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

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

**Hazem Abdul-Jabbar Hassan**
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alsdh5982@gmail.com

## Abstract

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

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

---

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 23, PP .91-125

Received: 10/01/2024; Accepted: 12/02/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY NC

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

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

**حازم عبدالجبار حسن**
دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى ﷺ العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: alsdh5982@gmail.com

## الخلاصة

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

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

---

مجلة الدليل، 2024، السنة 7، العدد 23، ص. 91 ـ 125
استلام: 2024/01/10، القبول: 2024/02/12
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

**المقدّمة**

الوعي (Awareness) هو ذلك الشعور الذي نشعر من خلاله بالحياة وبالأفكار والأحاسيس، وبه يعرف المرء أنّه غير الآخرين ومستقلٌّ عنهم، وأنّه يفكّر ويتكلّم، يفرح ويحزن، يتألّم ويبتهج، يسعد ويشقى،... إلى آخره من الحالات الشعورية. كما أنّ الوعي قد يتعطّل في بعض الحالات، ومنها حال النوم، فلا يحسّ الإنسان ما حوله من ضجيج أو غيره، ولكن يمكن أن توجد أحلام ونشاطات نفسية وذهنية عقلية في داخله.

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

ولهذا الأمر أهمّية بالغة في نفوس الناس وأثر كبير يترتّب عليها من الناحية العلمية والأخلاقية؛ لأنّ من ينظر إلى كونه كتلةً مادّيةً وآلةً لها الوقت المعلوم الذي تقف فيه عن العمل وتنتهي قصّته مع الحياة، والموت شبيه عنده بتوقّف الآلة أو عطلها، والمصير هو

تحلّل الجهاز المادّي والرجوع إلى عناصره الطبيعية التي تشكّل منها، فإنّ هذا ينعكس على سلوكه الفردي والاجتماعي الذي يعتمد على الأثر وردّ الفعل أو الاستجابة لمؤثّرات المحيط الثقافي والتربوي، وبالتالي تصبح شخصية الإنسان مجرّد نتيجة لتلك التفاعلات. وإمّا أن يكون الإنسان عند نفسه ذا حقيقة أخرى وراء هذا البدن العنصري، وشخصيته متقوّمه بأمر غير مادّي، وله خصائص غير خصائص عالم الطبيعة، وهذا ما يفرض عليه منهجيةً ومعايير أخلاقية أخرى.

فالجانب المادّي للإنسان وإن تأثر بمرور الزمن، ونقصت طاقته وقلّت حيلته، إلّا أنّ الجانب الآخر وبحسب الفرض أنّه غير مادّي لا يتأثّر بذلك الضعف، بل إنّ فاعليته تشتدّ ويكون أجود تعقّلًا، وأحسن إحساسًا؛ بسبب كثرة التمرّن والتجارب؛ ولهذا قالوا قد تكلّ الآلة أي يضعف البدن بآلاته ولا يكلّ ذلك الوعي أو العقل في تعقّلاته وحالاته العقلية.

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

## المبحث الأول: مباحث تمهيديّة

### أولًا: بيان العقل لغةً واصطلاحًا

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

والعقل بمعنى الحجر والحبس والدية يرجع إلى معنى واحد هو "المنع"، منعته أي حلت بينه وبين إرادته، أو تحول بين الرجل والشيء الذي يريده ويرمو إليه، أو تحجبه عنه وتصده. وقال ابن منظور: «العَقْلُ: الحِجْر والنُّهى ضِدُّ الحُمْق» [ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 458]، وهنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويمكن إرجاع ما جاء عن معنى العقل بحسب الاستعمال إلى ثلاثة معانٍ فقط مع توسيع أحدها، وهي كون العقل القوّة المدرِكة للإنسان، والمفاهيم المدرَكة سواءٌ كانت الجزئية أو الكلّية النظرية أو العملية، والمعنى الثالث للعقل المجرّد ذاتًا وفعلًا.

وعندما يقال في نظرية المعرفة والبحث الإبستمولوجي "العقل" فيقصد من ذلك معنيان: أحدهما: القوّة المُدرِكة في النفس الناطقة، والآخر نفس المُدرَك الذي ينبثق من تلك القوّة [انظر: الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص 259]، ولكن لو تأمّلنا قليلًا في أبحاث علم المعرفة نجدها تركّز على نفس الإدراك العقلي، وليس على القوّة الإدراكية، والأخير عادةً محلّه في علم النفس الفلسفي وفلسفة العقل.

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

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

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

### ثانيًا: تحديد مفهوم فلسفة العقل (Philosophy of mind)

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

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

### ثالثًا: خصائص الشيء المادّي واللامادّي

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

ينقل عن الحكيم سقراط (470_399 ق. م.) أنّه كان يقصّ على تلامذته ويحاورهم شيئًا عن مراحل تطوّره الفكري، ومسألة خلود الروح وغير ذلك ممّا لا ينسجم مع المشهور والسائد بين الناس من مفاهيم وعقائد يعتقدونها. وهذا ممّا قلب بعض النفوس الضعيفة ضدّه فأودع

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

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

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

كما أنّني أجد أنّ هذه الجهات الثلاث قابلة للانقسام الخارجي والافتراضي، والانقسام الخارجي واضح، وأمّا الافتراضي فنقصد من ذلك الانقسام في مقام الذهن، وأنّها قابلة للانقسام إلى ما لا نهاية. والميزة الأخرى للأجسام بصورة عامّة أنّها قابلة للتغيّر، أي من الممكن أن يتحوّل الشيء من هوية إلى هوية أخرى، ففي الخشبة القابلية على أن تتحوّل إلى رماد، والبيضة إلى دجاجة، والنطفة الإنسانية إلى إنسان، وهذا ما يسمّى بالكون والفساد بحسب النظرة الفلسفية المشّائية، وبالحركة الجوهرية الاشتدادية بحسب ما تراه الحكمة المتعالية. [انظر: عبوديّت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 4، ص 103]

ويوجد نوع آخر من التغيّر لا يطرأ على نفس الشيء وحقيقته، وإنّما تتبدّل صفاته كاللون أو الشكل أو الحرارة أو الوضع أو الزمان، كتبدّل التفّاح الأخضر أو الحامض أو الصغير إلى التفّاح الأحمر أو الحلو أو الكبير، فهنا لا يتبدّل التفّاح إلى غير التفّاح، ولكنّ التغيّر يقع في اللون أو الطعم أو الحجم، وأمّا حقيقة التفّاح وهويته فهي محفوظة رغم ما طرأ عليها من تغيّرات في خصائصها. وهذا النوع من التغيّر يقال عليه في العلوم الحديثة بالتغيّرات الفيزيائية (Physical changes)، وفي الطبيعيات القديمة يقال عليه "الحركة".

