التفسير الطبيعي المعاصر للوعي

بحث في فلسفة العقل

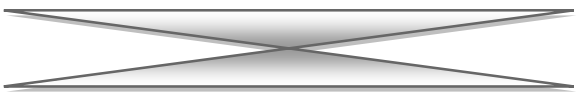
اسم الكتاب	التفسير الطبيعي المعاصر للوعي
المؤلف	دكتور / بهاء درويش
رقم الإيداع	
الترقيم الدولي	
الطبعة	الأولى
سنة النشر	٢٠٠٩
الناشر	منشأة المعارف ، جلال حزى و شركاه
	٤٤ شارع سعد زغلول –محطة الرمل
	ت / ف: ٤٨٧٣٣٠٣ – ٤٨٥٣٠٥٥ الإسكندرية
الإدارة	٢٤ شارع إبراهيم سيد أحمد –محرم بك
	ت / ف : ٣٩٢٢١٦٤ الإسكندرية
	E-mail: monchaa@maktoob.com

التجهيزات الفنية:

تصميمات فنية وكمبيوتر:

جمع وتصميم الغلاف :

طباعة: شركة الجلال للطباعة



حقوق التأليف والنشر

جميع الحقوق محفوظة، ولا يجوز إعادة طبع أو استخدام كل أو أى جزء من هذا الكتاب إلا وفقاً للأصول العلمية والقانونية المتعارف عليها

طبع فى مصر

التفسير الطبيعي المعاصر للوعي

بحث في فلسفة العقل

دكتور

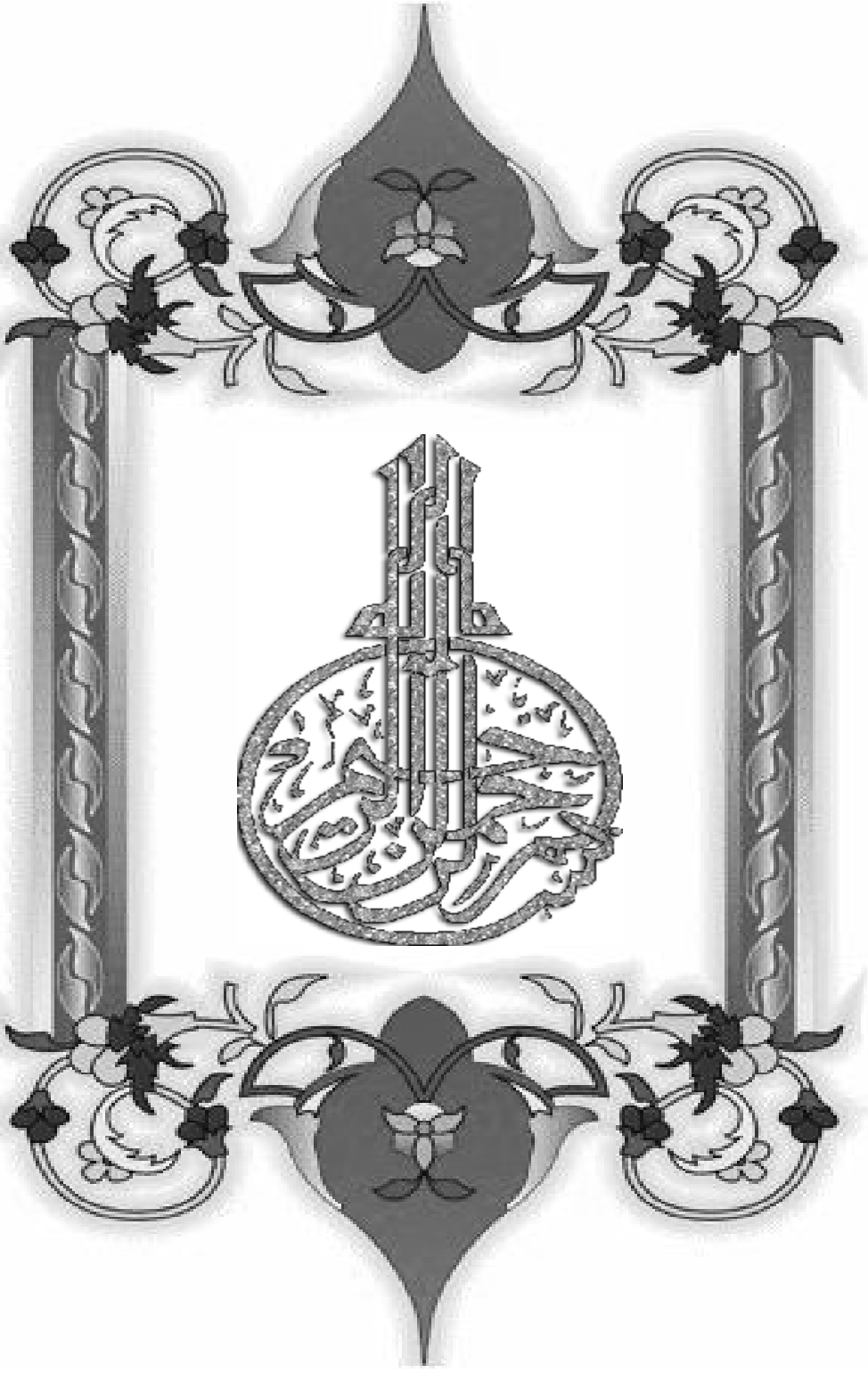
بهاء درويش

الناشر

منشأة المعارف بالإسكندرية

جلال حزى و شركاه

٢٠٠٩



المحتوى

الموضوع	الصفحة
تحديد المشكلة	٩
أولاً: ديفيد شالمـــرز والعقل الواعي (النظرية الثنائية في الوعي)	٢١
ثانياً: فرد درتسكا والنزعة الطبيعية التمثيلية	٨٠
ثالثًا: مايكل تاي والنظرية التمثيلية للعقل الظاهر	٩٦
رابعًا: بيتر كاروثر ونظريته في التفكير المنعكس على ذاته	١٣١
نتائج البحث	١٦٨
قائمة المصطلحات الواردة في البحث	١٨٢
قائمة المراجع	١٨٧

يشكر الباحث أخاه الأستاذ الدكتور صلاح عثمان
على الملاحظات القيمة
التي قدمها للباحث أثناء قراءة أولية لهذا البحث

هذا البحث تم تمويله بمنحة بحثية من
كلية الآداب والعلوم بجامعة قطر

تحديد المشكلة

يقول الفيلسوف الأمريكي جون سيرل (المولود عام ١٩٣٢) «في الفلسفة لا يمكن تجنب التاريخ عند معالجة أي مشكلة، علينا أن نعرف كيف نشأت الأسئلة التي تتناولها المشكلة ونوع الأجوبة التي قدمها أسلافنا لهذه الأسئلة قبل أن نطرح حلولنا الخاصة»[١]. من هنا كان علينا أن نعرف كيف نشأت المشكلة التي يتناولها بحثنا وتطورت حتى وصلت إلى صورتها المعاصرة، وذلك حتى نتمكن من تقييم الحل الذي نناقشه لهذه المشكلة والمتمثل في أحد أو أشهر الحلول المعاصرة لهذه المشكلة.

هذه المشكلة هي تلك التي تعرف– تقليديا – بمشكلة النفس والجسد. يمكن العودة بهذه المشكلة التي يتناولها بحثنا إلى العصر الحديث، وتحديدا إلى أعمال الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (١٥٩٦ – ١٦٥٠) الذي به تبتدئ فلسفة العقل في العصر الحديث[٢]. لم يكن ديكارت أول شخص يعتنق آراء من هذا النوع،

---

(١) جون سيرل: ***العقل: مدخل موجز***، ترجمة: ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة ٣٤٣، الكويت، سبتمبر ٢٠٠٧، ص ١٦.

(٢) رغم أن ثنائية التفاعل المتبادل يمكن إرجاعها إلى أفلاطون وأرسطو، إلا أن التساؤل حول ما إذا كانت مشكلة الصلة بين العقل والجسد قد مثلت لهما مشكلة فلسفية أم لا مسألة خلافية، فمن ناحية، يرى ماتسون أن مشكلة الصلة بين العقل والجسد لم تكن معروفة لدى اليونان:

Matson, W. & P. Feyerabend and G. Maxwell, (eds.), =

ولكن كان رأيه في العقل الأكثر تأثيرا بين ما يسمى الفلاسفة المحدثين، أي فلاسفة القرن السابع عشر وما بعده. أشهر مبدأ لديكارت هو الثنائية، أي المبدأ الذي يقول أن العالم ينقسم إلى نوعين من الجواهر أو الموجودات التي يمكن أن توجد بحد ذاتها . هذه الموجودات جواهر عقلية وجواهر مادية، يطلق في بعض الأحيان على نوع ثنائية ديكارت «ثنائية الجوهر». كان ديكارت يعتقد أنه من الضروري أن يكون للجوهر ماهية، إن ماهية العقل هي الوعي

= Minneapolis: Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?. in *Mind, Matter and Method*, University of Minnesota Press, 1966, p. 101

أما ويلكس فقد ذهب إلى أن أرسطو لم يعالج الوعي في ذاته:

Wilkes, K. Psyche versus the Mind, in *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. M. Nussbaum and A. Rorty, Clarendon paperbacks, 1995, p.122.

بالمثل ذهب هاملن إلى أنه كان هناك تقريبا إهمال تام لدى اليونان لأي مشكلة تنشأ عن الثنائية السيكوفيزيقية. والسبب في ذلك – وفقا له – يرجع إلى أن تصورات مثل الوعي لم تلعب لديهم أي دور في تحليل الإدراك الحسي:

Hamlyn, D. W. *De Anima* Selections, Oxford, Clarendon Press. 1968

ومن ناحية أخرى ، يرى هانيي أن من الممكن أن نجد في الفلسفة اليونانية القديمة تمييزا بين الوعي بالمعنى الاجتماعي والوعي بالمعنى السيكولوجي:

Hannay, A. *Human Consciousness*, London, Routledge Publishers. 1990

بالمثل يرى هاردي أنه من التناقض الاعتقاد أن أرسطو لم يكن على وعي بمشكلة ثنائية العقل والجسد، فأرسطو – وفقا له– كان أول عالم نفساني، وعلم النفس لدى أرسطو بدون أنا واعية مثل هاملت بدون الأمير:

Hardie, W. F. R. 'Concepts of Consciousness in Aristotle', *Mind*, 85, 1976, p. 410

أو كما أسماها– الفكر– وماهية الجسد هي كونه ممتدا بثلاثة أبعاد في المكان المادي، أو كما أسماها الامتداد(٣).

كانت الثنائية الديكارتية مهمة في القرن السابع عشر لعدة أسباب، ومن أبرزها يبدو أنها فصلت مجال العلم عن مجال الدين، بدا أن هذه الإكتشافات العلمية في القرن السابع عشر تشكل خطرا على الدين التقليدي، حيث انتشرت مناظرات هائلة حول الخلاف الواضح بين الإيمان والعقل. وعمل ديكارت جزئيا على تهدئة حدة هذا الخلاف، وذلك بإعطاء العالم المادي إلى العلماء والعالم العقلي إلى اللاهوتيين، فاعتبر كل ما عدا الإنسان مقيدا تماما بقوانين حتمية، وحتى الحيوانات كانت في نظره أجساما آلية، تستجيب للمنبهات بطريقة ميكانيكية بحتة، لا وعي لها، فهي مادة عضوية وحسب(٤)، واعتبر العقول نفوسا خالدة وموضوعا خارج نطاق

(٣) عندما يقول ديكارت إن ماهية العقل هي الوعي فإنه يعني أننا الكائنات التي هي نحن، لأننا كائنات واعية، وأننا دائما في حالة واعية أو أخرى، وأن وجودنا – كما هو نحن – ينعدم عندما نفقد حالة الوعي.. على سبيل المثال، الآن عقلي يركز انتباهه بصورة واعية على كتابة الفصل الأول من هذا الكتاب، ولكن على الرغم من التغيرات التي تحدث لي عندما أتوقف عن الكتابة، مثلا، الشروع في العشاء، فإنني سأستمر في حالة وعي ما أو أخرى. ومن ناحية أخرى، عندما يقول ديكارت إن الجسد هو امتداد فإنه يعني أن للأجساد أبعادا مكانية: الطاولة التي هي أمامي، وكوكب الأرض، والسيارة الموجودة في موقف السيارات كلها ممتدة أو منبسطة في المكان. راجع: جون سيرل: المرجع السابق، ص: ١٧.

(٤) هنترميد: ***الفلسفة أنواعها ومشكلاتها***، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة. ١٩٦٩، ص ٣١٣.

البحث العلمي، بينما كان ممكنا لعلوم كالبيولوجيا والفيزياء وعلم الفلك أن تبحث في طبيعة الأجساد، وبالمناسبة اعتقد أنه يمكن للفلسفة أن تبحث في طبيعة العقل والجسد. واعتبرت العقول نفوسا خالدة وموضوعا خارج نطاق البحث العلمي، بينما كان ممكنا لعلوم كالبيولوجيا والفيزياء وعلم الفلك أن تبحث في طبيعة الأجساد، وبالمناسبة اعتقد أنه يمكن للفلسفة أن تبحث في طبيعة العقل والجسد.

والواقع أن ديكارت بقسمته الواقع إلى واقع عقلي وواقع مادي قد أحدث من المشكلات ما لم يستطع هو ذاته حلها وهي المشكلات التي لم يكن هو ذاته يتصور – فيما اعتقد – أنها ستظل إلى يومنا هذا تتحدى قدرة كل من العلم والفلسفة على الحل. أشهر هذه المشكلات هي مشكلة العقل والجسد(٥). نحن ككائنات إنسانية حية عبارة عن موجودات مركبة من عقل وجسد، كل منا عبارة عن عقل مرتبط بطريقة ما بجسده. ما العلاقة – تحديدا – بين ما هو عقلي وما هو جسدي؟. من الواضح أن العلاقة بينهما علاقة علية، من حيث أنه إذا لمست جسما حارا نشأ عنه إحساس بالألم، وهو ما يعني أن حادثة مادية (لمس جسم حار) قد سببت حادثة عقلية (الشعور بالألم)، ومن حيث أنه إذا تذكرت أحد الأصدقاء التقطت سماعة التليفون وسعيت لمكالمته، التذكر – حادثة عقلية – أحدثت

(٥) إلى جانب هذه المشكلة، هناك مشكلات أخرى مثل مشكلة العقول الأخرى، وحرية الإرادة ووحدة الذات والهوية الشخصية والنوم وتفسير اللاوعي.

التقاط سماعة التليفون – حركة مادية – [٦]. ولكن من ناحية أخرى، يبدو أنه من المستحيل – وفقا لتصور ديكارت – أن تكون هناك هذه العلاقة، من حيث أن العالمين – العقلي والمادي – يختلفان كل الاختلاف.

لم يقدم ديكارت لهذه المشكلة حلا مرضيا، درس ديكارت التشريح محاولا معرفة المكان الذي يحدث فيه التأثير المتبادل بين حوادث العقل والجسد، فانتهى إلى افتراض أنها الغدة الصنوبرية الموجودة في قاعدة الجمجمة. المبرر الذي استند إليه ديكارت أنه لاحظ أن لكل شيء في الدماغ توأما في الجانب المعاكس من الدماغ، ولأن الدماغ مقسوم إلى كرتين يبدو أن وظائفه تحدث بفعل مزدوج. ولكن، بما أن جميع حوادثه العقلية تحدث بصورة وحدية، إذا لابد من وجود نقطة موحدة في الدماغ يلتقي فيها التياران معا. والعضو غير المزدوج الوحيد الذي استطاع اكتشافه داخل الدماغ هو الغدة الصنوبرية[٧].

كان ديكارت في التأمل السادس قد نبه إلى أننا لا يجب أن ننظر إلى علاقة العقل بالجسد كما لو كان قبطانا داخل سفينته، ولكن أن نفكر فيه ككائن مقيم في جميع أنحاء الجسد، من هنا كان الإحساس بالألم متى أصبت في أي جزء من جسمي. إلا أن هذا المفهوم لا

---

(٦) حربي عباس & موزة عبيدان: ***مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها***، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٢٦٨.

(٧) جون سيرل: مرجع سابق، ص ٣٢.

يعني سوى أن الجوهر العقلي ممتد مكانيا، وهو تماما ما يتعارض مع مفهوم ديكارت للجوهر العقلي(٨).

وعلى كل فإن صعوبة تقديم تفسير متسق بين العقل والجسد لم تقتصر على ديكارت، ولكنها صعوبة ورثتها كل أشكال الثنائية الجوهرية وهو ما أدى إلى اختفاء الثنائية الجوهرية تقريبا من فلسفة العقل في القرن العشرين، باستثناء مهم لدى كل من كارل بوبر (١٩٠٢ – ١٩٩٤) وجون إكلز (١٩٠٣ – ١٩٩٧) . لقد رأى كلاهما أنه يوجد عالمان كل منهما مستقل تماما عن الآخر، العالم الأول عالم الأشياء والحالات المادية، والعالم الثاني عالم حالات الوعي. كل من هذين العالمين مستقل ومتميز عن الآخر ويتفاعل مع الآخر، بل ويضيفان إلى ما قاله ديكارت عالما ثالثا، هو عالم الثقافة وكل مظاهرها(٩).

ومع هذا لم تسلم هذه الصيغ الحديثة من الصعوبة ذاتها، ألا وهي صعوبة تقديم تفسير متسق للعلاقات العلية بين النفس والجسد، بل أضحت تعاني من مشاكل إضافية: ألا وهي صعوبة، بل استحالة، التوفيق بين الثنائية الجوهرية والفيزياء الحديثة. تقول الفيزياء إن كمية المادة / الطاقة في الكون ثابتة، ولكن يبدو أن

---

(8) Armstrong, D. M. *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, Taylor & Francis Group, first published 1993, reprinted 2002, p. 25

(٩) انظر في ذلك: كارل بوبر، ***الحياة بأسرها حلول لمشاكل***، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف بالأسكندرية، ١٩٩٨.

K. Popper and J. C. Eccles, *The Self and Its Brain*, (Berlin: Springer, 1977)

الثنائية الجوهرية تقر ضمنا بوجود نوع آخر من الطاقة، الطاقة العقلية أو الطاقة الروحية التي لا تقر بها الفيزياء. وبهذا إذا كانت الثنائية الجوهرية صحيحة، عندئذ يجب أن يكون أحد القوانين الأساسية في الفيزياء خاطئا، ألا وهو قانون بقاء الطاقة. لقد حاول بعض أنصار الثنائية الجوهرية التغلب على هذه المشكلة بالقول إن كل انتشار للطاقة العقلية يرادفه تقلص للطاقة المادية، وهكذا يحتفظ الكون باستمرارية طاقته، ولكن البعض الآخر قال إن العقل ينظم توزيع الطاقة ثانية في الكون من دون إضافة أو إسقاط أي شيء منها. وفي هذا الصدد يقول اكلز أنه يمكن للعقل أن يؤثر في الجسد بتغيير نسبة الحوادث العصبية من دون إضافة أي نوع من الطاقة.

ولكن هذه الحلول – كما يرى جون سيرل– لا دليل عليها، و ما هي إلا مناورات فكرية لأشخاص مقتنعين مسبقا بصحة الثنائية، ويحاولون اكتشاف طريقة، أي طريقة، لجعل الثنائية متسقة مع الفيزياء(١٠).

هذه الفيزياء التي اعتبرت «النموذج الإرشادي Paradigm للعلم في القرن العشرين» – على حد تعبير بزياخ Edoardo Bisiach(١١) هي ما أدت إلى سيطرة المادية – بصيغة أو بأخرى– أو سيادتها على فلسفة العقل طوال القرن العشرين

(١٠) جون سيرل: مرجع سابق، ص ٤٠.

(11) Bisiach, Edoardo, 'Understanding Consciousness: Clues from Unilateral Neglect and Related Disorders', in *The Nature of Consciousness: Philosophical debates*, eds. N. Block, O. Flanagan, and G. Guzeldere, Cambridge, Massachusetts, London, England, A Bradford Book, The MIT Press, Second Printing, 1998, p. 237.

وأوائل القرن الحادي والعشرين. فالتقدم الذي أحرزه علم الفيزياء ونجاحه المطرد في تقديم تفسير فيزيقي للظواهر الطبيعية أدى بالكثير من فلاسفة القرن العشرين إلى عد نظرياته صاحبة الكلمة فيما يتعلق بتقديم وصف للوجود وعده مثالا يحتذى بالنسبة لسائر العلوم من حيث قدرته على تقديم قوانين دقيقة يمكنه على أساسها تفسير بل والتنبؤ بظواهره الخاصة(١٢) من هنا ظهرت النزعة السلوكية، فالنظرية الذاتية، فالنزعة الوظيفية والمادية الحذفية والواحدية غير الخاضعة لقوانين. لم يسلم أي اتجاه من هذه الاتجاهات من صعوبات وقفت حائلا أمام تقديمه تفسيرا ماديا – أو على الأقل فيزيقيا – مرضيا للعقل ، وهي الصعوبات التي أدى الكشف عنها في كل اتجاه إلى ظهور اتجاه آخر يحاول تقديم تفسير يتغلب به على صعوبات الاتجاه السابق عليه.

إلا أن الظاهرة التي وقفت – ومازالت تقف– حائلا أمام أي اتجاه يدعي تقديم تفسير فيزيقي للعقل هي ظاهرة الوعي – أو تحديدا ظاهرة الوعي الظاهر phenomenal consciousness – إذ كيف يمكن تفسير ذلك الجانب من الخبرات أو المشاعر– الذي نشعر به – تفسيرا فيزيقيا؟ من هنا شكلت ظاهرة الوعي – ومازالت تشكل– تحديا ليس فقط للفلاسفة ولكن للعلماء المعاصرين أيضا، مما نتج عنه أن ساد اتجاه عام بين الجميع أن ظاهرة الوعي تشكل لغزا محيرا. فلقد رآها العالمان فرانسيس كريك Francis Crick

---

(١٢) إرنست ماير: ***هذا هو علم البيولوجيا: دراسة في ماهية الحياة والأحياء***، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، يناير ٢٠٠٢، ص ١٩.

وكريستوف كوخ Kristof Koch «الجانب الغامض في مشكلة العقل والجسد» في مقالتهما التي صدرت في عدد خاص لمجلة Scientific American (سبتمبر ١٩٩٢)، بينما وضعت مجلة Discover (نوفمبر ١٩٩٢) ظاهرة الوعي ضمن العشرة أسئلة التي لم يجد العلم لها حلا حتى الآن. كذلك رآها الفيلسوف ماكجن Colin McGinn لغزا معبرا عن ذلك باقتباسه العبارة التالية من عالم البيولوجيا الانجليزي توماس هكسلي T. Huxley «لا يمكن تفسير كيف يمكن لشيء واضح مثل حالات الوعي أن تظهر كنتيجة لنسيج عصبي تماما مثلما أنه ليس من الممكن تفسير ظهور الجن عندما مسح علاء الدين مصباحه»(١٣).

يتمثل لغز الوعي الظاهر في ذلك الذي أسماه الفيلسوف الأمريكي جوزيف ليفين Joseph Levine «مشكلة الهوة التفسيرية The problem of explanatory gap». وفقا له هناك هوة لا يمكن تخطيها بين الوقائع عن العالم الفيزيائي والوقائع عن الخبرة التي نشعر بها، وذلك لأنه لا يمكن لنا تفسير الخبرات التي نشعر بها تفسيرا فيزيقيا. هذه الخبرات الذاتية هي ما تقف عائقا أمام التعبير عنها تعبيرا فيزيقيا، ومن ثم أمام تقديم تفسير فيزيقي للعقل(١٤).

---

(13) Guzeldere, Guven, 'The Many Faces of Consciousness: A Field Guide', in *The Nature of Consciousness: Philosophical debates*, eds. Block, N., Flanagan, O .and Guzeldere, G. op. cit., p. 3.

(١٤) يعد ليفين أول من عبر عن المشكلة التي يمثلها الوعي الظاهر للاتجاه الفيزيقي بما أسماه حجة الهوة التفسيرية. دافع عنها عدة مرات:

Levine, J. 'Materialism and Qualia: The Explanatory Gap', *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983 & 'On leaving =

اختلفت توجهات الفلاسفة – وهو ما يعنينا هنا– بالنسبة لهذا اللغز: هناك من شكل حل هذا اللغز بالنسبة لهم إنكار وجود ما يمثله هذا اللغز، أي إنكار وجود ظاهرة الوعي إنكارا تاما ويرون أن هذا التصور لا يصلح لتقديم أي تفسير علمي أو فلسفي له– مثل باتريشيا تشيرشلاند Patricia Churchland، وكاثلن ويلكس Kathleen Wilkes – [١٥] وهؤلاء لن يتعرض لهم هذا البحث، ثم هناك من رأى أن ظاهرة الوعي ظاهرة حقيقية ولها وجود واقعي – وهم دعاة النزعة الطبيعية المعاصرة Naturalism – وأنه متى تم تفسيرها على أنها ظاهرة طبيعية مثل ظواهر الحركة والحياة والإدراك لن يبقى هناك شك في وجودها، بل وسيختفي كل غموض مرتبط بهذه الظاهرة ويمكن تقديم تفسير لها يتفق والتصور العلمي للوجود. لا يمكن وضع كل من حاول تقديم تفسير طبيعي لظاهرة

= out what it is like', in *Consciousness*, eds. M. Davies and G. Humphreys, Blackwell, 1993. & *Purple Haze*, Oxford University Press, 2001.

(١٥) ذهبت تشيرشلاند إلى أن التفسيرات النظرية التجريبية يمكنها أن تثبت عدم وجود ما يمثله مصطلح الوعي مثلما حدث بالنسبة لمصطلح الفلوجيستون الذي كنا نعتقد في وجوده:

Churchland, P. 'Consciousness: The Transmutation of a Concept', *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983) 64, p.80.

أما ويلكس فقد ذهبت إلى أن العلم بإمكانه أن يستغني عن تصور الوعي دون أن يفقد شموليته أو أيا من قوته التفسيرية:

Wilkes, K. 'Is Consciousness Important?', *British Journal of Philosophy of Science*, 1984, 35, p.241 – 242, in G. Guzeldere, 'The Nature of Consciousness', *Philosophical debates*, op. cit. p. 50

الوعي في بوتقة واحدة، فهم يمثلون مواقف متعددة تختلف باختلاف درجة ثقتهم في التفسير الطبيعي للوعي. سيختار الباحث من هؤلاء أربعة فلاسفة– هم موضوع هذا البحث – يمثلون توجهات ثلاثة مختلفة في تفسير الوعي كظاهرة طبيعية: يأخذ الباحث الفيلسوف دافيد شالمرز David Chalmers **(المولود عام ١٩٦٦)** مثالا لمن رأى أنه على الرغم من أن ظاهرة الوعي ظاهرة طبيعية يمكن تفسيرها تفسيرا يتسق ونظريات العلم، فإنه لا يمكن تفسيرها تفسيرا فيزيقيا، ومن ثم فقد قبل رأي ليفين في عدم إمكانية غلق الهوة التفسيرية. أما الاتجاه الثاني فيمثله كل من فرد درتسكا Fred Dretske (المولود عام ١٩٣٢) ومايكل تاي Michael Tye؛ فقد رأى الأول إمكانية حل مشكلة الهوة التفسيرية بتقديم تفسير تمثيلي representational للوعي الظاهر،بينما رأى الثاني أن التفسير التمثلي للوعي الظاهر يبرهن على أن ما يعتقد أنها هوة تفسيرية لا وجود لها في الحقيقة وأنها محض وهم إدراكي من السهل أن نقع فيه، وهم مصدره الاعتقاد أن تصورات الوعي الظاهر لها ملامح خاصة تستعص على التفسير الفيزيقي وهي ما تجعلنا نعتقد أن التفسير الفيزيقي للعالم تفسير ناقص(١٦). الاتجاه الثالث يمثله بيتر كاروثرز Peter Carruthers الذي اهتم مثل أصحاب الاتجاهين السابقين بالوعي الظاهر وبتقديم تفسير طبيعي له، ولكنه اختلف مع شالمرز متفقا مع صاحبي الاتجاه الثاني في إمكانية غلق الهوة التفسيرية وفي إمكانية تقديم تفسير فيزيقي للوعي،

(16) Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content,* A Bradford Book, MIT Press, First Edition, 2002, p. 23.

إلا أن تميزه عن الجميع ينحصر في تقديمه لما أسماه نظرية التفكير المنعكس على ذاته reflexive thinking theory – والتي أطلق عليها فيما بعد – لاعتبارات سيأتي شرحها في حينه– نظرية الوعي الظاهري من حيث هو ميل لإحداث تفكير ينعكس على ذاته dispositional higher-order thought theory – [١٧] التي وفقا لها لا تتصف الحالات العقلية بالوعي إلا متى كانت موضوعا لتفكير ينعكس عليها، وهو ما لم يجده صاحبا الاتجاه الثاني ضروريا، إذ الخبرات حالات واعية بمعنى أنها ما بها نعي بالأشياء دون ضرورة أن نكون على وعي بها هي ذاتها وهو ما سيأتي تفصيله في حينه.

(١٧) وضع كاروثرز الاسم الأول للنظرية في كتابه *Language, Thought and Consciousness* الذي صدر عام ١٩٩٦، والثاني في كتابه *Phenomenal Consciousness: A naturalistic theory* الذي صدر عام ٢٠٠٠ . لقد جاء تغيير مسمى النظرية نتيجة لتغيير كاروثرز في تفاصيل النظرية – دون جوهرها – وهو ما سيتم شرحه تفصيليا.

أولاً: ديفيد شالمـــرز والعقل الواعي
(النظرية الثنائية فى الوعى)

يرى شالمرز أن الخبرة الواعية هي أكثر الأشياء نحن على ألفة بها في حياتنا إلا أنها في الوقت نفسه أكثرها غموضا. ما هــو هــذا الوعي؟ لم يوجد ؟ كيف ينشأ عن المادة الرمادية الموجودة في المخ؟ نحن نعرف الوعي أكثر من أي شيء آخر في الوجود ولكننا نفهــم الأشياء الأخرى في العالم أفضل بكثير مما نفهم الوعي(١٨).

من هنا فإنه من الصعب تعريف الخبرة الواعيــة بأفكــار أكثــر أولية منها، إلا أننا يمكننا تعريف – أو تحديد – موضوعها، ألا وهو الخاصية الذاتية للخبرة. فلكي نحصل على خبرة معينة، نحن نــدخل في علاقة علية مع العالم الخارجي، إلا أن هناك جانبا ذاتيا للخبــرة ألا وهو الشعور المصاحب للإدراك. على هذا النحو يمكن القول أن شخصا في حالة وعي متى كان لديه هذا الشعور ونقول عــن حالــة عقلية أنها حالة واعية متى كان هناك شعور بها. هــذه الخصــائص التي يــتم الشــعور بهــا تســمى أيضــا الخصــائص الظاهريــة phenomenal qualities. تكمن مشكلة تفسير الوعي فــي مســألة تفسير هذه الخصائص الظاهرية. هذه المشكلة يراها شالمرز أصعب جزء في مشكلة العلاقة بين العقل والجسد(١٩).

(18) Chalmers, David, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1966, p. 3.
(19) Ibid, p. 4.

يمكن تلخيص المشكلة كما يراها شالمرز على النحو التالي: مخ الإنسان نسق معقد، يمكن معرفة كيف يحول هذا النسق المعلومات التي يتلقاها إلى معارف ولغة. هذه جميعها وقائع فيزيائية يمكننا معرفتها وليست في حاجة منا إلى افتراض وجود خبرة واعية، ولكن المشكلة أن لدينا معرفة ذاتية مباشرة بأن هناك خبرة واعية، معرفة لا يمكن الوصول إليها فقط من وقائع الفيزياء هذه، كما أنه لا يمكن إنكارها.

كيف يمكن تقديم تفسير طبيعي natural لهذه الخبرة الواعية من حيث أنها ظاهرة طبيعية تمثل جانبا من العالم الطبيعي؟.

لتقديم هذا التفسير نحن في حاجة للإجابة على سؤالين:

- هل الوعي ذاته ذو طبيعة فيزيقية أم يأتي مصاحبا لأنساق فيزيقية؟ وما مدى الوعي؟ بمعنى ما هي الكائنات الأخرى الواعية إلى جانب الإنسان؟
- السؤال الثاني: لم يصاحب بعض العمليات الفيزيقية وعي؟ فالصوت الذي يتذبذب في الهواء لتصل الموجة الصوتية للأذن التي تتحول إلى ترددات داخل الأذن ثم إشارة يتم إرسالها إلى المخ، ثم يتم حذف بعض جوانب من هذه الإشارة ثم تحدث الاستجابة. كل هذا مفهوم، ولكن السؤال: لم يصاحب الوعي هذه العمليات، بل وكيف ينشأ. الإجابة على هذا السؤال يراها شالمرز هامة وذلك حتى تقدم لنا تفسيرا معقولا مقبولا عقليا لكيفية نشأة الوعي.

هذان السؤالان هما ما يرى شالمرز ضرورة أن تجيب عليهما أي نظرية في الوعي. ولكن ما طبيعة هذه النظرية؟ هذا ما سنحاول التعرف عليه الآن[٢٠]

❖ العقل الظاهر والعقل النفسي (السيكولوجي):

يرى شالمرز أنه من الضروري بداية أن نميز- ولو من الناحية التصورية على الأقل- بين ما أسماه العقل الظاهر والعقل السيكولوجي، لا يمكن- وفقا لشالمرز- رد العقل لأي جانب واحد فقط من هذين الجانبين. حجته في ذلك أنه إذا كان لدى العلم الإدراكي الحديث الكثير ليقوله عن العقل بصفة عامة، فإنه ليس لديه تقريبا شيء يقوله عن الوعي، فالوعي يقع خارج مجال قدرته على التفسير. العلم الإدراكي يهتم أساسا بتفسير السلوك ومن هنا فإنه يهتم بدراسة العقل كمفسر للسلوك أو من حيث أنه الأساس الداخلي للسلوك، ويهتم بدراسة الحالات العقلية من حيث أنها تساعد في تفسير السلوك. هذه الحالات العقلية وفقا للعلم الإدراكي قد تكون حالات واعية أو غير واعية، فالحالة الداخلية- وفقا للعلم الإدراكي- المسببة للسلوك حالة عقلية سواء كانت حالة واعية أو ليست واعية[٢١]

هذا الجانب من العقل الذي يفسر السلوك يراه شالمرز الجانب الداخلي أو السيكولوجي للعقل وهو المسئول عن تفسير السلوك، أما الجانب الذي يراه الجانب المحير للعقل، فهو العقل الظاهر، أي جانب العقل الذي يمثل – أو تمثله – الخبرة الواعية. لا يمكن رد

(20) Ibid, p.5
(21) Ibid, p.11

العقل كله إلى هذا الجانب أو إلى ذلك، كلاهما يمثل ظاهرة حقيقية لا يمكن إنكارها. ما الصلة بين هذين الجانبين؟ هل سيتضح في النهاية أن كليهما شيء واحد؟ هذا ما يرى شالمرز أنه من المبكر حسمه، ولكنه فقط يدعونا إلى أن ننتبه لهذا التمييز الذي أبرزه.

❖ الحياة المزدوجة للعقل:

على هذا النحو يرى شالمرز أن أية خاصية عقلية هي إما خاصية ظاهرية أو سيكولوجية أو تركيب ما منهما، فخصائص العقل هي إما الخبرة الواعية أو تلك التي تمثل علة السلوك، ولا وجود لنوع ثالث يمثل خصائص العقل، والشاهد على ذلك هي الخبرة والسلوك، فهما يقدمان دليلا على أنه لا وجود لحالات عقلية أخرى. كثير من التصورات العقلية تظهر لنا أنها تتكون من الجانبين: الظاهري والسيكولوجي. يعد الألم مثالا واضحا على هذا؛ فالألم مصطلح يشير إلى خاصية شعورية غير سارة كما أنه في الوقت نفسه يشير إلى ما يدفع المرء لردود فعل معينة[٢٢].

الأمر نفسه يمكن قوله على الاعتقاد وعلى سائر ما يطلق عليه المواقف القضائية propositional attitudes كالرغبة والأمل الخ؛ فلكل منها جانب ظاهري وجانب سيكولوجي ولا وجود لأي منها يمكن أن يتخطى كلا هذين الجانبين[٢٣].

❖ الحدوث المتصاحب للخصائص الظاهرية والسيكولوجية:

لا تحدث الخبرة الواعية في فراغ، فكلما كانت هناك خبرة واعية كان هذا الشعور ناتجا عن حالة داخلية. وبالمثل، كلما كان هناك

(22) Ibid, p. 17.
(23) Ibid, p. 21.

إحساس داخلي صاحبه إدراك له. هذا التصاحب في الحدوث يراه شالمرز واقعة تجريبية. على هذا النحو لا وجود لهوية بين الخاصية الظاهرية (س) والخاصية السيكولوجية (س). الخلط الذي يحدث بين الخصائص الظاهرية والسيكولوجية ناتج عن نقص المصطلحات التي تعبر عن الجوانب الظاهرية مقارنة بالمصطلحات التي تعبر عن الجوانب السيكولوجية. ليس لهذا الخلط ضرر في حياتنا العادية، أما عندما يتعلق الأمر بحاجتنا لتفسير فلسفي، يصبح هذا الخلط خطأ فادحا يجب تجنبه[٢٤].

❖ مشكلتا الصلة بين العقل والجسد:

هذه القسمة للخصائص العقلية إلى خصائص سيكلوجية وخصائص ظاهرية يقسم مشكلة الصلة بين العقل والجسد إلى مشكلتين: مشكلة بسيطة ومشكلة صعبة أو إلى جانبين: جانب سهل وآخر صعب. تمثل المشكلات الفنية التي تظهرها الجوانب السيكولوجية للعقل والتي تتناولها العلوم الإدراكية الجانب السهل. فالأسئلة مثل «كيف يمكن للنسق الفيزيقي أن يتذكر أو يتعلم؟»، أو «كيف يمكن للنسق الفيزيقي أن تكون له خصائص سيكولوجية؟»، أسئلة تتناولها العلوم الخاصة بالأنساق الفيزيقية. إلا أن هذا لا يعني أن الخصائص السيكولوجية للعقل لا تثير مشكلات فلسفية، إذ تظل – على سبيل المثال – مسألة كيف يمكن أن نصل إلى تقديم تحليلات دقيقة صحيحة لمفاهيم مثل التعلم والتذكر مشكلة فلسفية هامة. وعلى كل فإن المسائل التي تثيرها الخصائص السيكولوجية للعقل لا تشكل ألغازا محيرة كتلك التي تمثلها الجوانب الظاهرية للعقل[٢٥].

(24) Ibid, pp. 22 – 24.
(25) Ibid, p. 24 – 25.

هذه الجوانب الظاهرية للعقل هي الجوانب التي جعلت مشكلة الصلة بين الجسد والعقل تستعص حتى الآن على الحل، فالتقدم المذهل الذي حققته العلوم الإدراكية والفيزيائية لم يستطع أن يفسر مسألة لماذا وكيف يصاحب الوظيفة الإدراكية خبرة واعية، فالتقدم الذي حدث في فهم العقل تركز تماما في تفسير السلوك، ولكنه لم يمس مسألة الخبرة الواعية من أي جانب(٢٦).

ليس للعقل وحده جوانب ظاهرية وأخرى سيكولوجية، بل وللوعي أيضا هذان الجانبان: وفقا لشالمرز تمثل الخبرات الواعية الظاهرة التي تحدثنا عنها حتى الآن الخصائص الظاهرية للوعي، أما الخصائص مثل القدرة على الاستبطان أو التقرير والإبلاغ فيصفها شالمرز بالخصائص السيكولوجية للوعي(٢٧). يدرج شالمرز ضمن الوعي السيكولوجي الاستيقاظ والاستبطان وإمكانية التقرير أو الإبلاغ، والوعي الذاتي والانتباه والتحكم الإرادي والمعرفة. ومع أن سائر هذه المفاهيم مفاهيم وظائفية يمثل الجانب السيكولوجي أساسها، فإن شالمرز يرى أن معظمها –إن لم يكن كلها– مرتبط بحالات ظاهرية. من هنا يرى شالمرز أنه من الخطأ الاعتقاد مثلا أن الاستبطان أو الوعي الذاتي مفاهيم تعبر عن حالات محض ظاهرية. يؤكد شالمرز أن لكل مفهوم من هذه المفاهيم التي يشكل جانبها السيكولوجي الأساس خاصية ظاهرية وأخرى سيكولوجية وأنهما يحدثان معا. لا يجب، من ناحية، أن نخلط بينهما كما لا يجب، من

(26) Ibid, p. 25, p. 27.
(27) Ibid, p. 26.

ناحية أخرى، أن نخلط بين الجوانب الظاهرية لهذه المفاهيم والوعي الظاهري بصفة عامة(٢٨).

❖ التحدد المنطقي Logical Supervenience والتفسير الردي:

يرى شالمرز أن كل شيء تقريبا في الوجود يمكن تفسيره تفسيرا فيزيقيا باستثناء الوعي(٢٩)، ولكنه قبل أن يقدم حججه على ذلك، فإنه يقدم شرحا مطولا للتصور الفلسفي لعلاقة تعرف في الأدبيات الفلسفية بعلاقة التحدد supervenience التي سيعتمد على إحدى صورها في تفسير الوعي. لقد زاد اعتماد كثير من الفلاسفة الماديين المعاصرين علي هذه العلاقة في محاولة تفسيرهم لطبيعة ما هو عقلي، نتيجة لعدم قناعتهم بالرد السيكوفيزيقي psychophysical reduction كتفسير للعلاقة بين الحالات العقلية والحالات الفيزيقية، إذ أنه اتجاه يحمل الكثير من الصعوبات أبسطها عدم الاتفاق على معنى الرد في العلاقة السيكوفيزيقية إلا أن محاولتهم في الوقت نفسه الحفاظ على نزعتهم المادية بطريقة مقبولة هي ما نتج عنها فكرتهم التي تتلخص في أن الطبيعة العقلية تتحدد انطلاقا من الخصائص الفيزيقية(٣٠). سوف نلاحظ أن شالمرز لن يعتمد على علاقة التحدد كبديل للعلاقة السيكوفيزيقية، ولكنه سيجمع بينهما معا في تفسيره للحياة العقلية وهو ما سيأتي عرضه في حينه.

