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.

الذات

مجموعة موضوعية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1990-2008، 2016.

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

نُشر لأول مرة عام 2008. طبعة موسعة، 2017.
بقلم آفي سيون. جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
الذات. مجموعة موضوعية.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495972089

خلاصة

كتاب "الذات" هو بحث في مفاهيم الذات، والروح، والشخص، والأنا، والوعي، والنفس، والعقل، ويتناول مواضيع متنوعة تشمل الظواهرية، والمنطق، ونظرية المعرفة، والوجودية، وعلم النفس، والروحانية، والتأمل، والأخلاق، والميتافيزيقا. وهو عبارة عن تجميع موضوعي مستمد من أعمال سابقة للمؤلف.

تتضمن هذه الطبعة الموسعة الحالية مقالاً كتب في عام 2016 حول عقيدة السكاندات الخمس البوذية.

محتويات

1. الفصل الأول 7
   1. الوعي علاقة 7
   2. أنواع الوعي 10
   3. العقل 17
   4. علم النفس الشعبي 22
2. الفصل الثاني 24
   1. الذات أو الروح 24
   2. معرفة الذات 35
3. الفصل الثالث 44
   1. أن أكون أو لا أكون 44
   2. الذات 47
   3. عوامل "الذات" 56
   4. تحديد الهوية - مع 63
   5. انتقادات مغلوطة للذات 69
   6. ما قد يكون عليه "الفراغ" 80
4. الفصل الرابع 89
   1. السياق الثقافي والاعتبارات الرسالية 89
   2. السياق النظري 93
   3. مراحل عملية الإرادة 103
   4. نطاق حرية الإرادة 114
5. الفصل الخامس 119
   1. الأنا تكره الفراغ 119
   2. فك قيود العقل 126
   3. الذات المجردة مقابل الذات الملموسة 129
   4. تأملات متفرقة حول الروح والله 142
6. الفصل السادس 154
   1. الذات الفردية في المذهب الأحادي 154
   2. انطباع الذات 161

7. الفصل السابع 168
1. ليس جوهرًا، بل كيان 168
2. تمييز الأنا 176
3. التخلص من الأنا 181
8. الفصل الثامن 187
1. الذات أو الروح 187
2. ثنائية ديكارت بين العقل والجسد 195
3. إنكار البوذية للروح 205
9. الفصل التاسع 212
1. الوعي بالذات 212
2. التأمل في الذات 215
3. تأمل العقل 219
4. نظرية اللاروح البوذية 228
5. الذات والتنوير 237
10. الفصل العاشر 241
1. قراءتي الظاهراتية الخاصة 242
2. قراءة نفسية أكثر تقليدية 247
3. الجوانب الميتافيزيقية 256
4. في الختام 281
المراجع الرئيسية 287

الرسوم البيانية

1. المجالات المادية والعقلية والروحية 68
2. ثلاثة أنواع من الاستمرارية 3 7
3. رسم خريطة لعملية الإرادة 4 10
4. كيف تُؤدي المواضيع والأشياء اللحظية إلى ظهور المفاهيم المجردة 0 13
5. المادة والعقل والروح تُعرض كأبعاد ثلاثة للوجود 263

1. الفصل الأول

مقتبس من كتاب ″منطق المستقبل " (1990)، الفصل 61.

الوعي والعقل

هدفي هنا هو اقتراح إطار عمل ومصطلحات متسقة لعلم المعرفة.

1. الوعي علاقة

الوعي هو نوعٌ خاصٌّ من العلاقة بين كيانٍ مثلنا (يُسمى الذات)؛ وأي "مظهر" أو "ظاهرة" أو "شيء" يُعرَض لنا (يُسمى الموضوع). ويمكننا أن ننظر إلى الوعي مجازيًا على أنه خطٌّ يمتد بين الذات والموضوع. (تُستخدم الأحرف الكبيرة أحيانًا لهذه المصطلحات، لتجنب الخلط بينها وبين استخدامها في سياقات أخرى، يُرجى الملاحظة).

إن الوعي بحد ذاته ظاهرة، يصعب فهمها وتحديدها، لأنه جزء فريد ومتميز من العالم. نحن هنا نشير إليه فقط، دون أن ندّعي معرفة ماهيته بدقة، أو كيف يعمل.

النقطة الأساسية هنا هي أن هذه الظاهرة هي في جوهرها ظاهرة علائقية، أشبه بـ"رؤية" هادئة؛ فهي ليست نشاطًا بحد ذاتها، مع أن العديد من الأنشطة تحيط بها. أما "جهد" الانتباه أو "حالة" الوعي أو "نشاط" التفكير، فهي جوانب ثانوية لهذه الظاهرة، وتعتمد في فهمها على التعريف العلائقي.

يكمن السبب في أن أفضل وصف للوعي هو أنه "علاقة"، في أننا لا نستطيع الادعاء باستمرار بأن الوعي "ذاتي"، لأن هذا الادعاء بحد ذاته حدثٌ من أحداث الوعي يتظاهر بأنه "موضوعي". وهذا يعني أن الذات والموضوع يجب أن يرتبطا بالوعي بطريقة لا يؤثر فيها أحدهما على الآخر عند ارتباطهما .

إذن، الوعي علاقة ليست سلبية ولا إيجابية. لا يمكن القول بأن الوعي يتكون من تغيرات في الذات أو داخلها ناتجة عن الموضوع، لأن هذه التغيرات لا تضمن وجود الموضوع، فضلاً عن أن الموضوع نفسه سيُحدث دائمًا التغير نفسه، أو أن موضوعات مختلفة لن تُحدث أبدًا التغير نفسه. ولا يمكن القول بأن الوعي يتكون من خلق الذات للموضوع، لأنه لا يزال يتعين علينا تفسير كيفية إدراك الموضوع بعد إنتاجه.

الذات بحد ذاتها **ظاهرة** ، يصعب فهمها وتحديدها، لأنها جزء فريد ومتميز من العالم. يمكننا القول إنها لا تتأثر بالوعي أو موضوعها. فلو كان الوعي سلبياً أو إيجابياً (كما سبق تعريفه)، لما استطاعت الذات أن تدرك ذاتها، حتى افتراضياً.

إن الموضوع ، كما هو واضح، هو كل ما يظهر لنا على حقيقته، دون أدنى اهتمام مسبق بما إذا كان يُعتبر "حقيقيًا" أم "وهميًا": فهذه أحكام لاحقة تُصدر بشأن الموضوع. وبالمثل، يبقى الموضوع غير متأثر بالوعي أو بالذات في حد ذاتها.

المهم هنا هو أن الوعي في جوهره عبارة عن ملاحظة، من قِبل شخص ما، لشيء ما. أما طبيعة أو نوع أو مصدر أو حالة كل من المُلاحِظ والوعي والمُلاحَظ، فهي مسائل أخرى، يتعين على الفلسفة مناقشتها باستفاضة ومحاولة حلها، ولكن لا داعي لأن نشغل أنفسنا بها في هذه المرحلة.

سواء واجه الشخص الموضوع بانفصال، أو بموضوعية، أو ببرود، أو بموضوعية - أو كان الشخص غير راغب أو غير قادر على "إبعاد" نفسه عن الموضوع - فهذه جوانب سلوكية، تتعلق برد الفعل ولا تؤثر على الطبيعة "المراقبة" للوعي بشكل أساسي.

إن وجود الشيء مُثبتٌ مباشرةً في ظهوره كظاهرة. ومهما كان تفسيرنا لما ظهر، فبإمكاننا التأكد من ظهور شيء ما . فلو لم يظهر شيء، لما كان هناك ما يُناقش. أما وجود الذات والوعي فليس بهذه البديهية، بل يتطلب نوعًا من التأمل لإدراكهما.

تبدو الأشياء ذات طبيعة مختلفة: فبعضها يبدو ماديًا ملموسًا (كالحجر مثلاً)، وبعضها يبدو ذهنيًا ملموسًا (كالحلم مثلاً)؛ وبعضها يبدو مجردًا (كالإنتروبيا أو الإنسانية). ويُعتقد أن الذوات ذات طبيعة أخرى غير هذه الكيانات المادية أو الذهنية: فنحن ننظر إليها على أنها كيانات روحية أو أرواح. ويبدو الوعي أيضًا عنصرًا مميزًا جدًا في هذا العالم.

نُطلق أحيانًا على إدراكنا للذات والوعي معًا اسم " الوعي الذاتي ". بالنسبة لنا نحن البشر على الأقل، يبدو أن هذا الوعي يُصاحب بشكلٍ غير مباشر كل إدراكٍ لنا للأشياء الأخرى، بمجرد بذل جهدٍ بسيط لتفعيله. ويتأكد هذا الانطباع المباشر بشكلٍ غير مباشر من خلال ملاحظة الأشخاص الآخرين والحيوانات العليا. ويبدو لنا أن الاستقراء من الموضوع إلى الوعي والذات أمرٌ بديهي.

لا نعرف إلا القليل جدًا عما يشكل الذات، وما الذي يمنح بعض الكائنات القدرة على الإدراك. وبالنظر إلى سلوكهم، فإن البشر والحيوانات العليا يمتلكونها (يعتقد أصحاب مذهب الأرواحية أن جميع الأشياء لديها وعي بدرجة ما).

لا يمكن افتراض أن الوعي مُحَتَّمٌ أن يكون مُشوِّهًا، دون أن يُشكِّك المرء في مبدأه الشكّي. مع ذلك، لن يكون من التناقض القول بأن الوعي يكون مُشوِّهًا في بعض الأحيان . من الواضح أن قدرة وعينا محدودة إلى حدٍّ ما؛ فالله وحده هو من يُنظر إليه على أنه كليّ العلم.

2. أنواع الوعي

يُفهم مصطلح الوعي بشكل عام. والقاسم المشترك بين جميع أنواع الوعي هو الحقيقة المركزية للوعي، والتي تبدو دائماً علاقة واحدة بين الذات والموضوع.

أ. يُطلق على الوعي أسماء مختلفة، وذلك بالإشارة إلى **نوع الظاهرة التي هي موضوعه** . لكن هذا لا يعني أن الوعي في حد ذاته يختلف بنيوياً في كل قسم من أقسامه الفرعية.

وهكذا، نسمي **الإدراك** الوعي الذي يكون موضوعه ظاهرة ملموسة؛ **والتصور** (أو **الرؤية المفاهيمية**)، أي تلك التي تتضمن ظاهرة مجردة أو ظاهرة تمزج بين المكونات الملموسة والمجردة.

التَحَيُّز هو إدراك أوجه التشابه بين أجزاء ظاهرة ما، أو بين ظاهرتين أو أكثر. **أما التَّفَرِّق** فهو إدراك أوجه الاختلاف بين أجزاء ظاهرة ما، أو بين ظاهرتين أو أكثر. ولأن التشابه والاختلاف هما في حد ذاتهما جوانب مجردة للظواهر، فإن هذه المقارنات والتباينات مفاهيمية. تُتيح لنا هذه الرؤى تمييز المكونات أو الجوانب المختلفة للظواهر الفردية، وتصنيف عدة ظواهر معًا أو بشكل منفصل.

الفهم إلى إدراك السببية (بمعناها الأوسع) للظواهر، أي الأسباب الطبيعية للظواهر المادية أو العقلية بحد ذاتها، أو معاني الأفكار وتفسيراتها. الفهم في

جوهره إدراك لنظام الأشياء؛ وهو مفهومي، لأن السببية ظاهرة مجردة. أما الشعور بالرضا أو الاكتفاء الذي يلي هذا الإدراك فهو أمر ثانوي.

ب. يتم تصنيف الوعي بشكل متنوع، بالإشارة إلى **موقع الشيء في المكان أو الزمان** .

وهكذا، نصنف الوعي على أنه **تأملي** (أو داخلي) أو **تأملي** (أو خارجي)، وفقًا لما إذا كان موضوعه موجودًا داخلنا أو خارجنا (المصطلحات غامضة، اعتمادًا على مقدار ما نعتبره "نحن" - عقولنا، أو أجسادنا، أو حتى شريحة مجتمعنا).

عادةً ما تكون الأشياء التي ندركها موجودة زمنيًا في الحاضر. ويبدو لنا الإدراك المباشر لأحداث الماضي البعيد أو المستقبل أمرًا مستحيلاً، مع أن الأنبياء يُقال إن لديهم هذه القدرة. ويبدو أن **تذكر** الأحداث الملموسة هو إدراك لصور ذهنية حاضرة لأحداث ماضية، وليس للأحداث نفسها.

مع ذلك، لا يبدو أن التصور مرتبط بالزمن بنفس القدر، بمعنى أننا نستطيع **التنبؤ، إلى حد ما** ، بالأحداث الماضية من آثارها الحالية، أو بالأحداث المستقبلية من أسبابها الحالية، أو بأي منهما من خلال قوانين عامة. تُعدّ هذه التنبؤات رؤى مفاهيمية، حتى عندما تتعلق بأحداث ملموسة، لأن مقدمات النتيجة هي علاقات مجردة. ومع ذلك، فإن النتيجة هي وعي بالماضي أو المستقبل، لذا يحق لنا القول إن التصور (التنبؤي) في حد ذاته يتجاوز الزمن: فالذات والموضوع مرتبطان به عبر الزمن.

ج. تشير العديد من التقسيمات الفرعية لمفهوم "الوعي" إلى **العمليات المصاحبة له** ، بالإضافة إلى موقع الظاهرة ونوعها. لكن اختلاف العمليات التي تؤدي إلى حدث الوعي لا يعني بالضرورة اختلاف نتائجها؛ فبمجرد إيقاظ الوعي، قد يكون هو نفسه.

لذا، يُطلق على الإدراك الذي يتوسطه نشاط أعضاء الحس اسم الإدراك **الحسي** (أو الإحساس). ويُسمى رؤية، أو سمع، أو تذوق، أو شم، أو لمس، وذلك بحسب ما إذا كانت العين، أو الأذن، أو الفم، أو الأنف، أو أعضاء اللمس هي المُشاركة. كما أن إدراك مختلف أنواع اللذة والألم في الجسم، وإدراك الحركة أو السكون فيه أو فيه، هو أيضاً إدراك حسي، ويُسمى مشاعر (أو أحاسيس، إذا ما تم التمييز بينها وبين اللمس).

يمكن تسمية إدراك الصور الذهنية بالإدراك **"الحميم"** . (أعتمد هذا المصطلح لعدم وجود مصطلح أفضل؛ فالتعبير الدارج "عين العقل" قد يكون أنسب لولا

إيحائه المحدود بالصور البصرية). يصعب تصنيف هذا النوع من الإدراك ضمن الإدراك الحسي، إذ لا يبدو أن أعضاء الحس المعتادة تشارك فيه (مع أن الدماغ يُفترض أن يؤدي دورًا مشابهًا). ولكنه يبقى شكلًا من أشكال الإدراك، لأن موضوعاته "ملموسة" كالموضوعات المادية، وإن كانت ذهنية.

يدّعي بعض الناس، سواء أكان ذلك صحيحاً أم لا، امتلاكهم قدرات إدراكية **خارقة** (ESP). أي القدرة على إدراك أحداث خارج نطاق العقل والجسد، وخارج النطاق الطبيعي للحواس. ويمكننا التمييز بين الإدراك الخارق للظواهر المادية البحتة، كالبصيرة مثلاً، والإدراك الخارق للظواهر العقلية أو الظواهر المادية المرتبطة بالظواهر العقلية، كالتخاطر مثلاً .

لا أستطيع شخصيًا أن أدّعي أنني اختبرتُ الاستبصار، لكنني شعرتُ بوجود التخاطر (على سبيل المثال، التفكير في شخص ما وتلقّي مكالمة هاتفية منه على الفور تقريبًا) مراتٍ كافية لاستبعاد الصدفة. ما زلتُ منفتحًا على الفكرة، دون الإصرار عليها، انطلاقًا من أن نقل الأفكار (سواءً في اليقظة أو حتى في الأحلام) قد يكون هشًا للغاية بحيث لا يصمد أمام ضغط البحث العلمي. على أي حال، أذكر الإدراك الحسي الخارق هنا، فقط لأغراض التصنيف.

قد يكون الإدراك المفاهيمي **حدسيًا وفوريًا ومباشرًا** ، كما هو الحال عندما نرى بوضوح أن كيانين متشابهان بطريقة ما أو أن عبارتين متناقضتان. أو قد يكون **تأمليًا** ونهائيًا وغير مباشر، يحدث في نهاية جهد فكري طويل ومعقد، يشمل تجارب حسية وتخيلية، واستدلالات استقرائية واستنتاجية - مجموعة معقدة من الإدراكات والرؤى المفاهيمية.

إنّ الإدراك المباشر والإدراك النهائي متماثلان في جوهرهما؛ ويمكن اعتبار العملية التي تسبق الإدراك النهائي مجرد **تهيئة أولية للذات، وملكات الإدراك، والأشياء** . فالعملية ببساطة "تُرينا" الشيء، وتعرضه لنا، لكننا ما زلنا بحاجة إلى "رؤيته".

يُعتبر التصور أقل فوريةً ومباشرةً وعفويةً من الإدراك، ولكن لا يوجد ما يبرر هذا الاعتقاد. فكلاهما ينطوي عادةً على عملية، وتناغم بين الذات والقدرات والموضوعات، بالإضافة إلى بذل جهد انتباهي. وقد نكون واعين أو غير واعين بالمقدمات. المهم هو الحدث النهائي للإدراك أو التصور بحد ذاته. لهذا الحدث الفريد طابعٌ خاص ومحدد، بغض النظر عن أسبابه أو طبيعة موضوعاته.

الخيال ليس في حد ذاته نوعًا من الوعي، بل هو مزيج من ثلاثة عناصر: الفعل *(الإرادي أو التلقائي)* المتمثل في إسقاط صورة ذهنية ملموسة أو بناء ذهني

مجرد، والصورة أو البناء المسقط ككيان قائم بذاته، والوعي النهائي بهذا الناتج . إن الإسقاط الأولي ليس سوى نشاط إبداعي للإرادة أو الجهاز العصبي؛ أما الملاحظة اللاحقة لنتيجته فهي وحدها التي تُعتبر وعيًا. مصدر الشيء غير ذي صلة هنا، تمامًا كما أننا لا نعتبر صنع طاولة جزءًا من رؤيتها.

لا شك في وجود الصور التي يرسمها الخيال؛ فنحن نختبرها يوميًا. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك: أن أفكارنا تُعبّر عنها بأصوات خيالية؛ وأن أحلامنا قد تُصوّر بوضوح أشخاصًا نعرفهم. ومع ذلك، تُعتبر هذه الصور مصنوعة من مادة متميزة عن المادة المادية العادية، والتي نُطلق عليها اسم "العقلية" . وهذه المادة العقلية، كالمادة المادية العادية، لها مكونات ملموسة ومجردة.

الخيال الملموس، أو " **الإدراك الحسي** "، هو إسقاط صور ذهنية ملموسة من أي نوع. وهذا لا يشمل فقط التصور البصري، بل يشمل أيضًا ما يعادله في الحواس الأخرى (السمعية، والشمية، والذوقية، واللمسية، والعاطفية). أما الخيال المجرد، أو " **التصور المفاهيمي** "، فهو إسقاط مفاهيم ذهنية مجردة من أي نوع.

يشير مصطلح "إسقاط الصور" إلى وجود "مصفوفة" ذهنية (لنسميها كذلك) تتشكل فيها الصور أو تُدمج. ويمكن اعتبار هذه المصفوفة شاشة متعددة الأبعاد، قادرة على عرض ظواهر مرئية ومسموعة وغيرها. أجد هذه الفكرة ملائمة أحيانًا (كبديل لكلمة "العقل" الأوسع)، ولكن ليس من الضروري أخذها حرفيًا، لأن الصور قد تكون "هولوغرامات"، ذات مادة مشتركة ولكن بدون طبقة أساسية.

كلمتي ***"إدراك "*** و ***"مفهوم"*** . غالبًا ما نقصد بهما "وحدات فكرية"، لكنني أفضل التأكيد على معناهما البديل: موضوعات الإدراك أو التصور. يُطلق على الشيء الملموس الذي يُدرك اسم "إدراك"، مثل اللون الأخضر الذي ندركه؛ بينما يُطلق على الشيء المجرد الذي يُتصور اسم "مفهوم"، مثل خضرة اللون التي نتصورها.

الإدراك الحسي دائمًا ملموس (أي له خصائص محسوسة)؛ وقد يكون ماديًا (مما يستلزم عادةً الإدراك الحسي) أو ذهنيًا (موضوع الإدراك الحسي الدقيق). في الحالة الأخيرة، قد يكون قد تشكل بفعلنا أو نشأ لا إراديًا: الإدراك الحسي مُضمَر. وبالمثل تمامًا، المفهوم دائمًا مجرد؛ وقد يكون ماديًا أو ذهنيًا؛ وفي الحالة الأخيرة، قد يكون قد أُريد (تصور تأملي) أو تم اختباره بشكل سلبي (حدسي): التصور المفاهيمي مُضمَر.

عمليًا، ولأن العوامل الملموسة والمجردة تتداخل في الأشياء التي نراها عادةً، فإننا أحيانًا نوسع نطاق كلمة "مفهوم" لتشمل المدركات بالإضافة إلى المفاهيم. أو بدلاً من ذلك، نستخدم كلمة "مدرك" للإشارة إلى جميع الظواهر الفيزيائية، سواء كانت ملموسة أو مجردة، وكلمة "مفهوم" للإشارة إلى جميع الظواهر العقلية، سواء كانت ملموسة أو مجردة: وهذا يعكس فهمًا بأنه لا يوجد فرق جوهري بين الإدراك والتصور.

جميع هذه الأشياء، مهما كانت تسميتها، هي في جوهرها أشياء. ولكن إلى جانب هذا الوصف، قد يكون للأشياء الذهنية غاية تمثيلية، كما رأينا في الفصل السابق: فقد تدّعي وجود تشابه ما مع الأشياء المادية، أو مع أشياء ذهنية أخرى. في جوهرها، جميع الأشياء حقائق تجريبية؛ أما وصفها بأنها خيال فيتعلق فقط بادعاءات التمثيل، سواء أكان الشيء المتخيل مدركًا أم مفهومًا.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن الوعي قد يكون **لفظيًا** أو **غير لفظي** . وقد نوقش دور الكلمات في فصل سابق، فهي تساعدنا على التفكير والتواصل، وتلعب دورًا في التذكر. أما الوعي غير اللفظي فيُطلق عليه أحيانًا اسم "اللاوعي" - فنحن نتعلم أو نتخيل، نقرر أو ننوي، ولكن دون تعليق.

لكن استخدام الكلمات يستلزم وعيًا ضمنيًا بالمعنى المقصود (فالأصوات عديمة المعنى أو الرموز المكتوبة لا تُعدّ كلمات بالمعنى الدقيق). الكلمات في حد ذاتها مجرد أشياء؛ لا تؤدي أي دور إن لم نكن واعين بها، وإن كنا واعين بها فقط، فلا معنى لها. لا ينبغي الخلط بينها وبين الوعي الضمني بما يُقصد الإشارة إليه.

قد تشير الكلمات إلى المدركات الحسية والمفاهيم، أو إلى مزيج منهما. تُسهّل الكلمات عملية التخيّل، ولا سيما التصوّر المفاهيمي. في الحالة الأخيرة، تكتسب الكلمات قيمةً كبيرةً لأنها ملموسة، والأشياء الملموسة أسهل في التعامل معها والإلمام بها من الأشياء المجردة التي تُمثّلها. مع ذلك، حتى في هذه الحالة، لكي يكون للبنية اللفظية معنى، لا بدّ من وجود إعادة ترتيب ضمنية للعناصر المجردة. وغنيّ عن القول إنّ العمل الخيالي الناتج قد يكون له أو لا يكون له مقابل واقعي. في كلتا الحالتين، ليس تركيب الكلمات بحدّ ذاته هو الحقيقة أو الخيال، بل البنية التي تُقدّمها.

3. العقل

إن ما نسميه "العقل" هو عبارة عن مجموعة متنوعة من الأشياء. فهو يجمع بين: الذات أو **الروح** ؛ وقدراتنا على **الإدراك والإرادة** ، والخيال **والعاطفة** ؛ والحالات والحركات المختلفة لتلك القدرات، والكيانات الناتجة عنها أو من خلالها .

الروح ، الكيان الروحي الذي هو ذواتنا في أعمق معانيها، هي موضوع الوعي غير المتأثر وفاعل الإرادة.

تحتل الروح مكانة مركزية، محاطة بقوى معينة. ونعني بالقوة ، البنى التي تُمكّن من أداء وظيفة محددة. هذه البنى عبارة عن ترتيبات محددة للكيانات المادية، والتي تُتيح حدوث ما يُشار إليه. وهي معروفة في علم الأحياء بالجهاز العصبي، وتشمل أدمغتنا وأعضاء الحس والحركة.

إذن، تُشكّل هذه القدرات البيولوجية الظروف الفيزيائية التي يُمكن في ظلها أن يعمل الإدراك والإرادة. وكما ذُكر سابقًا، فإن الإدراك ظاهرة علائقية في جوهرها، وكذلك الإرادة. أما الحالات والحركات التي تُحيط بالإدراك والإرادة، والكيانات التي قد تنجم عنها، فتتعلق بالبنى الأساسية، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الإدراك والإرادة في حد ذاتهما. فدورها يقتصر على تقديم خدمات داعمة لهاتين الوظيفتين.

تختلف القدرات الجسدية والعقلية باختلاف أنواع الحيوانات وأفرادها، وبالتالي تتباين قدراتها الإدراكية والإرادية. أما الآلات والحواسيب، فيُفترض أنها تفتقر إلى الروح، وبالتالي لا يمكن أن تكون كائنات واعية أو فاعلة تُمارس الإدراك أو الإرادة؛ فهي في أحسن الأحوال سلبية وآلية كالجهاز العصبي.

يُنظر إلى الروح على أنها تختلف جوهرياً عن الجهاز العصبي؛ فهما ليسا جزءاً من بعضهما، وإن كانا متجاورين أو يسكنان المكان نفسه. لا تتأثر الروح داخلياً بأي شكل من الأشكال بالأحداث المعرفية أو الإرادية أو الفسيولوجية والفيزيائية المحيطة بها؛ بل يخضع الجهاز العصبي وحده للتغيرات، سواء أكانت هذه التغيرات ناتجة عن إدراكات الروح وأفعالها، أم عن أحداث في باقي أجزاء الجسم أو خارجه.

مع ذلك، قد تتسع أو تضيق دائرة تأثير النفس تبعًا للحالة البنيوية للجهاز العصبي المرتبط بها، وحالاته وحركاته الراهنة. وهذا يعني أن معارف النفس وإرادتها السابقة، أو حتى الأحداث الخارجية، قد تُسهّل أو تُصعّب ، أو حتى تُوقف نهائيًا

(في حالة تلف الجهاز العصبي بشكل لا يُمكن إصلاحه)، قدرات النفس اللاحقة على الإدراك والإرادة. فقد تضطر النفس إلى المرور بمراحل أ، ب، ج للوصول إلى د، أو قد يكون د متاحًا لها مباشرةً.

وهكذا، يمكن القول إن النفس "محركٌ لا يتحرك"، دون أن يعني ذلك أن قدراتها على الإدراك والإرادة غير محدودة بالظروف المادية. إن المبدأ الأخلاقي لحرية النفس البشرية هو ببساطة أن بعض قدرات الإدراك والإرادة تظل غير قابلة للتصرف، حتى وإن كانت معقدة للغاية، طالما استمرت الحياة ولم تتضرر الأعضاء المعنية.

إنّ ملكات الخيال والعاطفة ليست سوى جوانب ثانوية للمعرفة والإرادة. فالعواطف (التي تتراوح بين الحب والكراهية)، على سبيل المثال، تُستدل عليها من مواقف الإرادة (مواقعها) وتعبيراتها (اتجاهاتها الفعلية)، ومن محتوى وشدة الانفعالات المرتبطة بها - اللذات والآلام الجسدية (المشاعر)، والانفعالات العقلية (العواطف)، قبل الفعل أو بعده.

وبالتالي، باختصار، فإن ما نسميه "العقل" هو مجموعة من الأشياء المتباينة: روح مركزية (ذات قدرات ذاتية وفاعلة)؛ وملكات محيطة (بنى تحتية بيولوجية، وأعضاء) تمكن وتحدد وتساعد علاقاتها المعرفية والإرادية مع الأشياء الأخرى؛ وقدرة الروح والجهاز العصبي على إنتاج الكيانات الخاصة التي نسميها الصور العقلية.

من الواضح أن الكيانات العقلية التي نتخيلها يمكن أن تتشكل إما "تلقائيًا" بواسطة الجهاز العصبي أو "إراديًا" بواسطة الروح. هذه تجارب حميمة نمر بها جميعًا. أظن أنه في الحالة الأخيرة، تُنتج الروح الظواهر العقلية من خلال التأثير على الجهاز العصبي، وليس بشكل مباشر (وهذه أبسط فرضية، إذ لا تتطلب أي افتراضات إضافية).

الخصائص التفاعلية للروح والمادة (الجهاز العصبي والعالم المادي المحيط) والصور الذهنية، في الختام، على النحو التالي (أدخل في مثل هذه التفاصيل لإظهار دقة النظرية):

أ. لا يمكن تغيير الروح نفسها بواسطة المادة أو الظواهر العقلية، على الرغم من (1) أنه يمكن دفعها ظاهريًا في الفضاء بواسطة المادة، (2) يمكن زيادة أو تقليل نطاق تأثير إرادتها بواسطة حالات المادة، و(3) يتم أحيانًا "تحريضها" على أفعال الإرادة بواسطة الصور العقلية؛

ب. يمكن للروح، من خلال إرادتها، أن تغير المادة (فقط من خلال الجهاز العصبي - إلا إذا اعترفنا بالتحريك عن بعد)، على الرغم من أن هذه القوة الإرادية لها حدود دقيقة؛

ج. يمكن للروح، من خلال إرادتها، أن تنتج صورًا ذهنية (وربما يكون ذلك فقط عبر الجهاز العصبي)، على الرغم من أن هذه القدرة على التخيل لها حدود دقيقة؛ إذا سلمنا بالتخاطر، فيمكن للروح أن تنقل صورًا ذهنية إلى أرواح أخرى، أو أن تُعرض عليها صور ذهنية منقولة إليها من قبل الآخرين (من المشكوك فيه أن يحدث هذا عبر المادة)؛

د. يمكن للجهاز العصبي أن ينتج ظواهر عقلية مباشرة - لكن المادة الأخرى (وربما الروح) لا تستطيع فعل ذلك إلا من خلال الجهاز العصبي؛

هـ. أما فيما يتعلق بما إذا كانت الظواهر العقلية بحد ذاتها قادرة على التأثير المباشر على المادة، فلا أرى سبباً للافتراض بذلك، إذ تبدو التفسيرات غير المباشرة كافية: (أ) في حالة التخيل من قِبل النفس، تعمل النفس على الجهاز العصبي بتلك النية، ولكن قد يُحدث الجهاز العصبي آثاراً جانبية غير مقصودة في بقية الجسم (ومن ثم إلى ما هو أبعد)؛ (ب) في حالة التخيل اللاإرادي، قد يكون لأحداث الجهاز العصبي التي أنتجت الصورة آثار أخرى في بقية الجسم (ومن ثم إلى ما هو أبعد)؛ (ج) بدلاً من ذلك، قد يحفز إدراك النفس للصور (الإرادية أو اللاإرادية) على العمل (أو العمل مرة أخرى) على الجهاز العصبي (وبالتالي إلى ما هو أبعد).

و. أشك في أن الظواهر العقلية يمكن أن تؤثر على بعضها البعض بشكل مباشر، بالطريقة التي تؤثر بها الظواهر الفيزيائية؛ قد يكون هذا هو التمييز الأكثر دلالة بين المجالين.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أنني لا أقصد بالتصريحات الواردة هنا بشأن الروح أنها كاملة ونهائية بشكل قاطع. إنما انصب اهتمامي على تحديد المتطلبات المنطقية لنظرية متماسكة حول علاقات الوعي والإرادة: المؤكد هو أن الذات أو الفاعل يجب أن يكون غير متأثر، ضمن تلك العلاقة . لكنني لا أستبعد بشكل قاطع إمكانية أن تخضع الأرواح للتغيير نتيجة لعلاقات أخرى، أو أحداث روحية.

من الجدير بالذكر أن الدين يشير، ويعتقد كثيرون، إلى أن الأرواح (إضافةً إلى كونها مخلوقة وربما تُفنى في بعض الحالات إلى الأبد) قد تُطهَّر أو تُدنَّس بأفكارها أو أفعالها. ومع ذلك، يُفسَّر هذا التحسن أو التدهور في الروح على أنه

إزالة أو إضافة طبقات من "الشوائب" حول الروح الطاهرة في جوهرها، وليس كتغيير نوعي جوهري. تُعيق هذه "الشوائب" صفاء البصيرة وحرية التصرف؛ فهي "تُثقل" الروح، مما يؤدي إلى هبوطها على الميزان الروحي، وبالتالي إبعادها عن الله.

4. علم النفس الشعبي

يستبعد بعض الفلاسفة الروح من وصف العقل، بحجة أن الذات ليست سوى مجموع العناصر الأخرى. لكن هذا الرأي غير مقبول منطقيًا، لأنه يثير شبح "الذاتية". وكما سبق ذكره، يجب أن يكون موضوع الوعي غير متأثر بأحداث الوعي؛ فإذا ساوينا الذات بالعناصر المتغيرة للعقل، فإننا نخالف هذا الشرط المنطقي. والسبب في أن فرضية انعدام الروح تبدو للوهلة الأولى ذات مصداقية هو كما يلي.

لدى الكثيرين تصور مبهم عن العقل، إذ يعتبرونه نوعًا من الأعضاء النفسية التي تعلو الدماغ، ذات وظائف متوازية وتأثير متبادل. هنا، يُنظر إلى العقل كخزانة مصنوعة من مادة غير مادية، نخزن فيها كيانات مثل "الأفكار" و"المشاعر". عندما توضع هذه الكيانات في الرفوف السفلية، فإنها تُحفظ "لا شعوريًا"، وفي الرفوف الوسطى "شبه شعوريًا"، وفي الرفوف العلوية "شعوريًا". وبناءً على ذلك، يُنظر إلى الفكر على أنه إنتاج هذه الكيانات وتغييرها وتحريكها.

تُقرّ بعض صيغ هذه الفرضية، صراحةً أو ضمناً، بوجود روح فوق أو بجانب أو داخل "الخزانة العقلية"، تُعايش، بدرجات متفاوتة، الأفكار والمشاعر، وتُؤثر فيها إلى حدٍّ ما. بينما تُعرّف صيغ أخرى الروحَ بالخزانة العقلية، مُقرّةً بوجود من يرى ويشعر ويُؤثر. في حين تنفي صيغ أخرى وجودَ ذاتٍ وفاعل، وتعتبر هذه الأحداث ذاتَ أسبابٍ مادية أو بلا أسبابٍ تُذكر.

إلا أن فرضية "الخزانة الذهنية" في علم النفس الشعبي تبسيطية للغاية. فلا أساس لاعتبار الأفكار والمشاعر كيانات ذهنية مستمرة، تتجاوز لحظة الشعور بها. بل من الأسهل بكثير اعتبارها مجرد ظواهر عابرة للأعضاء الجسدية.

يكفي القول إن لكل فكرة أو شعور تفاعلاً كيميائياً محدداً في خلايا الدماغ. فعندما تُبنى الجزيئات المناسبة وتُوضع في موضعها الصحيح، يتشكل الكيان الذهني؛ وعندما ينقطع هذا التفاعل، يتلاشى الكيان الذهني. ما يُخزن هو الجزيئات،

وليس الفكرة أو الشعور؛ إذ يُعاد تكوين الأخير في كل مرة تُعاد فيها تنشيط الأولى.

في هذه الحالة، يُعدّ مفهوم "مخزن المعلومات الذهنية" مفهومًا دخيلًا. فإذا افترضنا وجوده، يصبح دور الدماغ غير مفهوم. لا جدوى من افتراض وظائف مكررة؛ فهذا تعقيد لا داعي له. وبالتالي، فإن الأفكار والمشاعر الفعلية ظواهر ذهنية، بينما إمكانية وجودها ظاهرة فيزيائية.

وخلاصة القول، لا وجود لما يُسمى بالعقل، بمعنى البنية العقلية أو "النفس" . إنما يوجد فقط روح موحدة ثابتة، تختبر وتتحكم في الأشياء الأخرى كوسيلة للتواصل معها، وجهاز عصبي يعمل كبنية تحتية مادية، ومن حين لآخر ينتج عنهما ظهورات عقلية عابرة. هذا السيناريو أبسط بكثير، وأكثر منطقية، وأكثر واقعية.

2. الفصل الثاني

مقتبس من كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" (2002).
الفصلان 11 و 12.

1. الذات أو الروح

ينكر ناجارجونا، إلى جانب بوذيين آخرين، وجود "ذات" حقيقية في الإنسان [1]، أي أن "أنا" كل شخص هي روح أو كيان روحي منفصل عن جسده المادي. هذا المفهوم، الذي يُشار إليه باسم " أتمن "، كان يُنظر إليه في التقاليد الهندية (الهندوسية) على أنه "الشعور بالأحاسيس، والتفكير بالأفكار، وتلقي الثواب والعقاب على الأفعال الحسنة والسيئة"، وهو شيء "يستمر عبر التغيرات الجسدية، ويوجد قبل الولادة وبعد الموت، ويبقى من حياة إلى أخرى"، شيء "ثابت وأبدي" و"مستقل بذاته"، وهو في نهاية المطاف "متطابق وجوديًا مع براهمان ، الحقيقة الجوهرية الكامنة وراء الكون" (أي الله). كان يُنظر إلى الأتمن، أو على الأقل جوهر براهمان النهائي لكل أتمن، على أنه أكثر الموجودات "واقعية"، لأنه على عكس الظواهر العابرة للتجربة، كان "دائمًا، وغير متغير، ومستقلًا".

a) يعارض ناجارجونا هذا الرأي، مُجادلاً بأنه إذا كان معنى "الحقيقي" هو "الدائم، غير المتغير، والمستقل"، فإن الظواهر الظاهرة لنا ستُعتبر "أوهامًا"، لأنها عابرة، متغيرة، ومعتمدة على غيرها. ويترتب على ذلك أن الزوال، والتغير، والاعتماد على غيرها - كونها لا تتجلى إلا من خلال الظواهر - ليست "حقيقية" أيضًا. ويرى ناجارجونا أن هذا "عبثي"، لأن "الضوابط الأخلاقية ستفقد معناها، وسيكون الجهد الروحي عبثًا".
b) علاوة على ذلك، يتساءل عما إذا كانت "الظواهر المتغيرة"، أي "أجسادنا أو مظاهرنا المادية"، "خصائص للروح" ، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي

---

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

العلاقة بين الروح وخصائصها، هل هي "متطابقة" أم "مختلفة"؟ إذا كانت "متطابقة"، فإن الروح ستخضع للولادة والموت (وما إلى ذلك) مثل الجسد، وهذا يتناقض مع تعريف الروح. أما إذا كانت "مختلفة"، فإن الروح "ستُدرك بلا خصائص"، وهو ما "ليس كذلك"، لأنه "لا يمكن إدراك أي شيء بلا خصائص". من ناحية أخرى، إذا كانت الروح "بلا أي خصائص"، فإنها "من حيث المبدأ، غير قابلة للتعريف، وبالتالي غير قابلة للتصور".

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

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

لنبدأ بالحجة (أ). أتفق مع ناجارجونا هنا، بأن الواقع والوهم لا ينبغي تعريفهما كما فعل أسلافه بالرجوع إلى الأبدية والثبات والاستقلال السببي أو نفيها. وكما سبق شرحه، فإن "الواقع" و"الوهم" أحكام معرفية تُطبق على "المظاهر". ينشأ هذان المفهومان أولًا فيما يتعلق بالظواهر. تُعتبر الظواهر (الأشياء المُدرَكة) عمليًا ونظريًا "واقعية" ظاهريًا ، ثم تُخفَّض إلى مرتبة "إشكالية" مؤقتة إذا ظهرت تناقضات بين اثنتين منها، إلى أن تُصنَّف إحداهما أو كلتاهما ضمن فئة "الوهم"، استنادًا إلى أسس استنتاجية أو استقرائية. لا يوجد مفهوم "للواقع" أو "للوهم" بمعزل عن المظهر؛ فهما يشيران فقط إلى فئات فرعية من المظاهر.

في مرحلة لاحقة، تتوسع هذه المفاهيم من مجرد مظاهر إدراكية إلى مظاهر مفاهيمية وحدسية. وتتمتع هذه المظاهر الأخيرة، بمجرد تصورها أو استشعارها، ولو بشكل مبهم، بمصداقية أولية، نسميها حالة الواقع. ولكن لكونها أقل وضوحًا وأكثر افتراضية، فإن وضعها الفعلي أقرب إلى الإشكالية، ويتعين تعريفها بشكل فوري ومتكرر، واختبارها للتأكد من اتساقها الداخلي، وتوافقها مع البيانات التجريبية، ومقارنتها بأطروحات بديلة. وتحدد الإجابات على هذه

الأسئلة درجة الاحتمالية التي ننسبها إلى المفاهيم أو الحدس. وفي النهاية، إذا تبين أنها تتعارض مع التجربة، أو لا تتسق مع ذاتها أو مع سياق مفاهيمي أوسع، أو أقل مصداقية من بدائلها، فإنها تُصنف ضمن فئة الوهم.

إذن، بالنسبة لنا، جميع المظاهر متساوية في كونها "حقيقية" بالمعنى الأساسي، أي أنها حقيقة وجودها وكونها موضوعات للوعي [2]. علاوة على ذلك، وكما سبق شرحه، وبالإشارة إلى مسائل الاستقراء والاستنتاج، فإن المدركات المجردة (المظاهر المادية، الظواهر) هي دائماً "حقيقية"؛ أما المفاهيم (المظاهر المجردة)، بما في ذلك الخلطات المفاهيمية في المدركات، فيمكن اعتبارها بدرجات متفاوتة "حقيقية" (أو على العكس، "وهمية").

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

إذا نظرنا إلى الوضع المعرفي لمفهوم الله، لقلنا إنه قابل للتصور إلى حد ما، لكن ليس إلى حد مطلق، لوجود قدر كبير من الغموض وعدم اليقين فيه (انظر الموضوع السابق لهذه المقالة). والرجوع إلى الوحي ليس حلاً، لأن الوحي الذي أُنزل على الأنبياء بالنسبة لنا مجرد كلام منقول؛ وعلى أي حال، فإن للأنبياء رؤى متضاربة، حتى لو سلمنا بأنهم رأوا تلك الرؤى، فعلينا أن نعتبر بعضهم (وبالتالي ربما جميعهم) قد أساءوا تفسير رؤاهم. الإيمان حاضرٌ وضروريٌ دائمًا فيما يتعلق بالله. ولكن حتى لو افترضنا وجود الله، وأنه واحد [3]، أزلي، ثابت، ومستقل تمامًا، فلا يترتب على ذلك أن هذا تعريف للواقع. فالكون، الموجود بوضوح، هو أيضًا حقيقي، حتى لو كان مجرد خيال من صنع الله، حتى لو كان هو وجميع مكوناته عابرة، متغيرة، ومعتمدة على غيرها. قد يكون حدث

---

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

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

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

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

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

وبالتالي، فإن علاقة الروح بالكائنات الأخرى في الكون، وفقًا لهذا الرأي، هي أن الروح قادرة (كفاعل) على إدراك المظاهر المادية والمعنوية إلى حد ما، و(كفاعل) على التدخل إلى حد ما في مجرى الأحداث الطبيعية، متأثرة بها ومتحفزة بها من خلال إدراكها لها، ولكنها مع ذلك حرة في فرض إرادتها على بعضها. إن تأكيد امتلاك الروح لقدرات الإدراك والإرادة لا يعني، كما تجدر الإشارة، أن هذه القدرات غير محدودة أو ثابتة؛ فقد يكون المرء حرًا في التصرف ضمن حدود معينة، وهذه الحدود قد تتسع أو تضيق في ظروف مختلفة. والمقصود بـ"التأثير" هنا هو أن الأحداث الخارجية عن الروح قد تسهل أو تصعّب أفعالها، بدرجات أقل من 100% (حيث تمثل هذه الدرجة القصوى الحالة الحدية للسببية الحتمية، أي السببية). يترك هذا الرأي مسألة ما إذا كانت الروح ذات مدة محدودة (أي محدودة بعمر الجسد، وهو ما سيكون عليه الحال

إذا كانت ظاهرة ثانوية للمادة المتجمعة في الخلايا الحية والكائنات الحية المعقدة التي تشكلها)، أو أبدية (وهو ما سيكون عليه الحال إذا كانت شرارة من الله).

بالعودة إلى حجة ناجارجونا، يمكننا القول إن الروح ليست "مطابقة" لـ"خصائصها" المحسوسة. قد تسكن الروح الجسد أو تكون ظاهرة ثانوية له، لكنها في كلتا الحالتين شيء آخر غير الجسد. تدرك الروح الجسد (بما في ذلك المشاعر الداخلية) والمادة التي تتجاوزه والظواهر العقلية داخله (أي التخيلات)، من خلال العمليات الحسية والدماغية، لكن هذه العمليات لا تتطابق مع إدراكها لنتائجها. تؤثر الروح على الجسد (أو على الأقل، الدماغ)، ومن خلاله على المادة التي تتجاوزه وعلى إسقاط الصور العقلية، لكن هذا الفعل (الذي نسميه الإرادة، وهي قوة الروح على المادة [4]) هو نوع خاص من السببية، ليس هو السببية الميكانيكية ولا مجرد الصدفة. وبالتالي، فإن "خصائص" الروح ليست سوى مظاهر محسوسة (أحاسيس، حركات، عواطف) لأحداث أعمق (الوعي، الإرادة) تحدث عند نقطة التقاء المادة والروح، وفي أعماق الروح نفسها .

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

فيما يتعلق بالبديل الثاني لحجة ناجارجونا، والذي يفترض أن الروح "مختلفة" عن "خصائصها" المدركة، فإن ردنا هو أنها ليست متميزة فحسب (مع أنها مرتبطة كسبب ونتيجة، كما نتذكر)، بل إننا لسنا مضطرين لقبول ادعائه بأن عدم إدراك الروح يعني أنها "غير قابلة للتصور" و"غير قابلة للتعريف". نتفق على أن الروح لا يمكن إدراكها، أي أنها لا تُظهر صفات محسوسة، أي أنها ليست ظاهرة ذات طرائق حسية كالشكل واللون والصوت والرائحة والطعم

---

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

واللمس. ومع ذلك، يمكننا إلى حد كبير تصورها وتعريفها. والدليل على ذلك أننا فعلنا ذلك للتو؛ علاوة على ذلك، لو لم يكن لدى ناجارجونا مفهوم وتعريف للروح، مهما كان غامضًا وقابلًا للشك، لما استطاع مناقشة هذه المسألة أصلًا. لا يوجد مبدأ معرفي ينص على أن ما لا يُدرك غير قابل للتصور وغير قابل للتعريف. لو كان الأمر كذلك، لما كان أي مفهوم أو تعريف مقبولاً، حتى تلك التي يستخدمها ناجارجونا نفسه، ولا حتى تلك التي وردت في بيان ذلك المبدأ المزعوم. فالمفاهيم هي أدوات لتجاوز الإدراك الحسي. والمفاهيم المعقدة ليست مجرد ملخصات للمدركات، بل هي انحرافات إبداعية وإضافات إلى المعرفة الإدراكية، ومع ذلك فهي مرتبطة بها بقواعد منطقية واستنتاجية. حتى المفاهيم البسيطة، التي تدّعي أنها ملخصات، تخضع في الواقع لهذه القواعد نفسها.

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

إن خطاب ناجارجونا نفسه حافلٌ بمثل هذه المفاهيم "غير المباشرة". فعلى سبيل المثال، الوعي غير محسوس، والإدراك غير محسوس، وهكذا. ومن بين مفاهيمه المفضلة "الفراغ"، الذي هو في حد ذاته بلا صفات محسوسة. لذا فهو يستخدم معيارًا مزدوجًا عندما ينكر هذه المفاهيم، دعمًا لإنكاره إمكانية فهم الروح. تُبنى هذه المفاهيم عن طريق القياس التخيلي (كأن أرسم قوة مغناطيسية كخط أو سهم) وعن طريق التعريفات والأوصاف اللفظية (باستخدام كلمات تشير إلى علاقات تم تصورها أولًا بالرجوع إلى أحداث تجريبية - على سبيل المثال، "مهما كان سبب هذه الحركة، فلنسميه قوة" أو "القوة تساوي الكتلة مضروبة في التسارع الناتج"). هذا البناء الإبداعي ليس سوى مرحلة أولى؛ فهو لا يُثبت صحة المفهوم في حد ذاته. يجب بعد ذلك اختبار المفهوم المقترح مرارًا وتكرارًا، بالرجوع إلى مجمل المعرفة التجريبية والنظرية الأخرى، قبل اعتباره

صحيحًا. وتعتمد صلاحيتها أيضاً على فائدتها، أي مدى مساعدتها لنا في فهم وترتيب تجربتنا للعالم بشكل أفضل.

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

لكنني أعتقد أنه من المهم جدًا إدراك أن جميع الروايات البوذية (على الأقل تلك التي اطلعت عليها) حول **كيفية بناء وهم الذات من قِبل كائن غير بشري**، لا تتجنب الوقوع في مغالطة المصادرة على المطلوب. يلزم وجود نظرية تجيب على جميع الأسئلة المحتملة قبل طرح فكرة ثورية كفكرة إنكار الذات الحقيقية لدى الإنسان بثقة؛ ولم تُطرح، على حد علمي، أي نظرية خالية من الثغرات أو التناقضات. قد تُقرّ بسهولة بوجود ذات وهمية (أو "أنا")، تُبنى وتُعاني من قِبل ذات حقيقية غيبية أو مُضللة. لكن فكرة وجود انحراف أو وهم دون أن يبنيه أحد أو يخضع له، تبدو لي فكرة عبثية. فهي تنطوي على محض الصدفة، والحتمية، دون أي وعي أو إرادة أو قيم أو مسؤولية.

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

يجب أيضًا النظر في عملية التفكيك العكسية ، أي كيف يمكن لذات اصطناعية غير شخصية (لا ذات) أن تتحرر من الوهم. لماذا قد تواجه اللا ذات مشكلة في

البقاء موهومة (بافتراض إمكانية ذلك)، وكيف ستختار بذكاء، إن لم تكن لديها قوى شخصية، أن تبدأ عملية التحرر من الوهم؟ في رأيي، جملة بسيطة مثل "لتدرك أنك لا تملك ذاتًا، ابذل جهدًا للتأمل يوميًا" تُعدّ تناقضًا في حد ذاتها.

