

جدلية الذهني-الجسمي

نجيب الحصادي / آسية سحيم

توطئة

يريد المرء شيئاً، فتسعى إليه قدماه؛ يبتهر فرحاً فتتفرج أسريره؛ يشعر بالخوف فتتسارع نبضات قلبه. هذه أمثلة تبين كيف أن حوادث ذهنية، كالإرادة والبهجة والخوف، تسبب حوادث جسمية، كحركة الأقدام وانفراج الأسماك واضطراب القلوب.

وينصت المرء إلى قطعة موسيقية فيطرب لها، ويتدوّق فاكهة فيلتذ لطعمها، ويصاب بمرض عضال فيرجع منه. هذه أمثلة تبين كيف أن حوادث جسمية، كالإنصاف والتذوق والمرض، قد تكون سبباً في اختبار أحوال نفسية، كالطرب واللذة والجزع.

ولكن أي علاقة جدلية يمكن أن تقوم بين الذهني والجسمي؟ أتراها علاقة تأثير متبادل، أم علاقة تأثير أحدى الاتجاه؟ وكيف يتسمى للذهني، الذي لا يختص بأي خصائص مادية، أن يؤثر أو يتأثر بما لا يختص إلا بخصائص مادية؟ وكيف يتسمى للجسيمي، الذي لا يختص بأي خصائص ذهنية، أن يسبّب أو يسبّب بما لا يختص إلا بخصائص ذهنية؟

قد يبدو أول وهلة أن هناك ارتباطاً بين مشكل العلاقة بين الذهني والجسيمي، ومشكل الأذهان الأخرى التي تثير أسئلة من قبيل: كيف أعرف أن الآخرين يختبرون أحوالاً ذهنية شبيهة بما أختبر من أحوال؟ وما الذي يضمن لي أنك تحسّ ما أحسّ حين تستجيب لما تحسّ كما أستجيب؟ وأي شاهد لدى على أن الألم الذي تشعر به حين توحّز شبيه بالألم الذي أشعر به حين أوحّز كما وُحّزت؟ أليس بالإمكان أن تكون زومبيا (Zombie)، كائنًا يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، دون أن تنتابه خبرات واعية؟ أو لعلك ميوتانت (Mutant)، كائن يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكن خبراته الذهنية معكوسة، فهو يلتذ بالصداع، ويألم للمس الحرير؟ وهذه أسئلة

يمكن نجيب عنها إذا تسعى لنا إثبات قيام علاقة ضرورية بين الذهني والجسمي، أي في حال نجاحنا في حل المشكل الأول، ما يقترح أن ثمة ارتباطاً بين المشكلين.

غير أنه يلزمنا الفصل بينهما، لأن الأول ذو طبيعة أنتropolوجية خالصة، فهو يتساءل عما يحدث في "الواقع" حين تستجيب الجوارح لأحوال النفس، وحين تسبب هذه الأحوال سلوكيات قبلة للملاحظة؛ والثاني ذو طبيعة إبستيمولوجية صرف، فهو يتساءل عما إذا كان في وسع أي منا أن "يعرف" أي شيء عن أحوال الآخرين النفسية. صحيح أن من يتبنى موقفاً من المشكل الأنطولوجي يقر قيام علاقة سببية تحكمها قوانين طبيعية بين الواقع الجسمية والأحوال الذهنية سوف يجد حلاً للمشكل الإبستيمولوجي، لأن قيام مثل هذه العلاقة سوف يضمن أن الآخرين يحسون بما نحس حين يسلكون كما نسلك؛ غير أن هذا الموقف، كما سوف نوضح، يعني من اختلالات تحول دون قدرته على طرح حل لأي من هذين المشكلين.

وهنالك أربعة مواقف يمكن أن تُتّخذ من طبيعة العالم يفضي كل منها إلى أسلوب مختلف في حل مسألة جدلية الذهني-الجسمي. ذلك أن الحل المقترن إما أن يفسر هذه العلاقة تأسيساً على أن كل ما في الكون مادي، وهذا هو مذهب الفيزيقانية (Physicalism)؛ أو أن كل ما في الكون ذهني، وهذا هو مذهب المثالية (Idealism)؛ أو أن كل ما في الكون ذهني ومادي، وهذا هو مذهب النسائية الشاملة (Pan-psychism)؛ أو أن كل ما في الكون إما ذهني أو مادي، وهذا هو مذهب الثنائيّة (Dualism).

من منظور آخر، تفترض البنية المنطقية لمسألة علاقة الذهني بالجسمي أن كلاً منهما جوهر مختلف عن الآخر، وليس أمام المتضدي لحلها سوى أن يصادق على هذا الافتراض، فيطرح تصوراً للكيفية التي تحدث بها عملية التأثير بينهما، وهذا هو مذهب الثنائيّة والننسائية الشاملة؛ أو ينكر هذا الافتراض، إما برد الذهني إلى الجسمي، وهذا هو مذهب الفيزيقانية، أو رد الجسمي إلى الذهني، وهذا هو مذهب المثالية.

لا تعنى هذه الورقة بالمقاربة المثالية، بسبب ضعف حججها المشهود عليه بانحسارها من المشهد الفلسفى المعاصر؛ ولا تعنى بالمقارنة اللادورية التي ترتاب في قدرة البشر على حسمها، لأنها تقصر على المقاربات التي تحاول حلها. ولهذا سوف نركز حسراً على مذاهب الثنائية والفيزيقانية والنفسانية الشاملة.

المشكل عسير، ولعله من ضمن أسباب عسره أنه يتناول مسألة السببية الذهنية (*mental causation*)، التي تثير مشكل الكيفية التي ترتبط بها مواقف المرء القصدية بسلوكاته، وهي مسألة تحيل إلى مفاهيم مركبة في فلسفة الذهن أعنلت الفلسفه منذ القدم؛ كمفهوم الوعي (*consciousness*)، الذي تتعدم في غيابه أهم تمظهرات الوجود الإنساني؛ ومفهوم القصدية (*intentionality*) التي يعتبرها البعض معلمة الذهني؛ ومفهوم الذاتانية (*subjectivity*)، أي إدراك المرء لاختلاف عالمه الذهني عن عوالم الآخرين الذهنية؛ ومفهوم التيسير الحصري (*privileged access*)، الذي يقر أن عالم المرء الذهني متاح له دون غيره.¹

1 الثنائية: استقلال الذهني عن الجسمى

للثنائية تتويعات كثيرة أبرزها الديكارتية، والمناسبية، والظاهرية المصاحبة.

1.1 الديكارتية (*Cartesianism*). تصدق هذه النزعة على افتراض التغاير الجوهرى بين الذهنى والجسمى. الذهنى، وفق مذهبها الثنائى، مختلف تماماً عن الجسمى، لأن جوهره هو الفكر، وجوهر الجسمى هو الامتداد، وهذا ما يجعل قيام علاقة بينهما تثير مشكلاً يحتاج إلى حل.

