ملاحظة بشأن هذه الترجمة

هذا الكتاب ترجمة آلية للنص الإنجليزي الأصلي، أُنتجت باستخدام أدوات الترجمة الآلية. لم تتم مراجعته أو تدقيقه من قِبل المؤلف أو أي شخص آخر. لذا، قد يحتوي على أخطاء أو معلومات غير دقيقة أو صياغة غير سلسة أو مشاكل في التنسيق. تبقى النسخة الإنجليزية الأصلية هي النسخة المعتمدة.

اللا منطق البوذي

تحليل نقدي لـ
حجج ناجارجونا

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2002.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال، أو تخزينه في نظام استرجاع أو نقله، دون إذن صريح من المؤلف الناشر، باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة الواجبة.

إصدار كريت سبيس، 2014.

نُشر لأول مرة عام 2002.
بقلم آفي سيون، في جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
اللا منطق البوذي: تحليل نقدي لحجج ناجارجونا.

لا يوجد فهرس. لا توجد قائمة مراجع.

ISBN 978-1495928628

خلاصة.

في القرن الثاني الميلادي، مدرسة ماديماميكا (الطريق الأوسط) في البوذية الماهايانية، والتي أثرت بشكل كبير على البوذية الصينية (تشان)، والكورية (سون)، واليابانية (زن)، بالإضافة إلى البوذية التبتية. ولا يزال العديد من الكتاب البوذيين يعتبرون ناجارجونا حتى يومنا هذا فيلسوفًا بالغ الأهمية، إذ يزعمون أنه أثبت بشكل قاطع عدم جدوى الوسائل المعرفية البشرية العادية.

تتضمن كتاباته سلسلة من الحجج التي تزعم إظهار زيف المنطق، وعبثية العقل. وهو يعتبر هذا السبيل للتعبير عن عقيدة "الفراغ" (شونياتا) البوذية وتبريرها. وتهاجم هذه الحجج بعض المبادئ والأساليب الأساسية للاستدلال، مثل قوانين الفكر (الهوية، وعدم التناقض، والوسط المرفوع)، والتصور والتنبؤ، وافتراضاتنا الشائعة عن الذات والكيانات والجواهر، فضلاً عن معتقداتنا في الحركة والسببية.

تُظهر هذه المقالة العديد من المغالطات التي تنطوي عليها حجج ناجارجونا. فهو يستخدم معايير مزدوجة، فيطبق أو يتجاهل قوانين الفكر وغيرها من المعايير حسبما يخدم أهدافه؛ ويتلاعب بقرائه، من خلال إضفاء شكل منطقي ظاهري (مثل المعضلة) على خطابه، بينما هو في الواقع منخرط في مغالطات منطقية أو يستند إلى مقدمات مشكوك فيها؛ ويتلاعب بالألفاظ ، معتمداً على مصطلحات غامضة، ومغالطات مضللة، وتحديدات غير عادلة للمعنى؛ و"يسرق المفاهيم"، مستخدماً إياها لإنكار التصورات التي تستند إليها.

المنطق البوذي غير المنطقي " يُعد نقدًا للتفسير الفلسفي لـ"الفراغ" في مدرسة ماديماميكا ودفاعها عنه، إلا أنه لا يهدف إلى ثني القراء عن اعتناق البوذية. بل على العكس، يهدف إلى تعزيز الوعي الشخصي بالعمليات المعرفية الفعلية، وبالتالي تحسين التأمل. كما أنه يُعد مدخلًا ممتازًا لنظرية المعرفة الظاهراتية.

محتويات

مقدمة. 5
1. الرباعية. 11
2. لا هو حقيقي ولا هو غير حقيقي. 19
3. استخدام ناجارجونا للمعضلة. 31
4. علاقة الموضوع بالمسند. 35
5. المدركات والمفاهيم. 47
6. الحركة والراحة. 75
7. السببية. 103
8. الاعتماد المتبادل. 127
9. قانون الكارما. 147
10. الله والخلق. 153
11. الذات أو الروح. 177
12. معرفة الذات. 195
ليس "منطقًا فارغًا"، بل خاليًا من المنطق. 209
الملحق 1: المغالطات في أعمال ناجارجونا. 219
الملحق 2: مسرد موجز لبعض المفاهيم الأساسية. 223
أعمال آفي سيون 229

مقدمة.

هذه المقالة عبارة عن مراجعة نقدية لبعض الحجج الرئيسية التي طرحها الفيلسوف البوذي الهندي **ناجارجونا** (حوالي 113-213 م)، مؤسس مدرسة **ماديساميكا** (الطريق الأوسط)، وهي إحدى مدارس الماهايانا، والتي أثرت بشكل كبير على البوذية الصينية (تشان)، والكورية (سون)، واليابانية (زن)، بالإضافة إلى البوذية التبتية. وتحديدًا، النص المشار إليه هنا هو **كتاب "المنطق الفارغ** - بوذية ماديساميكا من مصادر صينية" (دلهي: موتيلال بانارسيداس ، 1991) لهسوه-لي تشنغ، من جامعة هاواي (هيلو). أما النصوص المصدرية الرئيسية لهذه المدرسة الفكرية، والتي يشير إليها تشنغ كثيرًا، فهي "الرسائل الثلاث" - الرسالة الوسطى ، ورسالة البوابات الاثنتي عشرة ، ورسالة المائة رسالة .[1]

كتاب "المنطق الفارغ" أي إساءة، بل أراد ببساطة أن يعني "منطق الفراغ"، حيث يشير مصطلح "الفراغ" (شونياتا) إلى المذهب البوذي القائل (باختصار شديد) بأن الأشياء لا تمتلك جوهرًا ثابتًا، ولا جوهرًا جوهريًا، ولا طبيعة ثابتة. يقدم كتاب تشنغ عرضًا واضحًا لتاريخ مدرسة ماديساميكا وتقنياتها المنطقية،

---

[1] يُشار إليها هنا اختصارًا بـ MT وTGT وHT على التوالي. هذه النصوص ليست جميعها من تأليف ناجارجونا، ولم تعد موجودة بنصها السنسكريتي الأصلي، بل بترجمة صينية (بقلم كوماراجيفا، تعود إلى عام 409 ميلادي). وهكذا، فإن الأبيات الرئيسية من الرسالة الأولى (MT) من تأليف ناجارجونا، وشروحها من تأليف بينغالا. أما الرسالة الثانية (TGT) بأكملها فهي من تأليف ناجارجونا. بينما الأبيات الرئيسية من الرسالة الثالثة (HT) من تأليف أرياديفا، وشروحها من تأليف فاسيو. سأكتفي بالإشارة إلى تشنغ، مع ذكر إشاراته العرضية لهذه الرسائل؛ ولكن، نظرًا لكفاءة تشنغ الواضحة، سأُفرّق بالكاد بين ما يقوله وما يقتبسه حرفيًا من ناجارجونا.

ولكنه لا يحاول نقد هذه التقنيات. وكل نقد يُوجه إلى مدرسة ماديامیكا أو المنطق البوذي هنا هو نقدي الشخصي.

هذه المقالة ليست رسالة دينية ولا تحمل أي غرض جدلي. إنها عمل فلسفي، وتقييم منطقي منصف لبعض القضايا والحجج التي تُعتبر مواقف فلسفية قابلة للنقاش كغيرها. تتناول المقالة بالبحث والنقاش مجموعة واسعة من المذاهب البوذية، وخاصة مذهب ماديامیكا، لكنها لا تدّعي أنها معالجة شاملة لجميع المذاهب أو لجميع جوانب تلك المذاهب التي تم تناولها.

مع ذلك، لا أسعى هنا إلى تقديم منظور تاريخي، أو سرد مختلف التوجهات وعلاقاتها المتبادلة. يتضمن كتاب تشنغ عرضًا شيقًا لتطور فلسفة ماديامیكا، بدءًا من ناجارجونا في القرن الثاني الميلادي وصولًا إلى مدرسة يوغاشارا وما بعدها. إلا أنه يُغفل البحث بتفصيل كافٍ في تطور الفلسفة البوذية قبل ناجارجونا، إذ يكتفي بالإشارة إلى عدة قرون من فلسفة ثيرافادا (هينايانا) السابقة، والمراحل المبكرة (بدءًا من القرن الأول الميلادي وما قبله) لرد فعل ماهايانا (مثل الماهاسانغيكاس) . [2]لفهم دوافع ناجارجونا وأهدافه بشكل أفضل، من المفيد الإلمام بهذه الخلفية [3].

---

[2] تعني كلمة "ماهايانا" المركبة العظيمة، بينما تعني "هينايانا" المركبة الصغيرة. وقد يُنظر إلى الأخيرة على أنها مصطلح ازدرائي صاغه أتباع الماهايانا، للدلالة على تفوق تفسيرهم للبوذية. أما التسمية البديلة، "ثيرافادا"، فهي الأنسب. في رأيي، كانت الماهايانا في كثير من النواحي تطورًا ثوريًا أكثر منه تطورًا تدريجيًا.

[3] أنصح بقراءة الجزء الأول من كتاب "سوترا الماس" لمو سونغ (سومرفيل، ماساتشوستس: دار ويزدوم، 2000). ومن المفيد أيضًا دراسة تطور البوذية من منظور الأديان المقارنة. فعلى سبيل المثال، حجة الماهايانا القائلة بأن "سوتراهم كان يجب أن تبقى سرية لمدة خمسمائة عام" (ص 24) مألوفة لدارسي اليهودية (حيث تُستخدم حجة مماثلة هناك، على سبيل المثال لتفسير الظهور المتأخر تاريخيًا للخط العشوري العبري المستخدم في لفائف التوراة، وفي سياقات أخرى).

من تسميتي لهذه المقالة "المنطق البوذي غير المنطقي" أنني أعتبر الفلسفة البوذية بأكملها، أو حتى مدرسة ماديااميكا بأكملها، غير منطقية. إنما يعكس ذلك تركيزي هنا على بعض الحجج (الكثيرة) غير المنطقية المستخدمة في خطاب ناجارجونا. في الواقع، تم دحض أو رفض بعض حجج ناجارجونا ومعتقداته من قبل فلاسفة بوذيين آخرين. الفلسفة البوذية ليست كتلة واحدة، بل هي مجموعة من الفلسفات التي تشترك في أرضية مشتركة تتمثل في التصريحات (المزعومة) لمؤسس البوذية. إنني هنا أتحدى بعض العقائد البوذية الأساسية، ولكن بشكل عرضي فقط، وليس بشكل منهجي.

لو كنتُ قد وجدتُ أنماطًا فكرية جديدة مثيرة للاهتمام لأُشير إليها، لَعَلْتُ هذه المقالةَ بعنوانٍ أقلَّ انتقاصًا "المنطق البوذي". صحيحٌ أنَّ البوذية وناغارجونا يستخدمان أنماطًا منطقيةً صحيحةً وأخرى خاطئة، لكنَّ هذه الأنماط (التي وجدتُها حتى الآن) مألوفةٌ لنا اليوم، وبالتالي لا تستحقُّ الذكر إلا لأغراضٍ تاريخية (حيثُ نحاول تحديد ما إذا كان الاستخدام البوذي أقدم من الاستخدام في الكتابات اليونانية أو غيرها). مع ذلك، فإنَّ مُبرِّري الرئيسي هو أنَّ جزءًا كبيرًا من البوذية نفسها، ولا سيما نسخة ناغارجونا منها، يُعلن بكلِّ سرورٍ أنَّها مُتحرِّرةٌ من المنطق أو مُتجاوزةٌ له، أو غير منطقية، بل وحتى مُناهضةٌ للمنطق.

على الصعيد الشخصي، أودّ أن أؤكد إعجابي بالبوذية عمومًا، التي علمتني الكثير، سواءً في مهارات الحياة أو من خلال رؤاها الفلسفية. لذا، لا يمكن اتهامي بتناول هذا الموضوع بتحيّزٍ عدائي. قرأتُ كتاب " المنطق الفارغ" بشغفٍ للتعلم منه، لا لانتقاده. وبصفتي فيلسوفًا ومنطقيًا، فإنني مُلزمٌ بتحليل الفلسفات والحكم عليها بموضوعية، وهذا ما أفعله هنا. عمومًا، لا أهتم كثيرًا بانتقاد الأعمال الفلسفية للآخرين، لأنني أستطيع تأليف مجلداتٍ ضخمةٍ في هذا

الشأن. الحياة، للأسف، أقصر من أن أضيّعها في ذلك، لذا أفضّل أن أقضيها في صياغة رأيٍ بنّاء. مع ذلك، يتعلم المرء الكثير من خلال النقاش، ويمكنني القول إنّ تحدّي ناجارجونا ساعدني في توضيح العديد من المشكلات الفلسفية والحلول الممكنة.

وأخيرًا، أودّ أن أؤكد على ضرورة عدم الخلط بين رسالة "بوذا" (المستنير) سيدهارتا غوتاما (563-483 قبل الميلاد) حول "الفراغ"، والتي هي في جوهرها غير لفظية، وبين محاولات ناجارجونا أو أي كاتب آخر في التفسير الفلسفي والشرح والتبرير للأفكار ذات الصلة. وبالتالي، فإن دحض هذه المحاولات لا يعني بالضرورة إنكار الرسالة.

1. المعضلة الرباعية.

يرتكز الفكر الفلسفي والعلمي الغربي على المنطق الأرسطي، الذي تقوم مبادئه التأسيسية على "قوانين الفكر" الثلاثة. ويمكن تلخيصها في: "أ هو أ" (الهوية)، و"لا شيء هو أ وغير أ في آن واحد" (عدم التناقض)، و"لا شيء ليس أ ولا غير أ" (استبعاد الوسط). تجدر الإشارة إلى أن هذه القوانين ليست مجرد فرضيات، بل هي مقدمات لا جدال فيها لكل فكر إنساني عقلاني [4].

على الرغم من التزام ديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام بهذه الأحكام في كثير من خطاباتها، وتظاهرها بتطبيقها، إلا أنها غالبًا ما تتجاهلها في محاولاتها لتفسير نصوصها المقدسة وجعل عقائدها تبدو منطقية لأتباعها. وينطبق هذا بشكل خاص على التيارات الصوفية داخل هذه الديانات، ولكن يمكن تقديم أمثلة عديدة من الكتابات السائدة. وينطبق الأمر نفسه على بعض جوانب الفلسفة البوذية.

تُعدّ الرباعية [5]مشتقة من قوانين الفكر، وتتعلق بأيّ مصطلحين أو قضيتين، يُرمز لهما بـ A وB، ونفيهما بـ non-A وnon-B. ويمكن تصور أربعة تركيبات لهذه المصطلحات الأربعة، وهي: "A وB" (كلاهما)، و"non-A وnon-B" (لا هذا ولا ذاك)، و"A وnon-B"، و"non-A وB" (واحد منهما فقط). ووفقًا للمنطق الأرسطي، فإن هذه العبارات الأربع غير متوافقة مع بعضها (إذ لا يمكن

---

[4] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" (جنيف: المؤلف، 1996. طبعة منقحة)، الفصل 2 و20، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع (المنشورة على موقعي الإلكتروني www.thelogician.net).

[5] انظر تشنغ، الصفحات 36-38، حول هذا الموضوع. يشير هناك إلى العبارة الافتتاحية للنص العبري، بالإضافة إلى XVII:12a وXXIII:1a. أصل الكلمة: من اليونانية، *tetra* = أربعة، *lemma* = بدائل. صِيغ المصطلح في مقابل معضلة "أ أو غير أ".

أن تكون إلا واحدة منها صحيحة ، لأنه لو تم تأكيد اثنتين أو أكثر منها لكانت "A وnon-A" أو "B وnon-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة متناقضة في حد ذاتها)، وشاملة (إذ يجب أن تكون واحدة منها على الأقل صحيحة ، لأنه لو تم إنكارها جميعًا لكانت "not A وnot non-A" أو "not B وnot non-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة تتعارض مع قاعدة الوسط المرفوع).

الآن، يقوم ناجارجونا بإدخال الحد أ مكان ب (أي أنه يأخذ حالة ب = أ)، ويدّعي فعليًا أن الاحتمالات المنطقية الأربعة المذكورة أعلاه للتركيب تنطبق في هذه الحالة الخاصة - بحيث تبدو العبارات "أ و أ = ب"، و"غير أ وغير أ = غير ب"، و"أ وغير أ = غير ب"، و"غير أ و أ = ب" مقبولة منطقيًا. **ثم يمضي ليجادل بأن هناك أربعة احتمالات وجودية: إثبات أ (أ + أ = أ)، ونفي أ (غير أ + غير أ = غير أ)، وإثبات ونفي أ معًا (أ وغير أ)، ولا إثبات ولا نفي أ (ليس أ وليس غير أ).** وبالتالي، فهو يستخدم على ما يبدو مبادئ ومصطلحات المنطق الشائع للوصول إلى نتيجة معاكسة تمامًا. وهذا يعطيه وللقراء انطباعًا بأنه من المعقول تمامًا إثبات ونفي كليهما أو عدم إثبات أو نفي أي منهما.

لكن في المنطق الأرسطي، يُستبعد الخياران الأخيران منذ البداية – «كلاهما أ وغير أ» بموجب قانون عدم التناقض، و«لا أ ولا غير أ» بموجب قانون الوسط المرفوع – ولا يتبقى سوى الاحتمالين المنطقيين «أ» أو «غير أ». يمكن النظر إلى الموقف المناهض للأرسطية، من منظور إيجابي، على أنه موقف مناهض للاسمية، يُذكّرنا بأن الأمور ليست دائمًا كما تبدو، أو أنه لا يمكن تصنيفها أو تسميتها بدقة. لكن في نهاية المطاف، يهدفون إلى زوال المنطق؛ فبدون قوانين الفكر، كيف لنا أن نميّز بين الأحكام الصحيحة والخاطئة؟

قانون الهوية "أ هو أ" هو قناعة بأن للأشياء هوية ما (مهما كانت تحديدًا) بدلًا من هوية أخرى، أو من انعدام الهوية تمامًا. وهو تأكيد على إمكانية المعرفة في نهاية المطاف، ورفضٌ للنسبية المطلقة أو الغموض. هدف ناجارجونا هو إنكار الهوية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو دقيق للغاية في صياغته لقانون التناقض، إذ يقول في كتابه "الميتافيزيقا ": "لا يمكن أن تنتمي الصفة نفسها إلى الموضوع نفسه وفي الوقت نفسه لا تنتمي إليه من الجانب نفسه " (التشديد من عندي). وبالتالي، فإن صياغة بديلة لقوانين الفكر ستكون "المعضلة الثلاثية" (لنسميها كذلك): " إما أ كليًا، أو لا أ كليًا، أو كلاهما جزئيًا أ وجزئيًا لا أ "، وهو ما يستبعد الخيار الرابع "كلاهما كليًا أ ولا أ كليًا". يستمد الهجوم البوذي على قوانين الفكر بعضًا من مصداقيته من حقيقة أن الناس يشيرون لا شعوريًا إلى هذه "المعضلة الثلاثية"، معتقدين بشكل سطحي أنه من الممكن بالفعل أن تحدث أشياء متناقضة في المكان نفسه في أوقات مختلفة، أو في الوقت نفسه في أماكن مختلفة، أو من جوانب متعددة، دون أن يؤدي ذلك إلى صعوبة منطقية مستعصية على الحل. ولكن من الواضح أن الموقف البوذي أكثر جذرية من ذلك بكثير، إذ يقبل التناقض التام.

وبالمثل، فيما يتعلق بقانون الوسط المرفوع، الذي يؤكد استحالة الوضع "لا أ ولا غير أ" في الواقع ، ينخدع الناس بإمكانية عدم اليقين في المعرفة ، بشأن ما إذا كان أ أو غير أ هو الواقع، فيعتقدون أن هذا القانون الفكري قابل للنقاش. ولكن يجب فهم أن جوهر هذه القاعدة المنطقية استقرائي، وليس استنتاجيًا؛ أي أنها تنص على أنه في نهاية

عملية اكتساب المعرفة، ستكون النتيجة إما "أ" أو "غير أ"، ولا يمكن توقع بديل ثالث. وهذا لا يستبعد إمكانية حدوث حالة من عدم اليقين في هذه الأثناء . ويستغل موقف ناجارجونا هذا الالتباس في أذهان الناس.

يفسر ناجارجونا القيد الذي ينطوي عليه معضلة "أ أو غير أ" على أنه "ثنائية" اعتباطية من جانب المفكرين العاديين [6]. وهذا يدل فقط على سوء فهمه للصياغة الرسمية (أو تظاهره بذلك، في محاولة لتضليل القراء السذج). عندما يستخدم المنطقيون متغيرًا مثل "ب" ويسمحون بأن "غير أ و ب" و"أ وغير ب" ممكنان من حيث المبدأ، فإنهم لا يقصدون ذلك كقاعدة عامة تنطبق على جميع قيم ب (مثل "أ")، بل كعبارة عامة تنطبق على أي قيم متسقة لـ ب. في الحالة المحددة حيث ب = أ، يجب استبعاد هذين التركيبين لأنهما غير قانونيين (أي يخالفان اثنين من قوانين التفكير).

إن الخاصية المذكورة أعلاه للرموز، أي قابليتها للتطبيق فقط ضمن قيود الاتساق، واضحة في جميع فروع علم المنطق الصوري، وقد تجاهلها ناجارجونا تمامًا هنا. كان دافعه بالطبع هو التعبير عن عقيدة بوذا وتبريرها

---

[6] من المضلل تسمية هذا بـ"الازدواجية" أو "الانقسام"، كما يفعل البوذيون عادةً، لأنه يوحي بأن شيئًا واحدًا قد قُسِّمَ تعسفيًا إلى قسمين - وبالمناسبة، أنه كان من الممكن تقسيمه إلى أربعة أقسام. ولكن، على المستوى الإدراكي، لا يوجد خيار ولا "تقسيم" لأي شيء. الظاهرة الظاهرة هي شيء واحد ، لنسميه " أ " (اسم علم، أو "هذا" بمعنى دال)، وليست انفصالًا. مسألة "الانقسام" لا تظهر إلا على المستوى المفاهيمي. النفي فعل عقلاني، أي لا يمكننا الحديث عن "غير أ "، أي ما لا يظهر، إلا باستحضار شيء " أ " سبق ظهوره (في الإحساس أو الخيال). في التصور الأولي ، تتم مقارنة ظاهرتين ومقارنتهما، كلٌّ على حدة ومع أشياء أخرى، من بعض النواحي. إذن، تكمن المسألة في ما إذا كانت هذه الظواهر متشابهة بما يكفي ومختلفة بما يكفي عن غيرها ليتم تصنيفها على أنها "متشابهة" وتسميتها بمصطلح عام (مثلاً "أ")، أم ينبغي تصنيفها على أنها "مختلفة"، أم أن هناك حالة من عدم اليقين. في المرحلة اللاحقة من عملية التمييز ، علينا أن نقرر ما إذا كانت ظاهرة ثالثة تندرج ضمن الفئة التي شُكّلت للظاهرتين السابقتين (أي تندرج تحت "أ")، أو لا تندرج ضمنها (أي تندرج تحت "غير أ")، أو ما زال الأمر محل شك. في الحالة الأخيرة، نتساءل عما إذا كانت "أ" أو "غير أ"، ونحذر من أنها لا يمكن أن تكون كليهما أو لا هذا ولا ذاك.

منطقيًا، وهي أن الحقيقة المطلقة تتجاوز الاسم والشكل (أي التمييز والخطاب)، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال وعي متعالٍ (عقيدة الحقيقة المزدوجة). وبشكل أدق، كما يؤكد تشنغ، كان هدف ناجارجونا هو إظهار أن المنطق غير متسق بطبيعته، وبالتالي فإن العقل جنون مشوش يجب رفضه. أي أنه لم يكن (هنا وفي كل مكان) يحاول في نهاية المطاف الدفاع عن رباعية منطقية حيث B تساوي A، أو حتى تأكيد أن الأشياء هي A وغير A في آن واحد، أو لا هي A ولا غير A، بل أراد أن يدفعنا إلى النظر إلى ما هو أبعد من تمييزات التصور وأحكام المنطق.

لكن كما سبق بيانه، لم ينجح في مسعاه هذا. فنقده مبني على تحريفٍ لعلم المنطق. يدّعي أنه يُظهر أن المنطق مُربك ومتناقض، لكن في الحقيقة، ما يُقدّمه كأطروحة لعلم المنطق ليس ما يدّعيه لنفسه، بل ما ينهى عنه صراحةً. علاوة على ذلك، حتى لو افترضنا أن النظرية المنطقية تُفضي إلى تناقضات كما يدّعي، فإن هذه الحقيقة لن تدفعنا إلى رفضها لولا وجود دافع ضمني لتفضيلنا للمنطق في الممارسة. فلو كان المنطق خاطئًا، لكانت التناقضات مقبولة. وهكذا، ومن المفارقات، أن ناجارجونا يستغل ميلنا المنطقي في توصيته لنا بتجاهل المنطق. باختصار، مع أنه يُوهمنا بأن التخلي عن العقل أمر معقول، إلا أنه من السهل إدراك أن استنتاجه محسوم مسبقًا وأن وسائله خاطئة.

2. لا هو حقيقي ولا هو غير حقيقي.

لكن ناجارجونا يتصور أيضاً الحقيقة المطلقة ("الفراغ" [7]) على أنها "طريق وسط". [8]وبالتالي، لا يُمكن اعتبار عالم التجربة حقيقيًا ولا غير حقيقي ("لا يوجد شيء حقيقي، لا عقلي ولا غير عقلي"، و"لا يُمكن تصوره غير حقيقي"، كما ذكر تشنغ). في هذا السياق، يعتمد ناجارجونا بوضوح على أحد التناقضات المنطقية المذكورة أعلاه، ألا وهو "لا أ ولا غير أ" (على سبيل المثال). أريد الآن أن أوضح لماذا تبدو عبارة ناجارجونا معقولة وصحيحة ظاهريًا.

كما أوضحتُ مرارًا [9]، يجب النظر إلى المعرفة أو تناولها من منظور ظاهراتي (فهذه هي الأطروحة المعرفية الوحيدة المتسقة). علينا أن نبدأ بالاعتراف بالمظاهر وملاحظتها ، في حد ذاتها، دون إصدار أحكام مسبقة على حقيقتها أو وهمها. للوهلة الأولى، تبدو جميع المظاهر حقيقية بما يكفي. ولكن بعد حين، علينا أن ندرك أن بعض المظاهر تتعارض مع مظاهر أخرى، وأن نحكم على هذه المظاهر (أي واحد أو أكثر من تلك المتعارضة) بأنها وهمية . ولأن عالمنا لا يحتوي إلا على مظاهر، فإن جميع المظاهر المتبقية التي لم تُحكم عليها بأنها أوهام (أي طالما لم تُبطل منطقيًا بتعارضها مع مظاهر أخرى) تحتفظ بوضعها الأولي كحقائق.

---

[7] يتجاوز وعي " شونياتا" وعيًا أكثر وضوحًا يُسمى "ماها مودرا"، وفقًا لتشوغيام ترونغبا، في كتابه "لعبة الوهم" (شامبالا: بوسطن، 1994). لكن هذه التفاصيل الدقيقة لا داعي لأن تهمنا هنا.

[8] انظر تشنغ، الصفحات 38-39، حول هذا الموضوع. وهو يشير هناك إلى النص المقدسي الثالث عشر:9أ والثامن عشر:7.

[9] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 60-62، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع.

أي أن التمييز بين المظاهر كحقائق أو أوهام ينشأ ضمن عالم المظاهر نفسه، حيث يُصنّف بعضها بهذه الطريقة والبعض الآخر بتلك. ليس لدينا مفهوم للواقع أو الوهم إلا بالرجوع إلى المظهر. إن استخدام مفهوم الواقع للإشارة إلى شيء يتجاوز المظهر هو سرقة للمفهوم، وإساءة استخدامه، واستقراء يتجاهل أصله الحقيقي في سياق المظهر. إن تطبيق مفهوم الوهم على جميع المظاهر، على أساس أن بعضها أوهام، هو تعميم غير مبرر يتجاهل كيفية نشوء هذا المفهوم بالرجوع إلى حدث محدد (أي التناقض بين بعض المظاهر وما ينتج عنه من تضاؤل في مصداقيتها). علاوة على ذلك، فإن الادعاء بأن لا شيء من المظاهر حقيقي أو أن جميعها أوهام هو ادعاء متناقض، لأن هذا الادعاء نفسه يندرج منطقيًا تحت فئة المظهر.

يوجد الوهم رغم أنه ليس حقيقة، فهو موجود كمظهر. والحقيقة ظاهرة أيضاً، على الأقل بعض جوانبها. لذا، لا يُفهم المظهر في حد ذاته على أنه حقيقة (لأن بعض المظاهر وهمية)، ولا يمكن مساواته بالوهم (لأن ليس كل المظاهر كانت أو يمكن اعتبارها وهمية). وبالتالي، يُعد المظهر أرضية مشتركة بين الحقائق والأوهام، وسمة مشتركة بينهما، وتوليفاً جدلياً لتلك الأطروحات ونقيضها. إنه جنس، وهما نوعان منه متنافيان. (أما الفرق بين المظهر والوجود فهو مسألة أخرى تناولتها في موضع آخر، باختصار، الوجود جنس من المظهر وعدم المظهر، حيث يرتبط مفهوم عدم المظهر بمفهوم الوعي، بينما يُفترض أن يكون المظهر مستقلاً).

لا تسمح أي من هذه الأفكار بالاستنتاج بأن المظاهر "ليست حقيقية ولا وهمية" (بافتراض أن "الوهم" يُفهم على أنه "غير حقيقي"). كل ما يمكننا قوله هو أن بعض المظاهر حقيقية وبعضها وهمية. من الناحية الشكلية، تكون العلاقة

المنطقية الصحيحة بين المفاهيم الثلاثة كما يلي: استنتاجياً ، يُستدل على المظهر من الواقع والوهم، ولكنه لا يستلزمهما؛ لأن الواقع والوهم متناقضان، فلا يمكن أن يكونا صحيحين وخاطئين في آن واحد. علاوة على ذلك، استقرائياً ، يستلزم المظهر الواقع، إلى أن يُحكم عليه بأنه وهم (بسبب اكتشاف تناقض ما).

بصورة أدق، تُصنّف جميع المظاهر مبدئيًا على أنها حقيقية. أي مظهر يُكتشف تناقضه مع نفسه يكون وهميًا (استنتاجيًا)، وبالتالي يكون تناقضه بديهيًا وحقيقيًا (استنتاجيًا). تبقى جميع المظاهر المتبقية مصنفة على أنها حقيقية، طالما لم يُطعن فيها. أما المظاهر المتنازع عليها، فيجب تقييمها بشكل ديناميكي. عندما يُفنّد مظهرٌ ما مظهرًا آخر، يُصبح كلاهما موضع شك بسبب التناقض بينهما، وبالتالي يُصبح كلاهما إشكاليًا في البداية . بعد ذلك، يجب تقييم مصداقيتهما النسبية بشكل مبدئي في السياق العام للمعرفة التجريبية والعقلانية المتاحة، وإعادة تقييمها بشكل متكرر مع تطور هذا السياق. بناءً على ذلك، قد يُحكم على أحد هذه المظاهر بأنه أكثر مصداقية من الآخر، بحيث يُوصف الأول بأنه محتمل (قريب من الحقيقة) والثاني بأنه غير محتمل نسبيًا (قريب من الوهم). في النهاية، يمكن وصفهما على التوالي بأنهما حقيقيان (استقرائيًا) أو وهميان. وبالتالي، فإن الواقع والوهم هما طرفا النقيض (100٪ و 0٪ على التوالي) في نطاق واسع من الاحتمالات مع العديد من الدرجات المتوسطة (بما في ذلك الإشكالية عند نقطة المنتصف).

وبعبارة أدق، فإن الإدراكات المجردة (أي المظاهر الملموسة والظواهر) ليست وهمية أبدًا. فمفهوم "الوهم" يقتصر على المفاهيم المجردة (أي المظاهر المجردة والثوابت). عندما نصف إدراكًا ما بأنه وهمي، فإننا نعني ببساطة أننا أسأنا فهمه. أي أن ما اعتبرناه في البداية

إدراكًا محضًا، كان في الواقع مزيجًا من المفاهيم ، وهو ما تبين لاحقًا أنه خاطئ. على سبيل المثال، أرى أشكالًا وألوانًا معينة في الأفق وأظن "ها هي فتاة على دراجة"، ولكن عندما أقترب أدرك أن كل ما رأيته هو كومة قمامة على جانب الطريق. الإدراك المحض هو الأشكال والألوان التي أراها؛ والتفسير الخاطئ هو "فتاة على دراجة"، أما التفسير الصحيح فهو "كومة قمامة". لم يتغير الإدراك الأولي، لكن اقترابي أضاف إليه تفاصيل إدراكية. كان انطباعي الأول صحيحًا، لكن حكمي الأولي كان خاطئًا. أقوم بمراجعة المفهوم الأخير، ليس من خلال وسيلة متفوقة على المعرفة، ولكن ببساطة عن طريق المزيد من الإدراك والتصور .

بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن الإدراك ليس هو القضية المطروحة؛ إنما هي مفاهيمنا التي نقوم بتقييمها. ومن المسلّم به عمليًا أنه غالبًا ما يكون من الصعب جدًا فصل الإدراك عن تفسيره، أي عن ملحقاته المفاهيمية. إن إدراكنا للأشياء، في الواقع، هو إلى حد كبير إدراكٌ "إيديتيكي". ومع ذلك، لا يجب أن تدفعنا هذه الحقيقة إلى رفض أي إدراك (كما يفعل العديد من الفلاسفة الغربيين، وكذلك البوذيين، بسرعة)، أو حتى رفض كل مفهوم. إن "الشوائب" المفاهيمية في الإدراكات ليست بالضرورة خاطئة. نعرف أنها كانت خاطئة عندما نكتشف سببًا محددًا للشكوى - أي تناقضًا منطقيًا أو تجريبيًا. طالما أننا لا نجد مثل هذا الخطأ المحدد فيها، فيمكن اعتبارها صحيحة. هذا يعني

فقط أنه يتعين علينا تطبيق قواعد الاستدلال [10]على تفسيراتنا المباشرة للإدراكات الفردية، تمامًا كما نفعل مع النظريات المعقدة المتعلقة بمجموعات من الإدراكات. هذه القواعد عالمية: لا يوجد حكم مستثنى من شرط التدقيق الدقيق وإعادة التقييم.

الآن، بالنظر إلى رواية تشنغ وبعض اقتباسات ناجارجونا الواردة فيها، يمكننا تفسير الأخير على أنه كان يحاول قول ما قلته أنا. على سبيل المثال، يكتب تشنغ [11]: "ما أراد ناجارجونا إنكاره هو أن الظواهر التجريبية... حقيقية تمامًا... ومع ذلك، [هذا] لا يعني أن لا شيء موجود. إنه لا ينفي أي شيء في العالم " (التشديد من عندي). أفسر عدم النفي هذا على أنه إقرار بأن المظهر هو الحد الأدنى للمعرفة. ربما واجه ناجارجونا صعوبة في تطوير مصطلحات مناسبة (تمييز الوجود والمظهر والحقيقة، كما فعلتُ أعلاه)، متأثرًا بلا شك بميله إلى العبارات المتناقضة التي تبدو وكأنها تعبر عن العقيدة الصوفية البوذية وتؤكدها.

لكن إن كان هذا ما قصده، فهو لم ينجح في الوصول إلى "طريق وسط" (أي إنكار قانون الوسط المرفوع)، بل إلى "طريق مشترك" (أي أرضية مشتركة مُسلَّم بها). في رأيي، هذا ليس إنجازًا بسيطًا - إنه الاكتشاف الفلسفي للظاهراتية! لكن بالنسبة له، سيكون ذلك تافهًا، إن لم يكن مُضرًّا - لأن ما يسعى إليه هو إنكار الوعي العادي وأسبابه المُعيقة، ومن ثمّ القفز إلى وعي مختلف وأسمى قادر على بلوغ الحقيقة المُتعالية أو الواقع المُطلق.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن إنكار مدرسة ماديااميكا الفعلي للواقع في كل ما يبدو لم يلقَ قبولًا لدى مدرسة لاحقة من فلسفة ماهايانا، وهي مدرسة يوغاشارا

---

[10] تعتبر الاستدلال الاستنباطي كل المعرفة المفاهيمية افتراضية، ويجب اختبارها بشكل متكرر - في منافسة مع جميع الفرضيات البديلة الممكنة - بالرجوع إلى جميع المنطق والخبرة المتاحة.

[11] ص 42.

(القرنين السابع والثامن الميلاديين) . يصف تشنغ موقف الأخيرة على النحو التالي [12]: "يمكن إثبات أن كل شيء، سواء كان ذهنيًا أو غير ذهني، وهمي منطقيًا أو جدليًا. ولكن لكي يكون الشيء وهميًا، يجب أن يكون هناك فكر معين يعاني من الوهم. إن حقيقة الوهم بحد ذاتها تثبت وجود وواقعية وعي أو عقل معين . إن القول بأن كل ما هو ذهني وغير ذهني غير حقيقي هو انتحار فكري. يجب على الأقل الاعتراف بواقعية شيء ما حتى يكون الحديث عن الوهم منطقيًا" (التشديد من عندي). هذا هو جوهر الحجة الظاهراتية التي أقدمها أعلاه، على الرغم من أن استنتاجي النهائي يختلف بوضوح عن استنتاج يوغاشارا ، القائل بأن كل شيء هو وعي أو عقل (نوع من المثالية)، ولكنه يترك الباب مفتوحًا أمام إمكانية الحكم على المظاهر وتصنيفها كمادة أو عقل بالرجوع إلى اعتبارات مختلفة.

يذهب رفض مدرسة ماديا ميكا لمفهوم "الثنائية" إلى حدّ الإيحاء بأنّ "الفراغ" لا يُوجد في النيرفانا، نقيض السامسارا (وفقًا للرؤية البوذية السابقة)، بل في "لا السامسارا ولا النيرفانا". في الحقيقة، يمكن إيجاد عبارات مماثلة في مدونة بالي، أي في مدارس ثيرافادا الأقدم بكثير، ما يُشير إلى أنّ هذا المفهوم ليس حكرًا على مدرسة ماهايانا. يكمن الاختلاف في التأكيد، فمثل هذه العبارات، التي كانت نادرة نسبيًا في الفترة السابقة، أصبحت هي السائدة والمتكررة بكثرة في الفترة اللاحقة. مثال على ذلك نجده في الداماباداً ، وهي سوترا تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد، [13]أي قبل ناغارجونا بأربعمائة أو خمسمائة عام. هنا، تُشَبَّه

---

[12] ص 25.

[13] لندن: دار بنغوين، ١٩٧٣. يُفترض أن هذا هو تاريخ التأليف، مع أن المترجم، خوان ماسكارو، يذكر في مقدمته أنه "جُمِعَ" في ذلك الوقت، مما يوحي بتأليف سابق. ليس واضحًا في ذلك الشرح متى يُقدَّر تاريخ كتابة السوترا لأول مرة. وإذا كان ذلك لاحقًا بكثير، لنقل في فترة تبلور فكر الماهايانا، بين عامي ١٠٠ قبل الميلاد و١٠٠ ميلادي، فربما يكون هذا الأخير قد أثّر على الرهبان الذين دوَّنوها. انظر الفصل ٢٦ (٣٨٣-٣٨٥) للاقتباس.

