

The Philosophy of Reason between Material and Spiritual Perspectives: A Studying of Data

Hazem Abdul-Jabbar Hassan

PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: alsdh5982@gmail.com

Summary

The question of reason and its states is one of the important matters discussed by thinkers both negatively and positively. The problem revolves around the nature of reason and its states. Are they material things that related to the brain or mind, or reason is an entity beyond matter and its variables? Here, we shed light on the three most important theories that answer these and other questions, where we analyze and criticize them, starting with the theory of dualism associated with René Descartes. It is one of the mental theories that sees humans as having another dimension besides the physical body. Then, we move on to the most important materialistic theories; behaviorism and exclusionism, which reduce the reality of man and limit it to the body. Analytical behaviorism interprets reason and its states as patterns of personal behavior, saying that what is referred to as reason is not something with an entity independent from the body, but rather a collection of predispositions to behavior when certain circumstances are provided. And as for exclusionism, it interprets the question by attributing reason and its states to neural activity. These theories are not free from confusions and ambiguities here and there, especially as to the materialistic perspective, which contradicts the axioms of reason and some experimental scientific studies as well.

Keywords: reason, self, philosophy of reason, dualism, materialistic perspective, behaviorism, exclusionism.

Al-Daleel, 2024, Vol. 6, No. 4, PP. 93-126

Received: 10/01/2024; Accepted: 15/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



فلسفة العقل بين النظرة المادية والمعنوية ... قراءة في المعطيات

حازم عبدالحبار

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة العقل وحالاته من المسائل المهمّة التي تتناولها أقلام المفكرين سلبيًا وإيجابيًا، إذ تدور رحي المشكلة حول حقيقة العقل وحالاته، فهل هي أمور ماديّة ترجع إلى الدماغ، أم العقل كيان وراء المادّة ومتغيّراتها؟ ومن هنا نسلط الضوء على أهمّ ثلاث نظريات تجيب عن هذه الاستفسارات وغيرها، إذ نتناولها بالتحليل والنقد، بدءًا من النظرية الثنائية المقترنة باسم رينيه ديكارت، وهي من النظريات العقلية التي ترى للإنسان بُعدًا آخر غير البدن الماديّ، ثمّ ننتقل إلى أهمّ النظريات الماديّة السلوكية والإقصائية التي تحجّم حقيقة الإنسان وتحصّرها بالبدن، إذ فسّرت السلوكية التحليلية العقل وحالاته بأنّها أنماط للسلوك الشخصي، وما يسمّى عنه بـ "العقل" ليس شيئًا ذا كيان مستقلّ عن البدن، بقدر ما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا ما توقّرت الظروف المناسبة. وأما الإقصائية فقد فسّرت الأمر، من خلال إرجاع العقل وحالاته إلى النشاط العصبي. وهذه النظريات لا تخلو من إشكالات من هنا وهناك، وبالخصوص النظرة الماديّة؛ فكما أنّها تخالف بدهيات العقل فإنّها تصطدم ببعض الأبحاث العلمية التجريبية.

الكلمات المفتاحية: العقل، النفس، فلسفة العقل، الثنائية، النظرة الماديّة، السلوكية، الإقصائية.

مجلة الدليل، 2024، السنة السادسة، العدد الرابع، ص. 93 - 126

استلام: 2024/01/10، القبول: 2024/02/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

الوعي (Awareness) هو ذلك الشعور الذي نشعر من خلاله بالحياة وبالآفكار والأحاسيس، وبه يعرف المرء أنه غير الآخرين ومستقل عنهم، وأنه يفكر ويتكلم، يفرح ويحزن، يتألم ويبتهج، يسعد ويشقى،... إلى آخره من الحالات الشعورية. كما أنّ الوعي قد يتعطل في بعض الحالات، ومنها حال النوم، فلا يحسّ الإنسان ما حوله من ضجيج أو غيره، ولكن يمكن أن توجد أحلام ونشاطات نفسية وذهنية عقلية في داخله.

حقيقة العقل وحالاته والوعي الشعوري بصورة عامّة كانت محور اهتمام العديد من المفكرين والفلاسفة العقلين خاصّةً، بل هذا الأمر يعدّ من أكبر المعضلات التي تواجه العلم التجريبي، كما أنّ هذه المسألة نالت اهتماماً خاصّاً لدى الفلاسفة القدماء أو من جاء من بعدهم، فهي ما زالت حيّةً عند كثير من الفلاسفة المعاصرين. وقد ظهرت اختلافات جوهرية في هذا السياق كان لها الأثر البالغ على الساحة الفكرية، وخاصّةً بعد التقدّم الكبير الحاصل في العلوم التجريبية، وترسيخ المنهج الحسيّ لدى كثير من العلماء والمفكرين. والمشكلة في واقع الأمر تعود إلى حقيقة الإنسان وطبيعته؛ إذ نجد في التراث القديم سواء الديني منه أو الفلسفي إشارات واضحة إلى أنّ الإنسان مركّب من جزئين أحدهما مادّي والآخر لامادّي وهو ما يقال عليه بالنفس أو الروح، وأنّه مستقلّ عن البدن قائم بنفسه، بينهما نوع علاقة ما تدبيريةً مع تأثير وتأثر أحدهما بالآخر، والحالات العقلية ينسبها أصحاب هذه النظرية - في الجملة - إلى البعد اللامادّي أو المجرد، وهي تكون بنفسها غير مادّية. في حين لجأ آخرون إلى تقديم تفسيرات أخرى فيما يتعلّق بالوعي وحالاته العقلية أو بالحياة الشعورية للإنسان، تقع في قبال تلك النظرية المعروفة بالنظرية الثنائية، وهي تفسيرات مادّية سواء كانت فسيولوجيةً أو سلوكيةً أو غير ذلك. وهي لم تخل من إشكالات، بل كانت سطحية في طرحها وتفسيرها للعقل وحالاته، بل إنّ الكثير من التجارب العلمية تثبت خلاف ما ادّعاه أصحاب هذه النظرية المادّية. وعلى هذا الأساس وفي ظلّ هذا الجدل القائم يثار التساؤل التالي: كيف صوّر اتباع المنهج العقلي والمنهج الحسيّ ماهية العقل وحالاته؟

ولهذا الأمر أهمّية بالغة في نفوس الناس وأثر كبير يترتّب عليها من الناحية العلمية والأخلاقية؛ لأنّ من ينظر إلى كونه كتلةً مادّيةً وآلةً لها الوقت المعلوم الذي تقف فيه عن العمل وتنتهي قصّته مع الحياة، والموت شبيه عنده بتوقّف الآلة أو عطلها، والمصير هو تحلّل الجهاز المادّي والرجوع إلى عناصره الطبيعية التي تشكّل منها، فإنّ هذا ينعكس على

سلوكه الفردي والاجتماعي الذي يعتمد على الأثر وردّ الفعل أو الاستجابة لمؤثرات المحيط الثقافي والتربوي، وبالتالي تصبح شخصية الإنسان مجرد نتيجة لتلك التفاعلات. وإما أن يكون الإنسان عند نفسه ذا حقيقة أخرى وراء هذا البدن العنصري، وشخصيته متقوّمه بأمر غير مادّي، وله خصائص غير خصائص عالم الطبيعة، وهذا ما يفرض عليه منهجيةً ومعايير أخلاقية أخرى.

فالجانِب المادّي للإنسان وإن تأثر بمرور الزمن، ونقصت طاقته وقلّت حيلته، إلا أنّ الجانِب الآخر وبجسب الفرض أنّه غير مادّي لا يتأثر بذلك الضعف، بل إنّ فاعليته تشتدّ ويكون أجود تعقلاً، وأحسن إحساساً؛ بسبب كثرة التمرّن والتجارب؛ ولهذا قالوا قد تكلّ الآلة أي يضعف البدن بآلاته ولا يكمل ذلك الوعي أو العقل في تعقّلاته وحالاته العقلية.

بالنتيجة فإنّ النظرية التي تختزل حقيقة الإنسان ببعده الفيزيائي والتفاعلات الكيميائية قد يكون لها تداعيات على فكرة الإيمان بالله تعالى؛ لأنّ منهم من يعمّم على عدم وجود ما هو غير مادّي، فلا مجال لإله منزّه عن الرؤية والمشاهدة؛ لذا نجد من أقطاب الوضعية المنطقية من تبنيّ هذا المعنى لفلسفة العقل وبالخصوص من تبنّوا التفسير السلوكي للحالات العقلية، وأنها متكافئة منطقيّاً عن السلوك الخارجي للأفراد، فهي عمليات بيولوجية تحدث في مكان وزمان، وبالتالي إمكانية ردّ فلسفة العقل إلى علم الفيزياء.

أولاً: مباحث تمهيدية

بيان العقل لغةً واصطلاحاً

كلمة العقل يُشار بها إلى معانٍ متقاربة نوعاً ما، كالعلم [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 1؛ ص 159]، والحجر [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 138]، والمنع [انظر: الأزهري، تهذيب اللغة، ج 1، ص 160]، والحبس [انظر: صاحب، المحيط في اللغة، ج 1، ص 172]. وأطلق على العقل "الديّة" أيضاً؛ نظراً إلى منعها إراقة دم الجاني [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 70 و71]، وهي ألفاظ وإن كانت متميزة إلا أنّها قد تكون قريبةً في المعنى والقصد.

والعقل بمعنى الحجر والحبس والديّة يرجع إلى معنى واحد هو "المنع"، منعتة أي حلت بينه وبين إرادته، أو تحول بين الرجل والشيء الذي يريده ويرمو إليه، أو تحجبه عنه وتصدّه. وقال ابن منظور: «العقل: الحجر والنهي ضدّ الحُمق» [ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 458]،

وهنا معنى آخر للعقل قريب من الأول، وهو "الرشد الفكري" الذي يقع في قبال حماقة التي هي قلة العقل أو نقصه؛ ولهذا يقال: عقل الغلام، بمعنى أدرك وميَّز، بلغ سن الرشد: «الصلاة فرض على المسلم البالغ العاقل».

وذكر صاحب كتاب "الفروق في اللغة" في هذا السياق أن: العقل هو العلم الأول الذي يزجر [صاحبه] عن القبائح، وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل. وقال بعضهم: العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح، وهو من قول عقل البعير إذا شدّه منعه من أن يثور... ويقال أعقلت دراهمي أي حفظتها. [العسكري، الفروق في اللغة، ص 75].

كما يبدو تمخّضت ثلاثة معانٍ للعقل هي: العلم، والمنع، والرشد الفكري.

ويمكن القول: إن العلم والرشد الفكري في الحقيقة هما معنى واحد، وهو تحقّق المعرفة، فلا رشد إلا بمعرفة؛ لأنّ الإنسان عندما يعلم يحصل عنده التمييز بين الأشياء، والتمييز بين ما هو ضارٌّ وما هو نافعٌ له. وبالتالي يرجع معنى العلم أيضًا إلى معنى "المنع" وهو أنّه يمنع صاحبه عن الأمر السيئ والقبيح. وقد يقال ليس بالضرورة ذلك فكم من عالم غير عامل بعلمه، والذي يمنع الإنسان من فعل القبيح هو تقوية العقل العملي بالتزكية، وليس بالتعليم فقط.

