

5

الجمعية العلمية للمقابلة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي



الموضوع

الدين والعلوم المعرفية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اللاهوت المعاصر

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي

وتأثيره في العالم الإسلامي

(٥)

الدين والعلوم المعرفية

اللاهوت المعاصر : دراسات نقدية = Contemporary Theology : Critical assessment : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي. الدين والعلوم المعرفية = Cognitive Science of Religion / تأليف مجموعة مؤلفين. الطبعة الأولى. - النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1441 هـ. = 2020.

340 صفحة ؛ 24 سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 5)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية : صفحة 340.
ردمك : 9789922625706
1. اللاهوتية-مقالات ومحاضرات. أ. العنوان.

LCC : BT75.3 .L348 2020

DDC : 230

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

اللاهوت المعاصر (٥): الدين والعلوم المعرفية

رئيس التحرير: محسن الموسوي

مدير التحرير: محمد رضا الطباطبائي

الناشر: العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الطبعة الأولى: ٢٠٢٠م

islamic.css@gmail.com

www.iicss.iq

telegram: @iicssiq

المحتويات

٧	مقدمة المركز
١٣	علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) / جاستين ل. بارت
٣٩	دور العلوم المعرفية في دراسة الدين / محمد صادق زاهدي وروح الله حق شناس
٦٩	علم الدين المعرفي وتبرير المعتقدات الدينية / شهاب الدين مهدوي
٩١	علم الدين المعرفي (ما هي انعكاساته على الإيمان بالله) / ديفيد ليتش وأكو فيسالا
١٢١	لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية / ستوارت ج. جادج
١٣٩	«تجربة ليبيت» وأثارها المترتبة على الإرادة الواعية / بيتر ج. هـ. كلارك
	نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب / سيامك عبد الله ومنصور نصيري
١٥٩	لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدينية (التحديات) / محمد صادق أحمددي وعليّ شهبازي
٢٠٣	الدين والذكاء الاصطناعي / عليّ رضا قائمي نيا
٢٣٩	مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي / محمد رضا طهماسبى
٢٥٩	دماغى وأنا/ روجر سكروتون
٣٠٣	دليل إلى فلسفة العقل / جون ر. سيرل
٣٢٥	

مقدمة المركز:

يتمُّ تدوين ونشر سلسلة اللاهوت المعاصر، بهدف تحليل ونقد أبحاث اللاهوت المعاصر في الغرب، ودراسة تأثيرها في العالم الإسلامي. وقد اختصَّ المجلد الأول من هذه السلسلة - وعنوانه «التعاريف والكليات» - ببعض المبادئ التصوريَّة للاهوت المعاصر من قبيل: المفاهيم، والمصطلحات، والتعاريف. والعناوين التالية من هذه السلسلة - والتي تضمُّ ثلاثة مجلِّدات - تتناول موضوع العلم والدين ضمن ثلاثة محاور، وهي: نقد نظريَّة تعارض العلم والدين، والدين والعلوم التجريبيَّة، والعلوم الديني. وحاليًّا نعمل على إصدار المجلد الخامس من هذه السلسلة، وهو يختصُّ بموضوع «الدين والعلوم المعرفيَّة».

إنَّ علوم المعرفة الدينيَّة⁽¹⁾، تُمثِّل اتِّجاهاً تجريبياً إلى دراسة الدين والتي تستفيد من أساليب ونظريَّات العلوم المعرفيَّة، من قبيل: علم النفس، وعلم الأعصاب، من أجل تجزئة وتحليل علل الوقائع والأحداث المذهبيَّة، الأعمَّ من المعتقدات، والأساليب، والتجارب الدينيَّة بين الشعوب والمجتمعات. يعمل المرؤِّجون للإلحاد حاليًّا على تحويل العلوم المعرفيَّة إلى أدوات جدليَّة بين العلم والدين والهجوم على المتديِّنين. في حين أنَّ العلوم المعرفيَّة من خلال الاستناد إلى الشواهد العلميَّة المتقنة يمكن الاستفادة منها في الدفاع عن الدين على أفضل وجه.

وعلى الرغم من أنَّ السنوات الأخيرة شهدت اهتماماً أكبر بمسألة العلوم المعرفيَّة والدين، بيد أنَّ العلوم المعرفيَّة بشكلٍ عامٍّ، واحدة من العلوم البينيَّة التي

(1) CSR: Cognitive science of religion.

شاعت في الحقول الخاصّة بعلم النفس قبل اللاهوت. وفي المرحلة المعاصرة كلّما تقدّم بنا الزمن، شهدنا اهتماماً أكبر بالعلوم المعرفية في المجالات أدناه:

١ - الإدراكات، والذاكرة، والتعلّم، والإبداع، وتحسين أساليب الاستفادة من المخّ، ممّا يتمّ الاهتمام به في التربية والتعليم.

٢ - تغيير أذهاننا أو أذهان الآخرين، وهو ما يتمّ الاهتمام به في الإعلام، ويمارسه الناشطين في الحقل الاجتماعي والسياسيين، ومختلف التيارات الفكرية وما إلى ذلك.

٣ - معالجة الاختلالات العصبية والجينية، وزراعة وترميم الخلايا العصبية، ممّا يتمّ الاهتمام به في علم الطبّ.

٤ - التدخّلات العصبية في مسائل من قبيل: السيطرة على الكذب، وضبط العنف، والسيطرة على السلوكيات الأخلاقية المختلفة، ممّا يتمّ الاهتمام به في الأخلاق والعلوم الاجتماعية أيضاً.

٥ - مساعدة المعاقين، من قبيل الاستفادة من الأمواج الذهنية؛ لتحويل الخواطر الذهنية للفرد إلى نصّ مكتوب أو كلام منطوق، أو إنتاج الأطراف من قبيل الأذرع والأرجل الصناعية الذكية، ممّا يتمّ الاهتمام به في حقل الذكاء الصناعي.

وفي جميع هذه الموارد نجد العلوم المعرفية كما ترتبط بعلم النفس، والتربية، والتعليم، والإعلام، والطبّ، والأخلاق، والذكاء الصناعي، ترتبط كذلك بشكل وآخر بالدِّين أيضاً. وفيما يلي نشير على سبيل المثال إلى بعض الأسئلة التي يتمّ طرحها فيما يخصّ العلاقة بين العلوم المعرفية والدِّين، وذلك على النحو الآتي: في بحث الرؤيا، والوحي، والمكاشفة، والإلهامات التي تحصل للأولياء، هل هناك من تفسير إلهي يقوم على العلوم المعرفية؟ وإذا كان هناك مثل هذه العلاقة، فما هو

وجه التمايز القائم بين الوحي والإلهامات الناشئة من الاختلالات والاضطرابات النفسانية، من قبيل الشيزوفرينيا؟ وفي هذا المجال يسعى الملحدون إلى إضفاء صورة مادية بالكامل على مسألة الإلهام والرؤيا والوحي، وعملوا من خلال الاستقراء الناقص على إنكار جميع التعاليم السماوية؛ ليستنتجوا من ذلك العلاقة المنفصلة بين العلوم المعرفية والدين. وفي المقابل يعمل العلماء المؤمنون بالله على إثبات وجه التعاضد والتناغم بين العلوم المعرفية والدين، ويتحدثون عن التقارير الصادرة عن مختلف الاختبارات في هذا الشأن.

وفي مثال آخر يمكن البحث في مسألة الأخلاق والعلوم المعرفية، وفي الأخلاق العقلانية والفلسفية - الأعم من الأخلاق ذات التأصيل الذاتي لإيانوئيل كانط أو الأخلاق الشهودية لديفيد راسي - تكون للمفاهيم الذهنية محورية بالنسبة إلى الفعل. وأما في علم النفس الأخلاقي، فإن المحورية تكون لمشاهدة الفعل الأخلاقي بالقياس إلى القضايا الذهنية. وفي علم النفس المتعارف للأخلاق، يكون الفعل والمشاهدات التجريبية⁽¹⁾ هي الأساس في التحليل. وفي المرحلة الأعلى، يُعدُّ علم النفس المعرفي للأخلاق⁽²⁾ من الحقول الجديدة في علم النفس الأخلاقي، حيث شهد إقبالا كبيرا في السنوات الأخيرة، وفي هذا الحقل من علم النفس تكون المحورية للتجربة والمشاهدة أيضاً. وإذا ما استثنينا أقلية من المؤمنين فإن أكثر العلماء التجريبيين في علم النفس المعرفي للأخلاق، يتماهون مع تيار الإلحاد، وينشطون في الجبهة المقابلة للمتديين والمؤمنين. إنَّ المواجهة مع هذا التيار تقتضي توسيع دائرة البحث والتحقيق في حقل علم النفس المعرفي للأخلاق، لصالح المتديين.

(1) Observation

(2) Cognitive Moral Psychology.

وفيما يتعلّق بالذكاء الصناعي - بوصفه واحداً من فروع العلوم المعرفية - هناك قراءات مختلفة. وفي القراءة المتطرّفة يذهب الاعتقاد إلى أنّ الذكاء الصناعي مثل ذكاء الإنسان يحتوي على خصائص، من قبيل: الإحساس، والوعي، والإرادة. إنّ الذكاء الصناعي بهذه الصفات، لم يُكتَب له التحقُّق حتّى الآن على المستوى الفيزيقي، ولكنّه يُشكّل أساساً للكثير من الفلسفات الحديثة في العلوم المعرفية.

يتمُّ طرح هذه الموضوعات والمسائل بوصفها نماذج لبعض الهواجس الماثلة في موضوع العلوم المعرفية. وقد سعينا في هذه المجموعة الراهنة إلى تقديم باقة مختارة من الأبحاث والدراسات حول بعض أهمّ المسائل المعرفية واللاهوتية للعلوم المعرفية في الدفاع عن العلاقة التعاضدية بين العلوم المعرفية لصالح الدين.

وإنّ بعض الأبحاث الواردة في مقالات هذه المجموعة، عبارة عن:

- الاطّلاع على العلوم المعرفية واستعمالها في الإلهيات.

- دور العلوم المعرفية في إعادة القراءات والدراسات الدنيّة الجديدة.

- العلوم المعرفية والمهرمنيوطيقا.

- العلوم المعرفية والإيمان بالله.

- إلهيات الأعصاب والعلوم المعرفية.

- الذكاء الصناعي و...

يتضمّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريات لعدد من المفكرين الذين يتبنون مشارب فكرية متنوّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثية حول بسط شتى المسائل المرتبطة بالعلوم المعرفية.

وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ضمن التزامه بمبادئ الأمانة العلمية، قام المعنيون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعرضها بين يدي القراء الكرام دون تغييرٍ وتصرفٍ.

مقدمة المركز ❖ ١١

نتقدّم بالشكر الجزيل لكُتّاب المقالات التي وقع عليها الاختيار في هذه السلسلة، ونرجو من القُراء والباحثين الكرام إتخافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيّمة. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

* * *

علم الدين المعرفي

(التعريف والغاية)^(١)

جاستين ل. بارت^(٢)

ملخص:

استفاد علم الدين المعرفي (CSR) من نظريات مستمدة من العلوم المعرفية للبحث في سبب الانتشار الكبير للفكر والعمل الدينيين بين البشر، وللكشف عن السبب الذي أدى إلى اكتساب الظواهر الدينية للمزايا التي تتمتع بها. يتميز هذا الحقل بالمنهج التجريبي، والتفسيرية غير الحصرية، والتعددية المنهجية. ومن الموضوعات التي يدرسها: كيفية إخبار البنى المعرفية العادية عن نقل وإعاقه نقل الأفكار الدينية، ولماذا يؤمن الناس بالله، وما سبب اتخاذ الصلوات والطقوس

(1) Source: Barrett, Justin, Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?, University of Oxford, Religion Compass 1/6 (2007): 768-786.

تعريب: طارق عسيلي.

(٢) الدكتور جوستين ل. بارت (Justin L. Barrett University of Oxford) هو باحث بارز في مركز جامعه أكسفورد لعلم الأنثروبولوجيا والعقل، ومعهد الأنثروبولوجيا التطورية والمعرفية. نال بارت الإجازة في علم النفس من كالفن كولج، وشهادة الدكتوراة في علم النفس التجريبي (البؤرة التنموية والمعرفية) من جامعة كورنل. كما عمل في كليات كالفن كولج وجامعة مشغن قبل الالتحاق بجامعة أكسفورد. تميّزت وظيفة بارت بالعمل في الدراسة المعرفية للثقافة مع تركيز خاص على علم الدين المعرفي. وبارت هو المحرر المؤسس لمجلة Journal of Cognition and Culture (Brill). وقد مثل كتابه لماذا نؤمن بالله? Why Would Anyone Believe in God? (2004 AltaMira) المقدمة الأولى الشاملة نسبياً للحقل الموجّه للجمهور العام...

الدينية الشكل الذي تتخذه، ولماذا ينتشر الاعتقاد بالآخرة، وكيف تُؤثر أنظمة الذاكرة البشرية في الجوانب السياسية - الاجتماعية للنظم الدينية. أحياناً يرتبط علم الدين المعرفي بالعلم التطوري والخطاب المناهض للدين، ولكن العلم التطوري والخطاب المناهض للدين ليسا جوهرين أو ضروريين لهذا الحقل.

قبل خمسة عشر عاماً لم يكن علم الدين المعرفي (CSR) موجوداً، بل كان هناك عدد قليل من العلماء يستعملون أفكاراً من العلوم المعرفية لدراسة الدين بصورة مستقلة. أمّا في الراهن فإن علم الدين المعرفي يفخر بوجود عشرات المجلدات المؤلفة والمحرّرة، وعدد من المؤسسات الأكاديمية والمراكز التي تعرض أنشطة هذا العلم بشكل ملحوظ، ورابطة علمية تضم أكثر من ١٠٠ عضو (الرابطة الدولية لعلم الدين المعرفي). وقد لفتت النتائج التي توصل إليها علم الدين المعرفي انتباه وسائل الإعلام المألوفة، كما ظهرت إنجازاته في عدد من الصحف مثل نيويورك تايمز وصنداي ماغازين^(١) وأتلانتيك مثلي^(٢). فما هو تفسير هذا الاهتمام الكبير بهذا المجال العلمي المحدث؟

من الجهة الموضوعية يُقدّم علم الدين المعرفي - بوصفه حقلاً - على الأقل ثلاث مميزات جذابة للعلماء المهتمين بتفسير الظواهر الدينية:

أولاً: أنه يتجنب مسألة تعريف «الدين» القديمة، إذ بدل تحديد ما هو الدين وعوضاً عن محاولة تفسيره ككل، اختار الباحثون في هذا الحقل مقاربة «الدين»

(1) Sunday Magazine

(2) Atlantic Monthly

(3) Henig, R, (2007), 'Darwin's God', New York Times Sunday Magazine, March 4, 2007; Bloom,

P, (2005), 'Is God An Accident?' Atlantic Monthly (December 2005), pp.1 - 8.

يبدو أن أول من استخدم اسم علم الدين المعرفي للإشارة إلى هذا الحقل هو باريت (٢٠٠٠).

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ١٥

بطريقة تجزيئية تدريجية تُحدّد الفكر البشري، أو النماذج السلوكية التي يمكن اعتبارها «ديناً» ومن ثمّ تحاول تفسير سبب تكرار هذه النماذج عبر الثقافات. فإذا تبين أنّ هذه التفسيرات جزء من تفسير أعظم «للدّين» فلا بأس. لكن إن لم يكن الأمر كذلك ستبقى معالجة الظواهر الإنسانية الهادفة في غاية الصعوبة.

يجعل هذا المنهج التجزيئي هذا الحقل متمماً لأنشطة علماء أديان أخرى من منظور عدد من المجالات المعرفية، وهذا هو موقف التفسيرية غير الحصرية، فعلم الدين المعرفي لا يدعي تفسير كل ما يُسمّى «ديناً» بصورة كاملة (بصرف النظر عن عناوين الكتب المثيرة)، بل إنّه يسعى لشرح البنية الأساسية لأيّ فكر وعمل يمكن أن يُعدّ ديناً، ويدعو المؤرّخين والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس وغيرهم من علماء الدين للإجابة عن أسئلة: كيف ولماذا الظواهر الدينية المعينة.

ثمّة فضيلة أخرى يُقدّمها علم الدين المعرفي، إذ لجأ الباحثون في هذا الحقل إلى البحث عمّا يُشكّل خصائص المعرفة الدينية البشرية العابرة للثقافات، والمتكررة تاريخياً، لجمع المعطيات من كلّ نوع، وإلى الاستفادة من مناهج التحليل التي تبدو مناسبة للأسئلة المطروحة، ومنها: الإثنوغرافية^(١)، المقابلة^(٢)، التاريخية^(٣)، الأركيولوجية^(٤)، النمذجة الحاسوبية^(٥)، والتجريبية، وتشمل أيضاً التقنيات

(١) مثلاً: يُقدّمون أمثلة لكتابات من جهات نظر منهجية مختلفة ومن منظور حقول معرفية أخرى.

Cohen (2007); Whitehouse & Laidlaw (2004). Pyysiäinen & Anttonen (2002).

(2) Malley & Barrett (2003).

(3) Lisdorf (2001); Luomanen, Pyysiäinen & Uro (2007); Pyysiäinen (2001); Whitehouse & Martin (2004).

(4) Whitehouse & Martin (2004).

(٥) مثلاً: Bainbridge (2006).

مثلاً: Knight et al. (2004).

وانظر أيضاً: Whitehouse & McCauley (2005).

التنموية والعبارة للثقافات.

سأبيّن في هذه المقالة وجود هذه الفضائل العلمية في علم الدين المعرفي من خلال عرض موجز لآخر ما توصل إليه علم الدين المعرفي. وستكون هذه المعالجة انتقائية بالضرورة، لذا أقدم اعتذاري لزملائي الذين لم أستطع أن أضمم مساهماتهم القيمة.

توحيد الالتزامات النظرية:

ما يوحد المشاريع المختلفة في علم الدين المعرفي هو الالتزام بأنّ البنى المفهومية الإنسانية ليست مجرد نتاج لاحتمالات ثقافية، بل هي تُبلّغ التعبيرات الثقافية وتعيقها بما تشتمل عليه من فكر وعمل دينيين. أي كما تبين بطرق مختلفة منذ بداية الثورة المعرفية في علم النفس، فإنّ العقول البشرية ليست سجلات فارغة، ولا هي آلات معالجة غير متميزة لكل الأغراض^(١)، بل من خلال مسار التطور في أيّ سياق ثقافي، يعرض الذهن (الدماغ) البشري عدداً من الأنساق الوظيفية تتعلق بكيفية معالجة المعلومات. هذه الأنساق الوظيفية معروفة أيضاً بكونها نُظْم الاستدلال الخاصّة بالحقل وبـ «الآليات الذهنية»^(٢). على سبيل المثال واحدة من الآليات الذهنية تتعلق باللغة. يكتسب البشر (لاسيما البشر قبل سنّ البلوغ) اللغات الطبيعية بيسر ويستخدمونها، لكن لا يتيسر لهم اكتساب الأنظمة التي تستخدم التواصل الرمزي غير الطبيعي مثل الشيفرة الثنائية. ومن خلال فهم أفضل لكيفية التعامل مع جزئيات أنظمة معالجة اللغة للمعلومات، كنّا قادرين على فهم أفضل

(١) من أجل مقالات حول الموضوع راجع: (1996) Thagard; (1997) Pinker.

(٢) من أجل أدلة على ذلك انظر: (2004b) Barrett; (1994) Hirschfeld & Gelman الذين صوّغوا مصطلح «الآليات الذهنية».

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ١٧

لسبب اتِّخاذ اللغات البشريَّة الأشكال التي تتَّخذها. فالمعرفة تُخبر عن التعبير اللغوي وتعيقه. وعلى نحو مشابه كثير من الآليات الذهنيَّة تُخبر عن التعبير الدِّيني وتعيقه.

لقد اتَّضح هذا الالتزام النظري بقدرته تشكيل الآليات الذهنيَّة الناشئة طبيعيًّا من خلال استنتاجين بارزين للحقل: الصَّحَّة اللاهوتي (TC)^(١). ونظريَّة: التعارض الأقل مع الحدس (MCI)^(٢).

بيَّن باريت^(٣) وزملاؤه من خلال سلسلة من التجارب مع المؤمنين المتديِّنين وغير المؤمنين في الولايات المتَّحدة والهند، أنَّ مفهوم الإله لدى البالغين يمكن أن يعمل بطرُق متباينة جدًّا اعتماداً على المتطلِّبات المفهوميَّة للسياق (Barrett 1998, 1999; Barrett Barrett & Van Orman 1996; 1996). (& Keil).

في حال مجرَّد الإخبار عن المعتقدات اللاهوتيَّة لإنسان، أثناء ما يُسمَّى بالمهمَّة المنقطعة الاتِّصال^(٤)، عبَّر الراشدون في جميع النماذج عن فهم لاهوتي صحيح للإله موضوع البحث. لكن على العكس خلال المهمَّة المتَّصلة^(٥) التي اضطرَّ فيها الراشدون لاستعمال تصوُّراتهم لله في معالجة المعلومات، بدا تصوُّرهم لله بعيداً جدًّا عن الصَّحَّة اللاهوتيَّة وقريباً جدًّا من التجسيم.

استفادت المهمَّة المتَّصلة من بحث سيكولوجي معرفي سابق يُبيِّن أنَّ الناس يقترفون أخطاء التدخُّل عند تذكُّر القصص. فتصوُّراتهم تملأ الثغرات

(1) theological correctness

(2) minimal counterintuitiveness

(3) Barrett

(4) off-line

(5) on-line

الاستدلالية الموجودة بالضرورة في أي رواية، وبالتالي يمكن أن يتذكروا بصورة خاطئة أن المعلومات التصورية كانت حاضرة في القصة الأصلية (McCarrell Bransford & 1974). لقد شملت القصص التي أجرى عليها باريت وزملاؤه اختباراتهم الله (أو شيفا، فيشنو، كريشنا، أو براهمن) بوصفه شخصاً، لكنها تركت ثغرات فيما يتعلق بالخصائص الذهنية والمادية لله. وبطريقة منتظمة، رفض الراشدون أن يكون لله وجوداً مكانيًا معيّنًا في الفضاء، ورووا القصص التي أخبرت أن الله ينتقل من مكان إلى مكان أو أن الله كان يمشي على طريق - لم تكن هذه المعلومات مدرجة في القصة ولم يُشر إليها حتى تلميحاً (كما تبين من خلال اختبارات التحكم التي تستخدم شخصيات الرواية محلّ الله). وفي اختبار مشابه، تذكّر الراشدون الذين صرّحوا أن الله يمكن أن يستمع أو يصغي لأيّ عدد من الأشياء في الوقت نفسه، وبشكل خاطئ القصص التي تقول: إن الله كان عاجزاً عن سماع شيء بسبب ضوضاء أو أنه كان يضطرّ لاستجابة دعاء قبل الذهاب والإصغاء لآخر. وأعرب الراشدون - عبر عدد من الخصائص الجسدية المختلفة والخصائص الذهنية - عن وجود فجوة بين التصورات الصحيحة لاهوتياً عن الله عند قطع الاتصال، وبين تصوراتهم الأكثر تجسيمية أثناء الاتصال. يبدو أن المطالب الأكثر حسباناً للمهمة أثناء الاتصال تفرض على الراشدين استخدام التصورات التي تزداد بها قدرتهم على المعالجة؛ في هذا الحال، تُصور الله شبيهاً بالإنسان.

أقلّ تعارض مع الحدس:

ما ينتج عن العوائق المعرفية أمام الفكر الديني أكثر من ميل عرضي ومؤنس لتصوّر آلهة أكثر شبيهاً بالبشر ممّا يجب أن نعرف. وبما أن التواصل الديني يحصل

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ١٩

عادةً في سياقات الاتصال، فإنَّ الضغط المعرفي على الأفراد من أجل استعمال مفاهيم سهلة حسابياً يخلق ميلاً جمعياً لنقل نجاح فقط للمفاهيم التي تُرضي إلى حدِّ كبير الفرضيات الناتجة عن آلياتنا الذهنية. أي خلال التواصل النموذجي المتصل، لا يمكن أن تكون المفاهيم أكثر من أقلّ تعارضاً مع الحدس إذا قيض لها أن تتصل بنجاح.

طوّر دان سبربر^(١) استراتيجية لدراسة الثقافة أطلق عليها اسم وبائيات التمثيلات^(٢) (Sperber 1996). يمكننا أن نُفسّر سبب الانتشار الواسع لبعض الأفكار والممارسات من خلال التأمل في كيفية تمكّن بعض العقول البشرية من ترجيح إيجاد وبث بعض الأفكار دون غيرها. فآلياتنا الذهنية المطوّرة طبيعياً تنتج بسهولة بعض الأنواع من الأفكار التي نُسمّيها حدسية بصرف النظر عن السياق الثقافي. فمثلاً تفترض آلياتنا الذهنية لفهم الأشياء المادية أن الأشياء الصلبة لا يمكن أن تمرّ من خلال أشياء مادية أخرى^(٣). فلو أخبر أحد ما قصّة عن إنسان أُصيب بإحباط بسبب وجود كنز خلف باب مقفل، يفهم جميع المستمعين المسألة ببساطة، الشخص لا يمكن أن يمرّ من خلال الجدار.

هذه الملاحظات حول التواصل والمعرفة الحدسية - التي يبدو أنّها مشائية - تصل إلى الحياة التفسيرية عند تطبيقها على المفاهيم الثقافية كالأفكار الدينية. قدّم باسكال بوير^(٤) نظرية معرفية مثلي تُعرّف بنظرية البثّ الديني الأقلّ تعارضاً مع

(1) Dan Sperber

(2) epidemiology of representations

(٣) Spelke & Kinzler (2007) مراجعة مختصرة للأدلة التجريبية التطورية.

(4) Pascal Boyer

الحدس MCI^(١). وأشار بوير^(٢) إلى أنه رغم سهولة بثّ المفاهيم المحض حدسيّة، فإنّ المفاهيم التي تنحرف قليلاً عن التوقّعات الحدسيّة لآلياتنا الذهنيّة يمكن أن تبثّ حتّى بنجاح أكثر (كلّ ما عدا ذلك يكون في نفس المستوى). تنبع هذه الميزة من المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس، وهي تتجنّب زيادة الأعباء على نُظْمنا المفهوميّة (وبالتالي تكون عرضة للتشويه والتشوش كما في الصحّة اللاهوتيّة TC)، لكنّها تطرح فكرة فيها ما يكفي من التحديّ ممّا يستدعيّ المزيد من الاهتمام.

قارن بين فكرتين: كلب نابح ذو لون بنيّ على جانب من السياج، وكلب نابح قادر على اجتياز الأجسام الصلبة على الجانب الآخر من السياج. الكلب الأوّل حدسيّ تماماً ويثير قليلاً من الاهتمام؛ أمّا الكلب الثاني فهو مخالف للحدس إمّا قليلاً أو بالحدّ الأدنى، وهو بالتالي يثير مزيداً من الانتباه لكن بدون الإفراط في تحميل أنظمة مفهوميّة متّصلة^(٣). أمّا مفهوم الكلب الذي يمرّ من خلال الأجسام الصلبة المصنوع من أجزاء معدنيّة، ويولّد دجاجاً، ويختبر السفر في الزمن إلى الماضي، ويمكن أن يقرأ ما في الأنفس، ويختفي كلّما نظرت إليه، فيمكن أن يكون مفهوماً مخالفاً للبديهة، هذا إذا كان مفهوماً منطقيّاً في الأساس. يرى بوير^(٤) أنّ فكرة الكلب الثاني - وليس الأوّل أو الثالث - هي المرجّحة أن تُذكر أكثر وأنّ

(١) طور بوير النظرية من خلال سلسلة من المنشورات تشمل: (١٩٩٥، ١٩٩٦، ١٩٩٨، ٢٠٠٠).
Barrett, (2000, 2004b) و Boyer (1993, 1994) أشارا إلى هذه المفاهيم المثلي باعتبارها أقلّ تعارضاً مع الحدس، لأنّ المفاهيم المثلي تبدو أنّ لديها خاصيّة وحيدة معارضة للحدس في واقعة اتّصالية وحيدة.

(2) Boyer

(3) on-line

(4) Boyer

تبتَّ بصدق أكثر. لاحظ، سواء أكان الأمر حدسياً أم متعارضاً مع الحدس فإنَّه بهذا المعنى التقني يرتكز على استعدادات طبيعيةً للآليات الذهنية وليس على الخصائص الثقافية. وبالتالي فإنَّ بوير^(١) يتوقع أنَّ الناس سيُحسِنون تذكُّر الكلب الثاني وأنَّهم سيثبُتون ذلك في أيِّ مكانٍ.

كان البحث في نظرية التعارض الأقلَّ مع الحدس مساعداً عموماً. فقد بيَّن ليسدورف (2001) أنَّ سجلَّات المعجزة الرومانية من القرون الثلاثة الأولى ق. م. تتوافق تماماً مع توقُّعات بوير: غالبيةً تُظهر خصائص متعارضة مع الحدس ٩٩٪ لديهم انتهاك واحد لمعارضة الحدس، و١٪ لديهم انتهاكين، ولا يوجد أيُّ حالة من أصل ٣٥٤ لديها أكثر من انتهاكين. اختبر باريت^(٢) وونايهوف^(٣) تجريبياً الادِّعاء أنَّ المفاهيم الأقلَّ تعارضاً مع الحدس MCI تمتاز بقابليتها للبتِّ عن المفاهيم الحدسية والغريبة ثقافياً، ولكن ليس عن المفاهيم المتعارضة مع الحدس. وقد استعمل الباحثان تصميماً لتذكُّر القصة وتصميمين للبتِّ يشتملان على سرد القصص وإعادة سردها. أيدت النتائج توقُّعات بوير، ثمَّ باتت أقوى بعد تأخر دام لثلاثة أشهر قبل التذكُّر (Barrett & Nyhof 2001). استخدم بوير^(٤) ورامبل وRamble تصميماً للتذكُّر مشابهاً في فرنسا، والغابون، والنيبال، وتبيَّن لهما أنَّ المفاهيم الأقلَّ تعارضاً مع الحدس MCI (Boyer & Ramble 2001) يتمُّ تذكُّرها بوضوح أكثر من المفاهيم الحدسية. كما أشارت بعض الدراسات الحديثة إلى أنَّ هذه النتائج يمكن أن تتغيَّر

(1) Boyer

(2) Barrett

(3) Nyhof

(4) Boyer

من خلال سياق البث لكن يبدو أنّها استعملت بعض الموضوعات التي تنحرف عن المعنى الدقيق للتعارض مع الحدس عند بوير^(١).

يرى بوير أنّ المفاهيم الدينية لدى عامة الناس في العالم ليست مخالفة للحدس تماماً، بل الأرجح أن تكون مفاهيم أقلّ تعارضاً مع الحدس MCI، لاسيّما العلل الفاعلة الأقلّ معارضة للحدس أو المعارضة للحدس بشكل محدود (Boyer 2003 - 2001). ومن أسباب أنّها مفاهيم ثقافية ناجحة هو أنّها لا تُجهد أنظمتنا المعرفة. أمّا الأفكار اللاهوتية التي تجاوزت هذه الدرجة المعرفية المثلى يحتل أن تتشوّه أو تُتجاهل، وقد أطلق عليها بوير (٢٠٠١) النشيط عنوان «مأساة اللاهوتي» ووصفها د. جايسن سلون^(٢) بـ «عدم الصحة اللاهوتية» (Slone 2004). وقد اكتسبت القوى الفاعلة مزيداً من التعزيز من خلال بعض الميكانيزمات التي سيأتي ذكرها في الفقرات الآتية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ النظم المعرفية العادية التي تنمو طبيعياً (الآليات الذهنية) تُخبر عن الفكر والعمل الدينيين وتُقيدهما. ويتكرّر هذا الموضوع في عدد من المسائل المختلفة التي تصدّي لها علم الدين المعرفي، الذي أكّد على دور الحدس مقابل اللاهوت الصريح رغم الإشارة إلى إمكان الجمع بينهما^(٣).

(1) Gonce et al. (2006), Norenzayan et al. (2006), Tweney et al. (2006), and Upal et al. (2007).

يُقدّمون دعماً مشوشاً للنظرية لكنهم يشملون بعض المواضيع المعارضة للحدس التي لا يمكن أن تُقدّم بوصفها معارضة للحدس بالمعنى الضيق الذي تحدّث عنه بوير.

(2) Slone D. Jason

(3) Gonce et al. (2006), Norenzayan et al. (2006), Tweney et al. (2006), and Upal et al. (2007).

المعرفة والآلهة:

يطرح العلم المعرفي من منظوره تعريفاً نظرياً ناجحاً ومحضاً لـ «الإله»: إنه القوّة الفاعلة المخالفة للحدس التي تُحرّك الأفعال - شرط الإيمان بوجوده -^(١). وفق هذا التعريف ستُعتبر الآلهة، والأشباح، وأرواح السلف، والشياطين، والساحرات، والملائكة كلّها آلهة، لكن التعريف لا يشمل القادة البشريين الأقوياء، ونجوم موسيقى الروك، والرياضيين، مهما عبدوا وقُدّسوا، أو اعتُبروا قدوةً أو ملهمين لتشكيل مجتمعات متماسكة.

قد تكون المعالجة المعرفيّة الأقدم لحقل ديني هي إعادة الحياة لنظرية التجسيم على يد عالم الأنثروبولوجيا ستيفوارت غوثري^(٢) التي تبحث في سبب الانتشار الواسع للإيمان بوجود الآلهة (Guthrie 1980, 1993). يرى غوثري أنّ للبشر ميلاً إدراكياً للاهتمام بالصور الشبيهة بالإنسان أو المعلومات الأخرى التي قد تُسببها مخلوقات أخرى شبيهة بالإنسان. وقد طرح الحجّة من جهة الميل المتطوّر الذي ينتج صوراً إيجابية زائفة من أجل البقاء. لأنّ البشر والقوى الفاعلة الأخرى (مثل الثدييات المفترسة) يُمثّلون أكبر التهديدات والوعود بالبقاء والتكاثر في بيئتنا التطوّريّة، فمن الأفضل أن نفترض أنّ الصداً في الفرشاة هو فاعل قصدي على أن نفترض أنّه ليس سوى الريح. وأنّ نفترض أنّه علّة فاعلة ونكون مخطئين قد يكون له كلفة من ناحية الهروب الذي لا حاجة له، لكنّها لا تصل إلى مستوى كلفة الخطأ في إصابة النمر، لأنّنا عندها سنصبح غداً له. يرى

(١) التفسير الأشمل لما يحتاج الأمر ليكون الكائن إلهاً من منظور معرفي يمكن أن نجده في الكتابات المرتقبة لباريت. نجد مناقشة للاعتقاد في كتاب يوير:

Boyer 2001, Chapter 9, 2004b.

(2) Stewart Guthrie

غوثيري^(١) أننا طورنا ميلاً للإفراط في الكشف عن دليل على وجود علة فاعلة حولنا شبيهة بالبشر، لذا بتنا ننسب القوى والأحداث الطبيعية لكائنات شبيهة بالبشر أو الآلهة.

هذا النظام المعرفي المسؤول عن الكشف عن الفاعل المريد هو جهاز شديد الحساسية للكشف عن العلة الفاعلة (HADD)^(٢). ورغم أن تحديد ما إذا كان هذا الجهاز (HADD) يُقدّم صوراً إيجابية زائفة في حال الكشف عن الأرواح، والأشباح، والآلهة، يكون للقيام بالتزامات ميتافيزيقية، بالتأكيد يستحقّ الجهاز HADD وصف «شديد الحساسية» على الأقل، لأنه لا يحتاج إلى صورة بشرية أو إلى كثير من المعلومات من أجل أن يكشف عن شيء يُوصف بأنه علة فاعلة (على الأقل مؤقتاً). تشير التجارب مع الأطفال إلى أن هذا الجهاز يكون فعالاً في الأشهر الخمسة الأولى من الحياة، وهو لا يحتاج إلا إلى حركة ذاتية الدفع ذات مظهر هادف من أجل الحكم بأن الأقراص الملوّنة علل فاعلة (Rochat, Morgan & Carpenter 1997).

إنّ الكشف الانعكاسي المتجاوز بسهولة الذي يقوم به هذا الجهاز HADD عن العلة الفاعلة أدى ببعض الباحثين في الحقل إلى التشكيك في أهميته المحورية في توليد المعتقدات بالله (Atran 2002; Boyer 2001). فلماذا نعتقد أحياناً أن سبب الاهتزاز في الليل هو الريح فقط، ثم نُقرّر أحياناً أخرى أنه شبح؟ هل صحيح أن الناس يخوضون تجارب ثم يعتقدون لاحقاً أنّها فعل أو حضور إلهي

(1) Guthrie

(٢) أوّل مرّة استعمل فيها باريت الاختصار HADD عام ٢٠٠٠ لكنّه أطلق عليه حينها جهاز الكشف عن الوكيل المفرط في النشاط. ثم أطلق عليها في عام ٢٠٠٤ جهاز الكشف عن الوكالة المفرط في الحساسية، لالتقاط أوسع مجال من المعطيات.

مباشر؟ فرغم أنّ هذه الاهتمامات تتحدّى قدرة جهاز HADD في تفسير سبب إيمان الناس بالله، لا شكّ أنّ الجهاز HADD قد يقوم بدور لتشجيع انتشار الأفكار المتعلقة بالله أو الإيوان بالآلهة (العلل الفاعلة المخالفة للحدس التي تُحرّك الأفعال). كما يشير غوثري^(١) إلى أنّ تجربة جهاز HADD قد تفشل في أنّ تكون مرفوضة لعدم أهميّتها، وقد تُحفّز فرضية إله (أقلّ تعارضاً مع الحدس) من أجل تفسير التجربة. يمكن أنّ يستلهم آخرون هذا الإيوان بالله بسبب تجارب مشابهة لا يمكن تفسيرها يقوم بها جهاز HADD وخصوصاً إذا كان مفهوم الله المرشّح للتجربة يصل إلى المثال المعرفي، أي يكون الأقلّ تعارضاً مع الحدس. من جهة أخرى إنّ الناس الذين يألّفون مفهوم الله مسبقاً (ولكن لا ضرورة لأن يكونوا مؤمنين) يمكن أنّ يمروا بتجربة جهاز HADD، فالتجربة إمّا أنّ تزيد من قوّة إيمانهم أو يمكن أنّ تُحفّزهم على بثّ المفهوم. وعلى كلا الحالين يمكن أنّ تضيف تجارب جهاز HADD دوافع عاطفية لمساعدة الجيل أو بثّ مفاهيم الإله، حتّى لو كان بشكل نادر فقط.

الاستدلال النفسي الاجتماعي:

يمكن أنّ تكون المفاهيم الدينية ولاسيما مفهوم الله أفكاراً ثقافية ناجحة، لأنّها أقلّ تعارضاً مع الحدس أو تتعارض مع الحدس بشكل مناسب؛ ولأنّها تتلقّى دفعا في بعض الأحيان من الناس من خلال قدرتهم على فهم تجارب جهاز HADD. قد ينبع دافع إضافي للتحدّث عن الآلهة والإيوان بها من القدرة على تفسير الأحداث التي ليس لها تفسير حدسي^(٢). لكن عندما تفشل أنظمة استنتاجنا

(1) Guthrie

(٢) انظر للمناقشة:

Atran (2002); Barrett (2004b); Boyer (2001); Pyysiäinen (2004b); Slone (2004).

الحدسية التي تجد أسباباً فيزيائية أساسية أو بيولوجية للأحداث في شرح حدث بارز على المستوى العاطفي وبصورة مرضية (مثلاً: سلسلة أمراض أو كوارث طبيعية مدمرة)، فإننا على ما يبدو نميل إلى التفسيرات السيكوسوسولوجية. والآلهة بوصفهم عللاً فاعلة سيكوسوسولوجية يملكون سلطات مختلفة عن سلطات البشر، إذ يمكن أن يكون الآلهة مدرجين بسهولة في هذا النمط من التفكير (غضبت الآلهة على قريبي فابتلته بالمرض). ثم إذا تكررت ممارسة هذه النماذج الاستدلالية، يمكن حينها أن تكتسب معقولة تراكمية، ويمكن أن تُعزز الإيمان في بث مفهوم الإله (Barrett 2004b; Boyer 2001).

مؤمنون بالفطرة:

إضافة إلى الطرق المتعددة التي يتمتع فيها مفهوم الإله بمزايا البث الأفقي في المجموعات وبينها، أشار أحد الأبحاث إلى أن النظم المعرفية للأولاد قد تتقبل بعض مفاهيم الله بشكل خاص (Barrett & Richert 2003; Richert & Barrett 2006). وقد أشارت دبرا كلمن^(١) إلى إمكان أن يكون الأطفال «مؤمنين بالله حدسياً» (٢٠٠٤). وصرح بول بلوم^(٢) بأننا عندما نأخذ الدليل التطوري بالاعتبار نجد أن «الدين طبيعي» (٢٠٠٧).

وكما أوجزت كلمن^(٣) (٢٠٠٤) بينت إفادات لأطفال بريطانيين وأميركيين أن للأطفال ميلاً لرؤية العالم الطبيعي هادفاً حتى بطرق لا يلقن من خلالها الراشدون الملتزمون دينياً (متعمدين) أولادهم. فالأطفال - مثلاً - يميلون للقول: إن الصخور «مدببة» ليس بسبب بعض العمليات الطبيعية، بل لأن تدببها يمنع من

(1) Deborah Kelemen

(2) Paul Bloom

(3) Kelemen

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ٢٧

الجلوس عليها. بيد أن «هذه الغائبة المشوشة» تشمل الأشياء الحية وغير الحية (a,b,c,d, 2003 و Kelemen 1999). وتشير الأبحاث المعاصرة إلى أن الأطفال حتى في عامهم الأول يفهمون أن المخلوقات المريدة فقط تخلق النظام من الفوضى^(١). وبالتالي ليس مستغرباً أن يكون للأطفال ميل قوي لرؤية العالم مصمماً بطريقة هادفة (DiYanni & Kelemen 2005; Kelemen & DiYanni 2005). لكن من الذي صمّمه؟

أدت المقابلات التي أجراها جان بياجيه^(٢) (١٩٢٩) إلى استنتاج أن الأطفال «اصطناعيون» ينسبون إيجاد الكيانات الطبيعية كالبحيرات والجبال إلى إبداع الإنسان. كما أظهرت البحوث الحديثة والخاضعة للرقابة أن الأطفال قبل سن المدرسة يعتقدون أن الآلهة وليس البشر هم مصدر التصميم الطبيعي (Gelman & Kremer 1991; Petrovich 1997). إذاً، لا عجب أن توثق مارغريت إيفنس^(٣) أن الأطفال بغض النظر عن اعتقادات والديهم حول أصول الحيوانات، فإنهم يفضلون تفسيرات الخلقين على تفسيرات التطورين حتى مرحلة الطفولة المتأخرة (٢٠٠٠ - ٢٠٠١).

وفي ضوء هذه النتائج التجريبية لن يكون مستغرباً على الإطلاق أن يتمسك الأطفال بفكرة الإله الخالق أو الآلهة الخالقين. غير أن استعداد الأطفال للإيمان بالآلهة لا ينتهي عند الإيمان بقدرة الله الخلاقة. بل يُظهر الأطفال أيضاً استعداداً للإيمان بإله خبير عليم بكل شيء.

(1) Newman et al. forthcoming

(2) Jean Piaget

(3) Margaret Evans

بين باريت^(١) وزملاؤه أن الأطفال تحت سن الـ ٨ أو ٩ سنوات لا يحتاجون بتاتاً إلى تشبيه الإله بالإنسان، وهذا موقف تقدّم به عدد من الباحثين في تراث بياجيه (Elkind 1970; Goldman 1965). إذ على الأقل عندما يتعلّق الأمر بالخصائص العقلية مثل الإدراك والمعتقدات، قد يحمل الأطفال في سنّ الرابعة أو الخامسة، وبشكل ملحوظ، تطلّعات مختلفة بالنسبة لله والناس. وكذلك طبّق باريت ومساعدوه - من خلال سلسلة من التجارب - معياراً، واستنتجوا أن الأطفال يفترضون أن معتقدات الآخرين وتصوّراتهم هي انعكاسات موثوقة لما يعرف الطفل أنّه حقيقة. فإذا عرف طفل في سنّ الثالثة أن صندوق البسكويت يحتوي على حجارة، فوالدته تعرف، والدب، والإله، أو أي شخص آخر (٢٠٠١ Barrett, Richert & Driesenga)، لذلك يُبرّر الأطفال في سنّ الثالثة بشكل صحيح (إذا تكلمنا لاهوتياً) لله لكنهم لا يُبرّرون بصورة صحيحة للأُم. وفي عمر الخمس سنوات، يعرف الأطفال عموماً أن المعتقدات قابلة للخطأ، مثلاً من المحتمل أن تعتقد الأُم بأن صندوق البسكويت يحتوي على بسكويت حتّى لو كان الطفل يعرف أن هناك حجارة في الصندوق. لكن الأطفال لم ينسبوا إمكانية الخطأ لله. فقد بقوا دقيقين على المستوى اللاهوتي. كرّرت (٢) وآخرون (2004) هذه النتائج مع أطفال المايا الذين يعيشون في المكسيك.

وكذلك حقّق باريت^(٣) وزملاؤه في فهم الأطفال حول من يمكن أن يعرف معنى رمز سرّي أو لعبة حديثة الاختراع (Barrett, Newman & Richert 2003)؟ ومن هم القادرون على رؤية كائن في الظلام، ويسمعون صوتاً غير

(1) Barrett

(2) Knight

(3) Barrett

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ٢٩

مسموع في حينه، أو يشمُون رائحة شيء غير ممَيِّز، (Richert & Barrett 2005)؟ وقد برز من خلال هذه المسائل المختلفة نمط تطوُّري وحيد، يفترض الأطفال في سنِّ الثالثة أنَّ كلَّ العلل الفاعلة المريدة تتمتَّع بمعرفة فائقة أو إدراك، وعندما ينضج الأطفال يعلمون أنَّ لدى البشر وبعض الحيوانات (لكن ليس بالضرورة الإله) قصوراً عقلياً. وفي سنِّ الخامسة يصبح الأطفال قادرين على تمييز القدرات الإلهية الفائقة عن القدرات البشرية الأكثر بساطة، لكن ما يجب معرفته هو القصور البشري (Barrett 2001a; Barrett & Richert 2003). (Richert & Barrett 2006).

التوجُّه المعرفي لرؤية العالم الطبيعي هادفاً في تصميمه من خلال علَّة فاعلة غير بشرية يتطوَّر مبكراً عند الأطفال، يجعل الله فكرة طبيعية من أجل أن يكتسبها الأطفال. بيد أنَّ الفرضية التلقائية للأطفال القائلة: إنَّ العلل الفاعلة المريدة يجب أن تكون عليمة مدركة، تعني كذلك أنَّ اكتساب فكرة الله العليم، والله الفائق الإدراك لا يُمثَّل صعوبات خاصّة. كما أنَّ احتجاب الله عن الرؤية لا يُشكِّل مشكلة خاصّة للأولاد. وقد بيَّن بحث حول الأصدقاء الخياليين أنَّ الأطفال العاديين يُفكِّرون بسهولة في الأحوال والأفعال العاطفية والعقلية للكائنات غير المرئية (Taylor 1999)؛ وبالتالي لا يُشكِّل عدم إمكان رؤية الله عائقاً أمام الإيمان لدى صغار السنِّ.

الآخرة والأرواح:

يمكن القول: إنَّ الصيغة الأقدم والأكثر انتشاراً للمفاهيم الإلهية هي أرواح السلف أو أشباحهم، وهي نوع من الاعتقاد بالآخرة. ويمكن تحديد - على الأقل - ثلاث مدارس فكرية متنافسة فيما يخصُّ الاعتقاد بالآخرة بين الباحثين المعرفيين:

١ - الذين يرون أن الاعتقاد بالآخرة فكرة مخالفة للحدس يجب تعليمها وتشجيعها تماماً كتعليم وتشجيع الاعتقاد بوجود الجنّيات أو الاعتقاد بالسحر (Astuti & Harris forthcoming).

٢ - الذين يرون أن الاعتقاد بالآخرة مخالف للبديهية بعض الشيء لكنه مدعم كنتيجة ثانوية للأداء الطبيعي لوحدتين وظيفيتين محدّتي المجال، متناقضتين أحياناً، من وظائف لذهن البشري (Boyer 2001).

٣ - والذين يرون أن الاعتقادات بالآخرة حدسيّة ومحمومة تقريباً بسبب الضغط الانتقائي لصالحها (Bering 2006).

يُطلق على موقف بيرنج Bering المثير للجدل اسم نظرية عوائق التشبيه، التي لقيت اهتماماً تجريبياً كبيراً. يرى بيرنج أن الاعتقاد بالآخرة حدسي بسبب عجزنا عن محاكاة أو تخيل كيف سيبدو الأمر عندما تنعدم لديك الأفكار والمشاعر والوعي (Bering 2002; Bering & Bjorklund 2004). وبالتالي يشير إلى أن جميع الناس من طفولتهم يميلون بشدّة للاعتقاد بحياة الآخرة، وعلى من يُنكرون الآخرة أن يكافحوا ضدّ هذا الميل. وخلافاً لنموذج التعلّم البسيط، يُبين بيرنج^(١) من خلال مجموعة من الاختبارات أن لدى الأطفال الأميركيين ارتباطات قويّة بالآخرة في طفولتهم المبكّرة^(٢). كما يرى بيرنج أن ما يُشجّع على هذا النزوع الشديد المسبق للاعتقاد بالآخرة ضغط تطوّري انتقائي، لأنّ التمسك بهذا الاعتقاد يُعزّز السلوك الذي يُحسّن السمعة. فإذا كنت تعتقد أن أشباح أو أرواح السلف يمكن أن تكون قريبة وتراقب، فأنت تميل بشدّة للتصرّف بطرق ملائمة

(1) Bering

(2) Bering & Bjorklund (2004); Bering, Hernández-Blasi & Bjorklund (2005); but see also Astuti & Harris (forthcoming).

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ٣١

لسمعتك الاجتماعية. وقد أيد هذا المدعى من خلال التجارب مع الراشدين والأطفال الذين بينوا أنّ الشبح المشار إليه أو المراقب غير المرئي يردعهم عن الغش^(١).

الأفعال:

يُزوّدنا علم الدين المعرفي CSR بموارد نظريّة لتقسيم الأفعال الدنيّة ليس على أساس وظيفتها ومعناها، بل على أساس كيفية تمثيلها معرفياً^(٢). وما زال هذا من المجالات التي لم تنل حقّها من الدراسة في الحقل. سأعرض في الفقرات التالية صوراً وصفية لثلاثة مجالات من الفعل الديني التي لفتت الانتباه.

الطقوس والشعائر الدنيّة:

تبدأ نظريّة صورة الطقس لـ إ. توماس لاوسن^(٣) وروبرت ماكوليه^(٤) بتحديد مركزها بأنّه الأعمال التي تُغيّر وضع المشاركين وتفترض عدلاً فاعليّة بشريّة خارقة يسلم بوجودهم ثقافياً في بنية الفعل (Lawson & McCauley 1990; McCauley & Lawson 2002). يُطلق ماكوليه^(٥) ولاوسن^(٦) على هذه الأعمال اسم «الطقوس الدنيّة». وهما يعتقدان أنّ الطقوس الدنيّة بوصفها أعمالاً

(1) Bering, McCleod & Shackelford (2005); Bering & Parker (2006); see also Shariff & Norenzayan (forthcoming).

(٢) يُقدّم Barrett & Malley (2007) دراسة رمزيّة معرفيّة للأحداث المخالفة للحدس، ومنها الأحداث الدنيّة مثل الاحتفالات، والمعجزات، والطقوس، والصلاة، وحياسة الروح، والسحر.

(3) E. Thomas Lawson

(4) Robert McCauley

(5) McCauley

(6) Lawson

تكتسب إطارها المفهومي باستعمال نظام تمثيل العمل نفسه كما يستعمل لأي عمل آخر. أي لا يستعملون آليات معرفية محددة ثقافياً أو مكتسبة خصيصاً لإيجاد التوقُّعات والاستدلالات والتفسيرات حول الطقوس الدينية. وبالتالي سنكون من خلال الثقافات أو التقاليد الدينية قادرين على توقُّع بعض القواسم المشتركة في كيفية فهم الطقوس الدينية. وبشكل خاص، صدر عن لاوسن^(١) وماكوليه^(٢) عدد من التوقُّعات حول كيفية تبوُّ شكل الطقس (مثلاً حيث تتمثل العلة الفاعلة فوق البشرية في بنية الفعل) بأحكام المراقبين والمشاركين المتعلقة بجوانب تطبيق الطقس الديني. تشتمل هذه التوقُّعات على إمكان التراجع عن طقس ديني معيَّن أو إمكان تكراره. يُمارس الطقس بمستويات عالية من العظمة الشعورية، حيث يباح فيه استبدال العناصر المختلفة، والمركزية النسبية للطقوس الدينية بالنسبة للتقاليد الدينية. قد يكون فهم عدد كبير من خصائص الطقوس الدينية المرتبطة بالأداء بدون لجوء إلى التفاصيل الثقافية، والمعنى اللاهوتي، أو الوظيفة الاجتماعية إنجازاً تفسيرياً كبيراً. لكن هل نظرية الصورة الطقسية صحيحة؟ من الضروري القيام بمعالجة تجريبية إضافية، لكن حتى الآن كانت النتائج التجريبية والإثنوغرافية منسجمة عموماً مع النظرية. قدّم مالميه^(٣) وباريت^(٤) أدلة من مقابلات تفيد أنّ التوقُّعات المختلفة لنظرية صورة الطقس تتوافق إلى حدّ كبير مع الحدس فيما يخص الطقوس الدينية، في الهندوسية، واليهودية، والإسلام^(٥).

(1) Lawson

(2) McCauley

(3) Malley

(4) Barrett

(5) Barrett (2004a) offers an analysis of empirical gaps. Barrett & Lawson (2001);

Barrett (2002b); Malley & Barrett (2003), represent empirical treatments to date.

الصلاة:

في دراسات تُبيّن كيف يمكن للنظم المعرفية أن تُخبر عن الممارسة الدينية عندما يكون اللاهوت صامتاً. درس باريت^(١) الصلاة التوسلية بين بروتستانتية أميركا الشمالية (Barrett 2001b, 2002a). وعلى الرغم من أن البروتستانت عُلّموا أن يطلبوا من الله، إلا أنهم لم يُعلّموا عموماً ما يتعلق بصيغة السببية للطلب من الله العمل من خلالها. عندما أفقد مفاتيحي أستطيع أن أطلب من الله أن يؤثر فيّ نفسياً (يذكرني أين تركتها أو يساعدي في الكشف عن مكان وجودها في منزل غارق في الفوضى)، أو يمكنني أن أطلب من الله أن يؤثر مادياً (أن يجعلها تحضر مادياً في جيبي). كل مسارات العمل ممكنة بالنسبة لآله على كل شيء قدير، لكن نتائج الصحة اللاهوتية TC تتوقع تفضيلاً حديسياً للطلب إلى كائن سيكولوجي - اجتماعي أن يؤثر سيكولوجياً أو اجتماعياً. إذاً كيف يميل الناس للصلاة؟ استنتج باريت من خلال تحليل يوميات الصلاة ومن خلال تقنية لاستطلاع الرأي تطلب من شبّان راشدين الحكم على أرجح ممارسة لصلاتهم في عدد من الأحوال الافتراضية، وجود ميل عند المشاركين الشبان بالصلاة لله من أجل التأثير من خلال سببية سيكولوجية أو اجتماعية أكثر من التأثير من خلال سببية بيولوجية أو مادية. تشير هذه النتائج إلى افتراضات حدسية حول تسلسل السببية الفاعلية عندما يصمت اللاهوت.

امتلاك الروح:

الظاهرة الأكثر شيوعاً ممّا يُدرّكه كثير من الغربيين، هي أن امتلاك الروح يثير بعض التحديات المعرفية العميقة (Cohen 2007). يجب أن يفهم المراقبون هوية الروح أو الله حتّى عندما تُغلّف نفسها بأجساد بشر مختلفين في أوقات

(1) Barrett

مختلفة. يضاف إلى ذلك: يجب أن تتميز الأعمال والمسؤولية الأخلاقية لأفعال الناس عن الذين يملكون روحاً. ونظراً لهذه الصعوبات، لماذا يكون امتلاك الروح منتشرًا بين الثقافات بأشكال متشابهة يمكن التعرف إليها؟ ما زال البحث في هذا المجال في بدايته رغم أن مشاركة إيما كوهين^(١) المعرفية في الموضوع كانت قد تقدّمت فعلاً من خلال الإيعاز باستطلاع واعد: إن فهم امتلاك الروح يستفيد من الترتيب المفهومي الموجود مسبقاً الذي يبدو بشكل طبيعي جزءاً من التطور البشري، ومن التمايز غير الواعي والتمثيلي بين الأرواح والأجساد، أو «الثنائية الحدسية» (Bloom 2004). وفرت كوهين من خلال عمل إثنوجرافي وتجريبي بعض الأدلة الأولية التي تفيد أنه حتى في مواجهة التعاليم اللاهوتية المخالفة، فإن أفضل تفسير لامتلاك الروح هو الذي قدّمه المراقبون والمشاركون على أنه إزاحة للعقل من الجسم، وأن مبدأ العقل الواحد (الجسد الواحد) المنبثق عن العمارة المعرفية البشرية يُؤيد الفهم السريع لامتلاك الروح بهذه الطريقة (Cohen 2007; Cohen & Barrett forthcoming).

الترتيبات الاجتماعية - السياسية: صيغ التدوين:

قد يكون المشروع الأكثر طموحاً في علم الدِّين المعرفي CSR هو نظرية أساليب التدوين لهارفي وايتهاوس^(٢) (1996, 1995)، (2004, 2000, a)، يحاول وايتهاوس أن يفهم كيف يُحفز توجه التفاعلات المعرفية في نماذج مختلفة من الظواهر الدِّينية الجمعية تجميع عدد من الخصائص الاجتماعية والسياسية إلى أسلوبَي تدوين مختلفتين.

(1) Emma Cohen

(2) Harvey Whitehouse

علم الدين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ٣٥

في الأسلوب التصويري يكون نشر الرؤى اللاهوتية المركزية من خلال الأحداث العاطفية التي نادراً ما تنجز مثل الشروع بالطقوس الاستهلاكية القاسية أو طقوس الرعب (Whitehouse 1996b). هذه الأحداث مناسبة معرفياً لخلق ذكريات للأحداث مثقلة عاطفياً وللمشاركين تنتج تأملاً تفسيرياً فردياً، وتثير مشاعر الترابط العلائقي مع المشاركين. وبسبب هذه التفاعلات السيكولوجية ستميل النظم الدينية في هذا الأسلوب لامتلاك بنى سياسية محلية نسبياً تكفل المساواة، تكون لطيفة على الضوابط التقليدية، وبطيئة في توسيع العضوية.

وفي المقابل تدور الصيغة العقائدية حول أحداث البث اللاهوتي المنخفضة الاستثارة نسبياً التي تجري بشكل متكرر (e.g., Protestant Christianity, modern). وتكون هذه الأحداث مناسبة معرفياً لنشر الأفكار اللاهوتية المعقدة عن طريق الإرشاد الواضح (and texts e.g., in sermons) وتخزين هذه الأفكار في الذاكرة الدلالية. تتجه أديان الصيغة العقائدية لإشراك البنى السياسية الهرمية في فرض التقاليد العقائدية، وإمكان تصور جماعات واسعة من الأعضاء المشاركين، وإمكان التوسع السريع.

يمكن العثور على تفسيرات أشمل لنظرية وايتهاوس وعلى الأدلة والتطبيقات الأنثروبولوجية والأركولوجية والتاريخية المتصلة بها في مكان آخر (Barrett 2005; Whitehouse 2000, Whitehouse 2004 & Martin 2004).

مجالات إضافية للاستعلام الواعد:

بدأ عدد من مجالات البحث الأخرى المتعلقة بالدين بالاستفادة من وجهات النظر العلمية المعرفية، التي تشمل السحر (Sørensen 2007)، والكتاب

المقدس بوصفه صنفاً بشرياً، وحرفية النصوص الكتابية (Malley 2004)، والمعجزات (Pyysiäinen 2004b, forthcoming)، وطبيعة الأرواح (Richert Harris 2006)، والإلحاد (Barrett, 2004b; Saler & Ziegler 2006). وما زالت المشاركة في المواضيع البارزة في علم نفس الدين مثل التجربة الدينية، والارتباط، وصورة الله بحاجة لمزيد من التطوير^(١).

ما زال استخدام وجهات نظر التكييف التطوري إلى جانب وجهات النظر المعرفية سائداً بشكل كبير في دراسات الدين العلمية الطبيعية المعاصرة^(٢). مثلاً كانت فكرة الطقوس الدينية بوصفها شكلاً من أشكال التأشير المكلف الذي يُسهّل الإيثار المتبادل والتعاون داخل المجموعة كانت تلقى اهتماماً كبيراً^(٣). ربّما - أيضاً - اكتسب الإيمان بالله دعماً انتقائياً بسبب التوجّه لإنتاج أفعال لتحسين السمعة وأفعال موالية للمجتمع (Bering & Johnson 2005; Johnson 2005). بالإضافة إلى أنّ التفسير الذي يربط نظاماً احترازياً خطراً مطوّراً بسبب مشاركة الناس في ممارسات طقسية في سياقات دينية وغير دينية تطوّرت مؤخراً (Lienard & Boyer 2006). يمكن لتوليفة بين المعرفة

(١) قدّم أندرسون (٢٠٠١) بعض اعتبارات التجربة الدينية. منها أمثلة على ربط علم الدين المعرفي بموضوعات علم نفس الدين. انظر:

Andresen (2001) pres Gibson (2006); Gibson & Barrett (forthcoming); Kirkpatrick (2005).

(٢) مثلاً:

Alcorta & Sosis (2005); Bulbulia (2007); Bulbulia et al. (forthcoming).

(٣) مثلاً:

Atran (2002); Bulbulia (2004a,b); Ruffle & Sosis (2006, 2007); Sosis (2003, 2005); Sosis & Alcorta (2003).

علم الدّين المعرفي (التعريف والغاية) ❖ ٣٧

الحقيقيّة والتطوُّر حيث تكمن التفسيرات التطوُّريّة للنُّظْم الفرعيّة وراء الفكر والعمل الدّيني وكيفيّة إمكان أن يكون لفكر وفعل ديني معيّن قيمة تكيفيّة أن تُميّز الحقل بشكل متزايد.

توضيحات واستنتاجات:

يهدف الملخّص أعلاه لتبيان أن علم الدّين المعرفي يتميّز بتوجّهات جوهرية يمكن أن تساهم في تعاظم أهميّته، وإننا نضيف إلى هذه التوجّهات اثنين بيانيّين يستحقّان الذكر والتوضيح.

أولاً: يرتبط علم الدّين المعرفي في الغالب بأجندة معادية للدّين، (Henig 2007). على سبيل المثال عرضت الكُتُب التي ألفها دينت (Dennett 2006) وداوكنز (Dawkins 2006) نتائج من علم الدّين المعرفي واعتبرتها جزءاً من المطلب البعيد المنال بتحرير العالم من الفكر الدّيني. لكن المقاربة المعرفيّة لا تستلزم بالضرورة هذا الرأي، كما أنّه لا يُمثّل الموقف الشخصي لكثير من البارزين في هذا المجال^(١). غير أن الخطاب العدائيّ العالي النبرة - عن استحقاق أو عن غير استحقاق - يُلفت الانتباه.

كذلك بات علم الدّين المعرفي متماهيماً مع السيكلوجيا التطوُّريّة والأنثروبولوجيا. وقد لا تكون إمكانيّة التطوُّر المثير للسخرية منافسة للدّين فقط من جهة «الطبيعة البشريّة»، بل هي مفسّرة للدّين، وهي تزعج مراقبي الحقل والمشاركين فيه على حدّ سواء. بيد أن العلاقة بين علم الدّين المعرفي والعلم التطوُّري هي انتهازيّة أكثر من اللزوم؛ أي إن علم الدّين المعرفي قد يكتشف كيفيّة

(١) يناقش باريت (٢٠٠٧) بعض البراهين الممكنة التي تُفند الإيمان على أساس بعد النتائج والنظريات من معالجات معرفيّة وبيولوجيّة للدّين لكنّه يستنتج أن جميع هذه البراهين فاشلة. أشار باريت (٢٠٠٤) أن بعض نتائج الحقل حياديّة بالنسبة إلى لزوم الإيمان بالله.

تبليغ المعرفة البشرية الطبيعية، وكيفية تقييد التعبير الدِّيني من دون أن يشرح لماذا المعرفة البشرية وكيف تكون. وقد تكون السيكولوجيا التطورية مزوداً لهذا التفسير الذي يُعمِّق تفسيرات علم الدِّين المعرفي^(١)، لكنَّها في الحقيقة تصل إلى مستوى المشروع الثانوي. وللتوضيح: إنَّ تحديد دور جهاز الكشف عن العلة الفاعلة الشديد الحساسية HADD في تعزيز الإيمان بالآلهة يمكن أن يساعد في تفسير تكرار الإيمان بالله سواء أعرفنا أم لم نعرف سبب امتلاك البشر لهذا الجهاز. التفسير التطوري لجهاز الكشف عن العلة الفاعلة الشديد الحساسية يُضخِّم التفسير لكنَّه هامشي. وبالتالي إنَّ علم الدِّين المعرفي في جوهره يصف كيف تكون المعرفة البشرية (ليس لماذا تكون) وكيف يُفسَّر هذا التعبير الدِّيني.

وفي الختام، رغم وجود عدد من العوامل التي زادت من سرعة ازدهار علم الدِّين المعرفي على مدى ١٥ عاماً، فإنَّ العوامل الأكاديمية الجوهرية (منهج تجزيئي، لا حصريّة تفسيرية، و...) واثنان خطابين غير ضروريين (نبرة معادية للدِّين وارتباط بالعلوم التطورية) قد تكون مساهمة. وربما تكون أعمال علم الدين المعرفي أهمّ من ذلك، فهو لا يُقدِّم مجرد قياس مفيد أو أُطر تفسيرية أو أدوات مفيدة جديدة من أجل وصف أغنى للظواهر الدِّينية، بل إنَّ علم الدِّين المعرفي يُقدِّم تفسيرات قابلة للاختبار التجريبي محفزة نظرياً من أجل سبب توجه الأفكار والأعمال الدِّينية للتطور والانتشار بالطريقة التي تحصل.

* * *

(١) زود ترملين (2006) Tremlin مقدمة ممتازة للحقل بسياق تطويرية موسّعة.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين^(١)

محمد صادق زاهدي^(٢)

روح الله حق شناس^(٣)

ملخص:

العلوم المعرفية - علوم الإدراك - هي منهجية مشتركة بين مختلف الفروع العلمية، وتتقوم على مجموعة من أساليب البحث العلمي المعتمدة في دراسة البنية الفكرية للإنسان وقابلياته المعرفية، وتحليل مختلف التغييرات التي طرأت عليه من هذه الناحية وأدت إلى تكامله باعتباره فرداً، وتكامل المجتمعات البشرية على مرّ التاريخ.

هذه العلوم من شأنها إضفاء قابليات كبيرة وواسعة النطاق للبحوث الدينية المعاصرة، وخلاصة الكلام في هذا المضمار أن الأسس المعرفية التي تركز عليها العلوم المعرفية تُعدُّ أمراً ضرورياً للاطلاع على المفاهيم الدينية وإعادة قراءتها، وذلك لأن الآثار العملية التي تتبلور من هذه الأسس في المنظومة الفكرية البشرية هي الموضوع المحوري في منهجية العلوم المعرفية الخاصة بدراسة الدين.

(١) المصدر: المقالة نُشرت بالفارسية بعنوان «بررسی رویکرد علوم شناختی در مطالعه دین»، في مجلة «فلسفه دین» للبحوث العلمية ISC، العدد ٢٢، ٢٠١٣م، الصفحات ١٤٥ إلى ١٦٢.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

(٢) أستاذ مساعد في فرع الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة الإمام الخميني الدولية.

(٣) طالب ماجستير في فلسفة الدين بجامعة طهران. (المشرف على كتابة المقالة).

بعد أن عرّف الباحثان العلوم المعرفية ووضّحا دلالتها العامة، تطرّقا إلى الحديث عن الفرضيات الفلسفية المتناسقة معها بهدف طرح صورةٍ كليّة لها في مجال دراسة الدين عن طريق تحليل مفهومها من مختلف جوانبه المرتبطة بالمواضيع الدينيّة.

هذه الدراسة تركز في أساسها على بيان مدى تأثير كلّ جانبٍ من جوانب العلوم المعرفية في مجال دراسة الدين، وقد أثبتت النتائج المتحصّلة منها أنّ التأثير الأكثر تحقّقاً حول ما ذُكرَ ينعكس بالدرجة الأولى في أنثروبولوجيا معرفية الدين وبالدرجة الثانية في سيكولوجيا معرفية الدين، كما لها دور بناء إلى أقصى درجة في سائر العلوم مثل نيورولوجيا معرفية الدين.

مقدمة:

العلوم المعرفية - علوم الإدراك - باعتبارها منهجيةً مشتركةً، لدى دراستها وتحليلها لمختلف جوانب بنية القوى الإدراكية الإنسانية ونطاقها وأدائها العملي، تركز في الحقيقة على محوريّة هذه الجوانب وتكاملها وتناسقها مع معالمها المعرفية الخاصّة؛ ومن المؤكّد أنّ الاعتماد في البحث العلمي على منهجية مشتركة من شأنه تمهيد الأرضية المناسبة للتقليل من مدى الاختزالية التي يحتمل طروئها على البحوث العلميّة الخاصّة بدراسة عمليّة التكامل في أحد العلوم، كما يُعتبر وازعاً لتسليط الضوء على القابليّات المعرفية البشريّة بصفاتها هويّة علميّة مستقلّة.

الجدير بالذكر هنا أنّ العقود الماضية شهدت إقبالاً علمياً متنامياً على تسخير مناهج العلوم المعرفية في مجال دراسة الدين، وهذا التوجّه الفكري - كما سنشير في تفاصيل البحث - لحدّ الآن يُعتبر في باكورة مسيرته العلميّة، لذا ما زال أمامه الكثير من الوقت كي يبلغ مرحلةً تتكامل فيها مبادؤه وتنظم على صعيد بعض

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٤١

العلوم، مثل سوسولوجيا معرفية الدين وسيكولوجيا معرفية الدين؛ لكن مع ذلك بادر عددٌ من الباحثين في شتى مجالات العلوم ابتداءً من الأنثروبولوجيا المعرفية والسيكولوجيا التطورية، وصولاً إلى علوم اللاهوت وعلم الدين المقارن، إلى تسخير قابليات العلوم المعرفية في مجال دراسة الدين وحاولوا السير بها قدماً بسرعةٍ قياسية، وفي هذا السياق وضعوا قواعد ثابتة ومتناسقة لمنهجيتهم هذه تحت عنوان «العلوم المعرفية الدينية»^(١).

بعض المساعي الفكرية التي بُذلت لإرساء دعائم العلوم المعرفية الدينية، قد حققت نجاحاً كبيراً خلال العقد الماضي بحيث أصبحت منهجيتها في الوقت الراهن واحدةً من المعالم الأساسية لأهم التيارات الفكرية المختصة بالبحث العلمي الديني، فهناك ترحيب واسع بالعلوم المعرفية الدينية من قِبَل الأوساط الأكاديمية والمختصين بعلم الدين، كما حظيت باهتمام كبيرٍ من قِبَل مختلف المراكز والمعاهد والمجلات الدولية؛ كما تأسست مراكز خاصة بها، مثل الرابطة الدولية للعلوم الدينية^(٢) والمعهد الاستشاري للعلوم المعرفية الدينية التابع للرابطة الدينية الأمريكية^(٣)، ناهيك عن إصدار عددٍ من المجلات الدولية على هذا الصعيد، أبرزها «العلوم المعرفية الدينية»^(٤)، و«المعرفة والثقافة»^(٥)، و«دراسات علمية دينية»^(٦)، حيث تصدر بانتظام لنشر أحدث إنجازات العلوم المعرفية الدينية. كما رحبت بهذه المنهجية الكثير من المراكز الجامعية والتعليمية، كجامعة هاروارد وبريتش

(1) Cognitive science of religion.

(2) IACSR

(3) AAR

(4) Journal for the Cognitive science of religion.

(5) Journal of cognition and culture.

(6) Journal for the scientific study of religion.

كولومبيا وسانتا باربرا وإيموري؛ وكلية لندن للاقتصاد بادرت إلى طرح مشروع لتدوين بحوث علمية بهذا الخصوص.

وأما المسألة الهامة الحرة بالاهتمام في هذا المضمار، هي أن العلوم المعرفية التي كانت حتى الآن مرتكزاً أساسياً لدراسة وتحليل قضايا الإدراك الحسي مثل اللون والطول وما شاكل ذلك، أو أنها كانت سابقاً تُسخر على صعيد المفاهيم اللغوية وكيفية تطبيقها والإبداع فيها؛ كيف يمكن استثمارها في البحوث العلمية التي تُدَوَّن في مجال دراسة الدين؟ ومن هذا المنطلق بادر الباحثان إلى الإجابة عن السؤال على ضوء نطاق العلوم المعرفية الدينية ومنهجيتها وأهدافها، وتطرقا إلى بيان التغييرات التي طرأت على مختلف مجالات هذه العلوم، لذا وبحسب مقتضى البحث دَوَّننا في بادئ الأمر مبحثاً مقتضباً حول المنهجية العامة للعلوم المعرفية قبل أن نخوض في تفاصيل الموضوع الأساسي.

أولاً: العلوم المعرفية:

العلوم المعرفية بمعناها العام عبارة عن منهج مشترك محوره إدراك^(١) الإنسان وذهنه^(٢)، وهي في الواقع ثمرة لتلاحم فكري عميق بين الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا واللغة والحاسوب والعقل الصناعي والسيكولوجيا والنيورولوجيا المعرفية، حيث تتمحور حول تحليل القابليات المعرفية للذهن البشري باعتبارها أعظم لغز من ألغاز الخلق، وفي رحابها يُطرح سؤالان أساسيان بخصوص كل قابلية معرفية:

السؤال الأول: ما السبب في وجود قابلية معرفية لدى الإنسان مع إمكانية احتمال عدم وجودها؟

(1) Intelligence

(2) Mind

السؤال الثاني: كيف تُؤدّي هذه القابلية المعرفية وظائفها؟

الفرضية الأساسية التي تركز عليها العلوم المعرفية فحواها أن أفضل سبيل أمامنا لفهم طبيعة عملية التفكير^(١) هو دراسة التمثيل الذهني البيوي للذهن والعمليات الحسائية التي يعمل وفق قواعدها وأصولها؛ وهذا يعني أن العلوم المعرفية تفترض للعقل تمثيلاً ذهنياً بخصوص المعلومات^(٢)، وعلى ضوء هذه الميزة بإمكاننا مقارنته مع قواعد البيانات الإلكترونية في جهاز الحاسوب.

رغم أن الباحثين المختصين بالعلوم المعرفية يسعون إلى طرح نظرية واحدة بخصوص الذهن، لكن كل واحد من فروع هذه العلوم - بمقتضى أصوله المنهجية - يتضمن أساليب متنوعة، وهذا التنوع جعل الباحثين فردنبرج وسلفرمان يطرحان نظريات تتضمن محاور أساسية لا وجود لها في النظريات الأخرى، وحتى إن وُجدت فيها فهي مختلفة بالكامل عنها؛ ومن هذا المنطلق أكدوا على كون البحث ما زال متواصلاً بين المفكرين حول حقيقة الحسابات والتمثيل الذهني^(٣)؛ وهذا ينم عن عدم وجود أي تفسير متواتر حول مفاهيم العلوم المعرفية، بل وحتى بالنسبة إلى المفاهيم الأساسية فيها.

السيكولوجيا المعرفية بصفتها واحدة من فروع العلوم المعرفية، تعتمد في منهجيتها على الأساليب العلمية التجريبية - المختبرية - والبحوث النفسية

(1) Thinking

(2) Mental representations.

(٣) ج. فردنبرج وجوردن سلفرمان، علوم شناختي: مقدمه اي بر مطالعه ذهن (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية محسن افتاده حال وآخرون، إيران، طهران، منشورات مؤسسه الصناعات الدفاعية للتعليم والبحث العلمي، ٢٠٠٩م، ص ٥٥٠.

والإبلاغ الذاتي^(١) ودراسة الحالة والملاحظات الطبيعيّة^(٢) ومحاكاة شبكة الحاسوب^(٣)؛ ولكن رغم هذه القائمة المليئة بمختلف الأساليب المعرفيّة، ما زالت من الناحية العمليّة تعتمد على التجارب المختبريّة المنضبطة، حيث تسعى من خلال علميات تجربيّة إلى وضع حلول للمعضلات النفسيّة والقيام باستدلالات قياسيّة واستقراءات مفهوميّة بغية التنسيق بين النشاط الذهني الإنساني وبين المعطيات الإلكترونيّة المستوحاة من عالم الحاسوب^(٤).

النيورولوجيا المعرفيّة هي الأخرى ذات منهجيّة شبيهة بالمنهجية السيكلوجيّة المعرفيّة، لكن تختلف عنها إلى حدّ كبير من حيث الموضوع، فعادةً ما يتمركز نشاطها العلمي حول طبيعة الدماغ، وعلى هذا الأساس يسعى الباحثون من خلالها إلى طرح أنموذج بياني للنشاطات الدماغيّة ومكان الخلل فيها عبر مسحها واستقصائها ضمن مختلف الأفعال التي تصدر من عينة البحث، وذلك عبر الاعتماد على تجارب مختبريّة منضبطة^(٥).

وعلى الرغم من أنّ الباحث في اللغويّات المعرفيّة - علم اللغة المعرفي - يلجأ أحياناً إلى إجراء تجارب سيكلوجيّة ويعتمد على قاعدة بيانات خاصّة، لكنّه في

(1) Self - Report.

(2) Naturalistic observations.

(٣) روبرت ستيرنبرج، روان شناسی روان شناختی (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة سيّد كمال خرازي وإله حجازي، إيران، طهران، منشورات سمت ومعهد العلوم المعرفيّة، ٢٠١٠م، ص ٣٣.

(4) Thagard P. , (2012), "Cognitive Science", the Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.).

<http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/Cognitive-Sciences>.

(5) Bechtel, W. & J. Mundale, (1999), "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", Philosophy of Science, vol. 66, pp. 175 - 207.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٤٥

معظم الأحيان يتبع أسلوباً مختلفاً عن الأسلوب الذي يتبعه الباحثون المختصون بالمسائل السيكلوجية؛ فعلى السبيل المثال نجد أسلوب المفكر نوام تشامسكي يتقوم على نظرية النحو الكلي والمعايير العقلية الشمولية التي يجب لكل عالم لغة اللجوء إليها، إلا أنها لا تكون فاعلة ما لم تُدرج ضمن بيئة لغوية معينة، فهي تتقوم على مفهوم محوري يُعيّن الوجهة الخاصة للغويات المعرفية والنحو المعرفي^(١)، كما أنّها مشروطة بعدم الفصل بين علم النحو وعلم الدلالة (السيمانطيقا)^(٢).

العلوم المعرفية من الناحية الفلسفية ذات منهج طبيعي، وعلى هذا الأساس فإنّ مراحل تكامل كلّ منظومة فلسفية لها ارتباط بمراحل التطور العلمي في شتى مجالات العلوم المعرفية، لذلك تكون الأحكام التي تصدرها من سنخ القضايا المعرفية الأنطولوجية المنبثقة من العقل الفطري، وليست من سنخ القضايا الدالة على مباني فكرية قبلية - سابقة -، فهي في واقعها تعكس جانباً من البنية النظرية المتقومة في كلّ مرحلة من مراحل تطورها على نتائج ومعطيات العلوم المعرفية؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبارها قضايا قطعية ويقينية، بل هي على غرار المفاهيم العلمية ذات الطابع الاحتمالي والتي نسعى طوال الوقت لمعرفة دلالاتها الحقيقية^(٣).

نستشفّ ممّا ذكر أنّ الاعتماد التام على النهج العلمي المختص بالعلوم المعرفية يجعل الموضوع بحدّ ذاته عرضةً لشبهة الاختزالية، وبما أنّ الدور المحوري لبعض

(1) cognitive grammar.

(2) Thagard P. , (2005), Mind: Introduction to Cognitive Science, Cambridge: MTT Press, second edition, p. 231.

(3) Thagard P. , (2009), "Why Cognitive Science needs Philosophy and Vice Versa?", Topics in Cognitive Science, vol. 1, pp. 237 - 254.

العلوم مثل السيكلوجيا والنيورولوجيا هو بيان واقع الحال، فهو يعني إذن توضيح الآلية التي يتم تسليط الضوء عليها بصفتها نظاماً شاملاً للعديد من الأجزاء التي تتسبب بحدوث اختزالية منتظمة في مختلف مكوناتها جراء انفعالاتها الذاتية^(١)؛ وفي هذا السياق أكد الباحث ماكولي على إمكانية تقليص مستوى هذه الاختزالية عبر توسيع نطاق الآلية المذكورة والأساليب المعتمدة في بيانها، وقال: إن ذلك لا يتحقق من خلال تنفيذها تأييداً للتوجهات النظرية البحتة^(٢)، لذا أعرب عن خشيتي من تحوّل مختلف مناهج العلوم المعرفية إلى مناهج نيورولوجية، ومن ثمّ فسح المجال لبعض المناهج المعرفية كالأثروبولوجيا المعرفية للتغلغل في باطن التوجهات العلمية الخاصة بالدراسات العقلية، ومن ثمّ إيجاد أتران فيما بينها على هذا النسق.

الجدير بالذكر هنا أنّ موضوع بحثنا لا يقتضي تحليل الأصول الفلسفية وأسسها المعرفية بشكل مسهب، لذلك سوف نقصر على بيان تفاصيل موضوع واحد في هذا المضمار، وهو أنّ غالبية النقد الفلسفي الذي يطرح على العلوم المعرفية يرتكز بشكل جذري على طبيعة التمثيل الذهني والحسابات التي تُعتبر الدعامة الأساسية للفكر البشري؛ والفيلسوف جون سيرل هو أحد المفكرين الذين تطرّقوا إلى هذا الموضوع، حيث وصف الطبيعة الفكرية العامة للإنسان وللحاسوب على حدّ سواء كما يلي: «الخصائص الحسابية لا تُعتبر مقومات ذاتية

(1) Bechtel W. & Abrahamsen. A. A. (2005), "Explanation: A Mechanistic Alternative", Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences, vol. 36, pp. 421 - 441.

(2) McCauley R. N. , (2007), "Reduction: Models of Cross - scientific Relations and their Implications for the Psychology - neuroscience Interface", Philosophy of psychology and Cognitive Science, P. Thagard (ed.), Amsterdam: Elsevier.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٤٧

للمنظومات الفكرية، فهي تستند إلى مباني تفسيرية مستوحاة من خارج هذه المنظومات بحيث تجعلها قادرة على القيام بعملية الفكر»، وبهذا الكلام دعا إلى اعتبار الجانب الإدراكي كمحور ارتكازي في كل دراسة وبحث علمي حول الذهن^(١).

ثانياً: علوم الدين المعرفية:

طوال عقدين من الزمن أصبحت علوم الدين المعرفية كثرمة للقابليات الكامنة في العلوم المعرفية، وكما هو واضح من عنوانها فهي تتمحور حول الجانب الديني في الفكر البشري، حيث تحظى اليوم باهتمام كبير من قبل الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا والشيولوجيا بحيث لا تخلو هذه العلوم من مقالات بهذا الخصوص؛ ولكن رغم ذلك ما زالت علوم الدين المعرفية ضيقة النطاق إلى أقصى حد في إيران، والأثر العلمي المعتبر الوحيد الذي تم تدوينه في هذا الصدد باللغة الفارسية هو للدكتور محمود خاتمي، والذي يحمل عنوان «فينومينولوجيا الدين»^(٢)؛ لكن رغم دقته وحبكته، فهو مجرد بحث مقتضب ومجمل بالنسبة إلى هذا الموضوع المترامي الأطراف.

يشار هنا إلى أن الأنثروبولوجيا المعرفية من الناحية التاريخية لها الريادة في الدراسات المعرفية الدينية، إذ حملت عصا السبق بين سائر فروع العلوم المعرفية، إلا أن الإقبال الفكري الواسع والمتنامي في العصر الراهن يتبلور في رحاب سيكولوجيا الدين المعرفية ولاسيما سيكولوجيا التطور المعرفية والتي تُسلط

(1) Searle J. , (1992), The Rediscovery of the Mind, Cambridge, MA: MTT Press, p. 209.

(٢) عنوان الكتاب باللغة الفارسية «پدیدار شناسی دین».

راجع: محمود خاتمي، پدیدار شناسی دین (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميين، ٢٠٠٣م، ص ٢٩ - ٣٢.

الضوء على المفاهيم والمعتقدات والسلوكيات الدينية في جميع مراحل حياة الإنسان؛ وهذا الفرع من العلوم المعرفية هو في الحقيقة نافذة جديدة في مجال دراسة الدين باعتباره واحداً من الحقائق المعرفية العريقة والمعقدة ذات الجوانب المختلفة في حياة بني آدم، وهو من الناحية النظرية يُعدُّ أكثر دقَّةً وتكاملاً مقارنةً مع المناهج المعرفية السابقة، ناهيك عن تفوقه عليها من حيث تعدُّد جوانبه وشموليته، لذلك بات أكثر توثيقاً منها.

بإمكاننا تلخيص المحاور الأساسية لعلوم الدين المعرفية ضمن الأسئلة الثلاثة التالية:

السؤال الأول: كيف يتمُّ تصوير^(١) الأفكار الدينية؟

السؤال الثاني: كيف يتمُّ تحصيل^(٢) الأفكار الدينية؟

السؤال الثالث: ما هي الأفعال^(٣) التي أوجدت الأفكار الدينية؟

١ - الخلفية التاريخية لعلوم الدين المعرفية:

منهجية علوم الدين المعرفية تُعتبر فتيةً في الأوساط العلمية، ومن هذا المنطلق دوّن الباحث توماس لاوسون مقالةً في عام ٢٠٠٠م تحت عنوان «نحو علوم دين معرفية»^(٤)، واختياره لهذا العنوان ينمُّ عن أنه أراد إثبات عدم استقرار هذه الواجهة العلمية حتى تلك الآونة؛ يُذكر أن اسم هذا المفكر الغربي يُدرج في قائمة أهم الباحثين المختصين بعلوم الدين المعرفية؛ ولكن قبل أن يتسّخ عنوان «علوم الدين المعرفية» في الأوساط العلمية من قبله، تمّ تدوين الكثير من الآثار الهامة في هذا المضمار، وقد أشار بنفسه إليها.

(1) Represent

(2) Acquire

(3) Action

(4) Toward a Cognitive Science of Religion.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٤٩

الجدير بالذكر هنا أن أول أثرٍ دلَّ على نشأة منهجية علوم الدين المعرفية في الأوساط العلمية، هو الكتاب الذي دوَّنه الباحث دان سيرنر تحت عنوان «تحليل رمزي» في عام ١٩٧٥م، واليوم يُعتبر واحداً من المصادر الكلاسيكية في مجال الأنثروبولوجيا وعلوم الدين المعرفية.

في عام ١٩٩٠م ألف كلُّ من توماس لاوسون وماكولي كتاباً تحت عنوان «قراءة جديدة للدين: الارتباط بين المعرفة والثقافة»، وقد كان له دور تأسيسية في مجال منهجية العلوم المعرفية، وفيما بعد تكامل هذا الدور عندما دوَّن الباحث جوثري مقالته «نظرية الدين المعرفية»؛ ولكنَّ أهمَّ أثرين يمكن اعتبارهما بنيةً أساسيةً لتثبيت هذا النهج المعرفي في الأوساط العلمية، هو كتاب عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي باسكال بوير «طبيعية الأفكار الدينية»^(١)، وكتاب توماس لاوسون وماكولي الآخر المدوَّن بهدف دراسة وتحليل المناسك الدينية تحت عنوان: «لأجل أداء المناسك: الأسس النفسية للأنماط الثقافية»^(٢).

٢- فروع علوم الدين المعرفية:

ذكرنا آنفاً أن علوم الدين المعرفية عبارة عن مجموعة من الفروع المشتركة بين مختلف العلوم، وتهدف إلى تحليل طبيعة الدين في نطاق الحياة البشرية، وفيما يلي نذكر أهميَّة كلِّ واحدٍ من هذه الفروع في البحوث العلمية حسب الترتيب:

أ - أنثروبولوجيا الدين المعرفية.

ب - السيكولوجيا المعرفية.

(1) Boyer P. (1994), The Naturalness of Religions Ideas, L. A. : University of California Press.

(2) McCauley R. N. & Lawson E. T. , (2002), Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Form, New York: Oxford University Press.

ج - سيكولوجيا التطور المعرفية.

د - النيورولوجيا.

هـ - الفلسفة.

نلاحظ من هذا الترتيب أنّ أنثروبولوجيا الدين المعرفية لها الحظُّ الأوفر في تحديد معالم مواضيع علوم الدين المعرفية، ثمّ تليها كلُّ من السيكولوجيا المعرفية وسيكولوجيا التطور المعرفية بالترتيب، لذا فهي تفي بدورٍ أوسع نطاقاً ممّا تفيه الفروع الأخرى مثل النيورولوجيا والفلسفة؛ وفيما يلي نُسلطُ الضوء على هذه الفروع لبيان طبيعتها وأبرز معالمها:

أ - أنثروبولوجيا الدين المعرفية:

كما أشرنا أعلاه، فالأنثروبولوجيا المعرفية تفي بدورٍ أساسي يفوق دور سائر فروع علوم الدين المعرفية، حيث أسهمت بشكل ملحوظ في هذا المضمار بعد أن وضعت أُسسها من قِبَل أبرز علماء الأنثروبولوجيا وعلى رأسهم دان سبيرنر وباسكال بوير، حيث باتت معتمدةً لدراسة مختلف الظواهر الثقافية.