لذا قالوا في العلوم التجريبية إنّ الفرق الأساسي ما بين التفاعل الفيزيائي والتفاعل الكيميائي يكمن في التركيب، ففي التفاعل الكيميائي، هناك تغيّر في تكوين الموادّ المعنيّة؛ وفي التغيير الفيزيائي يوجد تغيّر في مظهر، أو رائحة، أو عَرَض بسيط لعيّنة من المادّة دون تغيير في التكوين.

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

وأمّا الأشياء اللامادّية فهي على عكس ذلك؛ فإنّها خالية من الامتداد في الأبعاد الثلاثة، فلا طول ولا عرض ولا عمق لها، كما أنّها غير قابلة للانقسام سواء كان ذلك في الخارج أو الذهن؛ ولهذا فإنّها غير قابلة للمقايسة فيما بينها، أي لا تتّصف بالكبر أو الصغر، وبالثقل أو الخفّة، ولا تقبل الإشارة الحسّية وإن قبلت الإشارة العقلية. بالإضافة إلى خلوّها من القوّة والاستعداد للتغيير، فهي ثابتة لا تتغيّر في حقيقتها ولا في خصائصها.

فلا يمكن لنا مشاهدة فكرة في عقل شخص آخر مشاهدةً حسّيةً، وحتّى لو أجرينا تشريحًا مفصّلًا لدماغ إنسان ـ وهو العضو المادّي المختصّ بعملية الإدراك ـ لم نجد إلّا الخلايا العصبية وما يتعلّق بها، فلا خبر عن الصور الخيالية التي يحملها، ولا عن الأفكار التي يحملها، بحيث نرى امتدادًا لها في الأبعاد الثلاثة المكانية، ولا يمكن أن نرصد ذكراه، وهكذا لا يمكن للحواسّ أن تشاهد حالاتٍ انفعاليةً أو حالة شكٍّ يكابدها الإنسان. نعم، يمكن للطبيب أن ينظر ببصره منفردًا أو بمعونة الأجهزة الحديثة أعضاء البدن الداخلية من القلب أو الجهاز الهضمي للإنسان وغيرها، ولكن لا يمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة التي

تحصل للإنسان لتناول الطعام، أو حالة نفس الشعور بالجوع، وأيضًا حالة السعادة واللذّة لا يمكن لأحد أن يشاهدها بالحواسّ، وإن كان يمكن مشاهدة آثارهما، فالحالات العقلية متميّزة في طبيعتها تميّزًا تامًّا عن الجسم.

## المبحث الثاني: النظرة المعنوية أو أصحاب المنهج العقلي حول فلسفة العقل

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

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

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

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

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

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

وهذه النظرة أو النظرية سرى أمرها إلى فلاسفة الاسلام ولاقت عندهم قبولًا واسعًا، كأمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وأكثر من نظّر لها واهتمّ بدراستها بشكل تفصيلي ومستقلّ هو ابن سينا.

## أولًا: الأدلّة على ثنائية العقل والجسد

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

### أ- النحو الأوّل: أدلّة إثبات وجود بعد آخر للإنسان

أمّا فيما يتعلّق بالنحو الأوّل فقد ذكر ابن سينا عدّة أدلّة على ذلك، منها البرهان الذي ينطلق من الآثار الحياتية لبعض الأجسام دون بعضها الآخر، وهي شيء غير الأجسام، وإنّ لهذه الآثار مبدأً وعلّةً، وهي من المؤكّد غير الجسم لاختلافها بين الأنواع رغم اتّفاقها في الجسمية، وهذا ما أطلق عليه الحكماء والفلاسفة "النفس"، ولهذا يقول: «إنّا قد نشاهد أجسامًا تحسّ وتتحرّك بالارادة، بل نشاهد أجسامًا تتغذّى وتنمو وتولِّد المثل وليس ذلك لجسميّتها، فبقي أن تكون في ذاتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال ... فإنّا نسمّيه نفسًا» [ابن سينا، طبيعيات الشفاء (النفس)، ص 5]. وهذا الدليل يثبت النفس للإنسان وغيره من الحيوانات الأخرى، بضميمة الإدراك الحسّي والحركة الإرادية، وأمّا النفس الإنسانية فتمتاز عن غيرها من النفوس بالحركة الفكرية وإدراكها للمعقولات.

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

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

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

فـإدراك الشـخص لذاتـه مـن أوضـح الشـعور الداخـلي، ومثـل هـذا الإدراك لا يحتـاج إلى واسـطة في حـدٍّ أو رسـم أو حجـة وبرهـان. وقولنـا عنـه بالدليـل ليـس إلّا مـن بـاب المسـامحة وضيـق التعبـير؛ ولهـذا أطلـق الشـيخ عليـه "التنبيـه" ولـم يقـل "الإشـارة".

الجديـر بالذكـر أنّ ابـن سـينا هـو أوّل مـن اسـتدلّ بهـذا الدليـل على وجـود النفـس، ولـم يكـن له نظـير في كلمـات الأسـبقين مـن اليونـان وغيرهـم مـن الفلاسـفة، بـل حـتّى في كلمـات الفـارابي لـم نجـد له أثـرًا.

