Al-Daleel

Ibn Sina's (Avicenna) Critique of the Materialist View of the Soul and Its Potential Application Against Physicalism

Mostafa Azizi
Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology (Kalam), Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Abstract

The materialist interpretation of the soul dates back to ancient Greece, where this perspective first emerged and has continued in various forms to the present day. Aristotle referenced the views of materialist thinkers of his time in his writings, though he did not actively critique or evaluate them. In contrast, Ibn Sina classified these ancient materialist theories according to the concepts of perception, motion, perceptionmotion, and life, subjecting them to critical analysis based on rational and logical principles. On another front, physicalism's approach to the mind and mental states constitutes one of the contemporary responses in the philosophy of mind to the mind-body problem. It may rightly be called a form of modern materialism. This raises a central question: Can Ibn Sina's refutations of traditional materialism be employed as a response to physicalism or contemporary materialism? This article aims to elucidate Ibn Sina's critiques of traditional materialism using a rational-analytical methodology. It then highlights the distinctions between ancient and modern forms of materialism, and ultimately explores the applicability of Ibn Sina's critical framework in confronting contemporary physicalism. The article analyzes the potential relevance of Ibn Sina's critique across five key dimensions: 1. A critique of physicalism based on the distinction between mental and physical properties 2. A critique rooted in self-evident axioms 3. A critique via the phenomenon of qualia (subjective sensory qualities) 4. A critique based on the perception of universals 5. A critique concerning the principle of multiple realizability

Keywords: Philosophy of mind, psychology, Ibn Sina, physicalism, materialist worldview.

Al-Daleel, 2025, Vol. 7, No. 4, PP .22-49

Received: 03/04/2025; Accepted: 16/05/2025

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

نقد ابن سينا لمادّية النفس وإمكان توظيفه في مواجهة المذهب الفيزيائي

مصطفى عزيزي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

يرجع تاريخ تفسير النفس تفسيرًا ماديًّا إلى عهد اليونان القديمة، فقد انطلق هذا الاتّجاه منذ ذلك الحين، وتواصل حتّى يومنا في صور وأشكال متعدّدة. وقد تعرّض أرسطو في مؤلّفاته لذكر آراء المفكّرين الماديّين في عصره، لكنّه لم يتصدّ لنقدها أو تقييمها. أمّا ابن سينا فقد صنّف تلك الآراء المادّية القديمة في ضوء مفاهيم "الإدراك"، و"الحركة"، و"الإدراك ـ الحركة"، و"الحياة"، وأخضعها للنقد والتقويم في ظلّ المباني العقلية والمنطقية. ومن ناحية أخرى تعدّ مقاربة المذهب الفيزيائي تجاه الذهن والحالات الذهنية أحد الأجوبة المطروحة في فلسفة الذهن على معضلة الذهن والجسد (body-mind problem)، ويمكن إطلاق تسمية المادّية المعاصرة عليها. والسؤال المطروح هنا: هل يمكن توظيف ما قدّمه ابن سينا من ردود على المادّية التقليدية في الردّ على المذهب الفيزيائي أو المادّية الحديثة؟ تصدّت هذه المقالة لبيان ردود ابن سينا على المادّية التقليدية في ضوء المنهج العقلي ـ التحليلي، ثمّ قامت بإبراز الفروق بين المادّية القديمة والمادّية الجديدة، وفي النهاية كشفت عن إمكانات الاستفادة من منظومة ابن سينا النقدية في مواجهة المذهب الفيزيائي المعاصر. ويتمّ تحليل هذه الإمكانات النقدية في هذا البحث ضمن خمسة محاور رئيسية: 1ـ نقد المذهب الفيزيائي من خلال التمييز بين الخصائص الذهنية والخصائص الفيزيائية. 2ـ نقد المذهب الفيزيائي انطلاقًا من البدهيات الأوّلية. 3ـ نقد المذهب الفيزيائي عبر الكيفيات المحسوسة (Qualia). 4ـ نقد المذهب الفيزيائي من خلال إدراك الكلّيات. 5ـ نقد المذهب الفيزيائي من جهة قابلية التحقّق المتعدّدة (Multiple realizability).

الكلمات المفتاحية: فلسفة الذهن، علم النفس، ابن سينا، المذهب الفيزيائي، الرؤية المادّية.

مجلّة الدليل، 2025، السنة السابعة، العدد الرابع، ص. 22 ـ 49

استلام: 2025/04/03، القبول: 2025/05/16

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

لقد سارت النزعتان الفكريتان المادّية واللامادّية جنبًا إلى جنب على امتداد التاريخ، وكلٌّ منهما يسعى إلى ترسيخ دعواه مستندًا إلى حجج يدافع بها عن موقفه. فالمادّيون استنادًا إلى أُسسهم المعرفية، أنكروا كلّ مرتبة لا مادّية وماورائية في عالم الوجود والإنسان، واتّخذوا من هذا المبدإ شعارًا لهم: "كلّ موجودٍ فهو محسوس ومادّي". ومن هنا استفادت التيّارات الإلحادية إلى أقصى حدٍّ من الفكر المادّي في ترسيخ إنكارها وجود الإله.

وجدير بالذكر أنّ العلاقة بين الرؤية المادّية في تفسير النفس، ونظرة المذهب الفيزيائي للنفس، هي علاقة "العموم والخصوص المطلق"؛ بمعنى أنّ كلّ نظرة فيزيائية للنفس تُعدّ مادّيةً، ولكن ليس كلّ تفسير مادّي للنفس يعدّ فيزيائيًّا؛ لأنّ النظرة الفيزيائية للنفس قائمة على مجموعة من الفرضيات والمبادئ الفيزيائية التي لم تكن مطروحةً في العصور السابقة. ومع ذلك، فإنّ كلا الاتّجاهين يشتركان في نتيجة واحدة، وهي نفي الجانب الماورائي والتجرّد عن النفس.

وفي المقابل تصدّى التيّار الفكري والفلسفي اللامادّي، الذي يرى أنّ الجانب المادّي من الوجود ما هو إلّا جزءٌ صغيرٌ من الواقع؛ لمجابهة الرؤية المادّية فكريًّا ونقدها. وقد طرح أرسطو في كتابه "في النفس" آراء المادّيين المعاصرين له حول النفس، لكنّه لم يتعرّض لنقدها. [أرسطو، في النفس، ص 13]

وقد تواصل تداول هذه الآراء المادّية عبر التاريخ وفي سياقات أدبية عديدة، حتّى وصلت إلى زمن أبي عليٍّ الحسين ابن سينا الذي تصدّى لنقدها؛ نظرًا لانتشار الفكر المادّي في عصره، ولتأكيد النصوص الدينية على لامادّية النفس الإنسانية، ولأسباب أخرى، فقدّم ردودًا مُتقنةً وعقلانيةً عليها. وفي ضوء الفحص والتنقيب، فإنّ أوّل من ردّ على هذه الآراء المادّية في تاريخ علم النفس الفلسفي هو ابن سينا [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 28]، وقد بلغت ردوده مستوًى عاليًا من العمق والشمولية، ما يجعلها صالحةً لمواجهة المذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن. وجديرٌ بالذكر أيضًا أنّ ابن سينا أقام ـ بنحوٍ تأسيسيٍّ ـ براهين عديدةً لإثبات تجرّد النفس، وهذه البراهين المستقلّة تنقسم إلى عدّة أقسام:

بعض تلك البراهين قائم على وجود المفاهيم الكلّية أو الصور العقلية، بمعنى أنّ هذه التصوّرات الكلّية والمعقولات الذهنية خالية من الخصائص المادّية والجسمانية، وبالتالي فهي مجرّدة ولا مادّية؛ ولذلك يجب أن يكون محلّها أي النفس الإنسانية مجرّدًا كذلك. [المصدر السابق، ص 288]

وبعض براهين ابن سينا يقوم على خاصّية "علم النفس الحضوري بذاتها" أو "الوعي الذاتي"، بمعنى أنّ النفس الإنسانية مدركةٌ لذاتها، بينما الأمور الجسمانية تفتقر إلى هذه الخاصّية، ولا تمتلك علمًا حضوريًّا بنفسها، وبناءً عليه فإنّ النفس ليست جسمًا ولا مادّيّةً. [المصدر السابق، ص 26 و300 و348]

وهناك قسم آخر من البراهين على تجرّد نفس الإنسان قائمٌ على التمايز بين الخصائص الجسمانية والخصائص النفسانية والروحية؛ بمعنى أنّ القوى الجسمانية لدى الإنسان تضعف وتصاب بالعجز مع تكرار الفعل، في حين أنّ النفس الناطقة، وقوّة الإنسان العاقلة، لا يصيبها الضعف، بل تزداد قوّةً وثباتًا مع التكرار. [المصدر السابق، ص 300]

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ نقطة الارتكاز في هذا البحث هي الكشف عن قدرات الفكر السينوي في نقد المذهب الفيزيائي ـ أو المادّية المعاصرة ـ وتحدّيه.

المبحث الأوّل: النفس من منظور ابن سينا

أوّلًا: أنماط تعريف النفس من منظور ابن سينا

عند البحث في آثار الشيخ الرئيس ابن سينا حول مبحث النفس، نواجه عدّة تعريفات، يُظهر كلٌّ منها بعدًا خاصًّا من أبعاد الهوية النفسية، وفيما يلي نستعرض هذه الموارد:

أ ـ النفس مبدأ لصدور أفعال متنوّعة لا على وتيرة واحدة

يذكر ابن سينا ـ في أحد تعاريفه ـ أنّ النفس مبدأ لصدور أفعال متنوّعة لا على وتيرة واحدة لا تصدر بالجبر والطبع المحض، كما هو الحال في النفس الحيوانية، التي تعدّ مصدرًا للإدراكات الجزئية والحركات الإرادية. وفي هذا يقول: «وبالجملة كلّ ما يكون مبدأً لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة، فإنّا نسمّيه نفسًا» [المصدر السابق، ص 13]. وذكر قيد "لا على وتيرة واحدة" يشير إلى أنّ الفاعل العلمي هو القادر على القيام بأفعال متنوّعة، وعليه فإنّ الفاعل الطبيعي كالجسم الجمادي لا يصدر عنه إلّا فعل واحد ثابت، ممّا يدلّ على دور "العلم" في تنوّع الفعل.