وتتمثل الصعوبة التي تواجه الديكارتية في تجسيـر الهـوة بين رتبـتين في الـوجود لا يـبدو أنـهما تـقبلان الـقياس باـستخدام الوـحدـات نفسـها (*incommensurable*)، وهي تحـاول ردـم هـذه الهـوة بـزـعم أنـ مـوضـع التـأـثر بـيـن الـذـهـنـي والـجـسـمـي هـو الغـدة الصـنـوبـرـية، وهـي نـتوـء فـي مـنـتصف الدـمـاغ اـعـتـبرـه دـيكـارت مـنـزـل النـفـس، حيث تـسـتـقـبـل المـعـطـيـات الحـسـيـة مـنـ الـحـواس عـبـرـ الجـهاـز العـصـبـي، وـتـبـداـ الـوقـائـع الجـسـدـيـة. ولـعـلـ اختـيـارـ الغـدة الصـنـوبـرـية لـأـداء مـهـمـةـ التـقـاعـلـ هـذـهـ رـاجـعـ إـلـىـ مـوـقـعـهاـ المـرـكـزـيـ فـيـ الدـمـاغـ إـلـىـ تـقـرـدـهاـ، فـجـمـيعـ مـكـونـاتـ الدـمـاغـ، باـسـتـثـنـائـهاـ، أـزـواـجـ مـوـزـعـةـ بـيـنـ نـصـفيـ الدـمـاغـ.

وبحسب ديكارت، حين تستثير الأرواح السابقة في الأعصاب والدماغ الغدة الصنوبية، تحصل الروح القاطنة في هذه الغدة على نوع معين من الإحساس. وحين ترید الروح القيام بحركة ما، تصدر التعليمات المناسبة إلى الجسم بواسطة هذه الغدة. بعبارات معاصرة، يحدث انتقال الموجات النابضة عبر الأعصاب إلى الدماغ عبر حركة "جذب" مادية تحدث في الأعصاب، بحيث تنتقل دفعـة إلكتروـميكانيكـية من خلال النظام العصبي، فيثير الإحساس بالبصر، والسمع، والتذوق، والشم، واللمس، النظام العصبي، الذي ينقل بدوره رسائل إلى الدماغ، حيث الغدة الصنوبية هي الموضع الذي تحدث فيه عملية النقل هذه. بعد ذلك تأتي اللحظة السحرية. يتأثر الذهن فينفتح عالم الخبرة بأسره، وهذا يرى المرء الألوان، ويسمع الأصوات، ويتذوق الأطعمة².

الأحوال الذهنية إذن تميزة عن الواقع المادي، وتتنمي إلى نوع مختلف من الجواهر. جوهر الأحوال الذهنية فكري، ذو طبيعة شبهية، وهي ميسرة حسريا لأصحابها، خلافا للأوضاع الجسمية مادية الجوهر التي قد تتيسر حتى للآخرين. وهذا التصور مناسب تماما لتحقيق بعض المقاصد اللاهوتية، فهو يمهد السبيل إلى القول بخلود الروح. إذا كان جوهر الروح مغايرا لجوهر الجسد، ليس هناك ما يحتم انتهاء دورة حياة الروح بموت الجسد.

ويستدل ديكارت على مذهبه الثاني بحجتين: حجة الكوجيتو (*Cogito*، التي تقر أنني أستطيع الشك في أن لي جسما، لكنني لا أستطيع الشك في أنني أفكر، لأن مجرد شك في كوني أفكر إنما يجعلني أتيقن مما شككت فيه؛ وحجة القابلية للقسمة، التي تستند على حقيقة قابلية الجسم للانقسام، وعدم قابلية الذهن له، وتخلص منها إلى تغيير جوهريهما عبر برهان خلف مؤداه أنه لو كان الجسم والذهن من جوهر واحد، لما قبل أحدهما القسمة واستحال على الآخر قبولها.

وفي معرض سرد الانتقادات التي وجهت إلى الديكارتية، نذكر الاعتراضات التالية:

1.11 تفضي الديكارتية إلى وجهة نظر يصفها غلبرت رايل بنظرية "الشبح في الآلة" ("ghost in the machine"). الأحداث التي تقع في الجسم المادي (الآلة) أشبه ما تكون بالأحداث التي تقع في العالم المادي، فهي مجرد تفاعلات بين أشياء فيزيقية (جسيمات وذرّات، ومجالات وقوى كهربائية). أما الأحوال التي تتناسب مع الذهن (الشبح) فمختلفة تماماً. وحسب رايل، تتأسس هذه النظرية على خطأ تصنيفي (categorical mistake) يخلط بين منطق خطاب الأذهان ومنطق خطاب الأجسام. احتيازك ذهنا لا يعني احتيازك نوعاً معيناً من الكينونات؛ بل يعني فحسب احتيازك قدرات ونزواتات معينة³. غير أن هذا الاعتراض مؤسس على نزعة فيزيقانية، سوف نفصل فيها لاحقاً، تردّ الذهني إلى الجسمي، وقد لا يكون موقفها أفضل حالاً من موقف النزعة الثانية التي يعترض عليها.

1.12 يبدو أن عزل الذهني عن الجسمي على النحو الذي تقوم به الثنائيّة يحول دون توظيف عالم الأذهان، بخصائصه غير القابلة للقصي الإيميريقي، في تفسير أحوال الأجسام، بقدر ما يحول دون تفسير أحوال الأجسام بمقولات ذهنية، وهذا موقف لا يناسب العلم الذي لا يعتد في تفسيراته إلا بالمحسوس. باختصار، العزل ثانٍ للنزعة بين الذهني والجسمي إنما يسد الطريق أما فرصة أن يلجم العلم عالم الأذهان.

1.13 ترتكب الديكارتية ما يعرف بأغلوطة هومونكولوس (Homunculus fallacy)، فهي تفسر الإدراك على أنه استجابة الروح للصور التي تُعرض على الدماغ عبر النبضات الواردة من مراكز الإحساس، ما يثير السؤال عن الكيفية التي أدركت بها الأرواح ما يرد إليها من إدراكات. أتراها تحوز هي نفسها أرواحاً داخلها (هومونكولوس) تدرك ما أدركته حواملها؟ وإذا كان هذا هكذا فإن هذا التصور يضعنا على عتبة متراجعة لامتناهية (infinite regress) لا فكاك منها. وإذا لم يكن ذاك كذلك، سوف يلزم أنصار الثنائيّة تبيّن الكيفية التي تدرك بها الأرواح ما تستقبل من إدراكات، دون مصادرة على أرواح داخلها، وهذه مهمة يفشلون في تأديتها.

1.14 توظيف حقيقة أن المرء يستطيع الشك في وجود جسمه، دون ذهنه، كتوظيف حقيقة قابلية الجسمي، دون الذهني، للقسمة في إثبات اختلاف جوهريهما، يوقعنا في

أغلوطة الرجل المقنع (fallacy of the masked man). فكما أن كوني أعرف من يكون أخي، لكنني لا أعرف من يكون هذا الرجل المقنع، لا يثبت بذاته أن هذا الرجل ليس أخي لي؛ فإن قدرة المرأة على الشك في وجود جسمه دون ذهنه، كحقيقة أن الأجسام دون الأذهان قابلة للقسمة، لا تكفي لإثبات أن لكل منها جوهراً يختص به.