وعلى هذا الأساس اعتبر بعض المفكرين أن العلم والعقل حقيقة واحدة مع اختلاف الاعتبار ومتعلق الإدراك، حيث أطلق على المدركات النظرية المتعلقة بما ينبغي أن يعلم بالعلم، وعلى المدركات العملية المتعلقة بما ينبغي ولا ينبغي فعله بالعقل. [انظر: الميانجي، توحيد الإمامية، ص 45]

وهذا المعنى يعتمد على ما جاء في لغة العرب وكلماتهم؛ لأنّ العقل - كما ذكرنا سابقًا - يتضمّن معنى المنع من الأعمال السيئة.

وأما العقل في الاصطلاح فله أيضًا استعمالات متعدّدة، قد تكون النسبة مع بعضها ليس إلا الاشتراك في اللفظ، وأما المعنى فالتغاير سيّد الموقف [انظر: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ص 46 - 49]. فالعقل هو القوّة المدركة للكليات والجزئيات على حدّ سواء، ويقال أيضًا على خصوص المدرك البدهي، سواء كان من مبادئ البرهان أو من مشهورات الجدل.

العقل هو الذي تتحصّل به الفضائل الأخلاقية، ويتجنّب به الرذائل ويسمّى بالعقل العملي، وهذا المعنى الأخير يمكن أن يذوب في المعنى الأول؛ وذلك لأنّ النفس مجرّدة، وانقسامها إلى

عامة وعاملة ليس إلا بحسب الاعتبار، ولا توجد إلا حقيقة واحدة وهي الناطقية التي تأتي التركيب والانقسام، فهي باعتبار إدراكها للمفاهيم والمقدّمات الكلّية أو الجزئية والترجيح لأحد أطراف النقيض يُطلق عليها "العقل النظري"، وباعتبار تدبيرها للبدن يُطلق عليها "العقل العملي". كذلك كلمة العقل تقال على الفهم السريع أو الذكاء، وهناك استعمال للعقل جاء في بحث الفلسفة الإلهية إشارةً إلى الموجود المجرد ذاتًا وفعالًا، والمسمّى بـ"المَلِك" في لسان الشارع المقدّس. [انظر: عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء، ج 2، ص 235]

ويمكن إرجاع ما جاء عن معنى العقل بحسب الاستعمال إلى ثلاثة معانٍ فقط مع توسيع أحدها، وهي كون العقل القوّة المدركة للإنسان، والمفاهيم المدركة سواءً كانت الجزئية أو الكلّية النظرية أو العملية، والمعنى الثالث للعقل المجرد ذاتًا وفعالًا.

وعندما يقال في نظرية المعرفة والبحث الإبستمولوجي "العقل" فيقصد من ذلك معنيان: أحدهما: القوّة المدركة في النفس الناطقة، والآخر نفس المدرك الذي ينبثق من تلك القوّة [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259]، ولكن لو تأملنا قليلاً في أبحاث علم المعرفة نجد أنها تركز على نفس الإدراك العقلي، وليس على القوّة الإدراكية، والأخير عادةً محلّه في علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

وما نسعى لبيان فلسفته في هذا المقال ما يتعلّق بأغلب المعاني عدا الأخير الذي جاء في الفلسفة الإلهية؛ لأنّها ترجع إمّا لكونها عقلاً أو حالاتٍ عقليةً؛ وبالتالي نحاول أن نقف عند هذه العلاقات الحاصلة بين أحدهما مع الآخر وعلاقتها مع الجانب البدني للإنسان، لا أن نركز اهتمامنا على المعرفة العقلية من حيث علاقتها بالعالم، أو بما يحيط بنا من الأشياء، أو هل هي مطابقة للحقيقة والواقع أو لا؟

العقل جاء أيضاً للدلالة على جوهر النفس الناطقة الذي يمثل حقيقة الإنسان، كما جاء ذلك في كلمات الفارابي (874 - 950 م): «إنّ القوّة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة» [الفارابي، عيون المسائل، ص 64].

وهذا المعنى لا يغيب في هذا المقال؛ لأنّ فلسفة العقل لا يمكن أن تتضح من دونها، هذا إن قلنا إنّ أحدهما غير الآخر، وإن قلنا بأنّ المقصود من العقل هو عين النفس الناطقة، فالكلام عن أحدهما كلامٌ عن الآخر.

تحديد مفهوم فلسفة العقل (Philosophy of mind)

إنّ مصطلح فلسفة العقل يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم النفس الفلسفي (philosophical psychology)، بل عدّ بعضهم أحدهما عين الآخر، أي أنّهما «مترادفان في الدلالة»، ولكن تعبير علم النفس الفلسفي تواري في أسماء المؤلفات الحالية في العقل، وتكاد لا تسمع له ذكرًا» [صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص 6]، فهما مصطلحان لمجال واحد من مجالات البحث الفلسفي، حيث دراسة الظواهر العقلية وعلاقتها بالسلوك والدماغ. [see: Frank Jackson, Philosophy of Mind, p. 403] لذا فإنّ كلمة "العقل" في مصطلح فلسفة العقل لا تعني المعنى الخاص الذي يشير إلى القوّة المدركة على نحو الخصوص، بل العقل في هذا المصطلح المركّب معناه الأعمّ الذي يقع في قبال البدن، ويشاربه إلى النفس وقواها ومراتب الإدراك وحقيقة الإنسان.

فالمسائل فيه تدور حول ماهية العقل وطبيعته وحالاته، وما هي علاقته بالبدن العنصري، فهل العقل هو نفس ذلك المخّ (Cerebrum) أو الدماغ (telencephalon) الذي يتشكّل من نصفي كرة محيّتين منفصلتين داخل الجمجمة؟ أم هو شيء آخر غير هذا المخّ الفيزيائي. فهذه الأسئلة المهمّة وغيرها قد لا يلتفت إليها بعضهم، وقد لا يجد لها بعض آخر من الأهميّة التي تستوجب طرحها والإجابة عليها. ويوجد أيضًا من يقف عندها ويتأمل فيها؛ لأنّها تُثير قلقه؛ لذا يسعى جاهدًا للبحث عن أجوبة مقنعة ترفع ذلك القلق. وبالتالي فإنّ فلسفة العقل هي عبارة عن دراسة لمشكلاتٍ فلسفية عقلية تتعلّق بنفس العقل والحالات التي تقوم به، والتي تسمّى "الحالات العقلية".

خصائص الشيء المادّي واللامادّي

قبل بيان ما يميّز به المادّي المحسوس وغير المادّي، أحاول أن أستعين بمحدثٍ من تراث الحكماء وما قيل في كتب التاريخ عن شخصية لها وزنها العلمي والاجتماعي، لعلّ ذلك يقرب لنا المعنى الذي نرجو إيصاله للقارئ، ونقتنص منه معنى الشيء غير المادّي وخصائصه التي يمتاز بها عن الشيء المادّي.

ينقل عن الحكيم سقراط (470-399 ق.م.) أنّه كان يقصّ على تلامذته ويحاورهم شيئًا عن مراحل تطوّر الفكر، ومسألة خلود الروح وغير ذلك ممّا لا ينسجم مع المشهور والسائد بين الناس من مفاهيم وعقائد يعتقدونها. وهذا ممّا قلب بعض النفوس الضعيفة

ضدّه فأودع في السجن، وحُكم عليه بالإعدام بتهمة إفساد أخلاق الشباب الأثيني. [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 175] وظلّ في سجنه ينتظر تلك الساعة التي يقتل فيها من قبل الأجهزة الأمنية في ذلك الحين. بعض أصدقائه الذين كانوا من ذوي النفوذ عرضوا عليه الهرب من السجن، ومن ثمّ إلى مدينة أخرى يعيش فيها آمنًا، إلّا أنّ المثير للانتباه أنّ سقراط رفض عرضهم هذا؛ لأنّه يخالف مبادئه، وأصرّ على تنفيذ الحكم عليه من قبل السلطة. [انظر: المصدر السابق، ص 176] وهذا الإصرار على بقاءه في السجن أمر له معنى وتفسير وأسباب، غير البعد المادّي المتعلّق بالجسم المركّب من عظام صلبة وعضلات وأعضاء فاعلة بالطبع، ليس هي السبب التي تجعل سقراط في هذا الوضع، بل هذا التفسير هو تفسير مادّي ميكانيكي لجلوسه على الأرض وبقاءه في هذه البقعة من السجن. أيّ أنّه فعل من أفعال الإنسان المحسوسة قابل للدراسة العلمية، وسقراط لا يقبل هذا التفسير ويتدمّر منه بمرارة وسخرية؛ لأنّه يغفل أو يتغافل عن التطرّق إلى جانب آخر من فعله، من الغايات والقرارات، والمسوغات والقيم والمعاني الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء ذلك الجلوس وفي ذلك المكان، وهي أمور غير خاضعة للملاحظة الحسيّة؛ كونها من الأمور النفسية التي لا يعرفها على وجه اليقين إلّا صاحبها.

إنّ جلوس سقراط في السجن والالتزام بأحكام الدولة، ليس حدثًا مادّيًا صرفًا، بل وراءه ما وراء ذلك، وهي المعاني والقيم التي يحملها، واقتناعه بأنّ بقاءه في السجن هو الأمر الأعدل والأفضل، فإنّ هذه القناعات فكرية ومعانٍ وقيم غير قابلة للملاحظة الحسية.

وبالرجوع إلى محلّ الكلام نقول: إنّ للشيء المادي (Physical object) خصائص يمتاز بها عن غيره من اللامادّي، فعندما أنظر إلى الكتاب الذي أمامي، أجد أنّ له امتداداتٍ متعيّنة في الجهات الثلاث، وأقصد من ذلك الطول والعرض والارتفاع، أيّ أنّ للكتاب طولًا وعرضًا وعمقًا، وهي بطبيعة الحال معيّنة وغير مبهمّة. [انظر: ابن سينا، الشفاء المنطق، ج 1، ص 118]

كما أنّني أجد أنّ هذه الجهات الثلاث قابلة للانقسام الخارجي والافتراضي، والانقسام الخارجي واضح، وأمّا الافتراضي فنقصد من ذلك الانقسام في مقام الذهن، وأنّها قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية. والميزة الأخرى للأجسام بصورة عامّة أنّها قابلة للتغيّر، أي من الممكن أن يتحوّل الشيء من هوية إلى هوية أخرى، ففي الحشبة القابلية على أن تتحوّل إلى رماد، والبيضة إلى دجاجة، والنظفة الإنسانية إلى إنسان، وهذا ما يسمّى بالكون والفساد بحسب النظرية الفلسفية المشائية، وبالحرّكة الجوهرية الاشتدادية بحسب ما تراه الحكمة

المتعالية. [انظر: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 4، ص 103]

ويوجد نوع آخر من التغيير لا يطرأ على نفس الشيء وحقيقته، وإنما تتبدل صفاته كاللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع أو الزمان، كتبدل التفاح الأخضر أو الحامض أو الصغير إلى التفاح الأحمر أو الحلو أو الكبير، فهنا لا يتبدل التفاح إلى غير التفاح، ولكن التغيير يقع في اللون أو الطعم أو الحجم، وأمّا حقيقة التفاح وهويته فهي محفوظة رغم ما طرأ عليها من تغييرات في خصائصها. وهذا النوع من التغيير يقال عليه في العلوم الحديثة بالتغييرات الفيزيائية (Physical changes)، وفي الطبيعيات القديمة يقال عليه "الحركة".

لذا قالوا في العلوم التجريبية إنّ الفرق الأساسي ما بين التفاعل الفيزيائي والتفاعل الكيميائي يكمن في التركيب، ففي التفاعل الكيميائي، هناك تغيير في تكوين المواد المعنوية؛ وفي التغيير الفيزيائي يوجد تغيير في مظهر، أو رائحة، أو عرض بسيط لعينة من المادة دون تغيير في التكوين.