ب ـ النفس مبدأ الحياة في البدن

يعرّف ابن سينا النفس في موضع آخر قائلًا: «فالنفس التي نحدّها هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي له أن يفعل أفعال الحياة» [المصدر السابق، ص 22].

وبهذا يُعطي النفس صفة "قوّة مُحيية" أي أنّها مبدأ الحياة في الجسد، ويُؤكد هذا في قوله إنّها مبدأ الحياة في البدن. [المصدر السابق، ص 355]

والقيد الذي ذكره ابن سينا في هذا التعريف بقوله: "له أن يفعل أفعال الحياة" هو عبارة أخرى عن قوله: "أفاعيل ليست على وتيرة واحدة" الواردة في التعريف الأوّل.

جـ ـ النفس رابط ومنسّق بين قواها

وفي تعريف ثالث يُصوّر ابن سينا النفس على أنّها الرابط بين القوى الإدراكية والقوى المحرّكة، فيقول: «يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلّها وتجتمع إليه، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبة الحسّ المشترك إلى الحواسّ التي هي الرواضع» [ابن سينا، الشفاء، ص 345 و346]. ولا يخفى أنّ كلّ قوّة من قوى النفس تصدر عنها أفعال متناسبة مع ماهيتها، والذي يُنسّق بين هذه القوى التي يخدم بعضها بعضًا، ويقف بعضها مانعًا أمام بعضٍ آخر، هو النفس ذاتها. ويقول أيضًا: «وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى، وهو الشيء الذي يراه كلٌّ منّا أنّه ذاته، حتّى يصدق أن نقول لما أحسسنا اشتهينا ... مجمع هذه القوى» [المصدر السابق، ص 346]. وكذلك يقول: «إنّ النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء» [المصدر السابق، ص 46].

وهذا القيد (الربط) يُشير إلى استيلاء النفس على قواها، وكذلك يحكي عن مبنى الشيخ في الارتباط بين النفس والقوى؛ لأنّه يصوّرها كأنّها ملِك جالس على عرش، وكأنّ قواه جنود وأعوان في خدمته. [المصدر السابق، ص 342]

دـ النفس هي منشأ القوى المحرّكة والمدركة

يرى ابن سينا في تعريف آخر أنّ النفس هي أصل القوى المحرّكة والمدركة الحافظة للمزاج ومنشؤها، وهذه النفس هي الجوهر الذي يتصرّف أوّلًا في أجزاء البدن، ثمّ في البدن نفسه.

«فأصل القوى المحرّكة والمدركة، والحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسمّيه بالنفس، وهو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك، ثمّ في بدنك» [المصدر السابق، ج 2، ص 302]. والنفس نتيجة لتجرّدها وما تتمتّع به من استيلاء وجودي تقوم بحفظ البدن، وتصونه من التلاشي؛ وهذا راجعٌ إلى العلاقة التدبيرية التي تربطها بالبدن.

هـ ـ النفس عالمة بذاتها

في تعريفٍ آخر يرى ابن سينا النفس الإنسانية حقيقةً تتميّز بخاصّية أنّها تُدرك ذاتها دائمًا، فهي لا تغفل عن نفسها في أيّ حال حتّى خلال النوم أو فقدان الوعي أو السُّكر، وهذه الخصلة (الوعي الدائم بالذات) صفة ذاتية لنفس الإنسان: «ارجع إلى نفسك وتأمّل، هل إذا كنت صحيحًا، بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنةً صحيحةً، هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى إن النائم في نومه، والسكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292]. ولا ريب أنّ الوعي بالذات لازمٌ لتجرّد النفس الناطقة.

ويجدر هنا الالتفات إلى أنّ التعاريف الأربعة الأولى تشمل جميع مراتب النفس: النباتية، والحيوانية، والإنسانية، أمّا التعريف الخامس القائم على علم النفس الحضوري بذاتها فهو خاصٌّ بالنفس الإنسانية؛ لأنّ ابن سينا يرى أنّ النفس الإنسانية الناطقة هي وحدها المجرّدة التامّة، ومن ثمّ فهي فقط المدركة لذاتها، في حين أنّ سائر النفوس مادّية وجسمانية، ولا تملك إدراكًا لذاتها.

وهكذا قدّم ابن سينا تعريفًا لخمس زوايا وجودية للنفس: النفس مبدأ أفعال لا على وتيرة واحدة، والنفس مبدأ الحياة في البدن، والنفس رابط ومنسق بين قواها، والنفس عالمة بذاتها، وهي جوهر يتصرّف في البدن بنحو الإدراك والتحريك. ولا تعارض بين هذه الميزات الخمس، بل يكمّل بعضها بعضًا، وكلّ واحدة تشير إلى أثر من آثار النفس الوجودية أو لوازمها.

ثانيًا: نقد الآراء المادّية حول النفس من منظور ابن سينا

لقد صنّف ابن سينا الآراء المادّية حول طبيعة النفس عند الفلاسفة الذين سبقوا أرسطو، وقسّمها إلى أربعة أقسام، ومن ثمّ قام بنقدها:

أ ـ تعريف طبيعة النفس على أساس "الحركة"

سعى أتباع هذه الرؤية إلى تحليل النفس على أنّها مبدأ "الحركة"، ويرى هؤلاء أنّ النفس محرّك البدن، فهي تحرّك أعضاءه وعضلاته وأعصابه هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى بما أنّ كلّ محرّك ينبغي أن يكون متحرّكًا بذاته؛ لكي يستطيع تحريك جسمٍ ما؛ لذلك رأوا

أنّ النفس متحرّكة بالذات، وهذه الحركة الذاتية الدائمة للنفس تؤدّي إلى أنّها لا تفنى ولا تموت. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 28] وجدير بالذكر أنّ بعض أتباع هذا الاتّجاه فسّر النفس ـ بسبب حركتها الذاتية ـ بكونها جسيماتٍ معلّقةً في الهواء، أو أنّها نار. [المصدر السابق، ص 29].

نقد ومراجعة

يشير ابن سينا في معرض ردّه على اتّجاه ديناميكية النفس ـ الذي يرى أنّها جسم متحرّك بالذات ـ إلى عدّة مطالب مهمّة:

1ـ يذكر في ردّه النقضي أنّ النفس بالإضافة إلى كونها باعثةً على الحركة، هي أيضًا منشأ لسكون البدن؛ إذ نرى البدن أحيانًا ساكنًا بلا حركة. فما العلّة في هذا السكون وعدم الحركة؟! لأنّ تسكين شيء بحاجة إلى علّة كما هو الحال في تحريكه، فإذا كانت النفس متحرّكةً بذاتها، لكان الجسد في حركة دائمة، ولكنّ الواقع ليس كذلك؛ إذ إنّ البدن يكون ساكنًا في كثير من الأحيان، فما منشأ هذا السكون والثبات؟ ولا يمكن للنفس أن تكون متحرّكةً بذاتها، وتكون ساكنةً في ذات الوقت أيضًا؛ إذ يلزم من ذلك اجتماع النقيضين. [المصدر السابق، ص 31 و32]

2ـ ومن جهة أخرى، يقوم هذا التصوّر على أنّ كلّ متحرّك لا بدّ له من محرّك مغاير له، والنفس الإنسانية ليست مستثناةً من هذه القاعدة؛ فإذا كانت النفس متحرّكةً، وجب أن يكون لها محرّك مغاير لذاتها، وهذا مخالف لما يزعمه أصحاب المذهب المادّي. [المصدر السابق]

3ـ الدليل الآخر الذي يستند إليه ابن سينا في إبطال الرؤية المادّية الديناميكية هو برهان "السبر والتقسيم"؛ إذ يقسّم الحركة بتقسيم عامّ إلى حركة مكانية وكمّية وكيفية وغيرها، ثمّ يقسّم بتقسيم ثانوي الحركة المكانية إلى طبعية وقسرية وإرادية. لكنّ حركة النفس ليست من قبيل الحركة الطبعية؛ إذ إنّ هذه الأخيرة تجري في اتّجاه واحد فقط، وهذا يعني أنّ النفس لا يمكنها إلّا أن تحرّك الجسد في اتّجاه واحد، وهو أمر باطل.

وأمّا أنّ حركة النفس فليست قسريةً بمعنى أنّها راجعة إلى قاسر وعامل خارجي جبري؛ لأنّه في هذه الحالة يكون المحرّك بالذات هو ذلك الفاعل لا النفس. وأمّا الاحتمال الثالث وهو كون الحركة النفسية إراديةً ونفسانيةً، فهذا يعني أنّ وجود نفس أخرى سابقة على هذه النفس تكون هي المحرّك لها، وهو افتراض باطل أيضًا.

أمّـا كـون حركـة النفـس ليسـت كمّيـةً؛ فـلأنّ الحركـة الكمّيـة تقتـضي إمّـا دخـول شيء في شيء آخـر فيزيـد حجمـه، أو تحـوّل الـشيء وتغـيّره ليتوسّـع، ومـن البـدهي أنّ شـيئًا لا يدخـل في النفـس ليزيـد حجمهـا أو يغيّرهـا.

وأمّـا أن تكـون النفـس فاقـدةً للحركـة الكيفيـة؛ فـلأنّ الـشيء الذي يكـون في حالـة الحركـة نحـو التحـوّل إلى كيفيـة خاصّـة، مـا لـم يبلـغ بعـد تلـك الغايـة المطلوبـة فهـو ليس نفسًـا بعـد، أي أنّـه مـا دام في حالـة الحركـة والديناميكيـة فهـو لـم يتحـوّل بعـد إلى النفـس، وحينمـا يصـل إلى تلـك النقطـة المطلوبـة، ويتقبّـل كيفيـةً خاصّـةً فحينهـا يصبـح واجـدًا للنفـس. [المصدر السابق، ص 32 و33]

وبناءً على هذا البرهان، ينقض ابن سينا نظرية ديناميكية النفس التي تصرّ على مادّيتها.

