئًا غير إدراكي، البشر ليسوا إلّا مجموعةً من الإدراكات المختلفة التي تعقب بعضها بعضًا بسرعة غير قابلة للتصوّر، ودائمًا في حال اتّصال وحركة. [Russell, A History of Western Philosophy, p 662] النفس في الحقيقة هي مجموعة من الإدراكات التي تتوالى وراء بعضها بسرعة كبيرة، "الأنا" أو النفس هو تعاقب مستمرّ للتصوّرات، وصورة النفس تنقدح في الذهن من خلال تعاقب الحالات النفسية. [فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج 2، ص 151]

هـ ـ وحدة الحالات الذهنية والدماغية

تدّعي نظرية الوحدة (Identity) أو المادّية الاختزالية أنّ الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الفيزيائية للدماغ، أي أنّ كلّ نوع من الحالات أو العمليات الذهنية يتطابق عدديًّا مع نوع من الحالات أو العمليات الفيزيائية داخل الدماغ أو الجهاز العصبي المركزي، وكما أنّ برودة جسم أو حرارته هي مجرّد حركة للجزيئات المشكّلة له، كذلك الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الدماغية.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 26-27]

الهدف من هذه النظرية هو النظر إلى الحالات والعمليات الذهنية والحالات والعمليات الفيزيائية للدماغ والجهاز العصبي على أنّها شيء واحد، فلا بدّ أن يعدّ الإدراك هو نفسه العمليات الدماغية، كما يعدّ السحاب هو نفسه الكتلة من الجسيمات الدقيقة المعلّقة، أو الصاعقة هي نوع من التفريغ الكهربائي، أو الحرارة هي نفسها معدّل الطاقة الحركية للجزيئات. [دیویس، فلسفه ذهن، ص 28]

وهناك نوعان من نظريات وحدة الذهن والبدن في فلسفة الذهن: الوحدة النوعية (Type Identity) والوحدة المصداقية (Token Identity)، الوحدة النوعية تبتني على عدم إمكان تمايز هذه الوحدات، أي أنّ القانون (أ) هو نفسه (ب)، إذا كان (أ) و(ب) يشتركان في كلّ الخصائص التي يملكها كلٌّ منهما؛ فإنّ أيّ خاصّية (p) إمّا أن يمتلكها كلٌّ من (أ) و(ب) أو أن يفتقدها كلاهما، وعلى هذا الأساس، كلّ حالة ذهنية (أ) هي نفسها الحالة (ب) يعني أنّ (أ) و(ب) لديهما خصائص متشابهة؛ لهذا هناك لكلّ خاصّية ذهنية (أ) خاصّية فيزيائية (ب)، حيث أ = ب. [همتی‌مقدم و علی صبوحی، «نظریة این‌همانی»، ص 27 ـ 30]

ويمكن ذكر ج. ج. سمارت (John Jamieson C. Smart) بوصفه أهمّ منظّر للوحدة النوعية، يقول على أساس الوحدة، قضية "الإحساسات هي عمليات دماغية" لا تعني أنّ مفاهيم كالألم تعطي نفس المعنى الذي تعطيه عملية دماغية من نوع خاصّ، بل إنّ هذه الرؤية تعتقد أنّه رغم قبول اختلاف المعنى بين هذين الأمرين، فإنّ الأحساسات كالألم، تعدّ تقريرًا عن عملية دماغية، أي أنّ الإحساسات ليست شيئًا زائدًا في الخارج عن العملية الدماغية، كما أنّ المجتمع ليس شيئًا زائدًا عن المواطنين، مع أنّ منطق الجمل المرتبطة بالمجتمع يختلف عن منطق الجمل المرتبطة بالمواطنين.

[Smart, "Sensations and Brain Processes, p. 144-145]

وهناك بعض الفلاسفة الأستراليين مثل يو. تي. بليس وديفيد أرمسترونغ (David Armstrong) وفيلسوف أمريكي قريب منهم يدعى ديفيد لويس (David Lewis) من الأتباع الآخرين لنظرية الوحدة النوعية.

بالنسبة لنظرية الوحدة المصداقية فهي تقبل عدم اختزال الخصائص الذهنية في الفيزيائية، ولكنّها لا تعدّ الحالات الذهنية نفسها الخصائص الفيزيائية؛ لهذا "ألم عليٍّ يوم الثلاثاء" هي نفسها "الحركات العصبية لعليٍّ يوم الثلاثاء"، لكن لا نستنتج من هذه العلاقة أنّ الألم هو نفسه الحركات العصبية [همتى مقدم و على صبوحى، نظرية اين همانى، ص 66 و 67] على سبيل المثال، يمكن لهذا المصداق للألم أن يكون نفسه مصداقًا خاصًّا من الحالات العصبية، وقد طرحت هذه النظرية أوّل مرّة من طرف دونالد ديفيدسون. [همتى مقدم و على صبوحى، نظريه اين همانى، ص 65]

و ـ الإقصائية (*Eliminativism*)

تعتقد المقاربة الإقصائية ـ التي تعدّ نوعًا من المقاربات الإفراطية في الفيزيائية ـ أنّه لا يوجد أصلًا حقيقة اسمها الذهن، ولا يمكن للحديث عن خصائص ذهنية وحالات ذهنية منفصلة أن يكون تقريرًا حقيقيًّا عن العالم الطبيعي؛ لأنّ العالم مصنوع من أشياء مادّية لديها خصائص فيزيائية وحالات فيزيائية، وكلّ ما هو واقعي في الحقيقة، يمكن تبيينه عن طريق هذه الأمور؛ لهذا فالخصائص والحالات الذهنية لا بدّ أن تحذف من المقولات الواقعية؛ لأنّه لا يمكن أن نعدّها نفس الخصائص والحالات الفيزيائية. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 19ـ 20]

