# إشكالية الاختزالية في فلسفة العقل وتبعاتها على الإيمان بالله ومبدأ النفس

تأطير المسألة من أجل بحوث إسلامية إضافية

جهاد هاشم براون

سلسلة ورقات طابة
رقم ٧ | ٢٠١٣

# إشكالية الاختزالية في فلسفة العقل
# وتبعاتها على الإيمان بالله ومبدأ النفس:
# تأطير المسألة من أجل بحوث إسلامية إضافية

إشكالية

# الاختزالية في فلسفة العقل

وتبعاتها على

# الإيمان بـالله ومبدأ النفس

تأطير المسألة من أجل بحوث إسلامية إضافية

تأليف

جهاد هاشم براون

مؤَسَّسَـة طابَـة

سلسلة ورقات طابة / رقم ٧ / ٢٠١٣
ISSN: ٢٠٧٧ - ٨٤٦٥

إشكالية الاختزالية في فلسفة العقل وتبعاتها على الإيمان بالله ومبدأ النفس: تأطير المسألة من أجل بحوث إسلامية إضافية
ISBN: ٩٧٨-٩٩٤٨-٢٠-٢٧٣-٨

© ٢٠١٣، جهاد هاشم براون
مؤسسة طابة
ص.ب. ١٠٧٤٤٢
أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة
www.tabahfoundation.org

جميع الحقوق محفوظة. يمنع إعادة إنتاج أو توزيع أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة دون موافقة خطية صريحة من المؤلف، إلا في حالات الاقتباس المختصر مع الاستشهاد الدقيق والكامل في المقالات النقدية أو المراجعات.

هذه الوثيقة ترجمة لنصّ كُتِب في الأصل باللغة الإنكليزية، وإذا ما أُثير أي تساؤل حول قصد المؤلّف من عبارة ما، فربما يرغب القارئ في الاطّلاع على النسخة الأصلية الإنكليزية.

صورة الغلاف © حقوق الطبع لريكارد ستادلر Rikard Stadler

**ملخص**

القصد من هذه الورقة البحثية تحديد نقاط دخول التفكير الكلامي الإسلامي في حوارات في مجال فلسفة العقل. إذ نجد عن طريق مساواة المبدأ الكلامي للنفس بمَلَكتها الرئيسة، وهي التعقّل، أن التفكير الكلامي الإسلامي ذو صلة ملائمة بهذه الأنماط من البحث. وبالنظر إلى أعمال سول كريبكه (Saul Kripke) وهيلاري بُتنام (Hilary Putnam) يتضح أن انهيار «الاختزالية» يفسح المجال لمفهوم يتعلّق بعقلٍ مجرّد من المادّة، وأيضًا لدلالةٍ على إمكانية إثبات معقولية الإيمانً بالله (الإلهيةً) بصورة عامّة. وتُثبت هذه الورقة أن العراقيل والتحديات المعاصرة أمام المبدأ الكلامي للنفس الإنسانية يمكن تجاوزها، وهي تضيف إلى دراسات الباحثين المتنامية، في هذا المجال، التي تضع علامة استفهام على التفسير الفيزيائي للكون.

**نبذة عن الكاتب**

جهاد هاشم براون، زميل أبحاث أول في مؤسسة طابة. بعد حصوله على الشهادة الجامعية في علم النفس، وفي الدراسات الشرق أوسطية من جامعة رَتغَرز في نيوجرسي، واصل طلب العلم وتحصيله حيث انكبّ على أخذ العلوم الإسلامية الشرعية من كبار العلماء المعتبرين في سورية والمغرب مدة عشر سنين. ثمّ إنّه حصل على شهادة جامعية في اللاهوت الفلسفي من جامعة كمبردج. وقد ظهر جهاد هاشم براون مرارًا في منافذ إعلامية عديدة في الشرق الأوسط وأمريكا؛ وعمل مستشارًا لحكومات ومؤسسات مختلفة بشأن قضايا تتعلّق بالإسلام والعلاقات الدولية. وهو يعيش الآن مع زوجته وأولاده في مدينة برنستون بولاية نيوجرسي.

# المحتوى


تمهيد: تأطير البحث ١

ظاهرة الوعي من حيث علاقتها بالعقل والنفس والإيمان بالله ٩

مسعى سوينبرن في تقديم دعم فلسفي للإيمان بالله من إشكالية الوعي ١١

الاستعصاء الظاهر للوعي ١٨

اللااختزالية من ظاهرة دنيوية (*SAECULARIS*) إلى ظاهرة إلهية (*DIVINAE*) ٢٤

ملاحظات ختامية ٣١

بسم الله الرحمن الرحيم

# تمهيد: تأطير البحث

عادةً ما يكون فاصل زمني، من عشرين إلى خمسين سنة، من حين تقديم نظرية علمية أو فلسفية وما يدور حولها من نقاش ونظر إلى أن يتبنّاها الوعي العام؛ وغالبًا ما يكون المجتمع الأكاديمي قد تخلّى عن فكرة ما على الرغم من استمرارها في التأثير على الخطاب السائد[١]. ومن بين هذه الأفكار فكرة الاختزالية التي يزعم القائلون بها أن كلَّ الظواهر التي يدركها الوعي الإنساني، في العالم أو في النفس، يمكن اختزالها في تفسيرات فيزيائية[٢]. فالنظرية الاختزالية الفيزيائية تزعم أنه لا وجود إلا للأشياء المادية وأن كل الحوادث لها عِلَلٌ فيزيائية بحتة، وهذه «العلل» هي التفسيرات لوقوع الحوادث أو وجودها. فالحادث في فلسفة

١. فمثلاً، لم تتمكن الوضعية المنطقية التي ظهرت في مطلع القرن العشرين من الانتعاش بعد انتقادات كل من كارل بوبر و و. ف. كواين في خمسينيات القرن نفسه. ومع هذا، فإن الكثير من افتراضاتها الأساسية، لا سيما مبدأ التحقق والوثوب من معطيات تجريبية إلى مزاعم كلية غير تجريبية وشجب الميتافيزيقا، لا تزال تؤثر على الخطاب العام، وبشكل غير معقول، على الخطاب «النخبوي» الإسلامي أيضًا.

٢. على سبيل المثال: دانييل دينِّت، *Consciousness Explained* (تفسير الوعي) (بوسطن: ليتِل وبراون وشركاؤهما، ١٩٩١)؛ بول تشرشلاند، *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind* (المادة والوعي: مدخل معاصر لفلسفة العقل) (كمبردج، ماساتشوستس: مطبعة معهد ماساتشوستس للتقنية، ١٩٨٤)؛ ديفيد بابينو، *Philosophical Naturalism* (المذهب الطبيعي الفلسفي) (أكسفورد: باسيل بلاكويل، ١٩٩٣).

العقل قد يكون فيزيائيًا كمد يد شخص إلى مظلته بعد سماع تقرير إخباري عن الطقس، وقد يكون ذهنيًا مثل شعور بالتململ إزاء انتظار طويل في طابور في «دائرة تسجيل المركبات»[٣]. والعلل الفيزيائية المقدَّمة في هذه النظرية تتراوح من ردود أفعال تجاه محفّزات بيئية إلى إطلاق الخلايا العصبية في المادة السنجابية في الدماغ البشري. وينبغي لهذا المفهوم أن يوضَع في اعتبار مجال الوعي الكلامي الإسلامي، لأن له تداعيات خطيرة على مبدأ النفس. وتبعات هذه المقاربة ليست في عدم إمكانية مبدأ نفس لامادّية فحسب[٤]، بل وأهم من ذلك أن هذا المبدأ من حيث التفسير لا حاجة إليه. ثمّ إنَّ النزعة الاختزالية لها تداعيات مشكِلة على فكرة الإيمان بالله. وإذا كان صحيحًا أنه لا وجود إلا للأشياء المادية فإنه لا مجال لإله منزَّهٍ في مثل هذه الرؤية للعالم.

إن مبدأ النفس ضروري لا غنى عنه في علم الكلام الإسلامي. قبل القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) كان يميل مفهوما النفس والروح إلى انطواء أحدهما في الآخر دون علامات كثيرة للتمييز المنهجي بينهما. ولكن بعد القرن الثاني عشر خضع المفهومان إلى شيء من المنهجية، إذ كان يُفهم من النفس والحياة أنّهما يشكلان الدعم الميتافيزيقي للروح التي هي محل التجربة الدينية. وكانت عين هذه «التجربة الدينية» هي التنمية الروحية والمسؤولية الأخلاقية والوصول إلى الله والحياة بعد الموت.

وفي مفترق طرق هذا التحول التاريخي، قدم الفقيه والمتكلم الكبير عبد الملك الجويني (ت. ٨٧٤هـ/ ٥٨٠١م) تعريفًا انتقاليًّا للنفس بأنها جسمٌ لطيفٌ ضمن الجسم المادي[٥]. ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، تلميذ

٣. أو «اعتقاد» بأنّ المطر سيهطل اليوم.
٤. عدم إمكانيتها ينشأ عن الزعم بأنه لا وجود إلا للأشياء المادية.
٥. الإمام الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٥٠) ص. ٣٧٧.

الجويني، فأضاف إلى تعريف أستاذه أن هذا الجسم اللطيف أمر رباني عجيب. وقد شُبهت النفس ببخار شفاف، وبالضوء المنبعث من المصباح الذي يملأ أرجاء البيت، وبانتشار ماء الورد في بتلات الوردة. وعلى الرغم من تضمّن معنى «الوجود الفيزيائي» لهذه «الجسمية»، إلا أنّ هذا المفهوم يتضمّن حركة مقصودة، بعيدًا عن المحسوس المادي.

أما في الفترة الكلامية المتأخرة، فقد وضع عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) وآخرون[٦] تعريفًا جديدًا للنفس بأنها جوهر مجرد من المادة: «وهي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو، أو يحس ويتحرك بالإرادة، أو يعقل الكليات ويستنبط بالرأي»[٧]. وهذا الرأي الأخير يفسرّ بوضوح ارتياح كثير من المتكلمين المسلمين بعد الغزالي لفكر ابن سينا، وإن كان هذا الارتياح لا يغفل عادةً عمّا يدعو إلى النقد[٨].