1.15 يبدو أن تحديد موضع مادي (الغدة الصنوبيرية) للنقلات السيكو-فيزيقية لا ينجح في التخلص من صعوبة تحديد الكيفية التي يتضمن بها لجوهر لا مادي أن يثير أو يستجيب لعمليات مادية، بل يعيد إنتاجها. لقد افترض ديكارت أن الغدة الصنوبيرية هي الموضع الذي تم فيه عملية التأثير المتبادل؛ لكن هذه الغدة تظل في النهاية جسماً مادياً، ومن شأن هذا أن يعيينا إلى حيث بدأنا.

1.2 المناسبية (Occasionalism). لم يرق الحل الديكارتي لماليبرانش، على الرغم من مشاركته ديكارت نزعة الثنائية، وإنكاره معه إمكان رد أي من الذهني أو المادي إلى الآخر. ويتمثل حل ماليبرانش في إحالة عبء تحويل الذهني إلى جسمي إلى كائن لامادي متعال (الله)، عوضاً عن إحالته على طريقة ديكارت إلى كائن مادي محاط (الغدة الصنوبيرية). الله هو من يضمن أن يتحرك فكي من أجله حين أرغب في تناول الطعام، وأن أنشي طرباً حين أستمع إلى الموسيقى، ولا يُستكثر على كائن مثله أن يجعل مني ميوتانتا يلتذ بالأطعمة الفاسدة ولسماع النشار. وهذا يعني أن كل ما ينتابني من خبرات شعورية رهن بطريقة ما لمشيئة الله. وفق هذا المذهب، لا تسبب الواقع المادي أحوالاً ذهنية، بل تهيئ المناسبة لقيام الله بإدراك أحوال ذهنية ملائمة في سيرنا الذاتية. بتعبير آخر، ليست لدى الكينونات المخلوقة المتناهية فعالية سلبية، والخالق اللامتاهي وحده هو الفاعل السببي الحقيقي.

وقد تبنى لوک موقفاً قریباً للصلة من مذهب ماليبرانش. فحسب مذهبة، حين تعرّس دبوساً في جسدي يحقن الله الإحساس بالألم في روحي. وفق المذهبين، تحويل الذهني إلى جسمي ظاهرة إعجازية، يتطلب إنجازها تدخلاً فوق-طبيعي. غير أن فكرة التفسير المتعالى لعلاقة الذهني بالجسمي لم ترق لجل الفلاسفة. مؤدى الاعتراض أن

الحل المقترن يؤجل الإشكال ولا يسهم في حله، كما أنه يضفي طابعاً عشوائياً، لا يتطرق مع النزاعات العقلانية المؤلّفة (Theist rationalism)، على نواميس الكون.

1.21 الله، بالتعريف، كائن لا مادي، ومن شأن هذا أن يثير السؤال عن الكيفية التي يتسمى بها لكونه لاماً أن يؤثر في وقائع مادية. الاستعانة به بدلاً من الغدة الصنوبيرية في تفسير جدلية الذهني-الجسمي لا يحدث فرقاً في هذا السياق. إذا كانت مادية الغدة الصنوبيرية (ديكارت) تحول دون قدرتها على تفسير علاقة الذهني بالجسمي، فأجدر بلاماً ذاتاً إلهية أن تحول دون قدرتها على تفسيرها، سواء اقتصر المادي على تهيئة المناسبة لإدراج الله أحوالاً ذهنية في سيرنا الذاتية (مالبرانش)، أو حُقنت الأحوال الذهنية في الجسم المادي عبر تدخل إلهي مباشر (لوك). قد يقال إن ذاتاً إلهية كلية القدرة، فلا يستكثر عليها أن تجعل اللاماً يؤثر في المادي. غير أن هذا الحكم لن يقنع في أفضل الأحوال سوى أنصار النزعة (اللاغلانية) المؤلّفة.

1.22 يرفض ليينتز، أحد أنصار العقلانية المؤلّفة، فكرة التدخل الإلهي تأسياً على نزعته العقلانية التي تتذكر وجود علاقات اعتباطية في الكون تترك لله حرية اختيار طبيعة الأحوال الذهنية التي تناسب الواقع الجسمية. حسب ليينتز، أفكار اللون والألم والخوف وما في حكمها ليست اعتباطية. صحيح أن الألم لا يشبه حركة الدبوس، لكنه يشبه حركات يسببها الدبوس في الجسد، ويمثلها في النفس، وهذا التشابه قابل لأن يصاغ في شكل علاقات ناموسية منظمة بين الواقع الجسمية والأحوال الذهنية.

ولكي نرى مؤدى اعتراف ليينتر، يطلب منا بلاك سايمون أن نتخيل الله وهو يخلق العالم. ما قدر الجهد الذي يحتاج إلى القيام به؟ كل ما يلزم هو حسب ليينتز هو خلق الأشياء المادية وقوانين الفيزياء. بثبتت الأوضاع المادية للعالم في كل الأوقات، يثبتت الخالق كل شيء في كل الأوقات، بما في ذلك الأحوال الذهنية. ولو رغب الله في خلق عالم غرس الدبابيس فيه في الأجسام الأرواح البشرية التي تقطنها، لاحتاج إلى أن يصمم أعصاباً وميكانيزمات غير تلك التي نعدها في الدماغ والجسد.

في المقابل، يرى لوک أنه لزم الله حين خلق العالم القيام بشيئين: أن يثبت قوانين الفيزياء أولاً، ثم يقرر، بمشيئته الحرة، كيفية "ربط" الأحوال الذهنية بالأحداث المادية. كما لو أن للعالم سيرتين، واحدة لوقائعه المادية وأخرى لأحداثه الذهنية، وعلى الله أن يختار الكيفية التي يربط بها بينهما. وفق هذا المذهب، بمقدور الله أن يبقى على قوانين الفيزياء على حالها، وأن يشاء جعل وخز الدبابيس سبباً للشعور باللذة. لو كان لوک محقاً، لأمكن من حيث المبدأ أن يكون توأمك زومبيا أو ميتوتانتا، فعلى الرغم من التشابه المادي بين جسديكما، فإن التشابه في الحياة الذهنية بينكما يتوقف على مشيئة الله. ولو كان مالبرانش محقاً، لأمكن أن يجد الله في جرحي مناسبة لإدراج الألم في سيرتي، وأن يجد في جرحك مناسبة لإدراج عاطفة مبهجة في سيرتك.⁴

1.3 الظاهرية المصاحبة (Epiphenomenalism). تظل المذاهب التي يقول بها ديكارت وماالبرانش ولوک تنويعات في النزعة الثنائية، فجميعها تصادر على فرضية التغاير الجوهرى بين الذهنى والمادى. غير أن هناك تنويعة أخرى لهذه النزعة تعتبر الذهنى ظاهرة مصاحبة لا تسبب أي أحداث مادية، وهذا هو مذهب الظاهرية المصاحبة الذى يأخذ به وليم جيمس. وفق هذا المذهب، ثمة جوهان، مادى وذهنى، لكن المادى نسق مغلق، يستحيل على الذهنى التأثير فيه. الظواهر الذهنية واقعية لكنها خاملة سببياً. إذا كانت هناك عملية تبدأ بفرز دبوس في جسدي وتنتهي بما أشعر به من إجفال، فهناك سلسلة مادية كاملة تبدأ بالدبوس وتنتهي بالإجفال تفسر هذا الإجفال. ولهذا لا يصح القول بأنى جفلت (وهذا سلوك مادى) بسبب الألم (وهو خاصية ذهنية). يلزمـنا التخلي عن هذا القول، فالمرء يجفل لأسباب وبسبل مادية، وليس نتيجة أي إضافات ذهنية⁵.

