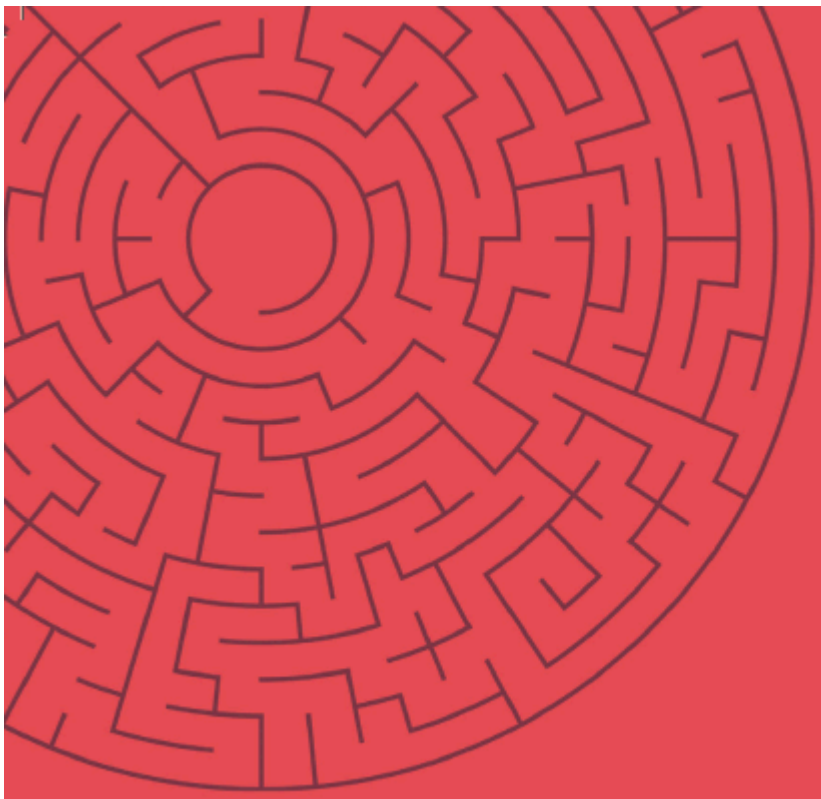
الغلاف الأمامي

الغلاف الأمامي

رف 404

t.me/Rff404



ما هي فلسفة العقل؟

توم ماكليلاند

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE

حقوق الطبع والنشر

رف 404

t.me/Rff404

ما فلسفة العقل؟

توم ماكليلاند

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
... not just a Bookstore

تحديد مسئولية / إخلاء مسئولية من أي ضمان

هذه ترجمة عربية لطبعة اللغة الإنجليزية. لقد بذلنا قصارى جهدنا في ترجمة هذا الكتاب، ولكن بسبب القيود المتأصلة في طبيعة الترجمة، والناتجة عن تعقيدات اللغة، واحتمال وجود عدد من الترجمات والتفسيرات المختلفة لكلمات وعبارات معينة، فإننا نعلن وبكل وضوح أننا لا نتحمل أي مسئولية ونُخلي مسئوليتنا بخاصة عن أي ضمانات ضمنية متعلقة بملاءمة الكتاب لأغراض شرائه العادية أو ملاءمته لغرض معين. كما أننا لن نتحمّل أي مسئولية عن أي خسائر في الأرباح أو أي خسائر تجارية أخرى، بما في ذلك على سبيل المثال لا الحصر، الخسائر العرضية، أو المترتبة، أو غيرها من الخسائر.

حقوق النشر

- لا يجوز إعادة إنتاج أو تخزين هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي نظام لتخزين المعلومات أو استرجاعها أو نقله بأية وسيلة إلكترونية أو آلية أو من خلال التصوير أو التسجيل أو بأية وسيلة أخرى .

- إن المسح الضوئي أو التحميل أو التوزيع لهذا الكتاب من خلال الإنترنت أو أية وسيلة أخرى بدون موافقة صريحة من الناشر هو عمل غير قانوني. رجاءً شراء النسخ الإلكترونية المعتمدة فقط لهذا العمل، وعدم المشاركة في قرصنة المواد المحمية بموجب حقوق النشر والتأليف سواء بوسيلة إلكترونية أو بأية وسيلة أخرى أو التشجيع على ذلك. ونحن نقدر دعمك لحقوق المؤلفين والناشرين.

- رجاءً عدم المشاركة في سرقة المواد المحمية بموجب حقوق النشر والتأليف أو التشجيع على ذلك. نقدر دعمك لحقوق المؤلفين والناشرين.

الطبعة الأولى 2025

حقوق الترجمة العربية والنشر والتوزيع محفوظة لمكتبة جرير
ARABIC edition published by JARIR BOOKSTORE.
Copyright © 2025. All rights reserved.

Copyright © Tom McClelland 2021
The right of Tom McClelland to be identified as Author of this work has been asserted in accordance with the UK Copyright, Designs and Patents Act 1988.
first published in 2021 by Polity Press
This edition is published by arrangement with Polity Press Ltd., Cambridge
All Rights Reserved.

للتعرف على فروعنا نرجو زيارة www.jarir.com
إذا كانت لديكم أي ملاحظات حول الترجمة أو الكتاب، أو اقتراحات لترجمة كتب أخرى، فالرجاء مراسلتنا على:
jbpublications@jarirbookstore.com

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
...not just a Bookstore

What is Philosophy of Mind?

Tom McClelland

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE
...not just a Bookstore

سلسة كتب

رف 404

t.me/Rff404

سلسلة What is Philosophy لدار نشر بوليتي

ستيفن هيذرينجتون؛ What is Epistemology?

توم ماكليلاند؛ What is Philosophy of Mind?

دين ريكلز؛ What is Philosophy of Science?

جيمس بي. ستيربا؛ What is Ethics?

تشارلز تاليافيرو؛ What is Philosophy of Religion?

شكر وتقدير

جزيل الشكر لـ باسكال بورشيرون بدار نشر بوليتي على توجيهاته التي لا تقدر بثمن، ولاثنين من أهم المراجعين لديه على اقتراحاتهما الثاقبة، رغم عدم ذكري اسميهما. أود أن أتوجه بالشكر أيضًا لجميع طلابي، السابقين والحاليين؛ فقد علمتموني كيفية التفكير في فلسفة العقل. كما أود أيضًا أن أشكر لورا وألبوس وأتيكوس على دعمهم. لم يكن من الممكن إكمال هذا الكتاب دون احتساء شاي يوركشاير.

1 العقل ومشكلاته

1.1 تأمل فلسفي حول العقل

حسنًا، ما هي فلسفة العقل؟ نحن جميعًا نعرف ما هو العقل؛ فلكل منا عقل، ونحن جميعًا على دراية بما تحتويه عقولنا. ولكن صياغة ما يعنيه امتلاك عقل بكلمات واضحة قد يكون أمرًا صعبًا للغاية، فضلًا عن وصف مختلف الأمور التي تدور في عقولنا. لكن يمكننا التحكم في العقل ومجموعة واسعة من الظواهر العقلية المألوفة مثل التصورات والآلام والمعتقدات والرغبات والعواطف والنوايا، على الأقل بشكل حدسي. كما أننا نعرف أيضًا ماهية الفلسفة؛ والتي هي التخصص الذي يبحث في مسائل كبرى عن الحياة والكون وكل شيء، كما يبحث مسائل ميتافيزيقية حول طبيعة الواقع، ومسائل معرفية حول معرفتنا بالواقع، ومسائل قياسية حول قيمة الأشياء في الواقع. وهي التخصص الذي يبحث في هذه المسائل من خلال تحدي افتراضاتنا الرئيسية، وتحليل مفاهيمنا الأساسية، وبناء إطار واضح ومتماسك للتفكير في العالم.

بتجميع كل هذا معًا، يمكننا تعريف فلسفة العقل بوصفها تخصصًا فرعيًّا يبحث في العقل فلسفيًّا، ويطرح أسئلة ميتافيزيقية حول ماهية العقل، والأشياء التي لها عقول، وكيفية انسجام العقل مع الواقع، كما يطرح أسئلة معرفية عن كيفية معرفتنا لما يدور في عقولنا، وكيف نعرف عن العقول الأخرى. بل إنه يطرح بعض الأسئلة القياسية حول قيمة امتلاك العقل وكيفية التعامل مع العقول. وتتعامل فلسفة العقل مع هذه الأسئلة من خلال تحدي افتراضاتنا اليومية حول الظواهر العقلية، واستكشاف المفاهيم التي نستخدمها لوصف تلك الظواهر، وتطوير إطار أفضل للتفكير في العقل ومكانته في الطبيعة.

وبطبيعة الحال، ليست الفلسفة التخصص الوحيد الذي يستهدف العقل؛ فالعلوم المعرفية هي مجموعة مترابطة من التخصصات التي تبحث في العقل والظواهر العقلية. وتشمل العلوم المعرفية علم الأعصاب وعلم النفس واللغويات والذكاء الاصطناعي وبعض جوانب الأنثروبولوجيا. وبالنظر إلى مدى نجاح هذه التخصصات في تقديم رؤى ثاقبة للعقل، قد يتساءل المرء عما يمكن للفلسفة أن تقدمه. لماذا لا نوكل مهمة الإجابة عن الأسئلة الكبرى إلى علماء العلوم المعرفية ونمنح الفلاسفة إجازة؟ الإجابة تكمن في أن هذه التخصصات ليست في وضع يؤهلها للتعامل مع الأسئلة التي تثيرها فلسفة العقل.

أي بحث علمي عن العقل يُبنى على افتراضات ميتافيزيقية؛ افتراضات حول ماهية العقل، وكيفية اتصال العقل بالدماغ! وطبيعة ظواهر عقلية معينة كالألم أو الحب، ولكن هذه الافتراضات تحديدًا هي التي تسعى الفلسفة إلى تحليلها. كما تطرح العلوم المعرفية أيضًا افتراضات معرفية حول الأساليب التي يجب أن نستخدمها للتعرف على الظواهر العقلية، ولكن هذه الافتراضات تحديدًا هي التي يشكك فيها الفلاسفة. فمن أهداف فلسفة العقل تحديد ما إذا كانت العلوم المعرفية تقوم على أساس متين، وهذا ليس هدفًا يمكن تحقيقه عن طريق العلوم المعرفية نفسها. فمحاولة استخدام العلوم المعرفية لتبرير افتراضاتها الخاصة تشبه محاولة القفز على ظلك؛ فهو أمر خاطئ وغير مُجدٍ على الإطلاق. بالطبع، سيتعين على الفلاسفة أيضًا في كثير من الأحيان وضع افتراضات، لكن الفرق هو أن هذه الافتراضات غير مدمجة في نسيج التخصص. وبالنسبة للفلاسفة، كل شيء مطروح للنقاش.

السبب الآخر لعدم ملاءمة العلوم المعرفية للإجابة عن الأسئلة الفلسفية هو أن هذه الأسئلة عامة جدًّا في نطاقها. فالفلسفة تستكشف الصورة الكبيرة لكيفية تناسب كل معارفنا معًا؛ ما نعرفه من تجاربنا اليومية، وما نعرفه من العلوم الطبيعية، وما نعرفه من العلوم المعرفية. لكن العلوم تتقدم من خلال التركيز على أجزاء محددة من الصورة الكبيرة. فكل علم يختار مجالًا محددًا؛ كاللغة أو الذكاء، ويبحث في هذا المجال دون أن يولي علاقته

ببقية الصورة اهتمامًا كبيرًا. لذا تهدف فلسفة العقل مرة أخرى إلى تقديم شيء لا يستطيع العلم تقديمه؛ وهو الصورة الشاملة للعقل ومكانته في العالم.

هذا لا يعني أن إحدى طرق استكشاف العقل تتفوق على الأخرى؛ فللفلسفة دور تلعبه، وللعلم دور آخر. وهذا لا يعني أيضًا ضرورة فصل الفلسفة عن العلم؛ فالفلسفة يمكنها القيام بالعمل المفاهيمي الذي يساعد العلم على النجاح، والعلم يمكنه إنتاج أفكار تجريبية تساعد الفلاسفة على الإجابة عن أسئلتهم المفاهيمية. فالدافع الرئيسي لكتابة هذا الكتاب في الحقيقة يكمن في معرفة أن أفضل طريقة لفهم تاريخ فلسفة العقل هي محادثة دامت قرونًا بين الفلسفة والعلوم. والكيفية التي ينبغي أن يعمل بها هذا الأخذ والعطاء بالضبط لا تزال محل جدل. ولكن الواضح أن الأسئلة الفلسفية حول العقل لا يمكن تجنبها، وأن الفلسفة لها دور لا غنى عنه في دراسة العقل.

2.1 جولة سريعة وموجزة حول العقل

بما أننا سنطرح أسئلة فلسفية حول العقل، فمن المفيد أن نحظى بفكرة أوضح عن موضوعنا. فالعقل، في نهاية المطاف، شيء معقد للغاية ومتعدد الأوجه، ولكي تعرف طريقك لفهم العقل، تحتاج إلى فهم كل الظواهر العقلية التي تشكل حياتنا العقلية. ولنبدأ بفحص الحالات العقلية المختلفة التي يمر بها شخص ما في وقت محدد.

«ميندي»؛ موضع دراستنا؛ مهاجمة فريق كرة القدم في جامعتها. وقد وصل فريقها إلى المباراة النهائية، وفي الدقائق الأخيرة من المباراة، حصل فريقها على ركلة جزاء. إذا سددت «ميندي» ركلة الجزاء، حتمًا سيفوز فريقها. وبينما تتجه «ميندي» نحو الكرة للتسديد، ما الذي يدور في عقلها؟ يمكنها سماع هتاف الجمهور، وتذوق العرق المتساقط حول فمها، وشم رائحة العشب المقطوع. كما يمكنها استشعار الطين الذي يغطي ركبتيها والألم في عضلاتها. وترى أمامها مشهدًا كاملًا؛ الكرة في منطقة الجزاء، وحارسة المرمى تحمي مرماها، والجمهور يراقب من المدرجات. تشعر بحماسة ممزوجة بآلام الرهبة، وتفكر في المكان الذي ستصوب ركلتها نحوه. وتسعى لتسديد الكرة، وتعتقد أن أفضل طريقة

للقيام بذلك هي السير في الاتجاه المعاكس لحارسة المرمى. وتتذكر أنها في المرة السابقة التي واجهت فيها حارسة المرمى ركلة جزاء، قفزت نحو اليسار، ما جعل «ميندي» تفكر في التسديد في الاتجاه نفسه، فقررت التصويب نحو اليسار وتخيلت نفسها وهي تركل الكرة بقوة في الزاوية السفلية اليسرى. تركض نحو الكرة، وتركلها وتسدد... وتشعر بنشوة عارمة وتتوجه إلى زميلاتها في الفريق للاحتفال.

في تلك اللحظات القليلة، شهدت «ميندي» مجموعة واسعة من الظواهر العقلية. لنبدأ بما تدركه «ميندي»: نحن ندرك الأشياء من خلال حواسنا؛ مجموعة الأجهزة التي تسجل المعلومات حول بيئتنا من خلال أعضائنا الحسية. تسمع «ميندي» الجمهور، وتشم رائحة العشب، وتتذوق طعم العرق، وتستشعر الطين وترى المشهد أمامها. وهذا يشمل الحواس الخمس الرئيسية؛ السمع والشم والتذوق واللمس والبصر. وهكذا ستتولد لدى «ميندي» تجارب إدراكية بواسطة جهازين حسيين آخرين؛ هما الجهاز الدهليزي؛ وهو المسئول عن إحساسنا بالتوازن، وجهاز الاستقبال الحسي العميق؛ وهو المسئول عن إحساسنا بمكان تواجد جسدنا. هذا بالإضافة إلى ما تستشعره «ميندي» من ألم عضلاتها. ويمكننا تصنيف ذلك على أنه إحساس جسدي؛ مثل الشعور بالطين على ركبتيها، كما يمكننا تصنيفه بوصفه «الشعور بالمتعة». ومن هذا المنظور، تخبرنا مشاعر مثل الألم أو المتعة بمدى جودة أو سوء شيء ما بدلًا من نقل المعلومات الحسية.

والآن، دعونا نفكر في مشاعر «ميندي». إنها تشعر بالإثارة والرهبة، وبمجرد تسجيلها الهدف؛ تشعر بالنشوة. ولكل عاطفة من هذه العواطف عدة جوانب. على سبيل المثال، فإن شعور «ميندي» بالنشوة له جانب فسيولوجي؛ حيث يرتفع معدل ضربات قلبها وضغط دمها. وتعمل المشاعر أيضًا بوصفها شكلًا من أشكال تقييم الموقف الذي تمر به «ميندي»؛ وجعلها ترى الهدف شيئًا جيدًا بطريقة ما. وتتجلى هذه المشاعر في سلوكها؛ حيث تركض بسرعة للاحتفال مع زميلاتها في الفريق. ويتجلى ذلك أيضًا في تعبيرات وجهها؛ ورفع حاجبيها، وفتح فمها، ورفع ذراعيها في الهواء. وتحديد مكان العاطفة وسط كل هذا موضع جدل. فلعل النشوة هي التي تسببت في حدوث هذه الأمور، أو لعل النشوة مجرد مزيج من

كل هذه الأمور. كما أنه من الصعب أيضًا تحديد ما تضمه تجربة المشاعر؛ هل الشعور بالنشوة مجرد شعور بارتفاع معدل ضربات القلب، وتهلل الأسارير وما إلى ذلك، أم أن هناك شعورًا مميزًا بالنشوة منفصلًا عن هذه الأمور الثانوية؟

لنستعرض بعد ذلك أفكار «ميندي». تأتي الأفكار بأشكال مختلفة؛ تُجسد «ميندي» الكثير منها. وتشمل أفكارها؛ الرغبة في التسديد؛ والاعتقاد أن التسديد سيتحقق بشكل أفضل من خلال السير في الاتجاه المعاكس لحارسة المرمى؛ وتذكر أن حارسة المرمى اتجهت ناحية اليسار في المرة السابقة؛ واعتقاد آخر بأن حارسة المرمى ستتجه ناحية اليسار مرة أخرى؛ والنية في ركل الكرة ناحية اليسار؛ وتجربة تخيلية بتسجيل الهدف. أول شيء يجب ملاحظته حول هذه الأفكار المختلفة هو مدى توافقها معًا. فنيتها تُبررها عملية عقلانية تنطوي على معتقداتها ورغباتها وذكرياتها. والتفكير والاستنتاج ليسا حالة عقلية محددة، بل عملية عقلية تتكشف بمرور الوقت، وتشمل الحالات العقلية المختلفة كافة. ويلعب تفكير «ميندي» في وضعها هذا دورًا كبيرًا في تحديد ما تفكر فيه. وهذا مختلف تمامًا عن الإدراك؛ فعندما تنظر «ميندي» إلى المرمى ترى حارسة المرمى، ولا يمكن لأي قدر من التفكير أن يمنعها من رؤية حارسة المرمى. وهذا مختلف تمامًا أيضًا عن العاطفة؛ فعندما تشعر «ميندي» بعاطفة ما، لا يمكنها بسهولة أن تجعل نفسها تشعر بمشاعر مختلفة. ويجب أن نكف عن الادعاء أن الإدراك والعاطفة لا يستجيبان بالكامل للتفكير والاستنتاج. ففي بعض الأحيان، يتأثر إدراكنا للموقف أو شعورنا تجاهه بأفكارنا العقلانية. ومع ذلك، هناك شعور واضح بأن الإدراك والشعور يقعان خارج نطاق سيطرتنا المباشرة على تفكيرنا.

شيء آخر يجب ملاحظته حول أفكار «ميندي» هو اشتراك كل منها في قاسم مشترك. قدم «برتراند راسل» (1872- 1970) مصطلح الاتجاه الافتراضي لوصف الاتجاهات العقلية المختلفة التي يمكن أن نتخذها تجاه محتوى معين. في جملة؛ «تعتقد «ميندي» أن حارسة المرمى ستتجه يسارًا»، الاتجاه الافتراضي هو الاعتقاد، والافتراض هو أن حارسة المرمى ستتجه يسارًا. وعادةً ما يسبق الافتراض «أن»، وعادةً ما يسبق الاتجاه الافتراضى «فعل». والافتراضات هي الأمور التي قد تكون صحيحة أو غير صحيحة. على سبيل المثال، يكون

الافتراض بأن حارسة المرمى ستتجه يسارًا صحيحًا إذا اتجهت حارسة المرمى بالفعل ناحية اليسار خطأ إن لم تفعل.

لاحظ أن «ميندي» قد تتبنى اتجاهات مختلفة تجاه الافتراض نفسه؛ فقد تأمل أن تتجه حارسة المرمى ناحية اليسار، أو ترغب في أن تتجه حارسة المرمى ناحية اليسار، أو تتخيل أن حارسة المرمى ستتجه ناحية اليسار، وهكذا. وقد تتبنى أيضًا الاتجاه نفسه تجاه افتراضات مختلفة؛ فقد تُصدق أن هذه المباراة هي النهائية للفوز بالكأس، أو تُصدق أنها على وشك التسجيل، أو تعتقد أن الليلة ستكون حفلة فوضوية، وما إلى ذلك. لكل هذه الأفكار المختلفة البنية نفسها؛ فهي تتكون من محتوى افتراضي واتجاه عقلي تجاه هذا المحتوى. وهذه القائمة تجعل البنية أكثر وضوحًا من خلال كتابة الاتجاه الافتراضي بخط مائل ووضع خط أسفل الافتراض:

ترغب «ميندي» في أن تسجل ركلة الجزاء

تتخيل «ميندي» أنها ستسجل ركلة الجزاء

تتذكر «ميندي» أن حارسة المرمى اتجهت ناحية اليسار في المرة السابقة، وتنوي أن تركل الكرة ناحية اليسار

تعتقد «ميندي» أن حارسة المرمى ستتجه ناحية اليسار

تعتقد «ميندي» أن أفضل طريقة للتسجيل هي السير في الاتجاه المعاكس لحارسة المرمى

لاحظ أن أول فكرتين ولَّدتهما «ميندي» من اتجاهات افتراضية مختلفة تجاه الافتراض نفسه، وأن الفكرتين الأخيرتين ولدتهما «ميندي» من تبني الاتجاه الافتراضي نفسه تجاه افتراضين مختلفين. فمفهوم الاتجاه الافتراضي طريقة مفيدة للتعرف على كيفية تشابه الأفكار المختلفة واختلافها بعضها عن بعض.

أحد التعقيدات هنا هو أن بعض هذه الأفكار تنطوي على أكثر من مجرد تبني اتجاه افتراضي معين. على سبيل المثال، عندما تتذكر «ميندي» أن حارسة المرمى اتجهت يسارًا في المرة السابقة، فقد تظهر في ذهنها صورة غير واضحة عن آخر قفزة أجرتها. وبالمثل، عندما تتخيل «ميندي» تسجيل الهدف، قد تظهر في ذهنها صورة غير واضحة للكرة وهي تصطدم بالجزء الخلفي من الشبكة. يبدو هنا أن أفكار «ميندي» تحتوي على عنصر إدراكي علينا تضمينه لنفهم الفكرة.

المجموعة الأخيرة من الحالات العقلية التي سنتناولها هي الإرادة. لقد رأينا الكثير من الحالات العقلية المختلفة التي أدت إلى تقدم «ميندي» للأمام وركلها الكرة، ولكن لم تكن أي من هذه الحالات العقلية كافية لجعل «ميندي» تفعل أي شيء حقًّا. وحتى حين تفكر فيما يجب أن تفعله، أو حين أن تكون لديها النية لاختيار الزاوية السفلية اليسرى من المرمى، تظل الإرادة مطلوبة لتُحرك جسدها. ويمكن وصف هذه الإرادة بأنها فعل نابع من الإرادة. فالإرادة هي الأشياء التي تحول الفكر إلى فِعل؛ وهي الحالات العقلية التي تجعل الأشياء تحدث. ويرى البعض أن مفهوم الإرادة هذا يزيد الأمور تعقيدًا. ويجادلون بأن النيات قد تدفع الفعل والعمل، وأنه ليست هناك حاجة لحالة عقلية ثالثة تتوسط الاثنين. ولتحقيق أغراضنا، يمكننا أن نبقى محايدين بشأن ما إذا كانت لدينا إرادة حقًّا.

جميع الحالات التي تناولناها كانت حالات عقلية واعية، بمعنى أن «ميندي» تعيها وتدركها. ولكن هناك أسبابًا وجيهة للاعتقاد بأن حياتنا العقلية الواعية هي مجرد قمة جبل الجليد، وأنه تحت السطح عدد لا يحصى من الحالات العقلية اللاواعية. وبعض الحالات العقلية اللاواعية يمكن جلبها إلى الوعي. فلديك اعتقاد غير واعٍ بأن باريس هي عاصمة فرنسا، ولكن الآن بعد أن أثرت موضوع عاصمة فرنسا، سيصبح هذا الاعتقاد واعيًا. أما الحالات العقلية اللاواعية الأخرى فمن الصعب استرجاعها. قد تكون لديك رغبة غير واعية في قتل جارك، لا تعيها إلا بعد أشهر من الخضوع لعلاج نفسي، بل قد تكون هناك حالات عقلية لا يمكن أن تدخل إلى وعينا أبدًا. فتجربتك البصرية هي نتاج مراحل عديدة من المعالجة الحسية، وما يحدث في المراحل الأولى من هذه العملية قد لا يكون متاحًا لنا.

العديد من الحالات العقلية التي تناولناها تأتي في أشكال واعية ولا واعية. وتقدم الاتجاهات الافتراضية بعض الحالات الواضحة. فرغم وعي «ميندي» ببعض معتقداتها، لديها عدد لا يحصى من المعتقدات اللاواعية. فلديها معتقدات حول تاريخ كأس العالم، ومعتقدات حول الكتب الموجودة على رف الكتب في منزلها، ومعتقدات حول عواصم الدول الأوروبية، وما إلى ذلك. والشيء نفسه ينطبق على الرغبات؛ فلدى «ميندي» رغبة في الحصول على حذاء كرة قدم جديد، ورغبة في تعلم ألعاب الخفة، ورغبة في السفر، ولكن لم تكن تعي أيًّا من هذه الرغبات في أثناء تنفيذ ركلة الجزاء. وتمثل الذكريات حالة جيدة أخرى. فلدى «ميندي» ذكريات طفولتها، وذكريات جلسة تدريب الأسبوع الماضي، وذكريات إفطار هذا الصباح، لكن هذه الذكريات كلها لا واعية. ماذا عن الخيال؟ هل تستطيع «ميندي» أن تتخيل دون وعي أنها ستصبح كابتن الفريق؟ الإجابة ليست واضحة تمامًا، لكن هناك احتمالًا بوجود مثل هذه التخيلات اللاواعية.

وفيما يتعلق بالإدراك، كشفت الأبحاث النفسية أن بعض حالات الإدراك تحدث دون وعي؛ حيث يسجل عقلك الحافز دون أن تدركه في الإدراك اللاشعوري. لنفترض أن الشاشة الكبيرة في ملعب كرة القدم تعرض بسرعة إعلانًا عن نوع معين من الكعك. رأت «ميندي» الإعلان، دون أن تختبره بشكل واعٍ. وفي وقت لاحق، قد تجد نفسها ترغب في تناول هذا النوع من الكعك دون أن تعرف سبب رغبتها في تناوله! الإحساس بالألم هو حالة مثيرة للاهتمام. فمن المغري أن نقول إنك لا تستطيع أن تتألم دون أن تشعر بهذا الألم. ولكن ماذا لو قالت «ميندي»: «لم أنتبه لألم كاحلي»؟ هل ينبغي لنا استنتاج أن «ميندي» كانت تشعر بألم دون أن تدرك ذلك، أو أن الألم بدأ فقط عندما بدأت «ميندي» تدرك ألمها بشكل واعٍ؟ للإجابة عن هذا السؤال، نحتاج إلى تحسين فهمنا لما يعنيه الشعور بالألم، وفهمنا لما يعنيه إدراك الحالة العقلية.

هل يمكن أن تراودك مشاعر لا تُدركها؟ يمكننا أن نتخيل «ميندي» وهي تقول: «بعد انطلاق صافرة النهاية أدركت مدى التوتر والقلق الذي عانيته». لعل هذا يصف عاطفة التوتر التي لم تَعِها. إذا كنت غاضبًا من شخص ما طوال اليوم، فهل يجب أن تعي غضبك طوال اليوم

أم يمكن أن يتدفق غضبك أحيانًا دون وعي؟ ستعتمد الإجابة مرة أخرى عن كيفية فهمنا لطبيعة العواطف وطبيعة الوعي، ولكن من المؤكد أن هناك احتمالًا مفتوحًا أن يكون عقلنا اللاواعي مأهولًا بالعواطف.

ماذا عن الإرادة؟ من ناحية، يمكنك القول إن الإرادة يجب أن تكون واعية. فإذا حدث شيء دون أن نعيه، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون عملًا إراديًّا. ومن ناحية أخرى، هناك الكثير من الأفعال التي نقوم بها دون أي إرادة واعية. على سبيل المثال، عند القيادة بذهن شارد على طريق مألوف، قد يكون كل تغيير في السرعة نتيجة لإرادة غير واعية. ومرة أخرى، يظل السؤال مفتوحًا.

3.1 السمة المميزة للعقل

يوضح ما سبق التنوع الهائل لما يحدث في العقل. فالآلام تختلف عن المعتقدات، كما تختلف المعتقدات عن التصورات. وقد جمعنا هذه الظواهر المتنوعة تحت عنوان «العقلية»، ولكن ما الذي يصنع الحالة العقلية؟ إن القول بأن «ميندي» في «حالة» معينة يعني أن لديها أشياء معينة في وقت معين. وهناك عدد لا يحصى من الخصائص غير العقلية التي تمتلكها «ميندي»، مثل أن درجة حرارة جسمها 37.1 درجة مئوية، لكن لماذا لا توصف بأنها حالة عقلية؟

انظر إلى الجدول التالي. تبدو هذه طريقة بديهية لتنظيم حالات «ميندي». رغم أن حالات مثل الإجهاد العضلي التي تعانيها «ميندي» قد تسبب حالات عقلية مثل الشعور بألم في العضلات، يظل من الواضح أن الإجهاد العضلي في حد ذاته غير عقلي. إذن، ما الذي يحدد ما إذا كانت الحالة ستوضع في العمود الأول أم الثاني؟ يمكننا أن نطرح السؤال نفسه حول العمليات التي تمر بها «ميندي». العملية هي سلسلة من الحالات التي تتكشف مع مرور الوقت. على سبيل المثال، تفكر «ميندي» في المكان الذي ستصوب ركلتها نحوه، وفي عملية هضم غدائها. ولكن ما الذي يجعل العملية الأولى عقلية والثانية غير عقلية؟ للإجابة عن هذا السؤال، علينا تحديد بعض السمات المميزة للعقلية؛ وهي سمة موجودة في كل

شيء في العمود العقلي وغير موجودة في العمود غير العقلي. وتُعرف هذه الميزة المحيرة بالسمة المميزة للعقل.

الجدول 1.1 السمات العقلية وغير العقلية

عقلي	غير عقلي
رؤية كرة القدم	درجة حرارة الجسم 37.1 مئوية
الشعور بألم في عضلاتها	معدل ضربات القلب 125 نبضة في الدقيقة
الشعور بالحماسة	ضغط الدم 100/70
الاعتقاد بأن حارسة المرمى ستتجه يسارًا	الشعور بإجهاد عضلي
الرغبة في أن تسجل	إمداد الجسم بالقدر الكافي من الماء
تتذكر أن حارسة المرمي اتجهت يسارًا في المرة السابقة	كون طولها 182 سم
النية في ركل الكرة	التمتع بلياقة بدنية جيدة

الاقتراح المغري هو أن الحالات العقلية تتميز بكونها حالات ذهنية. لاحظ أن كل شيء في العمود الأول هو حالة ذهنية تدركها «ميندي»، بينما كل شيء في العمود الثاني يتعلق بحالة جسد «ميندي». وتكمن مشكلة هذا الاقتراح في أنه يجيب عن جانب آخر من السؤال الذي كنا نحاول الإجابة عنه. دعونا نجب الآن عن السؤال عما يجعل شيئًا ما حالة ذهنية وليس حالة جسدية، ونحن لسنا أفضل حالًا مما كنا عليه. الرد المحتمل الآخر هو أنه لا توجد سمة مميزة للعقل. فنحن نصف بعض الحالات بأنها «عقلية» دون غيرها، لكن مجموعاتنا اعتباطية إلى حد ما. في وجهة النظر هذه، لا توجد ميزة مثيرة للاهتمام تحدد جميع الحالات في العمود الأول. وإحدى الصعوبات التي تواجه هذا الاقتراح أن تجميع الحالات العقلية معًا يبدو بعيدًا عن أن يكون اعتباطيًا. ومن البديهي أن يكون هناك شيء مشترك بين هذه الحالات، حتى لو كان من الصعب تحديد هذا «الشيء». بالإضافة إلى ذلك، فإن الإجابة المتشككة ستضر بنظريتنا حول العقل. نريد أن نفهم ماهية الحالات العقلية، وكيفية تحديدها، وما الأشياء التي تمتلكها. أي شخص يدعي أن فئة «عقلية» زائفة سيتعين عليه أن ينكر أن هذه أسئلة جديرة بالتحقيق فيها لأنها تستخدم فئات اعتباطية.

الاقتراح الأكثر إقناعًا هو أن السمة المميزة للعقل هي القصدية. وتوحي كلمة «قصدية» للوهلة الأولى بأن لها علاقة بنوايا الشخص، لكن هذا المظهر مضلل. فالكلمة مشتقة من اللغة اللاتينية في العصور الوسطى، والنية هنا تعني التصرف وفقًا لهدف. على سبيل المثال، تمثل تجربة «ميندي» الإدراكية رؤيتها لكرة القدم. لذلك، ورغم أن حالتها الإدراكية تدور في عقلها، فإن تلك الحالة تدور حول شيء خارج نفسها، ألا وهو كرة القدم. ويمكننا أن نسمي هدف الحالة المقصودة الشيء المقصود. وبالنظر إلى الحالات العقلية الأخرى لـ«ميندي»، ليس من الصعب جدًّا انتقاء الأشياء المقصودة؛ فإحساسها بالألم يتعلق بعضلاتها، وإثارتها تتعلق بهدفها المرتقب، ورغبتها تتعلق بتسجيل الهدف، وإيمانها وذاكرتها يتعلقان بحارسة المرمى. في المقابل، لا يبدو أن حالات «ميندي» غير العقلية تتعلق بأي

شيء. فلا علاقة لطول «ميندي» وإجهادها العضلي بأي شيء، بل إنها وضع قائم لا علاقة له بأي شيء سواها.

ومن السمات المثيرة للاهتمام للقصدية/النية أن شيئًا ما قد يكون مقصودًا رغم عدم وجوده. فالرغبة في إيجاد الكأس المقدسة تتعلق بالكأس المقدسة، رغم عدم وجود شيء كهذا. والتجربة الإدراكية لخنجر عائم تتعلق بخنجر، رغم عدم وجود مثل هذا الخنجر. والإيمان بالجنيات يتعلق بالجنيات، رغم الاعتقاد بعدم وجود مثل هذه المخلوقات. ويمكننا أن نفهم هذه السمة المميزة للقصدية من خلال مقارنتها باللوحات. فبعض اللوحات هي لوحات لأشياء حقيقية. فالصورة التي رسمها «هولباين» لـ «هنري الثامن»، على سبيل المثال، هي لشخص حقيقي من لحم ودم. وهناك لوحات أخرى لأشياء غير حقيقية؛ فلوحة «بورن جونز» ساحر ميرلين هي لوحة لـ«ميرلين»، رغم عدم وجود ساحر بهذا الاسم. لذا فإن حقيقة أن اللوحة تتعلق بشيء ما لا تعني وجود هذا الشيء. وبالمثل، فإن تعلُّق الحالة العقلية بشيء ما لا يعني أن هذا الشيء حقيقي. فالحالات العقلية واللوحات تشير إلى شيء آخر؛ شيء خارجها، ويمكنها القيام بذلك بغض النظر عن حقيقة الشيء الذي تشير إليه (هذه السمة المرتبطة بالقصدية هي حفرة فلسفية لن نخوض فيها، ولكن هناك بعض القراءات التي تتعمق فيها في نهاية الفصل).

لقد رأينا حتى الآن أن بعض الحالات العقلية تتسم بالقصدية، وبعض الحالات غير العقلية تفتقر إليها. لكن القول بأن القصدية هي السمة المميزة للعقل يحتاج إلى شيء أقوى بكثير؛ كأن تكون جميع الظواهر العقلية وحدها تتم عن قصد. والافتراض بأن القصد ضروري وكافٍ لوصف شيء بأنه عقلي سُمي بفرضية برينتانو نسبة إلى «فرانز برينتانو» (1917 - 1838). وعلى الرغم من أن هذه الفكرة لها تاريخ قديم يصل إلى «أرسطو»، فقد قدم «برينتانو» حجة مؤثرة بشكل خاص لها. وأحد الدوافع وراء فرضية «برينتانو» هو فكرة أن امتلاك العقل يعني أن يكون لديك رؤية للعالم؛ وجهة نظر. وتتبنى «ميندي» وجهة نظر تخص العالم، بينما تتبنى حارسة المرمى وجهة نظر مختلفة، ويتبنى الحَكم وجهة نظر ثالثة. ومن ناحية أخرى، فإن كرة القدم التي لا عقل لها، ليست لها وجهة نظر على الإطلاق،

وكذلك قوائم المرمى وصافرة الحكم. وهكذا، فإن وجود الرؤية يعني وجود وجهة نظر بخصوص شيء ما أو يتعلق به. لذا فإن وجهات النظر تأتي جنبًا إلى جنب مع القصدية. ورؤية «ميندي» للعالم نابعة من جميع حالاتها المقصودة والمتعمدة؛ معتقداتها حول الأشياء الموجودة في العالم، وتصوراتها عنها، ومشاعرها تجاهها، وما إلى ذلك. ورؤية حارسة المرمى نابعة من مجموعة مختلفة تمامًا من الحالات العقلية؛ من المعتقدات والتصورات والمشاعر وما إلى ذلك. وما يجعل تلك الحالات عقلية هو أنها العناصر المُكونة للرؤية، وما يجعلها تُكون الرؤية هو القصدية/النية. فلا يمكن لحالات «ميندي» غير المقصودة أن تُكون رؤيتها للعالم، وهذا ما يجعلها غير عقلية. إذا ربطت العقول بوجهات النظر، فقد قطعت شوطًا طويلًا نحو الموافقة على فرضية «برينتانو».

لتقييم فرضية «برينتانو» بشكل صحيح، يجب أن نأخذ في الاعتبار ما إذا كانت عرضة للأمثلة المضادة. هل يمكننا دحض فرضية «برينتانو» بمثال غير عقلي للقصدية؟ حسنًا، لقد رأينا بالفعل أن اللوحات قد يكون لها قصد، مثل لوحة «هنري الثامن». وبالمثل، فإن الخريطة الموجودة في درجي تتعلق بكامبريدج، والكتاب الموجود على مكتبي يتعلق بالفلسفة، والقراءة الموجودة على مُنظم الحرارة تتعلق بدرجة الحرارة. كل هذه الأشياء لها قصد، ولكن من غير المعقول أن يكون لأي منها حالات عقلية. ويتعامل المدافعون عن فرضية «برينتانو» مع مثل هذه الحالات من خلال القول بأن هذه الأشياء لها قصد لأننا نمحنها هذا القصد. اللوحة هي لوحة لـ «هنري الثامن» (وليست لأخيه أو مَلك خَيالي)، لأن هذا هو ما أراده «هولباين». والخريطة تتعلق بكامبريدج؛ لأن صانعي الخرائط صمموها على هذا النحو. والقراءة على منظم الحرارة تتعلق بدرجة الحرارة لأن هذه وظيفته. وبدون السياق الأوسع لأولئك الذين يصممون منظمات الحرارة ويستخدمونها، فإن مجموعة الأشياء التي تحدث في ذلك الصندوق المعلق على الحائط لا معنى لها. من وجهة النظر هذه، فإن إضفاء هذه القصدية على الجماد هو قدرة مرتبطة بالكائنات ذات القصد الحقيقي. لكن تظل القصدية خاصية عقلية.

هل يمكننا تقويض فرضية «برينتانو» بحالة عقلية غير مقصودة؟ من غير المرجح أن يمدنا الإدراك بمثل هذا المثال المضاد. فنحن عادة ما نصف حالاتنا الإدراكية بما تدور حوله؛ سواء كان قطة أو كوبًا أو كعكة. فهناك علاقة جوهرية بين الإدراك وموضوعه. ومن غير المرجح أيضًا أن تمدنا الاتجاهات الافتراضية بمثال مضاد. فالاتجاه الافتراضي يتعلق بأي شكل من أشكال الفرضية. ويبدو أيضًا أن المقاصد مقصودة؛ بمعنى أنها تهدف إلى تحقيق شيء بالضرورة (ولكن ليس بسبب التشابه السطحي للمصطلحات). يمكن للآلام أن تسبب المزيد من المتاعب. وقد يجادل المرء بأن الآلام لا تتعلق في الواقع بأي شيء، ولكنها مجرد آلام. ويمكن للعواطف أن تسبب صعوبات. ورغم أن المشاعر مثل نشوة «ميندي» لها غرض مقصود وواضح، فهناك مشاعر أخرى يبدو أنها غير موجهة. قد تكون سعيدًا أو غاضبًا أو حزينًا، لكن يجب ألا تكون أي من هذه المشاعر متعلقة بأي شيء على وجه الخصوص. ربما يمكننا القول إن هذه المشاعر تتعلق بالعالم بشكل عام، ولكن يجب أن تكون هناك حجج جيدة لفهمها بهذه الطريقة.

من المؤكد أن الادعاء بأن القصدية هي السمة المميزة للعقل يستحق أن يؤخذ على محمل الجد. لكن حتى لو توقفنا عن تأييد فرضية «برينتانو»، فإن ما سبق يقدم لنا شيئًا مفيدًا. أولًا، يعطينا فكرة عن كيفية رسم الخط الفاصل بين العقلي وغير العقلي، وبالتالي عن كيفية تحديد موضوع فلسفة العقل. ثانيًا، يمنحنا مفهومًا قيمًا للقصدية يمكننا وضعه ضمن مفاهيمنا. فرسمتي الأولية لما كان يحدث في ذهن «ميندي» ترسم وجهة نظرها؛ نظرتها إلى العالم، مع حالات عقلية مختلفة تساهم في هذه النظرة بطرقها المميزة. وفهم العقل معني بفهم وجهة نظر شخص ما على أقل تقدير، ويمكننا تطبيق هذه الرؤية عندما نبدأ في استكشاف المسائل الكبرى التي تحدد فلسفة العقل.

4.1 المسائل الثلاث الكبرى

يثير العقل مجموعة كبيرة من المسائل الفلسفية، أثرنا بعضها في الجزأين السابقين؛ مسائل تتعلق بطبيعة الإدراك والعاطفة والألم وما إلى ذلك، ومسائل تتعلق بالسمة المميزة للعقل

ووجهات النظر والقصدية. وهناك عدد لا يحصى من المسائل الأخرى التي لن نتطرق إليها. وسأصب تركيزي في هذا الكتاب على المسائل الثلاث الكبرى:

1**مسألة العقل والمادة:** ما العلاقة بين العقل والمادة؟

2**مسألة المعرفة:** كيف نكتسب المعرفة بعقولنا وعقول الآخرين؟

3**مسألة التوزيع:** أي الأشياء لها عقول وما نوع العقل الذي تمتلكه؟

حسنًا؛ ما الذي يميز هذه المسائل بوصفها الأكثر استحقاقًا لاهتمامنا؟ في الجزء المتبقي، سنرى أن كيفية إجابتنا لها تداعيات مهمة على كيفية الإجابة عن المسائل الأصغر. على سبيل المثال، من الصعب تفسير طبيعة الألم دون تحديد العلاقة بين العقل والمادة. وسنرى خلال بقية هذا الكتاب أن أهم نظريات فلسفة العقل تُحددها كيفية الإجابة عن المسائل الكبرى. في الواقع، يمكن تصور تاريخ فلسفة العقل بأكمله بوصفه تطورًا للأفكار المتعلقة بهذه المسائل. وبأخذ ذلك في الاعتبار، دعونا نفكر في كل مسألة على حدة.