ب ـ تعريف طبيعة النفس على أساس "الإدراك"

كان الاعتقـاد السـائد في اليونـان القديمـة أنّ الأشـياء والموجـودات ناشـئة مـن "أصـلٍ" أو "مبـدإٍ" هـو المـادّة الأساسـية المكوّنـة للأشـياء، وهي العنـاصر الأربعـة: المـاء والـتراب والنـار والهـواء. وقـد ذهـب كلّ واحـدٍ مـن هـؤلاء المفكّريـن اليونانيـين إلى القـول بعنـصرٍ معـيّنٍ كمبـدإٍ للعالـم، فمنهـم مـن قـال إنّ الأصـل الذي نشـأت منـه الأشـياء هـو المـاء، وآخـر رآه النـار، أو الهـواء، أو الـتراب. ومـن جهـة أخـرى، كانـوا يعـدّون كلّ مـدرِكٍ هـو الأصـل والمبـدأ لمـا يُدركـه؛ وبمـا أنّ النفـس الإنسـانية مدرِكـة للأشـياء، فـهي إذن أصـل لهـا. والمقصـود بـ"الأصـل" في هـذه الرؤيـة ليـس العلّـة الإيجاديّـة أو المانحـة للوجـود، بـل المـادّة الأولى الـتي تتكـوّن منهـا الأشـياء.

واسـتنادًا إلى هـذا التصـوّر ذهـب أنبادوقليـس (Empedocles) إلى أنّ النفـس مركّبـة مـن جميـع العنـاصر، فقـال:

«بـالأرض نـرى الأرض، وبالمـاء نـرى المـاء، وبالأثـير نعـرف الأثـير الإلـهي، وبالنـار نعـرف النـار، وبالحـبّ نـدرك الحـبّ، وبالبغـض الحزيـن الشـديد نـدرك البغـض» [أرسطو، في النفس، ص 12].

بنـاءً على ذلـك، ذهـب أتبـاع هـذه الرؤيـة إلى أنّ شرط إدراك أيّ شيء هـو أن يكـون المُـدرِك من جنـس المُـدرَك أو شـبيهًا بـه؛ فعـلى سـبيل المثـال لا يمكـن للإنسـان أن يـدرك النـار إلّا إذا كانـت النـار مـن طبيعتـه، وبمـا أنّ الإنسـان يـدرك جميـع العنـاصر الأربعـة، فلابـدّ أن يكـون فيـه مـن كلّ واحـد منهـا شيء. وقـد عـرض ابـن سـينا هـذا الـرأي المـادّي في النفـس، وقـام بتحليلـه في صـورة قيـاس مركّـب على النحـو التـالي:

النفس تُدرِك ما سواها (صغرى)، وكلّ ما يُدرِك غيره فهو مبدأ وأصل (كبرى)، إذن النفس مبدأ وأصل (نتيجة). ثمّ يضمّ هذه النتيجة إلى كبرى أخرى في قياس آخر وهو: النفس مبدأ وأصل، وكلّ مبدأ وأصل شبيه لما يدرِكه ومن جنسه، إذن النفس شبيهة ومن جنس ما تدرِكه. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 29]

نقد ومراجعة

ينبّه ابن سينا في نقده لهذا الرأي المادّي إلى عدّة ملاحظات:

الأولى: أنّ الكبرى الكلّية القائلة بأنّ لكلّ شيء مبدأً وأصلًا ماديًّا، وهو أحد العناصر الأربعة، ما هي إلّا كلام باطل لم يقُم عليه دليلٌ مُقنعٌ، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «إنّ القول بوحدة المبدإ الأسطقسي جزاف» [المصدر السابق، ص 34].

الثانية: أنّ الادّعاء بأنّ شرط معرفة كلّ شيء هو أن يكون الفاعل العالِم والمدرِك مبدأً وأصلًا للمتعلَّق المعلوم والمدرَك ـ أي أن يكون المدرِك من سنخ المدرَك وكلاهما ناشئ عن عنصر واحد ـ قول باطل أيضًا؛ لأنّنا نعلم علمًا يقينيًّا بأشياء لسنا نحن مبادئ لها، مثل علمنا بواجب الوجود، مع أنّنا لسنا مبدأه، كما لا نشبهه، أو علمنا بالمجرّدات التامّة والعقول، مع أنّنا لسنا أصلًا لها. والمقصود بقولنا إنّنا لسنا مبدأً للموجودات المجرّدة واللامادّية هو أنّنا مكوّنون من عنصر أو عناصر مادّية، ولكنّ المجرّدات فاقدة لهذه العناصر؛ ولذلك لا يوجد أصل مشترك بيننا وبينها.

الثالثة: نحن ندرك حقائق نعلم يقينًا بأنّها ليست من جنس العناصر الأربعة ولا من طبيعتها؛ فنحن ندرك جيّدًا أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهذه قاعدة ميتافيزيقية، وليست من سنخ المادّة أصلًا، وكذلك القاعدة القائلة: "إنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية"، هي قاعدة عقلية بدهية ليس لها منشأ مادّي.

الرابعة: أنّ النفس تُدرك وتعي ثلاثة أمور:

1ـ تُدرك العناصر الأولى أو الموادّ التي تسمّى أصولًا.

2ـ تُدرك الأشياء الناشئة عن هذه المبادئ.

3ـ كما أنّها تدركهما معًا، أي المبادئ والأشياء المنبثقة منها.

وفي الحالتين الأولى والثانية تدرك النفس المبادئ، وهذا يوجب إشكالًا وهو: كيف يمكن للنفس أن تعلم بالمبادئ بدون مبادئ؟ وقد اشترطتم أن يكون كلّ عالمٍ مبدأً لمعلومه؛ فبناءً على هذا، ينبغي أن تكون النفس مبدأً لهذه المبادئ، أي أنّ المبادئ يجب أن تكون لها مبدأ هو النفس، فالنفس ليست مكوّنةً من هذه المبادئ، بل هي نفسها مبدأ لها. أمّا في الحالة الثالثة، فإن أرادت النفس أن تدرك الأشياء الناتجة عن هذه المبادئ كالمعادن والنباتات والحيوانات مع المبادئ ذاتها، فهي في هذه الحال أيضًا تدرك المبادئ؛ لأنّها تصوغ قضيّةً تقول فيها: "النار مبدأ"، ثمّ تحكم بذلك. وكلّ من يصدر حكمًا لا بدّ أن يتصوّر طرفي القضيّة (الموضوع والمحمول). وإذا أدركت النفس المبادئ، يعود الإشكال السابق، أي أنّ النفس ينبغي أن تكون مبدأً لمبادئها. [المصدر السابق]

الخامسة: أنّ النفس مدركة لذاتها، ومن جهةٍ أخرى تدّعي هذه النظرية أنّ كلّ مدرِكٍ هو مبدأ لمدرَكه؛ فيلزم من ذلك أن تكون النفس مبدأً لذاتها، وهذا يقتضي تقدّم الشيء على نفسه.

جـ ـ تعريف ماهية النفس على أساس "الحركة والإدراك"

ذهب بعض القائلين بمادّية النفس إلى تعريف النفس الإنسانية بلحاظ منشأين هما الحركة والإدراك؛ مستلهمين هذه الرؤية من الفيثاغوريين نسبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) الذين فسّروا العالم بالأعداد، فقالوا إنّ النفس عدَد محرّك لذاته؛ لأنّها مدرِكة وفاعلٌ معرفيٌّ، والمدرِك لا بدّ أن يكون مبدأً، والعدد مبدأٌ أيضًا، فالنفس إذن عدد [حسن زاده، عيون مسائل النفس، ص 128 و139]، ومُضافًا إلى أنّها عدد فهي تتمتّع بالديناميكية والحركة الذاتية.

نقد ومراجعة

وهذا التصوّر بأنّ النفس عدد غير صحيح أيضًا؛ لأنّنا نسأل: ما المقصود من هذا العدد؟ أهو عدد معين ـ كخمسة مثلًا ـ أم عدد مبهم وغير محدّد؟ فإن كان المقصود عددًا معيّنًا، فإنّ ذلك يُنقض ببعض الحيوانات التي إذا انقسمت إلى قسمين تبقى حيّةً وتتحرّك وتدرك، أي ما تزال ذات نفس، مع أنّ العدد المعيّن قد زال بالانقسام، فكان ينبغي ألّا تبقى نفسٌ في البين هي المنشأ للحركة والإدراك، بينما الواقع ليس كذلك. وإن لم تكن النفس عددًا معيّنًا، وجب أن يكون لكلّ بدن نُفوس متعدّدة؛ لأنّ بعض الأعداد ـ زوجيةً كانت أم فرديةً ـ تشتمل على أعداد كثيرة، فمثلًا العدد 12 يشتمل على ستّة أعداد زوجية، فيلزم أن يكون له ستّ نُفوس! وكذلك يُقال في سائر الأعداد. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 36]

د ـ تعريف ماهية النفس على أساس "الحياة"

ذهب فريق آخر من أتباع مادّية النفس إلى تعريفها من جهة منشإ الحياة، ففسّر النفس بأنّها من سنخ الحياة ومقوّماتها ولوازمها ومعدّاتها. وهؤلاء على أصناف: فمنهم من عرّف النفس بـ"الحرارة الغريزية"؛ لأنّ الحياة مرتبطةٌ بها، وهذه الحرارة الغريزية ألطف الأجسام في البدن، وهي سارية في أركانه الأصلية، ويُشار أحيانًا إلى هذا الجسم اللطيف الحارّ بـ"الروح البخاري" [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 31]. وقد فسّر فريقٌ آخر من هذا التيّار النفسَ بأنّها مشتقة من "النفَس"، أي "الشيء المُبرِّد"؛ إذ إنّ جوهر النفس يُحفظ بالتنفّس. وطائفة أخرى عرّفت النفس بالمزاج؛ إذ الحياة تبقى ما لم يتغيّر المزاج. وأخيرًا وصف فريقٌ من أتباع هذا المبنى النفس بأنّها التآلف والتركيب بين العناصر؛ لأنّ النفس لا تتكوّن ما لم يوجد بين العناصر المختلفة تركيب وانسجام. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 31]

النقد والمراجعة

يردّ ابن سينا على هذا الرأي بردٍّ عامّ قائلًا: «ليس كلّ ما يُفسد بفساده الحياة يكون نفسًا؛ فإنّ كثيرًا من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغير ذلك بهذه الصفة» [المصدر السابق، ص 39].