وإنّ هناك مكوّنًا إضافيًّا في الفكر الكلامي الإسلامي فيما يخص النفس ألا وهو «الثنائية». إذ ينشأ تفضيل واضح لهذه الثنائية في علم الكلام بغض النظر عما إذا كان تصوّر المتكلمين للنفس بأنها جوهر مجرد أو جسم لطيف أو جوهر فرد، فهي في كل الأحوال جوهر له استعدادات وقِوى. ولكن ما ينبغي أخذه بعين الاعتبار هو أن المفاقمة في الثنائية الديكارتية المتعلقة ببعض المشكلات الأفلاطونية، في القرن السابع عشر، هي التي دفعت إلى التهم الحديثة الموجّهة إلى معقولية الثنائية. والثنائية الإسلامية، على أي حال، لا يمكن أن تُفهم على نفس

٦. كفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦هـ/ ١٢١٠م)، المطالب العالية؛ وسيف الدين الآمدي (ت. ٦٣١هـ/ ١٢٢٣م)، أبكار الأفكار؛ والقاضي البيضاوي (ت. ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، طوالع الأنوار؛ وسعد الدين التفتازاني (ت. ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م)، شرح المقاصد.

٧. عضد الدين الإيجي، كتاب المواقف (بيروت: عالم الكتب، ١٩٧٠)، ص. ٢٢٩.

٨. لعل أحد التفسيرات الجديرة بالاعتبار أن أعمال الغزالي النقدية هي التي جعلت حدوث تعامل واثق وثابت وبارع مع الفلسفة أمرًا ممكنًا لعلم الكلام الذي نشأ بعدها.

المنوال، إذ إنها تقترح مقاربة تركيبية للجسم والنفس على نحو يتخطى «مشكلة الاقتران» التي تقف أمام الثنائية الديكارتية في فلسفة العقل المعاصرة.

ولا تزال العادة المتبعة في علم اللاهوت المعاصر في التقليد الغربي، دون استثناء تقريبًا، هي اختزال كل كلام على النفس في مناقشات حول مسائل إشكالية في فلسفة العقل. ويعود هذا في الغالب إلى مشكلة حديثة تتعلّق بـ «الإسهاب التفسيري» المشار إليه آنفًا. ومع هذا فقد اتُّفق أنْ ينسجمَ المفهوم الكلامي للنفس مع فلسفة العقل انسجامًا جميلًا، إذ إن العقل والتعقّل مرتبطان، على المعتمد، ارتباطًا وثيقًا باعتبارهما قوةً معلومةً للنفس. ويُعرِّف الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ/ ١٤١٣م)، في شرحه على المواقف في علم الكلام للإيجي، العقلَ بأنه: «موجود ممكن ليس جسمًا ولا حالًا فيه، ولا جزءًا منه، بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الآلات الجسمانية»[٩]. ولهذا السبب تتميّز النفس الإنسانية عن النفس الحيوانية بكونها متطابقة مع النفس الناطقة.

وأزعم هنا أنه إذا وُجِدَت حلول للمشكلات التحليلية الأساسية بما يؤيّد مبدأ النفس فإنه يمكن معالجة بناء ميتافيزيقي إضافي على مستوى أرفع وأكثر أهمية، وهذا المستوى الأرفع هو مجال علم الكلام الميتافيزيقي، وهو من جانبه غير مُقيّد بالخاصيّة التحليلية (analyticity) ما دام يمتثل لقاعدة «عدم التناقض» المنطقية؛ وأعني بقاعدة عدم التناقض الدلالةَ التي يثبتها العقل المحض فيما كان يُتداول قبل عهد الفلسفة الوضعية.

وأبتغي في هذه الورقة أن أقدّم إطارًا من أجل إجراء مزيد من البحث الإسلامي حول المشكلات التي تقف أمام مبدأ النفس في فلسفة العقل. وتُفهم النفس هنا وفق العرف الحالي من حيث ارتباطها بالعقل والوعي، اللذين هما

٩. الشريف علي الجرجاني، شرح المواقف (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٢٤؛ أعيدت طباعته، طهران: انتشارات الشريف الرضا، ١٤١٥، الطبعة الثانية)، ج ٧، ص. ٢٥٤.

قوّتان معلومتان للنفس، أو حين يُتصوَّر العقلُ بأنّه كيان مستقل، بأنه النفس الناطقة ذاتها.

والمقترَح في هذه الورقة أنَّ البدء من «عدم اختزالية الوعي (أو العقل) في الفيزيائي» هو نقطة انطلاق أفضل من محاولة إيجاد براهين على الثنائية الجوهرية، أي ثنائية جوهر أقرب إلى الديكارتية منها إلى نموذج تركيبي. وقد حددتُ من بين شتى مظاهر الاختزالية نظرية «التطابق بين العقل والدماغ» (mind–brain identity) باعتبار أنّها الأقوى حجة. وأسعى هنا لإثبات أن الجهودَ المبذولة من أجل اعتبار الظواهر الذهنية ليست إلا حوادث دماغية هو افتراضٌ لا يقوم على أساس متين. ومع عدم استمرارية الاختزالية، حتى في صورتها الأكثر تأثيرًا، لا يبقى لدينا إلا ثلاثة اتجاهات بديلة لتفسير عدم قابلية الظواهر الذهنية للاختزال: إما الإعراض أو التكيّف أو الحل؛ وأقترح أنَّ «الحلّ» هو السبيل الوحيد. وإنّ اللاهوت الفلسفي، بقابليته الطبيعية لاجتياز الهوّة بين الفلسفة التحليلية والميتافيزيقا[١٠]، قد يقدم حلولًا أكثر تأنّقًا لهذه المعضلات. وأعني بالتأنق هنا مراعاة مبدأ «الاختصار» (parsimony) المحبّذ كثيرًا في المنهج العلمي الحديث. وكثيرًا ما يذهب بعيدًا التفكيرُ المتأثّر بالفلسفة الوضعية، متنكّبًا عن الجادة، لتفادي النتائج الموصلة إلى الإيمان بالله.

وقد يجد المرء أن معظم الكتابات المعاصرة حول اللاهوت تهدف إلى تكثيف نشر المعالجات التي تناولتها عن النفس والعقل باعتبار أنّها تدافع عن الإيمان بالله (أي عن وجود الله). وقد أومأتُ أيضًا إلى بعض الوجهات التي يمكن أن يأخذها هذا التفكير. وفي هذا الخصوص، أزعم أنه عند العمل ضمن مشهد الحدود التي

١٠. من المسلَّم به أن الفلسفة التحليلية تعالج المسائل الميتافيزيقية، ولكنْ هناك فرق في مفهوم العقلانية التي تصبغ تلك الميتافيزيقا في مقابل العقلانية التي تصبغ الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية. وإنّ فهم العقلانية الذي تنتهجه الفلسفة التحليلية يميل إلى أخذ صبغته من فلسفة وضعية كامنة، في حين أنّ عقلانية الميتافيزيقا التقليدية هي عقلانية العقل المحض.

رسمتها الفلسفة التحليلية فإنه قد يكون من الأجدى إثبات «معقولية» الإيمان بالله بدلًا من البحث عن براهين «ساحقة ماحقة». وما أُلمِحُ إليه بهذا هو أن فروعًا من العلم (أو نماذج معرفية) مختلفة هي أجدر بتحليل (ومعالجة) مسائل متخصصة أو مختلفة.

وقد يرغب القارئ استحضار أربع أفكار يتخذها مؤونة له وهو يبحر في المادة العلمية المبسوطة أمامه. أولًا، تشكل الاختزالية تحديًّا عظيمًا لكلٍّ من مبدأ النفس والإيمان بالله، ولكنه ليس تحديًا مستعصيًا. ثانيًا، حين تتعرّض الاختزالية في مسألة الوعي بأكثر صورها شمولية (أي نظرية التطابق) لنقد فلسفي (كنقد بُتنام وكريبكِه) فإنها تبدأ بفقد قوتها. ثالثًا، سيكون لزامًا على المؤلّفين المسلمين المعاصرين في مجال علم اللاهوت أن يُثبتوا بأنّهم عالمون بهذه المنعرجات والمنعطفات في أثناء المداولة والحوار، وسيكون هذا شرطًا لفعالية خطابهم مع القرّاء غير المسلمين أو حتى مع المفكرين المسلمين الناشطين في سوق الأفكار العالمي. رابعًا، يليق بالمفكِّرين المسلمين والمفكِّرات الإقرار بالصلاحية والملاءَمة المتأصلتَيْن بين المفاهيم الناشئة من تراثهم اللاهوتي الخاص والمواضيع المُثارة في المناقشات الفلسفية واللاهوتية المعاصرة. ويتطلّب إحداثُ تقديمِ مثل هذه المفاهيم الجديدة بنجاحٍ تقويمًا شاملًا وأمينًا لفروع خاصة من العلوم الشرعية (مثل علم الجدل والبلاغة والمنطق ودلالات النصوص وعلم الكلام، إلخ). ويمكن أن يجد المتخوّفون ما يُطَمْئِن قلوبهم في ملاحظة أنّ استخراج نماذج نافعة بطريقة استكشافية من فلسفة العصور الوسطى يمتد الآن إلى أبعد بكثير من سعي الفلاسفة التوماويين المعاصرين.