ومن الذين طرحوا المادّية الإقصائية وبيّنوها جيمس كورنمن (James W. Cornman)، فقد قام في مقالته التي كتبها تحت عنوان "حول إقصاء الإحساسات" بتبيين هذه النظرة، كما وضّح كذلك في هذه المقالة نفسها رؤية ريتشارد رورتي (Richard Rorty) (1931ـ2007) باعتباره أحد أتباع الإقصائية [Cornman, On the Elimination of 'Sensations' and Sensations, pp. 15-35]، كما أنّ

رورتي نفسه قام بتبيين وجهة نظره في مقالة "تطابق الذهن والبدن.. الخصوصية والأقسام"
.[Rorty, Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, pp 24-54]

كما أنّ بعضهم اعتبر كواين (Willard V.O. Quine) أوّل وأهمّ من طرح الإقصائية، حيث يعتقد أنّه يمكن الاستغناء عن المفاهيم الذهنية لمصلحة التبيين الفيزيولوجي [پوراسماعيل، نظريه حذف‌گرايى در فلسفه ذهن، مجموعه مقالات، ص 32]، كذلك يعتقد تشرتشلند (Paul Churchland)، أحد أشدّ الإقصائيين، أنّه على أساس المادّية الإقصائية فإنّ مقاربتنا للظواهر النفسية خاطئ تمامًا، ولا يعني هذا أن تختزل هذه المقاربة في رؤية عصبية فيزيائية، بل أن تتغيّر نحو هذه الرؤية بشكل كامل.
[Churchland, Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, p 67]

وفي الحقيقة، تدّعي المادّية أن عدم فيزيائية الخصائص النفسية ينتج عنه أن لا وجود لأيّ ظاهرة نفسانية، وهذا الكلام هو موقف المادّية التي تعتقد بالإقصاء والتي يستند إليها رورتي، إذ يعتقد أنّ اصطلاحي "نفساني" و"فيزيائي" غير منسجمين، ولا يمكن لأيّ شيء أن يكون نفسانيًّا وفيزيائيًّا في الوقت نفسه، وعلى هذا الأساس، لا توجد أصلًا حقيقة تسمّى الظواهر النفسية، وكتأييد للرؤية المادّية الإقصائية يعتقد تشرتشلند أنّ المفاهيم العامّية للحالات النفسانية ليست صحيحةً أصلًا من وجهة نظر علمية؛ لهذا سنتعامل مع جميع الظواهر معاملةً مادّيةً بالكامل. [روزنتال، نظريه هاى اين همانى، ص 65 ـ 68]

وعلى أساس الرؤية الإقصائية، ليست هناك أشياء باسم الاعتقاد والرغبة والقصد، فلا أحد يصدّق حقيقة أنّ هذا الخيط رقيق، ولا أحد يريد قارئًا للأقراص المضغوطة، ولا أحد ينوي أن يكون فيلسوفًا محترفًا؛ لهذا لا بدّ للاصطلاحات الذهنية أن تحذف من الخطاب الجدّي حول كيفية عمل العالم، فعلم الأعصاب في تطوّر، وسيبيّن لنا أنّ الإطار العرفي لمفاهيمنا النفسية يقدّم لنا صورةً خاطئةً ومضلّةً كثيرًا عن المعرفة وعلل السلوك. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 50 ـ 51] وعلى هذا الأساس يقول تشرتشلند في تبيينه للإقصائية: «علم النفس العامّ يعطي صورة كاذبةً بالكامل عن الحالات والانفعالات الداخلية؛ لهذا لا بدّ لنا أن ننتظر أن تحذف العلوم العصبية المكتملة بسهولة الإطار القديم وتستبدله بالاختزال» [Churchland, Matter and Consciousness, p 43].

ويكمن الجانب الأبرز في هذه النظرية أنّها لا تريد فقط أن تبيّن أنّه عندما نتحدّث عن الحالات الذهنية، فإنّنا نتحدّث في الحقيقة عن الحالات الدماغية، بل تبيّن كذلك أنّه لا بدّ لنا أن نتخلّى عن الكلام أصلًا عن الحالات الذهنية، فالأمور الذهنية ليست غير موجودة وحسب، بل علينا أن نحذف مفهوم الأمر الذهني والمفردات التي يتجلّى فيها هذا المفهوم من عاداتنا الفكرية والكلامية؛ لهذا فإنّ هذا الصنف من نظرية الوحدة يعرف كذلك بنظرية الاختفاء، إذن من الآن وصاعدًا يجب أن لا نتكلّم

عن الإحساس بالألم أو المعاناة بسبب الحسد، بل لا بدّ أن نتكلّم بدل ذلك عن تحفيز الليف c أو تفريغ لمدارات الطبقات الثلاثة للمخ عن طريق طيف من التردّدات.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 100-102]

و ـ السلوكية (*Behaviorism*)

لا ينظر السلوكيون إلى النفوس على أنّها مجرّد آليات روحية ـ داخلية لديها علاقة إمكانية فقط مع نتائجها السلوكية الخارجية، بل هي نفسها تلك النتائج والآثار الخارجية [Alex Byrne, Behaviorism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 132]، وتهدف السلوكية من خلال تحليل عبارات عن العواطف والإحساسات والاعتقادات والرغبات والآمال والأماني وغيرها إلى أن تجتنب الحديث عن نوعين من الجوهر، فالفكرة الأساسية للسلوكية هو أنّه لا بدّ أن ننظر إلى أيّ إسناد ذهني مثل "x يتألّم" أو "x عاشق" بوصفه مجموعةً من القضايا الشرطية المفترضة (إذا .. فـ) حول كيفية سلوك x في ظلّ ظروف مختلفة. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 24]

وبتعبير آخر، الحديث عن العواطف والإحساسات والاعتقادات والرغبات هو ليس حديثًا عن الحالات الداخلية، بل هو أسلوب خاصّ من الحديث عن نماذج بالفعل وبالقوّة للسلوك، أي أنّ أيّ جملةٍ حول حالة ذهنية يمكن صياغتها في جملة طويلة ومعقدّة دون أن تفقد المعنى، هذه الجملة تبيّن السلوك الذي يمكن مشاهدته والذي يبرزه الشخص مورد الدراسة في مواضع مختلفة.