قد يبدو أن من شأن هذا الموقف أن يجنب صاحبه الصعوبات التي تواجه الثنائية في صيغها السابقة، غير أنه يواجه مشكلتين.

1.31 حقيقة أنه يقر أن الأحوال الذهنية مجرد أوضاع مرافقة للمادى تظهر في العالم في شكل ظلال مصاحبة له، دون تفسير الكيفية التي تحدث بها هذه المصاحبة، إنما تبين أنه يفشل على طريقة تنويعات الثنائية الأخرى. ذلك أن السؤال عما يجعل الوخذ

(المادي) "مصاحباً" بالألم (الذهني) ليس أقل صعوبة من السؤال عما يجعل الوخز سبباً للألم. ولهذا فإن القول بالمحابية بدلاً عن التسبب لا يحل الإشكال، بل يستعيض عنه بمشكل لا يقل صعوبة.

1.32 إذا كان الذهني مجرد حال مصاحب للجسمي، فكيف يتسعى للمرء أن يكون فاعلاً قصرياً؟ ذلك أن الفاعلية القصدية تشرط الفعل وفق مبررات ترتبط سبباً بأفعال؛ ولأن المبررات أحوال ذهنية، والأفعال وقائع جسمية، يبدو أن الذهني قد يكون سبباً للجسمي، وهذا ما تكره الظاهرية المصاحبة وتفشل في تفسير بداهته.⁶

خلاصة القول هي أن الحل الثاني لمشكل تحديد طبيعة العلاقة بين الذهني والجسمي يفشل في تبيان الكيفية التي تقوم بها مثل هذه العلاقة، فهو، سواء ركناً إلى غدة صنوبية (ديكارت) أم عول على تدخل كائن علوي (مالبرانش، لوك)، أو اعتبر الذهني مجرد ظاهرة مصاحبة للجسمي (جيمس)، يفشل في حل المشكل ويقتصر على إعادة إنتاجه.

2 الفيزيقانية: ارتهان الذهني للجسمي

تفترض الفيزيقانية أن الخصائص الأساسية للعالم مادية تخضع لقوانين الفيزياء، وتوصف بلغتها، وأن الخصائص الذهنية ليست مكوناً أساسياً من طبيعة العالم، وإن عوّلت في وجودها على خصائص مادية أساسية. ووفق هذه الفرضية، تحل الفيزيقانية مشكل علاقة الذهني بالجسمي بافتراض ما يسمى مبدأ التعويل أو الارتهان (superveneince). غير أن هذا الحل، بصرف النظر عن تنويعاته، يثير مشكلة التسبب الذهني، أي تبيان الكيفية التي يمارس بها الذهن قواه السببية في عالم فيزيائي الأساس؛ كما يثير مشكلة الوعي، أي تفسير وجوده ضمن عالم مادي خاضع لقوانين فيزيائية⁷.

وللفيزيقانية صيغ عديدة أبرزها السلووكية، ونظرية التماهي، والمادية الاستبعادية، والوظيفانية، والانبثاقية.⁸

2.1 السلووكية (Behaviourism). مجموعة مرتبطة من المذاهب يجمعها اشغال ميتافيزيقي بالثنائية وأخر إبستيمولوجي بمنزلة التعبيرات الذهنية التي تشكل موضع

دراسة علم النفس. وعلى يد أشياع السلوكية، لم يعد علم النفس علماً للذهن، بل أصبح علماً للسلوك، يقتصر على دراسة الأنشطة "القابلة للملاحظة" التي يقوم بها الكائن العضوي. وهناك أربع تنويعات في النغمة السلوكية.

2.11 السلوكية الإجرائية (Operational Behaviourism). معنى التعبيرات الذهنية مستند من قبل العمليات القابلة للملاحظة التي تحدد استخدام هذا التعبير. وفقاً لهذا المذهب، معنى التعبير "س عطشان" مثلاً هو أن س سوف يقول إنه عطشان لو سُئل في هذا الخصوص، وسوف يشرب ماء لو سُنحت له الفرصة.

2.12 السلوكية المنطقية (Logical Behaviourism). لا تستند العمليات القابلة للملاحظة التعبيرات الذهنية، فإن تقر أن "س عطشان" هو أن تقر، فضلاً عن أشياء أخرى، أنه من المرجح أنه سوف يقول إنه عطشان لو سُئل في هذا الخصوص، وسوف يشرب ماء لو أتيحت له الفرصة. الفرق بين المذهبين هو أن الأول ينكر وجود أي "معنى إضافي" لمفهوم العطش يتجاوز ما تستلزم الملاحظات الموظفة في تحديد استخدامه؛ في حين يجوز الثاني أن يكون مفهوم "العطش" قد اختزل، جزئياً فحسب، إلى الواقع الملاحظة التي تبرر استخدامه، ومن ثم فإنه لا يستبعد وجود معنى إضافي مشروع يشير إلى حالة جوانية في الكائن العضوي، الحالة النوعية الخاصة بـ"كونه عطشاناً".

2.13 السلوكية المنهجية (Methodological Behaviourism). ينبغي على علماء النفس، ضماناً لعلمية تخصصهم، تجنب الحديث عن الواقع الذهني، على الرغم من واقعيتها. وبتعبير مجازي مفضل لدى أشياع هذا الصنف من السلوكية، نستطيع، تحقيقاً لمقاصد علم النفس، اعتبار الذهن صندوقاً أسود، بحيث نرحب آثار البيئة على السلوك، ونقوم بالتنبؤ بالسلوك وتفسيره وفق هذا الاعتبار.

2.14 السلوكية الراديكالية (Radical Behaviourism). لا يجد العلم غضاضة في الحديث عن أشياء ليس بالمستطاع رؤيتها أو قياسها، والجلد البشري ليس حداً فاصلاً مهماً بين الذات البشرية والعالم، مما يحدث داخله محكوم بما يحدث خارجه وفق قوانين الطبيعة. ف تماماً كما أن الفيزياء تتحدث عن كائنات لا تقبل الملاحظة، دون أن تتخلّى

عن زعمها بامتثال هذه الكينونات لنواميس طبيعية، فإن السلوکات، المادية والذهنية البشرية، محكمة بقوانين الارتباط الشرطي الكلاسيكية. ولهذا فإن الأحوال الذهنية، كالتفكير، والتحيز، واتخاذ القرارات، التي تتصمت حالها صيغ أخرى من السلوکية، قابلة لأن تحل على أنها سلوکات خصوصية ذات علاقات سببية بالسلوك العلني وتمثل لمبادئ الارتباط الشرطي الأساسية. ووفق هذا، الواقع الجوانية أو الخصوصية، كالتفكير والشعور، على الرغم من عدم قابليتها للملاحظة المباشرة، أنواع من السلوك القابل لأن تسرى عليه قوانين السلوکات الأكثر وضوها وعلانة⁹.