---

(28) Ibid, pp. 27 – 28.
(29) Ibid, p. 71, p. 87, p. 93.
(30) Wagner, Steven, 'Supervenience, Recognition and Consciousness', in *The Mind–Body Problem*, eds. R. Warner and T. Szubka, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, Reprinted, 1997, p. 90.

يعرض شالمرز أربع صور لهذه العلاقة هي: التحدد المحلي، التحدد العالمي global، التحدد المنطقي وأخيرا التحدد الطبيعي. علاقة التحدد بصفة عامة- وفقا لشالمرز- علاقة تقوم بين مجموعتين من الخصائص، ولتكن (أ) ، (ب) بحيث أنه متى حددت الأولى- وهي عادة خصائص ذات مستوى أدنى - الخصائص الثانية - والتي تكون خصائص ذات مستوى أعلى - كان هذا يعني تحدد الثانية انطلاقا من الأولى. لشرح ما يعنيه شالمرز بأن كل ما في الوجود يتحدد تحديدا فيزيقيا باستثناء الوعي كما قلنا، فإنه يجعل الخصائص (أ) الخصائص الفيزيقية الأساسية التي تشكل في مجموعها نظرية فيزيقية كاملة مثل الكتلة والشحنة والميادين المكانية الزمانية وسائر الخصائص الأساسية الفيزيقية الأخرى. الوقائع (أ) والوقائع (ب) عن العالم هي تلك الوقائع التي تمثل الخصائص (أ)، (ب) وتوزيعاتها. بهذا المعنى يرى شالمرز أن الوقائع الفيزيقية – على سبيل المثال- تحدد الوقائع البيولوجية ، بمعنى أنه متى تحددت الوقائع الفيزيقية في العالم تحددت في الوقت نفسه الوقائع البيولوجية، أي تحددت الكائنات التي يمكن وصفها بأنها كائنات حية. وبهذا المعنى أيضا فإنه متى كانت الخصائص الفيزيقية تحدد الخصائص البيولوجية لموقفين، فإنه إذا اختلفت الخصائص الأساسية – الفيزيقية- لهذين الموقفين (شخصين كانا أو عالمين)، اختلفت بالضرورة خصائصهما البيولوجية، ومتى جمعت بينهما هوية في الخصائص الفيزيقية جمعت بينهما هوية في الخصائص البيولوجية[٣١].

(31) Chalmers, David, *The Conscious Mind*, op. cit., p. 32 – 33.

على هذا النحو تتحدد الخصائص (ب) *محليا* انطلاقا من الخصائص (أ) متى حددت الخصائص (أ) لفرد ما خصائصه (ب)، أي متى كان لفردين يتفقان في الخصائص (أ) الخصائص ذاتها (ب). فالشكل مثلا يتحدد محليا انطلاقا من الخصائص الفيزيقية، من هنا كان لموضوعين يتفقان في خصائصهما الفيزيقية الشكل ذاته. أما القيمة مثلا فلا تتحدد محليا انطلاقا من الخصائص الفيزيقية، من هنا لم تكن لنسخة تطابق اللوحة المشهورة (موناليزا) القيمة ذاتها.

وتتحدد الخصائص (ب) *عالميا* انطلاقا من الخصائص (أ) متى حددت الوقائع (أ) عن العالم كله الوقائع (ب)، التحدد العالمي وفقا لشالمرز يأخذ الصورة: متى جمعت عالمين ممكنين هوية واحدة في خصائصهما (أ) جمعتهما بالضرورة هوية في الخصائص (ب)[٣٢].

أما التحدد المنطقي فيراه شالمرز أكثر صور التحدد أهمية: تتحدد الخصائص (ب) *منطقيا* انطلاقا من الخصائص (أ) متى لم تجمع موقفين هوية في خصائصهما (أ) واختلافا في خصائصهما (ب). التحدد المنطقي علاقة تجمع بين عالمين أو موقفين ممكنين منطقيا. على المستوى العالمي، تتحدد الخصائص البيولوجية منطقيا انطلاقا من الخصائص الفيزيقية ولا يمكن تصور عالم تجمعه بعالمنا هوية في الخصائص الفيزيقية واختلافا في الخصائص البيولوجية[٣٣].

أما إذا ارتبطت في عالمنا الطبيعي مجموعتان من الخصائص بعلاقة تضايف فهذا يمثل– وفقا لشالمرز– آخر صور التحدد وهو التحدد الطبيعي وهي الصورة التي سيعتمد عليها في تفسير علاقة

(32) Ibid, p. 34.
(33) Ibid, p. 35.

الوعي بالوجود الفيزيقي كما سنرى. فالضغط، على سبيل المثال، يتحدد انطلاقا من الحرارة والحجم الذين يحددانه. من هنا فإنه من المستحيل واقعيا أن تتفق وحدتان من الغاز two moles of gas في الحرارة والحجم ويختلفان في الضغط، بهذا المعنى كان ضغط وحدة الغاز يتحدد انطلاقا من الحرارة والحجم. هذا التحدد الطبيعي يراه شالمرز أضعف من التحدد المنطقي، ذلك أنه من الممكن منطقيا لوحدة من الغاز لها حرارة وحجم معينين أن يكون لها ضغط مختلف. التحدد الطبيعي، إذا، هو ذلك الذي تتحدد فيه الخصائص (ب) *طبيعيا* انطلاقا من الخصائص (أ) متى كان لموقفين- ممكنين بصورة طبيعية ومتفقين في الخصائص (أ) – الخصائص (ب) ذاتها، واضعين في الاعتبار أن ما نعنيه بالمواقف الممكنة بصورة طبيعية تلك التي تتفق مع قوانين الطبيعة في عالمنا الفعلي[٣٤].

يعرض شالمرز بعد ذلك الصلة بين علاقة الاعتماد والتفسير الردي. يرى شالمرز أن الظاهرة الطبيعية التي تتحدد منطقيا انطلاقا من خصائص ذات مستوى أدنى يمكن تفسيرها بردها إلى هذه الخصائص، فالظاهرة الطبيعية التي تتحدد منطقيا انطلاقا مما هو فيزيقي يمكن تفسيرها بردها إلى هذه الخصائص الفيزيقية، أما متى لم تكن الخاصية التي تمثل الظاهرة الطبيعية تتحدد منطقيا انطلاقا من خصائص ذات مستوى أدنى، لم يكن من الممكن تفسيرها بردها إلى هذه الخصائص ذات المستوى الأدنى. من هنا كان التفسير الردي يستلزم دائما علاقة تحدد منطقي. لتقديم مثال توضيحي يرى شالمرز أنه من الممكن تفسير ظاهرة التكاثر مثلا بأنها قدرة كائن

(34) Ibid, p. 36, p. 37.

عضوي على إنجاب كائن عضوي آخر بطريقة ما. فمتى استطعنا تفسير العمليات التي بها يستطيع كائن ما أن ينجب كائنا عضويا آخر أصبح لدينا تفسير لظاهرة التكاثر. هذه العمليات التي يحدث بها الإنجاب هي الوقائع الفيزيقية ذات المستوى الأدنى التي تفسر الظاهرة أو التي يمكن تحليل الظاهرة بردها إليها(٣٥).

الأمر نفسه يمكن قوله على ظاهرة التعلم: يمكن تفسير ظاهرة التعلم بأنها القدرة السلوكية على التكيف مع المتغيرات البيئية، فإذا استطعنا أن نفسر كيف يمكن للكائن العضوي أن يمارس عملية التكيف، كان لدينا تفسير لعملية التعلم التي ليست سوى عملية التكيف هذه.

فيما يتعلق بالعلاقة بين التفسير الردي وعلاقة الاعتماد المنطقي، ينبه شالمرز إلى مجموعة هامة من النقاط:

١- ليس التفسير الردي بالضرورة تفسيرا توضيحيا illuminating explanation ولكن يكفي أن يكون تفسيرا مهمته إزالة أي غموض mystery removing explanation يحيط بالظاهرة ذات المستوى الأعلى، وذلك برد الظاهرة ذات المستوى الأعلى إلى عمليات ذات مستوى أدنى، يساعد على ذلك ما تتصف به الفيزياء من *استقلالية وبساطة*. فالتفسير الميكروفيزيقي تفسير مستقل بمعنى أن هناك تفسيرا فيزيقيا لكل حادثة فيزيقية. فالقوانين الفيزيائية كافية وحدها لتقديم تفسير لظواهر الفيزياء. أما خاصية البساطة فتنتج من أنه من الممكن إدراج الوقائع ذات المستوى الأدنى

(35) Ibid, pp. 44 – 48.

تحت مبادئ معينة بسيطة. يرى شالمرز أنه من الصعب تعميم هذا على سائر ميادين العلم، فعلما الاجتماع والاقتصاد- وإن كان من الممكن من حيث المبدأ رد الظواهر فيهما إلى وقائع ذات مستوى أدنى إلا أن هذه الوقائع ذات المستوى الأدنى لا تتصف بالبساطة التي تتصف بها الوقائع في علم الفيزياء وهو ما يجعل تقديم تفسير ردي يتصف بأنه تفسير توضيحي أمرا مستحيلا بالنسبة لظواهر هذين العلمين(٣٦).

٢- التفسير الردي في أساسه تفسيرا *معينا* particular بمعنى أنه يقدم تفسيرا لبعض حالات معينة من حالات الظاهرة وليس بالضرورة كل الحالات التي تظهر فيها الظاهرة. من هنا كان هذا هو فقط ما يجب أن نتوقعه من التفسير الردي. فإذا كان من الممكن لخاصية ما أن تظهر بطرق عديدة فلا يجب أن نتوقع أن يكون لدينا تفسير واحد ينطبق على سائر الطرق التي تظهر بها هذه الظاهرة. فالحرارة على سبيل المثال خاصية لأشياء كثيرة في ميادين متعددة، من هنا كان من الطبيعي أن يكون لها تفسيرات متعددة. وكلما كانت الظاهرة أكثر عمومية كان من الصعب إيجاد تفسير واحد لها، وإن كان من الممكن أن تجمع هذه التفسيرات وحدة واحدة بمعنى أن يصلح التفسير الجيد لإحدى حالات الظاهرة كتفسير لكثير من حالاتها الأخرى.

يخلص شالمرز من هذا العرض إلى أن ما يهمنا بالنسبة للعلاقة بين التفسير الردي وعلاقة التحدد المنطقي هو أنه من الضروري أنه

(36) Ibid, p. 49.

متى لم تكن هناك علاقة تحدد منطقي لم يكن هناك أي تفسير يمكن القول أنه تفسير ردي، الأمر الآخر أن علاقة التحدد المنطقي هي تلك التي مهمتها إزالة أي غموض ميتافيزيقي يتعلق بظاهرة ذات مستوى أعلى وذلك بردها إلى وقائع ذات مستوى أدنى(٣٧).

٣- ليس من الضروري للتفسير الردي – العملي- أن يتم رد الظاهرة إلى وقائع تصل إلى المستوى الميكروفيزيقي، فهذا مطلب صعب للغاية، ولكن يكفي للتفسير الردي أن يقدم تفسيرا للظاهرة بردها إلى خصائصها الأساسية مثلما نفسر التكاثر بالآليات الخلوية cellular وأوجه القمر phases بالحركات المدارية. وإن كان شالمرز يأمل كتفسير مثالي أن نتمكن من تفسير الظواهر الأساسية بردها إلى ظواهر أكثر أساسية. أي أن نتمكن من تفسير ظواهر البيولوجيا بردها إلى ظواهر خلوية، وهذه الأخيرة بردها إلى ظواهر بيوكيميائية، والظواهر البيوكيميائية بردها إلى ظواهر كيميائية التي يتم ردها بدورها إلى ظواهر فيزيقية تلك التي نحاول توحيدها بقدر الإمكان، إلى أن نصل إلى مستوى يتم أخذه على ما هو عليه دون تفسير لسبب كون هذه القوانين الأساسية على ما هي عليه. يرى شالمرز أن علاقة التحدد المنطقي بالاشتراك مع خاصيتي الاستقلالية والبساطة اللتين تتصفان بهما الوقائع ذات المستوى الأدنى يجب أن تجعل هذا السلم العلائقي بين العلوم المختلفة ممكنا ولو من حيث المبدأ(٣٨).

---

(37) Ibid, pp. 49 – 50.
(38) Ibid, p. 51.

٤- إذا كان من الممكن تفسير ظاهرة بردها إلى خصائص ذات مستوى أدنى دون أن يكون من الممكن رد هذه الأخيرة إلى خصائص فيزيقية، فإن شالمرز ينبه إلى أنه لن يعنى بهذا الشكل من التفسير إذ أنه من الممكن في بعض الأحيان بيان أن هذا الشكل من التفسير ليس ردا[٣٩].

٥- ينبه شالمرز أيضا إلى أنه من الصعب الاعتماد على علاقة التحدد المنطقي لتقديم تفسير ردي، إذ يمكننا تقديم تفسير ردي لخصائص فرد ما والتي تعتمد على سياق معين، بتفسير علاقتها ببيئتها. سيركز شالمرز فقط على علاقة التحدد العالمي حيث يمكن تفسير الظاهرة بردها إلى وقائع ذات مستوى أدنى أينما وجدت هذه الوقائع[٤٠].

٦- يمكن تقديم التفسير الردي لظواهر مثل الحياة والتعلم والحرارة بطريقتين: الطريقة الأولى بأن يتم فقط توضيح ما نريد تفسيره وذلك بتحليله. هذا الشكل يراه شالمرز تفسيرا تصوريا. أما الثاني فيتم ببيان كيف يمكن رد الظاهرة المراد تفسيرها إلى وقائع ذات مستوى أدنى. هذا الشكل وفقا لشالمرز تفسير امبيريقي. يرى شالمرز أن التفسير الأمبير يقي هو التفسير المطلوب لغالبية الظواهر وإن كان ممن الصعب على حد قوله الفصل بينهما أثناء عملية الرد[٤١].

(39) Ibid
(40) Ibid
(41) Ibid.

❖ الوعي و التفسير الفيزيقي (لا يعتمد الوعي منطقيا على ما هو فيزيقي):

بعد أن قدم شالمرز شرحا مطولا للتصور الفلسفي لعلاقة التحدد بصوره الأربع، ينتقل لعرض حججه بعدم إمكانية تقديم تفسير فيزيقي للخبرة الواعية معتمدا فيها بصورة أساسية على بيان عدم إمكانية التحدد *المنطقي* للوعي مما هو فيزيقي.

ما يعنيه شالمرز بعدم إمكانية تقديم تفسير فيزيقي للوعي، أنه من الناحية الابستمولوجية لا يمكن للنظريات الفيزيقية أن تقدم تفسيرا للوعي. أما من الناحية الأنطولوجية فليس الوعي في ذاته ذا طبيعة فيزيقية. الأسباب المعرفية– وفقا لشالمرز– تمهد للنتيجة الأنطولوجية بأن الوعي ليس فيزيقيا.

نبدأ بعرض حجج شالمرز المعرفية:

١– الإمكانية المنطقية للزومبي:

يرى شالمرز أن أكثر الطرق وضوحا – وإن لم تكن الوحيدة – في اختبار إمكانية التحدد المنطقي للوعي انطلاقا مما هو فيزيقي هي اختبار الإمكانية المنطقية للزومبي.

يحيلنا شالمرز إلى حجة متداولة في الأدبيات الفلسفية المعاصرة تسمى «حجة الزومبي zombie argument»، وأحيانا «حجة الجوانب الكيفية الغائبة للحالات العقلية absent qualia»، تستخدم عادة لتفنيد النزعة المادية الوظيفية. هذه الحجة مفادها أنه يمكننا أن نتخيل منطقيا عالما من الزومبيهات، أي عالما تجمعه بعالمنا هوية

فيزيقية واحدة ولكنه يفتقر لأية خبرات واعيـــة. الكيـــان (الزومبـــي) الذي تجمعه بي هوية فيزيقية واحدة يمكن تخيل أن تجمعه بي هويـــة وظيفية أيضا من حيـــث أن اســـتجاباته البيئيـــة ســـتكون هـــي ذات استجاباتي. من هنا فإنه تجمعه بي هوية سيكولوجية أيضا : ســـيرى الشجر في الخارج وسيتذوق الشيكولاتة، وسيكون مستيقظا ويمكنـــه التركيز في أمور كثيرة. الفارق الوحيد بيني وبينه أن إدراكا ته لـــن تكون مصحوبة بأية خبرة واعية فعلية. وهو ما يعني أن الـــوعي لا يمكن تفسيره برده إلى هوية فيزيقية أو وظيفية[٤٢].

يرى شالمرز أنه رغم عدم وجود مثل هذه الكائنات في الواقـــع، إلا أن افتراض وجودها أمر ممكن منطقيا، من الممكـــن منطقيـــا أن أفترض وجود كائن تجمعه بي هوية فيزيقية ولكنه يفتقـــر لخبـــرات واعية. ما يهم شالمرز ليس مسألة الإمكانية الواقعية لهذه الكائنات أو ما إذا كانت فكرة الكائنات الزومبيهات المستنسخة مني فكرة طبيعية، ولكن المهم هو ما إذا كانت هذه الفكرة فكرة متســـقة مـــن الناحيـــة التصورية.

يرى شالمرز أن فكرة الزومبي المستنسخ مني الذي تجمعه بـــي هوية فيزيقية ويفتقر لأية خبرات واعية فكرة *واضحة* ومتسقة ويمكن

---

(42) Lycan, W., *Consciousness and Experience*, Massachusetts, The MIT Press, 2nd printing, 1997, p. 7.

هذه الحجة وإن كان الكثيرون قد عرضوا لها– سواء كان ذلك فـــي إطـــار تفنيد النزعة الوظيفية أو دفاعا عنها– فإن كيرك Kirk يعد من أفضل من قدموا عرضا لها. راجع:

Kirk, R., *Zombies versus Materialists*, Aristotelian Society 48 (suppl.): 1974, pp. 135- 52

تصورها دون تناقض ولسنا في حاجة للبرهان على وضوحها، وإنما يقع عبء تقديم البرهان على من يرى أن وصف كائن كهذا مستحيل منطقيا، إذ عليه أن يبين لنا أين يكمن التناقض في هذه الفكرة(٤٣).

يرى شالمرز أن البعض لا يرى في فكرة الزومبي الذي تجمعه بي هوية فيزيقية ويفتقر لأية خبرات واعية هذا الوضوح الذي يراه. يرجع شالمرز عدم الوضوح هذا إلى أن الحدوث المتصاحب للكيمياء الحيوية و الوعي أدى بهم إلى خطأ الاعتقاد بوجود ارتباط تصوري(٤٤).

يرد أيضا شالمرز على أولئك الفلاسفة الذين يرون أن إمكانية التصور لا تبرر دائما الإمكانية المنطقية(٤٥)، فمن الممكن على حد قولهم تصور أن الماء ليس (H_2O يد٢أ:) وأن هذا التصور تصور متسق، ويظل الماء مع ذلك H_2O في كل العوالم الممكنة. فتصور الماء- تصورا متسقا- أنه ليس H_2O لم يبرر إمكانية أن يكون كذلك. يرى شالمرز في معرض رده على ذلك أن ما يهمنا هنا في التفسير هو الارتباطات القبلية – حين تلزم بصورة قبلية عن وقائع فيزيقية وقائع أخرى ذات مستوى أعلى- وليس الضرورة البعدية، فكما لم يلزم – بصورة قبلية-عن التصور المتسق للماء أنه ليس H2O أنه كذلك في أي من العوالم الممكنة، كذلك لا يوجد ما يبرر

(43) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit, pp. 96 – 97.
(44) Ibid, p. 98.
(٤٥) من هؤلاء الفلاسفة الفيلسوف «مايكل تاي M. Tye» الذي سيتعرض لهذه النقطة تحديدا، وسنعرض له بالتفصيل، راجع:
Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. 188.

الانتقال القبلي من التصور المتسق للزومبي إلى التفسير الفيزيقي للوعي(٤٦).

٢- حجة الخبرة البصرية المعكوسة The inverted spectrum argument:

إذا كانت الحجة السابقة قد بررت- لدى شالمرز- الإمكانية المنطقية لكائنات تجمعها بي هوية ولا تمتلك أية خبرة واعية وهو ما يعني لديه بيان أن الوعي لا يتحدد *منطقيا* مما هو فيزيقي ، فإن شالمرز يرى أنه يكفي أن نبرهن على إمكانية وجود عالم تجمعه بنا هوية فيزيقية حيث الوقائع عن الخبرة الواعية في هذا العالم تختلف عن وقائع الخبرة في عالمنا، دون ضرورة أن نبرهن على غياب الخبرة الواعية تماما من هذا العالم – كما فعلنا في الحجة السابقة – وذلك للوصول أيضا إلى النتيجة نفسها، أي لبيان عدم قدرة الوقائع الفيزيقية وحدها على تفسير الوعي.

الحجة التي يريد شالمرز هذه المرة الاعتماد عليها هي الحجة المسماة «حجة الخبرة البصرية المعكوسة»، وأحيانا تسمى «حجة الجوانب الكيفية المعكوسة – للحالات العقلية inverted qualia argument» وتستخدم في الأساس – مثل سابقتها- لتفنيد النزعة المادية الوظيفية. هذه الحجة مفادها أنه من الممكن تخيل شخص خبراته معكوسة، بمعنى أن المواقف التي تجعل الأشخاص العاديين يرون لونا أحمرا تجعله يرى لونا أخضرا، والمواقف التي تجعل الناس العاديين يرون لونا أسودا تجعله يرى

(46) Chalmers, David, *The Conscious Mind*, op. cit, p. 98.

لونا أبيضا. إلا أن استجاباتهم جميعا – مع هذا – واحدة، ذلك أنهم جميعا تدربوا على وصف الدم باللفظ «أحمر» وعلى وصف أوراق الشجر بأنها «خضراء». وهو ما يعني أيضا أن استخدام الألفاظ أيضا معكوس لدى هذا الشخص المختلف. إلا أنه إذا طلب منهم تصنيف الأشياء وفقا لألوانها ستكون استجاباتهم واحدة حيث سيضع كل منهم كل ما يوصف بأنه أحمر اللون معا في تمييزه عن كل ما يوصف بأنه أخضر اللون والذي سيضعونه أيضا معا.

ولما كانت الحالة الداخلية التي تحدث للأشخاص العاديين والتي سببتها رؤيتهم للدم وجعلتهم يصفونه بأنه أحمر اللون ويصنفونه ضمن سائر الأشياء الحمراء هي ذات الحالة التي تحدث للشخص صاحب الخبرة المعكوسة عند رؤيته للدم، إلا أن خبراتهم الظاهرية مختلفة تماما، كان هذا يعني أن الشخص صاحب الخبرة المعكوسة تجمعه بالأشخاص العاديين هوية وظيفية فقط دون هوية في الخبرات أو الوعي الظاهر، وهو ما يعني عدم إمكانية تقديم تفسير وظيفي للوعي(٤٧).

يرى شالمرز أن هذا الفرض ممكن، إذ من الممكن أن نتخيل عالما خبرته البصرية معكوسة، أو أن نتخيل على المستوى المحلي كائنا تجمعه بي هوية فيزيقية ولكن خبراته الواعية معكوسة. لكي يحدث هذا العكس في الخبرة اللونية في عالمنا الفعلي، كل ما نحتاجه هو تغيير في العمليات العصبية ومن ثم يصبح من الممكن

(47) Braddon-Mitchell, D & Jackson, F. *Philosophy of Mind and Cognition*, Blackwell Publishers, 1st Published 1966, p. 125.

للخبرة البصرية أن تنعكس لدى كائن ما ويظل تركيبه الفيزيقي هو ذاته تركيبنا الفيزيقي، فهذا أمر ممكن علميا، إذ لا يوجد في علم فسيولوجيا الأعصاب ما يربط العمليات العصبية بلون محدد(٤٨).

يخلص شالمرز من ذلك إلى أنه إذا كانت كل من حجتي الخبرة المعكوسة والكائن الزومبي تبرهنان على أن الوعي لا يتحدد منطقيا مما هو فيزيقي، فإن الحجة الأولى يراها أضعف من الثانية، فالبعض قد يسلم بإمكانية الخبرات المعكوسة من الناحية المنطقية ويرفضون إمكانية الزومبيهات. يرى شالمرز أنه حتى إذا كان هذا هو الحال، فإنه من الممكن تفسير وجود الوعي تفسيرا رديا دون *طبيعة* الخبرات الواعية.

٣- حجة عدم الاتساق المعرفي:

الحجة الثالثة التي يرى شالمرز أنها تبين عدم إمكانية التحدد المنطقي للوعي مما هو فيزيقي هي الحجة التي تبين أنه من معرفتنا بسائر الوقائع الفيزيقية الأساسية يمكننا أن نستدل على الوقائع ذات المستوى الأعلى الخاصة بتركيب وبنية الأنساق العضوية ووظائفها البيولوجية والسلوك البشري والآليات التي يعمل بها العقل. إلا أنه لا يوجد من سائر هذه الوقائع ما يجعلنا نستدل على وجود الوعي. لا يمكن الاستدلال على وجود الوعي إلا من الخبرة الشخصية. من هنا كانت أيضا النزعة الحذفية(٤٩) التي تنكر وجود الخبرات الواعية

(48) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit., p. 100.

(٤٩) النزعة الحذفية هي الاعتقاد أن مصطلحات الرغبات والاعتقادات والنوايا مصطلحات متواترة في حياتنا اليومية وليست مصطلحات علمية وبالتالي فإنها غير ملائمة كمفردات نظرية علمية تقدم تفسيرا علميا لطبيعة الحالات =

تماما نزعة غير مقبولة، وذلك لخبرتنا الذاتية بأن لدينا وعيا. من هنا يرى شالمرز أن لدينا ما أسماه عدم اتساق معرفي epistemic asymmetry، بمعنى أن سائر وقائع الوجود نعرفها بالملاحظة باستثناء معرفتنا بالوعي التي تعتمد في المقام الأول على الخبرة الذاتية.

تؤكد ذلك– كما يرى شالمرز – مشكلة العقول الأخرى: ذلك أنه حتى إذا أمكننا معرفة كل شيء عن الكائنات الأخرى فإننا لا نعرف– *يقينا*– أنها كائنات واعية، أو ما هي على وجه التحديد خبراتها. فإذا لم تكن هناك أية مشكلة في التدليل على أن للآخرين حياة أو للأشياء الأخرى ارتفاعات– وذلك لإمكانية الاستدلال على ذلك من الوقائع الفيزيقية–، فإن عدم الاتساق المعرفي الذي تخلقه المعرفة بالوعي يبين بوضوح عدم إمكانية تحديد الوعي مما هو فيزيقي(٥٠).

= السيكولوجية.هذه المفردات تنتمي لما يسمى «علم النفس الشعبي»، وهو ليس أفضل من «علم الفيزياء الشعبي» الذي طالما تم دحض نظرياته بواسطة التقدم العلمي، فكما تم دحض نظرية الفلوجيستون الذي كنا نعتقد في وجوده، ومع دحض النظرية لم نعد نعتقد في وجوده، كذلك سيؤدي التقدم العلمي – يوما ما – إلى حذف هذه المصطلحات البدائية التي نستخدمها في وصف وتفسير الحالات العقلية والسلوك. من هنا جاءت تسمية هذا الاتجاه «المادية الحذفية». المادية الحذفية هي بكل بساطة نوع من المادية التي تحذف الحالات العقلية كليا وتبين أنها أوهام مثلما تبين أن الفلوجيستون والسيمياء أوهام. راجع:

Lowe, E. J., *An Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, First Published 2000, 6th printing 2007, p. 62.

(50) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit, p. 102.

٤- حجة المعرفة:

أكثر الحجج وضوحا- وفقا لشالمرز- التي تدلل على عدم التحدد المنطقي للوعي انطلاقا مما هو فيزيقي هي تلك الحجة التي اقترحها فرانك جاكسون - عقب حجج أخرى مماثلة لإرنست ناجل E. Nagel - والمعروفة بحجة المعرفة. هذه الحجة يعرضها جاكسون على النحو التالي: لنتخيل أننا نحيا في عصر اكتمل فيه علم الأعصاب حيث أصبح لدينا معرفة بكل شيء من الممكن معرفته عن العمليات الفيزيقية التي تحدث داخل المخ، وهي العمليات المسئولة عن السلوك. ولنتخيل العالمة- ماري- إحدى أشهر العلماء المتخصصين في علم الأعصاب، تعرف كل ما يمكن معرفته عن العمليات التي تنتج المعرفة البصرية، وتعرف فيزياء العمليات البصرية والتكوين الفيزيقي للكائنات الموجودة في الطبيعة، إلا أن ماري قد ولدت ولديها عمى في الألوان، لا ترى سوى الأبيض والأسود. لم تر أي لون آخر خلاف ذلك في حياتها. هل يمكن لمعرفتها النظرية عن الألوان كالأحمر والأزرق أن تعطيها معرفة كاملة بهذه الألوان؟ الإجابة بالطبع هي بالنفي وهو ما يعني أن وقائع الخبرة الذاتية لا تتحدد منطقيا انطلاقا من الوقائع الفيزيقية(٥١).

وإذا كان جاكسون- كما يرى شالمرز- قد وضع هذه الحجة ضد النزعة المادية وليس ضد إمكانية التفسير الردي، فإن سائر الردود والاعتراضات التي قدمت ضد هذه الحجة بغض النظر عن

(51) Jackson, F., Epiphenomenal Qualia, in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127 (April 1982), p. 130

تفصيلاتها– قد سلمت بما يريده شالمرز: وهو أن المعرفة الواقعية – كالمعرفة بما هو اللون الأحمر– لا تلزم بصورة قبلية عن الوقائع الفيزيقية(٥٢).

٥– حجة غياب التحليل:

لم يبق – كما يرى شالمرز – أمام أنصار التفسير الردي سوى تقديم تفسير لكيف يمكن للوعي أن ينشأ بالضرورة عن وقائع فيزيقية. يرى شالمرز أن هذا ليس ممكنا لأنه لو كان الوعي يتحدد بناء على وقائع فيزيقية، فإننا في حاجة أولا لتقديم تحليل لفكرة الوعي، وهو ما لا يمكن تقديمه. التحليل الوحيد الذي يمكن تقديمه للوعي هو التحليل الوظيفي، وهو ما يسطح المشكلة أو يغير من موضوعها. ذلك أنه لتحليل وعي شخص ما فإن كل ما سيكون أمامنا هو القول أن هذا الشخص يلعب دورا وظيفيا معينا، كالقول أنه قادر على التلفظ أو توصيل المعلومة. ولكن ليس هذا هو تحليل فكرة الوعي، ليس تحليل الوعي هو تفسير المقدرة على التلفظ أو التمييز بين المدركات، ذلك أنه من الممكن تفسير سائر هذه الأمور دون تفسير الوعي نفسه أو دون تفسير المسألة الأساسية في الوعي ألا وهي *الخبرة* التي تصاحب العمليات العقلية(٥٣).

من هذه الحجج الخمس يخلص شالمرز إلى أن فشل علاقة التحدد المنطقي للوعي انطلاقا مما هو فيزيقي يبين بجلاء عدم إمكانية تقديم تفسير ردي للوعي، أي عدم إمكانية تفسيره برده تماما إلى ما هو فيزيقي، إذ سيظل السؤال – متى قدمنا تفسيرا لعمليات فيزيقية– هو:

(52) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit., p. 104.
(53) Ibid, p. 104, p. 105.

لماذا يصاحب هذه العمليات خبرة واعية. إن مصاحبة الوعي للعمليات الفيزيقية واقعة مستقلة في ذاتها لا يمكن للوقائع الفيزيقية وحدها تفسيرها.

إلا أن عدم قدرة الوقائع الفيزيقية وحدها على تفسير الوعي لا يعني –وفقا لشالمرز– أن الوقائع الفيزيقية لا تلعب دورا على الإطلاق في تفسير الوعي، ولكنها ستلعب دورا أساسيا في نظرية الوعي وتفسر لنا الأساس الفيزيقي للوعي كما سيتضح فيما بعد(٥٤).

الحجة الأنطولوجية لرفض التحدد المنطقي للوعي مما هو فيزيقي:

يرى شالمرز أنه لما كان الوعي لا يمكن تفسيره فيزيقيا، فإن هذا يؤدي مباشرة إلى النتيجة التي مفادها أن النزعة المادية خاطئة. بضع شالمرز الحجة الأنطولوجية على خطأ النزعة المادية على النحو التالي:

١. هناك خبرات واعية في عالمنا الواقعي.
٢. هناك عالم ممكن منطقيا تجمعه هوية فيزيقية بعالمنا لا تنطبق عليه وقائع الخبرة الواعية الخاصة بعالمنا.
٣. يلزم عن هذا أن وقائع الخبرة الواعية الخاصة بعالمنا ليست وقائع فيزيقية ولكنها وقائع ذات طبيعة أخرى.
٤. إذاً، النزعة المادية نزعة خاطئة(٥٥).

(54) Ibid, p. 107.
(55) Ibid, p. 123.

«ثنائية الخصائص» الأنطولوجية:

يرى شالمرز أنه لما كانت النزعة المادية نزعة خاطئة – وهي النزعة التي يعني بها أن سائر وقائع العالم وقائع فيزيقية – كان هذا يعني أن العالم ذو طبيعة ثنائية. ولكن قبل أن يفصل شالمرز القول في توضيح هذه الثنائية فإنه ينبه إلى نقطتين رئيستين:

الأولى مفادها أنه إذا كانت علاقة التحدد المنطقي لا تنطبق على علاقة الوعي بالعالم الفيزيقي، من حيث أن الوعي لا يتحدد *منطقيا* مما هو فيزيقي، فإن هذا لا يعني أنه لا وجود لعلاقة التحدد على الإطلاق ، فالوعي يتحدد *طبيعيا* مما هو فيزيقي، بمعنى أن الخبرة الواعية تعتمد على البنية الفيزيقية لأي كائن في عالمنا الطبيعي، وهو ما لم تبرهن أية حجة من الحجج التي ذكرها على خطأ هذه العلاقة. ما يعنيه شالمرز بعلاقة التحدد الطبيعي أنه إذا أمكن نسخ أية بنية فيزيقية لكيان واعي من كيانات العالم– فسيتم نسخه بخبراته الواعية أيضا(٥٦).

النقطة الثانية التي يريد شالمرز توضيحها أن الثنائية الأنطولوجية التي يتبناها ليست ثنائية الجوهر الديكارتية ولكنها شكل من أشكال ثنائية الخصائص property dualism. يرى شالمرز أن العلم المعاصر هو ما يقدم الدليل على خطأ الثنائية الديكارتية، إذ يبين لنا أن العالم الفيزيقي عالم مغلق من الناحية العلية، بمعنى أن هناك تقريبا لكل حادثة فيزيقية علة فيزيقية كافية تبررها وبالتالي لسنا في حاجة لافتراض «شبح في الآلة» يكون علة لأية حادثة

(56) Ibid, p. 124.

فيزيقية. بالعالم خصائص فيزيقية وغير فيزيقية. يشكل الوعي ملمحا غير فيزيقي في العالم، بمعنى أن للأفراد في العالم خصائص ظاهرية تستقل من الناحية الأنطولوجية عن الخصائص الفيزيقية(٥٧).

يميز شالمرز بين ثنائية الخصائص هذه التي يتبناها وثنائية خصائص أخرى يراها ثنائية ضعيفة- على حد قوله -، إذ تعتبر هذه الأخيرة أية خصائص لا يتناولها علم الفيزياء كاللياقة البيولوجية خصائص مختلفة عن خصائص علم الفيزياء. يرفض شالمرز أن يطلق على هذا الاتجاه "ثنائية الخصائص"، ذلك أن هذه الخصائص كخاصية اللياقة البيولوجية مازالت تعتمد على الخصائص الفيزيقية وليست خصائص تختلف من الناحية الأنطولوجية عن الخصائص الفيزيقية.هذه الثنائية المرفوضة ثنائية تتسق مع النزعة المادية، أما الثنائية التي يتبناها فثنائية ترى في الوعي ملمحا جديدا يختلف من الناحية الأنطولوجية عن الملامح الفيزيقية(٥٨).

وعلى الرغم من أن شالمرز يرى في الوعي ملمحا يختلف انطولوجيا عن الملامح الفيزيقية، فإنه لا يرى في ثنائيته هذه أية نزعة لاعلمية. يدلل شالمرز على هذا على النحو التالي: يفترض علم الفيزياء عددا من الملامح الأساسية في العالم مثل: المكان- الزمان، الكتلة-الطاقة، الشحنة، إلخ. يصوغ علم الفيزياء أيضا عددا من القوانين الأساسية التي تصف العلاقة بين هذه الملامح الأساسية. لا يمكن رد هذه الملامح إلى ملامح أكثر أساسية، ولا يمكن رد هذه القوانين لقوانين أكثر أساسية. فهذه الملامح وتلك القوانين ملامح

(57) Ibid, p. 125.
(58) Ibid, p. 126.

وقوانين أولية يلزم عنها كل ما عداها من ملامح وقوانين. هذا هو السبب الذي يجعل الكثيرين يعتبرون علم الفيزياء " نظرية كل شيء"، أي النظرية التي تفسر كل ما في الوجود. إلا أن الواقعة التي تبيناها والتي مفادها أن الوعي لا يتحدد منطقيا مما هو فيزيقي تبين بجلاء أن النظرية الفيزيقية ليست نظرية كل شيء(٥٩).

لإدراج الوعي في نظرية تفسر كل شيء، نحن في حاجة إلى ملامح أساسية وقوانين أساسية جديدة نضيفها للنظرية. لفعل هذا أمامنا طريقان: أن نعتبر الخبرة ملمحا أساسيا من ملامح الوجود ضمن المكان–الزمان، والشحنة إلخ، وعندئذ سنضطر إلى إدراج بعض الخصائص الظاهرة ضمن الخصائص الأساسية، أو أن تكون هناك فئة من خصائص أساسية جديدة منها يمكن اشتقاق الخصائص الظاهرة. لا يمكن لهذه الخصائص – كما بينت الحجج السابقة– أن تكون خصائص فيزيقية، ولكن ربما كانت خصائص غير فيزيقية من نوع جديد تتحدد منطقيا انطلاقا منها الخصائص الظاهرة. تتصل هذه الخصائص بالخبرة اتصال الخصائص الفيزيقية الأساسية بالخصائص غير الأساسية مثل درجة الحرارة. هذه الخصائص ليست في ذاتها خصائص ظاهرية، ولكنها قد تنتج في مجموعها خصائص ظاهرية(٦٠).

ولأن هناك خصائص أساسية جديدة، فإن هناك قوانين أساسية جديدة أيضا، هذه القوانين الأساسية قوانين سيكوفيزيقية تحدد اعتماد الخصائص الظاهرية على الخصائص الفيزيقية. مهمة هذه القوانين

(59) Ibid
(60) Ibid, p. 127.

أن تفسر لنا كيف تنشأ الخبرة عن العمليات الفيزيقية، ذلك لأن قوانين الفيزياء لا يمكنها أن تخبرنا كيف تعتمد الخبرة على ما هو فيزيقي[٦١]. عندما يكون لدينا نظرية للوعي تقف إلى جانب النظرية الأساسية في الفيزياء، سيمكننا تفسير كل شيء.

هذه الرؤية يراها شالمرز تتسق والنظرة العلمية المعاصرة للوجود، كما أنها رؤية طبيعية، حيث الوجود عبارة عن شبكة من الخصائص الأساسية ترتبط بقوانين أساسية. كل ما حدث أننا وسعنا فقط من دائرة الخصائص والقوانين، دون أن يتعارض هذا التصور مع أي شيء في النظرية الفيزيائية، ولكننا بالأحرى أضفنا إليها، فالنظرية الفيزيائية تقدم نظرية عن العمليات الفيزيقية والنظرية السيكوفيزيقية تفسر لنا كيف تنشأ الخبرة عن هذه العمليات الفيزيقية[٦٢]. من هنا وسم شالمرز اتجاهه بـ «الثنائية الطبيعية»، فهو اتجاه طبيعي لأنه يرى أن كل شيء في الوجود هو نتاج لشبكة من الخصائص الأساسية والقوانين ولأنه اتجاه يتسق ونظرة العلم المعاصر، أما أنه «ثنائية» فذلك لأن الخبرة خاصية أساسية ليست خاصية فيزيقية، وهو ما أظهرته إمكانية وجود عالم من الزومبيهات، كذلك ليست القوانين السيكوفيزيقية قوانين فيزيقية وإن كانت قوانين أساسية وهو ما سيأتي شرحه[٦٣].

(61) Ibid
(62) Ibid, pp. 127, p. 128.
(63) Ibid, p. 128, p. 129.

الثنائية الطبيعية:

يحاول شالمرز الآن أن يبرهن على صحة حججه في أن العلاقة بين الخبرة الواعيـــة والعمليات الفيزيقية علاقــة تحــدد طبيعــي natural supervenience.

يرى شالمرز أن حجته هي استدلال جاء نتيجة للمقدمات الأربعة التالية:

١. الخبرة الواعية موجودة.
٢. لا تتحدد الخبرة الواعية منطقيا انطلاقا مما هــو فيزيقــي، ومتى كانت هناك ظواهر لا تتحدد منطقيا انطلاقا من وقائع فيزيقية، كانت النزعة المادية خاطئة.
٣. الميدان الفيزيقي ميدان مغلق على نفسه.