وتبدأ الورقة بتقدير جدوى مشروع ريتشارد سوينبرن (Richard Swinburne) في الوفاء بتحقيق هذه الأهداف ذاتها. ويسعى سوينبرن للبرهنة على الثنائية الجوهرية الراديكالية (radical substance dualism) عن طريق

منطق الموجَّهات (modal logic) ومنه يضع برهانًا على الإيمان بالله (theism). وبالرجوع إلى الركائز التي تستند إليها الحجج المضادة لمعقولية مبدأ النفس، نتناول باقتضاب نقد جايغوون كيم (Jaegwon Kim) للاختزالية. فبعد اعتبار نظرية تطابق العقل والدماغ أقوى دليل على الفيزيائية الاختزالية، سأحاول اختبار متانة هذه النظرية بتطبيق حجج مضادة من أعمال سول كريبكه وهيلاري بُتنام. ولئن كانت حجة تشارلز تاليافيرو (Charles Taliaferro) في نموذج ثنائي تركيبي للنفس أكثر فاعلية من حجة سوينبرن، فحجته البديلة في الإيمان بالله أقل فاعلية. وفي النهاية، أقترح ثلاث «قواعد كلية» يمكن أن تدلّ على اتجاهٍ نحو إثبات معقولية وجود إله مُنَزَّه عن المادّة من معقولية وجود عقل (أو نفسٍ ناطقة) مجرَّدٍ عن المادّة.

# ظاهرة الوعي من حيث علاقتها بالعقل والنفس والإيمان بالله

إن القدرة على الفكر التأمّلي الذاتي ربما تكون أقصى مظهر اضطراري للوعي الإنساني. فالإنسان في لحظات التأمّل الذاتي غالبًا ما يجد استثارة حيوية تدفع به نحو الوصول إلى ما وراء الفيزيائي المادّي. ومن المسلَّم به عمومًا أنّ تجربتنا الحدسية في الأصل حيال أنفسنا والعالم هي بطبيعتها تجربة ثنائية. وإننا ندرك بالبداهة أن عقولنا لها حياة قائمة بصورة مستقلة عن أجسامنا المادية، ولا ينشأ التوتّر إلّا عند السؤال: هل إثبات هذه «النفسية الجماعية» (folk psychology) من الناحية العلمية أو الفلسفية ممكن أم غير ممكن[١١]؟ ولا تزال آفة البحث الأكاديمي في موضوع النفس تكمن في إضفاء صيغة أدق على هذه النزعات الذاتية.

وإنّ الوعي، الذي تتَّضح أهميته المركزية في موضوعنا، أثبت على نحو ذاعَ وانتشر أنّه مفهوم يستعصي على التعريف. فكثير من الكُتّاب يذكرونه ولكنْ فعليًّا

١١. «علم النفس الجماعي» مصطلح يشير إلى نظرة الحس المشترك للوعي القريبة من نظرة فلسفة الحس المشترك. انظر: جون د. غرينوود (محرر)، *The Future of Folk Psychology: Intentionality and Cognitive Science* (مستقبل علم النفس الجماعي: القصدية والعلوم الاستعرافية) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩١).

ثلة منهم فقط يبذلون جهدًا لتحديد المقصود منه، وفي غالب الأحيان يميلون عنه ويتكلمون على العقل والصفات العقلية والحوادث الذهنية. وقد تطرق ديفيد تشالمرز (David Chalmers) إلى هذه الملاحظة بصورة مباشرة، وذكر أن متاهة هذا المفهوم وتوهّمه هو السبب في ذلك، وقال إنّ معظم المؤلّفين اكتفوا فقط بالحديث عن «ظواهر» الوعي (كالاعتقادات والمشاعر والمقاصد والرغبات، إلخ)؛ وفي الوقت ذاته سعى جاهدًا إلى تقديم تعريف عملي لنا: «حين أتكلّم على الوعي فأنا لا أتكلّم إلا على الصفة الذاتية للتجربة: ما الذي يعنيه أن أكون ذاتًا مدركة»[١٢]. ومع أنّ هذا لا يمضي بنا إلى حدّ أبعد في هذا السبيل، إلا أنّه بداية مرحَّب بها. ومن أجل الأهداف المحددة لهذا البحث، فإننا عندما نتحدّث عن الوعي، فإننا نتحدّث عن العقل الإنساني بغية معالجة المشكلات المتعلِّقة به.

وسأحاول، في هذا البحث، أن أبين أنَّ معقولية الإيمان بالله يمكن أن يُبرهَن عليها انطلاقًا من مسألة الوعي. وقد باشر ريتشارد سوينبرن في كتابه الرائد الذي ألّفه عام ١٩٨٦: *The Evolution of the Soul* (تطور النفس) هدفه في إثبات هذه المسألة بالذات. والحق أن هذه المسألة ما زالت شغله الشاغل إلى يومه هذا؛ ومن الجَور القول إنّه قد أخفق في سعيه. فقد قدم سوينبرن إسهامات مهمة ضمن محاولات إعادة تقويم الثنائية عمومًا والمسألة الفلسفية المتعلّقة بالعقل وبالنفس خصوصًا. ومع هذا يمكن القول إن مشروعه الفلسفي يسعى إلى تضمين أشياء كثيرة في مقدماته قبل الوقوف على الكثير من الاعتبارات التأسيسية الضرورية. وإنّ صورة الثنائية الجوهرية التي يقدمها ليست ديكارتية ولا توماوية، ولكن قد تكون أكبر من أن يستوعبها مشروعه. وإنّ مسألة عدم قابلية الوعي الإنساني

١٢. ديفيد تشالمرز، *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory* (العقل الواعي: بحثًا عن نظرية أساسية) (أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٦)، ص. ٦.

للاختزال، من جهة أخرى، قد تكون حصنًا فعالاً ضد الفيزيائية الاختزالية، وإن كانت أكثر تواضعًا.

واليوم باتت النزعة اللااختزالية تتمتع بمستويات متنامية أكثر من ذي قبل من الموافقين والمؤيدين لها وإن كان يبدو أنهم غير مستعدين كلهم لتجاوز الشعور بالأمان الذي تقدمه نتائجها الأوضح والأجلى. وتصبو هذه الورقة إلى طرح قضية للنظر، وهي أنَّ عدم قابلية الوعي للاختزال يُتيح الفرصة لمعقولية نتائج ميتافيزيقية أخرى. ويُمكن الجزم بأن هذه المعقولية المتأصلة في «إشكالية» الوعي هي التي بوسعها أنْ تقدم بنجاح بعض الدعم الفلسفي الأوليّ للإيمان بالله.

## مسعى سوينبرن في تقديم دعم فلسفي للإيمان بالله من إشكالية الوعي

يشرع سوينبرن بإنشاء مفهوم للحياة العقلية والنفس يمكن استخدامه للبرهنة على وجود الله، وهو يستعرض نظريته في الوعي بإثارة تفسير خاص للثنائية الجوهرية. فقد وضع سوينبرن طريقته في معالجة قضية النفس والعقل والوعي في كتابه «تطور النفس». ومن أهمّ الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب هو البرهنة على أنَّ أيَّ «شخص إنساني» فرد متطابقٌ مع نفس مجردة ترتبط بجسم مادي. وهو يحتج لِذلك بقوله: «لا استحالةَ منطقية لشخص ما، هو واعٍ الآن، [...] أن يستمر وجوده دون جسمه»[١٣]. ويبني سوينبرن حجته على ثلاث مقدمات تأسيسية هي بمثابة المنصة التي يقدم منها دليله المنطقي الموجَّه بشأن الثنائية الجوهرية.

١٣. سوينبرن، *The Evolution of the Soul* (تطوّر النفس)، ص. ١٥٤.

وأُولى هذه المقدمات هي تعريفه للشخص (person). فالإنسان في نظرية سوينبرن «مؤلف من نفس إنسانية متصلة بجسم إنساني»[١٤]. وإن كان الجسم يزوّد بالقدرة على الفعل في العالم الخارجي فإنَّ علاقته بالشخص مؤقتة وعَرَضية، «إنّ الشخص هو النفس مع الجسم، أيًّا كان إن كان هناك جسم، المتصلِ به اتصالاً مؤقتًا»، بتعبير سوينبرن[١٥]. ومع أنَّ الجسمَ جزء إلا أنه ليس إلا جزءًا مؤقتًا، وهو ممكن الاستغناء عنه للهوية الإنسانية التي مجالها النفس تحديدًا، وهنا بالضبط تكمن المفارقة. إذ لا وجود لشخص إلا بقدر ما لديه من قدرة على اكتساب تجارب وحياة عقلية غنيّة[١٦] وعلى القيام بأفعال[١٧].

والمقدمة التأسيسية الثانية في برنامج سوينبرن هي: «يجوز منطقيًّا للأشخاص الاستمرار في الوجود حين تفنى أجسامهم»[١٨]. وأما المقدمة التأسيسية الثالثة فهي: «إنّ استمرار وجود بعض الأشياء المكونة لجوهر ما ضروري لاستمرار وجود ذلك الجوهر»[١٩]. ويسمي سوينبرن هذا بالمبدأ الشبه-أرسطي (quasi-Aristotelian principle). وقد كان أهمّ ما في وصف أرسطو للجواهر هو أنَّ «استمرار المادة ضروري لاستمرار وجود أي جوهر»[٢٠]. وتأتي كلمة «شبه» من مسألةٍ عند سوينبرن بأنْ نعمد إلى «إضفاء نوع من التحرر على مفهوم أرسطو»[٢١]. فقد أكد أرسطو أن الأشياء المكونة للجواهر ما هي إلا مادة، ويريد

١٤. المصدر السابق، ص. ٢٦.
١٥. المصدر السابق، ص. ١٤٦.
١٦. سوينبرن، *The Christian God* (الإله المسيحي) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ١٩٩٨)، ص. ٣١.
١٧. مثله، «Personal Identity: The Dualist Theory» (الهوية الشخصية: نظرية الثنائية)، في *Personal Identity* (الهوية الشخصية)، تحرير سيدني شوميكر وريتشارد سوينبورن (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨٤) ص. ٤٤.
١٨. سوينبرن، *The Evolution of the Soul* (تطوّر النفس)، ص. ١٤٧.
١٩. المصدر السابق، ص. ١٥٣.
٢٠. المصدر السابق.
٢١. المصدر السابق.

سوينبرن أن يحتج بأنّه يمكننا القول إنَّ استمرار وجود بعض الأشياء المكونة للجواهر ضروري لاستمرار وجود الجوهر. ففي المفهوم الجديد لـ «شبه» «بعض الجواهر تتكون جزئيًا من أشياء مجردة من المادة: أشياء نفسية»[٢٢].

