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.

دفاعاً عن قوانين أرسطو الفكرية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2008.

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 إلى المصدر.

نُشر لأول مرة عام 2008.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939303

خلاصة

كتاب "الدفاع عن قوانين أرسطو للفكر" ، من وجهة نظر ظاهراتية، العديد من الاعتراضات والمفاهيم الخاطئة الحديثة والبوذية فيما يتعلق بالمبادئ الأساسية للمنطق الأرسطي.

يبدو أن الكثيرين يهاجمون قوانين أرسطو الفكرية هذه الأيام، بعضهم من الغرب وبعضهم من الشرق. من المهم مراجعة هذه الأفكار وتفنيدها كلما ظهرت.

هذا الكتاب مقتبس من العمل الأكبر للمؤلف بعنوان ***"تأملات منطقية وروحية"***

.

انظر أيضًا، فيما يتعلق **بقوانين الفكر** ، الفصول التالية في أعمال آفي سيون الأخرى:

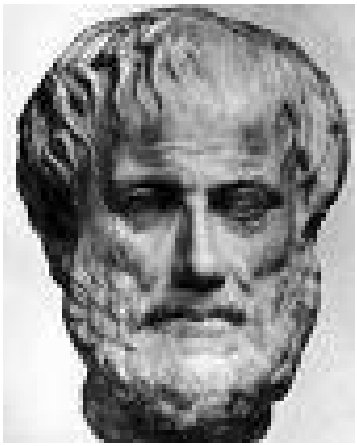
المنطق المستقبلي ، الفصول: 2، 3، 20، 31.

الظواهرية ، الفصل 4.2.

اللا منطق البوذي ، الفصلان 1 و2.

تأملات ، الفصلان 1 و9.

المنطق من باب أولى ، الفصل 3.1، الملحق 7.3.



أرسطو (اليونان، 384-322 قبل الميلاد)

محتويات

1. على المنطقيين أن يتأملوا في أنفسهم 7
2. أولوية قوانين الفكر 17
3. الوضع الأنطولوجي للقوانين 28
4. المنطق الضبابي 33
5. تحريف أرسطو 40
6. ليس على النموذج الهندسي 51
7. مشروب سام 58
8. لعبة التفوق 66
9. في الخطاب البوذي 72
10. تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية 83
11. نظرية السببية البوذية 89
12. منطق رسمي للتغيير 96
13. النقد البوذي للتغيير 99
14. مستويات مختلفة من المعرفة 105
15. عدم الثبات 111
16. إنكار البوذية للروح 121
17. حالة الإدراكات الحسية 129
18. حالة الأحلام وأحلام اليقظة 138
19. وضع الحمل 146
20. قوانين الفكر في التأمل 153
21. العقل والروحانية 161
22. الملاحق (2010) 167

المراجع 170

1. يتعين على المنطقيين أن يتأملوا في أنفسهم

يمكن وصف مهمة علماء المنطق بأنها محاولة لفهم ما إذا كانت المعرفة المزعومة مرتبطة بشيء نسميه "الواقع"، وكيف، وإلى أي مدى. يُطلق على هذا الجهد اسم "المنطق"، خاصةً عند التركيز على أشكال الخطاب. وبالتوسع في نطاقه، وبالاقتران مع "الظاهراتية" (دراسة المظاهر بحد ذاتها)، يصبح "نظرية المعرفة" و/أو "الوجود" (نظرية الكينونة).

المنطق في المقام الأول علم وصفي ، فهو رصد دقيق لكيفية تفكيرنا واكتسابنا للمعرفة (أو، بتعبير أدق، لآرائنا). ثانيًا، المنطق علم معياري ، فبعد رصدنا الدقيق لكيفية تفكيرنا، نصبح قادرين على تقييم عمليات تفكيرنا بوضوح أكبر، وتحديد ما هو موثوق وما هو غير موثوق. ثالثًا، يجب جمع هذه النتائج الوصفية والمعيارية وتصنيفها.[1]

المسألة الأولى التي يجب توضيحها هي ما نعنيه بـ" **الفكر** ". فالفكر ليس، كما يعتقد البعض، "تيارًا من الوعي"، بل هو بالأحرى تيار من محتويات الوعي.

---

[1] قد يُستخدم مصطلح "المنطق" (بحرف صغير) في اللغة الدارجة للإشارة إلى أي نوع من الخطاب ، سواء كان "منطقيًا" أو "غير منطقي"، أي منطقًا صحيحًا أو خاطئًا. عندما نرغب في الإشارة إلى علم المنطق، أي إلى أساليب التفكير الدقيقة، قد نكتب "المنطق" (Logic) بحرف كبير. مع ذلك، فإن استخدام الحرف الكبير دائمًا يُصبح مُملًا للكُتّاب والقُرّاء، لذا نلجأ عادةً إلى استخدام كلمة "المنطق" (logic) حتى عندما نقصد "المنطق" (Logic). يجب أن يُوضّح السياق المقصود.

و"الوعي" هو ما يربطنا بالأشياء عندما ندركها. والوعي في جوهره ثابت دائمًا، بغض النظر عما يرتبط به. أما "محتويات" الوعي فهي التي تتغير بمرور الوقت. وهذه المحتويات هي كل ما يظهر أمامنا وندركه بدرجة ما. ويشمل ذلك الإدراكات "الحسية" الخارجية ظاهريًا، والإدراكات الداخلية ظاهريًا التي ندركها من خلال "عين وأذن عقلنا"، وحدسنا عن الذات ووظائفها، والمنتجات المفاهيمية لكل ذلك.

من منظور نفسي، يتألف الفكر من نوايا غير لفظية وأفعال عقلانية، وأفكار وخطابات لفظية، وذكريات، وتوقعات، وتخيلات، وخطط، وحسابات، وأحكام، وقرارات، وتفسيرات، واتهامات، وتبريرات، وما إلى ذلك. ويمكن تصنيف هذه العناصر إلى مفيدة أو غير مفيدة؛ إيجابية أو سلبية أو محايدة (أي مع أو ضد شيء أو شخص ما، أو لا تميل إلى أي من الجانبين)؛ ممتعة أو غير ممتعة أو خالية من الشحنة العاطفية؛ وهكذا.

يميل الإنسان إلى التأمل في تجاربه، بدرجات متفاوتة. ونادرًا ما نكتفي بملاحظة التفاصيل التي نمر بها بشكل سلبي، بل نسعى عادةً بنشاط إلى استخلاص التعميمات المتعلقة بها. لماذا؟ لأن التفكير من منظور التعميمات يبدو أكثر اقتصادًا وكفاءة من الناحية المعرفية. وبالطبع، قد تركز الأفكار على التفاصيل كما تركز على التعميمات.

معظم الأفكار خاصة، بمعنى أنها تتعلق بأفراد محددين . هذه الأفكار تدور حولي، أو حولك، أو حول شخص آخر، أو حول موضوع فردي آخر قيد النقاش. مع ذلك، فإن بعض الأفكار عبارة عن خطاب يسعى إلى استخلاص مبادئ. تتألف هذه الأفكار الأخيرة من عبارات تنطبق على جميع الأشياء من نوع معين ، و/أو عبارات تنفي هذه العمومية. قد تتضمن هذه الأفكار قضايا تتعلق بأفراد، ولكن بشكل عرضي فقط، بقدر ما توفر هذه القضايا أساسًا استقرائيًا (أي دليلًا) للمبادئ، أو أمثلة توضيحية.

تستند جميع الأفكار العامة استقرائيًا إلى أفكار خاصة، وتستلزمها استنتاجيًا. تتضمن معظم الأفكار الخاصة بعض الأفكار العامة (على سبيل المثال، يحتاج القياس المنطقي المفرد إلى مقدمة عامة للوصول إلى نتيجة صحيحة)، وعادةً ما تُثير هذه الأفكار بعض الأفكار العامة. كذلك، قد تتضمن الأفكار المتعلقة بفرد ما

تعميمًا وتخصيصًا، كأن تتعلق بمظهر ذلك الفرد أو أنماط سلوكه. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن نفي الخاص هو تعميم.

يمكن تسمية أبسط عمليات التفكير بالاستدلال . ويشمل ذلك العمليات العقلانية الأولية كالتأكيد والنفي، والمقارنة والمقابلة، والمساواة والتفريق، والعزل والتجميع، والربط والفصل، وتقدير المقاييس أو الدرجات النسبية، وما إلى ذلك. أما الأفكار وعمليات التفكير الأكثر تعقيدًا التي ندرسها في المنطق الصوري - كالقضايا الإسنادية وغيرها؛ والقياس المنطقي والاستدلالات الاستنتاجية الأخرى؛ والتعميم والاستدلال الاستنباطي والحجج الاستقرائية الأخرى - فهي مبنية على العديد من هذه الاستدلالات. ويمكن تسمية هذه الأخيرة بالتأملات ، تمييزًا لها.

قد تُفكر الأفكار بدون استخدام الكلمات أو قبل استخدامها (أي الرموز ذات المعنى من أي نوع).

غالباً ما يكون التفكير غير لفظي (أكثر مما يدركه الناس)، أو بتعبير أدق، ما قبل لفظي. في هذا النوع من التفكير غير المنطوق، تُعبَّر الأفكار بمجرد النوايا (وهي أفعال إرادية من جانب الذات). علاوة على ذلك، نادراً ما يكون التفكير اللفظي لفظياً بحتاً؛ فغالباً ما يكون هناك في خلفيته إسقاط بصري و/أو سمعي (مباشرة من الذاكرة أو بعد معالجة بالخيال)، بالإضافة إلى بعض الظواهر العاطفية والحسية المرتبطة بها، وكلها جزء من الفكرة الكلية.

قد نُطلق على الفكر اللفظي اسم الخطاب ، لأنه بمجرد التعبير عن فكرة بالكلمات، تكتسب طابعًا متماسكًا [2]. غالبًا ما تكتمل الفكرة قبل التعبير عنها لفظيًا؛ ولا تُصاغ الكلمات إلا لتسهيل فهمها. مع ذلك، غالبًا ما يكون التعبير اللفظي ضروريًا للتفكير الناجح؛ فالكلمات في هذه الحالات تجعل الفكر أكثر تحكمًا وكفاءة ودقة. لكن من الصحيح أيضًا أن الإفراط في استخدام الكلمات قد يُثقل كاهل التفكير ويُشوشه ويُربكه.

---

[2] مع ذلك، على سبيل القياس، نتحدث أحيانًا عن خطاب ضمني أو كامن، أي عن دلالات غير مصرح بها للخطاب الصريح والأفعال الأخرى الملموسة. قد يكون "الخيط" المشار إليه هنا سلسلة من المشاهد والأصوات في ذهن المرء، أو سلسلة من الإيماءات الرمزية، أو سلسلة من العلامات على الورق أو أي وسيلة أخرى.

عندما يهدف الخطاب إلى اكتشاف المبادئ، يُمكن تسميته بالفكر (أو الاستدلال العقلي) [3]. يشير هذا المصطلح الأخير، في الوضع الأمثل، إلى الاستفسارات الفلسفية والعلمية القائمة على المنطق؛ ولكنه يُمكن تطبيقه أيضًا على الخطاب شبه العقلاني، كالتنجيم أو الخيمياء، طالما أن هذا الخطاب يخدم غرض فهم الحياة أو العالم من خلال العموميات بالنسبة للأشخاص المعنيين. أي أن: الاستدلال ليس بالضرورة صحيحًا؛ فالنظرية السياسية أو الأخلاقية فكرية، ولكنها قد تكون بعيدة كل البعد عن الحقيقة.

مهما تجلّى الفكر الاستدلالي، فقد يكون عقلانيًا أو غير عقلاني، وذلك بحسب اعتماده على المنطق واستناده إليه، أو تعارضه معه عمدًا. [4]وبطبيعة الحال، لا تتضح طبيعة المنطق مباشرةً للمفكرين المنطقيين، بل يجب اكتشافها ودراستها. ومع ذلك، يمكننا التفكير في هذا التمييز بعد وقوعه.

يمكن وصف الفكرة، أو جزء منها، أو جانب منها، التي تؤكد أي شيء، أي التي تدّعي أن شيئًا ما صحيح أو خاطئ بدرجة ما، أو جيد أو سيئ، أو جميل أو قبيح، بأنها حكم . بعض الأفكار، أو أجزاء منها، أو جوانب منها، ليست أحكامًا بهذا المعنى. جميع عمليات الاستدلال، وبالأخص جميع عمليات التفكير، تحمل في طياتها حكمًا بطريقة أو بأخرى.

ندرك تدريجيًا أن العملية المنطقية تنطوي دائمًا على أحكام أساسية معينة تُعرف باسم "قوانين الفكر" الثلاثة، ومبدأ الاستقراء المرتبط بها. يُقصد بمصطلح "الحكم" دائمًا الإشارة إلى نوع من "الحكم القيمي". ولكن بالطبع، في هذا السياق، لا يحمل نفس المعنى كما في الأخلاق أو علم الجمال. فهو يتعلق بقيم "الحق أو الباطل"، وليس (على الأقل ليس بشكل مباشر) بقيم "الخير أو الشر" أو "الجمال أو القبح". وقد سُميت هذه الأحكام القيمية الواقعية بـ"الأخلاقية" [5].

---

[3] يُقارن الخطاب الفكري بالخطاب غير الفكري، مثل الحديث عن الغداء أو العلاقات مع الجيران. وبالطبع، ليس الخط الفاصل واضحًا دائمًا.

[4] يُفهم مصطلح "المنطق" هنا بمعناه المطلق، وليس بالرجوع إلى بعض الميول الفردية أو الثقافية وأنماط التفكير.

[5] يُستخدم مصطلح "الأليثية" هنا، مع ملاحظة دقيقة، بدلالته الأساسية على الحقيقة المحايدة (على عكس الحقائق الأخلاقية أو الجمالية، على سبيل المثال). وبناءً على هذا التمييز، يمكن وصف أساس المنطق بأنه "أكسيولوجيا". يُستخدم هذا المصطلح الأخير (الذي صِيغ في

إذن، لدى المنطقي مهمتان، تشكل كلتاهما مشروعاً واسع النطاق، مستمراً بلا نهاية، ومفتوحاً على مصراعيه:

- أحدهما قائم أساساً على الملاحظة - مراقبة عمليات التفكير الفعلية (الخاصة بالشخص والآخرين)، وتمييز الأفعال العقلانية التي تنطوي عليها ثم الأشكال التي تتخذها [6].
- أما الآخر فهو أكثر مفاهيمية - لتقييم الفعالية المعرفية لمثل هذه الأفكار بشكل منطقي، أي لتحديد مدى ملاءمتها لمعرفة الواقع، من خلال وضعها في سياق أكبر، أي في نظام متماسك من الظواهرية والإبستمولوجيا والوجود.

هذه نقطة بالغة الأهمية، أودّ التأكيد عليها هنا: يجب على علماء المنطق الناشئين أن يتعلموا بذل جهد كبير في التأمل الذاتي ، أي النظر إلى الداخل. فالمنطق ليس مجرد علم تحليلي، بل هو في جوهره علم تركيبي، نتاج ملاحظة المرء لتفكيره الخاص. ولا شك أن أفكار الآخرين، كما يعبّرون عنها في خطابهم الشفهي والكتابي ، وكما يوحي بها سلوكهم، تُعدّ مصادر مهمة للمعلومات المنطقية.

لكي يصبح المرء منطقيًا فعالًا، عليه أولًا أن يتعلم "التأمل"، أي الملاحظة الصبورة واليقظة والدقيقة والحاضرة لعمليات تفكيره الفعلية. بعد ذلك، بالطبع، ينبغي عليه أن يلاحظ طرق تفكير الآخرين. إحدى فوائد هذه العادة هي أن يصبح المرء أكثر وعيًا بذاته، بمعنى أن يكون قادرًا على توجيه نقده الذاتي **بشكل تلقائي** إلى خطابه الخاص والنظر فيما إذا كان يتوافق مع نظرياته الخاصة حول الخطاب أم لا.

كثيرًا ما يفشل المنطقيون (والفلاسفة عمومًا) في ممارسة النقد البنّاء على أفكارهم. فهم يتوقون بشدة لإبداء آرائهم (واكتساب مكانة مرموقة)، وفي الوقت

أوائل القرن العشرين) بشكل رئيسي فيما يتعلق بالأحكام الأخلاقية، ولكنه يُمكن تطبيقه أيضًا على دراسة قوانين الفكر بشكل عام. ويُطلق على هذه الدراسة أيضًا مصطلح "ما وراء المنطق".

[6] إنّ ملاحظة الأشكال التي تتخذها الأفكار تستلزم تجريد "الأشكال" من "مضامين" العديد من الأفكار. على سبيل المثال، "كل X هي Y" شكل من أشكال الأفكار، بينما "جميع الكائنات الحية لديها جينات" محتوى من مضامينها.

نفسه يخشون الاعتراف بأخطائهم (وبالتالي فقدان ثقتهم بأنفسهم)، ما يدفعهم إلى تجنب التفكير التأملي بشكل قهري. وبهذه الطريقة، يضيعون فرصًا ثمينة للنهوض بمجال تخصصهم بإخلاص وتفانٍ.

انخرط العديد من علماء المنطق بحماس في مهمة وضع المفاهيم دون تخصيص وقت كافٍ للملاحظة المسبقة. ولهذا السبب، طوروا أنظمة منطقية لا تمت بصلة تُذكر بالفكر البشري. ومن أبرزها: الأنظمة الاستنتاجية البحتة، التي تتجاهل تمامًا الطبيعة الاستقرائية للفكر البشري. أو الأنظمة الرمزية القائمة على الحد الأدنى من الأشكال البسيطة، والتي تتجاهل تمامًا الثراء الهائل لأشكال الفكر البشري. هذا النوع من "الأنظمة المنطقية" أفضّل وصفه بأنه ألعاب فكرية زائفة أو استعراضات للغرور.

العديد من علماء المنطق [7]أنظمتهم على أساس ملاحظات تقريبية للغاية، جُمعت عرضًا في الماضي - ملاحظات محدودة النطاق، أُجريت بشكل غير واعٍ نسبيًا. ونتيجة لذلك، اتسمت أفكارهم بالتخمين المفرط، وكثيرًا ما أخطأوا، فوضعوا قيودًا مصطنعة على التفكير أو استخلصوا استنتاجات متشككة للغاية. يصبح هذا المنطق أشبه بقيادة الأعمى للأعمى.

من الأخطاء الشائعة إغفال اختبار النظريات على أصحابها، أي عدم التطرق إلى كيفية نشوء هذه النظريات في أذهانهم، وكيف يمكن أن يؤثر هذا التصور على تقييمها. فهم يندفعون إلى مهمة بناء النظريات، وهي مهمة سهلة نسبياً، دون جمع بيانات كافية أولاً، ودون التحقق من صحة نظرياتهم لاحقاً.

أساليبهم الاستقرائية ضعيفة. ملاحظاتهم غامضة وغير كافية. يعممون مبكراً وبشكل مفرط، ويفشلون في التحديد عندما يواجهون لاحقاً بيانات جديدة متضاربة. يضعون النظريات دون ضوابط وتوازنات كافية، ويفشلون في التوفيق بين جميع الأطروحات المتضاربة.

بالنظر إلى هذا السلوك غير المهني من جانب العديد من علماء المنطق في الماضي والحاضر، فمن الواضح أن على الراغبين في دراسة المنطق أن

---

[7] أنا على استعداد لذكر بعض الشخصيات الرئيسية هنا؛ وقد تم ذكر بعض الأمثلة في مكان آخر في هذا المجلد وفي أعمال أخرى.

يتعلموا التأمل منذ الصغر، لاكتساب الوعي اللازم والتحكم في عمليات تفكيرهم. ومع تقدم المرء في هذا التأمل، وبالطبع في معرفته وفهمه لنظرية المنطق، يصل إلى مستوى يكون فيه على دراية تامة بعمليات التفكير التي ينطوي عليها أي حوار (سواء كان حواره الخاص أو حوار الآخرين).

2. أولوية قوانين الفكر

لا يمكن فهم قوانين أرسطو الفكرية ببضع عبارات مبتذلة، بل تتطلب دراسة معمقة لفهمها. ويمكن تلخيص [8]**هذه القوانين على النحو التالي** :

1. **الشيء هو ما هو عليه** (قانون الهوية).
2. **لا يمكن لشيء أن يكون موجوداً وغير موجود في آن واحد** (قانون عدم التناقض).
3. **لا يمكن لشيء أن يكون ولا أن يكون** (قانون الوسط المرفوع).

تُشير هذه المبادئ الثلاثة إلى أن كل ما هو موجود هو شيءٌ ما، أياً كان هذا الشيء. فهو ليس شيئاً آخر غير ما هو عليه، وليس لا شيء على الإطلاق، وليس مجرد أي شيء. إذا وُجد شيء ما، فإنه يمتلك سماتٍ مُحددة. ولا يُمكن القول بحق أن له سماتٍ أخرى غير تلك، أو أنه لا يمتلك أي سمات على الإطلاق، أو أنه يمتلك سماتٍ ويفتقر إليها في الوقت نفسه.

---

[8] هذه بالطبع عبارات بسيطة، تحتاج إلى مزيد من التوضيح. لاحظ أنني عندما أتحدث عن "شيء" هنا، فإنني أعني ليس فقط المصطلحات (المدركات والمفاهيم، أو الأشياء التي تشير إليها)، بل أيضاً القضايا (التي تربط المدركات و/أو المفاهيم).

الشيء هو ما هو عليه، سواء أدركنا ماهيته أم لا، وسواء أحببنا ماهيته أم لا. ليست معتقداتنا أو تفضيلاتنا هي ما تُحدد ماهية الشيء، بل هو ما هو عليه بمعزل عنها. قد تكون معتقداتنا خاطئة، وكثيراً ما تكون كذلك. كيف لنا أن نعرف ذلك؟ من خلال معتقدات لاحقة، مبنية على معلومات و/أو حجج أفضل.

مع ذلك، قد يحمل الشيء الواحد سمات متضاربة في جوانب مختلفة من وجوده. ومن الجدير بالذكر أن الشيء قد يتغير بمرور الزمن. وطالما أن هذه الاختلافات منفصلة من حيث المكان والزمان، أو علاقاتها بأشياء أخرى، كالعلاقة السببية مثلاً، فإن التناقض ليس مستحيلاً. أما إذا أشرنا إلى الشيء نفسه تماماً، في المكان والزمان نفسيهما، ومتطابقين في جميع الجوانب الأخرى، فإن التناقض يصبح غير مقبول منطقياً، إذ يدل على خطأ في التفكير.

كذلك، قد لا نملك أي فكرة أو يقين بشأن بعض (بل معظم أو كل) خصائص شيء ما. تشير هذه الحالات الإشكالية إلى جهلنا، ولا ينبغي اعتبارها دليلاً على أن الشيء المعني يفتقر بالضرورة إلى الخصائص المجهولة، أو أنه لا يملك خصائص معينة ولا يفتقر إليها، أو أنه يملكها ويفتقر إليها في آن واحد.

تتجلى هذه الرؤى المنطقية في أفكارنا اليومية وفي تفكيرنا العلمي. فإذا نظرنا إلى خطابنا بوضوح وأمانة، نرى أن قناعتنا في كل حالة تعتمد على هذه المعايير. أحيانًا، يحاول البعض الإدلاء بتصريحات تخالف هذه المعايير، ولكن عند مزيد من التحليل، يمكن دائمًا إثبات خطئهم بشكل قاطع.

تساعدنا هذه المبادئ المنطقية العامة، وبعض المبادئ الأخرى (ولا سيما مبدأ الاستقراء، على سبيل المثال لا الحصر)، على تنظيم تفكيرنا، مما يضمن بقاءه أقرب ما يمكن إلى الطريقة التي تسير بها الأمور، وعدم ضياعنا معرفياً في متاهة معقدة من الهراء الخيالي.

لا تُجبرنا هذه المبادئ على قول الحقيقة، ولا تضمن نجاح مساعينا المعرفية، لكنها تُزوّدنا بمعايير أساسية نستطيع من خلالها تقييم تقدّمنا باستمرار. (سيتم تناول هذه المبادئ بمزيد من التفصيل في هذا المجلد، إضافةً إلى ما سبق ذكره).

إذا لم يتم البحث عن الأدوار المعرفية والوجودية الحاسمة لقوانين أرسطو الثلاثة للفكر في المعرفة الإنسانية ودراستها بعناية، فلن يكون هناك أمل يُذكر في تقدير

هذه الجواهر الثمينة للفهم الإنساني. يتطلب الأمر عمراً من التأمل في القضايا المنطقية والفلسفية لإدراك أثرها وأهميتها إدراكاً كاملاً.

أتعجب من أولئك الذين يظنون أن بإمكانهم إثبات عدم منطقية المنطق. مستندين إلى فلاسفة ما بعد الحداثة العصريين، مثل فيتغنشتاين وهايدغر، أو إلى فلاسفة أقدم، مثل ناجارجونا، يزعمون بثقة أن أسس العقلانية إما اعتباطية، أو تنطوي على استدلال دائري أو تسلسل لا نهائي. إنهم لا يدركون أن أسلافهم الفكريين كانوا في الواقع إما جاهلين بالمنطق أو متعمدين في استخدام اللا منطق.

كثير من منتقدي قوانين الفكر لا يفهمونها ببساطة؛ فلا عجب إذن في انتقادهم لها. فهم يتبنون آراءً ضيقة وسطحية للغاية حولها، ولم يدرسوها بتفصيل أو عمق. فعلى سبيل المثال، يرى بعض من نشأوا في ظل المنطق الرمزي "الحديث" أن قوانين الفكر هي ببساطة: س = س، و¬(س + ¬س)، و¬(¬س + ¬¬س). ونظرًا لهذه التبسيطات السطحية، فلا عجب أن تبدو هذه القوانين اعتباطية وغير ضرورية في نظرهم.

لا تُمثل القوانين تحيزًا تجاه العالم، كما يحاول بعض النقاد الإيحاء. فقانون الهوية لا يُحدد هويةً معينة، بل يُرشدنا فقط إلى إدراك ماهية الأشياء وكيفيتها، أو حتى ظاهرها. وقانون عدم التناقض لا يُؤيد فرضية أن شيئًا ما هو س، أو فرضية أنه ليس س؛ بل يُتيح لنا أحيانًا مواجهة المعضلات، ويمنعنا فقط من اعتبار التناقضات الضمنية نهائية. وقانون الوسط المرفوع لا ينفي إمكانية عدم اليقين، بل يحثنا فقط على مواصلة البحث عن حلول للمشاكل.

لو لم يكن شيء معروفًا، أو حتى قابلًا للمعرفة، كما يدّعي البعض، لما كان ذلك مبررًا كافيًا للتخلي عن قوانين الفكر، فهذه القوانين لا تُقدّم أي ادعاءات حول المحتوى المحدد لعالم المادة أو العقل أو الروح. ولا تفرض أي متطلبات مسبقة بشأن هذه الفرضية أو تلك. إنما وظيفتها تنظيم علاقتنا الإدراكية بالعالم، مهما كان شكله أو مظهره. وهي تُبيّن لنا كيفية تجنّب أخطاء الاستدلال والقضاء عليها.

يمكن لهذه القوانين أن تعلمنا في البداية أن الادعاء بأن "لا شيء معروف أو قابل للمعرفة" هو تناقض ذاتي، وبالتالي فهو غير منطقي وغير قابل للدفاع.

إنّ مثل هذا الادعاء، حول عدم وجود المعرفة أو استحالة وجودها في حد ذاتها، يجب الاعتراف به كإثبات للمعرفة (وهذا الاعتراف شرطٌ من شروط قانون الهوية). ولذلك، من غير المعقول أن يكتسب أيّ فاعلٍ معرفةً مزعومةً بجهله التام (لأنّ هذا الاكتساب يُخالف قانون عدم التناقض). ولا يمكننا حتى اتخاذ موقفٍ سلبيٍّ ينفي المعرفة ومعرفة الجهل معًا (في محاولةٍ للالتفاف على قانون الوسط المرفوع)، لأنّ ذلك أيضًا يُعدّ تأكيدًا، وإثباتًا لحقيقةٍ ثابتة، وإثباتًا للمعرفة.

كل هذه الأفكار العقلانية ليست موضع نقاش.

إن معارضة قوانين الفكر دليل قاطع لا جدال فيه على وجود خطأ في التفكير. فكيف يُمكن تبرير هذه المعارضة بشكل منهجي دون الاستناد إلى تلك القوانين نفسها؟ لا يُمكن الادعاء بتعميمها أو استنتاجها من التجربة، لأن ذلك سيستند إلى قانون التعميم أو مبدأ الاستدلال، وهما بدورهما مبنيان على قوانين الفكر . ولا يُمكن الادعاء باستخلاص أي نوع من الاستنتاجات المنطقية أو الاستنتاجية، للسبب نفسه. لا يُمكن لمثل هذه المعارضة أن تستند إلا إلى ادعاءات عشوائية، دون أي سند منطقي يُمكن تصوره.

يزعم معارضو قوانين الفكر أن الحجج المؤيدة لها "دائرية" أو "تراجعية لا نهائية"، أي اعتباطية. لكن الإشارة إلى مغالطة الدائرية أو التراجع اللانهائي هي في جوهرها دعوة إلى ضرورة تأسيس المرء لمعتقداته على التجربة أو المنطق، وهو بالضبط ما تنص عليه قوانين الفكر. لذا، فإن من يتهموننا بالدورانية أو اللانهائية إنما يرتكبون ما هو أسوأ من كونهم دائريين أو لانهائيين: فهم يستندون إلى ما يسعون لمعارضته، أي أنهم متناقضون مع أنفسهم، فضلاً عن كونهم اعتباطيين!

إنّ قدرتنا على الفهم المنطقي أو العقلانية هي التي تُعلّمنا الحذر من القضايا التعسفية، التي تُمنح أحيانًا وهم البرهان من خلال حجج دائرية أو لا نهائية. لا يمكن إنكار هذه القدرة بالذات بالقول إنّها لا تُثبت إلا بحجج دائرية أو لا نهائية، فهذا سيُقلبها ضدّ نفسها، مُستخدمًا إياها لتبرير إنكارها. وهذا يُشكّل مغالطة أخرى، ألا وهي "سرقة المفاهيم".

إنّ العبارة "إذا كان P، فإنّ P" ليست دائرية ولا لانهائية، فهي صحيحة لجميع العبارات. لا تُثبت هذه العبارة صحة P، بل تُقرّ فقط بأنّ P ادعاء قد يكون صحيحًا أو خاطئًا. إذا اقترحنا "إذا كان P، فإنّ P" كدليل على P، فإننا بذلك نقع في حلقة مفرغة أو تسلسل لانهائي؛ ولكن بخلاف ذلك، لا يوجد خطأ منطقي في تأكيدها. من جهة أخرى، فإنّ العبارة المتناقضة "إذا كان P، فإنّ P ليس P" تستلزم خطأ P. إنّ تأكيد صحة P في هذه الحالة خطأ منطقي، لأنّ P يُستلزم خطأها حتمًا .

إن قوانين الفكر ليست دائرية ولا لانهائية، بل هي متسقة مع ذاتها. أما معارضوها فهم من يقعون في المغالطة، أي عجزهم عن التفكير النقدي، وعدم إدراكهم لتبعات أقوالهم على بعضها البعض. إن إنكار كل ادعاء للمعرفة هو إنكارٌ لهذا الادعاء نفسه، وهو تناقضٌ مع الذات. من المنطقي أن يراجع المرء نفسه ويتأكد من اتساقه مع ذاته؛ وهذا ليس دورانًا في الأفكار، بل هو تأملٌ حكيم.

لا تستند قوانين الفكر إلى أي حجة محددة، بل هي أساس جميع عمليات الاستدلال. هذه ليست نقطة انطلاق اعتباطية، بل هي بصيرة مبنية على ملاحظة جميع عمليات الاستدلال، وإقرار بما هو واضح لنا جميعًا. لا يمكن تجاهل هذه القوانين أو رفضها، لمجرد أنها عالمية. إن عدم تسبب هذه القوانين في أي تناقض يزيد من قوة قناعتنا بها، ولكن هذا أيضًا ليس إلا تطبيقًا لعالميتها. إنها تجسد ما نجده مقنعًا بشكل طبيعي في الممارسة، شريطة ألا نسعى عمدًا إلى التظاهر بخلاف ذلك نظريًا.

يمكن النظر إلى قوانين الفكر على أنها قوانين طبيعية محددة: فهي تُعبّر عن طبيعة الفكر العقلاني، أي الخطاب المنطقي. والمقصود بالمنطق هنا ببساطة هو مجموعة من التجارب - أي جميع "الأحداث التي تتخذ الشكل الذي تُعبّر عنه قوانين الفكر". أي أن المنطق يشير إلى الوقائع الملموسة الكامنة وراء المفاهيم المجردة التي نسميها "قوانين الفكر". هذه حقيقة أساسية لا تحتاج إلى مزيد من التوضيح. إنها ليست اعتباطية، لأنها مصدر كل قناعة. إن طلب سبب إضافي هو طلب لمصدر قناعة آخر غير المصدر الطبيعي الوحيد للقناعة! إنه طلب للمستحيل، بلا منطق ومخالف لكل منطق. إنه أمر سخيف وغير عادل.

إذا ما تفحصنا دوافع منتقدي قوانين الفكر، فغالباً ما نجد لديهم شوقاً غير ناضج وغير عقلاني إلى المطلقات. إنهم يسعون إلى طريق مختصر للمعرفة المطلقة، إلى صيغة سحرية من نوع ما، ويعتقدون أن قوانين الفكر تشكل عقبة أمام هذا الوهم، ولذا يتخلون عن هذه القوانين ويبحثون عن الحقيقة بوسائل أقل تقييداً.

معرفتنا العادية بسيطة للغاية: فهي تتطور خطوة بخطوة، وتتقدم بجهد مضنٍ من خلال التجربة والخطأ، ونادرًا ما تكون يقينية تمامًا، وبالتأكيد ليست كاملة ونهائية. هذه النسبية للمعرفة العامة تُقلق بعض الناس وتُزعجهم. فبالنسبة لهم، هذه الجهود الاستقرائية لا قيمة لها - فالمعرفة التي ليست شاملة لكل شيء غير كافية؛ إنها سيئة كعدم وجود أي معرفة على الإطلاق. ولذلك، يرفضون العقل. هذا موقف غير سليم، وفشل في "الواقعية".

لنكن صريحين: معرفتنا ككل لا تكتمل حتى نعرف كل شيء عن كل شيء. وكيف، وبأي دليل، نعرف أننا نعرف كل شيء؟ اسأل نفسك هذا السؤال. لا يوجد دليل يمكن تصوره. معرفتنا بطبيعتها سياقية؛ فهي تعتمد على مقدار خبرتنا ومدى جودة معالجتنا للبيانات. ولا نهاية لها.

مع ذلك، في أي مرحلة من مراحل الإجراءات، يمكن اعتبار مجموعة من المعارف أفضل من أخرى، بناءً على الخبرة والمنطق المتوفرين حتى الآن. لا يعني التفوق بالضرورة التفوق المطلق، ولكنه يبقى أفضل من الأسوأ أو المساوٍ. هذا موقف واقعي، ومصدر كافٍ للأمان والرضا.