[Churchland, Matter and Consciousness, pp 23]

ويمكن في السلوكية، تحليل القضايا التي تحوي مفردات نفسانية إلى قضايا تتضمّن فقط مفرداتٍ تشير إلى السلوك الفيزيائي، ويستدلّ همبل (Hempel) على هذا الأمر بأنّ القسم الأعظم من الدليل الذي ينسب الحالات النفسانية الخاصّة إلى إنسان ما هو سلوكه الفيزيائي.

[Alex Byrne, Behaviorism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 134]

وقد اشتهرت شخصيات كثيرة باتباع السلوكية، من أهمّها جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) الذي طرح السلوكية المنطقية (Logical Behaviorism) أو الفلسفية (Philosophical Behaviorism)، وكذلك واطسن (John B. Watson) الذي طرح السلوكية المنهجية (Methodological behaviorism).

يقول رايل في تحليله للسلوكية التي يقصدها: «الاعتقاد بأنّ هذه الجليد رقيق جدًّا، هو أنّ أمارس التزحلق باحتياط، أرتجف، تصوّر المراهنة على أساس الحواث المحتملة وإنذار بقية المتزحلقين» [ديويس، فلسفه ذهن، ص 25 و 26]، وكثيرًا ما كان الحديث عن التألّم أو العشق، أو الاعتقاد بأنّ

هذا الجليد رقيق، يبدو من الوهلة الأولى حديثًا عن الحالات الذهنية المتوارية وراء السلوك البدني الذي يمكن مشاهدته، لكنّ رايل يحلّلها إلى حديث عن السلوك القابل للمشاهدة.

وتعتبر هذه الرؤية أنّ نسبة اعتقاد "السماء تمطر" إلى زيدٍ، هي في الحقيقة تساوي فقط أن ننسب إليه خصلة يمكن لزيد وفقها أن يحمل مظلّة معه عند الخروج من البيت، وأن يشغّل ماسحة الزجاج الأمامي لسيّارته، وإذا سألوه كيف هو الجوّ فسيجيب بأنّ السماء تمطر، وكذلك الأمر بالنسبة للتألّم ـ إطلاق النار على أصبع قدم شخص ما ـ ليس له ميل خاصّ إلى قضيّة ما، فالآلام ليس لها "مضمون قضوي"، والقول بأنّ إصبع قدم زيد يؤلم يساوي أن ننسب إليه خصلةً يقوم زيد وفقها بحركات كالعرج عند المشي أو إظهار ألم أصبع القدم.

[E. J. Lowe, AN Introduction to the Philosophy of Mind, 42 - 43]

وباعتباره أحد السلوكيين المهمّين، يسعى همبل إلى إثبات أنّ القضايا السيكولوجية يمكن اختزالها في قضايا فيزيائية حول سلوك الإنسان، فهو يبيّن على سبيل المثال محتوى القضية "باول يؤلمه ضرسه" بهذه الحالات الفيزيائية: "باول يبكي ويبدو على وجهه ملامح معيّنة"، وعندما يُسأل باول: "ما الأمر؟" يجيب بهذه الكلمات: "ضرسي يؤلمني"؛ "ضغط دم باول وسرعة ردّة فعله، يظهر تغيّراتٍ معيّنةً"، "وتحدث تغيرات معيّنة في الجهاز العصبي المركزي لباول".

[Hempel, "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol.1, p 17]

ويؤكّد همبل على أنّ القضايا السيكولوجية العلمية من أيّ طريق جاءت هي دون استثناء قضايا فيزيائية، ولا يمكن من الناحية المنطقية أن نورد قضايا غير فيزيائية في علم النفس.

[Hempel, "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, p 20]

ز ـ الوظائفية (*Functionalism*)

تعدّ الوظائفية الذهنَ وظيفةً، ولكن ماذا تعني الوظيفة؟ نتخيّل مثلًا منظّمًا للحرارة، وظيفة منظم الحرارة هي تنظيم حرارة غرفة أو بناية عن طريق تشغيل جهاز التدفئة وإطفائه، هنا لا بدّ أن نميّز بين شيئين، أحدهما وظيفة شيء ما، أي العمل الذي يقوم به، والآخر مجموعة التصميمات التي تؤدي إلى القيام بتلك الوظيفة، في أمور مثل الهاتف، والحاسوب والقلب، والكلية والعين يمكن أن نميّز بشكل كامل بين العمل الذي تقوم به الأداة أو الشخص، والتصميم المادّي والشكلي الذي يجعلها قادرةً على القيام به، إذن يجب أن لا ننظر إلى الوظيفة بأنّها نفسها الشكل المادّي الذي يجعل تلك الوظيفة ممكنةً؛ لأنّ الشكّل الظاهري يمكن أن يتغيّر إلّا أنّ الوظيفة تبقى مستمرّةً، إذن فحسب أتباع الوظائفية الحالة

الذهنية هي نفسها الوظيفة التي تتشكّل من جهاز من العلاقات في شكل مدخلات ومخرجات وسائر الحالات الذهنية. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 130-134] حسب هذه الرؤية، الجنبة الذاتية لأيّ نوع من الحالات الذهنية هو مجموعة من العلاقات العلّية التي تربط تلك الحالة مع: 1ـ أثر المحيط على البدن. 2ـ الأنواع الأخرى للحالات الذهنية. 3ـ السلوك البدني.

على سبيل المثال، الألم معلول لنوع من الضرر البدني الذي يؤدّي إلى القلق والانزعاج، وهو علّة لعبوس الشخص وشحوب اللون واغتمام المصاب بالألم، وكلّ حالة تؤدّي هذا الدور نفسه فهي ألم.