وهـذا التنبيـه الذي ذكـره ابـن سـينا هـو عـين مـا نجـده في كلمـات ديـكارت، حيـث مـيّز الأخير هنـاك بـين النفـس والبـدن، والنفـس اعتبرهـا جوهـرًا مسـتقلًّا بذاتـه والفكـر يحـلّ فيـه؛ ولهـذا قـال: «إنّـه [أي الإنسـان] يسـتطيع أن يفـرض أن لا جسـم له، وأن يغفـل وجـود السـماء والأرض والهـواء وكلّ شيء يقـع في أي مـكان، ولكنّـه مـع ذلـك يظـلّ واثقًـا مـن وجـود نفسـه، وعليـه تكـون الإنيّـة أو النفـس موجـودةً مـع فـرض أنّ البـدن غـير موجـود. إذن فـهي شيء متمـيّز عـن الجسـم المـادّي، ولا يسـتلزم مـن وجـود النفـس مكانًـا ولا يتوقّـف على أي مـادّة» [ديـكارت، مبـادئ الفلسـفة، ج 1، ص 52 ومـا بعدهـا].

ومـن هنـا قالـوا إنّ هـذا عـين مـا أُطلـق عليـه "الكوجيتـو" الديـكارتي (Cogito, ergo sum). ولا يحتـاج القـارئ مزيـدًا مـن عنـاء التأمّـل ليـدرك وجـوه الشـبه بـين مـا ذكـره ابـن سـينا ومـا ذكـره ديـكارت. [انظـر: إبراهيـم مدكـور، في الفلسـفة الإسـلامية.. منهـج وتطبيقـه، ج 1، ص 156].

ولكـن باعتقـادي أنّ الأمـر مختلـف نـوعًا مـا، وإن كان بينهمـا نـوع تشـابه واشـتراك؛ وذلك لأنّ الاسـتدلال على وجـود النفـس مـن حيـث هي ليـس هـو عـين الاسـتدلال مـن فعلهـا على وجودهـا، والكوجيتـو الديـكارتي مـن نـوع الاسـتدلال الذي ينطلـق مـن التفكـير الذي هـو فعـل النفـس إلى وجودهـا. نعـم، يبـقى أنّ مـا ذكـره ديـكارت مـن دليـل على وجـود النفـس هـو عـين مـا ذكـره ابـن سـينا في دليـل "الرجـل المعلّـق في الفضـاء".

ننـوّه إلى أنّ الكوجيتـو دار حديـث عنـه في كتـب التاريـخ حـول عائديتـه، وقـد وجّـه إلى ديـكارت اتّهـام بأنّـه اقتبـس مبـدأه "أنـا أفكّـر إذن أنـا موجـود" مـن القديـس أوغسـطين (Augustine of Hippo) الذي اسـتعمل الشـعور بالفكـر على اليقـين بالوجـود "أنـا أفكّـر إذن أنـا موجـود"، إلّا أنّـه نـفى ذلـك عـن نفسـه بطريقـة أو أخـرى. [انظـر: يوسـف كـرم، تاريـخ الفلسـفة الحديثـة، ص 66]

**ب_ النحو الثاني: أدلّة تجرّد حالات العقل**

**الدليل الأوّل**

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

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

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

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

### وقفة مع ما ذكره ابن سينا

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

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

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

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

**الدليل الثاني**

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

وخلاصة الأمر أنّ الإنسان لديه القدرة على الاحتفاظ بالحوادث ومشاهدت الأشخاص والمناظر الطبيعية وغيرها، واسترجاعها أو استحضارها في الذهن متى ما شاء من دون الحاجة إلى مباشرة الإدراك بالأدوات الحسّية، وعندها نجد المستحضر من الحافظة في الحالة الثانية هو عين المشاهد في الحالة الأولى، حيث استحضر عين صورة الصديق الذي شاهدته في وقت سابق من دون أيّ تغييرٍ حصل لها. وهذا خير شاهد على أنّ الإدراك المستحضر ليس من سنخ المادّة، وإلّا بحسب الفرض المادّي لا بدّ أن يطرأ التغيير الفيزيائي عليها بمرور الزمن.

وقد أشار إلى ذلك كارل بوبر (Karl Raimund Popper) في كتابه "النفس ودماغها" وبشكل أبعد من حالات التذكّر في الحالات الطبيعية، وراح إلى حالات فقدان الوعي التي تحصل لأسباب متعدّدة، من بينها تناول عقار أو علاج خاصّ يؤدّي إلى محو الذاكرة وتفتيتها، ورغم ذلك فإنّ أجزاءً من الذاكرة طويلة الأمد تبقى سليمة، وبمجرّد استعادة الوعي يكون بالإمكان استذكار الأحداث السابقة، وهو استعادة لهوية الشخص.

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

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

**ثانيًا: طبيعة العلاقة ما بين العقل والبدن**

العلاقة بين العقل والبدن علاقة وثيقة؛ إذ نجد أفكارًا تهيّج البدن وتحدث فيه انفعالات كثيرة، مثلًا «انظر أنّك إذا استشعرت جانب الله ﷻ وفكّرت في جبروته كيف يقشعرّ جلدك ويقف شعرك، وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى، وقد تكون

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

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

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

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

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

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

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

### وقفة عند طبيعة العلاقة ما بين العقلي والمادّي

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

والأمـر الآخـر الذي زاد الأمـر سـوءًا ـ على مـا أعتقـد ـ أنّـه لازم قولهـم هـذا أن يكـون للنفـس وحالاتهـا مـكان يمكـن الإشـارة إليـه، وذلـك عندمـا تـمّ تحديـد نقطـة الاتّصـال بـين المـادّي واللا مـادّي، وهـذا لا ينسـجم مـع المجـرّد. وبعبـارة ثانيـة: إنّ ديـكارت ينظـر إلى العقـل أو النفـس متّصـلًا مـع الجسـد بشـكل كامـل. نعـم، النقطـة المهمّـة هي تلـك الـتي في الدمـاغ، وبنـاءً على ذلـك، لا يمكـن أن يكـون هـذا القـول صحيحًـا؛ لأنّـه لا يمكـن للجوهـر العقـلي أن يكـون ممتـدًّا في الأبعـاد الثلاثـة مكانيًّـا، وبالتـالي فالمشـكلة قائمـة تحتـاج إلى مزيـد مـن التأمّـل.