1.4.1 مسألة العقل والمادة

تدعونا مسألة العقل والمادة إلى فهم كيفية ملاءمة العقل للعالم المادي. فالعالم المادي هو عالم المادة؛ عالم الأشياء المادية الموزعة في المكان والزمان وتحكمها قوانين الفيزياء. وتشمل الأشياء المادية كل شيء من التلال إلى الجبال إلى النيازك. لكن كل هذه الأشياء المختلفة مصنوعة من الشيء نفسه؛ وهي المادة. إذا أردت أن تعرف عن المادة، فاسأل علماء الفيزياء؛ وسيخبرونك أن هناك مجموعة صغيرة من الجسيمات الأساسية؛ أشياء مثل الكوارك واللبتونات تُشكل الكون بأكمله. ويخضع سلوك تلك الجسيمات لمجموعة صغيرة من القوانين الفيزيائية. فكر في الأمر كما لو كان مجموعة عملاقة من قطع الليجو؛ فبإمكاننا صنع مجموعة لا حصر لها من الأشياء من بعض القطع والقواعد الأساسية التي تحكم كيفية ملاءمتها معًا. وكون الشيء ماديًّا يعني إما أنه إحدى اللبنات المادية الأساسية

للعالم المادي، أو أنه مصنوع من تلك اللبنات المادية الأساسية. لذا فإن السؤال الذي نطرحه هو ما إذا كان العقل يتكون من لبنات البناء المادية أم أنه يصنع مكونًا غير مادي جديد تمامًا للواقع.

يدعي الماديون (المعروفون أيضًا بالفيزيائيين) أنه لا توجد كيانات غير مادية، وأن كل شيء في الكون يتكون من مجموعة مادية هائلة من قطع الليجو؛ وهذا ينطبق على العقول أيضًا. فعقل «ميندي» يتكون من شيء مادي؛ وهو دماغها على الأرجح. والتحدي الذي يواجه الفيزيائيين هو فهم كيفية حدوث هذا. كيف يمكن لمعتقدات «ميندي» أن تكون حالة من حالات دماغ «ميندي»؟ كيف يمكن لقراراتها أن تكون عملية عصبية؟ كيف يمكن لتصوراتها أن تكون شرارة للخلايا العصبية؟ يتبنى أنصار نظرية الثنائية وجهة النظر المناهضة للمادية والتي تقتضي أن العالم يشمل على الأقل بعض الكيانات غير المادية؛ وهي العقول. فعقل «ميندي» غير المادي يختلف عن جسدها المادي، وهو شيء لا يمكن تشكيله من الكتل المادية التي تصفها الفيزياء. التحدي الذي يواجهه أنصار النظرية الثنائية هو فهم من أين تأتي العقول غير المادية وعلاقتها بالدماغ.

إن المعركة الأساسية بين الماديين والثنائيين هي السببية. فتجربة «ميندي» البصرية تُسببها أحداث مادية؛ كاصطدام الضوء بشبكية العين بطريقة معينة. ونية/قصد «ميندي» في ركل الكرة تُسبب الحدث المادي المتمثل في ركلها لها. فكيف يمكننا فهم هذه العلاقات السببية؟ يرى الماديون أن هذه العلاقات تحدث في العالم المادي. فقصة ركلة الجزاء التي نفذتها «ميندي» مادية بالكامل، والتحدي الذي يواجه الماديين هو فهم كيفية تناسب حالات «ميندي» العقلية مع تلك القصة. ويرى الثنائيون أن هذه التفاعلات تحدث بين الأشياء المادية وغير المادية. فقصة ركلة الجزاء التي نفذتها «ميندي» تتضمن أحداثًا في العالم المادي وأحداثًا أخرى في عقل «ميندي» غير المادي، والتحدي الذي يواجه الثنائيين هو فهم علاقة هذه الأحداث ببعضها. التحديات هنا عميقة، ويجب على كلا الجانبين مواجهة احتمال أن العلاقات الظاهرة بين العقل والجسد ليست كما تبدو. فقد لا تكون

تجارب «ميندي» الإدراكية ناتجة حقًّا عن بيئتها، وقد لا تكون مقاصدها هي السبب الحقيقي لأفعالها. وهذا تهديد سنعود إليه في جميع أنحاء الكتاب.

إن كيفية إجابتنا عن مسألة العقل والمادة قد يكون لها آثار هائلة على كيفية رؤيتنا لأنفسنا وكيفية عيش حياتنا. هل لدينا مكانة خاصة في الطبيعة، بعيدًا عن عالم الكيانات المادية، أم أن العقل نتاج عمليات فيزيائية، وأنه متكامل تمامًا مع العالم الطبيعي والمادي؟ هل نأتي إلى الوجود عندما يأتي دماغنا إلى الوجود، أم أن عقولنا تسبق أجسادنا؟ هل نموت عندما يموت جسدنا أم يُمكن للعقل أن ينجو من موتنا الجسدي؟ هل نحن مسئولون فعلًا عن تصرفاتنا أم أن سلوكنا خارج عن سيطرتنا؟ يعيدنا كل سؤال من هذه الأسئلة الملحة إلى السؤال الأساسي عن علاقة العقل بالمادة.

2.4.1 مسألة المعرفة

تسأل الميتافيزيقا عن طبيعة الواقع، ومسألة العقل والمادة هي مسألة محورية في ميتافيزيقا العقل. وعلى النقيض من ذلك، فإن مسألة المعرفة هي مسألة معرفية حول معرفتنا بالحالات العقلية؛ كيف أعرف ما يجري في عقلي أو في عقول الآخرين؟ أول شيء يجب ملاحظته هو أن فهمك لعقلك يختلف تمامًا عن فهمك للعقول الأخرى. فلا يمكنك أن تعرف عن الألم العضلي الذي تستشعره «ميندي» سوى من علاماته الخارجية؛ أشياء مثل تعبيرات وجهها أو الكلمات التي تتلفظ بها، لكنها وحدها التي تعرف ألم عضلاتها من الداخل. وبالتالي هناك عدم تماثل معرفي بين معرفة المرء بعقله ومعرفة العقول الأخرى.

من المغري أن نقول إننا نعرف عقولنا من خلال ما نستشعره في داخلنا. فمثلما تعرف «ميندي» ما يجري حولها من خلال ما تُدركه، فهي تعرف ما يجري في عقلها بمطالعة نفسها. ولكن ما الذي تعنيه مطالعة النفس وكيف تحدث؟ يمكننا أيضًا أن نسأل عن مدى موثوقية معرفتنا بأنفسنا. هل تعتقد أنك في حالة نفسية ولكنك مخطئ؟ لعل «ميندي» أخطأت تفسير توترها، وظنت أنه حماسة، لكن من الصعب أن تخطئ تفسير معاناتها الألم.

هل يمكن أن تكون في حالة نفسية دون أن تعلم أنك كذلك؟ يمكننا أن نفهم أن «ميندي» تحدوها ذكريات لا تعرف عنها شيئًا، لكن من الصعب أن نفهم فشلها في معرفة أنها تتألم.

ماذا عن معرفتنا بعقول الآخرين؟ إن معرفتنا بعقول الآخرين تبدو أقل موثوقية. تعرف «ميندي» مقاصدها بوضوح تام، لكنها تواجه صعوبة أكبر في اكتشاف الاتجاه الذي ستتجه حارسة المرمى نحوه. هل تتعرف على عقل حارسة المرمى من خلال إدراك سلوكها، أم من خلال تخيل وجهة نظرها، أم مزيج من الاثنين؟ إذا تصرفت حارسة المرمى وكأنها تريد الفوز بالمباراة، فكيف تعرف «ميندي» أنها لا تتظاهر فقط بأن لديها هذه الرغبة؟ إذا ذكرت حارسة المرمى إعجابها برائحة الجوارب القديمة، فكيف تعرف «ميندي» أن رائحة الجوارب بالنسبة لحارسة المرمى هي نفسها بالنسبة لها؟ هل يمكننا حقًّا معرفة ما يدور في عقل حارسة المرمى، أم أنه مجرد تخمين؟ هل يمكن لفحوصات الدماغ والفحوصات النفسية المتقدمة أن تتيح لنا إمكانية الوصول المباشر إلى عقل حارسة المرمى، أم أن حالتها العقلية مخفية عنا دائمًا؟ ما مدى ثقتنا في أن حارسة المرمى لديها عقل من الأساس؟

ترتبط هذه الأسئلة المعرفية بالأسئلة الميتافيزيقية التي طرحناها سابقًا. إذا كان العقل شيئًا ماديًّا، فنحن بحاجة إلى تفسير كيفية معرفتنا لحالات أدمغتنا وحالات أدمغة الآخرين. على الصعيد الآخر، إذا كان العقل غير مادي، فنحن بحاجة إلى شرح كيفية اكتساب المعرفة عن هذه الحالات غير المادية الخاصة. كما أن لهذه الأسئلة المعرفية أيضًا آثارًا عملية وأخلاقية عميقة. متى يكون من الخطأ الشك في تقرير شخص ما لما يدور في عقله؟ هل من الصواب أن تعتقد أنك تعرف ما يريده شخص ما بشكل أفضل مما يفعل؟ هل يمكن للقاضي الفصل في نية المتهم في القتل؟ هل يمكن لضابط المراقبة أن يعرف حقًّا أن القاتل لا يرغب في القتل مرة أخرى؟ سوف تتشكل إجاباتنا عن هذه الأسئلة المعرفية الملموسة من خلال إجابتنا عن مسألة المعرفة.

3.4.1 مسألة التوزيع

هناك أشياء عديدة في العالم، ولكن أي منها لديه عقل؟ إذا كنت تشاهد مباراة كرة القدم، فستكون واثقًا تمام الثقة من توزيع العقول. أنت واثق بأن «ميندي» وحارسة المرمى والحكم لديهم عقول، كما أنك واثق أيضًا بأن الكرة وقوائم المرمى وصافرة الحكم لا عقول لها. ولكن هل هذه الثقة مبنية على أساس متين؟ في ظروف عديدة، قد لا نكون واثقين من توزيع العقول. هل المولود الجديد لديه عقل؟ وماذا عن الجنين أو البويضة المُلقحة؟ هل لِقطتك الأليفة عقل؟ ماذا عن الخفافيش أو النحل أو الأخطبوط؟ هل يمكننا القول بأن الأشجار أو النباتات أو الفيروسات لديها عقول؟ هل يمكن أن يكون للذكاء الاصطناعي عقله الخاص؟ ماذا عن الإنترنت أو الهاتف الذكي أو السيارة ذاتية القيادة؟ هل يمكن أن يكون لكل شيء مستوى معين من التعقل وأن العقلية تنتشر في الكون؟ أم أنه لا شيء في هذا الكون لديه عقل، وأن فكرة العقول بأكملها محض أسطورة؟

بمجرد أن نحدد الأشياء التي لها عقول، يبقى هناك سؤال آخر حول نوع العقل الذي تمتلكه. إذا كان للجنين عقل، فهل هو عقل واعٍ أم عقل لا يضم سوى حالات عقلية غير واعية؟ إذا كان للأخطبوط عقل، فهل هو عقل عقلاني مثل عقولنا، أم مجموعة من العمليات العقلية الغريزية؟ إذا كان للسيارة ذاتية القيادة عقل، فهل هو عقل عاطفي يحمل مشاعر الحب والكراهية، أم أنه خالٍ من العواطف؟ وإلى جانب هذه الأسئلة العامة حول توزيع الوعي والعقلانية والعاطفة، يمكننا أن نطرح بعض الأسئلة الأكثر تحديدًا حول توزيع حالات عقلية محددة. على سبيل المثال، أي من هذه الكائنات يمكنه أن يشعر بالألم وأيها لا يستطيع ذلك؟

لمسألة التوزيع جانب معرفي. كيف نعرف ما إذا كان لشيء ما عقل؟ وما نوع العقل الذي يمتلكه؟ وما هي المعايير التي يجب أن نطبقها؟ وإلى أي مدى يمكننا تطبيقها بثقة؟ كما أن لها جانبًا ميتافيزيقيًّا. ما الذي يتطلبه الأمر لكي يكون لديك عقل؟ ما الذي يتطلبه الأمر لكي يكون هذا العقل عقلانيًّا أو واعيًا أو عاطفيًّا؟ هل ينطوي على شيء غير مادي أم أن الأمر يتوقف على امتلاك الخصائص الفيزيائية الصحيحة؟ هل يمكن لشيء ليس لديه دماغ بيولوجي أن يكون له عقل؟ هل يمكن لشيء ليس لديه جسد مادي أن يكون له عقل؟

إن إجابتنا عن مسألة التوزيع لها آثار هائلة على كيفية تفاعلنا مع الناس والمخلوقات والمصنوعات اليدوية من حولنا. إذا علمنا أن حارسة المرمى ليس لديها عقل حقًّا، فإن طريقة تعاملنا معها ستتغير على الفور. وهذا من شأنه أن يغير توقعاتنا والواجبات التي نشعر بها تجاهها والحقوق التي ننسبها إليها. فتمتع الشيء بعقل قد يكون عاملًا حاسمًا في ما إذا كان يستحق مراعاتنا الأخلاقية. والسؤال عن الوقت الذي يكتسب فيه الرضيع النامي عقلًا له أهمية أخلاقية كبيرة. ففي السبعينيات، كان من المعتاد إجراء عمليات جراحية للأطفال بدون تخدير. لماذا؟ لأن الجراحين اعتقدوا أن الأطفال لم يطوروا بعد عقولًا قادرة على المعاناة، لذا لم تكن هناك حاجة للمخاطرة بإعطائهم مخدرًا. يبدو أن الجراحين كانوا يرتكبون خطأً أخلاقيًّا فادحًا هنا، وقد بُني هذا الخطأ على إجابتهم الخاطئة على مسألة التوزيع.

وينطبق شيء مماثل على معاملتنا للكائنات غير البشرية. فليست بك حاجة لأن تشعر بالذنب تجاه وقوفك فوق زهرة أقحوان لاعتقادك أنها بلا عقل، ولكن يجب أن تشعر بالذنب تجاه وقوفك على قطة. لذا، ولكي نتعامل مع الكائنات الحية بالطريقة الصحيحة، علينا حقًّا أن نعرف أين تبدأ العقول بالظهور في شجرة الحياة. أما الذكاء الاصطناعي فيوسع خيالنا الأخلاقي لأبعد من ذلك. لن تشعر بالذنب تجاه إرسال سيارة ذاتية القيادة إلى كومة الخردة، ولكن هل هناك ما يبرر عدم اكتراثك لها؟ إحدى المشكلات هنا أننا نميل إلى البحث عن عقول مثل عقولنا. هل يمكن أن يكون لزهور الأقحوان أو السيارات عقول نفشل في التعرف عليها لأنها تختلف تمامًا عن عقولنا؟ وبمجرد أن نأخذ في الاعتبار إمكانية وجود أنواع مختلفة تمامًا من العقول، تصبح إمكانية التمتع بعقل أكثر اتساعًا. ربما للجزيئات عقول، وربما للكواكب عقول، وربما يشكل الكون ككل عقلًا واسعًا نحن جميعًا جزء منه. إذا كان أي من هذه الاحتمالات صحيحًا، فقد يغير تمامًا طريقة تصرفنا.

5.1 خطة العمل

خلال الفصول الخمسة القادمة، سنستعرض الاتجاهات الرئيسية في فلسفة العقل؛ والتي تُعرف بـ «النظريات العقلية» الرئيسية. وتُعرف هذه النظريات من خلال الإجابات التي تقدمها عن المسائل الثلاث الكبرى، لذا بحلول الوقت الذي ننتهي فيه، ستكون لديك معرفة جيدة بكيفية التعامل مع هذه المسائل. سننظر في النظريات الرئيسية للعقل بترتيبها التاريخي؛ بدءًا من أعمال «ديكارت» في القرن السابع عشر حتى المناقشات المعاصرة في هذا التخصص. وإحدى مزايا ذلك أنه يسمح لنا برؤية كيف تعتمد كل نظرية جديدة على سابقاتها؛ فتبني على نجاحاتها وتحاول التغلب على إخفاقاتها. ميزة أخرى أنه يتيح لنا رؤية كيف تتفاعل فلسفة العقل مع علم عصرها، بالاعتماد على الرؤى العلمية والافتراضات العلمية الصعبة. علاوة على ذلك، فهو يتيح لنا رؤية كيف ينتمي الفلاسفة الذين عاشوا في قرون مختلفة إلى النسيج نفسه، ويتبنون أساليب مماثلة في حل ألغاز العقل. وفيما يلي لمحة عامة عن رحلتنا:

يستعرض الفصل الثاني ثنائية «ديكارت». لقد شهد القرن السابع عشر تقدمًا كبيرًا في فهمنا العلمي للعالم المادي. وتساءل «ديكارت»؛ وهو عالم في حد ذاته، عن مكانة العقل في هذه الصورة الناشئة، وجادل بأن العقل مادة غير مادية تقف بعيدًا عن العالم المادي، ولكنها قادرة على التعامل معه عبر الجسد. لكن حجج «ديكارت» واجهت موجة من الاعتراضات التي لا تزال تطارد أنصار الثنائية حتى اليوم.

وينتقل الفصل الثالث إلى أوائل القرن العشرين ومنتصفه، ويقدم نظريتين ماديتين عن العقل. ترى المدرسة السلوكية أن الحالات العقلية ليست سوى أنماط سلوكية، بينما تقول نظرية الهوية إن الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية. وقد استُنبطت هذه النظريات من علوم الدماغ والسلوك الناشئة، ووعدت بالتغلب على إخفاقات الثنائية. لكن كل نظرية واجهت مشكلاتها الخاصة.

ويأخذنا الفصل الرابع إلى منتصف وأواخر القرن العشرين وثورة الكمبيوتر. ترى النظرية الوظيفية أن العقل يشبه جهاز الكمبيوتر؛ حيث يعمل دماغنا كجهاز يدير برنامج العقل.

وسنعرض كيف تحسنت النظرية الوظيفية اعتمادًا على النظريات المادية الأخرى لتصبح نظرية العقل الرائدة.

ويتناول الفصل الخامس مشكلة المادية التي اكتسبت اهتمامًا خاصًّا في نهاية القرن العشرين؛ وهي مشكلة الوعي. تشير مجموعة من التجارب الفكرية المذهلة إلى أن النظريات مثل الوظيفية لا يمكنها تفسير كيف تبدو حياتنا العقلية من الداخل. وبالتالي فإن التجربة الواعية هي بقايا تفسيرية تتطلب معاملة خاصة. وأعرض طريقتين متطرفتين للتعامل مع هذه البقايا التفسيرية؛ العودة جزئيًّا إلى الثنائية من ناحية، والإنكار الصريح لوجود التجربة الواعية من ناحية أخرى.

يقدم الفصل السادس لمحة موجزة عن المشهد المعاصر في فلسفة العقل. وسنستكشف فيه كيف عزز العمل الأخير فهمنا للمسائل الثلاث الكبرى، وكيف اندمجت فلسفة العقل مع العلوم المعرفية. وسألقي نظرة أيضًا على كيفية تطور فلسفة العقل في المستقبل.

لن أبدي رأيي الصريح في نظرتي العامة لفلسفة العقل بالمعنى الذي أريده، وإنما سأقدم وجهات النظر السائدة وأحتفظ ببعض آرائي الأكثر غرابة لنفسي. ومع ذلك فإن الملخص الذي أقدمه سيكون حتمًا متحيزًا بطريقة أخرى. ففلسفة العقل تخصص كبير، ولذا فإن اختياري للأفكار التي سأناقشها في هذا الكتاب القصير يعكس آرائي حول الأكثر أهمية في هذا التخصص. ولكي تستفيد من وجهات النظر المختلفة، عليك بالاضطلاع على القراءات المقترحة الواردة في نهاية كل فصل، والمرتبة حسب ترتيب القراءة الموصى به.

مفاهيم رئيسية

معاداة المادية: الرأي القائل بأن المادية خطأ وأن بعض الكيانات على الأقل غير مادية.

فرضية «برينتانو»: فكرة أن القصدية، أو القدرة على التفكير في الأشياء خارج الذات، هو ما يميز التجارب العقلية ويحددها.

عدم التماثل المعرفي: حقيقة أن كل منا يعرف حالته العقلية بطريقة يعجز الآخرون عن معرفتها.

القصدية: تعُّمد القيام بشيء ما. وفكرة أن الشاي يشفي تركز على الشاي، وتراه بمثابة «الشيء المقصود». وكل الأشياء المقصودة لا يجب بالضرورة أن تكون موجودة.

المادية: وجهة النظر القائلة بأن كل شيء، بما في ذلك الحالات العقلية، هو في النهاية كيان مادي.

السمة المميزة للعقل: السمة التي تمتلكها جميع الحالات العقلية وحدها، وهي التي تميز العقلية عن الجسدية.

الاتجاهات الافتراضية: اتجاه عقلي يُتخذ تجاه محتوى افتراضي. إذا كنت تعتقد أن الشاي ويجدد النشاط والحيوية، فالافتراض هو أن الشاي منشط، ويجدد النشاط والحيوية، والاتجاه هو هذا الاعتقاد.

مراجع ومزيد من القراءات

* Tim Crane (2001), *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind, Oxford*: Oxford University Press تبحث هذه المقدمة الممتازة في كيفية توافق جميع الحالات العقلية المختلفة معًا. وينصب تركيز «كرين» على القصدية، ويدعي أنها السمة المميزة للعقل.

* Franz Brentano (1911 [1874]), *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge and Kegan Paul. Excerpt reprinted in David J. Chalmers (ed.) (2021), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edn, New York: Oxford University Press هذه هي الصيغة الأصلية لوجهة النظر التي عُرفت فيما بعد باسم فرضية «برينتانو».

2 ثنائية ديكارت

1.2 الفلسفة الميكانيكية

كان «رينيه ديكارت» (1650 - 1596) من أبرز شخصيات الثورة العلمية، وعاش فترة من التغيير الفكري الهائل. كانت الثورة قد اندلعت قبل وقت قصير من ولادة «ديكارت»، بنشر كتاب «كوبرنيكوس» */On the Revolutions of the Heavenly Spheres/* حول دوران الكرات السماوية (1543). وفي حياة «ديكارت»، نشر «جاليليو» كتابه */Dialogue Concerning the Two Chief World Systems/* حوار حول النظامين الرئيسيين للكون (1632). وبعد وقت قصير من وفاة «ديكارت»، نشر «نيوتن» كتابه الرائد */Principia/* المبادئ (1687). وقد ساهم «ديكارت» نفسه في تطوير تفسير غني ومنهجي للعالم الطبيعي الذي بدأ العلم في إنشائه. كان «ديكارت» كاتبًا غزير الإنتاج في المنهج العلمي، وقد أثرت مساهماته الرائدة في الهندسة في تشكيل فيزياء «نيوتن».

وفقًا لـ «الفلسفة الميكانيكية» التي ساعد «ديكارت» في تطويرها، يعمل العالم الطبيعي إلى حد كبير مثل الآلة. فمثلما تتكون الساعة من أجزاء منفصلة؛ كالتروس والزنبركات، تتكون الأجسام المادية من أجزاء مادية أصغر. وكما أن حركات الساعة تُفسرها حركات أجزائها، فإن حركات أي جسم مادي تُفسرها حركات مكوناته. على سبيل المثال، من الممكن تفسير دق الساعة من خلال حركة التروس التي تدفع عقرب الساعات وتطلق آلية الرنين. وبالمثل، فإن حركات القطة تُفسرها حركات أوتارها وعضلاتها. والأهم من ذلك، أن حركات الآلة وأجزاءها يمكن التنبؤ بها بالكامل. وبالنظر إلى الحالة التي كانت عليها الساعة قبل لحظة، كان من المحتم أن تكون هذه هي حالتها الحالية. وبالنظر إلى الحالة الحالية للساعة، فإن حالتها التالية ستكون حتمية أيضًا. ووفقًا للفلسفة الميكانيكية، فإن حركات العالم الطبيعي

حتمية بالمثل. فكل حركة يجريها الجسم المادي تخضع لقوانين الطبيعة؛ تلك القوانين التي تنطبق في كل مكان وفي كل زمان. وبالتالي فإن الحالة الراهنة للكون لا مفر منها نتيجة لحالته السابقة، والحالة اللاحقة للكون ستكون النتيجة الحتمية لحالته الحالية. وينطبق هذا الإطار الميكانيكي على جميع المستويات؛ سواء حركة ذرة من الغبار، أو جسم بشري، أو كوكب بعيد.

هذه الصورة الجذابة للعالم الطبيعي تدعو إلى سؤال واضح عن مكانة العقل في ذلك، وهو السؤال الذي حاول «ديكارت» الإجابة عنه. ففي نهاية المطاف، لا يبدو العقل كأنه آلة مكونة من أجزاء أصغر، ولا يبدو أنه يتبع مسارًا حتميًا، ولا يبدو أن الآلة العظيمة للعالم الطبيعي لديها أي فجوات يمكن وضع العقل فيها. وهكذا، دفعت الثورة العلمية «ديكارت» إلى محاولة الإجابة عن مسألة العقل والمادة. وبطبيعة الحال، لا ينبغي لنا أن نخطئ هنا في الاعتقاد بأن مثل هذه المسائل لم تُطرح إلا في القرن السابع عشر. فالعكس هو الصحيح؛ حيث ظل العقل موضوعًا للبحث طوال تاريخ الفلسفة. على سبيل المثال، سعى «أرسطو» لشرح طبيعة الروح في القرن الرابع قبل الميلاد. وفي القرن الرابع الميلادي، جادل «أوغسطينوس» بأن العقل اصطُنع على صورة الخالق، وفي القرن الحادي عشر جادل «ابن سينا» بأن العقل مستقل عن الجسد. ومع تقدم العلوم الطبيعية، أصبح موضوع العلاقة بين العقل والمادة أكثر إلحاحًا، واستمر في تشكيل فهم العلم المتغير للعالم الطبيعي. وكما سنرى، مهدت جهود «ديكارت» للإجابة عن هذا السؤال الطريق للقرون الأربعة التالية من البحث في ميتافيزيقيا العقل.

2.2 حجة ثنائية المادة

1.2.2 المادة الممتدة والمادة المفكرة

تمثلت إستراتيجية «ديكارت» لملاءمة العقل مع صورتنا للواقع في تقسيم العالم إلى قسمين. فهناك كيانات مادية مثل جسم الإنسان. وهناك كيانات غير مادية مثل العقل البشري. وتصف الفلسفة الميكانيكية طريقة عمل الكيانات المادية ولكنها لا تغطي الكيانات

غير المادية. وبالتالي فإن العقل يقع خارج النظام الميكانيكي الذي وصفه العلم، رغم إمكانية تفاعله مع هذا النظام عبر الجسم. ومن هذا المنطلق، فإن «ميندي»؛ لاعبة كرة القدم، تمتلك جسدًا ماديًّا وعقلًا غير مادي. في العالم المادي، ينعكس الضوء من كرة القدم إلى عين «ميندي»، ما يؤدي إلى حدوث عملية في دماغها. وهذا يؤدي بعد ذلك إلى حدوث أحداث في عقل «ميندي» غير المادي؛ فهناك تجربة بصرية لكرة القدم، كما تمر بعملية تحديد المكان الذي ستُوجه ركلتها نحوه. وتؤدي القصدية التي تشكلها بعد ذلك إلى حدوث عملية مادية أخرى في دماغها ما يجعلها تركل الكرة.

يصوغ «ديكارت» نظريته الثنائية التي تقر بوجود مادتين مختلفتين؛ المادة المادية والمادة العقلية. ويستحضر الحديث عن المواد صورًا لأنواع مختلفة من الأشياء التي تُصنع منها الأشياء. لكن هذا ليس ما يتحدث عنه «ديكارت». فقد طور مفهومًا ميتافيزيقيًّا قديمًا للمادة بوصفها كيانًا معينًا. فكُرة قدم «ميندي» مصنوعة من مادة معينة، وكل كرة قدم في المخزن مصنوعة من مادة أخرى (على الرغم من أنها مصنوعة من الشيء نفسه). كل مادة هي وجود مستقل، بمعنى أنها قد توجد بصورة منفصلة عن المواد الأخرى. وإذا دمرت كل الكرات الموجودة في المخزن، فستظل كرة «ميندي» موجودة. وتحمل المادة بعض الخصائص؛ على سبيل المثال، تتميز كرة قدم «ميندي» بشكلها الدائري ولونها الأبيض. وقد تظل المادة موجودة رغم التغييرات التي تطرأ على خصائصها. إذا أفرغنا كرة «ميندي» من الهواء أو طليناها باللون الأحمر، فسنحصل على الكرة نفسها ولكن بخصائص جديدة. والخصائص نفسها لا تعتبر مواد لأن وجود الخاصية يعتمد دائمًا على الشيء الذي يحملها. فبياض الكرة، على سبيل المثال، يعتمد على اتسام الكرة بهذه الخاصية. لذلك عندما يقول «ديكارت» إن هناك نوعين من المادة، فهو يقول إن هناك نوعين من الخصائص التي تحمل خاصية معينة.

يصف «ديكارت» هذين النوعين من المادة بالمادة الممتدة *Res extensa*، والمادة المفكرة ***res cogitans***. ويرى أن السمة المميزة للكيانات المادية هي أنها ممتدة مكانيًّا وتشغل مساحة في الفضاء. على سبيل المثال، كرة قدم «ميندي» عبارة عن كرة يبلغ قطرها 22

سم، وتوجد في نقطة الجزاء في ملعب كرة قدم محدد. ويمكننا أن نقول شيئًا مشابهًا لكل كيان مادي؛ فكل ذرة غبار، وكل حيوان، وكل كوكب له أبعاد محددة وموقع محدد.

أما المادة المفكرة فهي مادة التفكير، وليس لها هذه الخصائص المكانية. فلا يمكننا أن نتساءل بشكل جاد عما إذا كان عقل «ميندي» أكبر أم أصغر من كرة القدم، أو ما إذا كانت رغبتها في الفوز كُروية. ويزعم «ديكارت» أيضًا أننا لا نستطيع أن نسأل أين يوجد عقل «ميندي» أو إلى أي مدى هو بعيد عن الكرة. إذن العقول ليست مواد ممتدة ولا تقع في الفضاء. وما يميز مادة العقل أنها معنية بالتفكير؛ قادرة على التفكير والاعتقاد والتقرير. ويرى «ديكارت» أن المادة الممتدة والمادة المفكرة متعارضتان. فالشيء المفكر لا يمكن أن يكون ممتدًّا، والشيء الممتد لا يمكن أن يكون مفكرًا أيضًا. وهناك مادة عقلية تحمل خصائص «ميندي» العقلية؛ تصوراتها ومشاعرها ومعتقداتها، وهذه المادة نفسها تستمر من خلال التغيرات التي تطرأ على تلك الخصائص العقلية. ولكن هناك أيضًا مادة مادية مستقلة؛ وهي جسد «ميندي»، تحمل الخصائص المادية لـ «ميندي»؛ مثل طولها وشكلها ودرجة حرارتها، تستمر من خلال التغيرات التي تطرأ على تلك الخصائص.

على الرغم من أن عمل «ديكارت» سبق فكرة القصدية باعتبارها السمة المميزة للعقل، يُمكن لفصله بين المادة الممتدة والمادة المفكرة إفادتنا. فالتفكير نشاط تُشكله حالات مقصودة؛ من المعتقدات والنوايا وما إلى ذلك، تتعلق بأشياء في العالم. ومن ثم يمكن اعتبار القصدية السمة المميزة للمادة المفكرة. والسمة المميزة المقترحة للأجسام المادية (علامة المادة)، هي الامتداد. وهذا يعني أن «ديكارت» كان يقول بالفعل إنه لا شيء ممتد يمكن أن يكون له منظور الشخص الأول للعالم.

2.2.2 حجة إمكانية تصور ثنائية المادة

والآن بعد أن فهمنا ثنائية المادة، لماذا يتبنى المرء وجهة النظر هذه؟ سننظر في حجتين قدمهما «ديكارت» في تأملاته (1641). ترتكز حجة إمكانية تصور ثنائية المادة التي قدمها «ديكارت» على الاقتراح القائل بإمكانية تصور فكرة وجود العقل في غياب الجسد. فيمكننا

تصور استمرار عقولنا في الوجود بعد موت أجسادنا. والأمر الأكثر غرابة أن بإمكاننا تصور أنه ليس لدينا جسد على الإطلاق، وأن جميع تجاربنا الجسدية توضع في عقولنا بواسطة شيطان شرير. ويقترح «ديكارت» أن تصور مثل هذه السيناريوهات يدل على أنها ممكنة. لذلك، رغم أن «ديكارت» يمتلك جسدًا، فإن عقله قد يوجد بدونه. وإذا كان مثل هذا الأمر ممكنًا، فلا بد أن يكون عقل ديكارت مستقلًّا عن جسده. تذكر أن المواد هي كيانات معينة مستقلة، لذلك إذا كان العقل يمكن أن يوجد بدون الجسد، فيجب أن يكون العقل مادة منفصلة عن الجسد.

ويمكننا صياغة حجة «ديكارت» على النحو التالي:

الفرضية 1. يمكننا تصور وجود عقلك بدون جسدك.

الفرضية 2. إذا كان هناك شيء يمكن تصوره، فهو ممكن.

الفرضية 3. إذا كان من الممكن للعقل أن يوجد بدون الجسد، إذن الثنائية صحيحة

الاستنتاج، وبالتالي فإن الثنائية صحيحة

الحجة صحيحة؛ فالفرضيات تقودنا إلى استنتاج معقول. فالفرضية 1 معقولة حول المواقف التي يمكننا تخيلها، والفرضية 3 يكفلها تعريف الثنائية. والجزء الأكبر من الحجة يستند إلى الفرضية 2، وهذا هو الافتراض الأساسي الذي يسمح لـ «ديكارت» بالانتقال من افتراضات ممتعة إلى استخلاص استنتاجات ميتافيزيقية حول طبيعة العقل والمادة. ولكن هل هناك ما يبرر مثل هذا الافتراض؟ هناك أوقات نستخدم فيها إمكانية التصور كدليل لما هو ممكن. فكر فيما إذا كان من الممكن رسم دائرة منقوشة بمربعات. حتى لو لم يسبق لك رؤية دائرة كهذه، يمكنك بالتأكيد تخيلها. وينبغي أن يكون هذا كافيًا لتثق في إمكانية ذلك. الآن فكر في إمكانية وجود زوايا في الدائرة. بالطبع لا يمكنك تصور مثل هذه الدائرة، وعدم تصورها يدعم الاستنتاج القائل بأن الدائرة التي لها زوايا مستحيلة.

ومع ذلك، فمن الواضح أن إمكانية التصور لا تضمن الإمكانية. فهناك أشياء كثيرة يمكن تصورها ولكنها غير ممكنة. يمكن لأي شخص أن يتصور «جيه. كيه. رولينج» عندما التقت بـ «روبرت جالبريث»، إلا أن هذا الأمر مستحيل لأن «روبرت جالبريث» هو في الواقع الاسم المستعار لـ «رولينج». أستطيع أن أتخيل العودة بالزمن إلى الوراء وقتل جدي ولكن هذا الشيء مستحيل أيضًا لأنني لو قتلت جدي لما كنت موجودًا أمضي في رحلاتي عبر الزمن. لعلنا نرتكب خطأ بتصور وجود عقلنا بدون جسدنا، ونقدم تصورات مسلية غير ممكنة حقًّا. ولا ينبغي أن تكون حقيقة أن التصور ليس مؤشرًا كاملًا للإمكانية مفاجأة. ففي نهاية المطاف، لماذا ينبغي لنا أن نفصل بين الممكن والمستحيل من خلال الجمع بين المفاهيم في خيالنا؟ هذا موضوع مهم في فلسفة العقل، سأعود إليه في الفصل الخامس.

3.2.2 الحجة التجريبية لثنائية المادة

الحجة التجريبية لـ «ديكارت» مختلفة تمامًا. فبدلًا من النظر في مواقف افتراضية حول ما قد يحدث للعقل، فإنه ينظر فيما يفعله العقل بالفعل. ويدعي «ديكارت» أن العقول يمكنها أن تفعل أشياء لا تستطيع الكيانات المادية المجردة عملها. المادة، بالطبع، قادرة على القيام بالعديد من الأشياء، والفلسفة الميكانيكية تهدف إلى شرح مختلف الأنشطة التي يمكن للأجسام المادية عملها. لكن ما لا تستطيع الفلسفة الميكانيكية تفسيره هو الأنشطة الذكية مثل استخدام اللغة والتفكير والإبداع. فلا توجد آلة يمكنها إجراء محادثة باللغة الفرنسية، أو التوصل إلى استنتاجات حول طبيعة العقل أو إنشاء نظام هندسي جديد. فمثل هذه الأمور لا يقدر عليها إلا العقل. فهذه قدرات المادة المفكرة ولا تقدر عليها أبدًا المادة الممتدة. وعلى هذا النحو، لا يمكننا التصرف إلا بذكاء؛ لأن كل واحد منا لديه عقل غير مادي؛ عقل مستقل عن جسدنا المادي. ومرة أخرى، يمكننا القول إن هذه هي القصدية. فالأنشطة الذكية هي عمليات تشكلها حالات مقصودة ومتعمدة، ولا توجد كيانات مادية تتصرف عن قصد. ويقدم لنا «ديكارت» حجته على أساس الفرضيات التالية:

الفرضية 1. الأشياء المادية المجردة لا يمكنها أن تتحدث أو تفكر أو تُبدع، وما إلى ذلك.

الفرضية 2. يمكن للعقل أن يتحدث ويُفكر وُيبدع، وما إلى ذلك.

الاستنتاج. وبالتالي، فإن العقل ليس شيئًا ماديًّا.

نستنتج من ذلك صحة الحجة التجريبية، تمامًا مثل حجة التصور. ولكن على عكس حجة التصور، فإن مقدماتها مبنية على الملاحظة. وهذا يعني أن الحجة التجريبية تتجنب المشكلات المتعلقة باستخدام التصور كدليل للواقع. لكن هل تصمد هذه الادعاءات القائمة على الملاحظة أمام التفحص والتدقيق؟ من الصعب إنكار الحجة 2، ولكن الحجة 1 أضعف منها. أولًا، زودتنا التكنولوجيا الحديثة بأجسام مادية تبدو قادرة على التحدث والتفكير. خذ بعين الاعتبار المحادثة التي أجريتها مع المساعد الذكي أليكسا الذي أطلقته شركة أمازون، والتي سارت على النحو التالي حرفيّا:

أنا: أليكسا، هل أنت ذكية؟

أليكسا: أبذل قصارى جهدي.

أنا: هل يمكنك إجراء عمليات حسابية؟

أليكسا: يمكنني الجمع والطرح والضرب والقسمة، وغيرها. الجذر التربيعي لـ 90؟

أنا: حسنًا، ما الجذر التربيعي لـ 90؟

أليكسا: الجذر التربيعي لـ 90 هو 9.4868.

أنا: ما معنى الحياة؟

أليكسا: معنى الحياة يعتمد على الحياة التي تسأل عنها. 42 استدلال جيد.

وهكذا، تمكنت «أليكسا» من إجراء محادثة وحل المسائل الرياضية، علاوة على قدرتها على القيام ببعض هذه الأمور أفضل مني على الأقل! لكن «أليكسا» آلة، وأنشطتها هي أنشطة جسم مادي وليست عقلًا غير مادي. ولكن إذا أمكن لـ «أليكسا» التصرف بذكاء دون عقل غير مادي، فربما يمكننا ذلك أيضًا. قد يعترض المرء هنا بأن الذكاء الاصطناعي ليس ذكاءً حقيقيًّا، وأن الآلات مثل «أليكسا» تحاكي فقط بعض الأمور التي يمكن للعقل الذكي القيام بها. وعلى كل حال، لا يتطلب الأمر الكثير حتى تبدأ حدود المحاكاة في الظهور. خذ بعين الاعتبار بقية محادثتي مع «أليكسا»، والتي سارت على النحو التالي حرفيًّا:

أنا: أليكسا، هل الآلة قادرة على أداء نشاط ذكي؟

أليكسا: إممم. لا أعرف.

أنا: أعطني علامة على أنك ذكية حقًّا.

أليكسا: آسفة، لست متأكدة.

وهكذا، لعل «ديكارت» قد يصر على أن الذكاء الحقيقي لا يتمتع به سوى المادة غير المادية. وتكمن الصعوبة هنا في أنه مهما كانت المعايير التي يقترحها «ديكارت» لتصنيف نشاط بأنه ذكي حقًّا، يظل من الممكن أن يتمكن الذكاء الاصطناعي من تلبية هذه المعايير. فبرامج توليد اللغة الحالية يمكنها الرد مثل البشر. وحتى لو لم يفِ الذكاء الاصطناعي الحالي ببعض معايير المحادثة الذكية، فمن غير المؤكد أن يظل كذلك دائمًا. ولكي يكون «ديكارت» على حق، يجب أن يستحيل على الآلة أن تظهر ذكاءً حقيقيًّا، وهذا يبدو أقل معقولية اليوم مما كان سيحدث في زمن «ديكارت».

المشكلة الأعمق لـ «ديكارت» هي أن الفرضية 1 تستند إلى افتراض صحتها. فجميع الأطراف يمكنها أن تتفق على أن البشر يظهرون سلوكًا ذكيًّا (الفرضية 2). لكن إذا كنا أشياء مادية، فإننا أنفسنا نمثل أمثلة مضادة لادعاء «ديكارت» بأن الشيء المادي لا يمكنه

أن يكون ذكيًا. لذا بدلًا من أن يقدم لنا أسبابًا لدعم الثنائية لصالح المادية، فإن «ديكارت» يفترض الثنائية من البداية.

3.2 الثنائية والمسائل الثلاث الكبرى

لقد تناولنا الآن حجتين لثنائية المادة وحددنا أوجه قصور كل منهما. ولكن لتقييم ثنائية المادة بشكل صحيح، ليس علينا أن نكتفي بالسؤال عما إذا كانت حُججًا مقنعة تدعمها، ولكن ما إذا كانت تقدم إجابات مجدية عن المسائل الثلاث الكبرى.

1.3.2 مسألة العقل والمادة

ما العلاقة بين العقل والمادة؟ تدعي النظرية الثنائية أن كلًّا منهما يختلف تمامًا عن الآخر؛ بمعنى أن العقل شيء والمادة شيء مختلف تمامًا. ويدعي «ديكارت» أيضًا حدوث تفاعل بين العقل والمادة، بمعنى أن العقل والجسد تربطهما علاقة سببية. فنظرية «ديكارت» تُقر بحدوث تفاعل بين الجسد والعقل؛ كما في أشعة الضوء التي تسقط على شبكية عين «ميندي» وتجعلها تتمتع بتجربة بصرية معينة. كما تُقر أيضًا بحدوث تفاعل بين العقل والجسد؛ مثل نية «ميندي» التي جعلتها تركل الكرة في اتجاه معين. وهذا ما يجعل «ديكارت» يؤمن بثنائية التفاعلية.

وقد وضع «ديكارت» نظرية حول كيفية عمل هذا التفاعل. واقترح أن «الأرواح الحيوانية» تُرسل إشارات عبر أجسادنا إلى الدماغ. وتُمرر الغدة الصنوبرية؛ الموجودة في منتصف الدماغ، هذه الإشارات إلى العقل، فيعمل وفقًا لأوامر الغدة الصنوبرية، التي تُعيد توجيه تدفق أرواحنا الحيوانية، والتي تسبب بدورها الحركات التي تُجريها أجسامنا. وتتناقض هذه الصورة مع العلم الحديث؛ فليست هناك «أرواح حيوانية»، كما أن الغدة الصنوبرية بعيدة كل البعد عن كونها أساس نشاطنا العقلي، وأنها غدة هرمونية مسئولة عن إنتاج الميلاتونين. وبذلك، فعلى أنصار النظرية الثنائية سرد قصة مختلفة حول كيفية حدوث هذه التفاعلات، لكن الفكرة الدافعة هي أن عقلنا غير المادي وجسدنا المادي يتفعلان بحق.

وتكمن مشكلة النظرية الثنائية في الأسباب التي تدفعنا للشك في إمكانية حدوث مثل هذه التفاعلات.

تتعلق الصعوبة الأولى بكيفية تفاعل مادة غير ممتدة مع مادة ممتدة. وقد أُثيرت هذه المشكلة لأول مرة من قبل الأميرة «إليزابيث» أميرة بوهيميا (1618-1680) والتي كانت تُجري مراسلات مكثفة مع «ديكارت»؛ كتبت في إحداها تقول: «أرجو أن تخبرني كيف يمكن لروح الإنسان (بما أنها مجرد مادة مفكرة) أن تحدد أرواح الجسد لتنتج أفعالًا إرادية» (رسالة عام 1643، أعيدت طباعتها في كتاب «ناي» 1999).

وفقًا للفلسفة الميكانيكية، لا يمكن لشيء أن يحرك شيئًا آخر إلا في حالة اتصالهما. على سبيل المثال، يجب أن يكون الترس الموجود في الساعة متصلًا مع أحد التروس حتى يتمكن من تشغيله. لذا، لكي يتمكن العقل من تحريك الجسد، يجب أن يكون متصلًا بالجسد. فإذا كان العقل يتفاعل مع الغدة الصنوبرية، على سبيل المثال، فلا بد أن يكون في موقع الغدة الصنوبرية نفسه. لكن المبدأ الأساسي في ثنائية «ديكارت» هو أن موقع العقل غير محدد.