[Churchland, Matter and Consciousness, p 36]

وتعتقد الوظائفية أنّ الحالات النفسية هي العلاقات الوظائفيّة التي تربط المحرّكات الحسّية بالاستجابات السلوكية وبقية الحالات النفسية، أي أنّها واسطة علّية بين المدخلات الحسّية للمدرِك وسلوكه اللاحق لها. ويعتقد بعض أتباع الوظائفية كبوتنم (Hilary Putnam) (1926ـ2016) وفودور (Jerry Fodor) (1935ـ2017) أنّ ما يهمّنا ليس خلايا عصبيةً خاصّةً في نفسها، بل العمل الذي ينشّط تلك الخلايا العصبية؛ لهذا فالتألّم ليس وجود خلايا عصبية منشَّطة في نفسه، بل هو مجرّد أن تكون في حالة من الحالات الأحيائية ـ الكيميائية التي تؤدّي ذلك الدور العلّي الذي يلعب دور المنشِّط للخلايا العصبية في الكائنات البشرية؛ لهذا فالحالات النفسانية ليست هي نفسها أنواع الحالات المتعلّقة بفيزيولوجيا الأعصاب، بل هي مطابقة لأدوار وظيفية أكثر انتزاعية.

[william G. Lycan, Functionalism in: Philosophy of Mind (Blackwell Companions to philosophy), p 318]

ولكي تكون حالة ما حالة التألّم، ما يهمّ ليس هو الطبيعة الفيزيائية الخاصّة لتلك الحالة، بل الدور الذي تلعبها تلك الحالة. [ديويس، فلسفه ذهن، ص 32 و 33]

ويعدّ أتباع الوظائفية أنّ الحالات الذهنية هي من جهات كثيرة مثل الحالة "البرامجية" للحاسوب، حيث يمكن تبيينها في شكل العلاقة بين "مدخلات" و"مخرجات" برامج الحاسوب، فدماغ الإنسان حسب رأيهم هو عمليًّا حاسوب أحيائي، تشكّل خلال مرحلة من التطّور من طرف العمليات الطبيعية.

[E. J. Lowe, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 46-47]

وتنسجم الوظائفية بشكل كامل مع الفيزيائية غير الاختزالية وحتّى مع المثنوية مقابل الحالات الفيزيائية والذهنية؛ لأنّ الوظائفية تسعى فقط إلى تبيين الحالات الذهنية في إطار نماذج علاقاتها العلّية مع جميع الحالات، سواء الذهنية أو الفيزيائية، وينتج عنه أنّ الوظائفية تترك الباب مفتوحًا بالكامل للجواب عن السؤال: ما هي الخصائص الذاتية للحالات الذهنية؟ إذا كانت ذاتيةً في الأساس، فحسب هذه الرؤية، جميع حالات الروح غير مادّية، أو حالات مجموعة من الخلايا العصبية أو حالات

الأجهزة والماكنات أو حتّى حالات كومة من الحصى على الساحل يمكن عدّها حالات ذهنية، بشرط أن تبدي نموذجًا مناسبًا للعلاقات العلّية.

[E. J. Lowe, AN Introduction to the Philosophy of Mind, 49-50]

حقيقة الذهن وعلاقته بالحالات الذهنية بين الفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين

بحثنا لحدّ الآن وجهات النظر المختلفة للفلاسفة المسلمين والفلاسفة الغربيين حول الذهن والحالات الذهنية، وسنقوم فيما يلي بإجراء دراسة مقارنة نقدية لفلسفة الذهن الإسلامية والغربية حول الحقيقة الجوهرية للذهن أو النفس، ثمّ حقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن أو النفس، وأخيرًا نتطرّق إلى بعض أهمّ آثار هاتين النظرتين ونتائجهما.

أ ـ دراسة مقارنة للحقيقة الجوهرية للذهن في نظر الفلاسفة المسلمين والغربيين

يتّفق الفلاسفة المسلمون على أنّ الذهن أو النفس هو جوهر مجرّد ومغاير لخصائص البدن المادّي، ويعتقدون أنّه من المستحيل أصلًا أن تتحقّق حقائق مجرّدة مثل العلم وبقية الحالات الذهنية في الجوهر المادّي، إلى حدّ أنّ صدر المتألّهين صرّح أنّ علم المادّيات بنفسها من المحالات؛ لهذا فإنّ وجود الجوهر المجرّد المغاير للبدن من ضروريات الفلسفة الإسلامية، وفي مقابل ذلك، شهدت هذه المسألة اختلافًا كبيرًا بين فلاسفة الذهن الغربيين، فمن جهة لا يعتقد أكثرهم بوجود الجوهر المجرّد في الإنسان، إلّا ديكارت الذي يمكن عدّه من الفلاسفة الغربيين المشهورين القلائل الذين يؤكّدون بصراحة على وجود حقيقة جوهرية مجرّدة في الإنسان، وأقام على ذلك أدلّةً كالتي أقامها الفلاسفة المسلمون، ما عدا ذلك يؤكّد أغلبية فلاسفة الذهن الغربيين على النظرة الفيزيائية نحو الإنسان، أي كون الذهن مادّيًا وكذا الإنسان، ويتمثّل وجه الاشتراك بينهم جميعًا في أنّ الإنسان لا يتوفّر على أيّ جوهر مجرّد وما وراء مادّي، وهناك بعضٌ منهم أمثال جون لوك وهيوم يعتقدون بعدم وجود أيّ جوهر في الإنسان حتّى المادّي، و أنّ "أنا" هي الحالات الذهنية ليس إلّا، وهناك طائفة أخرى في مقابل هذه النظرة المادّية للنفس، وهم الإقصائيون، ومن بينهم فلاسفة كريتشارد رورتي وتشرتشلند الذين يعتقدون أنّه لا وجود أصلًا لشيء اسمه نفس وحالات ذهنية كالإدراك، والرغبة والإرادة، بل هناك دماغ فقط وحالات دماغية، ممّا ينتج عنه أنّهم ينفون وجود الذهن رأسًا، وكما هو واضح فالإقصائية مردودة وجدانًا؛ لأنّنا ندرك بالوجدان وجود الذهن والحالات الذهنية، وحذف الأمور يعني أن نحذف الكثير من الأمور الواقعية التي نتعامل معها باستمرار، وحتّى هذا النقاش الحاضر حول وجود أو عدم وجود الذهن هو نابع في الحقيقة من بعض الإدراكات، والإحساسات والرغبات، ويسفر ضمنيًّا عن إدراكات

وإحساسات جديدة.