## المبحث الثالث: النظرة المادّية في تفسير الوعي

النظـرة المادّيـة حـول الـوعي وحالاتـه العقليـة ليسـت على نمـط وتفسـير واحد، بـل اختلـوا في بيان ذلـك اختلافًـا كبـيرًا، فمنهـم مـن عـدّ الـوعي وحالاتـه مـن التصـوّرات الوهميـة الـتي لا حقيقـة لهـا في الواقـع، كغـروب الشـمس وقـوس قـزح اللذيـن أثبـت العلـم بأنّهمـا عبـارة عـن خـدع بصريـة، والـوعي هـو كذلـك عبـارة عـن خـداع فقـط. ومنهـم مـن عـدّ له وجـودًا وهـو عبـارة عـن برنامـجٍ حاسـوبيٍّ يعمـل في الدمـاغ، ومنهـم مـن عـدّه نـوعًا مـن أنمـاط السـلوك الشـخصي، وأمّـا جـون سـورل (John Searle) المتخصّـص في فلسـفة العقـل، فقـد صرّح في محـاضرات متعـدّدة بـأنّ الـوعي وحالاتـه ظاهـرة بيولوجيـة، مثلهـا مثـل البنـاء الضـوئي والهضـم وانقسـام الخليّـة وغـير ذلـك، فهـو ظاهـرة خاضعـة للتحليـل العلـمي حالهـا حـال الظواهـر التي تـدرس في علـم الأحيـاء والعلـوم الأخرى.

ومـن أجـل أن تتّضـح الرؤيـة في هـذا السـياق نذكـر أهـمّ الآراء المادّيـة فيمـا يتعلّـق بالـوعي وحالاتـه، ومنهـا النظريـة السـلوكية التحليليـة أو الفلسـفية، والنظريـة الإقصائيـة الـتي تقـصي العقـل وحالاتـه مـن التحقّـق والواقعيـة غـير المتجسّـدة.

### أوّلًا: النظرة السلوكية التحليلية (Analytical Behaviorism)

هـذه النظريـة يظهـر مـن كلمـات أصحابهـا أنّهـا جـاءت لتتحـدّى النظريـة الثنائيـة، وتقـع بالضـدّ منهـا في تفسـير طبيعـة العقـل وحالاتـه العقليـة، والـتي كان رأي أصحابهـا في ذلـك ـ أي في تفسـير العقـل وحالاتـه ـ أنّهمـا يرجعـان إلى السـلوك الفعـلي أو الاحتمـالي (أي بالقـوّة) للشـخص. فالحـالات العقليـة ليسـت أكـثر مـن أنمـاط السـلوك الشـخصي، كمـا أنّ العقـل لا يخلق السـلوك، وإنّمـا هـو عـين ذلـك السـلوك. وبالتـالي فالسـؤال عـن العلاقـة مـا بـين العقـل والدمـاغ، هـو في الواقـع سـؤال علـمي صرف؛ لأنّ الـكلام يـدور مـدار حـالات فيزيائيـة داخليـة للإنسـان وغـيره مـن الحيوانـات، وهي السـبب الرئيـس لأنمـاط مختلفـة مـن السـلوك.

ولكـن قبـل الغـوص بالسـلوكية التحليليـة الفلسـفية الناظـرة إلى فلسـفة العقـل لا بـدّ مـن التفريـق بينهـا وبـين السـلوكية في علـم النفـس؛ دفعًـا للتداخـل والخلـط الذي قـد يحصـل بـين النظريتـين، خاصّـةً أولئـك الذيـن دخلـوا الفلسـفة مـن خـلال دراسـة علـم النفـس؛ فـإنّ الأخـيرة لا تهتـمّ بدراسـة العقـل وحالاتـه الإدراكيـة مـن حيـث طبيعتهمـا وعلاقتهمـا بالبـدن وغـير ذلـك، وإنّمـا تقـصر اهتمامهـا على السـلوك الإنسـاني مـن حيـث تأثّـره بالبيئـة الـتي حـوله، فكانـت وجهـة نظـر أتباعهـا تقـوم على أسـاس أنّ العوامـل البيئيـة للفـرد هي التي تكـوّن سـلوكه، فالسـلوك الظاهري هـو سـلوك ناتـج عـن المثـيرات البيئيـة. [see : K.T.Maslin, An lntroduction philosophy of mind, p 107]

### أ- بيان تفسير العقل وحالاته بحسب الرؤية السلوكية

وبالرجـوع إلى السـلوكية التحليليـة الـتي تهتـم ببيـان العقـل وحالاتـه، لا بدّ مـن الإشـارة إلى أنّ أبـرز مـن يمثّلهـا هـم كُلٌّ مـن: جيلـبرت رايـل (Gilbert Ryle) ورودلـف كارنـاب (Rudolf Carnap) وكارل همبـل (Carl Gustav Hempel)؛ إذ أجمـع هـؤلاء أمرهـم على تفسـير الحـالات العقليـة، مـن أنّ للمـرء حـالاتٍ قصديـةً واسـتعدادًا للسـلوك بطـرق معيّنـة، وأنّ مفهـوم العقـل ليـس إلّا الاسـتعداد للسـلوك. [انظـر: صلاح إسـماعيل، فلسـفة العقـل، ص 167]

عـدّ رايـل (Ryle) النظريـة الثنائيـة لا تحـلّ الإشـكالية العويصـة المعروفـة بـ(Mindbody problem)، كما جاء في كتابه الموسـوم بـ "مفهوم العقـل" (The Concept of Mind) الذي لاقى شـهرةً واسـعةً بين المهتمّين في هذا المجال، وعلّل ذلك إلى كون النظرية الثنائية تتضمّن إشـكالاتٍ منطقيةً كبرى لا يمكن حلّها بسـهولة؛ لأنّهـا قائمة على وجود جوهرين مسـتقلّين ليـس أحدهما من سـنخ الآخـر؛ ولهذا أطلق عليهـا "عقيـدة العفريت أو الشـبح في الآلة" (The Dogma of the ghost in the machine). [see: Ryle, Gilbert، The concept of mind ،p 11]

ويقصـد مـن الآلـة الجسـم أو البـدن المـادّي الذي يخضـع لقوانـين الميكانيـكا والكيميـاء والأحياء وعلـم وظائـف الأعضـاء، وأمّـا العفريـت أو الشـبح فهمـا إشـارة إلى النفـس أو العقـل الـتي ذكرهـا ديـكارت، ويقصـد مـن ذلـك العنـصر الخـارق للطبيعـة أو المخـفيّ غـير الواضـح للعيـان المتلبّـس بالبـدن أو الذي له علاقـة معـه غـير بيّنـة.

