بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 14 يونيو 2021

مشكلة العقل-الجسد:
العلوم المعرفية في مواجهة الفلسفة

أحمد جوهاري
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية إلى الكشف عن أوجه الصراع بين العلوم المعرفية والتقليد الفلسفي، سواء في صيغته التأملية الحديثة، أو في صيغته التحليلية المعاصرة. وقد اتخذنا قضية العلاقة بين العقل والجسد كأساس لهذا الصراع؛ فالنتائج التجريبية التي توصلت إليها العلوم المعرفية في دراستها لهذه المسألة تتعارض كلّيا مع الفرضيات التي ينطلق منه التقليد الفلسفي. فإذا كان هذا الأخير يتبنى أطروحة الانفصال بين العقل والجسد، وينظر إلى الفكر كبنية مجردة وواعية ومتعالية، فإن العلوم المعرفية كما يدافع عنها جورج ليكوف على وجه الخصوص تتبنى أفكار من قبيل: العقل المتجسّد، واللاوعي المعرفي، والفكر الاستعاري التخييلي. ومحاولتنا لرصد المواجهة بين الفلسفة والعلوم المعرفية لا تروم الإقصاء والاختزال، بل تسعى إلى الاحتواء والتضمن في إطار ما يسميه ليكوف بالفلسفة المسؤولة تجريبيا.

تمهيد

لقد حاولت الفلسفة دوما إضفاء المعنى على أقوالنا وتصوراتنا وتجاربنا، وكان الهدف من ذلك تفسير الظواهر، سواء كانت بشرية أم طبيعية، والبحث في سبب وجودها. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، سعت الفلسفة إلى صياغة نظريات عقلانية ومنسجمة، لرصد العالم رصدا شاملا، ووضعت مكانة خاصة للإنسان فيه، موظفة في ذلك تحليلا تصوريا واسعا، وأدلة عقلانية، غير أن طبيعة التصورات البشرية والعقل البشري أصبحت مع بداية الخمسينيات تمثل مركز اهتمام الباحثين في مجال العلوم المعرفية[1]؛ إذ تدرسها دراسة علمية، وهو ما سيؤثر على فهمنا لجوهر الفلسفة، خصوصا وأن العلوم المعرفية تقدم فهما جديدا للتصورات الفلسفية المرتبطة بالعقل، والجسد، والنفس، والأخلاق، وغيرها. فقد ذهبت العلوم المعرفية إلى مراجعة هذه التصورات الفلسفية من وجهة نظر ما نتعلمه عن بناء التصورات والتفكير، وانطلاقا من الوسائل الخيالية التي تؤلّف الفهم البشري. فعندما يبني الفيلسوف نظريته عن العقل، فهو يستخدم نفس الموارد التصورية ونفس النسق التصوري القاعدي الذي يشترك فيه كل الناس داخل ثقافتهم وسياقهم التاريخي الخاص.[2]

وعندما ننظر في مسألة العلاقة بين بنية العقل وبنية الجسد من منظور العلوم المعرفية، نجد أنها نشأت في سياق فلسفي يعود جذوره إلى بداية الفكر الفلسفي الحديث مع رونيه ديكارت، في تناوله لإشكالية العلاقة بين العقل والجسد أو بين الفكر والمادة. ونحاول في هذه الورقة الدفاع عن فكرة مفادها أن الفصل بين العقل والجسد لا يسهم في بناء نظرية معقولة للعقل، خصوصا وأن موضوع العقل أصبح يحتل مكان الصدارة في مجال العلوم المعرفية، وهذه الأخيرة تقدم أدلة تثبت أن هناك علاقة بين المكونات العقلية المعرفية والمكونات الجسدية. في هذا السياق، نسعى إلى إبراز عدم كفاية الموقف الذي يفصل بين العقل والجسد، سواء في الفكر الفلسفي الحديث أو المعاصر، كما سنبين أن النتائج التي توصلت إليها العلوم المعرفية أثرت على تصورنا لما نعنيه بالعقل، ودوره في إنتاج المعنى لدينا.

1- تعتبر العلوم المعرفية في نظر ليكوف حقل جديد يجمع عدة تخصصات أكاديمية حول دراسة الذهن البشري، منها: علم النفس، واللسانيات، والأنثروبولوجيا، وعلوم الحاسوب. وهذه العلوم تسعى إلى الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما هو العقل؟ كيف نعطي لتجربتنا معنى؟ ما هو النسق التصوري وكيف ينتظم؟ هل يستعمل جميع البشر النسق التصوري نفسه؟ وإن كان الأمر كذلك، فما هو هذا النسق؟ وإن لم يكن كذلك، ما هو بالتحديد ذاك الشيء المشترك بين البشر جميعهم في طريقة تفكيرهم؟ فالأسئلة ليست جديدة ولكن بعض الأجوبة جديدة. أنظر:

- Lakoff, G. Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind. Chicago: University of Chicago Press. 1987.p. xi.

2- Lakoff, G, & Johnson, M. Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought. New York: Basic Books. 1999, p. 392

1. نقد الثنائية الديكارتية

تعد فلسفة ديكارت رد فعل ضد الفلسفة اليونانية مع أفلاطون وأرسطو، والتي جمعت بين العقل والجسد في تفسيرها للمعرفة البشرية. فقد أكدت الفلسفة اليونانية على إمكانية بلوغ المعرفة مباشرة انطلاقا من الروابط الموجودة بين الأفكار وماهيات الأشياء الفيزيائية. ففي الوقت الذي ذهب فيه أفلاطون إلى اعتبار ماهية الشيء الفيزيائي «فكرة»[3]، نجد أرسطو يرى أن «الفكرة» هي ماهية الشيء، وتعد هذه الروابط مؤسسة على «الهوية»[4]، غير أن هذا النوع من الهوية غير ممكن في نظر ديكارت الذي يقر بضرورة الفصل بين العقل والجسد أو بين الجوهر الفكري والجوهر الفيزيائي. كما وضع خطا فاصلا بينهما، فالأول يتحكم فيه مبدأ الإبداعية كمبدأ يؤسس الروح، والثاني يقوم على مبدأ الميكانيكية[5].

على هذا الأساس، قدم ديكارت منظورا جديدا للعقل، باعتباره تمثيلا داخليا لأشياء العالم الخارجي[6]. ومادام هناك خط فاصل بين العقل وأشياء العالم، فإن تصوره للمعرفة واللغة تغيّر، كذلك، فقد أصبح ينظر إلى المعرفة كنتاج للأفكار الداخلية (تمثيلات) في العقل المطابقة للأشياء في ذاتها[7]. وبما أن الفكر يحدد ماهية الكائن البشري، فإن اللغة تحدد ماهية الفكر، حيث ينتج هذا الأخير مجموعة من الأفكار يمكن التعبير عنها في صورة قضايا، وتعتبر اللغة وسيلة أساسية في ذلك[8]. هكذا، فامتلاك الإنسان للغة يجعله كائنا يختلف عن أي شيء آخر في العالم المادي، لكونه قادرا على استعمال اللغة على نحو إبداعي[9]. فإذا كان العقل هو ما يميز الإنسان، كانت اللغة وسيلة تمنح خصوصية للوجود العقلي لدى الإنسان، على اعتبار أن الجهاز العقلي الوحيد القادر على استعمال اللغة في إنتاج أفكاره وفي استعمالها للتواصل مع الآخرين. وهنا إشارة واضحة لغياب أي دور يمكن أن يقوم به الجسد في تحديد التصورات وإنتاج المعنى لدينا. يقدم ديكارت إشارة واضحة لهذا الغياب في قوله: «ينبغي أن لا نخلط بين الألفاظ والحركات الطبيعية التي تبرز الانفعالات، والتي يمكن

3- يطابق أفلاطون بين ماهية اللغة وماهية الأشياء عبر الجسد. فإذا كان الجسد يحاكي الأشياء عن طريق الحركات، فإن اللغة تستخدم الأصوات لمحاكاة الأشياء، إلا أن ما تحاكيه اللغة بالنسبة لأفلاطون هو ماهيات الأشياء، مما يعني أن اللغة تحاكي الأشياء من حيث الماهية، وليس الماهية سوى فكرة الشيء الفيزيائي. انظر:

- الباهي، حسان، الدلالة الطبيعية والمواضعاتية من خلال محاورة كراتيل، **مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية**، النجاح الجديدة، البيضاء، العدد7، 1992، ص ص، 120-121

4- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 391

5- Chomsky, N, *La linguistique cartésienne*, trad, fran, paris, seuil, 1966, p. 21

6- يميز ديكارت بين أفكارنا والأشياء الخارجية، يمكن إدراك مضامين أفكارنا بطريقة مباشرة، في حين ندرك الأشياء الخارجية بطريقة غير مباشرة، مما يعني أننا لا ندرك الأشياء الموجودة أمامنا، بل ندرك فقط تجربتنا الواعية بها، أي الفكرة التي أملكها عنها. وبالتالي، نستنتج وجودها من حضور هذه الفكرة في عقولنا. أنظر: الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012، 168

7- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 392

8- كريتون، أندريه، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ترجمة، نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1982، ص، 47

9- اسماعيل، صلاح، فلسفة اللغة والمنطق، دراسة في فلسفة كواين، دار المعارف مصر، القاهرة، 1995. ص، 161

أن تقلدها الآلات والحيوانات على حد السواء»[10]. يتعارض هذا القول مع أرسطو الذي يقر بضرورة إدخال الحركات الانفعالية الطبيعية ضمن أصناف الدلالة، فاحمرار الوجه مثلا، دليل على الشعور بالخجل، لكن ديكارت يرى أن الحركات الانفعالية لا تدخل ضمن مكونات اللغة؛ لأنها لا ترتبط بالنشاط الفكري الواعي. لهذا لا يمكن للحيوانات التي تحاكي لغة الإنسان الاعتقاد بأنها تمتلك لغة، ونفس الأمر نقوله عن الآلات، لأنها ببساطة تفتقر للنشاط الفكري.[11].