ولإضفاء مزيد من الوضوح والتأطير للاستدلال المذكور آنفًا، يقدم سوينبرن دليله الموجَّه بالشكل التالي:

تعريفات:

p = «أنا شخص واع وموجود في عام ١٩٨٤»

q = «فَنِيَ جسمي في آخر لحظة من عام ١٩٨٤»

r = «لدي نفْس في عام ١٩٨٤»

s = «أنا موجود في عام ١٩٨٥»

x نطاقها كل القضايا المتسقة والمتلائمة مع (p&q) والواصفة لحالات عام ١٩٨٤

مقدمات:

١. p

٢. $(x)\ \Diamond\ (p\&q\&x\&s)$

٣. $\sim\ \Diamond\ (p\&q\&\sim r\&s)$

النتيجة:

[~ r («الحالة ليست أنَّ لدي نفْسًا في ١٩٨٤»)]

٢٢. المصدر السابق، ص. ١٥٣-١٥٤.

ويمكن شرح هذه المقدمات كما يلي: تستلزم المقدمة ٢ أنه بناء على جميع حالات ١٩٨٤ ($x$)، ومنها حالة كوني واعيًا في ١٩٨٤ ($p$) وحالة فناء جسمي في آخر لحظة من ١٩٨٤ ($q$) فإنه من الممكن ($\Diamond$) أن أستمر في الوجود في ١٩٨٥ ($s$). وتستلزم المقدمة ٣ أنه من غير الممكن أن أكون واعيًا في ١٩٨٤ ($p$) وأن يفنى جسمي في آخر لحظة من ١٩٨٤ ($q$)، وأن أستمر، مع هاتين الحالتين، في الوجود في ١٩٨٥ ($s$)، بينما في الوقت ذاته ليس عندي نفس في ١٩٨٤ ($r\sim$).

لقد ركز معظم منتقدي سوينبرن على ثنائيته، وخصوصًا دليله الموجَّه في إثبات الثنائية الجوهرية[٢٣]. فعلى سبيل المثال لفت ألستون (Altson) وغيره النظر إلى مشكلة في المقدمة الثانية للدليل الموجَّه الذي استعمله سوينبرن. فباستبدال العبارات الأصلية يمكن إثبات أن حجة سوينبرن من المحتمل أن تستلزم تناقضات تُسبب إشكالات للنموذج الذي يقدمه[٢٤].

وعلى هذا النحو عمدت إلينور ستَمب (Stump) وغيرها إلى اختبار صحة حجة سوينبرن عن طريق تقديم أمثلة مضادة لإطاره المنطقي، وقد بيّنت هذه الأمثلة أن بعض مجموعاته غير مقصورة بما فيه الكفاية مما يسمح بأمثلة مضادة حيث تتناسب مع الشروط التي وضعها ولكنها في نهاية المطاف تُفنّد النتائج

٢٣. كان في طليعة هؤلاء المنتقدين وليام ألستون وتوماس سميث، «Swinburne's Argument for Dualism» (حجة سوينبرن في الثنائية)، *Faith and Philosophy* (الدين والفلسفة)، ١١/ ١ (١٩٩٤): ١٢٧-١٣٣؛ وإلينور ستَمب ونورمان كرتسمان، «An Objection to Swinburne's Argument for Dualism» (اعتراض على حجَة سوينبرن في الثنائية)، *Faith and Philosophy* (الدين والفلسفة)، ١٣ (١٩٩٦): ٤٠٥-٤١٢؛ وغراهام أوبي، «Swinburne on ‹Mental› and ‹Physical›» (سوينبرن حول «العقلي» و«المادي»)، *Religious Studies* (دراسات دينية)، ٣٤ (١٩٩٨): ٤٨٣-٤٩٥؛ ووليام هَسكر، «Swinburne's Modal Argument for Dualism» (دليل سوينبرن الموجَّه في الثنائية)، *Faith and Philosophy* (الدين والفلسفة)، ١٥/ ٣ (١٩٩٨): ٣٦٦-٣٧٠؛ وكنت ريمز، «A Response to Swinburne's Latest Defense of the Argument for Dualism» (ردّ على دفاع سوينبرن الأخير عن حجته في الثنائية)، *Faith and Philosophy* (الدين والفلسفة)، ١٦/ ١ (١٩٩٩): ٩٠-٩٧.

٢٤. ألستون وسميث، «حجة سوينبرن في الثنائية»، ص. ١٣٢-١٣٣.

التي وصل إليها[٢٥]. ثمّ إن مجرد إدخال قيدٍ إضافي في هذا الإطار، حسب قول ستَمب وكرتسمان، مثل «عدم التعارض أيضًا مع *s*»، علاوة على القيدَين السابقين [المتعلقين بـ x]، وأحدهما كان (a) عدم التعارض أيضًا مع *p* و*q*، لن يجدي شيئًا لأن هذا سيجعل حجة سوينبرن غير صحيحة. والسبب في ذلك هو أننا بمجرد إضافة القيد (c) إلى القيدَين الآخرين بخصوص *x*[٢٦]، سيجعل ملاحظتنا {~◊ (*p*&*q*&~*r*&*s*))} تشير إلى أنّ ~*r* غير متناسبة مع كامل المجموعة (*p*&*q*&*s*) في مقابل عدم مناسبة ~*r* فقط مع (*p*&*q*) وَحْدَها. وفي هذه الحالة فإن (*p*&*q*) وَحْدَها لا تستلزم r، وهذا الاستلزام كان الهدف الأصلي لسوينبرن[٢٧].

ومهما يكن الأمر بخصوص إشكاليات «الصِّحة» مع الدليل الموجَّه الذي يستعمله سوينبرن، فإنني أشعر أنها إشكاليات ثانوية أمام مخاوف أساسية بشأن نوعية مقدماته. وعمومًا، حتى تشكِّلَ حجة سوينبرن في الثنائية الجوهرية قاعدةً كافية لنظرية في الوعي، وللتوجه نحو الإيمان بالله، على حدٍّ سواء، عليه أن يُظهر أنّه قد وضع في اعتباره مجموعة مخاوف جوهرية معينة تتعلّق بالمقدمات التي تسعى حجته أن تبني عليها صحتها اللاحقة.

تصيب الدليل الموجَّه عمومًا ثلاثةُ إشكالات: أولًا، تقوم على عدد من الافتراضات غير المبرهنة التي تدفع بالمؤلف إلى افتراض «قفزات وجودية (أنتولوجية)» عديدة؛ ثانيًا، هناك إشكالات تتعلق بزعم وجود ضرورة في حالات لا توجد فيها صلة ملزمة بين قضية ما ونتائجها؛ ثالثًا، ولعل هذا هو الخلل الفادح، هناك مشكل الدور المزمن في الدليل الموجَّه هذا.

---

٢٥. على سبيل المثال: x١ = «الله سيُفني نفسي في آخر لحظة من عام ١٩٨٤» لا تناقض تقييد سوينبرن الأصلي (a) أي وجوب أن تكون بدائل x متوافقة مع (p&q) أو (b) أنها تصف فقط حالات ١٩٨٤.

٢٦. «الترقيع» الجديد، القيد c، يقول إن أي إبدال لـ x لا بد أن يكون أيضًا متوافقًا مع s.

٢٧. ستَمب وكرتسمان، «An Objection to Swinburne's Argument for Dualism» (اعتراض على حجةً سوينبرن في الثنائية)، ص. ٤٠٦.

إنّ مفهوم النفس المعقد لا يمكن بسهولة أن يُفترض من الوعي وإنّ القفز إلى وجودٍ بعد الموت، من الناحية المنطقية، لم يكن موعودًا لأحد. فكيف يمكن أن نفترض (في اللاهوت الطبيعي أو التحليلي) حدود وجودٍ بعد الموت أو من وجهة النظر هذه البقاء بعد الموت؟ ومن أجل أن يدعم سوينبرن هذا الافتراض، كان عليه أن يقوم بأكثر من «إثارة» مبدئه الشبه-أرسطي[٢٨] للبرهنة عليه، وهذا ما لم يفعله.

تتناول إشكالات «الضرورة» استعمال سوينبرن المتكرر لتجارب الفكر النظرية (إلى جانب العديد من جمل «إذا» الشرطية) مما يقوده إلى ما سماه زمرمان (Zimmerman) مغالطات «التصور مستلزم للإمكان». فمثلما يقترح سوينبرن، من أجل دعم حجته، أنه يمكن التصور عقلًا أنني غير مطابق لجسمي، «يمكن أن أتصور أيضًا، وبنفس الطريقة، أنني مطابق لجسمي أو لجزء ما منه»[٢٩]. وفي مثال آخر، حتى نعود إلى المبدأ الشبه-أرسطي، الذي يقضي بلزوم صحة أنه لا يمكن أن يدوم جوهر ما مع فقدانٍ كامل لجميع أجزائه، ويمكن أن ينتج من ذلك بسهولة أنَّ الأمر ليس أنّني بالإمكان أن أنجو من موتي. ولذلك خلافًا للدليل الموجَّه، «أنا من الممكن أن لا أكون الآن بحيث أنجو من فناء جسمي فأبقى شيئًا غير ممتد»[٣٠]. إذ يوجد الكثير جدًّا من الإمكانات البديلة، والتصور العقلي لا يستلزم بالضرورة الإمكان الوجودي. والأمر الفادح في حجة سوينبرن هو أنه «ينوي الانتقال مباشرة من واقع أنه من المتصوَّر عقلًا أنْ أنجو من الموت إلى استنتاج أنَّ إمكانية أن أكون تأتي من أنني أنجو من موتي»[٣١].

---

٢٨. سوينبرن، *The Evolution of the Soul* (تطوّر النفس)، ص.١٥٣-١٥٤.

٢٩. دين زمرمان، «Two Cartesian Arguments for the Simplicity of the Soul» (حجتان ديكارتيتان في بساطة النفس)، *American Philosophical Quarterly* (المجلة الفلسفية الأمريكية)، ٢٨/ ٣ (١٩٩١): ٢٢٢.

٣٠. المصدر السابق.

٣١. المصدر السابق.