والأشياء المادية تمتاز أيضًا بقابلتها للمقارنة فيما بينها؛ ولهذا يمكن وصفها بصفات كمية مقدارية من حيث الكبر والصغر والمساواة واللا مساواة، وهذا ثقيل وذاك خفيف. كما أنّ الأشياء المادية قابلة للإشارة الحسية، ونقصد من الإشارة الحسية للدلالة على الشيء وحده، أي الدلالة التي تشمل خصوص ما يكون موردًا للنظر، ومن غير الممكن أن يكون شيء آخر مشمولًا. [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 4، ص 276]

وأما الأشياء اللامادية فهي على عكس ذلك؛ فإنّها خالية من الامتداد في الأبعاد الثلاثة، فلا طول ولا عرض ولا عمق لها، كما أنّها غير قابلة للانقسام سواء كان ذلك في الخارج أو الذهن؛ ولهذا فإنّها غير قابلة للمقايضة فيما بينها، أي لا تتّصف بالكبر أو الصغر، وبالثقل أو الخفة، ولا تقبل الإشارة الحسية وإن قبلت الإشارة العقلية. بالإضافة إلى خلوّها من القوة والاستعداد للتغيير، فهي ثابتة لا تتغير في حقيقتها ولا في خصائصها.

فلا يمكن لنا مشاهدة فكرة في عقل شخص آخر مشاهدةً حسيةً، وحتى لو أجرينا تشريحًا مفصلاً لدماع إنسان - وهو العضو المادي المختص بعملية الإدراك - لم نجد إلا الخلايا العصبية وما يتعلّق بها، فلا خير عن الصور الخيالية التي يحملها، ولا عن الأفكار التي يحملها، بحيث نرى امتدادًا لها في الأبعاد الثلاثة المكانية، ولا يمكن أن نرصد ذكرها، وهكذا لا يمكن للحواس أن تشاهد حالات انفعالية أو حالة شكّ يكابدها الإنسان. نعم، يمكن للطبيب أن ينظر ببصره منفردًا أو بمعونة الأجهزة الحديثة أعضاء البدن الداخلية

من القلب أو الجهاز الهضمي للإنسان وغيرها، ولكن لا يمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة التي تحصل للإنسان لتناول الطعام، أو حالة نفس الشعور بالجوع، وأيضاً حالة السعادة واللذة لا يمكن لأحد أن يشاهدها بالحواس، وإن كان يمكن مشاهدة آثارهما، فالحالات العقلية متميزة في طبيعتها تميّزاً تاماً عن الجسم.

ثانياً: النظرية المعنوية أو أصحاب المنهج العقلي حول فلسفة العقل

يرى أصحاب النظرية العقلية أنّ للإنسان بعدين: بعد مادّي وآخر لا مادّي، أي يتكوّن من عقل لا مادّي وجسد عنصري، وهذا هو معنى ثنائية الحقيقة الإنسانية. بل إنّ الثنائية في الوجود أصل من أصول الفلسفة المثالية، ومن النظريات القديمة التي تستمدّ جذورها من الديانة المصرية القديمة، ولها في الواقع وجهتان: وجهة كلىّة عن الكون، وأخرى بخصوص الإنسان. [الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص 14 - 16]

الفكرة الأولى: تعني أنّ العقل الكليّ هو منشأ الوجود والمعرفة بشكل مطلق، وكلّ شيء يعود إليه ومرتبطة به. بمعنى وجود أمر غير مادّي لهذا الكون، وهو روحه ومنشؤه.

وهذا المعنى واضح في كلمات إنكساجوراس (Anaxagoras) وأطلق عليه "العقل" (Nous)، وهو موجود بسيط لا جزء له وليس جزءاً من شيء، لا حدّ له، غير ممزوج بشيء، قائم بذاته، عالم بكلّ شيء، عظيم القدرة، يحكم جميع الكائنات الحيّة، والمحرّك الأوّل للحركة الكليّة التي حرّكت الأشياء كلّها. [انظر: الأهواني، نصوص إنكساجوراس.. فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص 194 و195]

الفكرة الأخرى تقوم على فكرة ثنائية الجسد المادّي والعقل بالنسبة إلى الإنسان. والفكرة تتكلم عن خلود الجانب العقلي أو الروحي للإنسان، على خلاف الجانب المادّي يفنى بعد أن يفارقه العقل أو النفس أو الروح [انظر: الشين، الفلسفة المثالية.. قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، ص 14 - 16]، وهنا "العقل" (Mind) يستخدم لتغطية عمليات الوعي والفهم المختلفة.

هذه النظرية - وأقصد ثنائية العقل والجسد في الغرب - اقترنت مع اسم رينيه ديكارت (René Descartes)، رغم أنّها من النظريات القديمة التي قال بها أيضاً الحكيم سقراط (Socrates) وتلميذه أفلاطون (427 ق.م. - 347 ق.م.) الذي بدأ من حيث انتهى أستاذه. وخلاصة أمرهم في ذلك هي: أنّ حقيقة الإنسان بذاته الروحية القائمة بذاتها (النفس)، وأنّها هي العقل أو تحتوي عليه، وأمّا البدن فهو ليس إلّا آلة أو أداة لتلك النفس الروحية. [انظر:

محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ص 23] وكذلك صرح أرسطوطاليس (384 - 322 ق.م.) في كتاب النفس بأنّ للإنسان عقلاً مفارقاً للبدن غير ممزوج فيه، وهو النفس العاقلة التي تدرك الصور والمعاني. [انظر: أرسطو، النفس، ص 109 و110] بيد أنّه يفرّق ما بين العقل المنفعل الموجود عند جميع أفراد النوع الذي هو عبارة عن مجرد الاستعداد لقبول الصور، وبين العقل الذي وصفه بشبيه العلة الفاعلة الذي يحدث جميع الصور كأنه الضوء الذي يحيل الألوان من القوة إلى الفعل، وهذا الأخير هو العقل المفارق اللامنفعل، ومتى ما فارق البدن يصير غير ما كان عليه، وهو الخالد بعد الموت. [انظر: المصدر السابق، ص 112] فالنفس لها - كما هو ظاهر - بعد مادّي ينفعل ويتفاعل، وآخر مفارق لا ينفعل بانفعال المادة، وهو بمنزلة العلة الفاعلة لحالات العقل الإدراكية.

وهذه النظرية أو النظرية سرى أمرها إلى فلاسفة الإسلام ولاقت عندهم قبولاً واسعاً، كأمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وأكثر من نظر لها واهتم بدراستها بشكل تفصيلي ومستقل هو ابن سينا.

الأدلة على ثنائية العقل والجسد

الكلام في هذا السياق يقع على نحوين، النحو الأوّل: يتعلّق بنحو وجود بعد آخر للإنسان غير البدن المحسوس، والنحو الآخر: يتعلّق بطبيعة ذلك البعد، وهل هو مجرد أم مادّي.

النحو الأوّل

أمّا فيما يتعلّق بالنحو الأوّل فقد ذكر ابن سينا عدّة أدلة على ذلك، منها البرهان الذي ينطلق من الآثار الحياتية لبعض الأجسام دون بعضها الآخر، وهي شيء غير الأجسام، وإنّ لهذه الآثار مبدأً وعلةً، وهي من المؤكّد غير الجسم لاختلافها بين الأنواع رغم اتّفاقها في الجسمية، وهذا ما أطلق عليه الحكماء والفلاسفة "النفس"، ولهذا يقول: «إنّنا قد نشاهد أجساماً تحسّ وتتحرّك بالارادة، بل نشاهد أجساماً تتغدّى وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لجسميّتها، فبقي أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميّتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال ... فإنّنا نسمّيه نفساً» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 5]. وهذا الدليل يثبت النفس للإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى، بضميمة الإدراك الحسيّ والحركة الإرادية، وأمّا النفس الإنسانية فتمتاز عن غيرها من النفوس بالحركة الفكرية وإدراكها للمعقولات. والدليل الآخر على إثبات وجود النفس وأنها غير البدن هو ما يسمّى بـ "الرجل المعلق

في الفضاء"، الذي ذكره ابن سينا في أماكن عدّة من كتبه، وهو لا يقتصر على إثبات وجود نفس وراء البدن العنصري، بل يمكن مع ذلك إثبات تجرّدها أيضًا، وتبعًا لتجرّدها إثبات كونها جوهرًا، بيد أنّ ابن سينا أشار إلى أنّ هذا البرهان من الحجج القاطعة على من له البصيرة والفهم الجيد المقترن بالصدق بمقدّماته، وإلاّ فهو غير نافع لغير ذلك؛ ولهذا وصف «هذه الحجّة إمّا ضائعة وإمّا قاطعة». فإنّها ضائعة بالقياس إلى من يتوقّف ذهنه عن التفتّن بهذا الاعتبار [وهو اعتبار إنسان لا يدرك شيئًا إلاّ نفسه] ... لكنّها بالقياس إلى المستبصرين قاطعة» [ابن سينا، المباحثات، ص 58 و59].

وخلاصة الدليل أن يفترض إنسان له جسمًا كاملًا وهو في حالة يقظة وانتباه، كما أنّه في حالة تمنعه عن الالتفات إلى جسمه، فضلًا عن سائر الأشياء، كما لو خلق في فضاء مظلم تمامًا أو كانت عيونه مغلقة؛ ولذا فهو لا يلتفت إلى عينيه ولا يرى شيئًا لكي يستخدم عينيه في رؤيته، كما أنّه لم ينتبه إلى سمعه؛ لأنّه في فضاء لا صوت فيه لكي يستخدم أذنه في الاستماع إليه ولينتبه إليه. وهكذا بالنسبة إلى حاستي الشم والذوق. وأخيرًا فإنّ حاسة اللمس عنده بحالة لا يلتفت إليها ولا يستخدمها، وبالتالي لا يدرك بدنه والأعضاء الداخلية والخارجية؛ لأنّه بحسب الفرض في حالة لا تسمح له بالالتفات إلى بدنه وأعضائه، فهو غافل عنها فعلاً. لكن رغم ذلك فهو ليس جامدًا؛ لأنّه ما زال يدرك ويعي ذاته ونفسه، فهو يدرك ما يعبر عنه بـ "أنا" الشخصية، رغم أنّه لا يلتفت إلى جسمه وأعضائه. وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان أن يعي ذاته حتّى مع الغفلة عن البدن، وبالتالي المعلوم غير المجهول، والنفس غير البدن؛ ولهذا قال الشيخ: «لو خُلِقَ إنسان دفعةً واحدةً، وخلق متباين الأطراف ولم يبصر أطرافه واتفق أن لم يمسّها ولا تماسّت ولا يسمع صوتًا، جهل وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنّيته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 225].

ويمكن إدراك هذا المعنى للدليل من خلال رفع الرجل المعلق في الفضاء الكامل الإدراك، واستبداله بالإنسان الناقص الإدراك كالنائم أو السكران، فإنّه لا يغفل عن إدراك ذاته: «حتّى أنّ النائم في نومه والسكران في سكره لا تعزب ذاته عن ذاته» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيات، ج 2، ص 292].

فإدراك الشخص لذاته من أوضح الشعور الداخلي، ومثل هذا الإدراك لا يحتاج إلى واسطة في حدّ أو رسم أو حجة وبرهان. وقولنا عنه بالدليل ليس إلاّ من باب المسامحة وضيق

التعبير؛ ولهذا أطلق الشيخ عليه "التنبية" ولم يقل "الإشارة".

