الأخلاق العصبية

نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق

الأخلاق العصبية

نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق

رضا زيدان

مركز براهين للأبحاث والدراسات
Braheen Center for Research and Studies

الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق

تأليف: رضا زيدان

مراجعة لغوية: حسين السيد

الطبعة الأولى: أغسطس ٢٠١٨
مقاس الكتاب: ١٧*٢٤
عدد الصفحات: ١٢٨
الترقيم الدولي: ٩٧٨-٩٧٧-٦٥٤٥-٣٥-٩

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر (مركز براهين)، وإنما بالأحرى عن وجهة نظر المؤلف.

مركز براهين للأبحاث والدراسات
أرقام المبيعات: ٠١٠٦٤٨٠٠٠٩٤(٠٠٢) – ٠١٠١٥٥٧٧٤٦٠(٠٠٢)
بريد المبيعات: sales@braheen.com
صفحات المبيعات: braheen_books braheen.bookstore

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية، ويشمل ذلك التصوير الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مضغوطة أو استخدام أي وسيلة نشر أخرى، بما في ذلك حفظ المعلومات واسترجاعها، دون إذن خطي من الناشر.

All rights are reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior permission of Publisher.

Braheen Center for Research and Studies, Ltd.

عن المؤلف:

باحث متخصص في القضايا الفلسفية ومدير قسم البحث الفلسفي في المركز. صدر له العام الماضي أحد أهم كتب المركز (الإجماع الإنساني: المحددات ومعايير الاحتجاج) والذي يعرض فيه خلاصة عمل سنوات في ملف الإلحاد. ويصدر له هذا العام كتابين لنقد التأسيس الإلحادي للأخلاق، كتاب (نقد الأخلاق التطورية: ريتشارد دوكينز نموذجا)، وهذا الكتاب.

يولي المؤلف أهمية خاصة لمشروع الفيلسوف النمساوي (لودفيج فتجنشتاين)؛ والفترة المتأخرة من حياته تحديدا، وقام العام الماضي بترجمة الكتاب الهام (فتجنشتاين والبحوث الفلسفية)، ويعمل هذا العام –ضمن أمور أخرى– على ترجمة عمل جديد عن معالجة فتجنشتاين للعلموية.

مقدمة

مقدمة

لقد شغلت النفس الإنسانية الفلاسفة اليونانيين والمحدثين من بواعث شتى، ومن حيث الطبيعة رأى كثير من الفلاسفة أن للإنسان طبيعتين وجوديتين، هما النفس اللامادية والجسد المادي، سواء كان ذلك من أجل الامتياز المعرفي أو الأخلاقي الذي يتمتع به الإنسان أو للبناء الفلسفي الذي انطلق منه الفيلسوف الذي يتأثر بعوامل سياقية كثيرة. بينما جزم فلاسفة آخرون بأنه ليس هناك إلا المادة أو الجسد، وبناء على ذلك فسّروا المعرفة والإرادة الإنسانية تفسيرا متجسدا.

تحول النقاش في الفكر المعاصر عن علاقة العقل بالدماغ، وإمكان استبدال العقل (الجانب اللامادي) بالدماغ، أي أن النقاش متعلق بفيزيقية العقل، ونحن أمام نموذجان مختلفان للإنسان، الأول: الإنسان كشخص ابن طبيعة تاريخية وثقافية معينة موروثة قابلة للتعديل التدريجي لكن لا تقبل الانبثاق داروينيا من حيوان أدنى، وأن هذه الطبيعة تسوّغ له أن يسلك سلوكا معينا. الثاني: الإنسان كآلة أو كحاسوب، أي سلسة محددة من العمليات الفيزيائية أو الدماغية، بحيث أن سلوكه يفسَّر بسهولة كـ نتيجة لتلك العمليات. والفرق كبير للغاية بين النموذجين وسيأتي في محله. ونرى أن أكثر الإشكالات المعاصرة على حرية الإرادة والأخلاق بل والأديان يعود إلى تفضيل العقلية المعاصرة للنموذج الثاني. وهدف هذا الكتاب هو إثبات وصفي للنموذج الأول، ودحض النموذج الثاني.

ومن يدافع عن النموذج الأول بأبعاده الثرية ومقوماته أحرى به قبول تفسير روحاني للإنسان، وأيضا مقبول منطقيا ممن يرى الإنسان مكوّن من مادة فقط أن يرى في سلوكه أبعاد لا يمكن اختزالها وتفسيرها فيزيائيا، وللفيلسوف هيلاري بوتنام مقال مهم –بعد نبذه للمادية الاختزالية التي اعتنقها سابقا– بعنوان "الفلسفة وحياتنا العقلية Philosophy and Our Mental Life" عام ١٩٧٥م من أهدافه إنكار التلازم بين كون الإنسان من مادة وكون سلوكه يمكن اختزاله ماديا، فالسلوك مرتبط بقيم وأعراف ورموز لا يمكن اختزالها طبيعانيا.

إذن، اعتبار أن الإنسان يتكون من جسد وروح، يختلف تماما عن القول بأن الإنسان ذو أبعاد ومقومات اجتماعية وتاريخية وثقافية لا يمكن تفسيرها تفسيرا علميا اختزاليا، وهذا الأخير هو ما نؤسس له، ونقر بأن لعلم الاجتماع ولعلم النفس قوانينهما الخاصة بهما التي لا يمكن اختزالها في قوانين بيولوجية أو عصبية.

فنحن في هذا البحث لن نسعى إلى إثبات أن للإنسان طبيعتين مختلفتين وجوديا، فلن نذكر مثلا الأبحاث التي تؤيد المنحى الثنائي لبعض علماء الأعصاب، علماء الجيل الأول تحديدا، مثل أبحاث عالم الأعصاب البريطاني الشهير تشارلز شرنجتون التي جعلته يرى أن العقل يتجاوز القوانين الفيزيائية والكيميائية، أو دراسات جون إيكلز الذي يذهب إلى أن التفسير الفيزيائي للسلوك الإنساني تفسيرا قاصرا، وأمثال هذه الدراسات. إنما هناك سؤال يتوسط القفزة من النموذج الاختزالي إلى النموذج الثنائي، وهو "السؤال الحقيقي المقلق": "هل من الممكن أن يسلم المرء ببعد إنساني يكون مستقلا وغير قابل للاختزال إلى الجسدي؟"[١].

(١) سرجيو مورافيا، ١٩٩٥، لغز العقل: مشكلة العقل والجسد في الفكر المعاصر، منشورات وزاة الثقافة دمشق، ترجمة عدنان حسن، ص١٥

هذا هو فعليا السؤال السابق لأي فرع آخر كإمكان الثنائية أو غيرها، وهو كما يقول جون سيرل "السؤال المركزي في الفلسفة في بداية القرن الواحد والعشرين"، وبصياغته: "كيف نفسر وجود الإنسان البارز كشخص واع ومسؤول وحر وعاقل وناطق واجتماعي وسياسي في عالم مكوّن تماما وفق قول العلم من جسيمات مادية لا عقلية ولا معنى لها؟"[1].

إن هدف هذا البحث هو بيان أن بديل النظرة الثنائية للإنسان ليس هو المادية والاختزال، بل هناك بديل وصفي آخر سنقدمه يسمح لنا بالنظر إلى أنفسنا كذوات لها إرادتها الحرة ونظرتها الأخلاقية للعالَم، بصرف النظر عن طبيعة الإنسان، سواء كان ثنائيا أو أحاديا. وخلال البحث سنتجنب الخوض في تشريح الدماغ وما شابه، إذ أن البحث يقوم على نقد الأساس الفلسفي لعلم الأعصاب المعاصر وإمكان إمداده بتفسير للسلوك الإنساني، وعلى رأس ذلك السلوك الأخلاقي.

(١) جون سيرل، ٢٠٠٤، العقل: مدخل موجز، عالم المعرفة، ترجمة: ميشيل حنا متياس، ص١٦

الفصل الأول
الخلفية التاريخية لفلسفة العقل المعاصرة

تمهيد

إن فهم فلسفة العقل المعاصرة لا يكون إلا بتتبع الأصل التاريخي والمعرفي لها، لأن أدوات النظر المعاصرة ومعيار قبول الرأي الفلسفي وتبريره كل ذلك ابن عقلية معينة لها ملامح تشكلت بفعل مستجدات وعوامل معقدة متداخلة. والمقصود بهذه العقلية بطبيعة الحال عقلية القرن السابع عشر وما بعده، صحيح أن الفلسفة اليونانية بحثت نفس الأسئلة الكبرى حول طبيعة النفس وخلودها بحثا مفصلا، وارتبط بذلك بنظرية معرفية معينة. غير أن العقلية التي كان يصدر عنها الفكر اليوناني ويحتكم إليها تختلف تماما عن طبيعة العقلية الحديثة، ونفس الأمر عند فلسفة العصور الوسطى المتأثرة بالفلسفة اليونانية.