السامسارا بنهر أو ضفته، والنيرفانا بالضفة الأخرى؛ ويُطلب منا تجاوز هذين الحدّين.

عندما تعبر مجرى السامسارا، ستصل إلى النيرفانا... من يصل إلى الضفة الأخرى، حينها ينال الرؤية العليا وتتحرر جميع قيوده. أما من لا يجد هذه الضفة ولا الضفة الأخرى، ولا كليهما...

تُعدّ هذه الصيغة مشروعة إذا ما اعتُبرت تحذيرًا من أن السعي وراء النيرفانا (التنوير والتحرر) يُشكّل عائقًا أمام بلوغها، بل هو مجرد شكل خفي من السامسارا (الجهل والتعلق)؛ فلا تناقض في القول بأن فكرة النيرفانا كغاية للعمل تُبقينا في السامسارا - فهذه عبارة سببية عادية. كما أن الصيغة مقبولة منطقيًا إذا ما اعتُبرت تذكيرًا بأنه لا توجد كلمة أو مفهوم - ولا حتى "السامسارا" أو "النيرفانا" - قادر على استيعاب أو نقل المعاني الكاملة المقصودة (أي أن كلمة "لا" هنا يجب أن تُصاغ بدقة أكبر على أنها "ليس تمامًا"). ولا تناقض أيضًا في القول بأن من بلغ النيرفانا لا يحتاج إلى مغادرة عالم أولئك المحبوسين في السامسارا، بل يمكنه الاستمرار في الوجود والتصرف فيه، وإن كان ذلك بطريقة مميزة خالية من التعلق.

لكن من التناقض وصف "الفراغ" بأنه "لا سامسارا ولا نيرفانا"، إذ أن النيرفانا كمفهوم تُعرَّف أصلاً بأنها خارجة عن السامسارا؛ فالحقيقة لا تقبل خياراً ثالثاً. في أحسن الأحوال، يمكن القول إن الفراغ مستوى أعلى من النيرفانا (بمعناها الأوسع)، وهو مستوى لا ينبغي الخلط بينه وبين المستوى الأدنى المقصود في مصطلح النيرفانا الأصلي، ولا مع السامسارا بالطبع. في هذه الحالة، تشمل النيرفانا (بمعناها العام، أي خارجة عن السامسارا حرفياً) نوعاً أعلى وآخر أدنى؛ وبالتالي، فإن عبارة "لا سامسارا ولا نيرفانا دنيا" تتوافق مع عبارة

"نيرفانا أعلى". ثمة فرق شاسع بين اللغة الشعرية المجازية والتفسير الحرفي لها.

3. استخدام ناجارجونا للمعضلة.

كما سنرى لاحقًا، غالبًا ما يصوغ ناجارجونا حججه في شكل معضلة. لذا دعوني أقدم لكم هنا مقدمة عن المنطق الصوري للمعضلة. الشكل الذي يميل إلى استخدامه هو ما يسميه علماء المنطق "المعضلة البنائية البسيطة"، والتي تبدو كالتالي:

إذا كان X، فإن Y - وإذا لم يكن X، فإن Y
(المقدمات الرئيسية، أو "أطراف" المعضلة)
لكن إما X أو لا X
(الفرضية الثانوية، تُترك دون ذكر إذا كانت واضحة)
لذلك، Y
(الخلاصة)

حيث يشير "X" و"ليس X" إلى بعض القضايا قيد الدراسة، بينما يشير "Y" إلى النتيجة الوسيطة والنهائية (الصريحة أو الضمنية). في فلسفة ناجارجونا، يحمل "Y" عادةً دلالة سلبية، أي أن "Z" لا معنى له أو مستحيل أو سخيف، بمعنى أنه يؤكد أن القضايا المعنية ("X" أو "ليس X")، أو المفاهيم التي تتضمنها، خاطئة.

تتلخص عملية الاستدلال فيما يلي: تهدف المقدمات الكبرى (أو "القرنين" أو "الشوكتين") إلى إثبات أن كلًا من الفرضيتين، "س" و"ليس س"، تؤدي إلى قضية "ص"؛ وتذكرنا المقدمة الصغرى بأن هاتين الفرضيتين متنافيتان وتستنفدان جميع البدائل المتاحة (فهي "تتناول المعضلة من جذورها")، والنتيجة

النهائية هي أنه لم يتبق لنا سوى "ص"، وهي النتيجة المشتركة بينهما. يسهل التحقق من صحة هذا النوع من الاستدلال ، على سبيل المثال، عن طريق تناقض المقدمات الكبرى، لنحصل على "إذا لم يكن ص، فإن كلًا من س وليس س"؛ وبما أن "ليس ص" يستلزم المفارقة "كلًا من س و"ليس س"، فإنه يترتب على ذلك أن "ص" المتناقضة معه صحيحة.

لاحظ أن المعضلة المذكورة أعلاه ذات شقين، أي أنها تنظر في فرضيتين بديلتين، "س" و"ليس س"؛ ومن الممكن أيضًا - كما فعل ناجارجونا - الخوض في جدال معضلة بثلاثة شقوق (أو أكثر) في المقدمة الكبرى وفصل ثلاثي (أو أكبر) في المقدمة الصغرى. وهذه تأخذ الشكل التالي (باختصار):

" إذا كان أ أو ب أو ج...، فإن ص؛

لكن إما أ أو ب أو ج...؛

لذلك Y

ويمكن التحقق من صحتها بنفس الطريقة [14].

أحيانًا، لا تكون حجة ناجارجونا معضلةً بالمعنى الحقيقي ، بل توحي بذلك فقط. يحدث هذا عندما يكون مضمون "ص" مجرد " لا يمكن إثبات أن ع ذو معنى أو ممكن أو متسق" - أي عندما يدل على شك لا على نفي . لا تُجدي المعضلة نفعًا (أي لا يمكن التحقق منها إلا كما هو موضح) إلا إذا كانت المقدمات الرئيسية عبارات "إذا/إذن" صحيحة، أي بشرط أن تكون "ص" قضيةً تأكيديةً تتبع منطقيًا "س" أو "ليس س". لا تُجدي المعضلة نفعًا إذا كانت "ص" مجرد إشكالية بالنظر إلى "س" و/أو "ليس س". يجب عدم الخلط بين صيغة "إذا كان س، فبالتأكيد ص" وصيغة "إذا كان س، فربما ص"؛ فالأولى تعني "إذا كان س

---

[14] *Reductio ad absurdum* : إنكار النتيجة مع الحفاظ على المقدمة الصغرى يؤدي إلى إنكار المقدمة الكبرى.

، فإن ص″ والثانية تعني "إذا كان س، فليس ص"؛ فالأخيرة ليست مكافئة منطقيًا للأولى، بل هي مجرد صيغة تابعة لها. وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات ، في حالة "إذا لم يكن س"، بالطبع.

عندما تتخذ إحدى المقدمتين الرئيسيتين أو كلتاهما هذا الشكل غير المحدد، فإن كل ما يمكننا استنتاجه في النهاية هو " ربما ص" (أي أن المضمون "ع" قد يكون بلا معنى أو مستحيلاً أو سخيفاً") - وهو ما يعادل القول بأننا لا نصل إلى أي استنتاج نهائي على الإطلاق، لأن "ربما ص" يمكن قولها من البداية فيما يتعلق بأي شيء. في أحسن الأحوال، يمكننا اعتبار "ص" مؤكدة استقرائياً بشكل طفيف من خلال الحجة، أي أن احتمال "ربما" قد ازداد تدريجياً؛ لكن هذا لا يثبت "ص" استنتاجياً. والمعضلة، كما نكرر، لا يمكن إثبات صحتها إلا إذا كانت المقدمات تأكيدية؛ فهي لا تصح إذا كانت إحداهما أو كلتاهما إشكالية فحسب. ومع ذلك، كما سنرى، يعتبر ناجارجونا أحياناً مثل هذه المعضلة الزائفة مكافئة للمعضلة، ويعتبر عدم الاستنتاج "ربما ص" مكافئاً لاستنتاج سلبي "ص". وهذا استدلال مغلوط من جانبه.

كما سنرى لاحقاً، يقع ناجارجونا في **العديد من المغالطات المنطقية الأخرى** في خطابه الفلسفي. (لقد أعددت قائمة بأبرز تسع منها في **الملحق 1**).

4. العلاقة بين الموضوع والمسند.

يشمل هجوم ناجارجونا على العقل محاولةً لنقد التعبير اللفظي وبنية اللغة [15]. فبالنسبة له، الكلمات مجرد اصطلاحات خالية من أي معنى استنتاجي مطلق أو سياقي استقرائي، أو من أي علاقة فيما بينها. ولا يزعجه استخدامه للغة في النقد، لأنه يقرّ بأنها تؤدي وظيفة ما على المستوى العملي، بطريقة "اصطلاحية"، ضمن الوعي العادي. وهدفه، كعادته، هو أن يأخذنا إلى ما وراء الكلمات والأوهام التي يدّعي أنها تخلقها، إلى مستوى أعلى من الوعي يضعنا على اتصال بالحقيقة المطلقة. ووسيلته هي إثبات أن اللغة غير منطقية وعديمة الجدوى، مقدماً حجتين على الأقل:

(a) **يسأل: "هل الفاعل مطابق للمسند أم مختلف عنه؟" ويجيب تشنغ على هذا السؤال قائلاً: "إذا كان الفاعل هو نفسه المسند، فسيكونان شيئًا واحدًا، ولن يكون من المنطقي تسمية أحدهما فاعلًا والآخر مسندًا... ستكون الجملة تكرارًا لا طائل منه. أما إذا كان الفاعل مختلفًا عن المسند، فلن تكون هناك صلة بينهما." وفي كلتا الحالتين، يُعتبر الإسناد زائدًا عن الحاجة.**

(b) **علاوة على ذلك، "ما هو وضع الموضوع قبل إسناد الصفة إليه؟ هل له صفات أخرى غير صفته أم لا؟" (أي صفات "أخرى" غير صفته). "إذا كان الموضوع بلا صفة، فهو غير مفهوم وغير موجود. وإذا كان الموضوع بلا صفة غير موجود، فإلى ماذا تنطبق صفتنا؟ أما إذا كان**

---

[15] انظر تشنغ، الصفحات 117-118. يشير هناك إلى MT V:1-5، و TGT V:1 و VI:1.

للموضوع صفة أخرى قبل إسناد الصفة إليه، فما الفائدة من إسناد صفة إضافية إليه طالما أنه يملك صفة أخرى؟ إذا كان يحتاج إلى هذه الصفة، فيمكن من حيث المبدأ إسناد صفتين أخريين إليه. وهذا سيؤدي إلى تسلسل لا نهائي."

يسعى ناجارجونا، من خلال هذه الحجج، إلى إيهامنا بأن اللغة غير موثوقة بنيويًا وأنها مجرد حيلة سخيفة. وقد صاغ حججه بطريقة تبدو منطقية ومنظمة وشاملة، أي أنه ينظر في جميع البدائل الممكنة ويستبعدها واحدًا تلو الآخر، حتى لا يبقى لدينا أي أساس للحجج. وبذلك، يستخدم ظاهريًا بعضًا من منهجية المنطق لإقناعنا. لكن بالطبع، فإن وصف طبيعة ودور الإسناد الذي تقوم عليه حججه لا يمثل سوى وجهة نظر واحدة [16]، وبالتالي فإن مقدماته ليست شاملة في الواقع، وإنما تُظهر فقط أن وجهة نظره المقترحة خاطئة ويجب رفضها.

لذا، لننظر في **الحجة 4(أ)**. مقدمتها الأولى حول التكرار بديهية وواضحة، فهي في حد ذاتها تكرارية. والأهم من ذلك، أن المقدمة الثانية ليست بديهية على الإطلاق. قد يكون الموضوع "مختلفًا عن المسند" ومع ذلك توجد بينهما "صلة خاصة". لا يوجد أساس منطقي للاستلزام الذي اقترحه ناجارجونا؛ فمفهوم المقدمة ("مختلف") ومفهوم النتيجة ("غير مرتبط") مختلفان تمامًا. إذا كان X يساوي Y من جميع النواحي، فإن "إذا كان X، فإن Y" و"إذا كان Y، فإن X" يجب أن يكونا صحيحين (مع أنه لا يترتب على ذلك أنه إذا كان كلاهما صحيحًا، فإن X = Y، لأن X وY قد لا يكونان متزامنين). كون X وY مختلفين يعني أن "X لا يساوي Y من جميع النواحي"، وبالتالي يستلزم أن X وY إما غير متزامنين، أو أن "إذا كان X، فإن Y" و/أو "إذا كان Y، فإن X"

16 وهي وجهة نظر تذكرنا بوجهة نظر كانط وغيره من الفلاسفة الغربيين، بالمناسبة.

خاطئان. بينما X و Y غير مرتبطين، فهذا يعني أن "إذا كان X، فإن Y" و "إذا كان Y، فإن X" يجب أن يكونا خاطئين، مثل أي علاقة أقل من ذلك بين X و Y. وبالتالي، فإن المفهوم الأول أوسع من المفهوم الثاني، ولا يستلزمه.

قد تُفترض علاقة الموضوع والمسند قيد النقاش، بل تُفترض عادةً، على سبيل المثال، علاقة تصنيفية - علاقة بين فرد وفئة، أو بين فئة فرعية (نوع) وفئة عليا (جنس)، بحيث يُدرج الأول ضمن الثاني دون أن يكون مساوياً له في النطاق. لا يستبعد مصطلح "لا يساوي" مصطلحات "أكبر من" أو "أصغر من" أو "يوجد قبل أو بعد"، أو أي علاقة أخرى غير متساوية. يشير ناجارجونا إلى أنه إذا لم تكن المصطلحات متطابقة، فلا يمكن ربطها بفعل الربط "يساوي" - لكن هذا الفعل لم يُقصد به قط أن يعني معادلة تامة. لا يستطيع ناجارجونا تغيير الاصطلاح القائل بأن "يساوي" يختلف عن "يساوي"؛ أو إذا أصرّ على ذلك وطبّق ما يدعو إليه، فيمكننا ببساطة ابتكار كلمة أخرى لما نعنيه بـ"يساوي".

وبما أن الفرضية الثانية لناغارجونا غير مبررة، فإن محاولته لحل المعضلة تتلاشى.[17]

والآن، لننظر في **<u>الحجة 4(ب)</u>**. يشير الجزء الأول إلى موضوع "بدون أي محمول" ويدّعي أنه "غير مفهوم وغير موجود"، وبالتالي فإن أي إسناد لاحق إليه يصبح بلا معنى. وعليه، يقترح الجزء الثاني أن الموضوع لا يمكن أن يكون له إلا محمول واحد (إن وُجد، كما ذُكر سابقًا)، وأن إسناد المزيد من المحمولات إليه يعني في كل حالة أن المحمول السابق لم يؤدِ وظيفته المقصودة (التعريف؟)، مما يستدعي إسنادًا لا نهائيًا - وهو أمر مستحيل. لكن هذه الحجج لا قيمة لها،

[17] انظر الملحق 1: المغالطات د و أ.

لأن ناجارجونا يُسيء فهم مفهوم الإسناد بشكل واضح ؛ فنظرته إليه تبسيطية مُخلّة.

ماذا نعني في الواقع بالموضوع أو المسند؟ في المقام الأول، هو موضوع الوعي - شيء ملموس فردي أو مجرد يُعرف في نهاية المطاف من خلال مقارنة هذه الأشياء الملموسة [18]. هذا لا يعني أننا نعتبر جميع الموجودات مواضيع للوعي، بل يعني فقط أنه بمجرد أن نفكر في شيء ما (كما هو الحال هنا) يجب أن نعترف به كمظهر، وبالتالي كموجود. علاوة على ذلك، لسنا بحاجة إلى اعتبار الوعي صحيحًا دائمًا، ولا نعتبر جميع موضوعاته حقيقية - فقد نتصور شيئًا وهميًا، لا وجود له إلا من خلال المظهر. ثانيًا، يمكن، بل يجب، إدراك هذا الشيء (سواء كان حقيقيًا أو وهميًا) قبل أن نتمكن من تسميته ونعوته لفظيًا. [19]فالنعوت، مثل مصطلحاتها، هي موضوع للوعي قبل التعبير عنها بالكلمات. قد يكون الوعي بالمصطلحات والقضايا المتعلقة بها بلا كلمات؛ فالكلمات ليست سوى تجسيدات مفيدة لموضوعات المعرفة المقصودة. أيضًا، قبل أن يتم جمع المصطلحات معًا في قضية، يجب أن تكون الأشياء المقصودة بالمصطلحات معروفة (أو معتقدة، لفظيًا أو غير ذلك) إلى حد ما ؛ وتعمل القضية على إضافة إلى تلك المعرفة بالمصطلحات، من خلال ملاحظة أو افتراض علاقة معينة بينها.

يحاول ناجارجونا أن يقترح عكس ذلك، أي أننا لا نعرف الأشياء إلا في إطار الإسناد (وربما في إطار التعبير اللفظي المسبق)، وأن الإسناد لا يعدو كونه

---

[18] أقصد بـ"الملموس" الشيء المُدرَك أو المُدرَك، أو الظاهرة. أما "المجرد" فهو موضوع التفكير أو التصور. وهناك فئة ثالثة من الأشياء لا أذكرها هنا (حتى لا أُعقّد المسألة) – وهي موضوعات المعرفة الذاتية أو "الحدس"؛ ويكفي في هذا السياق أن نقول إنها، فيما يتعلق بالمجردات، لها نفس مكانة أو دور الملموسات (أي البيانات المُعطاة).

[19] انظر الملحق 1: المغالطة G.

توضيحًا أو إعادة صياغة للمعرفة (أو الاعتقاد) الموجودة مسبقًا في المصطلحات. لكن يمكننا الرد بأن شيئًا ما يمكن أن يوجد دون أن يُفكر فيه، وأن يُفكر فيه وحده دون أن يُعبّر عنه لفظيًا؛ وحتى إذا سُمّي، فإنه يظل مفهومًا دون أن يكون موضوعًا لأي إسناد غير لفظي أو لفظي؛ وعلاوة على ذلك، فإن الإسنادات نفسها هي موضوعات وعي، وأن معظمها يُثري معاني كل من الموضوع والمسند بدلًا من مجرد تكرار المعاني الموجودة فيهما. ويبدو أن ناجارجونا يخلط أيضًا بين الإسناد والتعريف، عندما يعتبر أن إسنادًا واحدًا يكفي. في الحقيقة، يمكن إسناد أي عدد من المسندات إلى موضوع واحد؛ والمسندات كثيرة لأنها ليست تكرارًا للموضوع؛ فكل مصطلح عبارة عن مُركّب له علاقة إيجابية أو سلبية محتملة مع كل مصطلح آخر. حتى التعريف ليس لديه طموح لإخبارنا بكل شيء عن شيء ما، ولكنه يدعي فقط التركيز على مجموعة واحدة من المسندات، والتي تبدو وكأنها تلتزم بشكل دائم وحصري بالموضوع؛ وقد يتبين أن التعريف خاطئ.

في الختام، لا تُثبت حجج ناجارجونا المذكورة أعلاه سوى عدم اتساق وجهة نظره الخاصة بالخطاب، ولا تُفلح في دحض الخطاب برمته. عادةً ما يكون الشكل الظاهري لحججه منطقيًا بما فيه الكفاية. لكن لا يكفي إضفاء شكل منطقي على خطابنا، أي أن النتيجة تتبع المقدمات - بل يجب أولًا إثبات بديهية المقدمات أو معقوليتها. إن مقدمات حجج ناجارجونا هي التي أُعارضها أعلاه باعتبارها ساذجة ومضللة؛ وخلاصتي هي ببساطة أن نتيجته غير مُثبتة بشكل مُقنع.[20] قد لا تُجيب نظرية الإسناد والعمليات الكامنة التي أُفند بها نظريته على جميع التساؤلات حول هذه القضايا، لكنها بالتأكيد أكثر تعمقًا وأقرب إلى الحقيقة.

---

20 انظر الملحق 1: المغالطة د.

رداً على الاعتراض القائل بأن استخدامه للغة للتعبير عن أفكاره وحججه ينطوي على افتراض (ينفيه) بأن اللغة تحتوي على معرفة ببعض الحقائق، يجيب ناجارجونا بأن اللغة "اصطلاحية". هذا الاتهام المبهم بالانفصال عن الواقع برمته لا يحمل مضموناً يُذكر، طالما أنه لا يُوضح بالتفصيل كيف تعمل هذه الاصطلاحات - بتفصيل مُقنع - (فاللغة تعمل بالفعل، كما يُقرّ هو باستخدامها). ويمكننا أيضاً الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الكلمات، من حيث المبدأ، مجرد اصطلاحات، إلا أن هذا لا يعني بالضرورة أن المعرفة "اصطلاحية".

أولًا، لأن هذه الفرضية، بوصفها تأكيدًا واقعيًا، تدّعي معرفة شيء يتجاوز المألوف في المعرفة؛ وفيما يتعلق بالمضمون، فهي تدّعي استحالة أي معرفة لغوية غير مألوفة (بما في ذلك، على الأرجح، المعرفة التي تُقدّمها الفرضية نفسها)؛ ومن ثم، فإنّ الادعاء بأنّ المعرفة اللغوية مألوفة هو تناقض في حد ذاته.

ثانيًا، جميع الأعراف تستلزم معرفة واقعية: يجب أن تعرف أنّ هناك عرفًا، وماهية هذا العرف، وكيفية تطبيقه بشكل صحيح! لا يمكنك أن يكون لديك عرف حول عرف... إلى ما لا نهاية - يجب أن يتوقف عند نقطة واقعية. معرفة الأعراف هي أيضًا معرفة؛ العرف، أيضًا، هو حقيقة في حد ذاته. لا يمكنه أن يطفو على عدد لا نهائي من الأعراف الفارغة، بل يجب أن يرتكز في النهاية على مظهر حقيقي.

ثالثًا، لأن اصطلاحية الكلمات يُساء فهمها. إن إطلاق تسمية على شيء ما، سواءً بشكل اعتباطي أو بالاتفاق، لا يعني بالضرورة أن هذا الشيء غير معروف مسبقًا. يمكننا إدراك الأشياء، بل والتفكير فيها، دون كلمات. فالكلمات تساعدنا فقط على تسجيل نتاج العقل، مانحةً إيانا أداة ملموسة نسبيًا للتعامل معها. لا تكمن قيمة الكلمات في تمكين التفكير المفاهيمي والمنطقي ، بل في تسهيله فقط (

تيسير الذاكرة والتصنيف والتواصل). لذا، يُعد الاصطلاح جانبًا ثانويًا للكلمات؛ فالمهم هو معناها. إن لغةً مؤلفةً من كلمات لا معنى لها، كل كلمة منها مُعرَّفة تمامًا بكلمات أخرى، ستكون لانهائية الحجم، ولن تنقل أي شيء خارج ذاتها. أما إذا كانت اللغة محدودة، كلغتنا ، فلا بد أن تستند إلى كلمات أولية غير مُعرَّفة، وبالتالي (بما أن المحتوى لفظي فقط هنا) ستكون خالية من المحتوى، أي غير قابلة للتواصل . بل إنها لن تستطيع حتى نقل اصطلاحاتها الخاصة.

وبالتالي، فإن رفض ناجارجونا للغة في حد ذاتها هو أطروحة غير متماسكة، والتي تثبت عند التدقيق فيها أنها غير متسقة مع نفسها.

5. المدركات والمفاهيم.

بحسب فلاسفة ما قبل الماهايانا البوذيين (وغيرهم من الفلاسفة الهنود)، فإن العالم الذي نختبره ونفكر فيه يتألف من " الدارما " [21]. لهذا المصطلح معانٍ متعددة [22]، لكن المعنى الذي نركز عليه هنا يبدو مكافئًا لما نسميه ظاهرة، أو ربما بشكل أوسع مظهرًا. الظاهرة هي موضوع للتجربة؛ والمظهر هو موضوع للمعرفة من أي نوع، سواء أكان إدراكيًا (الظواهر)، أو حدسيًا (موضوعات "معرفة الذات")، أو مفاهيميًا (موضوعات المعرفة العقلانية، "الكليات"). الدارما "لحظية، خاصة، ومتعددة"؛ وهي "غير مدعومة بجوهر أو ذات" ومع ذلك لها "طبيعتها الخاصة أو المستقلة"؛ وهي "متميزة ومنفصلة، ومع ذلك تظهر وتختفي وفقًا لمبدأ السببية". ينكر ناجارجونا "واقعية" الدارما وإمكانية فهمها، مستخدمًا الحجج الرئيسية التالية.

(a) يجادل قائلاً: "يمكن تقسيم الكيان اللحظي أو الدارما الزائلة إلى أجزاء غير دائمة أو غير مستمرة"، كل منها "ليس له، من الناحية التحليلية، أي مدة على الإطلاق. فهو يختفي بمجرد ظهوره. لذلك، لا يمكن القول إنه موجود وجودًا حقيقيًا". ومع ذلك، "يفترض أن له بعض المدة". ومن ثم، "القول بأن الكيان زائل يعادل القول بأن ما يبقى هو غير دائم"، وهو "تناقض في المصطلحات".

---

[21] انظر تشنغ، الصفحات 76-78، حول هذا الموضوع. يشير هناك إلى متى 7: 1-2، 23، 25 و15: 1-2، بالإضافة إلى 1 :8 ،7 ،1 :6 ،2 :4 TGT.

[22] انظر تشنغ، صفحة 128، للاطلاع على القائمة.

(b) رداً على الادعاء بأن "الزوال" لا يعني "انعدام المدة"، بل يشير إلى "حقيقة الظاهرة" التي مفادها أن كل شيء "ينشأ، ويدوم للحظة، ثم يفنى"، يجيب ناجارجونا: "كيف تُميّز كلٌ من هذه الخصائص الثلاث الدارما ؟ " هل هي "في آنٍ واحد أم بالتتابع"؟ لا يمكن أن تكون متزامنة، لأن "النشأة والمدة والفناء متضادة بطبيعتها: عند وقت الفناء لا ينبغي أن تكون هناك مدة، وعند وقت المدة لا ينبغي أن يكون هناك فناء". ولا يمكن أن تكون متتابعة، لأنه إذا ظهرت الخصائص في أوقات مختلفة، فستكون هناك ثلاث ظواهر مختلفة"، و"كيف يمكن أن تنطبق ظواهر مختلفة على الشيء نفسه؟"

(c) ويضيف قائلاً: إن هذه الخصائص الثلاث - المنشأ، والمدة، والزوال - يجب أن تكون إما "مخلوقة" أو "غير مخلوقة". فإذا كانت مخلوقة، فينبغي أن تمتلك كل منها بدورها "الخصائص الثلاث"، وكل منها بدوره، "كغيرها من المخلوقات"، ينبغي أن تمتلكها، وهكذا إلى ما لا نهاية . أما إذا كانت "كل خاصية غير مخلوقة، فكيف يمكنها أن تميز شيئًا مخلوقًا؟" في كلتا الحالتين، نواجه "مشكلة مفاهيمية".

(d) علاوة على ذلك، يتساءل: "ما العلاقة بين الشيء وخصائصه؟" [23]هل هما "متطابقان" أم "مختلفان"؟ "إذا كانا متطابقين، فلن يكون هناك فرق بينهما، وسيكون من العبث القول بأن أحدهما هو الشيء والآخر هو الخصائص." ولا يمكن القول إنهما متطابقان بمعنى أن الشيء هو "جوهر" الخصائص، وأن الخصائص هي "مظهر" الشيء. لأن ذلك، بحسب ناجارجونا، يعني أن علاقتهما "انعكاسية"، وبالتالي "سيكون

---

[23] ليس من الواضح هنا ما إذا كان المقصود تحديداً الخصائص الثلاث المتمثلة في الظهور والبقاء والزوال، أم أي خصائص أخرى بشكل عام. لكن هذا لا يؤثر على الحجة.

الشيء فاعلاً وفاعلاً في الوقت نفسه"، وهو "أمر مستحيل قطعاً، لأن الفاعل والفاعل مختلفان". أما إذا كان الشيء "مختلفاً عن" خصائصه، "فلن يكون هناك رابط داخلي بينهما". لذلك، لا يمكن القول إن "الخصائص تميز الأشياء".

(e) ويضيف قائلاً: "لكل شيء يُمكن تصوره وجود سبب. فكل الأشياء نتاج مجموعة من الأسباب والظروف المختلفة [24]. وعندما تتغير الظروف، تتغير الأشياء أيضاً، بل وتختفي. الوجود يعني أن يكون الشيء متأثراً بشيء ما، أو مشروطاً به، أو مُنشأً به، أو معتمداً عليه. ولكن بحسب التعريف، فإن الدارما كيان له طبيعته الخاصة أو المستقلة". ومن هنا، يخلص إلى أن "القول بوجود الدارما يُشبه القول بأن الشيء المستقل معتمد على شيء آخر"، أي أن الادعاء بأن "الدهارما موجودة " هو "تناقض في المصطلحات" و"عبثي".

استنتج ناجارجونا من هذه الحجج أن مفهوم الدارما الذي تبناه أسلافه، سواء كانوا بوذيين أم لا، كان مفهومًا ملتبسًا وغير قابل للتطبيق. وبالتالي، لا يمكن فهم الواقع من خلال هذه الأدوات المفاهيمية. ولكن دعونا الآن نتفحص حججه بمزيد من التدقيق والنقد. وكما سنرى، فهي بعيدة كل البعد عن الحسم، بل ومغلوطة في مجملها.

<u>الحجة 5(أ)</u> هي ببساطة ادعاء مفاده أنه عندما تُقسّم مدة زمنية *(لحظة)* إلى ما لا نهاية ، فإن نقاطها الزمنية المكونة (اللحظات) تكون مدتها صفرًا، وبالتالي لا يمكن القول بوجودها. هذه الحجة معروفة في الفلسفة الغربية من خلال مفارقات

---

[24] في الفلسفة البوذية، تُعتبر الأسباب داخلية أو مباشرة نسبياً، بينما تُعتبر الظروف خارجية أو غير مباشرة نسبياً. ولكن يمكن أيضاً استخدام كلمة "سبب" بمعناها الأوسع لتشمل هذه الأسباب والظروف دون تمييز. لمزيد من التفاصيل، انظر كتاب "لوتس في مجرى مائي" لهسينغ يون (نيويورك: ويذر هيل، 2000) (الصفحات 80-82).

زينون الإيلي (المولود حوالي 490 قبل الميلاد)، وقد خضعت منذ ذلك الحين لمعارضة واسعة من قبل العديد من الفلاسفة والرياضيين والفيزيائيين، لأسباب مختلفة [25]. اعتراضي الخاص (الإضافي، ولكنه جوهري) عليها هو أن ناجارجونا هنا يُغفل تحليل كيفية ظهور المفاهيم التي يستخدمها وترتيبها .

ما يُناقش هنا (أي الدارما) هو في الأساس ظواهر، معطيات تجريبية. في الواقع، في أي لحظة من التجربة، ما نُدركه هو ظاهرة كلية واحدة؛ و"تقسيم" تلك الظاهرة الكلية إلى ظواهر فردية أصغر (أشكال وألوان وأصوات مختلفة، إلخ) ليس في حد ذاته إدراكًا، بل هو أحد أولى الأفعال العقلانية. نحن نُدرك الأشياء في حالة تغير مستمر - تأتي، تبقى لفترة، تذهب. لفهم هذه الحركة، نبني مفهومًا للزمن، نُحسّنه تدريجيًا (بالقياسات والرياضيات ونظرية النسبية). الحركة تجربة، أما الزمن فهو مفهوم. ينشأ مفهوم الزمن استجابةً لتجربة الحركة، لذا يجب تعديله ليناسبها ولا يمكن استخدامه لإنكار هذه التجربة. إذا حدث تعارض بينهما، فإن المفهوم هو الذي يجب التشكيك فيه وتعديله، وليس التجربة.[26]

ما المقصود بـ"التقسيم اللانهائي" للظاهرة التي يشير إليها ناجارجونا؟ ليس المقصود هنا عملية تقطيع ظاهرة ما بسكين، أو ما شابه ذلك. فليس لدينا تجربة للتقسيم اللانهائي في العالم المادي؛ إذ يمكننا تقسيم جسم مادي أو رسم خطوط على ورقة أو شاشة حاسوب إلى حد معين فقط، وليس إلى ما لا نهاية . التقسيم اللانهائي هو فعل تخيلي. فإذا كانت الظاهرة من النوع "المادي"، فقد يحدث التقسيم على صورة "ذهنية" لها؛ وإذا كانت الظاهرة ذهنية بالفعل، فيمكن أن

---

[25] انظر رالف إي. كينيون الابن، **الذرية والتقسيم اللانهائي** ، وهي أطروحة دكتوراه قُدِّمت إلى جامعة ماساتشوستس، أمهيرست، 1994. النص الكامل متاح على الإنترنت على الرابط التالي: http://www.xenodochy.org/rekphd/ .

[26] انظر الملحق 1: المغالطة G.

يحدث التقسيم عليها مباشرة. ولكن حتى في أذهاننا، لا نقسم في الواقع إلى ما لا نهاية. قد نقطع الصورة، ثم نقربها ذهنياً ونقطع تلك الشريحة، ثم نقربها مرة أخرى ونقطعها عدة مرات، ثم نتوقف.

الآن، التكبير ليس إلا إنتاج صورة جديدة، لذا فنحن في الواقع لا نقوم بتقسيم الصورة نفسها بشكل متكرر؛ بل نقول ببساطة : "لنفترض أن هذه الصورة هي تفصيل من الصورة السابقة". الصورة الجديدة لها نفس حجم الصورة السابقة، لكن مقياسها مختلف . علاوة على ذلك، تستغرق عملية التقسيم وقتًا، وليس لدينا وقت لا نهائي على أي حال، لذا علينا إيقافها بعد بضع لقطات تجريبية، ثم نقول: "لنفترض أنني أكرر هذا إلى ما لا نهاية". وبالتالي، فإن التقسيم اللانهائي ليس فعلًا حقيقيًا في المجال الذهني، بل مجرد عبارة لفظية، أي في أحسن الأحوال، مفهوم يشير إلى نية "القطع" وذاكرة الأحداث المتكررة، المسقطة على "لا نهاية" غامضة.

علاوة على ذلك، عندما نتخيل تقسيم ظاهرة ثنائية الأبعاد، نتخيل خطًا أحادي البعد مرسومًا في منتصفها. ولكن كيف يُتصور الكيان الهندسي المعروف بالخط (طوله بلا عرض) لأول مرة؟ إنه مُستمد من تجربة الحدود المرئية للظواهر (ذات الطول والعرض) بالنسبة لمحيطها؛ فلا بد من وجود فرق بين جانبي الحد حتى يكون مرئيًا. وبالتالي، فإن الخط في منتصف ظاهرة ممتدة هو مفهوم جزئيًا، وليس إدراكًا محضًا. فنحن لا نرى الخط بشكل كامل أبدًا، بل علينا دائمًا أن نفكر فيه إلى حد ما. علينا أن نربطه فعليًا بفكرة "هذا الخط بلا عرض". ومن ثم، فإن تصور التقسيم لا يُثبت في حد ذاته قابلية التقسيم اللانهائية.

على الرغم من تأملات ناجارجونا المزعومة، إلا أنه من الواضح أنه لم يُعر اهتمامًا لكيفية نشوء مفهومه عن "التقسيم اللانهائي" بالتفصيل. [27]حجته أو "تجربته الفكرية" تفتقر إلى الجوهر، لأنه في الواقع لم يمارس "التقسيم اللانهائي" على الإطلاق. لم يُثبت تجريبيًا أن التعاليم التي لا تمتد زمنيًا هي اللبنات الأساسية للتعاليم التي لها مدة زمنية. وبالتالي، لم يُبرهن على وجود تناقض في مفهوم التعاليم اللحظية.

لننتقل الآن إلى **الحجة 5(ب).** من الصحيح أن جميع الظواهر عابرة. لا يعني هذا بالضرورة أن جميع الموجودات عابرة، ولكن هذا ليس موضوعنا هنا. كان أسلاف ناجارجونا أو خصومه على صواب في تحليلهم للعابر باعتباره شيئًا يظهر، ويستمر لفترة، ثم يختفي. ناجارجونا محق في قوله إن هذه الخصائص الثلاث متناقضة، أي لا يمكن أن تحدث في آن واحد. لكن تعريفه للتزامن بأنه "في وقت" غامض ومضلل. كما أن تعريفه للتتابع بأنه حدوث "في أوقات مختلفة" غير صحيح أيضًا. لذلك، فإن كلا مقدمتي معضلته ملتبستان، كما سنرى الآن.

يُنظر إلى الظهور والزوال على أنهما يقعان عند الحدود الزمنية للمدة، وليسا ضمنها ولا خارجها تمامًا . يحدث الظهور في اللحظة (النقطة الزمنية غير الممتدة) التي تبدأ عندها المدة، ويحدث الزوال في اللحظة التي تنتهي عندها. يشير مفهوم الظهور إلى تلك اللحظة التي ينتقل فيها الكائن من الغياب إلى الحضور، ويشير مفهوم الزوال إلى تلك اللحظة التي ينتقل فيها من الحضور إلى الغياب. المجيء والبقاء والرحيل متتابعة، بمعنى أن الظهور والزوال ليسا متزامنين. لكن كلًا من هذه الأحداث آني ومتصل (وبهذا المعنى فقط، متزامن)

---

[27] انظر الملحق 1: المغالطة هـ.

مع المدة (عند طرفيها). لذلك لا يمكن القول إنها تحدث "في أوقات مختلفة" عنها. لا يمكن القول إن الظهور "قبل" المدة، ولا يمكن القول إن الزوال "بعد" المدة؛ فهما ليسا عمليتين تستغرقان وقتًا طويلًا (مع أن مثل هذه العمليات قد تسبقهما وتسببهما). لا يمكن فصل حدي المدة (سواء كانت قصيرة أو طويلة) عنها. تبقى الظاهرة واحدة، حتى مع تمييزنا المفاهيمي لثلاث "خصائص" لها.

يتضح لنا إذن أن حجة ناجارجونا مبنية على تعريف غامض، ربما يكون متعمداً أو ساذجاً.[28] فالمغالطات التي ينطوي عليها مأزقه هي من صنعه، إذ يبتدعها ليجد فيها ذريعة للنقد. فهو يستخدم عبارة "في الوقت نفسه" بمعنى "في فترات متداخلة"، وعبارة "في أوقات مختلفة" بمعنى "في فترات منفصلة"، بينما ما يدور حوله النقاش هو لحظات تمثل حدود فترة زمنية. فلا عجب إذن أنه يستنتج وجود تناقض أو انفصال.