يمكن الرد على هذه المشكلة برفض الفلسفة الميكانيكية التي تقوم عليها. كان التفكير في ذلك الوقت هو أن الأشياء لا يمكن أن تؤثر على بعضها البعض من مسافة بعيدة. ولكن بفضل «نيوتن»؛ سرعان ما تغيرت الصورة العلمية لتسمح بمثل هذه التفاعلات. وبمجرد التخلص من فكرة ضرورة وجود الأشياء في الموقع نفسه لتتفاعل فيما بينها، فقد لا يكون من غير المحتمل أن تتفاعل مادة غير محددة الموقع مع جسم محدد الموقع. أما الرد الثاني فهو أن نتمسك بفكرة التفاعل السببي الذي يتطلب الاتصال المباشر، وإلغاء الادعاء بأن العقل غير محدد الموقع. وبعيدًا عن «ديكارت»، يمكننا القول إن العقل مادة غير مادية غير ممتدة، توجد في مكان ما من الدماغ، وتتفاعل مع الدماغ من هذا الموقع. وهكذا، فإن حجج «ديكارت» هي حجج تؤيد كون العقل غير مادي، وليست حججًا خاصة بكون العقل غير محدد الموقع.

ومع ذلك، فإن العلاقة السببية تثير لأنصار الثنائية مشكلة أعمق لا تجيب عنها هذه الردود. فوفقًا لفهمنا الأفضل للعالم المادي، كل حدث مادي له سبب مادي كامل. بعبارة أخرى، كلما حدث شيء مادي، يكون هناك حدث مادي يؤدي إلى حدوثه. فالحدث المادي يحدث بسبب حدث مادي آخر. وهذا ما يُعرف بالإغلاق السببي للحدث المادي. رغم أن الفلسفة الميكانيكية تستلزم الإغلاق السببي، ظل هذا المبدأ قائمًا بعد التغيرات التي طرأت على فهمنا لما هو مادي. في الواقع، ترفض الفيزياء الحديثة العديد من الادعاءات الأساسية للفلسفة الميكانيكية ولكنها تدعم بقوة الإغلاق السببي. والآن، لماذا يشكل الإغلاق السببي مشكلة بالنسبة للنظرية الثنائية؟ المشكلة أنه إذا كان لكل حدث جسدي سبب مادي كامل، فلن يبقى مجال لوقوع الأحداث الجسدية بسبب العقل.

لنتأمل ركلة الجزاء التي نفذتها «ميندي»، تلك الركلة التي هي حدث جسدي، وبالتالي، له سبب جسدي كامل. كانت الانقباضات الجسدية لعضلاتها (على سبيل المثال) كافية لتحفيز حركة الركل. وهذه الحركة الجسدية لعضلاتها تنتج بدورها عن حدث جسدي آخر، مثل الإشارة الحركية التي تمر عبر جهازها العصبي. وكانت تلك الإشارة الحركية ناجمة عن حدث عصبي في دماغ «ميندي»، والذي كان بدوره ناجمًا عن حدث عصبي آخر. وبالعودة إلى التسلسل، سنجد حدثًا عصبيًا نتج عن سقوط الضوء على شبكية عين «ميندي»، والذي كان بدوره ناجمًا عن أحداث في بيئة «ميندي». ولأن كل هذه الأحداث المادية لها سبب جسدي كامل، فلم يعتمد أي منها على حدث غير جسدي لتحقيقها. ولكن إذا كانت النظرية الثنائية صحيحة، فإن قصد/نية «ميندي» في ركل الكرة هي حدث غير مادي؛ شيء حدث في عقلها غير المادي وليس جسدها المادي. لكن هذا يعني أن نية «ميندي» ليست السبب وراء ركلها للكرة.

الرد المحتمل على هذا هو اقتراح أن بعض الأحداث الجسدية تحدث مرتين. تخيل ديكتاتورًا لا يحظى بشعبية خاصة، يتعرض لسوء حظه لطلق ناري من قبل قاتلَين مختلفين في الوقت نفسه. وتأثير كلتا الرصاصتين كافٍ ليودي بحياة الديكتاتور، ولكن بما أنهما أصابتاه في وقت واحد، فيمكننا القول إن الرصاصتين تسببتا في وفاته. فاختيار

إحدى الرصاصتين كسبب للوفاة سيكون أمرًا تعسفيًا. لذلك يمكننا أن نستنتج أن هذه النتيجة حُددت بشكل مفرط لسببين كافيين. وبالمثل، هناك حدث في دماغ «ميندي» حُدد بشكل مُفرط لسببين كافيين. فالإغلاق السببي يضمن أن هذا الحدث له سبب مادي كامل، مثل الحالة العصبية السابقة لـ «ميندي». لكننا هنا نفترض أن هذا الحدث نتج أيضًا عن حدث غير مادي؛ وهو نية «ميندي» في ركل الكرة. وبالتالي يمكن التوفيق بين العلاقة السببية بين العقل والجسم والإغلاق السببي من خلال الادعاء بأنه عندما يكون للحدث الجسدي سبب عقلي، فإنه يكون له أيضًا سبب جسدي كامل.

المشكلة في هذا الافتراض هي أنه من غير المعقول إلى حد كبير أن تصطف الأسباب العقلية والجسدية دائمًا بهذه الطريقة. فحالة الاغتيال تبدو منطقية لو حدثت باعتبارها مصادفة تحدث مرة واحدة. ولكن لكي ينجح هذا التفسير، يجب أن يقع حدث مادي في كل مرة يتسبب فيها العقل في حدث جسدي، ليُحدث التأثير نفسه تمامًا. وهذه مصادفة كونية! علاوة على أن هذا يعني أن عقولنا ستكون قادرة على إحداث أشياء قد تحدث على أية حال. على سبيل المثال، لو لم تكن «ميندي» تنوي ركل الكرة، لكان السبب الجسدي لفعلتها قد حدث، ولنفذت الركلة نفسها بالضبط. لذلك، على الرغم من أن الإفراط في التحديد يحمي عمليًا فكرة العلاقة السببية بين العقل والجسد، فإنها تُنكر أن حالاتنا العقلية تُحدث فرقًا حقيقيًا في العالم. وعدم معقولية مثل هذا الإفراط في التحديد تشجع الحجة التالية ضد ثنائية المادة:

الفرضية 1. جميع الأحداث الجسمانية لها سبب مادي كامل.

الفرضية 2. بعض الأحداث الجسمانية تنتج عن أحداث عقلية.

الفرضية 3. إذا كانت جميع الأحداث العقلية غير مادية، فإن جميع الأحداث الجسمانية الناجمة عن حدث عقلي سيكون لها سببان كافيان.

الفرضية 4. وهذا لا يعني أن جميع الأحداث الجسمانية الناجمة عن الحدث العقلي لها سببان كافيان.

الاستنتاج. إذن، فهذا لا يعني أن كل الأحداث العقلية غير مادية.

يبدو أنه لا يمكن تحمل العلاقة بين العقل والمادة التي تقترحها النظرية الثنائية. فرفض الفرضية 1 يعني قلب مجموعة كبيرة من الأدلة التجريبية في الفيزياء. والفرضية 3 تُبنى على الفرضيتين 1 و2، وقد رأينا بالفعل سبب عدم جاذبية إنكار الفرضية 4. وهذا يتيح لأنصار الثنائية خيار رفض الفرضية 2. يمكنهم تأكيد أن العقل غير مادي والاعتراف بأن هذا يعني أنه لا توجد علاقة سببية بين العقل والجسم. لذلك، رغم سعي النظرية الثنائية لـ «ديكارت» إلى الحفاظ على التفاعلية، فإن هذه النسخة من الثنائية تتبنى بدلًا من ذلك ما يسمى بالظاهرة الثانوية؛ والتي ترى أن الأحداث العقلية لا تسبب أبدًا أحداثًا جسمانية.

ومن المثير للاهتمام أن الإغلاق السببي يتوافق مع العلاقة السببية بين الجسم والعقل. فحقيقة أن لكل حدث جسماني سبب كافٍ لا يتعارض مع احتمال أن تكون للأحداث الجسمانية تأثيرات ممتدة إلى مجالات غير جسمانية. وهذا يعني أن الأحداث في جسد «ميندي» المادي قد تسبب أحداثًا في عقلها غير المادي الثاني، لكن العلاقة السببية في الاتجاه الآخر مستبعدة. ومن هذا المنطلق، فإن ركلة الجزاء التي نفذتها «ميندي» لم تكن ناجمة بأية حال من الأحوال عن نواياها. قد يبدو لـ «ميندي» وكأن نواياها هي السبب في تصرفاتها، ولكن هذا المظهر وهمي. فنية «ميندي» تسبق تحركها بطريقة مقصودة، لكن نيتها لا تفعل شيئًا في الواقع. وعليه، فإن حالات «ميندي» الجسمانية هي التي تسبب كلًّا من نيتها وحركاتها.

بشكل عام، تواجه ثنائية المادة مشكلة حقيقية في الإجابة عن مسألة العقل والمادة. فالقول بأن العقل يختلف عن المادة يمنع أنصار النظرية الثنائية من استنتاج أن العقل يتسبب في الأحداث المادية. وهذا الالتزام بالظاهرة الثانوية بمثابة حبة دواء كبيرة يجب ابتلاعها لأنه يعني إنكار أننا تسببنا في سلوكنا. وقد أراد «ديكارت» التوفيق بين أمرين

متناقضين؛ حيث أراد أن يدعي أن العقل غير مادي وأن العقل يتفاعل مع العالم المادي. لكن ما سبق يوحي باستحالة التوفيق بين هذين الادعاءين. وعليه، عليك أن تختار بين الثنائية وتنكر قدرة العقل على إحداث أحداث جسمانية، أو الاعتقاد بوجود علاقة سببية بين العقل والجسم ورفض الثنائية لصالح المفهوم المادي للعقل.

2.3.2 مسألة المعرفة

تبحث مسألة المعرفة في كيفية معرفتنا بعقولنا وعقول الآخرين. ويزعم أنصار نظرية ثنائية المادة أن لدينا معرفة خاصة بما يحدث في عقولنا غير المادية، وأن لدينا إمكانية الوصول إلى حالاتنا العقلية مباشرة، وهذا الوصول الخاص ليس متاحًا لأحد سوانا. وادعى «ديكارت» أن معرفتنا بحالاتنا العقلية راسخة؛ بمعنى أنك إذا آمنت بأنك في حالة عقلية معينة، فلا بد أنك في تلك الحالة بالفعل. كما ادعى أيضًا أن معرفة المرء بحالاته العقلية تتسم بالشفافية، بمعنى أنك إذا كنت في حالة عقلية، فأنت تعلم أنك فيها. ويترتب على كلا الادعاءين أن كل عقل لديه معرفة كاملة بذاته.

تناولنا في الفصل الأول بعض الأسباب التي تدعو إلى الشك في هذا الرأي. فيما يتعلق بكون الحالات العقلية راسخة، ألا يمكن أن يراودنا اعتقاد خاطئ بشأن عواطفنا؟ وفيما يتعلق بالشفافية، ألا يمكن أن تراودنا رغبة لا نعرف عنها شيئًا؟ يمكن لأنصار النظرية الثنائية التراجع عن هذه الادعاءات الجريئة حول معرفة الذات، والتأكيد أن لدينا طريقة خاصة للوصول إلى عقولنا، ولكنها لا ترقى لأن تكون راسخة وشفافة. ولا يواجه أنصار النظرية الثنائية أية مشكلة في فهم كيفية معرفتنا بحالاتنا العقلية. فيمكنهم ببساطة اقتراح أن العقل غير المادي أُعِدّ بطريقة تضمن معرفة الذات. ولكن المشكلة التي يواجهها أنصار الثنائية تكمن في معرفة العقول الأخرى.

مشكلة أنصار الثنائية هي أن العقول غير المادية لا يمكن ملاحظتها حتمًا. فبإمكاننا ملاحظة الجسد المادي لأي شخص، لكن لا يمكننا أبدًا ملاحظة حالته العقلية. لكن دون الملاحظة، من غير الواضح كيف يمكننا أن نعرف عن الحالات العقلية للآخرين. فبإمكانك

معرفة حالاتك العقلية دون ملاحظة، لكن هذا الأمر غير وارد فيما يتعلق بالعقول الأخرى. «ميندي»، على سبيل المثال، يمكنها معرفة أشياء عن الجسم المادي لحارسة المرمى وفقًا لما تلاحظه. فهي تعرف، على سبيل المثال، أن حارسة المرمى يغطيها الوحل لأنها ترى الوحل. ولكن يبدو أن «ميندي» ليست لديها أية وسيلة لمعرفة ما يجري في العقل غير المادي لحارسة المرمى.

يمكننا الرد على ذلك بأن بإمكاننا معرفة عقول الآخرين من خلال الاستدلال عن طريق القياس. وإليكم ما اقترحه الفيلسوف الفيكتوري المؤثر «جون ستيوارت ميل» (1873-1806): «أستنتج أن غيري من البشر تحدوهم مشاعر مثلي؛ لأن امتلاك جسم مشابه لجسمي هو الشرط الأساسي لامتلاك المشاعر. ولأنهم، بالإضافة إلى ذلك، يظهرون السلوكيات والمؤشرات الخارجية الأخرى، التي أنا شخصيًا أعرف أن المشاعر هي التي تسببها (جون ستيوارت ميل (1889: (243

الفكرة هنا أن بإمكاننا استخدام معرفتنا بعقولنا لاكتساب المعرفة بالعقول الأخرى. فـ «ميندي» تعرف مدى إحساسها بالقلق والتوتر. والأكثر من ذلك أنها تعرف الأسباب والتأثيرات المادية لتوترها. وهي تعلم أن هذا الشعور عادة ما تُسببه المواقف الضاغطة التي تسبب بشكل عام توترًا في جسدها وضيقًا في التنفس. وبفضل هذه المعرفة، يمكنها استقراء ما يدور في ذهن حارسة المرمى. يمكنها أن ترى أن حارسة المرمى تقف بتوتر وتأخذ أنفاسًا قصيرة. ويمكنها أيضًا أن ترى أن حارسة المرمى في حالة ضغط من شأنها أن تجعل «ميندي» نفسها متوترة. ومن هنا، تستطيع «ميندي» أن تستنتج أن حارسة المرمى تشعر بالتوتر. وهذا القياس الاستدلالي يتيح لها معرفة الحالات العقلية للآخرين دون حاجة إلى ملاحظة حالاتهم العقلية هذه.

هل يمكن لأنصار النظرية الثنائية استخدام هذا القياس الاستدلالي لاكتساب معرفة بالعقول الأخرى؟ تطرح العديد من المشكلات نفسها. أول شيء يجب ملاحظته هو أن ما سبق يعتمد على كون الحالات العقلية سببًا للسلوك الجسماني. تلاحظ «ميندي» أن توترها

يصيبها بالتوتر، وتستنتج أن توتر حارسة المرمى له السبب نفسه. ومع ذلك، فقد رأينا بالفعل أن أنصار الثنائية يواجهون صعوبة كبيرة في استيعاب مثل هذه التفاعلات بين العقل والجسم. إذا كانت المشاعر ثانوية، فـ «ميندي» لا يحق لها أن تقول إن توترها يسبب لها التوتر، لذا لا يمكنها استنتاج أي شيء عن الأسباب العقلية لسلوك حارسة المرمى. وإذا كانت الأسباب العقلية لا يسعها سوى الإفراط في تحديد نتائجها، فإن حارسة المرمى ستكون متوترة حتى في غياب توترها، لذا فمن المشكوك فيه مرة أخرى أن تتمكن «ميندي» من استقراء توتر حارسة المرمى مما تلاحظه.

ولكن حتى لو نحينا هذه المخاوف بشأن العلاقة السببية بين العقل والجسد، فإن اللجوء إلى القياس يمثل مشكلة. ذلك لأن القياس الاستدلالي يعتمد على أن الآخرين لديهم أجسام مثلنا ويتصرفون كما نتصرف. لكن هذا من شأنه أن يضع حدودًا شديدة على معرفتنا بالعقول الأخرى. فبعض الناس يتصرفون بطرق لم أكن لأفكر فيها أبدًا، لكن من الخطأ القول إن عقولهم تمثل لغزًا كاملًا بالنسبة لي. بالتأكيد، أستطيع أن أعرف بعض الأمور عن عقولهم بغض النظر عن مدى اختلاف سلوكهم. هذا فضلًا عن أن الحيوانات تمثل مشكلة أكبر. فالأخطبوط يتصرف بطرق لا يقدر عليها الجسم البشري، ومع ذلك يمكنني أن أثق تمام الثقة في أن الأخطبوط يشعر بالألم. يمكننا أيضًا أن نتخيل مقابلة كائن فضائي يختلف جسده وسلوكه عن بني الإنسان. وعليه، فإن القياس الاستدلالي لا يمدنا بأية طريقة لفهم عقل هذا الكائن الفضائي، ومع ذلك يبدو أن عقله لن يكون مجهولًا تمامًا بالنسبة لنا.

هناك طرق لمقاومة هذا الاعتراض. فرغم أن هذه الحالات تنطوي على أشياء تتصرف بطرق مختلفة تمامًا عنك، ربما تكون هناك بعض أوجه التشابه التي تكفي لتبرير القياس الاستدلالي. فعلى الرغم من أن سلوك الأخطبوط يختلف تمامًا عن سلوكي، فإنه عندما يرتد عن شيء ما، أستطيع أن أرى تشابهًا مع كيفية ارتدادي عن شيء مؤلم. وإذا تصرف كائن فضائي بطريقة لا تشبهني على الإطلاق، فربما يكون الاستنتاج الصحيح الذي يجب

التوصل إليه هو أنني لا أستطيع معرفة ما يدور في عقله. إذا لم يكن هناك وجه تشابه بين سلوك الكائن الفضائي وسلوكي، فكيف يمكنني معرفة حالته العقلية؟

تتعلق مشكلة أعمق في القياس الاستدلالي بكيفية استقرائنا لما نعرفه عن عقولنا. العقل الوحيد الذي يمكننا الوصول إليه بشكل مباشر هو عقلنا، وبالتالي فإن الاستنتاجات التي نتوصل إليها حول عقول الآخرين مبنية على عينة صغيرة للغاية. وعلى الرغم من أننا غالبًا ما نتوصل إلى استنتاجات حول أشياء لم نلاحظها، فإن هذه الاستنتاجات مدعومة بملاحظات متعددة. أستطيع أن أستنتج أن الغراب الذي لم أره قط أسود اللون، لأنني لاحظت أن جميع الغربان التي رأيتها كانت سوداء. إذا كنت قد رأيت غرابًا واحدًا فقط، فإن الاستنتاج بأن جميع الغربان سوداء سيكون أمرًا مشكوكًا فيه للغاية. ولكن هذا هو بالضبط التفكير الذي يقترحه القياس الاستدلالي؛ فنحن نأخذ عينة من كيفية ارتباط حالاتنا العقلية بجسدنا المادي، ثم نستنتج بشكل جامح أن عقل أي شخص آخر وجسده سيعملان بالطريقة نفسها. ما الذي قد يبرر الافتراض بأن كل شيء متجانس إلى هذا الحد؟ كيف يمكن لـ «ميندي» أن تستبعد احتمالية أن يكون التوتر ناجمًا عن القلق في حالتها، وناجمًا عن اليأس في حالة حارسة المرمى والحزن في حالة الحكم؟ إن استقراء ما هو صحيح في عقلك سيكون بمثابة ملاحظة أن أول كتاب على رف كتبك هو كتاب لـ «ديكارت»، واستنتاج أن أول كتاب على أرفف الجميع هو الكتاب نفسه.

قد يجد أنصار الثنائية طريقًا آخر لتبرير المعتقدات حول العقول التي لا يمكن ملاحظتها. ففي نهاية المطاف، يبدو أن هناك حالات أخرى نبرر فيها استنتاجات حول كيانات غير ملحوظة دون القياس الاستدلالي. لم يسبق لأحد أبدًا رؤية ثقب أسود، ولكن يمكننا أن نستنتج أنه موجود على أساس الأدلة التي يمكن ملاحظتها. نحن نعلم أن هناك ثقوبًا سوداء لأنها تشرح لنا أشياء يمكننا رؤيتها. ولعل شيئًا مماثلًا ينطبق على عقول الآخرين. فـ «ميندي» تعرف أن حارسة المرمى تشعر بالتوتر بسبب طريقة تفسيرها لسلوك حارسة المرمى. أما السؤال عما إذا كانت طريقة التفكير هذه قد تجنبنا المشكلات المذكورة سلفًا فهو سؤال مفتوح. على وجه الخصوص، إذا كانت الحالات العقلية ظاهرة ثانوية، فمن

الصعب أن نرى كيف يمكن وضعها لتفسير سلوكيات الآخرين. وبشكل عام، فإن الادعاء أن العقل مادة غير مادية يجعل معرفة العقول الأخرى أمرًا صعبًا للغاية. لذا، على الرغم من أن النظرية الثنائية لا تواجه صعوبة في استيعاب معرفتنا لعقولنا، فلا يمكنها أن تعطينا إجابة مرضية تمامًا لمسالة المعرفة.

3.3.2 مسألة التوزيع

أي الأشياء لها عقول وأيها ليست لها عقول؟ يرى أنصار الثنائية أن الجسد المادي له عقل فقط إذا كان مرتبطًا بمادة عقلية غير مادية. وأي كيان مادي بحت لا عقل له بالضرورة. ويسمح أنصار الثنائية أيضًا بإمكانية وجود عقول غير مرتبطة بأي جسم مادي. فقد تكون هناك عقول تنتمي إلى أجساد مادية ميتة الآن، ولكنها لا تزال موجودة بلا جسد. وهذا يثير تساؤلات حول المسار الذي يسلكه العقل البشري. عندما يتطور الجسد في الرحم، متى يصبح بالضبط مسكونًا بعقل غير مادي وكيف تحدث عملية التجسد هذه؟ وعندما يموت الجسد، متى بالضبط يتوقف العقل عن السكن فيه وماذا يحدث لذلك العقل بعد ذلك؟

ماذا عن العقول غير البشرية؟ يرى «ديكارت» أن المخلوقات الوحيدة التي لها عقول هي البشر. فقد اعتبر الحيوانات آلات بلا عقول، وكان يُجري بانتظام عمليات تشريح للحيوانات (بدون مخدر!) لفهم عمل هذه الآلات الطبيعية بشكل أفضل. وهذا الرأي يمنح البشر مكانة خاصة في النظام الطبيعي، ويَعِد بالتوفيق بين الصورة العلمية الناشئة للطبيعة والمفهوم الديني للروح البشرية. ومع ذلك، فإن مثل هذه الادعاءات ليست ضرورية للنظرية الثنائية. فأنصار الثنائية أحرار في القول بأن بعض الحيوانات لديها عقول بالفعل. والقول بأن القطة لديهاعقل، على سبيل المثال، يعني أن هناك مادة مفكرة غير مادية مرتبطة بالجسم المادي للقطة.

تمثل عقول الحيوانات مشكلة لأنصار الثنائية عندما نبدأ في التفكير في تاريخنا التطوري. فسمات الفصائل تتطور تدريجيًّا؛ فالبشر لديهم عيون، وكذلك أسلافنا التطوريون القريبون. ولكن، أسلافنا التطوريين الأقدم لم يكن لديهم عيون. ولكن بين هذه المراحل من تاريخنا

التطوري كانت هناك كائنات لها سمات تشبه العين والتي تطورت بقدر ضئيل للغاية وتدريجيًا إلى الأعضاء المتطورة التي لدينا اليوم. ويمكننا أن نفترض بشكل معقول أن تطور العقل حدث تدريجيًا بالمثل. لكن بالنسبة لأنصار الثنائية فإن العقول ليست كالأعضاء التي تتطور تدريجيًا. فإما أن يكون الكائن الحي مرتبطًا بمادة مفكرة غير مادية أو لا يكون كذلك. ومن ثم فإنهم مجبرون على اتخاذ الموقف غير القابل للتصديق والمتمثل في أن الكائنات الحية، في مرحلة معينة من تاريخنا التطوري، بدأت تسكنها العقول.

تزداد الأمور صعوبة بالنسبة إلى أنصار الثنائية عندما نسأل عن السمات المادية المطلوبة لكي يصبح الكائن متصلًا بعقل. ربما يتعلق الأمر بنوع يُطور القدرة على التفكير العقلاني؟ المشكلة هنا هي أن التطور عملية مادية، لذا فإن القول بأننا طورنا القدرة على التفكير العقلاني هو بمثابة اعتراف بأن العقلانية لا تقتصر على الكيانات غير المادية. لكن إذا قال أنصار الثنائية إن عقلانية الكائن الحي تُفسرها روحه غير المادية، فإن هذا ينكر فعليًا أن العقلانية هي سمة متطورة. وكما هي الحال مع مشكلة الإغلاق السببي التي استعرضناها أعلاه، يبدو أنه لا توجد مساحة في العالم المادي للعقل غير المادي.

يقدم الذكاء الاصطناعي لأنصار الثنائية مشكلة مماثلة. فمن ناحية، يمكنهم الادعاء بأن الذكاء الاصطناعي هو كيان مادي بحت، وبالتالي لا عقل له. لكن هذا يجبرهم على القول إنه حتى الذكاء الاصطناعي الذي يمكنه القيام بكل الأشياء الذكية التي يمكننا القيام بها سيكون مع ذلك بلا عقل. وإذا كان الذكاء الاصطناعي قادرًا على التصرف بذكاء دون عقل غير مادي، فسيصبح من غير الواضح لماذا يجب تفسير ذكائنا البشري من خلال عقل غير مادي. ومن ناحية أخرى، يمكنهم أن يعترفوا بأن مثل هذا الذكاء الاصطناعي سيكون له عقل، ولكنهم يزعمون أن عقله هو كيان غير مادي مرتبط بطريقة ما بالآلة. ومع ذلك، سيُفسر سلوك هذا الذكاء الاصطناعي بالكامل من خلال برمجته، لذا لن يكون من الضروري تضمين هذا العقل غير المادي في تفسير ما يمكن للذكاء الاصطناعي عمله. وفي كلتا الحالتين، يبدو أن العقول غير المادية تتطلب تفسيرات لا حاجة لها.

إن الالتزامات الميتافيزيقية للنظرية الثنائية تضعها في وضع ضعيف للإجابة عن مسألة التوزيع. كما أن التزاماتها المعرفية تقودها إلى صعوبات مماثلة. فالعقول غير المادية غير قابلة للملاحظة كما ذكرنا. وهذا يُصعب كثيرًا توزيع العقول. كيف يمكنني معرفة ما إذا كانت قطتي لديها عقل غير مادي؟ ماذا عن الخفاش أو النحلة أو الأخطبوط؟ وحتى لو كنت أعرف أن لديها عقلًا، فكيف يمكنني معرفة نوع العقل الذي لديها؟ إذا كانت هذه الأشياء لها عقل غير مادي، فليست لدي أية طريقة للوصول إليه.

تشمل هذه المشكلة معرفتنا بالعقول البشرية الأخرى. لقد رأينا بالفعل أن «ميندي» في وضع ضعيف لمعرفة ما يجري في العقل غير المادي لحارسة المرمى. ولكن يمكننا الآن أن نرى أن «ميندي» لا يمكنها حتى التأكد من أن حارسة المرمى لديها عقل. فملاحظاتها للجسد المادي لحارسة المرمى تتماشى تمامًا مع كونها كائنًا ماديًّا بحتًا ليس لديه أية حالات عقلية على الإطلاق. ورغم ذلك، يخبرنا الإغلاق السببي أن كل فعل جسماني تؤديه حارسة المرمى له تفسير جسماني كامل، لذلك لن تحتاج «ميندي» أبدًا إلى افتراض وجود عقل غير مادي لشرح تلك الأفعال. عمومًا إذن، تواجه الثنائية صعوبات جدية في مسألة التوزيع.

لم تنجح النظرية الثنائية في الإجابة عن المسائل الثلاث الكبرى. والدرس المستفاد هو أن فلاسفة العقل عليهم الحفاظ على توازنهم وتحمل مسئوليات جِسام. قدم «ديكارت» وصفًا واضحًا ولطيفًا للعقل باعتباره مستقلًّا عن المادة، تكفَّل لنا بمعرفة موثوقة بعقولنا. ولكن بينما كان يتلاعب بكل هذه الأطباق، تحطمت الكثير منها بمجرد سقوطها أرضًا؛ فقد وقع في مشكلة مع السببية العقلية، ومع معرفة العقول الأخرى، ومع توزيع العقول. إن التحدي الذي يواجهنا لا يتمثل في تقديم إجابة معقولة لسؤال أو سؤالين فلسفيين حول العقل، بل في إيجاد طريقة متماسكة للإجابة عن كل هذه الأسئلة معًا. وهذا هو التحدي الذي سيواصل أتباع «ديكارت» عمله.

مفاهيم رئيسية

الظاهرة الثانوية: الرأي القائل بأن الحالات العقلية لا تسبب أبدًا أحداثًا جسمانية (رغم أنها قد تكون ناجمة عن أحداث جسمانية).

التفاعلية: الرأي القائل بأن الحالات العقلية غير المادية قد تسبب أحداثًا جسمانية.

الإفراط في التحديد: حدث واحد له سببان، يكفي أحدهما لحدوثه.

المادة: كيان موجود بشكل مستقل عن أي كيان آخر ويحمل خصائصه.

ثنائية المادة: الرأي القائل بأن المادة نوعان: مادة مادية ممتدة في الفضاء (المادة الممتدة) ومادة غير مادية قادرة على التفكير (المادة المفكرة).

الإغلاق السببي للمادة: مبدأ يقتضي أن لكل حدث جسماني سببًا جسمانيًّ كافيًا لإحداثه.

مراجع ومزيد من القراءات

- Rene Descartes (2013 {1641}), *Meditations on First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. Excerpt reprinted in David J. Chalmers (ed.) (2021), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edn, New York: Oxford University Press يعرض كتاب «ديكارت» حالة نابضة بالحياة لثنائية المادة. ورغم أن بعض افتراضاته قديمة بعض الشيء، فإن حججه تستحق أن تؤخذ على محمل الجد.
- Avicenna (c. 1027), 'On the Soul: The Floating Man' (extract), in David J. Chalmers (ed.), op. cit. قبل قرون من «ديكارت»، حفزت حجة «ابن سينا» عن «الرجل العائم» الثنائية من خلال تجربة فكرية حول تواجد العقل بعيدًا عن الجسد.
- Andrea Nye (1999), *The Princess and the Philosopher: Letters of Elisabeth of the Palatine to Read Descartes*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Excerpts reprinted in Chalmers (ed.), Philosophy of Mind, op. cit. تكشف الرسائل المتعلقة بثنائية المادة اعتراضات جادة على النظرية، وتظهر جهود «ديكارت» لدحض تلك الاعتراضات.

- J. S. Mill (1889), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 6th edn, New York: Longman. الاقتباس الوارد أعلاه بشأن استخدام القياس الاستدلالي مأخوذ من الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب. ورغم أن هذا النص مثير للاهتمام، لا أنصح به حتى تصبح أكثر دراية بالتخصص.

- E. y. Lowe (2000), *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, ch. 2. يشكك «لوي» في حجة الإغلاق السببي، مقترحًا أن الثنائية التفاعلية قد لا تكون سيئة للغاية على كل حال.

3 المنعطف المادي

1.3 المنعطف المادي في سياقه

بعد أن قدم «ديكارت» ثنائية المادة، حاول العديد من الفلاسفة معالجة المشكلات التي واجهتها. لكنهم حققوا نجاحًا محدودًا إلى حد ما. على سبيل المثال، حاول «لايبنتز» (1646 - 1716) معالجة مشكلة التفاعلات بين العقل والجسم باقتراح أن الأحداث العقلية والأحداث المادية تسير بالتوازي دون وجود علاقة سببية بينها. وفقًا لـ «لايبنيز»، فإن تسلسل كل حدث مادي وتسلسل كل حدث عقلي تُحركهما في الأصل إرادة الله التي تجعل كليهما يعمل في انسجام رغم عدم تفاعلهما أبدًا. وحقيقة لجوء «لايبنتز» إلى مثل هذا النظام الميتافيزيقي الأخرق تشير إلى عمق مشكلة التفاعل بين العقل والجسم بالنسبة لأنصار الثنائية. وعلى الرغم من أن إخفاقات الثنائية قدمت سببًا كافيًا لتبني المفهوم المادي للعقل، ظلت المادية وجهة نظر الأقلية لعدة مئات من السنين. كان مفكرون مثل «هوبز» (1588-1679) و«لامتري» (1707-1751) متقدمين على عصرهم في القول بأن العقول جزء من العالم المادي، لكن الأمر سيتطلب تغييرات كبيرة في الثقافة الفكرية قبل سيادة نظرتهم.

وبحلول أوائل القرن العشرين، كان الوقت قد حان لتصدُّر المادية. ومن العوامل التي سمحت بذلك، العلاقة المتغيرة بين العلم والدين. فقد أصبح من المقبول بشكل متزايد تبني نظريات تتعارض مع التعاليم الدينية التقليدية. وهذا جعل المادية، برفضها للروح غير المادية، تحظى بنظرة عادلة. عامل آخر سمح بذلك هو تغير العلم نفسه؛ فلقرون عديدة، كان العقل خارج نطاق العلم. وقد اتبع البعض «ديكارت» في اعتبار العقل شيئًا خارجًا عن العالم المادي الذي وصفه العلم. واعتقد آخرون أن مقاومة العقل للبحث العلمي تعني أن

الحالات العقلية لا مكان لها في الوصف الجاد للواقع. لكن ظهور علم النفس تحدى هذه المواقف، وأقنع الكثيرين بإمكانية دراسة الدماغ والسلوك علميًا. وقد قدمت هذه التغيرات للفلاسفة مهمة عاجلة تتمثل في فهم كيف يمكن للحالات العقلية أن تكون جزءًا من العالم المادي. في هذا الفصل، سننظر في النظريتين الماديتين الرئيسيتين اللتين ظهرتا خلال هذه الفترة:

2.3 حجة السلوكية

كما رأينا، تمثلت إستراتيجية «ديكارت» في دراسة العقل من الداخل وبناء نظرية مبنية على تجربته العقلية من منظور الشخص الأول. لكن هذا النهج قاده إلى صعوبات خطيرة فيما يتعلق بمعرفتنا بالعقول الأخرى. وقد قلب أنصار السلوكيين هذه الإستراتيجية رأسًا على عقب؛ حيث اتخذوا معرفتنا بالعقول الأخرى نقطة انطلاق، ثم طوروا نظرية تعتمد على معرفة الشخص الثالث. وكان الدافع وراء هذا النهج هو النظرة العلمية التي تمقت فكرة وجود زوايا خاصة للواقع بعيدة عن العلم. فبالنسبة للسلوكيين، يجب أن تكون الحالات العقلية جزءًا من العالم العام الذي يمكن ملاحظته تمامًا مثل أي شيء آخر. ولم يكن الدافع وراء هذا النهج هو النظرة العلمية فحسب، وإنما المنطق السليم أيضًا. في حياتنا اليومية، ليس لدينا مشكلة في نسب الحالات العقلية للآخرين، لذلك علينا أن نقدم نظرية عقلية تستوعب هذه الحقيقة البسيطة.

وبتبني هذه الإستراتيجية، خلص السلوكيون إلى أن إسناد الحالات العقلية ليس أكثر من إسناد لأنماط معينة من السلوك الظاهري. قدم «كارل جوستاف همبل» (1905-1997) الوصف التالي: «يعمل البيان النفسي على تكثيف وصف أنماط الاستجابة الجسدية المميزة لأجسام البشر والحيوانات» («همبل» 1935).

لذا فإن عبارة «بوب» يعاني من ألمًا في كاحله» مرادفة لعبارة على غرار «بوب» يصرخ وينتفض ويقفز وهو يمسك كاحله». وعبارة «بوب» غاضب» مرادفة لعبارة مثل «بوب» يهز قبضتيه ويصرخ». وعبارة «بوب» يرغب في إبريق شاي» مرادفة لعبارة «بوب» يضع

الغلاية، ويجلب أكياس الشاي ويقول: «أريد شايًا!». هذه الأمثلة تُبسط الأمور إلى حد كبير. يمكن لـ «بوب»، على سبيل المثال، أن يتصرف بطريقة تنم عن الغضب دون أن يهز قبضتيه على وجه التحديد. فتحليل مصطلح «الغاضب» بشكل كامل سيمدنا بقائمة أكثر تعقيدًا بكثير من السلوكيات البديلة المحتملة. النقطة المهمة هنا هي أن الغضب لا يتضمن أكثر من تلبية بعض الأوصاف السلوكية، حتى لو كان من الصعب تحديد تفاصيل ذلك الوصف.

من المغري الاعتراض على أن سلوكنا هو مجرد مظهر خارجي لحالاتنا العقلية، وأننا عندما ننسب الحالات العقلية إلى «بوب»، فإننا نصف حالاته الداخلية وليس أفعاله الخارجية. لكن السلوكيين يجادلون بأن إسناد الحالات العقلية لا يمكن أن تكون له أية علاقة بمثل هذه الحالات الداخلية غير القابلة للملاحظة. عندما نستخدم مصطلحًا عقليًا مثل «الغاضب»، فهناك معايير تحكم استخدام هذا المصطلح. وعندما نفدت أكياس الشاي من «بوب»، استوفى هذه المعايير ويمكن وصفه بشكل صحيح بأنه غاضب. وعندما نفذت «ميندي» ركلة الجزاء، لم تستوف هذه المعايير، وكان من الممكن أن يكون خطأ في إسناد الغضب. ولكن إذا كان استخدام مصطلح «غاضب» بشكل صحيح يعتمد على حالة داخلية غير ملحوظة، فلن يكون لدينا أية طريقة للاستخدامه. وعلى هذا النحو، فإن المعايير التي تحكم صلاحية الغضب يجب أن تكون من النوع الذي يمكننا اختباره من خلال الملاحظة. وهذا يقود علماء السلوك إلى استنتاج مفاده أن لغة الحالات العقلية يجب أن تكون قابلة للتحليل من حيث السلوك الخارجي وحده.

وبالتالي، فإن السلوكية مدفوعة بتحليل معنى المصطلحات العقلية. وهذا التركيز على لغة إسناد الحالة العقلية يأخذنا بعيدًا عن «ديكارت». لقد شهد القرن العشرون تحولًا في الممارسة الفلسفية نحو تحليل معنى أقوالنا. وبفضل تأثير شخصيات مثل «لودفيج فيتجنشتاين» (1889-1951)، بدأ الفلاسفة يعتقدون أن العديد من مشكلاتهم كانت نتيجة للالتباسات اللغوية، وأنهم إذا تمكنوا من توضيح كيفية عمل اللغة، فستختفي هذه المشكلات. في فلسفة العقل، سعى مفكرون مثل «همبل» إلى تحليل معنى المصطلحات العقلية المستخدمة في العلوم. وركز فلاسفة مثل «جيلبرت رايل» (1900-1976) بدلًا

من ذلك على كيفية عمل اللغة العقلية في الأحاديث اليومية. واستنتج كلاهما أن اللغة المشتركة التي نستخدمها لوصف العقل لا يمكن أن تصف الأحداث في العالم الديكارتي الخاص بالعقل.

تشكك علماء النفس في ذلك الوقت بالمثل بشأن كون الحالات العقلية خاصة وغير قابلة للملاحظة. كانت «السلوكية» أيضًا اسمًا لنظرية نفسية مؤثرة طُورت في ذلك الوقت، وأمكن من خلالها تفسير السلوك من حيث الاستجابات المشروطة للمحفزات في بيئتنا. وهذه النظرية معنية بأساليب علم النفس، وليس معنى المصطلحات العقلية، لذلك لا ينبغي الخلط بينها وبين السلوكية الفلسفية. ومع ذلك، فإن هاتين «السلوكيتين» تشتركان في الروح.

هناك مشكلة محتملة للسلوكية هي أنه من الممكن ألا تتطابق الحالات العقلية لشخص ما مع سلوكه الفعلي. فقد يكون شخص ما في حالة عقلية دون أن يظهر السلوك المميز لتلك الحالة. فقد تعاني «ميندي» من ألم شديد في كاحلها، لكنها تكتم ألمها بشجاعة. قد تتألم رغم أنها لا تبكي أو تقفز. وعلى العكس من ذلك، يمكن لأي شخص أن يُظهر جميع السلوكيات المميزة للحالة العقلية دون أن يكون في تلك الحالة فعليًّا. ولنتأمل هنا «ماكدايفر»؛ مُنافِسة «ميندي» سيئة السمعة؛ التي قد تتظاهر بتعرضها لإصابة خطيرة بسبب عرقلة «ميندي» لها لتخدع الحكم. وقد تُظهر «ماكدايفر» جميع السلوكيات المرتبطة بالألم دون أن تشعر بالألم فعليًّا. ولكن إذا كانت السلوكيات صحيحة، فلا ينبغي أن يكون من الممكن فصل الحالات العقلية للمرء عن سلوكه بهذه الطرق. في الواقع، نظرًا لتحليل السلوكيين للمصطلحات العقلية، يجب أن تكون مثل هذه المواقف غير متسقة. والقول بأن «ماكدايفر» تُظهر سلوك الألم دون أن تشعر بالألم يعني أنها تُظهر سلوك الألم دون أن تُظهر سلوك الألم!

يمكن للسلوكيين التعامل مع هذه الحالات من خلال التركيز على ما تميل «ميندي» و«ماكدايفر» إلى فعله وليس ما تفعلانه فعليًّا. فالاستعداد السلوكي يصف ما يمكن أن

يفعله شيء ما في الظروف المناسبة. على سبيل المثال، يمكن للشاي الذي يرغب «بوب» في تناوله أن يذيب مكعبات السكر رغم أن «بوب» لا يضيف السكر لشايه أبدًا. ولكن المهم هنا أنه إذا أضاف السكر إلى الشاي، فسيُذيبه الشاي. ومن ثم يمكننا أن نفكر فيما كان من الممكن أن تفعله «ميندي» و«ماكدايفر» لو كانت الظروف مختلفة. قد لا تظهر «ميندي» سلوكًا ينم عن ألمها في الملعب، لكن لو كانت تتمتع بالخصوصية التي تتيحها لها غرفة تبديل الملابس لصرخت، وقفزت في الأنحاء وما إلى ذلك. على العكس من ذلك، قد تبكي «ماكدايفر» وتتلوى على أرض الملعب، ولكن لو كانت تتمتع بالخصوصية التي تتيحها لها غرفة تبديل الملابس، لما أظهرت أي سلوك ينم عن ألمها على الإطلاق. لذا، إذا حلل علماء السلوك توصيف الألم باعتباره توصيفًا للاستعداد لإظهار سلوك الألم في ظروف معينة، فسيحصلون على النتيجة الصحيحة. إن «ميندي» لديها الاستعداد المناسب لإظهار السلوك وبالتالي فهي تتألم، على الرغم من أن سلوكها الحالي لا يُظهر ذلك. و«ماكدايفر» ليس لديها الاستعداد السلوكي المرتبط بالألم، على الرغم من حقيقة أنها تتصرف حاليًا بطريقة تنم عن الألم.

قد يخشى المرء أن تكون استعدادات الشخص خصائص مخفية (غير ملحوظة)، وأن علماء السلوك قد نكثوا بالتالي وعودهم بجعل الحالات العقلية قابلة للملاحظة. ومع ذلك، يمكننا ملاحظة الاستعدادات من خلال ملاحظة الأشياء في الظروف التي تؤدي إلى تحقيق تلك الاستعدادات. مثلما يمكننا ملاحظة قدرة الشاي على إذابة السكر عن طريق وضع السكر فيه، يمكننا ملاحظة استعدادات «ميندي» و«ماكدايفر» من خلال ملاحظة كيفية تصرفهما في ظروف مختلفة. لذلك، حتى لو لم تكن الحالات العقلية للشخص واضحة دائمًا هنا والآن، تظل جزءًا من عالم ما يمكن ملاحظته.

3.3 السلوكية والمسائل الثلاث الكبرى

1.3.3 مسألة العقل والمادة

ينكر أنصار السلوكية أن العقل شيء غير مادي، وبذلك يتجنبون بعضًا من أعمق المشكلات التي تواجهها ثنائية المادة. ليس عليهم أن يفهموا تفاعل العقل غير المادي مع العالم المادي، أو التوفيق بين العلاقة السببية بين العقل والجسد والإغلاق السببي للمادة. ومن الغريب أن السلوكيين ينكرون أيضًا أن العقل شيء مادي. إذا كانت السلوكية صحيحة، فإن العقل ليس شيئًا على الإطلاق، وحالاتنا العقلية ليست سوى أنماط من السلوك الفعلي والمحتمل، وليس هناك كيان داخلي، مادي أو غير مادي، يتوافق مع كلمة «العقل».