نظراً لأهميّة هذا الفرع من فروع علوم الدين المعرفية، سوف نتطرق إلى الحديث عنه بتفصيل أكثر على ضوء بيان معنى الأنثروبولوجيا المعرفية من حيث الأسلوب والمسيرة التاريخية والوجهة الفكرية الأساسية التي تركز عليها، ثمّ نذكر أهم الآثار التي تترتب على أنثروبولوجيا الدين المعرفية:

- معنى الأنثروبولوجيا المعرفية:

علماء الأنثروبولوجيا المعرفية يسعون بشكل عامّ إلى تسليط الضوء في بحوثهم على بيان طبيعة الإدراك والقابليات الفكرية لدى أعضاء مختلف المجتمعات إزاء شتى الأشياء والأحداث التي تُشكّل منظومة حياتهم، إذ يرومون من وراء ذلك معرفة الطبيعة البشرية على أساس الخلفيات الثقافية التي ينشأ الإنسان في رحابها

كي يتمكنوا في المرحلة التالية من مقارنة شخصيته مع شخصيات أقرانه البشر من حيث التوجهات الفكرية^(١).

هذه الخلفية الثقافية بحسب رأي الباحث دي أندراي يمكن أن تتبلور على ضوء مصطلحات وقصص ونتائج صناعية اختصاصية لأحد الشعوب ومن ثم تصبح ثقافة مختصة به بحيث تنتقل بين أجياله لتجسد لدى الذهن البشري صورةً لمجتمع معين وثقافة خاصة ضمن نطاق واضح المعالم^(٢)؛ لذا فهي تركز في بنيتها الأساسية على إيجاد ارتباط بين عملية الإدراك الإنساني ومختلف أبعاده الثقافية ذهنياً وعملياً.

الميزة التي تُعدُّ سمة فارقة للأنثروبولوجيا المعرفية بحيث تجعلها شاخصةً بين مختلف الفروع المعرفية الأخرى، أنها لا تُسلط الضوء على القضايا المعرفية، بل هي عبارة عن منهجية يعتمد عليها الباحثون بهدف تحليل جميع الأجزاء المكوّنة لأحد المفاهيم من خلال التركيز على استكشاف أهم جوانبه وميزاته التي يتسم بها^(٣). الجدير بالذكر هنا أننا لو استطلعنا جميع الثقافات البشرية لأمكننا معرفة جوانب هامة وأساسية فيها تتقوم على أصول معرفية متماثلة كتلك الأصول التي يتم وفق ضوابطها تصنيف النباتات والحيوانات ضمن مجموعات خاصة، والأصول المعتمدة في تحديد طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع.

(1) Boster J. (2011), "Data method and interpretation in cognitive anthropology", D. Kronenfeld (ed.), Oxford Willey - Blackwell Publishing.

(2) D'Andrade R. G. , (1995), The Development of Cognitive Anthropology, Cambridge: Cambridge University Press, p. 17.

(3) Colby B. N. , (1996), "Cognitive Anthropology", Encyclopedia of Cultural Anthropology, David Levinson and Melvin Ember (eds.), New York: Henry Holt and Company, vol. 1.

الباحثان ليام وأريكسون أدرجا الأنثروبولوجيا المعرفية ضمن فروع الأنثروبولوجيا الثقافية - الاجتماعية^(١)، ولو أردنا معرفة المكانة الحقيقية لهذا الفرع الأنثروبولوجي ضمن منظومة الأنثروبولوجيا العامة باعتبارها الأصل لهذين الفرعين، فلا بدّ لنا من الرجوع إلى خلفيات الموضوع التاريخية، إذ إنّ هذا العلم بصيغته العامة قد نشأ في رحاب ثلاثة أطرٍ عمليّةٍ كالتالي:

الإطار الأوّل: الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية.

الإطار الثاني: علم الآثار.

الإطار الثالث: الأنثروبولوجيا الجسديّة.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود هذه الأطر في غالبية فروع الأنثروبولوجيا الحديثة، وهي تتقوم في منهجيتها على أسس متباينة وفرضيات تقليدية تتمحور حول مبدأ الوحدة النوعية بين بني البشر، وما يرتقب منها أنّها تتبلور في إطار دافعٍ متشابهٍ لمختلف الناس ومن ثمّ تُلبّي متطلّباتهم المتشابهة^(٢).

الأساليب المتقوّمة على علم الآثار تتمحور حول الماضي بشكلٍ مباشرٍ عن طريق البحوث التي تُجرى على الآثار المتبقية من مختلف العصور، وهي تُسلط الضوء بشكلٍ أساسي على دراسة عصور ما قبل التاريخ البشري، كما أنّها تسعى إلى تحديد الصورة المحتملة للأصول الثقافية والاجتماعية القديمة.

والأنثروبولوجيا الجسديّة تُركّز اهتمامها على مختلف الأعراق البشريّة،

(1) Erickson P. A. & Liam D. M. , (2003), A history of Anthropological theory, Peterborough, Ont: Broadview Press, 2003, p. 115.

(2) Garbarino M. S. , (1983), Sociocultural theory in Anthropology: A Short History Prospect Heights, IL: Waveland Press, p. 32.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٥٣

ومشروعها الأساسي يتمحور حول جمع معلومات بخصوص أوجه التشابه والاختلاف بين مختلف هذه الأعراق.

وأما موضوع الأنثروبولوجيا الثقافية الاجتماعية - علم البشريّات - فهو يدور حول تحليل واقع كلّ مجتمعٍ على حدةٍ بهدف استكشاف المثلّ والقيم الثقافية المعتمدة فيه وسائر الأصول التي تفرض سيادتها على جميع المجتمعات البشريّة، وبطبيعة الحال فالأسلوب المتّبع فيها يتقوّم على دراسة واقع الشعوب ويُصطلح عليه إثنوغرافيا^(١)؛ ويقوم الباحث على ضوءه بجمع المعلومات الأساسية الخاصّة بحياة أحد الشعوب أو المجتمعات، والمتعارف بين علماء الأنثروبولوجيا أنّهم يعملون على جمع معلومات عن أنماط الحياة في المجتمعات الصغيرة.

- الدين في النظام الثقافي:

ذكرنا آنفاً أنّ كتاب الباحث دان سبيرنر المعنون «تحليل رمزي» والذي يرجع تأريخ تأليفه إلى عام ١٩٧٥م يُعتبر في يومنا هذا واحداً من المصادر الكلاسيكية في نطاق الأنثروبولوجيا وعلوم الدين المعرفية، فضلاً عن ذلك يُعدّ الدعامة الأولى للأنثروبولوجيا المعرفية، والملاحظ هنا أنّ مساعي سبيرنر قد تمحورت في هذا الكتاب حول إثبات وجود قابليّات معرفية خاصّة ضمن الجوانب الرمزيّة للحياة البشريّة باعتبارها ذات تأثيرٍ جادٍ وطويل الأمد؛ بعد ذلك وسّع من نطاق موضوع بحثه ليشمل جميع العناصر الثقافية على صعيد العلاقات الاجتماعية في

(1) ethnography.

Colby B. N. , (1996), "Cognitive Anthropology", Encyclopedia of Cultural Anthropology, David Levinson and Melvin Ember (eds.), New York: Henry Holt and Company, vol. 1.

كتابه الذي دونه تحت عنوان «العلاقة: العلاقات والمعرفة»، وقد شارك في تأليفه الباحث ديدري ويلسون^(١).

المرتبة التأسيسية الثانية - بعد سيرنر - في هذا المضمار هي الخطوة التي اتخذها الباحثان توماس لاوسون وماكولي ضمن كتابهما «قراءة جديدة للدين: الارتباط بين المعرفة والثقافة»، حيث سخرًا منهجية الأنثروبولوجيا المعرفية حصريًا لدراسة الدين، واستندا في هذا الصعيد إلى ما وصفاه بـ «نظام التمثيلات الذهنية العملية»، وأتبع فيه أسلوباً مقارناً من خلال مقارنة التمثيلات الذهنية العملية العامة ضمن النشاط الفكري المتعارف والمتكرّر في الحياة البشرية، مع تمثيلات ذهنية عملية خاصة باعتبارها مواضيع شائعة في سائر الدراسات والبحوث المعرفية؛ والنتيجة التي توصلوا إليها لم تكن متوقعة، فقد استنتجا أنّ النمط الأوّل من التمثيلات يُعتبر بنيةً أساسيةً للعناصر الثقافية التي تبدو معقّدة في ظاهرها، وبما فيها الأمور الدينية^(٢)؛ وعلى أساس مجمل النتائج التي تمّ تحصيلها في هذا الكتاب بادر ماكولي إلى الدفاع عن مسألة كون الدين طبيعياً والعلم غير طبيعي، ودعم استدلالاته هنا بمتبنياته الفلسفية^(٣).

(1) Sperner D. & Wilson D. , (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell Publishing.

هذا الكتاب يتضمّن هوامش كثيرة للغاية تثير دهشة كلّ قارئ، ومن خلال تتبّعنا لعدددها في محرّك البحث «جوجل» وجدنا أنّ النسخة الإنجليزية فقط تتضمّن أكثر من عشرة آلاف هامش، وقد أُضيفت هوامش أخرى له في السنوات الماضية.

(2) Lawson E. T. & McCauley R. N. , (1990), *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 87 - 95.

(3) McCauley R. N. , (2000), “The naturalness of religion and the unnaturalness of science”, *Explanation and Cognition*, F. C. Keil and R. Wilson (eds.), Cambridge, MA: MTT, Press.

عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي باسكال بوير ضمن كتابه الهام في هذا المضمار «طبيعية الأفكار الدينية»، لجأ إلى المبادئ الأنطولوجية الشهودية التي سار على نهجها الفيلسوف الألماني الشهير إدموند هوسرل مؤسس المذهب الفينومينولوجي، حيث بادر إلى دراسة واقع المصادر المعرفية التي تُعدُّ أساساً لتمثيلات الذهنية الدينية، وفي هذا السياق أثبت أن المفاهيم الدينية تُعتبر قبلية - سابقة - في نطاق مقولات اجتماعية خاصة بحسب المعنى الذي طرحه هوسرل، ومن ثمَّ فهي بمثابة تراث ثقافي ينتقل من جيل إلى آخر^(١). وفي الكتاب الذي دوَّنه في مرحلة متأخرة من حياته، أكَّد على أن معرفة المصادر المعرفية للمفاهيم الماورائية تتحقَّق في رحاب متابعة المسيرة التكاملية للدراسات والبحوث التي تُجرى في مختلف المجتمعات البشرية، ثمَّ استنتج من ذلك أن أوجه الاختلاف الكائنة في العمليات التكاملية لهذه المجتمعات لها تأثير مباشر على الاختلاف الموجود بين عناصرها الثقافية^(٢).

النتيجة التي يمكن استخلاصها من جملة البحوث التي دوَّنت حول منهجية أنثروبولوجيا الدين المعرفية، فحواها أن أكثر مفهوم يتمُّ التأكيد عليه فيها هو واقع النسبة الكائنة بين تكامل الذهن وتكامل المفاهيم الدينية في الفكر البشري، وبما فيها تصوُّر الربِّ^(٣).

(1) Boyer P. (1994), *The Naturalness of Religions Ideas*, L. A. : University of California Press, pp. 155 - 184.

(2) Boyer P. (2000), "Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting case", *Evolution and the Human Mind*, P. Caruthers and A. Chamberlain (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

(3) Tremblin T. (2006), *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religions*, New York: Oxford University Press, p. 77.

ب - سيكولوجيا الدين المعرفية: مكانة الدين في المنظومة المعرفية:

جستين باريت هو أول وأهم اسم يُطرح في مجال سيكولوجيا الدين المعرفية، ومن جملة آرائه المشهودة في هذا الصعيد أنه اعتبر الأسس الطبيعية للدين كامنّة في جوانب نفسية لا يمكن بدونها فهم القضايا الدينية المعقّدة^(١)؛ وبأدر بشكلٍ جادٍ في مختلف آثاره إلى تحليل وتقييم المفاهيم الدينية من زاوية تجريبية وفق رؤية سيكولوجية تطورية معرفية، كما قارن عقيدة الإيمان بالربّ على ضوء التجارب التي يخوضها الأطفال والكبار ليستنتج من ذلك وجود اختلاف في مستوى التعقيد تناسباً مع كلّ مرحلة من مراحل عمر الإنسان^(٢).

عالم اللاهوت بيسانين الذي تخصّص بمناهج سيكولوجيا الدين المعرفية، تطرّق إلى دراسة وتحليل التجربة الدينية على ضوء العاطفة والمعرفة، ثم أثبت أنّها ذات بعدين^(٣)، في حين أنّ النتيجة التي أيدها ماكولي إلى حدّ ما فحواها أنّ المناسك الدينية ذات ارتباط مباشر بمشاعر الإنسان وذاكرته^(٤)؛ والمسألة الهامة في البحوث

(1) Barrett J. L. , (2000), "Exploring the natural foundations of religion", Trends in Cognitive Sciences, vol. 4, pp. 29 - 34.

(2) Barrett J. L. , (2001), "Do children experience God as adults do? Retracing the development of God Concepts", Religion in Mind: Cognitive perspectives of Religion Belief, Ritual and Experience, J. Andresen (ad.), Cambridge: Cambridge University Press.

(3) Pyysiainen I. , (2001), "Cognition emotion and religious experience", Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience, J. Andresen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

(4) McCauley R. N. , (2001), "Ritual memory and emotion: Comparing two cognitive hypotheses", Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience, J. Andersen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٥٧

التي أجراها الأخير هي أن المناسك الدينية قبل أن تتأثر بتنامي القابليات المعرفية إثر عملية الاستدكار^(١)، لا بدّ وأن تمرّ بمرحلة معاكسة؛ وقد أعاد طرح هذه الفكرة في الكتاب الذي دوّنه مع توماس لاوسون والذي تمحورت مواضيعه حول تحليل المصادر المعرفية الطبيعية الشاملة التي تُعدّ مرتكزاً لفهم المناسك والأفكار الدينية ومن ثمّ انتقالها إلى الغير^(٢).

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن بيسيانين دوّن بحثاً مسهباً بخصوص الثقافة والمناسك والأحاسيس والمعتقدات الدينية، حيث ذكر أهم دور لها في تكوين ما اعتبره إيديولوجية دينية، وفي هذا السياق أكد على أنها تُعتبر القوام الأساسي لنمط الحياة الديني، والذي يُعتبر معياراً يُميّزه عن سائر أنماط الحياة^(٣).

إضافةً إلى ذلك، فإنّ تحليل طبيعة القابليات الدينية المحفزة لمن يقوم بفعل ديني، هو الآخر من جملة النشاطات الفكرية المنضوية تحت مظلة سيكولوجيا الدين؛ والباحث جوثري بدوره أكد على أن التأثير المحوري لكلّ نظرية معرفية تُطرح حول الدين يجب وأن تكون من هذا النمط^(٤)، وفي دراسة أُخرى تطرّق إلى تحليل واقع المراحل العملية لتحصيل الفهم الديني ليثبت فيها أنه ذو ارتباط مع التجارب العاطفية وطبيعته تكون على غرار الذوق الفني، وذلك لكونه يبحث

(1) Remembering.

(2) McCauley R. N. & Lawson E. T. , (2002), Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Form, New York: Oxford University Press.

(3) Pyysiainen I. , (2003), How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion. NH: Brill, p. 119.

(4) Guthrie S. E. , (1993), "A Cognitive Theory of Religion", Current Anthropology, vol. 21, pp. 181 - 203.

عن القيم ويسوقها نحو وجهتها الخاصة^(١)، ومن ثمّ فهو يتكامل وجودياً عن طريق التفاعل الإدراكي والإحساس^(٢) ليصاغ بالكامل فيما بعد ضمن إطاره المفهومي الخاص^(٣).

ج - الفلسفة: تبلور المفاهيم الدينية على أرض الواقع:

الفلسفة لها ارتباط وثيق مع العلوم المعرفية من جهتين، وقد ترسّخ هذا الارتباط أكثر في العقدين الماضيين، إذ شهدت الساحة الفكرية تنامياً كبيراً من حيث الكمّ والتأثير للدراسات الفلسفية التي اعتمد مؤلفوها على نتائج العلوم المعرفية في طرح مواضيعها المتمحورة حول بعض القضايا التقليدية، ومن ناحية أخرى لجأ هؤلاء الباحثون إلى منهجية العلوم المعرفية ضمن بحوثهم الفلسفية والإبستمولوجية؛ ومن جملتهم الباحث ألفين جولدمان الذي اعتبره البعض أكثر الفلاسفة تأثيراً في النظريات الإبستمولوجية المطروحة في الأوساط الفكرية الحديثة خلال السنوات الخمس والعشرين الماضية^(٤)، حيث اعتمد على نتائج دراساته والدراسات التي دوّنها الآخرون في مجال العلوم المعرفية، لأجل صياغة

(1) Wynn M. , (2005), Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling, Cambridge: Cambridge University Press, p. 152.

(٢) الإحساس هنا بمعنى feeling حيث تُفترض له عناصر معرفية مؤثرة، وليس المقصود منه emotion الذي هو في الواقع مصطلح فارغ من العناصر المشار إليها.

(3) Wynn M. , (2005), Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling, Cambridge: Cambridge University Press, p. 193.

(٤) ريتشارد فيومرتون، معرفت شناسی (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية جلال بيكاني، إيران، طهران، منشورات حكمت، ٢٠١١م، ص ١٣٦.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٥٩

مفهوم الإستمولوجيا الاجتماعية^(١) بقراءة متأثرة من النظرية الإستمولوجية العلية^(٢).

الباحث بول تاجارد هو الآخر من جملة الفلاسفة البارزين الذين تقوّمت آثارهم العلمية بشكل أساسي على العلاقة بين الفلسفة والعلوم المعرفية، وقد انعكست هذه الحالة في مدوّناته إلى حدّ كبير خلال العقدين الماضيين، ومن جملة ما تبناه في هذا الصدد ضرورة وجود انسجام في باطن المنظومة العقائدية لكلّ إنسان في كلّ بيئة وزمان، والنتيجة التي توصل إليها فحواها وجوب تحقّق هذا الانسجام فيمن يتمتّع بسلامة نفسية ولا يعاني من خللٍ روحي، وأكد على أنّ ذلك ينطبق أيضاً على المشاعر والأحاسيس^(٣).

يمكن القول: إنّ أبرز دليل يمكن الاستناد إليه لإثبات وجود ارتباط وثيق بين الفلسفة والعلوم المعرفية، هو أنّ الكثير من الفلاسفة البارزين الذين تألّق نجمهم في السنوات الماضية قد أُدرجت أسماؤهم ضمن قائمة الباحثين في مجال العلوم المعرفية، وعلى رأسهم كلّ من جيرى فودور ودانييل دانيت وپاول تشيرتشلاند وپاتريسا تشيرتشلاند وستيفان ستيتش، إلى جانب الفيلسوفين اللذين ذكرناهما أعلاه.

وعلى الرغم من العلاقة المشار إليها، إلّا أنّ فلاسفة الدين لم يعيروا أهميّة بالغة للعلوم المعرفية باستثناء الفيلسوف روبرت ماكولي الذي تمحورت كتاباته في معظم جوانبها حول الأنثروبولوجيا المعرفية، فقد دوّن بحثاً يُعتبر واحداً من

(1) Social Epistemology.

(2) Goldman A. , (1992), Liaisons Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences, Cambridge, MA: MTT Press, pp. 2 - 5 & 193 - 197.

(3) Thagard P. , (2000), Coherence in Thought and Action, Cambridge: MTT Press.

الدراسات الفلسفية المعدودة التي تطرقت إلى المقارنة بين الأسس الإبستمولوجية في مجالي العلم والدين^(١)، وكما ذكرنا ضمن المبحث الذي تطرقنا فيه إلى بيان تفاصيل أنثروبولوجيا الدين المعرفية، فقد أكد ماكولي على كون الدين طبيعياً والعلم غير طبيعي^(٢)؛ في حين أنّ المسائل الفلسفية المرتبطة بعلوم الدين المعرفية إنّ لم تكن أكثر أهميةً وجديةً من التحديات المفهومية والإبستمولوجية للعلوم المعرفية، فهي لا تقل أهميةً عنها، وكمثالٍ على ذلك خطر الاختزالية الذي يهدد كيان كلّ علاقةٍ عليّة، حيث لم يحظ باهتمام كما يجدر من قبل الباحثين الذين دونوا آثاراً في مجال علوم الدين المعرفية باستثناء الباحث فان سلايك الذي تطرق إلى بيان تفاصيله وأكد على ضرورة طرح رؤى ذات مراتب متعددة ضمن الدراسات المعرفية^(٣).

د - النيورولوجيا: مكانة الدين في دماغ الإنسان:

نيورولوجيا الدين عادةً ما تطرح بصفتها فرعاً متمماً في الدراسات سيكولوجية الدين المعرفية، ولكن هناك بحوث مستقلة من صنعها هي في طور التكوين؛ وفي هذا السياق لجأ الباحث تشويدت مع باحثين آخرين إلى أسلوب fMRI لدراسة البنية اللغوية لدى المصلين حين قيامهم بالدعاء، فاستنتجوا أنّ نطاق^(٤) المفاهيم

(1) McCauley R. N. , (1998), "Comparing the Cognitive Foundations of Religion and Science", Emory Cognition Project Report, vol. 37.

(2) McCauley R. N. , (2000), "The naturalness of religion and the unnaturalness of science", Explanation and Cognition, F. C. Keil and R. Wilson (eds.), Cambridge, MA: MIT Press.

(3) Van Slyke J. A. , (2011), The Cognitive Science of Religion, Alder shot: Ash Gate Publishing, p. 154.

(4) Domain.

دور العلوم المعرفية في دراسة الدين ❖ ٦١

في لغة الدين يكون على غرار سلوكياتهم اللغوية^(١)، كما أثبتوا أن الاختلاف الكائن فيما يُسمى بـ «شبكة تنشيط مفاهيم الدعاء» ترتبط بشكل مباشر مع مختلف صور الدعاء. وفي دراسةٍ أُخرى دَوَّنَها الباحث ماكنامارا، أُثبت أن التجربة الدينية تنعكس حين إثارة الخلايا العصبية الكائنة في الفص الجبهي، وذلك من خلال دراسة عينات بحث خاضت تجارب دينية^(٢).

الباحث تشويدت دَوَّنَ بحثاً آخر يهدف صياغة الأصول النظرية للنيورولوجيا التجريبية، وقد اعتمد فيه على مفهوم الإدراك الاجتماعي^(٣) لأجل تحليل تأثير العوامل الجينولوجية في نشأة المرتكزات الذهنية المرتبطة بالمفاهيم الدينية التي يعتقد بها كل إنسان، والمعطيات التي توصل إليها استنتجها على أساس دراسة نيورولوجية لانفعالات الدماغ^(٤).

الحصيلة النهائية التي نستخلصها من مجمل ما ذُكِرَ في هذه البحوث، هي أن الدراسة النيورولوجية للبنية المعرفية الخاصة بالعناصر الدينية، ما زالت حتى الآن في مراحل نشأتها الأولى، ولا نبالغ لو قلنا: إن معظم المصاعب النظرية التي

(1) Schjoedt U. Hans Stodkilde - Jorgensen, Armin W. Geertz & Andreas Roepstorff, (2009), "Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer", *Social Cognitive & Affective Neuroscience*, vol. 4, Issue 2, pp. 199 - 207.

(2) McNamara P. , (2001), "Religion and the Frontal Lobes", *Religion in Minds: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, J. Andresen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

(3) Social Cognition.

(4) Schjoedt U. , (2009), "The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 21, pp. 310 - 339.

تواجهها تتمثل في تلك العوامل التي أدت إلى نشأتها في وقت متأخر وجعلت حركتها أكثر بطئاً مقارنةً مع سائر الفروع المعرفية.

نتيجة البحث:

العقدان الماضيان شهدا تحقيق إنجازات ملحوظة في مجال العلوم المعرفية التي تمحورت حول دراسة البنية المعرفية للإنسان، ودراسة الدين هي الأخرى تأثرت بذلك بحيث بات كل واحدٍ من عناصر الدين مرتبطاً بأحد الفروع الحيوية لهذه العلوم، ومن ثمّ تمّ تسليط الضوء عليه بالبحث والتحليل في إطارٍ مستقلٍّ وفي سياق أحد الفروع المعرفية.

البنية الأساسية لهذا المنهج من الناحية الفلسفية ناشئة من الأسلوب البراغماتي الطبيعي الذي أصبح أرضيةً لتغيير وجهات النظر الفلسفية بالنسبة إلى الخلافات القديمة التي احتدمت حول مختلف المسائل الفلسفية والإبستمولوجية، وبالتالي بات معتمداً لتحليل الأصول والقواعد الحاكمة على الفكر البشري بحسب طبيعته الذاتية، ولمعرفة الحركة التي نشأ في رحابها.

العلوم المعرفية في العصر الراهن تعتمد بشكلٍ أساسي على منهجية العلوم الطبيعية والأصول المشتركة في بيان طبيعة البنية المكونة للمعرفة الإنسانية، والملاحظة الهامة الجديرة بالذكر حول منهجية العلوم المعرفية المعتمدة في دراسة الدين، هي وجود اختلاف بين الدين بحد ذاته والحياة الدينية^(١) أو ما يُعرف بالمظاهر الدينية في حياة الإنسان^(٢)، ولا يمكن إجراء دراسات وبحوث علمية إلاّ حول بعض جوانب الحياة الدينية على ضوء منهجية العلوم المعرفية.

(1) Religious Life.

(2) Religious Aspects of Human Life.

علوم الدين المعرفية من خلال اعتمادها على القابليات الكامنة في العلوم المعرفية، تتطرق إلى بيان طبيعة المفاهيم الدينية ونوعيتها ضمن البنية المعرفية الإنسانية، ويسعى الباحثون في رحابها إلى بيان الموضوع من الناحية السببية. ولا شك في أن عدم اطلاعنا على القابليات العلمية الكامنة في منهجية العلوم المعرفية، يعدُّ أمراً سلبياً بحد ذاته، ناهيك عن أنه يزيد من احتمال شيوع مناهج وتوجهات علمية اخترت الية قبلية - سابقة - في مجال دراسة الدين؛ ومن المؤكد أن النتائج العملية التي تترتب على البحوث المسهبة التي تُدَوَّن وفق منهجية العلوم المعرفية من شأنها مدُّ يد العون للمعنيين بالشأن الفكري في مختلف المجتمعات لأجل تمحيص المفاهيم وترسيخ المعتقدات وتوسيع نطاق النشاطات الدينية. الجدير بالذكر هنا أن اللجوء إلى أي علم بقصد أو دون قصد، يسفر عن إصدار أحكام بالنسبة إلى الموضوع المرتبط بالنشاط المعرفي ضمن نطاق ذلك العلم، ولو لم يتم تحليل هذه الأحكام بشكل واضح صائب، ففي هذه الحالة تكون نتائجه عقيمة وليست سوى عقبات في طريق العلم والمعرفة. إذن، نستشفُّ ممَّا ذُكِر ضرورة دراسة وتحليل طبيعة تشريع القوانين وكيفيةها في رحاب منظومة معتقدات الإنسان ومختلف سلوكياته، وذلك على ضوء استطلاع مختلف الرؤى والتوجهات التي تتحصّل لدينا من التعاريف الممكن طرحها للتقنين الذي هو ثمرة للدراسات التحليلية التي تُجرى حول التشريع البشري على ضوء مبادئ العلوم المعرفية، وكذلك من التعاريف التي يتمُّ على أساسها ترجيح التقنين الذي يتحصّل لدينا من مبادئ إبستمولوجية؛ ومن ناحية أخرى نتَمَكَّن عبر ذلك من طرح أنسب تعريف للأصول المشار إليها بحيث تكون فيه الكفاية لبيان طبيعتها.

مصادر البحث:

- ١ - روبرت ستيرنبرج، روان شناسی روان شناختی (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة سيّد كمال خرازي وإلهه حجازي، إيران، طهران، منشورات سمت ومعهد العلوم المعرفيّة، ٢٠١٠م.
- ٢ - محمود خاتمي، پديدار شناسی دين (باللغة الفارسيّة)، إيران، طهران، منشورات مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّين، ٢٠٠٣م.
- ٣ - ج. فردنبرج وجوردن سلفرمان، علوم شناختی: مقدمه ای بر مطالعه ذهن (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة محسن افتاده حال وآخرون، إيران، طهران، منشورات مؤسّسة الصناعات الدفاعيّة للتعليم والبحث العلمي، ٢٠٠٩م.
- ٤ - ريتشارد فيومرتون، معرفت شناسی (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة جلال بيكاني، إيران، طهران، منشورات حكمت، ٢٠١١م.
- 5 - Barrett J. L. , (2000), "Exploring the natural foundations of religion", Trends in Cognitive Sciences, vol. 4, pp. 29 - 34.
- 6 - Barrett J. L. , (2001), "Do children experience God as adults do? Retracing the development of God Concepts", Religion in Mind: Cognitive perspectives of Religion Belief, Ritual and Experience, J. Andresen (ad.), Cambridge: Cambridge University Press.
- 7 - Bechtel, W. & J. Mundale, (1999), "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States", Philosophy of Science, vol. 66, pp. 175 - 207.
- 8 - Bechtel W. & Abrahamsen. A. A. (2005), "Explanation: A Mechanistic Alternative", Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences, vol. 36, pp. 421 - 441.
- 9 - Boster J. (2011), "Data method and interpretation in cognitive anthropology", D. Kronenfeld (ed), Oxford Willey - Blackwell Publishing.

10 - Boyer P. (1994), *The Naturalness of Religions Ideas*, L. A. : University of California Press.

11 - Boyer P. (2000), "Evolution of the modern mind and the origins of culture: religious concepts as a limiting case", *Evolution and the Human Mind*, P. Caruthers and A. Chamberlain (eds.), Cambridge: Cambridge University Press.

12 - Colby B. N. , (1996), "Cognitive Anthropology", *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, David Levinson and Melvin Ember (eds.), New York: Henry Holt and Company, vol. 1.

13 - D'Andrade R. G. , (1995), *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.

14 - Erichson P. A. & Liam D. M. , (2003), *A history of Anthropological theory*, Peterborough, Ont: Broadview Press.

15 - Garbarino M. S. , (1983), *Sociocultural theory in Anthropology: A Short History* Prospect Heights, IL: Waveland Press.

16 - Goldman A. , (1992), *Liaisons Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Cambridge, MA: MTT Press.

17 - Guthrie S. E. , (1993), "A Cognitive Theory of Religion", *Current Anthropology*, vol. 21, pp. 181 - 203.

18 - Lawson E. T. & McCauley R. N. , (1990), *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.

19 - Lawson E. T. , (2000), "Toward a Cognitive Science of Religion", *Numen*, vol. 47, pp. 338 - 349.

20 - McCauley R. N. & Lawson E. T. , (2002), *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Form*, New York: Oxford University Press.

21 - McCauley R. N. , (1998), “Comparing the Cognitive Foundations of Religion and Science”, *Emory Cognition Project Report*, vol. 37.

22 - McCauley R. N. , (2000), “The naturalness of religion and the unnaturalness of science”, *Explanation and Cognition*, F. C. Keil and R. Wilson (eds.), Cambridge, MA: MIT Press.

23 - McCauley R. N. , (2001), “Ritual memory and emotion: Comparing two cognitive hypotheses”, *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, J. Andersen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

24 - McCauley R. N. , (2007), “Reduction: Models of Cross - scientific Relations and their Implications for the Psychology - neuroscience Interface”, *Philosophy of psychology and Cognitive Science*, P. Thagard (ed.), Amsterdam: Elsevier.

25 - McNamara P. , (2001), “Religion and the Frontal Lobes”, *Religion in Minds: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*, J. Andresen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

26 - Pyysiainen I. , (2001), “Cognition emotion and religious experience”, *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, J. Andresen (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.

27 - Pyysiainen I. , (2003), *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. NH: Brill.

28 - Schjoedt U. Hans Stodkilde - Jorgensen, Armin W. Geertz & Andreas Roepstorff, (2009), “Highly religious participants recruit areas of social cognition in personal prayer”, *Social Cognitive & Affective Neuroscience*, vol. 4, Issue 2, pp. 199 - 207.

29 - Schjoedt U. , (2009), “The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion”, *Method & Theory in the Study of Religion*, vol. 21, pp. 310 - 339.

30 - Searle J. , (1992), *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press.

31 - Sperner D. & Wilson D. , (1986), *Relevance: Communication and Cognition*, Oxford: Blackwell Publishing.

32 - Sperner D. , (1975), *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.

33 - Thagard P. , (2000), *Coherence in Thought and Action*, Cambridge: MIT Press.

34 - Thagard P. , (2005), *Mind: Introduction to Cognitive Science*, Cambridge: MIT Press, second edition.

35 - Thagard P. , (2009), “Why Cognitive Science needs Philosophy and Vice Versa?”, *Topics in Cognitive Science*, vol. 1, pp. 237 - 254.

36 - Thagard P. , (2012), “Cognitive Science”, the Stanford Encyclopedia of Philosophy Edward N. Zalta (ed.), [http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/ Cognitive - Sciences.](http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/Cognitive_Sciences/)

37 - Tramline T. (2006), Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religions, New York: Oxford University Press.

38 - Van Slyke J. A. , (2011), The Cognitive Science of Religion, Alder shot: Ash gate Publishing.

39 - Wynn M. , (2005), Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling, Cambridge: Cambridge University Press.

* * *

علم الدين المعرفي وتبرير المعتقدات الدينية

شهاب الدين مهدي

ملخص:

إنَّ علم الدين المعرفي هو مقارنة علمية لدراسة الأسس الإدراكية للظواهر الدينية، وهو يدرس طبيعة العلاقة بين المعتقدات الدينية والآليات المعرفية عند الإنسان، ويحاول أن يجد إجابة عن سبب انتشار المعتقدات والطقوس الدينية عبر التاريخ والثقافات. يتفق علماء الدين المعرفيون أنَّ الإيمان بالموجودات فوق البشرية ينشأ في الإنسان منذ طفولته بشكل طبيعي، ويُقدِّمون تفسيرات طبيعية مختلفة له. وعلى ضوء ذلك يدَّعي البعض بأنَّ الإنجازات الحديثة في العلوم المعرفية عبر ما تقدَّم من التبيين التجريبي للظواهر الدينية، تعارض بنحو أو بآخر المعتقدات الدينية، وتُغنينا عن الأخذ بالمبادئ الميتافيزيقية بشأن العالم؛ ونحن نحاول هنا، بعد عرض نماذج مما استدُّلوا عليه برفض فكرة وجود الله، أن نُثبت أنَّها ليس بإمكانها المساس بتبرير المعتقدات الدينية.

ما هو علم الدين المعرفي؟

إنَّ علم الدين المعرفي (Cognitive Science of Religion)، وباختصار: (CSR) هو فرع حديث متعدّد التخصصات يناهز عمره ثلاثين عاماً؛ فقد كانت قبل ذلك الجهود العلمية بشأن الدين من وجهة نظر العلوم المعرفية حكرًا على حفنة من علماء يُعدُّون على رؤوس الأصابع، بينما اليوم يستوعب هذا

الحقل العلمي المئات من الكتب والمقالات، كما أنّ هناك مؤسّسات معنيّة بهذا الأمر، تصبُّ اهتمامها على الدراسة والبحث عن الجذور المعرفية للظاهرة الدنيّة. ويمكن تعريف علم الدين المعرفي بأنّه مقارنة علميّة لدراسة الأُسُس الإدراكيّة للظواهر الدنيّة من الأفكار والمعتقدات والطقوس والتجارب، وهو يحاول أن يجد إجابة شافية عن السبب الكامن وراء انتشار العقائد والطقوس الدنيّة - وخاصّة الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى - عبر التاريخ والثقافات ورغبة الإنسان نحو اعتناقها، ويتساءل قائلاً: لماذا الاعتقاد بالمبدأ والحياة بعد الموت شائع إلى هذا الحدّ؟ هل هو أمر طبيعي وذاتي للإنسان؟ لماذا الطقوس الدنيّة قد خرجت في حلّتها الحاليّة التي نراها اليوم؟ هل الإنسان يُؤلّد على الاعتقاد الديني أم يكتسب ذلك بعدئذٍ بواسطة تلقين أبويه أو المجتمع؟!

يستخدم علم الدين المعرفي كفرع متعدّد التخصصات أحدث الإنجازات العلميّة للإجابة عن الأسئلة المذكورة، وينضوي تحته العديد من الفروع بما في ذلك الأنثروبولوجيا المعرفيّة، وعلم النفس المعرفي، وعلم النفس التطوّري، وعلم الأعصاب، والذكاء الاصطناعي، وعلم الإنسان المعرفي وفلسفة الذهن، ولعلّه يمكن القول بأنّ الأنثروبولوجيا المعرفيّة نالت سهماً أكبر من الاهتمام الأكاديمي مقارنة بغيرها من الفروع.

يناقش علم الدين المعرفي طبيعة العلاقة بين المعتقدات الدنيّة والآليّات المعرفيّة عند الإنسان ولكنّه رغم ذلك يتحاشى الاقتحام في تقديم تعريف للدين، الذي يظلُّ مشكلة مزمنة وعويصة منذ عهد بعيد، وبدلاً من ذلك يحاول أن يُحدّد أنماط الفكر والسلوك الإنساني التي تتسم عموماً بصفة (الدنيّة) ولاسيّما مفهوم «القوّة الخارقة»⁽¹⁾ - وهي من وجهة نظر عالم الدين المعرفي هو الإله الذي يؤمن

(1) Supernatural

علم الدين المعرفي وتبريز المعتقدات الدينية ❖ ٧١

به الإنسان ويحثُّه على أداء أعمال محدَّدة أو تبني عقائد خاصَّة^(١) - وسائر المفاهيم ذات الصلة بها من الحياة بعد الموت والدعاء والطقوس الدينيَّة وغير ذلك، ثم يُركِّز اهتمامه على دراسة سبب ثبوت هذه الأنماط وانتشارها بين مختلف الثقافات^(٢). في الواقع لا يدرس علم الدين المعرفي كلَّ ما يمكن أن يُعدَّ ديناً ومن كلِّ جوانب، بل يسعى إلى دراسة أُسس البناء المعرفي لفكر الإنسان وأعماله التي يمكن أن تُعدَّ دينيَّةً ويدعو المؤرِّخين، والأنثروبولوجيين، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس وسائر الباحثين الدينيين إلى التداول حول الأسباب الكامنة وراء الظاهرة الدينيَّة وآليَّة إنتاجها^(٣).

هل يُولد الإنسان على الإيمان؟

لا أحد يشكُّ أنَّ التحدُّث هو من السمات البشريَّة التي خُلِقَ عليه الإنسان وجبَلت عليه طبيعته؛ وهكذا المشي بالنسبة إليه، فإنَّ الإنسان وُلِدَ وهو يتعلَّم طريقة التحدُّث أو المشي بعد أشهر من ولادته بشكل عفوي؛ وهنا قد يُتساءل عمَّا إذا كان الدين والإيمان بالآلهة يتكوَّن أيضاً في وجود الإنسان بشكل طبيعي أم لا؟ إنَّ هذا السؤال يستوقف علماء الدين المعرفيين ويدفعهم للبحث عن إيجاد إجابة له؛ يردُّ جاستين باريت^(٤) عالم الدين المعرفي الشهير على هذا السؤال بـ (نعم)^(٥)؛ ووفقاً لرأيه، يُولد الأطفال مؤمنون بما يدعوه دين الفطرة ويُشبَّه إلى اللغة الفطريَّة التي تميل أذهان الأطفال إلى فهمها على رأي كثير من علماء اللغة، وتكون أصلاً

(1) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? , p. 768.

(2) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? , p. 768.

(3) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward, p. 231.

(4) Justin Barrett

(5) Barrett, JL. The God issue: We are all born believers, p. 39.

ومصدر اشتقاق لجميع اللغات في العالم^(١).

لا يقتصر هذا الموقف على باريت فحسب، بل يميل كثير من العلماء المعرفيين إلى ذلك، كما أن هناك العديد من الشواهد والتجارب تُؤيد مقولة باريت، إلى درجة يمكن القول بأن الأطفال لديهم ميل طبيعي إلى التفكير والاعتقاد في الآلهة؛ وذكر باريت في كتابه (فطرية الإيمان) عن تلقيه لتقارير كثيرة من أناس أخبروه فيها عن مدى سهولة اعتناق أطفالهم للدين وعن مدى صعوبة صدّهم عن الإيمان بالله؛ فعلى سبيل المثال تذكر الممثلة الكوميديّة جوليا سويني^(٢) أنّها حاولت تربية ابنتها لتكون ملحدة، لكن الأمر بدا صعباً، وتشرح سويني ذلك في هذه الخلاصة الممتعة من مقابلة أجرتها مع سان فرانسيسكو كرونيكل حيث تقول سويني: لقد أخبرت طفلي في البداية أن الله ما هو إلا فكرة تقول بأن رجلاً كبيراً يعيش هناك أعلى السحاب، وهو خالق كل شيء، فقالت ابنتي: (نعم، أنا أو من بذلك)، فتابعت قولي: (أجل صحيح، لأن هذه الفكرة تبدو كشخصيّة كرتونيّة، لكن الحقيقة ليست كذلك، وسأخبرك بالحقيقة)، قمت لاحقاً بإخبارها عن التطوّر وقد سألتني عنه كثيراً باعتباره حكاية قبل النوم، كانت تقول لي: (أخبريني كيف أن الناس لم يكونوا هناك عندما كانت الديناصورات تعيش على سطح الأرض)، وكنا نعيد ذكر القصة مراراً وتكراراً، ولم أكن أدري في الواقع مقدار ما تستوعبه حقاً، لكنّها بدت معجبة بالقصة، يبدو أنّها قد تجاوزت الأمر لاحقاً، ولكنّها باتت تقول: (أنا أو من بالله حين أكون في المدرسة، لكنني لست كذلك حين أراجع إلى المنزل)^(٣).

(١) باريت، جاستين، فطرية الإيمان، ص ١٦٩.

(2) Julia Sweeney

(٣) باريت، جاستين، فطرية الإيمان، صص ٨ - ١٧، نقلاً عن:

David Ian Miller, Finding My Religion: Julia Sweeney Talks about How She Became an Atheist, San Francisco Chronicle, August 15.08.2005.

لقد روى كثير من الآباء غير المؤمنين حكايات مماثلة لقصة سويني، ولكن إلى جانب ذلك، هناك الكثير من التجارب والدراسات العلمية أيضاً التي تُثبت صحة هذا الموقف؛ وقد انتهى جان بياجيه^(١) - وهو أحد أكثر علماء نفس النمو تأثيراً في القرن العشرين - من خلال مقابلات أجراها مع بعض الأطفال إلى أنهم يميلون ميلاً كبيراً إلى الاعتقاد بأن العالم الطبيعي مصنوع ومنشأ من قبل أحد ما، تماماً كما أن الأثاث والأدوات والألعاب هي من صنع أحد ما^(٢). وفي دراسة أخرى أجرتها سوزان غيلمان^(٣) ظهرت أن أطفال الروضة يعتبرون الآلهة - وليس الناس - كأصول للتصميم الطبيعي للعالم^(٤). كما أن دراسة أخرى تشير إلى أن وجود التصميم عند الأطفال يقتضي بديهياً وجود مصمم، نظراً لأن التجارب أثبتت أن الأطفال بعمر (١٢) شهراً يدركون أن الكائنات الفاعلة فقط يمكنها أن تخلق النظام من الفوضى^(٥).

وإلى ذلك، تقترح عالمة الإدراكية، ديورا كيليمين^(٦) أن الأطفال يحتمل أن يكونوا فطرياً مؤمنين بوجود الله؛ حيث إنهم من خلال تجارب خلصت إلى أن الأطفال البريطانيين والأميركيين يمتلكون نزعة قوية ليروا العالم مصمماً وهادفاً - وليس بالصدفة - على نحو لم يكن آباؤهم المتديّنون علّموا أبناءهم عليه

(1) Jean Piaget

(2) Piaget, J. The Child's Conception of the World.

(3) Susan Gelman

(4) Gelman, SA, & Kremer, KE. Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate.

(5) Newman, G. E, Keil, F. C, Kuhlmeier, V. A, & Wynn, K. Early understandings of the link between agents and order.

(6) Deborah Kelemen

ويُفضّلون التفسير الغائيّ على التفسير الفيزيائيّ، فعلى سبيل المثال، كان الأطفال يميلون إلى القول بأنّ الصخور مدبّبة لا نتيجةً لعمليات فيزيائيّة، بل لأنّ كونها هكذا يحول دون الجلوس عليهم، وسَمّت كيليمين ذلك باسم الغائيّة غير المميّزة^(١)، ويُقصّد بالغائيّة بحث الأطفال عن التصميم والغاية في العالم، ويُقصّد بغير المميّزة أنّهم يجدون الغاية بأقلّ قدر من الدليل، في حالات يجدها البالغون غير مناسبة^(٢). وفي ضوء هذه التجارب، فلا غرو عندما تقول مارغريت إيفانز^(٣) بأنّ الأطفال حتّى نهاية طفولتهم وبغضّ النظر عن عقيدة أبويهم فيما يخصّ بأصول الحيوانات، يُفضّلون قصّة الخلق على التفسير التطوريّة^(٤).

ولا يقتصر الأمر على قبول قدرة الإبداع لدى الإله، بل إنّهم مستعدّون أيضاً للاعتقاد بإله عالم للغاية^(٥)؛ فقد أثبتت دراسة أجرتها باريت وزملاؤها أنّ الأطفال يعرفون مفهوم إله كلّ العلم وكلّي القدرة ويقبلون ذلك بسهولة، حيث إنّهم ومن خلال عدّة تجارب، أعطوا الأطفال علبة كانت رُسمت عليها صورة بسكويت، ولكنّها كانت محشوّة بحصى صغيرة، وعندما سُئلوا عمّا تحتوي عليه العلبة، أجابوا بأنّه بسكويت، ثمّ فتحوا العلبة وأظهروا لهم أنّ العلبة تحتوي على الحصى بدلاً من البسكويت؛ عندئذٍ إنّهم سألوا الأطفال عمّا إذا كانت تعلم أمّهم عن داخل العلبة؟ ثمّ سألوهم عمّا إذا كان الله يعلم ذلك؟ النتيجة كانت أنّ الأطفال في الثالثة أو

(1) Promiscuous teleology

(2) Kelemen, Deborah. British and American children's preferences for teleo-functional explanations of the natural world.

(3) Margaret Evans

(4) Evans, Evelyn. The Emergence of Beliefs about the Origins of Species in School-Age Children.

(5) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? ,p. 774.

علم الدين المعرفي وتبريز المعتقدات الدينية ❖ ٧٥

الرابعة من عمرهم كانوا يعتقدون بأن أمهم لا تخطأ أبداً، بينما الأطفال في الخامسة أو السادسة من عمرهم كانوا يرون أن أمهم أيضاً تعتقد بأن في العلبة بسكويت، ومع ذلك كان كل الأطفال بغض النظر عن عمرهم كانوا يقولون بأن الله يعلم أن العلبة مليئة بالحصي^(١). وقد كرّرت نايت^(٢) وزملاؤها هذا الاختبار على أطفال من المكسيك وكانت النتيجة مماثلة^(٣).

الاعتقاد بالله، بمثابة ظاهرة طبيعية:

على ضوء ما أسلفنا من التجارب والدراسات العلمية فيما يتعلّق بالميل الطبيعي للإنسان تجاه الإيمان بالآلهة، فقد تبلور اتجاه يذهب إلى أن الدين كغيره من السمات البشرية الذاتية، هو ظاهرة طبيعية للإنسان، وهذا يعني أنه وبموجب طبيعته مجهّز بدوافع ذاتية أولية تُشجّعه على تبني المعتقدات الدينية أو الالتزام بالطقوس المذهبية؛ ويبيّن علم الدين المعرفي أن ذهن الإنسان ليس كلوحة بيضاء تقبل وتستخدم أي نوع من المعلومات على حدّ سواء، بل إنه مزوّد بأدوات معرفية تتدخل في تكوين تصوّراتنا وأفكارنا تجاه العالم^(٤)، وبالتالي ينزع نحو قبول الإيمان بالله والحياة بعد الموت وسائر المفاهيم الدينية وليس على الحياد من ذلك؛ ولكي تصبح الصورة أكثر وضوحاً، ينبغي الإشارة إلى أن دور هذه الأدوات تحديد

(1) Barrett, J.L., Richert, R.A., & Driesenga, A. God's Beliefs Versus Mom's: The Development of Natural and Non-Natural Agent Concepts.

(2) Knight

(3) Knight, Nicola & Sousa, Paulo & Barrett, Justin & Atran, Scott. Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross-cultural evidence.

(4) Clark, Kelly James. Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion, P. 315.

معتقدات الإنسان على تفاصيلها، بل تقديم الأنماط السائدة لإنتاجها، وبناءً عليه فهي تشبه قواعد البيت ودعائمه، فكما أنّها تُقدّم شكلاً وحجماً أولياً للبيت، ولكن يمكن لتفاصيل ترتيب الغرف، والواجهات الخارجيّة، والنوافذ، وأعمال الزخرفة الداخليّة، وسائر الميزات التي تجعل البيت فريداً وجميلاً أن تتنوّع إلى حدّ كبير، كذلك فإنّ الأدوات الذهنيّة المعنيّة في تكوين المعتقدات الدينيّة تساعدنا عادةً في تفسير الأنماط الأساسيّة لإنتاج المعتقدات المنتشرة بين الثقافات وتُفسّر السبب لانتاجها شكلها الحالي ولا تُقدّم كثيراً بشأن التفاصيل^(١).

ولعلّ أوّل محاولة للكشف عن هذه الأدوات الباعثة على انتشار الظواهر الدينيّة هو ما حصل بيد العالم الأنثروبولوجي ستيفارت غوثري^(٢)، حيث ادّعى بأنّ السبب وراء الاعتقاد بالمفاهيم الدينيّة هو نزعة في الإنسان تدفعه في المواقف الطبيعيّة المعقّدة نحو الإقرار بوجود القوى الخارقة؛ وفي هذا السياق يتحدّث غوثري عمّا سُمّي لاحقاً بجهاز كشف الفاعليّة فائق الحساسيّة^(٣) (HADD) والذي نستطيع من خلاله إيجاد تفسير لإقبال الإنسان على المفاهيم والطقوس الدينيّة، ويمكن بيان آليّة أدائه كما يلي:

افترضوا أنّكم تتجوّلون في مرج وإذا بكم تسمعون صوت حفيف من بين الشجيرات؛ أنتم حينئذٍ تواجهون احتمالين: إمّا أن يكون الحفيف قد نشأ من عامل فاعل مثل النمر أو الحيّة؛ وإمّا أن يكون ناشئاً من عامل غير فاعل مثل الريح، وهنا يطرح السؤال نفسه عمّا يختار الإنسان من بين هذين الاحتمالين؟ يرى علماء الدين المعرفيين أنّ الإنسان بموجب طبيعته يميل نحو اختيار

(1) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward, p231.

(2) Stewart Guthrie

(3) Hypersensitive Agency Detection Device.

الاحتمال الأول، فيرجح أن يكون الصوت صادراً عن عامل فاعل دون عامل غير فاعل، ويعتقدون بأن هذه الميزة الإدراكية حصلت للإنسان نتيجة العملية التطورية لنظامه الإدراكي، حيث إنه يقع في صالح بقاء جنسه، إذ إن الإنسان إذا اختار الاحتمال الأول وكان خاطئاً في ذلك فكل ما يدفع من الثمن ليس سوى أنه هرب عبثاً، ولكنه في نفس الوقت إذا اختار الاحتمال الثاني وكان خاطئاً في ذلك، فتكلفت هذا الاختيار هي حياته؛ وعلى ذلك، يعتقد علماء الدين المعرفيون بأن الإنسان من خلال عملية تطورية حدثت عبر الزمن مال إلى تبني هذه العقائد للحفاظ على بقاءه، حيث كانت الفئة المختارة للاحتمال الأول أكثر تكيفاً مع بيئته من الفئة المختارة للاحتمال الثاني، وبالتالي بقيت الفئة الأولى بواسطة الاصطفاء الطبيعي وانقرضت الفئة الثانية^(١).

إن سمة (الحساسية) في (HADD) تشير إلى أن هذا الجهاز يقوم باكتشاف العامل الفاعل حتى إذا توفرت لديه شواهد غامضة أو ناقصة؛ وعلى سبيل المثال عندما نسمع في الليل صوت وقوع مزهرية من الفناء، بشكل تلقائي وعلى الفور نتسب ذلك إلى عامل فاعل مثل الهرة أو السارق وليس إلى الريح مثلاً؛ هذا مع أن الشواهد المتاحة قد تكون ناقصة، أمّا نظراً لحساسية (HADD) لما يحدث حول الإنسان، فإنه يمارس عمله ويحدد العامل الفاعل رغم نقصان الشواهد^(٢).
تمة شواهد مختلفة تدل على وجود هذا الجهاز في الإنسان؛ ولقد أظهرت تجارب أجراها روتشت^(٣) وزملاؤه أن (HADD) يبدأ عمله منذ الشهر الخامس من حياة الطفل، حيث يمكنه حينئذٍ من تحديد الحركات التلقائية والهادفة كعوامل

(1) Guthrie, Stewart. A Cognitive Theory of Religion.

(٢) السيد مهدي بيابانكي، خدا باوري ويافته هاي علوم شناختي دين، ص ٣٧.

(3) Rochat

فاعلة وذات قصد^(١). وفي الواقع عندما يفشل النظام المعرفي لدى الإنسان في العثور على أسباب فيزيائية أو بيولوجية لتفسير حادث عاطفي (من قبيل حالات من المرض أو كارثة طبيعية مدمرة) فإنه يصبح حينئذ عرضة للانتقال إلى تقديم التفسير السايكولوجي، فينسب ذلك إلى عوامل فاعلة وذات قصد تمتلك طاقات مختلفة أكبر ويمكنها أنما قد شاركت في وقوع ذلك الحدث، فيقال مثلاً: إن الآلهة كانت غاضبة على قريب لي فابتلاه بالمرض^(٢). وإذا تكررت هذه العملية، فإنها تكتسب قبولاً كمنط من الأنماط الذهنية وتُعزّز الاعتقاد في المفاهيم ذات الصلة بالله^(٣).

كيف تُهدد العلوم المعرفية المعتقدات الدينية؟

يعتقد البعض بأن الإنجازات الحديثة في العلوم المعرفية عبر ما يُقدّم من التبيين التجريبي للظواهر الدينية، تعارض بنحو أو بآخر المعتقدات الدينية، وهذه النقطة هي نقطة هامة يجب أن نأخذها بعين الاعتبار بأن ما يُحاوَل اليوم من تنفيذ المعتقدات الدينية عن طريق آخر إنجازات العلوم المعرفية ليس في الحقيقة إلا امتداداً للنزعة التجريبية وتطبيقاً جديداً لها، وترد عليه نفس المؤاخذات التي تُؤخذ على النزعة التجريبية بشكلٍ عامٍّ. وعلى ضوء ذلك فنحن نحاول أولاً أن نُقدّم نماذج من التفاسير المطروحة^(٤) ثم نحاول الردّ عليها:

(1) Rochat, Philippe & Morgan, Rachel & Carpenter, Malinda. Young Infants' Sensitivity to Movement Information Specifying Social Causality.

(2) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? , pp. 773-774.

(3) Barrett, JL. Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It? , p. 774.

(٤) هذه الأدلة كلها مقتبسة من:

Barrett, JL. Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanations of Religion and Theistic Belief, pp. 61-67.

الدليل الأول:

تشير دراسات حديثة جرت مؤخراً في علم الأعصاب أن هناك مناطق في مخ الإنسان هي المسؤولة عن حدوث التجارب الدينية بحيث يمكن من خلال تحفيزها إنتاج تلك التجربة بصورة اصطناعية، ما يعني أن هذه العملية هي عملية طبيعية مطلقاً، وعلى ذلك فلا نحتاج إلى افتراض قوى خارقة لتفسيرها، وبالتالي العقائد الدينية هي عقائد غير مبررة.

الدليل الثاني:

وهناك اتجاه آخر يبرهن على أن المعتقدات الدينية هي ناتج ثانوي^(١) عن العمليات التطورية، وذلك أن الإنسان وتحت ضغط الانتخاب الطبيعي بات يمتلك ميولاً ونزعات تخدم حياته، وفي نفس الوقت يمكنها إنشاء معتقدات دينية، في الواقع إن الإنسان تزود بمثل هذه الميول والنزعات لأغراض أخرى ولكنها أسفرت عن حدوث المعتقدات الدينية أيضاً كنتائج ثانوي وعن طريق الصدفة، وبناءً على ذلك فليس هناك تبرير للمعتقدات الدينية، والإيمان بالله ليس إلا مجرد وهم.

الدليل الثالث:

وقد يساق الدليل الماضي بنحو آخر، فبدل أن يؤكد على كون المعتقدات الدينية نتائج للانتخاب الطبيعي، يؤكد على أهمية المعتقدات الدينية والسلوكيات التي يتبعها؛ ويرى أصحاب هذا الاتجاه بأن المعتقدات الدينية لها آثار إيجابية على أرض الواقع تنتهي في النهاية إلى انتخابها الطبيعي، وبناءً على ذلك فإن المعتقدات الدينية لم تُنتخب لصدقها، بل للفوائد المترتبة عليها، ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها كقضايا صادقة.

(1) by-product

الدليل الرابع:

علم الدِّين المعرفي يُظهِر لنا أنَّ الآليَّات الإدراكيَّة التي حصلت لنا نتيجة العمليات التطوريَّة، تُقدِّم لنا دوافع للاعتقاد بالله، وبما أنَّ هذه الآليَّات هي آليَّات معرَّضة للخطأ فلا نثق بأنَّها تُعطينا نتائج صادقة، وكما لا يمكننا الاعتماد على هذه الآليَّات، فكذلك لا يمكننا الاعتماد على الدوافع المتوفِّرة في ذاتنا للاعتقاد بالله، ومن ثمَّ فإنَّ علم الدِّين المعرفي يُضعِّف الاعتقاد بالله.

الردود على موقف التعارض بين الدِّين وعلم الدِّين المعرفي:

على ضوء ما مضى، فهل يمكن القول بأنَّ علم الدِّين المعرفي يُقدِّم دليلاً كافياً للاعتقاد بأنَّه ليس ثمَّة إله على الإطلاق - كما ادَّعاه البعض - وأنَّ المعتقدات الدِّينيَّة مجرد وهم ينبغي التخلُّص منها؟ لقد حاول بعض المفكرين بنحو أو بآخر الإجابة عن هذا السؤال بما يلائم تبرير المعتقدات الدِّينيَّة، والردُّ على ما أثاره الملحدون من شُبُهات حول ذلك، وسنعرض فيما يلي عدداً منها:

عدم التناقض بين التفسيرين اللاهوتي والطبيعي:

بعد أنْ هيمنت على العالم الغربي النزعة الميتافيزيقية لتفسير العالم لقرون متتالية، بدأ العصر الحديث مع ظهور منهجية جديدة تطرح التفسير الميتافيزيقي جانباً وتحاول التفسير على الأُسس التجريبية دائماً، وقد انتهت هذه الحركة إلى تبني فكرة - ولو لم يُصرَّح بها - مفادها افتراض التعارض بين التفسير الميتافيزيقي والتجريبي على نحو لا يمكن الجمع بينهما، وبالتالي أسفرت عن الوقوع في كثير من المغالطات الفكرية فيما يتعلَّق بالأفكار الميتافيزيقية، كما أنَّه في الدلائل المذكورة أعلاه وقعت نفس المغالطة، حيث اختزلت الأمر على الأسباب الطبيعية، وقدَّمت أنَّ العلل الطبيعية هي التفسير الحصري لنشوء المعتقدات الدِّينيَّة، وغضَّت الطرف

عن العلل الأخرى؛ بينما الصحيح هو أن حقل علم الدين المعرفي هو مكمل لأنشطة علماء الدين الآخرين الذين يدرسون الظواهر الدينية من منظورات مختلفة وليس معارضا لها؛ وبناءً على ذلك، فلا مانع أن نُقدّم تفسيراً طبيعياً لنشوء المعتقدات الدينية (كما يفعل ذلك علم الدين المعرفي بالفعل)، وإلى جانبه نستفيد من التفاسير الميتافيزيقية أيضاً. وفي هذا السياق يقول كلارك^(١) ما مضمونه أن الله قد لا يكون سبباً قريباً للاعتقاد به، ولكنه هو السبب النهائي لذلك. إن الله خلق العالم بما فيه من القوانين الطبيعية، ومن جملة هذه القوانين هي العمليات التطورية والآليات المعرفية الناتجة عنها، وهو يُسيّر هذه الأمور على نحو تتكوّن في البشر آليات معرفية - مثل (HADD) - يمكنها صياغة المعتقدات الصادقة عن الله، وهذا يعني أن الله هو السبب النهائي لاعتقادنا به^(٢). ونظير ذلك ما قاله ألفين بلانتينغا^(٣)، حيث يقول: (بيان أن هناك عمليات طبيعية لإنتاج المعتقدات الدينية لا تحطّ عن قيمتها شيئاً؛ فلعلّ الله صمّمنا على وجه نتمكّن بفضل تلك العمليات الطبيعية أن نحصل على المعرفة به)^(٤).

وعلى الرغم من أن هذه الإجابة هي إجابة مقنعة إلا أن بعض الفلاسفة يعتقدون بأنّها تعارض الفكرة السائدة لدى المؤمنين عن الله، حيث إن الله ومن وجهة نظرهم هو السبب المباشر لمعتقداتنا الدينية وليس العمليات الطبيعية والآليات الفكرية^(٥)؛ وبناءً عليه فالمؤمن يعتقد بأن الله يتصرّف في العالم بشكل

(1) Clark

(2) Clark, Kelly James. Explaining God away, PP. 520-521.

(3) Alvin Plantinga

(4) Plantina, A. warranted Christian belief, P. 145.

(5) Lim, D. Cognitive Science of Religion and Folk Theistic Belief. P. 953.

مباشر، وإن تنازلنا عن ذلك، فهو على الأقل في ظروف خاصّة (مثل وقت المناجاة أو الوحي) يمكن أن يكون السبب المباشر لنشوء معتقدات دينية محدّدة لدى الإنسان^(١).

ولكن من الواضح أن هذا الموقف من كيفية العلاقة بين الله والعالم - خاصّة من منظور الدِّين الإسلامي - هو موقف غير دقيق جدًّا، حيث إنَّ القول بأنَّ الله هو السبب النهائي لنشوء معتقداتنا لا يعني اختزال دوره على الأسباب البعيدة، وذلك أنَّه على أساس النظرة التوحيدية تجاه العالم تُعتبر كلُّ عملية طبيعية في العالم فعلاً لله - سبحانه وتعالى -؛ كما أنَّها تجري بإذن منه أيضاً حسب التعبيرات القرآنية؛ وما دام كلُّ ما فعل هو رهن إرادة الله ولا يخرج عن قدرته، فلا مانع أن يستخدم الأسباب المختلفة للتأثير في العالم، وبناءً عليه فإنَّ الإجابة المذكورة تبقى سليمة عن الإشكال، وليس هناك تعارض بين التفسيرين الطبيعي والميتافيزيقي، بل يُكمّل بعضها البعض^(٢).

التشكيك في صحّة الآليات المعرفية يهزم نفسه:

حتّى إنَّ افترضنا أنَّ المعتقدات الدِّينية هي حصيلة (HADD) أو الآليات المعرفية المماثلة، فهذا لا يستلزم كذبها، وذلك أنَّ (HADD) كما تنتج المعتقدات الخاطئة، تنتج المعتقدات الصادقة أيضاً؛ ففي مثال المرج، فقد يفترض الإنسان بمقتضى (HADD) أنَّ هناك حيّة في المرج وفي الواقع هناك حيّة فعلاً؛ وقد يفترض ذلك وفي واقع الأمر ليست هناك حيّة، وعلى ذلك فأبدي دليل على أن تكون المعتقدات الدِّينية من جملة ما أنتجه (HADD) من المعتقدات الكاذبة، وليس الأمر بالعكس؟!

(1) Ibid, p. 954.

(٢) السيّد مهدي بيابانكي، خدا باوري و يافته هاي علوم شناختي دين، ص ٤٥.

علم الدين المعرفي وتبريز المعتقدات الدينية ❖ ٨٣

ورغم أنه لا يمكن لنا أن نحكم حكماً حاسماً على المعتقدات الدينية بالكذب، ولكن قد يقال: إنَّ (HADD) لاشتماله على كلِّ من المعتقدات الصادقة والكاذبة لا يمكن الوثوق به، إذ من المحتمل أن تكون العقيدة الحاصلة من جملة المعتقدات الكاذبة، ولذلك فلا يمكن تبرير المعتقدات الناتجة من مثل هذه الآليات المعرّضة للخطأ. وقد يمكن القول في الردِّ على هذه الإشكالية بأنَّ المعتقدات الدينية ليست هي النتيجة الوحيدة لآليات الفكر الإنساني، وإذا لم يمكن التعويل عليها في إنتاج الاعتقاد بالآلهة والأرواح والحياة بعد الموت، فهل ترى يمكن التعويل عليها في تحقيق معتقدات صحيحة عمّا يتعلّق بالعالم الطبيعي أو العالم الاجتماعي، أو عقول الناس أو الحقائق الأخلاقية؟

على سبيل المثال، نحن نرى أن لسائر الناس الذين نتعامل معهم عقولاً، ولكن على أيِّ أساس نعتقد بذلك، رغم أنَّ العقول لا يمكن رؤيتها مباشرةً، ولا يوجد دليل تجريبي على وجودها؟ لا شكَّ أننا نفهم ذلك من خلال نفس الآليات المعرفية التي تدفعنا إلى الاعتقاد بالكائنات فوق البشرية، و(HADD) وغيره من الآليات المماثلة هي التي تُقنِعنا بأنَّ الناس هم عوامل فاعلة وذات قصد وإرادة وعقل، وليسوا ماكينات أو أناساً آليين في شكل الإنسان، في حين ليس لدينا دليل حاسم يؤيِّد هذا الاعتقاد، وهذا يدلُّ على أنَّ مثل هذا الاستدلال يهزم نفسه، وإذا ما أضعف اعتقادنا بالله بموجب تعرُّض هذه الآليات للخطأ، فسيضعف الاعتقاد بوجود عوامل فاعلة أُخرى، كما سيضعف الوثوق بالعقل في غيرها من القضايا أيضاً.

وإن أردنا أن نُقدِّم ما يستبطن هذا الاستدلال من التناقض ليصبح أكثر وضوحاً، فيمكن أن نذكره كما يلي:

١ - ليس هناك آلهة ولا أرواح ولا حياة بعد الموت.

٢ - وفقاً لعلم الدين المعرفي، آليات تشكيل المعتقدات، تنتج عادةً معتقدات

عن الآلهة والأرواح والحياة بعد الموت.

- ٣ - إذن، تنتج الآليات تشكيل المعتقدات عادةً معتقدات خاطئة.
- ٤ - آليات تشكيل المعتقدات إذا ما أنتجت عادةً معتقدات خاطئة، فهي غير موثوق بها.
- ٥ - إذن، آليات تشكيل المعتقدات غير موثوق بها.
- ٦ - المعتقدات الناتجة عن الآليات غير موثوق بها، ويحتاج إلى التبرير.
- ٧ - آليات تكوين المعتقدات تنتج أيضاً معتقدات عن عقول البشر (بما فيها المعتقدات والميول والأحاسيس الواعية وعلاقتها مع الأعمال)، وعن سمات العالم الطبيعي والعالم الاجتماعي وما إلى ذلك.
- ٨ - هذه المعتقدات غير موثوق بها.

هذا الاستدلال يُظهر بوضوح كيف يُهدم التشكيك في صحّة أيّ فئة من المعتقدات الناتجة عن آليات تشكيل المعتقدات ذاته ويسري إلى التشكيك في كافّة المعتقدات لدى الإنسان، وذلك أنّ المعتقدات غير الدّينية تنتج من خلال نفس الآليات التي تدعم المعتقدات الدّينية وبالتالي التشكيك في الأخير يعكس سلباً على مدى الوثوق بالمعتقدات غير الدّينية^(١).

طبعاً أنّنا لا نريد بذلك أن ندّعي أنّ كلّ ما تنتجه (HADD) وغيرها من الآليات الفكرية لإنتاج المعتقدات صائبة، فإنّنا نعلم بوضوح أنّها في كثير من الأحيان تقع في الخطأ وقد جرّبنا ذلك مراراً وتكراراً، إلّا أنّنا نقصد بذلك أنّ تفنيد المعتقدات الناتجة عن مثل هذا الآليات الفكرية بحجّة كونها معرّضة للخطأ هو استدلال يهزم نفسه، ولا يمكن التعويل عليه، بل لا بدّ أن نتحرّى أسساً وقواعد إبستمولوجية أخرى سواءً لتسويتها أو إبطالها.

(1) Penner, Myron. Cognitive Science of Religion, Atheism, and Theism in advance, p.113.

علم الدين المعرفي وتبريز المعتقدات الدينية ❖ ٨٥

بالإضافة إلى ذلك، يمتلك الإنسان - إلى جانب تزوده بالآليات إنتاج المعرفة - أدوات ذهنية، يمكنه بها تقييم معتقداته، وتمييز غثها من سمينها، وتصحيح الخاطئ منها؛ وهذه الأدوات هي التي كشفت عن كذب بعض الإنتاجات المعرفية التي أشرنا إليها آنفاً؛ وتعمل بمثابة ركائز إبستمولوجية للنظام المعرفي لدى الإنسان؛ وعلى ذلك، فإن الإنتاجات المعرفية، ومن جملتها المعتقدات الدينية، رغم أنها غير مبررة لوحدها، ولكن يمكن التحقق من صحتها عبر استخدام الأدوات التقييمية، وهذا ما حدث فعلاً من قبل المؤمنين، حيث يستدلون بالبراهين العقلية على معتقداتهم.

نتيجة البحث:

لقد اتضح ممّا مضى، أنّ علم الدين المعرفي يحاول اكتشاف الآليات المعرفية الطبيعية التي تؤدي إلى إنتاج المعتقدات لدى الإنسان، ويرى أنّ الإنسان من خلال عملية تطورية حدثت له عبر الزمن، تزود بالآلية معرفية تسمى بـ (HADD)، وهي تدفع الإنسان إلى الاعتقاد بالقوى فوق البشرية لما يجري في حياته، وعلى ذلك فإن الاعتقاد بالله وغيره من المعتقدات الدينية ليست إلا حصيلة لأداء (HADD)، ممّا يعني أنّه لا تبرير لمثل هذه المعتقدات، إذ إنّ الإنسان يعتنقها بشكل طبيعي وبغض النظر عن صحتها.

ونحن أثبتنا هنا، أنّ النتائج الجديدة في علم الدين المعرفي لا يمكنها المساس بالمعتقدات الدينية، لأنّه ليس هناك تعارض بين التفسيرين الطبيعي والميتافيزيقي لما يجري في العالم، ولا ينفي أحدهما الآخر.

بالإضافة إلى ذلك، فقد أوضحنا أنّ الرفض المطلق لنتائج الآليات المعرفية لدى الإنسان هو أمر يهزم نفسه وينقض ذاته، ولذلك لا يمكن التعويل عليه،

والصحيح هو أنّ الإنسان إلى جانب تزوّده بالآليّات المعرفيّة، مزوّد بأدوات ذهنيّة أيضاً تمكّنه من تقييم معتقداته وكشف الأخطاء فيها، وهذا يدلُّ أنّ المعتقدات الدّينيّة رغم أنّها غير مبرّرة لوحدها، ولكن يمكن التحقُّق من صحتّها عبر استخدام الأدوات التقييميّة.

* * *

مصادر البحث:

١ - بيابانكي، السيد مهدي، (٢٠١٩)، «خدا باوري ويافته هاي علوم شناختي دين: سازگاري يا ناسازگاري»، پژوهش هاي فلسفي كلامي، العدد ٨٠، صص ٣٣ - ٥٠.
٢ - باريت، جاستين (١٤٣٨)، فطريّة الإيمان، ترجمة: مركز دلائل، الرياض: دار وقف دلائل للنشر.

3 - Barrett, Justin. (2007). Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?. Religion Compass. 1.768 - 786.

4 - Barrett, Justin. (2007). Is the Spell Really Broken? Bio-Psychological Explanations of Religion and Theistic Belief. Theology and Science. 5. 57-72.

5 - Barrett, Justin. (2011). Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. Journal for the Scientific Study of Religion. 50. 229 - 239.

6 - Barrett, Justin. (2012). The God issue: We are all born believers. New Scientist. 213. 38-41.

7 - Barrett, J.L., Richert, R.A., & Driesenga, A. (2001). God's Beliefs Versus Mom's: The Development of Natural and Non-Natural Agent Concepts. Child development, 72, 50-65.

8 - Clark, Kelly James (2010). Explaining God Away? In _Science and Religion in Dialogue_. Wiley-Blackwell. pp. 514-526.

9 - Clark, Kelly James (2010). Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion. In -Faith and Philosophy-. Wiley-Blackwell. pp. 500-513.

10 - Evans, Evelyn. (2000). The Emergence of Beliefs about the Origins of Species in School-Age Children. Merrill-Palmer Quarterly. 46.

11 - Gelman, S., & Kremer, K. (1991). Understanding Natural Cause: Children's Explanations of How Objects and Their Properties Originate. *Child Development*, 62(2), 396-414.

12 - Guthrie, Stewart. (1980). A Cognitive Theory of Religion. *Current Anthropology - CURR ANTHROPOL*. 21.

13 - Kelemen, Deborah. (2003). British and American children's preferences for teleo-functional explanations of the natural world. *Cognition*. 88. 201-21.

14 - Knight, Nicola & Sousa, Paulo & Barrett, Justin & Atran, Scott. (2004). Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross-cultural evidence. *Cognitive Science*. 28. 117-126.

15 - Lim, Daniel. (2016). COGNITIVE SCIENCE OF RELIGION AND FOLK THEISTIC BELIEF: with Daniel Lim, "Cognitive Science of Religion and Folk Theistic Belief"; and Hans van Eyghen, "Two Types of 'Explaining Away' Arguments in the Cogni. *Zygon(r)*. 51. 949-965.

16 - Newman, G. E., Keil, F. C., Kuhlmeier, V. A., & Wynn, K. (2010). Early understandings of the link between agents and order. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 107(40), 17140-17145.

17 - Penner, Myron. (2018). Cognitive Science of Religion, Atheism, and Theism in advance. *Faith and Philosophy*. 35.

18 - Piaget J (1929) *The Child's Conception of the World*. New York: Harcourt, Brace Jovanovich.

19 - Plantinga, Alvin. (2000). *Warranted Christian belief*. New York: Oxford University Press.

علم الدين المعرفي وتبريز المعتقدات الدينية ❖ ٨٩

20 - Rochat, Philippe & Morgan, Rachel & Carpenter, Malinda.
(1997). Young Infants' Sensitivity to Movement Information
Specifying Social Causality. Cognitive Development - COGNITIVE
DEVELOP. 12. 537-561.

* * *

علم الدين المعرفي

ما هي انعكاساته على الإيمان بالله^(١)؟

ديفيد ليتش^(٢)

آكو فيسالا^(٣)

(١) المصدر: مجلة Zygon الدورية المتخصصة بالدين والعلم الطبيعي، العدد ٤٦، آذار ٢٠١١:
Leech, D., & Visala, A. (2011). The Cognitive Science of Religion: Implications for Theism? Zygon, 46(1), 47-64.

تعريب: هبة ناصر.

(٢) ديفيد ليتش (David Leech) زميلٌ باحث في «مركز الأنثروبولوجيا والعقل» في جامعة أكسفورد. نال درجة الدكتوراة من جامعة كامبريدج، وهو محاضر رئيسي في جامعة بريستول. تتمحور اهتماماته حول فلسفة الدين والتاريخ الفكري، مع اهتمام بالمواضيع التالية على وجه الخصوص: الحُبُّ الديني، الأفلاطونية الحديثة كدينٍ فلسفي، التجربة الدينية، علم النفس والدين، نقد المذهب الطبيعي الفلسفي، والأشكال المعاصرة من اللاأدرية الدينية.

(٣) آكو فيسالا (Aku Visala) باحثٌ زائر في «مركز الأنثروبولوجيا والعقل» في جامعة أكسفورد. نال درجة الدكتوراة من جامعة هلسينكي. تتمحور أبحاثه حول تقاطع كلٍّ من الفلسفة والأنثروبولوجيا اللاهوتية والعلوم المعرفية، وهو أستاذٌ مساعدٌ يُعلم مادةً فلسفة الدين وزميلٌ باحث في الأكاديمية الفنلندية التابعة لجامعة هلسينكي. تقلد الدكتور فيسالا مناصب من مرحلة ما بعد الدكتوراة في جامعات أكسفورد وبرينستون ونوتردام. تتضمن مؤلفاته: «المذهب الطبيعي، الإيمان بالله، والدراسة المعرفية للدين (٢٠١١)»، «حواراتٌ حول الطبيعة البشرية (٢٠١٥)» و«الأفعال، العظام، والعقل: آراءٌ مُتعددة الاختصاصات حول الطبيعة البشرية (٢٠١٧)»، شارك في التحرير أغوسطين فوينتيس». يعمل الدكتور فيسالا حاليًا على مشروعٍ يمتدُّ لخمس سنوات (٢٠١١ - ٢٠١٦) حول الإرادة الحرة والعلم الطبيعي.

ملخص:

رُغم أن علم الدِّين المعرفي - الذي قدّم مقارنة حديثة تجاه الدراسة العلمية للدِّين - كان له نفوذٌ على دراسة الدِّين على مدى نحو عشرين عاماً، إلا أن مسألة انسجامه أو عدم توافقه مع الإيمان بالله لم تحظَ بنقاشٍ جادٍ إلا خلال الفترة المتأخّرة. وجّه بعض نقّاد الدِّين اهتماماً حيويّاً بعلم الدِّين المعرفي حيث اعتبروا أنه مفيدٌ في توضيح السبب وراء إقدام بعض المتديّنين بشكلٍ مستمرٍّ على التعهّد بالتزاماتٍ مكلفةٍ تجاه معتقداتٍ خاطئة. في المقابل احتجَّ بعضُ المؤمنين على انسجام الاعتقاد الدِّيني مع نتائج علم الدِّين المعرفي الأوّليّة.

نسعى في هذه المقالة إلى تقديم مساهمة يُمكن ضمُّها إلى النقاش الناشئ حديثاً حول أهميّة علم الدِّين المعرفي على ضوء النظرة الكونيّة من خلال الاحتجاج أنّه - رغم تمثيل القراءة الإلهيّة لخيارٍ تفسيريٍّ واحدٍ على الأكثر - إلا أن الادّعاءات المضادّة حول عدم انسجام علم الدِّين المعرفي مع الإيمان بالله تبدو أكثر تهافتاً ممّا يظهر لأوّل وهلة.

رسالة شكر:

قدّمت جمعيّة Templeton منحةً سخيةً لتعزيز العمليّة البحثيّة التي أنتجت هذه المقالة.

رُغم أن علم الدِّين المعرفي - الذي قدّم مقارنة حديثة في الدراسة العلمية للدِّين - كان له نفوذٌ على دراسة الدِّين لنحو عشرين عاماً، إلا أن مسألة انسجامه أو عدم توافقه مع الإيمان بالله لم تحظَ بنقاشٍ جادٍ إلا في الفترة المتأخّرة^(١). تعزّز

(١) راجع على سبيل المثال:

Bielfeldt (2004), Brelsford (2005), Lawson (2005), Gregersen (2006), Peterson (2006), Day (2007), Leech and Visala (2011), Murray (2007; 2009), Nareaho (2008), Oviedo (2008), Slingerland (2008a; 2008b), Visala (2008), Clark and Barrett (2011).

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ٩٣

النقاش الحديث حول هذه القضايا بشكل كبير بعد ورود البيان المعياري لعلم الدين المعرفي كدليل جديد ومثير حول البعد الطبيعي المحض للدين في كتب ملحدين مثل «وهم الإله» (2006) من تأليف ريتشارد داكينز و«كسر التعويذة» (2006) من تأليف دانييل دينيت، رغم أنهما لم يدعما هذا البيان بشكل واضح. لم يُبين أيُّ من المؤلفين حجةً مفصّلةً تُثبت عدم انسجام علم الدين المعرفي مع الإيمان بالله، إلا أنه قد يبدو ظاهرياً أن احتجاجاتها غير المباشرة بهذا الشأن تكسب معقوليةً على ضوء وجود بيانٍ علميٍّ جديد يدعي تقديم شرحٍ قويٍّ للبعد الطبيعي للمعتقدات الدينية.

نحتج في هذه المقالة على أن التدقيق في انعكاسات علم الدين المعرفي على الإيمان بالله يساهم في نزع بعض المعقولات الظاهرية المنسوبة إلى هذا النوع من الاستدلال. بالنتيجة، ورغم وضوح انسجام علم الدين المعرفي مع الإلحاد، إلا أنه في نفس الوقت منسجم مع الإيمان بالله بطريقة غير مثيرة للإشكال. إن كان هذا هو الحال، قد لا يكون لعلم الدين المعرفي أي انعكاساتٍ مُلفتة تدفع الأفراد إلى اتخاذ مواقف داعمة لأيٍّ من جانبي النزاع الدائر حول الإيمان بالله والإلحاد.

بيان موجز عن بعض مبادئ علم الدين المعرفي:

قبل الانتقال إلى النقاش المفصّل، من المفيد أن نستذكر بعض الافتراضات النظرية الأساسية ومساهمات علم الدين المعرفي بهدف تقديم اختلافاتٍ مهمّة. يعتمد البيان المعياري الذي يُقدّمه علم الدين المعرفي في حديثه عن الدين على العلوم المعرفية لكي يشرح كيف أنّ الخصائص العامّة في العقل البشري - أي بعض الآليات المعرفية المفترضة غير الواعية أو «الأدوات العقلية» - تُقيّد المعتقدات والسلوكيات الدينية، وكيف أنّ بعض العوامل الدينية والثقافية

والبيئية تُعدّل المعطيات المعرفية^(١). يقترح بعض الباحثين البارزين في ميدان علم الدين المعرفي من أمثال Pascal Boyer، Scott Atran، و Justin Barret أن هذه الأدوات العقلية تُقيّد بشكل كبير المعتقدات الدينية، وأنّ «المعتقدات» التي تُنشئها غير مُتاحة عادةً للوعي والتعديل الاختياري، وأنّ المعتقدات الدينية هي حصيلة ثانوية تطورية للتوظيف الطبيعي والمتزامن لهذه الأدوات^(٢).

تتولّى مساهمتان نظريتان حمل كثير من الثقل في توضيحات علم الدين المعرفي، وهي كالتالي:

النظرية المعرفية التابعة لباسكال بوير^(٣) حول انتقال المفاهيم الدينية، المعروفة بنظرية «المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس»^(٤).

(١) يشترك الباحثون في ميدان علم الدين المعرفي أيضاً بالتزامات نظرية تجاه: (أ) التفكير الحسابي؛ (ب) تحديد الحقل؛ (ج) المعرفة الفطرية (بمعناها الواسع)؛ (د) التكيف (التطور البيولوجي)؛ (هـ) الانتقال الثقافي. راجع: Atran, 2002, 243 - 247.

للاطلاع على رؤية عامة مفيدة حول مساهمات نظرية مُحَدَّدة في علم الدين المعرفي، راجع Barrett (2004). تُركّز هذه المقالة فقط على توضيحات علم الدين المعرفي للمعتقدات الدينية ولا تتعرّض لنقاش نظريات علم الدين المعرفي حول الطقوس على سبيل المثال أو ديناميكية التراث الديني.

(٢) نأخذ مؤلفات أتران وباريت وبوير كأمثلة عمّا سُمّي «النموذج المعياري» في بيان علم الدين المعرفي (موراي ٢٠٠٩)، رُغم أنّه لا يدعم هذه المواقف بالضرورة جميع الباحثين الذين يربطون أنفسهم بموقف علم الدين المعرفي.

(3) Pascal Boyer

(4) Boyer, Pascal. 1994. *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley and London: University of California Press.

Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ٩٥

فرضية جاستن باريت^(١) حول «فرط نشاط جهاز الكشف عن الفاعلية»^(٢).
أ - تشير نظريّة بوير حول «المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس» إلى أنّ المفاهيم المتعارضة مع الحدس إلى حدّ ضعيف تنتشر بين الأذهان بطريقة أكثر نجاحاً من المفاهيم الحدسيّة المحضّة أو المتعارضة مع الحدس إلى حدّ شديد. وعليه، تنتشر المفاهيم الدنيّة المثيرة للاهتمام والقابلة للتذكّر - ولكنّها غير مُضادّة للحدس إلى حدّ كبيرٍ يحول دون تذكّرها - بشكلٍ أسهلٍ من ذهنٍ بشريٍ إلى آخر. تُدعم المفاهيم الدنيّة الأقلّ تعارضاً مع الحدس بالآليات غير الواعية للذاكرة البشريّة التي تُفضّل حيازة بعض التصوّرات الدنيّة المحدّدة ونقلها دون غيرها.
تتمثّل إحدى نتائج نظريّة «المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس» في «أثر الصوابيّة اللاهوتيّة» وفقاً لباريت التي تعني: إذا تمّ تعليم الأفكار الدنيّة المضادّة للحدس بشدّة - أي الأفكار اللاهوتيّة غالباً - على نحوٍ صريح، فلا يميل المتعلّمون لكسبها، ولا تنتشر بينهم بنفس نسبة النجاح الذي تحقّقه المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس. بتعبيرٍ آخر: فإنّ المفاهيم الدنيّة التي تتضمّن انتهاكاتٍ كبيرة لـ «المقولات الأنطولوجيّة» البشريّة الفطريّة لن تنتقل بشكلٍ ناجحٍ.
ب - يمنح باريت اسم «فرط نشاط جهاز الكشف عن الفاعلية» إلى الآليّة المعرفيّة المفترضة التي تُفسّر نشوء المفاهيم الدنيّة الأقلّ تعارضاً مع الحدس في الثقافة وتكرّرها. من خلال الاستناد إلى مؤلّفات عالم الأنثروبولوجيا Stuart Guthrie (1993)، يفترض علم الدين المعرفي وجود ميلٍ بشريٍ إدراكيٍ نحو فرط النشاط الكاشف عن الفاعليّة (من دون تأمّل) في البيئّة. برز الافتراض

(1) Justin Barrett

(2) Barrett, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God? Cognitive Science of Religion Series*. Walnut Creek, Calif. and Oxford: Altamira Press.

القائل بأن الميل الإدراكي هو تكيّفي لأنه يُقلّل من خطر المواجهات غير المتوقّعة مع الحيوانات المفترسة. بما أنّ هذه الأداة هي مفرطة في نشاطها، فإنّها تتّجه نحو الكشف عن الفاعلية في البيئة (ومن ضمنها الفاعلية الخارقة للطبيعة) حتّى مع وجود دليل محدودٍ للغاية عن الفاعلية.

يُفترض أنّ فرط نشاط جهاز الكشف عن الفاعلية يساهم في تشكيل المفاهيم الدينية في الحالات الطارئة، مثل تحديد كون شكل غامض هو مجرد ظلّ أو فاعل، وفي الحالات المتعلقة بالموت^(١). حينها لا يمكن الكشف عن فاعلين طبيعيين، فإنّ المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس المتعلقة بفاعلٍ خفي تكون قابلة للاعتماد لتتحول إلى مفاهيم عن الفاعل الخارق للطبيعة.

لا تُشكّل نظريتيّ «المفاهيم الأقلّ تعارضاً مع الحدس» أو «فرط نشاط الكشف عن الفاعلية» وحدهما تمام البيان الذي ينسبه علم الدين المعرفي إلى كيفية تشكّل المعتقدات الدينية وانتقالها بشكلٍ ناجح. تقوم المعتقدات المتعلقة بالفاعلية التي تتشكّل حينما يُستثار جهاز الكشف عن الفاعلية بتحفيز آلية معرفية مفترضة أخرى، وهي «نظرية العقل» التي تنسب خصائص فكرية مثل المواقف الاعتقادية والرغبات إلى الفاعلين المفترضين. وعليه، يُفترض أن تكون الصور الناشئة الخارقة للطبيعة غنية في استنتاجها وأن تُثير ردّات فعل عاطفية قوية، وبالتالي فإنّها تُرسّخ نفسها أكثر في مجتمع المتديّنين. وفقاً لعلم الدين المعرفي، يُشكّل اجتماع هذه

(١) يفترض علم الدين المعرفي أن نشوء المعتقدات حول الآخرة قد يكون سبباً عن وقوع تعارضٍ بين أدواتٍ فكريةٍ مختلفة، تلك التي تُعالج الأنشطة البيولوجية، وتلك التي تعالج الأنشطة النفسية. رغم أنّ الأداة «الواصفة للأشياء الحية» تفهم أنّ الموت يُنهي العمليات البيولوجية، إلّا أنّ «نظرية العقل» وأدوات فرط نشاط الكشف عن الفاعلية لا تفهم أنّ الموت يُنهي العمليات النفسية. بما أنّ «نظرية العقل» وفرط نشاط جهاز الكشف عن الفاعلية لا يفتان في إنشاء حالاتٍ عقليةٍ متعلّقة بالأموات، فإنّ فكرة البقاء حياً بعد الموت تبدو جذّابة. راجع بوير (٢٠٠١) وباريت (٢٠٠٤).

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ٩٧

العوامل توضيحاً قوياً لسيادة المعتقدات الدينية في العالم وسهولة عبورها للثقافات^(١).