والآن ادرس **الحجة 5(ج)**. هناك حجتان متداخلتان فيها - إحداهما تتعلق بتسلسل المفاهيم والمدركات[29]، والأخرى تتعلق بالسببية.

يزعم ناجارجونا أن المراحل الثلاث (النشوء، والبقاء، والزوال) لكل ظاهرة يمكن اعتبارها ظاهرةً بحد ذاتها. ويعتمد هنا على تجسيد المرحلتين الأولى والأخيرة؛ فهو يُلمّح ضمنيًا إلى أن لكل منهما مدة زمنية نظرًا لتسميتهما المنفصلة. وبذلك، تُزال الفروقات بين المراحل الثلاث. إذا نظرنا إلى التطور المفاهيمي المُتضمن، نرى أنه في المرحلة الأولى، تُشير "الظاهرة" إلى وحدة إدراكية (جزء من المجال الإدراكي معزول بالإسقاط الذهني، على وجه الدقة)؛ وفي المرحلة الثانية، نميز داخل هذا الحدث أو الشيء بدايةً آنية، ووسطًا لحظيًا، ونهايةً آنية، وبناءً على ذلك نُشكل مفاهيم النشوء، والبقاء، والزوال. هذه الأخيرة

---

28 انظر الملحق 1: المغالطة F.

29 انظر الملحق 1: المغالطة G.

جوانب مجردة للظاهرة الملموسة، وبالتالي فهي بمعنى ما "موجودة فيها" و"جزء منها".

لكن خلافًا لما يقترحه ناجارجونا، لا يترتب على ذلك أن للظهور والزوال بداية ووسطًا ونهاية، فهما آنيان. ولا يترتب على ذلك أيضًا أن للجزء الأوسط من الظاهرة الأولية بداية ووسطًا ونهاية أخرى ، لأننا قد فصلنا طرفي الظاهرة عن وسطها. وبالتالي، لا أساس لدينا لتسلسل لا نهائي للمفاهيم؛ فنحن لا نملك إلا مبررًا لوجود ظاهرة ملموسة واحدة وثلاثة جوانب مجردة لها. إن "الخصائص" ظاهرة بمعنى أنها قابلة للتمييز في الظاهرة؛ ولكن لكونها غير "قابلة للتقسيم" بنفس طريقة تقسيم الظاهرة، فلا يمكن وصفها بالظاهرية بنفس المعنى. لا يمكن القول إن الظهور يظهر ويزول في آن واحد، أو أن نقول الشيء نفسه عن الزوال؛ لأن كليهما لا يدوم؛ فالظاهر يغيب لفترة ثم يعود لفترة ، وكذلك الزوال في الاتجاه المعاكس.

علاوة على ذلك، فإن أي شيء يُنتج الظاهرة الأساسية يُنتج أيضًا جوانبها الثلاثة التي ميزناها فيها؛ فهي لا تتطلب أسبابًا إضافية تُنتجها بشكل منفصل . حتى لو اعتبرنا، كما فعل أسلاف ناجارجونا الفلاسفة، أن كل شيء في عالم الظواهر قد "خُلق" (بمعنى أنه ناتج عن أسباب وشروط سابقة على الأقل)، ربما في سلسلة لا نهائية، فإن هذا لا يعني أن هذه السببية تتفرع بشكل متكرر ولا نهائي.

الشيء المُسبَّب، بكل خصائصه، هو واحد. عادةً، يُسبِّب السببُ الوصولَ، وبقاءً أدنى، وإذا كان الحدث لحظيًا، فإنه يُسبِّبُ الرحيلَ. قد نُحدِّد في بعض الحالات شيئًا ما على أنه سبب وصول ذلك الشيء؛ وشيئًا ثانيًا على أنه سبب بقائه؛ وثالثًا على أنه سبب رحيله. ولكن حتى في هذه الحالة، فإن سبب الوصول هو أيضًا جزئيًا سبب البقاء والرحيل، لأنه بدون الوصول، لن يكون للحدث اللحظي أن

يبقى أو يرحل. كذلك، فإن سبب البقاء هو سبب جزئي - بمعنى سلبي كعائق - للرحيل النهائي. في مثل هذه الحالات، مع ذلك، فإن "سبب" الظاهرة ككل سيتكوَّن ببساطة من سلسلة من ثلاثة "أسباب" فرعية - أحدها يُحدِّد النشوء وبقاءً لحظيًا أدنى، والثاني يُطيل المدة بعد الوصول ويمنع التوقف، والأخير يُقاطع المدة ويُحدِّد التوقف. هذا مجرد تحليل للسببية وليس تكاثرًا للأسباب إلى ما لا نهاية .

وهكذا، أجبنا ناجارجونا بأن الشيء الموصوف ليس منفصلاً عن خصائصه الثلاث، وأن هذه الخصائص لا تمتلك بدورها ثلاث خصائص. كما أن أسباب الخصائص الثلاث مجتمعة تُشكل سبب ما تُميزه، وسببه ليس منفصلاً عن أسبابها. يُوحي ناجارجونا بأنه يُجري تحليلات منطقية، ولكنه في الواقع يتجاهل التفاصيل الدقيقة والفروق الدقيقة لمصلحته الشخصية.[30] تبدو حججه مُنظمة ومرتبة، ولكنها في جوهرها تنمّ عن إهمال كبير في الملاحظة.

والآن، لننظر في **الحجة 5(د)**. هل الشيء وخصائصه "متطابقة" أم "مختلفة"؟ يمكن اعتبار الشيء الفردي بمثابة مجموع كل الخصائص، الدائمة منها والعابرة، التي يمكن ملاحظتها فيه. بتعبير أدق، إذا (أو طالما) لوحظت خاصية واحدة أو أكثر، أو مجموعة واحدة أو أكثر من هذه الخصائص، في الشيء دون غيره، فيمكننا اعتبار كل خاصية من هذه الخصائص، سواء كانت منفردة أو جماعية، علامة على الشيء، أي دلالة على فرديته أو جوهره. وبالتالي، يمكن اعتبار الخاصية (أو الخصائص) المنفردة أو الجماعية الخاصة بشيء ما "متطابقة" معه من جميع النواحي، دون مساواتها به كليًا. فالشيء ككل يشمل سماته أو أفعاله غير المميزة، بالإضافة إلى جوهره المميز.

---

30 انظر الملحق 1: المغالطة هـ.

إذن، إجابة سؤال ناجارجونا هي كالتالي. مصطلحاته، كعادته، تفتقر إلى الدقة والوضوح [31]؛ ولهذا السبب، تبدو الخيارات التي يقدمها لنا مقيدة وتدفعنا إلى طريق مسدود. علينا أولًا أن نميز بين الخصائص الجوهرية (المميزة) (أو مجموعاتها) والخصائص المشتركة (غير الحصرية). الكائن الفردي هو مجموع جوانبه وتاريخه، بما في ذلك كلا النوعين من الخصائص. يمكن اعتبار الخصائص الجوهرية بمثابة "جوهر" الكائن، والخصائص غير الجوهرية بمثابة "مظهره". وهذا من شأنه أن يتجنب أي دلالة على علاقة "انعكاسية". وبالتالي، يمكننا اعتبار بعض الخصائص "مطابقة" للكائن (دون أن تعني بالضرورة مساواته)، وخصائص أخرى "مختلفة" عنه (وهذا لا يعني انفصالها عنه). ويمكننا القول إن "الخصائص تميز الأشياء"، مع إدراكنا أن فاعل وفعل هذه العبارة لهما معانٍ متغيرة.

بالطبع، لا يُخبرنا أيٌّ من هذا تحديدًا عن طبيعة "العلاقة" بين الشيء وخصائصه، أي بمعنى "انتماء" هذه الخصائص إلى الشيء. لقد سلّمنا سابقًا بوجود علاقات يُمكننا عمليًا تحديدها بالملاحظة والتمييز بينها إحصائيًا. لفهم الجانب العلائقي فهمًا أفضل، نحتاج إلى تطوير نظرية "الكليات" - ما هي هذه الأشياء وكيف نعرفها؟ ما نُدركه هو أشياء مادية؛ أما "الكليات" فهي تجريدات مُستمدة من هذه الظواهر.

يتم التجريد من خلال المقارنات والمقابلات بين الظواهر الحالية و/أو الذكريات المفترضة للظواهر الماضية. تتجلى المجردات في مختلف المقاييس أو الدرجات في حركات الموجات التي تُشكل الظواهر. فظواهر الضوء والصوت، على سبيل المثال، لها شدات وترددات مختلفة. هذه الاختلافات الكمية أو الرياضية

---

31 انظر الملحق 1: المغالطة هـ.

متأصلة في ظواهر الإدراك؛ بعضها يُقاس تقريبًا وبشكل "غريزي"، والبعض الآخر من خلال التجربة الواعية والحساب الدقيق. في كلتا الحالتين، يتطلب الأمر جهدًا عقلانيًا لتمييزها عن سياقها الإدراكي، وعن بعضها البعض؛ ولتسميتها وربطها وتصنيفها؛ وللحفاظ على اتساق أطروحاتنا المتعلقة بها منطقيًا. لهذا السبب، نعتبرها موضوعات لمستوى آخر من المعرفة، وهو المستوى المفاهيمي، ونقول إن المجردات تُعرف بالتصور.

في التقاليد البوذية السابقة لناغارجونا، يُقال إن "الدارما" "فارغة". ويمكن فهم هذا منطقيًا على أنه لا يعني أن الأشياء خالية من الخصائص الجوهرية (بالمعنى المذكور أعلاه)، بل يعني أنه لا يوجد شيء غير ظاهري (أو جوهري) يمكن اعتباره وراء الظاهري. أتفق مع هذا الطرح، وأرى أنه عندما يُعارض فلاسفة بوذيون آخرون فكرة "الجواهر"، فإنهم لا ينكرون إمكانية تمييز الخصائص المجردة داخل الظواهر، وأن بعض هذه الخصائص مميزة، بل ينكرون تطورًا فلسفيًا محددًا، ألا وهو فكرة أن "الشيء" هو أكثر من (أو حتى مختلف عن) جوانبه الظاهرية الواضحة والتجريدات المبررة استقرائيًا منها (والتي، كما أكرر، ليست سوى قياسات). عارضت عقيدة "الفراغ" في البداية هذا التجسيد الخيالي باعتباره يُشتت انتباهنا، وأوصت بالتركيز على ما هو ظاهر لنا بالفعل. فالمعرفة هي معرفة الظواهر الفعلية، لا معرفة "واقع" متخيل وراءها.

> يرجع جزء كبير من الالتباس في هذه المسألة إلى عدم التمييز بين أمرين. فلو كنا ندرك إدراكًا تامًا جميع الظواهر التي وُجدت في الكون، لما استطعنا منطقيًا الادعاء بوجود ظواهر أخرى كامنة وراءها. ولكن لأننا ندرك مفاهيميًا (مع إدراكنا لتغير نطاق معرفتنا، وعدم يقيننا الدائم بأننا أدركنا كل شيء) أننا لا نملك إلا بعض الظواهر في الكون، فإنه

يُمكننا افتراض وجود ظواهر غير معروفة ، وأن هذه الظواهر قد تؤثر بطرق غير معروفة على الظواهر المعروفة. علاوة على ذلك، حتى لو ظهرت لنا جميع الموجودات، أي حتى لو اختبرنا كل ما هو كائن، أو كان، أو سيكون، على مستوى ملموس، فإنه لا يزال بإمكاننا استخلاص أوجه التشابه والاختلاف بينها، وانتظامها وشذوذها الإحصائي، والإشارة إلى جوانب مجردة كركائز أو أسباب كامنة.

لذا، ثمة تمييزان ضروريان. أولهما التمييز بين المعرفة الإدراكية النظرية الشاملة، التي لا يمكن من خلالها ، بحكم التعريف، تصور أي ظواهر خفية، وبين النسبية العملية للمعرفة في سياق إدراكي محدود، والتي تسمح بافتراض وجود ظواهر غير معروفة ولكنها تعمل في الخفاء . في الحالة الأولى، يتطابق مفهوما "الموجود" و"الظاهر"، بينما في الحالة الثانية، يُعد "الموجود" نوعًا من "الظاهر". ثانيًا، لا يستبعد أي من هذين الموقفين، المطلق والنسبي، فئة من الوجود والمعرفة غير الإدراكية، أي المفاهيمية. في كلتا الحالتين، يمكن اعتبار المجردات بمثابة "أساس" للملموسات. هنا، يتسع مفهوم "الظاهر" ليشمل ليس فقط الملموسات (الظواهر) بل أيضًا المجردات (الكليات).

انطلاقًا من هذا، يمكننا أن نتساءل عن المقصود في البوذية عندما تقول إن "الدارما" "فارغة". هل يعني ذلك أن الظواهر لا توجد ظواهر أخرى وراءها؟ قد يؤكد ذلك ذاتٌ عليمةٌ مطلقة، لكن علينا جميعًا أن نُقرّ بوجود ظواهر خفية عنا (كما نكتشف غالبًا لاحقًا)، والتي قد تؤثر على تلك المعروفة لنا. هل يعني ذلك، على النقيض، أن المظاهر الملموسة (الظواهر) لا توجد مظاهر مجردة وراءها؟ لا يمكن الادعاء

بذلك منطقيًا دون تناقض ذاتي، لأن هذا الادعاء في حد ذاته مجردٌ ظاهريًا؛ إذ يجب أخذ حقيقة الادعاء نفسها في الاعتبار. يجوز للمرء أن يجادل، جدليًا، حول موضوعية أو ذاتية المجرد، لكن ليس حول صحته المطلقة بأي شكل من الأشكال. كذلك، سواء أكان المجرد حاضرًا في الموضوع أم في الذات، فإنه يبقى قائمًا - على الأقل بمعنى أنه لا يوجد زمن يغيب فيه عن الوجود.

لا يقتصر مذهب ناجارجونا في "الفراغ" على إنكار العالم الظاهراتي فحسب، بل يشمل أيضًا إنكار العالم الظاهري. [32]إنه محاولة للتفوق على أسلافه، الذين كانوا مناهضين للعقلانية، بمعنى رفضهم لنوع من الإفراط فيها، وهو خلل أو خطأ في الإسقاط العقلاني يتجاهل التجربة أو يحجبها أو يطغى عليها. يتخذ ناجارجونا عادةً موقفًا أكثر جذرية وتطرفًا، ويرفض العقلانية رفضًا قاطعًا. لكن هذا في حقيقته رفض للتجربة، وادعاء بأن الحقيقة المطلقة تتجاوزها، أي أنه في الواقع شكل آخر من أشكال الظاهراتية، وعودة إلى الخلل الذي حاربه أسلافه. يدّعي ناجارجونا أن استنتاجه يمكن الوصول إليه بوسائل منطقية، لكن من الواضح أن وسائله ليست منطقية.

أخيرًا، لننظر في **الحجة 5(هـ)**. ينطلق ناجارجونا من فرضية مفادها أن جميع الموجودات المتصورة لها أسباب من نوع ما. لكن هذا محل نقاش. [33]قد نقبل القول بأن جميع الظواهر (أي الموجودات المدركة، الملموسة) لها أسباب، مع أن هذا أيضًا محل نقاش. فمثل هذا القول العام لا يمكن معرفته إلا استقرائيًا، من خلال تعميم افتراضي من حالات ثبتت فيها السببية تحديدًا؛ وبالمعنى الدقيق، من الممكن أيضًا تصور أن بعض الظواهر (أو ربما بعض الموجودات الملموسة

---

32 انظر الملحق 1: المغالطة G.

33 انظر الملحق 1: المغالطة د.

غير المدركة) أزلية أو تلقائية أو حرة (أي غير مسببة بمعنى ما). لكن ماذا عن الموجودات المتصورة (المجردة)؟ هل لها أيضًا، كما يدعي، أسباب؟ هذا محل نقاش أكبر. عندما نتحدث عن نوع من الأشياء يسبب نوعًا آخر، فإننا نعني بدقة أكبر أن حالات النوع الأول تسبب حالات النوع الثاني. أما بالنسبة للمفاهيم المجردة الكبيرة، كالله أو الكون ككل، أو حتى مجرد الوجود، فيمكننا تصورها على أنها موجودة بلا سبب.

كفرضية ثانية، ينطلق ناجارجونا من فكرة أسلافه أو خصومه الفلسفيين القائلة بأن "للدارما" "طبيعة خاصة أو مستقلة"، معتبرًا ذلك استقلالها عن الأسباب. لكن هذا ليس قصدهم، بل المقصود أن الدارما "متمايزة ومنفصلة"، أي أن لكل منها طبيعة خاصة بها. ويتضح هذا من موقفهم الصريح، كما رأينا، بأن الدارما "تظهر وتختفي وفقًا لمبدأ السببية". وهكذا، يستغل ناجارجونا غموض مصطلح "مستقل". يفعل ذلك ليُرجّح كفة استنتاجه المنشود، مُظهرًا وكأنهم أدلوا بتصريحات متناقضة حول الدارما.[34]

لم ينفِ ناجارجونا بالتالي وجود الدارما. وفي الحقيقة، لا يحتاج هذا القول إلى برهان عقلاني إذا فُهم على أنه يعني وجود الظواهر، لأن ذلك واضح تجريبياً. فنحن لا نعرف يقيناً وجود "الوجود" إلا من خلال تجربة الظواهر.[35] ويستند مفهوم الوجود إلى مفهوم الظواهر، موسعاً إياه ليشمل الملموسات غير المدركة، وفي مرحلة لاحقة، المجردات والأشياء الحدسية (معرفة الذات).

ماذا نعني، على أي حال، بـ"طبيعة" الشيء؟ فهمي لهذا المصطلح يشير إلى "قوانين" سلوك الشيء، مما يعني أن الأشياء تُظهر أنماطًا منتظمة معينة في سلوكها (وجودها أو فعلها). على سبيل المثال، قد يتسم شيء ما بصفة معينة

---

34 انظر الملحق 1: المغالطة F.

35 انظر الملحق 1: المغالطة G.

(س) أو يفعل (س) دائمًا (طالما هو موجود)، أو فقط عند حدوث (ص). من الواضح أنه في كوننا، لا يمكن للأشياء أن تكون أو تفعل أي شيء نتخيله لها. ربما، إذا كان كل شيء مجرد طاقة، فبإمكانها ذلك في نهاية المطاف؛ لكن العالم كما نراه حتى الآن يبدو أنه يحتوي على أشياء ذات إمكانيات سلوكية محدودة. نقر بهذه الحقيقة الواضحة بالقول إن للموجودات "طبيعة". لا نعني بذلك أنها مستقلة عن الأسباب، كما يقترح ناجارجونا، بل على العكس نقول إنه إذا كانت للأشياء أسباب، فإن لها طبيعة. علاوة على ذلك، حتى الشيء الذي لا أسباب له قد تكون له طبيعة، إذا كانت له أنماط سلوكية محدودة. فقط الشيء الذي لا يخضع لـ"قانون" على الإطلاق ليس له "طبيعة".

قد لا تخضع الظواهر في نهاية المطاف لـ"قانون"، أي قد تكون خالية من "الطبيعة". ولكن لدعم هذه الفرضية، كان على ناجارجونا أن يؤكد، كما فعل أسلافه، على الفكرة الوضعية القائلة بأن الظواهر توجد في تتابع، حيث تُسبب كل لحظة لحظة سابقة وتُسبب اللحظة التالية، دون وجود استمرارية كامنة بينها عبر الزمن. يبقى هذا المفهوم ممكنًا، إذا تغاضينا عن ملاحظاتنا للانتظام، بحجة أن الانتظام لا يُعرف إلا بالتعميم. لكن التعميم مُبرر على النحو التالي [36]: نلاحظ أن بعض الأشياء التي هي X تكون دائمًا Y؛ نستنتج أن جميع X هي Y، لأننا نرفض افتراض وجود X ليست Y حتى نلاحظ مثل هذه الحالات السلبية. من ناحية أخرى، فإن رفض التعميم يعني قبول مثل هذه التغيرات المتخيلة في القطبية دون أساس تجريبي.

لذا، يُعدّ التعميم (الذي يُضبط بدقة بالتخصيص عندما تُخالفه الملاحظات الجديدة) فعلًا عقلانيًا تجريبيًا أكثر من عدم التعميم؛ فهو يُقدّم افتراضات أقل. لقد

36 انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 50 والفصلين 54-55.

لاحظتُ بعض X التي هي Y، وأُصرّ على أن جميعها كذلك لأن بعضها كذلك؛ لكنني لم ألاحظ أي X ليست Y، فكيف لي أن أفترض إمكانية الأخيرة دون أسباب إضافية مُحددة؟ وبالتالي، فإن فكرة أن أي شيء قد يُصبح أي شيء آخر هي فرضية صعبة الإثبات للغاية - إذ يجب على المرء أن يُلاحظ تحوّل كل شيء في النهاية إلى كل شيء آخر، ولا يُمكنه الاستناد إلى أي تعميم على الإطلاق. كما يجب عليه أن يُفسّر سبب تحوّل الأشياء المختلفة بتسلسلات مختلفة. لذلك، يجب أن يكون المرء مُلِمًّا بكل شيء لإثبات مثل هذه الفرضية. أو يجب عليه أن يجد سببًا نظريًا غير مباشر مُقنعًا للاعتقاد بها، مثل دليل تجريبي ورياضي على أن جميع الطاقات قابلة للتحويل إلى جميع الطاقات الأخرى (نظرية المجال الموحد)، وهو ما لم ينجح فيه لا ناجارجونا ولا أي شخص آخر حتى الآن.

باختصار، جميع الحجج الخمس التي طرحها ناجارجونا فيما يتعلق بمفهوم الدارما خاطئة (الحجج الثلاث الوسطى عبارة عن معضلات غير حاسمة [37]، أما الحجتان الأخريان فليستا متناقضتين)، بل ربما كان ذلك مقصودًا. ليس المفهوم الذي ينتقده هو السخيف أو المتناقض، بل خطابه هو الذي يستحق هذا الاستنكار. قد يبدو من غير المعقول أن يدرس الكثيرون أعماله على مدى قرون عديدة دون أن يعترضوا عليها، ولكن، ماذا عساي أن أقول، هذه هي طبيعة النفس البشرية. قد تسمح لنفسها بأن تُرهَب من مكانة شخص ما، فتخضع للسلطة دون تفكير، أو أن تتجاهل الشك استجابةً لوعد بالخلاص يُعرض عليها بشكل مغرٍ.

37 انظر الملحق 1: المغالطة ب.

6. الحركة والراحة.

ينكر ناجارجونا إمكانية معرفة الحركة وإمكانية حدوثها، وكذلك إمكانية معرفة السكون، ويدّعي دحضها بحججٍ مختلفة [38]، مُثبتًا بذلك (بالنفي) صحة مذهب "الفراغ". ويفعل ذلك باستخدام أشكالٍ من الحجج تبدو منطقية ظاهريًا، كالمعضلات (ذات الشقين أو الثلاثة) أو إظهار تناقض بعض القضايا أو كونها دائرية. ولكن في جميع الأحوال، من الواضح أن بعض المقدمات التي يستند إليها اعتباطية ومصممة لإثارة البلبلة بهدف الوصول إلى استنتاجاته المُسبقة. سأعرض أولًا حججه، ثم سأرد عليها.

a) **بحسب تشنغ، يقسم ناجارجونا "مسار الحركة" إلى ثلاثة أجزاء: "الماضي"، و"الذي لم يُقطع بعد"، و"الذي يجري قطعه"، ويجادل بأنه إذا فحصنا كل جزء منها، فلن نجد "فعل المرور" فيه، ويخلص إلى أن "الحركة مستحيلة ولا يمكن إثباتها". فعل المرور غير موجود في الماضي، "لأنه قد مضى بالفعل"؛ ولا في الذي لم يُقطع بعد، "لأنه لم يأتِ بعد"؛ ولا في الذي يجري قطعه، "لأنه إذا كنا لا نزال نبحث عما إذا كان هناك فعل مرور، فكيف لنا أن نستخدم "المسار الذي يجري قطعه" لإثبات فعل المرور؟"**

b) **وبالمثل، يرى ناجارجونا أن الحركة لا يمكن أن "تبدأ" في أي من هذه الأجزاء الثلاثة. لا في الجزء الذي مضى، لأنه " نتيجة" لبداية المرور،**

---

38 انظر تشنغ، الصفحات ٧٨-٨٣، حول هذا الموضوع. يشير هناك إلى النص المقدسي الثاني: ١-٢١. إن ادعاء ناجارجونا باستحالة الحركة يُشابه ادعاء زينون الإيلي، لكن الأخير لا ينكر السكون كما يفعل الأول؛ علاوة على ذلك، فإن حججهما مختلفة تمامًا.

التي "انتهت". ولا في بداية المرور، لأنها "نقطة انطلاق التغيير" (أي أنها تسبق الجزء الذي لم يمر بعد)، الذي "لم يتغير بعد". ولا في الجزء الذي يجري، الذي "لا يكون ممكناً إلا بوجود فعل مرور"، والذي بدوره "لا يكون ممكناً إلا بوجود بداية مرور". إضافة إلى ذلك، "بما أن الحركة لا يمكن أن تبدأ أصلاً، فكيف لنا أن نتحدث عن مكان نذهب إليه؟"

c) **وبالمثل، يُزعم أنه "لا يمكن تحديد الفاعل أو الكيان المتحرك" وأن "الفاعل لا يستطيع الحركة". فـ"إذا تحرك شخص ما... لا يمكننا القول إن 'الذي تحرك بالفعل' يتحرك لأن فعله قد انتهى"؛ و"لا يمكننا القول إن 'الذي لم يتحرك بعد' يتحرك لأن ذلك ينطوي على تناقض". وأخيرًا، لا يمكننا القول إن "الفاعل يعني 'الذي يتحرك'"، لأنه "لا يمكن أن يكون هناك فاعل إلا بوجود فعل حركة، ومع ذلك فإن مسألة وجود فعل حركة هي المسألة التي نبحثها"، وبالتالي سنكون بذلك "مُصادرين على المطلوب".**

d) **يُزعم أيضًا أن قول "المُحرِّك يتحرك" مغالطة مزدوجة، لأننا بذلك نؤكد أن "المُحرِّك يمكن فصله عن فعل الحركة" وأن "هناك نوعين من الحركة، وهما الحركة في المُحرِّك والحركة في فعل الحركة". هنا، يتساءل ناجارجونا عن العلاقة بين المُحرِّك والحركة نفسها. هل هما "متطابقان أم مختلفان"؟ إذا كان الأول، فإن "المُحرِّك سيكون دائمًا في حالة حركة". أما إذا كان الثاني، فإن "المُحرِّك يمكن أن يوجد دون حركة، والعكس صحيح". كلا هذين الافتراضين "عبثيان"، لذا "لا يمكن إثبات وجود الحركة ولا وجود المُحرِّك".**

e) **أخيرًا، قد نميل، بناءً على الحجج السابقة ضد الحركة، إلى استنتاج أن كل شيء في حالة سكون؛ لكن ناجارجونا يقطع هذا الطريق، مُجادلًا بأنه حتى "لا يمكن إثبات السكون" على النحو التالي: إن ما يسكن إما "مُحرِّك" أو "غير مُحرِّك". لكن "من السخف القول إن المُحرِّك يسكن، لأن هذا ينطوي على تناقض"؛ ولا يمكن القول أيضًا إن "المُحرِّك يسكن عندما يتوقف عن الحركة"، لأنه "عندما يتوقف شخص ما عن الحركة، فإنه لم يعد مُحرِّكًا". ومن المستحيل أيضًا القول إن "غير المُحرِّك يسكن... لأن السكون يعني توقف الحركة"، وبما أن "غير المُحرِّك لا يتحرك" فإنه "لا يمكنه التوقف عن الحركة (السكون)". ولأن هذين هما البديلان الوحيدان، فإن "السكون مستحيل".**

f) **حجة أخرى توصل إلى النتيجة نفسها: السكون "لا بد أن يحدث في مكان ما أو في وقت ما". لا يمكن أن يحدث "في ما مضى (أو الماضي)، أو في ما لم يأتِ بعد (أو المستقبل)، أو في ما هو آنفًا (أو الحاضر)"، لأنه "كما ذُكر سابقًا، لا يمكن أن تكون هناك حركة في أي من هذه الحالات، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك توقف للحركة، أو سكون". ويتابع تشنغ شرحه قائلًا: "بالنسبة لناغارجونا، الحركة والسكون نسبيان لبعضهما البعض"، ويخلص إلى أن "كلاهما يفتقر إلى صفة أو طبيعة محددة، وليس أي منهما حقيقيًا".**

وهكذا، يُظهر ناجارجونا ظاهريًا أنه "لا يمكن للمرء أن يعتقد أن ما هو حقيقي دائم أو زائل". ويترتب على ذلك أن المعتقدات المتعلقة بالحركة والسكون، والناتجة عن الوعي العادي ومنطقه، هي معتقدات وهمية وغير صحيحة؛ ومن ثم، ينبغي لنا بدلًا من ذلك أن نتمسك بذلك النهج المعرفي الآخر، الأسمى، الذي

دافع عنه ناجارجونا - ألا وهو إدراك الفراغ. كل هذا بالطبع هراء، كما سأبين الآن.

لنبدأ **<u>بالحجة السادسة (أ).</u>** للوهلة الأولى، قد يُفهم منها محاولةٌ للقول، كما فعل الفيلسوف اليوناني هيراقليطس، أنه لا يمكنك أن تخطو في النهر نفسه مرتين - أو حتى مرة واحدة، لأن مياهه تكون قد تحركت بالفعل قبل أن تخطو فيه. لكن الغرض من هذا القول هو ببساطة القول بأن كل شيء في حركة دائمة. وهذا بالفعل أحد مبادئ البوذية التقليدية ("عدم الثبات"، أنيتيا)، لكن ليس هذا ما يقصده ناجارجونا هنا، وهو إنكار الحركة في حد ذاتها.

يُشير حجته إلى أن الحركة الفعلية ("فعل المرور") يجب أن تحدث في الماضي أو المستقبل أو الحاضر. وبما أن الحركة الفعلية، بحكم تعريفها، حاضرة، فمن المُسلّم به أنها لا يمكن أن تحدث في الماضي أو المستقبل، كما تُشير المقدمتان الأوليان. لكن هذا لا يعني أنه عندما كان الماضي حاضرًا، لم تكن الحركة فعلية فيه؛ ولا يعني أنه عندما يصبح المستقبل حاضرًا، لن تكون الحركة فعلية فيه. إن مصطلح "فعلي" ليس ثابتًا، بل يُشير ديناميكيًا إلى كل حالة من حالات "الحاضر" ؛ فكما يتغير موقع الحاضر على خط الزمن، تتغير أيضًا نقطة مرجعية للفعلية. أما بالنسبة للمقدمة الثالثة، فهي مُضللة، إذ يُمكننا (بل يجب علينا) أن نقول إن الحركة الفعلية موجودة في الحاضر. [39]يُشير ناجارجونا إلى أنه يتعين علينا إثبات ("فحص" و"تحديد") أن الفعلية موجودة في الحاضر قبل أن نتمكن من تأكيدها. ولكن حتى لو سُلِّم بهذا، فإن المقدمة الثالثة المُستنتجة ستكون إشكالية، وليس التأكيد على أن الفعلية ليست في الحاضر؛ وفي هذه

39 انظر الملحق 1: المغالطة H.

الحالة، ستظل المعضلة ككل غير حاسمة، ولن تؤدي إلى إنكار إمكانية الحركة ومعرفتها.[40]

مع ذلك، يمكننا إثبات أن الحركة فعلية في الحاضر. يمكننا الإشارة إلى ظهور الحركة الفعلية في الحاضر، ونعتبرها "دليلاً تجريبياً". هذه التجربة كافية منطقياً لإثبات النقطة محل النقاش، حتى لو اقتصرنا على الظاهراتية، باعتبارها مجرد مظهر، بغض النظر عن صفة "الواقع" أو "الوهم" التي تُمنح في نهاية المطاف لحركات معينة، وبغض النظر عن مسألة ما إذا كان ما يُدرك (الظاهري) مادياً أم ذهنياً أم غير ذلك. إضافةً إلى ذلك، علينا أن نتساءل كيف نشأت مفاهيم الواقعية والحركة والحاضر أصلاً. تنشأ هذه المفاهيم في سياق هذه التجارب، وبالتالي لا يمكن اشتراط "إثبات" ارتباطها بها لاحقاً[41]بوسائل ومعايير غير معلنة . لا يوجد تناقض أو استدارة في موقفنا؛ بل إن موقف ناجارجونا هو الذي يستحق هذا النقد.

لننتقل الآن إلى **الحجة 6(ب)**. لا شك أن الحركة، متى بدأت، لا بد أن تبدأ في الماضي أو المستقبل أو الحاضر. ولكن، بالمناسبة، ثمة احتمال رابع لم يذكره ناجارجونا، ألا وهو الحركة بلا بداية؛ لذا ينبغي أن نحدد متى تبدأ الحركة، إن بدأت أصلاً. ومع ذلك، فإن جميع جوانب معضلته الثلاثة غير صحيحة.[42]

قد تبدأ الحركة في الماضي، حتى لو كانت الحركة اللاحقة، في الماضي القريب، نتيجةً لتلك الحركة السابقة (البداية)؛ لا يوجد ما هو غير منطقي في هذا السيناريو، ورفض ناجارجونا له تعسفي. [43]قد تبدأ الحركة أيضًا في المستقبل، فهي لم تبدأ بعد، ولكن عندما تبدأ، ستحدث في جزء من الخط الزمني الذي

---

40 انظر الملحق 1: المغالطة ب.
41 انظر الملحق 1: المغالطة G.
42 انظر الملحق 1: المغالطة ب.
43 انظر الملحق 1: المغالطة د.

نسميه الآن المستقبل؛ وهذا أيضًا واضح ومتسق تمامًا. يبدو أن ناجارجونا يواجه صعوبة في فهم أزمنة الأفعال، حيث يُبقي بعض الأفعال (مثل "يبدأ") في المضارع بينما يخلطها بأفعال أخرى في الماضي أو المستقبل. [44]أخيرًا، تبدأ الحركة، عندما تبدأ، في الحاضر؛ "بداية المرور" و"فعل المرور" و"التجاوز" هي شيء واحد في اللحظة الحالية (نقطة الزمن)، على الرغم من أنه مع امتداد الحاضر إلى لحظة (مدة) قد تختلف المفاهيم. يستخدم ناجارجونا هذا الغموض للإيحاء بوجود صراع مفاهيمي، ولكن لا يوجد أي صراع. [45]وبالمناسبة، كان من الممكن صياغة حجج مماثلة فيما يتعلق بـ "إنهاء الحركة"، ودحضها بالمثل. لنتفحص الآن **الحجة 6(ج)**. هنا أيضًا، يحاول ناجارجونا إرباكنا بخلط الأزمنة في مقدمتيه الأوليين. [46]لا يمكننا القول إن من تحرك بالفعل يتحرك الآن ، لكن يمكننا القول إنه تحرك حينها ؛ فقد انتهى فعله الآن، لكنه لم ينتهِ حينها. ولا يمكننا أيضًا القول إن من لم يتحرك بعد يتحرك حاليًا ، لكن يمكننا القول دون تناقض إنه قد يتحرك لاحقًا . أما بالنسبة للمقدمة الثالثة، فصحيح أنه لا يمكننا الحديث عن محرك (أو شيء متحرك) [47]دون الإشارة إلى حركة، لكن ليس صحيحًا أن وجود الحركة من عدمه مسألة قيد البحث. كما ذكرنا سابقًا، فإن الحركة الحالية قيد النقاش هي معطى تجريبي، لا تتطلب أي دليل إضافي من أي نوع. ينشأ مفهومها فقط في سياق هذه التجارب (الحالية، أو على الأقل

---

44 انظر الملحق 1: المغالطة H.

45 انظر الملحق 1: المغالطة F.

46 انظر الملحق 1: المغالطة H.

47 من الواضح أن مصطلحي "المحرك" أو "الشيء المتحرك" لا يُقصد بهما هنا أي دلالة سببية، أي تحديد من أو ما الذي يُسبب الحركة أو ما الذي يُجبر على الحركة. فهذه ليست المسألة قيد النقاش، انتبه جيدًا. إنما يُقصد بهما هنا المعنى المحايد، للإشارة إلى الكيان الأساسي الذي يخضع للحركة.

المُتذكرة)، وكل نقاش حولها لاحق؛ فبدون هذه التجربة، ستكون كلمة "حركة" بلا معنى لنا جميعًا، بمن فيهم ناجارجونا، ولن يكون هناك ما يُناقش.[48]

يبقى السؤال مطروحًا حول ما إذا كانت الحركة تستلزم وجود كيان كامن *(محرك أو شيء متحرك)* أم لا، وهو سؤال مشروع. إن افتراض وجود أساس للحركة *(التجريبية)* هو فعل مفاهيمي أكثر تعقيدًا، يخضع للضوابط والتوازنات المعتادة للمنطق الاستقرائي والاستنتاجي. على مستوى بدائي، قبل الخوض في الفلسفة، قد نجادل بأننا لا نختبر أبدًا حالات حركة مجردة، بل نختبر دائمًا أشياءً في حالة حركة. لكن التأمل العميق يُشكك في هذا الانطباع، إذ لا يمكننا مساواة جسم مُدرَك في وقت ما بجسم مُدرَك في وقت آخر. هذه المعادلة مفاهيمية للغاية، وتتطلب فرضية الاستمرارية. يمكننا الادعاء بصحة هذه الفرضية استقرائيًا، إذا كانت متسقة ومؤكدة مرارًا، ولم يُعثر على فرضية مضادة ذات تماسك ومصداقية مساوية أو أفضل، لكن لا يمكننا الادعاء بصحتها كحقيقة تجريبية أو استنتاجية بحتة.

إن مسألة وجود فعل حركة من عدمه ليست هي القضية؛ إنما القضية هي ما إذا كان هناك "محرك أو شيء متحرك" دائم يكمن وراء "فعل الحركة" هذا، أم أن "فعل الحركة" هذا مجرد سلسلة من التجارب المتتالية التي تظهر فجأة. إجابتي هي أنه حتى لو لم تكن هناك كيانات فردية وراء هذه الظهورات المتتالية، فيمكننا على الأقل الإشارة إلى الوجود في حد ذاته كمادة، أو إلى الكون ككل ككيان، واعتباره بالضرورة ثابتًا في خضم ظهوراته المتتالية والمتغيرة. إذا أثبتت هذه الحجة وجود أساس جماعي، فإن وجود أساسات فردية يصبح أكثر قبولًا.

---

48 انظر الملحق 1: المغالطة G.