فقد حدد ديكارت في كتابه «تأملات في الفلسفة الأولى» كيف أن حقيقة الوجود البشري مرتبطة بالتفكير من حيث هو وجود عقلي وواعي، وما دامت ماهية العقل في التفكير، فإن وجودنا ينتفي بانتفائه[12]. وتبدو النتيجة التي خلص إليها ديكارت خير دليل على ذلك: «إن ما لا يمكنه أن يشك فيه هو أنه عندما يفكر فهو يوجد، وقبل كل شيء، لو لم يكن موجودا لما كان بإمكانه أن يفكر ولا أن يشك»[13]. وهذه النتيجة تقتضي أولا؛ أن القدرة على التفكير أساس ماهية الكائن. ثانيا؛ أن العقل منفصل عن الجسد. ثالثا؛ ماهية الكائنات البشرية مستقلة عن الجسد. لهذه الاقتضاءات تأثير قوي في فلسفة العقل المعاصرة تجسدت بالأساس في استعارة «العقل حاسوب»[14]. وقادت هذه الاستعارة إلى الإقرار بفصل تام بين العقل والجسد[15]. في هذا الإطار، قدم ليكوف (أحد ممثلي الجيل الثاني للعلوم المعرفية) تحليلا يبين فيه الطريقة التي اعتمدها ديكارت في تحديد ماهية الكائنات البشرية انطلاقا من فصل العقل عن الجسد.

ذهب ديكارت إلى اعتبار التفكير ماهية الإنسان، ووجوده رهين بقدرته على التفكير، ومن ثم، غياب التفكير هو غياب للوجود، والخلاصة التي توصل إليها تتمثل في كون ماهيته أنه شيء يفكر، وقد عبر عن ذلك بقوله: «أنا أوجد، هذا يقين، ولكن متى يحصل ذلك؟ فقط عندما أفكر؛ ذلك أنني لو كففت نهائيا عن التفكير، فإنني سأكف بذلك عن الوجود...ولكن ماذا أنا إذن؟ شيء يفكر».[16] يتخذ هذا الاستدلال- في نظر

10- المرجع نفسه، ص، 324

11- المرجع نفسه، ص، 325

12- الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، 168

13- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 400

14- من بين المعتقدات الأساسية للعلم المعرفي أن العقل يعمل مثل الحاسوب، بحيث تكون الحالات العقلية هي حالات حسابية، والعمليات العقلية هي عمليات حسابية. والحجج التي تدعم استعارة العقل حاسوب عديدة، تقوم أساسا على مفاهيم السلوك الذكي، وتشبّه العقل بنظام معالجة المعلومات، لقدرته على إجراء الحسابات، والكشف عن القواعد الصورية للغة. إن «قاعدة» الحساب ليست قاعدة على الإطلاق؛ إنه إجراء صوري يمكن للآلة أن تقوم به. وقد استخدمت استعارة العقل حاسوب لحل مشكل العلاقة بين العقل والجسد. يفترض هذا الحل أن العقل هو شيء صوري مجرد، وغير مادي، وليس جزءًا من العالم الطبيعي البيولوجي. انظر:

- Searle, John, R, Cognitive Science and the Computer Metaphor, *in* Artifical Intelligence, Culture and Language: On Education and Work, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, 1990, pp: 23-34

15- Searle, p. 401.

16-Descartes, R, Meditations on first philosophy, in E, S, H aldane and G.R.T. Ross, eds, *the philosophy works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge university press,(1641), 1970, pp: 152-153

ليكوف- الصيغة التالية: يعرف أنه موجود ما دام يفكر، ومتى وجد فله ماهية[17]، فليس للتفكير سبب ما غير الطبيعة البشرية ذاتها، والإقرار بأن الإنسان شيء مفكر يدل على أن الفكر جزء من ماهية هذا الإنسان[18]. وهنا يتساءل ليكوف عما إذا كان هناك شيئا آخر يعتبر جزءا من ماهيته؟ والجواب الذي قدمه ديكارت في كتابه «التأملات»، يمكن صياغته على هذا الشكل: «لأنني أعرف يقينا أنني أوجد، وأنه في غضون ذلك لا ألاحظ أي شيء آخر يتصل بالضرورة بطبيعتي أو ماهيتي، باستثناء أنني شيء يفكر، ...رغم أنني قد أملك جسدا أتحد معه بصورة حميمية، وذلك لأنه، من جهة، لدي فكرة واضحة ومميزة عن نفسي بكوني شيئا مفكرا وغير ممتد، وأنني، من جهة أخرى، أملك فكرة مميزة عن الجسد، بكونه شيئا ممتدا ولا يفكر، وهو ما يدعو إلى اليقين بأن أنا هذا، مختلف تماما عن جسدي ويمكنه أن يوجد بدونه».[19]

يقوم الاستدلال الديكارتي، أعلاه، على التمييز بين فكرتين مختلفتين: فكرة الجوهر العقلي المفكر، وفكرة الجوهر الجسدي الممتد، وهو ما يعني أن العقل جوهرا مفكرا لا يتجزأ ولا يمتد، فلا يشغل حيزا ولا يعتمد على شيء مادي وغير قابل للانقسام إلى أجزاء[20]. وهذا دليل واضح على أنه لا يوجد عند ديكارت فكرة العقل في اتصالها بأي مظهر من مظاهر التجسّد. وهذا يفسر مرة أخرى أن ماهية العقل مختلفة عن ماهية التجسّد. تقتضي هذه الخلاصة التسليم بنظرية عامية للجوهر والخاصيات، والتي تقول إن الجوهر هو ما يوجد في ذاته ولا يتوقف وجوده على شيء آخر. ومن ثم، لكل جوهر خاصية أولية واحدة وواحدة فقط تحدد ماهيته[21]. ويترتب عن هذه الفرضية النتيجتين الآتيتين: أولا؛ هناك نوعان من الجوهر، أحدهما جسدي والآخر عقلي. ثانيا؛ خاصية الجوهر الجسدي هي الوجود في الفضاء، وخاصية الجوهر العقلي هو الفكر[22].

انطلاقا مما سبق، يبدو أن ديكارت يؤكد أن الفكر غير متجسّد، وهي الخاصية الأولية للجوهر العقلي، وهو جوهر منفصل كليا عن الجوهر الفيزيائي[23]، كما أن جوهر الكائنات البشرية يتمثل في القدرة على التفكير، ويقتضي ذلك النظر إلى الخيال خارج ماهية الطبيعة البشرية، لكونه يدخل ضمن قدرات الجسد

17- هذه الفكرة تقوم بحسب ليكوف على النظرية العامية للماهيات، وتنقسم إلى أطروحتين: النظرية العامية للماهيات، والنظرية العامية للجوهر والخاصيات. وتقر النظرية العامية للماهيات بأن كل نوع شيء ماهية تجعل منه ذلك النوع من الشيء، كما أن الماهية هي أساس كل شيء يتصرف بكيفية طبيعية؛ أي أنها تكمن في السلوك الطبيعي للأشياء. انظر:

- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 401

18- Ibid., p. 401

19- Descartes, R, Meditations on first philosophy, op, cit, p. 190

20- الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، 167

21- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 403

22- Ibid., p. 403

23- الحداد، مصطفى، **اللغة والفكر وفلسفة الذهن**، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية بكلية الآداب تطوان، 1995، ص، 48

مادام يرتبط بالإدراك الحسي، باعتباره مصدر الصور. وقد عبر ديكارت عن ذلك يقوله: «أسجل إلى جانب هذا قوة الخيال تلك، تختلف عن قوة الفهم، ليست عنصرا ضروريا في طبيعتي، أو في ماهية عقلي؛ ذلك أنني، وإن لم أتوفر عليها، سأظل بدون شك أنا كما أنا الآن، وهو ما يبدو أنه بإمكان أن نستخلص منه أنه يتوقف على شيء يختلف عني»[24]. وهذا القول يدل على أن العاطفة ليست من ماهية الطبيعة البشرية، ومادامت جزءا من التجربة الجسدية، فإنها مختلفة تماما عن ماهية الطبيعة البشرية التي هي طبيعة مفكرة بالأساس[25].