النظرة الكونية: الحياد، المناصرة، والصلة:

يُمكننا أن نُقدِّم تمييزاً عند هذه النقطة يكون مفيداً في بناء الجدلية التي سوف يأتي ذكرها، وذلك عبر السؤال: هل التوضيح المعياري لعلم الدين المعرفي يبتني على نظرة كونية حيادية أو مُناصرة؟ هل هو ذا أهمية دينية فيما يتعلق بمسألة الإيمان بالله أم لا؟

فلنعرف أولاً «النظرة الكونية» ونقول: هي مجموعة افتراضاتٍ حول الكون. يُمكننا أيضاً أن نُميز بين فئتين ثانويتين من الفرضيات في هذه المجموعة (١) و(٢) حيث يكون حفظ فرضيات الفئة الثانوية (١) أساسياً لحفظ النظرة الكونية، بينما يُمكن تعديل فرضيات الفئة الثانوية (٢) أو رفضها من دون أن يُشكّل ذلك خطراً على هذه النظرة الكونية. ينبغي أيضاً المحافظة على منطقتي رمادية حيث لا يكون واضحاً على جناح السرعة إلى أي فئة ثانوية (١) أو (٢) تنتمي فرضيات مُحَدَّدة. رغم ذلك، يبدو واضحاً على سبيل المثال فيما يتعلق بمسألة الإيمان بالله أن جملة «الإله موجود» ينبغي أن تقع تحت الفئة (١)، بينما يُمكن لجملة «فرق الله البحر الأحمر بعناية إلهية خاصة» أن تقع في نظر كثير من المؤمنين تحت الفئة (٢). كذلك الحال في مسألة الإلحاد حيث تقع فرضية «لا يوجد إله» تحت الفئة (١)، بينما يُمكن لجملة «لا يوجد أشياء مُجرّدة» بالنسبة لبعض الملحدين أن تقع تحت الفئة (٢). (ملاحظة: يوجد العديد من المؤمنين بالله الذين لا يعتقدون بالضرورة أن الله فرق البحر الأحمر بعناية خاصة، وهناك ملحدون لا يعتقدون بالضرورة بعدم إمكانية

(١) راجع على سبيل المثال: (2004) Barrett.

وجود الكيانات المجردة؛ لأن الاعتراف بوجودها لا يُفوّضُ عدم إيمانهم بالله حتى ولو لم ينسجم مع بعض أفكار المذهب الطبيعي).
 يُمكن أن يُقال بأنَّ حقلاً معرفياً علمياً أو نظرياً ما هي حيادية من ناحية النظرية الكونية حينما لا تنتمي في صياغة نظرياتها بشكلٍ صريحٍ إلى الفئة (١) من الفرضيات في موقفٍ مُحدّدٍ تابعٍ لنظريةٍ كونيةٍ. في المقابل، أحد الأمثلة عن النظرية الكونية المناصرة هو النظرية التي تكونُ مستندةً بشكلٍ صريحٍ إلى فرضياتٍ إيمانيةٍ أو إلحاديةٍ (مثل نظرية التصميم الذكي التي تدعمُ في عملية صياغة نظرياتها بشكلٍ صريحٍ مسألة وجود الله أو على الأقل وجود كيانٍ ذكي غير بشري).
 من ناحيةٍ أُخرى، فلننقل: إنَّ حقلاً معرفياً علمياً أو نظرياً ما هو ذات صلة دينية فيما يتعلّق بنظريةٍ دينيةٍ مُحدّدة، وذلك إن كان يبدو أن نظرياته المقدّمة تقتضي تعديلاً أو رفضاً لفرضيةٍ أو أكثر من الفئة الثانوية (٢) التابعة لنظريةٍ كونيةٍ دينيةٍ مُعيّنة. مع أخذ هذا الفارق بعين الاعتبار، يُمكننا أن نقول إذاً بأنَّ النظرية العلمية (x) يُمكن أن تكون حياديةً نسبةً إلى النظرية الكونية الدينية (y)؛ لأنَّ صحّتها تنسجمُ مع كون الفئة الثانوية (١) غير القابلة للتفاوض من الفرضيات التابعة للنظرية الكونية (y) أيضاً صحيحة، بينما تملكُ رغم ذلك صلةً دينيةً بالنسبة للأخيرة لأنّه بإمكانها فرض تعديلٍ لواحدةٍ أو أكثر من الفرضيات في الفئة الفرعية (٢) التابعة للنظرية الكونية (y) أو رفضها. مع افتراض هذا التمييز، يكونُ من المنطقيّ أن نقول بأنّه: لأيّ نظريةٍ كونيةٍ دينيةٍ مطروحةٍ يُمكن أن تكون النظرية حياديةً تجاه النظرية الكونية وذات صلةٍ دينيةٍ في نفس الوقت^(١).

(١) نتبنّى مفاهيم حيادية النظرية الكونية (ومناصرتها) والصلة الدينية (أو انعدامها) من:

Stenmark, Mikael. 2004. *How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub.Co.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ٩٩

بالانتقال إلى علم الدين المعرفي، يوجد ثلاث احتمالات مُرتبطة بالعلاقة بين نظريّات علم الدين المعرفي وبين أيّ نظرة كونيّة مطروحة. إمّا أن تكون النظريّات:

- منسجمة مع الفتّين الثانويّين (١) و(٢) للنظرة الكونيّة الدنيّة.
- غير منسجمة مع الفتّين الثانويّين (١) و(٢).
- منسجمة مع الفئة الثانويّة (١) ولكن ليس مع فرضيّة أو أكثر من الفئة الثانويّة (٢).

أولاً: فلنُسمّ الادّعاء القائل بأنّ علم الدين المعرفي لا يفترض صحّة أو بطلان المعتقدات الدنيّة التي يدرسها (أي إنّ هذا العلم حيادي بالنسبة للنظرة الكونيّة ولا يملك صلة دنيّة) «فرضيّة اللأدرية الدنيّة». تقتضي هذه الفرضيّة أنّه حينما يكون علم الدين المعرفي بصدد دراسة الدين، تكون صحّة الادّعاءات الدنيّة أو بطلانها أمراً غير متّصل بالموضوع، ونفس التوضيحات تُطبّق على كلّ من المعتقدات الصحيحة والباطلة.

ثانياً: فلنُسمّ الادّعاء المعارض لـ «فرضيّة اللأدرية الدنيّة» القائل بأنّ شرح المعتقدات الدنيّة معرفياً يقتضي الافتراض الصريح (أو الضمني) بأنّ أحد المعتقدات الدنيّة ضمن فرضيّات الفئة الفرعيّة (١) على الأقلّ هو باطل (مُناصرة النظرة الكونيّة) اسم «فرضيّة بطلان المعتقدات الدنيّة».

ثالثاً: فلنُسمّ الادّعاء بأنّ نظريّة علم الدين المعرفي غير منسجمة مع تعديل أو رفض فرضيّة واحدة على الأقلّ في الفئة الفرعيّة (٢) ضمن نظرة كونيّة دنيّة - وبالتالي يجعلها ضروريّة - اسم «فرضيّة الصلة الدنيّة».

آراء أصحاب نظريّات علم الدين المعرفي فيما يتعلّق بحياديّة النظرة الكونيّة بعد تسلّحنا بهذه الفوارق، يُمكننا الانتقال إلى آراء أصحاب النظريّات الرئيسيّة في علم الدين المعرفي المتعلّقة بالتداعيات الأعمّ للنظرة الكونيّة في الميدان الذي

يدرسونه، لأنّها تُقدّم نقطة انطلاقٍ مُناسبة للمزيد من البحث حول القضية. ظاهرياً يبدو أنّ ادّعاءات الباحثين في علم الدين المعرفي تتراوح بين الفرضيتين الأولى والثانية كما تمّ تعريفهما سابقاً.

يبدو غالباً أنّ هؤلاء الباحثين يقبلون بـ «فرضية اللاأدرية الدينية» (الأولى) التي لا تنصّ على ضرورة إدخال الادّعاءات على صحّة أو بطلان الآراء الدينية في أيّ من الصياغات الصريحة لنظرية علم الدين المعرفي. قد يُستشفّ من بعض الملاحظات المطروحة من حين لآخر فكرة معاكسة تُفيد أنّ بعض هؤلاء الباحثين يميلون بشكل متساوٍ إلى «فرضية بطلان المعتقدات الدينية» ويظنون أنّ نظرية علم الدين المعرفي مُكرّسة للإلحاد. خذ أتران على سبيل المثال؛ في مقدّمة كتابه «بالآلهة نثق»، يذكر بإيجاز أنّ المنظور المعرفي هو لاأدري تجاه ادّعاءات الحقيقة الدينية حينما يقول: «المنظور العلمي المنتخب في هذا الكتاب يرى (هذه الادّعاءات) ببساطة ولا يُمكنه توضيح شيءٍ بخصوصها إلى الحدّ الذي أراه»^(١). مع ذلك، نشعر أنّ بعض ادّعاءاته الأخرى تتضمّن افتراضاتٍ غير متناغمة مع «فرضية اللاأدرية الدينية». على سبيل المثال، يبدو أنّ أتران يدّعي في بعض المواضع أنّ تعارض الأفكار الدينية للحدس يعادل «معارضة الواقع»، أي حينما تنتهك الأفكار الدينية توقّعاتنا الفطرية والمعياريّة حول المقولات الأنطولوجيّة فإنّها تُصبح معارضة للواقع بالضرورة. (المعنى الدقيق لـ «معارضة الواقع» غير واضح هنا، ولكن يبدو أنّه يُشير إلى البطلان)^(٢).

(1) Atran, Scott. 2002. In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion, Evolution and Cognition*. New York: Oxford Univ.Press.Ix.

(٢) بعد تلقي عدّة انتقادات، توقّف أتران عن استخدام «معارضة الواقع» كمرادفٍ لـ «معارضة الحدس». راجع على سبيل المثال:

Atran, Scott, and Ara Norenzayan. 2004. "Religion's Evolutionary Landscape: Counter - intuition, Commitment, Compassion, Communion." *Behavioral and Brain Sciences* 27: 713 - 770.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١٠١

فضلاً عن ذلك، وبالإضافة إلى الادعاء على معارضة الواقع، يدعي أتران أيضاً أن المعتقدات الدينية لا تتضمن الفرضيات وحدها على الإطلاق، بل نوعاً من «الفرضيات الظاهرية» التي لا تضم محتوى مناسب. يكتب أتران أن «الفرضيات الدينية الظاهرية قد تتضمن قيمة واقعية (مثلاً جملة: المعمدان يؤمنون أن الإنسان يذهب بعد الموت إما إلى الجنة أو النار) تملك قيمة واقعية، ولكنها ليست قيمة واقعية فيما يتعلق بخضوعها للإثبات أو الإبطال أو التقييم المنطقي للمعلومات»^(١). نلاحظ مجدداً أن هذه الفقرات غير واضحة، ولكن يبدو على الأقل أنها تتضمن فرضية (النظرة الكونية غير الحيادية) التي تُفيد أن الادعاءات الدينية فاقدة للمعنى^(٢). ولكن إذا وضعنا ادعاء المتدين أن فرضياته تملك قيمة حقيقية كفتة فرعية من النوع (١) من الاعتقاد، يبدو أن ادعاء أتران غير لأدري واقعاً، بل داعماً لفرضية «بطلان المعتقدات الدينية»، لأنه يؤكد أن جملة «وجود الإله يملك قيمة حقيقية» المنتمية إلى الفرع الأول هي باطلة.

يبدو أنه بإمكاننا العثور على نطاق مشابه من الادعاءات في مؤلفات بوير. رغم أنه يدعم النظرة الكونية الحيادية في بعض المواضع، إلا أنه يبدو أحياناً وكأنه يشير إلى أن وظيفة علم الدين المعرفي هي توضيح سبب الانتشار الواسع للاعتقاد بفاعلين متخيلين في الثقافات البشرية. «السؤال هو: لماذا... يهتم البشر ببعض مفاهيم الموجودات والفاعلين المتخيلين وليس غيرها؟»^(٣)، يُصرح بوير في عدة

(1) Atran 2002, 93 - 95.

(2) Ibid, 93 - 95.

(3) Boyer 2002. "Why Do Gods and Spirits Matter at All?" In *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, ed. I. Pyysiainen and V. Anttonen, 68 - 92. London and New York: Continuum. 68.

مواضع من مؤلفاته أن «المفاهيم الدينية هي نتيجة التخيلات الخارقة للطبيعة»^(١). تبدو هذه المقاطع غير واضحة مجدداً. صحيح أن تورط الخيال في التفكير الديني (كما هو الحال في جميع مجالات التفكير تقريباً) لا يُصرح بشيء عن خاصية البحث عن الحقيقة في التفكير الديني، ولكن ظاهرياً فإن الحديث عن «الوجودات المتخيّلة» من دون صلاحية إضافية قد يبدو داعماً لفرضية «بطلان المعتقدات الدينية».

رغم أن بوير وأتران لا يُقدّمان أحكاماً واضحة حول هذه القضية، حاول مُنظّر رئيسي آخر - وهو جاستن باريت - إظهار عدم ضرورة افتراض بطلان المعتقدات الدينية. سعى باريت بشكل ثابت وواضح إلى الدفاع عن فرضية اللادرية الدينية بالإضافة إلى الفكرة التي تُفيد أن نتائج علم الدين المعرفي قد تدعم في الواقع بعض المعتقدات الإيمانية. يؤكد باريت أن ما يكشفه علم الدين المعرفي هو أن المعتقدات الدينية قابلة للمقارنة نفسياً مع العديد من المعتقدات الأخرى التي تُعتبر صحيحة. كما هو الحال مع المعتقدات الاعتيادية، فإن المعتقدات الدينية هي نتيجة المنظومات المعرفية التي نعتبرها قابلة للاعتماد. يستنتج باريت أن «هذه الملاحظات تكشف أنني أجد علم الدين المعرفي مستقلاً عن مسألة ضرورة الإيمان بالله أو عدمه»^(٢).

يبدو أن هذا العرض لادعاءات أتران وبوير وباريت - الذين يُمثّلون أهم صنّاع «النموذج المعياري» في التوضيح المنسوب إلى علم الدين المعرفي - يُشير إلى التالي: رغم أن تراوح الآراء يجعل أيّ ادعاءاتٍ قطعية موضع إشكال، يبدو أن نظريات علم الدين المعرفي - رغم احتمال توجيهها نحو الصياغة تناغماً مع فرضية اللادرية الدينية - لم تنل صياغة واضحة في مؤلفات المنظرين الرئيسيين.

(1) Boyer 2003. "Religious Thought and Behavior as By - Products of Brain Function." *Trends in Cognitive Sciences*. 199.

(2) Barrett 2004, 123.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١٠٣

المذهب الطبيعي الصارم والإلحاد:

لا يبدو أن الباحثين المذكورين آنفاً يُقدِّمون آراء واضحة حول مسألة انسجام علم الدين المعرفي مع الإيمان بالله أم لا، وقد يختلفون مع بعضهم بعضاً حيال هذه المسألة، ولكنَّ انقسام المستهلكين الخارجيين المختلفين لنظرية علم الدين المعرفي هو أكثر وضوحاً. وعليه، نحصلُ على سلسلة من المواقف المحتملة المتعلقة بدلالات النظرية الكونية لعلم الدين المعرفي التي يُمكن تنظيمها من مُعادية للدين إلى حيادية دينياً. عند الطرف المعادي للدين، رُبطَ علم الدين المعرفي بأشكالٍ قوية من المذهب الطبيعي والإلحاد^(١). ولكن، من غير الواضح لماذا ينبغي أن يترافق علم الدين المعرفي مع هذه المزاعم؟ من الممكن تماماً القبول بالمساهمات النظرية لعلم الدين المعرفي ونظرياته الخلفية مع تبني أشكالٍ أعمّ أو أقلّ حدة من المذهب الطبيعي^(٢).

تبتني القراءة الطبيعية المحضة لعلم الدين المعرفي على ثلاثة ادّعاءاتٍ رئيسية:
- الادّعاء الأول منهجيٌّ ومعرفيٌّ بطبيعته، ويُصرِّح أن العلم الطبيعي وحده يُزوّدنا بالمعرفة عن الواقع، وبالتالي فإنَّ المعرفة العلمية تملكُ الأسبقية على جميع الوسائل الأخرى لاكتساب المعرفة. وفقاً لهذا الادّعاء، ينبغي فهم الفعل البشري وأنماطه المتكرّرة مثل المجتمعات واللغات والأديان والأدوات الثقافية كأجزاء من الطبيعة البيولوجية والمادية. فضلاً عن ذلك، يُجادلُ داعمو هذا الرأي بضرورة قبول منهجية العلم الطبيعي في العلوم الاجتماعية والإنسانية أكثر من قبل، ويتمُّ التأكيد غالباً على دور الإطار العام للداروينية^(٣).

(1) Wiebe 2005; Dennett 2006; Slingerland 2008a; 2008b.

(٢) استقيناً مفاهيمنا حول «المذهب الطبيعي الصارم» و«المذهب الطبيعي الأعمّ» (يُسمّى الأول أيضاً «المذهب الطبيعي الاختزالي» أو «المذهب الطبيعي الصلب» في مقابل الثاني «المذهب الطبيعي غير الاختزالي» أو «المذهب الطبيعي الناعم» من Goetz و Taliferro (٢٠٠٨)).

(3) Dennett, Daniel. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York and London: Simon & Schuster.

- الادِّعاء الثاني أنطولوجي، وينصُّ على أنَّ «المادَّة أثناء الحركة» فقط هي حقيقة. يلتزم أنصار المذهب الطبيعي الصارم بشكلٍ من أشكال الفيزيائية التي تدَّعي أنَّ جميع الموجودات تتألَّف من أجزاء مادِّية جوهرياً أو على الأقلَّ قابلة للاختزال في موجوداتٍ وعملياتٍ تفترضها النظرية الفيزيائية الحديثة.

تُفصي الفيزيائية إلى الادِّعاء الثالث الذي ينصُّ على أنَّ التوضيحات والحالات المقصودة لا يُمكن ضمُّها في توصيفٍ نهائيٍّ للعالم. يطردُّ هذا الادِّعاء جميع التوضيحات الغائية مثل التوضيحات المنطقية (البيانات النفسية الشعبية) للفعل البشري. يصحُّ القول بأنَّ هذه الافتراضات الثلاثة الرئيسية المذكورة آنفاً المنتمية إلى المذهب الطبيعي الصارم لا تستلزم منطقياً رفض جميع المواقف الدينية. قد تتناغم بعض أشكال فلسفة وحدة الوجود مع هذا الرأي، ولكن يصعبُ من وجهة نظر المذهب الطبيعي الصارم إثبات صدق الإيمان بالله. نفترضُ هنا أنَّ الإيمان بالله يتضمَّن الفرضيتين التاليتين:

أ - الله غير مادِّي وهو موجود (على نقيض الفيزيائية).

ب - يعملُّ الله بشكلٍ فعَّالٍ في العالم المادِّي (على نقيض الفيزيائية وطردها للتوضيحات الغائية).

المذهب الطبيعي الأعمّ والمذهب الطبيعي المنهجي:

رغم أنَّ الباحثين المذكورين آنفاً قد تأثروا بأنواع شديدة من المذهب الطبيعي، لا يبدو أنَّ هناك أيَّ اعتراضاتٍ واضحةٍ على ضمِّ علم الدِّين المعرفيِّ إلى المفاهيم الأعمّ للمذهب الطبيعي. يدَّعي أنصار المذهب الطبيعي غير الاختزاليِّ والمادِّيون الجُدُّ أنَّه رغم مادِّية تكوين العالم، إلَّا أنَّه يتضمَّن موجوداتٍ وعملياتٍ مُعقَّدة لا يُمكن تحليلها بالأسباب الفيزيائية وحدها أو الأسباب المختزلة في الفيزياء. وعليه، يقوم المادِّيون الجُدُّ بإنكار أو إعادة صياغة السببية المغلقة لكي يسمحوا

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١٠٥

بوصول «القوة السببية» إلى حالات أعلى^(١).

يُمكن تفسير علم الدين المعرفي بسهولة على ضوء ما سبق ذكره من المذهب الطبيعي الأعم (غير الاختزالي أو الجديد) أو المذهب الطبيعي المنهجي. وفقاً لرؤية مايكال موراي حول علم الدين المعرفي، لا ينبغي الافتراض بأن المعتقدات الدينية باطلة؛ لأنّ «السؤال عن الحقيقة» يقع خارج نظرية علم الدين المعرفي. بالإضافة إلى رفض الادعاءات الثلاثة الرئيسية للمذهب الطبيعي الصارم، يدعي موراي عدم وجود رابطٍ ضروري بين الأصول النفسية والبيولوجية للمعتقدات الإيمانية وحقيقتها. قد تكون نتائج علم الدين المعرفي مفيدة في توضيح بعض خصائص المعتقدات والتقاليد الإيمانية، ولكنّ هذه التوضيحات لا تستوعب صحّة محتوى هذه المعتقدات أو بطلانها، وبالتالي تكون لأدرية تماماً تجاه صحّتها^(٢).

(١) لمزيد من النقاش، راجع على سبيل المثال:

Clayton and Davies (2006) and McCauley (2007).

(2) Murray, Michael J. 2007. "Four Arguments That the Cognitive Psychology of Religion Undermines the Justification of Religious Belief." In *The Evolution of Religion: Studies, Theories & Critiques*, ed. J. A. Bulbulia, 70 - 365. Santa Margarita, Calif.: Collins Foundation Press.

2009. "Scientific Explanations of Religion and the Justification of Religion Belief." In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. M. J. Murray and J. Schloss, 77 - 168. Oxford and New York: Oxford Univ. Press.

Murray, Michael J., and Andrew Goldberg. 2009. "Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away." In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. M. J. Murray and J. Schloss, 99 - 179. Oxford, New York: Oxford Univ. Press.

خذ على سبيل المثال الفرضية التي يُقدّمها علم الدين المعرفي أنّ المعتقدات والممارسات الدينية هي حصيلة ثانوية للآليات النفسية الناشئة عن الانتقاء الطبيعي. يبدو أنّ هذا الادّعاء يُشير إلى أنّه بما أنّ المعتقدات الدينية هي نتائج ثانوية لبعض الآليات غير الدينية، فإنّها مشبوهة مبدئياً. ولكن - وفقاً لموراى - إذا دقّقنا في هذا الاستدلال أكثر، نُدرِكُ عدم وجود سبب يدفعنا للادّعاء بأنّ المعتقدات التي تأتي كنتائج ثانوية تطورية أو «أموراً طارئة» أنتجت المنظومات المعرفية من أجل وظائف أخرى هي باطلة.

رغم أنّه يبدو من المعقول الادّعاء بأنّ الانتقاء الطبيعي قد مارس ضغوطات انتقائية أدّت إلى نشوء توجّهات متنوّعة في العقل البشري نحو المعتقدات الدينية، إلّا أنّ هذا لا يستلزم بطلان المعتقدات الدينية. السبب هو أنّ أغلب مُعتقداتنا الأخرى - ومن ضمنها المعتقدات العلمية والمعتقدات اليومية - هي أيضاً «طارئة» من وجهة نظر تطورية، فالانتقاء الطبيعي لم يُفضّل الأفراد القادرين على تطبيق ميكانيكا الكمّ أو الحساب الرياضي. لقد استطعنا تكوين مُعتقدات عن ميكانيكا الكمّ والحساب الرياضي - والعديد من الأمور الأخرى - لأنّ آلياتنا المعرفية التي تطوّرت في الأساس لتؤدي دوراً آخر هي مرنة بما فيه الكفاية لكي تُعالج مُدخلاتٍ مُختلفة⁽¹⁾⁽²⁾. وعليه، فإنّ تورط الآليات المعرفية التطورية في إنتاج المعتقدات الدينية لا يستلزم كون تلك المعتقدات خاطئة أو حتّى مشبوهة.

موراى مُحقّ فعلاً في الإشارة إلى أنّ امتلاك المعتقدات الدينية للأصول البيولوجية أو النفسية لا يجعلها باطلة تلقائياً. مع ذلك، قد يبقى لدينا شعورٌ مُزعج بأنّ التفسيرات المعرفية تُظهر على نحوٍ ما بأنّ المعتقدات الدينية خاطئة. قد

(1) Ibid.

(2) See also Barrett (2007, 62 - 63, 65).

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١٠٧

يكون هذا الشعور ناشئاً عن حدسنا بأن الأمور التي تجعل المعتقدات صحيحة ينبغي أن تظهر في تفسيراتنا لتلك المعتقدات. لكي نُعبّر عن هذا الحدس بمصطلحات معرفية، تُفيد الدعوى أنه: لكي يكون الاعتقاد p مُبرراً (أي ليكون مُرشحاً مناسباً ليكون صحيحاً)، ينبغي أن يكون مُرتبطاً سببياً بالحقيقة التي يُمثّلها. وعليه، إذا لم تكن المعتقدات الدينية معلولة لحالة حقيقية في الواقع، بل للآليات المعرفية نفسها، فلا تبدو مُرشحاً مناسباً لتكون صحيحة. وفقاً لموراي، فإن الافتراض الأول في هذه الجدلية هو إمكانية تفسير منشأ المعتقدات الدينية من دون الرجوع إلى حقيقة خارقة للطبيعة، ومن دون وجود رابطٍ مباشرٍ معها. الافتراض الثاني هو أن المعتقدات الدينية غير مُرتبطة سببياً بهدفها الخارق للطبيعة. أمّا الافتراض الثالث، فإنه يُفيد عدم إمكانية تبرير أيّ اعتقاد إذا لم يكن مُرتبطاً سببياً بهدفه. وعليه، كمن الهدف من وضع هذه الفرضيات الثلاث في الاستنتاج بأن المعتقدات الدينية غير مُبررة^(١).

يعترض موراي على هذا الاستدلال من نواحٍ مُتعددة. يُشير موراي أولاً إلى أنه رغم شهرة التحليلات السببية للمعرفة والتعليل، إلا أنها ليست النظريات الوحيدة المتاحة على الإطلاق. لا تتطلب جميع نظريات التعليل وجود علاقة سببية بين موضوع الاعتقاد والاعتقاد نفسه. رغم أن النظريات السببية حول المعرفة والتعليل تتمتع بالشهرة حالياً، إلا أنه يوجد بدائل أُخرى. ثانياً حتى ولو سلّمنا جدلاً بضرورة ربط المعتقدات الدينية سببياً بأهدافها

(١) يُمكن الاطلاع على صياغة موراي لهذه الجدلية وردّه عليها في أبحاثه الصادرة عامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٩، وبالمشاركة مع Goldberg عام ٢٠٠٩. راجع أيضاً:

Murray, Michael J., and Jeffrey Schloss. 2009. *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford and New York: Oxford Univ. Press.

الخارقة للطبيعة، يُصرُّ موراي أنَّ الجدلية تفشل أيضاً لأنه بإمكاننا فهم الرابط السببي المطلوب على نحوٍ يلبي شروط العلاقة السببية. يمكننا أن ندعي فيما يتعلق بمسألة الإيمان بالله أنَّ الحقيقة الخارقة للطبيعة قد خلقت منظوماتنا المعرفية بطريقة تُنشئ معتقداتٍ حقيقية عن الله في بيئاتٍ مُحددة. وعليه، تكون العلاقة السببية موجودة هنا ولكن ليس بشكلٍ مباشر.

سبق وأشرنا إلى أنَّ احتمال كون المعتقدات الدينية نتائج ثانوية لآليات معرفية مُتطورة لا قيمة له في تقييم حقيقتها. ولكن يبقى علينا التطرُّق للنتيجة الرئيسية لعلم الدين المعرفي التي تُفيد أنَّ المعتقدات الدينية هي سهلة التشكُّل والانتقال. يبحث باريت دلالات هذه الدعوى، ويعتبر أنَّه بالإمكان الاحتجاج عبر الطريقة التالية: تتمثل الفرضية في الادعاء على امتلاكنا للدليل الذي يُظهر أنَّ الناس هم مُتلقين سريعين للتصديق للمعتقدات الدينية لأنَّ هذه المعتقدات «تلائم» جيداً مع بنائنا المعرفي. وعليه، بما أننا الآن نعرف لماذا يؤمنُ الناس بسهولة بالآلهة والأرواح (انطلاقاً من بنائهم النفسي وليس الآلهة والأرواح نفسها)، لا ينبغي أن نعتبر المعتقدات الدينية معقولة.

يبدأ باريت عبر الإشارة إلى أنَّ نتائج علم الدين المعرفي تُشيرُ بقوة إلى الاستنتاج القائل بأنَّ المعتقدات الدينية سهلة الإيمان والانتقال، وأنَّ البنى المعرفية الخاصة بنا هي الأسباب الرئيسية وراء هذه الحقيقة. ولكن رُغم معقولية هذه الفرضية، إلا أنَّ امتلاك البشر لقدراتٍ معرفية تجعلُ بعض المعتقدات أكثر معقولية من غيرها لا يستلزمُ أن تكون هذه المعتقدات الأكثر معقولية باطلة. نكونُ قد أخطأنا بطريقةٍ ما إذا اعتبرنا معقولية الاعتقاد p دليلاً على بُطلانه.

قد يُسعى لإنقاذ هذه الفرضية الخاطئة عبر الإصرار بأنَّ معقولية الاعتقاد p جاءت كنتيجةٍ تامةٍ للآليات المعرفية اللاواعية التي يدرسها علماء النفس. يُشيرُ

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١٠٩

باريت إلى أنه إذا اتخذ أحدهم هذه الخطوة، فإنه يلزم نفسه برأي ينص على أن التفكير الواعي لا يطرأ عند أي خطوة من عملية اكتساب المعتقدات. يدعي باريت عدم إمكانية أن يكون هذا الأمر صحيحاً لأن البشر قادرين على تأسيس معتقداتهم في جدليات وأدلة تأملية^(١). عند هذه النقطة، يعتمد دفاع باريت على مفهوم محدد حول ماهية الآليات المعرفية، وكيف ترتبط بالاستدلال الواعي. وفقاً لباريت، ما يؤمن به الأفراد يأتي دائماً كنتيجة للتفاعل بين كثير من العوامل المختلفة؛ الميول اللاوعية الناتجة عن الآليات المعرفية، والاستدلال الواعي، والمعلومات المتاحة تساهم جميعها في إنتاج اعتقاد ما في الفرد.

وعليه - وفقاً لموراي وآخرين - لا ينبغي أن نظن بأن الفرضيات الطبيعية المحضة هي الفرضيات الوحيدة الممكنة في علم الدين المعرفي. إذا كان هذا هو الحال، نستنتج إذاً أن علم الدين المعرفي هو حيادي تجاه النظرة الكونية وليس مُتشدداً، وذلك لأنه ليس مُكرساً بالضرورة لواقع المذهب الطبيعي الصارم.

في خلاصة القول، اتخذت خطوتين مهمتين لدعم هذه النتيجة: تم الاحتجاج أولاً أن الاستدلال الواعي (التأملي) قد يكون له دور في تبرير المعتقدات الدينية. تُشير هذه الحجّة إلى عدم إمكانية تقديم شرح كامل للعمليات الواعية والاستدلال التأملي عبر العوامل الآلية.

ثانياً ادّعي بأن صحة المعتقدات الدينية أو عدمها هو أمر خارج عن العلم الطبيعي، لأن الأخير يتناول الواقع القابل للقياس تجريبياً. يعود السبب وراء ذلك في أن المؤمنين قد يدعون وجود أبعاد للواقع لا يصل إليها العلم الطبيعي، وبالتالي قد يكون هناك علم حقيقي ولكنه ليس علمياً. كما ذكرنا سابقاً، لا يمكن أن تكون هذه الادّعاءات مُمكنة في ظلّ الشروط التي يفرضها المذهب الطبيعي الصارم

(1) Barrett 2007, 65 - 66.

الذي يعتبر أنه إذا كان كل شيء مادياً أو مُحْتزلاً في الماديات، وإذا كانت العلوم الطبيعية قد استنفذت حقل الماديات تماماً، فلا يوجد شيء خارج العلوم الطبيعية. وفقاً لهذا القول، إذا استطاعت العلوم الطبيعية توضيح المعتقدات الدينية ولم يُتَح دليل علمي على حقيقتها، تكون المعتقدات الدينية باطلة.

انطلاقاً من الأسباب المذكورة آنفاً، نذكر وجود عدّة أُسُس للاعتقاد بعدم صحة فرضية «بطلان المعتقدات الدينية» وأنه يُفَضَّل أخذ نظرية علم الدين المعرفي على أنها «لاأدرية دينياً». لا يبدو أن بيان علم الدين المعرفي يتسلزم نظراً كونية مُعَيَّنة لأنه يبدو متناغماً مع الآراء المتفاوتة المذكورة سابقاً (المذهب الطبيعي الصارم/ الإلحاد والمذهب الطبيعي المنهجي/ اللاأدرية)، ويبدو أيضاً متناغماً - على الأقل بشكل عام - مع النظرة الكونية الإلهية.

الصلة الدينية:

احتجنا في القسم السابق على وجود أُسُس منطقيّة للاعتقاد بأنّ البيان المعياري لعلم الدين المعرفي هو متناغم مع الإيمان بالله عموماً لأنه «لاأدرية دينياً». هذا يتركنا مع مسألة «الصلة الدينية». قد نجد أن نظرية علم الدين المعرفي هي غير متناغمة مع فرضية أو أكثر في الفئة الفرعية (٢) من الفرضيات ضمن نظرية كونية دينية (الإيمان بالله هنا)، وبالتالي تكون ذات صلة دينية. قد يعترض نقاد الدين هنا أن الصلة الدينية التي تحملها نظرية علم الدين المعرفي مسألة الإيمان بالله هي مُضَرَّة. رغم إمكانية تناغم علم الدين المعرفي مع الإيمان بوجود الله، إلا أنه غير مُنسجم مع «الإيمان الموجود» لأنه يحمل دلالاتٍ مُتعلّقة بحقيقة بعض الفرضيات الإلهية المهمة أخرى. إذا كان يحمل علم الدين المعرفي صلةً سلبيةً بوحدة أو أكثر من هذه المعتقدات، قد يميل نحو تقويض الإيمان عموماً أو على الأقل إجبار المؤمنين على تنفيذ تعديلاتٍ مُساومة لمعتقداتهم.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١١١

لكي ينجح هذا الاعتراض، يتحتّم على الملحد أن يُظهر بأنّ الفرضيات الإلهية التي يُزعم عدم انسجامها مع نظرية علم الدين المعرفي تندرج إمّا ضمن الفرضيات غير القابلة للتفاوض في الفئة الفرعية (١) من فرضيات النظرة الكونية الإلهية، أو على الأقلّ في المنطقة الرمادية الواقعة بين الفئتين (١) و(٢). ولكن هناك أسباب تدعو إلى التفكير أنّه - فيما يتعلّق بالنظريات الإلهية الكونية العامّة - من الأكثر صعوبةً ممّا يبدو تحديد أمثلة جيّدة عن الصلة الدينيّة السلبية لعلم الدين المعرفي نسبةً إلى المعتقدات الإلهية الواقعة في الفئة الفرعية الأولى غير القابلة للتفاوض أو المنطقة الرمادية^(١).

أولاً لا يزعم علم الدين المعرفي امتلاك بيانٍ كامل عن المعتقدات والسلوك الديني. عند قراءة الكُتب الأكثر شهرةً في علم الدين المعرفي، قد لا نجد هذا الأمر واضحاً. قد يشعر القارئ الذي يُطالع من دون تعمّق كتباً من أمثال «شرح الدين» من تأليف بوير - الذي اتّهم باستخدام اللغة للتأكيد على قوّة بيان علم الدين المعرفي - أنّ علم الدين المعرفي سوف يكون غير منسجمٍ مع بعض المعتقدات الإلهية المهمّة على الأقلّ.

ولكن، بعد دراسةٍ أتمّ للكُتب المتعلّقة بعلم الدين المعرفي يتّضح أنّ هذا ليس هو الحال. في الواقع، يقع بيان علم الدين المعرفي في مستوى عامٍّ للغاية ممّا يحوّل دون تعارضه بشكلٍ واضحٍ مع المعتقدات الإلهية. تأتي هذه العموميّة بشكلٍ رئيسيٍّ كنتيجةٍ لالتزام علم الدين المعرفي بمقاربة الانتقال الثقافي مع موضوعه، وذلك بإلهام من مؤلّفات Dan Sperber الأثروبولوجية. يشرّح مبدأ «انتقال التصوّرات» الذي ألفه سيربر ودعّمه باحثو علم الدين المعرفي التوجّهات

(١) بالطبع ليس هذا هو الحال بالنسبة لجميع فئات المؤمنين. على سبيل المثال، يملك بيان علم الدين المعرفي صلةً سلبية عميقة بالنسبة للمؤمن المعارض للتطوّر لأنّ البيان يأتي مع مزاعم تطوريّة عامّة مبنية فيه.

الشعبية نحو التدوين وليس الحالات الفردية من المعتقدات أو السلوك الديني^(١).
 يشرح علم الدين المعرفي «الملائمة الثقافية» للتصورات أو أرجحية انتشارها،
 مُفسراً طبيعة التصورات الدينية غير القابلة للنسيان انطلاقاً من ملائمتها مع
 خصائص الأدوات العقلية اللاواعية المفترضة. بالفعل، تساءل النقاد - استناداً
 إلى عمومية بيان علم الدين المعرفي - حول قوته التوضيحية، خصوصاً مع أخذ
 هذه العمومية بعين الاعتبار، مُقترحين (في ترديد لرأي Clifford Geertz
 (١٩٧٣)) أنه قد يكون من نوع البرنامج الأنثروبولوجي الكبير الذي بالكاد
 يمنح شيئاً لدراسة تقاليد ثقافية مُحَدَّدة لأنَّ التعميمات التي يُنتجها هذا النوع من
 البرامج ليست مثيرة للاهتمام كثيراً^(٢).

بغض النظر عن ادعاءات بعض النقاد، يبدو بالنسبة إلينا أنَّ عمومية بيان علم
 الدين المعرفي بالكاد تُعدُّ لوحدها نقصاً في مقارنة علم الدين المعرفي. مع ذلك،
 يبدو أنَّ عمومية بيان علم الدين المعرفي تحمل آثاراً مهمة تتعلق بمسألة صلتها
 بالإيمان بالله. لكي تتضح لنا هذه النقطة، ينبغي التدبُّر بالتالي: إذا تخيلنا أنَّ علم
 الدين المعرفي يُقدِّم فعلاً تفسيراً تاماً للمعتقدات الدينية، يستطيع المؤمن التصريح
 بأنَّ الله قد نظم العمليات المذكورة في التفسير لكي يُنشئ الاعتقاد الديني في
 البشر، ولكنَّ المؤمن قد يضطرُّ للاعتراف بأنَّ هذا التكيُّف يحمل صلةً سلبيةً
 بالنسبة لبعض المعتقدات الدينية.

(1) Sperber, Dan. 1975. *Rethinking Symbolism*. Cambridge and New York: Cambridge Univ. Press.

Sperber, Dan. 1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell.

(2) Day, Matthew. 2007. "Let's Be Realistic: Evolutionary Complexity, Epistemic Probabilism, and the Cognitive Science of Religion." *Harvard Theological Review* 100(1): 59.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١١٣

فلتدبر في تفسيرات العلاقة بين الله والبشر. لو أن الله نظّم الاعتقاد بما فوق الطبيعة ليُصبح شاملاً، وذلك عبر تشكيل الخلق بالطريقة المحددة آنفاً، لن يكون الله العلة القريبة لهذه المعتقدات. ولكن بما أن البشر مُقتنعون عموماً أنّهم في علاقة مباشرة مع الله، يبدو أن الله يخدعهم في اعتقادهم بأنّ علاقة شخصية مباشرة تجمعهم مع الفاعل الخارق للطبيعة. إذا اعترف المؤمن بكمال البيان المعياري لعلم الدين المعرفي فيما يتعلّق بالاعتقاد الديني، قد يضطرّ للاعتراف بأنّ الله يُشبه في هذه الحالة على الأقلّ الإله المخادع. يبدو هذا ترشيحاً لانعدام التناغم بين دعوى علم الدين المعرفي ودعوى الاعتقاد بالله في الفئة الفرعية (١) أو على الأقلّ في المنطق الرمادية.

في الواقع، لا يُحدّد البيان التوضيحي لعلم الدين المعرفي كيف يكتسب البشر المعتقدات والسلوكيات الدينية وينقلونها، وبالتالي لا يمكن أن يُقدّم بياناً كاملاً عن «الكيفية الإلهية» فيما يتعلّق بتشكّل المعتقدات الدينية في البشر. وعليه، فإنّ توقُّع قيام المؤمن بتكييف بعض معتقداته الدينية (على سبيل المثال: معتقداته حول العلاقة بين الله والبشر) لكي تكون مُنسجمة مع بيان «كامل» لعلم الدين المعرفي حول تشكّل المعتقدات الدينية وانتقالها قد يُساء فهمه. هذا يعني وقوع الخطأ في إدراك نوع البيان الذي يُقدّمه علم الدين المعرفي.

النقطة الأخرى التي يبدو من خلالها أن بيان علم الدين المعرفي يملك صلة محدودة فقط بالمعتقدات الدينية هو في عجزه عن تفسير بعض المعتقدات والسلوكيات الدينية. يعجز علم الدين المعرفي في ذلك من ناحيتين:

أولاً: يبحث علم الدين المعرفي عن تفسيراتٍ للخصائص المتكرّرة للفكر على ضوء العوامل السببية العابرة للثقافات. ولكن لا يمكن تفسير مُعتقدات وسلوكيات مُعيّنة بشكلٍ كاملٍ كأمثلة عن الميول العامّة، وبالتالي فإنّ بيان علم

الدِّين المعرفي لا يُحدِّد محتوى بعض المعتقدات الإلهية. على سبيل المثال، لا يقع ضمن مجال بيان علم الدِّين المعرفي تفسير نشوء الاعتقاد الثالوثي في المجتمعات المسيحية رغم أنه يستطيع أن يتوقع عموماً اعتقاد تلك المجتمعات بفاعل أو فاعلين خارقين للطبيعة.

ثانياً: لا يروم علم الدِّين المعرفي تفسير السبب وراء إيمان بعض الأفراد بمعتقدات دينية معينة أو أن يتناول كون تلك المعتقدات مبررة منطقيًا. مع افتراض صحة بيان علم الدِّين المعرفي، يُفترض أن بعض المعتقدات الدينية (مع جميع المعتقدات الدينية الأخرى) هي مدعومة بالميول البشرية الحدسية العابرة للثقافات التي تُحدِّدها نظرية علم الدِّين المعرفي، وقد تكون جميعها غير قابلة للاعتماد لإنتاج المعتقدات الإلهية. رغم ذلك، لا تقوم لوحدها بإنتاج معتقدات دينية مُحَدَّدة، وبالتالي حتى مع تنبؤ علم الدِّين المعرفي بأن البشر لديهم الاستعداد بالإيمان بالمعتقدات الدينية عموماً عبر امتلاك أدوات لاوعية معينة، ولكن البيان لا يملك أي دلالات فورية مهمة على البعد المنطقي لمعتقدات إلهية مُحَدَّدة. كما ذكرنا آنفاً، قد يكون من الخاطئ الافتراض بأن البيان يُحدِّد جميع القنوات السببية التي يقوم البشر من خلالها بالإيمان بمعتقدات إلهية.

وعليه، حتى ولو قام نُقاد الدِّين بالاعتراض على الآليات المعرفية مثل «فرط نشاط جهاز الكشف عن الفاعلية» و«نظرية العقل» المذكورين في البيان واعتبرهما غير قابلين للاعتماد منهجياً^(١)، فإن هذا بحد ذاته لا يجعل المعتقدات الإلهية غير منطقية. يمكن للمؤمن أن يعترض دائماً على أن القنوات السببية الأخرى التي تُؤدِّي إلى الإيمان بمعتقدات إلهية معينة وليست المذكورة في نموذج علم الدِّين المعرفي هي قابلة للاعتماد، وذلك من قبيل الشهادة، أو التجربة الدينية، أو الفعل الإلهي الخاص.

(١) راجع على سبيل المثال: توقع موراي لهذا الاعتراض النقدي (٢٠٠٩).

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١١٥

من النتائج الأخرى لنطاق بيان علم الدين المعرفي أن القبول به لا يستدعي الجبرية^(١). رغم أن بعض الباحثين في مجال علم الدين المعرفي يدعمون شخصياً نظرة جبرية عالمية حسابية حول الإدراك المعرفي للبشر، إلا أن علم الدين المعرفي مكرس فقط للدعوى القائلة بأن بعض أبعاد الإدراك المعرفي الإنساني ذات الصلة بتفسير المعتقدات الدينية هي حسابية^(٢). وعليه، تكون نتائجه منسجمة مع التفسيرات كتلك التي طرحها عالم الأنثروبولوجيا James Laidlaw الذي اقترح أن علم الدين المعرفي يُقدّم تفسيراً لـ «المادة الخام» المعرفية التي تنشأ منها التقاليد الدينية الواعية، ولكن تلك التقاليد هي أيضاً نتائج للعمليات المعرفية والوجدانية الواعية غير الحسابية. (بالطبع، اللاجبرية الذي تُنادي به نظرية علم الدين المعرفي في هذا الصدد تسمح أيضاً بالادّعاءات الإيمانية حول ورود مدخول مباشر خارق للطبيعة كعامل إضافي في الخلطة).

سواءً كان من الصحيح أن نفترض (كما يقترح لايدلاو) ضرورة العودة إلى البيان غير الحسابي من أجل تفسير المعتقدات والسلوكيات الدينية الملموسة، إلا أن النقطة العامة تبدو صحيحة لأنه - استناداً إلى الأسباب المتعلقة بالنطاق - لا

(١) للاطلاع على أهمية العلوم المعرفية فيما يتعلق بمسألة الإرادة الحرة/ الجبر، راجع:

Peterson, Gregory R. 2003. *Minding God: Theology and the Cognitive Sciences*. Minneapolis: Fortress Press. 95 - 98.

(2) Laidlaw, James, and Harvey Whitehouse. 2007. "Introduction." In *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, ed. H. Whitehouse and J. Laidlaw, 3 - 35. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.

Laidlaw, James. 2007. "Well - Disposed Social Anthropologist's Problem with the Cognitive Science of Religion." In *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*, ed.H.Whitehouse and J. Laidlaw, 46 - 211. Durham, N.C.: Carolina Academic Press. 250.

يُقدِّم علم الدِّين المعرفي في الواقع تفسيراً لها سواء من الناحية الحسابية أو غيرها. أكثر ما يُشير إليه علم الدِّين المعرفي هو أنَّ البشر مُهيئون طبيعياً لاحتواء نزوع يدفعهم نحو تشكيل المعتقدات الدِّينية. رُغم ذلك، لا يُقدِّم علم الدِّين المعرفي سبباً وجيهاً لاعتبار مُعتقدٍ دينيٍّ مُعيَّن - مثل الإيمان بالثالوث أو بنبوة محمد - نتيجة مُحَدَّدة لهندستنا المعرفية.

من ناحيةٍ أُخرى، قد تحملُ نظرية علم الدِّين المعرفي صلةً دِنيَّةً سلبيةً ببعض الادِّعاءات الإيمانية القابلة للتفاوض، خصوصاً فيما يتعلَّق بالمعتقدات الإيمانية حول العلم الطبيعي بالله. لقد ذكرنا سابقاً أنَّ الحصلة الثانوية للبيان المعياري لعلم الدِّين المعرفي لا تحملُ دلالاتٍ متعلِّقة بصوابية الإيمان عموماً، قد يكونُ الله مُشرفاً على عملية التطوُّر بنحوٍ ما. لكن يبدو أنَّ النتيجة الثانوية تتعارضُ مع بعض المعتقدات الإيمانية حول الكيفية التي يقومُ الله من خلالها بزرع الاعتقاد الدِّيني الطبيعي في البشر. على سبيل المثال، تُفيدُ واحدة من الفرضيات الإيمانية الشائعة أنَّ الله يُحقِّق هذا عبر آلية نفسية مُحَدَّدة، أو ما يُسمَّى بـ «الحسِّ الإلهي» (Sensus Divinitatis). دافع Plantinga عن هذه الفرضية مُحْتَجاً بأنَّ الله - انطلاقاً من رغبته بتعريف نفسه للبشر ودفعهم إلى عبادته - قد زوَّدهم بآليات معرفية دِنيَّة صُمِّمت تحديداً لإنتاج مُعتقداتٍ من النوع المناسب^(١). ولكن - انطلاقاً من حصيلته الثانوية - لا يفترضُ علم الدِّين المعرفي آلياتٍ دِنيَّة نفسية تحديداً. وعليه، يبدو أنَّ هناك تضارباً ظاهرياً في هذه الحالة.

يظهرُ أنَّ هذا هو الاعتقاد الإيماني الوحيد على الأقل الذي تربطه مع علم الدِّين المعرفي صلةٌ حقيقيَّة. يتحتمُّ في هذه الحالة على المؤمن الذي يميلُ نحو القبول

(1) Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York and Oxford: Oxford Univ. Press.

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١١٧

بالبيان المعياريّ لعلم الدين المعرفيِّ إمّا أن يشرح كيف يُمكن أن يتواجد في نفس الوقت «حسُّ إلهي» وأسباب تتعلّق بالحصيلة الثانوية توضح وجود العلم الطبيعي بالله، أو أن يقوم بتعديل فهمه للحسّ الإلهي.

قد يحتجُّ المؤمن الذي ينتخب الخيار الأوّل (مثل افتراض بلانتينغا) أنّ الحسّ الإلهي الأصلي قد عانى من ضرر إدراكي، وأنّ الله قد سمح لآليات معرفيّة أخرى بالتعويض عبر ورود تعطيل وظيفيٍّ مناسب عليها يسمح بإنتاج المعتقدات الدنيّة المطلوبة^(١). من ناحيةٍ أخرى، وبما أنّ في ذلك بعض التكلّف، قد يتخلّى المؤمن عن «الحسّ الإلهي» ويدّعي ببساطة أنّ الله زرع المعتقدات الدنيّة في البشر عبر الوسائل المذكورة في علم الدين المعرفي^(٢).

مهما كانت الحلول التي يختارها المؤمن، لا يبدو أنّ هناك مشكلة عميقة تواجه مسألة الإيمان بالله. الادّعاء محلّ النقاش - أنّ الله قد زرع ميلاً طبيعياً في البشر للإيمان بطريقةٍ مُعيّنة - هو غير مُحدّد تفصيلياً في التراث الإيماني (المسيحيّ هنا)، وكذلك فإنّ التعديل الواقع على رأي مُحدّد حول الكيفيّة التي زرع الله الميل من خلالها لمصلحة تراثٍ إيمانيٍّ آخر لا يُضُرُّ بشكل واضح بالإيمان المسيحيّ عموماً. هذا تماماً مثل أنّ انتقال الملحد إلى الإيمان بموجوداتٍ مجرّدة لا يضرُّ بشكلٍ واضحٍ بالإلحاد عموماً.

قد يتّبع الملحد خطأً هجومياً واعداءً أكثر حينما يُشير إلى أنّه يتحتّم على المؤمن أيضاً استيعاب حقيقة تنبؤ علم الدين المعرفيِّ بأنّ المعتقدات الدنيّة الطبيعيّة التي

(1) Ibid. 190.

(٢) على سبيل المثال يحتجُّ كلارك وباريت أنّ البيان المعياري لعلم الدين المعرفي يسمح بوصولٍ تجريبيّ إلى خطّة التصميم التابعة لـ «الحسّ الإلهي».

Clark, Kelly J., and Justin Barrett. 2011. "Reidian Religious Epistemology and the Cognitive Science of Religion." *Journal of the American Academy of Religion* (in press).

تنتج كحصيلة ثانوية لهذه الآليات لا تُنتج بشكل موثوق مُعتقدات إيمانية. ولكن حتى في هذه الحالة، من الأرجح أن المشكلة هي أقل حدة بالنسبة للمؤمن مما قد يبدو للوهلة الأولى.

قد يُصّر المؤمن أنه قبل عمليّات تنزيل الوحي الإلهي تاريخياً، آمن البشر بمعتقدات دينية كانت باطلة في أغلب محتواها المحدد، ولكنها كانت حقيقية ما دامت تُوصّل تصوّراً أولياً عن الله في الإيمان الكلاسيكي^(١). قد يُشير المؤمن أن هذا مُنسجم مع التفسيرات الإيمانية التقليدية كفهم الدِّين ما قبل التاريخ على ضوء «العهد الكوني»، أو لاهوت الـ لوغوس الملهم من الباباوات. إضافة إلى ذلك، ومع العلم بأن الآليات المعرفية في بيان علم الدِّين المعرفي لا تُحدد مُعتقدات مُعيّنة، فإن هذه النتيجة بالذات لبيان علم الدِّين المعرفي لا تتطلّب بصراحة إعادة مراجعة المعتقدات الإيمانية غير القابلة للتفاوض أو الواقعة في المنقطة الرمادية.

خاتمة:

لقد احتجنا على وجود أسباب للاعتقاد بتناغم البيان المعياريّ لعلم الدِّين المعرفي مع الإيمان بالله عموماً وأنه ينبغي اعتباره حياً من ناحية النظرة الكونية. فضلاً عن ذلك، يبدو من الصعب تحديد الحالات المرشحة للصلة الدِّينية حينما تكون نظرية علم الدِّين المعرفي مُتعارضة مع المعتقدات الإيمانية التي تقع على الأقل في المنطقة الرمادية بين الفرضيات القابلة للتفاوض وتلك العصية عليه. لعلنا قد نُحدّد هذه الحالات بعد المزيد من التدقيق، ولكن مع فقدانها يبدو أنه حينما يكون علم الدِّين المعرفي ذا صلة بالمعتقدات الإيمانية، لا تتم هذه الصلة عبر

(١) راجع أيضاً:

Plantinga (2000, 176 - 177); Clark and Bennett (2011).

علم الدين المعرفي ما هي انعكاساته على الإيمان بالله؟ ❖ ١١٩

طُرُقٌ مُثيرة للاهتمام أو تُمثِّل إشكالاً على الرؤى الكونية الإلهية العامة. لكي يكون علم الدين المعرفي ذا صلةٍ بالمعتقدات الدينية عبر الطُّرق السابقة، ربَّما يحتاجُ إلى تحديد المزيد من القنوات السببية التي يصلُّ المؤمنون من خلالها إلى مُعتقداتهم. ولكن - كما هو الأمر - يُحدِّد علم الدين المعرفي فقط خصائص التدنُّن البشري التي تقعُ على مستوى الشعوب بينما يُجري توقُّعات عامة فحسب عن المعتقدات والسلوكيات الدينية. من غير المحتمل أن يُنتج أيُّ تقدُّم منظور في علم الدين المعرفي تغييراتٍ جذرية في بيانه. لهذا السبب يبدو أنه - على خلاف ما يبدو عند النظرة الأولى - يُمكن لفئةٍ كبيرةٍ من المؤمنين - الذين لا يعترضون على المعارف البيولوجية والمعرفية - استيعاب نظرية علم الدين المعرفي بسهولة معقولة.

* * *

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية^(١)

ستيوارت ج. جادج^(٢)

ملخص:

تدحض هذه الورقة الادعاء بأننا «لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية». فضلاً عن ذلك، إن مفهوم الاختزالية (Reductionism: تعني إمّا (أ) نهجاً لفهم طبيعة الأشياء المعقدة عن طريق اختزالها إلى تفاعلاتٍ من أجزائها، أو إلى أشياء أكثر بساطةً أو أشياء أكثر أساسيةً، أو (ب) موقفاً فلسفياً يعني أن أيّ نظام مُعقدّ ليس سوى مجموع أجزائه، وأنه يمكن اختزال أيّ جزء منه إلى أجزاء تتألف من مقوّمات أساسية فردية) بأن كشف الارتباطات العصبية لجميع جوانب تجربتنا الواعية من شأنه أن يُفوّض واقع تجربتنا الواعية وقوتنا مهزومة ذاتياً: إذا

(١) المصدر: أوراق فاراداي (معهد فاراداي للعلوم والدين)، نشر في مارس / آذار ٢٠١٠:

Stuart J. Judge, Nothing but a pack of neurons? (2020). Retrieved 15 April 2020'

from www.faraday-institute.org/resources/Faraday%20Papers/Faraday

[%20Paper %2016%20Judge_EN.pdf](http://www.faraday-institute.org/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%202016%20Judge_EN.pdf)

تعريب: إيمان سويد.

(٢) الدكتور ستيوارت جادج (Stewart Judge) قارئ فخري (Emeritus Reader) في علم وظائف الأعضاء، جامعة أكسفورد. درّس علم الأعصاب لطلاب الطبّ وعلم النفس، وبحث في كيفية تحكّم الدماغ في حركات وتكيف العيون، وأسباب قصر النظر (myopia) وقصور النظر الشيخوخي (presbyopia). اهتماماته الحالية هي في مجال الفهم العامّ للعلم، خاصةً علم الأعصاب.

ما هُزِمَتْ ذاتياً، فسوف تنهار النظرة العلمية العالمية بكاملها معها. من ناحية أخرى، تثير اكتشافات علم الأعصاب مشاكل بالنسبة للاثنينية^(١) التفاعلية الكلاسيكية. وتُقدِّم الوجودية^(٢) الثنائية الجانب موقفاً وسطاً بين المادية الاختزالية والاثينية التفاعلية التي تتجنب مشاكل طرفي النقيض ومتوافقة مع الإيمان بوحدانية الله.

هذا النوع من الإزدواجية الديكارتية الذي يرانا كنفوس غير مجسدة تقود الدماغ الموجود فقط إلى الإحساس بالعالم الخارجي (والداخلي) ليُنْفَذَ عملاً لظالم كان من الصعب تسويته بالمعرفة من علم الأعصاب إلى الحد الذي تعتمد عليه العديد من جوانب الإدراك على الدماغ، من حيث ضعفها أو فقدانها عند تضرُّره. في الآونة الأخيرة تمَّ استخدام مجموعة واسعة من التقنيات للبحث في معالجة المعلومات في الدماغ السليم، سواء في البشر أو الحيوانات، بحيث إننا نفهم الآن - بالنسبة لبعض جوانب السلوك - ليس فقط أيَّ المناطق في الدماغ هي الضرورية، بل وأحرزنا أيضاً قدراً كبيراً من الفهم بخصوص المسارات والآليات العصبية المتضمنة.

وفي حين أنَّ هناك بالتأكيد الكثير ممَّا لا نعرفه عن الدماغ والإدراك، سيكون من الإنصاف القول: إنَّه حيثما كان من الممكن تحديد الإجراء الكمي للبحث في مهمة معرفية، كان من الممكن العثور على نشاط للخلايا العصبية الذي يرتبط بالأداء المعرفي.

من خلال استخدام مصطلح «الارتباط ب» أعتزم ترك قضية العلاقة السببية مفتوحة بين نوعي البيانات - ما نشعر به كعاملين (ممثلين) واعين وبين نشاط

(1) dualism

(2) monism

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٢٣

الخلايا العصبية في أجزاء مختلفة من دماغنا. أفعل ذلك لسببين: الأول بيانات التجربة هي في عالم مختلف من الخطاب عن تلك التي للفسيولوجيا العصبية، ليس من المنطقي أن نقول: إن الأعصاب تُفكر، أو إن المستقبلات الضوئية تبصر. الفكر والإدراك هما مسندان لعامل أكثر من قطعة من الأجهزة. ثانياً، ولأنها غير واضحة، حتى لو كانت هناك عملية ميكانيكية وراء وجود تجربة واعية، يتم فهم الصفات المجربة، أو «الكيفيات المحسوسة»^(١)، لتجربة واعية من خلال الآلية الكامنة وراءها. ولطرح سؤال ذي صلة، على افتراض أن المرء كان لديه معرفة كاملة بالأجهزة العصبية في أدمغة الأفراد لعدد من الأجناس المختلفة، هل يمكن للمرء أن يقول أي شيء على الإطلاق حول وجود أو طبيعة تجربته الواعية؟ لقد قال البعض بأن من المنطقي الافتراض أنه سيكون لدينا في نهاية المطاف معرفة كاملة عن معالجة المعلومات في الدماغ، وأن وجود هذه المعرفة سيسمح لنا بـ: أ) اختزال التجربة الواعية بالشروط الآلية، وب) إظهار أن التجربة الواعية هي ظاهرة متواصلة لا دور سببي لها، وبأنها في أفضل الأحوال طريقة مختصرة للإشارة إلى الحقائق العصبية الأساسية. ويُطلق على وجهة النظر هذه أحياناً اسم «الاختزالية القوية». ولا يتباهى بها سوى عدد قليل من العلماء والفلاسفة^(٢)، لكنّها تصطدم بعدد من الصعوبات الجدّية، وسأناقش بالدليل أنّها خاطئة. لكن دعونا أولاً ندرس الأسس العلمية التي تقوم عليها هذه النظرية.

علم الأعصاب والذكاء الاصطناعي:

ما أنواع الأشياء التي أظهرها علم الأعصاب؟
هناك مجموعة كبيرة من البيانات تدلُّ على أن أداء المهام المعرفية المختلفة يعتمد

(1) qualia

(2) e.g. Dennett, D.C. Consciousness Explained, London: Penguin (1991).

على مناطق أو دوائر محدّدة في الدماغ. على سبيل المثال، كان من المعروف في القرن التاسع عشر أنّ الأضرار اللاحقة بجزء من القشرة الدماغية تُسبب صعوبات في فهم اللغة، في حين أنّ الضرر في جزء آخر من القشرة لا يُسبب صعوبات من هذا القبيل لكنّه يجعل من الصعب على الشخص التحدّث أو التعبير عن أفكاره بطلاقة. وفي منتصف القرن العشرين، أظهر جراح الأعصاب وايلدر بينفيلد^(١) أنّ التحفيز الكهربائي لأجزاء معيّنة من القشرة العميقة في الفص الصدغي يمكن أن يُثير استرداد ذكريات أحداث جرت قبل سنوات، والتي يكون قد تحدّث عنها المريض أحياناً كما لو أنّه بمعنى ما قد أُعيد خوضها. وفي الآونة الأخيرة، كان قد ظهر بأنّ مجرد تحيّل صنع تسلسل من حركات الأصابع يكون مترافقاً مع نشاط في منطقة تُعرّف باسم القشرة الحركية التكميلية. ونحن نعلم أيضاً أنّ تفعيل بعض المناطق العميقة في الدماغ يمكن أن يكون محفّزاً قوياً للغاية - سوف تعمل الحيوانات، في بعض الأحيان إلى درجة الانهك، لتلقّي التحفيز في بعض النقاط. وقد ثبت أنّ الخلايا العصبية في مثل هذه المناطق تشارك عادةً في معالجة الإشارات التي تتعلّق بالمكافآت الطبيعية - مشهد الطعام عندما يكون المرء جائعاً، على سبيل المثال^(٣). كلُّ مثال من هذه الأمثلة (وغيرها الكثير) يشير إلى ارتباط وثيق بين أحداث الدماغ والتجربة.

الطُّرق الجديدة من «تصوُّر» الدماغ البشري السليم والتي تضيف معرفة تفصيلية بأجزاء الدماغ البشري النشطة أو غير النشطة^(٤) في مجموعة واسعة من المهامّ المعرفية.

(1) Wilder Penfield

(2) Penfield, W. & Rasmussen, T. The Cerebral Cortex of Man, New York: Macmillan (1957).

(3) Rolls, E.T. The Brain and Reward, New York: Elsevier (1975).

(4) It should be realised that what is measured is energy consumption, or blood flow, rather than information processing per se.

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٢٥

المزيد من الدراسات التوسعية عن الحيوانات تُقدّم معلومات عن ماهية أنواع المعاملات العصبية التي تتم في مختلف مناطق الدماغ، وذلك عن طريق تسجيل الإشارات التي تحملها الخلايا العصبية الفردية في أنواع معينة من المهّمات. على سبيل المثال: النظر في مهمّة اكتشاف ما إذا كان الحافز البصري يتحرّك يساراً أو يميناً. فالمبدأ الراسخ في مثل هذه التجارب على الأداء الحسي هو أن يشمل المرء تجارب «المصيد» التي لا يوجد فيها حركة على الإطلاق. فمن المعروف أنّ الأشخاص الخاضعين للتجارب يرتكبون في بعض الأحيان الأخطاء ويعتبرون بعض هذه المحفّزات الفارغة قد تحرّكت. ومن المعروف الآن في مثل هذه الحالات أنّ «الأخطاء» في الحكم مرتبطة بزيادات طفيفة في النشاط في الخلايا العصبية التي عادةً ما تشير إلى حركة في الاتجاه الذي تمّ الإحساس به (عن طريق الخطأ). إنّ التنشيط المصطنع لعدد صغير جداً من هذه الخلايا العصبية يثير استجابات الخاضع للتجربة (القرود) باتجاه المحفّزات الفارغة^(١). لذلك هناك حجّة معقولة بما يخصّ احتساب نشاط مثل هذه الخلايا العصبية كرابط لتمييز الحركة البصرية.

معالجة المعلومات المعقّدة يمكن أن تكون آليّة:

في حين كان الأساس الفكري لتكنولوجيا المعلومات مطروحاً منذ ستين إلى سبعين عاماً من قبل شانون^(٢) وتورينغ^(٣) وغيرهما، فقد جعلت تكنولوجيا أشباه الموصلات المصغّرة من الممكن دمج هذه المبادئ في أجهزة، مثل الأقمار الصناعية، أنظمة الملاحظة التي تُوجّه كلّ جولة من الرحلات، أو برامج الكمبيوتر التي تقوم

(1) Parker, A.J & Newsome, W.T 'Sense and the single neuron: probing the physiology of perception', Annual Review of Neuroscience (1998) 21, 227 - 277.

(2) Shannon

(3) Turing

بعمل الكتابة المختصرة لنصّ خطاب مقبول، ممّا أوضح للجميع أنّه يمكن للعمليات الآليّة أن تُنفذ المهامّ التي كانت في السابق مستحيلة دون تدخل بشري مباشر. بالطبع، لا يزال من الصحيح القول بأنّ الذكاء البشري يتمّ استخدامه، وإن كان ذكاء مصمّمي الآلات. الفكرة التي أُريد طرحها هي أنّ تكنولوجيا المعلومات وسعت ما نعنيه بالآلة، من شيء مثل عمل الساعة، حيث يمكن للمرء أن يرى سنّاً واحدة لعجلة تدفع أخرى وهكذا، لتشمل أجهزة ذات بنى داخلية معقّدة للغاية قد تحتوي على عناصر (مثل «الشبكات العصبية») سلوكها التفصيلي (بصفتها مختلفة عن المبادئ التشغيلية) غير معروف حتّى بالنسبة للمصمّم. عندما تتمّ التأكيدات حول الآليّات العصبية فإنّ هذا النوع من الآلة لمعالجة المعلومات هي الآلة المتوخّاة.

هدف علم الأعصاب الإدراكي:

القضية هي ما إذا كان من المعقول الاستقراء من النتائج الحاليّة لعلم الأعصاب لتصور المستقبل الذي يمكن فيه العثور على الآليّة العصبية الكامنة وراء كلّ جانب من جوانب نشاطنا الواعي (وغير الواعي). ربّما أوّل شيء ينبغي قوله هو أنّه إذا كان هذا الهدف قابل للتحقيق على الإطلاق، فإنّنا بعيدون كلّ البعد عن هذا الهدف. ولتوضيح الصعوبات انظر في نوع من النشاط المعرفي الذي ليس من الصعب جدّاً تخيّل وجود ارتباطات عصبية فيه، لأنّه يمكن تعريفه من حيث المصطلحات التشغيلية، معرفة الرياضيات الابتدائية. ضع جانباً في الوقت الراهن القلق حول ما إذا كان مناسباً على الإطلاق التحدّث عن المعرفة دون الإشارة إلى الشخص العليم. إذ لدينا فكرة عن مناطق القشرة التي هي أكثر أهميّة لمهامّ مثل التفكير المكاني، لكنني لا أعتقد أنّ لدينا أيّ فكرة كيف أنّ مثل هذا المفهوم الأساسي مثل ذاك الذي لعدد صحيح قد يكون ممثلاً من حيث الآليّات العصبية

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٢٧

والربط (الاتصال). وضع في اعتبارك عندها مقدار ما نحتاج إلى معرفته إذا كنا نريد أن نفهم كيف يتم تمثيل عدد صحيح كونه عدد أولي. قد يظن المرء أن هذا ينطوي على الذاكرة لكيفية تنفيذ إجراء ما للعثور على أعداد أولية مثل غربال إراتوستينس^(١). ولكن أين يتذكر ذلك، وكيف؟ الآن ارفع الرهانات قليلاً. ما الذي قد يشكل الارتباط العصبي لقناعة منطقية بحيث إنه لا يوجد أكبر عدد أولي؟

من المفترض أنه ينطوي على ذاكرة من الإثبات البناء بحيث إن الرقم المكوّن من الناتج لجميع الأعداد الأولية المعروفة - زائد واحد - لا يمكن أن يكون أولياً. من الواضح أن هذا أمر طويل مع ذلك فقد اخترت عمداً جانباً من المعرفة يمكن تعريفه عملياً، فعوضاً عن جانب من جوانب عديدة للقدررة الواعية (دعنا نقول التعرّف على صديق قديم، أو كتابة مقال) لدينا الآن فكرة صغيرة - إذا كان لدينا - عن كيف إنجازها. مع ذلك، فإن الدعوى المقدمة بأنه عاجلاً أم آجلاً سيكون من الممكن الوصول إلى الهدف بالعثور على الآليات العصبية وراء كل جانب من جوانب التجربة، ومن هذه القناعة بالاستنتاجات الجذرية حول غياب الحُرّيّة الإنسانيّة، استمدّ بعض العلماء والفلاسفة الطبيعة الوهميّة أو الظاهريّة المصاحبة للوعي.

الاختزالية القويّة:

هل علم الأعصاب تهديد لمنزلة الإنسان^(٢)؟

إذا كان صحيحاً أن علم الأعصاب الحديث قد أظهر أننا بالفعل «لا شيء غير

(1) Eratosthenes' sieve

(2) See MacKay, D.M. Human Science and Human Dignity, London: Hodder & Stoughton (1979) for a discussion of these issues.

حزمة من الخلايا العصبية»^(١) (بحسب تعبير فرانسيس كريك^(٢)) الحائز على جائزة نوبل)، فإنَّ هذه ستكون نتيجة من شأنها أن تُصنَّف إلى جانب أيِّ نقطة من نقاط التحوُّل الرئيسيَّة في تاريخ العلم. وقد عُقدَ قبل عدَّة سنوات مؤتمر في واشنطن العاصمة لمناقشة التهديد المتصوَّر من علم الأعصاب للقيِّم الإنسانيَّة. وبحسب افتتاحية المؤتمر في واحدة من أعرق مجلَّات علم الأعصاب^(٣):

يُشكِّل الاعتقاد بالإرادة الحرَّة والاختيار الأخلاقي الأساس لمفاهيمنا عن المسؤولية والموميَّة، وبالتالي فإنَّ أنظمتنا القانونيَّة... بالنسبة لمعظمتنا، هي من بين الافتراضات الأكثر جوهرية عند التعامل مع أشخاص آخرين. مع ذلك، هناك تأزُّم غير مريح بين هذه المعتقدات وبين الآراء الفكرية التي يتمسِّك بها العديد من العلماء على نطاق واسع. فعلى وجه الخصوص، كان البعض يُفسِّر التقدُّم السريع لعلم الأعصاب على أنَّه ذخيرة جديدة للرواية الماديَّة عن الطبيعة البشريَّة، وبالتالي هجوماً على نُظُم المعتقدات التقليديَّة.

الاعتراض الإبستمولوجي على الاختزالية القويَّة:

أحد الافتراضات الرئيسيَّة للاختزالية القويَّة هو نوع من الواقعية الساذجة التي تنظر إلى الأشياء من العالم المادي (الخلايا العصبية وأنماط اتِّصالها ونشاطها) بطريقة ما أكثر واقعية من أيِّ شيء آخر. لكن لننظر - على سبيل المثال - كيف يعرف المرء أنَّ هناك أشياء مثل الخلايا العصبية، يبدو لي أنَّ الجواب على هذه المعرفة يعتمد على مجموعة كبيرة من الاستنتاجات العلميَّة التي ترسَّخت عن

(1) Crick, F. The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul, London: Simon & Schuster (1994), p.3.

(2) Francis Crick

(3) Nature Neuroscience (1998) 1, 535 - 536.

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٢٩

طريق المنطق من البيانات. فلرؤية إحدى الخلايا العصبية يحتاج المرء إلى مجهر. ولمعرفة أن المجهر يسفر عن نتائج صحيحة يحتاج المرء إلى طريقة لمعايرته، وذلك من خلال نوع من أنواع الميكرومتر. لكن ينبغي أن يُعلم أن الميكرومتر يتحرك كما يفعل فإن ذلك يعتمد على الحُجَج المتعلقة بالهندسة، وهلمَّ جرَّاً. في نهاية المطاف يجب على المرء أن يعتقد بصحة الملاحظات من قِبَل العلماء واستدلالاتهم عليها. وبهذا المعنى، إن معرفتنا عن الخلايا العصبية وتركيبها تفترض مسبقاً الصحة العامة لتجربتنا الواعية ومنطقنا. فأن نكون قادرين على تقديم ملاحظات سليمة وصالحة والتفكير بها بمنطق فإن ذلك لا يمكن أن يكون أقل ثقة من استنتاجات تلك الأنشطة.

الاختزالية القوية مهزومة ذاتياً:

بل الأمر أسوأ من ذلك، افترض أنه من أجل الحجّة تقبّل المرء الرأي الذي يقول بأن الوعي هو ظاهرة أو وهم، وأن الآليات العصبية هي الشيء الحقيقي الوحيد بالنسبة لنا كعاملين. إذن ليس لدينا طريقة للتعبير عن هذا الاستنتاج، لأن كل هذه الاستطاعة غير ضرورية. بعبارة أخرى: إن الاختزالية القوية، مثل الأشكال الأخرى من المادية، تطعن نفسها بسيفها. فإذا كنا «لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية»، إذن ليس هناك من أحد يُؤكّد هذا التوكيد. ومثل الأنواع الأخرى من المادية (وهذه بطبيعة الحال ليست فكرة أصلية^(١))، تُعتبر الاختزالية القوية مهزومة ذاتياً، هي فقط أن بصفتنا عاملين واعين على تصميم نحن قادرين على تصميم التجارب، وضع الملاحظات وتفسير النتائج التي تقودنا إلى استنتاجاتنا العلمية العصبية. فالخطأ في الاختزالية القوية ليس في التأكيد الإيجابي بأننا متجسّدين في الأجهزة العصبية، ولكن في الإنكار بأننا أي شيء آخر. مثل

(1) See e.g. Lewis, C.S. Miracles, London: Bles (1947), quoting Haldane, J.B.S. Possible Worlds, London: Chatto & Windus (1927).

هذا الرفض والإنكار أطلق عليه ماكاي^(١) مصطلح الـ «لا زبدية - nobuttery»^(٢).

سايرسكوبوسكوبي:

إحدى الطُّرُق للتعبير عن الاختزال القويّ هو التفكير في جهاز يمكن أن يراقب - لحظة بلحظة - حالة كل ما عندي من الخلايا العصبية وترابطاتها (بعبارة ملطفة، بدلاً من القيام بمهمة مرهقة، نظراً إلى الكميّة الهائلة من البيانات التي سيتمّ تسجيلها وتحليلها). إذا كانت التجربة الواعية هي ظاهرة مرافقة، فمن الممكن «ترجمة» بيانات الخلايا العصبية إلى المصطلحات المعتادة لتجربة واعية. لكن ماذا يفهم من هذه الترجمة أو مَنْ سوف يفهما؟ لنفترض أنّه في الوقت محلّ التساؤل كنت أتذكر مرشدي وأهميته بالنسبة لي.

قد تكون حصيلة الجهاز شيء مثل «التفكير في شخص ما تُوفّي قبل عقدين من الزمن، كانت شخصية أب وكذلك معلّم محترف، اسمه الواضح ماكاي...». يمكن أن أفهم ذلك، كما يمكن لأحد أصدقائي القدامى أو فرد من أفراد العائلة المقربة، لكننا نفعل ذلك من خلال تقاسمنا لتاريخ. فلكي يكون لدى الجهاز فهم لهذه الترجمة هو بحاجة أيضاً إلى معرفة نفس التاريخ وأن يتمتّع بالعديد من سمات الشخص، إن لم يكن كلّها. باختصار، يجب أن يكون مثل عامل واعٍ آخر. وهو شيء أساسي للغاية مفقود من الوصف الاختزالي.

الاثنيّة:

لقد اعتمد معارضو الاختزالية القويّة بشكل متكرّر على الاثنيّة^(٣). أشير هنا

(1) MacKay

(2) MacKay, D.M. The Clockwork Image, London: IVP (1974).

(3) Dualism

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٣١

بشكل خاص إلى الاثنينية التفاعلية، الدعوى بأن هناك عقلاً أو روحاً منفصلة وغير مادية تتفاعل مع الدماغ. هذا - أيضاً - له مشاكله.

القيود العلمية العصبية على الاثنينية:

اعتماد الإدراك على الدماغ يُقيّد أنواع الاثنينية القابلة للتطبيق، أو لنقل بطريقة أخرى: أي نوع من الأدوار التي من المنطقي أن تُنسب إلى العقل أو الروح غير البدنية. ولناخذ على ذلك مثلاً واحداً: الذاكرة تعتمد على سلامة الدماغ، إذ يتم فقدان ذكريات شخص يعاني من الخرف الشديد. هذا يثير السؤال عمّا إذا كان العقل لديه ذاكرة خاصة به. إذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ من أن يعترف المرء بأنّ هذه الذكريات لا يمكن الوصول إليها بالنسبة لنا. يبدو ذلك اصطناعياً، ويبدو أنّ من المنطقي أكثر الافتراض أنّ الذاكرة لها أساس مادي، أو تعتمد على أساس مادي، وهذا خارج العقل. وتنشأ صعوبات مماثلة مع كلّ جانب من جوانب المعرفة المعروفة باعتمادها على سلامة الدماغ؛ أنّ الكثير من إدراكنا يعتمد على سلامة الدماغ يُضيق - على الأقلّ، وبشكل كبير - دور العقل غير المادي. وبطريقة مماثلة، قد يتصوّر المرء أنّ لديه نسخة من الذكريات التي فقدها في الخرف، مع الإقرار باستردادها في الأبدية، لكن من المفترض ضرورة تقبّل المرء لمسألة مجيء هذه الذكريات من الدماغ بالأصل.

حجة مشكوك فيها بالنسبة للاثنينية:

الحجة التي تمّ استخدامها من قبل دعاة الاثنينية التي تبدو لي غير سليمة تسير على النحو التالي. فلتأكيد سبب ماديّ لعملنا فإنّ هذا يعني أنّ نفي بالضرورة أنّ ما قمنا به كان مسؤولاً وعقلانياً. لذلك فإنّ قولي بأنني فعلت كلّ ما فعلت بسبب تسلسل ما للمعاملات العصبية هو حتماً لإزالة مسؤوليتي عن العمل. على سبيل

المثال: إذا ضربت زوجتي لأنني أعاني من نوبة تسبب بها ذراعي، فأنا لست مسؤولاً عن هذا الفعل (ضربها). هذا على ما يبدو لي حجّة من مثال لا يُمثّل (غير تمثيلي)، أو على الأقلّ، المثال الذي يطرح السؤال المطروح. ففي النوبة نشأت مشكلة الجهاز حيث التحكّم في المحرّك مفصول بشكل فعّال عن جميع الاعتبارات العادية (والتي قد تكون أو لا تكون ممثلة بالكامل بالنشاط العصبي؛ هذه هي المشكلة). هذه الأمثلة لا يمكن أن تُطلّعنا على القضية العامّة التي لا يوجد فيها تعطيل لآليات الدماغ الطبيعيّة.

وحدويّة ثنائيّة الجانب:

هناك موقف وسطي بين الاثنينيّة التفاعليّة والماديّة. سأطلق عليها اسم وحدويّة ثنائيّة الجانب^(٢). هذا يؤكّد على واقع تجربتنا الواعية ومعرفتنا للأحداث الماديّة في الدماغ على حدّ سواء، والتي وجدنا - على الصعيد التجريبي - أنّها مرتبطة بتجربتنا، واعتبارها بمثابة سؤال تجريبي عن كيفية اتّصال هذين العالمين من الخطاب، أو أصناف التجربة ببعضهما البعض (رؤية المطلع الداخلي أو «أنا» ورؤية المراقب أو «هو»). وتُعتبر التجربة الواعيّة وجهة النظر الداخليّة لعملية معالجة المعلومات التي تحدث في الدماغ.

الوعي:

لماذا ينبغي أن تكون تجربتنا كعاملين واعين مرتبطة بنشاط في الدماغ؟ على مستوى من المستويات، هذا ليس مستغرباً. فبالنسبة لرؤيتنا لشيء ما على أنّه

(1) monism

(2) See MacKay, D.M. Brains Machines and Persons, London: Collins (1980) for a similar view, though he does not use the term 'dual - aspect monism'.

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٣٣

حقيقي وليس وهمياً، مع ما هو مسلّم به بأنّ هناك آليات حسّية دائماً، يجب أن تكون هناك علاقات متبادلة بين تجربتنا وبين تفعيل الأجزاء المناسبة من الآلية الحسّية. قد نتفق مع هذا بغضّ النظر عمّا إذا كنّا نعتقد أنّ التجربة الواعية ستكون أكثر واقعية من عمليّات الآليات الحسّية، أو العكس.

إذا بدأ المرء من وجهة نظر ماديّة واقعية ساذجة تعتبر أنّ المادّة موجودة كلّها هناك، فإنّ ذلك بالفعل نوع من اللغز لماذا يجب أن نكون كذلك (أو في الواقع أيُّ كائن حيٍّ آخر قد يكون واعياً)، ولكن هذا يبدو لي بأنّه إساءة فهم للقضيّة. نحن نعرف أنفسنا بأننا واعين. إنّها واحدة من أكثر الحقائق المؤكّدة. القضيّة هي ما هو نوع النشاط العصبي الذي نتوقّع أن يكون مرتبطاً بتجربة واعية.

هذا بالتأكيد ليس سؤالاً نعرف الإجابة عليه، لكن قد يتخيّل المرء أن نوع الأشياء التي يدركها قد تكون تلك التي يمكن توصيلها إلى كائنات مشابهة لهم. إذا كان الأمر كذلك، فإنّ اللاوعي في النوم بلا أحلام سيكون لا وعياً فيه يتمّ إمّا إيقاف تشغيل الآليات التواصل (بما في ذلك اللغة على سبيل المثال لا الحصر؛ يمكننا التواصل عن طريق الرسم أو التلوين، على سبيل المثال)، أو على الأقلّ الانفصال عن المدخلات (المعلومات) المزوّدة للبيانات عن طريق الحواسّ، أو الذاكرة، وأياً قد تكن الركيزة للتخيّل.

الإرادة الحرّة والروح:

لقد كانت إحدى عوامل الجذب طويلة الأمد للاثنينيّة^(١) هو دعمها للفكرة البديهيّة للواقع عن وعينا، ودعم مثل هذه الجوانب المهمّة عمّن نحن بصفتنا نمتلك النوايا، ونتخذ القرارات وهلمّ جرّاً. وقد كان الاثنينيون^(٢) مهتمّين بها إذا

(1) dualism

(2) Dualists

كان علينا أن نكون عاملين أحرار ومسؤولين بدلاً من أن نكون كائنات آليّة، وبأنّه لا بدّ وأن يكون هناك ثغرات في سلاسل العلّة والمعلول في عقولنا حتّى تتمكّن هذه العقول من السيطرة على هذه الفجوات في المادّة الرماديّة من أدمغتنا. وكان جون اكليس^(١) الحائز على جائزة نوبل - على سبيل المثال - اثنيّاً بهذا المعنى.

إنّ المناقشة المفصّلة للإرادة الحرّة وحتميّة الدماغ مسألة خارج نطاق هذه الورقة، وأذكر هنا فقط ما يتعلّق بمسألة الاثنيّة. فمعظم الفلاسفة إمّا توافقيّون (ليبرتانيّون)^(٢)، يصرّون على أنّ الإرادة الحرّة تكون متوافقة مع الأداء الحتمي للدماغ، أو تحرّريّون^(٣)، يصرّون على أنّ الإرادة الحرّة تتطلّب درجة معيّنة من عدم الحياد. بشكل عامّ، لقد كان الاثنيّون ميالين لأن يكونوا تحرّريّين، لأنّ الاثنيّة تتطلّب فجوة في السببيّة الماديّة لتكوّن الروح غير الماديّة قادرة على التأثير على الدماغ الماديّ. في المقابل، كان الوجوديون (بما في ذلك الوجوديون ثنائيو الجانب) ميالين لأن يكونوا توافقيّين؛ بالنسبة لهم، الفجوات في حتميّة الدماغ تعني خللاً وظيفيّاً، وستعمل ضدّ الإرادة الحرّة، وليس من أجلها. وبالنسبة للوجوديون^(٤)، تتطلّب الإرادة الحرّة الحرّية من القيود الخارجيّة، وليس من السببيّة الداخليّة.

معظم التحرّريّين (الليبرتانيّين) الحديثين يستحضرون عدم التحديد الكميّ للإقرار بالتوجيه الخفيّ للعمليات العصبيّة من خلال الروح أو العقل^(٥). هناك صعوبة واحدة في هذا الرأي، وهي أنّه ليس من الواضح أنّ هذا النوع

(1) John Eccles

(2) compatibilists

(3) libertarians

(4) monist

(5) Kane, R. The Significance of Free Will, Oxford: Oxford University Press (1996).

لا شيء سوى حزمة من الخلايا العصبية ❖ ١٣٥

من الإرادة الحرة التي يهتمُّ بها المرء - لا تتخذ قرارات عقلانية على أفضل وجه على أساس الأدلة المتوفرة ووفقاً لقناعات المرء - يمكن حمايته بمثل هذه الوسائل. فإذا كان لكلِّ جانب من جوانب اتِّخاذ القرار رابط في نشاط الدماغ (طبيعة الأدلة، المبادئ التي يتعيَّن تطبيقها، ووزن الأدلة)، عندها ليس من الواضح ما الذي تُحقِّقه المدخلات الإضافية.

من بين المشاكل التي يواجهها التوافقيون هي الحجّة بأننا بالكاد يمكن أن نكون أحراراً إذا كان هناك تنبؤ بسلوكنا الذي كان ملزماً لنا. وتشير حجّة مضادة قوية، وضعها ماكاي^(١)، إلى أن هناك وضع منطقي فضولي جداً للتنبؤ بحالات الدماغ المستقبلية الخاصة بنا، أي إنَّها لا يمكن أن تكون متساوية بصحتها سواء صدقناها أم لا.

إذا كان كلُّ ما تعتقده، وتؤمن به، والأمل، والتجربة، وما إلى ذلك ممثلة بالحالة الفيزيائية لجزء من عقلك... فإنَّ ذلك يستتبع... أنَّه لا بدَّ أن يكون هناك جزء واحد من الدماغ - أي الآلية التي تُمثل ما تؤمن به -، والذي يجب أن يتغيَّر بالضرورة إذا ما حدث أيُّ تغيير بما أنت تؤمن به. هل هناك إذن مواصفات كاملة لذلك الجزء من دماغك، والذي سيكون مصيباً بأن تُصدِّقه ومخطئاً بأن تُكذِّبه لو كنت وحدك تعرف ذلك؟ من الواضح أنَّ الجواب هو لا. افترض أنَّ لدي وسائل تحليل لحالة دماغك، وأنَّ أنتج وصفاً كاملاً له يكون صحيحاً كما أراه هنا والآن؛ إذن من الواضح إذا كنت ستُصدِّقه، فإنَّ تلك الحالة يجب أن تتغيَّر. وعلى نفس المنوال، وحتى لو تمكنت من حساب المستقبل القريب لعقلك تماماً من وجهة نظري بالوصف (دون إعلامك)، فإنَّ توقُّعاتي التفصيلية لن يكون لها حجّة بموافقتك. فما سوف أكون مصيباً به (سرّاً) باعتقادي بشأن مستقبلك هو شيء

(1) MacKay, D.M. 'On the logical indeterminacy of a free choice', Mind (1960) 69,31 - 40.

أنت ستكون مخطئاً بالاعتقاد به^(١)!

هذه مجرد حجة واحدة فقط من العديد من الحجج التي يستخدمها التوافقيون، والتي تُبين أن الإرادة الحرة يمكن أن تكون متوافقة مع الوجودية^(٢)، بما في ذلك الوجودية ثنائية الجانب.

الدماغ والروح:

قد يكون السؤال ما إذا كان هناك مجال للروح في الوجودية ثنائية الجانب. الجواب على ذلك يعتمد على ما يعنيه المرء بالروح. يبدو أن استخدام العهد القديم أقرب إلى المفهوم الأرسططالي منه إلى المفهوم الأفلاطوني لـ «الروح». على سبيل المثال، عندما نقرأ أن «الرب الإله شكّل الإنسان من التراب، ونفخ في أنفه أنفاس الحياة. وأصبح الإنسان روحاً حياً»^(٣)، فإن الكلمة المترجمة «الروح» هي الكلمة «نفس» العبرية. لا يوجد معنى للنفس كجزء منفصل عن الإنسان، بل الكلمة تنطبق أيضاً على الحيوان. فالنفس تُعتبر مغادرة عند الموت، لكن الكلمة لا تُستخدم أبداً بمعنى روح الموتى^(٤). وبالمثل، عندما يتحدث المزموريون عن روحهم (النفس / النفس) فإن الإشارة لا تكون إلى جزء منفصل من الإنسان، بل

(1) MacKay, D.M. Human Science and Human Dignity, London: Hodder & Stoughton (1979), pp.52 - 53.

(2) monism

(3) Gen. 2:7 (KJV).

(4) nephesh: النفس

(5) Anderson, R.S. 'anthropology, Christian', in McGrath, A.E. (ed.) The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought, Oxford: Blackwell, pp.5 - 7; Cameron, W.J. 'Soul', in Douglas J.D. (ed.) The New Bible Dictionary, London, IVP (1962), p.1208.

إلى الكائن الكامل للإنسان.