أما الملمح الرئيسي للفلسفة الحديثة فهو "العزم على تأسيس العلم"، "وبذلك تحولت الفلسفة في شوط كبير منها إلى نظرية في المعرفة تضع نصب عينيها العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرَك"[1]، وتحول الاهتمام بالعالم من منظور ديني أو اجتماعي أخلاقي إلى اهتمام بالعالم من منظور علمي، ومهمة "الفلاسفة الذين يلتصقون بالذاكرة من بدايات الفترة الحديثة تقديم أساس فلسفي عام للعلم الفيزيائي الجديد —من حيث تصوره للطبيعة ومن حيث منهج البحث الذي يستخدمه في دراسة الطبيعة— عندما يدخل في علاقة مع الصورة الميتافيزيقية والدينية للعالم، هذه البؤرة الرئيسية لمساعي ديكارت الفلسفية، وهي أيضا السبب الذي من أجله يعتبر ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة، وغالبية الفلاسفة المحدثين هم بهذا الاعتبار من أتباعه"[2]، فهم "علميون في موقفهم العادي، في مقابل الميول

(١) أنطوان خوري، ١٩٨٤، مدخل إلى الظاهراتية، دار التنوير، ص٣٨

(٢) ألن و. وود، ٢٠٠٥، كانط، المركز القومي للترجمة، ترجمة: بدوي عبد الفتاح، ص٤٧

الاستاطيقية التي تتكرر بكثر عند الفلاسفة القدماء، والاهتمامات اللاهوتية المسيطرة عند المدرسيين في العصور الوسطى.

وفي مقابل كل من الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى نجد أن الفيلسوف الحديث علمي في نظرته، فالقيم لا تشهد بالضرورة على صدق الوقائع الممكنة، ولم يعد اللاهوت يضع حدودا لتفكير الفيلسوف، ولا يملي النتائج التي ينبغي عليه أن يصل إليها... وسعى الفيلسوف الحديث إلى أن ينظم نتائج العلوم الطبيعية المختلفة والاجتماعية في صورة للعالم ككل يفسح فيها المجال لقيم الفن والأخلاق، كما يبين اتفاقها مع النتائج المستقرة للبحث العلمي. غير أنه لا بد من كشف الوقائع على نحو ما هي عليه، وتعلم العيش بقدر الإمكان في ضوء هذه المعرفة. ولذلك فإن البحث العنيد عن الحقيقة هو السمة الأساسية التي يتميز بها الفيلسوف الحديث، فهو يحب الجمال ويقدّر الفضيلة الشخصية والعدالة الاجتماعية، لكنه لا يستطيع أن يسلم ببساطة بكون يشجع على وجود هذه القيم، فواجبه الأول أن يعرف الأشياء كما هي"[1].

وهذا لا يعني أن القطيعة كانت من كل وجه بين الفترة الحديثة والعصر الوسيط سواء في الفلسفة أو الحياة الاجتماعية والسياسية، أو أننا لن نجد رواسب فلسفية قديمة —على مستوى المعالجة— عند الفلاسفة المحدثين، فقط نقول أن هناك وضع ثقافي علمي يختلف إجمالا عن الوضع الثقافي القديم ظهر في فترة قصيرة عادة لعدة عوامل مجتمعة لا تهمنا هنا، وقصدت بكلمة إجمالا هنا "تكييف" هذا الحكم العام، وإلا سيكون تبسيطا مخلا، "فمن ناحية نجد أن القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر يؤكد على استقلالية الفلسفة

(١) وليم رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار التنوير، ترجمة محمود سيد أحمد، ص٢٣

بوصفها فرعا من الدراسة قائما بذاته. بينما نجد اللاهوت والفلسفة في القرن الرابع عشر يميلان إلى الانفصال عن بعضهما نتيجة لنقد النزعة الإسمية للميتافيزيقا التقليدية، ومن ناحية أخرى نجد ديكارت في القرن السابع عشر يحاول أن يجعل أفكاره الفلسفية منسجمة مع متطلبات العقيدة. بينما يذهب باركلي في القرن الثامن عشر إلى القول على نحو صريح بأن هدفه النهائي هو أن يهدي الناس إلى صون الإنجيل".[١] فالمشاغل اللاهوتية كانت حاضرة لكن ليس كما كان الحال في العصر الوسيط، ولا نجد في العصر الوسيط فلسفة بحدة فلسفة هوبز أو هيوم أو إسبينوزا مثلا، ولا النظرة العلمية الواضحة التي نجدها بعد العصر الوسيط. ولم يكن في العصر الوسيط "تمييزا واضحا تماما بين العلم التجريبي والفلسفة، فكان العلم التجريبي معروفا بوصفه فلسفة طبيعية أو فلسفة تجريبية".[٢]

من أجل ذلك سنمر على بعض مؤسسي هذه العقلية العلمية من الوجهة التي تتعلق بالبحث، العقلية التي جعلت من بعدها يتصور العالم على أنه مغلق سببيا، أي رفض أي تأثير غير مادي في العالَم. وهي السمة التي تلخص كل ما سبق، "وكان أفضل تعبير عن انغلاقه السببي يمكن من خلال مفردات الفيزياء النيوتينية، فلا يتحرك جسم إلا نتيجة فعل قوة ما، ويمكن وصف القوى وصفا كاملا بواسطة الأعداد، فثلاثة أعداد تكفي لتحديد الاتجاه، ويكفي عدد واحد لوصف مقدار أي قوة، والتسارع الذي تحدثه القوة له اتجاه هو اتجاه القوة، ومقدار التسارع يمكن استنباطه من كتلة الجسم ومقدار القوة"[٣]، أي أن الفكر

(١) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع (من ديكارت إلى ليبنتز)، المركز القومي للترجمة، ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد ص٢٥

(٢) المرجع السابق ص٣٢

(٣) هيلاري بوتنام، ١٩٨٠، العقل والصدق والتاريخ، المنظمة العربية للترجمة، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، ص١٢٩

الكمي الرياضي قد طغى على الفكر الكيفي السائد في القرون الوسطى، "ففي القرون الوسطى يمكن أن يؤثر أي شيء في أي شيء آخر، فليس بمستغربا بمثل تلك الطريقة في التفكير أن يقال أن العقل يؤثر في الجسم"[1]، أما من ينظر للعالم على أنه مغلق سببيا فلن يجد مجالا لما هو "عقلي"، فليس هناك إلا المادة، وسنعلم من هذا المرور موقف مؤسسي هذه العقلية العلمية من النفس، والأخلاق.

(١) المرجع السابق ص١٣٠

١) ديكارت

١– أسس ديكارت فلسفته على المبدأ الشهير "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهذا التبرير للوجود من خلال الفكر في مقابل شك شامل دعا إليه ديكارت مؤقتا ليؤسس تأسيسا متينا للمعرفة الإنسانية في نظره، فقد "وجد أن الحواس تخدع المرء باستمرار، ولذلك فمن الأفضل عدم الثقة بها، لقد تذكر أنه حلم في ليلة أنه يرتدي عباءته ويجلس قرب النار بينما كان نائما في فراشه، فربما يكون يحلم الآن، وقد لا يكون على الإطلاق في المكان الذي يفترض نفسه فيه في الواقع، وقد يبدو أن الأبحاث في الرياضيات لا بد أن تكون صادقة، فهو في الأحلام وفي اليقظة يجد باستمرار أن اثنين مضافا إليهما ثلاثة يساوي خمسة، ومع ذلك حتى ذلك قد يكون كاذبا، فربما أن شيطانه شريرا يخدعه، ولذلك وجد ديكارت أنه من الممكن نظريا الشك في شهادة حواسه وذاكرته وأفكاره ووجود العالم الخارجي، وحتى في صدق الرياضيات، ومع ذلك فقد وجد شيئا لا يمكن الشك فيه، وهو واقعة وجوده الخاص: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وإذا كان يحاول الشك في أنه موجود فلا بد أن يسلم بأنه يشك لكي يضمن أنه موجود"[1] بعبارة أخرى: "ما دمت أشك فإنني يجب أن أكون موجودا، وإلا ما أمكنني أن أشك، ففي فعل الشك ذاته يتجلى وجودي، وربما أكون مخدوعا عندما أحكم بأن الأشياء المادية توجد باعتبارها مناظرة لأفكاري عنها، وإذا استخدمت الافتراض الميتافيزيقي بأن هناك شيطانا خبيثا جعلني على ذلك النحو الذي أكون فيه مخدوعا دائما فإنني يمكن أن أتصور بصعوبة مؤكدة إمكانية أن أكون مخدوعا في اعتقادي بأن قضايا الرياضيات صادقة يقينا، ولكن مهما امتد نطاق شكي فإن هذا الشك

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص٩٧–٩٨

لا يمكن أن يمتد إلى وجودي نفسه، لأن في فعل الشك ذاته يتجلى وجودي".[1] باختصار جملة "أنا أشك في وجودي" جملة متناقضة ذاتيا عند ديكارت.