2. المعرفة الذاتية

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

كما ذكرتُ سابقًا، أتفق على أن الروح في حد ذاتها لا تمتلك صفات محسوسة (أي بصرية، أو سمعية، أو شمية، أو ذوقية، أو لمسية) تُضاهي تلك الموجودة في الجسد (المادة) أو في التصورات الذهنية (التخيلات، والأحلام). ويمكن تفسير ذلك ببساطة على أنها ليست مصنوعة من مادة أو جوهر ذهني، مع التسليم بأن "المادة" (بمعناها الواسع هنا، بما في ذلك الظواهر المادية والتخيلية الملموسة) هي كل ما يمتلك هذه الصفات؛ ولهذا السبب، فلنقل إن الروح مصنوعة من جوهر مميز، ولنسمه الروح.[5] كل ما فعلناه هنا هو افتراض، قياسًا على عالم الظواهر، وجود كيان (الروح) من مادة مختلفة (الروح)؛ وهذا افتراض منطقي، شريطة أن نُبرر هذا الافتراض بمزيد من التفصيل.

يُبنى مفهوم الروح هذا لتفسير ظواهر معينة، استنادًا إلى كمٍّ هائل من الملاحظات والنظريات. تُفترض الروح كفاعلٍ للوعي (أو الإدراك) للظواهر الملموسة (المُدرَكة) أولًا، وللمفاهيم المجردة (المفاهيم) ثانيًا؛ وفي مرحلة لاحقة، كفاعلٍ للإرادة، والسبب المفترض (بمعنى خاص) لبعض الأفعال المحسوسة لأعضاء الجسم (حركات العين، والكلام، وحركات الذراعين والساقين، وما إلى ذلك) وكذلك للأعضاء العقلية (الخيال، والانتباه، وعمليات التفكير، وما إلى ذلك). ولكن إذا اختُزلت الروح إلى هذا البناء المفاهيمي، فإننا لا ننجح إلا في أحسن الأحوال في تقديم وصف عام لقدراتها وأنشطتها.

إن هذا النهج النظري يتركنا بلا مبرر لمقترحاتنا اليومية المتعلقة بأنفسنا الأفكار والأفعال المحددة في أي وقت. فالتصور لا ينشأ من حدث واحد، بل هو نتاج

---

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

مقارنات ومقابلات بين حدثين أو أكثر. بينما لا تُصاغ التصريحات حول الوضع الراهن لشخص ما بالمقارنة والمقابلة مع أشخاص أو مواقف أخرى. يمكن أن تكون القضية العامة بمثابة مقدمة كبرى في القياس المنطقي، ولكن للوصول إلى نتيجة محددة، نحتاج إلى مقدمة صغرى محددة. في الواقع، للوصول إلى القضية العامة في المقام الأول، نحتاج إلى قبول بعض الحالات الخاصة من النوع نفسه، والتي يمكننا بعد ذلك تعميمها وتطبيقها على حالات خاصة أخرى (وهذا هو جوهر الاستدلال القياسي).

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

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

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

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

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

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

ومن الجدير بالذكر أيضًا أن عبارة مثل "أعتقد كذا وكذا" لا يمكن أن تستند إلى رسالة مشفرة من الدماغ، بحيث "ينبغي إعلان كذا وكذا على أنه اعتقادك في

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

يبدو من المنطقي، في الختام، افتراض وجود مصدر ثالث للمعرفة، يُسمى الحدس، بالإضافة إلى الإدراك والتصور، وهو إدراك مباشر موضوعاته الذات (أنا) وإدراكاتها الفعلية (أعرف ما أراه، وأسمعه، وأتخيله، وأفكر فيه، إلخ، الآن)، وإراداتها (أعرف ما أختاره، وأقرره، وأريده، وأنويه، وأفعله، إلخ، في هذه اللحظة)، وعواطفي (أعرف ما أحبه أو أكرهه أو لا أبالي به، وما أرجوه أو أخشاه، إلخ، في هذا الوقت). أعرف هذه الأمور الحميمة للغاية - فمن يستطيع أن يخبرني بغير ذلك؟ كيف لهم أن يعرفوا أفضل مني ما هي محتويات وعيي غير المحسوسة؟ لا يمكن تصور الروح وقدراتها المفترضة - الإدراك، والإرادة، والعاطفة - بالمقارنة، إذ لا أرى أي أرواح أخرى غير روحي؛ لا يمكن تصورها إلا بالاستدلال من الظواهر المحسوسة والحدسية التي نفترض أنها آثارها. قد تكون موضوعات الحدس "خالية" من الصفات المحسوسة؛ ولكن قد يظل لها وجود من نوع ما، تمامًا كما أن المجردات ليست محسوسة في حد ذاتها ولكن يمكن تأكيدها بشكل موثوق.

لنفترض، على سبيل المثال، أنني أتأمل، مراقبًا أنفاسي؛ فتشتت أفكاري العابرة انتباهي لبرهة [6]؛ فأعيد تركيز انتباهي على موضوع تأملي، أنفاسي. هنا، يتطلب توجيه انتباهي وكثافته فعلًا إراديًا. إن تشتت الانتباه عن التنفس ليس من إرادتي؛ بل إرادتي هي التي تعيده إليه. ومن المفارقات، أن التركيز على التنفس وفقدان هذا التركيز (أو بالأحرى ظاهرة التنفس وانعدامها) متساويان. ما يسمح لي باعتبار أحدهما مني والآخر ليس كذلك، هو إدراكي أنني بذلت جهدًا في الحالة

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

الأولى، وأنه لم[7] يكن هناك أي جهد في الحالة الثانية. هذا "الجهد" هو الإرادة الحدسية، وكونه "مني" يشير إلى حدس الروح. قد أركز على الجهد وحده، أو بفعل إرادة إضافي أركز على كونه مني. لا يوجد "فعل انعكاسي" متضمن في هذا الوعي الذاتي، لأنه جزء مني يراقبه باقي أجزائي.

بالطبع، كل هذا غامض للغاية. عندما نقول: "أعتقد هذا" أو "سأفعل ذاك"، لا ندري من أين أتى هذا الحدث أو ذاك، أو كيف ظهر. من المؤكد أن المصدر العميق وطريقة نشأة فكرة أو إرادة في النفس مجهولة لنا، لذا لا يمكننا ادعاء امتلاكها بالكامل. ليس لدينا خطة عمل مسبقة قبل الفكرة أو الإرادة، والتي من خلالها نبنيها بوعي. كل فكرة أو إرادة، في النهاية، موجودة فحسب. لا توجد خطوات أو مراحل، نحن فقط نقوم بها. لكنها مع ذلك ليست مجرد صدفة؛ فهناك فاعل، نحن أنفسنا. نستطيع التمييز، في معظم الحالات، بين الأفكار أو الإرادات التي "تحدث لنا" فحسب، وتلك التي "نصنعها"؛ بل قد نحددها على أنها طوعية أو لا إرادية بدرجات متفاوتة.

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

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

---

[7] ربما تضمنت الأفكار التي انجرفت إليها عمليات طوعية، لكن انجرافي إليها كان غير طوعي.

تجدر الإشارة، في سياق الحديث، إلى أنه على الرغم من أن عقيدة اللاذات أساسية في البوذية، إلا أن بعض البوذيين لم يفسروها على أنها رفض تام للروح (بمعنى ما). فقد رأت إحدى مدارس ثيرافادا، المعروفة باسم "الشخصانيين"، والتي يعود تاريخها إلى حوالي 300 قبل الميلاد، والتي ضمت في القرن السابع الميلادي ما يقرب من ثلث جميع الرهبان البوذيين في الهند، "انطلاقًا من المنطق السليم، أنه بالإضافة إلى الأحداث غير الشخصية، لا يزال هناك "شخص" يجب أخذه في الاعتبار". [8]ووفقًا لكتاب "أبهيدهارماكوشا" ، وهو عمل من أعمال الماهايانا لفاسوبهاندو (القرن الرابع الميلادي)، فسر الشخصانيون عقيدة اللاذات عند بوذا على أنها تعني ببساطة أن "ما ليس هو الذات الحقيقية يُظن خطأً أنه الذات الحقيقية".

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

[8] بحسب كونز. انظر الصفحات 190 و192-7.

3. الفصل الثالث

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصلان 1:3 و 1:5-3، 5-6.

1. أن أكون أو لا أكون

يُعدّ المفهوم البوذي القائل بعدم وجود ذات جوهرية أحد أبرز الاختلافات الجذرية عن التفكير السائد في زماننا ومكاننا. ينبع المنظور البوذي من موقف الفلسفة الهندية القائل بأن كل ما يمكننا إدراكه هو " دارما" ، أي (بمعناها الأساسي) ظواهر إدراكية ملموسة، وفي نهاية المطاف (بمعناها الأوسع) مشتقاتها المجردة. كان يُنظر إلى "واقع" الدارما على أنه "وهمي" لكونها غير دائمة، بلا سمات ثابتة؛ وكذلك المفاهيم المشتقة منها. تبنى الفرع الهندوسي من الفلسفة الهندية أطروحة مفادها أنه وراء هذه الموجودات المراوغة، يوجد وجود روحي (أكثر "واقعية" و"ديمومة") (مع ذوات أو أرواح فردية، وذات أو إله كوني). أما الفلسفة البوذية، فقد انقسمت، نافيةً أي وجود إضافي من هذا القبيل (ظاهريًا على الأقل، لأنها تُقر لاحقًا بوجود أساس للوجود، لا يُعرف إلا على أعلى مستويات الوعي). علاوة على ذلك، تعتبر بعض المدارس البوذية بعض التعاليم مادية، بينما تعتبر مدارس أخرى جميعها عقلية.

قد يتفق بعض المفكرين الغربيين المعاصرين مع موقف إنكار الذات، من منظور آلي، حيث ينظرون إلى الإنسان كآلة (حاسوب عضوي أو روبوت) خالية من الروح. كان رينيه ديكارت (القرن السابع عشر) أول من أثار مسألة الذات في تاريخ الفلسفة الغربية (أو أثارها بهذه الصراحة والوضوح). استنتج (إذن) وجود الذات (سوم) من وجود الإدراك (كوجيتو). والأدق أن نقول إننا (جزئيًا على الأقل) نستنتج الذات والوعي من ظهور الموضوع. يظهر شيء ما - لمن يظهر؟ ذات! كيف؟ من خلال الوعي! قد يعتبر بعض الفلاسفة هذا الاستدلال قهريًا، متأثرًا بعادة نحوية بحتة. لكن في رأيي، هذه التوصيفات ليست

مجرد يقينيات اعتيادية أو استنتاجية؛ بل هي فرضيات[9]استقرائية ضرورية لحل بعض المسائل المنطقية.

يُستخدم مصطلح "الذات" هنا، بالمناسبة، نسبةً إلى "الموضوع"، في علاقة تُسمى "الوعي" [10]. وفي علاقة "الإرادة"، يُطلق على الكيان نفسه اسم "الفاعل"، مقابل "الإرادة" (فعل الإرادة أو ما يُراد). ويشير مصطلح " النفس" إلى القاسم المشترك بين الذات والفاعل (بالإضافة إلى الأدوار العاطفية وغيرها). ويؤكد مصطلح " الذات" على شخصية النفس، باعتبارها متميزة عن الكيانات الأخرى التي تفتقر إلى الوعي والإرادة والعاطفة. ويؤكد مصطلح " الروح" على الجوهر المتميز للنفس، مقارنةً بالكيانات المادية أو العقلية (دون استبعاد، في البداية، أن تكون الكيانات الثلاثة جميعها في نهاية المطاف من جوهر واحد).

في رأيي، تُعدّ مسألة الذات ثانوية الأهمية نسبيًا في عملية إعادة بناء المعرفة من الصفر التي كان ديكارت يسعى إليها. لقد أدرك، وبحق، أن حتى الأشياء التي تُحسّ ظاهريًا قد تكون مجرد أوهام. لكنه (على حد علمي) أغفل الاستنتاج الأساسي القائل بأنه "سواء أكانت هذه المظاهر حقيقة أم وهمًا، فمن المؤكد على الأقل أنها كذلك". كان ينبغي أن يكون هذا هو لبنة بنائه الرئيسية. في هذه الحالة، يصبح الاستدلال الثاني "شيء ما يبدو موجودًا (وبالتالي، موجود)، لذلك أنا ووعيي بهذا المظهر موجودان أيضًا"، أي العكس! لكن ربما أكون دقيقًا أكثر من اللازم. [11]يمكن أيضًا قراءة عبارته "أنا أفكر، إذن أنا موجود" على أنها " **الأشياء تبدو، إذن أنا هنا أراها** ". لاحظ أيضًا أن كلمة "إذن" تشير إلى شخص يستنتج؛ وبالتالي، لا تقتصر الفكرة والبيان على التجربة فحسب، بل يشملان العقل أيضًا.

في هذا المجلد، سنختلف اختلافًا جذريًا عن الأطروحات البوذية أو الميكانيكية الغربية. من المنطقي بالفعل افتراض أنه إذا كان كل ما يمكننا إدراكه هو الظواهر المادية والتخيلية الملموسة التي ندركها، أي المظاهر البصرية

---

9 الفرضيات، بالمناسبة، يضعها الشخص من خلال وعيه.

10 أستخدم الأحرف الكبيرة لكلمة "الموضوع"، وأحياناً لكلمة "الهدف"، من الوعي، لتجنب الخلط بين موضوع أو هدف القضية، ولتجنب الغموض الآخر.

11 وضعتُ الضمير "أنا" المُضمَر في كلمة "cogito" بين قوسين، للتأكيد على أن فعل "أفكر" هو المعنى الضمني الأساسي. صحيح أن وجود الضمير "أنا" في بداية الجملة ضروري نحويًا، إلا أنه يُقصد منطقيًا أنه مُضمَّن في جملة "sum"، وذلك بعد استنتاج مُشار إليه بواسطة أداة الربط "ergo". هذه الملاحظة تُبرِّر إعادة صياغتي لعبارة ديكارت على النحو التالي: "أفكر (تظهر الأفكار)، إذن أنا (تظهر لشخصٍ ما، لنُسمِّه أنا)".

والسمعية واللمسية والشمية والذوقية للوجود، والأفكار المجردة التي نشكلها فيما يتعلق بتلك الظواهر، فلن يكون هناك ذات. إذ لا يمكن لأحد أن يدعي رؤية الذات أو سماعها أو لمسها أو شمها أو تذوقها - فهي، كما هو مُسلّم به، لا تمتلك صفات محسوسة . ومع ذلك، فإن مخرج هذه المعضلة هو التخلي عن العقيدة الأساسية (حول الدارما)، والاعتراف بأن لدينا نوعًا آخر من العلاقة المعرفية مع الذات وخصائصها الحصرية (الوعي والإرادة والتقييم) - تجربة ذاتية مباشرة يمكن تسميتها "الحدس".

لا يلزم اعتبار هذه الأطروحة إلا فرضية مبدئية. ولكن سرعان ما يتضح، كما سنرى، أن هذه التجربة الذاتية ضرورية ومفيدة للغاية في حلّ طيف واسع من المشكلات المعرفية والوجودية. على سبيل المثال، كيف نميّز بين الذكريات الحاضرة (للأحاسيس الماضية) والأحاسيس الحالية؟ أو كيف نعرف نوايا الكلمات؟ بالتالي، لا يتم تحديد الذات ووظائفها من خلال خرافة اعتباطية، بل من خلال فائدة فرضية الحدس وتأكيدها التدريجي. أما نظريات المعرفة التي تتجاهل الحدس أو تستبعده، فتبدو وكأنها قادرة على الاستمرار دونه، لأنها لا تتناول بعض القضايا بشكل صريح، تاركةً إياها ضمنية وغير محسومة.

2. الذات

بحسب رؤيتنا، يُلاحظ "الذات" أولًا من خلال التجربة، عبر ملكة الحدس. هذه الملكة المفترضة (للذات) قادرة على إدراك معارف الذات وإرادتها وعواطفها (أي "وظائفها")، بالإضافة إلى الذات نفسها. لا تمتلك الذات ولا وظائفها المباشرة المذكورة أي خصائص ظاهرية، لذا لا يمكن إدراكها. مع ذلك، فإن عدم إمكانية إدراكها لا يعني عدم وجودها؛ ففي حالتها، كما ذكرنا، يتدخل نوع آخر من المعرفة التجريبية، ألا وهو "الحدس". تسمح لنا التجارب المتراكمة للذات ووظائفها ببناء مفاهيم الذات والمعرفة والإرادة والتقييم.

إضافةً إلى ذلك، ننظر إلى الذات ووظائفها على أنها ذات آثار عقلية ومادية . فالتخيلات والمشاعر العقلية، وكذلك الحركات الجسدية والأحاسيس، تُعتبر (ضمن نظرتنا الحالية للعالم) ناتجة بشكل غير مباشر عن الذات، من خلال ممارستها المباشرة لقدراتها المعرفية والإرادية والعاطفية. وما ينتج عن الذات ليس، بالمعنى الدقيق، "جزءًا" منها، ولكنه مع ذلك "ينتمي" إليها بمعنى أنه من مسؤوليتها. ويمكن القول إن هذا المفهوم الموسع للذات يتسم بخصائص ظاهراتية.

علاوة على ذلك، يبدو أنه بمجرد أن نختبر أي شيء ظاهري، أو نفكر بشكل مجرد، أو نتخذ خيارات، أو نقوم بأفعال، أو نشعر بأي نوع من المشاعر، يصبح وجود شخص كفاعل نحوي أمرًا ضروريًا منطقيًا. أي أن وجود "أنا" تقوم بهذه الأشياء يبدو لنا ضمنيًا. فكل شيء يظهر يُولّد وعيًا موازيًا بذاتٍ **يظهر** لها، وعلاقة **وعي** بينها وبين الشيء. وبالمثل، فإن كل فعل إرادي أو تقييمي، مهما كان خاليًا من الخصائص الظاهرية، يُثير فينا قناعةً بوجود فاعل (أو مؤلف أو مُؤدٍّ). يُطلق على هذا "الوعي الذاتي"، لكن هذا الوصف غير دقيق إلى حد ما، لأن ما ينطوي عليه الأمر هنا ليس مجرد حدس عن الذات، وتجارب إدراكية لاحقة، بل أيضًا بصيرة منطقية، شيء مجرد ومفاهيمي.

نتصور الذات، بمعناها الدقيق، على أنها مكونة من جوهر متجانس نطلق عليه اسم "روحي" (لتمييزه عن المادة والعقل). كما نتصورها ككيان نسميه "النفس"، وهو أساس جميع الأحداث والتغيرات المتعلقة بالذات (أي وظائفها)، ويشكل استمرارية دائمة وموحدة [12].

خلافًا لما يفترضه البعض ويقترحه بعض الفلاسفة (مؤيدين أو معارضين)، فإن افتراض وجود روح أو كيان روحي (سواءً كان حدسيًا أو مفاهيميًا) يكمن وراء الإدراك والإرادة والتقييم، لا يستلزم منطقيًا أن يكون هذا الكيان أبديًا. فالثبات وسط التغير لا يعني أن الروح ليس لها بداية ولا نهاية في الزمان (أو المكان). وكما يُتصور الكيان المادي أو العقلي على أنه شيء دائم بالنسبة لبعض جوانبه العابرة، ومع ذلك فهو ككل عابر بالنسبة للكون، فكذلك في حالة الكيان الروحي، قد يكون له أيضًا وجود محدود في الزمكان.

إن الحدس والإدراك والبصيرة المنطقية لا تستلزم سوى وجود ذات واحدة - موضوع هذه الأفعال الواعية. ويبقى مفهوم الأنانية المطلقة واردًا. إن اعتقادنا الشائع بوجود العديد من الأرواح المشابهة لروحنا في العالم هو بناء مفاهيمي وفرضية، وهو في حد ذاته مشروع تمامًا، بل ويساعد في تفسير العديد من التجارب. كما لا يُستبعد الاعتقاد بوجود روح واحدة عظيمة (ربما تسري في

---

[12] يمكن تعريف مصطلح "الذات" (بشكل دائري نوعًا ما) بأنه "بخلاف كل ما هو موضوع للوعي". وهو يشير بالطبع إلى نفس الشيء الذي يشير إليه مصطلح "الروح". يشير مفهوم الروح إلى شيء موحد للغاية، وهو الذات العليا للمعرفة وفاعل التقييم والإرادة. أما مفهوم الأنا فيشير إلى طبقة سطحية من النفس، وهي مجموعة من المواقف والسلوكيات الحالية والمعتادة، المرتبطة ببعض "أنماط التفكير". الأولى حرة ومسؤولة نسبيًا، بينما تعمل الثانية تحت ضغط كبير. الأنا هي التعبير السلبي عن تاريخ تجارب الروح وأفكارها وخياراتها، في حين أن الروح هي صانعة هذا التاريخ بنشاط. (انظر القسم التالي).

كون المادة والعقل أو تتجاوزه)، تكمن وراء الروح (أو الأرواح) الصغيرة الظاهرة - وهذا هو اعتقاد التوحيد. أي أن الإيمان بالروح لا يُبطل مسألة التفرّد . فكما يمكن اعتبار الكيانات المادية، عند التأمل، مجرد تموجات في نسيج كوني، كذلك قد يكون الحال مع الكيانات الروحية.

لكن هذه التأثيرات قد تكون دائمة أو عابرة. ليس من الضروري منطقيًا افتراض أن الروح بعد الموت تستمر في الوجود في مكان آخر (في الجنة أو النار)، أو أنها تبقى أو تُولد من جديد على الأرض بشكل ما، مع أن هذه الاحتمالات لا تُستبعد تمامًا. تكمن صعوبة أي فكرة عن التناسخ في إثبات نوع من انتقال الروح أو الطاقة (التفاعل الكارمي) من تجسد إلى آخر تجريبيًا. إن تخيل مثل هذا الانتقال، أو تأكيد حدوثه، ليس دليلًا. ولا أستطيع أيضًا التفكير في أي نظرية يكون فيها "قانون حفظ الروح" ضرورة افتراضية لتفسير بعض البيانات التجريبية.

علاوة على ذلك، فإن افتراض وجود الروح لا يعني بالضرورة أن هذه المادة، شأنها شأن مادة التخيلات، يمكن أن توجد خارج المادة المادية وبشكل مستقل عنها. قد تكون الروح مجرد ظاهرة ثانوية لمجموعة المادة الخاصة التي تُشكل الكيان البيولوجي لجسم الإنسان الحي، سواء كان حيوانًا أو إنسانًا، فتوجد عند ولادته (أو قبلها ببضعة أشهر) وتفنى عند موته.

(ومع ذلك، يمكننا أن نفترض أن المادة والعقل هما ترتيبات أكثر تعقيدًا للمادة الروحية، كما ندعي أن الروح والعقل هما أشكال أدق من المادة؛ في النهاية، قد تكون الفروق لفظية وليست جوهرية.)

يبقى السؤال حول موقع الروح بالنسبة للجسد، سواء أكان في منطقة الدماغ أم في جميع أنحاء الجسد، محل جدل. كما يُحتمل أن تكون الروح ممتدة في حيز المادة أو مجرد نقطة فيه. لكن هذه المسائل غير ذات صلة في معظم الأحيان.

تُثار العديد من التساؤلات الفلسفية حول مفهوم الذات، ومن المشروع محاولة الإجابة عنها إن أمكن. لكن لا ينبغي إغفال المسألة المحورية: من أو ما هو، إن وُجد، موضوع الوعي؟ يبرز هذا السؤال بمجرد أن نصبح واعين، ولا يمكن تجاوزه بأي تلاعب.

كما ذُكر سابقًا، ينكر بعض الفلاسفة البوذيين وجود الذات أو النفس أو الروح. وبما أن حجتهم تستند إلى استحالة تحديد صفات محسوسة للروح، فإنها تحمل بعض المصداقية. وفي الغرب، قدّم ديفيد هيوم حجة مماثلة. إلا أن محاولتهم

لتفسير الانطباع الشائع بوجود روح من خلال التمييز بين الوجود النسبي/الوهمي والوجود المستقل/الحقيقي تبدو مشوشة [13].

يشرح الفلاسفة البوذيون اعتقادنا بوجود الذات على أنه وهم ناتج عن تداخل عدد لا يحصى من الأحداث الإدراكية (الأحاسيس والتخيلات)، والتي تُسمى "الدارما" ، والتي ندمجها ذهنياً معاً بإسقاط الذات في مركزها. لديهم نظرية وجودية تُعرف بـ" **الترابط** " أو "التداخل"، والتي بموجبها لا تُعد الذات فحسب، بل جميع الجواهر المفترضة، مجرد إسقاطات تنشأ في أذهاننا، لأن الأشياء لا وجود لها بذاتها (منفردة ومستقلة)، وإنما توجد فقط في علاقات (سببية وغير سببية) مع جميع الأشياء الأخرى [14].

أودّ هنا أن أشير عرضًا إلى كيف نشأت نظرية الاعتماد المتبادل نفسها بشكل خاطئ. فلكل نظرية جوهر من الحقيقة يمنحها المصداقية؛ لكن مشكلة بعض النظريات تكمن في احتوائها على قشرة من الزيف، والتي يجب فصلها. وفي حالة هذه النظرية، يكمن الخطأ في الخلط بين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا. وأنا أتفق على أنه لا توجد معلومة صحيحة بمعزل عن غيرها. فكل مظهر، بمجرد ظهوره (كتجربة أو كادعاء في خطاب مجرد)، يكتسب قدرًا من المصداقية. وهذا الحد الأدنى الأساسي لا يكفي بحد ذاته لجعل ذلك المظهر "صحيحًا" بشكل قاطع، بل يمنحه فقط مكانة في السياق العام للأمور. وبعد أن يُفحص كل عنصر ويُقارن بجميع العناصر الأخرى، يمكننا أن نعلن بشكل نهائي أن ما اجتاز جميع الاختبارات "صحيح". وبالتالي، فإن حقيقة أي شيء لا تعود فقط إلى الانخفاض الأولي في المصداقية فيه، ولكن إلى القوة النهائية المشتركة لجميع انخفاضات المصداقية في جميع البيانات المتاحة.

حوّل الفلاسفة البوذيون، بتفكيرهم غير الدقيق، هذه الحقيقة المنهجية إلى فكرة وجود ترابط كوني "حقيقي". علاوة على ذلك، تزعم نظريتهم أن الموجودات لا تظهر إلا من خلال تقاطع عدد لا نهائي من "العلاقات". ويزعمون أن هذه العلاقات "خالية" من المصطلحات، أي أنها علاقات تربط "العدم" ببعضها البعض. لم يُذكر نوع الموجودات التي تمثلها هذه العلاقات نفسها، ولماذا هي

---

13 في كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" ، أنتقد هذه الفكرة باعتبارها مبنية على تعميمات مشكوك فيها ولا نهائية.

14 في كتابي "منطق السببية" ، أوضح كيف أنه إذا كان كل شيء مرتبطًا سببيًا بكل شيء آخر (بنفس معنى السببية)، فلن يكون هناك شيء مرتبط سببيًا بأي شيء! إذ لا يمكن تمييز السببية عن سيل الظواهر إلا إذا كانت بعض الأشياء تربطها هذه العلاقة بينما لا تربطها بالبعض الآخر . إن مفهوم "كل شيء يسبب كل شيء" متناقض في حد ذاته.

مستثناة من كونها مجرد نواتج لعلاقات أخرى لا حصر لها. لم يُذكر كيف يمكن لعدد لا نهائي من الأصفار أن يُنتج قيمة غير صفرية. على النقيض من ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه في نسختي المعرفية، لكل عنصر من عناصر الظهور انخفاض أولي في "المصداقية"، وللناتج النهائي قيمة صدق يمكن مساواتها بمجموع كل هذه الكميات الأولية. إنه ليس ترابطًا بين الأصفار.

أما فيما يتعلق بالوعي، فيعتبره البوذيون قابلاً للوصول المباشر إلى ذاته، على الأقل في التأمل العميق. وهذا ما يبدو أنهم يقصدونه بتعبيرات مثل "اللاوعي"، أو الوعي "الخالي" من أي مضمون، دون موضوع سوى ذاته. وبالتالي، يبدو أنهم يفترضون إمكانية وجود حالة من علاقة الوعي بذاته (على عكس المفهوم الشائع لـ"الوعي الذاتي" - وهو "وعي بوعي شيء آخر غير الوعي" [15]). ويمكن تفسير ذلك على أنه اعتراف ضمني منهم بإمكانية الحدس. تجدر الإشارة أيضاً إلى أنهم غالباً ما يستخدمون مصطلحات الذات والوعي والعقل بشكل متبادل، مما يؤدي إلى التباسات وأخطاء.

تجدر الإشارة إلى أن مصطلحات مثل "اللاوعي" أو "الفراغ" تحمل دلالات سلبية، وكما ذُكر سابقًا، فإن النفي فعلٌ عقلاني. مع ذلك، من غير الإنصاف اعتبار هذه المفاهيم مبنية على بناء فكري. يزعم البوذيون الذين يستخدمونها أنها تشير إلى تجربة إيجابية. إنما تهدف التسميات السلبية إلى التأكيد على أن مضمون هذه التجربة لا يُضاهى بأي تجربة أخرى.

يختلف النهج الظاهراتي في تناول القضايا المذكورة أعلاه. بدايةً، يكفي التأكيد على الجانب العقائدي للذات والوعي. سواء أدركناهما حدسيًا، أو من خلال الإدراك الحسي، أو مفاهيميًا، فإن الأهم هو الدور الذي يلعبانه في تنظيم معرفتنا، وفي نظرتنا للعالم. إذا مكّننا افتراضهما من اقتراح تفسير متسق ومؤكد مرارًا وتكرارًا لظهور الظواهر، أي أنها تظهر (بطريقة ما، لا نعرف كيف تحديدًا) في المقام الأول من خلال الحواس أو باستخدام الذاكرة والخيال، لكيان ذي عقل وجسد محاط بعالم مادي، وما إلى ذلك، فإن قيمتهما وحقيقتهما تُثبت استقرائيًا.

إن مفهومي الذات والوعي ليسا مجرد إضافات عشوائية في أحجية المعرفة، بل هما عنصران مترابطان ضمن بنية معقدة. إنهما جزء لا يتجزأ من مجموعة المفاهيم التي تجعل تجاربنا تبدو مفهومة؛ هذا كل ما في الأمر. يكفي أن

---

15 أي أن أحد أمثلة العلاقة المعرفية له مثال آخر من العلاقة كمصطلح له، والذي بدوره له شيء آخر غير مثال العلاقة كمصطلح له.

نعتبرهما فرضيتين؛ فلا داعي لرفض البدائل دون تمحيص، إن وُجدت بدائل معقولة. إن أماننا لا يقوم على التمسك القلق بعقيدة أخرى، بل على سجل هذين المفهومين، إلى جانب مفاهيم أخرى مماثلة، في حسم بعض المسائل.

يمكن اعتبار "الذات" ظاهرةً، بمعنى أن الظواهر تُدرك على أنها مُعدّلة (منكسرة أو مُزاحة نوعًا ما) بفعل وجود مُفترض، يُفترض أنه ذات المُدرِك. وبالتالي، فإن الذات ظاهرة بشكل غير مباشر، لكونها "قابلة للاستدلال" من الظواهر . هذا إجراء استقرائي طبيعي: يبرز حدث تجريبي ما ويُفسَّر بفرضية ما، تُعتبر متسقة، ثم تُؤكَّد مرارًا وتكرارًا (إلا إذا دُحضت بشكل قاطع بالمنطق أو التجربة).

لتوضيح طريقة التفكير: إذا نظرتُ إلى سطح الماء ولاحظتُ أن نمط الأمواج العام قد انقطع في مكان ما، فإنني أُحدد ذهنيًا المنطقة المتأثرة (أي التي لها نمط تموجات مختلف) وأُقدم تفسيرًا لهذا التغيير (مثل وجود صخور تحت السطح، أو هبة ريح، أو مرور قارب، وما إلى ذلك). وبالمثل، إذا رأيتُ ظلًا، فإنني أفترض وجود شيء ما يُلقيه (أي يحجب الضوء)؛ وبناءً على شكل الظل، أُقدّر ماهية هذا الشيء.

يبدو أن البوذية تسعى إلى منع هذا النمط من التفكير. فهي تحثنا على عدم استنتاج أي شيء وراء "التغيير" الملحوظ في المجال الظاهري، بل تقبله كما هو. ففي البوذية، يُعدّ الحديث عن "التغيير" عزلة مصطنعة، وبالتالي تشويهاً للواقع؛ إنه إسقاط "الشكل" على المضمون، مما يستلزم أنشطة مقارنة ومقابلة خارجية. علاوة على ذلك، فإن البحث عن "سبب" يفسر هذا التغيير ليس إلا إضافة طبقة أخرى من الإسقاط إلى واقع تجريبي مُحجَب أصلاً. وهذا لا ينطبق فقط على افتراض وجود "جواهر" كامنة للأشياء، بل أيضاً على افتراض وجود "ذات" تُدرك وتستنتج. من الأفضل، كما يُقال لنا، أن ننظر إلى الأحداث الظاهرية (كالتموجات المرئية أو الظل، على سبيل المثال) ونراها كما هي، بدلاً من اعتبارها مؤشراً على أشياء أخرى، فنضيع في البحث عن مثل هذه الأوهام.

قد يبدو هذا الرأي مقنعاً، ولكنه غير متسق. ولأنه في حد ذاته خطاب مفاهيمي من النوع الذي ينتقده، فإنه يثير الشكوك حول نفسه. يمكننا أن نقرّ بالتداخلات التي ينطوي عليها التفكير المفاهيمي (كما في وظائف العزل، وتحديد الخطوط العريضة، والمقارنة والتباين، والاستدلال السببي، ووضع الفرضيات)، دون أن نضطر بذلك إلى إنكار صحته عند تطبيقه على النحو الأمثل. في الواقع، هذا هو الموقف المتسق الوحيد.

علاوة على ذلك، أرى أن وجود الروح (أو الذات) لا يُستدل عليه فقط من ظهور الظواهر، بل يُدرك أيضاً بشكل مباشر، أو على الأقل يُستدل عليه من الحدس. ولا شك أن وظائف الروح غير الظاهرية (كالوعي والإرادات والميول) يجب إدراكها بشكل مباشر، إذ لا يمكن تفسيرها تفسيراً كاملاً بالرجوع إلى الظواهر العقلية والمادية. وربما تُستدل الروح بدورها من هذه الحدوس، أو ربما تُدرك هي نفسها بشكل مباشر. وحسب علمي، لا يأخذ المذهب البوذي هذه الفرضية الظاهرية بعين الاعتبار، ولا يدحضها بالطبع.

3. عوامل "الذات"

فيما يتعلق بمفهوم الذات، نحتاج إلى تحديد الطرق المختلفة التي نطور بها إيماننا بالذات، أي الأسس التي يقوم عليها هذا المفهوم عمليًا، أي **ما نُعرّف أنفسنا به صوابًا أو خطأً** . وفيما يلي بعض الأمثلة التي يمكن التوسع فيها:

a) نحن نتعاطف شخصياً مع **أحاسيس و يشمل الجسد** ، بما في ذلك اللمس والأحاسيس الأخرى التي تُظهر لنا امتداده وتُحدد حدوده بالنسبة لعالم خارجي مُدرَك، بالإضافة إلى الأحاسيس والمشاعر الجسدية العميقة. وهكذا، نشعر ونرى ونسمع ونشم ونتذوق جسدنا، أو أجزاء منه، ونتماهى مع مجموع هذه الإدراكات. ويعود ذلك إلى حد كبير إلى حضور الجسد الطاغي في تجربتنا، وتجلياته المُلحّة والواضحة. فهو يستحوذ على قدر كبير من انتباهنا لدرجة أننا نُركز عليه بشكل شبه كامل.

تأمل كيف يخلط معظم الناس أنفسهم (إلى حد كبير) بين رغباتهم ومشاعرهم الحسية. فإذا شعروا بالجوع، يسارعون لتناول الطعام. وإذا شعروا برغبة جنسية، إما أن يمارسوا الجنس أو العادة السرية. وإذا اشتهوا الكحول أو التبغ أو المخدرات، ينغمسون فيها بسهولة. وفي بحثهم عن الإثارة، ينخرطون في ثرثرة لا تنتهي، أو يشاهدون الأفلام أو يستمعون إلى الموسيقى. يعتقد الناس عادةً أنهم عندما يشعرون بالفخر أو الشفقة على الذات، أو الحب أو الكراهية تجاه شخص ما، فإنهم على اتصال بجوهرهم الداخلي [16]. نخلط بين كل رغبة أو عاطفة وبين أنفسنا، ولذلك نعتقد دون تفكير أن إشباعها أمر لا بد منه لمصلحة أنفسنا.

---

16 بالطبع، لا أقصد أن المشاعر منفصلة عن الشخص الذي يشعر بها، بل أقصد أنها قد تكون سطحية أكثر مما تبدو عليه، أو أن لها دوافع لا شعورية أخرى غير تلك المُتظاهر بها، وما إلى ذلك. على سبيل المثال، قد يتبين أن "الحب" الظاهري ليس إلا "إعجاباً عابراً"، أو أنه مدفوع بالتقاليد أو الواجب، أو حتى كراهية مكبوتة.

b) نتماهى مع **تصوراتنا للعالم خارج** نطاق أجسادنا، أي العالم الخارجي. ورغم أن هذه التجارب تُعتبر خارجية وعابرة، إلا أنها تُسهم في تعريفنا شخصيًا، إذ تُمثل نطاقًا محددًا من الحقائق ضمن مجال أوسع من الاحتمالات. أي أننا نتماهى مع قصة حياتنا، وسياقنا الشخصي وتاريخنا، وبيئتنا ومصيرنا. ننسى أننا عرضة للخطأ، ونتجاهل دور الصدفة في حياتنا.

نتعلم الكثير عن أنفسنا، ليس فقط من خلال التأمل الذاتي في عزلتنا، بل أيضاً من خلال مراقبة سلوكنا في علاقته بالعالم الخارجي، وتحديات الطبيعة، وتفاعلاتنا مع الآخرين. كما نتعلم عن أنفسنا من خلال مراقبة سلوك الآخرين، والتعرف على أنماط سلوكنا المشابهة لديهم.

c) نتماهى مع ذكرياتنا وتخيلاتنا (بما في ذلك توقعاتنا للمستقبل، ومُثلنا وخططنا، وأحلامنا العابرة، وما إلى ذلك) - **إسقاطاتنا الذهنية** . نرى هويتنا من خلال تجاربنا ومغامراتنا الماضية، ورغباتنا وتوقعاتنا الحالية للمستقبل. من الواضح أن هذا الجانب ليس مجرد إدراك، بل ينطوي على **إطار مفاهيمي** يُولّد أفكارًا ومشاعر معينة. حتى وإن كانت هذه الأفكار والمشاعر تتغير تدريجيًا، فإننا نتماهى مع تطورها واتجاه تغيرها، فضلًا عن عناصرها الثابتة [17].

d) نتماهى مع **معتقداتنا وخياراتنا الماضية والحاضرة** . يرتبط هذا الجانب بالوعي والإرادة، اللذين يشكلان تميزنا وهويتنا، بالإضافة إلى رؤانا وأفكارنا وسلوكنا ونزواتنا وقيمنا ومساعينا وعواطفنا. ويتضمن ذلك ما أسميته حدس الذات - أي معرفة الذات بمعناها الحقيقي. كما نتماهى مع خياراتنا المستقبلية المفترضة ، أي ما نتوقعه أو ننوي فعله أو عازمون عليه أو نخطط للقيام به.

e) **خطابنا** اللفظي وما قبل اللفظي . وكما يتضح في التأمل، فإن ليس كل الأفكار نابعة منا في الواقع. فنحن متلقون سلبيون لكثير منها أو معظمها. إنها تظهر فجأة في أذهاننا كضجيج ذهني متواصل ، وهراء متكرر، وثرثرة قهرية. لكن معظمنا عادةً ما يفترض امتلاكه لهذه الأحداث الداخلية، ويعتبر نفسه صانعها، وبالتالي يُعرّف ذاته في علاقته بها.

f) يُعدّ التماهي مع **الصورة الذهنية للذات** ، سواء أكانت واقعية أم خيالية، من أهم جوانب التماهي. ويشمل ذلك الذكريات والتخيلات -بجميع حواسنا- المتعلقة بملامح وجوهنا وأجسادنا وتعبيراتها، وسمات شخصياتنا، وأصواتنا،

---

17 يُطرح هذا الكلام لمعارضة الفكرة البوذية القائلة بأن عدم الثبات يعني عدم وجود شيء يمكن التماهي معه. في الواقع، يمكن للمرء أن يتماهى مع مجموعة متغيرة من الأشياء.

وخط أيدينا، وجوانب أخرى من شخصيتنا، بالإضافة إلى أفكارنا وأفعالنا. وتستند هذه الذكريات والتخيلات إلى انعكاسات في المرايا والصور وغيرها من التسجيلات البصرية والسمعية للذات، فضلاً عن الإدراك المباشر لأجزاء الجسم وحركاته، وللعالم الداخلي.

هذه الصورة الذاتية هي ما نلجأ إليه غالبًا عند سؤالنا عن ذواتنا. والجدير بالذكر أنها مجرد بناء، إسقاط ذهني، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الذات التي تُدرك أو تُريد أو تُقيّم. إنها نتيجة وليست سببًا. لا تملك القدرة على الإدراك أو الإرادة أو العاطفة، بل هي مجرد صورة قد تؤثر على الذات الحقيقية.

الأنانية أو حب الذات هو امتلاك رأي مبالغ فيه حول قيمة المرء (جماله، ذكائه، إلخ). ومن أبرز سمات أو أنماط سلوك "الأنا" (بالمعنى العامي المهين) غرورها المفرط.[18]

g) عند تشكيل هويتنا الشخصية، نتأثر إيجابًا أو سلبًا بكيفية **رؤية الآخرين لنا أو تخيلهم لنا** . قد تكون تصوراتهم أو مفاهيمهم عنا صحيحة أو خاطئة. يجب علينا أيضًا أن ندرك الفرق بين: كيف نعرفهم لرؤيتنا أو تخيلهم لنا، وكيف نتخيل أنهم يروننا أو يتخيلوننا.

تزداد هذه المشكلات تعقيدًا بفعل ظاهرة **الإسقاط الاجتماعي** : فنحن غالبًا ما نسعى إلى إسقاط صورٍ معينة اجتماعيًا، من خلال خطابنا وسلوكنا، في محاولةٍ للتأثير على أحكامنا وأحكام الآخرين علينا. وبالتالي، قد نُعدّل صورتنا الذاتية لا شعوريًا - بتعديلها أو حجبها أو إضافة معلومات إليها - حتى نفقد إدراكنا للحقائق المتعلقة بنا. وحتى عندما نفعل ذلك لمجرد إرباك الآخرين أو تضليلهم (لتحقيق مكاسب مادية أو اجتماعية منهم)، فقد ينتهي بنا المطاف إلى فقدان بوصلتنا.

يلعب هذا العامل دورًا هامًا في الترابط الاجتماعي والتنظيم، ولكنه قد يتحول إلى استبداد. يقضي الكثيرون حياتهم محاولين التأثير على الآخرين لينظروا إليهم بطريقة معينة، طمعًا في حبهم أو احترامهم أو إعجابهم. وإذا لم يتمكنوا من التوافق مع المتطلبات الاجتماعية المفترضة، فإنهم يتظاهرون بالتوافق.[19]

---

18 من المفارقات أن النرجسيين، وهم أشخاص مغرورون يميلون إلى التحديق المفرط في المرايا، أو يسعون إلى الظهور في الصور أو الفيديوهات، يعانون من انعدام أمان نفسي عميق بشأن وجودهم وهويتهم. فالغرور المفرط أشبه ببالونات منتفخة، هشة كثقب إبرة.

19 وقد وصفت آين راند وناثانيال براندن هذه الظاهرة بأنها آفة واسعة الانتشار. وأطلقوا على هؤلاء الأشخاص، الذين تعتمد أفكارهم وقيمهم وأفعالهم بشكل قهري على الآخرين، اسم "المقلدين". ومن مظاهر هذه المشكلة: التوافقية أو الغرابة، والخوف من فقدان ماء الوجه، والسعي وراء المكانة الاجتماعية المرموقة.

h) كما يُشير البوذيون بحق، فإنّ الأنا تُعرّف نفسها أيضاً بالرجوع إلى ما يُزعم أنها **"ممتلكات" خارجية** . "من أنا؟ - أنا من يملك هذا وذاك... أنا زوج هذه المرأة، وأب هؤلاء الأطفال، وسليل هؤلاء الأجداد، ومالك هذا المنزل وهذه الثروات، ورئيس شركة، وحائز على جائزة أدبية، وفائز في مسابقة، إلخ." لاحظ جيداً، أن هذا لا يشمل الممتلكات المادية فحسب، بل يشمل أيضاً امتلاك الأشخاص بأي شكل من الأشكال (كالغزو الجنسي، والهيمنة السياسية، إلخ) والممتلكات المعنوية (كتبتُ هذه المقالة، إلخ).

إلى حد ما، يُعدّ هذا التماهي بين "الأنا" و"ملكي" تعبيرًا عن العوامل الداخلية المذكورة سابقًا: "هذا ظلي، لأنني أملك هذا الجسد"، "أنا أملك هذه الأشياء أو الأشخاص، لأنني أمتلك سمات شخصية معينة واتخذت خيارات معينة، وبالتالي كوّنت تاريخًا معينًا"، هكذا نقنع أنفسنا. ولكن بالإضافة إلى ذلك، وكما يؤكد البوذيون، فهو بمثابة توسعٍ لنطاق الأنا، يُرسّخ وجودها، ويُعزّز ارتباطها بالعالم.

الأنانية هي الاهتمام بمصالح المرء (المفترضة) بشكل حصري أو رئيسي. ومن أبرز سمات "الأنا" (بمعناها العامي السلبي) هو استئثارها المتعجرف، بغض النظر عمن يتضرر من ذلك. وكما يقول المثل: "الاهتمام بالنفس أولاً".

i) إن حقيقة إمكانية الإشارة إلى كل منا باسم علم (أو ضمائر تحل محله مؤقتًا)، كما يؤكد البوذيون، تُسهم في ترسيخ فكرة امتلاكنا لذات مستقلة في أذهاننا. أما الأشياء التي يُشار إليها باسم عام فقط (مثل "رجل")، فتقل هويتها بالنسبة لنا.

يمكننا أن ندرج هنا جميع التقاليد جوانب هويتنا: بطاقة هويتنا، على سبيل المثال. يرتبط هذا باعتبارات الانتماء الجماعي : الانتماء إلى عائلة (اسم العائلة، شهادة الميلاد)، أو أمة (شهادة التجنس، جواز السفر)، أو طبقة اجتماعية (غني أو فقير، عامي أو حاكم، مستويات تعليمية ومهنية مختلفة)، أو طائفة دينية، أو منظمة أو نادٍ. تُساهم كل هذه العوامل في تكوين "هويتنا" إلى حد كبير [20]بالاتفاق المتبادل، كما هو الحال مع الاسم.

j) المفهوم **النظري** للذات أو الروح على الذات أيضًا – "أنا هذا الكيان المجرد". وسواء أكان هذا المفهوم صحيحًا أم خاطئًا، فليس هذا هو المهم هنا؛

---

20 قد تتداخل الجوانب الواقعية، فضلاً عن الجوانب التقليدية، بالطبع. فعلى سبيل المثال، تُبنى الأسرة أو الأمة أو الدين عادةً على أساس الوالدين البيولوجيين؛ والمستوى التعليمي أو المهنة على أساس الدراسات والممارسة الفعلية؛ وهكذا.

المهم هو وجود مثل هذا الإسقاط النظري لدى معظم المتعلمين، أي أننا نتماهى مع الذات كما تصورها الأديان والفلسفات وعلم النفس.

يركز الدين على جوهر الذات الدائم (الروح، الروحانية) وعلى مسؤوليتها الأخلاقية وقابليتها للكمال (حرية الإرادة). السمة الرئيسية للذات الفلسفية هي أنها انعكاسية : فهي تشير إلى الشخص الواعي والمُريد، وهي في آنٍ واحد ذات وموضوع، فاعلة ومُتلقية. أما علم النفس، فيركز أكثر على التعقيدات الوجودية للذات، والتي يُشار إلى بعضها هنا.

كما يتضح من الاستخدام الشائع لهذه المصطلحات، فإن مفهوم الأنا لا يتطابق مع مفهوم الذات. فالأنا نتاجٌ للذات. عندما نشعر بعدم الأمان، قد نسعى لطمأنة أنفسنا بالانخراط في ما يُسمى بـ"رحلات الأنا". ويشير هذا إلى الميول المقارنة والتنافسية، كالهيمنة، والسعي وراء الإعجاب، أو حب التملك. فالسلطة والشهرة والثروة تمنحنا انطباعًا بأننا نتمتع بميزة على الآخرين، وبالتالي بأننا أكثر قدرة منهم على مواجهة الحياة. ما نسميه الأنا، إذن، هو الجانب التافه أو نتاج ذواتنا. بتسمية هذا الجانب، نستطيع أن ننأى بأنفسنا عنه، ونناقشه، ونأمل أن نتخلص منه. هذا المجال من علم النفس يستحق (ويحظى) بالكثير من الدراسة والتوسع.

4. التماهي مع

إن المصطلح المتكرر في المعالجة المذكورة أعلاه هو "التماهي مع" - فماذا يعني هذا المصطلح وماذا يشير إليه؟ إنه يشير إلى نوع من الآلية المعرفية والنفسية، التي من خلالها يفترض كل منا لفترة من الوقت أنه يمتلك هوية معينة موصوفة في الخيال واللفظ.

فيما يتعلق بالآلية التي نتوحد من خلالها مع كل جانب من جوانب الذات، تأمل كيف أنه بعد لقاء شخص مؤثر، أو قراءة كتاب في الأخلاق أو رواية، أو سماع أغنية أو مشاهدة فيلم، قد يميل المرء إلى التماهي لفترة مع الشخص أو نمط الشخصية أو البطل الذي صادفه. وقد يصل الأمر إلى حدّ التوحد مع هذا النموذج لفترة من الزمن - ليس عن طريق التكلف الواعي أو تقمص الأدوار أو التقليد، بل من خلال نوع من " استحضار الشخصية ".

تعكس أفكار المرء ومواقفه وأفعاله أفكار النموذج، بل وقد يشعر المرء أن جسده يشبه جسده [21]. وتحدث هذه التجربة الأخيرة عندما يفسر المرء أحاسيس جسده من خلال الصورة الذهنية التي يحملها عن النموذج. وبشكل أدق، تتوحد أحاسيس اللمس القادمة من وجهه أو بقية جسده ذهنياً بواسطة تلك الصورة (بدلاً من أحاسيسه الخاصة). ترتبط هذه الآلية التكاملية بـ"ترابط الحواس"، وتتضمن إسقاطاً بصرياً (سواء كان داخلياً أو هلوسياً).

أطرح [22]معنيين لمفهوم "الذات": (أ) **الذات الحقيقية** ، وهي كيان طبيعي ذو استمرارية ما في الوجود، وربما ظاهرة روحية ثانوية تنبثق ضمن المادة الحية ذات التعقيد، وهي الذات التي تمتلك الوعي والإرادة؛ و(ب) الذات المتخيلة أو **الأنا** ، وهي وصف مفترض ومُصاغ للذات، لا تمتلك وعيًا ولا إرادة، ولكنها في حد ذاتها نتاج لهما. الأولى هي هويتنا الحقيقية، أما الثانية فهي ما نتوهمه، بخلطنا بينه وبين معرفة هويتنا الحقيقية.