علاوة على ذلك، فإن مفهوم الطبقة التحتية ليس اختراعًا عشوائيًا، بل هو مصمم لتسجيل وتفسير أوجه التشابه الدائمة بين المظاهر المتتالية على الرغم من الاختلافات التي نصنفها على أنها تغييرات. نقول إن التغيير قد حدث لأننا نلاحظ أن مظهرين مختلفان في بعض الجوانب ؛ ويمكننا أيضًا أن نقول إن شيئًا ما قد استمر لأننا نلاحظ أن المظهرين متطابقان في جوانب أخرى . بدون فرضية وجود تغيير كامن ثابت، سنضطر إلى اعتبار أوجه التشابه المتبقية بين المظهرين مجرد مصادفة. لكن يبدو لنا من غير المحتمل أن يكون هذا التكرار مجرد صدفة؛ لذا يبدو التفسير ضروريًا. ولتخفيف دهشتنا من هذه المصادفات المتكررة، نفترض وجود طبقة تحتية أو طبقات تحتية.[49]

كما سبق شرحه في الفصل السابق، يمكن في بعض الحالات تحديد هذا الثبات الكامن على أنه شيء ملموس (أي ظاهرة يجب البحث عنها وإيجادها)، بينما في حالات أخرى يبقى مجردًا (أي مجرد مظهر من مظاهر التماثل في جانب ما). ويمكن وصف هذا الثبات بأنه جوهر أو كيان إذا كان ظاهريًا. ولكن حتى في الحالات التي لا يمكن فيها الإشارة إلى أي ركيزة ظاهرية أو إيجادها، وإنما مجرد تكرار سمة مجردة عبر الزمن، يمكننا اعتبار هذه السمة ركيزة من نوع ما، لأن الوجود المجرد هو أيضًا فئة من فئات الوجود. ويصدق هذا بشكل خاص إذا اعتُبرت المجردات موضوعية؛ ولكنه يصدق أيضًا إذا اعتُبرت ذاتية، لأنه في هذه الحالة يجب التسليم باستمرارية شيء ما داخل الذات.

---

49 على سبيل المثال، يبقى طائرٌ في مجال رؤيتي لبعض الوقت. العديد من سماته ثابتة (كشكل رأسه مثلاً)، وبعضها يتغير (كأن تكون أجنحته مطوية أو مفرودة). لو تغير مظهر الطائر فجأةً إلى أرنب، ثم شجرة، ثم سيارة، ثم فيل، لربما غرتني فكرة أن المظاهر بلا أساس. لكن لأن هذا لا يحدث، على الأقل ليس ضمن نطاق تجربتي الحياتية الضيق، أختار فرضية وجود كيان كامن (أسميه "طائراً" ملموساً). لاحقاً، عندما أرى العديد من الكيانات المتشابهة، التي تشترك في خصائص تشريحية وبيولوجية متنوعة (كالأجنحة وغيرها)، تميزها عن غيرها (كالحشرات المجنحة مثلاً)، أصوغ فئة مجردة من "الطيور".

وهكذا، فإنّ مقدمة ناجارجونا الثالثة خاطئة من بعض النواحي وصحيحة من نواحٍ أخرى. فهو مخطئٌ مبدئيًا في التشكيك في الحركة وادعائه بالدائرية، ولكنه مُصيبٌ في التشكيك الفعلي في وجود مُحرِّك أو شيء مُحرَّك. فالأولى لا تُستنتج من الثانية، بل العكس. الأولى تجريبية ولا تتطلب برهانًا، أما الثانية فهي افتراضية وتتطلب برهانًا. لكن العقل قادرٌ على اقتراح برهان. إلا أن البرهان الذي يقترحه استقرائيٌّ لا استنتاجيٌّ. إنّ مجال الشك الذي يُخلِّفه البرهان الاستقرائي (مقارنةً بالاستنتاجي) يفتح نافذةً لفرضية "الفراغ"؛ ولكن ذلك ليس بفضل استدلال ناجارجونا المُتذبذب.[50] لا يزال هدفه البوذي ممكنًا (ربما من خلال التأمل)، لكن ليس من خلال وسائله الاستدلالية.

والآن ننتقل إلى **الحجة السادسة (د)**. لنركز أولًا على ادعاء ناجارجونا بأنه إذا كان المحرك والحركة "متطابقين"، فإن "المحرك سيظل دائمًا في حالة حركة". يتجاهل ناجارجونا حقيقة أنه يجوز لنا أن نطلق على ما يتحرك اسم "محرك" طوال مدة حركته، دون أن يعني ذلك أن هذا الوصف يظل ساريًا قبل الحركة أو بعدها.[51] علاوة على ذلك، فإن كون الحركة والمحرك متطابقين تمامًا في الزمن لا يعني أنهما "متطابقان"؛ فلو كان هذا اعتقادنا، لما استخدمنا مصطلحات مختلفة لوصفهما (أو لاعتبرناهما مترادفين) - إنما قصدنا من ذلك هو الإشارة إلى جوانب متميزة من الحدث برمته، أي التغير الملحوظ في المكان والركيزة المتصورة لهذا التغير.

وبالمثل، فإن ادعاءه بأنه إذا كان المحرك والحركة "مختلفين"، فإنهما قد يوجدان بشكل منفصل هو ادعاء لا أساس له. يمكن التمييز فكريًا بين جانبين من حدث واحد دون أن يعني ذلك ظهورهما بشكل منفصل على المستوى المادي.

---

50 انظر الملحق 1: المغالطة ب.

51 انظر الملحق 1: المغالطة H.

"الحركة" و"المحرك" نوعان من المفاهيم، يتشكلان نسبةً إلى نفس المدركات. يشير مفهوم "الحركة" إلى الطابع المجرد المشترك لجميع الحركات المادية، والمعروفة من خلال المقارنات بينها والتباينات مع أشياء أخرى (مثل الأحداث الساكنة). أما "المحرك" فهو نوع آخر من المفاهيم، يشير إلى تفسير افتراضي لوجود الثوابت والاختلافات الملحوظة في مسار الحركات، كما سبق شرحه. يشير كلاهما إلى نفس مجموعة الملموسات، لكن كل منهما يركز على مستوى مجرد على جانب مختلف مما تم إدراكه.

علاوة على ذلك، عندما يُشير ناجارجونا إلى أن قول "المُحرِّك يتحرك" يُوحي بالاعتقاد بإمكانية "فصل" المُحرِّك عن الحركة بشكلٍ ملموس ، وأن هناك "نوعين من الحركة" (أحدهما "في" المُحرِّك والآخر "في" المتحرك)، فإنه لا يُبين زيف الأطروحات الشائعة، بل يُهاجم ببساطة أطروحات مُضلِّلة أضافها بنفسه. فهو يستغل الغموض في كلمة "فصل" ليخلط بين الفصل العقلي والفصل المادي، أو بتعبير أدق الفصل الفكري (المجرد) والفصل الظاهري (الملموس). ويُضيف بشكلٍ مصطنع مفهومًا ثالثًا جديدًا وزائدًا إلى مفهومي الحركة والمُحرِّك، مُشيرًا إلى الحركة "في" كلٍّ منهما - مع أننا لا نعتبر الحركة في حد ذاتها متحركة، [52]ولا نعتبر المُحرِّك ذا حركةٍ أخرى غير الحركة التي بموجبها يُوصف بأنه مُحرِّك.

وهكذا، فإن كلا جانبي معضلة ناجارجونا مبنيان على مجرد مراوغة، وبالتالي فهما لا أساس لهما من الصحة.[53]

أخيرًا، دعونا نتفحص **الحجة 6(هـ)**. هنا أيضًا، يتلاعب ناجارجونا بالألفاظ. فكما تشير مقدمته الأولى، لا يمكننا القول دون تناقض ذاتي أن "المحرك

---

52 لا ينبغي الخلط بين هذا ومفهوم التسارع، أي تغير السرعة.

53 انظر الملحق 1: المغالطات F و B.

يستريح"، ولكن يمكننا القول باستمرار أن ما كان يتحرك سابقًا أصبح الآن ساكنًا. إن وصف "المحرك" ليس ثابتًا إلى الأبد بمجرد إطلاقه على شيء ما، بل ينطبق فقط طالما يُعتبر ذلك الشيء متحركًا؛ وبعد ذلك، يجب إطلاق وصف جديد عليه، وهو "الشيء الساكن". يعترف ناجارجونا نفسه بهذا في السياق التالي، عندما يقول: "عندما يتوقف شخص ما عن الحركة، فإنه لم يعد هو المحرك". يستشهد بهذا لينفي أن "المحرك يستريح عندما يتوقف عن الحركة"، ثم يمضي ليُعرّف السكون بأنه "توقف الحركة"، متناقضًا مع نفسه مرة أخرى. على أي حال، لا يعني "السكون" توقف الحركة تمامًا، بل يشير بشكل أوسع إلى غياب الحركة. التوقف حالة خاصة من الغياب، وليس مرادفًا له. قد يكون الشيء في حالة سكون دون حركة سابقة وكذلك بعد الحركة.

في فرضيته الثانية، التي تهدف إلى نفي أن "الساكن" في حالة سكون، يُلمّح، على العكس، إلى أن "الساكن" لم يكن متحركًا في السابق، وبالتالي لا يمكن أن يكون قد توقف عن الحركة، ومن ثم لا يمكن أن يكون ساكنًا. لكن يمكننا الرد، دون تناقض ذاتي، بأن شيئًا ما قد يكون ساكنًا في الوقت الحاضر، ومع ذلك كان متحركًا في الماضي (ثم توقف عن الحركة)؛ أو أنه على أي حال قد يكون ساكنًا الآن دون أن يكون قد تحرك في الماضي ثم توقف عن الحركة. إن مفهومنا للزمن مصمم خصيصًا للتعامل مع مثل هذه المسائل. إن وصف "الساكن" ليس مطلقًا، بل هو مرتبط بحالات السكون الفعلية وغير مناسب في جميع الحالات الأخرى؛ علاوة على ذلك، فإن مفهومي "الساكن" و"الساكن" ومصطلحيهما متطابقان (مجرد مترادفين، ومتضادين لـ"المتحرك" و"الساكن").

كل هذه الملاحظات بديهية للجميع، ولكن لا بد من ذكرها هنا لتوضيح التناقض المأساوي في تلاعبات ناجارجونا اللفظية. كلا فرضيتي معضلة ناجارجونا تنهار، لكونها مبنية على تحديد غير عادل للمصطلحات.[54]

فيما يتعلق **بالحجة 6(و)**، يستذكر ناجارجونا هنا حججه السابقة ضد الحركة، ويستنتج من نتيجتها المزعومة أن الحركة مستحيلة، وبالتالي فإن توقف الحركة، ومن ثم السكون، مستحيل أيضًا. يمكننا الرد: في الواقع، لو لم تكن هناك حركة، لما كان هناك توقف للحركة؛ ولكن بما أن الحركة لم تُدحض بنجاح، فلا يمكن استنتاج أن توقف الحركة قد دُحض أيضًا. علاوة على ذلك، حتى لو دُحضت الحركة وتوقفها، فلن يترتب على ذلك أن السكون مستحيل أو غير قابل للمعرفة، لأن السكون هو جنس من "توقف الحركة" و "عدم الحركة أبدًا"، وإنكار أحد النوعين لا يستلزم إنكار الآخر (وإلا فإن إنكار أي شيء سيؤدي إلى إنكار كل شيء). [55]باختصار، لو لم تكن هناك حركة في العالم، لكان من المنطقي أن يكون كل شيء ساكنًا - لكان الكون ساكنًا ببساطة [56].

وهكذا، فإن محاولة ناجارجونا الماكرة لإنكار السكون والحركة على حد سواء، وبالتالي إبطال العقل "الثنائي" وفرض وعي "غير ثنائي"، تُدحض بسهولة. فكلتاهما، الحركة والسكون، تظلان فرضيتين متسقتين وقابلتين للتصور؛ ومنطقه زائف تمامًا. مع ذلك، لا بد لنا من التطرق إلى افتراضه الأخير، وهو (كما يقول تشنغ) أن "الحركة والسكون نسبيتان لبعضهما". فلنتجاهل هنا، بسخاء، تعريفه للسكون بأنه توقف الحركة، ولنعتبر المصطلح في حقيقته يعني عدم الحركة، لأن المسألة مهمة وجدلية. لقد ذكرتُ أن الحركة يجب قبولها كدليل

---

54 انظر الملحق 1: المغالطات H و B.

55 انظر الملحق 1: المغالطة ج.

56 وهي رؤية يبدو أن بارمنيدس قد تبناها، بالمناسبة.

تجريبي لا جدال فيه، لأنه حتى لو اعتُبرت حركة ظاهرية وهمية وغير حقيقية، فإنها تظل قابلة للتصنيف كحركة .

لا يمكننا تفسير الحركة الفيزيائية (المُدرَكة) بافتراض أنها مجرد وهم، إذ سيظل علينا الاعتراف بالحركة الوهمية التي افترضناها وجودها أو تفسيرها. تشير "الحركة الوهمية" إلى حركة كيانات ذهنية مُتخيَّلة، وهي أيضاً حدث مُدرَك وملموس (يختلف عن الحركة "الفيزيائية" فقط من حيث الموقع والمادة والنشأة المُفترضة - تحدث "في الرأس"، ومكونة من مادة "ذهنية"، وربما "يُنتجها المُدرِك"). قد نحاول تفسير الحركة الوهمية أيضاً بالقول إن كلاً من الحركة الفيزيائية والذهنية "مُصطلحات لفظية"، أي أن الحركة كلمة لا تُشير إلى تجربة ملموسة من أي نوع، وإنما تُعرَّف بتجميع كلمات سابقة. لكن هذا يعني ببساطة أننا نعتبر الحركة مجردة ومُتصوَّرة، بينما نُدرك الحركات بشكل ملموس . يجب الاعتراف بتجربة الحركة، ولا يمكننا تجاهلها. إن ما إذا كانت هذه التجربة خيالية أم مادية فهو مسألة (مفاهيمية) أخرى، وهذا لا يؤثر عليها.[57]

والآن، يثور التساؤل: هل السكون واضحٌ بنفس القدر؟ للوهلة الأولى ، ستكون إجابتي: نعم. لا تقتصر تجاربنا على مظاهر الحركة فحسب، بل تشمل أيضًا مظاهر السكون. وسواء أكان السكون المُدرَك حقيقيًا أم وهميًا على المستوى المفاهيمي، فهذا غير ذي صلة؛ فمجرد إدراكه يكفي لاعتباره دليلًا تجريبيًا. وهنا أيضًا، فإن الادعاء بأن مفهوم السكون قائم على إسقاط ذهني على ظواهر فيزيائية ديناميكية لا يُبطل المفهوم، إذ ما زلنا ضمن هذه الفرضية مع تجربة

---

57 انظر الملحق 1: المغالطة G.

الظواهر الذهنية الساكنة. مع الأسف، عندما نصوغ نظريات الحركة، سعيًا لفهمها، تبرز فرضيتان رئيسيتان:

- إحدى النظريات (النظرية " التقسيمية ") هي أن الحركة قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية ، بحيث لا يوجد وقت يكون فيه الشيء المتحرك (سواء كان ماديًا أو ذهنيًا) ساكنًا. هذه النظرية لا تستبعد في حد ذاتها إمكانية السكون، إذ تترك الباب مفتوحًا أمام احتمال وجود أزمنة وأماكن خالية من الحركة؛ إنما تُحدد فقط أنه، على الأقل عندما وحيث تحدث الحركة، فهي قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية.
- أما النظرية الأخرى (النظرية الذرية) فترى أن الحركة منفصلة أو "ذرية"، وهي عبارة عن سلسلة متقطعة من الحركات اللحظية والسكون المؤقت . ووفقًا لهذه النظرية، فإن الحركة بحد ذاتها لا تستغرق وقتًا (اللحظة هي نقطة في الزمن)، بل السكون فقط هو الذي يستغرق وقتًا (اللحظة هي مدة زمنية). عندما يتحرك شيء ما، فإنه يوجد أولًا في مكان ثم في مكان آخر تمامًا دون المرور بأماكن وسيطة . ولا يمكن القول أبدًا أن الشيء المتحرك قد توقف. موجود بشكل مؤقت، أي لأي مدة زمنية، لأنه تبادل الأماكن على الفور، أي في فترة زمنية صفرية.

تتوافق كلتا النظريتين مع السكون والحركة على حد سواء. إلا أن الثانية تفترض أن السكون حقيقي، بينما الأولى لا تسمح إلا بالسكون كحقيقة. يذهب العديد من الفلاسفة، بمن فيهم ناجارجونا البوذي [58]، إلى أبعد من ذلك، معتبرين أن كل شيء في حالة تغير مستمر ، وأن السكون ليس إلا وهمًا (بطريقة ما). هذه الأطروحة، جديرة بالملاحظة، هي فرع محتمل، وإن لم يكن ضروريًا، من

58 لقد ذكرنا بالفعل هيراقليطس باعتباره أول فيلسوف غربي معروف أنه فعل ذلك.

الفرضية الأولى، وهي تستلزمها منطقيًا لعدم توافقها مع الثانية. لا يمكننا إنكارها ببساطة باعتبارها تعميمًا اعتباطيًا، لأنها تتمتع بمزايا عديدة في سياق واسع من الاعتبارات التجريبية والعقلانية. فهي تبدو متضمنة في الفيزياء الحديثة، التي تختزل كل شيء إلى حركات موجية (حقول)، وهذه الفكرة بدورها (المعممة خارج النطاق المادي) تقدم لنا تفسيرًا واضحًا لـ"الكليات" (أي المفاهيم المجردة) باعتبارها أشكالًا ومقاييس الموجات التي تُشكل كل الأشياء [59].

لذا، علينا أن نتصور جانبًا ما قد يختلف فيه السكون عن الحركة تجريبيًا، بحيث أنه على الرغم من كون كليهما ظاهرة لا شك فيها (مُدرَكة، ملموسة، تجريبية)، سواء على المستوى المادي أو الذهني، فإنه لا يزال بإمكاننا وصف أحدهما بالوهمي والآخر بالحقيقي. قد نقترح أن السكون الجسدي ظاهري فقط ، نظرًا لعجز حواسنا عن ملاحظة الحركة الكامنة وراءه باستمرار؛ أي، لأن حواسنا محدودة في درجة التفاصيل التي تسمح لنا بإدراكها - محدودة في المكان والزمان - فإننا لا ندرك إلا أجزاءً من الواقع المادي، وتلك الأجزاء التي لا ندركها نعتبرها غائبة . وبالمثل فيما يتعلق بالكيانات الخيالية (أي الإسقاطات الذهنية) - فقد لا ندرك جميع تفاصيلها.

هذه الأطروحة موثوقة ومتسقة، وقد أكدتها تجارب عديدة. وهي لا تستند إلى مفهوم الوهم القائم على التمييز بين العقل والجسد، بل إلى تأثير "الوهم البصري" (الذي لا يقتصر على المجال البصري، بل ينطبق بالمثل على جميع الحواس، وعلى الخيال). وهي لا تقول إن ما ندركه خاطئ (مما قد يؤدي إلى تناقض ذاتي)، بل تقول فقط إننا لا ندرك كل ما هو موجود (قد توحي

---

59 قد يكون من الممكن استيعاب الموجات والثوابت من خلال نظرية ذرية، ولكن على حد علمي لم يحاول أحد القيام بذلك ونجح فيه - لذلك في الوقت الحالي يمكننا أن نفترض أنه لا يمكن القيام بذلك.

الاعتبارات المفاهيمية بذلك دون تناقض ذاتي). والسؤال المطروح هو: هل تنجح هذه الأطروحة في التمييز بين السكون المُدرَك والحركة المُدرَكة، فتدين الأولى باعتبارها وهمًا وتبرر الثانية بأنها حقيقية؟

قد ننجح بالقول إن كل جزء (مُدرَك) من حركة (قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية) هو حركة، بينما قد يُكتشف عند تقسيم جزء (مُدرَك) من السكون أنه يُخفي حركة كامنة. وبالتالي، على الرغم من أن الحركة والسكون موجودان بلا شك على المستوى الإدراكي (في كل من المجالين المادي والذهني الظاهريين)، فإنه لا يزال بإمكاننا، على المستوى المفاهيمي، إعطاء أحدهما أسبقية وجودية على الآخر. تفترض فرضية الذرية أن الحركة والسكون حقيقيان على حد سواء، لكن فرضية التقسيمية لا تشترط سوى أن تكون الحركة حقيقية، مما يسمح بإمكانية أن يكون السكون حقيقيًا (بصورة محدودة أو معتدلة) أو غير حقيقي (بصورة عامة أو متطرفة). وهكذا، يمكننا تفسير ظاهرة السكون مفاهيميًا على أنها حركة مُدرَكة بشكل غير كامل. وبما أن إدراك السكون لا يُنكر، بل يُختزل مفاهيميًا فقط من السكون إلى حركة لم تُجرَ إلا بشكل تقريبي، فإن هذا مقبول معرفيًا.

لنعد الآن إلى فرضية ناجارجونا القائلة بأن "الحركة والسكون نسبيان". تذكروا أنه لا يؤمن في نهاية المطاف بالحركة أو السكون، بل يعتبر هذين المفهومين مرتبطين ضمن الوعي العادي. في ضوء تحليلنا السابق، علينا أن ننكر وجود علاقة قوية بين هذين المفهومين. من الممكن تأكيد كل من الحركة والسكون، نظريًا (من خلال "التقسيمية المعتدلة" أو "الذرية") وتجريبيًا - مع أننا قد نختار عدم اتباع هذا المسار لأسباب مختلفة (مثل حاجتنا إلى نظرية "الموجات" في الفيزياء أو نظرية "الكليات" في الفلسفة). من الممكن أيضًا تأكيد الحركة مع إنكار السكون - وقد فعلنا ذلك للتو، باتساق معقول، على الأقل على المستوى

الافتراضي (في "التقسيمية المتطرفة"). يبدو عالم في حالة تغير مستمر وعالمي أمرًا واردًا، حتى مع التسليم بالوضع التجريبي لكل من الحركة والسكون، وذلك من خلال النظر في خشونة أو دقة الأشياء المدركة. ومع ذلك، لا يمكننا تأييد الوضع الراهن ورفض الطلب، أو رفض كل من الوضع الراهن والطلب؛ يجب تأييد الطلب في أي حال.[60]

60 مفاهيم كالحركة والسكون، أو كالمكان والزمان، لا تتعلق بالمفاهيم المجردة. لقد دار نقاشنا، كما هو واضح، حول الأشياء الملموسة؛ فالمفاهيم المجردة في جوهرها ليست سوى مقاييس أو درجات لهذه الأشياء. وكما تتغير الأشياء الملموسة، تتغير معها، بمعنى ما، سماتها المجردة (لأن السمات مرتبطة بما تمثله، فهي مجرد جوانب منه) - لكننا نعتبر أن شيئين ملموسين متشابهين يشتركان في عنصر مجرد واحد، لا عنصرين . هذه هي الفكرة الأساسية للتجريد: تجاهل التعدد والتركيز على الوحدة . ومع ذلك، يمكننا الحديث عن تغير عنصر مجرد، عندما تتغير الأشياء الملموسة الأساسية بشكل جذري بحيث لا تعود تشترك في عنصر مجرد معين. على سبيل المثال، قد يتحول الماء إلى هيدروجين وأكسجين؛ والنتيجة ليست ماءً بل مواد كيميائية أخرى؛ في المقابل، عندما يتحول الماء السائل إلى بخار، فإنه يبقى ماءً.

7. السببية.

يُعدّ مفهوم السببية محورياً في البوذية. في الفلسفة الغربية، يُستخدم المصطلح بشكل عام للدلالة على السببية (علاقة "الاقتران الدائم" بين أي حدثين [61]- أحداث مادية، وكذلك أحداث "نفسية") وعلى الإرادة (العلاقة بين كائن واعٍ وفعلٍ يُريده). أما في الفلسفة الهندية والبوذية، فيُضاف إلى مفهوم السببية دلالة أخلاقية شائعة في الغرب تُعرف باسم الكارما (الاعتقاد بأن الأعمال الصالحة تُكافأ في نهاية المطاف، والأعمال السيئة تُعاقب، سواء في هذه الحياة أو في حياة أخرى - بل إننا نُولد من جديد لنتحمل عواقب أفعالنا، على الأقل حتى نتحرر من هذه الدورة). كما أن للبوذية (وإن لم أكن مخطئاً، فهي في الأصل والحصر) مفهوم "الترابط" (الذي يُشير، باختصار، إلى أن لا شيء قائم بذاته، بل كل شيء موجود فقط بفضل علاقاته السببية المباشرة أو غير المباشرة مع أشياء أخرى).

يُعرّف مفهوم السببية في البوذية تقليديًا بأنه [62]: "إذا وُجد هذا، وُجد ذاك؛ وإذا نشأ هذا، نشأ ذاك؛ وإذا لم يوجد هذا، لم يوجد ذاك؛ وإذا انقضى هذا، انقضى ذاك". وهو تعريف ممتاز للسببية، أو بالأحرى أقوى أنواعها، ألا وهي السببية الكاملة والضرورية . وهو أفضل من تعريف "الاقتران الدائم" الذي اقترحه بعض

---

61 قد تكون هذه الأحداث إيجابية أو سلبية؛ وسنوضح ذلك لاحقًا. والجدير بالذكر هنا أن السبب أو النتيجة قد يكونان حركتين أو صفتين، وعلاقتهما المفترضة هي علاقة "آلية".

62 للاطلاع على هذه الصيغة، انظر الصفحة 84. أما مناقشة معالجة ناجارجونا للسببية فتوجد بشكل رئيسي في الصفحات 83-88. ويشير تشنغ هناك إلى MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XX:1-4,16-17, XXIV:18,40 و 72 ، *Hui-cheng-lun*، بالإضافة إلى TGT I-III.

الفلاسفة الغربيين، والذي يشير فقط إلى السببية الكاملة [63]. إلا أن الصيغة التقليدية المذكورة ليست دقيقة. أولًا، لوجود أنواع أخرى أضعف من السببية، وهي: السببية الكاملة المشروطة، والسببية الجزئية الضرورية، والسببية غير الكاملة وغير الضرورية، بالإضافة إلى مشتقات منها. ثانيًا، لأن السببية لا تشمل الإرادة. في الحقيقة، إذا درسنا الأوصاف الفعلية لـ "الاعتماد المتبادل" في النصوص البوذية، فمن السهل أن نرى أن العلاقات السببية المشار إليها لا تندرج جميعها تحت التعريف المذكور للسببية (مثل "عندما يكون هذا، يكون ذاك"، وما إلى ذلك) ولكنها تتراوح على نطاق أوسع بكثير عبر العديد من المعاني الأخرى للمصطلح.

بالنسبة للبوذيين الأوائل، والبوذيين من مدارس أخرى، تُعدّ السببية حقيقة موضوعية، تُنشئ وتستلزم "الترابط" ومن ثمّ "الفراغ". أما بالنسبة لناغارجونا ومدرسته، فإنّ كلّ هذه المفاهيم والمبادئ ليست في نهاية المطاف سوى حقائق "تقليدية"، لا أساس لها من الصحة. لذا، ورغم كونها عقائد بوذية، واعترافه بقيمتها كأدوات تعليمية أولية، إلا أنه يرى ضرورة التخلي عنها في نهاية المطاف، لتجاوز الخطاب الذي تنطوي عليه، والوصول إلى وعي غير خطابي بالفراغ الفعلي. فبالنسبة له، من غير المجدي بل ومن غير المُثمر الحديث عن

63 أفكر في هيوم، الذي (على حدّ علمي) يشير فقط إلى الاقترانات الثابتة للأحداث الإيجابية، مثلاً أ و ب، متجاهلاً الجانب الآخر من الاقتران الثابت بين نفيهما، أي غير أ وغير ب. كما أنه يتجاهل (كما يفعل البوذيون في التعريف المذكور) "العائق"، أي حالات الاقتران الثابت بين أ وغير ب، وبين غير أ و ب. بالطبع، إذا اعتُبرت جميع حالات السببية هذه ضمنيًا في عبارة "الاقتران الثابت"، فسيكون ذلك مقبولاً بنفس القدر. معالجة جون ستيوارت ميل اللاحقة أفضل بكثير، مع أنها لا تخلو من العيوب. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن عبارة "عندما يكون هذا، يكون ذاك؛ وعندما لا يكون هذا، لا يكون ذاك" تبدو وكأنها تستلزم منطقيًا عبارة "ينشأ هذا، ينشأ ذاك؛ ويزول هذا، يزول ذاك"، مما يجعل الأخيرة زائدة عن الحاجة كتعريف، مع أنها جديرة بالملاحظة والتذكر.

الفراغ، وتحليله، والتأمل فيه - بل يجب أن يُعاش. لذلك، لا ينبغي أن يُفاجئنا سعيه لدحض السببية، وإظهار أنّ جميع مفاهيمها مُشوشة وعبثية.

(a) لننظر أولًا في حجة ناجارجونا المتعلقة بـ"الإنتاج"، كما قدمها تشنغ[64]. تتخذ هذه الحجة نفس الشكل المعضلة لبعض حججه حول الحركة والسكون. يقسم ناجارجونا "عملية الإنتاج" إلى ثلاثة أجزاء. الجزء "المُنتَج بالفعل" هو "المُنتَج"، والجزء "الذي لم يُنتَج بعد" هو "غير مُنتَج بعد"؛ لذا لا يمكن "إثبات" أيٍّ منهما. أما الجزء "الذي يجري إنتاجه" فلا يمكن "إثباته" إلا إذا تمَّ إثبات الجزأين السابقين؛ لذا فهو أيضًا لا يمكن "إثباته". ومن ثم، "فعل الإنتاج مستحيل"؛ وبالتالي، "لا يمكن أن يكون هناك مُنتِج". كلاهما "غير واقعي" و"ينطوي على تناقضات أو عبث".

يمكننا الرد على النحو التالي. بدايةً، تجدر الإشارة إلى أن ناجارجونا (في رواية تشنغ على الأقل) لم يُعرّف حتى ما يعنيه بـ"الإنتاج"، بل اعتبر المصطلح مُسلّمًا به. من المُسلّم به أن تحديد الدلالة السببية الكاملة للمصطلح أمرٌ صعب، إن لم يكن مستحيلاً (لم ينجح أحد، على حد علمي، في ذلك حتى الآن)، ولكني أرى أنه لا يمكن إثبات أي مفهوم أو دحضه بشكل قاطع دون تعريف، لذا يُمكننا التشكيك في "دحض" ناجارجونا للإنتاج بناءً على هذا الأساس وحده. ولكن دعونا، مثله، نعتبر المصطلح مفهومًا ضمنيًا (سأقترح تعريفًا عمليًا لاحقًا)، ونُمعن النظر في منطقه على أي حال.

تعتمد المقدمتان الأوليان عادةً على احتمال وجود لبس لدى القارئ بين المضارع ("فعل الإنتاج") والماضي والمستقبل ("مُنتَج بالفعل" و"مُنتَج بعد"). بالطبع، إذا

---

64 في الصفحة 37.

جمّدنا المضارع في الحاضر، كما فعل، فلن نجده ("نُثبته") في الماضي أو المستقبل.[65] ولكن إذا اعتبرنا الماضي حاضرًا في وقتٍ ما، أو المستقبل موقعًا نهائيًا للحاضر، فلا صعوبة في القول إن "فعل الإنتاج" كان موجودًا فيما يُصنَّف الآن ومنذ ذلك الحين على أنه "مُنتَج بالفعل"، أو سيكون موجودًا فيما يُصنَّف الآن وحتى ذلك الحين على أنه "مُنتَج بعد". أما الأسباب التي ساقها في مقدمتيه، "إنه "مُنتَج" و"ليس بعد"، فهي مصادرة على المطلوب ولا تُشكّل دليلًا على استحالة "إثبات" الإنتاج خارج الحاضر.

إن فرضيته الثالثة، التي تنص على أن "فعل الإنتاج" لا يمكن "إثباته" في الحاضر إلا من خلال كونه كذلك في الماضي والمستقبل، هي فرضية غير ضرورية [66]، ولا تُفيد إلا في إثبات أن استنتاجاته محسومة سلفًا. لماذا نحتاج إلى الرجوع إلى الماضي أو المستقبل لاستنتاج الوضع الحالي؟ يمكننا بسهولة إيجاد "فعل الإنتاج" مباشرةً في الحاضر، من خلال التجربة . فعندما نراقب شخصًا ما وهو يقوم بحركات معينة، تتبعها دائمًا وبشكل حصري [67]تغيرات مُدركة في بيئته، فإننا نُطلق على هذا الشخص اسم "المنتج"، وعلى حركاته اسم "الإنتاج"، وعلى التغيرات اسم "المنتجات" (وهذه الجملة، بالمناسبة، يمكن اعتبارها تعريفًا مبسطًا). من الواضح أنني عندما أقول إن هذا تجريبي، فأنا أعني أنه قائم على التجربة. أما الاستدلال الإحصائي المُتضمن، والعديد من الافتراضات الضمنية الأخرى مثل تذكر الحالات الماضية والمقارنة بين الحالات، فهي مفاهيمية ومنطقية. لا يمكننا إثبات الإنتاج من خلال إدراك واحد في الحاضر، بل علينا

---

65 انظر الملحق 1: المغالطة H.

66 انظر الملحق 1: المغالطة د.

67 للتكرار، فإن عبارة "حصريًا ودائمًا" (جعل الأمر ممكنًا وضروريًا) هي الحالة الأقوى فقط؛ وتشمل الأسباب الأضعف الحصرية ولكن ليس دائمًا (جعل الأمر ممكنًا فقط)، ودائمًا ولكن ليس حصريًا (جعل الأمر ضروريًا فقط)، وغيرها (السببية الجزئية المشروطة، أي السببية الشرطية).

الرجوع إلى حالات مُدركة سابقة والتأكد من استمرار توافق الحالات المُدركة المستقبلية معها. ومع ذلك، فإن كل ذلك أكثر مباشرة مما يقترحه ناجارجونا.

باختصار، حجة ناجارجونا ليست سوى محاولة لتضليلنا، ولا تبرر بأي حال من الأحوال استنتاجه الرافض لمفهوم الإنتاج. أما مفهوم المُنتِج، فيحتاج إلى مزيد من النقاش. لقد ناقشتُ سابقًا إحدى المسائل المتعلقة به، وهي وجود أساس للحركة، إذ يُتصوَّر المُنتِج ككيانٍ قائم. ولكن بالطبع، علينا هنا أيضًا الإشارة إلى مسألة السببية الضمنية . يُستخدم مصطلح الإنتاج بشكلٍ عام حتى للإشارة إلى الآلة، ولكنه في جوهره يدل على الاختراع البشري، وبدء العملية والإشراف عليها، أي الوعي والإرادة. الآلة ليست سوى أداة إنتاج، وليست مُنتِجًا، فالمصطلح الأخير ينطبق فقط على البشر (أو الكيانات ذات القدرات المشابهة). ولكن لا داعي للخوض في هذه المسألة الأكثر تعقيدًا هنا، لأنها لا تظهر في سياق حجة ناجارجونا المذكورة أعلاه.

(b) تتعلق حجة أخرى لناغارجونا بما إذا كان الأثر "حقيقيًا في" أو "غير حقيقي في" سبب ("أو مجموعة من الأسباب والشروط"). سيتضح معنى هذا السؤال عند شرح إجابته. بالنسبة له، السؤال رباعي الأبعاد، وليس ثنائيًا فقط ـ فقد يكون الأثر "حقيقيًا وغير حقيقي في" أو "ليس حقيقيًا ولا غير حقيقي في" السبب (انظر مناقشة الرباعية أعلاه). يروي تشنغ حجته على النحو التالي: المقدمة الأولى: "إذا كان الأثر حقيقيًا في سبب ما،" فلا حاجة إلى "إنتاجه مرة أخرى" ـ "لا يمكن أن يكون هناك إنتاج سببي" لأنه "لا يتم إنتاج أي شيء جديد" في هذه الحالة. المقدمة الثانية: "إذا كان الأثر في البداية غير حقيقي في سبب ما، ومع ذلك يتم إنتاجه بواسطة سبب ما، فمن حيث المبدأ يجب أن يكون أي شيء قادرًا

على أن يُنتج من أي شيء آخر" - "لن تكون هناك علاقة خاصة أو مميزة بين الاثنين، وبالتالي لن يكون أحدهما سببًا للآخر." الفرضية الثالثة: لا يمكن أن يكون الأثر "حقيقيًا وغير حقيقي في" السبب، "لأن الحقيقي وغير الحقيقي متناقضان بطبيعتهما"، ولا يمكن أن يجتمعا معًا. الفرضية الرابعة: "القول بأن الأثر ليس حقيقيًا ولا غير حقيقي في السبب يُعد بمثابة قبول بعدم وجود علاقة سببية بين السبب والأثر". الخلاصة: "لا يمكن إثبات أي من هذه الفرضيات، وبالتالي يجب التخلي عن نظريات السببية".

يمكن إثارة العديد من الاعتراضات على هذه الحجة. بدايةً، يمكننا الإشارة مجددًا إلى أن ناجارجونا (أو ربما تشنغ فقط) لا يُعرّف السببية تعريفًا دقيقًا، فكيف له أن ينجح في دحضها؟ وبالمثل، فإنّ مصطلحي "الوجود الحقيقي في" و"الوجود غير الحقيقي في" يُتركان غامضين للغاية. مع ذلك، يمكننا إعادة صياغة سؤاله بشكل أوضح: هل الأثر موجودٌ بالفعل في السبب أم لا؟ تكون مقدمتاه الأوليان إذًا: إذا كان الجواب نعم، فلم يكن من الضروري أن يكون له سبب؛ وإذا كان الجواب لا، فكيف كان من الممكن أن يكون له سبب؟ إجابتي هي: يتجاهل ناجارجونا أو يُخفي التمييز (الأرسطي بامتياز) بين الوجود الكامن والوجود الفعلي . [68]يمكننا القول إنّ الأثر موجودٌ إلى حدٍّ ما، بمعنى الوجود الكامن، في السبب؛ ولا يصبح حاضرًا تمامًا، بمعنى الوجود الفعلي، إلا في ظل ظروف مناسبة.

على سبيل المثال: تحمل المرأة السليمة في رحمها، نظرياً لا فعلياً، أبناءً وأحفاداً، إلخ. عملياً، يتجلى هذا الاحتمال في خصائصها

68 انظر الملحق 1: المغالطة F.

الفيزيولوجية (الرحم، البويضات، التركيب الجيني، إلخ)؛ لكن نسلها لا يزال غير فعلي؛ إذ لا يتحقق إلا عند استيفاء شروط وجودية وبيولوجية معينة (أن تبقى على قيد الحياة لفترة كافية، وأن تمارس الجماع وتُخصب البويضة، وأن تلد ابناً، ثم يجد ابنها بدوره امرأة، وهكذا). المرأة ليست "السبب" الوحيد ، على أي حال (تتدخل عوامل أخرى، إيجاباً أو سلباً)؛ فالابن والحفيد، إلخ، ليسا "نتيجة" لها بنفس القدر (ابنها أقرب إلى كونها نتيجة لها من حفيدها، إلخ) إذ يجب استيفاء المزيد من الشروط.

