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

A Critical Analysis of the Mind/Brain Identity Theory from the Perspectives of Avicenna and Chalmers

Mustafa Azizi
Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com
DOI: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302

Abstract
The identity theory is one of the most prominent materialist positions in the philosophy of mind. It holds that mental states are nothing other than brain and neural states, and that what we ordinarily describe as mental states can ultimately be reduced to physical processes occurring in the brain. In defending this reductive account, the theory appeals both to the principle of Occam's razor and to the achievements of the empirical sciences, particularly neuroscience. The identity theory, however, has faced a number of serious objections and challenges. Some Western philosophers and researchers have advanced the concept of multiple realizability as a fundamental challenge to the claim that mental states are identical with particular brain states. David Chalmers, meanwhile, has mounted an influential critique of reductionism by drawing attention to the problem of qualia, or phenomenal experience, and the broader problem of consciousness. He formulated what has come to be known as the "hard problem of consciousness," which centers on a fundamental question: how can the physical and neural processes occurring in the brain give rise to conscious experience with its subjective character? Chalmers argues that however precise physical explanations may become, they cannot by themselves account for the nature of conscious experience and subjective awareness, nor adequately explain why such experiences exist or how they arise. Avicenna, for his part, advanced a number of arguments against identifying the human soul with the brain. These arguments draw, among other things, on the intentionality of mental states and on his conception of the soul as a unifying principle that connects and integrates the various faculties. Employing a rational-analytical method, this article examines and analyzes the arguments of David Chalmers and Avicenna in the context of the critique of identity theory, while also highlighting the points of convergence and divergence between their respective approaches.

Keywords: mind, brain, identity theory, physicalism, reductionism, Avicenna, Chalmers.

Al-Daleel, 2026, Vol. 9, No. 33, PP. 42-70
Received: 4/07/2026 | Accepted: 26/07/2026 | published: 15/09/2026
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
© the author(s)

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

تحليل نقدي لنظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ من منظور ابن سينا وتشالمرز

مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.
البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel_inst.com
معرف الغرض الرقمي: https://doi.org/10.64704/aldaleel.2026093302

الخلاصة

تعدّ نظرية الهوية من أبرز النظريات المادّية في فلسفة العقل؛ إذ تفترض أنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية وعصبية، وأنّ ما نسمّيه حالاتٍ ذهنيةً يمكن اختزاله إلى عمليات فيزيائية تجري في الدماغ. وتنطلق هذه النظرية في دفاعها عن هذا التصوّر الاختزالي من مبدإ البساطة، فضلًا عن الاستناد إلى ما حقّقته العلوم التجريبية، ولا سيّما علم الأعصاب. لقد واجهت نظرية الهوية جملةً من الاعتراضات والتحدّيات. فقد طرح بعض الفلاسفة والباحثين الغربيين مفهوم "تعدّدية التحقيق" بوصفه تحدّيًا جوهريًّا لفكرة التطابق بين الحالات العقلية والحالات الدماغية. كما وجّه ديفيد تشالمرز نقدًا مهمًّا إلى النزعة الاختزالية من خلال إبرازه لمشكلة الكيفيات المحسوسة أو "الكواليا"، وما يرتبط بها من إشكال الوعي. وقد صاغ تشالمرز ما يُعرف بـ "المعضلة الصعبة للوعي"، التي تتمحور حول السؤال الآتي: كيف يمكن للعمليات الفيزيائية والعصبية التي تحدث في الدماغ أن تُفضي إلى تجربة واعية ذات طابع ذاتي؟ ويرى تشالمرز أنّ التفسيرات الفيزيائية، مهما بلغت من الدقّة، لا تكفي وحدها لتفسير طبيعة الخبرات الشعورية والتجارب الذاتية، ولا لتوضيح سبب وجودها وكيفية نشوئها. ومن جهة أخرى، قدّم ابن سينا مجموعةً من الأدلّة التي تهدف إلى نفي تطابق الهوية بين النفس الإنسانية والدماغ انطلاقًا من خاصّية القصدية للحالات الذهنية، وأنّ النفس رابطة، أي تربط بعض القوى ببعضها وتكون مجمعًا للقوى. وبالاعتماد على المنهج التحليلي العقلي، تسعى هذه المقالة إلى دراسة أدلّة كلٍّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا وتحليلها في سياق نقد نظرية الهوية، والكشف عن أوجه الالتقاء والاختلاف بينهما.

الكلمات المفتاحية: العقل، الدماغ، الهوية، الفيزيائية، الاختزالية، ابن سينا، تشالمرز.

مجلّة الدليل، 2026، السنة 9، العدد 33، ص 42 ـ 70
استلام: 2026/07/04 | القبول: 2026/07/26 | النشر: 2026/09/15
الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

تصنّف نظرية الهوية (the identity theory) ضمن الاتّجاهات الاختزالية في المذهب الفيزيائي، وتقوم على افتراض أنّ الحالات العقلية لا تختلف في حقيقتها عن الحالات الدماغية والعمليات العصبية التي تجري في الدماغ. وقد تعرّض مفهوم "الهوية" لنقد من الداخل ونقد من الخارج. فحاول بعض الباحثين في فلسفة العقل تحدّي مفهوم الهوية من خلال طرح نظرية "الكواليا" أو "الكيفيات المحسوسة وتجربة الوعي". كما طرح أحد فلاسفة العقل المعاصرين وهو ديفيد تشالمرز (David John Chalmers) تحدّيًا جادًّا في نقد نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ، وأسماه "المعضلة الصعبة للوعي" (Hard problem of consciousness). واستنادًا إلى هذا التحدّي، يطرح سؤالًا مهمًّا: كيف تؤدّي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى التجربة العقلية الواعية؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لعملية أو نظام فيزيائي أن يُحدِث تجربةً واعيةً؟ [Chalmers, The Conscious Mind, p. 25]، وهو يعتقد أنّه لا يوجد أيّ تفسير فيزيائي محض يمكنه أن يبيّن ماهية هذه المشاعر والتجارب الذاتية والظاهراتية بالضبط، ولماذا هي موجودة، وبأيّ عملية تتشكّل [Ibid, pp. 93-94]. هذا التحدّي المهمّ، إلى جانب نقد آخر يسمّى "تعدّدية التحقيق" (multiple realizability)، دفع فلاسفة العقل إلى إعادة نظر جادّة في نظرية الهوية.

في المقابل، في العالم الإسلامي، استطاع ابن سينا بفضل تخصّصه في علم الطبّ والفلسفة أن ينقد نظرية الهوية بين النفس والدماغ. وبما أنّ العقل هو أحد أبعاد النفس الإنسانية وحيثياتها، والعلاقة بينهما هي علاقة العامّ والخاصّ، فيمكننا بنفي الهوية على المستوى العامّ أن نستنتج نفي الهوية على المستوى الخاصّ. والدليل على أنّ العقل أخصّ من النفس هو أنّ للنفس ثلاثة أبعاد: معرفي، وعاطفي، وإرادي؛ وبما أنّ وظيفة العقل هي وظيفة معرفية، أو بتعبير فلاسفة العقل أنّ أهمّ سمة وخاصّية للعقل هي "الوعي"، فيمكن اعتبار العلاقة بين النفس والعقل هي علاقة العموم والخصوص المطلق، بمعنى: كلّ ما يصدق عليه العقل تصدق عليه النفس أيضًا، ولكن ليس العكس. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 248]

ويجدر الانتباه إلى أنّ سؤالًا قد يخطر في الذهن هنا وهو أنّ ديفيد تشالمرز فيلسوف عقل طبيعاني لا يؤمن بوجود نفس مجرّدة عن المادّة والجسم، وهو ينكر الثنائية (dualism)، بينما ابن سينا فيلسوف إلهي يؤمن بنفس مجرّدة عن المادّة وجوهر غير جسماني، ويصرّ على مفهوم الثنائية وهو التغاير التامّ بين الجوهرين المادّي والمجرّد. فما السبب لإجراء دراسة مقايسة بين وجهتي نظر هذين المفكّرين، اللذين يتبنّى كلٌّ منهما نموذجًا مختلفًا وعالمًا فكريًّا خاصًّا به؟

والجواب على هذا السؤال المهمّ هو أنّه على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين هذين الفيلسوفين القديم والمعاصر، يجب الانتباه إلى أنّ ابن سينا، قبل أن يتشكّل علم باسم "فلسفة العقل" (philosophy of mind) ـ أي قبل ألف عامٍ تقريبًا ـ تحدّى مفهوم "وحدة هوية النفس والدماغ" ووجّه إليه نقدًا جادًّا. ومن ناحية أخرى، فإنّ ديفيد تشالمرز استطاع من خلال طرح "معضلة الوعي" أن يضع "نظرية الهوية" في مواجهة تحدٍّ خطيرٍ للغاية. ومن هنا، خطر للباحث السؤال التالي: رغم أنّ لدى كلا المفكّرين اهتمامًا مشتركًا بهذا الشأن، فما الذي يميّز نهج كلٍّ منهما في نقد مفهوم الهوية؟

هذا البحث هو محاولة بدافع إبراز وجهة النظر النقدية لابن سينا بوصفه طبيبًا وفيلسوفًا مسلمًا، والتي تظهر عمق تفكيره وبعد الرؤية لديه، ومقارنتها مع أحد المفكّرين المعاصرين في الغرب من أجل إقامة حوار مشترك بين نهجين مختلفين حول هذه القضيّة الفلسفية. وقد سعينا في هذا البحث أوّلًا إلى شرح رؤية كلٍّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا في نقد نظرية الهوية، ثمّ تصدينا لتقييم هاتين الرؤيتين النقديتين بمنهج مقارن وبطريقة عقلية تحليلية. وبعبارة أخرى: تتمثّل القضيّة المحورية لهذا البحث في السؤال التالي: ما هي الفروق الجوهرية بين المقاربة الكلاسيكية التي يمثلها ابن سينا والمقاربة المعاصرة التي يمثّلها ديفيد تشالمرز فيما يتعلّق بنقد أطروحة "هوية العقل والدماغ"؟ وبيان هذه الفروق تمثّل الجهة الإبداعية في البحث. وتكمن قيمة هذه الدراسة المقارنة في النقاط التالية:

الأولى: تعدّ مسألة "هوية العقل والدماغ" إشكاليةً متجذّرةً وعريقةً في تاريخ الفلسفة، وهي مسألة كان ابن سينا أول من تناولها؛ إذ أخضعها لفحص نقدي ضمن إطار نظريته في علم النفس.

الثانية: يتيح التحليل المقارن إمكانية الفحص النقدي للرؤى المتباينة التي يطرحها كلّ مفكّر لتقييم هذا المفهوم.

الثالثة: تعوّض كلٌّ من المقاربتين النقديتين عيوب الأخرى ونقائصها، ممّا يفضي إلى نقد شامل لأطروحة الهوية.