هذا المبدأ العام لفلسفة ديكارت مبدأ نظري مفصول عن الحياة العملية، يقول: "يجب أن نلاحظ التمييز الذي أكدنا عليه في صفحات عديدة بين وجوه النشاط العملي لحياتنا من جهة والبحث عن الحقيقة من جهة أخرى، لأنه عندما يتعلق الأمر بتدبير حياتنا فمن المؤكد أنه سيكون من الغباء ألا نثق في شهادة الحواس"[2]، وهنا نجد فصلا بين العقل النظري والعقل العملي ينسجم مع الثنائية الديكارتية.

يلاحظ أن المبدأ الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" رغم أنه قضية استدلالية إلا أنه في حالة الشخص الفرد يكون أمرا حدسيا، أي أن ديكارت يقول أن الإنسان يعي وجود ذاته حدسيا، ويقصد بالحدس هنا—كما ذكر في القاعدة الثالثة من "قواعد توجيه الفكر" أن "التصور الذي ينشئه الفكر الخالص المنتبه إنشاء على قدر من اليسر والتميز لا يبقى معه مجال للشك حول ما نفهمه" تصور "من نور العقل وحده"، وهنا يقيم ديكارت فلسفته على أساس استبطاني سننتقده فيما بعد عند نقد اللغة الخاصة.

٢— المعرفة الحسية والمعرفة العقلية:أسس ديكارت أيضا لفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية تابعا بذلك أفلاطون، وقد يظن البعض أن شك ديكارت الشامل مضاد للتفرقة بين الحس والعقل، لكن الأمر ليس كذلك، فـ"ديكارت حتى بعد أن يترك منهج

(١) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز ص١٣٣

(٢) المرجع السابق ص١٢٩

الشك وراءه يستمر في الإلحاح أن حواسنا حتى وهي في نظام عملها الكامل تظل مُخبِرات فطرية لا يعول عليها بشأن الطبيعة الحقيقية للواقع"[1]، ففي مثال ديكارت عن التغير التام لقطعة الشمع من حيث اللون والشكل والحجم إذا وضعت بجانب النار يؤكد على أن "الخصائص العادية المحسوسة للشمعة لاتخبرنا بشيء عن طبيعتها الجوهرية، ويتضح أن الخصيصة الجوهرية الوحيدة للشمعة هي امتدادها: إنها ببساطة شيئ ممتدد له طول وعرض وعمق، وهو قابل أن يتخذ عددا غير محدود من الأشكال الهندسية، ولكن ذلك ليس شيئا ندركه بالحواس أو التخيل، لأننا نعلم أن الشمعة يمكن أن تتخذ من الأشكال أكثر بكثير مما نستطيع أن نلاحظه فعليا أو نصوره لأنفسنا، ومن ثم نعلم أن الأجسام لا يتم إدركها بدقة بوساطة الحواس أو ملكة التخيل، بل بالعقل وحده"[2]، وبعبارة أخرى: هوية الشيء يحددها العقل لا الحس.

٣—المادة والعقل: حيث أن ديكارت قد دلل على وجود الأنا (لأن الشك أو الفكر لا يقوم إلا بمفكر، وهي قضية بديهية عند ديكارت) بدأ في البحث عن طبيعتها وعن طبيعة الأجسام الخارجية، ورأى ديكارت أن ما يميز الجوهر الروحاني (الأنا) هو الفكر، وما يميز الأجسام هو الامتداد.

فنحن لا يمكن أن نتصور شكلا أو فعلا ما دون امتداد، لكن بإمكاننا تصور امتدادا بلا شكل أو فعل، فالامتداد في الطول والعرض والعمق هو طبيعة الجوهر الجسماني.[3]

(١) جون كوتنغهام، العقلانية؛ فلسفة متجددة. مركز الإنماء الحضاري، ترجمة محمود الهاشمي، ص٥٠

(٢) المرجع السابق ص٥١

(٣) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز ص١٧١

وكان ديكارت "فيلسوفا ماديا في تفسيراته للمادة غير العضوية وللنباتات وللحيوانات ما عدا الإنسان وللجسم البشري، فالنباتات والحيوانات آلات لأنها لا تمتلك نفوسا، ولأن كل حركة تقوم بها ترجع إلى عمليات آلية"، ومن ثم لا يعبأ ديكارت بمفهوم الحياة، ولا يلقي بالا بتاريخية الحيوان ولا الإنسان[١]، و"عندما يصل إلى الإنسان لا يكون فيلسوفا ماديا، لأن الإنسان له نفس بالإضافة إلى الجسد، وهذه النفس جوهرية تماما، لأن جوهرها ليس مادة تمتلك صفة الامتداد، بل عقلا يمتلك صفة التفكير، وتبرهن الحجة القائلة: أنا أفكر إذن أنا موجود على ذلك".[٢]

هذا التقابل في فلسفة ديكارت أدى بالضرورة إلى تقابل بين النفس المفكرة والجسد، وهذا يعني أننا أمام اتصال غريب بين "مجالين" مختلفين تماما، فكيف يمكن لفكرة أو قرار نفسي أن يؤثر في جسم مادي؟ أو العكس، كيف يمكن لضربة من أحدهم لجسدك أن تشعرك بتجربة شعورية ما؟ هل يمكن أن نزعم برابطة سببية بين العقل والجسد لمجرد اقتران عملية الضرب بالفعل العقلي (الألم)؟ هذه هي مشكلة العقل والجسد الشهيرة.

حاول ديكارت حل المشكلة من خلال مفهوم علمي إلى حد ما، فقد اعتقد أن هناك نقطة واحدة يمكن أن يلتقي فيها النفس والجسم، وهي الغدة الصنوبرية[٣]، وقد

---

(١) تاريخية الحيوان أقصد بها في حالة الحيوان السلوك الاجتماعي المتوارث بطرق غير جينية، وفي حالة الإنسان أقصد بها اللغة وما نشأ عنها من أساطير ومعارف وغير ذلك.

(٢) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٠٠

(٣) "اعتقد ديكارت أنه يمكن للغدة الصنوبرية أن تكون مركز تحكم وحدوي للدماغ كله والجهاز العصبي (مع تراكم الإدراك نحن نعرف الآن أن الغدة الصنوبرية لا تحقق غرضا كهذا، ومع ذلك كانت فرضية ديكارت غير معقولة في عصره). يعتبر ديكارت الجهاز العصبي كشيء مثل شبكة من الأنابيب والصمامات التي تعمل وفقا لمبادئ هيدروليكية،

اختارها لأن هذه الغدة بسيطة، لا تتكون من أجزاء مثل باقي أجزاء المخ، فهي ليست منقسمة ومن ثم أشبه بالنفس، وبالإمكان تصور النفس منزهة عن الجسد. ولهذا الاقتراح عادة ما ينسب إلى ديكارت الثنائية رغم حضورها قبله باستمرار.

وليس واضحا تماما أي صورة قد التزمها ديكارت من صورتي علاقة النفس بالجسد، فكثيرا ما كتب ديكارت كما لو أنه يعتقد أن الشخص شيء ما مستقل تماما عن جسد الشخص، هذا الشيء في الواقع ليس ماديا على الإطلاق، ويفتقر إلى كل الخصائص الفيزيائية مهما كانت. وعلى هذا التفسير فالإنسان جوهر غير مادي في علاقة من نوع خاص مع جسد مادي معين، لكن في أحيان أخرى يتحدث ديكارت بدرجة أكبر كما لو أنه يعتقد أن الإنسان هو نوع مزجي من الروح اللامادية والجسد المادي، بينهما علاقة غامضة من "التوحد الجوهري". وعندما يشير الفلاسفة اليوم إلى "الثنائية الديكارتية" عادة ما يعنون الرأي الأول، وهو أن الإنسان جوهر غير مادي بالكامل، يمتلك خصائص عقلية

بخيوط عصبية توصل كميات مما يسمى "أروح حيوانية" ذهابا وإيابا في جميع أنحاء الجسم، ويُعتقد أن هذه الأرواح الحيوانية سائل شديد الحركة ومتخلخل، قادر على التدفق بحرية وبسرعة خلال مسام صغيرة في الخيوط العصبية (وبالتالي مصطلح "الأرواح" في هذا السياق لا يُقصَد به الدلالة على شيء ما غير مادي في الطبيعة). واعتقد ديكارت أنه عندما تتدفق هذه الأروح الحيوانية خلال الخيوط العصبية في منطقة الغدة الصنوبرية يمكن أن تغير النفس اللامادية اتجاه التدفق، مما يؤدي إلى اختلافات في حركاتها. ويمكن أن تجلب هذه الاختلافات في النهاية –بعد أن تُنقل بواسطة الخيوط العصبية إلى أطراف الجسم–اختلافات مصاحبة في حركات أطراف الشخص. وفي الاتجاه المعاكس يمكن نقل حركات الأرواح الحيوانية عند أطراف الجسد الناجمة عن تأثير الموضوعات الخارجية إلى المنطقة الوسطى من الدماغ، وهناك–كما افترض ديكارت– تتسبب في خضوع الشخص لخبرات مناسبة، مثل خبرات الألم أو المتعة".

Lowe, E. Jonathan (2000). An Introduction to the Philosophy of Mind. Cambridge: Cambridge University Press. P.24.