هكذا، فقد أنتجت فلسفة ديكارت حول مشكلة العقل- الجسد مجموعة من الأفكار التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من التوجهات الفلسفية المعاصرة، وخاصة فلسفة العقل، وفلسفة اللغة، واللسانيات...، إلخ، ومن أهم هذه الأفكار، ما يلي[26]:

أولا؛ كل الفكر واع، تُمثّل بعض أفكارنا حقيقة خارجية، وتتحدد ماهيتها في إدراك الأشياء الخارجية.

ثانيا؛ البحث التجريبي ليس ضروريا من أجل إقامة معرفة معينة للعقل.

ثالثا؛ العقل منفصل عن الجسد، حيث إن العقل يتشكل من جوهر فكري، في حين أن الجسد يتشكل من جوهر فيزيائي.

رابعا؛ ماهية الكائنات البشرية تتحدد في القدرة على التفكير، ولا تمكننا العمليات التخييلية والعاطفية من تفسير الظواهر العقلية، لأنها لا ترتبط بالطبيعة البشرية.

خامسا؛ أفكارنا فطرية. إنها خالية من كل ما هو جسدي، وليست تمثيلا لأي شيء خارجي.

طبعت هذه الأفكار تصورات فلسفة العقل وفلسفة اللغة الأنجلو-أمريكية، وتبين التصورات المرتبطة بهذين المجالين أن العقل يشتغل في استقلال عن الجسد.

24- Descartes, R, Meditations on first philosophy, op, cit, p. 186

25- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 404

26- Ibid., p. 404

2. مشكلة العقل-الجسد في فلسفة اللغة والعقل

لقد كانت لنظرية ديكارت في الفكر واللغة تأثير قوي في المواقف التي تبنتها فلسفة اللغة، وفلسفة العقل، خلال الفترة المعاصرة، خصوصا تلك الأفكار التي تقول إن اللغة فطرية، والفكر واع، والعقل مستقل عن الجسد. وجميع هذه المواقف تستبعد دور الجسد في تحديد طبيعة العقل واللغة. ويمكن أن نتوقف بهذا الخصوص على ثلاث مقاربات أساسية تعالج مشكلة العقل-الجسد: تتعامل الأولى مع العقل بناء على ما هو لغوي، وتنظر المقاربة الثانية إلى العقل انطلاقا مما هو وظيفي-حاسوبي، وتعالج المقاربة الثالثة مفهوم العقل من خلال ما هو تجريبي. إذا كانت المقاربتين؛ الأولى والثانية، تتبنيان دعوى انفصال العقل عن الجسد، فإن المقاربة الثالثة تدافع عن أطروحة الاتصال.

1.2. المقاربة اللغوية

يبدو أن ثنائية العقل- الجسد لم يتم التفكير فيها بشكل كاف من وجهة نظر لغوية. لذلك شكلت علاقة اللغة بالعقل أكثر القضايا التي أثارت اهتمام فلاسفة العقل بدءاً من «دفيد لويس» 1941م، الذي اعتبر أن الجسدي والعقلي قطبين أساسيين لتفسير اللغة[27]. كما اعترف أصحاب نظرية التماهي[28] بين العقل والجسد بالبعد اللغوي كأساس لقطبي العقل- الجسد، وتم التركيز على وحدة المدلول، فتم بذلك اختزال المدلول العقلي في الجسدي[29]. من هنا، يتبين أن معظم منظري الموقف الأحادي لغويين، سواء على مستوى الصورة أو المضمون؛ ورغم أنهم يعترفون بتعدد اللغات الطبيعية واختلافها في وصف العلاقة بين العقل والجسد، إلا أنهم يزعمون بأن بعض اللغات لا تمتلك صحة معرفية، حيث يمكن أن نجد مجالين لغويين- تصوريين لا هما متجانسان ولا هما قابلان للترجمة فيما بينهما، لذلك وجب ترجمتها أو استبدالها بلغة علمية دقيقة وواحدة، تمكننا من قابلية اختزال أحدهما إلى الآخر، مما يترتب عن ذلك، بناء تصور موحد للمعنى[30].

لكن هذا الادعاء يقلل من أهمية الاعتراف بوجود لغات مختلفة، وهو ما دفع البعض إلى تبني استراتيجية فعالة ترى أن الأنساق اللغوية ليست متعددة فقط، بل قابلة للاختزال والترجمة بشكل تبادلي. وهنا يقول جيروم

27- مورافيا، سرجيو، **لغز العقل، مشكلة العقل- الجسد في الفكر المعاصر**، ترجمة، عدنان حسن، ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2002، ص، 244

28- تعود نظرية التماهي إلى المدرسة الأسترالية في تفسيرها لعلاقة النفس-جسدية، ويعتبر "بليس» الأب المؤسس للمدرسة الاسترالية لنظرية التماهي، والذي تناول علاقة العقل بالجسد من خلال قضية الوعي وحدها. أنظر، مورافيا، سيرجيو، لغز العقل، مرجع سابق، ص، 105

29- يقر أصحاب هذا التوجه بإمكان ترجمة الحالات العقلية إلى أوصاف لغوية تعبر عن سلوك فعلي أو ممكن، كما يمكن التعبير عن قضايا عقلية بمفاهيم فيزيائية. وبالتالي، تبنى هذا التوجه الدعوى التي تقول بضرورة اعتماد اللغة الفيزيائية للتعبير عن القضايا التي ترتبط بالحالات العقلية, أنظر، الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، ص، 178- 179

30- المرجع نفسه، ص، 245

* Shaffer, Jeroum

شافر*: "أنه توجد فقط "ظاهرة جسدية"، ولكن توجد مع ذلك، طريقتان مختلفتان للتحدث عنها معرفيا"[31]. ونفس التصور يدافع عنه دفدسين الذي يقر بوجود طريقتين مختلفتين للتحدث عن العالم، تعتمد الأولى على الأسماء، في حين تقوم الثانية على الأفعال، وهنا يميز دفدسين بين الإحالة الصريحة على الأحداث في العالم التي تتم بواسطة الأسماء، والإحالة غير الصريحة التي تتم عبر الأفعال، مع الإشارة إلى اعتبار ظواهر العالم ظواهر فيزيائية[32]. يبدو أن الأطروحة التي يدافع عنها الموقف الأحادي «اللساني» تجنبنا الوقوع في ثنائية الجواهر كما تصورها ديكارت.

على هذا الأساس، تتبنى الفلسفة التحليلية فرضية أساسية مفادها أن اللغة تتخذ واقعا معرفيا قبل الأشياء، لأن اللغة تعرّف، وتُصنف. وبالتالي، إمكان ترجمة العبارات والألفاظ التي تتحدث عن العقل إلى عبارات تتضمن ألفاظا تتعلق بسلوك قابل للملاحظة؛ أي يمكن ترجمة القضايا التي تعبر عن الحالات العقلية إلى قضايا مكافئة لها منطقيا تعبر عن السلوك الخارجي[33]. ويعتبر «جلبرت رايل» أول من ساهم في قيام ثورة لغوية في الفلسفة المعاصرة من خلال إقراره بوجود عوالم لغوية متعددة، وهو ما عبر عنه بقوله: «لقد كافحت لتمييز أنواع مختلفة من اللغة»[34]. وكان يسعى وراء ذلك إلى إبطال دعوى ديكارت القائمة على التفرقة بين العقل والجسد، عبر استخدام أسلوب التحليل اللغوي للمفاهيم كسبيل لمعالجة قضايا العقل، موضحا قدرته على ترجمة المفاهيم العقلية وتحويلها إلى استعداد فعلي أو ممكن[35]. لم يكن «رايل» مثيرا للاهتمام بخصوص إشكالية العقل-الجسد، وعلى العكس، حظي «فتجنشتاين الثاني» باهتمام خاص، من خلال دفاعه عن موقف يستبعد المكون العقلي، ويعترف بدلا من ذلك، بالطبيعة اللغوية في دراسة ثنائية العقل- الجسد، وهو هنا معارضا للتوجه المادي والتوجه الصوري في اللغة[36]. كما يرفض الاعتراف بالوجود المعرفي لشيء ما بدون اهتمام بالأشكال اللغوية التي يتم من خلالها اكتشاف هذا «الشيء ما»؛ حيث إن الكلمات في الواقع تأتي قبل الأشياء، وقبل الدلالات أو التسميات الدلالية. وعموما، يرفض «فتجنشتاين الثاني» أية محاولة لإعطاء الأولوية العقلية (سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة) لتحديد المعنى بناء على ما هو عقلي[37]، ولا توجد للغة ما أفضلية على أخرى في تحديد المعنى الخاص بها، وحتى اللغة الفيزيائية

31- Shaffer, J, *The philosophy of mind*, New York, Random House, 1967, p. 44

32- Davidson, D, "Mental Events", in Experience and Theory, Foster and Swanson, (eds.). London: Duckworth, p. 222,1970

33- الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، 180

34- Ryle, J, *The Concept of Mind, University* of *Chicago* Press, (2012), 1949, p. 313

35- الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي، وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، 181

36- مورافيا، سرجيو، **لغز العقل، مشكلة العقل- الجسد في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص، 249

37- المرجع نفسه، ص، 250

-في نظر فتجنشتاين الثاني- لا تعتبر نموذجا مطلقا للتجربة الذهنية عند الإنسان. وبالتالي، برفض فكرة اعتبار أن اللغات ليست حاملة لحقائق العالم، بل التفكير هو الحامل لهذه الحقائق. والواقع أن الإنسان هو الذي يُعرّف، ويُرمّز، ويقرأ هذه الحقائق ويركبها. ومن ثم، فالمقولات والتفسيرات لا تحاكي عالم مجرد، بل تحاكي فقط مصالح وأغراض محددة وخاصة للكائن البشري. أما العقل والجسد، فهما مجرد تعبيرين يشيران إلى مقولات محددة من الظواهر أو حاجات معينة للأفراد تتغير باستمرار. إن العقل والجسد، إذن، محمولان للغات مختلفة، أو لممارسات تواصلية مختلفة، أو لتنظيمات دلالية مختلفة لما نعنيه بالعالم الحقيقي[38].