وللتبييض، على نحو لا يؤثر في مقاصد هذه الدراسة، يمكن اختزال هذه المواقف الأربع إلى موقفين، واحد ينكر الحكم بوجود أحوال نفسية غير قابلة للرد إلى أوضاع جسمية، وآخر يعلق الحكم بخصوص وجود هذه الأحوال. السلوکية الإجرائية مذهب في الدلالة، يقر أن معاني الجمل الذهنية مستنفدة، أي قابل للرد كلياً، إلى معاني جمل سلوکية، ولذا يمكن اعتبارها الصيغة السيمانطيقية للسلوکية الراديكالية، فكلاهما يتخذ موقفاً دوغمائياً ينكر بالمطلق وجود أحوال ذهنية غير قابلة للرد إلى وقائع مادية. والسلوکية المنطقية مذهب في الدلالة يتيح إمكان أن يكون معنى الجمل الذهنية غير مستنفدة من قبل تحليلاته السلوکية، ولذا فهي أنسع إلى اتخاذ الموقف الارتيابي الذي تتخذه السلوکية المنهجية، والذي يعلق الحكم بخصوص وجود الأحوال الذهنية، أساساً بسبب حرصه على الاستحقاقات العلمية التي يلزم علم النفس استيفاؤها.

ولتوضيح المراد من السلوکية بوجه عام، وكشف النقاب عن موقفها من مسألة طبيعة العلاقة التي تشجع الجسمي بالذهني، هبنا حاولنا تحليل ما يعنيه شعور المرء بالألم. سوف نعبر عن الألم أساساً بالحديث عما يجعلنا الألم نقوم به من سلوکات. إنه يجعلنا نقوم بأشياء مختلفة، فهو يثير انتباها، ويدفعنا إلى تحريك أجزاء من أجسادنا، ويجعلنا أقل اهتماماً بأشياء أخرى، وبالطبع فإنه ليس ممتعاً. هبنا نستطيع أن نوجز كل هذه النتائج بالحديث عن نزوات أو استعدادات سلوکية. مفاد الاقتراح، في حال السلوکية الإجرائية والراديكالية، هو أن الألم هو النزوع على هذا النحو، وهذا هو تحليل ما يعنيه كون شخص ما يشعر بالألم، وبهذا التحليل يتلاشى غموض الوعي. ومفاد الاقتراح، في حال السلوکية المنطقية والمنهجية، هو أنه لنا أن نماهي، لأسباب علمية

خالصة، بين الألم وبين النزوع على هذا النحو، وهذا هو التحليل الجائز علمياً لما يعنيه كون شخص ما يشعر بالألم، على الرغم من أن الألم قد يشير إلى أحوال ذهنية جوانية مستترة وغير قابلة لللحظة. وفي الحالين، طالما تشارك أنت وتوأمك في النزوات السلوكية الجسمية نفسها، بحيث تميل بشكل يمكن التحقق منه إلى التصرف بطريقة مماثلة، فإنكما تشاركان حسب السلوكية الإجرائية والراديكالية (أو لنا في السياقات العلمية أن نقول، حسب السلوكية المنهجية والمنطقية، إنكما تشاركان) في الأحوال الذهنية نفسها، لأن هذه الأحوال ليست سوى نزوات سلوكية (أو أجدر لأسباب علمية أن تعامل على أنها كذلك).

2.15 غير أن هناك أربع مشاكل تواجه السلوكية نوجزها فيما يلي.

2.151 قد تتمثل الأحوال الذهنية على الرغم من اختلاف النزوات السلوكية. قد يرطم المرء إصبع رجله يوماً ما، ويحدث جلبة مروعة بسبب ذلك، ويرطمه في يوم آخر، ويسعى بالشيء نفسه، لكنه يبتسم بشجاعة إسبرطي ويواصل عمله. لكن هذا يعني أن السلوك ليس مرشدًا دقيقاً للإحساسات والأفكار والمشاعر¹⁰. المجاملة والنفاق والتقيّة أوصاف لأوضاع أخرى يحس فيها المرء بحال شعوري ويسلك على نحو يغاير هذا الشعور. قد تسألني ما إذا كنت استمتعت بالوجبة التي أعددت من أجلني، وقد أرد بالإيجاب على الرغم من أنني أصبحت بمغص بسببها. والاعتقاد هو الآخر حالة جوانية قد لا تترجم أصلاً إلى أي سلوك، وأسوأ من هذا أن صاحب الاعتقاد قد يسلك بشكل يخالف اعتقاده. شكوك السلوكية، الإجرائية والراديكالية تحديداً، بخصوص شرعية الحديث عن أشياء لا تحس ولا تجس، كالاعتقاد الذي لا يترجم إلى سلوك، هي التي جعلت أنصارها ينكرون ما ليس هناك بد من الاعتراف به، هذا الذي يجول في الوجودان، دون تراه عين، ولا تسمع به أذن.¹¹

2.152 تغفل النظريات السلوكية، شأنسائر تنويعات الفيزيقانية، أن السلوكيات غير قابلة لأن تخطط بالتفصيل بحيث تتم مزاوجتها مع عينيات الانفعالات المركبة التي قد تتميز على الرغم من تشابهها، ومثل ذلك أن السلوك الجسمي وحده قد لا يكفي للتمييز

بين السخط والنفور والانزعاج، أو بين الصفح والعفو والتسامح، على الرغم من الفروق التي تميز بين هذه الأحوال الذهنية.

2.153 تقع السلوكية في سياق تفسير السلوكيات في دور منطقى فاضح. الاعتقاد وفق السلوكية مجرد نزوع نحو السلوك بطرق بعينها (أو أجدر أن يعامل على أنه كذلك). اعتقادك أن هناك مركبة مسرعة في طريقها إليك يتماهى مع نزوعك إلى تجنبها. المشكلة هي أن اعتقدات المرء عادة ما "تفسر" قيامه بما يقوم به. إنك تتجنب المركبة "لأنك" تعتقد أنها في طريقها إليك. ولكن إذا كان "اعتقادك أن المركبة في طريقها إليك" يعني (أو أجدر أن يعامل على أنه يعني) "تجنك إياها"، لن يتسع لنا تفسير تجنبك إياها باعتقادك أنها في طريقها إليك، لأن هذا يعني أنك تجنبتها لأنك تجنبتها، والشيء بداهة عاجز عن تفسير نفسه. هذا خطأ فاضح، خصوصاً حين يكون مرتکبه نصيراً لمذهب يدقق في الاستحقاقات العلمية (تفسيرية الطابع) لتناول علاقة "الذهني" بالجسمي.