منهج فينومينولوجي في دراسة مشكلة المعرفة ضروريًا لتجنب الآراء الخاطئة. يبدأ هذا المنهج بمجرد المظهر ، سواء أكان مظهرًا ماديًا أو عقليًا (كالأجسام والأفكار)، أو حدسًا روحيًا (للذات، وإدراكاتها، وإرادتها، وتقييماتها) [9]. إن محتويات وعي الإنسان، في جوهرها ، مظاهر؛ وهذا وصف محايد لما نعي به، أي البيانات الأولية ونقطة انطلاق المعرفة. مهمتنا المعرفية الأولى هي إدراك

[9] لاحظ جيدًا أنني لا أعتبر الإدراك بحد ذاته نقطة انطلاق للمعرفة، كما يفعل البعض. الإدراك مفهوم نسبي، فهو إدراك شيء ما من قِبل شخص ما. قبل أن نُدرك قدرتنا الإدراكية، علينا أن نمارسها، أي أن نُدرك شيئًا ما (بخلاف الإدراك نفسه). الأساس التجريبي لمفهومنا للإدراك هو تجربتنا المشتركة للمحتوى الحسي والعقلي الظاهري. عندما كنا صغارًا، كنا نُدرك هذه الظواهر، ولم يتشكل لدينا مفهوم الإدراك إلا لاحقًا عندما كبرنا. لذلك، لا يُمكن اعتبار الإدراك بحد ذاته أمرًا أساسيًا في ترتيب الأشياء.

هذه المظاهر، كما هي ظاهرة، ومراقبتها بهدوء دون تدخل أو تعليق قبل الخوض في أي تفاصيل أخرى.

من السذاجة بمكان افتراض أن المادة أو العقل أو الروح هي معطيات أساسية؛ فما هو مُعطى في التجربة هو مظهر هذه الأشياء. يتطلب الأمر جهداً منطقياً كبيراً قبل أن نتمكن، بشكل قاطع ، من تحديد الوضع النهائي لهذه المظاهر كمادة أو عقل أو روح. قد نفترض مبدئياً أن جميع هذه المظاهر حقيقية؛ ولكن في بعض الحالات المحددة، نتيجة لاكتشاف تناقضات بين المظاهر أو قصور في نظرياتنا عنها، سيتعين علينا الاعتراف بخطئنا، وأن بعض المظاهر وهمية.

هناك نظامٌ مُحددٌ في تطور المعرفة يجب احترامه. كل ما يتجاوز الظاهر هو "نظرية"، وهذا لا يعني بالضرورة أنها خاطئة، بل يعني فقط ضرورة دراستها بنظرة نقدية أعمق. تتطلب النظرية، بشكل أو بآخر، استخدام العقلانية. لذا، يجب فرز النظرية وتنظيمها والحفاظ على اتساقها وإكمالها قدر الإمكان. وهنا تكمن أهمية قوانين الفكر. لكن هذه القوانين لا تصنع المعجزات، بل تُساعدنا فقط (بمساعدة ذكائنا وخيالنا) على صياغة أفضل نظرية واختيارها في سياق المعرفة الحالي.[10]

وبالتالي، فإن المعرفة البشرية استقرائية واحتمالية في جوهرها، إذ تعتمد على نطاق التجربة وجودتها، ثم على التعميمات والتخصيصات المتتالية، أو على فرضيات أوسع متنافسة تتطلب تأكيدًا أو دحضًا مقارنًا مستمرًا. وتتدخل قوانين الفكر في جميع مراحل هذه العملية، لتنظيم أحكامنا وتقليل احتمالات الخطأ فيها.

---

10 لاحظ جيدًا: لا تستطيع قوانين الفكر وحدها أن تُخبرك مباشرةً ما إذا كان ما أدركته ظاهريًا صحيحًا أم خاطئًا، ولكن ما تُخبرك به هو أن تُمعن النظر فيما أدركته (تكوينه، وخصائصه الظاهرية، أي المشاهد والأصوات، وما إلى ذلك، والأوقات والأماكن الظاهرة، وما شابه). وينطبق الأمر نفسه على البيانات الاستبطانية للحدس. ولا يُمكن حلّ مسألة الصدق والكذب لأي عنصر من عناصر التجربة إلا تدريجيًا، من خلال دراسة شاملة لجميع عناصر التجربة الأخرى، فضلًا عن الاعتبارات المنطقية (بما في ذلك الاتساق والشمول). هذه هي العملية الاستقرائية.

3. الوضع الأنطولوجي للقوانين

إن مناقشة قوانين الفكر تقود حتماً إلى السؤال التالي: هل هذه قوانين وجودية أم معرفية، أم كلاهما؟ وإذا كان كلاهما، فما هو ترتيبها؟ علاوة على ذلك، ما هو وضعها الوجودي الخاص - أي أين "تستقر"؟ هل هي "خارجية" بطريقة ما، أم أنها "موجودة" فقط "في أذهاننا"؟

مع تطور فكري حول هذه المسألة على مر السنين [11]، أصبحت الآن مقتنعًا بأن المصطلح التقليدي "قوانين الفكر" دقيق، حيث أن هذه العبارات هي في الأساس أوامر لنا نحن البشر حول كيفية التفكير في الواقع، أي كيفية ضمان أن نتعامل معرفيًا مع معطيات المظهر بشكل صحيح، بحيث تظل أفكارنا تعبيرات معقولة وممكنة عن الواقع ولا تنحدر إلى أوهام.

لماذا؟ لأن الطبيعة لا تستطيع إلا أن تُقدّم، وبالتالي فإن "النفي" يعتمد على الإنسان. بمعنى آخر، فإن مسار العالم إيجابي دائمًا؛ أما النفي فينطوي على علاقة خاصة بين كائن واعٍ وهذا التقديم. ولكي يحدث النفي، يجب على الكائن الواعي أن يُسقط ويبحث عن شيء إيجابي ويفشل في إيجاده؛ وإلا، فإن كل ما يحدث يكون إيجابيًا.

لذا، عندما نذكر قانوني عدم التناقض والوسط المرفوع، بصيغة رسمية هي "لا يمكن أن يكون كل من X وNo X صحيحًا" و"لا يمكن أن يكون كل من X

[11] انظر على وجه الخصوص إلى تأملاتي ، الفصل 9 ("حول النفي").

وNo X خاطئًا"، فإننا نعني أن مثل هذه الادعاءات (أي "كلاهما صحيح" أو "كلاهما خاطئ") لا يمكن طرحها بشكل معقول في سياق الخطاب. ونعني أيضًا أنه لا يمكن الادعاء بشكل صحيح بأن "X وNo-X"، أو "No-X وNo-No-No-X"، معلومة أو حتى رأي معقول.

وبالتالي، فإنّ اقتران المتناقضات (سواءً كانت إيجابية أم سلبية) يقع خارج نطاق الخطاب المقبول منطقيًا . هذان القانونان الفكريان، معًا وبشكل لا ينفصل، يُحددان فعليًا ما نعنيه بالنفي. لاحظ جيدًا أن "الوسط" بين المتناقضات غير وارد تمامًا كما هو الحال مع وجود متناقضات متزامنة.

تجدر الإشارة إلى أن قانون الهوية متضمنٌ ضمنيًا في هذا التعريف للنفي، إذ قبل أن نفهم الفعل المنطقي للنفي، يجب أن ندرك حقيقة الوجود الإيجابي. لذا، ليس القانونان الثاني والثالث وحدهما ما يُعرّفان النفي، بل القانون الأول أيضًا، بالمعنى الدقيق للكلمة.

من البديهي أن هذا التعريف ليس اعتباطيًا ولا افتراضيًا. فلو اقترح أحدهم تعريفًا آخر للنفي (كاستخدام قانون عدم التناقض وحده، أو أي تعريف آخر تمامًا)، لما أدى ذلك إلا إلى التباس في المعنى، إذ سيظل التعريف الطبيعي القائم على قوانين الفكر الثلاثة ضروريًا ومقصودًا ضمنيًا في كل خطاب، مهما تم إخفاؤه عمدًا.

ومن هذا يترتب، من خلال استقراء من الفكر المشروع منطقياً إلى الواقع الذي يتجاوز الفكر، أن قوانين الفكر هذه (أو، بشكل متطابق، قوانين المنطق - "المنطق" بمعنى "الخطاب" من قبل المفكر) هي أيضاً بالضرورة قوانين الواقع.

الكلمات رموز، ويمكن تسخير الرموز لفعل ما يشاء المرء، لأنها في جوهرها لا تخضع لقوانين الفكر. بمعنى آخر، فإنّ التلاعب الذهني، كوضع الرمز X بجانب الرمز نفي X، أمر ممكن، لكن هذا لا يعني بالضرورة إمكانية الجمع بين المعاني التي ترمز إليها الرموز.

إن وصف وهمٍ مُلاحَظ أو خيالٍ مُتعمَّد بأنه "حقيقي" لا يجعله حقيقياً في الواقع. يُمكننا بسهولة أن نتخيل لفظياً "واقعاً" يتسم بعدم التطابق والتناقضات ووجود عناصر وسطية، لكننا لا نستطيع في الواقع استحضاره .

أما بالنسبة لقوانين الفكر نفسها: فهي، لكونها نتاج العقل، تعتمد على وجود ذات واعية، بل وعقلانية. فجميع عمليات الاستدلال المحددة، كالنفي والتجريد والقياس والتصنيف والتنبؤ والتعميم، وغيرها، تعتمد في وجودها على وجود ذات عقلانية كهذه (كالإنسان مثلاً).

إذا أزلنا كل هذه المواضيع من الكون، فلن يبقى إلا الأشياء أو الأحداث الإيجابية المحددة . فبدون فعل النفي، لا يحدث أي تداخل أو توسط بين المتناقضات في الفكر؛ بل لا يمكن أن يحدث ذلك خارجه. وينطبق الأمر نفسه على التجريد وغيره من أفعال الذات المفكرة.

إن مفاهيم مثل التشابه والاختلاف والتوحيد والتنوع والاستمرارية والتغيير والانسجام والتناقض، ومبادئ مثل قوانين الفكر، كونها جميعها نتائج لمثل هذه الأفعال الاستدلالية، تعتمد بالمثل في وجودها على وجود موضوع (أو مواضيع) واعية بشكل مناسب.

يمكن القول إن هذه المفاهيم والمبادئ متأصلة في العالم على شكل إمكانات؛ ولكن بدون مشاركة مثل هذا الموضوع، لا يمكن تحقيق تلك الإمكانات على الإطلاق.

تعتمد هذه المفاهيم والمبادئ في وجودها على وجود فاعلين واعين يشكلونها، لكن صدقها أو زيفها لا يرتبط بوجود هؤلاء الفاعلين. إن حدوثها يعتمد على ذلك، لكن دقة مضمونها عند حدوثها مسألة أخرى. فهي ليست مسألة ذاتية أو نسبية، بل على العكس، موضوعية ومطلقة.

من المهم عدم استخلاص استنتاج خاطئ من هذا الاعتماد الوجودي، وعدم الاعتقاد بأنه ينطوي على نوع من النسبية والذاتية (بأكثر المعاني المهينة لهذه المصطلحات) فيما يتعلق بقضايا الحقيقة والزيف.

لا: إنّ "معقولية" مفاهيمنا ومبادئنا الأساسية هي ضمانة صحتها. إنّ اقتراح معيار آخر للحكم، أو تكافؤ جميع معايير الحكم، هو بمثابة ادعاء ضمني بأنّ هذا المعيار (أو تلك المعايير) الأخرى "معقول" بطريقة ما. ينطوي هذا الموقف على تناقض. بالطبع، لك الحرية في اقتراح التناقضات وقبولها، ولكن عليك تحمّل تبعاتها المعرفية وغيرها. أما أنا، فأفضّل التمسك بما هو معقول بشكل واضح والاعتماد عليه.

4. المنطق الضبابي

في بعض الحالات، لا يُعتبر X و notX متناقضين، لأن المصطلح أو القضية X غامضة للغاية . إذا كان ما تشير إليه X تحديدًا غير واضح، أو إذا كانت الحدود الدقيقة لشيء فردي مُصنَّف X غير مؤكدة، فمن البديهي أن ينطبق الأمر نفسه على المكمل السلبي "not X" (انظر الرسم التوضيحي لاحقًا). في مثل هذه الحالات، تصبح المصطلحات أو القضايا المعنية إشكالية.[12]

من السهل إدراك كيف يمكن لهذا الإدراك أن يقود إلى نقد عام للفعل العقلاني البشري المتمثل في التسمية، وإلى فلسفة الاسمية. فإذا تأملنا مفاهيمنا بدقة، لا بد لنا من الاعتراف بأنها دائمة التطور، فهي لا تكتمل ولا تُصاغ نهائيًا. إن معرفتنا العادية في جوهرها مفاهيمية ، تميل نحو التصور الدقيق لكنها لا تبلغه تمامًا. وهكذا، فإن معنى الكلمات (أو حتى النوايا غير اللفظية) في حالة تغير مستمر، فهو في طور التكوين لا الثبات.

---

[12] لاحظ أيضًا أنه في بعض الحالات، نواجه مجموعة من الأشياء، أو درجات متفاوتة من شيء ما، ونُطلق خطأً على طرفي النقيض اسم X و notX - بينما في الواقع، إذا استُخدم X لأحد طرفي النقيض، فلا بد أن يشير notX إلى جميع الدرجات الأخرى؛ والعكس صحيح، إذا استُخدم notX لأحد طرفي النقيض، فلا بد أن يشير X إلى جميع الدرجات الأخرى؛ وإلا، فسنبقى أمام بعض المراجع الوسيطة بلا اسم (أي ليست X ولا notX). يحدث أيضًا أن يتداخل X و notX في تفكيرنا، بحيث يبدو X و notX متوافقين. هذه مجرد أخطاء شائعة في تكوين المفاهيم؛ ولا تُبرر أي إنكار لقوانين الفكر.

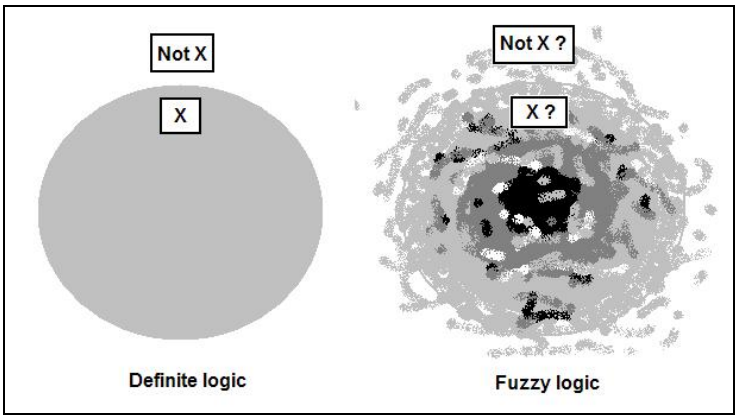
هذا ليس نقدًا معرفيًا فحسب، بل له دلالة وجودية. المقصود هنا أن الأشياء، أي موضوعات وعينا (سواء أكانت موضوعية أم ذاتية)، يصعب، إن لم يستحيل، تحديدها وتعريفها بدقة. ينطبق هذا على الأفراد الملموسين وعلى الفئات المجردة. وينطبق على المادة (مثلاً، أين ينتهي جسد الإنسان؟ إذا تنفست الهواء أو أخرجته، أو ابتلعت الماء أو بصقته، ففي أي مرحلة تصبح المادة الداخلة أو الخارجة جزءًا من "جسدي" أو تتوقف عن ذلك؟)، وينطبق أيضًا على العقل والروح (فمن يدري أين تقع حدود كل منهما؟).

في نهاية المطاف، ندرك أن كل شيء عبارة عن سلسلة متصلة، وأن التقسيمات التي نفترضها بين الأشياء أو الفئات ليست سوى تداخلات منطقية وفكرية. لا يمكننا حتى أن نتخيل خطًا دقيقًا، أو فصلًا بلا سمك، فكيف لنا أن ندّعي القدرة على الفصل بدقة ذهنية بين شيء وآخر؟ ويزداد الأمر صعوبة في العالم المادي، حيث يستحيل هذا الفصل، نظرًا لأن كل شيء يتكون من حقول متصلة لا نهاية لها.

يتمثل نهج نقدي آخر في القول بأن كل تجاربنا (وبالتالي كل معارفنا المفاهيمية) وهمية، كما هو الحال في الحلم (مقارنةً بتجربة اليقظة). في عالم الأحلام، يمكن أن يتعايش X وNon X ظاهريًا دون الإخلال بقانون عدم التناقض. تختفي الفروقات، وتندمج الأضداد في بعضها البعض.

لكن هذا نقد سطحي لمعرفتنا المعتادة. فما يُقال إنه يتعايش هنا هو «مظهر س» و«مظهر ليس س» - وليس «س» و«ليس س» أنفسهما. لدينا رموز، أو بدائل، أو آثار، بدلًا من الأشياء نفسها. لذا، لا يُشكك هذا في القانون، بل هو بالأحرى وجهة نظر تؤكد، من خلال مصطلحاتها (الإشارة إلى الوهم)، الالتزام المبدئي بهذا القانون.

تقودنا هذه التأملات إلى فكرة المنطق الضبابي، في مقابل المنطق المحدد. ويوضح الرسم البياني التالي الفرق بينهما:



المصطلحات المحددة وغير المحددة.

تهدف قوانين أرسطو الثلاثة للفكر إلى نموذج "المنطق المحدد"؛ ففي هذا النموذج، تكون المصطلحات والأطروحات قابلة للتعريف والمعرفة بوضوح من حيث المبدأ ؛ أو على الأقل، هذا هو الافتراض في معظم الحالات، مع وجود قدر من الغموض والشك المؤقت في حالات قليلة. لكن هذا المثال نادرًا ما يتحقق عمليًا، ولذا ينبغي لنا الإشارة إلى نموذج "المنطق الضبابي"؛ حيث يُفترض في معظم الحالات أن الحدود غير واضحة بشكل مزمن ويصعب تحديدها بيقين، مع ضرورة الاعتراف بالاستثناءات من هذه القاعدة حفاظًا على الاتساق.

في العادة، يعمل عقلنا بثقة تامة، ينتقل من قناعة إلى أخرى، غير متأثر بتغيرات قناعاتنا الراسخة التي تحدث بمرور الوقت. بعبارة أخرى، نركز على ما نعرفه (أو نظن أننا نعرفه)، ونقلل من شأن ما نعتبره مجهولاً أو الأخطاء التي ارتكبناها في الماضي. هذا هو نهج المنطق القطعي، وهو نهج استنتاجي في جوهره. أما فكرة المنطق الضبابي، فتقوم على عكس ذلك، على ضرورة إدراكنا منذ البداية لمحدودية قدراتنا المعرفية وتغير المعرفة المستمر، واختيار نهج استقرائي بشكل أكثر شمولاً.

وفقًا لهذا الرأي، فإن الكمال المنطقي الذي افترضه أرسطو هو في معظمه ضرب من الخيال. فمفاهيمنا وقضايانا وحججنا، في الواقع، عادةً ما تكون

استكشافية، ومؤقتة، وتقريبية، ومفتوحة النهايات فيما يتعلق بالمرجعيات، وقابلة للتغيير، وذات صلة وحقيقة غير مؤكدة، وما إلى ذلك. تعمل ملكتنا العقلية بالتجربة والخطأ، حيث تجرب باستمرار تركيبات مختلفة قد تتناسب مع واقع نلمحه للحظة، ثم تلاحظ عدم تطابق واضح فتجرب تركيبًا أكثر ملاءمة، وهكذا بلا نهاية.

نادراً ما تكون الأمور كما نتصورها تماماً، ومع ذلك فإن تصورنا لها ليس خاطئاً كلياً. لذا، يمكننا القول إنه ليس من الصواب القول بأن دلالات "س" تتطابق تماماً مع ما نعنيه بـ"س"؛ وليس من الصواب أيضاً القول بأنها لا تتطابق كلياً أو جزئياً. ومن ثم، يمكن القول إن بعض الأشياء هي "س" وليست "س" في آنٍ واحد، وليست "س" ولا ليست "س" - دون أن نقصد التلميح إلى أي تناقض، وإنما فقط لتذكير أنفسنا بأننا نعيش في عالم متغيّر.

لا يُعدّ هذا الموقف المنطقي إنكارًا لقوانين الفكر، فهي تُساعدنا على فهم الأمور. وتُعيننا دقتها على تبديد الغموض وعدم اليقين اللذين نواجههما في الواقع. كما تُقدّم لنا مثالًا وجوديًا ومعرفيًا نسعى إليه، حتى وإن لم نستطع بلوغه تمامًا وبشكل دائم.

في ضوء الصعوبات المذكورة آنفًا، يميل بعض المنطقيين والفلاسفة إلى التخلي عن المعرفة العقلانية برمتها، وتحديدًا قوانين الفكر. إلا أن هذا -وهي النقطة التي أحاول توضيحها هنا- سيكون خطأً فادحًا. يكمن الخطأ في الاعتقاد بأننا كبشر قادرون على الإبحار في بحر الظواهر والحدس دون الاسترشاد بقوانين الفكر. حتى وإن كان تطبيق هذه القوانين بشكل حاسم في بعض الحالات صعبًا ، فإنها تساعدنا على بذل قصارى جهدنا لفهم عالم الظواهر الذي نواجهه.

علينا التمسك بالمنطق. فهو يمنحنا حداً أدنى من الثبات وسط تقلبات التجربة والتصور. حتى وإن كان مجرد مثال، أو معيار نظري، فإن أهميته بالغة. فبدون المنطق، لا سبيل لنا لفرز الانطباعات المتغيرة ومواجهة التحديات العملية لوجودنا. أليس هذا هو تعريف الجنون بعينه؟

مع ذلك، لا ينبغي اعتبار التمسك بالمنطق دليلاً على جمود التقاليد، أو انغلاق الفكر خوفاً من الخوف، أو ما شابه ذلك من مظاهر "العقلانية". فالتمسك

بالمنطق لا يستبعد الوعي المستنير، والانسجام مع مجرى الحياة، والإيمان، وما شابه ذلك من مواقف تحررية. المنطق أداة، وليس غاية في حد ذاته. إن التخلي عن أداة مفيدة حماقة، ولكن من الحماقة أيضاً عدم معرفة متى يجب التخلي عنها.

هناك مرحلة في حياة الروح تصبح فيها الشروط المنطقية والتساؤلات غير ذات صلة، أو حتى مزعجة، ومن الحكمة أن يكون المرء على طبيعته.

5. تحريف أرسطو

كثيرًا ما تُساء فهم قوانين أرسطو الثلاثة للفكر، خدمةً لمذهبٍ ما. غالبًا ما يكون الدافع في أيامنا هذه هو الرغبة في الدفاع عن التناقضات البوذية؛ وقبل عقود، ربما كان الدافع هو الدفاع عن التناقضات الماركسية؛ وقبل ذلك، ربما التناقضات الهيغلية. عادةً ما تكون القراءة المقترحة لأرسطو مجحفةً بحقه، وتشويهًا لنواياه الواضحة.

خلال أواخر العصور الوسطى في أوروبا، كانت سلطة الفلسفة الأرسطية لا تُضاهى. ويعود السبب في ذلك إلى أن معظم مؤلفات أرسطو (384-322 قبل الميلاد) كانت قد فُقدت قبل تلك الفترة في أوروبا المسيحية؛ وعندما أُعيد اكتشافها، كان تفوق المعرفة التي احتوتها في جوانب عديدة بالغًا لدرجة أن تأثيره أصبح عظيمًا [13]. ولكن، نتيجةً لهذا الإيمان الراسخ بكل ما هو أرسطي، اضطر علماء عصر النهضة وما بعده إلى بذل جهود مضنية للتغلب على ما أصبح تحيزًا أكاديميًا.

---

13 أُعيد اكتشاف أرسطو في الغالب عن طريق ترجمة النصوص اليونانية الكلاسيكية في مكتبات الأندلس إلى اللاتينية (من العربية، وأحيانًا عبر العبرية). وشملت هذه النصوص مؤلفات أرسطو في الفيزياء والميتافيزيقا والأخلاق. كما عُرفت أفكار أرسطو للغرب بشكل غير مباشر من خلال شُرّاح مثل ابن سينا (بلاد فارس، القرن الحادي عشر) وابن رشد (الأندلس، القرن الثاني عشر) . ولعلّ تأثيره بلغ ذروته مع كتابات توما الأكويني (إيطاليا، القرن الثالث عشر) .

قد يُقال، على نحوٍ مُفارِق، إن تأثير أرسطو على الفكر المسيحي الأوروبي كان أحد العوامل التي أدت إلى النهضة الفكرية؛ ومع ذلك، فكما أن على الطلاب أن يتمردوا على أساتذتهم إلى حدٍ ما ليُبدعوا ويتقدموا، كان لا بد من ظهور رد فعلٍ مُناهضٍ لأرسطو. ولذا، يعتبر العديد من المؤرخين الأرسطية دافعًا للنهضة، وبالتالي للعلوم الحديثة.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن أرسطو نفسه لم يكن متشددًا في آرائه؛ بل كان نهجه منفتحًا وقابلًا للتكيف، وهو ما نسميه اليوم "النهج العلمي". ورغم أن العديد من آرائه المادية [14]قد ثبت خطؤها، إلا أنها كانت منطقية تمامًا في عصره - وفي العصور الوسطى عمومًا. ولو كان لا يزال بيننا في العصر الحديث، لكان بلا شك قد عدّل آراءه.

تنوعت معارضة أرسطو بين العلوم الخاصة، والقضايا الفلسفية، والجوانب المنطقية، دون ترتيب محدد. وفيما يتعلق بأعماله المنطقية، كان تركيز فرانسيس بيكون المتزايد على الاستقراء تحسناً ملحوظاً؛ بينما تبدو محاولات أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين لاستبدال منطق أرسطو الصوري بمناهج استنتاجية أكثر منهجية (في رأيي على الأقل) متكلفة إلى حد ما. وتندرج المحاولات الحديثة للتقليل من شأن قوانين أرسطو الفكرية أو إلغائها ضمن الفئة نفسها (مرة أخرى، في رأيي).

في كثير من الحالات، كانت الانتقادات الموجهة لفكر أرسطو، ولا تزال، مبررة. لكن في كثير من الحالات الأخرى، كان النقاد، ولا يزالون (كما أظن)، يسعون إلى الشهرة الأكاديمية السريعة، مستغلين موجة الانتقادات الموجهة لأرسطو (في بعض الأوساط). من السهل جدًا انتقاد شخص لا يستطيع الرد؛ وأظن أنهم لو كانوا لا يزالون بيننا، لما تجرأوا على ذلك.

ومن الأمثلة على ذلك (على سبيل المثال لا الحصر) العرض التقديمي التالي، المأخوذ من موقع إلكتروني [15]. إليكم ما يلي:

---

[14] فعلى سبيل المثال، آراؤه الكونية، التي أدت إلى النموذج البطلمي الذي كان على كوبرنيكوس وجاليليو التغلب عليه.

[15] دورة في تاريخ ونظرية علم النفس ، بقلم الدكتور بول ف. بالانتاين. "المنطق الأرسطي والجدلي"، نُشر في مايو 2003 على الرابط

القوانين الثلاثة لـ "المنطق الصوري" التي وضعها أرسطو في كتابه التحليلات الثانية هي كما يلي: *(1)* قانون الهوية: كل وجود هو نفسه؛ *(2)* قانون عدم التناقض: كل وجود ليس مختلفًا عن نفسه؛ *(3)* قانون الوسط المرفوع: لا يمكن لأي وجود أن يكون نفسه ومختلفًا عن نفسه في نفس الوقت.

بالطبع، لا نجد في كتاب "التحليلات الثانية" ، ولا في أيٍّ من كتابات أرسطو المعروفة، مثل هذه الصياغات السخيفة لقوانين فكره. فكل من قرأ أرسطو يعلم أن هذه ليست لغته أو مصطلحاته، ولا فكره أو قصده. فهو لا يتحدث عن "الوجودات" ولا يهتم إن كانت "متطابقة" أو "مختلفة" عن ذاتها.

صحيح أن هذه التصريحات لا تُعرض كنصوص حرفية، لكنها لا تُصنَّف أيضاً على أنها مجرد قراءات أو تأويلات، بل تُقدَّم على أنها إعادة صياغة أمينة. إلا أنها لا تُعبِّر بدقة عن ماهية المنطق الأرسطي. فهو لا يتعلق بالتكرار أو غيابه، ولا حتى بالمعنى الأنطولوجي.

في كتاب أرسطو " التحليلات الثانية" ، نجد البيانات التالية لقانون عدم التناقض: "من المستحيل تأكيد وإنكار نفس المحمول لنفس الموضوع في نفس الوقت"، وقانون الوسط المرفوع: "يمكن تأكيد كل محمول بشكل صحيح أو إنكاره بشكل صحيح لكل موضوع".[16]

لكن يبدو أن المؤلف المذكور أعلاه يُبني صياغاته على عبارات شائعة لقوانين الفكر، مثل "أ هو أ"، و"لا يمكن أن يكون أ ليس أ"، و"إما أ أو ليس أ" [17]. مع ذلك، لا يُقصد بهذه العبارات أن تكون تعبيرات شاملة، بل صيغًا مختصرة؛ فهي

---

http://www.comnet.ca/~pballan//section1(210).htm. (أشار إليّ مؤخرًا مراسل بوذي كان يُجادل ضد المنطق الأرسطي؛ وهكذا اطلعت عليه).

[16] يُشار إلى كلا هذين البيانين (في الكتاب 11) على أنهما قانونان، ويُطلق على الأخير تحديدًا اسم قانون الوسط المرفوع. ترجمة جي آر جي مور. انظر الرابط: http://graduate.gradsch.uga.edu/archive/Aristotle/Posterior_Analytics_(analytic).txt

[17] أو على الأقل القانونين الأولين؛ أما القانون الثالث فهو مخطئ فيه تماماً. انظر لاحقاً.

أشبه بعناوين، تُغني عن عبارات أكثر تفصيلًا تشمل كل ما يمكن قوله عن هذه القوانين. وأبسط طريقة لقراءتها هي كما يلي:

1. يجب الاعتراف بأن الشيء الذي هو واضح أنه أ هو أ.
2. بأن شيئًا ما هو أ (أي لا يمكن الادعاء بأنه أ وليس أ).
3. ولا يمكن الجزم بأن شيئًا ما هو أ أو أنه ليس أ.

في هذه القراءة الأولية، لاحظ جيدًا أن المصطلح "أ" هو في كل مكان محمول، كما يُعرّفه أرسطو، وليس موضوعًا، كما قد يبدو. في الحالات الثلاث، الموضوع الضمني للقضية هو " شيء ما "، أي شيء فردي قيد الدراسة، أي أي موضوع ظاهر للمعرفة. علاوة على ذلك، فإن القضايا الثلاث هي في الأساس عبارات منطقية أو معرفية، وليست وجودية. إنها تُخبرنا كيف نتصرف في خطابنا أو معرفتنا.

في مرحلة ثانية، يمكننا منح "أ" دور الذات الذي يظهر ظاهريًا في عبارات مثل "أ هو أ" و"لا يمكن أن يكون أ ليس أ" و"إما أ أو ليس أ". يشير هذا المنظور إلى قراءة وجودية أعمق لهذه القوانين، أي أن لكل موجود هوية خاصة، أي "طبيعة"، أيًا كانت.

كل شيء هو شيء محدد (مثلاً "أ")، وليس أي شيء على الإطلاق ("أ وليس أ")، ولا لا شيء على الإطلاق ("لا أ ولا ليس أ"). فهو يتضمن جوانب مميزة ويستبعد جوانب أخرى: ليس مرنًا إلى ما لا نهاية في مظهره. لا يشمل كل شيء ولا يستبعده. لا يمكن أن يشمل أشياءً تتعارض معه ("تناقضات" معه). قد يحل نفيه محله، ولكن لا شيء بينهما ("لا يوجد "وسط") يمكن أن يحل محله ونفيه معًا.

لاحظ هذا: يمكن تسمية قانون الوسط المرفوع، قياسًا على قانون عدم التناقض، بقانون عدم الحياد. يُخبرنا هذان القانونان، على التوالي، أنه لا يوجد أرضية مشتركة ولا أرضية محايدة بين (أ) و(ليس-أ). وهما يفصلان وجوديًا (أ) و(ليس-أ) فصلًا قاطعًا، فلا يسمحان بأي تقارب

أو احتمال آخر. مع ذلك، فهما لا يستبعدان معرفيًا (أحيانًا، وإن لم يكن دائمًا) أن نصادف تناقضًا أو غموضًا في تفكيرنا.

حتى هذه التفسيرات لا ينبغي، بأي حال من الأحوال، اعتبارها المعنى الكامل لقوانين الفكر، بل ينبغي اعتبارها، بتواضع، بدايةً للشرح [18]. وهي توضح، على أي حال، أن هذه القوانين لا تتعلق بمساواة أو عدم مساواة الأشياء أو الرموز مع نفسها، كما توحي صياغات المؤلف المذكور آنفاً بشكل مضلل.

إضافةً إلى ذلك، فإنّ الصياغة التي يقترحها لقانون الوسط المرفوع - "لا يمكن لأي وجود أن يكون هو نفسه ومختلفًا عن نفسه في الوقت نفسه" - خاطئة من الناحية الشكلية . قد يُفسَّر هذا على أنه بيان لقانون عدم التناقض، ولكن يجب صياغة قانون الوسط المرفوع (باستخدام نفس اللغة) على النحو التالي: "لا يمكن لأي وجود أن يكون هو نفسه ولا مختلفًا عن نفسه". [19]

من الواضح أن اهتمام أرسطو انصبّ على مدى توافق الأفكار التي نكوّنها عن العالم مع البيانات التجريبية ومع بعضها البعض. أي، يمكن القول، اهتمامٌ بالتقاطع بين المظهر والمعتقد، أو بين الواقع الظاهري والمعرفة المزعومة. ويتوافق عنصرا التوافق مع التجربة والأفكار الأخرى تقريبًا مع مهام المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، على التوالي.

---

18 تُثير هذه القوانين العديد من التساؤلات الأخرى، مثل: ما المقصود بوصف شيء ما بالصفة "أ"؟ ما العلاقة بين وصف مثل "أ" وما يُشير إليه؟ في أي مرحلة يُمكننا اعتبار "أ" الوصف الحصري لذلك الشيء؟ علاوة على ذلك: حتى الآن، عُبِّر عن هذه القوانين بدلالة الشيء الفردي؛ ولكن ماذا عن تطبيقها على أنواع الأشياء؟ من الواضح أن هذه القوانين الفكرية تُشكّل جوهر المسعى الفلسفي برمته!

19 إنّ هذا الخطأ الفادح في صياغة القانون المذكور يكشف الكثير عن وعي الناقد المنطقي، أو بالأحرى عن انعدامه! عندما نبهته عبر البريد الإلكتروني إلى هذا الخطأ، كان رده في البداية مستهتراً، ثم أبدى بعض الانفتاح، لكنه في النهاية لم يبذل أي جهد لتصحيح كلامه. (ملاحظة: لقد اطلعت مؤخراً على موقعه الإلكتروني، ووجدت أنه قام، لحسن حظه، بتصحيح هذا الخطأ وغيره).