في العهد الجديد، تحمل الكلمة المستخدمة للروح (نفس) دلالات ثنائية من الفلسفة الأفلاطونية، لكن كُتِّب العهد الجديد يُؤكِّدون على وحدة الإنسان، ولا يُعلِّمون فكرة الروح غير المجسَّدة. أمَّا الأمر الأكثر لفتاً للانتباه، فهو أنَّ عقيدة العهد الجديد عن قيامة الجسد بعيدة كلُّ البعد عن المفهوم الأفلاطوني للروح الخالدة غير المادِّية ذات القدرة على التواجد بمعزل عن الجسم، وتشير هذه العقيدة إلى أنَّ التجسيد جانب أساسي من جوانب طبيعتنا. والقديس بولس الرسول واضح جداً في أنَّ الحياة الجديدة التي يتطلَّع إليها هؤلاء «في المسيح» بعد الموت ليست تلك التي سنكون فيها أرواحاً غير مجسَّدة، وإنَّما الحياة التي سيكون لدينا فيها أجساداً جديدة^(١)، وهو ما يُطلق عليه طوم رايت^(٢)، وهو مفسِّر بارع في زمننا الحاضر والذي يُفسِّر فكرة بولس، اسم «الحياة بعد الموت»^(٣). وفي أماكن أخرى يُشبه بولس الموت بالنوم، وهو ما يبدو ضمناً بأنَّه لا يوجد هناك وعي (أو على الأقلَّ فقط إمكانية وجود الوعي المتقطَّع الذي يشبه الحلم) قبل إعادة التجسيد في العالم المقبل.

ماذا إذن عن قول يسوع: «كن خائفاً من الذي يستطيع أن يُدمِّر الروح والجسد في الجحيم»؟ هذا بالتأكيد يُدكِّرنا بأنَّ صانعنا (خالقنا) لديه سلطة ذات سيادة للقيام بأكثر من تدمير تجسِّدنا الحالي. ولكن هل هذا الاستخدام لكلمة الروح (نفس) ينطوي على نوع منفصل من الأشياء غير المادِّية التي ترتبط بأجسادنا عندما نكون أحياءً ونفصل عنها عند الموت أو نستطيع قرائتها كوسيلة للإشارة

(1) 1 Cor. 15:34 - 46.

(2) Tom Wright

(3) Wright, N.T. The Resurrection of the Son of God, London: SPCK (2003), p.31.

إلى أنّ هويّتنا - من وجهة نظر الخالق - تمتدُّ إلى ما هو أبعد من الفضاء والزمن؟

الاستنتاجات:

نحن أكثر من مجرد حزمة من الخلايا العصبية. تجربتنا الواعية وممّثليتنا لا يمكن للعلم أن يقوّضها، لأنّها هي الأرضية التي بُنيت عليها العلوم. وبرأي الكاتب، إنّهُ سؤال مفتوح بخصوص ما إذا كان من الممكن الحصول على رواية تامّة للنشاط البشري على المستوى الآلي، ولكن في الحالة الراهنة للمعرفة فإنّ الحدودية الشائبة الجانب تحوز على الكثير المزايا.

* * *

«تجربة ليبيت»

وآثارها المترتبة على الإرادة الواعية^(١)

بيتر ج. هـ. كلارك^(٢)

ملخص:

لقد تمّ تفسير التجربة الشهيرة لـبنيامين ليبيت^(٣) وزملائه على أنّها تُبيّن أنّ أدمغتنا تبدأ بتحركات طوعية قبل أن نكون على علم بأننا قد قرّرنا التحرك، وهذا يُشكّك في فعالية إرادتنا. هذه المزاعم كانت محلّ طعن من قِبَل عدد من الاختصاصيين في علوم الأعصاب والفلاسفة. هذه الورقة تُزوّدنا بمقدمة للجدل.

(١) المصدر: ورقة فاراداي ١٧ (معهد فاراداي للعلوم والدين)، تاريخ النشر: فبراير/ شباط ٢٠١٣:

Peter G.H. Clarke, 'The Libet experiment and its implications for conscious will'

Retrieved 15 April 2020, from <https://faraday-institute.org/resources>

/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%2017%20Clarke-EN.pdf

تعريب إيوان سويد.

(٢) كان الدكتور بيتر كلارك أستاذاً مشاركاً في جامعة لوزان، سويسرا، حتّى العام ٢٠١٢. قام بتدريس علم التشريح وعلم الأعصاب وأجرى أبحاثاً حول آليات موت الخلايا العصبية. تركيزه الرئيس الآن هو على الآثار الفلسفية لعلم الأعصاب. محرّر مشارك في مجلّة العلوم والمعتقد المسيحي (Science and Christian Belief). وهو عضو في المجلس الاستشاري لمعهد فاراداي. مؤلّف كتاب: «الله، الإنسان، والدماغ - (Croire Pocket, 2012) Dieu l'homme et le cerveau.

(3) Benjamin Libet

لقد فسّر المؤلّفون وغيرهم التجارب الفيزيولوجية العصبية لبنيامين ليبيت^(١) ومعاونيه في الثمانينات من القرن الماضي^(٢) على أنّها تُظهِر أنّ أدمغتنا تبدأ بتحركات طوعية واعية بالإضافة إلى إرادتنا بالتحرك قبل أن ندرك عن وعي إرادتنا بالتحرك. سأشير إلى هذا الادّعاء بعبارة «ادّعاء ليبيت» للاختصار. إنّهُ ادّعاء مثير للجدل، ولكن إذا كان صحيحاً فسيكون له تداعيات مهمّة على فهمنا للكيفية التي يرتبط بها العقل بالدماغ، ودور الإرادة الواعية في أداء الأعمال الطوعية. قبل الخوض في التفاصيل حول «تجربة ليبيت»، يجب أولاً تقديم بعض المعلومات عن العلاقة بين العقل والدماغ، وعلم وظائف الأعصاب للحركة الطوعية.

العلاقة بين العقل والدماغ و«ادّعاء ليبيت»:

من المقبول عموماً القول بأنّ النشاط الكهربائي لأدمغتنا يكمن وراء فكرنا الواعي، بما في ذلك صنع قراراتنا. فكيف يمكن لشيء مادّي - هو الدماغ - أن يكون أساس الوعي الذي هو موضوع نقاش أثار العديد من المواقف الفلسفية المختلفة، ولكن هذه المواقف يمكن تجميعها في فئتين رئيسيتين: الاثنينية، والوحدوية.

لقد كان تأثير ديكارت على الفلسفة الغربية كبيراً جداً، من أواخر القرن السابع عشر حتّى حوالي العام ١٩٥٠ أو نحو ذلك، حيث تقبّل معظم الغربيين شكلاً من أشكال التفاعلية الاثنينية، ينطوي على روح غير مادية بناءً على دماغ مادّي.

(1) Benjamin Libet

(2) Libet, B., Gleason, C.A., Wright, E.W. & Pearl, D.K. 'Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness - potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act', Brain (1983)106: 623 - 642.

«تجربة لبيب» وآثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٤١

منذ ذلك الحين خسر هذا الرأي الدعم، وذلك لمجموعة متنوّعة من الأسباب، بما في ذلك حُجج الفلاسفة مثل رايل^(١)، وبلايس^(٢)، وفايغل^(٣). بالإضافة إلى ذلك، رفض المادّيون الملحدون هذا الرأي لأنّه يستدعي كياناً غير مادّي، لكن معظم الأكاديميين المسيحيين رفضوه أيضاً، لأنّ التقدّم في تحليل النصوص التوراتيّة في منتصف القرن العشرين ومنذ ذلك الحين كان ميّالاً إلى دعم مفهوم الوجوديّة للإنسان، وليس الاثنينيّة^(٤). هذا الوعي لم يكن ثورياً تماماً، لأنّه كان هناك دائماً تيار وحدوي في الفكر المسيحي بسبب تأثير توما الإكويني^(٥). وبالتالي، انتقد اللاهوتي الأنكليكاني أوستن فرير^(٦)، خلال محاضرات جيفورد^(٧) في عامي ١٩٥٦ - ١٩٥٧، وجهات النظر الاثنينيّة لعالم الأعصاب جون إكليس^(٨) (والحائز على جائزة نوبل لاحقاً) فكتب يقول:

نحن لن يكون لنا علاقة بالافتراح الوهمي، أي إنّ ما تتفاعل إزاءه «المفاعلات» فائقة الحساسيّة في القشرة، هي مبادرة من روح غير مجسّدة فعليّاً. لماذا - إذن - علينا أن نقول: إنّها تتفاعل فعلاً؟ ماذا أيضاً عن حركات غير حركات الروح المجسّدة، أي حركات أُخرى في نفس الجهاز العصبي^(٩)؟

(1) Ryle

(2) Place

(3) Feigl

(4) Green, J.B. Body, Soul and Human Life: The Nature of Humanity in the Bible, Carlisle: Paternoster (2008).

(5) Thomas Aquinas

(6) Austin Farrer

(7) Gifford Lectures

(8) Gifford Lectures

(9) Farrer, A. The Freedom of the Will, London: A & C Black (1958), p. 87.

لهذه الأسباب - باستثناءات قليلة^(١) - يتقبَّل الفلاسفة وعلماء الأعصاب الأكثر حداثةً، سواء المؤمنين أو غير المؤمنين، شكلاً من أشكال الوجودية، لكن ليس عليه أن يتضمَّن المادِّية الإقصائية التي ترفض العقل بصفته خادعاً. ويتبنَّى الكثير من الخارجين عن الملة^(٢)، اللادريين^(٣): (اللاأدري شخص لا هو مؤمن ولا هو مُكذَّب بوجود الله)، والملحدِين^(٤) مواقف وحدوية أكثر اعتدالاً مثل «وحدوية الجانب المزدوج^(٥)»: (النظرية المزدوجة هي الرأي القائل بأنَّ الجانبين العقلي والجسدي هما جانبان أو منظوران حول نفس المادَّة. وتُسمَّى أيضاً نظرية أُحادية الجانب المزدوج) وطبقاً لروايتنا الذاتية، الشخصية الأولى، عن حياتنا الداخلية وهدف علومنا العصبية، تشير الرواية الشخصية الثالثة لنشاط دماغنا إلى الجوانب التكميلية لكيان واحد^(٦). أمَّا وجهة النظر البديلة فهي «نظرية الهوية الذهنية - الدماغية^(٧)»: (نظرية فيزيائية، في فلسفة العقل. وتؤكد على أنَّ الأحداث العقلية يمكن تجميعها في أنواع، ويمكن بعد ذلك أن تكون مرتبطة بأنواع من الأحداث الجسدية في الدماغ) والتي وفقاً لها يُعتبر نشاط العقل ونشاط الدماغ هما نفس الكيان، وليس جانبان لنفس الكيان. أنا أفضل نظرية «وحدوية

(1) Goetz, S. and Taliaferro, C. A Brief History of the Soul, Chichester, UK: Wiley - Blackwell (2011).

(2) theists

(3) agnostics

(4) atheists

(5) two - aspect monism أو double - aspect theory

(6) Nagel, T. The View From Nowhere, Oxford: Oxford University Press (1986), chap. 3, p. 28; Jeeves, M. & Brown, W.S. Neuroscience, Psychology and Religion, West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press (2009).

(7) mind - brain identity theory

«تجربة ليبيت» وآثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٤٣

الجانب المزدوج» لأنَّ نظريَّة «الهويَّة الذهنيَّة - الدماغيَّة» تبدو لي محلَّ إشكاليَّة لغويَّة، إلَّا أنَّ الصياغتين تُقدِّمان توقُّعات متطابقة على مستوى وظائف الدماغ. الجانب اللَّافت للنظر في «ادِّعاء ليبيت» هو أنَّه يتعارض مع الصيغ الرئيسيَّة لكلِّ من الاثنيَّة والوحدويَّة. فالاثنيَّة الديكارتيَّة تتكهَّن بأنَّ أحداث العقل ينبغي أن تسبق أحداث الدماغ، بما أنَّ العقل غير المادِّي (أو الروح وما إلى ذلك) يُعتَبَر المصدر الحقيقي لقراراتنا. وتتكهَّن كلُّ من نظريَّة «وحدويَّة الجانب المزدوج» و«نظريَّة الهويَّة الذهنيَّة - الدماغيَّة» بوجود أن تكون أحداث العقل والدماغ متزامنة، بما أنَّ الأوصاف على مستوى العقل وعلى مستوى الدماغ تُعتَبَر حسابات تكميليَّة (وصالحة على حدِّ سواء) لنفس العمليَّات. لكن إذا جاءت أحداث الدماغ أوَّلاً، فإنَّ هذا من شأنه أن يدعم ظاهراتيَّة مصاحبة^(١)، وهي وجهة نظر تقول بأنَّ أحداث العقل هي مجرد منتجات ثانويَّة لأحداث الدماغ، ليس لها دور سببي. وهذا من شأنه أن ينفي الفعاليَّة السببيَّة للإرادة الواعية.

الفيزيولوجيا العصبية للحركة الطوعية:

من المهمِّ الوضوح بشأن ما هو مزعوم وبين ما هو ليس كذلك عندما تُسمَّى الحركة طوعيَّة. فعلى الرغم من أنَّ هذه الحركات تنطوي - بحكم التعريف - على فعل إرادة واعية، إلَّا أنَّ هذا لا يعني أنَّ كلَّ جانب من جوانب الحركة هو واعٍ أو عن إرادة. على سبيل المثال: إنَّ حركات لاعبة التنس عندما تضرب الكرة هي حركات طوعيَّة، ولكن السيطرة عليها تنطوي على العديد من الوظائف الفرعيَّة التلقائيَّة في المخيخ وأماكن أُخرى في الدماغ. فضلاً عن ذلك، إنَّ الادِّعاء بأنَّ الأعمال الواعية للإرادة تستهلُّ الحركات التطوعيَّة لا ينفي أن أعمال الإرادة تنشأ من عمليَّات الدماغ التي هي - وإلى حدِّ كبير - لا واعية.

(1) epiphenomenalism

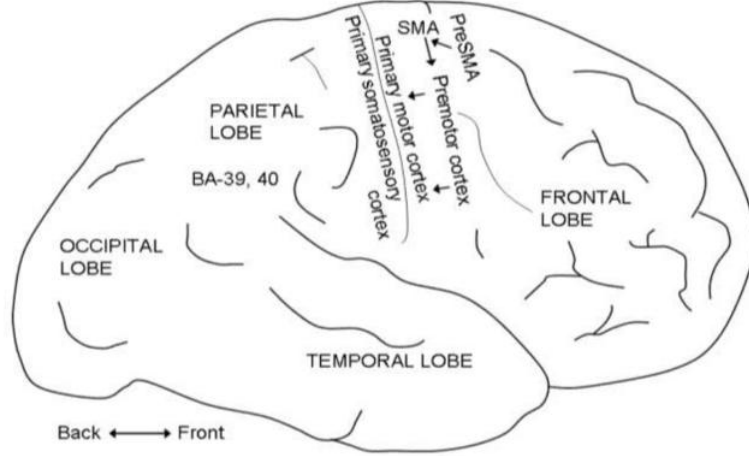
ما هي طبيعة الـ «أنا» (أو الذات) التي أرادت الحركة وأنجزتها؟ إنَّ استخدام مثل هذه المصطلحات لا ينطوي على الاثنيّة. فعادةً ما ينظر إلى الـ «أنا» (أو الذات أو العقل وما إلى ذلك) على أنّها متجسّدة في نشاط الدماغ (أو خارجه منه).

إنَّ الدوائر العصبيّة المشاركة في التحكّم الطوعي في القوّة الحركيّة معقّدة للغاية، وأنا هنا لا أقدم سوى بعض المعلومات المبسّطة اللّازمة لفهم «تجربة ليبت». إذ يتمُّ التحكّم في الحركات الطوعيّة في المقام الأوّل من القشرة الحركيّة (في الجزء الخلفي من الفصّ الجبهي - الشكل ١)، ولكن بالتعاون مع العديد من المراكز الأخرى بما في ذلك العُقَد القاعدية والمخيخ. ويتمُّ إرسال أوامر القوّة الحركيّة من القشرة الحركيّة الأوّليّة (وإلى حدّ ما من مناطق أخرى) للحركات العصبيّة في جذع الدماغ والنخاع الشوكي، والتي بدورها تسيطر على العضلات. ويعتمد بدء وبرمجة الحركات على النشاط في العديد من المجالات بما في ذلك المنطقة الحركيّة التكميليّة^(١) - SMA^(٢) والمنطقة ما قبل الـ SMA وعدّة مناطق في القشرة الجداريّة. هذه المناطق تتغذّى بشكل مباشر أو غير مباشر من القشرة الدماغيّة والقشرة الحركيّة. ويتّج التحفيز الكهربائي للمناطق الحركيّة الحركات، ولكن ليس الرغبة في التحرك. في المقابل، يثير التحفيز الكهربائي للمناطق BA-39 و BA-40 في الفصّ الجداري (الشكل ١) الرغبة في التحرك، ولكنّه لا يُسبّب الحركة^(٣).

(1) supplementary motor area - SMA

(2) Gomes, G. 'The timing of conscious experience: a critical review and reinterpretation of Libet's research', *Consciousness & Cognition* (1998) 7: 559 - 595.

(3) Desmurget, M., Reilly, K.T., et al. 'Movement intention after parietal cortex stimulation in humans', *Science* (2009) 324, 811 - 813.



الشكل ١. القشرة الدماغية للدماغ، ينظر إليها من الجانب الأيمن. SMA: المنطقة الحركية التكميلية؛ BA: منطقة برودمان^(١).

«تجربة ليببت» تحدُّ لدور الإرادة الواعية:

الخلفية المهمة لـ «تجربة ليببت» كان الاكتشاف الذي تمَّ في ستينات القرن الماضي، وهو أنه قبل أن يقوم الناس بحركة طوعية، هناك تراكم بطيء لجهود كهربائي يقاس من الجمجمة فوق القشرة الحركية، ابتداءً بقدر ثانية في وقت سابق بالنسبة للحركات البسيطة ولأطول من ذلك حتَّى بالنسبة لسلسلة معقَّدة من الحركات^(٢). ويُسمَّى هذا التغير الكهربائي جهد الاستعداد - RP (أو القدرة على الاستعداد - RP).

(1) Brodmann

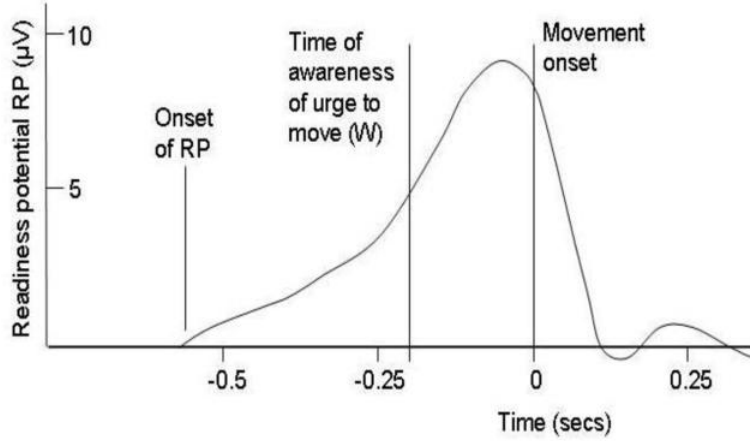
(2) Kornhuber, H.H. and Deecke, L. 'Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale', Pflügers Archiv(1965) 284: 1 - 17.

كان لبييت مهتمًا بالتوقيت النسبي لـ RP (جهد الاستعداد/ القدرة على الاستعداد) مقارنة مع الحركة والقرار الواعي بالتحرك. لذا طلب من الخاضعين لتجاربه تأدية حركات بسيطة، في معظم الحالات ثني الأصابع أو المعصم، وتقدير وقت الإدراك الواعي للحافز (أو الإرادة أو القرار) للتحرك (W) من خلال تقديم التقارير عن موقع بقعة تتحرك في دائرة على شاشة الذبذبات. وطلب منهم أداء الحركة كلما شعروا بذلك، وإيلاء اهتمام وثيق إلى الوقت الذي يكونون فيه على بينة من «الحافز بالحركة». كما سجّل أيضاً جهد الاستعداد (RP) عن طريق تخطيط كهربية الدماغ^(١)، وتمّ تقدير الوقت للحركة نفسها بواسطة مخطط كهربية العضل^(٢). وقد وجد لبييت أنّ زمن الإرادة W جاء فقط قبل حوالي ٢٠٠ ملي ثانية (ملي ثانية تساوي جزء من الألف من الثانية) قبل الحركة، في حين بدأ جهد الاستعداد - RP قبل ذلك بكثير، عادةً قبل حوالي ٥٥٠ ملي ثانية من الحركة (الشكل ٢). إنّ حقيقة حدوث التغيير في جهد الدماغ قبل القرار الواعي قد فسّره لبييت والعديد من المعلقين بحيث يعني أنّ قرارنا الواعي بالعمل ليس هو السبب الحقيقي للحركة.

لقد استنتجوا أنّ الإرادة الواعية بطيئة للغاية في جعل الأشياء تحدث، وبأنّ هذه الأعمال الإرادية لا بدّ وأنّ تنجم عن عمليات لا واعية في الدماغ، وليس من إرادة واعية. وقد بدا هذا بأنّه يعني أنّ مفهومنا البديهي عن الإرادة الواعية لا بدّ وأنّ يكون وهمًا.

(1) electroencephalography

(2) electromyogram



الشكل ٢. مخطّط جهود الاستعداد (RPs) السابق للشروع الذاتي في الأفعال الطوعية، كما في «تجربة ليببت». بما أنّ الجهود المسجّلة لفروة الرأس ليست سوى حوالي ١٠ فولت، أصغر من خلفيّة تخطيط أمواج الدماغ - EEG، كان على التجريبيين أن يجروا - بالمتوسّط - حوالي ٤٠ تسجيلاً أوّلياً للحصول على نتائج قابلة للاستنساخ. نحن نتّبع ليببت وآخرين في استخدام مصطلح «وقت وعي الرغبة بالتحرك» (وقت إدراك الحافز بالتحرك) وفي تحديده بالرمز ⁽¹⁾W: (الإرادة).

لقد ظهر أنّ هناك ثغرة صغيرة في أنّ الخاضعين لدراسة «ليبت» كان لا يزال لديهم القدرة على نقض حركة في ٢٠٠ ميلي ثانية بين وقت الإرادة (W) والحركة. ولذلك فقد قال بأنّه على الرغم حتّى من أنّ استهلال الحركة لم يكن نتيجة إرادة واعية، إلّا أنّ نقضها كان نتيجة ذلك. هذه الحجّة لم تجذب اهتماماً كبيراً، ولكن

(1) will

فيلسوف الإرادة الحرّة^(١) البارز روبرت كاين^(٢) كان يدعمها^(٣).
لقد أثارت «تجربة ليبيت» اهتماماً كبيراً وجدلاً حاداً، وحفّزت على إجراء المزيد
من التجارب.

تسجيلات عصبية واحدة خلال «تجربة ليبيت»:

نادراً ما يكون ممكناً التسجيل من عصبون واحد في أدمغة البشر، ولكن هذا الأمر
يمكن القيام به في بعض الأحيان مع مرضى الصرع باستخدام الأقطاب الكهربائية التي
تُزرع لتحديد مكان المناطق التي تُسبب النوبات. وهكذا، وبشكل لافت، تمكّن
إسحاق فريد^(٤) والمتعاونون معه من تسجيل أكثر من ١٠٠٠ خلية عصبية في القشرة
الأمامية الوسطية لمرضى الصرع (وخاصة في المنطقة الحركية التكميلية، والتي تُولد
معظم الجزء الأول من جهد الاستعداد - RP) أثناء قيامهم بـ «تجربة ليبيت». وقد
وجدوا أنّ عدداً قليلاً من الخلايا العصبية غيرت من معدّل إطلاقها (من خلال زيادة
أو نقصان) بما يقرب من ٥, ١ ثانية قبل وقت الإرادة (W)، وقد فعلت المزيد والمزيد
من الخلايا العصبية ذلك على مدى الـ ٥, ١ ثانية التالية، مع انطلاق حوالي ٢٥٪ من
الخلايا العصبية قبل عدّة أعشار من الثانية من وقت الإرادة (W). واستتج المؤلّفون
أنّ النتائج التي توصلوا إليها تدعم وجهة النظر التي تقول بأنّ تجربة الإرادة تظهر
كتويج للنشاط البدائي بالبدء قبل عدّة مئات ملي ثانية من الإدراك^(٥).

(1) free-will

(2) Robert Kane

(3) Kane, R. The Significance of Free Will, New York / Oxford: Oxford University
Press (1996), p. 232.

(4) Itzhak Fried

(5) Fried, I., Mukamel, R. & Kreiman, G. 'Internally generated preactivation of single
neurons in human medial frontal cortex predicts volition', Neuron (2011) 69: 548 - 562.

الانتقادات لـ «ادعاء ليبيت»:

على الرغم من شهرة «تجربة ليبيت» وتقبلها المتكرر في كتابات رائجة وشبه رائجة، إلا أنها كانت موضوع جدل حاد. في الواقع، إن معظم المتخصصين في فلسفة الإرادة الحرة الذين تناولوا «ادعاء ليبيت» قد رفضوه^(١). إذ ركزت معظم الانتقادات على صعوبات الحكم على وقت الإدراك، أو على تفسير جهد الاستعداد (RP)، أو على التفسير الفلسفي، كما هو موضح أدناه.

مشاكل الحكم على وقت الإدراك:

لقد كان «ادعاء ليبيت» بأن جهد الاستعداد يبدأ، وبوضوح قبل وقت الإرادة W أمر محوري في هذا الادعاء. والبيانات المنشورة من قبل عدّة مجموعات تدعم في الواقع هذا الادعاء، لكن النقاد اعترضوا على استخدام التذكّر الذاتي بعد الحدث، لأنّ هناك أدلة على أنّ هذا يمكن أن يكون غير موثوق به للغاية. فضلاً عن ذلك، فإنّ أشخاصاً مثل الفريد ميل^{(٢)(٣)} ممّن جرّبوا الاختبار بأنفسهم وجدوا أنّ من الصعب تحديد الإرادة (W). لقد قمت بهذا أيضاً، وقد ترغب أنت في تجربته باستخدام «ساعة» متاحة على شبكة الإنترنت^(٤). عندما أحاول هذا، أجد أنّ من الصعب جدّاً الحكم على الوقت الدقيق عندما قرّرت تحريك إصبعي/ معصمي. سيكون من المفيد تحديد حجم موثوقية أحكامنا، ولكن هذا صعب

(1) Bayne, T. 'Libet and the case for free will scepticism', in Swinburne, R. (ed.) Free Will and Modern Science, Oxford: Oxford University Press (2011).

(2) Alfred Mele

(3) Mele, A. R. Effective Intentions: The Power of Conscious Will, New York/Oxford: Oxford University Press (2009).

(4) There is a suitable clock at <http://www.informationphilosopher.com/freedom/libet-experiments.html>.

بالنسبة لقرار ذاتي محض. لهذا السبب، فإنّ العديد من المجموعات البحثية قامت - بدلاً من ذلك - بقياس موثوقيّة أحكام التوقيت لأحداث الإدراك الحسيّ، وهو أمر أسهل بكثير. النتائج كانت متغيّرة، إلّا أنّ عدّة مجموعات عثرت على تحيُّزات جدّية^(١)، ممّا يرفع الشكوك حول تفسير «تجربة ليبيت». وكان هناك انتقاد مختلف من جانب دينيت^(٢) وكينسبور^{(٣)(٤)}، اللذان يشيران إلى أنّ «تجربة ليبيت» تنطوي على تحويل الانتباه من النية الذاتية للمشاركين إلى الساعة، الأمر الذي قد يكون أدخل عدم التطابق الزمني بين تجربة الشعور بالإرادة والموقف المتصوّر لعقرب الساعة.

لمحاولة حلّ هذه المشاكل، ابتكر كلٌّ من هاليت^(٥) وماتسوهاشي^(٦) منهجيّة بديلة لتقدير الزمن وجدت أنّ جهد الاستعداد - RP (التي وصفوها بـ BP1) قد وقع قبل الإرادة (W) لدى حوالي ثلثي الخاضعين للتجربة؛ الأسوأ من ذلك، هو أنّ «تحديد موقع وظيفة جهد الاستعداد» (LRP) التي سنناقشها أدناه، تحدث دائماً بعد الإرادة (W)^(٧).

في ضوء الجدل حول قياس التوقيت الذاتي، تمّ تكريس اهتمام كبير في وسائل

(1) timing of perceptual events: Libet et al. (1983) revisited', *Consciousness & Cognition* (2008) 17: 616 - 627.

(2) Dennett

(3) Kinsbourne

(4) Dennett, D.C. & Kinsbourne, M. 'Time and the observer', *Behavioral and Brain Sciences* (1992) 15: 183 - 247.

(5) Hallett

(6) Matsuhashi

(7) Matsuhashi M. & Hallett, M. 'The timing of the conscious intention to move', *European Journal of Neuroscience* (2008) 28: 2324 - 2351.

«تجربة لبييت» وأثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٥١

الإعلام العامّة لورقة نشرت في مجلّة (الطبيعة العصبية)^(١) التي استخدمت تقنية المسح الدماغية (تصوير الرنين المغناطيسي الوظيفي)^(٢) في نموذج تجريبي يشبه نموذج لبييت، وأدرجت في ملخص ادعاء يقول بأنه «يمكن تشفير القرار في نشاط الدماغ من القشرة الجبهية والجدارية ما يقرب من ١٠ ثوان قبل دخوله حيز الوعي والإدراك»^(٣). وبعد كل النقاش الدقيق حول بضع مئات من الملي ثانية، كانت الـ ١٠ ثوان مقداراً هائلاً من الوقت، وقد أعطت صياغة الملخص الانطباع بأن الأولوية المؤقتة للقرار العصبي فيما يتعلق بالقرار الذاتي قد تمّ تأكيدها أخيراً. وأفترض أن بعض الصحفيين والمدونين استطاعوا الوصول إلى الملخص فقط (المتاح مجاناً على شبكة الإنترنت)، وليس إلى الورقة الكاملة، لأن النصّ الرئيس لم يُقدّم سوى ادعاء أضعف بكثير يقول بأن نشاط الفصّ الجبهي والقشرة الجدارية مرتبط بالقرار (لاستخدام اليد اليسرى أو اليمنى) مع دقّة بالتكهّن تصل إلى ٦٠٪، وصولاً إلى ١٠ ثوانٍ قبل القرار الواعي. هذا مختلف جداً! إذاً ولكي نعكس قراراً عصبياً، يجب أن يكون الارتباط بنسبة ١٠٠٪ وليس ٦٠٪. فقد قدّمت الورقة معلومات قيّمة عن نشاط الدماغ الذي يُؤدّي في نهاية المطاف إلى قرار، ولكنه لم يفعل شيئاً لإنقاذ «تجربة لبييت» من الانتقادات حول التوقيت.

يجب أن يكون الاستنتاج العامُّ بشأن التوقيت هو أن المشاكل لم يتمّ حلّها حتّى الآن.

(1) Nature Neuroscience

(2) fMRI

(3) Soon, C.S., Brass, M., Heinze, H.J. & Haynes, J.D. 'Unconscious determinants free decisions in the human brain', Nature Neuroscience (2008) 11: 543 - 545.

شكوك حول ما إذا كان جهد الاستعداد يعكس قراراً بالحركة:

يفترض «ادّعاء لبييت» أنّ جهد الاستعداد - RP يعكس «قراراً» عصبيّاً بالتحرك، وأنّ النشاط العصبي الكامن وراء جهد الاستعداد - RP يتسبّب في الرغبة بالتحرك والحركة. وحتى لو كان بالإمكان إثبات هذه السببيّة، فإنّ هذا لن يكون كافياً بشكل صارم للتحقق من صحّة ادّعاء لبييت، لأنّ القرار يجب أن يكون سببه سلسلة من الأحداث العصبيّة السابقة، وجهد الاستعداد - RP قد يعكس بعضاً منها. لكن ادّعاء لبييت يفترض بالتأكيد السببيّة. هذا جزء من الادّعاء، لكنّه لم يثبت قطّ.

على وجه الدقّة، نحن نتحدّث حقّاً عن الجزء الأكبر من جهد الاستعداد - RP، نظراً إلى أنّ حجّة التوقيت تُركّز على مستهلّ جهد الاستعداد - RP. إنّ إسناد مثل هذا الدور الحاسم والسببي إلى هذا الجزء الأكبر من جهد الاستعداد - RP يبدو مستغرباً، لأنّه ينشأ بشكل رئيسي في المنطقة الحركيّة التكميليّة - SMA (الشكل ١)، والتي كانت معروفة منذ أكثر من ثلاثين عاماً بالتفعيل بقوّة عندما «يرمغ» (يتخيّل) الخاضعون للتجربة حركة معقّدة دون القيام بها في الواقع^(١). هذا لا ينفي أنّ النشاط في المنطقة الحركيّة التكميليّة - SMA يمكن أن يُسبّب حركات في بعض الحالات، مثلاً عندما يتمّ تحفيزه كهربائياً، لكن لا يمكن الافتراض بأنّ الجزء الأكبر من جهد الاستعداد - RP يعكس بالضرورة العمليّات العصبيّة الكامنة وراء قرار بالحركة. وهناك ما لا يقلّ عن ستة أسباب محدّدة للشكّ بذلك:

(1) Roland, P.E., Larsen, B., Lassen, N.A. &Skinhoj, E. 'Supplementary motor area and other cortical areas in organization of voluntary movements in man', Journal of Neurophysiology (1980) 43: 118 - 136.

«تجربة ليببت» وأثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٥٣

أولاً: على الرغم من أن التحفيز الكهربائي للمنطقة الحركية التكميلية - SMA، يمكن أن يُسبب حركات، إلا أنه لا يتسبب بإرادة للتحرك، الأمر الذي يتطلب تحفيز المناطق الجدارية. وهذا يوحي بأن جهد الاستعداد - RP لا يُسبب الإرادة بالتحرك.

ثانياً: إذا كان جهد الاستعداد - RP يُسبب حقاً الإرادة الواعية والحركة، فإن المرء يتوقع تغييرات في الفترة التجريبية في بداية ال RP ترتبط بتغيرات التجربة في الوقت W (وقت الإرادة)؛ وهذا يعني أن التجارب ذات جهد الاستعداد المبكر - RP يجب أن يكون لها أيضاً إرادة مبكرة - W.

وقد اختبر كلٌّ من هاغارد^(١) وإيمر^(٢) ذلك، باستخدام نسخة من «تجربة ليببت»، ووجدوا أن هناك علاقة طفيفة، باستبعاد ال RP كسبب للإرادة أو القرار بالتحرك. لكنهم وجدوا أن «جهد الاستعداد المتأخر» (LRP: أي جهد الاستعداد - RP من القشرة على الجانب الآخر بالنسبة للحركة مطروحاً منه جهد الاستعداد RP من نفس الجانب) قدّم علاقة إيجابية، مما يوحي بأن عمليات الدماغ التي يقوم عليها «جهد الاستعداد المتأخر» - LRP قد تتسبب في تحريك الإرادة^(٣).

في ذلك الوقت، لم يكن يبدو أن ورقتهم تعارض ادعاء ليببت، لأنه على ما يبدو كان «جهد الاستعداد المتأخر» - LRP قد أنجز الدور الذي كان يُنسب سابقاً إلى «جهد الاستعداد» - RP. بيد أن «جهد الاستعداد المتأخر» - LRP يحدث في

(1) Haggard

(2) Eimer

(3) Haggard P. & Eimer M. 'On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements', Experimental Brain Research (1999) 126: 128 - 133.

وقت لاحق من «جهد الاستعداد» - RP، وقد وجدت الاختبارات اللاحقة بأن «جهد الاستعداد المتأخر» - LRP يحدث حتى بعد وقت الإرادة - W، كما نوقش أعلاه^(١)، بحيث يبدو الـ LRP مرشحاً هماً ليحل محل الـ RP.

ثالثاً: أشار ألفرد ميلي إلى وجود خلل في النموذج التجريبي لليبيت والذي يُفسد محاولات استخلاص تأثير سببي بين جهد الاستعداد - RP والحركة (والرغبة في الحركة)^(٢). ففي جميع تجارب ليبيت تم تشغيل الحزّان الدائم لبيانات تخطيط كهربية الدماغ^(٣) عن طريق حركات الإصبع / المعصم. كان هذا ضرورياً كجزء من الإجراء الوسطي اللازم للكشف عن جهد الاستعداد - RP، والذي بخلاف ذلك سوف يتم تجاهله من خلال النشاط المتزامن الآخر في تخطيط أمواج الدماغ^(٤). وإذا لم يكن هناك من حركة، ولم يتم تخزين البيانات، بحيث إن أيّ جهود للاستعداد (RPs) قد تكون حدثت دون أن تتبعها حركات لن يتم الكشف عنها. إذا حدث بالفعل مثل هذه الجهود للاستعداد (RPs) دون حركة، عندها تكون هذه الجهود (RPs) ليست كافية لتسبب حركات، وتكون على الأرجح قد عكست نشاط الدماغ الذي يحدث قبل قرار التحرك. هذا الاحتمال يصعب تقييمه، لأنه يجب تشغيل الإجراء العادي في لحظة تحددها الحركة.

رابعاً: أن تجارب هيرمان^(٥) وآخرون تلقى مزيداً من الشك في تفسير جهد

(1) Matsushashi & Hallett op. cit., (16).

(2) Mele op. cit., (12).

(3) electroencephalographic

(4) EEG

(5) Hermann

«تجربة ليبيت» وآثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٥٥

الاستعداد - RP من حيث ارتباطها سببياً بالقرار والحركة^(١). فقد استخدم هؤلاء الباحثون نسخة معدلة من النموذج التجريبي لليبيت، والذي من خلاله تم توجيه المشاركين للضغط على زرٍّ من أصل اثنين، اعتماداً على التحفيز المقدم. وقد حدث جهد الاستعداد - RP قبل الاستجابة الحركية بوقت، كما في «تجربة ليبيت». لكن - وهذا مهمٌ - لقد حدث حتى قبل عرض التحفيز، لذلك فقد كان واضحاً أنه لم يعكس قراراً بشأن الزر الذي يجب الضغط عليه. ويقول المؤلفون بأن جهد الاستعداد - RP لا يُجَدِّد الحركة بالتحديد، ولكنه قد يعكس توقُّعات عامَّة (وهو في الواقع ما كان كورنهيوبر^(٢) وديكي^(٣) يعتقدان في البداية بأن RP يعكسه، ليس قراراً ولكن حالة استعداد، ومن هنا جاء اسمها.

خامساً: ابتكر تريفينا^(٤) وميلر^(٥) نسخة معدلة من «تجربة ليبيت» التي اتَّخذ فيها المشاركون قرارات عفوية بالتحرك أو لا، ووجدوا أن جهد الاستعداد - RP لم يكن قبل قرار التحرك أقوى منه قبل قرار عدم التحرك، وهذا ما لا يتوقَّعه المرء إذا عكس جهد الاستعداد - RP قراراً عصبياً بالتحرك^(٦).

سادساً: يُوحى التحليل الحسابي (أو التحليل الحاسوبي) أن القرار العصبي

(1) Herrmann, C.S., Pauen, M., Min, B.K., Busch, N.A. & Rieger, J.W. 'Analysis of a choice-reaction task yields a new interpretation of Libet's experiments', Intl J. Psychophysiol. (2008) 67, 151 - 157.

(2) Kornhuber

(3) Deecke

(4) Trevena

(5) Miller

(6) Trevena, J. & Miller, J. 'Brain preparation before a voluntary action: evidence against unconscious movement initiation', Consciousness & Cognition (2010) 19, 447.

يحدث فقط في وقت متأخر جداً إبان الدورة الزمنية لجهد الاستعداد - RP، وليس في بدايته^(١).

نقاش حول التفسير الفلسفي:

حتى لو تمَّ قبول ادِّعاء ليبيت - وهو أمر مثير للجدل للغاية، كما رأينا - هناك أيضاً نقاش حول التفسير الفلسفي لهذا الادِّعاء.

لقد استخدمت هنا بشكل منهجي مصطلح «الإرادة الواعية»^(٢) بدلاً من «الإرادة الحرة»^(٣) لتجنب ارتباطات ذهنية فلسفية أوسع لهذا المصطلح الأخير. بالرغم من ذلك، لقد استخدم العديد من أنصار ادِّعاء ليبيت - بما في ذلك ليبيت نفسه^(٤) - مصطلح «الإرادة الحرة». وقد أثار هذا مزيداً من الجدل، لأن الكثير من النقاد قالوا بأنَّ نموذج ليبيت التجريبي هو غير ذي صلة بمسألة الإرادة الحرة. فعندما نتحدَّث عن الإرادة الحرة، فإننا نشير عادةً إلى الاختيارات بين مجموعة متنوِّعة من الخيارات، لها تداعيات معنوية في كثير من الأحيان، وهذا قد يتطلَّب مناقشة دقيقة على مدى دقائق أو ساعات أو أيام. و«تجربة ليبيت» هي على العكس تماماً. الموضوع لم يكن موضوع اتِّخاذ قرار معنوي، ولم يكن حتى اتِّخاذ القرار بخصوص ما إذا كان ينبغي التحرك، ولكن فقط متى ينبغي التحرك. فضلاً عن ذلك، لقد صدرت تعليقات على وجه التحديد للأشخاص الخاضعين للتجربة

(1) Schurger, A., Sitt, J.D. & Dehaene, S. 'An accumulator model for spontaneous neural activity prior to self-initiated movement', Proc. Natl. Acad. Sci. USA doi:10.1073/pnas.1210467109 (2012).

(2) conscious will

(3) free will

(4) Libet et al. op. cit., (1).

«تجربة ليببت» وأثارها المترتبة على الإرادة الواعية ❖ ١٥٧

بعدم التأني وإنما العمل بطريقة عفوية، وفي ورقتهم الأصلية عام ١٩٨٣، أشار ليببت وآخرون صراحةً إلى أن استنتاجاتهم تنطبق فقط على أداء الحركات بسرعة و عفوية^(١). وبالتالي، وحتى لو قبلنا الادعاء القابل للنقاش بأن حركات الأصابع/الرسغ في «تجربة ليببت» ليست نتيجة إرادة واعية، فإن هذا الاستنتاج لا يمكن أن ينسحب تلقائياً على حالات يتم فيها تطبيق المصطلح «حرّ» (ما يعني إرادة حرّة) بشكل طبيعي.

المشكلة الأخرى هي أن أولئك الذين يدعمون التفسير المضاد للإرادة الحرّة يبدو أنه ليس في أذهانهم سوى مفاهيم الإرادة الحرّة الهامشية إلى حد ما. على سبيل المثال - وفي عرض حول علم الأعصاب للإرادة - يذكر طبيب الأعصاب هاغارد، وهو معاون سابق لليببت وبطل الرواية الريادي للتفسير المضاد للإرادة الحرّة، يذكر احتمال تأثر دارات الدماغ بسبب غير محدد وغير مسبب (الإرادة). ويرفض هاغارد وجهة النظر هذه، ويختم المقال بالقول: إن «علم الأعصاب الحديث يتحوّل نحو وجهة نظر العمل الطوعي على أساس عمليات محددة للدماغ...». وهذا يعطي الانطباع بأن «علم الأعصاب الحديث» ينتصر تدريجياً ضدّ وهم الإرادة الحرّة، ولكن هذا أمر مريبك لسببين على الأقل: أولاً: هناك فقط أقلية ضئيلة من الفلاسفة الحديثين ممن يتصوّرون الإرادة كـ «سبب غير مسبب»، فلماذا نستخدم مثل هذا التعريف الهامشي؟ ثانياً: أن كلمات علم الأعصاب الحديث عن «التحوّل نحو رؤية العمل الطوعي الذي يقوم على عمليات محددة في الدماغ» غريبة، لأنّ وجهة النظر هذه كانت هي الأساسية في علم الأعصاب لأكثر من نصف قرن من الزمن. وفي نفس هذا العرض، يقول هاغارد بأن «تجربة

(1) Haggard, P. 'Human volition: towards a neuroscience of will', Nature Reviews Neuroscience (2008) 9: 934 - 946.

ليبيت» على ما يبدو «تدحض المفهوم اليومي لـ» الإرادة الحرّة؛ وإشارته إلى «المفهوم اليومي» تشير إلى أنّه يُدرك بأنّ معارضته لا تمتدُّ إلى مفاهيم أكثر تطوراً عن الإرادة الحرّة.

استنتاج:

ذكرت «تجربة ليبيت» عام ١٩٨٣ أنّ نشاط الدماغ (جهد الاستعداد)^(١) الذي يعكس قراراً بشني إصبع أو معصم قد حدث قبل أن يصبح الخاضع للتجربة واعياً لقراره (أو لحافزه أو إرداته) بالتحرك بـ ٢٠٠ ملي ثانية. وقد تمّ تفسير هذا - وبشكل مثير للجدل - للإشارة إلى أنّ انطباعنا الذاتي بأنّ إرادتنا الواعية هي التي تستهلُّ الحركة عبارة عن وهم. وقد قبل ليبيت هذا التفسير، لكنّه ظلّ مصرّاً على أنّ الوعي سيظلُّ قادراً على لعب دور حقيقي في نقض الأعمال التي استهلّت. إنّ العديد من علماء الأعصاب ومعظم الفلاسفة يطعنون في الادّعاءات عن عدم الفعاليّة المفترضة للإرادة الواعية، وهذه الورقة تُلخّص حججهم. أمّا على المستوى العصبي الفسيولوجي، فلم يظهر بشكل مقنع أنّ «قراراً» عصبياً أمر كافٍ للتسبّب بحدوث الحركة قبل وقت الإدراك بقرار التحرك. وحتى لو كان بالإمكان إظهار هذا الأمر، فإنّ ذلك لن يقوّض مفاهيم الإرادة الحرّة التي يدافع عنها معظم الفلاسفة.

* * *

(1) RP

نظريّة جون هيڪ حول التجربة الدنيّية وعلم الأعصاب^(١)

(دراسة نقديّة تحليليّة)

سيامك عبد الله^(٢)

منصور نصيري^(٣)

ملخص:

المفكّر والفيلسوف البريطاني جون هروود هيڪ^(٤) باعتباره واحداً من الفلاسفة المتديّنين، حاول قبل وفاته الردّ على شُبّهاتٍ جديدةٍ طُرِحَتْ آنذاك بهدف إثبات وجود تعارضٍ بين العلم والدين، حيث تصدّى للتحديات التي طرحها علم الأعصاب بشأن التجربة الدنيّية أو ما يُسمّى بالتجربة الروحيّة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو دراسة وتحليل آراء هذا الفيلسوف حول ما ذُكِرَ، حيث تركزُ أطروحة البحث على محورين أساسيين، كما يلي:
١ - شرح وتحليل رأي جون هيڪ بالنسبة إلى التجربة الدنيّية.

(١) لقد سبق لأصل هذه المقالة أن نُشِرَتْ بعنوانها الفارسي «بررسی نظر جان هيڪ درباره تجربه ديني و عصب شناسی»، في مجلّة «ذهن» العلميّة - التحقيقيّة، ١٣٩٥ هـ ش - العدد ٦٥، ٢٦ صفحة - من ص ٩٥ إلى ص ١٢٠، إيران - قم.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

(٢) طالب دكتوراة في فلسفة الدين بجامعة طهران.

(٣) أستاذ مساعد وعضو في الهيئة التعليميّة بجامعة طهران.

(4) John Harwood Hick

٢ - الأسلوب الذي اتَّبعه في الردِّ على الشُّبهات التي طُرِحَتْ في رحاب التجارب التي أُجريت من قِبَل الباحثن المختصِّين بعلم الأعصاب. وقد طُرِحَتْ آراؤه في إطارٍ نقديٍّ ضمن كلا المحورين، وعلى ضوء ذلك أثبت الباحثان أنَّ مساعيه العلميَّة الفلسفيَّة لم تكن كافيةً لوضع حلولٍ بالنسبة إلى التعارض المفترض بين علم الأعصاب والتجربة الدِّينيَّة، والحقيقة أنَّ هذا التعارض مجرَّد افتراضٍ وهناك الكثير من النقاش حول مدى مصداقيَّة طرحه من الأساس.

مقدمة:

الفيلسوف البريطاني جون هيك أكَّد على أنَّ الموضوع الأساسي الذي يجب وأن يُطرح حول العلاقة بين العلم والدِّين في العصر الراهن، لا يتمثَّل في التحدِّيات التي كانت تطفو إلى السطح قديماً ضمن نظريَّاتٍ على غرار ما كان يُعتقد آنذاك من مركزيَّة الشمس أو مركزيَّة الأرض أو إله الفراغات في عالم فيزياء نيوتن أو الإله الشخصي في علم اللاهوت، وعلى غرار ما كان يُطرح في مجال موضوع التكامل ونظريَّة الصنع وسموِّ الإنسان؛ وإنَّما التحدِّي الحقيقي يكمن اليوم في علم الأعصاب والتجربة الدِّينيَّة.

لا شكَّ في أنَّ الإيديولوجية الغربيَّة السائدة في هذا القرن ذات طابع مادِّي بحتٍ بحيث تتبنَّى في نهاية المطاف ضرباً من الفلسفة الآليَّة المتغيِّرة لدرجة أنَّ الفيلسوف الأمريكي جون روجر سيرل زعم أنَّ المادِّيَّة هي دين العصر، وجميع الحقائق الموجودة في الكون على أساس هذه الرؤية هي مادِّيَّةٌ صرفةٌ والذهن بحدِّ ذاته يُعتبر جزءاً منها، فهو مادِّي أيضاً وفق رؤية هذا المفكِّر الغربي، حيث عرّفه بأنَّه مجرَّد كتلةٍ تزن ١٥٠٠ غرام وتتكوَّن من خلايا، وبالتالي فالذهن^(١) هو ذات

(1) mind

الدماغ - المخ^{(١)(٢)}.

هذه الرؤية المادية التي تُسلط الضوء على الذهن في إطار مبادئ الفكر الفيزيائي والتي تبناها جون هيك، هي في الواقع تتعارض مع المعتقدات الدينية مثل الاعتقاد بوجود الروح وخلودها وارتباطها بالأمر الإلهي، أضف إلى ذلك فالكثير من الملحدون قد استندوا إلى النتائج التي توصل إليها علم الأعصاب لتفنيد التجربة الدينية - التجربة الروحية - وطرح شبهاتٍ عليها باعتبارها مجرد نزعة نفسية شاذة.

جون هيك اعتمد على النتائج التي تمّ التوصل إليها في رحاب تجارب علم الأعصاب لمواجهة هذا المدّ الإلحادي، حيث كان هدفه الدفاع عن التجربة الدينية والأمر المتعال المرتبط بها باعتبار أنّ هذه التجربة ليست نزعة نفسية شاذة ناجمة عن وجود خلل في دماغ الإنسان، ولِيؤكد على أنّ علم الأعصاب بحدّ ذاته يُثبتها ويؤيد وجودها؛ كما أنّ بعض المفكرين المعاصرين من أمثال البروفسور الأمريكي أندريو نيوبيرغ بادروا إلى تفسير أهمّ المعتقدات الدينية مثل وجود الله تعالى وكيفية حدوث التجارب الدينية على أساس نتائج علم الأعصاب، فقد تطرّق نيوبيرغ إلى هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه: « NeuroTheology: how science spirituality religious experience »^(٣)؛ وفي هذا السياق سلط جون

(1) brain

(2) Hick , J. , The New Frontier of Religion and Science Religious Experience , Neuroscience and the Transcendent ; N. Y. : Palgrave , Macmillan , 2006 , p. 57.

(3) Newberg , A. and Eugene D'Aquili ; Why God Won't Go Away ; New York : Ballantine Books , 2001.

Newberg , A. And Waldman , M. R. ; How God Changes Your Brain ; N Y : Ballantine , 2009.

Newberg , Principles of Neurotheology ; England : Ashgate , 2010.

هيك الضوء على أحدث التحديات والشُّبُهات التي طُرِحَت من قِبَل علماء علم الأعصاب، ثم بادر إلى تنفيذها على أساس آراء بعض الباحثين المتخصِّصين في هذا العلم؛ والحقيقة أنَّ هدفه الأساسي يمكن تلخيصه في الإجابة التي يمكن أن تُطرح عن السؤال التالي: استناداً إلى الدراسات والبحوث العلميَّة التي أُجريت في مجال علم الأعصاب، والتي أُجريت أيضاً حول بنية الدماغ وأدائه العملي؛ هل يمكننا قبول التجربة الدِّينيَّة - الروحيَّة - عقلاً باعتبارها إدراكاً للحقيقة أو الحقائق المتعالية؟ ولأجل تحقيق هذا الهدف فقد أكَّد في الفصل الأوَّل من كتابه *The new frontier of religion and science* على أنَّ التجربة الدِّينيَّة أو الروحيَّة هي الأصل والأساس في الدِّين، وفي الفصل الثاني استند إلى هذا الافتراض ليستدلَّ على أنَّ النتائج التي توصل إليها علماء علم الأعصاب والتي زعموا على أساسها وجود تعارضٍ بين الإدراك الذهني وما يعتقد به الناس أنَّه إله، هي في الواقع لا تنصبُّ في مجرى التجربة الدِّينيَّة. وفيما يلي نُسلِّط الضوء على الموضوع بالتفصيل:

أولاً: تحليل نظريَّة جون هيك في مجال التجربة الدِّينيَّة (الروحيَّة)^(١):
فيما يلي نتطرَّق إلى شرح وتحليل نظريَّة جون هيك في مجال التجربة الدِّينيَّة أو الروحيَّة، ضمن النقاط التالية:

(١) خصَّصنا القسم الأوَّل من المقالة لتحليل ونقد نظريَّة جون هيك حول التجربة الدِّينيَّة - الروحيَّة - لأنَّه حينما يتحدَّث عن موضوع علم الأعصاب، يستند في استدلاله إلى الفرضيات المطروحة في مجال التجربة الدِّينيَّة، ومن جملة هذه الفرضيات اعتبار المنطق الحاكم على التجارب المذكورة ونتائجها العمليَّة معياراً أساسياً؛ لذا فالضرورة تقتضي طرح مباحث نقديَّة مستقلة حول التجربة الدِّينيَّة، وعلى أساس نتائج هذه المباحث النقديَّة المختصَّة بموضوع علم الأعصاب نواصل بيان سائر المواضيع سوف نُسلِّط الضوء عليها فيما بعد، وهذا الأسلوب يحول دون حدوث غموضٍ في البحث إلى حدِّ ما.

١ - فحوى 'نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة':

الحقيقة أنّ رغبة الفيلسوف البريطاني جون هيك في دراسة وتحليل التجربة الدّينيّة قد انبثقت من تجربته الدّينيّة الشخصية، وهذا ما صرّح به لدى طرح نظريّته، حيث قرأ مؤلّفات أبرز فلاسفة العصر الحديث من أمثال نيتشه ووايتهد وبرتراند راسل ولايبنتز، وكتاباً قال: إنّ مواضيعه تمحورت حول موضوع الفلسفة الدّينيّة في العالم الشرقي، كما تعرّف على عددٍ من طلاب الجامعات المسيحيّين ممّن يتبنّون أفكاراً أصوليّة فبادر - متأثراً بهم - إلى دراسة الفكر المسيحي بشكل جاد؛ وفي هذه الآونة شهدت سيرته الذاتيّة تجربةً روحيّةً كان لها تأثيرٌ بالغٌ على توجّهاته الفكرية، حيث قال في هذا الصدد: «ذات يومٍ وحينما كنت راكباً في إحدى الحافلات بمركز مدينة هل^(١) حدثت لي تجربة دينيّة - روحيّة - انطبعت في ذهني ولم أنسها أبداً، إنّها تجربةٌ تفوق كلّ وصفٍ، فكأنّما السماء فتحت أمامي وغمرني منها نورٌ بفضل ذلك الحُبّ المتعالى الذي كان كامناً في باطني، لذلك شعرت ببهجةٍ عظيمةٍ.

أتذكّر جيّداً أنّي لم أتمكّن حينذاك من مقاومة تلك البسمة العميقة التي اعتلت شفّتي وكأنّني أبتسم للربّ، ولو أنّ الرُّكّاب شاهدوا هذه البسمة وهي ترسم على شفّتي في تلك اللحظة لتصوّروا أنّي مجنونٌ»^(٢).

ومن جملة أطروحاته الفكرية أنّ شعور الإنسان بوجود أمرٍ متعالٍ خلال تجربته الدّينيّة يُعتبر محوراً مشتركاً في مختلف الأديان، فصاحب هذه التجربة يرتبط بواسطتها بالأمر المتعالى، حيث قال: «غالباً ما يكتنف الإنسان شعوراً بوجود أمرٍ

(1) Hull City

(2) Hick , J. An Autobiography ; Oxford , England : Oneworld Publications , 2002 , pp. 33 - 34.

فيما وراء المادة، وهو أمرٌ أكثر غنىً وثراءً من العالم الخاضع للتغيرات التي تطرأ على الذرات الفيزيائية؛ إنَّه شعورٌ بوجود أمورٍ تختلف عمّا هو موجود في السماء والأرض بحيث لا يمكن للفكر الفيزيائي المادي معرفة كنهها، وهذا يعني وجود بُعدٍ معنوي وروحاني فيما وراء هذا الواقع الظاهري»^(١).

يا ترى لو اعتبرنا التجربة الدينية بأنّها المحور المشترك للأديان، فما هو المعيار في صدق التجارب الدينية؟ جون هيك اعتبر النتائج الأخلاقية والروحية للتجارب الدينية على المستويين الفردي والجماعي هي التي تحظى بأهمية في هذا المضمار، حيث أكد على الأداء الأخلاقي والتربوي لهذه التجارب من الناحيتين الشخصية والاجتماعية باعتباره معياراً إيديولوجياً شاملاً وثمرّة عملية لها^(٢)؛ وكما يبدو فإنَّ هيك قد تأثر بفكرته هذه بالباحث في علم الأعصاب جيمس الذي اعتبر التجربة الدينية أمراً أصولياً، إذ نلمس من لجوئه إلى النتائج العملية للتجارب الدينية لدى بيانه صحتها أو سقمها، أنّه قد تأثر بجيمس.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود معيارٍ أكثر شمولاً لصدق التجربة الدينية أو كذبها، وهو المنطق الحاكم على كلّ ظاهرة يُدركها الإنسان، فعلى سبيل المثال لو كان المنطق الحاكم على أوراق هذه المقالة هو الذي يُحدّد مدى رقتها، وإذا كان المنطق الحاكم على الجزئية هو الذي يُعيّن ما ينبغي لنا فعله كي نتمكّن من تحليل وتصديق الأحكام الخاصة بها؛ ففي هذه الحالة يقال: إنَّ المعيار - المنطق - الذي يجب وأن يكون مرتكزاً لمعرفة صواب أو سقم التجربة الدينية هو الإنسان بحدّ ذاته وليس أيُّ عاملٍ خارجيٍ آخر؛ ومن ثمَّ لا محيص من اللجوء إلى هذا المعيار

(1) Hick , J. , The New Frontier of Religion and Science Religious Experience , Neuroscience and the Transcendent ; N. Y. : Palgrave , Macmillan , 2006 , pp. 28 - 29.

(2) Ibid , p. 51.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٦٥

أو المنطق الحاكم بغية معرفة مدى صواب أو سقم التجربة الدّينيّة كما هو الحال بالنسبة إلى المثالين اللذين ذكرناهما^(١).

وقد حذا جون هيك حذو إيمانويل كانط واعتبر الذهن الإنساني فعّالاً في إدراكه وتجاربه، وعلى أساس هذه الميزة يوجد تغييراتٍ حول المسائل الذهنيّة التي أدركها عن طريق التجربة، ومن ناحيةٍ أُخرى بما أنّ الإنسان عاجزٌ عن معرفة الأمر الواقع على حقيقته، لذا لا بدّ من اعتبار الذهن بكونه المسألة المحوريّة في كلّ تجربةٍ، ونظراً لكون التجارب الدّينيّة تُعتبر على غرار سائر التجارب الفكريّة، فصاحب التجربة يجب وأن يكون بحدّ ذاته معياراً لصوابها أو سقمها.

نحن لا نُجرب العالم حولنا بواقعه كأمرٍ ذاتي - نوميّن - وإنّما نُدرّكه بتجاربنا حسب الظواهر - الفينومينات - أي كما يظهر لنا؛ وهذا ما أكّد عليه إيمانويل كانط^(٢).

وأما الفيلسوف فيتجنشتاين فقد طرح مفهوم «الأمر كما نراه»^(٣) وهو انعكاسٌ آخر لمفهوم «التجربة كما نفعليها»^(٤) ويقصد من ذلك أنّنا نرى كلّ أمرٍ ونُدركه ونُفسّره كما نُجربّه، وفي التجربة الدّينيّة فنحن نُدرّك أنّ الأمر الإلهي موجودٌ في كلّ مكانٍ، وهذا الأمر الإلهي هو الحقيقة التامّة، وهو إدراكٌ مختصٌّ بذات صاحب هذا

(١) جون هيك، وجود خدا (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: ع. كواهي، طهران، منشورات (علم)، ٢٠٠٨م، ص ٣١٢ و ٣١٣.

(٢) م. نصيري، مقالة نُشرت باللغة الفارسيّة تحت عنوان: (نومن و فنومن در فلسفه كانت)، نُشرت في مجلّة: (نقد ونظر)، السنة الثالثة عشرة، العددان ١ و ٢، ٢٠٠٨م، ص ٧٦ و ٧٧. راجع أيضاً:

Kant , I. ; Critique of Pure Reason ; Trans. by Norman Kemp Smith ; N. Y. : Macmillan , 1929 , A , pp. 248 - 250.

(3) seeing as

(4) experiencing as

الإدراك، أي إنّه متعلّق بالـ «أنا»، وحسب تعبير إيمانويل كانط فالتفسير الذي تتبناه الـ أنا من أحد جوانب عالم الخارج لا يتمُّ تقييم صدقه أو كذبه إلا على أساس هذه الـ أنا بذاتها، فهي المعيار والأساس لمدى صوابه أو سقمه.

جون هيك استند إلى رؤية إيمانويل كانط في هذا الصعيد لي طرح فكرة أنّ الحقيقة الغائية في الكون والتي يسعى أتباع جميع الأديان لمعرفة، هي حقيقة ذاتية - نومين - لذا فهم عاجزون عن إدراكها، ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار الحقائق التي تطرحها تعاليم مختلف الأديان مجرد ظواهر - فينومينات - متعددة، وعلى ضوء هذه الفكرة استنتج هيك أنّ الأمر الذي يمكن الاعتماد عليه لإثبات حقانية وصدق التجربة الدينية يجب وأن يكون منبثقاً من باطنها وليس من أمر خارجي^(١). أضف إلى ذلك فهو يعتقد بأننا لو لم نعتبر التجربة الدينية كإدراك تجريبي بالنسبة إلى الربّ تعالى وما لم نؤمن بحقائيتها، فلا محيص لنا في هذه الحالة من اعتبار أنّ سائر التجارب البشرية المتعارفة باطلّة وليست حقانية.

الجدير بالذكر هنا أنّ صاحب التجربة هو المعيار في كلّ تجربة متعارفة بين البشر ضمن هذا العالم المادّي الذي ندركه بحواسنا، فهو الذي يُجرب الظواهر الموجودة في الكون ومن خلال إدراكه الشخصي يؤمن بكون هذا العالم موجوداً بالفعل،

(1) Hick , J. , At The Frontier of Faith : An Interview with John Hick ; 2007 .

هذا الموضوع مقتبس من مقابلة أجريت مع جون هيك في إحدى المواقع الإلكترونية الخاصّة بالدراسات الدينية الموسوم بـ (Religious Studies) وذلك في عام ٢٠٠٧م، وقد تمحورت معظم المواضيع التي طُرحت في هذه المقابلة حول نظرية العدالة التي طرحها القديس إيرينيئوس والتعددية الدينية والتجربة الدينية.

للاطلاع على النصّ الكامل لهذه المقابلة، راجع الرابط الإلكتروني التالي:

<http://www.thatreligiousstudieswebsite.com /religious - studies /interviews /interview - john - hick.php>.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٦٧

وهذا يعني أن المجرب هو المعيار في صدق التجارب المتعارفة غير الدينية وحقاقتها؛ لذا لو نُقِضَت التجارب الدينية بسبب كونها شخصية، ففي هذه الحالة لا بد من إنكار صدق التجارب المتعارفة أيضاً^(١). بناءً على ما ذُكِرَ ذهب هيك إلى القول بكون صدق التجارب الدينية يرتكز على معيارين أساسيين، أحدهما أداؤها العملي في مختلف المجالات الأخلاقية والاجتماعية والنفسية وما إلى ذلك، والآخر المنطق الحاكم عليها.

٢ - نقد نظرية جون هيك حول التجربة الدينية:

سوف نتطرق في هذا المبحث إلى نقد نظرية جون هيك بناءً على ما ذُكِرَ في المبحث السابق الذي طُرِحَ تحت عنوان «فحوى نظرية جون هيك حول التجربة الدينية»: لو اعتبرنا التجربة بأنها البنية الأساسية للدين بادعاء كون الشعور هو المنشأ الأساسي له، فهذا يعني أننا نعتبر الدين مجرد شعور؛ لذا يرد على هذا الرأي ما يلي:

- ١ - التزلُّ بمستوى الدين إلى رتبة متدنية تتمثل بالمشاعر والأحاسيس البشرية، يعني إيكال المسائل الدينية إلى مباحث علم النفس ذات الصبغة الدينية.
- ٢ - اعتبار التجربة الدينية والشعور أساساً للدين يجعله أمراً شخصياً إلى أقصى حد، ومن ثم لا يبقى مجالاً لتقييمه والحكم على حقايقته.

استناداً إلى ما ذُكِرَ لا بد من القول بأن كل إنسانٍ يعتبر تجربته الدينية صائبة، وبالتالي يقطع الطريق على نقدها وإبداء الرأي حول مدى صوابها أو سقمها، وعلى الرغم من أن جون هيك ذكر معايير من سنخ الآثار الأخلاقية الراسخة والباقية كأساسٍ لصدق التجارب الدينية، لكنه لم يُصرِّح بطبيعة هذه المعايير وكيف يمكن الاعتماد عليها لتقييم التجارب الدينية التي يشهدها مختلف الناس.

(1) Robbins, J. W. ; "Hick on Religious Experience and Perception"; International Journal for Philosophy of Religion ; Vol. 5 , Issue 2 , N Y : Springer , 1974 , p. 108.

ومن ناحيةٍ أُخرى فقد تأثّر بآراء إيمانويل كانط التي طرحها على صعيد النومين والفينومين، لذلك قال: كما أنّ نطاق معرفة الإنسان في الإبستمولوجيا البحتة محدودٌ بالظواهر - الفينومينات - ولا يتعدّى ذلك بحيث لا يعمُّ الذوات - النومينات -، كذا هو الحال بالنسبة إلى الإبستمولوجيا الدّينية، إذ ليس للإنسان القابليّة على إدراك كُنه ذات الأمور الماورائيّة - الميتافيزيقية - ومن ثمّ فغاية ما يحصل عليه معرفياً في مختلف المجالات وبما في ذلك تجربته الإبستمولوجية الدّينية، لا يتعدّى نطاق الظواهر بحيث لا يسري إلى الأمور الذاتية مطلقاً؛ وهنا يُطرح على هيك السؤال التالي: ألاّ تسفر هذه الرّؤية عن طرح ذات المؤاخذه التي ساقها الناقدون على نظرية إيمانويل كانط من منطلق أنّها مُجسّد نوعاً من المثاليّة الإبستمولوجية؟

لو كانت الـ أنا ليست طريقاً لمعرفة كُنه الذوات، فنتيجة ذلك أنّ هذه الذوات تندرج ضمن عالمٍ مثالي خارجٍ عن نطاق إدراكها من الناحيتين الأنطولوجية والإبستمولوجية^(١).

بما أنّ نظرية هيك كليّةٌ بحيث تشمل حتى علاقة الأنبياء والرّسل بالله ﷻ باعتبار أنّ كلّ واحدٍ منهم حسب هذه النظرية يتعامل مع الله تعالى بأسلوبه الخاصّ على أساس أطروحة بليك^(٢) ثقافياً واجتماعياً ولغوياً وتاريخياً، لذا ليس

(١) كريم مجتهدى، فلسفه نقدي كانت (باللغة الفارسيّة)، طهران، منشورات (أمير كبير)، ٢٠٠٦م، ص ٥٧.

ف. كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: إسماعيل سعادت ومنوچهر بزرگمهر، الجزء السادس، طهران: منشورات (علمي - فرهنگي) ومنشورات (سروش)، ١٩٩٦م، ص ٢٨٣ و٢٨٤.

(2) Blake

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٦٩

لديهم أيّ ارتباطٍ مع الحقيقة الغائيّة الذاتيّة مطلقاً. هذه الرّؤية التي تُؤكّد على أنّ الأنبياء لم يُدرِكوا الحقيقة الذاتيّة، مرفوضةً جملةً وتفصيلاً من قِبَل أتباع الأديان الإبراهيميّة^(١).

النقد الآخر الذي يُطرح على هيك في صعيد ما ذُكِرَ يتمحور حول اعتقاده بعدم إمكانيّة انتقال التجارب الدّينيّة، أي إنّها ليست أمراً ذهنيّاً مشتركاً، لذا فهي إلى جانب التجارب الروحيّة لا قابلية لها على الانتقال للغير، ومن ثمّ لا تتمتع بقابليّة الإقناع الخارجيّ^(٢).

الجدير بالذكر هنا أنّ متعلّق التجربة الحسيّة منبثقٌ في الواقع من الجوانب الحسيّة مثل اللون والرائحة والطعم، إلّا أنّ متعلّق التجربة الدّينيّة منبثقٌ من جوانبٍ روحيّة مثل الحُبِّ والخير، لذا فهو عارٍ عن الجوانب الحسيّة؛ ومن هذا المنطلق ينعدم الارتباط الذهني المشترك بين البشر في تجاربهم الدّينيّة الخاصّة، وعلى أساس ذلك تصبح هذه التجارب فرديةً^(٣) بحيث لا يمكن لأيّ أحدٍ الإيّا بها سوى صاحبها، لكونها خارجةً عن نطاق إدراك غيره، فعلى سبيل المثال يمكن القول: إنّ كلّ إنسانٍ سليم البصر يُؤيّد وجود السراب في عالم الطبيعة، لكنّ التجارب الدّينيّة ليست على هذا النسق.

استناداً إلى ما ذُكِرَ نقول: هناك شكٌّ وترديدٌ في تحقُّق المدّعى ضمن التجربة

(١) س. سزاوار، مقالة باللغة الفارسيّة تحت عنوان: (الدور الحاصل من إبستمولوجيا الارتباط بالحقيقة: دراسةٌ نقديّةٌ حول التناقضات الباطنيّة في آراء جون هيك حول التعدّدية في الأديان)، نُشرت في مجلّة: (اطلاعات حكمت ومعرفت)، العدد ١٥، ٢٠٠٧م، ص ٢٦.

(٢) المقصود من «قابليّة الإقناع» في هذا المبحث هو حجّية التجربة الدّينيّة في إثبات أو تفنيد عقلائيّة أحد المواضيع أو عموميّتها.

الدينية، إذ ليس من الممكن تقييمها من منظارٍ خارجي^(١).

هناك اختلافٌ حول كون التجربة الدينية منفصلةً بالكامل عن المعتقدات الدينية ونشاطات مختلف المراكز الدينية والنسبة إلى ما إن كان لها الأرجحية على الجانب الخارجي والمركزي للدين، وأتباع المدرسة البنيوية^(٢) يؤكدون على أن الإنسان لا قابلية له على امتلاك تجربة إدراكية خالصة - بلا واسطة -، وهذا يعني أن جميع التجارب تتولد وتحدث وتنظم وفق أساليب إبستمولوجية معقدة للغاية^(٣)؛ ولكن ما هو الأمر الذي تتبلور تجاربنا في رحابه؟ لو أجبنا عن هذا السؤال على أساس النظرية البنيوية، فلا محيص لنا من القول بأن معتقدات الإنسان تُعتبر أول أمرٍ له تأثيرٌ في نشأة التجربة الدينية، إذ هناك علاقة متبادلة بين العقيدة والتجربة، فالمعتقدات هي التي تصوغ التجارب، والتجارب بدورها هي التي تُنشئ المعتقدات^(٤).

من المؤكد أن لا صواب لا دعاء أن المتراض الهندوسي الذي يمتلك تجربة حول كذا أمر مجهول بإمكانه بعد قيامه بها وصفها بكلامه على أساس الرموز الهندوسية الموجودة في مذهبه، فهو لا يمتلك سوى تجربة هندوسية غير مباشرة مع هذا الأمر

(١) بيترسون وآخرون، ١٣٧٦، ص ٤٤ - ٤٨.

م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (برسي ادله معتقدان به حجيت معرفت شناختي تجربه ديني)، نُشرت في مجلة (فصل نامه انديشه نوين ديني)، السنة التاسعة، العدد ٣٥، ٢٠١٣م، (ب)، ص ٤٩ - ٥٢.

(2) Constructivists

(3) Katz , S. T. ; “ Language , Epistemology , and Mysticism ”; in Mysticism and Philosophical Analysis , Oxford University Press , 1978 , p. 27.

(4) Katz , S. T. ; Mysticism , Epistemology and Metaphisic ; Sackler Lecture , Tel Aviv University , 2008 , p. 34.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٧١

المجهول، وهي تجربة هندوسية قبلية يتوقعها الذهن على أقل تقدير^(١).
إذن، نستنتج مما ذكر أن أتباع النزعة البنيوية يطرحون ادعائين، هما:
١ - لا يمتلك البشر أية تجربة خالصة، وإنما جميع تجاربهم تحدث بالواسطة.
٢ - الخلفيات الشخصية لصاحب التجربة هي التي تصوغ التجربة الجديدة.
على أساس ما ذكر فإن رأي أصحاب النزعة البنيوية من أمثال جيمس وجون هيك،
بالكامل مع رأي أصحاب النزعة الذاتية من أمثال جيمس وجون هيك،
فالبنيويون يعتبرون التجارب الإنسانية وبما فيها التجارب الدينية والروحية تتأثر
على الدوام بالخلفيات الفكرية والعقائدية والثقافية لصاحب التجربة، لذا لا
توجد أية تجربة خالصة ودون واسطة، وأما الذاتيون فيعتقدون أنها ممكنة دون
واسطة ويرفضون فكرة كونها فردية^(٢).

**ثانياً: تحليل نظرية جون هيك في مجال النسبة بين التجربة الدينية
وعلم الأعصاب:**

تضمنت نظرية جون هيك أطروحة بخصوص النسبة بين التجربة الدينية
وعلم الأعصاب، وفيما يلي نسوق البحث على ضوء هذه الأطروحة ضمن
المباحث التالية:

المبحث الأول: نقد جون هيك للنتائج التي توصل إليها علماء الأعصاب:
ذكرنا في بداية المقال أن الإيديولوجية السائدة في العصر الراهن تنقوم على فكر

(1) Katz , S. T. ; The Conservative Character of Mystical Experience ” in Mysticism
and Religious Traditions ; Oxford University Press , 1983 , p. 132.

(٢) ح. مهدوى نور وآخرون، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: مقياسه ماهيت تجربه عرفاني بر اساس
نظريه علم حضوري وحصولي علامه طباطبائي وساخت گرائي استيون كس، نُشِرت في مجلة:
(پژوهش نامه فلسفه دين - نامه حكمت)، السنة العاشرة، العدد ١، ٢٠١٢م، ص ٨٨ و ٨٩.

فيزيائي يرفض كلَّ ما لا يمكن إثباته وفق القوانين الطبيعيَّة باعتبار أنَّ المادَّة تُشكِّل جميع الحقائق الموجودة في الكون، وعلى هذا الأساس فالذهن باعتباره جزءاً من هذه الحقائق هو الآخر لا يُعتَبَر سوى ظاهرةً مادِّيَّةً فقط، وهذه الرؤية هي التي جعلت الكثير من المتخصِّصين في علم الأعصاب من أمثال ستيفن روز يعتقدون بكون الذهن هو ذات الكتلة الدماغية التي تزن ١٥٠٠ غرام والمكوَّنة من خلايا، أي إنَّ الذهن هو ذات الدماغ^(١).

الإنجازات الحديثة في مجال علم الأعصاب جعلت بعض الباحثين والمتخصِّصين يعتقدون بكون التجربة الدِّينية ناشئةً من أسباب وعلل فيزيائية عصبية، لأنَّ البحوث العلمية التي أُجريت على الدماغ البشري أثبتت إمكانية استكشاف جميع أشكال العلاقة بين الأعصاب وجميع أنماط التجارب الدِّينية، فعلى سبيل المثال: قد أتَّضح حسب هذه التجارب أنَّ نوبات الصَّرَع التي تتاب بعض الناس والتي تحدث جرَّاء إثارة القشرة الناعمة الأمامية للدماغ بواسطة مؤثِّر كهربائي، تُؤدِّي إلى نشوء بصيرةٍ دينيةٍ؛ كما أنَّ الإدمان على أقراص الهلوسة يسفر عن حدوث تجارب روحيةٍ أو دينيةٍ؛ أضف إلى ذلك فإنَّ الاتحاد مع الحقيقة في بعض التجارب الروحية يحدث عن طريق انقطاع أو توقُّف الإدراك في نطاق البدن لدى صاحب هذه التجربة^(٢).

(1) Rose S. ; The Conscious Brain ; Harmondsworth : Penguin , 1973.

Rose S. ; From Brains to Consciousness ; London : Penguin , 1999,

Rose S. ; The 21 st. Century Brain : Explaining , Mending , and Manipulating the Mind ; London: Jonathan Cape , 2005.

(2) Meister , Chad ; Introducing Philosophy of Religion ; First published , New York : Routledge , 2009 , pp. 182 - 183.

وللاطلاع بشكل إجمالي عن بعض القضايا المشابهة لما ذُكر في النصِّ حول إنجازات علم الأعصاب في العصر الحديث على صعيد التجربة الدِّينية، راجع الصفحتين ١٨٣ و ١٨٤ من نفس هذا المصدر.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٧٣

ويعتقد بعض الباحثين من أمثال جون هيك أن هذه الرؤية المتقومة على الفكر الفيزيائي من خلال طرحها تحليلاً مادياً وفيزيائياً بحثاً حول كيفية حدوث التجارب الدينية، تتعارض مع المعتقدات الدينية مثل تجربة الأمر المتعالي؛ ومن هذا المنطلق بادر هيك إلى الردّ على أحدث الشُّبهات التي طرحها علماء الأعصاب، ومن جملة ما قاله في هذا الصدد ما يلي: «أثبتت دراسات علم الأعصاب والبحوث التي أجريت في مجال بنية الدماغ وأدائه، هل يمكن للعقل أن يقرّ بصواب كون التجربة الدينية إدراكاً للحقيقة أو الحقائق المتعالية أو أن الأمر ليس كذلك؟»، هذا السؤال في الواقع هو من جملة الأسئلة التي طرحها هذا المفكر الغربي ثمّ أجاب عنها، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه اعتبر علم الأعصاب الحديث يطرح عدّة أدلّة كئيّة حول فكرة كون التجارب الدينية ثمرةً لوجود خللٍ في أداء الدماغ، ومن أمثلة ذلك نوبات الصرع والاختلال في أداء فصوص الدماغ الأربعة إثر استخدام أقراص هلوسة أو جرّاء حصول نقصٍ في الأوكسجين وسكّر الجلوكوز أو بسبب مؤثّر كهربائي.

وفيما يلي نذكر النقاط التالية لكي تتضح تفاصيل هذا الموضوع بشكل أفضل:

١ - نوبات الصرع: يعتقد علماء الأعصاب أنّ الذين يصابون بنوبات صرع يسمعون أصواتاً أو يشاهدون أموراً ذات طابع ديني، مثل الشعور بالارتباط بالله ﷻ أو إدراك حضوره، والشعور بأنّ روحهم تنفصل عن بدنهم، أو مشاهدة نورٍ متألّقٍ أو شخصياتٍ مقدّسةٍ مثل المسيح عيسى ﷺ؛ وما إلى ذلك من قضايا ماورائية^(١).

٢ - دوّن جون هيك في الفصل الثاني من كتابه مبحثاً تحت عنوان «الله ونظام

(1) Hick, J., The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent; N. Y.: Palgrave, Macmillan, 2006, pp. 71 - 73.

فصوص الدماغ الأربعة»^(١) ولم يُنكر أنه اقتبسه من مبحثٍ طرَح تحت عنوان «التصوُّرات في الدماغ» في الفصل التاسع من كتاب «راماتشاندران»^(٢)، لذلك أيد في هذا القسم من البحث صواب البحوث العلميَّة التي أجراها الباحثان المختصَّان مايكل بيرسينجر وريتنا كارتر والتي أثبتت أن نقصان الأوكسجين أو سُكَّر الجلوكوز اللذين يحتاج إليهما الدماغ في نشاطه كأمرين حيويَّين، يسفر عن مشاهدة أمورٍ أو استماع أصواتٍ ذات طابع ديني؛ وقال: إنَّ هذه الحالة تُعتبر تبريراً مناسباً لما يدَّعيه بعض الناس من أنَّهم أدركوا وجود الله ﷻ خلال الأزمات الروحيَّة والبدنيَّة التي يواجهونها، وهو ما يُعبَّر عنه في اللغة الإنجليزيَّة بـ *find God*. إضافةً إلى ذلك فقد أكَّدت ريتنا كارتر في تقرير لها على أنَّ الغالبية العظمى من الذين أُثير دماغهم جرَّاء أحد المؤثرات العصبيَّة، ادَّعوا أنَّهم شهدوا نوعاً من التجربة الروحيَّة، لذا يمكن اعتبار الإثارة التي حدثت في الفص الصدغي بأنَّها حسِّيَّة على غرار التجربة الدِّينيَّة التي يُدركونها حينما يشهدون تجربةً روحيَّةً؛ وقد ادَّعى البعض أنَّ مريم العذراء والمسيح عيسى عليهما السلام قد حضرا بقرهم^(٤).

الجدير بالذكر هنا أنَّ هيك اعتبر أقراص الهلوسة أيضاً ذات تأثيرٍ على فصوص الدماغ، حيث تتمخَّض عنها تجارب روحيَّة تشابه التجارب الدِّينيَّة، مثل شعور الإنسان برفقته لإحدى الشخصيات التاريخيَّة أو الدِّينيَّة الشجاعة أو تصوُّر

(1) God and Limbic System

(2) Ramachndran

(3) Ramachandran , V. S. ; Phantoms in the Brain ; New York : William Morrow , 1998.

(4) Carter , R. ; Mapping the Mind and Consciousness ; London : Weidenfeld & Nicholson , 2002.

Persinger , M. , “ Dr. Persinger’s God Machine ”, by Ian Cotton , Independent on Sunday , July 2 nd, 1995.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٧٥

الحضور في مكانٍ أثري وما إلى ذلك من تصوّراتٍ وهميّة؛ وبشكلٍ عامٍّ فقد أكّد الخبراء في علم الأعصاب على أنّ شعور من يتعاطى هذه الأقراص هو مجرد حالة ناجمة من طروء خللٍ في أداء الدماغ، لذا فهو لا يلمس الحقيقة كما هي بحيث تكتنف ذهنه أوهامٌ عديدةٌ مثل الشعور بالتجربة الدّينيّة والروحيّة لشخصيّات ذائعة الصيت تاريخياً مثل النبيّ عيسى عليه السلام والقديس بولس ووالدة قيصر أو الشعور بالكينونة في رحاب عالمٍ لاهوتي^(١).

وبعد أن تطرّق جون هيك إلى شرح وتحليل النتائج التي توصل إليها الباحثون المتخصّصون بعلم الأعصاب، بادر إلى تقييمها في إطارٍ نقدي، ومن ثمّ انتقد الفكر العلمي الإلحادي الذي محوره أنّ جميع التجارب الدّينيّة ليست سوى ثمرة للخلل الموجود في ذهن الإنسان، حيث طرح آراءه على ضوء مبادئ علمي الفلسفة والأعصاب؛ وفي هذا السياق جعل الأولويّة في نقده لمقولات علم الأعصاب لكي يُثبت أنّ النتائج التي توصل إليها بعض علماء الأعصاب تتعارض مع أقرانهم من الملحدّين.

وفيما يلي نذكر أهمّ المحاور التي ارتكز عليها نقده:

١ - رغم أنّ بعض الناس تكتنف أذهانهم أوهامٌ جرّاء عوامل نفسيّة عديدة أو أثر حدوث خللٍ في أداء دماغهم حسب رأي بعض علماء الأعصاب، مثل المرضى الذين استقرّ أحوالهم الدكتور راماتشاندران؛ لكنّ متخصّصين آخرين من أمثال الباحثين نيوبيرغ ودي أكويلي أجروا دراسات طبيّة ونفسية استقرائية على الرهبان البوذيين في إقليم التبتّ وراهبات مسيحيّات فرنسيّات أثبتوا فيها أنّ هذه الحالات ليست أمراضاً نفسيّة.

(1) Hick, J., The New Frontier of Religion and Science Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent ; N. Y. : Palgrave, Macmillan, 2006, pp. 26 and 77.

٢ - الباحثان راماتشاندران وروجر بنفيلد خلال تجاربهما على دماغ الإنسان، بادرا إلى إثارة بعض أجزائه عن طريق تيارات كهربائية فاستنتجا إمكانية إيجاد حالات ذهنية على غرار التجربة الروحية أو الدينية؛ فعلى سبيل المثال وجَّها شحنات كهربائية نحو الفصّ الجبهي - فصّ الدماغ الأمامي - المسؤول عن الشعور بالبهجة والسرور، فوجدوا أنّ الشخص يشعر بلذّة وابتهاج؛ وقد انتقد هيك هذا الأمر قائلاً:

أ - معيار التجربة الدينية هو تحقُّق نتائج أخلاقية على المدى البعيد، لذا فالشحنات الكهربائية لا يمكنها إيجاد هذه الحالة لدى الإنسان.

وعلى هذا الأساس قال هيك: من الواضح أنّ الشحنات الكهربائية ليس من شأنها مطلقاً إيجاد توجهات أخلاقية ثابتة في ذهن الإنسان على غرار ما ينشأ لديه في تجاربه الدينية لكونها لا تمتلك القابلية في بسط نفوذها على مسيرة حياته؛ إذ إنّ التجارب الروحية ذات الصبغة الدينية ذات شأنٍ عظيم بحيث تُؤثّر على جميع الأحداث في حياة صاحبها لكونها الأصل والأساس الذي تنفرّع عليه جميع الأحداث التي يشهدها في حياته^(١).

ب - الأشخاص الذين أجرى راماتشاندران وبنفيلد تجاربهما عليهم كانوا مرضىً بأسرهم، أي إنّهم اختاروا عيّنةً مختبريةً نتائجها معروفةٌ مسبقاً، وهذا يعني عدم إجراء تجارب على عيّناتٍ معتبرةٍ ومن ثمّ فإنّ بحوثها العلمية كانت مقتصرةً على فئةٍ محدّدةٍ، لذا فهي ليست شاملةً.

وفي هذا السياق ذكر الخبير في علم الأعصاب جيمس أوستن أنّه ضمن عملية تجريبيةٍ مختبريةٍ قام بتوجيه شحنات كهربائية على ١٥٠٠ عيّنة بحث، لكنّه وجد شخصاً واحداً فقط قد شعر بالبهجة والسرور^(٢).

(1) Ibid , p 71.

(2) Ibid , p 72.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٧٧

٣ - الباحثان في علم الأعصاب نيوبيرغ ودي أكويلي أجريا تجارب مختبرية على فئتين من الرهبان، فئة من الرهبان البوذيين في إقليم التبت والأخرى راهبات من أتباع الديانة المسيحية ومن الفرنسية بالتحديد، وبعد تجارب تحليلية عديدة أجريت حول نشاطهم الدماغي، توصلا إلى نتيجتين أساسيتين فحواهما ما يلي:

أ - التغييرات الدماغية التي طرأت على الفئتين حين أداء المناسك العبادية، كانت على نسقٍ واحدٍ.

ب - الأمر المختلف في التجارب الدينية لكلا الفئتين يكمن في أن أدمغة رهبان التبت تعتقد بوجود وحدة بين الإنسان والطبيعة، بينما أدمغة الراهبات الفرنسية تنعقد بتقرب الإنسان من الرب.

على ضوء هذه التجارب استنتجنا أن التجارب الروحية والدينية لهؤلاء الرهبان والراهبات من حيث الوحدة مع الطبيعة والقرب إلى الرب، ليست ناشئة من أداء أدمغتهم، لكون التغييرات التي حدثت في هذه الأدمغة ليست على نسقٍ واحدٍ، لذا لا بد من وجود عاملٍ آخر تسبب بذلك.

ومن هذا المنطلق استنتج هيك أن السبب الحقيقي في حدوث التغييرات هو وجود أمرٍ ماورائي - ميتافيزيقي - لا سبيل لعلم الأعصاب في استكشافه ومعرفة كنهه وكيفية حضوره في الذهن^(١).

٤ - المتخصصون في علم الأعصاب وكذلك بعض الفلاسفة المختصين بالأمور الذهنية، يعتقدون بأن الإدراك الذهني والعمليات الإلكترونية وكيميائية التي تطرأ في الدماغ حين حصول التجربة الروحية أو الدينية، ليسا أمرين مستقلين عن

(1) Hick , J. , The New Frontier of Religion and Science Religious Experience , Neuroscience and the Transcendent ; N. Y. : Palgrave , Macmillan , 2006 , p. 79.

بعضهما بحيث يقال: إنَّ أحدهما فيزيائي والآخر ميتافيزيقي، وإنَّهما أمرٌ واحدٌ، أي إنَّهما عبارةٌ عن حدثٍ فيزيائي؛ وفي هذا الصدد قال هيك:

أ - كلُّ إنسانٍ من خلال شعوره الباطني يُدرك وجود اختلافٍ بين الوعي والعمليات الإلكترونية وكيميائية التي تحدث في الدماغ.