في البداية، يُبنى الأنا كمحاولة مشروعة لتلخيص المعلومات التي ينتجها الذات الحقيقية بشكل مباشر أو غير مباشر. لكن هذا المشروع يخرج عن السيطرة، نظرًا لتعقيده الشديد والمتطلبات الخارقة للطبيعة للموضوعية والصدق. لذا، في مقابل هويتنا - أو بالأحرى، معرفتنا بهويتنا - نجد أنفسنا أمام بناء وهمي جزئيًا أو كليًا، لا يتطابق تمامًا مع الأصل. هذه الهوية المُسقطة بشكل خاطئ تؤثر سلبًا على الذات الحقيقية، مما يؤدي إلى فقدانها الاتصال بذاتها. وهكذا، ينطوي الأنا على بعض الوعي الذاتي، بالإضافة إلى الكثير من الوهم. إنه نصف حقيقة، يعيق الإدراك السليم والإرادة والتقييم، وبالتالي يطرح أمامنا مشاكل معرفية ونفسية وسلوكية وعاطفية واجتماعية تتطلب حلًا. الحل الأمثل هو التأمل المنتظم، الذي يسمح لنا تدريجيًا بتمييز الجوهر من الزيف، والعودة إلى معرفة ذاتية سليمة وواقعية.

وبالتالي، لدينا مفهومان للذات، يتم تمييزهما منطقياً على النحو التالي.

a) أحد المفاهيم مثالي ، إذ أن موضوعه أو مضمونه هو الذات الحقيقية، الذات كما هي في الواقع مهما كانت. هذا مفهوم فلسفي افتراضي، لأنه يشير إلى

---

[21] أقوم شخصياً بكبح هذه التخيلات فوراً عندما أدركها، مع أنني كنت أحياناً أستسلم لها في شبابي. من الواضح أن الكثيرين غير قادرين، أو بالأحرى غير راغبين أو غير مدربين، على التحكم في هذه التخيلات الشخصية، وينتهي بهم الأمر بالتخبط هنا وهناك في هويات مستعارة.

[22] اتباع التقاليد الغربية بدلاً من الأطروحة البوذية الأكثر راديكالية، على الأقل في الوقت الراهن.

شيء نعرفه إلى حد ما، ولكن ليس بتفصيل دقيق؛ نحتاجه لنتمكن من قول شيء عن الذات الحقيقية المفترضة، لذا لدينا هذا المفهوم المنفصل والبسيط، وهو بحكم تعريفه صحيح، أي أنه وعاء لكل ما هو صحيح.

b) المفهوم الآخر هو المفهوم العملي ، حيث نبني معرفتنا وخيالنا بسهولة فيما يتعلق بالذات. هذا المفهوم معيب بطبيعته، لأن كل معرفة ناقصة إلى حد ما لأننا عرضة للخطأ، ومعرفة الذات أكثر عيبًا، نظرًا للذاتية والضغوط النفسية والاجتماعية التي تدخل في صياغتها. موضوع هذا المفهوم أو مضمونه هو جزئيًا الذات الحقيقية (المعرفة الأساسية) وجزئيًا الذات المتخيلة (بعض القضايا صحيحة، وبعضها خاطئة). لهذا السبب، نسمي المرجع "الأنا" تحديدًا، للتأكيد على أن هذا المفهوم، بالنسبة لمعظمنا، لا بد أن يكون غير صحيح إلى حد كبير.

لذا، من الصواب القول، كما يقول البوذيون، إن الذات، بمعنى الأنا، غير موجودة. فهي موضوع أو مضمون مفهوم معروف بأنه غير صحيح جزئيًا لدى معظم الناس (باستثناء "المستنيرين"، إن وُجدوا). بالمعنى الدقيق، إذن، لا وجود للأنا، فالمفهوم فارغ، ولا مرجع حقيقي له [23]- ما يقصده عمليًا غير موجود في الواقع، بل هو مجرد إسقاطات من الخيال وتراكيب لفظية. ومع ذلك، فإن الذات، بالمعنى المبسط، موجودة. فمفهومها لا يجمع إلا معرفتنا الحقيقية واليقينية عنها، دون أي تفاصيل خيالية.

ربما لاحظ القارئ أنه حتى مع مقاومتي الشديدة لعقيدة "اللاذات" البوذية، ما زلتُ مفتونًا بها ومنجذبًا إليها [24]. لا سيما وأن هذه الفلسفة تزعم أن التنوير والتحرر لا يتحققان إلا بالتخلي عن فكرة وجود الذات. لا أريد أن أقع في خطأ التسرع في رفض جوهر العقيدة. أحد التفسيرات الممكنة لهذه العقيدة، والتي تُفسرها مع الحفاظ على مفهوم الروح (الذي يبدو لي لا مفر منه)، هو أنها تهدف إلى مواجهة ميلنا المذكور آنفًا إلى التماهي مع بعض جوانب الذات.

---

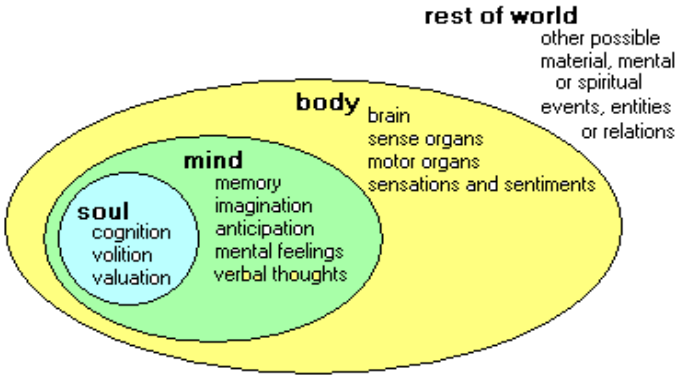
[23] تمامًا كما أن مفهوم "وحيد القرن" ليس له مرجع حقيقي (على الرغم من أن الخيول والقرون حقيقية بما فيه الكفاية، بشكل منفصل).

[24] بالنسبة لي، فكرة انعدام الذات تثير في نفسي نفس الفضول الذي أثارته نتيجة نظرية النسبية لأينشتاين التي تنفي وجود الأثير. هذا المفهوم عن وجود مادة في الفضاء الفارغ، أو عن الوجود بحد ذاته، اقترحه ديكارت في الأصل (على ما أعتقد). أجد صعوبة في استيعاب كيف يمكن لموجات نظرية المجال أن تكون موجات من العدم. ومع ذلك، فأنا أدرك تمامًا أن استنتاج أينشتاين حتمي، نظرًا لثبات سرعة الضوء بغض النظر عن اتجاه حركة الراصد. على العكس من ذلك، إذا كان من الممكن تصور انعدام الأثير، فلماذا لا يكون انعدام الذات ممكنًا؟

عندما نتماهى مع فكرة نظرية أو خيالية عن الذات، فإننا ببساطة نسقط صورةً وهميةً لأنفسنا ونقول: "هذه أنا!". يختلط الأمر بين الصورة المسقطة والشخص الذي يُسقطها. وهذا يختلف تمامًا عن إدراك الذات الحقيقية من خلال الحدس المباشر . لذا، يُقال لنا فعليًا: "إذا أردتَ أن تجد نفسك، فلا تبحث عنها في مفاهيم أو صور مختلفة، بل انظر إلى روحك. بدلًا من التفكير في نفسك، أو الأسوأ من ذلك، تخيّل صورةٍ وهميةٍ لنفسك، كُن على طبيعتك، وستتعرف على نفسك تلقائيًا". ربما يكون الأمر بهذه البساطة.

يمكن توضيح الفرق بين الذات والأنا بالرجوع إلى الشكل 1 .

الشكل 1. المجالات المادية والعقلية والروحية المفترضة.



تمثل الدائرة المتداخلة الداخلية (التي تُسمى الروح، وتشمل وظائف الإدراك والإرادة والتقييم) الذات بأدق معانيها. ويُطلق عليها أحيانًا الذات الحقيقية أو الذات العليا أو الذات العميقة، وذلك للدلالة على موقعها النسبي.

تشكل الدائرتان المسميتان بالعقل والجسد (بما في ذلك وظائفهما المعلنة) معًا ما يُعرف بالأنا، أو "الذات" بمعنى غير دقيق. ويُطلق عليها أحيانًا اسم الذات

الوهمية أو الزائفة، أو الذات الدنيا أو السطحية، للدلالة على موقعها النسبي. (وبالطبع، يميل الأشخاص الماديون إلى التماهي مع أجسادهم، بينما يميل الأشخاص العقلانيون إلى التماهي مع عقولهم. لكن العقل والجسد مترابطان ترابطًا وثيقًا، في وظائفهما الحسية والحركية والعاطفية والفكرية).

الأمر المهم الذي يجب إدراكه هو أن الروح (الذات) تختلف في جوهرها عن العقل أو المادة (الأنا). فالروح هي جوهر الوجود، أما المادة فهي مجرد غلاف خارجي. عندما نتوحد مع الأنا بدلاً من الروح، نفقد اتصالنا بموقعنا الحقيقي كمراقبين وفاعلين وشاعرين.

5. انتقادات مغلوطة للذات

منذ كتابة كتاب "اللا منطق البوذي" ، كنت أراجع الحجج البوذية ضد الذات بعناية أكبر، ويجب أن أقول إنه - على الرغم من أنها لا تزال تلهم وعيًا أعمق بالقضايا الفلسفية في داخلي - إلا أنني أجدها بشكل متزايد غير مقنعة، خاصة فيما يتعلق بالمعايير المنطقية.

يتصور البوذيون الذات على أنها كيان غير موجود، وهم ناتج عن مجموعة من الظروف المحيطة (الأسباب والشروط)، أشبه بثقب في منتصف هيكل (مادي أو عقلي أو غير ذلك). لكنني لم أجد حتى الآن صياغة تفصيلية مقنعة لهذه الفرضية الغريبة (وإن كانت مثيرة للاهتمام)، ولا بيانًا واضحًا يشرح كيف يمكن لفراغ أن يمتلك وعيًا وإرادة وقيمًا. إلى حين ظهور مثل هذه النظرية، سأظل أعتبر الذات كيانًا (لنسميه الروح) من مادة ما (كالروح، على سبيل المثال). تبدو هذه الذات فردية، لكنها قد تكون، على مستوى أعمق، كونية. قد يكون تفرّد الروح وهمًا ناتجًا عن ضيق الأفق، تمامًا كما يبدو تفرّد الأجسام المادية.

لا تُغني الانتقادات الموجهة لفكرة الذات عن بيان إيجابي. من المسلّم به صعوبة إثبات وجود الروح، بما تملكه من قدرات شخصية على الإدراك والإرادة والعاطفة، علنًا (مقارنةً بالتأمل الذاتي) وبشكل قاطع. إلا أن هذه النظرية تبقى الأكثر مصداقية، إذ إن التصنيفات المجردة التي تستخدمها (الكيان، الجوهر، الخاصية، السببية) مألوفة ومُستخدمة في سياقات أخرى. في المقابل، تبقى الفرضية غير الشخصية غامضة، مهما حاولنا أن نكون منفتحين. قد تكون مفيدة لأغراض التأمل، لكنها تبدو قاصرة كفرضية فلسفية.

بشكل عام، ألاحظ أن من يحاولون تبرير فكرة اللاذات البوذية يميلون إلى استخدام صياغات مبهمة للغاية، وتعميمات غير مبررة، ومغالطات منطقية . ومن الأمثلة على ذلك كتاب " زهرة اللوتس في مجرى النهر" لهسينغ يون [25]، الذي أعدت قراءته مؤخرًا. والاقتباسات الواردة أدناه كأمثلة مأخوذة من هذا الكتاب.

> "ليست كل الأشياء زائلة فحسب، بل إنها أيضاً خالية من الطبيعة الذاتية. إن عدم وجود طبيعة ذاتية يعني أن كل الأشياء تعتمد على أشياء أخرى في وجودها. لا يوجد شيء منها مستقل وقادر على الوجود دون أشياء أخرى" *(ص 86-87)*.

هنا، يُتيح عدم دقة مصطلح "الوجود" أو "أن يكون موجودًا" مجالًا لسوء الفهم. يُقرّ الفكر الغربي بسهولة بأن جميع الأشياء (أو ربما معظمها) تأتي إلى الوجود وتستمر فيه، ثم تتلاشى وتستمر في العدم ، نتيجةً لقدوم أو وجود أو رحيل أو غياب أشياء أخرى متنوعة. لكن هذا يختلف تمامًا عن القول بأن وجودها نفسه مُرتبط بغيرها: فبالنسبة لنا، الحقائق حقائق، أي بمجرد أن يصبح شيء ما حقيقةً ماضية أو حاضرة، لا شيء يُمكن أن يُغيّر تلك الحقيقة، فهي ليست "مُرتبطة" بأي شيء. ومع ذلك، أزعم أن البوذيين يُحاولون إنكار هذا، ويُثيرون البلبلة بتشويه التمييز بين التغيير عبر أزمنة وأماكن مختلفة، والتغيير ضمن نفس الزمان والمكان.

> "إن معنى كلمة "الأشياء" في هذه العبارات هو كل الظواهر، سواء كانت ذات شكل أو بدون شكل، وكل الأحداث، وكل الأفعال العقلية، وكل القوانين، وأي شيء آخر يمكنك التفكير فيه."

هنا، يُشير هذا إلى أن عدم الثبات لا يقتصر على الظواهر، التي تُعدّ، بالمعنى الدقيق، موضوعات مادية أو ذهنية للإدراك، بل يشمل أيضًا الأشياء المجردة. وتُشير مصطلحات مثل "بلا شكل" و"قوانين" و"أي شيء يخطر ببالك" إلى ذلك. لكن بالطبع، يُضمّن هذا القول ضمنيًا شيئًا لا نُسلّم به بسهولة، مع أننا نُقرّ بأن الظواهر غير ثابتة. فجوهر "القانون" هو ثباته وسط التغيير، وهو ما نُدركه من خلال عقولنا كصفة مشتركة بين أحداث ظاهرية متغيرة. ولا يُفترض أن ينطبق مبدأ عدم الثبات على المجردات. بل هو نفسه مجرد، إذ يُعتبر غير ثابت!

---

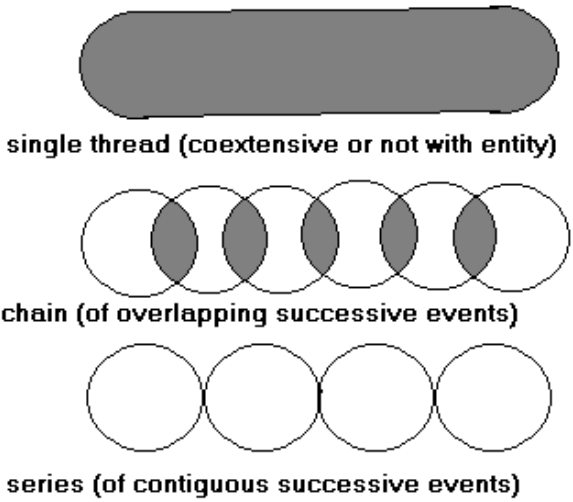
[25] انظر على وجه الخصوص الفصول من 7 إلى 9. (المؤلف راهب بوذي صيني، ولد عام 1928.)

القول بأن لا شيء له طبيعة ذاتية يعني القول بأنه لا شيء له صفة تدوم لفترات طويلة. لا توجد "طبيعة" ثابتة في أي شيء في أي مكان. إذا كانت "طبيعة" الشيء لا يمكن أن تبقى ثابتة، فكيف يمكن أن تكون طبيعة حقًا؟ في النهاية، كل شيء يتغير، وبالتالي لا يمكن القول إن لأي شيء "طبيعة"، فضلًا عن طبيعة ذاتية.

هنا، يُغفل الكاتب مسألة طول الفترة الزمنية المعنية، أو إمكانية استمرارها. حتى مع التسليم بأن الظواهر لا يمكن أن تدوم إلى الأبد، لا يعني ذلك بالضرورة أنها لا تدوم على الإطلاق. فمن ذا الذي يجزم بأن صفة ما لا يمكن أن تدوم طالما دام الشيء الذي تُنسب إليه؟ كلاهما ظواهر، وبالتالي كلاهما زائل، ولكن لا شيء يمنعهما من الاستمرار لنفس المدة الزمنية. الحقيقة التجريبية هي: أن بعض الصفات تظهر وتختفي خلال دورة حياة الظاهرة، وبعضها الآخر يمتد على نفس القدر من الزمن. كما أن معدلات التغير تختلف؛ فهي ليست جميعها متساوية. من الواضح أن الكاتب يحاول فرض رؤية للأمور تُبرر أطروحته المتطرفة.

ويمكننا، بالمناسبة، أن نتصور أنواعًا مختلفة من استمرارية اقترانات الظواهر (انظر الشكل 2).

الشكل 2. ثلاثة أنواع من الاستمرارية.



تتعايش سمة أساسية لشيء ما بشكل كامل، كخيط متصل ذي طول زمني متساوٍ. أما سيناريو أضعف للاستمرارية فيتمثل في تسلسل أحداث مختلفة، بحيث يتشارك الأول بعض الوقت مع الثاني، الذي يتشارك بدوره بعض الوقت مع الثالث، وهكذا، دون أن يشترك الأول والثالث، أو الثاني والرابع، وهكذا في الوقت. في بعض الحالات، قد تكون الاستمرارية وهمية تمامًا، حيث تتوالى الأحداث بشكل متجاور زمنيًا دون أن تتشارك أي وقت.

يواصل هسينغ يون الجدال:

> "الجسد... هو وهم ناتج عن تجمع قصير للمكونات المادية والعقلية للوجود. وكما أن المنزل يتكون من أجزاء عديدة تخلق مظهراً معيناً، كذلك الجسد... فعندما تنفصل تلك الأجزاء، لن يتم العثور على طبيعة ذاتية في أي مكان."

إن كون المنزل أو جسم الإنسان مجموعة من عناصر منفصلة لا ينفي إمكانية إنتاج شيء جديد عند اجتماع هذه العناصر (بطريقة مناسبة بالطبع). قد يكون الكل أكبر من مجموع أجزائه، لأنه ليس مجرد مجموع الأجزاء، بل هو نتاج

تفاعلها . فطوب المنزل لا يُشكل منزلًا بمجرد تجميعه، بل يُصبح منزلًا عند وضعه جنبًا إلى جنب بطرق معينة؛ أما إذا وُضع منفصلًا (أو مجتمعًا بطريقة خاطئة) فلا يُشكل منزلًا (بل مجرد كومة من الطوب في أحسن الأحوال). وينطبق الأمر نفسه على الذرات التي تُشكل جزيئًا، والجزيئات التي تُشكل خلية حية، والخلايا التي تُشكل كائنًا بشريًا. ففي كل مستوى، يوجد تفاعل سببي بين الأجزاء، يُنتج شيئًا جديدًا يتجاوز مجموع أجزائه، شيئًا نسميه الكل، بخصائصه وسماته المميزة.

لذا، من المشروع تمامًا افتراض أنه عندما تتحد المادة بطريقة معينة نسميها جسدًا بشريًا حيًا، فإنها تُنتج شيئًا جديدًا يُسمى الذات أو الروح، وهو ما نعتبره جوهر الوجود الإنساني لأننا ننسب إليه قوى الوعي والإرادة التي نظهرها بوضوح (والتي لا تُظهرها المادة المكونة لنا، على حد علمنا، بشكل منفصل). ويمكن التسليم بسهولة بأن فكرة الذات هذه مجرد فرضية؛ ولكن بالنسبة لأي شخص مُدرك للأساس الاستقرائي لمعظم المعرفة البشرية، فإن هذا لا يُعد نقدًا (فجميع العلوم تتطور من خلال الفرضيات). والجدير بالذكر أن المعلقين البوذيين، مثل هذا المعلق، يقدمون حججًا لا تُفلح في إثبات ما يدّعون إثباته.

فيما يلي بعض الأمثلة الإضافية المتعلقة بمفهوم "الفراغ":

> "النشأة التابعة تعني أن كل شيء ينتج عن شروط، وأنه لا يوجد شيء له وجود مستقل بذاته. كل شيء مرتبط بكل شيء آخر، وكل شيء مشروط بكل شيء آخر. و"الفراغ" هو المصطلح المستخدم لوصف حقيقة أنه لا يوجد شيء له طبيعة مستقلة خاصة به" *(ص 94)*.

هنا، ينبغي على القارئ أن يلاحظ غموض مصطلحات مثل "الارتباط" أو "التكييف". فهي تُستخدم هنا دون أي دقة أو إشارة إلى أن أنواعًا ودرجاتٍ عديدة من العلاقات السببية قد تكون متضمنة. والانطباع الذي يُترك لدى القارئ هو أن كل شيء متساوٍ. مرتبط بكل شيء آخر، مهما كان قريبًا أو بعيدًا في المكان والزمان. لكن هذا ليس مجرد خطأ، بل هو غير قابل للتطبيق من الناحية المفاهيمية! تنشأ مفاهيم السببية بالرجوع إلى علاقة محددة، تربط بعض الأشياء ببعضها البعض، بينما تفتقر إليها أشياء أخرى . لو كانت جميع الأشياء تربطها نفس العلاقة السببية ببعضها البعض ، لما نشأ مفهوم العلاقة السببية، ولما كانت هناك حاجة إليه. يمكننا أن نكون... يمكن القول بشكل عام أن سبب سبب شيء ما "مرتبط به ارتباطًا سببيًا"، لكن المنطق السببي يعلمنا أن سبب سبب شيء ما ليس بالضرورة "سببًا" له بالمعنى الدقيق. وحتى لو كان كذلك، فقد لا يكون بنفس الدرجة. وعليه، فإن هسينغ يون يضللنا هنا مرة أخرى.

"الفراغ لا يعني العدم ... كل الأشياء موجودة لأنها جميعًا موجودة بشكل مترابط" *(ص 97)*.

هنا، تُوحي لنا الصورة بأن كل شيء، رغم خلوه من الجوهر في ذاته، يكتسب وجوده من خلال علاقاته اللانهائية (ارتباطاته) بجميع الأشياء الأخرى، وكل منها في حد ذاته فارغ من الجوهر. علينا أن نتساءل: هل هذا السيناريو النظري معقول؟ هل مجموع عدد لا نهائي من الأصفار يُنتج قيمة غير صفرية؟ ما هي تلك "العلاقات" بين "الأشياء"؟ أليست هي أيضاً "أشياء"؟ أليست فارغة أيضاً، وفي هذه الحالة ما الذي يمنحها الوجود ؟ إن مفهوم العلاقة يستلزم وجوداً مسبقاً للأشياء المرتبطة (المصطلحات)؛ فإذا كان كل ما هو موجود هو العلاقات، فهل يبقى للمفهوم معنى؟

علاوة على ذلك، ما المقصود بالترابط (أو الاعتماد المتبادل) تحديداً؟ هل يُعدّ العناق في الهواء بين شخصين أو أكثر بمثابة دعم متبادل؟ إذا لم أستطع دعم نفسي، فهل أستطيع دعمك؟ إن هذا المفهوم غير معقول.

"لا شيء ثابت أو غير قابل للتغيير. جميع الظواهر موجودة في تتابع. إنها تتغير باستمرار، وتولد، وتموت."

هنا، أغفل الكاتب ببساطة حقيقة الصمود *(التي سبق الإقرار بها)* والبالغة الأهمية . ولإقناعنا بأن العالم ليس إلا في حالة تغير مستمر، يذكر الميلاد والتغيير والموت، لكنه يتجاهل حقيقة الحياة، ولو لفترة وجيزة! إن عبارة "هي موجودة دائمًا" لا تعني بالضرورة "كل واحدة منها في كل لحظة".

"يصبح السبب *(البذرة)* نتيجة *(ثمرة)*، والتي تحتوي في حد ذاتها على السبب *(البذرة)* لنتيجة أخرى، وهكذا. يعمل العالم الظاهري بأكمله بهذه الطريقة" *(ص 98)*.

هنا، نُجرّ على عجل إلى تعميم مشكوك فيه. إن وصف دورة الحياة، مع التكاثر من جيل إلى جيل، لا يتوافق بالضرورة مع التتابعات السببية الأخرى. فالسببية في عالم المادة الجامدة تخضع لقوانينها الخاصة، كقوانين نيوتن للحركة على سبيل المثال. لا يوجد ما يُعادل التكاثر فيها، على حد علمي. لإقناعنا، كان على الكاتب أن يكون أكثر دقة في تشبيهاته. فالفلاسفة لا يملكون حرية التعبير الأدبي.

"إذا قمنا بتفكيك جسم إلى أجزائه المكونة له، فلن يعود الجسم موجودًا كجسم."

وماذا في ذلك؟ هل يُقصد بهذا تفسير أو إثبات "الفراغ"؟ إذا قتلت حيوانًا وقطعته، فمن الطبيعي ألا تجد فيه الحياة، ولا الوعي الذي كان يملكه، ولا "طبيعته الحيوانية". لا يعني هذا بالضرورة أن الحيوان، وهو حيٌّ وبصحة جيدة، يفتقر إلى هذه الأشياء!

> "تعتمد معاني كلمتي "أعلى" و "أسفل" على المكان الذي نتواجد فيه. ليس لهما معانٍ مطلقة، وهذا هو الحال مع جميع الكلمات وجميع العلاقات بين الأشياء" *(ص 99)*.

مرة أخرى، تعميم متسرع – من المصطلحات النسبية تحديدًا إلى جميع الكلمات. يعلم كل نحوي أن المصطلحات النسبية ليست سوى نوع واحد من بين أنواع أخرى. وجود المصطلحات النسبية لا يعني بالضرورة أن المصطلحات النسبية لها نفس الصفات أو الخصائص. وبالمثل، يجادل هسينغ يون بأن نسبية كلمة مثل "السطوع" (وصفنا لسطوع الضوء ذاتي ومتغير) تُجسد نسبية جميع المصطلحات. لكنه هنا أيضًا، ينتقل من حالة واضحة إلى جميع الحالات، على الرغم من أن العديد من هذه الشروط تستند إلى قياسات علمية أكثر دقة. علاوة على ذلك، يصف كيف يمكن لقطعة قماش أن تُستخدم استخدامات مختلفة، كقميص أو تنورة، ويقول:

> "إنها نفس قطعة القماش في جميع الحالات، ولكن نظرًا لاستخدامها بشكل مختلف، فإن لدينا أسماء مختلفة لها. جميع الكلمات كذلك؛ فمعانيها تعتمد على كيفية ومكان استخدامها."

يهدف هذا إلى إقناعنا بأن الكلمات "زائفة ومتقلبة" ومساعدتنا على فهم الفراغ بشكل أفضل. لكن من الواضح أن صدق اللغة ودقتها ليسا موضع شك هنا، لذا فإن الاستنتاج السلبي الضمني غير مبرر. والدليل على ذلك أننا جميعًا نفهم بدقة وصفه للدور العملي المتغير لقطعة القماش. فجملة "يمكن استخدام القماش كقميص أو كتنورة" جملة صحيحة تمامًا تتضمن صيغة "يمكن" الطبيعية ومسندين منفصلين لموضوع واحد (يمكن أن يكون أ أو ب أو ج). بالطبع، إذا انطلقنا من فكرة أن اللغة لا يمكن أن تتكون إلا من جمل ذات حدين وصيغة واحدة (أ هو ب)، فسوف نصاب بالحيرة أمام المواقف الأكثر تعقيدًا. ولكن إذا كان فهمنا للفكر البشري أكثر تطورًا، فلن نقع في استنتاجات خاطئة.

أخيرًا، يشير هسينغ يون إلى "الطبيعة النسبية لإدراكاتنا" لتبرير فكرة الفراغ. يصف شخصين يشاهدان تساقط الثلج، أحدهما شاعر يجلس في منزله الدافئ، والآخر رجل مشرد يرتجف في الخارج. يأمل الأول أن يستمر تساقط الثلج

ليستمتع بمشاهدته؛ بينما يخشى الثاني أنه إذا استمر تساقط الثلج، فقد يتجمد حتى الموت. ويختتم الكاتب قائلًا:

> "كلاهما يرى نفس المشهد، ولكن نظرًا لاختلاف ظروفهما، فإنهما يدركانه بشكل مختلف تمامًا."

وهكذا، فإنّ الإدراكات "خاطئة" والفراغ "يكمن" فيها. وهنا أيضًا، تفسيره للموقف متحيز، مصمم لدعم أفكاره المسبقة. وللدقة، يدرك الشخصان المشهد الثلجي نفسه (بشكل أو بآخر)؛ ما يختلف هو تقييمهما للعواقب البيولوجية لما يدركانه (أو بتعبير أدق، ما يتوقعان تجربته لاحقًا). لا توجد نسبية في الإدراك! لدينا جملتان صحيحتان تمامًا، وكلاهما على الأرجح صحيح: "سأستمتع بالمزيد من الثلج" و"سأُقتل بالمزيد من الثلج". و"أنا" هنا تعني الشاعر في إحدى الحالتين والرجل المسكين في الأخرى، فلا يوجد تناقض بينهما.

من خلال حجج مثل تلك التي قمنا بتحليلها، يتوصل هسينغ يون إلى الاستنتاج العام التالي:

> "لا يمكن للكون أن يوجد إلا لأن جميع الظواهر فارغة. إذا لم تكن الظواهر فارغة، فلن يتغير شيء أو يوجد. الوجود والفراغ وجهان لعملة واحدة" *(ص 100)*.

لكن لا تسمح لنا أي من مقدماته أو حججه باستنتاج أو تفسير مثل هذه النتيجة. من المسلّم به أنه إذا امتلأ كأسك، فلن تستطيع إضافة المزيد إليه؛ أو إذا لم يكن لديك متسع للحركة، فلن تستطيع التحرك. لكن هذا ليس ما يتحدث عنه المؤلف هنا؛ فالأطروحة المطروحة بالطبع أكثر جذرية، وإن كانت لا تزال غامضة إلى حد كبير. كل ما يُقدّم لنا هو عبارات جامدة، تُكرّر مرارًا وتكرارًا ما يُزعم أن بوذا قاله.

ما زلتُ شخصياً أؤمن تماماً بأن بوذا قد قال شيئاً مُنيراً عن الترابط، وعدم الثبات، ونكران الذات، والفراغ، لكن يبدو أن الكلمات التي استخدمها لم تكن واضحة تماماً. آمل فقط أن تكون صعوبته قد انحصرت في إيجاد الكلمات المناسبة للتعبير عن أفكاره، وأن يكون المنطق الكامن وراء تلك الكلمات أكثر دقةً مما رأيته في أعمال بعض المُفسرين حتى الآن!

ومع ذلك، فإن جملًا مثل الجملة التالية من سوترا إكليل الزهور تحمل معاني غنية، وتتحدى قدرتنا على مواصلة البحث والتنقيب [26]:

---

26 على سبيل المثال، هل توجد حالة وعي يختبر فيها المرء الزمكان ككل ثابت؟

"عندما تهب الرياح عبر الفراغ، لا شيء يتحرك حقاً."

6. ما قد يكون عليه "الفراغ"

فيما يلي محاولة لدمج مفهوم "الروح" الغربي والهندي مع جوانب من الفكرة البوذية القائلة بأننا "خالون" من أي جوهر. ما هي "الروح"؟ ما مكانتها في "العالم"؟ ما هي "آلياتها"؟ هل يمكننا تفسير مفهوم "الفراغ" وتوضيحه فكريًا؟

إن المفهوم البوذي لـ"الفراغ" (في نسخه الأكثر تطرفًا) غير مقنع، في رأيي حتى الآن. إن كان ثمة فراغ، فهو مفهوم الفراغ نفسه كما يستخدمونه، إذ لا يُعرّفونه أو يشرحونه بوضوح . لا يمكن للفلسفة أن تُقيّم أفكارًا تبقى غامضة واتهامات كافكاوية. يقع على عاتق فلاسفة الفراغ مسؤولية تعلّم التعبير عن أفكارهم بوضوح أكبر.

أ. تخيل الروح ككيان في التعدد، من (على سبيل المثال) مادة روحية، شكل طاقة دقيق للغاية يختلف إلى حد ما عن مواد المجال العقلي (مجال التخيلات) والمجال المادي (مجال الظواهر الفيزيائية، التي تعتبر جسد المرء والعالم الذي يتجاوز جسده).[27]

ب. في حين أن فكرة الأنانية المطلقة مقبولة منطقياً، فإنه من الممكن أيضاً تصور أن الروح قد تكون واحدة من بين العديد من الأرواح المنتشرة في بحر الوجود، والذي يشمل أيضاً الطاقات العقلية والمادية. قد تشترك هذه الكيانات الروحية في طبائع وسلوكيات متشابهة، وقد تكون قادرة على التأثير على بعضها البعض والوعي بوجود بعضها.

قد تكون تلك الأرواح المتعددة تعبيرات عن روح واحدة، بل قد يكون العقل والمادة تعبيرين عن تلك الروح الواحدة، التي ربما تُعرَّف (من وجهة نظر هندوسية) أو تكون انبثاقًا بسيطًا (من وجهة نظر يهودية) لما نسميه الله. أو قد تكون الأرواح المتعددة مترابطة فيما بينها كشبكة مترابطة.

يمكن اعتبار الرأي الأخير أقرب إلى البوذية، إذا ركزنا على مذهبها في "الترابط". مع ذلك، يمكننا أيضًا اعتبار البوذية متوافقة مع فكرة الروح الجماعية أو الجذرية، إذا ركزنا على مذهبها في "أرضية العقل الأصلية

---

27 تجدر الإشارة إلى أن أتباع مذهب الأرواحية يعتبرون حتى النباتات والأحجار كائنات روحانية.

المشتركة". يشير هذا إلى محيط عقلي، تتناثر منه جميع الأفكار للحظات (كما يبدو جليًا في التأمل). في البداية، يكون هذا الجوهر الأصلي فرديًا ونفسيًا، ثم يُنظر إليه في النهاية على أنه كوني وميتافيزيقي، استنادًا إلى حجة وضعية مفادها [28]أنه بما أن حتى الأحاسيس المادية لا تُعرف إلا من خلال العقل، فلا يسعنا إلا أن نفترض أن كل شيء هو عقل. وبالتالي، ليست "الأفكار" فحسب، بل جميع "الأشياء" ليست سوى اضطرابات في هذه الصهارة البدائية. حتى "الذوات" الفردية ليست سوى قطرات من مياه هذا البحر العقلي التي تتوهم للحظات بالانفصال والهوية الشخصية.

ج. بالنسبة لكل روح فردية (وكذلك الروح الكلية ككل)، قد يكون العقل والجسد والعالم الخارجي، بما فيه من طاقات مادية وعقلية وروحية، مجرد "صور" مُسقطة (وهو رأي قريب من رأي الأسقف بيركلي في الغرب أو فلاسفة اليوغاتشارا في البوذية). هذا ليس تأكيدًا مني، إنما أحاول فقط تبسيط هذه النظرية وتوضيحها، لذا يُرجى الانتباه جيدًا.

لا يشير مصطلح "صورة" هنا إلى صورة أي شيء آخر. ربما تكون هذه الصور وسائل للتعبير عن الذات والتواصل مع النفس. أي أن "العالم المحيط بي" قد يكون لغةً تُبدعها النفس وتستخدمها للتعبير عن نفسها والتواصل مع ذاتها (ومع أرواح أخرى مستقبلية).

بافتراض وجود العديد من الأرواح موضوعيًا، يمكننا ملاحظة أن هذه الأرواح تشترك في الكثير من صورها *(ربما معظمها)* . وهذا يثير سؤالًا هامًا، يُطرح غالبًا فيما يتعلق بهذا النوع من المثالية: إذا كانت عوالمنا *(بما في ذلك الجوانب المادية)* مجرد تخيلات شخصية، فكيف يتفق الكثير من محتواها، وكيف تبدو خاضعة لنفس "قوانين الطبيعة"؟

أحد التفسيرات المحتملة هو افتراض أن الأرواح المتعددة هي تجليات لروح مركزية (حيوانية أو بشرية أو إلهية). في هذه الحالة، لا عجب أن تتشارك هذه الأرواح في التجارب والقوانين.

أو يمكننا القول بأن الصور المتشابهة تُعرض بشكل متكرر (أو بحكم طبيعتها وعاداتها) من قِبل الأرواح المتعددة. وبهذا، يبدو أنها تشترك في عالم واحد (جزئيًا على الأقل)، حتى وإن كان عالمًا خياليًا. ولأنها تشترك في الأوهام، فإنها تشترك في الإدراكات. وبالتالي، يمكنها التفاعل بطرق منتظمة في بيئة طبيعية واحدة ظاهرة، وتطوير المعرفة الجماعية، والمجتمع، والثقافة، والتكنولوجيا،

---

28 كما أوضحت في موضع آخر، فأنا شخصياً لست مقتنعاً بهذه الحجة المتطرفة.

والأخلاق، والسياسة، والتاريخ. لذا، لسنا مضطرين لافتراض وجود عالم موضوعي مشترك واحد. قد يكون من الممكن أن تُسقط كل روح على نفسها صورًا معينة تُسقطها الأرواح الأخرى على نفسها بالمثل، وتصادف أن تكون هذه الصور المُسقطة متطابقة عند المقارنة.

د. إذا نُظر إلى الروح على أنها كرة من الطاقة الخفية، فيمكن أن يكون لها "آلياتها" الروحية الخاصة - أشكالها وحركاتها الخارجية والداخلية، والتجاعيد والاضطرابات داخلها وعلى الواجهة مع الطاقات العقلية والمادية (والروحية) المحيطة بها، ورياضيات الأمواج التي تعبرها وبيئتها، مثل كائن يطفو في وسط البحر.

إن الوعي والإرادة ، اللذان يُنظر إليهما هنا على أنهما قوتان مختلفتان للإسقاط، هما الطريقتان اللتان تتفاعل بهما الروح مع نفسها ومع محيطها المفترض.

تخضع هذه القدرات الحركية الموجية للروح، بطبيعتها، لبعض "القوانين"؛ فعلى الرغم من أن للروح الفردية هامشًا كبيرًا من الحرية، إلا أنها ليست حرة في التصرف كيفما تشاء، بل تميل في معظم الظروف إلى البقاء ضمن أنماط ثابتة أو متكررة. غالبًا ما تشترك هذه "القوانين" (الروحية والنفسية) مع أرواح أخرى؛ ولكن قد يكون لكل منها أيضًا قيود أو عادات مميزة، مما يمنح كل روح فرديتها. هذه "القوانين" المشتركة والفردية هي طبيعتها الحقيقية الكامنة، متميزة عن صورة "الطبيعة" التي قد تعكسها.

في حال تفسير تعدد الأرواح بروح واحدة عظيمة، يصبح فهم خضوعها لقوانين مشتركة أسهل. أما في المقابل، فتتطلب خصائص الأرواح المجزأة تفسيراً. هنا، لا بد من افتراض إما تنازل الروح العظيمة عن السلطة طواعيةً (بحيث تتمتع الأرواح الصغيرة ببعض الجهل وبعض حرية التصرف)، أو نوم أو ضعف لا إرادي (وهو الافتراض الأخير الذي لا يُقبل إذا اعتبرنا الروح الكبرى هي الله).

فيما يتعلق بالروح العظيمة ككل، فقد تخضع لقيود وقوى في وعيها وإرادتها، أو قد تكون مستقلة عن أي قيود أو محددات طبيعية، منفتحة وحرة تمامًا. ويميل مفهومنا عن الله إلى الخيار الثاني، ومن هنا جاءت صفات العلم المطلق والقدرة المطلقة (والخير المطلق، مع التسليم بأن الشر شذوذ ناتج عن الجهل والعجز).

هـ. إن الدافع والنتيجة النهائية لأطروحات كهذه أخلاقية. فهي تهدف إلى إقناع الناس بأن الروح الفردية قادرة على التحرر من القيود أو العادات التي تخضع لها، وذلك بإدراك وحدتها مع الأرواح الفردية الأخرى. ويعني "الإدراك" هنا تجاوز الفردية من خلال الوعي بالروح الجماعية أو الروح

الأصلية، والتماهي معها، وتبني قضيتها . وهكذا، فإن التنوير والتحرر وجهان لعملة واحدة. وفي نهاية المطاف، يتعين على الأفراد التخلي عن التفرّد والاندماج مع كل الوجود، والعودة إلى المصدر الأصلي.

تفترض هذه العقيدة أن الروح الفردية تبني ذاتها، وتبني العالم المحيط بها، بمعنى أنها تُعرّف نفسها (وبالتالي تفصلها فعلياً) عن الكل. إن وهم التفرّد هذا هو محصلة إبداعها ونشاطها، وهو أيضاً خطؤها الجوهري. فالروح الفردية لا تخلق العالم (وهو مصدرها بالطبع)؛ بل تُنتج العالم الافتراضي لرؤيتها الخاصة للعالم، وهو سجنها الخاص وأساس كل معاناتها، و" سامسارا " خاصتها.

إن إدراك فراغ الذات يعني إدراكًا عمليًا كاملًا بأن الذات المحدودة ما هي إلا تعبير عن الجهل والحماقة اللذين تُقيد بهما بسبب معتقدات وأفعال مختلفة. كما أن إدراك فراغ الكيانات الأخرى (المادية والعقلية والروحية) المحيطة بالفرد يعني إدراكًا عمليًا كاملًا بأنها إسقاطات للذات المحدودة، بمعنى أن هذا الإسقاط يُجزّئ الكل إلى أجزاء. وفي نهاية المطاف، يُنصح الروح أيضًا بإدراك أن الروح والأرواح وإسقاطاتها تشكل سلسلة متصلة واحدة.

أولئك الذين يقطعون الوعود الضمنية المذكورة أعلاه بالتنوير والتحرر يبررونها بتجارب تأملية شخصية أو وحي نبوي. ليس لديّ مثل هذه التجربة المباشرة أو السلطة، وإنما أحاول هنا فقط نقل هذه المذاهب وتوضيحها، للتحقق من صحتها وفهمها. في رأيي، لا يحق لأحد ممن يدلون بتصريحات فلسفية أن يدّعي امتيازات خاصة؛ فجميع الفلاسفة مطالبون على قدم المساواة بتقديم أفكار واضحة وحجج مقنعة.

و. إن السبيل إلى هذا الإدراك هو من خلال التأمل، وكذلك العمل الإيثاري والعقلاني.

في إطار فلسفة البوذية المذكورة آنفًا، والتي تُعرف بـ"الأصل" (أو "عقل بوذا")، يُمكن النظر إلى التأمل على أنه محاولة للعودة إلى ذلك السكون العميق، الطبيعي، الأبدي. ويُقال إن من يصل إلى هذا المستوى من الوعي يكون في حالة " نيرفانا ". ينشأ وهم الذات (الفردية، الخاصة) من الاضطرابات [29]، ويزول

---

[29] ليس واضحًا لي كيف يفترض هذا النموذج أن هذه الاضطرابات قد نشأت في البداية. لكن هذه المسألة لا تقتصر على البوذية: فبالنسبة للفلاسفة عمومًا، السؤال هو كيف أصبح الواحد كثيرًا ؛ وبالنسبة للفيزيائيين، ما الذي بدأ الانفجار العظيم ؛ وبالنسبة للموحدين، لماذا قرر الله فجأة خلق الكون ؟ والسؤال الأعمق هو: كيف نشأ الوجود أصلًا ؟ أو في البوذية، من أين أتى الأساس ؟

بزوالها. إن عقيدة أن الذات الوهمية "فارغة" تعني أنه يجب علينا ألا نتماهى مع أي ومضات سطحية من الإثارة المادية أو العقلية، بل أن نبقى متجذرين في عقل بوذا.

على سبيل المثال، يحذر كتاب " موجز الأنظمة الفلسفية" التبتي [30]من التمييز بين الذات و"المكونات النفسية والجسدية" أو التماهي معها. أفسر هذا القول (متجاهلاً عمداً قصده المتناقض [31]) بأنه لا يوجد في الذات الوهمية سوى هذه المظاهر الظاهرية، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي الذات الحقيقية. [32]يصر البوذيون المتشددون، بشكل استفزازي، على عدم وجود ذات حقيقية، لكن يبدو أن المعتدلين يقرون بوجودها باعتبارها مكافئة للأصل الكوني.

يُقرّ الفلاسفة البوذيون عمومًا بالإدراك والتصور، لكنهم يتجاهلون أو ينكرون الوعي الذاتي المباشر. وبشكل متسق، يرفضون أي ادعاء بوجود روح (جوهر روحي)، إذ يرون أننا لا نملك تجربة حقيقية لها. فبالنسبة لهم، "المكونات النفسية والجسدية" هي كل ما نختبره أو نفكر فيه عادةً، وبالتالي يجب أن تكون الروح "فارغة" (من أي شيء عدا هذه المكونات) ووهمية (لأن هذه المكونات لا تكفي لتكوين روح). لكن هذه النظرية لا تُحدد أو تُفسر نوع الوعي المُتضمن في عقل بوذا، أو الذي من خلاله يُعرف "الفراغ"!

ثمة منظور آخر للأمور، وهو التسليم بوجود ثلاثة مصادر للمعرفة: الإدراكي (الذي يمنحنا الظواهر المادية والعقلية، أي المظاهر الملموسة)، والمفاهيمي (الذي يمنحنا المفاهيم المجردة)، وثالثًا الحدسي (الذي يمنحنا معرفة الذات، أي إدراكها وإدراكاتها الخاصة، وإرادتها، وتقييماتها). وبناءً على ذلك، ينبغي لنا أن نُقرّ، إضافةً إلى الجوهر المادي والعقلي، بوجود جوهر روحي (تُكوّن منه النفوس، أو الروح المطلقة). وقد يُفسّر هذا النمط الأخير من الوعي ليس فقط حدسنا اليومي عن الذات، بل ربما أيضًا المستويات العليا من التأمل.

ما نعتبره عادةً "ذواتنا" هو، كما رأينا سابقًا، انطباع أو مفهوم قائم على الإدراك والتصور، بالإضافة إلى التجربة الحدسية. من هذا المنظور، طالما أننا

---

30 انظر غونتر، ص 67.

31 بعد أن تناولت مغالطة التتراليمّا في كتابي عن اللا منطق البوذي.

32 بالنظر إلى تاريخ الفلسفة الهندية، لا يسع المرء إلا أن يلاحظ التنافس والتحدي الذي رافق تطورها. فمفهوم السامسارا (الذي أعتقد أنه كان يُقصد به في الأصل مفهوم الشمولية، وإن كان دوريًا) طغى عليه مفهوم النيرفانا (وهو أيضًا مفهوم الشمولية، وإن كان يتجاوز الدورات)، والذي بدوره طغى عليه مفهوم "لا السامسارا ولا النيرفانا، ولا كلاهما" (نسخة المذهب الوسطي). وبالمثل، فإن مفهوم اللاذات يهدف إلى التفوق على مفهوم الذات.

منغمسون بشدة في مجالات الإدراك والتصور (الأحاسيس الجسدية، والتخيلات، والمشاعر والعواطف، والكلمات والأفكار، وما إلى ذلك)، فإننا نقع في حيرة من أمرنا ونتماهى مع ذات وهمية. للتواصل مع ذواتنا الحقيقية (الفردية، أو الكونية في نهاية المطاف)، يجب أن نركز بشكل كامل على المجال الحدسي. بالصبر، إذا سمحنا للعروض الأكثر إثارة وجاذبية بالتلاشي، نبدأ في إدراك الجوانب الروحية الدقيقة للتجربة. هذا هو التأمل.

4. الفصل الرابع

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).
الفصل السابع.

آليات الإرادة

1. السياق الثقافي والاعتبارات الرسالية

هدفي هنا هو اقتراح نظرية للإرادة؛ أو بتعبير أدق، نظرية لمواقع وتسلسل عملها، لأنه في هذه المرحلة لم يتبلور بعد تعريف رسمي للإرادة كعلاقة سببية. من المفيد دائمًا تصور سيناريو ما، ولو بشكل عام، حتى لو كانت بعض التفاصيل الحاسمة غائبة. ولا يشترط أن يكون واضحًا بما يكفي لاختباره بشكل قاطع.

ينبغي توضيح منهجي في هذا البحث. إن مسألة الإرادة مشكلة فلسفية عريقة. لم تكن هذه المسألة من ابتكار الفلاسفة، بل لأنهم أدركوا ضرورة التوفيق بين أمرين مُسلَّم بهما: أولهما اليقين الداخلي لدى معظم الناس بأنهم يمتلكون قدراً من القدرة على الاختيار وتحمُّل مسؤولية أفعالهم، وثانيهما الصعوبة البالغة في صياغة مفهوم الإرادة وتبريره. علاوة على ذلك، فإن مسألة الإرادة ليست مجرد تكهنات عابرة، بل لها تبعات عملية هائلة - نفسية، وأخلاقية، وروحية، واجتماعية، وقانونية، وسياسية - على كل إنسان.

بمرور الوقت، تم اقتراح العديد من الحلول للمشكلة، بدءًا من الإنكار الصريح للإرادة (الآلية، السلوكية)، مرورًا بالتقييمات الشعرية المتشائمة والمتفائلة للغاية للإمكانات البشرية والتي قدمت ادعاءات مختلفة دون معالجة القضايا الرسمية، وصولًا إلى المعتقدات الميتافيزيقية والصوفية التي يمكن اتهامها بالمبالغة.

لطالما كان منهجي في التعامل مع المشكلات الفلسفية هو بذل قصارى جهدي لتبرير المعتقدات الشائعة، ولكن بأسلوب نقدي، دون سذاجة. وبصفتي نتاجًا للقرن العشرين ، فأنا أميل إلى احترام العلم وتجنب الانغماس في الخيالات

الميتافيزيقية. ومع ذلك، فأنا بعيد كل البعد عن المادية المطلقة، وأحافظ على انفتاح ذهني تجاه التقاليد الصوفية. تقوم سياستي الفلسفية على محاولة الإدماج بدلًا من الإقصاء، وإيجاد أرضية مشتركة بين المذاهب المتعارضة قدر الإمكان، والبقاء معتدلًا وواقعيًا.

لضمان اتباع نهج ناضج ومتزن، يجب علينا أولاً وقبل كل شيء الانتباه إلى المسائل المنهجية: فلا يجوز لنا ادعاء أي معلومة دون النظر في كيفية تبرير هذا الادعاء . أنا أؤيد المنهج الظاهراتي، الذي يُدرك دائماً كمية وطبيعة المحتوى التجريبي في أي بناء مفاهيمي. ويجب أن يدعم هذا المنهج مراجعة منطقية متكررة، تستند إلى مبادئ استقرائية واستنتاجية، بما في ذلك إعادة التقييم الذاتي التأملي.

لذا، فيما يتعلق بمشكلة الإرادة، يجب علينا أولاً محاولة صياغة أطروحة مبسطة، أقرب ما يكون إلى منظومة معتقدات عامة الناس وثقافة العلوم المادية السائدة، قبل اللجوء إلى بنى نظرية أكثر تعقيداً. ومن مبادئ الاستدلال أن البسيط أفضل دائماً من المعقد. تكمن المسألة الأساسية في الإرادة في تصور نظرية متماسكة ومعقولة. فمجرد تخيل سيناريو ما، تصويرياً ولفظياً، أمرٌ صعبٌ بحد ذاته. ثانياً، بالطبع، يجب اختبار هذه الأطروحة الممكنة تجريبياً لتقليل طابعها النظري تدريجياً.