هكذا، يرى فتجنشتاين أن المكون العقلي ليس خاصية أو حدثا ما لم يكن قابل التشبيه «بشيء»، ومع ذلك يمكن أن نعيّن به معنى ما يحدث، أو ما نعتقد أنه يحدث في عالم معين من التجربة. لذلك، فهو مجرد نمط معين نمتلكه ونحلل به ذاتنا، كما يؤكد فتجنشتاين أن هذا النمط ليس موضوعيا، بل هو نمط ذاتي نخلق بواسطته ظواهر مختلفة عما نعتقد أنه موجود في الواقع، وهو ما يفسر صعوبة اختزال المكون العقلي في المكون الجسدي. وبموجب ذلك، إن المعنى في حد ذاته شيء غير متجسّد، بل إنه في جزء كبير منه شيء ما عقلي. فالمعنى إذن، هو فعل عقلي غير قابل للوصف، شيء ما مُعرّف، لكنه غير قابل للحس أو غير قابل للمس[39]. وهذا ما يخالف الفكرة التي نود إثباتها في هذا الفصل، وتتعلق أساسا بدعوى بطلان التفرقة بين العقل والجسد أو بين اللغة والعقل، فلا يمكن دراسة الظواهر اللغوية في اعتقادنا دون الأخذ بعين الاعتبار ما هو جسدي، وما هو عقلي في نفس الآن. وإذا كان فتجنشتاين يرفض فكرة التماهي بين العقل والجسد، ويرفض أيضا إمكان تفسير الظواهر العقلية، فذلك راجع إلى تصوره للغة، باعتبارها وسيلة تحقق العالم الجسدي والعالم العقلي. ويتضح ذلك، من خلال إقراره بأن الظواهر العقلية، مثل الفرح، ليس لها معنى داخليا أو معنى خارجيا، بل معناها توجد في عالمها الخاص؛ أي إن معناها هو استخدامها في اللغة[40]. من هذا المنطلق، يحصر دور الفلسفة في وصف اللغة؛ أي إن الفلسفة عليها أن تذكرنا بما نقوله، وأن تقرّب إلى ذهننا كيف أننا في الواقع نستعمل مصطلحات عقلية تشوشنا فلسفيا[41].

إن ربط اللغة بالعقل دون الجسد دفع بعض الباحثين إلى اتخاذ اللغة السيكولوجية وسيلة لتفسير الظواهر الدلالية، ومن أهم هؤلاء الباحثين نجد «برنشتاين» الذي يقر بأن حل إشكالية العقل– الجسد يقتضي التخلي عن الموقف الأنطولوجي لصالح الموقف اللغوي، فإذا كانت مقاربتنا للعالم هي بالأساس مقاربة لغوية، مما

38- المرجع نفسه، ص، 250

39- Wittegenstein, L, *philosophical investigations*, Translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell LTD, O - ford, 1958, First published (1953), paras 608 and 173- 5

40- Malcolm, N, *Problems of Mind, Descartes to Wittgenstein*, Hardcover. New York, Harper Torchbooks Library Edition, (1971), p.19

41- Ibid., pp: 28-29

يترتب عن ذلك، أن الوظيفة الحاسمة سوف يتم إنجازها بالوصف[42]. وما دام وصف العالم في نظره يتم بطرق مختلفة، فذلك يجعلنا أحرارا في استبدال الوصف العقلي بالوصف الجسدي، مع إعطاء الأهمية للغة العقلية لخصوصياتها ونجاعتها.

2.2. المقاربة الوظيفية-الحاسوبية

تعود البداية الفعلية لهذه المقاربة إلى بداية الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، مركزة على أفكار ترتبط بالحوسبة الرمزية[43]، وهي نظرية تهتم بدراسة المعرفة، باعتبارها ضربا من معالجة المعلومات؛ أي صنفا من الحوسبة التي تعمل في تمثيلات مكونة من رموز بواسطة مجموعة من القواعد المحددة لهذه التمثيلات[44]. وقد تبنت هذه المقاربة الرأي السائد الذي يقول إن العقل منفصل عن الجسد، وحظيت هذه الفكرة بانتشار واسع في عدة ميادين، والتي هيمنت خلال هذه الفترة، مثل: الذكاء الصناعي، وعلم النفس المرتبط بسيرورات المعلومات، والمنطق الصوري، واللسانيات التوليدية، والأنثروبولوجيا المعرفية الأولى[45]. كل هذه التخصصات لعبت دورا أساسيا في بناء تصورات العلوم المعرفية، من خلال توظيف فرضيات الفلسفة التحليلية[46].

فقد تم دراسة العقل من خلال وظائفه المعرفية دون ربطه بوظائف الجسد. وعليه، فالعقل وفق المنظور الوظيفي عبارة عن برنامج حاسوبي مجرد، فالحالات العقلية هي حالات تقوم بوظائف معينة، لذلك تشبّه العقل بالحاسوب[47]، فسميت بـ «استعارة الحاسوب»[48]، والتي تقضي بأن العقل برنامج يقابله الجسد الذي

42- مورافيا، سرجيو، **لغز العقل، مشكلة العقل- الجسد في الفكر المعاصر**، مرجع سابق، ص، 250

43- تعد الحواسيب أساسية في الذكاء الصناعي، وهناك عدد قليل فقط من علماء الحاسوب الذين يتساءلون عن فائدة الحواسيب كنموذج للإدراك البشري. ففي مجال اللغويات وعلم النفس، هناك بعض التحفظات بخصوص اعتماد المقاربة الحاسوبية في تحليل البنيات الذهنية واللغوية؛ ومع ذلك، فإن معظم الباحثين في هذه التخصصات لا يكلفون أنفسهم عناء انتقاد المقاربة الحاسوبية. انظر:

- Gardner, H, *The Mind's New Science*; A history of the Cognitive Revolution, New York, Basic Books, 1985, p. 41

44- الوحيدي، محمد، اللسانيات وعلم المعرفة، اللغة وبنية المعرفة البشرية، **عالم المعرفة**، العدد، 175، يوليو- سبتمبر 2018، ص، 186

45- تقدم هذه الميادين وسائل مختلفة لمعالجة الظواهر العقلية والمعرفية بشكل عام، كما تتناول مسألة العقل بطرق مختلفة. إذا كانت اللسانيات التوليدية تسعى إلى تطوير نماذج صورية للبنية المجردة للقدرة اللغوية عند المتحدثين، فإن علم النفس المرتبط بسيرورات المعلومات يحاول الكشف عن الآليات التي تندرج في إطار فهم العبارات اللغوية، ويحاول أنصار الذكاء الصناعي بناء نماذج تمثل وتحاكي القدرات المعرفية عند البشر عبر استخدام الحواسيب، في حين يبقى دور المنطق الصوري منحصرا في تناول البنيات الصورية الرمزية للقضايا والجمل.

46- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 75

47- ارتبطت فكرة استعارة العقل- الحاسوب بالثورة المعرفية التي انطلقت منتصف القرن العشرين، وهذه الفكرة تقول بإمكانية قياس عمل العقل على العمليات التي تقوم بها الآلات الحاسبة المتطورة، وكان من نتائج هذا التصور صياغة نظرية معالجة المعلومات التي تعود أساسا إلى كل من "تشيرش" و"إميل بوست"، و"الآن تورينغ"، كما تجسدت في أعمال "جورج ميللر"، و"الآن نوويل"، و"هربرت سيمون"، وغيرهم كثير. لكن صياغة هذه النظرية بشكل صريح ودقيق تعود إلى سيمون ونوويل في إقرارهما بأن النظرية الحالية تنظر إلى البشر وكأنهم معالجو معلومات. انظر:

- Newell, A, Simon, H, *Human problem solving*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972, p. 5

48- الباهي، حسان، **الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة**، مرجع سابق، ص، 187

يقدم عتادا، ولا يسهم أبدا في تحديد طبيعة التصورات البشرية، مما دفع ليكوف إلى نعتها بفلسفة دون جسد، حيث يغيب الجسد في تصورنا للعقل[49]. فوظيفة الجسد يجب أن تفهم بمعزل عن طبيعة المادة الأولية المكونة له؛ أي منفصلة عن تركيبته الكيميائية وتنظيمه الجزئي، كما أن العتاد المرن للحاسوب مختلف عن العتاد الصلب، حيث إن برنامج التشغيل شيء مختلف عن تفاصيل الآلة التي تقوم بتنفيذه. فيمكن لنفس البرنامج أن ينفّذ بواسطة حواسب تختلف من جهة التركيبة، والحجم، والعناصر المكونة لها[50]. وهذا ما يتضح من قول هيلاري بوتنام: «إذا بدا لكم هذا الأمر غريبا انظروا إلى الحاسوب، فإن له خصائص فزيائية كثيرة، له وزن، وله عدد معين من الموصلات.. وله خصائص اقتصادية، وله خصائص وظيفية كونه يملك برنامجا معينا، لكنه غير فزيائي، لأنه يقبل التنفيذ بواسطة أنساق مختلفة على نحو مستقل عن تكوينها الأنطولوجي»[51].

