

مدخل معاصر إلى فلسفة العقل

جون هيل



ترجمة عادل مصطفى

مدخل معاصر إلى فلسفة العقل

تأليف
جون هيل

ترجمة
عادل مصطفى



الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٦٨٩ ٦

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٩٨.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٧.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور عادل مصطفى.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة
١١	تصدير وشكر
١٧	١- مقدمة
٣١	٢- تركة ديكارت
٧٧	٣- ألوان من المذهب المادي: المذهب السلوكي ومذهب الهوية السيكونفزيقية
١٢٣	٤- المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل
١٧٥	٥- النظريات التأويلية في العقل: والمذهب الحذفي (الاستبعادي)
٢٣١	٦- العقول ومكانها في الطبيعة
٢٩٧	المراجع
٣١١	فهرس تفصيلي

الإهداء

إلى الأخت الكريمة والأستاذة الجليلة
د. يمنى طريف الخولي
نابغة جيلها، وآخر الكبار

مقدمة

مؤسسة هنداوي منارةً عالميةً مهمتها توصيلُ النور إلى مستحقيه؛ أي إلى البشر جميعاً؛ إذ تُشرق على الجميع دونَ تمييز، تحدوها قيمُ الخير والحق والجمال، وهي غاياتُ في ذاتها وثوابُ ذاتها، وهي نهاياتُ لا شيء وراءها.

حين علمتُ أن مؤسسة هنداوي لا تهدف إلى الربح قلت: «وجدتها!» فقد آليتُ على نفسي منذ سلكتُ طريقَ الكتابة أن أقدم جهدي بروح الرسالة ومنطق الخدمة، غيرَ فاركٍ كَفَى تلمسَ ثمن، وأن أكسبَ لِقمتي من مصدرٍ آخر غير خبز الهيكل؛ فمارستُ الطبَّ سحابةً يومي، وقمتُ ليلي أبثُ القارئَ حديثاً لا يميل به الغرض ولا يمدُّقه الارتزاق.

ثمة خيطٌ واحد يصل أعمالي جميعاً على تفاوتها الظاهري الشديد؛ ثمة همٌ واحد هو تأهيلُ العقل العربي وإيقاظه من سباته التاريخي الذي طال كثيراً، تأهيله «بالمنطق القويم والفهم السليم والفكر النقدي، لكي يتقبَّل الحداثة، والحضارة، والتعددية، ولا يعود ينفر من الآخر، ويُجمد الزمن، ويهرب من الحرية».

تصدير وشكر

أحد أهداف هذا الكتاب أن أُطلع القراء الذين لديهم خلفيةٌ ضئيلةٌ في الفلسفة، أو لا خلفيةٌ لديهم، على مسائلٍ مركزيةٍ في فلسفة العقل، وأن أعمل ذلك بطريقةٍ تُبَيِّن الأبعاد الميتافيزيقيةَ لتلك المسائل. ومدخلي في ذلك يختلف عن تلك المداخل التي تركزُ على الروابط بين فلسفة العقل ومجالات تجريبية عديدة، مثل علم النفس، وعلم الأعصاب، والذكاء الصناعي. ليس الأمرُ أنني أعتبر العملَ التجريبي غير ذي صلة بفلسفة العقل، إلا أنني بعد سنوات من الشك صرْتُ على قناعةٍ بأن الأسئلة الفلسفية الأساسية عن العقل تبقى أسئلةً ميتافيزيقية، حيث تُفهم الميتافيزيقا كشيءٍ أكثرَ من المسعى القبلي *a priori* إلى حقائق أزلية؛ فالميتافيزيقا كما أراها تأخذ أقوالَ العلوم مأخذَ التسليم. والأسئلة الأساسية، بتحديدٍ أكثر، هي أسئلة الأنطولوجيا، أي أفضل وصفٍ لنا، بأكثر الحدود عموميةً، لما هو موجودٌ هنالك.

وللأنطولوجيا ضوابطٌ صورية، شأنها شأن أي بحثٍ منهجي آخر؛ فالدعاوي الأنطولوجية يجب أن تكون مترابطةً داخلياً، كما أن الدعاوي الأنطولوجية ينبغي أن تكون قابلةً للتوافق مع المعارف العلمية الثابتة. غير أننا حين ننظر في كل أنطولوجيا يمكن تخيلها، والتي هي متسقة مع ذاتها ومع إقرارات العلم، يمكننا أن نرى أن المجال يظل مفتوحاً على مصراعيه. ثمة شيءٌ آخر يلزمنا إذا كان لتقييمنا للمداخل المتنافسة أن يكون أكثرَ على أي نحوٍ من مجرد تعبيرٍ عن التفضيل. هذا الشيء الآخر يكمن في القوة النسبية للمخططات البديلة. فالأنطولوجيا التي لا تلفتتنا فحسب بمعقوليتها (بمعنى أنها مترابطة مع نفسها، ومتسقة مع العلم والخبرة المشتركة)، بل تقدِّم في الوقت نفسه حلولاً لنطاقٍ عريض من المشكلات، بحيث تجعل هذه الحلول تبدو محتومة؛ هذه الأنطولوجيا علينا أن نفضلها على الأنطولوجيا التي تقدِّم حلولاً جزئيةً لنطاقٍ ضيقٍ من المشكلات.

تسود الساحة في الوقت الراهن أنطولوجيا العوالم الممكنة^١ possible worlds لديفيد لويس David Lewis. يُسَلَّم لويس، بالإضافة إلى العالم الفعلي، بعددٍ لا نهائي من العوالم الممكنة الحقيقية، ولكن غير الفعلية. يختلف كل عالم من هذه على نحو ما عن العالم الفعلي وعن كل العوالم الممكنة الأخرى. وباللجوء إلى ملامح هذه العوالم، يدّعي لويس تقديم تفسيرات لحقائق مهمة تصدّق على العالم الفعلي.

تصدم أنطولوجيا لويس في العوالم الممكنة كثيراً من الفلاسفة (وجميع غير الفلاسفة) كشيءٍ غير معقول. ورغم ذلك فما زال كثيرٌ من هؤلاء الفلاسفة أنفسهم يلجئون إلى العوالم الممكنة لتبيان مفاهيم هامة؛ مفهوم التسبب causation (العلية) مثلاً، مفهوم القوة العلية أو الاستعداد، مفهوم الضرورة؛ فما دمت ترفض أنطولوجيا العوالم الممكنة فغير مفهوم مثل هذا اللجوء. إن صانعات الصدق^٢ عند لويس للدعوى حول العوالم الممكنة هي العوالم الممكنة. فإذا كنتَ تزدرى العوالم الممكنة، وتلجأ رغم ذلك إليها في تبيان العلية مثلاً، فماذا يجعل تقريراتك صادقةً أو كاذبة؟ إذا كانت العوالم الممكنة غير الفعلية لا وجود لها، فمن المفترض إذن أن دعاويك تتأسس في ملامح (ملاحح داخلية) العالم الفعلي. ولكن لماذا إذن لا تلجأ مباشرة إلى هذه الملاحح؟ ما الحاجة لاستدعاء احتمالاتٍ غير فعلية؟ أعتقد أن لدينا حقاً أن نشك في كل من يتقبل الجهازَ الصوري للعوالم الممكنة، بينما يرفض الأنطولوجيا. وأعتقد حقاً أننا قد نكون أكثر تشككاً في التقنيات الصورية بصفة عامة عندما تُستخدم هذه للإجابة عن أسئلة جوهرية في الميتافيزيقا وفي فلسفة العقل. وما دمنّا متلبثين في مستوى صوري للخطاب، فإن من السهل أن نفقد الاهتمام بما عساه أن يؤسس دعاوينا. وأعتقد أن هذا قد أدى إلى ذلك النوع من العقم التكنيكي المميز لكثيرٍ جداً من الفلسفة التحليلية المعاصرة.

لست أنكر أن للتكنيكات الصورية مكانها. إنما أريد فقط أن أشير إلى أن من الخطأ تصوّر أن هذه التكنيكات يمكن الاعتماد عليها في كشف التفاصيل الأنطولوجية الخفية لعالمنا. وثمة مثال جيد للتأثيرات الضارة للصورية التي لا أساس لها يمكن أن نجد في الميل إلى الدمج (إن لم يكن رسمياً فعلياً) بين المحمولات — الكيانات اللغوية — والخواص.

^١ سيأتي ذكر العوالم الممكنة بتفصيلٍ مناسب في موضعه. (المترجم)

^٢ سيأتي ذكر «صانعات الصدق» truth-makers و«حاملات الصدق» truth-bearers في موضعها. (المترجم)

وهذا قد يُفْضِي إلى أحاجٍ خادعة: هل ثمة خواصٌ فصلية disjunctive؟ يرد البعض: طبعاً؛ إذا كان ق خاصة، ك خاصة، إذن ق $\vee$ ك (ق أو ك) خاصة.

حقاً إذا كان ق، ك محمولين يدلان على خاصيتين، فإن بوسعنا إذن أن نشيّد محمولاً فصلياً، ق $\vee$ ك. أما الأقل وضوحاً فهو هل هذا يعطينا أي حق لافتراض أن ق $\vee$ ك تُسمّى خاصة من الخواص؟ وأنا أشك بأن فكرة خاصة الفصل لا معنى لها إلا لأننا نتخيل أن الخاصة هي أي شيء يفي بمحمول، ولكن هذا أشبه بذيل لغوي يهز كلباً أنطولوجياً!

وأنا أذكر كل هذا بقصد أن ألفت الانتباه إلى غياب الوسائل الصورية، واللجوء إلى أفكار جهوية بحتة، مثل العارضية supervenience واستحضار العوالم الممكنة في الفصول المقبلة. لقد تنكبّت هذه الفخاخ التقنية، ومن فضائل ذلك، إن لم يكن له أي فضائل أخرى، أنه يجعل الكتاب بالتأكيد أقرب مأخذاً بالنسبة للقارئ غير المتخصص. وفي كل الأحوال فإن فلسفة العقل (بل الميتافيزيقا بعامة في الحقيقة) ليست — أو ينبغي ألا تكون — تدريباً تكتيكياً. يجب أن تكون الدعاوي الفلسفية قابلة للتعبير عنها دون اعتماد على المصطلحات المتخصصة، ولقد حاولت جهدي أن أقول ما عليّ أن أقوله دون لجوء إلى هذه المصطلحات. يعنّ لي هذا كتدريب هام لكل فيلسوف، فكم من شيء يمكن أن يندسّ، وشيء يبقى غير مُفسّر إذا سمحنا لأنفسنا أن نلجأ إلى الرطانة الفلسفية.

ورغم أنني كتبتُ هذا الكتاب وعيني على القارئ غير المتخصص، فقد قصدتُ أن يكون أكثر من مجرد مسح للنظريات الجارية. فأنا أتناول عدداً من المسائل التي قد تهّم الفلاسفة المتمرسين، وتهّم غير الفلاسفة ذوي الاهتمام المهني بالعقول وطبيعتها. وغاية أمني من هذه المقاربة أن تشجع آخرين أن ينقبوا في الأساس الأنطولوجي للخاصة العقلية. سيتعجب بعض القراء من أنني أضمتُ كتابي آراءً معينة، وأقلل من أهمية، أو أغفل، آراء أخرى. ولكن في كتاب من هذا الصنف يتعين على المرء أن يتخير: من غير المستطاع أن يُنصف المرء كل موقف، لذا فقد اخترتُ ما بدا لي أنه المسائل والآراء المركزية في فلسفة العقل، وركزتُ عليه. وأمل في النهاية أن أرشد القراء المتفتحين إلى ما يبلغ أن يكون منظوراً جديداً إلى هذا المجال.

لي ملاحظة عملية أخرى: أتوقع من المعلمين الذين يستخدمون هذا الكتاب كجزء من منهج في فلسفة العقل أن يكملوه بقراءات في المصادر الأصلية. لذا ضمنتُ في نهاية كل فصل قائمة بقراءاتٍ مقترحة. يمكن أن تفيد هذه القراءات في سد الفجوات الملحوظة، وفي التعويض عما هو غير موفّق في عرضي.

وقد خطر لي تأليف هذا الكتاب عندما كنت أُنم عملاً سابقاً: «طبيعة العقول الحقيقية» (Nature of True Minds (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). واسطة العقد في هذا العمل السابق هو شرح مفصل لمشكلة التسبب العقلي (العلية العقلية) (mental causation): إذا كانت الخواص العقلية تعتمد على، ولكن غير متماهية مع، الخواص المادية، فكيف أمكن للخواص العقلية أن تؤثر في السلوك؟ وبينما أنا مشتبك مع تفاصيل وصفية للتسبب العقلي (وهو وصف يدين بالكثير لعمل زميلي ألفرد ميلي) تفتق في ذهني أن أي حل للمشكلة سوف يتطلب ترحالاً طويلاً في الأنطولوجيا. وبصفة أعم، بدأت أرى أن محاولات الإجابة عن أسئلة في فلسفة العقل التي تُغفل الأنطولوجيا، أو التي تعتمد (مثل محاولاتي) على افتراضات أنطولوجية احتيالية ad hoc^٢ هي محاولات مقدر لها أن تكون غير وافية، وكانت النتيجة شيئاً أشبه بالتحول الديني.

لقد وضعني على طريق «الجدية الأنطولوجية» أحداثاً (معارك ضارية في الحقيقة) مع مارتن C. B. Martin، وكانت أول ثمرة مخطوطاً بطول كتاب عن الميتافيزيقا وفلسفة العقل اكتمل أثناء إجازة في باركلي في ١٩٩٣-١٩٩٤ م. فالكتاب الذي بين يديك هو قريبٌ بعيد لذلك المخطوط. وأنا مُمتنٌ لكلية ديفيدسون وللوقف القومي للإنسانيات لدعمهما السخي، وممتنٌ لقسم علم النفس، جامعة كاليفورنيا، باركلي، لإضافتي. وأدين ديناً خاصاً للين ديفيدسون وكارولين سكوت لدعمهما الإداري، ولبيوت الدعوة المشيخية بباركلي لتقديم إقامة لأسرتي.

لقد أسهم كثيرٌ من الأشخاص في فكري في الموضوعات المطروحة في هذا الكتاب. أهم هؤلاء على الإطلاق هو مارتن. وأحرُّ ما أتمنى من القراء الذين أثارت اهتمامهم الأفكار المعروضة في الفصل السادس: أن يتجشموا العناء ويقتفوا مصادر تلك الأفكار في كتابات مارتن.

وقد أهدتُ فوائد لا تحصى من مناقشاتي مع جون كارول، وردولف كلارك، وجيفن جزيدير، وميشيل لوكوود، وإ. ج. لو، وديفيد روب، ودان ريدر، وأمّي ثوماسون، وبيتر أنجر، وبيتر فالنتين، الذين قدّم كلٌّ منهم تعليقات ثاقبة على أجزاء من المخطوط. وأنا مدينٌ

^٢ ad hoc: (حرفياً: لهذا، من أجل هذا، من أجل هذا الشيء بالتحديد)، أي: عينية، غرضية، منتقاة لسد حاجة محدّدة وتحقيق غرض بعينه. وسنعرض لذلك أيضاً في موضعه. (المترجم)

بشكلٍ خاص للمساهمين في حلقتي الدراسية الصيفية NEH ١٩٩٦م، عن ميتافيزيقا العقل في كورنل، شاملين (إلى جانب كلارك وثورماسون) ليونارد كلاب، وأنتوني دارنيس، وجيمس جارسون، وهيثر جيرت، ومحمد علي خالدي، وديفيد بيت، وإريك سيدل، وستيفن شوارتز، ونيجل ج. ت. توماس، وميشيل واتكينز. كثير من الأفكار التي تجدها في الصفحات المُقبلَة انبثقت في مناقشات هذه الحلقة الدراسية. ولا يمكنني أن أتخيل في أي مكان جماعة أكثر من هذه انسجامًا وفطنةً فلسفية، وحقًا، جديّةً أنطولوجية.

وكان لعددٍ من الأشخاص، سواء في النقاش أو بالمراسلة، تأثيرٌ على أفكارٍ في مسائل معينة عرضت لها في هذا العمل. يستحق الذكر الخاص من هؤلاء ديفيد أرمسترونج، وريتشارد بويد، وجيجون كيم، وبريان مكلوجلين، وألفريد ميلي، وبريندان أوسوليفان، وسيدني شوميكر. وقدم فريد دريتسكي وكيم ستيرلني تعليقات مفيدة على المسوّدة قبل الأخيرة للمخطوط. وأنا مدين بشكلٍ خاص لـ إ. ج. لو لتعليقاتٍ له تفصيلية ودقيقة على كل فصل. وعندي أن لو هو واحدٌ من حفنةٍ صغيرة من الفلاسفة المعاصرين الذين تعكس آراؤهم في العقول ومكانها في الطبيعة تقديرًا عميقًا للأنطولوجيا. وأخيرًا، وبالصفة الأهم، فإن الكتاب ما كان يمكن إنجازُه لولا الدعم، الفكري والخلقي وغير ذلك، المتصل بلا انقطاع، من جانب هاريسون هاجان هيل.

وقد تم إنجاز المخطوط أثناء عام زمالة في المركز القومي للإنسانيات (١٩٩٦-١٩٩٧م)، ودَعَمَه المركزُ بمنحةٍ جامعية لكلية ديفيدسون، ودَعَمَه الوَقْفُ القومي للإنسانيات. وإنني لُيعجزني التعبيرُ عن مَبْلَغ دَيني لهذه المؤسسات.

جون هيل

ربيع ١٩٩٧م

الفصل الأول

مقدمة

مقدمة

شجرة تَسْقُطُ في الغابة، هل تُحَدِّث صوتًا عندما لا يكون ثمة من أحدٍ لِيَسْمَعَهُ؟ هذا السؤالُ مألوفٌ لكل طالبٍ جامعيٍّ غيرِ متخرِّجٍ. أحدُ الأجوبةِ هو أن الشجرة تُصْدِرُ صوتًا بالطبع، لِمَ لا؟ تُصْدِرُ الشجرةُ صوتًا سواء كان ثمة من يسمعه أم لم يكن. وعلى كل حال، فحتى لو لم يكن هناك أشخاصٌ بِمَقْرِبَةٍ فهناك سَنَاجِبٌ، أو طيور، أو حتى بَقٌ لا بد أنه يسمع الشجرةَ وهي تنهار.

تأملُ جوابًا أكثرَ رويَّةً، ما زالت تَرشَحُ صِيغَ منه عبرَ أجيالٍ متعاقبةٍ من الطلاب: يُحَدِّثُ سقوطُ الشجرةِ موجاتٍ صوتيةً تَشِيْعُ إلى الخارجِ في نمطٍ كروي. إذا ما اعترضَتْ هذه الموجاتِ الصوتيةُ أذنَ إنسانٍ (أو ربما — وإن يكن ذلك أكثرَ خلافيَّةً — أذنُ كائنٍ ما حاسٍّ غيرِ بشري) فهي تُسْمَعُ كضوضاءٍ انهيار. أما إذا زهبتِ الموجاتُ الصوتيةُ غيرَ مُلتَقِطة، فهي تتلاشى في النهاية. إذن مسألة ما إذا كانت شجرةٌ ساقطةٌ غيرُ ملحوظة تُحَدِّثُ صوتًا أم لا هي مسألةٌ تتوقف على ماذا تَعْنِي بالصوت. إذا كنتَ تَعْنِي «ضوضاء مسموعة»، فالشجرةُ إذن (بضرب الصفح عن السناجب والطيور) تَسْقُطُ في صمت. أما إذا كنتَ تَعْنِي شيئًا ما من قبيل «نمط كروي مميِّز من الموجات الصادمة في الهواء»، إذن، نعم، سقوطُ الشجرةِ يُصْدِرُ بالفعل صوتًا.

معظم الأشخاص الذين يجيبون عن السؤال بهذه الطريقة يعتبرون الأمرَ محسومًا. فاللغزُ يُحَلُّ ببساطة بتوضيح ماذا نعني. الحق أننا لا يمكن أن ندرك السؤال الأصلي على أنه يطرح لغزًا ما لم نكن مُهيَّئين بالفعل لتمييز معنيين للفظ «صوت». ولكن ما هما هذان المعنيان بالضبط؟ هناك، من ناحية، الصوت الفيزيائي، نمط كروي من الموجات الصادمة

قابل للفحص والقياس العام، فهو على كل حال مفتوحٌ للفحص العام إذا توافرت الأدوات الصحيحة. وهناك، من ناحية أخرى، الصوت المدرك أو المختبر. يعتمد الصوت المدرك على وجود ملاحظ، وهذا ليس حدثاً عاماً، أو ليس من الواضح أنه حدثٌ عام؛ فرغم أن الصوت يمكن أن يُخبر من قِبَل أشخاص كثيرين، فإن خبرة كل ملاحظ هي أمرٌ «خصوصي» private. ورغم أن بوسعنا أن نلاحظ ونقيس استجابات الأشخاص للصوت المدرك، فليس بوسعنا أن نقيس الصوت المدرك نفسه. هذه الطريقة في التفكير عن الأصوات تسري سرياً عاماً تماماً؛ تسري مثلاً على منظر الأشياء، وعلى طعمها، وعلى رائحتها، وعلى ملمسها.

من شأن هذه الصورة عن العالم ومكاننا فيه، التي تقبع وراء هذه التأملات، أن تؤدي إلى انشعاب الواقع؛ فهناك من ناحية العالم المادي «الخارجي»، عالم الأشجار والغابات والموجات الصوتية. وهناك من ناحية أخرى العالم العقلي «الداخلي»، العقل ومحتوياته. يحتوي العالم العقلي على الخبرات الواعية؛ أشكال الأشياء المرئية، ولمسها، والأصوات المسموعة، والطعوم، والروائح. ويتضمن العالم المادي الأشياء نفسها، وخواصها. وتشمل هذه الخواص أشياء من قبيل كتلة الأشياء وخصائصها المكانية (أشكالها وأحجامها ولمس سطحها، وإذا تأملنا الأشياء عبر الزمن، وحركاتها وتغيراتها في خصائصها المكانية).

وقد نطلق على تلك الكيفيات الملاحظة المنتسبة إلى الأشياء المادية، اتباعاً لتقليد طويل، اسم «الكيفيات الأولية» primary qualities. أما بقية الكيفيات، «الكيفيات الثانوية» secondary qualities، فهي خصائص الأشياء (يُفترض أنها ليست أكثر من ترتيبات الكيفيات الأولية للأشياء) التي تُحدث أنواعاً مألوفة معينة من الخبرة في وعي الملاحظين. تعكس الخبرة الكيفيات الأولية للأشياء على نحو ثابت. أما الكيفيات الثانوية فهي، في المقابل، تستدعي التمييز بين الطريقة التي تُخبر بها الأشياء، والطريقة التي عليها الأشياء. يُسفر هذا التمييز عن نفسه في تأملاتنا عن الشجرة الساقطة في الغابة المهجورة. وبصفة أعم، يشجعنا التمييز على أن ننظر إلى خبرات الوعي على أنها تحدث خارج العالم المادي.

قد تشك في هذا القول، واثقاً بأن الخبرات الواعية تحدث في الأدمغة، ومعتبراً الأدمغة أشياء مادية ذات اعتبار. ولكن طبق الآن تمييزنا بين الكيفيات الأولية والثانوية على الأدمغة. للأدمغة، بما فيها دماغك، كيفيات أولية متنوعة. فدماغك له حجم معين، وشكل، وكتلة، وموضع مكاني. إنه مجبولٌ من جسيمات، لكل جسيم حجمٌ وشكل وكتلة وموضع مكاني. وكل جسيم يسهم بنصيب صغير في الطابع الإجمالي للدماغ. بفضل هذا الطابع العام يكون لدماغك شكلٌ معين (ويُفترض أيضاً أن له صوتاً ورائحة وملمساً ومذاقاً!)

يَعْنِي هذا أن دماغك يمكن أن يُخَبَّر على أنحاءٍ شتَّى. تختلف كِيفِيَّاتُ هذه الخبرات (رغم أنها بلا شك مرتبطةٌ بطريقةٍ منهجيةٍ ما بالواقع المادي الذي يُحْدِثُهَا) عن الكِيفِيَّاتِ التي يمتلكها أي شيء مادي، بما في ذلك دماغك. ولكن إذا كان الأمرُ كذلك، فأين نضع كِيفِيَّاتِ الخبرة؟

لقد كان مِيلُكَ الأول أن تضعها في الدماغ، ولكنَّ تفحُّصَ الدماغ لا يَكْشِفُ إلا كِيفِيَّاتٍ ماديةً مألوفة. إن فحص الدماغ — حتى باستخدام أنواع الأجهزة المتطورة الموجودة في مختبرِ عالم فيزيولوجيا الأعصاب وعالم التشريح العصبي — لا يكشف عن أي منظر أو ملمس أو أصوات مسموعة. تخيَّلْ أنك تحضر حفل أوبرا Die Walküre^١ في بيريوث^٢، تغزو حواسَّك أصواتٌ وألوانٌ وروائحٌ ومشاعرٌ، وحتى طعوم. إن عالمَ أعصابٍ يلاحظُ دماغك أثناء حدوث كل ذلك سيلاحظ مَشْهَدًا عظيمًا من النشاطات العصبية، ولكن بُوْسْعِكَ أن تهدأَ جنبًا مَوْقِفًا بأن عالم الأعصاب لن يلاحظَ أيَّ شيء يشبه كِيفِيَّاتِ خبرتك الواعية.

فكرة أن هذه الكِيفِيَّاتِ تُقِيمُ في دماغك، إذن، هي فكرةٌ غيرُ واعدة. ولكن إذا لم تكن كِيفِيَّاتُ خبرتك موجودةً في دماغك، فأين تُراها تكون؟ الجواب التقليدي، والجواب الذي يبدو مدفوعين لقبوله، هو أنها قائمةٌ في عقلك. وهذا يتضمن، بشكلٍ مباشرٍ تمامًا، أن عقلك متميِّزٌ على نحوٍ ما عن دماغك. الحق أنه يتضمن أن العقل ليس شيئًا ماديًّا على الإطلاق، ليس كيانًا يَحْبُو على أربعٍ مع الموائد والأشجار والأحجار ... والأدمغة! العقولُ كياناتٌ غيرُ مادية، كياناتٌ ذات خواص لا يمتلكها أي شيء مادي. تحمل العقولُ علاقاتٍ وثيقةً بالأشياء المادية، ربما، وبخاصة علاقاتٍ وثيقة بالأدمغة. وخبرائك الواعية بالأشياء المادية المعتادة (بما فيها جسمك نفسه) يبدو أنها تصلك «من خلال» دماغك، والتأثيرات التي لداولاتك الواعية على العالم (كما يحدث عندما تُقَرِّرُ أن تقلب الصفحة، وبالتالي تقلبها) تتطلب الدماغَ كوسيط. ومع ذلك، تبدو النتيجة لا مَفَرَّ منها: لا يمكن للعقل نفسه أن يكون شيئًا ماديًّا.

قد تَجِدَ هذه النتيجةَ غيرَ مقبولة. إذا وجدتَ ذلك فأنا أدعوك أن تراجع الاستدلال الذي أدى إليها، وتكتشف أين خرج الاستدلالُ عن الجادة. وأنت إذ تفعل ذلك ستكون منخرطًا

^١ من أوبرات فَجَنَر. (المترجم)

^٢ Bayreuth: مدينة في شمالي بافاريا بألمانيا. (المترجم)

في فلسفة العقل، وسيلتفت انتباهك لا إلى آخر نتائج علم الأعصاب، بل إلى فرضيات الحس المشترك التي بها بدأ هذا الفصل، وإلى خط طبيعي جداً من الجدل يُفْضِي من هذه الفرضيات إلى نتيجة معينة. عندما تبدأ تأملاتك قد تشك أن في الأمر خدعة. إذا كنت على صواب فإن شوطك في فلسفة العقل لن يطول، وستحتاج فقط إلى أن تحدد النقطة التي حدثت عندها الخدعة.

أعتقد أن من المستبعد أنك سوف تكتشف أي خدعة، وأنت بدلاً من ذلك ستُضطر إلى أن تعمل ما كان الفلاسفة مضطرين إلى عمله منذ زمن ديكارت. ستكون مضطراً إلى الاختيار من بين عدد من الممكنات المختلفة، لكل منها مزاياه وعيوبه. على سبيل المثال، قد تقبل ببساطة النتيجة التي خُص إليها ديكارت: العقول والأشياء المادية صنفان متميزان من الكيانات، «جوهران» متميزان. وقد تتحدى، بدلاً من ذلك، فرضية أو أكثر من الفرضيات التي أدت إلى هذه النتيجة. إلا أنك إذا اخترت هذا المسار فيجب أن تنتبه إلى أن التخلي عن فرضية أو تعديلها يمكن أن يكون له تأثيرات غير متوقعة وغير مرغوبة في موضع آخر. على كل حال، سيكون عملك مناسباً لمثلك. لقد التفتت خيرة العقول في الفلسفة، وكثرة من خيرة العقول أيضاً من خارج الفلسفة، إلى هذه المسائل، وبقيت الساحة خالية من أي شيء قريب من أن يكون رأياً في العقل محدداً لا خلاف عليه.

لا تستنتج من هذا أنه ليكون مضيعة للوقت بالنسبة لك أن تُنقّب في فلسفة العقل. فنحن، على العكس، نستمتع بميزة الإدراك المؤخر. إن بوسعنا أن نتعلم من نجاحات الآخرين وإخفاقاتهم. وحتى إذا لم نستطع حل أي لغز، فقد يتسنى لنا على الأقل أن نتعلم شيئاً ما مهماً عن صورتنا عن العالم ومكاننا فيه. وإذا كنا صادقين فسوف نُضطر إلى الاعتراف بأن هذه الصورة بها ثغرات، وأنها غير وافية من نواح كثيرة. أعترف أن هذا يمثل مرحلة هامة في عملية توصّلنا إلى تفاهم مع أنفسنا، وفهم لمكاننا في نظام الأشياء.

العلم والميتافيزيقا

بعض القراء لن يصبر على كل هذا، فكلنا يعرف أن الفلاسفة يطرحون المشكلات فحسب، ولا يحلوها أبداً. فحلول الألغاز الهامة هي ملك العلوم، لذا فإن علينا أن نتجه إلى العلم إن كان لنا يوماً أن نفهم العقل ومكانه في العالم. أما المشكلات المتبقية، المشكلات غير القابلة للإجابات العلمية، فهي في الواقع أشباه مشكلات زائفة لا تُحْدِث إجاباتنا عنها أي فارق. وكل «حل» نُعْنَى بتقديمه فمثله مثل أي حل آخر.

رغم أن هذه الاستجابة ربما تكون مفهومة، إلا أنها غير مُتروية. لقد اعتمد نجاح العلم على تقسيم محدّد جيدًا للعمل مصحوبٍ باستراتيجية «فرّق تَسُد». ليس ثمة علم، ثمة فقط علوم؛ فيزياء، كيمياء، أرساد، جيولوجيا، بيولوجيا، سيكولوجيا، سوسولوجيا. كل واحد من هذه العلوم (وهناك بالطبع علوم أخرى) يقتطع له نطاقًا محدّدًا بشدة. ويستلزم تحديد نطاق ما تحديد الأسئلة المسموح بها. وبهذه الطريقة يُرحّل كل علم المهمة (في بعض الأمور) بعيدًا عنه. وهذه ممارسة حميدة في معظم الأحيان؛ لأنّ ترحيل المهمة سوف يتوقف في النهاية، وتقع هذه المهمة في نطاق علم من العلوم وتلقّى على عاتقه. غير أنه أحيانًا ما تُرحّل المهمة خارج العلوم جميعًا. الحق أن هذا أمر لا مردّ له، فالعلوم لا تتحدث بصوت واحد. وحتى إذا كان كل علم ناجحًا تمامًا داخل مجاله التطبيقي، فلا نزال بالضرورة بإزاء السؤال عن كيف تتواصل هذه المجالات، كيف تُقيّم دعاوي العلوم العديدة بعضها تجاه بعض. ومن الواضح تمامًا أن هذا السؤال ليس سؤالًا تُمكن الإجابة عنه من داخل أي علم معين.

تدخل الميتافيزيقا. إحدى الوظائف التقليدية للميتافيزيقا (أو، بتحديد أكثر، ذلك الفرع من الميتافيزيقا المسمّى أنطولوجيا)^٢ تقديم تصور إجمالي لكيف تكون الأشياء. يتضمن هذا، لا اقتفاء غايات علمية معينة، بل استيعاب دعاوي العلوم العديدة. ويتضمن أيضًا محاولة التوفيق بين العلوم والخبرة المعتادة. من ناحية فإن كل علم يأخذ الخبرة المعتادة مأخذ التسليم، فالعلم هو أمرٌ إمبيرقي (تجريبي) بقدر ما يهيب بالملاحظة في تأييد نتائج تجريبية. ولكن الطبيعة الداخلية (الباطنة) للملاحظة ذاتها (وبالتالي طبيعة الملاحظين) تركها العلوم ولا تمسّها. إن طبيعة الملاحظة — الخبرة الواعية المتجهة إلى

^٢ الميتافيزيقا metaphysics هي المبحث الذي يتناول الوجود بما هو كذلك، في مقابل دراسة الوجود في صورة معينة من صوره (كالعلم الفيزيائي على سبيل المثال). وبتعبير آخر، فالميتافيزيقا هي المبحث الذي يتناول السؤال: «ما الوجود؟» وقد تُستخدم كلمة «ميتافيزيقا» بمعنى ضيق كمرادف لكلمة «أنطولوجيا»، غير أن الأكثر شيوعًا هو استخدام لفظة «ميتافيزيقا» لكي تدل على الأنطولوجيا وعلى الكسمولوجيا معًا. أما «الكسمولوجيا» cosmology فتبحث أصل الكون في مجموعه وتركيبه. وأما «الأنطولوجيا» ontology فتبحث الوجود في أكثر صوره تجريديًا: ما طبيعة الوجود بما هو وجود؟ وما معنى أن يكون الشيء موجودًا؟ وقد يُستخدم لفظ «ميتافيزيقا» بمعنى أقل تخصصًا ليدل على دراسة الحقيقة النهائية، ومن هنا كانت الميتافيزيقا تمثل المبحث الأساسي للفلسفة التقليدية. (المترجم)

الخارج — تقف على تُخوم العلم. وإنما عند هذه النقطة بالتحديد يُسفر اللغز الذي بدأ به هذا الفصل عن نفسه، ويُشرَّبُ برأسه.

تفترض الممارسة العلمية مسبقاً ملاحظين وملاحظات. ورغم ذلك فإن العلوم، في النهاية، صامتة عن الطبيعة الداخلية للملاحظين والملاحظات. لقد رُحِّلت المهمة. وغاية أُمَلْنَا من أجل صورةٍ موحَّدة، صورةٌ تشمل العالمَ كما تصفه العلوم، وتشمل أيضاً الملاحظين وملاحظاتهم، تكمن في اقتفاء أنطولوجيا جادة. ها هنا يتوقف ترحيل المهمة. إن بؤسك بالطبع أن تُوليَ ظهرك للمسائل الميتافيزيقية. غير أنك بقدر ما تفعل ذلك فأنت تتضاءل من الناحية الفكرية، وربما من نواحٍ أخرى أيضاً.

هذا الكتاب مَعْنِيٌّ بأنطولوجيا العقل. وهو يدور حول تأملات في أسئلة عن العقل تقع، جزئياً أو كلياً، خارج نطاق العلوم. وينبغي أن أنبِّهك إلى أن هذا ليس مَسْعَى رائجاً. فكثيرٌ من الفلاسفة يَشْكُونُ في الميتافيزيقا، وكثير غيرهم وصلوا إلى القناعة بأن خير رهائنا لفهم العقل ومكانه في العالم هو أن ندير ظهورنا للفلسفة كلياً. هؤلاء الفلاسفة يؤيدون فكرة أن فلسفة العقل هي، أو ينبغي أن تكون، أحد مكونات ما صار يُعرَف باسم العلم المعرفي (الإدراكي) cognitive science. يشتمل العلم الإدراكي على عناصر من السيكلوجيا، وعلم الأعصاب، وعلم الحاسوب، واللغويات، والأنثروبولوجيا. ماذا على الفيلسوف أن يقدم للعلماء الذين يعملون في هذه الحقول؟ هذا سؤالٌ وجيه.

ربما يمكن للفلاسفة تقديم نوعٍ ما من التأثير الموحد، تقديم صورة عامة تستوعب تقييماتٍ أدقَّ صادرةً من المسهمين العلميين في العلم المعرفي. هذا قد يبدو، ببساطة، انخراطاً في نوعٍ من الميتافيزيقا المخفَّفة. وهي مُخَفَّفَةٌ إلى حد أنها تستبعد الهموم الأنطولوجية التقليدية، وتستبعد أيضاً النظر في تأثير علومٍ مثل الفيزياء على أنطولوجيا العقل.

إذا كنتُ أبدو شاكاً في محاولات استيعاب فلسفة العقل للعلم المعرفي، فإنني كذلك. هذا الكتاب يقوم على القناعة بأن فلسفة العقل موصولةٌ بالميتافيزيقا بمفهومها التقليدي. إن الأسئلة الصعبة التي تبرز في فلسفة العقل — وللأسف أن يقول الأسئلة الصعبة فحسب^٤ — هي في صميمها أسئلةٌ ميتافيزيقية. هذه الأسئلة، كما يدل الظاهر، هي أسئلةٌ مشروعة ولا يمكن تجنبها. وأهم من ذلك أن بإمكاننا أن نحرز تقدماً (وقد أحرزنا بالفعل)

^٤ أي الأسئلة الصعبة «بلا زيادة (على هذه التعبير)» tout court. (المترجم)

في تناولها. وليس يعني ذلك أن بجعبتنا أجوبةً شافيةً تمامًا أمكن أن تُستعرض بإحكام في مدخلٍ إلى فلسفة العقل، إنما يعني أن لك أن تأمل في أن تجد في الفصول التالية ما يساعدك في أن تجتبي خياراتٍ وتنبذ أخرى.

تراني أسلم فحسب بالفكرة القائلة بأن الفلاسفة يتفقون في الأسئلة لا في الأجوبة؟ كلا على الإطلاق. فالتقدم في الفلسفة، شأنه شأن التقدم في أي مجال آخر، يمكن أن يُقاس بطريقتين. يمكن أن نركز على هدفٍ محدد ونسأل أنفسنا هل قاربنا هذا الهدف، ولكن بوسعنا أيضًا أن نسأل أنفسنا كم قطعنا من شوط. وبهذا المعنى يمكن القول بأن الفلسفة تمضي قُدماً. على أية حال نحن ليس لنا من خيار، فالأسئلة الفلسفية حول العقل لن تنقضي. إنها لتقع، حتى في سياقات المُختبر، للعلماء العاملين. وكما تشهد الخلافات الواسعة حول طبيعة الوعي، فإن إغفال مثل هذه الأسئلة غير وارد.

نظرة إلى الأمام

تقدم الفصول القادمة قطاعاً من الموضوعات الهامة في فلسفة العقل. وهي تفعل ذلك بطريقة لا تفترض مسبقاً أن القارئ لديه أي خلفية معينة في الموضوع. سيكون التركيز على نظرياتٍ شكَّلت أساساً ما قد يُعدّ التصور الحداثي (أو لعله بعد-حداثي؟) للعقل. وقد حاولتُ جهدي أن أقدم كلاً من هذه النظريات بطريقة تُبرز مواطنَ جاذبيتها. وفي رأيي أن فلاسفة العقل كانوا متسرعين كثيراً في رفض آراءٍ يعتبرونها غريبةً أو مهجورة. من نتائج ذلك أننا قد تفوتنا فرصٌ للتعلّم من أسلافنا الذين، كما يتبين، كان لديهم الكثيرُ لكي يُعلّموه. ونتيجة ثانية للاستهانة بالنظريات غير الرائجة أننا نخاطر بتكرار الأخطاء التي ينبغي الآن أن نكون قد تعلمنا أن نجنبها. وقد حاولتُ أن أصحح هذا الموقف بتقديم قراءات مؤيدة لمواقف تُزدري الآن في بعض الأحيان أو تُرفض. وفي الوقت نفسه فقد تخففتُ من نقد المواقف المؤيدة أكثر مما يفعل الكثيرون، فظني أن مهمتي هي أن أضيء المجال. وأنا أترك لك، أيها القارئ، أن تقرر لنفسك ماذا تقبل وماذا تدع.

ليس يعني هذا أنني أتخذ موقفاً محايداً في الموضوعات المعروضة. غير أنني حاولتُ، حيثما أقدم رأيي، أن أوضح أن هذا هو رأيي، وهو اعتبارٌ يجب أن يوزن إلى جانب غيره من الاعتبارات. وفي فصلٍ ختامي أقول ما أعتقدُه. في هذا الفصل الختامي أقدم وصفاً للعقول ومكانها في العالم الطبيعي قائماً فيما أعتبر أنه أنطولوجيا معقولة. وقد كرسْتُ شطراً كبيراً من الفصل في إيضاح تلك الأنطولوجيا. ولستُ أمل بذلك أن أقنعك بتفاصيل

الرأي الذي أفضّله، بقدر ما آمل أن أقنعك بأهمية توافر أنطولوجيا جادة بالنسبة لفلسفة العقل.

غير أن هذا استباقٌ للقصة. فالفصل الختامي يأتي في أعقابِ فصولٍ كُرِّست لفحص تنويعات من التصورات في العقل. وقبل أن نوغل أبعد من ذلك، قد يكون جديرًا بنا أن نقدّم وصفًا مختصرًا لما يمكن أن تتوقعه في كلٍّ من هذه الفصول البينية.

يقدم الفصل الثاني التصور «الثنائي» dualist لديكارت في العقل، وتنويعات شتى من هذا التصور. يقسّم ديكارت العالم إلى جواهر عقلية وجواهر مادية. وبعد إذ يفعل ذلك يُضطر إلى مواجهة المشكلة المشهورة، مشكلة العقل-الجسم mind-body problem: كيف يتسنى للجوهريين العقلي وغير العقلي أن يتفاعلا؟ وقد أدّى عدم الارتياح لمحاولات ديكارت لحل هذه المشكلة إلى صيغ منقحة للإطار الديكارتية، والتي تشمل «مذهب التوازي» parallelism، و«مذهب المناسبة» occasionalism، و«مذهب الظاهرة الثانوية» (المصاحبة) epiphenomenalism. يسلم مذهب التوازي باستحالة فهم التفاعل العليّ بين الكيانين العقلي والمادي، فيفترض أن الجوهريين العقلي والمادي لا يتفاعلان، بل تعزيبهما التغيرات بالتوازي. أما أصحاب مذهب المناسبة فيدخلون الربّ كصلةٍ رابطةٍ بين العقلي والمادي. يشاء الربّ تغيراتٍ في العالم المادي وفي العقول معًا بطريقةٍ ما، بحيث تصطفُ الأحداثُ في كلا العالمين كما لو كانا متفاعلين عليًا. أما مذهب الظاهرة الثانوية فيقول بطريق اتجاه واحد للعلية، من المادي إلى العقلي؛ فالأحداثُ العقلية «نواتجٌ ثانوية» by-products خاملةٌ عليًا للأحداث المادية (مرجّحٌ جدًا أنها أحداثٌ في الدماغ).

أما «المثاليون» idealists فيرفضون المكوّن المادي من الصورة الثنائية، ويرَوْن أن كل ما يوجد هو العقول ومحتوياتها. لا ينكر المثاليون فحسب أن الأشياء المادية الخارجية موجودة، بل يَرَوْن أن عالمًا ماديًا خارجيًا هو أمرٌ لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق، وأن أطروحة أن الأشياء موجودةٌ خارج العقل ليست زائفة، بل لا يمكن فهمها. ويُختتم الفصل الثاني بعرض للثنائية اللاديكارتية؛ فالعقول والأجسام جواهرٌ متمايزة، ولكن العقول تمتلك، بالإضافة إلى الخواص العقلية، خواصّ مادية أيضًا. هذه الصيغة من الثنائية تتجنب المزالق الواضحة لسالفِتها الديكارتية، بينما تُعلّلُ لعددٍ من الظواهر المألوفة التي لا يمكن تعليلها على أي نحو آخر.

يرفض المثاليون الجانب المادي من التصور الثنائي للعقل؛ فالجواهر المادي هو شيء لا يمكن تصوره. ويذهب الماديون materialists، في المقابل، إلى أن كل جوهر هو جوهر مادي.

يبحث الفصل الثالث استجابتين ماديتين للديكارتية؛ المذهب السلوكي behaviorism ونظرية الهوية identity theory. تحاول السلوكية أن تُثبِت أن التصور الديكارتى للعقول كشيء متمايز من الأجسام قائم على سوء فهم أساسي لما نخطر فيه عندما نَعزُو حالات عقلية لأنفسنا وللآخرين. يرى السلوكيون أن الدعاوى عن العقول يمكن أن تُحلَّل إلى دعاوى عن سلوك واستعدادات dispositions لسلوك. أن تقول إنك في ألم (تعاني من صداع مثلاً) هو بالضبط أن تقول (إذا كان السلوكيُّ على حق) إنك تمسك برأسك وتئن وتقول: «بي صداع» وما إلى ذلك، أو هو على الأقل أن يكون بك استعداد (ميل/نزوع) لأن تفعل هذه الأشياء. إن كونك في ألم، إذن، ليس مسألة امتلاك عقلاً لا مادياً ينتابُه ألم، إنه ببساطة مسألة سلوكك بطريقة مميزة أو نزوعك (استعدادك) لهذا السلوك.

يقف أنصار نظرية الهوية identity theory إلى جانب السلوكيين ضد الفكرة الديكارتية القائلة بأن العقول هي جواهر لا مادية، ولكنهم يقفون مع الديكارتيين ضد الرأي السلوكي القائل بأن امتلاك عقل ليس أكثر من سلوك (أو استعداد لسلوك) بطرائق معينة. ويحاجُّ أصحاب نظرية الهوية بأن حالات العقل (مثل التألم، أو التفكير في فينا) هي حالات داخلية حقيقية لكائناتٍ فاعلةٍ تمتلكها. هذه الحالات، كما سوف يكشف علم الأعصاب يوماً ما، هي حالات أدمغتنا. الحالات العقلية متماهية مع (في هوية مع) الحالات الدماغية: حالات العقل هي حالات الدماغ. تروق نظرية الهوية أي شخص منجذب لفكرة أن العقول ما هي إلا الأدمغة، ولكن نظرية الهوية، في الوقت نفسه، تراث المشكلات المرتبطة بهذا المذهب، والتي ذكرناها سابقاً.

أما الفصل الرابع فيتحوّل إلى المذهب الوظيفي functionalism، الخلف التاريخي للسلوكية ونظرة الهوية، والتصور الأوسع قبولاً عن العقل، بغير شك، في الوقت الحالي. يُوحّد المذهب الوظيفي حالات العقل، لا مع حالات الأدمغة، بل مع الأدوار الوظيفية. فأن يكون بك صداع هو أن تكون في حالة ما لها شروطٌ مُدخَل-مُخرَج مميزة. (والمذهب الوظيفي في هذا يشبه صيغةً متأنقةً من المذهب السلوكي). يتسبب الصداع عن شرب الكحوليات، ونقص النوم، وإجهاد العين، وما إلى ذلك، وينتج عنه استجاباتٌ مميزة تشمل، ولا يستغرقها، سلوكاً ظاهراً من الصنف الذي ركز عليه السلوكيون؛ مسك الرأس، الأثني،

° agents، وسوف نترخّص في ترجمتها إلى «أشخاص»، «فاعلين»، «ذوات»، حسب السياق. (المترجم)

قول «بي صدادع». وإلى جانب السلوك يؤدي الصدادع إلى حالات عقلية أخرى. (وفي هذه الناحية يفترق الوظيفيون عن الاعتقاد السلوكي بأن الدعاوي عن حالات العقل تقبل التحليل بالكامل إلى سلوك واستعدادات سلوكية.) فقد يؤدي بك صدادعك إلى «اعتقاد» بأن بك صدادعاً، مثلاً، وإلى «رغبة» في الأسيرين.

في القلب من المذهب الوظيفي فكرة أن الحالات العقلية «قابلة لتعددية التنفيذ أو التحقيق» multiply realizable. أن تكون في حالة عقلية معينة هو أن تكون في حالة لها دورٌ مميز معين. غير أن صنوفاً شتى كثيرة يمكن أن تحقق (تُنَفَّذ) الدور نفسه. فمن الممكن أن تكون أنت، وأخطبوط، وأحد سكان ألفا سنتوري،^٦ في ألم، رغم اختلاف وظائف أعضائك عنهما اختلافاً بعيداً (افترض أن للألفاسنتوريين «بيولوجيا» قائمة على السليكون). فإذا كان التألم، كما يقترح أصحاب نظرية الهوية، هو فقط كون الشيء في نوع معين من الحالة النيورولوجية، تكون الأخطبوطات والكائنات الألفاسنتورية، المفتقرة إلى فيزيولوجيا مثل فيزيولوجيتنا، غير قادرة على التألم. ولكن هذا يبدو باطلاً.

من الصعوبات الظاهرة بالنسبة للوظيفيين صعوبةٌ يشاركون فيها السلوكيين وأصحاب نظرية الهوية، وهي صعوبة إيجاد مكان لكيفيات الخبرة الواعية؛ منظر الأشياء، الأصوات المسموعة، الملمس، وما إلى ذلك. اقترح بعض الوظيفيين أن هذه الكيفيات يمكن إقصاؤها بالتحليل؛^٧ فالدعاوي عن الكيفيات يمكن إثبات أنها لا تعدو أن تكون دعاوي عن اعتقادات أو تمثيلات لكيفيات. وسلّم وظيفيون آخرون بالكيفيات، ولكنهم يحاجون بأن ارتباطها بحياتنا العقلية هو مجرد ارتباط عارض (طارئ) contingent.^٨ فمن الممكن

^٦ Alpha Centauri: منظومة نجمية هي الأقرب إلى المنظومة الشمسية. (المترجم)

^٧ analyzed away. (المترجم)

^٨ صفة الإمكان/الحدث/العرضية contingency هي صفة كون الشيء غير ضروري. يُعد الحدث الذي لم يكن لزاماً عليه أن يحدث هو حدث ممكن/عارض/طارئ. وتُعد الخاصة التي ليس لزاماً على الشيء أن يتحلّى بها خاصة ممكنة/عارضة/طارئة/حادثة. ويُعد الموجود الذي ليس وجوده ضرورياً هو موجود ممكن/حادث/عارض/طارئ، إنه موجودٌ تهيأت له ظروفٌ تنقله من حيز العدم إلى حيز الوجود. وبتعبير آخر، يمكننا القول بأن الحقيقة العارضة (الطارئة/الحادثة/الممكنة) هي الحقيقة التي، بينما هي حقيقة بحد ذاتها، كان يمكن أن تكون غير ما هي عليه دون أن ينطوي الأمر على استحالة أو امتناع أو تناقض. وهي تقابل الحقيقة «الضرورية» necessary، وهي الحقيقة التي ما كان يمكن أن تكون غير ما هي، فهي حق في جميع الظروف والأحوال، وينطوي نفيها على تناقض؛ وبتعبير لبيبتر:

وجود مخلوقات لا فرق بينها وبيننا جسمياً وسيكولوجياً، ولكنها تخلو تماماً من الخبرات الواعية. لا هذه الاستراتيجية ولا تلك خليفة أن تروق أي شخص ما لم يكن ملتزماً مسبقاً بالمذهب الوظيفي.

ويتناول الفصل الخامس تصوّرين «تأويليين» interpretationist عن العقل. يعتبر التأويليون أن امتلاك شخص عقلاً ليس مسألة امتلاكه بنيةً مادية معينة (كما يذهب أصحاب نظرية الهوية)، أو نوعاً معيناً من التنظيم الداخلي (كما يدعي الوظيفيون)، بل مسألة كون الشخص يمكن أن يوصف بطريقة معينة. من صيغ المذهب التأويلي صيغة دافع عنها دونالد ديفيدسون Donald Davidson، تركّز على فئة واحدة من الحالات العقلية، وهي «المواقف القضية»^٩ propositional attitudes. تشتمل هذه المواقف القضية على الاعتقادات، والرغبات، والمقاصد. يُحاجّ ديفيدسون بأننا حين ينسب بعضنا إلى بعض مواقف قضية فإننا نستخدم «نظرية تأويلية» محددة. هذه النظرية تضع ضوابط مهمة على عمليات عزو المواقف القضية؛ فالاعتقادات، مثلاً، لا يمكن أن تُعزى إلا إلى كائنات تمتلك لغة، إلا إلى كائنات قادرة على وصف اعتقاداتها في لغة قابلة للترجمة إلى لغتنا.

أما دانييل دينيت Daniel Dennette، فيدعو إلى صنف من التأويلية مختلف بعض الشيء. وفقاً لدينيت فإن السؤال عما إذا كان كائن ما (أو، حقاً، أي شيء على الإطلاق) يمتلك اعتقاداً مثلاً، يعود إلى نفع عملية عزو الاعتقادات له. فنحن نجد مفيداً أن نصف

«هي حق في جميع العوالم الممكنة». أما الحقيقة الطارئة فقد «تصادف» حدوثها و«عرض»، و«أمكن»، غير أن الأمور كان من الجائز لها أن تسير على وتيرة أخرى دون أن ينطوي ذلك على استحالة أو امتناع أو تناقض. (المترجم)

^٩ يمكن أن نقول، بشيء من التقريب، إن «المواقف القضية (أي المنسوبة إلى قضية)» هي المعادل العقلي للعبارات، أو لما تقوله العبارات، وبخاصة لما نعبر عنه عادةً بقولنا: «أن ق». مثل هذه التركيبات من القول تعبر دائماً عن «محتوى قضوي» propositional content. ولنلاحظ أن «المواقف القضية» propositional attitudes المتباينة يمكن أن تتفق تماماً في نفس المحتوى القضوي، بذلك يجوز أن «أعتقد» أو «أرغب» أو «أتمنى» أو «أخاف» أن يكون بابا نويل قادماً. وجدير بالذكر أن الأوضاع التي تهدف إليها المواقف القضية وتميل إليها لا يلزم بالضرورة أن تتحقق وأن تكون. ومن ثم يجوز لي أن أعتقد (أو أرغب، أو أتمنى، أو أخاف) مجيء بابا نويل وإن يكن من الخطأ والضللال أنه قادم. يجوز، بعبارة أخرى، أن تكون لديّ اعتقادات خاطئة ورغبات محبّطة وآمال خائبة ومخاوف لا أساس لها. (المترجم)

الحاسوب (وحتى الثرموستات) بأنه يعتقد أشياء معينة. يعتقد حاسوبك أن الطابعة قد نفذ ورقها (وينبهك بالتالي إلى هذه الواقعة)، ويعتقد الثرموستات أن الغرفة زائدة البرودة (وبالتالي يدير المدفأة). ومادامت نسبة (عزو) اعتقاد بهذه الشاكلة ذات نفع، فإن الحاسوب والثرموستات (والناس بالطبع وكثيراً من الكائنات الأخرى) لديها اعتقادات. ليس ثمة سؤال عما إذا كان الثرموستات مثلاً لديه اعتقادات حقاً، أو عما إذا كان بوسعنا أن نعامله كما لو كان كذلك دون أن نتعرض للمساءلة. كل ما هنالك من شيء يتصل بامتلاك اعتقاد هو إمكان التعامل على هذا الأساس.

وممارسة عزو اعتقادات ورغبات ومقاصد، وفقاً لدينيت، عبارة عن اتخاذ موقف معين، هو «الموقف القصدي» intentional stance. غير أننا إذ نتبع العلم نجد فروقاً مدهشة في استجابات الكائنات بعضها لبعض، واستجاباتها لبيئاتها. وفهمنا لذلك يتطلب منا أن ننبنى «الموقف التصميمي» design stance، وحين نفعل ذلك نكتشف أن الآليات المسؤولة عن السلوك تختلف عبر الأنواع اختلافات مهمة، فالأفعال التي لا يمكن التمييز بينها من المنظور القصدي تبدو مختلفة جداً بمجرد أن نتأمل «تصميم» الكائنات التي تؤديها. وفي النهاية يفسح الموقف التصميمي مجالاً لـ «الموقف الفيزيائي» physical stance. وهذه هي النقطة من تأمل العتاد الرخو (المرن) software لكائن ما، إلى النظر إلى عتاده الصلب hardware. امتلاك عقل، إذن، هو ببساطة عبارة عن كون الشيء قابلاً للوصف من الموقف القصدي. يرى دينيت أن لغز كيف تتصل العقول بالأجسام يتبدد بمجرد أن ندرك أن الحقائق المصوغة من الموقف القصدي يمكن أن تُفسر بالرجوع إلى الموقف التصميمي. ومن جهتها فإن حقائق الموقف التصميمي تتأسس في وقائع يُكشف عنها النقاب من داخل الموقف الفيزيائي.

يُختتم الكتاب بفصل أبسط فيه، كما قلت آنفاً، وصفاً للعقل يقوم على أنطولوجيا معينة. هذه الأنطولوجيا، التي تستغرق تفاصيلها النصف الأول من الفصل، تعتبر الأشياء هي الكيانات الأساسية. تمتلك الأشياء خواص properties، وهذه الخواص هي عندي تلك الطرائق التي عليها الأشياء. فكرة البلياردو حمراء وكروية. إن حمرة الكرة وكرويتها هما طريقتان من الطرائق التي تكون عليها هذه الكرة (ولا شيء غيرها). تسهم كل خاصية على نحو مميز في كيفيات الشيء، وفي قواه العلوية أو استعداداته. كل خاصية هي حقاً كيفية واستعدادية (نزوعية) في آن معاً.

من هذا الأساس أُشيدَّ وصفًا للعقل يستغرق بقية الفصل. التشييد اختباري وإجمالي، ولكن فكرته الأساسية واضحة. والوصف يختلف عن المذهب الوظيفي — الذي أحتاجُ بأن له عيوبًا أنطولوجية كبيرة — وعن كلٍّ من التصورات الأخرى عن العقل المتناولة في الفصول السابقة.

لي تعليق أخير. هذا الكتاب سيكون قد حقق غايته إذا نجح في إقناعك بأن أي وصفٍ لطبيعة العقل يتضمن مكونًا ميتافيزيقيًا مهمًا. ولا يهمني بنفس الدرجة أن تتفق معي في تفاصيل هذا المكون. ففي اعتقادي، وفي منهجي في التفكير، أننا سنكون قد أحرزنا تقدمًا معتبرًا، لو أننا فقط أدركنا أن دراسة العقل تستلزم قدرًا من الجدية الأنطولوجية.

الفصل الثاني

تركة ديكرت

ما هو العقل على وجه التحديد؟ ذاك سؤالٌ اشتبك معه الفلاسفةُ وغيرُ الفلاسفة طوال التاريخ المسجَّل. يرى البعضُ أن العقولَ كياناتٌ روحيةٌ تُقيم في الأجساد بصفةٍ مؤقتة، فتدخلها عند الإخصاب أو الميلاد، وتغادرها عند الموت، وما الموتُ في حقيقة الأمر إلا ارتحالٌ روحِ الجسد. ويتصور البعض الآخرُ أن العلاقةَ بين العقول والأجسام أكثرُ التَّصاقًا، ويرون أن العقولَ ليست كيانات، فالعقولُ تماثلُ القبضةَ والحجر؛ يوجد العقلُ عندما ينتظم جسمٌ ما بطريقةٍ معينة، ويغيب فيما دون ذلك. وهناك، بعدُ، من يذهبون إلى أن العقول هي حقًا كيانات، كياناتٌ فيزيقية، فما العقولُ سوى الأدمغة.

وهدفُ هذا الفصلِ هو الشروع في تصنيف بعض هذه الدعاوى^١ المتنافسة، ومن ثم توضيح ماذا نريد على وجه التحديد عندما نسأل ما هي العقول. وسوف نرى أن الأمور قلما تكون محدَّدة. ولا غرو، فالأحاجي التي يطرحها بحثُ العقول هي بعضُ من أعمق الأحاجي في الفلسفة. وفي النهاية قد لا نجد أي حل من الحلول المعروضة مُرضيًا تمامًا. غير أننا على الأقل سيبكون لدينا فهمٌ أفضل للمحاسن والعيوب المتأصلة في الطرائق المختلفة من تصور العقول.

وبعدُ، فإني أود أن أبادر باعتراض خطِّ طبيعي من الاستجابة في هذا الصدد؛ فثمة موقفٌ عام في الفلسفة مؤداه أن الفلاسفة لا يجيبون عن أسئلةٍ قط، بل يضعونها فحسب، ومهمة العلماء في المقابل، هي تقديم أجوبة. أما الأسئلة التي تنبذ عن العلم، الأسئلة التي تبدو غير قابلة للإجابة علميًا، فإنها كثيرًا ما تُنبذ بوصفها «مجرد أسئلة فلسفية». وقريبٌ

^١ تُجمَع «الدعوى» على «الدعاوى»، بفتح الواو، و«الدعاوي» بكسرها. (المترجم)

جداً من هذه الصورة الانتقاصية للفلسفة فكرة أنه إذا كان المَقَامُ مَقَامَ فلسفةٍ فليس ثمة حقائق مستقرة راسخة، وسيان أيُّ رأيٍ وأيُّ رأيٍ آخر.

هذا التصور عن الفلسفة وعلاقتها بالعلم تصوّرٌ قاصرٌ وساذج. فما يمتنع على العلم ليس بالضرورة غير محسوم. فحالة العالم، على سبيل المثال، قُبِيلٌ وَبُعِيدُ الانفجار العظيم، قد تمتنع على المعرفة إلى الأبد؛ إذ من المؤكد أننا مقطوعون عن هذه الحالة. غير أن من الباطل أن نستنتج من ذلك أنه لم تكن ثمة مثل هذه الحالة، أو أن أي دعوى عن صفة هذه الحالة كأبي دعوى أخرى. وبالمثل فإن حقيقة أنه لم يوجد اتفاقٌ يُذكر بين الفلاسفة حول وضع العقول لا يلزم عنها أن العقول ليس لها وضعٌ محدد.

وكما سوف نرى في الفصول القادمة فإن الأسئلة التي تطرح نفسها في فلسفة العقل قلماً تكون قابلةً للتحقيق التجريبي المباشر. والسؤال التجريبي (الإمبيريقي) هو ذلك السؤال الذي يمكن البت فيه، من حيث المبدأ على الأقل، بواسطة التجربة. ورغم أن النتائج التجريبية تشهد ضد بعض التصورات عن العقل، فإن معظم التصورات التقليدية عن العقل تتسق مع الأدلة التجريبية التي نمتلكها الآن، أو التي يتصور أن نمتلكها في المستقبل، أيّاً ما تكن هذه الأدلة. وها هنا لا يمكن أن يكون مُرشدنا هو العلم، فالعلم يقدم إطاراً فضفاضاً لتمثيل النتائج التجريبية، ولكن ليس ثمة مبادئ علمية صارمة تبين لنا كيف نوّول تلك النتائج أو نسبغ عليها المعنى. من أجل ذلك يجب علينا أن نتجه إلى «الحس المشترك» common sense وإلى الفلسفة. وهذا لا يعني أن علينا تقديم نظريات فلسفية على وجه الخصوص في عملية فرز الأدلة التجريبية، بل يعني بالأحرى أن عملية فرز النتائج العلمية، والتوفيق بينها وبين الخبرة المعتادة، وبينها وبين جملة الاعتقادات التي اتخذناها على أساس هذه النتائج؛ هذه العملية هي نوعٌ من التفلسف، فالفلاسفة المعتمدون ليسوا وحدهم الفلاسفة، إنهم إلا أولئك الذين يمارسون تفلسفهم عن وعيٍ ودراية.

الثنائية الديكارتية

ولنأخذ كنقطة بدء التصور الجَهِيرَ عن العقل الذي قدمه رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦-١٦٥٠). ذهب ديكارت إلى أن العقول والأجسام هي «جواهر» substances من صنفين متميزين، صنفين اتفق لهما في حالة الكائنات الإنسانية الحية أن يكونا وثيقي الصلة. هذه الثنائية في الجواهر (والتي صارت تُسمّى فيما بعد الثنائية الديكارتية

Cartesian dualism) أصبحت في هذه الأيام صادمّة لمعظم الفلاسفة والعلماء المهتمين بالعقل كتصورٍ مضلل على نحوٍ ميئوسٍ منه. وأصبح يُفترض على نطاقٍ عريض، حتى وقتٍ قريبٍ جدًّا، أن مشكلة العقل-الجسم المُشَهَّرة تنجم عن قبول الصورة الديكارتية، قد يكون حلًّا للمشكلة أن نرفض الثنائية، ولكن هذا التشخيص كما سوف نرى لم يحالفه التوفيق. غير أن بوسعنا أن نبدأ في تأسيس فهمٍ لمشكلة العقل-الجسم بأن نفحص مقاربة ديكارت للعقل.

ولنلحظ، بادئ ذي بدء، بعض الفروق البادية للوهلة الأولى بين الموضوعات والحالات العقلية من جهة، والموضوعات والحالات المادية من جهة أخرى. فالأشياء المادية «مكانية» spatial. إنها تشغل موضعًا في المكان، وتُبدى أبعادًا مكانية. أما الأشياء العقلية — الأفكار والإحساسات على سبيل المثال — فمن الواضح أنها غير مكانية. ما هو حجم، أو شكل، رغبتك في شطيرة برجر كنج؟! وهل تفكيرك في فينّا مثلث الشكل؟! يبدو هذان السؤالان لا معنى لهما.

ربما تتصور الإحساسات، أو بعضُها على الأقل، على أن لها مواضع مكانية. فالألم الذي في إبهام قدمك اليسرى هو، بعد كل شيء، في إبهام قدمك اليسرى. (هل يعني ذلك أنه ألم على شكل إبهام قدم؟) ولكن هل هذا صحيحٌ تمامًا؟ انظر إلى ظاهرة «الألم الشَّبحي» phantom pain، وهي ظاهرة كانت معروفةً جيدًا لدى ديكارت ومعاصريه. فأولئك المبتورة أطرافهم كثيرًا ما يخبرون آلامًا في أطرافهم المبتورة. ومن الجائز أن تكون إبهامُ قدمك مبتورةً وأنت لا تزال رغم ذلك تحس نفس النوع من الألم النابض الذي كنت تحسه قبل بترها، وقد يبدو لك هذا الألم في الموضع الكائن في نهاية قدمك، والذي كانت تشغله إبهامُ قدمك فيما مضى. إن ذلك يومئ إلى أننا، وإن كنا نخبر الآلام والإحساسات الأخرى على أنها تحدث في مواضع جسمية شتى، فليس معنى ذلك أن خبرات الألم تحدث في هذه المواضع. وبوسعنا أن نقول مع ديكارت إن خبرة ألم في إبهام قدمك اليسرى هي نوعٌ من الخبرة، نوعٌ يختلف كيفيًّا عن خبرة ألم في إبهام قدمك اليمنى. وليس ثمة ما يبرر الاعتقاد (بل ثمة حقًا ما يبرر عدم الاعتقاد) بأن مثل هذه الخبرات لا بد أن تكون قائمة في المواضع التي نحس بأنها قائمة فيها.

الحالات العقلية إذن، بخلاف الحالات المادية، تتميز فيما يبدو بأنها لا مكانية. هذا على أية حال هو ما خلص إليه ديكارت. وثمة فرقٌ آخر بين العقلي والمادي، هو فرقٌ كيفي. انظر إلى كيفيات خبرتك بألم في إبهام قدمك. قد تجد هذه الكيفيات عصيةً على

الوصف، غير أن هذا لن يؤثر على درايتك بها، فانظر هل بمُكنتك أن تتوقع أن تصادف هذه الكيفيات في شيء مادي؟ إن عالم الأعصاب الذي يلاحظ جهازك العصبي وأنت تكابد خبرة الألم لن يلاحظ شيئاً مشابهاً، كيفياً، لذلك. بل إن إمكان ذلك يبدو أمراً لا معنى له. يمكن تلخيص المسألة كما يلي: تبدو كيفيات خبرتنا الواعية مغايرة تماماً لكيفيات الأشياء المادية، بل مُغايرةً لكيفيات أي شيء مادي يمكن تصوّره. والنتيجة الطبيعية هي أن الكيفيات العقلية ليست كيفيات أشياء مادية، الكيفيات العقلية تختلف في النوع عن الكيفيات المادية.

وثمة فرق ثالث بين العقلي والمادي، وهو فرقٌ إبستمولوجي^٢ بعض الشيء، أي يتعلق بطريقة معرفتنا بهذه الأشياء. إن المعرفة التي لديك عن حالات عقلك ذاتها هي معرفة مباشرة ولا تقبل الاعتراض، كشأن معرفتك بالأشياء المادية. يصوغ الفلاسفة هذا الأمر بقولهم إن لدينا «منفذاً ذا امتياز» privileged access إلى حالات عقلنا الخاصة. وكان ديكارت نفسه يعتقد أن هذه المعرفة «لا تقبل التصويب» incorrigible؛ فأفكارك عن حالات عقلك الراهنة لا يمكن أن تكون كاذبة. وكان يعتقد أيضاً أن محتويات عقولنا مكشوفة لنا، ومن ثم فإنك إذا كنت في حالة ذهنية معينة فأنت إذن تعرف أنك في هذه الحالة، وإذا اعتقدت أنك في حالة ذهنية معينة فأنت إذن في هذه الحالة.

إن الفكرة الديكارتية القائلة بأن العقل شفاف على هذا النحو لتصدُّمنا في هذه الأيام كفكرة فيها شطط. فقد أقنعنا فرويد منذ زمن طويل بأن الكثير مما هو في العقل قد يكون خفياً. وقد ذهب العلماء المعرفيون (الإدراكيون)^٣ الأحدث إلى أن معظم الحالات والعمليات العقلية هي دون مَنال الوعي. غير أن بمُكنتنا أن نقبل هذا كله دون أن نطرح الاستبصار الديكارتية المحوري. فالمنفذ الذي لدينا إلى حالاتنا العقلية الخاصة هو منفذٌ مميز حتى لو لم يكن معصوماً. فأنت تُضمّر أفكارك وتُكابد الآمك عن وعي ذاتي، أما أنا فلا يمكنني إلا أن «أستدل» infer على حدوث هذه المجريات فيك. إن مننذك إلى حالات عقلك الخاصة مننذ مباشرٌ وغير مُتوسِّط فيه، أما مننذي أنا إلى حالات عقلك فهو غير مباشر في جميع الأحوال.

^٢ الإبستمولوجيا epistemology (نظرية المعرفة): هي المبحث الفلسفي الذي يتناول ما هي المعرفة، وما أصلها وتكوينها ومناهجها وأدواتها، وكيف نكتسبها، وكيف نخبر صحتها. (المترجم)

^٣ cognitive scientists

بُوسَعنا أن نَصوِّغَ هذا بأن نقول إن حالات العقل «خصوصية» private. فهي غير قابلة للملاحظة المباشرة إلا من جانب الشخص (أو الكائن) الذي يحوزها. وليس بِمُكَنَّةِ الأغيارِ إلا الاستدلالُ عليها من نتائجها المادية. إن بإمكانك أن تُنبِئني بما تفكر فيه، أو بإمكانني أن أُخَمِّنَ ذلك من تعبير وجهك. وقد يأتي يومٌ يتمكن فيه علماء الأعصاب من الاستدلال على ما تفكر فيه بملاحظة أنماطِ الأنشطة العصبية. إلا أن ملاحظتنا لحياتِكَ الذهنية ليست على الإطلاق مباشرةً بالطريقة التي تبدو بها لديك.

أما في صَدَدِ الأشياءِ المادية وحالاتِها فالأمرُ جِدَ مختلف. فإذا كانت المفرداتُ العقليةُ خصوصيةً بالضرورة، فإن الأشياءَ الماديةَ عموميةٌ بالضرورة. فإذا كنا بِإِزاءِ شيءٍ مادي أو حالةٍ شيءٍ مادي، وكنتَ في موقعٍ يَهَيِّئُ لك ملاحظته، فإن بإمكان أي شخصٍ آخر أن يلاحظه بالمثل إذا ما اتخذ موقعَكَ في الملاحظة. ولا وجود البتة لـ «عدم تماثل»^٤ asymmetry المنفَذ الذي نجده في حالة العقول. يشير هذا، مرةً ثانيةً، إلى أن العقول والأجسام المادية نمطان مختلفان تمامًا من الأشياء. ويُقدِّم ديكارت تفسيرًا لهذا الاختلاف؛ فالعقول والأجسام المادية نوعان متمايزان من الجوهر. يمتلك الجوهرُ العقليُّ خواصَّ لا يمكن أن يمتلكها أيُّ جوهر مادي، ويمتلك الجوهرُ المادي خواصَّ لا يمكن لأي جوهر عقلي امتلاكها. والحق أنه وَفَقًا لديكارت، فليس ثمة أي تداخل في الخواص التي يمتلكها الجوهران العقليُّ والمادي.

ولنرسم، قبل أن نتناول رأيي ديكارت بتفصيل أكبر، مُخَطَّطًا للفروق الثلاثة، التي استخلصناها من فورنا، بين المادي والعقلي (انظر شكل ٢-١). ولَسوف نستانف عرضَ هذه التمييزات في فصولٍ لاحقة، أما الآن فلنقبُلها على عِلاتها، وننظرُ ما يترتب عليها.

الجواهر، والصفات، والحالات

يفترض ديكارت أن العالمَ مكوَّنٌ من جواهر. و«الجوهر» substance ليس يَعْنِي، كما قد تُوجَّحُ اللفظة، نوعًا من الخامة كالماء أو الفحم أو الطلاء. فديكارت، مُتَّبِعًا للتراث، يعتبر

^٤ symmetry (تماثل): كلمة تصف علاقةً إذا صَحَّتْ بين الطرفين الأول والثاني فلا بد أن تصح بين الثاني والأول. تُعد «علاقة التساوي» أهم الأمثلة على علاقة التماثل. أما علاقات من قبيل «أصغر من»، «أكبر من»، «أطول من»، «أقصر من» ... إلخ، فهي «غير متماثلة» asymmetrical؛ إذ من المحال إذا افترضنا صحتها بين أ، ب أن تصح بين ب، أ. (المترجم)

الأجسام المادية	العقول
- مكانية	- لا مكانية
- خواص مادية	- خواص عقلية متميزة
- عمومية	- خصوصية

شكل ١-٢

الجواهرَ أشياء أو كيانات فردة. فالطاولة التي أكتب عليها الآن هي، بهذا المعنى التقليدي، جوهر، مثلما هو القلم الذي أمسك به في يدي، ومثلما هي الشجرة الكائنة خارج شرفتي، والطائر الذي يعشش في فروعها. وهذه الجواهرُ مُعَدَّة؛ فهي مكوَّنة من جواهرٍ أخرى، من أجزائها. طاولتي، مثلاً، مصنوعة من قطع من الخشب، منظمّة بطريقة معينة، وكل قطعة من هذه القطع الخشبية (وكل بُرغِيٍّ من البراغِي التي تُمسكها معاً) هي جوهرٌ بحَقِّها الشخصي. كذلك القلم، والشجرة، والطائر، كلها مجبولةٌ من أجزاء هي ذاتها جواهر. وبالمطبع هذه الجواهر هي ذاتها مجبولةٌ من جواهر متميزة. (والسؤال الطبيعي المطروح هنا هو ما إذا كان كلُّ جوهرٍ مكوَّناً من أجزاء، كلُّ واحدٍ منها هو جوهرٌ مميز. إن هذا يبدو بعيد الاحتمال. وسوف نعود إلى هذا السؤال في الفصل السادس.) لاحظ أن الجواهر هي أفراد — «جزئيات» particulars، في رطانة الفلاسفة — كشيءٍ مختلف عن الفئات أو أنواع الأشياء، فهذا الطائر وهذه الشجرة جوهران، ولكنَّ فئة الطيور هي فئة وليست جوهرًا، والزان والسنديان جنسان من الجوهر وليسا جوهرين.

تنبغي التفرقة بين الجواهر والأفراد غير الجوهرية من جهة، وبينها وبين الخواص من جهةٍ أخرى. فالأفراد غير الجوهرية تحتوي على وحداتٍ «عيانية» concrete،^٥ مثل الأحداث events، وكيانات «مجردة» abstract، مثل المجموعات sets والأعداد. قد يُعد الحدث (عبور دجاجة للطريق مثلاً) جزئياً مؤرّخاً غير قابلٍ للتكرار. ومن هذه الوجهة تُماثل الأحداث الجواهر. وبالضبط كما أن حَبَّتِي بازلاء متشابهتين تماماً في قرنةٍ هما رغم

^٥ concrete (عياني، عيني): مصطلحٌ يُستخدم ليعني ذلك الذي له موضعٌ مكاني-زمني محدد، شأن الأشياء المادية العادية. وعكسه «المجرد» abstract. (المترجم)

ذلك حبتان منمازتان، فإن قراءتك هذه الجملة الآن هو حدثٌ، وقراءتك عين الجملة غداً هو حدثٌ آخرٌ منفصل. غير أن الأحداث ليست جواهر، بل هي تغيراتٌ تتغير الجواهر. كما أن الأحداث جزئياتٌ عينيةٌ، كشيءٍ متميز عن الكيانات المجردة، مثل مجموعة البقر، أو العدد ٢.

والخواص properties تمتلكها الجواهر. تأملُ جوهراً معتاداً، وليكن كرة بلياردو حمراء معينة. إننا نميز بين حمرة الكرة وبين كرويتها وكتلتها، ونحن في ذلك ننظر في ثلاث خواص للكرة. ولكن بوسعنا أيضاً أن نميز بين الكرة، بوصفها ما يملك هذه الخواص، وبين خواصها. وبحسب وجهة الرأي التي أنسبها لديكارت، فإن هذه الكرة هي جواهر يملك عدداً من الخواص تشمل الحمرة والكروية وكتلة معينة. والخواص لا تقبل الانفصال عن الجواهر. فليس بممكنك أن تقشر خواص شيء ما تاركاً الجواهر العاري، ولا بممكنة الخواص أن تهيم أبقةً من الجواهر. وقد ذهب بعضُ الفلاسفة إلى أن الجواهر ما هي إلا تجمعاتٌ أو حزمٌ من الخواص، إلا أن هذا ليس رأي ديكرت، ولا هو بالرأي الذي يروقني أن أدافع عنه.

لقد تحدثت عن الجواهر والخواص، أما ديكرت فهو لا يتحدث عن خواص، بل عن «صفات» attributes و«حالات» modes. الخاصة هي ما يجعل جوهراً ما ذلك النوع من الجواهر. والجواهر «المادي» material (أو «الجسمي» physical، وسوف أستخدم هذين اللفظين على التعاوض) هو الجواهر الذي يملك صفة الامتداد. و«الامتداد» extension هو، على التقريب، المكانية. ومن ثم فالجواهر المادي هو ذلك الجواهر الذي يشغل موضعاً في المكان، ويمتلك شكلاً وحجماً معينين. هذا الشكل وهذا الحجم المعينان اللذان تملكهما الجواهر المادية هما «حالتان» modes، طريقتان في كون الشيء ممتداً. إن ما نميل عادةً إلى اعتباره خواص الأشياء المادية اليومية هو عند ديكرت حالات الامتداد.

وفقاً لهذا التصور فإن كروية كرة البلياردو هي حالةٌ من حالات الامتداد، فكرويتها هي الطريقة التي هي مُشكلةٌ بها. وماذا عن لون الكرة؟ هنا يؤكد ديكرت أن الخبرة البصرية المميزة التي لدينا عندما ننظر إلى كرة بلياردو حمراء ليست مماثلةً لملح الكرة الذي يُنتج هذه الخبرة فينا. قد يكون هذا الملمح هو نسيج سطح الكرة، ذلك النسيج الذي يعكس الضوء بطريقة معينة. هذا النسيج — أي ترتيب الجسيمات الدقيقة التي تكوّن سطح الشيء — هو حالةٌ من حالات الامتداد.

ميتافيزيقا الثنائية

فعل ديكارت تمييز الصفة/الحالة attribute/mode بأن افترض أن كل نوع من الجوهر يمتلك صفة مميزة. فالجواهر المادي هو جوهر يمتلك صفة الامتداد، أما الجوهر العقلي فهو جوهر يمتلك صفة مختلفة تمامًا، هي صفة «الفكر». يُضفي ديكارت على لفظة «الفكر» معنى أعرض مما نُضفيه عليه اليوم. فأيًا شيء نُعده في حياتنا اليومية حالة عقلية — إحساس، تخيل، انفعال، اعتقاد، رغبة — فإن ديكارت يعتبره حالة من حالات الفكر، طريقة من طرق الفكر.^٦

يمكننا الآن أن نبدأ في فهم ثنائية ديكارت. الأجسام جواهر مادية تمتلك صفة الامتداد. والعقول أيضًا جواهر، ولكن ليست جواهر مادية. تمتلك العقول صفة الفكر. ثمة خطوة إضافية مطلوبة من أجل إنتاج الثنائية. فكل جوهر يمتلك صفة واحدة وحيدة. فإذا كان جوهر ما يمتلك صفة الامتداد (وبالتالي يمتد بطرائق معينة)، فمن المتعذر أن يمتلك صفة الفكر. وإذا كان جوهر ما يمتلك صفة الفكر (ويمتلك من ثم حالات شتى للفكر؛ المشاعر، الخيالات، الاعتقادات)، فإنه لا يمكن أن يمتلك صفة الامتداد. الفكر والامتداد متخارجان ينفي أحدهما الآخر. يترتب على ذلك أنه ليس ثمة جوهر ممتد يفكر، ولا جوهر مفكر يمتد. العقول جواهر مفكرة، والأجسام جواهر ممتدة؛ فالعقول من ثم مُنمازة^٧ عن الأجسام.

هذا ما خلص إليه ديكارت واعتنقه، ولكنه لا ينكر أن العقول والأجسام، مثلما تبدو بوضوح، على علاقة وثيقة. فكَر لحظة، مثلما يفعل ديكارت، في العقل بصفته الأنا أو النفس. أنت مرتبطٌ بطريقةٍ جدَّ وثيقةٍ بجسدٍ معين، هو جسدك. عندما تقترب إصبعك اقترابًا زائدًا بلهب شمعة فأنت تشعر بالألم، أما إذا اقتربت إصبعي أنا من اللهب فأنت لا تستشعر ألمًا. وعندما تقرر أن تقوم وتمشي عبر الحجرة، فإن جسدك هو الذي يتحرك وليس جسمي. وإن يوسعك، بالمناسبة، أن تتحكم في جسمي؛ فيمكنك أن تطلب مني أن أقوم وأسير في الحجرة، أو أن تأمرني أن أفعل ذلك تحت تهديد السلاح، أو أن تربطني

^٦ من جهة أخرى، كان تصوُّر ديكارت للفكر أضيق من تصورنا؛ إذ يبدو أن ديكارت لم يؤيد وجود أفكار لاشعورية. (المؤلف)

^٧ انماز الشيء: انفصل عن غيره وانعزل (المعجم الوسيط). (المترجم)

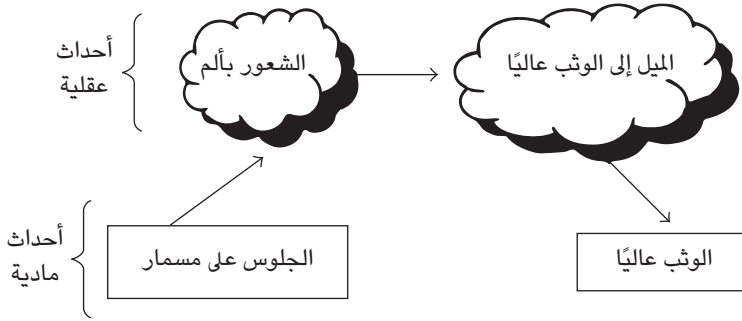
بحبل وتجرنى عبر الحجرة. غير أنك إذ تفعل ذلك إنما تؤثر في جسمي تأثيراً غير مباشر فحسب، من خلال بعض الحركة لجسمي لا أكثر. أما حركات جسمك (لسانك وأحبالك الصوتية، أو أطرافك) فتبدو، على خلاف ذلك، تحت سيطرتك الإرادية المباشرة بدرجة كبيرة.

ولنتلّب لحظةً نُبلور فيها ما قلناه. يذهب ديكارت إلى أن العالم يتكوّن من نوعين من الجوهر؛ جواهر مادية وجواهر عقلية. الجواهر المادية ممتدة وغير مفكرة، والجواهر العقلية تفكر ولكنها غير ممتدة. وكل جوهر عقلي يحمل علاقةً وثيقةً جداً بجوهر مادي معين. (أو، وفقاً لديكارت، يمكن لجوهر عقلي أن يبقى بعد وفاة الجوهر المادي الذي كان مرتبطاً به ارتباطاً وثيقاً: قد تبقى النفس بعد موت الجسد.) ورغم التمايز التام بين الجوهر العقلي والجوهر المادي فإنهما يتفاعلان علياً. فجسدك يستجيب لخطئك وقراراتك، وعقلك يستقبل الإشارات من جسدك في هيئة خبرات حسية تزودك بمعلومات عن حالات جسمك، وبشكل غير مباشر عن حالة العالم خارج جسدك. إن العالم يرتطم علياً بعقلك عن طريق حواسك؛ عينيك وأذنيك وأنفك وحاسة لمسك.

ومن السهل تبيان الصورة الديكارتية ببساطة ووضوح. هب أنك جلست على مسمار صغير زرعه في مقعدك ممازحٌ خبيث؛ إن جلوسك على المسمار (وهو حدثٌ مادي يشمل شيئين ماديين، هما المسمار وجسمك) يؤدي إلى إحساسٍ مميز بالألم. هذا الإحساس أو الشعور بدوره يولّد حدثاً عقلياً آخر، هو الميل إلى الوثوب إلى أعلى، وهذا الميل يُفضي إلى حركةٍ جسميةٍ واثبةٍ ملائمةٍ (انظر شكل ٢-٢).

تنسجم الثنائية الديكارتية انسجاماً جيداً مع الحس المشترك، فنحن نرى إلى أنفسنا على أن لدينا أجساماً، غير أننا متميزون عن أجسامنا بالمعنى التالي على الأقل: من الواضح أن بوسعنا أن نتصور أجسامنا تتغير تغيراً دراماتيكياً، أو لا تعود موجودةً على الإطلاق، بينما تبقى موجودين. صحيح أننا نتحدث عن أنفسنا على أن لدينا عقولاً، ومن ثم نتحدث عن تغير عقولنا. ولكن في حين أن بوسعك، ربما، أن تتخيل جسدك يهلك بينما أنت باقٍ لا تزال، فليس من الواضح كيف يتسق لك أن تتخيل أنك تبقى بعد هلاك عقلك أو نفسك. إن بوسعك أن تتخيل نفسك أو عقلك لا يعود موجوداً.

بينما جسدك مستمر في الوجود (ربما في حالة نباتية)، ولكن هذا شأن آخر. كما أنك قد يسعك أن تتخيل حالاتٍ تُقايض (تتبادل) فيها الأجسام، ولا يندر أن يحدث ذلك في روايات الخيال العلمي. ولكن يبدو أنه لا معنى لافتراض أن بمكنتك مقايضة العقول أو



شكل ٢-٢

النفوس. فتغير عقلك ليس مسألة استبدال عقلٍ بآخر، بل مسألة تغير اعتقاداتك. عندما يصبح بخيلٌ متطهرٌ (في رواية ديكنز) «شخصاً جديداً» فإنه لا يقايز أنفساً، بل يغير مواقفه.

بالإضافة إلى انسجام الثنائية الديكارتية مع تصور الحس المشترك عن أنفسنا، فإنها تُبشِّر بتوافقٍ بين صورتنا العلمية عن العالم، وبين خبرتنا المعتادة. يُنبئنا العلم — أو تنبئنا الفيزياء على أي حال — بأن العالم يتكون من جُسيماتٍ لا لون لها مختلطةٌ معاً لتكونَ أشياء متوسطة الحجم. أما خبرتنا بالعالم فمختلفة عن ذلك تمام الاختلاف؛ فخبرتك البصرية بِكُرَّة البلياردو الحمراء ليست خبرةً بخليطٍ كروي لا لون له. والأصوات هي اهتزازاتٌ في وَسَط (الهواء مثلاً أو الماء)، ولكن خبرتك بحفلٍ موسيقي لافتتاحية Offenbach، تختلف اختلافاً كبيراً عن أي شيء عسى العلم أن يكتشفه في بحثه للعالم الفيزيائي. إن الثنائية لتُضفي معنى على هذه الازدواجية الظاهرية، فالأجسام المادية لا تعدو أن تكون أشياء لا لون لها تتفاعل في المكان، غير أن هذه التفاعلات تُنتج في العقل خبراتٍ ذات كفاءاتٍ تختلف عن كفاءاتٍ أي شيء مادي.

إن كفاءاتٍ خبراتنا (جوهرياً: حالات الفكر)^٨ لتبدو مختلفةً اختلافاً درامياً عن كفاءات الأجسام المادية (حالات الامتداد). ولكن برغم هذه الاختلافات الظاهرة يرى ديكارت أن الكفاءات الخبرية مرتبطة بالكفاءات المادية. والمحصلة هي ارتباط correlation أو

^٨ modes of thought.

تَشَاكُلٌ^٩ isomorphism بين العالم وخبرتنا بالعالم. ووجود هذا التشاكل هو ما يُمكن كِيفِيَّاتِ الخِبرات أن تعمل كعلاماتٍ لكِيفِيَّاتِ العالم المادي.

تفاعل العقل-الجسم

يبدو إذن، وفقاً لديكارت، أننا في وضعٍ يسمح لنا أن نُعلِّلَ للفروق الكيفية الظاهرة بين خبرتنا والأشياء التي نخبها، ولقدرتنا على أن نستشف كِيفِيَّاتِ العالم من خلال كِيفِيَّاتِ خبرتنا. كما يمكننا، فضلاً عن ذلك، أن نستوعب نظرتنا اليومية عن أنفسنا على أننا نقيم في أجسادنا وإن كنا متميزين عنها بطريقةٍ ما. كل هذا حسنٌ وجميل، ولكن لسوء الحظ فإن الثنائية الديكارتية تأتي بثمن. وهو ثمنٌ يندر من الفلاسفة مَنْ هو مستعدٌّ لدفعه.

الصعوبة^{١٠} هنا هي صعوبةٌ كانت واضحةً لمُعاصري ديكارت منذ اللحظة الأولى. وكان ديكارت نفسه على إدراكٍ شديدٍ لها؛ ذلك أنه في القلب من وجهة نظر ديكارت الفكرة القائلة بأن العقول والأجسام تتفاعل عِلِّيًّا. ولكن إذا كانت العقول والأجسام صنفين متميزين من الجوهر، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يحدث مثلُ هذا التفاعل العِلِّيِّ. إن العقول أو الأنفس، كما تذكرون، هي جواهرٌ غيرُ ماديةٍ تمتلك صفةَ الفكر، بينما تفتقر إلى صفة الامتداد. والأجسام المادية، على خلاف ذلك، ممتدة بينما تفتقر إلى الفكر، فكيف يمكن لكيانين من نوعين على هذا الاختلاف التام أن يؤثر أحدهما في الآخر تأثيراً عِلِّيًّا؟ كيف يمكن لحدثٍ في عقلٍ لا مادي أن يغيّر في شيءٍ مادي؟ كيف يتأتّى لحدثٍ فيزيقي أن يولّد تغييراً في عقلٍ لا مادي؟ إن البَوْنَ الميتافيزيقي الذي يفرضه ديكارت بين العقول والأجسام المادية لِيَحُولَ، فيما يبدو، دون تفاعلها عِلِّيًّا.

قد يتماسكُ الديكارتِيُّ هنا ويقول إن العلاقات العِلِّيَّةَ بين الجوهر العقلي والجوهر المادي علاقاتٌ «فريدة في نوعها» sui generis، أي إن العِلِّيَّةَ العقلية-المادية ليست جنساً

^٩ يُقال إن نسقاً (أو نظاماً) «مُشاكِل» isomorphic لنسقي آخر إذا كان ثمة تمثيلٌ واحدٍ لواحدٍ لخواصه يربطها بخواص النسق الآخر. أن تقول، إذن، إن ثمة «تَشَاكُلًا» isomorphism بين نسقين (أو نظامين)، هو أن تقول إنهما يشتركان في نفس البنية. (المترجم)

^{١٠} تتلخص الصعوبة في أنه من المحال أن يتأتى للعقل (اللامادي) أن يؤثر في الجسم (المادي) دون أن ينطوي ذلك على انتهاكٍ لقوانين الطبيعة. (المترجم)

من العلية كالذي نصادفه في العالم المادي، بل هي شيءٌ فريدٌ فذٌّ. هذه الاستراتيجية تجعلنا كالمستغيث من الرمضاء بالنار. فالعلم الحديث يقوم على افتراض أن العالم المادي منظومةٌ «مغلقةٌ علياً» causally closed. يعنِي ذلك على التقريب أن كل حدثٍ في العالم المادي يُسبِّبه حدثٌ ما ماديٌّ آخر (إن كان مُسبِّباً بحدِّثٍ على الإطلاق)، وليس لديه كمعلولاتٍ إلا أحداثٌ مادية. (وهذه الإضافة بين القوسين تتيح لنا أن نترك مُتسَعاً لاحتمال وجود أحداثٍ بلا علَّة). ويمكننا إعادة صياغة هذه الفكرة بلغة التفسير فنقول: إن التفسير الذي يُورِد جميعَ العللِ المادية لحدثٍ ماديٍّ هو تفسيرٌ عليٌّ تام لهذا الحدث. ترتبط فكرة أن العالم المادي مغلقٌ علياً بتصورنا للقوانين الطبيعية. إن القوانين الطبيعية تحكِّم العلاقاتِ العلية بين الأحداث المادية. ومثل هذه القوانين تختلف عن القوانين التي تَسُنُّها الهيئاتُ التشريعية. فالقانون الطبيعي لا استثناء له؛ فمن المتعذر انتهاكه بالطريقة التي قد يُنتهك بها قانون المرور. وحتى الشيء الذي يسلك بطريقة غريبة أو غير متوقَّعة، إنما يُدْعَن لقانون الطبيعة إذعائاً تاماً. والدليل على أن سلوك شيءٍ ما ينتهك قانوناً طبيعياً مُعِيناً إنما هو دليلٌ على أن ما كنا نظنه قانوناً ليس (في الحقيقة) كذلك.

ولنعد الآن لافتراض ديكارت بأن العقول هي جواهرٌ لا ماديةٍ بوسعها أن تُحدثَ أحداثاً في العالم المادي. هذا الافتراض يضطرُّنا إلى التخلي عن فكرة أن العالم المادي مُكتَفٍ بذاته علياً. ولكي نرى كيف يكون ذلك، تخيل التفاعلَ العليَّ بين الجوهريْن العقلي والمادي، وكيف عساه أن يعمل. افترض أن عقلك يعمل على بدنك بأن يحث تغيراتٍ في منطقة معينة من دماغك. وقد كان ديكارت نفسه يعتقد أن العقول متصلةٌ بالأجسام عن طريق الغدة الصنوبرية،^{١١} ذلك المكوّن الصغير بالقرب من مركز الدماغ، وأن تغيراتٍ دقيقة في حركات الجزيئات في الغدة الصنوبرية تنتشر خلال الجسم عبر الجهاز العصبي، مُنتجة انقباضات عضلية تُفْضي في النهاية إلى حركاتٍ جسمية. ولنمض مع ديكارت في زعمه ونفترض صحته: إن غدتك الصنوبرية مكوّنة من جُسيماتٍ دقيقة تعمل وفقاً لقانون فيزيائي. فإذا كان على عقلك أن يبدأ سلسلةً عليّةً في غدتك الصنوبرية، فسيكون عليه إذن أن يؤثر بطريقةٍ ما على سلوك هذه المكوّنات الدقيقة. غير أن تدخُّله في سلوك المكوّنات

^{١١} pineal gland.

الدقيقة سيتطلب فيما يبدو انتهاك القوانين التي تحكمها، وهو أمرٌ مستحيلٌ إذا اعتبرنا العالمَ المادي مكتفياً بذاتهِ عِلْياً، وقوانينَ الطبيعة منيعةً لا تُنتَهَك.

وقد يعنُ لك أن العقل يمكنه أن يمارس فعلاً على الجسم دون أن ينتهك القوانين التي تحكم مكوّناته المادية. فربما تكون القوانين (كما تُومئ نظرية الكوانتم) التي تحكم هذه المكونات هي في صميمها قوانين احتمالية أو إحصائية الطابع. تَحْيَلُ أن كائناً ذا منظومة دقيقة في حالة معينة، س^١، يُسَبَّب أن تمضي المنظومة إلى الحالة س^٢ ولكن باحتمال معين فحسب، فثمة احتمال ٣٥٪ أن منظومة دقيقة معينة في حالة س^١ ستذهب إلى حالة س^٢. تَحْيَلُ الآن أنك (الجوهر العقلي) تقرر أن تُلَوِّح لِصديق لك. إنك تَشْرَع في تَغْيِير معين في جسمك بأن تجعل منظومة دقيقة معينة في حالة س^١ في غُدَّتِكَ الصنوبرية تمضي إلى حالة س^٢. (قد نتخيل أنه إذا اصطفّت مكوّناتٌ مثل هذه الحالات بهذه الطريقة تكون المحصلة هي إشارة تُرْسَل إلى ذراعك اليمنى تُسَبَّب سلسلة من الانقباضات العضلية، وفي النهاية إلى حركة تلويح لِذراعك. إنك ها هنا قررت أن تُلَوِّح، ومن ثم لَوَّحتَ). وبهذه الطريقة فأنت (الجوهر العقلي) تبدو قادراً على أن تجعل نفسك مُحَسَّساً في العالم المادي دون أي انتهاك بأي معنى من المعاني لقوانين تحكم الأجسام المادية.

تأملُ سلسلة من الرميات لِعُملةٍ سليمة، تلك التي ترسو على «الكتابة» في نصف الرميات تقريباً. عندما ترمي العملة في مرةٍ معينة من المرات فأنت تَنَقُّفُ إِبْهَامَكَ بطريقة مميزة قاذفاً العملة تنقلب في الهواء في مسارٍ يؤدي بها إلى أن ترسو أرضاً ووجه «الكتابة» إلى أعلى. يمكننا أن نفترض أن ثمة أساساً حتمياً تاماً لِرُسُوِّ العملة على ما رَسَتْ عليه هذه المرة، مفاده التالي: باعتبار ملامح العملة، وطبيعة حركة إِبْهَامِكَ، وموضع وتركيب السطح الذي ترسو عليه العملة ... إلخ، فإن من المَقْدَّر على العملة أن ترسو «كتابة». نحن بالطبع نجهل كل هذه العوامل، ولا نملك إلا أن نخمن كيف سترسو العملة في كل رمية، ونحن نُعَبِّر عن جهلنا هذا بقولنا إن احتمالية رُسُوِّ العملة على «الكتابة» في أية حالة مُعْطَاة هي ٥٠٪.

تخيلُ الآن شخصاً دخليلاً يتدخل أحياناً في المنظومة بأن يَرُكِّز شعاعاً كهرومغناطيسياً قوياً على العملة لكي يضمن رُسُوها على «الكتابة». قد يفعل الدخيلُ ذلك مرّاتٍ قليلةً وبطريقةٍ غير مكشوفةٍ إحصائياً، وعندما نقَدِّر المعدل النسبي لِرُسُوِّ العملة «كتابة» لسلسلةٍ طويلةٍ من الرميات، فإن هذا المعدل يقترب من الـ ٥٠٪. الدخيلُ إذن يتدخل ولكن بطريقةٍ لا تغير الاحتمالَ الإحصائي بأن العملة سترسو «كتابة» كلما رُمِيَ بها، ولا تكشف

نفسها عندما نتفحص سلوك العملة. ربما تكون هذه هي الطريقة التي يؤثر بها العقل على الجسم.

هذا المثال يخطئ الهدف. إنه يسيء فهم طبيعة العلية الإحصائية أو الاحتمالية كما نحسب انطباقها على المكونات الأساسية للعالم المادي. إذا كانت الاحتمالات مكتوبة في القوانين الأساسية للطبيعة، فإن هذه الاحتمالات ليست نتائجاً لجهلنا أمام تعقيد المنظومات الفيزيائية، ولا هي ببساطة تُعبر عن معدلات إحصائية. فلاحتمالات، كيفما كانت، متأصلة في الكيانات الأساسية. وفي الحالة المتصورة التي نحن بصديدها فإنه مَلَمَح باطن، أي مُتَأَصِّل، للمنظومة الدقيقة س ١ أنه يُحتمَل بنسبة ٣٥٪ أن تذهب إلى س ٢. وأنه لشيء مُنَسَّق مع قانوننا التخيل أن المعدل النسبي لتحولات س ١ إلى س ٢ أقل كثيراً أو أكثر كثيراً من ٣٥٪. والحق أنه من الممكن، وإن يكن بالطبع بعيد الاحتمال جداً، ألا تذهب أي منظومة س ١ على الإطلاق إلى حالة س ٢.

إذا تخيلنا قوة من الطبيعة الخارجية تتدخل في تفاعل فيزيائي محكوم بقانون إحصائي، فلا بد إذن من أن نتخيل القوة على أنها تغير بطريقة ما الاحتمالات القائمة للمنظومة الفيزيائية المعنية: فإذا كانت الاحتمالات غير متأثرة، فإن من الصعب إذن أن نفهم مَبْلَغ التدخل المزعوم. ولكن إذا كانت هذه الاحتمالات متأصلة في المنظومة، فإن تغييرها يبلغ أن يكون «انتهاكاً» للقانون الفيزيائي.

لكي نستوعب هذه النقطة فإن من المهم أن نرى أن القانون الإحصائي الذي نذهب إلى أنه يحكم المكونات الأولية للعالم يستبعد ما يُسمَّى «المتغيرات الخفية» hidden variables، أي إن الطابع الاحتمالي لهذه القوانين ليس بسبب «تدخل» عامل ما قد نجهل طبيعته. إنما هو غير قابل للرد ولا للاستبعاد، وقائم في طبيعة الكيانات الأولية نفسها. فإذا كان العقل يتدخل في تشغيل العالم المادي بطريقة لا يمكن كشفها إحصائياً، فلن يترتب على ذلك أن ليس ثمة «انتهاك» للقانون الفيزيائي قد وقع. يتطلب التدخل الحقيقي عقولاً لكي تؤثر على نحو ما في نزوع منظومات س ١ معينة إلى أن تذهب إلى حالة س ٢. وقد يستوجب هذا بالضرورة تغيرات في طبيعة منظومات س ١، تغيرات قد يشكل حدوثها «انتهاكات» للقانون الطبيعي.

وهنا احتمال آخر: رغم أن الأحداث العقلية لا تغير س ٢، فإن بإمكانها عند الاقتضاء أن تمنع س ١ من إظهار نفسها بالذهاب إلى س ٢ بالطريقة التي يمكنك أن تمنع بها وعاءً هشاً من الانكسار وهو يُضرب بمطرقة بأن تلف الوعاءً بغلاف فقاعي. إن

«انسدادات» انتقائية من هذا الصنف، إذا ما تبلورت برهافة ووضعت بتخطيط، قد تقدم تفسيراً لتأثيرات الأفكار على المجريات الجسمية. إلا أن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يتم ذلك دون انتهاك تصورنا للعالم المادي كعالم مكتف ذاتياً. (سوف نتناول «الميول» propensities، أو «الاستعدادات» (النزوعات dispositions كما أفضل التعبير)، والمظاهر، بتفصيل أكبر في فصول لاحقة.)

يجوز بالطبع أن العقول اللامادية تتدخل بالفعل في العالم. فمن الممكن أن يكون العالم المادي غير مغلق عالياً في حقيقة الأمر، وأن يكون القانون الطبيعي عرضة للانتهاك. فالحجة ضد الثنائية الديكارتية ليست أن العقول لا تتدخل فتكون الثنائية زائفة بالضرورة، فمثل هذه الحجة قد تُصاير على المطلوب ضد ديكارت. إنما تقوم الحجة ضد ديكارت على اعتبارات المقبولة: إذا قبلنا الثنائية الديكارتية لتوجب علينا بالتالي أن نفترض أن العقول اللامادية تتدخل أحياناً في شغل العالم المادي، وهذا يتضارب مع افتراض أساسي للعلم الحديث، افتراض لدينا كل سبب لقبوله. وبقدر ما نعتبر تدخل العقول اللامادية في العالم المادي شيئاً غير معقول، يجب علينا أن نعتبر الثنائية الديكارتية غير معقولة.

إن حجة مثل هذه قلما تكون حاسمة، وكذلك شأن الحجج الميتافيزيقية. على أن من حقنا أن نسأل من الذي يحمل عبء البرهان^{١٢} هنا. تقدم لنا الثنائية الديكارتية وصفاً لعقل ينسجم جيداً مع كثير مما نعتقد عنه عالمنا ومع خبرتنا اليومية. ويعيب هذا الوصف أنه يتضمن شيئاً ما ليس لدينا سبب يدعونا إلى الاعتقاد به، ولدينا أسباب كثيرة للشك فيه. وللديكارتية من ثم أن يُثبت لنا أن الوصفين المتنافسين للعقل يعانين على التساوي عيوباً خطيرة. وسوف نكون في موقع أفضل لتقييم دلائل نجاح الديكارتية عندما نفرغ من فحص بدائل الثنائية الديكارتية.

تعديل الثنائية الديكارتية

الصعوبة المركزية لدى ديكارت تدور حول تفاعل العقل-الجسم. من الجلي البين أن العقول والأجساد تتفاعل عالياً. إن قراراتك تؤدي بك إلى أن تفعل، ومن ثم أن تحرك

^{١٢} burden of proof; onus probandi.

جسدك بطرائق معينة، وإن المجريات في جسدك تؤدي إلى خبرات حسية واعية. إلا أنه من الصعب، مثلما تَكشَّفَ لنا، أن نرى كيف يمكن أن يحدث هذا التفاعل إذا كانت العقولُ جواهرَ غيرَ مادية، والأجسامُ جواهرَ مادية.

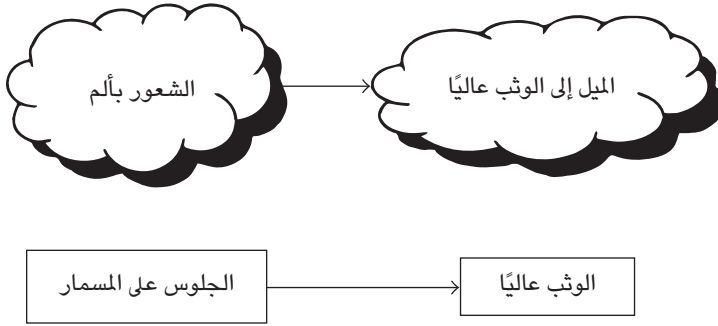
ربما يكون بوسعنا أن نُعدِّلَ الثنائية الديكارتية بطريقةٍ ما بحيث نحافظ على ما يبدو صحيحاً فيها. فإذا كانت المشكلة تتعلق بالتفاعل العِلِّي بين الجوهر المادي والجوهر غير المادي، فماذا عساه أن يحدث إذا نحن أسقطنا ببساطة متطلَّبَ التفاعل العِلِّي؟ ونحن إذ نفعل ذلك ننتقل إلى مذهب يُطلَق عليه «مذهب التوازي السيكونيفيزيقي» *psychophysical parallelism* أو، باختصار، «مذهب التوازي» *parallelism*. ولعل جوتفريد فيلهلم فون لَيْبْنِيز G. W. von Leibniz (١٦٤٦-١٧١٦) هو أشهر نصير لمذهب التوازي. على أن تركيزي لن ينصبَّ على وجهة نظر لَيْبْنِيز، بل على بديل أبسط منها.

نظرية التوازي

يُسَلِّم نصيرُ مذهب التوازي بِقِسْمَةِ ديكارت الازدواجية للعالم إلى جواهر مادية ممتدة، وجواهر عقلية غير ممتدة. ورغم ذلك، فإن أصحاب مذهب التوازي ينكرون أن الجواهر العقلية والجواهر المادية تتفاعل عِلِّيًّا. وهذا يبدو متناقضاً مع الخبرة المعتادة. فالمجريات في عقلك يبدو بالتأكيد أنها تؤثر في جسمك، ومن خلال جسمك في العالم المادي خارج جسمك. وليس أقل من ذلك وضوحاً أن الأحداث والأشياء في العالم لديها تأثير على عقلك عن طريق تأثيراتها على جسمك.

تأمل مرةً أخرى جلوسك على مسمارٍ زرعته مِمَارِحُ عملي. إنك تجلس على المسمار، وتُخَبِّرُ إحساساً مؤلماً حاداً، وتدرك مصدرَ انزعاجك، وتَثَبُّب من الكرسي. هذا التعاقب من الأحداث يتضمن معاً أحداثاً عقلية ومادية مرتبطة عِلِّيًّا بشكلٍ واضحٍ تماماً. ومَن يدافع عن مذهب التوازي فلا بد له من أن يقول إن كل هذا وهم. والصورة يحصرها الشكل ٢-٣ (قارن الشكل ٢-٢).

يذهب القائلون بالتوازي إلى أن العقول تظهر متفاعلةً مع العالم المادي، ولكن المظهر هنا لا يعدو أن يكون مجرد مظهر. فسلسلة الأحداث التي تشمل العقول (الأحداث العقلية) وسلسلة الأحداث المادية تجريان متوازيتين: إن جلوسك على المسمار (حدث مادي) يسبق إحساسك بالألم (حدث عقلي)، وإن لديك بغير شك الانطباع الواضح بأن



شكل ٢-٣

السابق يُحدث اللاحق، غير أنك في هذا على خطأ. وبالمثل عندما تقرر أن تثب عاليًا، وبالتالي تثب، يُخيّل لك كما لو أن قرارك سبّب وثبك، إلا أنه لم يُسبّب. فالأحداث في العقل تتغير مع تغير الأحداث في العالم المادي، ولكن ليس ثمة روابط عليّة بين الأحداث العقلية والأحداث المادية.

نحن نعرف أن A's يمكن أن تتصاحب في التغير مع B's دون أن يكون من الحق أن A's تُسبّب B's. غير أنه إذا كان التغير المتصاحب شاملاً ومنظماً فإننا نلتبس تفسيراً عليّاً: فربما يكون A's و B's مُسبّبين بـ C's. إذا كان صريحاً منبعثاً من تحت غطاء (كُتوت) سيارتي متبوعاً لا محالة بتوقّف للمحرك، فإن توقّف المحرك يتصاحب في التغير مع الصرير، ولكنه غير مُسبّب به، وإنما وجه الأمر أن حالة ميكانيكية معينة تُنتج كلاً من الصرير وتوقّف المحرك.^{١٣}

^{١٣} عندما يخلط العقل بين «العلّة والسببية»، أو «الارتباط والعلّة»، ويجعل مجرد الارتباط بين حدثين دليلاً على أن أحدهما سبّب للآخر، دون أي بيّنة أبعد من ذلك؛ يكون قد وقع في فرعٍ من مغالطة «السبب الزائف» أو «العلّة الزائفة» non causa pro causa يُقال له «المعلول المزدوج» joint effect، أو «إغفال سببٍ مشترك» ignoring a common cause؛ إذ قد يكون هناك سببٌ مشترك للحدثين كليهما، أي حين يكون الحدثان ناتجين عن حدثٍ ثالث، أو معلولين لعلّةٍ مشتركة. (لمزيد من التفصيل والأمثلة انظر كتابنا «المغالطات المنطقية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٧م، ص ١٣٦-١٣٩). (المترجم)

ما التفسيرُ الذي يَتَعَيَّن على القائل بالتوازي أن يُقَدِّمه لواقعة أن سلاسل الأحداث العقلية تتغير مع سلاسل الأحداث المادية على نحوٍ منظمٍ وعمومي؟ أحد الاحتمالات أن هذه واقعةٌ عجماءٌ بحثٌ عن عالمنا، شيءٌ لا يقبل مزيداً من التفسير. غير أن هذا الجواب قلما يُقْنِع أحداً. فهو في سياقنا هذا يبدو جواباً تحايلياً^{١٤} ad hoc على نحوٍ مُريب. صحيح أن كل تفسيرٍ له بالطبع نهايةٌ ما في نقطةٍ ما، ولكن فكرة أن النمط الدقيق للتغير المشترك (التغير المتصاحب co-variation) للعقلي والمادي لا يقبل مزيداً من التفسير، هي فكرةٌ تبدو في هذه الحالة مدفوعةٌ برغبةٍ في إنقاذ النظرية لا أكثر، ولا سيما أن بحوزتنا فيما يبدو تفسيراً مستقيماً، وهو أن الأحداث العقلية تتصاحب في التغير مع الأحداث المادية؛ لأن الجواهر العقلية والجواهر المادية تتفاعل علّياً. وهذا التفسير، بالمناسبة، يُلْزِمنا بالتخلي عن نظرية التوازي، ولكن هذه مشكلةُ القائل بالتوازي وليست مشكلتنا.