فيما يتعلق بالمعايير المنهجية، تجدر الإشارة أولاً إلى أن جميع المفاهيم، مهما كانت نظرية، تستند إلى نوع من التجربة. فبدون نوع من التجربة، مهما كانت دقيقة وهشة، لا يمكن تصور أي مفهوم أو تصوره على الإطلاق. وتحت عنوان "التجربة"، يجب أن نُدرج ليس فقط التجارب الجسدية (البيانات الحسية بجميع أنواعها)، بل أي محتوى ظاهراتي - بما في ذلك الإسقاطات الذهنية (الصور، والأصوات، والذكريات، والتخيلات، والتوقعات) وأخيراً وليس آخراً، الاستبطانات الحدسية (المعرفة الشخصية، والتقييمات، والإرادات، والنوايا، والمعاني). إن حصر الأدلة المقبولة في الأحاسيس الجسدية، مع إغفال جميع البيانات الاستبطانية بشكل تعسفي، أمرٌ مُضلل.

ثانيًا، من المهم إدراك أن كل نظرية، مهما تأكدت صحتها بالتجربة، تظل إلى حد ما نظريةً تخمينية. أولئك الذين يدّعون أن ماديتهم المتطرفة وحدها هي المقبولة علميًا، والذين يتهمون جميع المذاهب العقلية أو الروحية بأنها مجرد تخمينات، إنما يتظاهرون بالمعرفة. ما يمنح النظرية "صفة علمية" (بالمعنى الواسع والصحيح) هو التزامها بجميع قواعد المنطق الاستقرائي والاستنتاجي المعروفة والمقنعة. ما يجعل نظريةً ما مفضلة في أي وقت ليس محتواها

المادي، بل كونها الفرضية الأكثر اتساقًا وتأكيدًا المتاحة. العلم ليس تحيزًا، أو حكرًا على فئة معينة من الناس. إنه منفتح ومرن وديمقراطي، في يد أولئك الأكثر خبرةً ومنطقيةً في منهجهم المعرفي في أي وقت.

كما سنرى، يكمن خطأ شائع في علم الأسباب اليوم في الخلط بين مفهوم السببية الطبيعية ومفهوم السببية الفيزيائية الأضيق . يُظهر التحليل المنطقي لمفهوم السببية أنه مسألة شكلية بحتة تتعلق بوجود أو غياب أشياء ممكنة مجتمعة أو منفصلة. وبالتالي، يُمكن تعريف نموذج السببية الطبيعية، وهو أقوى تعريف لها، على النحو التالي: "إذا حدث X، فسيحدث Y؛ وإذا لم يحدث X، فلن يحدث Y" (أو "X وY غير ممكنين؛ وX وY غير ممكنين") - حيث X وY وX وY أشياء محتملة مختلفة [33]. لا يشترط أن تكون "الأشياء" المعنية أشياء مادية ملموسة، بل قد تكون مفاهيم مجردة منها، أو ظواهر عقلية ومفاهيمها المجردة، أو حتى أشياء مُدركة في الذات. تجدر الإشارة إلى أن هذا الشكل لا يقتصر على المصطلحات الفيزيائية . لذا، لا يوجد أساس منطقي لإصرار البعض على أن السببية الطبيعية تقتصر على الأحداث الفيزيائية، وتشير إلى قانون فيزيائي.

جميع الملاحظات الدفاعية المذكورة أعلاه موجهة استباقيًا إلى فئات معينة من الفلاسفة. ومع تقدمنا في شرح نظرية الإرادة، سيلاحظ القارئ أن منهجنا متوازن ومنصف. سنسعى إلى تلبية جميع التساؤلات المشروعة للعقل الحديث، مع السماح في الوقت نفسه بقبول أي مفاهيم ضرورية (كالعقل والروح) لتجنب استبعاد جوهر الإرادة (الميتافيزيقا) مع جوهر الميتافيزيقا. سنحرص على الشفافية، وسنقيّم مدى وجاهة أي فكرة مطروحة، مع الأخذ في الاعتبار أنه في بعض الحالات، لا بد من عرض سيناريو محدد قبل مناقشة صحته.

2. السياق النظري

يجب عليّ، بدايةً، أن أذكّر القارئ ببعض جوانب رؤيتي للعالم ومصطلحاتي، التي تم تطويرها في أعمال سابقة [34].

---

[33] وهكذا، في نمط السببية الطبيعي. ولكن يمكننا أيضًا اعتبار العلاقات المشابهة مع نمط الامتداد "طبيعية" بمعنى أوسع، على الرغم من أن الأخيرة تشبه السببية المنطقية في بعض النواحي. راجع كتابي " منطق المستقبل" و "منطق السببية" للاطلاع على عرض كامل لهذه المفاهيم. سأبقي الأمور بسيطة هنا.

[34] على وجه الخصوص، فلسفتي الظاهراتية .

أُقرّ بثلاثة مجالات للوجود، هي: المجال المادي (أو الفيزيائي)، والمجال العقلي (أو التخيلي)، والمجال الروحي (أو مجال النفس). وتُقابل هذه المجالات ثلاث فئات من الخبرة، وهي: الإدراكات الحسية (عبر أعضاء الحس الجسدية، بما في ذلك المشاعر الداخلية)، والإسقاطات العقلية المقابلة (الصور والأصوات المُدركة ذهنيًا، بما في ذلك الذكريات والأحلام وتخيلات النهار والتوقعات)، وحدس الذات (المعرفة الداخلية للأحداث دون سمات ظاهرة، مثل الإدراكات والتقييمات والإرادات). ويشير التصور إلى التجريد من هذه البيانات، بما في ذلك مقارنات القياس. أما التصور والفرض والاستدلال والفكر، فهي مشتقات أخرى لما سبق.

ينبغي النظر إلى جميع عناصر التجربة والمعرفة المفاهيمية هذه من منظور ظاهراتي في البداية. أي أنه يكفي اعتبارها مظاهر محايدة، مع تأجيل إصدار أي حكم قاطع بشأن حقيقتها أو وهمها إلى حين إجراء تقييم منطقي شامل. وبشكل أدق، تُعتبر المظاهر حقيقية ما لم يثبت العقل أنها وهمية؛ لأن مفهومي الحقيقة والوهم لا معنى لهما إلا بالرجوع إلى المظهر.

يُشير الاستخدام الشائع لمصطلح "العقل" إلى كلٍّ من الروح الفردية والمحتوى العقلي، لأن معظم الناس لا يُفرّقون بوضوح بين الإدراكات الداخلية والحدس. أُفضّل استخدام مصطلح "النفس" للإشارة إلى هذا الكيان المُركّب من الروح والعقل. كما تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "روحي" يُوحي لدى معظم الناس بأشباح مُجرّدة من الجسد، أو كائنات خيالية غامضة من عالم آخر. لكن في كتاباتي، هذه المصطلحات أكثر تحديدًا: فعندما أستخدم مصطلح "روحي"، أعني فقط "ما يتعلق بالروح"، وعندما أستخدم مصطلح "العقل"، أعني عادةً "مجموع الظواهر العقلية". "ذاتي" مصطلح آخر أستخدمه عادةً بشكلٍ مُحدّد جدًا، بمعنى "في الذات أو من خلالها"، أي بالإشارة إلى الروح. انتبه جيدًا لهذا لتجنّب الالتباس.

فهمي لـ"الروح" هو أنها تُقابل الذات، الكيان الذي يبدو أنه في صميم جميع المعارف (الروح كذات) والإرادات (الروح كفاعل)، بالإضافة إلى التقييمات (التي تشمل المعارف والإرادات، وتتوسط بينهما). يبدو جوهرها متميزًا عن جوهر الظواهر المادية والعقلية، لذا تُوصف بشكل خاص بأنها روحانية. هذا الوصف، الروح، يُؤكد أيضًا على الاختلاف التجريبي للروح ووظائفها المذكورة، أي أنها لا تمتلك في حد ذاتها صفات ظاهرية (لون، سطوع، شكل، أصوات، إلخ)، بحيث لا يمكن إدراكها بل حدسها فقط. تجدر الإشارة إلى أن جميع الصفات الظاهرية الموجودة فيها تُعتبر إسقاطات في المجال العقلي. مع

ذلك، لا يمكن منطقيًا أن تكون الروح مجرد تجريد من الأحداث المادية و/أو العقلية المُدركة، لأن ذلك لا يُفسر كيفية معرفة الأحداث الفردية داخلها (أي ما أختبره الآن، وما أؤمن به، وما أفضّله، وما أفعله، إلخ).

قد نتساءل: هل يوجد الوعي والإرادة؟ والإجابة هي: إن الوعي والإرادة بديهيان في السؤال المطروح، ومفهومان جيدًا. فبدونهما، لن يكون هناك بحث، ولن يكون لنتائجه أي معنى.

بافتراض وجودها، فإن السؤال التالي بشأنها هو: ما هي؟ بما أننا لا نستطيع إدراكها، لا مادياً ولا ذهنياً، فهي تفتقر إلى الصفات الظاهرية؛ لذا لا بد من إدراكها حدسياً أو تصورها، أو كليهما. من المؤكد أنها قابلة للتصور: يمكننا وضع فرضيات منطقية حول ماهيتها، ودراسة كيفية تطبيق هذه النظريات على المدى البعيد في ضوء التجربة. النظرية التي تبدو الأنسب استقرائياً هي أنها قد تكون أحداثاً أو علاقات، بين الذات والموضوع، بين الفاعل والفعل.

لا يُمكن أن يُؤدّي دور الذات/الفاعل المادة/الجسد أو المادة العقلية/العقل، لأنّ الأخيرين شديدا التنوّع والتغيّر. ولذلك، يُطرح افتراضٌ للروح، باعتبارها كيانًا من مادة ثالثة تُسمّى الروح، مُرتبطة بالعقل والجسد، لتؤدّي هذا الدور. مع ذلك، لا يكفي التصوّر وحده، لأنّه لا يُقدّم سوى تجريدات عامة، ولا يُمكنه تفسير تجربتنا اليومية المشتركة لأحداث مُحدّدة من الوعي والإرادة. ولا يُمكن تفسير هذه الأخيرة إلا بافتراض تجارب غير حسية، أي حدس.

انطلاقًا من النفس (مركز الإدراك والإرادة)، وعلاقاتها الظاهرة بجسد المرء (أقرب جزء من المادة)، ووجود أجسام أخرى مماثلة ذات سلوك مشابه، يمكن استنتاج وجود أرواح أخرى بالقياس. أبسط نظرية للنفس هي أنها ظاهرة ثانوية للمادة، أي عندما تجتمع المادة في تركيبات محددة (جزيئات عضوية، خلايا حية، كائنات حيوانية ذات تعقيد معين)، تتولد نفس فوق هذه المادة؛ ويكمن مبرر هذه النظرية في ضرورة افتراض وجود هذه النفس لتفسير بعض الملاحظات. هذا هو تفسير النفس الأكثر قبولًا لدى الميول الحديثة، والأقرب إلى المادية، ويمكننا هنا قبوله كفرضية عمل.

هناك نظريات أخرى عن الروح جديرة بالذكر. فالديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، المتأثرة بشكل كبير بالأفلاطونية المحدثة، تميل إلى فكرة الروح ككيان فردي يقيم مؤقتًا في جسد مادي وامتداداته العقلية، أو يرتبط بها، ولكنه

قادر على البقاء بعد الموت الجسدي، وعلى الوجود بشكل منفصل عن الجسد لفترات زمنية. أما الديانات التي نشأت في الهند، فتميل إلى التصوف، وتتصور روحًا كونية تُعد جميع الأرواح الفردية أجزاءً منها (أتمن ، في الهندوسية)، أو على الأقل أساسًا كونيًا للوجود أو العقل تتبلور منه الذوات الفردية من خلال وهم (أناتمن ، في البوذية). ولكن في الواقع، لا يتطلب منا التحليل الحالي للإرادة تبني أي مذهب محدد للروح.

فكرة بالغة الأهمية:

فيما يتعلق بربط الذات بوهم الوعي، وهو مفهوم موجود في بعض النصوص البوذية ويحظى بشعبية متزايدة في الغرب اليوم، يبدو لي أن الأمر ينطوي على سوء استخدام لمصطلح "الوعي". فالوعي ليس، كما يوحي البعض، مادةً يمكن أن تصبح "وهمية". إن جوهر "العقل" (بمعناه الواسع، أي النفس بأكملها) ذو شقين، في رأيي، يتألف من جوهر الروح وجوهر الإسقاطات العقلية (الذكريات، والتخيلات، وما شابهها - "العقل" بمعناه الأضيق). أما الوعي، فهو علاقة بين مصطلحين، أحدهما يُسمى الذات (أي روح) والآخر يُسمى الموضوع (سواء أكان روحًا، أو عقلًا، أو مادة).

لا يمتلك الوعي وعيًا ذاتيًا. فالعلاقة التي يُشكلها غير متكافئة، إذ تتضمن في أحد طرفيها شيئًا مُدرَكًا وفي الطرف الآخر شيئًا مُدرِكًا. الأول موجود على الأقل كظاهر؛ أما الثاني فيُدرك هذا الظاهر أو يفهمه كتجربة أو استخلاص من التجربة. الوعي ليس أبدًا موضوعًا لعلاقة الوعي؛ بل هو عادةً العلاقة، وأحيانًا (في حالة "الوعي الذاتي"، وهو تسمية خاطئة [35]) يكون أيضًا موضوعًا لها. الوعي أو الإدراك وظيفة من وظائف النفس (الذات)، وليس هو نفسه. قد يكون موضوع الوعي محتويات العقل، لكن هذا لا يجعلهما متطابقين.

يميل الفلاسفة البوذيون ومقلدوهم المعاصرون إلى طمس التمييز بين المصطلحات الثلاثة: الروح، والوعي، والعقل. هذه المعادلة الضمنية أو الغموض يُضفي على بعض أقوالهم مظهرًا من العمق النفسي والفلسفي والاتساق. فهي تسمح لنا بافتراض أحد المعنيين حسبما يناسب السياق، دون الحاجة إلى التوفيق المنهجي بين المعاني المختلفة

---

35 لأن الروح هي التي تدرك وعيها؛ أي أن حالة واحدة من الوعي من قبل الروح تؤدي إلى حالة أخرى من الوعي من قبل الروح.

[36]. إن هذا النهج "المنطقي الضبابي" يُعدّ كسلاً (إن لم يكن تضليلاً)، ويعيق على المدى البعيد تطور المعرفة في هذا المجال. يجب أن نعترف بأن استخدام ثلاثة مصطلحات يعود إلى أننا نتعامل مع ثلاثة أشياء متميزة. ليس هذا تدقيقًا تعسفيًا، بل دقة موضوعية.

على الرغم من أنني أميل إلى رسمها كدائرة في الرسوم التوضيحية (كما في الشكل اللاحق)، إلا أنه لا ينبغي الخلط بين الروح وهذه الصور المادية أو الذهنية التي تمثلها. من المهم أن ندرك أن الروح، لكونها تُدرك بالحدس لا بالعين المجردة، لا تمتلك صفات ظاهرية ملموسة، وبالتالي ليس لها شكل ولا حجم ولا امتداد ولا موقع في الفضاء المادي أو الذهني. إذا بدا لنا أن جسدنا وعقلنا هما موطن روحنا (ولدينا انطباع بأن روحنا متمركزة خلف أعيننا رغم أنها متداخلة مع جسدنا بأكمله)، فذلك يعود إلى أن تجاربنا مع الجسد والعقل هي الأقرب إلينا من منظورنا، وليس لأن روحنا تُختبر في مكان محدد. مع ذلك، قد تكون للروح قيود زمنية، لأنها ليست ظاهرية في حد ذاتها. بمجرد أن ندرك أن الروح بلا حدود ظاهرية، يصبح التوفيق بين الآراء المختلفة المذكورة أعلاه عنها أسهل.

ثمة توضيح أولي آخر جدير بالذكر يتعلق بعلاقة الروح والعقل والمادة. من الممكن أن تحدث الإسقاطات الذهنية مباشرةً من الروح، لكنني أميل إلى افتراض - حرصًا على التوافق مع المذهب المادي قدر الإمكان - الفرضية التبسيطية القائلة بأن الإسقاطات الذهنية تحدث دائمًا عبر المادة. أي أن الروح تُرسل إشارة إلى دماغها بما ترغب في إسقاطه ذهنيًا، فتقوم خلايا الدماغ، بنوع من الطاعة، بعملية الإسقاط، وبعدها "ترى (أو تسمع)" الروح هذا الإسقاط بـ"عين (أو أذن) عقلها". تكمن ميزة هذا الافتراض في أنه يُمكننا تفسير سبب عدم كون الإسقاطات الذهنية دائمًا إرادية تمامًا أو مطابقة تمامًا لما نريده. يبدو أن الدماغ قادر على إجراء إسقاطات ذهنية خاصة به، وغالبًا ما يفعل ذلك.

مع ذلك، يمكننا من حيث المبدأ أن نبقى منفتحين على فكرة التخاطر . ودون أن أرغب في تبنيها بشكل قاطع، لا بد لي على الأقل من النظر في إمكانية حدوثها، إذ يبدو لي أحيانًا أنني أختبرها. يمكننا على الأقل أن ندعي أن التخاطر يحدث عبر وسيط مادي لم يُكتشف بعد، ربما الموجات الكهرومغناطيسية؛ وبالتالي فإن التخاطر يعمل من خلال

---

[36] من وجهة نظر المنطق الصوري، يُعدّ هذا أسلوبًا شائعًا لإخفاء خرق قواعد القياس المنطقي ، ولا سيما "مغالطة الحدود الأربعة". فبفضل هذا الغموض، تُنقل المسندات المنطبقة على موضوع ما إلى موضوع آخر بشكل غير مشروع.

الجهاز العصبي كأي شيء آخر يُحسّ. أو يمكننا أن نفترض بشكل أكثر جذرية أن الأرواح قادرة على إسقاط صور في العوالم العقلية لبعضها البعض؛ وهذا يعني أن العوالم العقلية تمتد عبر المكان أو تتجاوزه. أو يمكننا أن نختار بشكل أكثر جذرية تفسيرًا روحيًا، ملتزمين بالميتافيزيقا القائلة بأن جميع الأرواح في النهاية واحدة. هذا الكلام عابر، ليكون شاملًا، دون أن يكون المقصود منه تأكيد أي عقيدة بشكل قاطع.

أميل عمومًا إلى الاعتقاد بأن الظواهر العقلية هي نتاجٌ فريدٌ للمادة، إن لم تكن نوعًا منها، نظرًا لأن الصفات الظاهرية التي تُكوّن كليهما متطابقة (أو على الأقل جميع صفات المجال العقلي موجودة في المجال المادي، مع احتمال غياب بعضها في المجال العقلي). ويبدو جليًا أن المشاهد والأصوات التي نتصورها عقليًا هي إعادة تركيب لمشاهد وأصوات استوعبناها سابقًا عبر حواسنا الجسدية.

علاوة على ذلك، يبدو أن المجالين العقلي والمادي يتشاركان المكان (على عكس الروح) والزمان. يُنظر عادةً إلى الإسقاطات الذهنية على أنها تحدث في فضاء داخلي؛ ولكن إذا تأملنا الهلوسة (كأن نرى نظارتنا على أنفنا بعد خلعها)، يتضح أنها قد تمتد ظاهريًا إلى الفضاء الخارجي الذي تسكنه المادة. في الواقع، تُعدّ هذه القدرة على الإسقاط الظاهري للصور الذهنية أداة معرفية أساسية، تُمكّننا من تحليل الظواهر وربطها "ذهنيًا" بهدف انتقاء مدركات منفصلة تُبنى منها المفاهيم.

بالنظر إلى كل هذا، غالبًا ما يكون من الأنسب التعامل مع العقل كمادة، بمفهوم أوسع للمصطلح الأخير. بالتأكيد، تنطبق "قوانين الفكر" (الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط) في المجال العقلي كما في جميع المجالات الأخرى. قد نتخيل وجود "شيء" و"نقيضه" معًا في نفس المجال، لكن في الحقيقة، العنصران المتعايشان ذهنيًا هما صورتان أو رمزان لفظيان متميزان يُقصد بهما الإشارة إلى الأول. أما بالنسبة للظاهرة الأخيرة بحد ذاتها، فكل منهما حاضر بالفعل، وليس غائبًا، في زمان ومكان محددين، بما يتوافق تمامًا مع القوانين المذكورة.

مع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن الظواهر العقلية لا تتفاعل فيما بينها كما تفعل الظواهر المادية. لا يبدو أن الظواهر العقلية تُنتج ظواهر عقلية أخرى بشكل مباشر. بل إذا أظهرت ظاهرتان عقليتان أو أكثر ثباتًا في الاقتران أو الانفصال، فإننا نميل إلى اعتبار السببية الظاهرية ناتجة بشكل أعمق عن خيارات النفس

المتكررة، أو عن قوانين فيزيائية تعمل في الدماغ تجعله يُظهر هذا الانتظام. لا نعتبر الإسقاطات العقلية ذات وجود مستمر بالضرورة، تمامًا كما لا نعتبر أحداث الضوء والصوت في فيلم ما ذات علاقة سببية حقيقية.

مع ذلك، لا ينبغي تفسير خصوصية المجال الذهني على أنها ناتجة عن خلل في تعريفنا الرسمي للسببية، كما في الاقتراح السابق بأن الانتظامات قد تكون "سطحية فقط". ثمة سببان يدفعاننا للاعتقاد بإمكانية استبعاد العلاقات السببية في مجال الخيال حتى عند ظهور انتظامات مؤقتة ومحلية. أولهما هو تجربتنا الحياتية مع التنوع الهائل للخيال: إذ يمكن تخيل أي شيء بالاشتراك مع أي شيء آخر (مثلاً، قد يُضاف شكل "أجنحة" إلى ظهر شكل "زرافة" ويكون لونه أزرق بالكامل)؛ وهذا لا يخالف قوانين الفكر، كما سبق شرحه. أما السبب الثاني فهو حدسنا الشخصي بأن لدينا درجة من التحكم في الظواهر الذهنية : ففي هذا المجال، إذا أردنا صورة ما، تظهر؛ وإذا أردنا غيابها، تختفي .

لأن الظواهر العقلية ليست "جوهرية" بالقدر نفسه الذي تتسم به الظواهر المادية، فإننا نميل إلى ربطها بالروح. ويتعزز هذا الربط لأن الإسقاطات العقلية تبدو متاحة مباشرة لإدراك الروح، وتبدو في معظمها خاضعة لقدرة الروح على التحكم بها. علاوة على ذلك، وعلى الأقل حتى الآن في تاريخ البشرية، تُعد الظواهر العقلية مشهدًا خاصًا بروح معينة، وليست شيئًا متاحًا للعامة. من هذه النواحي، يُنظر إلى العقل على أنه جانب، أو على الأقل خاصية، من خصائص الروح. وخلاصة القول، من المشكوك فيه جدًا أن يوجد المجال العقلي بمعزل عن الروح والجسد.

يجدر بنا التركيز للحظة على فائدة المجال العقلي. فالنفس (موضوع الإدراك وفاعل الإرادة) والدماغ (الجهاز المادي المفترض الذي يقوم عليه الفكر والفعل) يستخدمان العقل أو "المصفوفة" العقلية، كما نسميها، كشاشة لعرض الصور المرئية والسمعية (وربما "صور" في الحواس الأخرى: الشم، والتذوق، واللمس، والعواطف).

يستخدم الناس عقولهم كوسيلة للتواصل مع أنفسهم، في المقام الأول؛ وبشكل أوسع، مع الآخرين من البشر أو الحيوانات، أحياءً كانوا أم أمواتًا، وحتى مع الله (وتشير هذه الممارسات الأخيرة، عندما تتجاوز مجرد التدرب على حوار مادي مستقبلي، إلى الإيمان بنوع من التخاطر، أي القدرة على إرسال الأفكار عبر المكان والزمان). وهكذا، فإن المونولوج هو حوار، والحوار غالبًا ما يكون مونولوجًا. يعمل العقل كلوحة رسم وصوت متعددة الاستخدامات وقابلة للمسح، مما يسهل التأمل وتخيل البدائل، وما إلى ذلك.

يُستخدم العقل أيضًا كوسيلة للتواصل بين الروح والدماغ. فعندما تُسقط الروح، عبر الدماغ، صورًا ذهنية، يُسجل الدماغ تلقائيًا (بلغة آلية، إن صح التعبير) ما تم إسقاطه. لا أرى سببًا لوجود مخزن للذاكرة في أي مكان آخر غير الدماغ؛ فالذكريات لا تُحفظ في الروح أو العقل. علاوة على ذلك، يُوفر الدماغ معلومات للإدراك من قِبل الروح عبر النسيج العقلي. قد يكون هذا مجرد استرجاع (ذاكرة الأحاسيس والمشاعر والتخيلات والأفكار اللفظية الماضية)، أو قد يكون ذاكرة مُعاد ترتيبها تُشير إلى الأحاسيس أو المشاعر الحالية من خلال الارتباطات والرموز.

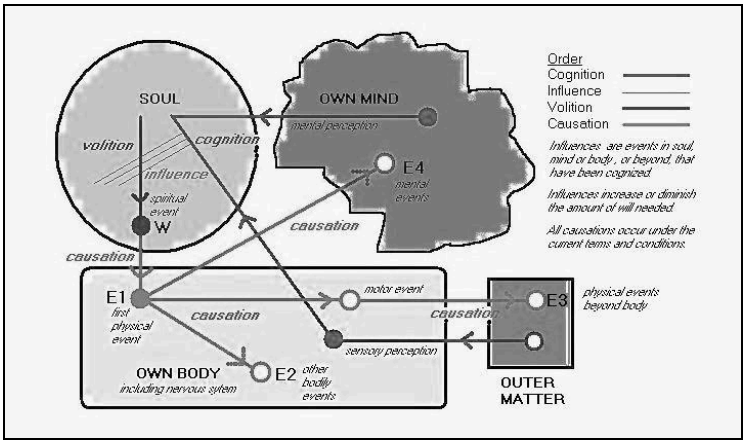
بمعنى آخر، ما يظهر في الذاكرة ليس بالضرورة نتاجًا إراديًا للروح، بل قد يأتي جزئيًا أو كليًا من الجسد عبر الدماغ. وفي الحالة الأخيرة، لا يكتفي الدماغ باستحضار البيانات ذات الصلة أو غير ذات الصلة من ذاكرته كما هي، بل غالبًا ما يُجري عليها تعديلات، ظنًا منه أنها وسيلة لإعلام الروح. غالبًا ما تُفهم الأحلام على هذا النحو، وينطبق الأمر نفسه على تخيلات اليقظة. في التأمل، يتبين لنا حجم هذا الحديث اللاإرادي وتصورات الصور الخيالية التي تدور في أذهاننا، والتي لا نكاد نعيها عادةً، لكنها تؤثر فينا تأثيرًا كبيرًا.

3. مراحل عملية الإرادة

يتمثل اقتراحنا الحالي في **تحديد موقع فعل الإرادة الحقيقي بالكامل داخل النفس التي تقوم بهذا الفعل** . يُرجى الرجوع الآن إلى الشكل 3 أدناه، وهو عرض تخطيطي أو خريطة لعملية الإرادة.

أ. يُقترح إذن أن تُولّد النفس تلقائيًا في داخلها تعديلًا ما يُسمى W. لا ينشأ الحدث الأولي W تلقائيًا بمعنى حدث طبيعي عشوائي، بل هو "ناتج عن" النفس المعنية (أي الفاعل) و"مسؤول عنها"، ويُفهم هذان المصطلحان هنا فهمًا بديهيًا وبالرجوع إلى توضيحاتنا المختلفة للإرادة حتى الآن وفيما بعد. وبالتالي، فإن الحدث W، لاحظ جيدًا، هو حدث روحي بحت (يُقصد بمصطلح "روحي" ما يتعلق بالنفس، ويُفهم على أنه ذو جوهر مميز يُسمى "روحي"). تجدر الإشارة إلى أنه يُمكن افتراض أن الحدث W عابر، أي أنه ليس بالضرورة أن يترك أثرًا دائمًا على النفس.

الشكل 3. رسم خريطة لعملية الإرادة



الحدث الروحي ، W، من فعل الإرادة نفسه، فإنه **بدوره يؤدي بشكل سببي إلى ظهور حدث مادي أولي** ، E1، **والذي بدوره قد يؤدي بشكل سببي إلى ظهور أحداث مادية أو عقلية أخرى** ، E4 ،E3 ،E2، إلخ.

لاحظ جيدًا أنه، بالمعنى الدقيق للكلمة، في هذه النظرية، لا يُعد الحدث المادي الأول نتاجًا للإرادة بل للسببية . ومع ذلك، فهو معاملة سببية استثنائية، إذ أن له حدثًا روحيًا كسبب وحدثًا ماديًا كنتيجة. ومع ذلك، وكما أوضحنا سابقًا، فإن العلاقة السببية كما عرّفناها رسميًا (كاقتران أو انفصال بين حضور أو غياب معين) لا تُحدد ماهية "جوهر" المصطلحات المرتبطة. لا شيء يستبعد مسبقًا تفاعل المجالات الروحية والعقلية والمادية بشكل سببي بأي شكل من الأشكال. على سبيل المثال، كما سنوضح لاحقًا، قد يتسبب حدث مادي في حدث عقلي.

يُتخذ هنا موقفٌ مفاده أن الإرادة، في جوهرها، تحدث داخل النفس فقط، في محاولةٍ لتخفيف حدة مفهوم الإرادة في نظر النقاد الماديين، وذلك بحصر المسائل ذات الصلة في مجالٍ منفصل، هو مجال الروح. ويتيح هذا العزل للفيزيائيين مواصلة عملهم، وصياغة مبادئ تتعلق بالأسباب الطبيعية والعفوية الطبيعية، دون الحاجة إلى التفكير في مشكلة الإرادة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه يمكننا بنفس القدر اعتبار أن أول فعل إرادي ينتج عنه الحدث المادي الأول (E1) كنتيجة مباشرة له . وتكمن ميزة هذا الموقف في استبعاد الحدث الروحي (W)، الذي قد يُفسر على أنه يناقض الوحدة الجوهرية

للنفس ، والتي تبدو ضرورية لإضفاء الطابع الشخصي عليها. إلا أن مثل هذا المذهب القائم على التوحيد أو التجانس المطلق للنفس غير عملي (في رأيي)، لأنه يستلزم افتراض حدوث أنواع شتى من الأحداث المعقدة داخل النفس، في الإدراك والتقييم والإرادة.

يكفي، في رأيي، اعتبار النفس غير موسومة بشكل دائم بإرادتها أو غيرها من الأحداث (التأثيرات أو الظروف)؛ فهي تبقى جوهرها كما هي مهما حدث، وتحتفظ بنقائها وهويتها الأصليين. أميل إلى تصور الأحداث الروحية (مثل W) على أنها تجاعيد أو، بشكل أكثر ديناميكية، على أنها تموجات في النفس - أي أنني آخذ مصطلح " التحريك " الذي نستخدمه غالبًا في سياقات الإرادة حرفيًا. الأحداث الروحية هي تحركات خاصة ومؤقتة في النفس أو منها.

على أي حال، يمكن القول إن الموقف البديل المذكور، الذي يضع أول أثر للإرادة خارج نطاق النفس، لن يؤثر بشكل كبير على نظرتنا للطبيعة. إذ يجب أن نعترف بأن أول حدث مادي، سواء نشأ في الواقع عن الإرادة بشكل مباشر أو غير مباشر، سيظهر لمراقب المجال المادي وحده كحدث بلا سبب - أي كحدث تلقائي طبيعي - لأن هذا المراقب لن يكون قادرًا على تمييز أي شيء مادي. سببٌ للحدث. لكن نظريتنا هنا هي أن هذه الأحداث المادية الأولى، إذا استطعنا تحديد مكانها بدقة، ليست بلا سببٍ حقًا، بل هي ناتجةٌ عن الإرادة بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشر. وبالتالي، يمكن ترك المسألة النظرية المتعلقة بمدى سرعة ظهور الحدث المادي الأول مفتوحة.

فيما يتعلق بموقع أول حدث مادي بعد الإرادة، يمكننا التنبؤ بثقة بأنه يحدث في خلايا عصبية[37]متخصصة أو مجموعات من الخلايا ، على الأرجح في الدماغ (وإن كان من الممكن أحيانًا أن يحدث في أجزاء أخرى من الجهاز العصبي). إذ يمكننا افتراض استحالة التحريك عن بُعد ، أي التحكم في الأحداث المادية عن بُعد. فمعظم الناس (وأنا منهم) لا يدّعون امتلاكهم للتحريك عن بُعد، وليس لديهم تجربة غير مباشرة قاطعة له. صحيح أن بعض علماء ما وراء النفس يدّعون وجود أدلة عليه، لكن تجاربهم حتى الآن (على حد علمي) تُعتبر معيبة تقنيًا من قِبل غالبية العلماء [38]. لذا، يبدو من المرجح أن الإرادة لا يمكنها التأثير على

---

37 يمكن الإشارة إلى هذه الخلايا على أنها "مستقبلات" فيزيائية للإرادة. وغني عن القول إنها تشكل جزءًا من الكائن الحي.

38 إذا ثبت خطأ هذا الافتراض المُعارض للتحريك الذهني تجريبيًا، يُمكننا بسهولة تعديل نظريتنا في الإرادة وفقًا لذلك. ليست هذه مسألة محورية في نقاشنا الحالي. أطرح

العالم خارج أجسادنا إلا من خلال هذا الجسد؛ وحتى داخل أجسادنا، لا يمكن للإرادة أن تؤثر مباشرة على جميع الأعضاء، بل على بعضها فقط، وبعد ذلك تتولى السببية زمام الأمور.

فيما يتعلق بالظواهر العقلية ، يُشير الرسم البياني أعلاه إلى أنها تنشأ من الظواهر المادية، سواءً كان مصدر الأخيرة الإرادة أو نشأت كليًا من عوامل مادية. مع أنه ليس من المستبعد أن تُسيطر الروح على الأحداث العقلية مباشرةً دون المرور بالأحداث المادية، إلا أنني أميل إلى ترجيح الموقف المادي استنادًا إلى الحجج التي سبق طرحها.

وهكذا، فإن الجوانب الظاهرية للفكر (التي تشمل تخيل الظواهر البصرية والسمعية، بما في ذلك الكلمات الداخلية) والكلام (الذي ينتج كلمات خارجية - إيماءات، أصوات، أو كتابات، ترمز إلى المعاني)، بالإضافة إلى الفعل المحسوس (المنتجات المادية الأخرى، التي قد تؤثر على الطبيعة أو على النفوس الأخرى، أو حتى بشكل انعكاسي على نفس المرء)، كلها نتاج إرادة خارجية عن النفس، تحدث عبر أحداث مادية (في الجهاز العصبي المركزي والمحيطي، بما في ذلك الجهاز الحركي). لكن نوايا الأفكار والكلام والأفعال تكمن في النفس، وتؤثر فيها لتخلقها.

في ضوء العرض الحالي للعمليات الإرادية، يمكننا تمييز أربعة مستويات للإرادة، تتضمن تحكمًا شخصيًا متناقصًا تدريجيًا في الأحداث. المستوى الأعمق هو الإرادة الكامنة في النفس: أي الإرادة الخالصة، وهي حرة. المستوى الثاني هو إرادة "الحدث المادي الأول": وهذا يتضمن بالفعل عامل السببية، ولو من حيث ضرورة توافر الشروط والظروف المناسبة لحدوث مثل هذا الحدث (مثل سلامة الدماغ). المستوى الثالث هو إرادة الأحداث العقلية والجسدية اللاحقة: وهنا، يكون تأثير السببية أكبر بكثير (إذ يجب أن تتوافر شروط وظروف أكثر فأكثر). المستوى الرابع هو إرادة الأحداث المادية الخارجية والأحداث الاجتماعية اللاحقة: وهنا يكون التحكم الشخصي في الأحداث في أدنى مستوياته.

ب. لننظر الآن في **مسألة التأثير** ، بالرجوع إلى تعريفنا السابق لهذه العلاقة السببية. يقع نطاق تأثير التأثير ، أي الموضع الذي يؤثر فيه التأثير، في العملية الإرادية حيث يكون التأثير فعالاً، بين مصدر الفعل الإرادي داخل النفس

افتراضًا منطقيًا، بناءً على معلوماتي. منهجي هو الالتزام بالحقائق المقبولة عمومًا، وتجنب الخوض في تكهنات قد تبدو ضربًا من الخيال.

(الفاعل) والنتيجة الأولية لهذا الفعل (الحدث W، في سيناريونا). ضمن هذا "النطاق" في النفس، يُمكّن التأثير إما إرادة الفاعل من النجاح بجهد أقل نسبيًا (تأثير إيجابي)، أو يزيد من المقاومة الداخلية التي يجب على إرادته التغلب عليها ببذل جهد أكبر (تأثير سلبي). يمكننا تصور نطاق التأثير هذا على أنه مماثل لحقل قوة.

لكن هذا المجال من التأثير ليس سوى المرحلة الأخيرة في عملية التأثير. وكما رأينا، قد تكون الأمور المؤثرة داخلية في النفس (أحداث روحية، كالمواقف السابقة) أو خارجية عنها، كأحداث عقلية (كالذكريات أو التخيلات) أو أحداث جسدية (كالأحاسيس أو المشاعر الفطرية) أو أحداث تقع خارج حدود الجسد (سواء كانت طبيعية أو اصطناعية). ومهما كانت طبيعتها، فلا بد من إدراك هذه الأمور لتكون مؤثرة، سواء أكان هذا الإدراك إدراكًا حسيًا (للظواهر العقلية أو المادية) أو حدسيًا (ذاتيًا) أو مفاهيميًا (مجردًا).

لذا، لتتبع عملية التأثير برمتها، يجب أن ننظر في الإدراك الذي أدى إلى ظهور القوى الداخلية التي تدعم الإرادة أو تعارضها، وقبل ذلك، في موضوعات ذلك الإدراك. من المهم التأكيد على أن قوة التأثير تعتمد على الاعتقاد فقط. لا يهم إن كانت الإرادة مبنية على معرفة صحيحة أو رأي خاطئ؛ يكفي أن نؤمن بما أدركناه من صحة. قد تكون الخرافات مؤثرة كحقائق العلم، بل وأكثر، لأن الأولى، على عكس الثانية، لا يمكن التخلي عنها بسهولة إذا دُحضت تجريبياً أو منطقياً.

وبالتالي، قد يكون الإدراك المعني واقعيًا أو وهميًا، منطقيًا أو غير منطقي، صحيحًا أو خاطئًا، معرفة أو رأيًا، يقينيًا أو غير يقيني - فوضعه المعرفي لا يؤثر على قوة تأثيره، طالما أنه يُؤمن به. ولكن بالإضافة إلى ذلك، تلعب درجة الإيمان دورًا واضحًا (على سبيل المثال، إذا كنت غير متأكد من فعالية مسار عمل معين، فمن المرجح أن تتزعزع إرادتي). وعلى العكس من ذلك، لا يمكن اعتبار الأشياء التي لا تُدرك مؤثرات.

إذن، فإن التأثيرات تنتج بشكل ذاتي نوعًا من مجال القوة في الروح، ينبثق من مكان إدراكها إلى الفضاء الذي تنفجر فيه الإرادة، مما يسهل أو يعيق النتيجة المرجوة من الأخيرة.

فيما يتعلق بالجهد ، يجدر هنا توضيح بعض النقاط. ينبغي عدم الخلط بين الشعور بالجهد، الذي يُدرك أثناء العمل البدني أو الفكري، وبين المفهوم الأكثر تجريدًا للجهد الذي طرحناه في سياق تحليلنا للإرادة والتأثير. يُطلق على هذا

الأخير اسم الجهد مجازًا [39]، إذ يشير بدقة أكبر إلى درجة أو شدة الإرادة المبذولة في ظل تأثيرات إيجابية أو سلبية. مشاعر الجهد ظواهر ملموسة، تُحس في الجسد أو في العقل. وبما أنها مُدركة، فقد تؤثر على الإرادة، بل وتؤثر فيها بالفعل؛ لكنها ليست هي نفسها "الجهد" اللاحق في الإرادة. فالأخير غير ظاهري، يعرفه المرء حدسيًا، ويحدث داخل النفس؛ وهو جانب من جوانب حدث روحي، ألا وهو الإرادة.

ج. يكشف التدقيق عن كثب أن هناك غالبًا **مقدمات للإرادة** ، تتمثل في تحديد الموقع الذاتي. قد يُفترض أن الإرادة تحدث أحيانًا دون دافع أو نية محددة، كنزوة خالصة؛ ولكن حتى في هذه الحالة، قد لا يكون الفاعل غافلًا تمامًا عن السياق، ويوجه نزوته في اتجاه معين، تاركًا إياها غامضة في بعض الجوانب فقط. على أي حال، عادةً ما يتضمن الأمر بعض التحضير قبل الشروع في فعل الإرادة الرئيسي. قد يكون هذا سريعًا وسهلًا أو يتطلب الكثير من الوقت والجهد. علاوة على ذلك، قد يتوقف فعل الإرادة مؤقتًا ريثما يتم حل بعض القضايا الجانبية غير المتوقعة.

يسبق ذلك نشاط استطلاعي ، يتمثل في البحث وجمع البيانات ذات الصلة المحتملة بالعمل. هذه البيانات المُكتشفة حديثًا أو المُستعادة (سواء كانت عملية أو نظرية) ستؤثر بلا شك على اتجاه الإرادة وقوتها. لكن طريقة تأثيرها ليست مباشرة، إذ يتطلب الأمر تقييمًا أوليًا. وهذا التقييم ليس بالأمر الهين، بل ينطوي على تصور سيناريوهات بديلة ، ما يستلزم استشرافًا ذهنيًا. وبمجرد تصور مسارات الأحداث المحتملة أو المتوقعة، وتقييمها بشكل مقارن، يُتخذ القرار بشأن أي منها سيتم اتباعه.

علاوة على ذلك، بعد توضيح غايات وأهداف العمل، يبدأ المرء بالبحث والتأمل في الوسائل اللازمة لتحقيقها. هذه المرحلة بحد ذاتها معقدة وتدريجية، إذ قد يتطلب الأمر البحث عن مزيد من المعلومات وإجراء تجارب، مع اتخاذ خطوات أولية وتعديلات متكررة طوال الوقت. وأخيرًا، يُتخذ القرار ، ويبدأ بذل الجهد في الاتجاه المنشود. وعندما يواجه هذا الجهد مؤثرات إيجابية أو سلبية، يتراجع أو يشتدّ. وما لم يتدخل قرار جديد، تُعاد صياغة الإرادة وتوجيهها مرارًا وتكرارًا، حتى يتحقق الهدف المنشود.

---

39 وبالمثل، طور إسحاق نيوتن مفاهيم الميكانيكا المتعلقة بالقوة والعمل عن طريق القياس على عاطفة الجهد المصاحبة للدفع والسحب والرفع والخفض والتغيرات البيئية التي تسببها.

تتفاوت كفاءة التحضير والتنفيذ للإرادة . فقد يكون المرء مترددًا أو كسولًا في العمل، أو متحمسًا ونشيطًا. وقد يكون دائمًا متيقظًا ومبادرًا، أو ينسى بعض الأمور ويفشل في توقع أخرى. وقد يتقبل غير المتوقع بهدوء، أو يسمح لنفسه بالانزعاج من كل عقبة صغيرة. وقد يكون سريع التكيف مع الظروف المتغيرة، أو مهملًا في اتخاذ الإجراء المناسب. كل هذه الأمور تكشف عن مواقف المرء - سواء كان جادًا أو مترددًا بشأن إرادته - وهي بالطبع تؤثر على أدائه.

قد تتضمن كل مرحلة من مراحل العملية الإرادية أفعالًا إرادية فرعية . غالبًا ما تكون الإرادة "تجريبية"، أي عملية قائمة على التجربة والخطأ، لأننا لسنا كلي العلم ولا كلي القدرة. تُبذل محاولات قد تفشل، ومع المثابرة، تحل محلها محاولات أخرى قد تنجح. لا يكون الطريق مؤكدًا تمامًا أبدًا، إلا في أجزاء محدودة جدًا من الإرادة. عادةً ما تكون الإرادة (المباشرة أو غير المباشرة) لحدث خارجي (مادي أو عقلي) هي النتيجة النهائية لعدد كبير من الأفعال الإرادية الذاتية ، التي نعيها بدرجات متفاوتة. علاوة على ذلك، قد تسبق إرادة خارجية معينة العديد من الإرادات الخارجية الأخرى .

صُمم مفهوم التأثير لتفسير ما تبقى في الوعي من جميع الإرادات الداخلية والخارجية السابقة، ضمن إرادة معينة. أي أن مجال التأثير، كما لو كان، يخزن التاريخ المهم للعملية الإرادية، شاملاً كل ما ساهم بشكل تراكمي في توجيه الفاعل نحو مسارات إرادة محددة تتطلب بذل جهود معينة.

د. فيما يتعلق بدور **العاطفة** في الإرادة، لا ينبغي المبالغة في تقديرها. ففي أعماق النفس وظيفة أساسية تُسمى التقييم. وهو تعبير داخلي عن الذات، ضروري للكائن ذي الإرادة الحرة، الذي عليه أن يختار بين مسارات عمل بديلة محتملة. وبالتالي، يُعد التقييم فعلًا داخليًا أساسيًا للإرادة. أما العاطفة، من ناحية أخرى، فتشير عادةً (إلا عند الخلط بينها وبين التقييم) إلى شيء سلبي، يحدث في المجالين المادي و/أو العقلي. التقييم حدث روحي (أي في النفس) يُعرف بالحدس والمعرفة الذاتية؛ بينما العاطفة ظاهرة مادية و/أو عقلية ملموسة، تُعرف بالإدراك الحسي أو ما يُعرف بـ"عين العقل". ولا يقتصر هذا على اللذة والألم فحسب، بل يشمل كامل نطاق الفروق الدقيقة الممكنة في الشعور.

تؤثر العواطف بدرجات متفاوتة على الإرادة، لكنها في الواقع لا تستطيع تحديدها. ولأنها في جوهرها "أشياء خارجية" بالنسبة للروح، فلا يمكنها التأثير عليها إلا من خلال المؤثرات. أي أن العواطف تُدرك، وهذا الإدراك بدوره يُسهّل أو يُصعّب على الروح التحكم في إرادتها. وبطبيعة الحال، غالبًا ما تكون العواطف نتيجة لأفعال إرادية؛ ليس بشكل مباشر، بل من خلال تأثير "الحدث

المادي الأول" الناجم عن الإرادة. ولهذا السبب، غالبًا ما تكون عواطفنا نتائج نهائية لتقييماتنا؛ ولهذا السبب نساويها. لكن هذه المساواة ليست مُبررة دائمًا، لأن عاطفة معينة لا تُشير بالضرورة وبشكل دائم إلى تقييم مُحدد، إذ يجب أخذ العوامل المادية الوسيطة في الاعتبار.

يترتب على ذلك أن الأشخاص الذين يُعرّفون أنفسهم عادةً بمشاعرهم مخطئون في ذلك؛ فغالبًا ما يكون حكمهم مشوّهًا. ينطبق هذا على مشاعر الرغبة، والنفور، والحب، والكراهية، والأمل، والخوف، واليقين، والشك، والجمال، والقبح، وما إلى ذلك، تمييزًا لها عن التقييمات التي تحمل نفس المسميات. قد يبدو هذا منهجًا جافًا للبعض، ولكنه يبدو متسقًا مع جميع ملاحظاتنا ونظرياتنا في هذا العمل. ليس الهدف منه تجريد الإنسان من إنسانيته، بل تقويته. فالمشاعر هي "الموضوعية" (أي الأشياء خارج النفس) والتقييمات هي "الذاتية" (أي أفعال النفس)، وليس العكس كما يعتقد البعض!

في الواقع، يمتلك الناس الكثير من العمليات الداخلية، سواءً المدخلات أو المخرجات، فلا عجب أن تكون الفروق الدقيقة التي ذكرناها هنا، كالتفريق بين الروح والشخصية الظاهرية، وخاصةً بين التقييم والعاطفة، بعيدةً عنهم ومثيرةً للسخرية. إنهم مشغولون للغاية، مثقلون بالهموم. ولا سبيل إلى ذلك إلا من خلال التأمل، حين يتراجع المرء قليلاً ويترك الأمور تهدأ، فيبدأ بترتيبها وملاحظة نظامها.

4. نطاق الإرادة الحرة

فيما يتعلق بحرية الإرادة ، يقدم تمثيلنا التصويري بعض التوضيحات الإضافية. لكن دعوني أؤكد أولًا أنه عند النظر إلى الرسم البياني أعلاه، لا ينبغي للقارئ أن يأخذه حرفيًا. فالنفس ليست ممتدة، حيث يحدث الإدراك والإرادة في أماكن مختلفة، والتأثير كشيء بينهما، تتدفق الإرادة من خلاله لتنتهي بحدث. كل هذه الأشياء تحدث معًا، في نفس المكان وفي وقت واحد. لقد تم فصلها تخطيطيًا لأغراض التحليل؛ لكنها في الواقع كلها حدث واحد. إنها الذات نفسها التي تُدرك، وتتأثر بالإدراك، وتريد شيئًا ما، كل ذلك معًا، في حركة واحدة.

من الواضح أن حتى أول حدث مادي ينبثق من الإرادة يخضع لشروط وأحكام الطبيعة . وقد أشرنا إلى أن أعضاءً متخصصة في الجهاز العصبي ربما تكون

ضرورية لمثل هذه الأحداث [40]؛ وهذه الأعضاء تعتمد بطبيعة الحال على قوانين عصبية وبيولوجية وكيميائية وفيزيائية [41]. إذا غابت هذه الأعضاء أو تضررت، أو إذا سادت فيها ظروف غير ملائمة، فإنها تصبح غير فعالة. لا تملك النفس حرية إرادة ما تشاء وأينما تشاء في بيئتها المادية ، بل تقتصر إرادتها على احتمالات معينة "يسمح بها" القانون الطبيعي. يُعد مبدأ الإجراءات القانونية الواجبة هذا افتراضًا فلسفيًا لدى معظم الناس، باستثناء ربما المجانين.[42]

من جهة أخرى، تتمتع النفس بحرية إرادة كبيرة في ذاتها . فهي قادرة بوضوح (كما يُظهر التأمل والتجربة الداخلية) على فعل الكثير "بإرادتها"، مع أن الكثير مما نسميه "إرادة" ليس إرادة مباشرة، بل هو نتيجة تراكمية لإرادات مباشرة أصغر تتكيف مع الظروف المتغيرة (التكيف يستلزم الوعي، لاحظ). وبالتالي، فإن الإرادة ليست بمنأى عن التأثير، بل تتأثر بالأحداث الخارجية والداخلية المُدركة. هذا التأثير (وهو في جوهره أمر داخلي) لا يمكنه أبدًا توليد الإرادة أو كبحها ، بل يمكنه فقط تسريع أو إبطاء اتجاه معين للإرادة، لأن الإرادة (الحركة الداخلية للنفس) هي وظيفة الفاعل وحده. لا تستطيع المعارف في حد ذاتها تحريك النفس أو منعها من الحركة.