وليس خصائص فيزيائية.[1] وأغلب فلاسفة العقل المعاصرين يرفضون هذا الجوهر، وعادة لا يُذكر أمر الغدة الصنوبرية إلا في سياق السرد التاريخي.

٤– السلوك الإنساني: إذا كان الوعي الذاتي استبطانيا ممكنا عند ديكارت بل قضية بديهية وكذلك الشك فلا بد إذن من امتلاك الإنسان الإرادة الحرة لهذا الشك، "لأننا في الوقت ذاته الذي حاولنا فيه الشك في كل الأشياء وافترضنا حتى أن الذي خلقنا قد استخدم قدرته غير المحدودة في خداعنا بكل السبل فإننا قد أدركنا في أنفسنا حرية تجعلنا قادرين على أن نمتنع عن الاعتقاد فيما لم يتبدى لنا يقينا تماما وغير قابل للشك"[2]. وهذه الحرية الاعتقادية من كمالات الإنسان عند ديكارت، وبها نستحق المديح أو التوبيخ.

(1) Lowe, E. Jonathan (2000), P.10

(٢) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز ص١٩٨

٢) اسبينوزا

تأثر اسبينوزا بالطريقة الديكارتية سواء على مستوى البحث الاستنباطي أو بعض الرؤى، فقد قال بالأفكار المتميزة بنفسها مثل ديكارت، و"يثق ثقة مطلقة في العقل والحدس، أما العقل فهو ممكن لأن لدينا أفكارا مشتركة مع جميع البشر، لأن عقولنا وأجسامنا وجسامهم وعقولهم لها نفس الخصائص" وبذلك كان اسبينوزا عقلانيا، بل يعتبر أن "عقولنا من حيث إنها تدرك أشياء إدراكا صادقا هي جزء من العقل اللامتناهي لله، وتكون الأفكار الواضحة والمتميزة صادقة بالضرورة مثل أفكار الله".[١] لكن أي عقل يقصده؟ وما علاقة هذا العقل بالجسد؟

١– نشأت مشكلة النفس والجسد عند ديكارت لأنه قدم نظامين للطبيعة وهما الجوهر والمادة أو الفكر والامتداد فلا تجدها عند اسبينوزا، إذ لا وجود لنسقين عنده، إنما هو نسق واحد، فيمكن أن نتصور من جهة صفة الفكر ومن جهة صفة الامتداد، وكل حال من جهة صفة الامتداد يناظره حال من جهة صفة الفكر، وهذا الحال الأخير يسميه اسبينوزا "الفكرة"، وبذلك فإن كل شيء ممتد يوازيه فكرة، "فلا يحدث شيء في الجسم دون أن يسجل في العقل، وما يحدث في الجسم من تغيرات هو نتيجة أسباب فيزيائية محضة، والتغيرات في العقل تتم بواسطة تغيرات عقلية محضة"[٢]، لكن من المهم جدا أن تفهم كلمة تواز هنا على النحو السليم، ف "لا وجود في رأي اسبينوزا إلا لنظام واحد في حقيقة الأمر، رغم أننا يمكن أن نتصوره بطريقتين، [يقول اسبينوزا]: "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١١٦

(٢) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ترجمة اسبينوزا.

نظام وترابط الأشياء"، "وسواء نظرنا إلى الطبيعة من جهة صفة الامتداد أو من جهة صفة الفكر أو من جهة أي صفة أخرى فإننا سنجد نظاما واحدا وهو هو، وترابطا واحدا للعلل وهو هو، أي أننا إننا سنجد نفس الأشياء النابحة بعضها عن بعض". ولا يعني ذلك أن المرء يستطيع أن يفسر الأجسام عن طريق الأفكار، لأننا كما سيقول اسبينوزا إذا نظرنا إلى الأشياء الفردية على أنها أحوال للامتداد فإنه يجب علينا أن نفسر نسق الأجسام كله عن طريق صفة الامتداد، وليس هناك أدنى شك في محاولة رد الأجسام إلى أفكار أو رد الأفكار إلى الأجسام، ولا معنى للقيام بهذه المحاولة بالفعل ما دام أنه لا يوجد سوى نظام واحد للطبيعة في حقيقة الأمر."[1]

٢– قابل اسبينوزا أيضا بين المعرفة الحسية والعقلية كمن قبله، لكن داخل فلسفته في النفس. حيث يرى أن الجسم الإنساني يتأثر بأجسام أخرى، وأي تغير أو حالة تنتج عن هذا التأثر ينعكس في فكرة، وهناك تكافؤ بين هذه الأفكار بصورة كبيرة أو قليلة مع أفكار مستمدة من الإحساس، يسميها اسبينوزا (أفكار الخيال)، وهي ليست مستمدة عن طريق استنباط منطقي من أفكار (أو قضايا) أخرى، ومن حيث إن العقل يتكون من مثل هذه الأفكار فإنه يكون منفعلا أو سلبيا لا فاعلا، لأن هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفاعلة، بل تعكس تغيرات جسمية وحالات تحدثها أجسام أخرى، أي أنها نابعة من "تجربة جسدية"، لكن اسبينوزا يرى هذه التجربة "ناقصة" أو "غامضة"، "لا تمثل أي معرفة علمية متماسكة"، فعندما يعرف الإنسان موضوعا خارجيا عن طريق الإدراك الحسي (التجربة الجسدية) فإنه لا يعرفه إلا من حيث إنه يؤثر على جسده، ويعرف شيئا ما عن طبيعته،

(١) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز، ص٣٠٦

لكن ليس لديه معرفة تامة عن طبيعته أو ما هيته. وتنتمي المفاهيم الكلية —وهو أمر مهم جدا— عند اسبينوزا إلى التجربة الجسدية، وهي صور مركبة ومختلطة، وبهذه الطرقة تنشأ فكرة "ألوجود" والشيء" و "الإنسان" و "الحصان" وغير ذلك.[1]

ويعرض وليم كلي رايت مذهب اسبينوزا بطريقة أخرى داخل السياق العام لتصوره للطبيعة، فيقول: كل شيء في العالم مادي وفيزيائي، وكلما كانت بنية المادة أقل تركيبا كان بناء الذهن أقل تطورا، والعكس. إن الحجر بسيط نسبيا في تركيبه الفيزيائي والكيميائي، وسيقول اسبينوزا أنه مختلف في الجانب الذهني تماما، وترتفع النباتات والحيوانات الدنيا في القدرات العقلية بتركيبها الفيزيائي المتزايد، وأنا وأنت لدينا أفكار تناظر حالاتنا الجسمية، فنحن لا نستطيع أن ندرك موضوعا إدراكا عقليا إذا لم ترتبط أعضاؤنا الحسية وعقولنا به ارتباطا فيزيائيا، وتكون الإدراكات الحسية الخاطئة والأوهام والهلوسات ملازمة لتوافقات فيزيائية ناقصة؛ فأفكارنا التي تكونت على هذا النحو هي من ثم غير مقنعة كما يقول اسبينوزا"[2].

إذن إجابة اسبينوزا عن سؤال كيف يتسنى لهذا لعقل المتجسد أو الجسد العاقل أن يعرف العالم الخارجي عند مستوى الإدراك الحسي أو مستوى "الخيال" كما يسميه اسبينوزا، هي أن "حالة —الإنسان— النفسية الفيزيائية في أي لحظة معلومة دائما مؤلفة من طبيعة جسمه الخاص وعقله الخاص به ومن حالة البيئة المحيطة التي يتأثر ويتغير، ومن هنا فإنه حين يعرف نفسه فإنه سيسجل أيضا "أفكار الموضوعات" التي يتأثر بها، ثم إن تجربته تثري من

(١) المرجع السابق ٣١٨

(٢) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٢٤

اتصالات جسمه بالبيئة المحيطة".[1] ليقدم بذلك الأساس لعلماء الأعصاب –كما سيأتي– لفكرة العقل المتجسد، أو دراسة العقلي من خلال الجسدي.

أما المعرفة العقلية في مقابل المعرفة الخيالية فهي المعرفة التامة–وهنا يختلف اسبينوزا عن التيار التجريبي العصبي المعاصر–، وهي التي يتحدث عنها اسبينوزا في الفقرتين اللتين افتتحت بهما الحديث عنه، ومن أمثلتها فكرة الامتداد، وفكرة الحركة، فهما فكرتان واضحتان ومتميزتان لخاصية كلية للأجسام، وميزة هذه المعرفة أنها مترابطة منطقيا، لا خليط من الصور يكتسب بالتجربة الجسدية، ولأنها مؤسسة استنباطيا فهي بالضرورة صادقة، و "من لديه فكرة صادقة يعرف في نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة، ولا يمكنه أن يشك في صدق معرفته"[2] وبالتقدم من مستوى الخيال في المعرفة إلى مستوى العقل في المعرفة ينتقل المرء منطقيا من انطباعات غير مترابطة إلى قضايا مترابطة منطقيا.