على هذا الأساس، تفترض هذه المقاربة ثنائية صارمة عبر تحديد مفهوم العقل، انطلاقا من وظائفه الصورية في استقلال عن الجسد، كما يوضح ذلك «هوغلاند»* في كتابه "الذكاء الصناعي" 1985م، والذي ينطلق من فرضية تقول إن الآلات قادرة على محاكاة التفكير البشري[52]. وما أضافته أبحاث الذكاء الصناعي، والمنطق الصوري، والنحو التوليدي، هو إمكان تمثيل الفكر باعتماد أنساق رمزية صورية، فالرموز هنا ليس لها معنى في ذاتها، وإنما في علاقة بعضها ببعض، وهو ما انعكس على الفكر الذي يعتبر آلة تعالج الرموز تبعا لقواعد صورية. وعليه، فقد أبرز هذا الموقف تصوران اثنان للمعنى: يتعلق الأول بتمثل الرموز تمثلا داخليا، ويتعلق التصور الثاني بتمثل داخلي لواقع خارجي، فمعنى الرموز ناتج عن الإحالة على الواقع الخارجي عبر مطابقة هذه الرموز لأشياء العالم وخصائصها.[53]

لذلك، تطرح هذه المقاربة تصورين متميزين للتمثل الذهني: يشكل الأول التمثل الرمزي الداخلي الصرف في نسق تصوري معين، ويعتبر التصور الثاني أن التمثل ليس داخليا بالضرورة، بل تمثلا رمزيا لشيء يوجد خارج النسق التصوري. وفي التصورين معا تم التعامل مع العقل باعتباره مجسّدا (وليس متجسّدا) في الدماغ بشكل اعتباطي، يشبه في ذلك البرنامج الحاسوبي المجسّد في الجهاز، فالجسد يناسب

49- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 76

50- الباهي، حسان، **فلسفة الفعل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي**، إفريقيا الشرق، ط1، 2016، ص، 158

51- Putnam, H, Raison, Vérité et Histoire, trad, fran, (1984), Paris, Minuit, 1981, pp: 92- 93

* Haugeland, J

52- يشيد «هاوجلاند» باكتشاف الفيلسوف الفرنسي ديكارت للتمييز بين الرمز وما يرمز إليه- اكتشاف يرجع إلى ملاحظة أن العلاقات الجبرية بين الخواص الفيزيائية يمكن التعبير عنها بمصطلحات هندسية بحتة. وعلى نفس المنوال، فإن الأفكار هي «تمثيل رمزي» للأشياء وعلاقاتها (سواء كانت جسدية أو رياضية). في ضوء ذلك، كان ديكارت مسؤولًا عن اكتشاف المفاهيم الأساسية لنظرية الذكاء الصناعي. انظر:

- Andre, Vellino, *Artificial intelligence*: The very idea: J. Hoagland, (MIT Press, Cambridge, MA, 1985); in Artificial Intelligence, n° 29, 1986, pp: 349–350

53- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 76

الجهاز أو العتاد، والعقل يناسب البرنامج. وبموجب ذلك، فالجسد/ العتاد لا يلعب أي دور مهم في تحديد العقل/ البرنامج. هكذا، فالعقل وفق المقاربة الوظيفية منفصل عن الجسد، والفكر حرفي، ولا مجال للقدرات التخييلية في بناء الفكر. فقد كانت هذه النتائج متضمنة في الموقف الديكارتي الذي يقول إن العقل متعال وكلي، وغير متجسّد، وحرفي، وهو موقف تم نعته ليكوف بمصطلح «النزعة المعرفية الفلسفية»*.

من هذا المنطلق، يمكننا الوقوف على بعض الافتراضات الأساسية التي تقوم عليها المقاربة الوظيفية، بخصوص التصورات، والعقل، والفكر، والمعنى، كما يلي[54]:

الوظيفية: العقل غير متجسّد بالأساس، يمكن دراسته في استقلال عن فهمنا للجسد، والاقتصار فقط على العلاقات الوظيفية بين التصورات الممثلة رمزيا.

معالجة الرموز: إن العمليات المعرفية، بما في ذلك كل أشكال الفكر، عبارة عن عمليات صورية تنطبق على الرموز بغض النظر عن ما تعنيه هذه الرموز.

النظرية التمثيلية للمعنى: التمثيلات الذهنية رمزية؛ إنها تحصل على معناها، سواء بواسطة علاقتها برموز أخرى، أو بواسطة علاقتها بالواقع الخارجي.

المقولات كلاسيكية: تحدد المقولات بواسطة شروط ضرورية وكافية.

المعنى الحرفي: المعنى كله حرفي؛ لا وجود لمعنى استعاري أو تصويري في الأصل.

يتبين أن الفرضيات المتعلقة بطبيعة العقل ليست مبنية على أسس تجريبية، بل ناتجة عن آراء الفلسفة التحليلية. وهذا يتعارض مع ما توصل إليه ليكوف بناء على أسس تجريبية حول طبيعة العقل والتصورات.

3.2. المقاربة التجريبية

تعود بداية البحث التجريبي في الجسد إلى منتصف السبعينيات ونهايتها من القرن الماضي. لقد شكك هذا البحث في النزعة المعرفية أو الذهنية الأنجلو-أمريكية، ودعا إلى ضرورة التخلي عن الافتراضات

54* philosophical cognitivism

- Ibid., p. 78

السابقة من خلال مواجهتها بنوعين من الحجج: أولا؛ الارتباط القوي للتصورات، والفكر، والعقل، بالجسد[55]. ثانيا؛ مركزية سيرورة التخييل؛ كالاستعارة، والتصوير، والكناية، والطراز الأولي، والأطر، والفضاءات الذهنية، والمقولات القاعدية، في بناء التصورات وفي التفكير[56].

تفترض هذه المقاربة منطلقات مختلفة جدا عن منطلقات النزعة الذهنية والوظيفية، لخصها ليكوف على الشكل التالي[57]:

تنشأ البنية التصورية من تجربتنا الحسية الحركية ومن البنيات العصبية التي تحدثها، بل إن مفهوم «البنية» ذاته في نسقنا التصوري تحدده خطاطة الصورة، والخطاطة الحركية.

البنيات العقلية دالة داخليا بموجب ارتباطها بأجسادنا، وبتجربتنا المتجسّدة.

هناك «مستوى قاعدي» من التصورات التي تنشأ من خطاطاتنا الحركية، وقدرتنا على الإدراك الجشطالتي، وتكوين الصور.

أدمغتنا مبنية بشكل تسقط نماذج التنشيط من المناطق الحسية الحركية على المناطق القشرية العليا في الدماغ.

تحتوي بنية التصورات على صور نمطية من مختلف الأنواع: حالات نمطية، حالات مثالية، صور نمطية اجتماعية، نماذج بارزة، نقط إحالة معرفية، وغيرها. وكل هذه الصور يستخدم شكلا متميزا من التفكير غير محددة بشروط ضرورية وكافية، وهو ما وضحناه في الباب الثالث.

العقل/ التفكير[58] متجسّد، بمعنى أن أشكال الاستنتاج ناتجة عن ما هو حسي حركي، وأشكال أخرى مؤسسة على الجسد.

55- مع منتصف السبعينيات القرن الماضي أصبح الاهتمام بالجسد مطلبا مهما، سعى إليه مجموعة من الدارسين في مقاربة الظواهر الدلالية من حيث هي ظواهر تمتلك واقعا معرفيا، وليست مجرد كيانات مجردة كما كان يدعي النموذج المنطقي والتركيبي. وقد تزامن ذلك مع ظهور علم النفس التجريبي الذي كشف عن الطابع التجريبي والجسدي للتصورات، كما هو الحال مع إليانور روش، وزملاؤها، والتي أوضحت العلاقة بين التصورات والجسد متخذة من تصنيف الألوان في لغة الداني (لغة غينيا الجديدة) سبيلا لذلك.

56- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 77

57- Ibid, pp: 77-78

58- يستخدم ليكوف هنا مصطلح reason، ويعني به عملية التفكير عند البشر، مثلما يعني به المبادئ المتحكمة في التفكير، وهو ما يقابل العقل. لذلك تم وضع مقابل هذا المصطلح في هذا السياق مصطلحي: العقل والتفكير. أنظر: لايكوف، جورج، جونسون، مارك، **الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2016، ص، 129

العقل/ التفكير تخييلي، بمعنى أن أشكال الاستنتاج الجسدية تنسخ في صيغ مجردة للاستنتاج بواسطة الاستعارة.