أما الواقعة الأكثر إشكالية في الدليل الموجَّه الذي يقدّمه سوينبرن فهي الدور المزمن[٣٢]. فهو يسعى إلى إثبات عنصر مجرَّد لـ «أنا» في ١٩٨٤. ولكي يقوم بذلك لا بد أن يفترض المبدأ الشبه-أرسطي، أي لتحقيق هذا البرهان يجب أن يكون لدي عنصر مجرَّد في ١٩٨٥ بعد فناء جسمي، كي أستنتج بعض النتائج بشأن حالاتٍ في ١٩٨٤، أي أنّ لدي مكوِّنًا مجردًا عن المادة. وبتعبير آخر فإن النتيجة التي يصل إليها سوينبرن هي شرط لصحة برهانه. ويبدو لي أن الدليل الموجَّه الذي يستعمله ما هو إلا تمرين لتوضيح نمطه في التفكير في الثنائية الجوهرية بدلًا من أن يكون برهانًا عليها.

إن الانتقال من الوعي إلى الإيمان بالله أمر محوري في مشروع سوينبرن. وأوضح معالجة له في هذا الشأن قد ضمنها كتابه *The Existence of God* (وجود الله). فهو يسعى في هذه المعالجة إلى إقامة حجة في إثبات وجود الله من الوعي تحديدًا. ولكن بُنية هذه الحجة في الحقيقة ما هي إلا امتداد لحجته انطلاقًا من التصميم الدقيق (fine-tuning).

وترتكز هذه الحجة على مقدمة فرضية أن الوعي «غير محتمل»، إذ «إنّ قيمة بني آدم تكمن في حياتهم الواعية، في اكتسابهم معتقدات وأفكاراً وأحاسيس ورغبات وفي تحقيق غايات (عن طريق حرية الاختيار). وإذا كان الله غير موجود فكيف يكون محتملًا أن تؤدي أجسام بشرية إلى الحياة الواعية المعهودة للبشر[٣٣]؟» إنَّ هذا النطاق غير المقيّد لهذه المقدّمة يستلزم أنَّ أي نظرية تقريبًا في الوعي فيها قدر وافٍ من «التعقيد» تكفي أنّ تقيم حجة «التصميم الدقيق» من الوعي. ولقد أراحنا سوينبرن فعلًا من بذل أي جهد حيال نموذجه للوعي (والنفس) كما عرضه في كتابه *The Evolution of the Soul* (تطور النفس).

٣٢. سيتولى كل من هسكر (١٩٩٨) وزمرمان (١٩٩١) الإشارة إلى إشكاليات أخرى للدور في الدليل الموجّه.

٣٣. سوينبرن، *The Existence of God* (وجود الله)، ص. ١٩٢.

يعاني نموذج سوينبرن للوعي من عيوبٍ واضحة في صحته البنيوية، وأهم من ذلك، في مقدماته الجوهرية. ثمّ إنّ تفاصيل الدليل الموجَّه الذي يستعمله ليس لها أي صلة بنموذجه الخاص به لإثبات الإيمان بالله من الوعي. وهذه العيوب التي ألمحنا إليها تجعل نموذجه هذا غير كافٍ لاتخاذه أساسًا لتقديم دعم فلسفي للإيمان بالله. فقد حاول سوينبرن أن يُدخل مقدماتٍ كثيرةً في نموذجه حتى جعله حِمْلاً تصعب إدارته دون تقديم تعليلات لفرضياته غير المبرهنة في البداية. وأجدني في هذا المفترق أميل، من أجل أغراضنا المعلنة، نحو اقتراح أنّ برنامجًا أكثر تواضعًا قد يؤدي بنا إلى نتائج أكثر نجاحًا. وهذا البرنامج عليه أن يأخذ بعين الاعتبار الإشكالات الأساسية نفسها التي تعترض مفهوم الوعي بالإضافة إلى أي محاولة لتبرير الإيمان بالله من هذا الوعي.

## الاستعصاء الظاهر للوعي

الثنائية التي ألفيناها للتوّ ثنائية طموحة جدًّا، ونقيضها الطبيعي هو الواحدية (monism). ولو أننا خُيّرنا في الأمر فقد نجد أنفسنا إلى حدّ كبير نختار صورة بديلة لهذه الثنائية. ولكننا سنكتفي الآن بمحاولة إثبات عدم قابلية اختزال الوعي في الفيزيائي. ولعل أكبر مناوئ للإيمان بالله الغيبي الميتافيزيقي ولعدم قابلية اختزال الوعي هو فرضية «الفيزيائية الاختزالية» (reductive physicalism). وهي فرضية «فيزيائية» لأنها تمنح الفيزياء سلطة تفسيرية خاصة، أي أن علم الفيزياء كافٍ لتفسير جميع الحوادث والظواهر. ثمّ إنّ الفيزيائية تدّعي ما يسمى «الإغلاق السببي» (causal–closure) للفيزيائي. وقد عُبِّر عن مفهوم الإغلاق السببي بهذه العبارة: «في أي لحظة يكون فيها سببٌ لحالة فيزيائية ما، فإن هذه الحالة لها سبب فيزيائي كافٍ تمامًا»[٣٤]. وأما الاختزالية الوجودية (ontological reductionism)

٣٤. إي.ج. لو، *An Introduction to the Philosophy of Mind* (مدخل إلى فلسفة العقل) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ٢٠٠٨)، ص. ٢٧.

فإنها تلقى رواجًا حين تُعرَض عباراتُ نظريةٍ أصليةٍ (النظرية المختزَلة) على أنَّ لها مرادفات منطقية في عبارات نظريةٍ ثانيةٍ (النظرية المختزِلة)، أو حين يبدو أنّ النظرية المختزِلة هي التي أحدثت على نحو وافٍ التأثير التفسيري للنظرية المختزَلة.

وهناك ظلال عديدة للنزعتين الاختزالية والفيزيائية، منها نظرية الظاهرة المصاحبة (Epiphenominalism) ونظرية المادية الإقصائية (Eliminative Materialism)، وهما نظريتان جذريتان تستدعيان صلابة خاصة من جانب المدافعين عنهما، وهو ما يجعلهما دون الأولوية في معالجتنا هذه. وفي الوقت نفسه فإن الفيزيائية اللااختزالية (non-reductive physicalism) ونظرية الانبثاق (supervenience) ونظرية الجانب المزدوج (dual-aspect theory) وثنائية الخاصيّة (property dualism) لا يمكن معالجتها معالجة ناجعة حتى تُقوَّم نظرية التطابق تقويمًا مستفيضًا. فهي إمّا أنّها تستند إلى نظرية التطابق أو تجد سبيلها إليها بطريقة ما. ولهذه الأسباب فأنا أعتقد أن نظرية تطابق العقل والدماغ (mind-brain identity theory) تشكل أولوية أكثر أهمية بالنسبة إلى قضية إثبات الإيمان بالله.

وتذهب نظرية تطابق العقل والدماغ إلى أن الحوادث الذهنية لا ترتبط بحوادث الدماغ فحسب بل إنّ الأحوال الذهنية نفسها متطابقة مع أحوال الدماغ المقترنة بها. وعليه فالعقلي مختزَل فعليًا في الفيزيائي. وهذا يشبه الدعوى التي تقول إنّ البرق مطابق للتفريغ الكهربائي وإنّ الماء مطابق لـ $H_2O$[٣٥].

إن نظرية التطابق لا تنكر وجود الخصائص العقلية، فعندما تقرّر أن الحادث الذهني $m$ مطابق للحالة الفيزيائية $p$، أو هو نفسها، فهي لم تنكر وجود $m$ [٣٦].

٣٥. أول من قدّم نظرية التطابق هو يو.ت. بلَيس، «Is Consciousness a Brain Process?» (هل الوعي عملية دماغية؟)، *British Journal of Psychology* (المجلة البريطانية لعلم النفس)، ٤٧ (١٩٥٦)، ص. ٤٤-٥٠؛ وأيضًا ج.ج.ك. سمارت، «Sensations and Brain Processes» (المشاعر والعمليات الدماغية)، ٦٨ (١٩٥٩)، ص. ١٤١-١٥٦.

٣٦. تيم كرَين، *Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind* (مكوّنات العقل: مدخل إلى فلسفة العقل) (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠١)، ص. ٥٣.

فعلى سبيل المثال، القول إنَّ «جورج إليوت مطابق لماري آن إفانز» لا ينفي أنَّ جورج إليوت موجود. إذ يبدو أن نظرية التطابق تُقرّ بالمظاهر (*appearances*)، فهي لا تقول إنّ «الأشياء غير الفيزيائية في الحقيقة فيزيائية، ولكن طالما «يظهر» أنه توجد أشياء غير فيزيائية فإن هذه الأشياء فيزيائية»[٣٧]، وإلا ستكون مادية إقصائية، وهذه نظرية تنفي العقلي في الأساس. ولكن ما تنفيه نظرية التطابق هو الخصائص العقلية والجواهر العقلية التي تتصوّرها إمّا ثنائية الخاصيّة أو الثنائية الجوهرية من حيث كونها غير قابلة للاختزال في الفيزيائي. فبالنسبة إلى صاحب نظرية التطابق، على الرغم من أنّ الحوادث الذهنية معترفٌ بها، إلا أنّ الأمر سيؤول إلى تفسيرها تفسيرًا فيزيائيًا. فصاحب نظرية التطابق اختزالي بينما الماديّ الإقصائي ليس كذلك، وكلاهما متفق على أن كلّ الأشياء فيزيائية في نهاية المطاف، غير أنّ صاحب نظرية التطابق يعتقد أنّ بعضَ الأشياءِ الفيزيائيةِ ذهنيةٌ.