٣– الأخلاق المتجسدة: يفسر اسبينوزا الأخلاق أيضا تفسيرا نزوعيا طبيعيا جبريا، فما الأخلاق إلا سلوك إنساني طبيعي، ويرفض في بداية الباب الثالث من كتابه الأخلاق من يعالجون سلوك الإنسان "كأنهم يعالجون أمورا خارجة عن الطبيعة، لا أمورا تسير وفقا للقوانين الطبيعية العامة"، أو من "يتصورون الإنسان في الطبيعة كما لو كان دولة داخل دولة" أو أن للإنسان "سلطانا مطلقا على أفعاله الخاصة".[3] يرى اسبينوزا أن الإنسان شأنه كشأن أي شيء آخر له شهوة، وأن "انفعالات الحيوانات التي توصف بأنها غير عاقلة لا

(١) بدوي، ترجمة اسبينوزا ١٤١

(٢) كوبلستون، من ديكارت إلى ليبنتز ٣٢١

(٣) المرجع السابق ص١٤٦

تختلف عن انفعالات الإنسان إلا من حيث إن طبيعتها تختلف عن طبيعة الإنسان"، إلا أن الإنسان يتميز بالوعي الذاتي بالشهوة أو كما يسميها اسبينوزا: "الرغبة"، ولذلك عرفها بأنها: "الشهوة المصحوبة بوعي ذاتها"[1]. ونجد هذا المذهب الطبيعي في تفسيره للخير والشر، حيث الخير هو كل أنواع اللذة وكل ما يؤدي إليها، وبصفة خاصة ما يشبع رغباتنا مهما كانت هذه الرغبات، والشر هو كل أنواع الألم، فنحن لا نرغب شيئا لأننا لا نعتقد أنه خير، بل العكس، نحن نسميه "خيرا" لأننا نرغبه، وبالمثل، نحن نسمي الشيء الذي نبتعد عنه ونشعر تجاهه بنفورا: شرا، وهكذا يحكم كل شخص ويقدر ما هو خير وفقا لا نفعاله الخاص عند اسبينوزا.، ولما كانت انفعالاتنا محددة فكذلك أحكامنا عما هو خير وشر محددة، ونحن لا ندرك ذلك باستمرار، بيد أن إخفاقنا في إدراكه يرجع إلى الجهل بالروابط العلية، وحالما نفهم الأصول العلية لانفعالتنا فإننا نفهم أن أحكامنا الخاصة بالخير والشر محددة[2]، فالسببية النفسية عنده محكومة كالسببية المادية، ولا يمكننا التنبؤ بسلوك إنسان لنفس السبب الذي لا يمكننا التنبؤ بشكل دقيق بالمطر مثلا، أي لكثرة العوامل وتداخلها. ومع ذلك يسمح اسبينوزا لانفعالات "فاعلة" لا "سلبية" توازي الأفكار التامة، بل إن اسبينوزا "لا يضع تمييزا حادا بين الشعور والتفكير، لأنه وفقا لمبادئه العامة تتضمن كل حالة واعية امتلاك فكرة، وكلما صدرت الفكرة من العقل ذاته من حيث إنه يفكر بصورة منطقية كان الانفعال أكثر فاعلية".[3] فمثلا، حينما أدرك أن الإنسان الشرير الذي أمامي منفعل سلبيا "أو مبرمج جينيا" أو أن طبيعته قد قادته إلى فعل سيء ما أتغلب بسهولة على الكراهية التي أشعر بها تجاهه، وهنا نجد الفكرة التامة أثرت على انفعالي السلبي

(١) المرجع السابق ص١٥٨

(٢) المرجع السابق ص ٣٢٩

(٣) المرجع السابق ص٣٣١

كجسم (كراهيتي) نحو شخص ما لتجعله انفعالا إيجابيا أو تصبح هي نفسها فكرة إيجابية، وهنا نجد حرية إلى حد ما في مقابل الآلية، نجد حرية "غير متجسدة" إن صح التعبير. مثال آخر: "إذا كان محتما على صديقك أن يموت، ومرضه لا يمكن الشفاء منه، فلا شيء يمكن أن تفعله أو أي شخص آخر من أجل إنقاذه، فمتى رأيت أن نتيجة هذا الحدث هي مسألة ضرورة مثل ٢+٢=٤ فإنك لن تحزن عليه بعد ذلك، وإذا استطعت أن تتأمل كل حدث من منظور الأزل وتدرك أنه جزء من نسق لأحداث محددة بصورة مطلقة بوصفها نتاجات في جدول الضرب فإنك لن تقلق عليه بعد ذلك، وسوف تتخلص من الألم الانفعالي".[١]

بقي أمر مهم أيضا، وهو أن اسبينوزا لم يعِد لمفهوم "الحياة" مكانته التي سلبها منه ديكارت، ففلسفته شاملة للعالم العضوي وغير العضوي، لكنه في مقابل ذلك أعاد مفهوم الشخص لا مفهوم الجوهر، فما قام به اسبينوزا في هذه النقطة يشبه ما قام به أرسطو بعد ثنائية أفلاطون.

(١) المرجع السابق ص١٢٥

٣) جون لوك

يعد جون لوك أول من أفرد بحثا للمعرفة البشرية من خلال كتابه المهم "مبحث في الفهم الإنساني، وينقسم هذا الكتاب إلى أربعة أقسام، الأول يناقش المبادئ الفطرية والثاني يناقش الأفكار والثالث فلسفة لغوية والأخير يناقش المعرفة. ويهمنا النقاط التالية في هذا الكتاب.

١– أنكر جون لوك أي معرفة أو أفكار فطرية، وقال أن عقل الطفل يولد صفحة بيضاء لم ينقش عليها من قبل شيء، والدليل على ذلك أن الأطفال لا يعون مبادئ المنطق (الهوية وعدم التناقض)، والبدائيون يعيشون دون أن يصوغوا مبادئ المنطق، والناس يختلفون اختلافا شديدا في تقرير ما هو خير وما هو شر، ولو كانت هناك أفكار فطرية لما وجد هذا الاختلاف في المبادئ الأساسية في المنطق والأخلاق والدين والعلم بين مختلف الشعوب، وهنا يذكر لوك أن هناك شعوبا ليست لديها أية فكرة عن الله وعن العقائد الدينية الأساسية بوجه عام، ولا يستطيع المدافع عن الأفكار الفطرية أن يجيب قائلا إن بعض الأفكار فطرية بمعنى أن في الناس استعدادا فطريا لاكتسابها حالما يجربون ويتعلمون استخدام عقولهم، إذ بهذا المعنى كل فكرة هي فطرية ولا محل للتمييز حينئذ بين أفكار فطرية عالية اليقين وبين أفكار غير فطرية أقل مرتبة في اليقين.[١] لكن لا بد هنا من ذكر أمر مهم، وهو أن كون العقل عند لوك صفحة بيضاء لا يعني أنه منفعل سلبي بالمعنى المذكور عند اسبينوزا، إنما للعقل قدراته على التركيب التجريد، ودور فعال في بناء المعرفة.

(١) بدوي، موسوعة الفلسفة، ترجمة جون لوك.

والمهم هنا—بصرف النظر عن صحة نقد لوك من عدمه— أن "الغرض من القول بفطرية بعض الأفكار الأساسية هو تأمين اليقين والثبات لحقائق الدين والأخلاق والعلم، نظرا لأن معطيات الحس غير مأمونة، ومتغيرة وغير يقينية"[1] فكيف أمّن جون لوك المعرفة الإنسانية؟ كيف يمكن لمعرفة أن تقوم دون بنى فطرية أصلا؟

٢— تفسير المعرفة بالخبرة: الافكار عند لوك نوعان، بسيطة ومركبة، أما الأفكار البسيطة فهي هي التي يستقبلها الذهن استقبالا سلبيا، وتماثل الذرات التي تتألف منها كل معرفة، وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من حاسة واحدة مثل الألوان والأصوات والصلابة، وهناك أفكار بسيطة نستقبلها من أكثر من حاسة، مثل المكان والشكل والحركة، وهناك أيضا أفكار التأمل الذاتي (أو الاستبطان) البسيطة، التي تنشأ من وعينا بعملياتنا العقلية وملاحظتها، ومن أمثلتها أفكارنا الخاصة بالإدراك والتفكير والشك والاعتقاد والإرادة، وأخيرا هناك الأفكار البسيطة التي نستقبلها من كل من الإحساس والتأمل الذاتي مثل الألم واللذة والوجود والتتابع، ولا يمكن للذهن أن يصنع فكرة بسيطة واحدة، لأنه يستقبل الأفكار بصورة سلبية من المثير من في حالة الأفكار القادمة من الإخساس ومن ملاحظة عملياتنا الذهنية الخاصة في حالات التأمل الذاتي.[2]

ويعتقد لوك أن أفكارنا البسيطة التي تأتي عن طريق الإحساس تشبه في واقع الأمر صفات الموضوعات التي توجد في العالم الخارجي في حالة الصفات الأولية من صلابة وامتداد وشكل وعدد وحركة وسكون، وتلك مسألة نعرفها عن طريق واقعة تقول إن تلك الصفات

(١) المرجع السابق.