ثمة دفاعٌ آخر عن مذهب التوازي يستدعي الله. فالله يتدخل لكي يضمن أن السلاسل العقلية والمادية تجري على التوازي. وقد يعن لك أن الإهابة بالله لكي يُعْلَل للتغير المتصاحب للأحداث العقلية والمادية هي محاولة مُخَفِّقة بشكلٍ واضح؛ فالله ليس جوهراً مادياً. والحق أن الله، وفقاً لديكارت، ليس جوهراً عقلياً أيضاً: الله جوهراً من صنفٍ ثالث. ولكن إذا كان الأمر كذلك فكيف، بأي حال، يكون أيسر لنا أن نفهم كيف يمكن أن يؤثر الله في مسار الأحداث المادية من أن نفهم كيف يمكن لجواهر مادية متناهية أن تفعل ذلك؟ يبدو أن المصاعب المرتبطة بمذهب التفاعل الديكارتية تبرز برُمْتها مرةً ثانية. ليس عليك أن تكون حليفاً لمذهب التوازي لكي ترى أن هذا الاعتراض مضلل. فصاحب مذهب التوازي ليس مضطراً إلى أن يصوّر الله على أنه يكيّف مسار الأحداث العقلية والمادية على نحوٍ متواصل. فقد يكون وجهُ الأمر أن الله قد خلق، مرةً وإلى الأبد،

^{١٤} يعني التعبير اللاتيني ad hoc حرفياً: «من أجل ذلك» أي «لهذا الغرض»، أو «خصوصاً لهذا الغرض بعينه». والفرضية التحاييلية (أو العينية) هي تلك الفرضية التي تُخْتَلَق لتحسين نظرية ما تَكْشَف وجودَ شواهد مضادة لها. وتُقَدُّ «الفرضية التحاييلية» ad hoc hypothesis دائماً على مَقَاس الشواهد المضادة أو الشذوذات بغرض استيعابها داخل النطاق التفسيري للنظرية. ورغم أن الفروض التحاييلية تُستخدَم أحياناً في العلم، وتؤدي إلى نجاحات كشفية كبيرة، إلا أنها في أغلب الأحيان لا تعدو أن تكون ترقيعاً نظرياً وإطالةً لِعُمر الخطأ، وبخاصة إذا كانت مجرد خُدْع تحصينية immunization stratagem تتفادى تقويض النظرية بأن تجعل تكذيبها أمراً محالاً من حيث المبدأ. (المترجم)

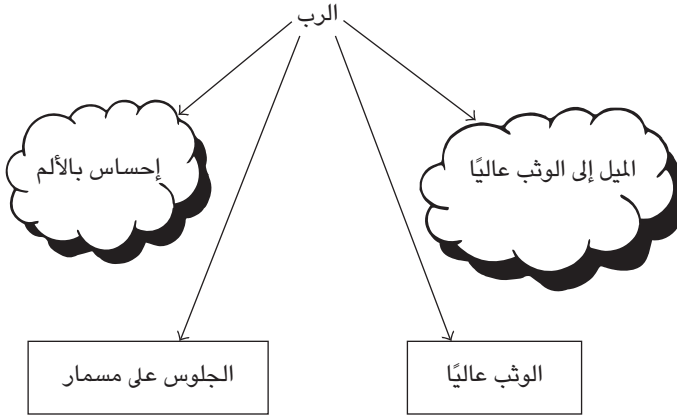
عالمًا يشتمل على جواهر مادية خاضعة لقانونٍ طبيعي ثابت وجواهر عقلية خاضعة، ربما، لقوانينٍ سيكولوجية، والعالم مصمَّم بحيث إن الأحداث في العالم العقلي تتغير مع تغير الأحداث في العالم المادي. والنموذج هنا هو نموذجُ صانعِ الساعات، الذي يصنع ساعتين متزامنتين تمامًا، تتصاحب تغيراتُهما، لا لأنهما متصلتان عِلِّيًّا، بل لأن الانضباطات الداخلية في إحدهما تعكس تمامًا الانضباطات الداخلية في الأخرى.

وحتى بهذه الصورة، فإن تَذَرُّعَ نصيرِ مذهب التوازي بالله لا يبدو تحسُّنًا كبيرًا على رواية الواقعة العجما. الحق أن الإهابة بالله هي مجرد طريقة متأنقة للقول بأن التغير المتصاحب للعقلي-المادي هو واقعةٌ عجما. فإذا كان لدينا أسسٌ مستقلة للاعتقاد بأن الله يعمل بالطريقة التي يتطلبها مذهبُ التوازي لكان للأمور أن تختلف. أما في غياب هذه الأسس المستقلة فإن التذَرُّع بالله هو تَذَرُّعٌ بـ «ديوس إكس ماكينا»^{١٥} *dues ex machina*، بحلٍّ مفتعلٍ لمشكلةٍ مستعصية.

مذهب المناسبة

يُقَيِّضُ «مذهبُ المناسبة» *occasionalism*، وهو من تنوعات مذهب التوازي، يُقَيِّضُ الله دورًا نشطًا أكبر في العالم. ويرتبط مذهبُ المناسبة في الأغلب الأعم بكتابات نيقولاس مالبرانش N. Malebranche (١٦٣٨-١٧١٥). وسأُرَكِّزُ في عرضي على مذهب المناسبة كمذهبٍ فلسفي، وأضرب صفحًا عن التفاصيل والدقائق التاريخية. تُومى نظريةُ المناسبة إلى وجود منظومتين تعملان باستقلالٍ، ولكن جنبًا إلى جنب، بنفس الطريقة التي تسير بها سيارةٌ على الطريق الرئيسي مُتَعَقِّبَةً قطارًا. ومذهب المناسبة يجعل الله مسئولًا عن وجود سلاسل الأحداث وطابعها. فعندما تجلس على مسمارٍ فإن الله يشاء حدوثَ إحساس الألم في عقلك (انظر شكل ٢-٤). وإنَّ عملَ الله في هذا المثال يشبه، وإن اعتُبرَ مختلفًا عن، العلية.

^{١٥} يعني التعبير اللاتيني *dues ex machina* حرفيًا: إلهٌ من الآلة (أي إله خارج من الآلة). فقد دأب التراجيديون اليونانيون على اللجوء إلى إله يبرز من آلة على المسرح صاعدًا من أسفل أو هابطًا من علٍّ، لكي يحل عقدةً مستحكمةً للمسرحية ليس لها أي حل آخر. ويُستخدَم التعبير للإشارة إلى اللجوء إلى أية وسيلة مصطنعة أو بعيدة الاحتمال من أجل حل مصاعب حبكة، أو حل أي مشكلة مستعصية. وفي كتابه «فن الشعر» *Ars Poetica*، يوصي هوراس الشعراء بالألا يلجئوا، بصفة عامة، إلى ديوس إكس ماكينا لحل حَبَكَتِهِمْ. (المترجم)



شكل ٢-٤

من الصعب أن نرى مذهب المناسبة تقدمًا على مذهب التوازي، ومن الصعب أن نرى أيًا منهما تحسُّنًا على الصيغة الديكارتية الأصلية للثنائية. إن النقطة المنغصّة لديكارت هي صعوبة فهم كيف يمكن للجواهر العقلية غير الممتدة أن تتفاعل عِلِّيًّا مع الجواهر المادية الممتدة. ومذهب التوازي ومذهب المناسبة يُسلِّمان بهذه الصعوبة، ويحاولان التغلب عليها بالتسليم بأن الجوهريْن العقلي والمادي لا يمكن أن يتفاعلا عِلِّيًّا، وبتقديم تفسيرٍ لمظهر التفاعل. تلك استراتيجية تبدو غير واعدة، وتبدو مجردَ ترحيلٍ للمشكلة الأصلية دون حلّها.

العِلِّيَّة^{١٦}

ربما تكون هذه الشكوى ظالمة. فمذهب المناسبة مدفوعٌ، جزئيًّا، بدَعْوَى عامةٍ عن العِلِّيَّة. ولنفترض، كما يفعل معظمُ الفلاسفة، أن العِلِّيَّة هي علاقةٌ تربط بين حدثين؛ حدث، هو العلة cause، يسبب حدثًا آخر، هو المفعول effect. فَصَرَبُكَ كرةً بلياردو بعصا البلياردو (حدث) يسبِّب تدرجَ كرة البلياردو في اتجاهٍ معين (حدث ثانٍ). والمشكلة هي أن نفهم

^{١٦} حرفيًّا: «التسبب» causation. (المترجم)

ماذا يكون «التسبيب» وما مبلغه. نحن في المعتاد نميز بين الحالات التي فيها حدثٌ يتبع حدثاً آخر أو يصحبه لا أكثر، وبين تلك الحالات التي فيها حدثٌ يُحْتَم حدثاً آخر عِلِّيّاً. ولكن ما هو أساس هذا التمييز؟ هذه هي مشكلة الرابطة العِلِّيّة: عندما تتصل أحداثٌ عِلِّيّاً، فما هي طبيعة هذه الصلة؟

أحد الأجوبة الممكنة هو أنه ليس ثمة روابط حقيقية بين الأحداث. إنْ هي إلا تَعاقبات أحداث لا أكثر. فنحن نعتبر حدثين في وضع علاقة عِلِّيّة، لا لأننا نشهد الأول يُحدث أو يحْتَم الثاني، بل لأن تَعاقبَ الحدثين يشابه التَعاقبات التي شهدناها فيما مضى. كثيراً ما يرتبط مثل هذا الرأي بديفيد هيوم David Hume (1711-1776).

لاحظْ أنه ليكون من المضللّ، وإن يكن مُغريّاً، أن تصف هذا الرأي على أنه رأي ينكر أن الأحداث مرتبطة عِلِّيّاً. إنما تعني الفكرة أن العلاقات العِلِّيّة المعينة لا تعدو الاتي: التَعاقب العِلِّي هو ببساطة مثالٌ لاطّرادٍ ما. فضرْبُ كرة البلياردو الآن (حدثٌ متزَمّن معين) يجعلها تندرج عبر الطاولة (حدث معين آخر)، في حالة ما إذا كان حقاً أنه كلما وقع حدثٌ من صنفٍ مماثلٍ للأول وقع أيضاً حدثٌ من صنفٍ مماثلٍ للثاني.

لم يكن هيوم قائلًا بمذهب المناسبة، إلا أن ملاحظاته الجهرية عن العِلِّيّة لها أثرها على فرضية المناسبة (الحق أن مالبرانش، أشهر القائلين بمذهب المناسبة، قدّم حججاً «هيومية» قبل أن يقدمها هيوم بكثير). فإذا تبخرت العلاقات العِلِّيّة إلى مجرد اطرادات، إلى تغير متصاحب لأحداثٍ من صنفٍ معين، يكون من الخطأ أن نَعُدَّ غيابَ ميكانزم أو غياب وَصلةٍ عِلِّيّة بين الأحداث العقلية والأحداث المادية مشكلةً تُذكر. وعلى العكس، ليس ثمة مثل هذهوصلات حتى بين أحداث العالم المادي. ونحن بالمناسبة كثيراً ما يملكنا الانطباع بأننا قد شهدنا روابط بين الأحداث. إلا أن هذا وفقاً لهيوم هو مجرد «إسقاط» لقناعتنا بأنه عندما يحدث حدثٌ من صنفٍ معين (ضرب كرة بلياردو بعصا بلياردو) فإن حدثاً من صنفٍ آخر (تحرك الكرة في اتجاه معين) سوف يتبع. هذه القناعة تنشأ فينا بعد أن نكون قد تهيأنا لذلك بفعل مشاهدات سابقة لتعاقباتٍ مماثلة من الأحداث.

فإذا كانت العلاقات العِلِّيّة لا تعدو أن تكون اطرادات بين أنواع من الأحداث، فليس ثمة ما هو مُشكِـلٌ أو غامضٌ في أحداثٍ عقلية تُسبّب أحداثاً مادية. وينجم مظهرُ المشكلة عن الافتراض الضمني بأن العلاقات العِلِّيّة تتطلب ميكانزماً أو وصلةً مُعترضة. فإذا تعذر اكتشاف مثل هذهوصلات فلا عجب في ذلك؛ فهي غائبة أيضاً من السلاسل

المعتادة للأحداث المادية. ومن هذه الجهة من الرأي فلا فرق بين الصورة الديكارتية للعِلِّيَّة وصورة مذهب التوازي.

أين يَفْتَرِقُ هذا عن مذهب المناسبة؟ قد يُحَاجُّ أصحابُ مذهب المناسبة بأنه في غياب رابطةٍ عِلِّيَّة، أي ميكانزم رابط أو وصلة بين العِلَل والمعلولات، يلزمنا تفسيرٌ ما لِنَمُطِ الاطرادات بين ضروب الأحداث التي نجدها في العالم. هذه الاطرادات تضم سلاسل أحداثٍ ماديةٍ خالصة، وتضم أيضًا سلاسلَ تشتمل على مكوناتٍ عقلية ومادية. فإذا كان هناك حدثٌ من صنفٍ ما متبوعًا دائمًا وأبدًا بحدثٍ من صنفٍ آخر، فليس هذا بسبب أن أحداث الصنف الأول تُحَتِّم على نحوٍ ما أو تسبِّب أحداث الصنف الثاني. فالأحداثُ مجرياتٌ منفصلة، وليس لأي حدثٍ قوَّة على أن يُحدِثَ حدثًا آخر. كيف لنا إذن أن نفسر الحقيقة الواضحة، حقيقة أن سلاسل الأحداث مُشَيِّدَةٌ ومُطَرِّدَةٌ ومنتظمةٌ بإحكام؟ إن انتظامها تَحَصَّرُهُ نظرياتٌ علميةٌ تُسَلِّم بوجود قوانينٍ طبيعية، وهو مَذخورٌ في التعميماتِ العِلِّيَّة اليومية.

ها هنا تجد صاحبَ مذهب المناسبة يستدعي الله، فإذا كانت الأحداث وقائعٌ مُنمازةٌ ومكتفيةٌ بذاتها تمامًا، فإن حدوثَ حدثٍ لا يمكن بذاته أن يفسِّر حدوثَ أي حدثٍ لاحقٍ. فحدثُ كلِّ حدثٍ هو، بمعنى مهم، شيءٌ مُعْجَزي. الله يخلق كلَّ حدثٍ «من عدم» ex nihilo. ويمكنك لكي تتصور رأيًا كهذا أن تتخيل أن العالم مقسَّمٌ إلى مراحلٍ أو حلقاتٍ زمنية لحظية (انظر شكل ٢-٥).

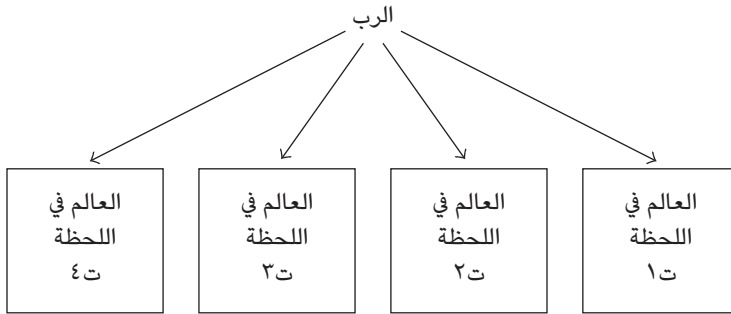


شكل ٢-٥

بوسعنا، اختياريًا، أن نتصور العالم عبر الزمن مشتملاً على تَعاقُبٍ من العوالم، كلُّ عالمٍ منها مختلفٌ اختلافاً طفيفاً عن سابقه بطريقةٍ تشبه الطريقة التي تختلف فيها كلُّ لقطةٍ على فيلمٍ سينمائي عن اللقطة السابقة لها. وفي مثالنا لكرة البلياردو، فإن ضرب

العصا للكرة ينتمي إلى حلقة زمنية (أحد العوالم)، والتدحرج اللاحق للكرة إلى حلقة زمنية لاحقة (عالم مختلف). ولا بد لكل حلقة في التعاقب الذي يشكّل ما نُعده جميعاً عالمنا أن تُخلّق «من عَدَم».

من المعتقد بعامة أنه لا يمكن لحدّث في العالم أن يعلّل وجود العالم (وجود عالم يحتوي هذا الحدّث كجزء منه). وإذا كان ما نسميه العالم متصوّراً على نحو أدق كتعاقب من عوالم مستقلة ميتافيزيقياً لَتَرْتَبَ على ذلك أنه لا حدّث في أي عالم في السلسلة يمكن أن يُعلّل لأي حدّث في عالم لاحق. إن لدينا خياراً فيما يبدو؛ يمكننا أن نقبل وجود كل عالم في السلسلة كواقعة صماء غير قابلة للتفسير، أو أن نفسر وجود السلسلة بأن نُسلّم بإله خَيْرٍ. فالله يريد مجدّداً كلّ عالم في سلسلة العوالم وفقاً لِخُطّة إلهية. بوسعنا أن نركّز قانعين بأن التعاقب سوف يحفظ صنّف النظام المعقد الذي نجده عندما ننخرط في البحث العلمي؛ لأن بوسعنا أن نثق بأن من طبيعة الرب أن يفعل ذلك (الشكل ٢-٦).



شكل ٢-٦

بُوسع صاحب مذهب المناسبة أن يُبيّن أن تسليم العالم بأن وجود عالم مفرد هو، ببساطة، واقعة صماء (واقعة ليس لها من تفسير)، هذا التفسير شيء، وشيء آخر تماماً أن تذهب إلى أن كل فرد من سلسلة مُنمّطة^{١٧} من عوالم مستقلة ميتافيزيقياً، أو من

^{١٧} أي ذات نمط أو هيئة أو شكل (patterned). (المترجم)

مراحل عالم هو واقعة صماء. فإذا لم يكن ثمة حدث في أي مرحلة يفسر حدوث هذه المرحلة أو حدوث أي حدث في أي مرحلة أخرى، فإن كل واقعة إذن هي، فيما يبدو، واقعة صماء.

افترض أنك تجد هذه النتيجة غير جذابة، وافترض أنك تقبل تصور صاحب مذهب المناسبة للعالم كسلسلة من المراحل اللحظية. إنك إذن تبدو بإزاء اختيار؛ فإما أن كل واقعة هي واقعة عجماء غير مفسرة وغير قابلة للتفسير (شكل ٢-٥)، وإما أن الله موجود ويقدم تفسيراً لكون الأشياء على ما هي عليه (شكل ٢-٦). وفي هذه الحالة، وبخلاف حالة مذهب التوازي، فإن الله يُدفع به كتفسير معقول لموقف محير بذاته. يمكنك بالطبع أن تشك في مأخذ صاحب نظرية التوازي للعلة، وأن تشك أيضاً في فكرة أن العالم سلسلة من الحلقات اللحظية المستقلة ميتافيزيقياً، ولكن عليك إذ ذاك أن تقدّم بديلاً مقبولاً.

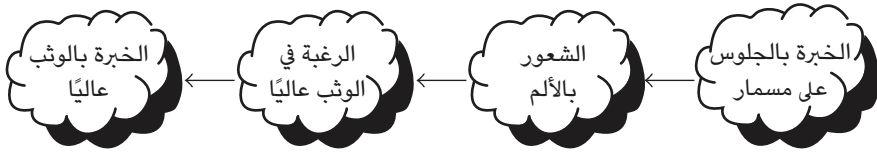
بحسب هذه التأمّلات أنها توضح أننا لا يمكننا أن نأمل في أن نقيم دعاوي حول العقول والعالم المادي دون أن نشتبك أولاً مع مجموعة من المسائل الميتافيزيقية الأساسية. فأيما قدر من المعقولة يملكه مذهب المناسبة إنما يعتمد على تصور ميتافيزيقي معين للعلة. غير أننا لن يتسنّى لنا تقييم صنف الثنائية التي لدى صاحب نظرية المناسبة قبل أن نعرّف فهمنا للخيارات الميتافيزيقية.

المثالية

يذهب مذهب التوازي ومذهب المناسبة إلى أن انطباعنا بأن العقول والأجسام موصولة علية هو وهم. أنت تقرر أن تلوح بيدك، وبالتالي تلوح بها، فيبدو لك أن قرارك أحدث تلويحاً. ولكن الأمر ليس كذلك، أو، إذا كان كذلك، فإنما هو لأن الرب يتكفل لك، في حلقة العالم اللاحقة لحلقة العالم التي تقرر فيها أن تلوح، بأن تلوح.

ولكن افترض أننا نمضي أبعد من ذلك، افترض أننا نسلّم بأنه ليس انطباع التفاعل العلي بين العقل والجسم هو وحده الوهم، بل بأن العالم المادي هو نفسه وهم! إن لدينا خبرات علينا أن نصفها كخبرات لأشياء وأحداث مادية موجودة خارج عقولنا، غير أن هذه لا تعدو في الحقيقة أن تكون أحلاماً أو هلاوس مرعبة وممتدة. صحيح أن الأنشطة اليومية تفتقد الطابع الحلمي المميز للأحلام، ولكن ما ذلك إلا لأن الخبرات اليومية أكثر انتظاماً وإطراًداً، وأقل هوادة.

هذه الوجهة من الرأي، «المثالية» idealism، ترى إلى العالم على أنه مكوّن حصراً من العقول ومحتوياتها. (ثمة ضربٌ من المثالية، يُسمّى «الأناوَحِدِيّة»^{١٨} solipsism، يرى أن العالم هو مجرد عقلٍ واحد — عقلي أنا — ومحتوياته.) ليس هناك أشياء أو أحداث مادية غير عقلية، ومن ثم ليس هناك تفاعلات عِلِّيّة مزعجة بين العقول وبين أشياء مادية غير عقلية، ليس هناك توازٍ غامض بين عالمين، عقليٍّ وماديٍّ، مستقلّين. ونحن نفسّر الاطراد والنظام الذي نجده في خبراتنا لا بالإحالة إلى عالم مادي مطّرد ومنتظم، بل بالإحالة إلى الطبيعة الباطنة للعقول (شكل ٧-٢)، أو بافتراض أن النظام يكفله ربٌّ خَيْرٌ يضمن أن تحدث أفكارنا في أنماطٍ منتظمة، وبالتالي قابلة للتنبؤ (شكل ٨-٢). (الفيلسوف الأيرلندي والكاهن الأنجليكاني جورج باركلي George Berkeley (١٦٨٥-١٧٥٣) هو أشهر نصير للرأي الأخير.)

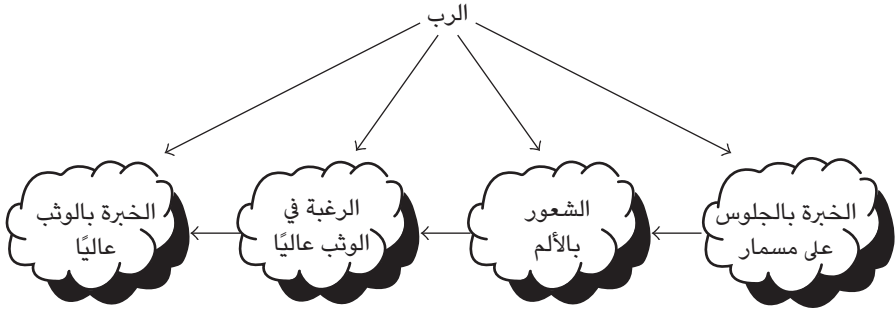


شكل ٧-٢

تتحلّى المثالية بميزة إنقاذ المظاهر^{١٩} saving the appearances. فإذا صَحَّت المثالية فلن تختلف خبراتنا بأي حال عما كانت قميئة أن تكونه إذا ما كان العالمُ مأهولاً بأشياء

^{١٨} الأناوَحِدِيّة (مذهب الذات الوحيدة) solipsism: هي أقصى تطرف للمثالية الذاتية، ومفادها أن ليس بِمُكْنَة العقل أن يعرفَ إلا خبراته الخاصة؛ ومن ثم لا يمكنه إثبات الوجود الموضوعي لأي شيء خارج العقل. والصيغة الميتافيزيقية لهذا المذهب هي أنه لا توجد إلا ذاتي وحدها (أي عقلي وحده) وإدراكاتها وحالاتها الواعية. فكل الأشياء المادية، فضلاً عن كل الأشخاص الآخرين، يتوقف وجودها على وعيي. (المترجم)

^{١٩} تعود فكرة «إنقاذ المظاهر» إلى شرح سيمبليسيوس في القرن السادس لكتاب أرسطو «في السموات» De Caelo. وبشيءٍ من التبسيط يعني إنقاذ المظاهر أن الفرضيات hypotheses التي تفسر المظاهر ليست من أجل هذا السبب صادقة بالضرورة. ووفقاً لهذا التصور، فإن من الجائز لفرضيتين متناقضتين



شكل ٨-٢

مادية. فالمثالية لا تتضمن أن ما يبدو لنا أشياء مادية ممتدة صلبة ستتخذ هيئة شبكية، بل ستكون لنا، على العكس، خبرات بأشياء ممتدة صلبة وامتدادات مكانية تمامًا مثلما نفعل أحيانًا في الأحلام.

هَبْ أنك شرعت في تنفيذ المثالية بإجراء تجارب مصممة لكي تثبت وجود أجسام مادية مستقلة عن العقل. قد تكون هذه التجارب فجّة — كما في حالة ركل دكتور جونسون حجرًا مُعلنًا: «هكذا أفند باركلي»^{٢٠} — وقد تكون متطورة، كأن تنشر مجسّات

أن تفسر، أي تنقذ، كلٌّ منهما المظاهر، مثلما فعلت كل من نظريتي بطليموس وكوبرنيكوس في الكون. ولا ننس أنه حتى زمن الثورة الكوبرنيقية كان الفهم السائد للفرضية على نطاق عريض هو «قضية، لا يهم أكانت صادقة أم كاذبة، قُصِدَ بها أن تنقذ المظاهر. كل ما يهم هو أيتهما هي الأبسط والأكثر ملاءمةً للأعراض العملية» (David Lavery, Encyclopedia Barfieldiana, Owen Barfield, entry: saving the appearances). (المترجم)

^{٢٠} في كتابه «رسالة في مبادئ المعرفة البشرية»، يذهب جورج باركلي إلى أن العالم المادي ليس له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه، وأن العقول وما تشتمل عليه من أفكار هي وحدها الحقيقة. فوجود العالم الخارجي متوقف على وجود العقل الذي يدركه، فإن لم يكن عقلٌ مدرك لما كان هناك عالم مادي. إن وجود الشيء هو كونه مدركًا *esse is percipi*. يقول باركلي إن ما يُقال عن الوجود المطلق لأشياء غير مفكرة، وبلا أي علاقة بكونها مدركة، هو بالنسبة لي شيء لا يمكن فهمه على الإطلاق، ولا هو بممكن أن يكون له أي وجود خارج العقول أو الأشياء المفكرة التي تدركها. إن الرأي السائد بأن المنازل والجبال والأنهار وكل الموضوعات المحسّة لها وجود واقعي بمعزل عن كونها مدركة إنما

مُكَلَّفَةٌ لكي تتعرف على الجسيمات المادية التي يُبَيِّنُنا العلمُ بأنها اللَّبَنَاتُ البنائية لِوِاقِعٍ مستقل عن العقل.

هنا سَيُبَيِّنُ المِثَالِيُّ أنَّ التجريب (إجراء التجارب experimentation) عبارة عن تنظيم موادٍّ من أجل أن تُنتِجَ ملاحظات معينة. فَركُّكُ الحجرِ يقدِّم دليلاً لملاحظاتٍ ناصعاً جداً على أن الحجر موجود. وملاحظة العالم لخطٍّ معين في غرفة بخار يقدِّم دليلاً غير مباشر بعض الشيء على أن أحد جسيمات ألفا قد مرَّ خلال الغرفة. غير أن الملاحظات هي خبرات واعية، ومن ثم، فهي لا تحملنا خارج العقل. كما أن أدواتنا التجريبية — الأحجار وغرف البخار وما شابه — ليست، إذا كان المِثَالِيُّ على حق، ليست أقل عقلية. فماذا يكون الحجر

ينطوي على تناقض واضح. فماذا عساه أن تكون تلك الموضوعات غير الأشياء التي ندركها بالحس؟ وماذا تُرانا ندرك غير أفكارنا نحن وإحساساتنا؟ كل أشياء الوجود ليس لها ديمومة بدون عقلٍ يُدركها. والقارئ يكفيه للاقتناع بذلك أن يتأمل، ويحاول في فكره أن يفصل وجودَ شيء محسوس عن كونه مدرِّكاً، مما سبق يتضح أنه لا يوجد أي جوهر سوى الروح أو ذلك الذي يدرك. ولإكمال البرهان على هذه النقطة، دعونا ننظر في الكيفيات المحسَّة مثل اللون والشكل والحركة والرائحة والطعم ... إلخ، أي الأفكار المدرَّكة بالحواس. والآن، أن توجد فكرة ما في شيء لا يدرك هو تناقض واضح؛ لأن امتلاك فكرة هو إدراك. إذن حيثما وُجد اللون والشكل ... إلخ فثم بالضرورة مَنْ يدركه. وعليه، فمن الجلي أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهر غير مفكر تتعاقب عليه هذه الأفكار. ولعلك تقول: حسن، ولكن رغم أن الأفكار نفسها لا توجد بدون العقل، فليس ما يمنع أن تكون هناك أشياء شبيهة بها، أشياء تكون هذه الأفكار نسخاً أو تمثيلات لها، وأن هذه الأشياء موجودة بمعزل عن العقل في جوهر غير مفكر. وللدرد على ذلك أقول إن الفكرة لا تشبه إلا فكرة، اللون أو الشكل لا يمكن أن يشبه إلا لوناً آخر أو شكلاً آخر. فإذا أنعمنا النظر في أفكارنا فسنجد أن من المحال علينا أن نتصور تشابهاً إلا فيما بين أفكارنا. وإنني لأتساءل مرة ثانية فيما يتعلق بالأشياء الأصلية أو الخارجية التي يُفترض أن هذه الأفكار تمثيلات لها: هل هذه الأشياء ذاتها قابلة للإدراك أم لا؟ فإذا كانت كذلك فقد صح قولِي بأنها أفكار، أما إذا قلت بأنها غير قابلة للإدراك فإنني أناشدك بالله كيف يكون هناك معنى لأن نقرر أن لوناً ما يشبه شيئاً لا تمكن رؤيته، أو أن شيئاً صلباً أو ليناً يشبه شيئاً لا يمكن لمسه ... إلخ. وحتى الصفات الأولية، كالامتداد والشكل والحركة والسكون والصلابة وعدم قابلية الاختراق والعدد، تلك الصفات التي يفرقونها عن الصفات الثانوية الذاتية، ويرَوْنَ أنها صور أو نماذج للأشياء موجودة بمعزل عن العقل في جوهر غير مفكر يسمونه «المادة»؛ حتى هذه الأفكار الأولية ليست، في ضوء ما أثبتناه سابقاً، غير أفكار موجودة في العقل، والفكرة لا يمكن أن تشبه إلا فكرة أخرى؛ وبالتالي فلا هي ولا نماذجها الأصلية يمكن أن توجد في جوهر غير مدرِّك، وعليه فمن الواضح أن الفكرة ذاتها الخاصة بما يُسمى «المادة» أو «الجوهر الجسمي» تنطوي في داخلها على تناقض. (المترجم)

أو غرفة البخار غير شيء يبدو بطريقة معينة، ويُحَسُّ بطريقة معينة، ويُسمَع بطريقة معينة ... إلخ. ولكن الأشكال والإحساسات والأصوات لا تعدو أن تكون حالات حسية. يَخْلُص المثاليُّ من ذلك إلى أن التجربة لا يمكن أن تقدم لنا أسساً لاستنتاج وجود أي شيء غير عقلي.

من المؤكد أن المثالية تُغَطِّي الأسُس، فهي تزيل المشكلات المتعلقة بالتفاعل العِلِّي بين العقول والعالم المادي. وهي تفعل ذلك بطريقةٍ تجتنب متاعبَ مرتبطةً بمذهب التوازي ومذهب المناسبة. فالمثالية إذا فَهِمَت على نحو صحيح متسقةٌ مع كل الأدلة التي يمكن أن نمتلكها، فضلاً عن أنها تتمتع بنوعٍ من البساطة الأنيقة^{٢١} من الصنف الذي يَحْظَى بالتقدير في العلوم. لا تُسَلِّم المثالية إلا بالعقول ومحتوياتها، وتفسّر جميع الظواهر بالاحتكام إليها (أي إلى العقول ومحتوياتها) دون اللجوء إلى أسئلة مضطربة عن أشياء وأحداث مادية خارج العقل.

وحتى باعتبار ذلك، فإن معظمنا يجد المثالية صعبةً الابتلاع. قد يعود ذلك جزئياً إلى أن المثالية فيما يبدو تتخذ المَخرَج السهل. فالمثالية تفسر المظاهر بأن تُوَحِّد المظاهر مع الواقع. إلا أن معظمنا يُعَرِّب عن أمله باحتمال وجود طريقةٍ ما لإبقاء التمييز، وتوفير عقولنا ومحتوياتها مع عالمٍ مادي غير عقلي. قد نكون في النهاية مضطرين لقبول المثالية، ولكن إلى أن نُضطر لقبولها، فإن بوسعنا أن نستمر في التماس بدائل أقلّ درامية.

العقل والمعنى

بعد أن قلتُ هذا، ينبغي أن أشير إلى أن المثاليين في العادة لم يقدموا المثالية ببساطة كبديل للثنائية الديكارتية. في القلب من معظم ضروب المثالية تَقْبَع نظرةٌ عن معنى ومحتويات

^{٢١} سوف نَعْرِضُ لمبدأ البساطة، والاقتصاد، ونصل أوكام، بتفصيل مناسب في موضعه. ويكفي القارئ الآن أن يعلم أن معظم الفلاسفة والعلماء «يُسَلِّمون» بأنه بافتراض تساوي بقية الأشياء (ceteris paribus)، فإن النظريات الأبسط هي الأفضل. أما البساطة التراكييبية، أو «الأناقة» elegance، فتقيس عدد، ووجازة، المبادئ الأساسية للنظريات. وأما البساطة الأنطولوجية، أو «الاقتصاد» parsimony، فيقيس عدد أنواع الكيانات التي تفترضها النظرية (موسوعة ستانفورد الفلسفية، مادة «بساطة» simplicity). (المترجم)

أفكارنا. يُحاجُّ المثاليون بأن الآراء المتعارضة، الآراء التي تميز تمييزاً حاداً بين العقول ومحتوياتها من جهة، والعالم المستقل عن العقل من جهة أخرى، هي آراء غير مترابطة بكل معنى الكلمة. وهي بالطبع لا تجبُّها بانعدام ترابطها للتو واللحظة، ولكننا ما إن نفهم ما هو متضمَّن في عملية امتلاك فكرة معينة حتى يتسَنَّى لنا أن نرى أن مثل هذه الآراء هي لغوٌ لا معنى له، وأنها لا يمكن التفكير بها أصلاً. وصفوة القول أنه ليس ثمة من خيار، وليس ثمة من بديلٍ عن المثالية.

هذه دعوى شديدة. ولو صَحَّت لكانت المثالية منيعَةً لا تُنال. ولكن ليس هذا مكان فحص حجج المثالي بالتفصيل. فلننظر بالأحرى إلى صيغة انسيابية لنوع الحجة التي قد يُهَيَّب بها المثاليون.

وخطُّ الحجة الذي في ذهني هو ما قدَّمه باركلي. لم يكن باركلي مهتماً بإثبات أنه ليس هناك في الحقيقة عالمٌ ماديٌّ بل هناك عقولٌ ومحتوياتها، أو بإثبات أن المثالية تتمتع بمزايا ميتافيزيقية معينة فوق منافساتها الثنائية. فهدفُ باركلي هو أن يُثبِت أنه في التحليل النهائي ليس ثمة منافسات خطيرة للمثالية. يذهب باركلي إلى أنه عندما يتظاهر الفلاسفة بالحديث عن عالمٍ مادي فإنهم يحاولون الحديث عن شيءٍ لا يمكن تصوُّره البتة، بل إن الحديث الفلسفي عن عالمٍ مادي مستقل عن العقل ليس حديثاً عن أي شيء على الإطلاق. ومن ثم فإن الفرضيات الثنائية ليست زائفة فحسب أو غير مقبولة، بل هي عديمة المعنى تماماً.

يقول باركلي انظرُ فيما نتحدث (أو نفكر) عنه عندما نتحدث عن أشياء مألوفة؛ الموائد، الأحجار، القطط. إننا نتحدث (أو نفكر) عن أشياء تبدو وتُسمع وتُذاق وتُشم وتُحس على نحوٍ معين. ولكن هيئة الأشياء وصوتها ومذاقها ورائحتها ولمسها؛ ليست خارجنا، ليست خارج عقولنا. فهي، ببساطة، خبراتٌ من أصنافٍ مميزة معينة. نحن بطبيعة الحال نميز، بصفة عامة، بين خبراتنا بالأشياء وبين الأشياء، إلا أن باركلي ينبري ليبين لنا أن هذا تمييزٌ فارغ.

هَبْ أنك الآن تدرك ثمرة طماطم ناضجة في ضوء الشمس الساطع. إن لديك خبرةً بصريةً معينة من صنفٍ مستديرٍ أحمر. وإذا أمسكت بالطماطم وقطمتها فستكون لديك خبرةٌ إضافية لمسية وشمية وذوقية وسمعية؛ إذ إن لها ملمساً ورائحة، ولها عند قطعك إياها مذاقاً معيناً وصوتاً معيناً. يُحاجُّ باركلي بأن أفكارك عن الطماطم لا تزيد على هذه المظاهر الحسية. فأنت إذ تفكر في الطماطم فإن فكرك يتعلق بشيءٍ يبدو ويُحس ويُشم

ويُذاق ويُسمَع على نحو معين. ولكن الهيئة والملمس وما إلى ذلك لا تعدو، حين نفهمها على وجهها الصحيح، أن تكون كـيفياتٍ خبراتٍ واعية، والخبرات الواعية ظواهر عقلية. أفكارنا عن الطماطم إذن ليست في النهاية أكثر من أفكار عن أحداث عقلية مميزة. ولكن ليس ثمة معنى لأن تفترض أن الأحداث العقلية (يسمىها باركلي «الأفكار» ideas) يمكن أن توجد خارج العقل. أفكارنا عن الطماطم إذن هي في الحقيقة أفكار عن مجريات عقلية؛ خبرات واعية من صنفٍ معين وقعت لنا أو قد تقع لنا تحت الشروط الصحيحة. يُنبئنا الفلاسفة أن هذه الخبرات تُطابق (تُناظر)، وتتسبَّب عن، طماطمة مستقلة عن العقل قائمة «هناك». إلا أننا حين نفحص فكرتنا عن الطماطم لا نجد غير خبرات، ولا نجد أي شيء يضاهي تعبير «طماطم مستقل عن الذهن». إذن تعبير «طماطم مستقل عن الذهن» فارغ من الدلالة، شأنه في ذلك شأن «أفكار خضراء لا لون لها». بوسعك أن تقول هذه الكلمات، ولكنها لا تدل على شيء. بوسعك أيضاً أن تُضمِّر فكرة قد تصفها بأنها فكرة عن أفكار خضراء لا لون لها، إلا أنك بفعلك هذا إنما تُضمِّر فكرةً فارغةً، فكرةً بلا مضمون.

ربما يخطر لك أن هناك جواباً واضحاً عن هذا الخط من الاستدلال. ستقول إن بوسعنا طبعاً أن نفكر في طماطمة مستقلة عن الذهن، ولا أسهل من ذلك. فالتماطم المستقل عن الذهن يماثل خبراتنا بالطماطم؛ فهو أحمر وكروي وحمضي. وبإمكاننا أن نفكر في طماطمة مستقلة عن الذهن بأن نضمِّر أفكاراً عن ضروب الخبرة الواعية التي تقع لنا عادةً في وجود الطماطم، ونضيف إلى هذه الأفكار فكرة أن هذه أفكار عن شيء ما خارج العقل، شيء خارج خبراتنا.

يرفض باركلي هذه النقلة. ويُحاجُّ بأن الخبرات لا يمكن أن تماثل إلا خبرات. فحين أشرعُ في تحيُّل طماطمة مستقلة عن الذهن فأنا أستدعي أولاً إلى الذهن خبرات معينة، ثم أطرح منها أنها خبرات. يحاج باركلي بأن هذا لا معنى له، وأنه أشبه بأن نستدعي في الذهن فكرة مثلث، ثم نطرح من هذه الفكرة أنه ذو ثلاثة أضلاع، فلا تبقى لدينا إلا فكرة فارغة. صحيح أن لدينا، بعد، ألفاظاً: «طماطم غير مدرّك»، «مثلث بلا أضلاع ثلاثة»؛ ألفاظاً خلوّاً من الدلالة. ولكن الفلاسفة، في الحالة السابقة على الأقل، لم يلاحظوا ذلك. لقد ثرثروا حول عالم مستقل عن الذهن بنفس الطريقة التي قد يثرثر بها طفل حول مثلث غير ثلاثي الأضلاع.

رغم أن النتيجة (عالمٌ من الأشياء المادية قائم خارج العقل هو شيء غير متصورٍ على الإطلاق) تبدو شططاً، فإن باركلي يُصر على نقطة سبق ذكرها من شأنها أن تهوّن

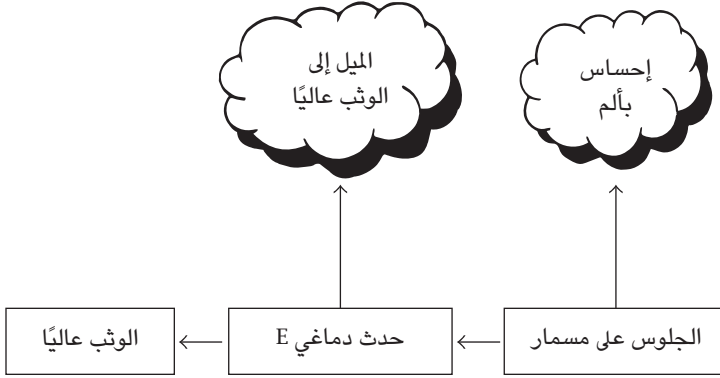
الصدمة. هَبْ أن المثالية حقٌّ، وأن كل ما يوجد هو العقول ومحتوياتها. فماذا عساه أن يختلف في خبراتنا اليومية عما تكونه هذه الخبرات لو أن المثالية كانت باطلاً؟ الجواب عند باركلي وغيره من المثاليين هو أن لا شيء سوف يختلف اختلافاً ملموساً. فإذا صحَّ ذلك، فمن الصعب أن نتهم المثاليين بدحض التوقعات المعتادة. فالذي ينكره المثاليون هو، ببساطة، تأويلٌ فلسفي معين لهذه التوقعات، فالمثاليون إذ ينكرون الأشياء المادية يؤكدون أنهم لا ينكرون الموائد والأشجار والمجرات وما شابه، بل يرفضون فكرة أن «مائدة» و«شجرة» و«مَجَرَّة» تُسمَّى أشياء مادية مستقلة عن الذهن، فهذه الحدود في حقيقة الأمر تُسمَّى مجموعات من الخبرات الحقيقية والممكنة.

رغم غرابتها الظاهرية، فإن المثالية مشهورة بأنها عنيدة يصعب التصدي لها. وبدلاً من ترديد الحجج المضادة للمثالية بالتفصيل، فإنني أقترح أن نمضي قُدماً ونعرض آراءً بديلة، فقد يتبين لنا أن ثمة وجهاً لتفضيل رأيي منها أو أكثر على المثالية، رغم عدم وجود صدوع واضحة في درع المثالية. وجهة نظري الخاصة هي أن المثالية تمثل نوعاً من الكلال، فالمثالي إذ يعجز عن التوفيق بين العقول والعالم المادي ينسحب من المباراة، ويضع العالم المادي داخل العقل.

مذهب الظاهرة الثانوية (المصاحبة)

يُصَوِّر ديكارت العقولَ على أنها متفاعلةٌ علّياً مع العالم المادي؛ فالأحداث في العالم المادي تُنتج خبراتٍ في العقول، والأحداث العقلية تُنتج حركاتٍ جسمية. وقد رأينا أن هذا النوع من التفاعل العلّي ذي الاتجاهين يصعب التوفيق بينه وبين القناعة بأن العالم المادي مكتفٍ بذاته علّياً؛ فَعِلُّ كلِّ حدثٍ مادي هي عِلْلٌ ماديةٌ حصرياً. افترض رغم ذلك أننا نسلّم بأن العالم المادي «مغلقٌ علّياً» causally closed ولكنه يسمح بإمكانية أن تكون للأحداث المادية نواتجٌ عقلية. فتكون الأحداث العقلية موجودة، وهي معلولاتٍ لِعِلْلٍ ماديةٍ معينة، ولكن ليس لأي حدثٍ عقلي معلولٌ مادي؛ فليس ثمة حدث عقلي يعطل السلاسل العلّية في العالم المادي. فالأحداث العقلية هي «ظواهرٌ ثانوية» (مصاحبة) epiphenomena، أفرعٌ أو «آثارٌ جانبية» للظواهر المادية، أما هي ذاتها فلا تُنتج أيّة معلولاتٍ من أي نوع (انظر شكل ٢-٩).

يرى أصحاب مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism، إذن، أن الظواهر العقلية (الخبرات الواعية مثلاً) هي نواتج ثانوية أو آثار جانبية لمنظوماتٍ جسمية



شكل ٢-٩

معقدة. وهي في هذا الشأن تشبه دخاناً تُنتِجُه قاطرة، أو تشبه الظل الذي تلقيه كرة بلياردو تتدحرج عبر طاولة بلياردو، أو تشبه الصرير الذي يُحِدْثُه زوجٌ جديد من الأحذية. إن الدخان، والظل، والصرير، لا تلعب أي دورٍ علِّيٍّ في عمل المنظومات التي تُنتِجُها. الدخان والظل والصرير هي بالطبع ظواهر مادية، ولها بالتالي بعض التأثيرات الفيزيائية؛ فالدخان يجعل عينيك تحتقنان، والظل يغيّر توزيع إشعاع الضوء في المنطقة التي يسقط عليها، والصرير يُنتِج ذبذباتٍ دقيقةً في طبلة أذن العابرين. أما الظواهر العقلية فهي، على النقيض، لا معلولات لها من أي نوع، مادية أو عقلية.

يبدو مذهب الظاهرة الثانوية متحدياً للخبرة العامة. إن من المؤكد أن شعورك بالألم حين تقرب يدك من النار هو ما يتسبب في سحبك إياها. ومن المؤكد أن تفكيرك وقرارك اللاحق بالحصول على شطيرة برجر كنج هو ما يقودك إلى أن تهوي إلى برجر كينج. ورغم ذلك، فوفقاً لمذهب الظاهرة المصاحبة، فإن كل الفعل العِلِّي في هذه الحالات تفعله أحداثٌ في جهازك العصبي. قد يكون لهذه الأحداث نتائج من خبرات شعورية معينة، كنتاج ثانوي، إلا أن الخبرات الشعورية خاملةٌ علِّيًّا. وهي إن تزيّت في الظاهر بثوبٍ علِّيٍّ فَلأنّها مسببةٌ بـ — وبالتالي مصاحبةٌ دائماً لـ — أحداثٍ مادية هي ذاتها تُحدِث معلولاتٍ مختلفة. افترض أن ارتخاء حزام المروحة قد تسبّب في سخونة سيارتي وفي حدوث صريرٍ مميزٍ في آنٍ معاً. إن الصرير يصاحب، ولا يسبّب، السخونة. هكذا الأمر في الظواهر العقلية بعمامةٍ وفقاً لمذهب الظاهرة المصاحبة.

إذن واقعة (إذا كانت واقعة) أنك يُحَيَّل لك كأن حالات عقلك تُحْدِثُ فارقاً عِلِّيَّاً، هي واقعة متسقة تماماً مع صدق نظرية الظاهرة المصاحبة. فحين تقرر أن تحوز على شطيرة برجر كنج، ثم تحوز لاحقاً عليها، يكون لديك الانطباع المحدد بأن قرارك قد سَبَّبَ حيازتك (أو على كل حال، أنه أسهم في حدوث هذا الحدث المادي). إن بوسعك بالتأكيد أن تعتمد، اعتماداً لا يخيب، على تَحَرُّكِ جِسْمِكَ بطريقة تعكس قراراتك. وسيكون حقاً أنك لو لم تقرر أن تحوز على شطيرة برجر كنج لما كنتَ فعلتَ ذلك، إلا أنه لا يترتب على ذلك أن قراراتك — وهي ضروب من الحدث العقلي — تَحَرُّكُ أي شيء. فإذا صَحَّتْ نظرية الظاهرة المصاحبة فإن سبب تَحَرُّكِ جِسْمِكَ هو حدثٌ عصبِيٌّ ما. هذا الحدثُ العصبي لديه، كمعلولٍ مساعِدٍ محتوم، قرارٌ، تماماً مثلما أنه في شكل ٢-٩ يُنتِجُ الحدثُ العصبي E كلاً من الميل إلى الوثب والوثب اللاحق.

وقد وجد علماء الأعصاب مذهبَ الظاهرة الثانوية جذاباً في بعض الأحيان؛ ذلك أن بوسعنا في دراسة عمل الدماغ، إذا سلمنا بمذهب الظاهرة الثانوية، أن نضرب صفحاً عن كيفيات الظواهر العقلية تماماً، ونركز حصرياً على الآليات والعمليات الجسمية. فإذا كانت الظواهر العقلية ظواهرَ ثانوية، فهي إذن غير قابلة للكشف (اللهم إلا من جانب مَنْ تقع لهم)، ولا يمكنها أن تُحْدِثَ فارقاً لأي شيء يحدث في العالم المادي. من شأن ذلك أن يُطْلِقَ يدَ علماء الأعصاب في استكشافِ أسرارِ الدماغ دون أن يكرثوا أنفسهم بالتفاصيل المضطربة للخبرة الشعورية.

إلا أن مذهب الظاهرة المصاحبة يواجه عدداً من المصاعب؛ فأولاً: طبيعة العلاقات العِلِّيَّة من المادي إلى العقلي ليست تامةً الواضوح بحال. يُسَلِّمُ معظمُ الفلاسفة بفكرة قيام علاقاتٍ عِلِّيَّة بين الأحداث، ويؤكد صاحب مذهب الظاهرة الثانوية أن بعض الأحداث المادية يُسَبِّبُ أحداثاً عقلية، بينما لا تُسَبِّبُ الأحداثُ العقليةُ شيئاً. قد يخطر للمرء أنه لا ضير في إجازة أن يكون بإمكان الأحداث العقلية أن تُسَبِّبَ أحداثاً عقليةً أخرى، فالأحداث العقلية بعد كل شيء (وفقاً لصاحب مذهب الظاهرة الثانوية) ليس لها معلولات مادية، ومن ثم فالعلاقات العِلِّيَّة بين الأحداث العقلية لن تشكّل تهديداً للتكامل العِلِّي للعالم المادي. إلا أن هذا الاحتمالَ ناشِئٌ عن الصورة الأعرض لدى صاحب مذهب الظاهرة الثانوية. فإذا كان بِمُكْنَةِ الأحداث العقلية نفسها أن تُسَبِّبَ أحداثاً عقليةً لأمكن لبعض الأحداث العقلية، إذن، أن تكون لها حياةٌ خاصةٌ بها. إلا أنه من صميم مذهب الظاهرة الثانوية أن الأحداث العقلية نواتجٌ ثانويةٌ للأحداث المادية.

علينا إذن أن نفترض أن الأحداث العقلية، وإن تكن هي ذاتها خاملةً عِلِّيًّا، مسببة بالأحداث المادية. إلا أن مثل هذه العلاقات العِلِّيَّة المسدودة تختلف عن العلاقات العلية الاعتيادية. ففي حالة العِلِّيَّة المادية الاعتيادية تكون الأحداث معلولات (لأحداث سابقة) وعِللاً (لأحداث لاحقة)؛ لذا فإن التفاعلات العِلِّيَّة التي تتضمن أحداثاً عقلية تبدو مختلفة جداً عن تلك التي نصادفها في مكان آخر من العالم. ليس هذا في حد ذاته اعتراضاً على مذهب الظاهرة الثانوية، إنه مجرد نتيجة مترتبة على تصور صاحب مذهب الظاهرة الثانوية للأحداث العقلية. ورغم ذلك، فمن الواضح أنه إذا أُتيحت لنا وجهة نظر بديلة تفسر ما فسّرتَه نظرة الظاهرة الثانوية دون لجوءٍ إلى صنفٍ خاص من العلاقة العِلِّيَّة، فستكون هذه الوجهة من الرأي مفضّلةً عليها.

هذه الطريقة من التفكير تستحضر «مبدأ الاقتصاد» principle of parsimony أو «نصل أوكام» Ockham's Razor (نسبة لوليام الأوكامي William of Ockham ١٢٨٥-١٣٤٧). يناشدنا نصل أوكام «ألا نُكثِر من الكيانات دون ضرورة».^{٢٢} والفكرة هي أن التفسيرات الأبسط والأكثر اقتصاداً للظواهر، تلك التي تُحجَم عن إدخال أنواع جديدة من الكيانات أو العمليات، مفضّلة على منافساتها الأقل بساطة. إن فكرة «البساطة» simplicity العاملة هنا مشهورة بأنها صعبة التّبيان. وليس ثمة ضمان، بطبيعة الحال، بأن العالم مكانٌ بسيط. على أن مثل هذه الأمور ينبغي ألا تحتبسنا. لقد قدّر علينا أن نحكم على النظريات المتنافسة وفقاً لمناقبها. وبوسعنا أن نأخذ نصل أوكام لا كمبدأ يُخبرنا كيف ينتظم العالم، بل كمبدأ يَحْتُنُّنا على أن نضع عبء البرهان burden of proof على أنصار النظريات «الأقل بساطة». فإذا كان ثمة بديل لمذهب الظاهرة الثانوية يجتنب العلاقات العلية المسدودة، فإن عبء البرهان يقع من ثم على نصير مذهب الظاهرة الثانوية لكي يُقنِعنا بأن مذهب الظاهرة الثانوية يقدم لنا رغم كل شيء تفسيراً أفضل للظواهر.

^{٢٢} Entities should not be multiplied beyond necessity (entis non sunt multiplicanda praeter necessitatem). هذا ما ينص عليه «نصل أوكام» الشهير. وسوف تأتي للحديث عنه بتفصيل مناسب عندما نعرّض لـ «نظرية الهوية» في الفصل القادم. (المترجم)

الثنائية اللاديكارتية

تتضمن الثنائية الديكارتية، كما وصفتها، عددًا من المكوّنات؛ أولاً: العقول والأجسام المادية تؤخذ على أنها جواهر متميزة. ثانياً: العقول والأجسام المادية يُفترض أنها تتفاعل عِلِّيًّا، وهذا التفاعل يمضي في كلا الاتجاهين؛ فالأحداث العقلية تُسبب الأحداث المادية وتتسبب بها. وقد رأينا أن بوسعنا أن نبدأ بالثنائية الديكارتية ونُعدّل عناصرَ معينة لكي ننتج تصوراتٍ جديدةً للعقول وعلاقتها بالعالم المادي، فأصحاب مذهب التوازي ومذهب المناسبة ينكرون أن العقول تتفاعل مع الأجسام المادية. والمثاليون يرفضون الجوهر المادي ومعه فكرة تفاعل العقل-الجسم. وأصحاب مذهب الظاهرة الثانوية ينكرون الجواهر العقلية ولكنهم يقبلون الأحداث العقلية كناتج ثانوية خاملة عِلِّيًّا لأحداثٍ تتضمن جواهر مادية.

على أن هناك مكوّنًا ثالثًا لوجهة النظر الديكارتية. إذ تتميز الجواهر العقلية والمادية بصفاتٍ فريدة؛ فالعقول جواهرٌ مفكرة، والأجسام جواهرٌ ممتدة. فليس ثمة جسمٌ ماديٌّ يفكر، ولا عقلٌ ممتدٌ مكانياً. افترض أننا أبقينا على مكوّنين للثنائية الديكارتية ورفضنا هذا المكوّن الثالث. وفقاً لمثل هذه الوجهة من الرأي سنُعدّل العقول والأجسام جواهرٌ مُنمازةٌ قادرةٌ على التفاعل العِلِّي، إلا أن العقول قد تمتلك خواصّ كان ديكارت خليقاً أن يقصّرَها على الأجسام المادية.

لماذا ينجذب الجميع بالضرورة لمثل هذه الوجهة من الرأي؟ أحد أسباب ذلك أنه بقبول أن العقول يمكن أن تكون ممتدةً مكانياً تغدو فكرة أنها تتفاعل عِلِّيًّا مع الأجسام المادية أقلَّ غموضاً. ويمكننا أن نشرّع في فهم ما هو على المحك هنا بأن ننظر أولاً بتمعنٍ أكثر في المبادئ التي نتخذها في تمييز الجواهر.

تصوّر قارباً مصنوعاً من ألواحٍ خشبية؛ كيف يتعلق القاربُ بمجموعة الألواح؟ من المُعْري أن تفكر أن القارب ما هو إلا مجموعة الألواح (لا أكثر). فالقارب بعد كل شيء يمضي حيثما تمضي مجموعة الألواح، ويَزِنُ ما تَزِنُه مجموعة الألواح، فإذا ما اشتريت القارب فأنت بذلك تكتسب مجموعة الألواح. ثمة تقليدٌ طويلٌ في الفلسفة يبدأ من أرسطو (384–322 BC) Aristotle يرفض هذه الصورة. تتميز الجواهر المعتادة أحدها عن الآخر بشرطيّ التفرد والدوام. يخبرنا هذان الشرطان في الحقيقة بما يُعد شيئاً أو جوهراً معيناً، وأي صنوف من التغير يمكن أن يمر بها دون أن يتوقف عن الوجود. انظر في مجموعة الألواح التي تشيّد القارب، افترض أنك تُزيل لوحاً من المجموعة وتحرقه وتستبدل به لوحاً

جديدًا (مثلما قد تفعل حين تجدد القارب). إذ ذاك لا تعود المجموعة موجودةً، فقد حُلَّت محلّها مجموعةٌ تختلف عن المجموعة الأصلية في أحد الألواح، مجموعة جديدة. غير أن القارب يبقى بعد هذا التحول، لقد غَيَّرَت القاربَ ولم تدمره. تَخَيَّل الآن أنك تفك القاربَ وتستخدم الألواح في بناء تسقيفة خَلَوِيَّة، فتَبَقَى المجموعة ولا يبقى القارب.

هذا الخط من الاستدلال يتطلب فهمًا صارمًا لما يشكّل مجموعة. فالمجموعات، بهذا المعنى الصارم، لا يمكن أن تكسب أو تخسر أجزاءً ثم تظل موجودة؛ فالمجموعة هي بالضبط مجموع أعضائها (أو ربما مجموع أعضائها في علاقة معينة). أما فهمنا اليومي المعتاد للمجموعات فهو أقلّ تصلبًا، فيمكنك أن تضيف إلى مجموعتك من بطاقات أو طوابع البسبول، أو تستبدل بعضًا منها ببعض، وتَبَقَى المجموعة (وسوف نعود إلى هذه المسائل في الفصل السادس).

قد نفسر هذه الحقائق عن القارب ومجموعة الألواح التي تُشَيِّده بأن نقبل أن شَرَطِي التفرد والدوام بالنسبة للقارب غيرُهُما بالنسبة لمجموعة الألواح. ونأتي الآن إلى النقطة الدقيقة: فما دام القارب لا يعود موجودًا عندما لا تعود مجموعة الألواح التي تُشَيِّده الآن موجودة؛ إذن فالقارب لا يمكن أن يكون متماهيًا مع مجموعة الألواح التي تُشَيِّده في وقتٍ مُعْطَى. وبتعبيرٍ أكثرَ تعميمًا: إذا كان بإمكان «أ» أن يوجد عندما لا يعود «ب» موجودًا، إذن «أ» و«ب» لا يمكن أن يكونا نفس الشيء. يمكن لِقَارِبٍ ولجموعة ألواحٍ أن يتواجدا مكانيًا خلال فترةٍ من الزمن، ويكون القارب خلال تلك الفترة مُشَيِّدًا من مجموعة الألواح. الحق أن وجود القارب في زمنٍ معين يعتمد على وجود مجموعة الألواح، غير أن ذلك لا يثبت إلا أن التركيب المادي والاعتماد لا ينضافان إلى الهوية.

لقد كنتُ أراوَحُ بين عددٍ من الأفكار التكنيكية غير المألوفة؛ الجوهر substance، التركيب composition، الهوية identity، الاعتماد dependence. وأفضل طريقة (الطريقة الوحيدة في حقيقة الأمر) لاستيعاب هذه الأفكار هي أن ترى كيف تعمل في النظريات الميتافيزيقية. غير أن بوسعنا أن نقول كلمةً عن كلٍّ منها في البداية، وبذلك نتجنب إمكانية الخلط.

لقد مررنا بالفعل بالفكرة التقليدية للجوهر، فكرة شيءٍ معين؛ طاولة البلياردو هذه، الشجرة التي بالساحة، أذنك اليسرى. ومن الممكن أن تكون الجواهر مكوّنةً من جواهر. فطاولة البلياردو والشجرة وأذنك اليسرى مكونة من أجزاء دقيقة منتظمة بطريقة معينة، وهذه الأجزاء هي ذاتها جواهر. ومن الممكن التمييز بين الجواهر البسيطة

والجواهر المركبة؛ فالجواهر المركبة لديها جواهر بسيطة كأجزاء، أما الجواهر البسيطة، في المقابل، فلا أجزاء لها.

هذه الدعوى الأخيرة تحتاج إلى تحديد؛ فالجواهر البسيطة لا يمكن أن تكون لديها أجزاء هي ذاتها جواهر، أي أجزاء جوهرية. والجواهر البسيط رغم ذلك قد يكون له أجزاء غير جوهرية مكانية أو زمانية. افترض مثلاً أن جوهرًا بسيطًا هو مربع، إن له إذن نصفًا علويًا ونصفًا سفليًا، وإذا كان ضلعُ المربع ٤ بوصات، فإن مساحته إذن تتكون من ١٦ قطعة محددة، كل قطعة منها هي بوصة مربعة. ولكن المربع، إذا كان بسيطًا، ليس مركبًا أو مكونًا من هذه المناطق بالطريقة التي تتكون بها الساعة من تروس ولوالب وعلبة. فالتروس واللواالب والعلب يمكن أن توجد عندما لا توجد ساعة، ولكن المناطق المكانية للمربع لا يمكن أن توجد بمعزل عن المربع.

وماذا عن التركيب؟ علاقة التركيب تقوم بين جواهر، والجواهر العديدة تركب أو تشيد جوهرًا مركبًا عندما تتجمع معًا على نحو ملائم. وما يشكل تجميعًا ملائمًا سوف يعتمد على طبيعة المجموعة. فالخلايا التي تشيد أذنك اليسرى مُرَزَّمةً معًا بكثافةٍ، ولها حدٌ محددٌ تقريبًا. وفي المقابل، فإن الذرات التي تشيد المنضدة مبعثرةً على نحوٍ واسعٍ على المستوى الميكروسكوبي. وليس كل تجمعٍ من الجواهر يشيد جوهرًا. انظر في مجموعة الجواهر المتكونة من أذنك اليسرى وكرة البلياردو هذه والشجرة التي خارج نافذتي. مثل هذه المجموعة لا تُفْضِي إلى جوهر، فالجواهر المركبة هي مجموعاتٌ من الجواهر التي انتظمت على نحوٍ ملائمٍ حيث ينشأ المبدأ المنظمٌ من طبيعةِ الجواهر المعنِيَّة. فالمبدأ المنظمٌ للألواح المشيدة لقاربٍ خشبي يختلف عن المبدأ المنظم للخلايا التي تشيد أذنك اليسرى في وقتٍ مُعْطًى.

عندما سألنا هل القارب لا يعدو أن يكون مجموعة الألواح كنا نسأل هل القارب ومجموعة الألواح متماهيان (في هوية). ففكرة الهوية التي نحتكم إليها بذلك هي فكرة الذاتية (selfsameness). بهذا فإن «أ» تتماهى مع «ب» بهذا المعنى في حالة كون «أ» و«ب» هما الفرد ذاته. وفكرة الهوية هذه، أي الهوية الصارمة، يجب أن نفرق بينها وبين الفكرة العامة الأضعف. فقد نقول إن ثوبين متماهيان، لا بمعنى أنهما ثوبٌ واحدٌ بعينه، بل أنهما متشابهان تمامًا. ومن الآن فصاعدًا، عندما أتحدث عن الهوية فسوف أعني الهوية الصارمة، الذاتية (selfsameness). أما في الحالات التي أقصد بها المعنى الأضعف فسوف أتحدث عن التشابه أو التشابه الدقيق.

أما فكرة الاعتماد، أو الاعتماد الميتافيزيقي، فهي أن وجود شيء ما يستلزم بالضرورة وجود شيء آخر: «أ» يعتمد ميتافيزيقياً على «ب» عندما يستحيل أن يوجد «أ» ما لم يوجد «ب». وعلينا أن نفرق بين الاعتماد الميتافيزيقي والاعتماد العليّ. أنت لا يمكنك أن توجد في غياب الأوكسجين، ومن ثم فإن وجودك يعتمد على وجود الأوكسجين. غير أن هذا الاعتماد هنا عليّ لا ميتافيزيقي. فربما تكون قد بقيت (ولو لفترة قصيرة) في غياب الأوكسجين. قارن الاعتماد من هذا الصنف بالاعتماد الميتافيزيقي للكل (القارب الخشبي مثلاً) على أجزائه في وقت معطى. فرغم أن بإمكاننا أن نتخيل القارب يبقّى بعد استبدال أجزاء مفردة عبر الزمن، فليس بإمكاننا أن نتصور القارب يظل موجوداً في وقت لا توجد فيه أجزاؤه.

يمكننا إذ نتسلح بهذه المفردات أن نشرع في أن نرى كيف أن ثنائية جواهر لا يلزمها أن تتضمن ثنائية على الطريقة الديكارتية. ولنفترض أن القارب جوهر متميز عن مجموعة الألواح التي تشيّد في وقت معطى. إن القارب يعتمد ميتافيزيقياً، في ذلك الوقت، على مجموعة الألواح. والقارب، فضلاً عن ذلك، رغم تميزه عن مجموعة الألواح، ليس جوهراً لا مادياً. والحق أن القارب في أي لحظة معطاة يشارك الألواح التي تشيّد عدداً من الخواص؛ فالقارب ومجموعة الألواح لديهما نفس الكتلة، ونفس الأبعاد المكانية، ويشغلان نفس المحلّ من المكان-الزمان.

افترض الآن أننا نمد هذه النقطة إلى العلاقة التي تحملها العقول إلى الأجسام. تخيل أن العقول — أو الأنفس باتّباع ديكارت — كانت تُعتبر جواهر مميزة عن، ولكن معتمدة على، الجواهر المادية التي تتجسد فيها. يمكن للأنفس حين تؤخذ هذا المأخذ أن تمتلك الخواص المادية المعتادة: الكتلة والحجم والحيز المكاني على سبيل المثال. وهي في هذا ستختلف عن الأنفس الديكارتية.

وقد دافع إ. ج. لو E. J. Lowe عن مثل هذا الرأي دفاعاً بليغاً. ميّز لو الأنفس من أجسامها بالطريقة التي ميزنا بها قارباً من مجموعة الألواح التي تشيّد. النفس لديها جسد، جوهر مادي معقّد، عليه تعتمد من أجل وجودها. وعندما تُعرّف نفسك فأنت تُعرّف جوهراً لديه جسد ويعتمد على جسد، ولكن لا يتماهى مع هذا الجسد، ولا أنت تتماهى مع أي جزء من جسدك (دماغك مثلاً). عند هذه النقطة ينهار تشبيه القارب، فرغم أن النفس تشارك الجسد بعض خواصه، فهي ليست مشيّد من الجسد أو أجزاء الجسد مثلما يُشيّد القارب، في لحظة معطاة، من مجموعة ألواح.

للأجسام والأنفس شروطٌ دوامٍ مختلفةٌ جدًّا؛ لذا فأنت لستَ متماهيًا مع جسمك. وتُفْضِي اعتباراتٌ مماثلةٌ إلى نتيجة أنك لستَ متماهيًا مع أيِّ جزءٍ من جسمك (دماغك على سبيل المثال). إن جسمك هو جوهرٌ بيولوجي مرَّكَّبٌ يحتوي جواهر مرَّكَّبة كأجزاء له. ودماغك أحد هذه الأجزاء الجوهرية. يمكن لدماغك أن يوجد عندما لا تعود أنت موجودًا. كما أن لك طولًا معينًا وكتلة معينة، مع هذين (الطول والكتلة) أنت تشارك جسمك، لا مع دماغك أو مع أي جزء آخر من جسمك.

حتى لو قَبَلْنَا ذلك كله، حتى لو سلمنا بأن النفس جوهر، متميز من البدن ولكن يشارك البدن بعضَ خواصه، فلماذا يتوجب علينا أن نتخيل أن النفس جوهر بسيط، جوهر بلا أجزاء جوهرية؟ يَقلبُ لُو السؤال: ماذا عساها أن تكون أجزاء النفس؟ إذا سلمنا بأن النفس ليست الجسم أو جزءًا من الجسم، إذن أجزاء الجسم لا يمكن أن تكون أجزاء النفس ما لم تكن لدى النفس أجزاء غير جسمية أيضًا. ولكن ماذا عساها أن تكون هذه الأجزاء؟ ثمة احتمالان واضحا.

الاحتمال الأول أن للنفس أجزاءً سيكولوجية. من الشائع هذه الأيام (مثلما كان الحال في أيام ديكارت) افتراض أن العقول تحتوي على «مَلَكات» faculties أو «وحدات» modules محددة. لديك مثلًا ملكاتٌ إدراكية مختلفة، ومَلَكَة للذاكرة، ومَلَكَة التخيل. هل يمكن اعتبار هذه المَلَكات أجزاءً للنفس؟ يرى لُو مرةً ثانية أن هذا بعيد الاحتمال، فبالمعنى الذي قد تُعد به الملكات أجزاءً للأنفس فهي ليست أجزاء جوهرية، ليست جواهر بحقها الشخصي قادرة على الوجود بمعزل عن النفس بالطريقة التي يكون بها دماغٌ أو قلبٌ قادرًا على الوجود بمعزل عن الجسم الذي هو جزء منه.

دعنا نفترض أن لُو صائبٌ في هذا: النفس جوهرٌ بسيطٌ متميز من الجسم ومن أي جزء جوهرية من الجسم، فما هي الخصائص التي تمتلكها الأنفس؟ أنت (أي نفسك) تمتلك بعضَ الخصائص على نحوٍ اشتقاقي فحسب. فامتلاكك أذنًا يسرى مثلًا لا يعدو أن يكون امتلاكك جسمًا لديه أذنٌ يسرى. ولكنك أيضًا لديك طولٌ وكتلةٌ معينان، هاتان الخاصتان هما، بالإضافة إلى كونهما خاصتين لجسمك، هما خاصتان لك، لنفسك. ها هنا يفترق لُو وديكارت؛ فوفقًا لديكارت، تمتلك الأنفس، وليس الأجسام، خصائص عقلية، ومتلك الأجسام، وليس الأنفس، خصائص مادية.

لماذا التمييز بين الخصائص المادية التي تمتلكها، وبين تلك التي تمتلكها فقط في امتلاكك جسداً يمتلك تلك الخصائص؟ إذا كانت النفس بسيطة فهي إذن لا يمكن أن

تمتلك إلا الخصائص التي يمكن لجوهر بسيط امتلاكها. ولأن الآذان لها أجزاء جوهرية فالآذان لا يمكن أن تمتلكها إلا جواهر مركبة. أما كونك ذا طول معين أو كتلة معينة فهو، في المقابل، لا يتضمن تركباً جوهرياً.

إلى جانب امتلاكها قطاعاً من الخصائص المادية، تمتلك الأنفس خصائص عقلية. فأفكارك ومشاعرك تنتمي لا إلى جسمك أو إلى جزء من جسمك (دماغك)، بل إليك. وبتعبير أعم، فالأنفس، وليس أجسادها، تمتلك خصائص عقلية.

ولأن الأنفس، وفقاً لمثل هذه الوجهة من الرأي، لا تُعتبر جواهر لا مادية، فإن مشكلة ديكارت الخاصة بالتفاعل بين الأنفس والجواهر المادية لا تبرز. ولكن ما زال علينا أن نتساءل كيف يمكن للأنفس، التي ليست متماهية مع الجسم أو مع أي جزء من الجسم، أن تؤثر على العالم. أنت تقرر أن تتمشي، ثم لا تلبث أن تحرك جسمك بطريقة معينة، فكيف يمكن ذلك؟ إن السوابق العلية لِمَشيّك لا تتضمن إلا أحداثاً جسمية وعللاً خارجية لأحداثٍ جسمية.

يذهب لُو إلى أن نموذج السببية العقلية الموروث من ديكارت غير ملائم. يتخيل ديكارت الأنفس تبدأ سلاسلَ علّية في الدماغ. ومن المصاعب المُحدقة بمثل هذا الرأي أنه ينتهك فيما يبدو قناعتنا العميقة بأن العالم المادي مكتفٍ بذاته علّياً. ربما تكون هذه القناعة في النهاية مجرد تحيز، أو، بإنصافٍ أكثر، افتراضاً يمكن أن نجد سبباً وجيهاً لِنَبْذه. غير أن علينا، حتى نصادف هذا السبب، أن نتذرّع بالشك في أولئك الذين ينكرونه لا لشيءٍ إلا للإبقاء على دعوى مفضّلة.

يُحاجُّ لُو بأن هناك على أية حال صعوبة أشد تواجه النموذج الديكارتي. تأملُ تقريرك أن تتمشي، وبالتالي تحريكك رجلك اليمنى كنتيجة لهذا القرار. يفترض الديكارتي أن قرارك، وهو حدثٌ عقلي، يبدأ سلسلةً علّية تُفضي في النهاية إلى تحريكك رجلك اليمنى، وهو حدثٌ جسيمي. هذه الصورة مبينة في الشكل ٢-١٠ (M1 هو قرارك أن تتمشي، B1 هو تحريك رجلك اليمنى، E1 و E2 هما حدثان عارضان في جهازك العصبي، to هو توقيت القرار، t1 توقيت تحرك رجلك اليمنى).

يرى لُو أن الصورة الديكارتية تتضمن تشويهاً. تَحَيُّلُ اقتفاء للسلسلة العلية يمضي عَوْدًا من الانقباضات العضلية المتضمنة في حركة رجلك اليمنى. من المفترض أن هذه السلسلة تمضي رُجْعًا إلى أحداثٍ في دماغك، غير أنها تتخطى ذلك إلى أحداثٍ أقدم، وفي

تركة ديكارت

t_0 M1



E1



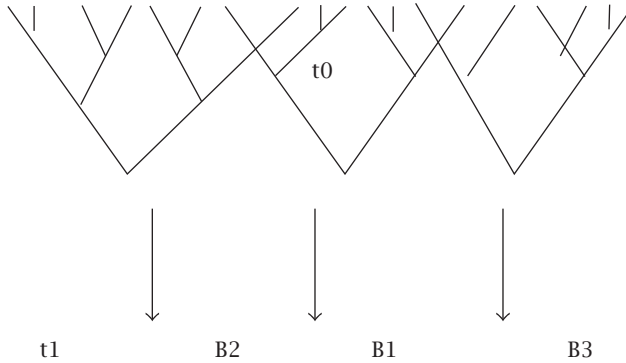
E2



t_1 B1

شكل ١٠-٢

النهاية إلى أحداث تقع قبل ميلادك. فضلًا عن ذلك وأكثر دلالة، فعندما نتعقب إلى الخلف السلسلة العلية التي تبلغ ذروتها في B1، نكتشف أنها سرعان ما تصبح مشتبكة في سلاسل عليّة أخرى لا نهاية لها، تنتهي في تشكيلة من الحركات الجسمية المميزة تمامًا (انظر شكل ١١-٢).



شكل ١١-٢

هنا B1 هو تحريك رجلك اليمنى، وB2 وB3 هما حركات جسمية مختلفة. قد تكون B2 هي تحريك ذراعك اليسرى إذ تُحَيِّي عابراً تعرفه، وقد تكون B3 حركة لا إرادية لأحد

الجفون. ويجب أن تؤخذ السلسلة العلية المتفرعة على أنها تمتد أعلى الصفحة امتدادًا لا متناهياً في الماضي.

والآن، فرغم أن قرارك بأن تتمشى يُفترض أنه مسئول عن B1 وليس عن B2 وB3، فإن التواريخ العلية لهذه الأحداث الجسمية مشتبكة اشتباكًا لا حل له. فقبل اللحظة to ليس ثمة سلسلة أحداث يمكن تحديدها مسئولة عليةً عن B2 أو B3. إن من الصعب أن نرى في الشبكة المعقدة من العلاقات العلية الحادثة في جهازك العصبي أين عسى حدث عقلي ما أن يكون قد بدأ B1.

يذهب لُو إلى أن بوسعنا أن نتخلى عن النموذج الديكارتي للعية العقلية (التسبيب العقلي)، ونستبدل به نموذجًا يزكر بنموذج اقترحه إيمانويل كانت Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤). تؤثر النفس في العالم المادي، ولكن ليس بالشروع في سلاسل علية. الحق أنه، من جانبٍ مهم من الجوانب (وباستثناء الأحداث غير المسببة)، لا شيء في العالم يبدأ سلسلة علية. وإنما وجه الأمر (بتعبير غامض بعض الشيء، غموضًا لا مفر منه) أن النفس تخلق حالةً يتضمن العالم بمقتضاها نمطًا من السلاسل العلية تنتهي في حركةٍ جسميةٍ معينة. فالحدث العقلي (تقريرك أن تتمشى مثلاً) يحدث حدثًا ماديًا (تحريكك رجلك اليمنى) لا بحفز سلسلة أحداث تبلغ ذروتها في تحريكك رجلك اليمنى، بل بخلق حالة ينوجد فيها صنف معين من الأنماط العلية.

تأمل عنكبوتًا تتحرك في شبكتها جيئةً وذهابًا. رغم أن الشبكة معتمدة عليةً على العنكبوت، فهي جوهر منماز بحقه الشخصي، لا يمكن المماهة بينه وبين جسم العنكبوت. وفضلًا عن ذلك، فإن الشبكة تؤثر في حركات العنكبوت، لا بأن تبدأها، بل بأن «تُمكن» لها أو «تسهلها». ولنا أن نقول إن الشبكة تخلق أمرًا يجعل العالم يتضمن حركات من صنفٍ معين لا من صنفٍ آخر. وبنفس القياس، فإن النفس قد تُعتبر نتاجًا لعمليات جسمية (واجتماعية فيما يرى لُو) معقدة، نتاجًا لا تمكن مماهاته مع جسدها أو مع جزء من جسدها. النفس تعلل طبيعة الحركات الجسمية لا بأن تبدأ سلاسل علية، بل بأن تخلق أمرًا يجعل لتلك السلاسل العلية الشكل المعين الذي لها.

لست أزعم أن أيًا من هذا واضح أو مقنع تمامًا. إلا أن هدي لم يكن أن أقدم خلاصةً بالأصالة عن الثنائية اللاديكارتية، بل أن أقترحها فحسب كخيارٍ جديرٍ بأن يؤخذ بجدية في الاعتبار. (ثمة رأيٍ بديلٍ في نفس المجال مقدم في الفصل السادس.) وبالنظر إلى الطبيعة الاختبارية (tentative) لفهمنا للعقول وعلاقاتها بالأجسام، فلن يكون من الحكمة التسرع في رفض مثل هذه الخيارات على نحوٍ متسرع.

مُجَمَّل

في الفصول القادمة سوف أعود إلى كثير من الثيمات الميتافيزيقية المقدمة هنا، منقحاً فهمنا لهذه الموضوعات وتأثيرها على الأسئلة حول العقول وعلاقتها بالعالم المادي، لعلنا في النهاية أن نكون في وضع أفضل لتقييم الخيارات المفتوحة لنا.

لقد رأينا حتى الآن أن الثنائية من الصنف الذي أيده ديكارت، أي ثنائية الجواهر، يمكن أن يصرح بها تصريحاً، ويمكن أن تحوّل، وأن تُضبط بطرق عدة. يذهب ديكارت نفسه إلى أن العقول — أو الأنفس — والأجسام نوعان متميزان تماماً من الجواهر. ورغم ذلك يمكن للجوهريين العقلي والمادي أن يحملا علاقاتٍ جد وثيقة أحدهما بالآخر. وعلى أقل تقدير فإن الجوهريين العقلي والمادي يتفاعلان علّياً.

لم يفسر ديكارت قط تفسيراً كاملاً كيف يتأتى لجوهرٍ مفكر غير مكاني وغير ممتد أن يؤثر أو يتأثر بجوهر ممتد غير مفكر. من ناحية، بالطبع، فإن «تفسير» علاقاتٍ علّية هو أمر عسير على أي شخص، ويتطلب الكثير من العنت. ومن هذه الجهة لم يكن ديكارت في حالٍ أسوأ من حال نقاده الماديين العصريين. ولكن من جهة أخرى، فمن الواضح أن الصورة التي يرسمها ديكارت تصطرع مع اعتقادنا المتجذر بعمق بأن العالم المادي «مغلق علّياً». صحيح أننا بعيدون عن معرفة إن كان هذا الاعتقاد صحيحاً، أو حتى إن كان مبرّراً، غير أن هناك شيئاً ما مقلّحاً بغير شك في قبول الصورة الديكارتية إذا كانت هناك خيارات متاحة لا تضطرننا إلى اعتبار العالم متشعباً عبر خطوطٍ عقلية-فيزيقية.

يسلم أصحاب مذهب التوازي ومذهب المناسبة بثنائية ديكارت، ويحلّون مشكلة التفاعل العليّ بإنكار حدوثه. أما مظهر التفاعل العليّ بين العقل والجسم فإنهم يُقصونه إذ يفترضون، كما يفعل أنصار التوازي، أن سلاسل الأحداث في العالم العقلي مترابطة تماماً مع سلاسل الأحداث المادية، أو أن الله يشاء إيجاد الأحداث العقلية وملازماتها المادية.

أما المثاليون، فيوافقون أصحاب مذهب التوازي والمناسبة في أن التفاعلات العليّة الملاحظة بين العقول والأجسام وهمية. لكن المثاليين يجتنبون المقدمة الثنائية بأن العالم يحتوي كلا الجوهريين العقلي والمادي، فالكُل عقلي. والحق أن فكرة أشياء موجودة بمعزل عن العقول تُعد (عندهم) فكرةً غير قابلة للفهم.

وقد نحاول أن نحتفظ بالتفاعل العليّ بين العقول والأجسام، ونظل نعتبر أن العقول والأجسام جواهر منفصلة، بأن نرفض المذهب الديكارتي القائل بأن الجواهر العقلية

تفتقر إلى الخصائص المادية. فالعقول أو الأنفس تمتلك خصائص لا تمتلكها الأجسام (فهي تحس خبرات مثلاً)، ولكن العقول يمكن أن تمتلك خصائص يقصرها ديكارت على الجواهر غير المفكرة. هذه الأرضية المشتركة تترك، فيما يبدو، الاحتمال مفتوحاً للتفاعل العلي بين العقول والأجسام.

إن ثنائية من هذا النوع تبقى لديها مشكلة. لقد شجع العلم الحديث، كما لاحظنا آنفاً، التزاماً بالاستقلال العلي للعالم المادي. وإذا كانت الجواهر العقلية تتدخل علياً في الشؤون المادية، فقد يتطلب منا هذا، فيما يبدو، أن نتخلّى عن فكرة أن العالم المادي مكتفٍ بذاته علياً، وذلك حتى لو كانت تلك الجواهر العقلية تمتلك خصائص فيزيقية بالإضافة إلى الخصائص العقلية.

افترض مع ذلك أننا نرفض تصور التسبب العقلي المتضمن في الصورة الديكارتية، فربما تؤثر العقول علياً على الأجسام ولكن ليس ببدء سلاسل من الأحداث المادية. فكل حدث في مثل هذه السلسلة مسببٌ بحدثٍ مادي آخر. وهذه هي بالضبط دعوى الاستقلال العلي للعالم المادي. إلا أنه يتسق مع الاستقلال العلي أن العقول «تُشكّل» السلاسل العلية، لا بواسطة تغيير اتجاهات حركة الجسيمات الأولية، كما افترض ديكارت، بل بضبط السلاسل بالطريقة التي تضبط بها شبكة العنكبوت حركات العنكبوت. إلا أن علينا قبل اعتناق أيٍّ من هذه الآراء أن نبذل وسعنا في تأمل البدائل. وهذا ما سوف نفعله في الفصول القادمة. وليس الهدف أن أَدْعِمَ أحدَ الأوصاف للعقل والمادة، بل أن أزودك أيها القارئ بالأدوات التي تكونُ بها اختياراً مستبصراً.

قراءات مقترحة

Substance dualism is given scant consideration in contemporary philosophy of mind. The focus has been, instead, on “property dualism”, a view according to which the mental and the physical are not distinguishable kinds of substance, but distinct families of properties. Dualisms of this sort have troubles of their own, and have been much discussed in recent years. I have elected to dwell on substance dualism partly in the hopes of encouraging a fresh look at a range of well-worn issues. Thus, I have tried to present versions of traditional dualism in a favorable light. I have not

said all that I might have said, and I have ignored many details; my goal has been only to introduce a range of issues. Readers interested in pursuing these should consider the readings discussed below. (A complete bibliography appears at the end of this volume). (Descartes's views on the mind are developed in his *Meditations on First Philosophy* (1986/1641)). This edition of the *Meditations* includes selections from the "Objections and Replies" that illuminate certain of Descartes's positions.

Hume's discussion of causation occurs in his *A Treatise of Human Nature* "(1978/1739) i, 3, §§ 1–6, 11, 12, 14, 15; and in *Enquiry Concerning Human Understanding* (1748/1975), §§ 4, 7. Malebranche's account of occasionalism can be found in *Dialogues on Metaphysics and Religion* (1688/1997). Leibniz advances a version of parallelism in his *Monadology* (1787/1973). Berkeley's idealism is discussed at length and defended in his *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1713/1983); and in *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1710/1979). John Foster brings idealism up to date in *The Immaterial Self* (1991).

Epiphenomenalism is described and defended by T. H. Huxley in his *Methods and Results: Essays* (1901). See also C. D. Broad's *The Mind and Its Place in Nature* "(1925) chap. 3. Nowadays, epiphenomenalism is most often taken to concern, not mental events, but mental properties: an object's possession of mental properties makes no non-mental difference. Frank Jackson's defense of property epiphenomenalism in "Epiphenomenal Qualia" (1982) has been widely influential.

E. J. Lowe's defense of non-Cartesian dualism is developed in his *Subjects of Experience* (1996). Lowe's depiction of the self has much in common with that advanced by P. F. Strawson in his *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* "(1959) chap. 3. Lowe's "Substance" (1988) provides an especially readable account of the traditional conception of substance introduced in this chapter. Lowe's view of the nature of mind-to-

body causation is reminiscent of Kant's in his discussion of the "third antinomy", see *The Critique of Pure Reason* (1787/1964).

Peter van Inwagen's *Metaphysics* (1993) includes a discussion of composites (which van Inwagen calls "collections"), although his conclusions differ from those defended here.

الفصل الثالث

ألوان من المذهب المادي: المذهب السلوكي ومذهب الهوية السيكونفزيقية

في الفصل الثاني بدأنا بفحص رأي ديكارت القائل بأن العقول والأجسام المادية نوعان متميزان من الجوهر. ثم فحصنا عددًا من الآراء المرتبطة به، تلك التي يمكن أن تُغزَلَ من نقطة بدايتنا الديكارتية عن طريق نَبْذ أو تعديل واحدٍ أو اثنين من مكوناته. وفي هذا الفصل سوف أقوم بتفحص وصفين ماديّين للعقل.

ينكر الماديون أن العالم يتضمن كلا الجوهرين العقلي والمادي، فكلُّ جوهرٍ هو جوهرٌ مادي. والعقولُ مصمَّمة، على نحوٍ ما، من نفس المواد المصنوع منها الصخور والأشجار والنجوم. فإذا أخذنا الجسيمات الأساسية التي تكوّن الأشياء غير الحية ونظمناها على النحو الصحيح فالنتيجة تكون مخلوقًا ذا عقل. العقل ليس كيانًا منفصلًا غير مادي، وإنما هو مادة فحسب منظمة على نحوٍ ملائم.

للمذهب المادي تاريخٌ طويل. كان ديمقريطس (Democritus (c. 460–370 BC يصف العالمَ كائنظامٍ عابرٍ من ذراتٍ تدوّم في الخلاء. وكان هوبز (Hobbes (١٥٨٨–١٦٧٩ ولامتري (La Mettrie (١٧٠٧–٥١ يعتبران الظواهر العقلية تفاعلاتٍ آليةٍ لمكوّناتٍ مادية لا أكثر. وفي أيامنا هذه ثمة ماديةٌ من نوعٍ أو آخر تُؤخَذ مأخذُ التسليم في أغلب الأحيان. ومن الواضح أن الاعتقادَ بأن العقولَ هي الأدمغةُ فحسب هو اعتقادٌ واسع الانتشار. أما وصف فرنسيس كريك (Francis Crick مؤخرًا لهذا بأنه «الفرضية العجيبة»

the astonishing hypothesis فهو يتحدى خبرتي شخصياً مع طلاب الفلسفة غير المتخرجين، الذين يستخدمون، فيما يبدو، كلمتي «عقل» و«دماغ» على التعاوض.^١ ورغم أن كثيراً من الفلاسفة قد يصفون أنفسهم، إذا ألححت عليهم، بأنهم ماديون، فإن المادية تأتي بنكهات مختلفة. ومن شأن الاختلافات بين الماديين أن تُغشي على اتفاقهم في رفض الثنائية. وقد أدى عدم الارتياح للافتراضات المادية في السنوات الأخيرة إلى انبعاث جديد للاهتمام بصور من الثنائية. ومن عجب أن كثيراً من هذا الاهتمام قد وَلَّده العمل في علوم الأعصاب حيث صعوبات التوفيق بين خصائص المنظومات المادية المعقدة وخصائص الخبرات الشعورية شديدة للغاية.

في هذا الفصل سأعرض بالفحص اثنين من طلائع الخلاف المعاصر؛ السلوكية، ونظرة هوية العقل-الدماغ. والسلوكية behaviorism كمذهب فلسفي معاصر عن طبيعة العقل تختلف عن السلوكية كحركة في علم النفس. تتعلق السلوكية الفلسفية بدعوى عن طبيعة العقل ومعاني الحدود (المصطلحات) العقلية. أما السلوكية السيكلوجية فتتج من تصور معين للمنهج العلمي كما يُطبَّق في علم النفس. هذا الصنف من السلوكية ساد العمل التجريبي في علم النفس حتى الستينيات من القرن العشرين حيث أفل نجمه بظهور نموذج معالجة المعلومات، وهو نموذج ألهمه مَجِيءُ الآلة الحاسبة (الحاسوب). قلماً تكون العلاقة بين الفلسفة والعلوم التجريبية واضحة مستقيمة. لقد أسهم فلاسفة العقل، من جهة، إسهاماً مهماً في تشكيل التصورات الخاصة بالعقل التي ترشد الباحثين التجريبيين. ومن جهة أخرى فقد طَفَّقَ الفلاسفة يعيدون تقييم نظريات كل فترة في ضوء مستجدات التقدم في العلوم. من نتائج ذلك أن تجد التأثيرات الفلسفية على العلوم طريق عودتها ثانية إلى الفلسفة، وعندما يحدث ذلك فقد تكتسب دعوى فلسفية ما، دون وجه حق، سيماء هيبية تجريبية في عقول الفلاسفة الحريصين على اعتناق أحكام العلم. لم يتفطن الفلاسفة أحياناً، في غمرة إعجابهم بالسلوكية في علم النفس، إلى أن التصورات السلوكية للعقل كانت، إلى حد كبير، نتاجاً لتصور فلسفي معين للمنهج العلمي. وللأسخريّة فإن جذور هذا التصور تكمن في تقليد وضعي لم يكن جديراً بأن يروى هؤلاء الفلاسفة أنفسهم. من الدروس المستفادة من ذلك أنه من الخطأ بالنسبة

^١ أي على أنهما «متعاوضان» interchangeable يمكن استعمال أحدهما مكان الآخر. (المترجم)

لفلاسفة العقل أن يَقْبَلُوا دون تمحيص ودون إنعامٍ نظراً دعاوي صادرةً من علم النفس أو من علوم الأعصاب.

السلوكية

كانت دراسة العقل حتى القرن العشرين يُفترض لها أن تدور حول دراسة الحالات والعمليات الشعورية (الواعية). وكان الأفراد المشاركون في التجارب السلوكية (وهم في الأغلب القائمون بالتجربة أنفسهم أو تلاميذهم) مدربين على أن «يستبطنوا» introspect ويرووا مظاهر خبراتهم الشعورية (الواعية). في هذه البيئة كان الخيال الذهني والكيفيات الدقيقة للأحداث الحسية تحتل موقعاً مركزياً.

وفي الوقت نفسه كان السلوكيون مهتمين بدمج دراسة العقل بدراسة الدماغ. وقد كان جلياً من زمنٍ طويل أن الوقائع في الدماغ والجهاز العصبي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمجريات العقلية، وكانت الصعوبة تكمن في فهم طبيعة العلاقة بين العقول والأدمغة فهماً دقيقاً. إن من المغري أن تعتقد أن العقول minds (أو الأنفس selves، وسوف أظل أستخدم اللفظين على التعاوض دون أن أقصد بذلك أن أومئ إلى أنهما مترادفان) هي الأدمغة brains لا أكثر. غير أن خواص الأدمغة تختلف فيما يبدو اختلافاً مهماً عن خواص العقول. فأنت عندما تمر بخبرة شعورية تكون على دراية واضحة بخصائص تلك الخبرة. وعندما نفحص دماغاً حياً فإن الخصائص التي نشاهدها تبدو مختلفة تماماً. تأمل ماذا يشبه أن يكون (what it is like) أن تعاني صداعاً. ثم تخيل أن بوسعك أن تُحدّق إلى دماغ شخص يعاني صداعاً. إن ما تلاحظه، حتى بمساعدة أجهزة تكشف البنية الدقيقة للدماغ، لَيختلف كلياً عما يشعر به المصاب بالصداع. تخيل عالم أعصاب على معرفة وثيقة بفيزيولوجيا الصداع ولكنه لم يَخْبُر في حياته صداعاً قط. ثمة فيما يبدو شيء ما يفتقر العالم إلى معرفته، خصيصاً ما، لم يصادفها ولا بِمُكْنَتِهِ أن يصادفها بمجرد تفحص الدماغ. غير أن هذه الخصيصة ليست بذلك خصيصة نيورولوجية. عندما ننظر إلى الأمر بهذه الطريقة لا يسعنا إلا أن نستنتج أن الخصائص العقلية ليست خصائص دماغية، وبالتالي أن العقول ليست الأدمغة.^٢

^٢ قدّم فرانك جاكسون Frank Jackson مثلاً شهيراً لذلك، هو «ماري عالمة النيوروفيزيولوجيا». يقول جاكسون: «ماري عالمة لامعة اضطرت، لإيما سبب، إلى أن تدرس العالم من غرفة أبيض وأسود من

إذا كان هذا غير كافٍ، فيجمل بنا أن نُذكر أنفسنا أننا نتمتع حقاً بنوع من «المنفذ» access إلى خبراتنا الواعية غير متاح للآخرين على الإطلاق. إن خبراتك «ذات خصوصية» private، ودرایتك بها مباشرة ومُتنفذة، أما درایتي أنا بخبراتك فهي، في المقابل، غير مباشرة واستدلالية وسهلة الإلغاء. فعندما يكون بك صدادع، أو عندما تكون في ذهنك صورة جدتك، أو عندما تقرر أن تمشط شعرك، فأنت في موقع يتيح لك التمييز مباشرةً، ودونما حاجةٍ إلى دليل أو ملاحظة، بأن بك صداعاً أو بأنك تتخيل جدتك أو بأنك قررت أن تمشط شعرك. أما أنا فلا أملك إلا أن أستدل على حالتك الذهنية عن طريق ملاحظة سلوكك (بما فيه سلوكك اللفظي، إذ يمكنني أن أستفهم منك). وإذا كانت المجريات العقلية متلازمةً مع عمليات نيورولوجية، فإن بوسعي من ثم أن أستدل على حالة عقلك بملاحظة دماغك. إلا أن منفذي إلى تلك الحالة لا يزال غير مباشر. إنني أستنتج (أستدل على infer) حالة ذهنك عن طريق ملاحظة مُلازم correlate نيورولوجي، فأنا لا أشاهد حالتك الذهنية.

كل هذا هو بالضبط ما يجب أن نتوقعه إذا ما كانت الثنائية على حق. ولكن الثنائية، أو الثنائية الديكارتية على كل حال، تؤدي بشكل واضح إلى انشعابٍ في دراسة الكيانات الفاعلة agents الذكية. فيمكننا دراسة بيولوجيا وفيزيولوجيا هذه الكيانات الفاعلة، ولكننا في فعلنا هذا نغفل عقولها، أو يمكننا دراسة عقولها متعافلين عن تركيبها المادي.

خلال شاشة تلفاز أبيض وأسود. وقد تخصصت في نيوروفيزيولوجيا الإبصار، واكتسبت، دعنا نفترض، كل المعلومات الفيزيائية التي يمكن اكتسابها عن الذي يجري عندما يرى الناس طماطمًا ناضجًا، أو يرون السماء، ويستخدمون كلمات مثل «أحمر» و«أزرق» ... إلخ. تكتشف ماري، على سبيل المثال، بالضبط أية اقترانات من الأطوال الموجية من السماء تثير الشبكية، وكيف يؤدي ذلك بالضبط، من خلال الجهاز العصبي المركزي، إلى انقباض الأحبال الصوتية وإخراج الهواء من الرئتين اللتين تنتجان التلفظ بعبارة «السماء زرقاء» ... ماذا يحدث إذا أُطلقت ماري من غرفتها الأبيض والأسود، أو أُعطيت شاشة تلفاز ملونة؟ هل ستتعلم أي شيء أم لا؟ من الواضح تمامًا أنها سوف تتعلم شيئاً ما عن العالم وعن خبرتنا البصرية بالعالم. ولكن هذا يثبت على نحو لا مرد له أن معرفتها السابقة كانت غير كاملة. وبما أنها كان لديها كل المعلومات الفيزيائية، إذن ثمة معرفة أكثر من المعرفة الفيزيائية لكي تُكتسب، والمذهب الفيزيائي من ثم زائف (Jackson, F., 1982, "Epiphenomenal Qualia," Philosophical Quarterly 32: 127–136).

غير أننا الآن بإزاء مشكلة؛ فالعلم مقصورٌ على اقتفاء الأحوال «العامة» public الموضوعية. والحالة الموضوعية يمكن أن تُفهم من أكثر من منظورٍ واحد، وبواسطة أكثر من ملاحظٍ واحد. إلا أن محتويات عقلك قابلةٌ للملاحظة (إذا صح هذا التعبير) من جانبك أنت فقط. وسبيلي إلى هذه المحتويات هو من خلال ملاحظات لما تقول وتفعل. وهذا فيما يبدو يضع العقولَ خارجَ نطاق البحث العلمي. بإمكاننا أن ندرس الأدمغة، وقد نستنتج أن أنواعاً معينة من المجريات النيورولوجية ترتبط بأنواع معينة من المجريات العقلية. ومن شأن هذا أن يُمكننا من أن نستدل على الحالات الذهنية عن طريق ملاحظة نشاط الدماغ. ولكننا لا يكون لنا أن نشاهد أو نقيس تلك الحالات الذهنية نفسها، باستثناء حالتنا نحن الخاصة.

الخصوصية ومرتباتها

ما إن نَشَرَ في الماضي في هذا الطريق حتى نكون عُرضَةً للشك في أن الحالات الذهنية — كشيءٍ مختلف عن مُلازماته الفيزيولوجية — هي موضوعٌ يصلح للدراسة العلمية. وفي النهاية، فإن فكرة أننا حتى في موقع يتيح تأسيس ترابطات بين وقائع عقلية ومجريات في الجهاز العصبي، هذه الفكرة نفسها يمكن أن تغدو موضع شك. تخيل أنك في كل مرة تُخبر فيها نوعاً معيناً من الخبرة (ولتكن رؤية درجة معينة من الحمرة، حمرة طماطم ناضجة مثلاً) تعتري دماغك حالة معينة، «س». كذلك كلما اعترت دماغك الحالة «س» فأنت تُخبر نفس الدرجة من الحمرة. إنه ليبدو كأن هناك بالضرورة ارتباطاً بين الخبرات التي من هذا النوع وبين حالاتٍ نيورولوجية من النوع «س».

افترض الآن أنك تلاحظ دماغاً في الحالة «س». وأنا أُعلنُ أنني أُخبر درجة معينة من الأحمر، درجةً أصفها بأنها حمرة طماطم حمراء. قد يبدو أن هذا يقدم دليلاً ثانياً على الترابط الملاحظ للتو في حالتك. ولكن هل هذا صحيح؟ في حالتك أنت، فإن لديك مَنفذاً إلى كلٍّ من حالتك الذهنية ومُلازمها النيورولوجي. أما حين تلاحظني، فإن لديك مَنفذاً إلى حالتي النيورولوجية فحسب، فكيف يحق لك أن تفترض أن حالتي الذهنية تماثل حالتك؟

صحيحٌ أنني أصف خبرتي كما تصف خبرتك بالضبط، وأنا متفقان في أننا نُخبر لونَ طماطم ناضج. إلا أن هذا، بالطبع، هو كيف تَعَلَّم كلانا أن يحدد خبرته الشخصية. إن لديّ نوعاً معيناً من الخبرة البصرية عندما أشاهد طماطم ناضجة في ضوء الشمس

الساطع، وأنا أصف هذه الخبرة على أنها ذلك النوع من الخبرة التي تكون لديّ عندما أشاهد طماطمًا ناضجةً في الشمس الساطعة. وأنت لديك نوع معين من الخبرة عندما تشاهد طماطمًا ناضجةً تحت ظروف مماثلة للمشاهدة، وقد تعلمت أن تصف هذه الخبرة على أنها ذلك النوع من الخبرة التي تكون لديك عندما تشهد طماطمًا ناضجةً في الشمس الساطعة. ولكن كيف يحقّ لأبيّ منا أن يقول إن الخبرتين الموصوفتين بذلك متماثلتان تمامًا؟ فلعل خبرتك أشبه بالخبرة التي قد تُلمّ بي إذا ما شاهدتُ ليمونةً في الشمس الساطعة. إن وصفينا متفقان تمام الاتفاق، ولكن الحالة الذهنية التي أصفها أنا تختلف اختلافًا كبيرًا عن حالتك أنت.

يبدو، إذن، أن محاولات الربط بين أنواع من المجريات النيورولوجية وأنواع من المجريات العقلية تتبخر إلى ارتباطات بين مجريات نيورولوجية وأوصافٍ لوقائع عقلية. إننا نتعلم أن نصف كيفيات حالاتنا الذهنية بالإشارة إلى أشياء قابلة للملاحظة اعتدنا منها أن تثير هذه الحالات. وهذا يترك الاحتمال مفتوحًا بأنه بينما تتطابق أوصافنا لهذه الحالات، فإن الحالات نفسها تختلف اختلافًا شديدًا.

قد يبدو هذا قلقًا لا داعي له، مجرد احتمالٍ فلسفي خالص. ولكن سَلْ نفسك: هل من مبررٍ لديك لكي تعتقد أن حالاتك الذهنية تماثل كيفيًّا الحالات الذهنية للآخرين؟ ليس الأمر كما لو أنك لاحظت الحالات الذهنية للآخرين واكتشفت أنها تُطابق حالاتك، فليس لديك أي مثال على هذا التطابق. أم لعلك تستدل استدلالًا استقرائيًّا من خصائص حالتك إلى خصائص الآخرين؟ (الاستدلال الاستقرائي احتماليٌّ؛ فنحن نستدل من خصائص عينة sample من مجتمعٍ أصلي مدروس a population إلى خصائص هذا المجتمع ككل.) ولكن قوانين الاستدلال الاستقرائي تُحرّم الانتقالات الاستدلالية من فردٍ واحد إلى مجتمعٍ كلي ما لم يكن من الواضح أن الفرد ممثلٌ representative للمجتمع.^٢

^٢ في عملية «التعميم الاستقرائي» inductive generalization نحن نستمد خصائص فئة كلية من خصائص «عينة» sample من هذه الفئة، أو نستخلص نتيجة حول «جميع» الأعضاء في مجموعة ما من خلال ملاحظات عن «بعض» أعضاء هذه المجموعة:

ملاحظة ١: س ١ يتسم بالخاصة ص.

ملاحظة ٢: س ٢ يتسم بالخاصة ص.

ملاحظة ٣: س ٣ يتسم بالخاصة ص.

غير أنك إذا افترضت أن خصائص حالاتك الذهنية ممثلة تكون بالضبط قد افترضت ما شرعت في إثباته.^٤

وهكذا.

إذن كل س يتسم بالخاصة ص.

يُستخدم التعميم الاستقرائي في مجالات كثيرة، مثل البحث العلمي والمسح الاجتماعي واستطلاعات الرأي السياسية ... إلخ. غني عن القول أن ملاحظة جميع الأفراد (المجتمع الأصلي population) في المجموعات الهائلة العدد هو أمر صعب ومكلف، وكثيراً ما يكون مستحيلًا عملياً. الأمر الذي يُلجئنا إلى إجراء «أخذ عينة» sampling، وفحص هذه العينة لتُبَيِّنَ خصائصها، ثم «تعميم» generalization هذه الخصائص على جميع أعضاء المجموعة الأصلية (المجتمع الأصلي). ولكي يكون هذا التعميم صائباً أو قريباً من الصواب ينبغي أن تكون العينة «مُمثلة» representative للمجموعة بأكملها، غير متحيزة لجانب دون جانب، أو مأخوذة من ركنٍ دون ركن.

هناك طرق كثيرة لاختيار العينة بحيث تقترب من النموذج المثالي لما ينبغي أن تكونه العينة، مثل طريقة «الاختيار العشوائي» random sampling، ولكي توصف العينة بالعشوائية لا بد من أن تخضع للقرعة، وأن تكون أمام جميع أفراد «المجتمع الأصلي المدروس» population فرص متساوية للوقوع في العينة.

ويتفاوت كم العينة الكافية لتمثيل مجتمع ما وفقاً لطبيعة هذا المجتمع؛ هب أن لديك دلوًا به كريات من البلي حمراء وخضراء وصفراء وببيضاء. إن عينة مكونة من ثلاث كريات من المحال أن تمثل المجموعة الكلية أيًا كان عددها. وفي المقابل، هب أن لديك قُدْرًا ضخماً من الحساء أو من المعكرونة قيد الطبخ. إن بإمكانك الحكم على ملوحة الحساء بتذوق ملعقة واحدة، وبإمكانك الحكم على درجة نضوج المعكرونة بتذوق واحدة منها؛ ذلك أن التجانس تام في هاتين المجموعتين بحيث تكفي عينة مكونة من فرد واحد للحكم على الكل. كذلك الحال بإزاء مجموعة كبيرة من الفئران المستنسخة التي يكاد كل فرد منها يطابق الآخر مطابقة تامة. لعلك الآن قد تبينت الصعوبة الكامنة في تحديد كم العينة التي تُعد كافية لتمثيل مجتمع من المجتمعات أو مجموعة من المجموعات، والذي قد يتطلب تقنيات إحصائية ورياضية معقدة، ويبقى رغم ذلك أمراً غير يقيني، ويهيب بملكة الحُكم لدينا، وربما باعتقاداتنا المسبقة عن أفراد المجموعة المُعَيَّنة (للمزيد عن التعميم الاستقرائي ومنزلقاته، انظر كتابنا «المغالطات المنطقية»، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م، ص ٥١-٥٨).

^٤ أي تكون قد «صادرت على المطلوب»، فَسَلِمَتْ تسليماً بالمسألة المطلوب البرهنة عليها من أجل البرهنة عليها! وأنت بذلك تجعل النتيجة مقدمة، وتجعل المشكلة حلاً، وتجعل الدعوى دليلاً. (المترجم)

هذه المشكلة التي نحن بصددنا هي المشكلة القديمة، «مشكلة العقول الأخرى»^٥ problem of other minds: إذا كان لك أن تعرف عقلك الخاص، فكيف يتأتى لك أن تعرف عقول الآخرين؟ الحق أنه ما إن نضع المشكلة على هذا النحو حتى يتبدى لنا أنها أعمق مما كنا نظن. كيف يمكنك أن تعرف أن للآخرين عقولاً على الإطلاق؟ إنهم يسلكون بطرائق مماثلة للطرائق التي تسلك بها، وإنهم يُصرون على أن لديهم آلاماً وخيالاتٍ ومشاعرَ وأفكاراً. ولكن ما هو مبررُك لأن تفترض أنهم كذلك؟ فلا هو بإمكانك أن تشاهد الحالات الذهنية للآخرين، ولا أنت لديك أسسٌ استقرائيةٌ كافيةٌ لاستدلال أنهم يتمتعون بحياةٍ ذهنيةٍ من خلال ما يمكنك ملاحظته عنهم.

ثمة التفافٌ حديثٌ على هذا اللغز القديم بإدخال إمكانية «الزومبيات» zombies، بمعنى كائنات مماثلة لنا من كل الجوانب المادية إلا أنها خلُو تماماً من الخبرات الواعية. هذا شيءٌ يمكن تصوّره بوضوح، وهذه القابلية الظاهرة للتصور أقنعت بعض الفلاسفة

^٥ مشكلةٌ عتيدهُ في «فلسفة العقل»، تتناول الأساس المنطقي لاعتقاد المرء بأن للآخرين عقولاً، مثل عقله، وحالات عقلية. فأنا لا يمكنني الاطلاع على عقلك اطلاقاً مباشراً، وكل ما بوسعي أن أفعله هو أن أستنتج مجرياته الداخلية من سلوكك الخارجي. إن اعتقاداتك وانفعالاتك وآلامك ... إلخ مخبوءة عني؛ فالعقل فيما يبدو مكانٌ «خصوصي» غير مُجازٍ إلا لصاحبه. وحتى إذا أُتيح لي الاطلاع على مجريات دماغك النيورولوجية، قدح ألياف C مثلاً أثناء الألم، فإن الوجه الذاتي الكيفي لخبرتك يظل محجوباً عني على نحوٍ لا حيلة فيه، كما أنني لا أعلم كيف يكون هذا الصنف من قدح هذه الألياف مصحوباً بالوعي وبمشاعر الألم في الكائنات البشرية الأخرى مثلما هو في حالتي أنا الخاصة. والحجة الشهيرة في حل مشكلة العقول الأخرى هي «الحجة القائمة على المماثلة» argument from analogy، فأنا أشاهد الآخرين، على سبيل المثال، يسلكون كما أسلك، وتصير لهم العوارض التي تصير لي كلما وخزهم شيءٌ ووَقَعَ لهم ما أعرفه في حالتي على أنه «خبرة الألم»، فأستدل infer من ذلك على أن لهم عقولاً مثلي، وحالات عقلية مثل خبرة الألم ... إلخ. غير أنني هنا فيما يبدو قد ارتكبت «تعميماً غير مبرر» unwarranted generalization يقوم على عينة «غير ممثلة كمياً» quantitatively unrepresentative sample، هي حالتي أنا، وهي واحدة، ليطبقها على مجموع البشر، وهم كثر. (المترجم)

بأن ثمة «فجوة تفسيرية»^٦ explanatory gap لا يمكن عبورها بين الكيفيات المادية وكيفيات الخبرة الواعية.

لعل صَبَرَكَ قد بدأ ينفذُ تجاه هذا الخط من التفكير. نحن بالطبع نعرف أن للآخرين حيواتٍ ذهنيةً مماثلةً لحيواتنا من جهاتٍ عديدة، ومختلفة أيضًا، وبالإمكان أيضًا أن نعرف ذلك. حسنًا، ولكن من الصعوبة أن نرى كيف يمكن تبرير هذه الثقة ما دمنا قد قَبَلنا فكرة أن العقول ومحتوياتها شأنٌ خصوصيٌّ غيرُ قابلٍ للتَفَحُّص العام.