وتمثّل هذه النقاط الثلاث المزايا والآثار المترتّبة على القضيّة المحورية لهذا البحث.

المبحث الأوّل: تحليل نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ

تعدّ نظرية هوية العقل إحدى النظريات الفيزيائية الاختزالية في فلسفة العقل، والتي تحاول اختزال الأحداث والعمليات العقلية إلى العمليات والحالات العصبية والدماغية فقط؛ ولذلك تعتقد أنّ العقل هو الدماغ نفسه.

[Edward Feser, Philosophy of Mind A Beginner's Guide, p. 64]

وبنحوٍ عامٍّ، يؤمن الفيزيائيون المادّيون أنّ العقل ليس سوى مادّة معقّدة، فالعقل هو مجرّد المادّة المكوّنة للدماغ، لكنّها مادّة منظّمة بطريقة معقّدة.

تنكر نظرية هوية العقل / الدماغ ما تؤكّده الثنائية. فالعقل من منظور هذه النظرية ليس كيانًا منفصلًا ومتميّزًا عن الدماغ. وببساطة، العقل هو نفسه الدماغ الحيّ، والأحداث العقلية هي مجرّد أحداث دماغية. لا توجد موادّ أو أحداث غير مادّية غامضة لتكوين عقولنا. كلّ شيء ـ بما في ذلك وعيك وأفكارك ـ مادّي أو فيزيائي بحت. وبالتالي، فإنّ هذه النظرية تجسّد المادّية. فالظواهر العقلية لا تتمتّع بوجود منفصل عن الظواهر المادّية، بل هي ظواهر مادّية. وتجسّد نظرية الهوية المذهب الأحادي المادّي؛ لأنّها تنصّ على أنّ الأشياء المادّية وحالاتها هي الموجودة وحسب، ويمكن القول أيضًا إنّها تجسّد المذهب المادّي. [Maslin, K. T. An Introduction to the philosophy of Mind, p.64]

ومن الجدير بالذكر أنّ إحدى الاتّجاهات المهمّة في المذهب الفيزيائي يسمّى "الفيزيائية الإقصائية" (Eliminative physicalists)، وهو ينكر وجود العقل من الأساس، ويعدّ الحالات العقلية والعقل نفسه أمورًا ليست واقعيةً، ويجب طرحها جانبًا أو إلغاؤها تمامًا من دائرة المفردات التفسيرية. [چرچلند، ماده و آگاهی، ص 82]

وفقًا لمفهوم الهوية، ليس العقل (Mind) والدماغ (brain) متطابقين وحسب، بل إنّ الخصائص والحالات العقلية (Mental states) والحالات الدماغية متطابقة أيضًا؛ كما أنّ مفهوم "الماء" هو تركيب "H_2O" نفسه بحسب المصطلح الكيمياوي في الجوهر والخصائص. وليس الادّعاء الرئيسي لنظرية الهوية أنّ الحالات العقلية مثل التفكير والإرادة والعواطف والألم واللذّة والذكريات الماضية وما شابه ذلك تنشأ من الدماغ وتكون معلولةً له، فليس هناك من ينكر أنّ هذه الحالات العقلية تتفاعل وتتأثّر بالدماغ البشري وتؤثّر فيه، حتّى الثنائيون (القائلون بالاثنينية) يؤكّدون التأثير المتبادل بين المجال المادّي وما وراء المادّي

للإنسان. إذن الارتباط بين الألم والنشاط العصبي ـ مثلًا ـ لا يستلزم في حدّ ذاته الهوية؛ إذ لا يمكن استنتاج وحدتهما العددية من مجرّد حقيقة اقتران الظاهرتين إحداهما بالأخرى. بل ينبغي القول إنّ الادّعاء الأساسي لأتباع نظرية الهوية هو أنّ الحالات والخصائص العقلية مثل الألم والفرح والدهشة والخوف وما شابه، هي عين الدماغ والألياف العصبية المحدّدة؛ فالألم ليس ناشئًا عن إطلاق ألياف "C" العصبية، بل الألم هو الإطلاق العصبي "C" نفسه؛ وعليه تكون الأفكار، والمشاعر العقلية هي الرسائل الكيميائية الكهربائية التي تمرّ عبر الخلايا العصبية. [Edward Feser, Philosophy of Mind: A Beginner's Guide, pp. 66-67]

وجدير بالذكر أنّ هوية العقل والدماغ ليست هويةً دلاليةً بمعنى أنّ معنى العقل والحالات العقلية هو معنى الدماغ والخصائص الدماغية نفسه؛ بل هي هوية أنطولوجية (ontological physicalism) وجودية قائمة بينهما. وعندما نتحدّث عن الأحداث الفيزيائية للدماغ من جهة، والأحداث العقلية من جهة أخرى، فإنّنا في الحقيقة ـ دون أن نعلم ـ نتحدّث عن مجموعة واحدة من الأحداث يمكن وصفها بمفردات مختلفة.

[Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 67]

وبالتالي، فإنّ نظرية الهوية هي وجهة نظر فيزيائية محضة تؤكّد المقولة التالية: "إنّ كلّ شيء هو فيزيائي" (Everything is physical)؛ والمراد بـ "كلّ شيء" هو جميع الظواهر والأشياء والحوادث. والمراد بكونه فيزيائيًّا هو أن نتمكن من تفسير كلّ شيء بالقوانين الفيزيائية.

تنقسم نظرية الهوية إلى قسمين:

1ـ هوية نوعية (Type Identity Theory): وفقًا لهذا المنظور، فإنّ كلّ نوع من أنواع الحالات العقلية يطابق نوعًا محدّدًا من حالات الدماغ ويتّحد معه؛ أي أنّ النوع أو الخاصّية العقلية هي عينها النوع أو الخاصّية العصبية؛ على سبيل المثال، تجربة الألم لدى البشر تتوافق مع نشاط نوع محدّد في القشرة المخّية.

2ـ هوية فردية (Token Identity Theory): هذا النوع، بدلًا من مطابقة الأنواع، يعدّ كلّ حالة معيّنة من الحالة العقلية مطابقةً لحالة معيّنة من الحالة الدماغية. [Ibid, p. 68]

أدلّة أتباع نظرية هوية العقل

تمسّك أنصار نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والدماغ بأدلّة لإثبات دعواهم، وسيتمّ تناول أهمّها فيما يلي:

1ـ أهمّ دليل استندوا إليه هو التمسّك بـ "شفرة أوكام" (Occam's razor)، أو الاستدلال بناءً على مبدإ البساطة (simplicity)، كان وليام الأوكامي (William of Ockham) يعتقد أنّ أفضل طريقة لإثبات مطلوب هي أقصرها وأبسطها، وهي التي تصل بنا إلى غرضنا ومطلوبنا بأقلّ عدد من المقدّمات والوسائط؛ لذا فإنّ أيّ شيء لا ضرورة له يجب أن يُخرج من دائرة الاستدلال. وبعبارة أخرى، لماذا علينا أن ندخل جوهرًا زائدًا غير مادّي في العالم ونعقّد به تفسير العلاقة بين العقل والجسد، في حين يمكننا في ضوء القوانين الفيزيائية تقديم تفسير واضح وبسيط لهذه المسألة؟ وقد تمّ توظيف مبدإ البساطة نفسه في إثبات نظرية الهوية؛ وذلك بمعنى أنّ أفضل تفسير للخصائص العقلية هو التفسير الفيزيائي. يسعى المذهب الفيزيائي (Physicalism) إلى تفسير جميع الكائنات والظواهر ووصفها في ضوء القوانين الفيزيائية والجسيمات الفيزيائية الأساسية فقط. [Pitzer, Philosophy of Mind, p. 81]

2ـ ترى نظرية هوية العقل أنّ الأدلّة التجريبية المطروحة في علم الأعصاب تخبرنا بوجود وحدة وهوية بين الألم بوصفه حالةً عقليةً وإطلاق العصب "C" بوصفه حالةً دماغيةً؛ أي أنّه كلّما وُجد الألم، يتمّ تحفيز العصب "C"، وكلّما تمّ تحفيز العصب "C"، فهذا يعني وجود الألم؛ وبالتالي هناك اقتران وتزامن بين الخصائص العقلية والدماغية، وهذا التطابق الذي يؤكّده علم الأعصاب هو أفضل دليل على وحدة هويتهما.

من ناحية أخرى، ينكر الماديّون (Materialists) في ضوء أسس نظرية المعرفة الحسّية والتجريبية، تدخّل أيّ عامل ميتافيزيقي وماوراء طبيعي، مثل النفس المجرّدة، في نشوء الحالات العقلية، ويعدّون أبسط تفسير وأفضل تبرير هو فكرة وحدة هوية العقل والدماغ.

قد يُثار هنا تساؤل مفاده: إذا كان ابن سينا قد توصّل قبل نحو ألف عام إلى تحديد مواضع بعض أنواع الإدراك والحركة في دماغ الإنسان، فكيف يمكن فهم ذلك في سياق موقفه من العلاقة بين النفس والدماغ؟ والجواب هو أنّ ابن سينا يعتقد بمادّية قوى النفس الحيوانية؛ فلذا يحدّد لها مواضع في الدماغ. فقد كان ابن سينا يرى أنّ دماغ الإنسان يأخذ شكلًا مخروطيًّا، بحيث تكون قاعدته، وهي الجزء الأوسع منه، متّجهة نحو الجبهة، بينما يتّجه طرفه الضيق نحو الرقبة.

وكان ابن سينا يرى أنّ الدماغ ينقسم إلى ثلاثة أقسام؛ وذلك لأنّ في الدماغ شقّين في الوسط، وهذان الشقّان يقسمان الدماغ إلى ثلاثة أجزاء: جزء أمام الشقّين، وجزء آخر خلفهما، وجزء وسط بين هذين الشقّين وهو ضيّق، ويقال له "دودة الدماغ" (النغف) لشبهه

بالدودة. يسمّى ذلك الجزء الذي يقع أمام الشقّ الأوّل "التجويف الأوّل"، ويسمّى ذلك الجزء الشبيه بالدودة "التجويف الثاني"، وأمّا الجزء الذي يقع بعد الشقّ الثاني فيسمّى "التجويف الثالث". يعتقد ابن سينا، استنادًا إلى خبرته الطبية ومعرفته الفلسفية، بأنّ لكلّ تجويف مقدّمًا ومؤخّرًا. فالحسّ المشترك، باعتباره إحدى القوى الإدراكية الباطنة، يوجد في مقدّم التجويف الأوّل أو أمام الدماغ، بينما يقع الخيال في مؤخّر التجويف الأوّل. وتقع القوّة المتصرّفة في مقدّم التجويف الأوسط، وتقع القوّة الواهمة في مؤخّر التجويف الأوسط أي آخر الدودة، وتقع الذاكرة ـ باعتبارها محلّ حفظ المعاني الوهمية ـ في مؤخّر التجويف الثالث. [أنظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 61 و62؛ ص 362 و363]

في المنظومة الفكرية لابن سينا حول النفس الإنسانية، يعدّ العقل الإنساني أو النفس الناطقة من سنخ عالم التجرّد فهو غير مادّي، في حين أنّ سائر أبعاده الوجودية مادّية وجسمانية. وبناءً على ذلك، فإنّ ابن سينا يحمل رؤيةً مادّيةً تجاه قوى الإنسان الحيوانية والنباتية، فهي عنده مادّية وجسمانية، كما يعتقد أنّ جميع القوى الإدراكية والتحريكية الحيوانية، وكذلك القوى النباتية، مادّية وجسمانية، تزول وتفنى بفناء الجسد. وأمّا رؤيته للمجال العقلي للإنسان، فإنّها روحانية؛ إذ يؤمن بتجرّده التامّ.