هذه المفاهيم منطقية تمامًا، لذا لا يمكن تأييد محاولة ناجارجونا للإنكار. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ما نسميه "السبب" و"النتيجة" لا يستحق هذا الوصف إلا بعد حدوث السببية (وتأكد حدوثها)؛ فبعد هذا الحد فقط تصبح هذه المصطلحات قابلة للتطبيق، لذا من العبث تطبيقها على الأشياء مع إنكار حدوثها، كما يحاول ناجارجونا. [69]من المهم أيضًا توضيح المقصود بـ"السبب" أو "النتيجة". يركز ناجارجونا على أحد الشروط المعنية (في المثال المذكور، امرأة)، ويتجاهل الشروط الأخرى (إخصابها السليم؛ والأجيال المتعاقبة من النساء وإخصابهن بدوره)؛ كما أنه لا يميز بين الآثار المباشرة (ابنها) والآثار غير المباشرة (أحفادها، إلخ).

وبالتالي، فإن مقدمتيه الأوليتين مضللتان؛ فالأثر موجودٌ كامنًا في السبب، بمعنى أن شروطًا معينة فيه قائمة؛ لكن الأثر غير موجود فعليًا في ذلك السبب، لأن شروطًا إضافية معينة غير قائمة فيه. وعندما تتحقق هذه الشروط الأخيرة، فإنها - جنبًا إلى جنب مع الشروط السابقة القائمة بالفعل - تُسبب تحقق الأثر. ويمكن

---

69 انظر الملحق 1: المغالطة G.

الإشارة إلى مجموع الشروط السابقة واللاحقة بـ"السبب"؛ بينما لا يُمكن الإشارة إلى أي من هذه المجموعات من الشروط إلا بـ"أحد الأسباب"؛ فكل منها سبب كامن فقط دون الآخر. وبالمثل، علينا التمييز بين أثر هذا السبب الكلي، وأثر أثره، وأثر أثر أثره، وهكذا. ففي كل حالة، تدخل شروط إضافية حيز التنفيذ، وما اعتُبر سببًا للأثر السابق، لا يُمكن اعتباره إلا سببًا (من بين أسباب أخرى) للأثر اللاحق. يستخدم ناجارجونا مصطلحي "السبب" و"الأثر" دون أي محاولة للدقة [70]؛ فلا عجب إذن أنه يصوغ مقدمات خاطئة.[71]

فيما يتعلق بادعائه في المقدمة الأولى بأنه "لا يُنتَج شيء جديد"، فإننا نردّ بأن هناك جديدًا في تكثيف الوجود من درجة كامنة غير مكتملة إلى درجة ظاهرة وواقعية. أما بالنسبة للمنطق الذي يستخدمه في مقدمته الثانية، فيمكن تقديم ما يلي كردٍّ عليه.

يجادل بأنه إذا لم يكن الأثر موجودًا في بداية السبب، فإن أي أثر آخر قد ينشأ "من حيث المبدأ" من السبب، وبالتالي لن تكون هناك في الواقع أي علاقة بين السبب وأي أثر من هذا القبيل. ولتوضيح المسألة، دعونا نحذف مصطلحي "السبب" و"الأثر" من الجملة، إذ كما ذكرنا سابقًا، لا يجوز استخدامهما قبل إثبات علاقة سببية. في الواقع، "من حيث المبدأ"، قد يكون الشيء مصحوبًا أو متبوعًا بأي شيء. هذا يعني فقط أنه، للوهلة الأولى، وقبل جمع أي بيانات، يجب أن نكون منفتحين وننظر إلى الحقائق دون تحيز أو استباق - وهذا هو المبدأ المعرفي الذي يبدو أنه يشير إليه، وهو المبدأ الذي نقبله. لا يمكن اعتباره مستندًا

---

[70] من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن تشنغ ذكر سابقًا (في الصفحة 85)، بين قوسين، أن السبب يمكن فهمه على أنه "مجموعة من الأسباب والشروط". وهذا يدل على أن ناجارجونا يدرك أن السبب ليس بالضرورة متجانسًا، وهذا الإدراك موجود بالفعل في العقيدة البوذية منذ نشأتها.

[71] انظر الملحق 1: المغالطة هـ.

إلى مبدأ وجودي ، مفاده أن كل شيء يحدث مصادفةً، دون أي صلة بأي شيء آخر - لأن ذلك سيكون مصادرة على المطلوب، بالتأكيد. لكن بالطبع، يُخفي ناجارجونا بذكاء الفجوة الواسعة والعميقة بين هذين المعنيين لمصطلح "من حيث المبدأ" ليؤكد وجهة نظره.[72]

لكن هذا بحد ذاته مثير للاهتمام، لأنه يُظهر أنه مُدرك تمامًا للسبب الذي يدفعنا إلى صياغة مفهوم السببية والإيمان به، وللعملية الاستقرائية التي تُؤسس من خلالها هذه العلاقة. فلو كنا نعيش في عالم (أو مجال من الظواهر، بتعبير أدق) حيث يُمكن أن يحدث أي شيء، أي عالم بلا نظام، لما كان لدينا أساس لمفهوم السببية، ولما خطر لنا هذا المفهوم أصلًا.[73] لكننا نلاحظ في تجربتنا أن بعض الأشياء تترافق باستمرار (وهكذا دواليك - وهذا مجرد نوع واحد من أنواع الانتظام العديدة)، ولذلك - من أجل تسجيل وتفسير هذه الانتظامات في تجربتنا - نُكوّن مفهوم السببية. علاوة على ذلك، نستخدم هذه الانتظامات الملحوظة نفسها لتحديد ما إذا كان من الممكن تطبيق وصف السببية في حالات معينة أم لا. وبالتالي، لا يوجد شيء اعتباطي في المفهوم، ولا في تطبيقاته؛ فالتجربة هي التي توحي به، والتجربة هي التي تُثبته.

لا يوجد في المفهوم أي استدلال دائري. ينفي ناجارجونا إمكانية إثبات السببية بالرجوع إلى التجربة، قائلاً إن هذا "يُثير تساؤلاً جوهرياً" [74]. فعلى الرغم من أننا "رأينا السمسم يُنتج زيت السمسم، لكننا لم نرَ الرمل يُنتج زيت السمسم"، إلا أنه لا يحق لنا "البحث عن زيت السمسم في السمسم دون الرمل" لأن "السببية أو الإنتاج لم يُثبتا بعد، وبالتالي لا يمكن الادعاء بذلك بشكل مشروع". ولكن كما

---

72 انظر الملحق 1: المغالطة F.
73 انظر الملحق 1: المغالطة G.
74 تشنغ، ص 87.

أوضحنا، ليس هذا هو ترتيب الأمور في المعرفة. فكل من المفهوم وتطبيقاته الخاصة ينبعان من التجارب نفسها. لدينا مفهوم السببية لأننا نلاحظ أنماطاً منتظمة، وهذه الأنماط نفسها تُخبرنا أين نُطبّقه. لا يوجد أساس للمطالبة بمعرفة المفهوم بمعزل عن التجربة. والسبب في أن المفهوم يبدو موجوداً "بشكل مستقل" عن أي من حالاته التجريبية، هو أنه السمة المشتركة للعديد من حالات الانتظام، بل وجميعها ، ولا يُشير فقط إلى النمط الواحد قيد الدراسة في وقت مُحدد.

لذا، كان على ناجارجونا أن يقول ما يلي: إذا كان شيئان يظهران معًا دائمًا ولا يظهران منفصلين أبدًا ، فيمكننا أن نسمي أحدهما "سببًا" والآخر "نتيجة" ، وعلاقتهما ببعضهما "سببية" (وهذا هو أقوى أشكال السببية، للتوضيح، ولكني لا أريد تعقيد المسألة هنا بلا داعٍ)؛ أما إذا لم يحدث مثل هذا الانتظام (ولا حتى درجة أقل من الانتظام) في ظهورهما (أي تجربتنا لهما، في مرحلة أولى، وبالتعميم، في وجودهما)، فلا يمكن تسميتهما كذلك. لو صاغ الجملة بهذه الطريقة، لما كان لديه حجة. لقد اختار أن يُشوش المسألة، أو ربما كان هو نفسه مُشوشًا، باستباقه تطبيق مصطلحات السببية، ولعدم تمييزه بين الجوانب المعرفية والوجودية.

لننتقل الآن إلى مقدمتيه الأخيرتين. لا تُضيفان منطقيًا شيئًا إلى الحجة الحالية حول السببية، لكنهما مثيرتان للاهتمام كونهما إنكارًا من ناجارجونا نفسه لآرائه السابقة، سواءً المُعلنة أو المُضمَرة، حول المعضلة الرباعية (انظر أعلاه). هنا، يُقرّ بأن المتناقضات (مثل "حقيقي في" و"غير حقيقي في") لا يمكن أن "تكون معًا". وبالمثل، يُقرّ بأن المتناقضات السلبية المُقترنة (مثل "غير حقيقي في" و"غير غير حقيقي في") ليست نوعًا آخر من العلاقات ذات المعنى (في هذه

الحالة، "علاقة سببية"). يُظهر هذا أنه يفهم قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع، ويستند إليها عندما يجدها مُلائمة لغاياته. وهذا يجعلنا، مرة أخرى، نشك في صدقه.

(ج) يذكر تشنغ خمس مسائل أخرى تتعلق بالعلاقات السببية أثارها ناجارجونا، لكنه لا يعرض حجج الأخير بشأنها، باستثناء قوله إنه "انتقد كل علاقة بنفس الطريقة تقريبًا". نستنتج من ذلك أن ناجارجونا حاول، باستخدام أساليبه المعتادة، إثبات أن هذه الأسئلة المختلفة حول السببية لا إجابة لها أو أنها عبثية بطريقة ما. وكانت الأسئلة التي طرحها كالتالي.

- **هل السبب "مطابق" أم "مختلف" عن النتيجة؟**
- **هل يظهر السبب والنتيجة "في وقت واحد" أم لا؟**
- **هل يصبح السبب نتيجة أم لا؟**
- **هل يُضفي السبب "قبل أن يتوقف عن الوجود، طبيعة سببية" على النتيجة أم لا؟**
- **هل السبب "داخل" النتيجة أم أن النتيجة "داخل" السبب؟**

دعونا نفكر في ماهية حججه المحتملة، وكيف سنجيب على أسئلته ونستبق استنتاجاته المتشككة.

فيما يتعلق بالمسألة الأولى، أظن أن ناجارجونا سيجادل، كما فعل في ظروف مماثلة [75]، بأنه إذا كان السبب والنتيجة "متطابقين"، فلا جدوى من تسميتهما بشكل مميز، وإذا كانا "مختلفين"، فلا يمكن أن تكون هناك صلة بينهما. لكن يمكننا الرد بسهولة بأنهما ليسا متطابقين، وأن الاختلاف لا يعني الانفصال.

---

[75] فيما يتعلق بعلاقة الموضوع والمسند، في الحجة 4(أ)، وعلاقة الموضوع والخصائص، في الحجة 5(د).

فيما يتعلق بالمسألة الثانية، وبمعرفتنا لناغارجونا، فمن المرجح أنه سيعترض على أنه إذا ظهر شيئان في آن واحد، فلا يمكننا اعتبار أحدهما سببًا للآخر؛ وإذا لم يظهرا في آن واحد، فكيف لنا أن نثبت ارتباطهما؟ إن الفلاسفة الذين يصرون على أن السببية تتطلب أن يتبع الأثر السبب زمنيًا ، يركزون على نمط واحد من العلاقة السببية، وهو نمط العمليات الديناميكية (كما هو الحال في السببية الطبيعية على سبيل المثال)؛ ولكن في الحقيقة، نقر أيضًا بوجود علاقات سببية ثابتة (في النمط الامتدادي) [76]، بل إن الأحداث المتزامنة في العمليات الديناميكية قد تكون مرتبة ترتيبًا سببيًا. فقط بعد أن نثبت أن شيئين أو سمتين أو حدثين موجودان معًا أو منفصلين بشكل منتظم إلى حد ما، وبالتالي مرتبطين سببيًا، يبرز القرار بشأن أيهما نعتبره سببًا وأيهما نتيجة. قد تُحل هذه المسألة في بعض الحالات بسرعة بالرجوع إلى اتجاه الزمن: فالسبب هو الأسبق زمنيًا، والنتيجة هي الأحدث زمنيًا. ولكن هذا مجرد حل واحد، وهو أبسط الحالات. إذا كان العنصران متزامنين، فلا يزال بإمكاننا ترتيبهما على أسس مفاهيمية أخرى. على سبيل المثال، سنعتبر العنصر الأكثر عمومية سببًا، والعنصر الأكثر تحديدًا نتيجة، معتبرين الأول جانبًا "أعمق" (أكثر انتشارًا) من جوانب الطبيعة مقارنةً بالثاني.

فيما يتعلق بالمسألة الثالثة، لستُ متأكدًا مما يقصده ناجارجونا بتحول السبب إلى نتيجة (أو عدم تحوله). ربما يشير إلى الصورة البوذية الشائعة للبذرة التي

---

[76] إن إقرار هذا المفهوم في البوذية واضحٌ في التعريف التقليدي للسببية الذي ذُكر سابقًا. فعبارة "عندما يكون هذا، يكون ذاك؛ وعندما لا يكون هذا، لا يكون ذاك" تشير إلى السببية الثابتة؛ وعبارة "ينشأ هذا، ينشأ ذاك؛ ويزول هذا، يزول ذاك" تشير إلى السببية الديناميكية. هذه العبارات (على ما أظن) تُنسب إلى بوذا نفسه في أحد السوترا، وتُظهر دقة فكرية جديرة بالثناء. يمكن النظر إلى السببية الثابتة والديناميكية على أنهما وجهان لعلاقة واحدة، أو يمكننا اعتبار الأخيرة حالة خاصة من الأولى (إذ يُمكننا استنتاج الثانية بمعرفة الأولى).

تتحول إلى نبتة؟ أظن في هذه الحالة أنه يستغل غموض كلمة "نبتة"، أي ما إذا كانت تشير إلى أي من مراحل نموها (بما في ذلك البذرة) أو إلى نبتة مكتملة النمو (باستثناء البذرة). إذا كان الأمر كذلك، فيمكننا التنبيه إلى أن كلمة "تتحول" لها معنيان شائعان: معنى أقوى للتحول (ولنحتفظ بالكلمة نفسها لهذا المعنى) ومعنى أضعف للتغير (ولنفضل استخدام عبارة "يصبح" لهذا المعنى). في التحول، يكون التغيير من "س وليس ص" إلى "ص وليس س"؛ بينما في التغير، يكون من "س وليس ص" إلى "س و ص" [77]. وبالتالي، في مثالنا، تكون النبتة في البداية بذرة، ثم "تصبح" نبتة مكتملة النمو. أو بعبارة أخرى، تصبح البذرة (النبات غير المتطور) نباتًا متطورًا.

السؤال الرابع غير واضح أيضاً – ماذا يقصد بـ "إعطاء السبب طبيعة سببية" للنتيجة؟ أفترض أن الضمير في عبارة "قبل أن يتوقف عن الوجود" يشير إلى السبب، وأنه يسأل عما إذا كانت هناك قدرة ما على السببية تنتقل من السبب إلى النتيجة في السلاسل السببية. إذا كان هذا هو مفهومه، أو المفهوم الذي ينسبه إلى التفكير العادي، فأنا أختلف معه. لا نعتقد أنه في جميع السلاسل السببية، يُعطي السبب (أ) نتيجته (ب) القدرة على أن يكون سببًا لـ (ب) للنتيجة (ج)، أي أن (أ) لا يُسبب (ب) فحسب، بل يُسبب *(ب)* أيضًا ليُسبب *(* ج). قد يكون هذا صحيحًا عندما يكون كل من التتابعين (أب) و(ب ج) ثابتين، أي في حالة السببية الكاملة ؛ لأنه في هذه الحالة، يمكننا القول إن (أ) يتبعه دائمًا كل من (ب) و(ج)، أي أن (أ) يُسبب (ج) كما يُسبب (ب). لكن هذه حالة خاصة من التتابع المنتظم – عندما تكون الأسباب المعنية ذات تحديد مختلط، لا يكون القياس المنطقي ممكنًا دائمًا. علاوة على ذلك، في بعض الحالات (حيث لا يكون A سببًا ضروريًا لـ B) لا

77 انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 17.

يزال من الممكن أن يحدث "B يسبب C" في غياب A، عندما يكون B ناتجًا عن شيء آخر غير A.

قد يتساءل المرء عن مدى مشروعية مفهوم السببية التكرارية "التسبب في التسبب"، بالمعنى الضمني المذكور أعلاه، إذ نعتبر "ب يسبب ج" علاقةً وحدثًا "موجودًا" فحسب، حقيقةً من حقائق "الطبيعة" (أو "ناجمة عنها" إن شئت)، لا شيئًا قد "يسببه" شيء آخر (أي "أ")، ضمن الطبيعة نفسها. يظهر المفهوم التكراري بشكل مشروع إلى حد ما في الحالات الإرادية، حيث يمكننا القول إن الفاعل أ (شخص) يؤثر على آخر، ب، أو يجبره على القيام بفعل ما، ج. لكن في مثل هذه الحالات، تكون السببية مختلفة تمامًا، بوضوح. "أ يؤثر على ب" نوع من السببية، لكنه لا يعني أن أ يسبب ب بمعنى السببية. كما أن "ب يفعل ج" ليس سببًا، بل إرادة. لذا في هذه الحالة، يختلف المفهوم التكراري تمامًا في معناه.

أما بالنسبة للمسألة الخامسة، فأفترض أننا تناولنا بالفعل مسألة ما إذا كان الأثر "داخل" السبب عندما ناقشنا ما إذا كان الأثر "حقيقيًا" في السبب. لذا، يبقى السؤال الوحيد الذي لم يُجب عنه هو: هل السبب "داخل" الأثر؟ يُفترض أن ناجارجونا يقصد هنا نوعًا من الوجود المتبقي للسبب في أثره. يمكن تصور هذا، ويُستخدم بالفعل كفرضية تفسيرية في بعض الحالات السببية. وهكذا، تفترض نظرية نيوتن لحركة الأجسام المادية بعد التصادم أن "الطاقة" هي أساس الحركة؛ فحركة الجسم الأول هي تعبير عن الطاقة الكامنة فيه، وعندما يصطدم بالآخر، تنتقل بعض أو كل تلك الطاقة إلى الثاني، الذي يتحرك بالتالي أو يغير سرعته و/أو اتجاهه وفقًا لمعادلات دقيقة. تتضمن هذه النظرية تنبؤات محسوبة،

يتم تأكيدها تجريبيًا [78]. في هذا السياق، يتحرك الجسم الثاني بفعل الجسم الأول، لكن السبب الكامن وراء حركتيهما هو "الطاقة".

في هذه الحالة، قد نقول لناغارجونا إن لدينا مثالًا واضحًا، حيث يكون السبب "داخل" النتيجة. مع ذلك، لا أعتقد أن هذا بالضرورة مناسب دائمًا، في كل علاقة سببية، أو حتى في كل حالة سببية، أن نقول إن السبب "داخل" النتيجة. فنحن نثبت السببية أساسًا بالرجوع إلى الاقتران الدائم لوجود و/أو غياب شيئين، دون تحيز بشأن ما إذا كان هناك شيء ثالث ينتقل من أحدهما إلى الآخر. بالنسبة لنا، السببية في البداية مجرد مصادفة من الانتظام الملحوظ في مجال الظواهر. قد تُثبت نظرية لاحقًا استقرائيًا أن نوعًا من الانتقال يحدث دائمًا فيها، لكن هذا سيكون في أحسن الأحوال تعميمًا مدعومًا بتنبؤات مؤكدة، وليس ضرورة استنتاجية. ينبغي لنا على الأقل أن نبقى منفتحين على كلا الاحتمالين من حيث المبدأ.

باختصار، بعد أن توقعنا، بالرجوع إلى أسئلته الخمسة الغامضة، الحجج الإضافية المحتملة لناغارجونا ضد السببية، يمكننا القول بأمان أن دحضه المقصود للمفهوم من المرجح أن يكون هنا مرة أخرى مغلوطًا وغير حاسم.

---

78 لاحقًا، وُجد أن فكرة نقل الطاقة ذات قيمة في سياقات أو مجالات أخرى. وفي وقت لاحق، تجدر الإشارة إلى أن أينشتاين قام بتصحيح النظرية لتحقيق دقة تجريبية أكبر.

8. الاعتماد المتبادل.

- **إحدى الحجج الأخرى التي ذكرها تشنغ [79]هي كالتالي: يشكك ناجارجونا في مشروعية "التفسير الأنطولوجي للسببية" الذي يزعم أن "الكيان ذو الطبيعة الجوهرية" يمكن أن يكون "شيئًا مُعَلَّمًا". ويرى أن هذا الزعم متناقض، لأن "الكيان يفترض أن يكون ذا طبيعة جوهرية، والشيء ذو الطبيعة الجوهرية ليس مُنتَجًا بل مستقلًا عن الأشياء الأخرى"، و"أن يكون الشيء مُعَلَّمًا يعني أن يكون مشروطًا أو تابعًا".**

من الواضح أن هذه الحجة تعود إلى اعتقاد الفلاسفة الهنود بأن الموجود إما دائم وغير مسبب، أو عابر ومسبب. لكن هذه المفاهيم الزمنية والسببية ليست مترابطة كما افترض الفلاسفة الهنود. فإذا نظرنا إلى نشأتها الفعلية في تكوين المعرفة الإنسانية، نرى أنها تسمح من حيث المبدأ بتركيبات وسيطة، مثل "مسبب ودائم" أو "عابر وغير مسبب".

علاوة على ذلك، فإن مفهومي "الكيان" و"الجوهر" مشوشان للغاية في ذهن ناجارجونا والبوذيين. فهم لا يدركون تمامًا أن هذين المفهومين يشيران إلى استمرارية، فردية (في حالة "الكيان") أو جماعية (في حالة "الجوهر")، والتي تُفترض لتسجيل وتفسير التكرار المُدرَك للأشياء. ليست هذه إضافات غامضة أو عشوائية في مسار المعرفة البشرية، بل هي أدوات إحصائية لتسجيل وفهم جوانب متعددة من التجربة.

---

[79] انظر الصفحات 87-88. يشير تشنغ هناك إلى MT XV:1a,2a,2b, XVII:1-33, XXIV:18, و 72 , *Hui-cheng-lun*، وكذلك إلى TGT II.

في هجومه على مبدأ السببية، يهاجم ناجارجونا فعلياً المفهوم البوذي للترابط، الذي يُعتبر عادةً أحد الأسس الرئيسية، أو التعبير السببي، عن حقيقة وعقيدة "الفراغ". هنا، كما في مواضع أخرى، لا يُبدي ناجارجونا عداءً للمعتقد البوذي، بل هو مقتنع بأنه لا سبيل للوصول إلى ما تُشير إليه هذه المفاهيم والعقائد إلا بالتخلي عنها جميعاً، بما فيها السببية والترابط. فالإشارة إلى شيء ما، مهما بلغت دقتها، تُعيقنا وتُشتت انتباهنا عنه، ولذا يُفضّل التخلي عنها.

دعونا نتعمق أكثر في العقائد البوذية محل النقاش. لا يسعني هنا الخوض في تحليلها المفصل، إذ يتطلب تناولها بشكل شامل كتابًا كاملًا (انظروا إلى منشوري القادم حول المنطق السببي). لكنني سأشير إلى بعض النقاط المهمة. كان يُفهم سابقًا أن بوذا ينظر إلى جميع الظواهر على أنها مترابطة سببيًا، متداخلة، "متلازمة" - معلقة معًا في مجال الظهور دون أسباب كامنة، وغير قادرة على الوجود فيه دون دعم متبادل.

لا شك أن كل ما ندركه هو سلسلة من الحقول الظاهراتية الحالية. ولكن بفضل قدرتنا العقلية، نقسم هذه الظواهر الكلية إلى ظواهر مكونة (التمييز)، ومن خلال المقارنة والمقابلة نجدها متشابهة أو مختلفة في جوانب ودرجات متفاوتة (التجريد)، ومن ثم نصنفها ونطلق عليها أسماءً مختلفة (التصنيف)، ثم نربط بينها (مثلاً، من خلال علاقة سببية، بالرجوع إلى الانتظامات المدركة). صحيح أن هذا العمل العقلاني افتراضي، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه خاطئ. فهو لا يتمتع بنفس المكانة المعرفية للأدلة التجريبية، ولكنه يمكن الاعتماد عليه بدرجات متفاوتة من الاحتمالية، طالما أنه يأخذ هذه الأدلة في الحسبان ويسترشد وينظم بقوانين الفكر الثلاثة، وقواعد المنطق الاستنباطي والاستقرائي المستمدة منها.

إن إيماننا بـ"الكيانات"، كما سبق شرحه، ينشأ لتفسير أوجه التشابه الظاهرة بين الظواهر التي تعاقبت وحلت محل بعضها في تجربتنا. هذه الظواهر مختلفة جزئيًا (متغيرة)، ومتشابهة جزئيًا أيضًا (ثابتة). لو كانت مختلفة فقط، لما احتجنا إلى مفهوم "الكيان"؛ ولكن لأنها متشابهة أيضًا، فنحن بحاجة إلى هذا المفهوم لتسجيل هذه الحقيقة. تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الأحيان، يشير افتراض "الكيان" الكامن وراء الظواهر المدركة إلى ظاهرة إضافية لم تُدرك بعد ؛ وفي أحيان أخرى، يشير افتراض الكيان ببساطة إلى مجموعة من الظواهر المدركة، أي أن الكيان ليس إلا مجموع تلك الظواهر. بمجرد فهم هذا المفهوم، يتضح أنه لا يتعارض مع المنهج الوضعي للمعرفة.

وبالمثل، فإن إيماننا بـ"الجواهر" ينشأ استجابةً لتجاربنا في التشابه والاختلاف بين الظواهر، حتى في الحالات الساكنة. فلو لم يكن هناك، في تجربتنا، ما يشبه أي شيء آخر (تعددية مفرطة)، أو لو بدا كل شيء متطابقًا مع كل شيء (تجانس مفرط)، لما خطرت لنا فكرة "الجواهر" أصلًا. وبمجرد أن نزيل الغموض عن "الجوهر" ونُجرّده من دلالاته المثالية، ونفهمه كتعبير عن عملية المقارنة، يفقد هذا المفهوم صفة التناقض التي مُنحت له في نظرية المعرفة البوذية.

كما بيّنا سابقاً، يمكن تبرير مفهوم "السببية" بالرجوع إلى انتظام اقتران الظواهر (أو بتعبير أدق، وجودها و/أو غيابها). وبالتالي، فإن هذه المفاهيم الأساسية لها أساس تجريبي، وليست مجرد مفاهيم اعتباطية.

والآن، لنعد إلى أفكار ناجارجونا. إحداها هي أن الكيان أو الجوهر لا يمكن أن يأتي ويذهب أو أن يكون له سبب . يجب أن نرى أن هذه أطروحة خاصة (إن لم تكن غريبة) طرحها الفلاسفة الهنود، وليس أحد المفاهيم المتأصلة في تلك الأفكار. هذه الفرضية ليست بديهية تحليليًا، ولا يمكن اعتبارها إلا فرضية

إضافية تحتاج إلى إثبات تركيبي. لا يمكن استنتاجها من التصورات الأولية، التي تشير (كما ذُكر آنفًا) إلى أنواع مختلفة من الانتظام أو التناسق؛ بل يجب إثباتها بالاستقراء (المستند إلى نوع من الأدلة التجريبية) على أن هذه الانتظامات والتناسق تتطابق كما هو مقترح. وإلا، فإنها ستكون اعتباطية (من وجهة نظر وعينا العادي، مع أنها قد تكون بديهية للوعي المستنير).

لا ينص المفهوم الأولي للكيان إلا على استمراريته في خضم التغيير؛ فهو لا يستبعد إمكانية ظهور هذا الأساس المفترض ككل، أو نشأته، أو اختفائه، أو فنائه. في الواقع، إن شيوع وصفنا للكيانات بأنها محدودة زمنيًا وقابلة للظهور أو الفناء يُظهر أننا لا ننظر إليها عادةً بهذه الصرامة. فعلى سبيل المثال، قد ينظر المؤمنون بالروح إليها على أنها ناشئة طبيعيًا (ظاهرة ثانوية للمادة) أو على أنها مخلوقة إلهيًا (إضافة إلى المادة)، مؤقتة أو أبدية (في الماضي و/أو المستقبل) - فمفهوم الروح يترك هذه المسائل مفتوحة للنقاش. وبالمثل، لا يتطلب المفهوم الأولي للجوهر إلا وجود المجرد حيثما وُجدت الملموسات المرتبطة به؛ فعندما وحيثما تأتي الملموسات أو تذهب، أو تُسبب في قدومها أو ذهابها، يمكن القول، بمعنى ما، إن المجرد يتصرف أو يتأثر بالمثل (مع أن هذه المفاهيم، بالمعنى الدقيق، لا تنطبق على المجردات، كما سبق ذكره).

وهناك فكرة بوذية أخرى، وهي فكرة "الاعتماد المتبادل"، والتي يمكن صياغتها بشكل عام على أنها تعني أن كل شيء لا يوجد إلا في علاقته بالأشياء الأخرى ؛ علاوة على ذلك، بما أن كل شيء لا يوجد إلا في علاقته بأشياء أخرى، فإن كل شيء موجود في علاقته بجميع الأشياء الأخرى . والعلاقة المقصودة هنا بالدرجة الأولى هي السببية. نميل إلى اعتبار كل شيء قادرًا على الوجود بمفرده في الكون، ونتجاهل أو ننسى الروابط المتشعبة التي تربطه بأشياء أخرى. فنحن

"لا نرى الغابة من كثرة الأشجار"، ونركز عادةً على الأحداث الفردية على حساب النظرة الشاملة أو الرؤية طويلة المدى.

لنأخذ مثالاً على ذلك نباتاً. فبدون ضوء الشمس والتربة والماء التي يعتمد عليها، وبدون الأجيال السابقة من نفس النبات والأحداث التي جعلت التكاثر ممكناً ومسارات كل ذرة تُكوّن النبات وتغذيه، وبدون التحولات الكونية التي أدت إلى وجود كوكبنا وتربته ومياهه وشمسه ومادته الحية، وهكذا إلى ما لا نهاية ، لما وُجد نبات. ليس له وجود مستقل، وإنما يقف أمامنا بفضل مجموعة من الأسباب والظروف. وهكذا، فإن هذه الأسباب والظروف، بدورها، ليست سوى تفاصيل في نسيج وجودي كوني.

يبدو أن البوذيين يعتبرون مفهوم التبعية المتبادلة نتيجة حتمية لمفهوم السببية. لكن التأمل يُظهر، مرة أخرى، أن هذه العقيدة ليست سوى فرضية فرعية ضمن فرضية السببية. أي أنه على الرغم من أن التبعية المتبادلة تستلزم السببية، فإن السببية لا تستلزم التبعية المتبادلة. علاوة على ذلك، فهي فرضية غامضة تتضمن بعض التعميمات المشكوك فيها. ويشير المثال النموذجي المذكور أعلاه للتبعية المتبادلة إلى ثلاث قضايا:

- لكل شيء سبب *(أو نتيجة)*،
- لكل شيء تأثير *(أو سبب)*؛

وربما الأكثر راديكالية،

- كل شيء يسبب كل شيء ويتأثر بكل شيء .

يشكل الافتراضان الأولان معًا ما نسميه " **قانون السببية** ". يجب التنويه إلى أن هذين الافتراضين لا ينبثقان بالضرورة من مفهوم السببية. يشترط مفهوم

السببية، لتكوينه، وجود نمط منتظم من التعايش بين الأحداث في التجربة، ولكنه لا يستلزم بالضرورة أن يكون لكل حدث في التجربة تعايش منتظم مع حدث أو أحداث أخرى. يكون مفهوم السببية صحيحًا إذا كان له تطبيقات محددة؛ أما قانون السببية فلا يترتب عليه تلقائيًا، بل هو مجرد تعميم من بعض التجارب التي تتسم بهذه الخاصية إلى جميع الموجودات. قد توجد أشياء لا يوجد لها تعايش منتظم، ومن ثم يُفترض، بالتعميم، أنها بلا سبب و/أو بلا أثر. من الممكن تصور كون تتواجد فيه السببية واللا سببية معًا. علاوة على ذلك، لا يستلزم الافتراض الأول منطقيًا الثاني، أو العكس، أي يمكننا أن نتخيل أشياء لها أسباب ولكن ليس لها أثر، وأشياء لها آثار ولكن ليس لها أسباب سابقة.

يخبرنا تشنغ أن "البوذيين الأوائل آمنوا بمبدأ السببية باعتباره صحيحًا موضوعيًا، وضروريًا، وأبديًا، وعالميًا". وقد وافق على ذلك العديد من الفلاسفة الغربيين، وإن لم يكن جميعهم. اليوم، يعتقد معظم الفيزيائيين أنه، على المستوى الكمي على الأقل، وربما عند الانفجار العظيم، توجد أحداث بلا سبب ظاهر. لا أعرف إن كان أحدٌ قد افترض وجود أحداث بلا أثر. على أي حال، نرى أنه حتى على المستوى الفيزيائي، يُسلّم بـ"الصدفة" كاحتمال، إن لم يكن يقينًا. يمكن لقانون السببية أن يستمر في خدمتنا كمبدأ عملي، يحثنا على البحث بجد عن الأسباب والنتائج، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره حقيقة عالمية مطلقة . يجب أن يبقى المنطق السببي منفتحًا، لأن هذه "القوانين" في كل الأحوال ليست سوى تعميمات - حقائق استقرائية، وليست استنتاجية.

علاوة على ذلك، فإن قانون السببية المذكور آنفًا ليس في أحسن الأحوال إلا قانونًا للسببية . فالفلاسفة الذين يقرّون بالإرادة [80]لا يستطيعون تأييد هذا القانون

---

80 ويبدو أن بعض البوذيين على الأقل يؤمنون بذلك. فعلى سبيل المثال، تقول الآية الواردة في الدامابادا (البيت 165): "يُرتكب الشر بالنفس، ويُعاني المرء من نفسه؛ ولا يُرتكب

باعتباره عامًا لجميع الموجودات، بل فقط في المجالات "الميكانيكية" للأحداث الفيزيائية والنفسية. أما فيما يتعلق بالأحداث التي تنطوي على الإرادة، فإذا سلّمنا بأن الإنسان (أو ما يعادله من كيان روحي، أو حيوان أسمى، أو الله) يستطيع أن "يُريد" (أي أن يُنتج بحرية) حدثًا فيزيولوجيًا (أي حركة جسدية في جسده) أو حدثًا نفسيًا (أي تخيلًا، أو إسقاطًا ذهنيًا)، أو حتى روحًا أخرى (على الأقل بمعنى اختيار التكاثر)، فعلينا أن نعتبر هذا استثناءً من قانون السببية العام هذا.

كذلك، إذا اعتبرنا أن فاعل الإرادة يخضع دائمًا لتأثير تجربة أو منطق ما، فبإمكاننا صياغة قانون سببي مماثل في هذا السياق. لكن لا ينبغي الخلط بين التأثير والسببية؛ فالتأثير لا يُحدد الإرادة، التي تبقى حرة، بل يُقويها أو يُضعفها، مُسهلاً أو مُيسراً عملها في اتجاه معين. علاوة على ذلك، ليس من البديهي أن الإرادة لا يمكن أن تنشأ "عدميًا"، دون أي تأثير؛ فقد تكون حرة، ليس فقط في مقاومة التأثيرات، بل أيضًا في العمل في غياب أي دافع على الإطلاق. في الحالة الأخيرة، سيكون قانون السببية في أحسن الأحوال مبدأً عمليًا، وليس حقيقة مطلقة مفادها أن الإرادة تتطلب دافعًا.

لننظر الآن إلى العبارة الأكثر تطرفًا: "كل شيء يُسبب كل شيء ويُسببه كل شيء"، والتي قد تُفسر (خطأً) على أنها مُستنتجة من التبعية المتبادلة. إن قول هذا يعني، في الواقع، القول بشكل متناقض (كما كان ناجارجونا ليستمتع به بلا شك!) بأنه لا شيء يُسبب أي شيء أو يُسببه أي شيء - لأن السببية علاقة تُكتشف من خلال ملاحظة الانتظامات في مقابل الشذوذات. لو كان كل شيء موجودًا بانتظام مع كل شيء، لما استطعنا التمييز بين السببية من الأساس. ويترتب على ذلك أن مثل هذه الصيغة المتطرفة لقانون السببية غير مقبولة

الشر بالنفس، ويُصبح المرء طاهرًا بذاته. الطاهر والنجس ينبعان من الذات: لا يستطيع أحد أن يُطهر آخر" - يبدو أن هذه الآية تُشير إلى وجود ذات مسؤولة عن أفعالها.

منطقيًا. لا يمكن للسببية أن تعني أن "كل شيء يُسبب كل شيء" أو "كل شيء يُسببه كل شيء" - وإنكار العبارتين الأخيرتين لا ينفي المفهوم نفسه، لاحظ جيدًا. المفهوم ليس مُستمدًا من مثل هذا القانون، بل بشكل مستقل عن ملاحظة الانتظامات في التجربة؛ وقدرتنا على تمييز هذه الانتظامات من بين كم هائل من التجارب تعني وجود شذوذات أيضًا. ومن ثم، لا يمكن تأييد مثل هذا التصريح المتطرف بشكل متسق. لذا، يجب أن نعترف بأن الأشياء لا تملك عددًا لا نهائيًا من الأسباب أو النتائج.

على الرغم من أن عبارة "كل شيء يسبب كل شيء" تستلزم "الترابط"، إلا أن الترابط لا يستلزم بالضرورة العبارة؛ لذا فإن دحضنا للعبارة الأوسع لا ينفي الترابط، بل ينفي فقط أحد الآراء (المتطرفة) الممكنة له. أما نقدي للترابط فيتلخص فيما يلي: بدايةً، فإن المذهب المطروح، والأمثلة المقدمة لدعمه، لا تستخدم مصطلح السببية بدقة. أولًا، كما أشرنا سابقًا، فإن السببية مصطلح واسع يشمل مجموعة متنوعة من العلاقات المتباينة جدًا .

- السببية أو السببية "الآلية" ضمن المجالات المادية والعقلية، وللسببية نفسها أنواع فرعية عديدة؛
- الإرادة، أو فعل النفوس في المجالات المادية أو العقلية أو الروحية، ولها درجات عديدة من الحرية؛ و
- التأثير، الذي يشير إلى القيود المفروضة على الإرادة من قبل الكيانات المادية أو العقلية أو الروحية.

إن نظرية الاعتماد المتبادل تتجاهل الاختلافات العميقة بين هذه المعاني المختلفة لمصطلحي "السبب" و"النتيجة"، وتستخدمها كما لو كانت موحدة في جميع تطبيقاتها.