الجُعرانُ في العلبة the beetle in the box

ربما تكون نقطة بدايتنا هي المسئلة عن المآزق الذي نحن فيه. لقد وَجَّهَ خُطانا في مسلكنا إلى الحديقة تصورٌ معينٌ عن العقل موروثٌ من ديكارت. فإذا بدأنا في وضع هذا التصور موضع الشك فقد يتسنى لنا أن نرى طريقنا بوضوح إلى حل لمشكلتنا، حل أكثر توافقًا مع فكرة جِسِّنا المشترك بأن بوسعنا أن نعرف أن الآخرين لديهم عقول، وأن عقولهم تماثل عقولنا.

في كتابه «بحوث فلسفية» (١٩٥٣-١٩٦٨م)، يقدِّم فتنجشتين Wittgenstein § 293 (1889-1951)، مماثلةً مُقنعة:

افترض أن كل شخص لديه علبة فيها شيءٌ ما، ونحن نسميه «جعرانًا». ليس بِمُكْنَةٍ أَحَدٍ أن ينظرَ في علبةِ أي شخصٍ آخر، وكل واحد يقول إنه يعرف ما هو الجعران بالنظر إلى جعرانه فحسب. هنا يجوز تمامًا أن يكونَ لَدَى كل واحد شيءٌ ما مختلفٌ في علبته، بل يمكن للمرء أن يتخيل أن هذا الشيء دائبُ التغير.

^٦ يرى بعض الفلاسفة، مثل ديفيد شالمرز، أن أي وصف نيورولوجي للوعي، مهما بلغت دقته، فهو لا بد تاركٌ وراءه «فجوة تفسيرية» غير معبورة ما بين العملية النيورولوجية (المشاهدة من الجميع) وخصائص الخبرة الواعية (المحجوبة إلا عن صاحبها). وسيبقى ما يسميه شالمرز «السؤال الصعب» the hard question قائمًا أبدًا: لماذا يتعين على تلك العملية الدماغية المعينة أن تُفْضِي إلى خبرة واعية؟ إن بمقدورنا دائمًا أن نتصور عالمًا مأهولًا بكائنات لديها مثل تركيبنا النيوروبيولوجي جزئيًا لجزيء دون أن يكون لديها خبرة واعية البتة (الزومبيات zombies). أما في عالمنا القائم، فإن الوعي يمثل كيانًا واقعيًا ماثلاً لا يمكن إغفاله، ولا يسعفنا العلم الفيزيائي في «رَدِّه». (المترجم)

الصورة هنا تماثل صورة العلاقة التي نحملها لحالات عقلنا وحالات عقول الآخرين التي ما زلنا نسلّم بها.

يُحاجّ فتجنشتين ضد هذه الصورة، لا بتقديم اعتبارات تتضمن زيّفها، بل بإثبات أن قبولنا لها يؤدي إلى نتيجة مُفارقة paradoxical، فإذا كانت هذه هي العلاقة التي نحملها لحالات عقلنا وعقول الآخرين، فلن يكون لدينا أيُّ طريقة للإشارة إلى هذه الحالات:

افترض أن كلمة «جعران» لها استعمال في لغة هؤلاء الناس. إذا صح ذلك فلن تُستخدم كاسمٍ لشيء. الشيء الذي في العلبة لا مكان له في لعبة اللغة على الإطلاق، ولا حتى كشيءٍ ما، فقد تكون العلبة حتى فارغة. لا أحد يستطيع أن يلعب بالشيء الذي في العلبة، فهو مُبطلٌ لاغٍ أيًّا ما كان. يعني هذا أننا إذا أعربنا النحو الخاص بالتعبير عن الإحساس وفقًا لنموذج «الشيء والتلقيب»، فإن الشيء يسقط من الاعتبار على أنه غير ذي صلة.

ماذا يريد فتجنشتين أن يقول؟ أنت تروي أن علبتك تحتوي على جعران. وإن رويته لملائمة تمامًا. لقد تعلّمت أن تستخدم كلمة «جعران» بالضبط بهذه الطريقة. افترض الآن أن الشيء الذي في علبتك مختلفٌ جدًّا عن الشيء الذي في علبتك. لو أننا كنا نملك مقارنة الشئيين لكان هذا واضحًا، غير أننا لم نكن قط في وضعٍ يتيح مقارنتهما. افترض الآن أنني أروي أن علبتك تحتوي على جعران. إنني في فعلي هذا أستخدم كلمة «جعران» كما تعلّمت استخدامها بالضبط. فعبارتي، شأنها شأن عبارتك، صحيحةٌ تمامًا.

افترض الآن أن كلاً منا يقول إن علبتنا على التوالي تحتويان على جعران. هل أخطأ أيُّ منا؟ كلا. يحاجّ فتجنشتين أنه في هذا الموقف المتخيّل تُستخدم لفظة «جعران» بطريقة لا يُحدّث فيها ما هو بداخل علبة أي شخصٍ أيّ فارق؛ إذ تعني «جعران» في لهجتنا المتخيّلة، على التقريب، «أيما شيء يكون داخل العلبة». أن تتساءل عما إذا كان جعرانك يماثل جعراني هو إساءة لفهم هذا الاستخدام للفظ «جعران». إنك إذن تعامل لفظة «جعران» كما لو أنها تسمّي أو تُلقّب نوعًا من الأشياء أو الكيانات، إلا أن وجه الأمر أن «جعران» تُستخدم بطريقة «تُسقط الشيء من الاعتبار على أنه غير ذي صلة».

إن فكرة فتجنشتين ليست مجرد فكرة لغوية. فأية أفكار قد نضمّرها وقد نعبر عنها باستخدام لفظة «جعران» يُلحقها نفس القيد. تلك الأفكار يتكشف أنها لا تتعلق بنوع

ألوان من المذهب المادي: المذهب السلوكي ومذهب الهوية السيكونفيزيكية

معين من الكيانات. وبتعبير آخر: إذا كانت لفظة «جعران» لا تشير إلى كيانات من صنفٍ معين، فكَذلك، إذن، الأفكار المُعَبَّر عنها طبيعياً باستخدام لفظة «جعران».

السلوكية الفلسفية

كيف يمكن للأناطولوجي أن يمتد إلى حالات العقل؟ إنك تستجيب وأنت طفلٌ بطرقٍ متعددة لما يحيط بك. في بعض الأحيان تتنُّ وتدعُكُ رأسك، فيخبرك الكبارُ بأن ما تعانیه يسمَّى صُداً. وغيرُك يتعلمون أن يستعملوا لفظة «صداً» على نحو مماثل. فهل «صداً» تُسمَّى نوعاً من الكيان أو الحالة؟

ربما لا. ربما حين تنبئني بأن لديك صداً فأنت لا تُفردُ أيَّ شيءٍ محدد أو حالة خصوصية على الإطلاق (انكُرْ حكاية الجعران)، بل تُثبِتُ صداً فحسب. لقد تدرَّبْتَ بطريقةٍ معينة. عندما تُدْفَعُ إلى أن تتنُّ وتدعُكُ رأسك فأنت، من جراء هذا التدريب، تُدْفَعُ أيضاً إلى أن تُفوه بالكلمات «عندي صداً». إن الطابع الخاص لتلك الحالة قد يكون مختلفاً من فردٍ إلى آخر. وقد يتغير بشكلٍ مستمر، أو حتى، في بعض الحالات (الزومبيات؟) قد يكون غائباً كلياً. إلا أن وظيفة كلمة «صداً» ليست تسمية هذا الطابع الخاص، إنه «يسقط من الاعتبار على أنه غير ذي صلة».

افترض أن هذا الوصف لاستخدامنا كلمة «صداً» انطبق على معجمنا العقلي بعامه. إن الحدود (المصطلحات) العقلية، إذن، لن تُستخدَم لتسمية أنواعٍ من الكيانات أو الأحداث الخصوصية المماثلة كيفياً كما يريد لها ديكارت أن تكون. إن دورها جِد مختلف. وفي تلك الحالة فإن السؤال عما إذا كانت الحالة التي تسميها أنت بـ «الخبرة التي لديّ عندما أشاهد طماطمَةً ناضجة في ضوء الشمس الساطع»، تُضاهي كيفياً الحالة التي أسمىها أنا عندما أستخدم نفس التعبير، هذا السؤال لا يمكن أن ينطرح. فطرحُ السؤال يعني إساءة تَصَوُّر خصائص المصطلحات العقلية، وبالتالي الهراء التام.

هذا الخط من التفكير يدعم ما يُسمَّى في كثير من الأحيان بـ «السلوكية الفلسفية» philosophical behaviorism (وقد سمَّاه هكذا معارضوه، فقلما أطلق أحدٌ من الفلاسفة الذين جرى العُرفُ بأنهم من هذا الفصيل على نفسه هذا اللقب). يذهب السلوكيُّ الفلسفي إلى أن التصور الديكارتي للعقل يقع في خطأ أساسي، فالعقول ليست كيانات entities (سواء جواهر ديكارتية أو أدمغة)، والأحداث العقلية ليست مجريات خصوصية داخل

هذه الكيانات. إننا ننجذب إلى الصورة الديكارتية لا لشيءٍ إلا لأننا مَضَلُّون بما يسميه فتجنشتين بـ «نحو لغتنا» grammar of our language.

ما دمنا نطْلُقُ لغتنا في حياتنا اليومية فنحن نخوضُ مسارنا بِمَنَاجاةٍ من الأحاجي الفلسفية. تَدِينُ الكلماتُ بدلالاتها لـ «الألعاب اللغوية» language games التي نلعبها بها. يتطلب الفهمُ القويمُ لأي لفظة (ومن ثم المفهوم الذي تعبر عنه) فهمًا للدور (أو الأدوار) التي تلعبها في هذه الألعاب اللغوية. إلا أننا عندما ننخرط في الفلسفة نكون عُرضَةً لأن تَضَلُّلنا حقيقةً أن كلمة «عقل»، شأنها شأن «دماغ» و«بسبول»، هي substantive noun (اسم كينوني أو وجودي). نحن نفكر أن «عقل» تسمي بالضرورة نوعًا من الكيان، وأن ما نطلق عليه الأفكار والإحساسات والمشاعر، يشير إلى حالات أو modes^٧ لهذا الكيان متمثلة كافيًا. ولا يمكننا تجنب الخلط إلا بالنظر المدقّق في الطريقة التي نطلق بها ألفاظنا بالفعل في الظروف الاعتيادية.

هذه الوصفة يعمد فتجنشتين إلى تطبيقها على الفلسفة بصفة عامة. فالمشكلات الفلسفية تنجم «عندما تأخذ اللغة إجازة»، عندما نفقد الاتصال بالطريقة التي تُستعمل بها ألفاظنا بالفعل. فنحن في تفاعلاتنا اليومية بعضنا مع بعض لا تشكل لنا لغزًا قدرتنا على أن نعرف ماذا يشعر الآخرون أو فيم يفكرون. تنجم المشكلة الفلسفية الخاصة بالعقول الأخرى عندما نحرف كلمة «عقل»، «فكر»، «شعور»، وأشباهها من سياقاتها التي تُوظّف فيها طبيعيًا، ونَحْمَلُها تأويلًا خاصًا، ثم نَخِيطُ في الأحاجي التي تَنْتُجُ^٨.

^٧ يترجمها د. فؤاد زكريا «أحوال».

^٨ يذهب فتجنشتين إلى أن معنى أية كلمة هو طريقة استخدامها. والاستخدام الفعلي لجزء معين من اللغة هو أشبه بـ «لعبة» game، كالشطرنج على سبيل المثال. ولهذه اللعبة قواعد وضوابط محددة لا بد من مراعاتها من جانب من يستخدمونها. ونحن حين نتعلم «الألعاب اللغوية» نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله، لكأننا نتعلم «النحو» أو «المنطق» الخاص بكلمة معينة! وإنما تنجم «المشكلات الفلسفية» عن قصورٍ في إدراك «النحو» الخاص بالكلمات. إن من يثير هذه المشكلات «مريض» يسيطر عليه نموذج لغوي معين. وما إن نفهم قواعد استخدام الكلمة على وجهه الصحيح حتى لا تعود لدينا رغبة في طرح مثل هذه المشكلات (أو «أشباه المشكلات»)، بعد أن يتم لنا الشفاء من هذه الهواجس عن طريق «العلاج الفلسفي» philosophical therapy أو التحليل اللغوي. (المترجم)

يتوسع جلبرت رايل (Gibert Ryle ١٩٠٠-٧٦) في نقطة فتجنشتين. فَوْقًا لرايل، فإن افتراض أن العقول أنواع من الكيانات يبلغ أن يكون «خطأً مقولياً»^٩ category mistake: «فهو يُمثِّل حقائق الحياة العقلية كما لو كانت تنتمي إلى نمطٍ منطقي أو مقولةٍ معينة، بينما هي تنتمي في حقيقة الأمر إلى نمطٍ آخر أو مقولةٍ أخرى» (p. 16) (1949). افترضُ أنني آخذك في جولةٍ أُطْلِعُك فيها على جامعتي. فنتمشَّى خلال الساحات، وأُريكَ المباني الأكاديمية والإدارية المختلفة، وآخذك إلى المكتبة، وأقدمك إلى الطلبة وأعضاء الكلية. وبعد ذلك أسألك عما إذا كان ثمة أي شيء آخر تود أن تراه. فترد: «حسن، لقد أطلعنني على الأراضي والمباني الدراسية والإدارية والمكتبة والطلبة والكلية، ولكنك لم

^٩ المقولة category تعني: فئة، جنس، عائلة، نمط، نوع ... إلخ. وهو مصطلح يُستخدَم ليدل على شريحة أساسية في تصنيف الواقع. والخطأ المقولي هو أن تضع الشيء في الفئة الخطأ، أو أن تعرض أشياء أو وقائع من نوعٍ ما كما لو كانت تنتمي إلى نوعٍ آخر، أو أن تنسب لشيءٍ ما خاصيةً لا يمكن أن تخص هذا الشيء. أن ترتكب خطأً مقولياً هو أن تقرر أشياء من تصنيفات مختلفة لا يجوز عقلاً أن تجتمع، كأن تقول: أعداد حمراء، فضائل بدينة، قضايا غير قابلة للأكل، أو أن ترى الاعتقادات على أنها أشياء تشغل حيزاً مكانياً في الرأس، أو ترى الأعداد كأشياء مكانية كبيرة، أو الزمن كشيء يتدفق ... إلخ. ولما كانت جميع الأخطاء القضية تتضمن ضرباً ما من الإسناد الخاطئ للخصائص، فإن بإمكاننا القول بأن أي خطأ هو، بمعنى ما، «خطأ مقولي»: وضع شيء ما في فئة غير فئته الصحيحة، أو إدراجه في تصنيف أو شريحة لا تخصه. على أن مصطلح «خطأ مقولي» في الاستخدام الفلسفي الدارج يبدو أسوأ أنواع الإسناد الخاطئ؛ إذ يتضمن التصديق على ما هو في الحقيقة «محال منطقياً». أن تقول: «هذه الذاكرة بنفسجية»، فأنت تضفي على كيانٍ معين خاصيةً «لا يمكن» أن يمتلكها هذا الكيان، لا مجرد أنه «تصادف» ألا يمتلكها. أما حين تقول «معظم الأمريكيين سود»، فأنت رغم خطأ عبارتك لا ترتكب «خطأً مقولياً»؛ ذلك أن كون معظم الأمريكيين بيضاً هو صدق «عَرَضِي» (طارئ، حادث) contingent فحسب، وليس ثمة استحالة منطقية في أن تنتظم الوقائع وتنصرف الأمور بحيث يكون معظمهم سوداً. لكي يكشف المرء خطأً مقولياً يتعين أن يبيِّن أنه ما إن يفهم الظاهرة المعنية فهماً صحيحاً حتى يتجلى لِعقله أن الدعوى المطروحة لا يمكن «من حيث المبدأ» in principle أن تكون حقاً.

تلتقي جميع ضروب الخطأ المقولي في أنها تتضمن إساءة فهم لطبائع الأشياء التي نتحدث عنها. فهي تتجاوز الأخطاء العادية والبسيطة، كالتى تحدث حين ننسب لشيءٍ صفةً لا يتصف بها، ولكن كان من الجائز أن يتصف بها. الخطأ المقولي هو أن ننسب للشيء صفةً من المحال منطقياً، وفي جميع الأحوال الممكنة، أن يتصف بها. (المترجم)

تُطْلَعُنِي على الجامعة، وأنا أحب أن أراها.» لقد ارتكبت خطأً مقولياً؛ إذ أخذت لفظة «جامعة» لتشير إلى كيانٍ شبيهه — وإن يكن متمائزاً عن — بتلك الأشياء التي رأيتها للتو. إذا أنت بقيت على الاعتقاد بأن «الجامعة» تشير إلى كيانٍ ما، رغم استحالة أن تقابل هذا الكيان، فقد تكون تصورت أن الكيان المعني كياناً «لا مادي». يقول رايل إن خطأً مماثلاً يشجع على الثنائية الديكارتية، فنحن نبدأ بفكرة أن العقول هي كيانات متميزة عن ولكن شبيهة بالأدمغة والأجسام. وعندما يتعذر علينا تحديد موضع هذه الكيانات في العالم المادي فنحن نفترض أنها لا بد كيانات لا مادية. نحن نرى العقل، على حد تعبيرة رايل الحية، على أنه الشبح (العفريت) في الآلة the ghost in the machine. ولكن العقول ليست كيانات على الإطلاق، شبحية أو غير شبحية. وهذه حقيقة ينبغي أن ندركها على الفور لو أننا وضعنا نُصَبَ أعيننا الطريقة التي تعمل بها لفظة mind (عقل) في الإنجليزية العادية.

«إن الأخطاء المقولية المثيرة نظرياً هي تلك التي يرتكبها الأشخاص الذين هم على كفاءة تامة في تطبيق المفاهيم، على الأقل في المواقف المألوفة لديهم، ولكنهم لا يزالون عُرضَةً في تفكيرهم التجريدي لأن يُقَيِّضُوا تلك المفاهيم لأنماطٍ منطقية لا تنتمي إليها.»

(p. 17, 1949)

وفي خطرٍ من خلط الأمور بتكديس مماثلات (analogies) فوق مماثلات، قد يُسَعِفُنَا هنا مثالٌ لِفَتَجَنَشَتَيْنِ. افترض أنك تنظر إلى مكان القيادة من قاطرة (أو قمرة طائرة نفاثة). إنك ترى روافع وعُقَدًا وأزرارًا ومفاتيح تحويل. كل واحدة من هذه تعمل بطريقة معينة (البعض يُدار، والبعض ينزلق للوراء والأمام، والبعض يُدْفَعُ أو يُجَذَّبُ)، ولكل واحدة وظيفة معينة في عمل القاطرة (أو الطائرة). ونحن نكون مضللين بالضرورة إذا افترضنا أن الروافع والعُقَد المتماثلة شكلاً لها وظائف متماثلة. وبنفس القياس، فإن حقيقة أن لفظة «عقل» اسم، أو أننا نتحدث عن «حالات عقلية»، ينبغي ألا تؤدي بنا إلى أن نفترض أن لفظة «عقل» تقوم بتسمية كيانٍ معين، وأن الحالات العقلية هي حالات هذا الكيان.

إذا كانت كلمة «عقل»، مثل كلمة «جامعة»، لا تقوم بتسمية نوع معين من الكيان المادي أو اللامادي («الشبحي»)، فكيف تقوم بوظيفتها؟ لعنا ننسب العقول للكائنات ذات القدرة على أن تسلك، كما يجب أن نقول، «بذكاء». يمتلك المخلوق عقلاً لا بفضل كونه مجهزاً بنوع فريد من المكوّن الخاصوي — أي عقله — بل بفضل كونه ذلك النوع من الكائنات القادر على الانخراط في سلوكٍ يُظهر درجةً من التلقائية والتنظيم المعقد نسبياً. ومن جانبها، فإن الحالات الذهنية — الصداق، المقاصد، الاعتقادات — مملوكة لكائناتٍ بفضل ما تفعله أو تود أن تفعله. فاعتقادك أن هناك دُبّاً في طريقك، مثلاً، عبارة عن اتخاذ إجراءات مراوغة مناسبة، أي تصديقك على «ثمة دُبّ في الطريق» وما إلى ذلك. ونيتُك أن تحضر الـ World Series عبارة عن كونك مدفوعاً إلى شراء تذاكر وترتيب وسيلة انتقال وإعلانك: «أنا ذاهب إلى الـ World Series» وهكذا. (في الفصل الخامس سنلتقي بصيغة دانييل دينيت المُحدّثة لهذه الوجهة من الرأي.)

وفقاً لرأيي من هذا النوع، فإن الكائن الفاعل يصحّ وصفه ككائنٍ لديه حالات عقلية، ليس فقط بفضل ما يفعله هذا الفاعل، بل أيضاً بفضل ما يود أن يفعله، ما لديه «استعداد» disposition لأن يفعله. وهكذا إذا كان لديك صداق فقد يكون لديك استعداد لأن تتنّ وتدعك رأسك وتبحث عن أسبرين وتعلن: «عندي صُداق». إلا أنك قد لا تفعل شيئاً من هذه الأشياء، تخيل مثلاً أنك لا تريد أن يعرف أحد أن عندك صداقاً، في هذه الحالة، فرغم أن بك نزوعاً (استعداداً) إلى السلوك بطرائق معينة، فأنت لا تسلك بهذه الطرائق. ولكننا الآن بإزاء سؤال جديد. ماذا يعني أن يكون لديك «استعداد» لأن تسلك بطريقة معينة؟ ما هي الاستعدادات؟ إن الزهرية الهشة لديها استعداد للكسر. وفي انكسارها، عندما تُضرب بحديدة إطارات، على سبيل المثال، فإنها تُظهر هذا الاستعداد. وبلورة الملح لديها استعداد للذوبان في الماء، وفي ذوبانها عند وضعها في الماء فإنها تُظهر قابليتها للذوبان. غير أن الشيء يمكن أن يمتلك استعداداً دون إظهار هذا الاستعداد؛ فالكوب الهش ليس لزماً أن ينكسر على الإطلاق، وبلورة الملح ليس لزماً أن تذوب.

وسيكون لديّ المزيد لأقوله عن الاستعدادات في فصولٍ قادمة (انظر بخاصة الفصل السادس)، أما الآن فلا يهمنا إلا أن ندرك أن أي صيغة مقبولة عن السلوكية الفلسفية لا بد لها من أن تعرّض لموضوع الاستعدادات. تقوم الاستعدادات (بين أشياء أخرى تقوم بها) بملء الوّدة بين ما أفعله وما بمُكنتي أن أفعله. من المفترض أنني أفعل ما لديّ

استعداداً لفعله، ولكني قد يكون لديّ استعدادٌ لفعلِ أشياء كثيرة لا أفعلها على الإطلاق لأن فرصة فعلها لم تأذن، أو لأن استعداداتٍ منافسةً قد طغَتْ عليها. قد يكون لديك استعداد لأن تسلك بشجاعة عندما تواجهَ بخطرٍ، ولكنك تقضي عمرَكَ في سَكينةٍ مُخَيِّمة، وهذا لا يَنقُص بالضرورة من شجاعتك. بالطبع إذا أنت لم تُظهر قَط شجاعتَكَ فلن يكون لدينا ما يضطرنا إلى الاعتقاد بأنك شجاع، ولنفس السبب، لن يكون لديك بالضرورة أدنى معرفةٍ بها. وبالمثل لن يكون ثمة ما يُلْزِمنا بالاعتقاد بأن مادةً غريبة معينة هي قابلة للذوبان في الماء إذا لم تظهر ذوبانيتها قَط. وقد يكون لديك استعدادٌ لأن تَبْقَى صامداً في مواجهةٍ خَطِرة، ولكنك تفر، رغم ذلك؛ لأن لديك استعداداً أيضاً لأن تنتشل رفيقاً مهدداً. وبنفس القياس، فإن بلورة الملح ذات الاستعداد للذوبان في الماء قد لا يمكنها أن تذوب إذا ما تعرضت لمجالٍ كهرومغناطيسي قوي.

بأي معنى بالضبط «تربط السلوكية الفلسفية حالات العقل بالسلوك»؟ يذهب السلوكيون إلى أن الإقرارات المتعلقة بحالات العقل يمكن أن تُترجم إلى عبارات حول السلوك أو الاستعدادات للسلوك. لقد صار لدينا الآن ذوقٌ بذلك. فإذا كنتَ تعتقد أن دُباً في طريقك فإن لديك استعداداً لاتخاذ فعلٍ مراوِغ، لأن تصدّق على «هناك دُبٌ في الطريق»، لأن تحذّر رفاقك، وما إلى ذلك.

والفكرة المرشدة هي أنه إذا كان الحديث عن حالات العقل يمكن تحليله أو إعادة صياغته في حديث عن السلوك (أو الاستعدادات للسلوك) فستكون الحالات العقلية إذن قد «رُدَّت إلى» (اختزِلت إلى) reduced to (تَبَيَّن أنها ليست أكثر من) سلوك (أو استعدادات للسلوك). والتحليل الذي من هذا النوع هو بمثابة ردُّ شيءٍ (اختزاله) إلى شيءٍ آخر. ولكي تتبيَّن هذه النقطة، تأمّل في حالةٍ موازية. نحن نتحدث أحياناً عن الـ average family (الأسرة المتوسطة). فدخل الأسرة المتوسطة (متوسط دخل الأسرة) في المناطق الريفية قد انخفض عما كان عليه منذ عقد من الزمن. هل ثمة أسرة متوسطة؟ هل ثمة كيانٌ (أو، في موضوعنا هذا، مجموعة من الكيانات) تُلقَّب بتعبيرة «الأسرة المتوسطة»؟ يبدو هذا بعيد الاحتمال. بوسعنا في هذه الحالة أن نرى كيف أن الحديث عن دخل الأسرة المتوسطة يمكن تحليله رَدِّياً إلى حديث دخل الأسر المفردة؛ إذ يُجمَع ويُقسَم على عدد الأسر، ولا شيء أكثر من ذلك عن الأسرة المتوسطة. فإذا أمكننا أن نتخلص بالتحليل من الدعاوي حول العقول والمجريات العقلية، مستبدلين بها دعاوي عن السلوك والاستعدادات للسلوك، فسنكون قد

نجدنا إذن (هكذا تمضي الحجة) في إثبات أن امتلاك الكائن الفاعل عقلًا لا يعدو أن يكون سلوكه، أو استعداده للسلوك، بطرائق عاقلة ملائمة.^{١٠}

ما هي توقعات النجاح بالنسبة للتحليلات الرديئة لحالات العقل؟ من بواعث القلق أن التحليلات السلوكية مفتوحة للتعديلات. مثال ذلك أنه لا حد لقائمة الأشياء التي عسك أن تفعلها أو يكون لديك استعداد لفعلها إذا أضمرت الاعتقاد بأن هناك دُبًّا في أثرك. إن ما ستفعله سيتوقف على الظروف، والظروف قد تتنوع بطرق لا حصر لها. وفضلًا عن ذلك، فيبدو من الواضح أن من بين الأشياء التي سيكون لديك استعداد لفعلها أن تُكوّن اعتقادات جديدة وتكتسب رغبات جديدة، وكلٌّ من هذه الاعتقادات والرغبات سيقضي تحليله السلوكي الخاص.

من المؤكد أن هذا يُعقّد الصورة، غير أنه لا يشكّل بالضرورة عقبةً كئودًا بالنسبة للسلوكي الفلسفي. فالتحليلات المتصورة لا يلزم أن تكون متناهية، إن بوسعنا أن نقبل تحليلًا رديئًا، ما دام بمُكنتنا أن نرى كيف يمكن أن يمتد، حتى إذا لم نكن في موضع يسمح لنا بأن نقوم بذلك بأنفسنا.

ثمة صعوبة أخرى أعصى على الإغفال. أنت ترى دُبًّا على الطريق وتكوّن الاعتقاد بأن هناك دُبًّا على الطريق. ولكن من البين أن ما تفعله، وما لديك استعدادًا لأن تفعله، يعتمد على حالتك الذهنية الإجمالية: ماذا تعتقد غير ذلك وتريد، مثلاً. وهكذا الحال في أي حالة ذهنية. افترض أنك تعتقد أن هناك دُبًّا على الطريق، ولكنك تريد أن تلقى نظرةً أوثق، أو أنك تعتقد أن الدببة غير ذات خطر. أو افترض أن لديك توقًا لأن تعيش في خطر.

قد يبدو أن اعتقادك متوافق مع سلوكك أو استعدادك للسلوك بأي طريقة على الإطلاق بحسب اعتقاداتك الأخرى ورغباتك. ورغم ذلك فإنه يبدو كأن ليس ثمة تحليل ردي لحالات العقل ممكن الحدوث. ليست المشكلة في مجرد أن كلاً من هذه الحالات الذهنية الإضافية تتطلب تحليلًا سلوكيًا إضافيًا، فتُعقّد بذلك المهمة التحليلية وتمدها. إنما المشكلة أنه لا يبدو أن هناك طريقة لتجنّب ذكر مزيد من الحالات الذهنية في أي

^{١٠} يدافع باركلي، الذي التقينا به في الفصل الثاني، عن تحليل رديٍّ للحديث عن الأشياء المادية إلى حديث عن «أفكار» ideas (لفظة باركلي الجامعة لحالات العقل). إذا نجح مثل هذا التحليل، فإنه خليق أن يُثبت أننا بغير حاجة إلى افتراض أن الأشياء المادية هي أي شيء «فوق وأعلى من» الأفكار. وإن تحليلات السلوكيين لَتَمضي في الاتجاه المُعاكس. (المؤلف)

بيان عما هو السلوك الذي يُحتمل أن تُنتج حالة ذهنية معطاة. وكأننا ما إن بدأنا في التخلص بالتحليل من الحديث عن الأسرة المتوسطة حتى اكتشفنا أن تحليلنا يُعيد ذكر الأسر المتوسطة عند كل مُنعطف.^{١١}

لكي تُقدّر ضخامة المشكلة، تأمل اعتقادك بأن هناك دُبًا على الطريق. هذا الاعتقاد، بالتناغم مع الاعتقاد بأن الدببة خطيرة، والرغبة في تجنب الحيوانات الخطرة، قد يؤدي بك إلى الفرار بعيدًا. ولكنَّ تَحْيَل الآن أنك تعتقد أن هناك دُبًا في طريقك، وتعتقد أن الدببة خطيرة، وترغب في تجنب الحيوانات الخطرة (وهي اعتقاداتك ورغباتك كالسابق)، غير أنك تعتقد بالإضافة إلى ذلك أن الجري السريع لن يُفْضِي إلّا إلى جذب انتباه الدببة. في هذه الحالة سوف تميل إلى (يكون لديك استعداد) أن تسلك، وسوف تسلك، على نحوٍ جدٍ مختلف.

يوضح هذا المثال نقطة عامة. كل محاولة للقول بما هو السلوك الذي سيعتري على حالة ذهنية معطاة قد يَثْبُتُ خطأها بإنتاج مثال تكون فيه الحالة الذهنية قائمة، ولكنَّ بفضل وجود اعتقادات ورغبات جديدة، فإن السلوك لا يحدث. ولن يُجدي شيئاً أن نحاول استبعاد مثل هذه الحالات عن طريق مُستثنٍ عام: إذا كنتَ تعتقد أن هناك دُبًا على الطريق، وتعتقد أن الدببة خطيرة، وترغب في تجنب الحيوانات الخطرة، إذن، ما دمت لا تضرر اعتقادات ورغبات أخرى متعارضة، فسوف تميل إلى أن تُؤلّي الأُذبار. المشكلة هنا هي أننا قد أعدنا إدخال ذكر حالات ذهنية في عبارة الاستثناء. وهذه (الحالات) بالضبط ما كنا نحاول استبعاده بالتحليل. إن المشروع التحليلي يبدو متعذرًا. (في الفصل الرابع سوف نجد تكتيكًا — مرتبطًا بفرانك رامزي وديفيد لويس — للتعامل مع مثل هذه الحالات، والذي يمكن للسلوكي أن يتبناه. عندئذٍ يبرز السؤال عما إذا كان هذا كافيًا لجعل السلوكية اختيارًا جذابًا.)

تركة السلوكية الفلسفية

إذا كانت محاولة تحليل الحديث عن الحالات العقلية إلى حديث عن السلوك محاولة غير عملية، فماذا يتبقى من السلوكية الفلسفية؟ صحيحٌ بالتأكيد أن الأسباب التي ننسب بها

^{١١} أي إنه وقع في «دور»، أو ضرب من الحجة الدائرية *arguing in a circle*، وهو بصفة عامة نوع خاطئ من التفكير وغير منتج. (المترجم)

حالات عقلية إلى بعضنا البعض هي أسباب سلوكية، إلا أن هذه نقطة إستراتيجية، نقطة حول ما يشكّل دليلاً تستند إليه اعتقادنا عن الحيوانات العقلية لبعضنا البعض، وهي نقطة بوسع الديكارتية أن يقبلها بسرور.

وماذا عن تأكيد رايل على أنه من الخطأ أن تعتبر امتلاكك عقلاً هو مسألة وضع جسمك في علاقة معينة مع كيان ممايز، هو عقلك؟ وماذا عن مقترح فتنشتين بأن الحدود المستخدمة في عزو حالات عقلية لا تُستخدم لكي تسمي أشياء من صنف محدد ما؟ إن كلتا هاتين الفكرتين مستقلتان عن المشروع التحليلي للسلوكي، وكلتاهما باقية في توصيفات العقل المضادة للسلوكية عن وعي ودراية. هكذا قد يسع المرء أن يفترض أن امتلاك عقل ما هو إلا امتلاك نوع معين من التنظيم، تنظيم ينجم عنه ما يجب أن نسميه سلوكاً ذكياً. وقد يسع المرء أن يتخيل أن امتلاك حالة ذهنية معينة ما هو إلا أن تكون في حالة ما أو أخرى تسهم بطريقة مميزة في عمل هذا الجهاز المنظم.

هذه التيمات محورية بالنسبة للمذهب الوظيفي functionalism، وهو تصوّر عن العقل سوف نبخته بتفصيل أكبر في الفصل الرابع. وبخسنا الآن أن نسجل، ببساطة، إغفال السلوكية للبعد الكيفي للحالات العقلية. فإذا كان وجود صدام لديك هو مسألة سلوكك، أو استعدادك للسلوك، بطريقة معينة، تغدو الطبيعة الكيفية الداخلية لإيما شيء مسئول عن سلوكك بهذا النحو، أو استعدادك للسلوك، تغدو مسألة خارجة عن الموضوع. وهذا واضح صريح في مماثلة الجعران في العلبة لفتجنشتين. وهذا الملمح في السلوكية، كما سوف نرى، قد ورثه المذهب الوظيفي.

ماذا تُرانا نَعني بـ «الطبيعة الكيفية الداخلية» intrinsic qualitative nature؟ أفضل طريقة لفهم فكرة الكيفية الداخلية^{١٢} (الباطنية/الجوانية) هو مقابلتها بالفكرة المكملة، فكرة الطابع الخارجي extrinsic. الكيفية الداخلية هي كيفية يحوزها موضوع ما بحقه الشخصي. فالكروية كيفية داخلية لكرة البلياردو. أما كونها قرب مركز طاولة

^{١٢} Intrinsic: يترجمها د. مراد وهبة «باطنية» و«باطنة» («باطني»: يُقال على موضوع التفكير وليس على النسبة بينه وبين موضوع آخر، المعجم الفلسفي)، وترجمتها في المعجم الملحق بكتاب «مدخل إلى الفلسفة» لوليم جيمس إيرل «جوانية»، أي «جزء من طبيعة الشيء نفسها أو طبيعة الموقف أو المفهوم ... إلخ»، كمقابل لـ «بَرّانية» extrinsic. وقد آثرت في هذا المقام ترجمتها بـ «داخلية» (كمقابل لـ «خارجية») للتخفيف. (المترجم)

البلياردو فهو مَلْمَحٌ خارجي، غير داخلي، للكرة.^{١٢} فَكَّرَ في الكيفيات الداخلية بوصفها مُتَّصِلَةً (مُبَيَّنَةً) في الأشياء، وفي الخصائص الخارجية بوصفها مملوكةٌ للأشياء بفضل العلاقات التي تحملها هذه الأشياء بالنسبة للأشياء الأخرى ليس إلّا. في حالة الجعران في اللعبة تخيّل أن لعبة أحد الأشخاص تحوي بلية، وعلبة شخص آخر تحوي مكعب سكر. إذن الطبيعة الداخلية لما هو في كل لعبة تختلف وتتنوع. وهذا بالتحديد هو ما «سقط من الاعتبار بوصفه غير ذي صلة».

يمكننا أن نميز بين طبيعة الشيء الكيفية الداخلية وبين استعداداته أو قواه العلية. فَكَّرُ البلياردو لديها القوة على التدرج عبر الطاولة، والقوة على أن تكسر لوحًا زجاجيًا، والقوة على أن تعكس الضوء بطريقة معينة. ولكنّ لدى الكرة أيضًا طبيعةً كيفيةً معينة؛ شكلًا معينًا، حجمًا معينًا، درجة حرارة معينة. والعلاقة بين قُوى الشيء أو استعداداته وبين خصائصه الكيفية هي أمرٌ دقيقٌ كما سوف نرى لاحقًا. وبحسبنا الآن أن ندرك أن من الممكن فيما يبدو التمييز بين الجوانب الكيفية للشيء وميوله أو قواه العلية. ومرة أخرى نعتبر السلوكية الطبيعية الكيفية الداخلية للحالات العقلية غير ذات صلة.

ويمكن بتعبير آخر عن هذا أن نقول إن السلوكية تَرَى أن الحالات العقلية، «بما هي حالاتٌ عقلية» qua states of mind، تفتقر إلى طبيعةٍ كيفيةٍ داخلية. انظر مرةً ثانيةً في مماثلة الجعران في اللعبة. أيُّما شيءٍ في اللعبة فَلَهُ طبيعةً كيفيةً داخليةً ما. ولكن هذه الطبيعة غير ذات صلة بحقيقة أن اللعبة تحتوي جعرانًا، بما هو جعران — أي مُعْتَبَرًا كجعرانٍ فحسب — فإن ما تحويه اللعبة يفتقر إلى الكيفيات الداخلية.

إن رأياً بهذا الشكل قد يبدو شاذًا غير مقبول، فمن المؤكد أن صداك له طبيعة كيفية داخلية، وأن هذا جزء مهم فيما يجعل صداكًا ما صداكًا. وقد راج في هذه الأيام أن تعبر عن هذه النقطة بقولك: «ثمة شيء ما يشبه أن يكونه»، أن يكون بك صداك. «ما يشبه أن يكون» أن تعاني صداكًا يختلف عما يشبه أن يكون أن تخبر أنواعًا أخرى من

^{١٢} آثرتُ مقابلة «داخلي» بـ «خارجي» بدلًا من «علائقي» relational. فأن تحمل خليتان علاقةً معينة إحداهما بالأخرى هو ملمحٌ علائقي للخليتين، ولكنه ملمحٌ داخلي للكائن العضوي الذي تنتمي إليه الخليتان. (المؤلف)

الخبرة الواعية. إن جزءاً مما يجعل خبرةً واعيةً معينةً صُداً هو بالضبط هذا الـ «يشبه أن يكون».^{١٤}

لقد قلتُ إن إنكار هذا قد يبدو غير مقبول، إلا أن السلوكيين ينكرونه بالفعل. وكما سوف نرى، فإن كثيراً من الفلاسفة، الفلاسفة الراضين للسلوكية، ينكرونه أيضاً. يُحاجُّ هؤلاء الفلاسفة بأن الحالات العقلية تعود هويتها لا إلى طبيعتها الكيفية الداخلية (إن صحَّ حقاً أن لديها مثل هذه الطبيعة أصلاً)، بل تعود حصرياً إلى قواها العلية أو، كما أُفضِّل أن أسميه، استعداداتها. ولن يتسنَّى لنا تقييم مثل هذه الدعاوي إلا بعد أن يستوي لنا فهمُ للمسائل الميتافيزيقية التي تتبطنها. ولكن قبل أن نُكبَّ على هذا المشروع، دعونا ننظر باختصار إلى السلوكية السيكونولوجية.

^{١٤} يقدم لنا الوعي كيفيات qualia محسوسة للخبرات، من قبيل الإحساس بألم أو سماع صوت أو رؤية لون، تلك الخصائص الذاتية للحالات العقلية كما تقع في خبرة الفرد ووعيه، وهي التي تحدد كنه خبرة ما أو تحدد «ماذا تشبه أن تكون» what it is like مكابدة هذه الخبرة، باستعارة التعبير المأثور عن توماس ناجل في مقاله الشهير What is it like to be a bat? إن الخبرة الواعية شأن ذاتي يستعصي على الفهم العلمي الموضوعي، وعلى المعرفة العلمية الفيزيائية بما فيها المعرفة النيوروفيزيولوجية مهما تقدمت. وفي كتابه «العقل الواعي»، يحاج الفيلسوف ديفيد شالمرز بأن أي وصف نيوروفيزيولوجي ممكن للوعي سوف يترك وراءه «فجوة تفسيرية» explanatory gap مفتوحة ما بين العملية الدماغية وخصائص الخبرة الواعية؛ ذلك أنه ليس بمقدور أي نظرية نيوروفيزيولوجية أن تجيب عما أطلق عليه «السؤال الصعب» the hard question: لماذا يتعين على تلك العملية الدماغية المعينة أن تُفضي إلى خبرة واعية؟ إن بوسعنا دائماً أن نتصور عالماً يعج بمخلوقات لديها تلك العمليات الدماغية دون أن يكون لديها خبرة واعية على الإطلاق. أما في عالمنا القائم، فإن الوعي يمثل كياناً واقعياً لا يمكن إغفاله، ولا يسعفنا العلم الفيزيائي في «رَدِّه». لنأمل الألوان على سبيل المثال، نحن نعرف أن للألوان علاقة ما بالامتصاص الانتقائي وبانعكاس الموجات الضوئية المختلفة السعة، ونعرف أيضاً أن رؤية الألوان تشتمل على كثير من العمليات النيوروفيزيولوجية المعقدة. فهل هذا هو «كل ما هنالك»؟ كلا، فيبدو أن هناك، بعد، شيئاً آخر؛ هناك ... «خبرتنا باللون». هناك الوعي وخواصه الذاتية القائمة بمعزل، والمتأبئة على أي رد فيزيائي. يترتب على ذلك أن أية قائمة صحيحة موضوعياً وكاملة تماماً لما هو كائن في العالم (أنطولوجيا) ينبغي أن تتضمن، بالإضافة إلى الأشياء، من قبيل المجرات والإلكترونات والكائنات العضوية والنسيج العصبي، الخبرات المختلفة للأفراد، خبرات الوعي بكل درجاته، بما فيها الأحلام. (المترجم)

السلوكية السيكلوجية

السلوكية الفلسفية هي دعوى عن معنى الحدود العقلية، وجوهرياً، حول طبيعة المفاهيم العقلية. ويَعتبر أنصارُها أن الأسئلة الفلسفية حول طبيعة العقل يمكن ردها إلى أسئلة حول طابع هذه المفاهيم. وهم يفكرون هكذا: إذا أردنا أن نعرف ماذا تكونه العقول فيجب علينا أن نصرّح بما تعنيه كلمة «عقل» ومُشابهاتها. ويذهبون إلى أن هذا يعني التصريح بكيف تُستعمل كلمة «عقل» ومُشابهاتها في الحديث اليومي. فالعقول هي أيّما شيء ينطبق على كلمة «عقل».

مثلُ هذا التصور يفرق بدقة بين الفلسفة وعلم النفس. فمهمةُ الفلاسفة توضيح دقائق تصور العقل المُذخور في اللغة العادية. أما السيكلوجيون وغيرهم من العلماء التجريبيين فيدرسون طبيعة العالم. إن لغتنا تُقَطّع العالمَ بطريقةٍ معينة. وليس بِوُسْعنا أن نُؤوّل الدعاوي العلمية إلا بعد أن نقارن المفاهيم المستخدمة في هذه الدعاوي بالمفاهيم المرمّزة في اللغة العادية. عندما يتحدث السيكلوجيون عن «اعتقاد» أو «انفعال» أو «صورة ذهنية»، فهل يَعنون ما تعنيه اعتيادياً كلمة «اعتقاد» و«انفعال» و«صورة ذهنية»؟ لكي نتبيّن ذلك، فإن علينا أن نرى كيف تعمل هذه التعبيرات في النظريات السيكلوجية، ونقارن ذلك باستعمالها في اللغة اليومية.

عندما نفعل ذلك، وفقاً لفلاسفةٍ مثل فتجنشتين ورايل، نكتشف أن السيكلوجيا في أغلب الأحيان قد استخدمت المصطلحات المألوفة بطرقٍ غير مألوفة. وقد يؤدي هذا إلى إساءة فهم منظمةٍ للدعاوي السيكلوجية. يصوغ فتجنشتين هذا الأمر هكذا: «في السيكلوجيا ثمة مناهج تجريبية (experimental) وخطأ مفاهيمي» (١٩٥٣م، ١٩٦٨م، ص ٢٣٢). هذا «الخلط المفاهيمي» conceptual confusion يسري على تأويل السيكلوجيين لعملهم ذاته بقدر ما يسري على تأويل الشخص العامي. نحن ندخل فكرةً تكنولوجية مستخدمين لفظةً مألوفة. وقد تكون الفكرة التكنولوجية مختلفة اختلافاً مهماً عن معنى اللفظة في الاستخدام اليومي. ونحن إذن نوُسّس حقائق تتعلق بالفكرة التكنولوجية. وينتج الخلط عندما نووّل هذه الحقائق على أنها تسري على أي شيء تسري عليه اللفظة الأصلية. الأمر هنا كما لو أننا قررنا أن نعطي كلمة «حمامة» معنى صارماً هو: منتج مصنوع ذو أربع أرجل وله سطح منبسط يُستعمل لِسند الأشياء، ثم مضينا نُثبت أن الاعتقاد الشائع بأن الحمام يمكنه أن يطير ويضع بيضاً ويتكاثر هو خرافة.

وقد تولدت السلوكية في علم النفس لا بفعل القلق حول معاني الحدود العقلية، بل بفعل الحرص على الوضع العلمي للسيكولوجيا. كان السيكولوجيون في القرن التاسع عشر يُسَلِّمون بلا نقاش بوجهة نظر تقليدية للعقل، ترى أن الحالات العقلية حالاتٌ خصوصيةٌ غيرُ قابلةٍ للتفحص العام. فبينما «المنفذ» إلى حالاتك العقلية مَنفذٌ مباشرٌ، فليس بِمُكِنَةٍ الآخرين إلا أن يلاحظوا تأثيراتها على سلوكك. فإذا افترضنا، مثلما افترض السلوكيون الأوائل، مثل واطسون J. B. Watson (١٨٧٨-١٩٥٨) وسكينر B. F. Skinner (١٩٠٤-٩٠)، أن ما يقبل الملاحظة العامة هو وحده الموضوع الملائم للعلم، فسوف نُقْصي الحالات العقلية (كما تُتَصَوَّر تقليدياً) من الاعتبار العلمي. وإذا افترضنا أيضاً أن الحديث عن بنودٍ غير قابلةٍ للتحقق العام هو حديث كرية، أو ربما لا معنى له، فسنكون في حقيقة الأمر قد استبعدنا التصور التقليدي للعقل من نطاق البحث الجاد.^{١٥}

وبوسعنا أن نعبر عن ذلك بقولنا إنه وفقاً للتصور السلوكي، فالعقول والخبرات الواعية وما إليها لا وجود لها، والحديث عن مثل هذه الأشياء إنما يعكس فحسب ماضياً خرافياً كانت فيه الخصائص المشاهدة للأشياء تُفسَّر بالإحالة إلى أشباح وأرواح اعتبرت قاطنةً فيها، وإن إنكار الأشباح والأرواح — والحالات العقلية — لا يعني إنكار أن الأشياء والمخلوقات الذكية لها سماتٌ معقدة قابلة للملاحظة، ولا أن هذه قابلة للتفسير العلمي الصارم. وبالضبط مثلما نفصنا أيدينا من تفسيرات السلوك المعتوه التي تلجأ إلى التلبس بالأرواح الشريرة، كذلك ينبغي أن ننفض أيدينا من التفسيرات التي تلجأ إلى الوقائع الداخلية الخصوصية. هذا ما شرع السلوكيون في فعله.

المعطيات بالنسبة للسلوكية السيكولوجية هي شواهد السلوك، السلوكات، ما تعمله الكائنات العضوية. نحن نفسر شاهداً (مثالاً) من شواهد السلوك لا بافتراض حالات عقلية داخلية غير قابلة للملاحظة، بل بالإحالة إلى المثيرات البيئية التي تحدث السلوك. والنموذج الحاكم هو المنعكس البسيط. فأنا أقرع ركبتيك فتتهز رجلك بطريقة مميزة. ها هنا جزئية سلوكية — استجابة، اهتزاز رجلك، تُفسَّر بوقوع مثير — قرعي لركبتك. وما يربط المنبه والاستجابة هو آلية انعكاسية مباشرة. نحن نصف هذه الآلية بالإحالة حصرياً إلى دورها في علاقات المثير-الاستجابة (S-R) stimulus-response.

^{١٥} للإنصاف ينبغي أن أسجل أن السلوكيين الأوائل كانوا في حالة رد فعلٍ لما كان مشهوداً على نطاقٍ واسعٍ من فشل علم النفس الاستبطاني في أن يأتي بأي خير. (المؤلف)

اعتقد السلوكيون أن كل السلوك، حتى السلوك المعقد، يمكن تفسيره تفسيراً تاماً في حدود المثير-الاستجابة S-R، وأن الاستجابات المعقدة هي، ببساطة، نتيجة مثيرات معقدة، ومهمة السلوكي هي أن يقدم توصيفاً منهجياً منظماً لهذه العلاقات S-R. ومن وجهة علم النفس فإن الكائن العضوي هو «صندوق أسود»، أي شيء ما، يمكن وصف طبيعته النفسية وصفاً جامعاً بالإشارة إلى استجابته للمثيرات (شكل ١-٣). إن للصناديق السوداء وللکائنات العضوية بنية داخلية، شيئاً ما يمكن أن يُبحث بحقه الشخصي. ولكن هذا هو نطاق البيولوجي أو الفيزيولوجي، لا نطاق السيکولوجي.



شكل ١-٣

يُحرّم السلوكيون ذكر الميكانزمات الداخلية إلا بقدر ما تكون هذه قابلةً للتوصيف الجامع الكامل في حدود علاقات بين مثيرات (مدخلات قابلة للملاحظة) واستجابات مُخرجة (سلوك ملاحظ). والکائنات العضوية المعقدة قادرة على التعلم، بمعنى أنها قادرة على تعديل علاقات S-R لديها. والميكانزم، مرةً أخرى، مباشرٌ مستقيم. ويمكن لنوع معين من الاستجابة أن «يُدعم» be reinforced إذا كان حدوثه مُثاباً (أو مُكافئاً) rewarded. فقد يكون الفأر مثلاً غير ميال لدى حدوث صوت معين إلى أن يضغط على قضيب في قفصه، ولكنه إذا اكتشف، ربما بالصدفة، أنه سينال كُرّيّة من الطعام إذا ضغط على القضيب عند سماع الصوت، فإن استجابته للمثير السمعي بالضغط على القضيب سوف تتدعم.

إن الحديث هنا عن «اكتشاف» الفأر لِصلة بين الصوت والقضيب الذي في القفص، ونيل كُرّيّة طعام، هو بالطبع حديث مجازي صرف؛ إذ إنه يُوجي بعملية داخلية من الصنف الذي يستهجنه السلوكيون. فإذا ما التزمنا بالوقائع السلوكية الخالصة، نجد أن الفأر يضغط على القضيب عند حدوث صوت معين ويتلقى كُرّيّة طعام. وفيما بعد يصبح ضغط الفأر على القضيب مرتبطاً بحدوث وقعات الصوت. وبتعبير أدق، فإن احتمال

أن الفأر سيضغط على القضيب عند حدوث الصوت يزداد زيادةً مشهودة. وفي النهاية يضغط الفأر على القضيب أثناء، وفقط أثناء، فترةٍ تَعَقَّبُ حدوثَ الصوت مباشرةً. هذه، في حقيقة الأمر، هي غاية ما يعنيه «اكتشاف» الفأر للصِّلَة.

يفترض السلوكيون أن كل التعلم يمكن تفسيره في حدود الآليات الترابطية البسيطة. وهذا يفترض أن المهام المعقدة (تَعَلَّمْكَ مثلاً لعب البرجيس Parcheesi، أو وصولك إلى التمكن من الإنجليزية) يمكن أن يُفْتَتَّ إلى مَهَامٍ أبسط، كل مهمة منها يمكن تفسيرها بشيء يشبه الطريقة التي يُفَسِّرُ بها ضغط الفأر على القضيب. وفي عام ١٩٥٩م، أصدر نعوم تشومسكي Noam Chomsky مراجعةً لكتاب سكينر «السلوك اللفظي» Verbal Behavior، يُحاجُّ فيها بأن محاولات سكينر الامتداد بالنموذج السلوكي للتعلم إلى ضروب الأداء اللغوي للبشر هي محاولاتٌ قاصرةٌ بدرجةٍ مؤسفة. ادَّعى تشومسكي أن القدرات اللغوية لا يمكن تفسيرها، حتى من حيث المبدأ، دون افتراض أن الكائنات البشرية تمتلك مخزوناً هائلاً من البنيات المعرفية المعقدة التي تَحْكُمُ استخدامهم للغة.^{١٦}

كان لهذه الهجمة على الثيمات السلوكية المركزية تأثيرٌ مدمرٌ على البرنامج السلوكي. فأصبح كثيرٌ من السيكونولوجيين غيرَ قانعين بالمذاهب السلوكية المتصلبة، وأخذوا يمشون بالفعل في اتجاهات جديدة. لقد قَرَّرْتُ مراجعة تشومسكي — بالاشتراك مع اهتمام متنامٍ بالنشاطات المحكومة بقواعد بصفة عامة — قَرَّرْتُ مصير السلوكية بشكلٍ نهائي. ولم تَعُدْ لها أبداً تلك السطوة التي كانت لها في يومٍ من الأيام. وأخذ يتضح يوماً بعد يوم أن السلوكية تأسست على وجهة نظر عن المشروع العلمية، وجهة نظر متجذرة في مذاهب

^{١٦} في كتابه «الأبنية التراكيبية» syntactic structures (الذي يُعدُّ أهم إسهام في علم اللغة النظري في النصف الثاني من القرن العشرين)، يرى تشومسكي أن السرعة التي يكتسب بها الأطفال لغتهم الوطنية لا يمكن أن تفسرها نظرية التعلم، إنما تتطلب الاعتراف بوجود استعداد عقلي فطري يتمثل في نظام نحوي عالمي سليلي غير مكتسب يزوّد الطفل بأنواع القواعد التي سيفهم الطفل أنها مدمجة في أمثلة الكلام التي سيصادفها في حياته. وبلغه الحاسوب، يمكننا أن نقول إنه لو لم يكن الطفل حائزاً سلفاً على الصنف الصحيح من العتاد الرخو (المرن/البرامج) software لما تسبَّاه أن يلتقط النظام النحوي للغة بالطريقة التي يحققها بالفعل. وفي مراجعته لكتاب «السلوك اللفظي» لسكينر، يسوق تشومسكي الأدلة على عقم النظرية السلوكية في دراسة اللغة، ويؤكد أنها إذا كانت قد نجحت مع الفئران وحيوانات المختبر حيث المثير واضح ودقيق، والإشراف بسيط إلى أقصى حد، فإنها لا تصلح مع الإنسان، فضلاً عن التعامل مع اللغة التي تتصف فيما تتصف به بالتعقيد والإبداع والتحرر من المثير. (المترجم)

فلسفية غير مستحبة ترتد في الزمن إلى باركلي على أقل تقدير. لقد اشترط السلوكيون على كل تعبير مقدّر علمياً أن يكون بالإمكان ترجمته في حدود من الملاحظات التي من شأنها أن تؤيد تطبيقه، وهم بذلك قد صدّوا ضروباً من التفسير ثبت أنها مثمرة في علوم أخرى. ميّزت هذه الضروب من التفسير، كما لم يميز السلوكيون في الأغلب، بين الكيانات المفترضة من أجل أن تفسر الملامح الملاحظة للعالم، وبين الملاحظات التي تشكّل الدليل على هذه الكيانات.

ثمة صعوبة أخرى متأصلة في صميم البرنامج السلوكي يجدر ذكرها. تأمل الفكرة المركزية للسلوك. ما الذي يشكّل السلوك؟ ومتى يصلح «سلوكان» اثنان أن يُعدا مثالين لنفس السلوك، ومتى يُعدان مختلفين؟ إن الإجابة على هذه الأسئلة من الأهمية بمكان. يتطلب السلوكي مزوجة صارمة بين المثيرات وسلوك الاستجابة. كان النموذج الذي بدأنا به هو منعكس الركبة:^{١٧} تُقرع ركبتيك فتهتز رجلك. هذه الاستجابة نفسها — اهتزاز رجلك — تحدث كلما قرّعت ركبتيك. إذا كان اهتزاز رجلك مثلاً للسلوك، لبدا إذن أن السلوك يجب أن يفهم على أنه حركة جسمية، فيكون مثالان من السلوك هما نفس الشيء فقط في حالة ما إذا كانا مثالين لنفس الحركة الجسمية.

لكن الأشياء لسوء الحظ ليست بهذه البساطة. تأمل ضغط الفأر على القضيب. وافترض أن الفأر يضغط على القضيب مرةً بمخلبه الأيمن، ثم عاد بعد ذلك وضغط بمخلبه الأيسر. نحن نعد هذين المثالين من نفس السلوك — «سلوك ضغط القضيب» — وإن كانت الحركتان الجسميتان ليستا نفس الشيء. ولكننا الآن قد ابتعدنا عن نموذج المنعكس الأساسي. إن من السهل نسبياً أن تتصور آليةً بسيطةً تُعلّل لاهتزاز رجلك عندما تُقرع ركبتيك. ولكن الآلية المسؤولة عن ضغط الفأر على القضيب عند حدوث صوتٍ معين ليست كهذه، فهذه الآلية تربط حدوث صوتٍ معين بتنويعةٍ من ضروبٍ شتى من الحركة الجسمية. ولا يجمع بين هذه الحركات الجسمية إلا أن كلّاً منها يؤدي إلى ضغط القضيب. والآن يبدو كأن أي ميكانيزم وراء سلوك ضغط الفأر للقضيب يجب أن يحدّد بالإحالة إلى ما نصّفه نحن غير السلوكيين بحَجَلٍ على أنه رغباتُ الفأر أو أغراضه. وهذه الأشياء لسوء الحظ حالاتٌ عقليةٌ غير قابلة للملاحظة، ومن ثم فهي محظورة رسمياً عند السلوكي.

^{١٧} حرفياً «منعكس الرُّضْفَة» patella reflex. (المترجم)

وحين نأتي إلى السلوك البشري المعقد فالموقف بُعد أسوأ. تأمل ردك على الباب عندما يرن جرس الباب. قد نُسَمِّي هذا سلوك الرد على الباب. ولكن ليس ثمة بالضرورة حركات جسمية مشتركة لهذا السلوك. فقد تمشي أحياناً بهدوء إلى الباب وتفتحه. وقد تهرول، مرات أخرى، إلى الباب، أو تتسحب على أطراف أصابع قدميك، أو قد تكتفي إذا كنت مشغولاً بأن تصيح: «ادخل». مرة أخرى، من الصعب تخيل أن الميكانيزم الذي يربط رنين جرس الباب بسلوك ردك-على-الباب هو ميكانيزم منعكس بسيط. إنه يبدو، للعالم كله، مثل حالة عقلية معقدة نسبياً.

وتسري على فكرة السلوكي عن «المثير» stimulus اعتبارات مماثلة. فعندما ننظر إلى ما يُعده السلوكيون أمثلةً لنفس المثير، نكتشف أن هذه الأمثلة تفتقر إلى تلك الملامح المشتركة التي يتطلبها المدخل السلوكي فيما يبدو. فـ «سلوك-فتح-الباب» قد يثيره قرع عالٍ على الباب، أو نقرّة رفيقة، أو رنين جرس الباب، أو لحك من خلال النافذة لجار يذرع الممشى. هذه المثيرات لا يجمعها شيء عدا أنها مسئولة بسبب ما عن فتح الباب. افترض أننا لا يمكننا أن نخلص إلى توصيف مستقل وغير دائري لـ «مثير فتح-الباب»، ذلك الذي لا يستحضر الشيء نفسه الذي لأجله افترض مثيراً، أعني «سلوك فتح-الباب». عندئذ يبدو كأن اللجوء إلى مثل هذه المثيرات في تفسيرات السلوك سيغدو تافهاً: استجابة يُحدِّثها مثير. أيُّ مثير؟ المثير المحدث للاستجابة. ليس يعني ذلك أن تؤكد السلوكي بأن كل سلوك هو قابل للتفسير بالإحالة إلى علاقات المثير-الاستجابة، وأن التعلم يمكن تفسيره بالإحالة فحسب إلى التدعيمات العارضة لهذه العلاقات، هو بذلك تأكيدٌ مُدان. إلا أنه يُوجي بقوة أن الأفكار المركزية للمثير والاستجابة لا تكتسب اعتماداً إلا باتخاذ إحداها طلاءً الأخرى. وإذا كان ذلك كذلك، فالنظرية لا تقول شيئاً.

ربما يمكن التغلب على هذا القلق بإزاء خواء التفسير السلوكي. ولكن حتى لو أمكن ذلك، فثمة ما يدعو إلى الشك بأن النموذج السلوكي مُضللٌ في صميمه. تأمل لحظة في استجابتك لمثيرٍ معطى، وهو ظهور دُب في طريقك على سبيل المثال. إنه ليبدو، بصريح العبارة، أن الدُب ليس هو ما يُحدث استجابتك (أيّاً ما تكون هذه الاستجابة)، بل إدراكك أو ملاحظتك، بطريقة ما، للدُب. فإذا ظهر الدُب في طريقك وبقيت غافلاً عنه فلن يثيرك الدُب. وبالمثل تماماً، فأنت قد تعتمد على استجابة تجنب الدُب حتى لو كان الدُب غير موجود. فقد تتفعل بشدة إذا ظننت أن هناك دُباً في طريقك، أيّاً ما كان مبرر هذا الظن.

يؤمى هذا المثال إلى أن استجاباتنا السلوكية تتحدد، لا بواسطة المثيرات بالوصف السلوكي، بل بواسطة إدراكنا لهذه المثيرات، أو تأثيرها علينا، أو بواسطة إدراكات ظنية لمثيرات. فما كان لوجود الدب أن يفسر سلوكك إلا إذا أدى بك إلى إدراك الدب. هذا الإدراك يتوسط سلوكك اللاحق. غير أن إدراك (أو مظنة إدراك) دب يتضمن مكوناً ذهنياً.^{١٨} وقد كانت هذه الوسائط الذهنية بالتحديد هي ما تستبعده السلوكية فيما يبدو. لا شيء من هذه التأملات يكيل حجة قاضية ضد السلوكية. فقد حاول السلوكيون أن يردوا على شبهات من الصنف الذي وجّهناه. وأنا لن أقتفي تلك الردود هنا. ولننطلق بدلاً من ذلك إلى مجالات قد تكون أرحب وأخصب.

نظرية الهوية

دعونا مؤقتاً ننفي أفكار المذهب السلوكي-الفلسفي والسيكولوجي، ونعود إلى نقطة بدايتنا الديكارتية. ولنزعم أن الحالات العقلية هي حالات جوهر مفرد، العقل، وأن العقل متمايز عن الجسم. إذا كانت الحالات العقلية ليست حالات الجسم، فهي ليست أيضاً حالات جزء ما من الجسم، الدماغ مثلاً. إلا أننا كلما عرفنا أكثر عن الجهاز العصبي اكتشفنا علاقات واضحة بين الوقائع العقلية والمجريات النيورولوجية في الدماغ (وأنا أتبع العرف وأتحدث عن مجريات في الدماغ، ولكن هذا يجب أن يفهم على أنه اختزال لمجريات في الجهاز العصبي المركزي. وبوسعنا، بدلاً من ذلك، أن نتحدث عن الدماغ على أنه موزع خلال الجسم). افترض أن هذه الارتباطات كانت تامة، فكل حالة أو عملية عقلية يمكن مضاهاتها بحالة ما أو عملية نيورولوجية. ماذا علينا أن نصنع بهذا؟ أحد الاحتمالات هو ذلك الذي يؤيده الديكارتيون؛ أن الارتباطات قائمة على تفاعل (تأثير متبادل) بين العقول والأدمغة. من هذه الناحية، فهي تشبه الارتباطات بين هبوط البارومترات وبين المطر. واحتمال آخر هو

^{١٨} ليست الأشياء هي ما يكره الناس، بل فكرتهم عن الأشياء. هذا هو المبدأ الرواقي الذي يقوم عليه العلاج المعرفي الحديث cognitive therapy. ثمة منطقة بين المؤثر المحض والاستجابة، هي منطقة العرفان cognition أو الإدراك، وهي التي تحدد كل ضروب المخرجات، الانفعالية والسلوكية. وإنما في هذه المنطقة ينبغي أن يركز العمل العلاجي الذي يهدف إلى تقويم الاضطرابات الانفعالية والسلوكية. (المترجم)

مذهب الظاهرة الثانوية؛ أن الارتباطات هي نتيجة أن المجريات العقلية منتجة كنواتج ثانوية مصاحبة للنشاط النيورولوجي. واحتمال ثالث، هو أن كل حدث عقلي أو مادي هو مُرادٌ من الله بطريقةٍ ما بحيث تجري المجريات في أنماطٍ منتظمة.

هذه الاحتمالات قائمةٌ كلها على افتراض أن الحالات أو الأحداث العقلية متميزة عن الحالات أو الأحداث الجسمية. ترفض نظرية الهوية identity theory هذا الافتراض. فعَلَى الرغم من المظاهر، فإن الوقائع العقلية هي المجريات التي في الدماغ لا أكثر. فإذا صَحَّ ذلك فإن من المضلل أن تقول إن الوقائع مرتبطة بالعمليات الدماغية. المجريات العقلية هي العمليات الدماغية، والشيء لا يَصَحُّ أن يقال إنه مرتبط بنفسه. إن الارتباطات التي نكتشفها ظاهرية فحسب، شأنها شأن الارتباطات في أماكن وجود الساقى والقاتل عندما يكون الساقى هو القاتل.

يُحاجُّ أنصارُ نظرية الهوية بأنها، مع تساوي بقية الأشياء،^{١٩} مفضَّلة على منافساتها الثنائية لسببين؛ الأول، والأكثر وضوحاً، هو أن نظرية الهوية تقدم حلاً مباشراً مستقيماً لمشكلة العقل-الجسم. فإذا كانت الأحداث العقلية ما هي إلا الأحداث النيورولوجية، فليس ثمة إذن صعوبة معينة في فهم العلاقات العِلِّيَّة القائمة بين الأحداث العقلية والأحداث المادية؛ فحدثٌ عقليٌّ مسبَّبٌ حدثاً مادياً (والعكس بالعكس) هو، ببساطة، عبارة عن حدث نيورولوجي مسبَّبٌ لِحَدَثٍ نيورولوجي آخر.

واعتبار آخر لتفضيل نظرية الهوية، هو «الاقتصاد»^{٢٠} parsimony. إن كلاً من نظرية الهوية والثنائية تُسَلِّمُ بوجود الأدمغة والمجريات النيورولوجية. ولكن الثنائية تفترض بالضرورة أنه بالإضافة إلى، وفوق، الأدمغة والمجريات النيورولوجية، ثمة عقول ومجريات عقلية. ولكن لماذا نضع هذه البنود الإضافية ما لم نكن مضطرين إلى ذلك؟ إذا

^{١٩} other things equal.

^{٢٠} مبدأ الاقتصاد (البساطة/نصل أو كام) هو مصادرة أساسية في التفكير العلمي، تفيد أن من واجبنا ألا نكثر من العناصر التفسيرية بغير ضرورة، أي أن نعد أبسط التفسيرات الصالحة هو التفسير الصحيح. هكذا لا يسمح العلم إلا بأقل عدد ممكن ولا غنى عنه من المسلّمات في تفسير أي ظاهرة، فإذا كنا بإزاء فرضيتين، ومع تساويهما في جميع الأشياء الأخرى، فإن الفرضية الأبسط تُعد هي الصحيحة. إنه «مبدأ موجّه» و«مصادرة كشفية» تشير علينا بأن نتوقع من الطبيعة أنها تستخدم أبسط الطرق الممكنة للوصول إلى أية غاية لها. (المترجم)

كان بوسعنا تفسير الظواهر العقلية بالإشارة إلى الأدمغة وخواصها، فلماذا نتبع الثنائيّ
فنتصور عالمًا مستقلًا من العقول والخواص العقلية؟

لقد سبق أن صادفنا احتكاماتٍ إلى الاقتصاد داخل المعسكر الثنائي. فقد ذهب
أصحابُ مذهب الظاهرة الثانوية إلى أن مذهبهم يقدم وصفًا أبسط، ومن ثم وصفًا
أفضل، للعقل وعلاقته بالأجسام المادية، مما تقدمه النظرياتُ الثنائية المناهضة. وفي تقييم
هذا الخط من التفكير فقد لاحظنا أن الاحتكام إلى البساطة ينبغي ألا يُفهم على أنه قائمٌ
على الافتراض بأن العالم لا بد أن يكون بسيطًا، أيًا ما كان معنى هذه البساطة. بل إذا
كانت نظريتان تفسران الظواهر، ولكن إحدهما أبسط — بمعنى أنها تضع عددًا أقل من
أنواع الكيانات أو العمليات — فإن عبء البرهان عندئذٍ يقع على أنصار النظرية الأقل
بساطة.^{٢١} النظريات الأبسط مُفضّلة «غيابياً»^{٢٢} by default.

يبدو إذن أن نظرية الهوية — شريطة أنها هي والثنائية كلتيهما تفسران الظواهر
— تفوز «غيابياً». ولكن هل نظرية الهوية حقًا تفسر الظواهر؟

^{٢١} أشار بعض المناطقة إلى أن استخدام مبدأ البساطة (الاقتصاد) يتطلب أولاً تساوي جميع المزايا
الأخرى للنظريات المقارنة، وإلا لكان علينا أن نسلم بنظرية العناصر الأربعة ونظرية الكواكب الخمسة
بدعوى أنها أكثر اقتصادًا مما نعرفه الآن! بديهي إذن أن علينا أن ننذب النظرية الأبسط إذا كانت غير
متفقة مع الوقائع. يقول برتراند رسل: «إن ما يفعله العلم في حقيقة الأمر هو اختيار الصيغة الأبسط
التي تتفق مع الوقائع. ولكن من الجلي أن هذه مجرد قاعدة ميتودولوجية، وليست قانونًا للطبيعة.
فإذا ما تبين بعد ذلك أن الصيغة الأبسط لم تعد سارية على الوقائع، فإن علينا أن نختار أبسط
الصيغ التي تُسري» (Russell, B., On the notion of cause, with applications to the free-will
problem. In H. Feigl & M. Brodbeck (Eds.), Readings in the philosophy of science, New
York: Appleton-Century-Crofts, 1953, p. 401). ولعل من الحصادفة، إذن، قبل التهليل لنظرية
الهوية واقتصادها، أن نتذكر أن مبدأ الاقتصاد لا يكون معيارًا حقيقيًا للمقارنة بين نظريتين، ولا
يكون محكمًا ذا صلة أصلاً، ما لم يثبت تعادل النظريتين فيما دون ذلك، أي ما لم يثبت في حالتنا
هذه أن نظرية الهوية ونظرية الثنائية تفسران مجريات العالم بنفس الكفاءة، وإلا فمن حق الثنائي أن
يقول (مع ديفيد شالمرز): «تمامًا مثلما ضحى مكسويل بالنظرة الميكانيكية البسيطة إلى العالم، فدفع
بفرضية المجالات الكهرومغناطيسية لكي يفسر ظواهر طبيعية معينة، فنحن بحاجة إلى أن نضحى
بالنظرة المادية (الفيزيائية) إلى العالم لكي نفسر الوعي» (Chalmers, D. J., The conscious mind:

In search of a fundamental theory, Oxford: Oxford University press, 1996, p. 169).

^{٢٢} أي في حالة غياب بدائل أفضل. (المترجم)

جاذبية الصورة الديكارتية

لنبدأ بسؤال، هل من الممكن أن تكون الحالات العقلية هي حالات الجسم، أو، بتحديد أكبر، حالات الدماغ أو الجهاز العصبي المركزي؟ إن السبب الرئيسي لافتراض أن الحالات العقلية لا يمكن أن تكون حالات الدماغ هو أن الحالات العقلية والحالات المادية تبدو مختلفة في النوع اختلافًا جذريًا.

من الجهة الإستمولوجية، كما قد أُتيح لنا أن نتبين للتو، فإن «المنفذ» access الذي تتمتع به إلى حالات العقل غير متماثل asymmetrical بشكل واضح. إن حياتك الذهنية «خصوصية» private بطريقة لا يتَّسمُ بها أيُّ شيء أو حالة مادية على الإطلاق. فأنتَ على درايةٍ بحالاتك الذهنية الخاصة وبكيفيات خبراتك الواعية، بشكلٍ مباشرٍ ودون دليلٍ أو ملاحظة. أما أنا، في المقابل، فليس لديَّ مَنفذٌ إلى حياتك العقلية إلا بشكلٍ غير مباشر. إنني «أستدل على» infer أفكارك ومشاعرك عن طريق ملاحظة سلوكك، اللفظي أو غيره. افترضْ أنني ألاحظ المجريات التي في دماغك، وافترضْ أن هذه المجريات هي مؤشرات وثيقة على حالتك الذهنية. أنا إذن في وضعٍ قويٍ إستمولوجيًّا لكي أعرف ما تفكر فيه وتشعر به. إلا أن مَنفذي إلى أفكارك ومشاعرك يختلف عن مَنفذك. إن عليَّ أن أستدل على ما تخبره أنت خبره «مباشرة».

يفسر الديكارتية هذا اللاتماثل الإستمولوجي بقوله إن معرفة الغير لحالات المرء الذهنية تعتمد على الملاحظة، لا ملاحظة الحالات نفسها، بل ملاحظة تأثيراتها على الأجسام المادية. الحق أن من المضلل أن تتصور أنك تلاحظ أفكارك ومشاعرك بالمعنى الحرفي للملاحظة. خذ الأفكار مثلًا، إن كل فكرة تحمل معها إمكانيةً للدراية الذاتية (وهي نقطة أكدها كانت منذ زمن طويل). فالتفكير ليس شيئًا يحدث لك (مثل دقات قلبك، التي أنت مجرد متفرج تجاهها)، التفكير شيءٌ تفعله. وأنت، ككل شيءٍ تفعله بوعي، لا يلزمك أن تلاحظ نفسك في الفعل لكي تميز ما أنت بصديده (ولنضربَ صَفْحًا الآن عن حالات العقل غير الواعية). عندما تضمّر فكرة أنها تمطر وتميز بوعي أن هذا ما تفكر فيه، فإن تمييزك الواعي ليس قائمًا على فعلٍ ثانٍ من الملاحظة الداخلية للفكرة الأصلية، وإنما هذه الفكرة تُفكّر بوعي ذاتي. إذا كانت كل فكرة هي «بالقوة» فكرةً واعية ذاتيًا، إذن من الممكن لهذه الفكرة الواعية ذاتيًا أن تُضمّر بوعي ذاتي، بمعنى أن بمُكنتك أن تكون على دراية بأنك تفكر أنك تفكر أنها تمطر. جرّب ذلك، ولاحظ أن هذه الفكرة مستقلة بذاتها تمامًا. إنها فكرة مفردة لا سلسلة من الأفكار المتميزة.

إن كل وصفٍ للعقل لا بد، فيما يبدو، أن يستوعب هذا الصنف من الوعي الذاتي. والنظرة الديكارتية تفعل ذلك بأن تجعل هذا الوعي الذاتي متأصلاً في طبيعة العقليات، فكونُ الحالات العقلية تتحلّى بهذه القدرة هو مجرد جانب من الجوانب التي تختلف فيها العقول عن الأجسام المادية. وعلى كل مَنْ يأمل في أن يستوعب العقول في الأجسام (أو الأدمغة على الأخص) أن يكون مستعداً للرد على الديكارتية بهذا الصدد.

والعقبةُ الثانيةُ التي تواجه كل من يريد أن يبدل الصورة الديكارتية هي عقبة أنطولوجية؛ إن الأحداث والحالات والخواص العقلية لتبدو مختلفة تماماً في النوع عن الأحداث والحالات والخواص المادية. والفرق لافتٌ عندما نتأمل كيفيات حالاتنا الخاصة العقلية الواعية، ونقارنها بكيفيات الأجسام المادية، بما فيها كيفيات الأدمغة. إن خبرتك البصرية بطماطة ناضجة في ضوء الشمس الساطع تبدو مختلفة كيفياً اختلافاً شديداً عن المجريات التي في جهازك العصبي. أما المجريات النيورولوجية، فتمكن ملاحظتها ووصفها بدقة كبيرة، ولكن لاحظ كما سوف نفعل، يبدو أننا لا نجد للخبرة الواعية شبيهاً على الإطلاق.

لعلك تحاول أن تتجنب هذه المشكلة بأن تلجأ إلى الحقيقة الظاهرة بأن العلم كثيراً ما ينبئنا بأن الأشياء ليست كما تبدو عليه. خُذْ مثلاً الطماطة الناضجة. نحن نخبر الطماطم على أن له لوناً معيناً، ولكن علماء الفيزياء ينبئوننا أن اللون المُحس هو بمعنى ما وهم؛ ذلك أن سطح الطماطم يُبدي نسيجاً جزيئياً معيناً. ومن شأن الأسطح التي لها هذا التركيب أن تعكس الضوء بطريقة معينة. ومثل هذا الضوء المنعكس حين يُحلّله الجهازُ البصري البشري يُفضي إلى خبرة بالأحمر. وإنه لَمِن الخطأ أن نأخذ مَلَمَحاً من ملامح خبرتنا ونضعه في الطماطم. إن العالم المادي، معتبراً في ذاته، لا لون له.^{٢٣} وإذا كان ذلك كذلك، فلا عجب أننا لا نلاحظ قَطُّ أي شيء من ملامح خبرتنا عندما نلاحظ تشغيلات الأدمغة؛ ذلك أن الأدمغة، بعد كل شيء، هي كيانات مادية.

^{٢٣} يمكن تدبير حجج مماثلة لإثبات أن الأصوات والطعوم والروائح والملامس، بالمعنى الموصوف، لا وجود لها في العالم المادي. وقد دأب تقليدٌ طويلٌ، يمتد في التاريخ إلى جاليليو وديكارتر ولوك على أقل تقدير، على تسمية الألوان والأصوات وما شابه «الصفات الثانوية» (الكيفيات الثانوية) secondary qualities. وتُعد الصفات الثانوية قُوًى تمتلكها الأجسام المادية على إنتاج خبرات من صنوف معينة في الملاحظين الواعين. (المؤلف)

هذا الخط من الاستدلال لا يُجدي قضية أعداء الديكارتية كثيرَ جدوى. فإذا كانت طبائع الخبرات الواعية بالألوان ليست طبائع الأجسام المادية، فطبائع ماذا تُراها تكون؟ بوسع الفيزيائي أن ينفيها إلى العقل، ولكن هذا يعني أن العقول ذاتها لا تُمكن موضعها في العالم المادي. وبتعميم أكبر: إذا كنا نميز بين المظهر والواقع المادي بأن ننسب المظاهر إلى العقل، فإننا فيما يبدو نضع العقول خارج النطاق المادي. وإذا نفترض أن العلم مكرس لبحث العالم المادي، فإننا نكون قد عدنا إلى تصور ديكارتي: العقول متميزة عن الأجسام المادية.

برغم هذه المصاعب، فإن كثيرًا من الفلاسفة (وغير الفلاسفة) قد راقتهم وجهة النظر القائلة بأن العقول، في حقيقة الأمر، لا تعدو أن تكون الأجسام المادية: عندما ينتظم جسمٌ مادي بطريقة معينة، بالطريقة التي ينتظم بها الدماغ البشري مثلًا، فإن النتيجة عقل: كيانٌ ذكيٌّ شاعرٌ واعٍ. الخصائص العقلية هي في النهاية، وبرغم المظاهر، خصائصٌ مادية.

إن القوة الدافعة لنظرية من هذا الصنف هي قوة مزدوجة. أولاً، أننا كلما زادت دراستنا للدماغ تَكَشَّفَتْ لنا علاقةٌ وثيقة بين المجريات النيورولوجية وحياتنا العقلية. ثانيًا، أن نظريةً بمقتضاها يكون ثمة نوع واحد على الأكثر من الجوهر، الجوهر المادي، هي نظريةٌ مفضلةٌ على النظرية الثنائية، بالاستناد إلى «البساطة» simplicity. وإذا أمكننا بطريقة ما تفسير الملامح المركزية لحياتنا العقلية دون حاجة إلى إدخال جواهر غير مادية، فلن يعود هناك أي مبرر لافتراض أن هناك جواهر غير مادية.

الخواص والمحمولات

ظهرت النظرية التي صارت تُعرَف بـ «نظرية الهوية» identity theory على نحو مستقل في كل من الولايات المتحدة وأستراليا في الخمسينيات من القرن العشرين في أوراق بحثية أصدرها هربرت فايغل Herbert Feigl، ي. ت. بلاس U. T. Place، ج. س. سمارت J. J. C. Smart. وفقًا لنظرية الهوية، فإن العقول كياناتٌ مادية، هي الأدمغة، والخواص العقلية، كحقيقة تجريبية، خواصٌ ماديةٌ للأدمغة والأجهزة العصبية المركزية. وإذا يدَّعي فايغل وبلاس وسمارت أن الخواص العقلية خواصٌ مادية، فإنهم لا يدَّعون فحسب أن الخواص العقلية هي خواص الأجسام المادية، فقد يرى المرء هذا الرأي ويتصور مع ذلك أن الخواص العقلية مختلفة تمامًا عن الخواص المادية غير العقلية، وتكون النتيجة

واحدة الجوهر مقرونة بثنائية الخواص. إلا أن أصحاب نظرية الهوية يُحاجُّون بأن كل خاصّة عقلية هي في الواقع خاصّة فيزيقية، أي خاصّة من الصنف الذي تُقرُّه، على نحو مستقل، العلوم الفيزيائية.

لقد تحدثت سابقاً عن الطبائع والحالات العقلية والمادية. ويتحدث أصحاب نظرية الهوية عن تماهي العمليات العقلية مع عمليات الدماغ. وأنا أصوغ الآن نظرية الهوية كنظرية عن الخواص. هذه التذبذبات الاصطلاحية تستحق التعليق.

في الفصل الثاني ميّزنا بين صفات الجواهر وأحوالها. الأحوال modes عند ديكارت هي ما تعارفنا أكثر على تسميته خواص properties، والصفات attributes الديكارتية هي ضروب من الخواص. وبتعبير مربك بعض الشيء، فإن الجوهر هو شيء مفرد يمتلك خواص، والخواص هي ما يمتلكه الجوهر. وتختلف الجواهر نفسها أحدها عن الآخر من حيث خواصها. وفقاً لديكارت، يمتلك الجوهر المادي صفة الامتداد، والجوهر العقلي صفة الفكر. والخواص التي تمتلكها الأجسام المادية هي أحوال (modes) الامتداد، طرائق كون الشيء ممتداً. والأفكار المعينة والمشاعر والخبرات الحسية التي تمتلكها الجواهر غير المادية هي حالات الفكر، طرائق التفكير. والجوهر الذي يمتلك خواص من نوع ما لا يمتلك البتة خواص من النوع الآخر، فالحق أن امتلاك نوع من الخواص يحول دون امتلاك النوع الآخر.

ترفض الثنائية اللاديكارتية هذه الدعوى الأخيرة، فرغم أن العقول متميزة عن الأجسام المادية، فإن الجواهر العقلية — الجواهر التي تمتلك خواص عقلية — يمكن أن تمتلك خواص مادية أيضاً. أنت نفسك جوهر عقلي. أنت لديك أفكار ومشاعر وخبرات واعية. ولكنك أيضاً ممتد، لك طول معين ولك كتلة معينة. هذه الخواص properties (ديكارت سيسمّيها أحوالاً modes) تنتمي إلى نفس الجوهر الذي يفكر ويشعر. مثل هذا الرأي يحتفظ بالتمييز الديكارتية بين الخواص العقلية والخواص المادية، ولكنه يرفض تأكيد ديكارت على أن هذه الخواص لا يمكن أن تجتمع لجوهر واحد. فمثل هذا الجوهر الذي يمتلك خواص عقلية ومادية معاً هو جوهر عقلي ومادي في الوقت نفسه. صحيح أن العقول أو الأنفس متميزة عن الجواهر البيولوجية التي تتجسد فيها، ولكن الأنفس تشارك هذه الأجسام في الخواص.

وأنت قد تصدّفت عن ثنائية جوهر من هذا النوع، وتشارك الثنائي رغم ذلك في إصرارك على تمييز بين الخواص العقلية والخواص المادية. وفقاً لهذه الوجهة من الرأي،

هناك جوهرٌ واحد، الجسم، وهذا الجوهر يمتلك الخواص العقلية والخواص المادية معاً. إلا أن هذا غير ما يقرُّ في عقل أصحاب نظرية الهوية، إنما يذهب هؤلاء إلى أن كل خاصية عقلية هي في هوية مع (متماهية مع) خاصة مادية ما. (سنبحث حالاً فكرة الهوية بدقة أكبر).

لقد نظرنا باختصار إلى الخواص، ولكن ماذا عن الحالات والأحداث والعمليات وما شابه؟ ولتتطرّف في الحالة state على أنها امتلاكٌ جوهرٍ فرديٍّ لخاصية property من الخواص. افترض أن الغضب هو خاصيةٌ علينا أن نصنفها كخاصية عقلية، إذن امتلاكك هذه الخاصة هو، بالنسبة لك، أن تكون في حالة غضب. إذا تَكشفَ أن حالة الغضب هي حالة نيورولوجية معينة، إذن فهي كذلك لأن خاصة كونك غاضباً متماهية مع (ما هي إلا) خاصة نيورولوجية معينة. إن بوسعنا أن نتصور الأحداث والعمليات كانتقالات حالة، فحين يصير شيء ما إلى أن يكون في حالة معينة (يصير إلى أن يمتلك خاصية معينة)، فإن صيرورته إلى أن يكون في هذه الحالة هي حدث event، والعملية process هي سلسلة أحداث. والحالة، أو الحدث، أو العملية «أ» تكون متماهية مع الحالة أو الحدث أو العملية «ب» فقط إذا كانت الخواص المتضمنة متماهية.

افترض أن شعورك بالدوار هو عبارة عن كونك في حالة ذهنية معينة. إن كونك في هذه الحالة هو امتلاكك خاصية عقلية معينة (معقدة ربما). افترض الآن أن السؤال يَبْرُز: هل شعورك بالدوار — أي كونك في هذه الحالة العقلية — ما هو إلا كونك في حالة دماغية معينة (ولا أكثر من ذلك)؟ إذا كنت متفقاً مع صاحب نظرية الهوية في أن هذا ما يكونه شعورك بالدوار — أي كون دماغك في حالة معينة — فسوف تقبل إذن المماهة بين الخاصة العقلية لكونك في دوار، وبين خاصة نيورولوجية معينة.

والمغزى هو: ما دمنا نضع باعتبارنا أن هوية الحالة والحدث والعملية تتطلب هوية الخاصة، فإن بوسعنا أن نتحدث، دون اكتراث، عن نظرية الهوية على أنها تُوحّد (تُماهي) بين الحالات والعمليات والأحداث العقلية وبين الحالات والعمليات والأحداث المادية.

قبل أن نعرض لهوية الخواص، سيكون من المفيد أن نتوقف ونفرق بين الخواص والمحمولات. المحمولات predicates هي أدوات لغوية تُستخدَم لتسمية الخواص. فالتعبير الإنجليزي is round (يكون مستديراً) هو محمولٌ يُسمّى خاصة معينة، تلك الخاصة التي تمتلكها كثيرٌ من العُمَلات على سبيل المثال. والمحمول «يكون نحاسياً» يسري على نفس العُملة بفضل امتلاكها خاصة أخرى؛ خاصة كونها نحاسية.

من الأسباب التي تستدعي الانتباه إلى التمييز بين المحمولات والخواص أننا، كما سنرى لاحقاً، يجب أن نفعل ذلك كيما نفهم مَبْلَغَ الدعاوي حول هوية الخواص. وسبب آخر، هو أن كثيراً من الفلاسفة يفترضون بدون حُجة أن كل محمول ما دام يمكن استخدامه استخداماً ذا معنى فهو يُسمَّى خاصةً. مثلُ هذا الرأي غيرُ موفق، فما تكونه الخواص يُسأل عنه العلمُ بالأساس. أما المحمولات فيمكن تشييدها ارتجالاً بلا قيد أو حد. تأمل المحمول «يكون أذنًا يسري»، أو «مصنوعٌ من النحاس». هذا المحمول يسري على أشياء كثيرة. فهو يسري على أي شيء يكون أذنًا يسري (لذا فهو يسري على أذنك اليسرى)، وأي شيء مصنوع من النحاس (لذا فهو يسري على البنس الذي على تسريحتك). كما أن المحمول يسري على الأشياء بفضل الخواص التي تمتلكها، ولكن لا يترتب على هذا أن المحمول يُسمَّى خاصةً.

هذه مياهُ عميقة، وسوف نعود إليها في فصولٍ قادمة. وبِحَسَبِنَا في نفس الوقت أن نضع باعتبارنا أن الخواص والمحمولات، حتى تلك المحمولات التي تُسمَّى خواص، تنتمي إلى أنظمةٍ مختلفة؛ المحمولات مظاهر لغوية للأشياء، والخواص مظاهر غير لغوية لها.

مفهوم الهوية

يذهب أصحاب نظرية الهوية إلى أن الخواص العقلية في هوية مع الخواص المادية أو الفيزيقية (الجسمية). وقد آن لنا أن نقول ماذا يعني هذا بالضبط. ولننظر أولاً كيف تنطبق الهوية على الأشياء.

إن مفهومنا للهوية identity (أو الذاتية selfsameness) مفيد؛ لأن من الشائع أن نتحدث، أو نفكر، في شيء واحدٍ بطرقٍ مختلفة. افترض أنك اكتشفت أن جون لوكاري هو (is) ^{٢٤} ديفيد كورنويل. إن is هنا، is الهوية، ^{٢٥} يجب تفرقتها عن is الحمل، ^{٢٦} كما في: لوكاري «هو» إنجليزي. أن تقول لوكاري هو كورنويل، أي لوكاري وكورنويل متماهيان، هو أن تقول إن الرجل المدعو «لوكاري» والرجل المدعو «كورنويل» هما الفردُ عينه.

^{٢٤} أثرت استخدام الضمير «هو» ليقوم مقام فعل الكينونة «يكون» is في هذا السياق. (المترجم)

^{٢٥} "is" of identity

^{٢٦} "is" of predication

يمكن لأي شيء أن يُعطى أسماء متعددة، ولأي شيء أن يوصف بطرق مختلفة. وأنت قد تعرف شيئاً ما تحت اسم أو وصف ما، ولكن لا تعرفه تحت اسم أو وصف آخر. تخيل أنك مسافر في أستراليا، وتزعم أن تزور إرز روك Ayres Rock، وفي الطريق إليها سمعت حديثاً عن صرح صخري مثير يُسمى أولرو، فأسفت أن ليس لديك وقت كافٍ لزيارتها أيضاً. ثم بعد ذلك بزمانٍ اكتشفت أن أولرو هي إرز روك. إنك في تجوالك حول إرز روك قد زرت أولرو دون أن تعلم ذلك.

إن نظرية الهوية تُمد فكرة الهوية إلى الخواص. فالخواص، شأنها شأن الأشياء، قد تشملها دعاوي الهوية. «أحمر» هو لون الطماطم الناضج. ها هي خاصّة مفردة، لون، تُسمى بمحمولين متميزين: «يكون أحمر»، «يكون لون الطماطم الناضج». ومثلما يجوز للمرء أن يُلمّ بإرز روك وألرو دون أن يعرف أن إرز روك وألرو متماهيان، كذلك يجوز أن يفشل المرء في إدراك أن محمولين اثنين يُسميان في الحقيقة نفس الخاصة. فأنت قد تعلم أن لوناً معيناً هو أحمر دون أن تعلم أنه لون الطماطم الناضجة (إذا كنت مثلاً تجهل الطماطم).

تركز نظريات الهوية على ما أسماه سمارت «الهويات النظرية» theoretical identities. هذه الهويات يميّط عنها اللثام العلماء الذين يستكشفون الطريقة التي يتركّب بها العالم. فالبرق، فيما اكتشفنا، هو تفريغ كهربى، والماء هو H_2O ، والحرارة هي متوسط الطاقة الحركية للجزيئات، والسيولة هي نوع معين من الترتيب الجزيئي. يذهب صاحب نظرية الهوية إلى أنه رهانٌ جيد أن أبحاث الدماغ سوف تُفضي إلى اكتشاف أن خواص معينة تُسميها اليوم باستخدام ألفاظ عقلية هي خواصٌ للأدمغة. الألم مثلاً قد يتكشف أنه قُدْحُ ألياف C في الدماغ. (هذا المثال، وهو المثال القياسي، قد ضُغِفَ تجريبياً، ولكنه سيكون مُجدياً لتوضيح النقطة.) فإذا صحَّ ذلك لَتَبَيَّنَ أن خاصّة كونك متألماً هي في هوية مع الخاصة النيورولوجية لِقُدْحِ ألياف C.

لا تزعم نظرية الهوية أنها تقدم دعاوى هوية معينة. فتأسيس هذه الدعاوى إنما هو مهمة الباحثين في الدماغ الذين يكتشفون ارتباطات بين المجريات في الدماغ وإفادات الأشخاص عن خبراتهم، بل تقدم نظرية الهوية تأويلاً لهذه النتائج، حين ندلي بخبراتنا الواعية فإننا ندلي بمجرياتٍ في دماغنا. وسوف تتكشف التفاصيل كلما تقدّمت علوم الأعصاب.

سؤال ٦٤

السؤال الذي لا بد أن نواجهه، والذي لا يمكننا أن نُسوِّقه أكثر من ذلك، هو: هل من المعقول (ولو معقولة بعيدة) أن نفترض أن الخواص العقلية، تلك الصنوف من الخواص التي قد يشكل امتلاكُ إياها مكابدةً لِحِبرَةٍ واعية ما على سبيل المثال، هل من المقبول أن نفترض أنها خواصُّ الدماغ لا أكثر؟ يبدو أن هناك أسباباً قوية للشك في هذا. فكما لاحظنا سابقاً، فإن الكيفيات التي نواجهها عندما نلُم بنا خبرَةً واعية ما تبدو مختلفةً عن الكيفيات التي نجدُها عندما نفحص الأدمغة، ولا تشبهها من قريب أو بعيد (من أجل قائمة مريحة انظر شكل ٢-١).

تَحَيَّلْ أنك في يومٍ مشرقٍ وأنت تقف في ميدان ترافالجر تشاهد باصاً أحمر ذا طابقين يمر عليك مُدَمِّمًا. إن لديك خبرَةً بصريةً بباصٍ أحمر، أنت تسمعه، ومحمَّلٌ جدًّا أنك تشمه، ومن خلال أخصِّي قدميك تحس مرورَه. إن كيفيات خبراتِكَ الواعية ناطقةً، ويمكن تَذَكُّرها. ولكن هل يمكن الآن أن يفكر أيُّ أحدٍ جَدِّيًا أننا لو فتحنا جمجمتك ولأحطنا تشغيلات دماغك وأنت تمر بهذه الخبرة فسنواجه هذه الكيفيات؟ وإذا كان هذا لا يُعقل، فكيف يمكن أن نفترض أن خبرتك هي مجردُ عمليةٍ في دماغك؟

ثمة نقطة تمهيدية يجدر ذكرها. افترض لحظةً أن نظرية الهوية صائبة؛ حالات العقل هي حالات الدماغ، ومرورك بخبرة ما — رؤية وسماع وحس وشم باصٍ عابر — يُفترض أنها عبارة عن مرور دماغك بسلسلة معقدة من العمليات. تخيل الآن أن أحد العلماء يلاحظ دماغك وهو يمر بهذه السلسلة من العمليات. إن خبرات العالم الواعية بدماغك هي نفسها، فيما يُفترض، لا تعدو أن تكون سلسلةً معقدةً من العمليات في دماغ العالم. (تذكر أننا نفترض جدلاً أن نظرية الهوية صحيحة). ولكن هل هو واضحٌ حقاً أن كيفيات خبرتك تختلف عن الكيفيات التي يلاحظها العلماء عندما يفحصون الأدمغة؟ (لا تخلط بين كيفيات خبرة العالم بدماغك وكيفيات خبرتك بالباص العابر أو، ما يؤدي نفس الشيء إذا صَحَّت نظرية الهوية، كيفيات دماغك.)

إن الكيفيات التي نقارنها في هذه الحالة هي كيفيات العمليات في دماغ العالم، والتي تتزامن مع ملاحظته لدماغك. ما نقارنه، بعد كل شيء، هو، بصريح العبارة، كيف تبدو خبرةٌ واعيةٌ ما للملاحظ، وكيف هي عند مَنْ يكابدها. يعني هذا أننا يجب أن نقارن كيفيات الخبرات الواعية للعالم الذي يلاحظ دماغك (التي، بحكم الفرضية، هي نفسها مجريات نيورولوجية) بكيفيات خبراتِكَ الواعية (هي أيضًا، فيما نفترض، أحداث

نيورولوجية). ورغم أن هاتين المجموعتين من الكيفيات ستكونان مختلفتين — إذ إن ملاحظة دماغ هي شيءٌ مختلفٌ كيفياً عن ملاحظة باصٍ عابر — فليس ثمة مبرر للاعتقاد بأنهما لا بد أن تكونا مختلفتين في النوع اختلافاً درامياً.

والدرس المستفاد هو أننا إذا شئنا أن نقارن كيفيات الخبرات الواعية بكيفيات الأدمغة، فينبغي علينا أن نحرص على أن نقارن الأشياء الصحيحة. إذا صَحَّتْ نظرية الهوية، فإن تمتعَ بخبرة واعية، إذن، هو عبارة عن اعتمال عمليات معقدة في دماغك. وإذا أردنا أن نقارن كيفيات خبرتك الواعية بملاحظات دماغك، إذن فالهدف الصحيح للمقارنة هو دماغ الملاحظ. فالمجرات في دماغ الملاحظ هي ما يشكل، بالنسبة للملاحظ، «مَرَأى وَجَسَّ» look and feel دماغك.

ما أردتُ من كل هذا إلا أن أؤكد على نقطة بسيطة؛ أن مكابدة خبرة ما هي شيء، وملاحظة مكابدة خبرة (خبرة محدّدة) هي، مرةً أخرى، شيءٌ آخر، فكيفيات هاتين ستكون مختلفاً يقيناً. النظر إلى دماغ هو، بعد كل شيء، لا يشبه من قريب أو بعيد مشاهدة باصٍ عابر. غير أن الكيفيات لا يتعين أن تكون مختلفة في النوع اختلافاً جذرياً، مختلفة جذرياً بالطريقة التي يطنُّ بها الثنائيون.

قد يبدو هذا كأنه يغفل النقطة الخاصة بهما الأصلي. كان مفادُ تلك النقطة أننا عندما نتأمل ماذا تشبه أن تكون مشاهدة باصٍ عابر، عندما نتأمل في كيفيات هذه الخبرة، فإن هذه الكيفيات لا تبدو مرشحةً لكيفياتٍ ممكنة للأدمغة. نحن نعرف ماذا تشبه أن تكون خبراتنا الواعية، ونعرف ماذا تشبه الأدمغة، ومن الواضح أن الخبرات الواعية ليست كالمجريات النيورولوجية. ولكن حتى لو صَحَّ ذلك، فإن نظرية الهوية لا يمكن أن تغادر الساحة.

علينا أن نمضي هنا بحذر. فمن المغري أن تفكر كما يلي: عندما تلاحظ باصاً عابراً، فأنت تلاحظ شيئاً ما أحمر، صاخباً، له شميمٌ أبخرة الديزل. ولكن الحمرة والصخب ورائحة الديزل المميزة ليست موجودة في دماغك. وإذا تَفَحَّصْتُ دماغك وأنت تمر بهذه الخبرة فلن أجد أي شيء له هذه الكيفيات. يقدم الفيلسوف ليبنتز مماثلة analogy:

«كما أن علينا أن نعترف أن الإدراك الحسي وذلك الذي يعتمد عليه لا يمكن أن يُفسَّر ميكانيكياً، أي بصورٍ وحركات. افترض أن هناك آلة مُشَيِّدة بحيث تُنتِج تفكيراً وشعوراً وإدراكاً حسيّاً، فإن بوسعنا أن نتخيلها وقد زِيدَتْ في الحجم، بينما هي محتفظة بنفس النّسب، بحيث يمكن للمرء أن يدخلها مثلما يدخل

طاحونة. عند ولوجنا بالداخل لن نرى إلا الأجزاء يرتطم أحدها بالآخر، ولن نرى ثمَّ أيَّ شيء يمكن أن يفسَّر إدراكًا حسيًّا.»

(p. 181, 1787/1973)

(يمضي لينتز ليُحاجَّ بأن «تفسير الإدراك يجب أن يُلتمَس في جوهرٍ بسيطٍ، وليس في مركَّبٍ أو في آلة.»)

هذا الخط من الاستدلال مغلوط. فعندما تكابد خبرةً واعيةً ما — عندما تلاحظ باصًا عابرًا مثلًا — فإن خبرتك تكون مشبَّعةً كيفيًّا، ولكن ما هي كيفياتها بالضبط؟ أيًّا ما كانت تلك الكيفيات، فإنه ينبغي عدم الخلط بينها وبين كيفيات الشيء الملاحظ (الباص في هذه الحالة). إن خبرتك للباص، أي كيفيات خبرتك للباص، ينبغي عدم الخلط بينها وبين كيفيات الباص.

إن نظرية الهوية تُماهي (تُوحد) بين خبرتك بالباص وواقعة ما تجري في دماغك. ونحن في الأغلب نصف خبراتنا بالإشارة إلى الأشياء التي تُسببها في العادة. إن بإمكانك أن تُوصِّل لي خبرةً ألَّمت بك في ميدان ترافالجر، بأن تنبئني أنها كانت خبرةً بباصٍ أحمر عابر ذي طابقين. وأنا لديّ فكرة لا بأس بها عما تشبه أن تكون ملاحظةً باصاتٍ حمراء عابرة ذات طابقين، ولذا أكتسب حسًّا بما خبرته أنت. ولكن، مرةً ثانية، فإن كيفيات الخبرة يجب عدم الخلط بينها وبين كيفيات الأشياء التي تُنتجها. إن خبرةً بشيءٍ ما أحمر وضخم وذو رائحة ليست هي ذاتها حمراء وضخمة وذات رائحة.

هذه النقطة كانت واحدة مما أكد عليه سمارت Smart في دفاعه الأصلي عن نظرية الهوية، ولكنها لم تُقدَّر دائمًا تقديرًا كاملاً. يعتمد التأثير البلاغي للدعوى بأن من الواضح جدًّا أن كيفيات الخبرة تختلف عن كيفيات الدماغ؛ يعتمد بشدة على توحيدنا المضمر، كما يفعل لينتز فيما يبدو، بين كيفيات الخبرات وكيفيات الأشياء المخبورة. وما إن نميز بينها (ولا بد أن نميز بينها في أي رأي) حتى يغدو أقل وضوحًا بكثير أن كيفيات الخبرات لا يمكن أن يتبين أنها كيفيات نيورولوجية. وأيما شخص يُصر على الادعاء بأن الكيفيات الخبرية تختلف نوعيًّا عن الكيفيات النيورولوجية؛ عليه أن يقدم لنا الحجة. ما هي بالضبط كيفيات الخبرة؟ وما المبرر الذي لدينا لكي نعتقد أنها لا يمكن أن تكون كيفيات الأدمغة؟

ولقد أشرتُ إلى أن التمييز بين كيفيات الخبرات وكيفيات الأشياء المخبورة هو تمييزٌ محايدٌ نظريًّا، فالتمييز واجب على الثنائيين وعلى الماديين أيضًا. وجدير بالإشارة أنه ما

دما نحفظ التمييز برسوخ في البناء، يمكننا أن نبدأ في فهم نطاق من الظواهر العقلية التي قد تبدو ملغزة. هكذا الأمر، أيًا ما يكون ما سنخلص إليه في النهاية عن وضع الكيفيات العقلية.

تأمل الأحلام، والصور الذهنية، والهلاوس، وما شابه. لقد أراد بعض المنظرين أن يَهَوِّنَ من شأن هذه الظواهر، أو يردّها إلى عمليات معرفية محضة. المشكلة أنه لا مُتَّسَع في الدماغ للصور أو الهلاوس أو الأحلام، والتي تبدو كيفياتها مختلفة اختلافًا شديدًا عن الكيفيات القابلة للكشف في الأدمغة. افترض أنك تهلوس (ترى هلوسة) طائرٌ بطريقٍ وردّي اللون (أو تحلم أو تكوّن صورةً ذهنية لطائرٍ بطريقٍ وردّي)، لا شيء في دماغك وردّي أو بطريقيّ الشكل. الحق أنه من الممكن تمامًا ألا يكون هناك أي شيء في أي مكان بقربك (أو، في هذه الحالة، في أي مكان على الإطلاق) هو وردّي وبطريقيّ الشكل.

ولكن إذا كان لهذا أن يُوَقِّع الشكّ في الهلوسة أو الحلم أو الخيال، فإنما يعتمد ذلك على خلطنا بين كيفيات الأشياء المهلوسة (أو الحلمية أو المتخيّلة) وبين كيفيات المهلوس (الحالم، المتخيّل). إن الهلوسة البصرية ببطريق وردّي تشبه امتلاك خبرة بصرية ببطريق وردّي، ولا تشبه بطريقًا وردّيًا. ومثلما أن الخبرة ليست وردية وبطريقة الشكل، كذلك الهلوسة ليست وردية أو بطريقة الشكل. ولا يلزمنا أيضًا أن نفترض أن الهلوسة أو التخيل أو الحلم ببطريقٍ وردّي هو مسألة ملاحظة داخلية لمنظرٍ خيالي، يشبه الصورة، لبطريقٍ وردّي. إن فهم هذه النقاط يُمكننا أن نسترخي قليلًا ونفكر بوضوح أكبر حول طبيعة الهلوسة والخيال الذهني والحلم. (سيكون لديّ المزيد لأقوله عن أهمية الخيال وكيفيات الخبرات الواعية في الفصل السادس).

مَهَامُ إِبِسْتَمُولُوجِيَةِ نَاقِصَةٍ

ماذا بوسع صاحب نظرية الهوية أن يقوله عن لاتماثل «الْمَفْعَد» إلى الحالات الذهنية؟ إن لديك «مَفْعَدًا ذا امتياز» privileged access إلى أفكارك وخبراتك الحسية، ولدى بقيتنا، على أفضل الأحوال، مَفْعَدًا غير مباشر إلى حياتك العقلية. ولكن إذا كان العقل هو الدماغ، إذا كانت الخواص العقلية هي الخواص النيورولوجية، فإن من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون هذا الأمر على هذا النحو. إن الخواص العقلية خصوصية، والخواص النيورولوجية عامة.

هذه مسائل صعبة. وإذا وَجَبَ أن يكون لدينا بصيص أمل في توضيحها داخل الإطار المادي الذي تقدمه نظرية الهوية، فلا بد أن نفسر بطريقة ما ذلك اللاتماثل دون اللجوء إلى فكرة أن البنود والمجريات العقلية مخبوءة في حجرة داخلية ولا يمكن أن يراها إلا صاحبها. هذا هو النموذج الذي أجاد حصره مثال فتجنشتين عن الجعران في اللعبة. ولكن كيف يمكن حصر اللاتماثل على نحو آخر؟

تأمل، أولاً، ملاحظة سيقَت آنفاً بخصوص الفكر الواعي. إن التفكير هو شيء ما نقوم به. ومثل أي شيء نفعله، فنحن في فعلنا إياه نكون في وضع يسمح لنا أن ندرك أننا بصدد فعله. ونحن، على ذكر ذلك، قلما نعبأ بالتأمل في حقيقة أننا نفعل ما نفعله، غير أننا عندما نتأمل حقاً فنحن لا نعمل ذلك كملاحِظين (ملاحِظين في موقع جيد إبستمولوجياً) لما نحن نفعله. إن تمييزك لما أنت بصدهه ينجم من حقيقة أنه أنت الذي بهذا الصدد.

تخيل أنك ترسم رسماً بيانياً على السبورة لإيضاح محاضرة في اقتصاد بريطانيا ما قبل الرومان، وأنا ضمن المستمعين. قارن فهمك للرسم بفهمي له. أنا أشاهد ما رسمته وأحاول أن أُؤوِّله في ضوء محاضرتك. وأنت، في المقابل، تفهم دلالاته مباشرة. أنت قادرٌ على أن تفعل هذا لأن لديك نظرة أفضل وأوثق للرسم، بل لأنه رسمك، أنت رسمته بهذه الدلالة. أنت تحمل علاقةً مماثلة بأفكارك الخاصة. أنت تفهم دلالة تلك الأفكار لأن رؤيتك إياها جيدة بشكل خاص أو غير معاقة، بل لأنك تفكر بها. تنطبق هذه النقطة لا على مجرد التفكير، بل على أي نوع من الفعل العمد. إن قدرتك على أن تنط الحبل تتضمن قدرتك على أن تميز أن هذا هو ما أنت بصدد فعله.

ولأننا لسنا دائماً نفعل ما شرعنا في فعله، فإن قدرتنا على أن نميز ما نفعله غير معصومة. فقد أَعُدُّ نفسي سائرًا غرباً، في حين أنني في الحقيقة سائرٌ شرقاً. وقد أحسبني أفكر في جدتي بينما في الحقيقة أنا لا أفكر في جدتي؛ ذلك أن الشخص الذي كنتُ أفترض دائماً أنه جدتي هو شخصٌ دَعيٌّ.

ماذا عن «مَنفَذنا ذي الامتياز» إلى أحداثنا الحسية. من الواضح أن تمييزك أنك تعاني صداً هو تمييز مباشر وغير متوسط بشكل لا يرقى إليه منفذني أنا إلى صداك على الإطلاق. هل علينا أن نفترض أن ضروب الصداك أشياء أو أحداث لا تمكن رؤيتها إلا لمن يعانيتها؟

ثمة نقطتان تستحقان الذكر؛ أولاً: في معاناتك خبرةً حسية واعية فأنت لا (١) تَحْبُر الخبرة، و(٢) تلاحظ الخبرة، ربما بوثوقٍ خاص وبعضوٍ أو متفَرِّسٍ إدراكيٍّ موجِّهٍ إلى

الداخل. إن درايتك بالخبرة تتشكل، جزئياً على الأقل، من حيازتك إياها. هذا هو ما يجعل الحديث عن «مَنفذ» إلى خبرات المرء الحسية حديثاً مضللاً. إن تمييزك أن بك صداً يتشكل، جزئياً، من حيازتك أو معاناتك للصداع. وبتعبير آخر: إن خبرتك الواعية بالصداع هي مسألة حيازتك صداً، فليس الأمر أن الصداع يحدث وأنت، إذ تلاحظه داخلياً، تخبر حدوثه.

ثانياً، وترجيحاً لنقطة سيقَت آنفاً، يجب أن نفرّق بين منظومةٍ إذ تمر بعمليةٍ ما أو تكون في حالةٍ ما، وبين ملاحظةٍ منظومةٍ هي في عمليةٍ أو في حالةٍ. إن ثلاثي تزيل الصقيع أوتوماتيكياً، فإزالة النظام للصقيع ذات مرة هي، على نحو واضح، مختلفة جداً عن ملاحظتي لإزالتها الصقيع. وبالمثل، معاناتك ألماً هو شيء مختلف جداً عن ملاحظتي لمعاناتك الألم. والآن، إذا كانت «الملاحظة المباشرة لإحساس» تساوي امتلاك هذا الإحساس، فليس ثمة لغز على الإطلاق في فكرة أنك أنت وحدك من يمكنه أن «يلحظ مباشرة» إحساساتك. وليس هذا أكثر إلغازاً من فكرة أن ثلاثي فقط هي ما يمكن أن تزيل صقيعها.