الجدير بالذكر أنّ ابن سينا هو أوّل من استدلّ بهذا الدليل على وجود النفس، ولم يكن له نظير في كلمات الأسبقين من اليونان وغيرهم من الفلاسفة، بل حتّى في كلمات الفارابي لم نجد له أثرًا.

وهذا التنبية الذي ذكره ابن سينا هو عين ما نجد في كلمات ديكارت، حيث ميّز الأخير هناك بين النفس والبدن، والنفس اعتبرها جوهرًا مستقلًا بذاته والفكر يحلّ فيه؛ ولهذا قال: «إنّه [أي الإنسان] يستطيع أن يفرض أن لا جسم له، وأن يغفل وجود السماء والأرض والهواء وكلّ شيء يقع في أي مكان، ولكنّه مع ذلك يظلّ واثقًا من وجود نفسه، وعليه تكون الإنسيّة أو النفس موجودةً مع فرض أنّ البدن غير موجود. إذن فهي شيء متميّز عن الجسم المادّي، ولا يستلزم من وجود النفس مكانًا ولا يتوقّف على أي مادة» [ديكارت، مبادئ الفلسفة، ج 1، ص 52 وما بعدها].

ومن هنا قالوا إنّ هذا عين ما أطلق عليه "الكوجيتو" الديكارتّي (Cogito, ergo sum). ولا يحتاج القارئ مزيدًا من عناء التأمّل ليدرك وجوه الشبه بين ما ذكره ابن سينا وما ذكره ديكارت. [انظر: إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، ج 1، ص 156].

ولكن باعتقادي أنّ الأمر مختلف نوعًا ما، وإن كان بينهما نوع تشابه واشتراك؛ وذلك لأنّ الاستدلال على وجود النفس من حيث هي ليس هو عين الاستدلال من فعلها على وجودها، والكوجيتو الديكارتّي من نوع الاستدلال الذي ينطلق من التفكير الذي هو فعل النفس إلى وجودها. نعم، يبقى أنّ ما ذكره ديكارت من دليل على وجود النفس هو عين ما ذكره ابن سينا في دليل "الرجل المعلق في الفضاء".

ننوّه إلى أنّ الكوجيتو دار حديث عنه في كتب التاريخ حول عائدته، وقد وجّه إلى ديكارت اتّهام بأنّه اقتبس مبدأه "أنا أفكر إذن أنا موجود" من القديس أوغسطين (Augustine of Hippo) الذي استعمل الشعور بالفكر على اليقين بالوجود "أنا أفكر إذن أنا موجود"، إلّا أنّه نفى ذلك عن نفسه بطريقة أو أخرى. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 66]

التحو الثاني: أدلة تجرّد حالات العقل وأنها ليست من سنخ المادّة

الدليل الأوّل

من الأدلة التي تذكر على تجرّد الحالات العقلية ووعائها، هو أنّ خواصّها غير خواصّ الأمور المادّية التي تقبل الانقسام والتجزؤ الخارجي والوهمي، وأمّا الحالات المدركة، سواءً عن طريق الحسّ أو الخيال أو الوهم أو العقل والوعي بصورة عامّة، فغير قابلة لذلك. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة 11 الفصل 1]، وفيها من الوحدة التي لا تتجزأ. وبالتالي فهي مجرّدة عن المادّة وخواصّها، ومن هنا لا بدّ من القول إنّ وعاء هذه الحالات من نفس السنخ، وإنّته غير مادّي ولا يحمل خصائص المادّة.

فإذا جئنا إلى المفاهيم الكلّية نجد لها وحدةً خاصّةً غير قابلة للانقسام، فالإنسان الكلّي لا يكون نصفًا أو ثلثًا أو غيرها في مرتبة الإدراك، وهكذا معنى العدالة والحرية غير قابلة للانقسام، فهي مفاهيم مجرّدة عن الجسمية المادّية، فإذا كانت المعقولات هكذا فمحلّها من سنخها، وإنّته مجرّد كذلك. [انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 187]

الدليل أعلاه ذكره ديكارت أيضًا في كتبه مع اختلاف ضئيل، إذ انطلق من نفس الوعي وأثبت بأنّه غير قابل للانقسام كما هو حال البدن الذي يقبل ذلك، فأشار إلى «أنّ الاختلاف عظيم بين النفس والبدن في أنّ البدن بطبيعته قابل دائماً للقسمّة، وأنّ النفس غير قابلة للقسمّة على الإطلاق؛ إذ إنّته في الواقع عندما انظر فيها، أي عندما انظر في نفسي، من جهة أنّني شيء يفكر، فإنّني لا أستطيع أن أميّز في نفسي أجزاءً ما، ولكنني أعرف وأتصوّر تصوّرًا جدّ واضح أنّني شيء واحد تامّ على الإطلاق. ومع أنّ النفس كلّها تبدو متّحدةً مع البدن كلّها، فإنّته إذا فصلت عنه ساقٌ أو ذراعٌ أو أيّ جزءٍ آخر، فإنّني أعرف خير المعرفة أنّته لم يفصل من أجلها هذا أيّ شيء في نفسي» [ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، التأمّل السادس].

فالانطلاق التي انطلق منها ديكارت كانت من نفس الوعي ووحده غير القابلة للانقسام، وعندها أثبت أن للإنسان حقيقةً وراء جسمه المادّي. وأمّا الدليل الذي ذكره الشيخ الرئيس فكانت انطلاقة من نفس المعقولات والحالات العقلية، وصولاً إلى محلّها وهو الوعي أو النفس الذي هو غير البدن.

وقفه مع ما ذكره ابن سينا

إنّ القدر المتيقن من الدليل الذي ذكره ابن سينا هو إثبات تجرّد المعقولات الكلية ووعائها، ولا يمكن لنا أن نستفيد منه تجرّد الصور الحسّية والخيالية كما هو واضح في الدليل، بل إنّه في بعض كتبه يصرّح بمادّية القوى الحسّية والخيالية ومدركاتها ما عدا الإدراك العقلي، فإنّه مجرّد. [انظر: ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 166 - 171] وهذا الأمر كما يبدو غير خاصّ به، وإنّما هو السائد والمشهور بين الفلاسفة المشائين ما قبل صدر المتألّهين الذي أكّد الأخير على تجرّد جميع مراتب الإدراك وقواها، وعلّل ذلك بعدم انطباق خصائصها بخصائص المادّة. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 141 و142 تعليقه الشهيد مطهري]

إنّ القول بعدم تجرّد الإدراكات الحسّية والخيالية يلزم من ذلك محال عقلي، وهو انطباق الكبير بالصغير؛ إذ إنّ كلّ واحد منّا يدرك صور الأشياء الكبيرة ويتصوّرّها بما لها من حجم وشكل ومقدار، ويتصوّر الإنسان العالم الواسع المحيط به بكلّ ما فيه، ولا يمكن افتراض حضور العالم بكلّ خصوصياته في صفحة الدماغ الصغيرة الحجم؛ لاستحالة انطباق الكبير في الصغير، فلا يمكن للمجرّة أن تحلّ في الذرّة، ونسبة الدماغ لما يحيط بالإنسان كنسبة الذرّة إلى جبل عظيم. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 150]

وقد يقال عكس ما ذكرنا وهو أنّ القول بتجرّد الخيال أيضًا يستلزم منه محال عقلي، وهو انقسام المجرّد، فالصورة الخيالية لها يمين ويسار وفوق وتحت، فالمسألة على ما يبدو جدلية الطرفين وتحتاج مزيدًا من الفحص.

والحقّ أنّ الصور الخيالية لا تتّسم بسمات المادّة، فهي لا تقبل الانقسام ولا جهة لها ولا وضع يذكر، وما يتصوّر من ذلك فهو ليس إلّا من الخلط ما بين الصورة العقلية والخيالية؛ لأنّ الأخيرة وإن كان فيها شكل وهيئة ولكنّها فاقدة للهيولى والمكان وللوضع الخاصّ، بالإضافة إلى عدم الاستعداد والقابلية للتغيّر، فقد تجد من مخزوناتك صورًا خياليّة أدركها الحسّ قبل عشرات السنين، وهي على حالها لم يطرأ عليها التغيّر. وبالجملة الظواهر الذهنية بشكل عامّ غير مادّية، هذا بالإضافة إلى ما يقال عليها "الحالات الوجدانية"، كالإرادة والحبّ والبغض والكراهة؛ لكونها أيضًا لا تتّسم بسمات المادّة من الانقسام والتغيّر، فهي ظواهر تعود إلى النفس لا إلى البدن.

الدليل الثاني

ما ذكره صدر الدين الشيرازي والسيد الطباطبائي في أصول الفلسفة، والذي ركزوا فيه على مسألة التذكّر والنسيان عند الإنسان؛ ليصلوا بعد ذلك إلى أنّ عملية الإدراك ليست من سنخ المادّة، لثبات تلك الصور من دون أيّ تغيير طرأ عليها.

وخلاصة الأمر أنّ الإنسان لديه القدرة على الاحتفاظ بالحوادث ومشاهدت الأشخاص والمناظر الطبيعية وغيرها، واسترجاعها أو استحضارها في الذهن متى ما شاء من دون الحاجة إلى مباشرة الإدراك بالأدوات الحسّية، وعندها نجد المستحضر من الحافظة في الحالة الثانية هو عين المشاهد في الحالة الأولى، حيث استحضر عين صورة الصديق الذي شاهده في وقت سابق من دون أيّ تغيير حصل لها. وهذا خير شاهد على أنّ الإدراك المستحضر ليس من سنخ المادّة، وإلاّ بحسب الفرض المادّي لا بدّ أن يطرأ التغيير الفيزيائي عليها بمرور الزمن. وقد أشار إلى ذلك كارل بوبر (Karl Raimund Popper) في كتابه "النفس ودماغها" وبشكل أبعد من حالات التذكّر في الحالات الطبيعية، وراح إلى حالات فقدان الوعي التي تحصل لأسباب متعدّدة، من بينها تناول عقار أو علاج خاصّ يؤدّي إلى محو الذاكرة وتفتيتها، ورغم ذلك فإنّ أجزاء من الذاكرة طويلة الأمد تبقى سليمة، وبمجرّد استعادة الوعي يكون بالإمكان استذكار الأحداث السابقة، وهو استعادة لهوية الشخص.

وهذا ممّا جعل كارل بوبر يتنصّل عن النظرية المادّية حول الوعي ويشكّك بتماميتها، ليسير على خطّ قريب من البعد اللامادّي للوعي وحالاته الذهنية. [انظر: كارل بوبر، النفس ودماغها، ص 121 - 123]

أدلة القوم على ما نحن فيه لا تقف عند هذين الدليلين، بل لهما من الأدلة التي لا تسعها هذه الدراسة المتواضعة، كما أنّه يوجد من يطرح عليها بعض الإشكالات قد تكون تامّة وقد لا تكون، وفي المقابل توجد إجابات على هذه الإشكالات، وبالتالي لا يسعنا المجال أن نخوض في جميع التفاصيل ونكتفي بهذا القدر من الأدلة ولوآزمها.