ب - الحالات الذهنية التي تكتنف الدماغ حين حدوث التجربة الدينية غير مقيّدة بالمكان، إلَّا أنَّ الحالات الدماغية مقيّدة بمكانٍ محدّدٍ بكلِّ تأكيدٍ.

ج - الحالات الذهنية والشعورية تكون تارةً ضعيفةً وأخرى قويّةً، مثل الشعور بالألم أو الحرقة وما شاكل ذلك؛ وفي هذه الحالة لا يمكن القول بتاتا: إنَّ جزءاً من الدماغ قويٌّ أو ضعيفٌ^(١).

وقد أكّد هيك على عدم صواب اعتبار التجارب الدينية باطلةً بأسرها لكون بعض التجارب وهميةً أو غير واقعيةً، مثلاً لو أنَّ الإنسان تصوّر أشياءً وهميةً لا وجود لها في عالم الواقع جرّاء رجّة دماغية أو بسبب تعاطيه أقراص هلوسة، فهذا لا يعني قطعاً زعم أنَّ العالم الخارجي لا وجود له من الأساس واعتباره مجرد أو هام وتصوراتٍ؛ وبناءً على ذلك لا يمكن البتُّ في تفنيد التجارب الروحية والدينية الحقيقية أو نقض جميع الحقائق المتعالية التي تترتب عليها فيما لو أسفرت بعض العوامل المادية - الفيزيائية - عن إيجاد أو هام دينية لدينا^(٢).

استناداً إلى ما ذُكرَ فالسؤال التالي يطرح نفسه بصفته موضوعاً محورياً في البحث: هل يمكن اعتبار البحوث العلمية المشار إليها وازعاً لرفض صواب التجربة الدينية وتفنيدها بكلِّ تفاصيلها؟ باعتقاد الكثير من الباحثين والمختصين في علم الأعصاب وبمن فيهم جون هيك ورايت وألستون أننا حتّى وإنَّ أثبتنا

(1) Ibid , p. 74.

(2) Ibid.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٧٩

إمكانية تفسير التجارب الروحية والدينية على أساس مبادئ علم الأعصاب، لكن مع ذلك لا يصح لنا تجريد النتائج التي توصل إليها علماء الأعصاب إلى صوابها؛ وقد وضح الخبير وليم رايت هذا الرأي كما يلي: «الكثير من الفلاسفة يعتقدون أن التجربة X لا يمكن أن تُعتبر تبلوراً للأمر الواقع إلا حينما تكون X واحداً من أسباب حدوثها، وعلى هذا الأساس فإنني حينما أُجرب مشاهدة (منضدتي) سوف أدرك وجودها حقاً في حالة واحدة، ألا وهي كون (منضدتي) هذه علةً لتجربتي.

إذن، لنفترض أننا استكشفنا لتجربتنا الدينية تفسيراً فيزيائياً مقنعاً من الناحية العلمية، فإنا نرى هل إن نتيجة هذا الاستكشاف هي أن الرب أو أي أمر ميتافيزيقي آخر لا يُعتبر علةً لتلك التجربة؟ ألا يمكننا تصوّر وجود أمر ميتافيزيقي تُسبب بحدوثها؟ بالطبع كلاً، فالمعتقدون بوجود الرب من التقليديين يعتقدون بإمكانية تفسير الكثير من الظواهر الفيزيائية بشكل علمي مقنع، فضلاً عن ذلك يُؤكّد المتديّنون على كون هذه الظواهر لها ارتباطاً مباشراً بالرب؛ ومن هذا المنطلق لا يمكن للتفسير العلمي المقنع حول التجربة الدينية إثبات أن الرب ليس علةً لها؛ كما ليس من شأنه إثبات أن التأثير العلي للرب لا ضرورة له في تحققها»^(١).

وأما الباحث أليستون فقد ردّ على أولئك الذين يعتقدون بإمكانية تفسير التجربة الدينية على أساس مبادئ علم الفيزياء، في إطار محورين أساسيين، كما يلي:

١ - لا يوجد دليل قطعي يدل على أن التفسير الفيزيائي للتجربة الدينية كافياً، فالشواهد التي يطرحها الماديون في هذا المضمار ليست قطعية بكل تأكيد.

(1) veridical

(2) William J. Wainwright ; Philosophy of Religion ; 2 nd ed. , New York : Wadsworth , 1999 , p 133.

٢ - الأهم من كل شيء أننا حتى وإن وجدنا عللاً طبيعياً فيها الكفاية لتفسير التجربة الدينية، لكن لا يصح مطلقاً ادعاء عدم ارتباطها بالربّ علياً، لأنّ التعاليم الدينية تؤكد على أنّ الربّ مرتبطٌ علياً بكلّ ظاهرة تحدث في الكون؛ ومن هنا لو أنّ الإنسان تسائل قائلاً: هل للتجربة الدينية القابلية على تفسير العقيدة الدينية؟ ومن ثمّ سلط الضوء على الموضوع وفق الإيديولوجية المادية الإلحادية، فالإجابات التي يتوصّل إليها هنا مقارنةً مع تلك الإجابات التي بإمكانه أن يستحصلها من الإيديولوجية الدينية، مختلفةٌ بالكامل؛ وحسب رأي الباحث نينيان سمارت لو أنّ ذهن أحد الناس اعتقد مسبقاً بعدم وجود أيّ منشأ متعالٍ للكون ولا توجد أية حقيقة فيه سوى تلك الأمور المادية المحسوسة، فمن اليسير له في هذه الحالة الاعتقاد بأنّ التجربة الدينية ناشئةٌ من مسائل نفسية؛ لذا نجد الباحثين والمفكرين الذين ينشؤون ويترعرعون وفق هذه التوجّهات عادةً ما يعجزون عن تفسير التجارب الدينية خارج نطاق عالم المادة والظواهر الفيزيائية، وحينما يبادرون إلى تحليلها على أساس مبادئ علم الأعصاب مجهلون بما يحدث في الدماغ من إرهاصات روحية غير مادية فيتصوّرون أنّ التجربة الدينية منبثقةٌ من حالات نفسية وما شاكلها؛ ومن هذا المنطلق يعتقدون أنّ النتائج التي يتوصّل إليها الخبراء في علم الأعصاب حول التجارب الروحية والدينية، تقتصر على الجانب المذكور دون أن يتمكنوا من بيان ماذا يحدث حقاً في دماغ الإنسان.

لا شكّ في أنّ هذه النظرية عاجزةٌ عن بيان العلة الغائية للإرهاصات الذهنية التي تُعتبر بشكلٍ عامّ جانباً من الاستكمال أو الاستيفاء الداخلي للكائن الحي^(١).

(١) م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (معرفت شناسي تجربه ديني، بررسي ادله مخالفان حجيت معرفت شناختي تجربه ديني)، نُشرت في مجلّة (ذهن)، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥٢،

المبحث الثاني: الردُّ على نقد جون هيك لآراء علماء الأعصاب:

نتطرّق في هذا المبحث إلى نقد وتحليل آراء جون هيك النقديّة التي طرحها على الآراء التي توصل إليها الخبراء والمختصّون بعلم الأعصاب، ولكن قبل أن نخوض في تفاصيل البحث نُنوّه على أنّ رأيه لا يُعدُّ كافياً في الدفاع عن التجربة الدّينيّة مقابل تلك الآراء التي طرحها علماء الأعصاب المادّيّون، لذا سوف نطرح نقدنا عليه في موارد معيّنة على أساس مبادئ علم الأعصاب لكي نُثبت أنّه عاجز عن طرح نقدٍ فاعلٍ على أصول الفكر الفيزيائي، لذلك سوف نشير في هذا المضمار إلى آراء بعض الفلاسفة المتديّنين من أمثال الباحثة المختصّة نانسي مورفي لأجل أن نضفي على نقده جانباً معتبراً في إطارٍ علمي فلسفي.

٢ - هيك أكّد على ضرورة عدم جواز الخلط بين راهب التبتّ البوذي وبين

المرتااض روحياً أو المصاب بمرضٍ نفسي.

يبدو أنّ هذا المفكّر الغربي وقع في مغالطةٍ هنا وكلامه ليس سوى مصادرةٍ على المطلوب، فالذين يدّعون أنّ لديهم تجربة روحية أو دينية عادةً ما تكون حياتهم طبيعيّة ومتعارفة، أي إنّهم أصحّاء وليسوا مرضى، في حين أنّ عيّنات البحث التي خضعت لدراسات وبحوث علماء الأعصاب المادّيّين الذين يرفضون صواب التجربة الدّينيّة، هم مرضى في واقع الحال، وهذا هو المحور الأساسي في نقطة الخلاف بين الطرفين، حيث بدأ خلافهما حول الموضوع من هنا، وكذا هو الحال لو جعلنا عيّنة بحثنا الرهبان والروحانيّين، أي إنّنا لو اعتبرنا أمثال هؤلاء على غرار عامّة الناس فلا شكّ في أنّنا هنا لم نراعِ الإنصاف في أصول البحث العلمي من منطلق اعتبارنا أفعالهم صائبةً من الأساس بحيث ربّنا عليها الأثر، والحال أنّ هيك قد اعترض على علماء الأعصاب الذين لا يعتقدون بوجود اختلافٍ بين شخصيّات الرهبان والروحانيّين وبين شخصيّات عامّة الناس، في حين أنّ هيك

نفسه يعتقد بوجود اختلافٍ بين هاتين الفئتين من البشر، لذا لا بدَّ من اللجوء في البحث العلمي إلى عينةٍ بحثٍ من الفئة الثانية، وبالتالي يجب وأن يطرح نقده على علماء الأعصاب الذين جعلوا هذه العينةً مرتكزاً لبحوثهم ودراساتهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هيك حينها شكك بالنتائج التي توصل إليها علماء الأعصاب ومن ثم انتقدها، لم يُسلط الضوء على استدلالاتهم التي طرحوا آراءهم النهائية على أساسها، وإنما بادر إلى ذلك على أساس تقسيمٍ مسبقٍ يتبلور في تمييز عينات البحث التي أجرى علماء الأعصاب دراساتهم وبحثهم عليها عن أولئك الذين وصفهم بأنهم أصحاب تجارب روحيةٍ ودينيةٍ - ميتافيزيقيةٍ - حقيقيةٍ؛ وبهذا الاستنتاج رفض كل ما توصل إليها المختصون بعلم الأعصاب بادعاء أنهم لم يجروا أبحاثهم على عيناتٍ بحثٍ وفق أصول البحث العلمي المعترف.

النقد الذي يرد على رأي هيك في هذا المضمار نظرحه على ضوء السؤال التالي: هل إن أصحاب التجارب الروحانية والرهبانية، يعيشون في ظروفٍ نفسيةٍ طبيعيةٍ كسائر الناس أو لا؟ هذا السؤال في الواقع هو مستهلُّ البحث، في حين أن علماء الأعصاب يؤكِّدون على أن جميع التجارب الدينية ليست سوى ثمرةٍ لبعض الأزمات النفسية والروحية التي هي غير طبيعيةٍ في واقع الحال.

إذن، لو اعتبرنا دراسات وبحوث علماء الأعصاب مرتكزاً لنا، ففي هذه الحال لا نقدر على طرح إجابةٍ مناسبةٍ لسؤال كهذا، وبشكلٍ عامٍّ نقول بأن الفكر البشري في عملية البحث العلمي لم يبلغ حتى الآن تلك الدرجة التي تسمح له بالإجابة عن مسائل كهذه^(١).

٢ - من الممكن تنفيذ النتائج التي توصل إليها المتخصصان بعلم الأعصاب

(١) س. بلاك مور، آگاهی (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ر. رضایی، طهران، منشورات (فرهنگ معاصر)، ٢٠٠٨م، ص ١٤٨ - ١٥٠.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٨٣

راماتشاندران وبنفيلد حسب المعايير الإيديولوجية التي يتبنّاها جون هيك والتي تتمحور حول كون النتائج الأخلاقية باقيةً ولا يمكن تحصيلها جرّاء توجيه شحنات كهربائيةً للدماغ الإنسان، لكننا ذكرنا في النقطة الأولى أنّ المعيار الذي طرحه لا يمكن تعميمه واعتباره شمولياً، إذ إنّ النتائج الأخلاقية بطبيعتها عادةً ما تكون محدودةً بإحداثيات ثقافية وتاريخية خاصة لأحد المجتمعات، ومن ثمّ فهي تخضع لها وتندرج في إطارها؛ ناهيك عن أنّ النتائج التي توصل إليها علم الأعصاب الحديث تثبت إمكانية إيجاد حالاتٍ واستجاباتٍ ذهنيةٍ معينةٍ لدى الإنسان مثل الضحك والغضب والسرور والألم واللذة عن طريق إثارة بعض أجزاء الدماغ، كما يمكن إيجاد حالتين متضادتين بالكامل من هذه الحالات في جزءٍ واحدٍ، ففي عام ١٩٨١م حاز عالم النفس الأمريكي والمتخصص بجراحة الدماغ والأعصاب في جامعة كاليفورنيا الجنوبية روجر سبيري، على جائزة نوبل تقديراً للدراسات والبحوث المختبرية التي أثبت على أساسها ازدواجية عملية الوعي في نصفي الدماغ البشري، فقد قام مع زملائه الذين كان مشرفاً عليهم بإجراء دراسةٍ على أدمغة المصابين بداء الصرع من الذين لم يتخلّصوا من حملات الصرع عن طريق تناول بعض العلاجات، حيث قسّم دماغ كلٍّ واحدٍ منهم إلى نصفين، أيمن وأيسر فوجد أنّ أحدهما يعكس إشارات الضحك في حين أنّ الآخر يعكس إشارات الغضب، وعلى هذا الأساس لاحظ أنّ الذين خضعوا لهذه التجربة المختبرية حينما يضحكون بأفواههم يبادرون إلى تعكير أجزاء أخرى من وجوههم وبما في ذلك تقطيب حواجبهم؛ وعلى هذا الأساس استنتج ما يلي:

أ - كلٌّ واحدٍ من نصفي الدماغ لا يشعر بما يجري في النصف الآخر وكأتهما وجودان مستقلّان عن بعضهما أو دماغان في وعاءٍ واحدٍ.

ب - الحالات التي كانت تُعتبر روحيةً حتى فترة قريبة مثل الغضب والسرور،

تحدث في الواقع جرّاء فعالية الدماغ والجهاز العصبي.

روجر سبيري وزملاؤه بعد تجاربهم هذه، اعتمدوا على ما توصّلوا إليه من نتائج وتبعوا ذات الأسلوب العلمي الخاصّ بعلم الأعصاب في علاج العادات الذميمة والسلوكيات الأخلاقية الشاذة، وهذا العلاج إمّا أن يكون طويل الأمد أو دائميًّا^(١)؛ وهذا الأمر في الواقع على خلاف رأي هيك الذي أكّد فيه على عدم قابلية العلاجات الفيزيائية في إيجاد آثار بعيدة الأمد على شخصية الإنسان وذهنه كما هو الحال بالنسبة إلى التجارب الدنيئة.

ج - من جملة الانتقادات التي تُطرح من قبل هيك وأمثاله على النتائج التي توصّل إليها علماء الأعصاب الرافضين لمصادقية التجارب الروحية والدنيئة، أن ذهن الإنسان في بادئ نشأته هو ذات دماغه، فهو كالصفحة البيضاء التي تنقش عليها التجربة ما تشاء، لذا فإن السلوكيات البشرية كافة مكتسبة ويتعلّمها الإنسان طوال مسيرة حياته بحيث لا يوجد في الذهن أيّ أمر سابق - قبلي - ومن ثمّ تكون جميع النتائج التي يتمّ تحصيلها من قبل العلوم الطبيعية المعاصرة في رحاب دراسة وتحليل مشخّصات دماغ الإنسان ولاسيما في مجال علم الأعصاب، ماديةً بالكامل لا غير.

بناءً على ما ذكّر فالسؤال التالي يطرح نفسه: لماذا يبادر الإنسان أحياناً إلى القيام ببعض الأفعال التي تصدر من الحيوانات؟ حتّى لو لم يكن هناك شيء آخر غير المادّة التي تعينه منذ ولادته على الوعي والإدراك وكسب معلوماته ومعارفه، لكنّ التساؤلات التالية ترد هنا: كيف يمكن للإنسان المادّي البحت امتلاك رغبات وغرائز مشتركة مع سائر الحيوانات؟ وما هو منشأ هذه المشتركات؟ هل يمتلك

(١) ج. هوبر وتيرسي ديك؛ جهان شگفت انگیز مغز: مغز جهان سه پوندى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يزدي، طهران، منشورات (قلم)، ١٩٩٧م، ص ٤٦ و ٥٣.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٨٥

الإنسان معلومات سابقة - قبلية - تسفر عن حدوث اشتراكٍ بينه وبين سائر الحيوانات؟ لو كان الأمر كذلك، فما هو التفسير الفيزيائي لهذا الأمر؟ ربّما لم تكن هناك إجابة مقنعةً لنقض هذا النقد إبان العقود الماضية، لكن اليوم وبعد تطوّر العلوم الخاصّة بدماع الإنسان فقد تغيّر الأمر إلى حدّ كبير، حيث توصّل المختصّون إلى نتائج جديدة وعملية في هذا المضمار من أمثال عالم الأعصاب باول ماك لين الذي اكتشف الجهاز الحافي - الجهاز النطاقي - في دماغ الإنسان، وعلى هذا الأساس أكّد على أنّ السلوكيات المشتركة بين الإنسان والحيوانات سببها أنّ الدماغ يتكوّن من ثلاث طبقاتٍ أو ثلاث وحداتٍ، فالإنسان المعاصر قد ورث مخّاً تحت القشرة الدماغية الجديدة - القشرة الدماغية المتحضّرة - من أسلافه الزواحف، وورث مخّاً من الثدييات القديمة. هذه الأجزاء الدماغية الثلاثة قد تناسقت في إطار مخّ واحدٍ بحيث يمكن تشبيهها بثلاثة أجهزة حاسوبٍ فعّالة ذات أجزاء داخلية متّصلة، لذا فهي تُؤدّي مهامّها على أساس هذا الارتباط، لكنّ كلّ واحدٍ منها يمتلك وعياً وإدراكاً خاصّاً به وإرهاصات ذهنيّة معيّنة ومشاعر يتلقّى على أساسها إحداثيات الزمان والمكان، والذكريات ضمن نطاق ذاكرته. وقد أكّد ماك لين على أنّ الاختراع والاكتشاف والرؤية المستقبلية والاعتقاد الفطري، هي نتائج مشتركٌ للقشرة الدماغية الجديدة والفصّ الجبهي لهذه القشرة والذي هو مختصّ بالإنسان فقط.

وأما الباحث كانديس بيرت المتخصّص بعلم الأعصاب، فقد قال في هذا الصدد: لو حدث حوارٌ مباشرٌ بين الربّ والإنسان، فهذا الحوار سوف يحدث عن طريق الفصوص الأمامية للقشرة الدماغية، أي ذلك الجزء الذي شهد أحدث تطوّر حياتي في دماغ الإنسان، لذا إن أردنا الإجابة عن السؤال التالي: الإنسان الذي يدّعي العلم بكونه وجوداً مادّياً بحتاً، لماذا توجد لديه مشتركاتٌ مع سائر

الحيوانات؟ نقول: هذه المشتركات سببها امتلاك الإنسان دماغاً مكوّناً من ثلاث قشراتٍ ورث إحداها من أسلافه القدماء الذين هم أجدادُ للحيوانات أيضاً^(١).

د - بالنسبة إلى التجارب المختبرية التي أجراها كلُّ من نيوبيرغ ودي أكويلي على عددٍ من رهبان إقليم التبت والراهبات المسيحيات الفرنسيات، نقول: إن ما حدث في أدمغتهم كان متشابهاً، لكنهم تحدّثوا عن قضيةٍ واحدةٍ بشكلٍ غير متشابهٍ لأنَّ كلَّ واحدٍ منهم لديه افتراضات مختلفة عن غيره، لذا طرحوا تفاسير متفاوتة لهذه القضية.

وحسب اعتقاد هايدجر فإنَّ تصوُّراتنا السابقة للأحداث هي التي تصوغ إدراكنا لأيِّ أمرٍ كان، لذا لا يمكننا فهم شيءٍ بدونها. الحقيقة أنَّ هذا المفكر الغربي يقصد من كلامه هذا تفسير عملية الإدراك وبيان بنيته الأساسية^(٢)، لكن مع ذلك يمكن اعتباره نقداً على نظرية جون هيك، لأنَّ الباحثين في علم الأعصاب نيوبيرغ ودي أكويلي أجريا تجارب مختبرية على فئتين من الرهبان، فئة من الرهبان البوذيين في إقليم التبت والأخرى راهبات فرنسيات من أتباع الديانة المسيحية، لذلك كانت النتائج مختلفة بين الفئتين حول قضيةٍ واحدةٍ، حيث بدر من كلِّ فئةٍ تفسيراً محدداً على أساس مرتكزاتها الذهنية السابقة، إلا أنَّ ما حدث في أدمغتهم متساوٍ ولم يحدث أمرٌ في هذه التجربة سوى طرح تفاسير متفاوتة لقضيةٍ واحدةٍ فحسب. لو ابتدأنا البحث حول المرتكزات الذهنية أو الافتراضات الذهنية السابقة لرَبِّما نجده غير متناغمٍ مع أصول ومبادئ علم الأعصاب بسبب افتراضنا عدم إمكانية طرحه في إطار المباحث المادية، لكننا لو أمعنا النظر في هذا الموضوع سوف نتوصَّل

(١) ج. هوبر وتيرسي ديك؛ جهان شگفت انگیز مغز: مغز جهان سه پوندى (باللغة الفارسية)، ترجمه

إلى الفارسية: يزدي، طهران، منشورات (قلم)، ١٩٩٧م، ص ٦٤ - ٧٩.

(٢) أحمد واعظي، درآمدى بر هرمنوتيك (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (پژوهشگاه فرهنگ

وانديشه اسلامي)، ١٩٩٨م، ص ١٦٦ - ١٦٨.

إلى نتيجة فحواها أن هذه المرتكزات أو الافتراضات الموجودة في الذهن هي التي تُشكّل البنية الأساسية لكل تفسير وتوضيح يطرحه علم الأعصاب والعلوم المادية؛ وباعتقاد بعض الفلاسفة من أمثال الفيلسوفة والأهوتية المسيحية نانسي مورفي، ليست هناك ضرورة مُتحمّ رفض النتائج التي يتوصّل إليها علماء الأعصاب لأجل أن نتمكّن من إثبات واقعية التجارب الدينية، بل بإمكاننا اعتبار هذه التجارب ثمرةً لبيئتنا الثقافية ولأداء الجهاز العصبي المعقد الموجود في أجسامنا، حيث قالت في هذا الصدد: «ثقافتنا وجهازنا العصبي المعقد هما اللذان ينتجان القابلية لدينا في امتلاك تجارب دينية»^(١).

إذن، استناداً إلى كلام مورفي فنحن كبشر لا نحيط لنا من الاعتقاد بصواب أصول ومبادئ علم الأعصاب من جهة، وصدق التجارب الدينية من جهة أخرى دون أن نعرض عن أحدهما أو نحكم ببطلانه، ومن ثمّ نتمكّن من التنسيق بينهما في إطارٍ موحدٍ^(٢).

بناءً على ما ذُكر بالنسبة إلى البنيوية التي طرحت من قِبَل الباحث كيتس، بإمكاننا تقرير نقدٍ على نظرية جون هيك، إذ إن أتباع النظرية البنيوية كما ذكرنا آنفاً يعتقدون بكون كل تجربة لا بدّ وأن تتبلور على أساس مجموعةٍ من المعتقدات

(١) ن. مورفي، چيستي سرشت انسان: نگاهي از منظر علم، فلسفه و الهيات مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ع. شهبازي والسيد محسن إسلامي، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١٢م، ص ١٩.

(٢) الباحثة نانسي مورفي قد نسّقت في مباحثها بين أصول علم الأعصاب والتجارب الدينية، وللإطلاع أكثر على تفاصيل هذا الموضوع ومعرفة رأيها حول قدرة علم الأعصاب على تفسير التجربة الدينية، راجع:

ن. مورفي، چيستي سرشت انسان: نگاهي از منظر علم، فلسفه و الهيات مسيحي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ع. شهبازي والسيد محسن إسلامي، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١٢م، ص ١٦٧ - ١٦٩.

السابقة - القبليّة - بحيث لا يمكن أن تحدث من فراغ، وعلى هذا الأساس نقول: إنَّ الفئتين من الرهبان البوذيين والراهبات الفرنسيّات قد اختلفت تجاربهم الروحيّة - الدّينيّة - بسبب الخلفيّات الاعتقاديّة الموجودة لديهم، فكلُّ تجربة كما هو ثابتٌ إنّما تنشأ في إطارٍ ذهنيٍّ خاصٍّ وبنيةٍ فكريّةٍ معيّنة، وبدون هذا الإطار أو البنية لا يمكن لأيّة تجربة أن تحدث، كما لا يمكن تفسيرها وتبرير حدوثها مطلقاً فيما لو حدثت^(١).

هـ - آخر نقدٍ طُرِحَ من قِبَل هيك على علم الأعصاب، محوره ما يلي: «كلُّ إنسانٍ من خلال اتّكائه على استكمالهِ أو استيفائه الداخلي وعلى أساس إرهاباته النفسيّة، يُدرك وجود اختلافٍ بين الوعي والعمليّات التي تجري في الدماغ». إذن، يجدر بفيلسوفٍ مثل هيك أن يُوفّر أولاً المقدمات العلميّة والفلسفيّة ثمّ يكمل مختلف جوانب بحثه وبعد ذلك يطرح الحلّ المناسب لعقدة البحث، وإلاّ فكلُّ باحثٍ بإمكانه اللجوء إلى الاستدلال الذي ساقه هيك ليُدعي صواب رأيه؛ ومن المؤكّد أنّ الاستكمال الداخلي لا يُعتبر معياراً مناسباً للتمييز بين الصواب والخطأ. أضف إلى ذلك، هيك يعتقد بأنّ الحالات الذهنيّة خارجة عن نطاق المكان، بينما الحالات الدماغية مؤطّرة به، وهذا الأمر في الحقيقة هو باكورة البحث، لأنّ محور الموضوع هو تحليل ما إن كان الوجود الإنساني يمتلك شيئاً غير المادّة، إلاّ أنّ هيك قد أنهى بحثه حينما طرح استدلاله المذكور، حيث افترض مسبقاً أنّ الإنسان يمتلك بُعداً غير مادّي في وجوده، ناهيك عن تأكيده على كون الذهن والدماغ أمراً واحداً، أي إنّهما متطابقان في الماهويّة، فالحالات الذهنيّة والدماغية حتّى وإنّ وضّحها اللسان بصيغتين مختلفتين، يمكن اعتبارهما تعابير متفاوتة لحقيقة واحدة،

(1) Katz , S. T. ; “ Language , Epistemology , and Mysticism ”; in Mysticism and Philosophical Analysis , Oxford University Press , 1978 , pp. 22 - 24.

أي إنَّ الذهن هو ذات الدماغ، وحتَّى لو كان النشاط الذي تقوم به الخلايا العصبية^(١) من نوع C ليس على نسقٍ واحدٍ، إلَّا أنَّ الدلالة تبقى واحدة، أي إنَّ النشاطين الذهني والدماغي يدلَّان على حالة ذهنية واحدة ممَّا يعني أنَّ الألم على سبيل المثال هو تبلورٌ لنشاط العصب من نوع C^(٢)؛ وعلى هذا الأساس يقال: إنَّ مفهوم الألم يعادل مفهوم حالة باطنية تنشأ لدى الإنسان جرَّاء حدوث خللٍ في البدن ممَّا يتسبَّب بظهور رغباتٍ مثل الغضب والتأوُّه والصراخ، لذا يثبت علمياً بطلان ما ذهب إليه جون هيك حينما قال: إنَّ الحالات الذهنية والأحاسيس من شأنها أن تكون قوية أو ضعيفة مثل الشعور بالألم والحرقة، لكنَّ أيًّا من أجزاء الدماغ لا يمكن أن يتَّصف بالقوَّة أو الضعف. في هذه الحالة حينما يشاهد الإنسان شيئاً أو يشعر بألم أو يستنشِق رائحةً ما، فهذا لا يعني كون هذه الحالات تتجاوز نطاق النشاط الدماغي، لكنَّها متزامنةٌ معها فقط، حيث توصف هذه الحركات الذهنية بكونها حالةً خاصَّةً من النشاطات الدماغية؛ وعلى ضوء ذلك يقال: إنَّ كلَّ حالةٍ من الحالات المادية - الدماغية - والذهنية متكافئةٌ.

الجدير بالذكر هنا أنَّ مفهوم الحالة الذهنية يختلف عن مفهوم الحالة الدماغية، لكنَّهما يُعتبران أمراً واحداً في عالم الخارج، والكثير من المفكرين الغربيين وبمن فيهم جون سيرل، اعتبروا نظرية اتحاد الماهوية أفضل تفسيرٍ لحقيقة النفس الإنسانية، فضلاً عن ذلك فالباحث راماتشاندران ذهب إلى أبعد من ذلك ليؤكد على كون النشاط الدماغي هو المنتج للماهوية الشخصية والنفس، وعلى هذا الأساس يقال: إنَّ النفس مترادفةٌ مع فئةٍ معينةٍ من الخلايا العصبية التي يُؤثِّر

(1) neuron

(٢) س. بلاك مور، آگاهي (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ر. رضایی، طهران، منشورات (فرهنگ معاصر)، ٢٠٠٨م، ص ١٠٣ و ١٠٤.

بعضها على بعضٍ، حيث قال: إنَّ أكبر لغزٍ علمي وفلسفي يكمن في تعيين طبيعة النفس وفق مبادئ علم الأعصاب وتحليل عملية أداء الدماغ والخلايا العصبية، وعلى هذا الأساس إنَّ أردنا بيان طبيعة الهوية الشخصية فلا ينبغي لنا السعي لملاءم الفراغات لشخصٍ ما، إذ إنَّ هذه الفراغات تمتلئ بأمرٍ تتبلور في رحابه عملية دماغية، وهي في الحقيقة عملية تجري في المنظومة الجانبية للدماغ؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الجهة المشتركة بين آراء كهذه هي اعتبار النفس عملية دماغية بحتة.

وفي الختام نقول: إنَّ هيك لم يكن يمتلك الإمام الكافي بمبادئ علم الأعصاب حينما سلَّط الضوء على موضوع البحث، فحسب النتائج التي توصل إليها العلماء والباحثون المختصون بهذا العلم، يمكن القول بأنَّ ردود أفعال الخلايا العصبية ومقادير الهرمونات تنقص أو تزايد حينما تتصف الأحاسيس بالضعف أو القوة؛ وهذا الأمر يتعارض مع ما ذهب إليه هيك^(١).

و - إنَّ أراد هيك تفنيد الماهوية المتَّحدة المشار إليها في النقطة السابقة، سوف تُطرح عليه مؤاخذه باعتبار أنَّ هذا الرأي يعني ازدواجية الجوهر الذي أشار إليه الفيلسوف رينيه ديكارت، وكما نعلم فهو يعارض هذه الإزدواجية في أطروحاته الفكرية، إذ إنَّ ديكارت ذهب إلى القول بكون الدماغ والمنظومة العصبية بأسرها هما المنشأ للنشاطات الذهنية والروحية لدى الإنسان.

بعد أنَّ اطَّلع هيك على الاستدلالات والوثائق التي ساقها الخبراء في علم النفس والطبِّ، اقتنع بأنَّ النفس لا تعلم بشيءٍ سوى تلك الأمور التي تُؤثر على الدماغ، كما أنَّ مختلف الحركات التي تبدر من الإنسان قد تحدث في البدن دون أنَّ تستتبع حالات نفسانية إلا إذا كانت في بادئ الأمر سبباً للنشاط الذي يحدث في

(١) أ. دي. هارت وآخرون، فلسفه نفس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ديواني، (أ)، منشورات (سروش)، طهران، ٢٠٠٢م، ص ١٣.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٩١

الجهاز العصبي ثمّ الدماغ، فهي من خلال إثارة الدماغ من شأنها إيجاد أفكارٍ دون أن تُؤثّر على سائر أعضاء البدن^(١)؛ لذلك أكّد ديكارت على أنّ الدماغ والمنظومة العصبية في البدن هما منشأ النشاطات الذهنيّة وبما في ذلك التجارب الدّينيّة، وهيك بدوره اعتبر هذا الرأي متناقضاً مع القول بأنّ التجربة الدّينيّة ذات منشأ روحي - غير مادّي - لكونها علامة على وجود الروح والأمر المتعالّي.

نتيجة البحث:

بما أنّ الباحث جون هيك اعتبر التجربة الدّينيّة جوهرأً وأساساً للدّين، نجده يتعامل مع البحوث المطروحة حولها باهتمام بالغ، وعلى هذا الأساس طرح نقداً على ما توصل إليه علماء الأعصاب خلال تجاربهم المختبريّة التي أجروها حول التجارب الروحيّة والدّينيّة التي اعتبروها ثمرة لوجود خللٍ في أداء الدماغ البشري؛ حيث لجأ في هذا المضمار على مختلف الأساليب لتفنيد هذا الرأي. الحقيقة أنّ جهوده العلميّة هذه قيّمة ولا يمكن لأحدٍ إنكار نتائجها الإيجابيّة، وبالأخصّ ما أنجزه في أواخر حياته، لكنّها مع ذلك ليست كافية لتفنيد ما أثبتته الخبراء والمتخصّصون في علم الأعصاب، وتبقى جهوده مجرد نشاطٍ حثيثٍ لتحقيق هدفٍ متعالٍ.

رغم أنّ هدفنا من تدوين هذه المقالة هو نقد آراء جون هيك، لكن هناك أدلّة قويّة تدعمها، وهذا التأييد يتجلّى في البحوث التحليليّة التي أجراها بعض الباحثين من أمثال الدكتور مورلاند والدكتور نيغل، حيث أكّدوا على عدم اتّحاد الوعي ومختلف النشاطات الذهنيّة مع الدماغ والمنظومة العصبية في البدن، وذهبوا إلى أبعد من ذلك وقالوا: إنّ عدم اتّضح كيفية نشأة الوعي يُعتبر بحدّ ذاته مرتكزاً

(١) رينيه ديكارت، تأملات در فلسفه أولى (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: أحمد أحمددي، طهران، منشورات (دانشگاهي)، ١٩٨٨م، ص ٩٩ - ١٠١.

لإثبات وجود الله ﷻ، حيث وصفوا هذه العملية بأنها إثباتٌ لوجوده عن طريق الوعي^(١).

أضف إلى ذلك فقد طرح نيغل استدلاله الشهير الذي أثبت على أساسه أنَّ النطاق الضيق الذي يُقيّد قابليّتنا في إدراك حقيقة الظواهر ضمن مختلف جوانب حياتنا هي على غرار تجربة كون الخفّاش خفّاشاً، ومن هذه الناحية لا يمكننا امتلاك تجارب هذا الحيوان، فهو على سبيل المثال قادرٌ على تحديد الجهة عن طريق أمواج صوتية خاصة، وهذا الأمر مستحيل بالسبب لنا كبشرٍ وليس بإمكاننا تجربته مطلقاً.

إذن، بما أننا عاجزون عن امتلاك تجارب متشابهة، لذا فنحن في أفضل الأحوال قادرون على امتلاك فهم غير تامٍّ عن طبيعة كلِّ تجربة، ومهما جمعنا بين المعارف الظاهرية والباطنية المطروحة في رحاب العلوم الطبيعية، فهي لا تُعدُّ كافيةً في تأهيلنا لإدراك ما يدركه الخفّاش بصفته خفّاشاً وحول مختلف تجاربه الذاتية^(٢).

لو طبّقنا استدلال نيغل على صعيد التجربة الدّينية وصاحبها، ففي هذه الحالة بإمكاننا البتُّ بصواب الاستدلالات ذات الطابع الباطني التي طرحها جون هيك

(١) للاطلاع أكثر على نظرية مورلاند في هذا المجال، راجع:

م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (إثبات خدا از طريق آگاهی، برسي تقرير مورلند)، نُشرت في مجلّة (فلسفه دين)، الدورة العاشرة، العدد ٣، ٢٠١٣م، (أ)، ص ٧٥ - ١٠٠.

Moreland , J. P. ; “ The Argument from Consciousness ”; in The Rationality of Theism , Paul Copan and Paul K. , Moser , London and New York : Routledge , 2004.

Moreland , J. P. ; Consciousness and the Existence of God ; New York and London : Routledge , 2008.

(٢) ر. فين جوليك، آگاهی - دانشنامه فلسفي استنفورد (باللغة الفارسية)؛ ترجمه إلى الفارسية: ي. بور إسماعیل، طهران، منشورات (ققنوس)، ٢٠١٤م، ص ٦١ و ٦٢.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٩٣

في هذا المضمار باعتبار أنّ المجرب هو المعيار الوحيد لصدق تجربته؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ خبراء وباحثين آخرين من أمثال سام هاريس، وصفوا الاستكمال الداخلي بأنّه ليس الدليل الوحيد على صواب التجربة الدّينيّة، بل ما يتحصّل لدينا هو في الواقع متناسق مع القوانين الفيزيائيّة والبيولوجيّة الثابتة، ومن جملة ما قاله هاريس: «نحن لا نُشعر إلاّ بجانب ضئيلٍ للغاية من المعلومات التي تكتنف دماغنا في كلّ لحظةٍ رغم أنّنا عادةً ما ندرك حدوث تغييراتٍ في تجاربنا، وهذا الأمر يتبلور في أفكارنا وأخلاقنا وطباعنا وإدراكاتنا الحسيّة وسلوكياتنا وإلخ؛ إلاّ أنّنا نجعل بالكامل تلك الأحداث الفيزيولوجيّة العصبيّة الناجمة عن ذلك لكوننا في واقع الحال لا نمتلك سوى وعي ضئيلٍ بمختلف تجاربنا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الآخرين بمجرد إقائهم نظرةً على وجوهنا أو عند استماعهم نبرة كلامنا، عادةً ما ينشأ لديهم فهمٌ بحالاتنا الذهنيّة ودوافعنا أكثر ممّا ندركه نحن بأنفسنا، فأنا على سبيل المثال استهلُّ يومي بتناول فنجانٍ من القهوة صباحاً، ولكن لماذا القهوة وليس الشاي؟ ذلك يحدث لكوني لا أمتلك المؤهّلات الكافية التي تعيني على معرفة حقيقة الأمر»^(١).

يمكن القول: إنّ سام هاريس بشكلٍ عامٍّ يعتقد بما يلي:

أولاً: عمليّة الاستكمال أو الاستيفاء الداخلي تدلُّ على عدم امتلاكنا وعي بما نفعل.
ثانياً: علماء الأعصاب يعتقدون بإمكانية التنبؤ بفعل الإنسان قبل حدوثه، وفي هذا الصدد قال الباحث والمتخصّص في علم الأعصاب سام هاريس: إنّّه حينما سجّل مؤشّرات نشاط القشرة الدماغيّة الجديدة - القشرة الدماغيّة المتحصّرة - بشكلٍ مباشرٍ، توصل إلى أنّ تفعيل ٢٥٦ خليةً عصبيّةً فقط لمُدّة ٧٠٠ ملي ثانية

(١) س. هاريس، دروغ - اراده آزاد (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: خ. ديهيمي، طهران،

منشورات (گمان)، ٢٠١٣م، ص ٨٠.

يعيننا على التنبؤ بما سيتخذه الإنسان من قرارٍ بنسبةٍ صائبةٍ تبلغ ٧٠ بالمائة وذلك قبل أن يتولد لديه شعورٌ بهذا القرار^(١)؛ لذا فإنَّ كلَّ ما يحدث ضمن التجارب الروحية والدينية لا بدَّ وأنَّ يتَّصف بما يلي:

أولاً: يمكن التنبؤ به.

ثانياً: بما أنَّ التنبؤ يحدث عن طريق الفيزيولوجيا العصبية، لذا فهو مادّي بالكامل وليس روحانياً، ومن هذا المنطلق لا يقتضي طرح أيِّ تفسيرٍ ماورائي أو لاهوتي له. طبعاً بإمكاننا هنا مرّةً أخرى بيان طبيعة آراء المعارضين لهذه النظرية الإلحادية، فحتّى لو قلنا بإمكانية توضيح واقع التجارب الدينية على أساس مبادئ علم الأعصاب، لكننا غير قادرين من خلالها على تحقيق ذات النتائج التي توصّل علماء الأعصاب؛ لذلك قال الباحث سمارت: «لو استأنس ذهن الإنسان بفكرة أنَّ الكون لا يتقوم على أيِّ منشأ متعالٍ، ففي هذه الحالة يسهل عليه الاعتقاد بأنَّ التجارب الدينية ناشئةٌ من حالاتٍ نفسيةٍ وأخرى مماثلة لها».

بناءً على ما ذكرَ ذهب العلماء والمفكِّرون الذين تبنوا فكرة أنَّ النتائج الحاصلة من دراسات وبحوث علم أعصاب التجارب الدينية، غاية ما تُثبتُه حين وقوع التجربة الدينية يقتصر على ما يحدث في الدماغ، لكنَّ هذه النظرية ليس من شأنها مطلقاً إثبات أنَّ العلة الأساسية لجميع الأحداث التي تكتنف الدماغ عبارةٌ عن أمرٍ باطني ومادّي بحث^(٢).

(١) المصدر السابق، ص ٨١ و٨٢.

(٢) للاطلاع أكثر على تفاصيل الموضوع وآراء جون هيك الفلسفية في هذا المضمار، راجع:

Alston , W. P. ; Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience ; London : Cornell University Press , 1991.

Smart , Ninian ; Philosophers and Religious Truth ; 2 nd. ed. , London : S C M Press , 1969. William J. Wainwright ; Philosophy of Religion ; 2 nd. ed. , New York : Wadsworth , 1999.

نظرية جون هيك حول التجربة الدينية وعلم الأعصاب ❖ ١٩٥

وفي الختام نقول: إننا من خلال تحليل نظرية جون هيك على صعيد العلاقة بين النتائج التي توصل إليها علم الأعصاب والنتائج التي تترتب على التجربة الدينية، لا بد من القول: رغم وجود بعض الآراء المعدودة التي تؤيد ما طرحه هذا المفكر الغربي، مثل نظرية مورلاند التي تمحورت حول إمكانية إثبات وجود الرب عن طريق الإدراك الذهني، ونظرية نيغل التي استشهد فيها بالحالات التي تكتنف الحفاش؛ لكن الحقيقة هي أن وجهته العلمية والفلسفية التي استند إليها لا تعتبر كافية لتفنيد الشبهات الدينية المطروحة من قبل العلماء والباحثين المختصين بعلم الأعصاب، إذ إن كل شبهة تُطرح على التجارب الروحية والدينية من قبل علم الأعصاب لا يمكن نقضها على أساس النظريات والآراء التي تبناها هيك، لذا حتى وإن بادر بعض علماء الأعصاب من أمثال الدكتور بارت والبروفسور نيوبيرغ إلى إثبات صواب التجارب الدينية عن طريق مبادئ علم الأعصاب التجريبي أو علم أعصاب اللاهوت، إلا أن هذه النتائج لا تنصب في مصلحة نظرياته وآرائه لكونه فند كل نتائج هذا العلم مما يعني أنه حرم نفسه من إنجازات مؤيديه وسلك سبيلاً آخر.

مع أن بعض الباحثين من أمثال سوزان بلاك مور قاموا بدراسات على صعيد علم الأعصاب، لكن لا بد من الإقرار هنا بعدم القدرة على طرح إجابة مقنعة بالنسبة إلى المسائل المطروحة على هذا الصعيد، لذا يبدو أن الحل المناسب هو على غرار الكثير من المسائل الأخرى المطروحة في مجال العلم والدين من حيث رؤيتها الخاصة وإجابتها عن الأسئلة التالية: ما هو الاستدلال المقبول والمعتبر في هذا المضمار؟ هل إن الإطار العلمي الذي يتكفل بالبحث والتحليل حول وجود أو عدم وجود بُعد غير مادي - ماورائي - في كيان الإنسان، هو العلم أو الفلسفة أو الدين؟

وعلى الرغم من أن المواجهة بين علم الأعصاب والتجربة الدينية لا تُعدُّ أمراً
جديداً في نطاقي العلم والدين، إلا أن الأسلوب المتبع في تحليل مسائلها هو في
الواقع على غرار المسائل التقليدية المطروحة على هذا الصعيد مثل مركزية الشمس
أو الأرض.

* * *

مصادر البحث:

- ١ - س. بلاك مور، آگاهي (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: ر. رضايي، طهران، منشورات (فرهنگ معاصر)، ٢٠٠٨ م.
- ٢ - أ. جيمس، تنوع تجربته ديني (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: ح. كياني، طهران، منشورات (حكمت)، ٢٠١٢ م.
- ٣ - رينيه ديكرت، تأملات در فلسفه أولى (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: أحمد أحمدي، طهران، منشورات (دانشگاهي)، ١٩٨٨ م.
- ٤ - س. سزاوار، مقالة باللغة الفارسيّة تحت عنوان: (الدور الحاصل من إستمولوجيا الارتباط بالحقيقة: دراسة نقدية حول التناقضات الباطنية في آراء جون هيك حول التعددية في الأديان)، نُشرت في مجلّة: (اطلاعات حكمت و معرفت)، العدد ١٥، ٢٠٠٧ م، الصفحات ٢٥ إلى ٢٨.
- ٥ - ف. كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: إسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، الجزء السادس، طهران: منشورات (علمي - فرهنگي) و منشورات (سروش)، ١٩٩٦ م.
- ٦ - كريم مجتهدى، فلسفه نقدي كانت (باللغة الفارسيّة)، طهران، منشورات (أمير كبير)، ٢٠٠٦ م.
- ٧ - أ. محمودي، خاستگاه دين (باللغة الفارسيّة)، محمد محمد رضائي وآخرون، جستارهاي در كلام جديد (باللغة الفارسيّة)، طهران، منشورات (سمت)، ٢٠٠٩ م.
- ٨ - ن. مورفي، چيستي سرشت انسان: نگاهي از منظر علم، فلسفه و الهيات مسيحي (باللغة الفارسيّة)، ترجمه إلى الفارسيّة: ع. شهبازي والسيد محسن إسلامي، قم، منشورات جامعة الأديان والمذاهب، ٢٠١٢ م.
- ٩ - ح. مهدوي نور وآخرون، مقالة باللغة الفارسيّة تحت عنوان: مقايسه ماهيت تجربه عرفاني بر اساس نظريه علم حضوري و حصولي علامه طباطبائي وساخت گرائي استيون كتس، نُشرت في مجلّة: (پژوهش نامه فلسفه دين - نامه حكمت)، السنة العاشرة، العدد ١، ٢٠١٢ م، الصفحات: ٧٥ إلى ٩٨.
- ١٠ - م. نصيري، مقالة نُشرت باللغة الفارسيّة تحت عنوان: (نومن و فنومن در فلسفه كانت)، نُشرت في مجلّة: (نقد و نظر)، السنة الثالثة عشرة، العددان ١ و ٢، ٢٠٠٨ م، الصفحات: ٧٥ إلى ٩٨.

١٩٨ ❖ الدِّين والعلوم المعرفية

- ١١ - م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (معرفت شناسي تجربه ديني، برسي ادله مخالفان حجيت معرفت شناختي تجربه ديني)، نُشِرَت في مجلَّة (ذهن)، السنة الثالثة عشرة، العدد ٥٢، ٢٠١٢م، الصفحات: ٩١ إلى ١١٢.
- ١٢ - م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (اثبات خدا از طريق آگاهي، برسي تقرير مورلند)، نُشِرَت في مجلَّة (فلسفه دين)، الدورة العاشرة، العدد ٣، ٢٠١٣م، (أ)، الصفحات: ٧٥ إلى ١٠٠.
- ١٣ - م. نصيري، مقالة باللغة الفارسية تحت عنوان: (برسي ادله معتقدان به حجيت معرفت شناختي تجربه ديني)، نُشِرَت في مجلَّة (فصل نامه انديشه نوين ديني)، السنة التاسعة، العدد ٣٥، ٢٠١٣م، (ب)، الصفحات: ٤٥ إلى ٦٢.
- ١٤ - أحمد واعظي، درآمدی بر هرمنوتیک (باللغة الفارسية)، طهران، منشورات (پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي)، ١٩٩٨م.
- ١٥ - ر. فين جوليك، آگاهي - دانشنامه فلسفي استنفورد (باللغة الفارسية)؛ ترجمه إلى الفارسية: ي. بور إسماعیل، طهران، منشورات (ققنوس)، ٢٠١٤م.
- ١٦ - أو. دي. هارت وآخرون، فلسفه نفس (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ديواني، (أ)، منشورات (سروش)، طهران، ٢٠٠٢م.
- ١٧ - س. هاريس، دروغ - اراده آزاد (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: خ. ديهيمي، طهران، منشورات (گمان)، ٢٠١٣م.
- ١٨ - ج. هوبر وتيرسي ديك؛ جهان شگفت انگيز مغز: مغز جهان سه پوندى (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: يزدي، طهران، منشورات (قلم)، ١٩٩٧م.
- ١٩ - ج. هيک، وجود خدا (باللغة الفارسية)، ترجمه إلى الفارسية: ع. كواهي، طهران، منشورات (علم)، ٢٠٠٨م.

1 - Alston , W. P. ; Perceiving God : The Epistemology of Religious Experience ; London : Cornell University Press , 1991.

2 - Austin , J. ; Zen and the Brain ; Cambridge , Massachusetts : MIT Press , 1998.

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ١٩٩

3 - Carter , R. ; Mapping the Mind ; London : Weidenfeld & Nicholson , 1998.

4 - Carter , R. ; Mapping the Mind and Consciousness ; London : Weidenfeld & Nicholson , 2002.

5 - Eliade , M. ; The Sacred and the Profane : The Nature of Religion ; trans. By : W. R. Trask ; Harvest / H B J Publishers , 1957.

6 - Eliade , M. ; The Quest : History and Meaning in Religion ; London : University of Chicago Press , 1969.

7 - Eliade , M. ; A History of Religious Ideas : From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries ; 3 vol.s , trans. By : W. Trask ; Chicago , I L : University of Chicago Press , 1978 - 1985.

8 - Hick , J. An Autobiography ; Oxford , England : Oneworld Publications , 2002.

9 - Hick , J. , The New Frontier of Religion and Science Religious Experience , Neuroscience and the Transcendent ; N. Y. : Palgrave , Macmillan , 2006.

10 - Hick , J. , At The Frontier of Faith : An Interview with John Hick ; 2007

www.thatreligiousstudieswebsite.com/Religious_Studies/Interviews/interview_john_hick.php.

11 - Kant , I. ; Critique of Pure Reason ; Trans. by Norman Kemp Smith ; N. Y. : Macmillan , 1929.

12 - Katz , S. T. ; “ Language , Epistemology , and Mysticism ”; in Mysticism and Philosophical Analysis , Oxford University Press , 1978.

13 - Katz , S. T. ; The Conservative Character of Mystical Experience ” in Mysticism and Religious Traditions ; Oxford University Press , 1983.

14 - Katz , S. T. ; Mysticism , Epistemology and Metaphysics ; Sackler Lecture , Tel Aviv University , 2008.

15 - Meister , Chad ; Introducing Philosophy of Religion ; First published , New York : Routledge , 2009.

16 - Moreland , J. P. ; “ The Argument from Consciousness ”; in The Rationality of Theism , Paul Copan and Paul K. Moser , London and New York : Routledge , 2004.

17 - Moreland , J. P. ; Consciousness and the Existence of God ; New York and London : Routledge , 2008.

18 - Newberg , A. and Eugene D’Aquili ; Why God Won’t Go Away ; New York : Ballantine Books , 2001.

19 - Newberg , A. And Waldman , M. R. ; How God Changes Your Brain ; N Y : Ballantine , 2009.

20 - Newberg , Principles of Neurotheology ; England : Ashgate , 2010.

21 - Otto , R. ; The Idea of the Holy ; Oxford University Press , 1923.

22 - Persinger , M. , “ Dr. Persinger’s God Machine ”, by Ian Cotton , Independent on Sunday , July 2 nd , 1995.

23 - Robbins , J. W. ; “ Hick on Religious Experience and Perception ”; International Journal for Philosophy of Religion ; Vol. 5 , Issue 2 , N Y : Springer , 1974 .

نظريّة جون هيك حول التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب ❖ ٢٠١

24 - Ramachandran , V. S. ; Phantoms in the Brain ; New York : William Morrow , 1998.

25 - Rose , S. ; The Conscious Brain ; Harmondsworth : Penguin, 1973.

26 - Rose , S. ; From Brains to Consciousness ; London : Penguin , 1999.

27 - Rose , S. ; The 21 st. Century Brain : Explaining , Mending , and Manipulating the Mind ; London: Jonathan Cape , 2005.

28 - Smart , Ninian ; Philosophers and Religious Truth ; 2 nd. ed. , London : S C M Press , 1969.

29 - William J. Wainwright ; Philosophy of Religion ; 2 nd. ed. , New York : Wadsworth , 1999.

* * *

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدينيّة (التحديات)^(١)

محمد صادق أحمدى^(٢)

علي شهبازي^(٣)

ملخص:

يُمثّل لاهوت علم الأعصاب نقطة التقاء العلم الحديث واللاهوت حيث يعمل اللاهوتيون وعلماء الأعصاب على توظيف الأدوات العلميّة الحديثة في دراسة المسار الذي يسلكه مخ الإنسان أثناء خوض التجربة الدينيّة. وهناك من يستند إلى هذه التحقيقات في رفض التجارب الدينيّة، أو التزم الصمت بشأن صحتها وسقمها، وهناك من عمل على إثبات صحتها من خلال الشواهد والوثائق. وبعد ظهور هذا الحقل الجديد، هناك من شكّك في صحّة التجربة الدينيّة مستنداً إلى التجارب التي أُجريت على المرضى في المختبرات، واعتبروا هذه التجارب ناتجة عن نوع من الاختلال النفسي. إنّ السؤال الذي يعرض على

(١) المصدر: لقد سبق لأصل هذه المقالة أن نُشرت بعنوانها الفارسي (إلهيات عصب وتجربة ديني؛ جالشها) في مجلّة (فلسفة دين) العلميّة - التحقيقيّة، الدورة رقم: ١١، العدد رقم: ٤، في شتاء عام ١٣٩٣ هـ ش، ص ٧٨٩ - ٨١٨.

تعريب: حسن علي مطر الهاشمي.

(٢) كاتب وطالب على مستوى الدكتوراة في حقل البحث الديني في جامعة الأديان والمذاهب في الحوزة العلميّة بقم.

(٣) أستاذ في جامعة الأديان والمذاهب.

المنافحين عن التجربة الدينية - بالالتفات إلى هذه الانتقادات - يدور حول إمكانية صدق وصحة التجربة الدينية. وعليه فإنهم يأخذون على عاتقهم مهمة نقد وإبطال هذه الإشكالات، وإثبات صحة التجارب الدينية بشكل عام. في هذه الدراسة سوف نخوض إجمالاً في تعريف لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدينية، ثم نتقل بعد ذلك إلى تعاطي علماء الأعصاب مع التجربة الدينية كي نتحدث بأن إمكانية إبطال التجربة الدينية من منظار علم الأعصاب. وفي هذا المسار سوف نرى أن بعض هؤلاء المفكرين من أصحاب الرؤية المادية، يُفسرون الذهن بالمخ، ويعتبرون المفاهيم التي يحتوي عليها المخ أموراً مادية، ونتيجة لذلك فإنهم يعتبرون مفاهيم من قبيل (الله) إنما هي حصيلة المخ والذهن. وفي الطرف المقابل عمد باحثون من أمثال (نيوبرغ) إلى إقامة نوع من التناغم بين العلم والدين واعتبر التجربة الدينية صحيحة بشكل عام والقول بأنها منبثقة عن آلية المخ والارتباط بما وراء الطبيعة، ويعمل على إبطال فرضيات الملاحظة من المختصين في علم الأعصاب الديني^(١) من خلال الفصل بين تجارب الأشخاص المرضى وبين التجارب الإيمانية.

المقدمة:

منذ أكثر من عقدين بقليل من الزمن أخذ مصطلح (النورثولوجي) يشق طريقه إلى دائرة أبحاث العلم والدين، وهو يتجه الآن ليعرف بوصفه واحداً من الفروع العلمية. إن هذا المصطلح إنما أخذ بالتبلور عندما قام بعض العلماء في حقل علم الأعصاب - ولاسيما الأطباء المتخصصون في المخ والجملة العصبية - بخطوة جريئة تهدف إلى توظيف الأدوات والأساليب والمعطيات المتعلقة بهذا

(1) neurotheology

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيية (التحديات) ❖ ٢٠٥

الحقل في دراسة وتفسير التجارب الدنيية بشكل خاص، والمعتقدات - ولاسيما الدنيية منها - بشكل عام. فقد سعى هؤلاء العلماء بزعمهم إلى ردم الهوة القائمة بين علمين مختلفين بالكامل، وهما: (علم اللاهوت) و(علم الأعصاب)، والعمل على دمجها ضمن حقل معرفي واسع، ليحدثوا بذلك إطاراً علمياً لدراسة المعتقدات، بما في ذلك الدنيية منها. وعليه يمكن لنا أن نقف هنا على اقتران مفهومين ضارين في القدم، وهما: مفهوم العلم والدين، ومفهوم النفس والجسد (وكيفية امتزاجهما ببعضهما في صورة انفصالهما واستقلالهما عن بعضهما، أو اتحادهما، أو التنزل بأحدهما إلى مستوى الآخر). ولكن يبدو أن علينا التزام جانب الاحتياط والحذر، كي لا نقع في مغبة النزعة التقليلية والتضييقية، أو السقوط في معضلة (إمّا أسود وإمّا أبيض).

إننا في هذا المقال - من خلال رؤيتنا العابرة إلى الجذور التاريخية لتبلور مصطلح النوروثيولوجي، وبيان محتواه وقواعده ومدعياته الرئيسة - نركّز اهتمامنا في الوهلة الأولى على رؤية أولئك الذين ينتهجون النزعة التقليلية والتضييقية، ويسعون - من خلال الاستناد إلى نوع من الفيزيقية المفرطة واعتبار الذهن والمخ (النفس والجسد) شيئاً واحداً - إلى القول بأن الوعي والإدراك إنما هو نتيجة متفرعة عن النشاط العصبي للمخ لا أكثر. وعلى هذا الأساس فإنهم عندما يشاهدون من خلال تصوير النشاط العصبي للمخ أثناء المراقبة أو العبادة تغييراً في نشاط الخلايا العصبية، يُصدرون حكمهم المباشر بأن هذا الجزء الخاص من المخ هو المسؤول عن إنتاج تلك التجربة الدنيية أو ذلك الاعتقاد الديني. ومن هنا فإنهم يذهبون في نهاية المطاف إلى الادعاء بأن المعتقدات الدنيية لا تنتمي إلى حقيقة أو حقائق وراء الذهن البشري.

وفي هذا المقال سوف نُثبت أن هؤلاء الأشخاص قد تعجّلوا في توظيف

المغالطة في استدلالهم؛ فقاموا أولاً باستنباط النزعة الطبيعية لمعرفة الوجود من خلال النزعة الطبيعية لعلم المنهج، دون أن يُقدّموا دليلاً على منطقيّة هذا الاستدلال، ثمّ إنهم ثانياً وتبعاً لذلك قد ارتكبوا الكثير من الأخطاء التي يمكن إدراج بعضها في عداد المغالطات. من ذلك أنّهم يخلطون بين علّة الاعتقاد ودليله؛ فيضعون العلّة في موضع الدليل، وبدلاً من الخوض في قوّة استدلال الخصم، ينتقلون إلى (منشأ) ظهور المعتقدات. إنّ الأمر المطروح في البين، ولا يخوض فيه هذا الصنف من المختصّين في علم أعصاب اللاهوت هو تحديد المعيار والملاك الذي يمكن في ضوءه الحكم بأنّه حيث يطرأ التغيّر في نشاط تلك المنطقة من المخّ في أثناء العبادة، إذن يجب أن تكون تلك المنطقة أو تلك الخلية العصبية هي المسؤولة عن تلك التجربة الدنيّة أو ذلك الاعتقاد الإنساني؟ ثمّ إنّنا حتّى إذا أردنا توظيف الخلايا العصبية في بيان المعتقدات، أليس الأمر كما أقرّ به علماء الخلايا العصبية من أنّه لا يمكن لأيّ خلية عصبية أن تعمل لوحدها وفي حدّ ذاتها دون أن تخضع لتأثير مباشر من قبل التغذية وقوّة معتقداتنا؟ ألا يمكن - في ضوء العلاقة الوثيقة بين النفس والجسد - الحكم من هذه الناحية والقول بأنّ ذهن الإنسان أو نفسه حيث تتوجّه إلى حقيقة أو حقائق وراء وجودها، أو تصل إلى معتقد من خلال نشاط عقلائي أو شهودي، فإنّ تلك المنطقة من المخّ سوف تُبدي ردّة فعل تبعاً لها النوع من التغير أو الرؤية الحاصلة في الذهن أو النفس؟

وفي الختام فإنّنا - من خلال إظهار خطأ المحقّقين الملحدّين في توظيف النتائج المخبريّة الحاصلة من دراسة الخلايا العصبية في مخّ المرضى - سوف نشير إلى إجابة المحقّقين من المؤمنين. فإنّهم من خلال التحقيق ودراسة الخلايا العصبية لدى المؤمنين أثناء العبادة قد توصّلوا إلى نتائج تدحض مدّعيات المخالفين من الملحدّين، أو أنّها تمثّل - في الحدّ الأدنى - شاهداً على صحّة أصل التجارب الدنيّة

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيية (التحديات) ❖ ٢٠٧

بين المؤمنين. وفي هذا المسار سوف نعمل في المرحلة الأولى على بيان التجربة الدنيية، وفي المرحلة الثانية سوف ننتقل إلى دراسة لاهوت علم الخلايا العصبية، وفي المرحلة الثالثة سوف نخوض في تحديات لاهوت علم الأعصاب من وجهة نظر الملحدون والمؤمنين، وسوف نعمل في الوقت نفسه على بيان مددعات المخالفين.

١- التجربة الدنيية:

إن التجربة الدنيية مصطلح أدخله اللاهوتيون المسيحيون إلى دائرة اللاهوت المسيحي بعد العصر الذي غلبت عليه النزعة التجريبية، ثم أضحى هذا الأمر مدرسة شملت جميع أنحاء العالم والأديان الأخرى أيضاً. لقد كانت النزعة التجريبية - بعمادة كبار العلماء من أمثال: ديفد هيوم وبرتراند راسل - تذهب إلى الاعتقاد بأنه لا توجد أي معرفة بشأن العالم إلا وهي حاصلة من طريق التجربة الحسية. وطبقاً لهذا الاتجاه المعرفي إلى عالم الطبيعة، وجد أصحاب النزعة التجريبية أنفسهم منجذبين إلى الأمور الماورائية، وأخذوا يُظهرون الشك في الدين؛ إذ عجزوا عن الحصول عليه بواسطة الحس والتجربة^(١). وفي المقابل قام كبار علماء اللاهوت في العالم المسيحي من أمثال (شلاير ماخر) بالعمل على تحصين الدين في مواجهة هذا الاتجاه المعرفي الجديد، وذلك من خلال التأسيس لمذهب النزعة التجريبية في الدين. إذ يرى (شلاير ماخر) أن الدين ليس علماً يسعى إلى بيان وتفسير ما بعد الطبيعة أو ماهية العالم. كما أن الدين ليس أخلاقاً وسلوكاً كي يُلقى بتأثيره على عالم الوجود من خلال السلوك الأخلاقي. فعلى الرغم من أن الدين

(١) انظر: هينلز، جان آر، فرهنك أديان جهان، تحقيق: عين باشائي، التحقيق الثاني، ص ٨٥، مركز مطالعات وتحقيقات أديان ومذاهب، ١٣٨٦ هـ ش.

على صلة وثيقة مع جميع هذه الأمور، إلا أنَّ الدِّين - من وجهة نظر (شلاير ماخر) - أمر مستقلُّ وأصيل لا يقبل الاستنتاج أو التوسُّط. كما أنَّ الدِّين من وجهة نظره تجربة محفوفة بالأسرار التي يثيرها العالم السرمدى^(١).

١ / ١ - مفهوم التجربة الدِّينية:

يعمل أصحاب النزعة التجريبية على استعمال مصطلح (التجربة) في قبال (العقل) والإشارة إلى المحتوى الذهني الحاصل من الحواس الخمسة، بيد أنَّ العلماء عندما خاضوا في مفهوم التجربة الدِّينية، عملوا على توسيع مفهوم التجربة لتشمل جميع مضامين الإدراك البشري. وإنَّ للتجربة في هذا المصطلح خمسة خصائص هامة، وهي:

١ - الحصول المباشر على ظاهرة.

٢ - الإحساس بالمواساة في خضمَّ التجربة.

٣ - استقلال التجربة عن المفاهيم والأدلة العقلية.

٤ - استحالة نقل التجربة.

٥ - اعتبار التجربة أمراً شخصياً.

ومن خلال هذا التوضيح يمكن تعريف التجربة الدِّينية بأنَّها: (نوع من البلوغ الروحي الداخلي ونوع من الوضع النفسي وشكل من الالتحام المباشر والإدراك الداخلي لحالة معينة)، وليس بمعنى الإدراك الحسي والتجارب المنطقية. وفي الحقيقة فإنَّ التجربة إنَّما تكون دينية إذا انتسبت إلى كائن ما فوق طبيعي. وإنَّ للتجربة الدِّينية أشكالاً متنوعة، نشير إليها باختصار على النحو الآتي:

(١) انظر: كونغ، هانس، متفكران بزرگ مسيحي، نقله إلى الفارسية: مجموعة من المترجمين، ص ٢١١، انتشارات دانشگاه أديان ومذاهب، قم، ١٣٨٦ هـ.ش.

١ / ٢ - أنواع التجربة الدّينيّة:

إنّ التجارب المعنويّة ليست على وتيرة واحدة، سواء أكانت تلك التجارب من الله أو من سائر الأمور المعنويّة والروحيّة الأخرى. وقد عمد (كارولين فرانك ديويس) إلى تقسيم هذه التجارب - التي يخطئ البعض في اعتبارها بأجمعها تجارب من قبل الله - إلى ستّة أقسام، وذلك على النحو الآتي:

التجارب التفسيرية: يُطلق هذا النوع من التجارب على التجارب التي لا تعود دينيتها إلى خصائصها التجريبية، بل إنّها تُعدّ دينية من حيث عرضها في ضوء التفاسير السابقة. فإنّ الزلازل - على سبيل المثال - ليست ظواهر دينية، إلاّ أنّه حيث يتمّ تفسيرها بوصفها نزولاً للبلاء أو نتيجةً لزيادة المعاصي والذنوب، ويتمّ خلع المصطلح الدّيني عليها، ففي هذه الحالة سوف تتحقّق (التجربة التفسيرية) بشأنها.

التجارب شبه الحسيّة: في هذا النوع من التجارب هناك تدخّل كبير لعنصر الحسّ. ففي التجربة الدّينية إذا كان هناك تدخّل لحاسة واحدة من الحواسّ الخمسة، فإنّنا في هذه الحالة سوف نحصل على تجربة شبه حسيّة. إنّ هذه التجارب تشمل الرؤيا والوجع والألم وسماع الأصوات الخاصّة وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال فإنّ الرؤى الدّينية والشعور بالوجع والإحساس بالألم الذي يظهر في حقل العقائد الدّينية لا تندرج ضمن هذه المقولة.

التجارب الوحيانية: إنّ المراد من الوحي هنا هو الإلهام والبصيرة، دون الوحي المصطلح الذي يُستعمل في مورد الأنبياء والرُّسل. والذي يضمن دينية هذا النوع من التجارب هو مضمونها ومحتواها. إنّ هذا النوع من التجارب يحدث عادةً بشكل مفاجئ ويكون تأثيره طويل الأمد. وفي هذا النوع من التجارب يتمّ وضع معرفة مباشرة تحت تصرّف العارف بحيث تكون من وجهة نظره خالصة، وأنّها

لم تحدث له من قبل عامل خارجي (مادي). وعلى إثر هذه التجربة يحصل العارف على إيمان راسخ.

التجارب الإحيائية: إنَّ هذا النوع من التجارب يُعدُّ من أكثر أنواع التجارب الدينيَّة شيوعاً، حيث يحصل حتَّى لعامة الناس أيضاً. إنَّ هذه التجربة تحصل أثناء العبادة والأعمال الدينيَّة، حيث تستتبع الأمل والقوَّة والرجاء والنشاط. وإنَّ لهذه التجارب دائرة ومساحة واسعة، ومن بينها الحصول على الشفاء والاهتداء.

تجربة الأمر القدسي: إنَّ أوَّل من استعمل هذا المصطلح هو (رودولف أوتو). وقد اختزل الأمر القدسي ضمن ثلاثة أنواع، نُجملها على النحو الآتي:

- ١ - الشعور بالتبعيَّة والتعلُّق المطلق بالله.

- ٢ - الشعور بالخوف الديني المثير للهيبة والرعدة في جسد الإنسان عند رؤية الله.

- ٣ - الشعور بالشوق الذي يشدُّ الفرد ويجرُّه نحو ذلك الكائن المتعالي حتَّى بلوغ مرحلة القرب منه.

التجارب العرفانية: يشتمل هذا النوع من التجارب على الخصائص الآتية:

- ١ - إعطاء الإنسان إدراكاً واقعياً عن المطلق.

- ٢ - تحرير الإنسان من قيود الزمان والمكان.

- ٣ - منح الإنسان فرصة مشاهدة الأتُّحاد (بين العالم والإنسان وتجلي الله وظهوره في جميع أشياء وأجزاء العالم)، وبذلك يحصل الإنسان على السعادة والسكينة^(١).

وإلى جانب هذا التقسيم هناك تقسيمات أُخرى للتجارب الدينيَّة، حيث رصد

(1) See: Patrick McNamara, 2009, The Neuroscience of Religious Experience, Cambridge University Press; 1st edition. P. 83.

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيّة (التحدّيات) ❖ ٢١١

كلُّ واحدٍ منها هذه التجارب من زاوية وُعد خاصّ، من قبيل تقسيم (جيمز) و(بانك) حيث عمدا إلى تقسيم هذه التجارب إلى تسعة أقسام^(١)، إلّا أنّ تقسيم (ديويس) هو الأشهر والأكثر تداولا بين الباحثين والمحقّقين. وبعد الاطّلاع الإجمالي على التجربة الدنيّة وأنواعها وتقسيماتها، ندخل في بحث علم الأعصاب الخاصّ بهذا الحقل، وسنرى كيف يعمل المختصّون في علم الأعصاب على تقييم التجربة الدنيّة.

٢ - لاهوت علم الأعصاب (الماهية والجذور التاريخية):

إنّ الجهود الأولى المنظّمة لترويج فرع لاهوت علم الأعصاب تعود إلى عام ١٩٩٤م. ففي هذا العام عمد (لورانس أو. مك كيني) - المريّ والتاجر الكبير - إلى تأليف كتاب بعنوان (لاهوت علم الأعصاب: الدّين الافتراضي للقرن الحادي والعشرين) كي يعمل من خلاله على تنقيح وتنظيم هذه المسألة العلميّة. وعلى الرغم من أنّ هذا الكتاب قد تمّ تأليفه ليخاطب عامّة الناس، ولكن حيث أنّ (مك كيني) قد أدخل علم الأعصاب ضمن الأبحاث الدنيّة بشكل منظّم ومبناي، فقد عمل على توسيع التحقيقات الدنيّة فيما يتعلّق بعلم الأعصاب أيضاً^(٢).

ولكن هناك من ينطلق من منطلقات علميّة ليقول بأنّ مصطلح علم الأعصاب إنّما استُخدم للمرّة الأولى في عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد، ثمّ أخذ بالتطوّر على نطاق واسع، حيث استُعمل في مختلف المجالات. وإنّ مقالة (موقع الإله) التي نُشرت في مجلّة (لوس آنجلس تايم) بتاريخ: ٢٩ / أكتوبر / ١٩٩٧م، وأدّعي في عنوانها العثور على مكان الله في مخّ الإنسان، قد عبّرت عن الاهتمام

(1) See: Ibid, p. 83.

(2) See: Ibid, p. 81.

المتزايد بعلم الأعصاب. ثم تتابع البحث لاحقاً بشأن هذه المقالة في عشرات الكتب والمجالات الأخرى. ومن بين هؤلاء عمد (برسينغر) بدوره - من خلال استعانتة بجهاز كان يطلق عليه اسم (المحرك المغناطيسي للمخ) - إلى تحفيز مخ بعض نأذجه، وقام بنشر نتائج بحثه - الذي لم يخلُ من تداعيات وتبعات دينية - في مستهل الألفية الثالثة^(١).

هذا وقد مال (إدوارد نيوبيرغ) وفريقه في الأعوام الأخيرة إلى الاعتقاد بلاهوت علم الاقتصاد، وقاموا ببعض الأعمال وقدموا بعض الدراسات في سياق تطوير ونشر هذا الحقل العلمي الوليد. فإنهم قد توصلوا - من خلال تحفيزهم لمخ بعض النماذج في المختبر - إلى سلسلة من التفاعلات المنظمة وذات الإيقاع الواحد، حيث لاحظوا فيها بوضوح وجود ارتباط واتصال بالأمر المتعال، والاتحاد مع العالم لدى الأفراد الذين كانوا يمارسون الطقوس والمناسك الدينية.

كما ادعى (إيغون دريورمن) - من خلال التحقيقات التي قام بها في السنوات الأخيرة - أن لاهوت علم الأعصاب يجب أن يتقدم بأعماله ونشاطه من باب اللاهوت كي يتمكن من تحقيق النجاح في المساحة التي أقحم نفسه فيها. هذا في حين أن الرأي الغالب في علم الأعصاب يقوم على نوع من النزعة الفيزيائية أو المادية المتطرفة^(٢). ويسعى المحققون المؤمنون - من خلال المزج بين العلم واللاهوت والقول باستقلال وانفصال الجسد عن الروح أو النفس باعتبارهما شيئين أو ثلاثة أشياء - إلى العمل على نقد ودحض إشكالات تلك المجموعة من الملحدين الذين حاولوا تعميم نتائج تحقيقاتهم على ما بعد الطبيعة أيضاً.

(1) See: Ibid, p. 81.

(٢) انظر: مورفي، نانسي، چيستي سرشت انسان، ترجمه إلى الفارسية: علي شهبازي وسيد محسن إسلامي، ص ١٠٣، انتشارات دانشگاه آديان ومذاهب، قم، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

٢/١ - تعريف لاهوت علم الأعصاب:

ولكي ندرك العلاقة القائمة بين علم الأعصاب والتجربة الدنيّة بشكل أفضل، فإنّ من بين أهم المسائل الهامّة جدّاً في هذا الشأن هي معرفة التعريف الجامع والصحيح لعلم الأعصاب. وفي الحقيقة فإنّ الكثير من المحقّقين من خلال عدم خوضهم في هذه المسألة قد وضعوا الكثير من العقبات أمام تحقيقاتهم، ولكي لا تقع في ذات الإشكال سوف نعمل قبل كلّ شيء على تقديم تعريف صحيح وكامل من بين التعاريف الواردة في هذا الشأن. ويمكن الوقوف بوضوح على أهميّة التعريف الجيّد قبل الدخول في موضوع التحقيق من خلال النظر في كلمات كبار العلماء من أمثال: (إسحاق نيوتن)، و(رينيه ديكارت)، و(ألفرد نورث وايتهيد) في أهمّ أعمالهم وآثارهم^(١). وعلى هذا الأساس يمكن تعريف علم الأعصاب تعريفاً موجزاً ومختصراً على النحو الآتي: (إنّ علم الأعصاب هو مجموع التعاليم الواردة بشأن أعصاب الكائنات الحيّة)^(٢). وفي هذا الحقل العلمي يتمّ الاهتمام بدراسة بنية وآليّة وأمراض الجهاز العصبي للكائنات الحيّة. وإنّ موضوع علم الأعصاب هو دراسة الجهاز العصبي للكائنات الحيّة على مختلف المستويات من الخليّة والنواة إلى التشريح والعلوم السلوكيّة والآفات الطبيّة. وقال (نيوبرغ) في أصول اللاهوت العصبي في تعريف لاهوت علم الأعصاب: (يطلق هذا المصطلح على حقل دراسي يبحث في علاقة علم

(1) See: Newberg Andrew B, D'Aquili Eugene G, Rause Vince. 2002, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books. p. 23.

(2) See: Robert Hooper, 1817, a New Medical Dictionary: Containing an Explanation of the Terms..., London: pub by E. & R. Parker, M. Carey & Son, and Benjamin Warner. Griggs & Co. Printer. p. 532.

الأعصاب بالدين واللاهوت. وإلى جانب هذه الأمور فإنّ هذا العلم يرتبط بالتجربة الدينية على نحو مباشر). ثمّ أشار بعد ذلك إلى الخصائص الأخرى لهذا العلم، وقدّم تعاريف أخرى أيضاً^(١).

لا بدّ من الالتفات إلى أنّ اللاهوت القائم على علم الأعصاب بمختلف التعاريف المقدّمة له، يمكن دراسته ضمن دائرتين عامّتين، حيث يمكن تقسيم كلّ واحدة منهما إلى فروع مستقلة: فأولاً علينا أن نعلم بأنّ هذا الحقل هو في نهاية المطاف انعكاس لعلم الأعصاب الكلامي واللاهوتي، بمعنى أن نعتبر اللاهوت العصبي فرعاً من اللاهوت. وهو ما ذهب إليه بعض المحقّقين الكبار في هذا الحقل من أمثال (نيوبرغ) على ما تقدّم ذكره. وقد قال نيوبرغ في بيان الهدف والغاية من هذا العلم: (إنّ الهدف من هذا الفرع العلمي هو السؤال والتحقيق في اللاهوت من زاوية علم الأعصاب، ومن هنا فإنّ هذا العلم يساعدنا على فهم الدين والأساطير الدينية بشكل أفضل)^(٢). وثانياً: إنّ الرؤية إلى هذا الحقل العلمي قد تغيّرت بالمرّة، ويجب علينا في تعريفه أن نغيّر من موقع القضايا بأن نعتبر لاهوت علم الأعصاب دراسات معرفة الأعصاب للظاهرة الدينية. وفي هذا الاتجاه يكون الدين - مثل سائر الظواهر الموجودة - موضوعاً لعلم الأعصاب^(٣). هناك الكثير من الذين يعتقدون بأنّ اللاهوت القائم على علم الأعصاب

(1) See: Newberg Andrew B, D'Aquili Eugene G, Rause Vince. 2002, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books. p. 45.

(2) See: Ibid, p. 90.

(3) See: Feit JS. 2003, Probing neurotheology's brain, or critiquing an emerging quasi-science. The Annual Convention of the American Academy of Religion in Atlanta, Georgia, USA. 2003, November, pp. 5 - 22.

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيّة (التحدّيات) ❖ ٢١٥

يتألّف من ثلاثة فروع علميّة لا توجد أيّ مسانحة بينها، وهي: علم النفس التجريبي، وعلم النفس العصبي المقارن، وتقنيات التصوير الإشعاعي للمخ. إنّ الذي يتبلور من الدمج بين هذه الحقول الثلاثة هو حقل جديد حصل على أكبر تطوّر وازدهار علمي له في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين للميلاد^(١).

٢ / ٢ - التنمية:

كان من بين أسباب الازدهار المذهل الحاصل في دراسات علم الأعصاب، والذي أدّى إلى النموّ المتزايد في حقل لاهوت علم الأعصاب، هو التطوّر الحاصل في حقل التصوير الإشعاعي لخلايا المخّ البشري. ونتيجةً لهذا التقدّم والتطوّر ذهب الكثير إلى الاعتقاد بوجود إدراك وفهم جميع العلوم المعرفيّة الخاصّة بشخصيّة الإنسان في ضوء علم الأعصاب. لقد شاعت دراسات علم الأعصاب بشأن التجارب الدنيّة في العالم مؤخراً، وطبقاً لبعض الآراء فإنّ عمر هذا العلم لا يتجاوز القرن من الزمن. ويمكن اعتبار محاضرة (وليم جيمز) في غيفرود أوّل خطوة منظّمة في اتجاه الترويج لهذا المنهج الدراسي. ثمّ تمّ نشر هذه الدراسات لاحقاً في النصف الأوّل من القرن العشرين للميلاد (١٩٠٨ - ١٩٢٨م)، تحت عنوان (أنواع التجربة الدنيّة). وكان عنوان المحاضرة والخطاب الأوّل لـ (وليم جيمز) هو (الدّين وعلم الأعصاب). وقد أشار في هذه المحاضرة إلى أنّه لو تمّ العثور على مخّ شخص يمكنه المشاركة في معطياته وتفسيراته الدنيّة والعمل على دراسته، فقد لا يوصلنا ذلك إلى نتيجة مفادها أنّ الدّين في هذا المخّ الخاصّ قد نشأ من اختلال في الأنسجة العصبيّة لهذا الشخص. وعلى هذا القياس فيما لو كان

(1) See: Jeeves M. 1998, Brain, mind, and behavior. In: Brown WS, Murphy N, Malony NH, editors. Whatever happened to the soul? Scientific and theological portraits of human nature. Minneapolis: Fortress. Pp. 73 - 98.

الاختلال الذهني في بيان التجارب الدينية أمراً شائعاً بين الأفراد، فإن هذا لا يعني أن الدين ناشئ من الاختلال الذهني. وقد ادّعى في هذا البحث أن الدراسات الدقيقة تثبت أن مخّ وذهن الأشخاص المؤمنين كان يعمل بشكل جيّد. كما قام (وليم جيمز) بخطوات أخرى، ومن بينها إعادة صياغة الآليات المعرفية للذهن الديني السليم، بيد أنه لم يتمكّن بذلك من توسيع علم أعصاب التجربة الدينية أبداً. وفي الحقيقة فإن حجم نجاحه في هذا الشأن لم يكن كبيراً، إذ لم يتمكّن من التقدّم سوى خطوات قليلة في هذا المجال. وحيث إنّ تحقيقاته كانت باكورة الدراسات في هذا الشأن، وكان بذلك يُمثّل الطليعة في دراسات علم الأعصاب فيما يتعلّق بالتجربة الدينية، فقد ظهرت بعده العديد من الجهود لفهم مختلف أبعاد الظاهرة الدينية من قبل علماء النفس، وعلماء الديموغرافيا، وعلماء الاجتماع، بيد أن رؤيته في علم الأعصاب ظلّت مؤثّرة على نطاق واسع حتّى عقد السبعينيات من القرن العشرين، دون أن يمسه تغيير تقريباً⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى فإنّ علم الأعصاب الديني يرتبط بدراسات علم النفس أيضاً. وقد كان علماء النفس المعرفي - من أمثال (باسكال بوير) - يسعون إلى العثور على مكامن الاختلاف والتفاوت بين التفكير والشعور والسلوك الإنساني وبين سائر أنظمتهم الوظيفية الأخرى. كما كان علماء الجينات السلوكية، من أمثال: (دان هامر) - مؤلّف كتاب: (الجين الإلهي: كيف دخل الإيمان إلى جيناتنا؟) - و(لورا بي. كوئينغ)، و(توماس ج. بوتشارد) وغيرهم يسعون بأجمعهم إلى اكتشاف سبب امتلاك بعض الأشخاص إلى التجارب الروحية، وافتقار البعض الآخر لهذا النوع من التجارب.

(1) See: Patrick McNamara, 2009, The Neuroscience of Religious Experience, Cambridge University Press; 1st edition. P. 81.

أمّا السؤال الآخر الذي شغل اهتمام المعاصرين من العلماء المختصّين في حقل معرفة السلوك والأحياء - من أمثال: (ريتشارد داوكينز)، و(دانيل دنت) - فهو الدافع الذي يدعو المؤمنين والمجتمع الدّيني والدّين بشكل عامّ إلى الوقوف بوجه التطوّر الصناعي والتكنولوجي. إنّ هذا النوع من الأسئلة قد دفع بعض العلماء شيئاً فشيئاً إلى التعامل مع الأمور الغيبية والسماوية بوصفها مساوقة للأمور الحسيّة والأرضيّة، وإخضاعها للبحث على هذا الأساس. وقد ذهب (دينيت) - مؤلّف كتاب (كشف السرّ: الدّين ظاهرة طبيعيّة) - إلى الاعتقاد جازماً بأنّ الأسئلة التي تثار حول الدّين والروحانيّات من شأنها أن تصطدم في نهاية المطاف مع العلم، وأنّ يُبدي كلّ واحدٍ منهما رؤيته في قبال الآخر؛ إذ لم يعد اليوم من الضروري حلّ هذا النوع من الأسئلة والإشكالات من خلال التفاسير الغيبية^(١). وبعض النظر عن الإفراط والتفريط في بيان الدور الذي يلعبه علم الأعصاب ومقدار تأثيره في العلوم المعرفيّة، يمكن اعتبار ازدهار وتطوّر علم الأعصاب سبباً وعلّةً لتطوّر الدّين واللاهوت، كما يمكن - في الوقت نفسه - اعتبار معطياته خطراً جاداً على الدّين أيضاً. ومن ناحية أخرى يمكن اعتبار الدراسات والتحقيقات في حقل علم الأعصاب بشأن ماهيّة وآليّة عمل المخّ، تهديداً للتقاليد الدّينية واللاهوتية ولاسيما فيما يتعلّق بالروح والتجربة الدّينية. ومن ناحية أخرى فإنّ من بين المشاكل التي يواجهها الدّين واللاهوت من خلال تطوّر وازدهار علم الأعصاب هو إعداد المصادر الحديثة للدّين على المستوى النظري والعملي. هذا وأنّ اللاهوت - كما هو الدّين - يتعرّض بسبب هذه المصادر الحديثة إلى الكثير من التغيرات، وقد لا يبقى محافظاً على أصوله وثوابته السابقة. إنّ اللاهوت

(1) See: Volney P. Gay, 2009, Neuroscience and Religion: Brain, Mind, Self, and Soul, UK: Lexington Books. p. 153.

القائم على علم الأعصاب - بملاحظة المسارات المختلفة الماثلة أمامه - قد واجه بسبب تطورات هذا العلم الحديث المزيد من الغموض^(١). وفي الحقيقة فإن الذين يعارضون تسلل أبحاث علم الأعصاب إلى المسائل الدينية واللاهوتية هم اللاهوتيون والمتديون الذين يحملون هواجس ومخاوف إيمانية ودينية بسبب تطور وازدهار اللاهوت القائم على علم الأعصاب، مخافة أن يؤدي هذا التطور والإزدهار إلى إحراج ودحض عقائدهم وتعاليمهم التقليدية. يذهب (جون أف) - اللاهوتي الكاثوليكي الأمريكي - إلى الاعتقاد بأن علماء الأعصاب قد أخذوا بُعداً ضئيلاً من التجربة الدينية، ومن خلال حيازتهم لهذا الجزء الصغير سمحوا لأنفسهم بأن يعرفوا ويحددوا ماهية الدين برمته، مع أن كل ما بأيديهم من هذا الدين هو هذه القطعة المتناهية في الصغر!

ويقف أشخاص من أمثال (برسينغر)، و(نيوبرغ)، و(دي أكويلي) في النقطة المقابلة تماماً لهذه الجماعة من المتكلمين التقليديين. فإنهم يعتقدون بأن اللاهوت والدين التقليدي حيث لم يخضعا للدراسات والأبحاث العلمية الدقيقة، لا يمكن اعتبارهما علماً، وهما لذلك عرضة للتغيير في كل حين دون أن يكون هناك من سبب منطقي. وهؤلاء بصدد استبدال اللاهوت والدين الذي سيظهر من خلال دراسات وأبحاث علم الأعصاب. وعلى الرغم من أنهم قد ذهبوا إلى التقليل الجاد من شأن اللاهوت والدين، إلا أنهم يعملون بشكل متسارع على تطوير نظريتهم هذه^(٢).

(1) See: Ashbrook J. Sept. 1984, Neurotheology: the working brain and the work of theology, Zygon, 19, pp. 50 - 331.

(2) See: Persinger M.A. 2001, the neuropsychiatry of paranormal experiences, Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neuroscience, 13, pp. 24 - 515.

وهناك من المختصين في العلوم المعرفية من يذهب بدوره إلى القول بأن الدين واللاهوت التقليدي هما من الأنماط الظاهرية للمتعضيات الخارجية^(١)، ويمكن مشاهدة هذه الحقيقة في التنوع المذهل للأديان والمعتقدات الموجودة في العالم. فإن الدين من وجهة نظر هؤلاء لا يمثل مساراً معرفياً حقيقياً، بل هو تمظهر لنوع من الاقتباس فيما نُطلق عليه حالياً اسم الدين. إذ كلما زادت معرفة الإنسان، وتمكن من الحصول على المزيد من العلم بما يجري من حوله، كأن يدرك - على سبيل المثال - بأنه لا مفر من الموت، وأن الموت حقيقة لا يمكن التنصل منها، فإنه على هذا الأساس سيعتنق بمرور الأيام - من بين ما يحصل عليه من المعلومات - بعض الظواهر المحيطة به، ومن بينها ما يتعلّق بعالم ما بعد الموت في الأديان، الأمر الذي يخلق عنده حالة من الأمل بالحصول على الحياة الخالدة. وخالصة القول: إن الدين ليس أمراً متعالياً ولا حقيقياً، وإنما هو من صنع أذهان البشر. وفي الجهة المقابلة لهذه الجماعة هناك مجموعة أخرى من المحقّقين الذين لا يرون الدين مجرد اقتباس من شيء، بل إن استدلالهم على أن الدين التقليدي هو في حد ذاته موضوع معرفي مستقل، هو ذات الاستدلال السابق بعينه. فهؤلاء يعتقدون بأن ذات التنوع الموجود في المعتقدات في مختلف الأديان خير شاهد على أن الدين ليس اقتباساً من شيء، وإنما هو حقيقة معرفية مستقلة^(٢). وعلى كل حال فإن هذا النزاع يُعبّر عن الاختلاف المحتدم حول الاعتراف أو عدم الاعتراف بلاهوت علم الأعصاب بوصفه بديلاً جديداً عن الدين واللاهوت التقليدي.