مثل هذه الاعتبارات تشهد ضد الصورة الديكارتية، لا بتقديم دحض لتلك الصورة، بل بتقديم تصويرٍ بديل لما قد يكون متضمناً في عملية الوعي الذاتي. وفقاً للنموذج الديكارتية، فإن الوعي الذاتي يشبه الوعي بأشياء وأحداث «خارجية»، وقد حوّل إلى الداخل. غير أننا، كما بيّن العرض السابق بوضوح، لا يلزمنا أن نعتنق هذه الطريقة في النظر إلى المسألة. ويبدو أننا، بغض النظر عن التصور الديكارتية، ينبغي ألا نقبلها. ليس يعني ذلك أننا يجب أن ننبدّ الثنائية ونقبل نظرية الهوية أو شكلاً ما آخر من المادية، بل يعني حقاً أن اعتباراً يحبذ الثنائية، فيما يبدو، يحتاج إلى إعادة نظر. فقد يكون من الممكن استيعاب اللاتماثل الإستمولوجي الذي نكتشفه عندما نتأمل الحالات العقلية، دون اللجوء إلى الثنائية. وسوف تكون لدينا مناسبة في الفصل السادس للعودة إلى هذا الموضوع.

مُجَمَّل

تقدّم نظرية الهوية نفسها كبديل عن الثنائية، بديل يضطلع بتفسير الظواهر التي تفسرها الثنائية ولكن بطريقة أكثر أناقة. ولقد لمستُ جانباً من الجوانب التي تُضفي وجاهة على نظرية الهوية. أحياناً ما يُحاجّ الثنائيون كما لو أن من الجلي الواضح أن

خواص الحالات العقلية لا يمكن أن تكون هي خواص الأدمغة، أو خواص أي كيان مادي في الحقيقة. وقد أومأت إلى أن قوة هذه الحجة تعتمد إلى حد كبير على دمجٍ ضمنى لكيفيات الخبرات وكيفيات الأشياء المخبورة. والحق أن الأخيرة مختلفة تمامًا عن الكيفيات التي نَحْبُرها أثناء مشاهدة الأدمغة. ولكن هذا ليس بالشئ الذي ينبغي أن يُقْلَقَ صاحب نظرية الهوية. فإذا ما ظلَّ الثنائيُّ مُصِرًّا على أن كيفيات الخبرات الواعية لا يمكن أن تمتلكها الأدمغة، فإن الكرة، إذن، تعود إلى ملعب الثنائي.

لستُ أعني أن أترك انطباعاً بأن هذا هو نهاية المسألة. لقد بينتُ أنه ليس من الواضح أن كيفيات الخبرات لا يمكن أن تتماهى مع كيفيات الأجسام المادية المعتادة، ولكن ليس من الواضح أيضاً أنها يمكن أن تتماهى. وإنني لأناشُدُ بالشك في أيما شخصٍ يدَّعي أن أيًّا من الجوابين على هذا السؤال واضح.

ثمة نقطة أخرى مُقلقة تركتها دون مَسَاس تتعلق بوحدة الخبرة. فمن ناحية، فإن المخ منظومةٌ معقدة نحن آخذون في فهمها أخذًا تدريجيًّا وثيًّا. ومن ناحية أخرى، فإن خبرتنا بالعالم موحدة على نحوٍ مميز، فرغم أننا جميعًا نمتلك مَلَكَاتٍ عقلية مختلفة كثيرة، فإن كلاً منا في اللحظة الواحدة يبدو أنا مفردة بوجهة نظر مفردة أو منظور مفرد. (ويمكن أن نحاجَّ بأن هذا صحيح حتى بالنسبة للأشخاص الذين يُقال إن لديهم شخصيات متعددة.) كيف التوفيق بين هذه الوحدة في الخبرة وبين الطبيعة الواسعة التشتت والتشظي للمعالجة العصبية؟ لقد حَبَّت الآمالُ في العثور على «وحدة معالجة مركزية» نيورولوجية، أي نظير نيورولوجي لوحدة المعالجة المركزية للآلة الحاسبة. وحتى لو وضعنا يدنا على وحدة معالجة مركزية نيورولوجية، فليس من الواضح على الإطلاق أن عملها سوف يفسَّر وحدة الخبرة. إن وجهة النظر ما هي إلا نقطةٌ منها يدرك العالم. والعلاقة بين هذه النقطة وبين العالم المخبور تشبه العلاقة بين العين والمجال البصري؛ ليست العين داخل المجال البصري، بل تقف على حده.

لقد سعى العلم تقليديًّا إلى التوفيق بين المظهر والواقع بنفي المظاهر إلى العقل. فأخَذَت كثيرٌ من الملامح الظاهرية للعالم — الألوان مثلاً — على أنها لا تنتمي إلى العالم، بل إلينا نحن، إلى نقطة نظرنا للعالم. فلو أملنا، مع ذلك، أن نجعل العقول أجزاء من واقعٍ واحد، فنحن نواجه بمهمة إيجاد مكانٍ للمظاهر داخل الواقع. وهذا يتطلب وضع نقاط النظر إلى العالم جميعًا داخل العالم. والعمل البارِع، كما رأينا في تناول كيفيات الخبرات، هو الوضوح تجاه طبيعة المظهر، طبيعة نقاط الرؤية.

ورغم أن هذه تجبهنى كنقاط مركزية، فهي لم تلعب دورًا ذا بالٍ في الهجمات الفلسفية على نظرية الهوية. لقد تركزت تلك الهجمات على الدعوى بأن الحالات العقلية حالات وظيفية للكائنات التي تحوزها، وليست حالات مادية. وسأأخذ «المذهب الوظيفي» functionalism مركز الصدارة في الفصل الرابع.

قراءات مقترحة

Although Democritus' own writings have not survived, his defense of atomism — the view that everything that exists is nothing more than a fleeting arrangement of “atoms in the void” — is discussed by Aristotle, Plutarch, Galen, and other Greek philosophers. See Barnes, *Early Greek Philosophy* (1987), pp. 247–53; and McKirahan, *Philosophy Before Socrates* (1994), especially pp. 322–4 on “Compounds”. A standard collection of texts can be found in Kirk, Raven, and Schofield, *The Presocratic Philosophers* (1983), pp. 406–27. Francis Crick's brand of materialism is developed in *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul* (1994). Whether Crick's hypothesis is “astonishing” is a matter of dispute. Thomas Hobbes defends materialism in part i of *Leviathan* (1651/1994). Julien Offray de la Mettrie offers another early materialist model in *Man a Machine* (1747 and 1748/1994). For the biologically inclined, this edition includes, as well, La Mettrie's *Man a Plant*.

The possibility of a neuroscientist who has mastered the neurophysiology of headaches but has never suffered from a headache touches on an argument that has come to be associated with Frank Jackson: the “knowledge argument”. The argument moves from the claim that, unless you have undergone an experience, you do not know what it is like to undergo that experience, to the conclusion that qualities of conscious experiences (so-called “qualia”) do not fit the materialist picture. You can know all the material facts (facts about brain goings-on, and the like) and yet fail to know

facts about conscious experiences (what they are like), so facts about conscious experiences are not material facts. See Jackson's "Epiphenomenal Qualia" (1982).

David Chalmers's account of zombies appears in his *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996), chap. 3. The presence of an "explanatory gap" between material properties and the qualities of conscious experiences — what philosophers call "qualia" — is discussed by Joseph Levine, "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap" (1983).

Wittgenstein's best-known discussion of states of mind occurs in *Philosophical Investigations* (1953/1968). The extent to which Wittgenstein's views are compatible with behaviorism is controversial. The philosopher most closely associated with behaviorism as a philosophical doctrine is Gilbert Ryle. Ryle's position is developed in *The Concept of Mind* (1949). Readers of *The Concept of Mind*, however, may doubt that Ryle's position is adequately captured by what is commonly called philosophical behaviorism.

On the psychological front, there is less ambiguity. J. B. Watson's "Psychology as the Behaviorist Views It" (1913) sets out the position clearly. More up-to-date discussion and defense of psychological behaviorism can be found in B. F. Skinner's *Science and Human Behavior* (1953). See also Skinner's "Behaviorism at Fifty" (1963). Skinner's Verbal.

الفصل الرابع

المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل

لم تنعم نظرية الهوية بالرواج بين الفلاسفة إلا لفترة قصيرة. غير أن انحدارها لم يكن نتيجة هجمات ثنائية مضادة، بل لصعود تصور جديد للعقل؛ المذهب الوظيفي (الوظيفية) functionalism. لم يستنكف الوظيفيون من التزام أصحاب مذهب الهوية بالمادية، فرغم أن الوظيفية، كما سوف نرى، ليست نظرية مادية في ذاتها، فإن من الممكن أن تُرى كنظرية متوافقة مع روح المذهب المادي، كما أن معظم الوظيفيين يُعدّون أنفسهم ماديين بشكل أو بآخر. هكذا يُجيز الوظيفيون أنه على الرغم من أن الجواهر اللامادية — الأرواح مثلاً — يمكن تصورها، فإن كل جوهر هو على الأرجح جوهر مادي. فإذا كان الأمر كذلك، فإن كل خاصة يمتلكها جوهر هي مملوكة لجوهر مادي. هل هذا يتضمن أن كل خاصة هي خاصة مادية؟ هل الخواص العقلية جنس من الخاصة المادية؟ إن الأمور هنا ضبابية. وسوف نستكشفها في الأقسام التالية.

إن المذهب الوظيفي يسود الساحة هذه الأيام في فلسفة العقل، وفي العلم المعرفي cognitive science، وفي علم النفس. يقدّم المذهب الوظيفي منظوراً إلى العقل يلائم احتياجات كثير من العلماء التجريبيين، منظوراً يقدّم حلولاً لحشد من الألغاز الفلسفية المزمّنة حول العقول وعلاقتها بالأجسام المادية. ومن الواضح أن الوظيفية — المذهب، إن لم يكن اللافتة — قد حفرت طريقها إلى الخيال الشعبي عن طريق التلفزيون والصحافة. عندما تُعرض المبادئ الأساسية للوظيفية على غير الفلاسفة فإن الاستجابة في كثير من الأحيان هي «حسنٌ، هذا واضح، أليس كذلك؟»

لا يعني ذلك أن المذهب الوظيفي ليس له منتقدون، فكثيرٌ من الفلاسفة والعلماء التجريبيين، على العكس، وجدوا المذهب الوظيفي مَعيّباً. غير أن مُناوئي المذهب الوظيفي

قلما يتفقون فيما بينهم بخصوص أين مواطنُ القصور فيه على التحديد. الحق أن المناوئين في الأغلب الأعم يُسلّمون عن طيب خاطر بأن الوظيفة على حق في بعض الأشياء وإن كانوا، مرةً ثانية، لا يُجمعون على ما تَكُونُهُ هذه الأشياء. وبالنظر إلى عدم وجود منافسين واضحين للمذهب الوظيفي، فقد اختار كثيرٌ من المنظرين التمسك بالوظيفية رغم اعترافهم بوجود ثغراتٍ ونقائص بها، على الأقل إلى أن يظهر في الأفق شيءٌ ما أفضل. بهذه الطريقة، فإن المذهب الوظيفي يفوز لِتَغَيُّبِ المنافسين.

الصورة الوظيفية

تزامنَ ظهورُ المذهب الوظيفي مع اندلاع الاهتمام بالحوسبة والآلات الحاسبة في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. عندما نتأمل العمليات الحوسبية التي تؤديها آلة حاسبة، فإننا نضرب صفحاً عن عتادها الصلب hardware. ومن الممكن ميكانيكياً مختلفين في التركيب اختلافاً شديداً أن يؤديا نفس العمليات. يُعزى، عادةً، إلى شارلس باباج Charles Babbage (1792-1871) تصميم أول آلة حاسبة قابلة للبرمجة. تطلّب تصميم باباج جهازاً مصنوعاً من تروس وأسطوانات وقضبان وروافع نحاسية وعدة ميكانيكية متنوعة. كان مُقدّراً لهذه الأعجوبة الميكانيكية (أسمها باباج المحرك التحليلي) إذ يتم تجميعها أن تكون بحجم قاطرة سكة حديدية. ورغم أن هذه الآلة لم تكتمل قط، فليس لنا أن نشك بأنها لو كانت اكتملت لَتَمَكَّنَتْ من تأدية (وإن بطريقة أبطأ كثيراً) نفس الضروب من الحوسبة التي تؤديها اليوم الحواسيب الإلكترونية. وبينما استخدم باباج تروساً وأسطوانات، فقد استخدمت الحواسيب المبكرة، التي شيدت في الخمسينيات وأوائل الستينيات، الأنابيب المفرغة. ونحن اليوم نستخدم صفوفاً من ملايين الترانزستورات الدقيقة المطمورة في رقائق السليكون.

تنتجُ اقتصادياتُ (وفورات) الحجم عندما تنتقل من التروس والأسطوانات النحاسية إلى الأنابيب المفرغة، ثم مرةً ثانيةً عندما تنتقل من الأنابيب المفرغة إلى الترانزستورات. هذه الاقتصاديات تُحدث فرقاً عملياً في نطاق العمليات الحوسبية التي يمكن أن نتوقع من جهازٍ معين أن يؤديها. غير أننا عندما ننظر في الحسابات نفسها فقط، فإن كل هذه الأجهزة سواسية. قد يكون أحدها أسرع أو أكثر ثباتاً أو أقل تكلفة من الآخر، ولكنها جميعاً تُنفذ نفس الأنواع من الحوسبة. لهذا السبب، فإننا عندما نعرض للحوسبات —

أي تناول الرموز وفقاً لقواعد صورية — نضرب صفحاً عن الطبيعة المادية للجهاز الذي يؤديها. ونحن إذ نفعل ذلك فإننا نميز سلوك الأجهزة الحاسبة على «مستوى أعلى». هل العمليات الحوسبية عمليات مادية؟ يُفضّل أصحاب النزعة الوظيفية أن يقولوا إن العمليات الحوسبية «تُنَفَّذ» realized (تُحَقَّق/تُؤَدَّى) في أنظمة مادية. فالعملية المادية التي تُنَفَّذ سلسلة حوسبية في آلة باباج تختلف عن العمليات المادية التي تحققها في آلة حاسبة حديثة أو في جهاز قديم مزوّد بأنايب مفرغة بدلاً من الترانزستورات. (وإذا كان ثمة شيء من قبيل الجواهر اللامادية، فربما يمكن أن يكون للعملية عينها تنفيذ لا مادي.) يَضمُّ الوظيفيون هذه النقاط معاً إذ يصفون العمليات الحوسبية على أنها «متعددة التنفيذ» (متعددة التحقيق) multiply realizable.

يمكننا أن نتصور الآلة الحاسبة (الحاسوب) كجهاز يعمل بطريقة تتيح لنا أن نصفه بأنه يؤدي حسابات على رموز. مثل هذا الجهاز يمكن أن يُصنّع من أي عدد من المواد — أو حتى، ربما، من خامّة روحية لا مادية — وأن يُنظّم بأي عددٍ من الطرق. إذن، عندما نتصور جهازاً على أنه آلة حاسبة (حاسوب)، فنحن نتصوره دون اعتبارٍ لتركيبه المادي. وتامّاماً مثلما نضرب صفحاً عن حجم ولون وموضع شكل هندسيّ ما عندما يكون موضوع برهانٍ هندسي، فإننا نضرب صفحاً عن التركيب المادي لحاسوبٍ ما عندما ننظر إليه كجهازٍ حوسبي.

العقول كآلات حاسبة

لنفترض الآن أننا تصورنا العقول بنفس الطريقة على التقريب. فالعقل هو جهاز قادر على تأدية أنواعٍ معينة من العمليات. والحالات العقلية تشبه العمليات الحوسبية، على الأقل بقدر ما يمكن أن يشارك فيها، من حيث المبدأ، أي عدد من الأنظمة المادية (وربما غير المادية). أن نتحدث عن عقولٍ وعملياتٍ عقلية هو أن نضرب صفحاً عن أيّما شيءٍ يحققها، هو أن نتحدث على مستوى أعلى.

وإنما عمدتُ إلى هذا التمييز المبدي لكي أنقل لك نكهة المذهب الوظيفي. وينبغي ألا تُنفّرَكَ فكرة أن مثلنا من المخلوقات، المخلوقات التي تمتلك عقولاً، «لا تعدو أن تكون آلات». ليس القصد من تشبيه الحاسوب أن يوجي بأننا روبوتات آلية، مبرمجون بتصلُّبٍ على أن نسلك كما نسلك. وإنما القصد أن العقول تحمل علاقةً بتجسيدات المادية تشبه العلاقة التي تحملها برامج الحاسوب بالأجهزة التي تجري عليها هذه البرامج. إن كل

برنامج هو «مُجَسَّد» embodied، ربما، في جهازٍ مادي أو آخر. ولكن البرنامج بعينه يمكن أن يجري على أنواع مختلفة جدًا من الأجهزة المادية. وبنفس القياس يمكننا أن نفترض أن كل عقل له تجسيدٌ ماديٌّ ما، رغم أن العقول قد يختلف بعضها عن بعض اختلافًا بعيدًا في نوع التجسيد المادي. ففي حالة الكائنات البشرية، فإن أدمغتنا تشكّل العتاد الصلب (العُدّة الصلبة) الذي عليه تجري برامجنا العقلية (عتادنا الرّخو أو المرّن). وفي المقابل، يشاركونا «سكان ألفا سنتوري» Alpha Centaurians سيكولوجيتنا، عتادنا الرّخو العقلي، إلا أن لها عتادًا صلبًا مختلفًا جدًا، وربما غير متقوّم بالكربون. إذا كان هذا صحيحًا، فسيبدو إذن أن ليس ثمة سر عميق في كيف تتصل العقول والأجسام. فالعقول ليست جواهر لا مادية متميزة لها علاقة عليّة بالأجسام. والحديث عن العقول هو مجرد حديث عن منظومات مادية على «مستوى أعلى». والشعور بالألم أو التفكير في فينّا ليس عملياتٍ دماغية إلا بقدر ما تكون عمليةً حوسبيةً ما، جمعٌ عديدين صحيحين مثلًا، عمليةً ترانزستورية. إن العمليات الدماغية وعمليات العتاد الصلب «تنفّذ» (تؤدّي/تحقّق) الأفكار والحوسبة. غير أن هذه الأشياء — الأفكار، والمشاعر، والحوسبة — متعددة التنفيذ. إن بإمكانها أن تتجسد فيما لا نهاية له من الكائنات أو الأجهزة.

التفسير الوظيفي

يمكننا إذ نَتَلَبَّثُ في اللحظة الحاضرة مع أنالوجي الآلة الحاسبة، أن نتعرف على خيطين في المقاربة الوظيفية إلى العقل؛ الخيط الأول تفسيري، والآخر أنطولوجي. ولننظر أولاً إلى التفسير الوظيفي.

تخيّل أنك عالمٌ بإزاء حاسوبٍ أودعته على كوكب الأرض مركبةً فضاءً غريبة. قد تريد أن تعرف كيف تمّت برمجة هذا الجهاز. وهذا فعلٌ يتضمن قدرًا من «الهندسة العكسية» reverse engineering. ستمضي رُجُعا بأن تلاحظ المدخلات والمُخرجات، وتفترض عمليات حوسبية تصل المدخلات بالمُخرجات، وتختبر هذه الفرضيات بصد مدخلات ومخرجات جديدة، وتنقح تدريجيًا فهمك لبرنامج الجهاز الغريب. يتصور الموظفون البحث العلمي في العقل كمشروعٍ مماثلٍ لهذا، فالسيكولوجيون يواجهون بـ «صناديق سوداء»، بالآليات التي تتحكم في السلوك الإنساني. ومهمتهم هي تقديم وصفٍ للعتاد الرّخو (المرّن) الذي يحكم تشغيل هذه الآليات (تَدَكَّرْ شكل ٣-١).

قارن مهمة فهم برنامج جهاز ما بمهمة فهم طبيعته الميكانيكية. من شأن حاسوب غريب أن يجذب اهتماماً كبيراً بين المهندسين الكهربيين. سيودون أن يعرفوا كيف تم تركيبه، وكيف يشتغل. إنما ينصرف اهتمامهم إلى طبيعته الفيزيائية وليس إلى عتاده المرن. إن تفسير المبرمج لعمل الحاسوب وتفسير المهندس لأنواع مختلفان تماماً من التفسير؛ أحدهما يفسر على «مستوى العتاد الصلب»، والآخر يفسر على مستوى أعلى، «مستوى العتاد المرن». وليس علينا أن نفهم هذين التفسيرين على أنهما في صراع، إنما هما تفسيران للشيء نفسه (وهو تشغيل جهاز ما) على مستويين مختلفين.

وبنفس الطريقة يمكننا أن نتخيل علماء أعصاب يفحصون الأجهزة العصبية لمخلوقات ذكية، ويقدمون تفسيرات تشغيلاتها وسلوكها على مستوى العتاد الصلب. هذه التفسيرات ليست بالضرورة في منافسة مع التفسيرات التي يقدمها السيكلوجيون على مستوى العتاد المرن.

ورغم أنه مريح لنا أن نتصور مستويي العتاد الصلب والعتاد المرن كمستويين متميزين، فمن الممكن في الممارسة أن نتوقع قدراً كبيراً من التواصل العابر للمستويات بين العلماء. فإذا كنت منخرطاً في محاولة فك شفرة البرنامج الخاص بحاسوب معين، فقد يفيدك فهم أشياء معينة عن التنظيم الميكانيكي للآلة. وكذلك الحال بالنسبة لمهندس يحاول فهم العتاد الصلب للجهاز، فقد يفيد كثيراً من فهم كيف تمت برمجته. وافترض أننا ندخل طرفاً ثالثاً في الصورة، قانص خَلّ trouble shooter، مهمته إصلاح الجهاز عندما يختل سلوكه. إن قانص الخَلّ سيحتاج إلى أن يفهم العتاد الصلب والمرن للجهاز كليهما. وقد يعطب الحاسوب بسبب «بَقَّة» عتاد مرّن، أو بسبب عيب أو قصور بالعتاد الصلب. (الحق أن تعبير «بق» يرجع إلى الأيام التي كانت الحواسيب فيها تشغل حجرات بأكملها ممتلئة بالأسلاك والأنابيب المفرغة، وعرضة للتلف بواسطة بَقٍّ حَيٍّ حقيقي. وتروي الأسطورة أن لفظة «بق» نشأت عندما اكتشف الملازم أول جريس هوبر Grace Hopper عُثَّةً محتبسة داخل ENIAC، وهو أول كمبيوتر رقمي حديث).

وبالمثل، يجب أن نتوقع أن يستفيد علماء السيكلوجيا وعلماء الأعصاب من اطلاع كل طرف على أعمال الطرف الآخر في مواصلة مشروعه الخاص. وعلى قانصي الخَلّ (الأطباء، السيكلوجيين الإكلينكيين، الأطباء النفسيين) أن يكونوا متهيئين لتشخيص اختلالات متباينة، مثل الاختلالات السيكلوجية (بق العتاد المرّن)، أو الفيزيولوجية (أعطاب العتاد الصلب العصبي).

أنطولوجيا المذهب الوظيفي

يهيب الوظيفيون بمستويات تفسيرية مماثلة لمستويي العتاد الصلب والعتاد المرن اللذين نجدهما في تفسيرات عمل الحواسيب. غير أن المذهب الوظيفي ملتزم أيضًا بتمييز مستويات أنطولوجية. فالأمر ليس مجرد أن الحديث عن العقول وعملها هو طريقة أعلى مستوى للحديث عما هو، في حقيقته وصميمه، نظامٌ ماديٌّ خالص، بل إن الألفاظ العقلية الأعلى مستوى تُسمَّى خواصَّ تُعدُّ متميزةً عن الخواص التي تسميها الألفاظ الأدنى مستوى التي يتخذها العلماء المعنيون بالتركيب المادي للعالم. فرغم أن الحالات والخواص العقلية تُنفَّذ (تُحقَّق) بواسطة حالات وخواص مادية، فإن الحالات والخواص العقلية لا تقبل التماهي مع تلك الحالات والخواص المادية. الآلام، مثلاً، وفقاً للوظيفي، تُنفَّذ في الجهاز العصبي، ولكن خاصةً كون المرء في ألم ليست خاصةً مادية. فكيف يكون ذلك؟ تأمل مرةً ثانيةً في أنالوجي الحاسوب. إن من الممكن لعملية حوسبية معينة أن تُؤدَّى (تُنفَّذ/تُحقَّق) في تنويعٍ من الأجهزة المادية المتباينة، في آلة باباج التحليلية، وفي حجرة مليئةً بالأنابيب المفرغة والأسلاك، وفي جهازٍ مكوَّن من السليكون والترانزستورات، وحتى في جهازٍ هيدروليكي مكوَّن من أنابيبٍ مملوءةٍ بالماء وصمامات. والأدمغة، وكثير من المنظومات البيولوجية في الحقيقة، تبدو قادرةً على تأدية حوسبات. وإذا كان ثمة شيء من قبيل الأرواح اللامادية، فإن لدينا كل ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن هذه أيضًا يمكن أن تُؤدِّي عمليات حوسبية. حقيقة الأمر أنه لا نهاية لِضروب الأجهزة التي قد تكون قادرةً على الانخراط في حوسبة معينة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن تأدية عملية حوسبة لا يمكن أن تكون نوعاً من العمليات المادية.

تأمل العملية التي نفَّذت عملية حوسبة معينة — جمع ٧ وه لِتُنتِجَ ١٢ — في آلة حاسبة مبكرة. تكوَّنت هذه العملية من مجريات كهربية في حشدٍ من الأسلاك والأنابيب المفرغة. ولكن جمع ٧ وه لِتُنتِجَ ١٢ ليست عملية أنابيب مفرغة وسلك. وإذا كانت كذلك لما أمكن أن تُؤدَّى على مُعداد (جهاز حساب مكوَّن من خرزات منسلكة على قضبان في إطار صلب) أو في دماغ طفل في السادسة يتعلم الجمع. إن المُعداد والأدمغة لا تحتوي على أسلاك ولا على أنابيب مفرغة.

ويمضي الوظيفي في تبيان فكرته، والآن فإن نفس الأمر ينطبق على حالات العقل. تأمل كونك في ألم، رغم أنه ممكنٌ تماماً أن انقذاح ألياف C لديك هي في الحقيقة مسئولة عن كونك في ألم (أي إن تألَّمك يُنفَّذ بواسطة انقذاح ألياف C)، فإن كونك في ألم ليس،

كما سيعتبره أصحاب مذهب الهوية، نوعًا من انقذاح ألياف C. ولو كان الأمر كذلك لما أمكن للمخلوقات التي تفتقر إلى ألياف C أن تُخبر أُلّا. غير أن لدينا كل ما يدعوننا إلى الاعتقاد بأن مخلوقات ذات تكوينات مادية واسعة التباين (وربما أرواح لا مادية إن كان ثمة أي منها) يمكن أن تكون في ألم.

والوظيفي إذ يدعي أن الخواص العقلية (أو لنقل في مقامنا هذا الخواص الحوسبية) ليست خواص مادية، فإنه لا يوصى بذلك إلى أن الخواص العقلية هي خواص لا مادية، خواص جواهر لا مادية. فباستبعاد الخيالات الوهمية، فإن امتلاك خاصية عقلية (أو الانخراط في حوسبة ما) قد يتطلب بالفعل «قاعدة» مادية، امتلاك خاصية مادية أو أخرى تحقق الخاصية العقلية (أو الحوسبية). إنما يقصد الوظيفي أن خواص المستوى الأعلى، مثل التألم أو حساب مجموع ٧ و٥، ينبغي ألا تتماهى مع، أو تُرد إلى، أو يُخلط بينها وبين، مُحققاتها.

وسيتوجب علينا في النهاية أن ننظر بمزيد من الإمعان في فكرة التحقيق (التنفيذ) التي نهيب بها هنا. ولكن لنحاول، قبل أن نمضي في ذلك، أن نكمل هذا الوصف المبدئي التقريبي للمذهب الوظيفي.

المذهب الوظيفي والمادية

سبق أن وصفتُ المذهب الوظيفي بأنه متوافق compatible مع المادية، ذلك الرأي القائل بأن كل شيء، وحالة، وعملية، هو شيء وحالة وعملية مادية. وفي ضوء ما قيل حول أنطولوجيا المذهب الوظيفي، يمكننا أن نرى الآن لماذا يناوئ الوظيفيون ما يعتبرونه الميول الرديئة المتأصلة في التصورات المادية للعقل. انظر مرة ثانية في أنالوجي الحاسوب. كما رأينا لتونا، فإن العملية الحوسبية يمكن أن يتعدد تنفيذها، رغم أن عملية من نوع معين في منظومة مادية قد تُنفذ عملية حوسبية مُعطاة، فإن العمليات الحوسبية لا ينبغي أن تتماهى مع عمليات مادية من هذا النوع. افترض مثلاً أن آلة باباج التحليلية تجمع ٧ و٥ برصف صف من التروس النحاسية. إننا لنكون مُخَبّلين إذا تخيلنا أن عملية الجمع هي مسألة تجميع صفوف من التروس النحاسية. وبوسع حاسب اليد الذي تستخدمه لترصيد حساب دفتر شيكاتك أن يؤدّي الحسبة عينها، ولكنه لا يحوي تروساً على الإطلاق.

كما رأينا للتو، فإن الوظيفيين يؤكدون أنه في مثل هذه الحالات هناك شيئان؛ الحوسبة، والعمليات التي تُؤدّي (تنفذ/تحقق) أو تجسّد الحوسبة. تخطئ نظرية

الهوية، التي عَرَضنا لها في الفصل الثالث؛ إذ تَسْلُكُ هذين الشيئين معًا. يرى الوظيفيُّ أن هذا خلطٌ بين مظاهر المستوى الأعلى للأنظمة ومظاهر المستوى الأدنى المنفذة. صحيحٌ أنه من خلال مروره بتغيراتٍ معينة في الحالة يؤدي حاسبٌ جيبك أو آلة باباج التحليلية حساباتٍ معينة. ولكنَّ قارن: بتحريك ذراعك بطريقةٍ معينة أنت تعطي إشارةً بانعطافٍ إلى اليسار، إلا أننا يجب ألا نستنتج من هذا أن التأشير بانعطافٍ يُسرى هو نوعٌ من حركة الذراع. (اذكر الطرق التي قد تؤثر بها دون تحريك ذراعك بهذه الطريقة.) كذلك فإن تآدية حوسبةٍ معينة ليست نوعًا من تغير حالة السليكون، أو نوعًا من حركة التروس. ربما يتعين على العمليات الحوسبية (شأن الإشارة باعتزام المرء الالتفاف) برغم قابليتها لتعددية التنفيذ، أن تنفذ في منظومةٍ مادية أو أخرى. إذا كان الأمر كذلك، لربما أمكن تبرير المادية. ولكن هل الأمر كذلك؟ يبدو متصورًا على أقل تقدير أن هناك أرواحًا غير مجسدة، أي كيانات لا مادية بوسعها أن تمر بتغيرات لا مادية مختلفة في الحالة. قد يتبين إذ ذاك أن بوسع عملية حوسبية معينة متعددة التنفيذ أن تُنفذ في منظومة إكتوبلازمية لا مادية. فإذا كانت مثل هذه المنظومات ممكنةً لبدا أن الوظيفية، بقدر ما تحدت لنا حتى الآن، ليست متسقةً مع المادية، الحوسبات لا يلزم أن تكون مجسدةً ماديًا.

الأمر هنا حَداعة. وسوف نحتاج على كل حال نظرة أكثر وضوحًا إلى النطاق الميتافيزيقي قبل أن نغدو في أي موقع يسمح لنا بتقييمها. ولسوف نعود إليها في الوقت المناسب. ولنخلُص مبدئيًا، في نفس الوقت، إلى أن الوظيفية، كما أوضحنا بدقة حتى الآن، يمكن أن تكون صحيحة، حتى لو تكشَّف أن ليس ثمة أشياء أو خواص أو أحداث لا مادية، أو حتى أن الأشياء والخواص والأحداث اللامادية هي لسببٍ ما غير ممكنة. إذن، أن يعتنق المرء المذهب الوظيفي لا يعني أن يدير ظهره للمادية.

عناصر المذهب الوظيفي

المذهب الوظيفي functionalism، شأنه شأن معظم ما ينتهي بـ ism في الفلسفة، ليس وجهة رأي فريدة أحادية المعنى. يبدأ الوظيفيون بمجموعة مشتركة من البصائر والقناعات، ثم يمدونها بطرائق مختلفة. وقد سبق أن رأينا أن المذهب الوظيفي قد ازدهر مع مجيء الآلات الحاسبة. فنحن نميز بين البرامج والحوسبات، وبين العتاد الصلب الذي يُقال إنه يؤديها. وبوسعنا، فيما يرى الوظيفيون، أن نطلق نفس التمييز في تفسير

العقل. تَصَوَّرَ العقولَ كأجهزةٍ تُجري برامِجَ (عتادًا مرئيًا) على مقاديرٍ وافرةٍ معقدة من العتاد الصلب، التي هي الدماغ البشري في حالة الكائنات الإنسانية. ومثلما أن العمليات الحوسبية تُؤدَّى بواسطة عمليات في العتاد الصلب للحاسوب دون أن تكون متماهية مع هذه العمليات، كذلك فإن الحالات العقلية تُؤدَّى بواسطة حالات الدماغ دون أن تكون متماهية مع هذه الحالات.

الخواص الوظيفية

هذه المماثلة (الأنالوجي) بالحاسوب هي مجرد حالة خاصة من فكرةٍ أعم. تأمّل وين Wayne. وين إنسانٌ ذكّرٌ، طوله خمس أقدام وعشر بوصات، وهو نائب رئيس شركة صناعات جارجانتشوان المحدودة. يمتلك وين، فيما يبدو، عددًا من الخواص؛ خاصة كونه إنسانًا، وخاصة كونه ذكّرًا، وخاصة كونه خمس أقدامٍ وعشر بوصات طولًا، وخاصة كونه نائب رئيس.

ولننظر بنمّعين أكثر إلى الخاصة الأخيرة من هذه الخواص؛ خاصة كونه نائب رئيس. إن امتلاك وين هذه الخاصة عبارة عن إيفائه بوصفٍ وظيفي معين؛ ذلك أن وين هو نائب رئيس بفضل دوره في عمليات شركة صناعات جارجانتشوان المحدودة. وأيُّما شخص يشغل نفس الدور، بغض النظر عن جنسه وطوله، وحتى بنيته البيولوجية (قد نتخيل وين يُستبدل به شمبانزي ذكي، أو إنسانٌ آليٌّ أقل كلفةً)، فسيملك بذلك خاصة كونه نائب رئيس.

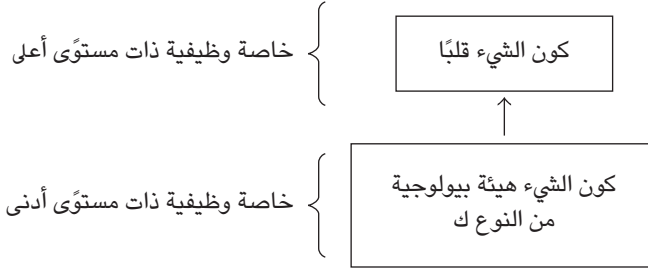
إن خاصة كون المرء نائب رئيس هي خاصةٌ وظيفية. وامتلاك شيءٍ ما خاصةٌ وظيفيةٌ هي مسألة إيفاء ذلك الشيء بوصفٍ وظيفي معين. ولكي ترى هذه النقطة تأمّل خاصةً أخرى؛ خاصة كون الشيء ساعة. يمتلك شيءٌ ما هذه الخاصة (بعبارة واضحة: يكون شيءٌ ما ساعةً) لا لأن له نوعًا محددًا من التركيب أو التنظيم الداخلي، بل بسبب ما يعمل، بسبب وصفه الوظيفي. قد تُصنّع الساعات من الشموع والتروس والبندولات، أو من اللوالب والبلورات المهتزة ومنظومات الأنابيب المملوءة ماءً والصمامات. إن الشيء هو ساعةٌ لا لأنه مركَّبٌ بطريقة معينة أو مصنوعٌ من موادٍّ من صنفٍ معين، بل بسبب خاصةٍ وظيفية. (قد يُصر المرء على أن الساعة يجب أن تكون منتجًا مصنوعًا، فالشيء الطبيعي الذي يحفظ الوقت لن يُعتَبَر ساعة. وأنا أدع جانبًا هذه المشكلة، فهي غير فارقة

في تبيان النقطة التي نحن بصدها. كما أدع جانباً، في الوقت الحالي، مسألة ما إذا كان كون الشيء ساعة، أو كونه نائب رئيس هما خاصتان أصيلتان.)

إن مثال خاصة كون الشيء ساعة، ووصفي للخواص الوظيفية كخواص تمتلكها الأشياء بفضل وصفها الوظيفي؛ هذا المثال قد يؤلّد انطباعاً بأن الخواص الوظيفية هي بشكل ما خواص مفتعلة أو «مصنوعة». ولكن تأمل الخاصة البيولوجية لكون الشيء عيناً. وللتقريب المبدئي، فإن العين هي عضو يستخلص معلومات عن الأشياء من الإشعاع الضوئي المركّب المنعكس بواسطة هذه الأشياء. يمكن أن تكون العين، وأن تُصنّع، من موادّ مختلفة كثيرة، وأن تأخذ أشكالاً مختلفة كثيرة. فالعين المركبة عند النحلة تختلف عن عين الحصان، وعين الحصان غير عين الإنسان. وبوسعنا أن نتخيل عيناً، بعد، أبعد اختلافاً، في روبوتات أو مخلوقات من أماكن أخرى من العالم. إن شيئاً ما هو عين، شيئاً ما يمتلك خاصّة كونه عيناً، فقط في حالة أنه يشغل دوراً معيناً في المنظومة التي ينتسب إليها، إنه (لنفترض) يستخلص معلومات من إشعاع الضوء، ويجعل تلك المعلومات متاحة للمنظومة التي يخدمها.

قد نقول إن شيئاً ما يمتلك خاصّة وظيفيّة بفضل شغله دوراً معيناً. ولكن ماذا يعني أن «يشغل دوراً»؟ يحبّ الوظيفيون أن يفكروا في الأدوار على نحوٍ عِلِّيٍّ. يشغل شيء ما دوراً معيناً إذا استجاب بطرق معينة لمدخلاتٍ عليّةٍ لينتج أنواعاً معينة من المخرجات. القلب عضوٌ يدير الدم. يمتلك شيء ما خاصّة كونه قلباً بشرط أن يشغل هذا الدور العِلِّي. والقلوب، شأنها شأن الأعين، قد تختلف عبر الأنواع اختلافاً درامياً. ومع مجيء القلوب الصناعية لم يعد ضرورياً للقلب أن يكون كياناً بيولوجياً على الإطلاق.

رغم أن قلبك شيء مادي، فإن خاصّة كون الشيء قلباً (إذا قبلنا الصورة الوظيفية) ليست خاصة مادية. إنها خاصة يمتلكها قلبك بفضل تكوينه المادي الخاص الذي يوفّقه لدور معين في عمل جهازك الدوري. إن تكوينه المادي (وهو مثالٌ لخاصّة مادية لا لبس فيها) يُنفَّذ (يؤدي/يحقق) الخاصّة الوظيفية، خاصّة كونه قلباً. وهو يحقق هذه الخاصّة الوظيفية لأنه يسبغ على الشيء الذي يمتلكه الصنف الصحيح من الأدوار العِلِّيّة. يُمثّل الشكل ٤-١ العلاقة بين خاصّة كون الشيء قلباً، والخاصّة الأدنى مستوى، خاصّة كونه نوعاً معيناً من الهيئة البيولوجية. الخاصّة الأخيرة تحقّق الأولى. والخاصتان ليستا متماهيتين؛ فكون الشيء قلباً لا يقبل الرّد إلى كونه نوعاً معيناً من الهيئة البيولوجية. والشيء الذي لديه خاصّة كونه قلباً بفضل امتلاكه خاصّة كونه هيئةً بيولوجية من النوع



شكل ١-٤

«ك» يمتلك كلتا الخاصتين. (كما سنرى في الفصل السادس، فإن هذا من المترتبات ذات الدلالة الخاصة للمذهب الوظيفي.)

بالعودة إلى الآلات الحاسبة، يمكننا أن نرى أن العمليات الحوسبية قابلة للتمثيل بواسطة أطرٍ أو عقدٍ في رسومٍ بيانية. يمثل كلُّ إطار أو عقدة وظيفة تأخذ أنواعاً معينة من المدخلات، وتُنتج أنواعاً معينة من المخرجات. والجهاز الذي يؤدي هذه الوظائف يعمل ذلك لأنه يمتلك الصنف الصحيح من البنية العلية. وهو يمتلك هذه البنية بفضل تكوين وترتيب أجزائه المادية.

الخواص العقلية كخواص وظيفية

يُعتبر المذهب الوظيفي الحالات والخواص العقلية حالاتٍ وخواصٍ وظيفية. تُعد حالة ما حالةً وظيفيةً من نوع معين إذا كانت تفي بوصفٍ وظيفي معين، أي إذا كانت تلعب دوراً عالياً من نوع معين في المنظومة التي تنتمي إليها. وتُعد خاصةً ما خاصةً وظيفيةً إذا كان امتلاكها من جانب شيء ما يعود إلى إيفاء ذلك الشيء بدورٍ عالياً من نوع معين. لقد تحدثتُ في عرضي للمذهب الوظيفي عن الخواص والحالات. وسأدخر العرض المفصل للخواص لفصلٍ لاحق. وبوسعنا في الوقت الحالي أن نمضي لتمييز الحالات عن الخواص كما فعلنا في الفصل الثالث. الحالة هي امتلاك شيء ما لخاصةٍ ما في وقتٍ واحد. أما الأحداث أو العمليات فتتضمن تغيرات للحالة. عندما يمضي شيء ما إلى حالة معينة فإنه يأتي إلى امتلاك خاصة معينة، وعندما تتغير حالة شيء ما يتوقف عن امتلاك خاصةٍ

ما ويأتي إلى امتلاك خاصة متميزة عنها. بوسعنا أن نتصور العمليات على أنها سلاسل منمنمة من الأحداث.

وأنا أذكر كل هذا ببساطة لكي أخفف ضروباً ممكنة من القلق من جراء المراوحة بين الحديث عن الخواص والحديث عن الحالات (أو العمليات أو الأحداث). الحالة ليست خاصة، ولا الخاصة حالة. إلا أنه في مناقشة المذهب الوظيفي يكون من المريح أحياناً الحديث عن خواص، وأحياناً أخرى الحديث عن حالات.

تدمج صورة المذهب الوظيفي على اللوحة؛ تدمج الفكرة المركزية الخاصة بتعددية التنفيذ. فالخواص العقلية قابلة للتنفيذ (التحقيق) بواسطة، ولكن ليست متماهية مع، الخواص المادية. فالخاصة العقلية نفسها، خاصة التألم مثلاً، قد تُنفَّذها خاصة معينة في الإنسان، وخاصةً أخرى مختلفة تماماً في أحد اللافقاريات. تخيل أنك الآن تعاني ألماً معيناً، صداماً مثلاً، وافترض أن حالة نيورونية معينة تؤدي هذا الألم. إن الحالة النيورونية لها تكوين مادي يمكن تحديده. ربما يمكن أن يضطلع علم «عتاد صلب» ذو مستوى أدنى، النيوروبولوجيا، بدراسة هذا. إلا أن ما يجعل الحالة تأديةً للألم ليس التكوين المادي، بل شغلها نوعاً معيناً من الدور العلي داخل جهازك العصبي. وبتعبير نود بلوك Ned Block يمكننا أن نقول إن ما يجعل الألم ألماً ليس امتلاكه طبيعة مادية معينة، بل شغله الصنف الصحيح من الدور العلي.

تحذير: في وصفي للمذهب الوظيفي أستبعد نوعاً من الوظيفية قدّمه د. م. أرمسترونج ود. لويس. اعتبر أرمسترونج ولويس الخواص العقلية خواص وظيفية، ولكنهما وحداً بين هذه وبين ما يُعده غيرهما من الوظيفيين كـ *realizers* لها. الحالة العقلية، عند أرمسترونج ولويس، هي الشاغل لدورٍ عليّ معين. أما المذهب الوظيفي الذي نعرضه في هذا الفصل فيؤحد (يُمَاهي) بين حالات العقل وبين الأدوار، وليس شاغليها.

الوظيفية والسلوكية

الوظيفيون إذن يرفضون نظرية الهوية. يَعتبر الوظيفيون أصحابَ مذهب الهوية رَدِّيَّين ضَيِّقي الأفق، وفلاسفةً يهدفون إلى أن يَرُدُّوا العقليَّ (وربما أيَّ شيءٍ آخر) إلى الفيزيقي. الوظيفيون مناوئون صارمون للرديّة، وملتزمون بصلاية بَنَصُورٍ للعالم على أنه يتضمن مستوياتٍ من الخواص متميزةً وغير قابلة للرد. ورغم أن المستويات الأعلى يُعتقد أنها

«مستقلة» فيما يتعلق بالمستويات الأدنى (المستويات الأعلى لا يمكن أن تُردَّ إلى، ولا تنمهي مع، ولا تنحدر إلى، المستويات الأدنى) فإن المستويات الأعلى توصف عادة بأنها «تعرض ل supervene on» (تعتمد على و/أو تتحدّد ب) المستويات الأدنى. (سيكون لديّ المزيد لأقوله في الفصل السادس عن التبعية/العارضية^١ supervenience، والتحديد والاعتماد فيما بين المستويات).

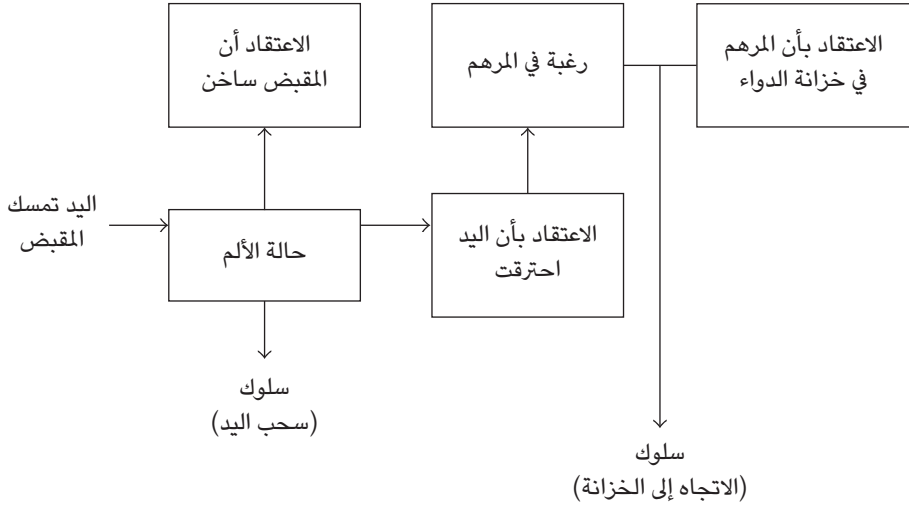
والوظيفيون ليسوا أقلّ صلابةً في رفض السلوكية. أن تكون في حالة ذهنية معينة، وفقاً للسلوكيين، هو أن تستجيب للمثيرات بطريقة معينة؛ أن تكون في ألم هو أن تستجيب لصنوف معينة من المثيرات بطرائق مألوفة، أو على الأقل أن تكون ميلاً (لديك استعداد) للاستجابة. إن فكرة الاستعداد (النزوع) التي يهيب بها السلوكيون هي فكرة واهية بشكل ملحوظ. فالسلوكيون لا يعتبرون الاستعدادات كحالات أصيلة للأشياء، فإذا كانت الزهرية هشةً فليس ذلك أنها في حالة معينة، بل هشاشة الزهرية هي ببساطة أنها يصدّق عليها، بافتراض تساوي كل شيء آخر،^٢ أنها إذا ضربت فسوف تنكسر. فكل ما في أمر امتلاك الزهرية هذا الاستعداد هو انطباق هذه القضية الشرطية conditional (المقيّدة qualified) عليها. وقد صمّم المقيّد «مع تساوي كل شيء آخر» لكي يستوعب «الاستثناءات»؛ ذلك أن الزهرية لن تنكسر مثلاً إذا كانت مُحاطةً بغلافٍ فقاعي، أو إذا ضربت بمضرب ستيروفوم.^٣

إذا وجدت صعوبةً أن تفهم كيف لشيءٍ لديه استعدادٌ معين ألا يكون ذلك مسألة كون هذا الشيء في حالة معينة؛ إذا وجدت ذلك صعباً فلسفت وحدك. ومع ذلك، وبِغض النظر عن هذه المسألة، فالأوصاف السلوكية لحالات العقل تفشل فيما يبدو بشروطها ذاتها. فعندما نحاول أن نقول إلّا يميل (يكون لديه استعداد) شخصٌ يمتلك حالةً ذهنيةً معينةً أن يفعل، فإننا نجد أنفسنا بلا استثناء مضطرين لذكر حالاتٍ ذهنيةٍ أخرى. فسوف تميل

^١ supervenience (التبعية، العارضية): هي حالة كون الخاصة أو الصفة عارضةً أو تابعة. وتكون الخاصة عارضةً أو تابعة supervenient إذا كانت تعتمد على خواص أخرى، وتتوقف عليها، ولا يمكن أن تتغير ما لم تتغير تلك الخواص. تُعدّ خاصّة اللون مثلاً عارضةً أو تابعة لأنها تعتمد على خواص فيزيائية أكثر أساسية. (المترجم)

^٢ = other things equal = other things being equal = ceteris paribus.

^٣ مادة رغوية يشكّل الهواء ٩٨٪ من مكوناتها، وهي مادة عازلة خفيفة الوزن قابلة للطفو. (المترجم)



شكل ٢-٤

إلى أن تأكل شطيرة برجر كنج التي أمامك إذا كنت جوعان، مثلاً، فقط إذا كنت تميزه كطعام، وتعتقد أنه قابل للأكل، ولست تقبل شتى تعاليم النباتيين. الدرس هنا عامٌ تماماً؛ امتلاكُ حالةٍ ذهنيةٍ معينةٍ سيجعلك تميل إلى أن تسلك بطريقةٍ معينةٍ فقط بالنظر إلى حالات ذهنيةٍ أخرى. وحلم السلوكي باطِّراح العقليِّ من خلال التحليل analyzing away هو حلمٌ لا يمكن تحقيقه.

يتقبل الموظفون بـسرورٍ هذه الملاحظة باعتبارِ حالاتِ العقلِ حالاتٍ وظيفيةٍ، حالات تتحدد بواسطة موضعها في شبكةٍ عليَّةٍ معقدة. الآلام مثلاً قد تتحدد بالإشارة إلى أسبابٍ معهودة (تلف الأنسجة، الضغط، درجة الحرارة المفرطة الارتفاع أو الانخفاض)، وإلى علاقاتها بحالاتٍ أخرى للعقل (فهي تُفضي إلى اعتقادك بأنك في ألم، وإلى رغبتك في التخلص من مصدر الألم)، وإلى مُخرجاتٍ سلوكيةٍ (أن تحرك جسمك بطرائق معينة، أن تن، أن تتعرق). تصورُ تألمك كنتيجةٍ لإمساكك مقبضٍ قدرٍ حديديةٍ تركت تسخن على الموقد (شكل ٢-٤).

هنا، كونك في ألم عبارة عن كونك في حالة معينة، حالة تقف في علاقاتٍ عِلِّيَّةٍ ملائمةٍ مع مُدخَلاتٍ حسية، وسلوكٍ مُخرَجٍ، وحالاتٍ أخرى للعقل. هذه الحالات الأخرى للعقل هي ذاتها يمكن أن تتحدد بالإحالة إلى أدوارها العِلِّيَّة. والشكل ٤-٢ يقدِّم إلماعاً إلى هذه العلاقات.

توصيف الحالات الوظيفية

يُوجي هذا المثال بأن التوصيفات الوظيفية لحالات العقل هي في خطر السقوط في الدور المنطقي circularity. فإذا كانت السلوكية تفشل في محاولة تقديم أوصافٍ غير دائرية لحالات العقل (أي أوصاف لا تتطلب هي نفسها ذِكراً لحالاتٍ عقليةٍ أخرى)؛ فبأي معنى تكون الوظيفية محصنةً من نفس الصعوبة. يقول الوظيفي إن تألُّك عبارة عن كونك في حالةٍ تشغل دوراً عِلِّيّاً ملائماً في اقتصادك السيكلوجي. ولكن هل هذه الحالة مما يمكن توصيفه على نحو يضيف محتوىً معلوماتياً؟ هل بوسعنا أن نحددها دون ذِكْرٍ لحالاتٍ عقليةٍ أخرى يتطلب تحديدها ذِكراً لِمزيدٍ من الحالات العقلية، وهكذا حتى نعود القَهْقَرى في النهاية إلى الحالات التي بدأنا بها؟

من الردود المبدئية على هذه الصعوبة أن نُبَيِّن أن الوظيفية لا تهدف إلى أن «تطرح بالتحليل» analyze away حالات العقل. وكما يوضح شكل ٤-٢ فالوظيفي يَعتَبِر حالات العقل حَقِيقَةً تاماً. الحق أن حالات العقل تؤخذ على أنها تشغل عُقداً في شبكةٍ عِلِّيَّة. فلا الألم ولا أي حالة عقلية أخرى يمكن أن توجد في غياب مثل هذه الشبكة العِلِّيَّة. والعقول، بخلاف الحوائط الصخرية، لا تُبنى بِضَمِّ عناصرٍ مكتفيةٍ بذاتها، بل بِخُلُقٍ ترتيبٍ للعناصر يَعْرِض الصنف الصحيح من البنية العِلِّيَّة. وتَدين العناصر التي تُشِيد البنية — أي حالات العقل — بهويتها لعلاقاتها بعناصرٍ عقليةٍ أخرى. وجود حالةٍ عقليةٍ إذن يتطلب وجودَ كثيرٍ (من الحالات العقلية).

^٤ بصفة عامة، ينبغي للأوصاف التي تتناول الأشياء أو تُعرِّفها أو تفسرها ألا تكون دائرية. وبعبارة أخرى، «يجب ألا يشتمل التعريف (الشيئي) على اسمٍ لشيءٍ من الأشياء المراد تعريفها؛ لأننا لو فعلنا ذلك لكانا كمن يُعرِّف الشيء بنفسه!» (د. محمد مهران، مدخل إلى المنطق السوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١١١). (المترجم)

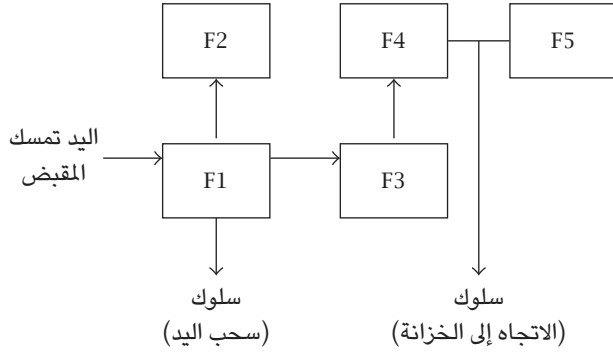
إلا أن هذا الملمح بالتحديد للعقلي يثير الهواجس حول الدور المنطقي. فإذا كانت الحالة العقلية تدين بطابعها لعلاقاتها التي تحملها بحالات أخرى، فكيف يمكن لأي حالة أن يكون لها أي طابع؟ حاول أن تتخيل اقتصاداً مجتمع كل شخص فيه يكسب قوته بتجريف شخص آخر.

قدّم ديفيد لويس خطأ من الاستجابة لهذا الهاجس؛ يرى الوظيفة أن الحالات العقلية يمكن توصيفها بالإحالة إلى موضعها داخل شبكةٍ علية. إذا كان الأمر كذلك لوجب أن يكون بالإمكان تحديد هذه الشبكة ككل دون ذكر لأي حالة عقلية معينة. تخيل أن العقول يمكن تمثيلها بواسطة مخطط انسياب بيانات flow chart من النوع الموضح في شكل ٤-٢. مثل هذه المخططات الانسيابية قد تكون معقدة حقاً. قد تحتوي مثلاً على ما لا نهاية له من الصناديق التي تُفرّع وصلات لا نهاية لها بصناديق أخرى.

تخيل أننا تمكّننا من تحديد شبكة عقلية كاملة، فشيّدنا مخطط انسياب كثيفاً عبر الخطوط المبيّنة في شكل ٤-٢. وافترض الآن أننا مَحَوْنَا اللافتات داخل كل صندوق، واستبدلنا بها تعبيرات محايدة؛ فوضعنا F1 بدلاً من «حالة الألم»، F2 بدلاً من «الاعتقاد بأن المقبض ساخن»، F3 بدلاً من «الرغبة في مرهم»، F4 بدلاً من «الاعتقاد بأن المرهم في خزانة الدواء»، وهكذا (شكل ٤-٣). ولأنها لا تتضمن أي أفكار عقلية، يمكننا أن نترك تحديد المدخلات الحسية والمخرجات السلوكية كما هو. (الحقيقة أنك، كما لاحظنا في فحصنا للسلوكية في الفصل الثالث، قد تشك في أن المدخلات والمخرجات يمكن أن تُعطى ذلك النوع من التحديد المحايد المتصور. إلا أنني، بغية الوضوح والبساطة، سأتغاضى عن هذه الصعوبة.) وأطلق على مخطط الانسياب الناتج وصفاً وظيفياً تاماً. حالة الألم، إذن، هي حالة تشغل مكان F1 في أي منظومة تمتلك المعمار العليّ causal architecture الذي تعرضه المنظومة الوظيفية التامة.

الفكرة هي: لأن هوية كل حالة تعتمد على العلاقات التي تحملها بالحالات الأخرى، فإننا لا يمكننا أن نحدد البنود العقلية بالتجزئة، بل فقط بتحديد الكل معاً. تأمل النقاط في منظومةٍ إحدائية. إن كل نقطة لا تتميز إلا بعلاقاتها الفريدة بكل نقطة أخرى. ليس يعني ذلك أن الحديث عن نقاط مفردة في فضاءٍ إحدائي هو حديث دائري دائماً وأبداً، وإنما يعني أننا يجب أن نحدد المنظومة ككل. فنحن لا يمكننا أن نبدأ بتحديد عنصر مستقل مفرد، أو مجموعة عناصر، ثم نستخدم هذه لبناء تصور عن العناصر الباقية.

المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل



شكل ٣-٤

وبالطبع فإننا ما إن تستوي لنا المنظومة في موضعها حتى يمكننا تماماً أن نتحدث عن النقاط المفردة داخلها.

وبنفس الطريقة، ما إن تستوي لنا مُصَبَّعةً عقليةً حتى يمكننا أن نتحدث عن مواضع مفردة على تلك المصبعة؛ آلام مفردة ورغبات واعتقادات. كيف نصل إلى مثل تلك المصبَّعة؟ ربما أننا نكتسبها في تَعَلُّمنا، ونحن أطفال، أن نتحدث عن الآلام والرغبات والاعتقادات. ورغم أننا نكتسب القدرة على فعل ذلك عبر الزمن، فإننا لا نكتسبها بالتجزئة. وإنما، كما يعبر فتنجشتين: «يشرق النور شيئاً فشيئاً على الكل»^٥ § 141 (1969).

إذا كان هذا ما زال يبدو مغرِقاً في الغموض، تأمل في عملية اكتساب طفلٍ لمهارةٍ معقدة، ركوب الدراجة مثلاً. يتطلب ركوبُ الدراجة تناسقَ عددٍ هائلٍ من المهارات الصغيرة المكوِّنة. غير أن الطفل لا يتعلم هذه المهارات بمفردها أو على جِدة، بل يتمكن من المهارات معاً، والتمكن من كل مهارة يعتمد بدرجةٍ ما على التمكن من الأخريات. وبعد التمرس يغدو الطفل ممتلئاً للمهارات كوحدةٍ واحدة. وما إن يتم التمكن من المهارات حتى يمكن الارتقاء والامتداد بها إلى غير حد.

^٥ أصبحت هذه العبارة لفتجشتين قولاً فلسفياً مأثورًا، واستجابة من جوامع الكَلِم لما يُسمَّى «المشكلة الهرمنيوطيقية» hermeneutical problem، أو جدل الجزء والكل. وسوف نتناول ذلك بتفصيلٍ مناسب في موضعه. (المترجم)

الوظيفيون إذن، بخلاف السلوكيين، لديهم فيما يبدو مَصادرٌ لتحديد حالات العقل دون دَوْرٍ منطقي. قد يستفيد السلوكيون بالطبع من نفس الحيلة، فمنظومتنا الوظيفية الكلية هي، بعد كل شيء، مُرساةٌ في مُدخَلاتٍ ومُخرجاتٍ سلوكية. هل يعني ذلك أن المذهب الوظيفي هو، في حقيقة الأمر، مجردُ صورةٍ مُبهجةٍ من السلوكية؟ ربما لا. فالسلوكي قد يصف كونك في أَلَمٍ على أنه استجابتك لنوعٍ معين من المُدخل بنوعٍ معين من السلوك، ويستخدم تحديداً لمنظومةٍ وظيفية كلية على أنها طريقة لتبيين العبارة المعتادة «مع تساوي كل شيءٍ آخر» other things equal. غير أن السلوكي إذ يتخذ هذا الطريق فهو قد يُؤوّل العُقَدَ في توصيفنا الوظيفي لا كتسمية حالاتٍ داخلية للفاعلين الذين انطبق عليهم التوصيف، بل كمجرد وسائلٍ حسابية فارغة تقدّم ربطاً ملائماً للاستجابات السلوكية بالمشيرات الخارجية. بهذا التأويل قد يكون التوصيف الوظيفي مجردَ خوارزمية معقدة، طريقة لاستدلالٍ مُخرجاتٍ سلوكية من أوصاف المُدخلات.^٦

أما الوظيفيون، في المقابل، فيأخذون العُقَدَ في التوصيف الوظيفي على أنها تُسمّى حالاتٍ داخلية أصيلةٌ فعالةٌ عِلْيَاً لمنظوماتٍ تعكس هيئتها العِلْيَةُ الهيئَةُ المُبَيَّنَةُ في توصيفنا الوظيفي الكلي.

المنظومات الوظيفية الكلية

لِنَعُدْ لحظةً إلى فكرة المنظومة الوظيفية الكلية، ونَتأمل فئتين فحسب من الحالات العقلية؛ الاعتقادات والرغبات. رغم أننا متماثلون في جوانب كثيرة — فكلنا لدينا اعتقادات ورغبات — فالبشر لا يلزمهم أن يتشاركوا في جميع اعتقاداتهم ورغباتهم. غير أن أي منظومتين كليتين تختلفان إذا اختلفتا من جهةٍ أيٍّ من اعتقاداتهما ورغباتهما. والحق أنه لما كانت اعتقاداتك ورغباتك في تغير مستمر، فإن المنظومة الوظيفية الكلية التي تشكل عقلك في لحظةٍ ما يُحتمل أن تختلف عن المنظومة التي تشكل عقلك في لحظةٍ سابقةٍ عليها أو لاحقةٍ لها. والآن تَحَيَّلْ المجموعة — مجموعة لا نهاية لها بلا شك — المكوّنة من كل

^٦ قد يظل مفتوحاً للسلوكي أن يُؤوّل العُقَدَ في التوصيف الوظيفي كتسمية لحالات مادية غير عقلية. وهذا الخيار يستدعي في الذهن ذلك الصنف من المذهب الوظيفي الخاص بأرمسترونج-لويس. (المؤلف)

منظومة وظيفية كلية ممكنة لكائنٍ إنساني راشد. إذا كان المذهب الوظيفي على المضمار الصحيح، إذن فكل عقل إنساني ممكن هو قابل للتحديد بتمامه بالإحالة إلى عناصر هذه المجموعة.^٧

هذه الصورة الكلية التي يومئ إليها الحديث عن المنظومات الوظيفية الكلية تحتاج إلى قيد. قد نتخيل أن البشر الراشدين، بصفة عامة، يُبدون منظوماتٍ وظيفيةً كلية متشابهة على نطاقٍ واسع. وفي المقابل، لا بد أن تكون الهيئة الوظيفية (المعمار الوظيفي) للرُّضَع والمخلوقات غير البشرية أبسطَ بلا شك. هل يعني ذلك أن الأطفال الرُّضَع والمخلوقات غير البشرية تفتقر إلى العقول؛ أنها لا يمكنها أن تُضمِر أفكارًا أو تُكِنَّ رغباتٍ أو تستشعر ألمًا؟

قد يُجيب الوظيفيُّ على ذلك بأن يُسَلِّم بأن الرُّضَع والمخلوقات غير البشرية تختلف وظيفيًّا عن الكائنات البشرية الراشدة. غير أن معمارها الوظيفي المقابل يتداخل مع معمار البشر الراشدين بطرائقٍ دالة. وهكذا، فالمنظومات الوظيفية الكلية للرضع والمخلوقات غير البشرية تدمج حالاتٍ تلعب دور حالات الألم (F1 في شكل ٤-٢) من حيث المدخلات والمُخرجات. ولا تضعف منظوماتهم إلا من حيث الحالات الوسيطة المتنوعة، تلك التي تَشغَل العُقَد المناظرة للاعتقادات والرغبات على سبيل المثال.

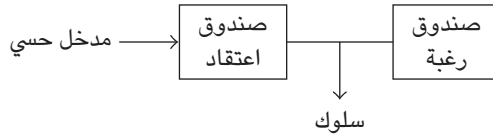
يومئ هذا إلى أنه قد تكون هناك حالاتٌ بينية، حالات، بسبب قلة التعقيد، تجعلنا بالضرورة لا نعرف ماذا نقول. هل المخلوقات البدائية، ديدان الأرض مثلًا، أو الباراميسيا paramecia، تحس بالألم؟ مثل هذه المخلوقات تنسحب مبتعدة عن المثيرات الضارة، وهي من هذه الجهة تُبدي امتلاكها لحالاتٍ تحمل شَبَهًا مهمًّا بحالات الألم عندنا. ولكن المعمار الوظيفي الكلي للمخلوقات البدائية قد يكون بحالٍ تجعلنا لا نعرف على اليقين ماذا علينا أن نقول عنها. في هذا الصدد قد يعكس المذهب الوظيفي ميلنا الطبيعي إلى أن نَبْقَى غيرَ موقنين فيما يتعلق بهذه الحالات. حقًا، نحن قد نتخيل مُتَّصِلًا من المنظومات الوظيفية الكلية، تمتد من تلك التي تُبديها الكائنات البشرية الراشدة إلى تلك التي يمتلكها

^٧ بالنسبة لأولئك الذين يهتمون بهذه الأشياء، فإن طريقةً أخرى لإيضاح نفس النقطة هي أن نقر بأن امتلاك أي حالة عقلية يمكن توصيفه بواسطة ضم عبارات شرطية conditional (عبارات إذا-إذن)، حيث المُقَدِّم antecedent (جملة إذا) يتضمن وصف المدخل وتحديد الهيئة الوظيفية الكلية، والتالي consequent (جملة إذن) تتضمن المُخْرَج (السلوكي وغيره). (المؤلف)

الرُّضْعُ، نُزِّلًا إلى تلك التي تخص الكائنات الوحيدة الخلية. ورسْمُ حَظٍ على هذا المتَّصِلِ يمثِّلُ حدًّا قاطعًا بين المخلوقات القادرة على الإحساس بالألم وتلك التي تفتقر إلى هذه القدرة. وضع هذا الحَظُّ قد يكون إلى حد كبير مسألة قرار لا مسألة مبدأ.

النظرية التمثيلية في العقل

تَأْمَلُ طريقةً بديلةً لتحديد منظومةٍ وظيفية كلية، منظومة أكثر مطابقةً لمخطط الانسياب المنشور في توصيف برامج الحاسوب. ومرةً ثانية، تَوَخَّيًّا للتيسير، دعنا نركِّزُ على الاعتقادات والرغبات. وبدلًا من تصور الاعتقادات والرغبات كل على حدة، نتصور العقل على أنه يتضمن «صندوق اعتقاد» و«صندوق رغبة» (شكل ٤-٤).

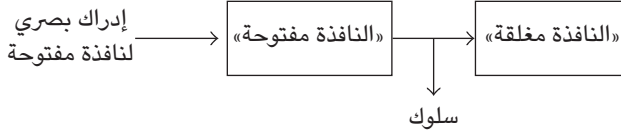


شكل ٤-٤

الفكرة أن تكوينك اعتقادًا بأن النافذة مفتوحة هو عبارة عن رمزٍ يعبر عن القضية القائلة بأن النافذة مفتوحة مودعًا في صندوق اعتقادك. وبنفس القياس، فإن رغبتك في أن تكون النافذة مفتوحة هي امتلاكك مثل هذا الرمز في صندوق رغبتك. ويتصل صندوق اعتقادك وصندوق رغبتك بطرائق محددةٍ ببقية المنظومة التي تشكل عقلك. فإذا كان رمزٌ يمثل قضيةً أن النافذة مغلقة مودعًا في صندوق رغبتك مثلًا، فقد يؤدي هذا، مقترنًا مع وجود رموزٍ ملائمة في صندوقَي الاعتقاد والرغبة، إلى أن تمشي عبر الغرفة وتفتح النافذة. وقد يؤدي وجود نفس الرمز في صندوق اعتقادك (بافتراض غيابه من صندوق رغبتك)، ومرةً ثانية، مقترنًا بوجود رموزٍ أخرى في صندوقَي اعتقادك ورغبتك؛ قد يؤدي إلى سلوكٍ مختلفٍ جدًّا (انظر شكل ٥-٤).

هذه الطريقة في تصور المنظومات الوظيفية الكلية تُمَكِّننا من أن نرى بوضوح أكبر كيف يمكن أن نرى إلى مخلوقات ذات اعتقادات ورغبات متباينة للغاية، على أنها رغم

المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل



شكل ٤-٥

ذلك متساوية وظيفياً. فأنت، وطفلٌ رضيع، وأنا، قد نلأئم جميعاً النموذج المبسط جداً في شكل ٤-٤، غير أننا نختلف من حيث الرموز القمينة بأن تظهر في صناديق الاعتقاد والرغبة الخاصة بكل منا.

هذا التصور للعقل، النظرية التمثيلية في العقل The Representational Theory of Mind، قد دافع عنه جيرري فودور Jerry Fodor زمناً طويلاً. تتطلب النظرية التمثيلية في العقل التسليم بمنظومة من الرموز تعمل كـ «تمثيلات عقلية» mental representations. هذه الرموز تُشيد ما أسماه فودور «لغة الفكر»^٨ language of thought، وهي شفرة ثابتة بيولوجياً مماثلة لـ «شفرة الآلة» المبنية في العتاد الصلب للحاسوب المعتاد. فتكوينك لاعتقاد بأن النافذة مفتوحة هو عبارة عن جملة في لغة الفكر مناظرة للجملة العربية «النافذة مفتوحة»، تكتسب دوراً وظيفياً ملائماً، أو — كما عبّرنا آنفاً — عبارة عن هذه الجملة إذ تنسرب إلى داخل صندوق اعتقادك.

^٨ يذهب كثير من علماء النفس المعرفيين وبعض فلاسفة اللغة إلى أن بني الإنسان لديهم لغة فكر بالمعنى الحرفي للكلمة، إنها رموز داخلية تحمل خصائص القصديّة والنسقية. وهي ليست شيئاً مكتسباً، بل هي في الحقيقة التي تفسر كيف يمكن للبشر اكتساب اللغة الطبيعية التي يتحدثون بها. إنها تؤدي في الدماغ، وتتم في الجهاز العصبي المركزي، وهي متأصلة منذ البداية ومبنية في العتاد الصلب لجهازنا العصبي المركزي. ويرى فودور أن العمليات العقلية تجري بهذه اللغة المختلفة عن لغتنا القومية العادية، على أنها تتبطنها وتفسر قدرتنا عليها. وتعد هذه الفكرة تطويراً لفكرة تشومسكي عن النحو العالمي (العمومي) الفطري. وهي تقوم على نوع من المماثلة (الأنالوجي) بين تشغيلات الدماغ أو العقل وتشغيلات الحاسوب، من حيث إن برامج الحاسوب هي مجموعات من التعليمات المعقدة لغوياً، والتي نرى أن تنفيذها يفسر السلوك الظاهر للحاسوب. ولم تحظ هذه الفرضية، من حيث هي تفسير للقدرة اللغوية ولتعلم اللغة العادية بالقبول العام. ويبدو أنها لا تفسر إلا القوى التمثيلية العادية للعقل إذ تهيب بأشياء فطرية من نفس الصنف. (المترجم)

الآلات السيمانتية (الدالية)

بَدَل فودور وأشياءه جهدًا كبيرًا في المُحاجَّة بأن النظرية التمثيلية في العقل (ومعها فرضية لغة الفكر) هي خيارنا الوحيد. تقدم النظرية التمثيلية طريقةً في فهم كيف يمكن أن تؤثر العقول، كيانات المستوى الأعلى، تأثيرًا منظمًا وتتأثر بالمجريات الجسمية. فإلى أن يُنتج أحدُ نظريَّةٍ منافِسةً جادة، تظل النظريةُ فائزةً لتغيُّبِ الخصم، أو هكذا يزعمون. ولكن كيف يُفترض لكل هذا أن يعمل؟ ماذا تُراه يعني أن تتحدث عن جُمْلٍ في لغة الفكر تَشغَل صندوقَي الاعتقاد والرغبة؟ لاحظْ أولاً أن التركيز هو على «الجُمْلِ النُّسخ»^٩ sentence tokens. والجُمْلَةُ النسخة — النقش المَعَيَّن — هي كيانٌ عياني، شيءٌ ما يمكن أن يكون له دورٌ عِلِّيٌّ. والجُمْلَةُ النسخةُ تَجِبُ تفرقتها عن الجُمْلَةِ النمط sentence type. ولكي تُدرِكَ الفرقَ انظرْ في الصندوق أدناه.

بابار مَلِك
بابار مَلِك

كم جُمْلَةً يحتويها الصندوق؟ إنه يحتوي مثالين أو نسختين لجُمْلَةٍ نمطٍ واحدة. وأنا لن أُرَبِّكَ النصَّ بالإشارة الصريحة متى أُعْرِضُ للجُمْلِ النُّسخِ ومتى أُعْرِضُ للجُمْلِ النمط. فالسياق يبيِّن أيها المقصود، فعندما يتحدث أنصارُ النظرية التمثيلية في

^٩ هناك تفرقة عامة في الفلسفة بين النمط والنسخة type/token distinction، أي بين النوع العام والشاهد أو المثال instance من هذا النوع. من ذلك مثلاً أن مصنعًا للسيارات ينتج في العام ست سيارات (أي أنماطًا types أو موديلات من السيارات)، غير أنه ينتج ألوفاً عديدة من السيارات (أي نسخًا tokens). وفي مجال اللغة تصبح تفرقة النمط/النسخة تفرقة بين وحدة لغوية ما وبين المثال الوارد من هذه الوحدة. فإذا سألتني سائل: كم عدد الكلمات في أعمال شكسبير؟ فلا بد لي من أن أستعلم منه: أنسأل عن عدد أنواع الكلمات، أي عن حجم معجم شكسبير (فهو عدة ألوف)، أم تسأل عن النسخ التي وردت من هذه الأنواع، أي الكلمات كما يمكن أن يحصيها الطَّبَاع (فهو أكثر من ذلك بكثير)؟ (معجم أوكسفورد للفلسفة). وفي كلمة «فلسفة» على سبيل المثال، هناك نسختان وارتدتان لحرف الفاء، وتتضمن الكلمة خمس نسخ متتالية من الأحرف هي أمثلة واردة لأربعة أنماط هي: ف، ل، س، د. (المترجم)

العقل عن الجُمَل التي تَشغَل صناديقَ الاعتقاد مثلاً، أو الجمل التي لها أدوار في العمليات العِلِّيَّة، فمن الواضح أنهم يتحدثون عن جملٍ نُسخٍ لا أنماط، كياناتٍ فرديةٍ لا أنواعٍ أو أنماطٍ من الكيانات.

تأمل الجُمَل في هذه الصفحة. إن كل جملة هي نتيجة عمليةٍ عِلِّيَّةٍ ماديةٍ معتادة. وكل جملة تُنتج معلولاتٍ ماديةٍ معتادة؛ تعكس الضوء، مثلاً، بطريقةٍ معينة. لكي نرى أهمية ذلك، دعونا نفرِّق بين الجمل والقضايا التي تعبر عنها (أو القضايا التي تُستخدم الجمل للتعبير عنها). عندما نَلْقَى جملاً في لغتنا الأصلية فإن معانيها (أي القضايا التي تعبر عنها) تَثْبُ إلينا للتو. ولكننا بالطبع قد نَلْقَى جملاً لا نعرف شيئاً عما تعنيه. يحدث ذلك كلما واجهنا جملاً في لغةٍ لا نفهمها.

والآن تخيل جهازاً استطاع أن يتناول الجُمَل دون اعتبارٍ لمعانيها، بل فَعَلَ ذلك بطريقةٍ تتوافق مع الطريقة التي سيتناولها بها شخصٌ ما يَعْرِف معانيها. مثل هذا الجهاز، وهو ما أطلق عليه جون هوجلند John Haugeland «آلة سيمانتية» (آلة دلالية) semantic engine، من شأنه أن يحاكي تماماً أداء المتحدث الأصلي، ولكنه سيفعل ذلك دون اعتماد (كما يفعل المتحدث الأصلي) على معاني الجُمَل التي يتناولها. هذه الجُمَل قد تُعَبِّر عن قضايا (على الأقل تعبر عن قضايا عندما يستخدمها الناطقون الأصليون)، ولكن الجهاز لا يههمه إلا أشكالها، أو «تركيبها» syntax. (التركيب يتعلق بالملاح البنوية الخالصة للجُمَل؛ أما السيمانطيقا semantics فتتعلق بمعانيها.) إن الجهاز الذي نتخيله، أي الآلة السيمانتية، يعمل على المبادئ التراكيبية الخالصة والعلاقات «الصورية» formal بين الجُمَل، تلك العلاقات التي تتحدد فقط بالإحالة إلى الخصائص التراكيبية للجُمَل.

هل مثل هذا الجهاز ممكن؟ ليست الآلات السيمانتية ممكنة فحسب، بل موجودة بالفعل، وبأعدادٍ كبيرة! فالحاسوب العادي آلة سيمانتية. ونحن نصمم ونبرمج الحواسيب لكي تتناول الرموز وفقاً لمبادئ تراكيبية وصورية خالصة. إن الرموز ذات معنى بالنسبة لنا، ولكن الآلات التي تُطَلِّق الرموز لا تُعَبِّأ البتة بهذا، فهي تشتغل على رموزٍ غير مفسَّرة، ولكن بطريقةٍ تحترم الضوابط السيمانتية. (هذه مجرد طريقة خيالية للقول بأن الحواسيب تتناول الرموز بطريقةٍ تعطي إفادةً — لنا — في ضوء معانيها.)

كيف يمكن ذلك؟ كيف يمكن للتراكيب أن تعكس الدلالة؟ إذا كنتَ في حياتك قد درستَ المنطق، فقد لاقيتَ بالفعل مثلاً هاماً لنسقي نستخدم مبادئ تراكيبيةً وصورية خالصة في تناول الرموز، ولكن بطريقةٍ تحترم العلاقات السيمانتية (الدالية) بين هذه

الرموز. فالقواعد المعتادة للاستدلال inference لا تشير إلا إلى أشكال الرموز. خذ القاعدة التي تُعرَف عامّةً بـ «الحد المطروح» modus ponens

ق $\supset$ ك

ق / $\therefore$ ك

(أي: حيث «ق» و«ك» جُمِلُ اعتسافية، فإن «إذا ق إذن ك»، مقترنةً بـ «ق»، تتضمن «ك»). تنبئنا هذه القاعدة بأنه إذا كان لديك هيئةٌ معينة من الرموز (هنا: ق $\supset$ ك، ق)، فإن لك أن تكتب رمزًا جديدًا (في هذه الحالة: ك). انظر إلى $\supset$ على أنه يعبر عن عبارة شرطية (بنية «إذا ... إذن ...»). في صياغة القاعدة استخدمت متغيرين (ق، ك) يرمزان إلى جملتين. تقول القاعدة، في الحقيقة، إنه كلما كان لديك $\supset$ محاطة بجملتين، ومعها جملة تتفق مع الجملة التي عن يمين $\supset$ ، فإن لك أن تستخلص الجملة التي عن يسار. ما يهم لغرضنا الحالي حول قاعدة الـ modus ponens هو أنها تصاغ وتُطلق دون اعتبار للسيمانتيقا (الدلالات/المعاني)، أي دون اعتبار لمعاني الجُمَل التي تنطبق عليها. ولكن برغم ذلك، فإن استخدامات القاعدة تعطي معنى، فهي تخضع لسيمانطيقا الاستدلال. فإذا ما قبلت جملة

إذا كانت السماء تمطر فسأحتاج إلى مظلة.

وجملة

السماء تمطر.

إذن فمن حَقِّك أن تخلص إلى جملة

سأحتاج إلى مظلة.

هذا شيء يعرفه أي ناطق بالعربية، أي شخص يفهم العربية. تَعكسُ أنساقُ المنطق الصوري هذا النوع من المعرفة السيمانتية في قواعد لا يتطلب استخدامها أي معرفة سيمانتية.

حسنً، ولكن ما شأن ذلك بالعقول؟ تخيل أن هدفنا هو أن نفسر العقل البشري بافتراض أن العقول تتناول تمثيلات عقلية، جُمَلًا في لغة الفكر. قد يبدو أن هناك اعتراضًا واضحًا على هذا المشروع: إذا كانت العقول تتناول جُمَلًا، تمثيلات رمزية، فإن هذا، إذن،

يبدو متطلباً لـ «فاهم جُمَلٍ»، أي مُكوّن ما من مكونات العقل يفسر الرموز. سيعني هذا أننا نفسر العقل بأن نضع داخله عقلاً آخر: قَرَمًا^{١٠} an homunculus، فاعلاً ذكياً صغيراً تتطلب مهمته أن يفهم الجُمَل التي في لغة الفكر. وإن تفسيراً من هذا القبيل ليس تفسيراً على الإطلاق. والنقطة هنا عامة تماماً. هب أننا، أنت وأنا، نلاحظ آلة تُصنّف وتُغلّف قضباناً من الحَلَوَى، وأنت مندهش وتسال كيف تعمل هذه الآلة. فَأَرُدُّ عليك: الأمر بسيط، هناك جهازٌ داخلها يتحكم في تشغيلاتها.»

على هذه الخلفية يكون أيسر لك أن تدرك صلة فكرة الآلة السيمانتية. الآلة السيمانتية هي جهاز يؤدي عمليات رمزية — يتناول رموزاً — بطريقة تعكس العلاقات السيمانتية القائمة بين هذه الرموز، ولكنها تفعل ذلك حصرياً بواسطة مبادئ صورية وتراكيبية، أي دون اعتبار لمعاني هذه الرموز. يمكننا إذن أن نفترض أن العقول تعالج تمثيلات عقلية، دون أن نضطر لافتراض أن العقول تحتوي على مكونات — أناس صغار، أقزام — تفهم معاني هذه التمثيلات. والحواسيب المعتادة هي تحقيقات للآلات السيمانتية، وربما الأدمغة أيضاً. فإذا صحّ ذلك، وإذا كان الدماغ لديه تنظيم وظيفي ملائم، نكون إذن، فيما يبدو، قد قطعنا شوطاً كبيراً تجاه تفسير كيف تعمل العقول.

^{١٠} يُستخدَم اصطلاح «مغالطة القزم» homunculus fallacy في أحيان كثيرة لشجب التفسيرات الفارغة أو الدائرية للعمليات السيكلوجية، لأنها تعزو لجهاز داخلي ما تلك الخواص السيكلوجية عينها التي كانت محل البحث في المقام الأول. تأمل مثلاً نظرية في الإبصار تقول بأن ثمة داخل الدماغ «روحاً» أو «جهازاً حسيّاً» ... إلخ «يتفرس» و«يبصر» و«يتفحص» الصور التي على شبكية العين. هذه النظرية فارغة؛ لأن «التفرس» و«الإبصار» و«التفحص» كلها أمثلة للعمليات البصرية نفسها التي من المفترض في النظرية أن تجلوها قبل كل شيء. لكأن هذه التفسيرات تدعونا إلى تخيل «إنسان صغير» (عقلة إصبع/قزم) يقعد داخل الجمجمة يتفحص شيئاً نيورولوجياً أشبه بشاشة تلفاز تُعرّض عليها مشاهد العالم الخارجي. مثل هذه النظريات ترتكب «خطأً مقولياً» category mistake؛ إذ تضع داخل بنية الدماغ أحداثاً وعمليات تنتمي إلى مستوى أعلى من الوصف (The Oxford Companion To The Mind, Oxford University press, 1998, p. 313.) وبصفة عامة، يُطلق مصطلح «مغالطة القزم» على كل حجة تفسر ظاهرة ما بلغة الظاهرة نفسها التي اضطلعت بتفسيرها! الأمر الذي يُفضي إلى «نكوص لا نهائي» infinite regress، فالمرء يبصر لأن قزماً في دماغه ينظر إلى المشاهد على شاشة الشبكية، والقزم يبصر المشاهد لأن في دماغه قزماً آخر يشاهد شاشة شبكيته، وهكذا إلى غير نهاية! (المترجم)

قد تَرَى أن هناك مشكلة واضحة في هذا الرأي، فعندما نفتتح الدماغ لا نَرَى شيئاً من قبيل الرموز أو جُمَل في لغة الفكر. فكيف للأدمغة أن تحتوي جُمَلًا؟
تَصَوَّرُ حاسوبًا عاديًا. مما لا خلاف عليه أن الحواسيب تعالج رموزًا، غير أنك إذا ما تَفَحَّصْتَ باطنَ حاسوب وهو منخرط في تناول رموز، فلن ترى شيئاً يشبه الرموز، ولن تصادف أي أصفار أو أحاد، تلك المكوّنات الأساسية للمخزون الرمزي للحاسوب؛ ذلك أن الوحدات الإلكترونية التي تعمل كرموز في الحاسوب لا يتعين عليها أن تشبه رموز القلم والورقة لدينا؛ إذ يتناولها الحاسوب أكثر مما يسعك أن تأمل في قراءة قطعة موسيقية بأن تتمعّن الانحرافات في أخود مسجّل فونوغراف أو تراك قرص مُدمج.^{١١}

إذا كان العقل آلة سيمانتية يحققها الدماغ، إذا كانت العمليات العقلية تتضمن تناول رموز، جُمَل في لغة الفكر، إذن تجسيد هذه الرموز في الدماغ لا يلزمه أن يشبه الرموز التي نكتبها بالقلم والورقة. قد تتضمن الرموز حالاتٍ كهربية أو كيميائية دقيقة، قد تتجسّد في وصلاتٍ بين النيورونات، قد تتوزّع على نطاقٍ واسع في شبكات النيورونات. وعلى كل الأحوال، ليس ثمة ما يدعو إلى أن تتخيل أن مثل هذه الرموز يمكن أن تُقرأ في الدماغ بالطريقة التي تُقرأ بها الكلمات في هذه الصفحة. إذا كان ثمة لغة فكر، فإن جُمَلها قد تكون أيضًا غير منظورة من زاوية الملاحظ الذي يتفحص البنية الدقيقة للدماغ.

الحجرة الصينية

النظرية التمثيلية للعقل تُصوّر العقل كآلة سيمانتية، جهازٍ يعمل وفق مبادئٍ صوريةٍ وتراكيبيةٍ محضة، ولكنّ بطريقةٍ تحترم المعاني (السيمانطيقا). يعني ذلك على وجه التقريب أن العمليات العقلية، رغم أنها تَعَمَى عن معاني الرموز التي تتناولها، فإن تناولها لا يفتقر بحالٍ عن تناول مَنْ امتلَكَ فهمًا لهذه الرموز. فأنت حين تُصَدِّر أمرًا، مكتوبًا أو منطوقًا، لحاسوبك بأن يطبع مستندًا ما، فإن الجهاز لا يقوم بتفسير المدخل في خطوةٍ أولى ثم يعمل بعد ذلك بناءً على فهمه لذلك التفسير؛ ذلك أن الآليات التي تعالج

^{١١} ليس يعني ذلك أن نقول إنك لا يمكن أن تتعلم أن تفعل ذلك، غير أن تَعَلُّمَ ذلك سيتطلب منك تَعَلُّمَ قاعدة معقدة تأخذك من الأحداث الكهربائية، أو أنماط الانحرافات، أو الأنماط المغناطيسية، إلى الرموز المألوفة أو العلامات الموسيقية. (المؤلف)

أمرَك الذي أصدرته لا تكثر البتة بمعناه، إلا أن الجهاز مبرمجٌ بطريقةٍ من شأنها أن تجعل التركيب syntax يعكس الدلالة semantics، إنه يعمل بالضبط كما لو كان يفهم أمرَك.

هذا بالنسبة لأنصار لغة الفكر هو كل ما هنالك في عملية الفهم. أنت تفهم الجمل التي في هذه الصفحة، ولكن الآليات المسئولة عن فهمك هي نفسها لا تفهم. وإذا قلنا بأنها فعلت لما كنا قد فسرنا ماذا هنالك في عملية فهمك للجمل، وإنما سنكون قد زحزحنا المشكلة إلى الخلف لا أكثر (رحلنا المشكلة)، سنكون الآن بحاجةٍ إلى أن نعللَ لتلك الآليات الخاصة بالفهم.

ولكن هل هذا هو كل ما هنالك في عملية الفهم؟ لقد أجاب جون سيرل John Searle أن كلاً. وتقوم حجة سيرل على تجربة فكرية^{١٢} نوقشت على نطاق واسع. يهيب بك سيرل أن تتخيل أنك تقعد في حجرة ضيقة بلا نوافذ، وعند قدميك سلّة كبيرة ممتلئة بأحرفٍ

^{١٢} تُعد «تجارب الفكر» thought experiments أداة علمية وفلسفية حقيقية. وإذا كنا في التجربة العلمية العادية نُحدث بالفعل مسلسلاً من الأحداث، فنحن في تجربة الفكر مدعوون إلى تخيل مسلسل. وبوسعنا عندئذ أن نتبين أن نتيجة ما سوف تترتب، أو أن وصفاً ما هو الملائم، أو أن عجزنا عن توصيف الموقف يحمل في حد ذاته نتائج معينة. وقد لعبت تجارب الفكر دوراً كبيراً في تطور الفيزياء؛ فمن المحتمل مثلاً أن جاليليو لم يرق قط بإسقاط كرتين غير متساويتي الوزن من برج بيزا المائل كيما يدحض رأي أرسطو بأن الجسم الثقيل أسرع في السقوط من الجسم الأقل ثقلاً، بل دعانا فقط إلى تخيل جسم ثقيل على هيئة «دمبل» يسقط من عل، بينما القضيب الواصل بين كرتيه أخذ في النحول تدريجياً إلى أن يبتدر في النهاية. فهذا الشيء هو جسم ثقيل واحد حتى آخر لحظة، إذ يصير جسمين كل منهما أقل وزناً، فمن غير المعقول أن هذه «القصة» الأخيرة تغير سرعة السقوط تغييراً درامياً كما تقتضي نظرية أرسطو. ومن تراثنا الفلسفي الإسلامي نذكر تجربة ابن سينا الشهيرة المعروفة باسم «حجة الإنسان المعلق في الفضاء»، لإثبات وجود النفس وجوهريتها، وبالتالي خلودها؛ إذ يدعونا ابن سينا إلى تخيل إنسان كامل النضج يأتي إلى الوجود فجأة وهو معلق في الفضاء معصوب العينين ... إلخ، بحيث لا يكون لديه إحساسات من أي نوع. غير أنه لا شك يظل لديه الوعي والدراية بوجوده وبنفسه. وبهذه الحجة استبق ابن سينا الكوجيتو الديكارتي بقرون. ولعل تأملات ديكارت في كتابه «المقال في المنهج» كلها تجارب فكر، ومن أشهرها تجربة الشيطان الخبيث الذي يعبث بعقولنا ويرينا الباطل حقاً. ومن تجارب الفكر الشهيرة في العصر الحديث تجربة «أينشتين-بودولسكي-روزين» عام ١٩٣٥م، لإثبات أن ميكانيكا الكوانتم لا تقدّم وصفاً كاملاً للواقع الفيزيائي، وتجربة «قطة شرودنجر» عام ١٩٣٥م التي يحاول فيها هذا الفيزيائي النمساوي أن يثبت الطبيعة الغريبة لعالم الكوانتم، وصعوبة تصور مفاهيم عدم التعيين الخاصة بهذا العالم حين تُنقل إلى عالم الأشياء اليومية المألوفة. (Oxford Dictionary of)

صينية بلاستيكية، وإن تكن على جهل تام بما تكونه هذه الأشياء. فأنت تجهل الصينية، وكل ما بمقدورك أن تحدّس به هو أن هذه الوحدات بالسلة ربما تكون زخارف من البلاستيك أعدت لتصميم تجريدي، خربشات. تخيل الآن أنك، من خلال شقّ الجدار، تستقبل كل حين دفعةً من الأحرف الصينية. ورغم أن هذه الأحرف لا تعني شيئاً بالنسبة لك، فأنت مزوّد بدليل إرشادي طوع يدك يرشدك إذا ما شهدت تتابعاً بعينه من الخربشات البلاستيكية يأتي من خلال الشق، بأن عليك أن تقدم تتابعاً معيناً آخر من مخزونك بالسلة. وافترض أنك أصبحت ضليعاً في هذه العملية، وكلما أدخل لك مدخل من الخربشات المتتابعة قدمت بسرعةٍ مخرّجاً من تتابعاتٍ يرشدك إليها الدليل. وبوسعنا حتى أن نتخيل أنك مع الوقت قد حفظت الدليل عن ظهر قلب بحيث صار تناوّل للخربشات شبه تلقائي.

تخيل الآن أن هناك، خارج الحجرة، مجموعة من العلماء الصينيين، لست تدري بهم على الإطلاق. هؤلاء العلماء بوسعهم أن يقرءوا الأحرف التي تدفع داخل وخارج الحجرة. إن أرتال الخربشات التي يدفعونها إلى الحجرة تبلغ أن تكون أسئلةً باللغة الصينية، وأرتال الخربشات التي تردُّ بها تبلغ أن تكون إجاباتٍ عن هذه الأسئلة. (بوسعنا أن نتجاهل حقيقة أنه لكي تكون الإجابات ذات معنى في ضوء الأسئلة، سيتعين حقاً أن يكون الدليل معقداً للغاية). إنك ستبدو للعلماء الصينيين كما لو أنك تفهم الصينية، ولكن من البين، كما يقول سيرل، أنك لا تفهم، إنما أنت تسلك كما لو كنت تفهم. الحق أنك تعمل كآلةٍ سيمانتية، غير أنك لا تفهم من الصينية شيئاً، ومبلغك أنك تقلّد الناطق بالصينية.

(Philosophy, p. 377) ليس هناك اتفاق معقود بين الفلاسفة على الشرعية المنهجية لتجارب الفكر، سواء كبديل للتجارب الواقعية أو كأداة يعتمد عليها في إدراك الإمكانيات. وقد رأى توماس كون أن تجارب الفكر تكثّر في مرحلة «الأزمة» العلمية التي تتراكم فيها «الشذوذات» ويضعف النموذج الإرشادي للعلم القياسي. وهو يعترف بأهميتها، لكنه يتساءل: كيف تأتي لها مثل هذه التأثيرات الهامة على الرغم من أنها تتعامل مع مواقف لن تُفحص في العمل، وأحياناً تفترض مواقف لا يمكن أن تفحص ولا يمكن أن تحدث في الطبيعة. ومهما يكن من شيء، فإن تجارب الفكر كانت ولا تزال تُستخدم بنجاح كبير، ولا سيما في الفيزياء الحديثة. (المترجم)

وأفضل تفسيرٍ لِتجربة سيرل الفكرية «حجرة اللغة الصينية» Chinese Room هو أن تُفسَّر في ضوء اختبارٍ اقترحه سنة ١٩٥٠م أ. م. تورننج A. M. Turing (١٩١٢-٥٤)، وهو رياضيٌّ نابِهٌ، وعملُه في نظرية الحوسبة يتبطن شغلُ الحواسيب الحديثة. كان تورننج مشغولاً بالسؤال عما إذا كان من الممكن تشييد آلة ذكية. وبعد مراجعة المحاولات الفاشلة لِتعريف «الذكاء» (ومن أجل هذا الأمر، «الآلة»). اقترح تورننج أن يعرف الذكاء «إجرائياً» operationally، وبهذه الطريقة يتنكَّب تمامًا السؤال المحير عما يشكل الذكاء على التحديد. يأخذ التعريف الإجرائي صورةً اختبارٍ لِتحديد ما إذا كان الحد المعرف ينطبق. واختبار تورننج مُصمَّم ليضمَّن أن أيَّ شيء يجتاز الاختبار يوصف بالذكاء.

يقوم اختبار تورننج على لعبةٍ يطلق عليها تورننج «لعبة المحاكاة» Imitation Game. ولعبة المحاكاة يلعبها ثلاثة أشخاص عاديين؛ أحدهم، المستجوب، يضع أسئلةً للاعبين الآخرين، وهما رجلٌ وامرأة، ويحاول أن يخمن أيهما هذه وأيها ذاك. أحد هذين اللاعبين يجب أن يجيب بصدق، أما الآخر فيحاول أن يضلِّل المستجوب. ولِتجنَّب المفاتيح البصرية والسمعية غير الملائمة يوضع اللاعبان في غرفةٍ منفصلةٍ، ويتواصلان مع المستجوب بواسطة الكتابة المبرَّقة teletype. وبواسطة الأسئلة الذكية سوف يفوز المستجوب أحياناً، ولكنه سيخسر أيضاً في بعض الأحيان. ولنتخيلُ أن المستجوب يفوز (أي يكتشف أي اللاعبين هو أيهما) حوالي ٣٠٪ من المرات.

يقول تورننج: والآن افترض أننا نستبدل بأحد اللاعبين حاسوباً. فإذا استطاعت آلة ما أن تخدع مستجوباً ماهراً بنفس القدر الذي يستطيعه لاعبٌ بشري، فإن علينا من ثم أن نقول إنها اجتازت الاختبار، إنها ذكية. (إذا كان هذا يبدو سهلاً جداً، فبوسعك أن تتأمل حقيقة أنه ليس ثمة حاسوب موجود أو متصور في الوقت الراهن يقترب (ولو من بعيد) من إبداء ذلك القدر من الدهاء والفتنة المطلوب لخداع مستجوبٍ متوسط الكفاءة.) بوسعنا أن نرى إلى حجرة سيرل الصينية على أنها ضربٌ من اختبار تورننج. فيمكننا أن نتخيل أن العلماء الصينيين المجتمعين خارج الحجرة يلعبون دورَ المستجوب في لعبة المحاكاة، وأنت أنت (جالساً في الحجرة مع دليلك الإرشادي وسلة الخربشات الصينية) تمثل الحاسوب (وقد نتخيل اللاعب الآخر هو ناطق صيني عادي يجلس بجوارك). افترض أنك تخدع المستجوبين بقدر ما سيخدعهم ناطقٌ صينيٌ أصلي. ماذا يُثبت ذلك؟ يُحاجُّ سيرل بأن ذلك لا يثبت إلا أنك قد زُودت بِسندٍ عبقري — دليلٍ إرشادي مذهل في مهارته — يُمكنك من أن تلعب دور ناطقٍ صيني، ولكنك لا تتحدث ولا تفهم الصينية.

ولأنك تعمل بالضبط كما يجدر بحاسوب أن يعمل (الدليل الإرشادي يشكل برنامجك)، فيجب ألا نقول إن حاسوبًا يجتاز اختبار تورنج هو ذكي حقًا، أو إنه يفهم الجمل التي يستقبلها كمدخل أو يُنتجها كمخرج.

يأمل سيرل أن يستخلص من كل هذا نتيجة عامة؛ يقوم الصنف الذي عرضناه من المذهب الوظيفي، النظرية التمثيلية للعقل، على فكرة أن العقل آلة سيمانتية، تتكون العمليات العقلية من تشغيلات على رموز غير مفسّرة (جمل في لغة الفكر). ولكن يؤكد سيرل أن التجربة الفكرية لحجرة اللغة الصينية تبين بوضوح أن العقول أكثر من ذلك. فالجهاز (الروبوت ربما) الذي يحقق «دماغه» آلة سيمانتية، وبذلك يفي بمتطلبات النظرية التمثيلية في العقل، قمين أن يخدعنا بغير شك، سنظنه ذكيًا، وأن لديه عقلًا، ولكننا سنكون على خطأ، فمبلغ الجهاز أن يقلد الذكاء والفهم، بالطريقة التي قد ينتج بها الحاسوب نمط طقس زائفًا أو مثالاً لإرباطة جزيئية.

وقد اتهم بعض أنصار نظرية التمثيل في العقل؛ اتهموا سيرل بالمصادرة على المطلوب. يفترض سيرل أنه ليس ثمة فهم أصيل في الحجرة الصينية. ولكن هؤلاء المنظرين يُحاجّون بأن ذلك في الظاهر فقط. فإذا بدا أن ليس ثمة فهم فلأن التجربة الفكرية تدعونا إلى أن نركز على مكوّن واحد فقط — وهو أنت، جالسًا على مقعدك تفرز الأحرف الصينية بالسلسلة — بدلًا من التركيز على النظام ككل، ذلك النظام الذي لا تعدو أنت أن تكون أحد مكوّناته. هكذا، فبينما أنت حقًا تجهل الصينية، فإن النظام الذي يشمّلك، الحجرة ككل، يفهم الصينية.

قد يحس المشاهدون المحايدون لهذا الخلاف بأنهم منجذبون في اتجاهات شتى. إن سيرل، من ناحية، يبدو على شيء. ومن ناحية أخرى، فإن هناك بعض الوجهة في شكوى الوظيفيين بأن جاذبية الحجرة الصينية تنبع من ميلها إلى أن تجعلنا نركز على مكوّن من مكونات المنظومة لا على المنظومة ككل. غير أنني سأترك الجدل هنا، وأمضي لكي أنظر في سؤال كيف تكتسب الجمل التي في لغة الفكر معانيها (سيمانتياتها). وسوف أقترح في الموضوع المناسب (في الفصل السادس) طريقة للتوفيق بين هذه المسائل. غير أن هذا الأمر يتطلب منا أن نتجاوز المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل، ونأخذ رحلة ممتدة في الميتافيزيقا.

من التراكيب إلى السيمانطيقا

في القلب من النظرية التمثيلية في العقل فكرة أن العقول تتناول تمثيلات عقلية في شكل جُمْلٍ غير مفسّرة، جُمْلٍ بلغة الفكر. تَعْنِي «غير مفسّرة»^{١٢} في هذا السياق، أن العمليات التي بواسطتها يتم تناول الرموز العقلية تعمل دون اعتبارٍ لمعاني الرموز. تُعَدُّ العمليات العقلية من هذه الناحية مماثلةً للعمليات الحوسبية. وهي تماثل أيضًا أداءك البارِع في الحجرة الصينية.

ولكن إذا كانت الرموزُ العقليةُ غيرَ مفسّرة، ففيمَ يقيم معناها؟ تأملُ لحظةً في عمل الحواسيب المعتادة. وافترضُ أننا نبرمج حاسوبًا لكي يحفظ قائمةَ الجرد في سوبر ماركت. يحفظ البرنامجُ تسلسلَ الموز وعلب الحساء وكرتونات اللبن. قد نقول إن الحاسوب الذي يجري عليه البرنامج يحزن معلومات عن الموز وعلب الحساء وكرتونات اللبن، إلا أن الآلة تؤدي عملياتٍ على رموزٍ تُسمَّى هذه البنودَ من غير اعتبارٍ لما تسميه. نحن قد نتخيل حقًا أن البرنامج عينُه يمكن أن يجري على آلةٍ مختلفة، أو على نفس الآلة في مناسبة مختلفة، لكي يحفظ تسلسلَ بنودٍ في محل خردوات. في هذه الحالة قد يخزن الجهازُ معلوماتٍ عن مسامير وغراء ومصاصد نمل. وقد نتخيل حتى أن الرموز عينُها التي تمثل، في حالة السوبر ماركت، الموز وعلب الحساء وكرتونات الحليب، تمثل في هذه الآلة المسامير والغراء ومصاصد النمل على الترتيب.

إذن ما الذي يُعطي رمزًا يتناوله أحدُ الحواسيب معناه؟ ما الذي يجعله يُسمَّى كارتونات اللبن وليس مصائد النمل؟ وقد نسأل ما الذي يعطي الجُمْلَ التي بلغة الفكر معناها، فرغم أنه قد يبدو خلافًا ما إذا كانت حالاتُ الحاسوب ذاتَ معنىٍ بأي وصف، فإنه ليس خلافًا بالتأكيد أن أفكارنا لديها معنى. إن مشروع لغة الفكر بأسره محمولٌ على افتراض أن الأفكار ذات معنى، وأن هذا شيءٌ بحاجةٍ إلى التفسير.

لاحظُ أولًا أن نصيرَ النظرية التمثيلية في العقل يفترض (كما يفترض معظمُ الفلاسفة هذه الأيام) أن معنى أي رمزٍ ما ليس باطنًا في هذا الرمز. ما يعنيه الرمز ليس متأصلًا في ذلك الرمز، بل يعتمد على كيف يُطلق الرمز من جانب الفاعلين (أو المنظومات) التي تطلقه. إن الرموز التي يعالجها حاسوبٌ ما تَدِينُ بدلالاتها للاستخدام الذي وُضِعَتْ له

^{١٢} uninterpreted، وتعني أيضًا غير مؤوَّلة، وغير مترجمة. (المترجم)

من جانب الفاعلين الذين يُبرمجون ويدخلون البيانات داخل الآلة لأغراض معينة. فعندما تطبع «موز» إلى الحاسوب، وهذا النقش يُحوّل إلى نمط من الانحرافات المغناطيسية، فإن هذا النمط من الانحرافات المغناطيسية، بقدر ما تعمل كرمز، يُسمّى الموز لأن هذا هو ما تعنيه بـ «موز».

يمكننا القول بأن معاني الرموز المعالجة بحاسوبٍ عادي مشتقة من المعاني التي يعطيها لهذه الرموز فاعلون يستخدمون الحاسوب وبرنامجَه. ولكن هذا لا يمكن أن يكون تفسيرَ معاني الرموز التي في لغة الفكر. فأفكارُك لا تعني الذي تعنيه لأنك قيّضت تلك المعاني، ومفاهيمُك العقلية لا تُسمّى ما تُسمّىه لأنك تقرر ما تسميه. يفترض للغة الفكر أن تفسر كيف يمكن أن يكون لدينا أفكار ذات معنى. فإذا كانت معاني التعبيرات التي بلغة الفكر تتطلب أن نقبض لهذه التعبيرات معنى، فنحن لم نفسر إذن شيئاً، فتقييُض معانٍ هو نشاط يفترض مسبقاً فكراً ذا معنى. إذا كان علينا أن نعلّل لسيمانطيقا (دلالة) لغة الفكر لتعّين علينا أن نفعل ذلك دون افتراض ما نأمل تفسيره. ما هو إذن مصدرُ المعنى بالنسبة للغة الفكر؟ إلى أي شيء تدّين بدلالاتها؟ يمكننا أن نستبعد احتمال أن التعبيرات في لغة الفكر تمتلك دلالة باطنية مبيّنة. ويمكننا أن نستبعد احتمال أن معاني تلك التعبيرات تعتمد على الأنشطة التأويلية للمفكرين. فأبي خيارات تتبقى؟

ربما هذا: التعبيرات في لغة الفكر تدّين بدلالاتها للعلاقات العلية التي تحملها تلك التعبيرات بالمجريات في محيطنا. هكذا، فإن لفظاً معيناً في لغة الفكر قد يُسمّى الموز (وبذلك يعكس الكلمة العربية «موز»); لأنه يُستدعى بحضور الموز، ولفظاً آخر قد يُسمّى علب الحساء (عاكساً التعبير العربي «علبة حساء»); لأن أمثلة له تتسبّب بالاتصال العلي للفاعلين مع علب الحساء.

هذا المخطط، للعلم، مبسّط أكثر مما يجب. غير أن النقطة هي أن المجال مفتوح لنصير النظرية التمثيلية في العقل لأن يقدم وصفاً عليّاً بعامّة لسيمانطيقا لغة الفكر. مثلاً هذا الوصف حري أن يكون معقداً، وأن يتضمن عناصر غير عليّة. قد يكون ما يُسمّى الحدود المنطقية (مثل تلك المناظرة للتعبيرات العربية: «كل»، «بعض»، «و»، «أو»، «لا»، «إذا ... إذن ...») قابلاً للتفسير بالإحالة فحسب إلى العلاقات التي تحملها الجمل في لغة الفكر بعضها لبعض. ولكن الفكرة الأساسية هي أن سيمانطيقا الفكر يحددها سياق المفكرين. وفي هذا الجانب أيضاً، فإن الفاعلين العاديين يماثلون الحواسيب. تعتمد دلالة الرموز التي يعالجها جهاز حاسوب معين على السياق الذي فيه يُطلق الجهاز.

وسوف يكون لديّ المزيد لكي أقوله عن هذه المسائل وما إليها في الفصلين الخامس والسادس. ولنعدّ في غضون ذلك إلى فحصنا لأنطولوجيا المذهب الوظيفي.

الرؤية الطبقيّة للعالم The Layered View of the World

يهيب فودور صراحةً بنموذج الحاسوب في العقل؛ فالعمليات العقلية هي تشغيلات تؤدّي على رموز هي جُمْلٌ في لغة الفكر. ويهدف علم النفس إلى استنباط البرامج التي تتحكم في سلوكنا. وهذه يمكن أن تُمثّل مثلما يمكن أن تُمثّل برامج الحاسوب، بواسطة مخططات انسياب تحدد البنية العليّة للمنظومات التي تصفها. وعلم النفس، وفقاً لهذا النموذج، هو «علم مستوًى أعلى» a higher-level science، علمٌ يضربُ صفحاً عن التفاصيل التنفيذية على المستوى الأدنى.

من مزايا هذه النظرة أنها تمكّننا من أن نرى كيف يمكن أن تنسلِك العقولُ بانسجامٍ في العالم المادي، وكيف ترتبط العقولُ بالأدمغة. فالعقول ترتبط بالأدمغة بطريقة تشبه الطريقة التي ترتبط بها برامج الحاسوب بالعتاد الصلب الذي فيه تُنفَّذ. والعقول غير قابلة للتماهي مع، أو الردّ إلى، الأدمغة، لنفس السبب الذي يجعل البرامج أو التشغيلات الحوسبيّة غير قابلة للتماهي مع، أو الردّ إلى، العتاد الصلب الذي تجري عليه. الأدمغة تنفَّذ (تحقّق/تؤدّي) العقولَ كما تنفَّذ الحواسيبُ برامجَ معينة (إلى حد بعيد). ومثلما نحن في وصف تشغيلات حاسوبٍ على مستوى البرامج نَصِفُ بِنِيَتَهُ العليّةَ بصرف النظر عن عتاده الصلب؛ كذلك في وصف التشغيلات العقلية نَصِفُ البنية العليّةَ للفاعلين الأذكياء، بصرف النظر عن عتادهم الصلب البيولوجي.

كل هذا، فيما يبدو، يَفُضُ الإلغازَ عن العقل. فيمكننا أن نرى كيف أن محاولات ردّ العقول إلى كيانات مادية مُقدَّر لها الفشل دون أن يحملنا ذلك على اعتناق الفكرة الثنائية القائلة بأنّ العقولَ جواهرٌ لا مادية. ولكن فُضَ الإلغاز هذا ربما بلغ حد الشطط. فقد يُوَرِّقُك أن التصور الحوسبي للعمليات العقلية يُنذِرُ بتحويلنا إلى روبوتاتٍ مبرمجةٍ بتصلب، إلى كائناتٍ مفتقرةٍ تماماً للتلقائية أو الإرادة الحرة.

على أن الفكرة الوظيفية لا تعني أننا نَتَّبِعُ روتيناتٍ شكليةً اتباعاً أعمى بحيث نعجز عن التغيير. فالسلوك الذكي سلوكٌ مبدئي (ذو مبادئ). وبوسعنا أن نتصور المبادئ التي نتبناها (أو نغرسها، أو نتعلمها، أو نرثها مع جيلنا البيولوجية) على أنها مكوّناتٌ صميّةٌ في برنامجنا العقلي. وهذا مُتَسَقٌّ تمامً الاتساق مع أغلب تصورات الإرادة الحرة.

المستويات التصنيفية والعلوم الخاصة

لِتَعُدْ لحظةً إلى فكرة أن تشغيلات الحاسوب العادي يمكن أن تُوصَفَ على مستوياتٍ مختلفة. للمهندس الكهربائي أو العالم الفيزيائي أن يصفَ عملَ حاسوبٍ معين على مستوى العتاد الصلب. وهو إذ يفعل ذلك يُطلق عددًا مميزًا من المفاهيم. أما مبرمجُ الحاسوبِ إذ يصف تشغيلاتِ الجهازِ عينه فإنه يمتَحُّ من مخزونٍ مفاهيمي مختلفٍ تمامًا.