السؤال المطروح الآن هو: هل يمكن نسبة نظرية "الهوية" إلى ابن سينا أيضًا بناءً على اعتقاده بأنّ قوى النفس الحيوانية متّحدة مع الجسد، وأنّ لكلّ قوّة مكانًا خاصًّا في الدماغ كما ظنّه أصحاب نظرية الهوية اعتمادًا على مثل هذه الطريقة من الاستدلال على نظريتهم؟

ومن أجل الإجابة على هذا السؤال المهمّ، يجب القول بأنّ هناك فرقين جوهريين بين نظرية الهوية بوصفها وجهة نظر اختزاليةً في فلسفة العقل، وبين وجهة نظر ابن سينا، ممّا يمنع من مصادرة وجهة نظره لصالح المذهب الفيزيائي:

أوّلًا: أنّ رؤية ابن سينا تجاه الارتباط بين النفس والجسد هي رؤية ثنائية، فهو يؤكّد وجود جوهرين متميّزين في الإنسان: جوهر النفس الناطقة والعاقلة، وهي التي لم تنغمس في المادّة الجسدية، ويتّصف هذا الجوهر بالتجرّد والبساطة والوعي الذاتي، وجوهر آخر وهو الجسد المادّي والجسماني الذي يتّصف بخصائص الجسم والمادّة كالامتداد والتركيب والتجزّؤ والتغيّر. ثمّ إنّ ابن سينا يفسّر الارتباط والعلاقة بين هذين البعدين الوجوديين المتميّزين للإنسان عن طريق "الروح البخاري" الذي مركزه القلب. [المصدر السابق، ص 358]

ثانيًا: يرى ابن سينا أنّ حقيقة الإدراك الحسّي والخيالي والوهمي هي من سنخ "الانفعال والقبول"، بمعنى أنّ قوّة من قوى النفس تنفعل وتتأثّر بالعامل الخارجي وتتلقّى صورة الشيء الخارجي، أو أنّ ذلك الجزء من الدماغ الذي هو محلّ القوى الإدراكية المادّية ينفعل بالصورة الإدراكية ويتلقّى تلك الصورة الحسّية: «فالحقّ أنّ الحواسّ محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائط، فإنّ الإحساس انفعالٌ ما؛ لأنّه قبول منها لصورة المحسوس» [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 85].

وفي هذا الفرض، لا توجد وحدة هوية أساسًا بين الإدراك بوصفه حالةً نفسيةً أو خاصّيةً عقليةً وبين الدماغ، بل العلاقة بينهما هي علاقة المؤثّر والمتأثّر، أو علاقة ظرف ومظروف، وحالٍ ومحلٍّ، وقابل ومقبول: «إنّ صور الأشياء تحلّ النفس وتحلّيها وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها» [المصدر السابق، ص 329]. فعلى سبيل المثال، الصورة التي يتلقّاها الشخص عن طريق العين تستقرّ في قوّة الحسّ المشترك، والحسّ المشترك نفسه يقع في جزء من الدماغ، وهذا الجزء يعدّ آلةً وأداةً للنفس حال إدراكها في الحسّ المشترك، وتلك الصورة المادّية تحلّ فيه. وبالتالي، فإنّ الثنائية والتمييز بين الصورة المنطبعة في جزء من الدماغ وبين ذلك الجزء الدماغي نفسه أمر واضح ومكشوف، وهذا بحدّ ذاته خير شاهد على اختلاف وجهة نظر ابن سينا عن نظرية الهوية الفيزيائية.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ ابن سينا يرى أنّ المدرِك للصورة المحسوسة هو القوّة المعنيّة والنفس معًا؛ لأنّ القوّة المعنيّة تدرك أوّلًا الصورة العلمية بنفسها، ثمّ تضعها تحت تصرّف النفس باعتبارها المِلك والمشرف على أداء القوى كلّها. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 48]

وقبل أن نتناول وجهة نظر ابن سينا في نقد هوية النفس والدماغ، يجدر بنا أوّلًا طرح وجهة نظر ديفيد تشالمرز لنكون في فضاء النقاش.

المبحث الثاني: نقد تشالمرز للهوية بين العقل والدماغ

واجهت فكرة وحدة هوية العقل والدماغ انتقادات جادّة من بعض فلاسفة العقل، من قبيل نظرية "تعدّدية التحقيق" (Multiple realizability)، التي تدّعي أنّ النوع الواحد من الحالة العقلية يمكن أن يتحقّق في أنواع مختلفة من الأنظمة الفيزيائية. فمثلًا الألم في الإنسان متّحد مع إطلاق العصب "C"، لكنّه قد يكون متّحدًا مع إطلاق خلايا عصبية مختلفة تمامًا في حيوانات أخرى. وإذا كانت تعدّدية التحقيق صحيحةً، فلن يكون هناك أيّ نوع فيزيائي واحد موجود دائمًا في كلّ مكان، في مقابل نوع عقلي معيّن.

وبعبارة أخرى، تدّعي نظرية الهوية النوعية (Theory of Identity Types) أنّ كلّ نوع من الحالات العقلية هو متطابق (identical) مع نوع ثابت ومحدّد من الحالات الفيزيائية، وهذا الادّعاء قابل للنقض؛ لأنّ الحالات العقلية مثل "الألم" يمكن أن تتحقّق في كائنات مختلفة أو حتّى في مواقف مختلفة لشخص واحد، مقترنةً بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية. ونتيجةً لذلك، إذا كان النوع العقلي الواحد يمكن أن يتحقّق بأنواع مختلفة من الحالات الفيزيائية، فلن يكون هناك أيّ نوع فيزيائي واحد وثابت مطابقًا لذلك النوع العقلي بعينه. [Maslin, An Introduction to the philosophy of Mind, p. 71]

يعدّ ديفيد تشالمرز من بين فلاسفة العقل المعاصرين الذين نقدوا فكرة وحدة هوية العقل والدماغ، وقد استفاد من عدّة طرق لنقد هذه الفكرة للمذهب الفيزيائي؛ منها طريق تعدّدية التحقيق، وأيضًا طريق الكيفيات المحسوسة (Qualia)، والطريق الثالث وهو طرح معضلة الوعي [Chalmers, 1995, p. 172]. وهو يؤكّد دليل تعدّدية التحقيق قائلًا: «إنّ تنظيمًا وظيفيًّا مفترضًا يمكن أن يتحقّق في أنظمة فيزيائية متنوّعة؛ فعلى سبيل المثال، إنّ التنظيم الذي يتحقّق في الدماغ (على المستوى العصبي) يمكن أن يتحقّق أيضًا ـ من حيث المبدأ ـ بواسطة نظام سيليكوني» [Ibid, p. 247].

الكيفيات المحسوسة أو "الكواليا"

يعدّ وجود "الكيفيات المحسوسة" أو التجارب الواعية التي يعبَّر عنها بمصطلح (Qualia) أحد أهمّ الانتقادات الموجّهة إلى نظرية هوية العقل والدماغ. يرى بعض مؤرّخي الفلسفة أنّ أوّل من أدخل مصطلح (qualia) إلى الفلسفة هو تشارلز ساندرز بيرس (C. S. Peirce) في عام 1866، ثمّ استخدم لويس (C. I. Lewis) من بعده هذا المصطلح عام 1929 في ارتباطه بنظرية المعطى الحسّي. كما بذل جون سيرل (John Searle) عام 1992 جهودًا طيّبةً لإثبات وجود الكواليا أو الكيفيات المحسوسة. وبعد سيرل، أولى ديفيد تشالمرز اهتمامًا كبيرًا بمفهوم الكواليا. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 247]

هذه الكيفيات أو الكواليا هي ظواهر عقلية تُحدِث تجربةً متميّزةً وإحساسًا خاصًّا في الإنسان؛ فأمور مثل الألم والحرقة والحكّة والتنمّل والدغدغة والشعور بالنشوة وتجربة اللون الأحمر وما شابه ذلك، هي مجموعة من الحالات "الظاهرية" أو "الكيفية" التي تتيح لنا تجربةً واعيةً لا يمكن تفسيرها بمجرّد اللغة الفيزيائية أو العمليات الدماغية، فعلى سبيل المثال:

هل بإمكانك أن تصف لي تجربة إحساسك بالألم، أو بطعم القهوة، أو برائحة الوردة، أو حتّى رؤيتك للون معيّن؟ الإجابة بالطبع هي النفي، وإن بدت غير ذلك للوهلة الأولى، والسبب ببساطة أنّ لكلٍّ منّا تجربته الفريدة في الإدراك الحسّي، حتّى وإن كانت هناك عوامل مادّية مشتركة. فهذه التجارب الفريدة والانطباعات الحسّية مثل الألم، ورؤية اللون الأحمر، وشمّ رائحة الوردة، وغيرها التي تختلف من شخص إلى آخر بغضّ النظر عن العمليات الفيزيائية والكيميائية المصاحبة للشعور أو الوعي تسمّى "كواليا". [Chalmers, The Conscious Mind, p. 145] وبعبارة أخرى إنّ الكيفيات المحسوسة (Qualia) في الفلسفة هي الكيف أو الحالة التي يُنظر إليها في حالة الوعي إلى صفات الأشياء من منظور ذاتي.

تتمتّع هذه الكيفيات المحسوسة أو الكواليا بعدّة خصائص بارزة:

أ ـ لا تُختبر إلّا من منظور الشخص المجرِّب نفسه، أي أنّ الشاهد عليها هو الشخص الأوّل (المجرِّب) نفسه.

ب ـ لا يمكن تفسيرها بالتفسيرات الفيزيائية مثل الخلايا العصبية والعمليات العصبية.

جـ ـ الكواليات لها كيفية، أي أنّ لكلّ تجربة خاصّية مميّزة ومختلفة عن أيّ تجربة أخرى؛ فمثلًا تجربة رؤية اللون الأحمر تختلف عن رؤية اللون الأزرق.

د ـ قد تكون الكواليا مستقلّةً عن سلوك الإنسان ولا يترتّب عليها أيّ ظهور سلوكي.

هـ ـ تجارب الوعي أو الكواليا يمكن تمييز بعضها عن بعض، ويمكن الإبلاغ عن محتواها.