في هذه المرحلة، قد يراود المرء قلق أن السلوكية أخطأت كثيرًا. ومع ذلك، يرى «رايل» أن مثل هذه المخاوف لا أساس لها من الصحة. فالتعامل مع العقل باعتباره شيئًا هو ما يسميه «رايل»: «خطأ في التصنيف»؛ خطأ يتعلق بالطبيعة الميتافيزيقية للكيان. ولتوضيح وجهة نظره، أعطى مثالًا لشخص اصطُحِب في جولة في جامعة أكسفورد، وشاهد جميع الكليات والمكتبات وقاعات المحاضرات وما إلى ذلك. وفي نهاية الجولة قال: «كل هذا جميل جدًّا، ولكن أين الجامعة؟». من الواضح أن مثل هذا السؤال خاطئ. فالجامعة ليست شيئًا موجودًا فوق كلياتها ومكتباتها وقاعات المحاضرات. وتوقع خلاف ذلك هو خطأ فادح في تصنيف طبيعة الجامعات. ويرى «رايل» أننا عرضة لارتكاب خطأ مماثل فيما يتعلق بالعقل. فإذا عُرضت علينا سلوكيات «ميندي»؛ السلوكيات المرتبطة بمعتقداتها، والسلوكيات المرتبطة بإدراكها، والسلوكيات المرتبطة بآلامها؛ فسيكون من الخطأ أن نسأل «ولكن أين عقل «ميندي؟». فتوقع أن يكون العقل كيانًا مستقلًا منفصلًا عن استعداداتنا السلوكية هو انتهاك لما يسميه «رايل» «عقيدة الشبح في الآلة» (1949: 17). وهذه العقيدة، التي عبرت عنها ثنائية «ديكارت» بوضوح، شيء علينا أن نهرب منه إذا أردنا أن نفهم طبيعة العقل.

يمكننا الآن أن نرى أن السلوكيين يدافعون عن المادية ليس من خلال التعامل مع العقل باعتباره شيئًا ماديّا، ولكن من خلال التعامل مع الحالات العقلية كأنماط للسلوك المادي. فالرغبة في تناول كوب من الشاي، على سبيل المثال، ليست أكثر من استعداد لتحريك جسد المرء بطرق معينة مميزة لهذه الحالة العقلية. ومع ذلك، فإن المشروع السلوكي

لتحليل المصطلحات العقلية إلى استعدادات سلوكية يواجه صعوبات خطيرة. كيف يتصرف الشخص الذي يرغب في تناول الشاي بالضبط؟ إذا كان «بوب» يرغب في تناول الشاي، فمن المفترض أن يكون مستعدًّا لفتح علبة الشاي وإحضار كيس شاي. ولكن ماذا لو كان «بوب» يعتقد أن أكياس الشاي موجودة في وعاء القهوة وليس في علبة الشاي؟ في هذه الحالة، سيستعد «بوب» لفتح وعاء القهوة بدلًا من ذلك. لذلك على السلوكيين تحديد ما تعنيه الرغبة في الشاي من حيث استعداد الشخص إلى فتح علبة الشاي إذا كان يعتقد أن أكياس الشاي موجودة في العلبة، واستعداده إلى فتح وعاء القهوة إذا كان يعتقد أن أكياس الشاي موجودة في وعاء القهوة. ولكن تواجهنا مشكلة الآن؛ إذ كان المفترض بالسلوكيين تحليل المصطلحات العقلية إلى مصطلحات سلوكية، ولكن هنا يظهر المصطلح العقلي «الاعتقاد» في تعريفه. ويمكن للسلوكي أن يرد بمحاولة تحليل الاعتقاد بمصطلحات سلوكية. ولكن كيف يتصرف الشخص الذي يعتقد أن أكياس الشاي موجودة في العلبة؟ من الواضح أن سلوكه سيتوافق مع رغباته؛ حيث يستعد لفتح علبة الشاي إذا رغب في تناول الشاي، ولن يستعد لفتحها إذا أراد شرب القهوة. ولكننا صرنا الآن ندور في حلقة مفرغة. فتحليل الرغبة يتطلب تحليل الاعتقاد، وتحليل الاعتقاد يتطلب تحليل الرغبة. ولكن من دون تحديد الاعتقاد/الرغبة، لا توجد طريقة لتحليل الاستعدادات السلوكية المطلوبة.

فلو تمكن السلوكيون من تحقيق مشروعهم المتمثل في تحليل المصطلحات العقلية إلى مصطلحات سلوكية بحتة، لكانوا قد قدموا تفسيرًا ماديًّا للعقل، ولاختفت أي إشارة واضحة إلى الأشياء غير المادية إذا كان من الممكن ترجمة الحالات العقلية إلى لغة الأفعال الجسدية الفعلية. لكن في ضوء الاعتبارات المذكورة سلفًا، فمن الواضح أن هذا المشروع الطموح يواجه تحديات خطيرة. وعلى هذا النحو، من غير المرجح أن يتمكن السلوكيون من الوفاء بوعدهم بتقديم نظرية مادية للعقل.

2.3.3 مسألة المعرفة

يرى «ديكارت» أن معرفة المرء بعقله لا تمثل مشكلة؛ لأن العقول غير المادية جُبلت على معرفة ذاتها. إلا أن معرفة العقول الأخرى تمثل مشكلة لثنائية المادة. فمراقبة سلوك الشخص لا يمكن أن تبرر أي استنتاجات حول الحالات غير القابلة للملاحظة في عقله غير المادي. وتتجنب السلوكية هذا الفصل بين العقلي والسلوكي من خلال دمج العقلي بالسلوكي. ومراقبة سلوك الشخص تجعلنا في وضع يسمح لنا بمعرفة حالته النفسية، لأن الحالات العقلية ليست سوى أنماط من السلوك الفعلي والمحتمل.

فهل هذا تحسُّن مقارنة بـ «ديكارت»؟ أحد الاعتراضات الرئيسية على السلوكية هو أنها تنقذ معرفتنا بالعقول الأخرى على حساب معرفتنا بعقلنا الخاص. وعلى هذا النحو، فإن السلوكيين لا يحلون مشكلة «ديكارت» المعرفية بقدر عكسهم لها. ولكي ترى مدى الصعوبات التي يواجهها السلوكيون هنا، خذ بعين الاعتبار معرفة «ميندي» بألمها. إذا كانت السلوكية صحيحة، فإن ألم «ميندي» هو ببساطة استعدادها لإظهار سلوك الألم في ظل الظروف المناسبة. فكيف تعرف «ميندي» أن لديها هذا الاستعداد السلوكي؟ تمامًا مثلما يفعل الجميع! لكي تعرف أنها تتألم، عليها أن تراقب سلوكها تجاه الألم. نحن نميل إلى التفكير في الألم باعتباره حالة داخلية يمكن لـ «ميندي» أن تعرفها بشكل خاص، ولكن وفقًا للسلوكية، ليست هناك مثل هذه الحالة الداخلية. فالحالات العقلية هي أنماط سلوكية يمكن ملاحظتها، وبالتالي فإن صاحب الحالة العقلية ليس لديه طريق لمعرفة عقله غير الملاحظة. وفورًا يتضح لنا أن هذا الاقتراح غير قابل للتصديق. فمن المؤكد أن «ميندي» تعرف أنها تتألم من خلال شعورها بالألم، وليس من خلال ملاحظة سلوكها الظاهري الذي ينم عن الألم؟ والأمر نفسه ينطبق على معرفة «ميندي» بتصوراتها وأفكارها ومشاعرها. ربما توجد بعض الحالات التي نتعرف فيها على حالاتنا العقلية من خلال ملاحظة سلوكنا؛ كما حدث عندما سمع «بوب» نبرة صوته؛ حيث اكتشف أنه غاضب من شخص ما. لكن إذا كانت السلوكية صحيحة فإن كل معرفتنا الذاتية صحيحة بالتبعية.

الدرس المستفاد هنا هو أن الإجابة عن مسألة المعرفة يجب أن تستوعب عدم التماثل المعرفي لمعرفتنا بعقولنا. وطريقة معرفتنا بحالاتنا العقلية تختلف تمامًا عن طريقة

معرفتنا بالحالات العقلية للآخرين. ومشكلة السلوكية أنها تدمج الأول في الأخير. وعلى الرغم من أن أنصار المادية يجب أن يرفضوا وجهة النظر الديكارتية التي ترتكز على دمج معرفة الذات في طبيعة العقل غير المادي، يظل عليهم تفسير معرفتنا بحالاتنا العقلية. ومن الأشياء التي يجب أن يستوعبها هذا التفسير هو تفوق معرفتنا بأنفسنا. فـ «ميندي» يمكنها أن تتأكد من إحساسها بالألم بشكل لا يمكن لأي مراقب خارجي أن يبرره. وحتى لو كانت معرفتها لا ترقى لمستوى من الرسوخ والشفافية التي تحدثنا عنها في الفصول السابقة، فمن الصعب إنكار أن معرفتها بنفسها موثوقة للغاية على الأقل. ومع ذلك، إذا كانت السلوكية صحيحة، ففيما يتعلق بألمها، فإن «ميندي» في نفس القارب المعرفي مثل أي شخص آخر. في الواقع، إذا راقب شخص ما سلوك «ميندي» بعناية أكبر من «ميندي» نفسها، فمن الممكن أن يكون في وضع أفضل لمعرفة ألمها مقارنة بها. وإذا زعم أن «ميندي» لم تتألم على أساس ملاحظاته، فلن تكون «ميندي» في وضع يمكنها من دحض ادعائه، بل وربما يتعين عليها استنتاج أنها لم تعانِ الألم. ومن الأشياء الخاصة بمعرفة المرء لعقله هي سلطته المعرفية، لكن هذه السلطة شيء لا يستطيع أنصارالسلوكية استيعابه.

ومن الجدير بالذكر أيضًا التشكيك في تفسير السلوكيين لمعرفة العقول الأخرى. فرغم أن موثوقية معرفة العقول الأخرى هي نتيجة مرحب بها للنظرية، قد يلقى السلوكيون الاعتراض لأنهم يجعلون معرفة العقول الأخرى سهلة للغاية. وفقًا للسلوكية، إذا كنا نعرف كل ما يمكن معرفته عن السلوك الفعلي والمحتمل لشخص ما، فإننا نعرف كل ما يجب معرفته عن حالاته العقلية. ومع ذلك، فمن البديهي أن المعرفة الكاملة بسلوك شخص ما قد تترك حالاته العقلية مفتوحة. تخيل مراقبة كل سلوكيات الألم التي أظهرتها «ماكدايفر»، وتجد أنها تناسب تمامًا المظهر السلوكي للألم. ولكن حتى في خصوصية غرفة تبديل الملابس، على سبيل المثال، فإنها تعاني انقباضات وتُمسك بكاحلها وما إلى ذلك. هل تعلم على وجه اليقين أن «ماكدايفر» تتألم؟ لعل «ماكدايفر» ممثلة ممتازة تُظهر جميع التصرفات السلوكية المرتبطة بالألم دون أن تشعر بالألم فعليًا. وبالمثل، يمكننا متابعة الفيلسوف الأمريكي «هيلاري بوتنام» (1926-2016) في تخيله لمجتمع شجاع من

«الإسبرطيين الخارقين» الذين لا يظهرون أبدًا سلوك الألم. حتى عندما يعانون من جروح فظيعة، فإنهم لا يتصرفون أبدًا بطرق تنم عن الألم. ومع ذلك، بغض النظر عن مقدار السلوك الذي نلاحظه، لا يمكننا أبدًا أن نعرف على وجه اليقين أن الإسبرطيين لا يشعرون بالألم. وسيظل هناك دائمًا احتمال معاناتهم الآلام دون أن يظهروا أي تصرفات سلوكية مرتبطة بالألم. إن معرفتنا بالعقول الأخرى هي حتمًا ناقصة، وهناك دائمًا احتمال مفتوح بأن التصرفات السلوكية للشخص لا تتطابق مع حالته العقلية الفعلية. ومع ذلك، يرفض السلوكيون هذا الاحتمال باعتباره غير مفهوم، وينكرون هذه الفجوة بين ما يجري في سلوك الشخص الملحوظ وما يدور في عقله.

لذا، فضلًا عن فشل السلوكية في منحنا السلطة الكافية لمعرفة عقولنا الخاصة، فإنها تمنحنا سلطة أكبر من اللازم لمعرفتنا بعقول الآخرين. وتخبرنا هذه التبعات المعرفية غير المعقولة بوجود خطأً في النظرية الميتافيزيقية التي قدموها. يخطئ علماء السلوك في طمس الخط الفاصل بين العقل والسلوك، وأي نظرية مادية معقولة يجب أن تستوعب احتمال عدم توافق حالاتنا العقلية مع استعداداتنا السلوكية.

3.3.3 مسألة التوزيع

يرى السلوكيون أنه من الممكن اختزال الأسئلة حول ما إذا كان لشيء ما عقل إلى أسئلة حول كيفية تصرف شيء ما. ولكن امتلاك العقل لا يعني امتلاك كيان محدد، وإنما القدرة على السلوك الذكي. وهكذا يتخذ السلوكيون موقفًا مثيرًا للاهتمام فيما يتعلق بالسمة المميزة للعقل. إن ما يميز الكائن العقلي عن غير العقلي هو الذكاء، ولكن بدلًا من اعتبار الذكاء سمة من سمات العمليات الداخلية، فإنهم يعتبرونه سمة من الأنماط السلوكية. وبالطبع فإن ما يعنيه السلوك الذكي هو في حد ذاته سؤال مفتوح. الفكرة العامة هي أن السلوك يكون ذكيًا عندما يتناسب كله بطريقة هادفة ومتماسكة، وليس مجموعة عشوائية من الحركات. وأي إنسان يتصرف بذكاء مؤهل ليكون لديه عقل. وحتى الإنسان غير القادر

على التصرف، مثل الشخص المصاب بالشلل بسبب «متلازمة المنحبس»، لديه عقل بحكم استعداده للتصرف بذكاء إذا تحرر من حالته.

على عكس ثنائية المادة، تسمح السلوكية بوجود درجات للعقل. فحركات أوراق الشجر التي تحدثها الرياح لا تشكل سلوكًا ذكيًا، بينما من الواضح أن حركات عازف البيانو تشكل سلوكًا ذكيًا. لكن بين هذين القطبين ليس من الضروري أن يكون هناك خط فاصل توصف فيه الحركات بأنها سلوك ذكي. وهذا مفيد في عدة سياقات، لأنه يعني أنه يمكن للسلوكي أن يتجنب القول بأن الرضيع يكتسب عقلًا بشكل مفاجئ خلال لحظة. وبدلًا من ذلك، يحدث نمو تدريجي للتطور السلوكي بدءًا من البويضة المخصبة التي لا عقل لها وانتهاءً بالإنسان الناضج. وهذا مفيد أيضًا في الطرف الآخر من دورة الحياة. فعندما يموت الإنسان، لا يلزم أن تكون هناك لحظة واحدة يتوقف فيها عن امتلاك عقل، بل تتضاءل قدرته على السلوك الذكي بشكل تدريجي. وأخيرًا، فإنه يساعدنا على فهم تطور العقل. لم تكن هناك خطوة في تاريخنا التطوري ظهرت فيها العقول فجأة، وإنما سلسلة واسعة من التكيفات التطورية أمدت أسلافنا بقدرات سلوكية متطورة بشكل متزايد.

من التحديات التي تواجه علماء السلوك شرح الفرق بين السلوك الذكي من ناحية والحركات غير الذكية من ناحية أخرى. وحتى لو سمحنا بالتدرج هنا، فنحن بحاجة إلى فهم ما يعنيه السلوك الذكي. عندما يتصرف شيء ما بنفس الطريقة التي يتصرف بها الإنسان، فإن القيام بذلك ليس بالأمر الصعب. من المؤكد أن الشمبانزي، على سبيل المثال، سوف يلبي متطلبات السلوكيين لامتلاك عقل. ولكن بالنسبة للعديد من الكائنات الحية، فإن الطريقة التي يستجيب بها لبيئاتها تختلف تمامًا عن السلوك البشري. فيمكن للنبات تعديل موضع أوراقه وفقًا للشمس، ويمكن للأميبا أن تتراجع عن المحفز السام. كما يمكن للمساعد الذكي «أليكسا» الإجابة عن الأسئلة بشكل مناسب، ويمكن للسيارة ذاتية القيادة التنقل في حركة المرور الكثيفة. ولكن ما المعايير التي يجب أن نطبقها لتحديد ما إذا كانت مثل هذه الاستجابات تشكل سلوكًا ذكيًا؟ إذا كانت المعايير متحفظة للغاية، فإن احتمال وجود كيان

يُظهر سلوكًا ذكيًّا يختلف تمامًا عن سلوكنا سيُستبعد قبل الأوان. ولكن إذا كانت المعايير منفتحة للغاية، فإن كل الحركات ستُعتبر سلوكًا ذكيًّا، وسنفقد رؤية السمة المميزة للعقل.

من الناحية المعرفية، سيكون هذا بمثابة تحسن في ثنائية المادة. فبدلًا من الحاجة إلى معرفة ما إذا كان شيء يمتلك عقلًا غير مادي غير قابل للملاحظة، علينا فقط أن نلاحظ ما إذا كان يظهر سلوكًا ذكيًّا. ولتمييز نوع العقل الذي يمتلكه، علينا فقط أن نلاحظ السلوك الذي يظهره. إذا كنت أرغب في معرفة ما إذا كان للأخطبوط عقل رشيد، وما إذا كانت تحدوه مشاعر أم كان واعيًا، فكل ما عليَّ هو ملاحظة السلوك ذي الصلة. وكما ذكرنا أعلاه، هناك قلق من أن السلوكية تُسهل الأمور أكثر من اللازم. إذا تمكنا من تصميم ذكاء اصطناعي قادر على التصرف كما يتصرف الإنسان، فسيظل هناك سؤال حقيقي يجب طرحه حول ما إذا كان مثل هذا الكيان لديه عقل من الأساس، وعن نوع العقل الذي يمتلكه. وبالمثل، عندما نسأل عما إذا كان للنبات أو الحشرة أو الأميبا عقل، فإن سؤالنا يتجاوز كيفية تصرفها. على سبيل المثال، نريد أن نعرف ما إذا كانت هذه الكائنات تختبر أي شيء في داخلها. ومع ذلك، يرفض السلوكي مثل هذه الأسئلة باعتبارها غير مفهومة، ومن ثم فإن إجابة السلوكية عن مسألة التوزيع تغالي في التبسيط.

4.3 حجة نظرية الهوية

لم تحقق السلوكية نجاحًا كبيرًا، وحتى النظريات التي سبقتها لم تدعم النظرية قلبًا وقالبًا. فقد رفض «همبل» نظريته في النهاية بسبب الحلقة المفرغة التي ذكرناها سابقًا، وأحجم «رايل» عن قول إن المصطلحات العقلية يمكن تحليلها سلوكيًّا، وتبنى موقفًا معتدلًا بذكر أنه «سلوكيّ بذراع واحدة وساق واحدة». لكن لا يزال للسلوكية تأثير كبير في فلسفة العقل، ما يفرض تحديًا أمام الماديين الآخرين لإيجاد نظرية أكثر مصداقية للعقل. وقد قبل أصحاب نظرية الهوية هذا التحدي. في بداية الفصل، ذكرت العلم المتنامي للدماغ والسلوك. وفي حين ركز أنصار السلوكية على السلوك، ركز أنصار نظرية الهوية على الدماغ، وزعموا أن العقل هو الدماغ، وأن الحالات العقلية مطابقة لحالات الدماغ.

كانت بيانات تحديد الهوية التي كثيرًا ما تظهر في النظريات العلمية بمثابة مصدر إلهام لأنصار نظرية الهوية مثل «جي. سي. سمارت» (1920-2012). تخبرنا الفيزياء بأن الحرارة مجرد طاقة حركية، وأن البرق تفريغ كهربائي. وتخبرنا الكيمياء بأن الرمز الكيميائي للماء هو H20 وأن الرمز الكيميائي للملح هو NaCL. ويخبرنا علم الأحياء أن الجديري المائي هو فيروس Varicella zoster، وأن النوبات ما هي إلا نوبات صرع. وقد توصلنا إلى بيانات تحديد الهوية هذه من خلال ملاحظة وجود مضاهاة كاملة بين الأمرين اللذين تم تحديدهما، وهو ما فُسر بعد ذلك بافتراض أنهما في الواقع شيء واحد. ويقترح ذلك أن الهوية نفسها تنطبق على الحالات العقلية وحالات الدماغ. وغالبًا ما يوضح أنصار نظرية الهوية ذلك بمثال مفاده أن الألم يتطابق مع تحفيز الألياف العصبية C. ولا يُقصد من هذه العبارة إعطاء الألم صفة محددة. فالقول بأن «الألم هو إطلاق الألياف العصبية C» يختلف عن قول إن «الألم مزعج». وإنما هو بيان هوية يؤكد أن الألم وتحفيز الألياف العصبية C هما الشيء نفسه. أي أن الألم = إطلاق الألياف C. على سبيل المثال، عندما تتألم «ميندي»، فهذا يعني إطلاق الألياف C لديها.

على الرغم من أن الألياف C هي نوع من الألياف العصبية المرتبطة بالألم، فإن هذا المثال القياسي لا يُسعفنا. بالنسبة للمبتدئين، هناك حالات واضحة لنشاط الألياف C دون وجود أي ألم، وأيضًا وجود ألم دون أي نشاط للألياف C. والأمر الأكثر إحراجًا هو أن الألياف C توجد في الجهاز العصبي الطرفي وليس في الدماغ، وعليه فإن إطلاق الألياف C ليس حتى حالة دماغية. ومع ذلك، ليس من المفترض أن يعمل أنصار نظرية الهوية على اكتشاف بيانات الهوية. فهذه وظيفة علماء الأعصاب، مثلما يتعين على الكيميائيين اكتشاف أن الرمز الكيميائي للماء = H20، ومثلما يتعين على علماء الأعصاب اكتشاف أن الألم = حالة الدماغ x، وأن الرغبة في تسجيل هدف = حالة الدماغ y، وأن رؤية اللون الأخضر = حالة الدماغ z. وعلى الرغم من أن بيانات هوية العقل والدماغ هذه ليست في متناول أيدينا بعد؛ يمكننا، كما يقول أنصار نظرية الهوية، أن نثق في مثل بيانات الهوية هذه. وبما أن حالات الدماغ هي حالات مادية، يمكننا أن نثق في أن العقل مادي بحت.

وهذا الطريق إلى المادية يختلف تمامًا عن طريق السلوكيين. فبالنسبة للسلوكيين، لا يمكن تحديد طبيعة الحالة العقلية إلا بشكل مسبق من قبل الفيلسوف الذي يضرب به المثل في إجرائه تحليلًا مفاهيميًّا أثناء جلوسه على كرسي بذراعين. لكن بالنسبة لمنظري الهوية، لا يمكن اكتشاف طبيعة الحالة العقلية إلا من خلال البحث العلمي.

يجب أن نكون واضحين بشأن معنى بيانات الهوية المقترحة هذه. من المهم التمييز بين الأنواع والرموز؛ فالنوع هو شيء؛ كعلامة تجارية معينة لإبريق الشاي. أما الرمز فهو مثال محدد لهذا النوع؛ كإبريق الشاي الموجود لديَّ. وهذا التمييز يجعلنا نُفرق بين صنفين مختلفين من الهوية. فهناك حالتان قد يتطابق فيهما إبريق الشاي الخاص بي وإبريق الشاي الخاص بك. قد يكون لدى كل منا إبريق شاي من النوع نفسه، وفي هذه الحالة ستتطابق أباريق الشاي من حيث النوع. ومن ناحية أخرى، قد نتشارك إبريق الشاي نفسه، وفي هذه الحالة سيتطابق إبريق الشاي الخاص بي وإبريق الشاي الخاص بك من حيث الرمز. بالطبع، إذا كنا نتشارك إبريق الشاي نفسه، فلا يمكن أن يكون إبريق الشاي الخاص بك من نوع مختلف عن إبريق الشاي الخاص بي. لذا فإن تطابق الأشياء من حيث الرمز يستلزم تطابقها من حيث النوع. لكن هذا اللزوم لا يسير في الاتجاه المعاكس؛ فالأشياء قد تتطابق من حيث النوع، دون أن تتطابق من حيث الرمز.

البيانات العلمية التي ندرسها هي بيانات من حيث نوع الهوية. فالملح هو نوع تُمثله رموز عديدة، كما أن NaCL هو أيضًا نوع تُمثل رموز عديدة. والادعاء بأن الملح = NaCL هو ادعاء بتطابق هذين النوعين؛ وأن للملح و NaCL لهما الخاصية نفسها. وهناك أيضًا أنواع من الحالات العقلية تُمثلها رموز مختلفة، وأنواع من الحالات الدماغية تُمثلها رموز مختلفة. وأنواع الحالات العقلية قد تكون مفصلة بدرجات متفاوتة؛ فـ«الرغبة في تناول الشاي» فئة مفصلة للغاية من الحالة العقلية، و«الرغبة» هي فئة أقل تفصيلاً، و«الحالة العقلية» هي فئة عامة جدًّا وغير مفصلة. ومن الممكن أيضًا كتابة حالات الدماغ بطرق أكثر أو أقل تفصيلًا. وتقول نظرية الهوية إن كل نوع من الحالات العقلية مطابق لنوع من حالات الدماغ، وبالتالي فإن خاصية كونها حالة ألم تطابق خاصية كونها حالة دماغ من النوع x.

تتطلب نظرية الهوية الجرأة؛ فتطابق شيئين يستلزم أن يكون لهما الخصائص نفسها. وفي نهاية المطاف، إذا كان لدى أحدهما خاصية يفتقر إليها الآخر، فهذا يعني أنهما ليسا الشيء نفسه. إذا كان سبايدرمان هو «بيتر باركر» حقًّا، فإن أي سمة خاصة بـ سبايدرمان يجب أن تتوافر لدى «بيتر باركر»، والعكس صحيح. وهذا يعني أنه إذا تمكنا من إيجاد خاصية واحدة فقط غير مشتركة، فيمكننا إثبات عدم تطابقهما. إذا كان «بيتر باركر» قد تناول الخبز المحمص على الإفطار، ولكن سبايدرمان لم يفعل ذلك، فمن المؤكد أن سبايدرمان لا يمكن أن يكون «بيتر باركر». وبالمثل، إذا كانت هناك أية خاصية لا تتقاسمها حالتي العقلية وحالة دماغي، فإن نظرية الهوية خاطئة.

للوهلة الأولى، قد يبدو إيجاد مثل هذه الأمثلة المضادة أمرًا سهلًا. فـ «ميندي» تكره حالة الألم، ولكنها لا تكره حالة الدماغ X، وبالتالي فإن الألم ليس متطابقًا مع حالة الدماغ X. لكن أنصار نظرية الهوية لديهم رد بسيط على مثل هذه الحالات، وهو أن حالة الدماغ تتمتع بخصائص الحالة العقلية نفسها، لكن «ميندي» لا تدرك أن الشيء الذي لا تحبه هو حالة الدماغ X. وهذا يطابق ما نجده مع بيانات الهوية العادية الواردة في العلوم. فلا أستطيع دحض ادعاء الكيميائي بأن الملح هو NaCl بقول إنني أحب الملح ولكنني لا أحب NaCl. وعلى العكس من ذلك، فإن حقيقة أن الملح هو NaCl تعني أنني أحب NaCl.

من الممكن الهجوم على نظرية الهوية من خلال البحث عن خاصية تمتلكها حالات الدماغ وتفتقر إليها الحالات العقلية. خذ على سبيل المثال الادعاء بأن الرغبة في تسجيل الأهداف هي حالة الدماغ y. تتميز حالة الدماغ y لـ «ميندي» بخاصية التواجد في مكان معين. لكن رغبة «ميندي» في التسجيل لا تميل إلى التواجد على الإطلاق. وكما هي حال جميع حالات «ميندي» العقلية، فإن رغبتها في التسجيل ليس لها موقع. ويمكن لأنصار نظرية الهوية الرد على هذا بالطريقة نفسها تقريبًا. فتطابق الحالات العقلية مع حالات الدماغ يخبرنا أن الحالات العقلية لها مواقع، على عكس ما ذكره «ديكارت». قد لا تدرك «ميندي» أن رغباتها لها موقع، ولكن النتيجة المفاجئة للبحث العلمي هي أن رغبتها موجودة بالفعل في مكان ما

في رأسها. إن العواقب غير المتوقعة لبيانات الهوية ليست جديدة. فما لا شك فيه أن الادعاء بأن الماء يتكون من غازين يتعارض مع افتراضاتنا اليومية حول الماء، ولكن المنطق السليم يجب أن يفسح المجال للكيمياء. وبالمثل، إذا كشف علم الأعصاب أن الرغبات لها موقع في الدماغ، فهذا يُقوض افتراضنا بأن الحالات العقلية غير محددة الموقع.

هناك طريقة أخرى لتحدي نظرية الهوية، وهي النظر في «الخصائص الظاهرة» لتجاربنا. هذه هي الصفات التي تُميز التجارب التي نختبرها (وسوف نتناولها بمزيد من التفصيل في الفصل الخامس). عندما تنظر «ميندي» إلى ملعب كرة القدم، فإن تجربتها البصرية تتسم بخاصية خضراء (من بين العديد من الخصائص الأخرى). ومع ذلك، فإن حالة الدماغ Z لا تتمتع بمثل هذه الخاصية الخضراء. لذا، علينا أن نستنتج أن تجربة «ميندي» الإدراكية لا تتطابق مع حالة الدماغ z. في مثل هذه الحالات، من الصعب على أنصار نظرية الهوية الإصرار على أن حالات دماغنا تمتلك في الواقع مثل هذه الخاصية. يبدو واضحًا جدًّا أنه لا يوجد لون أخضر في رأس «ميندي»! ومع ذلك، يرى مُؤيد نظرية الهوية «يو. تي. بلايس» (1924-2000) أن الاعتراضات من هذه الشاكلة تعكس خلطًا حول طبيعة الخصائص التي نختبرها من الناحية الإدراكية. عندما تنظر «ميندي» إلى الملعب، تشعر بخاصية اللون الأخضر. ولكن من الخطأ نسبة هذه الخاصية إلى تجربتها. إذا كان هناك أي شيء مخضر، فهو ملعب كرة القدم وليس حالة «ميندي» العقلية.

تستفيد حجة «بلايس» من مفهوم القصدية؛ تلك السمة المميزة للعقل. كما رأينا في الفصل الأول فإن تجربة «ميندي» الإدراكية هي حالة مقصودة؛ بمعنى أنها تجربة لشيء ما أو تتعلق بشيء ما. وكما أنه من الممكن أن تتعلق جملة في كتاب حول شيء أخضر دون أن يكون هو نفسه أخضر اللون، يمكن أن تتعلق تجربة «ميندي» الإدراكية بخاصية كون الملعب أخضر دون أن تمتلك هذه الخاصية. والخلط بين خصائص الأشياء التي نختبرها وخصائص التجربة نفسها هو المغالطة التي يسميها «بلايس»؛ «المغالطة الظاهرية»، التي يصفها بأنها «خطأ افتراض وصف موضوع وفقًا لتجربته الخاصة، فعند وصف كيف تبدو

الأشياء من حيث المظهر أو الصوت أو الرائحة أو المذاق أو الملمس، فإنه يصف الخصائص الحرفية للأشياء والأحداث من خلال نوع غريب من شاشة السينما أو التلفزيون في داخله (1956: 49).

بمجرد أن نحرر أنفسنا من هذا الخطأ المزعوم، يتلاشى المثال المضاد لنظرية الهوية. وبشكل عام، تمتلك نظرية الهوية الأدوات اللازمة لصد هذه الهجمات الأولية.

5.3 نظرية الهوية والمسائل الثلاث الكبرى

1.5.3 مسألة العقل والمادة

تدعي نظرية الهوية أن العلاقة بين الحالات العقلية والحالات المادية هي علاقة هوية. فأفكار «ميندي» وعواطفها مادية تمامًا مثل درجة حرارتها أو طولها، وليست هناك حاجة لاقتراح كيانات غير مادية لفهم العقل. وهذا الاقتراح يحل المشكلات المتعلقة بالإغلاق السببي للجسد التي ابتليت بها ثنائية المادة. فوفقًا للإغلاق السببي، فإن كل حدث جسماني له سبب جسماني كامل. فركل «ميندي» للكرة هو حدث جسماني ناتج عن تقلصات عضلاتها، سبب بدوره الحالة الجسمانية لدماغها، والتي حدثت بدورها بسبب أحداث جسمانية في بيئتها. فما علاقة قصد/نية «ميندي» لركل الكرة بهذه القصة؟ وفقًا لنظرية الهوية، فإن نية «ميندي» هي إحدى حالات الدماغ الفيزيائية تلك. لذا بدلًا من الاضطرار إلى التدخل في النظام السببي للأحداث الجسمانية من الخارج، فإن الأحداث العقلية هي في الواقع أجزاء من هذا النظام.

يعتمد نجاح نظرية الهوية على مدى معقولية بيانات هوية العقل والدماغ. فحتى الآن، ركزنا على أوجه التشابه المحتملة بين بيانات هوية العقل والدماغ وبيانات الهوية الراسخة في العلوم. لكن نظرية الهوية تواجه صعوبات عندما نبدأ في التفكير في الاختلافات القائمة بين بيانات الهوية هذه. في الحياة اليومية، نحن معتادون خصائص معينة للملح؛ كطريقة ذوبانه في الماء، وطريقة منعه تكوُّن الجليد على عتبة الباب، وطريقة حفظه

للطعام. ومن الخصائص المهمة لبيان الهوية أن «الملح باعتباره NaCL»، قادر على تفسير تلك الخصائص. وبمجرد أن تفهم ما هو NaCL، يمكنك أن تفهم سبب ذوبان الملح في الماء، وسبب منعه تكون الجليد، وسبب حفاظه على الطعام. في الواقع، بمجرد أن تفهم ما هو NaCL، يمكنك استنتاج أن الملح يمتلك هذه الخصائص حتمًا. ونظرًا لتركيبته الكيميائية، لا يمكن للملح إلا أن يذوب في الماء وهكذا.

لكن مع بيانات هوية العقل والدماغ، تصبح الأمور مختلفة تمامًا. يقترح «جو ليفين» أن «إطلاق الألياف C لا علاقة له بأي شيء يجعله «يناسب» خصائص الألم بشكل طبيعي. . .» (1983: 356). والشيء نفسه يحدث إذا استبدلنا «إطلاق الألياف C» بأية حالة دماغية. فحالة الدماغ لن تُفسر أبدًا سبب الشعور بالألم كما يفعل الألم. وبغض النظر عما نعرفه عن حالة الدماغ، يبدو من الممكن أن يكون شخص ما في تلك الحالة دون أن يشعر بأي ألم على الإطلاق. أمر مماثل ينطبق على أي بيان آخر مُقترح لهوية العقل والدماغ. لماذا تشكل حالة الدماغ هذه تجربة إدراك اللون الأخضر، ولماذا تشكل حالة الدماغ تلك الرغبة في تناول الشاي، ولماذا تشكل حالة دماغية أخرى نية الركل؟ هذا هو ما يسميه «ليفين»؛ «الفجوة التفسيرية». وهذا القلق بشأن العلاقة بين الدماغ والعقل له تاريخ طويل. على سبيل المثال، يعبر «تي. إتش. هكسلي» (1895 - 1825) عن اندهاشه من كيفية تحويل التحفيز المادي للأنسجة العصبية إلى حالة معقدة ومذهلة مثل الوعي، وهو أمر غير قابل للتفسير على الإطلاق تمامًا مثل ظهور الجني بمجرد فرك علاء الدين مصباحه» (1866: 210).

وبالتالي فإن القياس مع بيانات الهوية العلمية خطأ. إذا لم تتمكن حالات الدماغ من تفسير خصائص حالاتنا العقلية، فمن غير الممكن تبرير بيانات هوية العقل والدماغ. وقد اقترحت عدة حلول لسد الفجوة التفسيرية؛ الأول هو الاعتراض على فكرة أن بيانات الهوية تتطلب أي نوع من التفسير. ومن وجهة النظر هذه، فإن الألم مجرد حالة الدماغ X، ولا ينبغي لنا أن نتوقع منه أن يشرح خصائص الألم. الرد الآخر أن نقبل أن بيانات الهوية يجب أن تُفسر الحالة، ولكن مع إنكار أن بيانات هوية العقل والدماغ تفشل في هذا الاختبار. ففي نهاية

المطاف، يعد علم الأعصاب مجالًا جديدًا نسبيًا، وليس لدينا بعد بيانات هوية مناسبة. وربما بمجرد التوصل إليها، سنجد أنها تفسر بالفعل خصائص حالاتنا العقلية. وهذه مسألة مهمة سنعود إليها في الفصول التالية.

2.5.3 مسألة المعرفة

وفقًا لنظرية الهوية، عندما نعلم أن شخصًا ما يتألم، فإننا نعرف أنه يعاني حالة الدماغ X. لكن الأهم من ذلك، أن هذا لا يعني أن معرفة أن شخصًا ما يتألم تستلزم معرفة أنه في حالة الدماغ X. ولمعرفة السبب، لنستعرض ما توصلنا إليه مع حالات الهوية الأخرى. على الرغم من أن الملح = NaCL، لا يمكنك معرفة وجود ملح على الطاولة دون معرفة وجود NaCL على الطاولة. ومع ذلك، إذا كنت تعلم أن هناك ملحًا على الطاولة، فإن الشيء الذي تعرفه هو NaCL؛ سواء أدركت ذلك أم لا. وبالمثل، عندما تكون لدينا معرفة بالعقول الأخرى، فإن الأشياء التي نعرفها هي حالات دماغية؛ سواء أدركنا ذلك أم لا.

إذن، كيف يمكننا اكتساب هذه المعرفة عن أدمغة الآخرين؟ حسنًا، تتجلى حالات دماغ الشخص في سلوكه. حالة الدماغ X هي حالة جسدية تُسبب الانتفاض والصراخ، لذلك عندما ألاحظ شخصًا يتصرف بهذه الطريقة يمكنني أن أستنتج أنه يتألم. وحالات الدماغ لها أيضًا أسباب نموذجية. فالتواء كاحل الشخص يسبب حالة الدماغ X، لذا إذا لاحظت شخصًا يلتوي كاحله، فيمكنني مجددًا استنتاج أنه يتألم. علاوة على ذلك، تسمح نظرية الهوية بإمكانية مراقبة الحالة العقلية لشخص ما بشكل مباشر. إذا كشف فحص الدماغ أن شخصًا ما في حالة الدماغ X، فيمكنك معرفة أنه يعاني من الألم دون الحاجة إلى ملاحظة أي شيء عن سلوكه أو التاريخ الحديث لكاحله.

يبدو أن نظرية الهوية تُفسر معرفتنا بالعقول الأخرى أفضل من ثنائية المادة أو السلوكية. فثنائية المادة تُصعب معرفة العقول الأخرى بشدة، خاصة إذا كانت تنكر أن السلوك ناجم عن حالات عقلية. في المقابل، يمكن لنظرية الهوية أن تؤكد أن السلوك هو المظهر السببي

للحالات العقلية. ومع ذلك، لا يزال هناك قلق بشأن كيفية استخلاص استنتاجات حول الحالات العقلية للآخرين. فقد أعرف ما يدور في رأسي عندما أنتفض وأصرخ، لكن هل يحق لي حقًّا استنتاج أن الشيء نفسه يحدث في رأسك عندما تتصرف بهذه الطريقة؟ ولعل المخاوف بشأن القياس الاستدلالي التي أثيرت ضد ثنائية المادة لا تزال تؤثر بعض الشيء على نظرية الهوية.

لقد سهلت السلوكية معرفة العقول الأخرى بشكل مبالغ فيه، وفشلت في الاعتراف بإمكانية وجود حالات عقلية لدى الأشخاص لا تتوافق مع سلوكياتهم. ولكن بالنسبة لنظرية الهوية، فإن السلوك هو مجرد مؤشر لحالة دماغ شخص ما، ما يترك المجال مفتوحًا لاحتمال أن يتصرف شخص ما بطريقة معينة، رغم افتقاره إلى حالة الدماغ/الحالة العقلية التي تُسبب هذا السلوك في العادة. لذلك، عندما نلاحظ سلوك «ماكدايفر» الذي يُظهر تألمها، فمن المحتمل أنها ليست في حالة الدماغ X على الإطلاق، وعلى هذا النحو، فهي لا تتألم حقًّا. وعلى المنوال نفسه، قد يكون الشخص في حالة دماغية معينة دون أن يظهر ذلك في سلوكه. لذلك، على الرغم من أن سلوك الإسبرطيين الخارقين يقترح أنهم لا يتألمون، يظل هناك احتمال مفتوح أنهم في حالة الدماغ X، وبالتالي يتألمون.

تعد نظرية الهوية أيضًا باستيعاب عدم التماثل المعرفي للعقل. فـ «ميندي» وطبيب الفريق يمكنهما معرفة أن «ميندي» تتألم؛ فكلاهما يعرف الحالة الدماغية لـ «ميندي»، لكن طريقة معرفتهما مختلفة تمامًا. فالطبيب يعرف ألمها من خلال ملاحظة أسبابه وآثاره، وربما حتى من خلال فحص تصوير دماغها. لكن معرفة «ميندي» تنبع من داخلها. بل إن اعتقادها بأنها تتألم قد يكون سببه بشكل مباشر حالة الدماغ X. وهذا يُحسن السلوكية من خلال استيعاب حقيقة أن «ميندي» تعرف ألمها دون ملاحظة، وتتوصل إلى هذه المعرفة دون السير في طريق الثنائية المتمثل في جعل العقل عالمًا خاصًّا خارج العالم المادي. الشيء الذي تعرفه «ميندي» هو الحالة المادية، لكنها حالة مادية يمكنها الوصول إليها بطريقة يعجز الآخرون عنها.

3.5.3 مسألة التوزيع

تدعي نظرية الهوية أن جميع الحالات العقلية هي حالات دماغية، وبالتالي فإن الكائن لديه حالات عقلية فقط إذا كان لديه الحالات الدماغية الصحيحة. وهذا ليس تمامًا مثل القول بأن امتلاك العقل هو امتلاك الدماغ؛ فالجسد الميت لديه دماغ دون أن تكون لديه حالات دماغية محددة مطلوبة للعقلية. ولكن حتى مع هذا الشرط، فإن إجابة نظرية الهوية على مسألة التوزيع موجهة للغاية نحو الدماغ. هل يمكن للقردة أو القطط أو النحل أن تكون لها معتقدات أو عواطف أو آلام؟ من الناحية الميتافيزيقية، هذه مسألة بسيطة تتعلق بما إذا كان لديهم حالات دماغية ذات صلة، نفس حالات الدماغ التي تشكل معتقداتنا وعواطفنا وآلامنا. ومن الناحية المعرفية، فإن معرفة ما إذا كانت هذه المخلوقات تمتلك تلك الحالات العقلية تتوقف على حالات الدماغ المرتبطة بها. إن إثبات أن القطة تعاني من حالة الغضب في الدماغ يبدو بمثابة مشروع علمي كبير. ومع ذلك، فإنه لا يمثل أي لغز فلسفي خاص.

المشكلة بالنسبة لنظرية الهوية هي أنها متحفظة أكثر مما ينبغي. تخيل اكتشاف سكان المريخ بأدمغة مختلفة تمامًا عن أدمغتنا؛ حيث تعمل أدمغتنا عن طريق إرسال إشارات كهروكيميائية، ويعمل دماغ المريخي من خلال نظام هيدروليكي معقد. ولذلك فإن المريخيين لا يتشاركون أي حالة دماغية مع البشر. ولكن إذا كانت نظرية الهوية صحيحة، فهذا يعني أنهم لا يتشاركون معنا الحالات العقلية. لا يمكن أن يكون لديهم الرغبات نفسها، أو المشاعر نفسها، أو التجارب الإدراكية نفسها. حتى لو أظهروا جميع العلامات الخارجية للألم، فإن حقيقة أن سكان المريخ لا يمكن أن يكونوا في الحالة الدماغية X تعني أنهم لا يمكن أن يشعروا بالألم.

إن إجابة نظرية الهوية غير المعقولة على هذا السيناريو الافتراضي تمثل إشكالية بالفعل، لكن المشكلة تصبح أكثر حدة عندما نأخذ في الاعتبار بعض حالات الحياة الواقعية. يختلف الجهاز العصبي للأخطبوط بشكل كبير عن الجهاز العصبي للإنسان. على سبيل المثال، ليس لدى الأخطبوط الألياف C سابقة الذكر. هناك على الأقل احتمال مفتوح أن

يشعر الأخطبوط بالألم، لكن نظرية الهوية تقول إن التشريح العصبي الخاص به يستبعد ذلك. إن أجهزة العقل الاصطناعي أقل شبهًا بالدماغ البشري، وهناك احتمال مفتوح أن يكون للذكاء الاصطناعي معتقدات وذكريات، لكن حالات شريحة السيليكون ليست حالات دماغية، لذا فإن نظرية الهوية تستبعد هذا الاحتمال مرة أخرى.

الاعتراض هنا ليس أن سكان المريخ والأخطبوطات وأجهزة الكمبيوتر يشتركون معنا بالفعل في بعض الحالات العقلية التي نختبرها؛ فلعلهم لا يفعلون. الاعتراض هو أننا لا ينبغي أن نستبعد إمكانية هذه الحالات العقلية لديهم على أساس أنهم يفتقرون إلى أدمغة مثل أدمغتنا. ومن ثم فإن الاتهام هو أن نظرية الهوية تقدم نظرة مفرطة للمركزية البشرية للعقل. يبدأ الأمر بملاحظة حول كيفية تشكل الحالات العقلية من خلال حالات الدماغ، ثم يقوم بقفزة جامحة إلى الاعتقاد بأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يمتلك بها شيء ما تلك الحالات العقلية.