طبيعة العلاقة ما بين العقل والبدن

العلاقة بين العقل والبدن علاقة وثيقة؛ إذ نجد أفكاراً تهيج البدن وتحدث فيه انفعالات كثيرة، مثلاً «انظر أنّك إذا استشعرت جانب الله ﷻ وفكرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون أضعف، ولولا هذه

الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك و[إلى] الاستشاط غضبًا من نفس بعض» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 82]. والعكس كذلك؛ فإنّ للبدن أثرًا على العقل، فقد تنتج حركة ما فكرة تبعث الاعتدال والسرور والغبطة، واحتراق اليد أو أيّ جزء من البدن ينشأ عنه إحساس بالألم، وضربة على الرأس يتبعها إحساس بألم وقد يتبعه فقدان للوعي.

وهذا التأثير والتأثر بين العقلي والبدني نحتاج إلى فهمه بشكل أوضح، وذلك يكون من خلال معرفة طبيعة العلاقة بينهما.

يقول أصحاب النظرة الثنائية إنّ الجسم لا يتعيّن ولا يتحدّد إلّا إذا اتّصلت به النفس، وأمّا النفس فحالتها غير ذلك، فهي في ذاتها غير محتاجة للبدن، وإن احتاجت إليه في فعلها. وبالتالي فهي مصدر الحياة والحركة له، وبعد انفصالها عنه يتغيّر ويصبح شبحًا من الأشباح، وأمّا هي بالانفصال تحيا حياة كلّها بهجةً وسعادةً؛ ولذلك قالوا: «إنّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوى بتعظّله، فإذا مات البدن وخرب تخلّص جوهر النفس عن جنس البدن» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 186].

وأمّا طبيعة العلاقة بين الوعي والإدراك مع البدن المادّي، نستطيع أن نقول إنّ بعضهم فسّر العلاقة تفسيرًا فسيولوجيًا وأدبجه نظريًا بعلم العقول، واعتبروا إنّ البدن ليس محلاً للنفس؛ لأنّ الجوهر لا يحلّ في محلّ، وإنّما البدن آلة للنفس، والعلاقة بينهما تكون علاقةً تدبيريةً، إذ إنّ النفس تدبّر البدن وتتصرّف فيه، ومثلها فيه كمثل ملك في مدينته ومملكته، فإنّ البدن مملكة النفس وعالمها ومستقرّها، وجوارحها وقواها بمنزلة الصنّاع، والقوّة العقلية كالمشير الناصح. والقلب الصنوبري هو محلّ التقاء الروحي والبدني، أو العقلي والجسدي، والدماغ وإن كان يشرف على الجهاز العصبي ويسيره، ويقبل الإحساسات ويدفع إلى الحركة، ولكنّه يخضع للقلب ومحتاج إلى الحرارة العضوية التي يبعث بها إليه، ومن هنا «يجب أن يكون أوّل تعلق النفس بالقلب، وليس يجوز أن تتعلّق بالقلب ثمّ بالدماغ، فإنّها إذا تعلّقت بأوّل عضو صار البدن نفسانيًا، وأمّا الثاني فإنّما تفعل فيه لا محالة بتوسّط هذا الأوّل. فالنفس تحيي الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن تكون قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى؛ لأنّ الفيض يجب أن يكون صادرًا من أوّل متعلّق به، فيكون الدماغ هو الذي يتمّ فيه مزاج الروح الذي يصلح لأن يكون حاملًا لقوى الحسّ والحركة إلى الأعضاء حاملًا يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 232].

أما الانفعالات النفسية فهي بحاجة إلى خدم تنقذ أوامرها ومطايا تحمل آثارها، ومطيّتها جميعاً جسم بخاري لطيف يتدقّق في الأعصاب وينتشر في الجسم جميعه، يخرج من القلب ويمتدّ إلى سائر الأطراف، ولا أدلّ على هذا من أنّه إذا تصلّب أو فسدت مسالكه انقطعت الحركة والإحساس. وهذا الجسم هو الروح الذي يمدّ الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة، ويربط القوى والانفعالات النفسية بعضها ببعض، فيحمل إلى أعضاء الحسّ القوى الحاسّة، وينقل منها التأثيرات الحسّية إلى الدماغ، كما ينقل الأوامر الحركية من المراكز الدماغية إلى أعضاء الحركة. [انظر: المصدر السابق]

فالروح البخاري مطيئة أولى للنفس الناطقة في تعلقها بالبدن، أي علّة قريبة لحياة البدن والنفس علّة بعيدة لها، وهو أطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن وأدقّها وأصفاها؛ ولذلك كان أشدّ قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. [انظر: آملي، سرح العيون في شرح العيون، ص 14 و15]

وهذا المعنى للتعلّق ما بين العقل والجسد أشار إليه ديكارت أيضاً في كتبه، وأكّد أنّ اتّصال النفس بكلّ البدن، ولكنّ الجزء الذي تمارس فيه وظائفها مباشرة ليس القلب - كما أشار ابن سينا - ولا الدماغ بأكمله، وإنّما في غدة معيّنة صغيرة جدّاً تقع في وسط الدماغ. [انظر: المصدر السابق، ص 24] وهي مركز لاستقبال الإشارات من كلّ أعضاء الجسم والردّ عليها، وترتبط هذه الغدة بسائر أعضاء الجسم وعضلاته وأعصابه بما أطلق عليه "الروح الحيواني" [انظر: ديكارت، انفعالات النفس، ص 18]، وهو الروح البخاري الذي جاء في كلمات ابن سينا.

وقفه عند طبيعة العلاقة ما بين العقلي والمادّي

إنّ النظرية الثنائية حول حقيقة الانسان تواجه مشاكل حقيقية يصعب حلّها بسهولة، ومن أهمّ تلك المشاكل هي طبيعة العلاقة ما بين المادّي واللامادّي، وكيفية التفاعل المتبادل بينهما أو التأثير والتأثير بين العقلي والمادّي، فإنّه عندما أقرر رفع يدي فهي ترتفع حقيقةً، والقرار الذي اتخذته كان في مرتبة العقل الميتافيزيقي، والارتفاع حصل في مرتبة الجسد وعالم المادّة، وهكذا ضرب اليد بالمطرقة عن طريق الخطأ وإن كان مادّيّاً، ولكنّ الشعور بالألم يتعلّق بأمر عقلي، فعلاقة السببية واضحة بين الأطراف، وحقيقة العلاقة مجهولة. وما ذكره ابن سينا وديكارت في مقام بيان العلاقة بينهما لا يحلّ الإشكالية، وبالخصوص ما ذكره ديكارت الذي عدّ الاتّصال الكامل بين العقلي والبدني.

والأمر الآخر الذي زاد الأمر سوءاً - على ما أعتقد - أنه لازم قولهم هذا أن يكون للنفس وحالاتها مكان يمكن الإشارة إليه، وذلك عندما تمّ تحديد نقطة الاتصال بين المادّي واللا مادّي، وهذا لا ينسجم مع المجرّد. وبعبارة ثانية: إنّ ديكارت ينظر إلى العقل أو النفس متّصلاً مع الجسد بشكل كامل. نعم، النقطة المهمّة هي تلك التي في الدماغ، وبناءً على ذلك، لا يمكن أن يكون هذا القول صحيحاً؛ لأنّه لا يمكن للجوهر العقلي أن يكون ممتدّاً في الأبعاد الثلاثة مكانياً، وبالتالي فالمشكلة قائمة تحتاج إلى مزيد من التأمل.

ثالثاً: النظرية المادّية في تفسير الوعي والحالات العقلية

النظرية المادّية حول الوعي وحالاته العقلية ليست على نمط وتفسير واحد، بل اختلفوا في بيان ذلك اختلافاً كبيراً، فمنهم من عدّ الوعي وحالاته من التصورات الوهمية التي لا حقيقة لها في الواقع، كغروب الشمس وقوس قزح اللذين أثبت العلم بأنّهما عبارة عن خدع بصرية، والوعي هو كذلك عبارة عن خداع فقط. ومنهم من عدّ له وجوداً وهو عبارة عن برنامج حاسوبيّ يعمل في الدماغ، ومنهم من عدّه نوعاً من أنماط السلوك الشخصي، وأمّا جون سورل (John Searle) المتخصّص في فلسفة العقل، فقد صرّح في محاضرات متعدّدة بأنّ الوعي وحالاته ظاهرة بيولوجية، مثلها مثل البناء الضوئي والهضم وانقسام الخلية وغير ذلك، فهو ظاهرة خاضعة للتحليل العلمي حالها حال الظواهر التي تدرس في علم الأحياء والعلوم الأخرى.

ومن أجل أن تتّضح الرؤية في هذا السياق نذكر أهمّ الآراء المادّية فيما يتعلّق بالوعي وحالاته، ومنها النظرية السلوكية التحليلية أو الفلسفية، والنظرية الإقصائية التي تقصي العقل وحالاته من التحقّق والواقعية غير المتجسّدة.

النظرية السلوكية التحليلية (Analytical Behaviorism)

هذه النظرية يظهر من كلمات أصحابها أنّها جاءت لتتحدّى النظرية الثنائية، وتقع بالضدّ منها في تفسير طبيعة العقل وحالاته العقلية، والتي كان رأي أصحابها في ذلك - أي في تفسير العقل وحالاته - أنّهما يرجعان إلى السلوك الفعلي أو الاحتمالي (أي بالقوّة) للشخص. فالحالات العقلية ليست أكثر من أنماط السلوك الشخصي، كما أنّ العقل لا يخلق السلوك، وإنّما هو عين ذلك السلوك. وبالتالي فالسؤال عن العلاقة ما بين العقل والدماغ، هو في الواقع سؤال علمي صرف؛ لأنّ الكلام يدور مدار حالات فيزيائية داخلية للإنسان وغيره

من الحيوانات، وهي السبب الرئيس لأنماط مختلفة من السلوك.

ولكن قبل الغوص بالسلوكية التحليلية الفلسفية الناظرة إلى فلسفة العقل لا بدّ من التفريق بينها وبين السلوكية في علم النفس؛ دفعًا للتداخل والخلط الذي قد يحصل بين النظريتين، خاصّةً أولئك الذين دخلوا الفلسفة من خلال دراسة علم النفس؛ فإنّ الأخيرة لا تهتمّ بدراسة العقل وحالاته الإدراكية من حيث طبيعتهما وعلاقتهما بالبدن وغير ذلك، وإتّما تقصر اهتمامها على السلوك الإنساني من حيث تأثره بالبيئة التي حوله، فكانت وجهة نظر أتباعها تقوم على أساس أنّ العوامل البيئية للفرد هي التي تكوّن سلوكه، فالسلوك الظاهري هو سلوك ناتج عن المثيرات البيئية.

[see : K.T.Maslin, An Introduction philosophy of mind, p 107]

بيان تفسير العقل وحالاته بحسب الرؤية السلوكية

وبالرجوع إلى السلوكية التحليلية التي تهتم ببيان العقل وحالاته، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أبرز من يمثلها هم كلّ من: جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) ورودلف كارناب (Rudolf Carnap) وكارل همبل (Carl Gustav Hempel)؛ إذ أجمع هؤلاء أمرهم على تفسير الحالات العقلية، من أنّ للمرء حالاتٍ قصديّةً واستعدادًا للسلوك بطرق معيّنة، وأنّ مفهوم العقل ليس إلاّ الاستعداد للسلوك. [انظر: صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، ص 167]

عدّ رايل (Ryle) النظرية الثنائية لا تحلّ الإشكالية العويصة المعروفة بـ (Mindbody problem)، كما جاء في كتابه الموسوم بـ "مفهوم العقل" (The Concept of Mind) الذي لاقى شهرةً واسعةً بين المهتمّين في هذا المجال، وعلّل ذلك إلى كون النظرية الثنائية تتضمّن إشكالاتٍ منطقيّةً كبرى لا يمكن حلّها بسهولة؛ لأنّها قائمة على وجود جوهرين مستقلّين ليس أحدهما من سنخ الآخر؛ ولهذا أطلق عليها "عقيدة العفريت أو الشبح في الآلة" (The Dogma of the ghost in the machine).