(1) phenotype

(2) See: Gould SJ, Lewontin RC. 1979, The spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: a critique of the daptationist programme. Royal Society of London. Pp.58 - 98.

٢/٣ - العودة إلى القرن التاسع عشر ومعرفة الجمجمة:

إنَّ هذا الحقل العلمي من وجهة نظر بعض الباحثين يعني العثور على المكان الذي يسكنه الله في مساحة مخِّ الإنسان. ومن وجهة نظر آخرين فإنَّ علم الأعصاب الدِّيني يُثبِت أنَّ ما يُطلق عليه أنَّه من مقولة الروحانيات والارتباط بالله تعالى ليس سوى همسات وهمهمات لملايين الخلايا الموجودة في المخِّ. يرى المختصُّون في معرفة الجمجمة أنَّ أنصار لاهوت الأعصاب لم يأتوا بشيء جديد. فإنَّهم لكي يُثبِتوا نظريتهم هذه، يروون عن التاريخ. وكان (نورمان) من بين العلماء الذين برزوا للاعتراض عليه، وقال بأنَّ علم الجمجمة كان قبل قرنين يحظى بنفس الشعبية التي يحظى بها لاهوت علم الأعصاب حالياً. ففي تلك الفترة كان المحقِّقون والباحثون يسعون إلى العثور على صلة بين مختلف مواطن المخِّ البشري وما يرتبط بالمعتقدات المسيحية. وعلى هذا الأساس فإنَّه يرى أنَّ بالإمكان الحصول على الكثير من الدروس والعبر الدقيقة والعميقة من علم الجمجمة في القرن التاسع عشر للميلاد بالنسبة إلى أنصار لاهوت الأعصاب^(١). فهو يرى أنَّ لاهوت علم الأعصاب حقل علمي يعمل على بيان الارتباط القائم بين آلية نشاط المخِّ البشري وبين التجارب والسلوكيات الروحية أو الدِّينية.

يذهب (نورمان) إلى الاعتقاد بأنَّ الكثير من العلماء المعتقدين بلاهوت علم الأعصاب لم يُقدِّموا أيَّ مساعدة لتطوير العلم بشأن الأمر المتعالى وخصائصه. من ذلك أنَّ (نورمان) يذكر (ماريو برغارد) - أستاذ علم التصوير الإشعاعي وعلم النفس في جامعة مونتريال - على سبيل المثال؛ إذ يقول (برغارد) طبقاً لما ينقله عنه

(1) See: Wayne D. Norman and Malcolm A. Jeeves, 2010, Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology, Perspectives on Science & Christian Faith; Dec2010, Vol. 62 Issue 4.

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيوية (التحديات) ❖ ٢٢١

(استوفسكي): (من الواضح أنه لا يمكن إثبات الواقعية الخارجية لله، كما لا يمكن إنكارها أيضاً. وهذا يعني أن دراسات علم الأعصاب حول ما يجري في المخ والأعصاب البشرية، لا يمكن لها أن تُقدّم لنا أيّ شيء جديد بشأن الله)^(١). كما عرض (جروم غروبمن) - الطبيب اليهودي - نظريةً مماثلةً لنظرية (ماريو برغارد) أيضاً. فقد قال في نقد لاهوت علم الأعصاب: يمكن للإنسان أن يكون موضوعاً جيداً للدراسات العلمية، أمّا الله فلا. وقد استنتج (غروبمان) - من خلال تحديده للأنظمة الحديثة التي يتمّ توظيفها في خدمة علم الأعصاب - أن هذا الحقل العلمي الحديث سيؤدّي في نهاية المطاف إلى الوثنية وعبادة الأصنام، إذ يقول ما نصّه: (إنّ الاعتقاد بأنّ العلم وسيلة لمعرفة الله، وأنّ بالإمكان تقديم صورة عن الله، يعني في الحقيقة أن نعتبر ما يصنعه الإنسان بمهارة وإتقان هو الله. وقد اتفقت كلمة الأديان والمحققين بأنّ هذا الكلام في جوهره يعود إلى عبادة الأوثان)^(٢).

إنّ ما ينقله (نورمان) عن دراسات المختصّين الكبار في علم الجمجمة - من أمثال: (فرانس غال) - هو أنّ جهود هذه المجموعة من المختصّين في علم الأعصاب، قد لا تكون علمية. وقد ذكّر بأنّ (فرانس غال) قد قام بأمرين علميين بشأن الجمجمة: الأمر الأوّل حول جماجم الموتى، والأمر الثاني حول جماجم الأحياء. وقد تركّزت جميع جهوده - في المرحلة الأولى - على تقديم نظرية علمية، ليعمل بعد ذلك على إثباتها. ولكن الذي تحقّق على أرض الواقع هو أنّه لا (فرانس غال) ولا أيّ واحدٍ من أتباعه قد تمكّن من تقديم نتيجة علمية على إثبات نظريته.

(1) See: Ibid.

(2) See: Jerome Groopman, 2001, God on the Brain, The New Yorker, (September 17, 2001). p. 168.

وقد أدت جهودهم - في نهاية المطاف - إلى الكشف عن سلسلة من المشاهدات التجريبية المنظمة.

ومن وجهة نظر (نورمان) فإنَّ المختصين في علم الأعصاب يسرون على ذات الطريق؛ إذ يقول في ذلك: (ليس هناك من يشكُّ في تعميم المعطيات التجريبية المرتبطة بنشاط المخِّ ومختلف المعايير الدينية المتنوعة. بيد أنَّ السؤال هو: ألا تعدُّ هذه التحقيقات حول نشاط المخِّ والأعمال الروحانية والدينية علمية أم لا؟ هذا في حين أنَّ الكثير من هذه التحقيقات والدراسات هي باعتراف المختصين في علم الأعصاب لا تزال في طور الكشف والتبين)^(١).

٢ / ٤ - الأعمال الروحانية والدينية:

إنَّ من بين المشاكل الكبرى الماثلة في مسار دراسات لاهوت علم الأعصاب، هو تعريف النشاطات الروحانية والمعنوية. بمعنى أنَّه ما هي النشاطات التي تُصنَّف بوصفها دينية ومذهبية والنشاطات التي لا يتمُّ تصنيفها ضمن هذا الوصف. وفي الحقيقة فإنَّ بيان وتحديد الوسيلة والميزان الذي يُحدِّد ما هو النشاط المعنوي والروحي وما هو ليس كذلك يُمثِّل المعضلة الأكبر الماثلة في طريق المختصين في علم الأعصاب الديني. من ذلك - على سبيل المثال - أنَّ الكثير من الأعمال التي يقوم بها المؤمنون هي من الأعمال العادية والطبيعية جدًّا، ومع ذلك تُعتبر - على كلِّ حالٍ - نوعاً من النشاط الروحي والمعنوي. فإنَّ قراءة نصِّ مقدَّس أو التفكير حول ذلك النصِّ، وإطعام الفقير، ومساعدة المرضى، ومواساة الأسرى والمعتقلين وما إلى ذلك من الأمور، تُعتبر بأجمعها من الأمور الروحانية

(1) See: Wayne D. Norman and Malcolm A. Jeeves, 2010, Neurotheology: Avoiding a Reinvented Phrenology, Perspectives on Science & Christian Faith; Dec2010, Vol. 62 Issue 4. Pp. 4 - 243.

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدّينيّة (التحدّيات) ❖ ٢٢٣

والمعنويّة، ولكن علينا أن نرى ما إذا كان يتمّ إخضاع هذا النوع من الأعمال ضمن دائرة تحقيقات علماء اللاهوت القائم على علم الأعصاب أم لا. هل لو أخضعت هذه الأمور للدراسة والتحقيق سوف نحصل على ذات النتيجة عندما يتمّ فحص خلايا مخّ راهبة مسيحيّة أو راهبة بوذيّة من التيبّ أثناء المراقبة والمناجاة والتضرّع إلى الأمر المتعالّي، من خلال تعريضهما للتصوير الإشعاعي؟ في هذه المرحلة الزمنيّة قد يكون جواب المحقّقين في علم الأعصاب هو أنّ هذه الأمور ليست هي المقصودة، وإنّما الفرض يقوم على أنّ مخّ الفرد عندما يدرس هذه الأمور هو كما لو كان الفرد غير المتديّن يقوم بها من خلال مساعدة المحتاجين أو يقرأ النصوص غير الدّينيّة ويتأمّل حولها. لقد أدّت هذه المسألة إلى الكثير من الجدل، وقد ادّعى البعض بأنّ الذي يجب إخضاعه للبحث والدراسة هنا يجب أن يكون أمراً غيبياً، من قبيل الوحي والتجربة الدّينيّة أو السلوكية الخاصّة. وقد قدّم (آزاري) ومساعدوه معياراً في هذا الشأن، حيث ذهبوا إلى أنّ التجربة الدّينيّة بدلاً من التأثير الفوري والمباشر، يجب أن تكون حدثاً معرفياً هو انعكاس لرؤية قيّمة^(١). وفيما يلي سوف نبحث حول الأمور المعنويّة والروحيّة، وكذلك التحدّيات الماثلة أمام لاهوت علم الأعصاب والعلماء الملحدّين.

٣ - التحدّيات (نقد ورأي):

سبق أن بحثنا حول العناصر المؤثّرة في التجربة الدّينيّة وعلم الأعصاب، من قبيل: شخص من يعيش التجربة، والتجربة نفسها، وكذلك التاريخ الإجمالي لعلم الأعصاب وتسلّله إلى عالم التجربة الدّينيّة باختصار. وفيما يلي نسعى لكي نرى

(1) See: N. P. Azari et al., (2001), Neural Correlates of Religious Experience, European Journal of Neuroscience, 13, issue 8, pp. 1649 - 1652.

كيف ينظر علماء حقل الأعصاب إلى التجارب الدينية. هناك من المختصين في علم الأعصاب من يدخل إلى ساحة الدين والتجارب الدينية، كي يتمكنوا من تقديم بنية معرفية نفسية للمعتقدات الدينية تقوم على المسار المعرفي. وإن من بين المصادر المعرفية الموجودة للمعتقدات هي المذاهب. إنَّ المعتقد يتألف من مجموعة من المفاهيم الناظرة إلى العناصر والأصول التي يتشبَّث بها المؤمنون، وفي الحقيقة لا يمكن لكل شخص أن يجعل من تجربته الروحية الشخصية قاعدة لتأسيس معتقد قائم على متبنياته^(١).

وبالإضافة إلى المصدر المذكور آنفاً، هناك مصدر معرفي آخر للمعرفة الدينية يعود إلى الأمور التجريبية. وفي هذا القسم من المعرفة تُعدُّ الوقائع الناشئة من التجارب الدينية - وهي التجارب الدينية البحتة - من قبيل: الصلاة والدعاء والمشاركة في الشعائر الدينية، من مصادر المعرفة الدينية أيضاً. وإلى جانب هذه المسائل يمكن للتجارب ذات الجذور الاجتماعية المتأثرة بالدين أن ينظر إليها بوصفها مصدراً من مصادر المعرفة الدينية أيضاً^(٢).

لقد قام الكثير من المختصين في علم الأعصاب - استناداً إلى هذه المصادر - بدراسة التجارب الدينية في مخِّ أصحاب هذه التجارب. وقد قام الفرنسي (باؤول بروكاي) بالكثير من الدراسات على مخِّ المرضى. كما قام (راما تشاندران) بدراسة واختبار الكثير من المرضى، وأعدَّ صوراً إشعاعية لأخماخهم. وكانت نتيجة دراساته هي أن تجارب هؤلاء المرضى كانت ناجمة من اختلالات نفسية، وأنهم

(1) See: Edited by Marcus E. Raichle, 2009, Cognitive and neural foundations of religious belief, Washington University School of Medicine, Pnas, vol.106, March 2009, p 106.

(2) See: Ibid.

بعد البرء من أمراضهم اعترفوا بأنّ تلك التجارب لم تكن سوى أوهام. يذهب علماء الأعصاب - من أمثال: (راما تشاندران) - إلى الاعتقاد بشكلٍ عامٍّ بأنّ التجارب الكيفيّة - من قبيل: التجارب الدنيّة - وكذلك ذهن الإنسان ليست ظواهر غير ماديّة^(١). ونتيجةً لذلك فإنّه يرى في اعتبار غيبية وميتافيزيقية التجارب الدنيّة وهماً شاملاً يسود نوع البشر. وإن ردّ عليه البعض صراحةً بالقول: إنّهُ ليس سوى متخصص في علم الأعصاب، ولا يمكن له من خلال الاستناد إلى هذا العلم ودراسة هذه النماذج الوصول إلى نتائج دنيّة^(٢).

في أكثر الأعمال المنجزة حتّى الآن يُعتبر (الفص الصدغي)^(٣) هو المنشأ بالقوّة للتجارب العرفانيّة والمشاعر الدنيّة. وفي عام ١٩٦٣م قام كلٌّ من (سلاتر) و(بيرد) بتنظيم مقالة حول الخصائص السريريّة لما يقرب من سبعين مصاباً بالصرع حيث كانوا يعانون من شيزوفرينيا شبيهة بالجنون. وكان ثلاثة أرباع هؤلاء المرضى الذين خضعوا لهذه الدراسة يعانون من الصرع، وأنّ ٣٨٪ منهم كانوا يدعون أنّهم يعيشون تجارب عرفانيّة أو دنيّة^(٤). وبعد ذلك بفترة قصيرة قام (نورمن جشويند) باقتراح مجموعة من الخصائص التي تستهدف الفص الصدغي من المخّ لدى المصابين بمرض الصرع. وقد اشتهرت هذه المجموعة من الخصائص لاحقاً باسم (ساندورم جشويند). وقد عمد (ديفد بير) إلى تقسيم هذه

(1) See: José M. Musacchio, 2012, Contradictions: Neuroscience and Religion, NY: Springer. p. 18

(2) See: Hick, John, 2006, The new frontier of Religion and Science, Palgrave Macmillan, NY. P. 7.

(3) temporal lobe.

(4) See: Beard, A.W. (1963). The Schizophrenia like psychoses of epilepsy: ii. Physical aspects. British Journal of Psychiatry, 109, p. 113 - 129.

المجموعة على النحو الآتي: العواطف، والميول الجنونية، والكآبة، والانحراف أو الشذوذ الجنسي، والغضب، والعدوانية، والصخب، والتدين، وجنون الارتياب (البارانويا)^(١)، والشعور بالذنب، واللزوجة^(٢)، وما إلى ذلك^(٣).

ومن جهة أخرى قام (نيوبرغ) ومساعدوه - الذين هم من بين طلائع من استخدم أنظمة التصوير الإشعاعي - بالاستفادة من تقنية الـ (PET) والـ (SPECT) في تصوير مخّ الرهبان البوذيين في منطقة التبت أثناء استغراقهم في المراقبة والتأمل، وكذلك الراهبات الفرنسيسكانيات أثناء عبادتهم، كي يُخضعوا حالة المخّ لديهم إلى الدراسة في فترة التجربة. وفي كلا الموردين شاهد المحققون أنّ النشاط قد انخفض في الناحية الجدارية من المخّ، في حين زاد نشاط المخّ في الجهة الأمامية. رغم وجود الاختلاف بين إدراك الرهبان البوذيين وإدراك الراهبات الفرنسيسكانيات في تجاربهنّ الدينيّة؛ إذ كان الرهبان البوذيون أثناء المراقبة والتأمل يُشعرون بحالة من الاتّحاد مع الطبيعة، في حين أنّ الراهبات قد تحدّثن عن نوع من القرب من الله^(٤). وفي هذا الاختبار الذي استُخدمت فيه أحدث الأنظمة الطبيّة المتطوّرة، تمّ رصد المزيد من نشاط الخلايا الرمادية في المخّ. وبعد دراسات تفصيليّة كان الرأي الذي توصلوا إليه هو أنّه حيث تمتزج الناحية الجداريّة من المخّ بالمنظومة الحسيّة فيه، فإنّ هذا النوع من النشاطات يُؤدّي إلى

(١) البارانويا (paranoia): جنون الارتياب أو الاضطهاد أو العظمة: نزعة غير سويّة إلى الشكّ والارتياب والشعور بالاضطهاد إلخ. المعرّب، نقلاً عن منير البعلبكي، المورد، معجم إنجليزي - عربي.

(2) viscosity

(3) See: Bear, D.M. (1979). Temporal lobe epilepsy: A syndrome of sensory limbic hyperconnection, Cortex, 3, p. 357 - 384.

(٤) هيك، جون، مرز ميان علم ودين، علم عصب شناسی وامر متعالی، مجلّة هفت آسان، العدد: ٤٨، ص ٧٣ - ٩٢، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

اختلالات حسّيّة في جميع أنحاء الجسد، كما يُؤدّي ذلك إلى حدوث خلل في مفهوم (الذات) أيضاً، وإنّ هذا الخلل في الدائرة الجداريّة يُؤدّي إلى زوال المساحات والتعاريف عن الذات، وفي الوقت نفسه يُضاعف من قوّة التجربة الدنيّة^(١).

كما قام (آزاري) وجماعته سنة ٢٠٠١م - من خلال الاستفادة من تقنيّة الـ (PET) - بالدراسة والبحث في مجموعتين، حيث كانت تجارب كلّ واحدة من هاتين المجموعتين مختلفة عن الأخرى تماماً. فقد كانت كلّ واحدة من المجموعتين تتألّف من ستّة أشخاص، وكان الأشخاص في المجموعة الأولى يُعرّفون عن أنفسهم بوصفهم مسيحيين بروتستانتيين، في حين كان أفراد المجموعة الأخرى يقولون بأنّهم ملحدون. وقد أُجريت هذه الدراسة في مدينة (دوسلدورف) من ألمانيا. وكان أفراد كلا الفريقين متساوين من حيث الأعمار والجنس والثقافة والمستوى الدراسي.

كان (آزاري) يهدف إلى تصوير أمخاخ أفراد كلا الفريقين أثناء انهماك المؤمنين في أفكارهم الدنيّة، وأثناء انشغال غير المؤمنين بأفكارهم الشعريّة. وبالتالي فإنّه صورّ أمخاخ هؤلاء المتطوّعين وهم بأجمعهم يعيشون حالة قراءة النصوص الدنيّة - بالنسبة إلى المؤمنين - والاعتباط - بالنسبة إلى غير المؤمنين - وكانت النتائج تشير إلى أنّ الدماء كانت تتدفّق في الجزء الأمامي من أمخاخ المؤمنين بشكل أكبر بالقياس إلى المتطوّعين من غير المؤمنين.

وفي عام ٢٠٠٦م قام (نيوبرغ) ومساعدوه بتصوير أمخاخ خمس نساء مسيحيّات، وقد أمضت كلّ واحدة منهنّ تجربة في التدرّب على التكلّم باللغات الأخرى لفترة لا تقلّ عن خمس سنوات. وكان تصوير المخّ إشعاعياً يتمّ أثناء

(1) See: Patrick McNamara, 2009, The Neuroscience of Religious Experience, Cambridge University Press; 1st edition. p. 107.

تكلّمهنّ بتلك اللغات. وكانت النتيجة أن انخفض النشاط في القسم الأيسر والفصّ الأمامي من الجبهة، بينما كان الجزء الأيمن من المخّ يميل إلى زيادة في النشاط^(١). يرى المعتقدون بلاهوت علم الأعصاب أن هذه الشواهد بأجمعها تُشكّل دليلاً على صحّة مدّعيات المؤمنين بشأن التجارب الدّينية، وأنّ المحقّقين الملحدّين قد ارتكبوا في أسلوبهم وانتخاب نماذجهم المخبريّة خطأً فاحشاً؛ لأنّهم بدلاً من دراسة المؤمنين على المستوى الفيزيقي، آثروا إجراء الاختبارات على المرضى، وعمدوا على أساس ذلك إلى إبطال التجارب الدّينية للمؤمنين بزعمهم. ومن ناحية أخرى فإنّ المؤمنين الذين تعرّضوا بالردّ على لاهوت علم الأعصاب - حيث ظنّوا بأنّ الأفكار والعواطف البشريّة لا يمكنها تحديد الأمر المتعالّي - قاموا بمخالفة تحقيقات من هذا القبيل^(٢)، في حين أنّ لاهوت علم الأعصاب إنّما يسعى إلى البيان الفيزيقي لجزء من التجربة الدّينية. يمكن استنباط موقف (غروبمان) - على حدّ تعبير (نانسي مورفي) - في التشكيك من هذا الأصل القائل: هل من المناسب أو من المفهوم أن نجعل تجارب الذين أدركوا حضور الله، في إطار القوالب الزمنيّة الأرضيّة^(٣).

بغضّ النظر عن أعمال المحقّقين المؤمنين لا بدّ من الالتفات - كما سبق أن ذكرنا - إلى أنّ أغلب المختصّين في علم الأعصاب الذين دخلوا حلبة لاهوت علم الأعصاب إنّما بادروا إلى ذلك برؤية فيزيقيّة، ونتيجة لذلك فإنّهم يؤمنون بأنّ

(1) See: Ibid, p. 24.

(2) See: Jerome Groopman, 2001, God on the Brain, The New Yorker, (September 17, 2001). p. 168.

(٣) انظر: مورفي، نانسي، چيستي سرشت انسان، ترجمه إلى الفارسيّة: عليّ شهبازي وسيد محسن إسلامي، ص ١٠٣، انتشارات دانشگاه آديان ومذاهب، قم، ١٣٩١ هـ.ش. (مصدر فارسي).

العلية من الأسفل^(١). إنه حيث أرجع كل شيء إلى الطبيعة والذرة لم يجد مناصاً من البيان الفيزيقي للتجارب الوحيانية. وفي المقابل فإن أنصار نظرية العلية من الأعلى يسعون - دون أن يعثوا بقوانين العلية والمعلولة الفيزيقيّة ومن الأسفل - إلى إبراز تأثير الأوضاع والأحوال إلى جانب العلة الفاعلية. وهو يصطلح على هذه العلية اسم العلة البنيوية التي لا تنافي العلية الفاعلية أبداً، وهي بيان للعلية البنيوية كما أنّها من الأعلى أيضاً^{(٢)(٣)}.

بعد اتّضح محلّ النزاع، ننتقل الآن إلى بيان الردود والانتقادات الواردة على تلك الآراء المشتملة على أخطاء أسلوبيّة واعتقاديّة، بالإضافة إلى احتوائها على مغالطات في اعتراضها على التجارب الدنيوية واعتبارها من الأساس مجرد أوام لا صلة لها بالواقع. وفيما يلي نشير إلى هذه الأخطاء من خلال العناوين الآتية:

٣/١ - النزعة الطبيعيّة:

تذهب النزعة الطبيعيّة إلى تفسير جميع عالم الواقع في ضوء الطبيعة والمادّة، إذ لا يمكنها تصوّر حقيقة وراء العالم الفيزيقي. إنّ المخالفين للتجربة الدنيوية الذين عمدوا إلى دحض الميتافيزيقا والتجارب الإلهية للمؤمنين على أساس لاهوت علم الأعصاب، عمدوا أولاً إلى اتّخاذ عدم وجود عالم ما وراء الطبيعة بوصفه فرضية لنظريّتهم ورؤيتهم، ولم يبدو أيّ مرونة في إثبات هذا المدعى أبداً. هذا في حين أنّ

(1) bottom-up causation.

(2) See: bernd olaf koppers, "understanding complexity", in Robert john Russell, Nancy Murphy, and Arthur R. Peacocke, eds., Chaos and Complexity: Scientific perspective on divine Action, Vatican City state and Berkeley, CA: Vatican Observatory and the Center for Theology and the Natural Sciences, 1995. P. 93 - 105.

(٣) ثمّ إنّ دراسة التحديات القائمة بين نظرية العلية من الأسفل، ونظرية العلية من الأعلى، تحتاج في حدّ ذاتها إلى مقالة مستقلة، سوف نعمل على نشرها قريباً.

الكثير من الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين قد عملوا قبل قرون على ردِّ هذا النوع من الشُّبهات، حيث تعرَّض ابن سينا - مثلاً - في النمط الرابع من كتاب الإشارات إلى هذه المسألة، وتحدَّث في أربعة فصول منه عن أولئك الذين يساؤون بين الوجود والمحسوس^(١).

كما أنَّه - بغضِّ النظر عن هذا الإشكال - قد تمَّ الخلط بين مفهومين وشكلين من أشكال النزعة الطبيعيَّة، الأمر الذي أدَّى إلى تبعات مريرة في نتائج التحقيق، إذ تمَّ الخلط بين النزعة الطبيعيَّة الأسلوبية والنزعة الطبيعيَّة الوجودية^(٢). هذا في حين أنَّ النزعة الطبيعيَّة بالمعنى الأوَّل تُحدِّد مسار البحث وأسلوب التحقيق، وبالمعنى الثاني تُمثِّل في الحقيقة أيديولوجية مثل سائر الأيديولوجيات، ويمكن للمحقِّق في آنٍ واحدٍ أن يكون من الناحية الأسلوبية فيزيقيًا وطبيعيًا، وأن يكون في الوقت ذاته من ناحية الاعتقاد بالله ميتافيزيقيًا ومؤمنًا. وعلى هذا الأساس فإنَّ القول بالنزعة الطبيعيَّة بوصفها أسلوبًا، لا يعني بالضرورة الالتزام بالنزعة الطبيعيَّة الأنطولوجية والوجودية أيضًا، فإنَّ هذا الأمر الثاني يُمثِّل مرحلةً أخرى يجب بحثها بكلِّ مستقلٍّ^(٣).

٣ / ٢ - الانحدار المبناي:

نعني بالانحدار هنا تجاهل أبعاد المسألة، والاكتفاء ببيان بُعد واحد من

(١) انظر: ابن سينا، أبو عليِّ حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١ - ١٤، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

(2) See: Ruse, Michael, (2008), Evolution and religion: a dialogue, (New York; Rowman and Littlefield). P. 11 - 12.

(3) See: Walter, Kerry, (2010), Atheism: a guide for the perplexed (London: Continuum): p. 36 - 7; Sweetman, Brendon, (2010), Religion and science: an introduction, (New York: Cotinum): 81, p. 170.

لاهوت علم الأعصاب والتجربة الدنيّة (التحدّيات) ❖ ٢٣١

أبعادها، أو تجاهل الكلّ والاكتفاء بالجزء، دون الاهتمام بكليّته. يعمل المختصون في علم الأعصاب الدّيني من الملحدّين على بيان نتائج تحقيقاتهم بغضّ النظر عمّا وراء الطّبيعيّة، والتنزّل بجميع العالم إلى مستوى المادّة والطّبيعة، فيقومون ببيان الأجزاء والعناصر بمعزل عن المنظومة بأكملها، في حين أنّ العالم - ولاسيّما عالم الطّبيعة - يُعبّر عن مستويات مختلفة من التعقيدات التي تظهر على مرّ الزمان، ولا تُمثّل المادّة إلّا جزءاً صغيراً من هذا العالم^(١).

٣/٣ - الانحدار الأسلوبي:

لقد ذهبت هذه المجموعة من المختصّين في علم الأعصاب الدّيني - من خلال القول بأنّ (الذهن ليس سوى المخ) - إلى الادّعاء بأنّهم يمتلكون علماً محيطاً بجميع جوانب الموضوع مورد البحث، ونتيجة لتلك الدراسات التي هي حصيلة ذلك العلم يذهبون إلى الادّعاء - مثلاً - أنّ الذهن ليس سوى المخ. وعلى هذا الأساس يجب في بادئ الأمر أن يكون بالإمكان - على سبيل المثال - تصوّر أنّي شيء أكثر من مجردّ الجسد؛ لأنّتمكّن بعد ذلك من أن أثبت أنّي لست سوى هذا الجسد^(٢).

فيما يتعلّق بهذه الرّؤية يمكن تقديم نوعين من النقد: النقد الأوّل يقوم على أساس ما استجدّ من معطيات العلوم المعرفيّة، بينما يقوم النقد الآخر على أساس الأدلّة الفلسفيّة والنظريّة. إنّ الذي يُعزّز التحديّ الحاصل من المعطيات الداخليّة للعلوم الطّبيعيّة بشكلٍ خاصّ هو أنّ النقد من هذه الزاوية يكمن من الناحية

(١) انظر: نصيري، محمود، روش شناسی علم والاهيات، ص ٧٩ و٨٠، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني، قم، ١٣٨٣ هـ ش. (مصدر فارسي).

(2) See: Geisler, Norman L. and Brook, Ronald M., (1990), come, let us reason: an introduction to logical thinking, (Baker Book House Company). P. 107.

الوجودية والأنطولوجية في هذا المستوى دون أن تكون هناك ضرورة إلى الدخول في حقل الفلسفة أو اللاهوت من خلال افتراض عنصر ميتافيزيقي. وبذلك يتم اجتناب الإشكال المحتمل والقائل بانتفاء إمكانية الربط بين أسلوبين مختلفين في المعرفة الأنطولوجية والوجودية. طبقاً لها التحدي العلمي يكون جميع ما تمّ بيانه حتى الآن في حقل العلاقة بين التجربة والنشاط العصبي في المخ قائماً على أساس الجيل الأول من العلوم المعرفية، والذي على أساسه يقوم السلوك والإدراك والتجربة ونشاطات من قبيل التعقل نتيجةً لنشاط حسابي ورياضي يمارسه المخ. إن الانحدار بالتجربة - ومن بينها التجربة الدينية - إلى مستوى النشاط الفيزيقي العصبي المحدد، يتمّ توجيهه بشكل خاصّ كنتيجة لهذا الاتجاه الحسابي والرياضي في العلوم المعرفية، وهي الرؤية التي يتمّ تحديدها في الوقت الراهن بواسطة الاتجاهات التي تعمل على إبراز دور العمل في العالم وجسم الإنسان. إن هذه النماذج الحديثة - التي يتمّ تعريفها تحت عنوان العلوم المعرفية المتمحورة حول الجسد^(١) - تُثبت أنّ للثقافة والبيئة الاجتماعية بدورهما تأثير على المعرفة والتجربة أيضاً، وأنّ المعرفة تتبلور ضمن نسيج لحمته البيئة الاجتماعية وسداه جسم الإنسان^(٢). إنّ هذا الاتجاه الجديد بالإضافة إلى التحدي الذي تفرضه على الأطر المقيّدة بالنشاطات العصبية، فإنّها تعمل كذلك على الحدّش في العينية المدّعاة للعلوم الطبيعية أيضاً.

كما أنّه يمكن القول - طبقاً للإشكالات التي هي في الغالب فلسفية ونظرية -

(1) Embodied Cognitive Science.

(2) See: Gallagher, Shaun. "The Practice of Mind: Theory, simulation, or primary interaction?" Journal of Consciousness Studies 8, no. 5 - 7 (2001): 83 - 108. Freeman.

بأن هؤلاء المحققين يعملون على نفي وإبطال التجارب اللاهوتية للمؤمنين على أساس التجارب التي يجرونها مخبرياً على المرضى دون القيام بنفي منهجي للغيب وما وراء الطبيعة. وقد تمّ التعبير عن هذا الشكل من الخطأ أو المغالطة في بعض المصادر بـ (مغالطة التبسيط المفرط)^(١). ويمكن العثور على نموذج لهذه المغالطة في ادعاء (إيمانويل كانط) القائل بأن المعلومات التي ترد إلى الذهن ليست سوى ظواهر. كل ذلك في حين أن هؤلاء المحققين يعملون على دحض الدين في إطار دين أو أيديولوجيا دون أن تكون لديهم إحاطة بالفضاء الديني. وهذا ما أشار إليه (ستيفن روز) - رئيس قسم تحقيقات وأبحاث المخ والسلوك في (الجامعة الإنجليزية الحرة)^(٢) - حيث قال: (إن كل مجتمع علمي خاص يُبتلى بنوع من الرؤية الميكانيكية الانحدارية، وفي إطار هذا الفهم يتبلور ذلك العلم الخاص)^(٣). كما يمكن العثور على نقد آخر للإطار التقليدي في التقليد المعرفي المستصلح ولاسيما في آراء (وليم ألتون). وطبقاً للأسلوب التقليدي في لاهوت علم الأعصاب تُمثّل مسارات علم الأعصاب أسساً وقواعداً للتجارب الدينية، وهذا الأسلوب يتمّ دحض العلوية من الأعلى إلى الأسفل في إطار تبلورها. وحيث إنّ قوام وماهية التجربة الدينية يقوم على مصدر يفوق العلة والأسباب الطبيعية، فإنّ ردّ العلوية من الأعلى إلى الأسفل يعني دحض اعتبار التجربة الدينية. وطبقاً لرؤية (وليم ألتون) فإنّ النزعة الطبيعية على هذا النهج لا تُقدّم لنا مصدراً كافياً لدحض التجربة الدينية. وعلى الرغم من أنّ التجربة الدينية - من وجهة نظر

(1) See: Walton, Douglas, (2008), *Informal logics A pragmatic approach*, second ed. (Cambridge university press): p. 267.

(2) Open University of UK.

(3) See: Hick, John, 2006, *The new frontier of Religion and Science*, Palgrave Macmillan, NY. p. 55 - 56.

(ألستون) - تحمل ذات بنية التجربة الحسيّة، إلّا أنّه يرى أنّ هذا الأمر لا يُؤدّي بنا إلى تحويل التجربة الدّينيّة إلى تجربة حسيّة. ومن هذه الزاوية وطبقاً لما تمّ بيانه في المعرفة المستصلحة ف (إنّ الأصل يقوم على أساس براءة التجربة حتّى يثبت خطأها. وإذا لم نقبل بهذا الأصل لن يكون لدينا أيّ دليل كافٍ لاعتبار أيّ نوع من أنواع التجربة، سواء أكانت حسيّة أم أيّ نوع آخر)^(١). وعلى هذا الأساس فإنّ الأسلوب الصحيح في مواجهة تقليل علم الأعصاب هو أنّنا ما لم نحصل على دليل كافٍ لردّ اعتبار التجربة، علينا البقاء على الاعتقاد والإيمان بوجودها، ويُعتبر هذا فيما يتعلّق بالتجارب الدّينيّة بمعنى عدم إمكان الانحدار بها إلى المسارات العصبية. كما أنّه يمكن القول أيضاً: (إنّ الذي يجعل من التجربة الدّينيّة أمراً منفصلاً ومستقلاً، هو أنّ التجارب الدّينيّة مقيّدة ومشروطة بالآراء الدّينيّة والثقافية المختلفة بالكامل)، ولهذا السبب (نجد التجارب الدّينيّة تشتمل على متّسع أكبر للتفسيرات الشخصية)^(٢). وعلى هذا الأساس من خلال الانحدار بالتجارب الدّينيّة إلى مسارات علم الأعصاب إنّما يتمّ تجاهل النسيج الدّيني والثقافي المؤثّر فقط.

٣ / ٤ - عبادة العلم^(٣):

إنّ من بين الإشكالات المبنائية التي ترد على الفيزيقيين بشكل عامّ، والمختصّين في علم الأعصاب الدّيني بشكل خاصّ، هو إفراطهم في العلميّة وتحويل العلم إلى وثن يعبدونه من دون الله، بعد أن كانوا أنفسهم يرفعون شعار محاربتة ردحاً من الزمن؛ لأنّ هذا كان هو شعار العلم في فترة من الزمن. ففي المرحلة الحديثة

(١) انظر: آلستون، ويليام، تجربته ديني، ترجمه إلى الفارسيّة: مالك حسيني ودر النور ستامب وآخرون، قسم الدّين (مجموعة من المترجمين)، ص ٦٧، نشر هرمس، طهران، ١٣٨٣ هـ ش.

(٢) انظر: بيترسون، مايكل وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمه إلى الفارسيّة: أحمد نراقي وآخرون، ص ٤٨، نشر طرح نو، ١٣٨٧ هـ ش.

(3) scientism

لاهورت علم الأعصاب والتجربة الدنيية (التحديات) ❖ ٢٣٥

حيث أصبح العلم - بفضل النجاحات التي حققها في مختلف المجالات - هو الشكل الوحيد المقبول في عقلانية الإنسان. وبالتدريج أخذت هذه الآراء السلطوية والتي تدعي العينية في العلم من قبل فلاسفة العلم تواجه تحدياً. وعلى حد تعبير (فايربند): كأن العلم في هذه المرحلة هو صاحب الحق أبداً، بحيث أضحت كل مواجهة مع العلم محكومة بالفشل، والخلاصة هي أن العلم تحوّل في العصر الراهن إلى كيان قمعي لا يقل في قمعيته عن تلك الأيديولوجيات التي سبق له أن حاربها ردحاً من الزمن^(١). إن هؤلاء المحققين من خلال تحويلهم العلم إلى دين، يتحدثون - خلافاً لمهتهم العلمية - عن تعارض العلم والدين، ويسعون إلى السخرية من الدين وإظهاره مظلماً، ومنح العلم جانباً وضاءً ونورانياً^(٢)، واعتباره فوق أن يكون مجرد رواية؛ لأنه صادق في جميع الشرائط والظروف. ثم قامت الآراء المفرطة لتيار ما بعد الحداثة بنفي وإبطال جميع هذه الأمور التي ترى نفسها فوق أن تكون مجرد رواية، وتدعي أنها صادقة على نحو شمولي ومطلق. وأن هذه الآراء رغم دعوتها إلى النسبية والقول بعدم إمكان التفاهم بين الدوائر المستقلة من بعضها - وبذلك لم تسمح للقراءات اللاهوتية حتى باستعراض قواها، قد عرضت التجارب الدنيية إلى الإشكال أيضاً - إلا أنها على كل حال قد وضعت حداً لرؤية العلم السلطوية والقمعية.

٣ / ٥ - عدم التماهي بين المثال والنتيجة:

الأمر الآخر الذي يؤمن به المخالفون للتجربة الدنيية من خلال الاستعانة بلاهورت علم الأعصاب، هو رفض التجارب الدنيية على أساس النتائج التي

(١) انظر: فايربند، بول، بر ضد روش، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهدي قوام صفري، ص ١٤٥ - ١٥٠، نشر فكر روز، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.

(2) See: Collins, Francis, (2006), The language of God: a scientist present evidence for belief, (New York: Free press): 4, p. 161.

حصلوا عليها من خلال الاختبارات التي أجروها على المصابين بمرض الصرع. حيث نشاهد هذه الحقيقة في أعمال بعض المحققين من أمثال (راما تشاندران). ولكن من خلال التعريف الذي تمّ تقديمه فيما يتعلّق بالمسائل الروحية، لا يمكن اعتبار نوبات الصرع والاضطرابات النفسانية تجربة دينية^(١). وفي الحقيقة فإنّ أشخاصاً مثل (راما تشاندران) - من خلال فرضياتهم واستنادهم إلى أيديولوجية العلم - كأهمّهم قد أخذوا هذه النتائج أخذ المسلمات، وإتهم يسعون إلى مجرد الحصول على شاهد أو مؤيد لما توصلوا إليه. إنّ هذا التحديّ يحصل بشكل خاصّ من جهة الخصوصية التفسيرية للتجربة الدينية. ومن الواضح أنّ الذي يمكن مشاهدته بهذه الوسائل والأدوات الميكانيكية هو نشاط المخ، دون التجربة الدينية نفسها، وبالتالي فإنّ الشخص هو الذي يمكنه أن يُفسّر ويُحدّد تجربته الدينية.

وبالإضافة إلى الانتقادات الواردة على الأسلوب والمباني المطروحة، يمكن الإشارة أيضاً إلى الأخطاء والمغالطات الأخرى، من قبيل: الخطأ في التفسير من طريق المنشأ، أو الخلط بين السبب والدليل، وخطأ الخداع في بيان المسألة مورد الاختلاف، وبعض الأخطاء الأخرى التي وقع فيها المحققون المخالفون للتجارب الدينية عمداً أو سهواً. وقد تعرّض (جون هيك) في بعض كتاباته المتأخّرة إلى عرض انتقادات هذه الطائفة من المختصّين في علم الأعصاب الديني والإجابة عنها بالتفصيل^(٢).

(1) See: Hick, John, 2006, The new frontier of Religion and Science, Palgrave Macmillan, NY. p. 71.

(٢) بالإمكان الإشارة - على سبيل المثال - إلى كتابه الأخير: (The new Frontier of Religion and Science).

٤ - خلاصة واستنتاج:

أتّضح ممّا سبق أنّ بعض المختصّين في علم الأعصاب قد توصّلوا - من خلال التجارب التي أجروها على المصابين بالأمراض العصبيّة أو المؤمنين - إلى نتيجة مفادها أنّ التجارب الدنيّة ليست سوى الإحساس والشعور بالوهم والخرافة، وأنّه لا توجد أيّ واقعيّة وراء هذا الشعور. وبالالتفات إلى أنّ الكثير من أصحاب هذه التجارب قد أذعنوا بعد برئهم من المرض بخطئهم وعدم واقعيّة أو هامهم، فقد ذهب هؤلاء العلماء إلى قطعيّة النتائج التي توصّلوا إليها. إنّ هذه المجموعة من العلماء تذهب إلى الاعتقاد بأنّ فقدان عنصر الأوكسجين أو الكولوكوز في المخّ أو الهيجان المفاجئ تُحدّث لدى الشخص مشاهدات أو مسموعات للشخص المصاب حيث يتصوّر أنّ لهذه المشاهدات والمسموعات ماهيّة دنيّة.

وفي المقابل هناك الكثير ممّن يرى أنّ إخضاع المؤمنين وغير المؤمنين من المرضى للاختبار لا يُعدّ تجربة صحيحة؛ لأنّ المؤمنين من أمثال: عيسى المسيح، والأُمّ تيريزا، أو فرانسيس آسيزي يُدعون بأنّ تجاربهم الدنيّة كانت مصحوبة بالوعي والإدراك الكامل، وأنّهم قد تيقّنوا بعد تلك التجارب مراراً وتكراراً من صحّتها بأنفسهم، ولم يتراجعوا - حتّى بعد مضيّ أزمنة طويلة على تجاربهم - عن مدّعيّاتهم السابقة قيد أنملة. والمسألة التي يجب الالتفات إليها هنا - والتي تجاهلها المختصّون في علم الأعصاب من الماديّين - هي الاختلاف الماهوي بين تجارب المؤمنين وتجارب المرضى.

وقد أشار أنصار صحّة وأصالة التجربة الدنيّة والإيمان بالله إلى طائفتين من أخطاء المخالفين. والطائفة الأولى من هذه الأخطاء هي الأخطاء الجوهرية التي تشير من جهة إلى تصنيف العلم وتفسيره في ضوء الأُسس الماديّة من جهة، والانحدار العلمي أو غُضُّ الطرف عن سائر النواحي والاكتفاء ببعد واحد من

الموضوع من جهة أخرى. وأمَّا الطائفة الثانية من الأخطاء فيعود إلى الأخطاء الأسلوبية التي تشير إلى تفسير أساس المنشأ، والانحدار الأسلوبي، والتفسير على أساس العلم التحصيلي، والتفسير على أساس الخداع في بيان الموضوع مورد البحث والخلاف وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

إنَّ بعض كبار المشاهير في دائرة البحث الديني من أمثال (جون هيك) قد أشاروا - من خلال الفصل بين هذين الحقلين - إلى مغالطة هذه الطائفة من المختصين في علم الأعصاب. وقد أشار (جون هيك) إلى التذكير بأنَّ الرهبان البوذيين والعرفاء المسلمين أو المسيحيين هم من العرفاء والمتديين الحقيقيين، وعلى الرغم من أنَّ تجاربهم الدينية قد تلازم بعض الحالات العصبية التي تعرض على بعض المرضى، إلاَّ أنَّ هذا لا يصلح دليلاً يتمسك به المختصون في علم الأعصاب من أمثال (راما تشاندران) - الذين حصروا أبحاثهم ودراساتهم على المرضى الذين امتثلوا للشفاء واستعادوا حالاتهم الطبيعية بعد تناول العقاقير والأدوية - لتعميم نتائج أبحاثهم على جميع أنواع التجارب الدينية وإصدار حكم واحد عليها دون تفريق. ويرى (جون هيك) أنَّ لا ملازمة بين التجربة الدينية والمرضى أو الاضطرابات النفسية أبداً^(١).

* * *

(١) انظر: هيك، جون، مرز میان علم ودين، علم عصب شناسی وامر متعالی، مجلّة هفت آسمان، العدد: ٤٨، ص ٧٣ - ٩٢، ١٣٨٩ هـ ش. (مصدر فارسي).

الدِّين والذكاء الاصطناعي^(١)

عليّ رضا قائمي نيا^(٢)

ملخص:

ما هو التأثير الذي يتركه الادّعاء القائل: (إنّ الحاسوب الآلي يُفكّر، أو إنّ الشيء الوحيد الذي يستطيع التفكير هو الحاسوب الآلي)، في بعض معتقداتنا الدّينيّة؟ وهل يتعارض هذا الادّعاء مع مضامين النصوص الدّينيّة؟ فيما يتعلّق بالذكاء هناك ادّعاءان هامّان، وهما: أنّ البعض يدّعي أنّ الحاسوب الآلي الاصطناعي يُفكّر بالمعنى الحقيقي للكلمة (فرضيّة النظام الرمزي)^(٣). والبعض الآخر يدّعي: أنّ الذي يُفكّر إنّها هو الحاسوب الآلي (فرضيّة النظام الرمزي القوي)^(٤). كما أنّ النصوص الدّينيّة تستند في بعض الموارد إلى التفكير والتعلُّق. فهل يُستعمل التفكير في كلا الموردین بمعنى واحد؟ وهل يمكن للدِّين والنصوص الدّينيّة أن يُظهِر بعض الاختلافات بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

(١) المصدر: لقد سبق لأصل هذه المقالة أن نُشرَت بعنوانها الفارسي «دين و هوش مصنوعی»، في مجلّة «ذهن» العلميّة - التحقيقيّة، الدورة رقم: ٧، العدد رقم: ٢٥، في شتاء عام ١٣٨٥ هـ ش، ص ٢٣ - ٣٦، إيران - قم.

تعريب: حسن عليّ مطر.

(٢) عضو اللجنة العلميّة في (پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي).

(3) The symbol system hypothesis.

(4) The strong symbol system hypothesis.

يسعى كاتب هذا المقال إلى العثور على إجابات عن هذه الأسئلة، وأن يُبين الاختلافات بينها في ضوء الالتفات إلى المصادر الدِّينية.

المقدمة:

إنَّ الذكاء الاصطناعي^(١) الذي يُطلق عليه في بعض الأحيان (AI) اختصاراً، يُعدُّ واحداً من أكثر الفروع الفلسفية التحقيقية إثارةً للانبهار والتعجب. وقد أحدث ظهور الحاسوب الآلي قفزات ملحوظة جداً في حياة البشر، وكان لحقل الفلسفة نصيبه من ذلك. فقد أثار الفلاسفة تساؤلات فلسفية كثيرة حول اختلاف ذكاء الإنسان عن ذكاء الحاسوب الآلي، وقد أفضت جميع هذه التساؤلات إلى طرح بحث «الذكاء الاصطناعي».

إنَّ الغاية من «الذكاء الاصطناعي» هي فهم طبيعة الذكاء البشري من خلال دراسة تركيبية البرامج الحاسوبية، وطريقة حلِّ المسائل بواسطة الحاسوب الآلي. يذهب المتخصصون في هذا الحقل إلى الاعتقاد بأنَّ من شأن هذه الدراسة أن تُوضِّح أسلوب وطريقة عمل وجزئيات الذكاء البشري.

إنَّ دراسة العلاقة والصلة بين هذا الحقل والدِّين يُعدُّ من أحدث حقول أبحاث «العلم والدِّين». وقبل الدخول في هذا البحث لا بدَّ من بيان بعض الأمور العامة والكلية بشأن الذكاء الاصطناعي.

مصطلح الذكاء:

يجب قبل كلِّ شيء بيان مراد المتخصصين في الذكاء الاصطناعي من مصطلح «الذكاء»^(٢)؛ وذلك بسبب الاختلاف التام لرؤيتهم تجاه مقولة الذكاء والمفاهيم

(1) Artificial Intelligence

(2) Intelligence

المرتبطة به، مثل: العقل والذهن وما إلى ذلك. واليوم نجد في العلوم الراهنة استعمالاً واسعاً لمصطلح الذكاء في علم النفس. حيث يبحث علماء النفس في حظوظ الأشخاص من الذكاء والأمور المرتبطة به. وأمّا في الذكاء الاصطناعي فهناك توظيف واستعمال مختلف لهذا المصطلح (Desouza, 2002, p. 27). في الذكاء الاصطناعي يتمُّ - قبل كلِّ شيء - تقديم تعريف عملي للذكاء. وفي العادة يُبدي الفلاسفة ميلاً أكبر إلى لتعاريف المفهوميّة، ويسعون إلى إيضاح مفهوم الذكاء والعقل وما إلى ذلك. في حين أنّ المتخصّصين في الذكاء الاصطناعي - ولأسباب تخصّصهم - يميلون إلى التعريف العملي. ومن بين تلك الأسباب أنّ النزاعات المفهوميّة لا تنطوي على فائدة تُذكر، وغالباً ما تكون نتائجها عقيمة. فإذا أردنا العثور على طبيعة وماهيّة العلاقة والارتباط بين «الذكاء» و«التفكير» من خلال تعريف مفهوميّهما، لنرى ما إذا كان الذكاء هو التفكير أم لا، فإنّنا سندخل حينها في نزاع لفظي لا نهاية له. إذ لا شكّ في وجود اختلاف مفهومي بين هاتين المفردتين، ولا يمكن لهما أن تشيرا إلى شيء واحد، وبذلك فإنّهم لا يدعون التساوي المفهومي بين هاتين الكلمتين. بل إنّهم - كما سيأتي توضيحه لاحقاً - يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ هذين المصطلحين يشيران إلى حقيقة قابلة للتقييم.

وفي إطار تحديد معنى الذكاء قدّم ألان تورينج^(١) - وهو من طلائع بحث الذكاء الاصطناعي - في معرض بيان الأهداف العمليّة التي يُنشدها من وراء الذكاء الاصطناعي، تعريفاً مقبولاً بالنسبة إلى الجميع. وكان الدافع من وراء طرح هذا الملاك يرمي - كما أسلفنا - إلى تجنّب النزاعات اللفظيّة والأبحاث الفلسفيّة العقيمة. لقد أدرك تورينج أنّه لا يستطيع من خلال الخوض في الأبحاث الفلسفيّة

(1) Alan Turing

السائدة بشأن هذه الكلمة أن يقيم ارتباطاً بين وظائف الآلات والذهن البشري. ومن هنا يقترح تورينج التخلي عن المسائل اللفظية والمفهومية في هذا الشأن، وتقديم اختبار بسيط في هذا المجال، ونعمل بعد ذلك على دراسة ذات الآلة بشكل عيني وملموس. كما توقَّع أن أجهزة الحاسوب الآلي ستخرج - حتى عام ٢٠٠٠م - من هذا الاختبار بنجاح، وأن التعاريف المخالفة ستبدو عندها فاقدة للمعنى.

إن اختبار تورينج يقوم على أساس لعبة اسمها «لعبة التقليد»^(١). وفي هذه اللعبة هناك ثلاثة أشخاص غرباء، اثنان منهم - وهما الشاهدان - من جنسين مختلفين (ذكر وأنثى)، والثالث هو السائل. وفي هذه اللعبة يسعى السائل من خلال طرح الأسئلة إلى التعرف على جنس الشاهدين، وإن أحد الشاهدين - وهو الرجل - يحاول إخفاء جنسه، في حين أن الشاهد الآخر - وهو المرأة - يُجيب عن الأسئلة بكل صدق وصراحة. فإن أمكن للسائل أن يصل إلى الإجابة الصحيحة تكون المرأة هي الفائزة، وأما إذا لم يصل إلى الإجابة الصحيحة يكون الفائز هو الشاهد الرجل. ولكي لا يحصل السائل على أي أدلة تساعد على حل اللغز والتعرف على الجنسين، من قبيل الأصوات والوجوه وما إلى ذلك، يتم توجيه الأسئلة والأجوبة عبر الآلة الكاتبة ومن وراء الجُدُر. تقوم رؤية تورينج على القول بأننا لو استبدلنا الحاسوب الآلي بالشاهد الرجل، وأدركنا أن هذا الجهاز يستطيع أن يستغل السائل بشكل ذكي، فإنه سيخرج من هذا الاختبار بنجاح.

(Haugeland, 1985, p. 6).

كيف أصبحت هذا اللعبة العجيبة والغريبة اختباراً معتبراً للذكاء؟ إن

(1) imitation game

الاستفادة من الآلة الكاتبة البعيدة والرجل الذي يسعى إلى خداع السائل وما إلى ذلك، يُمثّل في مجموعه - بحسب الحقيقة والواقع - كواليس وديكور الاختبار؟ وأمّا أصل وأساس الاختبار فهو الحوار. فهل يمكن للحاسوب الآلي أن يتكلّم مثل الإنسان؟ أم أنّ هناك فرقاً واختلافاً بين الإنسان والحاسوب الآلي؟

بحث الاختبار:

إنّ المشكل الرئيس لهذا النوع من الاختبارات يكمن في أنّ للذكاء درجات متفاوتة. فإنّ درجة ذكاء الأشخاص تختلف من واحد لآخر، بحيث يمكن لنا تقييم ذكاء الأفراد وبيان الفارق بينهم في الذكاء. بيد أنّ هناك شكّ في قول ذلك بالنسبة إلى الحاسوب الآلي. والذي يمكن قوله بشأن هذه الأجهزة هو أنّ بإمكانها العمل بدقّة طبقاً لبرمجتها الخاصّة. وبعبارة أخرى: إنّها إنّما تعمل على أساس البرمجة، ولكنها هل تُفكّر حقاً؟ وفي معرض الجواب نجد المتخصّصين في الذكاء الاصطناعي - من أمثال تورينج - يُعرّفون مفهوم «الفكر» أو «الذكاء» بحيث يشمل الآلة أيضاً. إلّا أنّهم بدلاً من حلّ المسألة، يُدخلون فرضاً خاطئاً يُؤدّي إلى المصادرة على المطلوب.

خصائص الذكاء الاصطناعي:

إنّ الذكاء الاصطناعي يتبع برنامجاً خاصاً لحلّ المسائل. إنّ الالتفات إلى خصائص الذكاء الاصطناعي ينفع في مقام الاستفادة من هذا النوع من البرامج. وهناك خمس خصائص منها تحظى بأهميّة خاصّة (بونيه، ١٩٩٣ م، ص ١٥ - ٢٠)، وسوف نشرحها على النحو الآتي:

١ - الحسابات الرمزيّة: الخُصّيصة الأولى هي أنّ الذكاء الاصطناعي يعتمد في حلّ المسائل على الرموز العددية. إنّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حلّ المسائل على

أساس منظومة ثنائية قوامها الصفر والواحد. ومن هنا ذهب بعض المخالفين إلى القول بأنَّ أهمَّ نقص يعاني منه الذكاء الاصطناعي يكمن في أنَّه لا يفهم غير الصفر والواحد. وبعبارة أُخرى: إنَّ الحاسوب الآلي لا يفهم غير «نعم» أو «لا»، ولا يمكنه فهم الحالة المتوسّطة بين هذين المفهومين.

وفي الطرف المقابل قال أنصار الذكاء الاصطناعي: إنَّ الذكاء الطبيعي (ذكاء الإنسان) يفهم الظواهر والأمر بدوره على أساس منظومة ثنائية أيضاً، فلو درسنا وحلّلنا الخلايا العصبية للإنسان، سنذكر أنَّ الفهم البشري يقوم على حالة ثنائية، وأنَّ الجهاز العصبي يُحوّل المفاهيم والتصوّرات إلى حالات ثنائية. وبطبيعة الحال فإنَّ بيان طريقة هذا التحويل في المفاهيم والإدراكات المعقّدة أمر صعب، بيد أنَّ دراسة برامج الذكاء الاصطناعي قامت بتذليل هذا الأمر الصعب.

٢ - أسلوب الكشف^(١): الخُصِيصة الثانية في الذكاء الاصطناعي تعود إلى نوع المسائل التي يقوم بحلّها. في العادة ليس لهذه المسائل طريقة حلّ لوغاريتمية. ومرادنا من اللوغاريتم^(٢) سلسلة من المراحل المنطقية التي تُؤدّي إلى حلّ المسائل. إنَّ الذكاء يطوي هذه المراحل خطوة بخطوة، حتّى يصل إلى حلّ المسألة. وبعبارة أُخرى: إنَّ طيَّ هذه المراحل في اللوغاريتم يضمن الوصول إلى النتائج بشكل طبيعي. إنَّ المسائل التي يعمل الذكاء الاصطناعي على حلّها ليس لها طرُق حلّ لوغاريتمية، بمعنى أنّنا في العادة لا نستطيع حلّ هذه المسائل اللوغاريتمية أن نعثر - بعبارة أُخرى - على سلسلة من المراحل المنطقية التي تضمن الوصول إلى النتائج. وعلى هذا الأساس فإنَّ الذكاء الاصطناعي يعمل في حلّ المسائل من خلال الاعتماد على أسلوب الكشف، أي إنّه يعتمد على أسلوب لا يمكن لسلوكه أن يضمن

(1) heuristics

(2) Algorithm

الدِّين والذكاء الاصطناعي ❖ ٢٤٥

الوصول إلى النتائج. في أسلوب الكشف هناك طُرُق متعددة لحلّ المسائل، وإنَّ اختيار أحدها يُبقي الباب مفتوحاً أمام اختيار الطُّرُق الأخرى، وإنَّ اجتياز بعضها لا يحول دون اجتياز الطُّرُق الأخرى. وبالتالي فإنَّ البرامج ذات الحلول الضامنة لا تُعدُّ جزءاً من برمجيات الحاسوب الآلي؛ إذ لا يوجد لها حلٌّ لوغاريتمي خاصٌّ.

إنَّ برامج لعبة الشطرنج شكَّلت أرضية ميمونة للذكاء الاصطناعي؛ إذ لا يوجد أسلوب معروف لتعيين أفضل نقلة في مرحلة خاصّة من هذه اللعبة الفكرية، وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: أن عدد الاحتمالات الموجودة في كلِّ حالة من الكثرة بحيث لا يمكن استيعابها ورصدها بأجمعها.

ثانياً: أن إدراكنا لمنطق الخيارات والحركات التي يقوم بها اللاعبون منخفض جداً. وإنَّ عدم الإدراك هذا يعود إلى اللاوعي بشكلٍ وآخر، وعلينا أن لا نغفل عن أن اللاعبين قد يتعمَّدون عدم الكشف عن منطقتهم أحياناً.

بالإضافة إلى النكتة أعلاه، ذهب هيربرت دريفوس^(١) - أحد المخالفين للذكاء الاصطناعي - إلى الادِّعاء بعدم وجود أيِّ برنامج للوصول إلى مستوى لاعب الشطرنج الجيِّد (Dreyfus, 1972). بيد أن ظهور البرامج المتطورة في لعبة الشطرنج منذ عام ١٩٨٥ م، أثبت عدم صوابية هذا الادِّعاء من دريفوس.

٣ - التظهير المعرفي^(٢): إنَّ برامج الذكاء الاصطناعي تختلف عن البرامج الإحصائية في «التظهير المعرفي»، بمعنى أن برامج الذكاء الاصطناعي تُعبِّر عن تطابق العمليَّات الاستدلالية الرمزية للحاسوب الآلي مع عالم الخارج. ويمكن لنا إيضاح هذه النقطة من خلال مثال بسيط:

(1) Herbert Dreyfus

(2) knowledge representation

إنّ «التّظهير المعرفي» عنوان لمجموعة من المسائل المعرفيّة، من قبيل:
١ - ما هي المعرفة المنشودة للذكاء الاصطناعي؟ وما هي أنواعها؟ وما هي بنيتها؟

٢ - كيف يمكن تظهير المعرفة من خلال الحاسوب الآلي؟

٣ - ما هو نوع المعرفة التي يعمل التّظهير المعرفي على بيانها؟ وما هو الشيء الذي يتمّ التأكيد عليه فيها؟

٤ - كيف يمكن الحصول على المعرفة، وكيف يجب تغييرها؟ (Stillings & Weisler, 1995, p. 141).

٤ - نقص المعلومات: إنّ الذكاء الاصطناعي يصل إلى حلّ المسألة في حالة لا تتوفّر فيها جميع المعلومات التي تمسّ الحاجة إليها. وهذه الحالة تحصل في الكثير من الموارد الطبيّة، فإنّ المعلومات المتوفّرة لدى الطيب لا تساعد في الغالب على تشخيص المرض، ولا تتوفّر له فرص كبيرة للعلاج، ولذلك يتعيّن عليه الإسراع في اتّخاذ القرار.

إنّ الافتقار إلى المعلومات اللازمة يجعل النتائج الحاصلة غير يقينيّة أو أن يكون احتمال الخطأ فيها وارداً. ونحن في حياتنا العمليّة نتخذ قرارات لا تستند عادةً إلى المعلومات، وعليه تكون هذه القرارات عرضة للخطأ دائماً.

٥ - تناقض المعلومات: يمكن للذكاء الاصطناعي عند تناقض المعلومات وتعارضها، العثور على حلّ مناسب للمسألة. إنّ الذكاء الاصطناعي في مثل هذه الموارد يُقدّم أفضل الحلول للمسألة ويعمل بذلك على رفع التناقض.

تغيير الرموز:

إنّ الحاسوب الآلي عبارة عن منظومة تعمل على التصرّف في الرموز وتغييرها. يعمل الحاسب الآلي طبقاً للبرامج المقدّمة له على التحكّم في الرموز ويغيّر من

الدِّين والذكاء الاصطناعي ❖ ٢٤٧

أوضاعها، ويعمل البرنامج المنشود على بيان وإيضاح جزئيات التدخُّل والتصرُّف خطوة بخطوة، ويعمل الحاسوب الآلي على تطبيقها بشكل دقيق. إنَّ هذه الرموز يتمُّ صنعها في ذاكرة الحاسوب الآلي بواسطة الكهرباء. لنفترض أنَّ هذه الرموز مؤلَّفة من الرقمين: الصفر والواحد (وفي الحقيقة فإنَّ برامج الحاسوب الآلي تُكتب بهذين الرقمين)، وعلى سبيل المثال نُبيِّن الرموز المنشودة من خلال الأسطر الأربعة أدناه:

1101

1001

0001

0011

يقوم الحاسوب الآلي بإجراء عمليَّات على طبق الرموز (في الأسطر الأربعة أعلاه) في ضوء البرنامج المقدَّمة له. والمثال أدناه برنامج لتغيير الرموز^(١).

١ - استنسخ محتوى سطر خاصٍّ في سطر آخر.

٢ - احذف رموز سطر خاصٍّ.

٣ - اكتب سلسلة من الرموز المحدَّدة في سطر خاصٍّ.

٤ - قارن بين رموز سطرين محدَّدين.

٥ - استعمل رمزاً خاصّاً لتسمية سطر محدَّد.

في البرنامج المنشود يتمُّ تحديد ما الذي يتعيَّن على الحاسوب الآلي أن يقوم به وعلى أيِّ سطر. إنَّ هذا النوع من عمليَّات تغيير الرموز يُسمَّى بـ (العمليَّات الجذريَّة). وعليه يمكن تعريف الحاسوب الآلي بأنَّه (منظومة أو جهاز يستطيع القيام بعدد من العمليَّات الجذريَّة).

(1) symbol-manipulation

فرضيتان في الذكاء الاصطناعي:

في الذكاء الاصطناعي يتم إخضاع الكثير من الفرضيات إلى البحث. ومن بين تلك الفرضيات هناك فرضيتان تحظيان بالأولوية. والفرضية الأولى أكثر اعتدالاً من الفرضية الثانية حيث تشتمل على الحد الأدنى من الادعاء. وهاتان الفرضيتان عبارة عن:

١ - فرضية النظام الرمزي^(١)، ومفاد هذه النظرية كالاتي: «يمكن برمجة الحاسوب الآلي بحيث يُفكر».

والتقرير الآخر للفرضية أعلاه: «يمكن للحاسوب الآلي أن يُفكر».

٢ - فرضية النظام الرمزي القوي^(٢)، ومفاد هذه الفرضية كالاتي: «إنَّ الذي يمكنه التفكير هو الحاسوب الآلي».

واضح أنَّ الفرضية الثانية أكثر تطرفاً من الفرضية الأولى، حيث تشتمل على الحد الأعلى من الادعاء، إذ إنَّ كلَّ شيء يُفكر في ضوء هذه الفرضية - حتى الكائنات الطبيعية - يجب عدُّه نوعاً من الحاسوب الآلي. وبذلك يكون الذهن البشري آلة شاملة وجامعة من الرموز، وأنَّ التفكير البشري من الناحية الماهوية لا يختلف عن التفكير المستعمل بالنسبة إلى الحاسوب الآلي، فالتفكير في كلا الموردين عبارة عن القدرة على التصرف والتغيير في أوضاع الرموز.

استدلال الغرفة الصينية:

يطرح هذا السؤال نفسه فيما يتعلَّق بمدِّعيات الذكاء الاصطناعي، إذ يقول: بأيُّ أسلوب يجب الإجابة عنه؟ فهل ينبغي في إطار العثور على الجواب المناسب، اللجوء إلى التجربة وجمع الشواهد؟ أم أنَّ لهذه الأسئلة ماهية فلسفية بحثية، وفي

(1) The symbol system hypothesis

(2) The strong symbol system hypothesis

سياق الإجابة عنها يجب انتهاج الأساليب الفلسفية؟ حاول المتخصِّصون في الذكاء الاصطناعي الإجابة عنها وإثباتها من خلال الأسلوب التجريبي وجمع الشواهد التجريبيَّة.

يذهب جون سيرل^(١) - وهو من الفلاسفة البارزين في العصر الراهن - إلى الاعتقاد بأنَّ المتخصِّصين في الذكاء الاصطناعي قد سلكوا طريقاً خاطئاً باعتبارهم هذه المسائل أموراً تجريبيَّة. فإنَّ مسألة «أنَّ الأجهزة التي تعمل على تكثير الرموز، أجهزة مفكِّرة»، ليست مسألة تجريبيَّة، ولا يمكن لجمع الشواهد أنَّ يحمل إجابة لذلك. وادَّعى أنَّنا نستطيع الآن إبطال فرضيَّة أنظمة الرمز دون الالتفات إلى هذه الشواهد. إنَّ هذه الفرضيَّة - من وجهة نظره - تُنكر حقيقة تحليليَّة (من قبيل: «الرجال ذكور»)، مع فارق أنَّ إدراك خطأ هذا المثال في غاية البساطة؛ إذ يمكن إثبات عدم صوابيَّته من خلال الرجوع إلى المعاجم اللغويَّة. وأمَّا إبطال فرضيَّة أنظمة الرمز، فهو بحاجة إلى بحث فلسفي دقيق. وقد طرح سيرل استدلالاً على رده، وهو الاستدلال الذي عُرِف لاحقاً بـ استدلال الغرفة الصينيَّة^(٢).

قلنا: إنَّ الحاسوب الآلي هو الجهاز الوحيد الذي يعمل على تغيير الرموز، وكلُّ ما يقوم به هو المقارنة بين الرموز، أو يعمل على حذفها أو استنساخها وما إلى ذلك. وسرعان ما يطرح هذا التساؤل نفسه: هل يمكن للحاسوب الآلي أنَّ يفهم؟ بمعنى: هل يمكنه أنَّ يفهم جملة في لغة طبيعيَّة بعينها (من قبيل اللغة العربيَّة مثلاً)؟ يُجيب سيرل عن ذلك بالقول: إنَّ الحاسوب الآلي لا يستطيع فهم عبارات اللغة الطبيعيَّة. وقد أجاب بالفاظ فنيَّة، إذ يقول:

(1) John Searl

(2) Chinese room argument

«إنَّ الجهاز الذي يتصرَّف في الرموز، إنَّما لديه مهارة في النحو^(١) فقط، والمهارة في خصوص النحو ليست كافية في إدراك المعاني^(٢)» (Searl, 1989: p. 31). إنَّ الكفاءة في النحو تعني القدرة على التصرُّف والتغيير في الرموز اللغوية، وهذا لا يعني بالضرورة الكفاءة والقدرة على فهمها. إنَّ الحاسوب الآلي هو أستاذ في قواعد النحو؛ بمعنى أنَّ برامج الحاسوب الآلي ليست سوى مرشد للقيام بسلسلة من الخطوات النحوية. ومن هنا فإنَّه لا يستطيع التحرُّر من قيود النحو، والانطلاق في فضاء معرفة المعاني.

إنَّ استدلال سيرل معقَّد إلى حدِّ ما، ويحتاج إلى تقرير بسيط نسبياً. لنفترض أنَّنا عملنا على تصميم برنامج لفهم القصص. إنَّ هذا النوع من البرمجيات في الذكاء الاصطناعي يُعرَف بـ (Sam) اختصاراً لـ (Script Applier Mechanism). فلو عملنا على تزويد هذا البرنامج بقصة، وطرنا عليه أسئلة بشأنها، فإنَّه سيُجيبنا عنها بأجوبة مناسبة دون تردُّد. سبق لنا أن ذكرنا أنَّ برامج الحاسوب الآلي تُكتَب على طبق منظومة من الأعداد الثنائية هي (الصفر والواحد). وعلى هذا الأساس فإنَّ كلَّ مرحلة من هذا البرنامج تبدو على شكل سطر من أعداد الصفر والواحد، ويمكن لنا ترجمتها على شكل قاعدة. نستعرض السطر الآتي على سبيل المثال:

00000011 - 1100 - 0111

ففي هذا السطر نجد الرمز (0111) الذي يُشير إلى العدد ٧، والرمز (1100) الذي يشير إلى العدد ١٢، والرمز (00000011) [الذي يشير إلى العدد ١]، يُمثَّل أسلوباً كي نقول للحاسوب الآلي: (قارن). وعلى هذا الأساس فإنَّ السطر أعلاه يُترجم إلى هذه القاعدة:

(1) Syntax

(2) semantics

«قارن محتوى العدد ٧ بمحتوى العدد ١٢، واكتب ١ إذا كانت متّحدة، واكتب ٠ إذا كانت مختلفة».

لو كتبنا كل برنامج الـ (Sam) على طبق هذا الأسلوب، بمعنى أن نُعيد كتابة جميع سطورهِ على شكل قواعد في إطار لغة طبيعيّة، سوف تكون لدينا مجموعة من الكُتُبِ المشتملة على القواعد. إنّ هذه المجموعة ستحتوي على مجلّدات كثيرة، وإنّ عملية إكمال هذه المجلّدات سوف تستدعي شهوراً بل سنوات طويلة وصبر أطول. لنفترض أنّنا قد أمكن لنا العثور على مثل هذا الشخص الصبور الذي أبدى استعداداً للقيام بإعادة كتابة هذه المجلّدات، فسوف يتعيّن على هذا الشخص الفذّ والاستثنائي أن يحبس نفسه في مكتبة زاخرة بالكُتُبِ ذات الصلة بقواعد هذه الكتابة. كما يجب أن تحتوي هذه المكتبة على الكثير من الأوراق البيضاء وآلاف الأقلام. وإنّ وسيلته الوحيدة للتواصل مع العالم الخارجي ستكون عبارة عن كوتّين صغيرتين إحداهما للاستقبال والأخرى للإرسال. يقوم المختبرون بإرسال قصّة مرفقة بأوراق الأسئلة عبر كوة الاستقبال، ليحصلوا على الأجوبة من خلال كوة الإرسال ضمن فترة قصيرة جداً. إنّ هذا الشخص لا يمارس الخداع أو التمويه في إعداد وتقديم الإجابات. وإنّ جميع القصص والأسئلة قد كُتبت باللّغة الصينيّة، وهو لا يعرف هذه اللّغة، بل إنّّه لا يدرك أنّ الاستقبال والإرسال في الأصل عبارة عن جُمَل في لغة خاصّة. إنّ جميع هذه الأمور والنماذج بالنسبة له فاقدة للمعنى. إلاّ أنّه بمجرد الحصول على قصّة مرفقة بأسئلة من كوة الاستقبال، يراجع كتاب قواعده ويعثر للرموز المنشودة على سلسلة متناسبة من أعداد الصفر والواحد. إنّ عليه القيام بآلاف التعديلات وملء الأوراق البيضاء بسلسلة من أعداد الصفر والواحد. وبالتالي فإنّه سيصل إلى الصفحة الأخيرة من كتاب قواعده التي وضعت أرقاماً خاصّة بإزاء الأبجديّة

الصينية. وبعدها يقوم بإرسال الإجابات الكاملة إلى الخارج عبر كوة الإرسال. إنَّ هذه الأبدية من وجهة نظر المختبرين دقيقة للغاية، في حين أنَّها من وجهة نظر ذلك الشخص القابع في المكتبة المغلقة لا تعدو أن تكون مجردَّ لخطبات عشوائية وغير مفهومة.

يرى سيرل أنَّ هذا الشخص لا يفهم القصَّة ولا الأسئلة، وإنَّ الاستقبال والإرسال بالنسبة إلى هذا الشخص يتألَّفان من مجرد رموز اعتباطية فاقدة للمعنى. ولكنَّه في الوقت نفسه يقوم بجميع المهام التي يقوم بها الحاسوب الآلي، ويقوم بأداء برنامج الـ (Sam) بدقة كاملة. ولكن حيث إنَّ القيام بهذا العمل لا يستوجب أن يفهم هذه اللغة، فإنَّ الحاسوب الآلي بدوره من خلال قيامه بهذا البرنامج لا يفهمها أيضاً.

وبشكل عامَّ فإنَّ استدلال الغرفة الصينية يُثبت وجود جهاز يعمل على مجردَّ تغيير الرموز، ولا يمكنه أن يفهم شيئاً، أو أن يعتقد بشيء، أو أن يُفكِّر في شيء. وعليه فإنَّ صدق هذا الاستدلال يستلزم كذب فرضية النظام الرمزي. إنَّ استدلال الغرفة الصينية قد أثار الكثير من الأبحاث بشأن الذكاء الاصطناعي، حيث أدلى الكثير من المخالفين والموافقين بدلائهم في هذا المجال. من ذلك أنَّ «كوبيلاند»^(١) - على سبيل المثال - قام بنقد هذا الاستدلال. إذ يرى أنَّه يحتوي على مغالطة دقيقة، وهي من قبيل: (مغالطة الجزء والكل). عندما نسأل الشخص الحبيس في الغرفة الصينية: هل العمل على تغيير الرموز يدفعه إلى فهم الأسئلة الوافدة إليه عبر كوة الاستقبال؟ سيكون جوابه هو النفي. وبذلك فإنَّ سيرل يستنتج من هذه المقدمة أنَّ تغيير الرموز لا يكفي في الوصول إلى الفهم. يرى كوبيلاند أنَّ مشكلة سيرل تكمن في أنَّه يتصوَّر وجود مجردَّ شخص واحد في

(1) Copeland

الغرفة الصينية، وأنَّ وظيفته تتلخَّص في تغيير الرموز. في حين أنَّ هناك شخصاً آخر يجلس إلى جوار ذلك الشخص، ولكنَّه يتواجد هناك بشكل سرِّي، ويمكن القول: إنَّه نتاج أعمال الشخص الأوَّل. فهو من خلال تغيير الرموز يعمل على إيجاد ذلك الشخص الخفي. إنَّ الشخص الأوَّل لا يعتريه التعب، ويقوم لذلك بإنجاز الكثير من الأعمال، إلَّا أنَّ الشخص الثاني يتحدَّث اللغة الصينية بشكل جميل وطيِّق، ويمتلك القدرة على الخروج من قيود الشخص الأوَّل، ويتعرَّف على تفاصيل ودقائق اللغة الصينية. ومن هنا لا بدَّ من سؤال سيرل عن سبب توجيه السؤال إلى خصوص الشخص الأوَّل بشأن فهم الرموز؟ فهو لا يُشكِّل سوى جزء من هذه الآلة. وأمَّا إذا وجَّهنا هذا السؤال إلى الشخص الثاني فإنَّه سيقول: إنَّ المهام التي يقوم بها الشخص الأوَّل تُمكنه من فهمها. وعليه يمكن صياغة استدلال سيرل على النحو الآتي:

- مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، لن يستطيع أن يفهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللغة الصينية (المقدمة).

- مهما بالغ هذا الشخص في تغيير الرموز، فإنَّ المنظومة التي يُعتبر هو جزءاً منها، لن تُمكنه من فهم النتائج المرسلة والمكتوبة باللغة الصينية (النتيجة).
إنَّ هذا الاستدلال غير معتبر، إذ لا يحتوي على صلة منطقيَّة بينه وبين النتيجة (Copeland, 1993: p. 6 - 125).

يسعى كوبيلاندا إلى إثبات أنَّ هذا النظام وإن كان في بعض أجزائه لا يستطيع فهم اللغة، إلَّا أنَّه بمجموعه يستطيع ذلك، وأنَّ سيرل لم يُثبت غير القول بأنَّ جزءاً منه لا يفهم اللغة. إنَّ كلام كوبيلاندا لا يبدو مقنعاً؛ إذ لا يزال هذا السؤال مطروحاً: كيف يمكن لتغيير الرموز أن يجعل مجموع المنظومة قادرة على فهم اللغة؟ ثمَّ إنَّه ما هو الفرق بين هذا الكلِّ والجزء الذي يجعل من كلِّ المنظومة مجموعاً يفهم اللغة الصينية؟ يُثبت سيرل أنَّ كلَّ ما يحدث في المنظومة هو تغيير

الرموز، وهذا لوحده لا يكفي لفهم اللغة. وأمّا كويلاند فيدعي أنّ هذا الأمر يجعل كلّ المنظومة قادرة على فهم اللغة. وعليه لا بدّ من إثبات هذا الادّعاء.

الدِّين والفهم الميكانيكي للتفكير:

إنّ أبحاث الذكاء الاصطناعي مرتبطة بالمعتقدات الدّينية في الكثير من الموارد، وهي تُثير الكثير من الأسئلة في هذا الشأن، ويمكن بيان بعض هذه الأسئلة على النحو الآتي:

- ١ - هل الفهم الموجود في الذكاء الاصطناعي ينسجم مع الدِّين؟
 - ٢ - ألا تثير الفرضيات القائمة في الذكاء الاصطناعي نقاشاً حاداً حول تفوّق الإنسان على سائر الكائنات؟
 - ٣ - ألا يكتسب أسمى نشاط بشري - وهو النشاط المتمثّل بـ (التفكير) - في ضوء الذكاء الاصطناعي صبغة ماديّة وطبيعيّة؟
 - ٤ - هل يُثبت الذكاء الاصطناعي أنّ جميع النشاطات البشريّة الكبيرة قابلة للتفسير بشكل طبيعي؟
- يبدو أنّ أسئلة من هذا النوع ترتبط في نهاية المطاف بالسؤال الأوّل، وأنّ السؤال الأوّل أكثر جوهريّة منها. ومن هنا سنكتفي بطرح هذا السؤال ومناقشته من المنظار الدِّيني.

إنّ جوهر «الذكاء الاصطناعي» هو الفهم الميكانيكي للتفكير؛ وإنّ التفكير لا يعدو أن يكون مجرد القيام بخطوات ميكانيكيّة تتمثّل بـ (تغيير الرموز). وهذه هي العمليّة التي تقوم بها الآلة. ومن هنا فإنّ التفكير بمعناه الحقيقي لا يختصّ بالبشر، أو بعبارة أخرى: إنّ التفكير من مختصّات الآلة.

في الرّؤية الدّينية يمتاز الإنسان من سائر الموجودات في العالم بميزة خاصّة. وإنّ هذه الميزة لا تختزل بطاقاته الروحيّة والمعنويّة فقط، بل هي مرتبطة أيضاً بقواه

الفكرية والعقلية أيضاً. وإنَّ اتّصاله بعالم الغيب والتوصُّل إلى دور الله سبحانه وتعالى في مصيره يكمن إلى حدّ ما في قواه وطاقاته الإدراكية والعقلية.

لقد اختزل سيرل الفارق الهامّ بين الذكاء الاصطناعي والعقل الطبيعي للبشر في فهم اللغة. إنَّ القدرة على فهم اللغة تختصُّ بالطاقات العقلية الخاصّة. وإنَّ اللغة ظاهرة هامّة للغاية إلى الحدّ الذي قام معه بعض الفلاسفة بتعريف الإنسان بأنّه «حيوان متكلّم». ولكننا بالرجوع إلى آيات القرآن الكريم نجد أنّه يشير إلى امتيازات أخرى للبشر، ويمكن لهذه الامتيازات أن تكون هي الوجه والفارق الهامّ الذي يميّز الإنسان من الآلة. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى موردين منها:

١ - فهم التاريخ والاعتبار به: يمكن للإنسان أن يفهم الظواهر التاريخية، وأن يستلهم منها الدروس والعبر. وقد أشار الله سبحانه وتعالى إلى هذه الحقيقة في سورة يوسف إذ يقول في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٣١﴾﴾^(١).

إنَّ لهذه الآية أجزاء متنوّعة، يمكن بيانها على النحو الآتي:

أولاً: أنّها تتحدّث عن السيرة التاريخية للنبي الأكرم ﷺ.

ثانياً: أنّها تأمر المخاطبين بالضرب والسير في الأرض من أجل الاعتبار بعواقب ومصائر الأمم السالفة.

ثالثاً: أنّها تتحدّث عن عالم الآخرة والتقوى.

وفي نهاية المطاف تعمل على توبيخ المخاطبين بسبب عدم توظيف العقل والتفكير. وإنَّ الدعوة إلى التفكير واستخدام العقل ترتبط بمختلف مضامين وأجزاء الآية. والقسم الثاني من الآية يدعو إلى التأمُّل في الآثار الباقية في الأرض عن الأمم

(١) يوسف: ١٠٩.

السابقة. وإنَّ المخاطب من خلال تدبُّره في آثار الماضين والسير في الأرض، ومن خلال حركته المكانية ينتقل إلى الأزمنة الماضية، ويأخذ دروس العبر منها (كموني، ص ٢ - ١٠١، ٢٠٠٥ م).

لا يمكن لأيِّ نشاط ميكانيكي أو تغيير للرموز أن تكون له القدرة على الوصول إلى مثل هذا التفكير. ولا يمكن للذكاء الاصطناعي الخوض في البُعد الزمني من خلال البُعد المكاني والمعلومات المستنتجة من خلال الآثار المتبقية على الأرض، وأنَّ يحصل منها على العبر بالنظر إلى الأزمنة الماضية.

٢ - فهم القوانين الطبيعية: إنَّ العقل البشري من الناحية الدِّينية لا يقبل التقليل إلى مستوى التغيير في الرموز، وإنَّ له الكثير من النشاطات الأخرى التي لا يمكن لنا أن نتوقَّعها من الذكاء الاصطناعي أبداً. إنَّه يستطيع فهم قوانين الطبيعة وارتباطها بالله سبحانه وتعالى. قال الله تعالى في سورة الحديد: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٧﴾﴾^(١). إنَّ الحياة والموت الطبيعي يُمثِّل نوعاً من الظواهر الطبيعية والمرتبطة بقوانين الطبيعة. وإنَّ هذه الآية تدعو الجميع إلى التدبُّر والتأمُّل في هذه الظاهرة والتعرُّف عليها. إنَّ هذه الظاهرة هي من جملة الآيات الإلهية التي تستحقُّ التأمل والتدبُّر. وكذلك قال تعالى في سورة الحج: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾﴾^(٢).

إنَّ حياة الأرض تبدأ بهطول المطر، ثمَّ تخرج النباتات الجميلة من بطنها. إنَّ هذه هي القوانين البسيطة التي تحكم الطبيعة، والتي تُعدُّ من ناحية أخرى من الآيات الإلهية، ومن هنا نجد القرآن الكريم يدعو الجميع إلى التدبُّر فيها.

(١) الحديد: ١٧.

(٢) الحج: ٥.

إنَّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع القيام بما هو أكثر من تغيير الرموز. ومن الواضح أنَّه في كلِّ مسألة يروم حلَّها يتعيَّن عليه قبل كلِّ شيء أن يُترجمها بنحو مناسب إلى رموز قابلة لفهمه، وهي لغة الصفر والواحد. إنَّ التأمل في قوانين الطبيعة وفهم الآيات الإلهية يستتبع على الدوام نوعاً من الحيرة، ويرتبط بمستويات أعلى من التفكير البشري. إنَّ هذا النوع من الأمور يستحيل صبُّه في قوالب رموز يمكن للذكاء الاصطناعي أن يفهمها.

يعمد الوجوديون عادةً إلى التفريق بين السرِّ والمسألة. إنَّ المسألة تندرج في دائرة العلوم، ويمكن مقاربتها وحلَّها بواسطة العقل الحسابي، وعليه يمكن للذكاء الاصطناعي أن يعمل على حلِّ هذه المسائل، وتغدو ترجمتها إلى لغة الرموز وتغييرها في مثل هذه الموارد ناجعة. وأمَّا السرُّ فيتعلَّق بالشؤون الجوهرية من حياة الإنسان، من قبيل: الموت والفرح والحزن وما إلى ذلك. إنَّ الخلفيات العقلية التي نواجهها في الدين هي من قبيل السرِّ، ولا شكَّ في أنَّ الذكاء الاصطناعي لا يستطيع التسلُّل إلى حريمها. قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١).

يمكن للإنسان أن يتدبَّر في الحياة الدنيوية وأن يكتشف النواحي السلبية فيها. وإنَّ هذه النواحي تجعل من الحياة الدنيوية مجرد لعب ولهو. ولكن يمكن للعقل أن يفهمها ويتخلَّى عنها. إنَّ هذا النوع من الأمور يُعتبر من الأسرار، ولا يمكن لنا حلَّها بواسطة الذكاء الاصطناعي. إنَّ من بين مشاكل التفكير الحديث تحويل العقل إلى مجرد عقل حسابي، وهو الذي يُمثِّل حقيقة التفكير في الذكاء الاصطناعي. إلا أن النصوص الدينية تُقدِّم نوعاً آخر من التفكير الذي يستحيل تحويله وتقليله إلى مجرد عقل حسابي.

* * *

مصادر البحث:

١ - القرآن الكريم.

٢ - بونيه، ألين، الذكاء الاصطناعي واقعه ومستقبله، نقله إلى اللغة العربية: عليّ صبري فرغلي، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣ م. وهو ترجمة لكتاب:

Bonnet, Alain. Artificial Intelligence, Prentic Hall, (1985).

٣ - كموني، سعد، العقل العربي في القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٥ م.

Copeland, Jack, Artificial Intelligence, A Philosophical Introduction, New York: Blackwell (1993).

Desouza, Kevin. Managing Knowledge With Artificial Intelligence, London: Westport, (2002).

Haugeland, John. Artificial Intelligence, The Very Idea, Massachusetts, The MIT Press. (1985).

Searl, John, Minds, Brains and Science, London: Penguin, (1989).

Stillings, Neil & Weisler, Steven. Cognitive: An Introduction, New York: Massachusetts, Institute of Technology, (1995).

* * *

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي^(١)

محمد رضا طهماسبى^(٢)

ملخص:

منذ منتصف القرن العشرين وإثر التقدم المذهل في العلوم الكمبيوترية ظهر هذا التصور القائل بإمكانية إعادة صياغة الذكاء البشري بشكل اصطناعي، وذلك من خلال توظيف الأدوات الفيزيائية والأساليب المطروحة في الفيزياء والعلوم الكمبيوترية. منذ منتصف العقد السادس من القرن العشرين للميلاد حيث أظهرت الأجهزة الحاسوبية جدوائية كبيرة، بدأت التحقيقات في إطار صناعة الآلات والأجهزة الذكية. ومنذ ذلك الحين وإلى هذه اللحظة تم إنجاز تحقيقات فيزيائية وكمبيوترية واسعة في هذا الاتجاه. وبعد مرور عدة سنوات من بداية هذه التحقيقات، بدأ الحديث عن إمكان أو عدم إمكان صناعة الذكاء الاصطناعي يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى مسألة استدرجت الفلاسفة إلى الإدلاء بدلوهم فيها. وإن

(١) المصدر: لقد سبق لأصل هذه المقالة أن نُشِرت بعنوانها الفارسي «رهيافتهای بنیادین فلسفی در هوش مصنوعی»، في فصلية «حکمت و فلسفه» العلمیة - التحقیقیة، العدد رقم: ٦، في عام ١٣٨٥ هـ.ش، إيران - قم.

تعريب: حسن علي مطر.

(٢) عضو مجموعة الفلسفة في جامعة طهران.

طهران، جامعة طهران، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.

المنعطفات التي حدثت في مجال صناعة الأدوات والأجهزة الذكيّة، وكذلك الأبحاث الفلسفيّة في هذا الشأن، أفضت إلى ظهور آراء مختلفة بين الفلاسفة حول الذكاء الاصطناعي. وقد تمّ حتّى الآن بشكل عامّ توظيف مدخلين رئيسين في صناعة الذكاء الاصطناعي من قِبَل العلماء. إنَّ هذين المدخلين كانا متواكبين طوال العقود المنصرمة من تاريخ الذكاء الاصطناعي، وكان لكل واحدٍ منهما منعطفاته الخاصّة وإخفاقات ونجاحات في بعض المراحل. وقد كان لكل واحدٍ من هذين المدخلين رؤيته وفهمه الخاصّ للذهن البشري وآليّة نشاطه، وبالالتفات إلى هذه الرؤية يسعى كل واحدٍ منهما إلى صناعة آلة تحاكي ذهن الإنسان في ضوء هذا الفهم. كما يستند كل واحدٍ من هذين المدخلين إلى رؤية فلسفيّة مغايرة للرؤية الفلسفية التي يستند إليها المدخل الآخر الذي تقع في صلبه. وفي الحقيقة فإنّ كل مدخل يكون مسبقاً برؤية فلسفيّة عامّة وشاملة إلى مقولة المعرفة الإنسانيّة والذهن البشري. ويمكن تسمية هذين المدخلين بـ: «الرمزيّة»، و«الارتباطيّة». وفي هذا المقال سوف نسعى إلى دراسة وتحليل هذين المدخلين في ضوء الرؤية الفلسفيّة الكامنة في صلب كل واحدٍ منهما.