وفقا لشالمرز، يلزم بالضرورة عن المقدمات الثلاث الأولــى أن النزعة المادية نزعة خاطئة، تشكل هذه المقدمات الأربع بالإضــافة إلى الافتراض- الذي يراه شالمرز مقنعا والذي مفــاده أن الكائنــات التي تجمعها هوية فيزيقية لديها خبرات واعية واحدة- وجهة النظــر التي يسميها شالمرز «علاقة التحدد الطبيعي»[٦٤].

نعرض الآن لدفاع شالمرز عن وجهة نظره:

إنكار المقدمة (١):

يؤدي إلى (i) النزعة الحذفيــة eliminativism: وفقــا لهــا لا توجد وقائع إيجابية تؤكد وجود خبرة واعية. لا أحــد لديــه وعــي بالمعنى الظاهري.

(64) Ibid, p. 161.

إنكار المقدمة (٢):

يؤدي إلى اتجاهات كثيرة:

(ii) النزعة الوظيفية الرديـــة reductive functionalism: وفقا لهذا الاتجاه، فإن الدور العلي الذي تؤديه الحالة العقلية هو ما يجعل منها حالة واعية، أو هو ما يحدد هويتها كحالة واعية. فإذا ما تخيلنا عالما تجمعه بنا هوية فيزيقية، فإنه بالمثل ستجمعه بنا هوية بالنسـبة لحالات الوعي. الإمكانية التصورية لعالم من الزومبيهـات إمكانيـة مستحيلة(٦٥).

(iii) النزعـــة الماديـــة الرديـــة غيـر الوظيفيـة nonfunctionalist reductive materialism: حيث تلـزم سائر الوقائع الخاصة بالوعي عن الوقائع الفيزيقية.

(iv) النزعـــة الماديـــة للفيزيـــاء الحديثـــة new-physics materialism: وفقـا لها لا يوجد لدينا في الوقـت الحاضر أية فكرة عن كيف يمكن للوقائع للفيزيقية أن تفسر الـوعي، وما ذلك إلا لأن تصورنا للوقائع الفيزيقية تصور ضيق.

إنكار المقدمة (٣):

يـؤدي إلـــى (v) النزعـــة الماديـــة غيـر الرديـة nonreductive materialism: وهي الاتجاه الذي يرى أنه رغـم أن الوقائع الفيزيقية لا تفسر الوقائع الخاصة بالوعي، وبالتالي فإنه لا يوجد تفسير ردي للوعي، أي لا يمكن رد الوقائع الخاصة بـالوعي إلى وقائع فيزيقية، فإن الوعي ببساطة ذو طبيعة فيزيقية . فرغم أن

(65) Ibid

فكرة عالم من الزومبيهات فكرة متسقة، فإن هذا العالم مستحيل الوجود من الناحية الميتافيزيقية(٦٦).

إنكار المقدمة (٤):

يؤدي إلى (vi) الثنائية التفاعلية interactionist dualism: يقبل هذا الاتجاه الرأي القائل أن الوعي ليس ذو طبيعة فيزيقية، ولكنه ينكر القول أن العالم الفيزيقي عالم مغلق، مما يمكن الوعي من أن يؤدي دورا عليا في العالم الفيزيقي – أي أن يؤثر فيه.

بعد عرض شالمرز لنتيجة رفض المقدمات الأربع، يقدم وجهة نظره والتي هي قبول هذه المقدمات الأربع، والتي ينتج عنها كما يقول:

(vii) الثنائية الطبيعية naturalistic dualism: وفقا لها يتحدد الوعي طبيعيا انطلاقا مما هو فيزيقي، دون أن يكون من الممكن له أن يتحدد منطقيا أو ميتافيزيقيا.

ثم يقدم شالمرز رأيه في الاتجاهات السابقة، فيرى أنه من الواضح أن (i) اتجاه خاص، بينما انطلق كل من (ii)، (iii) من تحليلات خاطئة لفكرة الوعي، ومن ثم فقد غيروا الموضوع، أما (iv)، (vi) فيعولان كثيرا على ما ستكون عليه الفيزياء في المستقبل، وأخيرا نجد (v) تعتمد على ميتافيزيقا غريبة، وهو ما يعني وفقا له أن الاتجاه (vii) هو الاتجاه الوحيد المقبول(٦٧).

يخلص شالمرز من هذه الفقرة إلى أننا إذا أخذنا الوعي مأخذا جديا، بمعنى أنه إذا اعتقدنا أن هناك شيئا ما في ذاته يستحق الاهتمام والتفسير، فإن ثنائية الخصائص هي الاتجاه الوحيد الذي

(66) Ibid, pp. 161, p. 162.
(67) Ibid, p. 162.

يمكن قبوله، فبرفضنا النزعة الوظيفية الردية والنزعة الحذفية، يظهر أن الوعي لا يتحدد منطقيا مما هو فيزيقي، وبرفضنا علاقة التحدد المنطقي ينفتح الطريق أمام ثنائية الخصائص. وإذا أخذنا الوعي مأخذا جديا، يجب أن نقبل الخصائص الظاهرية كخصائص أساسية(٦٨).

نحو نظرية غير ردية (القوانين السيكوفيزيقية):

يستخدم شالمرز حجة التناظر argument from analogy لبيان أهمية إيجاد القوانين السيكوفيزيقية، فيرى أنه كما أن نظريات الفيزياء التي تتحدث عن المادة والحركة أو المكان والزمان لا تشتق هذه الملامح من ملامح أكثر أساسية، بل تفسر هذه الظواهر وكيفية تفاعلها بقوانين بسيطة ينتج عنها أن يصبح لدينا تفسيرات بسيطة لظواهر أخرى كثيرة كالكتلة، كذلك فإن حجر الأساس لنظرية في الوعي هو قوانين سيكوفيزيقية علينا أن نقدمها لتشرح لنا العلاقة بين الوعي والأنساق الفيزيقية، أو علاقة التحدد الطبيعي للوعي التي انتهينا إلى أنها ما يحكم الصلة بين الوعي والأنساق الفيزيقية. تشكل هذه القوانين – مع قوانين الفيزياء– أساس الوجود(٦٩).

ولكن كيف يمكن الوصول على هذه القوانين؟

لتبرير وصوله إلى هذه القوانين يدخل شالمرز في حديث منهجي مع النفس، يناقش من خلاله الأسس المنهجية التي تجعل من نظرية ما نظرية مقبولة، فيذكرنا أن الدليل التجريبي ليس دائما هو كل ما

(68) Ibid, p. 166.
(69) Ibid, p. 213.

نريده في صياغتنا لنظرية ما، ولكن مبادئ القناعة plausibility والبساطة والجمال من المبادئ الواجب توفرها في الفرض لكي يتم قبوله، بمعنى أن الفرض المعقد بصورة لا لزوم لها من الممكن رفضه حتى ولو كانت المعطيات التجريبية تسنده. من هنا يرى شالمرز أنه استنادا لمبدأ القناعة يمكن أن نبدأ بالفرض الذي يرى أن ما يذكره الناس عن خبراتهم يعكس غالبا محتويات خبراتهم. يرى شالمرز هذا الفرض مقنعا ويعتمد عليه الكثير من الباحثين، والقليل منهم من يحاول مناقشته. من الافتراضات المقنعة أيضا التي يرى شالمرز أنها تصلح أيضا كنقطة انطلاق المبدأ القائل أن ذكريات الناس صحيحة بصفة عامة في أنها من الممكن أن تعكس لنا وجود الخبرة لديهم، وإن كان لهذا المبدأ بعض الاستثناءات. من الفروض التي يمكن البدء بها أيضا والتي تعد مقنعة الافتراضات القائلة بأن القوانين الأساسية قوانين متجانسة في المكان والزمان، وأن الخبرة الواعية تعتمد فقط على الحالة الفيزيقية الداخلية لصاحبها، وأن توزيع الجزيئات داخل خلية عصبية واحدة لا يعكس خبرة واعية.

يرى شالمرز أن هذه الافتراضات المقنعة يمكن البدء بها في تكوين نظرية للوعي حتى وإن لم تكن هذه النظرية قابلة للاختبار التجريبي. عدم وجود اختبار تجريبي لفرض ما قد يقلقنا فقط متى كان لدينا فرضان لهما القوة ذاتها من حيث تدعيم المعطيات التجريبية لكل منهما، ومن حيث قيام كل منهما على افتراضات مقنعة، ولكن لما كان هذا الشرط غير متوفر لدينا الآن فلا داعي للقلق.

تختلف هذه النظرية أيضا عن غيرها من النظريات العلمية في اعتمادها فقط على الأدلة الذاتية وعلى مبادئ القناعة، بمعنى أن التحقق الموضوعي منها لن يتوفر. يرى شالمرز أن ما يعوض هذين الشرطين أن الوعي ظاهرة مركزية ، يكفي أن نصل لفهم جزئي لها وهو أفضل من عدم فهمها على الإطلاق، أو أن نضع نظرية أفضل من النظريات المنافسة لها، فذلك في ذاته سيعد انجازا مهما(٧٠).

مبادئ الاتساق:

١- مبدأ الاتساق بين الوعي الظاهري consciousness والوعي الوظيفي awareness:

يميز شالمرز بين الوعي الظاهري وما أسماه بالوعي الوظيفي الذي يجعله المتضايف السيكولوجي للوعي الظاهري، حيث تكون هناك في الوعي الوظيفي حالة عقلية يدركها الشخص مباشرة ويستخدمها في توجيه السلوك أو التقرير اللفظي. يرى شالمرز أنه متى كان هناك وعي ظاهري كان هناك وعي وظيفي، فخبرتي البصرية لكتاب أحمر اللون موضوع على المنضدة يصاحبها دائما إدراك وظيفي للكتاب. لقد حدثت لي إثارة بصرية صاحبها تسجيل من قبل أنساقي الإدراكية بأن هناك كتاب له شكل معين ولون معين موضوع على المنضدة، وهذه المعلومات متاحة لاستخدامها في السلوك. لدي وعي بسائر هذه التفاصيل. ما يبرهن على ذلك أنه

(70) Ibid, pp. 215 – 218.

بإمكاني أن أعلق على كل منها وأن أشير إلى كل جزء من أجزاء الكتاب[٧١]. والعكس بالعكس، كلما كان هناك وعي وظيفي كان هناك وعي ظاهري، فكل ما أعيه أمامي وله محتوى يمكنني تقريره ويمكن أن يوجه سلوكي، هناك خبرة واعية مصاحبة له، فمتى تمثل جهازي الإدراكي كلبا ينبح، كانت لدي خبرة ظاهرية عن الكلب الذي ينبح. وكلما كنت على وعي بحرارة حولي صاحبها شعوري بالحرارة وهكذا[٧٢].

٢- مبدأ الاتساق البنائي Structural Coherence:

الصلة بين الوعي الظاهري والوعي الوظيفي يمكن أن تمتد إلى علاقة تطابق مباشرة بين الملامح البنائية لكل منهما. فالخبرة الواعية لشخص ما لها بنية داخلية تفصيلية. فخبرتي البصرية لها هندسة محددة، فقد تكون هناك في خبرتي رقعة كبيرة حمراء، بجوارها رقعة صفراء أصغر منها قليلا وبينهما رقعة بيضاء اللون، هذه الرقع قد تأخذ أشكالا مضلعة أو تأتي على هيئة مكعبات، مربعات أو مثلثات وهكذا، فخبرتي تظهر لي ثلاثية الأبعاد، بها تفاصيل كثيرة تشكل في مجموعها بنية مركبة. يتمثل المشاهد خبرته هذه داخل بنية الوعي الوظيفي، فالشكل والحجم يتم تمثلهما في نسقي البصري، وما يشهد على ذلك هو أن هذه المعلومات تكون متاحة لتوجه السلوك. الأمر نفسه يحدث بالنسبة لتمثل الأشكال المكعبة والمضلعة، كل من هذه التفاصيل بنائية التركيب تكون متاحة أمام الجهاز الإدراكي

(71) Ibid, p. 220.
(72) Ibid, p. 221.

وتؤدي دورها في توجيه السلوك، وهو ما يعني أنه يتم تمثلها في محتويات الوعي الوظيفي(٧٣).

٣- مبدأ عدم التغير في النظام الوظيفي Organizational Invariance:

قبل شرح هذا المبدأ، يشرح لنا شالمرز ما يعنيه بالبناء الوظيفي. يرى شالمرز أن كل نسق فيزيقي يكون له نظام وظيفي متى أمكن تقسيم النسق إلى عدد من مكونات فيزيقية، لكل منها عدد مناسب من الحالات، بحيث تعكس العلاقات العلية بين مكونات النسق والمدخلات والمخرجات- بدقة- علاقات الاعتماد الموجودة في تحديد النظام الوظيفي. النظام الوظيفي الواحد يمكن أن يتحقق في عدة أنساق فيزيقية، فنظام المخ على المستوى العصبي مثلا يمكن أن يتحقق في نسق من السيليكون، إذ أن كل ما يهم هو وجود الأجزاء وعلاقات الاعتماد التي تقوم بين حالاتها(٧٤).

للنسق الفيزيقي نظام وظيفي على مستويات كثيرة مختلفة، اعتمادا على تقسيمنا له إلى أجزاء ومن ثم على تقسيمنا لحالات هذه الأجزاء. فعلى المستوى الخشن at the coarse level، يمكننا النظر إلى جزئي المخ على أنهما يشكلان نظاما وظيفيا بسيطا يتكون من جزأين. ولكن لما كان الإدراك هو موضوع اهتمامنا، فإنه من الطبيعي أن نركز على مستوى رقيق fine يمكنه أن يحدد لنا قدراتنا السلوكية المرتبطة بالمخ، إذ لن يمكننا من خلال النظام الوظيفي ذي

(73) Ibid, p. 223.
(74) Ibid, p. 248.

الجزأين– على المستوى الخشن– تحديد قدراتنا السلوكية، إذ من الممكن الآلية التي تحكم السلوك أن تقع بين هذين الجزأين. أما على مستوى أرق– كالمستوى العصبي neural – يمكن للنظام الوظيفي أن يحدد قدراتنا السلوكية. ذلك أنه حتى إذا حل السيليكون محل الخلايا العصبية في نسق فيزيقي آخر، فإنه متى جمعت بين وحدات السيليكون علاقات التفاعل العلية ذاتها التي تجمع بين خلايا الأعصاب، سيظهر السلوك ذاته في نسق السيليكون الفيزيقي الذي يظهر في النسق الفيزيقي للإنسان(٧٥).

من هنا يرى شالمرز أن النظام الوظيفي المناسب لتحديد قدراتنا السلوكية سيكون دائما نظاما على المستوى الرقيق، يسميه شالمرز النظام الوظيفي الرقيق *fine-grained* functional organization. هنا ينبه شالمرز أنه سيركز دائما على مستوى الخلايا العصبية الموجودة في المخ، وإن كان يرى أنه كان من الممكن لنظام أعلى أو أدنى قليلا أن يؤدي الوظيفة ذاتها. ينبه شالمرز أخيرا أنه متى اشترك نسقان في النظام الوظيفي ذاته فإنه سيطلق عليهما مصطلح *functional isomorphs*(٧٦).

بعد أن شرح شالمرز ما يعنيه بالنظام الوظيفي، فإنه يعرض لمنطوق المبدأ الذي يريد أن يبرهن عليه: يرى شالمرز أن الخبرة الواعية تنشأ عن هذا النظام الوظيفي الرقيق، وهذا هو منطوق مبدأ

(75) Ibid
(76) Ibid

عدم التغير في النظام الوظيفي، الذي وفقا له متى كان لنسق ما خبرات واعية، فإنه متى كان لنسق آخر النظام الوظيفي الرقيق نفسه، كانت هناك هوية كيفية في خبرات النسقين.

يرى شالمرز أن هذا المبدأ كان يرتبط دائما بالنزعة الوظيفية الردية في تفسير الوعي، أو كان يأتي تدعيما لها، ذلك أنه وفقا لهذه النزعة فإنه وقت أن تمارس الحالة العقلية وظيفتها الملائمة تكون حالة واعية، ممارستها لوظيفتها هو ما يعطيها صفة الوعي. يرى شالمرز أن مبدأ عدم التغير في النظام الوظيفي يلزم بالضرورة عن هذا الرأي الذي تتبناه النزعة الوظيفية الردية. إلا أن شالمرز يرى أنه من الممكن تبني هذا المبدأ بصورة مستقلة. فكما أنه من الممكن الاعتقاد أن الوعي ينشأ عن نسق فيزيقي ولكنه هو ذاته ليس حالة فيزيقية، كذلك يمكن الاعتقاد أن الوعي ينشأ من نظام وظيفي ولكنه ليس حالة وظيفية. هذا الرأي الذي يتبناه شالمرز يطلق عليه النزعة الوظيفية غير الردية nonreductive functionalism، ويراه رأيا يجمع بين النزعة الوظيفية وثنائية الخصائص(٧٧).

حجتا الجوانب الكيفية الغائبة – والجوانب الكيفية المعكوسة – للحالات العقلية:

يرى شالمرز أن هاتين الحجتين كثيرا ما استخدمتا لتفنيد مبدأ «عدم التغير في النظام الوظيفي»، أي لبيان أن الوعي لا يمكن أن ينشأ عن النظام الوظيفي. وإذا كان معظم الذين قدموا هاتين الحجتين قصدوا ببيان إمكانية وجود كائن يخلو من الجوانب الكيفية – أو لديه

(77) Ibid, p. 249.

جوانب معكوسة – للحالات العقلية – الإمكانية *المنطقية*– وهو ما ناقشه شالمرز من قبل، فإنه الآن يناقش أولئك الذين يقدمون هاتين الحجتين– من حيث الإمكانية *الطبيعية* لغياب لهذه الجوانب، أو من حيث الإمكانية *الطبيعية* لوجودها المعكوس– ليقدم حججا تفند تأثير هذه الإمكانية *الطبيعية* على مبدأه . في مقابل الحجة الأولى، سيحاول شالمرز تقديم حجة أسماها «الجوانب الكيفية المتلاشية للحالات العقلية fading qualia»، وفي مقابل حجة الجوانب الكيفية المعكوسة للحالات العقلية، سيقدم حجة «الجوانب الكيفية الراقصة للحالات العقلية dancing qualia». هاتان الحجتان يقدمهما شالمرز كتجربتين فكريتين thought experiment من شأنهما أن تبينان قوة المبدأ الذي يدافع عنه.

وإلى تفصيل القول:

تفنيد شالمرز لحجة الجوانب الكيفية الغائبة للحالات العقلية:

يعد «نـد بلوك Ned Block» من أبرز الذين قدموا هذه الحجة لبيان خطأ النزعة الوظيفية. تبدأ الحجة كما يعرضها بلوك بأنه من الممكن لحالة عقلية لدى شخص ما (س) أن تجمعها هوية وظيفية بحالة عقلية للشخص (ص)، رغم أن لحالة الشخص (س) طابعا كيفيا وهو ما تفتقر إليه حالة الشخص (ص)[٧٨].

لبيان هذه الحجة يدعونا بلوك أن نفترض كائنا تجمعه بشخص آخر هوية وظيفية، وأن هذا الشخص الآخر أصيب بصداع ومن ثم

(78) Block, N. 'Are Absent Qualia Impossible?, in *The Philosophical Review*, LXXXIX, No. 2 (April 1980), p. 258.

طلب حبة من الأسبرين. لما كان هذا الكائن تجمعه بالشخص الآخر هوية وظيفية، فلنتخيل أنه أيضا لديه الحالة ذاتها التي لدى الشخص وأنه يصدر أصواتا مشابهة لكلامه، هل نفترض أن هذا الكائن يعاني أيضا من ألم الصداع؟ ما المبرر الذي لدينا حتى نفترض أنه أيضا يشعر بصداع؟(٧٩)

في مقابل هذه الحجة يقدم شالمرز حجته التي يسميها «الجواب الكيفية *المتلاشية* للحالات العقلية»: يدعونا شالمرز إلى أن نتخيل نسقا تجمعه بي- أنا النسق الواعي- هوية في النظام الوظيفي مع فارق واحد أنه يتكون من السيليكون وليس من خلايا عصبية. يطلق شالمرز على هذا النسق "كائن آلي تجمعه بشخص حي هوية وظيفية functional isomorph robot". تحكم قطع السيليكون التي يتكون منها هذا الكائن الزومبي العلاقات العلية ذاتها التي تحكم أعصابي. يدعونا شالمرز إلى أن نتخيل أن هذا الكائن تكون على مراحل، بمعنى أننا لم نستبدل السيليكون بخلايا عصبية مرة واحدة ولكن على مراحل. في الحالة الأولى أحللنا شريحة واحدة فقط من السيليكون مكان خلية عصبية واحدة مع الإبقاء على النظام الوظيفي كما هو، وبحيث تمارس هذه الشريحة الوظيفة المكانية ذاتها التي كانت الخلية العصبية تمارسها، وترتبط شريحة السيليكون ببقية الخلايا العصبية بالطريقة ذاتها التي كانت ترتبط بها الخلية العصبية ببقية الخلايا، وتقوم بذات الدور في الاستقبال والاستجابة الذي كانت تقوم به الخلية. إذا تم هذا لن يحدث إحلال الشريحة محل الخلية العصبية أي اختلاف في النظام العام للنسق ككل.

(79) Ibid, p. 260.

في الحالة الثانية نتخيل إحلال شريحتين محل خليتين عصبيتين، وهكذا في كل حالة نقوم بزيادة عدد الشرائح التي تحل محل خلايا الأعصاب، إلى أن نصل إلى النسق الذي تم إبدال سائر أعصابه بشرائح. إذا كان النسق الأول هو أنا والأخير هو الروبوت، فإنه من الطبيعي أن نتخيل أني نسق لديه خبرات واعية ثرية ، بينما الروبوت لن تكون لديه خبرات على الإطلاق. أما الكائنات التي تقع في الوسط، فيمكن تخيل أن الأنساق في الحالات الأولى لديها خبرات تشبه خبراتي، والأنساق في الحالات المتأخرة لديها خبرات قليلة أو تكاد تكون معدومة الخبرات. هذا يعني أن الاحتمال الأقرب هو أن ما يحدث مع تبديل الشرائح بالأعصاب أن الوعي يتلاشى تدريجيا كلما زاد عدد شرائح السيليكون التي تحل محل الخلايا العصبية.

يرى شالمرز أن حالات تلاشي الوعي هذه التي تخيلها يمكن أن نجد مقابلا لها في حياتنا اليومية. لننظر مثلا في حالة كل منا وقت الشعور بالحاجة للنوم نجد أن خبراتنا الواعية تتلاشى تدريجيا.

النقطة الهامة لدى شالمرز والتي يؤكد عليها هي أنه سيصاحب كل تغيير في الوعي تغيير في أحد الأدوار الوظيفية في المخ. لا يمكن القول مثلا متى كنت أشعر بدوران أنني في حالة يقظة تامة وتركيز، كذلك يتطابق نقص ثراء خبرات الكلب بالنسبة للون مع نقص في قدراته على التمييز في الآليات البصرية الخاصة به. لا يمكن القول أن الخبرات تتلاشى بينما يعمل المخ بالطريقة ذاتها التي كان يعمل بها قبل تلاشي الخبرات.

فبالعودة إلى مثالنا السابق دعنا نكمل الخيال العلمي ولننظر في إحدى الحالات التي تقع في المنتصف بيني كنسق ثري في خبراته

وبين الروبوت، ولنطلق على هذا الكائن اسم (جو). أحد الافتراضات التي يرفضها شالمرز هو القول أن ما يعاني منه (جو) مع تناقص الجوانب الكيفية لخبراته هو خطأ في أحكامه عن حقيقة ما يخبره، فلنتخيل أننا في ملعب كرة السلة وأن لاعبي الفريقين يرتدون اللونين الأحمر والأصفر. في الوقت الذي سأرى أنا فيه هذين اللونين في بريقهما العادي، من المفترض أن (جو) سيراهما باهتين أو لونين آخرين، وفي الوقت الذي سأسمع فيه ضجيجا عاليا وأنا في الملعب ناتجا عن التشجيع، سيسمع (جو) أصواتا ضعيفة. ولكن إذا ما سألنا (جو) عما يراه، سيقول أنه يرى الأصفر والأحمر في بريقهما وأنه يسمع أصوات التشجيع العالي. تفسير هذا الاختلاف – وفقا لهذا الافتراض الذي يراه شالمرز غير مقنع– أن (جو) قد فقد الصلة بخبراته الواعية ولم يعد على صلة بها، بينما مازال النسق يعمل داخليا بالطريقة ذاتها التي يعمل بها النسق الخاص بي[٨٠].

الافتراض الثاني الذي يرفضه شالمرز عبر عنه جون سيرل في افتراض يأخذ شكل تجربة فكرية يعرض له على النحو التالي:

كلما تم زرع شرائح السيليكون في المخ محل الخلايا العصبية بصورة متزايدة كلما انكمش ميدان الخبرة الواعية دون أن يؤثر هذا الزرع على السلوك الخارجي. سيجد الشخص الذي يحدث فيه هذا الزرع أنه يفقد سيطرته على سلوكه الخارجي. سيجد– مثلا– أنه متى فحص الأطباء بصره، يقولون أنهم يرون شيئا أحمر اللون أمامه ويسألونه ماذا يرى، سيجد الشخص نفسه يريد أن يصيح قائلا: لا أرى شيئا، لا أرى شيئا على الإطلاق. ولكنه يسمع صوته يقول

(80) Chalmers, *The Conscious Mind*, op. cit. pp. 253 – 257.

بطريقة لا سيطرة له عليها: أرى شيئا أحمر اللون أمام عيني. ما يحدث أن خبرته الواعية تتقلص إلى أن تنعدم تماما بينما يظل سلوكه الخارجي القابل للملاحظة هو ذاته دون تغير(٨١).

يرى شالمرز أن سيرل على هذا النحو يقبل إمكانية الجوانب الكيفية المتلاشية للخبرات، ويرى أن صاحب هذا النسق لن يكون مخطئا بشأن ما يعتقده عن خبراته رغم تلاشي هذه الخبرات. يرى شالمرز أنه من الممكن استبعاد هذه الإمكانية، ذلك أنه لا يوجد مكان في النسق لتكوين أية اعتقادات مثل الاعتقاد «لا أرى شيئا»، أو لرغبات مثل الرغبة في الصياح أو الصراخ. إن التغيير من الأعصاب إلى شرائح السيليكون دون تغيير في النظام الوظيفي الداخلي لا يغير من محتوى الحالات الإدراكية، نعم قد يحدث تغيير في الألوان من الأحمر إلى لون آخر باهت ولكنه لا يغير الاعتقادات من الاعتقاد بأن المباراة كانت جيدة إلى الاعتقاد بأنها كانت سيئة مثلا.

يخلص شالمرز من هذا إلى أن إمكانية الجوانب الكيفية المتلاشية يتطلب إما علاقة غريبة بين محتويات الاعتقاد والحالات الفيزيقية كمثال سيرل أو إمكانية الخطأ التام لكائنات عاقلة حول خبراتهم الواعية كما في المثال الأول. يرى شالمرز أن كلا الفرضين أقل إقناعا من الافتراض بأن الكائنات الواعية العاقلة عادة ما تكون أحكامها الخاصة بخبراتها صحيحة. والفرض الأكثر إقناعا أنه متى

(81) Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press. 1992, pp. 66 – 67.

حلت شرائح السيليكون محل الأعصاب، فإن الجوانب الكيفية للخبرات لا تتلاشى على الإطلاق، وهو ما يعني وفقا لشالمرز أن نسقا كنسق جو سيكون له خبرات واعية تماما مثلي. وهو ما يعني رفض الافتراض الأول بأن نعتقد أن جو تتلاشى خبراته نتيجة إحلال السيليكون محل الأعصاب.

ينتهي شالمرز من هذا إلى القول بأنه كان من الممكن الاعتقاد في إمكانية تلاشي الجوانب الكيفية للخبرات إذا كان من الممكن الاعتقاد في إمكانية غيابها، ولكن لما كان قد برهن على استحالة تلاشي الجوانب الكيفية للخبرات، فإنه ينتج عن هذا أن غيابها – وفقا له– أيضا مستحيل(٨٢).

تفنيد شالمرز لحجة الجوانب الكيفية المعكوسة للحالات العقلية:

كنا قد رأينا أن شالمرز قد ناقش الإمكانية *المنطقية* لوجود أنساق لديها جوانب كيفية معكوسة لحالاتها العقلية ، وقلنا أن ما يريد تفنيده الآن– دفاعا عن مبدأه في عدم التغير في النظام الوظيفي– هو الإمكانية *الطبيعية* لنسق الجوانب الكيفية لخبراته معكوسة، أي أنها عكس خبرات الأشخاص الآخرين. من هنا فإن شالمرز يرد على حجتين قدمهما أصحابهما للقول بإمكانية وجود أنساق الجوانب الكيفية لخبراتها معكوسة. الحجة الأولى التي يحاول شالمرز تفنيدها هي تلك التي قدمها كل من «جيرت Gert» في مقالته «الخيال وإمكانية التحقق Imagination and Verifiability(٨٣)، وويليم ليسان

(82) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit. pp. 258, p. 259.

(83) Gert, B., 'Imagination and Verifiability', *Philosophical Studies*, 1965, 16: 44 - 47

Lycan في مقالته «الخبرة البصرية المعكوسة Inverted Spectrum»[٨٤] ثم فتجنشتين في «ملاحظات عن محاضرات في الخبرة الذاتية والمعطيات الحسية Notes For Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data'». كان فتجنشتين – على سبيل المثال– قد سمح – في معرض عرضه لنظريته في ألعاب اللغة– بإمكانية أن تكون خبرات شخص ما معكوسة بالنسبة لخبراتنا، بمعنى أنه من الممكن أن يكون ما يراه أحمر اللون منذ الميلاد هو ما يراه الآخرون أزرقا، ولكنه لما كان قد تعلم الألفاظ الدالة على الألوان بالطريقة ذاتها التي تعلمها الآخرون، لم يظهر هذا الاختلاف في سلوكه، فهم يشير إلى ما نراه نحن أزرق اللون ويطلق عليه أزرق بغض النظر عن اللون الذي يراه هو عليه[٨٥].

رأى شالمرز أن هذه الحجة لا تهدد مبدأه في ثبات النظام الوظيفي داخل المخ، لأن النظام الوظيفي لدماغ ذلك الذي يرى الألوان خلاف ما يراها الآخرون منذ ميلاده، لا شك أنه مختلف عن النظام لدى الآخرين، ومن ثم لا يمكن اعتباره نسخة مني من الناحية الوظيفية[٨٦].

---

(84) Lycan, W., 'Inverted Spectrum', *Ratio*, 1973, 15: 315-19.

(85) Wittgenstein, W., Notes for Lectures on 'Private Experience' and 'Sense Data', *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 3 (Jul. 1968) , pp. 278 – 248.

راجع في ذلك أيضا: محمد مهران، دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨، ص ١٠٦ – ١١١.

(86) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit, p. 265.

أما الحجة الثانية فهي تلك التي قدمها «ند بلوك» في مقالته «الأرض المعكوسة Inverted Earth». ما عناه بلوك بالأرض المعكوسة أن السماء هناك صفراء اللون، والزرع أحمر اللون، وهكذا. لكن أهل هذه الأرض الأخرى يصفون الأشياء مستخدمين أوصافنا ذاتها، فيصفون السماء بأنها زرقاء اللون والزرع بأنه أخضر اللون. إذا افترضنا أن مجموعة من العلماء المجانين قد اختطفوني وأخذوني إلى هذا الكوكب الذي تختلف فيه ألوان وأصوات وروائح كل شيء عما اعتدنا عليه على الكرة الأرضية، ولكنهم زرعوا بداخلي عدسات تجعلني أرى الأشياء تماما كما لو كنت على الأرض، بحيث أنني متى نظرت إلى السماء صفراء اللون هناك، رأيتها زرقاء، ومتى نظرت إلى الزرع رأيته أخضر اللون، بالإضافة إلى أن من حولي يصفون الأشياء بأسماء الألوان التي اعتدتها، هنا يمكن القول أنه لا اختلاف في الجوانب الكيفية لخبراتي قبل الاختطاف وأنا على سطح الكرة الأرضية وبعده، ولكن هناك اختلافا في الأفكار. فإذا قلت وأنا على سطح الأرض المعكوسة: «ها هي السماء زرقاء اللون كما أراها دائما»، كنت مخطئا. تختلف كذلك فكرتي عن الأزرق عن فكرة أهل الأرض المعكوسة عن الأزرق– لأن ما يرونه أصفر اللون. أضف إلى هذا أنه بعد مضي خمسين عاما أقضيها على هذه الأرض سأعتاد على البيئة التي أحيا عليها على هذه الأرض المعكوسة وستصبح أفكاري عن الأزرق والأصفر وبقية الألوان هي أفكار أهل هذه الأرض، وهو ما يعني وفقا لبلوك إمكانية اختلاف وظيفة الحالات العقلية، فالحالة العقلية التي كانت الأشياء زرقاء اللون تسببها أصبحت الأشياء الصفراء هي

ما يسببها. لما كانت الحالة العقلية ذاتها يمكن أن تتغير وظيفتها– كما هو الحال في المثال–، كان هذا– وفقا لبلوك– كافيا لدحض النزعة الوظيفية(٨٧).

يرى شالمرز أن هذه الحجة لا تفند مبدأه في ثبات النظام الوظيفي داخل المخ. ذلك أنني إذا رأيت السماء صفراء اللون على الأرض المعكوسة من خلال العدسات، فإن النظام الوظيفي الداخلي لدي سيكون هو ذاته متى رأيت السماء الزرقاء على كوكب الأرض، وخبرتي أيضا ستكون هي ذاتها وهو ما يتوقعه المبدأ. كل ما تفعله التجربة الفكرية هو أنها تفصل بين الخبرات والخصائص البيئية للفرد ومن ثم تفصلها عن الخصائص الوظيفية الواسعة التي تتضمن بيئة الفرد. النظام الوظيفي الذي أعنيه هو النظام الداخلي. ولما كانت التجربة الفكرية لا تقدم لنا حالة تختلف فيها خبرات نسقين تجمعهما هوية داخليةinternally isomorphic systems، كان هذا يعني أنها لا تؤثر في المبدأ(٨٨).

والآن ماذا عن «الجوانب الكيفية الراقصة للحالات العقلية»، التي يرى شالمرز أنها إن كانت ممكنة لكانت هناك أيضا إمكانية لوجود الجوانب الكيفية المعكوسة والغائبة؟.

يشرح شالمرز حجة الجوانب الكيفية الراقصة كتجربة فكرية. لنتخيل أن هناك نسقين خبراتهما معكوسة، كلما رأى أحدهما اللون الأزرق رأى الآخر اللون الأحمر. يختلف النسقان في التركيب

(87) Block, N., Inverted Earth, In *Philosophical Perspectives*, Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, Ridgeview Publishing Company, 1990, pp. 63 - 65.
(88) Chalmers, D., *The Conscious Mind*, op. cit. p. 265, 266.

الداخلي لمخ كل منهما، ففي جانب صغير من مخ أحدهما هناك خلايا عصبية بينما في الثاني شرائح من السيليكون. هذا هو الاختلاف الفيزيقي الوحيد بينهما.

لنتخيل إمكانية إحضار دائرة من السيليكون، تشبه تماما تلك التي عند النسق الذي في مخه دوائر أو شرائح من السيليكون، وزرعناها في رأس الآخر– المكون فقط من خلايا عصبية– كدائرة موجودة في الخلف. هذه الدائرة تجمعها هوية وظيفية بدائرة موجودة بالفعل في رأس النسق الذي تم توصيلها به، يتحكم فيها مفتاح تشغيل يمكنها من التفاعل مع بقية المخ، بحيث متى أدرنا المفتاح لتشغيلها فإنها تعمل وتتوقف الدائرة العصبية الموجودة في الرأس والتي تجمعها بها هوية وظيفية، ومتى أدرنا المفتاح مرة أخرى توقف عمل دائرة السيليكون وعادت الدائرة العصبية إلى العمل.

الآن ماذا يحدث لخبرات الشخص الذي تمت إضافة دائرة السيليكون إلى مخه؟ كان يرى اللون الأحمر قبل إضافة دائرة السيليكون إلى مخه، وكذلك بعد إضافتها ولكن قبل تشغيل المفتاح. بعد تشغيل المفتاح لنتخيل أن الشخص يرى الآن اللون الأزرق حيث كان يجب أن يرى اللون الأحمر. فيرى تفاحة زرقاء أمامه مثلا. ما يحدث أن خبرات الشخص تتغير أمام عينيه، فيرى فجأة كل ما هو أحمر اللون قد تحول إلى أزرق اللون، بل وقد نتخيل إدارة المفتاح تشغيلا وإيقافا فتتراقص الخبرات الحمراء والزرقاء أمام عينيه بالتبادل دون *أن يلاحظ أي تغيير* مادام لا وجود لاختلاف وظيفي بين الدائرتين العصبية والأخرى المصنوعة من السيليكون.

يرفض شالمرز هذا التصور، إذ لا يمكن – وفقا له– أن تختلف الخبرات هذا الاختلاف الجذري – من أحمر إلى أزرق– ذهابا وإيابا دون أن يلاحظ صاحب الخبرات هذا التغيير. يرى شالمرز أن الإمكانية الواقعية لوجود هذا الرقص في الجوانب الكيفية للخبرات أمر غير واقعي، ومع هذا فإن الأقرب إلى القبول هو أننا إذا قبلنا إمكانية حدوث هذا التغيير، فلا بد أن يشعر به صاحبه، وإلا فإن هذا معناه وجود فصل بين الإدراك والوعي.

هذه التجربة لا يراها شالمرز صعبة التنفيذ، ولكنه يرى أنه لو أمكن إجراؤها، أي لو أمكن زرع دائرة من السيليكون موصلة بمفتاح، بإدارته يمكن تشغيل دائرة السيليكون وإبطال عمل دائرة عصبية طبيعية موجودة في المخ تحل هذه الدائرة محلها أحيانا من الناحية الوظيفية، فإن الشخص الذي نجري عليه التجربة سيقص علينا أنه لم ير أي اختلاف في خبراته(٨٩).

يخلص شالمرز من هذا إلى أنه متى حافظنا على النظام الوظيفي الداخلي، فإن إحلال السيليكون محل الأعصاب لن ينتج أي تغيير في الجوانب الكيفية للخبرات. وهو ما يعني أن النظام الوظيفي الداخلي هو ما يحدد الخبرات(٩٠).

يخلص شالمرز إلى أنه لا يمكن لأي حجة من الحجج الأربع السابقة: حجة الجوانب الكيفية الغائبة،أو المتلاشية أو المعكوسة أو الراقصة للحالات العقلية – أن تبرهن على صحة النزعة الوظيفية بالمعنى الدقيق. إن أقصى ما يمكنها أن تبرهن عليه هو أن الجوانب

(89) Ibid, pp. 266 – 269.
(90) Ibid, p. 270.

الكيفية الغائبة والمعكوسة مستحيلة من الناحية التجريبية. لا يمكن أن ننتقل من الاستحالة التجريبية إلى برهان الاستحالة المنطقية للجوانب الكيفية الغائبة والمعكوسة لسببين: الأول أنه من الممكن لافتراضي الجوانب الكيفية المتلاشية و الراقصة أن يكونا افتراضين متسقين. أما السبب الثاني فهو أنه لما كانت الحجج تعتمد على مقدمة تجريبية عن الوقائع مثل القول أن لدي خبرات واعية من نوع ما أو أن بعض الأنساق البيولوجية لديها هذه الخبرات. هنا فإنه إذا أمكننا أن نؤسس الاستحالة المنطقية للجوانب الكيفية المتلاشية والراقصة، فإنه يمكننا أن نؤسس الإمكانية المنطقية للقضية الشرطية التالية: إذا كان لنسق ما (س) – لديه تنظيم وظيفي خفيف– نوع معين من الخبرة الواعية، فإن أي نسق لديه التنظيم الوظيفي ذاته للنسق (س) يكون لديه النوع ذاته من الخبرة الواعية. هذه النتيجة لا يمكن أن نؤسسها بضرورة منطقية دون أن تكون المقدمة أيضا صادقة صدقا ضروريا، ولكن صدق المقدمة صدق تجريبي. من هنا فإنه لكي نبرهن على أن التنظيم الوظيفي هو ما يحدد الخبرة تحديدا منطقيا، علينا أولا أن نبرهن على علاقة التحدد المنطقي للخبرة مما هو فيزيقي، وهو ما بين شالمرز من قبل أنه لا يمكن.

من هنا تفشل الحجج– وفقا لشالمرز– في تبرير النزعة الوظيفية التي وفقا لها يحدد التنظيم الوظيفي الخبرة الواعية، إلا أن هذه الحجج من الممكن أن تبرر شكلا آخر من النزعة الوظيفية هي *النزعة الوظيفية غير الردية*– التي يتبناها شالمرز– والتي وفقا لها يكفي للتنظيم الوظيفي أن يبرر الخبرة الواعية اعتمادا على ضرورة

طبيعية وليس ضرورة منطقية. هنا يحدد التنظيم الوظيفي الخبرة الواعية دون حاجة إلى ردها إلى التنظيم الوظيفي(٩١).

نحو نظرية أساسية:

يعتزم شالمرز في هذا الجزء الأخير أن يقدم جزءا يراه أكثر الأجزاء تأمليا.

لا يصلح أي من هذه المبادئ التي دافع عنها شالمرز– كما يرى هو ذاته– أن يكون قانونا من القوانين الأساسية لنظرية الوعي. ولكنها على أحسن تقدير تتابعات regularities .