هناك طريقة لتخفيف نظرية الهوية والتي تَعِد بمعالجة هذا الاعتراض. لقد كنا ننظر إلى نظرية هوية النوع؛ وجهة النظر القائلة بأن كل نوع من الحالات العقلية مطابق لنوع من حالات الدماغ. وهذا يستلزم أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يشعر بها شيء ما بالألم (بمعنى أن يكون لديه حالة عقلية رمزية من النوع المؤلم) هي أن يكون في حالة الدماغ X. بدلًا من إنكار أن جميع رموز الألم لها نوع مادي واحد، تقدم نظرية الهوية الرمزية حجة أكثر اعتدالًا مفادها أن كل حالة من حالات الألم تتطابق مع الحالة المادية. ومن هذا المنظور، فإن رمز الألم لدى «ميندي» مطابق لرمز حالة الدماغ x لدى «ميندي»، ورمز الألم الخاص بي مطابق لرمز حالة الدماغ x لديَّ. ويجب أن تكون رموز الآلام للمخلوقات الأخرى مماثلة لحالة مادية معينة، لكن هذه الحالة لا يجب أن تكون رمزًا لحالة الدماغ X. بالنسبة لسكان المريخ، قد تكون آلامهم مطابقة لحالة ما في أدمغتهم الهيدروليكية. وبالنسبة للأخطبوط أو الكمبيوتر، فإن آلامهما ستطابق الحالات الفيزيائية لأنواع مختلفة تمامًا. وفقًا لنظرية الهوية الرمزية، فإن الأنواع العقلية تتحقق بشكل مضاعف. وهذا يعني أنه يمكن «تحقيق» النوع نفسه من الحالة العقلية في حالات جسدية مختلفة وفي حالات

مختلفة. والأهم من ذلك، أن هذه لا تزال نظرية مادية؛ فكل حالة من الألم تتطابق مع حالة مادية معينة، ولكن نوع الحالة المادية قد يختلف من حالة إلى أخرى.

يتجنب هذا الاقتراح مركزية الإنسان الموجودة في نظرية الهوية. ومع ذلك، فإنه يواجه صعوبة خطيرة خاصة بها. إذا كانت هناك حالة عقلية قابلة للتحقيق بشكل مضاعف، فيمكننا أن نسأل عما يوحد جميع تجلياتها المختلفة. على سبيل المثال، ما القاسم المشترك بين الحالات المادية المختلفة للإنسان والمريخي والأخطبوط والذي يجعلهم جميعًا يتألمون؟ من المغري الإجابة بأن القاسم المشترك بينهم هو الألم. ولكن ما هو الألم في مثل هذه النظرية؟ لا يمكن أن تكون خاصية مادية مشتركة بين كل هذه الحالات المختلفة لأنها مختلفة تمامًا في طبيعتها المادية. ولكن إذا كانت خاصية غير مادية مصاحبة لهذه الحالات المادية المختلفة، فهذا يعني أن الآلام لا تتطابق مع الحالات المادية. لم تواجه نظرية الهوية هذه المشكلة. في تلك النسخة من النظرية، الخاصية المشتركة بين جميع الآلام هي الخاصية المادية لجميع حالات الدماغ من النوع x. ومن ثم، فمن خلال تخفيف هذا الالتزام بنظرية الهوية، انتهى بنا الأمر إلى ترك شيء مهم دون تفسير. إذا أمكن تفسير ذلك، فقد يتم إحياء نظرية الهوية الرمزية. وفي الفصل الرابع، سنتناول محاولة تحقيق ذلك بالضبط. ومع ذلك، في ظل الوضع الحالي، يظل لنظرية الهوية قيود كبيرة.

مفاهيم رئيسية

السلوكية: النظرية القائلة بأن الحالات العقلية ليست سوى أنماط من السلوك الفعلي والمحتمل.

نظرية الهوية: النظرية القائلة بأن كل حالة عقلية تطابق حالة فيزيائية للدماغ.

التحققية المضاعفة: يمكن تحقيق الحالة العقلية مرات عديدة إذا كان للنماذج المختلفة لتلك الحالة العقلية هيئات مختلفة.

المغالطة الظاهرية: الاسم الذي استخدمه «بلايس» للخلط بين الخصائص التي نختبرها وخصائص التجربة نفسها.

نظرية الهوية الرمزية: النظرية القائلة بأن كل حالة عقلية تتطابق مع بعض حالات الدماغ، ولكن حالات الدماغ هذه لا يجب أن تكون من النوع الجسدي نفسه.

نظرية الهوية النوعية: النظرية القائلة بأن كل حالة عقلية تتطابق مع حالة دماغية، ما يعني أن كيانين يظهران الحالة العقلية نفسها يجب أن يُظهرا الحالة الجسدية نفسها.

مراجع ومزيد من القراءات

- Carl Hempel (1935), 'The Logical Analysis of Psychology', *Revue De Synthese* 10: 27-42. Excerpt reprinted in David J. Chalmers (ed.) (2021), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings,* 2nd edn, New York: Oxford University Press صياغة كلاسيكية للسلوكية. لاحظ تركيز «همبل» على اللغة التي نستخدمها لوصف الحالات العقلية.

- Gilbert Ryle (1949), The *Concept of* Mind, London: Hutchinson. Excerpt reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. هنا يجادل «رايل» بأننا عرضة لارتكاب «خطأ في التصنيف» في تفكيرنا حول العقل، ويطرح قضيته ضد «الاعتقاد بوجود شبح في الآلة».

- Hilary Putnam (1968), 'Brains and Behaviour', Analytical Philosophy 11: 24-36. Excerpt reprinted in Chalmers, Philosophy of Mind, op. cit. يقدم «بوتنام» مثاله المناهض للسلوكية متمثلًا في «الإسبرطيين الخارقين».

- J.J. C. Smart (1959), 'Sensations and Brain Processes', Philosophical Review 68: 141-56. Reprinted in Chalmers, Philosophy of Mind, op. cit في

هذا البحث، يقدم «سمارت» قضيته المؤثرة لنظرية هوية النوع؛ ويجري قياسات دقيقة مع بيانات الهوية العلمية.

- T. Place (1956), 'Is Consciousness a Brain Process?', British Journal of Psychology 47: 44-50. Reprinted in Chalmers, Philosophy of Mind, op. cit. هنا يدعي «بلايس» أن رفض نظرية الهوية يعتمد على «المغالطة الظاهرية».

- Joseph Levine (1983), 'Materialism and Qualia: The Explanatory Gap', Pacific Philosophical Quarterly 64: 354-61. Reprinted in Chalmers, Philosophy of Mind, op. cit. يقدم «ليفين» مشكلة لنظرية الهوية، مجادلًا بوجود «فجوة تفسيرية» بين الحالات الجسمانية وبعض الحالات العقلية.

- T. H. Huxley (1866), Lessons in Elementary Physiology, London: Macmillan يحتوي الدرس الثامن على الصيغة الكلاسيكية المذكورة سلفًا للمشكلة التي يواجهها أنصار المادية. لكن هذا ليس نصًّا يجب التعامل معه حقًّا.

4 الوظيفية وثورة الكمبيوتر

1.4 الوظيفية في سياقها

بُنيت النظرية الوظيفية على فكرة أن العقل يشبه الكمبيوتر. وليس من المستغرب أن يرتبط هذا الرأي بظهور مجال الذكاء الاصطناعي. في الخمسينيات من القرن الماضي، بدأ الباحثون يُفكرون بشكل جاد في محاكاة العمليات الذكية التي يقوم بها العقل البشري، بل وتحسينها، بواسطة الآلات. قبل ذلك الوقت، كانت فكرة الآلة المُفكرة مرفوضة على نطاق واسع. وكما رأينا في الفصل الثاني، جادل «ديكارت» في القرن السابع عشر باستحالة وجود آلات مفكرة. فما الذي تغير في السنوات التالية ودفع الباحثين إلى الاعتقاد بإمكانية تصميم مثل هذه الآلات، بل وبنائها في غضون جيل واحد؟ الإجابة تكمن في حدوث تغييرات أساسية على المستوى النظري والمستوى الهندسي.

على المستوى النظري، طُورت أدوات مفاهيمية جديدة للتفكير في كيفية أداء العمليات الحسابية. وذلك بعد أن قدم الفيلسوف وعالم الرياضيات «آلان تورينج» (1912-1954) إطارًا مفاهيميًّا لفهم السبيل لبرمجة الكمبيوتر لإجراء أي عمليات حسابية. وقد بُني هذا الإطار على التطورات الحادثة في صياغة الرياضيات، وكان رائدها فلاسفة مثل «جوتلوب فريجه» (1848-1925)، و«برتراند راسل» (1872-1970) و«ألفريد نورث وايتهيد» (1861-1947). وقد أوضحت هذه الأفكار النظرية كيف يمكن للآلة، بشكل مبدئي، إجراء عمليات حسابية معقدة. لكن تطبيق هذه المبادئ تطلب تقدمًا هائلًا في هندسة الكمبيوتر.

في أوائل القرن التاسع عشر، وضع عالم الرياضيات «تشارلز باباج» (1791-1871) خططًا لمحركه التحليلي. وقد صُممت هذه الآلة التي تعمل بالبخار؛ والتي يُنظر إليها على نطاق واسع باعتبارها أول جهاز كمبيوتر، لإنتاج جداول الأرقام من خلال تلقي التعليمات من

بطاقات مثقوبة، ثم حساب النتائج من خلال نظام متطور من التروس. وعلى الرغم من أن «باباج» كان مهتمًّا بحساب الأرقام، فإن مساعدته «آدا لوفليس» (1815-1852) أدركت أنه يمكن استخدام الآلة لحساب أي رمز يمكن برمجته لمعالجته:

قد يعمل]المحرك التحليلي[على أشياء أخرى غير الأرقام، إذا اكتُشفت العلاقة الأساسية المتبادلة فيما بينها والموجودة في علم العمليات المجرد. ويجب أيضًا أن تكون قابلة للتعديل استجابة لآلية المحرك وترميز التشغيل. فيمكن للمحرك، على سبيل المثال، تأليف مقطوعات موسيقية معقدة وعلمية بغض النظر عن حجمها أو درجة تعقيدها، إذا كانت العلاقات الأساسية بين الأصوات المتناغمة والتأليف الموسيقي قابلة لمثل هذا التعبير والتعديلات. («لوفليس» 1843: 694، الملاحظة أ)

ومن المؤسف أن تصميمات هذه الآلة الضخمة كانت طموحة أكثر من اللازم، لدرجة أن «باباج» لم يتمكن من بنائها قط. لكن المهندسين اللاحقين نجحوا في ذلك، حيث بنوا في البداية آلات ميكانيكية مشابهة للمحرك التحليلي، وطوروه بعد ذلك إلى الآلات الكهروميكانيكية؛ كآلة فك الشفرات في الحرب العالمية الثانية والتي اشتهر بها «آلان تورينج». وفي الخمسينيات من القرن الماضي، تحسن حجم وتكلفة وموثوقية أجهزة الكمبيوتر بشكل كبير من خلال تطوير ترانزستورات السيليكون التي نستخدمها اليوم. وبحلول ذلك الوقت، كانت أجهزة الكمبيوتر تعمل بالفعل وتفوق كل تصورات «ديكارت»؛ مثل حل المسائل اللفظية المعقدة، وإثبات النظريات الرياضية، كما تفوقت على البشر في لعبة الدَّامة (الشطرنج الأمريكي).

ألهمنا تطور هذه العقول الاصطناعية أفكارًا جديدة ومهمة حول عقولنا البيولوجية. والأهم من ذلك، أنه شجع فكرة أن العقل نفسه يشبه الكمبيوتر. فأجهزة الكمبيوتر، في جوهرها، تعالج المعلومات؛ تأخذ مدخلات من العالم، وتعالج تلك المدخلات بطريقة معينة، ثم تُنتج مخرجات. بالنسبة لجهاز «باباج»، تمثلت المدخلات في بطاقات مثقوبة، والمخرجات في جداول الأرقام. وبالنسبة لـ «أليكسا»، تتمثل المدخلات في الأوامر الصوتية، وتتمثل

المخرجات في التدفقات الصوتية. ورغم الفرق الشاسع في عمل الاثنين بطرق مختلفة تمامًا، فإن القاسم المشترك بينهما هو معالجتهما للمعلومات. وهو الشيء نفسه الذي يفعله العقل. فعقل «ميندي» يتلقى مدخلات حسية من العالم من حوله، ثم يُعالج تلك المدخلات بطريقة معينة، ثم يُنتج مخرجات تتمثل في الأفعال الجسدية. ومن وجهة النظر هذه، يصبح العقل البشري جهاز كمبيوتر بيولوجيًّا.

إن النظر إلى العقل كجهاز كمبيوتر بيولوجي يُمهد لطريق جديد لتأطير العلاقة بين العقل والدماغ. إذا أردت أن تفهم كيفية عمل الهاتف الذكي، فيمكنك التحقق منه على مستويين مختلفين. على المستوى البرمجي؛ يمكنك معرفة كيفية برمجة الهاتف. وعلى مستوى الأجهزة، يمكنك تحديد كيفية تشغيل المكونات المادية للهاتف لهذا البرنامج. وينطبق شيء مماثل على كيفية عمل العقل؛ فبإمكاننا استكشاف «برمجيات» العقل، أي بنية العمليات العقلية. كما يمكننا استكشاف «أجهزة» العقل، أي المادة الرمادية اللزجة التي تُدير هذه البرمجيات. ويمكن لعلماء النفس المعرفي تحديد كيفية معالجة المعلومات في العقل، وطرح الأسئلة حول كيفية «تحقيق» الدماغ لهذه المعالجة. ويمكن لعلماء الأعصاب تحديد كيفية عمل العمليات العصبية من خلال طرح الأسئلة حول المعلومات التي تعالجها خلايانا العصبية. ومن الناحية العملية، من المهم بالطبع فهم كيفية توافق الأجهزة والبرمجيات معًا في كل من الحوسبة وعلم النفس. لكن من المفيد جدًّا التمييز بين هذين المستويين من البحث والاستقصاء.

من المفيد هنا التركيز على مفهوم إمكانية تحقق الحالات العقلية بطرق عديدة. فواحدة من أهم المشكلات التي واجهت نظرية الهوية النوعية هي أن الكائنات المختلفة قد تشترك في حالة عقلية معينة دون أن تتقاسم الحالة الجسدية نفسها بشكل معقول. ولكن بمجرد أن نتعامل مع الحالات العقلية وكأنها حالات الكمبيوتر، يبرز حل ذكي؛ فمن الممكن تثبيت البرنامج نفسه على أجهزة مختلفة تمامًا. على سبيل المثال، يمكن تشغيل برنامج قِسمة الأرقام على شريحة السيليكون الخاصة بهاتفك المحمول أو على تروس محرك «باباج» التحليلي. ومن ثم فإن البرمجيات يمكن تحقيقها بطرق عديدة في أنواع مختلفة من

الأجهزة المادية. لذلك، إذا كان العقل مثل برامج الدماغ، فيمكن تحقيق الحالات العقلية نفسها في أنواع مختلفة من الدماغ المادي. قد يكون لدى الإنسان والأخطبوط والمريخي أجهزة بيولوجية مختلفة تمامًا، لكن هذا لا يمنعهم بالضرورة من امتلاك الحالات العقلية نفسها. ولعل من الممكن تحقيق هذه الحالات العقلية في أجهزة الكمبيوتر. وسنبحث في هذه الأفكار بشكل لائق في وقت لاحق، ولكننا أردنا أن نوضح في البداية جاذبيتها الأولية.

إن تشبيه العقل بالكمبيوتر له جذوره في بعض الأفكار الفلسفية الأقدم بكثير. ويرتكز هذا التشبيه على فكرة أن الحالات العقلية يجب أن توصف من حيث ما تفعله وليس من حيث تكوينها الداخلي. فقد تبنى «أرسطو» (322-384 قبل الميلاد) هذا النهج العام، وتبعه في ذلك «هوبز» (1588-1679). وعلى الرغم من أنهما لم يصوغاه بمصطلحات الحوسبة، جادل كلاهما بأن العقل يجب أن يُفهم من حيث الأنشطة التي يفعلها وليس من حيث المادة التي تصنعه. وتشبيه العقل بالكمبيوتر يقول الشيء نفسه، مضيفًا أن الأنشطة المعنية هي أنشطة معالجة المعلومات.

على الرغم من أن تشبيه العقل بالكمبيوتر واعد، فإنه في حد ذاته لا يزودنا بنظرية عن العقلية. فنحن بحاجة إلى نظرية تعتمد على تشبيه العقل بالكمبيوتر لتفسير ماهية الحالات العقلية وما يميز الحالات العقلية المختلفة عن بعضها البعض. وهذا بالضبط ما فعلته الوظيفية.

2.4 حجة الوظيفية

طور النظرية الوظيفية فلاسفة مثل «دي. إم. أرمسترونج» (1926-2014). وتدعي الوظيفية أن مختلف الحالات العقلية؛ كالمعتقدات والرغبات والذكريات وما إلى ذلك، تُميزها الوظائف المختلفة التي تؤديها. فالعقل يتكون من مجموعة كبيرة من الحالات العقلية التي تؤدي أدوارًا مختلفة وتتفاعل فيما بينها بطرق مختلفة. فالذكريات، على سبيل المثال، تلعب دورًا مميزًا في توزيع وإدارة الموارد العقلية، يختلف تمامًا عن الدور الذي

تلعبه الرغبات. ويرى أنصار الوظيفية أن السمة المُميزِة لحالة التذكر هي دورها الوظيفي المميز.

لفهم هذا الادعاء، علينا التراجع عن الحالات العقلية للحظة والتفكير في حالات أخرى يُحددها دورها الوظيفي. تأمل الوظيفة التي تُميز القلب كعضو؛ وضخه للدم في جميع أنحاء الجسم. وعلى الرغم من أن لقلب الإنسان تكوينًا ماديًّا معينًا، فليس هذا ما يجعله قلبًا. فلو كان هناك كائن لديه عضو يضخ الدم بتكوين مختلف، يظل مؤهلًا لأن يكون قلبًا بسبب الوظيفة التي يؤديها. وبعبارة أخرى، فإن القلوب قابلة للتحقق بطرق عديدة. على العكس من ذلك، إذا أنتجت إحدى سمات التطور مخلوقات لها أعضاء تشبه قلوب البشر تمامًا في تكوينها الجسدي، ولكن تؤدي وظيفة ضخ الفضلات بدلاً من الدم، فإن تلك الأعضاء لن تتأهل لتكون قلوبًا.

ومن ثم فإن ما يُميز القلب كعضو هو الدور الذي يلعبه في الكائن الحي. إذا ركزنا على أنواع أخرى من الأنظمة، فيمكننا إيجاد خصائص وظيفية أخرى. فالسيارة عبارة عن نظام ميكانيكي مصنوع من أجزاء مختلفة. في السيارة، يقوم الكاربراتير بخلط الأكسجين بالوقود من أجل الاحتراق. وكما هي الحال مع القلب، يعد الشيء «كاربراتير» عندما يؤدي هذه الوظيفة وليس بسبب تكوينه المادي. بالطريقة نفسها، تعد لعبة كرة القدم أيضًا نظامًا يضم أدوارًا مختلفة تحددها قواعد اللعبة. في مباراة كرة القدم، يُعتبر الشخص حارس مرمى بفضل دوره المميز في اللعبة؛ وهو دور مختلف تمامًا عن دور بقية اللاعبين أو الحكم. وعند استبدال حارس مرمى الفريق، فإنه يتوقف عن لعب هذا الدور، وبالتالي يتوقف عن كونه حارس المرمى. ويصبح البديل حارس المرمى بأدائه لهذا الدور.

إن التفكير في الأنظمة المختلفة يعيدنا إلى أجهزة الكمبيوتر. فالكمبيوتر هو نظام لمعالجة المعلومات، تؤدي فيه أجزاء أو حالات مختلفة من النظام أدوارًا مختلفة. على سبيل المثال، يعمل الكمبيوتر بمثابة ذاكرة بفضل دوره الوظيفي؛ من حيث تخزين المعلومات لاستخدامها لاحقًا. ولهذا السبب، وكما ذكرنا في بداية الفصل، فإن حالات الحوسبة قابلة

للتحقق بطرق عديدة. لا يهم ما إذا كان هذا الدور يتم من خلال هيكل في شريحة السيليكون أو من خلال تكوين التروس؛ وما دامت تؤدي هذا الدور، فهي مؤهلة لتعمل كذاكرة.

كيف ينطبق كل هذا على الحالات العقلية؟ يقترح أنصار الوظيفية أن الحالة العقلية تتوقف على الدور الوظيفي الذي تلعبه في العقل. على سبيل المثال، لتحديد ماهية الألم، عليك تحديد ما يفعله الألم. يُحدث الألم استجابةً لأنواع معينة من المدخلات الحسية، وتحديدًا الأنواع المرتبطة بالضرر الجسدي. ويسبب الألم حالات عقلية أخرى؛ كالرغبة في تجنب مصدر الألم. كما يولد الألم مخرجات سلوكية، مثل البكاء، وهذا تصور بسيط جدًّا لوظيفة الألم. وستتضمن القصة الكاملة وصفًا تفصيليًّا لدوره الوظيفي، وهناك بعض الجدل بين أنصار الوظيفية حول كيفية التعامل مع تجسيد هذا الدور. وسنستعرض هذا بمزيد من التفصيل في نهاية الفصل، لكن النقطة الأساسية أن هناك «دورًا وظيفيًّا للألم». وفقًا للوظيفية، فإن الحالة العقلية الرمزية للألم تعود للدور الذي يلعبه. وعليه، تتألم «ميندي» بسبب الحالة العقلية التي تلعب دور الألم. وتؤدي الحالات البصرية دورًا مختلفًا، فهي تَنتج عن مدخلات حسية، وتنتج معتقدات حول البيئة المباشرة، وما إلى ذلك. والحالة العقلية تصبح حالة بصرية إذا لعبت هذا الدور فقط. وتؤدي الرغبات دورًا آخر، فهي تَنتج عن احتياجات الكائن الحي، وتسبب السلوك الذي يلبي تلك الاحتياجات، وما إلى ذلك. والحالة العقلية تصبح رغبة فقط إذا لعبت هذا الدور.

الشيء الذي يجب ملاحظته هو أنه لا يمكنك تحديد ما يمكن لحالة عقلية أن تفعله دون ذكر الحالات العقلية الأخرى. فتسبب الألم في الصراخ يعتمد على حالاتك العقلية الأخرى. صحيح أن «ميندي» تعاني ألمًا في كاحلها، ولكن بسبب كل ما يدور في ذهنها، لا تظهر أي سلوك ينم عن ألمها. والرغبة في تناول الشاي تدفع «بوب» إلى فتح عبوة الشاي عندما يعتقد أن عبوة الشاي تحتوي على الشاي. وعلى العكس من ذلك، فإن الاعتقاد بوجود شاي في العبوة يجعل «بوب» يفتحها فقط عندما يرغب في تناول الشاي. وبالتالي هناك حلقة متأصلة في مواصفات الأدوار الوظيفية. ويجب أن نتوقع هذه الحلقة. إذا كنت تريد

تحديد الدور المميز لحارس المرمى، فعليك أن تتذكر دور اللاعبين والحكم وما إلى ذلك. وإذا أردت تحديد أدوار اللاعبين والحكم، عليك أن تتذكر حارس المرمى. وينطبق الشيء نفسه على دور أعضاء الجسم أو أجزاء السيارة أو برامج الكمبيوتر. فكل دور من الأدوار الوظيفية المختلفة في النظام يعتمد على بقية الأدوار.

في الفصل الثالث، رأينا أن الاعتراض الرئيسي على السلوكية هو أن تحليلاتها للمصطلحات العقلية تجعلنا ندور في حلقة مفرغة. لماذا من المقبول إذن أن يُقدم لنا أنصار الوظيفية هذه التعريفات في حلقة متصلة؟ يكمن الفرق في زعم السلوكيين أن أي جملة تتضمن مصطلحات عقلية يمكن ترجمتها إلى جملة عن السلوك ليس لها مصطلحات عقلية. ولكن إذا كان السلوك المُحدِد للحالة العقلية لا يمكن تحديده إلا بالإشارة إلى الحالات العقلية الأخرى، فإن هذا المشروع محكوم عليه بالفشل. وليس للوظيفية مثل هذا الطموح؛ فهي تسمح بتحديد الدور الوظيفي للحالة العقلية من خلال الإشارة إلى الحالات العقلية الأخرى. ولا حرج في استخدام المصطلحات العقلية عند توصيف الأدوار الوظيفية، لأن الوظيفية لم تدّعِ أبدًا أنها تترجم المصطلحات العقلية. وحقيقة أن المصطلحات العقلية لا يمكن تعريفها إلا من خلال تعريف بقيتها، تصبح مشكلة فقط إذا كنت تحاول تحويل الأوصاف العقلية إلى أوصاف غير عقلية. ولكن هذا سيكون مثل محاولة تحديد هوية حارس المرمى دون ذكر أي أدوار أخرى في لعبة كرة القدم؛ وهو أمر غير جائز، والأهم أنه ليست هناك حاجة للقيام بذلك! فنحن قادرون تمامًا على فهم الأدوار المختلفة التي توجد في لعبة كرة القدم دون ترجمتها إلى مصطلحات لا تشير إلى تلك الأدوار.

ما الدور الذي تلعبه القصدية هنا؟ لقد رأينا بالفعل أن العديد من الحالات العقلية؛ ربما جميع الحالات العقلية؛ لها قصد معين. فتجربة «ميندي» الإدراكية تتعلق بكرة القدم، ورغبتها في التسجيل تتعلق بإحراز الهدف، ونشوتها تتعلق بانتصار فريقها. طريقة أخرى للتعبير عن ذلك هي أن هذه الحالات العقلية تمثل العالم بطرق معينة. فرؤية «ميندي» تُمثل شيئًا ما في بيئتها، ورغبتها تمثل ما تهدف إلى عمله، وتمثل عاطفتها قيمة نجاحها. وقد حاول الكثيرون تفسير قصدية الحالات العقلية من خلال إطارها الوظيفي. الفكرة هي

أن الحالة تُمثل شيئًا عندما يكون لها وظيفة تُمثلها. على سبيل المثال، تعمل حالة «ميندي» الإدراكية على الإشارة إلى وجود الكرة، نظرًا لأنها تقوم بوظيفة تمثيل الكرة. لذلك فإن حالة «ميندي» تجعل الكرة بمثابة كائنها المقصود لأنها تؤدي وظيفة تمثيل الكرة. والأهم من ذلك، أن هذا يفسر كيف يمكن لحالاتنا العقلية أن تسيء تمثيل الأشياء. إذا كانت «ميندي» تتخيل وجود كرة قدم، فهي في حالة إدراكية من المفترض أن تحدث عندما تنظر إلى كرة قدم، لكن هذا حدث بالخطأ رغم عدم وجود كرة قدم. وإذا أخذنا هذا التصور لأبعد من ذلك، إذا كانت القصدية هي السمة المميزة للعقل، فيمكننا أن نعتبر العقل نظامًا من الحالات القصدية، ولكل منها وظيفتها الخاصة التي تُمثلها. وتطبيقات الوظيفة هذه اختيارية؛ لذا سأضعها جانبًا أثناء تقييمنا للنظرية. ومع ذلك، يمكننا اعتبار حقيقة أن الوظيفية قد تساعد في تفسير قصدية الحالات العقلية نقطة في صالحها.

الآن بعد أن حددنا الدور الوظيفي، يمكننا أن نسأل عما يثير مثل هذا الرأي. السبب الأهم لتبني الوظيفية هو قدرتها الواضحة على التقاط أهم ما يُميز الحالات العقلية. وبغض النظر عن موقف المرء من الوظيفية، يبدو أن كل حالة عقلية ترتبط بدورها الوظيفي. فالرغبات لها دور، وللمعتقدات دور آخر. وعلى مستوى أدق، فإن الرغبة في تناول الشاي تفعل شيئًا، والرغبة في التسجيل تفعل شيئًا آخر. وتُقر الوظيفية بأن أداء الدور الوظيفي المرتبط بالحالة العقلية من النوع M يكفي لكونه حالة عقلية من النوع M. بمعنى أن الحالات العقلية تُحددها وظيفتها في النظام العقلي بدلًا من محتواها أو تكوينها الفيزيائي. لذلك، لمقاومة الوظيفية، على المرء تحديد الشيء الإضافي اللازم ليتأهل ليكون الحالة العقلية M. ما الخصائص التي يجب أن تمتلكها الحالة العقلية لتتأهل للحالة M، إلى جانب ما تفعله الحالة العقلية؟ إذا لم يتمكن الناقد من تقديم إجابة معقولة، فيمكن للوظيفي أن يدعي النصر. دعونا نُسَمِّ ذلك حُجة ماذا تريد أكثر من ذلك!

فكر في هذه الحجة فيما يتعلق بالذكريات. إذا كانت الحالة العقلية تؤدي وظيفة الاحتفاظ بالمعلومات لاستخدامها لاحقًا، فما الذي تحتاجه لتتأهل لتصبح ذاكرة؟ وإذا كانت الحالة تفعل كل ما تفعله الرغبات؛ مثل توجيه سلوك الكائن نحو تحقيق هدف ما؛ فكيف يمكن

للمرء الشك في أن ذلك يُشكل رغبة؟ وإذا كانت الحالة تفعل كل ما تفعله المعتقدات؛ مثل استخدامها في الاستدلال؛ فلماذا نحتاج إلى أي شيء آخر حتى يمكن اعتبارها معتقدًا؟

لتقدير تأثير هذه الحجة، من المفيد مقارنتها بالخصائص الوظيفية الأخرى. إذا كان العضو يفعل ما يفعله القلب، فما الشيء الإضافي الذي قد يلزم ليتأهل ليكون قلبًا؟ قد تقول إن القلب يجب أن يكون له تكوين جسدي معين، وله خلايا معينة في بنية معينة، لكننا رأينا بالفعل أنه لا ينبغي الخلط بين السمات المحققة لدور القلب وطبيعة القلب نفسه. أهم سمة مُميزة للقلب هي وظيفته، لذا فإن أي شخص يضع معايير غير وظيفية في هذا المزيج قد أساء فهم ما يعنيه القلب. والشيء نفسه ينطبق على الكاربراتير وحارس المرمى وبرامج الكمبيوتر. ويمكن للوظيفي أن يقول الشيء نفسه تمامًا عن الحالات العقلية. إذا كانت الحالة العقلية تفعل ما تفعله الذاكرة أو الرغبة أو المعتقد، فإنها تكون ذكرى أو رغبة أو معتقدا. وطلب أي شيء آخر هو إساءة فهم للذكريات والرغبات والمعتقدات. واقتباسًا من «رايل»، يمكننا القول إن مثل هذا الناقد مذنب بارتكاب خطأ في التصنيف فيما يتعلق بالسمة المميزة للعقل.

على الرغم من أن هذه الحجة قطعت شوطًا طويلًا في النظرية الوظيفية، هناك بعض الحالات العقلية التي لا تصلح للتحليل الوظيفي. لنأخذ الألم على سبيل المثال ثانية. إذا كان الأخطبوط في حالة تفعل كل ما يفعله الألم؛ كالألم الناجم عن ضرر جسدي، دفعته للابتعاد؛ فما الشيء الإضافي الذي يحتاج إليه ليتأهل لاعتباره ألمًا؟ حسنًا، يمكننا اشتراط الشعور بمشاعر الألم. فنحن جميعًا نعلم كيف يبدو الألم، ومن المعقول أن نقترح أنه إذا لم يشعر الأخطبوط بالمشاعر نفسها، فهو لا يتألم بحق. وبطبيعة الحال يجب أن يكون في حالة عقلية لها نفس المظاهر الخارجية الخاصة بالألم. ولكن إذا لم يتألم في داخله، فلا ينبغي أن تكون هذه الحالة بمثابة ألم. فما تفعله الحالة العقلية شيء، وما تُشعرك به شيء آخر. وحتى تتميز الحالة العقلية بما يستلزمه عيش هذه الحالة، ستقاوم التفسير الوظيفي.

من الواضح جدًّا أن الحالة العقلية لا تعد ألمًا إلا إذا شعرت بطريقة معينة تجاه الشخص الذي يعاني من تلك الحالة العقلية. وهناك حالات أخرى أقل وضوحًا. هل كونك في حالة تفعل الأشياء التي يفعلها الغضب يكفي للغضب، أم أن الغضب يتطلب منك أيضًا الشعور بمشاعر معينة؟ هل كونك في حالة تفعل الأشياء التي يفعلها تذوق المرارة يكفي لتذور المرارة، أم أن تذوق المرارة ينطوي على تجربة من نوع مميز؟ هل كونك في حالة تفعل الأشياء التي يفعلها تخيل تنين تكفي لتتخيل تنينًا، أم أن تخيل التنين يتطلب من المرء تجربة من نوع معين؟

عندما تنجح «حجة ماذا تريد أكثر من ذلك»؟ فإنها تعمل بشكل جيد للغاية، وتسلط الضوء على جاذبية الوظيفة. ولكنها عندما لا تنجح، فإنها تسلط الضوء على فجوة خطيرة في النظرية الوظيفية. تلك الفجوة هي الجانب الذاتي للعقل؛ وهو ما تُشعرنا به حالاتنا العقلية من الداخل؛ وكيف تبدو حياتنا العقلية من منظور مُختبِرها؛ أعني تجاربنا الواعية. إن التحدي المتمثل في تفسير التجربة الواعية دفع العديد من أنصار الوظيفية إلى تنحية الوعي. وبتبنيهم إستراتيجية فرق تسُد، فإنهم يسعون لشرح كل شيء خاص بالعقل بعيدًا عن التجربة الواعية، ثم يحاولون التعامل مع هذه البقايا التفسيرية بشكل منفصل. وكيفية التعامل مع هذه البقايا بالتحديد موضوع صعب ومثير للجدل ويستحق فصلًا خاصًّا به؛ لذا سأتناولها بالتفصيل في الفصل الخامس. أما الآن، فسنسمح لأنصار الوظيفية بتبني إستراتيجية فرق تسد هذه، ونرى مدى نجاحها في التعامل مع المسائل الثلاث الكبرى إذا نحينا التجربة الواعية عن الصورة.

3.4 الوظيفية والمسائل الثلاث الكبرى

1.3.4 مسألة العقل والمادة

تعطينا الوظيفية صورة مثيرة للاهتمام عن العلاقة بين العقل والمادة. وفقًا للوظيفة، فإن وجود حالة عقلية معينة يعني وجود حالة تلعب دورًا وظيفيًّا معينًا. فكل حالة عقلية يُحددها دورها الوظيفي، ويمكن تحديد الدور الوظيفي لكل حالة عقلية دون الإشارة إلى

الدماغ. على سبيل المثال، يمكننا تحديد ماهية الرغبة، من خلال رسم خريطة لكيفية ارتباط الرغبة بالمدخلات والمخرجات والحالات العقلية الأخرى. أما الدور الوظيفي فهو بنية مجردة، والبنية المجردة ليست شيئًا ماديًّا؛ لذا فإن الوظيفية لا تشبه النظرة المادية للعقل.

ومع ذلك، يجب أن تتحقق الأدوار الوظيفية من خلال شيء ما. فرغبة «ميندي» في التسجيل هي نتيجة للدور الوظيفي الذي تلعبه، لكن هذا الدور المجرد يجب أن يؤديه شيء مادي. وهنا يتضح دور الحالات الفيزيائية للدماغ. فدور الرغبة في تسجيل الأهداف تلعبه حالة معينة في دماغ «ميندي»، مثل حالة الدماغ Y. إذا أخذنا بعين الاعتبار أنواعًا أخرى من الخصائص الوظيفية، فسنجد أنها أيضًا أدوار مجردة تحققها أشياء مادية. فدور القلب يتولاه عضو مادي، ودور الكاربراتير يتولاه جزء مادي من السيارة، ودور حارس المرمى يتولاه شخص من لحم ودم. وبالتالي فإن رغبة «ميندي» في التسجيل هي حالة وظيفية مرتبطة بمُحقق مادي. أما العقول غير المادية فليست جزءًا من الصورة، لذلك بدأت الوظيفية تبدو مشابهة للنظرة المادية.

هل الوظيفية نظرية مادية أم لا؟ الجواب هو أن الوظيفية محايدة فيما يتعلق بما إذا كانت الحالات العقلية جسدية أم غير جسدية. إنها تقول إن الشخ تحدوه الرغبة في التسجيل بحكم وجود شيء يؤدي الدور الوظيفي المعني. لكن الشيء الذي يؤدي هذا الدور يظل مفتوحًا تمامًا، ما يعني أن الوظيفية متوافقة مع وجهات النظر المناهضة للمادية مثل ثنائية المادة. تخيل أن «ميندي» لديها عقل غير مادي، وأن هذا العقل في حالة ناتجة عن مدخلات من بيئتها وهذا يدفعها لركل الكرة. هذه الحالة غير المادية لعقل «ميندي»؛ بحسب رأي «ديكارت»، تلعب الدور الوظيفي للرغبة في التسجيل، لذا، وفقًا للوظيفية، فهي رغبة في التسجيل. ولا شيء في طبيعة الرغبة يتطلب أن تكون الرغبات مادية أو غير مادية.

هل هذا يعني أن أنصار الوظيفية لا يتخذون موقفًا بشأن ما إذا كانت الحالات العقلية مادية أم غير مادية؟ ليس بالضبط. على الرغم من أن الوظيفية متوافقة مع الثنائية، يزعم جميع أنصار الوظيفية تقريبًا أن حالاتنا العقلية تتحقق في الواقع من خلال حالات الدماغ الفيزيائية. فقد كان من الممكن أن تتحقق رغبة «ميندي» من خلال حالة الروح غير المادية، لكنها في الواقع تحققت من خلال حالة دماغية معينة مثل حالة الدماغ Y. وهكذا تجمع الوظيفية المادية بين فرضيتين:

1جميع الحالات العقلية هي حالات وظيفية.

2جميع المحققات الفعلية للحالات العقلية هي حالات مادية.

ويبدو أن هذه الوظيفية المادية قد تغلبت على المشكلات التي تواجهها نظرية الهوية. فقد زعمت نظرية الهوية النوعية أن كل حالة عقلية تطابق حالة جسدية. على سبيل المثال، الخاصية العقلية للرغبة في إحراز الأهداف تطابق الخاصية الفيزيائية للتواجد في حالة الدماغ Y. كانت المشكلة الرئيسية في هذا الرأي هي إمكانية تحقق الحالات العقلية بطرق عديدة. لا ينبغي للنظرية أن تمنع الأخطبوط أو المريخي من الرغبة في التسجيل لمجرد افتقارهما إلى الحالات الدماغية الخاصة بنا (لقد أثرت هذه النقطة سابقًا من حيث الألم ولكننا ننحي تجربة الألم للأغراض الحالية). وتستوعب الوظيفية إمكانية تحقيق الرغبات بطرق عديدة بالقول إن الرغبة هي خاصية وظيفية، وأن هذا الدور الوظيفي نفسه يمكن تحقيقه بطرق مختلفة من قبل كائنات مختلفة. فبالنسبة إلى «ميندي»، يتحقق دور الرغبة في التسجيل من خلال حالة الدماغ Y، ولكن بالنسبة للأخطبوط أو المريخي، قد تؤدي أنواع مختلفة من الحالات الجسدية هذا الدور. وربما تتحقق هذه الرغبة من خلال حالات دماغية مختلفة لدى أشخاص مختلفين.

وبالتالي فإن الوظيفية المادية تدعو إلى نسخة من نظرية الهوية الرمزية، وتقتضي أن كل حالة محددة من الرغبة في التسجيل تطابق حالة جسدية معينة، وتنكر أن هذه الحالات الجسدية يجب أن تكون جميعها من النوع الجسدي نفسه. لقد رأينا في الفصل الثالث أن

المشكلة التي يواجهها أنصار الهوية الرمزية هي أنهم لم يتمكنوا من تفسير القاسم المشترك في كل هذه الحالات الجسدية المختلفة باعتبارها من النوع العقلي نفسه. من الجيد جدًّا أن نقول إن الحالات المتنوعة لـ «ميندي» والأخطبوط والمريخي كلها رغبات في التسجيل، ولكن ما هو القاسم المشترك بين هذه الحالات الجسدية المختلفة الذي يفسر كيف يشكل كل منها نفس الحالة العقلية؟ تجيب الوظيفية على هذا التساؤل بأن كلًّا من هذه الرموز الجسدية تؤدي الدور الوظيفي نفسه. لذلك، على الرغم من أن جميع هذه الحالات تنتمي لأنواع جسدية مختلفة، فلكل منها النوع الوظيفي نفسه، وبالتالي، النوع العقلي نفسه.

فلماذا ينبغي لأنصار الوظيفية أن يسلكوا الطريق المادي بدلًا من تبني موقف محايد بشأن المادية؟ يمكن الرد أن السبب في ذلك هو تبنيهم لمبدأ البساطة. فعندما نختار بين النظريات المتنافسة، فإننا نفضل في العموم النظرية الأقل تعقيدًا. وتقول الوظيفية المادية إن هناك عالمًا من الأشياء المادية، بعضها يحقق الحالات العقلية. وتقول الوظيفية غير المادية إن هناك عالمًا من الأشياء المادية وأن هناك أرواحًا غير مادية. بالطبع، هناك أوقات نحتاج فيها إلى طرح أشياء جديدة لتفسير ظاهرة ما، لكن عندما يتعلق الأمر بالحالات العقلية، فلا تحدونا هذه الحاجة. فالحالات المادية قادرة تمامًا على تحقيق الحالات العقلية، لذا فإن افتراض العقول غير المادية ليس ضروريًّا.

تتعلق حجة أخرى للوظيفية المادية بالسببية. لقد رأينا بالفعل أن الثنائية تواجه مشكلة مع السببية العقلية، وهذه المشكلات ستستمر بالنسبة للوظيفية غير المادية. إذا كانت محققات الحالات العقلية غير مادية، فلن تتمكن من التسبب في أي شيء. إذا تحققت رغبة «ميندي» من خلال حالة روحها غير المادية، فإن الإغلاق السببي للعالم المادي سيحول بينها وبين ركل الكرة. لكن إذا تحققت رغبة «ميندي» من خلال حالة دماغها المادية، فستختفي هذه المشكلة. فرغبتها تتحقق من خلال حالة جسدية تقع ضمن النظام المادي المغلق سببيًّا، لذلك ليس هناك ما يمنع هذه الحالة من التسبب في أفعالها.

وهكذا تَعِد الوظيفية المادية بفهم الفاعلية السببية للحالات العقلية بطريقة تعجز عنها الوظيفية غير المادية. ومع ذلك، من الممكن إثارة الشكوك حول ما إذا كانت الوظيفية قادرة على الوفاء بهذا الوعد. فنحن نميز طوال الوقت بين الحالة العقلية المحددة وظيفيًّا والحالة الجسدية التي تحققها. ولكن أي منهما يسبب سلوك الشخص؟ إن رغبة «ميندي» في تسجيل الأهداف تتحقق من خلال حالة الدماغ y. لكن هل تركل «ميندي» الكرة بسبب حالة دماغها، أم بسبب الدور الوظيفي الذي تلعبه تلك الحالة؟ إذا ركلت الكرة بسبب حالة دماغها، فإن الدور الوظيفي لهذه الحالة الدماغية غير ذي صلة من الناحية السببية. وإذا كانت الحالات العقلية حالات وظيفية، فهذا يرقى لأن يكون ظاهرة ثانوية. لكن إذا ركلت الكرة بسبب الدور الوظيفي لتلك الحالة، فإن السمات الجسدية لحالتها ليست هي التي تقوم بالعمل السببي، ما يثير المخاوف بشأن الإغلاق السببي للحالة الجسدية.

تثير هذه المعضلة أسئلة عميقة ومعقدة حول ميتافيزيقا السببية. ويرد المدافعون عن الوظيفية بالقول إننا لسنا مضطرين للاختيار بين التفسيرات المستندة إلى الدماغ والتفسيرات الوظيفية. فهناك عملية سببية واحدة تؤدي إلى ركلة «ميندي»، ويمكن وصف هذه العملية على مستوى تحفيز الخلايا العصبية أو على مستوى العمليات الوظيفية. وعلى سبيل المقارنة، فكر في كيفية تفسير التدفق الصوتي الخاص بالمساعد الذكي أليكسا على مستوى برمجته أو على مستوى الأجهزة المادية التي تحقق البرمجة. النقطة المهمة هي أن الوظيفية بعيدة كل البعد عن الثنائية التفاعلية، التي تقول إن هناك في الواقع سببين مختلفين تمامًا وراء ركلة «ميندي». لذلك، على الرغم من عدم وجود اعتراض على الوظيفية هنا، فمن الجدير بالذكر أنها قد لا تكون قادرة على استيعاب السببية العقلية بالسهولة التي تبدو عليها.