ثمّ إنّه من المناسب لأغراض بحثنا هذا أن نذكر أن نظرية التطابق تأخذ إحدى صورتين: نظرية تطابق النمط (type-identity) أو نظرية تطابق الرمز (token-identity). فأما نظرية تطابق النمط فهي تدّعي أن كل نمط من الحوادث الذهنية سيكون مطابقًا لنمط ما من الحوادث الدماغية. فعلى سبيل المثال، أيُّ شخص يشعر بألم، في أي وقت وفي أي مكان، فإن الدماغ سيكون في نمط معين من حالةٍ فيزيائية. وفي المقابل، وبدلًا من التعامل مع أصناف عامة ومعمَّمة فإن نظرية تطابق الرمز تهتم بحالات معيّنة. فوفقًا لهذه النظرية، كل حالة ذهنية رمزية معيّنة، كألمٍ تشعر به الآن ذاتٌ ما في أي جزء من أجزاء بدنها، مطابقةٌ لحالة فيزيائية رمزية، كحالة معيّنة لنشاط عصبي قائم حاليًّا في دماغ هذه الذات.

ولقد سبق أن لاحظنا أن نظرية التطابق تستند إلى الاختزالية، ولكنْ صادف أنّ النزعة الاختزالية معدودة بصورة عامّة الآن بأنّها لم تَعُد رائجة. فقد لاحظ تيم كرَين

٣٧. المصدر السابق، ص. ٥٤.

(Tim Crane) أنَّ «هناك إحساسًا عامًّا في فلسفة العقل الراهنة بأنَّ الاختزالية شيءٌ سيئ، ومن العقل أن يكون الإنسان ضد الاختزالية، حتى عندما يجري التفريق بين الاختزالية والإقصائية»[٣٨]. ويتفق جايغوون كيم مع هذه النقطة فيقول:

> لم تعد الاختزالية بكل أنواعها منذ سنوات عديدة محبذة. وقليل منا الآن من يقبل بجدية احتمال أن تكون العبارات الأخلاقية قابلة للتعريف أو من الممكن اختزالها بمعنى أوسع في عبارات وصفية أو طبيعية[٣٩].

وفي تقدير كيم فإنَّ الإستراتيجيات الاختزالية تميل إلى أن تكون جامدة وضيقة، إذ قد تكون رغبتها الكامنة في تكلُّف الترتيب والنظام ناجمة عمّا تترنّم به من الكلام على «الاختصار» (parsimony) و«البساطة» و«الاقتصاد». ويبدو أن هذا لا ينسجم مع الأسلوب الفكري لعصرنا الحاضر، إذ إننا نتوق إلى التعمّق النوعي والتنوّع، وننظر إلى العالم الواقعي على أنه غالبًا متّسم بالفوضى، ومقاومٌ للتفسيرات الموغلة في التبسيط[٤٠]. «في واقع الأمر تبدو الاختزالية اليوم أنّها قد اكتسبت نكهة سلبية مع قليلٍ من الريبة المزرية، على الأقل في فلسفة العقل»[٤١].

وكما رأينا فإن نظرية التطابق بين العقل والدماغ مرتكزة على مقدّمات متزعزعة غير ثابتة، أي باعتمادها على الاختزالية. فما نوع التشخيص الذي يمكن تطبيقه لتقويم الترابط المنطقي الداخلي لنظرية التطابق بين العقل والدماغ؟ ولنقترح اختبارين للكشف عن صلاحية الخوض في هذه النظرية. أولًا، حتى

---

٣٨. المصدر السابق، ص. ٥٥.

٣٩. جايغوون كيم، «The Myth of Nonreductive Materialism» (خرافة المادية اللااختزالية)، في *The Mind Body Problem: A Guide to The Current Debate* (إشكالية العقل والجسم: دليل إلى النقاش الراهن)، تحرير ريتشارد وارنر وتاديوس زوبكا (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٩٤)، ص. ٢٤٢.

٤٠. المصدر السابق، ص. ٢٤٣.

٤١. المصدر السابق.

تظل نظرية التطابق قابلة للإثبات يجب أن تثبت أنّ اختزالها التطابقي يصحّ في كل حالة معيّنة، وسنشير إلى هذا بالتشخيص الرمزي. ثانيًا، يجب أن تثبت النظرية أنّ اختزالها التطابقي ضروري، أي يصحّ في كل العوالم الممكنة، وسنشير إلى هذا بالتشخيص النمطي.

ففي الاختبار الأول، حيث يجب أن يكون اختزال الذهني في الفيزيائي صحيحًا في كل حالة معيّنة، نجد أنّ النظرية تنهار حين نطبق عليها مبدأ التحقق المتغيّر (variable realizability). وعلى نظرية التطابق أن تبرهن أنه إذا اشترك كيانان في حالة ذهنية ما فعندئذ يجب عليهما أن يكونا في الحالة الفيزيائية نفسها. فلو أمكن إظهار حالة واحدة، على الأقل، حيث يشير فيها التصنيف البدهي إلى اشتراك حقيقي لمحمول ذهني بين كيانين، لكن التركيبة الفيزيائية لهما مختلفة في الحالتين، فإن نظرية التطابق ستنهار.

ويقدم هيلاري بُتنام في حجته، الشهيرة الآن، ضد نظرية حالة الدماغ حالتي أخطبوط وحيوان ثديي، فكل من هذين الكيانين لا ريب أنّه يمر بتجربة «ألم» و«جوع»، والألم والجوع من الحالات الفيزيائية–الكيميائية، أو المحمولات النفسية.

> فلو استطعنا أن نجد محمولًا نفسيًّا واحدًا على الأقل يمكن أن يُطبّق بوضوح على حيوان ثديي وأخطبوط (ولنقل «جائع» مثلاً) إلا أن «الترابط» الفيزيائي–الكيميائي له مختلف في الحالتين فعندئذ ستنهار نظرية حالة الدماغ[٤٢].

هنا لدينا مثال تكون فيه الحالة الفيزيائية قد تحققت تحققًا متغيّرًا في وصفَين

٤٢. هيلاري بُتنام، «The Nature of Mental States» (طبيعة الأحوال العقلية)، في *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings* (فلسفة العقل: قراءات تقليدية ومعاصرة)، تحرير ديفيد تشالمرز (أكسفورد، مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢)، ص. ٧٧.

مختلفَين لمحمول نفسي واحد. وما يطرحه بُتنام هنا ليس أنَّ الترابط المنطقي لنظرية حالة الدماغ غير ممكن، بل إنّ هذا الترابط بعيد الاحتمال.

> وعليه فمن الممكن على الأقل أن يؤدي تطور موازٍ، في الكون كله، «دائمًا» إلى الترابط الفيزيائي ذاته للألم (أو الجوع). لكن هذا الكلام بلا شك فرضية طموح[٤٣].

وأما في الاختبار الثاني، فيجب أن تُظهر نظرية التطابق أنّه إذا أرادت أن يكون تطابقها النمطي صالحًا للبقاء فلا بد أن تُثبت أنها ضرورية منطقيًّا. وإذا كانت تقريرات التطابق النفسي-الفيزيائي صحيحة (مثلًا، الألم = إرسال منبهات عصبية نحو ألياف c) فيجب أن تتصرف بنفس المنوال الذي تتصرف به أسماء العلَم، إذ تشير دائمًا إلى الأشياء المشار إليها ذاتها في كل العوالم الممكنة، ومن ثمّ يجب أن تُعتبر هذه التقريرات ضرورية منطقيًّا. ولكنَّ عبارتي الحمل النفسي-الفيزيائي، واحدةً ذهنية والأخرى فيزيائية، لا اتصال بينهما بالضرورة. وإنّ العلاقة بين الاثنتين علاقة عرَضية، كما هو متعارف عليه عمومًا، لكونهما تستندان إلى حوادث ملاحظة تجريبيًا. وهذا يعني أنه من الممكن بوضوح تصور حصول إحدى العبارتين على نحو مستقل عن العبارة الأخرى المقترنة بها. وعليه ينتج أنّ تقريرات التطابق تلك ليست ضرورية منطقيًا، والنزعة الفيزيائية لا تثبت في كل العوالم الممكنة، وهي بذلك غير صحيحة.

في المحاضرة الثالثة من كتاب *Naming and Necessity* (التسمية والضرورة) يُطبق مؤلفه سول كريبكه مفهومه للدلالات الجامدة (rigid designators) على الذهني والفيزيائي. وفي هذا البرنامج تُقدَّم أطروحة التطابق تقديمًا معياريًّا على أنها عرَضية بطبيعتها. ولكن بعض العلاقات، الخاصة بالإشارة

٤٣. المصدر السابق.

والتسمية، ضرورية، كأسماء العَلَم مثلًا، لكونها ضرورية وحاصلة للغاية في كل العوالم الممكنة. فريتشارد نيكسون الشخص، مثلًا، هو نفسه ريتشارد نيكسون في كل العوالم الممكنة، على العكس من «الرئيس السابع والثلاثين للولايات المتحدة الأمريكية». فالأول هو ما يسميه كريبكه دلالةً جامدة، بينما الثاني ليس كذلك. وبعض الكلمات الأخرى مثل أسماء العَلَم تعمل عملَ الدلالات الجامدة، كالحالات النفسية مثل «الألم» و«إرسال منبهات عصبية نحو ألياف c». وينبغي من حيث إنّها دلالات جامدة أن تنطبق بالضرورة على الأشياء ذاتها تمامًا في كل العوالم الممكنة. فإذا ثبت في العالم الواقعي أن كلمة «ألم» متطابقة مع «إرسال منبهات عصبية نحو ألياف c»، فوفقًا لهذا الاستنتاج، لا يوجد أيُّ عالَمٍ ممكنٍ يكون فيه هذا التقرير غير صحيح، وهذا يعني أنه صحيح في كل عالَمٍ ممكن، ومثل هذا التطابق ضروري وليس عرَضيًّا. ولكنّ كريبكه يلفت الانتباه إلى أنه من الواضح أن مثل تقريرات التطابق هذه لا يمكن أن تكون ضرورية. فعلى سبيل المثال، من الواضح أنه يمكن أن يكون هناك إرسال لمنبهات عصبية نحو ألياف c دون أن يكون هناك ألم، والعكس صحيح أيضًا. ويشير كريبكه أيضًا إلى أنه إذا أمكن تصور عدم تطابق الأمرين في عالَمٍ ممكن ما فإنه يستلزم أنهما لا يمكن أن يكونا متطابقين في هذا العالَم الواقعي[٤٤].