ب ـ دراسة مقارنة لحقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن في نظر الفلاسفة المسلمين والغربيين

فيما يخصّ حقيقة الحالات الذهنية هناك كذلك اختلاف أساسي بين الفلاسفة المسلمين والغربيين، فالفلاسفة المسلمون يعدّون الحالات الذهنية كالعلم، والإحساسات والرغبات حقائقَ مجرّدةً عن المادّة كذلك، ويعدّون من المحال أن يكون العلم ماديًا. هذه الحالات هي أوّلًا لا تقبل الانقسام، وبالنظر إلى أنّ أيّ أمر لا يقبل الانقسام لا أجزاء له ولا امتداد، فإنّ هذه الحالات مجرّدة، وثانيًا، بما أنّ العلم والحالات الذهنية ليست إلّا الحضور، وبما أنّ جميع أجزاء الأمور المادّية غائبةٌ عن بعضها، ينتج أنّه لا يمكن لهذه الأمور أن تكون مادّيةً؛ لأنّ الحضور والغياب لا يقبلان الجمع مع بعضهما، كما يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ العلاقة بين هذه الحالات والذهن أو النفس هي علاقة اتّحاد، أي أنّ العلم وبقية الحالات الذهنية إمّا أعراضٌ لجوهر "الأنا" أو من شؤون وجوده، بحيث لا يمكن أن تتحقّق هذه الحالات دون الجوهر، وعلى هذا الأساس، بالنظر إلى تجرّد جوهر "الأنا" وتجرّد هذه الحالات، يمكن القول إنّ العلم، والإحساس والإدراك هي حضور مجرّد عند مجرّد.

في مقابل ذلك، هناك اختلاف شاسع بين الفلاسفة الغربيين حول حقيقة الحالات الذهنية وعلاقتها بالذهن أو "الأنا"، فما عدا أنصار المثنوية كديكارت الذي تشبه وجهة نظره الرؤية الإسلامية إلى حدّ كبير، تختلف نظرة الكثير من الفلاسفة الغربيين بشكل كامل عن نظرة الفلاسفة المسلمين، فيعتقد بعضهم كديفيدسون ونانسي مورفي وفق مقاربة حديثة أنّ النظرة الفيزيائية لا يمكنها أن تبيّن حقيقة العلم والحالات الذهنية، ويعتقدون وفقًا لهذا أنّ هذه الأمور لا بدّ أن تُرجع إلى أبعد من الفعل والانفعالات الفيزيائية؛ لهذا اعتبروا الحالات الذهنية مغايرةً للحالات الدماغية، ورغم نظرتهم غير المادّية للحالات الذهنية، إلّا أنّهم يعدّون هذه الأمور عارضةً على الجوهر المادّي أي خلايا الدماغ، وتبقي بذلك هذه الرؤية عاجزةً عن تبيين كيفية حلول المجرّد في المادّي، ولا يمكنها أن تواجه أدلّة الفلاسفة المسلمين حول استحالة تحقّق العلم أو أيّ ظاهرة مجرّدة في الدماغ، كيف يمكن لحقيقةٍ لا أجزاء لها أن تنطبق على حقيقةٍ ذات أجزاء؟ هذا الفرض يتضمّن تناقضًا واضحًا.

وهناك طائفة أخرى من أمثال جون لوك وبارفيت وهيوم تنكر وجود جوهر اسمه "الذهن"، أو "النفس" أو "الأنا" من الأصل، وتعتقد أنّه لا توجد مثنوية بين الحالات الذهنية والذهن، بل الذهن هو نفسه الإدراك وسائر حالات الإنسان، وبعبارة أخرى ما ندعوه "أنا" هو ليس إلّا الإدراكات والخواطر المستمرّة، وليس أكثر، ولا بدّ أن نتوقّف عن البحث عن جوهر اسمه "النفس" مستقلٌّ عن هذه

الإدراكات، وهذا ما عارضه الفلاسفة المسلمون وحتّى بعض الفلاسفة الغربيين، والتفتوا إلى نقطة فلسفية دقيقة، وهي أنّ وجود العرض دون الجوهر الذي يشكّل موضوعه أمر محال، فالعرض لا يتحقّق إلّا بالموضوع الذي يحلّ فيه، وإلّا كيف يمكن تصوّر وجود علم دون وجود عالِم؟ لهذا فرؤية وحدة الذهن والحالات الذهنية ونفي الجوهر الذي تحلّ فيه الأعراض تواجه إشكالاتٍ مهمّةً.