يتحدث فودور في مثل هذه الحالات عن «تصنيفات» taxonomies متميزة، أو طرائق متميزة لتقسيم تفسيرات الظواهر. تقسّم علومُ المستوى الأدنى وعلوم المستوى الأعلى الظواهرَ بطريقةٍ جدٍ مختلفة. إن الفئات التصنيفية التي تحدد الكيانات المهمة على مستويات أعلى لا يلزمها، ولن يحدث في عامة الأحوال، أن تُعرَفَ في حدود الفئات الموجودة على المستويات الأدنى. ونحن في حالة الحاسوب لا يمكننا أن نحدّد التشغيلات الحوسبية بلُغَةٍ التفاعلات المادية في العتاد الصلب الذي يؤدي (ينفّذ/يحقق) تلك التشغيلات. فمن المشكلات الواضحة مع محاولات فعل ذلك مشكلةُ تنشأ من حقيقة أن تشغيلات الحاسوب متعددة التحقيق؛ فالعملية عينها يمكن أن تؤدّى في ظروفٍ شديدة التباين من المنظومات المادية. وقد تحسب أن بإمكاننا أن نحدد تشغيلات المستوى الأعلى بواسطة فصلٍ لمجريات المستوى الأدنى. وعليه فإن عملية الجمع^{١٤} قد توصفَ إما كنوعٍ معيّن من عمل ترس وسنّ نحاسي (في آلة باباج)، أو نوع معين من التشغيل في جهازٍ مصنوع من أنابيب مفرغة، أو نوع معين من الشغل القائم على الترانزستور، أو ...

يود الموظفون أن يبينوا أن مثل هذه الاستراتيجية تواجه صعوبةً واضحة. فالنقط التي في نهاية التوصيف الفصلي للنموذج تشير إلى أننا سنحتاج أن نضيف أوصافًا لمزيد من عمليات المستوى الأدنى إذا شئنا أن نقدّم وصفًا وافيًا على المستوى الأدنى لفئتنا ذات المستوى الأعلى. غير أن هناك فيما يبدو طرائق لا نهاية لها على المستوى الأدنى لتحقيق أي عملية معقدة على المستوى الأعلى. فدلائل النجاح في رد فئات المستوى الأعلى إلى فئات المستوى الأدنى، مهما طالبت بنود الفصل من المستوى الأدنى، هي دلائل غير مشجّعة.

^{١٤} الإضافة summing.

وحتى لو أتحنا تخطيطاً منهجياً لفئات المستوى الأعلى على بنود فصلٍ طويلة، وربما لا نهائية الطول، من فئات المستوى الأدنى، فإن الاستراتيجية الرديّة تبدو متحدية للممارسة العلمية واليومية. افترض أننا نميز الفيزياء (أو «الفيزياء الأساسية»)، وهي العلم الأساسي للمستوى الأدنى، عن مختلف علوم المستوى الأعلى. تزودنا الفيزياء ب ذخيرة من الجسيمات الأولية والقوانين التي تحكم سلوك تلك الجسيمات. تُطلق علوم المستوى الأعلى تصنيفات مستوى أعلى، بينما يتحدث الفيزيائيون عن الكواركات والقوى الأساسية، ويركز الكيميائيون على الذرات والجزيئات، ويتولى البيولوجيون البنيات الجزيئية المعقدة؛ الكائنات العضوية الحية. وعلى مستويات أعلى، بعدُ، يكّد السيكلوجيون والاجتماعيون والاقتصاديون في صناعتهم.

يتميز كل علم من هذه العلوم بواسطة الطريقة التي يُقَطَّع بها الواقع. تقسّم الفئات المحددة لتصنيف من المستوى الأعلى الواقع بطرائق تبدو اعتسافية من منظور علوم المستوى الأدنى. تأملُ مماثلةً بسيطة: عندما تلعب الشطرنج فأنت تحرك قِطْعَ الشطرنج بطرائق معينة. حين يُنظر إلى الأمر من منظور الكيمياء والفيزياء سيبدو مجالُ النقلات الصحيحة (تلك التي تسمح بها قواعد الشطرنج) غير خاضعٍ لمبادئٍ على الإطلاق. فالأنماط والاطّرادات التي تُعرض في مباريات الشطرنج لا تظهر إلا على مستوى أعلى. والفئات البيولوجية كذلك حين تُنظر من منظور الفيزياء لا بد أن تبدو اعتباطية. تقسّم البيولوجيا العالمَ بطرائق تبدو، ما بقينا على مستوى الكواركات والإلكترونات، احتياليةً مفتعلة. كذلك الحال مع السيكلوجيا؛ فالفاهيم السيكلوجية — الألم والاعتقاد على سبيل المثال — تحدّد حدوداً غير منظورةٍ على المستويات الأدنى.

الفكرة هنا أن العلوم تعمل داخل تراتبٍ هرميٍّ من المستويات، حيث الفيزياء في القَرار، والكيمياء والبيولوجيا تشغلان مستويين متوسطين، والسيكلوجيا والعلوم الاجتماعية في المستويات الأعلى. يفرض كل علم نسقاً من الفئات، أي تصنيفاً taxonomy، على العالم. ترسم الفئات المحددة لعلم معين حدوداً، هذه الحدود تكون محجوبةً إلى حد كبير داخل علوم المستويات الأدنى. هذا هو السبب في أنه، بصفة عامة، لا يؤمّل في رد علم مستوى أعلى إلى علم على مستوى ما أدنى؛ ذلك أن هذا العمل سيتطلب طريقةً منهجية لرسم تحديداً مستوى أعلى باستخدام فئات مستوى أدنى. وهذا بالضبط هو ما يبدو أنه لا أمل فيه.

قد يُساورُكَ الشُّكُّ أن تصوراً من هذا الصنف يبلغ حدَّ الشطَط. فإذا كانت الفيزياء هي علم كلِّ شيء، فلماذا إذن نحتاج إلى العلوم الأخرى؟ وإذا كانت العلوم الخاصة لا تقبلُ الرَّدَّ إلى الفيزياء، فلماذا إذن يجب أن نمناها أيَّ مشروعية؟

يجيب الوظيفيون المتعاطفون مع فودور بأنه بالضبط لأن علوم المستوى الأعلى تستخدم فئاتٍ غيرَ قابلةٍ للرد إلى فئات علوم المستوى الأدنى، فإن هذا هو ما يبرر قيام علوم المستوى الأعلى. فنحن إذ نستكشف العالمَ نكتشف اطراداتٍ مهمة، والتي لا تمكن رؤيتها من منظور الفيزياء. هذه اطراداتُ تسري بين الأشياء بفضل خواصٍّ تملكها تلك الأشياء، والتي لا تُناظر بطريقةً مبدئيةً أيَّ خواصٍّ مهمةٍ للفيزياء. ولكن إغفال مثل هذه الأشياء سيتطلب أن نُغفل اطراداتٍ شائقةً وهامة لا حصر لها.

لكي تتبين هذه النقطة، تأمل مرةً ثانيةً عملَ الحاسوب. وافترض أننا نصف عملَ حاسوبٍ ما على أدنى مستوى، مستوى العتاد الصلب، في حدود تقلباتٍ إلكترونية داخل الترانزستورات. إذا نحن حصرنا أنفسنا بمثل هذه الأوصاف، ودَعك من الأوصاف المؤطرة في حدود فئات الفيزياء، فلا بد أن تفوتنا تعميماتٌ هامة لا تظهر إلا عندما ننظر إلى الآلة على مستوى برنامجها. يمكننا، مثلاً، أن نفهم الملامح المشتركة في سلوك آلتين مختلفتين بشدة في التركيب المادي وهما تُجريان نفس البرنامج، كلتاهما مثلاً تُجري عمليات جمع، أو تبعث مستنداتٍ إلى طابعة. على مستوى العتاد الصلب المعتاد، أو على مستوى الفيزياء، مثل هذه المشتركات تختفي، بنفس الطريقة التي يتلاشى بها النمط الذي تشكّله ترتيبات الزهور في ساعة زهور عندما ننظر إلى النباتات الفردية.

القوانين والخواص: مستويات الواقع

قد يعترض شخصٌ ما على هذا الخط من الاستدلال، قائلاً بأن قصاره أن يُثبت أننا نحتاج إلى علوم المستوى الأعلى والفئات التي تأتي بها من باب الراحة والملاءمة لا أكثر. فعلمون المستوى الأعلى تقدّم لنا ما يُعد من وجهة نظر الفيزياء أو الكيمياء أوصافاً فجأةً بشكلٍ ميثوس منه للمجريات في العالم من حولنا. الحق، رغم ذلك، أن هذه الأوصاف وافيةٌ تماماً بلا ريب لأغراضنا. كما أن الأوصاف الأدق تتطلب مبدولاً من الوقت والطاقة قد يتجاوز قدرتنا. وبوسعي إذ ألزم مستوى البرنامج أن أفهم وأفسّر وأتحكّم في سلوك حاسوبي بطريقةٍ تفي تماماً بأغراضه. ولكن بصرف النظر عن تلك الأغراض، فإن القصة الحقيقية لا تُبلّغ إلا بالنزول إلى مستوى العتاد الصلب، وفي النهاية إلى مستوى الميكروفيزياء.

يمكننا هنا أن نقارن استخدام أحكام التجربة المألوفة في التنبؤ بالطقس: «سما حمرء بالمساء، هي للملاح هَناء. سماءُ حمرءُ بالنهار، فليأخذ حذرَه البحار»،^{١٥} «دارة حول الشمس أو القمر، تَرَبَّصِ الثلج أو المطر».^{١٦} مثل هذه الأحكام الخبرية مفيدة بغير شك، بل ربما لا غنى عنها عملياً. ورغم ذلك، فهي لا تعدو أن تقرَّب أحكاماً أكثر تعقيداً أو دقَّةً بكثير، وهي أحكام مقيمة في علوم المستوى الأدنى؛ علم الأرصاد وعلم الطقس على سبيل المثال، وفي النهاية، بطبيعة الحال، في الفيزياء. يمكننا أن نرى السيكلوجيا في نفس الضوء. تزودنا السيكلوجيا بمخزون من التعميمات التقريبية والجاهزة تسعفنا عندما نتفاعل مع شخصٍ آخر. ولكن هذه التعميمات، على أحسن تقدير، تُقرَّب حقائق على مستوياتٍ أدنى. ونحن إذ نهبط من السيكلوجيا، عبر النيوروسيكولوجيا، إلى النيوروبولوجيا، إلى الكيمياء، فنحن نُحسِّن هذه التقريبات حتى نصل إلى الأساس الوطيد؛ الفيزياء.

يؤكد فودور بصلابة أن هذه الطريقة في تصوير العلاقة بين علوم المستوى الأعلى وعلوم المستوى الأدنى هي خطأ في الفهم. فالفئات المطمورة في علم مستوًى أعلى، كالسيكلوجيا مثلاً، تُسمَّى خواصَّ أصيلةً للأشياء. هذه الخواص لا تقبل الرد إلى الخواص الموجودة في علوم المستوى الأدنى. «كون المرء في ألم» و«الاعتقاد بأنها تمطر» تُسمَّيان مثل هذه الخواص ذات المستوى الأعلى. وإذا كانت هذه الخواص لا وجود لها بين الخواص التي تَدخرها علومُ المستوى الأدنى، فما كان هذا لِيَنَالَ من حقيقتِها، وما ينبغي لنا أن نستنتج من هذا أنها، بشكلٍ ما، أدنى حقيقة. بل إن هذا، على العكس، هو بالضبط ما ينبغي أن نتوقعه إذا كان علمُ النفس علمَ مستوًى أعلى موثوقاً به.

ما الذي يجعل خاصةً ما خاصةً أصيلة؟ من وجهة النظر التي نحن بصدها، فالخاصة الأصيلة هي تلك التي تُحدثُ فارقاً عِلِّيَّاً للأشياء التي تمتلكها. فإذا كانت الحمرة خاصةً أصيلةً فإن الأشياء التي تمتلكها، أي الأشياء الحمراء، سوف تسلك على نحوٍ مختلف عن الأشياء التي تفتقر إليها. والوظيفيون في معسكر فودور غالباً ما يضعون هذا بِلُغَةِ القوانين العِلِّيَّة. ومهمة العلوم الخاصة هي صياغة قوانين عِلِّيَّة تحكم الأشياء

^{١٥} Red sky at night, sailor's delight; red sky in morning, sailor take warning

^{١٦} Ring around the sun or moon, snow or rain is coming soon

الواقعة تحت هذه العلوم. الخواص الأصلية إذن تكشفها القوانين العلية التي نميط عنها اللثام ونحن نستقصي عالمنا ونبحثه. فإذا ما اكتشفنا قوانينَ عِلِّيَّةً في النيوروبيولوجيا، أو السيكلولوجيا، أو الاقتصاد، قوانين تحكم أشياءَ مستوًى أعلى، وإذا كانت هذه القوانين تشمل خواص مستوًى أعلى، إذن فخواص المستوى الأعلى هذه لا بد أن تكون أصلية. قد نكون بالطبع مخطئين فيما تكونه القوانين، ومخطئين من ثم فيما يتصل بالخواص الأصلية، ولكن هذا من نوافل القول.

ثمة مَلَمَحان لهذا الرأي يستحقان التوكيد.

أولاً: أن أنصاره ملتزمون بتصويرٍ طبقي للواقع. يتضمن الواقعُ مستوياتٍ من الأشياء والخواص تحكمها مستوياتٌ من القوانين العلية. ورغم أن الأشياء على المستويات الأعلى مُشَيَّدةً من أشياء على مستويات أدنى، فمن الحق أن لأشياء المستوى الأعلى وخواصها نوعاً من الحياة قائماً بذاته. إنها غيرُ قابلةٍ للرد إلى، ولا يصح القول بأنها «ما هي إلا»، ترتيبات أشياء وخواص على مستويات أدنى.^{١٧} تتكون القلوب من خلايا، وفي النهاية من كواركات وإلكترونات. غير أن القلوب ليست مجرد تجميعات من الإلكترونات والكواركات، وخواص القلوب ليست خواص الإلكترونات والكواركات أو تجميعات الإلكترونات والكواركات. (الاستدلال هنا يوازي الاستدلال، المعروض بالفصل الثاني سابقاً، الذي يُفْضي بنا إلى الشك في أن القوارب ما هي إلا مجموعات من الألواح التي تُكوِّنُها.)

ثانياً: تؤخِّد قوانين المستوى الأعلى على أنها قوانين لا تَصِحُّ إلا *ceteris paribus*. أي لا تصح إلا «مع تساوي بقية الأشياء». وهي في هذا الجانب تختلف عن القوانين التي تحكم الكيانات الأساسية التي تدرسها الفيزياء. إن القوانين التي تحكم الكيانات الأساسية هي قوانين لا استثناء لها، أما القوانين التي تحكم الكيانات على المستويات الأعلى فهي، في المقابل، قوانين تقريبية فحسب، قوانين «تساوي البقية». ولا يخلطن أحدٌ

^{١٧} جَزَى العُرف على أن تُستدعى علاقة «العارضية» أو «التبعية» *supervenience* لكي تفسَّر علاقة أشياء وخواص المستوى الأعلى بأشياء وخواص المستويات الأدنى. والفكرة، على التقريب، هي أنه بينما أشياء وخواص المستوى الأعلى «تعتمد على، وتتحدد ب» أشياء وخواص المستوى الأدنى، فإنها رغم ذلك منمازة (منفصلة) عن أشياء وخواص المستوى الأدنى. (المؤلف)

بين قوانين تساوي البقية *ceteris paribus laws* والقوانين الاحتمالية من النوع الذي ذكرناه في الفصل الثاني. فالقوانين الأساسية قد يتبين أنها احتمالية، ولكن تطبيقها، رغم ذلك، عمومي ولا استثناء له. أما القوانين التي نأمل أن نكتشفها في علم النفس أو الاقتصاد أو حتى النيوروبيولوجيا فهي، في المقابل، غير قاطعة بشكل لا مَرَدُّ له.

وأنا أذكر هذه النقطة الثانية لأنك قد تتساءل عن قوانين علم النفس، القوانين التي تحكم عمل العقل. تأمل قانوناً قد ترى أنه يحكم الاعتقادات والرغبات:

«ق»: إذا كان فاعل — «س» — يريد «ص»، ويعتقد أنه يحتاج «ل» لكي يحصل على «ص»،

إذن «س» يريد «ل».

فإذا كنت تريد أن تتخذ طريقَ النَفَق وتعتقد أنك لكي تتخذ النَفَق يجب أن تشتري مارگًا، إذن فسوف تريد أن تشتري مارگًا. ورغم أن «ق» يحكم كثيراً من أمثلة تكوين الرغبة، فليس من الصعب تخيل استثناءات. فإذا كنت تعتقد مثلاً أن ليس معك نقود، إذن فإن اعتقادك بأنك يجب أن تشتري مارگًا لكي تجتاز النفق سوف يؤدي بك إلى أن تتوقف عن الرغبة في اجتياز النفق، أو إلى الرغبة في أن تستعطي.

وأهم من ذلك أنك قد تفشل في تكوين رغبة في شراء مارک؛ لأنك في اللحظة التي وقع لك أنك بحاجة لشراء مارک سقط عليك لوحٌ من الجص ففقدت الوعي. لاحظ أننا في هذه الحالة بإزاء نوع من التدخل يتضمن كيانات وعمليات تقع خارج نطاق علم النفس. فالأشياء لم تعد تجري في أعينها على المستوى السيكولوجي نتيجةً لوقائع على المستوى النيوروبيولوجي. ولكن قوانين السيكولوجيا صامته بالضرورة بإزاء هذه الوقائع، هذا هو ما يجعل القوانين السيكولوجية قوانين سيكولوجية.

ويمكن للمثال أن ينسحب على قوانين كل علم خاص. فكل علم خاص يُشَرِّح العالم بطريقة معينة، ويحاول أن يكتشف قوانين تحكم الكيانات الواقعة تحت فئاته الخاصة. هذه الكيانات مكونة من كياناتٍ مستوى أدنى. ويمكن للمجريات التي تؤثر في هذه الكيانات من المستوى الأدنى أن تكون لها نتائج على مستوى أعلى. فالتغيرات في جزيئات دماغك مثلاً قد يكون لها تأثيراتٌ درامية على دماغك وعلى حالتك العقلية أيضاً. ولكن قوانين كل علم خاص لا تخص إلا كيانات على المستوى الملأئم لهذا العلم. فالقوانين السيكولوجية لا تتضمن ذكراً للجزيئات، رغم أن الأحداث الجزيئية يمكن أن تؤثر على العمليات السيكولوجية. وما دمنا نعتبر قوانين علم خاص، مثل السيكولوجيا، قوانين

مستقلة، وما دمنا نأخذها على أنها لا تقبل الرد إلى قوانين تحكم كيانات المستوى الأدنى، فيمكننا أن نطمئن إلى أن هذه القوانين لا يمكن أن تكون بلا استثناءات.

الأنطولوجيا الطبقيّة Layered ontology

أين يتركنا كل هذا؟ لقد أخذتكم معي في التّفافٍ طويلةٍ بعض الشيء خلال مسائل في فلسفة العلم، لكي أُنْعِشَ التصور الميتافيزيقي للعقل الذي كان له التأثير الأكبر في الدوائر الوظيفية، ولا أقصد أن أُوجي بأن جميع الوظيفيين يؤيدون هذه الصورة. على أن الصورة أصبحت واسعة التأثير، سواء في الفلسفة أو في الأفرع ذات الصلة في العلوم المعرفية، واستحقت من ثم أن تُعرَضَ بوضوح. والأهم أنها تقدم أساساً منطقيّاً للرأي القائل بأن العالمَ طَبَقِيّ (مكوّن من طبقات بعضها فوق بعض) layered، فالعقول كياناتُ مستوًى أعلى، والخواص العقلية خواص مستوًى أعلى. هذا معتقّد مركزيّ في جميع صيغ المذهب الوظيفي تقريباً (وإن يكن صنفُ الوظيفية الخاص بأرمرسترونج-لويس المذكور سابقاً استثناءً واضحاً).

يتركنا هذا مع الصورة التالية للعقل: إن التعبيرات العقلية (مثل «كون المرء في ألم»، «الاعتقاد بأن الدببة ذات فراء») تُسمّى خواص وظيفية للكيانات التي تنتسب لها. والخواص الوظيفية تُحَقِّقُ في النهاية في منظومات مادية بواسطة خواص لا وظيفية لهذه الأنظمة. عندما تمتلك خاصّةً عقلية معينة (خاصة كونك في ألم مثلاً)، فإن هذه الخاصة تُحَقِّقُ (تؤدّي/تُنَفَّذُ) فيك بواسطة خاصّةٍ ماديةٍ ما لِدماغِك. وفي نوع آخر من المخلوقات — أخطبوط مثلاً أو ساكن ألفا سنتوري — قد تُحَقِّقُ هذه الخاصة نفسها (التألم) بواسطة خاصّةٍ ماديةٍ مختلفة تماماً. ها أنت ذا، وأخطبوط، وساكن ألفا سنتوري، تمتلكون جميعاً خاصّةً كونكم في ألم. تتحقق فيك هذه الخاصة بواسطة نوع معين من العمليات النيورولوجية، وتتحقق في الأخطبوط بواسطة نوع مختلف جدّاً من الأحداث النيورولوجية، وتتحقق في ساكن ألفا سنتوري بواسطة عملية غير نيورولوجية قائمة على السليكون.

الألم، شأنه شأن أية خاصّة وظيفية أخرى، قابل لتعددية التحقيق multiply realizable. ولأي شخص أن يُحَمِّنَ إلى أية حدود تمتد مُحَقِّقاتُ الألم. هل يمكن برمجة حاسوبٍ على أن يحس الألم؟ إذا أمكن لنا أن نزود حاسوباً بالصنف الصحيح من التنظيم

الوظيفي، فإنه يستطيع، وفقًا للوظيفي، أن يحس الألم. فخاصة التألم قد تتحقق بواسطة نقلات للإلكترونات عبر ترانزستورات، أو، في حالة آلة باباج، بواسطة تتابع معين من دورات تروس وأسطوانات نحاسية.

وسوف ننظر بتمعن أكثر في فكرة تعددية التحقيق، والفكرة المرتبطة بها التي تقول بأن العالم يتكون من مستويات من الكيانات والخواص، في الفصل السادس. في غضون ذلك، دعونا نتأمل خطأ هامًا من نقد المذهب الوظيفي، يركز على جانب من جوانب العقل كثيرًا ما يُنهم الوظيفيون بإغفاله؛ الجانب الكيفي.

«الكيفيات» Qualia

افترض أننا نقبل تصويرَ الوظيفي للحالات العقلية على أنها حالاتٌ وظيفية. يعني ذلك أنك تحوز حالةً عقليةً معينة (حالة التألم مثلًا) فقط في حالة ما إذا كنتَ في حالةٍ تفي بوصفٍ وظيفي معين، حالةٍ تلعب دورًا علويًا من نوع معين. فأنت، بين أشياء أخرى، في حالةٍ أحدثها تلفٌ بالأنسجة، أو ضغط أو درجة حرارة متطرفة (في السخونة أو البرودة)، حالةٍ تُحدث مدًى من «استجابات الألم» المميزة، السلوكية والعقلية، فأنت تنكمش، وأنت تكون الاعتقاد بأنك في ألم، وأنت تكتسب رغبةً في أن تتخذ خطواتٍ لتخفيف الألم.

كل هذا يبدو صحيحًا تمامًا، بقدر ما يمضي. الخطب أنه، فيما يبدو، لا يمضي بعيدًا بالقدر الكافي. عندما تكون في ألم فأنت في حالةٍ تحوز بلا شك نطاقًا من الخواص العلية أو النزوعية. (وأية حالة لا تتصف بذلك؟) ولكن هل هذا هو كل ما هنالك بخصوص ألمك؟ من المؤكد أنك حين تخبر أُلما فإن إخبارك «حسًا» a feel مميزًا. وقد رأينا في الفصل الثالث أن الفلاسفة يحبون أن يلفتوا الانتباه إلى هذا الحس بأن يقولوا إن «ثمة شيئًا ما يشبه أن يكونه»^{١٨} أن تتألم أو أن تكون في ألم، أن يكون لديك صداع رهيبٌ مثلًا. وهذا الـ «يشبه أن يكون»، البعد الكيفي للألم، مفقود بشكل واضحٍ من رواية الوظيفي. حين تعاني صداعًا فأنت تكابد نوعًا من الخبرة الواعية، خبرة لها كيفيات بارزة معينة. كثيرًا ما يشير الفلاسفة إلى هذه الكيفيات بلفظة «كواليا» qualia. وما الكواليا إلا تلك المظاهر

^{١٨} there is something it is like

الكيفية لحياتنا العقلية، والتي نركز عليها عندما نتأمل ما يشبه أن يكون أن تعاني ألماً، أو أن تشاهد غروب الشمس في المحيط الهادي، أو أن يقع لسانك على فلفل جلبي. والوظيفي لا يلزمه أن ينكر أنك عندما تكون في ألم فإن لكونك في ألم شعوراً أو جساً مميزاً. وأحياناً ما ينكر الوظيفيون هذا بالفعل؛ ربما لأنهم لا يجدون مكاناً في العالم لكيفيات الخبرة. إلا أن ما يتعين على الوظيفي أن ينكره هو أن البعد الكيفي للآلام هو ما يجعل الآلام ألماً. الوظيفي من جانبه قد يسلم بأن الآلام مصحوبة دائماً وأبداً بمشاعر من ضروب معينة، تماماً كما أن روك ستارز مصحوبة دائماً بمعجبين يصخبون من أجل أخذ تذكارات. ولكن ما يجعل حالة معينة حالة ألم (وفقاً للوظيفي) ليس ما تشبه أن تكون بالنسبة للكائن الذي في هذه الحالة، بل دورها العلي في الاقتصاد النفسي للكائن.

الزومبيات Zombies

من النتائج الظاهرة لمثل هذا الرأي أنه قد يكون ممكناً لمخلوق ما أن يكون في ألم، إلا أنه لا يخبر أي «جس» كيفي كالذي يشغلنا عندما نكون في ألم. ولنكن واضحين في هذا الصدد. حين نتخيل مخلوقاً يقي بتصور الوظيفي للألم، ولكنه يفتقد «الجس» الكيفي، فنحن لا نتخيل مخلوقاً مُحَدَّرًا. فالمخلوق المخدر ليس في ألم من وجهة نظر أي أحد. إنما نتخيل مخلوقاً يسلك تماماً مثلما نسلك عندما نكون في ألم، فهو يشكو، ويتخذ خطوات لتخفيف الألم، ويبدو في معاناة، تماماً مثلما نحن حريون أن نفعل. إن الروابط العلية (ومن ثم السلوك الملائم للألم) جميعها موجودة. المفقود هو الجانب الداخلي للألم، الجانب الكيفي.

لعلك تشك في إمكان وجود مثل هذه المخلوقات، إلا أن الفكرة ليست أن مخلوقات من هذا النوع — «الزومبيات» zombies — هي مخلوقات ممكنة في ضوء قوانين الطبيعة. هل من الممكن أن تكون الخنازير قادرة على الطيران؟ حسن، ليس في ضوء قوانين الطبيعة. ولكن (كثيراً ما يقال) قوانين الطبيعة عارضة contingent، أي كان يمكن أن تكون غير ما هي عليه. وإذا سلمنا بأن قوانين الطبيعة كان جائزاً أن تكون مختلفة، فبإمكاننا، إذن، أن نسلم بأن العالم كان من الجائز أن يكون بحيث تطير الخنازير. وبنفس القياس، يعلن أولئك الذين يعتبرون الزومبي ممكناً كشخص حي، أن الزومبيات ممكنة باعتبار الفروق في قوانين الطبيعة.

لماذا يجب أن نكثر لمثل هذا الإمكان الغريب؟ حسن، إن مجرد إمكان الزومبيات يبدو أنه يتضمن أن الكيفيات الواعية ليست جوهرية للعقول، أو ليست، على أية حال، جوهرية إذا كان المذهب الوظيفي صحيحًا. فالزومبيات تفي بجميع المعايير الوظيفية لامتلاك المجموعة الكاملة من الحالات العقلية. إلا أن الزومبيات تفتقد أي شيء من قبيل «الحس» الكيفي الذي يتخلل خبرتنا الواعية. يترتب على ذلك أنه كان من الممكن أن تكون على ما أنت عليه الآن، بطاقتك الكامل من الحالات السيكلوجية (بما فيها اعتقادك بأنك لست زومبيًا)، بسيكلوجيتك نفسها، إلا أنك خلّو تمامًا من الخبرة الواعية. إذا كان ذلك كذلك، فسوف تقطن عالمًا لا يفرق من الخارج عن العالم الفعلي، ولكنه من الداخل مختلف جدًا، إنه عالم لا داخل له.

بعض نقاد المذهب الوظيفي يعتبرون إمكان الزومبي كأساس كافٍ لرفض الوظيفية. مثل هؤلاء النقاد يعتبرون الجانب الكيفي لحياتنا العقلية مركزيًا وجوهريًا لما يعنيه أن تحوز عقلًا. وهم يتساءلون كيف يمكن أن يكون الوظيفيون جادين في قولهم بأنه يمكن أن يكون مخلوق ما في ألمٍ إلا أنه خلّو تمامًا من أي شيء يشبه ما نعتبره الشعور الواعي بالألم؟

أحد الردود الوظيفية على حكاية الزومبي هو القول، ببساطة، إن الزومبيات، برغم المظاهر، ليست في الحقيقة ممكنة. فصنف التنظيم الوظيفي المعقد المطلوب للمخلوق لكي يكون في ألم، لن يكون ممكنًا ما لم يكن المخلوق قد جرت له خبرات واعية، لها صنوف الكيفيات الخبرية التي تبرز عندما نكون في ألم. أن يكون المرء في ألم ليس مجرد أن يُنتج سلوك ألم ملائمًا تحت الظروف الصحيحة. إنه أيضًا أن يكون اعتقادات بأنه في ألم، وأن الألم له كفيات معينة (فهو غامض أو حاد أو لاسع). والمخلوق القادر على أن يخبر الألم قادرًا أيضًا على تصوير الألم ومواجهة^{١٩} المخلوقات الأخرى. وكل هذه الأنشطة — تأمل المرء لألمه، وتصويره لألم شخص آخر — تبدو بعيدة المنال بالنسبة للزومبيات. فإذا كان الأمر كذلك، فالزومبيات إذن حريّة أن تختلف عنا وظيفيًا، وليس ثمة ما يحملنا على الاعتقاد بأن لها عقولًا.

^{١٩} المواجهة empathy: هي القدرة على تمثّل مشاعر الغير، أو القدرة على اتخاذ الإطار المرجعي للآخرين، وتعبير أكثر إلّا ووضوحًا: أن يضع المرء نفسه في موضع الآخر (أو يقايضه موضعه في الخيلة). والمواجهة هي قوام الذكاء الانفعالي emotional intelligence. (المترجم)

وقد ذهب وظيفيون آخرون إلى أن مثل هذا الرد لا يتفق مع روح المذهب الوظيفي. الوظيفيةُ ترد الخواصَّ العقليةَ إلى قُوَى عِلِّيَّة. فإذا كانت الكواليا — أي البُعد الكيفي للخبرات الواعية — تقاوم الرد، فنحن أمام خيارين؛ إما أن نرفض المذهب الوظيفي، وإما أن نركب الصعبَ ونحتمل المحنة، ونقبل أن الكيفيات الواعية ليست، بعد كل شيء، جوهرية للحالات العقلية.

احتمال المحنة

ربما يكون الوعي، بكل بهائه الكيفي، هو مصاحبٌ طبيعي، وإن يكن غيرَ جوهرى على الإطلاق، للمجريات العقلية. تَضْمَنُ قوانينُ الطبيعة أن أي مخلوق مثلنا في التركيب والتنظيم المادي سيكون مثلنا من حيث الخبرة الواعية. (يذهب ديفيد شالمرز David Chalmers أبعد من ذلك، فيقول بأن قوانيننا الطبيعية تضمن أن أي شيء مثلنا وظيفياً، بَعْضُ النظر عن تكوينه المادي، لا بد أن يكون مثلنا من حيث الكيفيات الواعية.) ولكن ليس ثمة ضرورة أعمق في الارتباط بين كيفيات الخبرة الواعية وخواص المنظومات المادية. لقد كان من الممكن أن يكون ثمة عالمٌ يشبه عالمنا تماماً في كل تفصيل مادية، ولكنه خالٍ تماماً من الوعي. إن عالماً كهذا، عالماً زومبياً، سيكون، إذا صحَّ المذهب الوظيفي، عالماً للفاعلين فيه اعتقاداتٌ ورغباتٌ وآلامٌ وعواطف. وجه الأمر أنه في العالم الزومبي، تفتقد هذه الحالات العقلية المألوفة البعد الكيفي الداخلي الذي تصادف أنها تُبدى في عالمنا هذا. إذا كنت مثلي تستنكف الحديث عن عوالم بديلة، فتصور متضمنات المذهب الوظيفي بالنسبة للعالم الفعلي. وفقاً للمذهب الوظيفي، فالعقول هي ترتيبات معقدة لحالات وظيفية، حالات تحمل الأنواع الصحيحة من العلاقة العِلِّيَّة، علاقتها بعضها ببعض وبالدخلات والمخرجات. والآن يبدو أننا استطعنا أن نخلق منظومةً حققت هذا المتطلب، أي عقلاً (وفقاً للمعايير الوظيفية)، بينما هي خلوٌ من الخبرات الواعية.

قدَّمَ نِد بِلوك Ned Block تجربةً فكريةً كثر حولها الخلاف، مصممةً لكي تجلب هذا الإمكان إلى عالمنا الذي نعيش فيه: تخيلُ سكانَ الصين موصولين معاً ومع العالم الخارجي بهواتف، ومنظمين بطريقةٍ مطابقةٍ للطريقة التي، وفقاً للوظيفيين، ينتظم بها العقل البشري. يبدو أن الوظيفي مضطر إلى القول بأن هذه المنظومة هي عقل؛ أنها تدرك جسئاً، تحوز اعتقاداتٍ وآلاماً، وربما أنها واعية. ولكن هذا يجبه أغلب الناس كشيء غير معقول للغاية. فالأفراد المكوّنون للمنظومة واعون بالتأكيد، ولكن ليس النظام ككل.

قد يحاول الوظيفي أن ينكر أن سكان الصين يمكن أن يُنظَّموا بطريقةٍ تعكس تنظيمَ العقلِ البشري. ومع ذلك، فإذا كان كل ما للعقل هو ترتيبٌ وظيفي ملائم، فمن الصعب أن نرى فيمَ هذا الإنكار. فإذا كان سكانُ الصين غيرَ كافين، فلنضمَّ سكانَ الكوكب كله، أو أمة الحشرات، أو الخلايا المكوِّنة لِقَنَاتِكَ الهضمية. فما داموا منظمين بالطريقة الصحيحة، وما داموا يُحقِّقون منظومةً من النوع الموضح في شكل ٤-٣، فينبغي أن يُعدُّوا عقولاً (وربما حتى عقولاً واعية). لسنا بحاجة إلى الأمثلة الخيالية. ولا عجب إذا تَكشَّفَ أن ما يُسمَّى «الدماغ الذي في الأحشاء»^{٢٠} brain in the gut، أو حتى الجهاز العصبي المستقل (ذلك الجزء من الجهاز العصبي المكرَّس للتحكم في الوظائف الجسمية غير الإرادية، مثل التنفس وسرعة ضربات القلب ودرجة حرارة الجسم) قد تطابق مع شطرٍ مهم من التنظيم الوظيفي للعقل، إلا يَكُنْ عقلَ إنسانٍ راشد فليكن عقلَ طفلٍ رضيع، أو عقل مخلوقٍ ما غير بشري.

بوسع الوظيفيين أن يصمدوا للمحنة هنا، وأن يقبلوا ببساطة هذه النتيجة على أنها نتيجةٌ واحدة مضادة للحدس لنظرية مقبولة فيما عدا ذلك، إلا أنك إذا كنتَ غير ملتزم أصلاً بالمذهب الوظيفي، فقد تجد هذا سبباً دامغاً لأن تخلص إلى أن أصحاب المذهب الوظيفي قد جانبهم التوفيق.

الاستغناء عن الكواليا

لعل هناك رداً وظيفياً أكثر إقناعاً. تخيل أنك الآن تنظر إلى شجرة تنوب قريبة. إنك فيما نفترض تمر بخبرة بصرية واعية بالشجرة. ما هي كيفيات هذه الخبرة الواعية؟ من الخطأ، كما لاحظنا في الفصل الثالث، أن تخلط بين كيفيات شيء ما تدركه وكيفيات خبرتك لهذا الشيء. الشجرة خضراء وطولها أربعون قدماً. أما خبرتك بالشجرة فلا هي

^{٢٠} من الكشوف الطبية اللافتة أن الجهاز الهضمي عند الإنسان يشتمل على شبكة كثيفة من النسيج العصبي الذي يعجُّ بأكثر من ٣٠ مُوصلاً عصبياً مهماً، وبخاصة السيروتونين. لهذه الكتلة من النسيج العصبي مهمات تتعدى مجرد تنظيم الهضم وإخراج الفضلات. إنها بمثابة «دماغ ثانٍ» second brain في بطن المرء متصل بدماع رأسه، وضالع في تحديد حالته العقلية، وفي الإسهام بدور محوري في أمراض معينة في جميع أنحاء الجسد. (Adam Hadhazy: Think Twice: How The Gut's "Second Brain" Influences Moods and Well-Being., Scientific American, Feb 12, 2010.)

خضراء ولا طولها أربعون قدمًا. الحق، كما لاحظنا بالفعل، أن من الصعب أن نقول بأي درجة من الدقة ماذا عساها أن تكون كصفات خبرتك الحسية بالشجرة.

قد يقول الوظيفي، متشبيهاً بهذه النقطة، إن الخبرات نفسها ليس لها بحد ذاتها كصفات، كصفات يمكن تحديدها بمعزل عن كصفات الأشياء المدركة. أو فلنكن أكثر حيطَةً ونقول إنه رغم أن خبرة ما قد يكون لها كصفات، فهذه ليست كصفات نعيها بأي معنى من المعاني ونحن نكابد الخبرة. إذا كانت خبراتك تتحقق في دماغك فستكون كصفات خبراتك، إذن، كصفات نيورولوجية. مثل هذه الكصفات لا تشكل مشكلة كبرى لدى المذهب الوظيفي.

دعونا نتخذ رغم ذلك اتجاهًا مختلفًا بعض الشيء. افترض أن الكصفات المتاحة لنا في الخبرات الواعية، التي يقال لها الكواليا، ما هي إلا تلك الكصفات التي نتمثل الأشياء على أنها تمتلكها. هذه الكصفات يجب تفرقتها عن كصفات التمثيلات. فتمثيلي لشجرة تنوب قبل فقرتين هو تمثيلٌ لشيءٍ ما طويل وأخضر، ولكن التمثيل ليس طويلًا ولا أخضر. للتمثيل كصفات، ولكنها ليست هذه الكصفات. تمثيلات الشيء عنه — تمثيلات شيء ما طويل وأخضر — قد يكون لها كصفات مختلفة لا نهاية لها تعتمد على وسط التمثيل. فأنا أمثل الشجرة باستخدام طابعة تنقش جملاً على ورقة بيضاء بحبر أسود. والرسام يمثّلها بواسطة أصباغ ملونة على قماشة. والمصمّم ذو الميول الإلكترونية قد يمثّلها بخلق نمط من النقاط الصغيرة على شاشة حاسوب. رغم أن كل هذه التصويرات تمثل شجرة تنوب، فإن كلّاً منها يختلف عن الآخر في كصفايته الداخلية.

افترض أننا وافقنا الوظيفي في أن خبرة شجرة عبارة عن تمثيل الشجرة عقلياً. في خبرتك البصرية بشجرة أنت تمثل الشجرة على أن لها كصفات متعددة قابلة للاستبيان بصرياً. يمتلك تمثيلك أيضاً كصفاتٍ داخلية معينة خاصة به. ستكون هذه كصفات عمليات نيورولوجية يتحقق فيها تمثيلك. وإنه لرهان آمن أنك لا تعرف شيئاً عن هذه الكصفات. من المؤكد أنك لا تعرف عنها شيئاً على أساس خبرتك البصرية بالشجرة وحدها. ولكن تأمل الآن الكصفات التي تمثل الشجرة على أنها تمتلكها، ربما تكفي هذه الكصفات — أو بالأحرى تمثيلاتنا لها — لإقناع أولئك الذين يضربون على وتر الكواليا. إن صح ذلك نكن قد اكتشفنا طريقةً للتوفيق بين ما يُسمّى (على نحو مضلل) «كصفات الخبرة الواعية»، وبين المذهب الوظيفي. يقول الوظيفي إن كصفات الخبرات نفسها غير موجودة في الوعي المعتاد. ولكن لا ضير، فهذا لا يشكل مشكلة للمذهب الوظيفي. أن تصبح واعياً بكصفات

خبرة ما يقتضي أن تَحْبُر خبرتك، بواسطة مشاهدة عملية دماغك المكشوف جراحياً في مرآة، على سبيل المثال.

وماذا عن تلك الكيفيات التي تبدو عقلية خالصة، الكيفيات التي تبدو لا مكان لها في العالم المادي؟ افترض أن حلمك بأنك تشاهد رجلاً أجنبياً أخضر أو هلوستك برجل أجنبي أخضر عبارة عن تمثيلك وجود أجنبي أخضر. إن تمثيلك نفسه ليس أخضر، ولا الكلمات التي في هذه الصفحة التي تمثل الأجنبي خضراء. إن الخضرة غائبة عن الصورة. الحق أنه في هذه الحالات لا شيء على الإطلاق يتعين أن يكون أخضر. والآن تأمل خبرتك بألم نابض في إبهام قدمك اليسرى. أن تحوز هذه الخبرة (فيما نفترض) عبارة عن تمثيلك حدثاً مزعجاً نابضاً في إبهامك اليسرى. وكما ذكرنا في الفصل الثاني، فإن الخبرة، التمثيل، لا يتعين أن تكون هي ذاتها في إبهامك اليسرى. وإذا كنت مغرماً بالمذهب الوظيفي فسوف تضعه، أو تضع مُحَقِّقه، في دماغك. وفضلاً عن ذلك، فرغم أنه في الحالات العادية ستكون خبرتك بألم في إبهامك خبرةً بحدث فيزيولوجي فعلي في إبهامك، فإنها لا يتعين بالضرورة أن تكون كذلك. تجد مثلاً لذلك إذا كانت خبرتك هلوسة، أو إذا كنت تعاني «ألماً شبحياً». وماذا عن كيفية النبض؟ يبدو بعيد الاحتمال أن تكون هذه كيفية أي شيء في إبهامك. فعندما نفحص الإبهام لا نكتشف أي شيء ينبض. هل النبض كيفية لخبرتك إذن؟ هذا أيضاً يبدو بعيد الاحتمال. فعندما نشق عن دماغك لا نكشف عن أي كيفيات نابضة. لعل النبض هنا مثل الخضرة التي مثلنا الأجنبي على أنه يحوزها. إنها ليست كيفية يحوزها أي شيء. نحن نمثل وقائع معينة على أنها نابضة، ولكن لا شيء في الحقيقة ينبض. إذا كان المذهب الوظيفي يستغني عن مثل هذه الكيفيات، إذن، فهو لا يستغني عن أي شيء علينا أن نفتقده. تلك كيفيات تمثل الأشياء على أنها تحوزها، ولكن لا يترتب على ذلك أن أي شيء في الحقيقة يحوزها، مثلما أنه لا يترتب على قدرتنا على تمثيل حوريات البحر أن الحوريات موجودة. فتلك الأشياء التي يصفها مُناوئُ الوظيفة على أنها كيفيات الخبرات الواعية — الكواليا — ليست كيفيات أي شيء. إنها بالأحرى كيفيات تنوهم الأشياء والأحداث على أنها تحوزها.

يعتبر مناهضو الوظيفة هذا الخط من الحجة على أنه نوعٌ من خِفة اليد. إن بوسعنا أن نقبل التمييز بين كيفيات الخبرات والكيفيات التي تُمثل الأشياء المخبورة على أنها تحوزها. وأقل من ذلك وضوحاً بكثير، رغم ذلك، أن كيفيات خبراتنا غير متاحة لنا إلا من طريق غير مباشر نوهنا به سابقاً، طريق ملاحظتنا لأدمغتنا الخاصة. فإذا

سلمنا لحظةً أن الخبرات تمثيلية، فإن خبرة بصرية واقعية (غير متوهمة veridical)^{٢١} بطماطمة، وهلوسة بصرية بطماطمة، وصورة خيالية بصرية لطماطمة، تتساوى جميعاً من الوجهة التمثيلية؛ فكلها تمثل طماطمة. ولكنها تبدو بالتأكيد متساوية كيفياً أيضاً. فروية هلوسية لطماطمة، مثلاً، تماثل كيفياً الإدراك البصري لطماطمة. والتماثل الكيفي بين تخيل طماطمة وإدراك طماطمة هو ما يمنح الخيال قيمته. قد يردُّ الوظيفي بأن التشابهات المعنوية جميعها محصورة داخل التمثيل. فإدراك البصري لطماطمة، وهلوستك لطماطمة، وتخليك لطماطمة، كلها تتضمن تمثيلات متشابهة، تمثيلات طماطمة. ولكن هذا غير كافٍ، فرسم طماطمة والنقش الكتابي لطماطمة كلاهما يمثل طماطمة، إلا أنهما يفعلان ذلك بطريقتين مختلفتين جداً، إنهما يشملان حالتين تمثيليتين مختلفتين كيفياً. إن الهلوسة والتخيل لا يشبهان الإدراك المعتاد من الناحية التمثيلية فحسب، بل يشبهانه أيضاً، وبشكل حاسم، من الناحية الكيفية، أو هكذا يبدو الأمر.

لغز الوعي

أحد الردود الوظيفية الشاملة على مصاعب من هذا الصنف هو تبيان أن الوعي عميق الغموض من وجهة نظر أي شخص. فنحن لا نعلم كيف نستوعب الوعي في العالم المادي، ولا كيف نفسر ظاهرة الوعي. فإذا كانت هذه هي الحال، فبأي حق نصم المذهب الوظيفي بما يبدو أنه مترتب غير مقبولة. فإلى أن نحوز فكرة أفضل عن جذور الوعي، فمن ذا الذي يملك الحق في أن يقول هذا مقبول وهذا غير مقبول؟ إذا كنا نأمل في أن نغامر برأي مستنير في مثل هذه الموضوعات، فسنكون بحاجة إلى فهم أكثر رسوخاً للمسائل الميتافيزيقية التي تتبطن هذا الخلاف. ولكن دعونا، قبل أن ننقب أكثر في الميتافيزيقا، نفحص مقارنةً بديلةً إلى العقول ومحتوياتها، مقارنةً تركز

^{٢١} تنقسم الخبرات إلى خبرات غير متوهمة (حقيقية/علم) veridical، وأخرى متوهمة (حلم) non-veridical. فتكون خبرة ما هي خبرة غير متوهمة إذا كانت خبرة عن ذلك الذي يبدو للشخص صاحب الخبرة أنها عنه. وتكون خبرة ما هي خبرة متوهمة إذا لم تكن عن ذلك الذي يبدو لصاحب الخبرة أنها عنه. أما الخبرات بما هي خبرات فهي واقعية سواء كانت متوهمة أم كانت غير متوهمة. (المترجم)

على ممارسة عَزو حالات عقلية للكائنات الفاعلة. يُحاج البعض بأن هذه الممارسة تبررها حقيقة أنها تَمَكَّننا من أن يفهم بعضنا بعضاً. يحوز الفاعلون عقولاً إذا كان بوسعنا أن نجد مكاناً لهم داخل نوع معين من المخطط التأويلي. وهذا، في النهاية، هو كل ما هنالك في مسألة امتلاك عقل. وسوف نعرض لمقارباتٍ من هذا النوع في الفصل الخامس.

قراءات مقترحة

John Haugeland provides an excellent introduction to computers and computation in *Artificial Intelligence: The Very Idea* (1985). Ned Block's "What is Functionalism" (1980b) provides an indispensable introduction to functionalism. See also Sydney Shoemaker's "Some Varieties of Functionalism" (1981) and William Lycan's *Consciousness* (1987).

D. M. Armstrong and David Lewis have both advocated versions of functionalism according to which functional properties are identified with their realizers. See Armstrong's *A Materialist Theory of Mind* (1968); and see Lewis's "An Argument for the Identity Theory" (1966), and "Mad Pain and Martian Pain" (1980). I have not discussed the Armstrong-Lewis brand of functionalism in part to keep the discussion as simple as possible, and in part because few functionalists have embraced it. The essays by Block and Shoemaker mentioned above discuss Armstrong-Lewis style functionalism and argue that it is defective. For a reply, see Lewis's "Reduction of Mind" (1994).

The holistic strategy for characterizing states of mind, to which most functionalists are beholden (and which is illustrated in figure 4.2) is spelled out by Lewis in "Psychophysical and Theoretical Identifications" (1972).

The foremost proponent of the Representational Theory of Mind (and the language of thought) is Jerry Fodor. See *The Language of Thought* (1975). See also Kim Sterelny, *The Representational Theory of Mind: An Introduction* (1990). John Haugeland discusses the notion of a semantic engine in "Semantic Engines: An Introduction to Mind Design" (1981b).

Searle's discussion of the Chinese Room originally appeared in "Minds, Brains, and Programs" (1980). Alan Turing's appeal to the Imitation Game to explicate the concept of intelligence can be found in "Computing Machinery and Intelligence" (1950). A convenient summary of the Turing Test can be found in Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (1985), pp. 6–9.

Fodor sketches a reasonably accessible account of the semantics of the language of thought in his *Psychosemantics* (1988). A more recent version of the same story is told in *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics* (1994). Accounts of the semantics of interior states that attempt the same thing in different ways can be found in Fred Dretske, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes* (1988); and in Ruth Millikan, *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism* (1984); see, as well, Millikan's "Biosemantics" (1989). Fodor discusses laws, properties, and the special sciences in both the volumes mentioned above.

The best-known discussion of the ineliminability of the "what it's like" question is Thomas Nagel's much-cited "What is it Like to be a Bat?" (1974). Nagel's concerns applied to functionalism have yielded complex debates over the status of "qualia", the qualities of conscious experiences.

Ned Block's Chinese nation case appears in his "Troubles with Functionalism" (1978). Sydney Shoemaker defends functionalism from the "qualia" threat in "Functionalism and Qualia" (1975). See also "Absent Qualia are Impossible — A Reply to Block" (1984b). A different line of response to Block can be found in Lycan's *Consciousness* (1987), chaps 4 and 5. The functionalist account of qualia discussed in this chapter is a hybrid of views advanced by Gilbert Harman, "The Intrinsic Quality of Experience" (1990) and Fred Dretske, *Naturalizing the Mind* (1995), chap. 3.

Zombies, in the special sense associated with functionalism, are the invention of Robert Kirk. See his “Zombies vs. Materialists” (1974). Kirk’s more recent views on the subject are spelled out in *Raw Feeling* (1996), especially chap. 3. The philosopher most impressed by zombies is David Chalmers. Chalmers, in a much-discussed book, argues that zombies, though “nomologically impossible,” are logically possible, and so make consciousness deeply mysterious; see *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996), especially §II, “The Irreducibility of Consciousness”.

For an accessible account of the “brain in the gut” by a journalist, see Sandra Blakeslee’s “The Brain in the Gut” (1996). The live possibility that the autonomic nervous system satisfies functionalist criteria for the mental is eloquently defended in D. T. Ryder’s “Evaluating Theories of Consciousness Using the Autonomic Nervous System for Comparison” (1996).

الفصل الخامس

النظريات التأويلية في العقل: والمذهب الحذفي (الاستبعادي)

تُعَدُّ المقارباتُ إلى العقل التي عَرَضْنَا لها حتى الآن «واقعية» realist في طابعها. فجميعها تفترض أن العقولَ ومحتوياتها هي مظاهرٌ حقيقيةٌ للعالم تقف جنبًا إلى جنب مع الموائد والأحجار والإلكترونات. غير أن من الممكن اعتبار العقول بناءات constructs. أن تَعزُو أفكارًا إلى كائناتٍ فاعلة، وفقًا لهذا التصور، هو أشبه بأن تَعزُو ارتفاعًا وطولًا لمكان على سطح الأرض. على أنه من الخطأ بغير شك أن نتصور أن الارتفاعات والأطوال ضروبٌ من الكيانات، شأنها شأن الأنهار والوديان وسلاسل الجبال. إن طفلًا ينظر إلى كرة جغرافية ويظن خطَّ الاستواء مَلَمَحًا من ملامح سطح الأرض؛ إنما يخلط بين خصيصةٍ لجهازنا الوصفي وخصيصةٍ لكوكب الأرض.

قد يبدو صعبًا الاعتقادُ بأن أحدًا يمكن أن ينزلق إلى افتراض أن العقول تشبه المنظومات الإحداثية؛ فنحن، بعد كل شيء، نبدو على اتصالٍ وثيقٍ بعقولنا الخاصة، وهذا الاتصال لا يبدو من قبيل أننا نفرض على أنفسنا أي شيء يشبه منظومة الإحداثيات. علاوة على ذلك، وربما أهم من ذلك، أن من الصعب أن نرى كيف يمكن لأي نظرية كهذه أن تعمل. ولنفترض، للحظة، أن عَزُو حالاتٍ عقلية يشبه فرضَ منظومةِ إحداثيات على منطقةٍ من المكان. هذا الفرض هو شيءٌ نعمله، شيءٌ يعتمد بشكلٍ واضحٍ على امتلاكنا أفكارًا ومقاصدَ ومَدَى عريضًا من الحالات العقلية المحددة. ولكن هذا يَوْمِيٌّ إلى أن كل عقل سيعتمد في وجوده على عقلٍ مسبق. فإذا كان وجود عقلٍ من العقول يعتمد على إقحام ما يشبه منظومةَ إحداثيات، إذن فهذا العقل المسبق لا بد أنه، هو أيضًا، يعتمد في

وجوده على عقلٍ آخر. وهكذا نَتَأَدَّى إلى نكوصٍ (لا نهائي)^١ لعقولٍ يعتمد كل عقلٍ منها على وجودٍ مسبقٍ لعقلٍ ما متمايز عنه.

ولكن دعونا نضرب صفحاً، للحظة، عن هاجس النكوص هذا، وننظر بتفصيلٍ أكبر إلى محاولات صوغ ما سأطلق عليه أوصافاً «تأويلية» interpretive للعقل. وما إن نتبيّن مَبْلَغَ هذه الأوصاف حتى نكونَ في موضعٍ يتيح لنا تقييمَ خطورةِ النكوصِ المتصور. وَخُطَّتِي في ذلك أن ننظر إلى عمل فيلسوفين واسعي التأثير، هما دونالد ديفيدسون Donald Davidson ودانييل دينيت Daniel Dennett. وكلاهما يقدم تصوراً تأويلياً للعقل. وسوف نرى أن الأمورَ أَقْلُ وضوحاً مما قد يوحي به مخطّطي الاستقرارِ الآف الذكر لمشكلة النكوص.

ديفيدسون والمواقف القضية

يركز ديفيدسون حصرياً على ما يسميه الفلاسفةُ «المواقف القَضِيَّة» propositional attitudes؛ الاعتقادات، والرغبات، والآمال، والمخاوف، والمقاصد، وما شابه، ما دامت هذه تُعَدُّ حائِزَةً على «مُحتَوَى قَضَوِي» propositional content. لم يَقُلْ ديفيدسون شيئاً عن طبيعة الإحساس والخيال على سبيل المثال. ولأن عمل ديفيدسون قَدَّمَ الكثيرَ لتأسيس برنامج فلسفة العقل، فقد اعتنقَ بعضُ الفلاسفة وجهةَ الرأي القائلة بأن العقول يجب ألا تُفْهَمَ إلا على أنها كُومَةٌ من المواقف القضية. أما الجوانب الأخرى من العقلية البشرية، فإما أن تُعَدَّ قابلةً للتحليل في حدود المواقف القضية، وإما أن تُغْفَلَ. ورغم ذلك، فلا شيء من هذا يدخل في برنامج ديفيدسون. الحق، كما سأحاول أن أبين، أن ذلك البرنامج لا يمكن تصوّره في غياب مجموعةٍ من حالات العقل «اللاقضية».

لِنَدْعُ جانباً مثلَ هذه الاعتبارات ونستكشف وصفَ ديفيدسون للمواقف القضية بصيغته الخاصة. تأمل، كخطوةٍ أولى، التصوّر التقليدي لموقفٍ قَضَوِي. إن امتلاكك

^١ التراجع أو الارتداد أو النكوص اللانهائي infinite regress: خطأ في التفكير ينبغي اجتنابه، إما في سلسلة حُجج لها صيغة: «أ» تلزم عنها «ب»، «ب» تلزم عنها «ج»، «ج» تلزم عنها «د» ... وهكذا إلى غير نهاية، وإما في سلسلة تفسيرات لها صيغة: «أ» لأن «ب»، «ب» لأن «ج»، «ج» لأن «د» ... وهكذا إلى غير نهاية. (المترجم)

اعتقادًا، اعتقادًا بأن السماء ستمطر، مثلًا، عبارة عن اتخاذك نوعًا معينًا من الموقف — الاعتقاد أو القبول — تجاه قضية معينة، قضية أنها ستمطر. قد تُكنُّ نفس الموقف تجاه قضية محددة، حيث لديك فيه اعتقادًا مختلف، أو قد يكون لديك موقفٌ آخر تجاه نفس القضية؛ قد تعتقد، ترغب، تأمل، تخشى، أو (إذا كنتَ صانعَ مطر) تقصد، أنها ستمطر. لستُ أعرف طريقةً بسيطةً لتوصيف القضايا. على مستوىٍ حدسي، قد نفرِّق بين القضايا والجُمْل. هكذا يمكن القول عن الجمل التالية إنها تُعبِّر عن نفس القضية:

It is raining

Il pleut

Es regent

إنها تُمطر.

بهذا الاعتبار تُعدُّ القضايا «كيانات مجردة». وهي من هذه الزاوية تماثل الأعداد، كشيء متميز عن الأرقام، أي الرموز التي نستخدمها (مثل «خمس»، five, cinq, 5, V) لنُسَمِّي الأعداد. وقد ماهى الفلاسفة بين القضايا وتنويعٍ من الأشياء الدخيلة الأخرى، بما فيها مجموعات العوالم الممكنة^٢ والأوضاع الممكنة. ويذهب بعضُ الفلاسفة ممن يتحدثون عن المواقف القضائية، بما فيهم ديفيدسون، إلى أن الحديث عن القضايا يمكن إعادة صياغته واستبداله بحديث عن شيءٍ آخر. وفي غرضنا الحالي، يمكننا أن ندعَ فكرة القضية على مستوىٍ حدسي، فالقضية هي ما تُعبِّر عنه الجملة. (وكل مَنْ يُعدُّ القضايا كياناتٍ مجردة فمن حقنا عليه أن يصف لنا كيف للبشر أن يتفاعلوا مع مثل هذه الأشياء.)

^٢ العوالم الممكنة possible world: مفهوم منطقي بالأساس. وهو الفكرة المحورية للاستكشاف السيمانتي لما يُعرَّف بالمنطق الجهوي modal logic. ويُعبَّر العالم الممكن هنا وضعًا بكامله، أو هو عالم تكون فيه لكل قضية قيد البحث قيمة صدق truth-value محددة. فالقضية ق تكون قضيةً ضرورية إذا كانت صادقة في جميع العوالم الممكنة، وتكون ممكنة إذا كانت صادقة في بعض العوالم الممكنة، ومستحيلة إذا لم تكن صادقة في أي عالم ممكن. ورغم جدوى هذه الفكرة وفائدتها المؤكدة في استكشاف المنطق الجهوي، فهي على الصعيد الفلسفي مثار جدل كبير. وقد اختلفت الفلاسفة حولها اختلافًا شبيهًا باختلافهم حول الرياضيات؛ فمنهم مَنْ اتخذ إزاءها موقفًا أفلاطونيًا واقعيًا (الواقعية الجهورية modal realism)، ومنهم مَنْ اتخذ موقفًا بنائيًا constructivist زاعمًا أننا نبدعها ونخلقها، ومنهم مَنْ ذهب مذهبًا صوريًا formalist واعتبر فكرة العوالم الممكنة مجرد أداة نافعة في المنطق لا أكثر ولا أقل. (المترجم)

العَتامة السيمانتية (الدالية)

من الملامح الملحوظة للمواقف القضية دقُّتها وتحديدها. إن اعتقادك أن سقراط حكيم يختلف عن اعتقادك أن زوج زَنْتِيبي حكيم، على الرغم من أن سقراط هو زوج زَنْتِيبي. تَرثُ الاعتقاداتُ هذا الملامح — intensionality المفهومية (تُنْهَجَّى بحرف s)^٢ — من القضايا؛ فقضية أن سقراط حكيم تختلف عن قضية أن زوج زنتيبي حكيم. قد تعتقد أن سقراط حكيم، ولكن لأنك لم تسمع قط عن زنتيبي، فإنك لا يتسنى لك أن تعتقد أن زوج زنتيبي حكيم (أو حتى إن زوج زنتيبي غير حكيم). النقطة (التكنيكية بعض الشيء) هنا هي أن الاعتقاد وغيره من المواقف القضية تمتلك عَتامةً سيمانتية semantic opacity. إن القدرة على الاعتقاد تشتمل على القدرة على التفكير أفكارًا تختلف لا من حيث «ما» تمثله فحسب، بل أيضًا من حيث «كيف» تمثله.

يذهب ديفيدسون إلى أن أي وصف للاعتقاد يجب أن يحسب حسابًا للعَتامة السيمانتية. يعني ذلك أنه لا معنى لأن تَعزُو لكائن ما اعتقاداتٍ إلا إذا كان ثمة معنى لأن تفترض أن هذا الكائن المعنِّي لديه قدرةٌ على أن يُمثِّل الأوضاع بطرائق مختلفة. هل يمتلك كلبُ الجيران، سبوت، مثل هذه القدرة؟ هل يمكننا أن نفترض، ويكون لافتراضنا معنى، أن سبوت يُمثِّل سيده أو صحنَ طعامه بطرائق مختلفة؟ أو هل التمثيلات التي نميل إلى أن نعزوها لسبوت «شفافة سيمانتياً»، هل هي مجرد وسائل بسيطة للإشارة إلى العالم؟ مثل هذه الأسئلة تطرح مجموعة من المسائل التي علينا أن نضعها جانبًا في هذه اللحظة. سامضي قُدِّمًا وأسجِّل ببساطة أنه، وفقًا لديفيدسون، ثمة رابطة وثيقة بين القدرة على استخدام لغةٍ مكتملة الدعائم والقدرة على ما أسمىته تمثيل العالم بطرائق مختلفة. إذا كان ديفيدسون على صواب، إذن فليس قادرًا على التفكير سوى الكائنات القادرة على اللغة. ربما تجد هذه النتيجة غير سائغة. من المؤكد أن سبوت لديه اعتقادات! من المؤكد أن الكائن الإنساني الرضيع قبل-اللغوي^٣ يفكر! إذا كان هذا جوابك، فإن عليك إذن أن تُقيِّم بعناية مقارنة ديفيدسون إلى الموضوع، وتنظر أين تعتقد أنه حاد عن الصواب.

^٢ لاحظ الفارق الدقيق في الهجاء بين intension (مفهوم)، و intension (قصد). (المترجم)

^٤ prelinguistic.

التأويل الجذري: خلفيات

وفقاً لديفيدسون، ينبغي على أي فهم للاعتقادات أو الرغبات أو المقاصد أو أي موقفٍ قَضَوِيٍّ آخر أن يتضمن فهمًا لما هو لازم من أجل تأويل الكلام. تأملُ فيما قد يشتمل عليه فهمُك لما أقوله عندما أنطق جملةً ما. إذا كنا، أنت وأنا، مشتركين في لغةٍ واحدة، فإنك إذن تفقهُ قولِي تلقائياً ودون إعمالِ فكر. ورغم ذلك، فإن قدرتك على فهم ما أقول، كمقابلٍ لمجرد سماع عباراتي كأنماطٍ من الأصوات، كما قد يفعل الطفلُ الرضيع، تشتمل على قدرة معقدة، قدرة لا يتمتع بها أولئك الذين لا يألّفون لغتنا. بوسعنا أن ننظر إلى هذه القدرة على أنها امتلاكٌ تكنيك معين، مجموعة من المبادئ التي تتيح لك أن تُلحِقَ معنىً بكل عبارةٍ من عباراتي.

قبل أن أتقدم أكثر، عليّ أن أسجل أنني في حديثي عن «المعنى» هنا إنما أتحدث عما يمكن تسميته — لافتقار أي لفظ أفضل — «المعنى الحرفي» literal meaning. بوسعنا أن نميز المعنى الحرفي عن «المعنى عند المتحدث»^٥ speaker meaning. توضح التمييز حالة أنطق فيها: «النجيل بحاجةٍ إلى قص»، وأعني أنني أريدك أن تقص النجيل. إن المعنى الحرفي لعبارتي هو أن النجيل يحتاج إلى قص. إلا أنني إذ أنطق هذه الجملة إنما أعني لك أن تدرك — عن طريق فهمك للمعنى الحرفي للجملة — أنني أريدك أن تقص النجيل. أنت تفهم المعنى الحرفي لعبارتي عندما تفهم الجمل التي أنطقها. أما هل تفهم ما آمل أن أنجزه بنطقي لتلك الجمل، ما أرمي إليه، أو هل لديك استيعابٌ للمعنى «الأعمق»، إن كان، الذي أضمره في عقلي، فهذا أمرٌ مختلف.

^٥ ثمة تفرقة مهمة في فلسفة اللغة بين «معنى الكلمة، أو معنى الجملة» word meaning, or sentence meaning، وما يُسمّى «المعنى عند المتحدث» speaker's meaning أو مقصد المتحدث. وهي تفرقة تقع ضمن مبحث البراجماتيقا (التداولية) pragmatics في علم اللغة العام. في أمثل الأحوال، يكون ما أعنيه بالكلمة التي أستعملها هو بعينه ما تعنيه الكلمة، وما أقصد إليه بالجملة التي أستخدمها هو بعينه ما تقوله الجملة. غير أن ما أعنيه (مقصدي الاتصالي) متميزٌ من حيث المبدأ — وربما مختلفٌ عملياً — عن المعاني القياسية للعناصر اللغوية التي يقع عليها اختياري. والمثال الذي أورده المؤلف واضحٌ ودال. إن اختلاف مقصد المتحدث عن معنى الكلمة أو الجملة يحمل إمكان إساءة الفهم وإساءة التأويل. غير أن معظم الناس لديهم القدرة (باستخدام السيكلوجيا الشعبية والمفاتيح الموقفية) على استشفاف ما يعنيه المتحدث في حقيقة الأمر، حتى لو ابتعد ذلك عما قاله بالفعل. (المترجم)

دعنا نركز لحظةً على الجُمْل الإخبارية البسيطة. والجمل الإخبارية declarative («النجيل يحتاج إلى قَص») تفترق عن الجمل الاستفهامية interrogative («هل يحتاج النجيل إلى قَص؟») والجمل الطلبية أو الأمر imperative («قَصَّ النجيل»)، وما شابه. وقد جرى العرفُ طويلاً على أن الجمل الإخبارية هي الأساسية، على الأقل بمعنى أن فهمنا لأي جملة يعتمد على فهمنا لجذرها الإخباري. والآن تأملُ ماذا عساه أن يكون فهمُك لجملةٍ إخبارية، فهمُك لما تقوله مثلُ هذه الجملة. أحد الأجوبة الممكنة أنك تفهم ما تقوله جملةً ما إذا كنتَ تفهم «شروط صدق»^٦ truth-conditions هذه الجملة: ماذا يكون الحال إذا كانت الجملة صادقة (أو ماذا يكون الحال إذا كانت غير صادقة). يُقصد بفكرة شرط الصدق أن تُطابق ما أسميته أنفًا «المعنى الحرفي».

ما فائدة أيٍّ من هذا؟ حسنٌ، نحن نبحث عن توصيفٍ لما هو متضمَّن في فهمك لعبارتي. على أقل تقدير، يبدو هذا متضمَّنًا قدرتك على أن تربط شرطَ صدقٍ بالعبارات التي أنتجها. تتشكل هذه القدرة، وفقاً لديفيدسون، بواسطة امتلاكك «نظرية صدق» theory of truth — وهي ما سأطلق عليه «T-theory» (نظرية-د) — لهذه العبارات. ورغم التسمية، فإن نظرية-د ليست نظرية عن طبيعة الصدق. نظريات-د تقيض شروط صدقٍ للجُمْل التي ينطقها المتحدثُ أو قد ينطقها. وبمناغى عن تفسير الصدق، تفترض هذه النظريات مسبقاً فهماً أولياً لمفهوم الصدق. وعليه، فأنت في موضعٍ لأن تُطلق نظرية-د فقط إذا كنتَ تفهم بالفعل ما الذي يجعل الجُمْل صادقة (أو غير صادقة).

تتبع نظريات-د نموذج نظريات الصدق التي ابتكرها ألفرد تارسكي Alfred Tarski لـ «اللغات الصورية» formal languages من النوع الذي يطلقه المناطقة. إذا كنتَ قد درستَ المنطقَ أو برمجة الحاسوب فقد صادفتَ أمثلةً للغات الصورية. تُولدُ

^٦ تعني «سيمانطيقا شروط الصدق» truth-conditional semantics أن فهمنا لجملة معينة — س — هو أن نعرف الشروط التي في ظلها تكون س صادقة. فأننا إذ أفهم جملة «السماء تمطر»، فإنما أفهمها لأنني أعرف صنف الطقس الذي من شأنه أن يجعلها صادقة، وصنف الطقس الذي من شأنه أن يجعلها كاذبة، ولأنني لست قادراً فقط على تقديم وصفٍ مجرد لذلك الطقس المؤيد للجملة وذلك المفند لها، بل قادراً أيضاً على تمييز كل منهما حيث يحدث ويكون، وقادراً من ثم على أن أقرر أي قيم الصدق هو الذي تحمله «السماء تمطر» في أية مناسبة من المناسبات. (المترجم)

نظرية-د، عن طريق مجموعاتٍ متناهيةٍ من القواعد، جملة-د T-sentence لكل جملة في اللغة. لجم-د الصورة التالية:

س صادقة إذا وفقط إذا ص.

حيث س وصفٌ لجملة منطوقة (أو جملة يمكن أن تُنطق)، ص تُعبّر عن شروط صدق الجملة.

لعلك ترى مثل هذا الإجراء فجًا على نحو يدعو إلى اليأس. فانظر في الجملتين التاليتين:

جوكاستا تجري.

أم أوديب تجري.

إن «جوكاست» و«أم أوديب» مشتركان في المرجع،^٧ إذن هاتان الجملتان لهما نفس شروط الصدق، ولكن ليس لهما، رغم ذلك، نفس المعنى. كيف يمكننا إذن أن نأمل في استخدام نظرية تركز على شروط الصدق لتوضح ماذا نعمل عندما نُؤوّل — أي نفهم — معاني العبارات؟

إن الفجوة بين ما نعتبره عادةً معنى جملة ما وبين الشروط التي تحتها تكون الجملة صادقة؛ هذه الفجوة تضيق رغم ذلك عندما ندرك أن نظرية الصدق تُنتج شروط الصدق على نحوٍ منظم لكل جملة في لغةٍ من اللغات. تشمل اللغات الطبيعية عددًا لا نهائيًا من الجُمَل، ونظريات الصدق نهائية. وكنيجة لذلك، يتعين على نظرية الصدق أن تستخدم البنية التركيبية للغة. تُشَيّد الجمل من عناصر — كلمات — تظهر في جُمَلٍ أخرى. تعتمد شروط صدق (أو معاني) الجمل على هذه العناصر وترتيباتها. إذا كان ممكنًا أن تقدم نظرية صدق على طريقة تارسكي للغة طبيعية (وهو شرطٌ ثقيل)، فيجب على جمل-د التي تتضمنها هذه النظرية أن تعكس، أو على الأقل تُقارب، أحكام الناطقين الأصليين عن المعنى.

هذه الملاحظات المغزة ينبغي أن تغدو أكثر وضوحًا عندما ننظر إلى أمثلة من جمل-د. وسوف نكتشف أن جمل-د — الجمل التي تحدد شروط الصدق — لـ «جوكاستا تجري» ولـ «أم أوديب تجري» مختلفة. والدرس المستفاد هو: إن نظرية-د تعمل أكثر من مجرد ربط جملٍ بشروط صدق، وتعمل ذلك بطريقة تميّز الجمل التي تختلف في

^٧ يشيران (يحيلان) إلى نفس الشيء (co-referring). (المترجم)

المعنى غير أنها تصدق أو لا تصدق تحت نفس الظروف. هذه النتيجة يؤكدها متطلب أن نظريات-د تضم مجموعات متناهية من القواعد.

ما هي دلالة هذا الحديث عن «مجموعات متناهية من القواعد». إن اللغات الصورية التي يُطلقها المناطق، وكذلك اللغات الطبيعية، مثل الفرنسية والأوردو والإنجليزية، تحتوي على ما لا نهاية له من الجمل. غير أننا نحن مستخدمي هذه اللغات كائنات متناهية. يومئ هذا إلى أننا، أيًا ما كان مبلغ فهمنا للغة ما، فإن الأمر لا يمكن أن يرجع فحسب إلى أننا قد تعلمنا أن نربط معنى معينًا أو شرط صدق بكل جملة من الجمل، بل يبدو، بالأحرى، أننا نتعلم عناصر لغتنا مع مجموعة صغيرة نسبيًا من المبادئ لضم هذه العناصر في جمل ذات معنى. إن فهمك للكلمتين «نمر» و«يُغرد»، مع استيعابك لقواعد ضم هاتين الكلمتين، يُمكنك من فهم جملة «النمور تغرد»، رغم أنه من أبعد الاحتمالات أن تكون قد صادفت هذه الجملة من قبل.

ليست القواعد المعنية هنا قواعد تضمها أو تطبقها بوعي. إنها من هذه الوجهة تشبه القواعد التي تتعلمها عندما تتعلم لعبة ما عن طريق ممارسة هذه اللعبة. نحن نتعلم قواعد لعبة الداما ولعبة التكتكو بهذه الطريقة. ورغم أننا قد نتمكن من هاتين اللعبتين، فإن معظمنا سيجد عسرًا في أن يوضح القواعد التي تتبعها عندما نلعبهما. وبوسعك أن تدرك مبلغ تعقدهما بأن تحاول تخيل برمجة حاسوب لكي يلعب الداما أو التكتكو. إذ ذاك ستكون مضطرًا أن تصرّح بالقواعد تصريحًا تامًا.

الفكرة إذن هي أننا نستطيع أن نقدّم وصفًا لما يتضمنه فهمك لعباراتي إذا استطعنا أن نصرّح بمجموعة متناهية من القواعد التي تربط معنى أو قيمة صدق بكل جملة قد أفوه بها. من متضمنات مثل هذا الرأي أن فهم جملة واحدة في لغة ما يتطلب فهم اللغة كلها. إذا بدا لك هذا غير معقول فتأمل، ثمة شيء ملغز حول فكرة أن أحدًا استطاع فهم عبارتي «الطيور تغرد» و«النمور تهر»، ولكن لا يدري شيئًا عما تعنيه جملة «النمور تغرد».

تصوّر الكلمة من الكلمات نظيرة لقطعة شطرنج. أنت تفهم دلالة قطعة شطرنج — الرُخ مثلًا — إذا ما فهمت جميع التحركات التي يمكنها والتي لا يمكنها اجتراحها. وبالمثل، أن تفهم كلمة ما هو أن تفهم دورها في الجمل، إسهامها في معنى الجمل التي ترد فيها. فإذا كان فهم جملة واحدة يتطلب فهم الكلمات التي تُشيد هذه الجملة، وفهم

تلك الكلمات يتطلب فهم أدوارها في جميع الجمل، فإن فهم عناصر لغة من اللغات، إذن، يتضمن بالضرورة فهم اللغة كلها، اللغة المشيَّدة بتلك العناصر. ولكن مهلاً. من المؤكد أن بوسع امرئ أن يفهم الجملة الفرنسية «Il pleut» (إنها تمطر) دون أن يفهم بقية الجمل الفرنسية.

المسائل هنا دقيقة، وحلُّها على نحو وافي قد يأخذنا بعيداً عن موضوعنا. الفكرة، رغم ذلك، هي أنه إن كان بوسعك أن تفهم عبارة «Il pleut» دون أن تفهم بقية الجمل الفرنسية، فما ذلك إلا لثقتك أن هذه الجملة تحمل علاقة بجمل المتحدث الفعلية والممكنة تعكس العلاقة التي تحملها جملة «إنها تمطر» بجمل العربية.^٨ وتقوم ثقتك على معلومات إضافية تمتلكها تتعلق بالكائنات الإنسانية واستخدامها للغة. لاحظ، رغم ذلك، أنك قد تكون مخطئاً في هذه الحالة. فالشخص الذي ينطق «Il pleut» قد لا يكون متحدثاً بالفرنسية على الإطلاق، بل بلغة أخرى تحتوي على جملة تشبه الجملة الفرنسية صوتياً، ولكنها تعني شيئاً مختلفاً كلياً.

إحدى الطرق لتحليل المعلومات المتفرقة إلى عوامل، ومن ثم رؤية ما يتضمنه فهم الجمل، هو أن تتخيل أنك تقوم بمهمة ترجمة منطوقات (عبارات) متحدث ليس لديك بلغته أية معرفة، وكل ما هو متاح لك أن تعمل عليه هو منطوقات (عبارات) المتحدث، والسياق الذي تُنطق فيه، والسلوك غير اللغوي للمتحدث؛ إيماءاته واتجاه نظره وما شابه. ويمكننا القول إن أي وصف لما يشتمل عليه فهم أي شخص لأي عبارة يجب ألا يُهيب إلا بالصادر المتاحة لمثل هذا «المؤول الجذري» radical interpreter. وأن تمضي وراء ذلك هو أن تفترض شطراً مما نحن نحاول تفسيره. هذه، على أية حال، هي فكرة ديفيدسون.

نظريات د-T-theories

وفقاً لديفيدسون، عندما تفهم عبارة (منطوقة) معينة، فأنت تربط العبارة بشرط صدق. افترض أنك تفهم عبارة «Il pleut». إن فهمك يساوي إدراكك أن العبارة المنطوقة صادقة إذا كانت السماء تمطر، وكاذبة إذا كانت غير ذلك. وهذا ينعكس في «الجملة-د» T-sentence.

^٨ في النص الأصلي: تحملها جملة It's raining بجمل الإنجليزية. (المترجم)

«Il pleut» صادقة إذا وفقط إذا كانت تُمطر،

التي هي مثال من المخطط المعروض آنفاً:

س صادقة إذا وفقط إذا ص.

مرة ثانية، س هو وصفٌ لِجُمْلَةٍ منطوقة (أو عبارة ممكنة)، ص هو تعبيرٌ عن

شروط صدق س.

ويجب أن نميز اللغة المصوغ فيها جمل-د (لغتك)، عن اللغة التي تُؤوَّلها. يُطلق الفلاسفة على الأخيرة «اللغة الموضوع» object language، وعلى اللغة التي تستخدمها أنت المؤوَّل «ميتا لغة»^٩ (اللغة الشارحة) meta-language. فإذا كنتَ ناطقاً للإنجليزية، وتُؤوِّل عبارات ينتجها متحدثٌ فرنسي، فالإنجليزية هي اللغة الشارحة (الميتا لغة)، والفرنسية هي اللغة الموضوع. وإذا نحن تخيلنا مُجيبَكَ الفرنسي يُؤوِّلُكَ أنت، ففي هذه الحالة من التأويل ستكون الفرنسية هي اللغة الشارحة (الميتا لغة)، والإنجليزية هي اللغة الموضوع.

افترض الآن أن كلينا، أنت وأنا، ناطقان بالإنجليزية، وأنا أنطق جملة «إنها تمطر»، وأنت تفهم منطوقتي. فبأي معنى يلزمك أن تُؤوِّلني؟ إذا كنا مشتركين في لغة واحدة، وإذا كنا نعرف هذا، فإن فهمك لعباراتي سيساوي، على الإجمال، أخذك هذه العبارات بظاهر معناها. [بصفة عامة، ولكن ليس دائماً، قد أخطئ النطق أو أستخدم الكلمات استخداماً مختلفاً اختلافاً ضئيلاً عن استخدامك. فقد تكتشف مثلاً أنني في نطقي «إنها intolerant (قليلة التحمل)»، أعني أنها intolerable (لا تُحتمَل)]. في هذه الحالة، فإن اللغة الشارحة

^٩ تُستخدم كلمة «ميتا» meta اليونانية، وتعني «بعد» أو «وراء»، لتشير إلى «حديث عن حديث» أو «خطاب عن خطاب». من ذلك أن «الميتا أخلاق» metaethics هي خطاب حول الخطاب الأخلاقي، تتناوله بالنقد والتحليل، وتقيم الأسس التي يقوم عليها، و«الميتا تاريخ» هو خطاب جامع حول التاريخ يسبغ المعنى على سجله الغفل، ويضيف النظام على أحداثه المتناثرة. و«الميتا لغة» metalanguage هي لغة تتحدث عن لغة. ويُقال للغة التي هي موضوع الحديث «اللغة-الموضوع» object language. وقد كان ألفرد تارسكي (١٩٠١-١٩٨٣م) هو أول من وضع هذا التمييز بين اللغة والميتا لغة، حين كان بمعرض الحديث عن «المفارقات السيمانطيقية» الشهيرة، إذ خلص إلى أننا لكي نتناول الصدق والكذب في اللغة-الموضوع، يتحتم علينا أن نصعد درجة، إلى ميتا لغة، وهكذا في تراتب هرمي. وقد تعرّض مصطلح «ميتا لغة» مؤخراً لابتذال كثير، وأسيء استخدامه لكي ينسحب على أي خطاب يتناول أقوالاً أخرى (كالخطاب النقدي مثلاً)، وإن كان مصوغاً باللغة نفسها التي صيغت بها هذه الأقوال. (المترجم)

واللغة الموضوع تتطابقان. إذا كان الأمر كذلك، فإن شروط صدق جملة منطوقة يمكن تحديدها باستخدام الجملة نفسها. إذا كنت مثلاً تقدم نظرية-د بالإنجليزية لعباراتي التي أنتجها أنا الناطق مثلك بالإنجليزية، فقد تعبر عن شروط الصدق لعبارتي «النمور مخططة» باستخدام هذه العبارة ذاتها:

(د) «النمور مخططة» (التي ينطقها ج. هـ) صادقة إذا وفقط إذا كانت النمور مخططة.

في هذه الحالة، فإن نظريات-د ستتكون من جملة داخل علامتي تنصيص، تتبعها «صادقة إذا وفقط إذا» تتبعها الجملة نفسها «منزوعاً منها علامتا التنصيص».^{١٠}

لا تستنكف التفاهة الظاهرة لـ «د». فنظرية-د يجب أن تتضمن مصادر لتوليد كل جملة من اللغة التي تنطبق عليها. ومعرفتك شروط صدق جملة ما تتضمن أنك قد تمكنت (وإن يكن عن غير وعي ذاتي على الإطلاق) من نظرية تتضمن مبرهنة من الصورة «د»، جملة-د، لهذه الجملة. إلا أن مثل هذه النظرية تتضمن جمل-د كثيرة لا نهاية لها. أنت لا تفهم نطقي لجملة معينة إلا إذا كنت في موضع يجعلك تفهم نطقي جملاً كثيرة لا نهاية لها. وفقاً لهذه الوجهة من الرأي، فإن إدراكك معنى جملة ما لا يستلزم فقط إدراكك معاني جمل كثيرة، بل يستلزم أيضاً أن تفهم العلاقات المنهجية بين جمل من النوع الذي تحصره القواعد المستخدمة لتوليد جمل-د.

من نظريات-د إلى نظريات-ت

يذهب ديفيدسون إلى أنك لكي تؤوّل كلامي ينبغي أن تكون في وضع يتيح لك أن تربط معاني أو شروط صدق بعباراتي الفعلية والممكنة، وأن تعمل ذلك على نحو منهجي منظم. ولكن هذا في رأيه لا يتسنى إلا إذا كنت في نفس الوقت في وضع يتيح لك فك رموز مواقف القضية: اعتقاداتي، ورغباتي، ومقاصدي. فأنا ألفظ جملة ما بمقصد معين —

^{١٠} تُعد نظرية «نزع علامات التنصيص» disquotational view of truth صيغة من صيغ «نظرية الفائض اللفظي في الصدق» redundancy theory of truth، التي قال بها فريجه ورامزي، ومفادها أن عبارة «إنه من الحقيقة أن ق» ليست أكثر ولا أقل من ق وحدها. وبتعبير آخر، فإن «ق صادقة» لا تزيد شيئاً على ق. فالمحمول «صادقة» لا مفاد له، ولا يعبر عن مفهوم عميق أو تفسيري يستحق أن نُفرد له مبحثاً فلسفياً. وهذا هو سر تسمية النظرية بنظرية «الفائض اللفظي». (المترجم)

لِأُخْبِرَ، لِأُخَذَ، لِأُضْحِكَ، لِأُهْدَدَ — بسبب ما أعتقد، وما أرى أن الجملة تعنيه، وما أمل أن أنجزه بنطقي لها. تقدم نظرية التأويل theory of interpretation (ما سأطلق عليه «نظرية-ت» I-theory) وصفاً لكل هذه المواقف في آنٍ معاً. لكي تفهم كلامي، ينبغي أن تفهم ما أعتقد وما أَرغب فيه، وفهم اعتقاداتي ورغباتي يتطلب منك أن تفهم منطوقاتي (عباراتي).^{١١} فكيف يمكن أن نكسر هذه الحلقة؟^{١٢}

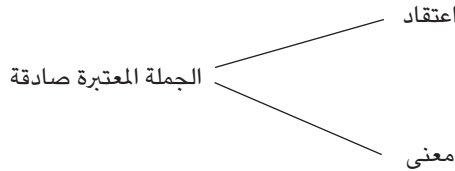
يوميّ ديفيدسون إلى أن التأويل يعتمد على موقفٍ أوليّ بـ «اعتبار الصدق» holding true يُطبّق على الجمل. (تعني الجمل، هنا وفيما سيأتي، الجمل المنطوقة في مناسباتٍ معينة، أو المنطوقات، أو المنطوقات الممكنة.) فأنت دون معرفة سابقة بلُغتي أو اعتقاداتي ورغباتي قد تؤكد أنني أعتبر جملةً معينة صادقة. وهذا ليس افتراضاً مسبقاً بأنك تعرف ما أعنيه بنطق هذه الجملة أو بما أعتقد. لهذا السبب، فإن اكتشافك أنني أعد جملةً ما صادقةً يمكن أن يشكل دليلاً مؤيداً لأي فرضية قد تغامر بأنها ما أعنيه وما أعتقد. سأعتبرها صادقة جملة «النمور مخططة» في حالة ما إذا كنت أعتقد أن النمور مخططة، وأخذ الجملة على أنها تعني أن (أو أنها صادقة إذا وفقط إذا كانت) النمور مخططة. في تأويل كلامي إذن أنت تبدأ بتخمينات عما أعتقد وما تعنيه منطوقاتي، وتضاهي هذه التخمينات بالجمل التي تعتبرني أعدّها صادقة.

تصوّر الجمل المتعبّرة صادقة على أنها كميات موجّهة vectors، نواتج قوتين؛ الاعتقادات والمعاني (شكل ٥-١). افترض مثلاً أنني أعتبرها صادقةً جملةً «فيثاغوراس

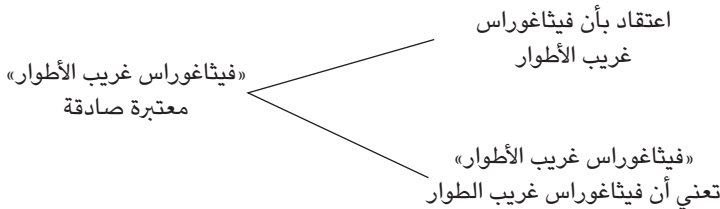
^{١١} من مترتبات مثل هذا الرأي (التي ألعنا إليها أنفاً) أنه: وحدها المخلوقات القادرة على النطق اللغوي يمكن أن يُنسب (يُعزى) لها مواقف قضوية؛ الفكر يتطلب النطق. (المؤلف)

^{١٢} يُطلق على هذه الحلقة أحياناً «الدائرة التأويلية» أو «الدائرة الهرمنيوطيقية» hermeneutical circle. فالأمر في مسألة الفهم بصفة عامة (فهم أي نص وأي شخص) ينطوي، للوهلة الأولى، على تناقض: لكي يفهم المرء ينبغي أن يفهم سلفاً! أن يكون لديه موقف، استباق، سياق. فكيف يمكن للنص أن يُفهم إذا كان الشرط اللازم لفهمه هو أن تكون على فهم أصلاً بما يتحدث عنه؟! الجواب أن فهمًا جزئياً، بطريقة ما وبعملية دياكتيكية، يُستخدم لفهم المزيد، تماماً مثل استخدام قطع من لغز الصور التركيبية لاكتشاف ما هو ناقص منها. من جهة، لا بد من توافر قدر معين من الفهم المسبق للموضوع، وإلا فلن يحدث تواصل على الإطلاق، ومن جهة أخرى، ينبغي لهذا الفهم المسبق أن يتغير أو يتعدل في عملية الفهم. (للمزيد عن الدائرة التأويلية، انظر كتابنا «مدخل إلى الهرمنيوطيقا»، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٣٥-٣٧، وص ٦٧-٦٨). (المترجم)

غريب الأطوار». إنني أفعل ذلك بسبب ما أعتقد (بين أشياء أخرى أن فيثاغوراس غريب الأطوار) وما آخذ جملة «فيثاغوراس غريب الأطوار» على أنها تعنيه (أي: إن فيثاغوراس غريب الأطوار) (انظر شكل ٥-٢).



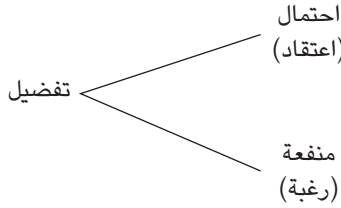
شكل ٥-١



شكل ٥-٢

مع احترامنا لبعض المنظرين، فإن هذا لا يتضمن أنه إذا كان عليك أن تؤوّلني فإن عليّ أن أكون صادقًا. فقد تكتشف، مثلًا، أنني لكل جملة، ق، بعامةٍ أعتبر لا-ق صادقة عندما أنطق ق. من المفيد في هذا الصدد أن نفرق فكرة «التصديق» assent على الجُمْل عند كواين عن موقف اعتبار الصدق، فإن بوسعنا أن نصدق، ونحن نصدق بالفعل، على ما لا نعتبره صادقًا. وما دام لديك طريقةٌ لاكتشاف أي الجُمْل أنا أعتبرها صادقة، فإن لديك طريقة لاختبار فرضيات حول ما تعنيه منطوقاتي (عباراتي)، باتصال مع ما أعتقدده. (إذا كان هذا يصدّمك كمهمةٍ مستحيلة، ففكّر في الأحاجي التي فيها يُطلَب منك أن تستجوب أشخاصًا يدلّون بمعلومات، بعضهم يقول الحقيقة والبعض كذابون مزمنون، كيما تكتشف جوابًا عن سؤال ما.)

يقدم التكنيك التأويلي المتصور على استبصارٍ تقدمه نظريةُ القرار decision theory. تقدم نظريةُ القرار وصفًا صوريًا للاختيار أو التفضيل في حدود الاحتمالات والمنافع. والفكرةُ المرشدةُ هي أن تفضيل فاعلٍ ما لِمَسَارٍ من الفعل على مَسَارٍ منافسٍ أو أكثر يعتمد على رغبة «الفاعل» النسبية في نتائج الأفعال والاحتمالات التي يربطها «الفاعل» بهذه النتائج (انظر شكل ٣-٥).



شكل ٣-٥

عليك أن تختار بين الذهاب إلى السينما أو أخذ نزهة مشيًا على الأقدام. قد يكون لنتائج هذين الاختيارين قيمٌ أو منافع مختلفة لك، وقد تتأثر هذه القيم أو المنافع بظروفٍ ممكنةٍ شتى. فقد يكون المشي ممتعًا لك أكثر من السينما، مثلًا، ولكن ليس إذا كانت السماء تمطر. وستحدد تفضيلك الإجمالي المنافع أو المرغوبة النسبية للنتائج مقدرةً باحتماليتها. فإذا كان احتمال المطر ضئيلًا فأنت تختار المشي، وإلا فأنت تختار السينما. يمكن التعبير عن الاحتمالات والمنافع بالأرقام، ويمكن إعطاء نظرية القرار توصيفًا صوريًا دقيقًا. من متربات النظرية أنه من الممكن، بإعطاء تفضيلات الفاعل لمختلف مسارات الفعل، أن نستمد تحصيلًا فريدًا من الاحتمالات والمنافع بالنسبة للفاعل. وهذا يُبين أن نظرية القرار نظريةٌ إمبيريقيةٌ قويمه: نحن نفترض احتمالاتٍ ومنافع — اعتقادات ورغبات — ونختبر فرضيتنا بتسجيل تفضيلات الفاعلين.

المظهر مُضللٌ. فقد يُظن أن نظرية القرار تقدم إطارًا يمكن أن نرسم داخله ملامح بنيوية مهمة لصناعة القرار البشرية. وهي في هذا الجانب تشبه المنظومات الإحداثية أو أنظمة القياس المألوفة، والتي لديّ المزيد لأقولُه عنها حالًا. وسأكتفي الآن بتسجيل أنه وفقًا لرأي ديفيدسون فإن نظرية التأويل — نظرية-ت — تشتمل على مُكوّنين:

(١) نظرية صدق على طريقة تارسكي، نظرية-د. (٢) نظرية قرار. والبَيِّنَة (الدليل) بالنسبة لنظرية التأويل تتكون من مواقف الفاعلين تجاه الجُمْل المنطوقة، ولا سيما موقف اعتبار الصدق. وبالضبط مثلما أنه في حالة نظرية القرار التقليدية تؤخذ اعتقادات الفاعلين ورغباتهم (مُؤَوَّلَة كاحتمالات ومنافع) كمحدّدات لتفضيلاتهم، فإنه في نظرية التأويل تؤخذ اعتقادات الفاعلين ورغباتهم ومعانيهم (شروط الصدق المرتبطة بالجمل) كمحدّدات لأي الجمل يعتبرها صادقة هؤلاء الفاعلون. فأنت في تأويلك لي إنما تقدم في حقيقة الأمر نظريةً تعزو لي عالمًا من الاعتقادات والرغبات والمعاني، وتضبطها جملٌ تَرى أنني أعتبرها صادقة.

الإحسان وعدم التحديد

تُقَيِّضُ نظرية-ت التي تُنَشِّئُها محتويات أو «مضمونات» لمنطوقاتي ولمواقفي القضائية في نفس الوقت. بوسعك أن تواجه المنطوقات الظاهرة الشذوذ بأن تفترض أنك على خطأ حول ما أعنيه، أو أن لديّ رغبة في أن أخدعك، مثلًا، أو أنني أتهكم، أو بأن تفترض أنني أضمر اعتقادًا خاطئًا. قد يُوجِي هذا بأنه ليس على النظرية-ت أن تستجيب إلا لمطلب الاتساق. إذا كانت نظريتك تُفْضِي إلى تنبؤ غير معقول بما اعتبره صادقًا، فإن لك الحرية في أن تعدّل النظرية — بتغيير ما تُعَدُّني أعتقده أو أعنيه — لكي يَسْتَوِي لك تنبؤ أكثر قبولًا.

تخيّل أنك تأخذني في جولة سياحية بلندن، وأنا ندخل وسط المدينة، وأنا أسجل ملاحظتي: «إنه من المدهش أن أرى كل هذا العدد من الناس يرتدون bowling hats (قبعات البولنج)». ^{١٢} وأنت تتحير لحظة: قبعات البولنج؟ ثم تدرك أنني عنيت أنه من الغريب أن ترى كل هذا العدد من الناس يرتدون البولر ^{١٤} bowler. إنك بفعلك هذا تنخرط في شيء من التأويل الجذري radical interpretation. إن لديك بَيِّنَة على أنني أعتبرها صادقة جملة «إن من المدهش أن أرى كل هذا العدد من الناس يرتدون قبعة البولنج». فماذا تُراني أعني؟ حسن، أحد الاحتمالات أنني أعتقد أننا محاطون بناس

^{١٢} البولنج bowling: لعبة بالكرات الخشبية. (المترجم)

^{١٤} قبعة مستديرة سوداء. (المترجم)

يرتدون قبعات البولنج وأخذ تعبيرة «قبعات البولنج» بمعنى قبعات البولنج. احتمالاً آخر هو أنني عنيتُ بـ «قبعات البولنج» ما تعنيه أنت بالبولرز، وأنني (في الحقيقة) أعتقد أننا محاطون بناسٍ ترتدي البولرز. كلتا الفرضيتين متسقة مع بَيْنَتِكَ، فهل معنى ذلك أن كلتا الفرضيتين متساويتان في الكفاءة؟

ديفيدسون لا يعتقد ذلك. فعمليات عَزو موقف قضوي يحكمها مبدأ الإحسان^{١٥} principle of charity: إن عليك أن تَعَدَّنِي على صوابٍ في معظم الأشياء.

^{١٥} يذهب عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع، من بينهم كواين وكميل وديفيدسون، إلى أننا لا يمكننا أن نفهم الآخرين أو نترجمهم ما لم يكونوا متفقين معنا إلى حد كبير حول ما هو حق أو ما هو مقبول أو مُبَرَّر ... إلخ. وتُعد أطروحة ديفيدسون هي أشهر هذه الأطروحات وأكثرها تفصيلاً. يهيب بنا ديفيدسون أن نتخذ «مبدأ الإحسان» إذا شئنا أن نترجم أو نؤول أو نفهم ثقافة مغايرة لنا حديثة الاكتشاف، أو إذا شئنا أن نفهم أي شخص آخر لا عهد لنا به. وبغض الطرف لحظة عن الصياغات التفصيلية، يشير علينا المبدأ أن نؤول الآخرين بطريقة تجعل أكبر قدر ممكن من اعتقاداتهم صحيحاً. ليس مبدأ الإحسان مبدأً فلسفياً فحسب، وإنما يُعد مبدأً ميثودولوجياً مهماً في الأنثروبولوجيا المقارنة وعلم النفس الثقافي. وكما أوضح كمبل:

«فقد تبين أن العلامة الرئيسية التي تدل عالم الأنثروبولوجيا على تحقق التواصل هي التماثل بين استجابة الآخر للمنبه وبين الاستجابة التي كان الأنثروبولوجي نفسه حَرِيّاً أن يأتيها. كما تبين أن عدم اتفاق الاستجابتين هو دليلٌ على فشل التواصل.»

تكمن المشكلة الأساسية التي يتعين على «التأويل الجذري» radical interpretation أن يتناولها، في أن المرء لا يستطيع أن يُضفي معاني على منطوقات المتحدث دون أن يعرف اعتقاداته، ولا يستطيع في الوقت نفسه أن يحدد اعتقادات المتحدث دون أن يعرف ما تعنيه أقواله! تلك معضلة تأويلية، فيما يبدو، ما دمنا مطالبين بتقديم نظرية عن الاعتقاد ونظرية عن المعنى في آن معاً. يطرح ديفيدسون «مبدأ الإحسان» (الحسنى) principle of charity كحلٍّ ممكن لهذه المعضلة. ووفقاً لهذا المبدأ، فنحن نبدأ بافتراض أن اعتقادات المتحدث (على الأقل في الحالات البسيطة والأساسية) مماثلة لاعتقاداتنا إلى حد كبير، وأنها بالتالي صحيحة إلى حد كبير. عندئذٍ يمكننا أن نستخدم اعتقاداتنا نفسها كدليلٍ مرشدٍ إلى اعتقادات المتحدث. ثم بافتراض أن بإمكاننا تحديد العبارات الإخبارية البسيطة لدى المتحدث يمكننا، من خلال الصلة بين الاعتقاد والمعنى، أن نستخدم اعتقاداتنا كدليلٍ مرشدٍ إلى معاني منطوقات المتحدث. هكذا تستوي لدينا نظريةً مبدئيةً في الاعتقاد ونظريةً مبدئيةً في المعنى. وما إن نصل إلى تحديد مبدئي لمعاني عددٍ كبيرٍ من المنطوقات حتى يكون بمكنتنا اختبارها في ضوء السلوك الجديد الذي يبدر من المتحدث، ونعدّل هذه المعاني وفقاً لما يجِدُّ من سلوك. وفي ضوء المعاني التي نحصلُها بشكل متزايد

فإذا كنتَ تحاول أن تكتشف ما أعتقده وما تعنيه منطوقاتي، فإنك لا تملك إلا أن تفترض أن اعتقاداتي صادقة إلى حد كبير. وبدون هذا الافتراض ستكون كل نظرية-ت متسقة متساوية في الجودة مع أي نظرية-ت. إن على نظرية-ت، إذن، أن تجعل صدق اعتقاداتي أقرب ما يكون إلى الكمال في نفس الوقت الذي تُسبِغ فيه معنىً على منطوقاتي.

في الحالة الراهنة، يعني هذا أنك ستؤوّل كلامي عن «قبعات البولنج» على أنه كلام عن قبعات البولر. أن تفعل غير ذلك، أن تتخيل مثلاً أنني أعني بـ «قبعات البولنج» ما تعنيه أنت بالضبط بهذا الحد، سيضطررك أن تفترض أنني كنتُ أضمر مجموعةً من الاعتقادات الخاطئة، بما فيها الاعتقاد بأن قبعات البولر تُرتدى لِلْعَب البولنج. يقتضيك الإحسانُ أن تُكَيّف نظريتك التأويلية بطريقة تجعل اعتقاداتي أقرب شيءٍ إلى الصدق.

لعل القراء الأذكياء قد خمنوا أنه، حتى بافتراض مبدأ الإحسان، ليس ثمة ضامن أن هناك نظرية تأويل وحيدة لأي متحدّث. إن بالإمكان أن يكون ثمة نظريات تأويل شديدة التباعد لِمُتحدّثٍ معين، ومتوافقة مع كل بَيِّنَةٍ فعليةٍ أو ممكنة. افترض أنك أنت ورفيقاً لك تُشَيِّدان، كل بمَعزِلٍ عن الآخر، نظريتي تأويلٍ لي. كلتا النظريتين تطابق البيّنة التي لدى كلّ منكما، أو التي يمكن أن تكون لديه، وكلتاها مُمَكِّنك من أن تُضفي معنىً على منطوقاتي، وأن تتحدث معي في موضوعات لا نهاية لها. وعند مقارنة الملاحظات، رغم ذلك، تكتشف أن النظريتين تُقَيِّضان، بشكلٍ منظّم، معاني لمنطوقاتي! وفي الحالة القصوى أنت تؤوّل نطقي لجملة معينة على أنها تعني «النمور لها خطوط»، ورفيقك يؤوّل نفس العبارة على أنها تعني «النمور ليس لها خطوط». أين مَكَمَن الخطأ هنا؟ أيُّكما على صواب، إن كان أحدُكما على صواب؟ وكيف لك أن تُقرّر هذا؟

يمكننا أن نختبر الاعتقادات المبدئية التي أسبغناها على المتحدث حين طبقنا عليه مبدأ الإحسان، ونعدلها أيضاً إذا لزم الأمر. وهذا بدوره يتيح لنا مزيداً من تعديل المعاني، ثم مزيداً من تعديل الاعتقادات. وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى نوع من «التوازن» equilibrium. هكذا نعدل المعاني في ضوء الاعتقادات، ونعدل الاعتقادات في ضوء المعاني، إلى أن نصل إلى نظرية شاملة في سلوك المتحدث تجمع كلاً من نظرية المعنى ونظرية الاعتقاد في نظرية واحدة في التأويل. وصفوة القول في «مبدأ الإحسان» هو أن الترجمة أو التأويل الناجح لا يكشف فحسب عن قدرٍ كبيرٍ من الاتفاق في أغلب الأحيان، بل إن قدرًا كبيراً من الاتفاق هو شرطٌ مسبقٌ لكل ترجمة أو تأويل ناجح! (المترجم)

ها نحن وجَّهًا لوجهٍ مع المذهب المُشَهَّر الخاص بعدم التحديد في التأويل indeterminacy of interpretation. لقد حاجَّ كواين Quine، وهو سلف ديفيدسون في هذه الموضوعات، بأن كل عبارة منطوقة فهي قابلة لتأويلاتٍ، أو «ترجمات»، لا نهاية لها، وافية تمامًا ولكنها غير متوافقة إحداها مع الأخرى. (في عرضي لكواين سأحدث، مثلما يفعل، لا عن تأويلات interpretations، بل عن ترجمات translations. ورغم أهمية التمييز بين اللفظتين، فهو لا تأثير له في النقطة الحالية.) هذه الترجمات يمكن أن تكون متوافقة مع كل ما يقوله المتحدث أو يود أن يقوله. قد تظن أن هذا يعني أنه سيكون صعبًا أو مستحيلًا علينا أن نقول أي ترجمة من ترجمتين متنافستين هي الصحيحة. ولكن فكرة كواين أشد صدمًا، كل ما هنالك فيما يعنيه المتحدث يُفصَح عنه في الترجمة التي تلائم كل شيء يقوله المتحدث أو يود أن يقوله. وإمكان ترجمات منافسة ولكن وافية بنفس القدر تثبت أنه ليس ثمة «حقيقة واقعة» أخرى فيما يتعلق بما يعنيه المتحدثون. يُفَرَّق كواين ما يسميه «عدم التحديد في المعنى» indeterminacy of meaning عن ذلك النوع من «التحديد الناقص» underdetermination الذي نقابله في تقييم النظريات العلمية. إن من الجائز لنظريتين علميتين أن تلتأما جميع الأدلة (حقًا جميع الأدلة التي يمكننا تخيلها)، ومع ذلك، فقد تكون إحداها هي الصحيحة والأخرى غير ذلك. في مجال العلم تُوهَم النظريات بأنها تحصر واقعًا مستقلًا. ولكن عندما نأتي إلى المعاني، في رأي كواين، فليس ثمة واقع مستقل، ليس ثمة واقع وراء ميول المتحدثين المحصورة في الترجمات المنهجية لمنطوقاتهم. ليس يعني ذلك أن هذه الترجمات لا يمكن أن تكون خاطئة، فعَلَى العكس، قد تفشل بعضُ الترجمات في أن تنسجم مع الملاحظات، الفعلية والممكنة، الخاصة بالسلوك الكلامي للفاعلين. غير أن كل ترجمة تتمشى فعلاً مع هذه الملاحظات يحق لها على السواء أن تدعي أنها تقبض على المعنى عند المتحدثين. يتفق ديفيدسون مع كواين في أن هذه الضروب من عدم التحديد هي أمرٌ محتوم. إلا أنه يختلف عن كواين في أنه (أي ديفيدسون) يشير بأن عدم التحديدات التي تظهر في نظريات-ت لا خطر منها على الإطلاق. فلو أن نظريتي-ت متساويتين في ضوء مبدأ الإحسان كانتا متسقتين مع جميع تفضيلات فاعلٍ ما، فإنهما «تدوينان مختلفان» لنفس الشيء لا أكثر. الوضع هنا يشبه الوضع الذي تُقاس فيه الحرارة بالفهرنهايت أو بالدرجة المئوية. فأنا أقول إن الماء يتجمد عند ٣٢ درجة فهرنهايت، وأنت تذهب إلى أنها تتجمد عند صفر مئوية. أي التقديرين هو الصحيح؟ هذا السؤال يفترض ما هو خطأ، أي يفترض

أن ثمة ملمحاً ما محدداً للعالم يختلف في شأنه هذان التقييمان. وإنما وجه الأمر أنهما، ببساطة، طريقتان لحصر نفس الحقيقة. في هذا الجانب يجب أن نفرّق تصورَ ديفيدسون للتأويل الجذري عن تصور كواين للترجمة الجذرية. فالترجمة الجذرية تترك المجال مفتوحاً لمزيد من عدم التحديدات الأساسية البعيدة المدى. إن أسباب ذلك أسبابٌ تكنيكية لا داعيَ لأن تشغلنا هنا؛ فهدفنا هو أن نكتسب حسّاً بتصور ديفيدسون الخاص عن العقل.

المؤول الكلي العلم

قلنا إن مبدأ الإحسان يفرض علينا أن نعزو اعتقادات للفاعلين، بحيث نجعل صدق هذه الاعتقادات أقرب إلى الكمال. يعني هذا في الممارسة أن نعزو لي اعتقادات بحيث تتبدى لك أقرب شيء إلى الصدق، فتجعل اعتقاداتي متسقة مع اعتقاداتك قدر المستطاع. غير أننا الآن نواجه صعوبة ظاهرة؛ ثمة فارق واضح وهام بين ما هو حق وما يعتقد أي فاعل مُتناهٍ أنه حق. افترض أن كثيراً من اعتقاداتك، أو معظمها، خاطئة، إن تأويلك الإحساني، إذ ذاك، لكثير من اعتقاداتي سيجعل اعتقاداتي بدورها خاطئة.

إلا أن ديفيدسون يُحاجُّ بأن هذه الطريقة في تصور المسألة تُغفل ملمحاً مهماً لمبدأ الإحسان. خذ اعتقاداتك مثلاً، إن اعتقاداتك التي لديك بالفعل هي تلك الاعتقادات التي يحق أن يعزوها لك مؤولٌ عرف عنك كل ما يجب أن يُعرف عنك وعن ظروفك، مؤولٌ يضع يده على كل بيّنة، «مؤولٌ كُلي العلم» omniscient interpreter.

يعني ذلك بالضبط أن تقول إن اعتقاداتك يجب في الحقيقة أن تكون صادقة غاية الصدق. وإذا كانت اعتقاداتك صادقة للغاية بالضرورة، فلا يمكن إذن أن يكون ثمة فرق عميق بين عزوك اعتقاداتٍ لي بهذه الطريقة متسقة للغاية مع اعتقاداتك، وعزوك لي اعتقاداتٍ بطريقة تجعل عزوك يقرب الحقيقة إلى الكمال.

هل يمكن أن يكون هذا صحيحاً؟ ربما ما دمنا نأخذ مأخذ الجد منظورَ ديفيدسون إلى عزو الاعتقاد. إن موضوع اعتقادٍ ما — ذلك الذي يكون الاعتقادُ اعتقاداً عنه — تحدّدُه، جزئياً، علته، فيما يفترض ديفيدسون. فاعتقادك عن الشجرة يتعلق بشجرة معينة لأنه يتسبب عن تلك الشجرة. نحن إذن نعزو اعتقادات، جزئياً، بالإحالة إلى عللها. قد نكون بالطبع على خطأ في ذلك، قد نسيء عزو اعتقادات، ولكن لا يمكن أن تكون اعتقاداتُ مَنْ يُعزو خاطئة في معظمها. إنها تتعلق بعللها بمعزل تام عن مأخذ أي شخص، بما في

ذلك المعتقد، لما تكونه هذه العِلل.^{١٦} وهذه طريقة أكثر ابتذالاً للقول بأن الاعتقادات التي تملكها أنت — مَنْ يَعَزُو — هي تلك الحَرِيَّةُ بأن يعزوها لك مُؤَوِّلُ كُيِّ الْعِلْمِ.

هل يُعَقِّلُ أَنْ تتخيل أن الاعتقادات تتعلق بِعِلَلِهَا؟ إن بإمكان ضربةٍ على الرأس، بالتأكيد، أن تؤدي بي إلى الاعتقاد بأن نابليون مات في المعركة. وعِلَّةُ هذا الاعتقاد هي ضربة على الرأس، إلا أن اعتقادي لا يتعلق بالضربة، بل بنابليون.

غير أنه في القلب من فكرة ديفيدسون أن الاعتقادات، شأنها شأن المعاني، لا يمكن أن تُعَزَى فُرَادَى، فأنت إذ تعزو لي اعتقاداً معيناً إنما تعزو ضمناً عالماً من الاعتقادات الأخرى، تلك الاعتقادات التي تنطوي عليها نظرية-ت التي تستدعيها. وإنما هذا الصرح الكلي هو الذي يجب أن يفي بـ «الإحسان»، وبمطلب أن تكون موضوعات الاعتقاد محددةً بِعِلَلِهَا. وبوسع نظرية التأويل الصحيحة أن تستوعب الاعتقاد الخاطئ إزاء خلفية من الاعتقاد الموفور الصحة. وبالإحاطة بجميع الأشياء، إذن، فإن نظرية تأويل تصورني (على أساس ما أقوله وأفعله) على أنني اكتسبتُ اعتقاداً عن نابليون نتيجةً لضربةٍ على الرأس، يمكن بسهولة أن تكون أكثر إحساناً من نظرية تعزو اعتقاداً عن ضربةٍ على الرأس.