2.154 هناك أحوال ذهنية لا ترتبط بالسلوك إلا بشكل غير مباشر. اعتبر مذاق القهوة مثلاً. إنه يعطينا خبرة مميزة. ثمة شيء يشبه عندنا مذاق القهوة (ولا يشبهه عند الزومبيات)، لكنه لا يجعلنا بالضرورة نسلك بأي طريقة. هذا يعني أن ثمة كيفيات أو مشاعر ترتبط بتذوق القهوة، يصعب ردها إلى أي نزوعات سلوكية، ليس لأن الشخص الذي يختبرها يمسك عن ترجمة اختباره إياها إلى سلوكيات عانية، وليس لأنه يعتمد إساءة ترجمتها، بل لأنها لا ترتبط أصلاً بأي سلوكيات من هذا القبيل.¹²

2.2 نظرية التماهي (Identity Theory). وهي نوع من الفيزيقانية الردية قريب الصلة بالسلوكية الإجرائية والراديكالية يقول به ي. ت بليس، وج. جي. سي. سمارت، مؤداه أن الحالات الذهنية والحالات الدماغية متماهية تماماً، وأن حقيقة أن الدماغ كيان مادي إنما تثبت أن الذهني مادي هو الآخر. وفق هذه النظرية، ليست هناك مشكلة خاصة في تفسير الكيفية التي يمكن بها لرغبة المرء في شرب الماء أن تسبب تحرك أطرافه (التبسيب الذهني)، لأن الرغبة في الماء هي كون الدماغ في هيئة عصبية بعينها. وعلى هذا النحو يحل مشكل العلاقة بين الجسم والذهني بإقرار أنهما

شيء مادي واحد، والأشياء المادية تؤثر في بعضها وفقاً لقوانين الفيزياء، وهذا حكم بعدي مؤسس إمبريقيا، وليس حكماً قبلياً مفترضاً لأسباب منطقية كما تزعم النزعات الفينومينولوجية.

غير أن نظرية التماهي تؤكد، خلافاً للسلوكية بوجه عام، خصوصية الحياة الذهنية وعدم ارتباطها بسلوكيات ظاهرة في كثير من الحالات، كما تؤكد اختلاف نوع الخبرة الداخلية في حالات السلوك المتماثل نتيجة لاختلاف البنية النورو-فسيولوجية بين الأفراد، ما يجعلها تتجنب بعض الاعتراضات التي توجه إلى السلوكية الإجرائية والراديكالية.

2.21 وقد وجهت إلى هذه النظرية ثلاثة انتقادات.

2.211 اختراقها لـ "قانون لا تمایز المتماثيات" (indiscernibility of identicals) الذي يقول به ليينترز والذي ينص على أنه إذا كان هناك شيئاً متماهياً فإنهما يحوزان الخواص ذاتها. حين أشعر بالألم في ساقي فإن الحالة الدماغية التي تطابق شعوري هذا موجودة في دماغي وليس في ساقي، ولذا لا سبيل لمماهاة بين الحالة الدماغية والشعور الذهني.

2.212 انتقاد ماكس بلانك المعروف بحجّة "الخاصية المتميزة" (distinct property)، أن نظرية التماهي تنتهي كما بدأت الثانية بنوعين من الخاصائق المتمايزة، فالقول بأن الإقرارات المتعلقة بتماهي الدماغ والذهن إقرارات بعدية يعني أنه يجب أن يتراافق التعبيران الدلاليان المختلفان في هذا الإقرار مع خصائص مختلفة للحال إلى. فعلى سبيل المثل، ما يجعل الجملة "نجم الصباح هو نجم المساء" إقراراً بعدياً هو ارتباط التعبيرين الدلاليين المختلفين "نجم الصباح" و"نجم المساء" بما يحيلان إليه، وهو كوكب الزهرة الذي يحوز خاصيتين مختلفتين ترتبط كل واحدة منها بتعبير مختلف: الخاصية الأولى هي خاصية الظهور والسطوع في الصباح المرتبط بـ "نجمة الصباح"، والخاصية الثانية هي خاصية الظهور والسطوع في المساء المرتبطة بـ "نجمة المساء". وهذا يعني أنه يجب أن تكون هناك خاصيتان متمايزتان في كل إقرار بعدي حول التماهي، ما يجعلنا نخلص إلى الثانية التي يرفضها دعاة نظرية التماهي.

2.213 تهمة "الشوفينية العصبية". لو كان كل ألم متماهياً مع نوع بعينه من المحفزات العصبية، وكان كل اعتقاد متماهياً مع نمط بعينه من الحالات الدماغية، فسوف يؤدي هذا إلى اعتبار الكائنات التي لا تحوز تركيبة عصبية مشابهة لما يحوزه البشر كائنات بلا آلام أو اعتقادات، وفي هذا إغفال لما يعرف بتعديدية التحقق، أي إمكان أن يتحقق الحال الذهني في كثرة من الأوضاع الدماغية. اعتبر الألم: قد يتغير الوضع العصبي الذي يقوم عليه الألم في البشر في تهيج ألياف من نوع بعينه، ولكن هناك سبب وجيه للشك في أن الوضع العصبي نفسه يُحدث الألم في كل الكائنات العضوية القادرة على التألم (الأخطبوط مثلاً). ولو صحت نظرية التماهي، لاعتبرت الكائنات الفضائية، على افتراض وجودها، عاجزة عن التواصل مع سكان الأرض والتعرف إليهم، وعن الرغبة في السيطرة على كوكب الأرض، لأنها ببساطة لا تمتلك اعتقادات ورغبات مماثلة للاعتقادات البشرية، وهذا حكم يتعارض مع أحکام البداهة، ويحتاج بسبب هذا التعارض إلى تفسير يفشل دعوة نظرية التماهي في تأمينه.

2.3 المادية الاستبعادية (eliminative materialism). وهي مذهب قريب الصلة بنظرية التماهي، وإن اتسم بطابع إبستيمولوجي عوضاً عن الطابع الأنطولوجي الذي يسم هذه النظرية. وفق هذا المذهب، الحديث عن الذهني لا يناسب الإطار الذي يقدمه العلم، إذ لا مكان للمفردات الذهنية في علم الأعصاب. وبحسب ترشسلاند لا يمكن رد مفاهيم الحس المشترك أو ما يسمى بعلم النفس الشعبي (folk-psychology) الذي يشمل مفاهيم الرغبة والاعتقاد والخوف ..إلخ إلى مفاهيم نظرية في علم الأعصاب لأنها مذهب مضلل في أسباب السلوك البشري وطبيعة نشاط الإدراك المعرفي. ولكونها كذلك لا يمكننا أن نتوقع أن تتواءم مع ما يقدمه مذهب علم الأعصاب لحياتنا الداخلية، الأمر الذي يوجب استبعادها عوضاً عن محاولة ردها إلى علم الأعصاب. وهذا ما حدث تماماً حين استبعدت نظرية الجسيمات الحركية نظرية السيل الحراري، وحين استُبعدت نظرية الفيلجستون في صالح كيمياء الأكسجين.