بل إن الظروف الخارجية، سواء أكانت عقلية أم مادية، طبيعية أم اصطناعية، نتاج إرادة أرواح أخرى، والتي قد يُظن أنها تؤثر على الفاعل مباشرةً (أي ليس كتأثيرات عبر إدراكه لها)، تبدو عاجزة عن ذلك. يمكننا على الأقل افتراض هذا العجز كمبدأ إضافي للإرادة الحرة. هذا الموقف وارد تمامًا، إذا عبّرنا عنه باستقلال المجال الروحي عن المجالين العقلي والمادي . من الممكن تصور أنه بينما يمكن تعديل المجالين المادي والعقلي، بشكل مباشر أو غير مباشر، ضمن شروط وأحكام محددة ، بواسطة المجال الروحي (في سياقنا، من خلال أفعال إرادية معينة من الأرواح)، فإن العكس غير ممكن. ليس من المستبعد أن تتضمن الطبيعة هذا القيد، هذا المسار أحادي الاتجاه بين مجالاتها.[43]

---

40 هذا الأمر يخص البشر والحيوانات. أما فيما يتعلق بإرادة الله، فلا بد أن نفترض عدم انطباق مثل هذا القيد. فمن البديهي أن خالق المادة لا بد أن تكون له إرادة مستقلة عن المادة. ويترتب على ذلك أن أفعاله الإلهية في استمرار حياة الكون لا تتطلب مستقبلات مادية خاصة.

41 الإشارات داخل الجهاز العصبي كهربائية وكيميائية.

42 حتى المؤمنون بالشامانية والقوى السحرية يقرّون بـ"الإجراءات القانونية الواجبة". إلا أن الإجراءات التي يعتبرونها ممكنة تبدو غامضة أو غير فعّالة بالنسبة لنا.

43 لا يعني هذا بالضرورة أن الروحاني لا يستطيع السيطرة على الروحاني. لذا، قد نفترض أن الله قادر على السيطرة على النفس البشرية أو الحيوانية متى شاء. وهذا يُعدّ قيدًا

تجدر الإشارة إلى أن المسارات السببية بين العالم العقلي والعالمين الروحي والمادي تبدو ذات اتجاهات محددة. وفقًا لنظريتنا هنا، تُسقط الروح الظواهر العقلية بشكل غير مباشر فقط عبر إرادتها للأحداث المادية في الجهاز العصبي (بحيث تسبق ذاكرة الدماغ للإسقاط العقلي ظهور التصورات التي أسقطتها الروح فعليًا). كذلك، بينما يمكن للعالم المادي أن يؤثر على العالم العقلي بعد الإرادة، أو حتى بدونها، فإن العكس غير صحيح. لا يبدو أن العالم العقلي يؤثر على العالم المادي بشكل مباشر، وإنما فقط من خلال إدراك الروح له، والذي بدوره يؤثر على العالم المادي تحت تأثير هذا الإدراك.

لنكرر فرضيتنا حول حرية الإرادة: يؤثر المجالان المادي والعقلي على المجال الروحي من خلال الوعي بمحتوياتهما (وهذا هو التأثير)؛ لكنهما لا يؤثران عليه بشكل مباشر، دون وعي (كما هو الحال في التكييف العادي). يتعلق هذا بالعمليات الداخلية للروح، مما يستلزم جانبًا من جوانب حرية الإرادة.

من جهة أخرى، تتمتع الروح بامتياز القدرة على إحداث تغييرات في المجالين المادي والنفسي. إلا أن هذه القدرة ليست مطلقة، بل تخضع لقوانين الطبيعة . ويتجلى هذا القيد بوضوح في المجال المادي، الذي يفرض شروطًا وأحكامًا محددة على إرادة الروح فيه. وبالتالي، قد لا تعمل الإرادة في أي مكان فيه، بل في مواقع محددة (كالخلايا الحية الخاصة، على سبيل المثال). وقد تظهر قيود أخرى في الجسد (كأن تكون عضلات الإنسان ضعيفة جدًا لأداء عمل ما)؛ أو خارجه (كأن يكون مقيدًا بجدران منيعة).

بمجرد أن يُسجّل فعل إرادي "حدثه المادي الأول"، تسري الطبيعة المادية في مسارها. قد تتبع بعض ردود الفعل المادية حتمًا، وبعضها مشروط، وبعضها قد يكون مستحيلاً مهما حدث. قد تحدث ردود الفعل في الجسد (كأن يتحرك ذراع الرجل ويده)، أو خارجه (كأن يهدم جدارًا). بهذه المعاني فقط، أي بالإشارة إلى جميع القيود المادية وردود الفعل على الإرادة، يمكن القول إن الإرادة قابلة للتكييف العادي. لكن كل ما يحدث خارج النفس، لاحظ جيدًا، وبالتالي لا يُقيّد بالضرورة حرية إرادتها [44].

لاهوتيًا على إرادتنا الحرة. إلا أن هذه امتيازٌ يختار الله في الغالب عدم ممارسته، إذ إن إرادته أن يتمتع البشر ، وإلى حدٍّ أقل الحيوانات، بحرية الإرادة. فهو يتنازل برحمته عن بعضٍ من سلطانه، بحكم الواقع لا بحكم القانون ، لكي نوجد "على صورته ومثاله" (كما جاء في سفر التكوين 1: 26).

[44] إذا كنا دقيقين في تفكيرنا بشأن الإرادة، يمكننا تجنب المذاهب التي تُشكك في الحرية. فعلى سبيل المثال، إذا تعرض ملاكم للضربة القاضية، فإن حرية إرادة روحه لا تتأثر،

إنّ الإدراك والإرادة والتقييم ليست مجرد وظائف مميزة للنفس، بل هي على الأرجح طرقها الوحيدة للعمل. ولا ينبغي الخلط بين إدراك النفس والعمليات الحاسوبية للجهاز العصبي الذي يُعدّ تابعًا لها. كما لا ينبغي الخلط بين إرادة النفس والمقدمات أو النتائج الجسدية أو العقلية. إنّ طريقة عمل النفس هي الإرادة، أي حرية الاختيار؛ وهذا على الأرجح أسلوب عملها الوحيد : فهي لا تخضع لأي سبب من الطبيعة (المجالين الجسدي والعقلي)، مع أنها قد تتأثر بالطبيعة من خلال الإدراك. ولكن بالطبع، لا تعمل حرية اختيارها إلا خلال وجود النفس؛ إذ يمكن أن تُخلق النفس أو تُفنى بفعل عوامل طبيعية (ولادة أو موت الجسد) [45].

ولكن الانسداد المؤقت لحواسه وقدرته الحركية يجعل من المستحيل عليه فرض إرادته في جسده، كما يحرمه من المعلومات اللازمة لتوجيه هذه الإرادة بشكل مفيد، لفترة من الزمن.

[45] سيضيف المؤمنون بالله بالطبع أنه هو الذي يتحكم في الولادة والموت.

5. الفصل الخامس

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004). الفصلان 11:3 و 16.

1. الأنا تكره الفراغ

من المثير للاهتمام مقارنة استنتاجنا بشأن "الرغبة" كمحرك للهواجس والقهريات، بالمبدأ البوذي القائل بأن "الرغبة" هي أصل كل فعل بشري (مُسببةً الكارما، ومن ثم المزيد من "الرغبة"، في حلقة تبدو لا نهاية لها). لقد رأينا أن للإرادة عادةً هدفًا ما (وربما دائمًا، إذا تجاهلنا النزوات الظاهرة، مُسلِّمين بأن لها غايات من نوع ما). في هذا السياق، لاحظنا أن الغاية الكامنة وراء الإرادة قد تكون منحرفة أحيانًا، لأنها مُضلِّلة ومُخفية.

من الملاحظات الثاقبة في علم النفس البوذي [46]، والتي تفسر الكثير في هذا السياق، أن الأنا تسعى باستمرار إلى تجارب محفزة لإعادة تأكيد وجودها وهويتها . هذه هي "الأنانية" أو "الغرور" أو "التعالي" الأساسي للأنا أو الذات الزائفة. [47]ويمكننا أن نفهم من "الأنا" الصورة الذاتية (الخاطئة جزئيًا أو حتى

---

46 يستند هذا السرد إلى العقيدة البوذية، مع تعديل مصطلحاتها. فمعظم مدارس البوذية تنكر وجود "ذات حقيقية (فردية)" (تُسمى هنا الروح)، ولا تُقر إلا بوجود "ذات اصطلاحية" وهمية (تُسمى هنا الأنا)، وأساس لكل الوجود يُسمى "طبيعة بوذا" أو "الأصل" (ما يُمكننا تسميته بالروح الكونية). في رأيي، حتى لو سلمنا بوجود هذا الأساس غير المتمايز، سيصعب علينا فهم كيف ولماذا يُؤدي إلى ظهور الأنا (الذوات الزائفة)، ما لم نفترض أن الكل الكوني مُقسّم ظاهريًا إلى أجزاء فردية (ذوات حقيقية). ورغم أن المنظرين البوذيين يُثيرون مفارقات مُحيرة، إلا أنه يجب علينا أن نبقى نقديين ومنطقيين.

47 لاحظ أن استخدامنا لمصطلح "الأنا" هنا مستمد من استخدامه الشائع، ولا ينبغي الخلط بينه وبين استخدامه في علم نفس فرويد (الذي يشير إلى جزء "واقعي وعملي" من النفس)، على الرغم من أنه قد يشمل جوانب من المفهوم الأخير، بالإضافة إلى المفاهيم المتناقضة لـ "الهو" (جزء "عاطفي ومندفع") و"الأنا العليا" (جزء "مثالي وتنظيمي").

كليًا) للروح [48]. إنها إسقاط ذهني، مجموعة من المفاهيم والافتراضات حول الذات، والتي تخلطها الروح بذاتها [49]. وتحتاج الذات، بوصفها أنا، دائمًا إلى دعم بطريقة أو بأخرى. ويمكننا القول: "الأنا تكره الفراغ".

كما أوضحتُ في كتابي "الظاهراتية" ، يتألف "الأنا" من جوانب الجسد والعقل والروح - بعضها يُدرك أو يُستنتج بشكل صحيح، وبعضها يُفترض خطأً، وبعضها يُسقط بشكل خيالي - والتي يتمسك بها المرء (أي روحه - الذات الواعية، الراغبة، المُقَيِّمة) باعتبارها "ذاته" الحقيقية. إنها صورة ذاتية صحيحة جزئيًا، وزائفة جزئيًا، تُنسج بانتقائية وتُزيّن بتفاصيل خيالية [50]، ويتشبث بها المرء بشدة معتقدًا أن فقدانها أو تلفها سيكون أمرًا لا يُطاق.

بما أن الأنا بناء معرفي للروح (وليست روحًا بحد ذاتها)، فهي لا تملك إرادة خاصة بها (مع أننا نتحدث عنها أحيانًا كما لو كانت كذلك). إنها ليست كيانًا منفصلًا ينافس الذات - مع أننا غالبًا ما نصورها كذلك، لأنها صورة ملائمة، وتعبير مجازي مفيد. كل فعل يُفترض أنه إرادي من "الأنا" هو فعل من فعل الروح أو الذات، التي تبقى الأخيرة مسؤولة عنه مسؤولية كاملة. ومع ذلك، فإن بناء الأنا يؤثر بقوة على معظم أفكار الروح وأفعالها، أحيانًا للخير، وغالبًا للشر، فهو بمثابة حجاب للمعرفة وعائق أمام الإرادة، كمرشح.

تُعدّ الأحاسيس والمشاعر الجسدية مكونات أساسية للأنا، ولها تأثير قوي للغاية على الهوية والسلوك، نظراً لحضورها الطاغي والمستمر. ولكن هناك عوامل أخرى كثيرة تلعب دوراً أيضاً، مثل الحديث الداخلي المستمر.

من الآفات الشائعة اليوم (لدى الرجال والنساء على حد سواء) التحديق المتكرر في صورة المرء في المرآة. لا يُعدّ هذا مجرد نرجسية مُسلية، بل هو تعبير عن انعدام الأمان العميق لدى الأنا وحاجتها إلى تأكيد الوجود والهوية، فضلاً عن

---

48 من المثير للاهتمام ملاحظة كيف نتحدث مع أنفسنا، أحيانًا بصيغة المتكلم المفرد (أنا، خاصتي)، وأحيانًا بصيغة المخاطب (أنتَ، خاصتك)، ونادرًا بصيغة الغائب (بقول "واحد" أو "نحن"، كما في هذه الحالة). وقد يُسقط المرء أيضًا صورةً ماديةً لنفسه وهو يفعل شيئًا أو يمتلكه، دون أن ينطق بكلمة. ويمكن إضافة كل هذا الخطاب، إلى جانب أحداث أخرى، إلى ما يُشكّل "الأنا".

49 لهذا السبب، يُمكن الإشارة إلى الأنا على أنها سجن الروح، أو بتعبير أدق (باستخدام استعارة عزيزة على اليهود) على أنها منفى الروح. عادةً ما تنطوي الأنا على رؤية مُبالغ فيها لأهميتنا في هذا الكون، نتيجةً لتقارب الجسد والعقل في نظرتنا للعالم؛ لكن الأنا في الواقع تُشكّل قيدًا مصطنعًا على عظمة الروح الطبيعية.

50 وهذا يعني، على سبيل المثال، التعامل مع المظاهر اللحظية على أنها حقائق ثابتة، أو السمات العابرة أو العرضية على أنها خصائص مدى الحياة.

كونه استعدادًا للظهور الاجتماعي. ومن الآفات المشابهة النظر إلى صور أو أفلام المرء وعرضها على الآخرين.

إن ذواتنا "نسبية" أيضاً بالنسبة للآخرين، إذ نسقط جزءاً منها (عادةً الجوانب الأكثر إطراءً، وإن كانت تشمل أيضاً جوانب قد تثير الشفقة والإحسان) عليهم كشخصيتنا الاجتماعية (جزئياً كبناءٍ ماكر، وجزئياً عرضياً أو غير مقصود). وبقدر ما ينجح المرء في إقناع الآخرين بالشخصية التي يُسقطها - من خلال أقواله وأفعاله، فضلاً عن مظهره الخارجي - فإنه يعزز قناعته بصورته الذاتية تلك.[51]

على الرغم من إمكانية بناء الذات بمعزل عن الآخرين، إلا أن ذلك يصبح (سواءً كان ذلك إيجابياً أم سلبياً) أسهل في كثير من النواحي ضمن السياقات الاجتماعية. والسبب هو أن الآخرين لا يعرفون الفرد إلا من خلال بعض العوامل الظاهرية، بينما يمتلك الفرد أيضاً معرفة حدسية (غير ظاهرية) بذاته. مع الآخرين، يمكننا أن ننتقي ما نظهره وما نخبره؛ كما أنهم يميلون إلى التمسك بالماضي، بدلاً من تركه في طي النسيان، لأن الصورة التي يحتفظون بها عنا تراكمية وجامدة إلى حد ما.

الأنا بطبيعتها مضطربة وغير مستقرة . تفضل التجارب الممتعة، ولكن إن لم تتوفر، فإنها ستسعى إلى التجارب المؤلمة بدلاً من انعدامها تماماً. خوفاً من مواجهة فراغها، تبحث عن الأحاسيس والأفكار والملهيات وإمكانيات تحديد الهوية (كأن تستمع إلى موسيقى الميتال الصاخبة على الراديو، أو تشاهد فيلماً مرعباً على التلفاز، أو تغفو وتحلم، أو تلعب مع أحد). ستختلق مشاكل فكرية مصطنعة لتجد ما تفكر فيه وتعبر من خلاله. ستخلق لنفسها مشاكل نفسية أو وجودية أو اجتماعية لتجد ما تتفاعل معه ودوراً تؤديه. أي أن مشاكلنا غالباً ليست عرضية، أو حتى ثانوية، في مساعينا، بل هي غايتها الأساسية.

على وجه الخصوص، تُفسر حاجة الأنا للمحفزات سبب كون الإنسان كائنًا اجتماعيًا بامتياز. بالطبع، يحتاج البشر إلى بعضهم البعض موضوعيًا: من أجل البقاء المشترك، والتكاثر، وتربية الأطفال. يهتم الناس ببعضهم، ويدعمون بعضهم، ويساعدون بعضهم، ويعملون معًا من أجل الصالح العام، ويثرون بعضهم ثقافيًا. لكن الروائيين والصحفيين وعلماء النفس المعاصرين روّجوا لاعتماد عاطفي كبير لدى الناس (وهو ما يُؤدي، على نحوٍ مُفارِق، إلى انهيار

---

51 إن نسبية الأنا، بالمناسبة، هي أيضاً فكرة مستقاة من علم النفس البوذي. حقاً، الشرق منجم ثري للفهم الإنساني.

العلاقات الإنسانية على المدى البعيد، لأنه مُضلِّل). إن تصحيح هذا الميل الخاطئ، من خلال إظهار ذاتية العديد من الروابط الاجتماعية، ليس "تشاؤمًا"، بل هو وضوح وتعاطف.

يشعر معظم الناس بالوحدة سريعًا إذا كانوا بمفردهم. ورغم أن هذا الشوق إلى التحفيز يمكن إشباعه دون الحاجة إلى رفقة (خاصةً مع النضج)، إلا أن أسهل طريقة لإشباعه هي من خلال التفاعلات البشرية. تكمن الميزة هنا تحديدًا في أقصى قدر من الأخذ والعطاء. يحصل المرء على مدخلات حسية، ولديه متلقون يُظهر أمامهم شخصيته الاجتماعية. يتصرف، ويتلقى ردود فعل، ويتفاعل - نادرًا ما يشعر بالملل. بوجود رفيق - سواء كان فردًا من العائلة، أو صديقًا، أو حبيبًا، أو زميلًا في العمل، أو حتى عدوًا عند الضرورة - يبقى المرء مشغولًا ومستمتعًا دائمًا. يفضل المرء علاقة لطيفة ومحبة؛ لكنه قد يرضى بنقاش أو شجار، أو حتى مجرد نزهة في مركز تجاري مزدحم. إذا لم يتوفر رفيق بشري، فإن حيوانًا أليفًا سيفي بالغرض.[52]

قد لا يكون الدافع وراء سعينا الدؤوب وراء الأشياء المرغوبة سوى محاولة يائسة من جانب الأنا الوهمية (أي، بتعبير أدق، الذات التي تخلط بين نفسها وهذا الكيان المتخيل) لتأكيد ذاتها من خلال المنشطات و"ألعاب الأنا". وهذا، وفقًا لهذه الفرضية، هو أصل كل أنواع الدوافع، سواء كانت جيدة أم سيئة. لذا، إذا استطعنا التخلي عن تماهينا الوهمي مع هذه الذات المتوهمة، فسنتحرر من كل الدوافع.

يُقدّم البوذيون تفسيراً آخر مفاده أن "الوجود معاناة". فالأنا، بحكم محدوديتها، تُولّد المعاناة بالضرورة، إذ إنها تخضع حتماً للضيق والإحباط والألم والخوف والغضب والكراهية واليأس والملل، وما إلى ذلك، سواءً كان ذلك بسبب وجود ما يُنفرنا أو غياب ما نرغب فيه. وتُعبّر هذه المعاناة عن نفسها عاطفياً، كنوع من الضجيج السلبي الكامن، الذي يُهيمن إلى حد ما على جميع تجاربنا، حتى تلك التي تبدو إيجابية ظاهرياً. هذا الأساس السلبي، الذي نُدركه أحياناً بوعي تام وأحياناً أخرى بوعيٍ مبهم، يُؤثر بقوة على سلوكنا، فيدفعنا إلى التفكير

---

52 بالطبع، يعيش بعض الناس حياةً انعزالية رغماً عنهم، لعجزهم عن مواجهة تحديات العلاقات. أما النساك، على النقيض، فيتجنبون التواصل مع البشر وغيرهم، رغبةً منهم في تقليل المؤثرات غير الضرورية والمشاكل المصطنعة المصاحبة لها. إنهم يرغبون في تبسيط حياتهم وتجربتهم لتسهيل التأمل. لكن بعض الناس ينجحون في التأمل وسط الاضطرابات.

والتصرف بلا توقف، غالباً بطرق منحرفة (كتعاطي المخدرات)، في محاولة يائسة للتخلص من هذا الشعور غير السار الذي لا يُمكن تفسيره.[53]

إن مبدأ الرغبة في البوذية عامٌ جدًا [54]، فهو يشير إلى نوع من تعلق [55]الذات بكل ما يُدرك ويُفعل، ويُسمى هذا التعلق أو الرغبة أو التشبث أو التعلق الشديد. ومع ذلك، يصعب التخلص من هذا التعلق. أما الأفعال المضادة له - أي الانفصال واللامبالاة والتخلي والترك - فهي أيضًا أشكال من التعلق، لأنها أفعال مقصودة. ويستحيل الهروب من التعلق أو تجنبه إذا كان التعلق في حد ذاته نوعًا من السعي. تكمن صعوبة "التحرر" في ضرورة إيجاد حل وسط لهذه الدائرة. ولذلك، تُعلّم البوذية بشكل أكثر جذرية أن هناك نوعًا من الإكراه في جميع أفعالنا، والذي لا يمكن التخلص منه إلا في "التنوير" النهائي.

2. فك قيود العقل

عبقرية علم النفس الشرقي! توصينا رسالة "النسيان أثناء الجلوس" [56]ببذل الجهد اللازم لكي "لا يلتصق العقل بالأشياء". وفقًا لهذا الرأي، يحتاج العقل العادي إلى محتوى ما ليتمسك به، حتى يتحقق . وبدلًا من إطلاق العنان للأفكار (التخلي عنها) أو محاولة كبحها (كبتها)، توصينا الرسالة بتحرير عقولنا باستمرار.

---

53 هذه هي أولى "الحقائق النبيلة الأربع" التي تُشكّل جوهر البوذية. تجدر الإشارة إلى أن المرء لا يختبر الشعور الذي يُطلق عليه الفرنسيون " سوء الوجود " طوال الوقت؛ فقد يكون سعيدًا جدًا لفترة طويلة، غافلًا عن هذا الأساس. لكن هذه السعادة مؤقتة حتمًا، أي أنها تعتمد على أسباب وظروف كالصحة الجيدة، والزوج المُحب، والوفرة المادية، وما إلى ذلك. إنها هشة، قابلة للزوال؛ ونحن جميعًا نُدرك ذلك، على مستوى ما، ونستعد للنهاية الحتمية.

54 يجدر مقارنة هذا بمفهوم "النزعة أو الميل الشرير" (يتسر هارا) المطروح في اليهودية. فبحسب الحاخامات، يمتلك جميع الرجال والنساء، بطبيعة الحال، هذا الميل السلبي المتأصل، لمجرد كونهم ذوي بنية جسدية. مع ذلك، ليس هذا كله سيئًا. فعندما يسعى الناس جاهدين للتغلب على هذه المقاومة (التي تثقل كاهلهم) لتحقيق الخير، فإنهم يكسبون التقدير. بل إن عدم قدرتهم على التغلب عليها قد يكون أمرًا محمودًا في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، إن الاستسلام أحيانًا للشهوة الجنسية يُتيح الإنجاب؛ فلو كان الجميع متقشفين للغاية، لما بقي أحد.

55 انظر مقالتي التالية، "فك تشابك العقل" .

56 انظر التأمل الطاوي ، الصفحات 84-7. الرسالة هي "نص من عهد أسرة تانغ حول ممارسة التأمل".

كم هو دقيق هذا الوصف للعقل! إنه يفسر الكثير من سلوكنا! تأمل كيف أننا عادةً ما نحمل في أذهاننا محتوىً ما، سواءً كان لحنًا موسيقيًا جذابًا، أو وجه شخص نعشقه، أو ذكرى محادثةٍ جرت مؤخرًا، أو نجاحًا أو إحباطًا، أو ترقبًا لحدثٍ ما أو تخطيطًا لعملٍ ما، أو تأملاتٍ فلسفية أو أدعيةٍ صادقة، أو أي نوعٍ من التفكير أو النشاط الذهني. تُقدَّم أفكارٌ عشوائيةٌ مغريةٌ باستمرارٍ إلى عقلنا الواعي من اللاوعي، لتوفير "غذاء" للاجترار. تُختلق المشكلات (النفسية، والأسرية، والاجتماعية، والسياسية، وغيرها) لا شعوريًا، لنكون أمام مشكلةٍ نحلها، وشيءٍ نفكر فيه، ونعبر عنه، ونتحدث عنه، ونتصرف بشأنه.

لا نهدأ أبدًا، فنحن دائمًا منشغلون أو مهووسون بموضوع ما، دائمًا ما نفكر ونتفكر. نشعر أننا بحاجة إلى ملء عقولنا: ومن هنا يأتي استعبادنا للصحف والكتب، والإذاعة والتلفزيون، وغيرها من وسائل الترفيه [57]، مهما كانت متعبة أو منهكة. إن المتعة الحسية - سواء كانت في صورة جنس أو استمناء، أو مخدرات أو كحول، أو موسيقى روك أو تكنو، أو أفلام إباحية أو رعب أو أفلام مليئة بالإثارة - هي أيضًا مجرد وسيلة لإثراء عقولنا، من خلال المزيد والمزيد من المحفزات الحسية المثيرة، سواء كانت ممتعة أو مؤلمة. لا يستطيع معظمنا تحمل الخمول والهدوء التام لدقيقة واحدة، إلا في حالة النوم الكسول. وحتى في هذه الحالة، فإن هوايتنا تتكون من الأحلام. حتى التأمل الذي يلجأ إليه بعضنا يُستخدم (في الغالب، في البداية) كوسيلة أخرى "لشغل" عقولنا.

كقدر من الحساء المغلي، تتصاعد فقاعاته الغازية إلى السطح وتنفجر، يبدو باطن العقل مُثارًا باستمرار بالمدخلات الحسية، والمشاعر، والذكريات، والتخيلات والأفكار اللفظية، سواء كانت إرادية أم لا. قد تظهر الذكرى في البداية كتلميح، كخيطٍ مُغرٍ مُرتخٍ؛ بدافع الفضول، أتشبث به، فأُسافر إلى أعماق الذاكرة. لماذا استدعتني هذه الذكرى؟ غالبًا، من خلال ارتباط منطقي أو عرضي بذكرى أو إحساس أو عاطفة أو خيال أو تفكير سابق. تتشكل سلاسل من الأفكار، بينما نتشابك أكثر فأكثر. كالقردة التي تتأرجح من غصن إلى غصن، نتشبث بشيء ثم بشيء آخر مرتبط به بشكل أو بآخر؛ وهكذا نتجول بلا نهاية في غابة العقل!

تُعلّمنا الرسالة : لكي نتحرر من هذا العذاب، علينا أن نتجنب ميل العقل إلى التشبث بالأشياء. فانتباهنا (سواءً كان واعيًا أو لا واعيًا) يلتصق بالأشياء، بأي شيء يجده. وعندما نُحرّره من شيء، فإنه يجد تلقائيًا شيئًا آخر ليلتصق به. إنه

---

57 يُحقق ذلك ربحًا ومتعةً كبيرين لمن يُزوّدوننا بهذا المحتوى. فهم يعلمون أنه مهما كان هذا المحتوى سخيفًا أو زائفًا، فإننا مُدمنون عليه وسنعود للمزيد.

أشبه بمغناطيس أو ما شابه، إذا فصلته عن شيء، فإنه يلتصق فورًا بآخر. وهكذا، يكون المرء دائمًا "منغمسًا" في شيء ما، كما لو كان يخشى مواجهة نفسه وحيدًا. هذه الصورة عن علم النفس البشري بالغة التأثير والفائدة.

إن ممارسة "انعدام التفكير" و"انعدام العقل" و"صفاء الذهن" لا تعني محاولة البقاء فارغًا وتافهًا طوال اليوم، بل تعني امتلاك وعي خفيف، لا يندفع قسرًا وراء أي شيء لمجرد ملء الذهن، بل يُوظَّف بذكاء. فإذا دعت الحاجة إلى الوعي، يُمنح بمرونة. وإذا لم تكن هناك حاجة حقيقية، يمكن للمرء أن يعود بسهولة إلى هدوئه وسكينته الداخلية.

بالطبع، تتطلب هذه الممارسة الذكية التخلي عن الرغبات والعادات التي ارتبط بها المرء منذ زمن طويل! لا فائدة من مجرد التفكير أو الحديث، بل يجب العمل ! قل "لا" لكل حماقة. يُعدّ التأمل الجلوس وسيلةً فعّالة، إذ يُنمّي السكينة التي نحتاجها لرؤية الأمور بمنظورها الصحيح واتخاذ الخطوات اللازمة.

لقد وجدتُ بالممارسة أنه إذا قاوم المرء، فور استيقاظه صباحًا، إغراء تشتيت ذهنه بأفكارٍ دخيلة، ولا سيما الأفكار السلبية، فإنه يجد سهولةً أكبر في الاسترخاء والهدوء (وربما الشعور بالسعادة) طوال اليوم. إنها طريقة مختصرة: فبدلًا من ترك الأفكار المتناثرة تتكاثر، ثم محاولة تهدئة الذهن لاحقًا، من الحكمة بذل جهد بسيط لضبط النفس منذ البداية.

قد تُحفَّز الأفكار السلبية بشعور سلبي عام، في محاولة لفهم هذا الشعور السيئ والتخلص منه؛ ومع ذلك، يمكن للمرء مقاومة إغراء الاستجابة بهذه الطريقة، ومنح هذا الشعور الوقت الكافي ليتلاشى بشكل طبيعي. يميل الأنا إلى التماهي مع هذه المشاعر غير السارة، ويستخدمها كنقطة انطلاق لأفكار الإحباط والكراهية والخوف واليأس، وما إلى ذلك. لكن كل هذه مجرد أعذار للنشاط الذهني، ومن الحكمة تنمية الهدوء الداخلي والسكينة.

إن أسلوبنا المعتاد في التعامل مع العالم يتسم بالأنانية والغرور، فكل شيء أو حدث يرتبط بنا بطريقة أو بأخرى. نتأثر بكل ما يحدث. أما في التأمل، وبعد فترة، يصبح ذواتنا أكثر شفافية، وأكثر تواضعًا وتواضعًا. تأتي الأحاسيس والمشاعر والذكريات والتخيلات والأفكار وتذهب، لكننا لا نتعلق بها، لأننا لا نوليها نفس القدر من الأهمية.

3. الذات المجردة مقابل الذات الملموسة

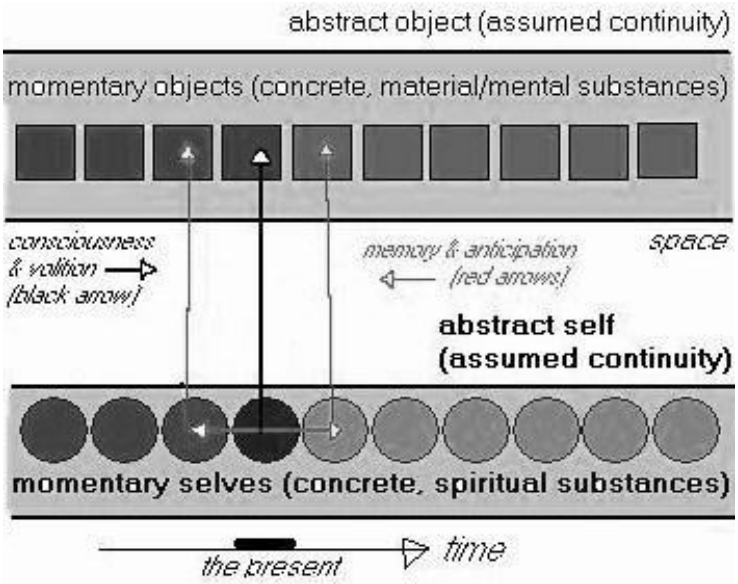
لقد تمكنت أخيراً من تصور (على المستوى النظري، دون تقديم ادعاءات شخصية بالتجربة المباشرة المعنية) كيف يمكن عرض الفكرة البوذية عن "فراغ" الذات (في الذوات، وفي موضوعات الوعي أيضاً) بشكل مقنع ومتسق، عندما قرأت المقطع التالي من كتاب **يوجا سوترا لباتانجالي** [58]:

> "يبدو أن سلسلة من الوعي، تولد مجموعة واسعة من التصورات المميزة، تتوحد في وعي فردي واحد" *(IV، 5)*.

لقد خطر لي أن المتطلبات المنطقية المتمثلة في أن كل حدث من أحداث الوعي يتطلب وجود موضوع (أي روح واعية) بالإضافة إلى موضوع (أي محتوى الوعي)، وأن كل حدث من أحداث الإرادة يتطلب وجود فاعل بالإضافة إلى فعل، يمكن تلبيتها في سياق "فراغ" الذات، إذا افترضنا المخطط في الشكل 4 أدناه.

الشكل 4. كيف تؤدي المواضيع والأشياء اللحظية إلى ظهور التجريدات .

[58] هذا النص متاح وقت كتابة هذا التقرير على الموقع الإلكتروني ***www.arlingtoncenter.org***.



ملاحظة: هذا رسم توضيحي مبسط للغاية، لتسهيل النقاش. لا يمتلك الذات صفات ظاهرة في تجربتنا؛ لذا، فإن جميع سماتها المكانية هنا رمزية فقط. لا يهدف الرسم إلى تحديد شكل أو حجم معين للروح المادية أو المجردة (على التوالي، الدوائر المتتالية والأنبوب الافتراضي الذي يربط بينهما)، لأن الذات لا امتداد لها. وبالمثل، لا ينبغي اعتبار المسافة بين الذات والموضوع حرفية، لأن الذات لا مكان لها ولا مسافة [59]. يشير السهم الأسود إلى الوعي والإرادة، وهما يستكشفان ويغيران الأشياء الخارجية للروح؛ بينما تمثل الأسهم الحمراء تمثيلات افتراضية للذاكرة والتوقع، وتصل إلى الماضي أو المستقبل، على التوالي، من خلال استمرارية الروح أو على الأقل تتابع لحظات الروح (المزيد عن هذا لاحقًا).

59 نحن نحدد بشكل تقريبي الذات أو الروح في جسدنا (بما في ذلك الرأس)، لأنه يبدو في مركز جميع تجاربنا الحسية (خلف العينين، وبين الأذنين، وفي الأنف، وتحت اللسان والجلد)، ولأن مخيلاتنا وأفكارنا اللفظية كلها تبدو وكأنها تحدث داخل الرأس.

كما أوضحتُ في كتابي "المنطق البوذي غير المنطقي" و "الظاهراتية" ، يجب فهم الوعي على أنه يشير إلى الذات والموضوع على حد سواء. فعندما يظهر شيء ما، فإنه يظهر لشخص ما. وإلا، فهو موجود فحسب، ولا "يظهر". ويبدو أن باتانجالي يتفق مع الموقف الموضوعي الضمني، عندما يكتب لاحقًا:

"لكن الشيء لا يعتمد على تصورات [الناس المختلفة]؛ إذا كان الأمر كذلك، فماذا سيحدث له عندما لا ينظر إليه أحد؟" *(IV, 16).*

بافتراض وجود ذات واعية، وفاعل إرادة كذلك – أي أنا في حالتي، وأنت في حالتك – يبرز السؤال: كيف يُعرف هذا الكيان؟ لا يبدو أنه يُظهر أي صفات ظاهرية، أي أنه غير قابل للإدراك بأي من الحواس المادية أو بالطرق المماثلة داخل العقل. فهل يُعرف إذن بالاستدلال المفاهيمي من الظواهر المُدرَكة فقط؟ كلا – لقد بيّنتُ في تلك المؤلفات – أن هذا لا يكفي لتفسير كيف نختبر معرفة الذات بشكل روتيني، أي وعينا بأفعالنا الفردية من الإدراك والتصور، والبصيرة المنطقية، والاختيارات والإرادات، والتفضيلات والمشاعر.

لذا، لا بدّ لنا من امتلاك ليس فقط معرفة نظرية عامة عن الذات، بل الوصول المباشر إليها مرارًا وتكرارًا . ولأن هذا الوصول المباشر لا يندرج تحت مسمى "الإدراك" - لعدم وجود دليل ظاهري يُعتمد عليه - فلا بدّ من تسميته باسم آخر، كـ"الحدس". علاوة على ذلك، ولأن الذات، بوصفها فاعلة، لا تمتلك أيًا من الصفات المحسوسة للأشياء (بما فيها الأفعال)، فينبغي تمييزها عنها من حيث الجوهر. فبينما تُصنّف الأشياء المادية (أو الأفعال) على أنها "مادية" إذا كانت حسية، أو "عقلية" إذا كانت تخيلية، تُصنّف الذوات المادية (أو الفاعلات) على أنها "روحية" (أي النفوس).

قبل أن أستوعب الفكرة المذكورة آنفًا من خلال نص باتانجالي، كنتُ أظن أن كل هذا يعني أن الروح يجب أن تكون كيانًا موجودًا باستمرار لفترة طويلة. في هذه الحالة، لا يمكن التعبير عن الفكرة البوذية القائلة بأن الروح "فارغة" من الجوهر، ولا يمكن تأييدها منطقيًا. لكنني أدرك الآن أنه من الممكن التوصل إلى حل وسط، مما يقلل من التناقض الظاهر بين البناء النظري والتجربة الصوفية المزعومة.

يُمكن تحقيق هذا التوفيق إذا ميّزنا بوضوح بين الوجود اللحظي المُدرَك **للروح الملموسة** والوجود المستمر المفترض **للروح المجردة** . وينطبق التمييز نفسه على الشيء نفسه؛ أي أن الإدراك لا يكشف إلا عن وجود الشيء الملموس لحظة بلحظة، بينما الوحدة الظاهرية بين مظاهره اللحظية هي نتاج التجريد.

يكفي ، من أجل الاتساق المنطقي، أن نفترض وجود جوهر روحي ملموس ولحظي يكون واعياً في تلك اللحظة بجوهر مادي أو عقلي ملموس ولحظي؛ أو على نحو مماثل في تلك اللحظة يرغب في إحداث تغييرات في المادة أو العقل.

فيما يتعلق بالوعي، قد تستشعر النفس اللحظية، في لحظة وجودها ، ذاتها وأفعالها وميولها (معارفها وإرادتها وتقييماتها)، وكذلك لحظات ماضية من تجاربها مع الأشياء والذات، وما إلى ذلك (بقدر ما يُسجّل هذا الماضي كذاكرة في الحاضر)، بالإضافة إلى لحظات مستقبلية مماثلة (عن طريق التوقع، أي من خلال الإسقاط التخيلي في الحاضر). وبالمثل، فيما يتعلق بالإرادة، فإن النفس اللحظية تُريد ما تفعله في لحظة وجودها الحالية، ولا تحتاج إلى لحظات ماضية أو مستقبلية للقيام بذلك. كل هذا مقصود، ونأمل أن يكون واضحًا في الرسم أعلاه.

يوجد كل ذات لحظية في الحاضر، لكنها في اللحظة التالية تصبح ذاتًا لحظية أخرى. ومع ذلك، فإن كل ذات لحظية، إذ ترى في تلك اللحظة وحدة شكلها مع الذوات اللحظية السابقة واللاحقة، تتولد لديها انطباعات خاطئة بأنها واحدة معها، أي أنها قد تُعرّف نفسها بها باعتبارها تعبيرات أو أجزاء سابقة ولاحقة منها. وهكذا، ينشأ الوهم بأنها منتشرة عبر الزمن، نتيجةً للخلط بين الذات المجردة ومجموع الذوات الملموسة. وبالمثل، ينطبق هذا على الأشياء، سواء كانت ذهنية أو مادية.

وفقًا لهذا المنظور، يكفينا أن نفترض أن آثار الماضي تنتقل إلى الحاضر عبر نوع من "الذاكرة" المنقوشة في الذوات المادية الحاضرة المتعاقبة أو كأشياء في بيئاتها. وبالتالي، لا حاجة منطقية لأن نفترض أن اللحظات المختلفة مرتبطة معًا في كيان مادي واحد متصل وفي موضوعات وعي مادية متصلة. ويمكننا أيضًا اعتبار الوحدات الظاهرية للذات (أو الموضوع) عبر الزمن ناتجة عن قواسم مشتركة مجردة بين كيانات مادية (أو موضوعات) عابرة.

يسهل فهم هذا الأمر بالرجوع إلى صورة موجة في البحر . فبينما تتدحرج الموجة على سطح الماء، تبدو للوهلة الأولى ككيان واحد متصل. ولكن عند التأمل، ندرك أن الماء المكون للموجة يتجدد باستمرار بماء آخر في مسارها. أي، خلافًا لما يبدو، فإن الماء المكون للموجة لا يتحرك معها، بل يرتفع وينخفض فقط. وبالتالي، فإن "الموجة" ليست سوى تجريد، أي إسقاط ذهني من جانبنا قائم على التكرار الملحوظ لشكل معين مع مرور الوقت.

لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا التشبيه ليس دقيقًا تمامًا. ففي حالة موجة الماء، يوجد كل محتوى مائي متتالٍ على طول مسار الموجة قبل مرور الموجة به، ويستمر وجوده بعد ذلك. أما في حالة الذات أو الموضوع في الزمن، فالحاضر هو الموضع الوحيد الذي يكون فيه الوجود فعليًا، إذ أن الماضي قد انقضى، والمستقبل لم يأتِ بعد.

يبدو أن باتانجالي، في البيت الشعري المذكور سابقًا، يفترض أن الزمن مُقسّمٌ في الواقع إلى "لحظات" منفصلة ذات مدة زمنية محددة. وهذا يُخالف على ما يبدو افتراض الفيزيائيين المعاصرين بأن الزمن سلسلة متصلة قابلة للتقسيم إلى ما لا نهاية. ويبدو أن الأبيات التالية تُؤكد موقفه القائل بأن هذه السلسلة المتصلة وهمية.

> "إن الماضي والمستقبل متأصلان في الشيء، موجودان كقطاعات مختلفة في نفس تدفق المواد التجريبية" *(IV، 12)*. "تميل تحولاتهما إلى التداخل، مما يضفي على كل شيء جديد صفة الجوهرية" *(IV، 14)*.

وبشكل أكثر وضوحاً:

> "يمكن للمرء أن يرى أن التدفق هو في الواقع سلسلة من الأحداث المنفصلة، كل منها يتوافق مع اللحظة الزمنية التي يصبح فيها شكل واحد شكلاً آخر" *(IV، 33)*.

لكنني أعتقد أنه في نهاية المطاف، لا يهم كثيرًا في السياق الحالي ما إذا افترضنا أن الزمن يتألف من سلسلة من الأحداث المنفصلة أو تدفق مستمر. إذ يمكننا تطبيق التوضيح والتحليل السابقين في كلتا الحالتين، أي سواء افترضنا أن سلسلة الدوائر أو المربعات متجاورة فقط أو متداخلة بلا حدود. ربما يمكننا تفسير "اللحظة" عند باتانجالي على أنها اتساع الفترة الزمنية التي يستطيع وعي شخص معين أن يغطيها دفعة واحدة. أي أن الزمن ربما يكون متصلًا، لكن وعينا يعمل بشكل ذاتي في أجزاء منفصلة.

الأمر المهم هو أنه يمكننا الآن قبول فرضيتين أو بنيتين نظريتين فيما يتعلق بالبيانات المعطاة.

- أحدها هو الوعي العادي، الذي يفترض أن الكيان المادي المستمر يكمن وراء الذات المجردة (وكذلك الأمر بالنسبة للكائن المجرد).

- أما المفهوم الآخر فهو ما يدّعيه البوذيون فيما يتعلق بالتأمل العميق، وهو أنه لا يوجد استمرارية ملموسة (بل مجرد تتابع لأحداث منفصلة) تكمن وراء الاستمرارية المجردة؛ أي أن الاستمرارية الظاهرية ليست حقيقية بل وهمية. أو بعبارة أخرى، أن الذات المجردة (أو كذلك الموضوع المجرد) "فارغة".

لسنا بحاجة في هذه المرحلة إلى الحكم على أحد النظريتين. ما يهمنا هو أن كلتيهما تتفقان مع شرط أن الوعي يستلزم وجود ذات وموضوع.

لكن في كلتا الحالتين، فإن الروح الملموسة ليست "فارغة" - فهناك على الأقل كيان لحظي تحتها. بعبارة أخرى، فإن "الروح الملموسة اللحظية" هي الأرضية المشتركة لكل من العقلية العادية (التي توحد اللحظات المختلفة في "روح ملموسة متصلة") والمذهب البوذي (الذي يرفض هذا التوحيد، معتبراً الاستمرارية الظاهرية مجردة).[60]

لاحظ جيدًا أنه لا حاجة لاستحضار أي مذهب منطقي خاص لتفسير الادعاء بأن المفهوم المجرد قد لا يكون مدعومًا بوحدة ملموسة. لدينا مثال على هذا الافتراض في الرأي الشائع بأن مفهوم الفئة أو الاسم الشائع يشير إلى سمة مشتركة دون أن يعني (على عكس الفكرة الأفلاطونية) أنه يشير إلى نموذج أصلي حقيقي معلق في مكان ما. هذا على النقيض من المفهوم الفردي أو الاسم العلم، الذي يُفهم عادةً على أنه يدل على أن جميع الأشياء التي يجمعها ويصنفها هي مظاهر أو جوانب في المكان والزمان لكيان واحد. فيما يلي مثال أكثر تحديدًا:

إذا فكرتُ في "نفسي" بالمعنى الأوسع، فإنني أُضمّنها جميع الأحاسيس التي أشعر بها في أوقاتٍ مختلفة وفي أماكن متفرقة من جسدي، ومنظر جلدي، وصوت صوتي، والأفكار التي تدور في رأسي، وما إلى ذلك. ورغم أن هذه العوامل مُشتتة في الزمان والمكان، فإنني أعتبرها "فرداً" يُدعى آفي سيون. علاوة على ذلك، فإن كل لحظة من حياتي تختلف نوعاً ما عن سابقتها: فالهواء في رئتيّ، والطعام في معدتي، والدم في عروقي، وما إلى ذلك، كلها في حركة دائمة. وبالمثل، في الفضاء: لا يوجد مقطع عرضي مني يُقارن؛ فالأعضاء تختلف، وأُحرّك ذراعيّ وساقيّ، وما إلى ذلك. ومع ذلك، فأنا عادةً ما أفكر في

60 في كلتا الحالتين، إذا أردنا دعم وحدة الوجود المطلقة، فيمكننا أن نتخيل جميع حالات الذات والموضوع، والوعي الذي يربط بينهما، على أنها "فقاعات" تظهر للحظات في ركيزة موحدة كامنة لكل الوجود.

نفسي كفردٍ واحد؛ أي أن مفهوم "آفي سيون" المجرد يُعتبر في هذه الحالة إشارةً إلى "سجق" ملموس في الزمكان. وبالمثل، إذا فكرتُ في إنسان آخر أو كلبك الأليف أو سيارتي.

على النقيض من ذلك، إذا تأملنا في "الفئات" التي تحمل أسماءً شائعة مثل "البشر" أو "الكلاب" أو "السيارات"، فلا يوجد أي قصد (باستثناء الأفلاطونيين) لتوحيد جميع الأمثلة في كيان واحد شامل. لذا، نعترف عادةً بوجود مفاهيم مجردة لا ترتبط بأي مرجع مادي، أي أنها لا تعني سوى وجود تشابه بين مرجعين ماديين أو أكثر. ويكمن المبدأ البوذي ببساطة في أن هذا الفهم الأخير ينطبق أيضاً على حالة "الأفراد".

يصبح النقاش أكثر تعقيدًا إذا ما تأملنا عامل الزمن بدقة أكبر. أولًا، في الرسم التوضيحي أعلاه، السهم الذي يرمز إلى الوعي والإرادة عمودي على سهم الزمن؛ لكن هذا يوحي بالتزامن، أي أن هذه العلاقات لا تستغرق وقتًا لربط الذات بالموضوع (الخارجي)، أو الفاعل بالفعل (الخارجي). ربما يكون من الأدق افتراض وجود تأخير، بحيث يلاحظ الوعي حاليًا ما هو في الماضي قليلًا، وتؤثر الإرادة في النهاية على ما هو في المستقبل قليلًا؛ أي لدينا سهمان متفرعان. لكن هذا الافتراض إشكالي، لأن فرضية الانقطاع تقوم على عدم وجود زمن وسيط، ولا وجود بين اللحظات الموضحة؛ أي أن اللحظة الحالية وحدة لا تتجزأ.

ثانيًا، لقد افترضنا بسهولة بالغة أن الذاكرة والتوقع يمكنهما العمل عبر الزمن، حتى مع اعتبار كل لحظة زمنية مستقلة جوهريًا عن سابقتها أو التالية. يوضح الرسم التوضيحي أعلاه مسار الذاكرة عبر إدراك الماضي عند حدوثه، مقترنًا بانتقال المعلومات من الماضي إلى الحاضر. مع ذلك، هنا أيضًا، فيما يتعلق بالاسترجاع، سيكون من غير المناسب، في ظل فرضية عدم الاستمرارية، افتراض أن انتقال المعلومات (التواصل) يحدث من لحظة إلى أخرى، مع اتجاه الزمن. وبالمثل، لا يمكن اعتبار التوقع رؤية استشرافية أو متقدمة للمستقبل نفسه، ومع ذلك، عندما نتخيل توقعًا ما (مثلًا عند الرغبة)، فإننا نقصد به مستقبلًا لم يتحقق بعد؛ وهذا أكثر إشكالية، إذ يبدو أنه يشير إلى انتقال المعلومات عكس اتجاه الزمن.

رداً على هذه الاعتراضات، قد يقول بعض الفلاسفة البوذيين إنه لا يوجد مكان، وبالتالي لا يوجد تأخير زمني، بين الذات والموضوع، لأنهما في "عقل" واحد؛ أو أن جميع لحظات الزمن هي في الواقع لحظة واحدة، كونها جميعاً أوهاماً لذلك "العقل" الواحد. لكن المنظرين البوذيين الأقل تطرفاً يؤكدون أن فرضية

الانقطاع لا تعني ببساطة أن الأحداث الملموسة (للذات أو الموضوع) منفصلة، مما يوحي بتتابع أحداث عشوائية وغير مترابطة. كلا، لا يزال هناك نوع من "الاستمرارية" يجب أخذه في الاعتبار. إنه المكون "الكرمي" - فكرة أن كل حدث لاحق في سلسلة ما محدد سببياً بالحدث السابق (وجميع العوامل البيئية).