أمّا الذين عدّوا النفس هي التآلف والتركيب بينها العناصر فقد أخطؤوا؛ لأنّ التآلف والتركيب بين الأجزاء والعناصر ليسا إلّا "نسبةً خاصّةً" بينها، فكيف لنسبة بين العناصر أن تكون منشأ الإدراك والحركة؟! ثمّ إنّ كلّ تركيب وتأليف لا بدّ له من مؤلِّف ومنسِّق، وهذا المؤلِّف والمنسِّق أولى بأن يكون هو النفس. [المصدر السابق، ص 40]

وينبغي الالتفات إلى أنّ مفهوم الحياة وإن كان مكوَّنًا من خاصّيتي الإدراك والحركة ـ ولذلك يُعرّف الكائن الحيّ بأنّه "درّاك فعّال" ـ إلّا أنّه يجب التنبّه إلى أنّ الفرق بين هذا القول وبين من عرّف النفس بالحركة أو بالإدراك فقط هو فرق في الإجمال والتفصيل؛ أي أنّ الحياة هي الإدراك والحركة بنحو الإجمال، والإدراك والحركة هما الحياة بنحو التفصيل، وهذا التمايز الاعتباري صار منشأً لظهور هذين الاتّجاهين في تعريف النفس. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 210]

المبحث الثاني: مقارنة بين المادّية القديمة والمذهب الفيزيائي الحديث

قبل الخوض في انتقادات ابن سينا للمادّية في تفسير النفس، ينبغي أوّلًا إجراء مقارنة تحليلية بين النزعتين المادّيتين: المادّية التقليدية والمذهب الفيزيائي المعاصر (Physicalism)، وإبراز الفوارق بينهما:

أوّلًا: لا يخفى على ذوي الاختصاص أنّ فلسفة الذهن المعاصرة تنتمي إلى الفلسفة التحليلية وإلى النموذج اللغوي؛ ولذلك تركّز منهجيًّا على التوضيح المفهومي للمصطلحات، وتحليل اللغة والمنطق الصوري، وتتناول مفاهيم مثل المعنى والحقيقة والمعرفة والذهن واللغة. يقول إدوارد جوناثان لو (Edward Jonathan Lowe) وهو من فلاسفة الذهن المعاصرين:

«تتمحور فلسفة الذهن حول تحليل المفاهيم المستخدمة في تفسير الحالات الذهنية، أي أنّ فلسفة الذهن تتصدّى لتحليل مفاهيم مثل الإدراك والفكر والقصد والوعي الظاهري وأمثالها؛ وذلك بهدف الوصول إلى فهم دقيق لها، والوصول إلى ماهيّتها، وتجنّب الوقوع في المغالطات» [جاناتان، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن، ص 9].

وبناءً عليه تنتمي فلسفة الذهن إلى نموذج لغوي أو معرفي، في حين أنّ علم النفس في الفلسفة اليونانية القديمة قائمٌ على نموذج وجودي. ومن الطبيعي أنّ هذا لا يعدّ مانعًا من المقارنة بين هذين المجالين المعرفيين.

ثانيًا: أنّ المذهب الفيزيائي الحديث منبثقٌ عن منشأ معرفي تجريبي ووضعي؛ وبتعبير آخر نقول لقد انبثقت فلسفة الذهن المعاصرة عن الفلسفة التحليلية وترعرت في أحضانها، كما أنَّ التحليلة بدورها قد تطورت ضمن الفلسفة الوضعية المنطقية، وتعود جذور هذه الفلسفة إلى التجريبية والحسّية لدى كلٍّ من ديفيد هيوم (David Hume) وجون لوك (john locke). وأمّا الرؤية المادّية للنفس في الفلسفة اليونانية القديمة، فبالرغم من منشئها المعرفي الحسّي، لكنّها لا تمتلك مبنًى معرفيًّا منسجمًا ومنتظمًا.

ثالثًا: ومن الفروق الأخرى بينهما أنّ المادّيين القدماء كانوا يعدّون النفس جوهرًا مستقلًّا رغم هويتها الجسمانية والمادّية [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 28]، لكنّ الرؤية المادّية الحديثة التي تجلّت في إطار الرؤية الفيزيائية ترفض كلّ تصور جوهري للإنسان، كما تُنكر وجود الذهن بشكل عامّ. فالتحولات المنهجية فيها تمثّلت في اختزال النفس إلى الذهن، ثمّ تقليص الذهن إلى الحالات الذهنية، ثمّ إرجاع هذه الحالات إلى عمليات دماغية وعصبية، وأخيرًا استبعاد الحالات الذهنية من المنظومة المفهومية للرؤية الفيزيائية.

رابعًا: من الأمور التي ميّزت المادّية القديمة عن الحديثة هي اعتقاد المفكّرين قبل أرسطو بوجود مادّة أولى تشكّل أصلًا للأشياء المادّية، مثل تصوّر ديمقريطس (Democritus) الذي عدّ أنّ "مادّة الموادّ" هي عبارة عن أجرام صغيرة صلبة لا تقبل الانقسام؛ ولذلك يرى أنّ النفس البشرية تتكوّن من هذه الأجزاء. إلّا أنّ هذا المفهوم لا مكان له في المذهب الفيزيائي الحديث، وببيانٍ آخر إنّ الرؤية المادّية القديمة رأت أنّ للعناصر الأربعة (الماء، النار، الهواء، التراب) دورًا أساسيًّا؛ لأنّها مبدأ نشوء الموجودات كلّها وبخاصّةٍ النفس؛ وهذا خلافًا للمذهب الفيزيائي الذي يسعى إلى تفسير الحالات الذهنية في ضوء تطوّرات العلوم الإدراكية، وعلم الأعصاب، وعلم النفس المعرفي، والفيزياء الحديثة. وببيان آخر هناك اختلافٌ بين هذين النوعين من المادّية في المنشإ والمنهج المتّبع.

خامسًا: بما أنّ الحركة والتغيّر يعدّان من أبرز خصائص المادّة، فقد شدّدت بعض التيّارات الماديّة التقليدية على الطابع الحركي للنفس، واعتقدوا بأنّها متحرّكة بذاتها، ومن هؤلاء ديمقريطس وليوكيبوس (Leucippus) وأناكساغوراس (Anaxagoras)، وبعض الفيثاغوريين [أرسطو، دربارهٔ نفس، ص 15]، وكذلك أصرّ ديمقريطس على الفكرة القائلة بأنّ النفس نتيجة لحركتها وديناميتها الذاتية هي نوعٌ من النار والحرارة ذات هوية متحرّكة سيّالة. [المصدر السابق، ص 14]

أمّا نظريات المذهب الفيزيائي المعاصر فلا تتناول مفهوم حركة الذهن وديناميته والحالات الذهنية، بل تُصرّ على خضوع كلّ شيءٍ لقوانين الفيزياء بما فيها الذهن والحالات الذهنية.

وبتعبير آخر يمكن القول إنّ اهتمام المادّية في اليونان القديمة كان منصبًّا على هذا السؤال: ما منشأ الحركة والدينامية في الإنسان؟ وما العامل الموجّه لحركات الإنسان البدنية، أو ما العامل الباعث على ظهور الحياة في بدن الإنسان؟

وأمّا فلسفة الذهن الحديثة، فإنّ الشغل الشاغل للفيزيائيين هو الإجابة عن مسألة في غاية الأهمّية، وهي معالجة معضلة العلاقة بين الذهن والبدن (mind-body problem). وبناءً عليه فإنّه بالرغم من الفضاء المادّي المشترك بين هاتين المقاربتين، لكنّ اهتمامهما ومخاوفهما مختلفةٌ.

سادسًا: لقد استفادت المادّية الحديثة كثيرًا من إنجازات علوم الإدراك (cognitive science)، وعلم أنسجة الدماغ، وعلم الأحياء، وعلم الجينات، وعلم الأعصاب، وعلم النفس المعرفي، وتمكّنت بذلك من أن تقدّم تصوّرًا أكثر تعقيدًا عن ذهن الإنسان ودماغه. ولم

تـؤدّ هـذه التطـوّرات إلى إعادة تعريـف العلاقـة بـين الذهـن والبـدن فحسـب، بـل غـيّرت بشـكل جـذري فهمنـا للهويـة الإنسـانية والعمليـات المعرفيـة.

ومـن أبـرز مـا ينبـغي الالتفـات إليـه هـو إسـهام الفيزيـاء الحديثـة ـ وخصوصًـا الفيزياء الأساسـية وفيزيـاء الكـمّ ـ في تفسـير الظواهـر الذهنيـة ضمـن إطـار المذهـب الفيزيـائي؛ إذ تصـف الفيزيـاء مفاهيـم لا تتطابـق مـع التصـوّر التقليـدي للمـادّة، مثـل الحقـول المتداخلـة، والجسـيمات عديمـة الحجـم وأمثالهـا، وقـد أدّى هـذا النجـاح الذي حقّقتـه الفيزيـاء الحديثـة إلى طـرح المذهـب الفيزيائي بديـلًا للمادّيـة التقليديـة في الفلسـفة المعـاصرة. [Weir, The Mind-Body Problem, p. 78]

سـابعًا: أحـد الفروقـات المهمّـة أيضًـا في التفكيـك بـين الرؤيتـين المادّيتـين القديمـة والجديـدة هـو الطابـع اللغـوي والنظـام المفهـومي المسـتخدم في المذهـب الفيزيـائي؛ إذ يـدّعي هـذا المذهـب امتلاكـه منظومـةً لغويـةً ومفهوميـةً عظيمـةً يمكـن مـن خلالهـا تفسـير جميـع الظواهـر، بمـا فيهـا الذهنيـة. ويؤمـن هـذا الاتّجـاه أنّ صـدق أحكامنـا في المشـاهدات مرتبـط بصحّـة الإطـار المفهـومي الذي نسـتخدمه. [چرچلنـد، مـاده و آگاهـی، ص 85]

ومـن ثـمّ، فـإنّ الفـرق الجوهـري بـين الاتّجـاه الثنـائي والاتّجـاه الأحـادي يكمـن في المصـادر المفهوميـة واللغويـة لـكلٍّ منهمـا وقدرتهـا على تفسـير الحـالات الذهنيـة، بينمـا لـم تكـن قابليـة التوصيـف المصطلـحي، والأطـر المفهوميـة الفيزيائيـة، مطروحـةً في المادّيـة القديمـة.