(٢) رايت، تاريخ الفلسفة ص١٦٠

"لا تنفصل مطلقا عن الجسم في أي حالة من حالاته"، فلو أننا قمنا بتفسيم أي موضوع مادي إلى أجزاء بقدر ما نستطيع أن ندركها فإنها تستمر في امتلاك نفس الصفات الأولية، ومن ناحية أخرى لا وجود لشيء موضوع خارجي يشبه تماما الأفكار البسيطة الخاصة بالصفات الثانوية كالألوان والأصوات والطعوم. يقول لوك:

"إن كتلة أجزاء النار والثلج وعددها وشكلها هي صفات موجودة فيها بالفعل، سواء أدركتها حواس أي شخص أو لم تدركها، لأنها توجد في هذه الأجسام بالفعل، لكن الضوء والحرارة والبياض أو البرودة لا تكون صفات موجودة فيها بالفعل، مثلما لا يكون المرض أو الألم موجودا في الغذاء ذاته. جرد هذه الصفات من الإحساس، فاجعل العين لا ترى الضوء أو الألوان، واجعل الأذن لا تسمع الأصوات، واجعل اللسان يتذوق، واجعل الأنف لا يشم، وسوف تجد أن جميع الألوان والطعوم والأنغام والأصوات من حيث أنها أفكار جزئية تتلاشى وتختفي وترتد إلى عللها، أعني إلى الحجم والشكل وحركة أجزائها".[1] وأما الأفكار المركبة فهي التي يكوّنها الذهن من أفكار بسيطة، فقد يربط أفكارا بسيطة عديدة في فكرة مركبة واحدة، مثل الجمال والعرفان بالجميل والإنسان وغير ذلك، أو أنه يربط فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين معا، ويضعهما بجانب بعضهما البعض لكي يكون وجهة نظر عنهما في الحال، دون أن يوحدهما في فكرة واحدة، يحصل العقل بواسطتها على جميع أفكاره عن العلاقات، مثل الأب والابن والعلة والمعلول. وقد يجرد العقل فكرة من الأفكار التي تلازمه، ويجعلها ممثلة لجميع الافكار الأخرى من نفس النوع، فالبياض مثلا يتم

(١) المرجع السابق ص١٦١

فصله عن الأفكار البسيطة التي تظهر معا معها في تجمعات مختلفة، مثل الطباشير والثلج واللبن ويصير كليا، ومن ثم فإن العمليات الثلاث الرئيسية التي يكوّن العقل عن طريقها أفكارا هي الضم والعلاقة والتجريد".[1]

ونلاحظ هنا أنه رغم أن الأفكار البسيطة أسبق معرفيا للإدراك العقلي عند لوك، وأن الإحساسات مرآة للطبيعة، إلا أن إسهام لوك كان في اعتباره الأفكار البسيطة ليست إحساسا خاما (sensation) بصورة سلبية تماما، بل هي إدراك (perception)، لأنه يعتبر أن "العقل لحظة تلقيه إحساسات (يحكم) عليها مباشرة، ويفكر فيما يحكم عليه، لا فيما يراه"[2]، وبذلك بادر لوك بهذا التمييز المعاصر المهم، ورأى "تعقلا" في الحس، وهو إلى حد ما يسد الفجوة الذي صنعها ديكارت ومن قبله بين الحس والعقل.

كما أن لوك لا يعني بأن الأفكار المركبة من صنع العقل أنها وهمية، فهو بعيد تماما عن الشك، أو بمعنى آخر لا يمكن بالنسبة له المطابقة بين الأفكار المركبة والواقع، بل هي تدل على أفكار بسيطة تشكلت منها بفعل عقلي (وهذا يذكرنا بمذهب الواقعية النقدية)، فمثلا، كلمة الحديقة فكرة مركبة، لأنها مجموع أفكار بسيطة عن كل أجزائها التي تطول الإدراك الحسي، فلوك هنا يبحث عن التناسق الداخلي أو الباطني للأفكار، لا المطابقة بينها وبين الواقع. وهناك عند لوك ثلاث درجات للمعرفة، المعرفة الحدسية والبرهانية (وهي قائمة على المعرفة الحدسية) والحسية، وأكثر هذه المعارف يقينا عند لوك هي المعرفة الحدسية

---

(١) المرجع السابق ص١٦٢

(2) Richard I., (1971) John Locke. 3d ed. Oxford: Oxford University Press, P.134

التي يستقبل فيها الذهن اتفاق أو اختلاف فكرتين دون توسط أي فكرة أخرى، وعن طريقها نعرف أن اللون الأبيض ليس هو الأسود، وأن الدائرة ليست مثلثا، وهكذا، ويعتقد لوك أن الوعي الذاتي من المعرفة الحدسية، ويتفق هنا مع ديكارت، يقول: أفلا يمكن أن يكون قولي أنني أفكر وأبرهن وأشعر باللذة والألم أكثر وضوحا بالنسبة لي من وجودي الخاص؟ ولو أنني قمت بالشك في جميع الأشياء الأخرى فإن الشك الخالص يجعلني أدرك وجودي الخاص ولا أقبل أن أشك في ذلك"(١).

وقد نجد غرابة في هذا بناء على النزعة الحسية عند لوك، إلا أن هذه الغرابة تزول إذا فهمنا أن فاعل هذه المعرفة الذاتية هو القدرات العقلية، أي أن للذهن قدرة على إدراك الحقيقة كما للحواس قدرة على إدراك الأشياء(٢). ولا يجد لوك غضاضة في أن يعتبر الأخلاق نوعا من المعرفة الحدسية كالرياضيات، "لأن اليقين ليس سوى إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا، وليس البرهان سوى إدراك هذا الاتفاق عن طريق توسط أفكار أو وسائط أخرى، إذ أن افكارنا الأخلاقية وأفكارنا الرياضية هي ذاتها نماذج أصلية، وبالتالي أفكار كافية وتامة، فإن الاتفاق أو الاختلاف الذي نجده فيها يتيح معرفة حقيقية"(٣).

بل ويسمح "من الناحية الظاهرية بإمكان تطوير مذهب للأخلاق مستقل من الناحية التجريبية عن اعتبارات لاهوتية"(٤). لكنه لم يبين لنا كيف ذلك، أي كيف يمكن أن يكون

---

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٧٠

(2) Richard I., (1971), P.143

(٣) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، المركز القومي للترجمة، ترجمة: محمود سيد أحمد، ص١٦٨

(٤) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٧٣

هناك طريقة لإثبات قضية أخلاقية أو نفيها مثل القضايا الرياضية، القضايا الأخلاقية المحاطة بعوامل شتى من الرغبات والدوفع والظروف الاجتماعية. وهذا الفشل يعني لفت النظر إلى فجوة كبيرة بين القضايا المتعلقة بالواقع (التي يمكن إثباتها ونفيها) والقضايا القيمية، وقد نقرأ تعلق لوك بالوحي المسيحي على أنه إدراك لهذا المأزق ومحاولة تأسيس ميتافيزيقا للأخلاق على أساس ديني، وهنا لم يخرج عن ديكارت.

٣– يستخدم لوك كلمة "جوهر" بثلاث معان مختلفة على الأقل، فهو يستخدمها بمعنى أي موضوع موجود روحي أو فيزيائي، وأحيانا يستخدمها لتعني فكرتنا المركبة عن هذا الموضوع، وأحيانا لتعني الحامل المجهول الذي تلازمه صفات الموضوع التي يمكن ملاحظتها"[١]. وهذا أدى بطبيعة الحال إلى تفسيرات مختلفة لتصوره للنفس، ففهم كثير من دارسي فلسفته أنه ينكر أي جانب روحي للإنسان ويكتفي بالعمليات العقلية فقط، وأن الجوهر الإنساني مجرد فكرة عامة عن الباطن الإنساني، ورأى آخرون أن من الممكن وفقا لفلسفة لوك وجود جواهر روحية كالجواهر المادية، "لأن عملياتنا الذهنية المختلفة كالتفكير والشعور والإرادة التي تؤلف الجوانب التي يمكن ملاحظتها من أذهاننا لا يمكن أن تطوف في الهواء بذاتها، بل لا بد من وجود حامل أيضا تلازمه، أي لا بد من وجود نفس دائمة أو ذات دائمة، ففكرتك المركبة عن ذاتك تستلزم أنك نوع ما من الموجود الذي يفكر ويتذكر ويكره ويحب، إنك لست تجمعا فضفاضا من أفكار طافية دون أن يكون هناك شيء جوهري روحي وراءها"[٢]. على كل حال الثابت أن فلسفة لوك أبعدت الكثير من

(١) المرجع السابق ص١٦٤

(٢) المرجع السابق ص١٦٥

تأملات ديكارت لصالح ما هو تجريبي. جدير بالذكر أن لوك حافظ على الهوية الشخصية للإنسان من خلال المفهوم العادي للإنسان، أي من خلال تصور الإنسان العادي للشخص وليس من خلال التفلسف، فهو "يبين أننا معتادون بصورة مبررة على أن نتحدث عن (نفس الإنسان) عندما يكون هناك استمرار جسمي، فهمها حدث تغيرات سيكولوجية في الشخص فإننا مع ذلك نظل نصفه بأنه هو هو، شريطة أن يكون وجوده الجسمي مستمرا"(١)، وتحدث لوك عن معيار الهوية من خلال الوعي، "بيد أن لوك لا يريد أن يقول إن الذاتية الشخصية تقوم في ذاتية النفس، أي بقائها هي هي، ولكنه يردها إلى ذاتية الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن فعلا ماضيا"(٢)، فلا يهم لوك أو تجنب لوك ما إذا كان هناك نفس أو ذات غير مادية وراء الجسد لقيام مسؤلية أخلاقية، بل المسؤلية الأخلاقية تقوم على شعور الشخص بذاته، وفي الفقرة السادسة والعشرين من الفصل السابع والعشرين من كتابه مبحث في الفهم الإنساني يبين لوك أن الشخص الذي فعل فعلا ما في زمان ومكان ما يستحق أن يحاسب على فعله ويلصق بهويته في كل زمان ومكان، ما دام يعني بأنه هو ذلك الشخص الذي وقع منه هذا الفعل.