وفي موضع آخر على الموقع الإلكتروني نفسه [20]، يبدو أن المؤلف المذكور يدعو، بدلاً من قوانينه شبه الأرسطية، إلى ما يُسمى "الجدل المادي " ، الذي "يرى أن القواعد الأساسية للتفكير الصحيح يجب أن تعكس كوناً لا يكون فيه الثبات وعدم التغير جوهراً، بل يكون فيه التغير جوهراً". ثم يقترح ثلاثة "قوانين" بديلة مشكوك فيها، تضع التغير في مركز الأشياء.

وهكذا، يُستخدم العرض المثير للجدل المذكور أعلاه لقوانين الفكر لإيصال فكرة أن أرسطو كان لديه نظرة ثابتة للوجود، واقتراح مجموعة بديلة أكثر ديناميكية من القوانين. إنه تحريف متحيز للتاريخ.[21]

في الحقيقة، يهتم أرسطو في جميع أعماله اهتماماً بالغاً بالتطور الديناميكي كما يهتم بالوجود الثابت. تهدف قوانينه الفكرية تحديداً إلى مساعدة العقل على التعامل مع التنوع والتغير، والحفاظ على صفائه واتزانه وسط ضجيج الانطباعات الحسية والأفكار.

لنأخذ على سبيل المثال البيان التالي المقتبس من كتابه "الميتافيزيقا" [22]:

> إن المبدأ الذي يجب أن يمتلكه كل من يفهم أي شيء موجود ليس فرضية؛ وما يجب أن يعرفه كل من يعرف أي شيء، يجب أن يكون لديه بالفعل عند خوضه دراسة متخصصة. من الواضح إذن أن هذا المبدأ هو الأكثر يقينًا على الإطلاق؛ فلنبدأ بتوضيح ماهية هذا المبدأ. إنه أن الصفة نفسها لا يمكن أن تنتمي في الوقت نفسه إلى الموضوع نفسه وبالطريقة نفسها، ولا يمكن أن لا تنتمي إليه في الوقت نفسه.

---

[20] في http://www.comnet.ca/~pballan/logic2.htm، يقتبس عبارات مثل "ما يراه أرسطو السمة الأساسية للوجود هو الهوية الذاتية الثابتة" لج. سومرفيل، ص 45 في "طبيعة الواقع: المادية الجدلية"، في فلسفة الماركسية: شرح. (مينيابوليس: دار النشر التعليمية الماركسية، 1967/1983).

[21] لفهم **منطق التغيير** من الناحية الرسمية، انظر في أعمالي: منطق المستقبل ، الفصل 17، والإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 14. انظر أيضًا، اللا منطق البوذي ، الفصل 6.

[22] الكتاب الرابع، الجزء الثالث. (ترجمة دبليو دي روس). نُشر على موقع كلاسيكيات الإنترنت على الرابط التالي: http://classics.mit.edu/ أرسطو/الميتافيزيقا.4.iv.html

وبدقة فكرية مميزة، يعبر أرسطو عن قانون عدم التناقض بقوله إنه لا شيء (أي لا يوجد موضوع لقضية صحيحة) يمكن أن يكون ولا يكون الشيء نفسه (أي أن يكون له ولا يكون له نفس المحمول) من نفس الجانب في نفس الوقت .

تُعدّ هذه الكلمات الأخيرة جوهريةً لقوله، ومع ذلك يتجاهلها في كثير من الأحيان نقادٌ غير نزيهين، مثل المذكور أعلاه. بهذه الكلمات، ألمح أرسطو إلى أن الشيء قد يخضع لكلٍّ من الصفة ونفيها - من جوانب مختلفة في الوقت نفسه، أو من الجانب نفسه في أوقات مختلفة، أو من جوانب مختلفة في أوقات مختلفة.[23]

هو لا يتجاهل أن الشيء الواحد قد يمتلك جوانب متعددة في آن واحد، أو أنه قد يتغير بطرق مختلفة مع مرور الوقت. هو ببساطة يذكّرنا بأنه في مكان وزمان محددين ، لا يمكن للشيء أن يناقض نفسه. لذا، من الواضح أن قصده ليس محاولة إنكار وجود التنوع والتغيير، بل تأكيد الاتساق الذي تُظهره الأشياء في أي مكان وزمان.

من الواضح أن محاولة إعادة صياغة قوانين الفكر المذكورة سابقًا على النحو التالي: "كل وجود هو نفسه؛ ليس مختلفًا عن نفسه؛ ولا يمكن أن يكون هو نفسه ومختلفًا عن نفسه" ليست مجرد ترجمة غير دقيقة لأرسطو، بل هي ترجمة سطحية للغاية [24].

---

[23] قد يكون العشب أخضر وأصفر، لكن ليس في نفس الأماكن والأوقات. قد يعني العشب ما تأكله الأبقار أو ما يدخنه الهيبيون، لكن هاتين الكلمتين لا تشيران إلى نفس الشيء. إذا تم تجاهل هذه الاختلافات في وجهات النظر باندفاع أو بتعصب، فهذا لا يثبت وجود تناقضات. إن تأكيد التناقض هو دليل على نقص في العمق.

[24] لا شك أن ذلك يعود إلى تأثير المنطق الرمزي الحديث السطحي، الذي يبذل قصارى جهده لاختزال هذه القوانين المعقدة وحصرها في أبسط صورة ممكنة، مُخفيًا بذلك معظم ثرائها الفلسفي وعمقها. لماذا يرغبون في هذا التبسيط المفرط؟ لكي يُلائموا المنطق مع "لغاتهم الشكلية" المُبسطة، التي صممها أشخاص (مثل غوتلوب فريجه) ذوو عقول بيروقراطية مُتأصلة، يعتقدون أن توحيد عمليات التفكير يجعلهم أكثر "علمية". لكن العلم ليس مشروعًا استنتاجيًا ديكارتيًا، بل هو عملية استقرائية تطورية. يدّعون أنهم يتجاوزون "الحدس" الشائع، لكن في الواقع، كل ما يفعلونه هو فرض رؤاهم الخاصة بشكل دائم ، وبالتالي عرقلة أي رؤى مستقبلية في هذا المجال. يعتمد تطور علم المنطق على اليقظة والمرونة، لا على المؤسسية والجمود.

ينبغي منح أرسطو التقدير والاحترام والامتنان الذي يستحقه لإنجازه الخالد الذي لا يمكن الاستغناء عنه.

6. ليس على النموذج الهندسي

بما أن "النموذج الهندسي" لتبرير النظرية يتضمن بديهيات اعتباطية، فهو في نهاية المطاف نموذج اصطلاحي. فإذا لم يكن من الممكن تبرير المبادئ الأولى ("البديهيات") لمجموعة من المعارف المزعومة بالتجربة، بل يجب أن تستند إلى مجرد تكهنات ("اعتباطية")، فيجب التسليم بأن هذه المبادئ غير مثبتة ("اصطلاحية"). وإذا كانت البديهيات غير مثبتة، فمن المنطقي أن تكون جميع الادعاءات المبنية عليها كذلك.

يُسلّم بهذا الأمر بحرية في حالة الهندسة (حيث يمكن، على سبيل المثال، استبدال المسلّمة الخامسة لإقليدس بافتراضات بديلة)، وكذلك في فروع الرياضيات الأخرى. هنا، تُتيح الاصطلاحية الظاهرية لبعض البديهيات إمكانية وجود أنظمة بديلة، قد يُثبت جميعها فائدتها في سياقات تجريبية محددة. لكن مثل هذا الموقف المتساهل مستحيل فيما يتعلق بعلم المنطق.

إذا قبلنا النموذج الهندسي للمنطق، فإن مقولة فيتغنشتاين بأن "قضايا المنطق هي تحصيل حاصل... [و] بالتالي لا تقول شيئًا" [25]تبدو صحيحة. لكن إذا اتبعناه، وأقررنا بأن المنطق مجرد ثرثرة لا معنى لها، فعلينا أن نعتبر عبارته نفسها لا معنى لها - لأنها، بلا شك، تُعتبر "قضية منطقية"، بل هي المبدأ الأسمى لما وراء المنطق! وبناءً على ذلك، فكأنه لم يقل شيئًا، ويمكننا تجاهله والمضي قدمًا.

---

[25] في كتاب *Tractatus* ، 6 (مقتبس في قاموس الفلسفة).

وبالمثل، اتهم بعض النقاد أرسطو بـ"مصادرة المطلوب" في دفاعه [26]عن قوانين عدم التناقض والوسط المرفوع، أي أنه استدل بطريقة دائرية باستخدام النتيجة (النتائج) المقصودة كمقدمة (مقدمات). وهنا أيضًا، يمكننا أن نتساءل بتأمل: هل يعني ذلك أن مغالطة طلب المبادئ هذه هي بديهية منطقية لا جدال فيها؟ إذا كان المتحدث مقتنعًا بهذا المبدأ العقلاني باعتباره مبدأً أساسيًا لا يُختزل، فلماذا لا يكون مقتنعًا أيضًا - أو حتى أكثر - بالقوانين الثاني والثالث للفكر؟ هل يمكنه تبرير نفوره من الاستدلال الدائري دون الوقوع فيه؟

إذا لم يكن المنطق راسخًا في الواقع من خلال عملية تحقق أكثر دقة، فإن كل المعرفة تصبح موضع شك، وبالتالي تُعتبر باطلة. وإذا كانت كل المعرفة بلا صحة، فإن هذا الادعاء بالبطلان نفسه يصبح باطلاً. هذه الفكرة الأخيرة تعني أن هذا الادعاء الشكّي باطلٌ في حد ذاته، شأنه شأن جميع الادعاءات الأخرى، كما لاحظ جيدًا. لذلك، ولأن هذا الادعاء الشكّي متناقض، أي ينكر ذاته، يجب التسليم بصحة الادعاء المعاكس (الذي ليس متناقضًا بطبيعته). أي يجب أن نعترف بصحة المنطق التي لا جدال فيها. فقط مع هذا التسليم الأدنى، يصبح من الممكن التسليم بصحة أو خطأ أي شيء آخر.

لقد ذكرت هذا مرارًا وتكرارًا من قبل، ولكن لا بد لي من تكراره نظرًا لانتشار التصريحات التي أسمعها هذه الأيام في النقاشات، والتي تزعم أن قوانين أرسطو الثلاثة للفكر ليست سوى اصطلاحات. إن الإدلاء بمثل هذا التصريح يعني ضمنيًا امتلاك المرء معرفة مميزة بالواقع، وفي الوقت نفسه ينفي صراحةً إمكانية وجود مثل هذه المعرفة. وبالتالي، فإن أي تصريح من هذا القبيل متناقض في ذاته، ومن ينطق به إما أحمق أو مخادع، يخدع نفسه و/أو غيره.

لا ينبغي النظر إلى قوانين الفكر المذكورة على أنها بديهيات معرفية ضمن نموذج هندسي. إن فكرة هذا النموذج بحد ذاتها نتاج منطق أرسطو، وتحديدًا قياسه المنطقي ذي الشكل الأول، حيث يُستخدم مبدأ عام أو قضية عامة (المقدمة الكبرى) لاستنتاج مبدأ أضيق أو قضية خاصة (النتيجة). وعليه، لا يمكن استخدام هذا النموذج لتبرير المنطق، لأنه في هذه الحالة سندور في حلقة مفرغة، وسنفشل حتمًا في ترسيخ حقائقنا في الواقع.

---

26 على سبيل المثال، في الفصل الرابع من كتابه "الميتافيزيقا "، غاما.

إن السبيل الوحيد للخروج من هذه المعضلة هو إدراك وفهم الطبيعة الاستقرائية للمعرفة، بما فيها المعرفة الاستنتاجية. فأساس كل معرفة هو التجربة، أي معرفة الظواهر (المادية والعقلية والروحية بشتى أنواعها). وبدون إدراك هذه المعطيات، وبدون أي نوع من المعطيات المعطاة، مهما كانت طبيعتها النهائية (حقيقة أو وهم)، لا تنشأ أي معرفة صحيحة أو خاطئة.

لا وجود لما يُسمى بالمعرفة "النظرية البحتة": في أحسن الأحوال، ستكون مجرد كلمات بلا مضمون؛ ولكن بالتأمل، فإن الحديث عن الكلمات بحد ذاته اعتراف بها كظواهر مُعاشة. ومحاولة الإشارة، بدلاً من ذلك، إلى نوايا غير لفظية لا تحل المفارقة أيضاً، فالنوايا التي لا تحمل معنىً ليست كذلك. لا بد من وجود أساس تجريبي لأي ادعاء معرفي. وسواء أكانت هذه المعرفة المبنية على هذا الأساس صحيحة بالفعل، أم أن عكسها هو الصحيح، فهذه مسألة أخرى، سيتم بحثها لاحقاً.

يبرز دور المنطق في هذه المرحلة، حيث نحتاج إلى التمييز بين المعرفة النظرية الصحيحة والخاطئة . نسعى دائمًا لتجاوز الظواهر، وهنا قد نخطئ (وهذا لا يعني أننا لا نُصيب أحيانًا). لو بقينا عند مستوى الظاهر المحض - المستوى الظاهراتي - لما أخطأنا أبدًا. ولكن لأننا نحتاج وجوديًا إلى تجاوز تلك المرحلة، والدخول في مستوى الوعي العقلاني، فإننا نتعرض للخطأ أحيانًا بشكل واضح.

علاوة على ذلك، يصعب علينا البقاء عند المستوى الظاهري البحت: فنحن، على ما يبدو، مُبرمجون بيولوجيًا على الاستدلال والتصور والجدال؛ لذا لا خيار أمامنا سوى مواجهة القضايا المنطقية مباشرةً. مبادئ المنطق، أي قوانين الفكر والتقنيات المنطقية المحددة المستمدة منها، هي أدواتنا لتمييز الصواب من الخطأ. لا نستنتج الحقيقة من هذه المبادئ، كما لو كانت بديهيات تحوي كل الحقيقة مسبقًا. بل تساعدنا هذه المبادئ على تمييز الصواب من الخطأ في خضم المظاهر. فبدون مظهر نستند إليه، لن يُفضي المنطق إلى أي نتيجة، بل لن ينشأ أصلًا.

إن صحة المنطق، إذن، هي حقيقة استقرائية بحد ذاتها، وليست مجرد بديهية اعتباطية. المنطق موثوق لأنه يصف كيف نميز فعليًا بين الصواب والخطأ في

المعرفة المستمدة من التجربة. لا يوجد منطق آخر غير المنطق القياسي لقوانين الفكر الثلاثة، لأن أي محاولة لاقتراح أي منطق آخر، مهما بدت خيالية، ستخضع حتمًا للحكم من خلال المنطق القياسي. قوانين الفكر الثلاثة هي دائمًا معاييرنا النهائية للسلوك الخطابي والحكم. إنها توجهنا نحو مثال معرفي نسعى باستمرار إلى محاكاته.

هذا الدافع المنطقي ليس قوة حتمية تتحكم في عقولنا أو أدمغتنا، بل هو قائم على طبيعة الاستدلال التي توجه استنباطنا للمعرفة المجردة من الظواهر الملموسة. إن الفعل الأساسي للاستدلال هو **النفي** : التفكير بـ" ليس هذا" بجانب "هذا" من البيانات التجريبية. هذا الفعل هو بداية كل معرفة تتجاوز التجربة، وفيه يكمن سر قوانين الفكر، أي تفسير سبب كونها على ما هي عليه، لا غير.

فبينما يُعدّ قانون الهوية (أ هو أ) إقرارًا بالتجربة كما هي، فإنّ قانون عدم التناقض (لا يمكن لشيء أن يكون أ وليس أ في الوقت نفسه) وقانون الوسط المرفوع (لا يمكن لشيء أن يكون لا أ ولا ليس أ) يرتبطان بالأشياء كما لا هي ظاهرة . هذان القانونان يُحدّدان لنا معنى إنكار أ، فهما يُرسيان معيارًا لتخيّلنا لشيء غير ظاهر في التجربة في ذلك الوقت. انتبه لهذا جيدًا، فلم يسبق لأحد أن لاحظه بهذه الوضوح.

النفي هو بداية " الانفجار العظيم " للمعرفة المفاهيمية والحجاجية، وهو السبيل الذي ننتقل به من مجرد التجربة إلى المفاهيم والمبادئ؛ والطريقة الوحيدة لاختبار وضمان توافق إطارنا العقلاني مع معطيات التجربة هي تطبيق قوانين الفكر. لا تُختبر حالات النفي بشكل مباشر وإيجابي، بل هي مجرد تعبيرات عن عدم إدراكنا لشيء كنا نتخيله ممكنًا. لا وجود للثنائية القطبية في الوجود الملموس، فالثنائية القطبية بناء عقلاني.[27]

---

[27] يتضح هذا الأمر إذا تأملنا ما نعنيه عندما نقول، على سبيل المثال، لا الكلب ولا القطة في الغرفة التي نحن فيها. فغياب الكلب وغياب القطة لا يبدوان مختلفين بالنسبة لنا؛ ما نراه في الواقع هو الظواهر الظاهرة فقط، أي السجادة والمكتب والكراسي، إلخ. نحن لا نرى شيئًا غير الكلب أو غير القطة، أو أي شيء آخر "غائب" عن هذه الغرفة، كما لو كان هذا نوعًا آخر من "الوجود". (مع ذلك، لا يترتب على ذلك أن مفهومي "غير الكلب" و"غير القطة" متكافئان - فقد تكون القطة موجودة عندما يكون الكلب غائبًا والعكس صحيح).

يمكن تفسير مفهوم أو مصطلح "ليس X" بمعنى "أي شيء ما عدا X" (سواء كان X هنا يشير إلى شيء واحد أو مجموعة أشياء). إن إنكار قانون عدم التناقض يعني القول بأن هذا "الاستثناء" ليس بالضرورة حصريًا، أي أن "ليس X" قد يشمل "X" أحيانًا (والعكس صحيح). كذلك، إنكار قانون الوسط المرفوع يعني القول بأن هذا "أي شيء" ليس بالضرورة عامًا، أي أنه إلى جانب "X" قد توجد أشياء أخرى مستبعدة من "ليس X". وبالتالي، فإن إنكار هذه القوانين الفكرية يعني القول: "أنا لا أعني ما أقول، فلا تأخذوا كلامي على محمل الجد، فأنا مستعد للكذب".

7. مشروب سام

على الرغم من اسمها، يمكن تصنيف نظرية المعرفة الحديثة المسماة بالحدسية، والتي طورها [28]ل. إ . ج . براور ، على أنها منهج استنتاجي مفرط. ومن الجدير بالذكر أنها صُممت في الأصل للرياضيات، ثم طُبقت بالاستقراء على جميع المعارف [29]. وبمساواة أسلوب البرهان المنطقي بأسلوب البرهان الواقعي، يرفض "المنطق الحدسي" قانون الوسط المرفوع (وبالتالي استنتاج عبارة إيجابية من نفي مزدوج).

يزعم المذهب الحدسي أنه لا يمكن الجزم بصحة أي شيء ما لم يُثبت صحته، ويدّعي قبول قانون عدم التناقض (إذ لا يمكننا إثبات صحة أ ونفيها في آنٍ واحد)، ولكنه ينكر قانون الوسط المرفوع (إذ يمكننا عدم إثبات صحة أ وعدم إثبات نفيها في آنٍ واحد). وهكذا، فبينما صاغ أرسطو هذه القوانين في الأصل بالرجوع إلى الحقائق (إذ لا يمكن أن يكون شيء ما أ ونفيه في الوقت نفسه، ولا يمكن أن يكون شيئًا لا أ ولا نفيه)، ركّز براور على البرهان وحده.

---

[28] إنّ مثل هذه الاستقراءات مؤسفة، فبما أن الرياضيات تتعامل مع فئات خاصة من المفاهيم (لا سيما المفاهيم العددية والهندسية)، فلا يمكن تعميم الأفكار المتعلقة بها على جميع المفاهيم الأخرى. في المقابل، فإنّ التعليقات المتعلقة بالمنطق عمومًا، كتلك الواردة هنا، لا تستبعد إمكانية وجود مبادئ خاصة بالمجال الرياضي. لستُ عالم رياضيات، ولا أنوي هنا مناقشة هذا الموضوع.

[29] هولندا، 1881-1966.

ينطوي هذا التغيير في المنظور على العديد من الأخطاء. بدايةً، يمكن دحضه من الناحية المنطقية: فكما لا يمكننا إثبات (أ) وإثبات (نفي) في آنٍ واحد، لا يمكننا أيضاً دحض (أ) (أي إثبات (نفي)) ودحض (نفي) (أي إثبات (أ)). إن جهلنا بكلٍّ من (أ) و(نفي)، أي عدم يقيننا بشأن أيهما صحيح وأيهما خاطئ، لا يُغيّر من حقيقة أن (أ) و(نفي) لا يمكن أن يكونا صحيحين معاً، أو خاطئين معاً. فالقانونان متناظران ولا يمكن فصلهما.

تجدر الإشارة إلى أن منهج أرسطو تمثل في وضع معايير وجودية تُستخدم كمرشدات معرفية، بينما سعى بروير إلى وضع المعرفة قبل الوجود. وقد سمح الأول ضمنيًا بمعرفة لا تعتمد إطلاقًا على العمليات العقلانية، أي المعرفة المستمدة من التجربة، بينما اعتبر الثاني أن جميع المعارف تعتمد على الاستدلال، أي أنها بناء ذهني محض.

في المنطق الكلاسيكي، البرهان هو مزيج من المعطيات التجريبية والبنى المفاهيمية. يتطلب ترسيخ المفاهيم في التجربة أساليب استنتاجية، لكن النتيجة تكون استقرائية دائمًا. إذا تتبعنا بدقة تطور معرفتنا، فسنجد دائمًا اعتمادًا نهائيًا على المعطيات التجريبية والتعميم والاستدلال. لا توجد حقيقة استنتاجية بحتة تُقابل مفهوم الحدسي للمعرفة "المثبتة". إن فكرة الحدسي عن البرهان خاطئة؛ فهي ليست برهانًا.

حتى النظام الذي يُزعم أنه "استنتاجي بحت" سيحتاج إلى الاعتماد على تجربتنا لرموزه ومسلماته وقواعده. وبالتالي، لا يمكنه منطقيًا أن يدّعي أنه استنتاجي بحت (أو قبلي أو تحليلي، وفقًا لمصطلحات كانط)، أي مستقل تمامًا عن أي تجربة. علاوة على ذلك، فإن يُعدّ فهم أهمية النظام أمرًا بالغ الأهمية. قد تُنفّذ الآلة عملياتٍ نُبرمجها فيها، لكنّ هذه العمليات تبقى بلا معنى دون وجود إنسانٍ ذكيّ يستوعب نتائجها. وتكتنف افتراضات براور العديد من المشكلات المُتجاهلة أو الخفية.

لاحظ أيضًا أن براور يعتبر فعليًا أن "مثبت" و"غير مثبت" مصطلحان شاملان ومتنافيان. وهذا يدل على أنه يعتمد ضمنيًا على قانون الوسط المرفوع (والنفي المزدوج)، حتى مع إنكاره الصريح له. لا شك أننا مضطرون لفهمه على هذا النحو، وإلا، إذا سمحت مصطلحات "مثبت" و" غير مثبت" (مع التنبيه إلى عدم

الخلط بينهما وبين "غير مثبت") باحتمال ثالث، فإن نظريته تفقد قوتها تمامًا. أي أنه لا بد من أخذ شيء ما بين "مثبت" و"غير مثبت" (مع التنبيه مرة أخرى إلى عدم الخلط بينهما وبين "مثبت عدمه") في الاعتبار وإعطائه معنى!

إن إنكار براور لقانون الوسط المرفوع ليس في جوهره إلا اعترافًا بأن بعض المعارف يجب تصنيفها على أنها إشكالية . كان هذا معروفًا منذ البداية، ولم نكن بحاجة إلى انتظار السيد براور ليدركه. لا يستبعد قانون الوسط المرفوع إمكانية وجود إشكالية، أي أن البشر قد لا يعرفون أحيانًا على وجه اليقين ما إذا كان ينبغي تصنيف شيء ما على أنه (أ) أم لا (ن). بل على العكس، صيغ قانون الوسط المرفوع على هذا الافتراض تحديدًا، ليخبرنا أنه عندما تحدث مثل هذه الإشكالية (كما يحدث غالبًا)، ينبغي لنا الاستمرار في البحث عن حل لها بطريقة أو بأخرى.

يستند قانون عدم التناقض، بالمثل، إلى قصور بشري، ألا وهو حقيقة أن التناقضات قد تحدث أحيانًا في المعرفة البشرية؛ ووظيفته، بالمثل، تذكيرنا بمحاولة إيجاد حل للتناقض الظاهر. لاحظ هنا الحقيقة التجريبية المتمثلة في أننا قد نبدو أحيانًا وكأننا نثبت (أ) من زاوية، ونبدو وكأننا نثبت (نفي) من زاوية أخرى. بعبارة أخرى، إذا اتبعنا صياغة براور لقانون عدم التناقض، فإن قانون الفكر هذا يجب أن يُنكر أيضًا!

الحقيقة هي أن ما نسميه عادةً بالبرهان هو أمرٌ مؤقت، وقد يتبين خطؤه. تكمن عبقرية المنطق الكلاسيكي في قدرته على استيعاب حتى هذه الأخطاء في البرهان، وقيادتنا إلى حلٍّ ممكن. إنه منطق الواقعية والتكيف، لا منطق العقائد الجامدة.

في الواقع، إذا كان هناك ما يقترب من الحقيقة الاستنتاجية الخالصة في المعرفة البشرية، فهو حقيقة قوانين الفكر. لدرجة أنه يمكننا القول مسبقًا عن أي نظرية معرفية أنه إذا افترضت أو خلصت إلى أن أي قانون من قوانين الفكر غير صحيح، فإن النظرية هي التي يجب التشكيك فيها وليس هذه القوانين. هذا التناقض دليل قاطع على أن النظرية مختلة بطريقة ما (تمامًا كما هو الحال عندما تتعارض نظرية ما مع الحقائق التجريبية، فإن تلك الحقائق نفسها تُشكك فيها).

في حالة الحدسية، يكمن الالتباس في تحريف مفهوم "البرهان". لا ينخدع بهذا التضليل إلا من يجهل المنطق. لماذا قد نميل إلى قبول فكرة براور عن "البرهان" بدلاً من قانون الوسط المرفوع (الذي تنفيه هذه الفكرة)؟ هل "أثبت" فكرته بطريقة ما، أم أنه جعلها تبدو أقل تعسفًا، أو أكثر مصداقية، أو أقوى منطقيًا من فكرة قانون الوسط المرفوع؟ إن رؤيته للبرهان ليست "مثبتة" حتى وفقًا لمعاييره الخاصة، وهي بالتأكيد غير مثبتة (بل هي مدحضة) بالمنطق الصحيح.

تأمل في تبعات إنكار القانونين الثاني والثالث للفكر على المستوى الشكلي. إن إنكار قانون عدم التناقض وحده يعني الرغبة في التعامل منطقيًا مع X و"ليس X" كمتناقضين جزئيين بدلًا من متناقضين. إن إنكار قانون الوسط المرفوع وحده يعني الرغبة في التعامل منطقيًا مع X و"ليس X" كمتناقضين بدلًا من متناقضين. أما إنكار هذين القانونين معًا فيعني القول بأنه لا وجود للنفي. وفي الوقت نفسه، يؤكد صاحب هذه الأفكار، دون وعي منه، بعض الأمور وينفي أخرى.

تأمل واسأل نفسك: إذا كان X و"ليس X" لا يمكن أن يكونا متناقضين، فلماذا يكونان متعارضين أو متناقضين جزئيًا؟ على أي أساس معقول يمكننا القول إن عدم التوافق (كما هو الحال بين X و"ليس X") ممكن، بينما الشمولية غير ممكنة؛ أو العكس؟ وإذا لم يكن هناك شيء غير متوافق ولا شيء شامل، فإلى ماذا قد يشير النفي؟ من الواضح أن كل هذا الخطاب المناهض للمصطلحات عبثي، خالٍ من أي نوع من التماسك أو الذكاء. إنه مجرد تلاعب بالرموز المفرغة من المعنى.

يكمن جوهر المنطق الحدسي، بطبيعة الحال ، في عدم فهم طبيعة النفي . ما معنى "لا" حقًا؟ كيف نتعرف على المصطلحات السلبية، وماذا تخبرنا؟ كيف يندرج النفي ضمن قوانين الفكر؟ لن أتطرق كثيرًا إلى هذا المجال المهم هنا، فقد سبق لي تناوله بالتفصيل [30]؛ ولكن لا بد من إضافة الملاحظات التالية.

---

30 في الفصل التاسع من كتابي "تأملات" . أوصي بشدة القارئ بقراءة تلك المقالة المهمة.

ومن نقاط الضعف الأخرى ذات الصلة في نظرية الحدسية، جهلُها بالمنطق الاستقرائي . وكما ذُكر سابقًا، اعتمد براور في عمله على مستوى استنتاجي في جوهره، ولم يُعر الاستقراء اهتمامًا كافيًا عند صياغة أفكاره. ويمكن القول إن هذه الأفكار كانت محاولةً لتجاوز المنطق الاستنتاجي، إلا أن تحليله لم يكن شاملًا بما فيه الكفاية.

يمكن توضيح ذلك بالرجوع إلى **النفي المزدوج** . ففي الاستدلال الاستنباطي، يُعدّ نفي النفي مكافئًا للإثبات. وهذا من متطلبات قوانين الفكر. أما في الاستدلال الاستقرائي، فالأمر ليس بهذه البساطة، لأن النفي دائمًا ما يكون نتاجًا للتعميم أو الاستدلال. أي أن كلمة "ليس" تعني دائمًا: "حتى الآن، ليس"؛ أي أنها دائمًا نسبية لسياق المعرفة الحالي.

ما يُميّز المنطق الاستنتاجي عن المنطق الاستقرائي هو أن الأول يفترض صحة المقدمات عند استخلاص النتيجة، بينما في الثاني يُؤخذ عدم اليقين بشأن المقدمات، وبالتالي بشأن النتيجة، في الاعتبار. وهكذا، استنتاجيًا: عبارة "ليس ليس X" تعني تمامًا نفس معنى "X" ويمكن استبدالها به؛ أما استقرائيًا: فإن المقدمة "ليس ليس X" تُشير إلى نتيجة "X"، لكنها لا تضمنها.

بما أن عبارة "ليس X" تعني في الواقع "لقد بحثنا عن X لكننا لم نجده حتى الآن"، فإنها تبقى دائمًا (مع بعض الاستثناءات الملحوظة) غير مؤكدة إلى حد ما. من ناحية أخرى، يمكن أن يكون الشيء الإيجابي، وهو "X" هنا، مؤكدًا بقدر ما يمكن إدراكه أو استشعاره بشكل مباشر (وفي هذا السياق، يجب اعتبار تجربة "عدم العثور عليه" إيجابية، لضمان الاتساق النظري).

إذا كان "ليس X" دائمًا غير مؤكد إلى حد ما، فإنه يترتب على ذلك أن "ليس ليس X" أكثر غموضًا، ولا يمكن مساواته في مكانته باليقين الكامن في "X" (إذا كان الأخير مُعاشًا، وليس مجرد نتاج مفاهيمي). يتضمن النفي المزدوج تعميمين أو استنتاجين، وبالتالي فهو في جوهره تجريد وليس تجربة خالصة.

علاوة على ذلك، فإن عبارة "ليس (ليس X)" تعني استقرائيًا "لقد بحثنا عن نفي X ولم نجده". ولكن بما أن "ليس X" تعني بالفعل "لقد بحثنا عن X ولم نجده"، فمن المنطقي أن نتساءل: هل مسار "ليس ليس X" هو السبيل لإيجاد "X" في

التجربة؟ بالطبع لا! إذا كنا نبحث عن X، فسنبحث عنه مباشرةً، وليس بشكل غير مباشر من خلال نفي نفيه.

لاحظ أيضًا أنه بعد العثور على 'X' في التجربة، فإننا سنعتبر أن 'ليس ليس X' يتبع بقوة استنتاجية، على الرغم من أن العلاقة العكسية (كما ذكرنا سابقًا) أضعف بكثير.

لذا، فإن مشكلة النفي المزدوج التي طرحها براور مشكلة مصطنعة للغاية، لا علاقة لها تُذكر بالممارسة المعرفية الفعلية. ولا تُشكك هذه المشكلة في قوانين الفكر بتاتًا - إذا ما حرصنا على التمييز بين الاستقراء والاستنتاج - كما أنها ليست مشكلة قد تنشأ في سياق التفكير الطبيعي. إنها مجرد مغالطة سفسطائية حديثة.

8. لعبة التفوق على الآخرين

إنّ من يعتقدون أن قانون عدم التناقض و/أو قانون الوسط المرفوع قابلان للاستغناء عنهما، لم يُمعنوا النظر في عملية تكوين المعرفة داخل أنفسهم ولم يحللوها بما فيه الكفاية. يظنون أنها مجرد تلاعب بالألفاظ، ولهم كامل الحرية في الجزم بأن بعض الأشياء قد تكون "أ وليست أ" و/أو "لا أ ولا ليست أ". لكنهم لا يُعرون اهتمامًا لكيفية نشوء هذا الحكم وكيفية الحكم عليه.

ينظرون إلى [31]عبارات مثل "أ هو أ" وما شابهها على أنها عبارات لفظية كغيرها، ويعتقدون أن بإمكانهم نفيها كما ينفون غيرها، قائلين "أ ليس أ" وما شابهها. لكن في الحقيقة، لا يمكن النفي كفعل عقلاني دون إدراك أهمية النفي المتأصلة في القانونين الثاني والثالث للفكر ، مقارنةً بالقانون الأول. لكي أقول "لا" بمعنى حقيقي، يجب عليّ أولاً أن أتقبل أن " أ لا يمكن أن يكون ليس أ" وأنه "لا يوجد بديل ثالث لـ أ وليس أ".[32]

---

31 بالمناسبة، لاحظتُ أن الناس على الإنترنت هذه الأيام يُطلقون على قوانين الفكر الثلاثة (LOT) أسماءً مختصرة هي: LOI وLNC وLEM. بالتأكيد، لمَ لا؟

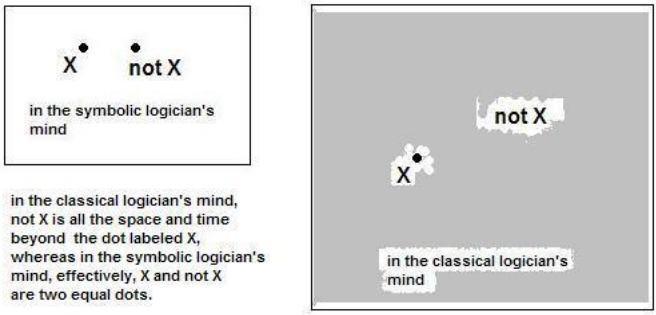
32 يقبل بعض المنطقيين قانون عدم التناقض كأمر لا مفر منه، لكنهم يعتبرون قانون الوسط المرفوع قابلاً للاستغناء عنه: هذا المفهوم الحديث خاطئ تمامًا. كلا القانونين ضروريان ويُستعان بهما في كل من المنطق الاستنتاجي والمنطق الاستقرائي. فهما لا يخدمان فقط في التحقق من صحة الاستدلالات (مثل القياسات المنطقية أو الاستقراءات العاملية)، بل يثيران أيضًا تساؤلات وأبحاثًا (مثل: ماذا يستلزم هذا؟ أو ما العلاقة السببية التي يمكن استنتاجها من ذاك؟). علاوة على ذلك، فهما متطابقان، يُفترض أن يُكمل أحدهما الآخر لاستنفاد جميع

إن محاولة تقديم تعريف آخر (أقل تعقيدًا) للنفي أمرٌ مستحيل، لأن النفي الحقيقي سيظل بحاجة إلى التفكير فيه (بطريقة ضمنية أو باستخدام كلمات أخرى). ولا يمكن لاختراع "منطق متعدد القيم" أو "منطق ضبابي" أن يُلغي المنطق الثنائي القيم القياسي، إذ يبقى هذا الأخير فعالًا، حتى وإن كان ذلك دون كلمات، على مستوى اللاوعي. ليس لدينا سبيل للتفكير المفاهيمي دون تأكيد ونفي، بل يمكننا فقط التظاهر بذلك.