المقدّمة:

تمّ عقد مؤتمر دارموث^(١) في عام ١٩٥٦م، حيث عمد كلٌّ من جون ماك كارثي^(٢)، ومارفين منسكي^(٣) إلى استعمال مصطلح الذكاء الاصطناعي^(٤) للمرّة الأولى في إطار تسمية فرع خاصّ من العلوم الكامبيوتريّة. والحقيقة هي أنّ تقديم

(1) Darmoth Conference

(2) John McCarthy

(3) Marvin Minsky

(4) Artificial Inteligence

تعريف جامع ومانع للذكاء الاصطناعي قد لا يبدو عملياً جداً، ولكن كتعريف مقبول نسبياً في باب ماهية هذا القسم من العلوم، يشير إلى أهداف وتطلّعات العلماء المنهمكين في هذا الحقل، يمكن لنا توظيف تعريف فيغنباون^(١). ويمكن بيان هذا التعريف على النحو الآتي: «إنّ الذكاء الاصطناعي يُمثّل جانباً من علوم الحواسب الآلية الناظرة إلى تخطيط وتصميم أنظمة الحاسبات الذكية، بمعنى الأنظمة التي تظهر خصائصها الذاتية المماثلة للذكاء المنعكس على السلوك الإنساني، من قبيل: فهم اللغة، والتعلّم، والاستدلال، وحلّ المسائل وما إلى ذلك» (Born, 1988, pp. vii-viii).

إنّ الآراء المتنوّعة في هذا الشأن قد تبلورت بشكل علم حول محور العلاقة بين الحاسوب الآلي والذهن البشري. والسؤال القائم هنا: هل يمكن اعتبار الذهن البشري والحاسوب الآلي متماثلين أم لا؟ وإنّ لهذا السؤال بدوره شقّين: الشقّ الأوّل: إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار الذهن قريباً ومشابهاً للحاسوب الآلي؟ وهذا السؤال يرتبط مباشرةً بفلسفة الذهن. إنّ أصحاب النزعة الوظيفية^(٢) الميكانيكية عبارة عن مجموعة من فلاسفة الذهن، يعتبرون الذهن البشري بمثابة الحاسوب الآلي. الشقّ الثاني: إلى أيّ حدّ يمكن اعتبار الحاسوب الآلي قريباً ومشابهاً للذهن البشري؟ وإنّ هذا السؤال بدوره يشتمل على ثلاثة أسئلة مستقلة:

- أ - هل يمكن للحاسوب الآلي أن يقوم بأعمال ذكيّة؟
- ب - إذا أمكن للحاسوب الآلي أن يقوم ببعض الأعمال الذكيّة، فهل يقوم بها على ذات الطريقة التي يقوم بها الإنسان؟
- ج - إذا كان الحاسوب الآلي يقوم بأنشطة ذكيّة بذات الطريقة التي يقوم بها

(1) Feigenbaum

(2) Functionalists

الإنسان، فهل يدلُّ هذا بالضرورة على أنَّ الحاسوب الآلي يتمتَّع بذات الخصائص الذهنيَّة والنفسية لدى الإنسان، من قبيل: الوعي، والإرادة، والتفكير، والمشاعر، والأحاسيس.

إنَّ الإجابة بالإثبات عن كلِّ واحدٍ من هذه الأسئلة الثلاثة، يشير إلى موقفٍ خاصٍّ تجاه مسألة الذكاء الاصطناعي. بمعنى أنَّ الجواب الإيجابي عن السؤال الأوَّل يعكس الموقف الضعيف من مسألة الذكاء الاصطناعي. فلو تمَّ الاكتفاء بالإجابة المثبتة عن هذا السؤال وحده من بين هذه الأسئلة الثلاثة، سيكون - في الحدِّ الأدنى للحدوث - عن الذكاء الاصطناعي مفهومه. وبعبارة أخرى: من خلال ذات هذه القدرة التي نراها اليوم في الحواسب الآلية للقيام بالأُمور الحسابية، يُعتبر الذكاء الاصطناعي مفهوماً ضعيفاً لها. إنَّ هذا السؤال يندرج في دائرة العلوم الهندسية. وحيث يُجاب عن السؤال الثاني بالإثبات، يتبلور موقف متقدِّم بشأن الذكاء الاصطناعي. وفي ضوء هذا الموقف لا يكون هناك مجرَّد إمكانية للذكاء الاصطناعي فحسب، بل إنَّ ما تحقَّق حتَّى الآن يشير إلى نموذج مناسب للذكاء الإنسان، ويمكن توقُّع إيجاد حواسب آليَّة لها ذات القابليَّات البشريَّة، بحيث تقوم بذات السلوك الطبيعي للإنسان. والسؤال الثاني يندرج ضمن دائرة علم النفس المعرفي. وحيث يُجاب عن السؤال الثالث بالإثبات، يتبلور الموقف المتطرِّف في الذكاء الاصطناعي. طبقاً لهذا الموقف لا يكون الذكاء الاصطناعي ممكناً فقط، ولا يكون قادراً على القيام بالأعمال مثل الإنسان فحسب، بل سيتمتَّع بخصائص نفسية أيضاً. وهذا يعني أنَّ الذكاء الاصطناعي سوف يتمتَّع بحالات ذهنيَّة وكيفيَّات نفسية، من قبيل: المشاعر والوعي وما إلى ذلك. وفي هذا الموقف يتمُّ اعتبار الحاسوب الآلي - في واقع الأمر - واجداً للذهن. إنَّ هذا السؤال يندرج ضمن دائرة الفلسفة، وإنَّ وظيفة فلسفة الذكاء

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٦٣

الاصطناعي هي الخوض في هذا السؤال. ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ التقرير المتطرّف للذكاء الاصطناعي لا يتضمّن فرضيّة الإجابة عن السؤالين الأوّلين بالإيجاب (Lycan, 1999, p. 7).

وإنّ الذي يُعتَبَر اليوم مثاراً للبحث والنقاش من الناحية الفلسفيّة، هو هذا الرأي بشأن الذكاء الاصطناعي المتطرّف. إنّ البحث حول إمكان صناعة آلة تقوم بما يقوم به الإنسان من النشاطات الذكيّة، وأنّ تمتلك بالإضافة إلى ذلك ذهنًا، قد أدّى إلى إثارة النقاشات الفلسفيّة، بل وحتىّ الأبحاث الجدليّة الكلاميّة أيضاً. إنّ هذه الأبحاث أفضت إلى ظهور فرع جديد في الدراسات الفلسفيّة باسم الذكاء الاصطناعي. وإنّ هذه الدراسات تُعتَبَر من جهة ناظرة إلى البحث في باب إمكان أو امتناع الحصول على الذكاء الاصطناعي بمعناه المتطرّف، ومن ناحية أُخرى يسعى بعض العاملين في هذا الحقل الفلسفي إلى المساهمة في هذا المجال وتقديم المساعدة إلى العلماء، من خلال حلّ المسائل الفلسفيّة الجوهريّة، فحيث يتوقّف العلماء بسبب مواجعتهم للمشاكل الموجودة بشكلٍ عامّ في حقل الدراسات الفلسفيّة، يبادر هؤلاء الفلاسفة إلى مدّ يد العون لهم وإلقاء طوق النجاة في إطار صناعة الذكاء الاصطناعي، من خلال حلّ هذه المسائل. ومضافاً إلى ذلك يمكن القول: إنّ الذكاء الاصطناعي فرع من العلوم التجريبيّة، التي تُعتَبَر من بين جميع العلوم الأخرى الأوثق صلة بالفلسفة؛ وذلك لأنّ الآراء المختلفة في حقل المعرفة تلعب دوراً هاماً في بلورة التحقيقات في هذا الحقل. يعتمد مبرمجو الحواسب الآليّة على أساس الآراء الفلسفيّة - التي تندرج في الغالب ضمن أفكارهم بشكل مضمّر - إلى الحصول على الإجابة عن هذه الأسئلة القائلة: ما هي المعرفة؟ وكيف يعمل الذهن البشري على تحصيلها؟ ويعملون في ضوء ذلك على برمجة الحواسب الآليّة.

المدخل الفلسفيّة التأسيسيّة في الذكاء الاصطناعي:

طوال نصف قرن من تبلور الجهود من أجل الحصول على الذكاء الاصطناعي، تدور المساعي في هذا الشأن بشكل عامّ حول محور مدخلين. ويمكن تسمية هذين المدخلين بالرمزيّة^(١)، والارتباطيّة^(٢).

أ - الرمزيّة:

إنّ الرمزيّين - وهم جماعة من علماء الذكاء الاصطناعي - كانوا طوال العقود الماضية ولاسيما في العقود الثلاثة الأولى من بداية الجهود في هذا الشأن، يُشكّلون التيار الغالب في هذا الحقل التحقيقي. وكانت فرضيتهم تقوم على القول بأنّ ذهن الإنسان هو مثل الحاسوب الآلي أداة وظيفتها حساب وتقييم المعلومات (Ibid). يرى الرمزيّون أنّ ذهن الإنسان بمثابة آلة تقوم بإظهار العالم صورياً. إنّ طريقة نشاط الذهن في إطار تحصيل المعرفة - طبقاً لهذا الرأي - تتمثّل في قيامه بصنع رموز وأمثلة^(٣) عن العالم الخارجي، وإنّ هذه الأمثلة والرموز تُعبّر عن الأعيان^(٤) الخارجية. وإنّ كلّ مثال يتناظر مع عين خارجية. إنّ معرفة العالم في هذه الرؤية حصيلة هذه الأمثلة وإجراء المعادلات الذهنيّة على هذه الأمثلة. ومن باب النموذج لهذه المسارات، يمكن الإشارة إلى المقارنة بين هذه النماذج. وقد كان أتباع المدخل الرمزي من خلال هذه الرؤية في باب الذهن يجدون الكثير من مواطن الشّبّه بين الذهن والحاسوب الآلي. إنّ أداء الحواسب الآليّة الرقمية^(٥) يكمن في معالجة الرموز التي يتمّ تقديمها إلى الحاسوب الآلي بوصفها من المداخل. إنّ القيام

(1) Symbolism

(2) Connectionism

(3) Representations

(4) Objects

(5) Digital

بمسار المعالجة يُؤدّي بالحاسوب الآلي إلى التمكن على أساس المداخل من معالجة المعطيات. إنَّ الرمزيين يعتقدون بأنَّ كلاً من الذهن والحاسوب الآلي الرقمي عبارة عن أنظمة تتلخّص مهمّتها بمعالجة الرموز والعلامات الصوريّة. وهي العلامات التي تعمل على تمثيل العالم الخارجي. وفي الحقيقة فإنَّ آليّة عمل الذهن - في هذه الرؤية - شبيهة جدّاً بالآليّة عمل الحاسوب الآلي (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 309). في النموذج الحاسوبي للذهن، يقوم الذهن بذات الأمر الذي يقوم به الحاسوب الآلي حيث يشتمل على برنامج أو مجموعة من القواعد، ويُعدُّ التفكير فيه عبارة عن معالجة التصوّرات أو الرموز الأخرى. لقد توصل ألان نيويل^(١) وهربرت سايمون^(٢) - وهما من طلائع هذا المدخل - إلى نتيجة مفادها أنّ البايئات^(٣) التي يعمل الحاسوب الآلي الرقمي على توظيفها في إطار معالجة المعطيات، لا تشير إلى الأرقام فقط، بل يمكن لها أن تكون دلالة على كلّ شيء، ومن بينها أوصاف العالم الخارجي أيضاً. يضاف إلى ذلك أنّ البرنامج الذي يتمُّ توظيفه في هذا الحاسوب الآلي يُمثّل الروابط بين البايئات، وبذلك فإنَّ الحاسوب الآلي بامتلاكه سلسلة من البايئات يُمثّل كلّ واحدٍ منها تعبيراً عن وصف في عالم الخارج، كما أنّ البرنامج المذكور قادر من خلال القيام بالمعالجة على إنتاج معلومات جديدة في باب أوصاف العالم الخارجي. إنَّ نيويل وسايمنون من خلال كتابة مقالهما المعروف قد أسّسا لهذه الفرضيّة القائلة بأنَّ ذهن الإنسان والحاسوب الآلي الرقمي وإنَّ اختلفا في آليّتهما بشكل كامل، إلّا أنّه يمكن اعتبار أدائهما شيئاً واحداً. إذ طبقاً لرؤيتهما يُعتبر الذهن أداة يمكن تسميتها

(1) Alan Newell

(2) Herbert Simon

(3) Bits

«منظومة العلامات الفيزيائية». وإنّ مهمّة الذهن تكمن في معالجة هذه العلامات. «إنّ فرضيّة منظومة العلامات تتضمّن هذه النقطة، وهي أنّ الإنسان يُظهر من نفسه سلوكاً دلاليّاً، ولهذا السبب يكون واجداً لخصوصيّة منظومة العلامات الفيزيائية» (Newell & Simon, 2006, p. 119).

يمكن اعتبار كلّ من الذهن البشري والحاسوب الآلي الرقمي الذي تمّت برمجته بشكل مناسب، بوصفهما مصداقين مختلفين لآلة واحدة تعمل من خلال توظيف القواعد الصوريّة على معالجة العلامات والرموز، وبذلك يقوم بإنتاج سلوك ذكي. وقد حقّق هذا المدخل نجاحاً سريعاً. إنّ الحاسوب الآلي الذي برمجته هذان العالمان سرعان ما تمكّن من حلّ بعض الألغاز، وإثبات بعض القضايا المنطقيّة. فقد صرّح سايمون قائلاً: «لا أروم أن أُثير تعجّبكم أو أن أُحدث هزّة في وجودكم، بيد أنّ أسهل أسلوب يمكنني من اختصار الأمر، هو القول: هناك في الوقت الراهن أدوات تُفكّر وتعلّم وتُبدع... ولم يعد الشهود والبصيرة والتعلّم حكراً على البشر. وكلّ حاسوب آلي سريع يمكن برمجته ليُظهر من نفسه هذه المقدرة» (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 312). ولكن سرعان ما واجه هذا المدخل الكثير من المشاكل الجادّة. فلم يكن بمقدور الحواسيب الآليّة التي صنعها هؤلاء الرمزويون القيام بالأعمال الروتينيّة التي يقوم بها الإنسان في حياته اليوميّة ببساطة. وفي الحقيقة فإنّ السعي إلى محاكاة النشاط الذكي للإنسان على أساس هذا المدخل القائل بإمكان تحليل وتجزئة عناصر كلّ سلوك إلى عناصره الأولى، وبعد تقديم البرنامج المناسب له، يمكن وضع العناصر المذكورة لتتفاعل فيما بينها بحيث تقوم بذات النشاط، قد واجه خطر الإخفاق والفشل. وكان السبب الرئيس في هذه المشكلة يعود إلى الأسس والجذور الفلسفيّة التي يقوم عليها مدخل الرمزيّة.

المباني الفلسفية لمدخل الرمزية:

كان كلُّ من نيوييل وسايمون يعتبران نفسيهما خلفاء لغوتلوب فيرجه^(١)، وألفرد نورث وايهيد^(٢)، ووليم أرثور برتراند راسل^(٣). فقد صرَّحا في مقالتهما بأنَّ جذور فرضية منظومة العلامات الفيزيائية تعود إلى أعمال هؤلاء الفلاسفة - المنطقيين (Newell & Simon, 2006, p. 117). بيد أنَّ فيرجه ونظرائه يُعتبرون خلفاء لتراث فلسفي قديم أكثر تجذُّراً. يرى هيوبرت وستيوارت دريفوس^(٤) أنَّ التراث الفلسفي العقلاني^(٥) كان هو الكامن في صلب مدخل الرمزية، وأنَّ الرمزيين كانوا ورثة الفلاسفة العقلانيين والتراث الفلسفي التحويلي^(٦). إنَّ الرمزية في تفسيرها للعالم - ولاسيما نشاط الذهن البشري - كانت تستند إلى العقلانية، وأنَّ الوجه الآخر لهذا التراث الفلسفي هو النزعة الذرية (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 320). وبالإضافة إلى التراث العقلاني في الفلسفة الأوروبية، كان للتراث التجريبي دوره في إعداد المباني التي استند إليها لاحقاً أشخاص من أمثال نيوييل وسايمون أيضاً. وفي رؤية شاملة فإنَّ نشاط نيوييل وسايمون كان يقوم على أساس حقل من النشاط الفلسفي يُعرَف بالحقل المعرفي، وعلى الرغم من أنَّ هذا الاتجاه قد حظي منذ ديكارت فصاعداً بمكانة هامة في التفكير الغربي، إلَّا أنَّه يُعدُّ من جملة المسائل التي شغلت ذهن الفلاسفة على الدوام.

(1) Gottlob Frege

(2) Alfered North Whitehead

(3) William Arthur Bertrand Russel

(4) Stuart & Hurbert Dreyfus

(5) Rationalism

(6) Reductionism

كان السؤال المعرفي الهامُّ المطروح منذ القِدَم يقول: كيف نعكس العالم في أذهاننا؟ إنَّ هذا السؤال يستدعي بعض المقدمات، وهي:
أولاً: أنَّ هناك واقعية خارج وجودنا، وأننا نعمل على إظهار هذه الواقعية.
وثانياً: ما هو الفرق بين الواقعية في حاقها وبين ما يتجلَّى بتأثير منها على أعضائنا وحواسنا وذهننا؟

إنَّ التراث الفلسفي العريق كان يؤمن طوال تاريخه بالرؤية المراتبية. طبقاً لهذه الرؤية يكون الذهن البشري بمثابة المرآة التي تعكس العالم الخارجي، وإنَّ القواعد المنطقية التي ينشط ذهن الإنسان على أساسها، تعمل في الحقيقة على إظهار الروابط القائمة بين حقائق العالم. كان الفلاسفة يتصوِّرون أنَّ هناك في ذهن الإنسان بإزاء كلِّ عين خارجية تصوُّر يُعبَّر عنه، وإنَّ النشاط الذي تقوم به الفاهمة هو العمل على جعل فهمنا للعالم الخرجي - من خلال التصرُّف وإقامة أنواع الارتباط بين هذه التصوُّرات - أمراً ممكناً. وفي الحقيقة فإنَّ جميع ظواهر العالم يمكن فهمها بهذه الطريقة، بمعنى أنَّ نعتبرها مؤلَّفة من الأمور الأوَّلية البسيطة أو العناصر غير القابلة للتجزئة (ذرات) والتي ترتبط ببعضها في إطار بعض القواعد.

يُعتبر إفلاطون وديكارت من أبرز وجوه هذا التراث الفلسفي، كما يمكن لنا من بين المعاصرين لهذا التراث تسمية كلِّ من: ستراونسن^(١)، وديفدسن^(٢)، وتشيسولم^(٣) أيضاً^(٤).

الفلاسفة العقلانيون:

يجب اعتبار رينيه ديكارت (Rene Decartes) من أهمَّ الشخصيات في هذا المجال. حيث ينبغي دراسة فلسفته من ناحيتين هامَّتين، وهما:

(1) Strawson

(2) Davidson

(3) Chisolm

(4) Churchland & Sejnoski, 1999, p. 133.

الناحية الأولى: رؤيته بشأن الفهم البشري والمعرفة.

الناحية الثانية: أهدافه القائمة على أساس الوصول إلى الرياضيات العامة.

يفهم من تأملات ديكرت أن ذهن الإنسان يحتوي على مفاهيم أو صور تحكي عن العالم الخارجي - على نحو المطابقة - ولكن بشرط وضوحها وعدم كون الإله مخادعاً. وفي الحقيقة فإن فهمنا من أجل معرفة عالم الخارج، يعمل - بزعم ديكرت - على توظيف نماذجها أو تصوّراتها. إن ديكرت بعد خروجه من شكّه الدستوري، وصل في نهاية المطاف إلى القول بأن أهم عمل في خصوص الحصول على المعرفة اليقينية في كلّ حقل، يكمن في الحصول على تصوّرات واضحة ومتميّزة في ذلك الحقل. إن هذه التصوّرات الواضحة والتميّزة عند التفاعل فيما بينها، تُشكّل معرفتنا لذلك الحقل، وهي معرفة يمكن اعتبارها يقينية. لقد عمد ديكرت في رسالته بعنوان «مقال في المنهج» إلى بيان وتأسيس منهجه لاكتساب المعرفة اليقينية. وهو منهج يمكن الوصول من خلال توظيفه في كلّ حقل إلى التصوّرات الواضحة والممتازة المذكورة. وقد أقام منهجه على ثلاث خطوات. وينصح في الخطوة الثانية بتجزئة كلّ مسألة إلى أقصى حدود الإمكان إلى أجزاء بسيطة، بحيث يتمّ التوصل إلى أبسط أجزاءها، ثمّ نعمل بعد ذلك على فهم تلك الأجزاء البسيطة. وفي الخطوة الثالثة يقترح الانطلاق من تلك الأمور البسيطة، والعمل من خلال التركيب بينها على فهم المسألة الأولى. إنّ الجهد الرئيس لديكرت في حلّ معضلة الحصول على المعرفة اليقينية بالعالم الخارجي ينحصر بالسعي إلى الحصول على العناصر الأولى في فهمنا الذي يكون أولاً ممثلاً للأعيان الخارجية البسيطة، وثانياً أن يكون النظم والترتيب الذي يربط بين هذه العناصر مشابهاً لذات الترتيب القائم بين الأعيان الخارجية. وبالإضافة إلى ذلك تجدر بنا الإشارة - كما تقدّم أن ذكرنا - إلى ناحية أخرى من فلسفة ديكرت حيث يقوم

مشروعه على جعل جميع العلوم رياضيّة بغية الوصول إلى الرياضيات العامّة. لقد ذهب ديكارت في رسالة مقال في المنهج إلى اعتبار الرياضيات من أكثر العلوم يقينيّة، وطالب بإعادة بناء جميع العلوم الأخرى على أساس هذا العلم من جديد. وكما نعلم فإنّ الرياضيات تقوم على مبنى العلامات والعلاقات بينها، ويمكن تجزئة العلامات المركّبة بكلّ يسر إلى علامات بسيطة.

لقد مضى ديكارت في مشروعه إلى الحدّ الذي اعتقد معه أنّ بالإمكان من خلال البدء بالتصوّرات الفطريّة في ذهن الإنسان وتوظيف أسلوبه المقترح الوصول - بشكل مسبق وبغض النظر عن التجربة - إلى العلم والإدراك في حقل الطبيعة (Copleston, 1985, Vol. pp. 79 - 81). واضح أنّ هذا المشروع يلازم هذه الفرضيّة القائلة بأنّ ذهننا يتعامل مع العناصر البسيطة والذريّة، والتي يمكن أن تُطلق عليها مصطلح التصوّرات، ومن ناحية أخرى فإنّ العالم في كنهه مؤلّف من العناصر البسيطة والذريّة أيضاً، وبذلك تكون متناظرة ومماثلة مع تصوّراتنا الذهنيّة. إنّ طموح ديكارت في إقامة جميع العلوم على الرياضيات، لم يكن سوى بسط منهجه وأسلوبه على جميع العلوم، لنصل في كلّ حقلٍ إلى التصوّرات الذريّة المماثلة للأعيان الذريّة الخارجيّة.

كان لايبنتس هو الذي تقدّم برؤية ديكارت خطوة إلى الأمام. حيث قام بتحقيق الطموح الديكارتي القائل ببسط جميع العلوم على أساس الرياضيات. وعلى مثل هذه الخلفيّة الفكرية قام لايبنتس ببسط العلوم على أساس الرياضيات وتقدّم بالبرنامج الصوري خطوة إلى الأمام. وطبقاً لنظريّته في عمليّة الفهم، نقوم بتجزئة المفاهيم إلى عناصر أبسط، ولكي نجتنب تسلسل تجزئة العناصر إلى عناصر أبسط وأبسط، يجب أن تكون هناك بسائط نهائيّة أو ذرّات، لكي نفهم من خلالها المفاهيم المعقّدة. وبالإضافة إلى ذلك لو نسبنا هذه البسائط إلى العالم، يجب أن

تكون هناك أوصاف بسيطة في العالم كي تعمل هذه العناصر على تظهيرها. وبذلك واجه لاينتس نوعاً من الأبدية للأفكار البشرية، كان يتعين على أجزائها عند توظيفها في الاستدلالات أن تُمثّل ارتباط التبويب والنظم الذي يمكن العثور عليه في الأعيان الخارجية بهذا الشكل. وقد حصل على نقطة ارتكاز لتوسيع منظومة العلامات العامة، بحيث يمكن تخصيص عدد معين لكل شيء يكون مميزاً له (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 311).

الفلاسفة التجريبيون:

إنّ تراث الفلسفة التجريبية^(١) يشبه التراث العقلائي في تدخله في بناء الأسس الفكرية للذكاء الاصطناعي. يرى جورج جراهام أنّ السؤال القائل: هل يمكن أن يكون للحاسوب الآلي ذهنًا بمعناه البشري، يعود بجذوره إلى فلسفة توماس هوبز (Graham, 1993, p. 81). ومن بين الشخصيات البارزة في الفلسفة التجريبية، كان كلٌّ من توماس هوبز^(٢)، وجون لوك^(٣)، وديفيد هيوم^(٤)، يحملون أفكاراً تركت تأثيرها في صنع الذكاء الاصطناعي.

لقد سعى توماس هوبز في الفصل الأوّل من كتاب له بعنوان ليفيathan^(٥)، إلى بيان مسألة التفكير والاستدلال لدى الإنسان. فهو يعتقد أنّ الأشياء الخارجية من خلال تأثيرها على الأعضاء الحسية لدى الإنسان تستدعي حدوث ردّة فعل في أعصاب الإنسان، وتبعاً لذلك في المخّ أيضاً. يجب الالتفات إلى أنّ هوبز يرى أنّ

(1) Empiricism

(2) Thomas Hobbes

(3) John Locke

(4) David Hume

(5) Leviathan

جميع الصور الذهنية تعود بجذورها إلى الحسّ، ولن نحصل على صورة ذهنية من طريق آخر. فقد كتب في السطر الأوّل من كتابه أنّه في معرض دراسة أفكار الإنسان يعمل أولاً على أخذها بشكل مستقلّ: «فإنّها تمثّل على نحو الاستقلال تجلياً أو ظهوراً لكيفية أو عرض لعين خارجية» (Hobbes, 1957, p. 7). وبذلك يتّضح: أولاً: أنّ هوبز يذهب إلى الاعتقاد بأنّ هناك بإزاء كلّ تأثير يصل إلى الحسّ من الخارج، سوف نحصل على صورة ذهنية، وأنّ الصور الذهنية الموجودة في ذهننا متناظرة بأجمعها مع الأعيان أو الأشياء الموجودة في الخارج. وثانياً: أنّ هذه الصورة الذهنية تُعبّر بنحو من الأنحاء عن الشيء الذي تُسبّب بحدوث مثل هذا التأثير؛ رغم أنّ هوبز نفسه لا يعتقد في البين بالتماثل. ثمّ أشار في موضع آخر من الكتاب إلى مسألة الاستدلال قائلاً: «عندما يستدلّ شخص، فإنّه إنّما يتصوّر أمراً عامّاً تمّ الحصول عليه بواسطة الجمع بين الأجزاء، أو يتصوّر ناتجاً حاصلًا من فصل مجموعة عن مجموعة أخرى» (Ibid, p. 25). إنّ الاستدلال إذا تمّ بواسطة الكلمات سوف يُسمّى استنتاجاً. وبذلك يكون الاستدلال - بزعم هوبز - عبارة عن القيام بعملية حسابية من طريق الجمع والتفريق. فكما نقوم في علم الحساب بإنقاص العلامات من بعضها أو جمع فيما بينها، نقوم أثناء التفكير بالتعامل مع العلامات وعمليات الجمع والتفريق أيضاً، وكما تقدّم فإنّ العلامات هنا عبارة عن صورنا الذهنية التي يُعبّر كلّ واحدٍ منها عن شيء خارجي. يرى هوبز أنّ الصور الذهنية لدى الإنسان عبارة عن ذرّات ترتبط ببعضها على أساس العلاقات والروابط النحوية (الدستورية).

وقال هوبز في السطور الأخيرة من كتاب (ليفياثان) التي خصّصها للحديث عن ماهية العقل: «وباختصار كلّما كان هناك موضع للجمع والتفريق في كلّ موضوع، كان هناك موضع للاستدلال أيضاً، وحيث لا يكون هناك محلّ للجمع

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٧٣

والتفريق في موضوع ما، لن يكون هناك مجال للعقل والاستدلال أيضاً» (Ibid).

وبعد هوبز قام لوك من خلال الخوض في الفهم الإنساني بسلوك ذات المسار الذي رسمه هوبز. لقد تعرّض جون لوك في كتابه «مقال في حقل الفهم البشري»^(١) إلى كيفية التعرّف على العالم الخارجي. إنّ ذهن الإنسان من وجهة نظره إنّما يتعاطى مع التصوّرات، وإنّ الصور الذهنية هي كلّ ما يعمل الذهن على توظيفه في نشاطه الفكري. وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الذهن هو التصوّر (Locke, 1975, p. 66). لقد ذهب لوك - على غرار هوبز - إلى القول بأنّ التجربة هي المصدر الوحيد لتصوّرات الإنسان، ورفض بالمطلق وجود أيّ نوع من التصوّرات الفطرية (Ibid, p. 67). فقد قسّم التصوّرات إلى قسمين عامين، وهما: التصوّرات المركّبة والتصوّرات البسيطة. وإنّ التصوّرات البسيطة هي التصوّرات التي تحصل من خلال حسّ واحد. إنّ تصوّرات من قبيل: برودة الثلج، أو حلاوة السكّر، أو بياض القرطاس، هي بأجمعها من قبيل: التصوّرات البسيطة. وإنّ الذهن في مثل هذا النوع من الموارد يكون منفعلاً (Ibid, p. 99). وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ تصوّر بسيط، تصوّر لا يمكن للذهن أن يتدخّل أو يتصرّف فيه. وبذلك يتّضح أنّ مسألة البسائط كانت ملحوظة لجون لوك أيضاً. إنّ هذه التصوّرات البسيطة عبارة عن عناصر أوليّة أو ذرّات التفكير التي يُعبّر كلّ واحدٍ منها عن عين خارجية. وعليه من خلال اعتبار لوك الذهن في هذا الحقل منفعلاً بها، يمكن لنا أن نستنتج أنّها أجزاء لا تتجزأ من عملية التفكير أو أنّها تمثّل ذرّاته. يزعم لوك أنّ ذهن الإنسان يعمل بشكل فاعل في خصوص التصوّرات

(1) Essay Concerning Human Understanding

المركبة، وأنه قادر على القيام بردود فعل على عدد من التصورات البسيطة، لنتج كتلة جوهريّة من التصورات المركبة. فمن خلال المزج بين التصورات البسيطة، من قبيل: الحلاوة والبياض والنعومة - على سبيل المثال - يتبلور تصوّر الشُّكْر. لقد كان هيوم - مثل أسلافه - من أصحاب النزعة التجريبيّة. وقد أطلق على محتويات الذهن البشري مصطلح الإدراكات، وعمد إلى تقسيمها إلى قسمين، وهما: الانطباعات والتصوّرات. إنّ الانطباعات عبارة عن معطيات مباشرة للتجربة، وإنّ التصورات عبارة عن نسخ من الانطباعات أو الصور المتخيّلة أو الذهنيّة لها. كما أنّه قد ارتضى تقسيم مدرّكات الإنسان إلى بسيطة ومركبة أيضاً، وقال بأنّ كلّ تصوّر بسيط متناظر مع انطباع بسيط. يرى ديفد هيوم أنّ منشأ جميع معارفنا يعود إلى انطباعات بسيطة. وبذلك حافظت الرؤية الذريّة على مكانتها في المنظومة الفكريّة لديفد هيوم (Copleston, 1985, Vol. 5, pp. 263 - 264).

وبالإضافة إلى هذه الأفكار يحظى هيوم من ناحية أخرى بأهميّة من قبل الرمزيين والعاملين في برنامج الذكاء الاصطناعي. كان هيوم يرى أنّ الحيوان إذا تكتشف عن سلوك ذكي، أمكن القول: إنّهُ يمتلك ذهنًا مثل الإنسان. ومن هنا تُعتبر القطط والكلاب من الحيوانات ذوات الأذهان. إنّ استدلال هيوم هو كالآتي: إذا قام شخص بتصرّف أو سلوك ذكي، نستنتج من ذلك بأنّه يمتلك ذهنًا. وعلى غرار ذلك إذا صدر من حيواناً سلوكاً ذكياً، فسوف نستنتج أنّه ذكي. وفي الوقت نفسه نعلم أنّ الكثير من الحيوانات تتصرّف بذكاء. من ذلك أنّ الكلاب - على سبيل المثال - تهرّ على الغريب وتبدأ بالنباح بوجهه وتسعى إلى إبعاده، وهو ما لا تفعله مع أصحابها، الأمر الذي يُثبت أنّها تستطيع تمييز الغريب من القريب. كما أنّ الحيوانات تفرّ غالباً من النار، حيث نجد الطيور ما أنّ تشعر باقتراب النار من أعشاشها حتّى تسارع إلى تغيير أماكن بيوضها، كما يفعل الإنسان تماماً حين ينفذ

أولاده الصغار من الحريق. وبذلك يمكن لنا أن نستنتج أن كل منظومة تتكشف عن سلوك شبيه بسلوك الإنسان في الذكاء، سيكون لها ذهن بالضرورة (Graham, 1993, pp. 62 - 64). كما سبق أن ذكرنا فإن أصحاب النزعة التجريبية يُنكرون أي نوع من أنواع المعرفة الفطرية للإنسان، ويرون أن المعرفة البشرية مأخوذة بأجمعها من التجربة والحس. إن هذا النوع من الآراء مركز بشكل أصيل في عمق المنظومة الفكرية لدى أولئك الذين يسعون إلى صنع الذكاء الاصطناعي. واضح أن المعرفة البشرية إذا كانت تحصل بفعل الحس من الخارج؛ إذن يمكن صنع آلة تستطيع من خلال الحس أن تصل إلى ذات المعرفة التي يحصل عليها الإنسان من خلال الحس أيضاً. وفي هذه الرؤية ليست هناك أي خصوصية لدى نوع البشر لا يمكن تقليدها واستنساخها بشكل اصطناعي. وعلاوة على ذلك فإن أصحاب النزعة التجريبية - مثل أقرانهم من أصحاب النزعة العقلية - كانوا يعتبرون الذهن آلة لمعالجة الرموز والعلامات الصورية.

لودفيغ فتغنشتاين:

إن الذي بلغ بفكرة تصوير العالم إلى منتهاه هو الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتغنشتاين^(١). إنه من خلال نشر رسالته بعنوان رسالة منطقية - فلسفية^(٢) سنة ١٩٢١م، بلغ بالمفهوم الذي أسس له ديكرات سنة ١٦٣٧م بعد نشر رسالة (مقالة في المنهج)، إلى ذروته. وفي الحقيقة فإن (رسالة منطقية - فلسفية) عبارة عن البسط الأخير لفلسفة الغرب منذ عصر ديكرات إلى هذه اللحظة. إنه من خلال الاقتراب من فيرجه وراسل، أظهر الشكل الخالص للرؤية المتشعبة في هذا

(1) Ludwig Wittgenstein

(2) Tractatus Logico - Philosophicus

التراث الفلسفي الذي يرى أنَّ العلاقة بين الذهن والعالم الخارجي تقوم على إعادة تظهير العلاقات النحويَّة والدستوريَّة. وقد عمد إلى تعريف العالم بوصفه مجموعة من الحقائق الذريَّة المستقلَّة عن بعضها من الناحية المنطقيَّة.

«١ / ١ - إنَّ العالم عبارة عن مجموعة من الحقائق، وليس مجموعة من الأشياء»
(Wittgenstein, 1990, p. 31).

لقد كان فتغنشتاين يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ الحقائق تنقسم بدورها وبشكل كامل إلى الأعيان الابتدائيَّة.

«١ / ٢ - إنَّ الحقيقة عبارة عن ذرَّة مؤلَّفة من الأعيان».

«١٢٤ / ٢ - لو تحوَّلت جميع الأعيان إلى معطيات، فعندها سوف تتحوَّل جميع الحقائق الذريَّة إلى معطيات» (Ibid, pp. 31 - 33).

كان فتغنشتاين يدَّعي أنَّ الأجزاء والنَّسب المنطقيَّة لهذه الحقائق قد أُعيد تظهيرها في الذهن.

«١ / ٢ - نحن نصنع لأنفسنا صوراً عن الحقائق».

«١٥ / ٢ - إنَّ امتزاج عناصر هذه الصور ببعضها على نحو معيَّن، يعمل على تظهير الأشياء على نحو امتزاجها ببعضها» (Ibid, p. 39).

يمكن اعتبار المدخل الرمزي في الذكاء الاصطناعي مجهوداً للعثور على العناصر الابتدائيَّة (الذرَّات) والنَّسب المنطقيَّة (العلاقات النحويَّة أو الدستوريَّة) في الفاعل المعرفي (الإنسان أو الحاسوب الآلي) الذي يُمثِّل مرآة للأعيان الابتدائيَّة والنَّسبيَّة التي يتألَّف منها العالم. إنَّ فرضيَّة منظومة العلامات الفيزيائيَّة لـ (ألان نيوبل) و(سايمون) قد أثَّرت في رؤية (فتغنشتاين) التي تُمثِّل من تلقائها ذروة التراث الفلسفي للعقلانيَّة التقليديَّة، ومن خلال تحويلها إلى مدَّعى تجريبي أقامت على أساسها برنامجاً بحثياً موسَّعاً.

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٧٧

قال نيوبيل وسايمون: «إنَّ العلامات تكمن في صلب النشاطات الذكيَّة» (Newell & Simon, 2006, p. 114). يمكن أن نشاهد نفوذ هذه الرؤية الفلسفيَّة العامَّة بوضوح في جميع مقالات طلائع هذا المدخل. وقد ختم نيوبيل وسايمون مقالتيهما بالنتيجة الآتية: «لقد أثبتت لنا دراسة المنطق والحاسوب الآلي أنَّ الذكاء يندرج ضمن منظومة العلامات الفيزيائيَّة» (Ibid, p. 125).

إدموند هوسيرل:

لقد كان إدموند هوسيرل^(١) يعتبر نفسه قَمَّة التراث الديكارتي. وعلى حدِّ تعبير الـ (دريفوسيين)^(٢) يجب اعتبار هوسيرل: أب الذكاء الاصطناعي. يتلخَّص كلام هوسيرل في أنَّ الوعي أو التفكير لا يكفي وحده للحصول على الشيء الذي يُراد معرفته، بل إنَّ هذه العمليَّة تشتمل على حيثيَّة التفاتيَّة (توجيهيَّة)، تُحقِّق المعرفة من خلال الاستناد إلى الصورة الانتزاعيَّة أو مفهوم الشيء الذي يتمُّ التفكير فيه والمتضايغ مع عمليَّة التفكير. لقد سعى هوسيرل إلى بيان كيفية تبلور عمليَّة التفكير^(٣). إنَّ ما كان يُنشده فيرجه بالنسبة إلى المدلول، يحصل شبيه له بالنسبة إلى الدلالة من قِبَل المفاهيم المحموليَّة، ومن خصائصها تحديد الخواصِّ الذريَّة للأعيان. إنَّ هذه المحمولات تتألَّف فيما بينها وتتحوَّل إلى أوصاف مركَّبة للأعيان المركَّبة. وعلى هذا الأساس لكي نحصل على كلِّ حقلٍ - بما في ذلك الحقول المرتبطة بالحياة اليوميَّة - يجب أن نبحث عن المفاهيم المحمولة المبيَّنة للخصائص الذريَّة، وبالتالي يمكن من خلال التركيب فيما بينها أن نحصل على توصيف الأعيان المركَّبة. وقد ذهب هوسيرل إلى الاعتقاد بأنَّ كلَّ شخص يمكنه في

(1) Edmond Husserl

(٢) الـ (دريفوسيون): أنصار ستيورات دريفوس. المرَّب.

(3) Noema

الأساس تعليق حياته في هذه الدنيا، ويحصل على توصيفٍ مستقلٍّ لمنظومة الاعتقاد الإنساني. وعلى هذا الأساس يمكن للإنسان أن يقوم بالوظيفة التي كانت مضمرة في الفلسفة منذ عصر سقراط، بمعنى أنه يستطيع بيان الأصول والعقائد التي تُشكّل أساساً لجميع السلوكيات الذكّية (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 322). كان هوسيرل يذهب إلى الاعتقاد بأننا نعرف العالم بشكل كان يُطلق عليه مصطلح الظاهراتية^(١). وفي الظاهراتية يتم تعليق الحكم في الخطوة الأولى على الوجود الخارجي للشيء^(٢). ويريد هوسيرل منا أن نقوم بهذا الأمر عن وعي وإدراك، كي تنتفي بذلك مشكلة تقبل الرؤية الطبيعية^(٣). ثم بعد هذا التعليق الظاهراتي يتم تحويل الشيء إلى سلسلة من الظواهر التي تحتوي بأجمعها على خصال ذرية. وفي الخطوة اللاحقة يذهب هوسيرل إلى الاعتقاد بأنّ ذهننا يعمل مع المنظومة الأنطولوجية الصورية^(٤) المتناظرة مع الأنطولوجيات المادية إلى إضفاء المفهومية أو الذاتية إلى هذه الظواهر. وعلى هذه الشاكلة فإنّ مسار المعرفة عند هوسيرل يتضمّن أن يكون هناك لكلّ شيء في المرتبة الحسيّة مجموعة كبيرة من الظواهر المشتملة بأجمعها على خصائص ذرية، وتعمل على شكل عناصر أوليّة للمعرفة، وهناك في المرتبة الصورية تتكوّن

(1) Phenomenology

(٢) المراد من التعليق (Epoche) هنا، هو تعليق الحكم على الوجود الخارجي للشيء، لا على ذات الوجود الخارجي للشيء.

(٣) إنّ المراد من الرؤية الطبيعية هي الرؤية العرفية القائلة بخارجية الأشياء التي يتم إدراكها بواسطة الذهن.

(٤) إنّ الأنطولوجيات الصورية (formal ontologies) تشير إلى جانب من نشاط الذهن الذي تلتخص مهمته بتوحيد الظواهر المتكثّرة التي تبرز إثر تعليق الظاهراتية ويُطلق عليها مصطلح الأنطولوجيات المادية (material ontologies). إنّ هاتين الأنطولوجيتين في أبحاث هوسيرل لها مجرد شأن منطقي، ولا تشير إلى أنطولوجيات في خارج ذهن الإنسان.

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٧٩

صورة بإزاء مجموعة من الظواهر، وبالتالي فإن معرفتنا للأشياء (على فرض تعليق الحكم بوجودها) تستند إلى العناصر الذرية التي نحصل عليها بواسطة الحس، هذا أولاً. وثانياً: أن كل شيء يتجلى في صفحة الذهن على شكل علامة صورية.

الرمزية في الدائرة التاريخية لفلسفة الغرب:

لم يكن ديكارت وأتباعه وحدهم الذين وقفوا رداءً لمدخل الرمزية، بل إن الفلسفة الغربية كلها قد سلكت هذا المنهج. وقد كتبت مارغريت بادن في هذا الشأن: «كان حلم الفلاسفة منذ عصر أفلاطون أن يعملوا على بيان الذكاء على أساس مفاهيم شبيهة في الأساس بالمفاهيم المستعملة في صلب الذكاء الاصطناعي» (Boden, 1992, p. 2). يُشير نيوبيل وسايمون في مقالتيهما إلى رسالة مينون لأفلاطون، ويعتبران نفسيهما استمراراً للمنهج الذي اختطه أفلاطون في تلك الرسالة. وفي العصور الوسطى كان توما الأكويني يذهب إلى الاعتقاد بأن النفس إنما يمكنها التفكير بواسطة التصورات فقط (Beakley, 1992, p. 173).

لقد تمّ تعريف الفلسفة التقليدية - طبقاً لنظرية هايدغر - منذ البداية مع الغفلة عن العالم كما هو، والتركيز على الأمور الواقعة في العالم فقط.

وهذا يعني أن الفلسفة منذ البداية قد تجاهلت دائرة النشاط اليومي للإنسان أو عملت على تشويهها بشكل منظم. إن سلسلة التراث الفلسفي التي بدأت منذ عصر سقراط وبلغت بواسطة أفلاطون وديكارت ولايبنتس وكانط مدخل الرمزية في الذكاء الاصطناعي، بالإضافة إلى النقطة الآنفه، ذهبت إلى الافتراض بأن فهم كل حقل يشتمل على نظرية في ذلك الحقل. إن النظرية تعمل على تبويب العلاقات بين العناصر العينية بشكل منفصل عن الأرضية المتمثلة بالذرات، والتي تُسمى أيضاً بالبسائط والأوصاف والعناصر الأولية والصفات والعوامل والمعلومات والعلامات أيضاً، على أساس الأصول الانتزاعية الشاملة للقوانين

والقواعد أو البرامج. كان أفلاطون يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ المفكّر في حقل التفكير النظري، من قبيل: الرياضيات والأخلاق، يعمل على توظيف القواعد الواضحة والمنفصلة عن الأرضية التي حصل عليها في حياة أُخرى خارج عالمه اليومي. إنَّ هذه القواعد يتمُّ توظيفها في هذه الدنيا من خلال هدايتها وتوجيهها لدقّة ذهن المفكّر، سواء التفت المفكّر إلى ذلك أو لم يلتفت. إنَّ البيان الذي قدّمه أفلاطون لم يكن له تطبيق في المهارات اليومية. إنَّ نجاح النظرية في العلوم الطبيعية، أعاد القوّة لهذا الرأي من جديد، بحيث إذا تمَّ تنظيمها في كلّ حقل، ستكون هناك مجموعة من العناصر المنفصلة عن الأرضية (الذرات) والعلاقات الانتزاعية بين هذه العناصر (القواعد) التي تُقدّم بياناً للنظم في هذا الحقل، وسوف يكون الإنسان قادراً - من خلال الاستناد إليها - على ممارسة نشاطه في ذلك الحقل بذكاء. وكما تقدّم أن ذكرنا فإنَّ لاينتس قد عمّم البيان العقلاني على جميع صور النشاط الذكي، ومن ذلك الأعمال اليومية والروتينية (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 319).

نقد المباني الفلسفية مدخل إلى الرمزية:

كما تقدّم أن ذكرنا فإنَّ مدخل الرمزية على الرغم من تحقيقه في بداية الأمر قفزات كبيرة وتقدماً ملحوظاً ومتسارعاً، إلاَّ أنَّه بذات السرعة واجه في عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد مشاكل جادة. وقد برزت المشكلة عندما حاول الرمزيون التنظير إلى الأعمال التي يزاوها الناس في حياتهم اليومية، ومن خلال الحصول على البسائط البنيوية (الذرات)، وامتلاك نظرية تُبين كيفية ونمط الارتباط بين هذه البسائط، كان هناك سعي إلى برمجة الحواسب الآلية بحيث يغدو بإمكانها القيام بهذه الأعمال. وقد أخفق الرمزيون في هذا الشأن من الناحية العملية. فلم تكن الحواسب الآلية قادرة على المشي عبر فناء البيت - رغم بساطة

هذا النشاط - دون الاصطدام بالعوائق، رغم أنّها عملية بسيطة لا تحتاج إلى محاسبة واستدلال معقد. وفي الحقيقة يعود هذا الإخفاق من الناحية العملية إلى الجذور الفلسفية - المعرفية التي تقوم عليها النزعة الرمزية. وبالتزامن مع توضيح المشاكل العملية التي تحيط بمدخل النزعة الرمزية، أخذت الأنظار تتجه بالتدريج نحو الجذور الفلسفية للرمزية. وعندما ظهرت أفكار مارتن هايدغر وفتغنشتاين المتأخر ظهرت أسباب فشل الرمزيين على نحو جلي. فقد كان هذان العالمان مخالفين من الأساس للتعريف الديكارتي للذهن البشري. إنّ تدريس الفلسفة في جامعة أم. آي. تي.^(١) في منتصف عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد من قبل (هيوبرت دريفوس)، سرعان ما أدّى إلى ارتفاع وتيرة البحث والجدل حول الإمكان الفلسفي للذكاء الاصطناعي. وقد كان بعض الباحثين من أمثال: نيوبل وسايمون ومينسكي ورثة التركة الفلسفية العقلية التحويلية^(٢). إنّ النتائج الحاصلة من أفكار فتغنشتاين الثاني وهايدغر الأول كانت تُمثّل تهديداً وخطراً على البرامج البحثية التحويلية. فقد كان كلاهما من أصحاب النزعة الإطلاقيّة ومدعنين لأهمية الأعمال اليومية، وكانا يعتقدان بعدم تمكّن أحد من التنظير في حقل العالم الروتيني اليومي. ومن المنعطفات المضحكة في التاريخ الفكري أنّ فتغنشتاين عندما قام في عام ١٩٥٣ م بإصدار كتابه (دراسات فلسفية) يهاجم فيه رسالته (رسالة منطقيّة - فلسفية)، تبلور في الوقت نفسه مدخل الرمزية في الذكاء الاصطناعي بوصفه وارثاً للتركة الذرية التي بدأ فتغنشتاين بشنّ الهجوم عليها (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 320).

بعد أن أُلّف فتغنشتاين رسالته، أخذ يمضي أوقاته بالبحث عبثاً عن الحقائق الذرية والأعيان التأسيسية التي كانت نظريته بأمسّ الحاجة إليها. ثمّ بعد أن تخلّى

(1) MIT

(2) reductionism

عن هذه الرسالة وعن جميع الفلسفات العقلية وضع حدًا لهذا النشاط. وقد قام استدلاله في هذا الشأن على أن تجزئة وتحليل الشرائط اليومية إلى الحقائق والقوانين (أي حيث يرى أغلب الفلاسفة التقليديين والباحثين الدلائليين في الذكاء الاصطناعي أن النظرية يجب أن تبدأ من هناك) إنما تكون ذات معنى من تلقائها وعلى أرضية محدّدة ولغاية بعينها. وعلى هذا الأساس فإن العناصر التي يتم اختيارها إنما تعكس الأهداف والغايات التي وُجِدَت من أجلها. عندما نسعى إلى العثور على العناصر بغض النظر عن الخلفيات والنوايا، نكون كمن يسعى وراء العلامات الأولية بغية تزويد الحاسوب الآلي بالمعلومات، وبذلك نفصل تجربتنا من عدّة أنحاء. إن هذه النواحي تُمثّل بنية براغماتية تجعل من توظيف هذه التجارب في إدارة الشؤون اليومية بشكل معقول أمراً ممكناً (Ibid).

يُوجّه فتغنشتاين في أبحاثه الفلسفية نقداً مباشراً إلى الذرية المنطقية في الرسالة، ويقول: «ما الذي يكمن وراء هذه الرؤية القائلة بأنّ الأسماء تشير حقيقةً إلى وقائع بسيطة؟ يقول سقراط في ثناء تيتوس: إذا لم أكن مخطئاً فقد سمعت أن بعض الناس يقولون: إنّ العناصر الأولية التي تألّف منها كلُّ شيء بما في ذلك نحن، غير قابلة للتعريف... بيد أن الذي ينتج عنها يكون اسمه مركّباً، وأنّ هذا الاسم المركّب يُمثّل تعريفاً له. إنّ «أفراد» راسل، و«أعيان» (في رسالة منطقية - فلسفية) هي من هذا النوع من العناصر. ولكن حيث يكون هناك سؤال عن ماهية الأجزاء البنيوية الابتدائية التي تتكوّن منها الواقعية؟ لا يكون هناك معنىً للحديث عن الأجزاء الابتدائية للكروسي بشكل مطلق أبداً» (Witgenstein, 1989, p. 21).

وقبل فتغنشتاين سبق لمارتن هايدغر^(١) في عقد العشرينات من القرن العشرين للميلاد أن ردّ على أستاذه إدموند هوسيرل بذات الطريقة. لقد قدّم هايدغر في

(1) Martin Heidegger

جواب هوسيرل توصيفاً ظاهرياً عن العالم اليومي والأشياء التي هي من قبيل الكراسي والمطارق. إنه قد أدرك مثل فتغنشتاين أن العالم اليومي لا يمكن تظهيره من خلال مجموعة من العناصر المنفصلة عن أرضيتها. لقد كان هايدغر هو الذي أثبت أن هناك طُرُقاً أُخرى لمواجهة الأشياء بالإضافة إلى اعتبارها من المسائل والموضوعات التي يتم تعريفها بواسطة مجموعة من المحمولات، وبذلك أجبر هوسيرل على التدقيق في هذه المسألة وهي أننا لا نستطيع تظهير العالم اليومي بواسطة مجموعة من العناصر المنفصلة عن أرضيتها. قال هايدغر: إننا عندما نستخدم أداة مثل المطرقة، إننا نُفعل مهارة لا تحتاج إلى تظهير في الذهن ضمن شبكة من الأدوات والمقاصد والمخططات البشرية التي تم تنظيمها من قبل المجتمع، ولا حاجة إلى التنظير لها أو تظهيرها على شكل مجموعة من الحقائق. إنه يُسمي مهارات استخدام أدوات من قبيل المطرقة تمشية للأمر يتم تفعيلها ضمن الأرضية أنفة الذكر. إن هذه الأرضية ليست شيئاً نُجيل فيه تفكيرنا، وإنما هو جزء من تظهيرنا الاجتماعي وبلور أسلوب وجودنا. ربما أمكن اعتبار هذه الأرضية من الناحية الصورية بأنها عبارة عن منظومة من العلاقات، بيد أن المحتوى الظاهري لهذه العلاقات وأجزائها المترابطة بحيث تقاوم أي نوع من التوظيف على الطريقة الرياضية أو التنظيرية.

وفي نهاية المطاف عمد هوبرت وستيوارت دريفوس - من خلال ملاحظة الأفكار الفلسفية المثارة من قبل الطرفين حول مسألة الذكاء الاصطناعي - إلى طرح السؤال الجوهرى الآتي: «إن السؤال الحاسم يقول: هل يمكن أن تكون هناك نظرية بشأن عالمنا اليومي كما يدعي الفلاسفة العقلانيون عادة؟ أو هل دائرة الفهم المتعارف، أو بعبارة أفضل: هل تركيب المهارات والأعمال والأحكام وما إلى ذلك، من الحالات اللاإرادية؟ وعليه ليس هناك محتوى لا يمكن تظهيره،

ويمكن بيان كلّ شيء على أساس الذرّات والقواعد» (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 322). ثمّ أشار هذان العالمان إلى جهود هوسيرل في إطار حلّ المشكلة. لقد تعرّض هوسيرل في بداية الأمر إلى دراسة أنّ المنظومة القائمة على الأصول الموضوعيّة الصوريّة قد تستطيع توصيف التجربة، ولكنّه أذعن بعد ذلك أنّ المنظومة الهندسيّة التي تتألّف من البديهيّات والأوليّات لا تستطيع توصيف الأشكال التي نواجهها في حياتنا اليوميّة، من قبيل الأشكال العدسيّة والمسنّنة. ثمّ ترك هوسيرل هذا السؤال مفتوحاً في نهاية المطاف، حيث يقول: هل يمكن تصوير مفاهيم الحياة اليوميّة؟ لقد كان هذا السؤال في الواقع عبارة أخرى عن استدعاء الذكاء الاصطناعي، فهل يمكن إعادة علم الفيزياء المنبثق عن الفهم المتعارف إلى الأصول الأوليّة (البديهيّة)؟ ثمّ وصل هوسيرل إلى حلم لايبنتيس القائم على جعل جميع التجارب إلى رياضيات، وقام بطرح السؤال الجوهري القائل: «إنّ المسألة الرئيسة هي: هل هناك من طريقة يمكن من خلالها تحويل المعلومات التي يتم الحصول عليها شهودياً إلى صور بحتة ودقيقة تحلّ محلّها، وهل يمكن لهذه الطريقة أن تكون وسيلة أساسيّة لتحويل التجارب إلى مسائل رياضيّة» (Ibid, p. 323). ولكن كما أوضح هايدغر فإنّ مهمّة تفصيل كتابة البيان النظري الكافي للحياة اليوميّة أصعب بكثير ممّا كان يبدو في بادئ النظر. وهكذا كان مصير برنامج هوسيرل هو الإخفاق والفشل. قال هوبيرت دريفوس: «طوال ربع قرن من الجهود لفهم أجزاء تمظهر الأشياء اليوميّة في ذهن الفاعل المعرفي، أدرك هوسيرل أنّه مضطّرّ إلى أخذ فهم العقل المتعارف للفاعل المعرفي للعالم اليومي أكثر من ذي قبل. وقال في هذا الشأن: حتّى إذا أخذنا موضوعات مفردة بنظر الاعتبار، لكي ندرسها بوصفها موارد مسيطر عليها، فإنّ سعينا لفهمها يكون سبباً إلى إدراك عمق تعقيدها، وعندما نتعمّق أكثر نُدرك أنّنا

نحتاج إلى الكثير من القواعد من أجل التعرف عليها. وقد تحدّث عن الانضمامية العظيمة لعملية التفكير، وعن تعقيدها المهول، ليصل في نهاية المطاف - وقد غمرته سحابة من الحزن الشديد عن عمر ناهز الخامسة والسبعين عاماً - إلى نتيجة مفادها: أنه لا يزال في بداية الطريق، وأنّ الظاهرية مهمة لا نهاية لأمدها» (Ibid). كما وصل مينسكي في نهاية المطاف إلى ذات الموضوع الذي سبق لهوسيرل أن وصل إليه: «إنّ بناء الصرح المعرفي يُمثّل المسألة الرئيسة للبحث والتحقيق في حقل الذكاء، وإنّ الذي نعرفه حالياً هو أننا بعيدون جداً عن فهم المحتويات والبنية المعرفية الناشئة عن الفهم المتعارف. إنّ المنظومة الصغيرة ذات الفهم المتعارف يجب عليها أن تعرف شيئاً في حقل العلة والمعلول والزمان والهدف والمكان وأنواع المعرفة... علينا في هذا الحقل أن نقوم بدراسة معرفية جادة» (Ibid). إنّ ظاهراتية هوسيرل كانت تُمثّل ما يشبه هذا المسعى تماماً. وفي الحقيقة فإنّ الفلاسفة منذ سقراط وصولاً إلى لايبنتس وفتغنشتاين المتقدم، قاموا بأبحاث جادة في هذا الحقل المعرفي على مدى عشرين قرناً من الزمن، دون أن يُحقّقوا نجاحاً يُذكر في هذا الشأن. وفي ضوء النقد المدرّ لهايدغر وتراجع فتغنشتاين (فتغنشتاين المتأخّر) عن رأيه، اتّضحت الأسباب الرئيسة في إخفاقات مدخل النزعة الرمزية. إنّ الذي وضع مدخل الرمزية في الذكاء الاصطناعي إلى مواجهة جدار مسدود، هو الاعتقاد اليقيني الراسخ بأنّ مسألة المعرفة الناشئة من الفهم المتعارف قابلة للحلّ بالضرورة؛ لأنّ الناس قاموا بحلّها. ولكن يبدو أنّ الناس لم يحلّوا المعرفة الناشئة عن الفهم المتعارف على النحو الذي بدأ لأتباع هذا المدخل. كما أفاد هايدغر وفتغنشتاين أنّ الذي يندرج ضمن دائرة الفهم الناشئ عن العقل المتعارف قد يكون من علم كيفية القيام بالأُمور اليومية^(١). إنّ مرادنا من معرفة كيفية القيام بالأُمور ليس هو القواعد الواضحة، بل معرفة هذه النقطة، وهي ما الذي يتعيّن

(1) Know How

فعله بين ركام من الموارد الخاصّة. من ذلك على سبيل المثال أنّ إدراك الفيزياء المرتبطة بالفهم المتعارف ضمن مجموعة من قضايا الأمور الواقعة^(١) والقوانين^(٢) عمليّة معقّدة جدًّا جدًّا. إنّ المراد من الفيزياء المرتبطة بالفهم المتعارف أو الفيزياء اليوميّة، هو معرفة كيفيّة القيام بالأعمال في العالم الفيزيائي اليومي، حيث يمتلك جميع الناس هذا النوع من المعرفة في حياتهم. إنّ الناس عند قيامهم بأموّهم اليوميّة يتعاطون مع العالم الفيزيائي المحيط بهم ومع الأشياء المختلفة التي يعرفونها بشكل عرفي. فإنّهم يعملون في هذه الدنيا على حلّ مشاكل حياتهم اليوميّة بواسطة توظيف هذه الأشياء، ولكن لا من خلال التنظير واستعمال معادلات علم الفيزياء. إنّ جميع الناس يتمتّعون بهذه القدرة، ويتمكّنون من معرفة سلوك الأشياء وتوظيفها في الحياة اليوميّة. وحتّى عالم الفيزياء يتمتّع بهذه المقدرة قبل الخوض في الفيزياء، وبعدها يقوم أيضاً بأعماله اليوميّة في العالم الفيزيائي اليومي مثل سائر الناس دون حاجة إلى علم الفيزياء. وعليه فإنّ السؤال المائل هنا يقول: هل يمكن تحويل هذا النوع من المعرفة - التي يمكن العثور عليها لدى كلّ إنسان - إلى منظومة من القضايا المرتبطة ببعضها مثل علم الفيزياء؟ عندما يروم شخص أن ينشط في هذا الشأن، أو يسعى إلى فهم الأمور الواقعيّة والقوانين التي يكتشفها، سيكون بحاجة إلى العقل البشري المتعارف، أو في حقل تعقيدها يقوم بصياغة تلك المعادلات التي يبدو من المستبعد أن تخطر على ذهن الطفل الصغير. إنّ الخوض في علم الفيزياء النظريّة يحتاج بدوره إلى أرضيّة من المهارات التي لا تقبل الخضوع للمعادلات، بيد أنّ ذات هذا الحقل يمكن توصيفه بواسطة القوانين الانتزاعيّة التي لا تحتوي على أيّ إحالة إلى المهارات السابقة. لقد أخطأ

(1) Facts

(2) Rules

الباحثون في الذكاء الاصطناعي في استنتاجهم أنّ الفيزياء الناشئة عن الفهم المتعارف يجب أيضاً أن تكون قابلة للبيان بوصفها مجموعة من القواعد الانتزاعية. وكان باتريك هايز^(١) هو الذي صرّح بهذه المسألة. فقد توصل إلى نتيجة مفادها أنّ تفكيرنا اليومي في حقل العالم المادّي لا يحتاج إلى الاستفادة من النظريات المطروحة في علم الفيزياء، بل هو مرتبط بفيزياء العامّة (اليومية) التي تُعدّ نوعاً من العلم اللاواعي في حقل البيئة المحيطة بنا. يزعم هايز أنّ المهمة الأولى التي يجب أن تُشغل اهتمام العاملين في مسألة الذكاء الاصطناعي، هي حلُّ مشكلة الفيزياء العامّة (Hayes, 1992, pp. 171 - 172). وأمّا بزعم ستيوارت وهيوبرت دريفوس فإنّ مسألة العثور على نظرية في خصوص الفيزياء الناشئة عن الفهم المتعارف غير قابلة للحلّ؛ وذلك لأنّ هذا الحقل لا يمتلك بنية نظرية. من الممكن للطفل بعد سنوات من التجربة والاختبار والمقارنة بين أنواع وأقسام السوائل والجوامد المرتبطة بالحياة اليومية أن يدرك بيسر أنّ هناك فرقاً واختلافاً بين الجوامد والسوائل، وأن يتعلّم إجابات حاذقة خاصّة على سلوكيات خاصّة وفي ظلّ ظروف خاصّة. وهكذا الأمر تماماً بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية أيضاً. فإذا كان فهم الأرضية اللاحقة يُعدّ في الواقع مهارة، وإذا كانت المهارات تتبلور على أساس النماذج والأمثلة دون القوانين، فالتوقّع أن تكون التجليات الدلالية عاجزة عن الحصول على الفهم الناشئ من عقلنا المتعارف (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 326).

قال الدريفوسيون في ختام مقالتهم في حقل مدخل الرمزية: «إنّ الذكاء الاصطناعي التقليدي، أي مدخل الرمزية، أضحى شبيهاً تماماً بالمثال الكامل عن ذلك الشيء الذي أطلق على إيمره لاكاتوس^(٢) مصطلح البرامج البحثية الآيلة إلى

(1) Patrick Hayes

(2) Imre Lakatos

الزوال» (Ibid). لقد ثبت أن تبويب نظرية ما في حقل الفهم المتعارف أصعب بكثير مما كان يتوقعه البشر. وكما كان يطمح مينسكي لم تكن هذه المسألة مجرد تبويب لعدة آلاف من الأمور الواقعة. وتحوّلت مسألة المعرفة الناشئة من الفهم المتعارف إلى مسألة أصلية. وكما تقدّم فإننا - على حدّ زعم فتغنشتاين - في سلوكنا العادي في الحياة لا نمارس أعمالنا على أساس أيّ نظرية، بل نحصل على أساس الحياة في الفضاء الاجتماعي والعرفي على معرفة عن طريقة القيام بالأعمال التي لا يكمن وراءها أيّ نشاطٍ تنظيريٍّ أبداً. وقد عمد إلى ردّ هذا الرأي المتجذّر في تاريخ الفلسفة والقائل بأنّ كلّ عمل يصدر عنّا هو نتاج نوع من النظرية الداخلية. ومن هنا فإنّ السعي إلى العثور على العناصر الابتدائية التي نستند إليها نحن البشر في كلّ عمليةٍ نظريةٍ داخليةٍ (للقيام بالأعمال الذكية) لا يبدو وجيهاً، وعلى هذا الأساس فإنّ جهود الرمزيين لن تُفضي إلى أيّ نتيجة. وقد توصل هايدغر من خلال إنكاره ورفضه للثنائية القائمة على الذهن والعين - والذي يُعدّ من الموارث الديكارتية - إلى نتيجة مفادها أنّ الناس في وجودهم في العالم والقيام بأعمالهم لا يتصرّفون كما يتصرّف الفاعل المعرفي الذي تقوم تصرّفاته على التنظير. فإنّ الإنسان - من وجهة نظره - قبل المعرفة في هذا العالم يلجأ إلى العمل والتصرّف، وأنّ معرفيته في هذا الشأن تأتي في مرتبة ثانية. إنّ القوانين العلمية والنظريات متأخرة عن أعمال الناس وليست متقدمة عليها. وعلى هذا الأساس لا يمكن طبقاً لغاية الرمزيين أن نعمل على تجزئة الفهم المتعارف للناس بوصفه نظرية إلى أجزائه البناءة، والعمل بعد ذلك على تظهيرها. وعلى هذه الشاكلة واجهت فكرة النظرية الصورية والذرية بشأن الفهم المتعارف اليومي والروتيني عن العالم وتظهير هذه النظرية ضمن منظومة دلالية معالجة بعض الإشكالات التي اكتشفها هايدغر وفتغنشتاين. ومن خلال هذا الفشل الذي مُني به الرمزيون

يكون التراث العقلاني العريق في عالم الفلسفة قد فشل في نهاية المطاف عند خضوعه للاختبار التجريبي.

النزعة الارتباطية:

إنَّ هذا المدخل قد سلك من حيث المسار طريقاً مغايراً تماماً للمسار الذي سلكه أصحاب النزعة الرمزية. وإنَّ الحواسب الآلية التي برمجها الرمزيون حققت نجاحاً في القيام ببعض الأمور، من قبيل: لعبة الشطرنج، ولكنها عجزت عن القيام ببعض الأمور التي يتمكن كل شخص من القيام بها بكل يسر وبساطة في حياته اليومية. وقد أطلق جون هوغلاند على قابليات من قبيل: لعبة الشطرنج مصطلح «القابليات المنفصلة عن سائر شؤون الحياة» (Graham, 1993, p. 85). إذ يمكن لكل شخص - على سبيل المثال - أن يسير عبر الأرجاء بشكل طبيعي جداً، دون أن يصطدم بالعقبات أو العوائق، إلا أن الحاسوب الآلي المبرمج لا يستطيع فعل ذلك. كما لا تستطيع الحواسب الآلية المبرمجة أن تقوم بعملية مثل توضيب حقيبة السفر. ومن هنا صار عدد من الناشطين بصدد التفكير في صنع آلة يمكنها القيام بمثل هذه الأمور. إنَّ الإنسان في حياته اليومية إنما يتمكن من القيام بهذه الأفعال إثر تعلُّمها من طريق التجارب. وعليه فإنَّ الطريقة المثلى لصنع آلة ذكية تتمكّن من القيام بهذه الأعمال، يكمن في أن تكون لهذه الآلات القدرة على التعلُّم. إذ إنَّ هذه القابليات لا تأتي من طريق البرمجة. كما أنه ليس بالإمكان جعل الحاسوب الآلي متمكناً من امتلاك القدرة على التعلُّم. وهنا يتبلور سؤال هام، وهو: إذا كان البناء على صنع آلة لها القدرة على التعلُّم، أليس من الواجب أن يتم صنع هذه الآلة بشكل متطابق مع الكائن الذي يمتلك هذه القابلية؟

(1) John Hougeland

وبعبارة أخرى: ألا ينبغي أن يكون النموذج لصنع هذه الآلة هو الإنسان؟ أجاب أصحاب النزعة الارتباطية عن هذا السؤال بالإيجاب، الأمر الذي أدى إلى حدوث استدارة كبرى في مجال السعي إلى الحصول على الذكاء الاصطناعي. ومن هذه النقطة يبرز مدخل أصحاب النزعة الارتباطية. إنَّ أصحاب النزعة الارتباطية من خلال عقد مقارنة بين ماهية الذكاء البشري والحاسوب الآلي المبرمج، وفي ضوء هذه المقارنة تمَّ اعتبار الذكاء في الواقع نوعاً من البرمجة، وقالوا بأنَّ مخَّ الإنسان عبارة عن حاسوب آلي عملاق قد تمَّ تزيده بهذا البرنامج. إنَّ هذا النوع من النظرة الآلية إلى الذكاء البشري في النزعة الارتباطية قد تمَّ التخلي عنه. فإنَّ مخَّ الإنسان في الواقع يحتوي على بنية مختلفة عن الحاسوب الآلي الإلكتروني. فإنَّ مخَّ الإنسان يحتوي على ملايين الخلايا العصبية أو ما يُعرف بالعصبون أو العصبية^(١)، وإنَّ جميع هذه الخلايا العصبية مرتبطة ببعضها، بحيث تُشكِّل فيما بينها وحدة متشابكة هي عبارة عن شبكة متلاحمة من الخلايا العصبية. عندما تتأثر الأعضاء الحسية من جسم الإنسان بفعل محرِّك خارجي، تعمل الخلايا العصبية بنقل فحوى التأثير إلى المخِّ، وبذلك تحدث ردَّة فعل عند خلايا المخِّ العصبية. وإنَّ هذا التأثير يشمل جميع الشبكة العصبية الموجودة في المخِّ. وهنا نلاحظ وجود اختلافٍ هامٍّ وجوهريٍّ بين الحاسوب الآلي والمخِّ البشري. ففي المخِّ - خلافاً للحاسوب الآلي - ليس هناك وحدة خاصَّة لمعالجة المعلومات. وبعبارة أخرى: إنَّ المعلومات تتمُّ معالجتها في المخِّ بشكلٍ متوازٍ^(٢) في حين تعالج هذه المعلومات في الحاسوب الآلي على شكل متسلسل^(٣). وفي الحقيقة تعمل

(1) Neuron

(2) Parallel

(3) Serial

مختلف أقسام المخ على معالجة المعلومات الواردة بشكل متزامن، ولا تتم معالجة جميع المعلومات في نقطة واحدة. إن الآلات التي يسعى أصحاب النزعة الارتباطية إلى صنعها تشبه المخ البشري. ففي هذه الآلات لا يكون هناك مجرد تقسيم لعملية معالجة للمعلومات فقط، بل هناك نوع من التعاطي وردود الأفعال والارتباط بين مختلف أجزاء هذه المنظومة أيضاً. إن هذه الآلات تشتمل على عدة طبقات من وحدات المعالجة المرتبطة فيما بينها بطرق متعددة. فلو أخذنا بنظر الاعتبار آلة من ثلاث طبقات - على سبيل المثال - فإن هذه الطبقات الثلاثة هي على التوالي عبارة عن: طبقة الوحدات المستقبلية، وطبقة الوحدات الوسيطة^(١) أو المخفية^(٢)، وطبقة الوحدات المرسلية. إن كل وحدة ترتبط بجميع أو بعض وحدات الطبقة التالية. ومن حيث نشاط الوحدات يمكنها أن تتوفر على حالتين، هما: المطفأ أو المضاء. وإن حالة نشاط الوحدات المستقبلية أو الوسيطة رهن بعاملين، وهما: أولاً: حالة نشاط وحدات الطبقة السابقة وثقلها^(٣)، وثانياً: قوة^(٤) الارتباط بين وحدة الطبقة السابقة وبينها. إن حالة نشاط الوحدات المستقبلية رهن بالمعلومات التي يتم تزويدها بها من الخارج. من قبيل الحالة التي يكون عليها المخ عندما تعمل الخلايا العصبية الحسية عند تزويده بالمعلومات. وبالتالي تُعتبر حالة نشاط الوحدات المستقبلية في الآلة بوصفها جواباً من قبل الآلة عن المعلومات التي تم تزويدها بها.

لقد تمكن أنصار هذا المدخل من صنع آلات تتمتع بالقابلية والقدرة على القيام

(1) Intermediate

(2) Hidden

(3) Weight

(4) Strength

بأمور لم تكن الحواسب الآلية قادرة على القيام بها. من ذلك أن هذه الآلات - على سبيل المثال - كانت قادرة على التمييز بين الأشكال المختلفة. ومن بين المزايا التي تضاف إلى هذه الآلات أنّها قادرة على مواصلة نشاطها حتّى عند إصابة بعض وحداتها بالخلل أو العطب. إنّ هذه الآلات كانت - مثل المنظومة العصبية البشرية - بحاجة إلى تعليم، وقد اكتسبت القدرة من طريق التعلّم. في صلب مدخل النزعة الارتباطية يوجد هذا الفهم القائل بأنّ مخّ الإنسان - خلافاً للتصوّر السائد في علم النفس العامّي^(١) - لا يعمل على أساس القضايا، أو بعبارة أخرى على أساس المعتقدات^(٢). إنّ أصحاب النزعة الارتباطية لا يرتضون القول بأنّ أجزاء مختلفة من المعلومات تتمّ معالجتها في أجزاء مختلفة من المخّ. فإنّهم يزعمون أنّ جميع المعلومات تندرج في كلّ الشبكة العصبية بوصفها وحدة متلاحمة، ومن هنا لا يمكن بيان موضع خاصّ في المخّ بوصفه موضعاً لمعلومات بعينها. إنّ أتباع هذا المدخل يعتقدون أنّ مخّ الإنسان لا يعمل على أساس التصوّرات أو التجليات، ويرفض طريقة الفهم القائمة على التصوّرات والمعتقدات (Lowe, 2001, pp. 221 - 227).

من الناحية التاريخية كانت ولادة مدخل النزعة الارتباطية متزامنة مع ولادة النزعة الرمزية. وفي الحقيقة فإنّه في عقد الستينات من القرن العشرين للميلاد، وبالتزامن مع انطلاقة البرامج المرتبطة بأصحاب النزعة الرمزية، ظهرت النزعة الارتباطية بزاعمة فرانك روسنبلات^(٣). إنّ أصحاب النزعة الارتباطية كانوا يستفيدون من إنجازات علماء الأعصاب في خصوص معرفة آلية عمل المخّ

(1) Psychology Folk

(2) Believes

(3) Frank Rosenblat

والمنظومة العصبية لدى الإنسان. وإتّهم بدلاً من فهم الذهن على أساس بنية الحاسوب الآلي، أخذوا يسعون إلى تقريب الحاسوب الآلي من البنية العصبية لدى الإنسان. إنَّ عنصر التعلُّم يُعدُّ بالنسبة إلى أصحاب النزعة الارتباطية من أهمِّ العناصر في الذكاء البشري. وبعبارة أبسط: إنَّ أصحاب النزعة الارتباطية كانوا بصدد صنع الآلة على أساس نموذج المخ. وقد تمَّ استلهام هذه الرؤية مباشرةً من عمل دي. أو. هيب^(١). وفي الحقيقة فقد كان هيب رائد مدخل النزعة الارتباطية (Boden, 1992, p. 2). فقد أعلن في عام ١٩٤٩ للميلاد أن هناك قابليةً إلى التعلُّم عند مجموعة من الأعصاب، شريطة أن تتمَّ زيادة عمق الارتباط بينهما عندما يتمُّ تحفيز العصب (A) والعصب (B) بشكل متزامن، عند العمل على هذا التحفيز. وقد عمل فرانك روسنبلات على متابعة هذا النموذج. وقد قام استدلاله على أساس صعوبة إمكانية تنظيم السلوك الذكي على مبنى إعادة تصويرنا للعالم. وفي المقابل يجب أن يكون برنامج الذكاء الاصطناعي مرتبطاً بشبكة من الأعصاب التي تتعلَّم التمييز بين الأشكال، كي يتمكنَّ من تقديم الإجابات المناسبة والمنطقية. وفي البداية كان عمل برنامج النزعة الارتباطية متنافساً مع النزعة الرمزية ومواكباً لها. وقد عمد روسنبلات على توظيف أفكاره في أداة أطلق عليها اسم بيرسبترون^(٢). وحتى عام ١٩٥٦ م تمكَّن من تعليم بيرسبترون واحد بحيث عمل على تبويب الأشكال المتشابهة، وتمييزها من الأشكال غير المتشابهة. وحتى هذه الفترة كان لدى أصحاب النزعة الارتباطية بعض الإنجازات التي شكَّلت تحدياً لأصحاب النزعة الرمزية. وأمَّا في عقد الستينات والسبعينات للميلاد فقد تمكَّن أصحاب النزعة الرمزية - بوصفهم الاتجاه الغالب - من عزل

(1) D. O. Hebb

(2) Perceptron

أصحاب النزعة الارتباطية وتهميشهم. ولم يكن السبب في ذلك يعود إلى فشل أصحاب النزعة الارتباطية أو النجاح الباهر لأصحاب النزعة الرمزية. وفي الحقيقة فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذين المدخلين قد أظهر نجاحاً في تحقيق بعض الإنجازات وأخفق في تحقيق أمورٍ أُخرى. فمن جهة كان أصحاب النزعة الرمزية قد حقّقوا نجاحاً في حلِّ المسائل والمحاسبات، كما تمكّنت آلة أصحاب النزعة الارتباطية من تشخيص الأشكال. وفي الحقيقة فإنَّ سبب هذا الأمر كان يعود إلى ذات المباني الفلسفية الكامنة في صلب مدخل النزعة الرمزية، والتي حظيت لاشعورياً بترحيب كافة العلماء. طوال عقدين من البحث تلخّصت صناعة شبيهة المخّ - الذي كان البيرسبترون مثاله الأعلى - في بضعة جهود كانت تتمُّ على الهامش، في حين أنّ البرنامج البحثي لأصحاب النزعة الرمزية كان على أعلى درجات التقدّم والاشتهار. وفي الحقيقة فإنَّ الجميع في حقل الذكاء الاصطناعي كانوا يتصوِّرون أنّ الشبكات العصبية قد تمَّ التخلّي عنها إلى الأبد. إنّ الناشطين في حقل الذكاء الاصطناعي كانوا قد آمنوا بشكل من أشكال الفرضية شبه الدنيئة - الفلسفية ضدَّ النزعة الشمولية، الأمر الذي شكّل حافزاً لهجومهم على النزعة الشمولية. وفي نهاية المطاف عندما ظهرت مسألة الفهم المتعارف والأمر اليومية، وفقدت النزعة الرمزية في الوقت ذاته هيمنتها بالتزامن مع انتشار أفكار هايدغر وفتغنشتاين المتأخّر، وتوقّفت البرامج البحثية، تحوّل روسنبلات - الذي لم يتمَّ إبطاله في الواقع أبداً - إلى برنامجٍ حيٍّ للمرة الثانية. وفي عقد الثمانينات من القرن العشرين للميلاد عاد مدخل النزعة الارتباطية إلى الظهور على الساحة مجدداً. واليوم حيث اندحر مدخل النزعة الرمزية، عقد الكثير أمالهم على مدخل النزعة الارتباطية (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 326). إنّ بعض الآلات التي يتمُّ استخدامها في الوقت الراهن من قبَل أصحاب النزعة الارتباطية، إنّما

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٩٥

تعمل على أساس معالجة التوزيع المتوازي (PDP). فإن مبنى هذه المعالجة هو أن المعلومات لا تتم معالجتها في الذهن بشكل متسلسل، وإنما على نحو متوازٍ. ففي هذه الطريقة لا يتم ادخار المفهوم في الذاكرة على شكل علامة، وإنما يتم إدراجه ضمن شبكة حيوية تتمتع بحالة من التعادل بين وحداتها (Boden, 1992, p. 14). طبقاً لهذا الاتجاه لا يكون المسار الواحد في كل لحظة زمنية جارياً في نقطة خاصة من المخ فقط، بل إن مخ الإنسان أو ذهنه يكون منشغلاً بالتعاطي مع أكثر من مسار واحد، وإن هذه المعالجة تحدث بدورها في عدد من المواضيع المختلفة (الخرّازي، ١٣٧٥ هـ ش، ص ٢٥١).

في جذور مدخل النزعة الارتباطية نجد الأفكار الفلسفية لهايدغر وفتغنشتاين المتأخر، والتي هي في الأساس تقع إلى الضد من المباني الفلسفية للنزعة الرمزية. يمكن للشبكات العصبية أن تُثبت أن هايدغر وفتغنشتاين المتأخر وروسنبلات كانوا محقّين في قولهم: إننا ننشط في عالم الذكاء، دون أن تكون لدينا نظرية في هذا الشأن.

نقد مدخل النزعة الارتباطية:

مع عودة الحياة إلى مدخل النزعة الارتباطية، يتبلور الآن هذا السؤال القائل: ما هو حجم النجاح الذي حققه هذا المدخل؟ أو بعبارة أخرى: ما هو مقدار الذكاء اليومي الذي يمكن لمثل هذه الشبكة أن تُظهره على أرض الواقع؟ إلى الآن لم يتمكن أصحاب النزعة الارتباطية من العثور على حل لهذه لمسألة ولإثبات القضايا المنطقية في آلتهم. يذهب ناقدو النزعة الارتباطية إلى الاعتقاد بأن هذه الآلات رغم قدرتها على القيام ببعض الأمور التي يعجز الحاسوب الآلي عن القيام لها، إلا أنّها لا تزال عاجزة عن القيام ببعض النشاطات المتقدمة والمتطورة من قبيل: الاستدلال والإدراك اللغوي. وعلاوة على ذلك فإن التحدي الذي أثاره سيرل من خلال طرحه لمسألة الغرفة الصينية، قد وضع مدخل النزعة الارتباطية

أمام سؤالٍ جادٍ كما وضع مدخل النزعة الرمزية إلى ذات هذه أيضاً (Lowe, 2001, pp. 221 - 227). يذهب الديرافوسيون إلى الاعتقاد بأن صنع نموذج للشبكة العصبية قد يكون جديراً بالفشل تماماً مثل مدخل النزعة الرمزية؛ إذ إنّ صناعة شبكة من التعاطي والتعامل الذي يشبه المخ بشكل كامل في غاية التعقيد. إنّ هذين المدخلين من خلال طرحهما لاستدلال في حقل مسألة المعرفة الناشئة من الفهم المتعارف، وأسلوب تعميم هذه الشبكات، يُنبئ باحتمال فشل هذه الشبكات في المستقبل، رغم النظرة المتفائلة التي ينظر بها حالياً إلى هذه الشبكات. ويمكن بيان استدلال هذين المدخلين، على النحو الآتي:

إنّ جميع مصممي نماذج الشبكة العصبية متفقين على أنّ الشبكة إذا أُريد لها أن تكون ذكية، وجب على هذه الشبكة أن تكون قادرة على التعميم، بمعنى أنّه إذا أدّت النماذج الكافية في المستقبلات إلى مرسلات خاصّة، وجب عند طرح المزيد من المستقبلات من ذلك النوع أن نحصل منها على ذات المرسلات أيضاً. بيد أنّ السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي الأشياء التي يجب اعتبارها من المستقبلات المتناظرة؟ إنّ لدى مصمّم الشبكة تعريفه الخاصّ للنوع الذي تمسّ الحاجة إليه في عملية التعميم المعقولة، ولو عملت هذه الشبكة على تعميم موارد أخرى من هذا النوع، سوف يُعدّ ذلك نجاحاً وإنجازاً. ولكن عندما تُقدّم هذه الشبكة إجابات غير متوقّعة، هل يمكن القول: إنّ عملية التعميم قد واجهت الفشل والإخفاق؟ يمكن للقاءل بالنزعة الارتباطية أن يُجيب بأنّ هذه الشبكة قد تصرّفت على أساس تعريف مختلف عن نوع المستقبلة الخاضعة للمطالعة، وإنّ هذا الاختلاف قد ظهر في هذه اللحظة. إنّ جميع الأسئلة التي تُطرح في اختبارات الذكاء من الممكن أن يكون لها في الحقيقة والواقع أكثر من جواب. بيد أنّ أغلب الناس - على كلّ حالٍ - لديهم توافق ضمّني حول معنى ما يرونه معقولاً ومقبولاً. يسعى مصمّمو

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٢٩٧

نماذج الشبكة العصبية إلى تجنّب هذه المعضلة، ومن خلال أخذهم بنظر الاعتبار مجموعة مقبولة من التعميمات المحددة مسبقاً، ينتجون شبكة من التعميمات المعقولة (أجواء الفرضية). وبعد ذلك يسعى مصمّمو النماذج إلى تصميم بنية شبكاتهم بحيث يُحوّلون المستقبلات بالطرق الموجودة في فضاء الفرضية إلى مرسلات. وعليه فإنّ التعميم إنّما سيغدو ممكناً على مبنى مصطلحات المصمّم فقط. في حين أنّ الموارد المحدودة لا تكفي لتحديد ما هو العضو المناسب مع أجواء الفرضية والمنحصر بها. من خلال الحصول على الموارد الكافية إنّما سنحصل على فرضية واحدة تعمل على بيان جميع تلك الموارد. ثمّ ستعمل هذه الشبكة على تعلّم مبنى التعميم المنشود، بمعنى أنّها ستعمل على إنتاج ما يراه المصمّم جواباً منشوداً.

إنّ المسألة التي تطرح نفسها هنا هي أنّ المصمّم بواسطة صنع هذه الشبكة، قد حدّد أنّ بعض التعميمات الممكنة قد لا تتحقّق أبداً. إنّ جميع هذه الأمور جيّدة ومناسبة لمسألة يتمّ اختبارها، بيد أنّه لا يُؤخَذ في هذه المسألة بنظر الاعتبار ما هي النقطة التي تُمثّل قواماً للتعميم المعقول. في ظروف العالم الواقعي نجد شطراً واسعاً من الذكاء الإنساني يشمل التعميم بطرق متناسبة مع خلفياتها. لو عمل الصانع على تحديد شبكة طبقة من الإجابات المناسبة التي تمّ تعريفها مسبقاً، فإنّ هذه الشبكة سوف تتجلى عن ذكاء صنعه المصمّم لتلك الأرضية، بيد أنّها لن تكون مشتملة على الفهم المتعارف الذي يجعلها قادرة على التماهي مع الخلفيات والمجالات الأخرى كما هو الحال في الذكاء البشري الحقيقي (Dreyfus & Dreyfus, 1992, p. 331).

الملاحظات الأخيرة:

في الأعوام الأخيرة حيث ظهرت التطوّرات والمشاكل ذات الصلة بكلّ واحد من المدخلين المذكورين أعلاه، تقدّم عدد من العلماء باقتراح مفاده أنّ بالإمكان

توظيف مدخل تلفيقي بدلاً من المداخل المفردة. إنّ مدخل النزعة الارتباطيّة قادر من جهة على القيام بالأُمور المرتبطة بشؤون الحياة اليوميّة، ومن ناحية أُخرى نجد أنّ مدخل النزعة الرمزيّة قادر على القيام بالأُمور المعقّدة التي هي من قبيل الاستدلال، ومن هنا ربّما أمكن الوصول بنحو ما إلى تلفيق بين هذين المدخلين والتوصّل إلى مدخل يجمع بين مقدرات كلا المدخلين (Lowe, 2001, p. 226). وربّما أمكن - من خلال توظيف استعارة المنحّ الأيسر والمنحّ الأيمن - استعمال المنحّ أو الذهن لكلّ واحدٍ من هذين المدخلين عند الاقتضاء. وعليه سوف يتمّ تركيز البحث على كينيّة التلفيق بين هذه المداخل. بيد أنّه ليس بالإمكان - على أساس ما توصّل إليه هايدغر وأتباع المدرسة الشموليّة من أنّ للخلفيّة دوراً هاماً في إيجاد الربط حتّى في مسألة الحلّ والمنطق اليومي الدخيل في كلّ حقل بما في ذلك المنطق أيضاً - الحصول على النتائج المناسبة من خلال مجرد تقديم وتأخير هذه المداخل على أساس التشابه بين آليّاتها العمليّة. بل حتّى اعتبار تحقيق التلفيق بين هذين المدخلين يبدو مبكراً؛ إذ لم يتحقّق حتّى الآن في هذا الشأن ما يمكن اعتباره أساساً محكماً لهذا الأمر.

مصادر البحث:

- ١ - خاتمي، محمود، آشنائي مقدماتي با فلسفه ذهن، جهاد دانشگاهي دانشکده ادبيات وعلوم انساني دانشگاه طهران، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
- ٢ - خرازي، عليّ نقي (کمال) ودولتي، رمضان، راهنمائي روانشناسي شناخت و علم شناخت، نشر ني، طهران، ١٣٧٥ هـ.ش.
- 3 - Beakley, Brian. And Ludlow, Peter. (1992). The Philosophy of Mind: Classical Problem / Contemporary Issues. Massachusetts: MIT Press.
- 4 - Boden, Margaret A. (1992). The Philosophy of Intelligence. Oxford: Oxford University Press.
- 5 - Born, Rainer, (1988). Artificial Intelligence: The Case Against. London & New York: Routledge.
- 6 - Churchland, Patricia Smith and Sejnowski, Terrence J. (1999). "Neural Representation and Neural Computation". In Mind And Cognition, An Anthology. Ed. By William G. Lycan. UK & USA: Blackwell.
- 7 - Copleston, Frederick S. J. (1985) A History of Philosophy (Vol. 4), Descartes to Leibniz. United States of America: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc.
- 8 - Copleston, Frederick S. J. (1985) A History of Philosophy (Vol. 5), Hobbes To Hume, United States of America: Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc.
- 9 - Descartes, Rene. (2003). Discourse On Method. Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Press. New York: Dover Publications.