و ـ غير قابلة للوصف (Ineffable)، بمعنى أنّها لا يمكن أن تكون محلّ تبادل إخباري أو تواصل لغوي، ولا يمكن إدراكها إلّا من خلال الخبرة المباشرة. [Ibid, pp. 145-160]

يؤكّد تشالمرز من خلال التجربة الشخصية والشهود الباطني وفي ضوء تحليل الكواليا أو التجربة الواعية أنّه كما لا يمكن لآلة أو جهاز أن يمتلك وعيًا محاكيًا للدماغ البشري، فإنّ الدماغ البشري نفسه بوصفه مادّةً رماديةً لا يمكنه أيضًا إنتاج تجارب ذاتية (ذهنية) حيّة وواضحة. [Ibid, p. 251]

ينطلق تشالمرز من هذه الكيفيات المحسوسة ليطرح تحدّيًا تحت عنوان "المعضلة الصعبة للوعي" (Hard Problem of Consciousness)؛ وبناءً عليه يطرح السؤال التالي: كيف تؤدّي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى تجربة عقلية واعية؟ وبعبارة أخرى: لماذا تنشأ التجارب

الواعية والذاتية من العمليات الفيزيائية في المخّ؟ إنّ الفجوة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ، والتجربة العقلية بوصفها ظاهرةً واعيةً هي فجوة عميقة لم يستطع العلم التجريبي ردمها حتّى الآن. فعلى سبيل المثال، عندما نقرّب أيدينا من النار، يستطيع العلماء تفسير كيفية إرسال الأعصاب الحسّية لرسالة الألم والحرقة إلى الدماغ، ولكنّ السؤال غير القابل للتفسير هو: لماذا تجعلك هذه العملية تشعر بالألم؟ فبأيّ تفسير تؤدّي النشاطات العصبية والفيزيائية في الدماغ إلى تجربة الوعي، أي الشعور بالألم؟ فإنّنا مهما تحدّثنا عن الطول الموجي للضوء، والإشارات العصبية، وحالات الدماغ المتغيّرة؛ فلن نتمكن بدقّة من تفسير السبب خلف ظهور اللون الأحمر باللون الأحمر بدلًا من اللون الأخضر أو الأزرق أو حتّى الفراغ. هناك فجوة تفسيرية بين ما نصفه على المستوى الفيزيائي وعمليات الوعي المصاحبة لهذه الأحداث الفيزيائية.

كيف يمكن إذن لشيء مادّي كالدماغ أن ينتج تجربةً واعيةً؟ ولم نعي هذه التجربة بالتحديد وليس غيرها؟ وكما أشار ديفيد تشالمرز بإدلائه الشهير، فإنّ هذه الأسئلة تمثّل معضلة الوعي.

هذه هي معضلة الوعي التي لم يتمكن أتباع المذهب الفيزيائي من الإجابة عنها بعد، وبعبارة أخرى يرى تشالمرز أنّه في حين يمكن للتفسير المادّي أن يوضّح بنية الشيء أو وظيفته، فإنّ تفسير "الوعي" لا علاقة له بتفسير البنية والوظيفة، فحتّى لو نجحنا في تفسير جميع البنى المادّية المرتبطة بالدماغ ـ وكيفية أداء وظائفه المختلفة ـ فسيظلّ هناك أمر يتطلّب تفسيرًا، ألا وهو الوعي ذاته. لماذا ينبغي لهذه البنى والوظائف أن تولّد تجربة الوعي؟ لا تقدّم العمليات الفيزيائية أيّ تفسير لهذا الأمر، وهذه هي بالضبط "الفجوة التفسيرية" القائمة بين المستوى الفيزيائي وتجربة الوعي. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 288]

ويجدر الانتباه إلى أنّ تشالمرز يفرّق في فلسفة العقل بين نوعين من الأسئلة:

أ ـ المشكلة السهلة أو البسيطة للوعي (The Easy Problems of Consciousness): تتناول هذه المشكلة تفسير الوظائف المعرفية والسلوكية للعقل، أي أنّها تحلّل وتدرس أمورًا مثل معالجة المعلومات، والتذكّر، والإدراك الحسّي، واتّخاذ القرار، والانتباه والتركيز. ولا تُسمّى هذه المشكلات "سهلةً" لأنّ حلّها بسيط، بل لأنّها قابلة للتفسير بالنماذج العلمية والفيزيائية.

ب ـ المشكلة الصعبة أو معضلة الوعي (The Hard Problem of Consciousness): تحاول هذه المشكلة تفسير الحالات الشعورية أو الخبرات الشعورية الواعية (qualia) أي التجربة الذاتية الشعورية الخاصّة. على سبيل المثال: كيفية حصول تجربة حمرة التفّاحة في العقل، وكيفية

تجربة الطعم الحلو، وكيفية تكوّن تجربة الألم أو اللذّة. يقول تشالمرز: «حتّى لو عرفنا كلّ شيء عن الدماغ ووظائفه، فلن نستطيع فهم كيف تتشكّل تجاربنا العقلية». بعبارة أخرى، لا يمكن لأيّ تفسير فيزيائي محض أن يوضّح ماهية هذه "المشاعر والتجارب الذاتية" ولماذا هي موجودة. افترِض أنّك تشاهد مقطع فيديو يظهر فيه لون أحمر على الشاشة، يمكن لعلم الفيزياء وعلم وظائف الأعصاب أن يخبرك ما الأشعة التي تصل إلى العين، أو أيّ الخلايا في الشبكية تنشط، أو أيّ المسارات العصبية في الدماغ تعالج المعلومات. ولكنّ أيًّا من هذه التفسيرات لا يمكنها أن تخبرك كيف هو الشعور بتلك الحمرة، أي ما هي تجربتك الذاتية لاحمرار اللون على الشاشة؟ يقول تشالمرز: «هذا هو بالضبط ما لا يستطيع العلم الفيزيائي وحده تفسيره، أي الكيفيات المحسوسة (qualia) أو ما يعبّر عنه "كيفية كون التجربة". حتى لو عرفنا جميع وظائف الدماغ، لا يمكننا أن نفهم لماذا عندما ننظر إلى اللون الأحمر، ينشأ في داخل أذهاننا ذلك الشعور المحدّد». هذا التمييز هو أساس استدلال تشالمرز على ثنائية الخصائص (Property Dualism)، ويُظهر أن للوعي بعدًا كيفيًّا يتجاوز الفيزياء. [Ibid, p. 11]

تجدر الإشارة إلى عدم وجود تعارض بين رفض "ثنائية الجوهر" التي نادى بها أفلاطون وديكارت ـ وهو الرأي الذي يرفضه تشالمرز ـ وبين تبنّي "ثنائية الخصائص" التي يتبناها تشالمرز نفسه؛ إذ تقوم ثنائية الخصائص على الإيمان بوجود جوهر مادّي واحد يتّسم بنوعين متميّزين من الخصائص: خصائص مادّية وخصائص عقلية. ويسعى تشالمرز إلى صياغة مفهوم ثنائية الخصائص من خلال طرح "المعضلة المستعصية" (أو "المشكلة الصعبة") للوعي، وعبر التمييز بين نوعين من المفاهيم.

وبعبارة أخرى، يميّز تشالمرز بين مفهومين للعقل:

أ ـ المفهوم الظاهري للعقل (Phenomenal Concept of Mind): وهو الذي يتعاطى مع العقل باعتباره تجربةً واعيةً، ويعرّف الحالة العقلية بأنّها حالة عقلية تختبر بوعي وبصيغة الشخص الأوّل. ويرتبط مفهوم الكواليا أو الكيفيات المحسوسة بهذا الجانب من العقل.

ب ـ المفهوم النفسي للعقل (Psychological Concept of Mind): وهو الذي يتعاطى مع العقل بوصفه منشأً سببيًّا أو تفسيريًّا للسلوك. فالحالة تكون عقليةً بهذا المعنى إذا كان لها دور سببي مناسب في إنتاج السلوك. وهذا الجانب من العقل يتناول السلوك ودور العقل في عالَم الشخص الثالث، ويبحث في المصادر الداخلية للسلوك. [Ibid, p. 12]

والنقطة المهمّة هي أنّ هذين الجانبين لا يتداخلان: فالتجربة العقلية ـ أعني التجارب الشعورية والخبرات الواعية ـ لا يمكن تفسيرها بمجرّد تفسير السلوك أو العمليات الدماغية. ومن هنا يمكن نقد نظرية هوية العقل والدماغ؛ فبناءً على فرض أنّ "العقل ليس سوى عمليات دماغية، والعقل هو الدماغ نفسه"، يقول تشالمرز إنّنا إذا قمنا بدراسة العمليات الدماغية والسلوكيات فقط، يمكننا تفسير الجانب النفسي للعقل فحسب، ولكن لا يمكن لأيّ تفسير فيزيائي أن يفسّر جانبه الظاهري. وبعبارة أخرى، حتّى لو عرفنا جميع الخلايا العصبية والمسارات العصبية والتفاعلات الكيميائية في الدماغ، فإنّ هذه المعرفة الفيزيائية لا تخبرنا كيف تتشكّل في عقلك تجربة حمرة اللون الأحمر؟ فمن يقل إنّ العقل هو الدماغ نفسه، يتجاهل تجربة الحمرة هذه.

وبالتالي، فإنّ التجربة العقلية لـ "كيفية تكوّن الشيء" وكذلك لكيفية نشوء ظاهرة عقلية، لا يمكن تحليلها بالعمليات الفيزيائية والعصبية للدماغ.

بعد شرح وجهة نظر تشالمرز، يحين دور طرح وجهة نظر ابن سينا، والتي ستُشرح بشكل أكثر تفصيلًا.

المبحث الثالث: نقد ابن سينا لهوية العقل والدماغ

لم يقدّم ابن سينا في كتبه تعريفًا مستقلًّا لمصطلح "العقل" (الذهن)، ولكن بدراسة مواضع استعمال هذا اللفظ يمكن القول إنّه أطلق العقل (الذهن) على البعد المعرفي للنفس. فالنفس الإنسانية تمتلك ثلاثة أبعاد وفضاءات وجودية: البعد المعرفي، والبعد العاطفي، والبعد الإرادي. وقد استُعمل لفظ العقل في مؤلّفات ابن سينا غالبًا في البعد المعرفي، فهو يذكر الوظائف التالية للعقل، وهي جميعها وظائف معرفية:

أ ـ تجريد المفاهيم والمعاني الكلّية من تفاصيل الجزئيات. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 305]

ب ـ الاستدلال وكشف المجهولات من طيّات المعلومات. [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ج 2، ص 16]

جـ ـ عملية الحدس والتوصّل السريع إلى الحدّ الأوسط. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء ، ص 340]

د ـ التخيّل، والتوهّم، والتعقّل. [ابن سينا، التعليقات، ص 79]

وعليه، فإنّ العقل (الذهن) من منظور ابن سينا يُطلق على البعد المعرفي والعلمي للنفس.