ثامنًـا: الوجـه الأخـير الذي نذكـره مـن أوجـه الاختـلاف المهمّـة بـين المذهـب الفيزيـائي المعـاصر والمادّيـة القديمـة، هـو طبيعـة المنهـج المعتمـد في البحـث؛ فالمادّيـة القديمـة اعتمـدت على المنهـج الفلسـفي والعقـلي مدعومًـا ببعـض المشـاهدات البسـيطة. أمّـا المذهـب الفيزيـائي المعـاصر فإنّـه يعتمـد على المنهـج التجريـبي والاسـتقراء بوصفـه منهجًـا معتـبرًا للبحـث والتحقيـق، وقـد لاحظنـا أنّ السـابقين كانـوا يسـتخدمون المنهـج العقـلي والفلسـفي في التعريفـات، وكذلـك في إثبـات مادّيـة النفـس، وقـد اسـتخدم ابـن سـينا هـذا المنهـج نفسـه في نقدهـم. أمّـا اليـوم فتُسـتخدم المناهـج المسـتفادة مـع علـم الأعصـاب وغيرهـا لبيـان حقيقـة النفـس وتفسـير حالاتهـا.

المبحث الثالث: المذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن

تعـدّ معضلـة الذهـن والجسـد (body–mind problem) إحـدى القضايـا الأساسـية في فلسـفة الذهـن (philosophy of mind)، وهـذه المسـألة ناظـرةٌ إلى كيفيـة ارتبـاط الخصائـص والحـالات الذهنيـة بالخصائـص والأحـداث الفيزيائيـة، وكيـف ترتبـط الحـالات الذهنيـة (mental stat)

مثل الألم، والفرح، والإيمان، والرغبة، والإرادة، والغضب، والحب، والخوف، بالحالات والأحداث الفيزيائية من قبيل الأحداث الدماغية والعمليات العصبية؟ إنّ معضلة الذهن والجسد ناتجة عن افتراضين مهمّين: الأوّل: أنّ الظواهر والحالات الذهنية مختلفةٌ عن الظواهر والحالات الفيزيائية. والثاني: أنّ الظواهر الذهنية رغم اختلافها الكامل عن الظواهر الفيزيائية، إلّا أنّ بينها ارتباطًا وثيقًا، والمشكلة الأساسية تكمن في تفسير هذا الارتباط بين هذين النوعين المختلفين من الظواهر. [Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 29] يعدّ تفسير كيفية العلاقة بين هذين البعدين الوجوديين للإنسان من أشدّ المسائل تعقيدًا في الفلسفة، وقد عبّر الفيلسوف الإنجليزي في القرن السابع عشر الميلادي جوزيف غلانفيل (Joseph Glanvill) عن هذا الأمر بشكل صادم قائلًا: «كيف اتّحدت الروح النقيّة بكتلةٍ ترابية يمثّل عقدةً يستعصي حلّها على الإنسان الهابط» [كرين، ذهن مكانيكى، ص 64].

وقد طُرحت رؤًى مختلفة لحلّ هذه المعضلة الفلسفية، ويمكن تقسيمها بنحو عامّ إلى رؤية ثنائية العقل والجسد (Dualism) ورؤية أحادية العقل والجسد (Monism). وتسعى الرؤية الأحادية إلى تقديم تفسير موحّد لهوية الإنسان وتنكر أيّ تمييز بين الذهن والجسد. ويمكن تلخيص الأحادية في ثلاثة اتّجاهات رئيسية: الأحادية الفيزيائية، والأحادية المثالية، والأحادية المحايدة. وما تشترك فيه هذه النظريات الثلاث هو القول بوجود نظام اصطلاحي وإطار مفهومي واحد لتفسير كلّ شيء، وهو النظام المفهومي الفيزيائي.

وفي المقابل تؤكّد الرؤية الثنائية على التمايز والانفصال بين المجالين الوجوديين للإنسان، أي الذهن والجسد، وتؤمن بوجود نظامين لغويين وقالبين مفهوميين مختلفين في مقام تفسير كلٍّ منهما ووصفه؛ أحدهما الإطار المفهومي الفيزيائي، والآخر الإطار المفهومي الذهني. وتنقسم الثنائية بدورها إلى فئتين: ثنائية الصفات (Dual-attribute theories)، وثنائية الجواهر (Substance dualistic theories). [Weir, The Mind-Body Problem, p. 31]

وبالرغم من وجود اتّجاهات أحادية عديدة، لكنّ بحثنا هذا يركّز من بينها على الاتّجاه الفيزيائي فقط ومواصفاته المعرفية واللغوية. إنّ المذهب الفيزيائي يسعى لتفسير الكائنات والظواهر كلّها من خلال القوانين الفيزيائية والجسيمات الفيزيائية الأساسية فقط.

[Pitzer, Philosophy of Mind, p. 81]

ويرى أتباع المذهب الفيزيائي أنّ كلّ شيء مادّي، ويمكن تفسيره تفسيرًا شاملًا من خلال الفيزياء؛ لأنّ أساس كلّ شيء هو المادّة، ولا فرق على المستوى الفيزيائي الأساسي بين كائن

يمتلك ذهنًا وآخر لا يمتلكه، أو بين كائن حيّ وجثّة ميّتة، فجميعها مؤلّفة من مجموعة جسيمات فيزيائية أساسية متساوية، وخاضعة لقوانين الفيزياء الأساسية. [سادات منصوری، معرفت و ذهن، ص 176]

يعتقد الفيزيائيون المادّيون أنّ الذهن ليس سوى مادّة معقّدة، أي أنّه مجرّد المادّة التي تكوّن الدماغ، وهي مادّة منظّمة بطريقة معقّدة. [كرين، ذهن مكانيكی، ص 65]

وتذهب بعض النظريات المتطرّفة في الفيزيائية ـ وتُدعى الفيزيائية الإقصائية (Eliminative physicalism) ـ إلى إنكار وجود الذهن أصلًا، مؤكّدةً أنّ الحالات الذهنية ـ حالها حال الذهن نفسه ـ لا واقع لها، ويجب إقصاؤها أو حذفها تمامًا من دائرة المفاهيم التفسيرية. [چرچلند، ماده و آگاهی، ص 82]

ومن الاتّجاهات الأخرى في الرؤية الفيزيائية: الاتّجاه الاختزالي (Reductionism) الذي يسعى إلى اختزال جميع الكائنات والظواهر إلى هويات فيزيائية. فمثلًا ترى النظرية السلوكية (behaviorism) أنّ الحالات والأحداث الذهنية يمكن اختزالها إلى سلوكيات بالفعل أو بالقوّة؛ وعليه فإنّ الحالة الذهنية كالألم ليست إلّا صراخًا أو قول "آه".

[Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 98]

وكذلك نظرية الهوية (the identity theory)، وهي من النظريات الاختزالية، ترى أنّ الأحداث والعمليات الذهنية هي مجرّد عمليات وحالات عصبية ودماغية، وتعتقد أنّ الذهن هو الدماغ نفسه. [فيسر، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن، ص 74]

ولا يهدف هذا المقال إلى نقد الاتّجاه الفيزيائي من منظور فلسفة الذهن، بل يسعى إلى نقد الفيزيائية الحديثة وإبطالها من خلال الاستفادة من معطيات الحكمة السينوية، واستنادًا إلى الانتقادات التي وجّهها ابن سينا للمادّية القديمة.

أوّلًا: الاتّجاهات الأساسية للمذهب الفيزيائي في فلسفة الذهن

فيما يلي نُشير إلى أهمّ الاتّجاهات والنظريات البارزة في حقل المذهب الفيزيائي:

أ ـ المذهب الفيزيائي الاختزالي (Reductive Physicalism)

يدّعي هذا الاتّجاه أنّ الحالات الذهنية هي الحالات الفيزيائية ذاتها، أو يمكن اختزالها إلى حالات فيزيائية (كما هو الحال في اختزال مفهوم الحرارة إلى الحركة الجزيئية)

والمصداق الأوضح لهذا النوع من المذهب الفيزيائي هو نظرية التماثل بين الذهن والدماغ (Type Identity Theory)، التي تقول إنّ كلّ نوع من أنواع الحالات الذهنية يساوق نوعًا محدّدًا من الحالات الدماغية.

ب ـ المذهب الفيزيائي غير الاختزالي (Non-reductive Physicalism)

يقبل هذا الاتّجاه بأنّ الظواهر الذهنية مرتبطة بالظواهر الفيزيائية، لكنّها لا يمكن أن تُختزل إليها تمامًا. وتقوم هذه النظرية على النظرية الانبثاقية (Emergentism) أو الارتباط العلّي (Supervenience).

جـ ـ الوظائفية (Functionalism)

رغم أنّ الوظائفية تعدّ أحيانًا نظريةً تتجاوز المذهب الفيزيائي، إلّا أنّها في الكثير من القراءات (وخاصّةً في نسخها الرائجة في فلسفة الذهن التحليلية) تعدّ من هذا المذهب. وفي هذه المقاربة يتمّ تعريف الذهن لا بناءً على تركيبة فيزيائية محدّدة، بل على أساس الدور العلّي والوظيفي الذي تلعبه الحالات الذهنية ضمن منظومة معيّنة.

د ـ المذهب الفيزيائي الإقصائي (Eliminative Materialism)

يرى هذا الاتّجاه أنّ المفاهيم الذهنية الشائعة ـ من قبيل الاعتقاد والرغبة وأمثالهما ـ غير صحيحة، ويجب استبدالها بمفاهيم علمية دقيقة كمفاهيم الخلايا العصبية والناقلات الكيميائية، من أبرز مؤيّدي هذا الاتّجاه باتريشيا (Patricia) وبول تشيرتشلاند (Paul Churchland).

هـ ـ المذهب الفيزيائي الجزئي أو الموضعي (Token Identity Physicalism)

وهي النسخة الأضعف من نظرية التماثل، ويذهب إلى أنّ كلّ نموذج خاص (token) من حالة ذهنية ما، يعادل حالةً فيزيائيةً خاصّةً، لكن ليس بالضرورة أن يكون كلّ "نوع" (type) من الحالات الذهنية متماثلًا مع نوع من الحالات الفيزيائية.