كثير من علماء المنطق "المعاصرين" أسرى المنطق الرمزي لدرجة أنهم فقدوا الصلة بالمعاني المقصودة لرموزهم. ولهذا السبب، تبدو الرموز "س" و"ليس س" متكافئة بالنسبة لهم، كما هو الحال مع "س" و"ص". لكن بالنسبة لعلماء المنطق الكلاسيكي، للمصطلح ونفيه علاقة خاصة. فنفي س يشير إلى كل شيء عدا س، أي كل ما هو موجود أو قد يكون موجودًا في الكون بأسره باستثناء س.[33]

الاحتمالات، ويستلزم كل منهما الآخر في نهاية المطاف، وكلاهما يستلزم قانون الهوية ويستلزمه.

[33] لاحظ أن الاختلاف لا يعني بالضرورة عدم التوافق. قد يكون شيئان، ولنقل س و ص، مختلفين، ومع ذلك متوافقين، أو حتى يستلزم أحدهما الآخر. نحن قادرون تمامًا على التمييز بين شيئين (أو سمات شيء ما)، حتى لو كانا دائمًا متلازمين ولا يوجدان في أي مكان آخر. إن تزامنهما الدائم لا يمنع وجود اختلاف تجريبي أو فكري بينهما يسمح لنا ويدلي على تسميتهما بشكل مختلف، فنقول إن س ليس هو نفسه ص. في هذه الحالة، س بحد ذاته يستبعد ص، وليس س بحد ذاته يشمل ص، مع أننا نستطيع القول إن س يستلزم ص، وليس س يستلزم ليس ص.



تصورات النفي.

يوضح الرسم البياني أعلاه كيف يختلف تصور هؤلاء الأشخاص للنفي بشكل فعال:

من الواضح أنه إذا اعتبر شخص ما "س" و"ليس س" متطابقين ذهنياً، فلن يفهم لماذا لا يمكن تأكيدهما أو نفيهما معاً؛ وسيبدو له القانونان الثاني والثالث للفكر متحيزين وتقليديين. وللعودة إلى وجهة نظر عقلانية، يجب على هذا الشخص أن يدرك الغاية الجذرية لفعل النفي؛ فهو لا يترك مجالاً للخلط أو التلفيق.

المنطق ثنائي القطب ليس مجرد "اصطلاح"، وذلك ببساطة لأن وضع أي اصطلاح يفترض وجود خيارين أو أكثر، بينما ثنائية القطب هي السبيل الوحيد الذي يمكن أن يسير به التفكير العقلاني. لا نتفق على ثنائية القطب بشكل تعسفي، لأنها متأصلة في طرح السؤال نفسه. إن الادعاء بأن شيئًا ما اصطلاحي هو في حد ذاته إقرار بالتناقض بينه وبين نفيه، وانعدام أي شيء مفهوم بينهما.

إن الدافع وراء محاولات بعض المفكرين إنكار قوانين الفكر (أي قوانين الإثبات والرفض الصحيحين) ليس سوى طموح أناني لـ"التغلب على النظام"، أو بتعبير أدق (في حالة الفلاسفة الغربيين) لتجاوز أرسطو (الذي جعل هذه القوانين موضوعات صريحة للدراسة). "تقول كذا؟ سأرفع الرهان وأقول لا كذا (إلخ) - وبذلك أثبت أنني الأعظم!"

ليس هذا مجرد انحراف، بل هو نوع من غريزة الإنكار الطبيعية التي خرجت عن السيطرة. فمن المفارقات أن إنكار أي اقتراح (بما في ذلك اقتراح وجود ثلاثة قوانين للفكر) هو في صميم المعرفة المفاهيمية، آلية وقائية لضمان أخذ جميع التفسيرات البديلة للواقع في الاعتبار. هذه هي تحديدًا ملكة النفي، تلك التي تُنشئ الحاجة إلى قوانين الفكر! تكمن المشكلة هنا في أنها تُقلب على نفسها، تُفرط في تطبيقها، وتُطبق بطريقة عبثية.

يمكن أن يستمر هذا إلى ما لا نهاية. لنفترض أنني قلت "أ" (بمعنى "أ وليس ليس أ")، فأجبت "ليس أ" (بمعنى "ليس أ وليس أ")[34]؛ فأجبت "كلاهما أ وليس أ"، فقلت "لا أ ولا ليس أ"؛ فماذا قلنا أو حققنا؟ ربما سأقول الآن: "جميع هذه البدائل الأربعة"؛ فستجيب: "لا شيء من هذه البدائل الأربعة". ثم أتجاوزك، فأقول: "كلا هذين البديلين الأخيرين" فتجيب: "لا شيء منهما". وهكذا دواليك. إلى أين نتجه ولماذا؟

يمكن لعب نسخة أكثر تعقيداً من نفس لعبة التنافس والتفوق بالرجوع إلى قوانين الفكر:

1. أ هو أ (تأكيداً لقانون الهوية).
2. أ ليس أ (إنكار قانون الهوية).
3. (1) و(2) كلاهما صحيح. أ هو أ، و أ ليس أ. (مع تجاهل قانون عدم التناقض).
4. لا (1) ولا (2). أ ليس أ، و أ ليس ليس أ (مع تجاهل قانون الوسط المرفوع).
5. (3) و (4) كلاهما.
6. لا (3) ولا (4).

---

34 لاحظ أنه إذا بدأنا بالاعتراف بالإمكانية المنطقية لـ "أ وليس أ" (أو "ليس أ وليس ليس أ")، فلن نتمكن حينها من ذكر "أ" (أو "ليس أ") بمفرده، لأنه لن يكون واضحًا ما إذا كنا نعني "أ مع ليس أ" أو "أ بدون ليس أ" (إلخ). وهذا يُظهر بوضوح أننا عادةً، عندما نفكر في "أ"، فإننا نعني " مقابل ليس أ" - فنحن لا نعتبر المصطلحات المتناقضة متوافقة.

7. (5) و (6) كلاهما.
8. لا (5) ولا (6).
9. وهكذا دواليك.

وهكذا بالنسبة للقانون الأول للفكر، وكذلك بالنسبة للقانونين الآخرين. لا يقتصر الأمر على وجود أربعة بدائل (الأربعة الأولى في القائمة أعلاه)، ما يُسمى بـ"المعضلة الرباعية"، بل لدينا عدد لا نهائي من نفي نفي نفي نفي... كيف لنا أن نُقيّم معنى كل هذه البدائل دون استخدام قوانين الفكر؟ ستكون جميعها بلا معنى، لأن كل تفسير مُقترح سيكون قابلاً للإنكار بدوره.

لذا، فإن محاولة اقتراح منطق "بديل" جذري، بدلاً من المنطق الأرسطي التقليدي، هي في الحقيقة نهاية المنطق المعقول ، وانهيار العقلانية برمتها. إنه ليس خياراً ذا معنى، بل مجرد تلاعب عبثي برموز لا معنى لها. لا شيء فيه منطقي، إنه مجرد تكديس للكلمات لخلق وهم بصري بالعمق. من الواضح أن من يمارسون هذه الألاعيب السخيفة لا يستحقون لقب "منطقيين".

9. في الخطاب البوذي

إن معارضة بعض المنطقيين الغربيين لقانون أو أكثر من قوانين الفكر هي في الغالب مجرد تلاعبات رمزية ساذجة، تفتقر إلى أي تأمل معرفي أو وجودي عميق؛ أما معارضة هذه القوانين في بعض الأدبيات البوذية فهي على مستوى مختلف تمامًا [35]. ولكن يمكننا، بقليل من التأمل، تفسير التناقضات الظاهرة في خطابهم.

عندما يُدلي الفلاسفة البوذيون بتصريحات من نوع "ليس X وليس ليس X "، فلا ينبغي (أو ليس دائمًا) اعتبارها تناقضًا أو رفضًا لقوانين الفكر. بل هي تعبيرات مختصرة تعني: "لا تبحث عن X ولا تبحث عن ليس X"، أو "لا تفكر في X ولا تفكر في ليس X"، أو " لا تقل X ولا تقل ليس X"، أو "لا تتعلق بـ X ولا تتعلق بليس X"، أو ما شابه ذلك.[36]

عند توضيح ذلك، يتضح أن العبارات التي تبدو ظاهريًا على شكل "لا س ولا ليس س" (أو ما شابه ذلك في بعض الحالات، "كلاهما س وليس س") تتوافق

---

[35] أنا أُعمّم هنا بعض الشيء، للتأكيد. يوجد بالطبع منطقيون غربيون أكثر براعة، ومنطقيون شرقيون (بمن فيهم البوذيون) أقل براعة. وقد تناولتُ حالة ناجارجونا، وهي حالة من النوع الأخير، بشيء من التفصيل في أعمال سابقة.

[36] على سبيل المثال، إليك توصية لتجنب الإدلاء بتصريحات حول الحقيقة أو الزيف: "لا تؤكد ولا تنفي... وستكون بذلك بمثابة شخص مستنير بالفعل." سوترا الحكمة العليا ، المجلد 30 - في كتاب جان إيراكل (ترجمتي من الفرنسية).

تمامًا مع المنطق. فقوانين الفكر لا تنفي إمكانية البحث عن "س" و"ليس س"، أو عن "كلاهما س وليس س"، أو حتى "لا س ولا ليس س". وينطبق الأمر نفسه على التفكير في هذا أو ذاك، أو الادعاء بهذا أو ذاك، أو التمسك بهذا أو ذاك، وما إلى ذلك.

تنص قوانين المنطق على أنه لا يمكنك في آنٍ واحد "البحث عن س" و" عدم البحث عن س"، وهكذا. ولا تنص على أنه لا يمكنك في آنٍ واحد "البحث عن س" و" عدم البحث عن س"، وهكذا. فالحالة الأخيرة تؤكد فقط على ضرورة ترك مسألة س أو عدم س إشكالية . فالمشكلة غير المحلولة ليست تناقضًا. أقصى ما يمكننا قوله هو أنه بينما قد يُنظر إلى البوذية على أنها تحثنا على قبول هذا الغموض كأمرٍ نهائي، فإن المنطق الغربي يوصي بالمضي قدمًا لإيجاد حلٍّ ما.

لذا، في بعض الحالات، تكون التناقضات الظاهرة وإدراج المصطلحات الوسطى في الفلسفة البوذية (وكذلك في بعض النصوص الأخرى) مجرد عبارات لفظية. وهي ناتجة عن عدم دقة التعبير اللفظي ، مما يُغفل جوانب ضمنية هامة لما يُقصد فعلاً. ويعود سبب هذا الإيجاز اللفظي إلى أن تركيز هذه العبارات استرشادي ، لا وجودي . فهي تُقصد بها مجرد "وسائل ماهرة" (لبلوغ غاية الإدراك)، لا وصفاً واقعياً. أي أنها عبارات تُوجه الفرد لكيفية المضي قدماً (معرفياً، أو إرادياً، أو تقييمياً)، بدلاً من إخباره بكيفية سير الأمور .

ولإعطاء مثال فعلي من الأدب البوذي، أقتبس المقطع التالي من خطبة الاستيقاظ المنسوبة إلى بوديدهارما:

> " يستمر البشر في خلق العقل، مدعين وجوده. ويستمر الأرهات في نفي العقل، مدعين عدم وجوده. لكن البوديساتفا والبوذا لا يخلقون العقل ولا ينفونه. هذا هو المقصود بالعقل الذي لا هو موجود ولا هو غير موجود... والذي يُسمى الطريق الوسط. "[37]

---

37 ص ٥٣. هذا المقطع واضحٌ بشكلٍ خاص في شرحه لعبارة "لا موجود ولا غير موجود"، حيث يُصاغ بدقةٍ أكبر على أنها "لا يُخلق ولا يُنفى". فبينما تبدو الأولى متناقضة منطقيًا، فإن الثانية ليست كذلك في الواقع. ما يُنادى به هنا، ببساطة، هو عدم التدخل.

عندما نواجه تناقضًا لم يُحل أو مشكلةً لم تُحل من أي نوع، فإننا من منظور المعرفة نقف أمام فراغ. يمكن النظر إلى هذا "الفراغ" بقلق، باعتباره هاوية، أو نقصًا في الوسائل اللازمة لمواجهة تحديات الحياة. أو يمكن النظر إليه على أنه شيءٌ زاخرٌ بالمعنى، وفرصةٌ سانحةٌ للغوص بشجاعة في اللانهاية. الموقف الأول هو ما أدى إلى ظهور العلوم الغربية، والآخر إلى تأمل الزن.

أو مرة أخرى، انظر إلى الاقتباس التالي من تعاليم هوانغ بو:

> "إذا تجنبت مفاهيم الوجود والعدم فيما يتعلق بكل شيء على الإطلاق، فسوف تدرك الدارما." (ص 43).

هنا أيضًا، المعنى واضح. لا ينكر معلم الزن الوجود أو العدم أو كليهما؛ بل يحثنا على عدم الانخراط في أحكام من قبيل "هذا موجود" أو "هذا غير موجود"، وهي أحكام متأصلة في كل تصور. ويشير إلى هذه الأحكام بـ"الثنائية"، لأنها تتطلب الاختيار بين بديلين. من الواضح أن قول هوانغ بو ليس قضية وجودية متناقضة شكليًا، بل هو توجيه معرفي متماسك ظاهريًا بعدم الانشغال بالحكم على ما إذا كان ما يختبره المرء حقيقيًا أم لا.

صحيح أن بعض البوذيين [38]قد يفسرون هذا القول على أنه يعني ضمناً عدم وجود الوجود، أو وجوده وعدم وجوده في آنٍ واحد، أو أنه لا وجود له ولا عدم وجوده. ولكن من وجهة نظر المنطق السليم، فإن الوجود موجود بالفعل، أي أن كل ما هو كائن موجود (قانون أرسطو للهوية). وأي إنكار صريح لهذه الحقيقة الأساسية سيكون متناقضاً مع نفسه، إذ سيتجاهل عمداً حقيقة هذا القول وتداعياته (أي أن شخصاً ما قد أدلى بتصريح يدّعي فيه حقيقة ما، لشخص آخر، وما إلى ذلك).

وبشكل أدق، في هذا السياق، يجب أن نعترف بأن **كل ما يبدو موجود بالتأكيد.** – سواء حُكم عليه في النهاية بأنه حقيقي أم وهمي. على هذا الأساس، يمكننا تفسير

---

[38] في الحقيقة، يُعدّ هوانغ بو من بينهم، إذ يُصرّح في موضع آخر بتعجرف: " منذ البداية وحتى النهاية، لم يوجد ولو ذرة ضئيلة من أي شيء محسوس، ولن يوجد أبدًا " (ص 127). هذا إنكارٌ لكلّ مظهر، حتى في حدّ ذاته. بالطبع، هذا الموقف لا يُمكن الدفاع عنه، لأنّ وجود المظهر المجرد أمرٌ لا يُمكن إنكاره منطقيًا - وإلا، فماذا يُناقش؟ قبل أن يُنكر المرء أيّ شيء، يجب أن يكون قادرًا على تأكيد شيء ما. كما أنّ فعل الإنكار نفسه وجودٌ بحدّ ذاته.

قول هوانغ بو (على الأقل في الاقتباس أعلاه) بشكل معقول على أنه يقول ببساطة: "لا تسأل عما إذا كان شيء معين (أو عام) موجودًا أم لا، أو ما إذا كان حقيقيًا أم لا، لأن مثل هذا التساؤل يصرف انتباهك عن فهم أعمق لطبيعة الوجود".

تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من اعترافي سابقًا بأن موقف هوانغ بو يبدو متماسكًا ظاهريًا، إلا أنه ليس كذلك عند التدقيق فيه. فهو لا يستطيع، بالمعنى الدقيق، أن يُدلي بتصريح دون استخدام مفاهيم، ولا يمكننا فهمه دون استخدام ملكتنا المفاهيمية. فكل خطاب هو خطاب مفاهيمي، حتى الخطاب المناهض للمفاهيم. أي أنه في دعوته إلى الامتناع عن المفاهيم، لا يُطبّق في الواقع ما يدعو إليه .

يُظهر هذا أن حتى الأشخاص الذين يُفترض أنهم متنورون يحتاجون إلى مفاهيم للتواصل، وأن هذه المفاهيم لا تؤثر ظاهريًا (بحسب ادعاءات ممارسيها) على تنويرهم. لذا، لا يمكن أن تكون المفاهيم ضارةً بالتنوير في جوهرها، والادعاء بضرورة تجنبها متناقضٌ في حد ذاته! هذه ليست مجرد مغالطة لغوية (كما قد يزعم البعض) - إنها حقيقة منطقية لا يمكن تجاهلها. لا يسع المرء إلا أن يُجادل ضد الإفراط في استخدام المفاهيم.

على أي حال، يجب فهم أن الفلسفة البوذية المناهضة للمفاهيم تهدف إلى التطور النفسي: فهي في المقام الأول "طريق" أو "مسار". ينصب تركيزها على كيفية التفاعل مع التجارب العادية، للوصول إلى رؤية الحقيقة المطلقة الكامنة وراءها. وهي تشير إلى الموضوع (س أو ليس س)، ليس بشكل مستقل (كما هو الحال في معظم المنطق الغربي)، بل كموضوع للذات (أي يسعى إليه، أو يفكر فيه، أو يطالب به، أو يرتبط به الذات الفاعلة). غالبًا ما تُترك هذه "الذاتية" (أي الاعتماد على الذات الفاعلة) ضمنية، ببساطة لأنها متأصلة للغاية. ومع ذلك، توجد سياقات يكون فيها القصد أكثر "موضوعية" من ذلك [39].

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العديد من التناقضات أو المفارقات التي يطرحها الفلاسفة البوذيون في خطابهم تعود إلى ميلهم إلى إطلاق عبارات عامة ظاهريًا،

---

39 بدايةً، فإن وصف وسيلة بأنها ماهرة هو نوع من الوصف الواقعي.

لكنها في التحليل الأخير لا تُغطي كل شيء. فمع إيمانهم بوجود ما هو أكثر من الظاهر في العالم، إلا أنهم يصوغون أفكارهم حول العالم الظاهري كقضايا عالمية مطلقة . وهناك أمثلة عديدة على هذا الميل.

الداماباداً (البيت 279): "كل شيء غير حقيقي" . من الممكن بالطبع وصف كل شيء بأنه غير حقيقي أو وهمي في الخيال، أي لفظيًا ، وذلك بأخذ صفة "غير حقيقي" أو "وهمي" من سياقها الأصلي المشروع وتطبيقها على "كل" الموضوعات. يتضمن هذا التلاعب ضمنيًا تشبيهًا ، أي القول بأنه كما أن بعض الأشياء في عالم الظاهر تُعتبر غير حقيقية وتُصنف على أنها وهمية، كذلك يمكننا تصور عالم أوسع يبدو فيه عالم الظاهر الحالي برمته غير حقيقي.

هذا يفسر كيف يستوعب الناس تلك المقولة البوذية المتكررة، أي لماذا تبدو معقولة ومحتملة. لكنها لا تشكل تبريراً منطقياً لها. التبرير الوحيد الممكن هو تجربة شخصية لعالم يتجاوز التجربة العادية. وحتى في هذه الحالة، فإن الطريقة المنطقية المتسقة لصياغة المقولة هي "كل التجارب العادية غير حقيقية" (لأن قول "كل" فقط سيشمل منطقياً التجربة الاستثنائية).

ومن الأمثلة الشائعة الأخرى مقولة "الوجود معاناة[40]". هذه المقولة صحيحة، بل صحيحة للغاية، فيما يتعلق بالعالم الذي نعيشه عادةً، أي عالم الظواهر المادية والنفسية. فإذا كان المرء متأملاً، سيدرك أننا نشعر دائمًا بشيء من الانزعاج في خلفية وجودنا. لا توجد سعادة دنيوية كاملة، ولو لمجرد أنها هشة. حتى المتعة الجنسية أو النشوة الجنسية - التي يبدو أن الكثير من أبناء جيلي يعتبرونها النشوة القصوى وهدف الوجود - هي نوع من الألم[41].

لقد أظهرت البوذية حكمة بالغة في تأكيدها على حقيقة المعاناة، لأنه بمجرد إدراكنا لها، نكون قد قطعنا شوطًا كبيرًا نحو التحرر منها. فلو كان المرء يزور الجحيم، لما توقع أن يجد فيه الجنة؛ كذلك، من الطبيعي في هذا العالم الفاني أن

---

40 هذا هو الترجمة الشائعة للمصطلح السنسكريتي وهو " دوخا" . وهذا لا يشير فقط إلى الألم الجسدي والعاطفي، بل يشير بشكل أوسع إلى النواقص والاضطرابات العقلية، وعدم الرضا التام، والتعاسة، وغياب راحة البال الكاملة.

41 إذا كنا منتبهين بما فيه الكفاية، سنلاحظ الألم المصاحب للمشاعر الجنسية. ليس مجرد ألم ناتج عن الإحباط، بل هو عنصر من الألم الجسدي في خضم المتعة الظاهرة.

يمر ببعض المعاناة. كنتُ أعاني كثيرًا عندما أرى الناس يفلتون من العقاب على الظلم أو غيره من الأفعال البشعة؛ لكنني مؤخرًا أقول لنفسي: "حسنًا، أنا في دورة الحياة (سامسارا)، وهذا سلوك طبيعي فيها [42]- ما دمتُ هنا، عليّ أن أتوقع هذا النوع من التجارب غير السارة وأتقبله بصدر رحب!"

لكن عبارة "الوجود معاناة" مُصاغة بشكل خاطئ من وجهة النظر المنطقية، ولذلك فهي حتمًا ستؤدي إلى مفارقات. فإذا آمنا (كما يؤمن البوذيون) بإمكانية التغلب على المعاناة في نهاية المطاف (وتحديدًا عند بلوغ النيرفانا)، فلا بد من صياغة حقيقة المعاناة بشكل أقل شمولية على النحو التالي: " الوجود الدنيوي معاناة". إن الصياغة المعتادة للحقيقة النبيلة الأولى، "الوجود معاناة"، ليست شاملة كما تبدو، إذ تختفي المعاناة وفقًا للحقيقة النبيلة الثالثة عند بلوغنا التنوير. لذا، ولجعل الأولى متسقة مع الثانية، لا بد من إعادة صياغتها بشكل أكثر تحديدًا.

ومن الأمثلة الأخرى على الميل إلى رفض اعتبار تجربة التنوير جزءًا من العالم ككل، فكرة أن التنوير يأخذنا "إلى ما وراء الخير والشر". وهذا غير منطقي - إذا اعتبرنا التنوير هو الخير الأسمى ، أي الخير المطلق (وهو ما نفعله بالفعل، إذا حثثنا الناس على تفضيله على جميع المساعي الأخرى).

إن عبارة "ما وراء الخير والشر" تهدف إلى التأكيد على المشكلة العملية المتمثلة في أن السعي وراء الخير هو شكل من أشكال التعلق بقدر ما هو تجنب للشر. فالسعي وراء الخيرات الدنيوية شرٌ في جوهره، لأنه يُقيّدنا بهذا العالم ويُعرّضنا لشروره. بل إن السعي وراء التحرر من هذا العالم، أي السعي وراء الخير الآخر، يُعدّ إشكالياً، لأنه ينطوي على موقف خاطئ، موقف التشبث والتعلق الذي لا يُفضي إلى النجاح. كل هذا صحيح، ولكنه يميل إلى التناقض.

لتجنب الالتباس، علينا ببساطة إعادة صياغة هدفنا على أنه "ما وراء السعي وراء الخير وتجنب الشر". أي أننا يجب أن نقر بأن النيرفانا "خير" بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما ما نسميه "خيرًا" في عالم السامسارا (أي الثروة، والسلطة، والمتعة الحسية، وما إلى ذلك) ليس في الواقع أفضل بكثير مما نسميه "شرًا". أو

---

[42] أو، باستخدام المصطلحات اليهودية: "أنا في المنفى (غالوت، بالعبرية)، ومن المتوقع حدوث مثل هذه المصاعب هنا". تجدر الإشارة، بالمناسبة، إلى التشابه الوثيق بين مفهوم السامسارا البوذي ومفهوم الغالوت في الكابالا.

بدلاً من ذلك، ينبغي لنا التمييز بين الخير المطلق (خير النيرفانا) والخير النسبي (الخيرات داخل السامسارا). عندئذٍ، تُصنف الخيرات النسبية على أنها ليست خيرًا بالمعنى المطلق.

نتيجةً لهذا التغيير في المنظور، فبدلاً من النظر إلى الوجود على أنه شرٌّ جوهري (بسبب المعاناة)، يمكننا الآن النظر إليه على أنه خيرٌ جوهري (لأن النيرفانا هي أساس كل وجودٍ في دورة التناسخ). إن نظرتنا الشائعة وطريقة وجودنا ليست سوى خطأٍ ما، يُسبب لنا الكثير من المعاناة؛ فإذا ما عدنا إلى الإدراك والسلوك الصحيحين، فسوف نختبر الخير الطبيعي الكامن في صميم كل شيء. هنا، يصبح الخير والشر الوهميان في الحياة الدنيوية غير ذي صلة، ونكون منغمسين تماماً في الخير الحقيقي.[43]

ختامًا، غالبًا ما يؤدي الخطاب البوذي إلى مفارقة أو تناقض لأنه يُصرّ على استخدام المصطلحات بالمعنى المتعارف عليه، ويُطلق تعميمات لا تنطبق إلا على جزء من التجربة الكلية (أي الجزء الدنيوي، دون الجزء الروحاني). ولتجنب المشكلات العقائدية التي تُسببها هذه الممارسات الخطابية، يجب علينا إما تحديد المصطلحات المستخدمة بوضوح، أو تخصيص العبارات التي صيغت بشكل عام جدًا (أي التي لم تُراعِ صراحةً معطيات التنوير).

43 يمكننا أن نفهم كلام س. سوزوكي على أنه يقول الشيء نفسه إلى حد كبير، عندما يقول: "لأننا لسنا جيدين الآن، نريد أن نكون أفضل، ولكن عندما نصل إلى العقل المتعالي، فإننا نتجاوز الأشياء كما هي وكما ينبغي أن تكون. في فراغ عقلنا الأصلي، تكون الأشياء واحدة، وهناك نجد السكينة الكاملة" (ص 130).

10. تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية.

لا شك أن البوذية، منذ نشأتها، تمزج بين المنطق واللا منطق في خطابها. وبالنظر إلى مدارسها الفلسفية الأربع الرئيسية، وهي: أبهيدهارما، وبراجنابارامیتا، وماديا ميكا، ويوجاكارا، نجد أن مدرسة ماديا ميكا هي الأكثر ميلاً إلى نبذ قوانين الفكر الثلاثة (أي الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط) [44]. إلا أن هذا التوجه بدأ في مدرسة براجنابارامیتا الأقدم، كما يتضح من أمثلة سوترا الماس [45].

---

[44] راجع كتابي "المنطق البوذي غير المنطقي" حول هذا الموضوع، بالإضافة إلى تعليقاتي على خطاب ناجارجونا في كتابي " تأملات" ، الجزء الأول، الفصل الخامس. أؤكد أن هدفي، في جميع تلك الانتقادات السابقة والحالية، ليس رفض البوذية في جوهرها، بل إظهار إمكانية التوفيق بينها وبين العقل. أعتبر موقف العديد من الفلاسفة البوذيين، الذين يرون أن الإدراك (أي التنوير، والتحرر، والحكمة) مستحيل دون رفض المنطق، غير ضروري ومُضرّ. مبدأي الأساسي هو أن المنطق والعقل متوافقان تمامًا، بل إن العقل وسيلة أساسية (إلى جانب الأخلاق والتأمل) لتحقيق تلك الغاية المنشودة.

[45] استنادًا إلى لغتها السنسكريتية، ومحورية فكرة البوديساتفا، وغيرها من العناصر التي تُبرزها، يُرجّح أن يكون هذا النص من نصوص الماهايانا. ويُعتقد أنه كُتب في الهند حوالي عام 350 ميلادي، مع أن أحد المصادر يُشير إلى تاريخ مُبكر ربما يعود إلى عام 150 ميلادي. وللمقارنة، كان ناجارجونا، مؤسس فلسفة مادياميكا، نشطًا في الفترة ما بين 150 و200 ميلادي؛ وبالتالي، كُتب نص براجنابارامیتا خلال الفترة نفسها تقريبًا، إن لم يكن بعد ذلك بكثير.

نجد في هذه السوترا نماذج من الحجج المنطقية السليمة. فعلى سبيل المثال، نجد حجة منطقية سليمة في القسم 12 [46]: "أينما تُبشَّر هذه السوترا، أو حتى أربعة أسطر منها، سيحظى ذلك المكان باحترام جميع الكائنات... فكم بالأحرى يستحق الاحترام من يستطيع حفظ هذه السوترا وترديدها...!" لكننا نجد أيضًا تناقضات واضحة، مثل: "إن الدارما... ليست قابلة للإدراك ولا مراوغة" (مع أن قول "غير قابلة للإدراك" يعني مراوغة، و"غير مراوغة" تعني قابلة للإدراك).

لكن سوترا الماس تستخدم مرارًا وتكرارًا شكلًا من أشكال الحجة التي، بصفتي منطقيًا، أصنفها على أنها تحريف آخر في سلسلة المغالطات المنطقية البوذية. ينص هذا الشكل على: " **ما يُسمى X ليس في الواقع X؛ لذلك، يُسمى X** " (أو أحيانًا: " **ما يُسمى X ليس X حقًا؛ إنه مجرد اسم، ولهذا يُسمى X** ").

يوجد أكثر من عشرين مثالًا على هذه الحجة في السوترا المذكورة. إليكم أحدها: "ما سماه التاثاغاتا براجنابارامیتا، أي الحكمة العليا المتعالية، ليس في الحقيقة براجنابارامیتا، ولذلك يُسمى براجنابارامیتا. " وإليكم مثالًا آخر: "... ما يُسمى كائنات ليس كائنات في الحقيقة. إنه مجرد اسم. ولهذا السبب تحدث التاثاغاتا عنها ككائنات."[47]

ما أشكك فيه أو أعترض عليه هنا بخصوص هذا النوع من الخطاب هو فقط استخدام حرف العطف " لذلك " أو " وهذا هو السبب " [48]. لا أنكر إمكانية تسمية شيء ما باسم غير مناسب، أو حتى أن الكلمات لا يمكنها أبدًا أن تعبر بدقة عما يريد المرء قوله. لكن القول بأننا نسمي شيئًا ما "س" لأنه ليس "س" هو أمرٌ سخيفٌ وغير مقبول.

---

46 مو سونغ، ص 111.

47 في مو سونغ: الصفحتان 145 و151 على التوالي. لقد لاحظت حجة مماثلة في نص آخر من نصوص الماهايانا: "وذلك لأن تدريبهم [البوديساتفا] يكمن في عدم التدريب، لذلك يقال إنهم يتدربون" (ترجمتي من ترجمة فرنسية) - موجودة في الفصل 2، الآية 33 من "سوترا كلمات بوذا عن الحكمة العليا" (انظر إيراكل، صفحة 61).

48 باقتراض صحة الترجمة في هذه الطبعة، بالطبع (وهي تبدو جيدة جدًا؛ انظر الصفحة التاسعة من المقدمة). أقصد أن أي منطقي لم يُثبت صحة مثل هذه الحجة رسميًا؛ بل إنها في الواقع غير صحيحة رسميًا، لأن النتيجة تُناقض إحدى المقدمات.

هذا ليس مجرد "عدم تسمية الأشياء بمسمياتها" - بل هو تسمية شيء ما بمسمياته مع الاعتقاد بأنه ليس كذلك! وهذا، على الأقل ظاهريًا، منافٍ للمنطق. إذا لم يكن الوصف مناسبًا، فلماذا استخدامه؟ علاوة على ذلك، لماذا التباهي بهذا الانقلاب غير المعقول، والقول "إذن"؟

القول بأن شيئًا ما "ليس في الواقع أو ليس هو س" يعني ضمناً أن لكلمة س معنىً لا ينطبق على الشيء قيد الدراسة؛ في هذه الحالة، لماذا نسمي ذلك الشيء تحديدًا "س" خلافًا للمنطق؟ لماذا لا نسميه ببساطة "ليس س" (أو نبتكر له اسمًا آخر أكثر تحديدًا) ونتجنب المفارقة!

إنّ خطابًا من قبيل "هذا مجرد اسم" يُعدّ متناقضًا في جوهره، إذ يستخدم في الواقع أسماءً تحمل معانيَ حقيقية. توحي هذه الجملة بأنّ الكلمات لا تحمل أيّ دلالةٍ جوهرية، ومع ذلك تعتمد على فعالية الكلمات التي تستخدمها للتعبير عن مقاصدها المختلفة. إنّها عبارةٌ تحاول أن تُعفي نفسها من الانتقادات التي تُوجّهها إلى جميع العبارات المماثلة.

في الأمثلة المذكورة أعلاه، يعتمد هذا الاستدلال على فهمنا لكلمات مثل "براجنابارامیتا" (أي كمال الحكمة) أو "الكائنات"، ومع ذلك يحاول في الوقت نفسه دحض هذا الفهم. لذا، لا يمكن القول إنه ينقل أي شيء مفهوم.

لا شك أننا لا نستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة (أو الله) بالكلمات تعبيرًا وافيًا. لكن يبقى صحيحًا أننا نستطيع التعبير لفظيًا عن حقيقة استحالة التعبير عنها (كما ورد في الجملة السابقة). ليس من الضروري التقليل من شأن الكلمات بحد ذاتها للاعتراف بحدودها.

علاوة على ذلك، من المشكوك فيه جدًا أن تكون مثل هذه العبارات المتناقضة (مثل "سمِّ هذا الشيء X لأنه ليس X") مفيدة نفسيًا لبلوغ التنوير؛ فهي تُربك العقل وتُعطِّله. فبدلًا من إسكات العقل المتسائل، لا تفعل سوى إثارته بأسئلة لا

تُجاب في اللاوعي. هذه العبارات غير المنطقية هي نتاج أسلوب مؤسف نشأ في البوذية في حقبة معينة [49].

أصبح هذا النوع من الانحراف الفكري يبدو عميقًا، كما هو الحال لدى بعض مفكري ما بعد الحداثة في الغرب اليوم، تحديدًا لأن التناقض المنطقي لا يعني شيئًا – ويُساوى هذا الفراغ في المعنى (خطأً) بالفراغ الكامن وراء جميع الظواهر. إن الفجوة المعرفية الهائلة التي يُخلّفها التناقض تُعطي وهمًا بأنها غنية بالمعنى، بينما هي في الواقع مجرد دليل على الجهل. تأمل هذا جيدًا.