إنّ نظريـة السـلوك التحليـلي قائمـة على فكـرة "الاسـتعداد" أو القـوّة الـتي هي بمعـنى القابليـة، وهي كامنـة في الأشـياء غـير الظاهـرة في الملاحظة والمشـاهدة، كالحديـد الذي فيه القابليـة على مقاومة الكـسر، والزجـاج الذي فيـه الاسـتعداد على الكـسر، والسـكّر الذي فيـه القابليـة على الذوبـان في

المـاء، وهـذا المعـنى للاسـتعداد يطبّقه أتبـاع هـذه النظريـة على العقل و النفـس في الإنسـان. فالعقل ليـس شـيئًا له كيـان مسـتقلّ عـن البـدن، بقـدر ما هـو مجموعـة مـن الاسـتعدادات للسـلوك إذا ما توفّـرت الظروف المناسـبة.

فـالذكاء ليـس إلّا اسـتعدادًا خاصًّـا لسرعـة التكيّـف في المواقـف المفاجئـة أو وحـدة الذهـن وتجنّـب الأخطـاء، كمـا أنّ ذكاء الذكيّ ليـس في كلّ لحظـة، لكنّـه في مواجهـة المواقـف المفاجئـة الصعبـة، فإنّـه يكـون أكـثر اسـتجابةً مـن غـيره، وهكـذا يفـسّر الغضـب والخـوف والحـبّ والإرادة والدوافـع وغيرهمـا تفسـيرًا سـلوكيًّا بالمعـنى السـابق. [انظـر: زيـدان، في النفـس والجسـد، ص 173 و174]

فالسـلوكية في مقـام توضيـح العقـل وحالاتـه والنسـبة إليـه مـن الظواهـر، فـإنّ الأمـر يعـود إلى بعـض الميـولات السـلوكية أو الاسـتعدادات ذات الصلـة عنـد الإنسـان، هـو مـا يطلـق عليـه "العقل" عنـد أصحـاب هـذه الرؤيـة. فالشـعور بالألـم عنـد تعـرّض الجسـد لإصابـة مـا، فالألـم ليـس سـوى نـزوع وميـل لإظهـار أنمـاط سـلوكية معيّنـة كالنـواح أو الهلـع أو البـكاء أو التـأوّه، والشـعور بالخـوف عندمـا تـرى الحيـوان المفـترس أو شـخصًا يحمـل آلـةً حـادّةً كالسـكّين في مـكان مظلـم، مـا هـو إلّا نـزوع وميـل للارتجـاف أو الهـروب. فالحـالات العقليـة بشـكل عامّ هي عبـارة عـن الميـل لإصـدار مخرجـات سـلوكية اسـتجابةً للمدخـلات البيئيـة، وبالتحديـد اسـتجابة لتأثـيرات البيئـة المحيطـة بالإنسـان مـن حيـث أعضـاؤه الحسّـية. [انظـر: إدوارد فيـسر، فلسـفة العقـل، ص 79]

فالعقـول ليسـت كيانـاتٍ جوهريـةً مسـتقلّةً، والحـالات العقليـة قائمـة بتلـك الكيانـات، وإنّمـا العقـل اسـم نطلقـه على مجموعـة واسـعة مـن العمليـات والحـالات السـلوكية، أي اسـم كلّي يجمـع فئـةً ضخمـةً مـن السـلوكيات. وإنّ القـول بـأنّ العقـول كيانـات مسـتقلّة هـو مـن الخلـط أو الخطـإ المقـولي، بمعـنى إدراج الـشيء في الفئـة الخطـإ، وهي مـن نـوع آخـر، كأن تجعـل الإعـداد في خانـة المحسوسـات وتقـول الأعـداد حمـراء، فـإنّ هـذا مـن الخطـإ المقـولي.

ويمثّلـون لذلـك مـن خـلال المفاهيـم العامّـة الاعتباريـة، ككلمـة "الجامعـة" الـتي أطلقهـا أهـل اللغـة على مـكانٍ مجـزّإٍ ولـكلّ جـزء فيـه خصوصيـة معيّنـة.

افـترض أنّـك تأخـذ صديقًـا لـك إلى جامعتـك الـتي تـدرس فيهـا، وهنـاك تتمشـيّان في سـاحاتها المخـضرّة بالعشـب والأشـجار، وتريـان المبـاني الأكاديميـة الخاصّـة بالمحـاضرات والمبـاني الإداريـة المختلفـة، ثـمّ تذهبـان إلى مكتبتهـا الخاصّـة بالمصـادر العلميـة والثقافيـة، وتشـاهدان هنـاك الطلبـة وجميـع العاملـين في المـكان. وبعـد كلّ ذلـك يسـألك صديقـك أنّـه يريـد مشـاهدة الجامعـة أيـن هي؟! وهـذا خطـأ مقـولي عندمـا فهـم أنّ الجامعـة كيـان مسـتقلّ وراء مـا اطّلعنـا عليـه مـن

الساحات والمباني. وهكذا الأمر عندما نتصوّر أنّ العقل كيانٌ مستقلٌّ عن أنماط السلوك الشخصي نفسها. [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 104 و105]