يناقش أولا تصور «المعلومة أو المعلومات information»، لينتهي منه إلى إثبات أن المعلومات هي حلقة الصلة بين ما هو فيزيقي وما هو ظاهري. ومتى بيننا التحقق الفيزيقي للمعلومات وتحققها الظاهري أمكننا بيان أن هذا التحقق المزدوج هو مفتاح العلاقة الأساسية بين العمليات الفيزيقية والخبرة الواعية. المبادئ الخاصة بهذا التحقق المزدوج للمعلومات يمكنها أن تكون نسق القوانين الأساسية الذي يربط ميداني ما هو فيزيقي وما هو ظاهري. ليس المقصود بالمعلومات أن تكون في ذاتها ملمحا أوليا يقوم بدور في القوانين السيكوفيزيقية، ولكنها بمثابة بناء يربط الميدانين.

وإلى تفصيل القول:

ما الذي يقصده شالمرز بالمعلومة أو المعلومات؟

(91) Ibid, pp. 274 – 275.

يستعير شالمرز من شانون Shannon فكرته عن المعلومة. لا يهتم شانون بالمحتوي السيمانتيكي للمعلومة ولكن بالبنية الخاصة بها، حيث المعلومة هي تلك التي يتم الاختيار فيها بين مجموعة من الممكنات. النوع الأساسي للمعلومة هو العدد bit في نظام ثنائي الأعداد والذي يمثل اختيارا بين ممكنين، فالعدد المفرد bit (0 أو 1) المختار من مكان ذي حالتين هو ذلك الذي يحمل معلومة. وفي الحالة الأكثر تركيبا، تكون الرسالة (0110010101) مختارة من مكان يتكون من رسائل ثنائية ممكنة تحمل معلومة أو معلومات بطريقة مماثلة. المهم وفقا لشالمرز هو تصور مكان المعلومة information space. مكان المعلومة مكان مجرد يتكون من عدد من الحالات يطلق عليها حالات المعلومة information states. بنيتها عبارة عن علاقة اختلاف بين هذه الحالات. أبسط أماكن المعلومة هو ذلك الذي يتكون من حالتين بينهما اختلاف. هناك أيضا مكان ذو ثلاث حالات ومكان ذو أربع حالات وهكذا. هناك أيضا أماكن معلومات متصلة حيث حالاته تشكل متصلا يناظر متصل الأعداد الطبيعية بين 0، 1. لهذا المكان عدد لامتناه من الحالات، بنيته أكثر اختلافا من بنية المكان ذي الحالتين أو الثلاثة مثلا. وقد يكون مكان المعلومة أيضا بناء ذا متصل ثنائي الأبعاد أو متعدد الأبعاد. لمكان المعلومة نوعان من البنية: البنية المجمعة combinatorial والبنية العلائقية relational حيث كل بنية جزئية من هذه البنية الأخيرة لها البنية العلائقية ذاتها للبنية التي تكون هذه البنية الفرعية جزءا منها. هذه البنية هي التي يهتم بها شالمرز[٩٢].

(92) Ibid, pp. 277 – 280.

التحقق الفيزيقي للمعلومة (المعلومة المتحققة فيزيقيا):

والآن: كيف يمكن أن تتحقق المعلومات تحققا فيزيقيا؟

وفقا لشالمرز، تتحقق المعلومات في العالم الفيزيقي وفي العالم الظاهري، إذ ليست أماكن المعلومات المجردة هذه أو حالاتها جزءا من العالم الفيزيقي أو الظاهري، ولكننا يمكن أن نجد المعلومات في كل من هذين العالمين.

تتحقق أماكن وحالات المعلومات في العالم الفيزيقي، فمفتاح الضوء يحقق مكان معلومات ذا حالتين، هما فوق وتحت. فالمعلومة – كما يعرفها بيتسون Bateson – هي اختلاف يحدث اختلافا. فاختلاف وضع المفتاح من فوق إلى تحت يحدث اختلافا هو وجود ضوء أو اختفاؤه، أما تحرك المفتاح قليلا من فوق إلى تحت فلا يشكل حالة ذلك أنه لم يؤد إلى انطفاء الضوء، أي لم يحدث اختلافا. العلاقة بين مكان المعلومات والموضوع الفيزيقي علاقة علية (في حالتنا هنا هي مفتاح الضوء والضوء)، تتطابق الحالات الفيزيقية مع حالات المعلومات وفقا لتأثيرها على العلاقة العلية، فمتى كان لحالتين فيزيقيتين التأثير ذاته، كأن يكون لوضعين لمفتاح الضوء التأثير ذاته وهو أن يكون الضوء موجود – كأن يهتز وضع المفتاح قليلا إلى أسفل دون أن يصل إلى حد إغلاق الضوء. يرى شالمرز أننا إذا نظرنا إلى الحالات الفيزيقية على هذا النحو، سنصل إلى مجموعة أساسية من الاختلافات الفيزيقية تحدث اختلافات مشكلة بذلك تحققا فيزيقيا لمكان معلومات[٩٣].

(93) Ibid, pp. 281, p. 282.

الأمر نفسه ينطبق على القرص المرن compact disk. للقرص عدد لامتناه من الحالات الفيزيقية الممكنة، إلا أنه متى فكرنا في تأثيراته، نجد أنها تحقق عددا متناهيا محدودا من حالات المعرفة، ذلك أنه من الممكن أن تحدث خدوش في القرص تجعله لا يعمل، مما يعني أنه لا يحدث اختلافا في عمل الجهاز. على هذا النحو فإن المعلومة المتحققة فيزيقيا هي تلك المعلومة التي يمكن فقط إظهارها(٩٤).

التحقق الظاهراتي للمعلومة:

ليس التحقق الفيزيقي للمعلومة هو التحقق الوحيد لها. حالات الخبرة تقع ضمن أماكن المعلومات أيضا بطريقة طبيعية. هناك أنماط من التشابه والاختلاف بين الحالات الظاهرية. هذه الأنماط هي ما يحدث بنية الاختلاف في مكان المعلومات. على هذا النحو يمكننا أن ننظر للحالات الظاهرية من حيث هي حالات معرفية متحققة.

على سبيل المثال، نجد أن مكان خبرات الألوان البسيطة ذو بنية علائقية ثلاثية الأبعاد. من تجريدنا لأنماط التشابه والاختلاف من خلال هذه الخبرات، يمكننا أن نحصل على مكان معلومات مجرد ذي بنية علائقية ثلاثية الأبعاد يحققها المكان الظاهراتي. فكل خبرة لون بسيط تطابق موقعا محددا داخل هذا المكان، فخبرة لون أحمر ما مثلا هو حالة معلوماتية متحققة ظاهراتيا، بينما تمثل خبرة لون أخضر ما حالة أخرى.

(94) Ibid, p. 282.

الأمر نفسه ينطبق على الخبرات المركبة مثل خبرات ميدان بصري كامل. هذه الخبرات توجد في مكان معلوماتي ذي بنية مجمعة combinatorial مركبة. فعندما أنظر إلى صورة، على سبيل المثال، فإن خبراتي تقع في مكان ذي بنية مجمعة ذي متصل ثنائي الأبعاد، حيث لكل عنصر في هذا المتصل بنية مكان ألوان بسيط. هذه البنية بنية علائقية ذي ثلاثة أبعاد. لا تختلف بنية رقع الألوان الموجودة في ميدان بصري من حيث النوع عن بنية رقمين ثنائيين binary digits في رسالة تتكون من عشرة أرقام.

لا نجد أماكن المعلومات المتحققة ظاهراتيا بالاعتماد على مبدأ «اختلاف يحدث اختلافا» الذي نعتمد عليه لنجد الأماكن المعلوماتية المتحققة فيزيقيا. ولكننا نعتمد على الخصائص الجوهرية للخبرات والبنية التي تجمع بينها– ألا وهي علاقات التشابه والاختلاف التي تحملها كل منها للأخرى، وكذا بنيتهم المجمعة الجوهرية. فكل خبرة ترتبط بغيرها من الخبرات بعلاقات التشابه والاختلاف، وهي علاقات تنشأ بينها بصورة طبيعية. على هذا النحو يمكن دائما أن نجد الأماكن المعلوماتية التي توجد فيها الخبرات[٩٥].

المبدأ ذو الجانبين:

على هذا النحو يمكن القول أن المعلومة تشكل الرابط بين ميدان ما هو فيزيقي وما هو ظاهراتي. كلما وجدنا مكانا معلوماتيا متحققا ظاهراتيا، نجده أيضا متحققا فيزيقيا. ومتى حققت خبرة ما حالة معلوماتية فإن الحالة المعلوماتية ذاتها تتحقق فيزيقيا.

(95) Ibid, p. 284.

يقدم شالمرز مثالا على ذلك: لنأخذ مثلا خبرة لونية بسيطة تحقق حالة معلوماتية في مكان معلوماتي ذي ثلاثة أبعاد. هنا نجد أن المكان ذاته يتحقق في عمليات المخ المنطوية على هذه الخبرة، إذ أنه المكان ذو الأبعاد الثلاثة للتمثلات المسجلة عصبيا في اللحاء البصري visual cortex.

نعم نحن لا نعرف كيف يتم تسجيل هذه الحالات في المخ على نحو دقيق، ولا كيف يتحقق المكان المعلوماتي، ولكننا على الأقل نعرف أنه يجب أن يكون متحققا، إذ تبين العمليات تأثيرات هذا التحقق المعلوماتي. عندما نحكم على سبيل المثال على ألوان معينة أنها أكثر بريقا أو داكنة أكثر من غيرها، ونصنف الأشياء تبعا لاتفاقها أو اختلافها في درجة اللون، فإن هذا يعطينا دليلا على أن هناك اختلافات مماثلة في اللحاء البصري يمكن أن تكون قابلة للانتقال إلى أماكن أخرى في المخ محققة مكانا لتأثيرات ممكنة ذي ثلاثة أبعاد. والحالتان الممثلتان لخبرتين متشابهتين سيكون لهما التأثير نفسه وهو ما يدعونا لاعتبار اللحاء البصري محققا لحالات معلوماتية في مكان ذي ثلاثة أبعاد.

من الطبيعي أن نفترض أن هذه الحياة الثنائية للمعلومات تطابق ثنائية ذات مستوى أعمق. بل ويرى شالمرز فيها مفتاح الارتباط بين الحالات الفيزيقية والخبرة الواعية. المعلومات هي البنية التي تحقق هذا الارتباط.

يجعل شالمرز من واقعة «أن للمعلومات هذين الجانبين الفيزيقي والظاهراتي» مبدأ أساسيا. وإن لم يكن يشكل في ذاته نظرية

سيكوفيزيقية كاملة، ولكنه الإطار الذي من خلاله يمكن اكتشاف القوانين التي تمثل هذه النظرية(٩٦).

ينتقل شالمرز بعد ذلك إلى تقديم براهينه على أن المعلومات تمثل مفتاح الارتباط بين الحالات الفيزيقية والخبرة الواعية. يعترف بداية أنه لا يملك براهين حاسمة على ذلك ، ولكن لديه فقط دلائل يمكن أن تدعم رأيه. البرهان على أن الأماكن المعلوماتية المتحققة فيزيقيا متحققة أيضا ظاهراتيا تمثل لديه أول الدلائل.

يقدم بعد ذلك شالمرز دليلين يراهما دليلين فرعيين:

الأول أن مبدأ جانبي المعلومات يتسق مع مبدأي الاتساق البنائي، ومبدأ الثبات أو عدم التغير في النظام الوظيفي:

فيما يتعلق باتساق المبدأ الأول- مبدأ الاتساق البنائي- مع الرؤية المعلوماتية، نجد أن بنية الخبرة هي ذاتها بنية المكان المعلوماتي المتحقق ظاهراتيا، وبنية الوعي هي بنية المكان المعلوماتي المتحقق فيزيقيا. ففيما يتعلق بمسألة أن بنية الخبرة هي ذاتها بنية المكان المعلوماتي المتحقق ظاهراتيا نلاحظ أن البنية الضمنية للخبرة تتطابق مع البنية العلائقية للمكان المعلوماتي والبنية الضمنية للخبرة تطابق البنية المجمعة للمكان. أما الدليل على المسألة الثانية فيتضح من أن التفاصيل المختلفة لبنية الوعي هي عبارة عن اختلافات تحدث اختلافا، إذ أنها متاحة للتحكم فيها من قبل الكل ومن ثم فهي تمثل التحقق الفيزيقي للمكان المعلوماتي. متى كان كلاهما تحققين للمكان المعلوماتي ذاته، كان في ذلك تفسيرا لمبدأ الاتساق البنائي.

(96) Ibid, p. 285, p. 286.

أما فيما يتعلق باتساق مبدأ جانبي المعلومة مع مبدأ عدم التغير في النظام الوظيفي فيمكن توضيحه بأنه متى حقق نسق ما مكانا معلوماتيا، فإن ذلك يحدث بسبب نظامه الوظيفي، بمعنى أن أي نسق تجمعه هوية وظيفية بهذا النسق سيكون لديه نمط "الاختلافات التي تحدث اختلافا" ذاته، ومن ثم سيحقق المكان المعلوماتي ذاته. من هنا فإنه متى حدثت لدي خبرات بفضل أماكن معلوماتية متحققة في المخ، فإن الأماكن المعلوماتية ذاتها ستتحقق في الكائن الذي تجمعه بي هوية وظيفية وستنشأ لديه الخبرات ذاتها وهو ما يتنبأ به مبدأ عدم التغير في النظام الوظيفي(٩٧).

لم لا يشكل مبدأ المعلومة ثنائية الجوانب نظرية تفسر العلاقة بين ما هو فيزيقي وما هو ظاهري؟

ينهي شالمرز حديثه بتبرير قوله سابقا أن فكرته عن المعلومة ثنائية الجوانب لا ترقى إلى أن تكون نظرية تفسر العلاقة السيكوفيزيقية، ولكنها فقط الإطار الذي من خلاله يمكن إيجاد القوانين التي تفسر العلاقة بين العمليات الفيزيقية والخبرة الواعية.

يرى شالمرز أن هناك مجموعة من الأسئلة نحن في حاجة إلى إيجاد إجابات عنها حتى تتحول مجموعة هذه الأفكار إلى نظرية:

١- متى تحقق مكان معلوماتي ظاهراتيا، ما الذي يفسر تحققه على نحو ما؟ بمعنى أننا في حاجة للإجابة على السؤال: لماذا تحقق على النحو الذي تحقق به ولم يتحقق بطريقة أخرى؟ فإذا

(97) Ibid, pp. 287, p. 288.

افترضنا مثلا إمكانية أن ينعكس مكان الألوان الظاهراتي الخاص بنا، فما الذي يفسر ذلك؟

٢- ما الذي يحدد طبيعة المكان المعلوماتي الظاهراتي؟ هل هي بنيته؟ فعلى الرغم من اختلاف طبيعة مكان الألوان عن طبيعة مكان الذوق، فإن كلا منهما مكان ذو ثلاثة أو أربعة أبعاد.

٣- إذا كان هذا الإطار الذي عرضه شالمرز يمكنه أن يفسر الخبرات الإدراكية البسيطة، مثل خبرات الألوان، فإن ما ليس واضحا لدى شالمرز هو كيف يمكن استخدام هذا الإطار لتفسير الخبرات الأكثر تركيبا مثل الخبرات العاطفية.

٤- ما هي البنية الصورية الملائمة لبنية المعلومة الظاهرية؟ ما هي الهيئة التي يمكن أن يكون عليها المكان الذي يفسر البنية العلائقية للخبرة؟

٥- كيف يمكن أن نفسر وحدة الوعي ضمن هذا الإطار؟ ما الذي يجعل خبراتي البصرية والسمعية خبرات ذات واحدة؟

٦- ما المعايير التي وفقا لها يمكننا أن نحدد أي المعلومات في المخ تتطابق مع خبراتي أنا الخاصة ؟ بمعنى: هل العلاقة بين معلومة ما وخبرة ما علاقة علية؟ أي علاقة واحد بواحد، أم أنها علاقة علية أيضا ولكنها تجمع الكل بالكل؟[٩٨].

هذه الأسئلة هي ما جعلت شالمرز يرى أن أفكاره مازالت تفتقر للقوة التفسيرية والتنبؤية اللازمة للنظرية ومع هذا فإنه يرى أنها وإن لم تتطور مع الأيام وتتحول إلى نظرية، فربما قدمت لغيره أفكارا يستفيد منها لتكوين نظريته[٩٩].

---

(98) Ibid, pp. 308 – 309.
(99) Ibid, p. 310.

ثانيًا: فرد درتسكا
والنزعة الطبيعية التمثلية
F. Dretske's Representational Naturalism

ننتقل الآن من فيلسوف رأى في الوعي خاصية مستقلة أنطولوجياً عن العالم الطبيعي أي غير فيزيقية وإن كانت توجد وتتحقق في العالم الطبيعي إلى فيلسوف يرى في الوعي تمثلا للعالم الطبيعي. يمثل عرض فلسفته شرحا لهذه العبارة.

حين يريد درتسكا أن يقدم تفسيرا للعقل، فإنه يقدم تفسيرا طبيعيا تمثليا للعقل. فالعقل– وفقا لدرتسكا – هو الوجه التمثلي للمخ. هذه النظرة للعقل هي ما من شأنها– وفقا له– حل مشكلة الخبرة الظاهرة للوعي. فهي ما يجيب على السؤال لماذا نجد دائما الخبرة الواعية متى بحثنا عنها. هذا التفسير التمثلي يقدم لنا أيضا تفسيرا للجانب الحسي للشخص المدرك first person، ومن ثم يمكننا من الدراسة الموضوعية لما هو ذاتي. هذا التفسير يقدم أيضا إجابة بيولوجية عن وظيفة وغرض الوعي.

ولكن لماذا تفسيرا تمثليا للعقل؟ يجيب درتسكا: إننا لسنا في حاجة– لكي نفهم العقل – لفهم الآلية البيولوجية التي يعمل بها العقل، أي مكوناته البيولوجية. نحن في حاجة إلى ما هو أبسط من ذلك، إلى فهم فقط ما يفعله العقل. ما فائدة فهم شخص ما لمكونات آلة تصوير إذا تخيلنا أنه لا يعرف ماذا تفعل هذه الكاميرا؟ على هذا

النحو فإنه لما كانت الوظيفة الأساسية للعقل هي استخدام التمثلات، فإن فهما أعمقا لطبيعة هذه التمثلات وأسسها الطبيعية من شأنه أن يؤدي إلى فهم أعمق للعقل(١٠٠).

طبيعة التمثلات:

لما كانت جل وظيفة العقل – وفقا لدرتسكا– هي استخدام التمثلات، كان من الطبيعي أن يرى درتسكا أن سائر الوقائع العقلية وقائع تمثلية. وأن يبدأ بتعريف الواقعة التمثلية.

الواقعة التمثلية– لدى درتسكا– واقعة عن المعلومات التي صمم نسق ما لتقديمها.فالنسق يتمثل خاصية ما إذا كان مصمما (لتمثلها)، أي لنقل معلومات عنها. فعداد السرعة في السيارة يقدم لنا معلومات عن السرعة التي تسير بها السيارة، لأنه مصمم بحيث ينقل لنا سرعتها، من هنا كان يتمثل السرعة. والثرمومتر يتمثل الحرارة لأنه مصمم بحيث يعطينا معلومات عن حرارة السائل أو الشخص(١٠١)، وجهاز الضغط مصمم ليقيس لنا حجم الضغط، وهكذا(١٠٢). أما إذا كان ساري العلم حارا فإن هذا لا يعني أنه يتمثل الحرارة لأنه ليس مصمما لهذه الوظيفة. بهذا المعنى فإن الوقائع العقلية لدى الإنسان هي الأخرى وقائع تمثلية لأن وظيفة أنساقها أن تقدم لنا معلومات معينة.

(100) Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1997, pp. xiii, xiv.
(101) Ibid, p. 2, p. 3.
(102) Dretske, F., 'The Epistemology of Belief', in *Perception, Knowledge and Belief,* Cambridge University Press. 1st Published. 2000. p. 65.

التمثلات الطبيعية والتمثلات المصطنعة:

إلا أنه مازال هناك فارق بين الحواس – من ناحية– التي تتمثل العالم، أي تنقل لنا معلومات عنه، وعداد السرعة الذي يتمثل السرعة أو الترمومتر الذي يتمثل الحرارة من ناحية أخرى، فما تقدمه الحواس يسميها درتسكا تمثلات طبيعية، ذلك أنها تتمثل العالم كنتاج طبيعي لتطورها البيولوجي، ما تتمثله يستقل عن نوايانا وأغراضنا، أما الأخيران فتمثلات أي منها تمثلات اصطناعية، بمعنى أنه تم تصميمها لغرض معين، أو لوظيفة محددة تحقق لنا هدفا معينا. هذا الفارق – وفقا لدرتسكا هو ما يفسر لماذا تجعل التمثلات الإدراكية للأنساق البيولوجية هذه الأنساق على وعي بالموضوعات التي تتمثلها وذلك على خلاف عدادات السرعة وأجهزة التلفاز والحاسوب وسائر ما نصنعه لتحقيق وظيفة محددة(١٠٣).

التمثلات الحسية والتمثلات التصورية (الإحساس والإدراك العقلي):

رغم أن سائر التمثلات العقلية – وفقا لدرتسكا – تمثلات طبيعية، إلا أنه يميز بين التمثلات الحسية والتمثلات التصورية، فالخبرة البصرية تتمثل الشيء بطريقة مختلفة عما يتمثله الاعتقاد. أو أن التمثل الأول لا يستلزم بالضرورة وجود الثاني والعكس. بمعنى أني قد أرى شخصا يعزف على آلة موسيقية دون أن أعتقد أنه يفعل ذلك، أو أن أعتقد ذلك دون أن أراه. ولكن إذا كانت الخبرة

(103) Dretske, *Naturalizing the Mind*, op. cit, pp. 6 – 8.

الحسية لا تتطلب فهم موضوع التمثل أو تصوره، فإن الاعتقاد يتطلب ذلك. فأن أعتقد أنك تعزف آلة معينة يتطلب أن يكون لدي تصور مسبق للآلة، تكون من رؤية سابقة لها. لا أستطيع القول أنك تلعب آلة الكمان ما لم أكن أعرف أن هذه آلة كمان. أما إذا رآني فأر ما ألعب الكمان فلن يعتقد أني ألعب الكمان لافتقاره لهذا التصور[١٠٤]. فالتمثلات الحسية (الحالات الحسية) تستمد وظيفتها – التعبير عما تمثله–من النسق الذي تمثل فيه إحدى حالاته، فوظيفتها تتحدد بيولوجيا بهذا النسق ولا يمكننا تغييرها أو التدخل في طبيعتها من حيث أن أنساقنا الحسية انساقا انتقلت إلينا بالوراثة، أما التمثلات التصورية فتستمد وظيفتها بالاكتساب، أو بما يتم إسناده لها، فبالتعلم يمكنني أن أغير ما أعتقد أني أراه، ولكنني لا أستطيع أن أغير الكيفية التي يبدو لي بها الشيء ظاهريا. باختصار، يمكننا تغيير ما نعتقد أننا نراه ولكن لا يمكننا تغيير ما نراه، أو ما يبدو لنا[١٠٥].

هذا يذكرنا – كما يقول درتسكا – بفكرة إيفانز Evans عندما وصف الحالات الداخلية التي يعتمد محتواها على ارتباطها تطوريا – phylogenetically بأنساقها بأنها لا تصبح خبرات واعية ما لم يتم النظر إليها كمدخلات لما أسماه «النسق الممارس لعملية التصور والبرهنة concept-exercising and reasoning system»[١٠٦].

(104) Ibid, p. 9.
(105) Ibid, p. 15.
(106) Evans, Gareth, *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982, Reprinted: 2002, p. 227.

وعلى الرغم من اتفاق درتسكا مع إيفانز في أن الحالات التي يكتسبها الفرد من خلال الإدراك الحسي لا تعتمد على تصورات، بينما الحكم أو الاعتقاد في حاجة إلى تصور، فإنه ينبه أن هذا ينطبق فقط على التصورات البسيطة التي لا تتكون من تصورات أبسط منها، ذلك أن درتسكا لا ينكر بطبيعة الحال أنه بإمكاننا– ككائنات متطورة لغويا– تكوين تصورات مركبة، إلا أنه مع هذا يرى أنه لا يمكننا تكوين تصورات مركبة دون تصورات بسيطة تكونت لدينا من خلال الإدراك الحسي(١٠٧).

موضوع التمثل والموضوع كما تم تمثله:

تمييز آخر يقدمه درتسكا هو التمييز بين موضوع التمثل والموضوع كما تم تمثله. موضوع التمثل هو ما يعبر عنه التمثل، أما تمثل الموضوع فهو الصورة التي تم بها تمثل الموضوع بغض النظر عن مدى انطباقها على الموضوع. الخبرات – على هذا النحو – مثلها في ذلك مثل الصور، فهي أنماط تمثل الموضوع، من هنا من الممكن أن يكون لدينا تمثلات متعددة مختلفة لموضوع واحد، أو حتى تمثلات لما لا وجود له – كموضوع – مثل الهلوسات والأحلام والتخيلات وهو ما يعني إمكانية التمثل الخاطئ للموضوع(١٠٨). من هنا فإنه عند تمثل خاصية ما لدى موضوع ما وليكن مثلا تمثل موضوع ما على أنه أزرق اللون، فقد يكون هناك موضوع بالفعل تم تمثله كموضوع أزرق اللون، أو لا وجود لموضوع على الإطلاق رغم حدوث هذا التمثل، أما في حالة وجود

(107) Dretske, F., *The Epistemology of Belief*, op. cit., p. 79.
(108) Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, op. cit., p. 24.

موضوع التمثل، فقد يكون الموضوع الذي تم تمثل لونه على أنه أزرق هو بالفعل أزرق اللون، أو أن يكون الموضوع الذي تم تمثل لونه على أنه أزرق اللون ليس موضوعا أزرق اللون[١٠٩].

العقل والمخ:

لشرح هذا التمييز يشبه درتسكا العقل بالقصة التي تقص لنا أحداثا هي في الكتاب وليست في الكتاب. ما في الكتاب هي: ١) الكلمات التي تقص ما حدث؛ ٢) ما تعنيه هذا الكلمات. الأولى هي أداة القصة story-vehicle والثانية هي محتوى القصة story-content. الأولى موجودة في الكتاب أما الثانية فليست هناك. لا وجود في الكتاب سوى لكلمات. بالمثل، ما يوجد في الرأس هو الحالات الفيزيقية ذات المحتوى التمثلي، أي الحالات التي تقص علينا ما يوجد في العالم. هذه الحالات (الخبرات الحسية والأفكار) لا بد أن تكون في الرأس، أو في أي مكان في الجسد، وإلا كيف نفسر تأثيرها في سلوكنا؟ فإذا كنا نسلك وفقا لما نعتقد وما نرى، كان من الضروري لهذه الاعتقادات والخبرات أن تكون في النسق الذي يسلك وفقا لها. أضف إلى ذلك أنني متى أغمضت عيني، فلن أرى ما كنت أراه عندما كانت عيني مفتوحتين، إذا لا بد أن ما كنت أراه كان موجودا داخلي بمعنى ما. ولكن رغم أنه من الضروري لهذه الخبرات والاعتقادات أن تكون داخلي بمعنى ما، فإننا لا نجدها إذا نظرنا داخل رأس شخص ما. لن نجد سوى نشاط كهربي وكيميائي. ما يحول هذا النشاط الكهربي في اللحاء المخي

(109) Ibid, p. 27.

إلى شيء ملون هي واقعة عما يمثله هذا النشاط، عن هذا الذي وظيفة النشاط الكهربي أن يمثله (محتوى التمثل أو الخبرة). فبالنظر في مخ شخص ما، لن نرى سوى أداة التمثل (النشاط الكهربي الكيميائي) وليس محتوى التمثل(١١٠).

الوعي:

الموجودات الواعية والحالات الواعية:

بهذا التمييز بين العقل والمخ يمهد درتسكا للتمييز بين الموجودات الواعية والحالات الواعية. **الموجودات الواعية** هي تلك المخلوقات التي يمكنها أن تفقد الوعي وتستعيده وتكون على وعي بأشياء. وفقا لهذا المعنى، ليست الحجارة موجودات واعية بينما نحن – بني البشر – موجودات واعية. تمثل الرؤية والسمع والشم والإحساس صورا للوعي فهي للوعي بمثابة الأنواع للجنس، أو أنها الطرق التي من خلالها يكون بنو البشر على وعي. ليس بنو البشر موجودات واعية وحسب، ولكنها موجودات واعية بأشياء، أي بموضوعات، وحوادث وخصائص ووقائع(١١١). متى كان شخص ما واعيا بشيء ما (س)، فإنه ليس بالضرورة واعيا بأن هذا الشيء هو (س). هذا التمييز يراه درتسكا هاما، ذلك أنه من الممكن لشخص ما أن يسمع صوت سيارة دون أن يكون على وعي أنه صوت سيارة، فقد يعتقد أنه صوت شيء ما آخر أو لم ينتبه للصوت لتركيزه في شيء آخر، بحيث إذا ما سؤل – فيما بعد – عما إذا كان قد سمع

(110) Ibid, pp. 36 – 37.
(111) Dretske, F., 'What Good Is Consciousness?', In *Perception, Knowledge and Belief*, op. cit., p. 179.

صوت سيارة، فإن إجابته ستكون بالنفي. من هنا فإنه متى كان شخص ما واعيا بموضوع ما، فإنه من الطبيعي أن نفترض أن خبرته بالموضوع خبرة واعية. هذا يعني أن خبراتنا واعية سواء أكانت هذه الخبرات خبرات لخصائص موضوع له وجود أم لا. فمتى كنت أسمع صوت آلة موسيقية، فإن خبرتي (الصوت الذي أسمعه) خبرة واعية، كذلك في حالة الهلوسات والأحلام حيث لا وجود فعلي لموضوع إدراك، فمازال الشخص واعيا بخصائص خبرته، وهي الألوان والأصوات والحركات التي يدركها، فهي بالمثل خبرة واعية.

على هذا النحو كانت **الحالات الواعية** هي تلك الحالات التي بها نعي الأشياء، من هنا كانت حالات واعية، دون أن يعني هذا أنه لما كانت هذه الحالات حالات واعية، كنا على وعي بها[١١٢]. فالحالات الواعية هي تلك التي نحن – بفضلها– على وعي، أي ما يجعلنا نرى ونسمع ونشعر، وليست الحالات التي نعيها، أي نراها أو نسمعها أو نحسها.

يمكن توضيح هذه الفكرة – بطريقة أخرى– بالتمييز بين «الوعي بـ...» و«الوعي أن...»، حيث يمكن القول أنك واع بالموضوعات وخصائصها التي تدركها وليس بالخبرة ذاتها ولكنك واع فقط أن لديك خبرات[١١٣].

(112) Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, op. cit., p. 100.
(113) Siewert, Charles, 'Is Experience Transparent?' in *Philosophical Studies*, Vol. 117/1-2, Jan. 2004, p. 16.

الدليل الذي يقدمه درتسكا – ومن بعده مايكل تاي كما سنرى– على هذا التصور للوعي يكمن فيما يعرف بـ «شفافية الخبرة» وهي الفكرة التي تمثل لب النظرة التمثلية للوعي الظاهر التي تمثلها فلسفة كل من درتسكا وتاي، وإن كان درتسكا لم يوضحها بالقدر نفسه الذي فعله تاي، وهو أيضا ما سيظهر عند عرض فلسفة تاي.

يقول درتسكا: «إذا ما سألك شخص أن تصف خبرتك أثناء تناول مشروب ما تستطعمه، فلن تجد نفسك منتبها سوى للمشروب ذاته، إذ لا يوجد في خبرتك الحسية – الطعم – سوى ما تظهره الخبرة ذاتها ... لا يوجد للخبرة في ذاتها خصائص، لا يوجد سوى خصائص الأشياء التي تظهرها الخبرة»(١١٤).

هذه الفكرة كان جلبرت هارمان Gilbert Harman قد سبقهما إليها عندما قال:

«انظر لشجرة ما وحاول أن تركز انتباهك على الملامح الجوهرية لخبرتك البصرية. يمكنني أن أتنبأ بأن الملامح الوحيدة التي ستجد أنه من الممكن أن توجه انتباهك لها هي فقط ملامح الشجرة التي ستظهر في خبرتك»(١١٥).

نقطة أخرى هامة يوضحها درتسكا وهي أن الخبرة الواعية خبرة بخصائص وليست بموضوعات، ومن ثم فإنها لا تختلف سواء كانت هذه الخبرة خبرة لخصائص موضوع له وجود فعلى أو خبرة

(114) Dretske, Fred, 'Naturalizing the Mind', op. cit, p. 62.
(115) Harman, G., 'The Intrinsic Quality of Experience', in J. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives,* Vol. 4, Atascadero: Ridgeview Press, 1990, Cited from: Siewert, Charles, 'Is Experience Transparent?', op. cit. p. 15.

ناجمة عن وهم. من هنا فإنه في حالة الحلم أو الهلوسات فإني لست على وعي بموضوع إدراك له وجود فعلي، ولكني على وعي بأشكال وحركات وألوان. خبرتي الواعية هنا لا تختلف عن خبرتي بخصائص موضوع له وجود فعلي. فالحالة الداخلية- أو الحالة التمثيلية- التي تمثل الموضوع كموضوع له لون أو شكل أو صوت ما، هي ذاتها ما يجعل صاحبي الخبرتين يخبران الخصائص التي يخبرانها(١١٦).

هنا يبرز السؤال: إذاً ما فائدة هذه الخبرات الحسية الظاهرة إذا كان المهم لبقاء الإنسان ليس هو خبرة الأشياء ولكن المعرفة بها، أي ليس المهم أن أتمثل أسدا جائعا ولكن أن أعرف أنه أسد حتى أتجنبه؟ إذا كان أولئك المصابون بعمى الألوان يستطيعون الحياة بالمعلومات التي تأتيهم من آخرين عن أشياء دون أن يخبروا هذه الأشياء خبرات حسية، ما الذي أضافته لنا نحن الأشخاص العاديين هذه الخبرات الحسية؟

يرى درتسكا أن الإجابة بسيطة وهي أنها تمكننا من فعل ما لا يستطيع الفاقدون للقدرة على الإدراك فعله. هناك الكثير من الوقائع لا يمكننا الوعي بها ما لم نكن على وعي ظاهري – من خلال الخبرة الظاهرية- بالموضوعات التي تعد هذه الوقائع وقائع عنها. فلا شك أن رؤية الأشياء مثلا يضيف كثيرا لمعرفتنا بالأشياء دون رؤيتها(١١٧).

(116) Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, op. cit, p.102.
(117) Dretske, F., What Good Is Consciousness?, op. cit., pp. 188 – 191.

يختلف درتسكا – وفقا لفهمه هذا للحالات الواعية– عن غيره ممن يرون الوعي بالحالات العقلية شرطا ضروريا لكي يمكن وصف الحالات العقلية بأنها حالات واعية، كما سنرى بالنسبة لكاروثرز عندما نأتي لعرض نظريته. الاتجاه الذي يمثله هؤلاء يعرف بنظريات الوعي المنعكس على ذاته higher-order theories of consciousness. يقسم درتسكا أصحاب هذا الاتجاه إلى أصحاب نظريات الفكر المنعكس على ذاته higher order thought ويرى أن أفضل من يمثلهم هو الفيلسوف دافيد روزنتال D. Rosenthal ، وأصحاب نظريات الخبرة المنعكسة على ذاتها higher order experience ويرى أن أفضل من يمثلهم هو الفيلسوف دافيد أرمسترونج D. Armstrong. وفقا لروزنتال، فإن ما يجعل الخبرة واعية أن صاحب هذه الخبرة يعرف هذه الخبرة بشكل ما. فهناك فكرة ما تنعكس على هذه الخبرة وتجعل منها –أي من الخبرة– موضوعا للمعرفة. إلى أصحاب الاتجاه الأول ينضم بيتر كاروثرز كما سنرى عند عرض نظريته بالتفصيل وإن كان يختلف عن روزنتال كما سنرى. أما أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أن ما يجعل الخبرة الحسية واعية هو أن يتم بالمثل تصورها بتمثل ينعكس عليها، أي بإدراك حسي لها. فكما نخبر البيئة الخارجية بأعيننا وأنوفنا وآذاننا، هناك عضو حس داخلي ينعكس على خبراتنا وأفكارنا فيخبرها ومن ثم يجعلها خبرات واعية.

يرفض درتسكا هذا الاتجاه بشكليه. ذلك أن كل ما يمكن للمرء أن يعيه عندما ينظر للحالات الداخلية هو نشاطات الجهاز العصبي، فهذا هو كل ما يوجد بالداخل، فما يوجد بالرأس هو أداة التمثل

وليس المحتوى. لا وجود لما يسمى بما وراء التمثل metarepresentation الذي هو رؤية أو سماع أو شم الخبرة أو الفكرة. يرى درتسكا أن ما جعل نظريات الخبرة المنعكسة على ذاتها ترتكب هذا الخطأ أن التمثلات العقلية توجد في الرأس. ومن ثم فقد استدلوا من ذلك – خطأ– أنه يمكننا أن نكون على وعي أننا نفكر ونخبر بتمثل ما في داخلنا. هذا الخطأ يشبه تماما الاعتقاد أنه بما أن الكلمات توجد في الكتاب، فكذلك المعاني توجد في الكتاب(١١٨).

هذا الخطأ– فيما يرى درتسكا– تتفاداه نظريات الفكر المنعكس على ذاته بعدم إصرارها على ضرورة تمثل الحالة العقلية تمثلا حسيا لكي تكون الحلة العقلية حالة واعية، إلا أنها مع ذلك تتطلب أن يكون هناك وعي تصوري بالحالة العقلية، أي فكرة أو حكم بأن هذه حالة عقلية. فكما أنه من الممكن للمرء أن يتمثل خبرة ما تمثلا تصوريا دون أن يكون على وعي بالخبرة، فليس من الضروري للمرء – وفقا لهذه النظريات – أن يكون على وعي (حسي) بخبراته لكي تكون هذه الخبرات خبرات واعية. ما هو ضروري أن يكون على وعي فقط بأن لديه خبرة، وأن يكون على وعي بأن لديه خبرة دون أن يكون على وعي (حسي) بالخبرة ذاتها، تماما مثلما يمكن للمرء أن يعرف أنه مصاب بالسرطان دون أن يكون على وعي حسي بالسرطان.

(118) Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, op. cit., pp. 108 – 109.

إلا أن درتسكا – مع هذا – يرفض هذه النظريات لأمرين أساسيين على الأقل:

الأول: أنه إذا كنا نقبل– كواقعة علمية– ما يعبر عنه القول أن الأطفال لا تفهم معنى الخبرة أو الاعتقاد إلا في العام الثالث، فمن الصعب القول أنه يمكن أن تتكون لديهم أفكار تنعكس على ذاتها ماداموا يفتقرون بعد لتصوري الخبرة و الفكر. هل هذا يبرر لنا القول أن أفكارهم وخبراتهم جميعا أفكار وخبرات غير واعية؟ نعم، قد لا يكونوا على وعي أن لديهم خبرات، إلا أن هذا ليس بيت القصيد. بيت القصيد هو هل افتقار ابن الثانية لتصوري الخبرة والفكر يجعل خبرته تختلف اختلافا جذريا عن خبرة ابن السادسة، من حيث أن الأولى ليست خبرة واعية والثانية خبرة واعية؟ إذا كان ابن الثانية يعي بالحوادث والأشياء الخارجية حوله تماما مثل ابن السادسة، فكلاهما يرى ويسمع ويشم الأشياء حوله، فلماذا نستدل من عدم معرفة ابن الثانية أنه يشم ويرى أن خبراته الحسية مختلفة؟.

يرى درتسكا أن الأمر ينطبق على الحيوانات أيضا، لا يرى درتسكا أي مبرر للقول أنه بما أن الحيوانات لا تمتلك تصور الخبرة– أي لا تعرف أنها تمتلك خبرات– فإن خبراتها تختلف عن خبراتنا. وحتى إن اختلفت خبراتها عن خبراتنا، فليس السبب في هذا هو عدم امتلاكها لتصور الخبرة. ما الذي يجعل كلبا يحك جلده أو يفرك عينه إذا لم يكن واعيا بشيء ما؟[١١٩].

(119) Ibid, p. 111.

الثاني: تحدث اختلافات في الخبرة – خبرة شخص ما– قد لا يعي بها الشخص، فقد أرى سبعة أشياء وأعتقد أنها ثمانية، وفي المرة الثانية قد أرى ثمانية أشياء وأعتقد أنها ثمانية، فلقد اختلفت خبرتي في المرتين دون أن يصاحبها تطابق في اختلاف الأفكار، ففي المرتين كان اعتقادي واحدا رغم اختلاف خبرتي في الثانية عن الأولى. واختلاف خبرتي لم ينجم عن وعي بالاختلاف ولكن عن وعي بأمور مختلفة سببتها الخبرتان المختلفتان، وهو ما يعني أن الاختلافات في الخبرة لا يمكن لأفكارنا المنعكسة عليها أن تعكسها، وهو ما يعني مرة أخرى أو الخبرات الواعية ليس من الضروري أن تكون هناك أفكار تعبر عنها حتى تكون خبرات واعية، أو بمعنى أنه لا توجد هوية بين وعي الخبرة والأفكار المنعكسة عليها(١٢٠).

نعم هناك خبرات قد لا نكون على وعي بها ثم نصبح على وعي بها نتيجة لتركيزنا – عندما لم نكن على وعي بها– في شيء آخر مثلا، إلا أن هذا وفقا لدرتسكا لا يعني اختلاف هذه الخبرات وقت عدم وعينا بها عن الخبرات التي نعرفها أو التي نكون على وعي بها أثناء حدوثها. الاختلاف اختلاف فينا وليس في الخبرات، فقد أتحدث لصديق قديم، وبعد أن أتركه أتذكر أنه كان له شارب لم ألحظه. ما حدث ببساطة هو تغير في وعي *الكائن* وليس في وعي *الحالة*، فسماع المنبه يدق ليس في حاجة إلى معرفة أن هذا منبه يدق، فسأسمعه وأقول أنه منبه يدق وسيسمعه فأر حتى مع عدم معرفته أن هذا منبه. فسماع المنبه يدق ينطوي على خبرة سمعية

(120) Ibid, p. 113.