تعددية الأنساق التصورية، حيث تحدد التصورات المجردة بواسطة استعارات تصورية متعددة لا تنسجم غالبا مع بعضها.

بناء على هذه المحددات، يتبين أن المقاربة التجريبية للعقل تتبنى فكرة ارتباط العقل بالجسد في كل الجوانب المرتبطة بالفكر واللغة، فمعرفتنا الجسدية والكيفية التي نتصرف بها ونتحرك على نحوها، يمكن أن تساهم في فهمنا لذواتنا ولعالمنا، وكل ما له دلالة في حياتنا[59]. ويمكن فهم التجسيد في هذا المعنى على أنه (التطلع نحو) وعي كامل وعملي بكامل التسلسل الهرمي بدْءًا من علم وظائف الأعضاء وحتى المشاعر والأوهام وصولا إلى الأفكار. وهذا يستلزم ما يسميه «فاريلا» و«تومبسون» و«روش» 1991م، بـ «الحركية»[60]، وهي عملية تتخذ صورة عبارة «الفعل المتجسّد»، ويتضح ذلك في قولهم هذا: «نحن ... نشكك في الافتراض ... أن الإدراك يتكون من التمثيل لعالم مستقل عن قدراتنا الإدراكية وقدراتنا المعرفية عن طريق نسق معرفي موجود في استقلال عن العالم. لقد حددنا بدلاً من ذلك وجهة نظر معرفية كفعل متجسّد ..»[61].

من هذا المنطلق، يتحدد الدور المركزي لفهمنا المتجسّد في كل مظاهر المعنى، وبنية تفكيرنا وتصوراتنا؛ فالمعنى نتاج لاشتغال الإنسان الدال في العالم، وهي أهم الطرق التي ينشأ بها المعنى عبر البنيات الجسدية والتخييلية، وهو ما يتعارض مع المقاربة الوظيفية التي تتبنى ثنائية صارمة. لذلك، فالمعنى لم يعد محدد بعلاقة مجردة بين الرموز أو بين الرموز والحالات في العالم، بل له علاقة بالكيفية التي يتصل بها الفهم بالجسد[62].

تعد النتائج التي توصل إليها باحثين في مجال العلوم المعرفية عبارة عن أفكار منهجية، وقد اعتمد ليكوف في هذا الإطار، على مناهج تحاول إيجاد حجج متنوعة بشكل تساعده في توظيف عدة منهجيات وإن

59-Taylor, C, *Philosophical arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995, p. 170

60- إن مصدر كلمة « énaction» في اللغة الإنجليزية enact to، وصاحبها varela استعملها للتعبير عن التقارب بين الفعل action‘1 والفاعل acteur‘1 .

61- Varela, F., E. Thompson, and E. Rosche, *The Embodied Mind*: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, mass; MIT press, 1991, p. xx

62- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 78

كانت متباينة، وكان الهدف من وراء ذلك تجنب قصور أحد هذه المناهج بواسطة مناهج أخرى. لذلك رأى أن كل بحث تجريبي عليه أن يلتزم بثلاثة براهين على الأقل[63]:

برهان الواقع المعرفي: ينبغي على كل نظرية كافية للتصورات والفكر أن تزودنا برصد للدماغ يكون واقعيا معرفيا وعصبيا.

البرهان المتقاطع: على كل نظرية كافية للتصورات أن تلتزم بالبحث عن تقاطع الأدلة والبراهين من عدة مصادر قدر الإمكان.

برهان التعميم والشمولية: على كل نظرية كافية للتصورات أن تقيم تعميمات تجريبية تشمل أوسع نطاق من الظواهر الممكنة.

هكذا، فالاختلاف بين المقاربة التجريبية والمقاربة الوظيفية للعقل قائم على طبيعة الافتراضات التي تنطلق منها كل مقاربة، فإذا كانت هذه الأخيرة تعتمد افتراضات الفلسفة التحليلية واللسانيات التوليدية، فإن المقاربة التجريبية تتبنى التزامات منهجية أساسية تهدف إلى الحد من الفرضيات الفلسفية، لكونها تفشل في إقامة تعميمات تشمل مجالا واسعا من المعطيات.

من هذا المنطلق، تعتبر المقاربة الوظيفية نسخة للفلسفية التحليلية، فقد قيدت هذه الأخيرة آراء العلماء المعرفيين الذين تبنوا المقاربة الوظيفية للعقل، ويتجلى ذلك في تركيزهم على حرفية التصورات، وعدم الاعتراف بوجود التصورات الاستعارية بالرغم من البراهين المقدمة أعلاه. والسبب في ذلك، راجع إلى اعتناق معتقدات الفلسفة التحليلية. أما أنصار المقاربة التجريبية للعقل، فقدموا مجموعة من البراهين على الآراء الفلسفية حول التصورات، والمعنى، واللغة. فقد كان لهم وعي بالقيود التي تضعها الفلسفة التحليلية على العلوم المعرفية، ورفضوا قبول الفلسفة باعتبارها الحكم الأخير على الأدلة العلمية[64]. وإذا كانت المقاربة الوظيفية ترى أن الفصل بين العقل والجسد له أهميته في مجال البحث الفلسفي، فإن المقاربة التجريبية (كما يتبناها ليكوف) تقر بضرورة وصل ما هو عقلي بما هو جسدي في عملية بناء التصورات وتحديد المعاني، وهو ما دفع ليكوف إلى تبني فرضية العقل المتجسّد لحل مشكل الثنائية الديكارتية.

63- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 80

64- Ibid, p. 88

3. العلوم المعرفية في مواجهة الثنائية الديكارتية

1.3. العقل المتجسد وتجاوز الثنائية

سعى ليكوف إلى مراجعة الفرضيات الفلسفية باعتماد النتائج التي توصلت إليه العلوم المعرفية، والمتمثلة أساسا في القول بأن العقل متجسّد، والإقرار باللاوعي المعرفي، وأن الفكر أغلبه استعاري[65]. بناء على هذه النتائج، أعاد ليكوف النظر في التصورات التي تتبناها الفلسفة التحليلية الأنجلو-أمريكية*. كما اعتمد على مقاربة فلسفية تجريبية سماها بـ«الفلسفة المسؤولة تجريبيا»**، والتي تتطلب التخلي عن المسلمات الفلسفية العميقة في الفكر الغربي، وذلك بهدف فهم ما هو العقل، وكيف يسهم في إنتاج المعنى. وبالتالي، يصبح بإمكان تغيير تصورنا للعقل كمعتقد أساسي عمر طويلا، وعدّ خاصية محددة للكائن البشري، لكونه يسمح لنا بالاستنتاج المنطقي، والاهتداء إلى السؤال، وحل المشاكل، والتقويم، والنقد، وفهم الذات والناس والعالم. وكل تغيير حول فهمنا للعقل سيؤثر لا محالة على فهمنا لأنفسنا، كما سيؤثر فيما هو دال بالنسبة إلينا. ومن أهم الاكتشافات المدهشة في نظر ليكوف هو - باعتماد البحث التجريبي- أن العقلانية البشرية ليست البتة ما اعتقد التقليد الفلسفي الغربي. وما هو صادم أكثر يتمثل في اكتشاف أننا مختلفون جدا عما يبيّنه التقليد الفلسفي[66].

إن العقل في نظر ليكوف ليس متحرر تماما من الجسد، كما اعتقد التقليد الفلسفي على مدى ألفي سنة؛ فالعقل ينشأ من طبيعة أدمغتنا، ومن تجربتنا الجسدية، وهي فكرة تعبر عن الرؤية التي تعتبر أن بنية العقل الفعلية تنشأ من تفاصيل تجسّدنا، وليس من الرؤية التي تقول إن العقل لابد له من الجسد. وعليه، فالآليات العصبية والمعرفية التي تتيح لنا الإدراك والحركة هي نفسها التي تخلق أنسقتنا التصورية، وتخلق صيغ تفكيرنا ومعاني الأشياء المحيطة بنا. كما أن فهم العقل بهذا المعنى رهين بفهم تفاصيل نسقنا البصري، ونسقنا الحركي، والآليات العامة للترابطات العصبية. وعليه، فالعقل ليس متعاليا عن الواقع أو العقل المتحرر من الجسد، بل يتشكل أساسا من خصوصيات أجسادنا البشرية، وبالتفاصيل الاستثنائية للبنْيَنة العصبية لأذهاننا، وبمميزات اشتغالنا اليومي في العالم[67].

65- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 3

* Anglo-American analytic philosophy

** Empirically responsible philosophy

66- Ibid., p. 4

67- Ibid., p. 4

في نفس السياق، يعتبر ليكوف أن العقل ليس منفصلا تماما عن الحيوانات كما زعم ديكارت، بل هو عقل تطوري ينشأ في خط متصل مع الحيوانات الدنيا، فإذا كان العقل المجرد يعتمد على أشكال الاستنتاج المنطقي الإدراكي والحركي الموجود عند الحيوانات الدنيا، فإننا أمام نزعة داروينية[68] للعقل، فالعقل في شكله الأكثر تجريدا يستخدم طبيعتنا الحيوانية. وبهذا، فالعلاقة بين الإنسان والحيوانات قد تتغير، كما يتغير التصور الذي يحصر العقل في الكائنات البشرية دون غيرها. إن العقل إذن ليس جوهر أو ماهية تفصلنا عن الحيوانات كما زعم ديكارت، بل يضعنا في خط متصل معها[69]. كما أن العقل ليس كونيا ولا كليا بالمعنى المتعالي (كما يتصوره كانط)، فليس جزءا من بنية الكون، إلا أنه كوني وكلي كقدرة تشترك فيها بصورة كلية كل الكائنات البشرية، وما يجعلها مشتركة تلك الروابط التي تتجلى في كيفية تجسّد عقولنا، وهو ما يعني أن العقل ليس واعيا تماما، بل إنه غير واع في معظمه. وليس العقل حرفيا صرفا، إنه استعاري بشكر كبير، وواسع الخيال، وليس هادئا، بل مشغول عاطفيا[70].

هذا التحول في فهمنا للعقل، صاحبه تحولا في فهمنا لما نحن عليه ككائنات بشرية، وما يرصده ليكوف حول العقل يخالف بشكل جذري الآراء الكلاسيكية الكبرى حول ماهية الشخص أو الكائن. وأول ما يخالفه ليكوف هو المفهوم الذي حدده ديكارت للشخص من حيث هو شخص ثنائي بعقل وجسد، له عقل منفصل عن الجسد ومستقل عنه، مثلما وضحنا ذلك سابقا. كما يخالف مفهوم العقل المتعالي[71] المتحرر تماما من الجسد، وله القدرة على معرفة كل شيء باعتماد التفكير الذاتي فقط. وخلافا لذلك، اعتبر ليكوف أن العقل متجسّد؛ أي مشكّل من قبل الجسد، ومادام معظم تفكيرنا غير واع، فإن العقل لا يمكن أن يعرّف فقط بالتفكير الذاتي أو الاستبطان، وهو ما يبرز أهمية الدراسة التجريبية في هذا الإطار[72].

وبنفس الصورة، يرفض ليكوف التصور الحاسوبي للعقل وللكائن؛ لأنه يقوم على تصور عقل الكائن كبرنامج حاسوبي مبرمج يتطابق مع أي جهاز عصبي ينتج المعنى بواسطة رموز غير دالة دخلا وخرجا. فالناس الفعليين لهم عقولا متجسّدة تنشأ من أنسقتهم التصورية وتتشكل وتعطى من أجساد بشرية حية،

68- تنطلق فكرة التطور عند داروين من اعتقاد مفاده أن الدماغ عنصرا متطورا، فالإنسان يولد بدماغ فارغ من كل المعارف، ثم ينمو ويتطور تبعا للقوانين البيولوجية ويخضع لها، وبالموازاة مع هذا يعتبر العقل ظاهرة ناشئة قابلة للتطور والنمو شأنه شأن الدماغ. انظر:

-عطية، سليمان أحمد، **اللسانيات العصبية، اللغة في الدماغ**، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، 2019، ص، 308.

69- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 4

70- Ibid., p. 4

71- العقل المتعالي هو العقل المستقل عن التجربة ومعطيات الحواس، بحيث يشتغل بها بصورة غير مباشرة، إذ يتبع وظيفة الفهم، فيعيد التوليف والتركيب بين ما جمعه الفهم بمقولاته، بواسطة مبادئه الترنسندنتالية. انظر:

- Kant, E, *critique de la raison pure*, (trd, A.Tresmesaygues et B. Pacaud.) Ed, 10 PUF, Paris, 1984, p. 254

72- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 5

فالبنيات العصبية لأدمغتنا تنتج أنسقة تصورية وبنيات لغوية لا يمكن رصدها بصورة كافية بواسطة أنسقة صورية تقتصر على معالجة الرموز[73].

هكذا، بالرغم من قوة التصورات الفلسفية الكلاسيكية للعقل، إلا أن الأهمية التي يقدمها العقل المتجسّد، لن يبقى لنا سوى التخلي عن الفرضيات الفلسفية حول العقل، واللغة، والكائن، المخالفة تماما معها. إن الفهم الجديد للعقل يطرح إشكالا يتعلق بضرورة التفكير مجددا في ما يعنيه الكائن البشري. هكذا، يتبين أن العقل المتجسّد لعب دورا مهما في تغيير تصورنا لما نعنيه بالعقل، خصوصا عندما اكتشف بعض الباحثين في مجال العلوم المعرفية ما أصبح يسمى بـ «اللاوعي المعرفي»*.

4. اللاوعي المعرفي وتجاوز الثنائية

ينطلق ليكوف من فرضية أساسية مفادها أن الطريقة التي نفكر بها، ونتخذ بواسطتها قرارا ما، وننجز نشاط معين، ستتحكم فيما هو واقعي بالنسبة لنا، وما نعتبره معرفة، والكيفية التي نوجد عليها، واشتغال فكرنا. فالأنشطة اليومية المشّكلة لأنساقنا التصورية حول قضايا فلسفية، من قبيل: العقل، والمعرفة، والنفس، والأخلاق، وغيرها، تعد أنساق تصورية متجسّدة عن طريق ما سماه ليكوف بـ «اللاوعي المعرفي». ومن ثم، فالتفكير الفلسفي متجسّد في التصورات اليومية التي تتجلى في الأنشطة اليومية باعتبارها أنشطة لا واعية[74].

يعود اكتشاف اللاوعي المعرفي إلى مطلع السبعينيات من القرن العشريين، حيث تطورت العلوم المعرفية بسرعة كبيرة، وكان من نتائج هذا التطور اكتشاف أن الفكر في أغلبه لا واع، ليس بالمعنى الفرويدي الذي يرجعه إلى الكبت[75]، بل كونه يشتغل في مستوى أدنى من مستوى الإدراك المعرفي لا يصله الوعي، ويعمل بسرعة لدرجة يصعب علينا التركيز عليه أو التحكم فيه[76]. ويتجلى ذلك في عملية الحوار، فأول ما يحدث عندما ننخرط في الحوار، ودون وعي منا، هو أن الذاكرة تلج مباشرة لما يقال، فنفهم سيل من الأصوات باعتبارها لغة لها سمات، ومقاطع، ووحدات كلامية صغرى، ونقوم بتجميعها ونسند لها بنية نحوية معينة في لغة الأم، ونضفي معاني على الألفاظ التي نسمعها بشكل يلائم السياق. كما نقيم معنى دلالي

73- Ibid., p. 6.

* The cognitive Unconscious

74- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, pp: 9- 10

75- تعد نظرية الكبت دعامة أساسية لنظرية التحليل النفسي، وهي أهم جزء فيه، إذ لابد من الرجوع إلى الطفولة المبكرة وإلى الهجمات الخيالية التي يراد بها إخفاء فاعليات العشق الذاتي أيام الطفولة الأولى، حيث تظهر كل الحياة الجنسية للطفل من وراء هذه الهجمات الخيالية.

76- Ibid., p. 10

وتداولي للجمل ككل، وننجز استنتاجات، ونبني صورا ذهنية، ونملأ الثغرات في الخطاب...، إلخ. هكذا، فتلفظنا بعبارة بسيطة ننجز بصورة آلية أشكال التفكير المعقدة دون جهد ملحوظ في مستوى أدنى من مستوى الوعي. وعليه، متى تمكننا من فهم أسس اللاوعي المعرفي نستطيع فهم طبيعة الوعي الذي ما فتئ يتسع بشكل كبير يتجاوز حدود الشعور والإحساس إلى مستوى ندرك أننا ندرك، أو ما وراء الإدراكات المتعددة الناتجة عن تجربتنا المباشرة التي يوفرها الدماغ[77].

ميّز ليكوف بين معنيين لمصطلح المعرفي: الأول؛ كما يستخدمه التقليد الفلسفي، كدلالة على ما هو خارجي، ويقصد به كذلك البنية التصورية القضوية، فيصبح شرط من شروط الصدق، فهو معنى لا يتحدد داخليا في العقل أو في الجسد، بل يتحدد بإحالته على الأشياء في العالم الخارجي[78]. والمعنى الثاني استخدمه العلماء المعرفيون لوصف أية عملية أو بنية عقلية يمكن دراستها، وهو معنى داخلي يتعلق باللاوعي؛ بحيث لا ندرك السيرورات العصبية التي تسبب عملية الإبصار الواعي، وتجربة السمع، والتذكر، والانتباه، وكل مظاهر اللغة والفكر، سواء كانت واعية أو لا واعية، فهي تتضمن وحدات صوتية، وقواعد نحوية، وأنساق تصورية، ومعجم ذهني، واستنتاج لا واعي، والتخييلات الذهنية، والعواطف، والعمليات الحركية، والتخطيط العصبي، وهي جميعها جزء لا يتجزأ مما تسميه العلوم المعرفية «معرفي»[79]. غير أن ليكوف قد استخدم مصطلح «معرفي» بالمعنى الواسع لوصف كل العمليات الذهنية والبنيات التي تطلبها اللغة، والمعنى، والإدراك، والأنساق التصورية، والعقل. وما دام النسق التصوري والفكر معا ينشآن من الجسد، فإن ليكوف يستخدم مصطلح «معرفي» لوصف مظاهر نسقنا التصوري الحسي الحركي الذي يسمح لنا ببناء التصورات والتفكير. وبما أن العمليات المعرفية لا واعية بشكل واسع، فإن مصطلح «اللاوعي المعرفي» يصف بدقة كل العمليات الذهنية اللاواعية التي ترتبط بالأنساق التصورية، والمعنى، والاستنتاج[80].