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

### ب ـ العلاقة ما بين البدن والحالات العقلية من وجه نظر السلوكية

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

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

### ج ـ تقويم السلوكية التحليلية ونقدها

إنّ اختزال الحالات النفسية والعقلية في السلوك الخارجي كمعيار لبيان تفسيرها أو للحكم عليها ـ أي على تلك العمليات الذهنية ـ لا يقبله من لديه أدنى تأمّل؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الحالات نشعر بها بغضّ النظر عن السلوك، فالإحساس بالألم [الألم الشخصي] لا يتوقّف على رؤية سيلان الدم ـ مثلًا ـ في الخارج، وإنّما أعي بالعلم الوجداني ذلك الشعور السلبي في

شـدّته إن كان شـديدًا والخفيـف في خفّتـه، حـتّى قبـل رؤيـتي إلى ذلـك الجـرح الخـارجي أو الأثـر الذي صـار على البـدن، بمعـنى أنّـني أعي الألـم سـواءٌ رأيـت أثـرًا على الجسـم أم لا. وهكـذا حالـة الغضـب؛ فـإنّي أعيهـا وأشـعر بهـا بشـكل مبـاشر قبـل أن يصـدر مـنّي أيّ سـلوك.

ثـمّ إنّ بعـض حالاتنـا العقليـة قـد تتحقّـق ونشـعر بهـا مـن دون أن يصدر عنّـا أي سـلوك خارجي، مـن الآلام والـلذّات والممارسـات الفكريـة والخياليـة والأحـلام، فـلا سـلوك يصـدر عـن الإنسـان في الأحـلام؛ لأنّ السـلوك ـ عادةً ـ يصـدر أثنـاء اليقظـة. بـل قـد يمـارس الإنسـان في خلوتـه مـا يسـمّى بـ"أحـلام اليقظـة"، أو يسـترجع مـا فعلـه في يومـه ولياليـه السـابقة، أو أنّـه يعـتزم على أداء فعـل معيّن في المسـتقبل، ولا يبـدو منـك أو يصـدر عنـك أي قـول أو فعـل، بمعـنى لا يصـدر منـك أيّ سـلوك.

كمـا يمكـن أن يحصـل سـلوك خـاصّ لشـخص مـن دون أن يـدرك أيّ شيء في داخلـة نفسـه، فقـد يصـاب الإنسـان بجـروح ولا يلتفـت إليهـا ولـم يشـعر بالألـم، سـواءٌ كان ذلـك الجـرح عميقًـا أو لا، وهـذه إشـارة إلى عـدم وجـود أيّ ضرورة بـين السـلوك والحـالات العقليـة. فلـو كان كانـت الحـالات العقليـة هي عـين السـلوك لتحقّـق الألـم وتوجّعنـا حقيقـةً، ولكـن بمـا أنّ التوجّـع والألـم لا يتحقّـق في بعـض الحـالات رغـم تحقّـق السـلوك، عندهـا نعـرف أنّ الأمـر لا يعـود إلى السـلوك بمـا هـو سـلوك، بـل يعـود إلى أمـر آخـر وراء ذلـك. وهـذا المعـنى قريـب ممّـا ذكـره ابـن سـينا في أحـد كتبـه إلى أنّ الأدوات الحسّـية قـد تنفعـل عـن المحسـوس، ولكـن لا يحصـل الإدراك والـوعي والفهـم تجـاه ذلـك الـشيء، ولا نشـعر بـه رغـم أنّ السـلوك متحقّـق، كمـا في مثـال المواجهـة الحسّـيّة وأنّ البـاصرة لهـا سـلوك معـيّن تجـاه المحسـوس، إلّا أنّ الإدراك لـم يتحقّـق، وعلّـل ذلـك بكـون النفـس لاهيـةً عنـه. [انظـر: ابـن سـينا، التعليقـات، ص 30]

### ثانيًا: النظرة المادّية الإقصائية (Eliminative materialism)

يقـال لهـا "النظـرة الإقصائيـة" أو "الحذفيـة" أيضًـا؛ لأنّهـا تقـصي مفهـوم العقـل والـوعي مـن التحقّـق والوجـود، وتعدّهمـا مـن الأسـاطير الـتي لا واقـع، ومـا يقـال مـن أنّ للنـاس عقـولًا ليـس إلّا نظريـة مركونـة على رفـوف المكتبـات العلميـة حالهـا حـال النظريـات الأخـرى الـتي لا تجـدي نفعًـا. وهي [أي النظـرة الـتي تقـول إنّ للنـاس عقـولًا] نظريـة باطلـة، ولا بـدّ مـن إقصائهـا وجعـل البديـل المناسـب عنهـا وهـو علـم الأعصـاب.

وبعبـارة أخـرى: إنّ الـكلام عـن الحـالات العقليـة في الواقـع هـو الـكلام عـن حـالات الدمـاغ لا غـير؛ ولذلـك علينـا التخـلّي وبشـكل نهـائي عـن الحديـث بالحـالات العقليـة، كمـا أنّ الأمـر

لا يقتصر على عدم وجود حالات ذهنية فوق العناصر المادّية فحسب، بل يجب حذف مفهوم الذهن ومفرداته من الفكر والتفكير وغيرها من قواميسنا التي اعتدنا عليها.

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

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

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

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

وهذا المعنى أيضًا نجده في كلمات كل من ماركس (Karl Marx) الذي يرى أنّه «من المستحيل فصل الفكر عن المادّة المفكرة، وأنّ المادّة هي الذات لجميع التغيّرات» [ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 16]. وأنجلس (Friedrich Engels) الذي يعدّ العالم المادّي الملموس هو الحقيقة الوحيدة في الوجود، و«أنّ وعينا وتفكيرنا ـ مهما قد يبدو من الحسّاسية القصوى ـ هو نتاج المادّة، والعضو الجسدي الدماغ. المادّة ليست نتاجًا للفكر، بل إنّ الفكرة ذاتها ليست سوى أعلى نتاج للمادّة» [المصدر السابق، ص 15]. خلاصة أمرهم أنّ كلّ الأفكار والإدراكات التي يملكها الإنسان، هي من ولادة الدماغ بعد أن تأثّر من الأمور المادّية، وحقيقتها أنّها ظواهر مادّية خاصّة بالدماغ.