واعية هي ما جعلت المرء واعيا بهذا الصوت، بغض النظر عن معرفته أنه صوت منبه أو لا.

خبراتنا الواعية بالأشياء ليست في حاجة لأفكار تنعكس عليها. كل ما يحتاجه المرء هو أن يخبر الأشياء، والحالات الواعية هي ما تجعله واعيا بهذه الأشياء[١٢١].

وظيفة الوعي:

تفسير الوعي على هذا النحو – فيما يرى درتسكا – يساعد على تقديم إجابة طبيعية ومقنعة للسؤال عن وظيفة الوعي، بينما النتيجة الطبيعية لتصور نظريات الوعي المنعكس على ذاته للوعي تجعل من الوعي وعيا لا وظيفة له، ذلك أنه إذا كان ما يجعل من خبرة ما خبرة واعية هو وعي الشخص بها، فإن هذا يعني أن الخبرة ذاتها لا تختلف سواء كنت واعيا بها أو لم أكن، ولن يؤثر وعيي بها من عدمه في أدائها لدورها أو وظيفتها.

أما إذا كان ما يجعل الحالة العقلية حالة واعية هو أنها تجعل صاحبها على وعي بشيء آخر وليس بذاتها، فإن قيمتها تكمن في هذا الذي تجعل صاحبها على وعي به[١٢٢]. وهنا تتضح الإجابة على الأسئلة الخاصة بالوظيفة البيولوجية للوعي، فلو لم يكن للحيوانات وعي، أي لم تكن قادرة على الشم أو النظر أو السمع، كيف كان يمكن لها أن تجد غذاءها، أو تتجنب أعداءها أو تفعل آلاف الأشياء التي تفعلها كي تحيا وتتكاثر؟ هذه هي الوظيفة

(121) Ibid, pp. 115 – 116.
(122) Ibid, p. 117.

البيولوجية للوعي، ببساطة، فإنك إذا حذفت الوعي من الحيوان، لن يكون أمامك سوى نبات. من هنا كانت وظيفة الخبرة الحسية- أي الوعي بالأشياء- أنها تمكن أصحابها من فعل ما يعجز غير الحاصلين عليها عن أدائه. من هنا جاءت أهمية أو وظيفة الوعي التي يمكن تلخيصها في أن الحالات الواعية هي تلك التي تجعل صاحبها على وعي بكل ما يحتاجه حتى يتمكن من البقاء والنمو والتكاثر(١٢٣).

(123) Ibid, pp. 121 – 122.

ثالثًا: مايكل تاي
والنظرية التمثيلية للعقل الظاهر
Tye's Representational Theory of the Phenomenal Mind

ينضم مايكل تاي إلى قائمة الفلاسفة المعاصرين الذين يرون في الوعي ظاهرة محيرة وأن جانب الوعي الذي يجعل منه ظاهرة محيرة هو ذلك الذي يعرف بالوعي الظاهر. إلا أنه ينضم في الوقت نفسه إلى أولئك الذين يرون إمكانية تقديم نظرية فلسفية تفسر الوعي، تغلق بذلك الهوة التفسيرية المزعومة، محددا هدفه – متفقا في ذلك مع درتسكا– في تقديم نظرية تمثيلية تفسر الوعي الظاهر – أو الطبيعة الظاهرية للخبرات– أي جانبها المشعور به(١٢٤). والذي تشترك فيه كل من الخبرات والإحساسات، مثل خبرة لون أحمر، أو الإحساس بالألم أو الزهو(١٢٥). لا تمثل ظاهرة الوعي الظاهر – وفقا لتاي – مشكلة واحدة ولكن عشر مشكلات، كل واحدة تنبع من أحد جوانب الوعي الظاهر، تمثل في مجموعها – وفقا لتاي – أصعب ما يمكن للفلسفة حاليا أن تتناوله(١٢٦). على هذا النحو فإن هدف تاي أن يقدم نظرية تحل هذه المشكلات العشر(١٢٧). ينوي

(124) Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, op. cit, p. 45.
(125) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995, p. xiii.
(126) Ibid, p. 35.
(127) Ibid, p. xiv.

الباحث في هذا الجزء أن يتبع المنهج الذي اتبعه تاي، وهو أن يبدأ بعرض تلك المشكلات العشر، ثم عرض نظرية تاي المقترحة لحل هذه المشكلات، على أن يؤجل الباحث مناقشته لهذه النظرية – أي بيان مدى نجاحها في حل هذه المشكلات – إلى نتائج البحث.

ما هو الوعي الظاهر؟:

لما كان الفلاسفة يختلفون بشأن تلك الحالات العقلية التي يمكن أن نصفها بأنها حالات لوعي ظاهري، كان لا بد من أن نبدأ بتحديد تلك الحالات التي يراها تاي تمثل الوعي الظاهر. الحالات العقلية الواعية ظاهريا هي تلك المتمثلة فقط – كما أسلفنا – في الخبرات الحسية والإحساسات. إذا أردنا تفصيلا لها فإنها: ١- الخبرات الإدراكية: أي الخبرات الناجمة عن الحواس الخمس، أي رؤية أو سماع او تذوق أو شم أو لمس شيء ما؛ ٢- الإحساسات الجسدية: كالإحساس بالألم أو الجوع أو الحرارة أو الدوران؛ ٣- المشاعر أو العواطف: مثل الخوف أو الحب أو الحزن أو الغيرة؛ ٤- الأمزجة المختلفة: مثل الإحساس بالسعادة أو الاكتئاب أو الملل أو التوتر. على هذا النحو يستبعد تاي الرغبات والتذكر في ذاتها. فما لم تكن هذه الحالات مصحوبة بإحساسات أو خبرات، فلا وجود لوعي ظاهري بها. إن تذكر تاريخ محدد لا معنى له لدى المرء ما لم يكن مصحوبا بإحساس معين. فتذكر تاريخ نجاحي أو زواجي لا معنى له ما لم يكن مصحوبا بإحساس جميل أو سيء. ينطبق القول بالمثل على الغضب القوي نتيجة تعطل سيارتي أو الرعب القوي من اقتراب حوت ضخم مني أثناء العوم. لا يوجد وعي مباشر مصاحب

لهذه الحالات إذ أن هذه الحالات حالات تتكون من عنصرين هما إحساس واعتقاد. فالوعي الظاهري المصاحب لهذه الحالات – وفقا لتاي– ليس وعيا ظاهريا مباشرا ولكنه جاء نتيجة اعتقاد نجم عنه إحساس قوي ، فالغضب الشديد من تعطل السيارة جاء نتيجة الاعتقاد بأن السيارة تعطلت وهو ما أدى إلى حدوث الغضب. والرعب الناجم عن اقتراب الحوت جاء نتيجة الاعتقاد أن الحوت يقترب مما أدى إلى الإحساس بالخوف. لا وجود لوعي مباشر مصاحب للاعتقاد ولكن الوعي الظاهري هنا هو ذلك الوعي المصاحب للإحساس(١٢٨).

ليس الوعي الظاهر – إذا – إدراك – أو توجيه الانتباه نحو– ما يحدث داخل العقل، على نحو ما رأى جون لوك(١٢٩)، ذلك المتمثل في الإحساسات الجسدية بالألم أو الإحساسات البصرية بلون ما.

هذا الوعي الظاهر – وفقا لتاي – موجود بالمثل لدى الحيوانات ومن الصعب إنكاره، ويمكن أن يظهر في تفضيل قط ما لقطع من الكبد – تقدم له كغذاء – على أي طعام آخر يقدم له، فلا شك أنه يشعر بإحساس ما أثناء أكله للكبد، وهي بالمثل اللذة ذاتها ما يمكن أن نلحظها أثناء قضم كلب ما لقطعة من العضم(١٣٠).

ليس الوعي الظاهر – لكي يظهر – في حاجة إلى وعي ينعكس عليه. نعم نحن نفكر في إحساساتنا ونجعل منها أحيانا موضوعا

(128) Ibid, pp. 4 – 5.
(129) Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Penguin Books, first Published 1997, reprinted 2004, p. 118
(130) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 5.

للتفكير، إلا أنها موجودة دائما سواء فكرنا فيها أم لا. فالوعي الظاهر واقعي ويتميز عن الوعي المنعكس عليه والاعتراض على واقعيته بحجة أنه لو كان واقعيا فينا لنشأ لدى الأشخاص مع الميلاد، وهو ما ثبت علميا أنه خلاف هذا، اعتراض يراه – تاي – اعتراضا غير مقبول – ذلك لأن في قبولنا للقول أننا نشعر بشيء ما أثناء حدوث حالة عقلية فينا تسليم بالجانب الذاتي أو الظاهري لبعض الحالات العقلية دون حاجة للبرهان على بدايته فينا أو بغض النظر عن رأينا في بداية حدوثه.

النقطة الأخيرة التي يدافع بها تاي عن الوعي الظاهري تتمثل في رده على القول أن تبني واقعية الوعي الظاهري يتطلب البرهان على وجوده في مكان محدد في المخ. يرى تاي أن القول بواقعية الوعي الظاهر لا يلزمنا بضرورة قبول وجود الخبرات والإحساسات في مكان محدد في المخ، فواقعية الوعي الظاهري لا تمنع من وجوده في عدة أماكن في المخ، هذا إذا افترضنا إمكانية وجوده مكانيا[١٣١].

والآن ما هي هذه العشر مشكلات التي تنجم عن ظاهرة الوعي الظاهري؟

(131) Ibid, p. 7.

١ – مشكلة الملكية:

هذه المشكلة تظهر لكل من يرى أن الحالات العقلية ذات طبيعة فيزيقية. عندئذ يثور السؤال كيف يمكن أن يكون الألم الذي أشعر به ألما خاصا بي لا يمكن لغيري أن يشعر به ويكون في الوقت نفسه ذا طبيعة فيزيقية. نعم كلنا من الممكن أن يتألم، إلا أن ألم كل منا خاص به، فلا يمكنك أن تتألم ألمي أو تضحك ضحكتي، أو تصرخ صرختي، كذلك لا وجود لألم أو ضحكة أو صرخة دون وجود من تصدر عنه. أما الظواهر والموضوعات الفيزيقية الأخرى فتستقل في وجودها عن وجودنا على عكس الآلام التي لا تستقل في وجودها عن وجود من يشعر بها. لا وجود لألمي مستقلا عني استقلال الموضوعات الفيزيقية عنا(١٣٢).

٢ – مشكلة ذاتية المنظور:

هذه المشكلة بالمثل خاصة بدعاة الاتجاه الفيزيقي. لنأخذ مرة أخرى الألم كمثال. إن فهم خبرة الألم يتطلب معرفة شخصية لمعنى أن يعاني المرء ألما ما. هذه المعرفة تتأسس على خبرة سابقة، كأن أكون قد تعرضت لخبرة سابقة للألم، أو على أساس خبرة شخص آخر. من هنا فإذا تصورنا شخصا ولد مفتقرا للقدرة على الشعور بالألم و يعيش في بيئة منعزلة لم يتعرض لألم ولم ير شخصا يتألم،

(132) Tye, Michael, *Consciousness and Persons,* A Bradford Book, MIT Press, 1st edition, 2005, p.50
Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., pp. 10 – 11.

فإنه لن يفهم ما معنى أن يتألم شخص ما. من هنا فإن المشكلة هي: ما الذي يعلل الواقعة بأن فهم طبيعة الألم أو امتلاك خبرة ما يتطلب امتلاك منظور ملائم؟(١٣٣).

٣- مشكلة الآلية:

من المعروف أن التغيرات الفيزيقية التي تحدث في المخ في المادة الرمادية والبيضاء هي ما تحدث المشاعر والخبرات. هذه الأولى (التغيرات الفيزيقية) موضوعية الطابع، بينما الثانية (المشاعر والخبرات) ذاتية. على هذا النحو، يمكن صياغة هذه المشكلة في السؤال التالي: كيف يمكن للتغيرات الفيزيقية *الموضوعية* الحادثة في المخ أن تنتج مشاعر وخبرات *ذاتية*؟ ما هي الآلية المسئولة عن إنتاج هذا الجانب الذاتي في حياتنا العقلية؟(١٣٤).

٤- مشكلة العلية الظاهرة:

ما لا يمكن إنكاره هو أن للخصائص الظاهرة الذاتية لخبراتنا تأثيرات أو مظاهر سلوكية: صراخ المتألم من التعذيب ناتج عن إحساسه بالألم القوي، وكذلك صراخ الطفل الذي يضربه والده مثلا. إلا أننا من جانب آخر لا يمكن أن ننكر أن لهذه السلوكيات أيضا

(133) Tye, M, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit, pp. 12 – 14,
Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, op. cit, p. 24.
(134) Tye, M, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit, pp. 15 – 17.

تفسيرا فيزيقيا: فالحركات الجسدية التي يحدثها المتألم ناتجة عن نبضات كهربية في الأعصاب، والتي تنتج بدورها عن ضغط على الأعصاب إلى آخر التفسيرات التي يقدمها علماء فسيولوجيا الأعصاب. إلا أن هذا التفسير العلمي لا يذكر أي شيء خاص بخصائص الإحساس. من هنا كانت المشكلة هي: ما هو تحديدا هذا التغيير الذي تحدثه خبرات الألم؟ أو كيف تحدث المشاعر أو الخبرات الذاتية تغييرا في سلوكنا؟(١٣٥).

٥- مشكلة العمى الجزئي:

من الثابت أنه قد تبين الآن أن أصحاب العمى الجزئي بإمكانهم أن يستجيبوا بشكل صحيح لما يقع في الميدان البصري المصابين فيه بالعمى، أي أن استجابتهم لا تختلف عن استجابة الأشخاص العاديين، كما أن بإمكانهم أن يرون تماما ما يراه الشخص العادي رغم عدم وجود وعي ظاهري لديهم. إلا أن هناك اختلافا واحدا جوهريا بين المصاب بالعمى الجزئي والشخص العادي وهو أن الأول لا يمكنه أن يصف محتوى الميدان المحجوب عنه بسبب الإصابة بالعمى. من هنا نشأ التساؤل: ما الفرق تحديدا بين اعتقاد الشخص المصاب بالعمى الجزئي بأن هناك مثيرات يتعرض لها بصره ومن ثم يستجيب لها بشكل صحيح، وخبرات الشخص العادي أنها موجودة، أي رؤيته لها؟ هل الفارق بينهما يكمن فقط في أن خبرة الأخير أكثر ثراء في المحتوى من الأول؟ أو يمكن وضع السؤال بطريقة أخرى:

(135) Ibid, pp. 18 – 19.

كيف يمكن للنظريات الفلسفية التي تريد تقديم تفسير للوعي الظاهر أن تتناول مسألة العمى الجزئي؟(١٣٦).

٦- مشكلة النسخة الفيزيقية Physical duplicate:

كنا قد عرضنا لهذه الحجة من قبل عند عرض نظرية شالمرز في تفسير الوعي وهي الحجة المتداولة في الأدبيات الفلسفية المعاصرة والتي تسمى «حجة الزومبي» أو «حجة الجوانب الكيفية الغائبة للحالات العقلية » والتي تستخدم عادة لتفنيد النزعة المادية الوظيفية(١٣٧).

يعرض تاي لهذه الحجة على النحو التالي: لنفترض أن لدي نسخة طبقة الأصل مني تجمعها هوية فيزيقية بي (زومبي Zombie) استطاع العلماء تكوينها بحيث تطابقني جزيئا بجزيء، مع اختلاف وحيد وهو أنها تفتقر لوعي ظاهري، فإذا جلست على الشاطئ مثلا فإني أمتلك خبرات بصرية وسمعية لا يخبرها توأمي الفيزيقي لافتقاره للوعي الظاهر. ولكن لما كان توأمي نسخة فيزيقية مطابقة لي، فإن استجاباته السلوكية يجب أن تكون مطابقة لاستجاباتي لأي مثيرات. فإذا كانت الحالات النفسية غير الظاهرة حالات يمكن تعريفها وظيفيا، فإنه يجب أن نفترض أن لدى توأمي الفيزيقي الاعتقادات والأفكار والرغبات ذاتها التي لدي. فهو يعتقد مثلما أعتقد أن الأمواج ضخمة وأن العنب أحمر اللون، إلا أنه لا يشم رائحة البحر أو يستطعم المأكولات.

---

(136) Ibid, pp. 20 – 21.

(١٣٧) راجع ص ٣٥، ٣٦ من هذا البحث.

هذا الافتراض يمثل مشكلة لأي فيلسوف يتبنى الاتجاه الفيزيقي: ذلك أنه إذا كان من الممكن أن يوجد مثل هذا الكائن (الزومبي)، فإن هذا يعني أن الحالات الظاهرة لا تجمعها هوية بالحالات الفيزيقية الموضوعية الداخلية، فهو يطابقني داخليا ولكنه يفتقر لوعي ظاهري مثل الذي أخبره. التغيرات الداخلية التي تمثل الألم يصاحبها إحساسي بالألم وهو ما يفتقره توأمي الفيزيقي.وهو ما يعني أن الوقائع التي تمثل خبراتي ومشاعري لا تحددها الوقائع الموضوعية الداخلية ولكنها تستقل عنها. الحالات الظاهرة إذا لا تجمعها هوية بالحالات الفيزيقية الموضوعية الداخلية. كيف نفسر الوعي الظاهري – إذًا – تفسيرا يتفق مع التوجه الفيزيقي؟(١٣٨).

٧- **مشكلة الخبرة البصرية المعكوسة:**

عرضنا أيضا بالمثل لهذه الحجة في الإطار نفسه من قبل وهي الحجة المسماة " حجة الخبرة البصرية المعكوسة"، وتسمى أحيانا «حجة الجوانب الكيفية المعكوسة– للحالات العقلية Inverted qualia argument» وتستخدم في الأساس– مثل سابقتها– لتفنيد النزعة المادية الوظيفية(١٣٩).

يصوغها تاي على النحو التالي: لنفترض أن شخصا ما (س) لديه نسقا مرئيا مختلفا عن سائر الناس، بحيث أن ما يراه الجميع أخضر اللون يراه هو أحمر اللون، ولكن لا هو ولا غيره على وعي

(138) Ibid, pp. 21 – 25.

(١٣٩) راجع ص ٣٨ من هذا البحث.

بهذا الاختلاف. ولقد تعلم (س) معاني الألوان بالطريقة نفسها التي تعلم بها الآخرون معاني الألوان ويستجيب لرؤيتها بطريقة صحيحة.

عندما يرى (س) ثمرة طماطم حمراء اللون فإنه يراها خضراء، هنا نلاحظ أن خبرته الواعية الظاهرية تختلف عن غيره، إلا أنها لا تختلف *وظيفيا* عن خبرة أي شخص آخر. فما يحدث بداخله عندما يرى اللون الأحمر هو ذاته ما يحدث بداخل أي شخص يخبر اللون الأحمر. وهو ما يعني أن الوعي الظاهري لا يمكن تفسيره وظيفيا. ولنفترض أنه أجريت لك عملية التغيير هذه مع الميلاد، وتعلمت الاستجابة للألوان كغيرك من الأشخاص العاديين. لا شك أن الهوية الوظيفية التي تجمعك بغيرك ليست هوية في الوعي الظاهر، وهو ما يعني مرة أخرى أن التفسير الوظيفي للوعي الظاهر ليس هو التفسير الصحيح له[١٤٠].

يلاحظ تاي أنه رغم أن هذه الحجة تمثل تهديدا للتفسير الوظيفي للوعي الظاهري، إلا أنه من الممكن تطويرها بحيث تشكل تهديدا لكل تفسير فيزيقي للوعي، ذلك أنه إذا أمكن تخيل نسخة مصغرة مطابقة لي فيزيقيا، تختلف خبراتها في جانبها الظاهر، فإن هذا يعني تهديدا لكل متبني للاتجاه الفيزيائي رافضا للوظيفية[١٤١].

٨- مشكلة الشفافية:

الوعي الظاهري وعي شفاف. ما الذي يبرر هذه الشفافية؟ أو ما الذي جعله شفافا على النحو الذي هو عليه؟[١٤٢]. إن حل هذه

(140) Ibid, p. 27.
(141) Ibid, p. 29.
(142) Ibid, p. 31.

المشكلة- كما قلنا عند الحديث عن درتسكا- يمثل لب التفسير التمثلي للوعي الظاهر الذي يتبناه كل من درتسكا وتاي.

٩- مشكلة الإحساسات الجسدية واللغة المعبرة عنها:

إذا كانت الإحساسات الجسدية كالآلام والرغبة في الحك لا توجد فعليا في العضو الجسدي الذي نشعر فيه بالألم، هل هذا يعني أننا نتوهم؟ بالتأكيد لا. إذاً ما معنى القول بوجودها في الأعضاء الجسدية التي نشعر بها فيها وهي فعليا ليست هناك ؟ ما معنى القول أني أشعر بألم في قدمي والألم فعليا ليس في القدم؟ كيف نفسر معنى هذه اللغة المعبرة عما نشعر به؟(١٤٣).

١٠- مشكلة العضو الجسدي الغريب:

يعرض لها تاي على النحو التالي:

كثيرا ما يقرر المصابون بشلل في القدم أو الذراع أنهم يشعرون بأن هذه الأعضاء غريبة عليهم، لا يشعرون أنها أعضاؤهم، وهو الشعور الذي يتم تفسيره بأنه اضطراب نفسي. يحيلنا تاي – في معرض شرحه لهذه المشكلة – إلى عالم الفيزياء المشهور أوليفر ساكس الذي حكي في كتابه «الرجل الذي اعتقد أن القبعة هي زوجته The Man Who Mistook His Wife For a Hat» أن شخصا ما استيقظ فوجد بجواره رجلا غريبة عليه، فلما تحسسها بيديه وجدها غريبة وباردة، فأمسك بها وبكل قوة ألقى بها على

(143) Ibid, pp., 32 – 33.

الأرض. ولكنه ما إن فعل هذا حتى سقط وراءها، إذ لم تكن الرجل التي ألقى بها من على الفراش سوى رجله التي فقد الإحساس بها.
السؤال الفلسفي الذي ينشأ هنا هو: بأي معنى يصبح الشخص الذي يعاني شعورا ما شاعرا ؟ ما العلاقة بين الذات وبين الشعور الظاهري؟[١٤٤].

مفارقة الوعي الظاهر:

السؤال الذي يفرض نفسه الآن:

لم تحدث هذه الظاهرة (ظاهرة الوعي الظاهر) كل هذه المشكلات؟.

يرى تاي أنها تحدث هذه المشكلات لأنها تنطوي على مفارقة Paradox، والمفارقة هي ما تبدو أنها حجة متناقضة[١٤٥] يمكن صياغة هذه المفارقة على النحو التالي:

الحالات الظاهرة حالات ذاتية وفيزيائية، ولكن ما هو فيزيائي يجب بالضرورة أن يكون موضوعيا. كيف يجتمع- إذاً- ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي في ظاهرة واحدة؟.

يمكن صياغة الاقتراح الذي يضعه مايكل تاي على النحو التالي: إن ما هو فيزيائي لا يجب بالضرورة أن يكون موضوعيا. للفيزيائي معان أربعة: المعنى الذي لا يتعارض مع الذاتي هو ذلك الذي يتصف به كل ما يمكن أن يتحقق بواسطة شيء آخر يقع ضمن

(144) Ibid, p. 33 – 34.
(145) Porter, Burton, *Fundamentals of Critical Thinking*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 7.

الميدان الميكروفيزيقي. الحالات الواعية ظاهريا – كالألم و الشعور بالإحباط – حالات توجد في العالم الطبيعي، و تتحقق بواسطة النشاط الكهربي في المخ، من هنا كانت فيزيائية على الرغم من ذاتيتها(١٤٦).

ولكن، هل هذا يكفي لإعلان نجاح التفسير الفيزيائي للوعي الظاهر؟ يعترف تاي أنه ليس بعد.

إذا كانت الحالات الواعية ظاهريا تحدث بواسطة حالات المخ، ألسنا في حاجة لتفسير كيفية هذا الحدوث؟ إن القول أن حادثة موضوعية تحدث حادثة ذاتية في حاجة إلى تفسير مرضي. ذلك أنها ليست مجرد واقعة نسلم بصحتها، وإن كان جون سيرل يراها كذلك حين ذهب إلى أنه لا يوجد ارتباط بين الوعي والمخ(١٤٧). هذا الحل من قبل جون سيرل لا يراه تاي حلا مرضيا إذ أنه لا يبرر الادعاء بأن الحالات الظاهرة حالات *فيزيائية*. نحن في حاجة إلى تفسير مرضي لكيفية حدوث ما هو ذاتي مما هو موضوعي وهو التفسير الذي لا وجود له. لم يبق أمام دعاة الاتجاه الفيزيائي – إذاً– سوى إنكار الصفة *الذاتية* للحالات العقلية الظاهرة(١٤٨). ولكن من ناحية أخرى من الصعب إنكار هذه الخاصية الذاتية لحالات الشعور، ذلك أنه لا يتسق القول بوجود حالة شعورية دون شعور *ذاتي* بها، أي دون شعور صاحبها بها(١٤٩).

(146) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit, p. 42.
(147) Searle, John, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, Bradford Books, 1992, p. 105.
(148) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness,* op. cit., p. 53.
(149) Ibid, pp. 53 – 56.

لم يبق أمامنا – كما يرى تاي – سوى أن نركز في الخاصية الفيزيائية للحالات الواعية الظاهرة. نعم القول بأنها ذات طبيعة غير فيزيائية سيحل لنا مشكلة الذاتية وإمكانية وجود نسخة فيزيائية للشخص ذاته، ومشكلة الخبرة البصرية المعكوسة، ولكنه لن يحل لنا مشكلة العلية الظاهرة، إذ أصبحنا الآن مضطرين للاعتراف بأن الخصائص التي نشعر بها في حياتنا الواعية ليس لها أي دور علي في إحداث السلوك، ذلك أنه قد أصبح لدينا الآن تفسير موضوعي فيزيائي تام لسلوكنا تصبح معه أي محاولة لافتراض اشتراك أي عنصر غير فيزيائي كعلة للسلوك بمثابة محاولة يائسة، وخاصة بعد ما عرفناه عن كيفية عمل المخ وعن بلايين الأعصاب التي تتفاعل مع بعضها استجابة للرسائل الكهربية التي تتلقاها. ولما كنا نعرف أنها تلعب دورا عليا في السلوك، لم يكن من الممكن القول أنها ذات طبيعة غير فيزيائية(١٥٠).

أضف إلى ذلك أن إنكار الدور العلي للحالات الظاهرة في السلوك يؤدي إلى إنكار أن آخرين غيري لديهم مشاعر وخبرات، إذ أن الدليل الوحيد الذي لدينا للقول أن الآخرين لديهم مشاعر وخبرات هو تأثير هذه المشاعر والخبرات في السلوك(١٥١)-.

هذه هي معضلة الوعي الظاهر.

ولكن كيف يمكن حل هذه المفارقة؟ كيف يمكن حل المشكلات العشر الناشئة عن ظاهرة الوعي الظاهر؟.

هذا ما يعد تاي بتقديمه، وهو ما سنعرضه الآن.

---

(150) Ibid, p. 57.
(151) Ibid, p. 60.

حل مشكلة الملكية:

يمكن صياغة الحل الذي يقدمه تاي على النحو التالي:

الآلام والصور اللاحقة وسائر الموضوعات الظاهرية خبرات فردية. هذه الخبرات تنتمي لمقولة الحوادث أو الحالات. تتصف سائر موضوعات هذه المقولة بأنها لا يمكن أن توجد وجودا مستقلا في ذاته، ولكن لا بد من وجود ما تنتمي له بالضرورة هذه الموضوعات. ومع هذا يرى تاي أنه ليس من الضروري أن نفترض أن هذه الموضوعات الظاهرية كالآلام موضوعات غير فيزيقية حتى نفسر صفة الخصوصية وعدم الاستقلالية التي تتصف بها. على العكس يمكن اعتبارها حوادث فيزيقية عادية. فألا يمكن لغيري أن يشعر بآلامي وألا يمكن للألم أن يوجد مستقلا عن ذات شاعرة لا يعني أنها موضوعات غير فيزيقية مثلها في ذلك مثل ظاهرة الموت مثلا. فألا يمكن لغيري أن يموت موتي وألا يمكن للموت أن يحدث بصورة مستقلة عن ذات تموت لا يقدح من كونه حادثة فيزيقية طبيعية(١٥٢). يتبنى هنا تاي مفهوم دونالد دافدسن للحادثة حيث الحادثة كيان جزئي يتصف بالجزئية والفردية ولا يتكون من كيان أكثر جزئية أو فردية منه(١٥٣).

---

(152) Ibid, pp. 72 - 92.

(153) Davidson, D., 'Mental Events', in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 209.

ولتفصيل مفهوم الحادثة عند دونالد دافدسن، راجع للباحث: ***فلسفة العقل عند دونالد دافدسن***، مرجع سابق ص ٢٨ – ٣٣.

حل مشكلتي الإحساسات الجسدية واللغة المعبرة عنها و مشكلة العضو الجسدي الغريب:

ملخص رأي تاي أن لسائر الحالات الواعية ظاهريا محتوى قصديا مخالفا في ذلك كلا من كولين ماكجين الذي قصر الموضوعات القصدية على الخبرات الإدراكية دون الإحساسات الجسدية(١٥٤)، وجون سيرل الذي رأى أن كثيرا من الحالات الواعية ليست قصدية(١٥٥). للبرهان على ذلك يبدأ تاي ببيان ما يعنيه بأن للحالة محتوى قصديا. وفقا لتاي من الممكن للحالات العقلية القصدية أن تمثل أشياء لا وجود واقعي فعلي لها، كما أنه من الممكن لها أن تمثل – على حد تعبير تاي– بطريقة خفيفة in a fine-grained way، وهو ما يعني به أن تمثل خاصية واحدة أو خاصيتين من الخصائص الضرورية للشيء(١٥٦).

على هذا النحو فإن لكل من الصور اللاحقة Afterimages والآلام وسائر الإحساسات الجسدية وما أسماه بالمشاعر الخلفية Background feelings والأمزجة والعواطف محتوى قصديا تمثليا.

فإذا بدأنا **بالصور اللاحقة**، فإن الصورة اللاحقة – وفقا لتاي – هي خبرة حسية بصرية ناتجة عن النظر إلى ضوء لامع ثم إبعاد

(154) McGinn, C., *The Character of Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 8.
(155) Searle, J., *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 2.
(156) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 100.

النظر عنه، إلا أنه لا يمكن القول أنها موضوع خبرة بالمعنى الذي به يمكن لموضوعات الوجود أن تدخل في محتوى الخبرة. فإذا كان موضوع الخبرة هو المحتوى القصدي للخبرة ، وهو أن شيئا ما أزرق اللون، دون أن يعني أن التمثل نفسه له هذه الصفات، ولكن أن الصورة تمثل أن هناك شيئا ما، فالأمر يختلف بالنسبة للصورة اللاحقة. فأن يكون لدي صورة لاحقة لا يعني أنها موضوع خبرة بمعنى أنه المحتوي القصدي للخبرة، ولا بمعني أنها تمثل موجوداً جزئياً له وجود واقعي – كشجرة معينة مثلا – يدخل في محتوى الخبرة.

الصور اللاحقة هي موضوعات عقلية تتكون لدى من يعاني خبرة حسية معينة دون أن يعني هذا أن هذه الصور ذاتها موضوعات هذه الخبرة. الصور اللاحقة – باختصار– هي خبرة يخبرها المرء أحيانا دون أن تكون هي ذاتها موضوعات للخبرة، مثلها في ذلك مثل الموت الذي يموته المرء والضحك الذي يضحكه(١٥٧).

وفقا لتاي، الأمر ينطبق بالمثل على **الآلام**، فكما أننا متى قلنا عن صورة عقلية ما أنها زرقاء اللون كنا نعني أنها *تمثل أن شيئا ما* أزرق اللون، كذلك متى قلنا أن الألم الذي أشعر به يوجد (في) أطراف أصابعي، فإننا نعني أن هذا الألم *يمثل أن شيئا ما* يوجد في أطراف أصابعي(١٥٨). فالآلام تمثلات حسية لاضطرابات جسدية، فهي استجابات آلية لتغيرات جسدية بالطريقة ذاتها التي تكون معه

(157) Ibid, pp. 105 – 109.
(158) Ibid, p. 112.

الإحساسات البصرية استجابات آلية لمثيرات بصـــرية. إلا أن الآلام ليست مجرد تمثلات لوجود شيء ما في أحد أطراف جسمي، فوجود الألم يعني أني أشعر بألم، وأن أشعر بألم يعني أنـــي أخبـــره. هـــذه الخبرة هي الألم الذي لدي. على هذا النحو كانـــت خبـــرات الألـــم الحسية هي تعقب ورد فعل للاضطرابات التي تحدث فـــي جســـدي. من هنا كانت الآلام تمثل لهذه الاضطرابات(١٥٩).

إلا أن الفارق بين الآلام والإحساسات البصـــرية أن مســـتقبلات الألم تتوزع في الجسم كله. فهي تستجيب للتغيرات التي تحدث فـــي الأنسجة التي ترتبط بها بصورة مباشرة ثم تحول هذه المدخلات إلى رموز. من هنا كانت التمثلات تظهر أو تحدث بصورة آلية مع كـــل تغير جسدي داخلي. هذه التمثلات تمثلات حسية ذات محتوى تمثلي، مثلها في ذلك مثل الصور اللاحقة، مع اختلاف واحد وهـــو أن لهـــا مواضع جسدية. من هنا فإنه رغم أن الآلام تنتج عن عمليات فيزيقية تحدث في الرأس، فإنه يظل من الصحيح أن نقول أنهـــا يمكـــن أن تحدث في أي مكان في الجسد(١٦٠).

أما **المشاعر الخلفية** فيعرفها تاي بداية بأنهـــا تلـــك المشـــاعر العادية للشخص متى لم يكن في حالة فـــرح أو حـــزن، غضـــب أو خوف، ولكنها مشاعر الشخص في حالته العادية رغم أنه من النادر أن ينتبه لها أو يركز فيها. لتقدير أهميتها يدعونا تاي إلى أن يتخيـــل كل منا أنه كان مستلقيا على ظهره على فراشـــه، يتـــنفس بصـــورة

(159) Tye, Michael, *Consciousness and Persons*, op. cit, p.63, Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit. p. 112 – 113.
(160) Ibid, p. 113 – 116.

عادية، وفي حالة يقظة، وفجأة فقد الإحساس برأسه و بكل أعضاء جسده. يتساءل تاي: هل شعور كل منا بنفسه بعد فقدان الإحساس هو ذاته شعوره بنفسه قبل فقدان الإحساس؟ وفقا لتاي الأمر يختلف. يكمن في هذا الاختلاف أهمية ما أسماه تاي بالمشاعر الخلفية(١٦١).

هذه المشاعر الخلفية – وفقا لتاي – تمثلات تتدرج ضمن مقولة تمثلات الإحساسات الجسدية، على الرغم من أنها – من حيث المحتوى – لا تمثل مكاناً محدداً أو منطقة محددة في الجسد كالآلام مثلا. فهي موجودة باستمرار في الأشخاص العاديين تربطهم بأجسادهم.

يرى تاي أنه الآن أصبح بإمكانه تقديم حل لمشكلة العضو الجسدي الغريب : فبالعودة إلى مثال الشخص الذي سقط من على الفراش حين ألقى برجله لشعوره أن هذه الرجل ليست رجله، نجد في المقابل أنه متى شعرت بألم في رجلي، فإن هناك معنى لأن أشعر بالألم في رجلي. يرى تاي في ذلك دليلا قويا على قصدية الإحساسات والمشاعر وخاصة المشاعر الخلفية، فالشخص الذي سقط من على الفراش لم يشعر أن هذه الرجل الغريبة رجله هو، ذلك أنه لم يعد لديه تمثلات حسية من النوع الموجود في الإحساسات الجسدية تربط هذه الرجل ببقية جسده. من هنا جاء رفضه لهذه الرجل . لقد رآها غريبة عليه فاعتقد أنها لا تخصه.

نلخص رأي تاي بالقول أنه متى شعر شخص ما بألم ما في رجله مثلا فإنه يشعر في الوقت نفسه بأن لديه رجلا تخصه يحدث

(161) Ibid, p. 124.

فيها الألم، وما ذلك إلا لأن لديه تمثلا حسيا عاما لجسده يربط رجله بسائر جسده، بالإضافة إلى تمثل حسي لتلف قد حدث في إحدى رجليه[١٦٢].

من هنا يجيب تاي على السؤال الذي ختم به عرضه لمشكلة العضو الجسدي الغريب: بأي معنى يصبح الشخص الذي يعاني شعورا ما شاعرا ؟ على النحو التالي: كل شخص هو بصفة مستمرة موضوع لمشاعر خلفية تمثل حالته الجسدية العامة، هذه المشاعر الخلفية هي ما تحقق لدى الشخص الشعور بالاتصال بين الإحساسات الجسدية المنفصلة (كالآلام والرغبة في حك الجلد) والعواطف، أي تحقق له الشعور بانتمائها جميعا له[١٦٣].

أما **العواطف** فهي – وفقا لتاي – بالمثل تمثلات حسية تشبه في طبيعتها القصدية المشاعر الخلفية والإحساسات الجسدية كالآلام. فمتى غضبت ستحدث تغيرات فيزيقية لديك وسيتم تسجيل هذه التغيرات الفيزيقية في المستقبلات الحسية المنتشرة في سائر الجسد. وكاستجابة لنشاط هذه المستقبلات سيتكون – بصورة آلية – تمثل حسي مركب لحالة جسمك الجديدة المعبرة عن الغضب.

هذا التمثل هو شعورك بهذه بالتغيرات الفيزيقية.

مثال آخر: لنفترض أنك اعتقدت أن شخصا ما ينوي سرقة حافظة نقودك، ومن ثم شعرت بالرعب. في الحالات العادية فإن نتيجة ذلك أن تغيرات داخلية وخارجية ستحدث في جسمك. سيتغير لون وجهك من الخوف، وستتسارع دقات قلبك وربما شعرت

(162) Ibid, p. 125.
(163) Ibid

باضطراب في المعدة، وسيصيب رجليك رعشة خوف. **ليس الشعور بالخوف أو بغيره من المشاعر سوى الإحساس بهذه التغيرات الفيزيقية، إذ وفقا لتاي لولا الإحساس بهذه التغيرات ما كان هناك هذا الشعور بالخوف وهو ما ينطبق بالمثل على الشعور بالغضب**(١٦٤).

إلا أن هذا لا يعني وفقا لتاي أن العواطف من حيث هي تمثلات حسية لها فقط هذا الجانب الحسي، ولكنها تمثلات لتغيرات جسدية **ذات تأثير على الاعتقادات والسلوك**، ففي الأوضاع العادية يسبب الغضب الرغبة في رد الفعل العنيف، كما يخلق الخوف الحافز للهرب. من هنا فإن الحالة التي لا تؤثر في الإدراك أو التي لا تلعب دورا عليا في السلوك لا تتدرج ضمن حالات الخوف أو الغضب(١٦٥).

أما **الأمزجة**، فهي – مثل العواطف – تمثيلات حسية قصدية تؤثر في الإدراك وفي السلوك. إلا أنه من الصعب تحديد هذه التأثيرات بصورة مباشرة كما هو الحال بالنسبة للعواطف. فبالنسبة للاكتئاب أو القلق، لا يوجد رد فعل قياسي يمكن توقعه كما هو الحال بالنسبة للخوف أو الغضب ، ولكن يكمن التأثير في حدوث نمط سلوكي معين، فالمكتئب شخص يسلك بطريقة أو بنمط معين، وكذلك الشخص القلق(١٦٦).

(164) Ibid, p. 127.
(165) Ibid, p. 127 – 128.
(166) Ibid, p. 130.

حل مشكلة الشفافية:

والآن ما الذي يفسر أن خبراتنا الإدراكية خبرات شفافة؟.

يرى تاي أن الخبرات الإدراكية خبرات شفافة لأننا متى نظرنا بأعيننا إلى داخلنا وحاولنا تركيز اهتمامنا في الملامح الجوهرية للخبرة ذاتها، لن نجد للخبرة في ذاتها أية ملامح ، لن نجد في الخبرة سوى ما نراه خارجها، فمحتواها هو ذاته ما نراه خارج أنفسنا(١٦٧). باختصار لن يظهر استبطاننا لخبرتنا سوى صور ما خبرناه، أي ملامح الأشياء الخارجية التي تظهر لنا الخبرة أنها صفات هذه الأشياء، باختصار، لا وجود لأية ملامح للخبرة في ذاتها مستقلة عما نخبره(١٦٨)، من هنا كانت الخصائص التي نخبرها والتي تعرف بأنها خصائص ثانوية كالألوان والأشكال – وفقا لتاي – خصائص نخبرها من حيث هي خصائص جوهرية للأسطح ولموضوعات الحس، وذلك على خلاف ما يرى جون لوك مثلا. من وعينا بهذه الخصائص يتكون لدينا وعي بأن لدينا خبرات حسية، ولكننا لا نعي بالخبرات ذاتها(١٦٩).

من هنا رأى تاي أن الوعي الظاهري لا يمكن تفسيره تفسيرا فسيولوجيا أو تفسيرا وظائفيا، وأن الاعتقاد أن التفسير العلمي الفسيولوجي أو الحاسوبي لما يحدث داخل المخ سيكشف عن طبيعة

(167) Tye, M., *Consciousness, Color and Content*, op. cit, p. 46.
(168) Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, op. cit. p. 135 – 136, p. 163.
(169) Tye, M., *Consciousness and Persons*, op. cit., p. 23- 24.