وقبل توضيح وجهة نظر ابن سينا في نقد "أطروحة الهوية"، يطرح السؤال التالي نفسه: ما المبرّر للمقارنة بين "العقل" عند تشالمرز و"النفس" عند ابن سينا؟ تكمن الإجابة عن هذا السؤال في السمة الجوهرية للعقل، ألا وهي خاصّية "الوعي"؛ إذ تعدّ طبيعة الوعي الرابط الجوهري الذي يجمع بين النفس والعقل، وهي نقطة محورية تتجلّى بوضوح في عنوان كتاب تشالمرز "العقل الواعي" (The Conscious Mind).

تمنح سمة الوعي الهويةَ لكلٍّ من العقل والروح، بل إنّها بمعنًى ما تشكّل جوهر طبيعتهما ذاته. وتنبع ظواهر أخرى ـ مثل القصدية، والتعلّق بموضوع (أو "التوجّه نحو شيءٍ ما")، والمعرفة بالحضور، والوعي بالذات ـ من الوعي. وبعبارة أخرى، فإنّ ما يعرّفه تشالمرز بـ "المعضلة المستعصية للوعي" يعدّ أقوى دليلٍ على الرابط بين العقل والروح؛ إذ تمثّل سؤال تشالمرز الجوهري في كيف يمكن لعملية أو نظام مادّي أن يولّد تجربةً واعيةً؟

تعدّ التجربة الواعية سمةً جوهريةً للعقل والروح؛ إذ تربطها بهما صلة وثيقة، ومن ثمّ لا يمكن اعتبار الظواهر المادّية والدماغية أصلًا أو مصدرًا لهذه التجارب الفريدة. وبعد إرساء دعائم العلاقة التناظرية بين العقل والروح، يجري استعراض حجّتين لابن سينا تدحضان القول بتطابق الروح والدماغ.

أوّلًا: النفس باعتبارها "رباطًا" ومجمعًا للقوى

يذكر ابن سينا دليلًا مهمًّا لإثبات أنّ النفس الإنسانية ليست هي الدماغ ولا عضوًا من الأعضاء الرئيسية في الجسد، وهذا الدليل في الواقع من ابتكاراته الخاصّة، ويتمّ تحليله عبر مقدّمات عدّة:

1ـ أنّ لكلّ قوّةٍ من قوى النفس فعلًا خاصًّا، ولا تقوم إلّا بذلك الفعل، وتميّز هذه القوّة عن غيرها من القوى إنّما هو بصدور هذا الفعل الخاصّ بها. وبالتالي، فإنّ تمييز قوى النفس وتفريقها مبنيٌّ على تمييز أفعالها ووظائفها المختلفة؛ فمثلًا للقوّة الغضبية وظيفة مختلفة عن القوّة الشهوية؛ لأنّ الأولى تسعى للغلبة والسيطرة على الآخر، والثانية تسعى للحصول على اللذّة وجلب المنافع. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 57 و347]

2ـ أنّ هذه القوى المختلفة التي لكلٍّ منها وظيفتها الخاصّة تحتاج إلى عامل رابط ومنظّم ومنسّق ليحدث التناسق والتنظيم والربط بين أداء هذه القوى المختلفة، وهذا العامل هو النفس التي يعبّر عنها ابن سينا بـ "الرباط" بمعنى الرابط. [المصدر السابق، ص 345]

3ـ هذا الرباط أو النفس، وهو في الحقيقة مجمع القوى المختلفة، هو ما نسمّيه "أنا"، ونعتقد أنّه ذاتنا الحقيقية؛ ولذلك ننسب في محاوراتنا اليومية إليه جميع أفعالنا وسلوكياتنا ونقول: أنا شعرت، أنا اشتهيت، أنا أدركت.

4ـ هذا الرباط، أي الأنا الحقيقية أو النفس الإنسانية الذي يربط القوى المختلفة، لا يمكن أن يكون جسمًا أو أمرًا جسديًّا؛ لأنّ الجسم باعتباره ذا أبعاد ثلاثة (طول وعرض وعمق)، يفتقر إلى خاصّية "كونه مجمعًا للقوى" وإيجاد الربط بينها؛ ولو أمكن أن يكون جسمًا، لوجب اعتبار كلّ جسمٍ مجمعًا للقوى ورباطًا، وليس الأمر كذلك، بل إنّ تحقّق مجمع القوى أو الرباط لا يكون إلّا بإضافة أمر غير جسماني ـ يتوقّف عليه كمال الجسم ـ وهو النفس المجرّدة المنزّهة عن المادّة. [المصدر السابق، ص 346]

5ـ الدليل الآخر على أنّ الرباط أو النفس ـ الذي يؤدّي دور المنسّق والمنظّم بين القوى ـ لا يمكن أن يكون جسمًا، هو أنّه إذا فُرض أنّ مجمع القوى أو النفس جسماني، فإنّه لا بدّ أن يكون إمّا الجسد كلّه، أو عضوًا خاصًّا من أعضائه؛ وكلا الفرضين باطل.

في الفرض الأوّل: إذا كانت النفس أو الأنا الإنسانية ـ باعتبارها رباطًا ومجمعًا للقوى ـ هي عين الجسد كلّه، يلزم من ذلك أنّ أيّ نقص أو خلل يصيب أيّ جزء من الجسد، فإنّ ما يسمّى "الأنا" أو "الذات" يصيبه الزوال أيضًا؛ لأنّه بناءً على هذا الفرض، ليست النفس سوى مجموعة أجزاء الجسد؛ ونتيجةً لذلك، إذا زالت اليد أو الرجل أو أيّ عضو آخر، زالت الهوية الشخصية للإنسان أيضًا، ولكنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ "الأنا" تبقى "أنا"، حتّى لو لم يكن لديّ وعي بامتلاك يد أو رجل. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 347 و348]

ويجدر بالذكر أنّ ابن سينا في كتابه "الأضحوية" يطرح هذا المعنى نفسه بتعبير أدقّ وأكثر تفصيلًا. [ابن سينا، الأضحوية في المعاد، ص 127 و128]

وأمّا في الفرض الثاني: فإذا كان ما يمكنني به إدراك "الأنا" ليس هو الجسد كلّه، وإنّما عضوٌ خاصٌّ منه، فيجب إمّا أن يكون ذلك العضو هو ما أعرفه بالذات بأنّه "أنا"، أو أن يكون معنى "أنا" شيئًا آخر غير ذلك العضو، وإن كان وجود ذلك العضو ضروريًّا لتحقّق

"أنا". فإذا فُرض أنّ هوية ذلك العضو ـ كالقلب أو الدماغ أو أيّ عضو آخر، أو حتّى مجموعة من هذه الأعضاء ـ هي بالضبط ما أشعر به بأنّه "الأنا" الخاصّ بي، ففي هذه الحالة يجب أن يكون شعوري تجاه "الأنا" هو عين شعوري تجاه ذلك العضو؛ لأنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون من جهةٍ معلومًا ومن جهةٍ أخرى مجهولًا، لكنّنا نعلم أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ وعيي بوجود قلبي أو دماغي ليس من خلال شهود "الأنا" مباشرةً وبلا واسطة، بل عن طريق الحسّ والمسموعات والتجارب، وبهذا يتّضح أنّ ذلك العضو بذاته، ليس موضوع وعيي بـ"الأنا"، وإنّما يرتبط بهويتي بشكل عرضي.

وعليه، فإنّ ما هو حقيقة مقصودي عندما أقول "أنا شعرت"، و"أنا فكّرت"، و"أنا فعلت"، فأنسب كلّ هذه الصفات إلى نفسي، هو شيء آخر؛ وهو ما أسمّيه وأشير إليه بأنّه "أنا". [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 347 و348]

يؤكّد ابن سينا في هذا الاستدلال هذه النقطة، وهي أنّ ما يُعرف بأنّه مجمع القوى والرباط بين القوى الإدراكية والحركية، لا بدّ أن يكون متطابقًا مع "الأنا" و"الذات الإنسانية"؛ إذ لا بدّ لذلك العنصر المنسِّق والموحِّد بين القوى أن يتمتّع بالقدرة على ضبط القوى المختلفة والإشراف عليها؛ وذلك بغية تنظيم أحوال الإنسان وأفعاله بما يتماشى مع الغايات المنشودة، وهي سمة لا تتوافر إلّا في كيان غير مادّي، في حين يفتقر النظام المادّي المنظَّم ـ على النقيض من ذلك ـ إلى الإشراف الواعي والسيطرة الشاملة على أجزائه المكوّنة له. ومن هنا، إذا كان من المدّعى أنّ عضوًا رئيسيًّا ومهمًّا مثل الدماغ هو مصداق مجمع القوى، والمؤدّي لدور النفس في وجود الإنسان، فلا بدّ أن يشكّل "الأنا" وذات الإنسان. هذا التصوّر الذي يتبنّاه ابن سينا مبنيٌّ على مجموعة من الافتراضات التي تستلزم لوازم معيّنة:

أ ـ "مبدأ الهوهوية" يعني أنّ كلّ شيءٍ في هذا العالم من الممكنات له ماهية وذات وطبيعة تميّزه عن سائر الأشياء.

ب ـ هذه الذات أو "الأنا" هي مركز القيادة ومجمع القوى الإدراكية والتحريكية، بحيث يتمّ عرض نتائج كلّ قوّة وإنجازاتها على تلك الذات و"الأنا".