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

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

وبعد أن عجزت مختبراتهم عن وجود حلّ واقعي لمشكلة العقل وحالاته، جاءت هذه النظرة الضيّقة وهي وجهة نظر سلبية في فلسفة العقل، وبموجبها تصبح جميع المفاهيم العقلية لا معنى لها و فارغة المحتوى، وليس لها في الواقع أي وجود موضوعي، فتكون الاعتقادات والرغبات والمقاصد والإرادة والرغبة والخوف، وغير ذلك عبارة عن وهم، وبالتالي يرجعونها ـ كما قلنا ـ إلى علم الأعصاب وأنّها نشاطات عصبية، ولا وجود لأمر آخر غير البدن.
[انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل بحث فلسفي، ص 377]

فالاستبعادية دعوى إقصائية بمعنى الكلمة تجاه الفهم السائد للعقل وحالاته، إذ تنكر جميع الإدراكات بشكل لافت للنظر، وزعمت أنّ جميع المقولات العقلية تنتمي إلى علم النفس الشعبي، ويقصدون من ذلك أنّها مرحلة ما قبل الدراسات العلمية؛ ولذلك حاولوا إحالة ملف العقل وحالاته إلى المختبرات والتشريحات الخاصّة بالبدن في بعض الحالات، فدائمًا ما يتبجّحون بمثال الألم الذي فسّروه بأنّه عبارة عن تمزّق الألياف لا غير، وهي مشكلة تتعلّق بالبدن والأعصاب، وهذا ما رفضه ماريو بونجي (Mario Bunge) بقوله: «وهذا خطأٌ؛ لأنّ الأعصاب تنقل فقط المثيرات من مستقبلات من نمط معيّن، فالشعور بالألم هو عملية واعية» [انظر: ماريو بونجي، المادّة والعقل.. بحث فلسفي، ص 377].

## المبحث الرابع: النظرة المادّية تحت مجهر العقل والعلم الحديث

حاولت أن أجد مبرّرًا عقليًّا أو علميًّا على تنصّل النظرة المادّية عن الإدراكات والوعي بصورة عامّة، فلم أجد، سواءٌ كان ذلك بحسب خطاب السلوكية التحليلية أو المادّية الحذفية؛ لأنّ الحالات العقلية ـ مثل الإيمان والرغبة والأمل والخوف والحبّ والبغضّ، وغير ذلك من المعاني الحقيقية ـ ندركها إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر، أي بواسطة الصورة.

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

### أوّلًا: الإشكال العقلي

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

كما أنّ النظرية الاستبعادية تستبعد نفسها ولا تعطي أيّ مسوّغٍ لقبولها، وبعبارة أخرى النظرية محلّ الكلام تستبعد جميع الاعتقادات والإيمان وغير ذلك من الحوادث العقلية، وإذا كان الأمر كذلك، فكيف للآخرين ـ ولو أنصارها ـ أن يعتقدوا بها؟ وبالتالي كيف لأصحاب هذه النظرية أن يتوقّعوا قبول حججهم من قبل الآخرين بعد أن أقصوا الاعتقاد؟

وهذا ما أدى ببعض الفلاسفة الغربيين إلى القول بأنّ هذه النظرية تدحض ذاتها (Self ـ Refutnig). [انظر: جون هيل، فلسفة العقل، ص 270]

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

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

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

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

## ثانيًا: الشاهد العلمي على تجرّد الوعي وحالاته العقلية

يوجد من الشواهد العلمية التي تؤيّد بأنّ العقل ليس كيانًا ماديًّا، بل تثبت استقلاله عن المادّة، وأنّ مراكز الدماغ المختلفة، مثل مراكز الحركة والنطق واسترجاع الذاكرة وغيرها، هي ليست العقل ذاته، بل إنّ الأخير مراقب مستقلّ يصدر الأوامر إلى مركز الدماغ لتنفيذ المطلوب. جاء ذلك في أعمال وليدر بنفيلد (Wilder Penfield) الذي يعدّ أوّل طبيب قام بدمج مباحث الأعصاب وجراحتها وفسلجتها، حيث قام بعمليات جراحية على أدمغة ما يقارب ألف مريض في حالة الوعي أو تحت تأثير المخدّر. وشرع في هذه الأبحاث في الثلاثينيات من القرن العشرين، ولكنّها نشرت بشكل أعمال كاملة بعد وفاته بسنتين، تحت عنوان: "لغز العقل" (The Mystery of Mind).

اكتشف بنفيلد أنّ وضع القطب الكهربائي (أو ما يسمى بالإلكترود) على مركز النطق يؤدّي إلى حبس المريض عن الكلام وعدم قدرته على النطق، بينما كان يعرض عددًا من الصور على

شاشة أمام المريض لكي يقوم الأخير بتسميتها، والأمر كان يجري بشكل طبيعي قبل الوضع، ولكن عند ما وضع الإلكترود على منطقة النطق وعرض عليه صورة الفراشة على الشاشة، عندها حبس المريض ولم يستطع أن يطلق التسمية، وبعد لحظاتٍ أخذ يطقطق بأصابعه كما لو كان غاضبًا. وبعد أن رفع عنه الالكترود نطق المريض قائلًا: إنّها فراشة. وعندما تكلّم المريض روى عن شعوره في ذلك الحين وقال: إنّه عندما كان لا يقدر أن يقول فراشة أراد أن يقول "عثّة"، إلّا أنّه كان عاجزًا عن ذلك رغم المعرفة الكاملة بها؛ ولذا أخذ يطقطق بأصابعه للتعبير عن غضبه.