وإذا كانت نظرية التطابق لا يمكن أن تصمد أمام هذه الاختبارات فهي خاطئة. وخطأ نظرية التطابق يستلزم أنّ الحوادث الذهنية غير متطابقة مع الحوادث الدماغية. «لا مجال أبدًا لتجنُّب هذه النتيجة: فإذا كانت الكيانات غير متطابقة فهي إذن متمايزة بغض النظر عن أي ارتباط آخر بينها. فإذن هناك نوعان من الأشياء، وليس نوعًا واحدًا، وهذه هي الثنائية، شِئنا أم أبَيْنا»[٤٥].

٤٤. سول كريبكه، *Naming and Necessity* (التسمية والضرورة) (أكسفورد: بلاكويل، ١٩٨١)، ص. ١٤٨-١٥١.

٤٥. كرَين، *Elements of Mind* (مكوّنات العقل)، ص. ٥٧.

## اللااختزالية من ظاهرة دنيوية (*SAECULARIS*) إلى ظاهرة إلهية (*DIVINAE*)

مع انهيار نظرية التطابق والعجز المؤثر للنظريات الاختزالية عن ادّعائها الاستحقاق في هذا المجال، نجد أنفسنا أمام ظاهرة غير قابلة للاختزال تستدعي تفسيرًا لها بإلحاح. ولكن كيف ستُعالَج مشكلة التفسير هذه؟ يبدو أن الخيارات التي تطرح نفسها في هذا الشأن ثلاثة: الإعراض أو التكيّف أو الحلّ.

أبدى بعض المؤلفين استعدادًا لقبول عدم قابلية الوعي للاختزال. فمثلًا تساءل كولِن مَكغِن (Colin McGinn) فيما اشتُهر عنه: «أنّى يكون لمجرد المادة أن تخلق الوعي؟ كيف استطاع التطور أن يُحوّل ماء النسيج البيولوجي إلى خمرة الوعي؟ يبدو الوعي وكأنه بدعة جذرية في الكون لم تتنبَّأ بها الآثار الناجمة عن الانفجار العظيم (Big Bang). فكيف تمكّن هذا الوعي من البروز إلى الوجود ممّا قد سبقه»[٤٦]؟ ويذهب مَكغِن إلى أن حقيقة الوعي بعيدة المنال متعذرة البلوغ، لأن حواسنا ليست مهيَّأة ومؤهلة إلا للعالم ذي الأبعاد المكانية[٤٧]. أما ديفيد تشالمرز فهو يرى أن النظريات الفيزيائية المتوفرة غير كافية لتفسير الوعي، لأن نطاقها لا يتعدّى حدود البنية وحركة الأجسام، والوعي يتجاوزها، فهو يحتاج إلى مناهج جديدة[٤٨].

بيد أنّ المؤلفين الذين اكتفوا بـ «استعصاء» الوعي قد لا يكونون بالفعل أنصارًا لميتافيزيقا بديلة كما قد يفترض البعض. ففي حالة مَكغِن، على الأقل، يبدو أنه يؤمن بأن المصدر الفيزيائي للوعي ليس إلا أنّه فوق نطاق قدراتنا المعرفية؛ وقد يكون صحيحًا أننا لن نبلغ أبدًا فهم هذه التفاصيل الخفية، ولكن

٤٦. كولِن مَكغِن، *The Mysterious Flame* (التوهّج الخفي) (نيويورك: الكتب الأساسية، ١٩٩٩)، ص. ١٣-١٤.

٤٧. كولِن مَكغِن، *The Problem of Consciousness* (إشكالية الوعي) (أكسفورد: بلاكويل، ٢٠٠٤)، ص. ١١-١٢.

٤٨. تشالمرز، *The Conscious Mind* (العقل الواعي)، ص. ١٢١.

مَكغِن ليس متيقنًا من وجود هذا التفاعل [آلية عقل وجسم] فحسب، بل هو متيقنّ أيضًا من أن للعالم خاصية عميقة بذاتها تجعل الوعي يعتمد اعتمادًا ضروريًّا على الدماغ[٤٩]. وإلى أن يأتي الوقت الذي تطرح نفسها فيه هذه المناهج الأكثر تأثيرًا وفعالية، فإن المؤلفين الذين يتَّبعون هذا المنحى قد اكتفوا بـ «الإعراض» عن البحث عن تفسيرات أخرى.

وهناك مفكرون آخرون في فلسفة العقل أرادوا «التكيّف» مع مشهدٍ جديد لم يعد متحمسًا كثيرًا تجاه الاختزالية–الفيزيائية فبحثوا عن حلول في نظريات وسط بين تطرّف المادية الإقصائية والثنائية الراديكالية. ومع هذا فإنّ نظرياتٍ مثل الجانب المزدوج وثنائية الخاصيّة (الواحدية اللااختزالية) ونظرية الانبثاق كلها في النهاية نظريات فيزيائية.

أما المقاربة الثالثة فيمثلها المفكرون الذين يبحثون عن «حلٍّ» ميتافيزيقي لإشكالية الوعي. ومعظم المؤلفين الذين يكتبون في هذا الاتجاه ينتصرون لثنائية تركيبية (integrative dualism) تفسّر الإشكاليات المرتبطة بالثنائية الديكارتية والثنائية الأفلاطونية تفسيرًا منهجيًّا.

ومن هنا، قد يُطرَحُ أنّ أيَّ حلٍّ يفضّله شخص ما لهذه الإشكالية متأثّر بميوله الشخصية. وعلى هذا المنطق يمكن الزعمُ بأنّ الإنسان الذي لديه استعدادٌ ذاتيٌّ للإيمان بالله بالتأكيد سيبحث عن حلٍّ لإشكالية «استعصاء التفسير»، فيما يتعلّق بالوعي، في جهة الإيمان بالله، وقد يكون الأمر كذلك حقًّا، فنحن مصطبغون جميعًا بميول ذواتنا. وللسبب ذاته يمكن أن يُتوقَّع من الشخص الذي قد صمّم على أن لا يقبل الإيمان بالله إطلاقًا مهما كلّف الأمر أن يعارض أي استنتاج قد ينحاز إلى الإيمان بالله. ولكن عندما يتعلق الأمر بمسائل تتصل بعلم الميتافيزيقا فإنّ علم اللاهوت الفلسفي قد يصحّ أن يكون بوسعه أن يقدم حلولاً

٤٩. سوينبرن، *The Evolution of the Soul* (تطوّر النفس)، xii.

أكثر عقلانية واتساقًا. حتى إنّ حلولًا من هذا النوع يمكن أن تجتاز مبدأ شَفْرة أوكام (Ockham's razor) بمهارة أفضل من عبء الحمل الثقيل الذي نحتاج إلى تحمّله كي ندعم مفاهيم مثل الفيزيائية اللااختزالية ونظرية الانبثاق ونظرية الجانب المزدوج، فضلًا عن نظرية التطابق والمادية الإقصائية.

وبالتوجه نحو الإيمان بالله من ظاهرة الوعي يسعى تشارلز تاليافيرو (Charles Taliaferro) إلى تطبيق نموذجه للثنائية التركيبية على فهمٍ لوجود الله، ويسمى هذا التطبيق: «الإيمان بالله التركيبي» (integrative theism)، ويقترح تقديم صيغة للإيمان بالله حيث «تنظر إلى تنزيه الله بجدية ولكن في الوقت نفسه تصرّ أيضًا على حلوله التقريبي في العالم»[٥٠]. وهنا يذكر بعض الإمكانات المتوفرة في «الإيمان بالله التقليدي» ليحتجّ بأن «العالَم يشبه إلى حدّ كبير جسد الإله، مع أنّه يجب تقييد هذا التشبيه بحذر شديد»[٥١]. وهو يُبرر هذا «التجسيم الإلهي الجزئي» من أنّ التجسيم الإنساني ينطوي على إرادة ومعرفة يمكن ربطهما بقدرة الله المطلقة وعلمه المطلق من طريق القياس. «فالكون يُعبّر عن قوة الله الخلاقة والحافظة وهي قائمة في عقل الله بقدر ما يعلم الله من مظاهرها وجوانبها. ولذلك لا أعتقد أنه من غير اللائق بتاتًا رؤية قادريةٍ ووعيٍ إلهيين يشكّلان نوعًا من التجسيم الجزئي»[٥٢]. وحتى يساند هذا النموذج من الإيمان بالله يقوم دائمًا بإحاطته ورفده بصيانة طارئة لوقايته بانتباه وحذر من «تسلل الحلول»، فليس سهلاً أبدًا الجمع بين انبثاق الحلول (immanence) والأزلية (infinite). والفائدة المذكورة لهذا النموذج هي عناية تاليافيرو بالإحساس الإلهي بالعالم، فهو يولي عناية خاصة «بالحضور الإلهي المندمج والعاطفي في الكون»[٥٣]. والمقصود من

٥٠. تشارلز تاليافيرو، *Consciousness and the Mind of God* (وعي الإله وعقله) (كمبردج: مطبعة جامعة كمبردج، ١٩٩٦)، ٢٤٧-٢٤٨.
٥١. المصدر السابق، ص. ٢٤٨.
٥٢. المصدر السابق، ص. ٢٤٩.
٥٣. المصدر السابق.

العبارة المجازية التي تصف الكون وكأنه «جسم معنويٌّ لله» هو تأكيد «الهوية التفاعلية» لله المتعلقة بالعالم، بما يُمَكِّن الله من التعاطف مع أفراح خلقه وأتراحهم.