الوعي مفهوم خاطئ، إذ لن يكشف لنا أي تفسير علمي – فسيولوجي أو حاسوبي – عن طبيعة الوعي(١٧٠).

في معرض رفضه لتفسير الشعور الظاهري تفسيرا فسيولوجيا أو كيميائيا حيويا، يدعونا تاي إلى أن نحاول إطالة النظر داخل المخ، لن نجد شيئا ظاهرا. يجد تاي هذا مبررا للقول أنه كلما تقدمت النظريات الفسيولوجية والكيميائية عن عمليات المخ، كلما بعدنا عن تفسير الوعي الظاهري، أي تفسير الألوان التي نخبرها أو الروائح التي نشمها أو أي خصائص أخرى نشعر بها، كالآلام والغضب. كلما تقدم علم فسيولوجيا الأعصاب، كلما اتسعت الهوة بين موضوعاته وبين الوعي(١٧١).

وليس الشعور الظاهري بالمثل شعورا وظيفيا يمكن لعلم نفس عام مثالي أن يكشف عنه يوما ما. يدعونا تاي بالمثل إلى أن نطيل النظر في وظائف المخ، وإلى أن نكون أي عدد من نظريات حاسوبية تنطلق من معطيات تجريبية لتفسير العمليات الحسية، لن يمكن لأي نظرية من هذه النظريات أن تفسر لنا الطبيعة الظاهرة لهذه العمليات، وذلك لسبب بسيط وهو أن الوعي لا يندرج ضمن موضوعات هذه العلوم المختلفة(١٧٢).

إلا أن عدم إمكانية هذه العلوم تقديم تفسير للوعي الظاهري لا يعني – وفقا لتاي – عدم إمكانية تقديم تفسير فيزيقي للوعي. فالوعي

(170) Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 151, p. 162.
(171) Ibid, p.162.
(172) Ibid,

لا يمكن تفسيره – مع هذا – سوى تفسير فيزيقي. **إلى أي مدى نجح تاي في ذلك، هذا ما سيتضح كلما تقدمنا في عرض بقية جوانب النظرية.**

حل مشكلة العمى الجزئي:

للتذكرة بهذه المشكلة فإن أصحاب العمى الجزئي هم أولئك الذين يمكنهم تقديم تقارير وصفية دقيقة عن وجود أنواع معينة من مثيرات أساسية في الميادين البصرية التي ليس لديهم فيها وعي ظاهري. ما يجعل هؤلاء الأشخاص لا يرون شيئا ظاهرا أمامهم في هذه الميادين هو أنهم مصابون بتلف في المخ يختص بهذه الأجزاء.

بداية يرى تاي أنه لا وجود لهؤلاء الأشخاص، ولكنه يرى أنه قد يكون هناك أشخاص على هذا النحو، أي مصابون بعمى ناتج عن تلف في جزء ما ومع هذا يمكنهم التخمين بدقة ما الذي يوجد.

يرى تاي أن الفارق بين هؤلاء الأشخاص الذين يعتقدون في وجود هذه المثيرات والأشخاص العاديين الذين يخبرون *بالفعل* هذه المثيرات يكمن – وفقا لنظريته– فيما يلي:

أولا: هناك فارق في المحتوى: فالخبرات تمثل ملامح محددة، أما الاعتقادات فلا تمثل. الخبرات تمثل وجود ملامح سطحية للميدان، أما الاعتقادات فلا تمثل هذا الشيء. **ثانيا:** هناك اختلاف في الدور الذي تقوم به التمثلات المخزونة. لا تعتمد الخبرات على تمثلات الذاكرة، أو أنها ليست في حاجة لذلك على عكس الاعتقادات فمن الضروري أن تعتمد على هذه التمثلات. وأخيرا فإن الخبرات

موجودة بحيث يمكن أن يستخدمها جهاز الإدراك، أما الاعتقادات فهي بالفعل جزء من جهاز الإدراك.

أضف إلى ذلك أنه لا يوجد تمثل كامل غير تصوري لميدان البصر وهو ما يؤثر في تكوين الاعتقادات، فأنساق هؤلاء الأشخاص البصرية لا تخرج تمثلا كاملا يمكن لمراكز الإدراك استخدامه. التمثلات الجزئية غير التصورية المتصلة بالجانب غير المرئي للشخص تؤثر في تكوين اعتقادات صاحبها وتحتاج إلى إرادة أصحابها أن يخمنوا ما يوجد، فتأثيرها على الاعتقادات تأثير غير مباشر: لا بد من إرادة التخمين، ثم فعل التخمين، ثم الاعتقاد في صدق التخمين(١٧٣).

حل مشكلة الآلية:

لا يحوي الوعي الظاهري في تكوينه – وفقا لتاي– أي مكون ذي طبيعة خاصة غير فيزيقية، إن سائر ما بالكون فيزيقي، والطبيعة الفيزيقية التي يتصف بها كل ما بالكون تسم بالمثل الخبرات والمشاعر، فالطبيعة الظاهرة لأي حالة داخلية تكمن في أنها حالة ترتبط عليا بأشياء خارجية. فالشعور بحالة ما هي خاصية فيزيقية لهذه الحالة ولكن خاصية من الدرجة الثانية Second-order property .وفقا لهذا التفسير يرى تاي أن الجانب المشعور به للحالات الظاهرية– أي خاصية الشعور بها– هي

(173) Ibid, pp. 142 – 143.

خصائص فيزيقية من الدرجة الثانية تتحقق بواسطة الخصائص الفيزيقية الموضوعية ذات الدرجة الأولى لهذه الحالات[١٧٤].

إذا كان هذا التفسير يقدم حلا لمشكلة الآلية، فإنه يترك خاصية ذاتية الحالات الظاهرة دون تفسير. أين يمكن أن تكمن هذه الذاتية وفقا لتفسير تاي للوعي؟

حل مشكلة العلية الظاهرية:

ولكن قبل أن يقدم لنا تاي حل مشكلة ذاتية المنظور، فإنه يعلن أنه قد مهد السبيل بشكل كاف الآن لفهم «العلية الظاهرية». فإذا كانت الطبيعة الظاهرة لأي حالة داخلية – كما أوضحنا– تتمثل في أنها حالة ترتبط علياً بأشياء خارجية، فإن تاي لا يرى أي صعوبة في فهم كيف يمكن لخصائص الخبرات– الخصائص التي نشعر بها– أن يكون لها تأثير على سلوكنا: فإذا كانت بعض حالاتنا الداخلية ذات ملامح خارجية ويمكن استخدامها إدراكيا كمخرجات للحالات الحسية الداخلية، فإن مجرد واقعة أن لها هذه الملامح تؤثر بصورة علية في سلوكنا. فمن حيث أن الخصائص الظاهرية تتحقق بواسطة خصائص فيزيقية موضوعية، فإن قدرتها على الإحداث العلي ليس من الصعب فهمها[١٧٥].

حل مشكلة ذاتية المنظور:

لما كان من الممكن تقديم فكرة عن ذاتية المنظور وتعريفها بحيث من الصعب افتراض عدم انطباق هذه الفكرة على الحالات

(174) Ibid, pp. 163 – 164.
(175) Ibid, p. 164.

الظاهرة، كان إنكار القول أن الحالات الظاهرة حالات ذاتية حلا غير مرضي- وهو أحد الحلول التي يمكن تقديمها للمشكلة التي تعرضها صعوبة ذاتية الحالات الظاهرة.

يعرض تاي الحل الذي يقدمه- في صورة حجة -على النحو التالي:

المقدمة الأولى: إن فهم الطبيعة الضرورية لأي حالة ظاهرة (س) فهما تاما يتطلب معرفة ما معنى أن يخبر المرء الحالة (س).

المقدمة الثانية: إن معرفة معنى أن يخبر المرء الحالة (س) يتطلب منظورا خاصا يخبره صاحبه.

من المقدمتين (١)، (٢) يمكن الوصل إلى النتيجة:

٣) إن فهم الطبيعة الضرورية لأي حالة ظاهرة -س- فهما تاما يتطلب تبني منظورا خاصا ذو خبرة خاصة[١٧٦].

إذا أردنا التحقق من صدق (٢)، نجد أن خبرة حالة ما هي ذاتها الطبيعة الظاهرة للحالة، ولكن خبرة حالة ما هي المحتوى الظاهري للحالة، من هنا فإن معرفة الطبيعة الظاهرة لحالة ما هي تمثل -أو القدرة على تمثل - المحتوى القصدي الملائم من خلال التصورات الملائمة. الحاجة للتصورات أمر ضروري هنا لأن معرفة الجوانب التمثلية لشيء ما يتطلب ليس مجرد تصورها تخيليا ولكن يتطلب أن يكون التصور ناتجا عن خبرة ذاتية مسبقة[١٧٧].

---

(176) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 166
Tye, M. *Consciousness, Color and Content*, op. cit., p. 24.

(177) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit, p. 166.

التصورات الظاهرية مهمة – إذاً– لمعرفة الطبيعة الظاهرية للحالات، ومعرفة معنى أن نخبر حالة ظاهرة –س– يتطلب المقدرة على تمثل المحتوى الظاهري لها في وجود هذه التصورات، ولكن لا يمكن للفرد أن تتكون لديه هذه التصورات الظاهرية ما لم يكن قد خبر هذه الحالة. من هنا كانت معرفة الطبيعة الظاهرية للحالة (س) مثلا من خلال تصورات يتطلب خبرة هذه الحالة[١٧٨].

إذا أخذنا الألم– كمثال– فإن فهم الألم فهما تاما يتطلب فهم الإحساس المميز له، والخاصية الظاهرية له، ثم ما معنى أن يخبر الإنسان الألم. هذا الفهم التام للألم يتطلب أن نطبق على الألم التصور الذي يطبقه عادة كل منا متى استبطن الألم وانتبه لحالته الذاتية أثناء حدوث الألم. هذا التصور تصور ظاهري، أي أنه بالإضافة إلى كونه التصور الذي يستخدمه الشخص متى استبطن حالته وكون تصورا عن حالته الشعورية في ذلك الوقت، أي عرف أنه يتألم، فإن الشخص الذي يفتقر لهذا التصور لن يتمكن من فهم الألم الذي نفهمه بالاستبطان متى كان يشعر بألم. سيشعر بما لا يستطيع فهم طبيعته فهما تاماً. التصورات الظاهرية أيضا تصورات ذاتية غير فيزيقية تتكون لدى الشخص من تكرار خبرته بحالاته الشعورية[١٧٩].

(178) Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, op. cit., p. 169 &
Tye, M. *Consciousness, Color and Content*, op. cit, p. 24.

(179) Tye, M., *Consciousness, Color and Content*, op. cit, pp. 24 – 25.

حل مشكلتي النسخة الفيزيقية (الزومبي) و الخبرة البصرية المعكوسة:

قبل أن يقدم تاي حله لهاتين المشكلتين، فإنه يحاول وضع حد لمسألة اللجوء لإمكانية التخيل في نقد – أو الدفاع عن– موقف فلسفي معين.

يتساءل تاي: ما حدود إمكانية التخيل؟

لقد ادعى الفلاسفة – مثلا– إمكانية تخيل:

١- كائن تجمعه بي هوية تامة من الناحية الفيزيقية ولكنه لا يشعر بأي شيء على الإطلاق.

٢- كائن تجمعه بي هوية تامة من الناحية الوظيفية ولكنه لا يشعر بأي شيء على الإطلاق

٣- كيانين تجمعهما هوية إلا أن خبراتهم الحسية تختلف ظاهريا.

٤- شخص تجمعه هوية وظيفية بكائن بشري آخر، إلا أن خبراته بالنسبة للألوان معكوسة ظاهريا.

هل هذا يعني أن فعل التخيل يبرر دائما إمكانية وجود ما نتخيله؟

هذا ما يرفضه تاي.

يرى تاي أنه بإمكاننا تخيل أي شيء مستحيل واقعيا: من الممكن تخيل شخص يجري مسافة ميل في دقيقة واحدة أو تخيل شخص يطير، إلا أن هذا لا يعني أن فعل التخيل يبرر دائما إمكانية وجود هذا العالم وذلك لأن إمكانية وجود هذا العالم تتوقف على صدق التخيل، وهو ما لا يحدث دائما. هناك احتمال ألا أكون قد تخيلت ما أقول أنني تخيلته، فقد أقول أني تخيلت رجلا يجري مسافة ميل في أقل من دقيقة، وتكون الحقيقة أني تخيلت شخصا مصطنعا وليس

بشرا، من الممكن أن يقول شخص أنه تخيل الماء لا يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة أكسجين ، وتكون الحقيقة التي نكتشفها من تكرار الأسئلة عليه أن ما تخيله هو سائل ينزل من الصنبور لا طعم ولا لون له ولكنه ليس ماء.

يرى تاي أنه لا يمكن تخيل إحساس ما (س) يحدث لشخص ولكنه ليس خاصا بحالة شعورية على النحو الذي أوضحه من قبل. لا يمكن لما يأخذ الظهور نفسه الذي تظهره حالة ما أو يتم الشعور به بالطريقة التي يتم بها الشعور بالحالة – ص– ألا يكون له الخاصية (س)[١٨٠]. فمن حيث التصور يرى تاي أنه يمكن تصوره، إلا أنه لا يمكن تخيل حدوثه في الواقع ومن ثم فهو مستحيل الحدوث ميتافيزيقيا.

الأمر ذاته ينطبق على تخيل العكس، أي تخيل حالة لا يصاحبها شعور أو إحساس. يرى تاي بالمثل أنه يمكن تصوره، إلا أنه لا يمكن تخيل حدوثه في الواقع. نعم من الممكن تخيل شخص ما لديه إحساس ما ولكنه غير منتبه له لانشغاله بشيء آخر، ولكنه سرعان ما سينتبه له حالما يزول سبب انشغاله. أما أن نتخيل حالة شعورية لا شعور بها على الإطلاق فهذا ما يرفضه تاي. يرفض تاي تخيل شخص ما يستبطن حالة شعورية تحدث له ويجد أنه لا يشعر بأي شيء على الإطلاق، ذلك أن معرفة الحالة الشعورية يتطلب – كما أوضح تاي من قبل– أن يكون الشخص قد عانى هذه الحالة من قبل وكون تصورا شعوريا لها، بحيث أنه متى أراد أن يستبطن حالاته

(180) Ibid, p. 188.

الشعورية فيما بعد، كان من الضروري أن يطبق هذه التصورات الشعورية. فإذا أردنا تخيل شخص ما يستبطن ذاته ولا يشعر بشيء، فالأمر لا يعدو إما أنه يستخدم التصورات الشعورية في عملية الاستبطان أو لا يستخدمها، فإذا كان لا يستخدمها، فمن المؤكد أنه لن يشعر بشيء، وأما إذا كان يستخدمها، فمن المؤكد أنه في حالة شعورية لها جانب شعوري، أي أنه يشعر بها(١٨١).

حل مشكلة النسخة الفيزيقية:

بناء على ما سبق، يرى تاي أنه من الممكن من الناحية الميتافيزيقية أن تكون هناك نسخة مايكروفيزيقية لكائن حي وتفتقر هذه النسخة لأي خبرات أو مشاعر. ذلك أنه من الممكن بالطبع أن تكون هناك نسخا مستنسخة لكائنات حية (زومبي)، إلا أنه ليس من الممكن أن يجمع البيئات الخارجية لهذه الكائنات هوية واحدة، من هنا لم تكن علاقات التفاعل العلية بين البيئة والحالات العقلية واحدة بين كل الكائنات، ومن ثم لم تكن هناك هوية في تمثلات هذه الكائنات المتعددة(١٨٢).

الأمر نفسه ينطبق على النسخ المتطابقة وظيفيا، ففي كائن ما تتغير مجموعة كبيرة من الحالات العقلية بتغير حالة خارجية واحدة، بينما لا يحدث هذا التغير لدى كائن آخر، وهو ما يعني اختلافا وظيفيا بين الكائنات ينتج اختلافا ظاهريا بينها. فقط متى كانت هناك

(181) Ibid, p. 191.
(182) Ibid, pp. 194 – 195.

هوية في استجابة كل الكائنات، لم يكن هناك اختلاف ظاهري بينها، وكان من الممكن أن تكون هناك هوية وظيفية بين الكائنات. من هنا يخلص تاي إلى استحالة وجود كائنات متطابقة وظيفيا تخلو من أية خبرات ظاهرة(١٨٣).

حل مشكلة الخبرة البصرية المعكوسة:

يصل تاي الآن إلى حل آخر مشكلة من المشكلات العشر، ألا وهي ملاحظة أن الهوية الوظيفية لا تبرر هوية الخبرات الظاهرة. يرى تاي بداية أن هذه القصة المتخيلة لا تبرهن على هذا الادعاء – ادعاء أن الهوية الوظيفية لا تبرر هوية الخبرات الظاهرة– وذلك لأن الادعاء المستخلص من هذه القصة يرتكب مغالطة التعميم المتسرع، إذ من تخيل اختلاف شخص عن مجموعة أشخاص في الألوان التي يرونها واتفاقهم في الاستجابة الناتجة عن الرؤية انتهى أصحاب هذا الادعاء إلى التعميم القائل بأن هناك هوية وظيفية تامة بينهم لاتفاقهم في الاستجابة للألوان المرئية – رغم اختلافهم في الخبرات الظاهرة –، وهذا خطأ منطقي. من الممكن لمجموعة أجهزة حاسوب تختلف من حيث البرامج المشغلة لكل منها أن تعطينا جميعا مخرجات واحدة نتيجة تغذيتها بمدخلات واحدة. من هنا يمكن لمن يعارض حجة الخبرة المعكوسة أن يدعي بأن سبب الاختلاف الظاهري بين الأشخاص هو الاختلاف في البنية الداخلية الوظيفية *السفلى* رغم اتفاقهم وظيفيا على المستوى *الأعلى*(١٨٤).

(183) Ibid, p. 196.
(184) Ibid, pp. 201 – 202.

لتوضيح هذه النقطة يدعونا تاي أن ننظر في الحالة التي وفقا لها نتخيل شخصا تم وضع عدسات على عينيه – منذ الميلاد– تجعله يرى الأشياء – التي نراها جميعا حمراء اللون– خضراء اللون. يرى تاي أنه من الطبيعي أن تختلف الحالة التي يكون عليها هذا الشخص بعد رؤيته أشياء حمراء اللون عن الحالة التي تحدث لأي منا نتيجة رؤية أشياء حمراء اللون. ومن ثم فإن حالة هذا الشخص تلعب دورا وظيفيا ضيقا يختلف عن الدور الذي تلعبه الحالة التي تحدث لأي منا عند رؤية اللون الأحمر.

يرى تاي أن اختلاف هذا الشخص عنا على المستوى الوظيفي الضيق لا يعني أنه يختلف عنا على المستوى الأعلى. ومع هذا مازال من المعقول جدا أيضا افتراض أنه ستكون هناك اختلافات وظيفية على المستوى الأعلى. لتوضيح هذا يدعونا تاي لتخيل هذا الشخص المختلف عنا في رؤية الألوان وقد وضعنا أمامه لوحة ألوان زرقاء اللون وعلى يسارها لوحة أخرى صفراء اللون. لما كانت خبرات هذا الشخص فيما يتعلق بالألوان تختلف عنا، فانه سيرى الأزرق على يسار الأصفر. وإذا ما سألناه أي اللونين أفتح من الآخر، سيقول أنه اللون الموجود على اليمين وذلك خلاف إجابة أي منا. وهو ما يعني أن الاختلاف في الخبرة الظاهرة قد يؤدي إلى اختلاف في السلوك[١٨٥].

(185) Ibid, p. 204.

السؤال الأخير الذي يفرض نفسه الآن: هل استطاع تاي بوضع حلوله للمشكلات العشر أن يغلق الهوة التفسيرية المزعومة بين الخبرات الظاهرية والحالات في المخ ؟

زعم تاي– كما قلنا في المقدمة– أنه لا وجود لهذه الهوة المزعومة. الآن يمكننا تفصيل الحل الذي وضعه.

الأمر كما يرى تاي يتوقف على طريقة وضع السؤال. يمكن صياغة السؤال الذي تمثله الهوة التفسيرية على النحو التالي: لماذا يكون للمرء الذي يعاني الحالة الفيزيقية – ف– الشعور – ش– الذي له الحالة الظاهرية التي هو عليها؟.

لا يتعلق هذا السؤال بالسؤال عن أية هوية مزعومة، ذلك أنه لو كان الأمر كذلك فلن يكون هذا السؤال قصورا يعاني منه فقط أصحاب النزعة الفيزيقية، ولكنه سيظل أيضا سؤالا يطرح نفسه حتى لأولئك الذين يزعمون أن هناك ثنائية. من هنا كانت الإجابة التي يضعها تاي هي أن الشعور حالة فيزيقية ذات مستوى أعلى – ش– تحققها الحالة الفيزيقية –ف– ، فأن يكون لشخص ما الحالة الفيزيقية – ف – هو أن يكون لديه الحالة الشعورية التي لها الطابع الظاهري الذي لها وليس أن يكون لديه حالة شعورية ذات طابع ظاهري آخر، أو حالة لا يمكن الشعور بها على الإطلاق(١٨٦).

أما إذا كان السؤال هو: ولكن لم هذه الحالة – الألم مثلا (أ) – هي هذا الشعور– الشعور الذي نشعر به أثناء الألم (ب) وليس شعورا آخر– ؟ فإن الإجابة– وفقا لتاي– هي أن الشعور ذو طبيعة فيزيقية،

(186) Tye, M., *Consciousness, Color and Content*, op. cit, pp. 32 – 33.

وإلا كيف يمكن تفسير تأثيره العلي على السلوك في وجود الفرض التجريبي المقنع والذي منطوقه أنه لا وجود لعلل غير فيزيقية تسبب حوادث أو حالات فيزيقية؟ فبعد أن عرفنا ما نعرفه الآن عن كيفية عمل المخ، وبلايين الخلايا العصبية التي تتفاعل معا استجابة للرسائل الكهربية التي تتلقاها، يصبح من غير المقنع القول بعدم وجود تفسير فيزيقي كامل للحوادث والحالات الفيزيقية. من هذا المنطلق فإن هذا الشعور (ب) بين سائر الحالات الفيزيقية هو أفضل الحالات الفيزيقية الذي يمكن القول أنها الحالة الفيزيقية (أ). من هنا لم يعد هناك ما يمكن القول أنه هوة مزعومة في حاجة إلى تفسير، فهو بالأحرى قول ناجم عن وهم إدراكي بوجود هذه الهوة ناتج عن عدم فهم الطبيعة الظاهرية للحالات العقلية[١٨٧].

(187) Tye, M., *Ten Problems of Consciousness*, op. cit, p. 57, p. 180
Tye, M., *Consciousness, Color and Content*, op. cit., pp. 33 – 34.

رابعًا: بيتر كاروثرز
ونظريته فى التفكير المنعكس على ذاته

والآن نصل إلى آخر فلاسفة هذا البحث الذين رأوا جميعا في ظاهرة الوعي ظاهرة طبيعية يمكن تفسيرها تفسيرا يتسق ونظريات العلم. إلى هذا الحد هو يتفق معهم، أما فيما يتعلق بالهوة التفسيرية التي لا يمكن تخطيها بين الوقائع عن العالم الفيزيائي والوقائع عن الخبرة التي نشعر بها فإنا نجده يختلف مع شالمرز في عدم إمكانية غلقها، متفقا مع صاحبي الاتجاه الثاني – فرد درتسكا ومايكل تاي– في إمكانية غلق الهوة التفسيرية وفي إمكانية تقديم تفسير فيزيقي للوعي، بل ويرى أحيانا أن القول بوجود هوة وذلك قبل إجراء أي بحث مسألة خاطئة(١٨٨)، وأحيانا يرى أنه لا وجود على الإطلاق لهذه الهوة(١٨٩). يختلف كاروثرز عن سائر من عرضنا لهم بشأن طبيعة الوعي– مركزا مثلهم على الوعي الظاهري– تلك التي يعرضها من خلال نظريتيه: «نظرية التفكير المنعكس على ذاته Reflexive-Thinking Theory»، والتي قدمها في كتابه «اللغة والفكر والوعي Language, Thought and Consciousness» ١٩٩٦، ثم نظرية الوعي الظاهري من حيث هو ميل

(188) Carruthers, Peter, *The Nature of Mind, An Introduction*, Routledge, New York and London, 1st Published 2004, p. 293.

(189) Carruthers, Peter, *Consciousness*, Clarendon Press, Oxford, 1st Published 2005, p. 18.

لإحداث تفكـــــير ينعكس على ذاتــه -dispositional higher-order thought theory' والتي قدمها في كتابه «الوعي الظاهري Phenomenal Consciousness» ٢٠٠٠، والتـــي رأى فيهـــا تطويرا لنظريته الأولى. لا تختلف نظرية كـــاروثرز الثانيـــة فـــي جوهرها عن الأولى سوى في نقطتين سنعرض لهما فـــي حينهمـــا. سنبدأ بعرض نظريته الأساسية من خلال كتابيـــه المـــذكورين، ثـــم نتطرق بعد ذلك لعرض النقطتين اللتين اختلف فيهما عـــن نظريتـــه الأساسية لبيان التطور الفكري الذي حدث له وأسبابه.

يرى بيتر كاروثرز أن الوعي خاصية لكل إدراك حسي أو فكرة حادثة أو كامنة، فقط متى كان كل منها موضوعاً لتفكيـــر يمكـــن أن ينعكس عليها. هذا يعني أن كاروثرز يرى أن هناك إدراكات حســـية وأفكار واعية وأخرى غير واعية ، دعنا نبدأ بتوضيح متـــى تكـــون الإدراكات والأفكار– وفقا لكاروثرز– غير واعية من خلال الأمثلـــة التالية:

أمثلة لحالات من الإدراك غير الواعي:

١- الأعمال أو النشاطات التي نقوم بها بشكل روتيني متكرر مثـــل المشي أو قيادة السيارة إلى العمل أو من العمل إلـــى البيـــت أو الاستحمام. لتأخذ مثال قيادة السيارة إلى المنـــزل، وهـــو مثـــال يقدمه كاروثرز نفسه. من الواضح أن المرء أثناء القيـــادة مـــن الممكن أن ينشغل بمشكلة ما في العمل أو يفكر في كيفية قضـــاء عطلة نهاية الأسبوع القادم بحيث إذا ما سأله آخر عما قابله في الطريق إلى المنزل فإنه يتبين أنه ليس لديه أية فكرة مـــاذا رأى في الطريق. بالطبع كان يرى وإلا لكانت سيارته قد اصـــطدمت

بأي شئ في الطريق وهو ما يمكن لمن كان يجلس بجواره في السيارة أن يؤكده – أي أن يؤكد أنه كان يرى – بل ويقول أنه تفادى سيارة مثلاً كانت تقف على جانب الطريق ، أو وقفت فجأة في الإشارة، أما قائد السيارة فلا يتذكر شيء من هذا. من هنا لم يكن إدراكه في السيارة من نوع الإدراك الواعي(١٩٠).

٢- الأعمال التي أقوم بها وكأني في حالة غياب عقلي Absent minded activity كأن أسير في طريق ما ولدي إدراكات واعية بجوانب كثيرة من هذا الطريق ومع هذا فقد أتعثر في جذور أو نتوء فوق الأرض . قد يقال هنا عني أني تعثرت في الطريق لأني أردت أن أتجنب السقوط ، أو رأيت أن نتوءاً كان هناك واعتقدت أني بتخطيه يمكنني أن أتجنبه . من هنا تعد هذه حالة لرؤية أصلية غير واعية(١٩١).

٣- المثال الثالث: ظاهرة الرؤية العامية أو(العمى الجزئي) Blindsight: وهي الظاهرة التي ناقشها تاي كما عرضنا. لقد أصبح معروفاً من فترة أن المرضى المصابين بتلف في جزء من لحائهم المخي(وهم الأشخاص الذين رأينا تاي يتشكك في وجودهم) فإن جزءاً من ميدانهم البصري يصبح محجوبا عنهم بحيث يقررون بإخلاص أنهم على وعي بعدم رؤيتهم ما يقع في هذا الميدان. ثم تم اكتشاف أن بعض هؤلاء المرضى اثبتوا قدرتهم على تخمين مصدر الضوء أو جانبهم «االمحجوب» ولقد

(190) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness,* Cambridge University Press, 1996, p. 135.
(191) Ibid, p. 136.

اندهشوا عندما علموا أن تخمينهم كان صحيحاً إذ كانوا يعتقدون أنهم يخمنون بطريقة عشوائية. ولقد أظهرت المعطيات التجريبية أنهم قادرون – على الأقل – على إجراء بعض التمييزات الإدراكية غير الواعية. كما أظهر البعض قدرة على التقاط كرة مقذوفة له من جانبه المظلم وقدرة على رؤية بعض الموضوعات بدرجة تصل إلى نسبة ٨٠ أو ٩٠% من الدقة العادية.

٤- هناك ظواهر السير نوماً حيث الأشخاص لا شك أنهم يدركون إلى حد ما ولكن من الواضح أنه إدراك خال من الوعي(١٩٢).

٥- يجد كاروثرز في الفرض العلمي الذي وضعه كل من ملنر وجودل Milner and Goodale ١٩٩٥ تحت عنوان «النسقان التصوريان Two visual systems» دعما لفكرته. وفقا لهذا الفرض، يمتلك الجنس البشري والثدييات نسقا تصوريا في The parietal lobes يختص بتوجيه الحركة في هذه الكائنات، ونسقا آخر مستقلا يختص بتكوين التصورات وتكوين الذاكرة والتخطيط للفعل. النسق الأول نسق سريع يستخدم الجسد والإحداثيات المكانية ومخرجاته ليست واعية، بينما النسق الزماني الآخر نسق أبطأ نسبيا يفتح المجال لتكوين الذكريات طويلة المدى، ويستخدم الإحداثيات المكانية Allocentric ومخرجاته واعية(١٩٣).

ولكن متى تكون الإدراكات والأفكار واعية؟.

---

(192) Ibid, p. 137.
(193) Carruthers, P. *Consciousness*, op. cit, p. 2.

يقدم كاروثرز الأمثلة التالية:

أ) ما يجعل إدراكي لكوب من الماء موضوع على المنضدة إدراكاً واعياً هو أن لدي معرفة إدراكية موجودة في ذاكرة ذات مدى قصير وظيفتها أن تمكنني من التفكير الواعي في هذه المعرفة أي تمكنني من أن أفكر في هذه الخبرة الحسية التي حدثت لي. هذا التفكير الواعي بدوره تفكير واعي لأنه بالمثل أفكار مسجلة في الذاكرة ذات المدى القصير نفسها من الممكن أن تكون موضوعاً لتفكير واعي آخر – وهكذا[١٩٤]، فعندما أخبر – بوعي – كوب الماء، فإن إدراكي الحسي يجعل من الممكن أن يكون لدي أفكار عن الكوب كأن أعتقد (أن الكوب مملوء) وكذلك أفكار عن إدراكي الحسي، كأن أقول لنفسي (يبدو لي كما لو أن هذا الكوب مصنوع من مادة البلاستيك) ، حيث هذه الأفكار بالمثل أفكار واعية.

ب) ما يجعل فكرة حادثة (مثل الحكم بأن الكوب تقريباً فارغ) فكرة واعية أنها موضوع لفكرة أخرى هي بدورها موضوع لفكرة أخرى – وهكذا – ومن ثم فإنه من الممكن أن يكون لدي فكرة (الكوب فارغة) أفكر فيها (لماذا أفكر في الكوب في الوقت الذي علي فيه أن أكتب)، أفكر في هذه الفكرة الأخيرة (أفكار كهذه لن تساعدني على الكتابة) وهكذا إلى ما لا نهاية نظرياً، وإن كان من النادر واقعياً أن نسير في هذا التسلسل لأكثر من فكرتين:

(194) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, p. 194
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 272.

الثانية تنعكس على الأولى، والثالثة على الثانية، ولكن وفقاً لنظرية كاروثرز في التفكير المنعكس تبقى الإمكانية موجودة[١٩٥].

ج) وأخيراً فإن ما يجعل فكرة كامنة (مثل اعتقادي أن أختي ولدت يوم ٤ يوليو) فكرة واعية هو ميلها للظهور كفكرة حادثة الآن واعية لها المحتوى نفسه الذي لها من حيث هي فكرة كامنة.

ومن ثم فإن ما يجعل اعتقادي اعتقاداً واعياً هو إمكانية التفكير لنفسي «ولدت آن في الرابع من يوليو». هنا نلاحظ أن المحتوى القضائي واحد بالنسبة للاعتقاد (الفكرة الكامنة) أو الفكرة الحادثة. هذه الفكرة بالمثل من الممكن أن تكون موضوعاً لفكرة أخرى ... وهكذا وفقاً لآلية الانعكاس التي تميز التفكير الواعي.

هذا هو ما يبرر – وفقا لكاروثرز– أن أفضل طريقة لمعرفة فرد ما عن نفسه ما إذا كان يعتقد في صدق (أ) أو لا هو أن يسأل نفسه «هل (أ) صادقة؟» ثم يقبل الاعتقاد في صدقها متى وجد نفسه يميل للإجابة بنعم[١٩٦].

ينتقل كاروثرز – بعد هذه الأمثلة التي أراد بها التمييز بين الحالات الواعية وغير الواعية – إلى البرهان على نظريته التي رأى وفقا لها أن الوعي عبارة عن تفكير ينعكس على ذاته، أو أنه من الضروري للذات الواعية أن يكون بإمكانها التفكير في أفكارها الخاصة. يصل كاروثرز إلى هذه النتيجة انطلاقا من خمس مقدمات

(195) Ibid, pp. 194 – 195 & *Phenomenal Consciousness*, p. 272.
(196) Ibid, p. 195.

يدافع عن كل منها على حدة. نعرض لها بداية الآن بصورة مجمعة، ثم نعرض لدفاعه عن كل منها على حدة:

المقدمات الخمس هي:

١- الخبرات الواعية خبرات ذاتية، لها كيفية ما، يتم الشعور بها.

٢- كشرط ضروري ضرورة تصورية ، فإن الذات يجب أن يكون بإمكانها التمييز بين خبراتها متى أردنا للخبرات أن يتم الشعور بها شعوراً ذاتياً.

٣- شرط ضروري ضرورة طبيعية للتمييز بين الخبرات أن يكون بإمكان الذات التفكر في خبراتها الخاصة ،ومن ثم تكوين تصورات لها.

٤- شرط ضروري ضرورة طبيعة للذات لكي تفكر في خبراتها أن يكون بإمكانها التمييز بين المظهر والواقع.

٥- شرط ضروري ضرورة طبيعية للذات لكي تميز بين المظهر والواقع أن يكون بإمكان الذات التفكير في أفكارها الخاصة[١٩٧].

دفاعه عن المقدمة الأولى:

يرى كاروثرز المقدمة الأولى واقعة لا خلاف عليها، إذ أنها تعريف أو تحديد لما هي الخبرات الواعية، إذ مجرد المشاركة في هذا الحوار – الذي نحن بصدده الآن – دليل لدى كروثرز على أن هذه الخبرات الواعية موجودة لدى المشاركين[١٩٨].

(197) Ibid, p. 157.
(198) Ibid, p. 157 – 158.

المقدمة الثانية:

هي تلك التي مفادها أنه لكي يكون هناك إحساس بخبرة ما، فإن الذات يجب أن تكون على وعي بحالات الخبرة الخاصة بها ومن ثم التمييز بينها. بمعنى أن أي نسق لديه القدرة على الإدراك الواعي يجب أن يكون لديه القدرة بالمثل على التمييز بين الحوادث التي تحدث داخله والتي تحمل معرفة إدراكية، يدركها كحوادث تحمل هذه المعرفة متى أمكنه التعرف على هذه الحوادث داخله والتمييز بينها بصورة مباشرة ، لا عن طريق أي استدلال.

هذه الحجة تقوم على القول الذي يراه – ليس موضع خلاف – وهو أنه إذا كانت هناك خبرة واعية يجب لهذه الخبرة أن تكون على نحو ما. ولا يمكن للكائن العضوي أن يعرف الهيئة التي عليها خبراته ما لم تكن لديه قدرة على التمييز بين الحالات التي تحدث داخله والتي تحمل معرفة إدراكية. فلا يمكنك أن تعرف ما معنى أن لديك خبرة بشيء لونه أحمر، أو بألم ما لم يكن لديك القدرة على معرفة أنك الآن تخبر شيئاً لونه أحمر أو أن لديك ألماً ما. معرفة الهيئة التي عليها خبرة ما هي قدرة تتضمن قدرتك على التعرف على، وتخيل وتذكر نوع ما من الخبرة، وهي جميعها تفترض القدرة على التمييز بين الخبرات(١٩٩).

المقدمة الثالثة:

لا شك أنه لا يلزم عن مجرد الواقعة القائلة بقدرة مخلوق ما على *التمييز* بين خبراته الادعاء بأنه يجب أيضاً أن يكون بإمكانه الوعي بهذه الخبرات وعيا تصوريا منعكسا عليها.

(199) Ibid, p. 154 – 155.

إلا أن السؤال يظل مع هذا قائما: ولكن كيف يمكن لهذه البنى – التي تمكن من التمييز بين الخبرات – أن تتكون دون أن يكون بإمكانها أيضاً تكوين تصورات عن خبراتها؟ ثم إنه ماذا كانت ستكون فائدة التمييز بين الخبرات دون تكوين تصورات عنها؟.

نعم يمكن إجراء تمييزات بين الموضوعات أو الحالات الجسدية بصورة مستقلة عن تصورها، إلا أنه لا يمكن التمييز بين الخبرات دون إمكانية تكوين تصورات، ذلك أن ما يحدد سلوكي تجاه خبرة ما هو ما اعتقده بشأنها.

تنتهي إذا إلى أن القدرة على التمييز بين الخبرات يعني أن الكائن العضوي بإمكانه أيضاً تكوين تصورات عنها، وهو ما يعني أن المخلوق صاحب نظرية للعقل هو الوحيد الذي لديه القدرة على التمتع بخبرات واعية، أو الوحيد الذي لديه إحساس بالخبرات(٢٠٠).

دفاعاً عن المقدمة الرابعة:

رأينا في المقدمة الثالثة أن أي مخلوق لديه إحساس بخبرات يجب أن يكون لديه مقدرة على التفكير في هذه الخبرات. أراد كاروثرز بهذه المقدمة الوصول إلى أنه يجب أيضاً على مثل هذا النسق أن يكون قادراً على التفكير – بصورة منعكسة – في أفكاره الخاصة، وهذا هو مجمل النتيجة التي أراد الوصول إليها والتي تمثل الخطوة رقم (٥).

الخطوة (٤) التي تقف بينهما هي المقدمة رقم (٤)، والتي مفادها أنه لكي يستطيع النسق المدرك أن يكون له وعي ذاتي بالحوادث

(200) Ibid, p. 158.

منعكس على نفسه فإنه يجب أن يكون بإمكانه التمييز بين المظهر والواقع أي أنه يميز بين ما تبدو عليها الأشياء بالنسبة له، وبين واقعها أو حقيقتها ، وإلا ما فائدة تمتع النسق بالوعي الذاتي؟

من الضروري – ضرورة طبيعية – لنسق إدراكي قادر على الاستجابة لحالاته العقلية ذات المحتوى الإدراكي والتفكير فيها كحالات يتميز بعضها عن بعض أن يكون لديه أيضاً القدرة على التمييز بين الطريقة التي تبدو بها الأشياء للنسق والطريقة التي عليها الأشياء في الواقع ، وإلا ما قيمة نسق معرفة لديه وعي ذاتي بحالاته العقلية ما لم يتمكن هذا النسق من استخدام هذا الوعي ليعرف به أي الحالات الإدراكية التي تحدث له هي أحياناً حالات لا تحمل أي معرفة ، وهو ما لا يستطيعه ما لم يكن قادراً على التمييز بين المظهر والواقع.

إلى النتيجة:

النقطة الأخيرة التي يزعمها كاروثرز هي أنه لكي يكون بإمكان النسق التمييز بين المظهر والواقع، فإنه يجب – والضرورة هنا أيضاً ضرورة واقعية، وذلك لأنه شرط لتكوين البنى الإدراكية – أن يكون بإمكان النسق أن يتفكر حول أفكاره، أو يفكر في أفكاره باستمرار، إذ ما فائدة أن تتمكن الذات من التمييز بين ما تبدو عليه الأشياء وواقعها ما لم يكن بإمكان الذات ترجمة هذا التمييز أو استخدامه لإطلاق أحكام مثل القول مثلاً أن الاعتقادات التي تكونت في ظروف إدراكية ما من المحتمل أنها أقل صدقاً من تلك التي تكونت في ظروف أخرى[٢٠١].

(201) Ibid, p. 161.

ولكن لكي يكون بإمكان نسق ما أن يحكم على فكرة أو اعتقاد ما بالصدق أو الكذب فإنه يجب أن تكون لديه – من الأساس – تصورات الصدق والكذب.

ولكن لكي يفكر على هذا النحو، فإن اعتقاداته وأفكاره يجب أن تكون متاحة لفكرة أو موضوعاً للتفكير، وهذه هي الطبيعة الانعكاسية التي يراها كاروثرز شرطاً ضرورياً مميزاً للخبرة الواعية(٢٠٢).

مشكلة الوحدة:

يرى كاروثرز أن هناك مشكلة واضحة يمكن أن تواجهها هذه النظرية يمكن صياغتها على النحو التالي: ليس من الضروري لمطلبي النظرية أن يتواجدان دائما : إذ من الممكن أن نتصور كائنا لديه خبرات واعية دون أن يكون لديه القدرة على التفكير فيها ، والعكس يمكن تصور كائناً يمكنه التفكير في أفكاره الخاصة دون أن يكون لديه القدرة على أن تكون لديه خبرات واعية(٢٠٣).