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

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

وأيضًا أشار بنفيلد إلى أنّ الإرادة ـ التي هي من حالات العقل ـ غير هذه المراكز المخّيّة، بعد أن تعرّف أنّ سبب الحركة كان من وضع الإلكترود. جاء ذلك على كثير من ألسنة المرضى، وإن سبب الحركة في الأعضاء كان من وضع الإلكترود وليس من أنفسهم، وإنّ المريض كان خارج كلّ ما قام به من أعمال بفعل الإلكترود، وليس له إرادة في ذلك، وينتهي إلى أنّ العقل والإرادة شيئان مختلفان كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي، وأشار إلى أنّ الإلكترود لا يمكن أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقي، أو يحلّ مسائل في الجبر، ولا يحدث في الذهن أبسط عناصر الفكر المنطقي، كذلك لا يستطيع الإلكترود أن يخلق الإرادة. وهذه هي نتيجة متابعة مئات المرضى من قبل بنفيلد: «عقل المريض الذي يراقب الموقف بمثل هذه العزلة والطريقة النقدية، لا بدّ من أن يكون شيئًا آخر يختلف كلّيًّا عن فعل الأعصاب اللاإرادي. ومع أنّ مضمون الوعي يتوقّف إلى حدّ كبير على النشاط العصبي، فالإدراك نفسه لا يتوقّف على ذلك» [المصدر السابق، ص 37].

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

**الخاتمة**

بعد القراءة المتأنّية في كلمات الفريقين من أتباع الرؤية العقلية والرؤية المادّية اتّضحت لنا أمور، من أهمّها:

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

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

لكنّ النظرة الثنائية حول حقيقة الإنسان تواجه مشاكل حقيقيةً يصعب حلّها بسهولة، ومن أهمّ تلك المشاكل هي طبيعة العلاقة ما بين المادّي واللا مادّي، وكيفية التفاعل المتبادل بينهما أو التأثّر والتأثير بين العقلي والمادّي.

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

الجـرح أو سـيلان الدم منـه. أمّـا النظـرة المادّيـة المعروفـة بالإقصائيـة فقـد فـسّرت الأمـر بإرجـاع الحـالات العقليـة إلى النشـاط العصـبي، فالألـم ليـس إلّا تلفًـا أو تمزّقًـا في الأليـاف، وهي مشـكلة تتعلّـق بالبـدن والأعصـاب.

النظـرة المادّيـة بصـورة عامّـة لا تصطـدم بأسـس العقـل وحسـب، بـل إنّهـا تصطدم مـع الأبحاث العلميـة التجريبيـة الـتي قـام بهـا بعـض المختصّـين في هـذا السـياق مـن أمثـال بنفيـلد وتشـارلز شرينغتـون وغيرهـم، إذ جـاء في مباحثهـم حـول الأعصـاب أنّ الحـالات العقليـة والعقـل نفسـه يختلـف اختلافًـا نوعيًّـا عـن المـادّة والدمـاغ والشـبكة العصبيـة.

**قائمة المصادر**

آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ.

أرسطوطاليس، النفس، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الثانية، 2015 م.

أغروس، روبرت م. و...، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989 م.

إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1968 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار بيبليون، باريس،2007 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، إيران، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، تحقيق سيد حسين موسويان، مؤسسەی پژوهشی حكمت و فلسفەی ايران، الطبعة الأولى، 1391 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، مكتبة آية الله المرعشي، إيران، 1404 هـ.

ابن سينا،الحسين بن عبد الله، المباحثات، منشورات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، 1413هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبدالله، النجاة من الغرق في بحر الضلال، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، انتشارات بيدار، إيران، 1400 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن منظور ، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الأهـوانـي، أحمـد فـؤاد، فجـر الفلسـفة اليونانيـة قبـل سـقراط، الهيئـة المصريـة العامّـة للكتـاب، القاهـرة، 2009 م.

الشـيرازي، محمـد بـن إبراهيـم، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، دار إحيـاء الـتراث، بـيروت، الطبعـة الثالثـة، 1981 م.

الشـيرازي، محمـد بـن إبراهيـم، شرح أصـول الـكافي، تحقيـق محسـن عقيـل، دار المحجّـة البيضـاء، لبنـان، الطبعـة الأولى، 2011 م.

الشـين، يوسـف حامـد، الفلسـفة المثاليـة.. قـراءة جديـدة لنشـأتها وتطوّرهـا وغاياتهـا، جامعـة قاريونـس، ليبيـا، الطبعـة الأولى، 1998 م.

الصاحـب، إسـماعيل بـن عبـاد، المحيـط في اللغـة، عالـم الكتـب، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1414هـ.

الطباطبـائي، محمدحسـين، أصـول الفلسـفة والمذهـب الواقـعي، تقديـم وتعليـق: مرتـضى مطهـري، ترجمـة عمـار أبـو رغيـف، المؤسّسـة العراقيـة للنـشر والتوزيـع.

الطباطبـائي، محمدحسـين، نهايـة الحكمـة، مؤسّسـة الإمـام الخميـني، إيـران، الطبعـة الرابعـة، 1390 ش.

الطـوسي، نصـير الديـن، شرح الإشـارات والتنبيـات، نـشر البلاغـة، إيـران، الطبعـة الأولى، 1417هـ.

العسـكري، حسـن بـن عبـد الله، الفـروق في اللغـة، دار الأفـاق الجديـدة، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1400 هـ.

الفـارابي، أبـو نـصر، الأعمـال الفلسـفية، تحقيـق وتعليـق جعفـر آل ياسـين، دار المناهـل، بـيروت، الطبعـة الأولى، 1413 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قمّ، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الكنـدي، يعقـوب بـن إسـحاق، رسـائل الكنـدي، تحقيـق محمـد أبـو ريـدة، دار الفكـر العـربي، القاهـرة، الطبعـة الثانيـة.

بهاء درويش، فلسفة العقل عند دونالد دافدسن، منشأة المعارف، مصر، 2002 م.

حسن زاده آملي، حسن، سرح العيون في شرح العيون، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

ديكارت، رينيه، انفعالات النفس، جورج زيناتي، دار النتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م.

ديكارت، رينيه، تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الرابعة، 1988 م.

ديكارت، رينيه، مبادئ الفلسفة.

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

ستالين، جوزيف، المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، مصر، 2007 م.

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

صلاح إسماعيل، فلسفة العقل، القاهرة، 2015 م.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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