التأويل والقياس

تأمل ما هو متضمن في تفسير ظاهرة أو حقلٍ من الظواهر. يتخذ التفسيرُ أشكالاً كثيرة، يُوْهِمُ التفسيرُ بأنه يوضح، أو يُضفي معنىً على، أو يُسهِّلُ فهمنا لشيءٍ ما نأمل أن نفهمه. أحد الأصناف المألوفة للتفسير هو التفكيك decomposition، فنحن نصل إلى فهم الكيانات المركبة بأن نرى كيف تتلاءم أجزاؤها معاً وتتبادل التأثير. فأنت تصل إلى فهم الحرارة بأن تدرك أن تسخين شيءٍ ما يثير جزيئاته المكوِّنة، وهذه الإثارة تنتقل إلى الجزيئات المجاورة، من الرمل الساخن على الشاطئ إلى أخمصي قدميك. وأنت تفهم عملَ ساعةٍ، أو آلةٍ تَغْلَفُ قضبانَ الحلوى، أو جبهة باردة، أو السيولة، بأن تكتشف الآلية المسؤولة عن سلوك الساعات، والآلات المغلفة للحلوى، أو الجباه الباردة، والمواد السائلة.

^{١٦} هذه الطريقة في وضع المسألة مضللةٌ بعض الشيء. فكل اعتقاد له عِلْلٌ لا نهاية لها، وتعتمد عِلَّةُ اعتقادٍ ما، العلة التي تحدد محتواه، على أية علة تلك التي تبرز للمؤوِّل أو الجديرة بأن تبرز. وهذا من الأسباب التي تجعل المؤوِّل في نظرية ديفيدسون محورياً لا يمكن استبعاده. (المؤلف)

في هذه الحالات أنت تصل إلى فهم الآلية برؤية كيف تعمل، وكيف تتفاعل أجزاؤها أحدها مع الآخر، ومع الأشياء المحيطة، لكي تُنتج نوعاً معيناً من النتائج. مثل هذا التفسير الميكانيكي شائع في العلوم وفي الهندسة والطب وفي الحياة العملية.

ثمة صنف آخر من التفسير، صنف محبب كثيراً في علم النفس وفلسفة العقل، وهو التفسير الوظيفي. حين أقدم تفسيراً وظيفياً فأنا أغض الطرف عن التفاصيل الفيزيائية لميكانيزم ما، وأرى إليه حصرياً في حدود الأدوار العلية لمكوناته. بوسعنا أن نصف عمل آلة بخارية، أو حاسوب، أو القناة الهضمية لكائن بشري، دون أن نعبأ بـ «التنفيذ الفيزيائي» أو «التحقيق» الخاص بهذه الأشياء.

وهناك طريقة مختلفة جداً لفهم قطاع من الأشياء، هي أن نبكر وصفاً واضحاً لبنية هذا القطاع. يمكن تحقيق ذلك بأن نُعْثِي على هذا القطاع بقطاع آخر مفهومه بنيتُه مقدماً فهماً جيداً. إننا نستخدم الياردات المدرجة والموازين العامة وموازين الحرارة في وصف أطوال الأشياء وأوزانها وحرارتها. وبالمثل، نحن نفهم تخطيط سطح كوكبنا بأن نفرض عليه بنية إحدائية. وما إن نضع هذه المنظومة من الإحداثيات في موضعها فإنها تُمَكِّننا من أن نحدد المناطق والمسافات والمواقع النسبية للأشياء والوقائع على سطح الكوكب. وَتَمَكِّننا أيضاً من أن نقدم ضروباً معينة من التنبؤ. فإذا كنت تعلم سرعة شيء معين يتحرك عبر سطح الأرض، وتعلم موقعه في وقت معين، فإن بوسعك أن تتنبأ بموقعه في وقتٍ مستقبلي ما. وإذا كنت تعرف موقع شيء معين وبُعده واتجاهه بالنسبة لشيءٍ آخر، فإن بوسعك أن تحدد موقع هذا الشيء الثاني.

تمثل المنظومات الإحداثية co-ordinate systems حالة خاصة من حالات القياس؛ تطبيق قطاع الأعداد على قطاع الأشياء أو الخواص. عندما نصف شيئاً ما بأن طوله ١٢ قدماً، وأنه يزن ١١٠ أرطال، فأية ملامح لهذا الشيء تُطابق هذه الأعداد؟ هذا السؤال مُضَلَّل. فالأشياء الفيزيائية المعتادة في الظروف المعتادة تُظهِر بنيةً مستديمةً نسبياً، تُسَلِّمُ نَفْسَهَا للوصف من خلال منظومات من الأعداد مفهومه جيداً. إن بنية هذه المنظومات الوصفية، أي العلاقات فيما بين عناصرها، هي أمرٌ حاسم. وإن العناصر المعينة التي تُشَيِّدها هي في أحد جوانبها اعتسافية^{١٧} (arbitrary)؛ ذلك أن بوسعنا أن نُعَبِّرَ عن الأوزان

^{١٧} تَحَكُّمِيَّةٌ / اعتباطية. (المترجم)

بالأرطال أو بالكيلوجرامات، وعن الأطوال بالأقدام أو بالأمتار. المهم أن تُظهر الأعداد التي نختارها، والمبادئ التي تحكم تضامها، بنية ملائمة.

تأمل مرة ثانية استخدام منظومة إحداثية في رسم خريطة سطح الأرض. إن اختيارك للمنظومة هو أمرٌ تعسفي جزئياً. فقد نستخدم إسقاطاً مركاتورياً، مثلاً، أو إسقاطاً كروياً. لاحظ أن إقليماً جغرافياً يظهر بإسقاطٍ مركاتوري يمكن أن يبدو مختلفاً جداً عما يكونه نفس الإقليم إذ يُمثَّل في إسقاطٍ كروي. أذكرُ أنني كنتُ وأنا طفلٌ محيراً بالفارق الظاهر في الحجم النسبي لجرينلند على الكرة الأرضية في واجهة فصلي الدراسي بالسنة الرابعة، وعلى الخريطة الكبيرة على الحائط أعلى السبورة. كانت جرينلند على الأولى تبدو بالكاد أكبر قليلاً من تكساس، وعلى الثانية تبدو تقريباً في كبر أمريكا الشمالية كلها. وكنتُ أتساءل ما حجم جرينلند حقاً؛ فالخريطتان لا يمكن أن تصدقا معاً. (كان تفسير معلّمي أن خريطة الحائط أكبر من الكرة الأرضية.) ولكنّ بالطبع كانت كلتا الخريطتين صحيحة، وكان خطئي أنني أقارن الأشياء على إحدى الخريطتين بالأشياء على الخريطة الأخرى دون أن آخذ في الاعتبار أن منظومتَي الرسم — وإن كانتا «متشاكلتين»^{١٨} بنيوياً — structurally isomorphic — مختلفتان.

يقدم المثال توضيحاً جميلاً لما يقوله مبدأ اللاتحديد في التأويل وفقاً لديفيدسون. فقد تبدو نظريتا-ت كأنهما تعزوان اعتقاداتٍ ومعانيَ مختلفةً لفاعلٍ معين، وكلتاها مع ذلك قد تكون صحيحة. وليس يترتب على ذلك أنه لا حقيقة واقعة لما يعتقد الفاعل، رغم ذلك، أكثر مما يترتب من اختلافات الخريطتين الموضحة أعلاه أنه لا حقيقة واقعة للحجم النسبي لجرينلند. يأتي الغموض الظاهري من مقارنة وحدات عبر منظومات دون اعتبارٍ للمنظومات التي تنظم فيها تلك الوحدات.

فلنقل، إذن، إن بنية نظريات-ت وهدفها مماثلان لبنية وهدف المنظومات الإحداثية. نحن نعلم مقدماً أن أي شيء قابل للوصف عن طريق هذه المنظومة يجب أن تكون له خواصٌ معينة. في حالة منظومة إحداثية، إذا كان شيءٌ ما، أ، يقع شمال غرب ب، وكان ب شمال غرب ج، إذن أ يقع شمال غرب ج. والأشياء التي لا تفي بهذه الشروط لا يمكن أن تُمثَّل على نحوٍ مُجدٍ بهذه المنظومات، ولا يمكن أن يُقال إن لها مواقعَ بمعنى الكلمة.

^{١٨} أي متماثلتين شكلاً. (المترجم)

وفي حالة نظرية-ت، إذا كان فاعلٌ ما يفضّل أ على ب، ويفضّل ب على ج، فهو إذن يفضّل أ على ج. والكائنات التي لا تفي بهذا الشرط — لا بمعنى أنها تُبدي تفضيلات متعدية، بل بمعنى أنها لا تُبدي أي شيء يمكن التعرف عليه على أنه مخزون اختيارات متعددة على نحو ملائم — فلن تفي بنظرية-ت، ولا يمكن أن يُقال إن لها تفضيلات بمعنى الكلمة. (يمكن أن تتغير التفضيلات، بطبيعة الحال، وبالمثل يمكن أن تتغير مواقع الأشياء. والافتراض التبسيطي هنا هو أننا معنيون فقط بـ «شرائح زمنية» time-slices من القطاعات، أي تلك القطاعات في أوقات معينة.)

إذا شئنا أن نتجنب الخلط، فإن علينا أن نميز ضوابطاً داخلية على نظرية-ت (أو على منظومة إحدائية) وأوصاف الفاعلين (أو المناطق الجغرافية) بلغة النظرية (أو المنظومة الإحدائية). حين تطلق منظومة إحدائية، فأنت تستخدم بنية جغرافية قديمة المسلك، يمكن للملاحها أن توصف بمعزل تام عن ملامح العالم الذي تُفرض عليه. وبالمثل، حين نطلق نظرية-ت فنحن نستخدم إطاراً يمكن أن يحدّد تجريبياً، وبمعزل عن تطبيقاته. في تطبيق منظومات إحدائية أو نظريات تأويل فنحن نُغشي على قطاعٍ من الأشياء ببنية تكشف البنية في القطاع المستهدف. إن القطاع المستهدف نفسه يوجد على نحو مستقل، مثلما توجد الأشياء والخواص التي تُشَيِّده. ومع ذلك فإن وصفنا لهذا القطاع يعكس تلك الملامح المستقلة ولامح المنظومة الإحدائية أو نظرية التأويل، معاً، في الحدود التي توصف بها تلك الملامح. وينبغي ألا نخلط بين ملامح الواحدة ولامح الأخرى. وأن نع في ذلك سيكون أشبه بأن نخلط بين خطوط الطول وخطوط العرض في خريطة للملاح الفيزيائية للأرض. إذا كان ديفيدسون على صواب، إذن فإن تخيل أن الحديث عن المحتوى القضوي للاعتقادات والرغبات والمقاصد هو حديث عن مكونات ميكانيكية للفاعلين، هو وقوعٌ في خطأ من هذا النوع.

تأمل حقيقة جغرافية بسيطة، كون ميلووكي شمال شيكاغو. هذه الحقيقة تعتمد على تطبيق وتوجه منظومة إحدائية، وعلى ملامح مستقلة عن المنظومة لمنطقة معينة على كوكبنا. تخيل الآن أنك تغزو إليّ، صائباً، اعتقاداً أن النمر مخططة. إن صدق هذا الغزو يرجع إلى تطبيق نظرية-ت، وإلى ملامح لي مستقلة عن النظرية، وهي جوهرياً تكويني النزوعي. من وجهة نظر ديفيدسون، فأنا أمتلك اعتقادات ذات محتويات قضوية راسخة في شيء ما بطريقة تشبه امتلاك المدن مواقع. إننا لا نتخيل أن المواقع لديها «تحقيقات» realizations فيزيائية محددة (أو أنها «متعددة التحقيق» multiply realizable)، ولا

نحن مبالغون لأن نفترض أن المواقع إذا لم تكن فيزيائية فلا بد أن تكون لا فيزيائية. كذلك الحال بالنسبة للمحتويات القضائية من اعتقادات ورغبات ومقاصد.

نحن نَعزو مواقفَ قضويةً للفاعلين الذين يتفق سلوكُهم (الفعلي والممكن) مع هذا العزو. من المحتمل أنها هكذا تتفق لأن العزو يتبين، إذا صحَّ، مكوّنات ميكانيزم مسؤل عن السلوك. (هذا هو صنف الصورة التي تؤيدها النظرية التمثيلية في العقل؛ الاعتقادات والرغبات هي جملٌ في لغة الفكر تشغل «صناديق الاعتقاد» و«صناديق الرغبة».) ولكن، إذا كان ديفيدسون على حق، فقد لا تكون ثمة حاجة لافتراض ذلك. فعزو موقفٍ قضوي ونظرية التأويل التي تسوّغ هذا العزو لا يلزمها أن تقدم تفسيرات شبه ميكانيكية للسلوك، مثلاً أن الحديث عن موقع مدينة أو اتجاهها بالنسبة لمدينة أخرى لا يلزمه أن يقدم تقييماً موضعاً جيولوجياً لتضاريس المنطقة.

إذا كان الأمر كذلك، فإن ذلك التفسير الخاص بالسلوك الذكي للفاعلين الذي نحصله بتقدير اعتقاداتهم ورغباتهم ومقاصدهم ليس تفسيراً وظيفياً أو ميكانيكياً أو تفكيكياً، بل هو تفسير ينجم نجاحه من كشفه ووصفه، بطريقة منهجية، بنية ظاهرة معقدة. لمثل هذه التفسيرات قوة تنبؤية، لا لأنها تكشف ميكانيزمات خفية، بل لأنها تنطبق على منظومات وأعمال ممكنة، ومنطوقات وأعمال فعلية أيضاً. وبتعبير أكثر دقة، توضّح تفسيرات الموقف القضوي، وبالتالي تفسّر جزئياً، بنية أنواع معينة من المنظومات النزوعية. تعمل هذه التفسيرات، لا لأنها تبين التروس والروافع في الآلية التحتية، أو لأنها تميّط اللثام عن تشاكُل بين العناصر المفسّرة ومكونات الميكانيزم، بل تعمل لأنها تكشف منظومةً مشيدةً من الاستعدادات (النزوعات) قابلة للوصف بواسطة قطاع مفهوم سلفاً فهماً جيداً، قطاع مخطّط في نظريات صدق ونظريات قرار.

حين نضم كل هذا معاً نستطيع أن نقول إنه بقدر ما يمكن أن نكون عرضة لعزو مواقف قضوية، فإن سلوكنا، أو بالأحرى الأساس النزوعي لسلوكنا، يتفق مع صنف معين من النظرية. واتفاقه على هذا النحو يُنتج نوعاً من التفسير له. ليس التفسير رغم ذلك ميكانيكياً أو تفكيكياً أو وظيفياً؛ فهو يختلف نوعياً عن مثل هذه التفسيرات. والخطأ الذي يرتكبه كثير من فلاسفة العقل وبعض علماء النفس هو تخيل أن نظرية-ت تصف ميكانيزماً، ربما على مستوى وظيفي، تنطبق مكوناته على عناصر النظرية.

التسبب العقلي والمواقف القضائية

تبقى ثمة مشكلة. من وجهة النظر التي نَسَبْتُها لديفيدسون، فإن التفسيرات التي تُهَيَّبُ بالمواقف القضائية هي تفسيرات غير ميكانيكية. هذه التفسيرات تُوضِّح السلوك الإنساني باستحضار بنية تحددها نظرية تأويل ملائمة. ولكن إذا كان هذا، أو شيءٌ مثل هذا، صحيحًا، فسيبدو في تعارضٍ مع فكرةٍ لديفيدسون، وهي فكرةٌ أن الأسبابِ عللٌ^{١٩} reasons are causes، أي إن الاعتقادات والرغبات والمقاصد لا تفسر الأفعال إلا بقدر ما تكون عللاً لتلك الأفعال.

افترض أن إدارتك مفتاح الكهرباء تفسره رغبتك في إنارة الحجرة، مصاحبةً لاعتقادك بأن إدارة المفتاح سيضيء الحجرة. افترض أيضًا أن نجاح مثل هذا التفسير لا يعتمد على تحديد ميكانيزم داخلي مسئول عن إدارتك المفتاح. رغم أن نجاح التفسير يعتمد بلا شك على حالتك النيورولوجية (وعلى غير ذلك الكثير)، فإن نجاحه لا يعتمد بالضرورة على وجود تناظر بسيط بين مكونات تفسيرك، وبخاصة المواقف القضائية، وأنواع معينة من الحالة أو الحدث النيوروني. إذن حتى إذا كان التفسير صحيحًا، فإن هذا لا يتضمن أي شيء عن صفة الميكانيزمات المسؤولة عن سلوكك، عدا أنها يجب أن تكون بحيث تقدر على إحداث سلوكٍ من هذا النوع.

^{١٩} جرى الاتفاق على أن تُترجم كلمة reasons التي تعني المبررات العقلية بـ «الأسباب»، وأن تُترجم كلمة causes التي تعني الأسباب الطبيعية بـ «العلل»، حتى نساير المصطلح الفلسفي الحديث. ثمة وجهتان من الرأي بين الفلاسفة فيما يتعلق بالشروط الضرورية لنجاح التفسير بالأسباب (العقلية)؛ الأولى، وهي التي يقول بها ديفيدسون، ترى أن هذه التفسيرات لا تنجح إلا إذا كانت الأسباب reasons (العقلية) عللاً (طبيعية) أيضًا، والثانية ترى أن الأسباب (العقلية) مستقلة مكثفة بذاتها، ولا يمكن ردها إلى علل (طبيعية)؛ فالرابطة بين الفعل وسببه (العقلي) هي رابطة منطقية وليست رابطة علّية (طبيعية)، فما كان للفعل أن يكون ما هو لو لم يتخذ هويته من موقعه في خطة قصدية للفاعل (بل سيكون مجرد جزئية سلوكية غير قابلة لأي تفسير عقلي على الإطلاق)، فالأسباب (العقلية) والأفعال ليست أحداثًا ساذجة منفصلة تمسكها العلاقات العلّية الطبيعية معًا أو تلصقها سويًا. أما الرأي المضاد، وهو رأي ديفيدسون، فيذهب إلى أن وجود سبب (عقلي) هو حدث عقلي، وما لم يرتبط هذا الحدث علليًا بعملية الفعل لما أمكننا أن نقول إنه السبب الذي يؤدّي هذا الفعل من أجله. إن الأفعال قد تؤدّي بباعث من سبب (عقلي) معين وليس بسببٍ آخر؛ ذلك أن السبب (العقلي) الذي يفسرها هو ذلك السبب الأقدر «علليًا» causally على إثارة الفعل. (المترجم)

يتضمن التفسيرُ، بعدُ، مكوّنًا علّيًّا هامًّا. إنه جزءٌ من الإطار التفسيري المنشود حين نُهيب بالاعتقادات والرغبات والمقاصد أن الفاعل قد يكون لديه سببٌ (عقلي) reason، س، لأن يؤدي فعلًا معينًا (حيث يتكون السبب من زوج «اعتقاد-رغبة») ويؤدي الفعل من أجل سبب، ولكن لا يؤدي الفعل من أجل السبب س. في هذه الحالة، فإن س لا يعلّل لسلوك الفاعل لأنه ليس جزءًا من السبب الذي يؤدي بالفاعل إلى أن يفعل ما يفعله.

تخيّل أنك تريد أن تتناول إفطارًا صحيًّا، وتعتقد أنك يمكن أن تتناول إفطارًا صحيًّا بأن تأكل طبقًا ساخنًا من الكرنب المسوّق على المائدة أمامك. افترض، إضافةً إلى ذلك، أنك تريد أن تتعلم الصرامة الذاتية، وتعتقد أن تناولك طبقًا من الكرنب المسوّق للإفطار سيُسهم في هذا الهدف. في هذه الحالة، فأنت قد تعمل على تناول إفطارٍ صحي؛ تأكل طبقًا من الكرنب المسوّق لأنك تريد أن تأكل إفطارًا صحيًّا، لا لأنك تريد أن تتعلم الصرامة الذاتية. ومن الصعب أن نفهم «لأن» هنا على نحوٍ غيرِ علّي. الحق، كما قد أكد ديفيدسون نفسه، أن دور المواقف القضوية في تفسيرات السلوك تبدو علّيّة قلبًا وقالبًا؛ تفسيرات المواقف القضوية للأفعال هي تفسيرات بلُغة الأسباب (العقلية)، والأسباب عللٌ.

افترض أن هذا صحيح. إن صحَّته لا تعود بالضرورة إلى عزو اعتقادٍ ورغبة — أي عزو أسبابٍ (عقلية) — ينتخب أجزاءً من الميكانيزم العلّي المسئول عن فعلك لما تفعله. ما تفعله يعتمد على الطابع النزوعي (الاستعدادي) لجسمك. هذا الطابع النزوعي هو ما يُجيز في النهاية عزو اعتقادات ورغبات. وكما رأينا، وفقًا لديفيدسون، فإن عزو مواقف قضوية يتضمن تطبيق شيءٍ ما أشبه بنظرية تأويل، بنظرية-ت. تقدم هذه النظرية وصفًا واضحًا لمنظومة نزوعية معقدة.

كيف يساعدنا هذا في التوفيق بين وجهة نظر ديفيدسون عن عزو الموقف القضوي، وبين قناعتنا بأن المواقف القضوية تتجلى في التفسيرات العلّيّة للأفعال؟ تأمل لحظة متضمّنات فكرة أن نظريات-ت تصدّق على الفاعلين بفضل البنية النزوعية (الاستعدادية) لأولئك الفاعلين. يمكن للاستعدادات أن توجد، يمكن أن تجيء وتذهب، دون أن تظهر للعلن. قد يمتلك الشيء استعداداتٍ محددة لا يتبيّن مظهرها في مسلك الشيء. ومن الممكن أن يظهر واحدٌ من هذه الاستعدادات دون أن تظهر بقية الاستعدادات. قد يمتلك شيءٌ ما خاصتين متميزتين؛ خاصة ١ وخاصة ٢، كل منهما، بالتوافق مع خواص الشيء الأخرى (وخواص الأشياء القريبة) تجعل الشيء يميل إلى التحول إلى اللون الأخضر عندما يُسخَّن.

عندما يُسَخَّن الشيء، وبالتالي يتحول إلى اللون الأخضر، فقد يكون هذا بسبب امتلاكه خاصة ١، أو امتلاكه خاصة ٢، أو امتلاكه كلتا الخاصتين ١ و ٢. نحن قد نجد مشكلة في تحديد ما إذا كانت الخاصة ١ أم الخاصة ٢ أم كلتا الخاصتين هي المسؤولة عن تغير اللون، ولكن هذا شأن آخر.

والآن، ماذا عن الفعل؟ أنا أفسر فعلاً معيناً، التهامك طبقاً من الكرنب المسوّق، بذكر رغبتك في أن تتعلم الصرامة الذاتية. وأنا إذ أفعل ذلك (كما نفترض) أفسر سلوكك بفرض إطار تقدمه نظرية-ت. إن مسلكك يفي بهذه النظرية. ولكن لاحظ، إن نظرية تأويل بمقتضاها أنت تفعل بناءً على رغبتك في أن تتعلم الصرامة الذاتية، غير نظرية تأويل بمقتضاها أنت تفعل بناءً على رغبتك في تناول إفطار صحي. صحيح أن سلوكك هنا والآن، أي تناولك طبقاً من الكرنب المسوّق، يتفق مع كلٍّ من النظريتين، ولكن هذا مجرد جزء مما تتناوله النظرية. تتمدد نظريات-ت على نطاق من المنظومات النزوعية. والتكوين النزوعي للفاعل الذي يتفق سلوكه مع النظرية الأولى يختلف عن التكوين النزوعي للفاعل الذي يتفق سلوكه مع النظرية الثانية. ثمة، بالمناسبة، عقبة إبستمولوجية يجب التغلب عليها في اكتشاف أي النظريتين هي الصحيحة. ولكن، كما في حالة المنظومات النزوعية غير العقلية المعتادة، فهذه مسألة منفصلة.

إن التفسيرات التي تُهيب بالمواقف القضائية هي تفسيرات حساسة للفروق النزوعية (ومن ثم العلية) في الفاعلين الذين تحاول أن تفسر سلوكهم. وهذا، إذا كان ديفيد على صواب، لا يعتمد بالضرورة على وجود أي شيء من قبيل تناظر واحد لواحد بين المواقف القضائية والمكونات الجسمية. في الحالة العادية، فإن رغبتك في أن تفعل بطريقة معينة لا تفسر فعلك هكذا إلا إذا كنت حقيقاً ألا تفعل الذي فعلته لو كنت تخلو من هذه الرغبة؛ وذلك لأنك لو كنت فاقداً الرغبة، أي لو كنت بحيث تكون نظرية-ت التي تعزو لك الرغبة غير صحيحة، لكانت حالتك النزوعية بحيث لن تسلك بالطريقة التي سلكت في الحقيقة بها.

وماذا عن حالة مثل حالة تناولك طبقاً من الكرنب المسوّق لديك فيها سببان (عقليان) قد يُعَلَّل أيُّ منهما لسلوكك؟ في مثل هذه الحالات، قد يكون من الخطأ الكبير أنك لو كنت مفقراً لأحد السببين لما كنت أكلت الكرنب المسوّق؛ إذ لو كنت تفتقر إلى السبب الأول، فما زلتَ تمتلك الآخر، وهذا الآخر قد يُعَلَّل لسلوكك. يقدم هذا المثال تذكيراً بأن

استخدام عبارات شرطية لا وقائية^{٢٠} counterfactual وخائلية subjunctive لِحَصْر الطبائع النزوعية للأشياء يُنتِج — في أفضل الحالات — نتائج جزئية. ويتعين علينا أن نهيب بالفروق النزوعية الفعلية بين الحالتين.

تأمل اثنين من الفاعلين، واين ودواين، كلاهما يضمّر الرغبتين المذكورتين آنفاً؛ الرغبة في تناول إفطار صحي، والرغبة في تعلم التحكم في النفس. يعتقد كلٌّ من واين ودواين أنهما يمكن أن يُشبعَا هاتين الرغبتين عن طريق أكل طبق من الكرنب المسوّق، وكلاهما يمتلكان أسباباً للأكل الكرنب المسوّق. تخيل أن كلا من واين ودواين يأكل طبقاً من الكرنب المسوّق؛ واين يفعل ذلك لأنه يريد إفطاراً صحياً، ودواين يفعل ذلك لأنه يريد أن يتعلم التحكم في النفس. فرغم أن كلا من واين ودواين يميل (ينزع) إلى أكل كرنب مسوّق، فإنهما يختلفان نزوعياً؛ يختلف الأساس النزوعي لفعل واين عن الأساس النزوعي لفعل دواين. وإنما بفضل هذه الاختلافات يَفي واين ودواين بنظريتين تأويليتين متميزتين.

إذا كان لدى واين ودواين نفس الرغبات، فلماذا يجب أن نتخيل أنهما يستوفيان نظريتي تأويل متميزتين؟ إن الرغبات لَتختلف في الشدة. فقد نتوق أنت وأنا إلى شطيرة برجر كنج، ولكن تَوَقّك قد يفوق تَوَقّي، على الأقل بهذا المعنى؛ إذ لرغبتك قوة دافعية داخل اقتصادك النفسي أكبر مما لرغبتني داخل اقتصادي النفسي. نحن لا يلزمنا أن نلتفت إلى السؤال عما إذا كان من الممكن مقارنة قوة الرغبة بين الفاعلين. وكل ما يهم هنا هو أنه داخل الفاعل الواحد فإن القوة النسبية للرغبات قد تتفاوت كثيراً. هذا شيء متأصل في مفهومنا للرغبة، وهو منعكس في نظرية القرار، تعكسه المنافع المَحَصَّصة لنتائج الأفعال، التي هي موضوعات الرغبة.

شمة جزء آخر من الجهاز التصوري المرتبط بالرغبة، وهو المبدأ القائل بأنه عندما يفعل الفاعلون عن عمد فإنهم يفعلون ما يرغبونه الرغبة الأشد. من الممكن إذن بالنسبة

^{٢٠} العبارة اللواقعية (أو ضد-الواقعية) counterfactual (واللفظة تعني حرفياً: ضد الوقائع المقررة) هي عبارة شرطية مُقَدِّمُها antecedent كاذب، وتاليها consequent يصف كيف يكون العالم لو أن المُقَدِّم لم يَحْصُلْ قَط. تتخذ القضية اللواقعية صورة عبارة شرطية خائلية subjunctive conditional (صورة العبارة الشرطية الخائلية بعامة هي: إذا كان ق قد حصل، إذن لكان ك قد حصل). في حالة العبارة اللواقعية، فإن المُقَدِّم كاذب، وتريد العبارة أو القضية أن تَقْدَّر كيف يكون الحال لو أن المقدم لم يحصل. مثال ذلك: «لو لم تبلغ سرعة الرياح خمسين ميلاً في الساعة، لما انهار الجسر»، «لو أن مجلس الأمن كان قد قام بدوره، لكان أمكن تجنب الحرب». (الترجم)

لواين ودواين أن يكون لهما رغبتان متماثلتان، ولكن يمكن لهاتين الرغبتين أن تختلفا في مستويي القوة الدافعية لكل منهما عند كل فاعل. عندما يكون الأمر كذلك يمكن لرغبات مختلفة أن تُسَيِّر الأمور؛ فيتناول واين ودواين كلاهما طبقاً من الكرنب المسوق، ولكن واين يفعل ذلك على أساس رغبته في إفطار صحي، ودواين يفعل ذلك على أساس رغبته في أن يتعلم التحكم في النفس. تقدّم نظرية القرار طريقة في تمييز واين ودواين، وهذه الطريقة تنعكس في نظريتي-ت اللتين نطلقهما في تأويل سلوكهما. وكلتاهما تتأسس في المنظومتين النزوعيتين اللتين تتبطنان فعلياً واين ودواين.

مشكلة النكوص

لقد كنا نتفحص فكرة ديفيدسون القائلة بأن عَزو المواقف القضائية، وتفسير السلوك بالإحالة إلى المواقف القضائية، عبارة عن فرض مقياس على مجالٍ معقد، بطريقة تُبرز مكوّنًا بنائيًا من ذلك المجال. وعَزو اعتقادات ورغبات يشبه في هذا الجانب عَزوْنَا الحرارة أو الطول أو الموقع. فنحن في كلتا الحالتين نستحضر إطارًا وصفيًا بناؤه دقيق ومنظم ومفهوم مسبقًا فهمًا جيدًا. في حالة الحرارة والطول، نحن نفيد من خواص الأعداد المنظمة في أنساق بديهية بسيطة. وفي حالة المواقف القضائية، نحن نستغل الملامح السيمانتية للبنية العبارية للغتنا بالتناسق مع نظرية في الاختيار العقلاني.

والتفسيرات التي تهيب بالمواقف القضائية، شأن التفسيرات بعامّة، إسقاطية، ومن ثم تنبؤية. إلا أن هذا (إذا صحّ ديفيدسون) ليس بسبب تخطيطها لمكونات ميكانيزمٍ مسئُولٍ عن السلوك، بل بسبب انطباقها على فاعلين بفضل البنية النزوعية الإجمالية لأولئك الفاعلين. نحن عُرضةٌ لأن نُضِلُّنا ممارستنا اليومية لتفسير سلوك الفاعل في ظرفٍ معينٍ بعَزو اعتقادات ورغبات ومقاصد فردية لهذا الفاعل، فيبدو كما لو أن المكونات المحددة للفاعل تنطبق على كلٍّ من هذه الأشياء. (وهكذا تتبدى جاذبية فكرة فودور عن لغة الفكر والنظرية التمثيلية في العقل.) غير أنه وفقًا لديفيدسون، يستند عَزو موقفٍ قضويٍ فردي إلى نظرية تأويلٍ مضمرة. فعَزو اعتقاد أو رغبة أو قصد يصح فقط في حالة ما إذا كانت تتضمنه نظرية-ت يَفي بها الفاعل. يبدو هذا موازيًا لعملية القياس، ولاستخدامنا للمنظومات الإحداثية، فنحن إذ نقيس أطوالَ أشياء معينة فنحن نستجلب منظومات أعداد، وإن نحدد مواقع الأشياء في المكان نفرض منظومةً إحداثية. وليس بوسعنا تحديد أطوالٍ أو مواقع بمعزلٍ عن مثل هذه المنظومات.

يُطلق أحياناً على عزو مواقف قضوية «السيكولوجيا الشعبية»^{٢١} folk psychology. والسيكولوجيا الشعبية، شأنها شأن الطب الشعبي، مفيدة، بل لا غنى عنها. لا تهدف أيُّ من الممارستين الشعبيتين، رغم ذلك، إلى كشف تفاصيل الميكانيزم التحتي، ولا النجاح الظاهر لكلٍّ منهما يعتمد على كشف هذه التفاصيل. ليس يعني ذلك بالضرورة أن السيكولوجيا الشعبية على وشك الإزاحة (أو الاستبعاد/الحذف elimination) بواسطة علم الأعصاب. ليس ثمة تنافس بين السيكولوجيا الشعبية وعلم الأعصاب، مثلما أنه لا تنافس هناك بين فن رسم الخرائط cartography وعلم الجيولوجيا.

هل هذه هي نهاية القصة؟ هل قدمنا نظريةً كاملةً في العقل؟ كلا بالتأكيد. فنظرية ديفيدسون لا تقول شيئاً عن الجانب الحسي لحياتنا الواعية. وحتى لو ركزنا على طبائعا القصدية — أفكارنا مثلاً — فمن الواضح أن نظرية ديفيدسون لا يمكن أن تكون كل القصة. والحق أن هذا مضمراً في القصة ذاتها، فتمتّع الفاعلين بمواقف قضوية (اعتقادات، رغبات، أسباب فعل)، وفقاً لديفيدسون، يتوقف على عملية تأويلهم. وبالضبط مثلما أن منظومة إحداثية ما هي شيءٌ نفرضه على منطقة من المكان، فإن امتلاك فاعلٍ ما لاعتقادات ورغبات يرتبط بفرض نظرية-ت على هذا الفاعل. إلا أن من البين أن فعل التأويل نفسه يتضمن امتلاك المؤلّين أنفسهم مواقف قضوية. وهذا يشير إلى نكوص regress مُصلّت منذ بداية عرضنا لديفيدسون؛ فمواقفي القضوية تعتمد على تأويلك لي، ومواقفك القضوية بدورها تعتمد على تأويل شخص ما لك، ومواقف هذا الشخص القضوية تعتمد على شخص ما آخر، وهكذا. كيف يمكن لهذه العملية أن تنفُص؟ ثمة جوابان على هذه المشكلة جديران بالذكر؛ الأول أن فكرة ديفيدسون هي أن ممارسة إطلاق نظريات-ت وعزو مواقف قضوية تتطلب مجتمعا من العازين (من

^{٢١} يُطلق مصطلح «السيكولوجيا الشعبية» على النظرية التي نشترك فيها جميعاً، ونستخدمها في فهم سلوك الناس من حولنا والتنبؤ به. وهي في معظمها مضمرة أو غير صريحة. إلا أن أكثر ما يلفت النظر إلى السيكولوجيا الشعبية هو نجاحها الواقعي الكبير. إن بإمكاننا في كثير من الأحيان أن نفسر ما يشغل الآخرين حالياً، بل إن بإمكاننا كذلك أن نحسّد حدوساً ذكية بما هم يعتزمون فعله. ورغم أن السيكولوجيا الشعبية قد تكون شديدة التركّب والتعقيد، فهي تقوم على عدد قليل من الأفكار البسيطة. إحدى هذه الأفكار مفادها أن لدى الناس اعتقادات. والفكرة الثانية أن لديهم رغبات. وهناك بُعد فكرة أخرى لعلها واسطة العقد بين هاتين الفكرتين، وهي أن الناس «عقلانيون»، إذا «رغبوا» في شيء، و«اعتقدوا» أن «سلوكاً» ما قمينٌ بتحقيق هذا الشيء، فسوف يتبنّون هذا السلوك. (المترجم)

يَعُزُّون). تصوّر مجتمعا يتكون من شخصين، أنت وأنا. ليست الفكرة أنني لديّ مواقف قضوية بإذن من استحضارك نظرية-ت لِتَعْلَلْ لما أفعل، وأنت لديك مواقف قضوية من مصدرٍ ما ثالث. إنما وجه الأمر أننا يُؤوّل بعضنا بعضاً، يُؤوّل أحداً الآخر. نحن ننخرط في ممارساتٍ ما إن تصل إلى مستوى ملائم من التّعقّد حتى تشكّل تطبيق نظريات-ت. رغم أن امتلاك الفاعلين لمواقف قضوية يعتمد على أن يُؤوّلوا، فإن معنى «يعتمد» هنا ليس معنىً عليّاً. إن العلاقة بين إطلاقك نظرية-ت لي وبين امتلاكي مواقف قضوية ليست علاقةً عليّة، مثلما أن تطبيق منظومة إحداثيّة على سطح الأرض ليس عليّاً ولا يجعل الأرض تمتلك ملامح جديدة.

إذا بدا لك أن ثمة مبالغة في التوكيد (كما يفعل ديفيدسون) على أن امتلاكك مواقف قضوية يعتمد على مكانك في مجتمعٍ من المؤوّلين، فتأمل هذا الأناطولوجي. تخيل عالماً لا يحتوي على فاعلين واعين، هل أي شيء في هذا العالم طوله ثلاث أقدام؟ حسنٌ قد تميل إلى أن تقول «نعم» بمعنى معين، و«لا» بمعنى آخر. فالعالم الخالي من فاعلين واعين يمكن أن يحتوي على أشياء من شأنها إذا عُرِضَتْ على يارادات في عالمنا أن تحذوها تماماً. غير أن كون شيء ما ثلاث أقدام طوياً يعتمد على وجود مُواضعةٍ قياسية، وهذه تفترض مسبقاً وجود فاعلين أذكياء. افترض أن نظام الأقدام والبوصات الذي نستخدمه الآن لم يُخترع قط. هل من الواضح إذ ذاك أن الأشياء التي نصفها الآن بأن طولها ثلاث أقدام ستكون ثلاث أقدام طوياً؟ وهل من الواضح أن صنواً لك جزيئاً جزيئاً يقبع في عالمٍ خلوٍ من فاعلين آخرين مثلك، يمكن أن يمتلك نفس المواقف القضائية التي تمتلكها أنت؟

وثمة جوابٌ ثانٍ على مشكلة النكوص يتخطى بنا ديفيدسون. من الواضح أن التفكير شيء أكثر من امتلاك مواقف قضوية بمعناها الصارم عند ديفيدسون. قد يكون ديفيدسون على صواب في مسألة المواقف القضائية، ولكن قد يكون صواباً أيضاً أن ضروب القدرة المطلوبة لامتلاك اعتقادات ورغبات وأسباب للفعل تتضمن مجموعة من القدرات العقلية غير القضائية المهمة. فرغم أن كثيراً من تفكيرنا له نكهة لغوية، فإن كثيراً منه ليس كذلك. النجار، مثلاً، الذي يشيّد خزانة، يستخدم الخيال المكانيّ لكي يرى كيف ستطبق الأجزاء بعضها مع بعض. من البين أن هذا الخيال غير قضوي وغير لفظي، إنه يشبه كيفياً نطاقاً من الخبرات البصرية واللمسية المألوفة للنجار.

أرى أن مثل هذا التفكير «اللاقضوي» يتبطن الفعل الذكي بعامّة، ويتبطن بصفةٍ أخصّ ضروب الممارسة اللغوية التي يركز عليها ديفيدسون. من السهل أن نَعْمَى عن

مثل هذه الأشياء عندما نَشْرَع في الكتابة عن هذه الموضوعات أو مناقشتها. أنت تستخدم اللغة (وهل ثمة غير ذلك؟) لكي تخبرني عما تفكر فيه، ولكي تصف أفكارك، غير أنه لا يترتب على ذلك بالضرورة أن أفكارك الفعلية، أو أفكارك، هي لغوية أو «قضوية» الطابع. حتى عندما تكون أفكارنا لغوية على نحو صريح — عندما نتحدث إلى أنفسنا — فمن الممكن المحاجة بأن هذا في الواقع شكلٌ من الخيال، الخيال اللفظي.

في الفصل القادم سيكون لديّ المزيد لكي أقوله عن الخيال وعن التفكير «اللاقضوي»، وبحسبي هنا أن أومئ إلى أن الممارسات التأويلية التي يعرضها ديفيدسون تطفو على سطح بحرٍ من الصفة العقلية mentality لا تقول نظريته شيئاً عنه. يُضَيَّق ديفيدسون مجالَ بحثه، ولكن نحن غير ملزمين باتباعه في ذلك. وإذا كنا نأمل في فهم العقل ككل، فإن من الأفضل ألا نَتَّبِعَه.

دينيت والموقف القصدي

يؤيد دانييل دينيت مقارنةً إلى العقل قد تظهر للوهلة الأولى مشابهةً لمقاربة ديفيدسون. هذا المظهرُ مضللٌ كما سوف يتضح. يرمي دينيت إلى أن يقدم وصفاً للعقل مستنيراً علمياً. وهو يؤكد، مثل ديفيدسون، على التفرقة بين ممارسات عزو موقفٍ قَضَوِي وبين المحاولات المنهجية لفهم الآليات المسئولة عن الفعل الذكي. إلا أن دينيت، على خلاف ديفيدسون، يعتبر أن عزو مواقف قضوية، اعتقاداتٍ ورغباتٍ ومقاصدٍ، لا يقيده إلا متطلبٌ لَيْنٌ من «العقلانية». إن بوسعنا أن نعزو، على نحوٍ صحيحٍ ومشروع، مواقفَ قضوية إلى أي منظومة — حيوان أو نبات أو معدن — يمكن أن يُؤوَّل سلوكُها على أنه عقلاني في ضوء «أهداف» المنظومة. والنتيجة هي مقارنة «أداتية»^{٢٢} instrumentalist، بشكلٍ متعمدٍ، إلى العقل (وسوف تبزغ دلالة كل هذا في العرض التالي).

^{٢٢} الأداتية instrumentalism: هي وجهة النظر القائلة بأن النظريات العلمية (والأفكار والتصورات والألفاظ ...) ليست صوراً صادقةً للواقع، بل هي مجرد أدوات (وسائل/ذرائع/صفات إجرائية) مفيدة لوضع حسابات وتنبؤات. (المترجم)

الموقف القصدي

يذهب دينيت إلى أن امتلاك مخلوقٍ من المخلوقات عقلاً يعني بالتحديد أن من المفيد عملياً أن نعتبره يمتلك عقلاً. يصل ذلك من الوجهة العملية إلى حد معاملة هذا المخلوق كواحد منا، ككائنٍ لديه اعتقاداتٌ معينة (صحيحة في الغالب) عن العالم، ورغباتٌ في أشياء معينة، ويعمل بعقلانية في تلك الاعتقادات والرغبات. فهذا طائر أبو الحناء وأنت تشاهده يصطاد الديدان في الحديقة. إنك تفسر سلوك أبي الحناء — أي تُضفي عليه معنىً — بأن تفترض أنه جائعٌ، ومن ثم يلتمس الطعام، وأنه يعتقد أن الديدان طعام، وأنها تُلتمَس في الحديقة، وبالتالي فهو يرغب في اصطياد الديدان في الحديقة. صفوة القول أن أبا الحناء يسلك في ضوء اعتقاداته ورغباته.

ونحن في تفسير سلوك أبي الحناء بالإحالة إلى الاعتقادات والرغبات، نتبنّى ما يسميه دينيت «الموقف القصدي» intentional stance. إنه الموقف الذي نتخذه كيما نُضفي معنىً على سلوك أي مخلوق ونتنبأ به. لماذا يضخ ذلك الأخطبوط مادةً جبريةً سوداء؟ لأنه يعتقد أنه قد رصده أحد الضواري، وأنه يريد أن يحمي نفسه، ويعتقد أنه يستطيع ذلك بوضع غمامة قاتمة بينه وبين الضاري، وأن ضَخَّ سائلٍ حبري سيُسِدُّ غمامةً بينه وبين الضاري. وهذه الخلية الدموية البيضاء لماذا تطوّق ذلك الميكروب؟ لأن الخلية تريد أن تدمر الغزاة، وتعتبر أن الميكروب غاز، ومن ثم تريد تدميره. من جانبه، يريد الميكروب أن يَغزو كرة دم حمراء بواسطة السباحة عشوائياً في مجرى الدم، ومن ثم يسبح عشوائياً. هل طيورُ أبي الحناء والأخطبوطات وخلايا الدم البيضاء، لديها حقاً اعتقاداتٌ ورغبات؟ هل مثلُ هذه الكائنات حقاً تسلك عقلياً، أم أنها تسلك فقط كما لو كان لديها اعتقاداتٌ ورغبات (وسلكت في ضوءها سلوكاً عقلياً)؟ يرى دينيت أن أسئلةً من هذا الصنف هي أسئلةٌ مُمعنةٌ في الخطأ، فامتلاك اعتقادات ورغبات لا يعني أكثر من القابلية للتفسير من خلال الموقف القصدي. فإذا ما أمكننا أن نُضفي معنىً على سلوك ميكروبٍ عن طريق اتخاذ الموقف القصدي تجاه أنشطته، فالميكروب إذن لديه حقاً اعتقاداتٌ ورغبات، ولديه من ثم أسبابٌ عقلية لما يفعل.

لعلك تعترض وتقول إذا كان هذا مَبْلَغ ما يَكُون امتلاك اعتقاداتٍ ورغباتٍ وأسبابٍ عقلية؛ إذن فالنباتات لا بد أن لديها أيضاً اعتقاداتٍ ورغباتٍ وأسباباً عقلية. فشجرة الدردار هذه تضرب جذورها عميقاً في التربة لأنها تريد أن تجد ماءً وتعتقد أن الماء يُرَجَّح أن يوجد في أعماقٍ أبعد. وأعجب من ذلك ربما، ما الذي يمنع المصنوعات، وفقاً

لمثل هذا الرأي، حاسوبك مثلاً أو حتى ثرموستاتاً بسيطاً، من امتلاكِ اعتقاداتٍ ورغباتٍ؟ إن حاسوبك يُظهِر على شاشته تنبيه «نَفَدَ ورقُ الطابعة»؛ لأنه يعتقد أن الطابعة قد نَفَدَ ورقها، ويريد أن يُعْلِمَكَ بذلك. والثرموستات يُشغِّل الأتون لأنه يعتقد أن حرارة الحجرة قد انخفضت إلى ما دون ٦٨ فهرنهايت، ويريد أن يزيدها إلى ٦٨ فهرنهايت على الأقل. ولعلك تسلم بأننا إن كنا نتحدث بهذه الطريقة أحياناً، فما ذلك إلا على سبيل الملاءمة التعبيرية. فلقد نرى المتعضيات الوحيدة الخلية والنباتات والمصنوعات مماثلةً للكائنات البشرية في جوانب معينة، فننتحدث عنها كما لو كانت مثلنا في تلك الجوانب، وإن لم تكن مثلنا حقاً، فهي تعمل وفقاً لمبادئ أكثر بساطة. وأن نتخيل أن لديها، حقاً وصدقاً، اعتقاداتٍ ورغبات، وأن تفترض أن لديها، حقاً وصدقاً، أسباباً عقلية لما تعمله؛ هو أن تخطط ما هو استعاري (مجازي) بما هو حُرفي.

إلا أن دينيت يُصرُّ على أن عزو اعتقادات ورغبات إلى المتعضيات الوحيدة الخلية والنباتات والمصنوعات ليس أكثر استعاريّة من عزوها إلى إخوتنا من بني الإنسان. فكل ما يلزم لأيّ كائن حتى ننسب له اعتقاداتٍ ورغباتٍ وسلوكاً عقلانياً هو أن يسلك هذا الكائن كما لو كان لديه اعتقاداتٌ ورغباتٌ وسلوكٌ عقلائي. ونحن إذ نعزو إلى الكائنات أو الأشياء اعتقادات ورغبات وأسباباً عقلية، فإنما نتخذ إزاءها «الموقف القصدي». إن الموقف القصدي يُمكننا من أن نُضفي معنى على ما يبدر منا من سلوك، وأن نتنبأ به، ولكنه لا شأن له بما إذا كانت هذه الكائنات لديها عقولٌ مثل عقولنا.

مثل هذا الصنف من الرأي يؤوِّل المواقفَ القضية تأويلاً «أداتياً» instrumentalist، بمعنى أن صحة عزو اعتقادات ورغبات وسلوك عقلائي لا تكمن في تطابقها مع وقائع أو حالات مستقلة عنها، بل في فائدة هذا العزو وجدواه العملية، أي في خدمة مصالحنا وتمكيننا من فهم سلوك الأشياء التي نتفاعل معها والتنبؤ به. وبقدر ما تنجح هذه الممارسة في ذلك، فهي مشروعة تماماً. أما أن نتوقع منها ما يتجاوز ذلك إلى إضفاء «واقعية» على الاعتقادات والرغبات وعقلانية الفعل، فهو خلط وحيودٌ عما ترمي إليه هذه الممارسة.

من الموقف القصدي إلى الموقف التصميمي

إذن امتلاكُ اعتقادات ورغبات وأسباباً عقلية للفعل هو، ببساطة، كونك قابلاً لأوصافٍ مصوغةٍ في إطار لغة الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية. ونحن إذ نطلق مثل هذه

الأوصاف نتخذ الموقف القصدي. ونحن لا يَسْعُنَا إلا هذا الموقفُ في حالة إخوتنا من بني الإنسان، وكذلك أيضًا لا يَسْعُنَا غيرُه حين نحاول أن نتفهم الأعمالَ الجريئةَ للمخلوقات غير البشرية. أما في حالة المتعضيات البسيطة والنباتات والجمادات، فقد نجد أن بوسعنا أن نستغني عن الموقف القصدي، ونفسر سلوكها عن طريق استيعاب تصميمها. هنالك نكون قد انتقلنا إلى ما يطلق عليه دينيت «الموقف التصميمي» design stance. إننا في هذه الحالة نضفي معنىً على سلوك الأشياء بأن نعتبرها قد صُمِّمَتْ أو هُنِدِسَتْ بطريقة معينة لكي تحقق هدفًا معينًا.

قد تصف أنت سلوكَ حاسوبٍ بأن تعزو له شتى الاعتقادات والرغبات، أما المبرمج، فهو في موقع يجعله يُضفي معنىً على سلوك الجهاز بالإحالة إلى برنامجه. وبنفس الطريقة يمكن للبيولوجي أن يفسر سلوك كرة الدم البيضاء بالتأمل في تصميمها من منظورٍ تطوري. أما تصميم الحاسوبِ فله أصلٌ بشري، وأما تصميم خلية الدم البيضاء، أو الجهاز الدوري لضفدعة، أو الآلية التي تتحكم في نمو نبات ما، فإنها تعكس يدَ الأم الطبيعة. وتتكفل الضغوطُ التطورية بالتخلص من الآليات السيئة الهندسة، تلك التي يثبت أنها سيئة التكيف مع البيئة.

والموقف التصميمي لا يستبعد الموقفَ القصدي، فعندما نصل إلى فهمٍ على «مستوى التصميم» لخلية دم بيضاء، أو لسلوك طائرٍ يتظاهر بالإصابة ليحمي أفرأخه، فنحن لا نختلق دعاوي مُعَدَّة من زاوية قصدية، إنما نحن، على العكس، نقدِّم تفسيراً أعمقَ وأمعنَ في دقَّته لصحة هذه الدعاوي. مثل هذه التفسيرات تشبه من جهات عديدة التفسيرات الوظيفية. غير أن قدرتنا على أن نتخذ الموقف التصميمي في أمثلة معينة لا يعني، وفقاً لدينيت، أن الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية للفعل هي في حقيقة الأمر حالات وظيفية. نحن نتبنى الموقفَ القصدي عندما يكون اهتمامنا بفهم أو تفسير سلوك كائنٍ ما منصباً على الفعل، عندما يكون لدينا مصلحة في التنبؤ، بسرعة ودون بذل جهد كبير، بما عسى هذا الكائن أن يسلك. إذا كان هذا هو هدفنا، يكون الموقف القصدي فعَّالاً واقتصادياً على نحوٍ مدهش. ونحن لا نلجأ إلى الموقف التصميمي إلا عندما تتغير اهتماماتنا، وإذا كانت الظروف تجعل من الممكن (أو المرغوب فيه) أن نفحص على نحوٍ أكثر دقة ومنهجية الآليات التي تتحكم في نشاطات كائنٍ ما، هكذا يتبنى الإيثولوجي^{٢٣}

^{٢٣} الإيثولوجيا ethology: هو العلم الذي يدرس سلوك الحيوانات في بيئتها الطبيعية. (المترجم)

الموقفَ التصميمي في تفسير سلوك نوعٍ معين من الطير، أما الصياد فليس بحاجة إلى ذلك، ولن يفعل، بطبيعِهِ، شيئاً من ذلك.

يتبنى السيكلوجيون، والسيكوبولوجيون، والسوسيوبولوجيون، والعلماء المعرفيون (علماء الإدراك) cognitive scientists بصفة عامة، بطرائقهم المختلفة، الموقفَ التصميمي تجاه الكائنات البشرية. مرةً ثانيةً، هذا ليس إقلاً من قيمة الموقف القصدي الذي نتخذه لكي يضيفي بعضنا معنىً على سلوك بعض اللجوء إلى الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية، ولا هو، في رأي دينيت، مسألة اكتشاف أن الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية هي في الواقع حالات وظيفية مسئولة عن السلوك. فالاعتقادات والرغبات وعقلانية السلوك المنسوبة لنا قد تكون منسوبة لنا هكذا لأننا نمتلك المعمار الوظيفي الذي نمتلكه. ولكن الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية ليست مكونات قوية علّياً لهذا المعمار.

إذن ماذا عساه أن يُشبهه وصفٌ على مستوى التصميم لكائنٍ بشري؟ بوسعك أن تدرك شيئاً من ذلك بأن تتأمل فيما يقوله الباحثون العلميون عن آليات البصر مثلاً، أو الذاكرة، أو معالجة اللغة. تتضمن تفسيرات هذه الأشياء اللجوء إلى تفصيلات جهازنا العصبي؛ مكونات الشبكية والعصب البصري، مثلاً، بطريقة تنظر إلى هذه على أنها تخدم أهدافاً نسقية معينة. تعجُّ الكتبُ الدراسية لعلم النفس والبيولوجيا بأمثلة للموقف التصميمي إزاء قدرات الكائنات البشرية وغير البشرية.

وكما قلنا آنفاً، يجب أن نفرّق هذه المقاربة على مستوى التصميم عن الخط الذي يتخذه الوظيفيون. ينظر الوظيفيون إلى الألفاظ التي تُسمّى الحالات العقلية المنشودة في الموقف القصدي على أنها في حقيقة الأمر تُسمّى حالاتٍ وظيفيةً للمخلوقات التي تنطبق عليها الألفاظ. ولكننا حين نتبنى الموقف التصميمي، فنحن في الحقيقة نتخذ الموقف القصدي إزاء الآليات التي نعتبرها نُبتُن سلوك المخلوقات، فنرى هذه الآليات (بعكس المخلوق ككل) على أن لها أهدافاً، وتعمل لكي تحققها. لعلك تخشى أن هذا يجلب عنصراً أنثروبومورفيّاً^{٢٤} anthropomorphic لا مبرّر له إلى أوصافنا المدققة للتشغيلات الداخلية

^{٢٤} تتألف كلمة أنثروبومورفيزم من كلمتين يونانيتين؛ anthropos، وتعني «إنسان»، و morphe، وتعني «شكل». الأنثروبومورفية إذن هي «أُسنة» غير الإنسان، أو أخذ اللاإنساني مأخذ الإنسان، أو إضفاء

للمخلوقات. ولعلك تخشى أيضاً أن الاستراتيجية تسوخ في نوعٍ من النكوص regress؛ إذ نفسر حالات عقليةً معقدة بوضع آليات لها عينُ المظاهر التي أَمَلْنَا أن نفسرها. فإلى أي حد تقوم هذه المخاوفُ على أساسٍ سليم؟

من الموقف التصميمي إلى الموقف الفيزيائي

مُؤدَّى فكرة دينيت أننا نَعْلَلُ للظواهر العقلية بكشف آليات عصبية قادرة على أن تضطلع بوصف على مستوى التصميم، وصف يتضمن حقاً رؤية هذه الآليات على أنها تعمل لكي تحقق أهدافاً معينة. غير أن العملية التفسيرية لا تتوقف هنا بالضرورة، فنحن نمضي لكي نفسر هذه الآليات عن طريق اكتشاف آليات أبسط تُكوِّنُها؛ تُعدُّ شبكية العين، مثلاً، قائمةً بوظيفة ذكية معينة، وهذه الوظيفة تُفسَّرُ باكتشاف أن الشبكية تتكون من قضبان وأقماع وخلايا أخرى متنوعة هي نفسها تؤدِّي وظائف ذكية، ولكن أضيق مدًى وتوجُّهاً. وفيما نحن نحلل الأجهزة إلى منظومات مكونة بهذه الطريقة، نصل في النهاية إلى مستوى تكون الآليات المكوَّنة عنده مركزةً بحدة، أو أحادية الغرض. عند هذا المستوى من التحليل، قد نتوقع مثلاً أن نجد خلايا مفردة ينحصر عملُها في كشف وجود أو غياب مادة كيميائية معينة وإبلاغ الخلايا المجاورة بذلك.

صبغة بشرية على ما ليس بشراً. والأنثروبومورفية (الأنسنة) وفقاً لمعجم أكسفورد الفلسفي هي «تمثيل الآلهة، أو الطبيعة، أو الحيوانات غير البشرية، على أن لديها أفكاراً ومقاصد إنسانية. أحياناً ما يكون ذلك تمثيلاً استعارياً معلناً، فتكون المشكلة إذ ذاك أن نفهم وجه الاستعارة».

وقريب من ذلك مصطلح «المغالطة الوجدانية» pathetic fallacy، أي إسباغ الخصائص الإنسانية، المشاعر بخاصة (أو الانفعال أو «الوجدان» pathos) على الطبيعة والجمادات، من مثل قولنا: السماء الضاحكة، البحر الغاضب، إحصار لا يرحم، بحيرة هادئة، أشجار حزينة ... إلخ.

الأمر كما ترى هو نوع من «التمركز على الإنسان» anthropocentrism يُصاير بأن كل شيء آخر في الوجود لا بد يشبهنا على نحو ما. أو هو محاولة منا، نحن البشر، لفهم أي شيء لا نملك إليه منفذاً معرفياً مباشراً، فنتخيل أنه يسلك مثلنا تماماً. وقد يوغِّل العقل، البدائي بخاصة، إلى حد أنسنة أرواح الأشياء والظواهر الطبيعية، الرياح والأنهار والرعْد ... إلخ، والأحداث، كالحرب والموت ... إلخ، والمفاهيم المجردة، كالحب والكره والجمال والخصام ... إلخ! (للمزيد عن الأنثروبومورفيزم، انظر الطبعة الثانية من كتابنا «المغالطات المنطقية»، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ٣٩٣-٤٠٦). (المترجم)

عندما نصل إلى هذا المستوى، نكون في الواقع قد فرغنا من الموقف التصميمي، وانتقلنا إلى الموقف الفيزيائي. وبوسعنا إذ ذاك أن نرى كيف تؤدي الخلية المتخيّلة وظيفتها عن طريق فحص كيميائها. بهذه الطريقة تكون أبحاثنا جائلةً في اللاعقلي، ونكون بمنأى من خطر الدور المنطقي. فها هي القصيدة، ذلك الملمح من ملامح الأفكار الذي بفضلها تكون الأفكار عن، أو حول، شيءٍ أو آخر، تُرى نابعةً من الكيمياء الحيوية للمتعضيات التي تتمتع بها.

وقبل أن نتناول وصف دينيت للخبرة الواعية، قد يكون من المفيد أن نتوقف ونراجع النظرية كما استوت لدينا حتى الآن.

من العقلي إلى الجسمي

هل المخلوقات — أو المصنوعات — التي ننسب لها، عادةً ودون تردد، اعتقادات ورغبات وأسباباً عقلية بالفعل، لديها حقاً اعتقادات ورغبات وأسباباً عقلية؟ هذا سؤال يعتبره الوظيفيون سؤالاً إمبيريقياً حقيقياً. وهو سؤال قد يحله بالنسبة لمخلوق معين أن نكتشف ما إذا كان هذا المخلوق يشبهنا بما يكفي من الناحية الوظيفية. يرى دينيت أن هذا شيء يُراد به صرف الانتباه (red herring). فامتلاك شيءٍ ما اعتقادات ورغبات عبارة عن كون هذا الشيء قابلاً لمثل هذا الوصف. وعندما نتخيل أن الأمر أكبر من ذلك، عندما نتخيل أننا بعزو اعتقادات ورغبات وأسباب عقلية نحدد مكونات آليات مسئولةً علّياً عن السلوك، فإننا نخاطر بأنسنه (anthropomorphizing) الفجوة، وبالتالي إغفالها، بين عقول الكائنات البشرية وعقول المخلوقات الأخرى.

الفكرة واضحة مباشرة؛ باتخاذنا الموقف القصدي — أي بعزو اعتقادات ورغبات وأسباب عقلية للأفعال — فنحن نشهر منظومةً من المقولات التي تُمكننا من تصنيف سلوك المخلوقات والمصنوعات والمنظومات الطبيعية، ومن التنبؤ بهذا السلوك. وتبرير هذه الممارسة يستند، لا إلى السرد الناجح لقائمة ترويس وروافع مسئولة عن تشغيل ما نريد تفسيره، بل إلى فائدتها وجدواها، فهي كل ما نحتاج إليه لأغراض كثيرة جداً. فأنت تفسّر لرفيق لك ما يعمل حاسوبك بأن تخبره بأن الحاسوب «يريد» أن يطبع مستنداً، و«يكشف» أن الطابعة نفذ ورقها، و«يود» أن يلفت انتباهك بواسطة الطنين.

والكلمات التي تحتها خط في العبارة السابقة، إذا كان دينيت على حق، غير مستخدمة مجازياً، إنها تصدق حرفياً على حاسوبك. وأنت تستخدمها بالمعنى عينه الذي ستستخدمها

به في وصف سلوك زميل من بني الإنسان. غير أنك ستكون مخطئاً إذا تخيلت أن ما يجري داخل حاسوبك يماثل — من الناحية الوظيفية أو غيرها — ما يجري داخل كائن بشري. إن فهم ما يجعلنا نَتَك يتطلب منا أن نهبط إلى الموقف التصميمي. وعندما نفعل ذلك نبدأ في ملاحظة فروق واسعة بين الحواسيب والكائنات البشرية والمخلوقات الأخرى. ونحن باتخاذنا الموقف التصميمي فإننا، في حقيقة الأمر، نمد الموقف القصدي إلى مكونات المنظومة الذكية. والمشروع محصّن من نكوص لا قرار له بحقيقة أنه قائم على إمكان أن نصل إلى مستوى نسقي تشغيله تافه من ناحية التصميم، وإن يكن ربما معقداً فيزيائياً. هنا تنتقل إلى الموقف الفيزيائي و«نفرغ» من حديثنا ذي المستوى الأعلى عن الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية للفعل. إلا أن وصولنا إلى هذا المستوى، أي تحقيقنا الموقف الفيزيائي، لا يدحض، أو يحل محل، تقييمات موقفيّنا القصدي والتصميمي الأعلى مستوى. وإذا تخيلنا أنه كذلك، فنحن نَعْمَى عن النفع والاقتصاد الذي يقدمه الموقفان القصدي والتصميمي. يقدم هذا النفع والاقتصاد كلّ مبرر يلزمنا لكي نتخذ هذين الموقفين.

تمثيل الدرجة الثانية second-order representation

يتقبل دينيت، شأن معظم المنظرين الذين يَرون إلى أنفسهم كعلماء إدراك cognitive scientists، فكرة أن الكائنات البشرية والمخلوقات غير البشرية تعالج المعلومات، وتتناول داخلياً تمثيلات للأشياء المحيطة بهم. إلا أن استرشاد سلوك الكائن بتمثيلات هو شيء، وإدراك الكائن بأن هذا ما يفعله هو شيء آخر مختلف تماماً. كما أن الفرق، كما يذهب دينيت، ليس مجرد فرقي في الدرجة، بل فرق في النوع، بين قدرة على التمثيل (وهو شيء قد يُحاجُّ بأنه موجود لدى المتعضيات الوحيدة الخلية) وقدرة على تمثيل الدرجة الثانية؛ تمثيل التمثيل، أو تمثيل المرء لنفسه على أنه يُمثِّل الأشياء. وحدها المخلوقات القادرة على فحص تمثيلاتها نفسها (وتمييز هذه التمثيلات على أنها خاصتها)؛ وحدها المخلوقات القادرة على اتخاذ الموقف القصدي تجاه نفسها، تستحق أن توصف بأنها «تفكر». إن بزاقات البحر العريانة والمخلوقات الوحيدة الخلية تمثل جوانب من عوالمها المحدودة، ولكنها لا تفكر. وماذا عن كلاب البيجل^{٢٥} والدولفينات والشمبانزي؟ مرة ثانية، قد يُحاجُّ

^{٢٥} Beagle: من كلاب الصيد. (المترجم)

بأن مثل هذه المخلوقات تمثل الأشياء المحيطة بها، ولكن هل تفكر؟ إنها لا تفعل ذلك إلا إذا كانت تمثل بوعي ذاتي، إذا كانت تمتلك قدرةً على تمثيل الدرجة الثانية، قدرة على إدراك (وبالتالي تمثيل) تمثيلاتها على أنها تمثيلات.

يعتقد دينيت أن هذه القدرة الأخيرة لا تظهر إلا مع مجيء اللغة. فإذا قبلنا اقتراح دينيت السالف بأن التفكير يتضمن قدرةً على تناول التمثيلات بوعي ذاتي؛ فسوف يترتب على ذلك أن التفكير يتطلب اللغة. ليس هذا لأن اللغة مطلوبةٌ كوسيطٍ للفكر (وهذا هو رأي أنصار لغة الفكر)؛ فالتفكير لا يتعين عليه أن يكون لغوياً أو شبه لغوي، فالتفكير قد يكون صورياً، إنما الصلة بين الفكر واللغة أقل مباشرةً. ليس ثمة ضغوط تطويرية من أجل التمثيل الواعي بذاته حتى ميلاد المجتمع المتعاون، فالتواصل يقدم سبيلاً لشراكة المعلومات. وأهم من ذلك (من منظورٍ تطوري) أن التواصل يقدم للمخلوقات طريقةً لتحويل امتلاك معلومات لا يمتلكها الغير إلى ميزة يتمتع بها الممتلك. فإذا كنت أعلم شيئاً ما لا تعلمه أنت ولا يُحتمل أن تعلمه ما لم أخبرك به، فقد أٌجِرَ بمعلوماتي من أجل منفعةٍ ما، أو، إذا اقتضت مصلحتي، قد أضلّك.

إذا نظرنا إلى المسالك التطورية للأنواع غير البشرية نجد أن أعضاء هذه الأنواع يقطنون عادةً بيئاتٍ تتصف بأن المعلومة التي يحصلها أحد الأفراد منها يمكن أن يحصلها كل فردٍ آخر. عندما يختلف الأمر عن ذلك، فقد نجد أن ممارسات الخداع تظهر (كما يحدث عندما تتخذ الشمبانزي خطواتٍ لمنع زملائها من اكتشاف لقمةٍ مخبأةٍ من الطعام). مثل هذه الممارسات تستلزم درجةً من التعقّد التمثيلي تشكّل ما يمكن أن نسميه proto-thought (تفكير بدئي). هذه مرحلةٌ على الطريق التطوري لتفكيرٍ مكتمل النضج.

يفتقر الرُضْع وصغارُ الأطفال لذلك النوع من القدرات الانعكاسية التي يعتبرها دينيت ضروريةً للتفكير الحقيقي. في إحدى التجارب، عُرضَ أمام طفلٍ دميةٌ متحركة تخبئ لعبةً في مكانٍ معين، ثم تبعد الدمية المتحركة عن المشهد، وأثناء غيابها يقوم القائم بالتجربة، على مرأى تام من الطفل، بنقل اللعبة إلى مخبأٍ جديد. ثم يُسأل الطفل أين ستبحث الدمية عن اللعبة عندما تعود. يجيب أطفالُ الثلاثة أعوام بأن الدمية ستبحث في المخبأ الجديد، أما الأطفال الأكبر سنّاً فسوف يجيبون بأن الدمية ستبحث في المكان الذي

حُبَّتْ فيه اللعبة في الأصل. من التفسيرات الممكنة لهذا الفارق أن الأطفال الأصغر يمثلون العالم، ولكنهم غير قادرين على تمثيل تمثيلات العالم. وهم بالتالي ليسوا في وضع يتيح لهم أن يمثلوا تمثيلات الدمية المتخيَّلة للعالم، وهم من ثم غير قادرين على اعتبار الدمية تمثل موضع اللعبة تمثيلاً خاطئاً. إن التنبؤ بأن الدمية سوف تبحث في المخبأ الجديد لا يتطلب (أو هكذا يُدَّعى) من الطفل أن يمثل الدمية على أن لديها تمثيلاً صحيحاً، ومن ثم لا يتطلب من الطفل أن يمثل الدمية على أنها تمثل أي شيء.

إن الحجة المضمرة في الخط الاستدلالي لدينيت لا تقوم على اعتبارات فلسفية خالصة أو قَبْلِيَّة^{٢٦} a priori تتعلق بشروط التفكير. وإنما وجه الأمر أننا عندما ننظر تحت السطح إلى كيف تعمل المخلوقات الأخرى ما تعمله، لا نجد ما يدفعنا على الإطلاق إلى تخيلها تنخرط في تفكيرٍ واعٍ بذاته بمعنى يشبه وعينا بتفكيرنا من قريب أو بعيد. ربما يشير أحد الفلاسفة، أو أحد أصحاب الحيوانات المدللة، بأنه ما زال من الجائز أن الرُّضْع، أو الشمبانزي أو الدولفينات أو البيجل، تنخرط في ضروبٍ من التفكير الخفي. يشير دينيت بأن هذا الانطباع ما هو إلا نتيجة المضي بالموقف القصدي إلى حد الشُّطَط.

وما إن ندرك هذا، وما إن نهبط إلى الموقف التصميمي حتى نتعلم أن الطبيعة قد قدمت حلولاً أكثر أناقة بكثيرٍ للمشكلات التي تضعها البيئة. فإذا كان عليك أن تشرع في بناء عش، فسوف تبدأ بغير شك في تخطيط مسار للعمل وتحفظ به في ذهنك (معدلاً إياه إذا لزم الأمر) وأنت تتقدم في مهمتك. وقد تتخيل، مدفوعاً بالموقف القصدي، أن الطائر الذي يبني عشاً يعمل بالطريقة عينها، إلا أننا حين نبدأ في دراسة سلوك الطيور بتمعنٍ أكثر، نكتشف أن حلولها المعقدة، والعبقريّة في حالات كثيرة، لمشكلة بناء العش ليست نتاج تفكير معقد وعبقري، بل نتاج آليات أكثر بساطة. تلك آلياتٍ عبقريّة بالتأكيد، غير أنها عبقريّة الأم الطبيعة لا عبقريّة الطيور.

^{٢٦} القَبْلِي/الأَوَّلِي/السَبْقِي/الأولاني a priori: يعني المعرفة التي لها أسبقية منطقية على التجربة (الخبرة)، أو الاستدلال المبني على مثل هذه المعرفة، وهو، بالتالي، المعرفة الفطرية في مقابل تلك التي تُستمد من الحواس. ويُقال هذا المصطلح في مقابل «البَعْدِي» a posteriori، أي المستمد من التجربة (الخبرة) أو المبني عليها. (المترجم)

أصناف العقل

رغم أنه من حقنا أن نصف الرضع والشمبانزي والدولفينات وكلاب البيجل وبزاقات البحر، وحتى الثرموستات، على أن لديها اعتقادات ورغبات وأسباباً لما تعمله، فإن من الحكمة أن نحتفظ بتصور التفكير للكائنات التي طوّرت، مثلنا، قدرة على التمثيل الواعي بذاته، أي قدرة على إضمار تمثيلات لتمثيلات. هل يعني ذلك أننا وحدنا المخلوقات التي لديها عقول؟ يجيب دينيت بالنفي، فامتلاك عقل عبارة عن الاهتمام بتمثيلات، ولدينا دلائل وافرة على أن نشاطات الرُّضْع والشمبانزي والدولفينات وكلاب البيجل وبزاقات البحر محكومة بتمثيلات لأهدافها وظروفها، وربما يكون الأمر كذلك حتى بالنسبة لثرموستات بسيط.

إلا أن التسليم بأن لبزاقات البحر عقولاً ليس بالتسليم الكثير، على الأقل إذا كان دينيت على حق في مسألة العقول؛ إذ لا يزال بوسعنا أن نحدد تمييزات كيفية واسعة بين أصناف من العقل. يتصور دينيت تراتباً هرمياً من العقول؛ في المستوى السفلي هناك العقول «الداروينية» Darwinian البدائية، تلك التي تَهَيَّأ عتادها الصلب لكي تستجيب بأمثل طرق لبيئتها. والعقول الداروينية تملكها المخلوقات الأبسط، تلك التي طوّرت حلولاً ماهرة للمشكلات التي تفرضها ظروفها. في حالة المخلوقات الداروينية، قد تكون الخطوات من الموقف القصدي إلى الموقف التصميمي، ومن الموقف التصميمي إلى الموقف الفيزيائي، خطوات مختصرة نسبياً.

وتأتي على درجة أعلى من المخلوقات الداروينية تلك المخلوقات التي تملك «عقولاً سكينرية» Skinnerian minds (نسبة إلى السيكلوجي السلوكي ب. ف. سكينر B. F. Skinner)، وهي عقول تملكها مخلوقات قادرة على التعلم من خلال الإشراف الإجرائي operant conditioning، المحاولة والخطأ. يُظهر المخلوق السكينري درجة من «الطواعية» plasticity العقلية لا تملكها المخلوقات الداروينية الأبسط. بوسع المخلوق السكينري أن يُكَيِّف سلوكه وفقاً للتغيرات في ظروفه، وبذلك يكون لديه تحكُّم في تشكيل نفسه بما يلائم محضنه البيئي. هذا الدور بالنسبة للمخلوقات الداروينية تلعبه الأم الطبيعة بشكل حصري، فمثل هذه المخلوقات تشكّلها الضغوط التطورية على نحو تام. أما «العقول البوبرية» Popperian minds فتُنسب للمخلوقات التي تَمَكَّنَت من حيلة تمثيل بيئتها بطريقة تَمَكَّنُها من اختبار مأل مسارات محددة من الفعل «في رءوسها»،

ومن ثم تتعلم دون أن تكون عرضة للخطر العتيد، خطر الأخطاء القاتلة الممكنة.^{٢٧} (تعمل المخلوقات البوبرية بمبادئ تُدَكَّر بتلك التي يعتقد الفيلسوف كارل بوبر Karl Popper أنها تقع في القلب من العقلانية العلمية. يرى بوبر أن نجاح العلم كمشروع عقلائي يتوقف على رغبة العلماء في الانخراط في «التخمين»^{٢٨} والتفنيد» conjecture and refutation. يقوم العلماء بتخمين (حدس افتراضي) النظريات واختبارها بقالة الدليل. ولا تُقبل نظرية إلا بقدر ما تثبت لاختبارٍ عنيفٍ). فالكائن السكينري يتعلم من الخبرة، المحاولة والخطأ، أما الكائن البوبري، فإن بمُكْنَتِهِ أن يتعلم باستباق الخبرة. الفئران بوبرية بشكل واضح؛ فالفأر الذي أُتِيح له أن يستكشف متاهة قد يستخدم معرفته بالمتاهة فيما بعد في نيل مكافأة معينة. وهو يقوم بذلك (وفقاً لعالم النفس ثلمان E. C. Tolman) عن طريق تشييد «خريطة إدراكية (معرفية)» cognitive map للمتاهة. وما إن يشيّد هذه «الخريطة» حتى يمكنه الاستفادة منها في اجتياز المتاهة لنيل كُرَيّة طعام.

«تسأل المخلوقات السكينرية نفسها: «ماذا عليّ أن أفعل بعد ذلك؟» ولا تمتلك مفتاحاً لكيف تجيب حتى تكون قد تَلَقَّت ضرباتٍ قاسية. أما المخلوقات البوبرية فإنها تحرز تقدماً كبيراً بأن تسأل نفسها: «ماذا عليّ أن أفكر فيه بعد ذلك؟» قبل أن تسأل نفسها: «ماذا عليّ أن أفعل بعد ذلك؟» (من الجدير بالذكر

^{٢٧} يقول بوبر في كتابه «المعرفة الموضوعية»: «إن لنا أن نعد هذه الأساطير، وهذه الأفكار، وهذه النظريات من أهم منتجات العمل الإنساني وأميزها. إنها، شأنها شأن الأدوات، أعضاء تتطور خارج جلدنا. إنها مصنوعات خارج الجسد. ولنا من ثم أن نعد من أخص هذه المنتجات ذلك الذي أسميناه «المعرفة البشرية»، آخذين لفظة «معرفة» بالمعنى الموضوعي أو غير الشخصي، الذي يتيح لنا أن نقول إنها توضع في كتاب أو تُدَخَّر في مكتبة أو تُدرَّس في جامعة.» «يُنظَر عادةً إلى الانتخاب الطبيعي والضغط الانتخابي على أنهما نتاجان لصراعٍ عنيف من أجل الحياة. غير أنه مع انبثاق العقل، وعالم^٢ (عالم المعرفة البشرية الموضوعية) والنظريات، تَغَيَّر الأمر، وصار بوسعنا أن نترك نظرياتنا تصطرع نيابةً عنا، وتموت بدلاً منا. ومن وجهة نظر الانتخاب الطبيعي، فإن الوظيفة الرئيسية للعقل وللعالم^٣ هي أنهما جعلاً من الممكن استخدام منهج المحاولة وإقصاء الخطأ بدون إقصاءٍ عنيفٍ لأنفسنا، ها هنا تكمن القيمة البقائية الكبرى للعقل وللعالم^٣. فمع انبثاق العالم^٣ لم يعد الانتخاب بحاجةً إلى العنف، لقد أصبح بوسعنا أن نستبعد النظريات الزائفة بواسطة نقدٍ لاعنفٍ. لم يعد التطور الثقافي اللاعنفي مجرد حلم يوتوبي، بل أصبح نتيجة ممكنة لبزوغ العقل من خلال الانتخاب الطبيعي.» (المترجم)

^{٢٨} أو «الحدس الافتراضي». (المترجم)

أنه لا الكائنات السكينرية ولا البوبرية يلزمها أن تُحدّث نفسها أو تفكّر هذه الأفكار. إنها ببساطة مصمّمة لكي تعمل «كما لو» أنها قد سألت نفسها هذه الأسئلة.»

(Dennett, 1996, p. 100)

وعلى قمة تراتب دينيت، تأتي المخلوقات الجريجورية (Gregorian creatues) (نسبةً لا للبابا جريجوري، بل لعالم النفس ريتشارد جريجوري R. Gregory). والكائن الجريجوري، شأنه شأن أسلافه البوبريين، قادراً على اختبار الفرضيات في رأسه. والفرق هو أن المخلوقات الجريجورية قادرة على التمثيل عن وعي ذاتي. وهذا يفتح لها أفقاً جديدةً وإمكاناتٍ غير متاحةٍ للكائنات البوبرية.

والكائنات البشرية، وقد أُنعِمَ عليها باللغة مثلما نحن، كائناتٌ جريجورية. ونحن أيضاً، بدرجةٍ ما، داروينيون وسكينريون وبوبريون. ويحمل الجهازُ العصبي البشري علاماتٍ تاريخه التطوري، فبيدي عناصر داروينيةً وسكينريةً وبوبريةً وجريجورية. ويتطلب أيُّ فعلٍ معقّد تناسقَ هذه العناصر جميعاً. علينا إذن ألا نخلط بين أصناف العقل وأصناف المخلوق، فدماغُ الكائن السكينري مثلاً، الكائن القادر على التعلم، يدمج آليات داروينيةً بعناده الصلب، مثلما تفعل الأدمغة المتطورة للتدييات. والمخلوق الجريجوري، ذلك المخلوق القادر على الانعكاس على الذات، ليس مخلوقاً لاداروينياً أو لاسكينرياً أو لابوبرياً، وإنما المخلوقات الجريجورية (الكائنات البشرية بين الأنواع الأرضية) قد طوّرت قدراتٍ إضافيةً تميّز عقولها عن عقول المخلوقات التي تفتقر إلى الوعي الذاتي.

لا تتسنى رؤية الفروق الشاسعة بين المخلوقات الجريجورية وبقية المخلوقات ما بقينا قانعين بالموقف القصدي. فنحن نَعزو اعتقاداتٍ ورغباتٍ وأسباباً عقلية للفعل بطريقة إذا أُسيء تأويلها تجعل عقول المخلوقات اللاجريجورية تبدو مماثلةً لعقولنا. وهذا الموقف معقولٌ ومبرّرٌ ما دام اهتمامنا منصباً على التفاعل مع هذه المخلوقات والتنبؤ بسلوكها. ولكن عندما نلتمس فهماً أعمق لما يجعل المخلوقات الأخرى تتّك، عندما نلتمس الارتقاء بفهمنا وزيادة احتمالات نجاح تنبؤنا بسلوكها والتحكم فيه، فإننا ملزمون بأن ننظر تحت السطح. عندما نفعل ذلك، عندما نهبط إلى الموقف التصميمي، نكتشف أن الاختلافات تكتسح التشابهات.

ومن أهم الأمور التي سنكتشفها أن ذكاء الكائنات غير البشرية، بالمقارنة بنا، ذكاء متصلب مليء بالثغرات؛ فسمك النعاب الأرقط، الذي يُبدي في سلوكه ذكاء كبيراً في مجالات عديدة، عاجزٌ عن الوصول إلى حلٍّ لمشكلة كيف يفك مقودَه من شجرة هو مربوطٌ بها. ويبدو أنه لا يخطر للدلافين (التي يُعدها بعضُ المتحمسين مكافئةً لنا فكرياً) أن تهرب من شباك التونا بالقفز من فوقها، رغم أن هذا عملٌ بوسع أي دولفين أن يعمل به بسهولة. هذه الثغرات تبدو محيرةً، فحسب، ما دمنا نتخيل المخلوقات الأخرى تفكر مثلنا. بينما نتائج العمل التجريبي الدقيق تشير إلى غير ذلك. فالشمبانزي المستخدمة الأدوات، والنمل المشترك في «زراعة» فطرٍ يُحصَد للغذاء؛ كل ذلك، وإن يكن مثبِّراً للإعجاب، لا يبلِّغ الهضبة الجريجورية. ولعل التقارير عن قردة الشمبانزي (والقردة الأخرى) المنخرطة في ممارساتٍ خداعية في الظاهر؛ تشير إلى أن هذا التقييم مفرطٌ في التفاؤل، قد يكون للشمبانزي «نظرية للعقل» theory of mind تستخدمها في تقرير كيف تتفاعل مع رفاقها. يستنكر دينيت هذا التأويل؛ فالذكاء الذي تُبديه الشمبانزي وبقية المخلوقات غير البشرية لا يهيب بالحل الجريجوري. والحق أننا إذا فهمنا قردة الشمبانزي على أنها تفكر مثلنا في الأمور التي تخصها لبداً عجزها عن تعميم هذا التفكير بطرق واضحة أمراً مُربكاً ومحيراً.

الوعي

وماذا عن الخبرة الواعية؟ ماذا عن الوعي؟ يرى دينيت أن هاجس مشكلة what it's like (ما يشبه أن يكون) قد حَجَبَ عن الفلاسفة حلاً «في اليد» للغز الوعي. إن التمثيلات تلعب دوراً مهماً في إنتاج السلوك حتى في أبسط المخلوقات. إلا أن الوعي لا ينبثق إلا مع القدرة على الانعكاس على هذه التمثيلات، وكما رأينا فإن هذه القدرة، وفقاً لدينيت، موصولةٌ بالقدرة على إصدار اللغة. وبصريح العبارة، إذن، فالفكر والوعي غير ممكنين إلا للمخلوقات الممنوحة لغة. الحالات العقلية الواعية بالنسبة لهذه المخلوقات ليست الحالات التي تعرّض ملامح كيفية أو «فينومينولوجية» phenomenological مميزة، وليست الموضوعية في حجرة مركزية ما للمخ، ولكنها تلك الحالات التي، بالتنافس مع العناصر التمثيلية الأخرى، تتولى زمام التحكم في السلوك.

لماذا يكفي هذا الملمح لتحديد الوعي؟ فمن المؤكد أن تمثيلاً ما يتطلب أكثر من ذلك لكي يتحلّى بخصائص الخبرة الواعية.

«مثل هذه الأسئلة تكشف خلطاً عميقاً؛ لأنها تفترض مسبقاً أن ما تكونه (أنت) هو شيء آخر، شيء ما كارتيزي^{٢٩} يفكر بالإضافة إلى كل هذا الدماغ والنشاط الجسمي. ولكن ما تكونه إن هو إلا هذا التنظيم لكل النشاط التنافسي بين مجموعة من القدرات التي طَوَّرَهَا جسدك.»

(Dennett, 1996, pp. 155-6)

هل يعني ذلك أن الكائنات الأخرى — الشمبانزي والدولفينات وكلاب البيجل — هي «زومبيات» zombies، أنها لا تشعر بالألم مثلاً؟ كلا، مثل هذه الكائنات لديها آلام وحالات حسية أخرى متنوعة. والذي ينقصها هو قدرة، مضافة، على الانعكاس على هذه الحالات. وهذا النقص، فيما يشير دينيت، يعني أنها، رغم أنها قد يُقال إنها تشعر بالألم، فهي لا «تعاني». وكل محاولة لمطابقة آلامها بالآلما هي محاولة مضلّة بلا استثناء. يدري دينيت أنه في تقديمه لمثل هذا الرأي يُستهدف للهجوم من جانب أصحاب الحيوانات المدلّة ونشطاء حقوق الحيوان. إلا أنه يُحاجُّ بأن واجبنا الأخلاقي بالامتناع من إيذاء المخلوقات الأخرى بلا داع ليس نابعاً من امتلاكها قدرة على أن تعاني مثلما نعاني، بل فقط من حقيقة أنها مثلنا، يمكن أن تكون في ألم. يجب رغم ذلك أن نفرق بين القدرة على التألم وبين قدرة أخرى على مستوى أعلى، هي قدرتك على تأمل أنك في ألم. ليس بمُكنة كائن تنقصه هذه القدرة أن يتمعن في ألمه، أو يرهّب حدوثه، أو تنتابه ذكريات مؤلمة. والقدرة على هذه الأشياء تتبطّن القدرة على المعاناة.

كيف يمكن لامتلاك المرء القدرة على الانعكاس الذاتي أن يؤثر على الشعور بالألم، ذلك البُعد الكيفي لخبرة الألم؟ يؤكد دينيت أن هذا هو السؤال الخطأ. فالكيفيات خبروية — «الكواليا» — كيانات غير يقينية، مخلفات لتصوّر ديكارتي مرفوض ومهجور. وبوسعنا أن نعلل للنتوء الظاهر لهذه الكيفيات بإدراك أنك عندما تكون في ألم مثلاً فأنت في نوع معين من الحالات، من شأنه أن يؤدي بك، بجانب أشياء أخرى، إلى أن تعتقد أنك في حالة ذات كيفيات معينة. والكائنات التي تنقصها اللغة تنقصها قدرة على تفكير الدرجة الثانية، وبالتالي على أفكار من هذا الصنف. مثل هذه المخلوقات قد تكون في حالات تشبه

^{٢٩} أي ديكارتي.

من الناحية الوظيفية حالات أَلَمنا، ولكنها تفتقر إلى الشيء الذي به تنعكس على تلك الحالات.

هل يتضمن ذلك أن هذه المخلوقات لا تشعر بشيء عندما تكون في ألم؟ يفترض هذا السؤال مسبقاً ما هو كاذب، ألا وهو أن حالات أو نوبات الألم تمتلك ملامح كيفية داخلية. وهي لا تمتلك ذلك، على الأقل لا تمتلك ذلك إذا كان دينيت على حق. ولكن هذا لا يعني أن الكائنات غير البشرية لا ينتابها الألم، أو أن آلامها أقل حدة أو كربةً من أَلَمنا، وإذا اعتقدت أنها كذلك فأنت تفترض، كذباً، أن الآلام هي ما هي (أي آلام) بفضل طابعها الكيفي الداخلي. ولكن لا شيء يمتلك طابعاً كيفياً داخلياً. وحقيقة أن حالات الألم خلُو منها هي إذن حقيقة غير ذات بال على الإطلاق.

قد تجد مثل هذا الرأي غير مقبول على الإطلاق. إلا أن دينيت، وهو مما يُحمد له، أخذ مأخذ الجد مشكلة التوفيق بين الطبيعة الكيفية الواضحة للخبرة الواعية وبين طابع الحالات والأحداث المادية التي يبدو أنها «تتبطن» هذه الخبرات. من الصعب، كما يود كثير من الفلاسفة أن يبينوا، أن ترى كيف يمكن التوفيق بين هذه الأشياء دون القبول بشكل ما من الثنائية. واستراتيجية دينيت هي تحليل كيفيات الخبرة الواعية بلغة الحالات العقلية التي هي ذاتها خلُو من مثل هذه الكيفيات. تماماً مثلما تخبر صورة بَعْدية لبرتقالة مستديرة مُحَمَّرة، ولا شيء مادياً بمقربة منك — وبالتأكيد لا شيء في دماغك — يتعين أن يكون برتقالة مستديرة ومحَمَّرة، أو عندما تخبر أَلَم كَأَلَم نابض، ولا شيء يتعين أن يكون نابضاً. ربما لا يكون هذا أكثر إلغازاً من إضمارنا أفكاراً عن التنين أو عن حوريات البحر، بينما ليس ثمة شيء من قبيل التنين وحوريات البحر.

اعتراض سيرل

أحد الردود على مثل هذه المحاولات للتحليل الاستبعادي^{٣٠} للخبرة الواعية هو أن تُحاجَّ، مثلما فعل جون سيرل، بأن النقلة لا تعدو أن تكبت مشكلة دون أن تحلها. والحجة بسيطة: افترض أنك تبصر هلوسة نبتة غرنوقي (إبرة الراعي) برتقالية محمَّرة على الطاولة أمامك. ليس لازماً أن يكون ثمة شيء برتقالي محمَّر أو على شكل الغرنوقي

^{٣٠} to analyze away.

بجوارك. ولكن تأمل الآن في هلوستك ذاتها. يبدو أننا قد أزلنا بنذا برتقالياً محمراً أو غرنوقي الشكل من العالم المادي العام ووضعناه داخل عقلك. إن الكيفيات التي يبدو أنك تجدها في «العالم الخارجي» موجودة، ربما، ولكن فقط في عقلك. ومع ذلك، فهي موجودة هناك دون أدنى شك، في عقلك. وهذا شيء لا يفيد على الإطلاق إذا كان هدفنا هو أن نقدم تصوراً مادياً تماماً للعقل.

إذا تذكرنا نقطة قابلناها في الفصل الأول، فنحن جميعاً نفرق بين المظهر والواقع. إلا أنه إذا كان الأمرُ العقل فالمظهر واقع. افترض أننا اتفقنا على أن مجرد أن شيئاً ما يبدو وردي اللون يعود أمره لا إلى أنه وردي، بل إلى أنك في حالة عقلية معينة. إننا ننفي اللونَ الوردي المدرك إلى العقل. يبدو أن دينيت يريد أن يقوم بنفس النقلة بخصوص اللون الوردي المدرك، ولكن كيف يكون ذلك؟ ربما تكون الوردية المدركة هي «ظاهرية فقط». وهذا يعني أن خبرتك بالوردية هي فقط مسألة اعتبارك نفسك تُخبر ووردية. وهذا، فيما يبدو، لا يعدو أن يكون إزاحة لـ «الكيفية الظاهرية» phenomenal quality المزعجة من خبرة إدراكية من الدرجة الأولى إلى خبرة من الدرجة الثانية (تماماً كما نُقلت الكيفية في الأصل من العالم الخارجي إلى العقل). إلا أن هذا لا يُزيل الكيفية المزعجة، بل يزيحها لا أكثر من جزء من العقل إلى جزء آخر.

يترتب على ذلك، فيما يبدو، أن محاولات استبعاد كيفيات الخبرات الواعية تحليلياً بإلحاقها بالحالات العقلية من الدرجة الثانية — اعتقاداتك عن الألم الذي تحسه الآن مثلاً — هي محاولات مُقدّر لها الفشل. فنحن لا نستبعد الكيفيات المزعجة من حالة ألمك إلا بإيداعها في تمثيلاتك لحالة ألمك.

لقد تطرقنا إلى هذه المسائل في الفصلين الثالث والرابع، حيث بيّنت أن من الضروري أن نفرق كيفيات الأشياء المخبورة^{٣١} عن كيفيات الخبرات.^{٣٢} فخبرتك البصرية بطماطمة حمراء في ضوء الشمس الساطع لها طابعٌ كفي مميّز. وبوسعنا أن نسمّي هذه الكيفيات بذكرِ علّها؛ طماطم أحمر مُضاء بسطوع. ولكن يجب ألا نخلط بين كيفيات العلة وكيفيات المعلول. إن خبرةً بطماطمة حمراء لا يتعين أن تكون (خبرة) حمراء. حقيقة الأمر أن الخبرة، على خلاف الطماطمة الحمراء، ليست ذلك الصنف من الأشياء الذي يمكن

^{٣١} experienced.

^{٣٢} experiences.

أن يكون أحمر. وعندما تبصر هلوسة طماطمه حمراء، أو تخبر صورة بعدية برتقالية محمرة زاهية، فأنت تمر بخبرة شبيهة على نحو ما خبرتك عندما ترى طماطمه حمراء في ضوء الشمس الساطع. ومرة أخرى، رغم أن خبرتك هي خبرة «ب» شيء برتقالي محمر مستدير، فإن خبرتك ليست هي ذاتها مستديرة أو برتقالية محمرة.

الهدف من كل هذا هو أن نشير بأن ما ذهب إليه سيرل من أنه عندما نكون بصد العقل يكون المظهر هو الواقع؛ هذا المذهب ليس مذهباً واضحاً مستقيماً. إذا كان سيرل يعني أنك عندما تحدث لك صورة بعدية برتقالية محمرة، عندما يبدو لك شيء ما برتقالياً محمراً، إذن فإن شيئاً ما هو برتقالي محمر — إلا يكن شيئاً ما خارجك فشيء ما عقلي — هذا الرأي لا مبرر له. على أننا إذا أولنا سيرل على أنه يقول بشيء أكثر مرونة، أي يقول إنك عندما تخبر شيئاً ما يكون لخبرتك طابع مميز، فلن يكون واضحاً إذن بأي عمق يختلف عن دينيت.

ودينيت، بالمناسبة، ينكر أن الخبرات لها أي طابع كيفي على الإطلاق. إلا أن هناك، كما سوف نرى في الفصل القادم، أسباباً وجيهة للاعتقاد بأن لكل شيء كيفيات، وله بالتالي طابعاً كيفياً ما. لذا يبدو هذا الإنكار غير مقبول بادئ الرأي. افترض أننا נוول دينيت — بإحسان — على أنه ينكر أن للخبرات كيفيات الأشياء المختبرة. فالخبرة البصرية الجلية بطماطمه حمراء ساطعة الإضاءة لا يلزم أن تكون هي نفسها حمراء. إذن فشكوى سيرل بأن دينيت لا يمكنه أن يعلل للمظاهر هي شكوى مضللة.

غير أن هجوم سيرل يمضي في المضمار الصحيح في أحد الجوانب. إذا فرقنا بين كيفيات الأشياء (المهلوسة أو سواها) وكيفيات خبراتنا بتلك الأشياء، لما كان ثمة دافع معين، إذن، لإدخال حالات عقلية من الدرجة الثانية — اعتقادات المرء عن آلامه مثلاً — لكي تعلل لكيفيات الخبرة الواعية. فإذا كان امتلاكك خبرة واعية هو مسألة كونك في حالة معينة ذات كيفيات معينة، فليس ثمة إذن ما يدعو إلى أي خفة يد فلسفية لكي تستوعب الكيفيات الواعية.

على أية حال، فالانتقال إلى حالات الدرجة الثانية ينبغي أن يثير الشك للتو. افترض أنك تعتقد أن فرنسا مسدسة الشكل، إن امتلاكك هذا الاعتقاد، وفقاً لأغلب الآراء بما فيها رأي دينيت، ليس مسألة مرورك بخبرة واعية. تخيل الآن أنك تأخذ في الاعتقاد بأنك تعتقد أن فرنسا مسدسة. إن امتلاكك هذا الاعتقاد عبارة عن كونك في حالة معينة من الدرجة الثانية، هي امتلاكك اعتقاداً عن اعتقاد. ولكن إذا كان اعتقادك الذي من الدرجة الأولى

ليس اعتقادًا واعيًا، فلماذا يجب أن تؤدي إضافة اعتقادٍ من الدرجة الثانية (عن اعتقاد) إلى حالة واعية؟ إن ملاحظة أن الأفكار المنعكسة على ذاتها واعية في معظمها هي ملاحظة خارجية عن الموضوع. فالسؤال هو ما إذا كان الوعي يعتمد على تفكير الدرجة الثانية. من المؤكد أنك على وعي بأشياء كثيرة — بالأشياء المحيطة بك مثلًا، أو بميل أطرافك — دون أن تكون على دراية بأنك على دراية بهذه الأشياء. إن الحالات العقلية التي من الدرجة الثانية، على أهميتها المؤكدة، تبدو غير ملائمة لوضع الحد الفاصل بين «واعٍ» و«غير واعٍ».

المذهب الاستبعادي (الحذف) eliminativism

قبل أن نمضي قُدُمًا في بحثنا، أقترح أن ننظر باختصارٍ شديد في الرأي القائل بأنه ليس ثمة شيء من قبيل الحالات القصدية؛ لا اعتقادات، لا رغبات، لا مقاصد، لا أسباب عقلية للأفعال. هذا الرأي — المذهب المادي الحذفى eliminative materialism، أو المذهب الحذفى eliminativism للاختصار — قد دافع عنه باتريشيا تشرشلند وبول تشرشلند Patricia and Paul Churchland، بين آخرين. يستحق المذهب الحذفى الذكر لسببين؛ الأول أنه يمثل امتدادًا طبيعيًا لأفكار دينيت عن الموقف القصدي. يرى دينيت أن عزو الحالات السيكلوجية المألوفة — الاعتقادات والرغبات والأسباب العقلية للفعل على سبيل المثال — هو طريقة فحسب لإضفاء معنى على المنظومات المعقدة. إذا أردنا رغم ذلك أن نفهم بالضبط كيف تعمل هذه المنظومات، فلا بد أن نهجر الموقف القصدي، ونمضي إلى الموقف التصميمي، ونمضي في النهاية إلى الموقف الفيزيائي. من شأن هذا أن يكشف أن الحديث التقليدي عن العقول ومحتوياتها يمثل جوهرًا نوعًا من الادعاء، ادعاء يمكننا، لو أن اهتمامنا الوحيد سبر أغوار الواقع بدقة، أن نعيش بدونه.

وسببُ ثانٍ لِنَتَنَاوَلَ المذهب الحذفى، هو أنه قد يجد البعض إغراءً بوصف نوعية الموقف الذي أطوره في الفصل القادم على أنه موقفٌ حذفى، وسوف أحتاجُ بأنه ليس كذلك. سيكون مفيدًا إذن أن تكون لدينا نظرة واضحة لما يكونه المذهب الحذفى بالضبط، على الأقل لكي نميزه عن المذاهب المنافسة له.

النظريات والرد النظري

وفقًا للزوجين تشرشلند، يُعد الحديث عن العقول مجرد طريقة موهلة في القِدم لمحاولة امتلاك ناصية تعقيدات السلوك الذكي. غير أننا عندما ننظر إلى ما يجعل الكائنات الذكية

(بما فيها البشر) تتك، نكتشف آليات عصبية معقدة. لا تحمل المبادئ التي تعمل بها هذه الآليات شبهاً يذكر بابتذالات «السيكولوجيا الشعبية» folk psychology، وهي نظرية الحس المشترك عن العقل المبيّنة في لغتنا، والمذخورة في مؤسساتنا الاجتماعية والقانونية، والمنقحة في العلوم الاجتماعية والسلوكية. ويخلص الزوجان تشرشلند إلى أن أغلب المقولات السيكولوجية وصيغ التفسير السيكولوجية هي إما «قابلة للرد» reducible إلى مقولات نيوروبولوجية أكثر أساسية، وإما لا تنطبق على شيء، ومن ثم لا تستحق الإبقاء عليها. لم نقول هذا؟ إن علم النفس يزودنا بنظرية في العقل تتأسس على مقولات قصدية (الاعتقاد، والرغبة، والقصد، على سبيل المثال). وهذه النظرية، شأنها شأن أي نظرية، قد يتبين أنها غير وافية في ضوء بزوغ نظرية جديدة وأفضل. افترض أن علماء الأعصاب يطورون نظرية في العقل أكثر كفاءة بكثير في التنبؤ بنشاطات الكائنات الذكية وتفسيرها من النظريات السيكولوجية التقليدية. افترض أيضاً أن علم الأعصاب يقوم بذلك دون اللجوء إلى المفاهيم العقلية المألوفة؛ الاعتقادات، والرغبات، والصور الذهنية، وما إلى ذلك. (تخيل أنه في النظرية الجديدة لا ذكر البتة لمثل هذه الأشياء، ليس غير النيورونات neurons والمُستَبَكَات العصبية synapses والعُقد ganglia والموصّلات العصبية neurotransmitters).

عندما ننظر إلى تاريخ العلم، نكتشف أنه عندما تُهدّد نظرية جديدة بأن تحل محلّ نظرية قائمة، فإن هناك مصيرين ممكنين؛ الأول أن النظرية القديمة قد يثبت أنها «قابلة للرد إلى» reducible to النظرية الجديدة. والثاني أن تتمكن النظرية الجديدة من إزاحة النظرية الأقدم إزاحة تامة.

تأمل أولاً رد النظرية theory reduction. يحدث الرد عندما تكون مفاهيم النظرية القديمة معكوسة في مفاهيم النظرية الجديدة. في هذه الحالة يمكن أن يُقال إن المفاهيم القديمة لا تعدو أن تُسمّى ما تُسمّى المفاهيم الجديدة. فيتبين مثلاً أن «الحرارة» إن هي إلا متوسط الطاقة الجزيئية للجزيئات، و«البرق» ما هو إلا تفريغ كهربائي. النظريات التي يتمثل فيها مفهوم الحرارة، إذن، يمكن ردها إلى نظريات فيزيائية وكيميائية أكثر أساسية. ويمكن النظر إلى النظريات المردودة على أنها «حالات خاصة» للنظريات (الجديدة) التي رُدّت إليها. كما أننا نميل إلى رؤية الكيانات والخواص المتضمنة في النظرية المردودة على أنها تستضيء بالنظرية الرائدة. فالحرارة، في نظرنا الآن، هي متوسط الطاقة الحركية الجزيئية للجزيئات، والبرق شعاع من الإلكترونات.

ورغم أن تاريخ العلم يتضمن أمثلة هامة لرد النظرية، فإن الأغلب الأعم لنظرية جديدة أن تحل ببساطة محل نظرية قديمة. كانت الحرارة يوماً ما تُفسّر عن طريق افتراض وجود سائل غير ملموس هو «الكالوريك» caloric، يُظنُّ أنه يتدفق من الأجسام الساخنة إلى الأجسام الأبرد المجاورة. ورغم أن الكالوريك لا وزن له، فقد اعتُبر أنه يشغل حيزاً من المكان. وانتقال الكالوريك إلى جسم بارد يؤدي إلى أن ينتفخ هذا الجسم، ومن ثم يعلّل التمدد (دون زيادة مصاحبة في الوزن) الملاحظ في الأجسام عندما تُسخّن. ومع مجيء الثورة الكيميائية، هُجر الاعتقاد بالكالوريك، وحلّ محلّه تصوّر أن الحرارة ليست جوهرًا، بل هي ضرب من الطاقة. لم يتم ردّ الكالوريك إلى أي شيء أكثر أساسية، لم يرد الكالوريك، بل حُذف (استُبعد).

وفقاً للزوجين تشرشلند، فإن هذا المصير الحذفي الأخير هو ما ينتظر مفاهيمنا العقلية القصدية الاعتيادية. فَعِلْمُ الأعصاب لن يضيء مقولاتنا العقلية، بل سيحل محلها. والأفكار والاعتقادات والخيال وما شابه سوف يتبين لا أنها مجريات عصبية معقدة بل أنها، شأنها شأن الكالوريك، لا وجود لها. قد نضل، طبعاً، نتحدث مثلما نفعل، تماماً كما نضل نتحدث عن طلوع الشمس وغروبها وإن كنا نعلم أفضل من ذي قبل. ولكن إذا كنا نهدف إلى رؤية دقيقة للأمور، فسوف نكون مضطرين للاعتراف بأنه، ببساطة، كذبٌ وزيف أن أي شخص لديه اعتقادات أو رغبات أو أسباب عقلية للفعول. زيفٌ أن أي مخلوق ترشده المخيلة، وزيفٌ أن أي واحد قد فكّر في أي شيء قط.

هل المذهب الحذفي داحض لذاته؟

ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه النتيجة تدحض ذاتها self-refuting. فإذا كان لا أحد يعتقد بأي شيء، فكيف لنا نحن — أو أنصار الدعوى الحذفية — أن نعتقد فيها؟ إذا كان لا أحد يفكر، ولا أحد لديه أسباب عقلية للفعول، فكيف يمكن للحذفيين أن يتوقعوا منا أن نقبل حُجَجهم؟ ذلك أن قبولَ حجة ما عبارة عن قبول عبارات معينة على أنها تقدم أسباباً وجيهة للاعتقاد في نتيجة معينة. ولكن لا شيء من هذا يتحلّى بأي معنى إذا كان المذهب الحذفي صحيحاً.

لا يلزم المرء أن يكون من أنصار الحذفية لكي يشك في وجاهة هذا الرد. فمن المؤكد أن فرضية ما يمكن أن تأتي بحيث يكون صدقها غير متسق مع إقرار، أو حتى الاعتقاد، بأنها صادقة، وتكون برغم كل هذا صادقة. تأمل فرضية أن جميع العبارات كاذبة،

وافترض لحظة أن الفرضية صادقة، أي إن كل عبارة هي كاذبة. فإذا كانت هذه العبارة كذلك لاستحالة الإقرار بها! ثمة إذن شيء ما يهزم ذاته في تأكيد شخص ما بأن كل عبارة هي كاذبة. وقد نرى إلى الحذفيين على أنهم يشيرون إلى إمكان ما باستخدام مصطلحات قميئة بأن تكون فارغة إذا ما كان هذا الإمكان صحيحاً. إلا أنه ليس يترتب على ذلك أن الإمكان المعني ليس صحيحاً. ليس يترتب أن الحذفي في «إقرار» دعواه لا يقرر شيئاً، ولكن هذا نتيجة مترتبة على النظرية، وليس اعتراضاً عليها!

في هذا السياق قد يكون مفيداً أن نقتبس فقرة شهيرة من «رسالة منطقية فلسفية» Tractatus Logico-Philosophicus لفتجنشتين (1922- Wittgenstein § 6.54, 1961). تتعلق «الرسالة» (بين أشياء أخرى كثيرة) بالشروط المطلوب توافرها في الأفكار لكي «تصور» العالم. لأسباب معقدة يمكننا أن نضرب عنها صفحاً هنا، فإن الموقف الذي يتخذه فتجنشتين، إذا صحَّ، يجعل من المستحيل على أي شخص أن يضمّر أفكاراً تتصل بالعلاقة بين الأفكار والعالم. إلا أن من الواضح أن هذا موضوع مركزي في «الرسالة»!

هل يعني هذا أن دعوى فتجنشتين داحضة لذاتها؟ لا يرى مؤلفها أنها كذلك:

«إن قضاياي تعمل كإيضاحات بالطريقة التالية: أيّما شخص يفهمني يميزها في النهاية على أنها هراء، عندما يكون قد استخدمها كدرجات سلم ليرتقي إلى ما وراءها. (وعليه، إذا صح التعبير، أن يرمي بالسُّلم بعيداً بعد أن يكون قد ارتقاه.)

إن عليه أن يتجاوز هذه القضايا، وعندئذٍ سوف يرى العالم رؤيةً صحيحة.»

تنجح الجمل المستخدمة لصياغة الدعوى على نحو غير مباشر، بأن «تُشهد» القارئ الأمر المقصود بدلاً من أن «تقوله» دفعةً بغير تحفُّظ.

إذا كانت الحذفية صحيحة، فربما يكون هذا هو كل ما يَسَع الحذفي أن يفعل. أما من جهة هل هي صحيحة أم لا، وهل يستحيل الاعتقاد عقلياً بها دون افتراض كذبها، فقد يكون من التسرع أن تتصور أن هذا يُثبت أن المذهب الحذفي كاذب. ولندفع الأمور إلى نهايةٍ قَسيّة، وافترض أنه إذا كانت الحذفية صادقة، فلا شيء مما نقوله يتحلّى بأي

معنى. فهل يترتب على ذلك أن الحذفية غير صادقة، وأن العالم ليس بالوصف الذي تقدّمه الحذفية للعالم؟ شخصياً، لا يمكنني أن أرى أن هذا يترتب. هذه التعليقات يجب ألا تؤخذ على أنها تصديق على المذهب الحذفي. وكما سوف يتضح في الفصل القادم، فليس ثمة سبب مفرج لقبول النتائج الحذفية، حتى إذا اعتنقنا فكرة أن علم الأعصاب قد يحل يوماً ما محلّ علم النفس.

قراءات مقترحة

My discussion of Davidson's views draws on "Truth and Meaning" (1967), "Radical Interpretation" (1973), "Belief and the Basis of Meaning" (1974), and "Reality without Reference" (1977); see also "Psychology as Philosophy" (1974b). The omniscient interpreter is introduced in "A Coherence Theory of Truth and Knowledge" (1986). Those seeking for an introduction to Davidson's views might look at Simon Evnine's Donald Davidson (1991). Some components of my discussion of Davidson were introduced in an earlier attempt to explicate Davidson in Perception and Cognition (1983) chap. 7.

Tarski's discussion of truth is contained in his "The Concept of Truth in Formalized Languages" (1956). Quine's account of radical translation appears in the first two chapters of Word and Object (1961). Neither is a text for beginners or the faint of heart. Alfred Mele provides an explanation and defense of the distinction between desires' motivational strength and their evaluative standing in the psychological economy of agents. See his Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control (1987), chaps 3 and 6.

For an account of dispositions and their relation to counterfactual and subjunctive conditional locutions, see C. B. Martin, "Dispositions and Conditionals" (1994).

In The Hidden Life of Dogs (1993), Elizabeth Marshall Thomas provides detailed descriptions of complex states of mind she finds in dogs.

She does the same for cats in *The Tribe of the Tiger* (1994). Her cats, for instance “look up to” a particular dog, “believing that when cosmic troubles threaten, he’ll know what to do.” More remarkably, Stanley Coren, in *The Intelligence of Dogs: Canine Consciousness and Capabilities* (1994) claims to have decoded signals expressed by specific sorts of canine behavior (see especially chap. 6). When Spot sits with one paw slightly raised, for instance, he is thinking “I am anxious, uneasy, and concerned”.

For more serious treatments of the mental lives of non-human creatures, see Fritz de Waal’s *Chimpanzee Politics* (1982) and Dorothy Cheney and Robert Seyfarth’s *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species* (1990). The latter book is the subject of a Behavioral and Brain Sciences debate; see Cheney and Seyfarth, “Précis of How Monkeys See the World” (1992).

A good place to start for anyone interested in an introduction to Daniel Dennett’s work is *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness* (1996). Anyone wanting more details should consult *The Intentional Stance* (1987), and *Consciousness Explained* (1991a). See also “Real Patterns” (1991b). In *The Nature of True Minds* (1992), chap. 6, I explore an argument — very different from Dennett’s — used by Davidson to establish that thought requires language. Davidson’s own account of the relation of language and thought can be found in “Thought and Talk” (1975).

E. C. Tolman’s discussion of rats’ use of “cognitive maps” to negotiate mazes can be found in his “Cognitive Maps in Rats and Men” (1948). My depiction of an experiment designed to show that very young children lack a capacity for representing self-consciously is an amalgam of a number of experiments. See Heinz Wimmer and Josef Perner, “Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children’s Understanding of Deception” (1983). See also Perner’s *Understanding the Representational Mind* (1991). Related experimental work can

be found in Alison Gopnik and J. W. Astington, "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to the Understanding of False Belief and the Appearance-Reality Distinction" (1988), and Louis J. Moses and J. H. Flavell, "Inferring False Beliefs from Actions and Reactions" (1990). (I am grateful to Eric Schwitzgebel for these references.)