ويؤكّد بعضٌ آخر من فلاسفة الذهن الغربيين ـ على غرار سمارت ـ على وحدة الحالات الذهنية والدماغية، ويعتقدون أنّ هذه الحالات ليست حقيقةً مغايرةً للحالات الدماغية، وعلى الرغم من الاختلاف في المعنى بين هذين الأمرين إلّا أنّه يجب عدم اعتبار حقيقة الألم شيئًا مختلفًا عن إطلاق السيّالة العصبية، وقد عارض الفلاسفة المسلمون هذه النظرة القائلة بوحدة الحالات الذهنية والدماغية بشدّة، ففي نظرهم ينتج عن اعتبار الحالات الدماغية ممتدّةً وقابلةً للانقسام أنّه لا يمكن اعتبار أمورٍ كالعلم والإحساسات معادلةً لها؛ لأنّه لا يمكن أن نفرض لهذه الحالات الذهنية امتدادًا أو أجزاءً قابلةً للانقسام، ممّا ينتج عنه أن تكون هذه الأمور مغايرةً بالكامل للحالات الدماغية مثل تحفيز الألياف العصبية، هذا ويعارض الفلاسفة المسلمون إقصاء الحالات النفسانية والحالات الذهنية من طرف الإقصائيين من أمثال رورتي، فالعلم الحضوري بالحالات الذهنية وكونها قائمةً بـ "الأنا"، لا يترك مجالًا للشكّ في وجود هذه الأمور، ففي المعرفة الحضورية العلم هو المعلوم نفسه، وعليه لا يكون هناك سبيل حتّى لمفهوم الخطإ فيها، فضلًا عن نفيها رأسًا.

أمّا السلوكيون فقد اتّخذوا موقفًا مختلفًا بالكامل تجاه الحالات الذهنية، وأقدموا على حذف هذه الحالات بطريقة أخرى، مثلًا يعدّ رايل وهمبل حالاتٍ كـ "الاعتقاد ببرودة الجوّ" هي نفسها سلوكياتٍ كـ "ارتداء لباس دافئ" و"ارتجاف البدن" وكذلك أوّلوا "الإحساس بالألم" إلى مقولة سلوكية كـ "العرج" وعلى هذا المنوال أوّلوا جميع الحالات الذهنية. وكما هو واضح فإنّ التوهّم بانطباق الحالات الداخلية والسلوكيّات الخارجية لا يتوافق وواقع حياة الإنسان؛ لأنّه قد توجد هذه الحالات في كثير من الأحيان ولكنّ الإنسان لا يبدي أيّ سلوك في الخارج، فقد نكون في كثير من الأوقات في مكانٍ حارٍّ، ونعتقد بأنّ الجوّ في الخارج بارد، ولا نبدي أيّ سلوك كارتداء لباس دافئ أو الارتجاف، وما علاقة الاعتقاد ببرودة جوّ بلد آخر وسلوكنا، فنحن لا نعيش في ذلك البلد! وقد نحسّ في كثير من الأحيان بحالات كالألم ولكنّنا لا نبدي أيّ ردّة فعل، كثير من إدراكات الإنسان هي أمور انتزاعية لا ينتج عنها أيّ سلوك في الخارج، فعندما نتصوّر مثلًا إنسانًا بسبع رؤوس ماذا يمكن مثلًا أن يكون السلوك المتناسب معه؟ أو عندما يمرّ في أذهاننا تصوّر لحمار، فما هو السلوك الذي يتناسب معه ؟ فحسب الفلسفة الإسلامية، الحالات الداخلية كالإدراك والرغبة والشوق والمحبّة هي من مبادئ تحقّق السلوك،

وليست نفسه، فحين يصدر منّا أيّ فعل اختياري نجد هذه المبادئ في داخلنا، مع أنّه قد لا ينتج عنها سلوك اختياري؛ لأنّ جميع شروط تحقّق السلوك لم تكتمل.

أتباع الوظائفية مثل بوتنم يعدّون الحالات النفسانية مجرّد وظيفة أو هي الدور العلّي الذي يحصل في نظام من العلاقات، ومع أنّ الوظائفية ليست هي الفيزيائية، ويمكن نحصل على الوظائف من العلاقة بين الحالات النفسانية ما وراء المادّية وبمقاربة مثنوية، ولكنّ وحدة الحالات الداخلية والوظائف يمكن نقضه في الكثير من الموارد، فالإدراك المحض المتعلّق بتصوّراتنا عن العالم ما هو وجه وحدته مع الوظيفة؟ هل يمكن تأويل تصوّر شجرة إلى وظيفة خاصّة؟ ما الوظيفة التي يفرزها تصوّرنا لكوكب المريخ أو بياض الثلج؟ نعم، كما بيّنّا في نهاية الوظائفية، يمكن أن تكون جميع الحالات الذهنية إلى جانب بقية المقولات منشأً لتشكّل الوظائف، ولكن أن تكون هي نفسها فهذا لا يمكن قبوله، ففي الفلسفة الإسلامية، بالإضافة إلى المفاهيم الماهوية، لدينا بعض المعقولات من المفاهيم الثانية الفلسفية التي ليس لها ما بازاء خارجي مستقلّ عن الأشياء، وإنّما نحصل عليها من خلال المقايسة، كالعلّية والأبوّة والمالكية والكبر و...، والوظيفة من المفاهيم الفلسفية التي تنتزع من لحاظ العلاقة بين أمور مختلفة، في حين أنّ الحالات الداخلية كالإدراك والإحساسات والرغبات هي كلّها مفاهيم ماهوية لديها ما بازاء خارجي ولا نحتاج لانتزاعها أن نقايس بين أمور مختلفة؛ لهذا فالرؤية الوظائفية لهذه الحالات مرفوضة في نظر الفلاسفة المسلمين.

جـ مقارنة آراء الفلاسفة المسلمين والغربيين حول حقيقة الذهن وحالاته وآثاره

لكلّ من الآراء الفيزيائية وغير الفيزيائية حول الذهن آثار ونتائج تنعكس عنها، في هذا القسم من البحث سنقوم بالإشارة إلى أهمّ هذه الآثار والنتائج على شكل مقارنة.