جـ ـ يؤكّد ابن سينا في عدّة مواضع على نقطةٍ مهمّةٍ وهي أنّه إذا كان عندنا شيئان أحدهما عين الآخر، فإنّ الوعي بأحدهما يعني الوعي بالآخر، وحينما يشرح دليل "الإنسان المعلّق في الفضاء"، يقول: «لو خُلِق إنسانٌ دفعةً واحدةً، وخُلِقَ متباين الأطراف، ولم يُبصر

أطرافه، واتّفق أن لم يمسّها، ولا تماسّت، ولم يسمع صوتًا، جَهِل وجودَ جميع أعضائه، وعلِم وجودَ إنيّته شيئًا واحدًا مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم» [المصدر السابق، ص 348]. وفي موضع آخر، يُصرّح بأنّه إذا كانت "أنا" الإنسان هي قلبه أو دماغه، فيجب أن يكون الشعور والوعي بـ "الأنا" هو الشعور والوعي بالدماغ نفسه، ولكنّ الأمر ليس كذلك. [المصدر السابق، ص 349]

د ـ أنّ تلك الذات والهوية والطبيعة التي هي "الأنا"، في الوقت الذي هي في حالة تغيّر وتحوّل وديناميكية طوال حياة الإنسان، فإنّها تمتلك حقيقةً مستمرّةً وثابتةً ومستقرّةً أيضًا، وهو ما يعبّر عنه بثبات الشخصية. وذلك على الرغم من أنّ قانون التحوّل والتغيّر للمادّة يشمل جميع الخلايا الجسدية حتّى خلايا الدماغ. وبناءً عليه، يمكن تشكيل قياس من الشكل الثاني:

"أنا" الإنسان ثابتة ومستقرّة. (صغرى)

"دماغ" الإنسان ليس ثابتًا ومستقرًّا. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

ويمكن صياغة هذا البرهان من وجه آخر أيضًا:

"أنا" الإنسان تُعرف بالوعي الحضوري المباشر. (صغرى)

"دماغ" الإنسان لا يُعرف بالوعي الحضوري المباشر. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

أو يمكن القول:

"أنا" الإنسان تُعرف عبر الشخص الأوّل. (صغرى)

"دماغ" الإنسان لا يُعرف عبر الشخص الأوّل. (كبرى)

"أنا" الإنسان ليست دماغه. (نتيجة)

وكذلك يستدلّ ابن سينا بأنّ "الأنا" الإنسانية تعي ذاتها عند انسداد قنواتها الإدراكية، ولكنّ الدماغ لا يعي ذاته عند انسداد قنواته الإدراكية. إذن "الأنا" ليست الدماغ. وهذا يعني أنّ الطريق الوحيد لمعرفة الدماغ هو المعرفة الناشئة عبر القنوات الإدراكية والحواسّ الخمس، وإذا انسدّت هذه القنوات الحسّية أصبحت معرفة الدماغ غير ممكنة، ولكنّ

هـذا لا يحـدث في معرفـة "الأنـا" أو "الذات"؛ لأنّ معرفـة الذات أو الأنـا الإنسـانية لا تتحقّـق عـبر القنـوات الحسّـية حـتّى يمتنـع الـوعي بـ"الأنـا" عنـد انسـدادها.

نقطـة مهمّـة أخـرى يسـتدلّ بهـا ابـن سـينا في نقـد هويـة النفـس والدمـاغ، وهي أنّ مـا نجـده في وجودنـا على أنّـه "أنـا" أو "ذات"، هـو في الحقيقـة منشـأ الإدراكات والمعـارف ومصدرهـا، وكذلـك هو مبـدأ صـدور الحـركات والأفعـال؛ كمـا أنّ هـذه "الأنـا" نفسـها هي غايـة تلـك الإدراكات والحـركات ومنتهاهـا. لكنّنـا لا نجـد هـذه الخاصّيـة المزدوجـة ـ أي كونهـا منشـأً لـلإدراك والحركـة مـن جهـة، وغايـةً لهمـا مـن جهـة أخـرى ـ في دماغنـا أو قلبنـا: «وأنّـه (أنـا) المسـتعمِل لـلآلات مـن المحرّكـة والدرّاكـة، وليـس كذلـك حـال قلـبٍ ولا دمـاغٍ فـإنّي أفهـم معـنى القلـب والدمـاغ ولا أعلـم ذلـك. فـإنّي إذا عنيـت بالنفـس أنّـه الـشيء الذي هـو مبـدأ هـذه الحـركات والإدراكات الـتي لي ومنتهاهـا في هـذه الجملـة، عرفـت أنّـه إمّـا أن يكـون بالحقيقـة أنـا، أو يكـون هـو أنـا مسـتعمِلًا لهـذا البـدن» [المصـدر السـابق، ص 349].

وأخـيرًا، يجـدر الـردّ على وهـم قـد يطـرأ في الذهـن وهـو أنّ بعضهـم يظـنّ أنّ النفـس والـروح هي في الحقيقـة عـينُ ذلـك التناسـق والانسـجام والتـآزر بـين عنـاصر الجسـم وأعضائـه؛ وبالتـالي لا يوجـد شيء اسـمه جوهـر مجـرّد أو نفـسٌ مـا وراء مادّيـة؛ بـل مـا نلاحظـه هـو مجـرّد تناسـق وتوافـق ناشـئ عـن أجهـزة منظَّمـة وفي غايـة التعقيـد مـن قبيـل الدمـاغ والجهـاز العصـبي.

وفي الجـواب يؤكّـد ابـن سـينا خطـأ مـن ذهـب إلى أنّ النفـس هي التناسـق والتركيـب بـين العنـاصر نفسـه؛ لأنّ التناسـق والتركيـب بـين أجـزاء الـشيء وعنـاصره هـو في الحقيقـة "نسـبة خاصّـة" بينهـا؛ وكيـف يمكـن لنسـبة خاصّـة بـين العنـاصر أن تكـون منشـأً للحركـة والإدراك؟! مضافًـا إلى ذلـك، فـإنّ كلّ تركيـب وتناسـق يحتـاج إلى مركّـب ومنسّـق، وهـذا المنسّـق هـو الأحـقّ بـأن يسـمّى نفسًـا. [المصـدر السـابق، ص 40]

وبعبـارة أخـرى، فـإنّ مفهـوم "التناسـق" أو "النسـبة الخاصّـة بـين الأجـزاء" هـو معقـول ثـانٍ فلسـفي، لا يمكنـه أن يكـون في حدّ ذاته منشـأً ومصـدرًا للوعي الإنسـاني العجيب وحركتـه الإرادية.

الدماغ والعملية العصبية شرط لازم لكنّه ليس كافيًا

النقطـة الجديـرة بالانتبـاه هي أنّ ابـن سـينا يعـدّ وجـود الدمـاغ وعمليـات الجهـاز العصـبي ضروريًّـا وشرطًـا لازمًـا لتحقّـق الإدراك: «وإن كان لا بـدّ له مـن العضـو» [المصـدر السـابق، ص 348]. ومـن هنـا، يُـصرّح في موضـع آخـر: «وخزانـة مـدرك المعـنى هـو القـوّة الـتي تسـمّى الحافظـة، ومعدنهـا

مؤخّر الدماغ؛ ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختصّ بحفظ هذه المعاني» [المصدر السابق، ص 231 و232].

أحد الأدلّة التي يتمسّك بها أتباع المذهب الفيزيائي المعاصرون هو أنّ تلف دماغ الإنسان يؤدّي به إلى فقدان الحياة والموت، وهذا خير دليل على أنّ العقل والحالات العقلية ليست سوى الدماغ والحالات الدماغية، وهذه هي نظرية "هوية العقل والدماغ" (Identity theory) التي يدافع عنها أتباع المذهب الفيزيائي من قبيل آرمسترونغ (Neil Armstrong)، وديفيد لويس (David Lewis)، وجون سمارت (John Smart). وبناءً على هذا المفهوم، فإنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية، في الواقع ليس لدينا سوى مصداق واحد نعبّر عنه بلفظين؛ فأحيانًا نسمّيه ألمًا، وأخرى حالةً دماغيةً "C"؛ فالحالة العقلية للألم ليست سوى تنشيط العصب "C". [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 64]

على الرغم من أنّ سلامة الدماغ والجهاز العصبي تعدّ شرطًا لازمًا وضروريًّا للإدراكات الجزئية مثل الإدراك الحسّي والتخيّل والتوهّم، إلّا أنّها ليست العلّة التامّة للإدراك، فليس الأمر أنّ الإدراك والوعي ينشآن من الدماغ والعمليات العصبية، بل دور الدماغ والعمليات الدماغية هو دور إعدادي وتمهيدي. فإنّ الإدراك من منظور ابن سينا هو عمل القوى النفسانية، ويتمّ بمساعدة النفس وتيسيرها، ثمّ توضع نتائجه تحت تصرّف النفس.

يطرح ابن سينا في علم النفس الخاصّ به فكرةً خاطئةً ويحاول الردّ عليها، وهي أنّ بعضهم قد توهّم أنه إذا نسيت النفس المعقولات والصور العقلية لمرض في البدن أو بسبب الشيخوخة، فإنّ ذلك دليل على أنّ النفس مادّية، وأنّ أعمالها لا تنجز إلّا بالبدن. لكنّ هذا الظنّ والتوهّم غير صحيح ولا يستند إلى دليل؛ لأنّه من الممكن أن يكون كلا الأمرين صحيحًا؛ لأنّ للنفس بذاتها اقتضاء للنشاط العقلي والفعل، لكنّها في هذه الحالة واجهت مانعًا يمنعها من التعقّل. وبلغة فنّية: يوجد في هذه الحالة كلٌّ من المقتضي والمانع في الوقت نفسه؛ أي يوجد موجود مجرّد وما وراء مادي اسمه العقل يقوم بأعماله دون أدوات مادّية، ولكن في الوقت نفسه يوجد مانع هو مرض البدن أو الهرمونات، وقد حال بين النفس وبين قيامها بالنشاط والتعقّل. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 301]

وبعبارة أخرى، قد تترك النفس فعلها الخاصّ في حالة تعرّض البدن لعارضٍ ما، ولا تقوم بفعلها وتنصرف عنه، تمامًا مثل إنسان يبصر بواسطة النظّارات، فإذا انكسرت

نظّارته أو زالت، لا يمكنه الإبصار بعد ذلك؛ وهذا لا يعني أنّ العين هي النظارة نفسها وأنّ الإنسان فقد بصره بفقدان نظارته. وبتعبير آخر، إنّ الاختلال والضرر الذي يصيب أداة البصر لا يؤدّي إلى زوال اقتضاء البصر نفسه.

هذا البحث يجري تمامًا في مسألة علاقة النفس بالدماغ وادّعاء وحدة هويتهما، فالأفعال الإدراكية والحركية للإنسان تُنسب بالذات إلى النفس غير المادّية، والدماغ في هذه العملية لا يؤدّي سوى دور الأداة والممهّد لتحقّق هذه الأفعال. ومن هنا، كلّما أصيبت هذه الأداة ـ أي الدماغ ـ باختلال أو ضرر، فإنّ النفس تعجز عن إعمال أفعالها المعرفية والحركية، ولكنّ هذا العجز لا يعدّ دليلًا أبدًا على أنّ النفس هي الدماغ أو أنّها حقيقة مادّية؛ لأنّ توقّف الفعل لازم أعمّ، يمكن أن يتوافق مع اختلال أداة الفعل، ويمكن أن يتوافق مع افتراض زوال الفاعل نفسه. وبالتالي، لا يمكن من حصول اختلال في الإدراك والحركة أن نحكم بوحدة هوية النفس والدماغ، وأن نعتبر توقّف النفس عن الفعل نتيجةً لتلف الدماغ أو انهياره.