[See: David, chalmerz, philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, p. 68]

ثانيًا: إمكانية علم النفس السينوي في نقد المذهب الفيزيائي

تعرّض ابن سينا في عصره بالنقد والتقويم للآراء التي تنزع إلى مادّية النفس، وقد ناقشها

بإثارة إشكالات جوهرية ممّا جعلها تواجه تحدّياتٍ قويّةً. ويمكن التعاطي مع هذه الأجوبة باعتبارها إمكانياتٍ قيّمةً في مواجهة الرؤية الفيزيائية المعاصرة. وفيما يلي عرض لأهمّ تلك الإمكانات:

أ ـ النقد من خلال التمييز بين الخصائص الذهنية والفيزيائية

بما أنّ العلاقة بين العلّة والمعلول يجب أن تكون علاقةً سنخيةً وتناسبًا وجوديًّا (مبدأ السنخية)، وبما أنّ الظواهر الذهنية متمايزة ومختلفة عن الظواهر الفيزيائية والمادّية، فإنّنا نستنتج أنّ العلل الفيزيائية لا يمكن أن تكون هي العلل الموجِدة والفاعلة للظواهر الذهنية. بل يجب أن تكون العلل الفاعلة والموجِدة لهذه الحالات والظواهر الذهنية ـ من قبيل الإيمان والرغبة والمحبّة والتفكير والإرادة والألم وغيرها ـ عللًا من سنخها ومتجانسةً معها. بعبارة أخرى إنّ أبرز نقد يمكن توجيهه إلى المذهب الفيزيائي هو إثبات وجود ظواهر ذهنية تختلف نوعًا عن الظواهر الفيزيائية. وقد ذكر فلاسفة الذهن خصائص معيّنةً له تُعرف بـ"المعايير الذهنية"، وفيما يلي نتعرّض لأهمّ تلك الخصائص:

1ـ من خصائص الحالات النفسية تمتّعها بصفة "القصدية" (intentionality)، والمقصود من القصدية هو خاصّية "التوجّه إلى شيء"، أو "الانصراف نحو موضوع معيّن"، أو "الالتفات إلى شيء"، أو "التركيز حول شيء" (aboutness) أي أنّ الحالة تدور حول شيء وتمثّله. فعلى سبيل المثال إذا آمنتُ بوجود يوم القيامة، فإنّ هذا الإيمان موجّه إلى واقعٍ خارجي، وهذه هي خاصيّة التوجّه والاتّجاه نحو شيءٍ والالتفات إليه.

وقد طُرح مصطلح "القصدية" في فلسفة الذهن من قبل الفيلسوف الألماني فرانتس برنتانو (Franz Brentano) لتوضيح الخاصّية التمثيلية للظواهر الذهنية وتمييزها عن الظواهر الفيزيائية. [Brentano, psychology from an Empirical Stadpoint, p. 88] وفي بعض الأحيان تُعرف هذه الفكرة القائلة بأنّ التوجّه إلى موضوع ما هو السمة المميّزة لكلّ ما هو ذهني بـ"أطروحة برنتانو". وتشمل القصدية ظواهر نفسانية من قبيل الإيمان والرغبة والقصد والأمل والخوف والحبّ والبغض والاشمئزاز والذاكرة وغيرها. [هارت، فلسفه‌ی نفس، ص 91]

لكن لا ينبغي أن يُفهم من هذا أنّ كلّ الحالات الذهنية تمتلك حيثية التوجّه والالتفات؛ فمثلًا: "الألم" هو حالة ذهنية؛ إذ لا يعانيه سوى الكائن الواعي، ولكنّه لا يبدو كاشفًا عن شيء كما هو الحال في الأفكار.

وقد أدرك ابن سينا بما يمتلكه من ذكاء حادٍّ وعمق تفكيرٍ هذه الخاصّية للظواهر الذهنية أو الكيفيات النفسانية أي حالة "الالتفات إلى شيءٍ"، ففرّق بين الظواهر الذهنية والمادّية بناءً على هذه المعيار؛ إذ يرى مفهوم العلم والإدراك متّجهًا إلى الخارج، بينما "البياض" ـ وهو وصفٌ لموجودٍ مادّي ـ لا يمتلك هذه السمة، ومن هنا يقول:

«العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمرٌ من خارج، كالبياض في الجسم، إلّا أنّه يخالف البياض، فإنّ الأبيض لا يصير بالبياض مضافًا إلى شيء من خارج، وهو المعلوم» [ابن‌سينا، التعليقات، ص 226].

2ـ من السمات الأخرى للظواهر الذهنية هي شفّافيتها؛ أي أنّ صاحب هذه الحالات الذهنية يكون واعيًا بها. وهذه هي الخاصّية للحالات الذهنية تُدعى "الوعي الذاتي". فمثلًا: من يعاني ألم الأسنان، يدرك هذا الألم بكلّ كيانه. ومن نتائج هذه الشفّافية أو الوعي بالذات أنّه حتّى لو توفّرت كلّ الشروط الفيزيائية والنفسية لحدوث الألم، لكنّك لم تكن واعيًا به، فإنّك لا تكون متألّمًا. وبالعكس إذا لم توجد أيّة أسباب مادّية أو نفسية لأن تكون متألّمًا، لكنّك كنت تشعر بالألم، فإنّ "استحالة الخطإ في العلم الحضوري" تقول إنّ الألم حاصل لديك. [سادات منصوری، معرفت و ذهن، ص 142]

وقد ذهب ابن سينا إلى أنّ النفس في بعض مراتبها العليا، تمتلك خاصّية الوعي بذاتها وعدم الغفلة عنها، وبيّن ذلك بتجربته الذهنية الشهيرة المعروفة بـ"الإنسان المعلّق في الهواء" إذ قال: «يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خلق دفعةً وخلق كاملًا، ولكنّه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوى في هواء أو خلاء هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّ، وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماسّ، ثمّ يتأمّل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا يشكّ في إثباته لذاته موجودًا» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 26].

جدير بالذكر أنّ ابن سينا قد أشار إلى برهان الإنسان المعلّق في الفضاء في ثلاثة مواضع من أعماله، ممّا يعكس مدى اهتمامه وتعلّقه بهذا التحليل الفرضي. وتعدّ خاصّية الوعي الذاتي ميزةً ذاتيةً للنفس، يمكن بواسطتها استنتاج تجرّدها وبساطتها وبقائها وجوهريتها. وهذه الميزة (الوعي بالذات) تعدّ إحدى نقاط الاختلاف بين الأحداث الذهنية، والأحداث والحالات الفيزيائية. [راسل، تحليل ذهن، ص 331]

3ـ أنّ معرفتنا بالحالات الذهنية هي معرفة مباشرة وشهودية، بمعنى أنّ معرفتنا وإدراكنا للظواهر والحالات الذهنية من قبيل الإيمان والألم والرغبات والحزن والفرح والغضب وأمثالها، لا تتحقّق من خلال المفاهيم والصور الذهنية، بل تحظر هذه الأمور الذهنية عندنا بنفسها وبصورة مباشرة. وفي المقابل نجد أنّ الظواهر والحالات الفيزيائية تتجلّى في أذهاننا بواسطة المفاهيم والظهورات الحسّية. على سبيل المثال معرفتنا بدماغ إنسان آخر أو حتّى بأدمغتنا تتحقّق من خلال ظهور بصري أو صور ذهنية، فإنّا إمّا أن نطّلع عليه من خلال النظر إلى صور الصورة الشعاعية للدماغ أو بواسطة وصف الآخرين. وقد أشار ابن سينا إلى هذا النمط من المعرفة المباشرة بالحالات الذهنية [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85]

4ـ وكذلك من خصائص الحالات الذهنية أنّها تُدرَك فقط من قبل الذي يمرّ بتلك الحالات مباشرةً. ومن هنا فإنّ من أهمّ خصائص الظواهر الذهنية هي كونها اختصاصيةً، وذلك في الحقيقة راجعٌ إلى الميزة الأولى، وهي أنّ الإدراك يتحقّق بشكل مباشر بلا واسطة؛ ولذلك فإن الظواهر الذهنية تُدرَك من منظار الشخص الأول (first person) وتختص بالشخص المُجرِّب، وأما الفيزيائية فإنّها تُدرَك من منظار الشخص الثالث (third person) أيضا. وببيان آخر إنَّ التجارب الذهنيّة شخصيّةٌ وباطنية، ولا يمكن مشاهدتها من الخارج بنحو تام، كما لا يمكن قياسها، مثلًا لا يمكن للشخص أنْ يفهم بدقّة كيف يحسّ الآخر بالألم، حتّى لو علم بنشاطات دماغه كلّها.

5ـ والخاصيّة الأخرى من خواصّ الظواهر الذهنية التي تميّزها عن الظواهر الفيزيائية هي ميزة اليقينية وعدم قابليتها للخطإ؛ أي أنّ الشخص إذا تيقّن بحالة نفسية أو ذهنية من قبيل الشعور بالنشاط والحيوية والابتهاج، وأحسّ بوجودها في نفسه، فلا يُمكن له بعد ذلك التشكيك في صحّتها. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p 17]

ب ـ نقد المذهب الفيزيائي على أساس البدهيات الأوّلية

من الاعتراضات التي يوجّهها ابن سينا للمذهب المادّي التقليدي أنّه يسلّم بأنّنا نُدرك حقيقةً بدهيةً من قبيل مبدإ "امتناع اجتماع النقيضين" ونصدّق بها، لكن في الوقت نفسه لا يوجد لهذه الحقيقة ما بإزاء ومساوق مادّي في الخارج. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 34]

ويمكن أن يردّ أتباع المذهب الفيزيائي على ابن سينا بأنّنا نستطيع من خلال دراسة الدماغ والجهاز العصبي أنْ نُدرج هذا الإدراك "امتناع التناقض" في الدماغ، وأن نقدّم له تفسيرًا فيزيائيًّا تجريبيًّا خالصًا.