يشمل مفهوم "العلاقات السببية" بمعناه الأوسع نفي هذه العلاقات. فحتى لو شكّك فيلسوف ما في علاقة أو اثنتين أو جميع هذه العلاقات (الإيجابية)، فسيتعين عليه أخذها بعين الاعتبار. إن مفاهيم "الصدفة" أو "العفوية" ليست بسيطة، ولا يمكن تعريفها إلا بنفي مفاهيم السببية؛ وبالمثل، يتطلب مفهوم "الحتمية" وجود مفهوم "الإرادة الحرة". ولا يمكن تصور اللاسببية بوضوح إلا من خلال التناقض مع مفاهيم السببية. علاوة على ذلك، يتجاهل مفهوم التبعية المتبادلة حقيقة أن بعض الأشياء لا ترتبط ببعضها البعض ارتباطًا سببيًا (إيجابيًا)، حتى وإن كانت لها علاقات سببية (إيجابية) مع أشياء أخرى. فكون الشيء لا بد أن يكون له سبب أو نتيجة، لا يعني بالضرورة أن يكون هذا الشيء أو ذاك تحديدًا سببًا أو نتيجة له؛ إذ لا تزال هناك أشياء لا يرتبط بها ارتباطًا سببيًا . إذا كان لكل شيء نفس العلاقة السببية الإيجابية مع كل شيء، ولا توجد علاقة سببية سلبية، فلن يكون هناك شيء اسمه السببية، ولن يكون هناك شيء بارز يمكن تصوره.

ثانيًا، إذا نظرنا إلى سلاسل (أو، في الخطاب، القياسات المنطقية) العلاقات السببية، نجد أن سبب السبب ليس بالضرورة سببًا بحد ذاته ، أو على الأقل ليس بنفس المعنى أو بنفس الدرجة. على سبيل المثال، فيما يتعلق بالسببية، يمكننا إثبات أنه إذا كان (أ) سببًا تامًا لـ (ب)، وكان (ب) سببًا تامًا لـ (ج)، فإن (أ) يكون سببًا تامًا لـ (ج). ولكن إذا كان (أ) سببًا تامًا لـ (ب)، وكان (ب) سببًا جزئيًا لـ (ج)، فلا يترتب على ذلك أن (أ) يكون سببًا لـ (ج) على الإطلاق. وبالمثل، عندما نخلط أنواع السببية (مثل السببية والإرادة في سلسلة)، نجد أن السببية لا تنتقل بسهولة، لا بنفس الطريقة ولا على الإطلاق. لذلك، من غير المنطقي استنتاج انتقال السببية من مجرد تتابع العلاقات السببية كما تفعل نظرية التبعية المشتركة.

ثالثًا، يميل مؤيدو نظرية الترابط إلى اعتبار كلا اتجاهي العلاقة السببية متكافئين . فعندما يقولون "كل شيء مرتبط سببيًا بكل شيء"، يبدو أنهم يلمحون إلى أن كون الشيء سببًا وكونه نتيجة أمران متماثلان تقريبًا. لكن لا يُمكن اعتبار شيء ما سببًا إلا لأشياء تحدث بعده زمنيًا أو أدنى منه في التسلسل الهرمي المفاهيمي، ونتيجة لأشياء تحدث قبله أو أعلى منه. فالعلاقة بين ما قبل الشيء وما بعده ليستا متكافئتين. لذا، لا يُمكن فهم "الترابط" حرفيًا، واستخدام "العلاقة السببية" بمعنى فضفاض، دون مراعاة التمييز بين العلاقة السببية والعلاقة الناتجة.

رابعًا، تشير نظرية التبعية المتبادلة إلى وجود نوع من قوانين السببية، أو تدعو إليه، وكما سبق ذكره، لا يستلزم مفهوم السببية وجود قانون سببي عام أو محدود منطقيًا، مع أن مثل هذا القانون قد يُعتبر مبدأً افتراضيًا يُثبت بالاستقراء. لا يتطلب مفهوم السببية سوى حدوث قدر من السببية، دون تحديد مقدارها . لذا، فمع أن التبعية المتبادلة تستلزم السببية، فإن السببية لا تستلزم التبعية المتبادلة.

خامساً، يُطرح مفهوم "التبعية المتبادلة" في مقابل مفهوم " الاستقلال الذاتي ". فالكائن المستقل بذاته يوجد "بذاته"، دون الحاجة إلى نشأة أو دعم أو فناء ، ودون "شروط سببية". ويؤكد البوذيون أنه (باستثناء ربما الحقيقة المطلقة) لا شيء في الكون المتعدد يمتلك هذه الخاصية، التي يزعم البوذيون أن الوعي العادي يدعمها. في الحقيقة، إن الادعاء بأن الناس يؤمنون عادةً باستقلال الكيانات بذاتها هو ادعاء باطل، بل هو بالأحرى بناء من الفلسفة الهندية القديمة.

يعتقد الناس عمومًا أن لمعظم الأشياء أصولًا (تُنشئها)، وأن كل ما وُجد من أشياء له علاقات ثابتة مع كائنات أخرى (علاقات لا حصر لها، مع كل الأشياء الأخرى، إذا اعتبرنا العلاقات الإيجابية والسلبية علاقات)، وأن استمرار وجود الأشياء يعتمد عادةً على وجود أو غياب أشياء أخرى (أي إذا وُجدت بعض هذه

الأشياء أو زالت، فقد يزول بعضها أيضًا). لكن ما يُثير الشك، في رأيي، هو الإيحاء الضمني الغامض لمبدأ التبعية، بأن الشيء، طالما هو موجود، أي خلال فترة وجوده الفعلي، له وجود نسبي فقط، أي لولا الأشياء الأخرى الموجودة في تلك اللحظة نفسها، لما استطاع البقاء.

ليس هذا في جوهره مذهبًا للنسبية بين الوعي والذات (مع أن البوذية اليوغاتشارية قد تقول ذلك)، بل هو عجز وجودي عن الوقوف بمفرده. هذا هو جانب الاعتماد المتبادل الذي يرفضه العقل الغربي، أو الوعي العادي. في عالمنا [81]، ما دام الشيء موجودًا، وطالما هو موجود، بغض النظر عن أسباب وجوده أو أسباب زواله، أو عن الأشياء الأخرى التي تتعايش معه في الزمن وعلاقاته بتلك الأشياء، أو كونه موضوعًا للوعي، فهو موجود ببساطة. إنه أمر واقع، حقيقة تاريخية لا تتغير، لا يمكن لأي شيء لاحق في الزمن أن يؤثر فيها. لا يمكن القول إنه "يعتمد" على أي شيء بالمعنى الذي يقصده البوذيون، لأنه لا يمكن إدراك أو تصور أي شيء على أنه يعكس هذه الحقيقة أو ينفيها .

يبدو أن البوذية تنفي هنا أن "الحقائق حقائق"، بغض النظر عن الظروف المحيطة بها، وسواء أُدركت أم لا، سواء كان إدراكها صحيحًا أم ناقصًا. إنها إنكارٌ لحدوث المظاهر، مهما كان مضمونها وسواء كانت حقيقية أم وهمية . لا يمكننا قبول هذا الانحراف عن قانون الهوية.

تقودني هذه الاعتبارات إلى استنتاج مفاده أن مفهوم "الاعتماد المتبادل" ليس سهل الصياغة والتطبيق، إن أمكن أصلاً. ومع ذلك، أعتبره "طريقة مفيدة للنظر إلى الأمور"، ومبدأً استدلاليًا عمليًا قيّمًا. كما أنني، من باب الإنصاف، ما زلت

---

81 يمكننا، بالمناسبة، أن نتخيل عالماً لا يوجد فيه سوى شيء واحد، بدون أي شيء قبله، أو متزامن معه، أو بعده.

منفتحًا على احتمال أن يكتسب هذا المفهوم مزيدًا من المعنى والقيمة في مستوى أعمق من التأمل لم أبلغه بعد.

9. قانون الكارما.

أخيرًا، دعونا نتأمل تعليقات ناجارجونا على المبدأ الأخلاقي لـ"الكارما" (كما نسميها عادةً). **فهو ينكر قانون الكارما، إذ يرى أن "الصلات الضرورية بين الأعمال الصالحة والثواب، والأعمال السيئة والعقاب" ليست، كما يصفها تشنغ** [82]**، "قوانين موضوعية في الطبيعة والمجتمع، بل إسقاطات ذاتية للعقل".** هذا بالطبع ليس نقاشًا، بل مجرد تصريح، لذا لا يمكن تقييم منطقه. هذا التصريح جدير بالملاحظة، بالنظر إلى سياق المعتقدات الهندية والبوذية. ومرة أخرى، يُدلي ناجارجونا بهذا التصريح، لا رغبةً منه في معارضة البوذية السائدة، بل في محاولة منه للتوافق مع برنامجه الفلسفي الشامل للوعي الذي يتجاوز العقل، أي "النهج الوسطي".

سأغتنم هذه الفرصة لأدلي ببعض الملاحظات حول الكارما. إن الادعاء بوجود نظام أخلاقي في العالم يستند جزئيًا، ولكن ليس كليًا، إلى أسس تجريبية. ودون تحيز لما يُعتبر أخلاقًا، يمكننا الاتفاق على أن بعض الأفعال لها عواقب معينة، وأن بعض هذه الأفعال والعواقب تتوافق مع معاييرنا الأخلاقية. والأفعال المقصودة هنا هي أفعال الشخص، أما ما يُسمى بـ"العواقب" فهي أمور تحدث لهذا الشخص خارجة عن إرادته.

قد يحدث أحيانًا أن يتصرف شخص ما بطريقة يعتبرها (أو يعتبرها مراقب) "جيدة" (كالإحسان للآخرين، أو ما شابه) ثم يحصل بعد ذلك بفترة وجيزة أو بعد فترة طويلة على شيء يعتبره (أو يعتبره المراقب) "إيجابيًا" لنفسه (كالصحة

---

[82] انظر الصفحة 88. يشير تشنغ هناك إلى MT XVII:1-33، XXIV:18، و *Hui-cheng-lun* ، 72، وكذلك إلى TGT II.

أو الأبناء أو الثروة، أو ما شابه). وبالمثل، قد يتبع الفعل "السيئ" أحداث "سلبية". في بعض هذه الحالات، يمكن إثبات علاقة سببية تجريبيًا بين "الفعل" و"النتيجة"، دون اللجوء إلى مبدأ أخلاقي. على سبيل المثال، يعمل الرجل بجد وينجح. يمكن اعتبار هذه الحالات دليلًا على وجود قانون كارمي. أما في حالات أخرى، فيُفترض وجود علاقة سببية ضمنيًا ، لأنه ليس من الواضح تجريبيًا أن هذا "الفعل" يُنتج هذه "النتيجة". على سبيل المثال، يتصدق الرجل وينجح. سيكون من قبيل المصادرة على المطلوب استخدام حالات من هذا النوع كدليل لصالح قانون الكارما، لأنه لا يمكن إثبات قانون الكارما إلا بافتراض وجوده. أننا نفسر الأحداث على أنها مترابطة سببيًا.

علاوة على ذلك، قد يحدث أحيانًا، رغم الأعمال الحسنة، ألا تترتب عليها أي نتائج إيجابية، أو أن تتبعها نتائج سلبية فقط؛ أو رغم الأعمال السيئة، ألا تترتب عليها أي نتائج سلبية، أو أن تتبعها نتائج إيجابية فقط. فالصالح يعاني، والشرير ينعم. هذه الحالات جميعها أدلة تجريبية ضد قانون الكارما، مع التسليم بالأحكام القيمية الواردة فيها، إذ لا نفترض أن قانون الكارما يُثبت العلاقات السببية بين هذه الأفعال وما يُسمى بالنتائج (سواء أكانت عرضية أم ناتجة بوضوح عن الأفعال). بالطبع، يمكن تخفيف هذا الاستنتاج نوعًا ما، بالقول إنه يجب معرفة حياة الإنسان كاملة، لأنه لا أحد يعاني فقط ولا أحد ينعم فقط، وأنه من الصعب على أي حال تقدير فضل العمل الصالح أو مساوئ العمل السيئ.

وهكذا، فبينما يُمكن النظر إلى قانون الكارما كتعميمٍ للحالات التي ترتبط فيها الأفعال بنتائجها ارتباطًا سببيًا تجريبيًا، لا يُمكن استنتاجه من الحالات التي لا يثبت فيها هذا الارتباط دون افتراض قانون الكارما، بل يُناقضه الحالات التي لا يتطابق فيها نظام الأشياء الذي يتنبأ به قانون الكارما مع الواقع. ومع ذلك،

ولتبرير قانون الكارما، قد تُدخل الأديان مفهوم التناسخ، على الأرض كإنسان أو كائن آخر، أو في مكان آخر، في الجنة أو في الجحيم، مُشيرةً إلى أنه إذا لم تتوازن الحسابات خلال الحياة الحالية، فإنها تتوازن على المدى البعيد. ولكن مرة أخرى، بما أنه لا يوجد لدينا دليل تجريبي على هذا التناسخ، ولأن العملية موصوفة بشكل غامض للغاية، فإن هذه الحجة تُثير التساؤل، مما يجعل افتراض قانون الكارما أكثر قبولًا ظاهريًا، ولكنه لا يُقدم مفهومًا واضحًا أو دليلًا استقرائيًا عليه.

قد يتمسك البعض بقانون الكارما رغم ذلك، بحجة أن ما كنا نسميه خيرًا أو شرًا، أو إيجابيًا أو سلبيًا، كان مخطئًا. يفترض هؤلاء أنه يمكن إيجاد مجموعة من المعايير الأخلاقية، للفضيلة والقيمة، تتطابق تمامًا مع العمليات السببية الواضحة تجريبيًا، أو على الأقل لا تتعارض مع هذه العمليات. بالتوفيق.

لكن ما يزعجني أكثر بشأن افتراض قانون الكارما هو التالي: أنه يُشير منطقيًا إلى أن كل من يُعاني لا بد أنه ارتكب شرًا سابقًا . على سبيل المثال، ملايين اليهود (بمن فيهم الأطفال) الذين قُتلوا على يد النازيين خلال المحرقة. يبدو لي هذا ظلمًا لا يُغتفر - إنه تأكيد على أنه لا يوجد ضحايا أبرياء للجريمة، وأن المجرمين هم في الواقع أدوات العدالة ! وهكذا، باسم الأخلاق، باسم النظام الأخلاقي - لمجرد إرضاء نزعة "عقلانية" لدعم "قانون الكارما" - تُقلب العدالة رأسًا على عقب، وتُجبر على اتهام الأبرياء وتبرئة المذنبين. من الواضح أن فكرة قانون الكارما غير منطقية بطبيعتها. علينا أن نستنتج أن العالم يعمل بشكل مختلف عما يُشير إليه هذا المبدأ.

يبدو أننا توصلنا، فيما يتعلق بالكارما، إلى نفس النتيجة السلبية التي توصل إليها ناجارجونا، وإن كان ذلك ربما من خلال حجة مختلفة. إذا لم يكن هناك قانون كارمي، فهل لا حاجة للتحرر، ولا فائدة من الفضيلة والتأمل؟ هذا غير صحيح. حتى لو كانت الأرواح تأتي وتذهب، مثل فقاعات الماء، فقد يكون من الجيد لها أن تدرك طبيعتها الحقيقية وهي بيننا. "الفضيلة هي مكافأتها في ذاتها"، وفوائد التأمل واضحة لكل من يمارسه.

10. الله والخلق.

سعى ناجارجونا إلى إثبات [83]أنه "من غير المعقول تأكيد وجود الله كخالق أو صانع للكون" [84]. وقد فعل ذلك من خلال عدة حجج، سأحاول تلخيصها، استنادًا إلى شرح تشنغ، وتقييمها. دعوني أقول منذ البداية إنني شخصيًا لا أعتقد أنه بإمكاننا إثبات أو دحض فكرة وجود الله [85]، لذا لا يمكن اتهامي بالتحيز في هذه المسألة. إذا اعتُبر استنتاج ناجارجونا دحضًا وإنكارًا للمفهوم، فأنا أُبين خطأه. أما إذا اعتُبر مجرد إنكار لإمكانية إثبات المفهوم، فأنا أتفق معه، لكنني أُبين أن منطقه في تأييد هذا الاستنتاج غير كافٍ.

(a) يُطرح أحد الحجج على النحو التالي: "إذا كانت هناك حقيقة إنتاج أو صنع أو خلق... فما هو المنتج؟" إما أن يكون "منتجًا بالفعل" أو "لم يُنتج بعد" أو "قيد الإنتاج". ويمكن، وفقًا لناغارجونا، دحض هذه البدائل الثلاثة "بنفس طريقة دحض مفهوم الحركة"، ومن ثم "لا يمكن إثبات الإنتاج"، وبالتالي "لا معنى" لتأكيد وجود "خالق أو صانع".

---

83 انظر إلى تشنغ، الصفحات 89-96 حول هذا الموضوع. وهو يشير إلى ماثيوس الثاني والعشرين، وكذلك إلى ترنيمة المسيح الكبرى العاشرة، الفصل الثاني عشر:1 والفصل الأخير.

84 تجدر الإشارة إلى أن ناجارجونا يُعرّف الله بالإله الهندي إيشوارا . ويتساءل تشنغ عرضًا عما إذا كان هذا التعريف مُبررًا؛ ففي رأيي، كان التعريف الأدق هو تعريفه بالبراهمة في الهندوسية. ومع ذلك، لا داعي للخوض في هذا الأمر هنا، لأن الصفات التي استخدمها لوصف الله تتوافق مع تلك التي يُقرّ بها أي فيلسوف غربي.

85 أتبع عادةً تقليدًا يهوديًا يقضي بكتابة الكلمة ناقصةً، على شكل "Gd"، لكن هذا الأمر أثار حيرة الكثيرين. والسبب في هذا التقليد هو تجنب إدخال الكلمة إلى مكان نجس أو تمزيقها أو حذفها.

إن نمط هذا النقاش ومضمونه مألوفان لدينا الآن (انظر أعلاه)، وكل ما يفعله ناجارجونا هنا هو تكراره مع الإشارة إلى الكون والله. ولكن بما أن الحجة ضد الإنتاج، كما بيّنا سابقًا، لا قيمة منطقية لها، فإن الاستنتاج ضد الخلق والله المستخلص منها يفتقر أيضًا إلى المصداقية.[86] تجدر الإشارة أيضًا إلى أن ناجارجونا لا يُفرّق، كما يفعل الفلاسفة غالبًا، فرقًا جوهريًا بين "الإنتاج" بالمعنى المطبق داخل الكون (وهو مجرد إعادة ترتيب للعناصر الموجودة مسبقًا) و"الخلق" بالمعنى المطبق على الكون (وهو من العدم ، أو على الأقل تحويل الجوهر الروحي لله إلى مواد وجواهر أخرى).

(b) الحجة التالية التي سنستعرضها أكثر إثارة للاهتمام. لنفترض أن شيئًا ما (يرمز له بالحرف "س") "مصنوع أو مُنتَج بواسطة شخص أو شيء ما". الآن، يجب أن يكون "س" مصنوعًا إما "بذاته" أو "بواسطة آخر" أو "بواسطة كليهما" أو "بدون سبب". ولكن، أولًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بذاته، لأن ذلك يعني أنه "يصنع جوهره بنفسه"، و"لا يمكن للشيء أن يستخدم نفسه ليصنع نفسه" لأن ذلك سيكون "فعلًا انعكاسيًا"، أي أن الشيء سيكون "فاعلًا ومفعولًا به في آن واحد"، وهو أمر مستحيل لأن "الفاعل والمفعول به مختلفان". ثانيًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بواسطة شيء آخر، لأن هذا الأخير سيكون "شروطًا سببية" ويجب اعتبارها "جوهره"، وبالتالي سيكون "هو نفسه" وليس "آخر". ويترتب على ذلك أن "س" لا يمكن أن يكون مصنوعًا بذاته وبواسطة آخر في الوقت نفسه. أخيرًا، لا يمكن أن يكون "س" مصنوعًا بدون سبب، لأنه "سيكون هناك مغالطة الأبدية ".

---

86 انظر الملحق 1: المغالطة د.

ليس واضحًا لي ما هو موضوع هذا النقاش، أو من هو. قد يكون المقصود به الكون أو الله. في كلتا الحالتين، يبدو أن الحجة تقوم على أن الشيء لا يمكن أن يكون مخلوقًا بذاته، ولا مخلوقًا من غيره، ولا يمكن أن يكون كليهما، ولا أن يكون غير مخلوق (أي لا هذا ولا ذاك). فيما يتعلق بالخلق الذاتي، أتفق مع ناجارجونا على أن هذا المفهوم غير منطقي. أما أطروحته الثانية، التي تنفي إمكانية "صنع شيء ما بواسطة آخر"، فهي غير مقنعة. فهو يدّعي أن أسباب أو شروط شيء ما يجب أن تُحتسب كجزء (من جوهر) ذلك الشيء، بحيث أن "الآخر" المزعوم ليس في الواقع "آخر" (مما يعني أن مفهوم الخلق من غيره متناقض في ذاته). لكننا لا نعتبر عادةً جميع "الشروط السببية" لشيء ما جزءًا منه أو من جوهره؛ قد نفعل ذلك في بعض الحالات، إذا كانت هذه السوابق حصرية لذلك الشيء ولا يمكن استخدام أي عوامل أخرى لتحديده، ولكننا عادة ما نعتبرها أحداثًا منفصلة تؤدي إلى حدوثه.[87]

يمكن قبول الفرضية الثالثة، المعارضة لفكرة خلق الذات والآخر معًا، بشكل تلقائي، نظرًا لقبولنا فرضيته الأولى القائلة باستحالة خلق شيء لنفسه (بشكل كامل، من العدم). أو يمكننا تفسير الفرضية الثالثة على أنها تشير إلى شيء خُلق جزئيًا بواسطة آخر، ثم قام ذلك الجزء بخلق الأجزاء المتبقية. إذا اعتبرنا خيار ناجارجونا الثالث، أي خلق الآخر والذات بالتتابع، فإننا نختلف معه في استحالة ذلك. أما بالنسبة للفرضية الرابعة، التي تنص على أن الشيء قد لا يُخلق لا من قِبل الذات ولا من قِبل الآخر، أي قد يكون غير مخلوق، فهناك تفسيران محتملان. الأول، الذي ذكره ناجارجونا، هو أن ما لا سبب له كان موجودًا دائمًا؛ يعتبر ناجارجونا ذلك مستحيلاً، تماشيًا مع العقيدة البوذية القائلة بأن

87 انظر الملحق 1: المغالطة د.

الخلود مفهوم خاطئ، لكنني لم أجد أي تبرير منطقي لهذا الرأي، وبالنسبة لعقلي الغربي، فإن الخلود (لله أو للكون) أمر وارد تمامًا. وهناك تفسير آخر، يتجاهله ناجارجونا على ما يبدو، وهو أن شيئًا ما قد ينشأ تلقائيًا، أي يظهر من العدم؛ وهذه فكرة يجدها البعض غير معقولة، ولكن يمكننا قبولها على أنها على الأقل قابلة للتصور.[88]

باختصار، يطرح ناجارجونا أربعة سيناريوهات للخلق، ويدّعي أنه وجد مبرراً لرفضها جميعاً، مستنتجاً أن فكرة خلق الله للكون غير واردة، وبالتالي فإن الله غير قابل للفهم. مع ذلك، لا تُقنعنا حججه. فرفضه للخلق الذاتي هو وحده المنطقي، أما رفضه للخلق من قِبل الآخرين فهو مُتكلّف. تفسيراته لعبارتي "كلاهما" و"لا هذا ولا ذاك" غير مكتملة، ويمكننا تقديم تفسيرات إضافية تُبقي المسائل مفتوحة. لذا، تبقى المعضلة برمتها غير حاسمة، وقد لا يكون ناجارجونا منطقياً في استنتاجاته.[89] مع ذلك، دعونا نعود بإيجاز إلى أطروحة ناجارجونا الثانية، فقد يكون يحاول صياغة فكرة أكثر تعقيداً مما تبدو عليه.

لنفترض أن ناجارجونا يناقش مسألة خلق الله للكون . إذا اعتبرنا "الكون" مفهومًا مفتوحًا يشمل كل ما هو موجود في أي وقت، فإن الله كان هو الكون بأكمله قبل أن يخلق بقية الكون[90]. وبالنظر إلى الخلق من هذا المنظور، فإننا لا

---

88 انظر الملحق 1: المغالطة ج.

89 انظر الملحق 1: المغالطة ب.

90 يستذكر تشنغ في موضع ما (ص 92) حجة برتراند راسل ضد وجود الله ونظرية الخلق، ومفادها أنه بينما من المعقول التساؤل عن أسباب ظواهر معينة، فمن غير المنطقي التساؤل عن سبب لجميع الظواهر مجتمعة. وهذه حجة قوية بلا شك، بالنظر إلى أن مفهوم السببية (كما رأينا) لا ينشأ إلا استجابةً لإدراك انتظام الاقتران بين الظواهر (بما في ذلك هنا، بالإضافة إلى الإدراكات الحسية أو العقلية، والتجارب والمفاهيم الحدسية). صحيح أن البحث عن أسباب الظواهر هو دائمًا بحث عن ظواهر أخرى قد تقترن بها بانتظام. لكن حجة راسل ليست قاطعة منطقيًا. فلو كان الله موجودًا، ولو استطعنا يومًا ما إدراكه (أو "جزءًا" أو "جانبًا" منه)، لكان مجرد ظاهرة أخرى . في هذه الحالة، لا يشير الخلق إلى إحداث ظاهرة ما لجميع الظواهر الأخرى (بواسطة ظاهرة غير موجودة)، بل إلى إحداث ظاهرة واحدة لجميع الظواهر

نتحدث عن الخلق من العدم ، وهو مفهوم ملتبس لأنه يتجاهل أو يحجب وجود شيء سابق (الله) قام بالخلق، بل نتحدث عن كون سابق، فيه الله وحده ، نشأ منه كون لاحق، فيه الله بالإضافة إلى أشياء أخرى (المادة، والبشر ذوو العقول) [91]. يكمن سر الخلق في هذه الحالة ببساطة في: كيف يمكن لكيان روحي ، كالله الذي نتصوره، أن يُنتج المادة ، إما من العدم (أي دون أن يتلاشى) أو من ذاته (كما يوحي مفهوم "تسيمتسوم" للخلق في الكابالا اليهودية)؟ أما الفكرة الأخيرة، وهي أن الله ربما يكون قد أعطى شيئاً من ذاته لتكوين المادة، فلا تبدو صعبة القبول من الناحية الفلسفية (على الرغم من أن البعض قد يعتبرها تدنيساً للمقدسات، لأنها تشير إلى أن الله إما قد تقلص بذلك أو وافق على تحويل جزء من روحانيته، ولو كان مجرد ذرة صغيرة منها، إلى الوضع الأدنى للمادة).

تجدر الإشارة هنا إلى أن "الخلق" لا يعني ببساطة السببية الإلهية للكون (أو ما تبقى منه). فالنوع المفترض من السببية هنا هو الإرادة، أي فعل الإرادة الحرة، وليس السببية المطلقة. علاوة على ذلك، لا يُتصور الله على أنه السبب المباشر لكل شيء في الكون، بل هو مجرد السبب الأول والمحرك الأول، أي سبب محتوياته الأولية وحركتها الأولى، وكذلك "قوانين الطبيعة" التي تحكمها. ويمكن تفسير ذلك، من منظور حديث، على أنه المادة الأساسية التي خضعت للانفجار العظيم، واشتعال ذلك الانفجار، وبرمجة تطور الطبيعة بعد ذلك، بما في ذلك

الأخرى - وهو منظور متسق تمامًا. إذا فُهم "الكون" بمعناه الضيق والثابت، فمن العبث بالطبع البحث عن سبب له خارجه. أما إذا اعتُبر المصطلح مفتوحًا على جميع الاحتمالات، فلا تنشأ أي صعوبة. مصطلح "الطبيعة" له خصائص مماثلة؛ فإذا فهمناه فهمًا جامدًا، تصبح "المعجزات" ممكنة؛ أما إذا أخذناه بمرونة، فإن مفهوم شيء "خارق للطبيعة" من هذا القبيل يصبح في أحسن الأحوال مجرد اصطلاح.

91 بالطبع، سيرفض ناجارجونا فكرة أن الله أبدي واختار في وقت ما خلق العالم، لأنه لا يعترف بالأبدية.

ظهور الجسيمات الأولية، والذرات ذات التعقيد المتزايد، والنجوم والكواكب، والجزيئات، والخلايا الحية، وتطور أشكال الحياة، والكائنات الحية ذات الوعي والإرادة، وما إلى ذلك (ولا يُشترط ربط نظرية الخلق بسيناريو توراتي حرفي).

بمجرد أن يُريد الله (أي يخلق) الطبيعة في طورها الأولي، فإنها تستمر في مسارها وفقًا لمبدأ السببية، مع إمكانية حدوث أحداث عفوية (كما تشير إليه ميكانيكا الكم) ولأفعال إرادة موضعية (من قِبل البشر، وربما الحيوانات العليا، عند ظهورها). وكما ذُكر سابقًا، توجد درجات للسببية؛ فعندما يُسبب شيءٌ شيئًا ثانيًا يُسبب بدوره شيئًا ثالثًا، لا يعني ذلك بالضرورة أن الشيء الأول هو سبب للثالث، وحتى في الحالات التي يكون فيها (بشكل غير مباشر) سببًا، قد تتضاءل درجة السببية مقارنةً بالحلقة السابقة في السلسلة (التثبيط). وبالمثل مع الإرادة، قد يكون سبب السبب سببًا ثانويًا أو ليس سببًا على الإطلاق. لذلك، من غير الدقيق اعتبار السبب الأول، كما يُتصور أن الله نسبي للطبيعة، "سببًا لكل شيء" مُجمعًا بغض النظر عن العملية. يجب أخذ تسلسل الأحداث السببية وأنواع العلاقات السببية المتضمنة في الاعتبار.

إن عفوية الأحداث الفيزيائية وحرية الإرادة الفردية (بشرية كانت أم حيوانية) لا تتعارض منطقيًا مع الخلق، لأنها تحدث في سياق وجودي خلقه الله. قد يكون الله سببًا غير مباشر للأحداث العفوية أو تلك التي تُملى على الأفراد، بمعنى أنه يُتيح حدوثها، دون أن يكون سببها المباشر، بمعنى أنه يجعلها ضرورية أو يُحققها. علاوة على ذلك، فإن تأكيد الخلق لا يستلزم منطقيًا أن نعتبر، كما فعل بعض الفلاسفة

اليونانيين، أن الله مُجبرٌ بعد ذلك على ترك الطبيعة تسير في مسارها المحدد دون عائق. من الممكن أن يختار عدم التدخل إطلاقًا؛ ولكن من الممكن أيضًا أن يختار التدخل في بعض الأحيان، مُغيرًا مجرى الأمور (وهذا ما نسميه "معجزة"، أو بشكل أوسع "عناية إلهية")، أو حتى في وقت لاحق يُوقف العالم برمته. فكونه مُنشئ العالم لا يمنعه بالضرورة من التدخل فيه لاحقًا.

كل ما وصفته للتو قابل للتصور ، أي نظرية متسقة للخلق، لكن هذا لا يعني أنه مُثبت قطعًا ، أي أنه بديهي استنتاجيًا أو أنه الرؤية الوحيدة المقبولة للأشياء في ضوء جميع البيانات التجريبية المتاحة. لاحظ جيدًا أنني لا أسعى إلى تقديم دعم مطلق لأي عقائد دينية. بل إنني أرد على ادعاءات كثير ممن يُسمّون أنفسهم علماء اليوم، والذين يدّعون (استنادًا إلى أفكار مبسطة للغاية عن السببية والمنطق السببي) أنهم دحضوا الخلق قطعًا، أو الذين يدّعون، مثل ناجارجونا، أنه غير قابل للتصور منطقيًا . هذه العقائد ليست فلسفة حقيقية. لا ينبغي للمرء أن يدع مكانة رجال الدين أو الأوساط الأكاديمية تُرهبه، بل عليه أن يبقى منفتح الذهن وأن ينظر إلى الحقائق والحجج بموضوعية وإنصاف.

بدلاً من ذلك، يمكن افتراض أن ناجارجونا سيناقش في أطروحته الثانية ما إذا كان الله مخلوقًا من شيء آخر . في هذه الحالة، سأوافق على رفضه لهذه الفكرة. يمكننا الادعاء بأن الله غير مخلوق، على أساس أننا تصورنا الله كتفسير للعالم الظاهر أمامنا، ولا يمكننا الاستمرار في البحث عن تفسير للتفسير، وهكذا إلى ما لا نهاية . ومع ذلك، يمكن الطعن في هذا الموقف بشكل مشروع، على أساس أنه إذا طالبنا بتفسير واحد، فإن الاتساق يتطلب منا أن نطالب بتسلسل لا نهائي من

التفسيرات. لذلك نحن في مأزق، نواجه إما نقصًا في التفسير أو وفرة في التفسيرات، وكلاهما غير مُرضٍ منطقيًا.

قد نعارض استنتاجًا إلحاديًا بالقول إنه إذا اعتبرنا عدم تقديم أي تفسير للعالم أمرًا مقبولًا، فإنه يجوز لنا أيضًا عدم تقديم أي تفسير لله. مع ذلك، ثمة فرق بين هذين الموقفين، فالعالم واضحٌ أمامنا تجريبيًا، بينما الله ليس كذلك [92]؛ علاوة على ذلك، تهدف التفسيرات إلى تبسيط المشكلات، بينما يطرح افتراض وجود الله أسئلة جديدة وأكثر تعقيدًا مقارنةً بافتراض وجود عالم بلا إله.

في الختام، لا شك أن أفكار الله والخلق مليئة بالصعوبات، كما يؤكد ناجارجونا (وإن كان ذلك لأسباب خاطئة)، لكن التخلي عنها تمامًا يتركنا أيضًا أمام صعوبات لم يتطرق إليها ناجارجونا. ولعل الموقف الأكثر عقلانية في الوقت الراهن هو اللاأدرية التي تميل إلى الإلحاد. وهذا لا يمنع قفزة إيمانية شخصية، لا تستند إلى العقل بل إلى أسس عاطفية - وهذا تحديدًا ما نعنيه بـ"الإيمان" [93].

ومن المثير للاهتمام، فيما يتعلق بالبوذية، أنه "عندما سُئل بوذا عما إذا كان الله قد خلق العالم، لم يُجب" [94].

يخبرنا تشنغ أن "النهج الماديامكي الحقيقي" ليس "إلهيًا ولا ملحدًا"، بل هو ببساطة أن الله "لا يمكن تصوره على أنه موجود". لا يستنتج ناجارجونا من هذا الأخير (مع أنه يبدو أحيانًا كذلك) أن الله غير موجود، لأن "العبارة المهمة فقط

---

92 تعتبر نظرية وجود الله وجود العالم دليلاً تجريبياً على وجودها، إذ أن هذا هو ما بُنيت النظرية لتفسيره. لكن هذا الدليل المؤيد ليس حكراً على تلك النظرية، إذ تدعيه أيضاً نظريات مناقضة. ولا يمكن حل هذا الخلاف إلا، استنتاجياً، إذا وُجدت تناقضات جوهرية في جميع النظريات باستثناء واحدة؛ أو استقرائياً، إذا وُجدت تفاصيل تجريبية يمكن تفسيرها بنظرية واحدة دون غيرها .

93 حتى البوذية تدعو أتباعها إلى الإيمان – إيمان كافٍ للسعي وراء التنوير من خلال التأمل أو أي ممارسات أخرى، حتى يصلوا إلى هناك ويرون حقيقته مباشرة بأنفسهم.

94 تشنغ، ص 93.

هي التي يمكن نفيها أو دحضها بشكل قاطع". وبالتالي، حتى اللاأدرية مرفوضة لديه، لأنها تعتبر المسألة ذات مغزى. من الواضح أنني أختلف معه، وأؤكد أن وجود الله (إلى حد ما) ممكن، ولكنه ليس قابلًا للإثبات أو النفي؛ أي أنه يمكن صياغة نظرية لاهوتية مفهومة ومتسقة بشكل معقول، لكنها تبقى نظرية تخمينية لعدم وجود طريقة للتحقق منها أو دحضها.

(ج) تشمل القضايا الأخرى التي أثارها ناجارجونا ما يلي:

- **يتساءل: من خلق الله، ومن خلق خالق الخالق، إلى ما لا نهاية؟** هذه مسألة منطقية جوهرية، أُثيرت بحق. وقد تناولناها سابقًا، دون أن ندّعي حلّها نهائيًا. والجدير بالذكر هنا أن الإلحاد أيضًا يترك سؤالًا بلا إجابة: كيف وُجد الوجود؟[95]
- **يتساءل ناجارجونا عن المكان الذي كان يقيم فيه الله حين خلق العالم، وفي أي مكان وضع العالم الذي خلقه، وهل هو من خلق تلك الأماكن أم غيره؛ ويزعم أن هذه التساؤلات تُفضي إلى تسلسل لا نهائي من المخلوقات والخالقين.** هذا التساؤل مشروع أيضًا، لكن من السهل دحضه. قد يفترض المرء أن الله لا يشغل حيزًا، وأنه خلق الفضاء ومحتوياته. ويمكن إضافة الرأي الحديث القائل بأن الفضاء ليس مستقلًا عن المادة، ولا "تشغله" المادة، بل هو علاقة بين عناصر مادية. ومن الجدير بالذكر أيضًا أن الفيزياء الحديثة تفترض أن بعض المكونات الأساسية للمادة لا تمتد إلى الفضاء.
- **يتساءل: لماذا، إذا كان الله (كما نتصوره) كلي القدرة وكلي العلم، وبالتالي لا يعيقه شيء، لم يخلق العالم "بكامله في آن واحد"؟** لا أجد هذا السؤال

95 انظر الملحق 1: المغالطة الأولى.

مقلقًا، إذ يمكننا ببساطة الإجابة: لماذا لا؟ أعني، لو فعل الله ذلك، لكان ناجارجونا يتساءل: لماذا لم يخلق عالمًا قائمًا على العمليات؟[96]

- كان الأجدر به أن يسأل: لماذا، إذا كان الله (كما نتصوره) كاملاً مكتفياً بذاته، وبالتالي لا ينقصه شيء ولا يرغب بشيء، خلق العالم أصلاً؟ ما الذي قد يكون دافعه؟ إنه سؤالٌ جوهريٌّ لا إجابة له من أحد! ربما **يستشعر ناجارجونا هذا السؤال، حين يقول إن عبارة "أراد الله أن يخلق جميع المخلوقات" تشير إلى "شروط سببية" سابقة، أي أن "كل الأشياء نتاج الكارما ".** لكن لا بد من الإشارة إلى أنه إذا كان الخلق فعل إرادة، فقد يكون بلا دافع، وحتى لو كان له دافع، فسيكون هذا الدافع مؤثراً لا سبباً حتمياً. لا تناقض في اعتبار الإرادة الحرة أحياناً بلا دافع، أو عندما تكون مدفوعةً بدوافعها، فهي غير مُجبرة عليها. هذا تحديداً ما يميز الإرادة عن الفعل الآلي: فهي تبقى حرة ومسؤولية الفاعل بغض النظر عن جميع الظروف المحيطة.
- **يطرح ناجارجونا أيضًا "مشكلة الشر" (ما نسميه اليوم التبرير الإلهي، أي عدالة الله): إذا كان الله (كما نتصوره) كلي القدرة، وكلي العلم، وكامل الخير، وعادلًا ورحيمًا، فلماذا يسمح بوجود "الشر الأخلاقي والمعاناة الجسدية" في العالم؟ "يتمتع الأشرار بالسعادة... ويعاني الأخيار"، ومع ذلك فإن الله لا يريد أو لا يستطيع منع ذلك. "إذا كان الله لا يستطيع منع الشر فهو ليس كلي القدرة، وإذا كان يستطيع ولكنه لا يريد، فهو ليس كامل الخير". وبالتالي، فإن صفتين على الأقل من الصفات التي ننسبها إليه، وهما القدرة المطلقة والخير الكامل، متناقضتان، نظرًا لأنه "من**

---

96 انظر الملحق 1: المغالطة الأولى.