تجدر الإشارة إلى وجود نوع من المفارقة البنيوية في التأمل نفسه، لكن عادة "تسمية الأشياء بمسمياتها" في سوترا الماس ليست هي المفارقة. تكمن المفارقة في أنه إذا سعينا إلى التنوير من خلال التأمل، فلن نتمكن من بلوغه، لأن ذلك سيُبقي على غرورنا (المتشبث بهذه القيمة المتعالية كما لو كانت شيئًا دنيويًا)؛ ومع ذلك، يُعدّ التأمل أفضل سبيل إلى التنوير. لذا علينا أن "نمارسه فحسب" - أن نجلس وندع تنويرنا الفطري (طبيعتنا البوذية) يتجلى في نهاية المطاف.

ينبغي التذكير أيضاً بأن البوذية مدفوعة في الأصل بواقعية راسخة، فهي في جوهرها سعيٌ نحو الحقيقة. ومن هذا المنطلق، يمكن اعتبار المفهوم البوذي لـ"الحقيقة المطلقة" بمثابة التزام بقانون الهوية. فالإنسان المستنير هو من يدرك الأشياء، على وجه الخصوص والعام، كما هي في الواقع .

ويتضح هذا، على سبيل المثال، في حوار الزن التالي. سأل راهب ليشان : "ما هو السبب [لمجيء بوديدهارما من الغرب، أي من الهند إلى الصين]؟"، فأجاب معلم الزن: "لأن الأشياء على ما هي عليه"، وفي تعليق دي تي سوزوكي أن هذا يشير إلى "الحقيقة" (مذهب الزن في اللاوعي ، ص 93).

---

49 على الرغم من أنها ليست غائبة تمامًا في أدب أبهيدهارما السابق وأدب يوجاكارا اللاحق، إلا أنها ليست غير شائعة في بعض أدب براجنابارامیتا (بما في ذلك سوترا الماس) وشائعة إلى حد ما في أدب مادياميكا.

11. نظرية السببية البوذية

بينما اعتبر المتشككون مثل هيوم أنه لا يوجد شيء له سبب ، أو على الأقل أنه إذا كان هناك شيء يسبب شيئًا آخر فلا يمكننا معرفته - فقد ذهبت الفلسفة البوذية إلى النقيض تمامًا ودعت إلى أن كل شيء مترابط مع كل شيء آخر ، مدعيةً أن هذه الحقيقة الكونية يمكن معرفتها من خلال الإدراك المستنير وليس فقط من خلال الاستقراء.

تبدو فلسفة "الترابط" أو "الاعتماد المتبادل" جذابة للوهلة الأولى، لأنها تعني ضمناً أن كل فرد منا ليس بمعزل عن الآخر. إنها تعاليم أخلاقية ضد الأنانية وعدم المسؤولية. فنحن جميعاً جزء من نسيج معقد من العلاقات، ولا يمكن لأحد أن يتباهى باستقلاله التام عن الآخرين. علينا أن نكون ممتنين لبعضنا البعض وأن نساعد بعضنا بمحبة. وبتعبير مثالي: كل فرد جزء لا غنى عنه مني.

لكن من الناحية المنطقية البحتة، يصعب تأييد هذا الرأي. فلو كان كل شيء مترابطًا سببيًا، لما استطعنا تحديد الأسباب والنتائج استقرائيًا، لأننا لن نستطيع أبدًا "إزالة" أو "إضافة" أي سبب أو نتيجة! وبالتالي، سنُحرم من إحدى تقنياتنا العلمية الرئيسية، ألا وهي المنطق السببي.

لتحديد السببية، نحتاج إلى دراسة ما يحدث حول ظاهرة ما (مثلاً، س) في وجودها وغيابها. نحتاج إلى تجربة حالات مختلفة. لكنّ الرأي القائل بأنّ كل شيء سبب ونتيجة لكل شيء آخر يستلزم، لكل س، أن يكون كل من س ونفي

س حاضرين سببيًا دائمًا، بطريقة أو بأخرى. يبدو أن التناقض الكوني ضروري؛ أي أن تتعايش جميع المتناقضات وتكون فعّالة بنفس القدر في آن واحد.

يمكننا القول، في أحسن الأحوال، إن هذه الفرضية تفترض أنه لا توجد علاقة سببية كاملة وضرورية بين أي شيء وآخر، بل إن جميع الأشياء مترابطة سببيًا بطريقة السببية الجزئية والطارئة. وبالطبع، تُستثنى العفوية الطبيعية والإرادة الحرة من هذه الفرضية؛ فهي حتمية في جوهرها، كما تجدر الإشارة. ولكن هل من الممكن حتى تصور السببية الجزئية الطارئة دون السببية الكاملة الضرورية؟ لا أعتقد ذلك. ولكن حتى لو افترضنا جدلاً حول هذا الأمر، فلن يكون هناك سبيل منطقي لإثباته.

منطقيًا، لا يمكن أن يكون هذا الادعاء إلا افتراضًا تعسفيًا. ويترتب على ذلك أن السببية المتبادلة الشاملة التي يدّعيها البوذيون لا يمكن معرفتها، إن أمكن، إلا بوسائل حدسية بحتة، إذ لا يمكن إثباتها علميًا. علاوة على ذلك، فإن هذا الحدس الشامل يستلزم (يُشير ضمنًا) إلى علم كل شيء، في كل مكان، وفي كل زمان. ورغم أننا نتصور أن الله يمتلك هذه القدرة الإدراكية، وأن البوذيين يرون أن الإنسان قادر على اكتسابها من خلال التنوير، فإن العلم المطلق ليس أمرًا نصادفه عادةً ولا نعرف كيف نثبته.

في عمل سابق لي [50]، أوضحتُ كيف أن المذهب البوذي للترابط المتبادل لا ينبغي اعتباره مناقضًا لقانون الهوية القائل بأن "الحقائق حقائق". أودّ التأكيد على ذلك هنا، لأن هذه الرؤية التي طرحتها كانت دقيقة للغاية فيما يتعلق بأهمية الترابط المتبادل. يُجادل أنصار الترابط المتبادل صراحةً بأمثلة تاريخية (ضوء الشمس يُسبب نمو النبات، والنبات يُسبب تغذية الحيوانات، إلخ)، أي عبر الزمن؛ لكنهم في الوقت نفسه، يقصدون ضمنيًا الترابط المتبادل في الزمن الحاضر.

هذه هي الكذبة الخفية لهذه العقيدة: الإيحاء بأن الحاضر لا وجود له بشكل قاطع ونهائي، بل هو "معتمد" حاليًا على أشياء خارجة عنه (أي في الماضي أو

50 اللا منطق البوذي ، الفصل الثامن.

المستقبل). في الحقيقة: بمجرد أن يصبح الحاضر واقعًا، لا يحتاج وجوده إلى أي دعم من أي شيء آخر؛ هو موجود فحسب، وانتهى الأمر. يشير الاعتماد المتبادل إلى أن حتى الوجود الحالي الفعلي هشٌّ بطريقة ما. بالطبع، هذا التناقض هو تحديدًا الجانب "المفارق" للاعتماد المتبادل الذي يجعله جذابًا عاطفيًا للقراء ما بعد الحداثيين، والذي يميز هذه العقيدة تمامًا عن أي فلسفة سببية أخرى.

لاحظ جيدًا أنني لا أقول إن السببية تستلزم التغيير. يمكننا إثبات السببية بين كائنات ثابتة - بالإشارة إلى حالات مختلفة من فئة ما، أي بالرجوع إلى نمط السببية الامتدادي. أما نمط السببية الطبيعي، من ناحية أخرى، فيتضمن تغييرات كامنة في الأفراد - حتى عندما نعبر عنه لفظيًا كعلاقة بين خصائص ثابتة، فإننا نعني أن التغيير من الوجود إلى الغياب أو العكس لهذه الخصائص وارد.

يكمن الجانب المتناقض في أطروحة الاعتماد المتبادل في ادعائها بإمكانية السببية دون اختلافات عبر المكان والزمان، أي في اللحظة الراهنة فقط. وهذا نوع من السببية غير قابل للتصور والمعرفة منطقيًا. من البديهي القول إن الحاضر، بمجرد وجوده، هو أمر واقع؛ فلا يمكن أن يتأثر بالحاضر أو الماضي أو المستقبل. أما الماضي، بمجرد انقضائه، فقد زال؛ ولم يعد قابلاً للتغيير. المستقبل هو الشيء الوحيد القابل للتغيير [51].

يمكننا استخدام هذه الرؤى المنطقية لدحض وجهة نظر البوذيين حول طبيعة وجود الروح. فهم يرون أن الروح "لا وجود حقيقي لها" (بذاتها، كجوهر) بسبب ترابطها مع كل شيء آخر. ويجادلون بأن للروح أسبابًا ماضية فعلية للوجود (كالوالدين، والطعام، وما إلى ذلك) وأسبابًا مستقبلية محتملة للفناء (كأن تموت الروح إذا مات الجسد، على سبيل المثال). ولكن في الحقيقة، لا تُغير هذه الأسباب الماضية والمستقبلية من حقيقة أن الروح، ما دامت موجودة، فإن وجودها الحالي قائم، وهي مستقلة عن أي شيء آخر.

---

51 وذلك فقط إذا افترضنا وجود قدر من عدم الحتمية؛ وإلا، فإذا كان المستقبل حتميًا، فمن الصعب اعتباره قابلًا للتغيير. وبالتأكيد، على الرغم من أن محبي الخيال العلمي وبعض منظري العلوم يميلون إلى تخيل السفر عبر الزمن، إلا أنه لم يُثبت تجريبيًا حتى الآن إمكانية حدوثه، وبالتالي لا يمكن أخذه على محمل الجد.

يمكن ملاحظة أن أنصار فكرة أن وجود الروح غير حقيقي يستفيدون من الخلط بين مصطلحين: التبعية الأنطولوجية والتبعية المعرفية. صحيح أن الأسباب الماضية القابلة للإثبات تدل على ما يسمونه "النشأة التابعة"، لكن لا يمكن استيعاب الأسباب المستقبلية بالتوقع ضمن المفهوم نفسه. بل يمكن وصفها في أحسن الأحوال بأنها حالات "فناء تابع"! فمجرد كون وجود الشيء (هنا، الروح) في أذهاننا الحالية محورًا لمجموعة من الأسباب الماضية والحاضرة والمستقبلية، لا يعني بالضرورة أن جميع هذه العناصر يمكن اعتبارها أسبابًا حاضرة دون تمييز.

مع ذلك، من الممكن والمفيد النظر إلى العالم بأسره كمحيط واحد كبير، وكل ما فيه ظاهريًا عبارة عن أمواج ودوامات معقدة من مياهه، دائمة التغير. غالبًا ما تُطرح هذه الصورة في التعاليم البوذية، في تبرير ظاهري لفكرة الترابط، وكذلك فكرة عدم الثبات وغيرها.

كما هو الحال في المسطحات المائية الكبيرة، كالبحار والبحيرات والأنهار، حيث تدور الأمواج وتضطرب، إلا أنها لا تنفصل عن الكل، كذلك تشكل أمواج المادة والعقل والروح في الكون وحدة متصلة. فالتنوع والتغير المستمر يشكلان في نهاية المطاف وحدة متناغمة. وكل تقسيمات هذه الوحدة في المكان أو الزمان ما هي إلا أوهام أو إسقاطات اصطناعية من قِبل مراقب ما. وفيما يتعلق بالترابط، فإن أي ضغط في أي جزء من الكل سيؤثر حتماً، ولو بشكل جزئي، على جميع الأجزاء الأخرى.

تُوفّق هذه الصورة بين وجهات النظر المتضاربة ظاهريًا للفيلسوفين اليونانيين هيراقليطس وبارمنيدس. تُركّز فلسفة هيراقليطس على المظهر والمادية والتعدد والتغيير: "لا يمكنك أن تخطو في النهر نفسه مرتين" (أو حتى مرة واحدة)، لأنه بحلول الوقت الذي تفعل فيه ذلك، تكون أنت والنهر قد تغيّرا. أما فلسفة بارمنيدس، فتُشدّد على النقيض: "كل شيء واحد ومتطابق". للوهلة الأولى، تبدو هاتان الرؤيتان متناقضتين - إحداهما تعددية ونسبية، والأخرى أحادية ومطلقة؛ ولكن باستخدام صورة المسطح المائي، يُمكن جعلهما متوافقتين ومتكاملتين.

في البداية، قد يبدو هذا التشبيه بالماء وكأنه يستدعي وجود مادة أساسية كونية - "أثير" مفترض. ولكن، كما أشار أينشتاين، بما أن سرعة الضوء متساوية في

جميع الاتجاهات ولا تُظهر تأثير دوبلر، فلا يمكن أن يكون هناك أثير! وبالتالي، فالكل واحد والواحد لا شيء! يبدو أن هذا الاكتشاف المثير للاهتمام للعلم الحديث يؤكد وجهة النظر البوذية القديمة القائلة بأن المحيط الكوني هو محيط الفراغ (شونياتا). ولدى اليهودية أيضًا هذا المفهوم عن الكل باعتباره في الأصل لا شيء (يش مي-عين).

ومع ذلك، لا يزال يتعين علينا النظر إلى العالم والتعامل معه كما هو ظاهر – بكل تفاصيله من تنوع وتغير وعلاقات سببية. ويجب إنجاز هذه المهمة بمسؤولية – أي بطريقة موثوقة وتجريبية ومنطقية. ولن تجدي التصريحات الغامضة والمليئة بالعبارات المثالية، مهما بدت شاعرية.

وبالتالي، فيما يتعلق بالترابط، يجب التأكيد على أنه يمكننا أن نبين رسميًا بالرجوع إلى القياس السببي أن سبب السبب لا يمكن بالضرورة اعتباره سببًا بدوره - لذا فإن صورة اضطراب صغير في جزء واحد من المحيط يؤثر على جميع الأجزاء الأخرى غير صحيحة.[52]

[52] لمزيد من المناقشة حول هذه القضايا، انظر كتابي "منطق السببية" ، وخاصة الفصلين 10 و 16.

12. منطق رسمي للتغيير

لقد سبق لي [53]، اقتداءً بأرسطو وداروين، أن اقترحت ثلاثة أشكال من التغيير للنظر فيها منطقياً. وهي:

a) التغيير ، الذي يُعبَّر عنه بـ "أن يصبح X هو Y"، يعني أن شيئًا ما يُوصف بأنه X وليس Y في وقت ما، ثم بأنه X وY في وقت لاحق. ويقصد بذلك أنه، مع بقاء الشيء X طوال الفترة الزمنية قيد الدراسة، فإنه يصبح Y ثم لا يكون Y. وهذا يدل على مجرد تغيير في الصفات (من ليس Y إلى Y)، دون تغيير جوهري (بقاء X ثابتًا).

b) التحوُّل بأنه "تحوّل X إلى Y"، أي أن شيئًا ما يُوصَف بأنه X (وليس Y) في وقتٍ ما، ثم بأنه Y (وليس X) في وقتٍ لاحق. ويُقصد بذلك أن الشيء المعني لا يبقى X أو Y طوال الفترة الزمنية قيد الدراسة، بل يتحوّل تباعًا إلى X ثم Y (وهذان وصفان مختلفان، أو متناقضان). وهذا يدل على التحوّل الجذري أو التغيير الجوهري (من X إلى Y)، حيث يُعرَّف الشيء المعني هنا بكونه X أو Y.

c) التطور ، الذي يُعرَّف بأنه " تطور X إلى Y"، يعني أن مجموعة من الأشياء تُصنَّف على أنها X (وليست Y) في وقت ما، تُنتج مجموعة أخرى

---

53 انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 17، وكتاب "الإرادة والمفاهيم السببية المتحالفة" ، الفصل 14.

من الأشياء تُصنَّف على أنها Y (وليست X) في وقت لاحق. لاحظ جيدًا الدلالة الضمنية هنا بأن الأفراد المصنفين ضمن الفئتين X وY كيانات مختلفة، على الرغم من وجود علاقة سببية جوهرية بينهم. على سبيل المثال، في تطور نوع حي، لا يعود الأفراد الأوائل (X) موجودين في المرحلة اللاحقة (بين Y)، لكنهم أسلافهم البيولوجيون.

يمكن التعبير عن الشكلين الأولين للتغيير بدلالة بعضهما البعض. فعبارة "يصبح X هو Y (بعد أن لم يكن Y)" يمكن صياغتها على النحو التالي: "يصبح X + ليس Y هو X + Y"؛ وعلى العكس، يمكن صياغة عبارة "يصبح X هو Y" على النحو التالي: "يصبح شيء ما ليس X + Y (بعد أن كان X + ليس Y)". يُشار إلى ذلك لإظهار أن التمييز بين تغييرات الصفة والجوهر نسبي، ويعتمد على ما يُركز عليه المرء باعتباره أساس التغيير: ففي حالة التغيير، يكون الأساس هو تحديدًا التسمية "X"، بينما في حالة الطفرة، يكون الأساس بشكل أكثر عمومية " شيء ما ".

بينما يُوجد الشكلان الأولان للتغيير في المنطق الأرسطي، لم يتبلور الشكل الثالث بشكل كامل (في الفلسفة الغربية [54]) إلا مع داروين وما بعده. غالبًا ما يُخلط بين التطور والطفرة، لكنهما شكلان منطقيان مختلفان تمامًا، لاحظ ذلك جيدًا. فهما ينطويان على نوعين مختلفين تمامًا من التضمين.

تتعلق الطفرة بكيان فردي ، يستمر من حالته المبكرة (X) إلى حالته اللاحقة (Y)؛ أما في صيغة الجمع (أي أن بعض أو كل X يصبح Y)، فيشير هذا المصطلح إلى كيانات متعددة ولكنها تبقى كأفراد. ويشير التطور بشكل مميز إلى مجموعات، بحيث لا يكون الأفراد المشار إليهم في بداية التغيير (Xs) هم أنفسهم المشار إليهم في نهايته (Ys). ويتضمن هذا الأخير ، ليس فقط تغييراً نوعياً في الأفراد أنفسهم، بل تغييراً شاملاً في الأفراد. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مجموعتي الأفراد مرتبطتان سببياً بطريقة ما، أي أن هناك نوعاً من الاستمرارية بينهما؛ ولهذا نقول إن إحدى المجموعتين قد تطورت إلى الأخرى.

---

54 وبغض النظر عن بعض التصريحات الموجزة الغامضة ذات التأثير المماثل في الفلسفة اليونانية القديمة.

يبدو أن هذه الأشكال الثلاثة للتغيير تغطي جميع نقاشاتنا المعتادة حول التغيير. ظاهرياً، يبدو هذا التحليل للتغيير لا يقبل الطعن؛ ولكن كما سنرى الآن، من الممكن انتقاده بشكل جذري.

13. النقد البوذي للتغيير

يُعاني التحليل السابق للتغيير والتحوّل، المُستوحى من المنطق الأرسطي، من قصورٍ يتمثل في إشارته إلى "شيءٍ ما"، أي جوهرٍ كامنٍ أو ركيزةٍ ثابتةٍ وسط أشكال التغيير المُعتبرة. ولذا، عرّفنا التغيير بأنه " شيءٌ ما يتّسم بـ X وليس Y في وقتٍ ما، ثمّ بـ X وY في وقتٍ لاحق"، وعرّفنا التحوّل بأنه " شيءٌ ما يتّسم بـ X (وليس Y) في وقتٍ ما، ثمّ بـ Y (وليس X) في وقتٍ لاحق".

في حالة التغيير، يحتفظ الشيء المعني بالصفة (س) طوال عملية التغيير؛ أما في حالة التحوّل، فإن الثبات الضمني الوحيد هو صفة وجود الشيء. قد يبدو هذا "الشيء" الثابت نسبيًا وسط التغيير واضحًا للوهلة الأولى، لكنه قابل للنقد عند التأمل. إنه على الأقل عنصر في تحليلنا يجب مناقشته وتبريره إلى حد ما، بافتراض عدم وجود سبب لرفضه رفضًا قاطعًا.

يتم تقديم التغيير على أنه مجرد تغيير في المسند، والتحول على أنه تغيير جذري في التعريف، ولكن في كلتا الحالتين يُفترض أن هناك شيئًا واحدًا تُنسب إليه تلك المسندات والتعريفات المتغيرة، وهو شيء موحد بما يكفي أثناء هذه التغييرات بحيث يمكننا الاستمرار في تسميته بنفس التسمية (أي "X" في التغيير أو "شيء ما" في التحول).

يرى الناقد البوذي أنه من غير المشروع افتراض ثبات كامن كهذا دون إثباته أولاً؛ ويبدو ذلك صعباً نظراً لزوال كل ما يُختبر. ويرى أن التغيير عموماً

ينسجم مع نموذج التطور أكثر من انطباقه على نموذجي التغيير أو الطفرة. ففي النموذج التطوري، لا يشير مصطلحا القضية إلى الحالات الفردية نفسها، بل إلى حالات في حالة تغير مستمر، وترتبط ببعضها البعض بتتابع سببي بحت لا بتجانس في الهوية.

إن التغييرات والطفرات موجودة بالطبع في الممارسة العملية حتى في سياق التغير التطوري (على سبيل المثال، في تطور الأنواع، فإن أفراد النوع في أي مرحلة يخضعون أنفسهم للتغييرات والطفرات)، ولكن هذه الأحداث الكامنة تظل ضمنية في العرض الرسمي للتطور، لأنه حتى لو تم تصور هذه التغييرات الفردية على أنها غائبة تمامًا، فإن تعريف التطور سيظل قابلاً للتطبيق بشرط أن تكون الأنواع السابقة قد أنتجت الأنواع اللاحقة.

وبالتالي، يمكن اعتبار النموذج النظري التطوري نموذجًا عالميًا، إذا لم نفترض (كما فعل أرسطو) أن الأفراد أنفسهم يتغيرون بالتغير والتحول، بل افترضنا (كما يقترح البوذيون) أننا نواجه تتابعات من مظاهر الأفراد، والتي قد نفترض أنها مترابطة سببيًا. وعلى هذا الأساس، بدلًا من ثبات الهوية، يُطلق على الفرد الاسم نفسه عبر الزمن.

بمعنى آخر، ليس كلبي بالأمس هو نفسه كلبي اليوم أو غدًا، بل إن كل ظهور عابر له (منذ ولادته وحتى وفاته) ناتج عن ظهور سابق له، ويؤدي بدوره إلى ظهور لاحق. ولهذا السبب، قد أشير مرارًا وتكرارًا إلى كل هذه الظهورات التي تبدو مترابطة بعبارة "كلبي". وبالتالي، فإن مصطلح "كلبي" يُقصد به دائمًا صيغة المضارع، ولكن يمكن ربط حالات مختلفة من المضارع عبر الزمن معًا في ظل شروط منطقية معينة (مثل الاستمرارية السببية)، ثم يُعمم المصطلح ليشمل كل وجود كلبي كما لو كان جوهرًا واحدًا دائمًا.

علاوة على ذلك، يمكن للمرء أن يجزم بأن ما يُقال عنه "كلبي" (أي أنا) هو أيضاً في حالة تغير مستمر، ولا يبقى على حاله مع مرور الوقت. ومع ذلك، ورغم ما ينطوي عليه هذا المنظور البوذي من نقد وجيه، إلا أنه لا يخلو من نقاط ضعف، بل وحتى عيوب.

يكمن ضعف هذا المفهوم الرئيسي في اعتماده على العلاقة السببية بين الظواهر المتتالية. ما المقصود هنا بالسببية؟ وعلى أي أساس تُثبت هذه العلاقة بين الظواهر؟ أي، كيف ندّعي المعرفة النظرية بالسببية في حد ذاتها، وكيف ندّعي معرفتها في حالة معينة؟ فالسببية (أو على الأقل، العلاقة السببية) لا تُعرف أبدًا من خلال حالات فردية، بل من خلال التعميمات، وللتعميم علينا افتراض وجود بعض الثوابت.

وبالتالي، يبدو منطقيًا أن إدراكنا لمفهوم السببية يأتي لاحقًا لإدراكنا لمفهوم الهوية، وليس سابقًا له (كما يقتضي النقد البوذي). لا توجد معرفة فورية وقاطعة بالتشابه أو السببية، بل كلاهما استدلال، أي قوالب أو نماذج منطقية نجربها (نحن، الذات المدركة) بشكل مبدئي على الظواهر، لننظمها تدريجيًا بعقلانية. هذه الاستدلالات هي فرضيات استقرائية، تعكس ما يبدو لنا مناسبًا وصحيحًا في مرحلة معينة من تطور معرفتنا، مع الحفاظ على انفتاح الذهن على التعديلات والتصحيحات المحتملة إذا (إن حدث) بدت الأمور مختلفة في مرحلة لاحقة.

علاوة على ذلك، يجب إدراك أن هذا الخطاب نفسه الذي يطرحه الناقد البوذي هو خطاب مفاهيمي ولفظي. لذا، يُطرح السؤال: هل تفلت الأطروحة التي يطرحها الناقد نفسه من النقد المستخدم لدعمها؟ بمعنى آخر، إذا طبقنا النقد نفسه على خطاب الناقد، ألا ينتهي بنا المطاف إلى الشك نفسه بشأنه؟ والجواب واضح: نعم.

بما أن خطاب الناقد لفظي في جوهره، فإنه يُشير ضمنيًا إلى نوع من التوحيد وسط التغيير، حتى مع رفضه الصريح لهذا التوحيد باعتباره "لفظيًا بحتًا". إن الاعتراف حتى بالتوحيد اللفظي المحض هو بمثابة اعتراف بالتوحيد في حد ذاته. فلو لم نستطع حتى أن نقول عن كلمتين إنهما "واحدة" في الشكل والمضمون، لما كان هناك خطاب ممكن على الإطلاق. وإذا كان التوحيد اللفظي ممكنًا، فإنه يمكن افتراض أنواع أخرى من التوحيد. وبما أن الناقد يلجأ إلى الكلمات، فعليه أن يُقر بالتبعات المنطقية لهذا الفعل [55].

---

55 هذا بالطبع ما رفض الفيلسوف الهندي ناجارجونا الاعتراف به، مفضلاً بدلاً من ذلك انتقاد الآخرين بالمنطق، بينما يدّعي في الوقت نفسه أن آراءه تتمتع بإعفاءٍ خاص من المنطق. لا يمكن تسمية هذا المنطق الانتقائي بالمنطق الحقيقي.

فيما يتعلق بالمقولة البوذية القائلة بأن "كل شيء يتغير باستمرار"، لا ينبغي قبولها ببساطة، حتى وإن قدمها أنصارها على أنها جوهر الحكمة. فعلى المستوى التجريبي، في لحظة معينة من الزمن التي يشملها وعينا باعتبارها "الحاضر"، نختبر ظواهر متغيرة وأخرى ثابتة. قد تُغير الأخيرة بدورها اللحظة الحاضرة التالية أو في وقت لاحق؛ لكن المقارنة تتضمن الذاكرة وافتراض مرور الوقت، وبالتالي فهي ليست تجريبية بحتة، بل تحمل في طياتها حكماً جزئياً. قد نختبر بالفعل تغيرات في لحظة معينة، لكن الكثير من التغيرات التي "نختبرها" تحدث بمرور الوقت، وبالتالي فهي ليست تجريبية بحتة.

إذا تأملنا في وجود كل الظواهر عبر الزمن، فقد نستنتج أن كل ما نختبره عرضة للتغيير في نهاية المطاف. لكن علينا أن نُقرّ ونتذكر أن معدلات تغير الظواهر المختلفة تتباين تبايناً كبيراً. فبينما يتغير شيء ما، يبدو شيء آخر ثابتاً. وبينما يتغير جزء من شيء ما، يبدو جزء آخر ثابتاً. ليس هناك فوضى عارمة كما يوحي تعبير "كل شيء يتغير". لذا، يمكننا أن نتمسك ذهنياً بشيء ما لفترة من الزمن في أي وقت، حتى وإن لم نستطع التمسك بكل شيء.[56]

يمكن أن يكون هذا الشيء "المتمسك به" هو الموضوع الأساسي لفرضية حول التغيير أو التحول. وبالتالي، فإن مثل هذه الفرضيات مبررة منطقياً.

---

56 على سبيل المثال، أعلم أن حاسوبي سينتهي به المطاف إلى الاحتراق يوماً ما، لكنه ما زال موجوداً ويمكنني استخدامه والاعتماد عليه. أتوقع أن يكون عمري أطول من عمر حاسوبي، لأن البشر عادةً ما يعيشون أطول من الآلات.

14. مستويات مختلفة من المعرفة

الحقيقة هي أننا جميعًا نُدرك المظاهر على أنها متشابهة و/أو مختلفة من جوانب متعددة. هذه حقيقة أساسية في تجربتنا اليومية، يجب أن نُقرّ بها، حتى مع التسليم بأنه لا ينبغي اعتبارها صحيحة بالضرورة في جميع الحالات. وهذا التحذير الأخير ليس نوعًا من المعرفة المتعالية، بل هو في حد ذاته نتاج التجربة المشتركة - أي أنه في بعض الأحيان، ما بدا لنا متشابهًا للوهلة الأولى، قد يبدو لنا لاحقًا (بعد المراجعة أو التأمل) مختلفًا، أو العكس.

إن أساس تنظيمنا العقلاني للتجربة هو التجربة نفسها. لا ندرك أنها تنطوي على تنظيم عقلاني إلا في مرحلة لاحقة، بعد تأمل فلسفي عميق؛ ولكن في البداية، نقوم بذلك بشكل غريزي ونؤمن به. ولا يمكن تصنيف هذا العقلانية الأولية على أنها ساذجة إلا من خلال هذه الملكة نفسها ؛ فلا توجد ملكة أخرى أسمى تمكننا من القيام بذلك. إن دقة التمييز بين التجربة المجردة والتجربة المنظمة عقلانيًا هي في حد ذاتها نتاج لهذا التنظيم العقلاني، ولا يمكن استخدامها لتبريره أو انتقاده.

بمجرد فهم هذا النظام الطبيعي للأشياء، يمكننا البدء في فهم تطور المعرفة البشرية والتحقق من صحتها. ولتجنب تبني نظريات تبدو منطقية ظاهريًا ولكنها في جوهرها غير منطقية، يجب علينا دائمًا التأكد من اختبار أي حجة أو تفسير مقترح على نفسه. من خلال هذا التفكير التأملي، نوفر على أنفسنا الكثير من

الوقت والجهد. وهذا يقودنا إلى إدراك أن المعرفة البشرية استقرائية في جوهرها، وليست استنتاجية. صحيح أن المنطق الاستنتاجي يمكن أن يساعدنا في استبعاد المفاهيم العبثية وغير المناسبة، لكن النظرية الإيجابية تعتمد أساسًا على الاستقراء التدريجي، باستخدام التجربة لتكوين الأفكار وتطويرها من خلال التجربة والخطأ.

يبدو أن "الشيء" الكامن وراء التغيير (من وجهة نظر أرسطو) مُبرَّرٌ بالتجربة، فعندما نُدرك العالم من حولنا أو في داخلنا، في أي لحظة، تبدو بعض جوانب مجال التجربة بأكمله (بما في ذلك جميع الحواس) في حالة تغير مستمر، بينما تبدو جوانب أخرى ثابتة. ليس هناك ما يدعونا إلى الاعتراف بالتغير كحقيقة، مع إنكار أدلة حواسنا فيما يتعلق بالجوانب الثابتة. سيتعين علينا تقديم سبب مقنع للغاية للسماح بهذا الاختلاف في التقييم. في غياب التبرير، سيكون هذا الاختلاف في المعاملة تحيزًا تعسفيًا. لذلك، من المنطقي الاعتراف بكلا الإدراكين كمعطيات تجريبية متساوية منذ البداية .

مع ذلك، قد نفترض، في مرحلة لاحقة من تنظيم المعرفة، على غرار نظرية تخضع لقواعد المنطق الاستقرائي، حقيقة مطلقة ثابتة في جوهرها، مع أنها تُنتج مظاهر متغيرة، أو على النقيض، نفترض أنه لا وجود في الحقيقة إلا للتغيير. ولكن، بما أن الافتراض الأخير متناقض في ذاته (إذ يبدو هو نفسه ثابتًا إلى حد ما)، فمن الحكمة أن نسعى إلى الأول. ومع ذلك، لا بد من إيلاء الثاني اهتمامًا جادًا، لما فيه من مزايا عديدة في وصف عالمنا التجريبي.

يتجلى كل من التغيير والسكون بشكل مباشر في تجربتنا. فهما معطيات ملموسة ومدركة في المجالين المادي والذهني للتجربة. هذه حقيقة ظاهراتية، بغض النظر عن النظريات المفاهيمية التي قد نبنيها لاحقًا بشأنهما. عندما أنظر أو أستمع أو أستشعر جسديًا أو أتخيل ذهنيًا، أرى أحيانًا أشياء ثابتة، وأحيانًا أرى أحداثًا متحركة، وأحيانًا مزيجًا من كلا النوعين من الظواهر، ولا أرى أيًا منهما أبدًا (إلا في التجربة الحدسية، وهي غير ظاهراتية).

التغيير ليس مجرد مفهوم نظري نابع من التجربة، بل هو تجربة بحد ذاته. وبالمثل، السكون ليس مجرد مفهوم نظري نابع من التجربة، بل هو تجربة بحد ذاته. لذا، فرغم أن السكون والتغيير نقيضان، لا ينبغي لنا تعريف أي منهما بنفي

الآخر. فهما في الأصل إدراكان مستقلان. في أي لحظة، قد أدرك أشياء ثابتة، وأشياء متغيرة، وأشياء تجمع بين هذين النقيضين. إن مفهومي التغيير والسكون هما نتاج لاحق لهذين الإدراكين. ولا يرتبط التغيير والسكون كنقيضين إلا على المستوى النظري.

يجب فهم هذا الفرق الدقيق بين الإدراك والمفهوم لتجنب التحليلات المضللة للثابت أو المتغير، والتي تختزل أحدهما إلى الآخر أو العكس. هذه التحليلات مجرد نظريات، تختلف عن الحقائق التجريبية للسكون والتغير. لا حاجة لهذه النظريات لإثبات وجود السكون أو التغير، فوجودهما مُثبتٌ بالفعل بالملاحظة المباشرة في كل لحظة. يكفي مجرد ظهور السكون والتغير لتبرير مفهوميهما.

يكفي أن يبدو السكون جليًا للاعتراف بوجوده بشكل قاطع؛ ويكفي أن يبدو التغيير جليًا للاعتراف بوجوده بشكل قاطع. ويستند هذا التبرير إلى أسس ما قبل المفاهيمية، وظاهراتية، وتسبق أي فرضيات معرفية أو وجودية. ويصدق هذا حتى لو افترضنا، في مرحلة أكثر تطورًا من المعرفة، أن الظواهر التي تبدو ثابتة هي في الواقع نتاج للتغيير، وبالتالي فهي وهمية في جوهرها، أو أن الظواهر التي تبدو متغيرة هي في الواقع نتاج للسكون، وبالتالي فهي وهمية في جوهرها.