[see: Ryle, Gilbert. The concept of mind, p 11]

ويقصد من الآلة الجسم أو البدن المادّي الذي يخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء، وأمّا العفريت أو الشبح فهما إشارة إلى النفس أو العقل التي ذكرها ديكارت، ويقصد من ذلك العنصر الخارق للطبيعة أو المخفيّ غير الواضح للعيان المتلبّس بالبدن أو الذي له علاقة معه غير بيّنة.

إنّ نظرية السلوك التحليلي قائمة على فكرة "الاستعداد" أو القوّة التي هي بمعنى القابلية، وهي كامنة في الأشياء غير الظاهرة في الملاحظة والمشاهدة، كالحديد الذي فيه القابلية على مقاومة الكسر، والزجاج الذي فيه الاستعداد على الكسر، والسكر الذي فيه القابلية على الذوبان في الماء، وهذا المعنى للاستعداد يطبّقه أتباع هذه النظرية على العقل و النفس في الإنسان. فالعقل ليس شيئاً له كيان مستقلّ عن البدن، بقدر ما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا ما توفّرت الظروف المناسبة.

فالذكاء ليس إلّا استعداداً خاصّاً لسرعة التكيّف في المواقف المفاجئة أو وحدة الذهن وتجنّب الأخطاء، كما أنّ ذكاء الذكيّ ليس في كلّ لحظة، لكنّه في مواجهة المواقف المفاجئة الصعبة، فإنّه يكون أكثر استجابةً من غيره، وهكذا يفسّر الغضب والخوف والحبّ والإرادة والدوافع وغيرهما تفسيراً سلوكياً بالمعنى السابق. [انظر: زيدان، في النفس والجسد، ص 173 و174]

فالسوكية في مقام توضيح العقل وحالاته والنسبة إليه من الظواهر، فإنّ الأمر يعود إلى بعض الميولات السلوكية أو الاستعدادات ذات الصلة عند الإنسان، هو ما يطلق عليه "العقل" عند أصحاب هذه الرؤية. فالشعور بالألم عند تعرّض الجسد لإصابة ما، فالألم ليس سوى نزوع وميل لإظهار أنماط سلوكية معيّنة كالنواح أو الهلع أو البكاء أو التأوّه، والشعور بالخوف عندما ترى الحيوان المفترس أو شخصاً يحمل آلة حادّة كالسكين في مكان مظلم، ما هو إلّا نزوع وميل للارتجاف أو الهروب. فالحالات العقلية بشكل عامّ هي عبارة عن الميل لإصدار مخرجات سلوكية استجابةً للمدخلات البيئية، وبالتحديد استجابة لتأثيرات البيئة المحيطة بالإنسان من حيث أعضاؤه الحسيّة. [انظر: إدوارد فيسر، فلسفة العقل، ص 79]

فالعقول ليست كياناتٍ جوهريةً مستقلّة، والحالات العقلية قائمة بتلك الكيانات، وإنّما العقل اسم نطلقه على مجموعة واسعة من العمليات والحالات السلوكية، أي اسم كلّ يجمع فئةً ضخمةً من السلوكيات. وإنّ القول بأنّ العقول كيانات مستقلّة هو من الخلط أو الخطأ المقولي، بمعنى إدراج الشيء في الفئة الخطأ، وهي من نوع آخر، كأن تجعل الإعداد في خانة المحسوسات وتقول الأعداد حمراء، فإنّ هذا من الخطأ المقولي.

ويمثّلون لذلك من خلال المفاهيم العامّة الاعتبارية، ككلمة "الجامعة" التي أطلقها أهل اللغة على مكانٍ مجرّزٍ ولكلّ جزء فيه خصوصية معيّنة.

افترض أنّك تأخذ صديقاً لك إلى جامعتك التي تدرس فيها، وهناك تمشيان في ساحاتها المخضرة بالعشب والأشجار، وتريان المباني الأكاديمية الخاصّة بالمحاضرات والمباني الإدارية

المختلفة، ثمّ تذهبان إلى مكتبتها الخاصّة بالمصادر العلمية والثقافية، وتشاهدان هناك الطلبة وجميع العاملين في المكان. وبعد كلّ ذلك يسألك صديقك أنّه يريد مشاهدة الجامعة أين هي؟! وهذا خطأ مقولي عندما فهم أنّ الجامعة كيان مستقلّ وراء ما اطلعنا عليه من الساحات والمباني. وهكذا الأمر عندما نتصوّر أنّ العقل كيانٌ مستقلٌّ عن أنماط السلوك الشخصي نفسها. [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 104 و105]

وقد يطرح استفهام في ما يتعلّق بالاستعداد الذي هو قوام النظرية السلوكية، وهو هل يمكن أن يكون الاستعداد متحقّقًا ولا يظهر بحيث يكون بالفعل؟ الجواب على ذلك: لا ضرورة لأن يظهر هذا الاستعداد أو ذاك، وإتّما إذا توقّرت الظروف الملائمة عندها تظهر وتكون تلك القابليات والاستعدادات بالفعل، فمتى ما جعلنا الملح في الماء يذوب، وإذا لم يتحقّق الشرط - وهو جعل الملح في الماء - فلا يذوب، والاستعداد يبقى على حاله. كما يمكن أن يكون لديك قابلية لفعل ولم تفعله مطلقًا لعدم توقّر الفرصة المناسبة أو لتناسب الاستعدادات وطغيان إحداها على الأخرى؛ ولهذا قالوا في هذا السياق: «قد يكون لديك استعداد لأن تسلك بشجاعة عندما تواجه بخطر، ولكنك تقضي عمرك في سكينة مخيّم، وهذا لا ينقص من شجاعتك» [جون هيل، فلسفة العقل، ص 107].

العلاقة ما بين البدن والحالات العقلية من وجه نظر السلوكية

النظرية السلوكية تقدّم معنيّ آخر لطبيعة العلاقة ما بين الحالات العقلية والبدن غير المعنى الذي تمّ طرحه من قبل أرباب النظرية الثنائية، فإنّ النظرية السلوكية حول العقل وحالاته ليس إلّا نماذج وأنماط ترجع السلوك الخارجي للبدن، أو الاستعداد الكامن في الإنسان إذا ما توقّرت الظروف المناسبة. وبالتالي لا معنى لوجود عقل أو نفس وراء البدن. نعم، الاستعداد أو الفعلية كامنان فيه،

فالنظرية السلوكية هي أقرب إلى وحدة الشخص، ولا ترى له بعدًا آخر تتعلّق به تلك الحالات. وإذا كانت ترى غير ذلك فمن المؤكّد أنّها تنظر إليه نظرةً ماديّةً صرفةً، وبالخصوص إذا عرفنا أنّ أصحاب هذه النظرية هم من أتباع الوضعية المنطقية الذين ينكرون كلّ ما هو غير قابل للتحقّق منه من خلال مبدأ التحقّق الحسيّ.

تقويم السلوكية التحليلية ونقدها

إنّ اختزال الحالات النفسية والعقلية في السلوك الخارجي كمعيار لبيان تفسيرها أو

للحكم عليها - أي على تلك العمليات الذهنية - لا يقبله من لديه أدنى تأمل؛ وذلك لأن كثيراً من الحالات نشعر بها بغض النظر عن السلوك، فالإحساس بالألم [الألم الشخصي] لا يتوقف على رؤية سيلان الدم - مثلاً - في الخارج، وإنما أعي بالعلم الوجداني ذلك الشعور السلبي في شدته إن كان شديداً والخفيف في خفته، حتى قبل رؤيتي إلى ذلك الجرح الخارجي أو الأثر الذي صار على البدن، بمعنى أنني أعي الألم سواء رأيت أثراً على الجسم أم لا. وهكذا حالة الغضب؛ فإني أعيها وأشعر بها بشكل مباشر قبل أن يصدر مني أي سلوك.

ثم إن بعض حالاتنا العقلية قد تتحقق ونشعر بها من دون أن يصدر عنا أي سلوك خارجي، من الآلام والذات والممارسات الفكرية والخيالية والأحلام، فلا سلوك يصدر عن الإنسان في الأحلام؛ لأن السلوك - عادةً - يصدر أثناء اليقظة. بل قد يمارس الإنسان في خلوته ما يسمّى بـ "أحلام اليقظة"، أو يسترجع ما فعله في يومه ولياليه السابقة، أو أنه يعتزم على أداء فعل معين في المستقبل، ولا يبدو منك أو يصدر عنك أي قول أو فعل، بمعنى لا يصدر منك أي سلوك.

كما يمكن أن يحصل سلوك خاص لشخص من دون أن يدرك أي شيء في داخله نفسه، فقد يصاب الإنسان بجروح ولا يلتفت إليها ولم يشعر بالألم، سواء كان ذلك الجرح عميقاً أو لا، وهذه إشارة إلى عدم وجود أي ضرورة بين السلوك والحالات العقلية. فلو كان كانت الحالات العقلية هي عين السلوك لتحقق الألم وتوجعنا حقيقةً، ولكن بما أن التوجع والألم لا يتحقق في بعض الحالات رغم تحقق السلوك، عندها نعرف أن الأمر لا يعود إلى السلوك بما هو سلوك، بل يعود إلى أمر آخر وراء ذلك. وهذا المعنى قريب مما ذكره ابن سينا في أحد كتبه إلى أن الأدوات الحسية قد تنفعل عن المحسوس، ولكن لا يحصل الإدراك والوعي والفهم تجاه ذلك الشيء، ولا نشعر به رغم أن السلوك متحقق، كما في مثال المواجهة الحسية وأن الباصرة لها سلوك معين تجاه المحسوس، إلا أن الإدراك لم يتحقق، وعلل ذلك بكون النفس لاهيةً عنه. [انظر: ابن سينا، التعليقات، ص 30]

النظرة المادية الإقصائية (Eliminative materialism)

يقال لها "النظرة الإقصائية" أو "الحذفية" أيضاً؛ لأنها تقصي مفهوم العقل والوعي من التحقق والوجود، وتعدّهما من الأساطير التي لا واقع، وما يقال من أن للناس عقولاً ليس إلا نظرية مركونة على رفوف المكتبات العلمية حالها حال النظريات الأخرى التي لا تجدي نفعاً. وهي [أي النظرة التي تقول إن للناس عقولاً] نظرية باطلة، ولا بدّ من إقصائها وجعل

البديل المناسب عنها وهو علم الأعصاب.

وبعبارة أخرى: إنّ الكلام عن الحالات العقلية في الواقع هو الكلام عن حالات الدماغ لا غير؛ ولذلك علينا التخلّي وبشكل نهائي عن الحديث بالحالات العقلية، كما أنّ الأمر لا يقتصر على عدم وجود حالات ذهنية فوق العناصر المادية فحسب، بل يجب حذف مفهوم الذهن ومفرداته من الفكر والتفكير وغيرها من قواميسنا التي اعتدنا عليها.