إنّ أوّل هذه النتائج يتعلّق بهويّة الإنسان، فحسب رؤية الفلاسفة المسلمين وكذلك المثنويين الغربيين كديكارت، يتشكّل الإنسان من هويّة واحدة هي التي تشكّل حقيقته وتتّسم بالثبات على مدى سنوات عديدة بينما يتغيّر بدنه ويتبدّل، وطبقًا لهذا الملاك يمكن اعتبار الإنسان الحالي هو نفسه إنسان الخمسين سنةً الماضية، فالنفس مجرّدة؛ ولهذا لا تعتريها أيّ تغيّرات، والتغيّرات النفسانية الناتجة عن التغيّرات في الحالات الذهنية كالإدراك والإحساسات والإرادة لا يسفر كذلك عن تغيّر وتبدّل في جوهر النفس، بل ينتج عنه فقط تغيّر في أعراض أو مراتب النفس الواحدة والثابتة، أي أنّ الإنسان الحالي هو الإنسان الذي كانت له في الماضي حالات معيّنة وقد طرأت عليه الآن حالات جديدة. في مقابل هذا الرأي، لا يبقى أيّ أساس للهويّة الشخصية في النظرة الفيزيائية، ولا فرق في ذلك بين رؤية مثنوية الخصائص التي على الرغم من عدم اعتبارها الحالات الذهنية مادّيةً، إلّا أنّها تعدّ

الذهن نفسه حقيقةً مادّيةً ومتغيّرةً، وبين الرؤية الأحادية التي تعدّ الذهن والدماغ شيئًا واحدًا؛ لهذا فمع التغيّر المتواصل للدماغ تتغيّر الهويّة كذلك، وكذلك بين رؤية أحادية الذهن والحالات الذهنية التي تنكر وجود جوهر "الأنا" من الأساس وتعدّ "الأنا" هو نفسه الحالات الذهنية، ممّا ينتج عنه أنّ أيّ تحوّل في هذه الحالات يؤدّي إلى تغيّر في "الأنا"، وكذلك سائر النظرات التي تنجرّ كلٌّ منها إلى المادّية بشكل ما.

والنتيجة الثانية ترتبط بكمال الإنسان، فبالنظر إلى ضرورة تناسب الكمال الحقيقي لأيّ موجود مع حقيقته الوجودية، فإنّ الاعتقاد بوجود النفس المجرّدة وأصالتها يتطلّب هدفًا وكمالًا من سنخها ويغاير الهدف والكمال الذي يسانخ البدن المادّي، واستنادًا إلى رأي الفلاسفة المسلمين الّذين يرون حقيقة الإنسان هي نفسها نفسه المجرّدة، فإنّ الهدف النهائي لا بدّ أن يكون السعادة الأبدية وكسب أكبر قدر من الكمال إلى ما لا نهاية، أي أنّ هذا الهدف لا يحدّ بالأمور المادّية، وبالنظر إلى الحقيقة المجرّدة للنفس، فلا بدّ من تتبّعه في عالم أسمى من العالم المادّي وفي عوالم ما وراء مادّية. في مقابل ذلك، وبما أنّ النظرة الفيزيائية ترى في الإنسان ذلك البعد المادّي فقط، فسيكون الكمال كذلك من سنخ حقيقته، أي هو مجرّد اللذائذ المادّية المحضة والمحدودة بالعالم المادّي، وعندما يكون الملاك في كون "الأنا" إنسانًا منحصرًا في البدن المادّي، لا يمكن التفكير في أهداف لا تتحمّلها طاقة هذا البدن المادّي، وعليه فإنّ النزعة الفيزيائية هي أساس ظهور المذاهب المادّية في التوجّهات السلوكية.

وأخيرًا، بناءً على وجهة رأي الفلاسفة المسلمين فيما يخصّ تجرّد النفس وعدم ارتباطها الوجودي بالبدن المادّي، يمكن تصوّر الحياة بعد الموت، كما يسوّغ البحث عن السعادة الأبدية في الحياة بعد الموت؛ لأنّ التغيّرات المادّية التي تطرأ على البدن ليس لها أيّ تأثير في حياة النفس المجرّدة، بحيث تتعرّض للانحلال بعد الموت، أمّا على أساس الرؤية الفيزيائية التي تعدّ البدن المادّي البعد الوجودي الوحيد للإنسان، فإنّ البدن يتعرّض للتغيّر في هذه الدنيا مرّاتٍ عديدةً بسبب تغيّر خلايا البدن، وعلاوةً على هذا فإنّ هذا البدن يتحلّل بعد الموت ويتحوّل إلى تراب؛ ولهذا فإنّ هذا الإنسان لايبقى في الحياة الأخرى، وإذا كان قد قام بأعمال حسنة أو اقترف سيئةً، فإنّه لن يوجد في النشآت الأخرى كي يجازى أو يعذّب.

النتيجة

من خلال القيام بدراسة مقارنة وتبيين حقيقة الذهن والحالات الذهنية في رأي الفلاسفة المسلمين والغربيين، نتوصّل إلى النتائج التالية:

في الرأي المشهور للفسلفة الإسلامية، يتوفّر الإنسان ـ بالاضافة إلى البدن المادّي ـ على ذهن أو نفس مجرّدة، وحسب رأيهم من المحال أن تحلّ حقائق مجرّدة كالعلم وبقية الحالات الذهنية في الجوهر المادّي، ولكنّ أغلبية فلاسفة الذهن الغربيين يؤكّدون على النظرة الفيزيائية للإنسان، أي كون الذهن الإنسان ذا حقيقة مادّية، وتشترك آراء جميع هؤلاء في أنّ الإنسان لا يتوفّر على أيّ جوهر مجرّد وما وراء مادّي، ما عدا ثلّة قليلة من الفلاسفة كديكارت الذي يعتقد على غرار الفلاسفة المسلمين وبالاستناد إلى أدلّة تشبه أدلّتهم، بمثنوية الإنسان وكون النفس ذات حقيقة ماورائية.