إنّ المعنى الدقيق لهذا الأمر قابل للنقاش. فمن الممكن، على سبيل المثال، مناقشة ما إذا كان هذا المفهوم يسمح بحرية الإرادة أم أنه يتضمن ضمناً الاستسلام للقدر. ولكن، على نحو أكثر جذرية، إذا كان البوذيون يزعمون أن "كل شيء مرتبط بكل شيء ارتباطاً سببياً"، فإن مفهوم السببية يفقد معناه تماماً، إذ لا يبقى أي تمييز بين الأسباب وغير الأسباب، أو بين أنواع ودرجات السببية . باختصار، مع أن الفكرة تبدو معقولة إذا ما عدنا إلى صورة موجة الماء (حيث تُعتبر "الطاقة" - وهي مفهوم مجرد آخر، تجدر الإشارة إليه - منقولة عبر الماء)، إلا أننا نجد صعوبة في إيجاد تعريف أو تطوير فهم دقيق للسببية يتوافق مع وجهة النظر البوذية.[61]

ثمة مسألة أخرى جديرة بالاعتبار، وهي المسألة المعرفية. فإذا افترضنا أننا لا نختبر شيئًا سوى الحاضر المباشر، أي أن الذكريات والتوقعات أحداثٌ في الحاضر تجذبنا إليها وتمنحنا انطباعًا بنقلنا إلى الماضي أو المستقبل، يثور التساؤل: كيف يعرف البوذيون عن الكارما، أي أن الحاضر هو أثرٌ للماضي والمستقبل نتيجةٌ للحاضر؟ يبدو لي أنهم لا يستطيعون سوى ادعاء شرعية استقرائية لتفسيرهم الكارمي - بعبارة أخرى، ليس أكثر من الأساس المعرفي للافتراض الشائع بوجود جواهر وأرواح متصلة! وأعني بالاستقرائي، انطلاقًا من أساس تجريبي، افتراض استقراء معين منه، على شكل فرضية متماسكة تُقارن بفرضيات أخرى. أي أن نظرية الكارما هي "بناء مفاهيمي" بقدر ما هي نظرية الاستمرارية التي تسعى إلى استبدالها.

تبدو لي فرضية الانقطاع أقل مصداقية من فرضية الاستمرارية، لأنها تفترض أن الكون برمته (بغض النظر عن طبيعته أو حجمه) يختفي فجأة ثم يظهر من جديد، أو يُدمَّر ثم يُعاد خلقه، في كل لحظة. وهذا يعني أنه بدلاً من الاضطرار إلى تفسيره مرة واحدة، علينا أن نجد تفسيراً جديداً له في كل لحظة – وبالطبع، ليس لدينا وقت لذلك في أي لحظة.

علاوة على ذلك، لسنا بحاجة فقط إلى تفسير الوجود المتكرر للكون، ولكن أيضًا تشابهه الظاهر في أي لحظة مع اللحظات السابقة - لأنه يبدو دائمًا أنه يحتوي على آثار الماضي (مثل آثار الأقدام في الثلج، والحفريات القديمة، والذكريات العقلية أو السجلات الفوتوغرافية) قابلة للمقارنة بالحاضر (مثل أنت تبدو كما أتذكرك).

61 أناقش هذه القضايا بمزيد من التفصيل في كتابي "منطق السببية" ، الفصل 16.3.

وأخيرًا، بالطبع، تأتي مسألة السببية الأكثر تعقيدًا ، لتفسير سبب تشابه سلوك الكيانات المتشابهة في المواقف المتشابهة (الانتظام)، والأكثر صعوبة، سبب ارتباط بعض الكيانات الفردية بأحداث فردية بطرق مختلفة (المسؤولية). وبالتالي، فإن فرضية وجود نوع من الاستمرارية عبر الزمن تتطلب تفسيرًا أقل؛ ولأنها أبسط، فهي أفضل من الناحية الاستنتاجية.

وهكذا، فرغم أن كل ما نختبره عن الذات والعالم هو لحظي بالفعل، فإن فرضية الاستمرارية تبقى ممكنة، بل وأكثر ترجيحاً. إن حقيقة زوال جميع الظواهر والحدس من الناحية المعرفية لا تستبعد في حد ذاتها الإمكانية الوجودية لوجود استمرارية معينة بينها.

صحيح أن "الذات" تحديدًا لا وجود لها إلا في الحاضر، ولا ماض ولا مستقبل ضمن هذا الحاضر، إذ إن الذكريات والتخيلات (بما فيها توقعات المستقبل) تقع خارج نطاق الروح، وتحدث في العقل وتُخزَّن في الدماغ. بل إن حتى انطباعات الروح الحالية عن نفسها (عن طريق الحدس)، وعن عقلها (عن طريق الإدراك الباطني)، وعن جسدها المادي وبيئتها (عن طريق الإدراك الحسي)، عرضةٌ لشك كبير، فهي غالبًا ما تكون عابرة جدًا وليست دائمًا واضحة أو راسخة في الذاكرة.

كذلك، بما أن الروح لا تملك معلومات عن نفسها أو عن العالم الخارجي في داخلها، فهناك ما يبرر اعتبار الماضي والمستقبل "وهميين" في جوهرهما، كما يفعل البوذيون [62]. ويمكن اعتبار هذا المصطلح الأخير مبالغًا فيه بعض الشيء، إذ يهدف إلى التأكيد على أنهما في أحسن الأحوال مجرد أوهام. البناءات الاستقرائية . يُبنى ما يُسمى بـ"الماضي" من انطباعات الحاضر عن الحاضر و"ذكريات" الحاضر الظاهرة عن "ماضٍ" ما - ولكن، بالنظر إلى إجراءات التحقق في الحاضر، غالبًا ما يكون الماضي المزعوم أقرب إلى الخيال والوهم الذاتي منه إلى تقدير عادل لما كان. وبالمثل، وبشكل أكبر في حالة "المستقبل"، الذي لا يشير فقط إلى الماضي والحاضر الظاهريين، بل إلى النوايا الكامنة لإرادة المرء وإرادة الآخرين (والتي قد تُنفذ أو لا تُنفذ في النهاية).

مع ذلك، لا يمكن المبالغة في الشكوك المعقولة التي قد تُثار حول حاضر الذات وماضيها ومستقبلها ومحيطها، وذلك ببساطة لأن ذلك سيجعل عبارة الشك متناقضة منطقيًا. لذا، يجب أن نُقرّ بأن الوعي، أينما وُجد، يستند إلى بعض اليقينيات، وهذا لا يعني بالضرورة اليقين المطلق. صحيح أن البنى الاستقرائية

62 أعتقد أن التأمل في هذا الوهم يسمى ساماباتي .

التي تُشكّل معظم "معرفتنا" قد تكون خاطئة، ولكن يجب التسليم (للحفاظ على الاتساق) بأنها تتجه تدريجيًا نحو الحقيقة.

4. تأملات متفرقة في الروح والله

الروح هي ما نعتبره جوهر الإنسان، المادة الموحدة التي هي موضوع الوعي وفاعل الإرادة. ولا يلزم وجود هذه الروح إلا خلال حياة الكائن المادي الذي يدعمها، لا قبلها ولا بعدها .

من الناحية الأنطولوجية، لا يبدو أن مسألة فناء النفس أو خلودها ذات صلة بدراستنا لقدراتها المعرفية والإرادية والتقييمية. ومن الناحية المعرفية، كيف لنا أن نعرف ذلك كحقيقة في أي من الحالتين؟ إذا لم يكن هناك تناقض في أي من المفهومين، ولم تكن لدينا معرفة مباشرة وواضحة به، فعلينا اللجوء إلى التعميمات والفرضيات لإثباته. من وجهة نظر فلسفية، قد تكون النفس قصيرة العمر أو خالدة؛ على حد سواء. قد تكون بعض النفوس قصيرة العمر بدرجات متفاوتة (كالحيوانات والبشر)، وبعضها خالد (نفس الله على الأقل). لا يوجد قانون للسببية، ولا قانون للمعرفة، يُلزم جميع الكائنات أو الفاعلين بأن يكونوا خالدين أو أن يشيخوا بنفس القدر.

يبدو أن فكرة الموت أكثر تبريرًا من الناحية التجريبية، إذ يُلاحظ بوضوح أن البشر والحيوانات يموتون جسديًا. إذا كانت الروح ظاهرة ثانوية للمادة، فمن المرجح أنها فانية. أما الخلود فيعني حرفيًا وجودًا أبديًا، وليس مجرد حياة بعد الموت لفترة من الزمن؛ وهذه فرضية تبدو مستبعدة جدًا، إلا إذا رجعنا إلى الفكرة الدينية القائلة بأن الروح تنشأ من الله ثم تعود إليه في النهاية، أو أفكار مشابهة. وتبقى المسألة مفتوحة دائمًا (أي ما دمنا موجودين) ومحل تكهنات.[63]

لستُ متأكدًا من أن اليهودية (في جوهرها التوراتي على الأقل) والديانات المتحالفة معها تؤمن في نهاية المطاف بالخلود، مع أنها قد تؤمن بنوع من التناسخ، أو على الأقل بالقيامة النهائية للأموات. يُصوَّر "العصر المسياني" على أنه فترة وجود سعيدة لأفراد متميزين، لا على أنه نيرفانا يندمج فيها الجميع مع

---

63 تجدر الإشارة إلى أن موقفي بشأن معرفة وجود الله هو أنه لا يمكننا إثباته أو نفيه؛ وللاطلاع على هذا الموضوع، انظر كتابي " المنطق اليهودي" ، الفصل 14. أما آرائي حول كيفية وصولنا عادةً إلى معرفة طبيعة الله، فقد شرحتها في كتابي "الظواهرية" ، الفصل 9. مع العلم أنني لا أدعي أن أحداً قد بلغ المعرفة النبوية، مع أنني أحتفظ بعقل متفتح تجاه هذا المفهوم.

الله. فكما كان الله وحيدًا في زمنٍ ماضٍ، سيكون وحيدًا في زمنٍ ما في المستقبل: هو وحده (أو روحه، الضمير والاسم يشيران إلى الشيء نفسه) هو الأبدي. ولكن من جهة أخرى، منطقيًا، كما أتينا من الله قبل أن نصل إلى عدن، فربما بعد العصر المسياني سنعود إليه في نهاية المطاف.

> الموقف الفلسفي المُعتمد في هذا الكتاب بشأن النفس هو أنها إما تُدرك مباشرةً بذاتها، أو على الأقل تُستدل عليها من وظائفها المعرفية والإرادية والتقييمية، والتي يُدرك بعضها بالتأكيد إدراكًا مباشرًا (أي يُختبر، وإن لم يكن كظواهر ملموسة). يُمكننا أن نُشير إلى هذا الموقف بمقولة ديكارت " أنا أفكر، إذن أنا موجود "، إذا فهمنا مصطلح "الفكر" فهمًا واسعًا بما يكفي، بحيث يُشير إلى الوظائف الثلاث. من الناحية المعرفية، أستنتج أنني موجود، نظرًا لتجاربي، واستخدامي للمنطق وتكويني للمفاهيم (الإدراك)، وقصدي أو قيامي بالأفعال (الإرادة)، وتعبيري عن تفضيلاتي (التقييم). أما الأنطولوجيا فتعكس هذا الترتيب، مُقرّةً بأن الذات أسبق منطقيًا من أيٍّ من هذه "الأفكار"، باعتبارها موضوعها أو فاعلها الضمني.

لا شك أن لمفهوم الروح تاريخًا. لا أدّعي معرفته، بل أستطيع فقط تخمينه بشكل عام. يعتقد المؤرخون أن فكرة الروح الشخصية حديثة نسبيًا، إذ تعود على ما يبدو إلى زمن بدء البشر بدفن موتاهم أو التخلص منهم بطرق طقوسية أخرى. وفي وقت لاحق، [64]وضع الفلاسفة (ولا سيما أرسطو) تصنيفًا هرميًا للروح النباتية، والروح الحيوانية، والروح البشرية. وُجد المستوى الأول من الروح (الذي يشمل الولادة، والتغذية، والتكاثر، والنمو، والتحلل، والموت) في النباتات والحيوانات والبشر؛ أما المستوى الثاني (الذي يشمل الحركة والإحساس) فوجد فقط في النوعين الأخيرين؛ بينما وُجد المستوى الثالث (الذي يشمل العقل والحرية المطلقة) فقط في الإنسان.

---

64 تبنى المتصوفون اليهود هذا التمييز لاحقًا، مستخدمين مصطلحات الروح *(ruach)* والنفس *(nefesh)* والروح *(neshamah)* (مع أنهم يبدو أنهم يفسرونها بطرق متباينة للغاية، مهما كانت ملائمة - ربما لأن المصطلحات غير محددة بوضوح، وتبدو قابلة للتبادل، في الكتاب المقدس الذي استُمدت منه). توجد أفكار مماثلة في ثقافات أخرى، ولكن هنا أيضًا لا يسعني إلا التخمين بشأن تاريخها.

أنكرت البوذية (أو على الأقل بعض تياراتها) وجود الروح الحقيقي، معتبرةً "الذات" التي تبدو في مركز وعي الفرد مجرد وهم [65]. ووفقًا للمدرسة العقلية (يوجاكارا)، تستند الذات الظاهرية إلى ثمانية أنماط من الوعي: خمسة منها ناتجة عن الإدراك الحسي، والملكة العقلية التي تربط بينها وتفسرها (مثل "الفطرة السليمة" عند أرسطو)، ونمطان آخران. يشير النمط السابع (المسمى ماناس) إلى الانطباع الخاطئ بوجود ذات منفصلة، مما يؤدي إلى الغرور والأنانية وما شابههما من آفات. أما النمط الثامن (المسمى سيتا أو ألايافيجنان) فيُعتبر مستودع "الكارما"، مما يُفسر تأخير نتائج الأفعال.

وهكذا، يمكن تقريب مفهوم "الوعي السابع" إلى المفهوم الشائع للروح الحاضرة، رغم أنه يُعتبر وهميًا [66]؛ ويمكن مقارنة "الوعي الثامن" في نهاية المطاف بالمفهوم الديني للروح التي تنتقل من جسد إلى آخر، مع الإشارة إلى استمرار الإمكانية بدلًا من استمرار الوجود الفعلي. ويمكن استكمال هذه السلسلة بمفهوم "الأصل" أو "السبب" للوعي والوجود، أي نيرفانا العقل الواحد واللاعقل - والتي يمكن اعتبارها مرتبطة بمفهومنا عن الله. ورغم أن البوذيين قد ينكرون ذلك، إلا أن هذا التشبيه يبدو مناسبًا، لأنه يُظهر تكرار بعض المفاهيم وتجانسها في جميع الثقافات الإنسانية.

تعتبر الهندوسية، وهي ثقافة هندية أخرى، إلى جانب شعوب وفلسفات أخرى، اللهَ بشكلٍ أكثر وضوحًا باعتباره روح الكون، الأصل المشترك لجميع الأرواح. في اليهودية والديانات الشقيقة، يُصوَّر الله كحضور واعٍ يُشرف (بمعنى إدراكي

---

65 مع ذلك، إذا تفحصنا بعض الحجج التي تُطرح لدعم فكرة انعدام الذات، فسنجد خللاً منطقياً واضحاً فيها! وينطبق هذا بشكل خاص على الاستدلال الزائف لأبرز فلاسفة مدرسة ماديا‌ميكا، الهندي ناجارجونا (القرن الثاني الميلادي). على سبيل المثال، قرأتُ مؤخراً في كتاب للدالاي لاما (صفحتا ٥٤-٥٥): "لذلك، يفهم أتباع فايبهاشيكا النيرفانا النهائية على أنها فناء تام للفرد. ومن الاعتراضات المعروفة لناجارجونا... [إذا كان الأمر كذلك] فلا أحد يبلغ النيرفانا أبداً، لأنه عند بلوغ النيرفانا، ينقطع وجود الفرد". ناجارجونا شخصٌ مازح، يُحب التلاعب بالألفاظ (انظر كتابي " الخلل المنطقي البوذي" لمزيد من الأمثلة). وهو يُشير هنا إلى أن "البلوغ" لا يُمكن تصوره إلا من خلال التغيير (حيث يبقى الذات جوهرياً كما هو، بينما يتغير ظاهرياً). لكن من المنطقي تمامًا أن يختفي الفرد عند انتقاله إلى النيرفانا: سيكون ذلك ببساطة حالة تحوّل (حيث يصبح الكائن في وقت ما شيئًا آخر تمامًا في وقت لاحق). لا يوجد شيء عبثي في موقف فايبهاشيكا المذكور. (تجدر الإشارة إلى أن هذا الموقف مماثل للفكرة الإلهية المتمثلة في الاندماج مرة أخرى في الله، والتي ذُكرت سابقًا).

66 يرجع اتهامهم بالوهم إلى اعتبارهم مفهوم الذات نتاجًا للتصورات العقلية والحسية (أي الدارما والظواهر)، بدلاً من اعتباره كما أقترح شيئًا معروفًا بالحدس الذاتي المباشر (أي التجربة ذات المحتوى غير الظاهري).

وإرادي، وبمعنى تقييمي بوصفه مشرِّعًا) على العالم بأسره، تمامًا كما أن لكلٍّ منا روحًا تُسيطر على عالمه الصغير. ويرى البعض، كما ذُكر سابقًا، أن روحنا ليست سوى شرارة[67] من روح الله.

يرى البعض أن الله متعالٍ، بينما يراه آخرون حاضرًا في كل مكان. وينتهي المطاف بالفئة الأخيرة إلى مساواة الله بالطبيعة، على غرار وحدة الوجود (يتبادر إلى الذهن هنا باروخ سبينوزا). ولعلّ الإيمان البشري بالله قد تطوّر تاريخيًا من مذهب الأرواحية، الذي يُرجّح أنه تعميم لمفهوم غامض عن الروح الشخصية.

كانت الشعوب التي تعيش في انسجام مع الطبيعة (مثل سكان أمريكا الشمالية الأصليين) تميل إلى إدراك وجود إلهية واحدة في كل أشكال الحياة، بل وفي الطبيعة بأسرها. كان لكل شيء روح - جدول متدفق أو محيط هائج، جبل شامخ لا يتزعزع، حصاة تتدحرج من أعلى التل، الشمس، القمر، السماء الشاسعة، زرقاء في يوم، رمادية ممطرة في يوم آخر، غيوم متراكمة ورعد في السماء، الريح تهب عبر الغابة، برعم يتفتح، نسر محلق، أسد جبلي يجوب الأرض، فئران برية تتناثر، سمكة تقفز. كان الله حاضرًا في كل مكان، يُرى ويُقابل.

ربما تبلورت هذه الأفكار مع مرور الوقت، مع ظهور مفهوم "الأرواح" المنفصلة التي تسكن الحجر أو الشجرة أو النهر أو الجبل. كان يُعتقد أن لكل شيء وعيًا وإرادة، تمامًا كما استشعر الناس هذه القوى في أنفسهم (ربما قبل وقت طويل من تسميتها). وقد يسعى الناس حينها إلى التواصل مع أجسام المادة الجامدة كما يفعلون مع الحيوانات؛ على سبيل المثال، لطلب الإذن باحترام للتفاعل معها بطريقة ما. أو قد يضطرون إلى خداعها أو إخضاعها بالقوة لحملها على فعل ما يريدون. وفي النهاية، أُخذت هذه "الآلهة" الصغيرة المتناثرة إلى المنازل أو على الأقل مُثّلت في تماثيل حجرية أو خشبية (كما هو الحال على ما يبدو في أفريقيا).

قد تكون بعض الآلهة، كآلهة الشعوب الإسكندنافية مثلاً، قد تطورت من شخصيات تاريخية - ملوك أو أبطال خُلدت ذكراهم في القصص، وتحولوا في نهاية المطاف إلى أساطير أسطورية. لاحقاً، كما في اليونان وروما، تطورت آلهة أكثر تجريداً، مثلت مجالات واسعة من العالم (كالسماء أو البحر) أو من النشاط البشري (كالحب أو الحرب).

---

67 إن فكرة "الشرارة" مستمدة من فلسفة الكابالا اللوريانية.

في نهاية المطاف، وبفضل العبرانيين على ما يبدو، وُلدت الديانة التوحيدية ، أي الإيمان بإله واحد موحد وعالمي. تأسست اليهودية على يد النبي إبراهيم، ثم أصبحت ديانة وطنية أكثر تنظيمًا بعد بضعة قرون [68]. وفي نهاية المطاف، ومن خلال المسيحية والإسلام، وهما فرعان لاحقان من اليهودية، اكتسب التوحيد المجرد هيمنة في أجزاء كبيرة من العالم. تُعد المسيحية أقرب إلى اليهودية من الإسلام في بعض الجوانب، وأبعد عنها في جوانب أخرى. فالأولى متجذرة بشكل أوضح في تفاصيل النصوص اليهودية، بينما تستخدمها الثانية كنقطة انطلاق ضمنية. تحتفظ المسيحية ببعض الأفكار والصور الملموسة المتعلقة بمؤسسها يسوع، بينما يتجنب الإسلام، مثل اليهودية، كل هذا التأليه أو التمثيل.

لا يزال وجود الآلهة وانتشار صورها في الهند، على سبيل المثال، أمرًا لافتًا للنظر حتى اليوم. ورغم أن الهندوسية قد وصلت منذ زمن بعيد إلى فكرة التوحيد المجرد، إلا أنها لم تجعله حكرًا على أحد. أما البوذية، فقد بلغت مستوى عالٍ من التجريد، ولكن دون إضفاء الطابع الشخصي عليها كإله (على الأقل ليس في الأصل، مع أن العديد من المذاهب البوذية المنشقة قد ربطت في الممارسة العملية بين بوذا المؤسس والله). ويتوافق هذا مع العقيدة البوذية القائلة بأن الروح البشرية في نهاية المطاف "خالية" من الشخصية. ومع ذلك، فقد ظل البوذيون متأثرين بالوثنية القديمة، نظرًا لتماثيل بوذا التي يعبدونها (والتي يتخيلون من خلالها "الروح"، كما تجدر الإشارة) [69].

لا تقوم الديانة التوحيدية اليهودية على فكرة أن الله هو روح الطبيعة. يُقال أحيانًا إن الطبيعة (هاتيفا) هي أحد أسماء الله، ولكن يُفهم من ذلك (كما في حالة موسى بن ميمون) أن الطبيعة تحت سيطرة الله. في اليهودية، الله مجرد تمامًا، بلا أي تجلٍّ مادي ، فلا تجسد له في صورة بشرية أو غيرها، ولا شيء يمكن تمثيله بصورة. أو بتعبير أدق، الله روحاني محض، لا مادي أبدًا. ومع ذلك، فهو خالق عالم الطبيعة، ويبقى عليمًا بكل شيء، قادرًا على كل شيء فيه. فهو كلي العلم، ليس فقط بمعنى معرفة العموميات (كما اقترح أرسطو)، بل أيضًا بمعنى

---

68 ظهرت في مصر في ذلك الوقت تقريبًا ديانة "توحيدية" أكثر وضوحًا، تقوم على عبادة الشمس حصرًا. لكن السؤال هو: من ألهم من؟ من الممكن أيضًا أن تكون مجموعة صغيرة من الأجانب (العبيد العبرانيين) قد أثرت ثقافيًا على الأغلبية (بعض المصريين).

69 لإنصاف الحقيقة، قد يكون بعض ممارسي التأمل لا يرون في التماثيل والصور المسطحة معبودات، بل مجرد وسائل لتحقيق السكون والصمت والتركيز المنشود. يجب سؤال كل ممارس على حدة عن نواياه الحقيقية. مع ذلك، يبدو من المرجح أن من يبدأ بفكرة المحاكاة، سيتعلق عاطفياً بالرمز، وينتهي به الأمر إلى تجسيده والانحناء أمامه. وهذا، في رأيي، أمرٌ سخيف، على أقل تقدير.

معرفة كل تفصيل، وبالتالي قادر على ممارسة العناية الإلهية حتى أدق التفاصيل، بما يليق بالقدرة المطلقة.

وهذا يُشابه النفس البشرية، التي لا تملك جوانب ظاهرية [70]خاصة بها، مع أنها قادرة على معرفة العالم الظاهري والتفاعل معه. إلا أن هذا التشبيه ليس تاماً، إذ تُعلّم اليهودية أن العالم ليس جسد الله، وأن البشر لم يخلقوا أجسادهم، بل خلق الله أجسادهم وأرواحهم معاً (تكوين ٢: ٧).

"وجبل الرب الإله آدم من تراب الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية."

لذلك، من الممكن لليهود أن يكون الله أبدياً، بينما البشر ليسوا كذلك؛ ومن الممكن أيضاً أن يكون "نفخ الله للحياة" فينا بمثابة إحياء لأجسادنا بجزء من روحه الأبدية.

كما تُظهر هذه التأملات، فإن تاريخ مفهوم الروح وتاريخ الله متشابكان تشابكاً وثيقاً. ومن وظائف الدين و/أو الميتافيزيقا اقتراح أصول للروح والله، وشرح كيفية معرفتهما.

يستخدم المسيحيون الكاثوليك، بدرجات متفاوتة، تمثيلات مادية ليسوع في منازلهم وكنائسهم ومواكبهم. ولعل هذا إرث تاريخي من تمثيل الأباطرة الرومان وعبادتهم، وهو أمر كان شائعًا وبدا طبيعيًا في العالم الذي سيطرت عليه المسيحية. أما البروتستانت، فقد تجنبوا في الغالب، لأسباب سياسية وروحية، المنحوتات والدمى ثلاثية الأبعاد، لكنهم ما زالوا يلجؤون إلى التمثيلات الذهنية بالإضافة إلى الصور ثنائية الأبعاد. وبالمثل، يلجأ الهندوس وبعض أشكال البوذية إلى تجسيدات لآلهة متعددة، مانحين إياها شكلًا ماديًا أو متخيلينها بشكل ملموس.

هذه أفكار إدراكية عن الألوهية. فاليهودية، ثم الإسلام لاحقًا، استنادًا إلى الروايات الواردة في كتبهما المقدسة (التوراة والقرآن على التوالي)، تُنسب إلى الله سلوكًا محسوسًا ، من خلال المعجزات الظاهرة (ولو كانت مجرد إرسال ملاك أو رؤيا نبوية، أو حكم قضائي)، لكنهما تستبعدان أي تمثيل مادي أو ذهني

---

70 في هذا الصدد، تتشابه اليهودية مع البوذية؛ مع أن الأولى، على عكس الأخيرة، تُقرّ بوجود جوهر "روحي" غير ظاهري للروح. وثمة تشابه آخر محتمل بين مفهوم "العين" (العدم، العدم) في الكابالا اليهودية ومفهوم "الشونياتا" (الفراغ) في البوذية.

لله، وتعتبرانه "وثنيًا". إن فكرة الله التي نقلتها كتبهما المقدسة، والتي عززتها لاحقًا الشروح التفسيرية، هي في جوهرها فكرة مجردة .

بصفتنا فلاسفة، قد نتساءل: ما هو الأساس المنطقي لعبادة التماثيل أو غيرها من التمثيلات؟ هل يعتبر العابد أن الشيء المادي (أو الذهني) نفسه هو ما يعبده (الوثنية)، أو أنه يحتوي على الألوهية المقصودة أو أنه انبثاق منها أو قناة إليها؟ أم أن الشيء المادي الموجود بين أيدينا لا يعدو كونه وسيلة تذكيرية أو وسيلة ملائمة لتركيز الانتباه الشخصي على ألوهية أبعد من ذلك بكثير؟

لا بد من الغوص في عقول الناس للتأكد من ذلك (إذ لا يُعتدّ بالضرورة بتأملاتهم الشخصية أو رواياتهم الشفوية). أظن أن هناك تباينًا واسعًا في الآراء بين الناس، فمنهم من يتبنى تفسيرًا حرفيًا، ومنهم من يُدرك الفروقات المحتملة. أما المسألة الروحية فهي: هل تُثقل هذه الممارسة كاهل الروح، وتمنعها من الارتقاء إلى ما هو غير مادي؟[71]

> أودّ أن أضيف أنني أظنّ شخصياً أن المؤمنين ببعض تجليات الله، أو بآلهة محدودة أو أصنام، وحتى الملحدين واللاأدريين، يرفعون أبصارهم وصلواتهم إلى السماء في كثير من الأحيان ، قاصدين بذلك التضرع إلى الله أو شكره. بمعنى آخر، فإن التمسك بمبدأ ما بعقيدة غير توحيدية أو شبه توحيدية لا يستبعد الشعور بالتوحيد وممارسته أحياناً. المسألة هنا ليست في الاسم الثقافي الذي يُطلق على الإله، أو في التصورات النظرية المرتبطة به، بل في النية الحقيقية للروح المصليّة في تلك اللحظة. أعتقد أن هذا الفهم وهذا رد الفعل مشتركان بين جميع البشر أو معظمهم.

لا يقدم الإيمان الفلسفي بالله أو اللاهوت أي سرد أو قصص تتعلق بالله؛ ولذلك فهو، بطبيعة الحال، خالٍ من أي تمثيلات ملموسة. إنه يتألف من تأملات صريحة ومتغيرة من نوع عام، حول ما إذا كان من الممكن، في سياق القدرات المعرفية البشرية العادية، معرفة وجود إله مجرد بشكل قاطع - أو عدم وجوده.

---

71 أرى أن الغاية الأساسية من عبادة الأصنام هي غرس صور مزعومة للآلهة أو الله في أذهان الناس. إنها شكلٌ قويٌّ من أشكال الدعاية، يُولِّد تعلقًا نفسيًا بالصنم، بحيث يُستحضر ويُستعان به طوعًا أو قسرًا في مختلف الظروف. وهذا يُفيد، بشكلٍ غير مباشر، رجال الدين الذين يعتنون بالصنم ويخدمونه؛ مع أن أفراد هذه الطبقة، للإنصاف، نادرًا ما يكونون منافقين، بل هم أنفسهم مؤمنون حقيقيون (بل غالبًا ما يكونون أكثر صدقًا).

إنّ أشكال المعرفة الاستثنائية (التي يُزعم اكتسابها، على سبيل المثال، عن طريق النبوءة أو التأمل) ليست مستحيلة التصور، ولكن يصعب إثباتها لنا نحن عامة الناس؛ ولذلك تبقى مجرد تكهنات. لا يُبدي الفلاسفة النزيهون أي تحيز في هذا الموضوع، ويُقرّون بحرية بوجود مجال للشك. ومع ذلك، يجدون أنه من الممكن صياغة نظريات متسقة، قد تكون صحيحة بشأن الله والروح. وعلى هذا الأساس، ورغم عدم السماح بأي عقيدة جامدة، فإنّ معتقدات شخصية متنوعة ممكنة.

بهذه الطريقة، ودون فرض أي عقيدة دينية محددة، قد تُنقذ الفلسفة حقيقة الدين من التدمير على يد المفكرين الزائفين. هنا، يُجرّد الدين من كل ما هو دخيل (أي ما أساء إلى سمعته)، ويُحصر في بعض القضايا الجوهرية التي تُضفى عليها المصداقية من خلال الخطاب الفلسفي. وهكذا، يُؤكد البُعد الروحي للوجود الإنساني ويُعاد تأكيده.

6. الفصل السادس

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصلان 8 و 9.

1. الذات الفردية في المذهب الأحادي

بقبول أطروحة التوحيد [الموصوفة بإيجاز في الفصول السابقة]، يمكننا أن نفهم أن ذواتنا الفردية الظاهرة، سواء نُظر إليها على أنها أرواح (كيانات ذات جوهر روحي متميز عن العقل والمادة) أو على أنها شيء غير جوهري تمامًا (كما تقترح البوذية)، لها نمط وجود نسبي مقارنة بروح الله (في الديانات التوحيدية)، أو بالأساس الأصلي الكامن وراء هذا الوجود أو التاو (في المذاهب المتنافسة).

إذا كانت ذواتنا نسبيةً إلى ذات مطلقة (أو "لا ذات" في البوذية)، فهي وهمية. بأي معنى هي وهمية؟ يمكننا القول إن الوهم يكمن في التمييز المصطنع بين الجزئي والكلي، أي أنه يتمثل في فعل **تمييزي شبه معرفي تعسفي إلى حد ما**. يبدو إذن أن أجزاءً ضئيلة من الكل الأصلي قد أوهمت نفسها خطأً بأنها منفصلة عن مصدرها المشترك. لقد فقدت هذه الأجزاء (أي نحن جميعًا) صلتها بهويتها الحقيقية، وارتبكت بسبب محدودية منظورها، فظنت أن لها هوية منفصلة.[72]

لتوضيح ذلك وهم في سياق التمييز، يمكننا الإشارة إلى الأمواج في المسطح المائي. فالموجة، بطبيعة الحال، جزء لا يتجزأ من الماء، ومع ذلك، نرسم لها حدودًا ذهنية مصطنعة ونميزها اصطلاحًا، ثم نطلق عليها اسم "الموجة" ونتعامل معها كشيء آخر غير الماء. صحيح أن هناك نتوءًا في الماء، لكن في الواقع، الحدود التي نرسمها له اعتباطية. وينطبق الأمر نفسه على كل شيء، سواء كان ماديًا أو ذهنيًا أو روحيًا.

---

72 بدلاً من اقتراح، كما فعل الأسقف بيركلي، أننا مجرد أفكار في ذهن الله، فإن وجهة النظر المطروحة هنا هي أننا، كما لو كنا، مجرد أفكار في أذهاننا. صحيح أن الله خلقنا، وسمح لنا بما يبدو أنه تفرّد؛ لكنه لا يتوهم بشأن انفصالنا. نحن، في منظورنا المحدود، وبالتالي المشوّه، من نسيء فهم أنفسنا كأفراد.

الفرضية **البوذية** حول هذا الموضوع تختلف نوعًا ما، إذ تعتبر أن جميع المظاهر التجريبية للذات هي ظواهر، لا غير. ولأن الظواهر زائلة كخيوط الدخان - تنشأ (لا ندري من أين - أي من العدم)، وتدوم مؤقتًا، وتتغير باستمرار بطرق شتى، ثم تختفي (لا ندري إلى أين - أي إلى العدم) - فلا يمكننا افتراض أي ثبات وراءها أو تحتها. لذا فإن ذاتنا الخاصة خالية من أي جوهر؛ وبالمثل، لا وجود لروح كونية.

هذه الأطروحة، بطبيعة الحال، تجريبية بما يكفي فيما يتعلق بحقيقة عدم ثبات الظواهر؛ ولكن (في رأيي) ثمة ثغرة مفاهيمية فيها. يمكننا الإشارة إلى أنها ترفض أي فكرة عن ثبات جوهري دون تبرير كافٍ (أي عن طريق مغالطة منطقية)؛ ويمكننا بدلاً من ذلك الدعوة إلى وجود جوهر كامن (مادي، أو عقلي، أو روحي)، بتبرير غير كافٍ بنفس القدر، أو ربما بتبرير أقوى (أي أن هذا يساعد في تفسير المزيد من الأشياء).[73]

علاوة على ذلك، يجوز لنا، بل وأعتقد أنه من الضروري منطقيًا، أن نقرّ بأننا ندرك ذواتنا، ليس فقط من خلال إدراك الظواهر الخارجية والداخلية، بل أيضًا من خلال نوع آخر من المعرفة المباشرة، والتي يمكننا تسميتها "الحدس"، للجوانب غير الظاهرية . ليس هناك ما يبرر افتراض أن الجوانب الظاهرية وحدها هي الموجودة والقابلة لإدراكها مباشرة. في الواقع، يجب أن نقرّ بالحدس، لتفسير كيف نعرف ما أدركناه أو أردناه أو قيّمناه في حالات معينة . لا تستطيع الوسائل المفاهيمية أن تفسر هذه التفاصيل تفسيرًا كاملًا؛ فهي لا تقدم إلا عموميات.

لذا، مع فهمي واحترامي لعقيدة اللاذات البوذية، أفضّل شخصيًا الإيمان بروحانية الذات الفردية وبالإله. ويمكنني إضافة الحجج التالية: أولًا، لا تستبعد هذه الأفكار (عن الروح والله) منطقيًا مفهوم "الفراغ"، بل تشمله ؛ أي أنه يبقى صحيحًا أن النفوس الفردية والروح الكونية لا يمكن اختزالها إلى تجارب ظاهرية.

علاوة على ذلك، فإن التوحيد أكثر إقناعًا من الناحية المنطقية، لأن الفرضية البوذية تفترض دون مزيد من التفصيل أمرًا تسعى فرضية الإله إلى تفسيره. فحقائق الوعي والإرادة والتقييم الظاهرة فينا، أي في الأفراد الذين يبدون محدودين، تبقى غير مفسرة في البوذية، بينما في الفرضية التوحيدية، يُعتقد أن القدرات الشخصية للأفراد تنبع من قدرات مماثلة لله. أي، بما أن النفوس

---

73 سنناقش مسألة عدم الثبات لاحقاً.

المحدودة هي (في نهاية المطاف وهمية) أجزاء من الله، فإن قدراتها على الإدراك والإرادة الحرة والتقييم (وإن كانت محدودة نسبيًا) مستمدة من نفس القدرات (على نطاق أوسع بكثير) في الروح الكلية، أي الله.

في الحقيقة، قد يرد البوذيون بأن هذه الحجة، وإن كانت تختزل القوى البشرية الثلاث إلى القوى المقابلة (الأكبر) لله، إلا أنها لا تفسر وجود هذه القوى نفسها فيه. فهي مشتقة في البشر، صحيح، لكنها تبقى أساسية في الله.

نعم، ولكن يبقى هناك فرق. ينظر التوحيد إلى المصدر الأسمى على أنه ذو شخصية، بينما يرى البوذيون أن الأصل غير شخصي. ففي الأولى، يوجد "مَن"، بينما في الثانية، لا يوجد سوى "ما" إن وُجد أصلاً. ويبدو لي (على الأقل) من غير المحتمل أن ينبثق شخص من غير شخص. بل يجب أن تمتلك الروح الخاصة هذا الإحساس بالهوية الشخصية كانعكاس لشخصية الروح الكونية.

لكن في الحقيقة، لا يزال بإمكاننا التوفيق فكرياً بين المذهبين، إذا اعترفنا بأن هذه الحجج ليست في النهاية سوى اختلافات لفظية وأنه ينبغي علينا بدلاً من ذلك التأكيد على أوجه التقارب والتكامل بينهما.[74]

على أي حال، فإن النجاح الظاهر للبوذيين في التأمل لا يستبعد منطقياً احتمال أن يكون مذهبهم الذي ينكر وجود الروح والله مجرد خطأ في التفسير، إذ أن ديانات أخرى تُشير أيضاً إلى نجاحات في التأمل رغم اعتمادها على تفسيرات مختلفة. وإذا ما قبلنا بسخاء كل أو معظم هذه الادعاءات البشرية كما هي، فعلينا أن نستنتج منطقياً أن **التفسير الصحيح ليس شرطاً أساسياً للنجاح في التأمل** .

يشير هذا إلى أن التأمل في جوهره مستقل عن الخلافات العقائدية. قد تكون المذاهب المتنافسة، بل والمتناقضة، مفيدة بنفس القدر، وذلك تبعًا للسياق الثقافي أو الشخصي. لذا، يُعدّ التأمل في نهاية المطاف مسألة عملية؛ فهو لا يحتاج إلى عقائد محددة ليؤتي ثماره. أيًا كان توجهك الديني، أو عدمه، أضف عنصرًا واحدًا فقط: التأمل؛ فهذا الإجراء البسيط سيُحدث مع مرور الوقت نتائج مذهلة.

---

[74] لا شك أنني لا أقصد بهذا البيان إقرارًا مطلقًا بجميع المعتقدات والممارسات المندرجة تحت مسمى البوذية. فقد سبق لي أن عبّرت في كتابات سابقة عن تحفظاتي بشأن عبادة التماثيل (الوثنية). فحتى من وجهة نظر بوذية، تُعدّ هذه ممارسة غريبة ومعيقة للروحانية (لأنها تنطوي على إسقاط ذهني لـ"الذات" على أجساد مادية بحتة). علاوة على ذلك، لا أرى كيف يمكن أن يكون هذا أفضل من عبادة الله. فإذا كان الإخلاص أمرًا محمودًا، فإن عبادة الله هي أسمى تجلياته.

العلمانية الحديثة للجوهر الروحي (وجود روح في الإنسان والله) على النحو التالي. نحن هنا بصدد فلسفة مادية، لا تُقرّ بالواقع المادي إلا للظواهر (والاستدلالات المفاهيمية المستمدة منها). يُنظر إلى الظاهرة المادية على أنها حصرية، مع أن العلمانيين، إذا ما أُلحّ عليهم، يُقرّون بوجود نوع من الجوهر العقلي الإضافي، المتخيّل كسحابة من "الوعي" تحوم في رؤوس بعض الكيانات المادية (أي البشر على الأقل، وربما الحيوانات العليا).

يُنظر إلى هذه المادة على أنها نوع من الظواهر الثانوية لتراكيب محددة من المادة (أي تلك التي تُكوّن جسم الإنسان الحي، وخاصة جهازه العصبي). وهم يعتبرون العقل نوعًا نادرًا من المادة. ولا يُفرّق أنصار هذه الأطروحة بوضوح بين مادة الذكريات والأحلام والتخيلات، من جهة، وبين الشخص الذي يختبر هذه الظواهر الداخلية، بل والظواهر الخارجية أيضًا (عبر الحواس)، من جهة أخرى. ولذلك، يرفضون أي فكرة عن وجود مادة روحية إضافية أو روح باعتبارها جوهر الذات.

يمكن التشكيك في هذه الفلسفة لسببين. أولًا، إنها تعجز عن تحليل التجربة العقلية بوضوح وأمانة، وعن استخلاص النتائج اللازمة من هذا التحليل. ومن أبرز ما يغيب عنها التمييز بين الذات المُدرَكة "المدركة، الراغبة، والمُقَدِّرة" وبين "تجاربها العقلية (والحسية) المُدرَكة"، أي التمييز بين الروح والعقل داخل النفس. ثانيًا، مع أن العلمانية تميل إلى وحدة الوجود فيما يتعلق بالمادة، إلا أنها ترفض استقراءً مماثلًا لوحدة الوجود فيما يتعلق بالأرواح، وبالتالي تنكر وجود الله.

يتظاهر العلمانيون المعاصرون، بطبيعة الحال، بأنهم "علماء" [75]، وبذلك يضفون على مذهبهم هيبةً بين غير المتخصصين في الفلسفة والفلاسفة السطحيين. لكن هذا الموقف ليس علميًا بالمعنى الدقيق للكلمة. فالعلم الفيزيائي لم يُنتج حتى الآن أي صيغة رياضية تُثبت إمكانية اختزال الحياة أو العقل أو الوعي أو الروح إلى مادة. يفترض الماديون ببساطة أن مثل هذه الصيغة الاختزالية الشاملة ستُثبت "يومًا ما" إمكانية وجودها. ربما يكون ذلك صحيحًا؛ ولكن حتى ذلك الحين، لا يمكنهم الاعتماد منطقيًا على افتراضهم كما لو كان حقيقةً مُثبتة.

---

75 بعضهم علماء بالفعل، في مجال تخصصهم، كالفيزياء مثلاً. لكن هذا لا يمنحهم الحق في التمتع بحرية مطلقة في مجال الفلسفة عموماً. أقصد هنا هوبرت ريفز، الذي يظهر على التلفاز مدعياً أن الإلحاد حقيقة لا جدال فيها، وكأن أي رأي آخر غير وارد. لا ينبغي لغير المتخصصين الخلط بين مكانته وحضوره الإعلامي وبين صحة رأيه منطقياً. المغالطة الأساسية هي مغالطة الشخصنة .

يعتقدون أن مادّيتهم ستثبت في نهاية المطاف أنها شاملةٌ لا محالة، لكن هذا التوقع والأمل لا يستندان، كما أكرر، إلى أي أساس علمي على الإطلاق! إنه مجرد وهم، وإيمانٌ محض، وفرضيةٌ افتراضية. لذا، فالعلمانية ليست سوى دينٍ آخر ، وليست استنتاجًا حصريًا من العلم.

يُعرَّف "العلم" كلياً بالدقة في المنهج المعرفي، دون تحيز. وهو يتطلب مراعاة جميع البيانات المتاحة في نظرياتنا، وتفسيرها تفسيراً وافياً من خلالها . ولا يرهب الفلاسفة الحقيقيون التعصب الفكري لمن يدّعون أن العلم ماديٌّ حصراً.

في حالة النظرية المادية، لم يعترف أنصارها، بل تجاهلوا تمامًا، البيانات الواضحة المتعلقة بالحياة والعقل والوعي والروح، ولم يأخذوها بعين الاعتبار. لقد تم تجاهلها ببساطة، ودُفنت تحت السجادة. هذا ليس علمًا، بل مغالطة. يجب الاعتراف بأن ما هو تخميني هو كذلك. والتخمينان اللذان يتوافقان مع البيانات المتاحة متساويان في القيمة أمام الحكم العلمي.

2. انطباع الذات

ماذا نعني بـ " **الذات** "؟ يشير هذا المصطلح في المقام الأول إلى **ما يبدو أن يدرك المرء، وأن يرغب، وأن يقيم** في أي لحظة معينة. أي أن هذه الوظائف تبدو وكأنها تنبثق، في أي وقت معين، من نقطة أو مكان واحد، في أعماق تجاربنا الجسدية والعقلية، والتي نسميها جميعًا "أنا" أو "لي" أو "نفسي".

الذات هي الكائن الواعي، الكائن المُجرِّب، الكائن المُحسّ، الكائن المُتخيِّل، الكائن المُتصوِّر والمُفكِّر، الكائن المُحبّ أو الراغب، المُتمني أو الراجح، الكائن المُبادر، إلخ... أو الكائن المُمتنع عن هذه الوظائف. وبالتالي، فإن الذات هي فاعل الوعي، وفاعل [76]الأفعال الإرادية، ومُقيِّم الأحكام القيمية.

من الخطأ في الملاحظة الادعاء بأن الإدراكات والإرادات والتقييمات يمكن أن تحدث دون وجود "شخص" يقوم بالإدراك أو الإرادة أو التقييم. فالملاحظة

---

76 لاحظ جيدًا أن كلمة "الفاعل" المستخدمة هنا تشير ببساطة إلى "الشخص الذي يقوم بالفعل" - أي فاعل الفعل، ومنفذ العمل. وتعني الوكالة هنا الإرادة - فالآلة (أو أي كيان حتمي آخر) لا تُعتبر فاعلاً لأفعالها، إلا مجازيًا. علاوة على ذلك، فإن المعنى الدارج للوكالة بمعنى "التصرف نيابة عن شخص آخر" ليس المقصود هنا، مع أن هذه الآلية تندرج منطقيًا تحت الفعل الإرادي.

الواضحة والصادقة تُقر بأن الطبيعة المميزة لهذه الأحداث هي كونها نسبية إلى الذات.

الذات موضوعٌ للتجربة الذاتية المباشرة، أو الحدس الذاتي، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الظواهر الناتجة عن الإحساس بالمادة أو عن التجربة الذهنية. إنها ليست شيئًا يُستنتج مفاهيميًا من هذه الظواهر المُختبرة فحسب، بل هي شيء غير ظاهري يُختبر في حد ذاته.

لاحظ جيدًا: إنّ "أنا" ليست ظاهرةً واحدة، ولا مجموعة ظواهر، ولا حتى مجرد تجريد من التجارب الظاهرية؛ بل هي تجربة غير ظاهرية مستمرة. (مع ذلك، قد يكون من الممكن أن تكون الذات شفافةً لذاتها، لو لم تكن خاضعةً لتجارب ظاهرية يتعين عليها إدراكها والتعامل معها من خلال الوعي والإرادة والتقييم [77]).

إن الذات، كما هو مُعرَّف هنا من الناحية التقنية، موجودة للحظة زمنية على الأقل . ومنطقيًا، لا يترتب بالضرورة من هذه البيانات اللحظية أن الذوات التي تُدرك في لحظات زمنية مختلفة، حتى وإن كانت متجاورة، هي نفس الذات. أي أن استمرارية الذات فكرة إضافية، وربما أكثر تجريدًا، مع أننا عمومًا (جميعنا باستثناء البوذيين) نؤمن بهذا الوجود.

وهذا بدوره، تجدر الإشارة إلى أنه لا يستلزم بالضرورة، منطقياً، الخلود منذ بداية الزمان أو إلى نهايته، مع أن الكثيرين (وإن لم يكن جميعهم) يؤمنون بهذه الفكرة الإضافية. إضافةً إلى تصوراتنا عن الذات، سواءً كانت آنية أو مستمرة، نلاحظ أيضاً أننا ننظر إلى الذات كشيء تراكمي ، إذ يبدو أن ذواتنا الماضية، وإن كانت لحظية، تتراكم مع مرور الوقت، مما يزيد من أعبائنا ومسؤولياتنا مع تقدمنا في العمر.

يُقصد بالوعي الذاتي هنا، كما هو واضح، ببساطة "الوعي بالذات" - أي بالإشارة إلى أي فعل وعي انعكاسي، تكون فيه الذات هي الفاعل والموضوع في آنٍ واحد، وهو على الأرجح فعل معرفي (حدسي) مباشر وفوري. ويمكن أن يعني الوعي الذاتي أيضًا الوعي (أي الحدس، هنا أيضًا) بأي من وظائف الذات الثلاث، وهي: الإدراك، والإرادة، والتقييم.[78]

---

77 يمكن القول، بهذا المعنى، أن الذات "نسبية" - لا يعني ذلك أن وجودها (طالما أنها تحدث) ليس "مستقلاً"، ولكن وعيها بوجودها يعتمد على المحفزات الخارجية.

78 يُستخدم مصطلح "الوعي الذاتي" أحيانًا، في الفلسفة والعلوم، للإشارة إلى إدراك المرء لوجود شيء آخر، أي "وعي الوعي". قد يكون هذا الأخير حدثًا لحظيًا، نتيجةً لتوزيع

لا تعمل هذه الوظائف الثلاث، أو طرق التعبير عن الذات، بمعزل عن بعضها، بل تتداخل فيما بينها بطرق متنوعة. وقد تحدث في آن واحد أو في سلاسل معقدة. يُعدّ الإدراك الوظيفة الأساسية، ولكنه قد يحدث أيضًا بعد الإرادة (مثل أفعال البحث) والتقييم (مثل تحديد موضوع البحث). عادةً ما تستلزم الإرادة إدراكًا مسبقًا، ولكنها قد تكون أحيانًا عشوائية (نزوية). يُعدّ التقييم نوعًا خاصًا من الإرادة، لأنه ينطوي على الاختيار؛ وهو يستلزم دائمًا الإدراك، ولو كان مجرد وعي بشيء ما يُقيّم (ولكن عادةً ما يشمل أيضًا وعيًا باعتبارات مختلفة).

يشير التعريف المقترح أعلاه للذات إلى جوهرها. وبالمقارنة مع هذه الذات الجوهرية، فإن كل ما عداها هو "العالم الخارجي"، أو "موضوع"، أو "آخر". إنها أعمق ما فينا، حتى أعمق من العقل والجسد. وكثيراً ما تُسمى جوانب العقل والجسد، في اللغة الدارجة، بالذات، لكن هذا تسمية غير دقيقة. لذا، يمكن مساواة الذات، كما هي مفهومة هنا، بما نسميه عادةً " **الروح** "، دون المساس بمسألة ماهية هذا الكيان المفترض.

إحدى النظريات الشائعة تقول إن الروح تتكون من جوهر غير مادي، يُطلق عليه "جوهر روحي". يُفترض أن لهذا الجوهر موقعًا وامتدادًا مكانيًا وزمانيًا، أو أنه موجود وممتد في الزمان دون المكان [79]. وثمة طريقة أخرى للنظر إليه باعتباره نوعًا خاصًا من "العقدة" في نسيج الزمكان، عقدة ذات خصائص مختلفة عن خصائص الكيانات المادية. وينكر بعض الفلاسفة (ولا سيما البوذيون والماديون) وجود الروح تمامًا [80].