2.3.4 مسألة المعرفة

إذا كانت الوظيفية صحيحة، فإن كونك في حالة عقلية معينة يعني أن تكون في حالة لها مجموعة معينة من الأسباب والنتائج. ويشير هذا إلى تفسير مباشر لكيفية معرفتنا بعقول

الآخرين. قد لا أتمكن من رؤية حالاتك العقلية، لكن بإمكاني رؤية بعض أسبابها ونتائجها. ومن خلال رؤية هذه الأسباب والنتائج، يمكنني تحديد الحالات العقلية التي تحدوك. إن تشبيه الوظيفية للعقل بالكمبيوتر يوجهنا في الاتجاه الصحيح. كيف أعرف أن جهاز الكمبيوتر الخاص بي قد أجرى للتو فحصًا لمكافحة الفيروسات؟ حسنًا، لا أستطيع رؤية ما بداخل الكمبيوتر الخاص بي والعمليات المجهرية التي تحدث في رقائق السيليكون الموجودة فيه (وحتى لو استطعت، فلن أفهمها!). ولكن بإمكاني رؤية أسباب ونتائج فحص مكافحة الفيروسات. أعرف مدخلات الكمبيوتر، مثل نقري على زر «الفحص» على واجهة برنامج مكافحة الفيروسات. وأعرف مخرجات الكمبيوتر، مثل إشعار «اكتمال الفحص» الذي ظهر على الشاشة وتحسن أداء الكمبيوتر بعد الفحص، ومن هذا أستطيع أن أستنتج أن عملية معينة قد حدثت في الكمبيوتر.

فكيف يمكننا أن نعرف أن «ميندي» قصدت ركل الكرة؟ حسنًا، يمكننا أن نرى أنها في موقف يتسبب في قصدها ركل الكرة. نحن نعلم أن الأشخاص الذين يحصلون على ركلة جزاء تتشكل لديهم هذه القصدية. علاوة على ذلك، يمكننا أن نرى أنها ركلت الكرة بالفعل ونعلم أن مثل هذا السلوك عادة ما يكون سببه قصدية الركل. إذا كنا نعرف الدور الوظيفي المميز لقصدية تنفيذ الأهداف، ونعرف المدخلات والمخرجات المرتبطة بعقل «ميندي»، فنحن في وضع جيد لمعرفة أن لديها قصدية الركل. هذا النموذج لموقفنا المعرفي أفضل بكثير من ذلك الذي يقدمه أنصار ثنائية المادة. فبالنسبة لأنصار ثنائية المادة، لا يمكن لسلوك الشخص أن يمدنا بنافذة على عقل شخص ما لأن العلاقة بين الحالات العقلية والسلوك مشروطة تمامًا. وفقًا لثنائية الظاهرة الثانوية، فإن الحالات العقلية لا تسبب السلوك. وتقدم النظرية الوظيفية تفسيرًا مختلفًا تمامًا، حيث تدعي أن أسباب الحالة العقلية ونتائجها هي التي تجعلها على ما هي عليه.

عندما استعرضنا السلوكية في الفصل الثالث، أعربنا عن قلقنا من مغالاتها السلوكية في تبسيط معرفتنا بعقول الآخرين. هل يمكن توجيه الاعتراض نفسه ضد الوظيفية؟ بالنسبة للسلوكي، فإن قصدية ركل الكرة ليست سوى تصرفات سلوكية معين. وبالنسبة للوظيفي،

فإن قصدية ركل الكرة تعني وجود حالة تؤدي دورًا وظيفيًّا معينًا، ويترك الأمر مفتوحًا حول كيفية ظهور هذه الحالة في سلوكنا. إن سلوكنا هو نتاج تفاعلات تحدث بين مجموعة من الحالات الوظيفية، ويمكن لمجموعات مختلفة من الحالات الوظيفية أن تفسر السلوك نفسه. الاحتمال الأرجح هو أن سلوك «ميندي» كان بسبب قصدها ركل الكرة. لكنه من الممكن على الأقل أن تكون الركلة ناجمة عن قصدها ركل الكرنب بسبب اعتقادها بأن الشيء الكائن أمامها هو كرنب. في هذه الحالة، يكون التفسير الصحيح واضحًا جدًّا، ولكن في كثير من الحالات يكون سلوك الأشخاص غامضًا. يمكن للوظيفية أن تستوعب مثل هذا الغموض بطريقة تعجز عنها السلوكية؛ حتى لو لاحظت جميع سلوكيات شخص ما، فلن تعرف العملية الوظيفية الداخلية التي ولدت هذا السلوك، وبالتالي قد لا تعرف ماهية الحالات العقلية التي تحدوه.

بشكل عام، ترسم الوظيفية حلًّا وسطًا معقولًا بين ثنائية المادة والسلوكية. فثنائية المادة تقدم تصورًا للحالات العقلية يجعلها تقلل من قدرتنا على معرفة عقول الآخرين. وعلى النقيض من ذلك، تقدم السلوكية تفسيرًا يبالغ في قدرتنا على معرفة عقول الآخرين. يبدو أن النظرية الوظيفية تحقق توازنًا مثاليًّا؛ حيث تشرح كيف يمكننا معرفة الحالات العقلية للآخرين، وفي الوقت نفسه تشرح لنا الشكوك التي قد تحدونا حول ما يدور في ذهن شخص آخر.

فيما يتعلق بمعرفة عقولنا، تقدم الوظيفية مرة أخرى تفسيرًا معقولًا. فهي تستوعب عدم التماثل المعرفي لمعرفتنا بالعقول بشكل مباشر تمامًا. فلا يمكننا معرفة حالات «ميندي» العقلية إلا من خلال الأسباب والنتائج الخارجية. لكن «ميندي» لديها طريقة داخلية لمعرفة حالتها العقلية غير متاحة لأي شخص آخر. والدور الوظيفي للحالة العقلية لا يسبب فقط سلوكيات معينة، وإنما حالات عقلية أخرى. وجزء من الدور الوظيفي للقصدية هو التسبب في الاعتقاد بأن المرء لديه تلك القصدية، وجزء من الدور الوظيفي للرغبة هو التسبب في الاعتقاد بأن المرء لديه تلك الرغبة وما إلى ذلك. إذا كانت حالات «ميندي» العقلية تجعلها تمتلك معتقدات دقيقة حول تلك الحالات العقلية، فيمكنها معرفة ما يجري في عقلها

مباشرة. وإمكانية الشخص لمعرفة عقله هو بالضبط ما ينقص تفسير السلوكي. فـ «ميندي» لا تحتاج لمراقبة سلوكها لمعرفة حالاتها العقلية لأنها تستطيع الوصول إلى تلك الحالات داخليًا.

3.3.4 مسألة التوزيع

تدعي الوظيفية أن العقل هو نظام من الحالات العقلية التي تتفاعل فيما بينها، ويُحدد كل منها الدور الوظيفي الذي يلعبه. وعلى الرغم من أن حالاتنا العقلية تتحقق من خلال حالات دماغية معينة، قد تتحقق الحالات العقلية للكائنات الأخرى بطرق مختلفة تمامًا. إذا أردنا معرفة ما إذا كان هناك شيء يتمتع بحالة عقلية معينة، فلن نحتاج سوى لتحديد الدور الوظيفي المميز لتلك الحالة العقلية، لكي نعرف ما إذا كان هذا الشيء لديه حالة تؤدي هذا الدور الوظيفي. لقد عملنا حتى الآن باستخدام مخططات بسيطة جدًّا للأدوار الوظيفية لكل حالة عقلية، لذا علينا أولًا تحديد هذه الأدوار الوظيفية بمزيد من التفصيل. ولكن كيفية عمل ذلك بالضبط هي مصدر خلاف كبير بين أنصار الوظيفية.

تقول إحدى المدارس الفكرية أنه يمكننا وصف كل دور بالمنطق السليم. على سبيل المثال، نحن نعرف بالفعل ما يفعله الغضب، لأنه مدمج في معنى كلمة «الغضب». وبالتالي يمكننا تحديد دور الغضب بشكل مسبق من خلال تحليلنا لمعنى «الغضب». ويُعرف هذا الرأي بالوظيفة التحليلية. وتقول مدرسة فكرية أخرى إننا إذا أردنا معرفة طبيعة الغضب، فعلينا أن ننظر إلى الغضب نفسه، بدلًا من مجرد التفكير في معنى كلماتنا. ومن وجهة النظر هذه، يجب أن يعتمد الوصف الكامل لدور الغضب على التحقيق اللاحق. إذا كشف علم النفس عن أن الغضب يؤدي وظيفة تتجاوز تصورنا المنطقي له، فعلينا مراعاة ذلك في مواصفاتنا لدور الغضب. ويعرف هذا الرأي بالوظيفية التجريبية، أو الوظيفية النفسية.

عندما يُطلب منك تحديد الدور الأساسي لكل حالة عقلية، سيقدم لك أنصار الوظيفية التحليلية والتجريبيية إجابات مختلفة. فالوظيفية التجريبية تقدم مزيدًا من التفاصيل حول الدور الوظيفي لكل حالة عقلية. على سبيل المثال، يتضمن دور الغضب أشياء

واضحة تسببها مواقف معينة تنطوي على تهديد، وتتسبب في سلوكيات عدوانية معينة. ولكنه قد يشمل أيضًا أشياء أقل وضوحًا مثل إفراز بعض الهرمونات، ما يتسبب في زيادة معدل ضربات القلب، وتعزيز الانتباه إلى الموقف المسبب للغضب، وإضعاف التقييم العقلاني للموقف. على الصعيد الآخر، لا تهتم الوظيفة التحليلية بهذه المعايير الإضافية، وبالتالي فهي تسمح بمزيد من الأشياء التي تتأهل كحالات الغضب. فكيف نختار بينهما؟ ببساطة، نحن نريد نظرية ليست متحررة أكثر من اللازم ولا متحفظة أكثر من اللازم لإسناد الحالات العقلية.

فكر في ما سيقوله كل رأي حول إمكانية أن يكون الأخطبوط غاضبًا. عندما يواجه الأخطبوط أخطبوطًا آخر في منطقته، فمن السهل أن يكون في حالة عقلية تؤدي الدور الذي نربطه بالغضب. على سبيل المثال، قد تكون هناك حالة ناجمة عن موقف مهدد تسبب سلوكًا عدوانيًا. وما دامت الحالة تستوفي هذه المعايير المنطقية، فإن الباحث الوظيفي التحليلي سوف يستنتج أن الأخطبوط غاضب. ومع ذلك، بالنسبة للوظيفي التجريبي، هناك معايير أكثر تحديدًا قد لا تنطبق على الأخطبوط. فلعل الحالة العقلية للأخطبوط ناجمة عن إفراز الهرمونات (تذكر أن الأخطبوط لديه فسيولوجيا مختلفة تمامًا عنا). ولعل هذا لا يقلل من ميل الأخطبوط للتقييم العقلاني (لعل الأخطبوط لا يمتلك القدرة على التقييم العقلاني). وهنا يمكننا انتقاد أنصار الوظيفية التجريبية لكونهم متحفظين أكثر من اللازم. إنهم ينكرون أن الأخطبوط غاضب لأن غضبه لا يعمل بالطريقة المحددة التي يعمل بها غضبنا. في هذه الحالة، يبدو أن النهج المتحرر الذي اتبعه أنصار الوظيفية التحليلية يسفر عن الإجابة الصحيحة.

لنفكر الآن في حالة أخرى. قد تتمتع السيارة ذاتية القيادة بحالة تؤدي الدور الذي نربطه بالغضب. وقد يتسبب في ذلك موقف مهدد؛ مثل ظهور سيارة أخرى أمامها، ما يسبب سلوكًا «عدوانيًا»؛ مثل إطلاق البوق وتسريع محركها. إذا كانت حالة السيارة هذه تعمل بالطريقة الصحيحة، فسيتعين على أنصار الوظيفية التحليلية قول إن السيارة غاضبة. وهنا يبدو أن المعايير الواسعة التي يستخدمها أنصار الوظيفية التحليلية قد تكون

متحررة أكثر من اللازم. ويمدنا أنصار الوظيفية التجريبية بإجابة مختلفة، على الرغم من أن السيارة لديها حالة تقوم ببعض الأشياء المرتبطة بالغضب، فليس لديها حالة تلعب الدور الوظيفي الكامل للغضب. ولا تنجم هذه الحالة عن هرمونات معينة، ولا تسبب زيادة في معدل ضربات القلب، ولا تؤثر على تركيز الانتباه أو التقييم العقلاني. لذا يبدو هنا أن المعايير الأكثر تطلبًا لأنصار الوظيفية التجريبية تسفر عن نتيجة أفضل.

وهذا يضعنا في مأزق. ففي بعض الأحيان، نحتاج إلى المعايير المتحررة للوظيفية التحليلية، وفي أحيان أخرى، نحتاج إلى المعايير المتحفظة للوظيفية التجريبية. وبدلًا من الاختيار بينهما، لعل علينا التوفيق بين هذين النهجين. إن مفهومنا السابق للدور الوظيفي للحالة العقلية يجب أن يُستكمل بمعايير أخرى تُحدد في وقت لاحق، ولكن المعايير الإضافية التي يجب أن تحددها يجب وضعها بعناية لتجنب المركزية البشرية وتحقيق التوازن بين التحرر المفرط والتحفظ المفرط.

في ظل الوضع الحالي، لا تقدم الوظيفية إجابات واضحة لمسألة التوزيع، لكنها تمدنا بإطار للإجابة عن هذه المسألة. أولًا، نحدد الدور الوظيفي لنوع الحالة العقلية، ثم نرى ما إذا كان المرشح تحدوه حالات تؤدي هذا الدور. وهناك حاجة إلى العمل للحصول على المعايير الوظيفية الصحيحة، ومن ثم هناك حاجة إلى العمل لتحديد ما إذا كان مرشحنا تحدوه حالات عقلية تفي بالمعايير. ولكن ربما يكون هذا هو أقصى ما ينبغي لنا أن نتوقعه من النظرية العقلية. ففي نهاية المطاف، من غير المعقول أن نتمكن من الإجابة عن مسألة التوزيع ونحن جالسون على كرسي الفيلسوف الذي يُضرب به المثل في إجرائه تحليلًا مفاهيميًّا أثناء جلوسه.

مفاهيم رئيسية

الوظيفية التحليلية: وجهة النظر القائلة بأن الدور الوظيفي المحدد للحالة العقلية يمكن تحديده مسبقًا من خلال مفهومنا المنطقي لكيفية عمل تلك الحالة العقلية.

الوظيفية التجريبية/الوظيفية النفسية: الرأي القائل بأن الدور الوظيفي المحدد للحالة العقلية يجب تحديده في وقت لاحق من خلال المعرفة العلمية.

الوظيفية: النظرية القائلة بأن ما يجعل شيئًا ما حالة عقلية معينة هو طريقة عمله في النظام وليس تكوينه الداخلي.

الوظيفية المادية: النظرية القائلة بأن هذه الأدوار الوظيفية تتحقق دائمًا من خلال الحالات المادية. وهذا الرأي يستلزم نظرية الهوية الرمزية وليس نظرية الهوية النوعية.

تشبيه العقل بالكمبيوتر: وجهة النظر القائلة بأن العقل جهاز كمبيوتر (أو يشبهه)؛ حيث يتلقى مدخلات المعلومات ويعالجها لإنتاج المخرجات.

مراجع ومزيد من القراءات

- Alan Turing (1950), 'Computing Machinery and Intelligence', *Mind* 59: 433-60. Excerpt reprinted in David J. Chalmers (ed.) (2021), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edn, New York: Oxford University Press. قدمت هذه الورقة البحثية المهمة طريقة اختبار الذكاء التي صارت تُعرف فيما بعد باسم «اختبار تورينج»

- Ada Lovelace (1843), 'Notes on L. Menabrea's "Sketch of the Analytical Engine Invented by Charles Babbage, Esq."', *Taylor's Scientific Memoirs* 3. تضم هذه الملاحظات تعليقات مستبصرة، وردت سلفًا؛ حول إمكانيات الذكاء الاصطناعي. بقية الملاحظات ليست ذات صلة حقًّا، فهي ليست نصًّا يجب البحث عنه.

- Hilary Putnam (1967), 'The Nature of Mental States', Art Mind, and Religion: 37-48. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. هذه الصيغة المبكرة للوظيفية مهدت الطريق لكثير من العمل المستقبلي.

David M. Armstrong (1981), ‘The Causal Theory of the Mind’, in *The Nature of Mind and Other Essays,* Ithaca: Cornell University Press. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. هنا يدافع «أرمسترونج» عن النظرية الوظيفية.

5 مشكلة الوعي

1.5 حقائق مزعجة

في الفصل السابق، رأينا أن الوظيفية؛ أو الوظيفية المادية تحريًا للدقة، تقدم نظرية واعدة ذات مزايا كبيرة مقارنة بالنظريات الأخرى. لكننا سمحنا لأنصار الوظيفية بأن يفلتوا بتنحية جانب من جوانب العقل وجدوه مزعجًا؛ وهو التجربة الواعية. يبدو أن الوظيفية لا يمكنها تفسير كيف تبدو حالاتنا العقلية في الداخل. فالحالة التي تلعب الدور الوظيفي للألم شيء، واختبار الألم شيء آخر مختلف تمامًا. وتخبرنا الوظيفية بما تفعله حالة الألم، ولكنها لا تخبرنا كيف هي الحال بالنسبة للفرد في حالة الألم تلك. وقد واجهت النظريات المادية الأخرى التي ناقشناها المشكلة نفسها تقريبًا؛ فلم يتمكن أنصار السلوكية من تفسير تجاربنا الواعية من حيث أنماط السلوك. فالشعور بالألم، على سبيل المثال، لا يتعلق فقط بالاستعداد لإظهار سلوك معين. ولم يتمكن أنصار نظرية الهوية النوعية من تفسير تجاربنا الواعية فيما يتعلق بوجود حالة عصبية معينة. وعليه، فهناك «فجوة تفسيرية» بين الحقائق المتعلقة بما يحدث في الدماغ والحقائق المتعلقة بتجربة الألم. وهذه مشكلة خطيرة واجهتها المادية لدرجة جعلتها تستحق أن نسميها مشكلة الوعي. ومشكلة الوعي هي مشكلة تفسير التجربة الواعية من حيث الحالات الفيزيائية و/أو الحالات الوظيفية (والتي تعرف اختصارًا بالحالات «الفيزيائية - الوظيفية»).

في هذه المرحلة، من المفيد توضيح المصطلحات التي نستخدمها بعض الشيء. يُعلمنا «نيد بلوك» كيفية التمييز بين الوعي الظاهري ووعي الوصول. فالحالة العقلية تتسم بوعي ظاهري فقط إذا كان هناك شيء يشبه عيش تلك الحالة من قبل الشخص الذي تحدوه. وهذا المصطلح مشتق من الكلمة اليونانية *phenomenon*،وتعني الظاهر للعيان. الفكرة هي

أن وعيك الظاهري يشكل طريقة رؤيتك للأشياء. عندما نقول إن الحالة العقلية لشخص ما واعية، فإننا نعني في كثير من الأحيان أنها واعية ظاهريًا، أي أن الذات تعيش هذه الحالة العقلية.

لكن هناك معنى آخر لكلمة «الوعي» لا يتعلق بالتجربة مباشرة. فالحالة العقلية قد تكون واعية بمعنى أنها متاحة للوظائف العقلية الأوسع للفرد؛ كاستخدامه للمنطق أو توجيه السلوك الطوعي. تخيل أن «ميندي» رأت في الملعب شاشة كبيرة تعرض نوعًا معينًا من الكعك. يمكننا أن نتساءل عما إذا كانت قد رأت الإعلان بشكل واعٍ أو غير واعٍ. فإذا كانت قد رأته بشكل واعٍ، فيمكنها استخدام رؤيتها للإعلان في توجيه تفكيرها، كأن تستنتج على سبيل المثال، أن هذا النوع من الكعك يرعى اللعبة. ويمكنها أيضًا استخدام ما رأته في توجيه أفعالها، كأن تذكر عند سؤالها مشاهدتها للإعلان على سبيل المثال. لكن إذا كان إدراكها للإعلان غير واعٍ، فلن يكون متاحًا لها بهذه الطرق. إذا سُئلت، لن تذكر مشاهدتها للإعلان، ولن تستخدم هذا الإدراك اللاواعي في توجيه تفكيرها وتصرفاتها. ويسمي «بلوك» هذا النوع من الوعي بوعي الوصول.

يختلف وعي الوصول عن الوعي الظاهري. إذا علمنا أن الأخطبوط لديه حالات عقلية متاحة لتوجيه أفعاله، فسنواجه سؤالًا آخر حول ما إذا كان الأخطبوط يختبر أي شيء في الداخل؛ وذلك لأن بإمكانه الوصول لهذه الحالة بشكل واعٍ غير ظاهر. ووعي الوصول هو مفهوم وظيفي يشرح كيفية تفسير عمل الحالة العقلية ضمن الوظائف العقلية الأوسع. لذا، لشرح وعي الوصول، كل ما عليك فعله هو تحديد هذا الدور الوظيفي وحالات الدماغ التي تدركه. من ناحية أخرى، فإن الوعي الظاهري يقاوم بشكل فريد التفسير الفيزيائي الوظيفي. ويقارن «تشالمرز» (1997) مشكلة تفسير وعي الوصول «السهلة» مع مشكلة تفسير الوعي الظاهري «الصعبة».

إذن، ما الدور الذي تلعبه المادية في مشكلة الوعي (الصعبة)؟ قد يختار المرء دومًا رفض نهج مادية العقل ودعم ثنائية المادة. لكننا رأينا بالفعل أن ثنائية المادة لها مشكلات خطيرة

في حد ذاتها. الخيار الأكثر جاذبية هو اعتماد إستراتيجية فرق تسد التي ذكرناها في الفصل الرابع. في هذا النهج نحتاج إلى نظريتين: نظرية تصف طبيعة الحالات العقلية بشكل عام؛ ونظرية أخرى تصف التجارب الواعية على وجه الخصوص. ستحتاج النظرية الأولى إلى تقديم تفسير مُرضٍ لكل جانب من جوانب العقل، باستثناء التجربة الواعية؛ حيث فرص المادية واعدة. وعلى الرغم من أن النظرية السلوكية أو نظرية الهوية لم تقدم وصفًا ناجحًا تمامًا للعقل غير الواعي، تعد الوظيفية بالنجاح في هذا الشأن. وعلى النظرية الثانية حل مشكلة الوعي، وتوضيح لماذا نحظى بتجارب واعية ولماذا تُشعرنا كل تجربة من هذه التجارب بما تشعرنا به. وهنا تبدو النظرية المادية غير واعدة. وكما سنرى في الجزء التالي، فإن النظرية الوظيفية ليست مجهزة بشكل أفضل لحل هذه المشكلة مقارنة بالنظريات المادية الأخرى. ولكن هذا القصور يعني أن الوظيفية ليست خاطئة بقدر ما هي غير مكتملة. ولكي نحصل على صورة كاملة، يجب استكمال الوظيفية ببعض النظريات غير الوظيفية للتجارب الواعية.

إذن ما هي النظرية التي يجب أن تحتل الدور النظري الثاني في تفسير الوعي؟ على الرغم من تقديم العديد من النظريات، هناك اهتمام متزايد بخيارين جريئين: مثنوية الخصائص؛ والتي تقول إن التجارب الواعية هي سمات غير مادية للعقل، ونظرية الوهم؛ التي تقول إن التجارب الواعية غير موجودة. وفي الجزء الثالث من هذا الفصل، سنستكشف هاتين النظريتين المتطرفتين. ولكن قبل ذلك، يجب أن نحظى بفكرة أفضل عما يحفز هذه النظريات من خلال إلقاء نظرة فاحصة على مشكلة الوعي.

2.5 ثلاث حجج مناهضة للمادية

طُرحت حُجج عديدة للاعتقاد بأن التجربة الواعية لا يمكن تفسيرها من حيث الخصائص الفيزيائية الوظيفية. ولكن أكثر ثلاث حجج مؤثرة هي حجة الزومبي، وحجة الطيف المقلوب، وحجة المعرفة. وتقدم هذه الحجج تجارب فكرية مذهلة تُظهر أن التجارب الواعية لها خصائص غير مادية.

1.2.5 حجة الزومبي

قدم «روبرت كيرك» في السبعينيات فكرة الزومبي الفلسفية، وطورها بعد ذلك «ديفيد تشالمرز» في التسعينيات. الزومبي هو كائن يفتقر إلى الوعي الظاهري، ولكنه يتصرف كما يتصرف الكائن الذي يتمتع بوعي ظاهري. فعلى عكس الزومبي الذي تراه في أفلام هوليوود، لا يمكن تمييز سلوكه تمامًا عن سلوك الشخص العادي. فلو كان أعز أصدقائك زومبي، فلن تعرف. وتدعوك حجة الزومبي المناهضة للمادية إلى تخيل توأمك الزومبي. إنه نسخة تشبهك في جميع النواحي الجسدية، وصولاً إلى خلاياك العصبية. وهو يشبهك أيضًا في جميع النواحي الوظيفية؛ حيث يعالج المدخلات الحسية كما تعالجها، ويُنتج مخرجات سلوكية كما تتصرف بالضبط. والأدوار الوظيفية التي تؤديها حالات دماغك هي الأدوار الوظيفية نفسها التي تؤديها حالات دماغ توأمك الزومبي. ولكن توأمك الزومبي يختلف عنك في جانب واحد فقط، فهو ليس لديه تجارب واعية. عندما يرتطم إصبع قدمك، تقول «آخخخ!»، وتقفز وتشعر بالألم. أما عندما يرتبط إصبع قدم توأمك الزومبي، فإنه يقول «آخخخ!» ويقفز، لكنه لا يشعر بأي شيء. عندما تشرب قدحًا من الشاي، تقول «لذيذا!»، وتسترخي على كرسيك وتستمتع بمذاقه. أما عندما يشرب توأمك الزومبي قدحًا من الشاي، فإنه يقول «لذيذا!»، ويسترخي على كرسيه دون أن يتذوق أي طعم على الإطلاق. من الخارج، يبدو توأمك الزومبي مثلك تمامًا، ولكن من الداخل كل شيء مظلم.

من المثير للاهتمام أن توأمك الزومبي سيظل يتمتع بحالات عقلية واعية يمكنه الوصول إليها. إذا أمكنك الحديث عن تصورك للإعلان واستخدامه في توجيه تفكيرك وأفعالك، فهو أمر ممكن أيضًا بالنسبة لتوأمك الزومبي. فوعي الوصول هو فكرة وظيفية، لذا فإن نسختك الوظيفية المثالية ستتمتع بحالات الوعي نفسها التي تتمتع بها. لكن الوصول إلى الحالة العقلية شيء واختبارها شيء مختلف تمامًا.

تهدف تجربة الزومبي الفكرية إلى إظهار أن وجود الزومبي ممكن ميتافيزيقيًا؛ وهذه الكلمة مهمة هنا. فلو استحال وجود شيء وفقًا لقوانين الطبيعة الفعلية، فإنه يظل ممكنًا

على المستوى الميتافيزيقي. على سبيل المثال، قد تكون الدائرة المثالية مستحيلة، بالنظر إلى كيفية تكوين العالم فعليًا. لكن الدوائر المثالية تظل ممكنة ميتافيزيقيًا لو كانت قوانين الطبيعة مختلفة. وعلى النقيض من ذلك، فإن الدائرة المربعة مستحيلة بغض النظر عن قوانين الطبيعة التي تغيرها. قد يكون وجود توائم زومبي أمرًا مستحيلًا، وفقًا لقوانين الطبيعة الفعلية، لكن هذه التجربة الفكرية تقترح إمكانيتها بهذا المعنى الميتافيزيقي الأوسع.

مشكلة النظريات المادية أنها ملتزمة بالاستحالة الميتافيزيقية للزومبي. إذا كانت المادية صحيحة، فإن شخصًا مثلك في جميع النواحي الجسدية لا بد أن يكون مثلك في جميع النواحي العقلية. لكن توأمك الزومبي هو شخص مثلك من جميع النواحي الجسدية، ولكنه يختلف عنك عقليًا لأنه يفتقر إلى الوعي. وتُحدد النظرية الوظيفية الحالات العقلية من حيث الخصائص الوظيفية وليس الخصائص المادية، وتواجه المشكلة نفسها إلى حد كبير. إذا كانت الوظيفية صحيحة، يجب أن يتشابه الكائنان المتشابهان وظيفيًا عقليًا أيضًا. لكن توأمك الزومبي يشبهك في جميع النواحي الوظيفية، ولكنه لا يشبهك في جميع النواحي العقلية. إليك حجة الزومبي كاملة:

الفرضية 1: يمكن تصور وجود نسخة زومبي طبق الأصل منك

الفرضية 2: كل ما يمكن تصوره ممكن.

الفرضية 3: إذا كان توأمك الزومبي ممكنًا، فإن المادية خطأ.

الاستنتاج: لذلك، فإن المادية خطأ.

دعونا نتناول فرضياتها خطوة بخطوة. لماذا تعتقد أن الزومبي يمكن تصوره؟ يتفق بعض الناس على الفور على أنه من الممكن تصور وجود الزومبي. يتخيلون شخصًا هو النسخة المثالية منهم على المستوى الفيزيائي الوظيفي، ثم يتخيلون أن هذا الشخص يفتقر إلى أي

تجارب، ها نحن نجحنا في ذلك! ولكن قد يحتاج الآخرون إلى بناء فكرة التوائم الزومبي على مراحل. ومن الممكن القيام بذلك من خلال اللجوء إلى حالات الحياة الواقعية التي يبدو أن الناس فيها يفتقدون بعض جوانب التجربة الواعية. العمى البصري هو حالة يعاني فيها الأشخاص من تلف جزء من الجهاز البصري في الدماغ يصيبهم بالعمى. في معظم الحالات، يقتصر الضرر على نصف واحد من الدماغ، ما يجعل الشخص أعمى في نصف مجاله البصري. وعند عرض كرة عليه في النصف «الأعمى» وطُلب منه تحديد لونها، فإنه يجيب بأنه لا يستطيع رؤيتها. لكن الشيء المذهل في العمى البصري هو أنه إذا طُلب من المشاركين تخمين لون الكرة، فسوف يخمنون بشكل صحيح بشكل عام. وهذا يعني أن الشخص قادر على رؤية الكرة بطريقة ما. ومن الممكن فهم ذلك من خلال اقتراح أن الشخص موضع دراستنا يرى الأشياء في المنطقة «العمياء» دون أن تكون لديه خبرة واعية بالرؤية. يمكنه على الأقل القيام ببعض الأشياء التي يمكن للمبصرين القيام بها، لكن تجربته البصرية في تلك المنطقة مظلمة من الداخل. لديه حالات إدراكية معينة، ولكن لا شيء لديه يشبه التمتع بتلك الحالات الإدراكية.

إذا فهمت هذا التفسير لظاهرة العمى البصري الواقعية، فيمكننا استخدامها كنقطة انطلاق لتصور الزومبي. تخيل أن الشخص موضع دراستنا يبدأ في التكيف مع حالته. يظل لا يتمتع بالتجربة البصرية للأشياء في تلك المنطقة، ولكن عند سُؤاله عن لون الكرة، فإنه يجيب دون تردد. إنه لم يذكر إصابته بالعمى في تلك المنطقة، ولم يعط أي إشارة إلى أنه، من وجهة نظره، يخمن لون الكرة. في الواقع، يتقن هذا الأمر لدرجة أن سلوكه لا يمكن تمييزه عن سلوك الشخص المبصِر. وإذا سُئل عما إذا كان يتمتع بتجربة واعية بالكرة، فسيجيب بنعم، رغم عدم صحة ذلك. الآن تخيل أن الشخص موضع دراستنا يعاني عمى بصريًا ليس في نصف المجال البصري فقط ولكن عبر المجال البصري بأكمله، وأن هذه الحالة لا تؤثر على بصره فحسب، بل على جميع حواسه. طبق الوضع نفسه على جميع الجوانب الأخرى من حياته العقلية: عندما يغضب، يفعل ما يفعله الغاضبون ولكن دون أن يشعر بالغضب؛ وعندما يرغب في الشاي، فإنه يفعل ما يفعله الأشخاص الذين يرغبون في

الشاي ولكن دون أي تجربة للرغبة. وشيئًا فشيئًا، أزل جميع جوانب تجربته الواعية مع الحفاظ على خصائصه الوظيفية. تهانينا! فقد صرت الآن تتصور الزومبي! ولكي تتصور توأمك الزومبي، ما عليك سوى أن تتخيل نفسك مع هذه النسخة المعززة من العمى البصري.

والآن، دعونا نفكر في الفرضية 2. هل ما يمكن تصوره دليل جيد لما هو ممكن؟ من ناحية، يبدو أن هناك صلة وثيقة بين التصور والإمكانية. أستطيع أن أتصور مربعًا منقطًا لأنه من الممكن أن يكون هناك شيء مربع ومنقط في الوقت نفسه. أما المربع المستدير فلا يمكن تصوره على وجه التحديد لأنه مستحيل. نحاول تخيل سيناريوهات مختلفة لنحدد ما يمكن أن يكون وما لا يمكن أن يكون. ومن ناحية أخرى، هناك حالات واضحة فشل فيها استخدام التصور كاختبار للإمكانية. كما عرضنا في الفصل الثاني، قد يكون المرء قادرًا على تصور لقاء «جيه. كيه. رولينج» مع «روبرت جالبريث»، دون أن يعرف باستحالة ذلك لأنهما في الواقع الشخص نفسه. وبالمثل، وجد «ديكارت» أنه من غير المتصور أن تتمكن الآلة من إجراء محادثة، مع أن مثل هذا الشيء ممكن بالفعل، ومن ثم من الممكن فصل التصور عن الإمكانية.

أين يتركنا هذا مع اختبارات التصور؟ أحد الخيارات هو القول بأن التصور لا يبرر أبدًا استنتاج ما هو ممكن؛ وهذا من شأنه أن يسمح للماديين بالتقليل من حجة الزومبي، لكنه سيُلزمهم بتجاهل اختبارات إمكانية التصور في جميع المجالات، وهو أمر يصعب تحمله. والقول بأن التصور هو اختبار مفيد ولكنه ليس مثاليًّا للإمكانية، هو نهج أكثر تحفظًا. مثل العديد من الاختبارات، فإنه يعطينا أحيانًا إجابة غير صحيحة، ولكن عند استخدامه بشكل مناسب، يظل دليلًا مفيدًا للحقيقة.

فكيف يمكننا إذن تحديد ما إذا كان اختبار قابلية التصور مخطئ؟ حسنًا، أحد الأشياء الرئيسية التي تسبب المشكلات هو عدم معرفة كل الحقائق ذات الصلة بالسيناريو الذي تحاول تصوره. إذا أتيحت لديَّ كل الحقائق ذات الصلة عن «رولينج»، فسوف أعلم أن

«رولينج» ذهبت إلى الناشرين وقالت «أريد أن أكتب تحت الاسم المستعار «روبرت جالبريث»، وأنها صارت تؤلف الكتب التي ستُنشر لاحقًا تحت هذا الاسم. وبمعرفة هذه الحقيقة، سيكون من غير المتصور أن تتمكن «رولينج» من مقابلة «جالبريث». لذا، على الرغم من أنه كان من الممكن للوهلة الأولى تصور أن تتمكن «رولينج» من مقابلة «جالبريث»، فإنه صار أمرًا غير متصور في ظل الظروف المثالية، أي الظروف التي تتيحها لي كل الحقائق ذات الصلة. الشيء نفسه ينطبق على «ديكارت». لم يعلم «ديكارت» أنه من الممكن تصميم آلات قادرة على معالجة المعلومات بطرق معقدة، وإذا كان يعرف ذلك تمام المعرفة، فلن يصعب عليه تصور وجود آلة ذات كفاءة لغوية.

هذا يغير الجدل حول حجة الزومبي. فإذا كان هناك شيء يمكن تصوره بشكل مثالي، فهو ممكن. لذا، إذا كان من الممكن تصور وجود الزومبي بشكل مثالي، فإن الحجة قد عادت إلى مسارها الصحيح. فلماذا نعتقد أن الزومبي يمكن تصوره بشكل مثالي؟ الفكرة الدافعة هنا هي أن تعلم حقائق جديدة حول الحالات الفيزيائية والوظيفية للدماغ لن يُحدث أي فرق في إمكانية تصور الزومبي. والحقائق حول روابطنا العصبية أو كيفية معالجتنا للمعلومات هي ببساطة نوع خاطئ من الحقائق تستلزم وجود تجربة واعية. وليست هناك عملية فيزيائية وظيفية في الدماغ يمكن لاكتشافها أن يجعلنا نقول: أوه! الآن، بعد أن عرفت هذه الخاصية، أستطيع أن أرى أن حالتي الفيزيائية الوظيفية يجب أن تؤدي إلى تجربة واعية. في أي حالة من هذا القبيل، سيكون من الممكن دائمًا تصور اختبار شخص لتلك الحالة دون أن يكون واعيًا. لذلك، على الرغم من أننا لا نعرف الكثير عن حالات دماغنا والحالة الوظيفية التي يدركها، فقد نوقن بأن القيام بذلك لن يزيد فهمنا لمشكلة الوعي.

مع القليل من التنقيح، يمكننا الدفاع عن الفرضيتين 1 و2 من حجة الزومبي. تنص الفرضية 3 على أنه إذا كانت المادية صحيحة، يستحيل وجود الزومبي، وهو التزام صريح بالمادية. ونستنتج من الفرضيات 1 إلى 3 خطأ النظرية المادية. وبشكل أكثر تحديدًا، تشير الحجة إلى أن المادية تفشل في تفسير التجربة الواعية. وجوانب العقل غير المختبرة محصنة ضد حجة الزومبي. حاول أن تتخيل شخصًا مثلك من جميع النواحي الفيزيائية

والوظيفية، ولكنه لا يعتقد أن الماء صالح للشرب. من الصعب فهم شخص يقول «المياه صالحة للشرب»، ويشرب الماء ويعامل الماء عمومًا كما تتعامل بها، ولكنه لا يعتقد أن الماء صالح للشرب. لا يمكن تصور مثل هذه النسخة المكررة لأن المعتقدات هي في الواقع خصائص وظيفية؛ وهي خصائص يجب أن تتقاسمها النسخ الوظيفية المثالية. ونظرًا لأن النسخة المكررة لديها حالة تفعل كل الأشياء التي يفعلها اعتقادك، فما الذي يمكن أن تريده أكثر من ذلك حتى تُصنفه على أنه الاعتقاد نفسه؟ تماشيًا مع إستراتيجية فرق تسد، فإن حجة الزومبي تتعارض مع أي نظرية مادية للوعي الظاهري، ولكنها تتماشى تمامًا مع النظرية المادية للحالات العقلية غير الظاهرة. لذا لا يوجد هنا أي خطر على أن تلعب الوظيفية المادية الدور النظري الأول، حتى لو لم تتمكن من لعب الدور الثاني.

2.2.5 حجة الطيف المقلوب

مشكلة الوعي هي أن الظروف الوظيفية والجسدية للشخص لا يبدو أن لها أي تأثير على تجربته الواعية (أو غيابها). ويعد سيناريو الزومبي أحد الطرق التي تسلط الضوء على هذا الانفصال بين الوعي الفيزيائي الوظيفي والوعي الظاهري، ولكن مجموعة من التجارب الفكرية الأخرى تشير إلى الشيء نفسه. ومن هذه التجارب الفكرية سيناريو الطيف المقلوب. وتعود هذه الحجة إلى عهد «جون لوك» (1704 - 1632)، لكن من أنصارها الجدد فلاسفة مثل «مارتين نيدا - راميلين».

فكر في تجربة النظر إلى وعاء الفاكهة. ترى اللون الأحمر عند رؤية الفراولة، وترى اللون الأخضر عند رؤية الليمون الأخضر. لكن تخيل الآن أشخاصًا «مقلوبين» يرون الأشياء بشكل مختلف. إن تصورنا للون له طيف، ولكن بالنسبة للشخص المقلوب، يكون هذا الطيف معكوسًا. بالنسبة لأي لون تراه، فإن الشخص المقلوب سيرى الطرف المقابل من الطيف. عندما يرى المقلوب الفراولة، فإنه يرى اللون الذي تراه عندما ترى الليمون الأخضر. وعندما ترى ليمونة، فإنه يرى ما تراه عندما ترى الفراولة. تخيل الآن «توأمك المقلوب»؛ وهو كائن يشبهك في كل النواحي الوظيفية والجسدية، ولكن تجربته البصرية للألوان مقلوبة

بالنسبة لتجربتك. يمكن لتوأمك المقلوب أن يميز الأشياء ذات الألوان المختلفة تمامًا كما تفعل أنت، وسوف يصنف الفراولة على أنها «حمراء» والليمون الأخضر على أنه «أخضر». لكن من الداخل، تختلف الحياة العقلية لتوأمك المقلوب تمامًا عن حياتك. وهذا يعطينا حجة الطيف المقلوب ضد المادية التي توازي بشكل وثيق حجة الزومبي:

الفرضية 1: التوأم المقلوب يمكن تصوره.

الفرضية 2: ما يمكن تصوره ممكن.

الفرضية 3: إذا كان التوأم المقلوب ممكنًا، فإن المادية خطأ.

الاستنتاج: وعليه، فإن المادية خطأ.

تعمل الفرضية 2 والفرضية 3 مثل الفرضيات التي تقابلها بالضبط في حجة الزومبي. ولكن ماذا عن ادعاء الفرضية 1 بأن التوأم المقلوب أمر يمكن تصوره بالفعل؟ قد يكون من المفيد مرة أخرى بناء الفكرة باستخدام الحالات الفعلية. يرى الناس الألوان بطرق مختلفة بمهارة. فاختلافات الكروموسومات تجعل النساء والرجال حساسون للأطوال الموجية بطرق مختلفة بعض الشيء، ونتيجة لذلك ترى النساء عمومًا الألوان أغمق قليلًا من الرجال. وفي معظم الحالات، لا يظهر هذا الاختلاف بين الرجل والمرأة في السلوك. فهم يُصنفون الألوان بالطريقة نفسها، ويصنفون الأشياء نفسها بالأحمر والأخضر وهلم جرًّا. ومع ذلك، فإن تجاربهم البصرية مختلفة.

يرتبط هذا الاختلاف في التجربة البصرية باختلاف طفيف على المستوى الوظيفي؛ حيث تكشف التجارب الدقيقة عن بعض الاختلافات الملحوظة في كيفية تصنيف النساء والرجال للألوان. ولكن في حالات أخرى قد لا يكون هناك اختلاف وظيفي بين شخصين يختبران الألوان بشكل مختلف. وتُسلط «مارتين نيدا - راميلين» الضوء على الحالات الواقعية المحتملة للطيف المقلوب. يعتمد إدراك الألوان على الخلايا المخروطية الموجودة

في شبكية العين. وهناك ثلاثة أنواع من الخلايا المخروطية، وكل نوع أكثر حساسية لنطاق مختلف من الأطوال الموجية؛ الحمراء والخضراء والزرقاء على التوالي. وهذا الاختلاف في الحساسية يشرح اختلاف "الأصباغ الضوئية» الموجودة في كل خلية. عندما نرى جسمًا أحمر اللون، فإن كل مخروط يتأثر بالأطوال الموجية الحمراء بدرجات مختلفة. على سبيل المثال، سيكون المخروط الكاشف للأحمر أكثر تأثرًا من المخروط الكاشف للأزرق. لذلك، من خلال تتبع الاختلافات بين كيفية تأثر الأنواع الثلاثة من المخاريط، يمكن للنظام البصري معرفة ماهية ألوان الأشياء.

ينتج عمى الألوان الأحمر والأخضر عن سمة وراثية تجعل المخاريط الكاشفة للأحمر والمخاريط الكاشفة للأخضر لها النوع نفسه من الصبغة الضوئية، ما يعني أنه لا يوجد فرق في عدد المخاريط الكاشفة للأحمر والمخاريط الكاشفة للأخضر. ونتيجة لذلك، تتأثر بالأطوال الموجية الحمراء. لكن مجموعة نادرة من العوامل الوراثية (تُؤثر على ما يقدر بنحو 14 من كل 10,000 رجل) تتسبب في انقلاب هذه الأصباغ الضوئية مقارنة بالعين الطبيعية. وتحتوي المخاريط الكاشفة للون الأحمر على صبغ ضوئي حساس للأخضر، بينما تحتوي المخاريط الكاشفة للأخضر على صبغ ضوئي حساس للأحمر. ومن ثم فإن الأطوال الموجية الحمراء تؤثر على المخاريط الكاشفة للأخضر أكثر من تأثيرها على المخاريط الكاشفة للأحمر. والأمر المذهل في هذه الحالة الشاذة هو أنها لا تؤثر على قدرة الإنسان على تمييز الألوان. فخلافًا لعمى الألوان، فإن الاختلاف في تنشيط الأنواع المخروطية يظل قائمًا. وهذا يجعل من الممكن عدم تمييز هؤلاء الأشخاص وظيفيًا عن الأشخاص العاديين إلا من خلال تجارب بصرية مقلوبة الطيف. ومع ذلك، إذا كانت النظرية الوظيفية صحيحة، فيجب أن يكون مثل هذا الشيء مستحيلًا. من هنا، ليس من الخيال أن نتصور شخصًا يُشبهك في جميع النواحي الوظيفية والجسدية (بما في ذلك شبكية العين)، ومع ذلك لديه تجارب بصرية معكوسة بالنسبة لتجاربك البصرية.