[see: K.T.Maslin, An Introduction to Philosophy of Mind, pp 101 - 102]

ولهذا السبب أطلق عليها "الحذفية المادية" أو "المادية الحذفية"، فالحذفية إشارة إلى إزالة المنهج الذي يقودنا إلى أشياء غير موجودة أصلاً كمفهوم العقل وحالاته وأتّهما غير المخّ والدماغ، وأمّا ما يقال عليه "العقل" و"الأحداث العقلية" فهو ليس إلّا الدماغ الماديّ والظواهر العصبية، وعلى هذا الأساس أشاروا إلى المادية في المصطلح، وبالتالي لا بدّ من صياغة جديدة توضّح هذا الواقع الماديّ، والأنسب لذلك أنّهم قالوا إنّ "علم الأعصاب".

من حيث المبدأ فإنّ تاريخية النظرية الاستيعادية يمكن أن نجد لها جذورًا في كلمات بعض الغربيين من أمثال هولباخ (Baron d Holbach)، فهو من الإقصائيين المتشدّدين في جوانب متعدّدة من الكون بشكل عامّ، والإنسان بشكل خاصّ، منها: رفضه فكرة الإله، والروح والتفكير والكليات والإرادة الحرّة وغير ذلك، حيث جاء في كتابه "نظام الطبيعة" (The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical) أنّ الروح هو الجسد، وفيه القدرة على الشعور والتفكير والتصرّف بأسلوب ناتج عن طبيعته الخاصّة، والدماغ هو الجزء المشترك الذي تلتقي فيه جميع الأعصاب الموزّعة في كلّ نقطة من البدن، وتندمج في هذا العضو الداخلي ليتمّ تنفيذ جميع الأحداث والعمليات التي تنسب إلى الروح ومنها الحركة. وهكذا الإدراك والتفكير والإحساس، هي مصطلحات لا تشير إلى أكثر من تغييرات تحصل في ذلك العضو الداخلي، نتيجةً للانطباعات التي تحدث على الأعضاء الخارجية من خلال الهيئات التي تعمل عليها هذه التغييرات. كما اعتبر هولباخ من الجهل نسبة الأحداث العقلية وغيرها إلى بعد غيبي في الإنسان.

[see: Baron d Holbach, The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical, From page 52 to 64]

وهذا المعنى أيضًا نجده في كلمات كل من ماركس (Karl Marx) الذي يرى أنّه «من المستحيل فصل الفكر عن المادّة المفكرة، وأنّ المادّة هي الذات لجميع التغيّرات» [ستالين، المادية

الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 16]. وأنجلس (Friedrich Engels) الذي يعدّ العالم المادّي الملموس هو الحقيقة الوحيدة في الوجود، و«أنّ وعينا وتفكيرنا - مهما قد يبدو من الحسّاسية القصوى - هو نتاج المادّة، والعضو الجسدي الدماغ. المادّة ليست نتاجاً للفكر، بل إنّ الفكرة ذاتها ليست سوى أعلى نتاج للمادّة» [المصدر السابق، ص 15]. خلاصة أمرهم أنّ كلّ الأفكار والإدراكات التي يملكها الإنسان، هي من ولادة الدماغ بعد أن تأثّر من الأمور المادّية، وحقيقتها أنّها ظواهر مادّية خاصّة بالدماغ.

وأما الاستبعادية المعاصرة (Eliminative materialism) التي تتنكّر وجود أنواع معيّنة من الأحداث العقلية، فهي نظرية جديدة نوعاً ما، وأول من قدّم مصطلحها هذا إلى المحافل العلمية هو جيمس كورمان (James W. Cornman) في مقال نشره في إحدى المجلّات العلمية تحت عنوان "استبعاد الأحاسيس" (On the Elimination of 'Sensations' and Sensations) عام 1968.

كما يمكن العثور على جذور النظرية الإقصائية الاستبعادية في كلمات عدد من الفلاسفة الغربيين في منتصف القرن العشرين، من أمثال: ويلفريد سيلارز (Wilfrid Stalker Sellars) وبول فييرابند (Paul Feyerabend) وريتشارد رورتي (Richard Rorty). وعباراتهم أغلبها جاءت كردّة فعل على النظرية الثنائية الديكارتية، حيث انتقدها ويلفريد سيلارز في أشهر مقال له "التجريبية وفلسفة العقل" (Empiricism and the Philosophy of Mind)، واعتبر من الخطأ أن نعتبر الإدراكات أموراً مستقلة عن البدن أو الدماغ على نحو الخصوص، أو على الأقل أنّها قابلة للخطأ، وأطلق عليها "أسطورة المعطى" (The Myth of the Given).

[see the site Stanford Encyclopedia of Philosophy]

وبعد أن عجزت مختبراتهم عن وجود حلّ واقعي لمشكلة العقل وحالاته، جاءت هذه النظرية الضيقة وهي وجهة نظر سلبية في فلسفة العقل، وبموجبها تصبح جميع المفاهيم العقلية لا معنى لها و فارغة المحتوى، وليس لها في الواقع أي وجود موضوعي، فتكون الاعتقادات والرغبات والمقاصد والإرادة والرغبة والخوف، وغير ذلك عبارة عن وهم، وبالتالي يرجعونها - كما قلنا - إلى علم الأعصاب وأنها نشاطات عصبية، ولا وجود لأمر آخر غير البدن.

[انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل بحث فلسفي، ص 377]

فالاستبعادية دعوى إقصائية بمعنى الكلمة تجاه الفهم السائد للعقل وحالاته، إذ تنكر جميع الإدراكات بشكل لافت للنظر، وزعمت أنّ جميع المقولات العقلية تنتمي إلى علم النفس

الشعبي، ويقصدون من ذلك أنها مرحلة ما قبل الدراسات العلمية؛ ولذلك حاولوا إحالة ملف العقل وحالاته إلى المختبرات والتشريحات الخاصة بالبدن في بعض الحالات، فدائمًا ما يتبجحون بمثال الألم الذي فسّروه بأنه عبارة عن تمزق الألياف لا غير، وهي مشكلة تتعلق بالبدن والأعصاب، وهذا ما رفضه ماريو بونجي (Mario Bunge) بقوله: «وهذا خطأ؛ لأن الأعصاب تنقل فقط المثيرات من مستقبلات من نمط معيّن، فالشعور بالألم هو عملية واعية» [انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل.. بحث فلسفي، ص 377].

رابعًا: النظرية المادية تحت مجهر العقل والعلم الحديث

حاولت أن أجد مبررًا عقليًا أو علميًا على تنصّل النظرية المادية عن الإدراكات والوعي بصورة عامّة، فلم أجد، سواءً كان ذلك بحسب خطاب السلوكية التحليلية أو المادية الحذفية؛ لأنّ الحالات العقلية - مثل الإيمان والرغبة والأمل والخوف والحبّ والبغض، وغير ذلك من المعاني الحقيقية - ندركها إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر، أي بواسطة الصورة.

وتفسيرها بأنّها أنماط من السلوك الخارجي أو الباطني أو ميول واستعداد مغروس في الإنسان بما هو مادّي، أو إرجاعها إلى النشاط العصبي، وهي في الواقع نظرة مادية خاطئة لا على الأقلّ غير مقبولة تجاه العقل وحالاته.

الإشكال العقلي

من الإشكالات التي ترد على النظرية المادية - فيما يتعلق بفلسفة الذهن، ولم نجد أنّها قد قدّمت ردودًا مناسبة على ذلك - الإشكالات العقلية التي ذكرنا منها في طيّات الكلام، عندما تطرّقنا إلى خصائص الأمور المادية والحالات العقلية، نجد جميع الصور والمعاني الذهنية سواء الجزئية أو الكلية لا تحمل أيّ خواصّ للمادّة، فلا تقبل الانقسام الخارجي أو الذهني، كما أنّها لا تقبل التغيّر من حال إلى حال؛ وذلك لفقدانها الاستعداد.

كما أنّ النظرية الاستيعادية تستبعد نفسها ولا تعطي أيّ مسوّغ لقبولها، وبعبارة أخرى النظرية محلّ الكلام تستبعد جميع الاعتقادات والإيمان وغير ذلك من الحوادث العقلية، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف للآخرين - ولو أنصارها - أن يعتقدوا بها؟ وبالتالي كيف لأصحاب هذه النظرية أن يتوقّعوا قبول حججهم من قبل الآخرين بعد أن أقصوا الاعتقاد؟ وهذا ما أدى ببعض الفلاسفة الغربيين إلى القول بأنّ هذه النظرية تدحض ذاتها

(Self - Refutnig). [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 270]

ومن الإشكالات الأخرى أيضاً الإشكالات شبه العقلية؛ لأنها تمتزج ما بين التجربة والانتقال العقلية إلى وجود آخر وراء الدماغ والأنشطة العصبية. وإذا ما حاولنا أن نتأمل في مسألة التذكّر وإمكان استدعاء أمور أصبحت من الماضي، رغم أنّ الذاكرة هي شيء حاضر عندنا بالفعل بحسب العلم الحديث، أو حتّى في بعض عبارات ابن سينا؛ فما نتذكّره ليس كذلك.

توضيح ذلك: أننا يومياً ندرك كثيراً من الحوادث بواسطة الحواس الخارجية الخمس، وهذا الإدراك الحسي المباشر ينقطع ويزول، ومع ذلك يكون تحت تصرّفنا، بحيث يمكن لنا أن نستعيده في أيّ وقت. كما أنّ الذاكرة لا تستدعي الحوادث السابقة فقط، بل تقدّمها على أنّها من الماضي، وتستطيع ترتيبها زمانياً من حيث نسبة بعضها إلى بعض. وأكثر من ذلك هو أنّ القدرة على استدعاء المنسيّ الغائب قد يكون بشكل شبه كليّ. عندما نخوننا الذاكرة في بعض الأحيان ولا نستطيع أن نتذكّر اسم شخص، لكن نستطيع بمزيد من التأمل أن نتذكّره من خلال التركيز على أمور أخرى مرتبطة به.

وبناءً على ذلك لا يمكن أن نقف عند التفسير المادي للعقل وحالاته؛ لأنّه يقف عاجزاً عن تفسير ما ذكرنا أعلاه، ويكون أعجز إذا ما صوّرنا الأمر في حال فقدان الوعي وإتلاف الذاكرة، وعند رجوع الوعي شيئاً فشيئاً يستعيد الشخص المعلومات، ويستعيد شخصيته.

ومن هنا نسأل: من أين جاءت؟ وأين كانت بعد أن أتلفت الذاكرة الفعلية؟ والسؤال الأخير والأسئلة المترتبة عليه هو ممّا دعا كارل بوبر وعالم الأعصاب جون أكلس (John Eccles)، إلى القول بوجود ثنائية لحقيقة واحدة. وبعبارة أدقّ إنه يوجد عالمان أحدهما مستقلّ عن الآخر، الأوّل عالم الأشياء المادية وحالاته، والثاني عالم العقل وحالاته العقلية، ويتفاعلان فيما بينهما تفاعلاً حقيقياً. [انظر: جون سيرل، العقل.. مدخل موجز، ص 41]

الشاهد العلمي على تجرّد الوعي وحالاته العقلية

يوجد من الشواهد العلمية التي تؤيّد بأنّ العقل ليس كياناً مادّياً، بل تثبت استقلاله عن المادّة، وأنّ مراكز الدماغ المختلفة، مثل مراكز الحركة والنطق واسترجاع الذاكرة وغيرها، هي ليست العقل ذاته، بل إنّ الأخير مراقب مستقلّ يصدر الأوامر إلى مركز الدماغ لتنفيذ المطلوب. جاء ذلك في أعمال وليدر بنفيلد (Wilder Penfield) الذي يعدّ أوّل طبيب قام بدمج مباحث الأعصاب وجراحاتها وفلسفتها، حيث قام بعمليات جراحية على

أدمغة ما يقارب ألف مريض في حالة الوعي أو تحت تأثير المخدر. وشرع في هذه الأبحاث في الثلاثينيات من القرن العشرين، ولكنها نشرت بشكل أعمال كاملة بعد وفاته بسنتين، تحت عنوان: "غز العقل" (The Mystery of Mind).