بغض النظر عن الاختلافات النظرية بين التقاليد المتنافسة، فيما يتعلق بوجود الذات وطبيعتها، فإنها تتفق عمومًا على قيمة وضرورة نسيان الذات، إن لم يكن محوها تمامًا، عمليًا - أي أثناء التأمل. وهذا ليس بالأمر الهين بالطبع. ففي المراحل الأولى من التأمل، حين نصاب بالفزع من العواصف الذهنية التي

الفرد انتباهه بين شيء ما وإدراكه له؛ أو قد ينطوي على فترة زمنية، بافتراض أن الفرد يُدرك وجود شيء ما أولًا، ثم يُدرك ذلك الإدراك لاحقًا (إما بشكل مباشر بينما لا يزال يتردد صداه في ذهنه، أو بشكل غير مباشر من خلال الذاكرة طويلة الأمد). وهناك معنى آخر، أكثر شيوعًا وانتقادًا، لمصطلح "الوعي الذاتي" يشير إلى إدراكنا لوجود شخص (أو أشخاص) يراقبوننا، مما يدفعنا إلى التصرف بطريقة غير طبيعية، أي دون عفويتنا أو تلقائيتنا المعتادة، لأننا نستخدم إرادتنا لضمان حصول المراقب على صورة "إيجابية" معينة (بأي معنى كانت) عنا.

79 أو مرة أخرى، قد نعتبر الروح مثل الشاعر خليل جبران "بحراً لا حدود له ولا قياس".

80 لكن في رأيي، فإنها تفشل في شرح خصائص الإدراك والإرادة والتقييم بشكل كافٍ.

تُحدثها مخاوفنا باستمرار، يبدو الأمر وكأنه مهمة مستحيلة. لكن ثمة طرق ووسائل لتيسير الوصول إلى النتيجة المرجوة تدريجيًا.

على أعمق مستوى، يجب على المرء في النهاية أن يتخلى عن الانقسام بين الذات والموضوع، أو بين الذات والآخر . إذا اعتُبرت وحدة الوجود الحقيقة الفلسفية المطلقة، فلا بد من وجود مستوى من الواقع تتلاشى فيه هذه الثنائية بشكل ملحوظ. عمليًا، لا يمكن للمرء منطقيًا أن يتوقع الوصول إلى تجربة الوحدة، إلا بعد أن يتخلى عن التعلق بالانطباع الشائع للثنائية بين الذات والآخر، أو بين الذات والموضوع.

إن هذا الاستسلام ليس مستحيلاً نفسياً أو حيلة عقلية مصطنعة. ويتضح ذلك جلياً إذا تأملنا في حقيقة أن تقسيم الذات إلى موضوع أو تقسيم الذات إلى الآخر يشكل استدلالاً ، أي فعلاً عقلانياً [81].

كما يُقسّم عقلنا التجارب الخارجية إلى أنماط حسية مختلفة، أو كل نمط إلى صفات ومقاييس مختلفة (كما في المجال البصري: الألوان والشدة، والأشكال والأحجام)؛ وكما يُميّز بين التجارب الخارجية والداخلية (كما بين المشاهد المادية والرؤى الذهنية) - كذلك، فإن ملكتنا العقلية مسؤولة عن انطباع الذات والآخر. لا يعني هذا بالضرورة أن عقلنا يختلق تقسيمًا زائفًا، مُنتجًا وهمًا؛ ولكنه يعني أنه لولا وجود ذات عاقلة، لما وُجد مثل هذا التمييز في الكون.

تشير هذه الأفكار إلى أنه لا حاجة إلى دحض التمييز بين الذات والموضوع من الناحية المعرفية [82]لإدراك أنه لا يزال بإمكاننا في نهاية المطاف (ولو أثناء التأمل) أن نأمل في تحرير أنفسنا عمليًا من هذا التفاعل التلقائي. إننا نرغب في مرحلة ما بالتخلي عن هذا التمييز، ليس لأنه خاطئ أو سيئ في جوهره، بل لأننا نرغب في تجاوزه، والوصول إلى راحة البال أو السكينة الذهنية التي يوفرها الوعي غير التمييزي.

أثناء التأمل، يبدو "الذات" عادةً تجربةً حاضرةً وثقيلةً باستمرار، منفصلةً عن التجارب الذهنية والمادية الخارجية نسبيًا. ولكن إذا أدرك المرء أن هذه التجربة الذاتية هي نتاج عقلاني (أي استدلالي)، وتقسيم ذهني للوحدة الطبيعية لكل

---

81 انظر إلى تأملاتي ، الفصل التاسع.

82 يعتبره البوذيون باطلاً، لكنني أزعم، على الأقل، أنه يحمل بعض المصداقية، كما هو الحال مع أي مظهر إلى أن يتبين أنه يؤدي إلى التناقض. بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إن أي محاولة لإبطاله غير مبررة، بل ومستحيلة منطقياً.

التجارب في أي لحظة معينة، فإنه يستطيع بالفعل التخلص من هذا الشعور بالذات - أو بالأحرى التخلي عنه تمامًا - وتجربة كل تجاربه كوحدة واحدة .[83]

لاحظ جيدًا، أن المهمة المطروحة ليست تفكيك فعل التقسيم العقلاني بأثر رجعي ، أو إعادة بناء الوحدة المفقودة بين الذات والآخر عن طريق ربطهما أو دمجهما ذهنيًا، أو التظاهر بأن الذات أو الموضوع غير موجودين في الواقع. بل على المتأمل أن يضع روحه في حالة ما قبل الاستدلال، حيث لم يحدث بعدُ تقطيع التجربة . إنها ليست حالة للتعليقات المضادة، بل حالة انعدام التعليق (اللفظي أو غير اللفظي). إنها حالة التجربة النقية، حيث لم يبدأ بعدُ رد الفعل الذهني لفرز البيانات.

كل شيء يُقبل كما هو. يظهر انطباع عن الذات، مقابل انطباع عن الآخر؟ حسنًا، لا داعي للتأكيد عليه أو ملاحظته بأي شكل من الأشكال. إنه ببساطة يُعاش. إذا لم تُفرّق بين الأشياء، فلا وجود للتمييز. نبقى متيقظين، هذا كل ما في الأمر. نستمتع بالمناظر. وعينا ظاهراتي.

في التجربة الخالصة، قد يكون ما نسميه "التعدد" ظاهرًا، ولكنه جزء لا يتجزأ من "الوحدة" الجوهرية. هنا، الجوهر والمظهر واحد. هنا، يشكل الذات والموضوع سلسلة متصلة طبيعية. الكل في انسجام، ينبض بالحياة. هو ما هو عليه، مهما كان.

قبل الوصول إلى هذه المرحلة من التجربة المتكاملة، قد يضطر المرء بالطبع إلى "العمل على نفسه" لفترة طويلة وبجد.

---

83 وهذا بالطبع سيكون أحد جوانب "التكامل" الشامل (ما يسمى سامادي في السنسكريتية، وو في الصينية، وساتوري في اليابانية).

7. الفصل السابع

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصول 11 و 12 و 13.

1. ليس جوهراً، بل كياناً

أكد الفلاسفة البوذيون على فكرة عدم الثبات، بهدف نفي وجود "الجواهر" في كل من المجالين الموضوعي والذاتي. مع ذلك، فإن الجوهر غير الثابت ليس تناقضًا في حد ذاته. وهذا يعني أن مسألة الجواهر أكثر تعقيدًا من مجرد مسألة عدم الثبات، إذ تتضمن عدة قضايا معرفية ووجودية، وقد أشرنا إلى بعضها في الفصول السابقة.

فيما يتعلق بالمجال الموضوعي، الذي يشمل الأشياء المادية والعقلية للتجربة، أي الظواهر التي يتم تجربتها على ما يبدو من خلال الحواس أو في العقل - فإن منطقهم هو أننا لا ندرك أبدًا "جواهر" ثابتة ولكن فقط ظواهر متغيرة باستمرار؛ ومن ثم، يستنتجون أن الأشياء التي نشير إليها "فارغة".

رداً على ذلك، أود أن أقول إنه من الصحيح أن الكثير من الناس يتصورون أن "الكيانات" التي نشير إليها في الفكر (مثل الكلب) لها جوهر ثابت (لنسميه "جوهر الكلب")، والذي يظل ثابتاً بينما تحدث التغييرات والحركات السطحية التي نلاحظها، والتي تسمح لنا بتصنيف عدد من التفاصيل تحت عنوان مشترك (أي جميع الكلاب على أنها "كلاب").

لكن بالطبع، إذا دققنا النظر في عمليات تفكيرنا، فسيتعين علينا تعديل هذه النظرة بعض الشيء. فنحن "نُعرّف" شيئًا ما بالإشارة إلى خاصية ثابتة ظاهريًا (أو مجموعة من الخصائص) فيه، والتي يُفضّل أن تكون فعلية وثابتة، مع أنها (بالمناسبة) قد تكون فعلًا اعتياديًا أو حركة متكررة أو مجرد إمكانية كامنة.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه قد يكون هناك أكثر من خاصية مؤهلة للاستخدام كتعريف، شريطة أن تكون كل خاصية ثابتة طوال فترة وجود ذلك الشيء وأن

تكون حصرية له. لا تبرز الخاصية المُعرِّفة بشكلٍ خاص؛ وفي بعض الحالات، قد نختار عشوائيًا مرشحًا واحدًا من بين العديد من المرشحات.

مع ذلك، فإن التعريف ليس بالبساطة والوضوح اللذين قد يبدو عليهما أحيانًا. فهو يتطلب نشاطًا عقلانيًا معقدًا، يشمل المقارنة والتباين بين مختلف جوانب ومراحل الشيء، وبين هذا الشيء وغيره ممن يشبهونه في بعض النواحي ويختلفون عنه في نواحٍ أخرى، وبين هذه الفئة من الأشياء وجميع الفئات الأخرى. لذا، فإن الخاصية المستخدمة كتعريف لا يمكن معرفتها إلا من خلال وسائل مفاهيمية معقدة.

لذا، فإن فصلنا الذهني لخاصية واحدة عن الشيء ككل أو مجموعة الأشياء هو مجرد حيلة. علاوة على ذلك، فإن إشارتنا إلى جميع الحالات المتشابهة ظاهريًا لتلك الخاصية على أنها خاصية "واحدة" توحي بوحدة موضوعية، بينما في الواقع، هذه الوحدة موجودة فقط في ذهن المُدرِك (مع أن هذا لا ينفي وجودها). باختصار، التعريف مجرد تجريد. هو موجود بالفعل، بمعنى ما، في الشيء ككل، لكن لا يمكن تمييزه عن الكل إلا من خلال الإدراك والاستدلال.

لذا، فإن الأشياء المادية والعقلية التي ندركها ليست في الواقع سوى مجموعات من الظواهر، نختار من بينها ظاهرة أو أكثر بناءً على أسس مختلفة باعتبارها "جوهرية". و"الجوهر" هو إمكانية كامنة لا تتحقق إلا بالنسبة لمراقب عاقل؛ فهو لا وجود فعلي مستقل له في غياب المراقب. يمنحنا التعريف "مقبضًا" ذهنيًا على الأشياء، ولكنه ليس بديلاً عنها.

الكيان ليس مجرد تعريفه. الكيان هو مجموع صفات وأحداث لا حصر لها مرتبطة به؛ بعضها ينطبق عليه طوال وجوده (سواء كان وجوده عابرًا أو أبديًا)، وبعضها ينطبق عليه خلال جزء أو أجزاء فقط من وجوده (أي له مدة أقصر). مع أن الصفة المُعرِّفة يجب أن تكون عامة (وحصرية) للكائن المُعرَّف، إلا أن هذا لا يعني أن الصفات التي لا تُستخدم أو لا يمكن استخدامها في التعريف تتوقف عن كونها "تابعة" للكائن.

من السذاجة المفرطة تصور جوهر كيان ما كنوع من شبح الشيء المتطابق معه. في الواقع، الكيان واحدٌ لا يتجزأ، بغض النظر عن مجموعة الظروف التي تُشكّله. إن تمييز الجوهر فيه إجراء عملي ضروري لأغراض المعرفة، ولا يعني بالضرورة أن للخاصية المعنية وجودًا منفصلاً. فالخاصية المختارة هي بالضرورة جانب واحد من بين جوانب عديدة، وقد تكون مجرد جزء صغير من الكيان بأكمله.

لذا، قد نتفق بسهولة مع البوذيين على أن الأشياء المسماة أو المتخيلة "فارغة"؛ أي أنه من غير الدقيق اعتبار كل شيء ذا جوهر ثابت ومحدد، سواء كان ظاهريًا أو غير ظاهري. لكن البوذيين ينطلقون من هذه النقطة ويطبقون المنطق نفسه على الذات (أو الروح) - وهنا قد نختلف معهم اختلافًا جذريًا.

إنهم يلمحون إلى أن موضوع الإدراك يُدرك عن طريق الظواهر، أي كأي شيء آخر. وتكتسب فكرتهم هذه مصداقية ظاهرية لأنهم يخلطون بين الذات وظواهرها العقلية "الداخلية" [84]. ولكن مع أن هذه الظواهر داخلية بالفعل مقارنةً بالظواهر الفيزيائية المحسوسة في الجسد أو خارجه، فإنها تُعتبر، بالمعنى الدقيق، خارجية مقارنةً بـ"الروح".

من يتأمل قليلاً لن يعتبر، مثلاً، ما رآه في حلم هو ذاته. إن وعيه بذاته هو إدراك لشيء أعمق من مجرد الخيالات. هو من يختبر الخيالات ويولدها. الروح ليست ظاهرة - ليس لها رائحة ولا طعم ولا مادة صلبة ولا لحن ولا لون؛ إنها شيء غير ظاهري.

لا يُنظر إلى الذات كموضوعٍ بالمعنى المتعارف عليه للظواهر العقلية (كما يقترح البوذيون)، بل تُدرك مباشرةً كما يدرك الذات ذاتها (على الأقل عندما تُدرك أشياءً أخرى، أو عندما تُعبّر عن نفسها من خلال الإرادة أو التقييم). إن روحنا ليست "جوهرًا" مفترضًا لتجاربنا العقلية الظاهرية ؛ بل هي نوعٌ مختلفٌ تمامًا من التجربة.

بالطبع، يمكن القول - حتى مع التسليم بأن أفعال الإدراك والإرادة والتقييم أحداث غير ظاهرة، تُعرف بالحدس الذاتي - إن هذه الأفعال مجرد أحداث عابرة، لا تستلزم بالضرورة استمرارية كامنة غير ظاهرة (ذات باقية). صحيح أن عدم قدرتنا على رؤية أو سماع أو شم أو تذوق أو لمس أفعال الذات جسديًا أو ذهنيًا لا يعني منطقيًا أن الذات باقية.

---

84 انظر إلى المذهب البوذي للمجموعات الخمس المكونة. في هذا المذهب، تُعدّ المجموعتان الرابعة والخامسة، اللتان تشملان "المحددات" و"الملكة المعرفية"، مضللتين بشكل خاص، إذ تُعرض فيهما المعرفة والإرادة والتقييم، وهي الوظائف الثلاث للذات، دون ذكر الذات، كأحداث ظاهرية عادية. أي أن المذهب يرتكب خطأً جوهريًا ، بتصويره للأحداث النفسية بطريقة تتجاهل عمدًا الإشارة اللفظية إلى الذات الكامنة، ليُوحي بالوصول إلى النتيجة (المسبقة) القائلة بعدم وجود الذات. لم يُقدّم أي تفسير، على سبيل المثال، لكيفية التمييز بين فعلين متطابقين ظاهريًا، مع اعتبار أحدهما إرادة حقيقية من الشخص نفسه، والآخر حدثًا رد فعل أو عرضيًا - لأن هذا التمييز (الضروري لتقييم درجات المسؤولية) لا يكون ممكنًا إلا عن طريق معرفة الذات، أي التأمل في الذات غير الظاهرية، وقد قرروا مسبقًا بشكل قاطع عدم قبول وجود ذات مدركة وراغبة ومقيمة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا الأخير يُعدّ حجةً لصالح إمكانية أن يكون الذات غير دائمة، ولا يُشكّل حجةً ضد وجود ذات (سواء أكانت دائمة أم مؤقتة) تكمن وراء كل فعل من أفعال الإدراك أو الإرادة أو التقييم. أي أن هذه الوظائف لا يُمكن تصورها دون وجود شخص يختبرها ويريدها ويختارها، حتى وإن كان من الممكن تصور أن هذا الشخص لا يبقى لأكثر من تلك اللحظة.[85]

إن إنكار أن الإدراك والإرادة والتقييم تتضمن بالضرورة وجود الذات يعني إخضاع هذه الأحداث الظاهرة لنظام سببي قائم على الحتمية الطبيعية أو العفوية. وهذا يُخضع الإرادة للسببية الآلية أو الصدفة المحضة، أي أنه ينفي فعلياً وجود الإرادة الحرة.

وبالمثل، يُوحي هذا بأن المعرفة لا تتعدى كونها تخزين رموز في آلة (وكأن "المعلومات" المخزنة في الحاسوب لها أي قيمة معرفية دون أن يدركها البشر ويفهموها، أي كأن الحاسوب قادر على المعرفة أصلاً). ومرة أخرى، يُوحي هذا بأن التقييم أو عدم التقييم لا يختلف في أهميته بالنسبة للكائن الحي (وخاصة الواعي) عن أهميته بالنسبة للحجر.

إن الإلغاء الفعال لهذه الفئات الثلاث (أي المعرفة والإرادة والتقييم) من قبل البوذيين (والماديين المتطرفين، بالمناسبة) لا يوجد له مبرر منطقي، لأنه يتعارض تمامًا مع التجربة الشائعة.

قد يكون سبب هذا الالتباس، أو استمراره، هو الغموض. فنظرًا لأننا نستخدم غالبًا كلمة "العقل" - أو أحيانًا "الوعي" - بمعنى واسع يشمل الروح، فقد يُفترض أن الروح تشبه الظواهر العقلية في جوهرها. لكن الروح والعقل ليسا متقاربين إلا من الناحية المكانية، إن وُجد تقارب أصلًا. فالروح ليست مصنوعة من مادة عقلية أو من وعي، بل تستخدم الوعي لمراقبة الأحداث العقلية والجسدية (بل وذاتها الحميمة).

إن الذات أو الروح ليست تجريداً من الظواهر العقلية أو المادية. إنها تستقبل وتدرك المعلومات العقلية والمادية (وتختار وتريد بشكل غير مباشر الأحداث العقلية والمادية) - لكنها ليست مطابقة لتلك المعلومات (أو الأحداث).

---

85 لاحظ جيدًا أنني أحرص على ذكر احتمال أن يكون الذات غير دائم، وهو ما لا ينفي احتمال أن تكون الذات دائمة. فمجرد كون معارف الذات وإرادتها وتقييماتها غير دائمة لا يسمح لنا في حد ذاته باستخلاص أي استنتاج بشأن ديمومة الذات أو عدمها. يلزم مراعاة اعتبارات إضافية للوصول إلى الاستنتاج الأخير.

لا يُمكن اعتبار سوى أحداث الإدراك والإرادة والتقييم الحدسية جزءًا حقيقيًا من النفس ومسؤولياتها المباشرة. وحتى في هذه الحالة، من غير الدقيق مساواة النفس بهذه الوظائف بالضرورة. إن هذا النهج الوضعي فرضية لا تُعتمد استقرائيًا إلا إذا لم نجد سببًا وجيهًا لتبني الفرضية البديلة القائلة بأن النفس أكثر من مجرد دليل على عملها.

وبالتالي، لا يمكن تفسير عدم ثبات العالم الظاهري بالضرورة على أنه يستلزم عدم ثبات مماثل للذات. حتى لو سلمنا بأن الأشياء المادية والعقلية "فارغة"، فلا يترتب على ذلك أن الذات كيان غير موجود، أي غير موجودة كوحدة مستقلة. فالذات ليست جوهرًا أو كيانًا ماديًا أو عقليًا، بل هي جوهر وكيان غير ظاهري. ويجوز لنا أن نصف هذا الجوهر المتميز بـ"الروحي" وهذا الكيان بـ"النفس".

تجدر الإشارة إلى أن هذا التصنيف لا ينفي الفكرة التي سبق طرحها، وهي أن انفصال الروح الفردية عن الجوهر الروحي الكوني أو الروح الكونية هو في نهاية المطاف وهم. وبالتالي، يمكننا اعتبار الروح غير دائمة في فرديتها، بينما نعتبر جوهرها الروحي أبديًا.

عند التأمل، نجد أن هذه هي الطريقة التي ننظر بها إلى عالم الظواهر أيضاً – باعتباره يتألف من كيانات فردية وهمية غير دائمة تنشأ في طبقة أساسية كونية حقيقية دائمة. ويعود وهمها في المقام الأول إلى اصطلاحية حدودها الفردية.

في هذه المرحلة، نجد أنفسنا أمام مجالين "أحاديين" - أحدهما يُنتج الظواهر المادية والعقلية، والآخر يُنتج الكيانات الروحية (النفوس). من الواضح أن هذا "الأحادية" المزدوجة غير متسقة منطقيًا! لذا، يجب أن نفترض أن هذين المجالين المتداخلين ظاهريًا هما في الحقيقة مجال واحد متكامل.

إذن، ربما نكون قد عدنا إلى نقطة البداية، وتتفق آراؤنا في النهاية إلى حد كبير مع آراء البوذيين. ولعلنا ينبغي أن نركز، بدلاً من ذلك، على اختلافنا فيما يتعلق بالاستمرارية .

بحسب النظرية البوذية، لا وجود لاستمرارية للذات، أي أن ذاتنا اليوم ليست هي نفسها ذاتنا بالأمس أو الغد. من هذا المنظور، ترتبط الذات ارتباطًا سببيًا ، بمعنى أن تجمعات الظواهر السابقة التي تُشكل الذات "تُسبب" تجمعات لاحقة، ولكن لا يوجد خيط ثبات يمكن تحديده ككيان واحد كامن. الأمر ليس مجرد تتابع لأحداث منفصلة تمامًا، ولكن لا توجد هوية جوهرية بين هذه الأحداث أيضًا.

مع ذلك، يعترض كثيرون (وأنا منهم) على هذه النظرية لأسباب مختلفة. فبينما قد نقرّ بأن المرء يستطيع منطقياً اعتبار الذات (أي كونه فاعلاً وذاتاً) حالةً آنيةً في كل لحظة دون الحاجة إلى افتراض امتدادها على مدى العمر، يجب أن ندرك أن هذا الافتراض يُلغي أي إمكانية منطقية لمفهوم المسؤولية الأخلاقية عن الأفعال الماضية.

إذا لم يعد المرء هو نفسه الشخص الذي ارتكب فعلاً صالحاً أو سيئاً في الماضي، فلا يحق لأحد أن ينسب لنفسه عملاً صالحاً أو يكافئه عليه، ولا يجوز لأحد أن ينسب لنفسه جريمة أو يعاقب عليها. وبالمعنى الدقيق للكلمة، فإن فاعل أي فعل، بأثر رجعي، لم يعد موجوداً. وبالمثل، بالنظر إلى المستقبل، لا يوجد ما يكسبه أو يخسره أي فاعل من فعله، لأنه بحلول الوقت الذي تظهر فيه أي عواقب للفعل، يكون الفاعل قد اختفى بالفعل.

في ظل هذا الإطار، ستنهار الأخلاق الشخصية والوئام الاجتماعي تمامًا. ولن يكون هناك مبرر للامتناع عن الرذيلة أو السعي وراء الفضيلة. حتى السعي وراء الإدراك الروحي سيصبح ضربًا من العبث. بالطبع، لا يمانع بعض الناس هذا الاحتمال، الذي يُعفيهم من جميع الالتزامات والمسؤوليات الأخلاقية ويتركهم ينغمسون في ملذاتهم.

من المشكوك فيه للغاية أن يدعم البوذية (بالنظر إلى اهتماماتها وأهدافها العامة) مثل هذه الفرضية العدمية [86]. على أي حال، لا يمكن اعتبار وجهة النظر هذه ذات مصداقية، في ضوء جميع الملاحظات والحجج المذكورة أعلاه.

2. تمييز الأنا

تم تعريف الذات أعلاه - من منظور فلسفي - بأنها الذات الظاهرة للإدراك وفاعل الإرادة والتقييم . ولكن - في اللغة الدارجة - يُعرّف معظم الناس أنفسهم بأكثر من هذا التعريف البسيط. ولتوضيح الأمور، من المفيد التمييز بين معنيين لهذا المصطلح.

في أنقى معانيه، يشير مصطلح "الذات" إلى ما يُعرف عادةً بالروح أو الشخص. أما في الاستخدام الدارج، فالمصطلح أوسع نطاقًا، ويشمل ما يُشير إليه المفكرون بـ"الأنا " . هذا المصطلح الأخير - من وجهة نظر فلسفية - يُشير إلى

86 على الرغم من أن الفيلسوف البوذي ناجارجونا يبدو أنه يستمتع بذلك.

الظواهر المادية والعقلية، التي تبدو بالفعل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بذواتنا، لكننا نميل خطأً إلى تعريفها بها . لذا، فإننا نعني بمصطلح "الأنا" جميع جوانب الذات الأوسع نطاقًا باستثناء الروح؛ أي جميع جوانب التجربة الخارجية، التي تُصنف خطأً في كثير من الأحيان كجزء من الذات.

هذه مجرد طريقة للاعتراف والتأكيد على أننا نقع عادةً في أخطاء في تحديد ماهية الذات [87]. إذا حاولنا تطوير نظام فلسفي متماسك، بالنظر إلى المسائل من منظور فينومينولوجي، فلا بد لنا من الاعتراف بالذات بمعنى الروح (أي الذات/الفاعل) باعتبارها المعنى الأساسي للمصطلح. هذه الأخيرة كيان غير فينوميني، يختلف تمامًا عن أي من الظواهر المادية والعقلية التي يعتبرها الناس أنفسهم.

نميل إلى اعتبار أجسادنا، بما فيها حواسها ووظائفها الحركية، جزءًا من ذواتنا، أو على الأقل جزءًا منها. لكن قد تُصاب أجزاء كثيرة من أجسادنا بالعجز أو الانفصال، ومع ذلك نبقى حاضرين. وعلى العكس، قد يكون جهازنا العصبي سليمًا، لكننا غائبون عنه. لذا، من غير الدقيق تعريف ذواتنا بأجسادنا.

ومع ذلك، يحق لنا أن نربط ذواتنا بأجسادنا، لأننا نتمتع بعلاقة خاصة بها: فنحن نتأثر بها أكثر ونتحكم بها أكثر مما نتحكم بأي جسد آخر. تتشكل حياتنا في سياق هذا الجسد. ولهذا السبب، نسميه "جسدنا"، مما يوحي بالملكية أو التحديد.

فيما يتعلق بالعقل، يؤدي تحليل مماثل إلى النتيجة نفسها. وأقصد بـ"العقل"، كما هو واضح، الظواهر العقلية الظاهرة للذاكرة والخيال (إعادة ترتيب الذكريات)، والتي تبدو مشابهة للظواهر المادية التي تُختبر ظاهريًا من خلال الجسد (بما في ذلك الجسد نفسه، بالطبع)، وتنبثق منها. فالعقل ليس ذاتًا، بل مجرد موضوع (غير مادي)؛ فالعقل لا يملك وعيًا خاصًا به، بينما تمتلك الذات فقط الوعي.

لا ينبغي الخلط بين هذا المفهوم المحدود للعقل والمعنى الأوسع الذي يُقصد به المصطلح عادةً، والذي يشمل ما نسميه هنا بالروح. أعتبر هذا التوضيح لكلمة

---

87 كلمة "الأنا" في الأصل، باللاتينية، تعني "أنا". أما اليوم، فيُفهم معناها الشائع في اللغة الإنجليزية بالمعنى السلبي الذي استخدمته في هذه المقالة. لا أؤيد المعنى المستخدم في نظرية التحليل النفسي، الذي يُصوّر الأنا كجزء من النفس "يتوسط بين الشخص والواقع". أرى أن هذا المفهوم غير متماسك، لأنه ينسب شخصية منفصلة (أي ذات) لهذا الجزء المزعوم، إذ أن "التوسط" في أي شيء يستلزم امتلاك قدرات معرفية وإرادية وتقييمية. ينطوي مفهوم الأنا عند المحللين النفسيين على حلقة مفرغة، لأنه يثير التساؤل: من أو ما الذي يتوسط بين الشخص والواقع، وعلى أي أساس؟ أرى أن المعنى الشائع للأنا أقرب دلاليًا إلى "الهو" في التحليل النفسي.

"العقل" بالغ الأهمية، لأن الفلسفات "العقلية" التي يُستخدم فيها هذا المصطلح بشكل فضفاض وغامض لا بد أن تكون غير متماسكة [88].

أستخدم مصطلح "النفس" للإشارة إلى اجتماع الروح والعقل. وبطبيعة الحال، يقع الدماغ أو الجهاز العصبي المركزي أسفل النفس، على مستوى اللاوعي، ويلعب دورًا هامًا في إنتاج العمليات العقلية، مع أنه لا يُصنف كجزء من النفس بل كجزء من الجسد . بعض ما نشير إليه بـ"العقل" ينبغي أن يُسمى دماغًا.

يشير مصطلح "العقل اللاواعي"، كما تجدر الإشارة، إلى عناصر الوعي المحتملة (ولكنها ليست عناصر فعلية حاليًا). تُخزَّن هذه العناصر في الدماغ (وربما في الجهاز العصبي الأوسع)؛ على سبيل المثال، الذكريات المحتملة. تُسمى هذه العناصر بالعقل، فقط بقدر ما قد تظهر في نهاية المطاف كموضوعات ذهنية للوعي؛ ولكن بالمعنى الدقيق، لا ينبغي تسميتها بالعقل. علاوة على ذلك، فإن مصطلح "العقل اللاواعي" غير دقيق لغويًا، لأن العقل لا يدرك أي شيء أبدًا - نحن، ذوات الوعي، من ندرك العناصر الذهنية (المكافئات الذهنية للظواهر الحسية، بالإضافة إلى الأفكار والمشاعر).

وهكذا، يُشير العقل إلى مجموعة من الظواهر العابرة، دون ترابط مباشر بينها، تتوالى في "عين عقلنا" (أو "أذن عقلنا")، لكنها تفتقر إلى الاستمرارية العقلية، إذ يُفترض أن استمراريتها الوحيدة هي انبثاقها من نفس الدماغ المادي الكامن. لا يمكن تعريف العقل بالذات، ببساطة لأن الأحداث العقلية تُختبر كمجرد موضوعات للوعي والإرادة، وليس كفاعل وفاعل لهذه الأحداث النفسية. علاوة على ذلك، قد يتوقف العقل مؤقتًا عن عرض المشاهد أو الأصوات دون أن يختفي إحساسنا بالذات.

مع ذلك، فإن عقولنا ملكٌ لنا وحدنا. نحن فقط من نختبر ما يدور فيها مباشرةً، ونحن فقط من نملك القدرة المباشرة على التحكم في أفكارها. حتى لو تمكن العلماء يوماً ما من الاطلاع على عقول الآخرين وإيجاد طرق للتأثير على محتوياتها، فسيظل لكل عقلٍ علاقةٌ مميزةٌ به. لذا، من المناسب أن نسمي عقولنا "عقولنا"، تماماً كما نسمي أجسادنا "أجسادنا".

وهكذا، فإن الذات، بالمعنى الدارج، هي مجموعة من ثلاثة عناصر: الروح والعقل والجسد - أي التجارب الروحية والعقلية والمادية. ولكن عند التأمل، نجد

---

88 إن الاستخدام الملتبس لمصطلح العقل يدفع بعض الفلاسفة إلى الاستدلال القياسي الذي ينطوي على مغالطة المصطلحات الأربعة، حيث يكون للمصطلح الأوسط معانٍ مختلفة في المقدمات الكبرى والصغرى، وبالتالي تكون النتيجة غير صالحة.

أن الروح وحدها هي التي تُعتبر ذاتًا حقيقية - فالأنا، التي تتألف من العقل والجسد، ترتبط طوال حياتنا بذاتنا الحقيقية (أي الروح)، ولكن لا ينبغي أن تُعرّف بها. فالأنا مجرد ملحق للذات أو الروح، شيء عرضي (أو في أحسن الأحوال ثانوي) بالنسبة لها.

مع ذلك، لا ينبغي فهم هذا على أنه يعني أن الروح لا دور لها في الأنا. فالعديد من السمات الجسدية والنفسية التي تُشكل الأنا تعود، جزئيًا على الأقل، إلى خيارات وأفعال الروح السابقة. وبالتالي، فإن الروح مسؤولة إلى حد ما عن جزء كبير من الأنا؛ فالأنا في الواقع تعبير تراكمي عن الروح. بعض الناس لديهم أنا كبيرة وقاسية، وهذا يُسيء إليهم؛ بينما يتمتع آخرون بأنا أصغر حجمًا وأكثر لطفًا، وهذا يُحسب لهم. علاوة على ذلك، تميل الروح إلى العمل في سياق الأنا أو ما تعتبره أنا.

بمصطلحات نفسية أضيق، الأنا هي صورة ذاتية محددة يجد المرء دوافع لبنائها والتمسك بها. إنها بناء ذهني يتألف من صور مختارة بعناية من الجسد والعقل - بعضها قائم على الواقع، وبعضها خيالي. بالمقارنة مع الواقع، قد تكون هذه الصورة الذاتية مبالغًا فيها (مُجاملة، مُتظاهرة) أو قد تكون مُنتقصة (غير مُطالبة، مُثيرة للشفقة على الذات). من الناحية المثالية، بالطبع، ينبغي أن تكون الصورة الذاتية واقعية؛ أي يجب على المرء أن يسعى دائمًا إلى الوضوح.

3. التخلص من الأنا

على الصعيد العملي، تعني هذه الرؤى أن ما نعتبره "هويتنا الشخصية" يحتاج إلى توضيح تدريجي. فنحن ندرك تدريجياً، وخاصة بمساعدة التأمل، الاهتمام المفرط الذي تحظى به تجاربنا المادية والعقلية، والتلاعبات التي نخضعها لها.

بسبب تعدد وكثافة انطباعاتنا الحسية والعقلية، فإننا جميعًا منذ ولادتنا نخلط أنفسنا بالظواهر التي تؤثر علينا. ولأنها تصرخ بصوت عالٍ، وتتحرك حولنا ببراعة، وتثقل كاهلنا، نعتقد أن تجاربنا الجسدية والعقلية هي كل ما في الأمر، ونتماهى معها. ومما يزيد الأمر تعقيدًا، أن هذا التماهي مع الذات انتقائي وغالبًا ما يكون وهمًا.

يتطلب الأمر جهدًا للتراجع خطوةً إلى الوراء، وإدراك أن ظواهر الجسد والعقل ليست سوى مظاهر عابرة، وأن ذواتنا ليست هي الظواهر نفسها، بل هي التي تختبرها. مع أن هذه الذات غير ظاهرة (سمّها روحًا، أو ما شئت)، إلا أنه لا بد

من إدراجها في المعادلة. قد نربط أنفسنا بظواهرنا الجسدية والعقلية، لكن لا يجب أن نتماهى معها . لا شك أن هويتنا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا في الوقت الراهن بجسد أو عقل أو بيئة اجتماعية معينة، وما إلى ذلك، لكن هذا لا يجعل هذه الأشياء شيئًا واحدًا فينا.

يتضح تدريجياً أن ارتباكنا الشخصي تجاه هذه العوامل الخارجية نسبياً لوجودنا هو سببٌ لكثير من الصعوبات في علاقتنا بالحياة. نتعلق بجسدنا أو نفسيتنا، أو بقضايا مكانتنا الاجتماعية العبثية، ونجهل من نحن (بل من نحن حقاً).

لمواجهة هذه الأوهام الضارة، ورؤية الأشياء على حقيقتها، يجب على المرء أن "يعمل على نفسه". يجب عليه أن يحاول تقليل تأثير الأنا.

على وجه التحديد، يجب التغلب على نزعات الأنانية والغرور. تشير الأنانية إلى الجانب الجمالي من الذات، أي إلى اهتمامنا النرجسي بالمظهر والمكانة، وتوقنا للإعجاب والشعور بالتفوق، وخوفنا من الازدراء والشعور بالدونية. أما الغرور فيشير إلى الجانب الأخلاقي من الذات، أي إلى نزعتنا المادية والفكرية نحو التملك والحماية.

المسألة مسألة درجة. قد يكون الحد الأدنى من حب الذات والأنانية ضروريًا وطبيعيًا من الناحية البيولوجية، لكن الإفراط في هذه الصفات يُعدّ سامًا للفرد وللآخرين. وينتج عن تضخم الأنا معاناة يومية كبيرة. فالأنانية المفرطة تُولّد ضيقًا واستياءً دائمين، بينما تؤدي إلى شتى أنواع القلق والأحزان.

تتفق جميع التقاليد على هذه النقطة: لا يمكن بلوغ أي مستوى روحي عظيم دون التغلب على الأنانية. صحيح أن تقدير الذات والثقة بالنفس صفتان قيّمتان، لكن لا بد من استبدال الغرور بالتواضع والغطرسة بالتواضع. ويمكن للتأمل أن يساعدنا بشكل كبير في هذه المهمة الصعبة.

بالطبع، ليس سوى الذات *(أي الروح)* هي المتمركزة حول الذات! فالأنا ليست كيانًا آخر ينافس الروح في انقسام الذات، وليست "شخصًا سيئًا" نلقي عليه اللوم. ليس لدينا من نلومه على إخفاقاتنا النفسية سوى روحنا، التي تتمتع بإرادتها الحرة في جوهرها. **فالأنا لا تملك وعيًا ولا إرادة خاصة بها: إنها لا تملك ذاتًا.**

يبدو أن الأنا ذاتٌ منافسة، لأننا (ذواتنا أو أرواحنا) نتماهى معها، وفقط طالما وإلى الحد الذي نتماهى معه. إنها أشبه بقناع جامد، يُمنح وهم الحياة عندما نخلط بين وجهنا الحقيقي وبينه. لكن لا ينبغي أن ننخدع: فنحن الأحياء، لا القناع.

بل إن الجسد والعقل (أي العوامل المكونة للأنا) هما مجالان آليان يؤثران بقوة على الروح، وأحيانًا بطرق سلبية. فهما يُنتجان ميولًا طبيعية كالجوع أو الرغبة الجنسية أو التوق إلى الانتماء الاجتماعي، والتي قد تتعارض أحيانًا مع المصالح السامية للروح. ولهذا السبب، ننظر عادةً إلى حياتنا الروحية على أنها صراع ضد ميول الأنا.

ليست كل نزعات الأنا فطرية. فالكثير مما نظن أننا نحتاجه يسهل الاستغناء عنه. وكما نقول عادةً: "الأمر كله في العقل". وفي عالمنا اليوم، قد نضيف: "إنها مجرد ضجة إعلامية" لأغراض تجارية أو سياسية في نهاية المطاف. يُضخّم الناس الأمور التافهة. فمثلاً، يعتقد البعض أنهم لا يستطيعون قضاء يومهم دون تدخين سيجارة أو شرب الكحول، بينما في الحقيقة ليس من السهل فقط الاستغناء عن هذه المواد، بل يشعر المرء بتحسن كبير بدونها.

كثيرًا ما تُستخدم الميول الطبيعية كذريعة لميول غير طبيعية. فعلى سبيل المثال، إذا ميّز المرء بين الشعور الطبيعي بالجوع في المعدة والرغبة النفسية في إثارة براعم التذوق، فبإمكانه تقليل استهلاكه للسعرات الحرارية بشكل ملحوظ وتجنب السمنة المفرطة. وبالمثل، لا ينبغي الخلط بين الرغبة الطبيعية في ممارسة الجنس لأغراض الإنجاب والتعبير عن الحب وبين الشهوات الجسدية التي تروج لها صناعة الأفلام الإباحية، والتي لها عواقب روحية وخيمة.

لذا، لا ينبغي تصوير الصراع ضد نزعات الأنا على أنه صراع ضد الطبيعة، بل هو في جوهره صراع ضد أوهام القيمة، ضد الحماقة. إن الميول غير الطبيعية التي يتبناها الناس أو يُجبرون على تبنيها هي التي تُشكل المشكلة. هذا الجانب المصطنع من الأنا هو الأكثر إشكالية. وأول انتصار في هذه المعركة هو إدراك المرء: "هذا ليس أنا، ولا هويتي".

عندما يكف المرء عن الخلط بين ذاته والأنا، وعندما يتوقف عن اعتبار ميولها الضارة جزءًا منه، يصبح تحييدها أسهل بكثير. لا حاجة تُذكر لـ"محاربة" التأثيرات السلبية، إذ يمكن تجاهلها ببساطة باعتبارها اضطرابات عاجزة عن التأثير على مسار العمل المختار. لا داعي لقمع الأنا، بل تُعتبر غير ذات صلة. تُهزم بمجرد الكشف عن ضعفها الجوهري.

يُعلّم التأمل هذه الحالة القوية من السكينة . يجلس المرء (ويمضي في الحياة في نهاية المطاف) يراقب الاضطرابات وهي تأتي وتذهب، غير منزعج، متحرراً من كل ما يجذبها ويدفعها. تبقى الروح منفصلة، مرتاحة في نُبلها، لا تجد قيمة في القوى الدنيئة، وبالتالي فهي غير متأثرة بها على الإطلاق.

لا ينبغي بالطبع أن يكون هذا مجرد "رحلة أخرى للأنا". ليس هذا دورًا يُفترض أن يؤديه المرء، يُغذي به غروره بخداع الذات. بل على العكس، يختبر المرء هذا النوع من التأمل على أنه "محو للذات" أو "إنكار للذات"، كما لو أنه أصبح شفافًا للاضطرابات، كما لو أنه لم يعد موجودًا ليتأثر بها.

هذا، بتعبير أدق، هو إنكار الذات، إذ يتوقف المرء عن التماهي مع القوى الكامنة في الذات. ولا ينبغي الخلط بين هذا الإنكار والتهرب. إنه التخلي عن الحركات النفسية الحمقاء، لكن هذا يستلزم اليقظة الشديدة لاكتشافها ومراقبتها عند حدوثها.

لا حاجة لممارسات زهدية شاقة. يكفي أن يزداد المرء وعيًا والتزامًا صادقًا؛ عندها يستطيع ببراعة تفادي أو صدّ الميول السلبية التي قد تظهر. فبفضل سلامه الداخلي العميق، لا يتأثر بها ولا يهتم بها شخصيًا.

يكرّس الكثير من الناس وقتهم وجهدهم لمساعدة الآخرين مادياً أو تعليمياً. ويُعتبر هذا بحق وسيلة فعّالة لمكافحة الأنانية، مع ضرورة الانتباه دائماً إلى الفرص التي قد تُتيحها هذه المساعي لظهور الأنانية الخفية.

إذا سلمنا بصحة فلسفة وحدة الوجود، فمن المنطقي الدعوة إلى الإيثار باعتباره السلوك الأخلاقي الأمثل. إلا أن هذا المعيار الأخلاقي يُساء فهمه غالبًا، فيُظن أنه يعني مراعاة مصالح الآخرين على حساب المصالح الشخصية. وهذا موقفٌ مُبسطٌ للغاية، إن لم يكن مُخادعًا. فإذا كنا جميعًا واحدًا، فإن هذا الواحد يشمل الذات ولا يستثنيها.

لذا، أقول إنه بينما يُعدّ السلوك الإيثاري جديرًا بالثناء والإعجاب، فإنّ العمل على الذات أولًا وقبل كل شيء يبدو شرطًا أساسيًا وضروريًا للغاية. من الممكن، عند بلوغ المرء الإدراك الكامل، أن ينسى ذاته تمامًا ويكرّس نفسه بالكامل للآخرين، ولكن حتى ذلك الحين، يجب عليه أن يولي بعض الاهتمام لاحتياجاته المشروعة، لأنه الأقدر على القيام بذلك.

8. الفصل الثامن

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).

الكتاب الأول، الفصلان 5 و 11؛

الكتاب الثالث، الفصل السادس عشر.

1. الذات أو الروح

كما رأينا في أمثلة نظريات هيوم النفسية حول التعميم كعادة والسببية كترابط للأفكار، فقد كان يميل في الممارسة العملية إلى الانخراط في الاستقراء الخاطئ (وبالطبع، الاستنتاج الخاطئ).

كان يستخلص النتائج من بيانات قليلة أو تحليل سطحي، دون أن يكترث بالمعلومات أو الحجج التي كان من شأنها أن تحدد أو تدحض استنتاجاته المسبقة. كان يركز على الجوانب الإيجابية للقضية، تلك التي تؤكد أطروحاته، ويتجاهل أو يتجاهل الجوانب السلبية، تلك التي تضعف مواقفه.

لا تُعدّ هذه الممارسات الخاطئة من جانبه مفاجئة، بالنظر إلى معارضته النظرية للاستقراء، أي اعتقاده بأن الاستقراء ينطوي على مشكلة جوهرية. فإذا كان لدى المرء قصور عام في الفهم المنطقي، فسيؤدي ذلك حتماً في نهاية المطاف إلى أخطاء في الممارسة. وعلى العكس، فإن الخطأ النظري نفسه ناتج عن قصور عملي. وبالطبع، لا يكون هذا الخطأ شائعاً أبداً؛ وإلا لما استطاع الشخص الذي يرتكبه المشاركة في الحوار أصلاً.

نجد نفس الميل للاستقراء الخاطئ في معالجة هيوم للروح البشرية وحرية الإرادة. فبعد أن رفض بشكل قاطع الاستدلال الديكارتي " أنا أفكر، إذن أنا موجود "، أنكر هيوم وجود أو إمكانية معرفة الذات أو الروح البشرية، معتبراً اعتقادنا المشترك بوجود مثل هذا الشيء ناتجاً فقط عن "تجميع أو جمع" إدراكاتنا المختلفة.

> لا بد أن يكون هناك انطباع واحد يُولّد كل فكرة حقيقية. لكن الذات أو الشخص ليسا انطباعًا واحدًا، بل هما ما يُفترض أن تُشير إليه

انطباعاتنا وأفكارنا المختلفة. إذا كان أي انطباع يُولّد فكرة الذات، فلا بد أن يظل هذا الانطباع ثابتًا طوال حياتنا، لأن الذات يُفترض أن توجد على هذا النحو. لكن لا يوجد انطباع ثابت لا يتغير. فالألم واللذة، والحزن والفرح، والعواطف والأحاسيس تتعاقب، ولا توجد جميعها في الوقت نفسه. لذلك، لا يمكن أن تُستمد فكرة الذات من أي من هذه الانطباعات، أو من أي انطباع آخر؛ وبالتالي، لا وجود لمثل هذه الفكرة.[89]

على الرغم من أن تفكيره في هذه المسألة المهمة، كما في كثير من المسائل الأخرى، يستند بوضوح إلى الملاحظة الشخصية والبصيرة، مما يُظهر هيوم كفيلسوف حقيقي جدير باحترام كبير، إلا أن استدلاله هنا معيبٌ أيضاً. فهو يجادل بأننا نحتاج إلى تجربة "انطباع" واحد، انطباع يتخلل تجربتنا بأكملها، لتبرير فكرة الذات. ويبدو أنه يقصد بذلك ظاهرة عقلية ملموسة من نوعٍ مُحدد. ولعدم عثوره على مثل هذه التجربة الجوهرية، يُختزل هويتنا الشخصية، في أحسن الأحوال، إلى مجموع الانطباعات العابرة من كل الأنواع التي نمر بها. ولكن قد نختلف مع وجهة النظر هذه في عدة جوانب.

أولًا، على أي أساس يصرّ هيوم في البداية على أن الذات تُصاغ على هيئة "انطباع" واحد دائم يكمن وراء كل تجربة داخلية؟ يجب اعتبار ذلك فرضيةً لديه، تحتاج إلى إثبات استقرائي، وليس بالضرورة كما يفترض هو أنه الطريقة الوحيدة الممكنة لفهم المسألة. قد لا تكون الذات كيانًا ظاهريًا كما يتصورها (أي انطباعًا)، وقد يكون من الأنسب تعريفها بالإشارة إلى وظائفها (المعرفة، والإرادة، والتقييم) بدلًا من جوهرها.

فيما يتعلق بشرط هيوم عن تفرد الانطباع: لن يكون من الخطأ الاستقرائي القول بأن الذات هي مجموع كل الانطباعات. قد يُفهم من هذا أن جميع انطباعاتنا تشير إلى كيان كامن، أو حتى تُسببه، والذي يُفترض أنه دائم عبر الزمن، وإن لم يكن محسوسًا. بعبارة أخرى، الكل أكبر من مجموع أجزائه. هذا الافتراض يُشكل ببساطة فرضية مفاهيمية، مثل فرضية الإلكترونات في الفيزياء باعتبارها كيانات كامنة وراء الظواهر الكهربائية. لا يشترط أن يكون التجريد مطابقًا للبيانات التجريبية التي تدعمه.

فيما يتعلق بشرط هيوم بشأن ثبات الانطباع: إن اشتراطه أن نكون واعين بذواتنا طوال الوقت، أو حتى جزئيًا، قبل أن نؤمن بها، لا يتوافق مع المنطق

89 الرسالة ، الكتاب الأول، الجزء الرابع، القسم السادس.

الاستقرائي. فالمنطق الاستقرائي يسمح لنا بالاستقراء من وعي ذاتي ظاهري عابر إلى افتراض وجود ذات حقيقية دائمة - وهذا مجرد تعميم. بل يمكننا حتى افتراض وجود ذات دون أي انطباع مباشر عنها، كفرضية استقرائية تدعمها تجارب واعتبارات أخرى. وكلا النهجين يتوافق مع المنطق الاستقرائي، شريطة أن نلتزم بقواعد الاستقراء المعتادة (وخاصةً عدم وجود أدلة مناقضة أو تناقض).

ثانيًا، يقع هيوم في مغالطة الاستدلال الدائري حين يقول (في الاقتباس أعلاه): "لا يمكن، بالتالي، أن تُستمد فكرة الذات من أيٍّ من هذه الانطباعات، أو من أي انطباع آخر ". حتى لو قبلنا (وهو ما لا أقبله، كما أوضحتُ آنفًا) زعمه بأن الذات لا يمكن استنتاجها من انطباعات أخرى غير انطباع الذات، فلا يترتب على ذلك أننا في الواقع لا نملك انطباعات عن الذات. فعندما يقول: "أو من أي انطباع آخر"، فإنه يقصد استبعاد هذه التجربة الخاصة استبعادًا قاطعًا، والتي يدّعي أنه لم يمر بها قط.