وجود وعي معرفي له أهمية كبيرة بالنسبة لتصورات العلوم المعرفية، كما له اقتضاءات فلسفية مهمة، وهو ما يعني أننا لا نملك إحساسا واعيا مباشرا بمعظم ما يحصل في عقولنا، وهذا يعكس عدم قدرة التأمل الفلسفي على تحديد طبيعة الفهم البشري، وعجز المناهج التقليدية للتحليل الفلسفي وحدها أن تتيح لنا معرفة عقولنا، بالرغم مما توفره من تحليل يكشف مظاهر الوعي، وتوسيع قدرتنا على إدراك الوعي، لكنها لا تتمكن من استكشاف اللاوعي المعرفي بصورة كافية، وهي منطقة مغلقة ومستعصية، حيث إن الفكر الواعي مثل جبال الجليد في البحار القطبية جزء ضخم منغمر لا واع يوجد أسفل مساحة الإدراك والإحساس الواعي،

77- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 11

78- الحباشة، صابر، **اللغة والمعرفة، رؤية جديدة**، أنوار للنشر، ط1، 2010، ص، 59

79- Lakoff, G, and Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 12

80- Ibid., p. 12

وهو أساس تشكل كل الفكر الواعي. وبهذا، يرى ليكوف أن الفكر اللاواعي شاسع ومعقد بصورة دقيقة يدخل فيه العمليات المعرفية الآلية، وكل معرفتنا الضمنية، وهذه المعارف محددة بواسطة نسق تصوري يتلخص جله في اللاوعي المعرفي[81]. على هذا الأساس، يعتبر النسق التصوري اللاواعي يد خفية تحدد طريقة بناء التصورات وكل مظاهر تجربتنا. كما تعطي شكلا للميتافيزيقا القائمة في النسق التصوري العادي، حيث تنتج كيانات تقيم في اللاوعي المعرفي، والتي نستعملها عادة في التفكير اللاواعي العادي، ويظهر ذلك في تجربتنا، وتمثلنا العادي. فقد نلاحظ وجود صراع داخلي للذات ونبني استعاريا تصورنا لهذا الصراع وكأنه صراع بين طرفين مختلفين في ذاتنا؛ ذات عليا عقلانية، وذات سفلى لاعقلانية. وعليه، فتصور الذات تصور استعاري في جوهره، لأننا نتصور ذاتنا منقسمة إلى كيانين متمايزين محكوم عليهما بالتصارع بغية التحكم في السلوك الجسدي. هكذا، فالتصور الاستعاري مترسخ في النسق التصوري اللاواعي، ويحتاج إلى جهد كبير لنرى كيف يعمل باعتباره أساس تفكيرنا في ذواتنا[82].

ومن أجل الحصول على ذاتنا الحقيقية نستخدم بناءً تصوريا استعاريا ولا واعيا آخر، فعندما نفكر في كيفية السيطرة على أنفسنا أو حماية ذاتنا الباطنية، فإن تلك اليد الخفية للنسق التصوري للاوعي تجعل من هذا التفكير «حدسا مشتركا». هكذا يقوم التفكير الفلسفي (الميتافيزيقي) على الاستعارة اللاواعية كيد خفية، مادامت الميتافيزيقا تحدد ما هو واقعي حرفيا، غير أن هذا الواقعي يقوم على استعارات لا واعية[83].

81- Lakoff, G, Johnson, M, *Philosophy in the flesh*, op, cit, p. 12

82- Ibid., p. 13

83- Ibid., p. 14

خاتمة

يتبين من خلال ما سبق، أن النتائج التي توصلت إليها العلوم المعرفية بصدد العقل تتعارض كليا مع المفهوم التقليدي للفلسفة، سواء في صيغتها التأملية الحديثة أو في صيغتها التحليلية المعاصرة. فالعقل المتجسد يلعب دورا حاسما في تفسير الطريقة التي تتشكل بها تصوراتنا وكيف تتطابق مع تجاربنا واشتغالنا في العالم. وما يجعل التصورات متطابقة مع تجاربنا هو أنها نشأن وتطورت من أنسقتنا الحسية الحركية ومن فهمنا المتجسّد، فتصوراتنا ليست انعكاسا مباشرا لواقع خارجي، موضوعي، متحرر كليا من الجسد، بل إن حضور الجسد في تشكيل النسق التصوري هو ما يجعل هذا النسق التصوري أكثر تعلقا بالعالم. هكذا، تدعونا العلوم المعرفية -من حيث هي دراسة تجريبية للعقل- إلى خلق فلسفة جديدة، فلسفة مسؤولة تجريبيا تتناسب وطبيعة العقل وطبيعة التصورات التي تعتبر أساس لك ممارسة فلسفية. كما يجعلنا الفهم الجديد للفلسفة أكثر ارتباطا بحقيقة الكيفية التي نتصور بها العالم ونفكر فيه، وذلك من خلال فهم الطريقة التي يشتغل بها اللاوعي المعرفي باعتباره اليد الخفية التي تتحكم في تفكيرنا الواعي وطريقة اشتغالنا في العالم وتواصلنا مع الناس الآخرين. وكلما كانت معرفتنا باللاوعي المعرفي أقل، كانت معرفتنا بأنفسنا وأفكارنا أقل.

المصادر والمراجع

- إسماعيل، صلاح، فلسفة اللغة والمنطق، دراسة في فلسفة كواين، دار المعارف مصر، القاهرة، 1995
- الباهي، حسان، **فلسفة الفعل، اقتران العقل النظري بالعقل العملي**، إفريقيا الشرق، ط1، 2016
- الباهي، حسان، الدلالة الطبيعية والمواضعاتية من خلال محاورة كراتيل، **مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية**، النجاح الجديدة، البيضاء، العدد7، 1992
- الباهي، حسان، الذكاء الصناعي وتحديات مجتمع المعرفة، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012
- الحباشة، صابر، **اللغة والمعرفة، رؤية جديدة**، أنوار للنشر، ط1، 2010
- الحداد، مصطفى، **اللغة والفكر وفلسفة الذهن**، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية بكلية الآداب تطوان، 1995
- عطية، سليمان أحمد، **اللسانيات العصبية، اللغة في الدماغ**، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، مصر، 2019
- كريتون، أندريه، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ترجمة، نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 1982
- لايكوف، جورج، جونسون، مارك، **الفلسفة في الجسد، الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي**، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2016
- مورافيا، سرجيو، **لغز العقل، مشكلة العقل- الجسد في الفكر المعاصر**، ترجمة، عدنان حسن، ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 2002
- الوحيدي، محمد، اللسانيات وعلم المعرفة، اللغة وبنية المعرفة البشرية، **عالم المعرفة**، العدد، 175، يوليو- سبتمبر 2018

Références

- Andre, Vellino, *Artificial intelligence*: The very idea: J. Hoagland, (MIT Press, Cambridge, MA, 1985); in Artificial Intelligence, n° 29, 1986
- Chomsky, N, *La linguistique cartésienne*, trad, fran, paris, seuil, 1966.
- Davidson, D, «Mental Events», in Experience and Theory, Foster and Swanson, (eds.). London: Duckworth, 1970, p. 222
- Descartes, R, Meditations on first philosophy, in E, S, H aldane and G.R.T. Ross, eds, *the philosophy works of Descartes*. 2 vols. Reprint, Cambridge: Cambridge university press,(1641), 1970
- Gardner, H, *The Mind's New Science*; A history of the Cognitive Revolution, New York, Basic Books, .
- Kant, E, *critique de la raison pure*, (trd, A.Tresmesaygues et B. Pacaud.) Ed, 10 PUF, Paris, 1984
- Lakoff, G, & Johnson, M. Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to

western thought. New York: Basic Books. 1999

- Lakoff, G. Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind. Chicago: University of Chicago Press. 1987
- Malcolm, N, Problems of Mind, Descartes to Wittgenstein, Hardcover. New York, Harper Torchbooks Library Edition, 1971
- Newell, A, Simon, H, *Human problem solving*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972
- Putnam, H, Raison, Vérité et Histoire, trad, fran, (1984), Paris, Minuit, 1981
- Ryle, J, The Concept of Mind, University of Chicago Press, (2012), 1949.
- Searle, John, R, Cognitive Science and the Computer Metaphor*, in Artificiel Intelligence, Culture and Language: On Education and Work*, Springer-Verlag Berlin Heidelberg, (pp: 23-34.), 1990
- Shaffer, J, *The philosophy of mind*, New York, Random House, 1967
- Taylor, C, *Philosophical arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995
- Varela, F., E. Thompson, and E. Roche, *The Embodied Mind*: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, mass; MIT press, 1991
- Wittgenstein, L, *philosophical investigations*, Translated by G. E. M. ANSCOMBE, Basil Blackwell LTD, Oxford, 1958, First published (1953), paras 608 and 173- 5

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021