علينا أن نعترف بهذا الموقف؛ وإلا فلن نتمكن من تفسير لماذا أو كيف تبدو الأشياء ثابتة أو متغيرة على الإطلاق.

وهكذا، فرغم أن الطاولة التي أنظر إليها الآن تبدو ظاهرة ثابتة تمامًا، إلا أن العلم يُخبرني أن هذه الطاولة، تحت سطحها، وعلى مستويات مجهرية متزايدة، تتكون في الواقع من جزيئات، تتألف بدورها من ذرات مهتزة، قابلة للاختزال إلى جسيمات دون ذرية متحركة، وهكذا. وحتى مع قبولي للنظرية العلمية، لا بد لي من الاعتراف بأن الطاولة تبدو ثابتة على مستوى إدراكي. فالمعرفة المفاهيمية التي يمنحني إياها العلم عن الطاولة لا تلغي (بل تُكمل) معرفتي الإدراكية بها.

وبالمثل، مع أنني قد أزعم، على نحو أعمق، أن التغيرات التي يفترضها العلم ليست سوى بعض حركات نسيج وجودي كوني واحد، إلا أنه لا ينبغي تفسير

هذه الفلسفة الأحادية المطلقة على أنها تنفي حقيقة تغير الظواهر الملحوظة على المستوى الإدراكي، أو حقيقة التغير المتصورة في الأوصاف العلمية لما يحدث تحت سطح الظواهر الثابتة أو المتغيرة. فالأحادية فلسفة، وبناء نظري، يهدف إلى تفسير [57]حقائق التغير، لا محوها.

علاوة على ذلك، إذا وصلنا في نهاية المطاف من خلال التأمل إلى تجربة مباشرة للوحدة الأساسية وراحة كل الأشياء، فلا يمكن اعتبار هذه التجربة الصوفية بمثابة إلغاء لتجارب التغيير والسكون على مستوى أدنى، أو النظريات المتعلقة بهذه التجارب.

لاحظ أيضًا أن جميع الملاحظات السابقة تنطبق على التماثل والتنوع، والسلام والصراع، والأبدية والزوال، وكل هذه الثنائيات الأساسية. ففي أي مستوى من مستويات الوجود أو المعرفة، لا يمكن اعتبار المستويات الأعلى أو الأدنى أو المجاورة مستأصلة؛ بل هي جميعها متعايشة. قد يبدو هذا متناقضًا بعض الشيء، ولكنه السبيل الوحيد للتوفيق بين الاختلافات.

[57] على سبيل المثال، قد يُفسر مذهب الواحدية الاختلافات بين المادة والعقل والروح بافتراض درجات أو أشكال مختلفة من الحركة. فإذا نظرنا إلى جوهر الوجود على أنه يُشبه البحر، فقد تُمثل المادة بأمواج وتيارات كبيرة، والعقل باهتزازات طفيفة، والروح بدوران. وبهذا التشبيه، يُمكننا أن نتخيل تقريبًا كيف أن هذه "الجواهر" الثلاث قد تكون مختلفة تمامًا، ومع ذلك فهي متطابقة جوهريًا. (لا يهدف هذا المثال إلى استبعاد إمكانية وجود نماذج أخرى أفضل).

15. عدم الثبات

الإنسان كالنَفَس، وأيامه كظل عابر .

(مزمور ١٤٤)

زوال[58] الوجود الدنيوي، لكن صياغته خاطئة عندما يُقال "كل شيء زائل" (أو ما شابه ذلك)، لأن كلمة "كل شيء" تشمل العبارة نفسها، ما يوحي بزوالها أيضاً، بينما المقصود من العبارة قانونٌ لا يتغير، وهذا تناقضٌ ذاتي. ويمكن تجنب هذا التناقض بتعديل العبارة، فنقول: "كل شيء في هذا العالم زائل"، ما يوحي بوجود نوع من الثبات خارج نطاق الظواهر المادية والعقلية.

يُقرّ البوذيون بوجود ثبات جوهري أو متعالٍ عندما يتحدثون عن "أصل الوجود" أو عن امتلاكنا "طبيعة بوذا"، لكنهم في الوقت نفسه ملتزمون عقائدياً بفكرة زوال الكون. هذه الأخيرة عقيدة يرفض الكثيرون التخلي عنها، مع أن بعضهم، عند الضرورة القصوى، يُقرّ بوجود "حقيقتين": حقيقة الزوال في هذا العالم وحقيقة الثبات في العالم الآخر.

58 أنيتيا باللغة السنسكريتية.

بمعنى آخر، في حين أن عالم المادة والعقل (المعروف من خلال الإدراك الحسي والعقلي) غير دائم بالفعل، فإن عالم الروح (المعروف من خلال الوعي الحدسي) خالٍ من التغيير.

لنأخذ سيارة كمثال. إذا خدشنا طلاءها أو غيرنا أحد عجلاتها، فهل تصبح سيارة أخرى أم نفس السيارة؟ سنعتبرها عادةً سيارة واحدة، مع إضافة أن طلاءها قد خُدش أو أن عجلتها قد تغيرت. ولكن إذا كان هذا صحيحًا، فإذا غيرنا جميع أجزائها تباعًا، فسنعتبر سيارة مختلفة تمامًا هي نفسها، حتى لو لم يبقَ أي جزء منها في نهاية العملية!

يُظهر هذا النوع من التحليل وجود تناقض في تسميتنا للأشياء المادية - أو الذهنية على وجه الخصوص - كما لو كانت ثابتة، مع أنها ليست كذلك أبدًا. وهنا يبرز السؤال: أين نرسم الخط الفاصل؟ ما عدد التغييرات التي تسمح لنا بتسمية السيارة "نفسها"، وكم منها يُجبرنا على تسميتها "مختلفة" ؟ من الواضح أن أي إجابة نقترحها ستكون تعسفية تمامًا!

كانت هذه الفكرة جوهرية في عقيدة بوذا القائلة بأن الأشياء الظاهرة ليست سوى تركيبات بلا جوهر ثابت. فليس هناك "شبح" للسيارة يكمن وراء سيارة فردية ظاهرة، يبقى ثابتًا بينما تتغير مكونات السيارة (كما هو حتمي ودائم). وينطبق الأمر نفسه على أي جزء من السيارة: فالعجلة، على سبيل المثال، ليست سوى تركيب من قطع معدنية ومطاطية. لا توجد ظاهرة ملموسة يمكننا الإشارة إليها وتسميتها "السيارة" أو "العجلة". وينطبق الأمر نفسه على الأشياء الذهنية، أي الذكريات والتخيلات والتوقعات والأحلام.

يترتب على ذلك أن تسميتنا للأشياء المادية والذهنية فعلٌ اصطلاحي لا يصمد أمام التدقيق النقدي. يبدو الشيء الفردي "متشابهًا" ظاهريًا لحظةً بلحظة، لأننا نتصور تشابهًا بين إدراكاتنا في أوقات متتالية. لكن هذا التشابه حقيقة مجردة، أصبحت ممكنة بفضل قدرتنا على مقارنة الإدراكات وإيجاد بعض القواسم المشتركة بينها. إنها ليست حقيقة ملموسة، فلا توجد وحدة ظاهرة كامنة. وبالتالي، وبهذا المعنى، فإن مظهر التشابه وهمٌ وليس حقيقة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذه الحجة ليست مقنعة تمامًا. أولًا، لأنها تنطوي على استقراء من قيد معرفي (عجزنا عن إدراك الجوهر) إلى افتراض وجودي (عدم وجود جوهر). يُقدَّم هذا على أنه استنتاج، بينما هو مجرد فرضية - ولا يزال المنطق الاستقرائي يسمح لنا باقتراح الفرضية المضادة القائلة بوجود نوع من الوحدة، شريطة أن نقدم أدلة وحججًا أكثر ملاءمة لدعمها.

ثانيًا، يمكننا الإشارة إلى أنه في الانتقال من تركيبٍ إلى آخر للكائن (مثل سيارة بعجلة قديمة، ثم بعجلة جديدة)، يوجد نوع من الاستمرارية في التداخل (أي أن بعض أجزاء السيارة تبدو دون تغيير). لا يمكننا تغيير جميع أجزاء السيارة دفعة واحدة واعتبار التركيب الجديد "نفس" السيارة (أي نفس السيارة الفردية، حتى لو كان نوعها واحدًا)؛ إذ سيتعين على المكونات السابقة أن تختفي فورًا ويتم "استبدالها" بمجموعة جديدة من المكونات - وحتى في هذه الحالة (إذا استطعنا إثبات حدوث ذلك بالفعل) سنتردد في اعتبار الشكلين "نفس" السيارة الفردية.

ينطبق هذا على المادة على الأقل؛ أي أننا في تجربتنا للمادة لا نصادف أشياءً معقدة تظهر أو تختفي فجأة، أو تتحول إلى شيء مختلف تمامًا. مع ذلك، يُختبر هذا النوع من السلوك غير المتوقع في الأحلام أو أحلام اليقظة، والسبب في ذلك هو أننا في المجال الذهني أحرار في اعتبار أي شيء "مطابقًا" لأي شيء آخر. ومع ذلك، فرغم أن السيناريوهات الذهنية اعتباطية، لا يعني ذلك بالضرورة أن ما نقصده متطابق تمامًا.

والسؤال التالي الذي يطرح نفسه هو: هل توجد أم لا **ظواهر أولية غير قابلة للاختزال** ، أي ظواهر (سواء كانت مادية أو عقلية) لا تتكون في حد ذاتها من ظواهر أخرى؟ لقد أصر بعض الفلاسفة البوذيين (من مدرسة الأبهيدهارما) على أنه لا بد من وجود لبنات بناء أولية (يقال في السنسكريتية إنها تمتلك *svabhaha* ، أي "الوجود الذاتي" أو "الطبيعة الذاتية" [59]) تُبنى منها جميع الأشياء الأخرى في العالم؛ بينما اختار آخرون (معظمهم من مدرسة الماهايانا) فكرة أنه لا نهاية لتقسيم المادة والعقل إلى مكونات أبسط.

---

59 أجد من المُرهِق الطريقة التي يُكرّر بها الكثيرون عبارة "الطبيعة الذاتية" بتعجرف وكأنها تحمل معنىً واضحاً مُحدّداً. فهي أبعد ما تكون عن الوضوح، ولذا لا يُمكن استخدامها كمعيار منطقي كما يستخدمها بعض البوذيين.

يمكن مقارنة الرأي الأول بالذرية [60]في العصور القديمة والعلوم الحديثة المبكرة، والرأي الثاني بالنهج الأحدث في العلوم الحديثة، والتي تستمر في التعمق في المادة ولا تجد لها نهاية.

أودّ أن أؤكد أنه خلافًا لما يدّعيه معارضوها، فإن ما يُسمى بالمنطق الأرسطي لا يعتمد على الإيمان بـ"الجواهر" لصحته. فالمصطلح، في البداية، غامض: هل يشير إلى الجزئيات الملموسة (أي الظواهر الأولية غير القابلة للاختزال)، أم إلى التجريدات (أي قابلية القياس المتصوّرة)؟ إذا كنا نعني بالجواهر التجريدات، فمن الواضح أن المنطق سيكون غير ضروري ومستحيلاً بدونها. أما إذا كنا نعني المكونات الأولية الملموسة، فإن قوانين الفكر تنطبق بالتساوي سواء أُقرّت أم نُفيت. فهي لا تُغيّر نتيجة التقسيم اللانهائي، بل تُوضّح بعض مسارات التفكير التي قد تبدو عبثية.

من جهة، تبدو فكرة التقسيم اللانهائي عبثيةً إذا ما أُخذت إلى أقصى حد، وقد ذهب البعض إلى هذا الحد، مستنتجين أن العدم المطلق (أو "الفراغ") هو أصل كل الوجود. لكن هذا الاستنتاج ليس متناقضًا فحسب، بل إنه غير مُبرَّر من مقدماته. فحتى لو استمررنا في إيجاد مكونات أصغر أو أبسط، لا يعني ذلك أن هذه المكونات ستختفي تمامًا. إنها مغالطة، كافتراض أن قابلية الفضاء للتقسيم اللانهائي تستلزم بالضرورة تقسيمات دون امتداد، أو أن عددًا لا نهائيًا من الأصفار يمكن أن يُساوي أي شيء أكبر من الصفر.

كذلك، فإنّ من يدّعون إمكانية تقسيم الأشياء إلى أجزاء أصغر، أي اختزال كل ظاهرة إلى ظواهر أدقّ إلى ما لا نهاية، لا يدركون أنّ هذا الادعاء محض خيال وتعميم. ففي الحقيقة، يُجرون هذا التقسيم ذهنيًا لا فعليًا، ويفعلونه عددًا قليلًا من

---

60 كلمة "ذرة" تعني حرفيًا "لا يمكن تقسيمها أكثر من ذلك"؛ ويُستخدم هذا المصطلح هنا بمعنى عام، وليس بالمعنى المادي المحدد الذي قصده ديموقريطس أو دالتون. تقوم فكرة الذرية على وجود مكونات غير قابلة للاختزال للمادة (ويمكننا أن نضيف، في نهاية المطاف، للعقل أيضًا)، والتي يمكن تتبع حركاتها وتفاعلاتها لتفسير جميع الكيانات والحالات في العالم المادي (وبالمثل، العالم العقلي). إذا كان للذرات بداية، فقد وُجدت جميعها معًا؛ وإذا كان لها نهاية، فستزول جميعها معًا؛ لذا، وطالما وُجد العالم، فهي في الواقع غير مولودة، وغير مشروطة، وغير قابلة للتدمير. يُفترض هذا لدعم فرضية أن الذرات، وإن كانت ربما من أنواع مختلفة، لا تتغير نوعيًا، ولا تزداد أو تنقص كميًا، بل تتحرك فقط.

المرات ، لا إلى ما لا نهاية (وهو ما سيستغرق وقتًا طويلًا جدًا). الفراغ بهذا المعنى ليس تجربة، بل هو في أحسن الأحوال حقيقة عقلانية، وهو ليس حتى يقينًا استنتاجيًا، بل مجرّد تعميم. لذا، فإنّ الفراغ في أحسن الأحوال حقيقة استقرائية.

لكي يدّعي المرء أن الفراغ حقيقةٌ مؤكدة، عليه أن يكون عالماً بكل شيء ، وأن يُلمّ بكل فروع الفيزياء والكيمياء والأحياء وعلم النفس وغيرها، قبل أي محاولة تجريبية. لا يمكن تقسيم شيء ما إذا لم يكن المرء يعرف إلى ماذا يُقسّم؛ فعلى سبيل المثال، لكي يقول إن الضوء الأبيض مزيج من ألوان مختلفة من الضوء، عليه أن يُجري تجارب باستخدام منشور.

تجربةً فريدةً من نوعها ، لأنه يُعرَّف بالنفي بأنه غياب "الجوهر" (أو "الطبيعة الذاتية"). والنفي فعلٌ أساسيٌّ من أفعال العقل؛ فهو ليس شيئًا يُختبر مباشرةً، ولا ظاهرةً إيجابية. لذا، للقول بأن ما اختبره بوذا هو الفراغ تحديدًا، لا بد من إضفاء صفة إيجابية على الفراغ؛ وإلا، فلا بد من الاعتراف بأن عقله كان له دورٌ في ذلك.

من المغالطات الأخرى التي ينطوي عليها هذا الرأي فكرة أن "العلاقات" أكثر واقعية من الأشياء (أو اللاأشياء) التي تُعتبر مرتبطة بها. يُزعم أنه لا شيء موجود بذاته، بل كل شيء موجود اعتمادًا على أشياء أخرى أو على كل شيء آخر (نظرية الاعتماد المتبادل أو الترابط) - ولكن يبدو أن علاقات الاعتماد السببي المشار إليها هنا تُفترض ضمنيًا أنها ذات وجود مستقل! ظاهريًا، وبسبب استخدام مصطلحات "صلبة"، يبدو أن اعتماد كل الأشياء على بعضها البعض يُوفر دعمًا لفراغها المزعوم - ولكن إذا طُبّق التحليل نفسه على تلك الافتراضات العلائقية، فسيبقى كل شيء معلقًا بلا دليل.

إنّ من يتبنون هذا الرأي لا يدركون أنهم يستخدمون كلمة "الأشياء" بطريقة لا تشمل "التبعيات"، أي بطريقة ليست واسعة النطاق كما تبدو. فإذا دققنا النظر في وجهة نظرهم، ندرك أنهم يقصدون بـ"الأشياء" الأشياء الملموسة التي نختبرها، أي الظواهر، بينما يقصدون بـ"العلاقات" بين الأشياء المفاهيم المجردة التي يُدخلها التصور. لذا، فإنّ أطروحتهم في نهاية المطاف هي أن المفاهيم أكثر

"واقعية" من المدركات الحسية! وهذا يناقض تمامًا المنطق الاستقرائي، الذي تسبق فيه البيانات الظاهرية أي ترتيب وتنظيم عقلاني وتبرره.

ثمة وجهة نظر أكثر مصداقية، تُوفّق بين الأطروحتين المذكورتين، وهي افتراض نوع من الوحدة الوجودية، أي أن جميع الأشياء تعبيرات عن الشيء الواحد. لسنا مضطرين إلى اعتبار تلك المادة الأساسية للوجود جوهرية حرفيًا، كما فعل الخيميائيون القدماء عندما تحدثوا عن المادة الأولية . على المستوى المادي، ثبت عدم جدوى فكرة "الأثير" (سائل كوني من نوع ما) بسبب ثبات سرعة الضوء؛ وفكرة "الحقول" التي حلت محلها لا تزال مجردة إلى حد ما وتحتاج إلى توضيح وجودي.

أما بالنسبة لجوهر العقل، فقد يُفترض أنه نوع من المادة المتناهية الصغر، أو العكس، لكن هذه المسألة لا تزال بحاجة إلى حل. إحدى المشكلات في اقتراح هذا النوع من المعادلات هي أننا نعتقد عادةً أن "العقل" (أي جوهر الأشياء العقلية، مثل الذكريات والأحلام والتخيلات والتوقعات) يعتمد على الوعي وذاته أكثر من اعتماد "المادة".[61]

على أي حال، لا بد من افتراض نوع من الوحدة المطلقة لجميع الظواهر. في هذا النموذج الأحادي (على عكس الفرضيات التعددية والعدمية)، فإن التنوع والتغير الظاهري للظواهر ليسا سوى "تعبير" عن الواحد المطلق [62]. الظواهر هي سطح الوجود، بينما الواحد هو عمقه. ومهما كانت طريقة وجود ذلك الواحد (سواء أكانت روحية أم طاقية)، فإنه يظل ثابتًا حتى وهو يُولّد ظواهر متنوعة.

---

61 تبدو الأشياء المادية أكثر استقلالية عن مُشاهديها من الأشياء الذهنية، إذ قد يرى شخصان أو أكثر الشيء المادي نفسه (فهو في المجال العام)، وعندما يتوقف أحدهم عن مشاهدته، يستمر الآخرون في رؤيته؛ بينما لا يرى الشيء الذهني إلا شخص واحد (فهو في المجال الخاص)، ولا وجود له إن لم يره ذلك الشخص. في حين أن الشيء المادي ليس نتاجًا ظاهريًا لأي مُشاهد أو جهاز عصبي، يُعتبر الشيء الذهني نتاجًا طوعيًا من مُشاهده، أو على الأقل نتاجًا للدماغ المرتبط بذلك المُشاهد. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه في حالة العقل، ليس من الدقيق القول إن الوعي يؤثر على محتواه، بل إن المحتوى الذهني يُنتج قبيل مُشاهدته مباشرةً (مع أن هذا الإنتاج قد يستلزم أفعالًا سابقة من الوعي التأملي). لذا، فإن "الذاتية" المعنية ليست مُفرطة، فهناك شيء ذهني منفصل نوعًا ما عن الذات ووعيها به.

62 ربما يكون هذا التوحيد هو المقصود من قبل البوذيين في مفهومهم عن دارماكايا ، على الرغم من أنهم إذا ضغطوا عليهم فمن المرجح أن يصروا على مساواة هذا الأساس الأصلي للوجود مع سونياتا (الفراغ).

إذا كان "الكل واحد حقًا"، فإن "جميع الأسماء تُفرّق زورًا" و"جميع الظواهر مترابطة" (أو على الأقل تعتمد جميعها على مصدر مشترك واحد). لذا، ينبغي أن يكون مذهب الوحدة مقبولًا لدى الفلاسفة البوذيين الذين يحملون الآراء المذكورة أعلاه. وهو مقبول أيضًا لدى منتقديهم، إذ يمكننا القول إنه على مستوى الواحد، تُفرّق الأسماء زورًا وتكون الظواهر مترابطة أو متداخلة؛ أما على مستوى التعددية في الظواهر المشتركة، فإن الأسماء قيّمة والاعتماد المفرط مُضلِّل.[63]

ولنقل على سبيل المجاز، إن التعبير الروحي عن الإيمان بالوحدة هو السكينة.

63 هذا هو إلى حد كبير المبدأ البوذي للحقيقتين، على أي حال.

16. إنكار البوذية للروح

يمكن تطبيق التحليل نفسه المذكور أعلاه على البشر، ولكن إلى حدٍ ما فقط. فإذا ما عرّفنا أنفسنا بتجاربنا الجسدية والعقلية، نصل إلى استنتاج مفاده أننا أيضاً كائنات مركبة خالية من الجوهر! يتوقف معظم البوذيين عند هذا الحد، ويعلنون بالتالي أنه ليس لدينا ذات. لكنهم هنا يرتكبون خطأً، إذ من الخطأ حصر تجربتنا للبشر في مظاهرهم المادية والعقلية [64]؛ فمن الواضح أننا ندرك ما هو أكثر من ذلك. يجب أيضاً أخذ تجاربنا الروحية في الاعتبار، وفي هذه الحالة يجب أن نقرّ بأننا نستطيع أن نصبح (من خلال نمط من التجربة قد نسميه الإدراك الحسي أو الحدس) واعين بـ"ذواتنا" (أو روحنا أو أنفسنا).

في الحقيقة، يتفق البوذيون مع هذا الرأي عندما يُقرّون بأننا جميعًا، في جوهرنا أو في نهاية المطاف، بوذا [65]- وهذا في الواقع إقرارٌ بوجود الروح، مع أن معظمهم يرفضون هذا الاستنتاج رفضًا قاطعًا. يقول البعض صراحةً إنه لا وجود للروح؛ بينما يُفضّل آخرون التعبير بشكلٍ مُبهم، فيقولون: "هناك وجودٌ

---

64 كما سبق ذكره: في كتاب "الظواهرية" ، الفصل الخامس، وفي كتاب "التأملات "، الفصل الثاني عشر، تُستخدم مصطلحات "الذات" و"الوعي" و"العقل" في البوذية أحيانًا على أنها مترادفة، وأحيانًا أخرى بمعانٍ مختلفة قليلاً. ونتيجةً لهذا الغموض، تُطرح نظريات خاطئة، وتبقى العديد من التناقضات خفية.

65 سأعطيكم مثالاً واحداً (مع أنني صادفت أمثلة كثيرة). يكتب س. سوزوكي: "لذا فمن الضروري للغاية ألا يؤمن أحد بأي شيء. لكنني لا أقصد الفراغ... هذا ما يسمى طبيعة بوذا، أو بوذا نفسه" (ص 117).

ولا وجود؛ ولا وجودٌ ولا عدم وجود" [66]. ولكن منطقيًا، يجب اعتبار هذين الموقفين (أو أكثر) متكافئين، لأن غايتهم ببساطة هي أن الادعاء بوجود الروح خاطئ.

لكن دعونا نؤكد – أجسادنا وعقولنا مركبة وغير دائمة، مثل السيارات أو الأحلام، لكننا نختلف في أن لدينا ذاتًا باقية نسبيًا. (أقول "باقية نسبيًا" للتأكيد على أن الروح الفردية لا يجب اعتبارها أبدية مطلقًا، على الرغم من أن المصدر المشترك لكل الجوهر الروحي – الذي يربطه الكثير منا بالله [67]– هو بالضرورة أبدي مطلقًا).

نعني بالذات (أو الروح أو النفس) موضوع الوعي (أي "الشخص" الذي يختبر، ويدرك، ويفهم، ويتصور، ويعرف، إلخ) وفاعل الإرادة والتقييم (أي "الشخص" الذي يرغب، ويريد، ويقيّم، إلخ). انتبه جيدًا لهذا التعريف، الذي غالبًا ما يتجاهله من ينكرون وجود الذات.

الآلة، أو الحاسوب، أو الروبوت لا يملك ذاتًا، بينما نحن (البشر، والحيوانات العليا على الأقل) نمتلكها بوضوح : فنحن جميعًا ندرك ذلك تمامًا. هذه الذات التي نعرفها ليست الأنا (مجموعة جوانب جسدنا وعقلنا)، مع أن معظمنا يميل إلى الخلط بين الذات والأنا.

إنّ الذات التي نعرفها تتجلى في كلّ فعل من أفعال الإدراك والإرادة والتقييم، بوصفها المنخرطة في ذلك الفعل. ورغم أنها غير ظاهرة، فإننا قادرون تمامًا على إدراكها. ورغم كونها غير ظاهرة، فإنّ الذات ترتبط بالظواهر (بظواهر

---

66 للإنصاف، انظر مو سونغ، صفحة ١٢٥. وفقًا لهذا المعلق (الممتاز)، لم يُقصد بعقيدة الأناتمان أبدًا أن تكون "بيانًا ميتافيزيقيًا"، بل "أداة علاجية". وكما يقول: "ردّ بوذا على الصياغة البراهمية للكيان الدائم، الذات أو الأتمان، بالصمت، دون اتخاذ موقف مؤيد أو معارض". منطقيًا، يُفترض أن هذا يعني أن البوذية تعتبر مسألة الذات مجرد إشكالية ، لا تؤكدها ولا تنفيها. مع ذلك، في قراءاتي للنصوص البوذية، غالبًا ما أجد إنكارًا قاطعًا للذات، أو مزيجًا من "نعم ولا، أو لا نعم ولا لا"، بدلًا من مجرد تجنب مسألة الذات. ملاحظة أخرى جديرة بالذكر هنا: لا ينبغي مساواة فكرة الذات بالفكرة البراهمية عن الذات الدائمة ؛ فالأخيرة فكرة أكثر تحديدًا من الأولى، وإنكار الأخيرة لا يستلزم منطقيًا إنكار الأولى. أؤيد فكرة الذات الفردية غير الدائمة ، وأن الدوام يقتصر على الذات الكونية (أي المتعالي، أو الله). لا ينبغي التغاضي عن هذه الفروق الدقيقة (وغيرها الكثير).

67 انظر أسباب ذلك في كتابي "التأملات" ، الفصل الثامن.

جسدها وعقلها، وكذلك بالظواهر الأبعد) إما كشاهدة عليها (أي من خلال الإدراك)، أو بالتأثر بها، أو (عند إدراكها) بالتأثير فيها، أو بالتأثير فيها (من خلال الإرادة). ولكن، على الرغم من ارتباطها بالظواهر بدرجات متفاوتة، فإنها ليست مطابقة لها، ولا ينبغي تعريفها بها.

يُقدَّم إنكار الذات في البوذية على أنه تجريبي: إذ تُفحص التجربة الجسدية والعقلية للفرد بدقة، ولا يُلاحَظ فيها سوى ظواهر عابرة. لكنني أرى أن هذا التحليل يستند إلى بيانات ناقصة، فهو لا يأخذ في الحسبان الوعي الذاتي البديهي للذات والفاعل. تُتجاهل الذات عمدًا بدافع التحيز، بدلًا من إنكارها نتيجةً للملاحظة الموضوعية. إن اللاذات هنا ليست استنتاجًا، بل فرضية، عقيدة، أيديولوجية.

علاوة على ذلك، يجب التأكيد على أن نفي أي مصطلح (سواء كان مصطلح "الذات" أو أي مصطلح آخر) لا يمكن منطقيًا أن يكون تجريبيًا بحتًا. فنحن لا ندرك النفي، بل نبحث فقط عن الإيجابي المقابل ولا ندركه، ومن ثم نستنتج استقرائيًا أن الشيء المنفي غائب. هذا الاستنتاج ليس نهائيًا بالضرورة، بل هو فرضية قد تُدحض لاحقًا إذا ما ظهرت بيانات جديدة تُفنّدها، أو حتى إذا وُجدت فرضية بديلة مدعومة بالأدلة بشكل أقوى.

وبالتالي، لا يمكن أن يكون اللاذات - كما يُقدّمها البوذيون - نتاجًا تجريبيًا محضًا للتأمل العميق؛ فبحسب المنطق، تجعل سلبيته منه بالضرورة بناءً عقلانيًا . لذا، فهو ليس حقيقة مطلقة من أي نوع، بل مجرد تعميم من "بحثتُ بجدّ، لكنني لم أجد ذاتًا حتى الآن" إلى "لم تكن هناك ذات موجودة". إنه ليس إدراكيًا، بل مفاهيميًا - إنه أطروحة كغيرها، قابلة للشك والنقاش، وتتطلب برهانًا (بالمعنى الاستقرائي على الأقل). إذا لم يُعثر على أي تناقض في أطروحته المضادة، فيمكن أيضًا تبني فكرة الذات بشكل مشروع.

وهكذا، حتى وإن سلمنا بأن الجسد والعقل خاليان من الجوهر، فإنه لا يزال بإمكاننا الادعاء بوجود الروح. فالروح ليست جوهر ظواهر الجسد والعقل، بل

هي كيان مستقل غير ظاهري، موجود في [68]هذه الظواهر أو يتقاطع معها أو يحتضنها بطريقة ما. فالجسد والعقل ليسا سوى ساحة لعب الروح الدنيوية، أي مجال محدد من العالم [69]تتمتع فيه تلك الروح الفردية بقدرات خاصة من الوعي والإرادة.

يتفق هذا الرأي مع أنصار نظرية الفراغ، على الأقل في فكرة عدم الخلط بين الذات والجسد والعقل. كما أن كون النفس غير ظاهري، أي ليست كيانًا ماديًا ولا عقليًا، لا يستبعد منطقيًا كونها "فارغة" من الجوهر، بالطبع . ولكن، بينما يزعمون أن الذات غير موجودة، فإننا نؤكد أنه حتى لو كانت النفس الفردية فارغة (أو على الرغم من ذلك)، فهي موجودة بشكل واضح - تمامًا كما أن الجسد والعقل موجودان بشكل واضح بغض النظر عما نقوله عنهما.[70]

من السخف بمكان، على أي حال، القول أو الإيحاء، كما يفعل البوذيون، بأن غير الموجود يمكن أن يعتقد بوجوده، ثم يدرك (عند التنوير) أنه غير موجود! فالغير الموجود لا يستطيع التفكير أو الإدراك؛ إنه ليس كيانًا ولا شيئًا - إنه لا شيء على الإطلاق، إنه ليس موجودًا. أما الموجود، من جهة أخرى، فيمكنه (كما يفعل هؤلاء البوذيون الذين يؤمنون بوجوده) أن يعتقد أنه غير موجود، وغير ذلك من هذا الهراء! لا منطق في وجهة نظر اللاذات.

فكرة اللاذات على أنها داعمة للمادية (بمعناها الواسع، الذي يشمل الظواهر العقلية ضمن نطاق المادة). ولذلك يجدها كثيرون اليوم جذابة: فهم يتوقون إلى رفض متطلبات وقيود أخلاقيات الدين التوحيدي، وفي الوقت نفسه يرغبون في الحفاظ على بعض الروحانية أو إدخالها في حياتهم، فيتبنون إنكار الذات.

---

68 نميل إلى النظر إلى الروح كشيء صغير، شيء ما في مكان ما داخل الجسد أو في أحسن الأحوال متطابق معه. لكن ينبغي لنا على الأقل أن نتصور إمكانية وجود فكرة معاكسة، وهي أن الروح هائلة مقارنة بالجسد، أي أن الجسد علامة صغيرة داخل الروح أو ملحق ثانوي لها. إن نظرتنا إلى حجمهما النسبي، في الحقيقة، هي نتاج الأهمية النسبية التي نوليها لهما، أي مدى تركيز اهتمامنا على أحدهما دون الآخر.

69 أو الروح الفردية. أقول هذا لأؤكد أن الروح الفردية يمكن اعتبارها تقسيمًا اصطناعيًا للروح الكونية (أو الله، بالمصطلحات اليهودية).

70 في رأيي، كل ما يبدو موجوداً موجودٌ بالفعل (ولو ظاهرياً فقط). لكن هل هو حقيقي أم وهمي؟ هذه التصنيفات قابلة للنقاش، وتعتمد على عوامل منطقية كثيرة.

لا يُقصد بهذا الكلام إنكار الأهمية البالغة لطمس الذات في التأمل، وبشكل أوسع في مسيرة التطور الروحي. أوافق تمامًا على التعاليم البوذية التي تُشير إلى أن الذات تُصبح في مرحلة ما عائقًا أمام التنوير، ويجب نسيانها تمامًا للتأمل في الأشياء كما هي.[71]

لكن في رأيي، لا يجب أخذ فرضية اللاذات حرفيًا. أعتقد أن البوذيين صاغوها كـ" أوبايا" ، أي وسيلة ماهرة [72]، لتسهيل نسيان الذات. فمن الأسهل نسيان ما يعتقد المرء أنه غير موجود، من نسيان ما يعتقد أنه موجود. وبحسب ما أرى (في مرحلتي الحالية من التطور)، فرغم أن إنكار الذات له بعض المزايا العملية، إلا أن هناك نقصًا في التبرير النظري لمثل هذه العقيدة.

نقول في اللغة الدارجة إن عقولنا "فارغة" عندما تخلو من المشاعر والأفكار لفترة من الزمن، وهو ما يحدث أحيانًا بشكل طبيعي. في هذه الحالة الذهنية، نكون أقل تشتتًا، ونستطيع ملاحظة ما يحيط بنا دون التدخل في عرضه. أحيانًا، يُنظر إلى هذا الفراغ الذهني الشائع على أنه نوع من الانفصال المؤقت أو حتى الاغتراب عن العالم من حولنا، كما هو الحال عندما تصبح أعيننا شاردة وتحدق دون أن ترى شيئًا.

إن المعنى البوذي لكلمة "الفراغ" أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير، وإن لم يكن منفصلًا تمامًا. فعند تطبيقه بموضوعية، على الأشياء التي تتجاوز العقل أو تقع ضمنه، فإنه يدل على أنها تُرى دون اللجوء إلى تصنيفات أو فرضيات مسبقة. أما عند تطبيقه بذاتية، فإن دلالة المصطلح هي أن الذات وهمٌ للوعي، أي أن إدراكنا للروح الواعية ليس إلا فكرةً مُضافة.

لكن هل يُقبل هذا الادعاء البوذي دون دليل قاطع، أم أنهم قادرون على إثباته بشكل لا يدع مجالاً للشك؟ إن مجرد إعلان هذه العقيدة في الماضي، وتأكيدها من قبل العديد من المراجع عبر القرون، لا يجعلها حقيقة مطلقة. يجب أن يُسمح

---

71 تتفق اليهودية مع هذا الموقف المعرفي والأخلاقي، كما يتضح على سبيل المثال من قول بعل شيم طوف: "قبل أن تجد الله، يجب أن تفقد نفسك". (من كتاب "كنز الاقتباسات اليهودية ") .