لكـنّ الـردّ على ذلـك يكمـن في الإشـارة إلى خاصّيـة "التمثيـل" أو "القصديـة" في هـذا الإدراك، فنحـن نقـرّ بـأنّ تصـوّر المبـدإ يرافقـه تفاعـل كيميـائي في الدمـاغ، ولكـن هـل هـذا التفاعـل الحاصـل في الدمـاغ يفـسّر مضمـون القضيّـة أيضًـا أم لا؟ وهـذا الإدراك بـأنّ "النـفي والإثبـات لـشيءٍ واحـدٍ لا يجتمعـان ولا يرتفعـان" مـيزة خاصّـة لا يمكـن للتفاعـلات الكيمائيـة الحاصلـة في الدمـاغ والحـالات العصبيـة أن تبيّنـه. ولا ريـب أنّ هـذا الإدراك يشـتمل على مـيزة "الاتّجـاه نحـو" أو "حـول شيءٍ" لا تمتلكهـا العمليـات الجاريـة في الدمـاغ والحـالات الفيزيائيـة. [جاورسـكي، فلسـفهى ذهـن، ص. 65]

جـ ـ نقد الفيزيائية عن طريق الكيفيات المحسوسة (Qualia)

يقسّم فلاسفة الذهن الحالات الذهنية إلى عدّة فئات:

1ـ الإحسـاس أو الكيفيـات الحسّـية: مثـل الألـم، والمعانـاة، والدغدغـة، الشـعور بالحكّـة، والوخـز، والتنميـل. 2ـ المعرفـة: مثـل الاعتقـاد، والعلـم، والفهـم، والتخيّـل، والتفكـير. 3ـ العواطـف: مثـل الخـوف، والحسـد، والغـيرة، والغضـب، والحـزن، والمتعـة. 4ـ الإدراك الحسّي: مثـل الرؤيـة، والسـمع، والشـمّ. 5ـ الحـالات شـبه الإدراكيـة: مثـل الحلـم، والتخيّـل، والهلوسـة. 6ـ الحـالات الفاعليـة: مثـل السـعي، والإرادة، والتمـنّي، والقصـد.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 7]

يُطلـق ديفيـد تشـالمرز (David Chalmers) على الصنـف الأوّل مـن هـذه الحـالات الذهنيـة ـ أي الكيفيـات الحسّـية ـ اسـم "الكواليـا" (Qualia)، وهي ظواهـر ذهنيـة تخلـق تجربـةً مـميّزةً وشـعورًا خاصًّـا في الإنسـان؛ وتعـدّ أمـورًا مـن قبيـل الألـم، والحرقـة، والحكّـة، والتنميـل، والدغدغـة، وغيرهـا حـالات "ظاهراتيـة" أو "كيفيـة" تمنحنـا تجربـةً واعيـةً.

يحـاول التيّـار الفيزيـائي في فلسـفة الذهـن تفسـير الكواليـا بالعمليـات الفيزيائيـة والنشـاطات العصبيـة، لكـنّ تشـالمرز في ضـوء التأمّـل في هـذه الكيفيـات الحسّـية، يطـرح تحدّيًـا يُعـرف بـ "معضلـة الـوعي" (Hard Problem of Consciousness). وفي ظـلّ هـذا التحـدّي يُطـرح السـؤال التـالي: كيـف تـؤدّي العمليـات الفيزيائيـة في الدمـاغ إلى تجربـة ذهنيـة واعيـة؟ فهنـاك فجـوة عميقـة بـين المعالجـات الفيزيائيـة للدمـاغ، والتجربـة الذهنيـة، لـم يتمكـن العلـم حـتّى الآن مـن سـدّها. فعـلى سـبيل المثـال حينمـا نقـرّب يدنـا مـن النـار، يسـتطيع العلمـاء تفسـير كيفيـة إرسـال الأعصـاب الحسّـية إشـارات الألـم إلى الدمـاغ، لكـن مـا يبـقى بـلا تفسـيرٍ هـو لمـاذا تـؤدّي هـذه العمليـة إلى شـعورك بالألـم؟ وبـأيّ تفسـير يمكـن للعمليـات العصبيـة والفيزيائيـة في الدمـاغ أن

تنتج تجربة الوعي، أي الشعور بالألم؟ هذه هي معضلة الوعي التي لم يتمكن الفيزيائيون إلى الآن من الإجابة عنها. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 25]

ويمكن تقسيم الحالات والأحداث الذهنية والنفسية من منظور ابن سينا إلى صنفين رئيسيين: "الحالات الإدراكية"، و"الحالات التحريكية"، والحالات الإدراكية تنقسم بدورها إلى قسمين:

1ـ حالات معرفية تمنحنا أنواعًا مختلفةً من المعرفة والوعي، وتشمل: المعرفة الظاهرية، والمعرفة الباطنية، أمّا المعرفة الظاهرية فهي الإدراكات المتعلّقة بالحواسّ الخمس، والمعرفة الباطنية تتبلور في ثلاثة نطاقات هي "الحسّ المشترك"، و"الإدراك الوهمي"، و"الإدراك العقلي". ولكلٍّ من هذه النطاقات الإدراكية مخزنٌ لحفظ المعلومات، وهي على التوالي: "الخيال"، و"الذاكرة"، و"العقل الفعّال". وينبغي هنا الإشارة إلى أنّ إحدى الحالات النفسانية أو الذهنية تؤدّي دور تركيب المعلومات وتجزئتها، ويُطلق عليها ابن سينا عنوان "المتصرّفة".

2ـ الأحوال الفاعلية، وتنقسم بدورها إلى فئتين: "تحفيزيّة عاطفية"، و"إرادية فاعلية".

وبشكل عامّ يمكن تقسيم أحوال الإنسان المعرفية عند ابن سينا إلى: الأحوال الإدراكية، والعاطفية الانفعالية، والإرادية والفاعلية. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 57]

ويشير ابن سينا أيضًا إلى نوع خاصّ من الصفات النفسية يمكن تسميتها بـ"العواطف المُلازِمة للإدراك"، أي أنّ الإنسان قد يتصوّر أمرًا في الماضي صاحبه غضب أو حزن، وعندما يتذكّره لاحقًا، تعود إليه تلك العواطف المرتبطة به، وهذه الفئة من الكيفيات النفسانية تشبه قسمًا من الكوالیا التي يُطلق عليها تشالمرز تسمية "الكوالیا العاطفية" أو "الكوالیا الشعورية". [Chalmers, The Conscious Mind, p. 247]

ومن الحالات الذهنية المتعدّدة التي تعرّض لها فلاسفة الذهن، الكيفيات الحسية أو (الكوالیا) التي عدّها تشالمرز العامل المُميِّز بين الخصائص الذهنية والفيزيائية. ويمكن اعتبارها نقطةَ التقاء بين فلسفة الذهن وعلم النفس الفلسفي في نقد المذهب الفيزيائي.

لقد تناول ابن سينا الكيفيات المحسوسة في أبحاثه حول النفس، مؤكّدًا أنّه عندما ندرك صفةً معيّنةً مثل البرودة أو السخونة، الخشونة أو النعومة، فإنّ صورةً ذهنيةً ومفهوميةً لها تنطبع في نفوسنا، وبعبارة أخرى تقبل النفس صورة تلك الكيفية وتتزيّن بها. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85] ويميّز بين المحسوس الأوّل والمحسوس الثاني، ويسمّي الصورة الذهنية

لذلك المحسوس الخارجي "المحسوس الأوّل" أو "المحسوس بالفعل"، ونفس تلك الكيفية أو المحسوس الخارجي يسمّيه "المحسوس الثاني" أو "المحسوس بالقوّة"، وهو ما يصطلح عليه الحكماء بـ "المعلوم بالذات" و"المعلوم بالعرض". تدرك النفس الصورة الذهنية للكيفيات بشكل شهودي وبلا وساطة، ومن خلال تلك الصورة الذهنية تُدرك المحسوس الخارجي:

«وَيَشْبَهُ أَنْ يَكُونَ إِذَا قِيلَ: أَحْسَسْتُ الشَّيْءَ الْخَارِجِيَّ كَانَ مَعْنَاهُ غَيْرَ مَعْنَى أَحْسَسْتُ فِي النَّفْسِ، فَإِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ: أَحْسَسْتُ الشَّيْءَ الْخَارِجِيَّ، أَنَّ صُورَتَهُ تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي، وَمَعْنَى أَحْسَسْتُ فِي النَّفْسِ أَنَّ الصُّورَةَ نَفْسَهَا تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي» [المصدر السابق].

ملاحظات حول إدراك الكيفيات المحسوسة في رؤية ابن سينا

1ـ معرفة الكيفيات المحسوسة بمعنى الانفعال والتأثّر، وتقبّل الصور المحسوسة: «فَإِنَّ الْإِحْسَاسَ انْفِعَالٌ مَّا؛ لِأَنَّهُ قُبُولٌ مِنْهَا لِصُورَةِ الْمَحْسُوسِ، وَاسْتِحَالَةٌ إِلَى مُشَاكَلَةِ الْمَحْسُوسِ بِالْفِعْلِ» [المصدر السابق، ص 91].

2ـ والميزة الأخرى التي يذكرها ابن سينا للكيفيات النفسانية المحسوسة هي ميزة "حول شيءٍ" و"الالتفات إلى الخارج"، وانعكاس الواقع، ومن هنا يصرّح أنّ الصور الذهنية لتلك الكيفيات تعكس الواقع الخارجي، كما في قوله: «أَنَّ صُورَتَهُ تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي».

3ـ الميزة الأخرى التي توجد في الصورة الذهنية لتلك الكيفيات هي أنّ النفس تدركها بشكل مباشر وبلا وساطة، وتجد النفس الفاعل المعرفي من رؤية الشخص الأوّل: «وَمَعْنَى أَحْسَسْتُ فِي النَّفْسِ أَنَّ الصُّورَةَ نَفْسَهَا تَمَثَّلَتْ فِي حِسِّي». إنّ القبول بعلم النفس الحضوري بهذه الصور الذهنية يعني القبول بكونها من قبيل الشخص الأوّل، وكذلك كونها خاصّةً.

نستنتج ممّا تقدّم من ملاحظات أنّ آثار النفس غير المادّية، أو الأحوال الذهنية تتطلّب منشأً متناسبًا معها، فإنّ آثارًا من قبيل التفكير، واتّخاذ القرار، والمحبّة، والرغبة، هي أمور فوق ماديّة؛ لذلك تتطلّب منشأً ومصدرًا غير مادّي. وهي الملاحظة نفسها التي تعرّض لها ديفيد تشالمرز وطرح تساؤلًا مهمًّا في أذهان أتباع المذهب الفيزيائي بقوله: كيف يمكن للعمليات الدماغية والفيزيائية أن تكون منشأً لظهور تجربة ذهنية مثل الألم؟

[Chalmers, The Conscious Mind, p. 25]

د ـ نقد المذهب الفيزيائي من طريق إدراك "الكلّيات"

من الافتراضات المهمّة في المذهب الفيزيائي الاختزالي هو الاسمية (Nominalism) أو أصالة الاسم، وتنكر هذه الرؤية وجود أيّ جوهر مشترك بين الأشياء وترفض المفاهيم الكلّية.