The line of argument I attribute to Searle against Dennett's notion that consciousness can be understood as a kind of second-order representation can be found in *The Rediscovery of the Mind* (1992), chap. 5, especially pp. 121-2. See also Searle's review of Chalmers's *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996) in "Consciousness and the Philosophers" (1997). Chalmers's reply to Searle, and Searle's response, appear in "Consciousness and the Philosophers: An Exchange" (Chalmers and Searle, 1997).

Eliminativism is defended by Paul Churchland in *Scientific Realism and the Plasticity of Mind* (1979); and in "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes" (1981). See also Patricia Churchland's *Neurophilosophy* (1986). Stephen Stich defends his own brand of eliminativism in *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case Against Belief* (1983). Lynne Rudder Baker (responding to Stich, among others) has argued that eliminativism is self-refuting; see her *Saving Belief* (1987), chap. 7, "The Threat of Cognitive Suicide". For an extended discussion of the question whether eliminativism is self-refuting, see my *The Nature of True Minds* (1992), pp. 5-11.

الفصل السادس

العقول ومكانها في الطبيعة

في الفصول الخمسة السابقة اتخذنا طريقنا خلال تنويعٍ من المقاربات المتباينة إلى العقل. نشأت كلُّ من هذه المقاربات في الأصل استجابةً لنطاقٍ معين من الألغاز. فديكارت، على سبيل المثال، استوقفه الفرقُ الواضح بين خواص الأشياء المادية والخواص العقلية، فاستجاب لذلك بأن حاجَّ بأن العقلي والمادي هما صنفان من الجوهر مختلفان تمامًا. أما السلوكيون، في المقابل، فقد عقدوا العزمَ على أن يجعلوا العقولَ موضوعات للبحث التجريبي مُقدَّرةً علمياً. استلزم ذلك في نظرهم إثبات أن الحقائق حول العقول ومحتوياتها يمكن أن تُعاد صياغتها في حدود الحركات الجسمية القابلة للملاحظة والميول الطبيعية إلى هذه الحركات.

يمكن أن يُنظر إلى كل مقارنة من هذه المقاربات المتنوعة على أنها مقارنة ناجحة، على الأقل جزئياً، فكلُّ منها يقدم إجاباتٍ لأسئلة تُعدُّ مُلِحَّةً على نحوٍ خاص، وكلُّ منها تحل مشكلاتٍ معينة، إلا أن كلاً منها مُشَهَّرٌ أيضاً بأنه يترك حشداً من المشكلات المحددة بلا إجابةٍ وبلا حل. ولا عَجَب في ذلك، فنظريات العقل قد دُفِعَ بها لكي تمكِّنا من التغلب على مسائلٍ معينة تُعدُّ، إبانَ طرحها، مسائلَ محورية. وبقدر نجاحٍ نظريةٍ ما، تتراجع المشكلات التي تحلها إلى الخلفية، فيما تبرز تلك التي تتركها بلا حل.

في هذا الفصل سأقدم وصفاً استقريبياً للعقل، يسعى إلى إضفاء معنًى على ما قد يَلِفُّنا كأمرٍ مقبولٍ في كلِّ من الآراء التي عُرِضَتْ حتى الآن، ولكن بمعزلٍ عن صعوباتها الملزمة. وأعتبره ميزةً مهمةً في هذا الوصف أنه يضم الاستبصارات الجوهرية لتنويعٍ من النظريات المتباينة، بل المتضاربة. ثمة ميلٌ في الفلسفة إلى أن نأخذ المذاهب التي لا نتفق معها ونُلقي بها برُمَّتها.

غير أن الرأي قد يكون خطأ دون أن يكون خطأ كُله. وعندما ننظر في التطور التاريخي للنظريات في فلسفة العقل يمكننا أن نرى نفس الصعوبات تدور عائدةً إلى بؤرة الاهتمام ثانياً وثالثاً. فنجد جيلاً يتناول الجانبَ الكيفي من العقلية، والجيل التالي يركّز على المكانة العلمية، وخلفه يعالج مشكلة المحتوى العقلي. ثم تعود الدورة سيرتها الأولى، ويُعيد كلُّ جيلٍ اكتشافاً ما غاب عن بصر سلفه.

وإنه ليكون من الحماقة في هذا السياق أن أدّعي الابتكار والأصالة لأي رأي، فما من نقطة أطرحها في هذا الفصل إلا وطرحها من قبلُ فلاسفةً آخرون أكثر ابتكاراً. والأبرز بين هؤلاء هو س. ب. مارتين C. B. Martin. فالموقف الذي أقدمه هنا هو صيغةٌ من موقفٍ طوّره مارتين عبر سنواتٍ عديدة. (انظر «قراءات مقترحة» من أجل قائمة من القراءات ذات الصلة.) ومارتن نفسه يقتبس بحرية من لوك ورسل، ويستعير (ولعله يُجفل من هذه الخاطرة) من ديكرات وفتجنشتين.

لقد أكدت طوال هذا الكتاب أهمية الميتافيزيقا — ولا سيما الأنطولوجيا — أي أفضل تقييم لنا لما هو موجود، بالنسبة لفلسفة العقل. وأسعى في هذا الفصل إلى أن أفي بهذا المبدأ. إن نتائج هامة معينة فيما يتعلق بالعقول ومكانها في الطبيعة لتترتب على ما أعده أنطولوجيا معقولةً بحد ذاتها. وسأوضح هذه النتائج في الأقسام التالية، وإن كنت لا أحاول أن أدافع عنها بتفصيل وعمق. يقع كثيرٌ من هذه النتائج خارج التصورات السائدة عن العقل، وذلك خيرٌ فيما أظن.

بحسبنا هذا، فقد آن لنا أن نُشمر عن سواعدنا وننزل إلى العمل.

خلفية ميتافيزيقية

تتضمن فلسفة العقل هذه الأيام مكوناً تجريبياً مهماً. وكثيرٌ من فلاسفة العقل يرون أنفسهم «علماء معرفيين (إدراكيين)» cognitive scientists، ويصرون على أن يباعدوا بين مساعيهم وبين غايات التقليد الفلسفي الذي يفرق بجدّة بين العلم والفلسفة، أملين أن نستبدل بالتأمل الميتافيزيقي المنفلت نظريات مستضيئةً بالعلم. ليس يعني ذلك بالضرورة أن نزيح الأسئلة جانباً ونعكف على بحثٍ للمجال مستتير تجريبياً.

على أننا يجب أن نفرق بين أخذ ثمار الجهود التجريبية مأخذ الجِد، وبين أن نتخيل أن المشكلات العميقة التي تكتنف فلسفة العقل سوف تتبخر بمجرد أن نصوغ مسائلنا

بطريقة تجعلها طيِّعةً للحل التجريبي. وكما تتضح الأمور الآن، فحتى إذا امتلكتنا نظريةً تجريبيةً وافيةً تمامًا في الوعي، فلن نكون بالضرورة في موضعٍ يجعلنا نميزها كذلك؛ ذلك أن مشكلتنا ليست نقص المعلومات المفصلة بقدر ما هي غيابٌ إطارٍ وافٍ لإضفاء معنىٍ على أية معلوماتٍ قد نحصل عليها. إن لدينا الكثيرَ لنتعلّمه عن الدماغ. ولكن، كمثالٍ بارزٍ في الوقت الحاضر، من الصعب أن نرى كيف يمكن لأيّ اكتشافٍ نيوروبولوجي يمكن تصوّره أن يُعلّل لِكيفياتِ الخبرة الواعية.

وما أقترحه هو أننا يجب، قبل أن يتسنّى لنا أن نأمل في تقديم نظريةٍ تجريبيةٍ في العقل، أن يكون لدينا تصوّر واضح للأنطولوجيا التي تتبطنها. من شأن هذا أن يعطينا، لا نسقًا أكسيوماتيًا^١ نستنبط من خلاله حقائق عن العقل، بل بنيةً مناسبةً نضع داخلها الوقائع الإمبريقية. إن محكَّ أيّ أنطولوجيا في اعتقادي هو قوّتها، قدرتها على تقديم وصفٍ إجمالي معقول لكيف تقوم الأشياء. ويجب أن يكون هذا الوصف منسجمًا، إجماليًا على الأقل، مع ملاحظة الحس المشترك المنضبطة بالعلوم. على أنه يتخطى العلوم في تقديم إطارٍ موحدٍ يمكن، داخله، للدعاوي الصادرة من العلوم المختلفة أن توضع موضعها؛ ذلك أن العلوم لا تتحدث بصوتٍ واحد.

الأشياء

دعنا نشرع في البداية. بتقريبٍ أول. يتضمن العالمُ أشياء تحمل علاقاتٍ مكانيةً وزمانيةً بين بعضها والبعض. بعضُ الأشياء معقدٌ لديه أشياء كأجزاءٍ له، وبعضُ الأشياء بسيطٌ بمعنى أن هذه الأشياء غيرُ مؤلفة من أشياء أخرى. ليس بوسعِي أن أقدمَ برهانًا على أن بعضُ الأشياء بسيط. وإنكار هذا يستلزم أن كل شيءٍ لديه أشياء كأجزاءٍ له. وأنا أعترف

^١ يُطَلَق على عملية وضع الأفكار في شكل رياضي اسم الأكسيوماتية (الأكسمة) axiomatization، وهي تتضمن العناصر الآتية: (١) تقسيم الحدود المفتاحية إلى حدود غير مُعرّفة (تُسمّى أيضًا بالحدود البدئية)، واستعمال هذه اللامعرفات في تعريف جميع الحدود الأخرى تعريفًا صريحًا واضحًا. (٢) البدء بمجموعة صغيرة من البديهيات axioms (أو المبادئ الأساسية). (٣) اتباع مجموعة من قواعد التحويل، أو المبادئ المنطقية الخاصة. (٤) استخلاص المبرهنات theorems الخاصة بالنسق المعني من التعريفات والبديهيات باستخدام قواعد التحويل. ولعل كلاً منا قد صادف بالمرصاد كل هذه العناصر والإجراءات في منهج الهندسة. (المترجم)

أن هذا إمكانٌ مجرد، ولكني لا أستطيع أن أرى كيف يمكنه أن يعمل. (إنه لَيثير ما وصفه إ. ج. لو E. J. Lowe بأنه «شعورٌ مُدَوِّخٌ» vertiginous feeling) تعتمد الأشياء المعقدة من أجل وجودها على أجزائها، أي على الأشياء التي تَكُونُها. ولكن إذا كان كلُّ شيءٍ من الأشياء مؤلَّفًا من أشياء أخرى، فلن يكون ثمة شيء فيما يبدو لكي يؤسس وجود أي شيء.

لقد وصفتُ العالمَ على أنه يتضمن أشياء. وأنا أَعُدُّه سؤالًا إمبريقيًا (أي سؤالًا موجَّهًا للعلم) ذلك السؤال عما تكونه الأشياء وماذا تشبه. قد تكون الأشياء كُرَيَّاتٍ، شبيهةً بالجسيمات، في قالب «الذرات» التي تصوِّرها قدامى اليونان. وقد تكون الأشياء، في المقابل، حقولًا (مجالات) fields، أو نقاطًا أو مناطق من المكان-الزمان، أو حتى شيئًا أغرب من ذلك.

إذا كانت الأشياء حقولًا أو مناطق من المكان-الزمان، فستكون حركة الأشياء بالتالي مجرد حركةٍ ظاهرية؛ مناطق متعاقبة تأخذ وتفقد خواصَّ بطريقةٍ معينة. وإن شئتَ نموذجًا مقربًا فتأمل حركة مشهدٍ يُعرض على شاشة التلفاز، أو تقاطر الأضواء المتحرك حول مدخل سينما عتيقة الطراز. ربما يكون هذا حالها بصفةٍ عامة تمامًا. إن كرة بلياردو تتدحرج عبر الطاولة هي في الواقع تَعاقُبُ من الاضطرابات المتماصة في المكان-الزمان. وسواء كانت الأشياء كريات أم لا، فالأشياء حاملات خواص. وعندما نتأمل شيئًا ما فإن بوسعنا أن نتأمله كحاملٍ لخواص (وهو نفسه لا يمكنه أن يكون محمولًا كخاصة)، أو أن نتأمل خواصه. كرة البلياردو هذه، مثلًا، يمكن أن نعتبرها شيئًا ما أحمر، كرويًا، وله كتلة معينة. ونحن بذلك نَعُدُّ الكرة «جوهراً» substance، أي حاملَ خواص هو نفسه غيرُ محمول. ولكن يمكننا أيضًا أن نتأمل خواص الكرة؛ حُمَرتَها، كرويَّتَها، كتلتَها. عندما نفعل ذلك فنحن نحول عقولنا إلى الطرائق التي (تكون) عليها الكرة. الأشياء، إذن، حتى الأشياء البسيطة غير المركَّبة، لها بنية. إلا أن الخواص ليست أجزاءً من الأشياء. فحُمرة كرة البلياردو وكرويَّتُها ليستا جزأين من الكرة بالطريقة التي تكون بها جزيئاتُها المكوِّنة أجزاءً لها. الكرة ليست مُشَيَّدةً من خواصها.

الشيء، إذن، هو حاملٌ خواص. ورغم أن بوسعنا أن نفرق بين الأشياء كحاملة خواص وبين الخواص التي تحملها، فإن الأشياء والخواص لا يمكن فصلهما إلا في الفكر (وليس في الواقع). فالشيء لا يمكن أن يوجدَ بمعزلٍ عن خواصه، ولا الخواص بمعزلٍ عن الشيء. يمكن للشيء أن يكسب خواص أو يفقدها، ولكن هذا لا يعني انتقال خواصه إلى

مكان آخر. فالخاصة لا تعدو أن تكون طريقة معينة يكون عليها الشيء. يمكن للشيء ألا يعود على طريقة ما، وأن يصير على طريقة أخرى، ولكن هذه الطرق لا يمكن أن تنتقل إلى أشياء أخرى أو أن تهيم طليقة. ولا يمكن للشيء أن يوجد خلواً من الخواص، كجزئي محض، لا طريقة لوجوده على الإطلاق.

وقد عمدت في وصفي الذي وصفتُه للخواص أن أنأى بنفسني عن فكرة أن الخواص «كليات» universals. يذهب بعض أنصار الكليات إلى أن الكليات كيانات مفارقة transcendent تُقيم خارج المكان والزمان، وأن الأشياء الجزئية «تشارك في» الكليات، أو هي «مثول» instantiation للكليات. يرتبط تصور الكليات بأفلاطون. وثمة تصور آخر، ربما يعود إلى أرسطو، ولكنه حديثاً جداً وَجَدَ داعيةً هو د. م. أرمسترونج D. M. Armstrong، يحدد موضع الكليات في شواهدِها (أمثلتها)، فيُعد الكروية الكلية قائمةً بتمامها في كل مثالٍ من أمثلتها المحددة مكانياً وزمانياً. الكلي، بمعنى ما من المعاني، مُشَيَّد من أمثلته أو شواهدِها، رغم أن هذه الأمثلة ليست أجزاءه. الكلي — تذكّر — موجودٌ بتمامه في كل مثال من أمثلته.

يزهد الفلاسفة الذين يعتبرون الخواص كلياتٍ إلى أننا بهذا نحل مشكلة «واحد فوق كثرة» one-over-many. تأمل كرة بلياردو حمراء، وراية تحذير سكة حديد. تتماثل كرة البلياردو والراية في جانبٍ، وتختلفان في جوانب أخرى. ويمكن أن نقول بعبارة أخرى إن الكرة والراية «تتشاركان في خاصية»، أو إنهما تمتلكان «نفس الخاصة». يأخذ نصير الكليات التعبيرين المحاطين بأقواس في الجملة السابقة مأخذ الجِد. إذا كانت الكرة والراية تشتركان في خاصية، إذن ثمة شيء واحد ما، خاصة، تمتلكها كلتاها. هذه الخاصة، الحمرة، عامة لكل الأشياء الحمراء. هكذا تتأسس التشابهات بين الأشياء في خواصها المشتركة، أما الاختلافات فتحددها الخواص التي لا تشترك فيها.

قد تجد الحديث عن الكليات غامضاً. وقد يقل الغموض بعض الشيء إذا وضعت باعتبارك أننا نتعمد التفرقة في النوع بين الكليات و«الجزئيات» particulars، أي الأشياء العيانية، مثل رايات التحذير وكرات البلياردو. وما يصدق على جزئي لا يلزم أن يصدق على الكلي. غير أن هذا لا يسعف إلا قليلاً. ويبقى من الصعب أن نرى ما عسى أن يتضمنه مثول كلي ما في شيء ما (على طريقة أفلاطون)، أو ما عسى أن يعنيه أن تقول (كما يقول أرمسترونج) إن كلياً ما موجودٌ بتمامه في كل مثال من أمثلته. وأنا أأمل أن أتخطى هذه الألغاز بتطوير وصفٍ للخواص يأخذ الخواص مأخذ الجِد، ولكن دون التزامٍ بالكليات.

الخواص بوصفها طرائق مُحَصَّصَة

قبل أن ننظر بتدقيق أكثر في طبيعة الخواص، قد يجدر بنا أن نسأل لماذا بالضبط يجب علينا أن نتخيل أن العالم يتضمن مثل هذه الكيانات. ينكر كثير من الفلاسفة وجود الخواص، ويرَوْن أن الحديث عن الخواص يجب أن يُستبدل به حديث عن فئات الأشياء. من ذلك أن شيئاً أحمر ليس شيئاً يمتلك خاصّة الاحمرار، بل هو مجرد شيء ينتمي إلى فئة معينة، فئة الأشياء الحمراء. ربما تنتمي الأشياء إلى هذه الفئة لأنها متشابهة، ولكن هذا التشابه هو مظهرٌ للأشياء غير قابل للرد irreducible.

ليس هذا موضع مناقشة هذه الآراء بالتفصيل. وسوف أكتفي بدلاً من ذلك بأن ألفت الانتباه لنقطتين بسيطتين؛ أولاً: من الطبيعي أن نتساءل عن تشابهات الأشياء التي بفضلها تنتمي لفئة الأشياء الحمراء. هذه الأشياء متشابهة في بعض الوجوه، ومختلفة في بعض الوجوه. تأمل الراية الحمراء وكرة البلياردو الحمراء، إنهما مختلفتان في الشكل والحجم والكتلة، ولكنهما متشابهتان في اللون. هذا المنظور إلى التشابه يَرُدُّنا إلى الطرائق التي عليها الأشياء، تقع الأشياء في فئة الأشياء الحمراء لأنها متشابهة في ناحية ما. ومن الصعب فهم الحديث عن «نواحٍ» هنا دون اعتبارها تشير إلى خواص الأشياء، الطرائق التي هي عليها. فإذا كان القصد من إدخال فئات الأشياء، إذن، أن نبين أن بوسعنا الاستغناء عن الخواص كطرائق تكون عليها الأشياء، فإن الخطة فيما يبدو تلجأ إلى نفس الأشياء التي صُمِّمت لكي تُقْصِيها.

وسبب ثانٍ للشك بأن الخواص أكثر من مجرد فئات الأشياء هو بالضبط أن من الصعب أن نرى ماذا عساه أن يكون أساس عضوية الفئة إن لم يكن خواص مشتركة. وبتعبير أبسط، تنتمي الأشياء إلى فئة الأشياء الحمراء لأنها حمراء، وليست هي حمراء لأنها تنتمي إلى فئة الأشياء الحمراء.

لست أتخيل أن مناوئاً عنيداً للخواص سوف يتأثر كثيراً بهذه الملاحظات، فنحن في مجال من الفلسفة لا يُعَقَل فيه أن نتوقع حججاً قاضية. وقصارى ما يمكن أن نأمل فيه هو وصفٌ للأمور ينسجم مع تقييمنا الإجمالي لكيف تقوم الأشياء. في هذا السياق يَجْمَلُ بنا أن نذكر أنفسنا بنقطة بسيطة. تأمل الجملتين التاليتين:

(١) الكرة مستديرة.

(٢) الكرة حمراء.

ولنفترض أن هاتين الجملتين تصدقان على كرة بلياردو معينة. إنه ليبدو باديء الرأي أن ثمة شيئاً ما عن الكرة بفضلِهِ يَصْدُق أن نقول عنها إنها مستديرة، وشيئاً ما آخر عن الكرة بفضلِهِ يَصْدُق أن نقول عنها إنها حمراء. ونحن في حديثنا عن «شيء ما عن الكرة» نتحدث، أو بالتأكيد نبدو أننا نتحدث، عن طريقة تكون عليها الكرة. وهذا بالضبط أن نتحدث عما كنْتُ حتى الآن أسميه «خاصة».

لقد فَرَّقْتُ بين هذا التصور للخاصة — طريقة مُخَصَّصة (معينة) يكون عليها الشيء — وبين تصورات الخواص ككليات. وقد استخدم بعضُ الفلاسفة لفظة «تروب»^٢ trope لتسمية ما أسميه طرقاً مَخَصَّصة particularized ways. وأنا أناؤى هذه التسمية لأنه أصبح شائعاً لدى أنصار الـ tropes أن يعتبروا الأشياء «حُزَماً» bundles من التروبات. وهذا يحوّل التروبات في ذائقتي إلى شيء شبيه جداً بأجزاء الأشياء. فالأشياء من وجهة النظر التي أقدمها ليست مشيدة من الخواص كما تُشَيّد كرة البلياردو من ذرات أو جزيئات. ولأكرّر ما قلته آنفاً: عندما نتأمل شيئاً ما، فإن بوسعنا أن نتأمله كحاملٍ للخواص غير محمول — أي جوهر باللغة التقليدية — أو أن نتأمل الخواص التي يحملها. من هذه الوجهة من الرأي، إذن، فالشيء ليس مجموعةً أو حزمةً من الخواص، إنما الشيء مالِكُ خواص.

الشيء البسيط — أي الشيء الذي ليس لديه أشياء كأجزاء له — لا يعدو أن يكون شيئاً يمتلك خواصَّ معينة. والأشياء المعقدة، مثل الذرات والجزيئات وكرات البلياردو، هي أشياء بمعنًى اشتقاقي، أشياء بإذن by courtesy. وبنفس الطريقة تماماً، فإن خواص الأشياء المعقدة، بقدر ما يمكن أن تفترق عن خواص أجزائها البسيطة، هي خواص بمعنًى اشتقاقي. الشيء المعقد مُشَيّد من أشياء بسيطة تمتلك خواصَّ معينة، وتقف في علاقات معينة بعضها ببعض. والخواص التي نجدها في الأشياء المعقدة هي نفسها «مشيدة من» خواص المكوّنات البسيطة في هذه الترتيبات. ليس في الخاصة المعقدة أكثر من ذلك وفقاً لهذا الرأي. الخواص المعقدة لا «تنبثق» emerge، وهي ليست شيئاً فوق خواص المكوّنات البسيطة إذ تنتظم على النحو الملائم. (سيكون لديّ المزيد لأقوله عن فكرة «الانبثاق» emergence حالاً).

^٢ التروب trope: هو مُثول instantiation أحد الكليات a universal في عالم الشهادة، أي في زمانٍ ومكانٍ ما، أي «جزئي مجرد» هو في رأي البعض شيءٌ أساسي للأنطولوجيا. (المترجم)

وقد أُسجل بالمناسبة أن تَصَوَّرَ الخواص الذي أحبذه يمكن أن يستوعب الكليات البديلة، أي فئات الخواص المتشابهة تمامًا. وفقًا لهذا الرأي، فإن الأشياء التي قد يُظَنُّ أنها تشترك في كليٍّ ما إنما تشترك في عضوية فئة الأشياء التي تمتلك خواصَّ متشابهةً تمامًا. وعلاقة التشابه التي تحملها هذه الخواص بعضها ببعض هي علاقة «داخلية» بدائية. إن الأشياء يشبه بعضها البعض بفضل خواصها، والخواص (وهي أساس التشابه) يشبه بعضها بعضًا (عندما يحدث ذلك)، ودون إضافة أي شيء آخر على الإطلاق. افترض أن الخاصيتين أ، ب متشابهتان تمامًا. إذن هذا التشابه داخلي (باطني/جواني) intrinsic، أي مُبَيَّنٌّ في صميم الخواص. إحدى النتائج المترتبة على هذا أنه إذا كانت الخاصة س تشابه تمامًا أ، إذن س تشابه تمامًا ب أيضًا.

دعوني أقل كلمة عن أمرٍ قد يورِّق بعض القراء. لقد وصفتُ الخواصَّ على أنها طرائقُ تكون عليها الأشياء، وهذا يعطي انطباعًا بأن الطرائق التي عليها الأشياء الفعلية الموجودة تستنفد الخواص (جميعًا). إلا أن ثمة طرائق كان يمكن أن تكون عليها الأشياء ولكن ليس عليها شيء، أو، لأجل ذلك، لن يكون عليها شيء أبدًا. فيمكن أن يكون ثمة نوعان من الجسيمات من صفتيهما أنهما إذا ما اصطدما فسينتجان نوعًا ثالثًا من الجسيمات يمتلك خاصيةً فريدة (وسوف أعرض حالةً من هذا النوع فيما يلي). قد يكون الأمر هكذا حتى إذا كان هذا التصادم لا يحدث أبدًا. وقد نضع ذلك بعبارة أخرى فنقول إن هناك طرائق يمكن أن تكون عليها الأشياء ولكن ليس عليها شيء (أو لن يكون عليها شيء أبدًا). بهذا التصوير قد تبدو الطرائق غامضةً، شَبَحِيَّة. يمكننا تجنب الغموض بأن نسجل أن الطرائق الممكنة غير الفعلية مُصَوَّرَةٌ سَلَفًا في الطرائق التي عليها الأشياء الفعلية. إن خواصَّ الأشياء الموجودة هي استعداداتٌ للمظاهر، هي («موجَّهة إلى» أو «مُقيَّضة لـ») مظاهر — هي ذاتها خواص أو طرائق يمكن أن تكون عليها الأشياء — لا يلزمها أن تحدث أبدًا. هذا «الاستعداد» الداخلي (الباطني) للخواص الفعلية يَمُنح أساسًا للدعوى المتعلقة بالطرائق الممكنة غير الفعلية.

الطبيعة المزدوجة للخواص

الخواص هي الطرائق التي عليها الأشياء. وأنا أعتبر أن هذا الرأي قريبٌ من تَصَوُّر الجس المشترك. نحن نميز أحمر كرة البلياردو وأحمر راية إنذار السكة الحديد، رغم أن هذين الشيئين قد يكونان على نفس الدرجة من الحمرة. ثمة مثالان (شاهدان) instances من

الأحمر، أحدهما ينتمي إلى الكرة، والآخر إلى الراية. والآن حان الوقت للنظر بإمعانٍ أكثر إلى طبيعة الخواص.

أعتقد أن كل خاصة (وأنا هنا، كما في أي موضع من هذا الفصل، أقتفي فحسب خُطى س. ب. مارتن) تُسبغ على صاحبها استعدادًا (نزوعًا) disposition معينًا أو «قوةً عليّة» causal power وكيفية quality معينة، في آن معًا. تأملُ مثلًا خاصةً كون الشيء كرويًا. بفضل امتلاك هذه الخاصة تمتلك كرة البلياردو كيفيةً معينة، هي الكيفية التي نسميها بلفظة «كروية». ولكن أيضًا، وبقدر امتلاك هذه الخاصة، تمتلك الكرة استعداداتٍ أو قوىً عليّةً معينة. (وسوف أستخدم هذين المصطلحين على التعاوض، وإن أكن أفضل «الاستعداد/النزوع» على القوة العليّة؛ لأنّي أعتبر أن العليّة تُفسّر بالإحالة إلى الاستعدادية أو النزوعية). للكرة مثلًا استعدادٌ لأن تتدحرج إذا وُضعت على سطحٍ مائل.

وأنا هنا أفرط في التبسيط، في محاولةٍ لكي أُبقي على الأمور واضحةً ومحدّدة. تنتجُ كيفيات ونزوعيات أي شيء معين، على الأقل، من الخواص التي يمتلكها، والعلاقات التي تحملها هذه الخواص بعضها ببعض. فاستعداد الكرة للتدحرج، مثلًا، يعتمد على كونها كروية وكونها صلبة، معًا في آن. تسهم كل خاصة بطريقة محددة في كيفيات واستعدادات الأشياء التي تمتلكها. (وأنا أبسط النقاش في جانبٍ آخر أيضًا. فطوال هذا الفصل سوف أورد ملامح مألوفةً للأشياء كأمثلةٍ للخواص، الحمرة والكروية مثلًا. وأنا أشك لأسبابٍ متعددة أن الحمرة أو الكروية هي خاصةٌ أصيلة، غير أنهما تسعفان جيدًا كإيضاحات، ولهما ميزةٌ تحصيلِ النقاش من أن يصبح مجردًا بشكلٍ مؤس. وعلى أية حال، فاستخدامي لهذين المثالين لا يؤثّر على الحجة المركزية لهذا الفصل.)

وتجِب التفرقة بين فكرة أن الخواص بها طبيعة مزدوجة، وفكرة أن هناك نوعين من الخواص؛ خواص نزوعية وخواص «مقولية» categorical (غير نزوعية). ووفقًا للتصور الأخير، ليس ثمة معنىً لافتراض أن خاصةً ما يمكن أن تكون نزوعية ومقولية معًا، فكل خاصة هي إما نزوعية خالصة وإما مقولية خالصة. والخاصة النزوعية، مثل خاصة الذوبانية التي تمتلكها بلورة الملح، أو خاصة الهاشاشة التي تمتلكها زهرية رقيقة، يجب تفرقتها عن الخواص المقولية (أي غير النزوعية، أو الكيفية المحضة) مثل الحمرة أو الدفء. بفضل امتلاكها خواص نزوعية تسلك الأشياء بطرائق معينة، أو تنزع إلى السلوك بطرائق معينة تحت الشروط الصحيحة، وبفضل امتلاكها خواص مقولية تُظهر الأشياء كيفياتٍ معينة.

وتحت افتراض أن الاستعدادات والكيفيات مرتبطة بأنواع محدّدة من الخواص، تحرّك الفلاسفة لتقديم نظريات مختلفة. ذهب البعض إلى أن النوعين من الخواص متميزان على نحو لا يقبل الرد. على أن البعض الآخر — إذ لحظ أن الخاصة التي لا تُضفي على ممتلكها قوى عِلِّيَّة أو استعدادات على الإطلاق، لا يمكن أن تُحدث فرقاً البتة في العالم — ارتاب في وجود خواصّ مقولية غير نزوعية. مثل هذه الخواصّ قَمِينَةٌ مثلاً أن تكون غير قابلة للاكتشاف على أساس أن اكتشافنا لخاصية ما يستلزم تأثرنا العِلِّي بها بطريقة أو بأخرى. وفضلاً عن ذلك، كما يبين هؤلاء الفلاسفة، فإن الأمثلة المعتادة على الخواص المقولية المزعومة هي أمثلة غير مُقْنِعة. خذ مثلاً الحُمْرة أو الدفء. من المؤكد أن كون شيء ما أحمر هو ما يجعل لديه استعداداً لأن يعكس الضوء بطريقة معينة، وأن كون شيء ما دافئاً يجعل به استعداداً لأن يؤثر على الهواء المحيط به تأثيراً فارقاً. وعندما نتأمل الخواص التي تنسبها العلوم للأشياء، تبدو هذه الخواصّ نزوعية بلا استثناء؛ امتلاك كتلة، مثلاً، أو امتلاك شحنة سالبة، يتميز حصرياً بالإحالة إلى الطرائق التي يؤثر فيها امتلاك هذه الخواص على سلوك ممتلكيها. إن اعتباراتٍ من هذا الصنف قد أقنعت بعض الفلاسفة أن كل خاصية أصيلة هي خاصة نزوعية.

إلا أن فريقاً آخر من الفلاسفة يتذرّع بغرابة فكرة أن الخواص يمكن أن تكون نزوعية بشكلٍ محض. إن عالماً يتكون حصرياً من أشياء تمتلك خواص نزوعية لَيبدو عالماً ما تنفك الأشياء فيه، إلى الأبد، تَهْمُ بالفعل ولكن لا تفعل على الإطلاق. فالفعل من جانب الشيء هو أن تتجلى استعداداته وتظهر، ولكن إذا كان الظهور نفسه ليس أكثر من استعدادٍ صرف (استعداد لأن يظهر بطريقة معينة تحت الظروف الصحيحة)، فالحال إذن سيكون أشبه بحال شيكٍ بَنَكِي مُظَهَّر بواسطة شيكٍ هو نفسه مَظَهَّرٌ بشيكٍ، وهكذا إلى غير نهاية. فما لم يكن الشيك في النهاية مَظَهَّراً بشيءٍ ما غير شيكٍ فهو لا قيمة له. وبالمثل، فما لم يَنْتَهِ الاستعداد في شيءٍ ما ليس هو بالاستعداد المَحْض، فلن يحدث شيء.^٢

^٢ لأنصار العوالم الممكنة يضع سيمون بلاكبيرن (Simon Blackburn (1990, p. 64) المسألة على هذا النحو: «أن تتصور جميع الحقائق عن العالم على أنها نزوعية هو أن تفترض أن عالماً يوصفُ بتمامه بواسطة ما هو حق في عوالم مجاورة. وحيث إن حجتنا كانت قَبْلِيَّة a priori، فإن هذه الحقائق بدورها تتبدد إلى حقائق عن عوالم مجاورة أخرى، وتكون النتيجة أن ليس ثمة حقائق في أي مكان.» (المؤلف)

يمكن التعبير عن هذه النقطة بطريقةٍ مختلفةٍ اختلافاً طفيفاً. إن الاستعداد هو نفسه مظهر manifestation (سأقول المزيد عن مظهر الاستعدادات حالاً). فإذا كان كل مظهر مجرد استعداد لمظهرٍ آخر، ستكون النتيجة نكوصاً regress غير مقبول. من البين أن العالم يتضمن أموراً بالفعل (actualities) كما يتضمن أموراً بالقوة (potentialities)، أي استعدادات محضة.

وإدراكاً لهذه الصعوبات، اقترح بعضُ المنظرين أن الخواص النزوعية (الاستعدادية) يجب أن «تتأسس» في خواص غير نزوعية. قد تكون الخاصة النزوعية وفقاً لهذه الوجهة من الرأي خاصة «من الدرجة الثانية» second-order property، بمعنى خاصة يحوزها الشيء بفضل امتلاكه خاصةً ما غير نزوعية من الدرجة الأولى. تأمل الخاصة النزوعية لكون الشيء هشةً، فهذه قد يحوزها شيءٌ ما — هذه الزهرية الرقيقة مثلاً — بفضل امتلاكه بنيةً جزيئيةً معينة. يُعدُّ امتلاك هذه البنية خاصةً غير نزوعية من الدرجة الأولى تؤسس خاصة الهشاشة النزوعية من الدرجة الثانية. وعليه، فالزهرية هشة لا بفضل امتلاكها خاصةً نزوعية، بل بفضل امتلاكها خاصةً ما بنيويةً غير نزوعية.

ليس من اليسير أن تعرف ماذا تعمل بهذا الاقتراح؛ ذلك أن من الصعب أن ترى، مثلاً، ماذا عساه أن يكون امتلاك شيءٍ ما لخاصةٍ معطاةٍ من الدرجة الثانية أكثر من امتلاكه لخاصته «المؤسسة» من الدرجة الأولى. افترض، مثلاً، أن الهشاشة خاصةً من الدرجة الثانية تمتلكها هذه الزهرية بفضل امتلاكها لخاصةٍ معينة من الدرجة الأولى، بنيةً معينةً ربما. فبأي معنى بالضبط تمتلك الزهرية هنا خاصتين متميزتين؛ خاصةً بنيوية غير نزوعية وخاصةً نزوعية؟ بأي معنى إذن تكون بنية الزهرية غير نزوعية؟ إن من المؤكد أن بنيتها الجزيئية هي نفسها التي تؤهل الزهرية (تجعل لديها استعداداً) لأن تعكس الضوء بطريقةٍ معينة، ولأن تكون صلبةً في درجات الحرارة المعتدلة، ولأن تُصدر رنةً معينةً إذا نُقرت بملقعة، وأجل، لأن تنحطم إذا ما ضربها شيءٌ صلب. إذا كان امتلاك بنيةٍ معينة هو خاصة من الخواص، فإنه ليبدو، إذن، خاصةً نزوعية، شأنه شأن أي خاصة أخرى يمكن أن يتخيلها المرء.

بالطبع قد يتبين أن كثيراً من الأشياء ذات البنيات الجزيئية المختلفة جداً، قد يتبين أنها هشة. ولكن هذا ينبغي ألا يحملنا على الشك في أن خاصة الهشاشة التي تمتلكها هذه الزهرية — هشاشة هذه الزهرية — هي خاصة من الدرجة الأولى للزهرية عادية تماماً، ربما عين الخاصة التي كنا نشرحها؛ امتلاك بنيةٍ معينة. وهذا ينسجم جيداً مع الرأي

الذي دَعَوْتُ إليه، وهو أن للخواص طبيعةً مزدوجة، فكلُّ خاصة هي كيفيةٌ ونزوعيةٌ معاً في آن، كل خاصة تسهم بطريقةٍ مميزة في كيفيات واستعدادات الأشياء التي تمتلكها. ونحن لا نستطيع فصل هذه الطبائع إلا في الفكر، تماماً مثلما نستطيع ذهنياً فصل مُثَلَّثِيَّة المثلث عن ثلاثية أضلاعه بتأمل إحداهما دون تأمل الأخرى.

كان لوك يسمي هذا النشاط «التأمل الجزئي» (أو النظر الجزئي) partial consideration. وهو ما يُمكننا من أن نتأمل لونَ شيءٍ ما دون نظرٍ إلى شكله، أو نتأمل شكله دون نظرٍ إلى لونه، رغم أن كل شيءٍ ذي شكلٍ لا بد أن يكون شيئاً ذا لون. ما هي العلاقة التي تحملها استعدادية (نزوعية) خاصة ما بطبيعتها الكيفية؟ هاتان ليستا مرتبطتين بالضرورة فحسب، مثل ارتباط المثلثية وثلاثية الأضلاع، إنما هما بالأحرى نفس الخاصة منظوراً إليها على نحوين مختلفين. مثل هذه العلاقة تشبه تلك التي نجدها في الصور الملتبسة. يصور الرسم المقابل (شكل ٦-١) وجهَ سيدةٍ عجوز وبروفيل امرأةٍ شابة. إن الخطوط نفسها تشكّل كلتا الصورتين، وبإمكاننا أن نُميِّز الصورتين في أذهاننا بأن نحول انتباهنا. ولكن لا يمكن أن توجد إحدى الصورتين بدون الأخرى، بنفس الطريقة لا يمكن فصلُ النزوعية (الاستعدادية) الداخلية (الباطنية/الجوانية) لخاصة ما عن طبيعتها الكيفية إلا في الفكر.

على أية حال، فإن فكرة أن الملامح النزوعية للأشياء تتأسس في بنيتها، تبدو فاشلة. فالبنيات نفسها، كما قد رأينا، هي نزوعية وكيفية أيضاً. أهم من ذلك، أننا بقدر ما يمكننا تصور الأشياء البسيطة (التي لا أجزاء لها، وبالتالي لا بنية لها) فإننا يجب أن نتصورها على أنها تمتلك نزوعيات (استعداديات). إنها قادرة على فعل أكثر مما تفعله في الحقيقة، فإذا كان ثمة جسيمات أولية فإن هذه الجسيمات، إذن، قادرة بالتأكيد على تفاعلات لا نهاية لها تتعدى تلك التي تشترك فيها بالفعل. إن كل شيء ليُشير إلى أن النزوعية هي ملمحٌ أساسيٌّ لعالمنا.

اتَّخَذَ الجدلُ حول ما إذا كانت الخواصُّ نزوعية أم مقولية؛ اتخذ الشكل التالي. يبين الطرف الأول أن تصوُّرَ خاصةٍ غير نزوعية هو تصوُّرُ خاصةٍ ليس لها أن تُحدثَ فارقاً لمُمتلكِها، ويخلصون من ذلك إلى أن الخاصة الأصلية لا تكون مقولية (أي لا تكون، وفقاً لمُعجمي الخاص، كيفية). ويركز الطرف المقابل على رَوَّغان النزوعية (الاستعدادية) الخالصة، ويخلصون إلى أن الخاصة الحقيقية لا تكون نزوعية.

ربما تكون حججُ كلا الطرفين صحيحة في جانب وخاطئة في جانب آخر. ربما تكون المشكلة هي استخلاص نتائج غير ملائمة لا أكثر. افترض أن كل خاصة هي نزوعية. إنه



شكل ٦-١

لا يترتب على هذا أن لا خاصة هي كيفية. وبالمثل، إذا كانت كل خاصة هي كيفية، فإنه لا يترتب على هذا أنه لا خاصة (أو لا خاصة أصيلة من الدرجة الأولى) هي نزوعية. لا واحدة من هاتين النتيجتين تترتب؛ ذلك لأن الحجتين اللتين وراءهما متسقتان مع الموقف المقدم هنا، وهو أن لكل خاصة طبيعة مزدوجة، كل خاصة هي نزوعية وكيفية في آنٍ معاً.

قبل أن أمضي قدماً، أودُّ أن ألفتَ الأنظار إلى طبيعية هذا التصور للخواص. تأملُ خاصةً مثل خاصة كون الشيء مربعاً. هذه الخاصة مثالٌ جيد لما جرى اعتباره خواصّ مقولية. وإنه لحقُّ اليقين أن صفة كون الشيء مربعاً تمنح ممتلكها كيفيةً معينة، الكيفية التي نربطها بالتربيع. ولكن من الحق بنفس القدر أن كون الشيء مربعاً يُسبغ على الأشياء قُوًى أو استعدادات معينة. من شأن السدادة المربعة أن تمر في ثقبٍ مربع وليس في ثقبٍ مستدير (حيث قطر الثقب يضاهي طول الضلع). ومن شأن الشيء المربع أن يكون له مجسّ مختلف عن الشيء الكروي. ومن الصعب ألا نستنتج أن كون الشيء مربعاً — التربيع — هو في الآن ذاته نزوعيٌّ وكيفيٌّ، وهو في هذا يشبه كل خاصة أخرى، أو هكذا أذهب.

النزوعية والعِلِّيَّة

إذا كان علينا أن نأخذ النزوعية (الاستعدادية) مأخذ الجد، فلا بد إذن من أن نفرق بين الاستعدادات ومظاهرها. قد يكون استعداداً ما حقيقةً تاماً، وحاضراً بأسره هنا والآن، ويبقى مع ذلك غير ظاهر. فمن الممكن أن تكون الزهرية هشة دون أن تنحطم أبداً، وأن تكون مادة ما قابلة للذوبان دون أن تذوب أبداً.

من طبيعة الاستعدادات أن تتطلب لظهورها استعداداً متبادلاً مناسباً يرافقها. فإذا كان الملح قابلاً للذوبان، فإن ذوبان هذه البلورة من الملح هو مظهر متبادل لذوبانية الملح، ولكون الماء المحيط بها مذيّباً للملح. ورغم أن استعدادية خاصة ما باطنة فيها (داخلية)، فإن مظاهر هذه الاستعدادية قد تعتمد على وجود رفقة من الاستعدادات المتبادلة الملائمة. فمن الممكن للاستعدادية عينها أن تظهر نفسها على نحو مختلف وفقاً للرفقة المتبادلة. مثال ذلك أن ورقة عباد الشمس تتحول إلى اللون الوردي في الحامض، ولكن نفس الورقة تتحول إلى اللون الأزرق في القاعدة.

ثمة عنصر آخر يلزم لتكملة الصورة. لقد قلّت إن مظاهر معينة لكثير من الاستعدادات تعتمد على وجود رفقة من الاستعدادات المتبادلة الملائمة، غير أنها تعتمد على غياب رفقة الاستعدادات التي تُسُدُّ المظاهر المعنوية. مثال ذلك أن الملح يذوب في الماء، ولكن لا يذوب إذا كان هناك عنصر مُتَبَطِّط، وأن التعرض لأشعة الشمس يؤدي إلى آفات جلدية، ولكن لا يؤدي إلى ذلك إذا استُخدِمَ واقٍ ملائم من الشمس.

تتأسس الحقائق العِلِّيَّة، في النهاية، في المظاهر المتبادلة لرفقة استعدادات متبادلة. تأمل تتابعاً عِلِّيّاً بسيطاً، مفتاحاً يفتح قفلاً. إن المعلول (النتيجة)، وهي انفتاح القفل، هو مظهر متبادل لاستعدادات يمتلكها القفل والمفتاح. والعلة نفسها، وهي دوران المفتاح، هي مظهر متبادل لرفقة استعدادات متبادلة تشمل المفتاح واليد المسكة بالمفتاح.

هذا النموذج النزوعي يزيح تصور التعاقبات أو السلاسل العِلِّيَّة الخطية، ويقدم تصوراً للعالم كشبكة نزوعية شاملة، هي ما أسماه مارتين «شبكة القوة» power net. من مزايا هذه الصورة أنها تمكنا من الاستغناء عن الحديث المضلل عن العِلَلِ مقابل الشروط «الخلفية». تأمل عود ثقاب يشتعل عندما يُحَك. من المعتاد أن نظن العلة هي الحَك والمعلول هو الاشتعال، ولكن العود لن يشتعل في غياب الأوكسجين، فهل وجود الأوكسجين إذن جزء من العلة؟ ليس من الواضح أن وجود الأوكسجين جزء من الحدث

— الحَك — الذي حددناه بوصفه العِلَّة. ربما يكون وجود الأوكسجين شرطاً «خلفياً» لازماً للعِلَّة لِيكون لديها المعلول الذي لديها.

تتطلب هذه الطريقة في النظر إلى المسألة أن نفرّق بين العِلَل وبين الشروط الخلفية بطريقة تبدو اعتباطية من الوجهة الميتافيزيقية. أما إذا نظرنا، في المقابل، إلى اشتعال عود الثقاب على أنه المظهر المتبادل لرفقة استعدادات متبادلة تشمل السطح الذي يُحَك عليه العود، والأوكسجين المحيط والبنية الكيميائية لطرف العود، فإن بإمكاننا أن ننسب فضلاً متساوياً لكل من هذه العوامل المساهمة.

ثمة مصدرٌ آخر ممكن للحَرَج بالنسبة للرأي السائد لِعلِّية الحدث، تتعلق بالتوقيت النسبي للعِلَل والمعلولات. فالعِلَّة يجب أن تسبق معلولاتها. ولكن، كما لاحظ هيوم، إذا كانت العِلَّة تسبق معلولها، فسيكون ثمة فيما يبدو فجوة زمنية أو حدٌ زمني بين حدوث العِلَّة وبداية حدوث المعلول. فقد ينتهي الحدثُ المسبِّبُ (أو المكوّنُ الحَدَثي) قبل أن يبدأ معلولُه. ولكن كيف لحدثٍ انتهى أن يؤثرَ في حدثٍ يجري الآن؟ أما إذا تصورنا، في المقابل، أن الحدثُ المسبِّبُ ومعلولُه متزامنان أو متداخلان، فسوف يبدو أن ذلك الشطرُ من الحدثُ المسبِّبُ الذي يجري بعد بداية حدوث المعلول لا يمكن أن يكون متضمناً في حدوث المعلول. افترضْ أنك تُسبِّب تحركَ سيارتك بأن تدفعها قُدماً، فهل أنت تدفع السيارة أولاً وعندئذٍ تتحرك السيارة؟ إن دفعك السيارة وتحركَ السيارة متزامنان بشكلٍ واضح. بالطبع أنتَ تَهْمُ بدفع السيارة قبل دفعها وقبل تحريكها، غير أن السيارة لا يحركها اعتزامك دفعها، بل يحركها دَفْعُك.

إذا استبدلنا بالصورة الهيومية التقليدية عن عِلِّية الحدث تصورَ مارتن عن «شبكة القوة» power net، فسوف تتراجع هذه الهواجس. فالأحداثُ هي مظاهرُ متبادلة لرفقة استعداداتٍ متبادلة. ورفقة الاستعدادات المتبادلة لا تقوم على علاقات تتابع بين بعضها والبعض. ليس النموذجُ نموذجَ وصلاتٍ في سلسلة، بل نموذجُ بطاقتي لعب تظلان واقفتين بواسطة الدعم المتبادل بينهما أعلى طاولة (مع ملاحظة أن أعلى الطاولة هو شريك متبادل كامل الرتبة، وليس «شرطاً خلفياً»).

وماذا عن العِلِّية «الاحتمالية» probabilistic، العلاقات العِلِّية التي تُفْضي فيها العِلَل، فيما يبدو، إلى معلولات باحتمالٍ معين فحسب؟ تُنبئنا ميكانيكا الكوانتم أن العِلِّية الاحتمالية هي القاعدةُ لا الاستثناء. ويفسر الفلاسفة الذين يفضلون أوصافاً لِلْعِلِّية قائمةً على قوانينٍ عِلِّية تُفَسِّر العِلِّية الاحتمالية بتشبيهِ الاحتمالات إلى قوانين. فماذا عسى أن

يكون نظير ذلك بالنسبة للوصف القائم على الاستعداد (النزوع)؟ ها هي إحدى الإجابات الممكنة: لكل خاصية من الخواص استعدادية محددة تمامًا. هذه الاستعدادية ستُظهر نفسها بطريقة محددة تحت ظروف معينة من الشراكة الاستعدادية المتبادلة (وفي غياب «الموانع» blockers). على أن الخواص الأساسية (أو بعضها) قد تكون متذبذبة.

ربما يبدو أن نقل موقع الاحتمال من التفاعلات العلية (أو المظاهر النزوعية) إلى الخواص لم يُفدنا بشيء. لست واثقًا تمامًا. أنا أَسَلِّمُ أن تذبذب الخاصة هو ظاهرة عجيبة، غير أنها أقل عجبًا عندي من فكرة أن الخواص عينها، وبنفس الرفقة النزوعية المتبادلة، تَمُظِّهر نفسها على نحو مختلف في المواقف المختلفة.

لقد آن أن نمضي قُدُمًا. ولست أتخيل أن هذه الملاحظات الموجزة تقدّم أي شيء يبلغ مبلغ أمثلة مضادة حاسمة للنظرة السائدة عن عِلْيَةِ الحدث. أريد فقط أن أشير إلى أن البساطة الجذابة لهذا الرأي تستلزم منا أن نَعُدّه بطرق متعددة غير جذابة. ولهذه التعقيدات معناها التام داخل النموذج النزوعي. إلى هذا الحد، على الأقل، يبدو النموذج مبرّرًا.

الأشياء المعقدة

يتكون العالم، كما قد أشرتُ، من ترتيب دينامي من الأشياء. قد تكون الأشياء بسيطة أو معقدة. الأشياء المعقدة تمتلك أشياء كأجزاء لها. والأشياء البسيطة لديها بنية — الشيء البسيط هو شيء ذو خواص — ولكن ليس لديها أجزاء جوهرية.

هذه العبارة الأخيرة تتطلب إفاضة. افترض للحظة أن الأشياء البسيطة هي شيء ما أكثر من نقاط مكانية-زمانية. رغم أن الشيء البسيط ليس مُشَيّدًا من أشياء أخرى، فقد يكون له أجزاء مكانية أو زمانية. الشيء البسيط، مثلًا، قد يكون له نصف علوي ونصف سفلي، وهذان النصفان قد يكون لهما أبعاد مكانية محددة. والشيء البسيط إذا دام خلال الزمن فإن بوسعنا، إذن، أن نتحدث عن أجزائه الزمانية مثلما أننا نتحدث عن أجزائه المكانية، فننتحدث مثلًا عن الشيء-في-الثلاثاء، ونفرض هذا عن الشيء-في-الأربعاء. غير أن الأجزاء المكانية والزمانية لشيء ما ليست هي ذاتها أشياء. فرغم أن كرة ما لديها نصفان مكانيان، فالكرة لا يلزم أن تكون مشيّدة من هذين النصفين بالطريقة التي يُشَيّد بها قلم رصاص من قضيب خشبي يحيط بأسطوانة من الرصاص (أما الكرة المشيدة بِضَمِّ نصفَي كرة فهذا أمر آخر). وعندما أتحدث فيما يلي، ما لم أسجل إشعارًا آخر، عن أجزاء

الأشياء، فلست أعني الأجزاء المكانية أو الزمانية، وإنما أعني الأجزاء الجوهرية، أي الأجزاء التي هي ذاتها أشياء.

تمتلك الأشياء المعقدة أشياء كأجزاءٍ لها. هذه الأجزاء قد تكون هي ذاتها معقدة. ولكن في النهاية نصل إلى أشياء بسيطة، تلك التي ليست مشيدة من أشياء متميزة. ولنقل إن الأشياء المعقدة مشيدة من أشياءها المكوّنة. كل شيء إذن مكوّن من أشياء بسيطة، فهل ثمة ما هو أكثر من هذا بالنسبة للأشياء المعقدة؟ هذا ما قد ارتآه كثيرٌ من الفلاسفة.

تَصَوَّرْ تمثالاً والجسيمات التي تكوّنه. (يجب أن يُدركَ هذا المثلّ بالقارب ومجموعة الألواح التي تكوّن القارب، والذي عرضنا له في الفصل الثاني.) هل التمثال مجرد مجموعة جسيمات؟ كلا فيما يبدو. فمجموعة الجسيمات قد تتغير، ويبقى التمثال. قد نُصْلِح التمثال ونستبدل جزءاً انكسرَ منه. عندما نفعل ذلك، فالنتيجة هي مجموعة جديدة من الجسيمات ولكن نفس التمثال. وأكثر دراميةً من هذا، يمكننا أن نحطم التمثال بسحقه إلى تراب دون تحطيم لمجموعة الجسيمات. إن للتمثال وللمجموعة الجسيمات شروطاً بقاءً متميزة، يمكن للتمثال أن يستمر في الوجود عندما لا تستمر مجموعة الجسيمات، ويمكن لمجموعة الجسيمات أن تبقى عندما يكون التمثال منحطماً.

ربما يمكننا أن نقول إن التمثال هو مجموعة الجسيمات وهي مرتبة بطريقة معينة: إن التمثال هو الجسيمات + ترتيبها. فإذا سُحِقَ التمثال إلى تراب تبقى الجسيمات ولكن يضيع ترتيبها. ومع ذلك، يبدو كأن بالإمكان أن نستبدل الجسيمات ويبقى التمثال، ما دما نحافظ على الترتيب. أو قد نغير الترتيب فنعدّل بذلك التمثال، ولكن لا نحطمه.

مثل هذه الاعتبارات أدت بالفلاسفة إلى الرأي القائل بأن التماثيل، وحقاً الأشياء المعقدة بصفة عامة، متميزة عن ترتيبات أجزائها المكوّنة. صحيح أنها في أي وقتٍ معين مشيدة من مجموعة أجزائها، ولكن هذا يُثبت فعلاً أن هوية الشيء أكثر من الأشياء التي تشيّدُه، والعلاقات التي تحملها هذه الأشياء بعضها ببعض. قد ننخيل، في حالة التمثال، شيئين متداخلين مكانياً؛ التمثال (متميزاً بشروط هويته عبر الزمن)، ومجموعة الجسيمات (متميزة بشروطٍ مختلفة تماماً لهويتها عبر الزمن).

الصورة الحاصلة هي عالمٌ مكوّن من «طبقات» من الأشياء والخواص. فقد نقول إن التمثال هو شيء من مستوى أعلى، والجسيمات التي تشيّد التمثال، وربما مجموعات معينة من هذه الجسيمات، هي أشياء على مستوى أدنى. والآن يبدو أن من الممكن أن نفرس دور العلوم الخاصة — البيولوجيا مثلاً، أو علم الأرصاد، أو السيكلوجيا — تتناول

مجالاً ما من الأشياء على مستوًى أعلى. العالمُ إذن يتكون لا من أشياء، بل من تراتبٍ هرمي من الأشياء على مستوياتٍ متميزة.

هذا التصورُ الطبقي للواقع مسلّمٌ به على نطاقٍ واسع. وأنا أعتقد أنه تصورٌ مغلوطن، فاللجوء إلى مستوياتٍ للواقع، تراتباتٍ أنطولوجية، تُفْضي إلى صورةٍ مشوّهةٍ لكيف تقوم الأشياء، وإلى حشدٍ من الألغاز والأحاجي.

ولنعدّ إلى التمثال. لقد اتفقنا في أن التمثال لا يجب أن يتماهى مع مجموعة الجسيمات التي تُشَيِّده، ولا حتى بمجموعة الجسيمات وهي مُرتَّبةٌ بطريقةٍ معينة. على أننا في هذا الاتفاق نأخذ كلمة «مجموعة» collection بمعنى متصلب معين. وفقاً لهذا المعنى الصلب، تنحطم المجموعة عندما تفقد عضواً واحداً منها، أو عندما يُستبدلُ بعضُ منها بديلٍ مطابق، أو عندما يضاف عضوٌ جديد. وأنا أقترح تصوراً للمجموعة أكثر سُمُوحاً، وهو التصور الذي نطلقه عندما نذكر مجموعةً طوابع، أو مجموعةً بطاقات بسبول أو مجموعة لوحات فنية. بهذا المعنى السُمُوح يمكن للمجموعة أن تكسبَ أو تفقدَ أعضاءً وتبقى مع ذلك نفس المجموعة. كم عضواً يمكن أن تكسب أو تفقد، إلى أي مدًى يمكن للمجموعة أن تتغير وتظل هي نفس المجموعة؟ ذلك شيءٌ متروكٌ، جزئياً، للتقدير.

عندما نتأمل التمثال كمجموعةٍ جسيماتٍ بهذا المعنى السُمُوح، يكون أقرب كثيراً إلى القبول أن نقول إن التمثال ليس أكثر من، ليس غير، هذه المجموعة فحسب من الجزيئات المرتبة على نحوٍ ملائم. ولكن هذا أيضاً قد لا يكون صواباً تماماً. بوسعنا أن نُحاجَّ بأن التماثيل هي مصنوعاتٌ تُنتجها كائناتٌ ذكيةٌ لأسبابٍ معينة. إن مجموعة جسيمات مرتبة ترتيباً ملائماً «سقطت من السماء»، أو تخلّفت عن الفعل العشوائي للموج على بروز صخري، لن تكون تماثلاً (رغم أنك بالطبع قد تظن خطأً أنها تمثال). التمثالُ إذن ليس مجرد مجموعة جسيماتٍ مشكّلة على نحوٍ ملائم. فلكي تمثل مجموعة جسيماتٍ تماثلاً، يجب أن يكون لها الصنفُ الصحيحُ من التاريخ العليّ. وهذا التاريخ يجب أن يتضمن كائناتٌ ذكيةً وحالاتها العقلية.

افترض الآن أننا ندمج كل هذا في صورتنا، أي إننا نأخذ مجموعة الجسيمات (بالمعنى السُمُوح للمجموعة)، ونضيف إليها لا العلاقات التي تحملها هذه الجسيمات بعضها ببعض فحسب، بل نضيف أيضاً العلاقات التي تحملها بجسيمات أخرى هي ذاتها أعضاء في مجموعات جسيمات. ستكون العلاقات معقدة حقاً، ومن المحتمل جداً أن تتجاوز أي شيء

يمكن أن يحيط به عقلٌ بشريٌّ مُتَنَاهٍ. وفضلاً عن ذلك، فإن اختيارنا لأن نطلق مصطلحي «مجموعة» و«ترتيب ملائم» بمعنى سمح، فإن إمكانات التنوع ستغدو بلا نهاية. إنما يعني هذا أن نقول بأنه ليس ثمة أمل في تقديم تعريف، أو حتى مجموعة متناهية من الشروط الضرورية والكافية،^٤ لكون شيء ما تمثالاً بالجوء فقط إلى معجم الجسيمات والعلاقات بين هذه الجسيمات. لكن لا ضيرَ في ذلك. وتَصَوَّرُ أن هذا يمثلُ مشكلةً إنما هو حيودٌ عن المسألة؛ ذلك أن قضيتي ليست أن الحديث عن التماثل قابل للترجمة في حدود الحديث عن الجسيمات وعلاقاتها. إنما الفكرة أن هذا هو كل ما تكونه التماثل؛ أن التماثل إنْ هي إلا — ليست غير، ليست فوق — مجموعات جسيمات، حيث تؤخذ كلمة «مجموعة» بالمعنى السّمح، وتتضمن العلاقات التي تحملها هذه الجسيمات بعضها ببعض، وبالمجموعات الأخرى.

تَصَوَّرُ أن الله يَشْرَعُ في خلق عالمٍ يحتوي على تماثل. إن بوسعه أن يفعل ذلك بأن يخلق أشياء بسيطة ويضمن أنها تحمل العلاقات الصحيحة بعضها ببعض. وخلق تماثل واحد يمكن أيضاً أن يتطلب خلق ترتيب دينامي لأشياء بسيطة تمتد على الزمن، وتأخذ منطقة مكانية كبيرة. فإذا كان تماثلٌ يتطلب وجودَ كائنات ذكية لها أفكارٌ معينة، فإن مجموعات أخرى من الأشياء البسيطة ذات علاقات مكانية وزمانية ممتدة بالمثل سوف يتعين أن تُضم أيضاً.

^٤ الشرط الضروري necessary condition لأي شيء هو الشرط الذي يتعين أن يُستوفى لكي يكون لديك ذلك الشيء. الأوكسجين مثلاً شرطٌ ضروري للنار، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون نارٌ حيث لا يوجد أوكسجين. والشرط الكافي أو «الشروط الكافية» sufficient conditions لشيء ما هي الشروط التي إذا أخذت مجتمعةً تكفي لأن يكون لديك ذلك الشيء. وليس من المحتم أن يكون الشرط الضروري شرطاً كافياً، فالأوكسجين شرط ضروري للنار، ولكنه ليس شرطاً كافياً؛ إذ إن هناك أشياء أخرى يجب أن تتوافر لكي تكون النار. كما أن الشرط الكافي لشيء لا يتحتم أن يكون ضرورياً. تخيلُ فصلاً دراسياً يؤخذ فيه متوسط درجات ثلاثة امتحانات ليكون الدرجة النهائية للطالب. فالحصول على C في جميع الاختبارات هو شرط كافٍ للحصول على C كدرجة نهائية. غير أن الحصول على D في أحد الامتحانات، وعلى C في امتحان ثانٍ، وعلى B في الامتحان الثالث، سيؤدي إلى نفس النتيجة النهائية، أي إنه يشكل شرطاً كافياً آخر (ولكن ليس ضرورياً) للحصول على C كدرجة نهائية. (المترجم)

مرة ثانية، ليست الدعوى أن «التمثال» يمكن أن يعرف أو يحل في حدود الذرات أو الجزيئات وعلاقاتها. وإنما صانعات الصدق ° truth-makers للدعوى عن التماثيل هي، جوهرياً، ترتيبات لأشياء بسيطة، فيكون شيء ما تمثلاً بفضل كونه مجموعة (بالمعنى السمع) من الأشياء البسيطة تحمل علاقات ملائمة بعضها ببعض وبمجموعات أخرى من الأشياء البسيطة. ولا سبيل إلى تحديد هذه المجموعات بمعزل عن مفهوم التمثال لدينا، ولا ذلك مما يلزم. الاقتراح الذي أطرحه ليس أننا يمكن أن نرد (نختزل) الحديث عن التماثيل إلى حديث عن الإلكترونات والكواركات، فالصورة التي أقدمها هي صورة أنطولوجية، وليست وصفاً ردياً لمعاني الكلمات.

يجد كثير من الفلاسفة أن هذه الصورة متممة على نحو مثبّط؛ إذ يبدو لهم أنها تنكر واقعية أي شيء عدا الأشياء البسيطة والعلاقات التي تحملها هذه الأشياء بعضها ببعض. وبتعبير الذري اليوناني القديم ديمقريطس (460–370 BC): ليس واقعياً إلا الذرات والخلاء. غير أن هذا تشويه كاريكاتوري للصورة. التماثيل موجودة. حسناً، إنها ليست شيئاً مضافاً إلى مجموعات أشياء بسيطة. التماثيل ليست كيانات على مستوى أعلى، اللهم إلا بالمعنى الأنطولوجي الحميد الذي يفيد أنها كيانات معقدة مشيدة من مكونات أبسط تتخذ ترتيبات معقدة. وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة لكل كيان يزعم أنه على مستوى أعلى، بما فيها نحن أنفسنا، ومؤسساتنا الاجتماعية، ومنتجات هذه المؤسسات.

ثمة نقطة أخيرة جديرة بالذكر. إن مثال التمثال والجسيمات التي تشيده ليست تحت فكرة أن العالم مُحَبَّب (مُبَلَّر): الأشياء المعقدة هي تجمعات من أشياء بسيطة هي ذاتها

° الصناعة هنا ليست بالمعنى العلي؛ فالمعنى الذي يتأتى به لصانع الصدق أن «يصنع» الصدق غير المعنى الذي يتأتى به للخزاف أن يصنع الخزف. ومن ثم، كثيراً ما يوضح مفهوم صانع الصدق كما يلي: «صانع الصدق هو ذلك الذي بفضل in virtue of which يكون شيء ما صادقاً» من المتفق عليه بعامة أن «س يجعل من الصدق (من الحق) أن ق» هو بناء يدل، إن كانت له دلالة على الإطلاق، على علاقة بـ «حامل صدق» truth-bearer يحملها شيء آخر هو «صانع صدق» truth-maker. ولكن ليس ثمة اتفاق عام حول ماذا يكون هذا الشيء الآخر (صانع الصدق)، أو ما هي حاملات الصدق، أو ما طبيعة العلاقة المعقدة بين الطرفين، أو حتى ما إذا كانت مثل هذه العلاقة معقدة أصلاً. (لمن يريد الخوض في هذا الموضوع الشائك والضروري في الوقت نفسه الرجوع إلى موسوعة ستانفورد الفلسفية، حيث يجد مدخلاً وافياً وحديثاً عن «صانعات الصدق» truthmakers). (المترجم)

جسيمية. ورغم أنني أقبل هذا كاحتمال، فليس هذا هو الاحتمال الوحيد، وإذا كانت الفيزياء مما يُصدّق، فليس هذا حتى باحتمالٍ مرجّح. تخيّل للحظة أن الأشياء البسيطة مناطق مكانية-زمانية هي ذاتها تمتلك خواصّ معينة. مثل هذه الأشياء ليست شبيهةً بالجسيم وإن كنا نخبرُها على أنها كذلك.

لستُ أظن أن هذا ينال أيّ شيء قلته حتى الآن. لقد تحدثتُ عن التماثل وجسيماتها المكوّنة، ولكن هذا قد يُعد طريقةً لا أكثر للحديث عن ترتيباتٍ مهولة التعقيد من الاضطرابات في المكان-الزمن. وكيفما كان الأمر، فالعالم من شأنه أن هذه الاضطرابات ليست أمورًا منعزلة، فهي تميل إلى التكتل بطرائق معينة. هذا التكتل يُفضي إلى ما نصّفه (على نحوٍ صحيح في اعتقادي) كتماثلٍ وجسيماتٍ مشيئة لها.

ورغم أنني أظن، من الجهة الرسمية، لأدريًا تجاه السؤال عما إذا كانت الأشياء جوهريًا جسيماتٍ أو حقولًا أو غير ذلك — فليس هذا، بعد كل شيء، بسؤالٍ يَبْتُ فيه الفيلسوف — فسوف أظل أعامل الأشياء على أنها «متّصلات» تضطرب في المكان وتدوم عبر الزمن. وهذه مسألة لياقة لغوية بحثة. إنني أفترض أن صانعات الصدق بالنسبة للدعاوي عن الأشياء قد يتبيّن أنها شيء لا ينسجم مع تصورنا الاعتيادي للأشياء ككياناتٍ متحركة مستديمة مكتفية بذاتها.

الانبثاق emergence

هذه الصورة التركيبية مقصودٌ بها أن تسري على الخواص وعلى الأشياء أيضًا. الخواصّ المعقدة هي خواصّ الأشياء المعقدة (وليس يعني ذلك إنكار أن الأشياء المعقدة قد يكون لها خاصّة بسيطة. وكما لاحظنا سابقًا، فإن الشيء الكروي قد يكون بسيطًا أو معقدًا). الخاصة المعقدة ليست شيئًا أعلى وفوق خواصّ أشياء مكوّنة لشيءٍ معقد مرتبةً على النحو الذي هي عليه.

هذا التصور يقف في تعارضٍ مع الرأي القائل بأن خواصّ الكُلّات^٦ «انبثاقية» emengent. يتكون العالم من أشياء بسيطة. وخواص هذه الأشياء البسيطة هي خواص بسيطة. (قد يثبت أن، ويبدو مرجّحًا حقًا أن، هناك عددًا قليلًا جدًّا في الحقيقة من

^٦ wholes.

الخواص البسيطة أو أنواع الخواص البسيطة.) وكل إمكان للتضام مكتوب في الخواص البسيطة. وتشمل هذه الإمكانات تلك الإمكانات التي لم تظهر قط ولن تظهر أبداً. والتضام الجديد هو تضام جديد وليس خاصة جديدة. (ليس يعني ذلك رفض الخواص المعقدة، بل التأكيد فحسب على أن الخواص المعقدة ليست شيئاً أعلى وفوق مكوناتها مرتبةً على نحوٍ ملائم.)

هل يعني هذا أن الانبثاق، الانبثاق الحقيقي، انبثاق خواص جديدة جدّة حقيقة (كأمر مختلف عن ترتيبات جديدة لخواص قديمة) هو شيءٌ مستحيل؟ كلا على الإطلاق. إذا كان ثمة انبثاق — وليس لدينا ما يدعو إلى الشك في وجوده — فإنه يحدث على المستوى القاعدي. وعند المستوى القاعدي لا يمكن لما هو انبثاق أن يرد إلى أي شيء أكثر قاعدية. افترض مثلاً أن العالم تَصَمَّن نوعين فحسب من الجسيمات الأولية، جسيمات ألفا وجسيمات بيتا. لم يتفاعل هذان الصنفان قط قبل وقتٍ معين، ربما لأنهما يشغلان مناطق مكانية غير متداخلة، غير أن جسيم ألفا وجسيم بيتا اصطدما في النهاية، والنتيجة هي انبثاق صنف جديد من الجسيمات الأولية، هو جسيمات X. لعل شيئاً أشبه بهذا قد حدث أثناء الانفجار الكبير Big Bang أو بعده مباشرةً، وربما يحدث هذه الأيام في مُعَجَّلَات الجسيمات.^٧

تحملنا الصورة المركبة على أن نفرق بين خواص معقدة ليست أكثر من تضام (قد يكون جديداً) لخواص بسيطة، وبين خواص بسيطة انبثاقية حقاً. وإمكان الخواص الانبثاقية البسيطة مكتوب في (أي: باطن في) الخواص التي تعمل كحاملات لانبثاقها. هذه الإمكانات تتضمن إمكان خواص معقدة غير انبثاقية، وإمكان خواص انبثاقية بسيطة غير معقدة.

الطبقات الأنطولوجية

هل تصطدم الأنطولوجيا التي أدعو إليها مع الخبرة اليومية أو مع مأخذنا المعتاد للواقع؟ كلا على الإطلاق. إنما تصطدم بالتأكيد مع لازمة فلسفية رائجة، مفادها أن العالم طبقي؛ العالم يشتمل على مستويات من الأشياء والخواص. هذه المستويات هي افتراضات فلسفية

^٧ particle accelerators.

أَدْخَلَتْ كَمْكَوْنَاتٍ لِنظَرِيَّاتِ فِلْسَافِيَّةٍ. مِثْلَ هَذِهِ النِّظَرِيَّاتِ صُمِّمَتْ فِي الْأَغْلَبِ لِكِي تَعْلَلَ لِحَبْرَتِنَا اليَوْمِيَّةِ. غَيْرَ أَنِّي فِي رَفْضِي لِافْتِرَاضِ فِلْسَافِيٍّ وَلِلنَّظَرِيَّةِ الَّتِي هُوَ مَطْمُورٌ فِيهَا لَا أَوْصِي بِأَنْ تُولِيَ ظَهْرَكَ لِلخَبْرَةِ اليَوْمِيَّةِ. إِنَّنِي، عَلَى الْعَكْسِ، أَقَدِّمُ وَصْفًا لِأَسَاسِ تِلْكَ الْخَبْرَةِ مَنَافِسًا لِهَذَا الْوَصْفِ، وَصْفًا يَنْسَجِمُ أَيْضًا، لِحَسَنِ الْحِظِّ، مَعَ مَا تُنَبِّئُنَا بِهِ الْعُلُومُ عَنْ عَالَمِنَا.

عِنْدَ هَذِهِ النِّقْطَةِ قَدْ يَصْصِدُ مَجَادِلٌ مَا بَعِنَادٍ قَائِلًا إِنَّ النِّظَرَةَ الطَّبَقِيَّةَ إِلَى الْعَالَمِ تَأْتِي لَا مِنْ الْخَبْرَةِ اليَوْمِيَّةِ، بَلْ مِنَ الْعِلْمِ. فَالْعُلُومُ الْخَاصَّةُ تَتَعَلَّقُ بِأَشْيَاءٍ وَخَوَاصِّ تَشْغُلُ طَبَقَاتٍ أَنْطُولُوجِيَّةً مَتَمَايِزَةً. كُلُّ مَسْتَوًى مِنْ هَذِهِ مَسْتَقْلِلٌ عَنِ الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَدْنَى مِنْهُ، بِمَعْنَى أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ رَدُّهُ إِلَى الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَدْنَى. وَالْقَوَانِينُ الَّتِي تَحْكُمُ أَشْيَاءَ الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَعْلَى لَا يُمْكِنُ أَنْ يُسْتَبَدَلَ بِهَا، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ تُشْتَقَّ مِنْ، قَوَانِينِ الْمَسْتَوَى الْأَدْنَى. إِلَّا أَنْ أَشْيَاءَ الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَعْلَى وَخَوَاصُّهَا مُؤَسَّسَةٌ بِطَرِيقَةٍ مَا فِي الْأَشْيَاءِ وَالْخَوَاصِّ الَّتِي تَحْتُلِ الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَدْنَى. وَالْوَصْفُ الْمَفْضَّلُ لِهَذِهِ الْعِلَاقَةِ التَّأْسِيسِيَّةِ تَحْصَرُهُ، فِيمَا يَقَالُ، فِكْرَةُ «الْعَارِضِيَّةِ» supervenience، وَمِفَادُهَا أَنَّ مَفْرَدَاتِ الْمَسْتَوَى الْأَعْلَى تُعْرِضُ لِمَفْرَدَاتِ الْمَسْتَوِيَّاتِ الْأَدْنَى. وَهَذَا يَعْنِي، عَلَى التَّقْرِيبِ، أَنَّ أَشْيَاءَ وَخَوَاصِّ الْمَسْتَوَى الْأَدْنَى تَكْفِي لِأَشْيَاءٍ وَخَوَاصِّ الْمَسْتَوَى الْأَعْلَى، إِلَّا أَنْ أَشْيَاءَ وَخَوَاصِّ الْمَسْتَوَى الْأَعْلَى مَتَمَايِزَةً عَنِ أُسُسِهَا عَلَى الْمَسْتَوَى الْأَدْنَى. وَيَنْعَكُسُ تَمَايِزُهَا فِي (أَوْ رُبَّمَا يَتَشَكَّلُ بِوَاسِطَةٍ) كَوْنِهَا مُحْكَمَةٌ بِقَوَانِينِ طَبِيعِيَّةٍ مَتَمَايِزَةً.

سَيَتَطَلَّبُ تَقْيِيمُ هَذِهِ الْمَقَارِبَةِ انْعِطَافَةً خِلَالَ فِلْسَافَةِ اللُّغَةِ.

المحمولات والخواص

الخواص كما قد بَيَّنْتُ هِيَ مَلَامِحٌ عَيَانِيَّةٌ لِلْعَالَمِ؛ طَرَائِقُ مَعِينَةٌ تَكُونُ عَلَيْهَا الْأَشْيَاءُ. هَذِهِ الْمَظَاهِرُ عَلَيْنَا أَنْ نَمِيزَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ تَمَيِّزَاتِنَا لَهَا. نَحْنُ نَمِيزُ بَيْنَ خَاصَّةِ الْكُرْوَةِ، أَيْ كَوْنِ الشَّيْءِ كُرْوِيًّا، وَبَيْنَ الْمَحْمُولِ «يَكُونُ كُرْوِيًّا»، وَهُوَ تَعْبِيرٌ لِعُيُودِهِ أَنْ يَسْمَى أَوْ يُلقَّبَ الْخَاصَّةُ. هَلْ كُلُّ خَاصَّةٍ لَدَيْهَا تَلْقِيبٌ لِعُيُودِيٍّ (تَسْمِيَّةٌ لِعُيُودِيٍّ)؟ يَبْدُو ذَلِكَ بَعِيدَ الْإِحْتِمَالِ. فَنَحْنُ كَلَّمَا تَعَلَّمْنَا الْمَزِيدَ عَنْ عَالَمِنَا كَشَفْنَا الْغَطَاءَ عَنْ خَوَاصِّ جَدِيدَةٍ لَمَّا تَزَلْ غَيْرَ مَسْمُومَةٍ. الْمُخْتَبَرَاتُ وَمُعْجَلَاتُ الْجَسِيمَاتِ مَصْمُومَةٌ لِكِي تُبَيِّنَ خُلُقَ خَوَاصِّ جَدِيدَةٍ، خَوَاصِّ لَمْ تُصَادَفْ مِنْ قَبْلِ. عِنْدَمَا يَحْدُثُ هَذَا فَنَحْنُ نُضْطَرُّ إِلَى ابْتِكَارِ اسْمٍ جَدِيدٍ، أَوْ اخْتِرَاعِ مَحْمُولٍ وَصْفِيٍّ.

هذا شيء يبدو واضحاً جداً. أما الأقل وضوحاً فهو هل كلُّ محمول يُلقَّب (يُسَمَّى) خاصة؟ واعلم أن بعض المحمولات يبدو بوضوح أنه لا يسمَّى شيئاً على الإطلاق، فالمحمول «هو شافٍ لنزلات البرد»، رغم أنه ذو معنى تاماً، لا يسمَّى خاصةً يمتلكها أي شيء. فهل يعني ذلك أنه لا يسمَّى خاصة؟ ربما، ما لم يُقر المرء بوجود خواص لا أمثلة (شواهد) لها.

ثمة محمولات أخرى تمثل تحدياتٍ مختلفة. تأمل المحمول «هو جيد». ثمة خلاف كبير فيما إذا كان هذا المحمول يسمَّى خاصةً من خواص الأشياء، أم هو يشير فحسب إلى تقبُّل المتحدث للأشياء. عندما تخبرني أن الكرنب المسوق جيد، فهل أنت تقول إن الكرنب المسوق، بالإضافة إلى كونه ورقياً وأخضر وجريفاً، يمتلك خاصةً أنه جيد؟ أم تراك توصي بأكل الكرنب المسوق (ربما لأنه ورقي وأخضر وحريف)؟ ليس علينا أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال هنا، وبحسبنا أن ندرك أن مسألة ما إذا كان المحمول «هو جيد» يسمَّى خاصةً حقيقية هي أمرٌ خلافي على أقل تقدير.

وماذا عن محمولٍ مثل «هو صخرة»؟ هل هذا المحمول يسمَّى خاصةً تمتلكها أشياء، تلك التي تتصف بأنها صخور؟ ثمة صخور بغير أدنى شك. ولكن هل ثمة خاصة، خاصة كون الشيء صخرة، تمتلكها أشياء معينة، وبفضلها يكون من الحق أن هذه الأشياء هي صخور؟ قد يبدو هذا كسؤال غريب، ولكن اصبرْ معي؛ فربما نستطيع أن نبصّر طريقنا خلال دغلٍ فلسفي واحدٍ على الأقل، ونبدأ معاً في استخلاص بعض الدروس الخاصة بهذا الفصل.

الخواص، والواقعية، وضد الواقعية

أحياناً ما يحاجُّ الفلاسفة كما يلي:

(أ) خذ محمولاً، «م». إما أن «م» يسمَّى خاصةً وإما أنه لا يسمَّى. فإذا كان «م» يسمَّى خاصةً، إذن فأن تقول بأن شيئاً ما، أ، هو م، هو أن تقول شيئاً ما صادقاً (إذا كان أ لديه م)، أو كاذباً (إذا كان أ خلوّاً من م). ونحن نكون واقعيين realists عن م ما دمنا نعد «م» نُعبّر عن خاصة، وإلا فنحن ضد الواقعية antirealists فيما يخص م.

يذهب المضادون للواقعية بشأن مجالٍ معين إلى أن الكيانات التي في هذا المجال إما غير موجودة، وإما معتمدة على العقل بطريقةٍ ما. إن معظمنا مضادون للواقعية

بالمعنى الأول فيما يتعلق بالأشباح (العفاريت) ووحيد القرن. فنحن ننكر وجود مثل هذه الأشياء. وبصياغة هذا بلغة الفلاسفة، فنحن نعتقد أن المحمول «يكون عفريتاً» (is a ghost) والمحمول «يكون وحيد القرن» (is a unicorn) لا يُسمَّيان شيئاً على الإطلاق. (مع ملاحظة مُقَيِّدة: كل محمول متسق يمكن أن يَصْدُقَ على اعتقادات الأشخاص. فقد يَصْدُقُ عنك أنك تعتقد في العفاريت أو وحيد القرن.) ومقارنةً بالذين يعتقدون في هذه الأشياء يمكن أن نوصف نحن على أننا حذفون (استبعاديون) eliminativists فيما يتصل بالعفاريت ووحيد القرن. فحيث م هو وحيد القرن فنحن نعلن أن ليس ثمة م. ثمة مضادون آخرون للواقعية أكثر دقةً (أو التواءً). يذهب هؤلاء إلى أن الجُمْلَ التي تعزو ظاهرياً م لأشياء لا يتعين أن تُفْهَمَ كَعَزْوٍ مباشر، بل كشيءٍ آخر. من الأمثلة المألوفة على ذلك الآراء «التعبيرية»^٨ expressivist في الأخلاق. فأن تقول مثلاً إن «أ» خَيْرٌ فإِن هذا لا يعني عَزْوَ خاصية — الخير — إلى «أ»، بل يعبر عن موافقة المتحدث على «أ». كل هذا حسنٌ وجميل، ولكن ماذا تُرانا نقول عن الأطروحة «أ»؟ اقترحي الخاص هو أن «أ» تسيء تعيين الواقعية. ينبع سوء التعيين هذا من التهاون في التمييز بين المحمولات والخواص. ومن نتائج الولاء الضمني للأطروحة «أ» أو شيءٍ شبيه ب «أ» هو أن تُقَدِّم الأنطولوجيا المعروضة في هذا الفصل، دون وجه حق، في ضوءٍ غير جاذب. لكي ترى الخطأ في الأطروحة «أ»، تأمل كيف يمكن لمحمول أن يُعَدَّ صادقاً عن موضوع ما. بوسعنا أن نقول إن المحمول «يكون كروياً» يَصْدُقُ على كرة بلياردو بفضل امتلاك الكرة خاصية كونها كروية. والآن تأمل المحمول «يكون حجراً» (is a stone). إن معظمنا لَيُوافِقُ على أن هذا المحمول يَصْدُقُ على موضوعاتٍ كثيرة؛ كثير من الأشياء هي أحجار. فهل «يكون حجراً» يسمَّى أو يُلقَّبُ خاصةً للأشياء، خاصةً بفضلها تَفِي الأشياء بالمحمول «يكون حجراً»؟

لا تقل: طبعاً! إذا لم يكن المحمول يُلَقَّبُ خاصةً، إذن فسيكون من الكذب أن الأشياء تَفِي به، ولكن هذا باطل، فمن المؤكد أن هناك أحجاراً! لا يَعدو هذا أن يكون إعادة تأكيد للأطروحة «أ».

^٨ يُستخدَمُ مصطلح expressionism (المذهب التعبيري) لِيُسمَّى تلك النظريات في الخطاب الأخلاقي التي تفرِّق بين الجمل الأخلاقية والتعبيرات عن الاعتقاد. هذه النظريات تضع الوظيفة الأولية للجمل الأخلاقية في التعبير عن مواقف أو عواطف أو حالات عملية أخرى، أو في إصدار أوامر أو وضع ضغط على الفعل (معجم أكسفورد الفلسفي، مادة expressionism). (المترجم)

دَعْنَا نَنْظُرْ باختصار في الخواص. إذا اعتبرت الخواص — ضد نُصحي — كليات، إذن فكل شيء يمتلك هذه الخاصة يجب أن يكون، في جانبٍ ما، متماهياً مع — أو على أقل تقدير مشابهاً لـ — كل شيء آخر يمتلكها. إذا كُنْتُ تتفق معي في أن الخاصة هي طريقة يكون عليها الشيء، إذن فسوف توافق على أن المعنى الذي «يشارك» به شيئان في خاصة ما، أي المعنى الذي به يمتلكان «نفس» الخاصة، هو أن الشيئين متشابهان بالضبط في جانبٍ ما. فرغم أن كروية كرة البلياردو هذه متميزة إحصائياً عن كروية كرة بلياردو أخرى، فإن كروية الكرتين متماثلة تماماً. ولا شيء في هذا يتضمن أنه إذا كانت الكروية خاصةً فلا بد أن يكون كلُّ شيءٍ كرويٍّ مشابهاً تماماً لكل شيءٍ كرويٍّ آخر، بل يتضمن أن كل شيءٍ كروي لا بد أن يكون مشابهاً لكل شيءٍ كرويٍّ آخر في جانبٍ ما.

في حالة الكروية، يبدو واضحاً أن هذا الشرط مستوفى في أحيانٍ كثيرة، فكثيرٌ من الأشياء المختلفة، كثيرٌ من الأنواع المختلفة من الأشياء، متماهية (أو متشابهة تماماً) من ناحية كرويتها. (إذا كُنْتُ غيرَ مطمئنٍ إلى إمكان أن يكون شيئان متماثلين تماماً من ناحية كرويتهما، فاستبدل بالكروية كتلة إلكترون. إنما أستخدم المثالَ لتوضيح الفكرة لا لإثباتها.) وماذا عن كون الشيء حجراً؟ مرةً ثانيةً، هناك كثير من الأشياء المختلفة، كثير من أنواع الأشياء، تَفِي بالمحمول «يكون حجراً». ولكن هل تشارك هذه الأشياء في خاصةٍ واحدة، هل تتماهى (أو تتماثل تماماً) في ناحيةٍ ما؟ افترض (كما أرجح أنا) أنها لا تتماهى، فهل يتعين علينا أن نستنتج أن الأحجار لا وجود لها؟ هل يتعين علينا أن نكون مضادين للواقعية فيما يتعلق بالأحجار؟

كلا، ما لم نكن متشبهين بالأطروحة «أ». فالمحمول «يكون حجراً»، شأنه شأن معظم المحمولات، مقصودٌ به أن ينطبق على السواء على قطاعٍ عريضٍ من أشياء ذات نطاقٍ عريضٍ من الخواص المعقدة. وهو يفعل ذلك لا لأن هذه الأشياء متماهية (أو متشابهة تماماً) في جانبٍ ما، بل لأن الأشياء متشابهة بما يكفي. إلى أي مدى يجب أن تتشابه الأشياء لكي تَفِي بمحمولٍ ما؟ ذلك شيءٌ يتوقف على المحمول، شيءٌ نتعلمه عندما نتعلم أن نطبق محمولاتٍ معينةً على الأشياء.

لا أعتقد أن ثمة أي شيء جديد أو مروّع في هذه الفكرة. لقد دَفَعَ بها كثيرٌ من شتى الفلاسفة في شتى الأزمنة. غير أن فتجنشتين هو المثال الحديث الأشهر لفيلسوفٍ عزفَ على هذا الوتر. ولكني لا أعتقد أن الفكرة تتضمن الكثير على غرار الفلسفة الحقيقية؛ فكل مستخدمٍ للغة يَعيها على نحوٍ مباشرٍ تماماً.

والآن، من الأهمية بمكان أن نرى أن من الممكن لمحمول لا يسمي خاصة أن يصدق رغم ذلك (أو لا يصدق) على شيء ما بفضل خواص ذلك الشيء. ربما يكون شيء ما كروياً بفضل امتلاكه خاصة الكروية، إلا أن الشيء يكون حجراً لا بفضل امتلاكه خاصة كونه حجراً، بل بفضل امتلاكه خواص أخرى معينة. كما أن من الممكن أن تكون الخواص التي تكفي لتطبيق المحمول «يكون حجراً» تشكّل فئةً مفتوحةً للتعديل حسب تطور الأحوال، فإذا صح ذلك، فإن الأحجار لا يلزمها أن تشارك في شيء عدا تشابه عائلي (أسري)^٩ family resemblance معين. لن يستنتج أيّ فيلسوف (ما لم يكن صاحب غرض) من هذا أن ليس ثمة أحجار، أو لا شيء يكون في الحقيقة حجراً. ولأخصّ ما قلّت: بعض المحمولات تصدّق على أشياء بفضل الخواص التي تمتلكها تلك الأشياء. بعض هذه المحمولات تسمي خواصّ تمتلكها الأشياء التي تنطبق عليها هذه الخواص، والبعض الآخر لا يسمي. (بهذه الصياغة للفكرة، فأنا أستخدم تعبيرات من الصورة «م يسمي» (أو «يُعبر عن») خاصة «لِتُعَيّن حالاتٍ يعمل فيها «م» كاسمٍ لخاصة — إذا كانت الخواص كليات — أو كاسمٍ لفئةٍ من الخواص المتماثلة تماماً، إذا كانت الخواص هي «طُرُقِي» المعينة.) إن الواقعية realism بخصوص محمول معين، «م»، الواقعية بخصوص م، تستلزم أن «م» تنطبق حقاً على الأشياء بفضل خواصّ تمتلكها تلك الأشياء. ولا تستلزم الواقعية أن تسمي «م» خاصة ما. فإذا لم يكن «م» يسمي خاصة، فإن الأشياء التي تفي بـ «م» لا بد أن تكون متماهية (أو متماثلة تماماً) في جانبٍ ما، جانبٍ بفضلّه تصدّق «م» على هذه الأشياء. وقد نضيف أن الأشياء التي لا تفي تختلف عن الأشياء التي تفي فعلاً بـ «م» في هذا الجانب. (لست أعني، بالطبع، الأشياء التي لا تشترك في خاصة ما لا يمكن أن تكون متماهية — أو متماثلة تماماً — في جوانب كثيرة، ولا أن الأشياء المنقرضة للخاصة لا يمكن أن تكون مختلفة في جوانب كثيرة.)

^٩ «التشابه العائلي» family resemblance هو الظاهرة التي أكدها فجنشتين في كتاباته المتأخرة. ومفادها أن الأشياء التي يشير إليها حد من الحدود قد ترتبط معاً لا بخاصة مشتركة واحدة، بل بشبكة من التشابهات، كشأن الأشخاص الذين تشترك وجوههم في ملامح مميزة لعائلة معينة. وقد أصبح «مفهوم التشابه العائلي» family-resemblance (or polytypic, or open-texture) concept يعني كل مفهوم يضم مجموعة من الأشياء أو الموضوعات وينطبق عليها، لا بفضل سمة فريدة عامة، بل لوجود تشابهات بينها عديدة ومتداخلة جزئياً بعضها مع بعض. (المترجم)

أعترفُ أنني ما عنيتُ بكل هذا سوى أن نأخذ الخواصَّ مأخذَ الجد. إذا فعلنا ذلك، فلا بد أن نسلم بأن من المستبعد أن يمكننا أن نمحو الخواص من المحمولات التي تشتمل عليها اللغة العادية. كما أن عليك، ما لم تكن تُعد الأطروحة «أ» منيعة صعبة المنال، أن تكون مرجحاً بأن المحمولات لا يلزمها أن تسمي خواص لكي تصدق على الأشياء، ولكي تصدق حقاً على تلك الأشياء بفضل الخواص التي تمتلكها.

أرى إلى هذا الخط من الاستدلال كامتدادٍ طبيعي للخط الذي اتخذناه سابقاً عن الأشياء. بوسعنا أن نسمح بأن توجد التماثل (بوسعنا أن نكون واقعيين بصدد التماثل) دون افتراض أن «كون الشيء تماثلاً» يسمي خاصّة مفردة تشترك فيها جميع التماثل. ينسجم هذا بسلاسة مع الصورة التركيبية. التماثل ليس أكثر من مجموعة من الأشياء الأبسط التي تحمل علاقاتٍ ملائمة بعضها ببعض وبمجموعاتٍ أخرى من الأشياء. هذا لا يهدد وضع الأشياء المعتادة كالتماثل، ولا أحد، في اعتقادي، يتخيل، ما لم يكن فيلسوفاً، أن يهددها.

تطبيق هذه الوجهة من الرأي

يتضمن العالمُ أشياء بسيطة تقف في علاقات لا نهاية لها ببعضها البعض. والأشياء البسيطة، رغم خلوها من الأجزاء، تُبدي بنية. بوسعنا أن نعتبر الشيء كحاملٍ للخواص هو نفسه غيرُ محمول، وبوسعنا أيضاً أن نعتبر الشيء بالنظر إلى خواصه، أي الطرائق التي هو عليها. الأشياء المعقدة مُشَيِّدة (ربما دينامياً) من مجموعات من الأشياء البسيطة. تمتلك الأشياء المعقدة خواصَّ معقدة، أي خواصَّ تتشكل تماماً بواسطة خواص المكونات البسيطة للشيء مُرتَّبة على ما هي عليه. والأشياء المتميزة «تتشارك» في خاصّة ما عندما تكون هناك طريقة ما تتشابه فيها بدقة.

ليس عليك أن تتفق مع تفاصيل هذا المخطط لكي تدرك الدروس التي آمل الآن أن أستخلصها منه بالنسبة لفلسفة العقل، فقد يتطلب الدفاع الوافي عن تلك التفاصيل استطراداً ممتداً في شوطٍ ميتافيزيقي عسير لا يلائم سفيراً من هذا النوع. ويمكن أن يُقال هذا في معظم ما يلي، غير أن مقصدي ليس تقديم براهين قاضية، بل مقصدي فحسب أن أوضح الفوائد المستمدة من أنطولوجيا شاملة بالنسبة لتلك الأنواع من المسائل في فلسفة العقل التي شغلتنا طوال الفصول السابقة.

تعددية التحقيق

يُغَرِّم فلاسفة العقل، ولا سيما ذوو النزعة الوظيفية، بفكرة أن الخواص العقلية قابلة لـ «تعددية التنفيذ أو التحقيق» multiple realizability. لستُ أعرف وصفاً واضحاً لتعددية التنفيذ، ولكن الفكرة على التقريب هي كالتالي:

تُعَدُّ خاصّةُ ما، س، متعددة التحقيق إذا كان شيءٌ ما، أ، لديه الخاصّةُ س يعتمدُ على — ويتحدّدُ بـ — امتلاكه خاصّةً ما، ص، من فئةٍ (ربما مفتوحة قابلة للتعديل) من الخواص، ع. إذا امتلك شيءٌ ما واحدةً من أعضاء ع فإنّه يحقّق س.

لستُ أقيم وزناً كبيراً لتفصيلات هذا التصوير، وبحسبي أن أقول إنه عندما تكون خاصّةٌ ما متعددة التحقيق، فإن الأشياء التي تمتلك هذه الخاصّة تمتلك أيضاً الخاصّة التي تحققها. هذه في اعتقادي هي السمة المركزية لفكرة تعددية التحقيق كما يتصورها معظمُ الفلاسفة.

لِنَزْعُمُ أن التآلم هو خاصّة متعددة التحقيق. إنها خاصّة تمتلكها، كما نفترض، كثيرٌ من الأنواع الشديدة الاختلاف من المخلوقات. إذا كانت الخاصّة متعددة التحقيق، إذن فإن كل كائن يمتلكها يفعل ذلك بفضل امتلاك خاصّةٍ محقّقةٍ أخرى متمايضة عنها. هذه الخاصّة الأخيرة تحقّق الألم في ذلك الكائن. والفكرة المرشدة هنا هي أن خاصّةً مثل التآلم لديها محقّقات متباينة ولا نهاية لها. فالخاصّة النيورولوجية التي تحقّق ألك تجب تفرقتها عن الخاصّة النيورولوجية المختلفة جدّاً التي تحقّق الألم في الأخطبوط. وإذا كان سكان ألفا سنطورياً يخبرون الألم، وكان لديهم أجهزةٌ عصبية تقوم على السليكون، فثمة إذن خاصّةٌ ما مختلفةٌ تماماً تحقّق الألم عند سكان ألفا سنطورياً.

من المشكلات التي يكثر تناوّلها، والتي تواجه أولئك الذين يعتبرون الخواصّ العقلية بصفةٍ عامة متعددة التحقيق، مثل الوظيفيين، مشكلةُ العليّة العقلية أو التسبب العقلي mental causation. إذا كانت خاصّةٌ عقليةٌ ما تتحقق بواسطة خاصّةٍ مادية، فإنه يبدو إذن كأن محقّقها المادي يتصدر أيّ إسهامٍ عليّ من جانب الخاصّة العقلية المتحقّقة أو المنفّذة.

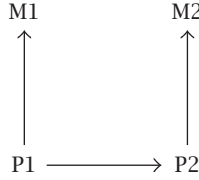
ويوضح الشكل ٦-٢ هذه الصعوبة (حيث M1 و M2 خاصتان عقليتان، P1 و P2 مُحَقَّقَتان (مُنْفَذَتان) غيرُ عقليَّين، ^١ يمثِّل علاقة التحقيق، → يشير إلى العلامة العليَّة). في هذه الحالة، فإن الخاصتين العقليتين M1 و M2 تبدوان ظاهرتين مصاحبتين (ثانويتين): M1 ليس لديها دورٌ عِلِّيٌّ في إحداث P2 أو M2.

إذا كنت مُصِرًّا على أن الخواص العقلية تُحْدِثُ فارقًا عِلِّيًّا، فإن عليك أن تقول كيف يمكن أن يتم ذلك. افترضْ مثلاً أن M1 هي خاصة التألم، P1 هو مُحَقِّقُها النيورولوجي، M2 هي خاصة القصد إلى تناول أسبرين، و P2 هو مُحَقِّقُ M2. إن من الطبيعي أن تفترض أن M1 تُحْدِثُ M2 (شكل ٦-٣)، إلا أنه بالنظر إلى علاقة M2 بـ P2 فمن الصعب أن ترى كيف يمكن لـ M1 أن تنتج M2 إلا بواسطة إحداث P2 (شكل ٦-٤). فالذي يضع M2 في المشهد، أو هذا ما قد يبدو، ليس M1، بل وجود P2 في المشهد. المشكلة الآن هي أن P2 تبدو «محددة تحديداً عِلِّيًّا زائداً» causally overdetermined؛ ذلك أن P1 تقدم بذاتها أساساً عِلِّيًّا كافياً لـ P2.

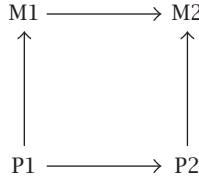
وربما أسوأ من ذلك في تَخِيلُ أن M1 يمكن أن تلعب دوراً في إنتاج P2 هو أننا بذلك نبدو مناقضين لاعتقادٍ واسع الانتشار بأن النظام الفيزيائي «مغلقٌ عِلِّيًّا» causally closed أو مستقل بذاته. هل هذه صعوبة خطيرة أم مجرد تحيز يمكننا أن نهجره دون تعريض استقلال الفيزياء للخطر؟ ذلك أمرٌ خلافي. وسوف أحتاجُ على أية حال بأننا غير مضطرين للاختيار بين مذهب الظاهرة الثانوية (الموضح في شكل ٦-٢) من ناحية، و«العلية الهابطة» downward causation (شكل ٦-٤) من الناحية الأخرى.^{١٠}

^{١٠} تفيد «العلية الصاعدة» upward causality (داخل إطار البرنامج الردي) أن ما يجري على مستوى أعلى يمكن تفسيره في ضوء المستوى الأدنى منه مباشرة، وهكذا نُزِّلُ إلى أن يتم التفسير في ضوء الجسيمات الأولية والقوانين الفيزيائية ذات الصلة. وقد يبدو للوهلة الأولى أن المستويات الأعلى لا يمكن أن تؤثر على المستويات الأدنى. أما «العلية الهابطة» downward causality فتفيد أن مجريات المستوى الأعلى تؤثر عِلِّيًّا على المستوى الأدنى. والأمثلة الأكثر وضوحاً وإثارة على العلية الهابطة تجدها في الكائنات الحية وأنساقها الإيكولوجية، وفي المجتمعات المكونة من هذه الكائنات. (للمزيد عن العلية الهابطة، انظر كتابنا «كارل بوبر: مائة عام من التنوير ونُصرة العقل»، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م، ص ١٠٧-١١٣؛ وكذلك كتاب كارل بوبر وجون إكلس: «النفس ودماغها»، ترجمة د. عادل مصطفى، دار رؤية للنشر، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٣٥-٤٧). (المترجم)

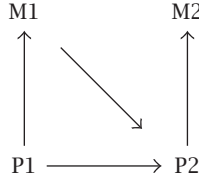
العقول ومكانها في الطبيعة



شكل ٢-٦



شكل ٣-٦



شكل ٤-٦

افترض، أولاً، أنني على صواب في أن الخواص تمنح الأشياء التي تمتلكها استعداداتٍ معينة وخصائصٍ كيفية، أن الشيء لديه الاستعدادات (أو القوى العلية) والكيفيات التي لديه بفضل الخواص التي يمتلكها. كما أن كل خاصية تسهم إسهامًا محددًا في استعدادية وكيفية الأشياء التي تنتسب إليها. هذا الافتراض ينسجم مع تصور الخواص المقدم في القسم الأول من هذا الفصل (وينسجم أيضًا مع تصورات أخرى كثيرة للخواص). تخيل الآن أن التألم يتحقق فيك بواسطة امتلاكك هيئة نيورولوجية معقدة معينة. عندما نتأمل

شبكة السلكية يبدو كأن هذه الهيئة النيورولوجية — المحقق المفترض للألم — وليس الألم نفسه، هي التي تُحدث التغيرات الجسمية التي نربطها بالألم.

ربما ترى هذه الفكرة الأخيرة محيرة. إذا كانت خاصة ما تحقق خاصة التألم، فلماذا إذن لا نقول إن الألم يمكن أن يتماهى مع محققه؟ إذا كانت الخاصة المحققة تصنع إسهاماً عالياً، إذن فذلك تفعل الخاصة المتحققة، خاصة التألم. المشكلة (أو إحدى المشكلات بالأحرى) في هذا الاقتراح هو أن أنصار تعددية التحقيق يرون من الضروري التفرقة بين خواص المستوى الأعلى المتحققة وبين محققاتها من المستوى الأدنى. هكذا عندما تُحقق خاصة مستوى أعلى بواسطة خاصة مستوى أدنى، فإن كلتا الخاصتين يجب أن تكونا حاضرتين على نحو ما. فالخاصة المتحققة، أو مثالها، لا يمكن أن تمتصها الخاصة المحققة أو مثالها.

تَصَمَّنَت محاولات التوفيق بين تعددية التحقيق والفاعلية العلية اللجوء إلى أوصاف لا وقائية^{١١} خالصة purely counterfactual للعلية، واللجوء إلى فكرة أن أي خاصة تُمثِّل في قانونٍ عِلِّيٍّ (حتى لو كان قانونٌ تساوي بقية ceteris paribus law ذا تحفظات) تملك بذلك فاعليةً عليةً، واللجوء إلى تنوعاتٍ شتى من الرديّة reductionism، الخواص العقلية يجب أن تتماهى مع محققاتها أو مع بدائل الفصل لمحققاتها^{١٢} disjunctions of their realizers. وأعتقد أن لدينا الحق في أن نشك في كل هذه الاستراتيجيات، ولكني لن أحتاج في هذه النقطة هنا، وبدلاً من ذلك سأعرض صورةً بديلةً لتعددية التحقيق. هذه الصورة البديلة تأخذ أنطولوجيا الخواص مأخذ الجد، وتُطبَّق ملاحظات السابقة عن المحمولات والخواص.

^{١١} انظر معنى الأوصاف «اللاوقائية» أو «ضد الوقائية» counterfactual في الحديث عن «التسبب العقلي والمواقف القضائية» في الفصل الخامس. (المترجم)

^{١٢} تُسمَّى القضية المنفصلة (إما ق أو ل) أحياناً بقضية «البدائل»، وقد يُطلق على كل طرف من أطرافها اسم «بديل». (المترجم)

هل الألم خاصة؟

افتراض، إن شئت، أن المحمول «هو في ألم»، شأنه شأن المحمول «هو صخرة»، لا يُسمَّى خاصةً من الخواص. إنه لَمِنَ الحق أن المحمول «هو في ألم» تستوفيه أشياء، وتستوفيه تلك الأشياء بفضل خواصها. إلا أن الخاصة التي بفضلها يستوفي شيء ما المحمول «هو في ألم» ليست خاصةً عامةً للتألم، فليس ثمة مثل هذه الخاصة.

أمل أن أكون أوضحْتُ بالقدر الكافي أنني لا أؤيد شكلاً من المذهب الحذفي (الاستبعادي) أو المذهب المضاد للواقعية بالنسبة للألم. لست أنكر أن الكائنات كثيراً ما تكون في ألم. إنما الفكرة أن «هو في ألم» ينطبق على الكائنات التي تتشابه في جوانب بارزة معينة، تتشابه بحيث ينطبق عليها المحمول. تنجم هذه التشابهات من امتلاك الكائنات خواصاً معينة، ولكن الخواص لا يلزم أن تكون واحدة في كل حالة، فالكائنات لا هي متماهية ولا هي متشابهة تماماً في تلك الجوانب التي بفضلها يصدق عليها أنها تستوفي المحمول «هو في ألم».

هذه النتيجة فيما يبدو تقدم لنا بالضبط ما نبغي، فهي تسمح لنا أن نكون واقعيين بالنسبة للألم، ولكنها لا تُورثنا هواجس بأن يكون الألم بلا قيمةٍ عليّة، أن يكون «ظاهرةً ثانوية». وفضلاً عن ذلك، فهي تستوعب فكرة أن ما يجعل كائنًا ما في ألم يمكن أن يتنوع تنوعاً واسعاً عبر الأنواع، أو حتى الأفراد. افتراض، للحظة، أن الألم هو، جزئياً على الأقل، تصوّرٌ وظيفي، أي إن الكائن يستوفي المحمول «هو في ألم» جزئياً بفضل كونه في حالة تلعب نوعاً معيناً من الدور العليّ المعقد (ويمكن أن يكون الأمر كذلك حتى إذا كان للألم، كما أحسبه حتماً، بُعدٌ كيميائي ضروري). وكما يوضح الوظيفيون بلا كلل، فإن أنواعاً مختلفة عديدة من الحالات يمكن أن تلعب هذا الدور (وهذا واضح بصفة خاصة؛ لأن أي تحديد للدور سوف ينطوي بالضرورة على قدر من الغموض). يمكن إذن لأنواع مختلفة جداً من الكائنات أن تكون في ألم، إلا أنها جميعاً في ألم لا لأنها تشارك (بأي معنى من المعاني) في خاصية ما — تلك الخاصة المزعوم أنها على مستوى أعلى، خاصة «التألم» — بل لأنها متشابهة بطرائق ذات صلة. والطرائق ذات صلة لأنها تُعتبر كذلك من جانب مستخدمي المحمول «هو في ألم». وتنجم تشابهاتها من خواص معقدة، متميزة ولكن متشابهة، تمتلكها الكائنات المستوفية لهذا المحمول.

الألم كخاصة من الدرجة الثانية

كما لاحظنا في الفصل الرابع، فإن عامة الوظيفيين يذهبون إلى أن الخواص العقلية، بفضل كونها خواصً وظيفيةً، فهي خواصٌ من الدرجة الثانية. التَّألم، وفقًا لهذا الرأي، هو خاصّةُ الدرجة الثانية بامتلاك خاصّة معينة (خاصة كون الكائن في حالةٍ معينة) تشغل دورًا وظيفيًا معينًا (وبتعبيرٍ آخر: الألم هو الوظيفة وليس شاغل الوظيفة). ورغم أن لديّ شكوكًا خطيرة حول المذهب الوظيفي، فلنختلّل هذه اللحظة أن كل ما يلزم الكائن لكي يكون في ألم هو أن يمتلك تنظيمًا وظيفيًا ملائمًا. فهل يترتب على ذلك أن التَّألم هو خاصّة من الدرجة الثانية؟

ليس من الواضح على الإطلاق ماذا يكون امتلاك شيء ما وظيفّة من الدرجة الثانية عدا امتلاكه صفةً محقّقةً ما من الدرجة الأولى. افترض، مثلما كنا نفترض الآن، أن المحمول «هو في ألم» تستوفيه أشياء تمتلك نطاقًا من خواص متمايضة على أنها متشابهة، خواص متشابهة من حيث الاستعدادات التي تضيفها على حائزها. ليس ثمة سبب واضح لأن نفترض خاصّة إضافية من الدرجة الثانية لكي تصاحب كلًّا من هذه الخواص المتنوعة من الدرجة الأولى، وثمة أسباب وجيهة لئلا نفترض ذلك. وإذا كان هناك عنصرٌ موحدٌ من الدرجة الثانية في الصورة، فإنما يأتي به استخدامنا للمحمول.

فإذا كنّا على صوابٍ في هذا، فإن تعددية التحقيق، إذن، ليست كما جرى العُرف عنها علاقةً بين خواص. إنها، ببساطة، ظاهرةٌ محمولاتٍ تنطبق على أشياء بفضل خواصٍ (متمايضة، وإن تكن على تشابهٍ ذي صلة) تمتلكها تلك الأشياء. ولعله شيءٌ يصدّق على كثيرٍ من المحمولات التي نطلقها في حياتنا اليومية وفي مسعانا العلمي.

وقد يعترض شخصٌ ما بأن رأيًا من هذا القبيل يتطلب تصورًا متشدّدًا للخواص، فما الذي يمنع أنني عندما أكون في ألمٍ فإن ذلك يعود إلى امتلاكي خاصّةً محدّدة؟ قد تكون هذه خاصّةً معقدة ولكنها تبقى خاصة. وإذا كنا نُسلم بهذا كثيرًا، فلماذا لا نسلم بأن الخاصة المعنويّة هي خاصة التَّألم؟

هذا الاعتراض يجيد عن المسألة،^{١٢} فلا شيء مما قلّته ينتقص من الخواص المعقدة. افترض أنك تستوفي المحمول «هو في ألم» بفضل امتلاكك خاصّةً معقدةً معينة، خ، فهل

^{١٢} misses the point

الكائنات المختلفة عنك كل الاختلاف، الكائنات التي تنتمي لأجناسٍ أخرى، قد تستوفي المحمول «هو في ألم» بفضل امتلاكها خ؟ يبدو هذا بعيد الاحتمال. وتذكر، الأشياء المتمايزة التي تشارك في خاصية ما يجب أن تكون، في ناحية ما، متشابهة تمامًا أو حتى (في بعض الآراء التي ترى إلى الخواص على أنها كليات) متماهية (وكلمة «متماهية» identical هنا لا تعني متشابهة تمامًا، بل تعني «واحدة ونفس الشيء»)، إلا أننا إذا أخذنا مأخذ الجد حججَ الوظيفيين لتعددية التحقيق، فسوف نميل بقوة إلى الشك بأن التشابهات التامة الضرورية (أو التماهيات) أمورٌ ممكنة.

يعتمد هذا الاستنتاج لا على تصوّر خارقٍ ما للخواص، بل فقط على عنصرٍ تشارك فيه كثيرٌ من التصورات. وأنا أعتبر هذا نقطةً مهمةً في صالحه. ومهمٌ بنفس القدر أنه لا يقوم على تصوّرٍ للخواص مُفَصَّلٍ على مقاس دعوى معينة في فلسفة العقل، بل على صورةٍ أنطولوجية مستقلة الدافع.