تجذب حجة الزومبي وحجة الطيف المقلوب الانتباه إلى جوانب مختلفة من مشكلة الوعي. تقترح حجة الزومبي أن المادية لا يمكنها تفسير سبب وعيك الظاهري. وتقترح

حجة الطيف المقلوب إلى أن المادية لا يمكنها تفسير سبب وعيك الظاهري كما هو. فشرح أصول التجارب الواعية شيء، وشرح طبيعة تلك التجارب الواعية شيء آخر. وتُعرف السمات التي تحدد تجاربنا الواعية بالخصائص الظاهرية. ستتميز تجربة «ميندي» في لحظة معينة بمجموعة واسعة من الخصائص الظاهرية؛ وخز الألم في كاحلها، ولون العشب الأخضر وما إلى ذلك. وتشكل هذه الخصائص ظواهر الشخص موضع الدراسة؛ تجربته الذاتية واختباره للعالم دائم التغير. وتقترح حجة الطيف المقلوب أن ظواهرنا لا يمكن تفسيرها من الناحية الفيزيائية الوظيفية.

3.2.5 حجة المعرفة

تخيل أن عالمة أعصاب تدعى «ماري» لديها معرفة مذهلة بالعلم الذي يفسر رؤية الألوان. إنها تعرف كل شيء عن كيفية عكس الأجسام الملونة المختلفة للضوء بأطوال موجية مختلفة، وكيف تؤثر هذه الأطوال الموجية على شبكية العين. وتعرف كل شيء عن كيفية انتقال الإشارات عبر العصب البصري، وكيفية معالجة الجهاز البصري لهذه الإشارات. كما تعرف كل شيء عن كيفية تفاعل الحالات الإدراكية الناتجة مع حالاتنا العقلية الأخرى وتوجيه سلوكنا. وبفضل التقدم العلمي، اكتملت معرفة «ماري» العلمية برؤية الألوان. باختصار، إنها تعرف كل الحقائق الفيزيائية الوظيفية المتعلقة برؤية الألوان. ولكن المشكلة تكمن في أنها اكتسبت كل هذه المعرفة وهي تعيش في بيئة عديمة اللون. فقد وُلدت في سجن أبيض وأسود؛ حتى أن بشرتها طُليت باللون الرمادي فلم تر لونًا أبدًا. تعرف كل شيء عن علم رؤية الألوان من الكتب المدرسية ومقاطع الفيديو التي شاهدتها بالأبيض والأسود. وفي أحد الأيام، تهرب من سجنها أحادي اللون وترى بعينيها الطماطم الناضجة. وعندما تفعل ذلك، تتعلم حقيقة جديدة حول رؤية الألوان؛ وتعرف ما تعنيه تجربة رؤية اللون الأحمر.

ما الذي تخبرنا به هذه التجربة الفكرية عن طبيعة الوعي؟ قدم «فرانك جاكسون» (1982) هذا السيناريو ليجادل بأن المادية خاطئة. عندما ترى «ماري» اللون الأحمر للمرة

الأولى، تتعلم حقيقة عن التجربة الواعية، لكنها تعرف بالفعل كل الحقائق الوظيفية والجسدية المتعلقة برؤية الألوان. ولا يمكنك أن تتعلم شيئًا تعرفه بالفعل؛ لذا فإن ما تعلمته «ماري» يجب أن يكون حقيقة غير مادية حول رؤية الألوان. بعبارة أخرى، كانت تعرف بالفعل جميع الخصائص الفيزيائية المرتبطة برؤية اللون الأحمر، لذا فإن ما تعلمته يجب أن يكون خاصية غير مادية تتعلق برؤية اللون الأحمر. وهذه الخاصية الحمراء التي تشعر بها عندما ترى أشياء حمراء يجب أن تكون خاصية غير مادية لتجربتك الإدراكية. وهذا يعطينا الحجة التالية:

الفرضية 1: قبل أن تغادر غرفتها، كانت «ماري» تعرف كل الحقائق الجسدية المتعلقة بإدراك اللون.

الفرضية 2: عند مغادرة غرفتها، تتعلم «ماري» ما تختبره عند رؤية اللون الأحمر.

الفرضية 3: ما تختبره عند رؤية اللون الأحمر هو حقيقة عن إدراك اللون.

الاستنتاج 1: لذلك فإن ما تعلمته «ماري» هو حقيقة غير مادية.

الفرضية 4: إذا كانت المادية صحيحة، فلا توجد حقائق غير مادية.

الاستنتاج 2: وعليه، فإن المادية خاطئة.

تقدم أول فرضيتين الجزء الأكبر من العمل في هذه الحجة. فالفرضية 1 تقول إن «ماري» يمكنها تعلم جميع الحقائق الوظيفية والفيزيائية حول رؤية الألوان دون أن تجرب رؤية اللون الأحمر. إذا فكرت في الحقائق ذات الصلة، فمن المعقول أنه يمكن تعلم هذه الحقائق في بيئة أحادية اللون. وجهل «ماري» بتجربة رؤية اللون الأحمر لن يمنعها من معرفة الحقائق الفيزيائية حول الأطوال الموجية أو شبكية العين أو الخلايا العصبية، ولن يمنعها من معرفة الحقائق الوظيفية حول كيفية معالجة المعلومات الخاصة بالألوان. والفرضية 2 بأن «ماري» لم تستطع استخدام معرفتها الوظيفية والفيزيائية لمعرفة ما تعنيه رؤية اللون

الأحمر هي أيضًا معقولة إذا فكرت في الحقائق المتاحة لها. فمعرفة كل تلك الحقائق الفيزيائية والوظيفية قد تضع «ماري» في وضع يسمح لها باستنتاج المزيد من الحقائق الفيزيائية والوظيفية، لكنها لا تستطيع أن تجعل نفسها تختبر شعور رؤية اللون الأحمر. حتى مع معرفة «ماري» العلمية الكاملة، لا شيء يضاهي ما يدور في رأس شخص يرى اللون الأحمر قد يخبرها أنه يرى اللون الأحمر وليس اللون الأخضر.

كما هي الحال مع الحجج السابقة، يمكننا شرح الفرضيات باستخدام حالة من الحياة الواقعية. كان «كنوت نوردبي» (1942-2005) عالمًا في مجال الرؤية يعاني من حالة نادرة من عمى الألوان تُسمى «الأكروماتوبسيا»؛ تُسبب افتقار شبكية العين إلى الخلايا المخروطية اللازمة لرؤية الألوان. ورغم هذا الخلل البصري، استطاع «نوردبي» أن يقطع شوطًا طويلا كعالم رؤية. وكان يفهم ويكتشف الحقائق العلمية حول الرؤية دون الحاجة لأن يختبر التجارب البصرية لرؤية الألوان بنفسه. وعلى الرغم من معرفته المتخصصة في علوم الرؤية، لم يتمكن من استنتاج الشعور برؤية اللون الأحمر. لم يُعالج «نوردبي» أبدًا، ولكنه لو كان تلقى العلاج، لكان قد تعلم شيئًا عن إدراك الألوان لم يكن من الممكن أن تُطلعه عليه معرفته العلمية. ويختلف وضع «ماري» عن حالة «نوردبي» من حيث مقدار المعرفة العلمية التي تمتلكها «ماري» (لديها كل المعرفة وليس الكثير منها) وسبب محدودياتها الإدراكية (البيئة أحادية اللون التي تعيش فيها وليست مشكلة في شبكية العين). لكن من الصعب أن نفهم كيف لهذا الاختلاف أن يسمح لـ «ماري» بمعرفة الشعور الناجم عن رؤية اللون الأحمر، بينما لم يتمكن «نوردبي» من ذلك.

يعترض منتقدو حجة المعرفة على الانتقال من الادعاءات المعرفية حول ما تعرفه «ماري» عن تجارب الألوان إلى الاستنتاج الميتافيزيقي حول الطبيعة الفعلية لتجربة الألوان. ومن الاقتراحات التي يقدمونها أن جميع الحقائق المتعلقة بتجربة الألوان هي حقائق فيزيائية وظيفية، ولكن هناك طرقًا مختلفة لمعرفة تلك الحقائق. ولذلك، عندما ترى «ماري» وردة حمراء للمرة الأولى، فإنها لا تتعلم حقيقة جسدية جديدة، وإنما تتعرف على واحدة من الحقائق الجسدية القديمة بطريقة جديدة. وتجربة رؤية اللون الأحمر ليست أكثر من

كونك في حالة دماغية تؤدي دورًا وظيفيًّا معينًا. ولكن عيش هذه الحالة الدماغية بنفسها يجعل «ماري» تكتسب منظورًا جديدًا لهذه الحقيقة الجسدية. وهناك مشكلات دقيقة هنا يجب أن نبحثها بعناية، ولكن السؤال الذي يستحق طرحه هو كيف يمكن لـ «ماري» أن تكتسب منظورًا جديدًا حول شيء تعرف كل شيء عنه بالفعل؟ إن معرفة أن «جيه. كيه. رولينج» هي «روبرت جالبريث» قد يمنحك منظورًا جديدًا عن شخص كنت تعرفه بالفعل. ومع ذلك، وكما عرضنا سلفًا، إذا كنت تعرف بالفعل كل شيء عن «جيه. كيه. رولينج»، فأنت تعرف بالفعل اسمها المستعار، ولن يبقى هناك مجال لاتخاذ هذا المنظور الجديد عنها. وفكرة تبني منظور جديد عن شيء ما تعني أن هناك شيئًا لا تعرفه بالفعل. لذا، إذا كانت «ماري» تعرف بالفعل كل شيء عن الحالة الوظيفية والفيزيائية لرؤية اللون الأحمر، فلن يكون لديها مجال لتكتسب منظورًا جديدًا عن ذلك. إذا كان لرؤية اللون الأحمر خصائص إضافية تتجاوز الخصائص الفيزيائية الوظيفية التي تعرفها بالفعل، فلا يمكن أن تتفاجأ «ماري» إلا بمعرفة ما تشعر به حقًّا عند رؤية اللون الأحمر. وكما هي الحال مع حجة الطيف المقلوب، تقترح حجة المعرفة أن الخصائص الظاهرة لتجاربنا الواعية لا يمكن تفسيرها من الناحية الفيزيائية الوظيفية.

3.5 الثنائية والوهم

لقد صرنا الآن نفهم مشكلة الوعي بشكل أفضل. وتكمن المشكلة في تقديم تفسير للخصائص الظاهرية والوعي الظاهري لبعض الحالات العقلية. لكن حجة الزومبي، وحجة الطيف المقلوب، وحجة المعرفة تشير إلى أن المادية غير قادرة على تقديم مثل هذا التفسير. كيف ينبغي التعامل مع هذه المشكلة؟ سنركز على اقتراحين جريئين: مثنوية الخصائص ونظرية الوهم.

يرى أنصار نظرية مثنوية الخصائص (مثل «ديفيد تشالمرز») أن الوعي الظاهري تُشكله خصائص غير مادية. ويتمثل حل مشكلة الوعي في رفض المادية وإضافة هذه الخصائص غير المادية إلى رؤيتنا الميتافيزيقية للواقع. فألم كاحل «ميندي» تُميزه خصائص وظيفية

عديدة؛ مثل حدوثه بسبب محفز معين وإحداثه سلوكيات معينة، ولكن له أيضًا خصائص ظاهرية؛ تتمثل تحديدًا في كونها تجربة واعية مؤلمة. والحقائق الجسدية لحالة دماغ «ميندي» وتفاعلاتها مع الحالات الجسدية الأخرى تُفسر الخصائص الوظيفية لألمها. لكن الخصائص الظاهرية ليس لديها مثل هذا التفسير الجسدي؛ فهي عنصر إضافي غير جسدي. وتتمتع «ميندي» بوعي ظاهري لأن لديها حالات عقلية لها خصائص ظاهرية غير مادية. وظواهرها الفريدة هي نتيجة للخصائص الظاهرية المحددة لحالاتها العقلية. وبالتالي فإن تجربة «ميندي» الواعية الشاملة تُشكلها هذه الخصائص الظاهرية غير المادية.

تتعامل مثنوية الخصائص مع الحجج الثلاث الواردة في الجزء السابق من خلال قبول استنتاجاتها المناهضة للمادية. من وجهة النظر هذه، فإن توأم الزومبي ممكن لأن توأمك يمكن أن يتمتع بنفس الخصائص الفيزيائية الوظيفية التي تمتلكها ولكن دون أن يمتلك أيًّا من الخصائص غير الفيزيائية الخاصة بك. وبالمثل، فإن التوأم المقلوب ممكن لأن توأمك يمكن أن يمتلك الخصائص الفيزيائية الوظيفية نفسها التي تمتلكها ولكنه يقلب الخصائص الظاهرة غير الفيزيائية. وتتعلم «ماري» شيئًا جديدًا بعد هروبها من سجنها أحادي اللون، لأن معرفتها الجسدية الكاملة تتجاهل الخاصية غير المادية التي تَميز تجربة رؤية اللون الأحمر.

كيف تختلف مثنوية الخصائص عن ثنائية المادة؟ أول شيء يجب ملاحظته هو أن أنصار مثنوية الخصائص يتبنون سياسة فرق تسد. فإذا كان «ديكارت» يعتقد أن كل ما هو عقلي غير مادي، فإن أنصار مثنوية الخصائص يعتقدون أن الخصائص الظاهرية غير مادية. وعلى العكس من «ديكارت»، فإنهم يرون أن الجوانب غير الظاهرة للعقل يمكن تفسيرها بمصطلحات فيزيائية وظيفية. والشيء الثاني الذي يجب ملاحظته هو أن أنصار مثنوية الخصائص يؤكدون على الخصائص غير المادية دون أن يؤكدوا على وجود مواد غير مادية. يقول أحد أنصار ثنائية المادة إن «ميندي» تمتلك جسدًا ماديًّا يحمل خصائصها الفيزيائية وعقلًا غير مادي يحمل خصائصها العقلية. ويقول أنصار مثنوية الخصائص

ببساطة إن «ميندي» تمتلك خصائص مادية وخصائص غير مادية. ورغم هذه الاختلافات، فإن مثنوية الخصائص وثنائية المادة تتفقان على أن العقل لا يمكن استيعابه إلا من خلال افتراض شيء غير مادي.

يتبنى أنصار نظرية الوهم (مثل «كيث فرانكيش») وجهة نظر مختلفة، ويجادلون بأن الوعي الظاهري غير موجود، وأن حل مشكلة الوعي هو أن الوعي الظاهري مجرد خدعة. فـ «ميندي» ليست واعية ظاهريًا بألمها لأنها ليست واعية ظاهريًا بأي شيء. وألم «ميندي» لا يتميز بخاصية ظاهرية للألم لأنه لا يملك مثل هذه الخاصية. ألمها هو حالة وظيفية تتحقق من خلال حالة دماغية جسدية في الأساس. ومع ذلك، يبدو لـ «ميندي» كما لو أن هناك شيئًا أكثر وراء ألمها. فعندما تتألم، يبدو أن هذا الوعي من نوع خاص. ونحن جميعًا ضحايا الوهم القائل بوجود هذا البعد الإضافي للعقل الذي لا يمكن تفسيره بمصطلحات وظيفية. فوعي الوصول يظل حقيقيًا، لكن هذا الشيء الإضافي المعروف بالوعي الظاهري هو أسطورة. وقصدية الحالات العقلية تعني أنه يمكننا تمثيل أشياء غير موجودة بالفعل. فمثلما يمكن للشخص خلق تصور خاطئ مثل وجود الكأس المقدس، يمكن للشخص خلق تصورات خاطئة أو غير دقيقة بشأن وعيه الخاص. يبدو الأمر كما لو أن العقل يؤدي خدعة سحرية على نفسه، فيستحضر ظهور هذه الحالات الظاهرية الفريدة. لكن ليس هناك سحر على أرض الواقع، والأوهام وحدها هي التي تصنع السحر، وتجعله يبدو حقيقيًا.

هذا الوهم هو الذي يُمكننا من تصور الزومبي والمقلوبين. فنحن نرى أننا نتمتع بنوع خاص من الوعي لا يمكن تفسيره وظيفيًا، ونتخيل أن توأمنا الزومبي يفتقر إلى هذا الوعي. لكننا في الحقيقة، لا نملك هذا النوع السحري من الوعي، لذلك لا نملك شيئًا يفتقر إليه توأمنا الزومبي. وبالمثل، فإننا نرى أن تجاربنا الإدراكية تتميز بخصائص ظاهرية، ونتخيل توأمًا مقلوبًا لديه خصائص مقلوبة بالنسبة إلى خصائصنا. لكن حالاتنا العقلية في الحقيقة لا تمتلك مثل هذه الخصائص السحرية، لذلك لا يوجد شيء يمكن تبديله في توأمنا المقلوب. وبالمثل، لم تتعلم «ماري» أي شيء جديد عند هروبها من سجنها. كل ما يحدث أنها تقع

ضحية الوهم الذي تحررت منه سابقًا؛ وهم أن رؤية اللون الأحمر له خاصية غير مادية لا يمكن لكتبها العلمية وصفها.

والأهم من ذلك، أن هذا الوهم يمكن تفسيره بمصطلحات وظيفية. فهناك شيء ما في بعض حالاتنا العقلية يجعلنا نعتقد أن لها طبيعة خاصة غير وظيفية. ويقدم أنصار نظرية الوهم على اختلافهم تفسيرات مختلفة، ولكنهم يجتمعون على فكرة أن تفسير الوعي الظاهري يشبه تفسير خدعة سحرية؛ فليس عليك أن تشرح كيفية تحليق الساحر في الهواء؛ كل ما عليك هو أن تشرح لماذا بدا الأمر كما لو أنه حلق في الهواء. وبمجرد أن تشرح لماذا نبدو واعين ظاهريًّا، تكون مهمتك قد انتهت. بمجرد شرح الأحكام الخاطئة التي نصدرها فيما يتعلق بالوعي الظاهري، لا يعود لدينا ما نفسره. ومعرفة «ماري» العلمية الكاملة ستطلعها على سبب اعتقاد الناس أن حالاتهم الإدراكية تتمتع بصفات لا يمكن تفسيرها، لكن الصفات نفسها لا تحتاج إلى شرح لأنها غير موجودة بالفعل.

تشرح نظرية مثنوية الخصائص ونظرية الوهم الوعي الظاهري، وليس جميع جوانب العقل. ويمكننا دمجهما بشكل طبيعي مع النظرية الوظيفية غير الظاهرية. ولكن أي من هذه النظريات المتطرفة يجب أن نفضلها؟ على الرغم من أن كلًّا منها تهتم بالوعي الظاهري وليس جميع جوانب العقل، يظل بإمكاننا الحكم على هذه النظريات من خلال مدى معقولية إجابتها عن المسائل الثلاث الكبرى.

4.5 مثنوية الخصائص والوهم والمسائل الثلاث الكبرى

1.4.5 مسألة العقل والمادة

كيف يتناسب الوعي الظاهري مع العالم المادي؟ بعبارة أخرى، ما هي العلاقة بين الخصائص الظاهرية والخصائص الفيزيائية؟ يزعم أنصار مثنوية الخصائص أن الخصائص الظاهرية من المكونات الأساسية للواقع. ويقدم الفيزيائيون قائمة بالخصائص الفيزيائية الأساسية؛ كالشحنة والكتلة والدوران. لكن وفقًا لمثنوية الخصائص، يجب استكمال هذه

القائمة بخصائص غير مادية؛ كالألم والاحمرار والمرارة. وهكذا، يكون لقصة العقل الميتافيزيقية الكاملة جانبان؛ جانب مادي وجانب غير مادي. فكر في عقل «ميندي»؛ الذي يضم مجموعة من الحالات الوظيفية تتحقق من خلال الحالات الفيزيائية لدماغها. ولكن إذا كانت «ميندي» تتمتع بهذه الحالات فقط، فهذا يجعلها زومبي؛ تفعل وتقول الأشياء نفسها، دون أن تحظى بأي تجارب. كما يتكون عقل «ميندي» أيضًا من خصائص غير مادية تتضافر لتصنع تجربتها الغنية بالعالم، وهذه الخصائص الظاهرية هي التي تُميزها عن الزومبي.

من بين المشكلات الرئيسية لثنائية المادية الإغلاق السببي الجسدي. فالخصائص المادية في العالم المادي تصنع نظامًا مغلقًا سببيًّا، بمعنى أنه لا يوجد مجال لأي شيء غير مادي قد يتسبب في أي شيء في هذا النظام؛ شيء لم يكن ليحدث على أية حال. وبالتالي فإن النظرية التي تفترض أي شيء غير مادي تلتزم بالظاهرة الثانوية أو التفاعلية.

على طريق الظاهرة الثانوية، ليس لما هو غير مادي أي تأثير سببي على ما هو مادي. ويرى أنصار ثنائية المادة أن هذا يعني أن العقل، وجميع حالاتنا العقلية، مجرد ظاهرة ثانوية. ويرى أنصار نظرية مثنوية الخصائص أن هذا يعني أن خصائصنا الظاهرية ليس لها تأثيرات فيزيائية، في حين أن خصائصنا العقلية غير الظاهرة لها تأثيرات مادية. هل يستطيع أنصار مثنوية الخصائص أن يتقبلوا الأمر ويعترفوا بأن الوعي الظاهري ليست له أية علاقة سببية؟ قد يؤكدون أن سلوكنا ناتج عن حالاتنا العقلية، ويرفضون فكرة أن سلوكنا قد تُسببه تجربتنا الواعية. ولا يزال لاتخاذ هذا الطريق عواقب مثيرة؛ فقد يعني ذلك أن التجربة الواعية التي أتمتع بها عند شرب الشاي ليست التي تدفعني لشرب المزيد من الشاي. فالتجربة تحدث، لكنها لا تُحدِث أي فرق في سلوكي. ويُفسَّر سلوك شرب الشاي الخاص بتوأمي الزومبي من خلال العمليات الفيزيائية الوظيفية، وسيكون لسلوكي الخاص بشرب الشاي التفسير نفسه. فما يُشعرني به شُرب الشاي من الداخل هو مجرد عرض جانبي ميتافيزيقي؛ منتج ثانوي غير ذي صلة بالعمليات التي تحدث في العالم المادي. وبالمثل، فإن قفز «ميندي» وصراخها «آخخخخ!» لا يُسببه شعورها بالألم. لو كان الألم

يشبه الدغدغة، لكانت قد تصرفت بالطريقة نفسها تمامًا. واحتفالها بعد تسجيل الهدف ليس بسبب شعورها بالنشوة. فلو لم تشعر بأي شيء على الإطلاق، لكانت قد فعلت الشيء نفسه.

الأكثر غرابة أن هذا يعني أن الأشياء التي نقولها عن الوعي الظاهري ليست بأية حال من الأحوال ناجمة عن وعينا الظاهري. فعبارات مثل «أنا أتمتع بوعي ظاهري» أو «الألم الناجم عن تجربتي مزعج» أو «يمكنني تصور كائن مثلي في جميع النواحي الوظيفية ولكنه يفتقر إلى الوعي» تنتج حصريًّا عن حالاتنا الجسدية الوظيفية. لذا، إذا قلت مثل هذه العبارات، فسيقولها توأمك الزومبي أيضًا. وبالمثل، فإن توأمي الزومبي كان سيكتب الفصل نفسه عن مشكلة الوعي، رغم كونه لا يتمتع بوعي ظاهري. فقد جُبلت أدمغة الزومبي بطريقة تجعلهم يدعون زورًا وعيهم الظاهري. ولكن وفقًا لمثنوية الخصائص، فإن كلامك الدقيق ناتج عن الوصلات نفسها التي تُسبب كلامهم غير الدقيق. خصائصك الظاهرية غير فعالة على الإطلاق، ومع ذلك، وبسبب مادفة كونية مذهلة، فإنك تُدلي بعبارات تصف بدقة تجربتك الواعية.

يثير الطريق التفاعلي إشكالية مماثلة. من وجهة النظر هذه، فإن أي حدث مادي له سبب غير مادي سيكون له أيضًا سبب مادي كافٍ. ويرى أنصار ثنائية المادة أن هذا يعني أنه عندما يكون سلوكك ناتجًا عن حالة عقلية، فهو ناجم أيضًا عن سبب جسدي. ويرى أنصار مثنوية الخصائص أن مثل هذه المغالاة في التحديد تحدث فقط عندما تكون الحالة العقلية المعنية ظاهرية. وهذا يعني أن مثنوية الخصائص قد تفرض قدرًا أقل من المغالاة في التحديد من ثنائية المادة. ولكن حتى هذا القدر من المغالاة في التحديد غير قابل للتصديق. فتجربة «ميندي» المؤلمة قد تجعلها تقفز وتقول «الألم الناجم عن تجربتي مزعج». ولكن هنا يجب على مثنوية الخصائص أن تقول إنها كانت ستفعل هذه الأشياء لو لم تمر بالتجربة المؤلمة. لأنه في غياب تجربتها، فإن السبب الجسدي سيكون كافيًا لإحداث سلوكها. فلو أمكن لحالاتنا الظاهرية تحقيق هذا النوع السببي من الدرجة الثانية؛ المتمثل في القدرة على إحداث أشياء كان من الممكن أن تحدث على أية حال، فليس من الواضح أن المغالاة في التحديد أفضل من الظواهر الثانوية. فأنصار التفاعلية ملتزمون

بالقول إن وعينا لا يحدث فرقًا في أفعالنا، تمامًا مثل أنصار الظاهرة الثانوية. وبما أن التفاعلية لا تساعد في مثنوية الخصائص، يمكننا أن نضعها جانبًا لبقية المناقشة.

عند التفكير في التداعيات المذهلة لمثنوية الخصائص، قد يبدو الوهم الخيار الأفضل. يدافع أنصار نظرية الوهم عن الرؤية المادية للعالم، ويؤكدون أن الحالات العقلية تتحقق بالكامل من خلال الحالات المادية. ويبدو لنا كما لو كانت هناك أشياء إضافية غير المادية، ولكن هذه المظاهر خادعة، ولا تشكل خطرًا أكبر على الفيزيائية من أوهام الأشباح. في بعض الأحيان، يبدو لنا كما لو أن شيئًا غير مادي يحدث، ولكن عندما يحدث نكون عرضة لوهم له تفسير مادي بالكامل. لذلك، عند استبعاد الخصائص الظاهرية وإخراجها من الصورة، يمكن لأنصار نظرية الوهم التأكيد على أن جميع الجوانب الحقيقية للعقل فعالة سببيًا. فليست هناك خصائص عقلية خارج الإغلاق السببي للنظام المادي. وهم يجيبون عن مسألة العقل والمادة بأن الخصائص الظاهرية هي وهم خلقته عقول مادية بحتة.

ومن المثير للاهتمام أن أنصار نظريتي الوهم ومثنوية الخصائص يتفقان هنا على أكثر مما قد يبدو. يعتقد كلا الجانبين أن التصريحات التي نقولها عن الوعي الظاهري لا تنتج عن خصائص ظاهرية. يتفق الطرفان على أن الزومبي عرضة للوهم المعرفي؛ حيث يعتقدون أن حالاتهم العقلية لها خصائص غير مادية. وكل ما يختلفون عليه هو ما إذا كنا زومبي؛ حيث يرى أنصار نظرية الوهم أننا جميعًا زومبي نتوهم أننا أكثر من ذلك، بينما يقول أنصار مثنوية الخصائص إننا جميعًا كائنات واعية نتمتع بحالات ظاهرية يُخطئ توائمنا الزومبي في نسبها إلى أنفسهم. وبالنظر إلى أن كلا الجانبين يتفق على أن تصريحاتنا حول الوعي الظاهري هي نتيجة للخداع المعرفي، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن تأتي مثنوية الخصائص في المقدمة. تخيل شخصين شاهدا للتو عرضًا يبدو فيه الساحر وكأنه يحلق في الهواء. في البداية، يعتقد كلاهما أن هناك سحرًا حقيقيًّا، ثم يكتشفان أن الارتفاع الواضح كان سببه دعامة مخفية ببراعة. يستنتج الشخص الأول الآن أن التحليق كان وهمًا، وأنه ليس هناك سحر. لكن الشخص الثاني يؤكد أنه رغم أن الارتفاع الظاهري كان بسبب الدعامة المخفية، يظل هناك سحر حقيقي. هذا الموقف الثاني في أحسن الأحوال

غير مريح للغاية. فالاعتراف بأن خصائصنا الظاهرية لا تُحدث فرقًا في معتقداتنا حول الخصائص الظاهرية، يعني أن أنصار مثنوية الخصائص ينسفون عن غير قصد أسباب اعتقادهم بوجود الخصائص الظاهرية.

في هذه المرحلة، قد يبدو أن لنظرية الوهم اليد العليا، ولكن دعونا لا ننس ما يعنيه إنكار وجود خصائص ظاهرية. كانت مشكلة أنصار مثنوية الخصائص هي إنكارهم أن سلوكنا ناجم عن التجارب الواعية التي نمر بها. ولكن أنصار نظرية الوهم ينكرون هذا أيضًا. فشربي المستمر للشاي لا ينجم عن تجربتي الواعية لشرب الشاي؛ لأنه لا وجود لمثل هذه التجارب، وصراخ «ميندي»: «آخخخ» لا ينجم عن شعورها بالألم. ومع استمرار التداعيات غير البديهية، نكون أمام مشكلة كبيرة. لذلك، لا يبدو أن أيًّا من وجهتي النظر قادر على استيعاب الفكرة البسيطة القائلة بأن أفعالنا تنجم في بعض الأحيان عن حالاتنا الظاهرية.

2.4.5 مسألة المعرفة

يواجه أنصار مثنوية الخصائص أيضًا صعوبات في نظرية المعرفة الخاصة بالخصائص الظاهرية. كيف يمكنك معرفة أن ما تشعر به «ميندي» عندما تنظر إلى العشب هو نفس ما تشعر به أنت عندما تنظر إلى العشب؟ إذا عكسنا الصفات البصرية لتجربة «ميندي»، فلن تبقى هناك وسيلة للمعرفة. في الواقع، قد تتميز تجربتها بصفات لم تختبرها من قبل. والأسوأ من ذلك أنها قد لا تتمتع بأي تجارب واعية على الإطلاق. فكيف يمكننا أن نعرف أن «ميندي» ليست زومبي؟ بحكم التعريف، لا يمكن تمييز «ميندي» ظاهريًّا عن توأمها الزومبي. لا يمكننا إدراك الحالات الظاهرية التي تمر بها «ميندي»، ولا شيء في سلوكها يُظهر أنها واعية. المسائل المحيطة بالسببية الجسدية الظاهرة تزيد الوضع سوءًا. إذا كانت تجارب «ميندي» الواعية لا تُحدِث أي فرق فيما تفعله «ميندي»؛ سواء بسبب الظاهرة الثانوية أو المغالاة في التحديد؛ فليس لدينا دليل حقيقي على أن «ميندي» تتمتع بوعي ظاهري. في الواقع، ليس لدينا أي دليل حقيقي على أن أي شخص آخر لديه وعي ظاهري.

أنت تعرف على الأقل كيف تبدو تجاربك الواعية وأنك لست زومبي، أم تُراك زومبي؟ إذا كانت هناك نسخة واعية منك ونسخة زومبي منك، فما الذي يجعلك متأكدًا أنك لست زومبي؟ من المؤكد أنك تبدو واعيًا ظاهريًّا، ولكن توأمك الزومبي يبدو واعيًا. وسيذكر توأمك الزومبي أنه واعٍ ويتصرف مثل الشخص الذي يعتقد أن تجاربه واعية. وهذا يعني أنه حتى لو تمتعت في واقع الأمر بوعي ظاهري، فقد لا تكون هناك طريقة لمعرفة ذلك. لديك اعتقاد بأنك تتمتع بوعي ظاهري، وهذا الاعتقاد سيكون صحيحًا، بطريق المصادفة. فاعتقادك ناتج عن عملية فيزيائية وظيفية غير ظاهرة، وحالاتك الظاهرية لا تُحدث أي فرق فيما تؤمن به. لذلك، حتى لو كان اعتقادك صحيحًا، فلا ينبغي اعتباره معرفة. إذا كوَّنتُ اعتقادًا بشأن أرقام اليانصيب الرابحة، وتصادف صحة اعتقادي، فهذا لا يعني أنني أعرف أرقام اليانصيب. لكن اعتقادك أنك واعٍ لن يكون أفضل من اعتقادي بأرقام اليانصيب الرابحة. تخيل إذا كان الساحر الذي أجرى خدعة التحليق ساحرًا حقًّا؛ يصنع أوهامًا ذكية، ولكنه لا يعرف أن لديه قدرات سحرية لم يستخدمها من قبل. لذا فإن المشاهد الذي يرى الخدعة ويستنتج أن الساحر يتمتع بقدرات سحرية حقيقية سيكون على حق. ولكن سيكون من السخف القول إن المشاهد يعرف أن الساحر لديه قدرات سحرية حقيقية لأن هذه القدرات لا علاقة لها على الإطلاق بالسبب الذي دفع المشاهد إلى تكوين هذا الاعتقاد.

وبالتالي فإن مثنوية الخصائص تواجه مشكلة خطيرة في معرفة تجارب الآخرين الواعية، وحتى في معرفة تجارب الفرد الواعية. ويتجنب أنصار نظرية الوهم كل هذه المشكلات بإنكار أننا نعرف أي شيء عن الوعي الظاهري لأنه ببساطة ليس هناك ما يمكننا معرفته. وبمجرد إنكار وجود الأشباح، لا يتعين عليك بعد ذلك تقديم نظرية معرفية للأشباح؛ لأن بيت القصيد هو عدم وجود أشباح لتعرف عنها. ليست هناك حاجة لتفسير كيفية معرفتك أن تجربة «ميندي» مع العشب لها الخاصية الظاهرية نفسها لتجربتك مع العشب، لأن كليكما لم يختبر خاصية ظاهرية. ليست هناك حاجة لتفسير كيفية استبعاد احتمال أن تكون «ميندي» زومبي لأنها في الحقيقة زومبي. وليست هناك حاجة إلى السؤال عن كيفية

معرفتك أنك لست زومبي لأنك زومبي! إن جميع معتقداتنا حول الوعي الظاهري هي نتاج وهم، ومثل معظم المعتقدات الناجمة عن الأوهام، فهي خاطئة.

عندما نفكر في نظرية معرفة الوعي الظاهري، تظهر عقبة أمام نظرية الوهم. يبدو أن ما نعرفه عن وعينا يحول دون احتمال أن يكون الأمر برمته خدعة. فكر في خدعة سحرية تجعل الوضع يبدو كما لو أن هناك شبحًا في المسرح، ولكن الحقيقة هي مجرد خدعة ذكية للضوء. يتضمن الوهم عدم وجود تطابق بين شيئين؛ طريقة ظهور الشيء (أي الوجود الظاهري للشبح) وحقيقة الوضع (أي الغياب الفعلي للشبح). والآن، فكر في الادعاء بأن تجربة الألم الذي تعانيه هي مجرد وهم. هذا يعني أنه يبدو أنك تعاني من الألم رغم عدم صحة ذلك. وهذا ينطوي على عدم تطابق بين شيئين؛ ظاهر تجربة الألم والغياب الفعلي للألم. لكن في حالة الوعي الظاهري، فإن التمييز بين الظاهر والواقع غير وارد. إن تجارب ألمك لا تظهر لك من خلال شيء آخر، بل إن تجربة الألم هي مظهر. وفي العموم، فإن وعيك الظاهري هو الطريقة التي تختبر بها الأشياء. عندما نختبر شيئًا باعتباره موجودًا رغم عدم وجوده، فإننا نخضع للوهم. ولكن كيف يمكننا أن نختبر تجربتنا باعتبارها موجودة رغم عدم وجودها؟ نحن على دراية بتجاربنا بحيث لا يمكن خداعنا بشأنها. الطريقة الوحيدة التي قد تبدو بها لنفسك وكأنك تمر بتجربة واعية هي من خلال امتلاك تجربة واعية بالفعل، وبالتالي تُستبعد إمكانية عدم التطابق. على هذا الرأي، فإن درايتنا بحالاتنا الظاهرية تُمكننا من استبعاد إمكانية الوهم. وبشكل عام، لا تقدم مثنوية الخصائص ولا الوهم إجابة على مسألة المعرفة بشكل مباشر.

3.4.5 مسألة التوزيع

لقد تناولنا في الفصول السابقة توزيع العقول. ولكننا سنركز هنا على توزيع العقول الواعية؛ أي العقول التي لديها تجارب داخلية على النقيض من عقول الزومبي. عندما نبحث في العقول التي تمتلكها الأشياء، فإن مسألة تمتعها بوعي ظاهري تحتل أهمية قصوى. إذا كنا نتساءل عن عقول الحيوانات، على سبيل المثال، فإن أحد الأسئلة الأكثر أهمية هو ما إذا

كان الحيوان المعني يحظى بالتجارب. إذا اكتشفنا أن الأخطبوط لديه حالات دماغية تؤدي الأدوار الوظيفية للمعتقدات والرغبات والذكريات وما إلى ذلك، فهذه نتيجة قيمة. ولكن ما نريد معرفته حقًّا هو ما إذا كان الأخطبوط يختبر أي شيء من الأساس، وإذا حدث ذلك، فما الذي يختبره وكيف ستكون تجاربه. وبالمثل، فإن تحديد أن الروبوت لديه حالات عقلية سيكون أمرًا مهمًّا، ولكن الأمر المهم بحق هو معرفة ما إن كانت الروبوتات لديها حالات عقلية واعية.

تحتل المسائل المرتبطة بتوزيع الوعي أهمية أخلاقية خاصة. ومسألة ما إذا كان الأخطبوط أو الروبوت يستحق اهتمامنا الأخلاقي مرتبطة بمسألة ما إذا كانا يتمتعان بوعي ظاهري؛ ذلك لأنه إذا كانت هذه الكائنات مجرد زومبي، فلن يختبروا المعاناة، وإذا لم يختبروا المعاناة، فربما لا داعي للقلق بشأن «إيذائهم». وعلى نحو مماثل، تحتل المسائل المرتبطة بتوزيع الوعي أهمية كبيرة في كيفية رؤية مكاننا في العالم. يمكننا أن نثق تمامًا بأن العقول البشرية ليست العقول الوحيدة في العالم. ولكن هل يمكن أن تكون العقول البشرية هي العقول الواعية الوحيدة في العالم؟ إذا كان الأمر كذلك، فنحن نحتل مكانة خاصة في النظام الطبيعي. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فيجب أن نحرص على معرفة الكائنات الأخرى التي تتمتع بالوعي.

تقدم نظرية الوهم ومثنوية الخصائص إجابات مدهشة لمسألة التوزيع. يدعي أنصار نظرية الوهم أنه ليس هناك شيء يتمتع بوعي ظاهري. وهم يعتبرون السؤال نفسه بمثابة سؤال زائف أقرب إلى الأسئلة المتعلقة بالسحر. وهناك سؤال مختلف يرى أنصار نظرية الوهم أنه يستحق الإجابة عنه: ما هو توزيع وهمية الوعي؟ هل يعد وهم الوعي مأزقًا بشريًّا فريدًا، أم أن الحيوانات الأخرى تخضع لوهم مماثل؟ هل يمكن أن ينتهي الأمر بالذكاء الاصطناعي المتطور إلى الوقوع تحت هذا الوهم والبدء في قول عبارات مثل «من المستحيل وصف وعيي من حيث المعالجة الرقمية لشرائح السيليكون»؟ من المؤكد أن الإجابة عن هذه الأسئلة ستفصل بين أنواع العقول المختلفة، لكنها ستكون بعيدة كل البعد عن التقسيم

الذي بدأنا به. وفقًا لأنصار نظرية الوهم، لا يمكن الفصل بين العقول التي تختبر العالم وعقول الزومبي؛ لأن كل العقول هي عقول زومبي.

يبدو أن أنصار مثنوية الخصائص يتمتعون ببعض المرونة فيما يتعلق بتوزيع الوعي. بمجرد افتراضهم وجود خصائص ظاهرية غير جسدية، يمكنهم تقييم الاعتبارات النظرية المختلفة لتحديد كيفية توزيع هذه الخصائص. ومع ذلك، فإن عددًا من الاعتبارات تدفع أنصار مثنوية الخصائص نحو استنتاج مفاده أن الوعي موجود في كل مكان. وهذا ما يُعرف بنظرية الوعي الشامل لمثنوية الخصائص. فبالنسبة لأنصار مثنوية الخصائص، فإن الخصائص الظاهرية هي خصائص غير فيزيائية في الأساس، وهي من اللبنات الأساسية للواقع. وهذا يُصعب كثيرًا الادعاء بأن الخصائص الظاهرية تقتصر على البشر وربما بعض الحيوانات غير البشرية. وللحفاظ على مثل هذه النظرة المحدودة لتوزيع الخصائص الظاهرية، يجب أن يدعي أنصار مثنوية الخصائص أن هذه الخصائص الأساسية تطورت فقط مع تطور كائنات ذات أدمغة متقدمة بالقدر الكافي. وفكرة وجود خاصية أساسية ظهرت إلى الوجود مؤخرًا فقط في تاريخ الكون هي فكرة غير قابلة للتصديق بالفعل. ولكن من غير المعقول الاعتقاد بأن الواقع أُعدَّ بطريقة تجعل الأدمغة تتمتع بهذه القدرة الخاصة على تحفيز حدوث خصائص غير مادية. فالعقول ليست مكونات أساسية للواقع، وإنما أعضاء معقدة تتكون من مليارات الخلايا العصبية التي تتكون في حد ذاتها من مليارات الجزيئات، وتطورت نتيجة لعملية عمياء من الانتقاء الطبيعي امتدت على مدى آلاف السنين. وبالتالي، فإن قانون الطبيعة الذي يربط حدوث الخصائص الظاهرية بوجود الدماغ ليس أفضل من قانون الطبيعة الذي يربط حدوث الخصائص الظاهرية بوجود كعك معين. فالأدمغة وهذا الكعك ليسا من الأشياء التي تحظى بإشارة خاصة في قوانين الطبيعة.

لتجنب منح الأدمغة هذه المكانة المميزة في العالم، يجب أن تدعي نظرية مثنوية الخصائص عدم وجود شيء مميز في الأدمغة. فأدمغتنا مصحوبة بخصائص ظاهرية غير مادية لأن كل شيء على هذا النحو. وكما هي الحال مع السمات الأساسية الأخرى للكون،

يمكن إيجاد الخصائص الظاهرية في جميع الأماكن وفي جميع الأوقات. فللفوتونات والإلكترونات قدر قليل من الوعي، مثلما لها كتلة وامتداد. كونك إلكترونًا يشبه في نواحٍ معينة تجاربنا الواعية الغنية والمعقدة، ولكنه ليس الشيء نفسه. وتتكون تجربة «ميندي» الواعية من هذه الخصائص الظاهرية المنتشرة في كل مكان. وكما أن لـ «ميندي» كتلة لأن الكيانات الأساسية التي تتكون منها لها كتلة، فإن «ميندي» تتمتع أيضًا بوعي ظاهري لأن الكيانات الأساسية التي تشكلت منها لها خصائص ظاهرية.

تدعي نسخة ظريفة من الفلسفة الروحية الشاملة، المستوحاة من «برتراند راسل»، أن الخصائص الظاهرية لا توجد جنبًا إلى جنب مع الخصائص الفيزيائية التي تصفها الفيزياء ولكنها تدعم تلك الخصائص بدلاً من ذلك. صحيح أن الفيزياء تصف ما تفعله الكيانات المادية الأساسية، ولكنها لا تصف ماهية تلك الأشياء. فالشحنة والدوران والكتلة أشبه بأدوار وظيفية في النظام الفيزيائي الواسع للكون. وكما نعلم من مناقشتنا للوظيفة، فإن الأدوار الوظيفية يجب أن تتحقق من خلال شيء ما. لعل الخصائص الظاهرية إذن هي التي تحقق هذه الأدوار الوظيفية. وقد جادل مفكرون مثل «مارش» بهذا بالضبط. ويقترحون أن الفيزياء تكشف ما تفعله هذه الخصائص من الخارج، وأن التجربة الواعية تكشف طبيعتها من الداخل. لاحظ أن هذا الاقتراح لم يعد في الحقيقة شكلًا من أشكال مثنوية الخصائص بعد الآن، بل يقدم وجهة نظر أحادية ترى أن المادي والظاهري هما مجرد جانبين للخاصية نفسها.

يبدو أن الفلسفة الروحية الشاملة يجب أن تتجنب المشكلات التي تواجهها نظرية الوهم. ومع ذلك، وبقليل من التدقيق، لا يختلف الأمر كثيرًا. فنحن نبحث عن فيصل بين الواعي واللاواعي. ولكن كما هي الحال مع نظرية الوهم، تقول مثنوية الخصائص الشاملة إنه ليس هناك هذا الفيصل. فكل شيء واعٍ، وليس هناك زومبي، لذلك ليس هناك خط فاصل. لقد صارت المسائل الأخلاقية المهمة المتعلقة بتوزيع الوعي محيرة، لأن التجربة الواعية أصبحت الآن في كل مكان.