(١) كوبلستون، المجلد الرابع، ص١٣٤

(٢) يوسف مكرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، ص١٤٨

٤) باركلي

نشر جورج باركلي "رسالة في مبادئ المعرفة البشرية" بتحمس شديد للدفاع عن الإيمان في شبابه، ويبدأ فيه مثل جون لوك بإقصاء الأفكار الفطرية والدفاع عن المذهب التجريبي، لكنه ذهب إلى أبعد مما قدمه لوك في هذه النقطة، "فقد اعتقد أنه من المستحيل الوصول إلى أي فكرة مجردة، وأن أي كلمة نستخدمها لتدل على خصائص مشتركة لموضوعات معينة من موضوعات تجربتنا لا يمكن أن تكون سوى اسم، وأنها لا يمكن أن تصف أي حقيقة واقعية"(١).

وللدفاع عن ذلك يمكن صياغة حجة باركلي على النحو التالي: "نحن نعرف الواقع بأسره من خلال التجربة، أي عن طريق الإحساس والتفكير، فأي شيء موجود إما أن يدرَك، أو يكون فكرة، يكون ذهنا يدرك أفكارا. فليس هناك شيء يوجد في الواقع كمادة"(٢)، وبهذا نرى أن فلسفة باركلي في واقع الأمر فلسفة نقدية لتقسيم جون لوك وغيره صفات الأشياء إلى صفات أولية وصفات ثانوية، فإذا كانت فلسفة لوك تعتبر "إنكار جزئي لموضوعية العالم الخارجي" ففلسفة باركلي هي "إنكار تام لموضوعية العالم الخارجي. وحيث أن لوك لم يقدم معيارا للتفرقة بين الصفات الأولية والثانوية إلا شعورنا العام بذلك أدرك باركلي أن عجزنا عن إدراك هذا الفرق بين الصفات الأولية والثانوية يمثل عجزا عن إدراك الفرق بين الأفكار عن الشئ عموما والشئ موضوعيا، وعلى ذلك فليس هناك معيارا نعرف به الصفة الأهم وهي "وجود" الشئ، هل الأشياء أو العالم الخارجي موجود بشكل موضوعي

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨٦

(٢) المرجع السابق، ص١٨٧

حقا؟ يجيب باركلي بالنفي، فلا وجود إلا أفكارنا وذاتيتنا. يقول باركلي:

"لقد اعتقدت مرة أن اللون والشكل والحركة وباقي الكيفيات الحسية أو العوارض الحسية موجودة بالفعل بدون العقل وبدت الحاجة ماسة لهذا السبب لافتراض وجود دعامة أو ركيزة غير مفكرة أو جوهر غير مفكر يرد إليه وجود هذه الأشياء. إذ لا يمكن تصور وجودها اعتمادا على ذاتها، وبعد أن اقتنع الناس بأنه لا وجود للألوان والأصوات وباقي الكيفيات الثانوية الحسية بغير العقل فإنهم انتزعوا هذه الدعامة أو الجوهر المادي من هذه الكيفيات، وتركوا الكيفيات الأولية وحدها كالشكل والحركة وما أشبه، واستمروا يتصورون وجود هذه الكيفيات بغير العقل، ويتصورون أنهم بحاجة إلى دعامة مادية بالتبعية، ولكن بعد أن تبين استحالة وجود أية كيفية من هذه الكيفيات عن طريق آخر غير الروح أو العقل الذي يدركها، فإن ما يتبع ذلك هو عدم وجود أي مبرر لاستمرار افتراض وجود المادة.[1] يجعل باركلي وجود الشيء هو أن يكون مدركا في جميع الحالات إلا عندما يكون الوجود هو الإدراك، خذ أي موضوع جزئي أمامك في مجال الإدراك الحسي، وليكن هذا الموضوع تفاحة. تجد أن هذا الموضوع مكون من لون معين ورائحة وشكل وهيئة وصفات محسوسة أخرى، تلاحظ أنها متلازمة معا. والشيء نفسه يصدق على مجموعة أخرى من أفكار، تشكل كل منها على حدة حجرا أو شجرة أو كتابا، وقد تثير فيك تلك الأفكار مشاعر سارة أو مستهجنة، وتثير انفعال الحب أو الكراهية أو الفرح أو الحزن... إن كل ما تعيه عندما تدرك أي موضوع مادي مزعوم هو تجمع من صفات محسوسة

(١) المرجع السابق ص١٨٥

بالإضافة إلى وعيك بوجود الخاص بوصفه شيئا متميزا عن إدراكاتك. إنك لا تعي أي حامل مادي تلازمه صفات محسوسة، لأن هذه الصفات ليس لها وجود إلا في ذهنك الخاص"[١].

وبناء على ذلك ينكر باركلي تمييز لوك بين الصفات الأولية والثانوية، فالامتداد والحركة فكرتان مجردتان، وكل الحجج التي قدمها لوك على أن الألوان والطعوم ودرجات الحرارة لا توجد إلا في الذهن يمكن أن تقدَّم ضد الامتداد والشكل والحركة. لكن يُشكل على باركلي في ربطه وجود الشئ بإدراكه أن إدراك الشئ ليس راجعا إلى إرادة المدرِك بحيث يكون متى ما أراد إدراك الشئ بمجرد وصول الحس إليه مع توفر شروط الإدراك، وهذا ما اعترف به باركلي في قوله: إني أجد الأفكار التي تدرك فعلا بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري.[٢]

وهو عين استشهاد كانط في طبيعة الضرورة التي في السببية، فكما أنني لا أستطيع النظر لبعض العلاقات بترتيب مختلف وكما أنني لا أستطيع تحديد ما أدرك وما لا أدرك: إذن هذه العلاقة أو الشئ المدرَك واقعية وموضوعية. ويذهب باركلي إلى قمة المثالية للرد على على هذا الإشكال بقوله: لابد أن تكون هناك إرادة أو روح إلهية هي التي تتحكم في إنتاجها، هذه الروح الأخرى كما نعرف هي الروح الإلهية![٣] وهنا يقدم باركلي أحادية مثالية

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة ص١٨٨

(٢) سلطان العميري، الحد الأرسطي (رسالة ماجستير منشورة على الانترنت) ص١٥٢

(٣) فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان. دار الوفاء، ص٨٦

مثالية ترفض أي تفسير واقعي مقابل الأحادية المادية التي لا ترى الواقعية إلا في المادة كما سنراها في مذاهب القرن العشرين. وفي الواقع يمكن النظر إلى فلسفة باركلي باعتبارها مد فلسفة ديكارت وفلسفة على استقامتهما، فأنتجت حسية مفرطة مثالية مفرطة.

٥) هيوم

١– يقسّم الفيلسوف الحسي ديفيد هيوم الإدراكات إلى انطباعات وأفكار، والانطباعات منها البسيط ومنها المركب، وكذلك الأفكار، والانطباع عند هيوم يطلق على "أي إحساس أو عاطفة أو انفعال عندما يظهر لأول مرة في أذهاننا" وأما الفكرة فهي "نسخة باهتة من الانطباع، ولا تختلف الفكرة البسيطة عن الانطباع البسيط إلا في ظهورها المتأخر، وفي كونها خافتة بصورة أكبر في حالة أفكار التذكر، وتكون أكثر خفوتا في أفكار التخيل"(١). فإذا سمع الإنسان صوتا يجد أن إدراكه عبارة عن انطباع بسيط، ثم عندما يسترجع هذا الصوت في ذهنه يجد فكرة مشابهة تماما للانطباع الأصلي لكنها أقل وضوحا، وكما أن الفرق بين الانطباع والفكرة عند هيوم هو درجة الوضوح فكذلك الاختلاف بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال. ويرى هيوم أن بإمكاننا تركيب أفكارا مركبة بالخيال وأخطاء الذاكرة خارج نطاق الانطباعات المركبة التي أثرت فينا، "بيد أنه في كل فكرة مركبة من هذا القبيل نجد أن التفصيلات المتنوعة والتي تتألف منها هي كلها نسخ من أفكار بسيطة سبق أن أدركناها قبل في وقت ما أو آخر"(٢).