وهنا ينبغي الالتفات إلى أنّ أحد أدلّة أتباع المذهب الفيزيائي المعاصرين لإثبات مادّية الإدراك والمعرفة هو أنّ تلف دماغ الإنسان يسلب منه حياته ويؤدّي به إلى الموت، وهذا خير دليل على أنّ العقل والحالات العقلية ليست سوى الدماغ والحالات الدماغية، وهذه هي نظرية "هوية العقل والدماغ" (Identity theory) التي يدافع عنها أتباع المذهب الفيزيائي مثل أرمسترونغ وديفيد لويس وجون سمارت. وبناءً على هذا المفهوم، فإنّ الحالات العقلية ليست سوى حالات دماغية. [Maslin, An Introduction to the Philosophy of Mind, p. 64] وابن سينا أيضًا يقبل أنّ تلف ذلك الجزء من الدماغ المتعلّق بالإدراك والمعرفة يؤدّي إلى تلف الإدراك نفسه؛ لكنّه لا يقبل النتيجة التي يستنتجها أتباع المذهب الفيزيائي من ذلك؛ لأنّ ابن سينا يعدّ دور الدماغ والعملية العصبية في تشكّل الوعي والإدراك إعدادي وتمهيدي؛ ولذلك يتمسّك بالقاعدة العامّة التالية:

«ليس كلّ ما يُفسَد بفساده الحياة يكون نفسًا؛ فإنّ كثيرًا من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغير ذلك بهذه الصفة» [المصدر السابق، ص 39].

وهذه الإجابة من ابن سينا تشبه الإجابة التي قدمها فلاسفة العقل في نقد نظرية الهوية تحت عنوان "تعدّدية التحقيق" (multiple realizability). فإشكال تعدّدية التحقّق تبنّاه بعض المفكّرين الغربيين، يشير أيضًا إلى وجود كائنات لها عقل تؤدّي إلى ظهور حالات عقلية، ولكن ليس لها دماغ. [فيسر، مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ذهن، ص 80]

والنقطة المهمّة هنا هي أنّ "تجارب الاقتراب من الموت" (Near-death experience) التي أصبحت اليوم محطّ اهتمام بعض المؤسّسات المهتمّة بعلم الروحانيات، هي خير شاهد على نفي هوية العقل والدماغ؛ لأنّ الشخص المجرِّب في حالات كثيرة ومتنوّعة يصاب بموت دماغي ولا ينشط إلّا قلبه، ولكن بعد عودته من تجربته ينطق بحقائق ويُخبر عن أمور يصدقها ويؤكّدها الآخرون، وهذه التجارب القريبة من الموت، لكثرتها وتواترها، تتمتّع بصلاحية معرفية.

ثانيًا: نقد الهوية من خلال خاصّية القصدية

من خصائص الحالات النفسانية امتلاكها خاصّية "القصدية" (intentionality)، والمراد من القصدية هو "التوجّه نحو شيء" و"الالتفات إلى شيء"؛ لأنّ كلّ حالة من هذه الحالات تدلّ على أو ترتبط بأحداث أو حالات أمور العالم؛ أي أنها حالة تتعلق بأمر معين وتمثله؛ فعلى سبيل المثال، إذا كنت أعتقد بوجود يوم القيامة، فإنّ هذا الاعتقاد يتوجّه إلى حقيقة خارجية، وهذه هي خاصّية القصدية والالتفات إلى شيء. وتشمل القصدية الظواهر النفسانية مثل الاعتقاد، والرغبة والقصد والأمل والخوف والحبّ والكراهية والرغبة والنفور والذاكرة.

وقد تمّت صياغة مصطلح القصدية في فلسفة العقل لأوّل مرّة على يد الفيلسوف الألماني فرانتس برنتانو (Franz Brentano) لشرح خاصّية تمثيل الظواهر العقلية وقصديتها، وتمييزها عن الظواهر الفيزيائية، وأحيانًا يسمّى الادّعاء القائل بأنّ القصدية هي "علامة العقل" باسم "ادّعاء برنتانو". [Brentano, Psychology from an Empirical Stadpoint, p. 88]

وبالإضافة إلى سمة العقلية التي طرحها برنتانو، ادّعى بعض فلاسفة العقل أنّ خاصّية "التعمّد" هي أيضًا إحدى سمات الحالات العقلية ومعيار العقلية، وقد اشتهر هؤلاء الفلاسفة بـ "القصديين" أو "التمثيليين". [Russell, Philosophy of Mind, p. 20-21]

بالطبع، يجب الانتباه إلى أنّه ليس كلّ الحالات العقلية تتمتّع بخاصّية القصدية، فمثلًا الألم هو حالة عقلية: حالة لا يمكن إلّا لكائن واعٍ أن يكون فيها، ولكن ليست للألم خاصّية القصدية.

قد التفت ابن سينا بذكائه وعمق تفكيره إلى هذه الخاصّية للظواهر العقلية ـ أي حالة القصدية ـ وبناءً عليه، فهو يميّز بين الظاهرتين العقلية والفيزيائية بهذا المعيار؛ إذ يعدّ مفهوم العلم والإدراك موجَّهًا نحو الخارج، في حين يعدّ مفهوم البياض الذي هو وصف

لموجود مادّي مفتقرًا إلى هذه الخاصّية، فهو يقول: «العلم هيئة موجودة في النفس معتبرًا معها الإضافة إلى أمر من خارج، وهو المعلوم. فالعلم أمرٌ من خارج، كالبياض في الجسم، إلّا أنّه يخالف البياض، فإنّ الأبيض لا يصير بالبياض مضافًا إلى شيء من خارج، وهو المعلوم» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 226].

إنّ الكاشفية عن الواقع والتعبير عنه تعدّ من الخصائص الذاتية لكلّ صورة علمية، على خلاف الأمور المادّية والجسدية التي تفتقر إلى خاصّية القصدية؛ فمثلًا صفة البياض أو السواد ليس لديها حكاية أو تمثيل لما وراء ذاتها، بل هاتان الصفتان من الصفات النفسية لا الإضافية.

هذه الخاصّية تشكّل تحدّيًا كبيرًا وإشكالًا كبيرًا أمام الفيزياليين والمادّيين، ولا سيّما أنّ علماء الأعصاب المعاصرين يحاولون تطابق جميع الأحداث والحالات النفسانية والعقلية مع العمليات العصبية والدماغية للإنسان والحكم بوحدتها وتطابقها.

في المقابل، يحاول التيّار المدافع عن التمييز بين العقل والجسد، من خلال إبراز المميّزات الخاصّة بالعقل ـ مثل القصدية، وكونه بصيغة المتكلّم، والوعي الذاتي وما شابه ـ أن يشرح الفروق والتمييزات الجوهرية بين الحالات العقلية والفيزيائية. وثمّة نقطة مهمّة أخرى، وهي أنّ نظرية ابن سينا تعالج الإشكالية الصعبة للوعي بأسلوب يختلف عن المقاربة التي تبنّاها تشالمرز؛ إذ يحدّد ابن سينا النفس البشرية غير المادّية ـ لا الدماغ ـ بوصفها مصدر الوعي وأصله، في حين ينسب إلى الدماغ وجهازه العصبي دورًا تمهيديًّا أو تأسيسيًّا فحسب. وهكذا، فمن خلال افتراض وجود نفس غير مادّية، ينقل ابن سينا موضع المشكلة من الدماغ إلى النفس.

المبحث الرابع:

المقايسة بين وجهتي نظر ابن سينا وتشالمرز في نقد نظرية الهوية

بعد طرح وجهتي نظر كلٍّ من ديفيد تشالمرز وابن سينا في نفي نظرية الهوية في العلاقة بين العقل والجسد ونقدها، يجدر تقييم نظر هذين المفكّرين والمقايسة بين وجهتي نظرهما؛ لإبراز النقاط الإيجابية والبنّاءة في كلا الرؤيتين:

يُعدّ تشالمرز من أنصار المذهب الطبيعي القائل بـ "ثنائية الخصائص"؛ ومع ذلك، فإنّه فيما يتعلّق بطبيعة العقل بوصفه "جوهرًا"، يقرّ بالقوانين والتفسيرات الفيزيائية والطبيعية ويلتزم

بهـا. وفي الواقـع، ينـدرج موقفه تحت مـا يُعرف بـــ "الثنائية الطبيعية"؛ إذ يشـدّد على ضرورة التسـليم بوجـود قوانـين نفسـية ـ فيزيائيـة جوهريـة. بينمـا يفـترض ابـن سـينا حـالًا تكـون فيـه النفـس أو العقـل الإنسـاني خاليـين مـن أيّ كيفيـة وحالـة عقليـة، وينظـر فقـط إلى النفـس باعتبارهـا جوهرًا مجـرّدًا وغـير مـادّي. وبالتـالي، فـإنّ ابـن سـينا يتجـاوز مسـتوى الكيفيـات والحـالات العقليـة والنفسـية ليصـل إلى الجوهـر المجـرّد للنفـس، ويثبـت الـوعي الذاتي على هـذا المسـتوى العميـق مـن الوجـود الإنسـاني. وبمـا أنّ الـوعي الذاتي هـو خاصّيـة ذاتيـة للنفـس، ومـن ناحيـة أخـرى فـإنّ الدمـاغ البـشري يفتقـر إلى هـذه الخاصّيـة، فهـو يسـتنتج أنّ النفـس الإنسـانية ليسـت هي الدمـاغ.

مـن النقـاط المهمّـة الأخـرى الجديـرة بالانتبـاه بـين وجهـة نظـر تشـالمرز وابـن سـينا في نقـد الهويـة، هي أنّ تشـالمرز هـو فيزيـالي يؤمـن بالثنائيـة على مسـتوى الخصائـص والأعـراض، ولكنّـه على مسـتوى جوهـر العقـل يقبـل القوانـين والتفسـيرات الفيزيائيـة ويلـتزم بهـا. بعبـارة أخـرى، تشـالمرز ليـس مـن أتبـاع المذهـب الفيزيـائي بالمعـنى الشـائع للكلمـة؛ لأنّـه يرفـض الفيزياليـة الاختزاليـة، ويعتقـد أنّـه حـتّى لـو عرفنـا جميـع الحقائـق الفيزيائيـة في العالـم، فإنّنـا لا نملـك إلى الآن تفسـيرًا لسـبب نشـوء التجربـة الواعيـة وكيفيـة حصولهـا. وهـذا مـا يسـمّيه بـــ "معضلـة الـوعي". ومـع ذلـك، فهـو ليـس ثنائيًّـا جوهريًّـا ديكارتيًّـا ولا يؤمـن بوجـود جوهريـن مسـتقلّين للعقـل والجسـد، بـل يدافـع عـن موقـف يسـمّيه "ثنائيـة الخصائـص" (Property Dualist)؛ أي رؤيـة يكـون فيهـا العالـم مـن حيـث الجوهـر واحـدًا وطبيعيًّـا وفيزيائيًّـا، ولكـنّ له نوعـين مـن الخصائـص الجوهريـة المتميّزة: خصائـص فيزيائيـة، وخصائـص ظاهريـة أو واعيـة. ومـن أجـل تفسـير العلاقـة بـين هذيـن النوعـين؛ يجـب قبـول قوانـين نفسـية ـ فيزيائيـة جوهريـة إلى جانـب القوانـين الفيزيائيـة. [Chalmers, The Conscious Mind, p. 123]

في حـين أنّ ابـن سـينا هـو ثنـائي متكامـل (ثنـائي جوهـري) فيمـا يتعلّـق بالإنسـان، ويؤمـن ببعديـن: أحدهمـا مجـرّد تمامًـا والآخـر مـادّي تمامًـا، همـا النفـس الناطقـة والجسـد. وبالتـالي، ابـن سـينا هـو ثنـائي جوهـري، بينمـا تشـالمرز يؤكّـد "ثنائيـة الخصائـص" (property dualism).