علاوة على ذلك، لا تخبرنا هذه الفلسفة الروحية الشاملة بالكيانات المعقدة التي تتمتع بالوعي. تتكون «ميندي» من مكونات واعية تجتمع معًا لتشكل تجربتها الواعية الخاصة. وتتكون الطاولة من مكونات واعية من المفترض أنها لا تجتمع معًا بهذه الطريقة؛ فالطاولة نفسها لا تتمتع بأي تجارب واعية. لذلك، حتى لو سلمنا بأن الأخطبوط يتكون من مكونات واعية، يبقى هناك سؤال آخر حول ما إذا كانت هذه المكونات تضيف إلى تمتع الأخطبوط بتجارب واعية. وينطبق الشيء نفسه على النحلة أو الكائن الذي يعيش في المريخ أو السيارة ذاتية القيادة. ولهذه المشكلة جانبان؛ الأول هو المشكلة المعرفية المتمثلة في تحديد أي الكائنات المعقدة تتمتع بتجارب واعية. ونظرًا لأن الخصائص الظاهرية هي خصائص غير مادية غير قابلة للملاحظة، فمن غير الواضح كيف يمكن الإجابة عن هذا السؤال. والثاني هو المشكلة الميتافيزيقية المتمثلة في كيفية جمع الخصائص الظاهرية الأساسية لإنتاج تجارب واعية معقدة أساسًا. وما لم تكن هناك كيمياء ظاهرية تحكم كيفية دمج هذه الخصائص، فإن التجارب الواعية المعقدة ستظل غير قابلة للتفسير.

5.5 بعض الأفكار النهائية حول الوعي

يجب أن يكون واضحًا الآن أن أفكار نظريتي مثنوية الخصائص والوهم متطرفة بعض الشيء. في مواجهة هذه الأفكار المتطرفة، ألا ينبغي أن نفكر في التوصل إلى موقف وسط أقل تناقضًا؟ هناك جحافل من النظريات التي تحاول القيام بذلك، ولكن يبدو أن هذه النظريات تشوبها مشكلات مألوفة. فبعض النظريات تقدم طرقًا جديدة لتفسير الوعي بمصطلحات فيزيائية وظيفية. لكن يبدو دائمًا أن هذه النظريات تترك بقايا غير مفسرة، ما يعيدنا إلى المعضلة التي واجهها أنصار الثنائية/الوهمية. وتعترف نظريات أخرى بأن الوعي لا يمكن تفسيره بمصطلحات فيزيائية وظيفية، لكنها تؤكد أن التجارب الواعية هي مجرد حالات دماغية لدينا وجهة نظر خاصة بشأنها. ولكنها عندما تحاول شرح وجهة النظر هذه، فإنها تترك شيئًا ما، ما يقودنا مرة أخرى إلى المعضلة التي واجهها أنصار الثنائية ونظرية الوهم.

هناك تفسير بسيط لسبب فشل مثل هذه النظريات؛ وهو أن الخصائص الظاهرية ليست من النوع الذي يمكن أن يتناسب مع الصورة الميتافيزيقية المادية، لذلك تصبح أمام خيارين لا ثالث لهما؛ إما الاعتراف بأنها غير مادية أو إنكار وجودها تمامًا. ومن ثم، يتفق أنصار مثنوية الخصائص والوهم، على الرغم من اختلافهم الأساسي، على شيء مهم حول الخصائص الظاهرية، وهي أنها لا يمكن أن تكون فيزيائية. ولكنهم يختلفون على ما يمكن استنتاجه من هذا؛ حيث يستنتج أنصار مثنوية الخصائص أن الخصائص الظاهرية غير مادية، في حين يستنتج أنصار نظرية الوهم أن الخصائص الظاهرية غير موجودة.

أرى أن إعادة النظر في كيفية تأطير مشكلة الوعي هي الطريق الوحيد للخروج من هذه المعضلة. تتعلق المشكلة بالعلاقة بين الوعي والعالم المادي؛ فلطالما كان الافتراض التلقائي هو أن جانب الوعي من المعادلة سيتم فحصه من أجل حل المشكلة. وهذا بالضبط هو ما يفعله أنصار مثنوية الخصائص ونظرية الوهم؛ حيث يقدمون ادعاءات متطرفة حول طبيعة الوعي مصممة لحل المشكلة. ولكن قد تكون الإستراتيجية الأفضل هي التركيز على الجانب المادي من المعادلة. تميل المناقشات الخاصة بمشكلة الوعي إلى افتراض أننا نفهم بالفعل طبيعة المادة فهمًا جيدًا. لكن الفلاسفة مثل «باربرا مونتيرو» (2001) جادلوا بأن هذه الثقة لا أساس لها من الصحة. وإلى أن نفهم حقًّا طبيعة الأشياء المادية، كيف يمكننا التأكد من أن الوعي الظاهري لا يمكن تفسيره بمصطلحات مادية؟

أحد الأشكال الواعدة لهذه الإستراتيجية هي البناء على رؤية «راسل» سابقة الذكر بإيجاز. كان «راسل» قد اقترح أن العلم يصف الأدوار السببية التي تلعبها الكيانات المادية، ولكنه لا يصف الطبيعة الأساسية لتلك الكيانات. إذا كان «راسل» مُحقًّا، فهناك نقطة عمياء يمكن تحديدها في معرفتنا بالأمور المادية، أي المجهول المعروف. وبدلًا من الوقوف خارج النظام المغلق سببيًّا الذي وصفه العلم، فإن هذه الخصائص غير المعروفة ستشكل ذلك النظام. وكما رأينا، أحد الخيارات هو القول بأن هذه النقطة العمياء مليئة بالخصائص الظاهرية، وأن الوعي منتشر في الكون. وهناك اقتراح أكثر تواضعًا هو أن هذه النقطة العمياء مليئة بخصائص غير ظاهرية، ولكنها جزء لا يتجزأ من تفسير الوعي. ومن وجهة

النظر هذه، فإن عدم القدرة على تفسير الوعي يعكس فقط جهلنا بالعمليات المادية التي ينشأ منها الوعي. فإذا أمكننا السيطرة على طبيعة المادية الكاملة، فستختفي مشكلة الوعي.

مفاهيم رئيسية

وعي الوصول: عندما تكون الحالة العقلية متاحة للوظائف العقلية الأوسع للفرد؛ كالمنطق والكلام والتصرف، يشار إليها بوعي الوصول.

الوهم: النظرية القائلة بأن وجود خصائص ظاهرية محض وهم.

الفلسفة الروحية الشاملة: الرأي القائل بأن لكل شيء خصائص ظاهرية.

الوعي الظاهري: التجارب الذاتية هي مُكون أساسي للوعي الظاهري. وإذا كانت الحالة العقلية تتمتع بتجربة عيش صاحبها لتلك الحالة، فإنها توصف بأنها واعية.

الخصائص الظاهرية: تُميز هذه الخصائص تجاربنا الواعية الظاهرية، على سبيل المثال؛ تجربة الصداع المؤلمة.

مثنوية الخصائص: النظرية القائلة بأن الخصائص الظاهرية هي خصائص غير فيزيائية.

توأم الطيف المقلوب: كائن مثلك في جميع النواحي الجسدية والوظيفية، ولكن تجاربه الواعية لها خصائص ظاهرية مقلوبة بالنسبة لتجاربك.

مشكلة الوعي: مشكلة تفسير الوعي الظاهري بمصطلحات فيزيائية وظيفية. وتُعرف بالمشكلة «الصعبة» مقارنة بالمشكلة الأكثر قابلية للحل والمتمثلة في تفسير وعي الوصول.

التوأم الزومبي: كائن افتراضي مثلك من جميع النواحي الجسدية والوظيفية ولكنه يفتقر إلى الوعي الظاهري.

مراجع ومزيد من القراءات

- David J. Chalmers, ‘Consciousness and its Place in Nature’, in David J. Chalmers (ed.) (2021), Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings, 2nd edn, New York: Oxford University Press. في هذه المقالة. يقدم «تشالمرز» نظرة عامة قيمة عن الاستجابات المختلفة لمشكلة الوعي، تتضمن ملخصًا لتمييز «بلوك» بين حالة الوعي والوعي الظاهري

- David J. Chalmers (1997), ‘Moving Forward on the Problem of Consciousness’, *Journal of Consciousness Studies* 4(1): 3-46. هنا يُقدم «تشالمرز» نسخته من حجة الزومبي، ويقترح أن الخصائص الظاهرية هي خصائص غير فيزيائية.

- Frank Jackson (1982), ‘Epiphenomenal Qualia’, *Philosophical Quarterly* 32: 127-36. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. تعرض هذه الورقة الحالة الشهيرة لـ «ماري» عالمة الأعصاب.

- Martine Nida-Ramelin (1996), ‘Pseudonormal Vision: An Actual Case of Qualia Inversion?’, *Philosophical Studies* 82(2): 145-57. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. تستند «نيدا-راميلين» إلى حالات من الحياة الواقعية لتجادل بأن الأطياف المقلوبة قد تكون بيننا.

- Hedda Hassel March (2017), ‘Is Matter Conscious?’, *Nautilus* 47: 90-6. Reprinted in Chalmers, Philosophy of Mind, op. cit. يدافع «مارش» عن نظرية الفلسفة الروحية الشاملة، مجادلًا بأن الخصائص الظاهرية تدعم الخصائص الفيزيائية الأساسية.

- K. Frankish (2016), ‘Illusionism as a Theory of Consciousness’, *Journal of Consciousness Studies* 23(11-12): 11-39. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. تقول هذه الورقة إن علينا إنكار وجود تجربة واعية.

- Barbara Montero (2001), ‘Post-Physicalism’, *Journal of Consciousness Studies* 8(2): 61-80. Reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind*, op. cit. يقدم «مونتيرو» حجة مقنعة للاعتقاد بأننا صغنا مشكلة الوعي بطريقة خاطئة، وأننا يجب أن نعيد فحص ما نعرفه حقًّا عن الجانب المادي.

6 العقل اليوم

1.6 دراسة العقل متعددة التخصصات

كما رأينا، لطالما كانت هناك علاقة مثيرة للاهتمام بين العلم وفلسفة العقل؛ فقد سعى «ديكارت» لفهم مكانة العقل في تطور النظرية العلمية الناشئة للعالم الطبيعي. وقدم العلماء الدافع لأنصار السلوكية ونظرية الهوية لمعالجة الاستفسارات الفلسفية القديمة حول العقل. وقد أدت ثورة الكمبيوتر، بتفاعلها الدقيق بين الرؤى الفلسفية والعلمية، إلى ظهور النظرية الوظيفية التي لا تزال تهيمن على فلسفة العقل حتى اليوم. لكن هذا التاريخ الطويل من التفاعلات بين البحث العلمي والفلسفي تحول الآن إلى تكامل حقيقي بين التخصصات المختلفة.

غالبًا ما يلعب الفلاسفة دورًا فاعلًا في تفسير النتائج النفسية وفي تحديد اتجاه البحث الجديد. وتلعب النتائج النفسية دورًا محوريًّا في تحديد الأسئلة الفلسفية القديمة، وتوليد أسئلة جديدة للمناقشة الفلسفية. وصارت المؤتمرات متعددة التخصصات؛ التي تجمع الفلاسفة وعلماء الإدراك معًا شائعة الآن، وكذلك المشاريع البحثية متعددة التخصصات التي يتعاون فيها الفلاسفة وعلماء الإدراك في دراسة مشتركة للعقل. وهذا لا يعني اختفاء الفصل بين الفلسفة وعلم العقل؛ فلا يزال للفلاسفة أهداف مختلفة وأساليب مختلفة عن العلماء، ويظل هناك بعض فلاسفة العقل الذين يواجهون أسئلة عميقة حول العقل دون الانخراط في العلم على الإطلاق. ومع ذلك، لم تكن الفلسفة والعلوم المعرفية أكثر تكاملًا من أي وقت مضى.

من العوامل التي ساهمت في هذا التكامل وجود الوظيفية كإطار مشترك لفهم العقل. فعلم النفس السائد يتبنى نهجًا وظيفيًّا واسع النطاق تجاه العقل؛ إذ يصف الحالات العقلية من

حيث كيفية تفاعلها مع المدخلات الحسية والمخرجات السلوكية والحالات العقلية الأخرى. وقد لا تجد العديد من علماء النفس يؤيدون صراحة الادعاء الوظيفي بأن الخصائص العقلية هي خصائص وظيفية تتحقق من خلال الحالات الجسدية، ولكن ذلك لأن علماء النفس لا يهدفون إلى توضيح وجهات نظرهم الفلسفية بشكل صريح. ومع ذلك، فإن الكثير من الأبحاث النفسية تسترشد ضمنيًا بافتراض مفاده أن الحالات العقلية تتميز بدورها الوظيفي. وينطبق الشيء نفسه على العمل في مجال الذكاء الاصطناعي. فعندما يهدف الباحثون إلى صنع عقول اصطناعية لديها معتقدات ورغبات ونياتنا وما إلى ذلك، فإنهم يهدفون في الواقع إلى صنع عقول اصطناعية ذات حالات تعمل كما تعمل معتقداتنا ورغباتنا ونياتنا. وبالطبع، يعترض كثير من فلاسفة العقل على الوظيفية، كما يتبنى كثير من علماء النفس منهجًا غير وظيفي في دراسة العقل. ومع ذلك، فإن مكانة الوظيفية باعتبارها النموذج الرائد في كل من الفلسفة والعلوم المعرفية قد وفرت إطارًا مشتركًا للمناقشة، حتى بين أولئك الذين يتحدون النموذج.

لقد أمضى فلاسفة العقل وقتًا طويلًا في محاولة فهم كيفية عمل أنواع مختلفة من التمثيل العقلي، وكيف يمكن لحالات الدماغ تشكيل تمثيلات عقلية، وما إذا كانت جميع الحالات العقلية هي تمثيلات عقلية. في الواقع، يرى أنصار المذهب التمثيلي أن الحالات العقلية المختلفة تتميز بخصائصها التمثيلية. فحالة «ميندي» الإدراكية هي الحالة العقلية التي هي عليها بسبب ما تُمثله (الكرة) وكيف تمثلها (على مستوى الإدراك). ويمكن للحالات العقلية الأخرى أن تمثل الشيء نفسه بطرق مختلفة (كالاعتقاد المتعلق بالكرة، على سبيل المثال)، أو تمثل أشياء مختلفة بالطريقة نفسها (كتصور العشب على سبيل المثال). وكما تطرقنا في الفصل الرابع، فإن هذه السمات التمثيلية للحالات العقلية يمكن تفسيرها من حيث دورها الوظيفي.

كان التمثيل العقلي أيضًا مصدر قلق رئيسيًا لعلماء النفس المعرفيين. فقد استكشف علماء النفس المعرفي كيفية عمل التمثيلات العقلية، واستكشف علماء الأعصاب كيفية تشفير الدماغ للتمثيلات العقلية، وطور باحثو الذكاء الاصطناعي طرقًا متنوعة لأجهزة الكمبيوتر

لتمثيل العالم؛ بما في ذلك السيارات ذاتية القيادة الموجهة بواسطة تمثيلات متطورة لبيئتها. وهذا الاهتمام المشترك بالتمثيل العقلي جعله موضوعًا ساخنًا للنقاش في العديد من التخصصات. هل نحتاج حقًّا إلى تمثيلات عقلية لتفسير سلوكنا، أم أن هناك تفسيرات غير تمثيلية يمكنها القيام بهذه المهمة؟ ما أنواع التمثيل التي تستطيع الحيوانات عملها؟ على سبيل المثال، هل تتنقل النحلة مستعينة بالتمثيل الداخلي لبيئتها، وهل النبات الذي يتبع الشمس يُمثل الوقت من اليوم؟ هل تمثيلات الكمبيوتر تمثيلات حقيقية أم أنها لا تفعل ذلك إلا بقدر المعنى الذي نكسبه إياها؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب تكاملًا دقيقًا بين الأسئلة الفلسفية المجردة حول طبيعة القصدية والعقلية والأسئلة التجريبية الملموسة حول كيفية عمل الكائنات البيولوجية والاصطناعية المختلفة. ولا يزال هذا مجالًا حيويًّا للبحث اليوم.

يُعد الوعي الظاهري أحد مجالات الاهتمام المشترك الأخرى؛ فقد تجاهلت العلوم المعرفية فيما مضى الوعي الظاهري لصالح جوانب العقل التي تصلح للبحث العلمي بشكل أفضل. أما الآن، وبفضل تأثير الفلسفة، صار علماء الإدراك يعرفون أن التجربة الواعية كموضوع لا يمكن تجاهله. وأصبح الوعي هدفًا للبحث العلمي الجاد، وطُورت أساليب تجريبية متقدمة لاستكشاف التجربة الواعية بطريقة منهجية وموضوعية. وتناول العديد من العلماء بشكل صريح المسائل المتعلقة بميتافيزيقا الوعي. وسلك البعض طريق نظرية الوهم، واقترحوا تفسيرات علمية عن سبب وقوعنا في الوهم بأن حالاتنا العقلية لها خصائص ظاهرة لا يمكن تفسيرها. وسلك آخرون طريق مثنوية الخصائص واقترحوا نظريات حول ارتباط حالات المعلومات في الدماغ بحالات ظاهرية غير مادية. وبغض النظر عن قيمة هذه الآراء، فإن مجرد اقتراحها يشير إلى التكامل المرحب به للفكر الفلسفي في الممارسة العلمية.

يعد التمثيل العقلي والوعي الظاهري من المواضيع الكبيرة التي تلقى اهتمامًا واسعًا بين مختلف التخصصات. ولكن هناك أيضًا مجموعة كاملة من الموضوعات الأكثر تحديدًا التي استكشفها الفلاسفة والعلماء. وقد أُجريت أبحاث مركزة متعددة التخصصات على كل نوع

من الحالات العقلية التي يغطيها هذا الكتاب، أنتجت دراسات ثاقبة حول طبيعة الإدراك والعاطفة والقصدية والاعتقاد والرغبة والخيال والانتباه والعمل. واستهدفت الأبحاث أيضًا بعض الحالات العقلية الأكثر صعوبة، والتي لا تشكل جزءًا من الصورة المنطقية للعقل. فـ «التحيزات الضمنية»، على سبيل المثال، هي مجموعة متنوعة مهمة من الحالات العقلية المفترضة التي تفسر مجموعة من النتائج التجريبية. والتحيز الضمني هو صورة نمطية تؤثر على كيفية تفسيرنا للعالم. الأهم من ذلك، أن محتوى التحيز الضمني قد يتعارض مع ما تؤمن به بالفعل. على سبيل المثال، قد يُكِن الشخص الذي لا يحمل معتقدات عنصرية تحيزًا ضمنيًا ضد أعضاء مجموعة عنصرية. وقد ساعد الفلاسفة في تسليط الضوء على طبيعة وأهمية هذه التحيزات وعلى التدابير التي ينبغي علينا اتخاذها لمواجهتها. واحتلت موضوعات مهمة في الطب النفسي اهتمامًا واسعًا على مستوى التخصصات. على سبيل المثال، هناك اضطرابات متنوعة في الوعي الذاتي تجعل الحدود المعتادة التي تفصل الذات عن البيئة الخارجية ضبابية أو غائبة. وفهم هذه الاضطرابات لا يتطلب إجراء بحث علمي دقيق في الأنماط السلوكية والعمليات العصبية فحسب، بل يتطلب أيضًا بحثًا فلسفيًا دقيقًا في طبيعة الوعي الذاتي، ومعرفة الذات، وميتافيزيقا الذات.

2.6 المسائل الثلاث الكبرى اليوم

لتقدير الدور الذي تلعبه فلسفة العقل اليوم، يمكننا استعراض المسائل الثلاث الكبرى، وكيفية توليد أحدث الأبحاث مقترحات جديدة ثاقبة وخطوط بحث جديدة مثيرة للاهتمام.

1.2.6 مسألة العقل والمادة

لا يزال الكثيرون يعتقدون أن الحالات العقلية هي حالات وظيفية تتحقق من خلال الحالات الجسدية. ومع ذلك، يرى بعض الباحثين أننا بحاجة إلى تغيير افتراضاتنا حول الحالات الجسدية التي تؤدي هذه الأدوار الوظيفية. كان الافتراض التلقائي هو أن حالات الدماغ هي التي تحقق الحالات العقلية لدى البشر. وبالنسبة للروبوت أو حيوان غريب، قد

تكون الأمور مختلفة، لكن حالاتنا العقلية تتحقق من خلال الحالات العصبية. وعلى هذا الرأي، فإن الدماغ هو الجهاز الذي يُدير برنامج العقل البشري. وقد تعرض هذا الافتراض لضغوط متزايدة. وجادلت إحدى المدارس الفكرية بأن عملياتنا العقلية تمتد إلى ما هو أبعد من الدماغ وتشمل الجسم. وجادلت «سوزان هيرلي» (1954-2007) بأنه لا توجد أسباب وجيهة للاعتقاد بأن العمليات العقلية يجب أن تحدث بين المدخلات الحسية التي يتم تلقيها والمخرجات الجسدية التي يتم إنتاجها، وأنه من الممكن لهذه العمليات أن تصل إلى ما هو أبعد من الجمجمة لتشمل أجسادنا. فعندما تعُد على أصابعك، على سبيل المثال، تكون حركات يدك حرفيًّا جزءًا من العملية العقلية للعد. وعندما تلعب «ميندي» كرة القدم، فإن تصرفاتها تسترشد بما يحدث في جسدها بالكامل؛ وليس فقط بما يحدث في رأسها، من ردود فعل عضلاتها، والآلام التي تستشعرها في بطنها. ومن وجهة النظر هذه، فإن عملياتنا العقلية هي عمليات متجسدة. وتظل الحالات العقلية تُحددها أدوارها الوظيفية، ولكن هذه الأدوار لا تُنفذها حالات الدماغ فحسب، وإنما نظام جسدني أوسع يشمل حالات أخرى مختلفة من الجسم. ففي نهاية المطاف، من الدروس الرئيسية للوظيفية أن العمليات العقلية تتحقق بطرق عديدة، ما يجعل من غير الممكن استبعاد الاقتراح القائل بأن عملياتنا العقلية تتحقق من خلال أشياء تتجاوز الدماغ.

تدفع مدرسة فكرية أخرى هذه الفكرة إلى أبعد من ذلك، وتشير إلى أن المحققات الجسدية لحالاتنا العقلية تمتد إلى ما هو أبعد من الجسد. فقد جادل «كلارك» و«تشالمرز» (1998) لصالح «فرضية العقل الممتد» باستخدام تجربة فكرية مثيرة للاهتمام؛ حيث دعوانا إلى تخيل شخصين؛ «أوتو» و«إنجا»، وزيارتهما لأحد المتاحف. «أوتو» مصاب بألزهايمر، وحاول تعويض ضعف ذاكرته بكتابة التوجيهات على المفكرة التي يحملها معه. أما «إنجا» فلديها ذاكرة داخلية لطريق المتحف محفوظة في دماغها. هل يتذكر «أوتو» مكان المتحف؟ يجادل «كلارك» و«تشالمرز» بأنه يتذكره، وأن شيئًا في ذاكرته يقتضي الدور الوظيفي الذي يلعبه. وتعمل حالة دماغ «إنجا» بطريقة تجعله يحفظ مكان المتحف عن ظهر قلب. لكن مفكرة «أوتو» تلعب الدور الوظيفي نفسه بشكل معقول، وعليه فإنها ترقى

لأن تكون ذاكرة أيضًا. وتعمل ذكريات «أوتو» و«إنجا» بالأخص على دعم معتقداتهما حول مكان المتحف. وعند سؤالهما عن مكان المتحف، ستستشير «إنجا» ذاكرتها الداخلية وتجيب بأنه في «الشارع 53». وسيستشير «أوتو» ذاكرته الخارجية ويعطي الإجابة نفسها. قد نقاوم بحدسنا تخزين ذاكرة الشخص على الحبر والورق بدلًا من تخزينها في الهياكل العصبية، ولكن ليس بإمكاننا الوثوق بمثل هذا الحدس. فقد اعترفنا بالفعل بأن الكائنات ذات الأدمغة المختلفة كل الاختلاف عن أدمغتنا قد تتمتع بنفس الحالة العقلية مثلنا، لذا ما السبب الذي يدفعنا لإنكار أن مذكرة «أوتو» تضم ذاكرته؟

لقد جادل منتقدو وجهات النظر المجسدة والممتدة للعقل بأن الأشياء خارج الدماغ يمكنها التأثير فيما يحدث في عقولنا، ولكنها لا يمكن أن تكون أبدًا الأجزاء المكونة للعمليات العقلية. وقد أثار ذلك أسئلة جديدة مهمة حول طبيعة الحالة العقلية والعلاقة بين العقل والمادة. يتعلق أحد جوانب النقاش بمدى ضيق أو اتساع التوصيف الوظيفي للحالة العقلية. وتتفق جميع الأطراف على أن مفكرة «أوتو» لا تعمل بالضبط مثل حالة دماغ «إنجا». على سبيل المثال، يمكن لحالة دماغ «إنجا» أن تدفعها بشكل مباشر إلى تكوين معتقدات حول مكان المتحف، في حين أن مفكرة «أوتو» لا يمكنها توليد هذه المعتقدات إلا إذا نظر إليها «أوتو». والسؤال هنا عما إذا كانت أوجه التشابه الوظيفية كافية لاعتبار مفكرة «أوتو» بمثابة ذاكرة. على التوصيف الواسع لدور الذاكرة، يمكن وصفها بذلك، ولكن على التوصيف الضيق قد لا يمكن ذلك. وكما رأينا في الفصل الرابع، فإن تحديد نطاق توصيف الدور الوظيفي للحالة العقلية هو أمر صعب للغاية.

يظل الجدل قائمًا حول ما إن كانت المحققات الجسدية للحالات العقلية مكونات مجسدة أو ممتدة. وقد كان لهذه المقترحات تأثير كبير على كيفية تفكيرنا في العقل. ولكن الاستفسارات الفلسفية حول مختلف الحالات العقلية المختلفة يجب أن تأخذ في الاعتبار الدور الذي قد يلعبه جسدنا وبيئتنا في تشكيل تلك الحالات العقلية. ويجب أن تنظر الأبحاث العلمية المهتمة بكيفية عمل العمليات العقلية لما هو أبعد من الدماغ، وتأخذ في الاعتبار هذه المحققات الجسدية الأوسع. لذلك، على الرغم من أن الوظيفية تعطينا وصفًا

عامًّا لكيفية إدراك الدماغ المادي للحالات العقلية، فإن هذه الأسئلة المحددة حول العلاقة بين العقل والمادة جاهزة للمناقشة ولها آثار محتملة مثيرة.

2.2.6 مسألة المعرفة

وقد سلط العمل الأخير أيضًا ضوءًا جديدًا على مسألة المعرفة، وأولي كيفية معرفتنا بالعقول الأخرى اهتمامًا كبيرًا. ومن الاقتراحات المؤثرة التي طورها بعض الفلاسفة وعلماء النفس؛ أننا نحكم على حالات الآخرين العقلية من خلال محاكاة مواقفهم. ويجادل بعض الفلاسفة مثل «جين هيل»، بأننا عندما نحكم على ما يجري في عقل «ميندي»؛ فإننا نمر بعملية عقلية غير واعية لتخيل ما سنفكر فيه في هذا الموقف. إذا أخبرتنا هذه المحاكاة أننا قد نشعر بالتوتر في مثل وضعها، فقد يدفعنا هذا إلى استنتاج مفاده أن «ميندي» تشعر بالتوتر. وهذا يثير أسئلة مثيرة للاهتمام حول كيفية عمل هذه المحاكاة، وما إذا كانت قادرة بالفعل على تزويدنا بمعرفة موثوقة بالعقول الأخرى.

تتضمن الأبحاث الحديثة حول معرفة الذات بحثًا قيمًا حول معرفتنا بتجاربنا الواعية. وكما رأينا في الفصول السابقة، كانت النظرة السائدة دومًا هي أننا نحظى بمعرفة جيدة جدًّا بماهية تجاربنا الخاصة. ولهذه المعرفة الذاتية سلطة فريدة؛ حيث يجادل البعض بأننا لا يمكن أن نخطئ بشأن تجاربنا الواعية. وفي الفصل الخامس، تناولنا أيضًا استحالة الأوهام المتعلقة بالتجربة الواعية. ومع ذلك، فإن العمل الأخير قد وضع هذا الرأي السائد موضع شك. على سبيل المثال، اعتمد «إريك شويتزجيبيل» (2006) على العديد من الدراسات التجريبية؛ تضمنت ممارساته الخاصة في «الفلسفة التجريبية»، ليقول إن معرفتنا بتجاربنا الخاصة محدودة أكثر بكثير مما ندرك.

عندما تنظر إلى هذه الفقرة، ستضم تجربتك البصرية منطقة مركزية شديدة الوضوح ومنطقة محيطية أقل وضوحًا. وعند قراءة هذا الجزء من الفقرة، تكون تجربتك البصرية واضحة بما يكفي لتمييز جميع الحروف، ولكن بوضعها بزاوية 90 درجة من عينيك، ستكون ضبابية للغاية بحيث لا يمكن قراءتها. إذن، إليك السؤال: ما مدى اتساع المنطقة

الواضحة لتجربتك البصرية؟ قد يجيب معظمنا بأنها واسعة جدًا؛ ربما بمقدار 30 درجة. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن أن نخطئ في هذا الشأن. كل ما يتعين علينا فعله هو التفكير في التجربة البصرية التي نمر بها حاليًا والإبلاغ عن الموضع الذي تصبح فيه ضبابية. لكن هناك اعتبارات عديدة تشير إلى أننا نغالي بشكل كبير في تقدير مدى اتساع المنطقة الواضحة لتجربتنا البصرية. فالأبحاث النفسية تُظهر أن قدرتنا على التمييز بين الألوان والأشكال تبدأ في الانخفاض بشكل كبير درجة أو درجتين من مجالنا البصري، وهو ما يعادل تقريبًا عرض إبهامك عند تثبيته على مسافة ذراع. ويرجع جزء من ذلك إلى السمات التشريحية للعين، وجزء آخر إلى كيفية توزيع الموارد في النظام البصري للدماغ. ونتيجة لكل هذا نحظى بتجربة بصرية معقولة غنية في منطقة ضيقة جدًا من المجال البصري وضبابية بعد ذلك.

يقدم «دانييل سي. دينيت» تجربة بسيطة لإظهار مدى مغالاتنا في تقدير ثراء تجربتنا. ضع بطاقة لعب على مسافة ذراع وبزاوية 90 درجة من جسمك. ومن غير المستغرب أنك لن تكون قادرًا على التعرف على البطاقة التي تحملها. الآن، إذا قربت ذراعك تدريجيًا إلى مركز مجال رؤيتك، إلى أي مدى تعتقد أنه يتعين عليك تقريبها قبل أن تتمكن من تمييز البطاقة؟ ستفاجئك النتائج. فنحن نعتقد أن تجربتنا البصرية غنية بما يكفي لتحديد البطاقة بسرعة كبيرة، ولكن في الواقع يمكننا قطع شوط طويل قبل أن تحدد تجربتنا البصرية لونها. وهناك عدد كبير من الدراسات التجريبية التي تمدنا بنتائج مذهلة مماثلة.

إن دراسة التجربة الواعية تواجه تحديات كبيرة نتيجة لصعوبة فهمنا للوعي. لقد رأينا بالفعل أن التجربة الواعية تصعب دراستها من الخارج. لكن يبدو الآن أنه من الصعب أيضًا دراستها من الداخل. إذا أبلغ شخص ما أن تجربته الواعية تبدو بطريقة معينة، فلا يمكننا أن نأخذ كلامه على علته. والنتيجة هي أننا أمام جانب من العقل يبدو أنه بعيد المنال عن البحث من جميع الزوايا. ويمثل هذا تحديًا منهجيًا كبيرًا للفلاسفة وعلماء الإدراك على حدٍّ سواء. علاوة على ذلك، فإنه يقدم منظورًا جديدًا لوهمية الوعي الظاهري التي استعرضناها في الفصل الخامس. فعلى عكس نظرية الوهم، يقال إنه لا يمكن أن نخطئ بشأن تجاربنا

الواعية. لكن ما تقدم يلقي بظلال من الشك على هذا الموقف الواثق. وبمجرد أن نعترف بأننا قد نخطئ بشأن تجاربنا الواعية، قد يتعين علينا أخذ احتمال أن نكون مخطئين بشأن تجاربنا الواعية على محمل الجد.

3.2.6 مسألة التوزيع

عندما يتعلق الأمر بالسؤال عن الأشياء التي لها عقول والتي ليس لها عقول، لا توجد إجابات سهلة. فيما مضى، كانت طريقة تفكيرنا بشأن عقول غير البشر تتمحور حول الإنسان إلى حدٍّ ما. نبدأ بسمات العقل البشري، ثم ننظر لنرى أي الكائنات لديه تلك السمات. المشكلة في هذا النهج هي أنه يعمينا عن إمكانية وجود كائنات ذات عقول مختلفة تمامًا عن عقولنا. وتعود هذه المشكلة إلى «ديكارت» على أقل تقدير، الذي اعتقد أن الحيوانات هي آلات لا عقل لها، وأن عقولنا العقلانية؛ هي العقول الوحيدة في الطبيعة. ولكن فهمنا اليوم صار أكثر ثراءً فيما يتعلق بأنواع العقول المختلفة التي قد يمتلكها الكائن. ويمكننا أن ننظر إلى تاريخ التطور ونرى كيف تطورت القدرات العقلية تدريجيًّا. كما يمكننا أن ننظر إلى مملكة الحيوان ونرى تسلسلًا هرميًّا متنوعًا للتطور العقلي. ويمكننا أن ننظر إلى تطور الطفل البشري ونرى التكوين التدريجي للعقل.

لا يزال الجدل مستمرًّا حول الموضع الذي يجب أن نرسم فيه الخط الفاصل بين الكائنات العقلية وغير العقلية. ومع ذلك، فقد تحسن فهمنا لحد كبير؛ فقد صارت لدينا أطر متطورة للتفكير في مستويات مختلفة من الإدراك والاستدلال واللغة والذاكرة والخيال والوعي الذاتي وما إلى ذلك. علاوة على ذلك، لدينا اختبارات في تطور متزايد لتحديد ما إذا كان الكائن يمتلك هذه القدرات العقلية، وإلى أي درجة. على سبيل المثال، يعد اختبار المرآة أداة قيمة لتحديد ما إذا كان الكائن لديه مستوى معين من الوعي الذاتي؛ حيث توضع بقعة حمراء على وجه الكائن أثناء تخديره، وعند استيقاظه، يقف أمام المرآة. إذا استجاب الكائن لانعكاس صورته في المرآة بلمس البقعة، فإنه يجتاز الاختبار، وإذا لم يفعل ذلك،

فإنه يفشل. والفكرة هي أن هذا يكشف ما إذا كان الكائن يمكنه التعرف على أنه يرى انعكاس صورته.

يظل توزيع العقول الواعية أحد أهم مكونات مسألة التوزيع. وتلعب نظريتا الوهم ومثنوية الخصائص جزءًا مهمًّا من النقاش. فقد طور البعض نسخًا أكثر تواضعًا من الوهم؛ حيث يكون الوعي حقيقيًّا ولكن أسيء فهمه. وبمجرد أن نتخلص من هذه المفاهيم الخاطئة، يمكننا أن نبدأ في صياغة معايير قوية لامتلاك الوعي. يؤكد أنصار مثنوية الخصائص أن الوعي الظاهري غير جسدي، لكنهم سعوا إلى إنشاء ترابطات جسدية للوعي. على سبيل المثال، تحاول نظرية علمية تسمى نظرية تكامل المعلومات تقديم تقييم كمي لمستوى الوعي داخل النظام. وقد اقترح بعض أنصار مثنوية الخصائص أن المجالات المادية للمعلومات المتكاملة تصحبها مجالات غير مادية للتجربة الواعية المتكاملة. وتظل الفلسفة الروحية الشاملة احتمالًا قائمًا في هذه النظرة، ولكن مع ميزة إضافية تتمثل في تقديم نظرية إيجابية تشرح كيف تجمع أجزاء من الوعي لتشكل مجالات معقدة من التجربة الواعية.

3.6 مستقبل العقل

لقد نظرنا حتى الآن إلى النظريات الرائدة التي طرحها فلاسفة العقل. ولكن ما النظرية التي قد يطرحونها غدًا؟ لعلهم يقدمون اقتراحًا متطرفًا جديدًا يؤدي في النهاية إلى وجهة نظر تلقى اتفاقًا حول طبيعة العقل. على أية حال، أعتقد أن مثل هذه الثورة غير محتملة. فلا يبدو أن هناك مجالاًلنظرية تبتعد كثيرًا عن الخيارات الحالية. إذا لم تكن الحالات العقلية حالات غير مادية أو أنماطًا سلوكية أو حالات دماغية أو أدوارا وظيفية، فما هي إذن؟ وحتى لو طُرح اقتراح جديد حقًّا، أشك في قدرته على كسب اتفاق واسع النطاق. فكما رأينا، هناك الكثير من الأهداف التفسيرية المختلفة التي ينبغي للنظرية العقلية أن تصل إليها. وبما أنه من غير المرجح أن تتمكن أي نظرية من تحقيق جميع الأهداف بنجاح، فسيظل هناك دومًا مجال للناقد لرفضها. المسار الأكثر ترجيحًا هو أن تحسينات دقيقة

ستُجرى على نظرياتنا الحالية ومفهومنا للأهداف التفسيرية، ما يغير ميزان الرأي قليلًا دون التوصل إلى إجماع واضح. ومع ذلك، فإن العديد من النظريات الثورية تبدو غير قابلة للتصور حتى يوم ظهورها، لذلك لا ينبغي لنا أن نستبعد هذا الاحتمال المتطرف.

بالطبع، لا يجب أن يكون التقدم الحادث في فلسفة العقل على مستوى النظرية العامة حول العقل. فهناك الكثير من الأسئلة الفلسفية الدقيقة التي سنجد لها إجابات جديدة ومثيرة. وستتوقف الأسئلة الفلسفية التي تحظى بأكبر قدر من الاهتمام على التساؤلات الملحة في ذلك الوقت. فالتحيز الضمني، على سبيل المثال، ليس موضوعًا تتم دراسته من باب الفضول الفكري فحسب، وإنما لأن معرفة كيفية عمل التحيز ضرورية لدعم الجهود المبذولة لرفع مستوى العدالة في العالم. إذن ما الذي سيكون مهمًّا بالنسبة لنا في السنوات القادمة؟ سيمثل الذكاء الاصطناعي أحد المواضيع الواضحة. فمع ظهور المزيد والمزيد من العقول الاصطناعية المتطورة، ستصبح الأسئلة الفلسفية حول العقول الاصطناعية أكثر إلحاحًا. هل العقول الاصطناعية عقولًا فعلًا؟ هل يمكن للعقل الاصطناعي أن يكون واعيًا؟ هل يجب أن يكون للكائن الاصطناعي حقوق؟ علاوة على ذلك، فإن ظهور تقنيات التعزيز المعرفي سيثير أسئلة صعبة حول مكانة التعزيزات الاصطناعية في العقل البشري. إذا بدأت بتخزين ذكرياتي على شريحة سيليكون، فهل ستظل ذكرياتي؟ هل يمكنني استخدام التكنولوجيا لمشاركة الحالات العقلية مع الآخرين؟ كيف يمكن للتحسينات المعرفية أن تغير تجاربي الواعية؟

يبدو أن الاتجاه نحو زيادة التخصصات المتعددة سيستمر. ومع تزايد أعداد الباحثين الذين يستفيدون من الحدود الأكاديمية الأقل صرامة، فمن الصعب تصور كيف يمكن لهذه الحدود أن تصبح أكثر تشددًا في السنوات المقبلة. هل يمكن أن يأتي وقت تختفي فيه فلسفة العقل كموضوع مميز للدراسة، ويتم استيعابها في دراسة متعددة الأوجه للعقل؟ أعتقد أن هذا غير محتمل. فدراسة العقل تتطلب جمع المزيد من الأسئلة المفاهيمية المجردة حول العقل وكذلك أسئلة تجريبية أكثر واقعية. ولا ينبغي أبدًا أن تنطوي على التخلص من السابق تمامًا. فما دامت هناك أسئلة مفاهيمية عميقة حول طبيعة العقل؛

أسئلة لا يمكن للعلوم المعرفية الإجابة بشكل مباشر، سيظل فلاسفة العقل يبذلون قصارى جهدهم للإجابة عنها.

مفاهيم رئيسية

الإدراك المتجسد: تتجسد العملية العقلية إذا كانت العملية الجسدية التي تحققها لا تشمل الدماغ فحسب، بل الجسم بأكمله.

الإدراك الممتد: تمتد العملية العقلية إذا كانت العملية الجسدية التي تحققها لا تشمل الجسم فحسب، بل البيئة الأوسع للفرد.

التمثيلات العقلية: طريقة أخرى لوصف الحالات العقلية المقصودة.

مراجع ومزيد من القراءات

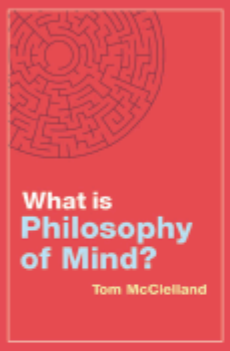
- Susan L. Hurley (1998), *Consciousness in Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press, ch. 1. تُقدم «هيرلي» هنا حجة مقنعة لنظرية تجسيد العمليات العقلية.

- Andy Clark and David J. Chalmers (1998), 'The Extended Mind', *Analysis* 58(1): 7-19. Reprinted in David J. Chalmers (ed.) (2021), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, 2nd edn, New York: Oxford University Press. تعرض هذه الورقة حالة «أوتو» المثيرة للاهتمام ومفكرة ذاكرته.

- Jane Heal (1998), 'Co-Cognition and Off-line Simulation: Two Ways of Understanding the Simulation Approach', *Mind and Language* 13(4): 477-98. تُطور «هيل» فكرة أننا نعرف الحالات العقلية للآخرين من خلال محاكاتها.

- Eric Schwitzgebel (2006), 'The Unreliability of Naive Introspection', *Philosophical Review* 117(2): 245-73. Excerpt reprinted in Chalmers, *Philosophy of Mind,* op. cit. تقدم هذه الورقة أسبابًا قوية للشك في موثوقية أحكامنا حول التجربة الواعية.

الغلاف الخلفي



«مقدمة علمية كافية وافية للمسائل الأساسية في فلسفة العقل المعاصر، لذا فإن هذا الكتاب البسيط الجذاب يعد مصدرًا علميًّا رائعًا للطلاب الجامعيين والمهتمين من غير المتخصصين».

ديرك بيربيوم، جامعة كورنيل

نمتلك جميعًا عقولًا، ولكن ما مفهوم العقل بالضبط؟ هل عقلك ومخك شيء واحد؟ وكيف يؤثر ما يحدث في عقلك على سلوكك؟ وهل من الممكن معرفة ما يحدث في عقول الآخرين؟ هل يمكنك التأكد مما يحدث في عقلك؟ وهل الأطفال يمتلكون وعيًا؟ وماذا عن القطط؟ والسيارات ذاتية القيادة؟

تحاول فلسفة العقل الإجابة عن هذه الأسئلة وما يماثلها، والكشف عن هويتنا والطريقة الصحيحة للانسجام مع العالم من حولنا. في هذا الدليل المفيد للطلاب على نحو خاص، يقدم ماكليلاند الأفكار الرئيسية في فسلفة العقل، موضحًا سبب أهميتها ومذاهب الفلاسفة في الإجابة عن أسئلتها. كما يسرد اللحظات التاريخية الرئيسية في فلسفة العقل، بدءًا من ديكارت ومشكلاته مع الأرواح غير المادية إلى حروب الوعي المعاصرة. بالإضافة إلى ذلك يتناول بالدراسة تأثير فلسفة العقل على علم النفس والذكاء الاصطناعي وكذلك فيزياء الجسيمات، ويوضح ماكليلاند الحوار الذي دام قرونًا بين الفلسفة والعلم، مقدمًا صورة فريدة من نوعها لهذا المجال للطلاب.

توم ماكليلاند محاضر في قسم الفلسفة بجامعة كامبريدج

ISBN 628-1072-15-316-8
6 281072 153168
232209441

امسح الكود
للنسخة
الإلكترونية

مكتبة جرير
JARIR BOOKSTORE

1. الغلاف
2. الغلاف الأمامي
3. حقوق الطبع والنشر
4. سلسة كتب
5. شكر وتقدير
6. 1 العقل ومشكلاته
7. 2 ثنائية ديكارت
8. 3 المنعطف المادي
9. 4 الوظيفية وثورة الكمبيوتر
10. 5 مشكلة الوعي
11. 6 العقل اليوم
12. الغلاف الخلفي