الحديث عن أحوال ذهنية إذن مجرد مرحلة متخلفة من مراحل تطور علم النفس، وقد آن للfilosophes اللحاق بركب العلم والإمساك عن الحديث عنها. وهكذا قام مناصرو هذا الرأي باستبعاد مفاهيم علم النفس الشعبي بسبب فشلها الكارثي في تفسير

ماهية النوم وأسباب حدوثه وفروقات الذكاء والذاكرة¹³، وهي مشاكل يعد علم الأعصاب بحلها. أما مشكلة التفاعل بين ما هو ذهني وما هو فيزيقي فإن المادية الاستبعادية تحلها باعتبار القضية التي تنكر فيزيقية الذهن قضية باطلة، ليس لكون الذهن شيئاً مادياً، ولكن لأنه لا وجود للذهن من الأساس، فهو مجرد واحد من مفاهيم علم نفس متخلص.

وهذا نقدان عادة ما يوجهان إلى المادية الاستبعادية.

2.31 أنها نظرية تقوض نفسها. لو صدقت هذه النظرية لما تنسى لأنصارها الاعتقاد في صدقها بشكل عقلاني. ولأن فكرة الصدق مرتبطة بشكل مركب بمفاهيم الاعتقاد و"المواقف القضية" الأخرى، ولأن استبعاد فئة الاعتقاد يستبعد ضمنياً فكريتي الصدق والكذب، يبدو أن فكرة الحجة العقلانية التي تقع في لب المدخل العلمي لفهم العالم سوف تُستبعد هي الأخرى. ووفق هذا لو نجح المادي الاستبعادي في مسعاه نحو نظرية علمية للسلوك البشري، فإنه بذلك يقوض مؤسسة العلم نفسها.

2.32 أن العلم فشل حتى الآن في تفسير الكثير من المفاهيم التي عجزت سيكولوجيا الحس المشترك أو علم النفس الشعبي عن تفسيرها، كالمرض الذهني والخيال الخلاق، ولا يبدو أن العلم سوف يتمكن من تفسيرها إذا أصبحت المادية الاستبعادية الإطار الأمثل لممارسة هذا النشاط، لأن مفهوم المرض الذهني مثلاً هو أحد مفاهيم سيكولوجيا الحس المشترك التي إذا استبعدت فسوف يستبعد معها مفهوم المرض الذهني، الأمر الذي سوف يحول دون تفسيره.

2.4 الوظيفانية (Functionalism). يرغب أشیاع هذه النزعة في تمييز الحالات الذهنية بالرجوع إلى السلوك، ولكن بطريقة غير مباشرة، وذلك عبر تمييز الأحداث الذهنية بمفردات الدور السببي (أو الوظيفي) الذي يعتقد أنها تقوم بدور في تحديد الكيفية التي يسلك بها المعنى في ظروف مختلفة.

وفقاً لهذا المذهب ثمة ثلاثة أنواع مختلفة من العلاقات السببية التي يمكن أن تسهم في تشكيل الدور السببي للحالة الذهنية قيد النقاش: المثيرات الخارجية والحالات الذهنية والسلوك الناتج. القول بأن المريض يعتقد أن الدواء سوف يشفيه يعني أن هناك

عملية محددة تحدث داخله تمت عبر مثيرات خارجية بعينها، فهو يدرك مثلاً أنه مريض، وهذا الإدراك صحبة عوامل أخرى، رغبته في الشفاء مثلاً، يسبب لديه نوعاً من السلوك، يتعين في تناوله الدواء. وفقاً لذلك لا تُعرف الحالات الذهنية كالاعتقاد والرغبة بمكوناتها الجوهرية بل بعلاقتها السببية التي تكون سبباً لوظائفها، تماماً كما تُعرف أعضاء جسدية مثل القلب والعين بما تؤديه بما تؤديه من وظائف مهماً اختلفت أشكالها ومكوناتها.

تعريف الحالات الذهنية بوظائفها يتجنب الوظيفانية اعترافاً بتجددية التحقق الذي واجهته نظرية الهوية، إذ لا شيء يحول دون أن تتحقق الحالات الذهنية لدى البشر ولدى أي كائنات حية أخرى، بل ويمكن أن تتحقق أيضاً في كيانات جامدة كالحاسوب الذي يصنع من مواد مختلفة ويعالج بيانات لتأدية مهام محددة. وقد سمحت هذه الحرية الأنطولوجية (ontological liberalism) في التحقق بإمكان قيام أنظمة مادية خالصة بعمليات ذهنية يتميز بها البشر.

وهناك اعترافان أساسيان يواجهان الوظيفانية.

2.41 أنها تتسب بالحالات الذهنية إلى كيانات لا يبدو أنها تحتاز عليها، وهي نسبة ناجمة عن مبدأ الحرية الأنطولوجية الذي يعتبر أن أهم ما يميز الحالات الذهنية هو أنها تقوم بدور وظيفي محدد بغض النظر عن الوسط الذي تتحقق فيه¹⁴. وقد عبر جون سيرل عبر عن هذا الاعتراض بحجة "الغرفة الصينية" (Chinese Room Argument)، التي يفترض أن تبين أنه لا يمكن أن تكون العمليات الذهنية كالتفكير مثلأً عمليات حسابية آلية بسبب عدم قدرة البرامج الحاسوبية على الفهم الذي يتطلب عنصري الدلالة (Semantics) والتركيب (Syntax)، في حين تفتقر هذه البرامج تقريباً للعنصر الأول وإن حازت العنصر الثاني. يتخيّل سيرل نفسه موجوداً في غرفة ينماو فيها رموزاً مكتوبة باللغة الصينية التي لا يفهمها، ويوجّد أمامه كتيب تعليمات مكتوباً بلغة يتقنها، يبيّن له الرموز التي يجب أن يقدمها كاستجابة لما يرد إليه من مدخلات باللغة الصينية، وهي إجابات صحيحة بالرغم من عدم فهمه لها. وتبيّن هذه الحجة أن صحة الإجابة ليست دليلاً على الفهم أو التفكير، فعلى الرغم من قيام علاقة

وظيفية وحدوث عمليات الإدخال والمعالجة، لم تحدث عمليات الفهم أو التفكير، وهي حالات ذهنية خالصة، الأمر الذي يبين خلل التصور الوظيفاني.

2.42 حجة الطيف المعكوس (Inverted Spectrum) التي تقر أن لبعض الحالات الذهنية الوعائية خواص نوعية متمايزة. عندما أنظر إلى شيء أحمر مثلًا في ظروف إضاءة عادية، تكون لدى خبرة بصرية بنوع معين متميز، يختلف نوعياً عن خبرتي عندما أنظر إلى سطح ملون آخر في شروط الإضاءة ذاتها. تبدو الأشياء الحمراء لي بطريقة معينة في هذه الظروف بطريقة مختلفة تماماً عن الطريقة التي تبدو عليها الأشياء الملونة الأخرى في الظروف ذاتها. وليس من المستبعد أن تبدو لي الأشياء الحمراء في ظروف إضاءة عادية كما تبدو لك الأشياء الخضراء في ظروف الإضاءة ذاتها، بحيث تكون خبراتنا اللونية "معكوسة" بالنسبة لبعضنا البعض، وإن بدونا متكافئين وظيفانياً فيما يتعلق بخبراتنا اللونية. وهذا يعني أن خبراتي اللونية وخبراتك اللونية تقومان بالدور الوظيفي ذاته، لكن الوظيفانية عاجزة عن التمييز بينهما.