لقد أدرك ابن سينا بفطنته أنّ إحدى النتائج المترتّبة على المادّية والحسّية هو إنكار الكلّيات (Universals)؛ لأنّ الحواسّ الظاهرية تدرك الكيفيات المحسوسة فقط، ومن جهةٍ أخرى يُدرك العقل المفاهيم الكلّية والجواهر؛ لذا يوضّح في نقضه للمادّية التي تدّعي أنّ "كلّ موجود محسوس" أنّنا نستطيع أن نستخلص من هذه الموجودات المحسوسة، حقيقةً مجرّدةً عن الخصائص المادّية والعوارض المشخّصة، وهي الكلّية أو الصورة المعقولة للأشياء. وإذا كانت هذه الصورة العقلية محسوسةً، فلا بدّ لها أن تكون ذات خصائص وعوارض جسمانية مثل الكمّية والكيفية والوضع الخاصّ، إلّا أنّ المفهوم الكلّي (القابل للتطبيق على أفراد متعدّدين) خالٍ من هذه الخصائص المادّية. وبهذا ينفي ابن سينا الافتراض الأساسي للفيزيائية الاختزالية (الاسمية)، ويُثبت أنّ بعض الحالات الذهنية (مثل إدراك الكلّيات) تتعارض مع الخصائص الفيزيائية. وجدير بالالتفات هنا أنّه يستثمر الكلّيات والمفاهيم العقلية لإثبات تجرّد النفس أيضًا وأنّها ممّا وراء المادّة: «إِنَّ الْجَوْهَرَ الَّذِي هُوَ مَحَلُّ الْمَعْقُولَاتِ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا هُوَ قَائِمٌ بِجِسْمٍ»

[ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288].

هـ ـ النقد من جهة "قابلية التحقّق المتعدّدة" (Multiple Realizability)

من بين الحجج التي يتمسّك بها الفيزيائيون المعاصرون أنّ تعرّض الدماغ للتلف يُفضي إلى زوال حياة الإنسان وموته، وهذا ـ بزعمهم ـ أقوى دليل على أنّ الذهن والحالات الذهنية ليست سوى الدماغ وحالاته؛ وهي النظرية المعروفة بـ "نظرية التماثل بين الذهن والدماغ" (Identity Theory)، التي دافع عنها فيزيائيون أمثال آرمسترونغ (David Malet Armstrong) وديفيد لويس (David Lewis) وجي. جي. سمارت (G. J. C. Smart). وبناءً على هذه الرؤية فإنّ الحالات الذهنية ليست سوى حالات دماغية؛ فلا يوجد سوى مصداق واحد نعبّر عنه تارةً بالألم، وأخرى بالحالة الدماغية C؛ فحالة الألم الذهنية ليست إلّا نبض العصب C

[Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p 64].

ومن الجدير بالذكر أنّ ابن سينا أيضًا قد أشار إلى أنّ تلف ذلك الجزء من الدماغ المرتبط بالإدراك والمعرفة يؤدّي إلى خلل في الإدراك نفسه؛ إذ يقول: «وخزانة مدرك المعنى

هـو القـوّة الـتي تسـمّى الحافظـة، ومعدنهـا مؤخّـر الدمـاغ؛ ولذلـك إذا وقـع هنـاك آفـة وقع الفسـاد فيمـا يختـصّ بحفـظ هـذه المعـاني، وهـذه القـوّة تسـمّى أيضًـا متذكّـرة، فتكـون حافظـةً لصيانتهـا مـا فيهـا، ومتذكّـرةً لسرعـة اسـتعدادها لاسـتثباته، والتصـوّر بـه مسـتعيدةً إيّـاه إذا فقـد، وذلـك إذا أقبـل الوهـم بقوّتـه المتخيّلـة فجعـل يعـرض واحـدًا واحـدًا مـن الصـور الموجـودة في الخيـال ليكـون كأنّـه يشـاهد الأمـور الـتي هـذه صورهـا. فـإذا عـرض له الصـورة الـتي أدرك معهـا المعـنى الذى بطـل، لاح له المعـنى حينئـذٍ كمـا لاح مـن خـارج، واسـتثبتته القـوّة الحافظـة في نفسـها كمـا كانـت حينئـذٍ تسـتثبت» [ابـن سـينا، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، ص 231 و232].

غـير أنّ الشـيخ الرئيـس يجـب عـن هـذا المطلـب في موضـع آخـر مبيّنًـا أنّ دور الدمـاغ والعمليـات العصبيـة في نشـوء الإدراك والـوعي هـو دور إعـدادي وتمهيـدي، لا أنّـه علّـة تامّة؛ ولذا يتمسّـك بالقاعـدة الكلّيـة التاليـة: «ليـس كلّ مـا يفسـد بفسـاده الحيـاة يكـون نفسًـا، فـإنّ كثـيرًا مـن الأشـياء والأعضـاء والأخـلاط وغـير ذلـك بهـذه الصفـة» [ابـن سـينا، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، ص 39].

إنّ هـذا الجـواب الذي قدّمـه ابـن سـينا شـبيهٌ بمـا بيّنـه فلاسـفة الذهـن تحـت عنـوان "قابليـة التحقّـق المتعـددة" (Multiple Realizability) في معـرض ردّهـم على "نظريـة التماثـل بـين الذهـن والدمـاغ" (Identity Theory)، ومفـاد إشـكال قابليـة التحقّـق المتعـدّدة هـو أنّ هنـاك موجـوداتٍ تمتلـك ذهنًـا وتصـدر عنهـا حـالات ذهنيـة، دون أن يكـون لهـا دمـاغ أصـلًا. [فيسر، مقدمـه‌اى بـر فلسـفه‌ى ذهـن، ص. 80]

وفي السـياق ذاتـه قـدّم ابـن سـينا براهـين عديـدة على نـفي "التماثـل بـين النفـس والمـزاج"، بيـد أنّ مقالتنـا هـذه لا تـفي لبسـط الـكلام فيهـا. [ابـن سـينا، التعليقـات، ص 72 و79]

الخاتمة

شهد التاريخ الفكري تواجدًا لتيّارين أحدهما مادّي والآخر ميتافيزيقي (ما وراء المادّي) في مجال تصوّر الهوية الإنسانية. ويمكن تقسيم الرؤية المادّية إلى نمطين: تقليدي وحديث. فقد ساد في المادّية القديمة ـ كما في الفلسفة اليونانية ـ تفسير النفس الإنسانية استنادًا إلى العناصر الأربعة، وقد رأى أتباع تلك المادّية أنّ هذه العناصر هي المبدأ الأصلي أو مادّة الموادّ، واعتقدوا بأنّ نفس الإنسان مشتملة على أحد هذه المبادئ والأصول. وقد رأى ابن سينا أنّ الآراء المادّية تُرجع النفس إلى الإدراك أو الحركة أو كليهما، أو إلى الحياة، ومن هنا قام بعرض آرائهم ونقضها مستندًا إلى مبادئ عقلية بدهية كامتناع التناقض، ووجود الكلّيات الذهنية، والاختلاف بين الصفات النفسانية والصفات المادّية، ونقد الحركة الذاتية للنفس، وقد تمكن بذلك من تقويض الأسس الفلسفية للمادّية التقليدية. وهذه الإجابات المؤسّسة على مبادئ عقلية قطعية، تملك القدرة أيضًا على مجابهة التصوّرات الفيزيائية المعاصرة المطروحة في فلسفة الذهن، سواء في صيغة الفيزيائية الإقصائية أو الاختزالية.

قائمة المصادر

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، دفـتر تبليغـات اسـلامی حـوزهی علميـهی قـم، 1379 ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق حسـن حسـنزاده آمـلی، مكتـب الإعـلام الإسـلامي، قـم، 1375 ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، المبـدأ والمعـاد، بـه اهتمـام: عبـد الله نـورانی، زيـر نظـر: مهـدی محقـق، مؤسسـهی مطالعـات اسـلامی دانشـگاه مـک گيـل بـا همـكاری دانشـگاه تهـران، تهـران، چـاپ يكـم، 1363 ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الإشـارات والتنبيهـات، شرح الخواجـه نصـير الديـن الطـوسي، نـشر البلاغـة، الطبعـة الأولى، 1375 ش.

أرسـطو، دربـارهی نفـس [في النفـس]، ترجمـه علی مـراد داودی، انتشـارات حكمـت، تهـران، 1378 ش.

جاوُرسـكی، وليـام، فلسـفهی ذهـن [فلسـفة الذهـن]، ترجمـه محمدحسـين وقـار، انتشـارات اطـلاعات، تهـران، 1402 هـ.

حسـنزاده آمـلی، حسـن، عيـون مسـائل النفـس، مؤسسـهی انتشـارات امـير كبـير، تهـران، چـاپ يكـم، 1371 ش.

چرچلنـد، پـاول، مـاده و آگاهی [المـادّة والإدراك]، ترجمـهی امـير غـلامی، نـشر مركـز، تهران، 1400 هـ.

راسـل، برتراند، تحليـل ذهـن [تحليـل الذهـن]، ترجمـهی منوچهـر بزرگمهـر، انتشـارات خـوارزمی، تهـران، 1399 ش.

كريـن، تيـم، ذهـن مكانيـكی [الذهـن الميكانيـكي]، ترجمـهی مينـو زمانفـر ـ احمـد لطـفی، نـشر نـون، تهـران، 1402 ش.

لـو، جاناتـان، مقدمـهای بـر فلسـفهی ذهـن [مقدمـةٌ لفلسـفة الذهـن]، نـشر مركـز، تهـران، 1392 ش.

فيسر، ادوارد، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن [مقدمةٌ لفلسفة الذهن]، ترجمه‌ی شیرزاد گلشاهی کریم، هرمس، تهران، 1402 ش.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

سادات منصوري، محمد، معرفت و ذهن؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی ذهن [المعرفة والذهن.. مقدّمة لنظرية المعرفة وفلسفة الذهن]، انتشارات ارجمند، تهران، چاپ دوم، 1400 ش.

هارت، ویلیام دی، فلسفه‌ی نفس [فلسفة النفس]، انتشارات سروش، تهران، چاپ یکم، 1381 ش.

Brentano, Franz, psychology from an Empirical Stadpoint, originally published 1874; English translation by Rancurello, Londen: Routledge and Kegan Paul 1973.

Russell K. Pitzer, PHILOSOPHY OF MIND: THE BAS ICS, New York, NY : Routledge, 2020.

Maslin, K. T. An Introduction to the philosophy of Mind, First published by Polity Press, Cambridge, 2007.

David J. Chalmers, The Conscious Mind, OXFORD, UNIVERSITY PRESS, New York Oxfor, 1996.

Weir, Ralph Stefan,The Mind–Body Problem and Metaphysics An Argument from Consciousness to Mental Substance, First published 2024, by Routledge, New York