وهنا يُطرح سؤالان، السؤال الأول: إلى أي مدى فكرةُ الإحساس بالعالَم، التي تتطلّب هوية تفاعلية ومتجسّمة، لا تُخضِع ذاتًا متصفة بالأزلية والكمال والعلم بكل شيء والقدرة المطلقة لتدفق التغيّر الدائم للعالم المخلوق؟ والسؤال الثاني: إذا كانت هناك مثل هذه الحاجة «للتقييد»، كالتحفّظ باستمرار من التجسيم «الجزئي»، ألن تكون كلُّ غاية إحساسية تعاطفية، تتحقق بالتجسيم التركيبي الجزئي، ممكنةَ التحقق، على حدّ سواء وبالقوة ذاتها، بجمال العلم اللطيف وبلطيف القدرة المتجاوبة؟

ولئن كان «نسق» تاليافيرو المتعلّق بالحضور الإلهي ينساب بيُسْر مع نموذجه للثنائية التركيبية، فيما يتصل بإثبات الإلهية، فإنني أشعر بأنّ نسقه يصرّ على كثير من «الإطار الزمني» لإله مطلق. وإذا كان نظام التوصيل عند سوينبرن (الثنائية الجوهرية السوينبرنية) فيما يتعلّق بالإيمان بالله من الوعي نظامًا هشًّا، إن لم يكن واهيًا، فإنّ نموذجه لإثبات الإيمان بالله كان موفّقًا أكثر (حجته من التصميم الدقيق)، وإن كانت حجته لا تكاد تقدّم أي دور لثنائيته الجوهرية. وفي المقابل تشكّل ثنائية تاليافيرو التركيبية نظامًا سليمًا للتوصيل، ولكنه حين ينتقل إلى الإيمان بالله فإن برنامجه يصبح شاقًّا أكثر وصعبَ الاستعمال.

والآن إلى أين التوجه من كل هذا؟ ربما قد يمنحنا طموح محدد بدقة أكثر أساسًا ثابتًا لنقيم عليه بناءً ميتافيزيقيًّا إضافيًّا. وأزعم أن التحدي الأكبر أمام الإلهية (theism) لا يكمن في أنّه يعتمد أو لا يعتمد على مهمّة إقامة براهين قاطعة بقدر ما يكمن في معالجة الدعوى التي تزعم أنه غير معقول أو معتبر. ولهذا السبب أعتقد أنّ أكثر حجة مقنعة ببساطة وحصافة ونجاح على نحو سليم لإثبات الإلهية (theism) من الوعي هي حجة المعقولية.

وإنّ إرساء عدم قابلية الوعي للاختزال له من القوة والتأثير أكثر مما يُدرَك بالعادة، فهو يزعزع الأرض من تحت أقدام الفيزيائية والاختزالية والمذهب الطبيعي (naturalism) والإغلاق السببي. وإنّ حجة معقولية الإلهية من عدم قابلية الوعي للاختزال تشير إلى ثلاث نتائج مهمة:

الأولى: «إذا لم يكن لظاهرةٍ غير اختزالية معينة تفسير فيزيائي فلا بد أن يكون لها تفسيرٌ ميتافيزيقي». إذ لا يوجد واسطة بين الفيزيائي والميتافيزيقي. وكثير من مطالبات الدين التي يقابلها العقل الحديث بخلاف صعب تستند إلى مبادئ ميتافيزيقية ما وراء طبيعية.

الثانية: «إذا ثبتت لامادية الوعي أو الجوهر الواعي بالبرهان فالتصديق بأنّ الله كائن غير مادي أمر معقول أيضًا». وإنّ إمكانية التنزيه الإلهي تأتي نتيجة لإثبات وجود ظاهرة أو كيان غير قابل للاختزال في الفيزيائي.

الثالثة: «إذا أمكن برهان السببية العقلية على الفيزيائي المادي بنجاح فستتجلّى أرجحية السببية الإلهية على العالَم الطبيعي». ومع ما أُحرز من تقدم في نظرية الكم (quantum theory) فإنّ الفكرة القديمة التي كانت تشترط القرب والتجاور في السببية قد نُبذَت وصُرِف النظر عنها. وإذا انتقلت حدود القياس من التصور إلى الإمكان فإنّ القياس يصحّ.

تُبنى هذه المبادئ الثلاثة، قياسًا، على عدم قابلية الوعي للاختزال في الفيزيائي، وكل غايتها محاولة إرساء معقولية الإلهية على أسس صلبة. وفي هذا الصدد مضيت في هذا البحث على افتراض أن المعقولية الكافية تفي بتكوين تأييد (من أي نوع كان) للإلهية. ولا أقصد بالتأييد هنا ذلك التأييد الذي تعززه براهين نظامية، في حد ذاتها، بل أقصد تأييدًا باتجاه معاكس متباين يحول دون غلق الباب في وجه المعقولية. فهو يسعى بهذا الأسلوب المهمّ والمعتبر، وإن كان أقل طموحًا، إلى ضمان أن يظلّ هذا الباب مفتوحًا أمام الإلهية.

# ملاحظات ختامية

لقد ابتغيت من هذه الورقة البحثية أن أثبت أنه لا يوجد سبب اضطراري للاستسلام للتفسيرات الفيزيائية للكون؛ وإنّ الحجج المقدمة في فلسفة العلوم وفلسفة العقل ضد معقولية النفس الإنسانية يمكن دحضها؛ وإنّ حدود الحوار والمناقشة في هذا المجال لا تزال محل خلاف شديد. وتكثر مواقف علمانية، يُدافع عنها ويُعترَف بها، تُكوّن «مناصرين» للإلهية من ذوي الحسّ النقدي. وعندما تُساوى النفس بإحدى ملَكاتها الرئيسة وهي التعقل (أي الوعي، العقل)، تفضي الحجج الموجهة ضد قابلية اختزال العقل في الدماغ المادّي إلى دعم مفهوم النفس من حيث إنّها كيان مستقل عن الجسم. ثمّ إنّ مقولات عدم قابلية الاختزال وإمكانية اللافيزيائي لا تزال تؤيد معقولية وجود إله مُنزَّه.

وسيكون لزامًا على المعالجات الكلامية الإضافية في المسائل المتعلقة بهذا الشأن أن تُظهر بوضوحٍ وعيها بإشكالية الاختزالية. ويبقى ضروريًّا أن يُثبت الخطاب الإسلامي قدرته على تحديد الفرضيات الكونية التي تأتي منها الحجج المضادة. فهل كان الموقف يَفترض واحدية فيزيائية، أي لا وجود إلا للأشياء الفيزيائية (المادية)، وأنّ الفيزياء تكفي لتفسير كل الظواهر؛ أم أنّه كان يقول إن كل الأشياء فيزيائية ولكن بعض الأشياء الفيزيائية ذهنية (ثنائية الخاصيّة)؛ أم إن

كان هذا الخطاب يسمح بأنّ الفيزياء غير كافية لتفسير كل الحقيقة؟

لا يزال مفهوم الإغلاق السببي للفيزيائي شرطًا متحديًّا لقبول النظريات التي لها وجه تقاطع مع مسائل السببية. وهذا الأمر وثيق الصلة بإشكالية كثرة المحدِّدات السببية (causal overdetermination). فإذا كان الإغلاق السببي للفيزيائي غير قطعي (لا تزال صحته مجال أخذٍ وردٍّ في الأوساط العلمانية) فإنّه ينبغي القيام بمجهود أكبر لتأسيس موقف كلامي إسلامي في هذا الشأن.

ولا شك أن هناك أعمالًا أكاديمية كثيرة قائمة حول التطور التاريخي والوصفي لمذاهب «علم النفس الإسلامي» (أي نظرية الروح أو النفس الناطقة)، ولكن لا بدّ من القيام بمزيد من الجهد لتطوير تعريف عملي للنفس الناطقة والعقل من أجل المناقشات الكلامية. فهناك مفاهيم متعددة، وفي بعض الأحيان متعارضة، للنفس والعقل والروح في مصادر علم الكلام عند أهل السنة والجماعة. فأيّ صورة للثنائية (ولعل فينا مَن يميل إلى افتراض أنها ستكون ذات صبغة تركيبية) ستمثِّل بأمانةٍ المبادئَ التي نصّت عليها المصادر، وفي الوقت نفسه، تُكوِّن وسيلة متينة للمشاركة في حوارات معاصرة؟

هذا، وإنَّ الأمل معقود على أن يؤدي هذا البحث إلى إثارة حوارات جديدة وأبحاث نقدية في المجال الخصب لعلم الكلام الإسلامي.

سلسلة ورقات طابة رقم ٧ | ٢٠١٣

القصد من هذه الورقة تحديد نقاط دخول التفكير الكلامي الإسلامي في حوارات في مجال فلسفة العقل. إذ نجد عن طريق مساواة المبدأ الكلامي للنفس بمَلَكتها الرئيسة، وهي التعقّل، أن التفكير الكلامي الإسلامي ذو صلة ملائمة بهذه الأنماط من البحث. وبالنظر إلى أعمال سول كريبكه (Saul Kripke) وهيلاري بُتنام (Hilary Putnam) يتضح أن انهيار «الاختزالية» يفسح المجال لمفهوم يتعلّق بعقلٍ مجرّد من المادّة، وأيضًا لدلالةٍ على إمكانية إثبات معقوليةً الإيمان باللهً (الإلهية) بصورة عامّة. وتُثبت هذه الورقة أن العراقيل والتحديات المعاصرة أمام المبدأ الكلامي للنفس الإنسانية يمكن تجاوزها، وهي تضيف إلى دراسات الباحثين المتنامية، في هذا المجال، التي تضع علامة استفهام على التفسير الفيزيائي للكون.

**جهاد هاشم براون** زميل أبحاث أول في مؤسسة طابة. بعد حصوله على الشهادة الجامعية في علم النفس، وفي الدراسات الشرق أوسطية من جامعة رَتغَرز في نيوجرسي، واصل طلب العلم وتحصيله حيث انكبّ على أخذ العلوم الإسلامية الشرعية من كبار العلماء المعتبرين في سورية والمغرب مدة عشر سنين. ثمّ إنّه حصل على شهادة جامعية في اللاهوت الفلسفي من جامعة كمبردج. وقد ظهر جهاد هاشم براون مرارًا في منافذ إعلامية عديدة في الشرق الأوسط وأمريكا؛ وعمل مستشارًا لحكومات ومؤسسات مختلفة بشأن قضايا تتعلّق بالإسلام والعلاقات الدولية. وهو يعيش الآن مع زوجته وأولاده في مدينة برنستون بولاية نيوجرسي.

مؤسسة طابة
Tabah Foundation
www.tabahfoundation.org

ISBN 978-9948-20-273-8
9 789948 202738