10 - Descartes, Rene. (2003). *Meditations*. Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Press. New York: Dover Publications.

11 - Dreyfus, Hubert Land Dreyfus Stuart E. (1992). "Making A Mind Versus Modelling The Brain: Artificial Intelligence Back At A Branch - Point". *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Ed. By Margaret A. Boden. Oxford: Oxford University Press.

12 - Graham, George. (1993). *Philosophy of Mind: An Introduction*. Oxford and Cambridge: Blackwell.

13 - Haugeland, John. (1988). *Mind Design (Philosophy, Psychology Artificial Intelligence)*. Cambridge & Massachusetts & London: a Bradford Books The MIT Press.

14 - Hayes, Patrick J. (1992). "The Naïve Physics Manifesto". In *The Philosophy of Artificial Intelligence*. Ed. By Margaret A. Boden. Oxford: Oxford University Press.

15 - Heidegger, Martin. (1988). *Being And Time*. Trans. By John Macquarrie and Edward Robinson. Great Britain: Basil Blackwell.

16 - Heil, John. (2004). *Philosophy of Mind a contemporary introduction*. New York and London: Routledge.

17 - Hobbes, Thomas. (1957). *Leviathan or The Matter, Form and Power of A Common Wealth Ecclesiastical and Civil*. Ed. By Michael Oakeshott. Oxford: Basil Blackwell.

18 - Husserl, Edmund. (2002), *Ideas General introduction to Pure Phenomenology*. Ed. By A. D. Woozley. London & Glasco: Fontana / Collins.

مدخل فلسفي تأسيسي في الذكاء الاصطناعي ❖ ٣٠١

19 - Lowe, E. J. (2001). An introduction to the Philosophy of Mind. United Kingdom: Cambridge University Press.

20 - Lycan, William G. (1999) Mind and Cognition, An Anthology. UK and USA: Blackwell.

21 - Newell, Alan. And Simon, Herbert A. (2006). "Computer Science as Empirical Inquiry: Symbols and Search". Website: David J. Chalmers. Part 4. www.consc.net/biblio/4.html.

22 - O'Conner, Timothy and Robb, David. (2003). Philosophy of Mind, contemporary Readings. London and New York: Routledge.

23 - Van Gelder, Tim. (1999). "What Might Cognition Be If Not Computation?" in Mind And Cognition, An Anthology Ed. By William G. Lycan. UK & USA: Blackwell.

24 - Wittgenstein, Ludwig. (1990). Tractatus Logico - Philosophicus. Trans. C. K. Ogden. London And New York: Routledge.

25 - Wittgenstein, Ludwig. (1989). Philosophical Investigation. Trans. G. E. M. Anscombe. Basil Blackwell Ltd.

* * *

دماغني وأنا^(١)

روجر سكروتون^(٢)

اقترح باتريكا تشرشلاند^(٣) في كتابها المؤثر «الفلسفة العصبية»^(٤) الذي صدر عام ١٩٨٦، أن نسأل أنفسنا: بماذا تحديداً ساهمت الفلسفة من أجل فهم العمليات الذهنية البشرية؟ والمقصود «بماذا تحديداً»، المقارنة بوجود النتائج المستفيضة لعلم الأعصاب. الجواب: ليس كثيراً، أو حتى لا شيء على الإطلاق، وهذا يتوقف على مستوى غضب المجيب. تؤيد تشرشلاند^(٥)، الأستاذة في جامعة كاليفورنيا - سان دياغو، الرأي القائل: إنَّ الحُجَج الفلسفية حيال المفاهيم الموجودة - التي تُسمِّيها مفاهيم «سيكولوجيا العامة» - ليس لها أهمية حقيقية.

(١) المصدر: تُرجمت هذه المقالة من اللغة الإنكليزية تحت عنوان «My Brain and I» إلى اللغة العربية، وقد نُشِرت قبل ذلك في كتاب The Soul of the World, published بواسطة Princeton University Press في سنة ٢٠١٤.

تعريب: طارق عسيلي.

(٢) روجر سكروتون (Roger Scruton) محرر مساهم في مجلة New Atlantis أتلانتس الجديدة، وهو أستاذ فلسفة زائر في جامعة أكسفورد، وزميل سابق في مركز الأخلاقيات والسياسة العامة. تمَّ اقتباس هذا المقال - بإذن منه - من كتابه الأخير «روح العالم»، الذي نشرته جامعة برينستون في عام ٢٠١٤.

(3) Patricia Churchland

(4) Neurophilosophy

(5) Churchland

لأنَّ هذه الحُجج الفلسفية تتجاهل حقيقة مفادها أنَّ مفاهيم العامَّة تنتمي لنظريَّة - نظريَّة مفيدة تُمكننا من السيطرة على اللغة والسلوك البشريين - لكنَّها مجرد نظريَّة. والنظريَّات يمكن أن تُستبدل بنظريَّات أفضل منها. ما تقوله تشرشلاند أنَّ ما يحصل عندما يواصل علم الأعصاب مسيرة سيكولوجيا العامَّة، هو تزويدنا بتفسير للسلوك البشري أفضل ممَّا كنَّا نحصل عليه على الإطلاق من خلال اللغة البالية للاعتقاد والإدراك والشعور والرغبة. على إثر نشر كتاب تشرشلاند برزت إلى الوجود حقول كاملة، أبرزت تفاخرها بالبادئة «عصبي»^(١)، من خلال ربط نفسها بشعار تشرشلاند. دخلنا في مرحلة جديدة رأَت جماعة كبيرة من العاملين في مجالها في الفلسفة، التي كانت يوماً خادمة للاهوت، خادمة للعلوم العصبية التي تُمثِّل دورها بإزالة العوائق التي وضعتها طُرُق تفكير العامَّة المتعصِّبة والخرافية في طريق التطوُّر العلمي.

من جهة أُخرى، إنَّ مفهوم الشخص - الذي كان في صلب اهتمامات الفلسفة، على الأقلِّ منذ العصور الوسطى - قاوم الانتقال إلى مصطلح علم الأعصاب، بسبب ارتباطه بطُرُق فهم وتفسير الإنسان الذي يتجاوز القوانين الطبيعية ومجالات بناء النظرية. فنحن نُقيِّم السلوك البشري على أساس حُرِّيَّة الاختيار والمسؤولية. ونخصُّ بالذكر أشخاصاً من بيئتنا مثل متلقِّي الحبِّ، والعاطفة، والغضب، والتسامح. نواجههم وجهاً لوجه وأنا لأنا، نعتقد أنَّ كلَّ شخص هو مركز لانعكاس الوعي الذاتي الذي يستجيب للأسباب، والذي يتَّخذ القرار، والذي تُشكِّل حياته رواية مستمرة تُحفظ فيها الهوية الشخصية من لحظة للحظة ومن عام إلى عام. وقد تمَّ تبني كلِّ هذه الجوانب للفهم البين شخصي في الحكم الأخلاقي، وفي القانون، والدِّين، والسياسة، والفنون. والكلُّ مبرك أمام مشهد

(1) neuro

حالتنا الذي عزّزه عدد من طلاب علم الأعصاب، الذين يعتبرون أنّ الخصائص الإنسانية المفترض تميّزها هي حالات تكيف، أكثر تطوراً من المهارات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها في حيوانات أخرى، لكنّها ليست مختلفة أساساً في أصلها أو وظيفتها. ويشير علماء الأعصاب إلى أنّ حالات التكيف هذه «المبرجة» في الدماغ البشري، يمكن أن تفهم وفقاً لعلاقتها في المعالجة المعرفية التي تحصل عندما تتحوّل المدخلات الحسية إلى مخرجات سلوكية تساعد في قضية التناسل. يضاف إلى هذا إصرار علماء الأعصاب على أنّ العمليات الدماغية التي تتمثل في إدراكنا الواعي ما هي إلا جزء بسيط مما يحصل داخل رأسنا. وقد شبه دايفد إيغلمن^(١) في كتابه «المتخفي»^(٢)، «الأنا» بمسافر يمشي بخطى سريعة على دفة سفينة تعبر المحيط وهو يحاول إقناع نفسه بأنه هو من يسيرها بقدميه.

التخصّصات المتقاربة:

يستند فلاسفة الأعصاب في تطوير تفسيرهم للإنسان على نتائج ونظريات ثلاثة تخصّصات ويدمجون بينها. أولاً يستندون بقوة إلى الفيزيولوجيا العصبية. استعملت تقنيات التصوير الدماغية لإثارة الشكوك حول حقيقة الحرية الإنسانية، لتعديل وصف العقل ومكانته في الطبيعة الإنسانية، وللتشكيك بشرعية التمييز القديم الذي ميّز الشخص عن الحيوان، والعلّة الفاعلة الحرّة عن الكائن الحيّ المشروط. وكلّما عرفنا أكثر عن الدماغ ووظائفه، كلّما سأل الناس: هل الطُّرق القديمة لإدارة حياتنا وفصّ نزاعاتنا - طُّرق الحكم الأخلاقي، العمليات القانونية، وتعليم الفضيلة - هي الطُّرق الفضلى؟ وهل هناك طُّرق مباشرة للتدخل يمكن أن تأخذنا بسرعة أكبر، وبتقّة أكبر، وربّما بلطف أكبر إلى النتيجة الصحيحة؟

(1) David Eagleman

(2) Incognito

ثانياً يعتمد فلاسفة الأعصاب على علم المعرفة، وهو حقل يهتم بفهم نوع العلاقة التي قامت بين الكائن وبيئته عن طريق العمليّات «المعرفيّة» المختلفة كالتعلّم والإدراك الحسيّ. وقد صيغ هذا الحقل خلال عقود من التنظير حول الذكاء الاصطناعيّ. ويبدو أنّ هناك من بدأ بتحقيق بعض الإنجازات كالقول: إنّ الجهاز العصبي هو شبكة مفاتيح تبديل نعم / لا، تقوم بدور «الأبواب المنطقية»، واعتبر الدماغ حاسوباً رقمياً يعمل من خلال تنفيذ حساب المعلومات التي يتمّ تلقيها عن طريق عدد من المستقبلات الواقعة حول الجسد والتي تُوفّر حلولاً مناسبة. تعزّزت هذه القناعة من خلال البحث في الشبكات العصبيّة الصناعيّة، التي تتصلّ بها البوابات من أجل أن تحاكي بعض قدرات الدماغ.

في كائن ذي عقل، لا يوجد علاقة مباشرة شبيهة بالقانون بين المدخلات الحسيّة والمخرجات السلوكيّة. إذ إنّ كفيّة استجابة هذا الكائن تتوقّف على ما يُدرّكه، وما يرغب فيه، وما يعتقد به، وغيرها من الأمور. فهذه الحالات الذهنيّة تشمل ادّعاءات الحقيقة وادّعاءات المرجعيّة التي لا يمكن تفسيرها بالعبارات الميكانيكيّة. وبالتالي يجب على العلم المعرفي أن يُبيّن كيف تنشأ ادّعاءات المعرفة وادّعاءات المرجعيّة، وكيف يمكن أن تكون مجدية من الناحية السببيّة. والنظريّة التي تنتج تنشأ بمعظمها عن التأمل الماقبلي ومن دون لجوء إلى التجربة. فمثلاً استطاعت النظريّة الشهيرة لفيلسوف جامعة روتجرز^(١) جيرري فودر^(٢) عن الوحدات العقليّة، أن تُحدّد وظائف متمايزة من خلال التأمل في طبيعة الفكر وفي العلاقة بين الفكر والعمل، وبين الفكر وموضوعاته في العالم. لم تقلّ كثيراً عن الدماغ، ومع ذلك كانت ملهمة لعلماء الأعصاب حيث وجّهت عدداً كبيراً منهم

(1) Rutgers

(2) Jerry Fodor

في أبحاثهم عن المسارات العصبية المميزة والمناطق المخصصة لها في القشرة الدماغية.

ثالثاً استفاد علماء الأعصاب من علم النفس التطوري - الذي يشير إلى اعتبار الدماغ ناتجاً عن عملية تكيف -، فلكي نفهم عمل الدماغ علينا أن نسأل: كيف يمكن أن تكتسب جينات صاحبه ميزة تنافسية بفعله هذا فقط في البيئة التي بالأصل كُتبت الأنواع التي ننتسب إليها. مثلاً: كيف اكتسبت الكائنات ميزة جينية خلال السنين الطويلة والقاسية في العصر الجليدي، ليس من خلال التفاعل مع التغيرات في بيئتها، بل من خلال تفاعل تلك الكائنات مع التغيرات في أفكارها الخاصة حول البيئة؟ وكيف استفادت جينياً من الشعور بالجمال؟ وما شابه ذلك. تحدّث السيكلوجيون التطوريون كثيراً عن الإيثار، وعن إمكان تفسيره بأنه «استراتيجية تطورية ثابتة». هكذا يرغب علماء الأعصاب في تناول المسألة، ليقولوا: إنَّ الغيرية يجب أن تكون «مبرمجة» في الدماغ، وأنَّ علينا أن نتوقع وجود مسارات ومراكز متميزة يمكن نسبتها إليها. افرض أننا برهننا على أن ما يُسمّى 'إيثاراً' هو استراتيجية تطورية ثابتة عند كائنات مثلنا، وافرض أننا وجدنا شبكة الأعصاب التي تثار في دماغنا كلما قمنا بعمل أو صدر عنّا إشارة إثارية، ألا يعني هذا شيئاً على الأقلّ بالنسبة لطريقة عمل مشاعرنا الأخلاقية؟ ألا يضع هذا قيوداً قاسية على ما يمكن أن يقوله الفيلسوف؟

يمكن أن نستنتج من هذا المثل كيف يمكن أن تتلاقى الحقول الثلاثة: العلوم العصبية، والعلم المعرفي، والسيكولوجيا التطورية، فكلُّ حقلٍ منها يشارك في تحديد الأسئلة كما يشارك في الإجابة عنها. وهنا سأثير بعض الشكوك حول صوابية دمج هذه الحقول، وحول اشتراكها في العمل نفسه، وكذلك حول صوابية التفكير بأننا بهذا الفعل نُسلط الضوء على الشرط الإنساني الذي سيُجيز لنا إعادة تصنيف أنفسنا في خانة فلاسفة الأعصاب.

مشكلة تفسير المبادئ الأخلاقية:

تأمل تفسير الإيثار الذي يعرضه عالم النفس التطوري مات ريدلي^(١) بدقة وحماس في كتابه الذي صدر عام ١٩٩٧ بعنوان «أصول الفضيلة»^(٢). لقد أشار ريدلي بطريقة مقنعة إلى أن الفضيلة الأخلاقية وعادة الطاعة لما يُسميه كانط القانون الأخلاقي ما هي إلا عملية تكييف، واستدل على ذلك بالقول: إن أي شكل آخر من أشكال السلوك كان يمكن أن يمتاز بإعاقه جينات الكائن الحي في لعبة الحياة. وإذا استخدمنا نظرية لعبة اللغمة، في الظروف التي سادت خلال المسار التطوري، تكون الغيرية استراتيجية سائدة. كان جون ماينارد سميث^(٣) أول من بين هذا في بحث نُشر عام ١٩٦٤، ثم عالج روبرت أكسلرود^(٤) في كتابه الذي نُشر عام ١٩٨٤ بعنوان تطوّر التعاون^(٥).

لكن ما الذي يعنيه هؤلاء بـ «الإيثار»؟

يقولون لنا: إن تصرف الكائنات الحية يكون إيثارياً إذا كان في سلوكها فائدة لكائن آخر على حسابها الخاص. ينطبق المفهوم بهذا المعنى على النملة العاملة التي تمشي وسط اللهب الذي يهدد عش النمل، كما ينطبق على الضابط الذي يلقي بنفسه على قنبلة تهدد كتيبته. غير أن مفهوم الإيثار إذا فهم بهذه الطريقة، فإنه لا يمكن أن يُفسر التمييز بين هاتين الحالتين أو حتى يعترف بوجوده. لكن بالتأكيد هناك فرق شاسع بين النملة التي تمشي بدافع غريزي تجاه اللهب، وهي غير قادرة

(1) Matt Ridley

(2) The Origins of Virtue

(3) John Maynard Smith

(4) Robert Axelrod

(5) The Evolution of Cooperation

على فهم ما تفعله أو غير واعية للخوف من نتيجة فعلها، وبين الضابط التي يُضحيّ بحياته بدافع واعٍ من أجل جنوده.

إذا كان كانط محقاً، فإنَّ الكائن العاقل يمتلك دافعاً لطاعة القانون الأخلاقي، بصرف النظر عن الخصائص الوراثية. وهذا الدافع ينشأ حتّى لو كانت النتيجة الطبيعية التي تترتب عليه هي ما لاحظته اليونانيون في معركة ثرموبيلاي^(١) برهبة، أو الأنغلسكسون في معركة ملدون^(٢)، في هذه المعارك كانت مجتمعات بأكملها تواجه الموت، بوعي تامّ لما تفعله، لأنّها اعتبرت الموت خياراً مشرفاً. حتّى لو كنت لا تعتقد بأنّ تفسير كانط للمسألة هو التفسير الصحيح، الحقيقة أنّ الدافع ملحوظ في عموم البشر، وهو يختلف تماماً عن الدافع الموجود عند النملة العاملة، إنّه يقوم على الوعي بالمحنة، وإدراك كلفة عمل الصواب، والوعي بالدعوة لتخليّ المرء عن حياته من أجل الآخرين الذين يعتمدون عليه أو الذين يدين لهم بحياته. وبتعبير آخر: هناك مبالغة في تحديد تصرّف السبارطيّين في معركة ثرموبيلاي وفقاً لمنهج السيكلوجيين التطوريين. أمّا تفسير «استراتيجية النسل المسيطر» وتفسير «التضحية المشرفة» فإنّهما كافيان معاً لتفسير سلوكهم. فما هو التفسير الواقعي؟ أو هل أنّ تفسير «التضحية المشرفة» ما هو إلّا قصّة نرويها لأنفسنا من أجل تعليق ميداليات على صدر «جهاز النجاة» التالف الذي مات في طاعة جيناته؟ لكن إذا افترضنا أنّ التفسير الأخلاقي صحيح وكاف، سيلزم عنه أنّ التفسير الجيني سطحي. فإذا كانت الكائنات العاقلة محفزة على الفعل وفقاً للقوانين الأخلاقية بصرف النظر عن أيّ استراتيجية جينية، إذاً سيكون هذا كافياً لتفسير سلوكهم بهذه الطريقة.

(1) Thermopylae

(2) Maldon

غير أنّ التفكير الأخلاقي يكشف أمامنا رؤية كونية تتجاوز الرسائل الحسيّة، ويصعب تفسيرها بأنّها نتاج ثانوي للتنافس التطوّري. لقد صيغت الأحكام الأخلاقيّة بلغة الإلزام، ولا مجال في عالمنا للفرار من حكمها. ولا يمكن أن تفهم القواعد الأخلاقيّة إلاّ بوجود أسباب معيارية وملزمة للفعل. لكن من الصعب أن نقبل هذا إذا كنّا نعارض النتيجة التي توصّل إليها توماس ناغل^(١) بأنّ نظام الكون يسير وفقاً للقوانين الغائيّة.

بماذا تتعلّق المعلومات:

برزت مشكلة جديدة أمام فلاسفة الأعصاب جرّاء اعتمادهم على العلم المعرفي، وهي تتعلّق بطريقة معالجة المعلومات من خلال الكائنات الموجهة لمعرفة الحقيقة، التي تهدف لتفسير الإدراك الحسي، والاعتقاد، والقرار الذي يرتبط بوظائف معالجة المعلومات. لكن هل يوجد مفهوم مقبول واحد للمعلومات هنا؟ فمثلاً عندما أبلغك بشيء؛ فأنا أيضاً أبلغك بأنّ أقول مثلاً: إنّ الطائرة التي تقلّ زوجتك قد وصلت. إنّ المعلومات - بهذا المعنى - هي مفهوم قصدي يصف حالات لا يمكن أن تتحدّد إلاّ من خلال مضمونها. والقصدية - التركيز على المصاديق، على «التوجّه» إلى المعلومات - هي العائق الشهير في طريق كلّ تفسير للحالات المعرفيّة على أساس المثير - الاستجابة، لكن لماذا لا تكون عائناً في طريق العلم المعرفي؟

من المؤكّد والواضح أنّ مفهوم المعلومات باعتبارها «المعلومات» ليس المفهوم الذي تطوّر في مجال علوم الكمبيوتر أو في النماذج السيبرنتيّة^(٢) للعمليات الذهنيّة البشريّة. فالمعلومات في هذه النماذج تعني التعليقات المتراكمة من أجل سلوك أحد

(1) Thomas Nagel

(2) cybernetic

مخرجي المسار الثنائي^(١). تُرسل المعلومات بواسطة الخوارزميات، وتربط المدخلات بالمخرجات عبر نظام رقمي. وهذه الخوارزميات لا تُعبّر عن آراء؛ فهي لا تلزم الحاسوب بالارتقاء إليها أو بدمجها في قرارته، لأنّه لا يُصدر قرارات وليس لديه آراء.

افرض مثلاً أنّ جهاز كمبيوتر مبرمج - كما نقول - على «قراءة» المدخلات المشفّرة رقمياً، التي تُترجم إلى وحدات بيكسل، تجعله يعرض صورة امرأة على شاشته، فإنّنا إذا أردنا أن نصف هذه العمليّة، فنحن لا نحتاج الرجوع إلى المرأة في الصورة. ويمكن توضيح العمليّة كلّها بشكل تامّ في مجال الأجهزة التي تُفسّر المعطيات الرقمية إلى وحدات بيكسل، والبرمجيات، أو الخوارزميات، التي تحتوي على تعليمات للقيام بهذا الفعل. في هذه الحالة ليس هناك حاجة ولا حقّ، لاستعمال مفاهيم مثل مفاهيم الرؤية، والتفكير، والملاحظة في وصف ما يفعله الكمبيوتر؛ ولا نحن بحاجة لوصف الأشياء الملحوظة في الصورة بأنّها تُؤدّي أيّ دور سببي، بل لا نملك الحقّ في ذلك، وليس لنا أيّ دور على الإطلاق، في عمل الكمبيوتر. بالطبع، نحن نرى المرأة في الصورة. وبالنسبة لنا الصورة تحتوي على معلومات من نوع آخر تختلف تماماً عن المعلومات المشفّرة في التعليمات الرقمية لإنتاجها. فهي تُرسل معلومات عن المرأة وعن شكلها. لذا يستحيل وصف هذا النوع من المعلومات من دون استعمال اللغة القصديّة - اللغة التي تصف مضمون بعض الأفكار وليس الموضوع الذي تدلّ عليه هذه الأفكار. (لقد سبق لي أن تطرقت إلى هذا الموضوع في هذه المجلّة في عدد «العلميّة في الفنون والعلوم الإنسانية»، خريف ٢٠١٣).

(1) binary pathway

وهناك سؤال يتكرّر طرحه: كيف تنتقل من المفهوم الأوّل للمعلومات إلى المفهوم الآخر؟ وكيف تُفسّر انبثاق الأفكار عن شيء ما من العمليات المفسرة بالكامل عبر تحويل المعطيات المرّمزة بصريّاً؟ إنّ العلوم المعرفية لا تُخبرنا عن ذلك. وكذلك نماذج الدماغ الحاسوبية لا تستطيع أن تُخبرنا. قد تستطيع هذه العلوم أن تُوضّح كيف ترمّز الصور، وكيف تُنقل من خلال المسارات العصبية إلى المركز حيث يتمّ «تفسيرها»، لكن هذا المركز في الحقيقة لا يُفسّر - التفسير عملية تقوم بها، باستخلاص النتائج، واسترجاع المعلومات التي تشير إلى شيء، ورؤية ما يوجد أمامنا، وما لا يوجد أيضاً، مثل نموذج اللوحة الخيالية. يمكن للمشكك بالقصديّة أن يقول: إنّ هذا يبيّن، في التحليل الأخير، أنّ هناك مفهوماً علمياً محترماً واحداً للمعلومات - وأنّه لا يوجد، في الحقيقة، شيء اسمه «توجه»، وبالتالي لا يوجد سؤال يتعلّق بكيفية الانتقال من مفهوم للمعلومات إلى مفهوم آخر. لكننا سنحتاج إلى حجة مستقلة قويّة قبل استخلاص هذه النتيجة. وأخيراً، أليس العلم عن العالم، ألا يتألّف تحديداً من معلومات من النوع الذي يُنكر الشكّك وجوده؟

الجزء والكلُّ:

يصف ماكس بينيت^(١) وبيتر هاكر^(٢) في كتابهما المثير للجدل الذي صدر عام ٢٠٠٣ بعنوان الأسس الفلسفية للعلوم العصبية^(٣) ما يُسمّى بـ «مغالطة التفكيك» mereological fallacy من meros جزء، و logy دراسة أو

(1) Max Bennett

(2) Peter Hacker

(3) Philosophical Foundations of Neuroscience The

منطق. والميرولوجيا^(١) هي أحد فروع المنطق الذي يدرس العلاقة بين الكلّ والجزء. وهذه المغالطة، كما يفترضان تُفسّر ميزة شيء من خلال نسبة الميزة نفسها إلى جزء من هذا الشيء. واحدة من هذه المسائل المعروفة جداً هي مغالطة القزم الشهيرة في فلسفة العقل، التي تُنسب أحياناً إلى ديكارت، الذي حاول تفسير وعي الإنسان من خلال وجود النفس الداخليّة، «أنا الحقيقي» في الداخل. واضح أنّ هذا لم يكن تفسيراً، بل مجرد تحويل للمشكلة.

يعتقد بينيت وهاكر أنّ عدداً من علماء المعرفة يقعون في هذه المغالطة عندما يكتبون أنّ الدماغ «يُشكّل الصور» و«يُفسّر المعلومات»، وأنّه واع أو مُدرك للأشياء، وأنّه يختار، وغير ذلك. لكن بالتأكيد سيكون التفكير بتفسير الوعي بهذه الطريقة أي من خلال تبيان كيف يكون الدماغ واعياً بهذا أو بذاك مغالطة، ولا شك أنّ هذا التفسير سيكون دائرياً.

يرفض الفيلسوف دانيال دينيت^(٢) وفلاسفة آخرون أنّ يكون أيّ من فلاسفة المعرفة قد قصد إنتاج تفسيرات من هذا النوع على الإطلاق. بالنسبة لدينيت لا يوجد سبب لعدم استعمالنا لمصطلحات قصديّة من أجل وصف سلوك الكائنات التي ليست أشخاصاً، وليست واعية، فهو يعتقد بأننا نستطيع استعمالها لوصف آليات التغذية الراجعة البسيطة تماماً كما نستعملها لوصف جهاز منظم الحرارة. عندما يعمل المنظم على تشغيل نظام التبريد، لأنّ الغرفة وصلت إلى درجة حرارة معيّنة، فهو يستجيب لمعلومات من العالم الخارجي. و أحياناً يُخطئ ويقوم بتسخين الغرفة بدل تبريدها، لكنك في هذه الحالة يمكنك أن «تحتال» بنفخ الهواء الساخن عليه. أمّا في أجهزة أكثر تعقيداً كجهاز الكمبيوتر، فيتّضح أكثر أنّ اللغة العقلية

(1) mereology

(2) Daniel Dennett

التي نُطَبِّقُهَا عَلَى الْجَمِيعِ تُزَوِّدُنَا - بِشَكْلِ عَامٍّ - بِطَرِيقَةٍ نَافِعَةٍ لَوْصَفِ، وَتَوْقُّعِ، وَفَهْمِ مَا يَفْعَلُهُ جِهَازُ الْكَمْبِيُوتَرِ. وَكَذَلِكَ يَرَى دِينِيَّتُ أَنْنِي عِنْدَمَا أُشِيرُ إِلَى مَا يُفَكِّرُ فِيهِ جِهَازُ الْكَمْبِيُوتَرِ، وَإِلَى مَا يَرِيدُنِي أَنْ أَفْعَلَهُ بَعْدَ ذَلِكَ، فَأَنَا لَا أَنْسِبُ لَهُ صِفَاتٍ بَشَرِيَّةً، بِالنِّسْبَةِ لِدِينِيَّتِي أَنَا أَلْتَّخِذُ مَا يُسَمِّيهِ «مَوْقِفًا قَصْدِيًّا» تَجَاهَ شَيْءٍ يُخْضَعُ لِمَحَاوَلَاتِي تَفْسِيرِهِ. يُمْكِنُ تَوْقُّعُ سَلُوكِهِ بِنَجَاحٍ مِنْ خِلَالِ اسْتِعْمَالِ تَعَابِيرٍ قَصْدِيَّةٍ. وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ بِالنِّسْبَةِ لِلدِّمَاغِ، يُمْكِنُنِي أَنْ أُطَبِّقَ الْأَصْطِلَاحَاتِ الْقَصْدِيَّةَ عَلَى الدِّمَاغِ أَوْ عَلَى أَجْزَائِهِ بِدُونِ إِشَارَةٍ إِلَى وَجُودِ شَخْصٍ وَاعٍ آخَرَ - آخَرَ، أَيْ غَيْرِ هَذَا الشَّخْصِ صَاحِبِ هَذَا الدِّمَاغِ - . وَخِلَالِ فِعْلِي هَذَا سَأَكُونُ فِي الْوَاقِعِ قَدْ شَرَحْتُ الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الْمَدْخَلَاتِ وَالْمَخْرَجَاتِ الَّتِي نَلَاظُهَا فِي الْكَائِنِ الْبَشَرِيِّ التَّامِّ، وَبِهَذَا الْمَعْنَى نَكُونُ قَدْ طَرَحْنَا نَظْرِيَّةً فِي الْوَعْيِ.

يُوجَدُ شَيْءٌ مِنَ الْعَدْلِ فِي رَدِّ دِينِيَّتِي. لَا دَاعِي لَأَنْ نَفْتَرِضَ - عِنْدَمَا نَسْتَعْمَلُ مِصْطَلِحَاتٍ قَصْدِيَّةً فِي وَصْفِ الْعَمَلِيَّاتِ الدِّمَاغِيَّةِ وَالنُّظْمِ الْمَعْرِفِيَّةِ عَمُومًا - أَنَّنَا بِذَلِكَ أَلْزَمْنَا أَنْفُسَنَا بِمَرْكَزٍ لِلْوَعْيِ يَشْبَهُ مَسْخِ يَوْصَفُ كَمَا يُمْكِنُ أَنْ يُوصَفَ شَخْصٌ بِنِسْبَةِ الْفِكْرِ، وَالشُّعُورِ، أَوْ الْقَصْدِ إِلَيْهِ. لَكِنِ الْمَشْكَلَةُ أَنَّنَا نَعْرِفُ كَيْفَ نَسْتَبْعِدُ التَّعَابِيرَ الْقَصْدِيَّةَ عَنْ وَصْفِنَا لِجِهَازِ تَنْظِيمِ الْحَرَارَةِ. كَمَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَسْتَبْعِدَهَا بِصُعُوبَةٍ لَا تَكَادُ تَزِيدُ عَنْ صُعُوبَةِ وَصْفِنَا لِجِهَازِ الْكَمْبِيُوتَرِ. لَكِنِ يَبْدُو أَنْ تَوْصِيفَ الْعُلُومِ الْمَعْرِفِيَّةَ لِلدِّمَاغِ الرَّقْمِيِّ لَا يَسَاعِدُنَا فِي تَفْسِيرِ الْوَعْيِ إِلَّا إِذَا احْتَفِظْنَا بِالْمِصْطَلِحَاتِ الْقَصْدِيَّةِ وَرَفَضْنَا اسْتِبْدَالَهَا. افْرَضْ أَنَّنَا ذَاتَ يَوْمٍ اسْتَطَعْنَا أَنْ نُقَدِّمَ تَفْسِيرًا كَامِلًا لِلدِّمَاغِ مِنْ حَيْثُ مَعَالَجَتُهُ لِلْمَعْلُومَاتِ الرَّقْمِيَّةِ بَيْنَ الْمَدْخَلَاتِ وَالْمَخْرَجَاتِ، حِينَهَا يُمْكِنُ أَنْ نَتَخَلَّى عَنِ الْمَوْقِفِ الْقَصْدِيِّ عِنْدَمَا نَقُومُ بِوَصْفِ أَسَالِيبِ عَمَلِ هَذَا الشَّيْءِ، تَمَامًا كَمَا نَفْعَلُ عِنْدَمَا نَصِفُ جِهَازَ تَنْظِيمِ الْحَرَارَةِ. لَكِنَّا فِي هَذَا الْحَالِ لَا نَكُونُ قَدْ وَصَفْنَا وَعْيِي شَخْصًا، بَلْ وَصَفْنَا شَيْئًا يَحْصُلُ عِنْدَمَا يُفَكِّرُ

الناس، ويكون ضرورياً لتفكيرهم. غير أننا لا نصف تفكيرهم أكثر مما نصف اللوحة الخيالية أو نظرية أفلاطون في الحب عندما تُحدّد جميع البوصات في نسخة ظاهرة على الشاشة من اللوحة الفنية.

رأى بعض الفلاسفة - لاسيما جون سيرل^(١) - أنّ الدماغ هو مركز الوعي، وأنّه - كما يُؤكّد سيرل - لا يوجد مانع قبلي^(٢) من اكتشاف الشبكات العصبية التي «يُدرك» بها الوعي. يبدو لي أنّ هذا هراء. فأنا لا أعرف بالضبط ما المقصود بعبارة «يُدرك»، فهل يمكن أن يُدرك الوعي في المسالك العصبية بنوع من الأشياء، وفي شرائح السيليكون في آخر، وفي الأسلاك وفي الأذرع في ثالث؟ أو هل هو متّصل بالضرورة بالشبكات التي تُرسل نوعاً معيّناً من العلاقات بين المدخلات والمخرجات؟ وإذا كان الأمر كذلك، أيّ نوع منها؟ النوع الذي نشهده في الحيوانات والبشر، عندما نصفهم بأنهم واعون؟ وبالتالي في هذه الحالة، لم نتقدّم عن الموقف القائل: إنّ الوعي خاصيّة الحيوان كلّه والشخص كلّه، وليس خاصيّة أيّ جزءٍ معيّن منه. هذا في غاية التعقيد، وانتهاجه سيعيدنا إلى المجال الذي كرّر الفلاسفة الحديثون البحث فيه، إلى درجة أنّه أصبح عقيماً تماماً.

من أنا؟

على الرغم من كلّ ما قيل، إنّ المشكلة الحقيقية للعلوم المعرفية ليست مشكلة الوعي. وأنا أشكُّ في وجود مشكلة أصلاً. فالوعي هو الميزة التي نتشارك فيها مع الحيوانات العليا، وأنا أراه الميزة «الطارئة» التي تكون في مكانها حين يصل السلوك والعلاقات الوظيفية التي تحكمه إلى مستوى معيّن من التعقيد. المشكلة الحقيقية،

(1) John Searle

(2) a priori

كما أراها هي الوعي بالذات - ووعي ضمير المتكلم الذي يُميِّزنا عن غيرنا من الحيوانات، والذي يُمكننا من تعريف أنفسنا، ومن نسبة محمولات ذهنية لأنفسنا، في صيغة ضمير المتكلم - هي المحمولات نفسها التي ينسبها الآخرون إلينا في صيغتي ضميري: المخاطب والغائب.

يعتقد بعض الناس أننا نستطيع أن نفهم هذا إذا استطعنا تعريف النفس بأنَّها جهاز رصد داخلي، يُسجِّل الحالات الذهنية التي تحصل في مجال الوعي ويعرضها، إذا جاز التعبير، على شاشة داخلية. يبدو أحياناً أن عالم الأعصاب أنطونيو دامازيو^(١) يجادل بهذه الطريقة، لكن هذا بالطبع يُعرضه مباشرةً لحجة بينيت وهاكر، ومن جديد تتكرَّر المشكلة التي قصد حلَّها. كيف يكتشف جهاز الرصد ما يحصل في العقل ضمن مجال رؤيته؟ وهل يمكن أن يُخطئ؟ وهل يمكن أن يُخطئ في إسناد حالة ذهنية، ويختار موضوع الوعي الخطأ؟ رأى بعض الناس أن هذا ما يحصل في ظاهرة «الفكر المدرج» التي يميِّز بها بعض أشكال الأمراض العقلية. ولكن لا يوجد سبب للاعتقاد بأنَّ الشخص الذي يتلقَّى هذه «الأفكار المدرجة» يمكن بأيِّ شكل أن يكون مخطئاً في اعتقاده أنَّها تحصل فيه.

نظريَّة شاشة العرض محاولة لفهم الوعي بالذات في الآليات التي يُفترض أن تُفسَّره. نحن نألف خاصيةً محيرةً في الأشخاص، وهي أنَّهم من خلال البراعة في استعمالنا لضمير المتكلم للمحمولات الذهنية، يكونون قادرين على إصدار بعض التصريحات حول أنفسهم بنوع من التميُّز الاستيمولوجي. الناس ليسوا في مأمن من «الخطأ الناتج عن عدم تحديد الهوية» فقط، كما يُعبِّر سيدني شوماكر^(٢)، بل (في حال بعض الحالات النفسية مثل الألم) يكونون في مأمن من «الخطأ الناتج عن

(1) Antonio Damasio

(2) Sydney Shoemaker

الإسناد الخاطيء» أيضاً. إن تمتعنا بهذه الحصانات لضمير المتكلم يُعدُّ من الحقائق العميقة حيال حالتنا. وإذا لم يحصل ذلك، فإننا لن نكون قادرين على الدخول في حوار حقيقي بعضنا مع بعض، ولكننا دائماً نتحدَّث عن أنفسنا وكأننا أحد آخر. غير أنَّ ميزة ضمير المتكلم هي ميزة الناس الذين يُفهم أنَّهم مخلوقات تستخدم اللغة، إنَّها حالة مرتبطة بشكل من الأشكال ببراعة الإشارة إلى الذات والحمل على الذات. أمَّا أجهزة العرض الداخلي، فسواء أكانت موجودة في الدماغ أم في مكان آخر، فإنَّها ليست «مخلوقات مستعملة للغة»، وهي لن تكون مستحقةً لذلك من خلال مشاركتها في الشبكة الألسنية. وبالتالي لا يمكن أن تحصل على المؤهلات المستمدة من استعمال اللغة، والتي تكون مكرَّسة في القواعد العميقة للمرجعية الذاتية وتتوقَّف عليها.

لكن هذا لا يعني إنكار وجود مستوى من التفسير العصبي الفيزيولوجي لمعرفة الذات. فهذا التفسير يجب أن يوجد، تماماً كما يجب أن يوجد تفسير عصبي فيزيولوجي لأيِّ قدرة عقلية تظهر في السلوك - وإن لم يكن بالضرورة تفسيراً تاماً، نظراً لأنَّ الجهاز العصبي، هو في النهاية، جانب واحد من الإنسان، الذي بذاته لا يكون كاملاً كشخص إلا بعد أن يرتبط بعلاقة تطورية مع العالم المحيط به، ومع غيره من بني جنسه (لأنَّ التشخيص علائقي). لكن هذا التفسير لن يصاغ بعبارات مأخوذة مباشرة من لغة العقل، فهو لن يكون وصفاً للأشخاص على الإطلاق، بل وصفاً للعقد العصبية والأعصاب، والوصلات العصبية والعمليات المنظمة رقمياً التي لا تُوصف إلا مجازاً من خلال استعمال اللغة العقلية، تماماً كما أصف حاسوبي مجازاً عندما أقول: إنَّه غير سعيد أو غاضب. لا شك أن هناك سبباً عصبياً - فيزيولوجياً لـ «الأفكار المدرجة». لكنَّه لن يصاغ بتعابير الأفكار في الدماغ التي تكون مترابطة بطريقة خاطئة من خلال جهاز

العرض الداخلي. بالإضافة إلى أننا قد لا نجد طريقة يمكن عن طريق إمعان النظر فينيومينولوجيا الأفكار المدرجة - إذا صحَّ التعبير - أن نعرف الاضطراب العصبي الذي يُؤدِّي إلى نشوء هذه الأفكار.

إنَّ كلمات مثل «أنا»، «اختار»، «مسؤول» وغيرها، ليس لها دور في علم الأعصاب، وهذا ما يمكن أن يُفسَّر لماذا يتفوّه الكائن بهذه الكلمات، لكنّه لا يمكن أن يُعطيها مضموناً مادّياً. لذا من الأخطاء التي تتكرَّر باستمرار في علم الأعصاب هو خطأ البحث عن مرجعية لهذه الكلمات - البحث عن مكان وجود «النفس» في الدماغ، أو الروابط المادّية لحرية الإنسان. وهذا ما كان مصدراً للحماس الذي ظهر في الآونة الأخيرة إزاء العصب المرآتي - في الاعتقاد القائل: إنَّ هذه الخلايا الدماغية المرتبطة بالسلوك المحاكي قد تكون الأساس العصبي لمفهوماً للنفس وقدرتنا على فهم غيرنا كأنفس. لكن كلَّ هذه الأفكار تتلاشى من علم السلوك البشري عندما ننظر إلى السلوك البشري على أنه نتاج لجهاز عصبي منظم رقمياً.

من جهة أخرى، لا يمكن أن تتلاشى أفكار النفس والحرية من عقول البشر. فسلوكلهم تجاه بعضهم بعض من خلال الاعتقاد بالحرية، والذاتية، وفي معرفة أنني أنا وأنت أنت وأنَّ كلَّ واحدٍ منّا هو مركز لفكر وفعل حرٍّ ومسؤول. ينشأ عن هذه الاعتقادات عالم من الاستجابات البيشخصية، وفهمنا الخاصُّ لذاتنا يستمدُّ من العلاقات القائمة بيننا. ويبدو أننا ملزمون بتوضيح مفاهيم النفس، والخيار الحرِّ، والمسؤولية وغيرها، إذا كنا نريد أن نتبنّى مفهوماً واضحاً لهويتنا، ولن يُقدِّم علم الأعصاب أيَّ مساعدة في هذه المهمة. لأننا نعيش على السطح، والمهمُّ بالنسبة لنا ليس الأجهزة العصبية غير المرئية التي تُفسَّر كيف يعمل البشر، بل المظاهر المرئية التي نستجيب لها عندما نستجيب لهم بوصفهم بشراً. نحن نُفسِّر هذه

المظاهر، وبناءً على تفسيرنا لنبي الاستجابات التي يجب على الذين وُجِّهت إليهم أن يُفسَّرَوها بدورهم.

ومن جديد يمكن أن نجد في دراسة الصور ما يشبه هذا. فنحن لا نستطيع من خلال التحديق في الوجه الموجود في اللوحة الفنيَّة، أن نسترجع التحليل الكيميائي للأصباغ التي استعملت في تركيبها. بالطبع إذا أمعنا النظر في القماش والمواد المرسومة عليه قد نصل إلى فهم التركيب الكيميائي. لكننا في هذه الأثناء لا ننظر إلى الوجه، ولا حتى نراه.

نستطيع أن نفهم المسألة بطريقة أوضح إذا سألنا أنفسنا: ماذا يمكن أن يحصل لو كان لدينا علم دماغ تامّ يمكننا من تحقيق حلم باتريكا تشرشلاند^(١) باستبدال سيكولوجيا العامَّة بنظريَّة العقل المزعوم صحَّتها. وبالتالي ماذا يحصل لوعي ضمير المتكلِّم؟ فهل أنا مضطَّرٌّ - من أجل معرفة أنني في حالة ما - للخضوع لمسح دماغي؟ بالتأكيد، إذا كانت نظريَّة العقل الصحيحة نظرية تُفسَّر ما يحصل في المسالك العصبيَّة، فإنني سأكون مضطَّراً للتعرُّف إلى حالاتي الذهنيَّة الخاصَّة كما أتعرَّف إلى حالاتك أنت، ولن أصل إلى اليقين إلا عندما أتبعها للوصول إلى ماهيَّتها العصبيَّة. سأعبر عن أفضل ملاحظاتي بصيغة «يبدو كأنَّ كذا وكذا يحصل...»، لكن صيغة ضمير المتكلِّم حينئذٍ ستتلاشى، ولن يبقى إلا صيغة ضمير الغائب. لكن هل تلاشت حقاً؟ إذا أمعنا النظر أكثر، سنرى أن الـ «أنا» ما زالت في الصورة. إذ إنَّ التعبير: «يبدو كأنَّ»، في الجملة التي تصوَّرتها للتو، في الحقيقة يعني «يبدو لي كأنَّ»، وبالتالي يعني «أنا أخضع لتجربة من هذا النوع»، وهكذا تكون ميزة ضمير المتكلِّم ملحقة بهذا التقرير. إنَّ التعبير لا يُقرِّر شيئاً أنا مضطَّرٌّ لاستكشافه، أو يمكنني توهُّمه. إذاً ما الذي يُقرِّره؟ فالـ «أنا» لا تزال هنا،

(1) Patricia Churchland

على هامش الأشياء، وعلم الأعصاب بالكاد استطاع أن يُغيّر ذلك الهامش. الحالة الواعية ليست تلك التي يتم وصفها من جهة النشاط في الجهاز العصبي، بل هي الحالة التي يُعبّر عنها بعبارة «يبدو لي كأنه...».

بالإضافة إلى أنني لا أستطيع إلغاء هذه الـ «أنا»، انطلاقاً من ضمير المتكلم، وأستمرُّ بالاحتفاظ بالأشياء التي بنيت عليها الحياة والمجتمع الإنساني. إنَّ علاقة أنا - أنت أساسية للحالة الإنسانية. بعضنا مسؤول عن بعض، وهذه المسؤولية تعتمد على قدرتنا على أخذ وإعطاء الأسباب، التي بدورها تتوقّف على الوعي بضمير المتكلم. لكن المفاهيم المشاركة في هذه العملية - مفاهيم المسؤولية، القصد، الذنب، وغيرها - ليس لها مكان في علم الدماغ، وهي تجلب معها مشروعا مفهوماً منافساً يكون على توتر حتمي مع أي علم بيولوجي بالحالة الإنسانية.

مقاربة معرفية ثنائية:

إذاً كيف يمكن لفيلسوف أن يقارب النتائج التي توصلت إليها علوم الأعصاب؟ يبدو لي أن الطريقة الفضلى للمتابعة تكون من خلال ثنائية معرفية (لا ينبغي الخلط بينها وبين الثنائية الأنطولوجية التي اشتهر بها ديكارت). هذه الثنائية المعرفية تتيح لنا فهم العالم بطريقتين غير متكافئتين، طريقة العلم وطريقة الفهم البينشخصي. كما أنّها تتيح لنا فهم فكرة وجود الحقيقة الواحدة التي يمكن أن تُفهم بأكثر من طريقة. عندما أصف متوالية من الأصوات باللحن، فأنا أدرج المتوالية في العالم الإنساني: عالم استجاباتنا، ومقاصدنا، ومعرفتنا بذاتنا، وأرفع الأصوات من المجال المادّي، وأعيد وضعها في ما يُسمّى هوسرل عالم الحياة^(١)، عالم الحرّية،

(1) Lebenswelt

والفعل، والسبب، والكائن البيشخصي. لكنني لم أصف شيئاً غير الأصوات، ولم أشر إلى وجود شيء يتخفى وراء الأصوات، أي «نفس» داخلية أو جوهر يكشف نفسه لنفسه بطريقة لا أستطيع الوصول إليها. أنا أصف ما أسمعه في الأصوات، عندما أستجيب إليها بوصفها موسيقى. بهذه الطريقة أنا أدرج الكائن البشري في العالم الحي، وبهذا الفعل أستعمل لغة أخرى، وبمقاصد غير تلك التي تُطبَّق في العلوم البيولوجية.

بالطبع إن التشبيه ليس تاماً، كحال كل تشبيه، لكنه يشير إلى طريق للخروج من محنة علم الأعصاب. وبدل سلوك الطريق غير السالك في النظرية التي اقترحتها باتريكا تشرشلاند^(١)، وحاولت أن تُقدِّم لنا تفسيراً عصبياً لما نعنيه عندما نتحدَّث عن أشخاص وعن حالاتهم الذهنية، علينا أن نسلك طريق المنطق العام السالك، ونعترف بأن علم الأعصاب يصف جانباً واحداً من الناس بلغة لا تستطيع التقاط ما نعنيه عندما نصف ما نُفكِّر فيه، ونشعر فيه، أو نقصده. فالتشخيص ميزة «منبثقة» من الإنسان كما أن الموسيقى ميزة منبثقة من الأصوات، فهو ليس شيئاً بعد وفوق الحياة والسلوك الذي نلاحظه فيه، لكن لا يمكن اختزاله بأيٍّ منها. عندما ينبثق التشخيص، من الممكن ربطه بكائن بطريقة جديدة - طريقة العلاقات الشخصية. (وعلى نفس المنوال يمكن أن ننسبه للموسيقى بطرق لا يمكن أن ننسبها لشيء نسمع أنه مجرد متوالية من الأصوات - مثلاً يمكن أن نرقص على إيقاعه). بهذا النظام الجديد من العلاقات يبرز نظام جديد من الفهم، يتمُّ البحث فيه عن المبررات والمعاني أكثر من البحث عن الأسباب عندما نجيب عن سؤال «لماذا»؟ نحن نتحاور مع الأشخاص: نطلب منهم أن يُبرِّروا سلوكهم الذي نشاهده، كما علينا أن نُبرِّر سلوكنا الذي يشاهدونه. وميزة الوعي

(1) Patricia Churchland

الذاتي تُشكّل أساساً لهذا الحوار. لكن هذا لا يعني أنّ الناس في الحقيقة هم «الأنفس» المخبّأة داخل أجسادهم، بل يعني أنّ طريقتهم الخاصّة في وصف أنفسهم مميّزة، ولا يمكن رفضها واعتبارها مجرد «سيكولوجيا العامّة» يمكن أن تفسح المجال في الزمن المناسب لعلم أعصاب مناسب.

العلاقة بين حياة العالم ونظام الطبيعة هي علاقة انبثاق. لكن لا يمكن اختزال هذه العلاقة إلى علاقة تفصيل بتفصيل. فنحن لا نستطيع أن نقول: إنّ الشخص الذي تمّ تعريفه بطريقة ما، هو الشخص نفسه الذي تمّ تعريفه بطريقة أخرى. لا نستطيع أن نقول: «هذا شيء واحد، ويكون له مفهومان»، لأننا عندما نقول هذا، سنسأل: أيُّ شيء؟ ثمّ سنطرح سؤالاً آخر، ما هو المفهوم الذي يُعرّف هذا الشيء؟ تزداد المسألة وضوحاً عندما نتحدّث عن الأشخاص، لأنني في هذا الحال، إذا قلت شيئاً واحداً له مفهومين، ثمّ سألت: أيُّ شيء؟ سيتوقّف الجواب على «النظام المعرفي» الذي أتبناه وقت الإجابة. فالجواب يمكن أن يكون: هذا الحيوان؛ أو يمكن أن يكون: هذا الشخص. ونحن نعرف أنّ هذه الإجابات مختلفة عن كلّ ما نُشرّح حول مسألة الهوية الشخصية. بتعبير آخر: كلّ مشروع يطرح طريقته الخاصّة في تقسيم العالم، والأنظمة غير قابلة للمقايضة. فبسبب صعوبة مفهوم الشخص نحن نسعى للهروب من المشكلة، ونقول: يوجد طريقة واحدة لتحديد ما نتحدّث عنه، ونستعمل مفهوم «الإنسان» للتنقل بين الطُّرق العلميّة والطُّرق البينشخصيّة من أجل فهم الأشياء. لكن يبدو لي أنّنا عندما نفهم الأشياء بهذه الطريقة، فإننا نُقلص الفرق الذي فرضته صيغة ضمير المتكلم. لأنّ وعيي بذاتي يُمكنني من تحديد نفسي من دون أيّ إشارة إلى إحدائاتي الجسميّة. وأنا واثق من هويتي عبر الزمن من دون مراجعة التاريخ الزماني والمكاني لجسدي، وهذه الحقيقة تضفي بعداً ميتافيزيقياً مميّزاً على السؤال: «أين أنا في العالم».

لقد سلّطت نظرية المادّة والصورة لأرسطو الضوء على المسألة، إذ رأى أرسطو أنّ العلاقة بين الجسد والنفس هي علاقة بين المادّة والصورة، النفس هي المبدأ المدبّر، والجسم هو المادّة التي يتركّب منها الإنسان. إلّا أنّ الطرح غامض والقياسات التي استعملها أرسطو غير مقنعة. لكن النظرية تزداد وضوحاً عندما يُعبّر عنها من حيث العلاقة بين الكلّ وأجزائه. هكذا دافع مارك جونسون^(١) باسم نظرية المادّة والصورة، عن الرأي القائل: إنّ الطبيعة الماهويّة لما هو شخصي ظاهرة من خلال المفهوم الذي تجتمع بمقتضاه أجزاءه معاً في وحدة.

إذا وافقنا على هذه المقاربة، إذاً علينا أن نستنتج أنّ في حالة الإنسان ثمة مفهومان موحدان - مفهوم الكائن الحيّ الإنساني، ومفهوم الشخص، وكلّ مفهوم منهما يندرج ضمنه مخطّط مفهومي وُضِعَ لتفسير أو لفهم موضوعه. الإنسان منظمّ من مكوناته المادّية بطريقتين مميزتين وغير قابلتين للمقارنة، - بوصفه حيواناً وبوصفه إنساناً. طبعاً كلّ إنسان عبارة عن شيئين، لكنّها ليسا منفصلين، لأنّ هذين الشيئين يقيمان في المكان نفسه في الوقت نفسه، كما أنّ جميع أجزاء أحدهما هي أجزاء الآخر.

قد يكون مشروع الفلسفة العصبية مربكاً بسبب مرونة بعض المفاهيم مثل: «أنا»، و«أنت»، و«لماذا؟»، غير أنّ الثنائية المعرفية من النوع الذي بدأت برسمه هنا، يسمح لنا بتقدير ما يقدر العلم التجريبي على تعليمنا إيّاه حيال ماهيتنا والتعلّم منه، حين نعتزف بالحقيقة الموضوعية للألغام الموسيقية كاعترافنا بالأصوات، والوجوه كاعترافنا بالتعبير الظاهرة عليها، والمعاني كاعترافنا بالأسباب.

* * *

دليل إلى فلسفة العقل^(١)

جون ر. سيرل^(٢)

انبثق بحثي حول فلسفة العقل من دراستي المبكرة لفلسفة اللغة خصوصاً نظرية الأفعال اللغوية^(٣). تناولت أغلب جهودي البحثية حول فلسفة العقل مواضيع تتعلق بالقصدية وبُنيتها وتحديداً قصدية التصوُّر والفعل، والعلاقة بين قصدية العقل وقصدية اللغة. أسهبتُ أيضاً في الكتابة حول علوم الإدراك خصوصاً تقييدات النموذج الحسابي^(٤) للعقل. أمّا أبحاثي الأخرى، فقد تناولت مسألة العقل - الجسد، وطبيعة الوعي وبنيته، والعلاقة بين الوعي واللاوعي، والهيئة المناسبة لشرح العلوم الاجتماعية والسلوك البشري عموماً، وخلفية القصدية. لا يسعني إلا أن أناقش عدداً قليلاً من المواضيع المذكورة آنفاً في هذه المقالة، وبالتالي فإنني سوف أحصر بحثي في أربعة من الحقول الأكثر إثارة للجدل.

(1) Source: A Companion to the Philosophy of Mind, Edited by Samuel Guttenplan, Blackwell Publishers, 1996, pp.544-550.

تعريب: هبة ناصر.

(2) John R. Searle

(3) Speech Acts

(4) Computational Model

مسألة العقل - الجسد:

تنشأ مسألة العقل - الجسد التقليديّة من الافتراض الديكارتي بأنّ «العقلي» و«المادي» يُشيران إلى مقولتين ميثافيزيقيّتين مختلفتين منتسبتين إلى الظواهر. مع أخذ هذا الافتراض بعين الاعتبار، تتمثّل الإشكاليّة في العلاقة التي تجمع بين الاثنين وتحديدًا كيفيّة تحقُّق العلاقات السببيّة. بالرغم من أنّهم لا يُدركون ذلك على الدوام، ما زال يتقبَّل العديد من فلاسفة العقل المعاصرين الافتراض الأساسي بأنّ «العقلي» المفسَّر على ضوء الوعي والذاتيّة والخصوصيّة والخواصّ المتصوِّرة وما إلى ذلك يحمل دلالة على ما هو «غير مادي» بينما يُشير «المادي» إلى ما هو غير عقلي. أولئك الذين يعتبرون أنفسهم ماديّين يقومون عادةً بإنكار وجود أيّة ظواهر عقلية خاصّة غير قابلة للاختزال، وأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنّهم ثنائيين أو منظرين حول الأبعاد الثنائيّة يعتبرون أنّه يتحقّق علينا الاعتراف بوجود بعض الظواهر غير الماديّة في العالم. أنا أرفض هذين الافتراضين وأعتبر أنّ الجانبيين مخطآن، وأظنّ أنّ هذه المسألة تدرج ضمن المسائل النادرة في الفلسفة حيث يُمكن الجمع بين متعارضين. الماديّون محقّون في اعتبار أنّ العالم يتألّف كلياً من الظواهر الماديّة، والثنائيّون محقّون في اعتبار أنّه يحتوي على ظواهر عقلية غير قابلة للاختزال كحالاتي الراهنة المتمثّلة بامتلاك الوعي. إنني أرى أنّهما ليسا متعارضين، وبما أنّهما صحيحان فنحن بحاجة إلى إعادة تعريف مفهومي «العقلي» و«المادي». الحلُّ لهذا التناقض الظاهري هو ما أسمّيه «الطبيعيّة البيولوجيّة»^(١). الظواهر العقلية هي جزءٌ من تاريخنا البيولوجي الطبيعي تماماً كالنموّ وعملية الهضم وإفراز الإنزيمات والتناسل. وعليه، يُمكن التعبير عن الحياة العامّة للعلاقات بين «العقلي» و«المادي» كما يلي:

(1) Biological Naturalism

كُلُّ الحالات العقلية من أعمق الأفكار الفلسفية إلى أبسط الدغدغات تنجم عن عمليات البيولوجيا العصبية التي تجري في الدماغ، وهذه النقطة مثبتة بشكل جيد. تتسبب العمليات العصبية بحالات وأحداث ذهنية، ولكن ما هي هذه الحالات والأحداث؟ هل تلزمننا العلاقة السببية بين الاثنين بنوع من الثنائية؟ لا! الظواهر العقلية - كحالتى الراهنة المتمثلة بالإدراك الواعي لوجود طاولة أمامي - هي ميزات عليا للدماغ. ولكن كيف يكون ذلك؟ كيف يمكن أن تتحقق العلاقات السببية دون وجود حدثين مختلفين، وبالتالي ظاهرتين مختلفتين: العقلية والمادية؟ في الواقع، هذا النوع من العلاقات شائع تماماً في الطبيعة. خذ مثلاً عن سيولة الماء داخل الكوب أمامي أو صلابة الطاولة التي أعمل عليها. في كلتا الحالتين، تنشأ ميزة عليا للمنظومة من حركة العناصر الأدنى (الجزئيات) بالرغم من أن المنظومة تتشكل بتمامها من تلك العناصر الأدنى. في الدماغ أيضاً فإن الميزة العليا للمنظومة (الوعي) تنجم عن حركة العناصر الأدنى (الاشتباك العصبي، الخلايا العصبية، وما إلى ذلك) بالرغم من أن المنظومة بتمامها تتشكل من تلك العناصر الأدنى وغيرها. وكما أن سيولة منظومة الجزئيات أو صلابتها ليست خاصية لأي جزئية، فإن وعي الدماغ ليس خاصية لأي خلية عصبية. وكما أن السيولة والصلابة ليستا مادتين منفصلتين تبخهما الجزئيات (إن جاز التعبير)، كذلك فإن الوعي والقصدية ليسا عصيران مختلفان تبخهما الخلايا العصبية، بل هما ببساطة حالتان يمرُّ بهما الجهاز العصبي في أوقات وظروف معينة.

يمكن أن نُلخص المذهب «الطبيعي البيولوجي» بشكل مبسط في فرضيتين:

١ - الأدمغة تُنتج العقول.

٢ - العقول هي ميزات عليا للأدمغة.

لديَّ تحذيران:

أولاً: كجميع حالات القياس، فإنَّ القياسين اللذين استخدمتهما محدودان. هناك الكثير من التناقض بين علاقة الصلابة والسيولة نسبةً إلى حركة الجزيئات من جهة، وبين علاقة الوعي والقصدية نسبةً إلى الحركة العصبية من جهةٍ أُخرى. بشكلٍ أهمّ، فإنَّ الوعي هو ذاتيٌّ بطبيعته وبمعنى ما «خاصّ» و«داخلي» وليس متاحاً على السواء لجميع المراقبين الأكفاء.

ثانياً: أنا لا أقول بأنَّ جميع الإشكاليات التي نواجهها حول العقل - الجسد أصبحت محلولةً الآن، بل على العكس فإننا قد بدأنا للتوّ من الناحية العصبية البيولوجية. ولكن حينما نلاحظ عدم وجود لغزٍ فلسفي أو ميتافيزيقي في العلاقات بين العقل - الدماغ، يُمكننا طرد المشكلة المتمثلة في تحديد التفاصيل الدقيقة لعلاقات الذهن - الجسد وإخراجها من الفلسفة حيث لا مكان لها ووضعها في ميدان البيولوجيا العصبية حيث تنتمي. إنَّ السؤال حول العمليّات الدماغية التي تُسبب الظواهر العقلية وكيفية تحقُّقها في علم التشريح العصبي هو قضيةٌ تجريبيةٌ علميةٌ وليس مسألةً خاضعةً للتحليل الفلسفي. وعليه، فإنَّ «الحلّ» لإشكالية العقل - الجسد يُمكننا من التعامل مع المزيد من الإشكاليات التقليدية.

مسألة العقول الأخرى:

الرأي العامُّ هو أننا:

- ١ - ندرك امتلاك الآخرين للوعي من خلال الاستنتاج.
- ٢ - يعتمدُ الاستنتاج على مراقبة سلوك الآخرين، خصوصاً سلوكهم اللغوي.
- ٣ - مبدأ الاستنتاج هو القياس. بما أنَّ سلوك الآخرين يُشبه سلوكنا في ظروفٍ مماثلة فإننا نستنتج أنَّ حالاتهم العقلية تُشبه حالاتنا.

أعتقد أن (١) و(٣) خطأ. علاقتنا بالآخرين وبالعالم عموماً ليست معرفية إلا في ظروف نادرة. نحن لا نستنتج أن الآخرين يمتلكون الوعي إلا في ظروف خاصة للغاية. إنَّ ثقتي بأنَّ الآخرين واعون لا يعتمد على سلوكهم، فلو كان الأمر معتمداً على السلوك يتحتم عليّ أن أستنتج بأنَّ مدياعي هو أكثر وعياً لأنَّه يُارس سلوكاً لغوياً أكثر تنوعاً وترابطاً من أيِّ إنسانٍ التقيت به. أساس ثقتي التامة بأنَّ الآخرين يمتلكون الوعي يكمنُ في قدرتي على ملاحظة تشابه بُنيتهن السببية مع بُنيتي. إنَّهم يمتلكون الأعين والأنوف والجلود والأفواه إلى آخره، ويتصل السلوك بمسألة حالات الوعي لديهم فقط لأننا نراه واقعا في نظام سببي شامل. المبدأ الذي يُعللُ ثقتي التامة بوجود العقول الأخرى ليس هو «سلوكٌ مماثل إذا حالةٌ عقليةٌ مماثلة» بل «بنى سببيةٌ مماثلة إذا علاقاتٌ سببيةٌ مماثلة».

فلسفة الظواهر المصاحبة^(١):

من الواضح لأيِّ فاعلٍ واعٍ أنَّ الوعي يدخلُ بشكلٍ حاسمٍ في علاقاته السببية مع العالم. أفرّر أن أرفع يدي وإذا بها ترتفع. لا يُمكن لأيِّ فيلسوفٍ أو عالمٍ في بيولوجيا الأعصاب أن يُقنعنا بعدم وجود علاقة سببية. ولكن كيف يكون هذا الشيء ممكناً؟ هل يقوم الوعي بإفراز مادة الـ (acetylcholine) (الناقل العصبي المسؤول عن حركات العضلات)؟ وهل يُحرِّك المحاور العصبية^(٢) وشجيرات الخلية العصبية^(٣)؟ وفقاً للمذهب الطبيعي البيولوجي، فإنَّ الوعي

(١) فلسفة الظواهر المصاحبة (Epiphenomenalism): مذهبٌ فلسفيٌ مهتمٌ بمسألة العقل - الجسد، ويُفيد بأنَّ الأحداث الفيزيائية الأساسية (أعضاء الحس، الإشارات العصبية، والتقلصات العضلية) هي أحداثٌ سببيةٌ قياساً إلى الأحداث العقلية الذهنية (الأفكار والوعي والإدراك).

(2) axons

(3) dendrites

فعالٌ سببياً على نحوٍ معهود في الخصائص العليا للمنظومات. على سبيل المثال: إنَّ الصلابة الموجودة في مكبس محرِّك السيارة ناجمة بشكلٍ كليٍّ عن المنظومة المؤلَّفة من العناصر الدقيقة ومتحقِّقة فيها، ولكنَّ الصلابة لا تُصبح بذلك ضمن الظواهر المصاحبة. صلابة المكبس مهمَّة سببياً لعمل المحرِّك. كذلك، فإنَّ الوعي ناجمٌ بشكلٍ كليٍّ عن المنظومة المؤلَّفة من الخلايا العصبية ومتحقِّق فيها، ولكنَّ الوعي لا يُصبح بذلك ضمن الظواهر المصاحبة. الوعي مهمٌ سببياً لعمل الكائن الحي. إنَّ الحقيقة التي تُفيد أنَّ الوعي قائمٌ على منظومة الخلايا العصبية بعيداً عن إظهار اندراجه ضمن الظواهر المصاحبة يشرِّح بشكلٍ دقيق كيف يُمكن أن يكون الوعي فعّالاً سببياً كغيره من الخصائص السببية العليا في المنظومات.

نقد العلوم الإدراكية:

في يومنا الحالي، تُعدُّ العلوم الإدراكية من أكثر الحقول إثارةً في الدراسات العقلية ولكنها تأسست على خطأ للأسف. هذا الخطأ ليس قاتلاً فالكثير من العلوم الأخرى قد تأسست أيضاً على أخطاء. الخطأ في العلوم الإدراكية هو الافتراض بأنَّ العقل برنامجٌ حاسوبي، وأنَّ نسبةً للدماغ كالبرنامج نسبةً إلى مجموع الأجزاء المادية^(١). بإيجاز، العقول هي برامج حاسوبية يتمُّ تطبيقها في الأدمغة. يُمكن نقض هذا الرأي الذي أُطلقت عليه «الذكاء الاصطناعي القوي» بجملة واحدة. لا يُمكن أن تتشابه العقول مع البرامج الحاسوبية لأنَّ البرامج تُحدَّد تركيبياً^(٢) عبر استخدام الرموز الرسمية كـ ٠ و ١، بينما تمتلك العقول محتويات ذهنية أو دلالية^(٣)، فهي تمتلك أكثر من مجرد التركيب، أي علم دلالات

(1) Hardware

(2) syntactically

(3) semantic

الألفاظ. أصبح يُعرَف هذا النقض باسم «الغرفة الصينية» بعد أن قدّمت عليه المثال التالي.

تصوّر أنّي كشخصٍ لا يُجيد اللغة الصينية محجوزٌ في غرفةٍ مليئةٍ بالعديد من الرموز الصينية المعبّأة في صناديق. أُعطيت دليلاً إرشادياً باللغة الإنكليزية يسمح لي أن أربط الرموز الصينية بغيرها من الرموز الواردة في اللغة نفسها، وتسليم بضعة من الرموز الصينية كإجاباتٍ على مجموعة من الرموز التي يتم إدخالها إلى الغرفة عبر نافذةٍ صغيرة. لا أعلم بأنّ الرموز المدخلة عبر النافذة هي أسئلة، والرموز التي أقوم بإرجاعها هي أجوبةٌ على هذه الأسئلة. تُسمّى صناديق الرموز بحوزتي قاعدة بيانات، وكُتِبَت التعليمات يُسمّى برنامجاً، والأشخاص الذين يطرحون الأسئلة وقاموا بتأليف الكُتِب هم المبرمجون، بينما أكون أنا الحاسوب. فلتتخيّل أنّي أتقنت ربط الرموز وأتقن المبرمجون كتابة البرنامج بحيث أصبحت «أجوبتي» على «الأسئلة» مطابقة لما يُقدّمه المتكلّم الأصلي للغة الصينية. لقد نجحتُ في «اختبار تورنغ»^(١) لقياس درجة فهم اللغة الصينية، ولكنني مع ذلك لا أفهم كلمة واحدة من تلك اللغة. هذه هي النقطة الأساسية في المثال: إذا لم أفهم الصينية من خلال تطبيق البرنامج المختص لفهم تلك اللغة، فلا يمكن لأيّ حاسوب رقمي أن يفهمها، لأنّه لا يمتلك شيئاً أفقده أنا.

هذا نقضٌ بسيطٌ لحجّة «الذكاء الاصطناعي». كجميع الأدلّة، تحتوي هذه الحجّة على بُنيةٍ منطقيّة، ويتمّ الوصول إلى الاستنتاج عبر ثلاث فرضيّات:

١ - البرامج صورّيّة (تركيبية).

٢ - العقول تتضمّن محتويات (علم دلالات الألفاظ).

(١) اختبار تورنغ (Turing Test): هو اختبارٌ ابتكره عالم الرياضيات آلان تورنغ كطريقةٍ لتحديد ما إذا كان الحاسوب (البرنامج الذكي) قادر على التفكير مثل الإنسان أم لا؟

٣ - التركيب لا يكفي لحياسة علم الدلالات.

يُظهر مبدأ «الغرفة الصينية» صحّة الفرضية الثالثة. من خلال هذه الفرضيات الثلاث، يأتي الاستنتاج منطقيًا كما يلي: البرامج ليست عقولاً، وهذا الاستنتاج ينقض «الذكاء الاصطناعي». من بين كلّ الأدلة التي قُمتُ بنشرها، أعتبر أنّ هذه الحجة هي الأصح ولكنني أعتزف بأنّها الأكثر إثارة للجدل. ما زلتُ مندهشاً من لا معقوليّة الردود المتعدّدة التي طُرحت لأكثر من عشر سنوات ضدّ حجّة «الغرفة الصينية». وقعت أفكار خاطئة حول معنى هذه الحجّة، ويعتقد الكثير من الناس أنّها تُثبت «عدم قدرة الحواسيب على التفكير» ولكنّ هذه الجملة هي نوعٌ من التحريف.

المعنى الأصلي لـ «الحاسوب» هو «الشخص الذي يحسب» وبالتالي فإنّنا جميعاً حواسيب حينما نقوم باحتساب شيء ما ويُمكننا قطعاً التفكير. تغيّر تعريف «الحاسوب» و«الحساب» منذ ذلك الحين ليشمل أيّ شيء يُمكن أن يرتبط بالتحليل الحسابي. بالتالي، فإنّ كلّ شيء هو حاسوب لأنّه يُمكن دائماً ربط الأصفار والآحاد بأيّ شيء. على سبيل المثال، خذ الباب بعين الاعتبار؛ حينما يكون مفتوحاً = ٠، وحينما يكون مغلقاً = ١. وعليه، فإنّ الباب حاسوبٌ بدائيٌّ. لا يُفيد أيّ من التعريف الأصلي الضيق أو التعريف الجديد الموسّع أنّ الحواسيب غير قادرة على التفكير. بل على العكس، فإنّ جميع الحواسيب وفقاً للمعنى الضيق تُفكّر ووفقاً للمعنى الموسّع كلّ شيء هو حاسوب، وبالتالي فإنّ جميع المفكّرين هم حواسيب.

إحدى الأفكار الخاطئة الأخرى حول مبدأ «الغرفة الصينية» هو الاعتقاد بأنني أحتجّ كمسألة منطقيّة وضرورةً بدهيّة أنّ الأدمغة فقط تمتلك الوعي والقصدية، ولكنني لا أدعي ذلك أبداً. نحنُ نعلم بالفعل أنّ الأدمغة تتصرّف سببياً، وبالتالي

كنتيجة منطقية فإن كل منظومة أخرى تتصرف سببياً (أي تُنتج الوعي والقصدية) ينبغي أن تمتلك القوى السببية المساوية على الأقل لتلك الموجودة في العقول البشرية والحيوانية. ولكن هذا لا يعني أن تلك المنظومات الأخرى تمتلك الخلايا العصبية لتحقيق ذلك. (قارن الأمرين التاليين: لا تحتاج الطائرات للريش من أجل التحليق، ولكنها تشترك مع الطيور في امتلاك القوى السببية التي تتغلب على الجاذبية الموجودة في الغلاف الجوي)، إن السؤال عن المنظومات القادرة سببياً على إنتاج الوعي والقصدية هو واقعي من الناحية التجريبية، ولا ينبغي حله عبر التنظير البديهي. بما أننا لا نعرف بالضبط كيف تُحقق الأدمغة هذا الأمر، فإننا لسنا في موقع يسمح لنا اكتشاف الكيفية التي تستطيع من خلالها الأنواع الأخرى من المنظومات - سواء كانت طبيعية أو اصطناعية - أن تُحققه. مع ذلك، لا يوجد عائق منطقي أو ميتافيزيقي أمام تحقق الوعي والقصدية في بعض المنظومات الأخرى سواء كانت طبيعية أو اصطناعية.

هناك اعتراض أشد على النموذج الحسابي للعقل لم أقم بنشره إلا بعد العام ١٩٩٠. يكمن اختلاف أساسي في جميع العلوم بين الخصائص الذاتية للعالم الذي يحظى بوجود مستقل عنا وبين خصائص العالم الذي يكون وجوده متصلاً بالمراقبين والمستخدمين والصانعين والقصدية بشكل عام. تشكل شيء ما من ألياف السيلولوز هو خاصية ذاتية بينما كون هذا الشيء كرسيًا يتعلق بالمراقب بالرغم من أن هذا الشيء نفسه مصنوع من ألياف السيلولوز وهو كرسي أيضاً. بشكل عام، تتناول العلوم الطبيعية الخصائص الذاتية للطبيعة بينما تتناول العلوم الاجتماعية الخصائص المتعلقة بالمراقب. (أقوم باستخدام مصطلح «المتعلق بالمراقب» ليشمل مفاهيم المستخدم، الصانع، المصمم، المتصل بالقصدية، وما إلى ذلك).

والآن، ما هو موقع الحساب؟ هل هو خاصية ذاتية أو متعلقة بالمراقب؟ وفقاً للتعريف الضيق المطروح آنفاً، حينما يقوم الفاعل الواعي مثلاً بتطبيق علم الحساب، فإن تلك خاصية ذاتية ولا تتصل بما يقوله أي مراقب خارجي. حينما أقوم بالعملية الحسابية $2 \times 2 = 4$ ، فإنها معلومة ذاتية تخصني. ولكن ماذا عن الدائرة الإلكترونية التي أوظفها الآن للكتابة؟ هذه الحالات الحسابية تتعلق بالمراقب. الخاصية الذاتية هي أن الجهاز الذي أستخدمه هو دائرة إلكترونية تنتقل بين مستويات القوة الدافعة الكهربائية. ولكن كون هذا الجهاز «حاسوباً» - كحقيقة كون الرموز المضيئة على الشاشة أمامي كلمات وجملاً - يتعلق بالمراقب. إن الحقيقة البسيطة بأن الحساب متعلق بالمراقب تُقوّض الادعاء بأن الدماغ حاسوب رقمي. يفتقد السؤال حول «هل أن الدماغ حاسوب رقمي؟» إلى معنى واضح. إذا كان السؤال: «هل أن الدماغ بشكل ذاتي حاسوب رقمي؟» فإن الجواب هو: لا شيء بذاته حاسوب رقمي. تكون العملية حسابية فقط نسبة إلى المراقب أو المستخدم الذي يُحدّد لها تفسيراً حسابياً.

هذه الحجّة تختلف عن «الغرفة الصينية» التي أظهرت أن علم دلالات الألفاظ ليس خاصية ذاتية للتركيب، فهذه تُظهر أن التركييب ليست خاصية ذاتية في الفيزياء. المحصلة هي أن النظرية الحسابية للعقل ليست مترابطة بالإضافة إلى أنها غير قابلة للاختبار لأنها تفتقد إلى معنى واضح. في النهاية، نحن لا نملك جواباً عن السؤال التالي: ما هي الحقائق الفيزيائية الذاتية التي تجعل المنظومة حسابية؟

مركزية الوعي:

حتى وقت قريب، ظهرت بضعة نقاشات فقط حول مكانة الوعي في الفلسفة وعلم النفس والعلوم الإدراكية. هناك أسباب تاريخية لهذا الإهمال وكانت

تداعياته مؤسفة نظراً إلى أن الوعي هو المفهوم الذهني المركزي. لا يمكن إدراك جميع المفاهيم الذهنية المهمة الأخرى - كالذاتية والقصدية والعلية الذهنية - إلا على ضوء الحالات والعمليات الذهنية الواعية.

قد يبدو غريباً أن نقول بأن الوعي هو المفهوم الذهني المركزي بالرغم من أن معظم حالاتنا الذهنية ومعتقداتنا ورغباتنا وذكرياتنا وما إلى ذلك هي لاواعية. يُمكن التعبير عن الصلة المهمة بين الوعي واللاوعي فيما يلي: هناك صلة منطقية بين مفهومَي الوعي واللاوعي، ولكي تكون حالة ما لاواعية من الناحية الذهنية ينبغي أن تكون واعية من حيث المبدأ. هذا ما أطلق عليه «مبدأ الترابط».

هناك العديد من الاحتجاجات لصالح «مبدأ الترابط» ولعل أبسطها هو التالي: لا سبيل لتوضيح مفهوم الصورة الظاهرة للحالة المقصودة إلا على ضوء الوعي أو القدرة على الوصول إلى الوعي. كل حالة مقصودة تمتلك ما أسميه «الصورة الظاهرية»، أي إنها تُبين شروط تحققها في بعض الأبعاد وليس غيرها. على سبيل المثال، الرغبة بشرب الماء تختلف عن الرغبة بمادة H2O بالرغم من أن الماء والـ H2O هما نفس الشيء. إذا صوّرت ما أُريد تحت هيئة «الماء» فإن هذه صورة ظاهرة تختلف عن تصوير المادة نفسها تحت هيئة H2O. ما ينطبق على هذا المثال يصح بشكل عام. كل حالات القصدية تُظهر شروط تحققها تحت أبعاد معينة دون غيرها، وبالتالي فإن كل حالة قصدية سواء كانت واعية أو غير واعية لديها هيئة ظاهرة.

في حالات القصدية الواعية كالرغبة الواعية بالماء، لا توجد مشكلة في تحديد الهيئة الظاهرة حيث تتحدّد عبر الطريقة التي يُفكّر بها المرء عن موضوع تلك الحالة. ولكن ماذا عن حالات القصدية غير الواعية؟ حينما تكون الحالة العقلية لاواعية بشكل تام، فإن حقيقتها الوحيدة تأتي على هيئة الحالات والعمليات

العصبية الفيزيولوجية. وعليه، فإنَّ المعنى الوحيد الذي نستطيع منحه إلى الادعاء بأنَّ حالة القصدية غير الواعية تمتلك صورةً ظاهريةً محدَّدة هو أنَّها الشيء الذي يُمكن إدخاله في دائرة الوعي على هيئة الأفكار والأفعال الواعية وما إلى ذلك. وعليه، ما هي أنطولوجيا اللاوعي في حالة اللاوعي؟ على نحوٍ دقيق، تكمنُ الأنطولوجيا الوحيدة للاوعي في الحالات والعمليات العصبية - البيولوجية. فيما يتعلَّق بالواقع، تتألَّف حياتي العقلية بتامها من ميزتين فقط: الوعي والعمليات العصبية البيولوجية. حينما نتحدَّث عن حالات القصدية، فإنَّنا نتكلَّم عن قدرة العقل على إنتاج الأفكار والأفعال الواعية وما إلى ذلك. بالتالي، فإنَّ صفات الحالات العقلية غير الواعية هي بمعنى ما «ذاتية». إنَّ قولنا بأنَّ الرجل الغارق في النوم يعتقد بأنَّ كليبتون هو الرئيس يُشبه قولنا بأنَّ الزجاجة على الرفِّ هي إمَّا سمٌّ أو مادةً مبيضة. هذا القول لا يعني أنَّ المادة تُسمَّم أحداً أو تُبيِّض شيئاً في تلك اللحظة، ولكنَّه يصفها على ضوء قدرتها السببية وليس تحقيقها الفعلي لتلك القدرة. كذلك الأمر فيما يتعلَّق بصفات الحالات العقلية غير الواعية، فحينما نقول بأنَّ شخصاً يمرُّ بحالةٍ عقليةٍ لاواعية فإنَّنا لا نصف دماغه على ضوء خصائصه البنيوية، بل قابليَّاته السببية من قبيل التفكير بشكلٍ صحيح لدى الاستيقاظ. يمنحنا مبدأ الترابط قاعدةً إضافيةً لنقد العلوم الإدراكية. الكثير من المؤلِّفات التي تتناول العلوم الإدراكية تفترض وجود حالاتٍ عقليةٍ ليست فقط غير واعية في الواقع، بل أيضاً غير واعية من حيث المبدأ ولا يُمكن إدخالها في دائرة الوعي. إذا كان بياني صحيحاً، فإنَّ هذا الرأي مفكك. لا وجود لهكذا حالات، والحالات العقلية اللاواعية الوحيدة هي خصائص الدماغ القادرة على إحداث الحالة الواعية.

خلفية القصدية:

تناولت في قسم كبير من أبحاثي الفلسفية مسألة القصدية، وسوف أحصر الحديث هنا عن المواضيع التي تختلف فيها آرائي عن الآراء الشائعة في هذا الحقل. إنني أعتبر أن جميع الحالات القصدية يمكن أن تعمل، أي إنها تقوم فقط بتحديد شروط تحققها كشروط صدق المعتقدات أو إشباع الرغبات والنوايا، وذلك في خلفية من القابليات والقدرات والميول والاتجاهات وغيرها من البنى السببية التي لا يمكن تحليلها على ضوء حالات القصدية الأخرى.

تختلف هذه النقطة عن الفكرة التقليدية الحالية، فالرأي المتبع حالياً يُفيد أن الحالات القصدية ليست مؤلفة من عناصر بسيطة، بل تعمل داخل الشبكات الكلية لحالات قصدية أخرى. على سبيل المثال، لكي أعلم أن طعام العشاء جاهز ينبغي أن أمتلك شبكة من المعارف الأخرى. النقطة التي أريد توضيحها هي أنه بالإضافة إلى جميع هذه المعارف الأخرى، فإن المعارف نفسها تعمل فقط على ضوء خلفية من القابليات والقدرات والخبرات الفنية وما إلى ذلك التي لا يمكن تحليلها في مجموعات أخرى من المعتقدات.

أبسط الحجج التي تُقدّم لصالح فرضية الخلفية هي أنه إذا حاولت تتبع الخيوط الموجودة في الشبكة، فإن العمل لا ينتهي. لا يعود السبب إلى عدم معرفتك بمكان التوقف، بل لأن كل حالة قصدية إضافية تفتح المجال لنطاق كبير من التفسيرات - إلا إذا كان التفسير الصحيح مثبتاً من قبل شيء هو ليس حالة قصدية بحد ذاته. وعليه، إذا فهمت جملة «العشاء جاهز»، ينبغي أن أدرك بأن العشاء هو شيء يُؤكل، وذلك عبر الفم وليس الأذن أو إصبع القدم. كذلك، ينبغي أن أعرف بأن العشاء مصنوع من مواد قابلة للأكل على خلاف الأعداد الأولية أو مصانع السيارات. تطول القائمة ولكن النقطة الحاسمة هي أن كل واحدة من المعارف

الأخرى تخضع لنطاق كبير من التفسيرات المختلفة، ويستتبع هذا وجود نقطة تتوقف السلسلة عندها ويحصل ذلك مع قدرتي البسيطة على التعامل مع العالم. كما يؤكد فيتغنشتاين^(١) الذي يُقدّم حجّةً مماثلةً، فإنّ الفهم ثابتٌ عبر نمطٍ سلوكيٍ فاقدٍ للأساس؛ نحن نعرف ببساطة ما ينبغي فعله، وما نفعله يتضمّن كيفية فهم الحالات القصديّة وتفسيرها وتطبيقها.

تملك فرضيّة الخلفيّة بالاشتراك مع نقد العلوم الإدراكيّة آثاراً هامّة على مستوى فهم الإدراك البشري. بدلاً من التصريح بأنّ البشر - من خلال تطبيق قابليّاتهم الإدراكيّة - يقومون في كلّ مكانٍ باتباع القوانين التي لا يصل إليها الوعي من حيث المبدأ، ينبغي أن نقول بأنّهم يمتلكون بُنيةً خلفيّةً تمكّنهم من التعامل مع بيئتهم بطرقٍ معيّنة، والبُنية هي كذلك نظراً إلى واقع البيئة وعلاقات البشر مع تلك البيئة.

خاتمة:

لم يكتمل بحثي حول فلسفة العقل على الإطلاق. أقوم حالياً بالعمل على الطابع الاجتماعي للعديد من الظواهر العقلية ودور العقل في بناء واقع اجتماعي: واقع حول المال، الملكية، الزواج، المهنة، الحكومة، وغيرها من المؤسسات الأخرى. قمتُ في هذه المقالة بمناقشة بعض المواضيع التي تهمني، ولكن حتّى في هذا المجال الضيق أتمنّى أن أكون قد رسمت الخصائص الأساسية لرؤيتي العامّة. الظواهر العقلية هي قبل كلّ شيء ظواهر بيولوجية، وهي حقيقة كأيّ ظاهرة بيولوجية أخرى كالنموّ والهضم أو عمليّة التمثيل الضوئي (في النباتات). لا يمكن اختزال هذه الظواهر في شيءٍ آخر كالسلوك أو البرامج الحاسوبية.

(1) Wittgenstein

دليلٌ إلى فلسفة العقل ❖ ٣٣٩

يوجد نوعان من العمليّات التي تجري في الدماغ: الوعي الذاتي للفاعل الأوّل والظواهر العصبيّة - البيولوجيّة بالنسبة للفاعل الثالث. الحديث عن الحالات والعمليّات العقليّة غير الواعية هو دائماً أمر داخلي، والحديث عن الظواهر العقليّة غير الواعية التي لا يصل إليها الوعي من حيث المبدأ هو حديث غير مترابط. لا توجد درجة متوسّطة من الحساب بين المستويين العقلي والعصبي - البيولوجي. لا تكمن المشكلة في فقداننا للدليل على وجود هذه الدرجة، بل في عدم إمكانية إخضاع هذا الادّعاء للتجربة لأنّه غير مترابط. علوم الإدراك الحقيقيّة تسمح لثلاث مستوياتٍ من الشرح على الأقل: المستوى العصبي - البيولوجي، مستوى القصدية، والمستوى الوظيفي حيث نُحدّد عمل القابليّات الخلفيّة على ضوء دورها الوظيفي في حياة الكائن الحيّ.

* * *

مصادر البحث:

- 1 - Craig, Edward, Gen., Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York, Routledge 2000.
- 2 - Lepore, E., and Van Gulick, R., John Searle and His .Critics, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- 3 - Searle, J.R., Expression and Meaning, Cambridge .University Press, 1979.
- 4 - Intentionality: An Essay in the Philosophy_____ .of Mind, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- 5 - Minds, Brains and Programs: Behavioral and , _____ .Brain Sciences, 1985.
- 6 - Minds, Brains and Science: The 1984 Reith , _____, Lectures, Cambridge.MA., Harvard University Press, 1984.

* * *

Contemporary Theology

Critical Assessment

(5)

CSR: Cognitive Science of Religion

هذا الكتاب

إنَّ العلوم المعرفية الدِّنيَّة، تُمثِّل اتِّجَاهاً تجريبياً إلى دراسة الدِّين والتي تستفيد من أساليب ونظريَّات العلوم المعرفيَّة، من قبيل: علم النفس، وعلم الأعصاب، من أجل تجزئة وتحليل علل الوقائع والأحداث المذهبيَّة، الأعمَّ من المعتقدات، والأساليب، والتجارب الدِّنيَّة بين الشعوب والمجتمعات. يعمل المرؤِّجون للإلحاد حالياً على تحويل العلوم المعرفيَّة إلى أدوات جدليَّة بين العلم والدِّين والهجوم على المتديِّنين وقد سعينا في هذا المجلَّد من سلسلة اللاهوت المعاصر إلى تقديم باقة مختارة من الأبحاث والدراسات حول بعض أهمِّ المسائل المعرفيَّة والأهوتية للعلوم المعرفيَّة في الدفاع عن العلاقة التعاضديَّة بين العلوم المعرفيَّة لصالح الدِّين. وإنَّ بعض الأبحاث الواردة، عبارة عن:

الاطِّلاع على العلوم المعرفيَّة واستعمالاتها في الإلهيَّات، دور العلوم المعرفيَّة في إعادة القراءات والدراسات الدِّنيَّة الجديدة، العلوم المعرفيَّة والهرمنيوطيقا، العلوم المعرفيَّة والإيمان بالله، إلهيَّات الأعصاب والعلوم المعرفيَّة، الذكاء الصناعي و...



تطبيق المركز



الإسلاميات

<http://www.iicss.iq>
islamic.css@gmail.com