2.5 الانبثاقية (Emergenism). وهي شكل من الفيزيقانية-اللاردية (non-reductive Physicalism) مؤدah أن لكثير من الوحدات التامة سمات "جديدة حقيقة" انبثقت إلى العالم الذي تطورت فيه¹⁵. شفافية الماء مثلاً خاصية منبثقة لأنه لم يكن بالمقدور استنتاجها من خصائص ذرات الأكسجين والهيدروجين التي يتكون منها الماء. ويقابل الخصائص المنبثقة الخصائص "التراكمية" أو "الناتجة"، مثل كتلة الجسم، التي يمكن اشتقاقها من خصائص الأجزاء¹⁶.

وعلى النحو نفسه، الخصائص الذهنية خصائص منبثقة، لا تحدث إلا في ظروف فيزيائية-بيولوجية مناسبة، وهي خصائص متميزة بشكل لا يقبل الرد عن هذه الظروف. حين تصل بنية مادية مستوى بعินه من التركيب تتباين فيها خصائص جديدة، أهمها الحياة والوعي، وهذه خصائص غير قابلة للتباين أو التفسير أو الرد إلى مكوناتها المادية والقوانين التي تحكمها، وحالها شبيه تماماً بحال الشفافية نسبة إلى الماء.

ولكن على الرغم من أن هذا الصنف من الفيزيقانية الارادية هو الموقف الأكثر تأثيرا في إشكالية الجسم-الذهن منذ سبعينيات القرن العشرين، ظلت مسألة ما إذا كانت الظواهر الذهنية المنبثقة المفترضة قادرة على أن تجلب للعالم قوى سببية جديدة مسألة خلافية. ويبدو أن النزعة الانبثاقية تقع في خطأ مماثل لذلك الذي وقعت فيه المناسبة والظاهرة المصاحبة. إنها تفشل في تفسير الكيفية التي يتسعى بها لظروف فيزيائية-بيولوجية، أي مادية، أن تهيئ المناسبة لأنوثاق خصائص ذهنية، كالوعي، يفترض أنها ليست مادية. إذا كانت الغدد الصنوبيرية، وحتى الكائنات العلوية، عاجزة بحكم التغير الجوهري بين الجسمي والذهني، عن إحداث النقلة السحرية، فليس هناك ما يوجب الثقة في قدرة أي أوضاع فيزيائية-بيولوجية، مهما بلغت درجة تركيبها، على إحداث مثل هذه النقلة. الاستشهاد في هذا السياق بشفافية الماء، كخاصية منبثقة، لا يجدي نفعا، لأن السؤال لا يتعلق بما إذا كانت هناك نقلة سحرية تحدث بالفعل، سواء في حالة الوعي أم الماء، بل يتعلق بتفسير حدوثها في ضوء حقيقة التغير الظاهر بين الجسمي والذهني. في النهاية يبدو أن التعبير "خاصية منبثقة" يعني من مشكل مماثل لذلك الذي يعني منه التعبيران "يهيئ الظروف المناسبة" (مالبرانش)، و"ظاهرة مصاحبة" (وليم جيمس)، فهو مثلهما لا ينجح إلا في إعادة إنتاج مشكل علاقة الذهني بالجسمي عوضا عن حلها.

2.6 اعترافات عامة على الفيزيقانية

على الرغم من أن كل تنوعة في النغمة الفيزيقانية تواجه اعترافات تخصها، ثمة اعترافات تواجه هذه النغمة بمختلف تنوعاتها:

2.61 العجز عن تفسير ظاهرة الوعي، أهم معالم الحياة البشرية، التي تبدو ظاهرة غير فيزيقية. قد تنجح الفيزيقانية في أفضل الأحوال في تفسير بنية الوعي ووظائفه، لكن هذا لا يكفي لتفسير ظاهرة الوعي نفسها. وإذا كان ما لا يقبل التفسير الفيزيقي ليس فيزيقيا، فإن الفيزيقانية باطلة من أساسها.

2.62 نستطيع تخيل زومبي (Zombie)، كائن يبدو على هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكنه لا يحوز خبرات واعية؛ أو تخيل ميوتانت (Mutant)، كائن يبدو على

هيئة البشر ويتصرف مثلهم، لكن خبراته الذهنية معكوسة، فهو يلتذ لوحز الأبر، ويألم للمس الحرير. كلاهما كائن فيزيقي شبيه بالإنسان، لكن الأول لاوعي له، وللثاني وعي معكوس. العمليات الدماغية (الفيزيقية) متماثلة تماماً لدى ثلاثتهم، لكن الخبرات الذهنية مختلفة كلية. قد يقال إن قوانين العالم الطبيعية تحول دون وجود كائنات من هذا القبيل. غير أن وجودها ممكن منطقياً وميتافيزيقياً، ومجرد هذا الإمكان يكفي لإثبات أن الوعي ليس مادياً. إذا كان هناك عالم ميتافيزيقي ممكن متماثل فيزيقياً مع عالمنا لكنه يفتقد الوعي، أو يختبر قاطنه وعيًا معكوساً، سوف يلزم أن يكون الوعي مكوناً غير فيزيقي في عالمنا¹⁷.

2.63 تفشل الفيزيقانية في تفسير بعض الخصائص الكيفية، وهذا ما تبينه تجربة فرانك جاكسون الفكرية التالية. مريم، ذات القدرة الفائقة في فيسيولوجيا الأعصاب البصرية، محجور عليها في بيئة كل ما فيها أبيض أو أسود. مهما كان قدر درايتها بالفيزياء العصبية لخبرة الطماطم الناضج، والسماء الزرقاء، إلخ، يظل هناك، حين يطلق سراحها من هذا العالم، شيء لا تعرفه؛ طبيعة الخبرات البصرية المتعلقة بهذه الأشياء متعددة الألوان. لو كانت الفيزيقانية صحيحة لعرفت ماري كل ما يلزمها معرفته، وافتراض خلاف هذا يعني أن هناك ما هو أكثر من الحقائق الفيزيائية تحتاج إلى معرفته، وهذا ما تنكره الفيزيقانية.¹⁸ إذا خرجت ماري من غرفتها وشاهدت تلفازاً ملوناً سوف تتعلم الكيفية التي تكون عليها رؤية الأحمر؛ ولو كانت الفيزيقانية صادقة لعرفت ماري من البداية ماهية خبرة رؤية الأحمر¹⁹.

3. النفسانية الشاملة (Panpsychism)

مذهب يقول به دوغن ديفن وأخرون يحاول تفسير الكيفية التي يمكن بها للذهني أن يسبب مما ليس ذهنياً. وفق هذا المذهب تحوز الكائنات الميكرو-فيزيقية على خصائص ذهنية، من بينها الوعي، ولذا فإنها تعتبر الذهني مكوناً أساسياً من مكونات المادي، بخلاف الفيزيقانية التي تعتبر الذهني خاصية متباعدة عن الذهني أو مرتهنة له أو متماهية معه. هذا يعني أن العالم المادي بشكل عام نفسي أو حساس أو واع، لكنه لا يعني بالضرورة أن للعصي والحجر والشجر أذهاناً. حقيقة أن كل عنصر في الفريق