72 في نهاية المطاف، لا يهتم البوذيون بالفلسفة الوصفية؛ بل ينصبّ اهتمامهم على تحريرنا روحياً. وإذا كانت فكرة ما فعّالة كوسيلة لتحقيق هذا الهدف، يتم تدريسها.

لنا بالتشكيك فيها، وطرح الأسئلة عنها، والاعتراض عليها، دون أن نُتهم بالهرطقة أو الجهل.

17. حالة الإدراكات الحسية

أود هنا أن أستكشف جوانب أخرى من الجدل الدائر بين المادية والعقلانية [73]. تجدر الإشارة إلى أن كلا الرأيين يفترض هنا إقرارهما بالظواهر العقلية: فالنظرة العقلية (أو التي تؤمن بالعقل فقط) تقبل الظواهر العقلية دون استبعاد الظواهر المادية، بينما تقبل النظرة المادية (كما هي مفهومة هنا [74]) الظواهر المادية دون استبعاد الظواهر العقلية من العالم (مع أنها تحصر حدوثها في "عقول" مثل عقولنا).

هل الإدراك الحسي موضوعي (وبالتالي صحيح) أم ذاتي (وبالتالي غير صحيح)؟ بمعنى آخر، هل العالم الذي ندركه ظاهريًا من خلال حواسنا مادي، أم أنه ذهني كالظواهر التي نتخيلها؟ يقبل معظم الناس، بمن فيهم معظم العلماء والفلاسفة، الأمور كما تبدو في البداية، ويختارون الفرضية المادية. لكن بعض

---

73 انظر أيضًا تعليقاتي السابقة حول هذه المسألة، في منطق المستقبل (الفصول 60-62)، والمنطق البوذي غير المنطقي (الفصول 4 و5)، والظواهرية (الفصول من الأول إلى الرابع)، والتأملات (الفصل 2، القسمان 16 و17)، والتأملات (الفصل 32).

74 أتجاهل ببساطة فرضية "المادة فقط"، المعروفة بالسلوكية في الفلسفة وعلم النفس الحديثين، لأنها فرضية غير علمية بوضوح، إذ تتجاهل عمداً جميع الظواهر العقلية، وتعتبرها غير موجودة (وليست مجرد أشكال نادرة من المادة). الظواهر العقلية معطيات ظاهراتية، ولا يمكن تجاهلها ببساطة باعتبارها غير ذات صلة. إن عدم قدرتنا حتى الآن على رصدها وقياسها مادياً لا يبرر أطروحة مادية، لأن ذلك سيشكل مغالطة منطقية.

الفلاسفة، مثل جورج بيركلي في الغرب أو مدرسة يوغاكارا في الشرق، يجادلون بأن هذا الاستنتاج "البديهي" متسرع، ويفضلون البديل الذهني.

يشير هذا الأخير إلى أن مفهوم أعضاء الحس برمته معيب، لأنه إذا افترضنا وجود كيان مدرك محصور في جسم مادي مزود بأعضاء حسية، يتم من خلالها الحصول على معلومات عن أجسام مادية أخرى في الخارج، فإن المعلومات التي يدركها الكيان المدرك فعليًا ليست الأشياء المادية المفترض أنها على اتصال بالمستقبلات الحسية، بل هي معلومات عقلية. منتجات هذه الأشياء المفترضة في الطرف الآخر من عملية الإحساس، أي مباشرة في مقابل الشخص الذي يدرك.

، إذا لم تكن الأشياء التي ندركها فعلياً أشياءً مادية، بل نتاجاً ذهنياً مفترضاً لها، فإن ذلك يعني أن جميع الأشياء التي ندركها ذهنياً وليست مادية. أي أن حتى جسدنا الظاهر (بما في ذلك أعضاء الحس التي يبدو أنه يحتويها) هو في الواقع مجرد ظاهرة ذهنية؛ ولا يوجد أيضاً ما يدعو للاعتقاد بأن العالم المادي الظاهر وراءها ليس إلا ذهنياً.

أي، وخلاصةً لهذا المنطق، يجب التخلي عن التمييز بين العقلي والمادي باعتباره فكرةً سخيفة، ولا يُعترف إلا بالأشياء العقلية كحقيقية. فالظواهر التي تُصنف عادةً على أنها مادية هي عقلية تمامًا كالتخيلات (وإن كانت أقل قابلية للتحكم). مظهرها حقيقي بما فيه الكفاية، لكن مادتها وهمية. لذا، فإن المادية فلسفة ساذجة، والعقلانية هي المذهب الصحيح.

لطالما جادلتُ سابقًا بأن هذه الحجة التشكيكية متناقضة منطقيًا ، لأنها تنطلق من افتراض وجود الجسد وأعضائه الحسية بشكل مادي، وتنتهي بالاستنتاج القائل بعدم وجود جسد مادي وأعضائه الحسية. لا يمكن للاستنتاج أن يتعارض مع مقدماته، لذا فإن هذه الحجة نفسها معيبة منطقيًا.

لكن يخطر ببالي الآن أن حجتي المضادة هذه قد تكون غير منصفة، وأرغب في مراجعتها. يخطر ببالي أنه من المقبول شكليًا أن تتعارض النتيجة مع مقدماتها - وهذا هو بالضبط ما تعنيه القضايا المتناقضة (المفردة). إن القضية التي على شكل "إذا كان P، فإن P ليس" مشروعة منطقيًا تمامًا (ما لم تكن مصحوبة

بقضية ثانية على شكل "إذا لم يكن P، فإن P"، لأنه في هذه الحالة لدينا مفارقة مزدوجة لا يمكن حلها، أي تناقض). النتيجة المنطقية لـ "إذا كان P، فإن P ليس" (بمفردها [75]) هي القضية القطعية "ليس P".

في الحالة قيد الدراسة، تنص الفرضية (P) على "وجود جسم مادي مزود بأعضاء حسية"، بينما تنص النتيجة (NotP) على "عدم وجود شيء من هذا القبيل". وهذا الاستنتاج منطقي تمامًا، بل ومشروع وفقًا لقوانين الفكر. أي، بدلًا من اعتبار الحجة التي قدمها المتشككون متناقضة مع نفسها، يمكننا القول إنهم أثبتوا أن المادية متناقضة بطبيعتها، وبالتالي متناقضة مع ذاتها، وخلصوا بحق إلى أن المذهب العقلاني هو الأطروحة الوحيدة المتسقة داخليًا من بين الاثنتين!

مع ذلك، فقد أدركتُ زيف هذا المنطق منذ البداية، حين جادلتُ في كتابي " منطق المستقبل " (الفصل 62) بأن حل هذه المعضلة يكمن في إنكار فكرة أن ما ندركه، حين يبدو لنا أننا ندرك الأشياء المادية عبر الحواس، ليس إلا صورًا ذهنية لتلك الأشياء. أعتقد أن هذا هو خطأ التصور فيما يتعلق بطبيعة الإدراك الحسي، وهو خطأ منطقي يؤدي حتمًا إلى الشك. وقد وقع جون لوك في هذا الخطأ، وسارع ديفيد هيوم إلى اكتشافه (مع أنه لم يستطع تصحيحه).[76]

---

75 أي فقط بالاقتران مع "إذا لم يكن P، فليس P".

76 بالمناسبة، في فلسفة التنوير الغربية (مع التأكيد على عدم الخلط بين هذا المصطلح والمفهوم البوذي للمعرفة المطلقة)، استُخدمت كلمة "إحساس" بشكل فضفاض للغاية. فلم يُفرّق بشكل كبير بين أحاسيس اللمس والشم والتذوق من جهة، والأحاسيس البصرية والسمعية من جهة أخرى.

[لاحظ أننا نميل لغوياً إلى ربط حواس اللمس والشم والتذوق. ففي اللغة الإنجليزية، قد تشير كلمة "feeling" إلى أحاسيس اللمس (بما في ذلك مذاق الساخن والبارد)، أو أحاسيس وظائف الجسم (الهضمية، والجنسية، وما إلى ذلك)، أو المشاعر الداخلية (في الجسم، أو ذات المنشأ العقلي)، أو المشاعر العقلية المبهمة؛ وقد تشير كلمة "sensing" إلى الأحاسيس الجسدية، أو الشكوك العقلية المبهمة. كذلك، في اللغة الفرنسية، لا تتوافق كلمة " *sentir* " مع كلمتي "to feel" و"to sense" فحسب، بل تتوافق أيضاً مع كلمة "to smell" (ومن هنا جاءت الكلمة الإنجليزية "scent").]

ومع ذلك، فإن الأحاسيس الثلاثة الأولى أكثر عرضة لسوء التفسير من الأحاسيس الأخيرة. على سبيل المثال، يصعب علينا نحن البشر تحديد هوية شخص ما بناءً على اللمس أو الشم أو التذوق، مقارنةً بالإدراك البصري أو السمعي. أعني بذلك أن أحاسيس اللمس (وغيرها) عادةً ما تدلنا على حالة جسدية. تُعزى الظواهر إلى جسم خارجي ، بينما تُعدّ المناظر والأصوات جوانب من الجسم الخارجي نفسه نُدركها (نحن الذات) بطريقة ما. على الأقل، هكذا تبدو لنا

كان لوك حسن النية، ساعيًا لتبرير المنطق السليم؛ لكن تصوره كان ناقصًا، ومؤديًا حتمًا إلى استنتاج بيركلي الجذري. مع ذلك، ثمة مخرج منطقي لهذه المعضلة، وهو أن نتصور الحواس على أنها تُمكّننا بطريقة ما من إدراك الأشياء المادية نفسها ، أو (بشكل أدق) على الأقل جوانب معينة منها، بدلًا من مجرد إدراك بعض نواتجها الذهنية. إذا تأملت، ستدرك أن هذا ما نفترضه عادةً عندما ندرك العالم من حولنا.

هذا سيناريو يصعب تفسيره بالطبع، ولكنه يُقدّم تبريراً محتملاً للمادية (نسخة متسقة ذاتياً وغير ساذجة)، وبالتالي دفاعاً فعالاً ضد الاستنتاج الشكّي للمذهب العقلاني. وبهذه الطريقة، لا يتم تجاهل المفارقة الكامنة في المادية الساذجة أو إنكارها، ومع ذلك لا يُستخلص منها الاستنتاج العقلاني، لأنه يتم طرح أطروحة ثالثة.

الإدراك المباشر ممكناً (ربما عن طريق إنتاج نوع من البنية الفيزيائية في الدماغ تعمل كممر لوعي الذات للتواصل المباشر مع الشيء المُدرَك . هذه الفرضية، بمجرد صياغتها، لا تُثبت بشكل قاطع ، لاحظ جيدًا؛ ولكنها على الأقل تُشكك في المذهب العقلاني.

وبهذا الشكل، تُطرح أمامنا فرضيتان متنافستان، تبدو كلتاهما متساوية في تفسير التجربة؛ ومن ثم يُعاد فتح مسألة المادية مقابل العقلية في موضوعات إدراكات معينة. يتحول النقاش من استنتاجي (يُرجّح المذهب العقلي) إلى استقرائي (حيث يكون كلا المذهبين على الأقل قابلين للتصور بنفس القدر).

ثم أقدم مزيدًا من الحجج لإثبات معقولية وجهة النظر المادية (البديهية). ولأن التمييز بين المادة والعقل قائمٌ في حد ذاته على هذه النظرة، فلا يمكن لأصحاب

الأشياء للوهلة الأولى. لا بدّ لنا، بالطبع، من الانتقال من هذا الواقع الساذج إلى واقع أكثر دقة. على أي حال، لكل نمط من أنماط الإحساس قيمته، ولا ينبغي جمعها كلها في فئة واحدة.
بالمناسبة، هناك مصطلح غامض آخر في هذا السياق وهو "الأفكار". وقد استُخدم هذا المصطلح بشكل عشوائي، فأحيانًا يُطلق على الذكريات الحسية، أو على الإسقاطات البصرية أو السمعية، وأحيانًا أخرى على البنى المفاهيمية، سواء أكانت لفظية أم لا. ومع ذلك، فإن لهذه "الكيانات" الذهنية المختلفة دلالات متباينة في تكوين المعرفة. فمن الواضح أن البيانات التجريبية نسبيًا لها وزن أكبر من الإنتاجات الأكثر تجريدًا. لذا، يُعد التمييز بين أنواع "الأحاسيس" و"الأفكار" المختلفة أمرًا بالغ الأهمية إذا أردنا تقييم مكونات المعرفة بدقة.

النزعة العقلية استخدامه لتصنيف جميع الأشياء على أنها عقلية وليست مادية. وبناءً على وجهة نظرهم، لن ينشأ مثل هذا التمييز أصلًا، ولن نفهم المعاني المختلفة لهاتين الكلمتين.

علاوة على ذلك، فقد اقترحتُ أن هذا التمييز قد يكون قابلاً للتفسير الظاهراتي، بالقول إن الظواهر العقلية هي مجرد ظواهر بصرية و/أو سمعية، لكنها تفتقر إلى الصفات الظاهراتية الأخرى. تتوافق الظواهر العقلية مع تلك التي تُدرك من خلال البصر والسمع، بينما يبدو أن حواس اللمس والشم والتذوق لا تملك أشكالاً مكافئة في العقل. تستطيع ذاكرتنا التعرف عليها، لكنها على ما يبدو لا تستطيع استحضارها.

بمعنى آخر، ربما ندرك المادية من خلال حواس اللمس[77] والشم والتذوق، مع التسليم بأن المجال العقلي يفتقر إلى هذه الحواس الظاهراتية المحددة. الظواهر البصرية والسمعية غامضة، أي أنها قد تكون مادية أو عقلية؛ ولكن (أقترح مبدئيًا) أن الحواس الأخرى مادية بوضوح.

قد يُعزى ذلك إلى أن حواس اللمس والشم والتذوق أكثر بدائية من الناحية البيولوجية، بينما تقع حواس البصر والسمع في مراحل متقدمة من التطور. فالأولى أكثر نوعية وترتبط بالمتعة والألم، وهي قابلة للتطبيق على أي كائن حي واعٍ، في حين أن الثانية أكثر مكانية وزمنية، مما يشير إلى شكل حياة أكثر تعقيدًا.

من المهم أيضًا ملاحظة أن أصحاب المذهب العقلي يرون أن وعي الأشياء العقلية يحتاج إلى تفسير أقل من وعي الأشياء المادية. فهم يرون أن المعرفة الحسية يصعب تفسيرها، نظرًا لبُعد الذات العارفة عن هذه الأشياء؛ بينما الأشياء العقلية أسهل معرفةً لقربها منا. أو ربما، إن لم يكن البُعد هو المسألة بالنسبة لهم، فإنهم يعتبرون أن العارف من نفس جوهر الأشياء العقلية.

---

77 وخاصةً اللمس. لاحظ كيف أن أحد معاني مصطلح "الجوهرية" هو صلابة الجسم المادي عند لمسه. المواد الصلبة هي الأكثر جوهرية، إذ تقاوم كل أنواع الضغط. في المقابل، ونظرًا لمرونتها، فإن السوائل أقل جوهرية، والغازات هي الأقل جوهرية على الإطلاق. ولكن جميع حالات المادة تُعرف أيضًا إلى حد ما من خلال أحاسيس أخرى، كالحرارة والبرودة، وما إلى ذلك.

لكن يجب أن ندرك أن الوعي بالأشياء العقلية رائع وغامض ومعجز تمامًا مثل الوعي بالأشياء المادية.

إن اعتبار الأشياء الذهنية من نفس جوهر الذات العارفة (لأننا نجمع هذه الأشياء معًا بشكل عام كمكونات لـ "العقل" أو النفس) هو خطأ. فالأشياء الذهنية كالذكريات والتخيلات والأفكار ليست واعية في حد ذاتها: إنها دائمًا موضوعات، وليست أبدًا فاعلات للوعي؛ لذلك لا يمكن مساواتها جوهريًا بالروح التي تعرفها.

أما بالنسبة للمسافة: فما الأساس الذي تُعتبر على أساسه الأشياء المادية أبعد من الأشياء الذهنية؟ لا يمكن إجراء مثل هذه الاعتبارات المكانية إلا إذا حددنا موقع الروح في سلسلة متصلة تشمل الأشياء الذهنية والمادية. لكن في الحقيقة، لا نؤمن تمامًا بوجود سلسلة متصلة مشتركة بين الأشياء الذهنية والمادية، مع أن بعض الإسقاطات الذهنية (الهلوسات) تبدو أحيانًا وكأنها تسكن نفس الفضاء الذي تسكنه الأشياء المادية. علاوة على ذلك، لا نعرف "مكان" الروح بدقة: هل هو في القلب أم في الدماغ أم متطابق مع الجسد أم خارجه، أم أنه في بُعد آخر من أبعاد الوجود؟

تجدر الإشارة إلى أن الوعي بالذات، أي إدراك الذات من خلال الذات، لا يختلف جوهريًا عن هذين النوعين من الوعي؛ فالاختلاف يكمن فقط في الموضوعات في الحالات الثلاث. أي سواء أكانت الموضوعات عقلية أم مادية أم روحية في جوهرها، يبقى الوعي علاقة خاصة واحدة. وينطبق هذا التأمل أيضًا على الوعي المتعالي، أي الوعي بالله أو بالجوهر المطلق للوجود - فهو وعي في جوهره. ومهما كان نوع الموضوع، يبقى الوعي رائعًا وغامضًا ومعجزًا.

لذا، فإنّ تبنّي المذهب العقلاني بدلًا من المذهب المادي ليس ذا أهمية كبيرة لنظرية المعرفة كما قد يبدو للوهلة الأولى. فالمكسب الظاهري في المصداقية الناتج عن هذا التغيير في النموذج الفكري يتلاشى بمجرد أن نتأمل في السؤال: ما هو الوعي؟

18. حالة الأحلام وأحلام اليقظة

هل نحتاج منطقيًا إلى إطار مرجعي مطلق لمقارنة جميع الأطر الأخرى به، حتى ندّعي أن إطارًا مرجعيًا ما نسبي؟ لو كان الأمر كذلك، لكانت نظرية أينشتاين حول نسبية الزمكان غير قابلة للتصور. لم يكن بإمكانه الادعاء بأن جميع الأطر نسبية. لكنه لم يستنتج ذلك من موقع متميز خاص به. ما يقوله بالأحرى هو أنه (بسبب قياس سرعة الضوء نفسه في جميع الاتجاهات) لا يمكننا تحديد إطار مطلق، وبالتالي فنحن محكومون بالنظر إلى كل إطار نستخدمه على أنه نسبي. هذه حجة استقرائية ، تتضمن تعميمًا من المعرفة التجريبية الموجودة.

يبقى من الممكن أن يكتشف العلماء في المستقبل وسيلة فيزيائية أخرى لتحديد إطار مرجعي مطلق. وينطبق المنطق نفسه على مبدأ هايزنبرغ المتعلق باستحالة تحديد موقع وزخم جسيم أولي بدقة وفي آن واحد. هذا المبدأ نظري أيضاً، مبني على اعتبارات عملية. وهو يستند إلى تعميم النفي من "غير موجود" إلى "لا يمكن إيجاده". ولكن يبقى من الممكن، وإن كان ذلك احتمالاً بعيداً، إلغاء هذه القاعدة في المستقبل، إذا ما وجدنا طريقة أخرى لإجراء القياسات المطلوبة.

يمكن لهذه الأمثلة في العلوم الفيزيائية أن تساعدنا في فهم مسألة في الميتافيزيقا. هل يمكننا منطقيًا أن نجزم، كما يفعل بعض الفلاسفة، بأن "كل شيء وهمي" (أو

"التجربة الواعية ليست سوى حلم" أو غيرها من العبارات الشكية المماثلة)؟ للوهلة الأولى، تبدو عبارة "كل شيء وهمي" متناقضة في ذاتها، وبالتالي خاطئة قطعًا، لأن "كل شيء" يجب أن يشمل العبارة نفسها، التي تُعتبر بالتالي وهمية. مع ذلك، دعونا نحاول تناول المسألة بأسلوب أقل استنتاجية، وننظر إلى العبارة على أنها نتاج استقراء.

يمكننا أن نطلق على تجربة ما اسم "حلم" لأن لدينا تجربة أخرى نقارنها بها، ونعتبرها غير حالمة. عادةً، ندرك بعد استيقاظنا: "آه، كنت أحلم فقط". في حالات استثنائية، قد نعي أثناء الحلم أننا نحلم، بل ويمكننا حتى إجبار أنفسنا على الاستيقاظ من داخل الحلم (لقد مررت بهذا بالتأكيد عدة مرات). في كلتا الحالتين، نصف تجربة نومنا بأنها "حلم" فقط لأن لدينا ذاكرة لتجربة أخرى في حالة اليقظة. يبدو أن مفهوم الحلم نفسه يعتمد على هذه المقارنة.

أم أن الأمر ليس كذلك؟ عند مقارنة تجربة اليقظة بتجربة النوم، نفترض أن الأولى أكثر واقعية من الثانية، وبالتالي نصنف الأولى على أنها "حقيقية" والثانية على أنها "وهمية". ولكن ما هو أساس هذا التمييز؟ إذا تناولنا المسألة بموضوعية، فقد نجادل (مبدئيًا على الأقل) بأن مجموعتي التجربة متساويتان (من حيث التمييز بين الواقع والوهم)، أي أنه لا يوجد سبب لتفضيل إحداهما على الأخرى. من الناحية الظاهراتية، لهما نفس القيمة أو المكانة. لا يمكننا تحديد أيهما أكثر واقعية أو أكثر وهمًا من الأخرى، وبالتالي يجب أن نستنتج أن كلتيهما غير مؤكدتين بنفس القدر.

من الحجج القوية المؤيدة لهذا الرأي ملاحظة أن معظم الأحلام تبدو لنا مقنعة أثناء حدوثها. وهذا يدل على ميلنا الفطري للتصديق ، وكيف نميل بسهولة إلى تصديق التجارب. ونظرًا لسذاجتنا في التصديق أثناء النوم، قد نتساءل عما إذا كانت سذاجتنا في اليقظة لا تقل سذاجة، وقد نصل إلى الاعتقاد بأن حياتنا الظاهرة ربما تكون حلمًا أيضًا.

لعل هذا هو المعنى المقصود من عبارات مثل "كل شيء وهم" - فهي تشير إلى عجزنا عن إيجاد إطار مرجعي مطلق يمكننا أن نطلق عليه "الواقع". لكن الرد على هذا الاعتراض هو التالي: خلافًا لما يدعيه بعض الفلاسفة، فإننا في الواقع لا نُصنِّف بعض جوانب التجربة على أنها "واقع" ونُصنِّف جوانب أخرى على

أنها "وهم" بشكل قاطع ونهائي. فهذه الأحكام ليست مطلقة، بل قابلة للتغيير باستخدام الاستدلال الاستقرائي.

المبدأ الأساسي للاستقراء هو أن كل مظهر يجب اعتباره "حقيقة" حتى ، أي حتى إذا حدث، أن تجبرنا التناقضات بين مظاهر معينة، أو بين مظاهر معينة واعتبارات منطقية، على تصنيف المظهر المعني على أنه "وهم".

ليس لدينا سبيلٌ للتمييز بين الحقيقة والوهم من النظرة الأولى. فنحن لا نُصنّف الأشياء على أنها حقيقية أو وهمية من منظورٍ محايدٍ مُتحيّز، بل ننطلق من افتراض أن كل ما نختبره (ظاهريًا) حقيقي، ولاً نُشير إلى بعض هذه التجارب على أنها وهمية إلا كملاذٍ أخير. وحتى حينها، قد تدفعنا أدلةٌ أو حججٌ لاحقة إلى تغيير رأينا، فنُقرر أن ما بدا وهميًا كان حقيقيًا، وما بدا حقيقيًا كان وهميًا.

وبالتالي، فإن التمييز بين هذين الوصفين للمظهر هو في جوهره استنتاجٌ شاملٌ وافتراضي، وليس فرضيةً مطلقة. وكلما زادت البيانات التي نأخذها في الاعتبار عند تكوين هذه الأحكام، ازداد يقيننا بها. والافتراض الأولي هو أن المظهر حقيقي. لكن المصداقية الأولية تبقى مشروطة، إذ يجب تأكيدها وعدم دحضها بعد ذلك.

هذا واضح، لأن كل ما نبني عليه معرفتنا هو تجاربنا (الجسدية، والعقلية، وغير الظاهراتية) وقدرتنا العقلية (على فرز التجارب). لدينا معطيات ومنهج، لكن لا يزال علينا أن نشق طريقنا نحو اليقين، من خلال عملية طويلة، استقرائية في معظمها.

في البداية (بسذاجة)، نعتبر المظهر والوجود والحقيقة شيئًا واحدًا. تدريجيًا (بدقة متزايدة)، نميز بين المظاهر باعتبارها كائنات مدركة، والحقائق باعتبارها مظاهر صمدت أمام اختبار الزمن من حيث اتساقها مع التجارب الأخرى والمسائل المنطقية. أما الأوهام فهي مظاهر فشلت في اختبار ما.

تُعدّ المقارنة والتباين عنصرين أساسيين في التمييز بين تجارب اليقظة وتجارب الأحلام. ولأنّ الأولى تبدو أكثر واقعية وانتظامًا من الثانية، فإننا نُطلق عليها اسم "الحياة الواقعية" وعلى الثانية اسم "الحلم". يجب دراسة كلا النوعين من التجارب قبل إجراء هذا التصنيف، والخصائص المُدرَكة فيهما هي التي تقودنا

إلى هذا الحكم المنطقي. وبالتالي، يبقى المجال مفتوحًا لمزيد من التقييم في المستقبل، على سبيل المثال، إذا ما صادفنا نوعًا ثالثًا من التجارب يبدو أكثر واقعية من النوعين السابقين.

هذا هو ادعاء التصوف - وجود حقيقة أسمى، بالمقارنة بها (عندما نصل إليها عبر النبوءة أو التأمل أو غيرها من الوسائل) تبدو التجربة العادية مجرد حلم (لاحظ لغة التشبيه). في هذا السياق، يصبح من المشروع تمامًا القول: "كل شيء وهم"، أي بتعبير أدق "كل ما هو موجود في التجربة العادية وهمي"، أي بالمقارنة بكل ما هو موجود في التجربة الاستثنائية. هذه الفرضية متسقة منطقيًا، لأنها ليست عامة في مضمونها كما تبدو في صياغتها اللفظية الموجزة.

بطبيعة الحال، وفقًا للمنطق الاستقرائي، إذا اقتصرت تجربة شخص ما على ما نسميه الحلم، فسيكون عليه اعتبار تلك التجربة واقعًا. وبالمثل، فإن من لم يمر بتجربة روحية قط، ملزمٌ بافتراض أن تجربته العادية في اليقظة هي الواقع.

يترتب على ذلك أن من يختبر شخصيًا محتوىً تجريبيًا ثالثًا مختلفًا جذريًا، هو وحده من يحق له الادعاء بأن تجربتنا العادية أشبه بالحلم. أما من يكرر الادعاء نفسه دون أن يمر بالتجربة الاستثنائية المقابلة، فإنه يعبر فقط عن إيمانه *(الديني)*. لا ينعدم الوضع المعرفي لهذا الإيمان، ولكنه لا يُعادل ذلك المصاحب للتجربة الشخصية. إنه اعتقاد مبدئي، فعل أمل *(أو خوف)*، يستند بشكل غير مباشر إلى تجربة شخص آخر - وليس اعتقادًا قائمًا بشكل مباشر على تجربة المرء نفسه.

لاحظ أنه حتى دون الإشارة إلى أي تجربة روحية، فليس من الخطأ القول إن معظم تجاربنا في اليقظة تُشبه الحلم. فما هو الحلم أثناء النوم؟ سلسلة من التصورات الذهنية؛ ابتكار سيناريوهات خيالية. وفي الحقيقة، هذا ما نفعله في أغلب الأحيان أثناء اليقظة: نتخيل صورًا أو أصواتًا ذهنية، ونشاهد بيانات إما مستمدة مباشرة من ذاكرتنا أو بشكل غير مباشر من خلال إعادة ترتيب هذه الذكريات. لذا، يمكننا القول بحق إننا نحلم، حتى لو سمينا ذلك أحلام اليقظة.

في التحليل الأخير، الأوقات الوحيدة التي لا نكون فيها نحلم هي تلك اللحظات النادرة التي نكون فيها منغمسين تمامًا في اللحظة الراهنة للتجربة المباشرة!

مع ذلك، يرى من يدّعون خوض تجارب روحية لحقيقة متعالية أن حتى هذا "الآن وهنا" (المكوّن من ظواهر مادية و/أو عقلية) يجب اعتباره حلماً. هذا الرأي الأخير متطرف في ميتافيزيقيته أو تعاليه، إذ يفترض أن كل تجربة ظاهرية أشبه بالحلم. من هذا المنظور، الأحلام أثناء النوم هي أوهام ضمن حلم أوسع، وتجربة اليقظة هي أيضاً جزء من ذلك الحلم الأوسع.

يلجأ الناس بسذاجة إلى أجسادهم المادية الظاهرة لتأكيد ادعائهم بوجود الواقع المادي، لكنهم بذلك يغفلون حقيقة أنهم عندما يحلمون، فإنهم عادةً ما يُمثَّلون في أحلامهم بصورة ذهنية لجسم. فإذا كان هذا الجسم المتخيل يبدو لهم معقولاً أثناء النوم، فلماذا لا يبدو الجسم المادي الظاهر الذي يرونه في اليقظة معقولاً أيضاً، وإن كان ذلك خطأً؟

يجب فهم المادية، وتمييزها عن العقلية، في نهاية المطاف كفرضية مفاهيمية، يمكننا تبنيها فلسفياً لأنها تُنظّم عالمنا التجريبي (مهما كانت طبيعته أو وضعه) بطريقة ذكية ومتسقة. إنها ليست بديهية، أو أساساً وجودياً، بل مبدأ تنظيمي قابل للشك، نُفضّله عادةً لما له من فائدة ونجاح فكري وعملي مستمر.

19. حالة الحمل

إن مفهوم شيء ما (أو أشياء ما)، ولنسمه X، هو المجموع الكلي لجميع الملاحظات والمعتقدات والأفكار وعناصر المعرفة المثبتة استقرائيًا أو استنتاجيًا والآراء والتخيلات التي تراكمت لدينا (كأفراد أو كمجموعة) عبر الزمن فيما يتعلق بالشيء (أو الأشياء) المعنية. – أطلق على هذه الأحداث أو النوايا المعرفية: أ، ب، ج، د، إلخ. لاحظ جيدًا أن الوسم "X" يشير إلى الأشياء X، المقصودة بمفهوم X، وليس إلى الجهاز العقلي أو الفكرة التي نعرف من خلالها أو نعتقد أننا نعرف تلك الأشياء.

على الرغم من أننا نقول بشكل عام أن X "يحتوي" على A، B، C، D...، إلا أنه لا ينبغي النظر إلى المفهوم على أنه وعاء يحتوي على عدد من الكيانات الذهنية ذات الصلة، مثل سلة تحتوي على تفاح وبرتقال. بل يُنظر إليه على أنه مجموعة من الأسهم التي تشير إلى ظواهر مُدركة مختلفة، وأشياء حدسية، ومفاهيم مجردة ذات صلة، والتي تؤثر جميعها مجتمعة على فكرتنا العامة عن X. إن مفهومنا عن X (فرد أو نوع) هو مجموعة معتقداتنا حوله.

لا ينبغي اعتبار مفهوم X مساوياً لتعريفه تحديداً (كما يفعل أتباع كانط)، ولا حتى لاسم "X" (كما يفعل أتباع الاسمية). فالاسم مجرد علامة أو وسم مادي، أو على الأقل ذهني، يُسهّل علينا التركيز على المفهوم، أو بالأحرى على محتواه (أي الأشياء المقصودة به). أما التعريف، فهو ليس X بكامله، بل يتألف من

بعض خصائصه الحصرية والعالمية (مثلاً، أ) من بين خصائص أخرى (مثل ب، ج، د، إلخ، والتي قد تكون مميزة ودائمة الحضور، أو غير ذلك). يُختار جانب واحد ليكون تعريفياً، لأنه يُسهّل عمليات التفكير المعقدة. لذا، فالتعريف أمر تجريبي وعقلاني في آن واحد.

لذا، فإن تعريف "س هو أ" ليس تحصيل حاصل، بل يحمل في طياته معلومات. يتضمن هذا التعريف قضيتين: الأولى هي أن "س هو أ"، والثانية هي أن "أ هو تعريف س". تُعدّ الأخيرة قضية إضافية ، فهي تستلزم الأولى، ولكن ليس العكس. قد نعرف أن س هو أ، دون أن نفكر بعد، أو بينما نعتقد خطأً أن أ هو أفضل تعريف لـ س. ستكون فكرتنا عن س مساوية لـ أ إذا كان كل ما نعرفه أو نفكر فيه عن س هو أ؛ وهذا سيناريو مستبعد للغاية، مع أن هذا النقص في المعلومات ممكن نظريًا. عمليًا، تشمل فكرتنا عن س ما هو أكثر من ذلك بكثير، مثل ب، ج، د، إلخ.

لا نصل إلى مفهوم الإنسان من خلال تعريف "الحيوان العاقل"، بل من خلال الخبرة المتراكمة للبشر. التعريف ليس إلا فرضية لاحقة، نحاول من خلالها استكشاف جوهر الرجولة - أو على الأقل جوهر الإنسان. التعريف المقترح هو نتاج التجربة بحد ذاته، وليس مجرد فكرة مسبقة أو اعتباطية. قد يبقى لدينا لفترة طويلة مفهوم غامض عن شيء ما، دون أن نجد له تعريفًا وافيًا. وعندما نجد تعريفًا، فإنه ليس بالضرورة نهائيًا، بل هو مجرد فرضية. قد يتبين عدم كفايته (على سبيل المثال، إذا وُجدت حيوانات عاقلة على كواكب أخرى)، وفي هذه الحالة، سيلزم اقتراح معايير تمييز إضافية أو تعريف جديد كليًا للإنسان.

تجدر الإشارة إلى أن **التكرار** يحدث عندما يُذكر المسند صراحةً في الموضوع، أو النتيجة في المقدمة. فمثلاً، "س هو س"، و"س ص هو ص"، و"إذا كان س، فإن س"، و"إذا كان س + ص، فإن ص" كلها تكرارات. ولا يعني هذا بالضرورة أن المنطق يعتبر هذه القضايا صحيحة بالضرورة ، فصحتها تعتمد على وجود الموضوع أو صحة المقدمة. فمن الواضح أن المقدمة قد تكون مجردة أو افتراضية، كما في "للوحيد قرن واحد". لذا، فإن التكرار ليس دليلاً على الصدق.

من الواضح أيضاً أن تعريفاً مثل "الإنسان حيوان عاقل" ليس حشواً بالمعنى الدقيق. مع ذلك، يعتبر البعض التعريف نوعاً ضمنياً من الحشو، وذلك بتوسيع المفهوم. ويفعل هؤلاء ذلك لاعتقادهم أن المفهوم المُعرَّف مطابق لتعريفه. وهذا بالطبع لا أتفق معه، للأسباب المذكورة آنفاً. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه إذا لم يكن الحشو دليلاً على الصدق في حالة الحشو الصريح، كما أوضحنا للتو، فإن الأمر نفسه ينطبق بشكل أكبر على الحشو الضمني.