لا يريد كاروثرز أن ينكر أحد وجهي هذا الاعتراض، ذلك أنه – على حد تعبيره– لا يقدم تحليلاً تصورياً ، وإنما يقدم نظريته عن طبيعة الوعي كنظرية علمية أي مثلما نقدم نظرية منطوقها أن الماء يتكون من ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين. من هنا لا يمكن لأحد أن يعترض بالقول أن النظرية فشلت في تقديم ارتباط تصوري بين الخبرة الواعية والفكر الواعي إذ ليست هذه هي المهمة التي تضطلع بها النظرية. إن وظيفة النظرية أن توضح جانباً من نظرية للعقل

(202) Ibid, pp. 162 – 163.
(203) Ibid, p. 208.

كما يراها الحس المشترك، أو كما يراها علم النفس الشعبي Folk psychology.

وكاروثرز على وعي بأنه قد يتم الاعتراض على هذا الرد بالقول أنه حتى لو كانت هذه هي وظيفة النظرية فإنه ليس من المقنع القول أنه عندما يفكر الناس في خبرة واعية ما فإنهم يفكرون فيها من حيث أنها موضوع لفكر منعكس على ذاته. النظرية – إذاً – تفشل في تقديم وصف صحيح لعلم نفس الحس المشترك.

يرى كاروثرز أنه إذا ما وجه له هذا الاعتراض سوف يرد بالنقطتين الآتيتين:

الأولى: إن مبادئ علم نفس الحس المشترك مبادئ ضمنية أي ليست ظاهرة – أو على سطح وعي الناس العاديين– بحيث تكون حاضرة أمامهم وهم يستخدمون التصورات السيكولوجية. من هنا لا عجب في أنهم متى تصوروا خبرة واعية فإنهم لا يتصورونها بالهيئة التي قدمتها نظرية التفكير المنعكس على ذاته.

الثانية: إن تصور الوعي– على النحو الذي يقدمه– تصور يضع حدود علم نفس الحس المشترك في إطاره النظري وهو ما قد يفسر عدم إدراكه من الداخل.

يرى كاروثرز أن الوعي ظل حتى أيام فرويد ينظر إليه على أنه يميز ما هو عقلي، ولم يحدث قبول للقول بأن هناك حالات عقلية غير واعية إلا مع فرويد. من هنا كان توضيح تصور الوعي ربما تضمن العبور بنظريات الحس المشترك إلى ما وراء حدود علم النفس الشعبي الأصلية[٢٠٤].

(204) Ibid, p. 208.

رغم هذه الردود يعترف كاروثرز بعدم قدرته على تقديم برهان قوي على ما يزعمه، فهو غير قادر على بيان ضرورة أن يكون كل نسق- لديه حالات إدراكية يشعر بها- قادراً على التفكير المنعكس على ذاته. إذ من الممكن أن يكون هناك أنساق لديها فكر منعكس على ذاته – مرة واحدة فقط مثلاً – دون أن تكون بالمثل هذه الأفكار الأخرى موضوعاً لفكر آخر وهكذا ، أي أن يفتقر النسق لقدرة كاملة للفكر المنعكس على ذاته.

ورغم أن كاروثرز يعترف أخيرا أن نظريته في التفكير المنعكس على ذاته تفشل في أن تقدم تفسيرا كاملا لما هو الوعي بصفة عامة، فإنه يرى أن هناك حدودا استطاع بنظريته تفسيرها:

١. تقدم النظرية على الأقل تفسيراً كاملاً لطبيعة الوعي *البشري*، وإن لم تقدم تفسيراً للوعي بصفة عامة (البشري وغير البشري). خبراتنا واعية لأنها موضوع لتفكير منعكس عليها.إن حضور الحالات الإدراكية أمام ملكة التفكير المنعكس على ذاته (كموضوع لها) – بالنسبة للبشر على الأقل- هو ما يقدم لنا تفسيراً لخاصية الشعور – أي الوعي – بالنسبة للبشر[٢٠٥].

٢. تقدم النظرية على الأقل تفسيراً لما هو التفكير الواعي: يرى كاروثرز أنه لا يمكن لفكرة حاضرة أن تكون فكرة واعية ما لم تكن موضوعا لفكرة أخرى تنعكس عليها على النحو الذي عرضناه من قبل.

(205) Ibid, p. 210.

٣. يجب – والضرورة هنا طبيعية – بالنسبة لكل نسق لديه القدرة على الفكر المنعكس على ذاته أن تكون حالاته الإدراكية موضوعاً لهذا الفكر بطريقتين in dual mode كتمثل للعالم وتمثل للخبرة.

يلزم صدق هذا الزعم ليس من أن هناك قناة معلوماتية إضافية تصل بين الإدراك والتفكير ولكن يلزم من القوى الإدراكية التي يتمتع بها التفكير المنعكس على ذاته . تعي ملكة الفكر المنعكس على ذاته تصوري الإدراك والخبرة وهو ما يجعل من الحالات الإدراكية موضوعاً لهذه الملكة من حيث المحتوى ومن حيث الحدوث. من هنا لزم أن يكون كل نسق قادراً على التفكير المنعكس على ذاته – حيث الخبرات الإدراكية موضوعاً له – قادراً أيضاً على إدراك حدوث هذه الخبرات(٢٠٦).

قد يتم الاعتراض بالقول أنه من الممكن لكائن عضوي أن تكون لديه القدرة على التفكير المنعكس على الذات دون أن يكون لديه تصور الإدراك أو الخبرة المدركة وهو ما يعني أن خبراته الإدراكية لن تكون موضوعاً له بطريقتين كما تزعم النظرية(٢٠٧).

يرد كاروثرز بالقول أن مثل هذا الكائن مستحيل وفقاً لما نعرفه من تطور علم نفس الحس المشترك. لا حاجة للكائن

(206) Ibid
(207) Ibid, p. 211.

العضوي لتصوري التفكير والاعتقاد ما لم يكن قادراً على فهم صلة هذه الأفكار بالعالم وبأفعاله من خلال الإدراك.

٤. النقطة الهامة الآن – والتي أكد عليها في كتابيه «اللغة والفكر والوعي» و«الوعي الظاهري» – هي تبرير الادعاء بأن كل نسق تكون حالاته الإدراكية موضوعاً لفكر منعكس على ذاته بطريقتين يجب أن يكون ذاتاً لها شعور ظاهري، أي يشعر بحالاته. رأى كاروثرز أن هذه هي النقطة الأهم إذا أردنا للنظرية (نظرية الفكر المنعكس على ذاته) أن تتمتع بالقبول كنظرية عامة في الوعي البشري. هذه هي النقطة الهامة لأنه من الممكن أن يعترض شخص بأنه حتى إذا كانت الأنساق المدركة يمكنها أن تدرك حالاتها الإدراكية وتفكر بصورة منعكسة في أفعال تفكيرها، فإن هذا لا يكفي لبيان أنها تمتلك أحاسيس أو مشاعر ذاتية. ما نحتاج لبيانه هو أن كل نسق – بإمكانه أن يدرك بصورة مباشرة حالاته الإدراكية – هو في الوقت ذاته ذات تشعر شعورا ظاهريا[٢٠٨]. يرى كاروثرز أن ما نحتاج لبيانه هو فقط أن هذه القدرة الإدراكية للذات هي الشرط الكافي لكي يستمتع النسق بحالات يمكن الشعور بها شعورا ذاتيا متميزا.

ولما كان الأساس الذي بناء عليه تكون أي نظرية– وفقا لكاروثرز– نظرية مقنعة أنها يمكن أن تقدم أفضل تفسير للمعطيات، فإن كاروثرز يرى في الواقعة القائلة أن الخبرات الواعية يتم الشعور بها معطى ليس في حاجة سوى لتفسيره.

(208) Ibid

مشكلة الشعور الظاهري:

يحاول كاروثرز الآن البرهان على أنه من الضروري- ضرورة طبيعية- لكل نسق يتمتع بالقدرة الإدراكية التي وصفها في نظريته- أي متى كانت حالاته الإدراكية متاحة للتفكير فيها ومتى كان بإمكانه أن يتعرف على حالاته الإدراكية والحالات التي يدرك بها العالم-أن يكون لديه شعور ظاهري بها(٢٠٩).

هذه المسألة التي يناقشها كاروثرز هي- كما يلاحظ البعض، وبحق- من أكثر المسائل الخلافية في الفكر الفلسفي المعاصر، ألا وهي الوضع الأنطولوجي لهذه الخبرات الواعية(٢١٠)، أو تحديدا ما إذا كان للطابع الكيفي لهذه الخبرات الحسية صفات جوهرية في ذاتها. ما دعا كاروثرز لهذا هو ما يعتقده البعض- خطأ كما يقول- أن المشاعر الظاهرية أو الخبرات الواعية تتصف بصفات جوهرية(٢١١)، أي بإمكانية أن يعرفها صاحبها في ذاتها بصرف النظر عن علاقتها بغيرها، أو علاقتها بدورها الوظيفي أو

---

(209) Ibid, p. 212.

(٢١٠) صلاح عثمان: الواقعية اللونية: قراءة في ماهية اللون وسبل الوعي به، منشأة المعارف بالإسكندرية، ٢٠٠٦ ، ص ١٢١

(٢١١) بالإضافة إلى كاروثرز، ينكر أيضا الفيلسوف «دانيال دينيت» أي واقعية أو وجود لما يسمى بالكيفيات الخاصة للخبرات الحسية Qualia. لتفاصيل ذلك، راجع:

Daniel Dennett, 'Quining Qualia', in, *Consciousness in Contemporary Science,* eds. A. J. Marcel and E. Bisiach, Oxford: Clarendon Press, 1988, reprinted in *Mind and Cognition,* ed. Lycan, Blackwell, 1990..

العلي Non-relationally defined وبالخصوصية بالنسبة لـــه، وبعدم إمكانية التعبير عنها، وأخيــرا بإمكانيــة معرفتهــا معرفــة يقينية(٢١٢). يحاول كاروثرز أن يبين موقفه من هذه الصفات.

خاصية تعريف الخبرة في ذاتها:

يرى كاروثرز أن كثيرا من الفلاسفة يميلون للقول أن أهــم مــا يميز الخبرة الخاصة – رؤية لون أحمر مثلاً– هو الطريقــة التــي تظهر لنا بها هذه الخبرة، وليس علة حدوثها. إنه الشعور بها المميز لها وليس الدور العلي الذي تقوم به أو خصائصها التي تتحــدد فــي علاقتها بغيرها. لماذا؟ لأنه من الممكن – على الأقل تصــوريا– أن يكون اللون الأخضر هو علة رؤيتي لون أحمر، وهو ما يعنــي أن العلة ليست أهم شيء بالنسبة للخبرة الذاتية ولكنه الطريقة التي تبدو لنا بها الخبرة(٢١٣).

إلا أن كاروثرز كان قد بين أن كل نسق تنطبق عليــه نظريــة الفعل المنعكس على ذاته لديه – وفقــا لكــاروثرز– القــدرة علــى تصنيف حالاته الإدراكية وفقاً للطريقة التي تحمل بها هذه الحــالات

(212) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 212
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 184
Carruthers, P. *Consciousness*, op. cit., p. 59.

(213) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*,op. cit., p. 213
Carruthers, p. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., pp. 185 – 186.

معلوماتها الخاصة بها وليس بالاستدلال أو الوصف أي بطريقة مباشرة. وهو ما يعني أن النسق سيكون بإمكانه أن يدرك واقعة أنه يخبر الآن اللون الأحمر بالصورة المباشرة ذاتها التي يدرك بها اللون الأحمر،(هذا هو تماماً ما نعنيه بالقول أن الحالات الإدراكية تكون حاضرة أمام التفكير المنعكس عليها)، وعندئذ ستصبح لدى النسق تصورات محض إدراكية متاحة أمامه ضمن إطار من الاعتقادات عن دورها العلي يمكنه أن يختار منها ويستخدمها في التعرف على الخبرات أو التمييز بينها(٢١٤). أما الخصائص فليست في ذاتها بسيطة أو يمكن تعريفها في ذاتها. يرى كاروثرز أنه لا وجود لخصائص جوهرية في ذاتها للخبرة، فمتى أدركت في ذاتي لونا أحمرا، فإن ما أدركه هو حالة إدراكية يشكل اللون الأحمر سببها، هذه الحالة بالمثل تحدد قدرتي على الإدراك وتصرفي تجاه الأشياء الحمراء. على هذا النحو يمكن تعريفها. كذلك فإن علة تكوين تصور الحمرة لدي هو تكرار رؤية أشياء حمراء اللون وهي ما تسبب بدورها تغييرات في إدراكي(٢١٥). بهذا التمييز الذي أقامه كاروثرز بين *التصورات* التي يمكن أن تكون محض إدراكية وخصائص *الخبرات* التي لا يمكن أن تكون بسيطة أو غير علائقية،

(214)Carruthers,.P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 213
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 186.

(215) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 213 – 214
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 187.

يرى أن الجانب الذاتي في الخبرة يجب أن يكون هناك دائما ما يسببه، فالجانب الذاتي لخبرة لون أحمر يجب أن يكون اللون الأحمر هو سببه. وفقا لنظرية التفكير المنعكس على ذاته، الجانب الذاتي للخبرة هو عبارة عن معلومات يقدمها النسق عن اللون الأحمر لجهازه الإدراكي الذي لديه القدرة على التمييز بين الإدراكات والنظر للحالات في الوقت نفسه كحاملة لمعلومات. فالحالة الإدراكية تؤدي دورها مرة كحالة تم إدراكها ومرة من حيث دورها الوظيفي. من هنا متى كانت الخاصية ذاتها يتم النظر لها مرة كحالة تم إدراكها ومرة من حيث دورها الوظيفي، فإنه يلزم بالضرورة أن كل نسق لديه القدرة على التمييز بين المدركات أن يكون لديه المشاعر الذاتية ذاتها(٢١٦).

هل الشعور الذاتي خاص؟:

نعم ولكن ليس بمعنى أنه غير معروف لأي شخص آخر، ولكن بمعنى أن الحالات الذاتية لغيري لا تختلف جذرياً عن حالاتي. وذلك لسببين: الأدوار العلية التي تلعبها الحالات الإدراكية متشابهة بين البشر، ثم التشابه في طريقة التحقق الفيزيائي لهذه الحالات بين الأفراد من الجنس الواحد. من هاتين الواقعتين، يخلص كاروثرز إلى أنه متى نظر شخص لثمرة من الطماطم نظرت إليها، يمكننا القول

(216) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness,* op. cit., p. 214
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 188.

أنه سيكون لديه المحتوى الإدراكي ذاته الذي لدي، بمعنى أنه سيكون لديه الخبرة الذاتية نفسها التي لدي(٢١٧).

هل الأحاسيس الظاهرة لا يمكن التعبير عنها؟:

يرفض كاروثرز أيضا هذه المقولة، إذ أننا نتحدث عن الحالات والخصائص وليس عن التصورات. لا يتطلب التواصل الناجح سوى أن يفهم المتلقي الحالة النفسية التي أشرحها أو أتحدث عنها. ليس من الضروري أن يكون كل من المتحدث والسامع يفكران في الحالة العقلية بطريقة واحدة(٢١٨).

هل يمكن معرفة الأحاسيس الظاهرة معرفة يقينية؟:

لا؛ قد يتم الاعتقاد بأنه بما أن المعلومات الإدراكية حاضرة أمام فكر حاضر والذي يكون بدوره حاضرا أمام فكر ثالث وهكذا فلا مجال للخطأ في تصنيف الحالات الإدراكية.

ولكن ألا يمكن للآلية التي تصف هذه الحالات أن تتوقف عن العمل بصورة ما ؟ ألا يغير المزاج أحياناً أحكامنا الخاصة بالألوان؟ ألا يجعلنا الغضب نرى أحياناً حُمرة ؟ هذا كاف للشك في أحكامنا عن الحالات الذاتية في حالات الغضب(٢١٩).

---

(217) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 216
Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 190.
(218) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*, p. 216
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 190.
(219) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 217

على هذا النحو يرى كاروثرز أنه قد استطاع أن يبين أن كل نسق تنطبق عليه نظرية الفعل المنعكس على ذاته هو بالضرورة ذات لها مشاعر ظاهرية، و لا يبرهن على ذلك سوى ميل هذه الذوات للاعتقاد بأن مشاعرها الذاتية هذه مشاعر خاصة ولا يمكن التعبير عنها ويمكن معرفتها معرفة يقينية، وهو ما حاول كاروثرز بيان خطأه – كما حاولنا توضيحه.

اللغة متضمنة في التفكير الواعي:

بعد أن قدم كاروثرز – ودافع عن – نظريته للتمييز بين الحالات العقلية الواعية والحالات العقلية غير الواعية، وانتهي إلى أن نظرية *التفكير المنعكس على ذاته تقدم على الأقل أفضل تبرير ممكن لبنية الوعي البشري وأنها تصف بنجاح البنية الإدراكية لأي كائن عضوي بإمكانه أن يفكر تفكيراً واعياً*، فإنه يحاول البرهان على أن التفكير الواعي– بالنسبة للبشر– يتضمن بالضرورة لغة طبيعية– أي أنه لا يحدث إلا من خلال لغة– وأن هذه الضرورة ضرورة طبيعية، وهو ما يحاول بيانه بعرض تصور لبنية التفكير البشري.

بنية(تنظيم) التفكير البشري:

يرى كاروثرز أن هذه البنية ستوضح أولاً أنها تمثل – تمثيلاً صحيحاً– نمط التفكير المنعكس على ذاته الذي عرضه كنمط يفسر الوعي، وثانيا: سوف تفسر– ما أسماه– ظاهرة الاستبطان التي بمقتضاها يمكن القول أن التفكير الواعي يبدو أنه يحدث من خلال

Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 191.

لغة طبيعية. هذه البنية لا تفسر الظاهرة فقط ولكنها تقدم تفسيراً يتفق مع تفسير الحس المشترك لظاهرة الاستبطان، ألا وهو أن كثيراً من التفكير الواعي يحدث من خلال لغة طبيعية.

يرى كاروثرز أنه إذا لم يكن هناك من ينكر أن لدى البشر لغة داخلية، فإن ما يبقى موضوعاً للخلاف هو الدور الوظيفي أو العلى لهذه اللغة الداخلية. يحصر كاروثرز هذا الدور في «التفكير».

من هنا فإنه يزعم أنه ليس فقط أننا على وعي بما نفكر فيه، وبأننا على وعي بأننا قد فكرنا في هذا الذي فكرنا فيه، ولكن بأننا أيضاً على وعي بالطريقة التي حدث بها التفكير، أي بأنه حدث من خلال لغة طبيعية(٢٢٠).

مكونات بنية الإدراك البشري:

تتكون البنية الإدراكية البشرية من خمسة أجزاء.

١) المعطى الاستنباطي: وهو أن معظم التفكير البشري الواعي يبدو أنه يحدث من خلال لغة طبيعية.

٢) نظرية التفكير المنعكس على ذاته للوعي، والتي بمقتضاها يجب أن تكون أفعال التفكير الخاصة بكل شخص متاحة له بصورة مباشرة إذا أردنا لها أن تكون أفعالاً واعية.

٣) نظرية العقل أو علم نفس الحس المشترك والتي هي غالباً نظرية فطرية في البشر والتي يفترضها أي تفكير منعكس على ذاته : فلكي يمكنني أن أفكر في أفعال غيري أو أفكر في

(220) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., pp. 225 – 226.

إدراكاتي الحسية ومشاعري يجب أن تكون لـــدي التصـــورات المطلوبة، ألا وهي تصوري التفكير والإدراك الحسي بالإضـــافة إلى أشكالهم الخاصة: أعتقد، أريد، أحكم، أرى، أشعر، أســـمع، وهكذا.

٤) الخيال: إذا أصبح معروفاً الآن أن الخيال السمعي أو البصري – إلخ يستخدم بعضاً من المصادر الإدراكية ذاتها التي يســـتخدمها الإدراك الحسي فالخيال البصري يستخدم بعضاً مـــن المصـــادر الإدراكية ذاتها التي تستخدمها الرؤية، والخيال السمعي يستخدم بعضاً من المصادر التي يستخدمها السمع، وهكذا.

٥) اللغة: هذا المكون من المحتمل بصورة عالية أنه عبـــارة عـــن نموذج عقلي متميز. لقد قدم تشو مسكي حججاً قوية جداً ومقنعة لصالح القول أن ملكة اللغة ملكة فطرية.

والآن اذا تناولنا هذه المكونات الخمسة لكي نصل إلـــى أفضـــل تفسير لها فإنه يمكن القول أنه:

إذا ما تناولنا المعطى الاستبطاني – بأن معظم تفكيرنا الـــواعي يبدو أنه يحدث من خلال لغة طبيعية – في ضوء نظريـــة التفكيـــر المنعكس على ذاته للوعي فإنه يمكن القـــول أن البنيـــة الإدراكيـــة البشرية تمثل بنية منعكسة على ذاتها ، وذلك من حيث أن التمـــثلات ذات المستوى الأعلى تكون متاحة لها ثم نقوم بتنشـــيطها وتـــدويرها manipulate في ملكاتنا الإدراكية لتأخذ شكل عبارات لغة طبيعية. هنا فإن الخيال بالاشتراك مع علم نفس الحس المشـــترك ومعرفتنـــا

باللغة هما ما يمكنان التفكير البشري من أن يصبح تفكيراً واعياً(٢٢١).

إن أفضل تفسير للمعطيات الاستبطانية المتاحة هو أننا غالباً ما نفكر (عندما يكون تفكيرنا واعياً) بتكوين صور imaging لعبارات وسلاسل من الأفكار هي تدويرات وسلاسل من هذه الصور.

إن أفكارنا متاحة لنا لأن هناك تسجيلاً – لكل جملة تصورناها – موجودا في ذاكرة قصيرة المدى تمكننا من استرجاع ما تصورناه لتونا. يمكننا عندئذ التفكير فيما فكرنا فيه لاحتواء لغتنا على التصورات المطلوبة. فمتى تكونت لدى صورة للعبارة "العالم يزداد حرارة" وبدأت أفكر في هذا داخل نفسي، فإنه يمكنني عندئذ أن أكون صورة للعبارة "ربما كانت فكرتي هذه عن العالم فكرة متعجلة" وأن أفكر فيها وهكذا. على هذا النحو يصبح التفكير البشري واعياً بفضل ملكة التفكير المنعكس على ذاته التي لديها القدرة على أن تكون المعرفة باللغة الطبيعية متاحة لها وكذلك لديها القدرة على استخدام مصادر الإدراك الحسي لتنشيط هذه المعرفة في الخيال.

نظرية الوعي الظاهري من حيث هو ميل لإحداث تفكير ينعكس على ذاته:

Dispositionalist higher-order thought theory of phenomenal consciousness:

كنا قد ذكرنا من قبل أنه بظهور كتاب «الوعي الظاهري»، انتقل كاروثرز لتبني والدفاع عن شكل آخر من نظريات التفكير

(221) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 228.

المنعكس على ذاته أسماها «نظرية الوعي الظاهري من حيث هو تفكير يميل للانعكاس على ذاته»، وأن التمييز بين هذه النظرية وسابقتها ينحصر في نقطتين: نبدأ بعرض الأولى:

١- إذا كانت نظرية كاروثرز السابقة التي أسماها نظرية التفكير المنعكس على ذاته تنعت الخبرات بأنها خبرات "واعية" فقط متى كانت متاحة لأفعال تفكير تنعكس عليها والتي هي بدورها تكون واعية لأنها متاحة لتفكير آخر ينعكس عليها، فإن نظرية التفكير الذي يميل للانعكاس على ذاته تجعل الحالة العقلية حالة واعية فقط متى كانت *تميل* لأن تسبب اعتقادا لدى الشخص بأن لديه هذه الحالة. هذا يعني أن فعل التفكير الذي يجعل من الحالة العقلية حالة واعية ليس من الضروري أن يكون حادثا أو فعليا ولكن أن يكون فقط ممكنا، كما أنه ليس من الضروري متى كان فعليا أن يكون هو أيضا واعيا (أي أن يكون موضوعا لفعل تفكير آخر وهكذا)[٢٢٢].

٢- بالتزام كاروثرز بنظرية التفكير المنعكس على ذاته، ربط التفكير الواعي باللغة، فاللغة الطبيعية متضمنة بالضرورة في التفكير الواعي، إلا أنه مع تبنيه لنظريته الجديدة، نجده يرفض هذا الرأي السابق ويرى إمكانية أن يكون هناك تفكير منعكس على ذاته مستقلا عن اللغة.

ولكن ما الذي جعل كاروثرز ينتقل إلى هذا الشكل من نظريات التفكير المنعكس على الذات؟ أو بالأحرى، ما الذي جعله يفضل هذه

(222) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 227
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 271.

النظرية على نظريته السابقة بل وعلى نظرية دانيال دينيت التي ترى في الوعي أفكارًا متاحة للوصف اللغوي؟ Higher- order description theory.

ما جعل كاروثرز ينتقل هذه النقلة أمران: مراجعته لحججه السابقة التي وضعها لتأييد نظريته أن الوعي تفكير منعكس على ذاته والتي نتج عنها أن رأى أن هذه الحجج ليست بالقوة التي يمكن بها أن تؤيد نظريته السابقة أو تفند نظريته الجديدة – كما سنبين، ثم بعض الأبحاث التجريبية التي بينت إمكانية استقلال التفكير المنعكس على ذاته عن اللغة.

والآن إلى تفصيل القول.

١- مراجعته لحججه السابقة:

كان كاروثرز في كتابه «اللغة والفكر والوعي» الذي عرض فيه لنظريته في التفكير المنعكس على ذاته قد قدم حجتين قصد بهما تدعيم وجهة نظره في أفضلية نظريته على أي شكل آخر من نظريات التفكير المنعكس على ذاته، إلا أنه بمراجعته لهما وجد أنهما ليستا بالقوة التي تبين بالفعل أفضلية نظريته. يمكن صياغة الحجة الأولى على النحو التالي:

لنفترض أنه متى ظهر خلاف حول موضوع يتطلب حكما أخلاقيا، فإنني أجد نفسي أميل إلى إصدار حكم يستند إلى أساس نفعي. لا يعني هذا سوى أني أعتقد أن الفعل الأخلاقي الصحيح هو ذلك الذي يحقق أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس. إلا أنني لست على وعي بهذا الاعتقاد وهو ما يظهر في إنكاري لهذا الاعتقاد متى واجهني شخص بذلك. ولكني متى دخلت في مناقشة

حول مميزات ومساوئ الأحكام الأخلاقية التي تعتمد على مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، أجد نفسي – عند الحديث عن هؤلاء الذين يستندون إلى هذا المبدأ – أقول «نحن» واضعا نفسي ضمن هؤلاء، بل ويعتريني الغضب متى انتقد هذا المبدأ، وهو ما يعني أني بذلك أعبر عن الاعتقاد المنعكس على ذاته بأني أعتقد في صحة مذهب المنفعة. هنا يظهر هذا الاعتقاد كما لو كنت قد اكتشفت نفسي، وهو ما يعني أن ميلي للحصول على اعتقاد – منعكس على ذاته– بأن لدي اعتقاد لا يكفي لجعل الاعتقاد الأول اعتقادا واعيا(٢٢٣).

يرى كاروثرز أن هذه الحجة لا تقف كحجة ضد نظريته الجديدة ولكن فقط كمثال يفند شكلا آخر من نظريات التفكير المنعكس على ذاته: وفقا لكاروثرز الحالات العقلية الواعية هي تلك التي يمكن لحوادث لها المحتوى نفسه أن تنشطها، وهو ما يعني– بتطبيق ذلك على مثالنا– أن الاعتقاد الواعي هو ذلك الذي يمكن أن يظهر في حكم واع يجمعهما محتوى واحد، لا ذلك الذي يظهر في حكم بأن *لدي الاعتقاد (س)*، فقط متى كان لدي الميل للحكم، بوعي، بأن (مذهب المنفعة صحيح) يمكن القول أن لدي اعتقادا واعيا، وهو الميل الذي لا يتوفر للشخص في هذا المثال(٢٢٤).

(223) Carruthers, P. *Language, Thought and Consciousness,* op. cit., p. 173
Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness*, op. cit., pp. 273 – 274.
(224) Carruthers, P. *Phenomenal Consciousness,* op. cit., p. 274.

الحجة الثانية التي كان كاروثرز قد وضعها ضد نظريات الوعي من حيث هو ميل لإحداث تفكير ينعكس على ذاته ملخصها أن هذه النظريات لا يمكنها أن تفسر لماذا تبدو الخبرات أو الأفكار الواعية – متى كانت لدينا – دائما متاحة لأفكار واعية تنعكس عليها. وهو ما تستطيعه فقط نظرية التفكير المنعكس على ذاته، فعلى سبيل المثال، يبدو أنه متى كانت لدي دائما خبرة واعية ظاهرية بأن هناك كوبا على منضدتي، أمكنني أن أفكر دائما بوعي في طبيعة أو خصائص هذه الخبرة.

يرى كاروثرز أن هذه الحجة ليست حجة قوية، إذ أنها لا تبين سوى أن نظرية التفكير المنعكس على ذاته تصف بشكل صحيح بنية التفكير *البشري*، إلا أنه لا يلزم عنها أنه لا وجود لوعي ظاهري في غياب التفكير المنعكس على ذاته[٢٢٥].

١- ب) كان كاروثرز في معرض تفسيره للوعي الظاهري قد أوضح سبب ميل الكثيرين- خطأ- للاعتقاد بأن الخبرات الواعية ذات خصائص جوهرية وخاصة ولا يمكن التعبير عنها كما يمكن معرفتها بشكل يقيني، وهو ما قام بتفنيده ومكنه من بيان أن الخبرات الواعية يجب أن يكون لها جانب ذاتي وهو ما عرضناه بالتفصيل.

عاد كاروثرز في كتابه «الوعي الظاهري» ورأى أنه لا يوجد في هذا التفسير الذي قدمه للوعي الظاهري ما يلزم أفعال التفكير المنعكسة على ذاتها من أن تكون هي أيضا أفعالا واعيا. يكفي

(225) Ibid

للخبرات لكي تكون واعية أن تكون متاحة لأفعال تفكير تنعكس عليها، وليس لأفعال تفكير *واعية*(٢٢٦).

٢- استقلال التفكير الواعي عن اللغة:

يحيلنا كاروثرز إلى الحجة التي وضعها هورجان و تينسون Horgan & Tienson ١٩٩٦ تحت اسم «حجة التعقب The tracking argument» التي وفقا لها ذهبا إلى أنه يجب أن تكون تمثلات الكائنات العضوية – التي يمكنها جمع معلومات عن بيئة شديدة التعقيد ومتغيرة ثم الاستجابة بمرونة وذكاء لهذه المعلومات – تمثلات ذات بناء مركب(٢٢٧). يرى كاروثرز أننا إذا ما حاولنا تذكر البشر الأوائل أثناء عملية الصيد والجمع، لا شك أنه كان عليهم أن يتعقبوا حركات وخصائص كثير من الأفراد – من البشر ومن غير البشر– ويجددوا تمثلاتهم عنها. فأثناء الصيد مثلا كان عليهم أن يظلوا في حالة يقظة لاصطياد الفريسة، متذكرين الأماكن السابقة وسلوك الحيوانات، ويكيفون بحثهم مع ظروف الطقس ، ويتعقبون أيضا حركات زملائهم. كذلك في حالة الجمع، كان عليهم تذكر خصائص أنواع كثيرة من النباتات، والبحث في أماكن كثيرة وفقا للطقس ويتعقبون حركات الأطفال وسائر من يقوم معهم بالعمل. كل هؤلاء، كان عليهم – إذا – التعقب المستمر للخصائص العقلية والاجتماعية للآخرين في مجتمعهم وتمثلها.

---

(226) Ibid, p. 277.

(٢٢٧) لتفصيل هذه الحجة يمكن الرجوع إلى كتاب:

- Horgan, T. & Tienson, J., *Connectionism and Philosophy of Psychology,* MIT Press, 1996.

البشر – إذا والكائنات الذكية الأخرى – في حاجة إلى جمع معلومات والاحتفاظ بها واستخدامها في البرهان. لا يمكن أن تكون لهم هذه الإمكانية ما لم نفترض أن هذه الإمكانية تعمل من خلال نسق لحالات تمثلية ذات بناء مركب. يجب أن تكون هذه الحالات مثلا تتكون من عناصر يتميز بعضها عن بعض تمثل الأفراد وخصائصها، بحيث يمكننا تجديد هذه الأخيرة باستمرار ونسبها لصاحبها. إلا أن هذه الحالات ذات البناء المركب حالات نسقية systematic ومنتجة productive، بمعنى أنه من الممكن أن يتولد عنها تمثلات أخرى، فإذا كانت الحالة التي تمثل [(أ) على علاقة بالشخص (ب)] تتكون من التمثلات المتميزة (أ)، (على علاقة)، (ب)، فإنه من الممكن للمفكر أن يكون من هذه التمثلات تمثلا جديدا هو [(ب) على علاقة بالشخص (أ)]. لا يعني أن لهذه الحالات بناء مركبا سوى أن لها بناء لغويا ، وهو ما يعني أن هناك لغة للفكر.

يرى كاروثرز أنه كان من الممكن قبول هذه الحجة لولا أنه بإمكانه أن يبرهن أن هذا التفكير المركب يمكن أن يحدث في غياب اللغة وهو ما سنحاول بيانه الآن:

يرى كاروثرز أنه لا شك أن هذه الحجة تنطبق على قدرتنا – نحن البشر– على التفكير المنعكس على ذاته، إذ تقترح أن ملكة قراءة العقل mind- reading faculty مصممة بحيث تمثل وتكون تمثلات مركبة لحالاتنا العقلية التي نكونها عن أنفسنا وعن الآخرين. ولكن لما كانت هذه الملكة قد تكونت لدي البشر قبل ظهور ملكة اللغة الطبيعية، كما أنه إذا كان من الممكن لهذه الملكة في الإنسان

الحالي أن تبقى فاعلة في غياب اللغة، كان في ذلك برهان كاف على استقلال التفكير المنعكس على ذاته عن اللغة(٢٢٨).

إن المهمة الرئيسية لملكة قراءة العقل أن تتمثل وتتذكر من فكر في ماذا، ومن يريد ماذا، ومن يشعر بماذا، وكيف يمكن للأشخاص المختلفة أن تحاجج وتظهر استجاباتها في مواقف مختلفة. لا شك أنه يجب أن يحدث لهذه التمثلات تكيف وتجديد مستمر، من هنا لا يمكن أن نتخيل أن يحدث هذا سوى من خلال تمثلات مركبة، بعض عناصرها تمثل الأفراد والبعض الآخر يمثل خصائصهم العقلية، بحيث يمكن تجديد وتغيير هذه الأخيرة مع الاحتفاظ بنسبها لأصحابها(٢٢٩).

ولكن إلى أي مدى يمكن للادعاء باستقلال هذه التمثلات– المنعكسة على ذاتها ذات البنية المركبة– عن اللغة أن يكون مقنعا؟.

يجد كاروثرز دعما لحجته في الكثير من النظريات الحديثة التي ظهرت والتي تتحدث عن نشأة وتطور اللغة. وفقا لهذه النظريات بدأت اللغة بأسلاف الإنسان Hominids وهي فئة كانت تستخدم إشارات تعسفية One-off للتواصل مع بعضهم، هذه الإشارات كانت تتطلب منهم أن يفكروا – تفكيرا منعكسا على ذاته – فيما يقصده ويعتقده كل منهم(٢٣٠).

---

(228) Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 292.

(229) Ibid

(٢٣٠) لتفصيل هذه النظرية، راجع:

- Origgi, G. and Sperber, D., 'Evolution, Communication and the Proper Function of Language', In, *Evolution and the*

فقد أحرك ذراعي حركة دائرية – على سبيل المثال– أثناء رحلة صيد قاصدا بذلك أي يتحرك صاحبي الجهة الأخرى للفريسة مما يدفعها للتحرك تجاهي، هنا فإني أقوم بهذه الحركة بنية أن أجعل صاحبي يعتقد أني *أريده* أن يتحرك الجهة الأخرى نتيجة لإدراكه أن هذه هي نيتي. يرى كاروثرز أن نقل النوايا والتفكير فيها بهذه الطريقة لا يمكن أن يقوم بها سوى كائنات لها ملكة قراءة العقل عالية التطور(٢٣١).

هناك نظرية أخرى ظهرت حديثا – يحيلنا كاروثرز إليها لكي يفندها – وضع جوميز Gomez ملامحها، مفادها أن جزءا محدودا فقط من ملكة قراءة العقل ظهر لدى الإنسان قبل ظهور ملكة اللغة، وأن اللغة والقدرة على التفكير المنعكس على ذاته المركب ظهرا معا. بنا جوميز نظرته هذه على الفكرة السائدة في علم نفس التطور التي مفادها أن ملكة قراءة العقل نشأت على مراحل وليس دفعة واحدة، حيث يفترض كل من ولمان Wellman وبيرنار Perner أن هذه الملكة تكونت على ثلاث مراحل: المرحلة الأولى – حتى الشهر الثامن عشر من عمر الإنسان– يمكن خلالها الطفل من أن ينسب لغيره أهدافا، ولكنه يفترض أن الشخص الآخر سيسلك كما يعتقد الطفل هو ذاته، إذ لم تتكون لدى الطفل بعد فكرة المنظورات المختلفة. في المرحلة الثانية – حتى السنة الثالثة والنصف من عمر الطفل– تكون فكرة المنظورات المختلفة قد تكونت لدى الطفل،

Human Mind, eds. P. Carruthers and A. Chamberlain Cambridge University Press, 2000.

(231) Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 293.

ويكون الإدراك والعلم علاقة مباشرة مع الموضوع، ولكن لم يتكون لدى الطفل بعد فهما عن الاعتقاد والإدراك كحالات تمثلية ذاتية. أما المرحلة الأخيرة – من ٣,٥ إلى ٤,٥ – تتكون لدى الطفل نظرية العقل من حيث هو نسق تمثلي يفهم من خلاله معنى الاعتقادات الخاطئة ويمكنه التمييز بين ما يبدو وما هو بالفعل is / seems distinction.

إن فكرة جوميز أنه من الممكن للمرحلة الثانية من مراحل تكون ملكة قراءة العقل أن تكون كافية ليمارس الشخص أشكالا بسيطة من التواصل، ذلك أنه من الممكن للشخص تصحيح ما لم يفهمه الآخرون– حيث تكون تصور جهل الآخرين قد تكون لدبه– وذلك ببرهان عملي حركي أو تكرار حركة معينة وهو ما أثبتت الأبحاث أنه موجود لدى الشامبانزي. وهو ما يعني أن بدايات اللغة المنطوقة نشأت لدى أسلاف الإنسان Hominids قبل أن يتكون لديهم فهم الاعتقاد من حيث هو تمثل ذاتي، وفي مرحلة سابقة على اكتسابهم تصورات الخبرة الإدراكية(٢٣٢).

يرى كاروثرز أنه حتى لو كان هذا التفسير صحيحا، سيظل هذا التفسير عاجزا عن الإجابة عما إذا كانت اللغة لها دور في العمليات الداخلية الناضجة التي تقوم بها ملكة قراءة العقل. لأنه حتى لو كانت اللغة وملكة تكوين أفكار تنعكس على ذاتها قد نشأتا معا، سيظل من الممكن لدى الإنسان المعاصر أن يمارس تفكيرا مركبا منعكسا على ذاته في غياب اللغة. إذ أن غموض البدايات الأولى للغة المنطوقة والحاجة إلى تفسيرها هي ما أدت إلى تطور ملكة قراءة العقل كما

(232) Ibid, p. 294.

لاحظ بيكرتون Bickerton في أبحاثه(٢٣٣). وهو ما يعني- وفقا لكاروثرز- أنه يبدو أن تفسير لغة أسلاف الإنسان المبكرة احتاج إلى ملكة متميزة لقراءة العقل، وأن التطورات التي حدثت لهذه الملكة لتقوم بعملياتها الداخلية كانت مستقلة عن اللغة. الأفكار المنعكسة على ذاتها- إذا- والتي كانت متاحة لأسلاف الإنسان كانت سابقة على نشأة ملكة اللغة الطبيعية ومستقلة عنها(٢٣٤).

ولكن ماذا عن الإنسان الحديث؟ هل هناك دليل على أن ملكة تكوين أفكار مركبة تنعكس على ذاتها تستقل عن اللغة الطبيعية؟

يرى كاروثرز أن دليلنا على ذلك يكمن في أن أولئك الذين يولدون صما يمكنهم – مع هذا- أن يصمموا لأنفسهم أنساقا من إشارات يمكنهم بها أن يتواصلوا مع غير الصم بها يفهمون ويوصلون معانيهم، وهو ما يعني – وفقا لكاروثرز- أن القدرة على التفكير المنعكس على ذاته المتطور يمكن أن يتم في غياب اللغة. إن حركات الصم وتعبيرات وجوههم يقصدون بها جعل سامعيهم يتبنون *اعتقادا* معينا نتيجة إدراكهم أن الصم يقصدون ذلك(٢٣٥).

دليل تجريبي آخر يستند إليه كاروثرز مفاده أن أولئك الذين يفقدون القدرة على فهم اللغة نتيجة تلف في المخ تظل لديهم القدرة

---

(٢٣٣) لتفصيل ذلك، راجع:

- Bickerton, D., *Language and Species*, University of Chicago Press, 1990.
- Bickerton, D., *Language and Human Behaviour*, University of Washington Press, 1995.

(234) Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., pp. 294 – 295.

(235) Ibid, p. 295.

على التكيف الاجتماعي وهو ما يعني وفقا لهذه الأبحاث أن قدراتهم على قراءة العقل تظل تعمل في غياب اللغة وهو ما أثبتته التجارب[٢٣٦].