اكتشف بنفيلد أنّ وضع القطب الكهربائي (أو ما يسمى بالإلكتروود) على مركز النطق يؤدّي إلى حبس المريض عن الكلام وعدم قدرته على النطق، بينما كان يعرض عددًا من الصور على شاشة أمام المريض لكي يقوم الأخير بتسميتها، والأمر كان يجري بشكل طبيعي قبل الوضع، ولكن عند ما وضع الإلكتروود على منطقة النطق وعرض عليه صورة الفراشة على الشاشة، عندها حبس المريض ولم يستطع أن يطلق التسمية، وبعد لحظات أخذ يقطع بأصابعه كما لو كان غاضبًا. وبعد أن رفع عنه الإلكتروود نطق المريض قائلاً: إنّها فراشة. وعندما تكلم المريض روى عن شعوره في ذلك الحين وقال: إنّّه عندما كان لا يقدر أن يقول فراشة أراد أن يقول "عثة"، إلا أنّه كان عاجزًا عن ذلك رغم المعرفة الكاملة بها؛ ولذا أخذ يقطع بأصابعه للتعبير عن غضبه.

وعلى هذا الأساس يستنتج بنفيلد بأن المريض قد فهم الصورة المعروضة على الشاشة، وأنّ عقله طلب من مراكز الدماغ الخاصّة بالكلام أن تختار الكلمة الخاصّة بالمفهوم، إلا أنّ تلك المراكز كانت معطّلة بسبب وضع الإلكتروود. وهذا لا يحدث إلا باستبعاد العقل من مركز الكلام، وأنّه كيان مستقلّ يراقب ويصدر الأوامر إلى المراكز الدماغية بحسب الضرورة. [انظر: أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص 35 و36].

يتّضح أنّ مركز الكلمات وآلياتها في الدماغ غير العقل، وإن كان الأخير هو الموجّه لها. فالكلمات وسائط للتعبير عن رؤى وأفكار، وأحدهما غير الآخر، فالعجز عن النطق لا يلزم منه انتفاء الأفكار.

وأيضًا أشار بنفيلد إلى أنّ الإرادة - التي هي من حالات العقل - غير هذه المراكز المخيّة، بعد أن تعرّف أنّ سبب الحركة كان من وضع الإلكتروود. جاء ذلك على كثير من السنة المرضى، وإن سبب الحركة في الأعضاء كان من وضع الإلكتروود وليس من أنفسهم، وإن المريض كان خارج كلّ ما قام به من أعمال بفعل الإلكتروود، وليس له إرادة في ذلك، وينتهي إلى أنّ العقل والإرادة شيان مختلفان كليًا عن فعل الأعصاب اللاإرادي، وأشار إلى أنّ الإلكتروود لا يمكن أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقي، أو يحلّ مسائل في الجبر، ولا يحدث في الذهن أبسط عناصر الفكر المنطقي، كذلك لا يستطيع الإلكتروود أن يخلق الإرادة. وهذه هي

نتيجة متابعة مئات المرضى من قبل بنفيلد: «عقل المريض الذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطريقة التقدية، لا بدّ من أن يكون شيئاً آخر يختلف كلياً عن فعل الأعصاب اللاإرادي. ومع أنّ مضمون الوعي يتوقّف إلى حدّ كبير على النشاط العصبي، فالإدراك نفسه لا يتوقّف على ذلك» [المصدر السابق، ص 37].

الشواهد العلمية كثيرة على تجرّد العقل وحالاته لا تقف عند عالم بعينه، حيث نجد تشارلز شرينغتون (Charles Scott Sherrington) وجون أمليس (John Eccles) المتخصّصين في مباحث الأعصاب يصرّحان بأنّ الحالات العقلية والعقل نفسه يختلف اختلافاً نوعياً عن المادّة والدماع والشبكة العصبية؛ ولهذا ينقل عن الأوّل أنّه قال: «هكذا ظهر فرق جذري بين الحياة والعقل. فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، أمّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء»، فالحياة هي إشارة إلى التغذية والتفاعلات الكيميائية التي تحصل في خلايا الكائن والنموّ. فهي ظواهر تتمّ بواسطة القوانين الكيميائية والفيزيائية، وأمّا العقل فهو بعيد عن هذه الظواهر، وتعجز تلك القوانين عن تفسيره. وأمّا الأخير فقد صرّح بأنّ «التجارب التي تنمّ عن الوعي تختلف في نوعها كلّ الاختلاف عمّا يحدث في آلية الأعصاب. ومع ذلك فإنّ ما يحدث في آلية الأعصاب شرط ضروري للتجربة، وإن كان هذا شرطاً غير كافٍ» [المصدر السابق، ص 27]. وهذا المعنى قريب جدّاً من كلمات بعض الفلاسفة العقليين، الذين يعدّون عمليات الأعصاب أو الفعل والانفعال الماديين شرائط معدّة وضرورية تهيئ النفس من أجل أن يتحقّق الإدراك. [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، المرحلة الثالثة]

الخاتمة

بعد القراءة المتأنية في كلمات الفريقين من أتباع الرؤية العقلية والرؤية المادية اتضحت لنا أمور، من أهمها:

أنّ هناك من سخر العقل نفسه في دراسة فلسفة العقل، وأرجع العقل وحالاته إلى حقيقة وراء البدن المادي، أي أنّ الإنسان يتكوّن من عقل لا مادي وجسد عنصري، وهذا ما يعرف اليوم بالنظرية الثنائية. وقد اقترنت النظرية مع اسم رينيه ديكارت، رغم أنّها من النظريات القديمة التي قال بها الحكماء، من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو، ونظر لها الفيلسوف الكبير ابن سينا. إنّ هذه النظرية تحكي عن حقيقة واحدة لها بعدان، أحدهما غير الآخر، فإنّ الإنسان غير منحصر بالبدن المادي المحسوس، بل إنّ له نفساً ناطقة مفكّرة عاقلة، مجرّدة عن المادة وخصائصها، وهي الحقيقة الباقية بعد فناء البدن. بيد أنّ هناك اختلافاً بين أرباب هذه الرؤية، فمنهم من أشار إلى تجرّد العقل ومعقولاته فقط، وأمّا مراتب الإدراك الأخرى كالحسّ والخيال، فأرجعها إلى البدن، ومنهم من قال بتجرّد جميع مراتب الإدراك، الحسية والخيالية والعقلية والوعي الذاتي بصورة عامّة؛ لأنّ النفس الناطقة وما يطرأ عليها لا تحمل خواصّ المادة.

كما أنّ هناك شواهد علمية تؤيّد مضمون النظرية الثنائية، حيث تشير إلى أنّ العقل ليس كياناً مادياً، بل تثبت استقلاله عن المادة، وإنّ مراكز الدماغ المختلفة، مثل مراكز الحركة والنطق واسترجاع الذاكرة وغيرها، هي ليست العقل ذاته، بل إنّ الأخير مراقبٌ مستقلٌّ يصدر الأوامر إلى مركز الدماغ لتنفيذ المطلوب.

لكنّ النظرية الثنائية حول حقيقة الإنسان تواجه مشاكل حقيقية يصعب حلّها بسهولة، ومن أهمّ تلك المشاكل هي طبيعة العلاقة ما بين المادي واللامادي، وكيفية التفاعل المتبادل بينهما أو التأثير والتأثير بين العقلي والمادي.

في المقابل جاءت نظريات تتحدّى النظرية الثنائية، لتقدّم تفسيراتٍ أخرى حول حقيقة الذهن وحالاته المختلفة، وهي ليست على نمط واحد، حيث فسّرت السلوكية التحليلية العقل وحالاته بأنّها أنماط للسلوك الشخصي وما يقال عنه "العقل" ليس شيئاً له كيان مستقلٌّ عن البدن، بقدر ما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا ما توفرت الظروف المناسبة. وهذه النظرية لا يمكن قبولها بعد أدنى تأمّلٍ؛ لأنّنا نجد بالوجدان والبرهان من الحالات التي نشعر بها بغضّ النظر عن السلوك نفسه، فالشعور بالألم لا يتوقّف على رؤية الجرح أو

سيلان الدم منه. أمّا النظرية المادية المعروفة بالإقصائية فقد فسّرت الأمر بإرجاع الحالات العقلية إلى النشاط العصبي، فالألم ليس إلّا تلقّياً أو تمزّقاً في الأليافِ وهي مشكلة تتعلّق بالبدن والأعصاب.

النظرية المادية بصورة عامّة لا تصطدم بأسس العقل وحسب، بل إنّها تصطدم مع الأبحاث العلمية التجريبية التي قام بها بعض المختصّين في هذا السياق من أمثال بنفيلد وتشارلز شرينغتون وغيرهم، إذ جاء في مباحثهم حول الأعصاب أنّ الحالات العقلية والعقل نفسه يختلف اختلافاً نوعياً عن المادّة والدماع والشبكة العصبية.

قائمة المصادر

- آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.
- أرسطوطاليس، النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015 م.
- أغروس، روبرت م. و...، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989 م.
- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1968 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبيليون، باريس، 2007 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، إيران، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران، الطبعة الأولى، 1391 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، مكتبة آية الله المرعشي، إيران، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المباحثات، منشورات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلال، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، إيران، 1400 هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
- الأهواني، أحمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009 م.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء

- التراث، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.
- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تحقيق محسن عقيل، دار المحجة البيضاء، لبنان، الطبعة الأولى، 2011 م.
- الشين، يوسف حامد، الفلسفة المثالية.. قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغاياتها، جامعة قاروننس، ليبيا، الطبعة الأولى، 1998 م.
- الصاحب، إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.
- الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة الإمام الخميني، إيران، الطبعة الرابعة، 1390 ش.
- الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، إيران، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
- العسكري، حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400 هـ.
- الفارابي، أبو نصر، الأعمال الفلسفية، تحقيق وتعليق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
- الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق محمد أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية.
- بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد دافسن، منشأة المعارف، مصر، 2002 م.
- حسن زاده آملي، حسن، شرح العيون في شرح العيون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.
- ديكارت، رينيه، انفعالات النفس، جورج زيناتي، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م.
- ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988 م.

ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة.

زيدان، محمود فهمي، في النفس والجسد، دار النهضة العربية، بيروت، 1980 م.

ستالين، جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، 2007 م.

سيرل، جون، العقل.. مدخل موجز، ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2007 م.

صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، القاهرة، 2015 م.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2016 م.

فيسر، إدوارد، فلسفة العقل، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، مصر، 2019 م.

كارل بوبر، النفس و دماغها، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012 م.

محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الإنجلو المصرية، الطبعة الرابعة، 1969 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986 م.

Baron d'Holbach, The System of Nature OR Laws of the Moral and Physical.

Frank Jackson, Georges Rey, "Philosophy of Mind", Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed), London: Routledge, 1998, Vol.6.

K.T.Maslin , An Introduction philosophy of mind.Polity Press, London, 2001.

Ryle, Gilbert ,The concept of mind, Routledge , London, 2009.

The site Stanford Encyclopedia of Philosophy : <https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/#BriHis>.