من خلال التعريف، نسعى إلى تحديد " **جوهر** " الأشياء. ونادرًا ما يكون جوهر شيء ما ملموسًا، إن لم يكن أبدًا، شيئًا ملموسًا بحد ذاته، أي واضحًا تجريبيًا. في معظم الحالات، إن لم يكن جميعها، تكون الجواهر مفاهيم مجردة . لا يمكننا إنتاج صورة ذهنية واحدة أو فكرة أفلاطونية واحدة عن الإنسان تُمثل أو تعكس جميع الأفراد. نحن نشير فقط إلى الاتجاه العام لمفهوم الرجولة بتعريف الإنسان ككائن عاقل، لكننا لا نستطيع تجسيده. إن المصطلحين المكونين له، "عاقل" و"حيواني"، هما في حد ذاتهما مجردان بنفس القدر أو أكثر. ويمكن فهم هذه الفكرة المهمة بشكل أفضل بالرجوع إلى المفاهيم الهندسية.

يشمل مفهوم المثلث جميع المثلثات الممكنة، سواءً كانت مادية أو متخيلة، تلك التي رأيناها بالفعل وتلك التي لم نرَها بعد، بالإضافة إلى جميع خصائصها الظاهرة وعلاقاتها المتبادلة. إذا سألتك عن جوهر المثلث، فمن المرجح أن تتخيل مثلثًا معينًا وترسمه. لكن هذا ليس الجوهر، بل هو مثال - مجرد حالة. لا يوجد مثلث واحد ملموس يحتوي على جميع المثلثات الممكنة. جوهر المثلثية غير موجود بشكل ملموس، إنه مجرد تجريد، أو ابتكار لفظي أو مقصود. بمعنى آخر، نعني بـ"جوهر" المثلث " **كل ما هو مشترك بشكل مميز بين جميع** المثلثات" - لكننا نعلم أننا لا نستطيع إنتاج مثل هذا الكيان ذهنيًا أو ماديًا.

إن الجوهر في مثل هذه الحالات ليس إلا شيئًا يُشار إليه في الأفق البعيد. لا نستطيع إنتاجه فعليًا، بل في أحسن الأحوال، مثلثًا محددًا. يمكننا بالطبع تعريف المثلث لفظيًا بأنه "شكل هندسي مؤلف من ثلاثة خطوط تلتقي عند رؤوسها"، أو ما شابه. لكن هذا التعريف اللفظي يُخفي مفهوم "الخط"، الذي بدوره لا يمكن تجسيده إلا بالمثال؛ فهو يُلقي بالمسؤولية على غيره. إنه يُختزل المشكلة (مشكلة الجوهر المثلثي) إلى مشكلة أخرى (مشكلة الجوهر الخطي)، لكنه لا يحلها حقًا.

ولعل هذا هو السبب في لجوء العديد من المنطقيين والفلاسفة إلى المذهب الاسمي. لكن لا ينبغي أن نسمح له بأن يقودنا إلى الشك.

تقوم المعرفة العقلانية على افتراض أن الجزئيات التي تبدو لنا وكأنها تشترك في "شيء مميز" تشترك بالفعل في شيء مميز. نستنتج من المظهر إلى الواقع، على الأقل افتراضياً - أي على أساس أنه إذا وجدنا ملاحظة محددة أو سبباً منطقياً يستدعي ذلك، فسنعيد تصنيف المظهر على أنه وهم. هذه الممارسة ليست سوى تطبيق لمبدأ الاستقراء على مسألة التصور. من المستحيل منطقياً دحض هذا المبدأ دون الاعتماد عليه صراحةً أو ضمناً، لأن كل مثل هذا الاستدلال هو في جوهره استقراء. وبالمثل، ولأن أي نظرية مفترضة ضد إيماننا بالمفاهيم المجردة هي نظرية بحد ذاتها، فإنه يسهل دحضها ورفضها.

جوهر الفرد هو ما يُتصور أنه ثابت فيه عبر جميع التغيرات الممكنة؛ وجوهر النوع هو ما يُتصور أنه مشترك بين جميع تجلياته الممكنة. علاوة على ذلك، في كلتا الحالتين، يجب أن يُوجد الجوهر في ذلك الشيء أو ذلك النوع من الأشياء، وليس في غيره. ولكن على الرغم من أننا لا نستطيع عادةً، إن لم يكن أبدًا، أن نشير تجريبيًا إلى أي شيء ينطبق عليه هذا التعريف للجوهر، فإننا نفترض أن لكل شيء أو نوع جوهرًا كهذا، لأنه لولا ذلك لما استطعنا التعرف عليه كشيء واحد أو نوع واحد. ونعتمد في هذا الافتراض على قدرتنا على إدراك أوجه التشابه والاختلاف. ومن خلال هذا الإدراك، "نشير" إلى الجوهر - على الرغم من أننا لا نختبر هذا الجوهر فعليًا.

بما أن الأشياء المتشابهة (الفرد في أوقات مختلفة أو الحالات المتفرقة من هذا النوع) تبدو وكأنها تشير إلى الاتجاه نفسه ، فإننا نستنتج بالاستقراء أنها تشير إلى شيء مشترك (الجوهر الظاهر). وهذا يشكل نوعًا من التجسيد - ليس إلى شيء ملموس، بل إلى شيء "مجرد". وبالتالي، هناك بعض الحقيقة فيما يقوله الفلاسفة البوذيون، وهو أن الجواهر "فارغة". ومع ذلك، لا ينبغي لنا، كما يفعل بعضهم، أن نستنتج استنتاجًا سلبيًا مفاده أن الجواهر "لا وجود لها في الواقع" من هذا الفراغ. لأنه يمكننا، كما ذكرنا سابقًا، الاعتماد على مبدأ الاستقراء لتبرير استنتاجنا. شريطة ألا نخلط بين الوجود المجرد والوجود الملموس، فإننا لا نرتكب أي خطأ بذلك.

يمكننا أن نسمي هذا الإدراك للجواهر بالتصور أو الفهم المفاهيمي . وهذا يعني أنه كما نمتلك ملكات معرفية لإدراك الظواهر الملموسة وحدسًا للظواهر الملموسة غير الملموسة، فإننا نمتلك أيضًا ملكةً معرفيةً للتصور نرى من خلالها أوجه التشابه والاختلاف بين الأشياء. تجدر الإشارة إلى أن هذا الفهم لا يُزعم أنه صحيح دائمًا، فقد يكون خاطئًا في بعض الأحيان ، ولكن لا يمكن الجزم بخطئه دائمًا دون تناقض ذاتي. يتم التحقق من صحته من حيث المبدأ بمبدأ الاستقراء، تمامًا كما يتم التحقق من صحة التجربة من حيث المبدأ. بمعنى آخر، يمكننا أن نفترض في أي حالة معينة صحة هذا الفهم المفاهيمي، إلى أن يوجد سبب تجريبي أو عقلاني يدعو إلى اعتباره خاطئًا.

من المهم جداً فهم كل هذا، لأن كل المعرفة العقلانية تعتمد عليه.

20. قوانين الفكر في التأمل

يعتبر العديد من المعلقين المعاصرين أن قوانين الفكر الثلاثة [78](في أحسن الأحوال) لا صلة لها إلا بالخطاب العقلاني، وأنها لا صلة لها بالتأمل، بل وتتعارض معه، ولا سيما مع غايته النهائية المتمثلة في التنوير. لكن الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك، كما سيتبين الآن.

تُعدّ قوانين الفكر في جوهرها أوامر "أخلاقية" للمفكر، تحثّه على تبنّي مواقف معرفية معينة في جميع عمليات التفكير. وهي تدعو المفكر إلى بذل جهد لضمان أقصى قدر من الكفاءة والدقة في أفكاره. أما الجانب "الميتافيزيقي" لقوانين الفكر فهو أساس ونتيجة لهذا الجانب العملي.[79]

1. **قانون الهوية** هو موقف عام من مواقف "الواقعية".

في الفكر الخطابي ، هذا يعني: مواجهة الحقائق؛ وملاحظتها والتفكير فيها؛ والاعتراف بحقيقة المظاهر في حد ذاتها وحقيقة الحجج المنطقية المتعلقة بها؛ وقبول الطريقة التي تسير بها الأمور (أو على الأقل الطريقة التي تبدو عليها في الوقت الحالي)، وأن الأمور كما هي، أي مهما كانت؛ وما إلى ذلك.

---

78 استنادًا إلى المنشورات والنقاشات على الإنترنت حول هذا الموضوع.

79 يمكن القول أيضاً إن الجانبين "متزامنان"، ومتلازمان في الأهمية، ومتساويان في الأهمية. لكنني هنا أود التركيز على الجانب النفسي من هذه المسألة.

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوعي** والتقبّل والصفاء الذهني. أما نقيض هذه الصفات فهو التهرب والتحيز والغموض، مما يؤدي إلى الكسل والخمول [80].

في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) وعي "بالمثل" (أو "بالمثل") لـ "الحقيقة المطلقة".

2. **إن قانون عدم التناقض** هو موقف عام من "التماسك" (وهو جانب من جوانب "الواقعية").

في الفكر الخطابي ، هذا يعني: مع إعطاء مصداقية أولية لجميع المظاهر المأخوذة بشكل منفرد، عدم قبول مظهرين متناقضين على أنهما صحيحان (أو حقيقيان)، ولكن وضع أحدهما أو كليهما في فئة الزيف (أو الوهم)؛ والسعي لحل أو تجاوز جميع التناقضات الظاهرة؛ والسعي لتحقيق الاتساق في مفاهيم المرء ونظرياته؛ ورفض الأفكار غير المتسقة باعتبارها سخيفة والتناقضات الذاتية باعتبارها هراء لا يمكن الدفاع عنه؛ وما إلى ذلك.

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الانسجام** والتوازن وراحة البال. أما نقيض هذه الصفات فهو الصراع والارتباك والعصاب (أو الجنون)، مما يؤدي إلى "القلق والتوتر" [81].

في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) "وحدة" (الوحدانية أو التوحيد) "الحقيقة المطلقة".

3. **إن قانون الوسط المرفوع** هو موقف عام من "الفضول" (وهو أيضاً جانب من جوانب "الواقعية").

في الفكر الخطابي ، هذا يعني: الانخراط في البحث والدراسة، من أجل سد الثغرات في معرفة المرء وتوسيع حدودها؛ الانخراط في التكهن والتنظير،

---

80 انظر كامالاشيلا، ص 253 .
81 انظر كامالاشيلا، صفحة 249.

ولكن دائمًا تحت إشراف وتوجيه العقلانية؛ تجنب الهروب الخيالي من الواقع، وتشويه الحقائق والكذب على النفس و/أو الآخرين؛ قبول الحاجة إلى اتخاذ خيارات محددة وقرارات حاسمة في نهاية المطاف؛ وما إلى ذلك.

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوضوح** والحكمة والفهم. أما نقيض هذه الصفات فهو الجهل والشك والوهم، مما يؤدي إلى "التردد وعدم اتخاذ القرار" [82].

في ذروة التأمل، في تجربة التنوير ، يتم التعبير عن هذا على أنه (كما ورد) "العلم المطلق" لـ "الحقيقة المطلقة".

لذا، أرى أنه بدلاً من التخلي عن قوانين الفكر عند الانتقال من التفكير العادي إلى التأمل، ومن ثم إلى التنوير، ينبغي لنا التمسك بها، مع التسليم بأنها تُعبَّر عنها بشكل مختلف نوعاً ما في كل مرحلة روحية. فبينما يُعبَّر عن الوعي في التفكير التحليلي من خلال النشاط الفكري، يكون النهج في التأمل ألطف وأكثر دقة، وفي التنوير نبلغ التأمل الخالص.

عند بلوغ هذا الإدراك النهائي [83]، لا تُنتهك قوانين الفكر، بل تتجلى بأوضح صورها. "الوجود المطلق" هو جوهر الوجود؛ إنه أعمق طبقات الهوية، وليس غيابها. "الوحدة" ليست تعايشًا أو اندماجًا للأضداد، بل هي حيث تذوب جميع التناقضات أو تُتجاوز. "العلم المطلق" ليس إنكارًا للتجربة والمعرفة العاديتين، بل هو التعبير الكامل عنهما وفهمهما. ما يبدو غامضًا ومتشعبًا وغير مؤكد في المستويات الدنيا من الوجود والمعرفة، يصبح كاملًا في أعلى المستويات.[84]

---

82 انظر كامالاشيلا، صفحة 258.

83 أقدم هذا بناءً على خبرتي المحدودة، ولكن أيضاً انطلاقاً من التوقع المنطقي للاتساق بين جميع مستويات الوجود. أعتقد أن الكثيرين ممن هم أكثر دراية مني سيوافقون على الأوصاف الواردة هنا للعوالم العليا.

84 يؤكد فلاسفة البوذية، وخاصةً فلاسفة الماهايانا، غالبًا أن النيرفانا (الجوهر المشترك للوجود) والسامسارا (تعدد المظاهر المتغيرة) هما في جوهرهما شيء واحد. ومع التسليم بذلك، يجب أن نعي اختلافهما الظاهري. إن جوهر فكرة الوحدة الفلسفية ("النيرفانا") هو، بطبيعة الحال، حل التناقضات والفجوات الكامنة في تجربة التعدد ("السامسارا"). في الوقت نفسه، تتعارض وحدة النيرفانا نوعًا ما مع تعدد السامسارا. علينا بطريقة ما أن نعترف بهذا التوتر ونتجاهله في آنٍ واحد. في الحقيقة، يبقى كل هذا مشكلةً عالقةً إلى حدٍ ما.

إنّ أولئك المعلمين أو المعلقين الذين يدّعون أن قوانين الفكر تُلغى بمجرد تجاوزنا الخطاب العادي، إنما يسيئون فهم تجاربهم. فإما أن تجربتهم ليست "إدراكًا" حقيقيًا، أو أن تفسيرهم الخاص لتجربة الإدراك هذه ليس إلا فكرة لاحقة خاطئة لا ينبغي اعتبارها جزءًا من التجربة نفسها.

بدلاً من قوانين الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد أي وسط، يقترحون قانوناً لعدم الهوية، وقانوناً للتناقض، وقانوناً للأوساط المضمنة! ووفقاً لهم، فإن الحقيقة المطلقة هي أنه لا شيء له هوية، وأن جميع المتناقضات تتعايش بانسجام تام، وقد تكون هناك بدائل أخرى غير الشيء ونفيه!

ويستشهدون كأدلة على المبادئ البوذية المتمثلة في عدم وجود الذات، وعدم الثبات، والترابط.

لكن لا يمكنهم الادعاء بأن شيئًا ما لا يمتلك "طبيعة" على الإطلاق، فما هو هذا "الشيء" الذي يتحدثون عنه إذًا؟ إذا كان غير موجود حقًا، فلماذا وكيف نناقشه أصلًا، ومن نحن؟ من المؤكد أن هؤلاء أنفسهم يُقرّون بوجود "حقيقة مطلقة" من نوع ما، ولو كانت مجرد أساس واحد لا نهائي كوني [85]. يسمونها "فراغًا" أو "خالية"، لكن من المؤكد أن هذا النفي غير مقبول منطقيًا دون الاعتراف بنفي شيء إيجابي؛ فالنفي لا يمكن أن يكون معطى أساسيًا.

وبالمثل، يمكننا القول إن "الزوال" يعني زوال شيء ما، و"الترابط" يعني ترابط شيئين أو أكثر. فلا يمكنهما الادعاء بزوال لا نهائي دون الإقرار بوجود شيء ما، مهما كان مؤقتًا، على مدى الزمن؛ ولا يمكنهما الادعاء بترابط كلي دون الإقرار بوجود علاقات سببية بين الوقائع.

---

85 إنّ "الذات العظمى" أو "محيط الخلود"، على حد تعبير دوغين (ص ٢٦٧)، تشير إلى مفهوم يُسمى "الذات العظمى". تجدر الإشارة إلى أن دوغين لا ينفي وجود هذا المفهوم، بل يؤكد أننا لا نعود إليه تلقائيًا بعد الموت، كما يدّعي البعض، بل نخضع لتناسخاتٍ مختلفة وفقًا لأعمالنا (الكارما). وهو يُلمّح إلى أن الوصول إلى هذه الحالة هو إدراكٌ يُنال بصعوبة، وليس أمرًا يُمنح مجانًا للجميع. يربط البعض هذه الحقيقة المطلقة الكامنة بمفهوم " الله أو الطبيعة " لباروخ سبينوزا (هولندا، ١٦٣٢-١٦٧٧). لكنني أودّ أن أضيف أنني لا أؤمن بمعادلة سبينوزا بين الله والطبيعة، والتي تعني ضمنًا أن الله كالطبيعة خاضعٌ للحتمية. بالنسبة لي، كما في اليهودية، الله هو الخالق الحرّ المُتّخذ، خالق الطبيعة. هو أساسها ومكوّنٌ لها. إنها مجرد نتاجٍ له، وجزءٌ صغيرٌ أو جانبٌ منه.

ثمة ميل مؤسف هنا لاستخدام الكلمات دون الانتباه إلى دلالاتها العلائقية. ومن الأمثلة الأخرى على هذه الممارسة الحديث عن "الوعي" (أو الإدراك أو الفكر أو أي فعل معرفي مماثل)، دون الاعتراف بأن هذا يستلزم وعي شيء ما (يُسمى موضوعًا) من قِبل شيء آخر (يُسمى ذاتًا).

يُفعل هذا عمدًا، امتثالًا للتحيز الأيديولوجي القائل بعدم وجود ذات واعية ولا شيء يُمكن إدراكه. وبالمثل، ولتجنب ذكر الفاعل الذي يُريد الفعل، تُخفى الإرادة ويُصوَّر الفعل على أنه عفوي أو آلي. إنهم يرفضون الاعتراف بأن هناك من يُعاني أو يُفكِّر أو يتأمل أو يصل إلى التنوير.

يُثار ادعاء آخر مفاده أن تجربتنا اليومية للعالم أشبه بالحلم مقارنةً بالحقيقة المطلقة. ويُفهم من ذلك أن قوانين الفكر لا تُطبق في الحلم. لكن في الحقيقة، حتى في الحلم، ورغم أن الصور والأصوات تظهر وتختفي وتبدو متداخلة، إلا أنه لا يوجد تناقض حقيقي إذا تأملنا جيدًا. أما بالنسبة للاختلاف بين الحلم واليقظة، فهو ليس تناقضًا بالمعنى الدقيق، إذ يُعاش كل منهما كمجالين متميزين للوجود.

لا يُمكن حتى التفكير في التناقض إلا في الكلمات *(أو النوايا)* . لا يُمكننا حتى تخيّل التناقض بالمعنى الذي حدّده أرسطو (أي أن يكون الشيء موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد من جميع النواحي). كل ما يُمكننا قوله *(أو الاعتقاد به بشكلٍ مبهم)* هو وجوده. بالطبع، نُصادف عادةً تناقضًا ظاهريًا، لكن هذا لا يُثبت وجود التناقض في الواقع. إنه وهم، صراع بين التفسيرات اللفظية أو ما يُقابلها من معانٍ غير لفظية.

نصوغ النظريات، فتُفضي إلى تناقضات، فنصححها حتى لا تعود تُفضي إلى هذه التناقضات. نُكيّف مفاهيمنا العقلانية مع التجربة. لا نستنتج وجود التناقض من تناقضات معرفتنا. بل نشكك في معرفتنا ونُصححها، بدلاً من فرض معتقداتنا على الواقع. هذا هو العقل السليم، وهذه هي الصحة النفسية. هكذا تتقدم المعرفة، من خلال جدلية الفرضية ونقيضها والتركيب.

21. العقل والروحانية

في اليهودية، يمارس الحاخامات بوعي عدم التناقض (وغيره من قوانين الفكر) في معظم خطابهم؛ ولكن في بعض الحالات، يتخلون عن هذه الفضيلة.

على سبيل المثال، كثيراً ما يحدث أن يكون لدى معلّمين ذوي مكانة متساوية تفسيرات متباينة للنص نفسه؛ ومع ذلك، يُعتدّ بموقفيهما باعتبارهما تقليديين وصحيحين لتجنب أي تلميح إلى احتمال خطأ أي حاخام ذي شأن. في مثل هذه الحالات، يكون المبرر هو أن وجهات النظر المختلفة، بل والمتضاربة، تُعمّق وتُثري الفهم الشامل لذلك النص. في السياقات غير القانونية (الهاغادة)، لا توجد حاجة ملحة للبتّ في أحد الرأيين؛ بينما في السياقات القانونية (الهالاخاه)، غالباً ما يُتخذ القرار بالأغلبية [86].

كما أوضحتُ في كتابي "المنطق اليهودي" ، فإن بعض مبادئ التأويل المستخدمة في التلمود لا تتوافق مع المنطق القياسي؛ فبعضها يُفضي إلى استنتاج غير منطقي ، وبعضها الآخر إلى تناقض. في مثل هذه الحالات، يظهر التناقض على المستوى الشكلي، ضمن مسار استدلالي واحد (بدلاً من ارتباطه بمناهج متضاربة)؛ ومع ذلك، غالباً ما يُقبل الاستنتاج كقانون، لأن شكل الاستدلال (الخاطئ) يُعتبر تقليدياً ومُوحى به إلهياً.

---

86 على الرغم من أنه في بعض الحالات، وبعد مرور قرون، قد تتبع مجموعات متفرقة من اليهود تفسيرات مختلفة لنفس القرار.

ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذا الصدد وجود قانون تلمودي [87]يتعلق بشخصين يعثران على شال صلاة ويحضرانه معًا إلى المحكمة الحاخامية، ويدعي كل منهما أنه ملكه (على أساس مبدأ "من وجد شيئًا فهو له")؛ ولا يُسمح لهذين الشخصين أن يقسما بأنهما وجداه أولاً، لأن هذه الأيمان ستكون متناقضة، وهذا من شأنه أن يجعل أحدهما على الأقل يستخدم اسم الله استخدامًا باطلاً (وهو ذنب عظيم).

يُظهر هذا القانون اليهودي أن الحاخامات مُجبرون في نهاية المطاف على الاعتراف بالقانون المنطقي لعدم التناقض باعتباره ملزمًا، أي باعتباره مؤشرًا على الواقع الموضوعي.

وبالمثل، في البوذية، هناك العديد من المعلمين الذين يشددون على أهمية التمسك بالواقع حتى وإن كان المرء متفائلاً. فهم يعلمون أنه لا ينبغي تجاهل قانون الكارما أو إنكاره [88]، أي أنه لا ينبغي التصرف وكأن لا قوانين للطبيعة في هذا العالم وأن كل شيء مباح. فالتصرف بتهور حماقة، بل وجريمة في بعض الأحيان. وأود أن أضيف إلى هذا الالتزام بقوانين الفكر؛ فبدون الوعي والانسجام والوضوح التي تحث عليها هذه القوانين، لن يكون الاحترام السليم للسببية ممكناً.

من المهم، في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة، أن يدرك الناس خطورة إنكار جميع قوانين الفكر، أو أي منها. ونظرًا للتدفق الحالي للفلسفات الشرقية، ولا سيما البوذية، يميل بعض الراغبين في دراسة الفلسفة والمنطق (ربما بسبب قراءات سطحية) إلى تبني مواقف استفزازية، سعيًا وراء الظهور بمظهر عصري ومواكب للتطورات. ولكن مع توقعي بأن الفلسفة الغربية ستُثرى بشكل كبير بهذا التدفق، فإنني أحذر من الاستسلام التام لعقلانيتنا، لما له من عواقب وخيمة على البشرية.

---

87 للأسف لا أستطيع العثور على المرجع الدقيق في المشناه في هذا الوقت، لكنني سمعت اثنين من الحاخامات يناقشانه.

88 أقدم لكم على سبيل المثال دوجين، الذي يستشهد ببايزهانغ ("لا تتجاهل السبب والنتيجة")، وناغارجونا ("لا تنكر السبب والنتيجة في هذا العالم الدنيوي ... في عالم الممارسة")، ويونغجيا ("الفهم السطحي للفراغ يتجاهل الأسباب والنتائج") وغيرهم، ويندد بـ "أولئك الذين ينكرون السبب والنتيجة" (ص 263-9).

المنطق من أعظم فضائل الإنسان، وإنجازٌ تطوري. لكن من الصحيح أن المنطق وحده، دون تأمل وأخلاق وقيم إنسانية أخرى، لا يُخرج أفضل ما في الإنسان. فإذا اقتصر الأمر على المنطق وحده، فقد يقود الناس، بل ويقودهم أحيانًا، إلى آراء ضيقة الأفق وعقيمة، وشخصيات جامدة. لكن في نهاية المطاف، هؤلاء الناس فقراء الروح فحسب، وليست حالتهم عيبًا في المنطق بحد ذاته. في الواقع، هم يسيئون فهم المنطق، ولديهم نظرة خاطئة إليه، غالبًا ما تكون استنتاجية أكثر من اللازم، واستقرائية أقل من اللازم.

إنّ مشاكل مجتمعنا الراهنة لا تعود إلى وفرة المنطق، بل إلى تزايد اتّهام مجتمعنا بانعدام المنطق. فكثير من وسائل الإعلام والسياسيين والمربّين يحرفون الحقائق كيفما شاؤوا، ويسمح الناس لأنفسهم بالانخداع لافتقارهم إلى القدرة المنطقية أو التدريب اللازم لكشف الأكاذيب والتلاعبات. لا يعني العقلانية التزمّت أو الجمود أو الانغلاق، كما يدّعي معارضوها، بل على العكس، تعني بذل الجهد لتحقيق الصحة الروحية أو الحفاظ عليها. إنّ التخلي عن العقلانية دعوةٌ إلى المرض العقلي والتفكك الاجتماعي. وإذا ما أُخذت اللاعقلانية إلى أقصى الحدود، فإنها ستكون وصفةً أكيدةً للجنون والفوضى الاجتماعية.

كان رد أرسطو على اللاعقلانية هو تدريب عقولنا وتطويرها. لا أعتقد أن هذا هو الحل الوحيد والكامل للحالة الإنسانية، ولكنه بالتأكيد جزء من الحل الشامل. المنطق مجرد أداة، وكأي أداة أخرى، يمكن إهمالها أو التقليل من استخدامها أو إساءة استخدامها. لا يُنتج المنطق إلا رأيًا، ولكن كما ذكرت سابقًا، فهو يُساعد في تكوين أفضل رأي ممكن في ضوء المعرفة المتاحة في أي زمان ومكان. إنه ليس سحرًا، بل هو عمل دؤوب يتطلب دراسة معمقة.

يُخلط أحيانًا بين العقلانية و"العلموية"، وهي حالة ذهنية جامدة ونظام معتقدات ضيق يقود البشرية إلى مأزق روحي يتمثل في المادية وانعدام الأخلاق. وبناءً على هذا الافتراض الخاطئ، يرغب البعض في التخلص من العقلانية، متوهمين أنها عائق أمام النمو الروحي. على العكس من ذلك، فالعقلانية هي الصحة النفسية والاتزان. هي رفض الانخداع بالمساعي الحسية أو الأوهام الروحية. هي البقاء واعيًا ومنفتحًا في جميع الأوقات.

ينبغي هنا التأكيد على المنهج العلمي، بأفضل معانيه. بدايةً، لا ينبغي للمرء أن يدّعي امتلاك بيانات أكثر مما اختبره بنفسه. ففهم ادعاءات التنوير المنسوبة إلى بوذا أو غيره فهمًا فكريًا لا يُعادل تجربة هذا الحدث المزعوم؛ لذا يجب التعامل مع هذه المعلومات المتناقلة بحذر. لا ينبغي الخلط بين الإيمان والعلم؛ فكثير من المعتقدات، وإن كانت متوافقة مع العلم، تُؤخذ على سبيل الإيمان، ولكن يجب الاعتراف بها كمعتقدات راسخة.

لاحظ جيدًا أن هذا لا يعني أن نتمسك إلى الأبد بالمظاهر السطحية باعتبارها الحقيقة المطلقة والنهائية. قد يكون هناك مستوى "نومينال" من الواقع يتجاوز تجربتنا العادية والاستنتاجات العقلانية التي نستخلصها منها عادةً. ومع ذلك، فنحن ملزمون منطقيًا بأخذ تجربتنا الحالية ومنطقنا على محمل الجد، إلى أن نتصل شخصيًا بما يُزعم أنه يكمن وراء ذلك. أولئك منا الذين لم يبلغوا مستوى النومينال قد يكونون في الأساس "جاهلين" (كما يقول البوذيون)، لكن من الحماقة أن ننكر تجربتنا الحالية ومنطقنا قبل بلوغ هذا المستوى شخصيًا.

الحكمة سعيٌ دؤوبٌ ومتواضع. يقع العديد من الفلاسفة والمتصوفين في خطأ التوق إلى إجابة فورية لا تقبل الجدل على جميع الأسئلة. فهم لا يتقبلون قصور الإنسان وضرورة التعامل معه، بالتقارب التدريجي مع مرور الوقت نحو الحقيقة. أرى أنه حتى في الإدراك النهائي، يظل علينا تقييم تجربتنا وتحديد ماهيتها.

لذا، يُعدّ المنهج الظاهراتي والمنطق الاستقرائي أسلوبًا متواضعًا وبسيطًا. المهم هو الحفاظ على صفاء الذهن في جميع الأوقات، وعدم الانجراف وراء المظاهر، أو ما هو أسوأ من ذلك، وراء الأوهام. حتى لو مرّ المرء بتجارب تأملية مؤثرة، فلا ينبغي له أن يفقد صلته ببقية تجربته، بل عليه أن يُقيّم رؤاه بعناية في سياق أوسع. المنطق ليس عائقًا أمام الحقيقة، بل هو أفضل وسيلة لدينا لضمان عدم ابتعادنا عن الواقع. العقلانية حكمة.

22. إضافات (2010)

١. فيما يتعلق بالفصل العاشر، **حول خطاب سوترا الماس** ، على الرغم من أن شكله يبدو متناقضًا، إلا أنه يبدو مفهومًا. كيف يُمكن تفسير ذلك؟ ما هو المنطق الكامن وراء قبول الناس لهذا الخطاب رغم عيوبه الشكلية؟ يُمكنني الإجابة على هذا السؤال بالرجوع إلى مثال آخر لهذا الخطاب، مستوحى من السوترا المذكورة. في كتاب "تعاليم زن لهوانغ بو" (الصفحات ٦٤-٦٥)، نجد الخطاب التالي، كما ترجمه جون بلوفيلد: "إن العقيدة الأساسية للدارما هي أنه لا توجد دارما، ومع ذلك فإن عقيدة اللا دارما هذه هي في حد ذاتها دارما؛ والآن بعد أن تم نقل عقيدة اللا دارما، كيف يُمكن أن تكون عقيدة الدارما دارما؟" (يوضح بلوفيلد أنه أدخل كلمة "عقيدة" بدلًا من "دارما" لتجنب الالتباس في الجملة الصينية الأصلية).

لماذا تبدو هذه العبارة مفهومة إلى حد ما؟ دعوني أعيد صياغتها قليلاً (الأقواس المربعة من عندي): "إنّ المبدأ الأساسي للدارما هو أنه لا توجد دارما [لفظية]، ومع ذلك فإنّ مبدأ اللا دارما هذا هو في حد ذاته دارما؛ والآن بعد أن تمّ نقل مبدأ اللا دارما [بدون كلمات]، كيف يمكن أن يكون مبدأ الدارما دارما [لفظية]؟" بعبارة أخرى، لا يمكن استبدال نقل الدارما غير اللفظي بنقل لفظي، مثل هذه الكلمات. فهذه الكلمات لا يمكنها إلا أن تتحدث عن نقل الدارما الفعلي أو تصفه إلى حد ما، لكنها غير قادرة على أن تكون بديلاً عنه. يبقى نقل الدارما ممكناً فقط بشكل غير لفظي. وكما هو واضح، فإنّ المفارقة تنشأ فقط بسبب عدم كفاءة

التعبير اللفظي (إن لم يكن بسبب الميل إلى العبارات المتناقضة). أما الفكرة الأساسية (وهي أن نقل فكر الزن لا يمكن أن يتم بفعالية إلا بدون كلمات) فهي ليست متناقضة. إنه مفهوم تمامًا (بالتأكيد ليس هناك ضرورة طبيعية بأن مجرد الوصف يمكن أن يفي بالغرض) ويمكن حتى التعبير عنه لفظيًا دون مفارقة (كما هو الحال هنا).

٢. فيما يتعلق بالفصل الثامن عشر، عن الأحلام، كيف تنشأ **محتويات أحلامنا** ؟ يعتقد معظم الناس أن الأحلام تتكون من ذكريات مُعاد تدويرها لأحاسيس ومشاعر وأصوات وصور وأفكار لفظية، ربما مع تدخل إبداعي لا واعٍ أثناء الحلم. بعبارة أخرى، تُنتج محتويات الأحلام جزئيًا بشكل عشوائي إلى حد ما من قِبل الدماغ، وفي الوقت نفسه يُشكلها الحالم جزئيًا من خلال جهد إرادته أثناء نومه. لا أجد هذا التفسير التقليدي مقنعًا تمامًا. هو صحيح إلى حد كبير، لكنني أعتقد أنه لا يكفي لتفسير تعقيد الأحلام.

عندما أتأمل أحلامي، وأتأمل تنوع وتعقيد الشخصيات والمشاهد التي تظهر فيها، أجد نفسي في حيرة من أمري لأنها تبدو أكثر خيالاً بكثير مما أستطيع تخيله في اليقظة. أظن أن هناك مؤثرات خارجية إضافية ، ربما عن طريق التخاطر. فأعتقد أننا أثناء النوم نمزج أفكارنا بأفكار الآخرين.

مراجع

قاموس الفلسفة . أنتوني فلو، محرر. لندن: بان، 1979.

مجموعة من الاقتباسات اليهودية. جوزيف ل. بارون، محرر. لانام، ماريلاند: جيسون أرونسون إنك، 1996.

بلوفيلد، جون. مترجم. تعاليم هوانغ بو الزينية: حول نقل العقل . نيويورك: غروف، 1958.

بوديدهارما. تعاليم بوديدهارما الزينية . ترجمة ريد باين. نيويورك: نورث بوينت، 1989.

Dhammapada, The . خوان ماسكارو، مترجم. هارموندسوورث، المكسيك: بنجوين، 1973.

دوجين . التنوير يتكشف: التعاليم الأساسية لمعلم الزن دوجين . كازواكي تاناهاشي، محرر . بوسطن: شامبالا ، 2000.

إيراكل ، جان. *Enseignements du Bouddha* . باريس: ليبريو ، 2005.

كامالاشيلا (أنتوني ماثيوز). التأمل: الطريق البوذي للسكينة والبصيرة . برمنغهام: ويندهورس ، 1992.

مو سونغ. سوترا الماس: تغيير طريقة إدراكنا للعالم . بوسطن: الحكمة، 2000.

سوزوكي، دي تي. مذهب الزن في اللاوعي: أهمية سوترا هوي نينغ *(وي لانغ)* . بوسطن: وايزر، 1972.

سوزوكي، شونريو. عقل الزن، عقل المبتدئ. نيويورك: ويذر هيل ، 1970.

(القائمة أعلاه ليست قائمة مراجع، بل هي ببساطة توضح الكتب المشار إليها في النص.)

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.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495939303