الواضح أن هناك شرًا في العالم" (وبما أنه كلي العلم، فلا بد أنه على دراية به). لذلك، فإن الله إما "ليس كلي القدرة" أو "ليس كل الخير" (أو كلاهما)، وفي كلتا الحالتين يعني ذلك عدم وجود الصفات التي نتصورها عليه لكي يكون إلهاً، وبالتالي "ليس هو الله" و"لا يمكن تصور وجود الله".

هذه بلا شكّ مسألةٌ جوهريةٌ تواجه المؤمنين، ومنطق ناجارجونا هنا صحيحٌ عمومًا. مع ذلك، ليست المشكلة مستعصيةً على الحل منطقيًا، واستنتاج ناجارجونا متسرعٌ وجذريٌّ للغاية. إذ يُمكننا أن نفترض أن الله يُفكّر في عملية حسابٍ أكثر تعقيدًا (فيما يتعلق بالثواب والعقاب، والمعاملة بالمثل)، أو أنه قد وضع نظامًا من الابتلاءات من أجل خيرنا الأسمى. ما نراه معاناةً لا تُغتفر للأبرياء، قد لا يكون في نظر الله بالخطورة التي نتصورها، لأن (كما يُشير البوذيون أنفسهم في نهاية المطاف) المعاناة سطحيةٌ ووهمية. بل ربما تطوعنا لنولد في هذا العالم الذي يبدو فيه الظلم ظاهريًا، لنُحقق غايةً ما لله. وهكذا دواليك – فالمفاهيم المطروحة غامضةٌ وغير مؤكدةٍ منطقيًا بحيث لا تسمح لنا بالتوصل إلى استنتاجٍ قاطع.

قبل أن ننتقل إلى موضوع آخر، أودّ أن أُدلي ببعض الملاحظات حول البوذية عمومًا. في جوهرها، لا تُعتبر العقيدة البوذية إلهية بالمعنى المتعارف عليه، أي الإيمان بخالق، ولا هي مُعادية للآلهة، وإن كانت في جوهرها إلحادية. مع ذلك، ولأنها نشأت في الثقافة الهندية، فقد تبنّت فكرة الآلهة، بمعنى الكائنات الخارقة أو الكائنات فوق الطبيعية، والتي كانت في نهاية المطاف خاضعة للحقائق النبيلة الأربع، أي أنها، على الرغم من سموّها وعظمتها، بسبب أعمالها الصالحة، كان

عليها في نهاية المطاف أن تتحرر من دورة الكارما أو تواجه ولادة جديدة أقل شأنًا. في مرحلة لاحقة، كما يقول تشنغ، "تم تأليه بوذا"، ليس بمعنى اعتباره خالقًا، بل بمعنى امتلاكه "الصفات الرئيسية الجديرة بالإعجاب لله أو الكائن الإلهي" التي ذكرناها آنفًا. كان في البداية رجلًا قديسًا، ثم رقّاه تلاميذه إلى أعلى مراتب الألوهية، فوق جميع الآلهة الأخرى التي وُصفت، لأنه لم يعد خاضعًا للجهل والكارما. لقد ذاب، كما لو كان، في الوحدة الكونية (الحقيقة، النيرفانا) الكامنة وراء عالم التعددية (الوهم، الساماسارا)، وبالتالي اندمج مع ما يمكن تسميته الله.

جانب آخر جدير بالذكر هو عبادة الأصنام ، أي عبادة التماثيل التي تمثل الآلهة. كانت هذه الممارسة موجودة في الثقافة الهندية عند ظهور البوذية، وفي ثقافات آسيوية أخرى عندما وصلت إليها البوذية لاحقًا. وسرعان ما تبنى البوذيون هذه الممارسة أيضًا، فصنعوا تماثيل بوذا وعبدوها، ثم لاحقًا تماثيل أخرى يُفترض أنها لبوذا، وبوديساتفا، وأرهات (قديسين). ويبدو أن الصلاة وتقديم القرابين لهذه التماثيل هي النشاط الديني الرئيسي لبعض الطوائف البوذية على الأقل. ومن المثير للدهشة أن البوذية لم تتخلَّ منذ نشأتها عن تعدد الآلهة وعبادة الأصنام بشكل قاطع. كان من المتوقع، بالنظر إلى النزعة "العلمية" التي تتسم بها العقيدة البوذية الأساسية، أن تنتقد بشدة هذه الميول غير ذات الصلة والمشكوك فيها، وأن تمنعها. لا شك أن الدافع الأولي كان التسامح، وتقبُّل المتحولين المحتملين كما هم، وتجنب الصراع؛ لكن هذا الموقف أدى فعليًا إلى إدامة عادات بدائية.[97]

[97] لم أرَ قط أي تساؤل حول عبادة الأصنام في أي نص بوذي، قديمًا كان أم حديثًا! على أي حال، يؤكد تحليلي التاريخي ما ورد في كتاب كريسماس همفريز " البوذية" (هارموندزوورث، مكسيكو: بنغوين، 1955، طبعة منقحة). يقول: "مع انتشارها التدريجي في بلدان عديدة... مالت البوذية إلى تبني المعتقدات المحلية، أو لم تعترض على ادعاءاتها المنافسة، مهما كانت بدائية. وبهذه الطريقة، أُضيفت أكثر المعتقدات تنوعًا وانحطاطًا إلى مجموعة "البوذية"، وهي تُحرج الدارس اليوم" (ص 12). ويكتب لاحقًا: "بالتأكيد، في غضون

لكن ينبغي التأكيد على أن عبادة منحوتات بوذا تتعارض منطقيًا بشكل مباشر مع عقيدة "لا شيء له ذات" في البوذية، لأنها تنطوي على إسقاط ذهني للذات في التماثيل . ففي الواقع، يرى عابد الأصنام أن الشكل الذي يدعوه ويسجد له هو جزء من الإله المتعالي، أو تجلي له، أو قناة إليه، وبالتالي يمتلك "روحًا" (مشتقة). وهكذا، تُديم عبادة الأصنام أحد الأخطاء النفسية الرئيسية لدى البشر، وفقًا للبوذية. فإذا كان من الجهل أن ننسب الروح إلى كائن حي، يبدو على الأقل أنه يمتلك وعيًا وعاطفة وإرادة، فكم بالأحرى أن ننسبها إلى صور حجرية (أو ورقية، أو حتى ذهنية)! من المؤكد أن البوذيين العاديين لا يمكنهم أن يأملوا في بلوغ المثل الأعلى للبوذية من خلال مثل هذه الممارسات، التي لها أثر تربوي معاكس تمامًا.

كل هذا يعني أنه في حين أن جوهر العقيدة البوذية لا يهتم بشكل خاص بالأفكار أو القضايا اللاهوتية، بل بتعزيز المواقف وأنماط السلوك الحكيمة والمحبة، والتي تميل إلى التنوير والتحرر، فإن البوذية في الممارسة العملية، بالنسبة لمعظم أتباعها حتى اليوم، هي نوع من أنواع الإيمان بالله.

ينبغي التأكيد أيضًا على أن الهجوم على الخلق ليس إلا تشتيتًا للانتباه. فالمشكلة الأساسية الكامنة وراء بداية الأشياء لا تزال قائمة، حتى بالنسبة لغير المؤمنين. على الفيزيائيين مواجهتها، وكذلك البوذيون. في هذا السياق الأخير، تمثل البداية "الأرضية الأصلية" للنيرفانا. طبيعتها وجوهرها هو السكون والهدوء والسلام والكمال والتمام. فجأة، تتحرك وتنقسم؛ ثم تتزايد وتتناقص، حتى تنخرط في دوامة من الحركة والاختلافات. هكذا تولد السامسارا وتستمر. منذ ذلك الحين،

مئة عام من وفاة أشوكا... تحوّل بوذا من إنسان إلى كائن خارق، ودخل جوهره الروحي مجمعًا إلهيًا يكاد يضاهي مجمع الهندوسية الذي استمد منه معظمه" (ص 48-49).

ووفقًا للبوذية، الوجود معاناة؛ ومعنى حياتنا جميعًا هو العودة عمدًا إلى حالة الذهن الأصلية، عن طريق التأمل والأعمال الصالحة. إذن، ما الذي تسبب في هذا الجنون؟ هل كانت الأرضية الأصلية غير مستقرة أو غير راضية؟ هل كان حدثًا "عفويًا" لا يُفهم، أم كان "فعل إرادة" أحمق؟ البوذية لا تقدم تفسيرًا واضحًا.

توجد مفاهيم مشابهة جدًا في اليهودية. لاحظ أولًا التناقض في فهم الخلق، الذي يفترضه المفسرون الحاخاميون على أنه "فعل محبة" من الله لمخلوقاته (انطلاقًا من مبدأ أن كل ما يفعله الله خير)، ولكنه في الوقت نفسه يُقرّ بأنه فعلٌ أدى (على الأقل منذ حادثة جنة عدن) إلى ظهور "شر" واضح في العالم. على وجه الخصوص، بينما يُشرع الإنجاب لاستمرار الحياة، يُنظر إلى العلاقة الجنسية على أنها تنطوي على "نزعة شريرة". لاحظ أيضًا واجب اليهودي في السعي، من خلال الدراسة والصلاة والأعمال الصالحة الأخرى (ميتزفوت)، نحو - وفقًا للتفسيرات القبالية - اندماج متجدد مع الله (تشوفاه). إذا قارنا بين المفهوم اليهودي لله (واحد، فريد، عالمي، لانهائي) والمفهوم البوذي الأقل شخصية عن النيرفانا، نرى التكافؤ بين السؤالين: "لماذا خلق الله العالم؟" و"لماذا انحدرت النيرفانا إلى السامسارا؟"

11. الذات أو الروح.

ينكر ناجارجونا، إلى جانب بوذيين آخرين، وجود "ذات" حقيقية في الإنسان [98]، أي أن "أنا" كل شخص هي روح أو كيان روحي منفصل عن جسده المادي. هذا المفهوم، الذي يُشار إليه باسم " أتمن "، كان يُنظر إليه في التقاليد الهندية (الهندوسية) على أنه "الشعور بالأحاسيس، والتفكير بالأفكار، وتلقي الثواب والعقاب على الأفعال الحسنة والسيئة"، وهو شيء "يستمر عبر التغيرات الجسدية، ويوجد قبل الولادة وبعد الموت، ويبقى من حياة إلى أخرى"، شيء "ثابت وأبدي" و"مستقل بذاته"، وهو في نهاية المطاف "متطابق وجوديًا مع براهمان ، الحقيقة الجوهرية الكامنة وراء الكون" (أي الله). كان يُنظر إلى الأتمن، أو على الأقل جوهر براهمان النهائي لكل أتمن، على أنه أكثر الموجودات "واقعية"، لأنه على عكس الظواهر العابرة للتجربة، كان "دائمًا، وغير متغير، ومستقلًا".

(a) يعارض ناجارجونا هذا الرأي، مُجادلاً بأنه إذا كان معنى "الحقيقي" هو "الدائم، غير المتغير، والمستقل"، فإن الظواهر الظاهرة لنا ستُعتبر "أوهامًا"، لأنها عابرة، متغيرة، ومعتمدة على غيرها. ويترتب على ذلك أن الزوال، والتغير، والاعتماد على غيرها - كونها لا تتجلى إلا من خلال الظواهر - ليست "حقيقية" أيضًا. ويرى ناجارجونا أن هذا "عبثي"، لأن "الضوابط الأخلاقية ستفقد معناها، وسيكون الجهد الروحي عبثًا".

98 للاطلاع على هذا الموضوع، انظر تشنغ، الصفحات 74-76. وهو يشير هناك إلى النص المقدس التاسع، الثامن عشر: 1أ، 1ب، 6، السابع والعشرون: 4-8، وإلى النص المقدس الثاني.

(b) علاوة على ذلك، يتساءل عما إذا كانت "الظواهر المتغيرة"، أي "أجسادنا أو مظاهرنا المادية"، "خصائص للروح " ، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي العلاقة بين الروح وخصائصها، هل هي "متطابقة" أم "مختلفة"؟ إذا كانت "متطابقة"، فإن الروح ستخضع للولادة والموت (وما إلى ذلك) مثل الجسد، وهذا يتناقض مع تعريف الروح. أما إذا كانت "مختلفة"، فإن الروح "ستُدرك بلا خصائص"، وهو ما "ليس كذلك"، لأنه "لا يمكن إدراك أي شيء بلا خصائص". من ناحية أخرى، إذا كانت الروح "بلا أي خصائص"، فإنها "من حيث المبدأ، غير قابلة للتعريف، وبالتالي غير قابلة للتصور".

(c) علاوة على ذلك، رداً على الحجة القائلة بأنه "على الرغم من اختلاف الروح عن الخصائص وعدم إمكانية إدراكها مباشرة، إلا أنه يمكن استنتاج وجودها"، يجيب ناجارجونا بأن "الاستدلال والقياس لا ينطبقان على معرفة الروح " لأنهما "ينطبقان فقط على الظواهر التي يمكن إدراكها مباشرة". ولذلك، يرى أنه "من غير المعقول القول بأن الروح موجودة وراء المظاهر المتغيرة".

يخلص ناجارجونا إلى أن "لا شيء يمتلك ذاتًا" وأن " الروح فارغة". ولا يُعدّ هذا رفضًا من جانبه للمفهوم "التقليدي" للذات، باعتبارها مجرد "مجموعة من حالات أو خصائص مختلفة" بحيث "تكون الذات والخصائص مترابطة". فهذا البناء المصطنع للذات، الذي يُعرّف تمامًا بالظواهر المدركة التي ننسبها إليه، ليس "دائمًا، غير متغير، ومستقلًا". اسمحوا لي الآن بمناقشة هذه المسائل.

لنبدأ **<u>بالحجة 11(أ)</u>**. أتفق مع ناجارجونا هنا، بأن الواقع والوهم لا ينبغي تعريفهما كما فعل أسلافه بالرجوع إلى الأبدية والثبات والاستقلال السببي أو

نفيها. وكما سبق شرحه، فإن "الواقع" و"الوهم" أحكام معرفية تُطبق على "المظاهر". ينشأ هذان المفهومان أولًا فيما يتعلق بالظواهر. تُعتبر الظواهر (الأشياء المُدرَكة) عمليًا ونظريًا "واقعية" ظاهريًا ، ثم تُخفَّض إلى مرتبة "إشكالية" مؤقتة إذا ظهرت تناقضات بين اثنتين منها، إلى أن تُصنَّف إحداهما أو كلتاهما ضمن فئة "الوهم"، استنادًا إلى أسس استنتاجية أو استقرائية. لا يوجد مفهوم "للواقع" أو "للوهم" بمعزل عن المظهر؛ فهما يشيران فقط إلى فئات فرعية من المظاهر.

في مرحلة لاحقة، تتوسع هذه المفاهيم من مجرد مظاهر إدراكية إلى مظاهر مفاهيمية وحدسية. وتتمتع هذه المظاهر الأخيرة، بمجرد تصورها أو استشعارها، ولو بشكل مبهم، بمصداقية أولية، نسميها حالة الواقع. ولكن لكونها أقل وضوحًا وأكثر افتراضية، فإن وضعها الفعلي أقرب إلى الإشكالية، ويتعين تعريفها بشكل فوري ومتكرر، واختبارها للتأكد من اتساقها الداخلي، وتوافقها مع البيانات التجريبية، ومقارنتها بأطروحات بديلة. وتحدد الإجابات على هذه الأسئلة درجة الاحتمالية التي ننسبها إلى المفاهيم أو الحدس. وفي النهاية، إذا تبين أنها تتعارض مع التجربة، أو لا تتسق مع ذاتها أو مع سياق مفاهيمي أوسع، أو أقل مصداقية من بدائلها، فإنها تُصنف ضمن فئة الوهم.

إذن، بالنسبة لنا، جميع المظاهر متساوية في كونها "حقيقية" بالمعنى الأساسي، أي أنها حقيقة وجودها وكونها موضوعات للوعي [99]. علاوة على ذلك، وكما سبق شرحه، وبالإشارة إلى مسائل الاستقراء والاستنتاج، فإن المدركات المجردة (المظاهر المادية، الظواهر) هي دائماً "حقيقية"؛ أما المفاهيم (المظاهر

[99] قد يقول البعض إنها موجودة كأشياء للوعي - ولكن حتى هذا يُعد وجوداً.

المجردة)، بما في ذلك الخلطات المفاهيمية في المدركات، فيمكن اعتبارها بدرجات متفاوتة "حقيقية" (أو على العكس، "وهمية").

يُظهر هذا التحليل للواقع والوهم، بوصفهما صفتين وجوديتين قائمتين على اعتبارات معرفية، أنه لا أساس لربط الفلسفة الهندوسية بينهما وبين الأبدية والثبات والاستقلال السببي أو نفيهما. ويبدو هذا الأخير مجرد نزعة شعرية، تعبيرًا عن التعبد لله: إذ يُحتفى بالأرضية المشتركة المفترضة لجميع الذوات باعتبارها الشيء "الحقيقي" الوحيد، الذي على النقيض منه كل شيء آخر ليس سوى "وهم". و"الحقيقي" في هذا السياق يعني ما له أهمية في العالم، وجدير بالاهتمام والسعي - إنه حكم قيمي من نوع آخر.

إذا نظرنا إلى الوضع المعرفي لمفهوم الله، لقلنا إنه قابل للتصور إلى حد ما، لكن ليس إلى حد مطلق، لوجود قدر كبير من الغموض وعدم اليقين فيه (انظر الموضوع السابق لهذه المقالة). والرجوع إلى الوحي ليس حلاً، لأن الوحي الذي أُنزل على الأنبياء بالنسبة لنا مجرد كلام منقول؛ وعلى أي حال، فإن للأنبياء رؤى متضاربة، حتى لو سلمنا بأنهم رأوا تلك الرؤى، فعلينا أن نعتبر بعضهم (وبالتالي ربما جميعهم) قد أساءوا تفسير رؤاهم. الإيمان حاضرٌ وضروريٌ دائمًا فيما يتعلق بالله. ولكن حتى لو افترضنا وجود الله، وأنه واحد [100]، أزلي، ثابت، ومستقل تمامًا، فلا يترتب على ذلك أن هذا تعريف للواقع. فالكون، الموجود بوضوح، هو أيضًا حقيقي، حتى لو كان مجرد خيال من صنع الله، حتى لو كان هو وجميع مكوناته عابرة، متغيرة، ومعتمدة على غيرها. قد يكون حدث

---

100 لم يذكر تشنغ هذه الصفة من صفات الله، وهي وحدانية الله، لكن البراهمية الفلسفية في جوهرها توحيدية، مع أن كثيرًا من الهندوس يمارسون التعددية الإلهية. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن وحدانية الله لا تُستنتج منطقيًا من الأزلية والثبات والاستقلال؛ أي يمكن تصور كيانين أو أكثر بهذه الصفات (بالتأكيد الصفتين الأوليين على الأقل، أما الاستقلال فهو محل نقاش). ولعل الزرادشتية مثال على ذلك؟

قصير الأمد حقيقيًا. قد يظل التدفق مستمراً، وقد يكون الحدث المسبب قد وقع بالفعل.

لذا، يمكننا أن نتفق بثقة مع رفض ناجارجونا للتعريف الهندوسي للواقع. ومع ذلك، قد نشكك في حجته المؤيدة لهذا الرفض، وهي أنه "لا يمكن تحويل أي شخص شرير" إذا كان العالم الظاهري وهميًا بالمعنى الهندوسي. حتى لو اتفقنا معه على أن الناس قادرون على التحسن أخلاقيًا، علينا أن نأخذ في الاعتبار أن مفاهيم الأخلاق، أو الخير والشر، ظهرت لاحقًا في تطور المعرفة مقارنةً بمفاهيم الواقع والوهم، وبالتالي لا يمكن استخدامها منطقيًا لتعريفها أو تبريرها. علاوة على ذلك، تعتمد مفاهيم الأخلاق في معناها على افتراض وجود إرادة تعمل في عالم خاضع للزمن والتغير والسببية؛ فالأخلاق لا معنى لها في عالم قائم على الحتمية أو الصدفة فقط، أو في عالم من التعددية أو الوحدة الثابتة.

لننتقل إلى **الحجة 11(ب)**. السؤال المطروح هنا هو ما هي العلاقة بين الروح وجسدها والظواهر الأخرى المدركة (مثل الخيالات والمشاعر). في رأيي، وأعتقد أن هذا رأي كثير من الناس والفلاسفة، فإن الروح كيان روحي (أي كيان من مادة أخرى غير الجسد المادي أو الإسقاطات العقلية)، وهو في آن واحد ذات الوعي (أي الذي يدرك الظواهر والمظاهر الأخرى - أي "المحسوس والمفكر" المذكور آنفًا) وفاعل الإرادة (أي الذي يقيم، ويتخذ الخيارات والقرارات، ويحرك أفعال الإرادة، وله مواقف وميول، وهو ضمن حدود معينة متحرر من الحتمية، وإن لم يكن بمنأى عن التأثيرات والدوافع - أي "المتلقي للثواب والعقاب على الأفعال الحسنة والسيئة" المذكور آنفًا).

وبالتالي، فإن علاقة الروح بالكائنات الأخرى في الكون، وفقًا لهذا الرأي، هي أن الروح قادرة (كفاعل) على إدراك المظاهر المادية والمعنوية إلى حد ما،

و(كفاعل) على التدخل إلى حد ما في مجرى الأحداث الطبيعية، متأثرة بها ومتحفزة بها من خلال إدراكها لها، ولكنها مع ذلك حرة في فرض إرادتها على بعضها. إن تأكيد امتلاك الروح لقدرات الإدراك والإرادة لا يعني، كما تجدر الإشارة، أن هذه القدرات غير محدودة أو ثابتة؛ فقد يكون المرء حرًا في التصرف ضمن حدود معينة، وهذه الحدود قد تتسع أو تضيق في ظروف مختلفة. والمقصود بـ"التأثير" هنا هو أن الأحداث الخارجية عن الروح قد تسهل أو تصعّب أفعالها، بدرجات أقل من 100% (حيث تمثل هذه الدرجة القصوى الحالة الحدية للسببية الحتمية، أي السببية). يترك هذا الرأي مسألة ما إذا كانت الروح ذات مدة محدودة (أي محدودة بعمر الجسد، وهو ما سيكون عليه الحال إذا كانت ظاهرة ثانوية للمادة المتجمعة في الخلايا الحية والكائنات الحية المعقدة التي تشكلها)، أو أبدية (وهو ما سيكون عليه الحال إذا كانت شرارة من الله).

بالعودة إلى حجة ناجارجونا، يمكننا القول إن الروح ليست "مطابقة" لـ"خصائصها" المحسوسة. قد تسكن الروح الجسد أو تكون ظاهرة ثانوية له، لكنها في كلتا الحالتين شيء آخر غير الجسد. تدرك الروح الجسد (بما في ذلك المشاعر الداخلية) والمادة التي تتجاوزه والظواهر العقلية داخله (أي التخيلات)، من خلال العمليات الحسية والدماغية، لكن هذه العمليات لا تتطابق مع إدراكها لنتائجها. تؤثر الروح على الجسد (أو على الأقل، الدماغ)، ومن خلاله على المادة التي تتجاوزه وعلى إسقاط الصور العقلية، لكن هذا الفعل (الذي نسميه الإرادة، وهي قوة الروح على المادة [101]) هو نوع خاص من السببية، ليس هو السببية الميكانيكية ولا مجرد الصدفة. وبالتالي، فإن "خصائص" الروح ليست

---

101 بافتراض شمولية قانون حفظ الطاقة، علينا أن نفترض أن إرادة الروح تُحرر بطريقة ما الطاقة الكامنة في المادة، بدلاً من ضخ طاقة جديدة فيها. ربما تؤثر الإرادة على شكل موجة الطاقة دون أن تؤثر على مقدارها.

سوى مظاهر محسوسة (أحاسيس، حركات، عواطف) لأحداث أعمق (الوعي، الإرادة) تحدث عند نقطة التقاء المادة والروح، وفي أعماق الروح نفسها .

تختلف هذه النظرية عن النظرية الهندية في أنها لا تفترض خلود الروح أو عدم خضوعها لتغيرات داخلية أو استقلالها التام عن السبب. كما أنها لا تفترض انفصال الروح (وإن كان بالإمكان تمييزها) عن الجسد، أو وجودها قبل أو بعد أو بدون نشاطه البيولوجي، كما هو الحال مع الشبح المجرد من الجسد. لذا، فإن نقد ناجارجونا القائل بأن الولادة والموت يتناقضان مع مفهوم الروح لا صلة له بهذه النظرية؛ لأن نقده ينطبق فقط على التعريف الهندي المحدد لـ"أتمن". ولكن حتى لو افترضنا خلود الروح، فلا أعتقد أن نقد ناجارجونا صحيح؛ إذ يمكن حتى للكيان الروحي الأبدي أن يكون له آثار مؤقتة ـ كما هو الحال مع الله، كما نتصوره، خالقًا أو متدخلًا في العالم. تجدر الإشارة إلى أننا نعتبر الروح البشرية أيضًا مؤثرة على (بقية) العالم الطبيعي، دون اعتبارها بالضرورة أبدية.

فيما يتعلق بالبديل الثاني لحجة ناجارجونا، والذي يفترض أن الروح "مختلفة" عن "خصائصها" المدركة، فإن ردنا هو أنها ليست متميزة فحسب (مع أنها مرتبطة كسبب ونتيجة، كما نتذكر)، بل إننا لسنا مضطرين لقبول ادعائه بأن عدم إدراك الروح يعني أنها "غير قابلة للتصور" و"غير قابلة للتعريف". نتفق على أن الروح لا يمكن إدراكها، أي أنها لا تُظهر صفات محسوسة، أي أنها ليست ظاهرة ذات طرائق حسية كالشكل واللون والصوت والرائحة والطعم واللمس. ومع ذلك، يمكننا إلى حد كبير تصورها وتعريفها. والدليل على ذلك أننا فعلنا ذلك للتو؛ علاوة على ذلك، لو لم يكن لدى ناجارجونا مفهوم وتعريف للروح، مهما كان غامضًا وقابلًا للشك، لما استطاع مناقشة هذه المسألة أصلًا. لا يوجد مبدأ معرفي ينص على أن ما لا يُدرك غير قابل للتصور وغير قابل

للتعريف. لو كان الأمر كذلك، لما كان أي مفهوم أو تعريف مقبولاً، حتى تلك التي يستخدمها ناجارجونا نفسه، ولا حتى تلك التي وردت في بيان ذلك المبدأ المزعوم. فالمفاهيم هي أدوات لتجاوز الإدراك الحسي. والمفاهيم المعقدة ليست مجرد ملخصات للمدركات، بل هي انحرافات إبداعية وإضافات إلى المعرفة الإدراكية، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بقواعد منطقية واستنتاجية. حتى المفاهيم البسيطة، التي تدّعي أنها ملخصات، تخضع في الواقع لهذه القواعد نفسها.

وهذا يقودنا إلى **الحجة 11(ج)**. هنا، يزعم ناجارجونا أن الاستدلالات والقياسات المستمدة من التجربة قد تكون صحيحة في حالات محددة، ولكن ليس في حالة الروح. ويدّعي أنه يمكننا، على سبيل المثال، استنتاج وجود النار بشكل غير مباشر من الدخان، لأننا رأينا النار سابقًا بشكل مباشر مقترنة بالدخان، بينما في حالة الروح، لم ندركها قط، لذا لا يمكننا استنتاجها من "خصائص" محسوسة. يمكننا الرد بأنه على الرغم من أن النار والدخان يمثلان مثالًا صحيحًا للاستدلال، إلا أنه مثال انتقائي. يمكن تقديم العديد من الأمثلة الأخرى، حيث نستنتج شيئًا لم يُدرك من شيء مُدرك. على سبيل المثال، لم يشعر أحد بشكل مباشر بـ"مجال قوة" مغناطيسي، ولكن إذا أمسكت مغناطيسين متقابلين، ستشعر بالجذب أو الدفع بينهما؛ يمكنك أيضًا رؤية مسمار يتحرك بينما يُقرب منه مغناطيس دون لمسه. يُبنى مفهوم القوة أو المجال على أساس التجربة، ولكنه ليس في حد ذاته موضوعًا للتجربة.

إن خطاب ناجارجونا نفسه حافلٌ بمثل هذه المفاهيم "غير المباشرة". فعلى سبيل المثال، الوعي غير محسوس، والإدراك غير محسوس، وهكذا. ومن بين مفاهيمه المفضلة "الفراغ"، الذي هو في حد ذاته بلا صفات محسوسة. لذا فهو يستخدم معيارًا مزدوجًا عندما ينكر هذه المفاهيم، دعمًا لإنكاره إمكانية فهم

الروح. تُبنى هذه المفاهيم عن طريق القياس التخيلي (كأن أرسم قوة مغناطيسية كخط أو سهم) وعن طريق التعريفات والأوصاف اللفظية (باستخدام كلمات تشير إلى علاقات تم تصورها أولًا بالرجوع إلى أحداث تجريبية - على سبيل المثال، "مهما كان سبب هذه الحركة، فلنسميه قوة" أو "القوة تساوي الكتلة مضروبة في التسارع الناتج"). هذا البناء الإبداعي ليس سوى مرحلة أولى؛ فهو لا يُثبت صحة المفهوم في حد ذاته. يجب بعد ذلك اختبار المفهوم المقترح مرارًا وتكرارًا، بالرجوع إلى مجمل المعرفة التجريبية والنظرية الأخرى، قبل اعتباره صحيحًا. وتعتمد صلاحيتها أيضاً على فائدتها، أي مدى مساعدتها لنا في فهم وترتيب تجربتنا للعالم بشكل أفضل.

أنا شخصيًا لا أرى أن مفهوم الروح يمكن أن يستند كليًا إلى هذا البناء من التجربة. يبدو لي جليًا أن الوعي يستلزم وجود كائن واعٍ، أي روح ذاتية، بالإضافة إلى شيء يدركه المرء، أي موضوع. لكني أتفهم اعتراضات العديد من الفلاسفة، بمن فيهم البوذيون، بأن هذا الفكر قد يكون مجرد تحيز ناتج عن عادة نحوية. وكما سبق ذكره، إذا تأمل المرء في ذاته وبحث عن مظاهر ظاهرة لوجود ذات واعية، فلن يجد شيئًا. بل إن البعض، بمن فيهم ناجارجونا، يقولون إن مفهوم الوعي نفسه موضع شك، وأن كل ما يمكن إثباته تجريبيًا هو مجرد مظهر. أما بالنسبة لمفهوم الإرادة، فضلًا عن مفهوم الروح بوصفها فاعل الإرادة، فإن الكثيرين يشككون فيه أو ينكرونه، نظرًا لصعوبة تعريفه وإثباته.

لكنني أعتقد أنه من المهم جدًا إدراك أن جميع الروايات البوذية (على الأقل تلك التي اطلعت عليها) حول **كيفية بناء وهم الذات من قِبل كائن غير بشري**، لا تتجنب الوقوع في مغالطة المصادرة على المطلوب. يلزم وجود نظرية تجيب على جميع الأسئلة المحتملة قبل طرح فكرة ثورية كفكرة إنكار الذات الحقيقية

لدى الإنسان بثقة؛ ولم تُطرح، على حد علمي، أي نظرية خالية من الثغرات أو التناقضات. قد نُقرّ بسهولة بوجود ذات وهمية (أو "أنا")، تُبنى وتُعاني من قِبل ذات حقيقية غبية أو مُضللة. لكن فكرة وجود انحراف أو وهم دون أن يبنيه أحد أو يخضع له، تبدو لي فكرة عبثية. فهي تنطوي على محض الصدفة، والحتمية، دون أي وعي أو إرادة أو قيم أو مسؤولية.

في الواقع، إذا تفحصنا محاولات طرح مثل هذه النظريات، فسنجد أنها تصف دائمًا (بشكل صريح أو ضمني) شخصًا فاعلًا (الضمير "هو") يبني ذاتًا زائفة. ولا تستطيع هذه النظريات أبدًا التخلص من بنية الجملة التي تتضمن فاعلًا شخصيًا؛ على سبيل المثال: "يخدع نفسه تدريجيًا ليعتقد أن لديه ذاتًا". ولا تقدم هذه النظريات سيناريو مفصلًا ومتسقًا بشكل موثوق لكيفية تجمع العناصر والعمليات اللاواعية وغير الشخصية (خصائص ناجارجونا) لتكوين شيء يوحي (مهما كان هذا الوهم) بأنه شخص ما! قد "تكتشف" الآلة (أو الروبوت المزود بالذكاء الاصطناعي) أشياءً (لنا) لكنها تفتقر إلى الوعي؛ وقد "تفعل" أشياءً (لنا) لكنها تفتقر إلى الإرادة؛ وقد تُعلن بصوت عالٍ "أنا" لكنها تفتقر إلى الروح.

يجب أيضًا النظر في عملية التفكيك العكسية ، أي كيف يمكن لذات اصطناعية غير شخصية (لا ذات) أن تتحرر من الوهم. لماذا قد تواجه اللا ذات مشكلة في البقاء موهومة (بافتراض إمكانية ذلك)، وكيف ستختار بذكاء، إن لم تكن لديها قوى شخصية، أن تبدأ عملية التحرر من الوهم؟ في رأيي، جملة بسيطة مثل "لتدرك أنك لا تملك ذاتًا، ابذل جهدًا للتأمل يوميًا" تُعدّ تناقضًا في حد ذاتها.

12. معرفة الذات.

فلننظر إذن كيف يمكننا الاستدلال لصالح وجود النفس، التي تتألف من الذات ووعيها، والفاعل وإرادته. وإن لم أتطرق إلى المشاعر كثيرًا هنا، فذلك لأني أعتبرها مشتقة من القوتين الأخريين للنفس؛ ولكن يُقصد هنا أيضًا النفس بوصفها مصدر التقييمات (الأحكام القيمية، والاختيارات، والعواطف).

كما ذكرتُ سابقًا، أتفق على أن الروح في حد ذاتها لا تمتلك صفات محسوسة (أي بصرية، أو سمعية، أو شمية، أو ذوقية، أو لمسية) تُضاهي تلك الموجودة في الجسد (المادة) أو في التصورات الذهنية (التخيلات، والأحلام). ويمكن تفسير ذلك ببساطة على أنها ليست مصنوعة من مادة أو جوهر ذهني، مع التسليم بأن "المادة" (بمعناها الواسع هنا، بما في ذلك الظواهر المادية والتخيلية الملموسة) هي كل ما يمتلك هذه الصفات؛ ولهذا السبب، فلنقل إن الروح مصنوعة من جوهر مميز، ولنسمه الروح. [102]كل ما فعلناه هنا هو افتراض، قياسًا على عالم الظواهر، وجود كيان (الروح) من مادة مختلفة (الروح)؛ وهذا افتراض منطقي، شريطة أن نُبرر هذا الافتراض بمزيد من التفصيل.

يُبنى مفهوم الروح هذا لتفسير ظواهر معينة، استنادًا إلى كمٍّ هائل من الملاحظات والنظريات. تُفترض الروح كفاعلٍ للوعي (أو الإدراك) للظواهر الملموسة (المُدرَكة) أولًا، وللمفاهيم المجردة (المفاهيم) ثانيًا؛ وفي مرحلة لاحقة، كفاعلٍ للإرادة، والسبب المفترض (بمعنى خاص) لبعض الأفعال المحسوسة لأعضاء الجسم (حركات العين، والكلام، وحركات الذراعين

---

102 يمكننا أن نترك، على سبيل الاستطراد، إمكانية أن تكون المادة والروح على التوالي مظاهر خشنة ودقيقة لنفس الجوهر.

والساقين، وما إلى ذلك) وكذلك للأعضاء العقلية (الخيال، والانتباه، وعمليات التفكير، وما إلى ذلك). ولكن إذا اختُزلت الروح إلى هذا البناء المفاهيمي، فإننا لا ننجح إلا في أحسن الأحوال في تقديم وصف عام لقدراتها وأنشطتها.

إن هذا النهج النظري يتركنا بلا مبرر لمقترحاتنا اليومية المتعلقة بأنفسنا الأفكار والأفعال المحددة في أي وقت. فالتصور لا ينشأ من حدث واحد، بل هو نتاج مقارنات ومقابلات بين حدثين أو أكثر. بينما لا تُصاغ التصريحات حول الوضع الراهن لشخص ما بالمقارنة والمقابلة مع أشخاص أو مواقف أخرى. يمكن أن تكون القضية العامة بمثابة مقدمة كبرى في القياس المنطقي، ولكن للوصول إلى نتيجة محددة، نحتاج إلى مقدمة صغرى محددة. في الواقع، للوصول إلى القضية العامة في المقام الأول، نحتاج إلى قبول بعض الحالات الخاصة من النوع نفسه، والتي يمكننا بعد ذلك تعميمها وتطبيقها على حالات خاصة أخرى (وهذا هو جوهر الاستدلال القياسي).

بمعنى آخر، عندما نقول، على سبيل المثال، "أعتقد كذا وكذا" أو "أختار كذا وكذا" أو "أتمنى كذا وكذا"، فمن الواضح أننا لا نشير إلى ظواهر محسوسة في اللحظة الراهنة (فالاعتقاد والاختيار والتمني ليس لها مظاهر ملموسة فورية، مع أنها قد تُحدث آثارًا محسوسة في نهاية المطاف)، ومن الواضح أيضًا أننا لا نستنتج هذه القضايا من أي ظواهر إدراكية (أي أن ما تشير إليه هذه القضايا ليس مظاهر مجردة). ومع ذلك، فإن هذه القضايا ذات أهمية لكل منا، ويمكننا أن نُعلن صحتها أو خطأها بشكل عادل. وصحتها أو خطأها، كما نكرر، لا يعتمدان حصريًا على التجربة والاعتبارات العقلانية، كما يقترح البوذيون، بل يُعرفان مباشرةً من خلال التأمل الذاتي.

هذا ما أسميه "معرفة الذات"؛ ولأن هذا النوع من الإدراك ليس إدراكًا حسيًا ولا تصورًا، فإنه يستحق اسمًا خاصًا، كـ"الحدس". ولا ينبغي فهم استخدامي لهذا المصطلح على أنه قبول لمعرفة أرواح الآخرين أو أفكارهم أو إرادتهم أو مشاعرهم (وهي مسألة أخرى قابلة للنقاش، ولا يُستبعد فيها مذهب الأنانية المطلقة) - فهو هنا يقتصر على حدس الذات. ولا أستخدم مصطلح "الاستبطان"، لأنه قد يُستخدم للإشارة إلى ظواهر محسوسة، كالتخيلات الذهنية أو المشاعر الجسدية.