في نظر الفلاسفة المسلمين، العلاقة بين الذهن أو النفس وحالاتها هي الاتّحاد، أي أنّ الذهن وبقية الحالات الذهنية هي إمّا أعراض لجوهر "الأنا" أو من شؤون وجودها؛ ولا يمكن أن تحدث هذه الحالات دون جوهر، أمّا فلاسفة الذهن الغربيين فالكثير منهم لديهم رؤية تختلف بشكل كامل عن رؤية الفلاسفة المسلمين، فبعضهم ينكر وجود هذه الحالات من الأساس، وبعضهم الآخر يتوهّم أنّ الحالات الذهنية هي نفسها الحالات الدماغية، بالإضافة إلى بعضٍ آخر يؤوّل هذه الحالات إلى السلوك الإنساني، في نظر الفلسفة الإسلامية، كلّ هذه الآراء الفيزيائية حول حقيقة حالاتٍ كالعلم والإحساسات والإرادة والرغبات وعلاقتها بالذهن تواجه إشكالاتٍ مهمّةً؛ إذ ينجرّ بعضها إلى التناقض.

اختلاف الآراء الفيزيائية والمثنوية يسفر عن آثار ونتائج مختلفة تمامًا في مجالات مختلفة من أهمّها الهويّة الشخصية، وهدف الإنسان، والحياة بعد الموت، وهي تؤثّر في نوع السلوك الذي يبديه الإنسان.

قائمة المصادر

النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مركز نشر اسلامى، قم، 1375 ش.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، *الإشارات والتنبيهات*، دفتر نشر كتاب، تهران، 1361 ش.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، *المبدأ والمعاد*، مؤسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران، تهران، 1363 ش.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله ، *رساله نفس*، دانشگاه بوعلى سينا، همدان، 1383 ش.

الهى راد، صفدر، *انسان‌شناسى*، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1398 ش.

پوراسماعيل، ياسر، *نظريه حذف‌گرايى در فلسفه ذهن*، مجموعه مقالات، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، 1393 ش.

تريگ، راجر، *ديدگاه‌هايى درباره سرشت آدمى (رويكردى تاريخى)*، ترجمه جمعى از مترجمان، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران، 1382 ش.

ديويس، مارتين، *فلسفه ذهن*، ترجمه مهدى ذاكرى، حكمت، تهران، 1396 ش.

روزنتال، ديويد ام، نظريه‌هاى اين همانى در *فلسفه نفس*، مجموعه مقالات، ترجمه امير ديوانى، سروش، تهران 1381 ش.

السهروردي، يحيى بن حبش (شيخ الإشراق)، *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، پژوهشگاه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، 1372 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *مفاتيح الغيب*، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، 1363 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، مكتبة المصطفوي، قم، 1368 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *اتحاد العاقل والمعقول* (مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، حكمت، تهران، 1375 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *المزاج* (مجموعه رسائل فلسفى صدر المتألهين)، حكمت، تهران، 1375 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *مبدأ و معاد*، اشراق، قم، 1380 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، *شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفا*، بنياد حكمت اسلامى صدرا، تهران، 1382 ش.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 2، تعريب علي موسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

فروغى، محمدعلى، *سير حكمت در اروپا*، زوار، تهران، 1344 ش.

طباطبائى، سيدمحمدحسين، *نهايه الحكمة*، مؤسسه نشر اسلامى، قم، 1416 هـ.

مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعلّم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1990 م.

همتی مقدم، احمدرضا و علی صبوحی، نظریه این همانی، در *نظریه این همانی در فلسفه ذهن: مجموعه مقالات*، جمعی از مترجمان، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1393 ش.

References

Churchland, Paul M, Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge ،The MIT Press ،1988.

Churchland, Paul M. Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes, in the: The Journal of Philosophy, Vol. 78, No. 2 (Feb., 1981).

Cornman, James W., On the Elimination of 'Sensations' and Sensations, in the: The Review of Metaphysics, Vol. 22, No. 1 (Sep., 1968)).

Descartes, René, Meditations on First Philosophy: With Selections from the Objections and Replies, cambridge university press, 1996.

Eugenio Cavanna, Andrea • Andrea Nani, Consciousness: Theories in Neuroscience and Philosophy of Mind, Springer Heidelberg New York Dordrecht London, 2014.

Hempel C., "The Logical Analysis of Psychology," Readings in Philosophy of Psychology, vol. 1, Harvard University Press Cambridge, 1980.

Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, The Pennsylvania State University, 1999.

Maslin, K. T, An Introduction to the Philosophy of Mind, Blackwell Publishers Ltd, 2001.

Murphy, Nancey, Bodies and Souls, or Spirited Bodies? Cambridge University Press, 2006.

Robinson, Howard, "Dualism," The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL https://plato.stanford.edu/entries/dualism/)

Rorty, Richard, Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, in the: The Review of Metaphysics, Vol. 19, No. 1 (Sep., 1965).

Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, Simon & Schuster, New York.

Searle, John R, Minds Brains and Science, Harvard University Press Cambridge, 2003.

Searle, John R, The Mystery of Consciousness, New Yor, A New York Review Book, 1997.

Searle, John R, The Rediscovery of the Mind, London, MIT Press, 1998.

Al-Nafs min Kitab al-Shifa', edited by: Hasan HasanZadeh Aamoli, Islamic Publication Center, Qom, 1375 Iranian Calendar.

Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Husayn bin Abdullah, al-Isharaat wel-Tenbeehaat, Kitab Publications, Tehran, 1361 Iranian Calendar.

Ibn Sina, Abu Ali Al-Husayn bin Abdullah, al-Mabda' wel-Ma'ad, Muta'aat Islami Foundation, Tehran University, Tehran, 1363 Iranian Calendar.

Ibn Sina, Abu Ali al-Husayn bin Abdullah, Risalat al-Nafs, Abu Ali Sina University, Hamadan, Iran, 1383 Iranian Calendar.

Ilahi Rad, Safdar, Anthropology, Imam Khomeini Foundation for Education and research, Qom, 1398 Iranian Calendar.

Davies, Martin, Philosophy of Mind, translated by: Mahdi Thakiri, Hikmat Foundation, Tehran, 1396 Iranian Calendar.