العلية وقوانين تساوي البقية

يُمْكِنُنا مثلُ هذا الرأي، الذي قدمْتُ له مخططًا استقرائيًا، من أن نضفي معنىً على ما يُسمَّى *ceteris paribus laws* (قوانين تساوي بقية الأشياء) في العلوم الخاصة^{١٤} *special sciences*، بما فيها السيكلوجيا (انظر الفصل الرابع). تُعد «قوانين تساوي البقية»^{١٥}

^{١٤} مثل البيولوجيا، علم النفس، علم الاقتصاد ... إلخ. (المترجم)

^{١٥} جرى العرفُ على أن يركز فلاسفة العلم على قوانين الفيزياء، مثل قانون نيوتن الثاني ومعادلة شرودنجر، التي كانت تُعد على الأقل عبارات عمومية صادقة تدعم دعاوى شرطية لا وقائية *counterfactual*. ولكن رغم أن هذه الدعوى عن القوانين قد تكون صادقة بالنسبة للفيزياء، فإن القوانين في العلوم الخاصة، كالبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاقتصاد ... إلخ تبدو — وربما لا عجب في ذلك — ذات ملامح مختلفة عن قوانين الفيزياء، فقوانين العلوم الخاصة تؤخذ عادةً على أن «لها استثناءات»، وأنها «غير عمومية»، وبتعبير آخر «أنها قوانين تساوي بقية *ceteris paribus laws*». مثل هذه الملامح لم تكن تشكّل مشكلة؛ إذ كان الإجماع معقولًا على أن هذا قد يُتصوّر على أنه قصورٌ في العلوم الخاصة نفسها. إلا أنه مع تتالي نجاحات العلوم الخاصة، ولا سيما البيولوجيا، فقد بات واضحًا أن ثمة معرفة علمية أصيلة لا تخضع لنموذج الفيزياء، وبالتالي لم يعد يُنظر إلى الممارسة العلمية في العلوم الخاصة على أنها قاصرة، بل تم تحليلها كممارسة مشروعة مختلفة عن الفيزياء. من الملامح المهمة التي يبدو أن العلوم الخاصة تختلف فيها عن الفيزياء الأساسية تتعلق بالتعميمات في البيولوجيا،

مختلفة عن القوانين التي يدعى أنها «صارمة» لا استثناء لها، والمرتبطة بالفيزياء. إن سلوك كل شيء مادي محكوم بقوانين الفيزياء، أما الأشياء التي يفترض أنها ذات مستوى أعلى، وبفضل خواصها المفترض أنها ذات مستوى أعلى، فيعتقد أنها محكومة بـ «قوانين تساوي بقية» أقل صرامة. الحق أن مثول محمول في صياغات هذه القوانين يعد أحياناً محكاً يثبت أنه يُسمّى خاصّة مستوى أعلى حقيقية. ويُعتقد أن هذا يُعلّل لـ «قابلية إسقاط» projectability محمولات معينة. (يُعدّ محمولٌ ما قابلاً للإسقاط إذا كان من الممكن مثلاً أن يُطلق بنجاح في سياقاتٍ استقرائية، في الاستدلال، مثلاً، من «كل «أ» لُوَحِظَ حتى الآن هو «ب» إلى «كل «أ» هو «ب»».)

وفقاً للرأي الذي أنادي به، ليس ثمة أشياء أو خواص ذات مستوى أعلى. ثمة حقاً أشياء معقدة، أشياء مشيدة من أجزاء هي نفسها أشياء. خواص الأشياء المعقدة — الخواص المعقدة — تدين بطبيعتها لخواص أشياءها المكوّنة، ولللاقات التي تحملها هذه الأشياء المكوّنة بعضها ببعض (وبالأشياء الخارجية في بعض الحالات). ونحن نفترض أن الطابع النزوعي (الاستعدادي) لشيء ما تُسبِغُه عليه خواصه، وأن الخواص تُميّز، جزئياً، بواسطة النزوعيات التي تُسبِغُها. إذن يمكن أن تعتبر أن الأشياء التي تمتلك خواص متشابهة تسلك بطريقة متشابهة، على الأقل بقدر ما يتأثر سلوكها بامتلاكها تلك

وفي علم النفس، وفي علم الاقتصاد. انظر على سبيل المثال إلى التعميمات التالية التي تلعب دوراً تفسيريّاً في العلوم الخاصة: (١) نقص فيتامين ج يسبب الإسقربوط. (٢) أفعال الناس موجّهة لهدف، بمعنى أنه إذا كان شخص ما X يريد A ويعتقد أن B وسيلةٌ مثلى لتحقيق A، إذن فإن X سوف يحاول أن يفعل B. (٣) قانون الطلب: تحت شرط التنافس التام، فإن زيادة الطلب على سلعة ما سوف يؤدي إلى زيادة السعر، شريطة أن كمية المخزون من السلعة يبقّى ثابتاً. (٤) نقص الاندماج الاجتماعي يؤدي إلى ارتفاع احتمال محاولات الانتحار. إن هذه التعميمات جميعاً غير عمومية non-universal، أي إن ثمة مواقف لا تصدّق فيها التعميمات السابقة رغم توافر جميع الشروط المنصوص عليها بصراحة في مُقدّم التعميم. وبعبارة أخرى: ثمة مواقف ينقص فيها فيتامين ج ولا يحدث الإسقربوط، ومواقف لا يفعل فيها الناس بطريقة موجّهة إلى هدف، ومواقف لا يؤدي فيها زيادة الطلب على سلعة ما إلى ارتفاع السعر (حتى مع توافر شرط المنافسة التامة) ... إلخ. ورغم أن هذه التعميمات غير عمومية، فإنها تلعب دوراً في التفسير والتنبؤ قد يفيد في أغراض التحكم والسيطرة، كما أنها تدعم قضايا شرطية لا وقائعية، (Cereri's Patibus Laws: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Mon Mar 14, 2011). (المترجم)

الخواص. وأنا أؤكد أن هذا يكفي لتبرير تعميماتٍ شبه قانونية تصدّق، مع تساوي بقية الأشياء *ceteris paribus other things equal*، على تلك الأشياء.

هذه الطريقة في النظر إلى الأمور تضع القوى العليّة بقوة في العالم، وتُهوّن من شأن القوانين العليّة كعوامل خارجية متميزة في علاقاتٍ عليّة. ويعبر عن القانون العليّ بواسطة عبارة صادقة تصدّق على العالم بفضل الخواص الموجودة في العالم. والعالم اللامتمايزة من حيث الخواص الموجودة فيها، ستكون إذن لا متميزة من حيث القوانين العليّة. وإذا كانت القوانين عارضة *contingent* فإنها عارضة لا لأنه كان بالإمكان وجود عوالم لا متميزة عن عالمنا من حيث أشيائها وخواصها، ولكن متميزة من حيث قوانينها. إنما القوانين عارضة إذا كان بالإمكان وجود عوالم متميزة من حيث الخواص الموجودة في تلك العوالم.

مستويات الواقع مقابل مستويات الوصف

أين يُفضي بنا هذا؟ أرى أنه خليقٌ بنا أن نستغني عن التصور «الطبعي» *layered* للعالم، الذي صار موضّة رائجة. فرقٌ بين أن نقبل الحقيقة النافلة (*platitude*) القائلة بأن الواقع يمكن أن يوصف على أنحاءٍ متنوعة، ثم نلاحظ أن أوصافنا يمكن أن تُدرج في تراتبٍ هرمي سائب؛ وبين أن نشيئ^{١٦} *reify* التراتب، ونتخيل أنه يرسم طبقاتٍ أنطولوجية.

^{١٦} «التشييء» (الأقنمة) *reification/hypostatization*: هو أن تُعامل المجردات أو العلاقات كما لو كانت كياناتٍ (كائنات) عينية *concrete entities*، أو أن تُنسب وجوداً حقيقياً للتصورات العقلية أو البناءات الذهنية. لقد برّع بنو الإنسان حقاً في خلق تصورات مجردة ومفاهيم ذهنية تساعدهم على حصر الأشياء والأحداث، وتصنيفها واختزالها اختزالاً يتيح لهم من الاقتصاد الذهني ما يمكنهم من الإحاطة بأشياء العالم وتناولها. غير أن المأساة تكمن في أن هذه العملية قد تجري أيضاً في الاتجاه العكسي، أي معاملة التصور المجرد كما لو كان «شيئاً» حقيقياً. حين يحدث ذلك، نكون بإزاء مغالطة منطقية عديدة مُبيّنة في صميم العقل البشري ذاته، وفي طريقة أدائه لوظيفته. لا غرو تُعدّ «مغالطة التشييء» *reification* من أهم المغالطات وأكثرها شيوعاً. وإن أنساقاً فلسفية بكاملها، ومذاهب سياسية واجتماعية وأخلاقية، ونظريات علمية، لتقوم على هذه المغالطة الكبيرة وتتأسس عليها. وإذا كان للفلاسفة مطلق الحرية في أن يقرروا أي الأشياء يُعد حقيقياً وأيها غير حقيقي، فليس من حقهم أن يُرحّلوا تشيئاتهم إلى الحقول الأخرى من البحث، مُلحّقين بها اضطراباً وخَلطاً كان منه بُد. يعجُّ

لديّ شكٌّ بأن ميلنا إلى أن نقرأ (نتأوّل) في العالم ممارساتنا الوصفية، يغيّيه اعتمادنا الزائد أحياناً على تقنياتٍ صورية formal في تناول المسائل الميتافيزيقية الوجودية. غير أن الاستدلال المجرد يتطلب تأسيساً أنطولوجياً، وهذا شيءٌ من السهل أن نَعْمَى عنه ما بقينا سادرين في تصور المسائل الوجودية بواسطة استدعاء أفكارٍ جَهْوِيّةٍ محضة، من مثل «العارضية» supervenience (التي رحمنك من عرضٍ مفصّلٍ لها)، واللجوء إلى تحليلاتٍ لا وقائعية وخائلية counterfactual and subjunctive للإمساك بملامح وجودية للعالم، مثل النزوعية (الاستعدادية) وقريبتها العُلْيَة. ليس علينا، ربما، أن نُلْزِم أنفسنا بمخطّطٍ أنطولوجي مفصّل، ولكن يجب أن يكون لدينا على الأقل فهمٌ للاختيارات ومتضمّناتها. وهو ما يعني اتخاذَ موقفٍ جَدِّيّةٍ أنطولوجية.

الزومبيات zombies

في تقييمنا للمذهب الوظيفي في الفصل الرابع، صادفنا الفكرة، الفلسفية على التحديد، الخاصة بالزومبي. الزومبي، ربما تذكّر، هو كائنٌ مثلك أو مثلي تماماً من حيث التكوين الجسمي، ولكنه خَلُوٌ من الخبرة الواعية. والزومبيات لا يمكن كشفها (هكذا تمضي القصة) لأن أجهزتها العصبية، فيزيائياً على الأقل، تشبه أجهزتنا بالضبط. وسلوكها من ثمّ يعكس سلوكنا تماماً. إذا جلس الزومبي على مسمارٍ فإن دوائره العصبية تُسْتَحَثّ مثل دوائرك بالضبط إذا ما جلستَ على مسمار، وبالتالي فهو يقفز إلى أعلى صارخاً. ما يفتقر إليه الزومبي هو أيُّ شعورٍ واعٍ بالألم.

لعلك تسأل كيف يمكن للزومبي ألا يلاحظ هذا النقص. حسن، يذهب الوظيفيون إلى أن الخواص العقلية هي خواص وظيفية. تمتلك الأشياء الخواص الوظيفية بفضل بنيتها النزوعية (الاستعدادية). وبنية الزومبي النزوعية (كما نفترض) قائمة، مثل بنيتك

تاريخ العلم والاجتماع والسياسة، وحتى الرياضيات، بعثراتٍ كبرى عطّلت مساره حقّاً، كنتيجةٍ لإلحاح المفكرين في طلب «تعريفات حقيقية» تقرّر ما «تكونه» الأشياء، استناداً إلى «ما ينبغي أن تكونه» في تصورهم، وإنكار أصقاع كاملة من البحث بوصفها غير حقيقية أو غير صالحة. (للمزيد عن خطأ التشبيء، انظر كتابنا «المغالطات المنطقية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ١٧٣-١٧٧).

(المترجم)

أو بنيتي، في جهازه العصبي. الزومبي إذن سيسلك مثلما تسلك أو أسلك، ويعتقد ما تعتقد أو أعتقد. وسيَسْخَرُ، مثلما أنت أو أنا حقيقٌ أن أسخر، من القول بأنه تنقصه الخبرات الواعية. ولأن الزومبي يعتقد أن لديه خبراتٍ واعية، فإن إنكاره، رغم خطئه، مخلصٌ تمامًا.

قد تجد أن كل هذا خارج عن نطاق المعقول بالكلية. إن فكرة أن من الممكن وجود كائنٍ نسخة منك جزيئًا جزيئًا، ولكن تنقصه الخبرات الواعية، لَهي فكرةٌ لا يمكن أن يُضمَرها إلا فيلسوف. الفكرة رغم ذلك هي أنه ليس في الطبيعة الداخلية (الباطنية) لتكويننا الجسمي ما يضمن الوعي حتمًا بالطريقة التي تضمن بها ثلاثية الأضلاع كونَ الشكل مثلثًا. قد يُعَبَّر عن ذلك بالقول إن وجود الزومبيات «ممکن منطقيًا» (أو تصويريًا) «logically (or conceptually) possible». بالطبع (تُمضي الفكرة)، فإن قوانين الطبيعة في الحقيقة تضمن أن أي كائن له تكوينك الجسمي (حقًا، إذا كان ديفيد شالمرز David Chalmers على صواب، أي منظومة على الإطلاق لها النوع الصحيح من التنظيم الوظيفي) سيكون واعيًا. بنفس القياس، فإنه رغم عدم وجود استحالة منطقية في فكرة أن الخنازير يمكن أن تطير، فإن الخنازير لا يمكن أن تطير. الفارق هنا هو أن بوسعنا أن نرى لماذا لا يمكن للخنازير أن تطير، ولدينا تفسير لعجزنا عن الطيران، وليس لدينا تفسيرٌ كهذا لحقيقة أن تكوينات عصبية معينة تُنتج خبرات واعية. إن قوانين الطبيعة عارضةٌ contingent تصدق على عالمنا، ولكن ليس ثمة سببٌ أبعد يبين لماذا يجب أن تصدق، فهي تصدق فحسب. هكذا فإن الربط بين طبيعتك الجسمية وخبراتك الواعية، رغم أنها قابلة للتنبؤ، فهي في التحليل النهائي واقعةٌ غير قابلة للقياس بدقة، واقعةٌ خام غير قابلة للتفسير. هذا هو اللغز العميق في قلب ما يسميه شالمرز «المشكلة الصعبة» hard problem للوعي.

أول شيء تلاحظه في رأيي من هذا القَبيل هو أنه يفترض أنطولوجيا معينة للخواص. فهو يَعدُّ الخواصَّ حاملاتٍ لِقُوَى عِلِّيَّة، فالخاصة تسهم بطريقةً فريدة في استعداديات الأشياء التي تمتلكها. إلا أن القوى العلية للخاصة، أو استعداديتها، ليست باطنة فيها، ليست جزءًا من طبيعتها. إن من «الممكن منطقيًا» على الأقل أنه كان يجوز أن يوجد عالمٌ يتكون من أشياء تحمل نفس الخواص التي تحملها الأشياء في عالمنا (وبلا زيادة)، ومع ذلك، فقد تُسبِغ الخواص في ذلك العالم على حاملها استعداديات مختلفة تمامًا. كما أن العلاقة بين الاستعدادي dispositional والكيفي qualitative هي علاقة

عارضة contingent. إنه على الأكثر مسألة قانونٍ طبيعي عرضي أن الأشياء التي تمتلك استعداديات معينة تمتلك كصفات معينة.

لقد رأينا أن هناك بديلاً لهذا التصور للخواص. تعرض كل خاصية طبيعية مزدوجة؛ فهي نزوعية (استعدادية) وكيفية معاً في آن. يعني هذا أن كل خاصية تسهم بطريقة مميزة في كصفات وفي استعداديات ممتلكها. هذه الإسهامات تنتمي إلى طبيعة الخاصة. إنه ليكون مستحيلاً، مستحيلاً بكل معنى الكلمة، أن يكون ثمة عالم يحتوي على نفس الخواص التي يحتوي عليها عالمنا (وبلا زيادة)، ولكن يختلف من حيث القوى العلية أو الكصفات التي يمكن أن تمتلكها أشياءه.

تقدم كل خاصية إسهاماً محدداً إلى كصفات الأشياء التي تمتلكها. يتحدث الفلاسفة أحياناً كما لو أن الكصفات مقصورة على الخبرات الواعية. تعد هذه الكصفات، المسماة qualia (كواليا)، مشكلة خاصة بالنسبة لفلسفة العقل. ولكن كما رأينا، فهناك مبرر وافر لاعتبار أن كل شيء يمتلك كصفات. ونحن حقيقون أن نعلم عن هذه النقطة التي تبدو واضحة إذا ما اتبعنا الوظيفيين، وركزنا على القوى العلية. عندما نفعل ذلك تبدو الكصفات غير ذات بال. إذا كانت الكصفات لا تهم، إذا كانت من قبيل «الظاهرة الثانوية»، فليس لها إذن مكانة علمية. والحق أننا حين ننظر إلى العلم نجد أن الكصفات، على الإجمال، مهمة. في الفيزياء مثلاً تصاغ القوانين والمبادئ على أنها تتراوح فوق مقادير عديدة يفترض أنها قائمة في استعداديات المكونات والحالات الأساسية. إلا أنه من الخطأ أن نفسر صمت الفيزياء عن الكصفات على أنه إنكار صريح لامتلاك الأشياء، حتى الأشياء الأولية — الكواركات والإلكترونات — امتلاكها كصفات.

افتراض أنني على حق، وأن كل خاصية تسهم بطريقة متميزة في استعداديات ممتلكها وكصفات، وافترض أن هذا متأصل في طبيعة الخواص. وافترض أيضاً أنك في الواقع شيء معقد مركب كلياً من أشياء أبسط تحمل علاقات ملائمة بعضها ببعض وبالأشياء الأخرى التي تكون العالم. إن خبراتك هي حالات وأحداث تشمل هذا الشيء المعقد. هذه الحالات والأحداث هي مظاهر وتجليات لاستعداديات منضبطة بدقة، تعبيرات لطبيعتك النزوعية. ولكن لديك أيضاً طبيعة كيفية، طبيعة لا تقبل الانفصال (إلا في الفكر) عن استعداديتك. إن خبراتك لديها الكصفات التي لديها لا لأن هذه الكصفات مثبتة فيها بقوانين طبيعية خصوصية، بل لأنها مبنية في الخواص التي تشكل حياتك العقلية. ما من شيء موجود إلا ولديه خواص؛ لذا فلا عجب أن تكون لحالات العقل خواص.

كيفية الخبرة الواعية

رغم ذلك تبرز الآن مشكلةٌ جديدة. فمن البين أن كيفية الخبرات تختلف اختلافاً دراماتيكياً عن الكيفيات التي نكتشفها عندما نتفحص الأجهزة العصبية لأشخاص واعين. فكيف لكيفيات الخبرة الواعية أن يتكشف أنها كيفية الأدمغة والأحداث النيورولوجية؟ أنتَ تنظر إلى طماطةٍ ناضجة في ضوء الشمس الساطع وتحوز نوعاً مميزاً من الخبرة الواعية. وثمة في نفس الوقت عالمٌ أعصابٍ يتفرّس دماغك، لكن عالم الأعصاب لا يلاحظ أي شيء يماثل كيفية خبرتك. لا تكشف ملاحظات عالم الأعصاب إلا كيفية نيورولوجية رمادية إسفنجية متنوعة، غريبة تماماً عن خبرتك. وفي الحقيقة لا يبدو أن كيفية خبرتك موجودة في أي مكانٍ آخر، لا يبدو أنها تلك الضروب من الكيفية التي يمكن تصوُّر أنها تحدث خارج خبرتك، أو تصور أنها خبراتٌ كائناتٍ واعية أخرى. غير أن هذه الطريقة في صياغة المشكلة تقوم على خلط، خلطٍ قابلناه أول مرة في الفصل الثالث.

وكخطوة تمهيدية، لنكن واضحين في أن الكيفيات التي تهمنا هي كيفية خبرتك البصرية لطماطة وليست هي كيفية الطماطم. ولا عجب البتة في أنه ليس ثمة شيء أحمر ومستدير يحدث داخل دماغك عندما تنظر إلى طماطة حمراء مستديرة. نعم أنتَ قمينٌ أن تصف خبرتك كخبرة بشيء أحمر مستدير، ولكن الأحمر المستدير هو الطماطة وليس خبرتك. لذا فإن أول تفرقة واجبة هنا هي التفرقة بين كيفية الخبرات وكيفية الأشياء المختبرة.

ثمة تفرقة ثانية ترتبط بالأولى. عندما يقوم عالم أعصابٍ بملاحظة دماغك (بصرياً، لنفترض)، تحدث لعالم الأعصاب خبراتٌ معينة ذات كيفية داخلية معينة. وليس ثمة مبرر للاعتقاد بأن كيفية هذه الخبرة ينبغي بأي شكل أن تماثل كيفية خبرتك بالطماطة (وثمة في الحقيقة كل مبرر للاعتقاد بأنها ينبغي ألا تماثل تلك الكيفيات). افترض أن خبرتك البصرية بالطماطة تتشكل بواسطة حدثٍ معقدٍ في دماغك، وأن هذا الحدث يُلاحظ من قِبَل عالم الأعصاب. ليس ثمة إذن لغزٌ معين في واقعة أن خبرة عالم الأعصاب تختلف كيفياً عن خبرتك.

رغم ذلك، فنحن نجد أنفسنا الآن وجهًا لوجهٍ مع لغزٍ أعمق. إذ يبدو أن كيفية خبراتنا تختلف تماماً عن كيفية أي شيء مادي يمكن تخيله. كيف يسعنا إذن أن نُضمِر،

جادين، فرضية أن الذوات الواعية ليست أكثر من كومة من الأشياء المادية، وأن الخبرات الواعية ليست أكثر من مظاهر لاستعدادات مادية معقدة؟

وأنا أعد القلق هنا قلقاً مزدوجاً؛ أولاً: كيفيات الخبرة الواعية تبدو مختلفة تماماً — مختلفة كيفياً، إن شئت — عن كيفيات الأشياء المادية. ثانياً: تبدو كيفيات الخبرة الواعية مرتبطة، بشكل يتعذر اجتنابه، بذوات الخبرة، بالمُختبرين. فبدون مختبرين لا يمكن لهذه الكيفيات أن توجد، فالكيفيات من هذه الجهة معتمدة على العقل -mind dependent. وفضلاً عن ذلك، فإن «منفذنا» access إلى هذه الكيفيات مباشر و«ذو امتياز» privileged بطريقة لا تصدق على منفذنا إلى كيفيات أي شيء مادي. كيفيات أي خبرة واعية هي بالضرورة «خصوصية» private، أي غير متاحة إلا للشخص الذي تحدث له الخبرة. أما كيفيات الأشياء المادية فهي، في المقابل، «عامة» public، وعامة بالضرورة. ولأتناول هذه المسائل بالترتيب.

لقد قدمت ما قد يصفه كثير من الفلاسفة بأنه تصور «مادي» materialist أو «فيزيائي»^{١٧} physicalist للعقل. وأنا أرفض هذا الوصف، لأسباب ستوضح حالاً. ولكن دعنا الآن نفترض أن الموقف الذي أدعو إليه هو شكل من المادية، وهذا يعني، فيما أفترض، أن كل شيء وكل خاصية وكل حالة وكل حدث هو شيء مادي وخاصة مادية وحالة مادية وحدث مادي.

عندما تقرأ هذه الكلمات فأنت تجري لك خبرة بصرية معينة. فأنت تخبر بصرياً الأحرف المطبوعة على هذه الصفحة (وربما أشياء كثيرة أخرى إلى جانبها). وجه انتباهك إلى كيفيات هذه الخبرات. إن هذا سيتطلب تحويل الانتباه من الكلمات في الصفحة إلى درايتك بالكلمات في الصفحة. والكيفيات التي تقابلها وأنت تفعل ذلك ليست بالشيء الذي يمكنك وصفه بسهولة؛ وذلك لا لأن هذه الكيفيات رؤاغة أو غير مألوفة، فهي أكثر الكيفيات إلماً. فإذا بدت هذه صعبة على الوصف، فإنما سبب ذلك أنك تعلمت أن تغفلها، وأن تعاملها كمؤشرات شفافة لكيفيات الأشياء المدركة. فوصفك لها إذن يُحتمل أن يأتي في إطار الأشياء التي هي موضوع خبرتك، أعني أن كيفيات خبرتك البصرية الراهنة هي كيفيات من الصنف الذي يكون لديك عندما تنظر إلى كتاب في ظروف شبيهة بالظروف التي أنت فيها تنظر الآن إلى هذا الكتاب.

^{١٧} نسبةً للمذهب الفيزيائي physicalism، وليس للفيزياء physics. (المترجم)

أنت إذن إذ تصير واعياً بكيفيات خبرتك، بافتراض ما يقوله المذهب المادي، تصير واعياً بكيفيات مادية، هي فيما يُفترض كيفيات دماغك. فكيفيات خبراتك هي الكيفيات المادية الوحيدة التي أنت على اتصال بها على هذا النحو المباشر. أما اتصالك بكيفيات الكتاب فهي غير مباشرة من الناحية العلّية (هي غير مباشرة علّياً حتى إذا لم تكن «غير مباشرة إبستيمياً» epistemically indirect، حتى إذا لم تتطلب استدلالاً من جانبك). إنها مسألة حدوث خبرة لك كنتيجة لاتصالك الإدراكي الحسي بالكتاب. هذه الخبرة هي مظهر متبادل لاستعدادات نيورولوجية واستعدادات الكتاب وإشعاع الضوء المتخلّل.

إن درايتك البصرية بالمطبوع على هذه الصفحة هي مسألة امتلاكك خبرات ذات كيفيات معينة. ودراية عالم الأعصاب البصرية، في نفس الوقت، للمجريات الحادثة في دماغك، هي مسألة امتلاك عالم الأعصاب خبرات ذات كيفيات معينة. الكيفيات في كل من الحالتين هي كيفيات أنشطة نيورولوجية. تختلف الكيفيات التي تشكل وعي عالم الأعصاب عن الكيفيات التي تشكل وعيك، ليس ذلك لأنها تنتمي إلى نوعين متميزين جذرياً من الجوهر — كيفياتك تنتمي لجوهر عقلي، وكيفيات عالم الأعصاب تنتمي لجوهر مادي — فكيفيات كلتا الخبرتين، على العكس، تنتمي إلى الأدمغة.

إنه ليبْدو إذن أن لدينا خطأ مباشراً إلى كيفيات مادية ما، كيفيات أدمغتنا. ويتضاءل اللغز (الذي يفترضه الفلاسفة الذين يعتبرون الكواليا كشيء ملغز) الخاص بكيف يمكن أن تكون كيفيات الخبرات الواعية هي كيفيات الأشياء المادية. إذا كنا ماديين جادين، فمن الصعب إذن أن نرى كيف يمكن تجنّب هذه النتيجة.

آه! ولكنني قد أنكرت أن الرأي الذي أجملته في هذا الفصل هو رأي مادي. فهل أنا مثالي؟ كلا بالتأكيد. فأنا لا أرفض لقب «مادي»، إلا أنه يتضمن داخله أن هناك تشعباً بين العقلي والمادي. ومن وجهة النظر التي أدعو إليها، ليس ثمة مثل هذا التشعب. وإذا كنت موصراً على التلقيب، فأنا أفضل وجهة الرأي التي استخدمها برتراند رسل B. Russell، واستخدمها في وقت أحدث ميشيل لوك وود Michael Lockwood، في طرح كثير من النقاط التي كنت أطرحها هنا: «الواحدية المحايدة»^{١٨} neutral monism. وما

^{١٨} الواحدية المحايدة هي وجهة الرأي الميتافيزيقية التي تفيد أن العقل والمادة وجهان لخامة «محايدة» واحدة ليست هي بالعقل ولا بالمادة. وأهم من قال بهذا الرأي وليم جيمس، وهيوم وماخ ورسل في

الواحدية المحايدة إلا رفض وجود صدع عقلي-مادي يجب أن يُجسّر. من مزايا هذا الموقف أنه يجتنب الأسئلة عما يُعد بالضبط مادياً (شيئاً أو خاصة أو حالة أو حدثاً) كمقابل للعقلي. هذه أسئلة لا يستطيع المادي التقليدي اجتنابها، وهي أسئلة مُشَهَّرة بصعوبة الإجابة عنها بطريقة مُرضية.

تُرانّا انتهينا إلى لغز عميق؟ ترى الذي قلته يهدد بإثقال الفيزياء وعلم الأعصاب بنطاق من الكيفيات غير المتوقعة؟ كلا، على الإطلاق. إنما تُنصَح الفيزياء وعلم الأعصاب أن يتقدما في طريقيهما مثلما يفعلان الآن بالضبط. فأنا، ببساطة، أبين كيف يمكن للمجريات النيورولوجية أن تمتلك ضروب الكيفية المرتبطة بالخبرة الواعية. ولا تُنس أن أي عالم أعصاب ينكر أن كيفيات الخبرة الواعية يمكن أن تكون كيفيات نيورولوجية يجب أولاً أن يقنعنا أن هذا الإنكار ليس قائماً على ذلك النوع من الخلط الذي ازدريناه سابقاً؛ الخلط بين كيفيات الأنواع المختلفة من الخبرة. فالخبرة البصرية بدماغ ستكون

مرحلة من مراحلهم. يقول كارل بوبر في كتابه (المشترك) «النفس ودماعها»: وفقاً للواحدية المحايدة، ليس ثمة جسم أو عقل بالمعنى الذي يتصورهما به الفلاسفة الميتافيزيقيون. ليس هناك عالم فيزيائي، أو عالم عقلي. الذي هناك حقاً هو تنظيم فيزيائي للأشياء أو الأحداث (المحايدة)، وتنظيم عقلي لنفس الأشياء أو الأحداث. أي إن الأشياء أو الأحداث تُعتبر «فيزيائية» أو «عقلية» بحسب السياق الذي ندركها فيه. بوسع الواحدي المحايد أن يُحاج بأن الأمر لا بد أن يكون هكذا؛ لأن «فيزيائي» تعني، بطريقة أو بأخرى، شيئاً ما يسنح داخل مجال النظرية الفيزيائية. «فيزيائي» هو شيء ما يمكن أن يُفهم أو يُفسر أو يُتناول بواسطة نظرية فيزيائية بمفاهيمها للفعل الفيزيائي، والتفاعل الفيزيائي، وهكذا. وبالمثل، «عقلي» هو ذلك الذي يمكن أن يفسر بمساعدة نظريات نعتقدها عن العقل، نظريات السيكلوجيا، وعن الفعل الإنساني. نحن لدينا إذن حقلان من النظريات؛ نظريات فيزيائية ونظريات سيكلوجية، أو نظامان لترتيب الأشياء. النظريات الفيزيائية تنظم الأشياء فيما يمكن أن نسميه تنظيمًا فيزيائياً أو تأويلًا فيزيائياً، والنظريات العقلية تنظم نفس الأشياء في تنظيم عقلي أو تأويل عقلي. أن نسمي شيئاً ما فيزيائياً أو عقلياً سوف يعتمد إذن على التنظيم الذي فيه ندركه. ثمة بسائط معينة، أو عناصر بمعنى أضخ، قد تُؤوّل على أنها تنتمي لمركبات فيزيائية أو لمركبات عقلية. غير أن العناصر نفسها يُفترض أنها محايدة بالضبط لأنها قد تصبح، تبادلياً، أجزاءً إما لمركبات فيزيائية أو لمركبات عقلية. نحن في وضع الأشياء على هذا النحو لم نقدم أي إشارة على الإطلاق لما تكونه في الحقيقة هذه العناصر المفترض أنها محايدة. ومع ذلك، فقد اعتبر الواحديون المحايدون العناصر شيئاً ما شبيهاً بالانطباعات أو الأفكار أو الإحساسات. ومصطلح ماخ Empfindungen — وهو لفظه الذي استخدمه لهذه العناصر — ربما يمكن ترجمته إلى «إحساسات» (أو ربما إلى «مشاعر»). (المترجم)

هي ذاتها مختلفةً كيفيًّا عن الخبرة البصرية بطماطمةٍ ناضجة. الخبرة التي تقع لعالم أعصابٍ يلاحظ خبرتك بطماطمةٍ ناضجة لا يتعين عليها أن تشبه، من قريب أو بعيد، خبرةً عالم الأعصاب بطماطمةٍ ناضجة.

«المنفذ ذو الامتياز» privileged access

يمكننا إذن أن نستغني عن فكرة أن «الكواليا»، أي كيفيات الخبرة الواعية، هي أمرٌ مُربك، أو أن هذه الأشياء هي صنعةٌ نظرياتٍ فلسفية عتيقة الذي يجب التخلص منها مع تلك النظريات، فمثل هذه الأفكار تأسست على أنطولوجيات لا تُمكن تزكيتهَا.

غير أن أمامنا، بعدُ، مشكلة هائلة تتعلق بكيفيات الخبرة الواعية. فمن الواضح أن الخبرات تعتمد علينا في وجودها. إن خبرة ما هي دائمًا خبرة شخصٍ واعٍ معين. كما أن الأشخاص واعون بخبراتهم (وكيفياتها) — بقدر ما يمكنهم أن يعوا بها — بطريقة يبدو أنها لا تسمح بالخطأ. صحيح أنك يمكن أن تخطئ في وصف خبرة ما أو في تسميتها، ولكن من الصعب أن ترى كيف يمكن أن تكون مخطئًا في خبراتك ذاتها، كيف يمكن مثلاً أن تُعد نفسك في ألمٍ على حين أنك لست في ألم. ووفقًا لتقليدٍ طويلٍ يشمل هيوم (ويشمل، في وقت أحدث، جون سيرل)، فحين يكون المقامُ مقامَ خبراتك الخاصة، فلا يمكن أن يكون ثمة تمييز بين المظهر والواقع؛ فالمظهر هو الواقع. ولكن إذا كانت الخبرات هي مجريات نيورولوجية، إذا كانت كيفيات خبراتنا هي كيفيات نيورولوجية، فكيف يمكننا إذن أن نشرع في تعليل العلاقة الوثيقة التي تربطنا بها بشكلٍ واضح؟

مرة ثانية، من الضروري أن تدرك أن درايتك بخبرتك الواعية الخاصة ليست مسألة امتلاك خبرتين؛ الأولى خبرتك الأصلية، والأخرى خبرتك بخبرتك الأصلية. إن درايتك بخبرتك تتشكل بواسطة امتلاك إياها. لهذا السبب، فإن الحديث عن «منفذ» access إلى طبيعة خبراتك الواعية هو حديثٌ مضللٌ. فهو يستحضر نموذجًا غير ملائم، نموذج الشيء والملاحظ. إن إحساسك بالألم ليس شيئًا أنت تخبره داخليًا أو تحسه، فامتلاك إياه هو إحساسك به.

لقد رأينا (في الفصلين الثالث والرابع) أن من المهم أن نفرق بين حدوث عملية ما لشخصٍ أو كونه في حالة ما، وبين ملاحظات حدوث العملية لذلك الشخص أو كونه في تلك الحالة. ولنُصغِ إلى مثالٍ سبق أن مر بنا في الفصل الثالث: إن إزالة ثلاجتك للصقيع على نحوٍ سلسٍ تختلف عن ملاحظتك لهذه الإزالة. بنفس القياس تمامًا، فإن حدوث ألمٍ

لك هو أمرٌ يختلف تمامًا عن ملاحظتك لحدوث الألم. والآن، إذا كانت «ملاحظة ألمٍ ما مباشرة» تتضمن امتلاك ذلك الألم، فلا عجب أنك أنت الوحيد الذي يمكنه أن «يلحظ مباشرة» آلامك. وليس هذا بأكثر إلغازًا من فكرة أن ثلاثي هي الوحيدة التي يمكنها أن تزيل صقيعها.

لا شيء من هذا يتضمن استحالة أن نخطئ حول حالاتنا الحسية. فالخطأ، شأنه شأن الصدق، يفترض مسبقًا الحكم. وأحكامك التي تصدرها عن حالاتك الواعية تفتقر عن تلك الحالات، وهذا يترك مُتَسَعًا للخطأ.

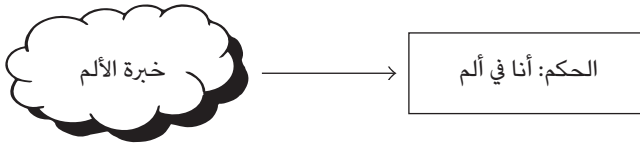
ولكن مهلاً، إن الخبرة المشتركة، مدعومةً بالتقليد الفلسفي، تُوجي بأنه عندما يكون الأمرُ أمرَ حالاتٍ عقلك الواعية الخاصة، تكون أحكامك «غير قابلة للمراجعة أو التصويب» incorrigible، أي إن الخطأ في هذه الأشياء مستحيل. فهل ثمة طريقة ما نستطيع بها أن نتفهم هذه القناعة — أو ما يقبع وراءها — دون التزام بعدم قابلية المراجعة؟ اعتقد أننا نستطيع.

تأمل لحظةً في الخطأ الإدراكي الحسي المعتاد. ما أسهل أن تخطئ عصًا في طريقك على أنها ثعبان. فالعصيّ، على أية حال، قد تبدو شبيهةً جدًا بالثعابين. وقد يلعب التوقع دورًا هامًا هنا. فأقرب إلى الاحتمال، ربما، أن ترى العصا ثعبانًا عندما تكون في موقف المراقب للثعابين. ولكن ليس من السهل أن تخطئ عصًا على أنها كرة بلياردو، أو صقرًا على أنه منشار يدوي. ليس يعني ذلك أن مثل هذه الأخطاء مستحيلة، ولكن لكي نُضفي معنىً عليها، سيكون علينا أن نروي روايةً معقدة. (قد نلجأ يأسًا إلى منتج الخطأ، من جراب الفيلسوف، ذلك العالم الشرير الذي يتدخل مباشرة في عقلك.)

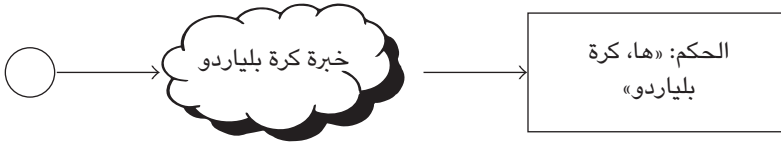
أما عن حالاتك الحسية الخاصة، فمن السهل نسبيًا أن ترى كيف يمكنك أن تخطئ في الحكم بأن حالة ما هي من صنف معين، بينما هي في الحقيقة من صنف مختلف وإن يكن مشابهًا. (هل ذلك الشعور في فم معدتك هو جوع أم غثيان؟ قد تجد الجواب في ذلك صعبًا.) وكما في حالات الخطأ الإدراكي الحسي المعتاد، فإن التوقع يمكن أن يضللك. وفضلًا عن ذلك، فالاضطراب العصبي، أو منوم مغناطيسي، أو عالم شرير، قد يجعلك تخطئ على نحوٍ أكثر فحشًا، فتحكم أنك في ألمٍ على حين أنك لا تألم، أو أنك لا تألم في حين أنك تألم.

إذن من مصادر القناعة بأننا لا يمكن أن نخطئ حول حالاتنا الحسية الواعية، تلك الصعوبة في تخيل كيف يمكن الخطأ في حدث حسي على أنه شيء آخر. وثمة مصدر

آخر ينشأ من إدراك أن الخطأ في الحكم بعيد الاحتمال، بينما (بإعادة صياغة قول لوك) محتوى أو موضوع الحكم (أو الاعتقاد) والسبب القريب للحكم (أو الاعتقاد) هما الشيء نفسه. إن كونك في ألم يؤدي بك «مباشرة» إلى الحكم بأنك في ألم (أو إلى تكوين اعتقاد بأنك في ألم) (انظر الشكل ٥-٦).



شكل ٥-٦



شكل ٦-٦

وفي المقابل، فإن السبب القريب لحكمك بأن كرة بلياردو تقع في طريقك ليس كرة البلياردو، بل خبرتك بكرة البلياردو (شكل ٦-٦). وبوسعنا أن نتخيل حالات تحدث فيها خبرة كرة بلياردو، وتؤدي من ثم إلى حكمك بوجود كرة بلياردو، بينما لا توجد أي كرة بلياردو. فالحلاوس، والخداع الحسي، والحلم، وبالطبع مكائد عالم شرير، يمكن أن تؤدي إلى مثل هذه الخبرات المتوهمة non-veridical. وبالطبع أيضاً، إحياء ما بعد التنويم المغناطيسي، أو الاضطراب العصبي، يمكن أن يؤدي بك إلى أن تحكم بوجود كرة بلياردو، في حين لا توجد كرة بلياردو ولا خبرة بكرة بلياردو.

يمكننا أن نتفهم إذن انطباعنا بأننا لا يمكن أن نخطئ حول خبرتنا الواعية الخاصة دون افتراض أن الأحكام في مثل هذه الأشياء لا تقبل المراجعة أو التصويب (incorrigible). ويمكننا أن نرى أيضاً كيف يجوز أن يبدو لنا أنه، وإن أمكن لنا الخطأ

في وجود كرات البلياردو، فلا يمكننا الخطأ في حدوث خبرات بكرات البلياردو. إن الخطأ لممكّن في كل هذه الحالات، وإن يكن بعيد الاحتمال.

وماذا عن الإجو — الأنا — الذات الخاصة بالخبرات؟ أين نضع الذوات وفقاً لتصورٍ في اعتقادي، ليس في أي شيء من مثل ملاحظٍ أو متفرجٍ داخلي، كيّانٍ يرقب المجريات الخبرية. أنت لا تلاحظ خبراتك، أنت تبلوها. أنت، فيما يبدو، مُشيدٌ بهذه الخبرات.

أخلص من ذلك إلى أن المقاربة إلى العقل التي أدعو إليها — وهي مقاربة قائمة على عمل س. ب. مارتن — تقدّم تصويرًا شائعًا للخبرة الواعية. ينبع كثير من جاذبيتها من كونها مؤسسةً في أنطولوجيا معقولة. لم يتم إدخال هذه الأنطولوجيا احتياليًا ad hoc لأنها وعدت بحل مشكلات معينة في فلسفة العقل، بل لأنها تقدّم صورةً مقبولةً للعالم بمعزلٍ عن أي شيء. ورغم أنني متحيزٌ لهذه الصورة، فأنا أعترف أن الكثير من النتائج التي استقيتها منها متسقة، واحدةً واحدة، مع أنطولوجيات أخرى. إنما السؤال هو ما إذا كان بإمكان منافساتها أن تستوعب بارتياح ذلك النطاق من الظواهر التي عرضتها هنا. إن من غير الممكن تقييم أي أنطولوجيا بالتجزئة، ولا هو من الحكمة اقتفاء أنطولوجيا بالنظر إلى المشكلات بمعزل، فمعيّارُ الأنطولوجيا هو قوتها، قدرتها على أن تُضفي معنىً على تشكيلةٍ عريضة من الألغاز المتباينة، وأن تفعل ذلك بطريقةٍ طبيعية. ووفقاً لهذا المعيار، فإن الأنطولوجيا التي أجملتها هنا لديها الكثير مما يستحق الإشادة به.

الخيال العقلي

لقد أغفلتُ حتى الآن موضوعاً سيطر على عمل الاتجاه السائد في فلسفة العقل؛ القصدية intentionality. والحالات القصدية للعقل هي تلك الحالات التي تُعد على نحوٍ ما تمثيلية representational. إن تفكيرك في شطيرة برجر كنج عبارة عن امتلاكك فكرة ذات محتوى معين. إن فكرتك تتعلق بـ (هي فكرة عن أو حول) شطيرة برجر كنج.

في الفصل الخامس فحصنا مقاربتين جهيرتين إلى المواقف القضوية (الاعتقادات، والرغبات، والمقاصد، وما إلى ذلك). تشكل هذه فئة هامة من حالات العقل القصدية. هل هي تستغرق الفئة؟ يبدو أن بعض الفلاسفة وعلماء النفس قد اعتقدوا ذلك، ولكن من المؤكد أن هذا تحريف. تأمل مثلاً ظاهرة الخيال العقلي (الخيال الصوري). يمثل الخيال، بادئ الرأي، جنساً مهماً من القصدية «غير القضوية» non-propositional. إن اعتقادك

أن شطائر برجر كنج لذيدة ربما يكون غير خيالي، ولكنني أراهن أن أغلب أفكارك المتعلقة بشطائر برجر كنج خيالية صورية بشكلٍ حصري.

حول مُنْعَطَف القرن (التاسع عشر إلى العشرين)، انخرط أغلبُ السيكولوجيين في جدال حي حول إمكان «التفكير غير الخيالي». في ذلك الوقت كان الراديكاليون (المتطرفون) هم الذين ذهبوا إلى أن الفكر ليس «خياليًا/صوريًا» imagistic كله. والآن نحن نجد أنفسنا في مُنْعَطَف قرن آخر وقد انعكست الأدوار، فالراديكاليون هم أولئك الذين ينكرون أن الفكر غير خيالي/صوري كله.

لماذا يشك أي شخص في حدوث خيال عقلي؟ ربما، جزئيًا، بسبب الهاجس الجاري حول «الكواليا»، أي كفاءات الخبرات الواعية التي تأتي إلى الصدارة عندما نبحث الخيال. إذا كنت من الوظيفيين فلن يكون ثمة، فيما يبدو، مُتَسَّع لمثل هذه الأشياء. وكنتيجة لذلك، فإن الوظيفيين والماديين الذين يظنون أن الكواليا، بعامّة، مشكوكٌ فيها ميتافيزيقيًا أو علميًا، قد نشروا تكتيكات تحليلية متنوعة لكي يبددوا الكواليا إلى شيءٍ ما غير كفي. غير أننا قد رأينا أنه لا حاجة إلى فعل ذلك، ولا داعي إلى الخوف من أن تكون كفاءات الخبرة الواعية مراوغةً علميًا.

وثمة قلقٌ ثانٍ حول الخيال ينجم من ميلٍ إلى افتراض أن امتلاك صورة خيالية ذهنية هو عبارة عن مشاهدة (بعين العقل إذا كانت الصورة الخيالية بصرية) صورة داخل الرأس. وقد اندلع جدلٌ عنيفٌ بين أنصار التصورات «الصورية» pictorial للخيال (مثل ستيفن كوسلين Stephen Kosslyn)، وأولئك الذين يُعَدُّون الخيالَ «قضويًا» propositional (زينون بيليشين Zenon Pylyshyn على سبيل المثال). واعتقادي أن كلا الطرفين يسيء تصوّر طبيعة الخيال. إن امتلاك خيال (خيال بصري، لنفترض) لسنجابٍ أحمر، ليس كامتلاك صورةٍ سنجابٍ أحمر (في رأسك أو في جيبك أو أي مكان آخر). امتلاك خيال لسنجابٍ أحمر مثل إدراكٍ حسي لسنجابٍ أحمر. والإدراك، حتى إدراك صورة، ليس شبيهًا بالصورة. فالكيانات — والكيفيات — المتضمنّة في الخيال ليست أكثر (أو أقل) تَمَيُّزًا من تلك المتضمنّة في الإدراك الحسي المعتاد.

ما إن نتبيّن هذا حتى تكون لنا الحرية في الاعتراف بما هو واضح على كل حال؛ أن الخيال العقلي يلعب دورًا مركزيًا في تجارتنا الذكية مع العالم. كيف يلعب دورًا مركزيًا؟ إن الفلاسفة ميالون، ربما بطبيعتهم، إلى التهوين من قيمة الخيال. قد يعود هذا، جزئيًا، إلى تعلّق الفلاسفة بالحُجج والدعاوي المعبر عنها باللغة. عندما نتجه بأفكارنا إلى هذه

الأشياء، فإننا في الغالب نفعل هذا في إطارٍ عقليٍّ لغوي. نحن ندير الحججَ في رءوسنا، وننظر في الدعاوي ونصوغ الردود، كل ذلك باللغة. وأنا أشك أن هذه الممارسة الطويلة الأمد قد أسهمت في الاعتقاد الواسع الانتشار القائل بأن العقل هو، إلى حد كبير إن لم يكن حصراً، مستهلكٌ مواقفَ قضوية.

إلا أن لحظة تفكيرٍ واحدة تكشف أن شيئاً من هذا لا يترتب. عندما تدير حجةً ما في رأسك فأنت تنخرط في شكلٍ هام من الخيال العقلي؛ الخيال اللفظي. أنت تسمع الكلمات في رأسك، أو، في الأرجح، أنت في آنٍ تحس وتسمع نفسك تنطق الكلمات. إن كان ثمة من خيال فهذا نوع قوي من الخيال.

كيف نقضي للخيال بالضبط مكاناً ملائماً في صورة العقل التي برزّت في هذا الفصل؟ تذكر ما قلناه عن إدراكك البصري لطماطة ناضجة في ضوء الشمس الساطع. عندما يحدث هذا تعرض الخبرة البصرية التي تجري لك كـ"كيفية" معينة. تخيل الآن كيف تبدو طماطة ناضجة في ضوء الشمس الساطع، كَوْنُ صورةٍ خياليةٍ بصريةٍ للطماطة. عندما تفعل ذلك بنجاح فأنت تمر بحالة تشبه الحالة التي تكون فيها عندما ترى الطماطة بالفعل. إن تخيلك للطماطة يشبه إدراكك البصري للطماطة، ولكن ليس الطماطة طبعاً. هذا يساوي بالضبط أن تقول إن "كيفية" الحالتين متشابهة. كذلك حديثك الصامت إلى نفسك ينتج نفس النوع من الظاهرة. في حديثك إلى نفسك فإن خبرتك تشبه، كـ"كيفية"، الخبرة التي تكون لك عندما تتحدث بصوتٍ عالٍ.

وإنه ليُخجلني أن أعترف أن هذه النقاط تبدو من الواضح بحيث لا أعرف كيف أحاج من أجلها. ورغم ذلك، فهي كثيراً ما يتم إنكارها. ومن الشائع لدى المتناقشين حين يتناولون الخيال العقلي أن يعلنوا أن خيالهم موهنٌ على نحو ملحوظ، أو حتى غير موجود على الإطلاق. (في بعض الأوساط يُنخذ الاعتراف بغياب الخيال كـ"شارة شرف"). وبني شك بأن هذه الإقرارات قائمة على ما يطلق عليه السيكلوجيون اختلاف معيار، أي اختلافًا فيما يكونه الخيال، فيما يشكل الخيال من وجهة نظرنا.

لقد قلت إن تخيل طماطة ناضجة يضيئها ضوء الشمس الساطع يشبه الإدراك الحسي لطماطة ناضجة يضيئها ضوء الشمس الساطع. ولا تنس أن "كيفية" خبرتك الإدراكية، بكل وضوح، ليست "كيفية" الطماطة. فالطماطة حمراء ومستديرة، أما خبرتك البصرية فليست حمراء ولا مستديرة. ولا تنس أن وقوع خيالٍ بصري من هذا النوع ليس مسألة تمحيص (بعين عقلٍ تنظر من الداخل) لشيءٍ داخليٍّ خصوصي، أو

لصورة على شاشة تلفازٍ داخلية. فإذا حدثتَ نفسك سائلاً عما إذا كنتَ تواجه هذه الأشياء وتفترض أن الإجابة بالنفي تعني أنك تفتقر إلى الخيال (أو أن خيالك شديد الوهن) فأنت تُسيءُ تأويلَ طبيعة الخيال.

استخدامات الخيال

ما فائدة الخيال العقلي؟ حسنٌ، اعتبر أن أي تفكير واع سيكون خيالياً (وأنا هنا أنحاز مع خصوم التفكير اللاخيالي في بدايات القرن العشرين). إذا كنت مثلي، إذن فإن كثيراً من الخيال المتصل بالموضوع سيكون خيلاً لفظياً. إلا أننا جميعاً نعتد اعتماداً لا نهاية له على ضروبٍ أخرى من الخيال في التعامل مع مصاعب عالمنا. الخيال مكوّنٌ أساسيٌّ في قدرتنا على الفعل الاستباقي. فالكائنات الذكية لا تستجيب لمُثيراتٍ من الخارج فحسب، يشمل الذكاء — أو الفطنة — القدرة على توقع التقلبات البيئية وتأثيرات الأفعال المستقبلية. إن بوسعنا أن «نرى» أن لدينا متسعاً لتمرير السيارة التي قبالتنا في طريق ضيق، وأن نرى أن صندوقَ الحبوب أطول من أن يوضع عمودياً على الرف. ويستخدم النجارون تخیلاتٍ في تشييد الخزائن، ويعتمد الرياضيون على الخيال في مناورة الخصوم. وأزعم أن الخيال يلعب دوراً أساسياً، ولا غنى عنه بالتأكيد، في التدريب على هذه القدرات. ربما بسبب هيمنة نموذج الحاسوب على علم النفس المعرفي لم يحظَ التفكيرُ الخيالي بانتباه كبير. فمحاولاتُ دراسة الخيال باستخدام النماذج الحوسبية كثيراً ما نجحت عن الهدف كلياً؛ إذ تريد أن تَرُد الخيالات إلى أوصافٍ يسهل حصرها في خطوطٍ شفيرة. ولكن لا الخيال ولا الإدراك الحسي يمكن ردهُ بهذه الطريقة. وقد أشرتُ حقاً إلى أن الخيال والإدراك الحسي مرتبطان ارتباطاً وثيقاً. إن كفايات الخبرات الإدراكية (الحسية) هي ما يبقى في الخيال. غير أننا عندما ننخرط في تجريدٍ وظيفي نخاطر بفقدان رؤية هذه الكفايات. يهدف المذهب الوظيفي (وقريبه النموذج الحوسبي للعقل) إلى أن يستقر على مستوى للوصف ينفي كفايات الحالات العقلية نفيّاً كلياً. وليس عجباً، على هذه الخلفية، ألا يُقدَّر الخيالُ حقَّ قدره.

افتراضُ أنني على صواب. افترض أن الخيال العقلي أساسيٌّ للعقول باعتبارها أنساقاً من التمثيلات. وافترض أن الخيال عبارة عن وقوع خبراتٍ لنا مشابهة كيفياً للخبرات الإدراكية (الحسية). عندئذٍ يمكننا أن نرى لماذا هي غيرُ واحدةٍ نماذج الحاسوب في أحيان كثيرة. إن تخيلَ شيءٍ ما هو أشبهُ بإدراك شيءٍ (حسيّاً)، لا بوصفه. إلا أن هدفَ كثيرٍ من

نماذج الحاسوب هو تشييدٌ أوصاف. نحن نعتبر أنفسنا مالكين إدراكًا أو خيالًا منمذجًا إذا كان بوسعنا أن نتصور جهازًا يُنتج، استجابةً لمدخلاتٍ ملائمة، أوصافًا للأشياء المرئية أو المتخيلة. لقد اتخذ السيكلوجيون (علينا أن نقول بتشجيعٍ وحثٍ من الفلاسفة) هذه النماذج كإلهامٍ مرشدٍ لهم. وهذا ربما يفسر الطابع الأحادي البعد والمخيَّب للآمال الذي يسم كثيرًا من علم النفس المعرفي (الإدراكي) السائد. وللسخرية، فرغم أن التفكير هو حقًا لغوي الطابع في كثير من الأحيان، فإن هذا لا يجعله أقلَّ خيالًا.

القصدية intentionality

حتى لو كانت هذه الأفكار على المضمار الصحيح، فنحن لا نزال بعيدين عن أي شيء يُقَرَّب إلينا وصفًا للقصدية، وهي خاصّة للفكر من حيث هو «في شيءٍ ما» ofness و«عن شيءٍ ما» aboutness. أما التوجه الخارجي (externalist) السائد في القصدية فيعتبر أن الحالات القصدية للعقل تدين بمحتواها (ما هي عنه أو حوله) لعلاقاتٍ عليّة بين الأشخاص والعالم. ويعود الإلهام الخاص بهذه الأفكار بصفة رئيسية إلى حفنة من تجارب الفكر الذكية، أُورد هنا مثالاً شهيرًا منها لهيلاري بتمام Hilary Putnam.

لفظة «ماء» كما نستخدمها تُسمّى نوعًا معينًا من السوائل عديم اللون هو، كما نعرف الآن، H_2O . عندما نضمّر أفكارًا ينبغي التعبير عنها (بالعربية) بكلمة «ماء»، فإن أفكارنا تتعلق بهذه المادة. تخيل الآن كوكبًا بعيدًا، الأرض-التوعم، وهو كوكبٌ نسخة طبق الأصل للأرض في كل شيء، عدا شيء واحد، وهو أهلٌ بسكان هم نُسَخُ طبق الأصل لنا في كل شيء، عدا شيء واحد. إذا أنت انتقلت، على نحوٍ إعجازي، إلى الأرض-التوعم، فلن تكتشفَ أقلَّ فرق، كذلك الحال بالنسبة لتوعمك على الأرض-التوعم، فإنه إذا انتقل إلى الأرض فلن يلفتَه أيُّ تغيّر. ثمة، رغم ذلك، فارقٌ مهم بين الأرض والأرض-التوعم؛ فالمادة العديمة اللون العديمة الطعم الشفافة التي تملأ الأنهار والبحيرات، وتُستخدَم لعمل الشاي، وتَسْقَط من السماء، وتُسمّى (عند المتحدثين بالعربية-التوعم) «ماء»، ليست H_2O ، بل هي مركب كيميائي مختلف هو XYZ.

والآن، بينما الكلمة العربية «ماء» تعني ماء (أي H_2O)، والأفكار التي نعبر عنها باستخدام لفظة «ماء» هي أفكار عن الماء، فإن الكلمة العربية-التوعم «ماء» لا تعني ماء (لا تعني ما تعنيه «ماء» في العربية)، ولا سكان الأرض-التوعم الذين يفكرون أفكارًا هم جديرون بأن يعبروا عنها (بالعربية-التوعم) باستخدام كلمة «ماء» يضمرون أفكارًا عن

الماء. كلا، فالمعاني والأفكار المرتبطة بنطق توعمك لـ «ماء» لا تعني الماء، بل تعني XYZ، التي يمكن أن نطلق عليه «تماء».

أنا الآن، بالطبع، أصف الحالة من منظوري كناطقٍ بالعربية على الأرض. وإن نظيري في الأرض-التوعم سيستعمل كلماتٍ لا تفترق عن كلماتي. غير أن علينا نحن على الأرض أن نترجم إشاراته إلى (أي ما يسميه) «ماء» كإشارات إلى تماء، وإشاراته إلى (أي ما يسميه) «الأرض» كإشارات إلى الأرض-التوعم، وهكذا. وبالمثل، فإن توعمي سيصف إشاراتي إلى (أي ما أسميه) «ماء» كإشارات إلى (أي ما يسميه) «تماء» ... ولعلك الآن قد وعيت الفكرة.

يدعونا بتنام إلى أن نخلص من هذه التجارب الفكرية إلى أن «المعاني ليست في الرأس». ما تعنيه الكلمات، وبالمثل ما تعبر عنه تلك الكلمات من أفكار، يعتمد على أيما شيء يتفاعل معه عليًا المتحدثون والمفكرون. لفظة «ماء» في فمك تعني ماء (وليس تماء)؛ لأنك متصلٌ عليًا بماء (وليس بتماء). ونفس الأصوات حين يصدرها توعمك تعني تماء (وليس ماء)؛ لأن توعمك يقف في علاقاتٍ عليّةٍ بتماء (XYZ) وليس بماء (H_2O). وبالتوسع في تطبيق هذه الثيمة، يمكننا القول بأن معاني الكلمات التي نستخدمها ومحتويات أفكارنا (ما تتعلق به أفكارنا) يعتمد على علاقاتٍ عليّةٍ نحملها بما يحيط بنا. وبتوسعٍ بعد، أكبر، يمكننا القول بأن القصدية تعتمد على السياق. يشمل السياق بالضرورة علاقاتٍ عليّةٍ ملائمة، ولكنه قد يشمل أيضًا علاقاتٍ اجتماعيةً متنوعة. فقد تعتمد معاني منطوقاتك، مثلًا، على مكانك الذي تشغله في مجتمعٍ معينٍ من المتحدثين، مجتمعٍ ذي معاييرٍ ومقاييسٍ لغويةٍ مختلفة.

دعنا نركز باختصار على المتطلبِ العليّ. الفكرة في أبسط عبارة لها هي أن الأفكار تتعلق بعِلّالها. لقد صادفنا هذه الفكرة بالفعل (في الفصل الخامس) في عرضنا لديفيدسون. ولكن دعنا الآن نعتبرها مكوّنًا في نظريةٍ عامةٍ في القصدية. إن النظرة العليّة، مثل نظرة بتنام، تختصم مع النظرات التي تحاول أن تفسر القصدية «من الداخل إلى الخارج». وقد تُعد حالة الأرض-التوعم برهانًا على أن أي وصف للأفكار «من الداخل إلى الخارج» لا جدوى منه. فأنت وتوعمك، بعد كل شيء، متماهيان من الداخل، إلا أن أفكاركما تختلف في المحتوى؛ فأفكارك تتعلق بماء، وأفكاره بتماء. فهل تدعم حالات الأرض-التوعم وصفًا عليًا للقصدية كنقيضٍ للوصف المتجه «من الداخل إلى الخارج»؟ دعنا نخيل نظريةً منافسةً لنرى.

افتراض للحظة أن تَوَجُّه أفكارك يماثل تصويب ورمي سهم. باستثناء تأثيرات الجاذبية، فإن الاتجاه الذي يأخذه السهم يعتمد كلياً على عوامل متمركزة على الرامي؛ كيف تقبض على السهم، طبيعة حركة ذراعك، توقيت الإطلاق، وما شابه. ومع ذلك، فرغم أن مسار السهم يعتمد كلياً على الشخص، فإن ما يصيبه السهم يعتمد على ملامح للعالم، ملامح قد لا يكون للشخص أيُّ تحكم فيها. عندما ترمي سهماً مصوباً إلى مركز هدف، فإنه لن يصيب المركز إذا أنا حركت الهدف أثناء انطلاق السهم. وقد نُجمل ذلك بقولنا إن ما يصيبه السهم يتوقف على عاملين؛ كيف رُمي (أي مساره الذي يحدده الرامي)، وكيف هو العالم.

تخيل أن تَوَجُّه الأفكار يشبه تصويب سهم رُمي. تخيل أن «هدف» الفكرة هو شأن داخلي كلياً. (لا عليك الآن ماذا عساه أن يكون التصويب بالنسبة للفكرة.) هذا هو صنف الرأي الذي صُممت حالات الأرض-التوهم وأقربائها الكثيرين لكي تفنّده. لكن تأمل، إن فكرتك عن الماء على الأرض «تصيب» الماء، H_2O ، وفكرة توهمك اللامتمايزة عنها داخلياً على الأرض-التوهم «تصيب» التماء، XYZ. بوسعنا أن نقول إن فكرتك هي عن الماء، وفكرة توهمك هي عن التماء، دون افتراض أن تفسير هذا الفرق يُلتمس في سلسلة عليّة واردة. ولكن إذا كان كلا النموذجين العليّ والمتجه من الداخل إلى الخارج يُنتجان نفس الأحكام في حالات الأرض-التوهم، فإن هذه الحالات لا يمكن أن تُستخدم لتدعيم الأوصاف العليّة للقصدية ضد منافساتها المتجهة من الداخل إلى الخارج.

ربما يساورك شك في النموذج المخادع، نموذج رمي السهام من الداخل إلى الخارج، الذي أهيب به. فقد تتساءل بحق: هل الأفكار يمكن أن تُقذف إلى الخارج، مثل السهام؟ تدّكر القصدية أولاً. لقد حاججت بأن للخواص طبيعة مزدوجة؛ تُسهم كل خاصية بطريقة مميزة في كيفيات واستعداديات الأشياء التي تمتلكها. إن الاستعداد (النزوع) «إسقاطي» projective في صميمه. إنه استعداد لنوع معين من المظهر مع نوع معين من الشريك النزوعي المتبادل. قد لا يتمكن استعداد (نزوع) ما من التماثل إلى الأبد، إذا كان الشريك المتبادل الملائم غائباً أو غير موجود. ويبقى الاستعداد رغم ذلك مسقطاً لهذا المظهر مع هذا الصنف من الشريك المتبادل.

اقتراحي الأول، إذن، هو أن المكوّن المركزي للقصدية، وهو قابلية الإسقاط، مُبيّنة في كل خاصية. لست أعني أن كل شيء يفكر أو كل شيء يمتلك قصدية. وإنما أعني فحسب

أن كل شيء يمتلك استعداديات إسقاطية. وأسلم بأن هذه (الاستعداديات الإسقاطية) لبنات ملائمة لحالاتٍ قصدية معقدة.

ثانياً، تأمل كائنًا ذكيًا يخوض بيئته. يضرر الكائنُ أفكارًا خيالية. هذه الأفكار الخيالية تُمكنه من أن يختبر «فرضيات» hypotheses، وتساعدُه، بصفةٍ عامة، على توجيه أفعاله بطريقةٍ يجب أن نصفها بأنها ذكية. ماذا يعلّل لمحتويات الأفكار الذكية للكائن؟ ماذا يجعل تخيله لفرع شجرة تخيلًا لفرع شجرة؟ إن الكائن في اتصالٍ عِلِّيٍّ مع ما يحيط به. ولكن هل هذا الاتصال العِلِّيُّ هو المسئول عن الطابع القصدي الإسقاطي لأفكار الكائن؟ كلا، إنما تأتي إسقاطية الأفكار من الدور الاستباقي والانعكاسي المميز لها في حياة الكائن. يتأسس هذا الدورُ في استعدادياتٍ مركّزة معقدة تشكّل الحالات العقلية للكائن.

افترضْ مثلاً أن إدراكك البصري لطماطة ناضجة في ضوء الشمس الساطع عبارة عن نوع معين من الخبرة الواعية تجري لك. هذه الخبرة الواعية هي التمهّض المتبادل لاستعدادٍ معقد داخل جهازك البصري واستعدادات الطماطة والإشعاع الضوئي الوسيط. إن ما يجعل هذا التمهّض إدراكًا بصريًا لطماطة هو كونه تمهّضًا متبادلًا مع استعدادات الطماطة. (هذا ببساطة اعترافٌ بالمطلّب العِلِّيِّ المتضمّن في مفهومنا للإدراك الحسي.) ولكنني أزعّم أن ما يجعل الخبرة إسقاطية للطماطة (ما يمنحها «مسارها» القصدي) هو شيءٌ داخلي لديك.

تأمل حالة أنت فيها ترى، هلوسةً، طماطة. ها هنا تتمظهر حالتك الاستعدادية كما في الحالة الأولى، ولكن مع شركاء تبادليين آخرين، شركاء داخليين ربما. والنتيجة خبرةٌ تشبه كيفيًّا الخبرة التي لديك عندما تدرك بصريًا طماطة. إن قصدية هذه الخبرة (ما يجعلها هلوسةً بطماطة) لا تتأسس في ارتباطاتٍ عِلِّيّة قد تحملها للطماطم. ولا هي، تصادفيًا، قائمة على تشابه خبرتك مع الطماطة، فخبرات الطماطم لا تشبه الطماطم. إنما تتأسس قصدية خبرتك في واقعة أنها تمّظهر استعدادٍ ملائم لخبراتٍ بصرية بطماطم. هذه الملاءمة، شأنها شأن أي ملائمة استعدادية، متأصلة في جهازك البصري داخلية فيه. فهي لا تعتمد على كونك في اتصالٍ عِلِّيٍّ بطماطم، ولا على وجود أي طماطم على الإطلاق. لا فرق في هذا بينها وبين استعدادٍ بلورة الملح للذوبان في الماء؛ إذ يمتلك الملح هذا الاستعداد حتى في ظروفٍ (أو في عوالم متخيّلة) لا يوجد فيها ماء.

يلعب السياق دورًا في هذه الحالات، ولكن ليس الدور الذي يعزوه إليه المنظر العِلِّيِّ. فأفكارك في الطماطم، كما قد عبّرتُ، «ملائمة» للطماطم لأن بيئتك تحتوي على طماطم

وليس توائم طماطم. ولكن هذا لا يعدو ما سبق أن قلناه: ما تعنيه فكرة ما يعتمد على عاملين؛ ما تُسقطه الفكرة (تصويبها)، وطبيعة العالم الذي تُسقط عليه (هدفها).

قد يبدو هذا كما لو أنني أُصدّق على تصوّر وظيفي، على نحو غامض، للقصدية. ولكن هذا غير صحيح. إن من الضروري لأي فكرة خيالية أن تمتلك كيفيات معينة. هذه الكيفيات هي ما يؤهلها لأن تلعب الدور الذي تلعبه. لا يُلقي المذهب الوظيفي بالاً للكيفيات التي تمتلكها المفردات التي تلعب أدواراً معينة. ربما تمتلك هذه المفردات كيفيات (وإن يكن هذا مشكوكاً فيه في بعض الأوساط)، ولكن الكيفيات اتفاقية بالنسبة لأدوار المفردات في المنظومة. وأنا لا أوافق على هذا الرأي، فالتشابه الكيفي للفكر الخيالي بالخبرة الإدراكية (الحسية) تؤهل هذا الفكر لدوره في حياة الكائن.

ورغم أن الخبرة الإدراكية (الحسية) تسبق بغير شك (ولديها تأثير عِلِّيٌّ على) الفكر الخيالي الانعكاسي اللاحق، فليست هذه الوصلة العِلّية هي التي تعلّل للطابع الإسقاطي للأفكار. فالإسقاطية متأصلة في الفكر، والفكرة «تنطبق على» حالة ما لأنها تمنح ممتلكها قدرة على استباق حالات من هذا النوع والتفاعل معها. مع أية حالات يتفاعل الكائن؟ ذلك شيء سيعتمد بالطبع على ظروف الكائن، فنحن نتفاعل مع الماء، أما توائمنا على الأرض-التوعم فيتفاعلون مع XYZ.

لست أنكر أن بعض المفاهيم العقلية مشحونة عِلِّيًّا. إن ما نتذكره أو تدركه (حسيًا)، على سبيل المثال، يعتمد، جزئيًا، على المصدر العِلِّيُّ لأفكارك عن الماضي أو حالتك الإدراكية (الحسية) الراهنة. ولا أنا أنكر أننا نستند بشدة إلى ملاحظات الروابط العِلّية في عزو أفكار إلى الآخرين. ما أنكره هو أن أيًا من هذا يفسّر إسقاطية (القصدية الأساسية ل) الحالات العقلية. تتأسس إسقاطية الفكر على الاستعدادية، والاستعدادات ذات الصلة، حتى تلك التي لها عللٌ خارجية، هي شيء باطنٌ فيمن يفكرون.

ولا أنا أشير بأن إصابة الفكرة للهدف — كونها عن فردٍ معين مثلاً — لا تُفسّر إلا على أساس الملامح الداخلية (الباطنية) للفاعل. إن ما تصيبه الفكرة يعتمد على عوامل قد تكون خارج سيطرة الفاعل إلى حد كبير. فأفكارك هي عن الماء، جزئيًا بسبب طابعها الداخلي، وجزئيًا بسبب ظروفك. وأفكار توعمك على الأرض-التوعم هي عن التماء، وليس الماء، لأن ظروف توعمك تختلف عن ظروفك.

هذه الملاحظات الإجمالية لم يُقصد منها أن تحيط بنظرية كاملة في القصدية. إنما قصدت منها فحسب أن تكون ترياقًا ضد المذاهب السائدة. قد يبدو هذا مادة هزيلة.

ولقد كنتُ حقيقاً أن أشعر بندمٍ أكبر لو كان الذين يتشبثون بالأوصاف العِلِّيَّة للقصدية يمتلكون نظرياتٍ مفصَّلة، ولكنهم لا يمتلكون. إنهم يقدمون أمثلةً مصمَّمة لإقناعنا بأن القصدية تستلزم مكوَّنًا عِلِّيًّا واردةً من صنفٍ ما. وأنا أسلمُ بأن هناك مكوَّنًا عِلِّيًّا واردةً في كثير من الأحيان، ولكنني أنكرُ أن هذا هو أساس القصدية.

حل العقدة

أشرتُ في بداية هذا الفصل إلى أن من مزايا التصور الذي أبسطُه عن العقل هو أنه يعلِّل لنطاقٍ من المكوَّنات المقبولة للتصورات المنافسة له. وقد قلتُ ما فيه الكفاية لتوضيح هذا التصور، في خطوطه العريضة على الأقل. وقد آن لنا أن ننظر مرة أخرى إلى المنافسة.

الثنائية

تركز ثنائية العقل-الجسم على ما يبدو أنه فروقٌ درامية بين العقلي والمادي؛ فحالات العقل خصوصية، و«مَنفَذنا» إليها ذو امتياز، والعالم العقلي يَعْرِض نطاقاً من الكيفيات المميزة يبدو غائباً عن العالم المادي. وعلى النقيض، فإن الحالات المادية عامة، ومَنفَذنا إليها غير مباشر وغير معصوم، ومن الظاهر أنها مجردة من أي شيء يشبه الكيفيات التي تُعْرِض في الخبرة الواعية. وثمة مَنْ يرى أن الأشياء المادية تفتقر تماماً إلى الكيفيات، وأن خواصَّها نزوعيةً (استعدادية) على نحوٍ حصري.

وماذا عن الطابع «الذاتي» subjective بالضرورة لحالات العقل؟ إن خطأ الثنائيين أنهم يتخيلون أن هذا يُفسَّر باعتبارِ العقولِ حاوياتٍ لا نوافذَ لها تشتمل على أشياء لا تقبل الملاحظة إلا من الداخل (صُوِّر على شاشة تلفاز داخلي تُوهَم بأنها تمثل «العالم الخارجي»)، ولا يملك أولئك الموجودون بالخارج إلا التخمينَ بمحتويات العقل. هذا هو النموذج الخطأ. لقد قلتُ إن الخصوصية والامتياز اللذين يبدو أن الحالات العقلية تتمتع بهما يجب تفسيرهما، جزئياً، بالإحالة إلى تمييزٍ بين كون المرء في حالة، وبين ملاحظة الحالة. إن درايتك بحالاتك العقلية الواعية يشكِّلها كونك في تلك الحالات، والأحكام التي تكونها عن تلك الحالات، وإن لم تكن غيرَ قابلة للتصويب، فهي محل ثقةٍ بشكلٍ بَيِّن. فإذا كنتُ أنا على درايةٍ بحالاتك العقلية الواعية فليس ذلك لأنني في تلك الحالات، بل لأنني

في حالةٍ مميّزة؛ حالة تشكّل درايتي بك وبسلوكك اللافت. وقد أُضيف هنا أن هذا ليس تعليقاً على ميكانيزمات نيورولوجية، بل تأملاً قائماً على لاتماثلٍ إبستيمي مشهور.

وماذا عن الكيفيات العقلية المميزة؟ لقد رأينا أنه ليس واضحاً دائماً بأي حال ماذا تكون. عندما تستمتع برائحة شطيرة برجر كنج فإن استمتاعك يتأسس على كيفيات خبرتك الشمية. وقبل أن تنكر أن هذه الكيفيات يمكن تصوّر أنها كيفيات دماغك، يجب أن تكون على بينة من طبيعتها المحددة. ولقد أشرتُ بأن هذا أمرٌ لا نملك ناصيته.

على أية حال، إذا أخذنا مأخذ الجد ذلك النوع من الأنطولوجيا الإنشائية التي دافعتُ عنها في هذا الفصل، ووفينا بأقل متطلبات وصفٍ عِلِّيٍّ للإدراك الحسي، فلا بد عندئذٍ أن نكون مُهيئين لإدراك أن كيفيات خبرتنا الواعية هي في الحقيقة كيفيات أدمغتنا. فإذا كنتَ ترى إلى الدماغ كشيءٍ مادي، فإن هذه الكيفيات، إذن، كيفياتٌ مادية. كما أن هذه هي الكيفيات المادية التي لدينا بها ما يمكن أن يُسمّى «اتصالاً مباشراً» direct acquaintance. فنحن ليس لدينا مثل هذا الاتصال المباشر بكيفيات الأشياء المادية التي نلاحظها في العالم من حولنا، أو في المختبر. ولستُ أومئُ إلى أن ثمة فجوة إبستمولوجية هنا لا يمكن عبورها، بل أُبينُ فحسب إحدى نتائج موقفٍ جاد في رفض الثنائية. يبدو أن الفلاسفة المناهضين للثنائية، بينما يضربون على وتر الفروق الواسعة بين الكيفيات العقلية والكيفيات الجسمية، قد فهموا الأمر فهماً مقلوباً.

كل هذا يقودني إلى أن أشخص الوصف الذي دافعت عنه في هذا الفصل في العقل كصيغةٍ من الواحدية المحايدة neutral monism. فالخواص العقلية والمادية ليست نوعين متميزين من الخواص. من المؤكد أننا نسمي بعض الخواص عقليةً ونسمي بعضها مادية، ولكن فكرة أن هذه الممارسة لها دلالة أنطولوجية خطيرة، هي إلى حد كبير تحيزٌ موروثٌ عن الثنائية. أحد أعراض هذه الفكرة تلك الصعوبة التي يجدها الفلاسفة في جعل التمييز بين العقلي والمادي دقيقاً. ونصيحتي أن ننبد هذا التمييز، ونتحول بدلاً من ذلك إلى أنطولوجيا جادة.

نظرية الهوية

تذهب نظرية الهوية إلى أن الخواص العقلية متماهية مع الخواص المادية. وأطروحتي التي دافعتُ عنها في هذا الفصل تتفق مع هذا القول في ناحية، فليس ثمة خواص عقلية متميزة عن الخواص المادية، ولكن من الواضح أن نظرية الهوية تُخفق في ناحية أخرى.

فأصحاب نظرية الهوية يُماهون التألم، مثلاً، بحالةٍ عصبيةٍ معينة. وهم في ذلك يفترضون ضمناً أن التألم هو خاصّة property، خاصّة في هوية مع خاصّة نيورولوجية معينة. إلا أننا قد رأينا أن من الخطأ تخيل أن كل محمول يُستخدَم بحقٍ لِعزو حالةٍ عقلية إلى كائنٍ ما يُسمّى خاصّة يملكها ذلك الكائن، وأي كائن (أو كيان) آخر يَسري عليه ذلك المحمول. إن المحمول يَصْدُق على كائناتٍ متنوعة، وهو يَصْدُق عليها بفضل الخواص التي تملكها، ولكن لا يترتب على ذلك أنه يَصْدُق عليها بفضل امتلاكها نفس الخاصّة بعينها (أو خاصّة مشابهة تماماً). هذا هو درس المذهب الوظيفي. يوضّح النقد الوظيفي لنظرية الهوية أنه من المستبعد أن هناك خاصّة نيورولوجية مفردة تَفِي بالمحمول «هو في ألم». إلا أن الإجابة الصحيحة ليست أن نفترض أن «هو في ألم» يتعيّن لذلك أن تُسمّى خاصّة من مستوًى أعلى أو من الدرجة الثانية، بل علينا ببساطة أن ندرك أن الخواص التي بفضلها يكون من الحق أن صنوفاً مختلفة جداً من الكائنات هي في ألم؛ هي خواصٌ جدّ مختلفة، وإن يكن بينها تشابهٌ.

على أننا إذا أقصينا هذا الخلط، فسوف يطيب لي أن أسمّي الأطروحة الواحدة المحايدة المُجمّلة في هذا الفصل نوعاً من نظرية الهوية.

المذهب الوظيفي

إحدى الطرق لفهم المذهب الوظيفي أن تعتبر أن الوظيفيين يركزون على الطبيعة النزوعية (الاستعدادية) للخواص، تلك الطبيعة التي تمنح العقول صفتها المميزة. هذا شيءٌ ملائمٌ تماماً. أما الشيءُ غير الملائم فهو الفكرة المتمادية القائلة بأن العقول ليست أكثر من منظوماتٍ من الاستعدادات المحضة.

واعتقد أن هناك أسباباً أنطولوجيةً وجيهةً لافتراض أن لكل خاصّة طبيعةً مزدوجة؛ فكل خاصّة هي نزوعية (استعدادية) وكيفية في آنٍ معاً. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الاستعدادية وهذه الكيفية لا تنفصلان (إلا في الفكر). وحالات العقل هي كيفية واستعدادية في الوقت نفسه. ولكن ليس في هذا الأمر سرٌّ خاص؛ فكلُّ حالة هي كيفية واستعدادية في آنٍ معاً. فإذا اعتبرنا العقل منظومةً وظيفيةً بعامة، فلا يزال بوسعنا إذن أن نقول إن بعض مكونات هذه المنظومة تشغل الأدوار التي تشغلها، جزئياً، بسبب كيفياتها. ولكن ما إن نقول ذلك حتى نكون قد أدرنا ظهورنا لمعتقدٍ مركزي للمذهب الوظيفي.

إن مهمة معظم العلوم الأساسية هي، بصفة عامة، كشف البنية النزوعية (الاستعدادية) للعالم. ولكن، كما قد أشرت في عدة مواضع، فإنه لا يكون من الخطأ أن نستدل من صمت الفيزياء عن الطبيعة الكيفية للعالم أن الفيزياء تثبت أن العالم خلو من مثل هذه الطبيعة. هذا الخطأ — خطأ الفيلسوف الوظيفي — يغدو مقعداً عندما نَشَرع في فهم العقل وعملياته. يمكن للعالم أن يتملص من مسئولية الكيفيات بترحيلها إلى العقول. وإن الأزمة الراهنة حول الوعي (ما يُطلق عليه «المشكلة الصعبة» hard problem للوعي) لتنبع من إدراكٍ ضمني بأن الترحيل يتوقف هنا، غير أن الأزمة هي من صنعنا نحن. فإذا كان لكل شيء كيفيات، فليس سرّاً، إذن، أن لحالات العقل خواص. وإذا كانت حالات العقل هي حالات الدماغ، فإن كيفيات تلك الحالات، إذن، هي كيفيات حالات الدماغ. أرجو أن أكون قد بذلتُ وسعِي، في هذا الفصل، لجعل هذه النتيجة أرقف بالحَدس مما يُظن بها في العادة.

المذهب التأويلي

لا شيء مما قلته هنا يتعارض بوضوح مع وصف ديفيدسون للمواقف القضوية. وأنا على استعداد لقبول الخطوط العريضة لوصف ديفيدسون للتأويل، حتى فكرة أننا إذ نَعزو اعتقادات ورغبات ومقاصد وما إلى ذلك، إنما نطلق «مقياساً». هذا المقياس قمين بتخطيط شيء ما، ما هذا الشيء؟ إنه قمين أن يرسم المنظومة النزوعية التي تشكل عقول مستخدمي اللغة.

يُصِرُّ ديفيدسون على أنه لا يمكن تأويل إلا مَنْ هو مؤوّل؛ فليس غير مستخدم للغة مَنْ يَصِحُّ وصفه على أنه يعتقد مثلاً أن عمل شطيرة برجر كنج تلزمه براعة في الطهو. لا يرجع هذا إلى أن الاعتقادات جُمِلْ داخل الرأس تعتمد بشكل ما على القدرات اللغوية للمعتقدين. انظر: وحده مستخدم اللغة مَنْ هو في موضع يتيح له أن يقبل هذا الوصف لحالته الذهنية كوصف ملائم، وحده مستخدم اللغة مَنْ يرى أو قد يرى نفسه في هذا الضوء.

ما أهمية هذا؟ تذكّر أن امتلاك مواقف قضوية هو الذي يفسّر الاختيار العقلاني، غير أن الاختيار العقلاني انعكاسي بالضرورة. ليس يكفي أن الفاعل العقلاني لديه اعتقادات ورغبات، إن الفاعل العقلاني لديه القدرة على أن يتأمل (ينعكس على) تلك الاعتقادات والرغبات، وأن يفعل بالتالي وفقاً لهذه التأملات. نحن، إذن، حين نَعزو مواقف قضوية

لفاعلٍ ما إنما نعزو حالاتٍ ذهنية بطريقةٍ تنحاز مع تقييمِ الفاعلِ نفسه لهذه الحالاتِ الذهنية.

كل هذا حسنٌ جدًّا. غير أنه سيكون من الخطأ أن نستنتج أن العقلَ ليس أكثرَ من ذلك. لن يكون خطأً فحسب، بل جنونًا. فحيواتنا العقلية أثرى كثيرًا من أي شيء تتضمنه مُخرجاتُ نظرياتِ التأويل، تلك التي أُسميَتْها نظريات-ت I-theories. مثلُ هذه النظرياتِ تحيط ربما بوجهٍ من أوجه حياتنا العقلية، لكنها صامتة إزاء التفكير الخيالي، الذي أَعُدُّه كما قلتُ أساسيًا تمامًا. هذه النظريات لا تسعفنا البتة في فهم عقول الكائنات غير اللغوية. وأخيرًا، فإن قدرة فاعلٍ ما على أن يُطلقَ مثل هذه النظريات — قدرته التي لا بد من وجودها إذا كان للفاعل أن يجيب عن نظرية تأويل (نظرية-ت) معينة — تتأسس على نطاقٍ من القدرات العقلية التي تقع خارج أي نظرية تأويل على طريقة ديفيدسون. لكي تُطلقَ نظرية-ت لا بد أن تكون لديك القدرة على أن تنعكس على عالمِك (تأمله) وعلى محتوياته. هذه القدرة تتأسس في بنيَتِك الاستعدادية (والكيفية بطبيعة الحال).

ملاحظة ختامية

لَعَلِّي قد قلتُ ما يكفي لتقديم لمحة عن طريقةٍ لمقاربةِ العقول ومكانها في الطبيعة تتناول أَلغازًا مزمنةً في فلسفة العقل. وأزعم أن مقاربتِي تَعِدُ بِحَلِّ مشكلاتٍ تَدَّعي منافساتُها حلًّا، وأنها تقوم بذلك دون التعرض للمخاطر العتيدة التي تحقيق بهذه المقارباتِ المنافسة. هذه دعوى عريضة، وقد كنتُ خليقًا أن أتهم بالغرور في ذلك لولا حقيقة أنني لا أعرضها كعملٍ من ابتكاري، إنما أنا أقتفي فيها عملَ س. ب. مارتن.

ولستُ أزعُم أن هذا المخطط التقريبي كافٍ لإقناع أنصار الآراء الأخرى المتشددتين، ولكنني آمل رغم ذلك أن أكون قد تمكنت على الأقل من أن أضفي معقوليةً على مقاربتِي، وأن أجتذبَ بذلك «حزبَ الكنبَة»^{١٩} والمتفرجين المحايدين. والقراء الراغبون في المزيد مدعوون لاستشارة القراءات المدرجة في القسم التالي.

^{١٩} fence-sitters.

قراءات مقترحة

C. B. Martin defends aspects of the approach to mind discussed in this chapter in “Substance Substantiated” (1980), “Power for Realists” (1992), “The Need for Ontology: Some Choices” (1993), “On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back” (1997). See also C. B. Martin and John Heil, “Rules and Powers” (forthcoming). Readers seeking enlightenment on the account of intentionality introduced here should consult Martin’s “Proto-Language” (1987).

Michael Lockwood, in *Mind, Brain, and Quantum* (1989), chap. 10, advances a view of mental qualities — “qualia” — similar to that discussed in this chapter. See also “The Grain Problem” (1993). Lockwood draws on Bertrand Russell’s *Analysis of Matter* (1927) and in an historical appendix cites Schopenhauer, W. K. Clifford, Wilhelm Wundt, and Immanuel Kant as promoting related views. The position I advance however, differs from Lockwood’s in a number of important respects. Lockwood takes dispositions to be grounded in what he calls “intrinsic qualities”, for instance. Following Martin, I regard every property as intrinsically dispositional and qualitative. Lockwood distinguishes qualities of conscious experiences from our awareness of those qualities. I take conscious experiences to be manifestations of neurological dispositions. The qualities of these are conscious qualities. The awareness of those qualities is partly constituted by their being possessed by our experiences.

Daniel Dennett is one philosopher who argues for the replacement of metaphysics by empirical science when it comes to questions about the nature of mind. For a readable introduction to Dennett’s views, see *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness* (1996).

The thesis that, if there are objects, there are simple objects, is discussed by E. J.

Lowe in “Primitive Substances” (1994). For an account of objects as fields, see Steven Weinberg, “Before the Big Bang” (1997). Weinberg says (p. 17): “In the modern theory of elementary particles known as the Standard Model, a theory that has been well-verified experimentally, the fundamental components of nature are a few dozen different kinds of field.” (I owe the citation to Michael Lockwood.)

Locke’s conception of substance is spelled out in *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch (1690/1978), see especially book II, chap. 23. See also Martin’s “Substance Substantiated” (1980) and E. J. Lowe’s *Locke on Human Understanding* (1995), chap. 4.

Plato discusses universals — what he calls the Forms — in the *Phaedo*, in the *Republic* (books 6 and 7) and in a more critical mode, in the *Parmenides*. David Armstrong provides a deft introduction to the topic in *Universals: An Opinionated Introduction* (1989).

Hugh Mellor and Sydney Shoemaker both depict properties as fundamentally dispositional. See Mellor’s “In Defense of Dispositions” (1974), and Shoemaker’s “Causality and Properties” (1980).

The notion that dispositions are categorically grounded is defended by David Armstrong in many places, including *A Materialist Theory of the Mind* (1968), pp. 85–8. See also Frank Jackson’s “Mental Causation” (1996). I call this view into question, although it is widely regarded as so obvious as not to require defense — and so deserves to be called the default view.

Jeffrey Poland’s *Physicalism: The Philosophical Foundations* (1994) nicely articulates a layered ontology of the kind attacked in this chapter. See also my *The Nature of True Minds* (1992), especially chap. 3 where I argue (mistakenly, as I now think) for the layered picture.

Readers seeking an example of an argument in which realism about predicates is linked to those predicates designating properties might consult Paul A. Boghossian, “The Status of Content” (1990). In explicating

“non-factualist” (that is, anti-realist) accounts of a predicate, “P”, Boghossian says that what such conceptions have in common is “ (1) [t]he claim that the predicate ‘P’ does not denote a property and (hence) (2) the claim that the overall (atomic) declarative sentence in which it appears does not express a truth condition” (p. 161). Note the parenthetical “hence”.

Poland (in *Physicalism: The Philosophical Foundations*, chap. 4) advances an account of the realizing relation according to which realizing properties (1) suffice (“nomologically”, that is, as a matter of natural law) for realized properties and (2) instances of realizing properties constitute instances of realized properties. I produce a similar conception in *The Nature of True Minds*, pp. 135–9.

For an enthusiastic discussion of *ceteris paribus* laws, and their significance for the special sciences, see Jerry Fodor’s “You Can Fool Some of the People All of the Time, Everything Else Being Equal: Hedged Laws and Psychological Explanation” (1991). An application of this kind of view to the problem of mental causation can be found in Ernest Lepore and Barry Loewer, “Mind Matters” (1987).

Readers hankering for more information on supervenience should consult Jaegwon Kim’s “Supervenience as a Philosophical Concept” (1990) and Terence Horgan’s “From Supervenience to Superdupervenience” (1993). I provide an overview of the topic and discuss its implications for the philosophy of mind in *The Nature of True Minds*, chap. 3.

David Chalmers discusses zombies at great length (and defends their possibility) in his *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (1996), chap. 3.

Nigel J. T. Thomas’s “Are Theories of Imagery Theories of Imagination” (forthcoming) contains an excellent historical and philosophical discussion of theories of imagery. Thomas’s “Experience and Theory as Determinants of Attitudes toward Mental Representation: The Case of Knight Dunlap and

the Vanishing Images of J. B. Watson” (1989) contains a fascinating discussion of what I call “criterion differences” in reports of imagery (or the lack of it). Michael Tye discusses the rather dreary debate between proponents of “pictorial” and “prepositional” conceptions of imagery in *The Imagery Debate* (1991). Zenon Pylyshyn depicts imagery “propositionally” in “What the Mind’s Eye Tells the Mind’s Brain: A Critique of Mental Imagery” (1973). The “imageless thought” controversy raged early in the twentieth century. For a useful summary and discussion, see Kurt Danziger, “The History of Introspection Reconsidered” (1980).

المراجع

Bibliography المراجع بالإنجليزية

A

- Anderson, A. R. (ed.) (1964) Minds and Machines, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Armstrong, D. M. (1968) A Materialist Theory of the Mind, London: Routledge and Kegan Paul.
- Armstrong, D. M. (1989) Universals: An Opinionated Introduction, Boulder: Westview Press.

B

- Bacon, J., Campbell, K., and Reinhardt, L. (eds) (1992) Ontology, Causality, and Mind, Cambridge: Cambridge University Press.
- Baker, Lynne Rudder (1987) Saving Belief: A Critique of Physicalism, Princeton: Princeton University Press.
- Barnes, J. (1987) Early Greek Philosophy, London: Penguin.
- Berkeley, George (1710/1979) Three Dialogues between Hylas and Philonous ed. Robert M. Adams, Indianapolis: Hackett Publishing Co.

- Berkeley, George (1713/1983) *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, ed. Kenneth Winkler, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Blackburn, Simon (1990) "Filling in Space," *Analysis* 50: 62–5.
- Blakeslee, Sandra (1996) "The Brain in the Gut," *New York Times* (Science Times), Tuesday, 23 January, B5 and B10.
- Block, Ned (1978) "Troubles with Functionalism," in C. W. Savage (ed) *Perception and Cognition: Issues in the Foundations of Psychology* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 9), Minneapolis: University of Minnesota Press: 261–325. Reprinted in Block (1980a): 268–305; and in Rosenthal, 28–211: (1991)
- Block, Ned (ed.) (1980a) *Readings in Philosophy of Psychology*, vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Block, Ned (1980b) "What is Functionalism," in Block (1980a): 171–84.
- Boghossian, Paul A. (1990) "The Status of Content," *The Philosophical Review*. 84–99: 157
- Broad, C. D. (1925) *The Mind and Its Place in Nature*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Burge, Tyler (1979) "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73–121.
- Burge, Tyler (1986) "Individualism and Psychology," *Philosophical Review* 45: 3, 45–Reprinted in Rosenthal (1991): 536–67.

C

- Chalmers, David (1996) *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, New York: Oxford University Press.
- Chalmers, David and Searle, John (1997) "Consciousness and the Philosophers: An Exchange," *New York Review of Books*, 15 May: 60–1.

- Cheney, D. L. and Seyfarth, R. M. (1990) *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*, Chicago: University of Chicago Press.
- Cheney, D. L. and Seyfarth, R. M. (1992) "Précis of *How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*," *Behavioral and Brain Sciences* 15: 135–82.
- Chomsky, Noam (1959) "Review of Verbal Behavior," *Language* 35: 26–58.
- Chomsky, Noam (1966) *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York: Harper and Row.
- Churchland, Patricia (1986) *Neurophilosophy*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Churchland, Paul (1979) *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Churchland, Paul (1981) "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy* 78: 67–90, Reprinted in Rosenthal (1991): 601, 12.
- Coren, Stanley (1994) *The Intelligence of Dogs: Canine Consciousness and Capabilities*, New York: Scribner.
- Crick, Francis (1994) *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*, New York: Scribner.

D

- Danziger, Kurt (1980) "The History of Introspection Reconsidered," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 16: 241–62.
- Davidson, Donald (1967) "Truth and Meaning," *Synthese* 17: 304–23. Reprinted in Davidson (1984): 17–36.

- Davidson, Donald (1973) "Radical Interpretation," *Dialectica* 27: 313–28, Reprinted in Davidson (1984): 125–39.
- Davidson, Donald (1974a) "Belief and the Basis of Meaning," *Synthese* 27: 309–23, Reprinted in Davidson (1984): 141–54.
- Davidson, Donald (1974b) "Psychology as Philosophy," in S. C. Brown (ed), *Philosophy of Psychology*, New York: Barnes and Noble Books: 41–52, Reprinted in Davidson (1980): 231–9.
- Davidson, Donald (1975) "Thought and Talk," in Samuel Guttenplan (ed.), *Mind and Language: Wolfson College Lectures 1974*, Oxford: Clarendon Press: 7–23, Reprinted in Davidson (1984): 155–70.
- Davidson, Donald (1977) "Reality without Reference," *Dialectica* 31: 247–53, Reprinted in Davidson (1984): 215–25.
- Davidson, Donald (1980) *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1984) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1986) "A Coherence Theory of Truth and Knowledge," in Lepore (1986): 307–19.
- Dennett, Daniel (1987) *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dennett, Daniel (1991a) *Consciousness Explained*, Boston, Mass.: Little, Brown.
- Dennett, Daniel (1991b) "Real Patterns," *Journal of Philosophy* 89: 27–51.
- Dennett, Daniel (1996) *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness*, New York: Basic Books.
- Dennett, Daniel and Hofstadter, Douglas (eds) (1981) *The Mind's I*, New York: Basic Books.

- Descartes, René (1641/1986) *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press.
- Dretske, Fred (1988) *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dretske, Fred (1995) *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

E

- Evnine, Simon (1991) *Donald Davidson*, Stanford: Stanford University Press.

F

- Feigl, Herbert (1958) "The 'Mental' and the 'Physical'," in H. Feigl, M. Scriven and G. Maxwell (eds) *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem* Minnesota Studies in the Philosophy of Science 2, Minneapolis: University of Minnesota Press: 370–497. Reissued in 1967 as a monograph, *The "Mental" and the "Physical"*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fodor, Jerry (1975), *The Language of Thought*, New York: T. Y. Crowell.
- Fodor, Jerry (1988) *Psychosemantics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Fodor, Jerry (1991) "You Can Fool Some of the People All of the Time. Everything Else Being Equal: Hedged Laws and Psychological Explanation" *Mind* 100: 19–34.
- Fodor, Jerry (1994) *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics* Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Foster, John (1991) *The Immaterial Self*, London: Routledge.

G

Gopnik, Alison and Astington, J. W. (1988) "Children's Understanding of Representational Change and its Relation to the Understanding of False Belief and the Appearance-Reality Distinction," *Child Development* 59: 26-37.

H

Harman, Gilbert (1990) "The Intrinsic Quality of Experience," *Philosophical Perspectives* 4: 31-52.

Haugeland, John (ed.) (1981a) *Mind Design*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Haugeland, John (1981b) "Semantic Engines: An Introduction to Mind Design," in Haugeland (1981a): 1-34.

Haugeland, John (1985) *Artificial Intelligence: The Very Idea*, Cambridge, Mass: MIT Press.

Heil, John (1983) *Perception and Cognition*, Berkeley: University of California Press.

Heil, John (1992) *The Nature of True Minds*, Cambridge: Cambridge University Press.

Hobbes, Thomas (1651/1994) *Leviathan*, ed. Edwin Curley, Indianapolis: Hackett Publishing Co.

Horgan, T. (1993) "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World," *Mind* 102: 555-86.

Hume, David (1739/1978) *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

Hume, David (1748/1975) *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

Huxley, T. H. (1901) *Methods and Results: Essays*, New York: D. Appleton.

J

- Jackson, Frank (1982) "Epiphenomenal Qualia," *The Philosophical Quarterly* 32. 36–127:
- Jackson, Frank (1996) "Mental Causation," *Mind* 105: 377–41.

K

- Kant, Immanuel (1787/1964) *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kim, Jaegwon (1990) "Supervenience as a Philosophical Concept" *Metaphilosophy* 12: 1–27, Reprinted in Kim (1993): 131–60.
- Kim, Jaegwon (1993) *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., and Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers* 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, Robert (1974) "Zombies vs. Materialists," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 48: 135–52.
- Kirk, Robert (1996) *Raw Feeling*, Oxford: Clarendon Press.

L

- La Mettrie, Julien Offraye de (1747 and 1748/1994) *Man a Machine*, trans. R. Watson and M. Rybalka, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1787/1973) *Monadology*, in Mary Morris and G. H. R. Parkinson (trans.) and G. H. R. Parkinson (ed.), *Leibniz: Philosophical Writings*.
- London: J. M. Dent and Sons: 179–94.

- Lepore, Ernest (ed.) (1986) *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lepore, Ernest and Loewer, Barry (1987) "Mind Matters," *Journal of Philosophy*. 42–630: 84.
- Levine, Joseph (1983) "Materialism and Qualia: The Explanatory Gap," *Pacific Philosophical Quarterly* 64: 354–61.
- Lewis, David (1966) "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy*, 25–17: 63 Reprinted in Lewis (1983): 99–107.
- Lewis, David (1972) "Psychophysical and Theoretical Identifications," *Australasian Journal of Philosophy* 50: 249–58. Reprinted in Block (1980a): 207–15; and in Rosenthal (1991): 204–10.
- Lewis, David (1980) "Mad Pain and Martian Pain," in Block (1980a): 216–22. Reprinted in Lewis (1983): 122–9; and in Rosenthal (1991): 229–35.
- Lewis, David (1983) *Philosophical Papers*, vol. 1, New York: Oxford University Press.
- Lewis, David (1994) "Reduction of Mind," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell: 412–31.
- Locke, John (1690/1978) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.
- Lockwood, Michael (1989) *Mind, Brain, and Quantum*, Oxford: Basil Blackwell.
- Lockwood, Michael (1993) "The Grain Problem," in H. Robinson (ed.), *Objections to Physicalism*, Oxford: Clarendon Press: 271–91.
- Lowe, E. J. (1988) "Substance," in G. H. R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge: 255–78.
- Lowe, E. J. (1994) "Primitive Substances," *philosophy and Phenomenological Research* 54: 531–52.

- Lowe, E. J. (1995) *Locke on Human Understanding*, London: Routledge.
- Lowe, E. J. (1996) *Subjects of Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lycan, W. G. (1987) *Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

M

- McKirahan, R. (1994) *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis: Hackett Publishing Co.
- Malebranche, Nicholas (1688/1997) *Dialogues on Metaphysics and Religion* trans. Nicholas Jolley and David Scott, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, C. B. (1980) "Substance Substantiated," *Australasian Journal of Philosophy* 58: 3–10.
- Martin, C. B. (1987) "Proto-Language," *Australasian Journal of Philosophy* 65: 277–89.
- Martin, C. B. (1992) "Power for Realists," in Bacon et al. (1992): 175–86.
- Martin, C. B. (1993) "The Need for Ontology: Some Choices," *Philosophy* 68: 505–22.
- Martin, C. B. (1994) "Dispositions and Conditionals," *The Philosophical Quarterly*. 1–8: 44
- Martin, C. B. (1997) "On the Need for Properties: The Road to Pythagoreanism and Back," *Synthese* 112: 193–231.
- Martin, C. B. and Heil, John (forthcoming) "Rules and Powers," *Philosophical Perspectives*.
- Mele, Alfred R. (1987) *Irrationality: An Essay on Akrasia, Self-Deception, and Self-Control*, New York: Oxford University Press.

- Mellor, Hugh (1974) "In Defense of Dispositions," *Philosophical Review* 83: 157–81. Reprinted in Mellor (1991): 104–22.
- Mellor, Hugh (1991) *Matters of Metaphysics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Millikan, Ruth (1984) *Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Millikan, Ruth (1989) "Biosemantics," *Journal of Philosophy* 86: 281–97.
- Moses, Louis J. and Flavell, J. H. (1990) "Inferring False Beliefs from Actions and Reactions," *Child Development* 61: 929–45.

N

- Nagel, Thomas (1974) "What is it Like to be a Bat?" *Philosophical Review* 83: 435–50. Reprinted in Nagel (1979): 165–80. Also reprinted in Block (1980a): 159–68 and in Rosenthal (1991): 422–8.
- Nagel, Thomas (1979) *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.

P

- Perner, Josef (1991) *Understanding the Representational Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Place, U. T. (1956) "Is Consciousness A Brain Process?" *The British Journal of Psychology* 47: 44–50.
- Plato, Parmenides, in B. Jowett (trans.), *The Dialogues of Plato*, 4th ed., vol. 2 Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Plato, Phaedo, in B. Jowett (trans.), *The Dialogues of Plato*, 4th ed., vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1953.

- Plato, Republic, in B. Jowett (trans.), The Dialogues of Plato, 4th ed., vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1953.
- Poland, Jeffrey (1994) Physicalism: The Philosophical Foundations, Oxford: Clarendon Press.
- Putnam, Hilary, (1975a) "The Meaning of 'Meaning'," in Keith Gunderson (ed) Language, Mind, and Knowledge (Minnesota Studies in the Philosophy of Science 7), Minneapolis: University of Minnesota Press: 131–93. Reprinted in Putnam (1975b): 215–71.
- Putnam, Hilary (1975b) Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers, vol 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, Hilary (1981) Reason, Truth, and History, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pylyshyn, Zenon (1973) "What then Mind's Eye Tells the Mind's Brain: A Critique of Mental Imagery," Psychological Bulletin 80: 1–25.

Q

- Quine, W. V. O. (1961) Word and Object, Cambridge, Mass.: MIT Press.

R

- Rosenthal, David (ed.) (1991) The Nature of Mind, New York: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1927) Analysis of Matter, London: Kegan Paul.
- Ryder, D. T. (1996) "Evaluating Theories of Consciousness Using the Autonomic Nervous System for Comparison," unpublished MA thesis, University of Calgary.
- Ryle, Gilbert (1949) The Concept of Mind, London: Hutchinson.

S

- Searle, John (1980) "Minds, Brains, and Programs," Behavioral and Brain Sciences 3: 417–24. Reprinted in Haugeland (1981a): 282–306; in Dennett and Hofstadter (1981): 353–82; and in Rosenthal (1991): 509–23.
- Searle, John (1992) The Rediscovery of the Mind, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Searle, John (1997) "Consciousness and the Philosophers," New York Review of Books, 6 March: 43–50.
- Shoemaker, Sydney (1975) "Functionalism and Qualia," Philosophical Studies, 315–27: 291 Reprinted in Block (1980a): 251–67; in Shoemaker (1984a): 184–205 and in Rosenthal (1991): 395–407.
- Shoemaker, Sydney (1980) "Causality and Properties," in Peter van Inwagen (ed.), Time and Cause, Dordrecht: Reidel Publishing Co.: 109–35. Reprinted in Shoemaker (1984a): 206–33.
- Shoemaker, Sydney (1981) "Some Varieties of Functionalism," Philosophical Topics 12: 83–118. Reprinted in Shoemaker (1984a): 261–86.
- Shoemaker, Sydney (1984a) Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays Cambridge: Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sydney (1984b) "Absent Qualia are Impossible: A Reply to Block," in Shoemaker (1984a): 309–26.
- Skinner, B. F. (1953) Science and Human Behavior, New York: Macmillan.
- Skinner, B. F. (1957) Verbal Behavior, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Skinner, B. F. (1963) "Behaviorism at Fifty," Science 140: 951–8. Reprinted with commentaries and Skinner's responses in Behavioral and Brain Sciences 7 (1984): 57–615.
- Smart, J. J. C. (1959) "Sensations and Brain Processes," Philosophical Review, 56–68: 141 Reprinted in Rosenthal (1991): 169–76.

- Sterelny, Kim (1990) *The Representational Theory of Mind: An Introduction*
Oxford: Blackwell Publishers.
- Stich, Stephen (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case
Against Belief*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Strawson, P. F. (1959) *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*,
London: Methuen.

T

- Tarski, Alfred (1956) "The Concept of Truth in Formalized Languages,"
in *Logic Semantics, and Metamathematics*, Oxford: Clarendon Press:
152–278.
- Thomas, Elizabeth Marshall (1993) *The Hidden Life of Dogs*, New York:
Houghton-Mifflin.
- Thomas, Elizabeth Marshall (1994) *The Tribe of the Tiger*, New York: Simon
and Schuster.
- Thomas, Nigel J. T. (1989) "Experience and Theory as Determinants of At-
titudes toward Mental Representation: The Case of Knight Dunlap and
the Vanishing Images of J. B. Watson," *American Journal of Psychology*
102: 395–412.
- Thomas, Nigel J. T. (forthcoming) "Are Theories of Imagery Theories of
Imagination?" *Cognitive Science*.
- Tolman, E. C. (1948) "Cognitive Maps in Rats and Men," *Psychological Re-
view*, 55: 208–189.
- Turing, Alan (1950) "Computing Machinery and Intelligence," *Mind* 59:
434–60. Reprinted in Dennett and Hofstadter (1981): 53–68; and in
Anderson (1964): 4–30.
- Tye, Michael (1991) *The Imagery Debate*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

V

van Inwagen, Peter (1993) *Metaphysics*, Boulder: Westview Press.

W

Waal, F. B. M. de (1982) *Chimpanzee Politics*, New York: Harper and Row.

Watson, J. B. (1913) "Psychology as the Behaviorist Views It," *Psychological Review* 20: 158–77.

Weinberg, Steven (1997) "Before the Big Bang," *New York Review of Books*, 12 June: 16–20.

Wimmer, Heinz and Perner, Josef (1983) "Beliefs about Beliefs: Representation and Constraining Function of Wrong Beliefs in Young Children's Understanding of Deception," *Cognition* 13: 103–28.

Wittgenstein, Ludwig (1922/1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London: Routledge and Kegan Paul.

Wittgenstein, Ludwig (1953/1968) *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, Ludwig (1969) *On Certainty*, eds G. E. M. Anscombe and G. H. von

Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell.

فهرس تفصيلي

- تصدير وشكر
- الفصل الأول: مقدمة
 - العلم والميتافيزيقا
 - نظرة إلى الأمام
- الفصل الثاني: تركة ديكرت
 - الثنائية الديكارتية
 - الجوهر، والصفة، والحالة
 - ميتافيزيقا الثنائية
 - تفاعل العقل-الجسم
 - تعديل الثنائية الديكارتية
 - مذهب التوازي
 - مذهب المناسبة
 - التسبيب (العلية)
 - المثالية
 - العقل والمعنى
 - مذهب الظاهرة الثانوية (المصاحبة)
 - الثنائية اللاديكارتية
 - مُجَمَّل
 - قراءات مقترحة

• الفصل الثالث: ألوانٌ من المذهب المادي: المذهب السلوكي ومذهب الهوية
السيكوفيزيقية

- السلوكية
- الخصوصية ومرتباتها
- الجُعران في العُلبة
- السلوكية الفلسفية
- تَرَكَة السلوكية الفلسفية
- السلوكية السيكلوجية
- نظرية الهوية
- جاذبية الصورة الديكارتية
- الخواصُّ والمحمولات
- مفهوم الهوية
- سؤال §٦٤
- مَهَامُ إبستمولوجيةً ناقصة
- مُجَمَل
- قراءات مقترحة

• الفصل الرابع: المذهب الوظيفي والنظرية التمثيلية في العقل

- الصورة الوظيفية
- العقول كآلاتٍ حاسبة
- التفسير الوظيفي
- أنطولوجيا المذهب الوظيفي
- الوظيفية والمادية
- عناصر المذهب الوظيفي
- الخواصُّ الوظيفية
- الخواصُّ العقلية كخواصَّ وظيفيةٍ
- الوظيفية والسلوكية
- توصيف الحالات الوظيفية
- المنظومات الوظيفية الكلية

- نظرية التمثيل في العقل
 - الآلات السيمانتية (الدالية)
 - الحجرة الصينية
 - من التراكيب إلى السيمانطيقا (الدالة)
 - الرؤية الطبقيّة للعالم
 - المستويات التصنيفية والعلوم الخاصة
 - القوانين والخواص: مستويات الواقع
 - الكيفيات (الكواليا)
 - الزومبيات
 - احتمال المحنة
 - الاستغناء عن الكواليا
 - لغز الوعي
 - قراءات مقترحة
- الفصل الخامس: النظريات التأويلية في العقل والمذهب الحذفي (الاستبعادي)
- ديفيدسون والمواقف القَضوية
 - العَتامة السيمانتية (الدالية)
 - التأويل الجذري: خلفيات
 - نظريات-د
 - من نظريات-د إلى نظريات-ت
 - الإحسان وعدم التحديد
 - المُؤَوِّل الكليُّ العلم
 - التأويل والقياس
 - التسبب العقلي والمواقف القَضوية
 - مشكلة النُكوص
 - دينيت والموقف القصدي
 - الموقف القصدي
 - من الموقف القصدي إلى الموقف التصميمي

من الموقف التصميمي إلى الموقف الفيزيائي
من العقلي إلى الجسمي
تمثيل الدرجة الثانية
أصناف العقل

الوعي

اعتراض سيرل

- المذهب الحذفي (الاستبعادي)

النظريات والرد النظري

هل المذهب الحذفي داحض لِذَاتِهِ؟

- قراءات مقترحة

• الفصل السادس: العقول ومكانها في الطبيعة

- خلفية ميتافيزيقية

الأشياء

الخواص بوصفها طرائق مخصّصة

الطبيعة المزدوجة للخواص

النزوعية (الاستعدادية) والعِلِّيَّة

الأشياء المعقّدة

الانبثاق

الطبقات الأنطولوجية

المحمولات والخواص

الخواص، والواقعية، وضد الواقعية

- تطبيق هذه الوجهة من الرأي

تعدّدية التحقيق

هل الألم خاصة؟

الألم كخاصية من الدرجة الثانية

العِلِّيَّة وقوانين تساوي البقية

مستويات الواقع مقابل مستويات الوصف

الزومبيات

كيفيات الخبرة الواعية

«الْمَنْفَذُ ذُو الْأَمْتِيَا»

الخيال العقلي

استخدامات الخيال

القصدية

- حل الْعُقْدة

الثنائية

نظرية الهوية

المذهب الوظيفي

المذهب التأويلي

ملاحظة ختامية

- قراءات مقترحة

• المراجع