وهكذا، من هذا المنظور، تُدرك النفس بثلاثة أنواع من الإدراك: مباشرةً عن طريق الحدس، وبشكل غير مباشر عن طريق التصورات القائمة على آثارها الإدراكية وحالاتها وأنشطتها الحدسية. بالطبع، "الإدراك" واحد في الحالات الثلاث؛ إنما يختلف موضوع الإدراك في كل حالة. إذا اقتصرنا على الآثار الإدراكية والمفاهيم المستمدة منها، فلن نتمكن إلا من بناء "نفس" نظرية والإشارة إلى " قوى " النفس. وللحصول على معرفة النفس الفردية وإدراكاتها وتصوراتها ومعتقداتها ونواياها وأفعال إرادتها وأحكامها القيمية وعواطفها، وما إلى ذلك، علينا أن نعترف بإدراك مباشر آخر غير الإدراك الحسي، ألا وهو "الحدس".

لذا، يمكننا الإشارة إلى الروح بعدة مصطلحات: "أنا" حدسي، و"الذات" عند افتراض أن للآخرين "أنا" مثلي (استنادًا إلى تأثيرات محسوسة مماثلة)، و"الروح" عند الإشارة إلى البناء المفاهيمي القائم على "أنا" خاصتي، و"أنا" خاصتك، وتأثيراتهما المحسوسة (المفترضة). وبناءً على كل هذا، فلا عجب أننا إذا سعينا إلى تعريف أو إثبات وجود "الأنا" في التأثيرات الظاهرية، فلن نجده!

لنعد الآن إلى هذه الافتراضات الحدسية للحظة. تأمل هذا جيدًا. إذا قلت لك: "أعتقد (أو لا أعتقد أو لست متأكدًا من) كذا وكذا" - فهل استنتجت هذا من شيء ما، وهل يمكنك إنكاري؟ بالطبع، يجب أن أكون صادقًا فيما أقوله. أحيانًا، قد أكذب على نفسي ، وأدّعي أنني أؤمن بشيء ما (كأن أقول مدحًا لنفسي، أو ادعاءً دينيًا أو سياسيًا)، بينما في الحقيقة لا أؤمن به. للنفس البشرية تعقيداتها، وقد نخفي أشياءً ولا نعترف بها حتى لأنفسنا. في مثل هذه الحالات، يمكن التحقق من صحة العبارة بالرجوع إلى سياق أوسع، والتأكد مما إذا كانت مشاعري وأفعالي متسقة مع اعتقادي المعلن. لكن هذا لا يعني أن جميع هذه الادعاءات الشخصية تُعرف بالرجوع إلى آثار جانبية ملموسة، كما يدّعي البوذيون. هذا يعني فقط أنه كما هو الحال في المجالات الإدراكية والمفاهيمية، فإن المظاهر لها مصداقية أولية ولكن يجب مواجهتها بمظاهر أخرى، كذلك في مجال الحدس، تجري عملية تحقق استقرائية، يتم من خلالها اكتشاف أن بعض الحدس مشكوك فيه (بسبب تعارضه مع حدس آخر، و/أو ظواهر محسوسة واعتبارات مفاهيمية).

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن ليس كل العبارات التي تأخذ صيغة "أنا-فعل-مفعول به" (حيث يكون المفعول به اختياريًا) تستند إلى الحدس وحده. فبعضها يستند إلى أساس إدراكي و/أو مفاهيمي فقط، أو كليهما. على سبيل المثال، تتضمن عبارة "أعتقد أنه ينبغي علينا الذهاب إلى هناك" عوامل إدراكية، ربما صورة ذهنية لأجسادنا (جسدي وجسدك) نسير في اتجاه معين، بالإضافة إلى عوامل مفاهيمية، ربما عملية تفكير منطقية حول سبب وجوب ذهابنا إلى هناك. لكن بعض هذه العبارات حدسية بحتة، مثل عبارة "أعتقد كذا وكذا"، وهي نهائية ومستقلة، بغض النظر عن المنطق الذي أدى إلى هذا الاعتقاد. كما أن هذه

العبارات لا يشترط التعبير عنها لفظيًا. فكلمات مثل "أنا" و"أعتقد" وغيرها الواردة في العبارة هي نتاج التفكير المفاهيمي، لكن المقصود من الجملة ككل هو حدس معين، تُعبّر عنه الكلمات لفظيًا.

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن عبارة مثل "أعتقد كذا وكذا" لا يمكن أن تستند إلى رسالة مشفرة من الدماغ، بحيث "ينبغي إعلان كذا وكذا على أنه اعتقادك في هذه اللحظة"، وذلك ببساطة لأننا لا ندرك أي رسالة محسوسة من هذا النوع. لذا، فإن مثل هذه العبارة ليست ترجمة لفظية لنوع خاص من الإدراك (تمامًا كما أن العبارات المفاهيمية ليست كذلك). ربما تكون عبارة "أعتقد كذا وكذا" نفسها هي الرسالة المحسوسة من الدماغ؟ إذا كان الأمر كذلك، فسيكون لنا الحق في إنكار أي حدس للنفس وحالاتها وأنشطتها. لكن من الواضح من التأمل أننا نعرف ما نريد قوله قبل أن ننطقه بالكلمات. فالكلمات ببساطة تعبر عن شيء مدرك مسبقًا؛ وهذا الإدراك لا بد أن يكون "حدسًا"، لأنه ليس إدراكًا (لأنه لا يملك صفات محسوسة) ولا تصورًا (لأنه خاص).

يبدو من المنطقي، في الختام، افتراض وجود مصدر ثالث للمعرفة، يُسمى الحدس، بالإضافة إلى الإدراك والتصور، وهو إدراك مباشر موضوعاته الذات (أنا) وإدراكاتها الفعلية (أعرف ما أراه، وأسمعه، وأتخيله، وأفكر فيه، إلخ، الآن)، وإراداتها (أعرف ما أختاره، وأقرره، وأريده، وأنويه، وأفعله، إلخ، في هذه اللحظة)، وعواطفي (أعرف ما أحبه أو أكرهه أو لا أبالي به، وما أرجوه أو أخشاه، إلخ، في هذا الوقت). أعرف هذه الأمور الحميمة للغاية - فمن يستطيع أن يخبرني بغير ذلك؟ كيف لهم أن يعرفوا أفضل مني ما هي محتويات وعيي غير المحسوسة؟ لا يمكن تصور الروح وقدراتها المفترضة - الإدراك، والإرادة، والعاطفة - بالمقارنة، إذ لا أرى أي أرواح أخرى غير روحي؛ لا يمكن

تصورها إلا بالاستدلال من الظواهر المحسوسة والحدسية التي نفترض أنها آثارها. قد تكون موضوعات الحدس "خالية" من الصفات المحسوسة؛ ولكن قد يظل لها وجود من نوع ما، تمامًا كما أن المجردات ليست محسوسة في حد ذاتها ولكن يمكن تأكيدها بشكل موثوق.

لنفترض، على سبيل المثال، أنني أتأمل، مراقبًا أنفاسي؛ فتشتت أفكاري العابرة انتباهي لبرهة [103]؛ فأعيد تركيز انتباهي على موضوع تأملي، أنفاسي. هنا، يتطلب توجيه انتباهي وكثافته فعلًا إراديًا. إن تشتت الانتباه عن التنفس ليس من إرادتي؛ بل إرادتي هي التي تعيده إليه. ومن المفارقات، أن التركيز على التنفس وفقدان هذا التركيز (أو بالأحرى ظاهرة التنفس وانعدامها) متساويان. ما يسمح لي باعتبار أحدهما مني والآخر ليس كذلك، هو إدراكي أنني بذلت جهدًا في الحالة الأولى، وأنه لم [104]يكن هناك أي جهد في الحالة الثانية. هذا "الجهد" هو الإرادة الحدسية، وكونه "مني" يشير إلى حدس الروح. قد أركز على الجهد وحده، أو بفعل إرادة إضافي أركز على كونه مني. لا يوجد "فعل انعكاسي" متضمن في هذا الوعي الذاتي، لأنه جزء مني يراقبه باقي أجزائي.

بالطبع، كل هذا غامض للغاية. عندما نقول "أعتقد هذا" أو "سأفعل ذاك"، لا ندري من أين أتى هذا الحدث أو ذاك، أو كيف ظهر. من المؤكد أن المصدر العميق وطريقة نشأة فكرة أو إرادة الروح مجهولة لنا، لذا لا يمكننا ادعاء ملكيتها الكاملة. ليس لدينا خطة عمل مسبقة قبل الفكرة أو الإرادة، والتي من خلالها نبنيها بوعي. كل فكرة أو إرادة، في النهاية، موجودة فحسب. لا توجد

---

103 أثناء التأمل، تتبادر إلى أذهاننا أفكار لا حصر لها، تغرينا باتباعها. وفي نهاية المطاف، تنجح إحداها في جذب انتباهنا، وتستحوذ على اهتمامنا، وتدفعنا عبر سلسلة من الترابطات. وهكذا، ننغمس تمامًا في التأمل، فننسى موضوع تأملنا لفترة، حتى ندرك أننا تشتتنا.

104 ربما تضمنت الأفكار التي انجرفت إليها عمليات طوعية، لكن انجرافي إليها كان غير طوعي.

خطوات أو مراحل، نحن فقط نقوم بها. لكنها مع ذلك ليست مجرد صدفة؛ فهناك فاعل، نحن أنفسنا. نستطيع، في معظم الحالات، التمييز بين الأفكار أو الإرادات التي "تحدث لنا" فحسب، وتلك التي "نصنعها"؛ بل قد نحددها على أنها طوعية أو لا إرادية بدرجات متفاوتة.

خلاصة القول أن نقد ناجارجونا للروح وقدراتها، وإمكانية معرفة هذه الأمور، ليس حاسماً. يحق للبوذيين التشكيك في هذه المسائل والبحث فيها، ولكن من وجهة نظر فلسفية بحتة، قد يُعتبر استنتاج مدرسة ماديااميكا بشأن "الفراغ" متطرفاً للغاية. قد يبدو هذا الاستنتاج صحيحاً من منظور شخص بلغ مستوى أعلى من الوعي (وأنا أعلم أنني لم أبلغه)، لكن حججهم المنطقية ليست قاطعة. والأهم من ذلك، كما رأينا، أن ناجارجونا يبني إنكاره على نظرية واحدة محددة للروح (نظرية الأتمان)، ولم يُعر اهتماماً لجميع النظريات الممكنة. لذا، لدحض حججه (أو بالأحرى، للتشكيك فيها)، يكفي اقتراح نظرية بديلة واحدة (كما سبق ذكره) تجاهلها؛ ولا يلزم إثبات هذه النظرية البديلة، فمجرد كونها ممكنة (متماسكة، متسقة) يكفي.

لا يجيب ناجارجونا، في رأيي، بشكل مُرضٍ على أسئلة مثل "من الذي يدرك، أو يفكر، أو يرغب، أو يتصرف؟"، و"من الذي يتأمل سعياً وراء التحرر أو يصل إليه في النهاية؟"، عندما يفسر الروح على أنها مجرد مجموعة من المدركات أو المفاهيم، كشيء (غير مشروع) مستنتج من الظواهر المحسوسة من خلال علاقة سبب ونتيجة مفترضة.

تجدر الإشارة، في سياق الحديث، إلى أنه على الرغم من أن عقيدة اللاذات أساسية في البوذية، إلا أن بعض البوذيين لم يفسروها على أنها رفض تام للروح (بمعنى ما). فقد رأت إحدى مدارس ثيرافادا، المعروفة باسم "الشخصانيين"،

والتي يعود تاريخها إلى حوالي 300 قبل الميلاد، والتي ضمت في القرن السابع الميلادي ما يقرب من ثلث جميع الرهبان البوذيين في الهند، "انطلاقًا من المنطق السليم، أنه بالإضافة إلى الأحداث غير الشخصية، لا يزال هناك "شخص" يجب أخذه في الاعتبار". [105]ووفقًا لكتاب "أبهيدهارماكوشا" ، وهو عمل من أعمال الماهايانا لفاسوبهاندو (القرن الرابع الميلادي)، فسر الشخصانيون عقيدة اللاذات عند بوذا على أنها تعني ببساطة أن "ما ليس هو الذات الحقيقية يُظن خطأً أنه الذات الحقيقية".

من الممكن إذن فهم مذهب اللاذات على أنه رفضٌ ليس لـ"الروح" (الذات الحقيقية أو العميقة)، بل لـ"الأنا" (الذات التقليدية أو السطحية). فالأنا بناءٌ مشوشٌ لـ"الذات" من قِبل الروح، نتيجةً لتماهيها مع آراءٍ وهمية (اكتسبتها بنفسها وعبر التأثيرات الاجتماعية)، وبالتالي مع مواقف وأفعال معينة تنخرط فيها، كرد فعلٍ دفاعي. ومن خلال تعريفها المسبق لنفسها وعالمها، تحبس الروح نفسها في أنماط استجابة تتناسب مع هذا التعريف. ويقع على عاتق الروح التخلص من وجهة النظر المتمركزة حول الأنا، بإدراكها سخافة هذا المنظور وإمكانية تجنبه .

105 بحسب إدوارد كونز، في كتاب النصوص البوذية (دار بنغوين: إنجلترا، 1959). انظر الصفحات 190 و192-197.

ليس "منطقًا فارغًا"، بل خاليًا من المنطق.

سأتوقف هنا، باستثناء بعض الملاحظات الختامية، مع أن هناك الكثير مما يمكن قوله. كما رأينا، فإن ناغارجونا مدفوع بنوايا حسنة للغاية: فهو يرغب في مساعدتنا على بلوغ التنوير أو التحرر، من خلال تحريرنا من جميع العقبات التي تحول دون إدراك "الفراغ" الكامن وراء العالم الظاهري والمفاهيمي. بالنسبة له، العقبة الرئيسية هي العقل: كما يقول، "إذا سُمح بالتصورات، فستنشأ أخطاء كثيرة، بل وكبيرة" [106]. لذا، فإن استراتيجيته هي إبطال كل أداة منطقية لدينا.

من الناحية العملية ، قد نتفق مع ناجارجونا ونهنئه. فعندما ينخرط المرء في التأمل، من المناسب أن يوقف كل تفكير، أو على الأقل أن ينفصل عن كل العمليات التخيلية والعقلانية حتى تتوقف من تلقاء نفسها. ويمكن للمرء أيضاً أن يجعل حياته كلها عملية تأمل، وأن يختار بحق الامتناع تماماً عن الاجترار والتفكير. لا شك لديّ في أن التفكير في مثل هذا السياق عديم الجدوى، بل هو عائق أمام التقدم، باستثناء ربما بعض الدراسات والتأملات النظرية الأولية لوضع المرء نفسه على المسار الصحيح، فضلاً عن حد أدنى من التفكير المستمر للتعامل مع جوانب الحياة الروتينية.

لكن هذه ليست القضية المطروحة هنا. ينصبّ اهتمامنا في هذه الورقة على الخطاب النظري لناغارجونا ، وأطروحاته الفلسفية، وادعاءاته بامتلاك

106 تشنغ، ص 37 - نقلاً عن النص المقدسي السابع عشر: 12أ.

"المنطق". ولنا أن نشكّك في هذه الادعاءات، نظرًا للأساليب الملتوية التي يلجأ إليها لتحقيق غاياته، بما في ذلك تجاهل الحقائق ذات الصلة أو طمسها أو تحريفها، وتشتيت الانتباه عن الخلافات أو الكذب الصريح، والمغالطة المنطقية (الحجج الدائرية)، وسرقة المفاهيم (استخدامها حتى مع تقويضها)، وتناقض نفسه، والتلاعب بالقراء بشتى الطرق. ومهما كانت دوافعه نبيلة، فإنها لا تبرر مثل هذه الأساليب الخطابية.

قد يتساءل المرء بحق عما إذا كان "النهج الوسطي" الذي طرحه ناجارجونا يطابق المفهوم الأصلي الذي يحمل الاسم نفسه عند بوذا. فتعاليم بوذا عملية، تتجنب التطرفات السلوكية، والتعصب، والزهد، التي غالباً ما يولدها اليأس والحماس الديني. أما تعاليم ناجارجونا، فهي ليست تعاليم تدعو إلى الاعتدال في المسائل النظرية، بل هي موقف متطرف، أصفه بالعدمي. وقد تجلى ذلك مراراً وتكراراً في العرض السابق.

عندما اقتنيتُ كتاب "المنطق الفارغ" في وقت سابق من هذا العام من شارع خاو سان في بانكوك، كنتُ متشوقًا لمعرفة المزيد عن البوذية، وبالأخص عن ناجارجونا ومدرسته ماديباميكا (بعد أن قرأتُ العديد من التقييمات الإيجابية عنهم في كتب أخرى، وبعض الاقتباسات). وبصفتي منطقيًا، سررتُ كثيرًا باحتمالية وجود "منطق للفراغ"، ربما أشكال من الاستدلال لم تُكتشف بعد في الغرب. لسوء الحظ، وبفضل عرض تشنغ المتقن، اكتشفتُ سريعًا أن أعمال ناجارجونا لا تحتوي على أي مجال جديد في المنطق، بل هي في جوهرها خالية من المنطق، بل هي هجومٌ شرسٌ عليه. يا للخيبة!

يرجى ملاحظة أنني لم أحاول قط إنكار [107]فرضية البوذية القائلة بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن الوصول إليها بالوسائل العقلانية، بل فقط من خلال تغيير جذري في النموذج المعرفي. لا أدعي معرفة ماهية "الفراغ" ، بل فقط ما ليس هو . ما زلت منفتحًا على هذه الفكرة، مع أنني لا أستطيع الادعاء بأنني بلغت مستويات عميقة من التأمل تمكنني من تأكيدها بشكل مباشر. كنت أتوقع أن يساعدني ناجارجونا في الوصول إلى هذه المعرفة العليا، لا بمحاولة تدمير معرفتي الدنيا، بل باقتراح عملية تطورية.

كما أن المعرفة المفاهيمية تُكمّل المعرفة الحسية وتُحسّنها، دون أن تُنكر الإدراك الحسي تمامًا، كذلك يُمكننا أن نتوقع من المعرفة التأملية أن تُصحّح أخطاء ما سبقها وتُوسّعه، دون أن تتجاهل أي تصور أو تُفنّده. لن أُعارض رفض المنطق رفضًا قاطعًا، إذا ما استُخدمت وسائل مُقنعة لتحقيق هذا الهدف؛ ليس التعلّق هو ما يمنعني. إنّ الطريقة التي يُقدّمها ناجارجونا غير مُقنعة لأي شخص ذي معايير معرفية عالية؛ إنها مُجرّد محاكاة ساخرة خبيثة للمنطق. ما يُثير اشمئزازي هنا هو المغالطة الوقحة التي يمارسها ناجارجونا، في مُحاولاته المُستحيلة لإضفاء شرعية منطقية على أفكاره المُناهضة للمنطق. (انظر **الملحق 1** للاطلاع على قائمة بالمغالطات التي يستخدمها مرارًا وتكرارًا).

إذا كان شخص ما يعتقد بصدق أن الكلمات لا تحمل أي معنى حقيقي، فهل يكتب كلماته المتشككة ويتوقع من الآخرين فهمها؟ إذا فكر شخص ما أو كتب عن الحركة، حتى لو أنكرها، ألا يكون بذلك منخرطًا في الحركة؟ إذا كتب شخص ما عن السببية، ثم أنكرها ليقنع الآخرين بالتخلي عن الفكرة، فهذا يدل بالتأكيد على أنه يؤمن بالسببية، وبقدرته على التأثير في الآخرين، وبقدرتهم على اختيار

---

107 إن رفض الحجج المقدمة لصالح استنتاج ما لا يعني رفض الاستنتاج المعني، لأنه يمكن التوصل إليه من خلال حجج أخرى.

مسار فكري مختلف. اقرأ ما يقوله - إذا لم يكن يؤمن بهذه الأشياء، فلماذا يكلف نفسه عناء الكتابة عن أي شيء؟ مثل العديد من المتشككين الغربيين، لا يكلف ناجارجونا نفسه عناء التوفيق بين أقواله وأفعاله، ولا يختبر أفكاره على تفكيره الخاص؛ إذا انغمس في ذلك عن قصد، فهذا نفاق. مثل العديد من المدافعين عن الدين، لا يعتبر ناجارجونا المنطق أداة للبحث والاكتشاف، بل سلاحًا للخطابة للدفاع عن أفكار مسبقة؛ إذا انغمس في ذلك عن قصد، فهذا غش.

من المشروع استخلاص استنتاجات حول شخص ما بناءً على حججه؛ وهذا لا يُخلط بينه وبين المغالطة الشخصية ، وهي الحكم على الحجج بالرجوع إلى صاحبها. قد نتغاضى عن قلة تفكير ناجارجونا، لكن من الواضح أنه يمتلك قدرات منطقية، لذا لا بد من استنتاج وجود خداع. الأخطاء المنطقية العرضية واردة، لكن إساءة استخدام المنطق بشكل منهجي أو انتقائي أمرٌ شنيع. من الواضح أنه يستخف بالناس ويصدقون كل ما يقوله. والأسوأ من ذلك، أنه لا يخشى إضعاف عقول أجيالٍ من الشباب. الفلسفة مسؤولية، كالمهنة الطبية. ينبغي أن تكون محاولةً لتعزيز الصحة العقلية وكفاءة الآخرين، لا مجرد هواية للهواة أو المُهرجين أو لعبة احتيال قاسية.

كل هذا يدفع المرء للتساؤل عما إذا كان ناجارجونا نفسه قد بلغ الوعي الأسمى الذي يسعى لإرشادنا إليه. فإذا كان قد بلغ التنوير، فأين الصدق والإخلاص، والواقعية والصحة، والرحمة والمحبة، التي يُتوقع وجودها في مثل هذا الوعي؟ وإذا لم يبلغه بعد، فكيف يدّعي معرفة مباشرة بأن التخلي عن المنطق هو السبيل إلى هذا الوعي؟ في الحالة الأخيرة، كان الأجدر به أن يلتزم بالتأمل، بدلاً من التسرع في الكلام.

إن النتيجة الإجمالية لنهجه الفلسفي (على الأقل، تلك الجوانب التي تناولناها هنا) هي، على نحوٍ غير مُجدٍ، إثارة الشكوك حول البوذية نفسها. فإذا كان هناك شكٌّ في أن شخصيةً محترمةً تدّعي، أو يُدّعى أنها بلغت التنوير، قد بلغته، فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للآخرين؟ ولكن، كما هو الحال مع جميع الأدلة غير المباشرة حول الادعاءات الباطنية، يتعين على البوذيين الاعتماد على الإيمان على أي حال. ولحسن الحظ، فإن البوذية أغنى بكثير، ولديها مزايا أكثر بكثير، من الأفكار والحجج الفلسفية القليلة التي تناولناها في هذه المقالة.

وينطبق الأمر نفسه على ناجارجونا (لم أقرأ جميع مؤلفاته). إذا نظرنا إلى حججه على أنها خطاب منطقي جاد، فلا بد أن ندينه كما سبق. لكن ربما ينبغي أن ننظر إليها بتسامح أكبر، باعتبارها محاكاة ساخرة من أحد المعلمين للخطاب المنطقي، تهدف فقط إلى طرح لغزٍ على أصحاب العقول المنطقية (مثلي) للتأمل فيه وتجاوزه. في هذه الحالة، لا يهمه مضمون الخطاب، بل أثره النفسي. إنه يريدنا أن نموت من الضحك.

آفي سيون

تنص **سوترا القلب** على أن الشكل ليس إلا فراغاً، والفراغ ليس إلا شكلاً. الشكل هو فراغ، والفراغ هو شكل. وينطبق الأمر نفسه على الإحساس والإدراك والتصور والوعي .

هاكوين قائلاً: "إزاحة الأمواج بحثاً عن الماء بينما الأمواج هي الماء! الأشكال لا تعيق الفراغ؛ الفراغ هو نسيج الشكل. الفراغ ليس تدميراً للشكل؛ الشكل هو لحم الفراغ... الشكل والفراغ ليسا اثنين. إذا مررت بهذه الأشباح الغريبة دون أن تنتبه، فإنها تدمر نفسها بنفسها. الأشكال والإحساس والإدراك والتصور هي شرارات في العين."[108]

[108] كلمات زن للقلب ، ترجمة نورمان وادیل (شامبالا: بوسطن، ماساتشوستس، ١٩٩٦). " من المرجح أن سوترا القلب قد أُلِّفت في الهند قبل حوالي ١٥٠٠ عام"، أي بعد بضع مئات من السنين من تأليف ناجارجونا. التعليق من تأليف هاكوين إيكاكو (١٦٨٦-١٧٦٨)، وهو معلم زن ياباني.

الملحق 1: المغالطات في أعمال ناجارجونا.

فيما يلي المغالطات الرئيسية التي وجدت أن ناجارجونا يرتكبها في معالجته الفلسفية لمفهوم "الفراغ".

A. مغالطة التتراليمّا.

يتمثل هذا في التعامل مع التركيبتين "كلاهما أ وغير أ" (تناقض) و"لا أ ولا غير أ" (إدراج الوسط) كاحتمالات شكلية. لكن هاتين التركيبتين ممنوعتان منطقيًا في جميع الحالات (أيًا كان ما يمثله "أ") منذ البداية.

B. مغالطة المعضلة غير الحاسمة.

يتمثل هذا في إظهار المعضلة وكأنها حتمية، بينما في الواقع يكون أحد (أو جميع) عناصرها (مقدماتها الرئيسية) إشكاليًا وليس تأكيديًا. لا يمكن إثبات صحة الحجة القائمة على المعضلة إلا إذا كانت مقدماتها الرئيسية جميعها عبارات شرطية صحيحة، وليس إذا كانت أي منها عبارة "إذا - ربما - إذن".

C. مغالطة إنكار الواحد والجميع.

يتمثل هذا في إنكار نظرية واحدة حول قضية ما، وإيهام القارئ بأنه بذلك قد أنكر جميع النظريات الممكنة بشأنها. ولكي يكون الإنكار شاملاً، يجب أن يأخذ في الاعتبار جميع النظريات البديلة قبل التوصل إلى مثل هذا الاستنتاج السلبي بشأن القضية.

D. مغالطة الفرضية غير الممنوحة.

وهذا يتمثل في اعتبار فرضية غير مقبولة بشكل عام ولم يتم دعمها بشكل كافٍ، أو في الواقع غير مقبولة بشكل عام أو تم دحضها بشكل مقنع.

E. مغالطة النظرية أو المصطلح غير الواضح.

يتمثل هذا في التغاضي عن التفاصيل أو الفروق الدقيقة ذات الصلة، والتي تُحدث فرقًا جوهريًا في فهم المصطلح أو النظرية المعنية. ينبغي تعريف

المصطلح أو النظرية وتوضيحها بدقة قدر الإمكان في سياق المعرفة ذات الصلة، حتى يتسنى اختبار الافتراضات النسبية على النحو الأمثل.

F. مغالطة التورية.

يتمثل هذا في استخدام مصطلح واحد بمعنيين *(أو أكثر)* مختلفين ضمن أطروحة الباحث، بحيث يبدو أن ما تم إثباته فيما يتعلق بأحد المعاني قد تم إثباته فيما يتعلق بالمعاني الأخرى. ويُمكن تحقيق ذلك من خلال غموض تعريف المصطلحات.

G. مغالطة مفهوم الشك في الإدراك.

يتمثل هذا في استخدام مفهوم ما للتشكيك في الإدراك *(أو الإدراكات)* التي أدت *(أو أدت)* إلى ظهوره في المقام الأول. يجب دائمًا الاعتراف بترتيب الأشياء، أي نشأة المفهوم في المعرفة، وكيفية ظهوره في علاقته بإدراكات معينة، واحترام هذا الترتيب.

H. مغالطة التثبيت غير المناسب.

يتمثل هذا في التظاهر بأن المصطلح الذي يحمل معنى متغيراً بطبيعته له معنى ثابت. ومن الجدير بالذكر أن مصطلحات مثل "هذا" و"هنا" و"الآن" متغيرة بطبيعتها، حيث تُستخدم الكلمة نفسها دائماً، حتى مع اختلاف الشيء أو الزمان أو المكان المشار إليه؛ فهذه المصطلحات لا تبقى مرتبطة بمرجعها بشكل نهائي.

I. مغالطة المعايير المزدوجة.

ويتمثل هذا في أن يكون المرء شديداً تجاه حجة خصمه بينما يكون متساهلاً فيما يتعلق بحجة المرء الخاصة، على الرغم من أن الحجتين متشابهتان شكلياً أو لهما نقاط قوة و/أو ضعف متشابهة.

الملحق 143

الملحق 2: مسرد موجز لبعض المفاهيم الأساسية.

تشوجيام كتب ترونغبا (1940-1987)، وهو فيلسوف حديث من البوذية التبتية، يحظى بشعبية في الغرب، أن ناجارجونا "فضّل الاقتراب من الحقيقة من خلال تناول حجج المدارس الفلسفية الأخرى وفقًا لمعاييرها الخاصة، ثم اختزالها منطقيًا إلى حدّ السخافة ، بدلًا من أن يُقدّم بنفسه أي تعريفات للواقع". [109]وقد رأينا في هذه المقالة أن مثل هذه الادعاءات المنطقية من قِبل فلسفة ماديداميكا هي ادعاءات مُبالغ فيها.

يقول أحد تلاميذ ناجارجونا، [110]عن الشونياتا : "إننا نفرض تصوراتنا المسبقة، وأفكارنا، وتفسيراتنا للأشياء على الظواهر، بدلاً من رؤيتها كما هي. وبمجرد أن نتمكن من رؤية ما وراء حجاب تصوراتنا المسبقة، ندرك أنها طريقة غير ضرورية ومُربكة لربط التجارب بمفاهيم دون النظر في مدى ملاءمتها". قد تبدو هذه النظرة، القائلة بأن التصورات تفرض شيئًا مصطنعًا ومشوّهًا على الإدراك المباشر، مقنعة ظاهريًا، لكنها عند التأمل فيها، مبنية على مغالطات. وهناك جانبان في هذا الأمر.

الجانب الأول نفسي ، ألا وهو التشتت. يتضح أثناء التأمل أن الأفكار الدخيلة تظهر باستمرار رغماً عنا، كضجيج خلفي مُنهك. يُقدم الدماغ باستمرار مواضيع للنقاش، تلقائياً أو عن طريق التداعي. قد نتجاهلها بجهد، لكن في النهاية قد تستحوذ إحداها على انتباهنا وتجرنا عبر سلسلة طويلة من الصور والأصوات الداخلية غير المفيدة، والذكريات، والتوقعات، والخطابات، والمشاعر. تُعيق هذه "الأفكار" محاولاتنا للتركيز، مع أنها تتلاشى تدريجياً مع المثابرة في التأمل. أثناء الملاحظة أو التفكير العادي، يحدث تداخل مماثل من التأملات غير ذات الصلة، مما يُعيق الكفاءة والفعالية المعرفية. لكن هذا لا يعني بالضرورة تعطل الإدراك.

جانب آخر من مقولة ترونغبا هو الجانب المعرفي ، أي حقيقة قابلية الخطأ. من المسلم به أن الفكر البشري ليس صحيحًا دائمًا وبشكل تلقائي في ملاحظاته، وتصوراته، وتصنيفاته، وتعبيراته اللفظية، وتوقعاته، وتعميماته، وحججه، وغيرها من العمليات العقلانية في سبيل المعرفة. ومع ذلك، لا يعني هذا أن

109 اختراق المادية الروحية . بوسطن، ماساتشوستس: شامبالا، 1973. (ص 191.)
110 المرجع السابق (ص 207)

الفكر خاطئ دائمًا وبشكل تلقائي! في الواقع، لا يمكن للمرء أن يُعمم مثل هذا التعميم دون أن ينكر بذلك شكوكه الذاتية؛ لذا يجب الاعتراف ببعض الفعالية للمعرفة العقلانية، بما في ذلك القدرة على اكتشاف الأخطاء.

لقد أظهرت دراستنا لحجج ناجارجونا بوضوح أن رفضه للعقل البشري لا يستند إلى فهم عميق للعمليات التي ينطوي عليها. بل إن عجزه الشخصي عن الملاحظة الدقيقة والتأمل في النشأة الحقيقية للمعرفة البشرية للمفاهيم التي ينتقدها جعلها تبدو له اعتباطية . ولكن على الرغم من أننا جميعًا نخطئ في تفكيرنا، وقليل منا من يخصص الوقت أو يمتلك الذكاء الكافي لتحليل المفاهيم التأسيسية، فإن هذا لا يعني بالضرورة أن هذه المفاهيم باطلة أو عديمة الفائدة، وأنه يمكن أو ينبغي التخلي عنها.

دعونا نستذكر بإيجاز ما ذكرناه حول بعض هذه المفاهيم الأساسية في هذا العمل. سيتضح للقارئ حينها أن هذه المفاهيم ليست "مفاهيم مسبقة" تُخفي الحقائق التي تستند إليها، بل هي مجرد محاولات لتلخيص المعلومات، بحيث يمكن أخذ المزيد منها في الاعتبار عند إصدار أي حكم، سواء كان لفظيًا أم لا. إنها ليست "أدوات غير ضرورية ومُربكة" تُستخدم دون مراعاة مدى ملاءمتها، بل هي أدوات معرفية مشروعة، وكجميع الأدوات، يجب استخدامها استخدامًا صحيحًا لأداء وظيفتها. فالمعرفة الإنسانية لا تُبنى على نموذج استنتاجي بحت أو بفرض تعسفي، كما توحي عبارات ترونغبا (وناغارجونا) الشكية، بل هي تطور استقرائي نابع من التجربة.

- **الحركة والسكون** . تُستقى حقائق الحركة (بمعناها الواسع للتغير) والسكون (الثبات) من التجربة، سواءً في الظواهر الحالية أو في المقارنة والتباين بين الظواهر الحالية والظواهر المُتذكرة. ويتطور مفهوما الحركة والسكون في مقابل بعضهما البعض، بالرجوع إلى هذه التجارب.
- **الكيان، الفرد** . بمقارنة ذكرياتنا عن اللحظات المتتالية في سلسلة الظواهر التي تظهر أمامنا، نلاحظ أن بعض الجوانب تبدو مختلفة وبعضها الآخر يبدو متشابهًا. من هذه التجارب (بافتراض وجود "الذاكرة" و"الزمن") نستنتج وجود "التغيير" ووجود "ركائز" لهذا التغيير (أو كيانات فردية). الاستدلال هنا استقرائي، أي فرضية، وتنبؤ منطقي، وتأكيد مستمر من خلال التجربة.
- **الجوهر، النوع** . عند مقارنة كيانين أو أكثر من هذه الكيانات، نلاحظ أن بعضها يبدو أنه يشترك في خصائص معينة بشكل حصري (شرط

إحصائي لا غنى عنه). تُسمى الخاصية المشتركة ظاهريًا بين ظاهرتين أو أكثر (ملموستين) تجريدًا، باعتبارها وحدة مفترضة (من حيث القياس) في تعدد (من حيث الحالات). عندما (أو طالما) وُجد أن هذا التجريد مميز، يُسمى جوهرًا (أو خاصية جوهرية) ويمكن استخدامه لأغراض التعريف. يُقال إن الأفراد الذين لديهم نفس الجوهر ينتمون إلى نفس النوع أو الفئة.

- **التسمية والتعبير اللفظي** . تُشار إلى الظواهر في الخطاب أولاً بالإشارة إليها وقول "هذا" (أو "هنا" أو "الآن" أو ما شابه) للدلالة على تضمينها، و"ليس ذاك" (أو "هناك" أو "حينها" أو ما شابه) للدلالة على استبعادها. يمكن ربط الكيانات والأنواع، وهي مفاهيم مستمدة من مجموعات من الظواهر المتشابهة والمختلفة، بكلمات (خاصة أو شائعة على التوالي) لأغراض التذكر والخطاب. لا يشترط أن يكون التعبير اللفظي نهائياً، بل يمكن تعديله حسب الحاجة؛ أي أن ما يُدرج أو يُستبعد تحت اسم ما قابل للتعديل، شريطة الحفاظ على الاتساق.
- **الطبيعة** . طبيعة (أو هوية) فرد أو نوع ما هي مجموع "القوانين" (الفئوية أو المشروطة) التي يُظهرها، أي تعميم للانتظامات الظاهرة في سماته وسلوكياته، مع إمكانية مراجعتها وتخصيصها إذا لم تتطابق المظاهر الجديدة مع القديمة. أما السمات أو السلوكيات التي تبدو خالية من القانون بهذا المعنى، فتُعتبر إما أحداثًا شخصية أو مصادفة.
- **التنبؤ** . قد يكون التنبؤ خاصًا أو عامًا، ممكنًا أو ضروريًا، قاطعًا أو مشروطًا، يشمل أو يستبعد ظاهرةً أو مظهرًا مجردًا في تجريد ما. وقد يحدث هذا ذهنيًا مصحوبًا بكلمات أو بدونها. في كل الأحوال، التنبؤ فعلٌ تجريبي، وقضيةٌ تخضع لضوابط وتوازنات يقتضيها المنطق الاستقرائي والاستنتاجي. ليس له حتمية قاطعة، بل يُضبط بالرجوع إلى التجربة والعقل.
- **السببية** . تشير هذه الظاهرة إلى أنماط منتظمة من العلاقات بين ظاهرتين أو أكثر، أو بين مفهومين مجردين، ولنقل "أ" و"ب". أكثرها شيوعًا هو الاقتران الدائم بين "أ" و"ب"، ولكن المصطلح ينطبق أيضًا على الحالات السلبية (ليس "أ" وليس "ب"، "أ" وليس "ب"، ليس "أ" و"ب"). كما توجد درجات عديدة من السببية، بحسب عدد العوامل المؤثرة. وبالتالي، تُعدّ السببية مفهومًا إحصائيًا، يهدف إلى تسجيل بعض الملاحظات ونقلها. وهي جزء من مجموعة أوسع من المفاهيم السببية، تشمل الإرادة والتأثير، بالإضافة إلى العفوية أو الصدفة.

- **الذات، الروح** . هي موضوع الوعي وفاعل الإرادة، ويُفترض أنها تسكن البشر (وكائنات أخرى، كالحيوانات العليا أو الله). إن افتراض هذه الجوهرة الخاصة (الروح) (استنباطها لا استنتاجها) لا يعني بالضرورة أنها مُختلقة. لاستنباطها، نشير إلى الظواهر المُعاشة، والاعتبارات المفاهيمية، وربما الحدس الشخصي المباشر للذات. مع أنه لا يوجد دليل قاطع على وجود الروح، إلا أن عددًا كبيرًا من المؤشرات قد يُشير إلى وجودها.

أعمال آفي سيون

آفي سيون مؤلفٌ للعديد من الأعمال في المنطق والفلسفة، منها: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-2009)؛ منطق من باب أولى (2013). يمكن الاطلاع على هذه الأعمال مجانًا على الموقع الإلكتروني: www.TheLogician.net.

ISBN 978-1495928628