بالطبـع، يوجّـه هـذا النقـد لوجهـة نظـر تشـالمرز: كيـف تنشـأ الخصائـص غـير المادّيـة مثـل الكيفيـات المحسوسـة، والـتي لا يمكـن تفسـيرها بالقوانـين الفيزيائية، مـن جوهر فيزيـائي ومادّي؟! إذا كانـت الخصائـص العقليـة غـير مادّيـة، فيجـب أن يكـون منشـؤها ومصدرهـا غـير مـادّي أيضًـا، وإذا كان منشـأ هـذه الكيفيـات المحسوسـة مادّيًّـا وفيزيائيًّـا، فيجـب أن تكـون الخصائـص الناشـئة عنهـا مادّيـةً وفيزيائيـةً أيضًـا. هـذا هـو تناقـضٌ مهـمٌّ في ثنائيـة الخصائـص يحتـاج إلى إجابة.

يفـرّق تشـالمرز بـين مفهومـين للعقـل: المفهـوم الظاهـري للعقـل الذي يعتـبره تجربـةً واعيـةً، والمفهـوم النفـسي للعقـل الذي يصفـه بأنّـه مصـدر إنتـاج سـلوكي معـيّن.

عندمـا نرجـع إلى آثـار الحكمـاء المسـلمين ومنهـم ابـن سـينا، نجـد أنّهـم يفرّقـون بـين جهتـين للصـورة العقليـة: الجهـة الوجوديـة والجهـة المعرفيـة للصـورة العقليـة؛ فالجهـة الوجوديـة للصـورة العقليـة يسـمّونها "مـا فيـه يُنظـر"؛ لأنّهـم ينظـرون إلى وجـود الصـورة العقليـة باعتبارهـا كيفيـةً عارضـةً على النفـس بشـكلٍ مسـتقلٍّ، ولا يهتمّـون بجانـب واقعيتهـا وتمثيلهـا.

أمّـا الجهـة المعرفيـة أو "مـا بـه يُنظـر"، فتـدلّ على جانـب الحكايـة والكشـف والواقعيـة للصـورة العقليـة.

وبطبيعـة الحـال، فـإنّ مـا يعـبّر عنـه تشـالمرز ليـس تفريقًـا بـين هاتـين الجهتـين الوجوديـة والمعرفيـة للحالـة والصـورة العقليـة، بـل مـن منظـوره، النظـرة الظاهريـة للعقـل هي عامـل النظرة النفسـية (السـيكولوجية)؛ لأنّـه مـا دام الإنسـان غـير ممتلـك لتجربـة ووعي تجـاه كيفيـة عقليـة، فـلا يمكـن لذلـك الـشيء أن يكـون مصـدرًا لفعـل وسـلوك في الخـارج. في الواقـع، نظـرة تشـالمرز إلى مسـألة الـوعي هي أنّ لدى كلّ فـرد معرفـةً مبـاشرةً (بـلا واسـطة) تجـاه تجربـة عقليـة معيّنـة، مثـل اللـون الأحمـر أو تجربـة الألـم، وهـذا الوجـدان الداخـلي الخـاصّ لا يمكـن تفسـيره بالعمليـات الفيزيائيـة والعصبيـة، إنّهـا تجربـة داخليـة فريـدة.

ومـن هنـا يـبرز أحـد نقـاط الاشـتراك الأخـرى في بيـان كلا المفكّريـن، وهـو الاعتمـاد على التجربـة الداخليـة والشـخصية؛ فابـن سـينا بنـاءً على الحالـة الفرضيـة "للإنسـان المعلّـق في الفضـاء المطلـق" يحـاول تفسـير هـذه التجربـة الداخليـة ويـرى أنّـه في الظـروف الـتي تكـون فيهـا جميـع القنـوات الإدراكيـة مسـدودةً ولا تلامـس أعضـاء الجسـد شـيئًا، لا يـدرك الإنسـان إلّا شـيئًا واحدًا بـوعي حضـوري ومبـاشر، وهـو النفـس. أمّـا تشـالمرز فيحـاول مـن خـلال الكواليـا والكيفيـات المحسوسـة مثـل الـوعي باللـون الأحمـر أو الطعـم المـرّ، وإبـراز التجربـة الظاهريـة والداخليـة تجاههـا، إبـراز خاصّيـة الكيفيـات المحسوسـة هـذه.

يؤكّـد ابـن سـينا المفهـوم المحـوري لـ "الأنـا" باعتبارهـا رابطًـا بـين قـوى النفـس المختلفـة، وكذلـك على كـون النفـس "مجمعًـا للقـوى"، أي أنّ هنـاك حقيقـةً عليـا في الوجـود الإنسـاني، مـن جهـة تـشرُف وتسـيطر على قـواه الإدراكيـة والحركيـة، وتقودهـا وتديرهـا وتنسّـقها. بينمـا في وجهـة نظـر ديفيـد تشـالمرز لـم يتـمّ التطـرّق إلى خاصّيـة الربـط هـذه وكـون العقـل مجمعًـا للقـوى.

نقد تشالمرز لنظرية الهوية يعدّ نقدًا من الداخل، أي نقدًا ينطلق من فيزيائية (طبيعانية) معيّنة، يعدّ نقد ابن سينا نقدًا خارجيًّا؛ إذ إنّه يتحدّى مفهوم الهوية من منظور مفكّر يؤمن بوجود نفس بشرية غير مادّية، وقد ساق حججًا شتّى لدعم هذا الرأي. ولا يعني ذلك أنّ نقده للمذهب المادّي الاختزالي يفتقر إلى القيمة، بل إنّ الغاية تكمن في المقارنة بين مقاربتين مختلفتين لمعضلة فلسفية عريقة؛ ولهذا السبب، تختلف الأسس المعرفية والأنطولوجية والإنسانية لكلٍّ من المفكّرين، وهذا يعدّ أحد أهمّ وجوه التمييز بين هذين الأسلوبين من النقد.

يستحقّ الاهتمام الذي يوليه كلا المفكّرين لمفهوم "القصدية" ـ أو خاصّية "التعلّق بموضوعٍ ما" التي تتّسم بها الحالات العقلية ـ وقفةً متأنّيةً؛ إذ ينطلق أحدهما في مقاربة هذه المسألة من مبدإ "ثنائية الجوهر" ولا مادّية المعرفة، بينما يتناولها الآخر من منظور "ثنائية الخصائص". ومع ذلك، فإنّ التركيز على هذه السمة المتمثّلة في "التوجّه" ـ أو تمثيل الأشكال المعرفية ـ يعدّ واحدًا من أقوى الردود على أطروحة "الهوية بين العقل والدماغ".

الخاتمة

تدّعي نظرية هوية العقل أنّ الحالات العقلية ليست سوى الدماغ والعمليات العصبية نفسها، ومن هنا تؤكّد مقولة "كلّ شيء فيزيائي". وتنقسم نظرية الهوية إلى قسمين: هوية نوعية (Type Identity Theory) وهوية فردية (Token Identity Theory).

يستند أتباع نظرية الهوية إلى سببين رئيسيين: أ- شفرة أوكام أو الاستدلال المبنيّ على مبدإ البساطة. ب- التقدّم الملحوظ في علم الأعصاب والعلوم التجريبية.

واجه ديفيد تشالمرز نظرية الهوية من خلال طرحه "المعضلة الصعبة للوعي"، بهذا السؤال المهمّ: كيف تؤدّي العمليات الفيزيائية في الدماغ إلى التجربة العقلية الواعية؟ إنّ الفجوة بين المعالجات الفيزيائية للدماغ والتجربة العقلية بوصفها ظاهرةً واعيةً هي فجوة عميقة لم يستطع العلم التجريبي - وخاصّةً علم الفيزياء - حتّى الآن ردمها.

كما بذل ابن سينا، بالاستفادة من علم النفس الخاصّ به، جهودًا وافرةً لنقد هوية النفس والدماغ؛ فهو باستخدام رؤيته المبتكرة حول "كون النفس رباطًا" وكذلك "كون النفس مجمعًا للقوى"، يقيم تطابقًا بين هذا الرباط و"الأنا" الإنسانية، ويذكر دليلًا منطقيًّا على نفي هوية النفس والدماغ.

قائمة المصادر

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الأضحويـة في المعـاد، تحقيـق د. حسـن عاصي، شـمس تبريـزي، طهـران، 1382 هـ. ش.

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

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النجـاة مـن الغـرق فى بحـر الضـلالات، جامعـة طهـران، 1379 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق حسـن حسـنزاده آمـلى، بوسـتان كتـاب، قـم، 1402 هـ.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، الشـفاء (المنطـق)، مكتبـة آيـة الله المرعـشي النجـفي، قـم، 1404 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، مرتضوي، طهران، 1364 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، 1375 هـ. ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، التعليقـات، مركـز انتشـارات دفـتر تبليغـات اسـلامى، قـم، 1379 هـ. ش.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد، الحكمـة المتعاليـة في الأسـفار العقليـة الأربعـة، دار إحيـاء الـتراث العـربى، بـيروت، 1423 هـ.

جاورسـكى، وليـام، فلسـفهى ذهـن، ترجمـهى محمدحسـين وقـار، انتشـارات اطـلاعات، تهـران، 1402 هـ. ش.

حسـنزاده آمـلى، حسـن، شرح المنظومـة، تحقيـق مسـعود طالـبي، مؤسسـة التاريـخ العـربي، بـيروت، 1432 هـ.

السـهروردي، شـهاب الديـن، حكمـة الإشراق، شرح قطـب الديـن الشـيرازي، بنيـاد حكمـت اسـلامى صـدرا، تهـران، 1392 هـ. ش.

الطباطبـائي، محمدحسـين، المـيزان في تفسـير القـرآن، مؤسسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، 1390 هـ.

فيـسر، ادوارد، مقدمـهای بـر فلسـفهی ذهـن، ترجمـهی شـيرزاد گلشـاهی كريـم، هرمـس، تهـران، 1402 هـ. ش.

چرچلند، پاول، ماده و آگاهی، ترجمهی امیر غلامی، نشر مركز، تهران، 1400 هـ. ش.

كريـن، تيـم، ذهن مكانيـكی، ترجمهی مينـو زمانفر ـ احمد لطـفی، نشر نو، تهـران، 1402 هـ. ش.

Fodor,Jerry A. (1974). "Special Sciences (or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)." Synthese, 28(2).

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

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

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

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

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

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

Tye, Michael. 2025. "Qualia." In The Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Fall 2025 Edition. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University. https://plato.stanford.edu/entries/qualia/.

Edward Feser ,Philosophy of Mind: Beginner's Guide , Published by Oneworld Publications, 2005.