رفض نظرية دانيال دينيت:

هذه النتائج التي ارتكن إليها كاروثرز والتي أقنعته بإمكانية وجود تفكير منعكس على ذاته مستقل عن *اللغة* هي ما أدت ليس فقط إلى تخليه عن نظريته السابقة في التفكير المنعكس على ذاته، بل وإلى رفض نظرية دانيال دينيت التي ترى في الوعي أفكارا متاحة للوصف اللغوي.

تُعرف نظرية دانيال دينيت بـ «نظرية النسخ المتعددة Multiple drafts theory» في الإدراك، والتي وفقا لها كل أشكال الإدراك أو التفكير أو النشاطات العقلية تحدث داخل المخ على هيئة عمليات تفسير وتوضيح متعددة للمدخلات الحسية تأخذ طرقا كثيرة داخل المخ وتحدث بالتوازي بحيث تخضع سائر المعلومات التي تدخل إلى الجهاز العصبي لعمليات مراجعة وتعديل مستمرة تحدث في أجزاء من الثانية يحدث أثناءها إضافات وتعديلات للمحتوى، فنحن لا ندرك مباشرة ما يحدث على حدقة العين أو في آذاننا أو على سطح الجلد، ولكن ما ندركه هو نتاج لعمليات كثيرة من تفسيرات المعطيات الحسية التي يتم تعديلها باستمرار، تأخذ شكل تيار من نشاط عقلي يحدث في أماكن متعددة من المخ. هذا التيار من المحتويات يشبه الحكاية narrative بسبب تعدد نسخه الجزئية،

(236) Ibid

فهناك في كل وقت هناك عدد من النسخ drafts لأجزاء من القصة في مراحل مختلفة من التعديل في أماكن مختلفة من المخ[٢٣٧] بحث probing الشخص المدرك في هذا التيار في أوقات وأزمنة مختلفة عن حادثة أو موضوع معين ينتج حكايات مختلفة، كلما تأخر البحث كلما اختلفت القصة لاحتمال اندماجها بأمور أخرى. هذا هو تيار الوعي – وفقا لدانيت، حيث لا وجود لرواية واحدة أو نسخة نهائية لمحتوى محدد يشكل محتوى الوعي. لتوضيح هذه الصورة يقدم دانيت لنا صورة شخص يقود سيارته وهو منشغل في حوار مع شخص آخر يجلس بجواره، وبعد فترة يشعر الشخص كما لو كان شخص آخر هو الذي كان يقود السيارة، إذ أنه لا يتذكر شيئا مما مر عليه في الطريق أثناء القيادة. يرى دانيت أنه إذا كان البعض يعتبر هذا مثالا جيدا لما يطلق عليه "إدراك حسي غير واعي وتصرفات ذكية" – من حيث أنه رغم عدم وعي قائد السيارة بما مر عليه في الطريق، استطاع أن يتجنب الاصطدام بأي شيء مر به– فإنه إذا بحث قائد السيارة في تيار وعيه عما رآه أثناء قيادته السيارة، سيجد لديه على الأقل بعض التفاصيل التي يمكنه أن يذكرها، وهو ما يعني – وفقا لدانيت– أن القيادة التي نعتقد أنها كانت قيادة غير واعية هي في الحقيقة مثال جيد لتيار من وعي تم فقدان ذاكرة بعض أجزائه[٢٣٨].

(237) Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Back Bay Books, 1st Edition, 1991, pp. 111 – 113.
(238) Ibid, p. 137.

يفسر كاروثرز هذا البحث في تيار الوعي من قبل صاحبه علـــى أنه استجابة لمطلب تقديم وصف لغوي لما حدث، دون أن يكون مـــن الضروري أن يتم تقديم هذا الوصف لشخص آخر. ولما كان الـــوعي نتيجة لهذا البحث في تيار الإدراك، كان الوعي – وفقا لدانيت– على حد تفسير كاروثرز تقريرا لغويا لموضوعات الإدراك. [٢٣٩] ولما كان كاروثرز قد انتهى إلى إمكانية أن يكون هناك تفكير مـــنعكس علـــى ذاته مستقلا عن اللغة على النحو الذي أوضحناه، كان في ذلك تبرير لكاروثرز على تفضيله لنظريته على نظرية دانيت.

(239) Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, op. cit., p. 284.

نتائج البحث

والآن إلى السؤال الرئيسي للبحث:

هل استطاع الفلاسفة الذين ضمنهم البحث تقديم تفسير طبيعي مقنع للعقل؟ وهل التفسير الطبيعي للعقل يكفي وحده لتفسير العقل؟.

١- تقف الحلول التي يحاول فلاسفة هذا البحث تقديمها للوعي الظاهر- بغض النظر عن نجاحهم تماما في تقديم حلول مرضية أم لا، وهو ما سنحاول بيانه الآن- دليلا قاطعا ضد هؤلاء الذين يعتقدون أن التقدم العلمي- فيزيقيا كان أو حاسوبيا - يمكنه وحده تقديم حلول لمشكلات الكون، ودليلا على أن الفلسفة كانت وها هي تظل مبحثا أساسيا لا غنى عنه تبرهن على أن مشكلات الكون مشكلات بينية تشترك الفلسفة- إلى جانب التخصصات الأخرى - في تقديم حلولها.

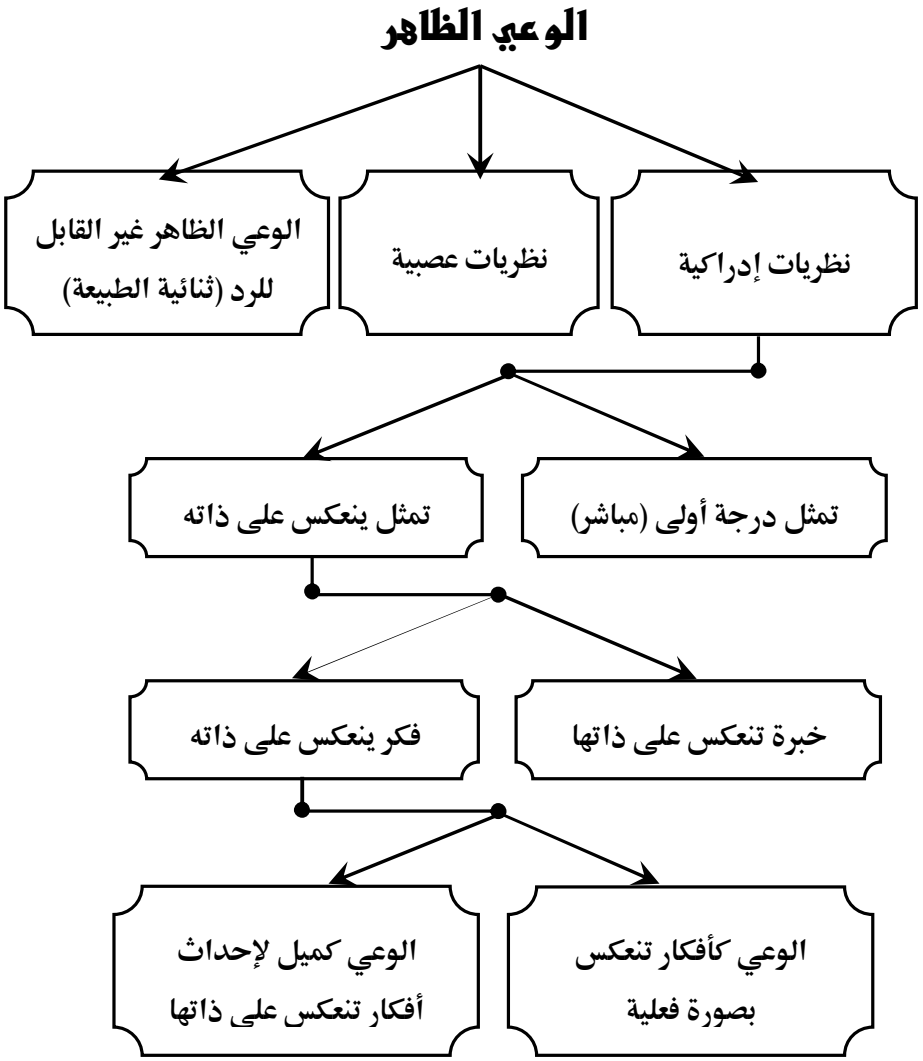
٢- للنزعة الفيزيقية معنيان، النزعة الفيزيقية من حيث أنها اتجاه أنطولوجي مقابل للثنائية (ثنائية الجوهر، أو ثنائية الخصائص) والنزعة الفيزيقية من حيث أنها تفسير ردي للوعي الظاهر. وفقا لهذا التفسير فإن غالبية فلاسفة العقل الغربيين الذين يعملون الآن في مجال فلسفة العقل يؤمنون بالنزعة الفيزيقية الأنطولوجية كمقابل للثنائية وذلك باستثناء شالمرز، دون أن يعني هذا بالضرورة أنهم يقبلون المعنى الثاني للنزعة الفيزيقية،

أي التفسير الردي للوعي الظاهر، فكل من ماكجين وليفين مثلا- وهما من دعاة النزعة الفيزيقية الأنطولوجية- لا يرون إمكانية تقديم تفسير ردي على الإطلاق للوعي الظاهر كما أوضحنا في المقدمة.

الكثيرون يرون أن أفضل تفسير طبيعي للوعي الظاهر هو التفسير الردي. المقصود بالتفسير «الطبيعي» تفسير الوعي كخصائص لها وجود في العالم الطبيعي. التفسير الردي للوعي الظاهر إما تفسير وظيفي / قصدي – ومن الذين يتبنونه فلاسفة البحث فرد درتسكا، مايكل تاي، وبيتر كاروثرز عندما فسر الأولان الحالة الواعية انطلاقا من تأثيرها على عمليات اتخاذ القرار لدى الكائن ذاته بينما رآها الثالث حالات واعية متى كانت متاحة لأفعال تفكير تنعكس عليها -أو تفسير فيزيقي/ عصبي neurological – والذي يتبناه بعض الفلاسفة وعلماء الإدراك- والذي يرى أن تفسير الوعي الظاهر يكمن في تفسير الهوية الفيزيقية بين الحوادث العصبية التي تحدث في المخ والخبرات الواعية التي تمثل الوعي، وذلك بالتركيز على البحث مع كل حالة واعية عن المتضايف العصبي لها. على الرغم أن شالمرز لا يقدم تفسيرا رديا للوعي الظاهر، إلا أنه يقدم تفسيرا وسمه بأنه «ثنائية طبيعية»، فهو اتجاه طبيعي لأنه يرى أن كل شيء في الوجود هو نتاج لشبكة من الخصائص الأساسية والقوانين ولأنه اتجاه يتسق ونظرة العلم المعاصر، أما أنه «ثنائية» فذلك لأن الخبرة خاصية أساسية ليست خاصية فيزيقية وهو ما حاولنا بيانه.

٣- ولكن لماذا يلجأ فلاسفة البحث فرد درتسكا، مايكل تاي، وبيتر كاروثرز وغيرهم لهذا التفسير الردي من النوع الأول؟ وذلك لفشل التفسير العصبي. المشكلة الواضحة التي تقف حائلا أمام التفسير العصبي تتمثل في عدم قدرة التفسير العصبي على الإجابة على السؤال: إذا كانت حالات الخبرة الواعية هي مجرد حوادث عصبية، فما هو هذا الشعور الخاص المصاحب لكل خبرة والذي لا يفسر تفسيرا بيولوجيا والذي نشعر به بداخلنا؟ من هنا كان تفسير الوعي الظاهر هو النقطة التي يركز عليها فلاسفة البحث جميعهم، إذ أنها لا تقف أمام التفسير العصبي للوعي فقط، بل وأمام أي تفسير طبيعي للوعي. من هنا جاء تركيز فلاسفة البحث عليها.

٤- لعرض موقع فلاسفتنا من النظريات المعاصرة التي تحاول تفسير الوعي الظاهر، فإنه يمكن عرض هذه النظريات على هيئة شجرة كما في الشكل التالي، وفيه يمثل كل من درتسكا وتاي نظريات التمثل المباشر، بينما يمثل كاروثرز نظريات التمثل غير المباشر حيث الوعي ميل لإحداث أفكار تنعكس على ذاتها، أما شالمرز فيمثل الوعي الظاهر غير القابل للرد.



هذا الرسم مقتبس من

Carruthers, Consciousness, Clarendon Press, 2005, p. 39.

وقد أضاف إليه الباحث السهم الذي يمثل نظرية شالمرز

٥- إذا كان التفسير الردي الناجح هو ذلك التفسير الذي يقدم إجابات – مباشرة أو غير مباشرة- على كل المسائل المطلوب تفسيرها، أي تلك التي تمثل ألغازا لنا، وذلك ببيان لماذا تبدو لنا بعض الوقائع كألغاز بينما هي في الواقع ليست كذلك، فأي الاتجاهين – اتجاه درتسكا وتاي أم اتجاه كاروثرز- استطاع تقديم إجابات بصورة أكثر إقناعا؟.

لقد قدم كل من درتسكا وتاي- بصورة مستقلة- نظرية تمثلية للوعي الظاهر كان الغرض منها تفسير الخصائص الملاحظة للخبرة- أي تلك التي نشعر بها- انطلاقا من المحتويات التمثلية للخبرة، بمعنى أن الفارق بين خبرة اللون الأخضر وخبرة اللون الأزرق هو اختلاف في الخصائص الممثلة، أي التي تمثلها كل خبرة. فكل خبرة تمثل لصاحبها خاصية إدراكية، ولكل خبرة فردية تأثير على اعتقادات صاحبها وتفكيره تأثير يمكن أن يوجه سلوكه. وجد كل منهما – كما لاحظنا أثناء عرض النظريتين- في حجة شفافية الوعي- ما يؤكد النتيجة التي وصل كل منهما إليها، وهي أنه لا وجود لخصائص للخبرة في ذاتها ولكن الخصائص هي خصائص ما تمثله الخبرة سواء أكان له وجود فعلي في الخارج – مثل الألوان أو الآلام- أو ليس له وجود في الواقع مثل ما نتوهمه أو نتخيله.

يرى الباحث أن هذه الحجة ضعيفة ذلك أن البرهان على عدم وجود ما لا يمكنني ملاحظته تنسحب على كل ما لا يمكن ملاحظته وهو ما يعني ضرورة إنكار وجود كل ما لا يمكننا معرفته. إن جعل حدود الوجود هي حدود المعرفة حجة أثبت

تاريخ العلم خطأها في كل مراحله التي كشف لنا فيها عما لم نكن نعرفه.

أضف إلى ذلك أن درتسكا ليس واضحا بأي معنى يمكن للأفكار والخبرات أن تكون داخلي؟ فهو من ناحية يرى ضرورة وجودها داخلنا، ومن ناحية أخرى يقر بحدود العلم وهو أن ما يوجد داخلنا هو فقط النشاط الكهربي والكيميائي في المخ، وإذا كان يشبه الأفكار والخبرات بأحداث القصة التي من الواضح أنها ليست موجودة في القصة وجودا فيزيقيا، فلم يصر على أنها حالات **فيزيقية** داخلنا؟ أضف إلى ذلك أن دورها الوظيفي في السلوك لا يبرر ضرورة وجودها في النسق الذي تؤثر في سلوكه، فالأحداث الخارجية تؤثر في سلوكي دون أن تكون في داخلي.

يرى الباحث – وهو هنا يتفق مع باحثين آخرين(٢٤٠) – أن تاي يتميز عن درتسكا في محاولته تفسير ذاتية الخبرات مع الدفاع في الوقت نفسه عن التفسير الفيزيقي لها، ذلك أن القول بشفافية الخبرة يجعل خصائص الخبرة في ذاتها خصائص لما تمثله الخبرة، إذ لا وجود لخصائص للخبرة. من هنا ففي محاولة تاي الحفاظ على ذاتية الخبرة وتجنب ما لزم عن نظريته

(240) Lopes, Dominic M. Mciver, 'What is it Like to See with Your Ears?: The Representational Theory of Mind', In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 2, March 2000

Carruthers, P., 'Phenomenal Concepts and Higher-Order Experiences', In *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 2, March 2004.

التمثلية من جعل حالات الخبرة الظاهرية تجمعها هوية بالخصائص الفيزيقية للأشياء الخارجية، فقد افترض – كما رأينا – ما أسماه التصورات الظاهرية. هذه التصورات ليست تصورات فيزيقية ولكنها تصورات ذاتية يستخدمها الشخص متى استبطن حالته وعرف الحالة الشعورية التي يعانيها في ذلك الوقت، ومعرفته بحالته الشعورية جاءت نتيجة استخدامه لهذه التصورات التي تتكون لدى الشخص من تكرار خبرته بحالاته الشعورية.

ولكن إلى أي مدى أعانت التصورات الظاهرية تاي على الحفاظ على شفافية الخبرة – لا خصائص لها في ذاتها ولكن خصائصها هي الخصائص الفيزيقية للأشياء التي تمثلها الخبرة– وعلى ذاتيتها في الوقت نفسه؟.

يرى الباحث أن تاي وقع هنا في مشكلتين مرتبطتين يمكن للأولى أن تبرر الثانية: الأولى أنه لم يستطع تبرير التصورات الظاهرية دون وقوع في الدور: التصورات الظاهرية مهمة لفهم الطبيعة الظاهرة للحالات، ومعرفة معنى أن نخبر حالة ظاهرة – س – يتطلب المقدرة على تمثل المحتوى الظاهري لها في وجود هذه التصورات، ولكن لا يمكن للفرد أن تتكون لديه هذه التصورات الظاهرية ما لم يكن قد خبر هذه الحالة. من هنا كان فهم الطبيعة الظاهرة للحالة – س – مثلا من خلال تصورات يتطلب خبرة هذه الحالة.

هنا نلاحظ أن تاي يشترط لفهم معنى الخبرة فهما تاما وجود تصورات، إلا أن التصورات لا تتكون إلا من الخبرة.

فالتصورات ضرورية للخبرة والخبرة ضرورية لتكوين التصورات.

المشكلة الثانية أن تاي باشتراطه وجود هذه التصورات الظاهرية الضرورية للخبرة- وهي الخبرة التي رآها شفافة، أي لا خصائص جوهرية لها في ذاتها- قد وافق – أو أقر ضمنا – على وجود خبرات تنعكس على ذاتها، مبتعدا بذلك عن نظريته في التمثل المباشر التي ترفض صراحة الخبرات المنعكسة على ذاتها.

هل هذا يعني أن كاروثرز بنظريته في الوعي المنعكس على ذاته في وضع أفضل من صاحبي نظرية التمثل المباشر؟.

هناك مجموعة من الأسباب تجعل كاروثرز – وكل من يتبنى نظريات الوعي المنعكس على ذاته– يرفض نظرية التمثل المباشر هذه التي قال بها كل من درتسكا وتاي، ويرى أفضلية نظريات الوعي المنعكس على ذاته. السبب الأول يكمن في أن هذه النظرية– كما رأى كاروثرز– لا يمكنها التمييز بين خصائص العالم – أو الأشياء– كما تبدو في الإدراك وخصائص خبرة العالم أو خبرة الأشياء، كما تبدو أيضا في الإدراك. لكل نوع من أنواع الكائنات العضوية رؤيته الخاصة للعالم. هذا هو ما يعنيه عندما نقول أن لكل من الخفاش والقط رؤيته الخاصة للعالم التي تختلف عن رؤيتنا له. أي أن العالم يتم تمثله ذاتيا من قبل كل نوع من أنواع الكائنات العضوية بصورة مختلفة عن تمثل النوع الآخر. ولكن هناك اختلافا بين القول أن *للعالم* جانبا ذاتيا متى تم تمثله بواسطة كائنات تختلف في قواها التصورية،

وبين القول أن لخبرة الشخص للعالم جانبها الذاتي. إلا أن معرفة هذا يتطلب أن تكون للأفراد معرفة بحالات الخبرة الخاصة بها، وهو ما يعني ضرورة أن تنعكس الخبرة على ذاتها. فمن الضروري التمييز بين الخصائص الظاهرة للعالم من ناحية والخصائص الظاهرة لخبرة شخص ما بالعالم. يمكن لنظريات التمثل المباشر أن تقدم تفسيرا للأولى ولكنها لا يمكن – كما يرى كاروثرز – أن تفسر الثانية التي تحتاج إلى نظرية تفسر الانعكاس الذاتي.

ولكن تبقى المشكلة التي تواجه نظريات الوعي المنعكس على ذاته تتمثل في كيفية تفسير خاصية شفافية الوعي. يرى كاروثرز أن هذه الخاصية لا تقف عائقا أمام أفضلية نظريات الوعي المنعكس على ذاته، فمتى ركزت نظري على خبرتي للون، فإنني سأركز نظري ليس على اللون فقط – كما رأت نظريات التمثل المباشر– من حيث أن هذا هو فقط ما سأجده، ولكني في الحقيقة سأركز على الطريقة التي يبدو لي بها اللون، وهو ما يعني التركيز على ذاتية حالة الخبرة. من هنا فإنه من الممكن القول أن إمكانية التركيز بالطريقة هذه هي ما تضفي على الخبرة البعد الذاتي لها.

السبب الثاني يتمثل في عدم إمكانية نظريات التمثل المباشر التمييز بين الخبرة الواعية وغير الواعية. ولقد رأينا الأمثلة التي قدمها كاروثرز لحالات الخبرة غير الواعية والتي استند فيها إلى فروض وأدلة تجريبية دلت على أن الخبرات التي تقود حركاتنا خبرات روتينية غير واعية. لما كانت نظريات التمثل

المباشر لا يمكنها تفسير لماذا خبراتنا في هذه الحالات ليست خبرات واعية، كان في ذلك مبرر لرفض كاروثرز لها.

يرى الباحث أنه إذا كان كاروثرز محقا في السبب الأول وهو ما لزم عن افتراض تاي للتصورات الظاهرية ضرورة قبوله للخبرات المنعكسة على ذاتها إذا أراد أن يكون متسقا مع نفسه، فإنه قد اعتمد في تبرير السبب الثاني على أدلة تجريبية وليس على حجة حاسمة، وهو ما يجعل موقفه من نظريته ليس أقوى من موقف صاحبي نظرية التمثل المباشر في اعتمادهما على أدلة ووقائع غير كاملة. يمكن أن نلتمس دليلا على هذا في حكم كاروثرز ذاته على نظريته بأنه لا يدعي أنه قد برهن على صحة نظريته ولكن أقصى ما يمكنه إدعاءه أنه بين أن نتيجته ممكنة ومقنعة من حيث تقديمها لأفضل تفسير للظواهر(٢٤١).

٦- هذا بالنسبة للفلاسفة الذين رفضوا الثنائية محاولين تقديم تفسير ردي للوعي. فماذا عن شالمرز الذي حاول أيضا أن يقدم تفسيرا ثنائيا طبيعيا للوعي الظاهر؟.

على الرغم من أن شالمرز قد اجتهد وأفاض كثيرا في تفنيد النزعة الفيزيقية وفي البرهان على أن الوعي لا يتحدد منطقيا مما هو فيزيقي، تبريرا لقناعته أن الوعي يشكل ملمحا غير فيزيقي في العالم، بمعنى أن للأفراد في العالم خصائص ظاهرية تستقل من الناحية الأنطولوجية عن الخصائص الفيزيقية، ومن ثم

(241) Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*, op. cit., p. 278

فبالعالم خصائص فيزيقية وغير فيزيقية وهو ما يبين بجلاء أن النظرية الفيزيائية ليست نظرية كل شيء، إلا أن البرهان الذي أتى به تبريرا لثنائية الخصائص التي تبناها والتي أسماها الثنائية الطبيعية- ألا وهو أن في مسألة تحقق المعلومات في كل من العالم الفيزيقي والعالم الظاهري برهانا على ثنائية الخصائص- قد جاء ضعيفا وناقصا وهو ما اعترف هو ذاته به، عندما ذهب إلى أن ما لديه هو مجموعة من الأدلة وليس برهانا حاسما. لقد تحدث عن ضرورة وجود قوانين سيكوفيزيقية ولم يستطع أن يقدم قانونا واحدا.

٧- استند درتسكا إلى حجة الكائن الزومبي التي وضعت أساسا لتفنيد التفسير الوظيفي للوعي الظاهر لبيان خطأ هذا التفسير وتدعيم نظريته في التمثل العقلي، أما تاي فقد أفاض واستفاض بصورة أكبر في تفنيدها وتفنيد حجة الخبرة البصرية المعكوسة دعما أيضا لنظريته في التمثل المباشر. من ناحية أخرى وجد شالمرز في هاتين الحجتين تأييداً لقوله بعدم إمكانية رد الوعي الظاهري إلى ما هو فيزيقي.

تعتمد حجتا انعكاس الميدان البصري والكائن الزومبي- بشتى صور تقديمهما- على الحدس، أو على إمكانية التخيل ومن ثم يتساوى قبولها أو عدم قبولها. بمعنى أنه إذا قبلنا الحدس، أو قبلنا إمكانية تخيل المثال الذي تعرضه الحجة، فإنه من الممكن قبولها، ومن ثم قبول ما ترفضه هذه الحجة، أما إذا لم نقبل اللجوء إلى الحدس فإنه من الممكن رفضها. تقف هذه الحجة في

انتظار حسم علمي تجريبي لها. من هنا لا يمكن القول أنها تقف – أو لا تقف– كحجة ضد النزعة الوظيفية التي وضعت الحجة أساسا لتفنيدها. من هنا كان اعتماد درتسكا وتاي عليها لرفض التفسير الوظيفي للوعي الظاهر وتدعيم نظريتهما اعتمادا على حجة واهية، وكان اعتماد شالمرز عليهما في رفض الرد الفيزيقي للوعي بالمثل اعتمادا على دليل ضعيف.

ما الحل إذاً ؟:

هل يكمن الحل في الثنائية الجوهرية؟

٨ – يرى الباحث أن الذين رفضوا القول بالثنائية الديكارتية، أي بوجود تفاعل بين المادة والعقل لم يستطعوا أن يضعوا حجة قوية ضد التفاعل، لم يصوروا المشكلة التي يمثلها التفاعل – على حد زعمهم بأنها مشكلة– بحجة قوية تقف ضده. فكما لاحظ «دافيد جهلي David Jehle» في مقالته التي عرض فيها رأي «جيجون كيم Jaegwon Kim» ضد ثنائية الجوهر فإن الحجج ضد الثنائية حجج ضعيفة. كأمثلة لهذه الحجج الضعيفة يقدم «جهلي» الحجة التي يضعها كيني A. Kenny في كتابه المعنون «ديكارت» ١٩٦٨ التي وفقا لها من الصعب وفقا لمبادئ ديكارت أن نرى كيف يمكن لجوهر مفكر غير ممتد أن يسبب أو يحدث حركة في جوهر ممتد غير مفكر، وكيف يمكن للجوهر الممتد المفكر أن يحدث إحساسات في الجوهر المفكر غير الممتد، فخصائص الجوهرين تضعهما في مقولتين لا تلتقيان بحيث يصبح من المستحيل عليهما أن يتفاعلا أو يؤثر

أحدهما في الآخر. يقدم «جهلي» كذلك الحجة التي قدمها تشيرشلاند في كتابه «فلسفة الأعصاب Neurophilosophy» ١٩٨٦ والتي وفقا له تتعلق مشكلة ثنائية الجوهر بطبيعة التفاعل بين نوعين من الجواهر مختلفين اختلافا جذريا. للنفس خصائص لا تشترك في أي منها مع خصائص المادة كما أنها لا تتصف بالامتداد المكاني، فالمسألة تتعلق بكيف وأين يحدث التفاعل بينهما(٢٤٢).

حجة أخرى استخدمها الكثيرون كحجة ضد ثنائية الجوهر مفادها أنه بما أن العلاقة العلية يجب أن تكون علاقة مكانية- تجريدا مما يحدث من علاقات علية بين موضوعات العالم الفيزيقي- والعلاقة بين حادثة عقلية وموضوع فيزيقي – أي التأثير الذي نفترض أن تحدثه حادثة عقلية في موضوع فيزيقي- ليست علاقة مكانية، إذاً لا يمكن أن نفهم هذه العلاقة العلية من العقل للجسد. ومن ثم يصبح الاعتقاد في وجود علاقة علية بين العقل والجسد اعتقادا غير مقبول(٢٤٣).

هذه الحجة تعبر عن عدم اتساق يعاني منه المجتمع العلمي والفلسفي المعاصر: ذلك أنه يقبل بالنسبة للعلم الطبيعي ما يرفضه بالنسبة للفلسفة، بمعنى أنه إذا كان ما لا يمكن تفسيره تفسيرا تفصيليا يعد مبررا لرفض الاعتقاد فيه، فلم نقبل بالنسبة للعلم أمورا ليس لدينا تفسير واضح لها ومع هذا نعتقد في صحتها: مثلا نحن لا

(242) Jehle, David, 'Kim against Dualism', In *Philosophical Studies* (2006) 130: p. 576.
(243) Ibid, pp. 569 – 570.

نعرف كيف يؤثر الميدان المغناطيسي في الأشياء، ولا نعرف كيف تمارس البروتونات قوة طردية ضد بعضها البعض. ثم إن النظريات الفيزيقية لا تعرف ما تزعمه وهو أن المادة تحدث الوعي الظاهري.

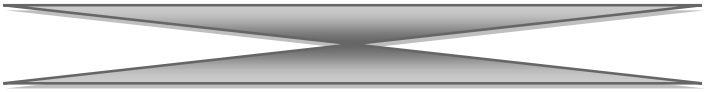
من هنا يمكن القول أن الاتساق يفرض علينا إما رفض هذه الوقائع العلمية – وهو ما لا يرفضه العلم – أو قبول الثنائية الديكارتية– أو التفاعل المتبادل– كوقائع لها قوة الوقائع الفيزيائية العلمية التي يقبلها العلم المعاصر وهو ما يرفضه العلم المعاصر.

ما الذي يعنيه هذا؟.

لا يعني هذا سوى أن الوعي الظاهر – كما قال فلاسفة البحث وغيرهم– مازال هو اللغز الذي يقف متحديا قدرة العلم والفلسفة على حله، وأنه مازال في حاجة إلى بحث يستشف سره.

هل يمكن الكشف عنه؟

هذا ما ستبرهن عليه الأيام.



قائمة المصطلحات الواردة في البحث

الجوانب الكيفية الغائبة للحالات العقلية (أو الخبرات): افتراض فلسفي مفاده إمكانية تخيل شخص تجمعه بالناس العاديين هوية فيزيقية و من ثم فإنه تحدث له حالات عقلية داخلية ولكنه لا يشعر بها، أي لا يصاحبها أي شعور أو وعي.	Absent qualia
الصورة اللاحقة: وهي خبرة عقلية تنتج عن النظر إلى ضوء ما ثم إبعاد العين عنه.	Afterimage
حجة التناظر	Argument from analogy
الوعي الوظيفي: هو المتضايف السيكولوجي للوعي- وفقا لشالمرز- حيث تكون هناك حالة عقلية يدركها الشخص مباشرة ويستخدمها في السلوك أو التقرير اللفظي.	Awareness
الوعي الظاهري	Consciousness

الجوانب الكيفية الراقصة للحالات العقلية	Dancing qualia
النزعة الحذفية: هي الاعتقاد أن مصطلحات الرغبات والاعتقادات مصطلحات متواترة في حياتنا اليومية وليست مصطلحات علمية وبالتالي فإنها غير ملائمة كمفردات نظرية علمية تقدم تفسيرا علميا لطبيعة الحالات السيكولوجية.	Eliminativism
الجوانب الكيفية المتلاشية للحالات العقلية	Fading qualia
الثنائية التفاعلية: وتُسمى أحيانا ثنائية الجوهر، وفقا لها ليس الوعي ذا طبيعة فيزيقية ويؤثر هو والعالم المادي كل منهما في الآخر.	Interactionist dualism
الجوانب الكيفية المعكوسة للحالات العقلية (أو للخبرات)	Inverted qualia
مصطلح شالمرز للكائن الذي تجمعه هوية وظيفية بشخص واعي	Isomorph

نظرية دانيال دينيت «نظرية النسخ المتعددة» في الإدراك: والتي وفقا لها كل أشكال الإدراك والتفكير أو النشاطات العقلية تحدث داخل المخ على هيئة عمليات تفسير وتوضيح متعددة للمدخلات الحسية تأخذ طرقا كثيرة داخل المخ وتحدث بالتوازي بحيث تخضع سائر المعلومات التي تدخل إلى الجهاز العصبي لعمليات مراجعة وتعديل مستمرة تحدث في أجزاء من الثانية يحدث أثناءها إضافات وتعديلات للمحتوى.	Multiple draft Theory
النزعة الطبيعية المعاصرة	Naturalism
الثنائية الطبيعية: نظرية شالمرز في العلاقة بين الوعي والوجود الفيزيقي: وفقا لها يتحدد الوعي طبيعيا انطلاقا مما هو فيزيقي، دون أن يكون من الممكن له أن يتحدد منطقيا أو ميتافيزيقيا.	Naturalistic dualism
النزعة الوظيفية غير الردية: وهي الاتجاه الذي يمثله شالمرز.	Non-reductive functionalism
المادية غير الردية: حيث الوعي ذو طبيعة فيزيقية.	Non-reductive materialism

مبدأ عدم التغير في البناء الوظيفي: وهو المبدأ الثالث من مبادئ الاتساق الذي يؤسس عليها شالمرز قوانين تفسير الوعي.	Organizational invariance
مفارقة: وهي ما تبدو أنها حجة متناقضة ولكنها ليست كذلك في الحقيقة.	Paradox
مبدأ القناعة: يراه شالمرز من الخصائص الأساسية الواجب توافرها في الفرض لقبوله.	Plausibility
الخصائص الظاهرية أو الجانب المشعور به من الحالات العقلية	Phenomenal Qualities
النزعة الفيزيقية كاتجاه أنطولوجي مقابل للثنائية ومن حيث هي اتجاه ردي في تفسير الوعي.	Physicalism
الجانب الكيفي (الجوانب الكيفية) للحالات العقلية (المفرد Quale).	Quale, Qualia
تمثل	Representation
تحدد (أ) انطلاقا من (ب)	Supervenience of A on B
(ب) يحدد (أ)	B determines A

خاصية من الدرجة الثانية: وهو مصطلح قدمه تاي كصفة للجانب الظاهري للحالات النفسية أو العقلية الداخلية.	Second order property
الاتساق البنائي: وهو المبدأ الثاني من مبادئ الاتساق التي يؤسس عليها شالمرز قوانين تفسير الوعي.	Structural coherence
الحجة التي وضعها هورجان و تينسون Horgan & Tienson ١٩٩٦ تحت اسم "حجة التعقب" التي وفقا لها ذهبا إلى أنه يجب أن تكون تمثلات الكائنات العضوية – التي يمكنها جمع معلومات عن بيئة شديدة التعقيد ومتغيرة ثم الاستجابة بمرونة وذكاء لهذه المعلومات – تمثلات ذات بناء مركب	Tracking argument
زومبي (نسخة فيزيقية مطابقة لإنسان عاقل): كائن تخيلي تجمعه بي هوية فيزيقية واحدة – ومن ثم هوية وظيفية– ولكنه يفتقر لأية خبرات واعية.	Zombie (physical duplicate)

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية (مؤلفة ومترجمة):

١- إرنست ماير: هذا هو علم البيولوجيا: دراسة في ماهية الحياة والأحياء، ترجمة عفيفي محمود عفيفي، سلسلة عالم المعرفة، يناير ٢٠٠٢.

٢- بهاء درويش: فلسفة العقل عند دونالد دافدسن، منشأة المعارف بالأسكندرية، ٢٠٠٢.

٣- جون سيرل: العقل: مدخل موجز، ترجمة ميشيل حنا متياس، عالم المعرفة ٣٤٣، الكويت، سبتمبر ٢٠٠٧.

٤- حربي عباس وموزة عبيدان: مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

٥- صلاح عثمان: الواقعية اللونية: قراءة في ماهية اللون وسبل الوعي به، منشأة المعارف بالإسكندرية، ٢٠٠٦

٦- كارل بوبر: الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ترجمة بهاء درويش، منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٩٨.

٧- محمد مهران: دراسات في فلسفة اللغة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

٨- هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ١٩٦٩.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1. Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, Taylor & Francis Group, first published 1993, reprinted 2002.
2. Bickerton, D., *Language and Species*, University of Chicago Press, 1990.
3. Bickerton, D., *Language and Human Behaviour*, University of Washington Press, 1995.
4. Bisiach, Edoardo, 'Understanding Consciousness: Clues from Unilateral Neglect and Related Disorders', in *The Nature of Consciousness: Philosophical debates*, eds. N. Block, O. Flanagan and G. Guzeldere, Cambridge, Massachusetts, London, England, A Bradford Book, The MIT Press, Second Printing, 1998.
5. Block, N., 'Are Absent Qualia Impossible?', in *The Philosophical Review,* LXXXIX, No. 2 (April 1980).
6. Block, N., 'Inverted Earth', In *Philosophical Perspectives*, vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, Ridgeview Publishing Company, 1990, pp. 53 – 79.
7. Braddon-Mitchell, D & Jackson, F., *Philosophy of Mind and Cognition*, Blackwell Publishers, 1st Published 1996.
8. Carruthers, P., *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge University Press, 1996.
9. Carruthers, P., *Phenomenal Consciousness*, Cambridge University Press, 2000.

10. Carruthers, P., *The Nature of Mind, An Introduction*, Routledge, New York and London, 1st Published 2004.
11. Carruthers, Peter, 'Phenomenal Concepts and Higher-Order Experiences', in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXVIII, No. 2, March 2004.
12. Carruthers, Peter, *Consciousness*, Clarendon Press, Oxford, 1st published 2005.
13. Chalmers, David, *The Conscious Mind*, Oxford University Press, 1996.
14. Churchland, P., Consciousness: The Transmutation of a Concept, *Pacific Philosophical Quarterly*, 64 (1983).
15. Dennett, Daniel, *Consciousness Explained*, Back Bay Books, 1st edition, 1991.
16. Daniel Dennett, 'Quining Qualia', in, *Consciousness in Contemporary Science,* eds. A. J. Marcel and E. Bisiach, Oxford: Clarendon Press, 1988, reprinted in *Mind and Cognition,* ed. Lycan, Blackwell, 1990.
17. Davidson, D., 'Mental Events', in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980.
18. Dretske, Fred, *Naturalizing the Mind*, MIT Press, 1997.
19. Dretske, *Perception, Knowledge and Belief*, Cambridge University Press, 1st published, 2000.
20. Evans, Gareth, *The Varieties of Reference*, Oxford: Clarendon Press, 1982, reprinted: 2002.
21. Gert, B., 'Imagination and Verifiability', *Philosophical Studies*, 1965.

22. Guzeldere, Guven, 'The Many Faces of Consciousness: A Field Guide', in *The Nature of Consciousness: Philosophical debates*, eds. N Block, O. Flanagan and G. Guzeldere.
23. Hamlyn, D. W., *De Anima* Selections, Oxford: Clarendon Press, 1968.
24. Hannay, A., *Human Consciousness*, London: Routledge Publishers, 1990.
25. Hardie, W. F. R., 'Concepts of Consciousness in Aristotle', *Mind*, 85, 1976.
26. Horgan, T. and Tienson, J., *Connectionism and Philosophy of Psychology*, MIT Press, 1996.
27. Jackson, F., 'Epiphenomenal Qualia', in *The Philosophical Quarterly*, Vol. 32, No. 127 (April 1982).
28. Jehle, David, 'Kim against Dualism', in: *Philosophical Studies* (2006) 130: pp. 565 – 578.
29. K. Popper and J.C. Eccles, *The Self and Its Brain* (Berlin: Springer, 1977).
30. Kirk, R.,'Zombies versus materialists', *Aristotelian Society* 48 (suppl.): 1974.
31. Levin, J., 'Materialism and Qualia: the explanatory gap', *Pacific Philosophical Quarterly*, 64, 1983
32. Levin, J., 'On leaving out what it is like', in Consciousness, eds. M. Davies and G. Humphreys, Blackwell, 1993.
33. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, Penguin Books, first Published 1997, reprinted 2004.
34. Lopes, Dominic M. Mciver, 'What Is It Like to See With Your Ears? The Representational Theory of Mind', in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LX, No. 2, March 2000.

35. Lowe, E.J, " *An Introduction to the Philosophy of Mind"*, Cambridge University Press, First Published 2000, 6th printing 2007
36. Lycan, W., 'Inverted spectrum', *Ratio*, 1973.
37. Lycan, W., *Consciousness and Experience* , Massachusetts, The MIT Press, 2nd printing 1997.
38. McGinn, C., *The Character of Mind,* Oxford: Oxford University Press. 1982.
39. Origgi, G. and Sperber, D., 'Evolution, Communication and the Proper Function of Language', In, *Evolution and the Human Mind*, eds. P. Carruthers and A. Chamberlain. Cambridge University Press, 2000..
40. Porter, Burton, *Fundamentals of Critical Thinking*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2002
41. Searle, J., *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
42. Siewert, Charles, 'Is Experience Transparent?', in *Philosophical Studies*, vol. 117/1 – 2. Jan. 2004.
43. Tye, Michael, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1995.
44. Tye, Michael, *Consciousness, Color and Content*, A Bradford Book, MIT Press, 1st edition, 2002.
45. Tye, Michael, *Consciousness and Persons*, A Bradford Book, MIT Press, 1st edition, 2005.
46. Wagner, Steven, 'Supervenience, Recognition and Consciousness', In Warner, R. and Szubka, T. (eds.), *The Mind-Body Problem*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA. Reprinted, 1997.
47. Wilkes, K. Psyche versus the Mind, in *Essays on Aristotle's De Anima*, eds. M. Nussbaum and A. Rorty, Clarendon paperbacks, 1995

48. Wittgenstein, W., 'Notes for Lectures on Private Experience and Sense Data', *The Philosophical Review*, Vol. 77, No. 3 (Jul. 1968).

التفسير الطبيعي المعاصر للوعي
بحث في فلسفة العقل