يقول هيوم: "إنني أغامر بأن أؤكد أن القاعدة تكون صحيحة هنا دون استثناء، وأن لكل فكرة بسيطة انطباعا بسيطا يشبهها، ولكل انطباع بسيط تناظره"(٣)(٤). ويرفض هيوم كل الأفكار المجردة، بما في ذلك فكرة الجوهر، ويتمسك فقط بالإدراكات، يقول: "من

---

(١) رايت، تاريخ الفلسفة، ص٢٠٧

(٢) المرجع السابق ص٢٠٨

(٣) كوبلستون، المجلد الخامس، ٣٣٨

(٤) وإن كان قد ذكر بعد ذلك استثناء لهذه القاعدة.

جانبي كلما توغلت داخل ما أسميه (نفسي) فإنني أعثر باستمرار على هذا الإدراك الجزئي أو ذاك عن الحرارة أو البرودة وعن النور أو الظلمة وعن الحب أو الكراهية وعن اللذة أو الألم، إنني لا أستطيع على الإطلاق أن أمسك بهذه النفس في أي وقت دون إدراك، ولا أستطيع على الإطلاق أن ألاحظ شيئا سوى الإدراك"، ومن ثم فذواتنا كما يقول هيوم:

"ليست سوى حزمة أو تجمع من إدراكات مختلفة يعقب بعضها بعضا بسرعة لا يمكن تصورها، وتكون في تدفق وحركة مستمرة. ولا تستطيع أعيننا أن تستدير في محاجرها دون تغير إدراكاتنا. ويكون تفكيرنا أكثر تغيرا من إبصارنا، وتساهم كل حواسنا الأخرى وملكاتنا الأخرى في هذا التغير، وليست هناك قوة واحدة من قوى النفس تظل بلا تغيير ولو للحظة واحدة. إن الذهن نوع من المسرح، تتابع عليه في الظهور إدراكات متعددة بصورة متعاقبة، أعني أنها تمر وتمر مرة ثانية وتزول بسرعة هاطفة وتختلط في تنوع لا متناه من الاتجاهات والمواقف... ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح، إذ أن الإدراكات المتعاقبة وحدها هي التي تؤلف الذهن، وليس لدينا أبعد فكرة عن المكان الذي تعرَض فيه هذه المناظر ولا عن المواد التي تتكون منها"[1].

٢– لم يقل هيوم بأي مطلقات معرفية أو أخلاقية ثابتة قبلية، ولم يسلم بأي أخلاق مستقلة عن ظروف الإنسان ودوافعه، بل أسس هيوم لعلم تجريبي للأخلاق، وهو أمر مرتبط بشدة بتحليله للانفعالات ومبني على هذا التحليل، إذ "يوجد من بين انطباعات الفكر عندنا انطباعات عن اللذة والألم يصاحبان بصورة مباشرة كل إدراكاتنا الأخرى. وتأتي العواطف والانفعالات في الأهمية بعد اللذات والآلام وتأتي ظهور الأفكار، وتنشأ العواطف

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢١١

المباشرة بصورة مباشرة من انطباعات اللذة أو الألم، مثل الرغبة والنفور والحزن والسرور والأمل والخوف واليأس. أما العواطف غير المباشرة فهي أكثر تعقيدا، وتتضمن ارتباط كيفيات أخرى متنوعة مثل الاعتداد بالذات والطموح والزهو والحب والكراهية والحقد والشفقة والضغينة والكرم...والإرادة البشرية هي باستمرار محصلة الانفعالات والعواطف. ولا يمكن لشيء أن يعارض أو يعوق دافع الانفعال أو العاطفة سوى دافع مضاد، (والذهن لا يكون ولا ينبغي له أن يكون سوى عبد للعواطف، ولا يمكن أن يزعم على الإطلاق أي عمل سوى أن يخدمها ويطيعها)"[1]. وينشأ الحكم الخلقي عند هيوم "حين نتصور فعلًا ما بجميع علاقاته، فتقوم فينا عاطفة إقرار أو إنكار. فنقول عن الفعل: إنه خير أو شر لا لكونه كذلك في ذاته بل لنوع تأثرنا به. وليس يصدر الإقرار أو الإنكار عن الأنانية، بدليل أننا نقر أفعالًا لا تفيدنا شخصيا، أو ننكر أفعالا مفيدة لشخصنا. الواقع أن الذي يصدر أحكامًا أخلاقية ينزل عن وجهته الخاصة ويتخذ وجهة مشتركة بينه وبين الآخرين، فتجيء أحكامه كلية. فأساس الأخلاق التعاطف، أو عاطفة الزمالة، أو "الإنسانية" التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعًا. وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية، وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها، بل إلى عموم منفعتها. ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة، كانت أصولها واحدة عند الجميع"[2].

فمثلا مفهوم العدالة عند هيوم لا يقوم على دين أو ثقافة، إنما على "المصلحة الذاتية، أي على الإحساس بالمنفعة، والمصلحة الذاتية هي التي تحدِث ما يسميه هيوم بالإلزام الطبيعي للعدالة" والذي يسبب هذا الإلزام هو التعاطف، "فحتى عندما لا يؤثر الظلم فينا

(١) رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٢٢٠

(٢) يوسف مكرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨٠

بصورة شخصية كضحايا فإنه مع ذلك يسبب لنا سخطا، لأننا ننظر إليه على أنه ضار بالنسبة للمجتمع. إننا نشارك تعب الآخرين عن طريق التعاطف، وطالما أن ما يولد في الأفعال البشرية يثير الاستهجان ونسميه بالرذيلة بينما ما يولّد الرضا نسميه بالفضيلة فإننا ننظر إلى العدالة على أنها فضيلة أخلاقية وننظر إلى الظلم على أنه رذيلة أخلاقية"[1]، فالأخلاق عند هيوم انفعالية أو انطباعية لا تقوم على عملية استدلالية منطقية، وهي قائمة على المصلحة الذاتية محاطة بتعاطف مع المصلحة العامة، ومن ثم فهي "اختراع ينشأ من ظروف البشرية وحاجتها"، ولا يعني هيوم بكلمة اختراع أنها مجرد مسألة ذوق أو اختيار اعتباطي، بل هي ضرورية "بوصفها علاجا للأنانية البشرية والطمع"[2].

(١) كوبلستون، المجلد الخامس، ص٤٢٢

(٢) المرجع السابق، ص٤٢٣

نتائج الفصل الأول:

١—وضع ديكارت ثنائيات معينة أصبحت نقطة انطلاق المؤيد والمعارض، وعلى رأس الثنائيات ثنائية العقل والجسد، أو العقل والمادة، لكنه لم يستطع حل مشكلة الثنائية العويصة، وهي كيفية التفاعل بين هذين المجالين، المجال اللامادي والمجال المادي، فكيف يمكن لمحتويات عقلية أو رغبات غير مادية أن تؤثر في حركة جسدية سلوكية؟ ومن ثم كان الفلاسفة بعد ديكارت مدفوعين نحو الأحادية بشكل أو بآخر، على قدر تقدير وإيمان الفيلسوف بمبدأ الإنغلاق السببي للعالَم.

٢—الفلاسفة اللاحقون لديكارت إما تجريبيون متطرفون ينكرون أو يتوقفون فيما هو غير حسي وبالتالي "جسديون" أو أحاديون بالمعنى العام، سواء كانوا مثاليين أو ماديين، أو ثنائيون بالمعنى العام يحاولون الفرار من مشكلة التفاعل دون جدوى.

٣—يتبنى المذهب التجريبي لتسويغ الأخلاق أو لبناء نظرية أخلاقية إما نظرية انطباعية في الأخلاق، بالمعنى العام للانطباع، سواء كان نفعيا أم لا، أو نظرية استدلالية تزعم أن بإمكاننا أن نؤسس الأخلاق تأسيسا عقلانيا منطقيا.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الفهرس

مقدمة ٧

الفصل الأول
الخلفية التاريخية لفلسفة العقل المعاصرة

تمهيد ١١

١) ديكارت ١٥

٢) اسبينوزا ٢١

٣) جون لوك ٢٧

٤) باركلي ٣٤

٥) هيوم ٣٨

نتائج الفصل الأول ٤٢

الفصل الثاني
مذاهب فلسفة العقل في
القرن العشرين (عرض ونقد)

تمهيد ٤٤

الموضوع	الصفحة

١) المذهب الوظيفي ٤٨

نقد المذهب الوظيفي ٥١

أ. حجة الطيف المعكوس ٥١

ب. حجة غياب الكيفيات المحسوسة ٥٣

٢) المادية الإقصائية والفيزياء الاختزالية ٥٥

الفصل الثالث
نقد مفهوم العلوم العصبية المعرفية

١) تشومسكي والأخلاق العصبية ٦٠

٢) البناء الوصفي للقواعد الأخلاقية ٦٩

٣) مغالطة الأخلاق العصبية ٩٥

الفصل الرابع
نقد الأخلاق المتجسدة

١) الأخلاق المتجسدة ١٠٦

٢) النقد ١١٩

الفهرس ١٢٥

مركز براهين للأبحاث والدراسات

Braheen Center for Research and Studies