علينا أن ندرس بجدية الوضع التجريبي والاستقرائي لادعاء هيوم بانعدام وعيه بذاته. من المهم ملاحظة أن هذا الادعاء سلبي ، أي أنه يشير إلى بحث غير ناجح عن شيء ما (انطباع يمكنه ربطه بذاته). ما مدى دقة الملاحظة التأملية التي يستند إليها هذا الادعاء؟ هل تأمل بجدية لمدة ساعة يوميًا لخمس سنوات، على سبيل المثال، بحثًا عن ذاته؟ أم أنه، كما أظن، نظر إلى عقله عرضًا لخمس ثوانٍ أو نحو ذلك، مرتين أو ثلاث، واستنتج ما كان قد قرر مسبقًا تأكيده على أنه صحيح، أي أنه لا يملك ذاتًا؟[90]

علاوة على ذلك، سواء طُرحت هذه العبارة السلبية بدافع التحيز أو بشكل عابر، أو بعد بحث دقيق، فإنها تنطوي بالضرورة على تعميم . فنحن نعمم من عبارة "بحثتُ في كل مكان في نفسي لفترة طويلة، ولم أجد ما أبحث عنه" إلى عبارة

---

90 لا أقصد القول بأنه لو تأمل هيوم بما فيه الكفاية، لكان بالضرورة قد أكد وجود الذات. فكثير من المتأملين البارزين، على ما يبدو، ينكرون وجود الذات (مثل عقيدة الأناتمان البوذية)، أو على الأقل إمكانية معرفتها (كما في بريهادارانياكا أوبانيشاد : "لا أحد يستطيع معرفة الأتمان لأن الأتمان هو عارف كل شيء") – مع أنني لا أتفق دائمًا مع منطقهم. لكن كلام مراقب عادي مثل هيوم لا يُقارن بكلام هؤلاء المتأملين. على أي حال، ما زلنا أمام مجرد أقوال منقولة، يجب تقييمها تجريبيًا وعقلانيًا. قد يكون هؤلاء المتأملون على حق، لكن لا يمكن للآخرين تصديقهم دون تمحيص والامتناع عن التأمل. لكي يدّعي المرء المعرفة لنفسه، عليه أن يتأمل شخصيًا كما فعل هؤلاء المتأملون. بعد ذلك، عليه أيضًا أن يُقيّم ادعاءاتهم النظرية، وألا يفترض ببساطة أنهم عباقرة معصومون.

"لا وجود لما أبحث عنه، لا فيّ ولا في أي شخص آخر". وهذا، كما نكرر، تعميم، ولا سبيل لنا للوصول إلى عبارة سلبية تجريبية بأي طريقة أخرى.

يعمم هيوم: من اللحظات القليلة التي لم يدرك فيها ذاته، إلى وجوده الزمني برمته؛ ومن حياته الداخلية إلى الحالة نفسها لدى جميع الأشخاص الآخرين. ومع ذلك، لا يؤمن هيوم رسميًا بالتعميم! هل هو مستثنى؟ هل يُفترض بنا أن نفترض أنه مسموح له بالتعميم (بل والقيام بذلك انطلاقًا من بيانات واهية للغاية، وتأملاته المشكوك فيها)، بينما لا يُسمح لأحد غيره بذلك؟ من الواضح أن هذا إما ازدواجية في المعايير أو تناقض ذاتي من جانب هيوم. فهو يتظاهر بأنه تجريبي [91]، ويُنظر إليه على نطاق واسع كذلك، لكن تجريبيته سطحية للغاية ومُختلقة.

ثالثًا، هناك موقف بديل (أتبناه)، يتوافق تمامًا مع مبادئ المنطق الاستقرائي. وهو أننا جميعًا نختبر ذواتنا في كثير من الأحيان، وإن كانت هذه التجربة قد تختلف في درجتها وتعتمد على الظروف. فالذات حاضرة دائمًا، ضمنيًا، في كل لحظة من الإدراك أو الإرادة أو التقييم. ولكن لكي نعيها، أو نعيها بما يكفي لنؤكد حضورها بيقين، نحتاج إلى بذل جهد من "الوعي الذاتي".

علاوة على ذلك، فإن هذا الوعي الذاتي ليس إدراكًا، بل حدسًا، لأن الذات ليست كيانًا ظاهريًا (أي كيانًا ذا صفات مرئية أو مسموعة أو غيرها من الصفات الحسية)، بل هي كيان غير ظاهري . ولتجربته، يجب على المرء أن يوجه وعيه "إلى الداخل"، أي نحو الذات المنشودة، وليس نحو الخارج باتجاه الأشياء الذهنية أو المادية.

يتطلب الأمر الكثير من ممارسة التأمل لتهدئة العقل وإسكاته وتسكينه بما يكفي للتأمل في الذات بوضوح وثقة. وإذا كانت هناك مرحلة تختفي فيها الذات فعلياً، أو تُرى "فارغة"، كما يدّعي بعض المتأملين المتقدمين، فإن هذه المرحلة أعمق بكثير مما وصل إليه هيوم على ما يبدو. لذا لا يمكن الاستناد إلى الفلسفة الشرقية لدعم هيوم.

إذا توقع المرء أن يجد ذاته في "انطباعات" حسية أو ذهنية شاملة من النوع الذي قصده هيوم، فسيصاب بخيبة أمل لا محالة. أما إذا أدرك أن الذات مظهرٌ أكثر دقةً من ذلك بكثير، يُدرك لا يُحس، فبإمكانه حينها أن يدّعي تجربة الروح مباشرةً.[92]

---

91 حتى كشخص تجريبي متطرف، بمعنى "الوضعية المنطقية" الحديثة.

92 إذا حاولنا أن نشرح لرجل أعمى عن اللون، فقد يسألنا إن كان صاخبًا أو رائحته زكية أو مذاقه لذيذًا أو ملمسه خشنًا. لكننا لا نستطيع الإجابة على سؤاله بالرجوع إلى هذه

يظهر الذات بشكل أوضح كحضور متأصل في جميع نوايا وأفعال الوعي والإرادة والتقييم، أكثر من كونه موضوعًا معزولًا. ولكن ثمة إشارات إلى أنه على مستوى أعمق، يمكن التأمل في الذات "في ذاتها"، ثم (بشكل أكثر روحانية) كجزء أو جانب من الذات الكونية.

إضافةً إلى ذلك، لدينا مفهوم مبرر للذات. يمكننا قبول الذات باعتبارها مجرد بناء مفاهيمي - وهذا موقف مقبول منطقياً. من حقنا، بل يُنصح، منطقياً باقتراح فرضيات توحد البيانات التجريبية وتفسرها .

يمكننا القول بأن أحداثًا مثل الوعي والإرادة والتقييم تستلزم وجود الذات. فهي غير قابلة للفهم دون افتراض وجود الذات. أن تكون واعيًا يعني أن تمتلك ذاتًا؛ أن تُريد يعني أن تمتلك ذاتًا؛ أن ترغب أو تكره يعني أن تمتلك ذاتًا. الدماغ وباقي الحواس والأعضاء الحركية ليست واعية في حد ذاتها، ولا تمتلك قوة الإرادة؛ فهي ليست فاعلًا أو مُؤثرًا، بل مجرد قنوات أو أدوات.

لكن في رأيي، لا يُفسّر هذا الموقف البنائي الضيق جميع حقائق التجربة. فكيف لنا أن ندّعي معرفة تفاصيل محددة عن عملياتنا العقلية الفردية انطلاقًا من هذا التجريد العام؟ وللتغلب على هذه الصعوبة، علينا التمسك بمبدأ الحدس.

على سبيل المثال، إذا راودتني فكرة الآن، أستطيع أن أحدد بدقة ما إذا كانت نابعة من إرادتي أم أنها تحدث رغماً عني. لديّ القدرة على التمييز بين معتقداتي وإرادتي وقيمي، وبين تلك التي يفرضها عليّ عقلي أو المؤثرات الخارجية. لو لم يكن لديّ حدس مباشر عن نفسي، أو على الأقل عن أفعالي الداخلية، لما كان هذا التمييز ممكناً.

لا يمكن لأي معرفة نظرية عن الذات أن تُنتج مثل هذه اليقينيات الحميمة. لذلك، يجب أن نعترف بأننا نختبر الذات نفسها - ولو من حين لآخر، مثلاً عندما نبذل جهداً واعياً لذلك. إنها ليست مجرد مفهوم بالنسبة لنا، بل هي أيضاً تجربة مباشرة.

لعلّ صعوبة الوعي الذاتي تعود إلى عجزنا، إلا في حالات التأمل العميق، عن إدراك الذات ككيان مستقل. ففي الأحوال العادية، نختبر ذواتنا من خلال وظائفها الفعلية، أي عندما ننخرط في عمليات معرفية أو إرادية أو تقييمية محددة.

الصفات الظاهرية، لأن الإجابة نوع مختلف تمامًا من التجربة. قد يقول حينها: لا وجود للون! لكن ذلك فقط لأنه لا يستطيع رؤيته. وبالمثل، لكي يختبر المرء ذاته، عليه أن يستشعرها حدسيًا – لا يمكنه إدراكها، لأنها لا تملك خصائص ظاهرية.

وعندما لا تُعبّر الذات عن نفسها في أيٍّ من هذه العمليات، تكون شفافةً كالفضاء لأعيننا، إلا ربما (كما ذكرنا) في التأمل. ورغم أن حدس الذات هو أيضاً فعلٌ من أفعالها، إلا أنه يبدو أن هناك شرطاً أساسياً، وهو أن تُعبّر الذات عن نفسها أولاً بطريقة أخرى غير الحدس، قبل أن يتمكن الحدس من إدراكها!

رفض هيوم الاعتراف بمظاهر الوعي الذاتي هذه كبيانات صحيحة. انخرط في التأمل الذاتي، لكن من الواضح أنه لم يتعمق فيه بما فيه الكفاية؛ ربما كان متسرعًا جدًا، فاستنتج استنتاجًا متسرعًا. عمّم استنتاجه - من عدم إدراكه لذاته في بعض الأوقات - إلى جميع الأشخاص إلى الأبد. لهذه الأسباب، لا يمكن اعتبار استنتاجه السلبي حقيقة لا جدال فيها (كما يعتقد الكثيرون). إنها مجرد نظرية، تستند إلى أدلة قليلة وغير حاسمة.

أما أنا، فأصرّ على وجود بيانات تجريبية غير ظاهرة يمكن من خلالها استخلاص فكرة ملموسة عن الذات بشكل مشروع. ويمكن تعميم هذه الذات اللحظية، والادعاء بشكل معقول بأنها أكثر ديمومة، على الأقل خلال حياة الفرد على الأرض. ويمكننا أيضاً التكهن بوجود الذات قبل الموت وبعده؛ لكن هذه مسألة أخرى، يصعب إثباتها استقرائياً، إن أمكن أصلاً.

علاوة على ذلك ، يمكننا ، استنادًا إلى هذه البيانات الدقيقة وبالرجوع إلى الانطباعات الظاهرية، أن نطرح استنتاجًا استقرائيًا مفهومًا للذات، ذاتًا مجردة. هذا الاستنتاج ممكن حتى دون الرجوع إلى البيانات الحدسية، بل بالاعتماد فقط على البيانات العامة التي أقرّ بها هيوم. يوفر التجريد الذي بدأنا به دعمًا للبيانات الحدسية، والتي بدورها تُسهم في تأكيد هذا التجريد وتوسيعه.

وخلاصة القول، فإن موقف هيوم المتشكك تجاه الذات يعود أساساً إلى صعوباته الشخصية في التأمل الذاتي والمنهج الاستقرائي. فهو يضع معايير نظرية خاطئة للملاحظة والحكم، فضلاً عن أنه يفشل عملياً في الالتزام بقواعده وقيوده الخاصة.

2. ثنائية العقل والجسد عند ديكارت

يعود جزء من تشكيك ديفيد هيوم إلى ثنائية "العقل مقابل الجسد" التي أفرزتها فلسفة ديكارت في الفكر الغربي قبل أكثر من قرن. في الواقع، جذورها أعمق من ذلك بكثير، إذ يمكن تتبعها إلى الفكر المسيحي، وقبله إلى الفكر اليوناني. لكن

في الفلسفة الحديثة، كان ديكارت بلا شك مصدرًا للكثير من الارتباك والجدل (غير المقصود)، فضلًا عن كونه مصدرًا للتنوير (المقصود) بالمعنى الحقيقي.

رينيه ديكارت [93]عقله أكثر معتقداته قابليةً للمعرفة، وسعى إلى استنتاج وجود عالم خارجي، بما في ذلك المادة، من خلال هذا التأمل الذاتي. وباستخدام منطق مشابه لحجة القديس أنسلم الأنطولوجية، استنتج أولًا وجود الله من وجوده العقلي، ثم استنتج بقية العالم الظاهر من الله. وكان الله، بوصفه وسيطًا نزيهًا بالضرورة، هو الضامن لإمكانية امتداد المعرفة البشرية إلى العالم المادي الخارجي.

كان دافع ديكارت في هذا البناء المعقد معرفيًا في المقام الأول: فقد رغب في إثبات صحة الإدراك البشري من حيث المبدأ. إلا أن هذه النظرة بالذات أصبحت إشكالية للفلاسفة اللاحقين، إذ بدت وكأنها تنطوي على هوة وجودية جذرية بين العقل والجسد. فبإمكان المرء أن يعرف العقل مباشرةً وبيقين، بينما لا يعرف الجسد إلا بشكل غير مباشر وبشك. وبدأ بعض الفلاسفة يشككون في إمكانية الادعاء بوجود أي علاقة سببية بين العقل والجسد. وتساءلوا: "كيف يمكن القول إن أيًا منهما يُحدث تغييرات في الآخر، وهما مختلفان إلى هذا الحد؟".

إن هذه المشكلة برمتها، أو مجموعة المشاكل، ما هي إلا محض خيال هؤلاء الفلاسفة. إنها تضليل، وتعقيد وهمي. من المؤكد أن ديكارت لم يكن يقصد إقامة ثنائية بين العقل والجسد؛ بل على العكس، كان يسعى إلى التوفيق بينهما، أولًا من الناحية المعرفية، ثم من الناحية الوجودية. لم يكن عرضه للمسائل مثاليًا، ولكنه كان محاولة صادقة قابلة للتحسين.

الظاهراتية . كان خطأ ديكارت الأول هو ابدأ فعلياً بالتمييز المنطقي بين العقل والجسد، أو بين المجال العقلي والمجال الجسدي. لا يمكن استخدام هذا التمييز كنقطة انطلاق، فهو مجرد افتراض، بناء نظري. وبإدراك هذا التمييز، يسهل حل الصعوبة الظاهرة.

إذا اتبعنا منهجًا ظاهريًا في دراسة القضايا المطروحة، فسندرك أننا نمتلك في البداية كمًا هائلًا من المظاهر، بعضها قد يبدو مختلفًا جوهريًا عن غيرها. وبالتالي، يمكننا، كطريقة افتراضية لترتيب البيانات، أن نفترض أن هذا الاختلاف الظاهري ذو دلالة، وأن نصنف مجموعة من المظاهر على أنها "عقلية" والأخرى على أنها "مادية" (أو "فيزيائية").

---

93 فرنسا، 1596-1650.

لا يتم ذلك بشكل عشوائي، بل بهدف تنظيم تجاربنا، وتفسير سبب وضوح بعضها أكثر من غيرها، أو سبب تصرف بعضها بشكل غير منتظم أكثر من غيرها، أو سبب كون بعضها يبدو لنا أكثر خضوعًا لسيطرتنا من غيرها، وهكذا. وطالما أن فرضية الاختلاف الجوهري هذه تخدم أغراضها المفيدة، فإنها تبقى قائمة؛ ولكن إذا تبين أنها غير كافية منطقيًا أو تجريبيًا، فسيتم استبدالها سريعًا.

يتوافق هذا السلوك المعرفي مع مبدأ الاستقراء ، الذي يسمح لنا، بل ويأمرنا، بالاعتماد على إيحاءات المظهر ما لم يتم إثبات أنها وهمية بشكل محدد.

لو أن ديكارت سلك هذا النهج، بطريقةٍ أقرب إلى المنهج الظاهراتي مما فعل، لما أعطى الأولوية المطلقة للعقل على المادة، أو العكس، لما تعامل مع كلا المجالين كمظاهر متساوية في البداية، تُفرز لاحقًا، ولما نشأت أي ثنائية من الأساس. في الواقع، كان ديكارت يحاول اتباع المنهج الظاهراتي، لكن تأملاته لم تبدأ من نقطةٍ بعيدةٍ بما فيه الكفاية.

لولا هذا النهج الاستقرائي الطبيعي ، لكان من الصعب على معارضي ديكارت تفسير كيف استطاعوا مناقشة العقل والجسد معًا. كيف يعرف من يؤمنون بالعقل وحده أو يفهمون ما يتعلق بالجسد؟ وكيف يعرف من يؤمنون بالجسد وحده أو يفهمون ما يتعلق بالعقل؟ من الواضح أن كلا الفريقين يبدآن من مظاهر كل من الجسد والعقل، وبفضل ذلك يستطيعان التواصل والنقاش.

الذات . علاوة على ذلك، فإن الحديث عن ثنائية العقل والجسد غير دقيق ومضلل من نواحٍ أخرى. يبدو أن تجربتنا تشمل ثلاثة مجالات، لا اثنين. فبالإضافة إلى الظواهر الفيزيائية التي ندركها ظاهريًا من خلال الحواس، والظواهر العقلية التي ندركها باطنيًا، والتي نسميها ذكريات وتخيلات (والأخيرة هي ذكريات مُعاد ترتيبها)، فإننا نؤمن بعامل ثالث.

هذا هو الذات – ذلك الجزء فينا الذي يدرك ويفكر في المجالين الآخرين. هذه الذات – التي نتماهى معها أكثر من الظواهر العقلية والجسدية المحيطة بها – هي أيضاً ذات تجربة. لا تُعرف هذه الذات بالوسائل المفاهيمية فحسب، بل تُعرف أساساً بوسيلة معرفية مباشرة نسميها الحدس (أو معرفة الذات – أي معرفة الذات من قِبل الذات).

يمكن تعريف الذات (أو النفس) بأنها ما هو واعٍ بطرقٍ شتى، ويمارس إرادته، ويصدر أحكامًا قيمية. وتُعرف هذه الأفعال أو الوظائف للذات أيضًا بالحدس. ويكمن الفرق بين موضوعات الحدس (أي الذات ووظائفها) وجميع موضوعات

الإدراك الذهنية والمادية في أن الأخيرة ظاهرية (لها مظاهر ظاهرية كاللون والشكل والصوت واللمس والرائحة والمذاق)، بينما الأولى غير ظاهرية.

نحن نجمع، في اللغة الدارجة، بين الروح ووظائفها (المظاهر الروحية [94])، والظواهر العقلية (الذكريات، والتخيلات، وما يرتبط بها من مفاهيم)، وبعض الظواهر الجسدية (الجهاز العصبي، بما في ذلك الدماغ وجميع الوظائف الحسية والحركية) - تحت مسمى "العقل" (أو، كما أفضل أن أقول: "النفس"). لكن هذا التوحيد هو تبسيط للأمور، ولا ينبغي أخذه حرفياً في هذا السياق.

في الواقع، إذا عدنا إلى مقولة ديكارت "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، فسنجد فيها ثلاثة عناصر: "أنا" (الذات)، و"أفكر" (الظواهر العقلية التي يُفترض أن الذات تلاحظها)، و"أنا" (الوجود المُستنتج). منطقيًا، فإن "الوجود" المُستنتج هو وجود الذات (وإن لم يصرح بذلك، الظواهر العقلية للفكر)؛ لكن ما يُشير إليه ديكارت ضمنيًا هو وجود أساس مادي لهذا الوجود، أي جسد، وبشكل أوسع عالم مادي.

على أي حال، هكذا يُفهم هذا النقاش عادةً، باعتباره استدلالًا على وجود الجسد والمادة من الذات والفكر (العقل). والسبب هو أن الوجود المادي وحده يُعتبر وجودًا "حقيقيًا"، بينما يُنظر إلى الوجود العقلي، وبالأخص الروحي، على أنه مجرد وجود "افتراضي". على الأقل، هذا هو الرأي الذي يُشير إليه أنصار ثنائية العقل والجسد الذين يميلون إلى المادية.

يفسر أصحاب الميول العقلية أو الروحية هذا التناقض على أنه نفي لوجود عالم مادي. أي أنهم يشيرون إلى أن فرضية ديكارت ("أنا أفكر") لا تستلزم منطقيًا أي نتيجة أخرى غير "أنا وفكري موجودان" - وبالتالي فإن الاستنتاج المعتاد بوجود الجسد والمادة هو استنتاج غير منطقي (لا يترتب عليه شيء). يكمن خطؤهم، بالطبع، في قبول منهج ديكارت، بينما، كما سبق بيانه، فإن الإجراء الظاهراتي الصحيح ليس تمامًا كما اقترحه.

السببية . أما "قانون السببية" الذي يقترحه بعض النقاد، والذي ينص على أن مجالي العقل والجسد مختلفان "جوهريًا" لدرجة أنه لا يمكن تصورهما بالتأثير على بعضهما البعض، فهو أيضًا محض خيال متحيز. على أي أساس يبنون هذا

---

94 أستخدم كلمة "روحي" بمعنى بسيط للغاية، أي "متعلق بالروح". لاحظ أيضاً أن مصطلحات الذات والنفس والروح متطابقة بالنسبة لي - على الرغم من أن بعض الناس يؤمنون بوجود ذات بدون نفس أو روح، وهم البوذيون (الذين يعتبرون الذات "فارغة") والسلوكيون (الذين يحددون الذات تماماً بالظواهر المحسوسة التي يعتبرها معظم الناس مجرد آثار لها).

القانون المزعوم للسببية؟ إذا نظرنا إلى مفهومي السببية (السببية الحتمية) والإرادة (السببية من خلال الإرادة) [95]، فلن نجد أساسًا لـ"قانون" ينص على أن جوهر السبب والنتيجة يجب أن يكون واحدًا. قد يُطرح مثل هذا القانون كفرضية، ولكن ما الداعي لذلك، إذا كانت هذه الفرضية تُثير صعوبات مستعصية؟

يمكن تعريف السببية تعريفًا رسميًا بالرجوع إلى مصطلحات ذات جوهر غير محدد. على سبيل المثال، يمكن تعريف أقوى شكل من أشكال السببية بين عنصرين C و E على النحو التالي: "إذا كان C، فإن E؛ وإذا لم يكن C، فإن E". يمكن تطبيق هذا التعريف الرسمي على أي زوج من العناصر، حتى لو كان أحدهما ذهنيًا والآخر ماديًا أو العكس. لا يوجد مبرر لرفض تطبيق هذا التعريف في الحالات التي تشير فيها المصطلحات إلى مواد مختلفة.

فيما يتعلق بالإرادة، من المهم توضيح المسائل وعدم الخلط بينها. يمكننا (في المرحلة الأولى على الأقل) الرجوع إلى معتقداتنا البديهية للاسترشاد بها، وذلك استناداً إلى مبدأ الاستقراء المذكور سابقاً.

يشمل ذلك قدرة الذات (الروح) على التحكم في بعض الأحداث العقلية (مثل بعض التخيلات) وبعض الأحداث المادية (مثل بعض الحركات الجسدية) [96]. ويمكنها فعل ذلك (كما يتضح من خلال التأمل الذاتي) في عقلها وجسدها، وكذلك بشكل غير مباشر، في عقول وأجساد أخرى (على الأقل من خلال أفعالها الجسدية، إن لم يكن في بعض الحالات من خلال أفعالها العقلية).

يتأثر الذات في مثل هذه الأفعال العقلية أو الجسدية للإرادة بأشياء عقلية و/أو جسدية يكون على دراية بها ، أو قد يتأثر بشكل سببي بهذه الأشياء (أي أنها قد تحد بشكل حتمي من قدرته على الفعل أو توسعها).

يعمل "التأثير" من خلال الوعي، فيزيد أو يقلل من سهولة أو صعوبة الفعل الإرادي، ولكنه لا يحدده؛ إذ يبقى الفعل حراً إذا بذل فاعله (الذات الراغبة) طاقة كافية (إرادة) فيه. أما "السبب"، من جهة أخرى، فيعمل حتى وإن كان ذلك دون

---

95 راجع أعمالي "منطق السببية والإرادة " و"المفاهيم السببية ذات الصلة" للاطلاع على معالجات مفصلة لتلك المفاهيم.

96 أقول "بعض" الأحداث العقلية والجسدية، لأؤكد أن بعض الأحداث العقلية (الأخرى) لا تنتج عن الإرادة بل عن الدماغ (أو أي وسيلة أخرى)، وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الأحداث الجسدية (الأخرى). فالعقل والجسد مجالان يتأثران بعوامل سببية متعددة، وليس بالإرادة وحدها أو بالسببية وحدها. لا يوجد مجال محجوز لأي منهما.

علم الذات، ولا يؤثر على الإرادة بحد ذاتها، بل يحدد نطاقها أو يوسعه. كل هذا متسق تماماً، ولا يمكن الاعتراض عليه منطقياً كفرضية سببية.

وهكذا، في الاتجاه من الجسد إلى العقل، نعتقد أن الأشياء العقلية (مثل الأحاسيس والذكريات) يمكن أن تنشأ من أسباب مادية؛ وأنه إما (في بعض الحالات) من خلال تأثير تلك الأشياء عند إدراكها أو (في حالات أخرى) بشكل مباشر من خلال السببية، قد تتأثر أفعال إرادة الذات وجوانب أخرى من السلوك.

في المقابل، في الاتجاه من العقل إلى الجسد، نعتقد أن للذات قوة نسميها "الإرادة" قادرة على التأثير في الجسد، إما بشكل غير مباشر عبر أحداث تُنتجها في العقل وتؤثر بدورها في الجسد، أو بشكل مباشر بإحداث تغييرات فيه. ويمكن لهذه التأثيرات للإرادة أن تؤثر بدورها في أجساد وعقول أخرى.

لدينا بالتأكيد بيانات تأملية كثيرة نبني عليها هذه المعتقدات. وتتمتع هذه البيانات بالصفة الظاهرية للظواهر، أي أنها تتمتع بالحد الأدنى من المصداقية الممنوحة لجميع الظواهر في البداية. ونحن أحرار، وفقًا للمنطق الاستقرائي، في استخدام هذه البيانات لبناء نظرية متماسكة وذكية لما يحدث، شريطة ألا نخلق بذلك مشاكل مستعصية.

في المقابل، يتعين على منتقدي هذا الرأي البديهي للأحداث تقديم أدلة وحجج لا تقل مصداقية، بل وربما تفوقها، لدعم وجهة نظرهم. لا ينبغي لهم الاكتفاء بالإنكار فحسب، كما هو شائع، بل عليهم أيضاً توضيح الوسائل والأسس التي تمكنهم من مناقشة القضية واتخاذ المواقف الفكرية التي يتبنونها.

المادية . ثمة مشكلة واحدة يعتبرها البعض مستعصية على الحل. وهي أن النظرية الشائعة عن الذات، بوعيها وإرادتها، وتفاعلها مع عالم المادة، تتعارض مع الفرضية المادية البحتة القائلة بأنه لا يوجد شيء في العالم سوى المادة، وأن المادة لا تتحرك إلا ضمن إطار حتمي.

إنّ الأشخاص الذين يتبنون هذه الفرضية الأخيرة، والذين يطلقون على أنفسهم لقب علماء، مستعدون لقبول اللاحتمية إلى حدٍّ ما، بالمعنى الذي يُفهم به هذا المفهوم في ميكانيكا الكم أو في نظرية الانفجار العظيم، لكنهم يرفضون أي تأثير محتمل لروح غير مادية على العمليات المادية. فذلك، في نظرهم، يعني خرقًا لشمولية القوانين الفيزيائية الحديثة.

هذه المشكلة سهلة الحل. يكمن الحل ببساطة في أن جميع ما يُسمى بـ"قوانين" الفيزياء معروفة بالوسائل الاستقرائية - من خلال التعميمات أو النظريات القائمة

على الحجج الاستنتاجية. لا شك أن هذه الافتراضات أو الأفكار العامة تستند إلى ملاحظات تجريبية؛ لكنها تُضيف إليها أيضًا ، وقد يتبين مع مرور الوقت أن هذه الإضافات غير مُبررة بملاحظات أخرى. إن الافتراضات العلمية الحقيقية ليست تجريبية حصرًا، بل تعتمد أيضًا على الاستدلال.

وبناءً على ذلك، فمن السخف الادعاء بأنه بما أن هذه "القوانين" لا تسمح بتأثير الأشياء غير المادية على الأشياء المادية، فإن أي إشارة إلى الإرادة تكون باطلة. هذا مجرد استدلال دائري، فهو يُصادر على السؤال نفسه . فهي لا تُثبت بأي شكل من الأشكال أن الكيانات الروحية (ذواتنا أو أرواحنا) لا تستطيع التأثير على الأحداث المادية (ولا حتى عبر العمليات الذهنية)؛ بل تُؤكد فقط على ذلك.

ليس هذا استنتاجًا من عندهم، بل هو مجرد فرضية. ليس استنتاجًا مبنيًا على أي برهان تجريبي أو رياضي، بل هو تحيز (مُقترح لتبسيط العالم لعقولهم البسيطة). إنها عقيدة حديثة، منغلقة الفكر كالعقائد الدينية القديمة التي كان من المفترض أن يحل العلم محلها.

ما يتبين لأي مراقب واعٍ ومفكر صادق هو أن عالمية هذه القوانين الفيزيائية الظاهرية ممكنة لأن مؤيديها لا يتطرقون إطلاقاً إلى البيانات الجوهرية. فهم يتجاهلون (أي يرفضون، بل ويرفضون حتى مجرد التفكير) البيانات التي لا تتوافق مع نظرتهم المادية للعالم، ويسمون هذا "علماً".

لكن العلم يعني بمعناه الدقيق استخدام منهجية معرفية صارمة ، أي المنطق، الاستقرائي والاستنتاجي؛ ولا يقتصر ذلك على الأطروحة المادية. ولا يوجد أي مبرر فلسفي لمثل هذا التحفظ العقائدي.

3. إنكار البوذية للروح

يمكن تطبيق التحليل نفسه [للظواهر عمومًا] على البشر، ولكن إلى حدٍّ ما فقط. فإذا ما عرّفنا أنفسنا بتجاربنا الجسدية والعقلية، نصل إلى استنتاج مفاده أننا أيضًا 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 [97]؛ فمن الواضح أننا ندرك ما هو أكثر من

---

97 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

ذلك. يجب أيضًا 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 [98]- 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 ولا وجود؛ ولا وجودٌ ولا عدم وجود" [99]. 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 [100]– 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"

أنها مترادفة، وأحيانًا أخرى بمعانٍ مختلفة قليلاً. ونتيجةً لهذا الغموض، تُطرح نظريات خاطئة، وتبقى العديد من التناقضات خفية.

98 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).

99 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).

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

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 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 [101]هذه الظواهر أو يتقاطع معها أو يحتضنها بطريقة ما. فالجسد والعقل ليسا سوى ساحة لعب الروح الدنيوية، أي مجال محدد من العالم [102]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.[103]

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.

قد يُنظر إلى 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

---

101 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.

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

103 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.

يرغبون في الحفاظ على بعض الروحانية أو إدخالها في حياتهم، فيتبنون إنكار الذات.

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.[104]

لكن في رأيي، لا يجب أخذ فكرة اللاذات حرفيًا. أعتقد أن البوذيين صاغوها كـ" أوبايا" ، أي وسيلة ماهرة [105]، 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

---

104 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 ") .

105 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.

9. الفصل التاسع

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الرابع، الفصول 3، 4، 7، 10 و 11؛
الكتاب الخامس، الفصل الثامن (جزء).

1. الوعي بالذات

إن فكرة الوحدة الفلسفية مفيدة للتأمل. فعندما يقترح الفيلسوف أن المادة والعقل والروح يجب أن تكون في نهاية المطاف واحدة، فإنه يفعل ذلك لأن هذه النظرية تبدو نتيجة منطقية من جميع معطيات التجربة والفكر. أما بالنسبة لمن يمارس التأمل، فإن لهذه الفكرة غاية عملية أكثر: فهي تُعلمه أن جميع الفروقات الشائعة غير ضرورية في نهاية المطاف للتأمل، حتى العوائق المصطنعة التي تحول دونه، لأنها تُخلّ بالسكينة الطبيعية للنفس، أي أنها عديمة الجدوى النفسية ومُرهِقة.

في الحقيقة، من الأدق القول إن التمييز بين الروح والعقل والجسد ذو قيمة نفسية في البداية، إذ يسمح لنا بالتركيز على الروح غير الظاهرة وحدها، مع اعتبار ظواهر الجسد والعقل مجرد عوامل تشتيت بالنسبة لموضوع التأمل. وبمجرد إتقان هذا المستوى، والتمكن من استشعار الذات بقوة وسط أحداث العقل والجسد، يصبح من الحكمة تجاوز كل هذا الفصل، والنظر إلى الوعي الذاتي كعامل تشتيت أيضاً.

يمكننا التمييز بين أربعة حواس أو مستويات أو أنواع من "الوعي الذاتي" في سياق التطور الروحي:

a. أدنى مستويات الوعي الذاتي هو وعي النرجسي. يركز هذا الشخص على جوانب جسده وعقله، وحياته وتاريخه، وما إلى ذلك، سواء أكانت مُرضية أم مُزعجة، مُخلطًا بين مفهوم "الأنا" هذا وذاته الحقيقية. إنه نوع من الانغماس الأناني المُفرط في الذات، خالٍ من أي تفكير أو تأمل، وجودٌ لا واعٍ وغير واعٍ.

b. عند بلوغ مستوى أعلى من الوعي الذاتي، يبدأ المرء بالنظر إلى المستوى السابق بشيء من النقد. هنا، يدرك أن سلوكه حتى الآن كان أحمق وغير لائق، فيبذل جهداً لتحسينه وتصحيحه. هذه بداية الوعي الروحي، الذي يتجه نحو فهم أعمق وأكثر شمولاً لذاته.

c. في مرحلة لاحقة، يدرك المرء الفرق بين: الروح غير الظاهرة من جهة، ومركب الجسد والعقل الظاهر من جهة أخرى. ومع تطور هذا الإدراك، وانفصال المرء تدريجيًا عن الجسد والعقل، وارتباطه بالروح أكثر فأكثر، تتغير منظومة قيمه وأنماط سلوكه جذريًا.

d. لكن حتى هذا التطور الأخير ليس نهائيًا، لأن الروح التي يتوحد معها المرء هناك هي الروح الفردية، بينما عليه في نهاية المطاف أن يدرك الروح الكونية؛ أو كما يفضل البعض تسميتها، الروح غير الفردية. ورغم أن الروح الفردية تُدرك بالفعل على أنها غير ظاهرة، إلا أنها لا تزال محدودة النطاق؛ ولا يبلغ المرء الوعي الذاتي الحقيقي إلا بتجاوز هذه الحدود.

بالنسبة للموحدين، تتوافق هذه المرحلة الأخيرة مع الوعي الكامل بالله؛ أما بالنسبة للبوذيين، فهي تعني التنوير، أي إدراك عقل بوذا أو الفراغ. وهكذا، يتقدم التأمل من خلال توسيع الوعي واستيعابه، متجهاً تدريجياً نحو وعي شامل وفهم عميق للذات.

يمكن النظر إلى مشكلة التماهي مع الذات الحقيقية، إلى حد ما، على أنها مشكلة لغوية. فعندما تشعر بوخزات الجوع، لا تفكر "أنا جائع"، بل فكر "جسدي يُشعِرني بوخزات الجوع"؛ أو عندما تشعر بعاطفة ما، لا تفكر "أنا حزين (أو سعيد)"، بل فكر "عقلي يُظهر موجات من الحزن (أو السعادة)". وبالمثل، في ظروف مماثلة، استخدم اللغة بدقة، أو على الأقل كن على دراية جزئية بالوصف الأكثر دقة للتجربة. تجنب العادات السيئة، ولا تخلط بين الاختصارات اللغوية والصياغات الظاهراتية.

2. التأمل في الذات

لماذا (كما يتضح في سياق التأمل) يصعب تحقيق الصمت والسكون الداخلي والخارجي؟ لأننا من خلال تخيلنا لظواهر بصرية أو سمعية (مثل أحلام اليقظة أو ترنيم لحن)، أو انغماسنا في المشاعر (مثل الفرح والحزن، أو الأحاسيس الجسدية)، أو قصدنا لأفكار غير ظاهرية (بما في ذلك المواقف، والقرارات، والميول والنفور، وغيرها من أوضاع الإرادة)، أو التفكير بأفكار لفظية (ذهنياً أو بصوت عالٍ)، أو الانخراط في مختلف الأفعال الجسدية (سعياً وراء الأحاسيس أو غيرها من أسباب الأحداث العقلية) – فإننا ننتج العقل باستمرار .

يمكن اعتبار هذا الإنتاج القهري للمحتوى الذهني الوسيلة الرئيسية التي نخلق بها ونديم ذواتنا (أو ذواتنا الزائفة). فبدون هذا المحتوى الذهني، تختفي الذات فعلياً، تاركةً وراءها فراغاً هائلاً. أي أن التوقف ولو للحظة عن هذا الإنتاج الذهني، والوصول إلى الصمت والسكون، هو بمثابة اتصال بالذات الحقيقية الكامنة [106]التي نسعى إليها في التأمل.

إنّ كلّ ما يدور في أذهاننا من ثرثرة وقلق داخلي وخارجي، من هذا المنظور، ليس إلا ذريعةً للحصول على الراحة والأمان (الوهميين) اللذين يوفرهما امتلاك "ذات" أكثر جوهرية، والحفاظ عليهما. إنّ هشاشة الذات الحقيقية وصعوبة إدراكها تبدو لنا مخيفةً بعض الشيء، ولذا نبذل قصارى جهدنا في محاولة إنتاج تعبير أو بديل أكثر جوهريةً ووضوحاً.

إن التأمل في الذات (الحقيقية) هو جرأة على المغامرة في الفضاء الداخلي الخالي من الأنا. إنها مغامرة السفر إلى الفضاء الداخلي، وربما تكون أكثر صعوبة من السفر إلى الفضاء الخارجي.

بدلاً من تجاهل الذات لأسباب أيديولوجية (كما يفعل البعض رغبةً في الظهور بمظهر عميق أو عصري)، من المهم التأمل في الذات. ويتمثل هذا التأمل في ملاحظة كيف ننظر فعلاً إلى أنفسنا.

---

106 يُشير البوذيون إلى هذا غالبًا باسم اللاذات، أو بشكلٍ أكثر تناقضًا باسم الذات غير الموجودة. لكن من الأدق وصفه بالذات غير الظاهرية، لتمييزه عن الذات الظاهرية (الذات بمعنى الأنا).

إن إحساس "الأنا" أو "الذات" هو في المقام الأول إحساس فيزيولوجي، يتألف من الأحاسيس الداخلية والخارجية التي أشعر بها تجاه جسدي، بما في ذلك اللمس والروائح والمذاقات والأصوات والمناظر. في البداية، أربط نفسي ببساطة بهذه الأحاسيس. لا أعتبرها أشياءً نسبيةً إلى ذات مركزية أوسع؛ إنها ببساطة أنا. لا أستطيع في البداية أن أتصور نفسي كشخص آخر غير الشخص المرتبط بهذا الجسد، وهذا الوجه، وهذا الصوت، وهذه الحركة، وما إلى ذلك. فقط في مرحلة لاحقة، ومن خلال التأمل الفكري، أستطيع رفض تلك النظرة الغريزية باعتبارها قاصرة. قد أجادل، على سبيل المثال، بأن الشخص قد يفقد ذراعًا أو ساقًا، ومع ذلك يبقى هو نفسه.

قد أبحث حينها عن ذاتي في جوانب نفسية أعمق من تجربتي. يُولي معظمنا أهمية بالغة لمشاعرنا وتقييماتنا؛ إذ نشعر أنها تعبيرات صادقة عن ذواتنا الحقيقية. رغباتنا ومخاوفنا، أفراحنا وغضبنا، وما إلى ذلك، كلها تبدو وكأنها تصفنا بدقة. مع ذلك، ومع مرورنا بتجارب الحياة، قد نُدرك أن كل هذه التعبيرات عن الذات ليست ضرورية؛ فقد تتغير مشاعرنا ورغباتنا وعواطفنا، ومع ذلك نظل نعتبر أنفسنا الشخص نفسه بطريقة أو بأخرى.

قد نسعى حينها إلى تحديد هويتنا بدقة أكبر فيما يتعلق بإدراكاتنا وإرادتنا. يُقصد بالإدراك العلاقة التي تربطنا بالأشياء الظاهرة، بغض النظر عن حالتها أو طبيعتها. أما الإرادة، فتُقصد بها القوة التي نتحكم بها ظاهريًا في أفعالنا الجسدية (كتحريك الذراعين والساقين، وتعبيرات الوجه، وما إلى ذلك) وأفعالنا العقلية (كالتخيلات والأفكار والتقييمات). ولكن حتى هنا، إذا تأملنا فلسفيًا، سرعان ما ندرك أنه على الرغم من أن هذه الأفعال قد تكون تعبيرًا عن ذات أعمق، إلا أنه لا يمكن مساواتها بها، لأنها تختلف اختلافًا ملحوظًا في توجهها ومضمونها.

لذا، لا بد أن يكون الذات الفعّالة شيئًا أكثر تجريدًا. لكن هذا التجريد لا يمكن أن يكون مفهومًا، **لأن المفهوم لا يكفي لتفسير كيف أعرف أنني فاعل أفعال معينة في وقت محدد - فالمفهوم لا يُعرّفني إلا كفاعل عرضي لأنواع معينة من الأفعال**. لذلك، يجب افتراض هذا التجريد والاعتراف به كشيء غير ظاهري يُختبر مباشرةً. ومن هنا، تبرز فكرة الإدراك أو الحدس الذاتي.

بمجرد فهم هذه الفكرة فلسفيًا، كما هو موضح هنا، يمكن للمرء، ببذل جهد من الانتباه، أن يصبح أكثر وعيًا بحدسه الحقيقي تجاه ذاته. هذه الحدوس حاضرة عمومًا في الوعي اليومي، ولكن نظرًا لدقتها الشديدة، فإنها تتطلب انتباهًا خاصًا. وأفضل طريقة لتعلم ملاحظة التركيز الدقيق للذات هي أثناء التأمل الجلوس، عندما يكون المرء في أقصى درجات الهدوء والتأمل.

لاحظ جيدًا هنا: معرفتنا بالذات مباشرة وتجريبية؛ فالتحليل الفلسفي لا يُسهم إلا في استبعاد الآراء غير المناسبة أو المتناقضة حول الذات، والتي تُعيق حدسنا الإيجابي عنها. إننا ننكر فكريًا ما لا يمكن منطقيًا أن يكون الذات، وذلك لفتح المجال أمام تمييز دقيق للذات.

بعد ذلك، وبالتأمل في الذات بدقة أكبر، سيتعرف المرء عليها في البداية باعتبارها موضوع المعارف وفاعل الإرادات (بما في ذلك التقييمات)؛ وهذه هي الذات الفردية. وفي مرحلة أعلى أو أعمق، إذا واظب المرء على التأمل وغيره من الفضائل، فقد يدرك الذات الكونية ويتأملها (أو هكذا تعلمنا العديد من التقاليد).

بناءً على الأفكار السابقة، أوصي بما يلي كتأمل فعال في الذات [107]:

> وجّه نظرك إلى نفسك؛ سواء كانت عيناك مفتوحتين أو مغمضتين.
>
> أي شيء خارق للطبيعة تراه أو تسمعه أو تشعر به أو تشعر به ليس أنت.
>
> فكر، دون كلمات: "هذا ليس أنا"؛ تجاوز الأمر.
>
> ماذا تبقى؟ انظر بنفسك. هل تجد شيئاً؟

يمكن وصف هذا التأمل بأنه "أسلوب البقايا". وهو يقوم على استبعاد التجارب الحسية أو الذهنية التي لا يمكن ربطها بالذات (لأنها غير ظاهرة)؛ فلا يتبقى لنا سوى التجربة الحدسية لها. وتزيد ممارسة هذه التقنية من حساسية المرء للإدراك، إذ تعلمنا أن نكون واعين بشيء موجود فينا دائمًا، لكننا عادةً ما نتجاهله لأننا محجوبون عنه بالمدركات الظاهرية الأكثر وضوحًا.

---

107 هذا التمرين مشابه في تأثيره لـ "الوجه الأصلي" في لغز الكوان .

3. انظر إلى العقل

بالنظر إلى مجموعة مقالات منسوبة إلى بوديدهارما [108]، يبدو أن تعاليمه عن تأمل الزن كانت انطوائية إلى حد كبير. فهو يُشدد باستمرار على عبثية الأفعال والطقوس الجسدية، ويؤكد على ضرورة " مراقبة العقل " لتحقيق التنوير/التحرر. وتتكرر هذه الرسالة في جميع أنحاء الكتاب بصيغ مختلفة. على سبيل المثال:

> الاستجابة، والإدراك، ورفع الحاجبين، ورمش العينين، وتحريك اليدين والقدمين، كل ذلك نابع من طبيعتك الواعية بشكلٍ عجيب. وهذه الطبيعة هي العقل. والعقل هو البوذا... من يرى طبيعته يجد الطريق... هو بوذا. (ص ٢٩)

المقصود هنا أن البوذية (الإدراك المطلق) ليست شيئًا بعيدًا، كقمة جبل شاهق يصعب تسلقه. بل هي شيء قريب، يمكن بلوغه بمجرد تغيير النظرة. أي أن الفاصل بين السامسارا والنيرفانا دقيق للغاية: فمن جهة، أنت في السامسارا، ومن جهة أخرى، في النيرفانا. وكما قال:

> إن رؤية ما وراء المألوف ومشاهدة الجلال لا تفصلنا عنها إلا لحظة. الإدراك حاضر الآن. (ص 113)

لا يتحقق هذا التحول من خلال أعمال خارجية متقنة، بل من خلال الانتباه الشديد. ولذلك، يقول:

> إن الأشخاص الذين يسعون إلى نيل البركات من خلال التركيز على الأعمال الخارجية بدلاً من تهذيب النفس يحاولون المستحيل . (ص 95)

---

[108] تتألف تعاليم بوديدهارما الزينية من أربع مقالات. ومثل المترجم، ريد باين، أفترض أن مؤلفها هو بوديدهارما بالفعل؛ ولكن هوية المؤلف (أو المؤلفين) ليست ذات أهمية كبيرة في نهاية المطاف: فقد كان لدى إنسان (أو بشر) هذه التعاليم القيّمة لينقلها إلينا. ألاحظ أن دي تي سوزوكي، في سلسلته الأولى من المقالات في البوذية الزينية (صفحة ١٧٨)، يذكر ست مقالات (وليس أربعًا فقط) لبوديدهارما باعتبارها معروفة وشائعة في اليابان اليوم. وبينما يُقر سوزوكي بروح الزن في جميع تلك المقالات، فإنه يعتبر اثنتين منها فقط من المرجح أن يكون قد كتبها أول مؤسس للزن.

مع ذلك، ونظرًا لغموض كلمة "العقل"، فإنّ النصيحة بمراقبة العقل تبقى صعبة الفهم بدقة. فـ"العقل" (في رأيي) بمعناه الأوسع يشمل كل جانب من جوانب النفس.

1. الذات الحقيقية (أو الروح)، التي تمثل فاعل جميع أفعال الوعي (أي الإدراك بجميع أنواعه) وفاعل جميع أفعال الإرادة والتقييم (تقييم أي شيء أو عدم تقييمه). هذا الكيان خالٍ من الخصائص الظاهرية ("فارغ" في المصطلحات البوذية)، ولذا يُدرك بالحدس (يُحس) بدلاً من أن يُدرك بالعين المجردة، لاحظ ذلك جيداً.

2. إنّ ملكات أو أفعال الذات الداخلية – أي الوعي والإرادة والتقييم – هي تعبيرات مقصودة عن الذات الحقيقية، وهي في حد ذاتها خالية من أي جوانب ظاهرية، ولذا تُدرك حدسياً لا إدراكاً. وهنا، يجب أن نميّز بدقة بين حقيقة الوعي (أو علاقته) ومحتواه (أو موضوعه) [109]، وكذلك بين الذات الواعية وفعل الوعي نفسه. وينطبق تمييز مماثل على الإرادة والتقييم.

3. الذات الوهمية (أو الأنا)، هي مجموعة من الظواهر الجسدية والعقلية التي تُعرّفها الذات الحقيقية، بشكل مُضلِّل (أو جزئيًا على الأقل)، على نفسها. يشمل هذا الكيان المُركَّب تعددًا في الظواهر العقلية المتغيرة (مثل الإسقاطات الذهنية، والذكريات، والتخيُّلات، والمفاهيم، والأوصاف اللفظية، والعواطف) والظواهر الجسدية (الأحاسيس، والإدراكات الحسية، والمشاعر الجسدية)، وعادةً ما يتم الخلط بينه وبين الذات الحقيقية. تتبلور الأنا باستمرار في نظرتنا الذهنية، ما لم نبذل جهدًا كبيرًا لمقاومة هذا الميل الذي يبدو طبيعيًا [110].

---

109 لا يوجد وعي بدون محتوى (أي موضوع)؛ فالمرء هنا يدرك فعل وعي آخر يكون محتواه بدوره شيئاً آخر.

110 يُعدّ التأمل الأداة الأكثر فعالية للتغلب على ميلنا الفطري لتكوين الأنا. ومع ذلك، قد يعود المرء في أي لحظة إلى عادات الأنا القديمة؛ على سبيل المثال، في أحد الأيام نظرت إليّ شابة بطريقة معينة، فوجدت نفسي منبهراً ومفتوناً بها.

4. البنية الفيزيائية للنفس وآليات عملها؛ أي الجهاز العصبي، بما في ذلك الدماغ والحبل الشوكي والأعصاب، والخصائص الفيزيولوجية للإنسان المسؤولة عن الوظائف الحسية والحركية والعاطفية. هذا أحد معاني مصطلح "العقل" كما يُستخدم في اللغة الدارجة؛ وهو أحيانًا المقصود بالمصطلح الأكثر تحديدًا "العقل اللاواعي". من المناسب الإشارة إلى هذه البنى والأحداث الفيزيائية باعتبارها متعلقة بالعقل، لأنها تُشكل على ما يبدو حلقة الوصل بين العالم المادي والمجالين العقلي والروحي؛ فالعقل يستمد منها الدعم والتغذية، ويؤثر من خلالها على الجسد والعالم الخارجي.

لاحظ الفرق بين العاملين الأخيرين من عوامل النفس. يشير العامل الثالث إلى الظواهر الداخلية، وهو إدراك ذاتي خاص (قد تكون له تبعات اجتماعية لاحقة)، بينما يشير العامل الرابع إلى الظواهر الموضوعية (التي لا يمكن معرفتها إلا من الخارج، حتى بالنسبة لصاحب الجسد).[111]

الآن، عندما يوصي بوديدهارما بـ "مراقبة العقل"، فمن الواضح أنه لا يشير إلى الجانب الثالث من النفس، الجانب المدرك (الظاهري)؛ فالأنا (بحق) هي العدو اللدود للبوذي.

يبدو أحيانًا أنه يشير إلى الجانب الرابع من العقل، وهو سر قوة العقل الصامتة على الجسد؛ على سبيل المثال، عندما يقول إنه لا يوجد شخص مخادع "يفهم حركة يديه وقدميه"، أو بعبارة أكثر وضوحًا:

---

111 في هذا السياق، من المهم عدم الخلط بين "الموضوعية" الأخيرة ومعيار حصري للحقيقة، كما يفعل بعض "العلماء" المعاصرين. إن هذا النوع من السلوكية، الذي يُنادى به تحت ذريعة الوضعية أو التجريبية الراديكالية، هو موقف أيديولوجي غير علمي، ويمكن وصفه بدقة أكبر بأنه ضيق الأفق أو مادي للغاية. وهو مغالطة معرفية، لأن أنصاره يتجاهلون عمدًا جزءًا كبيرًا من التجربة الشخصية المشتركة (أي البيانات الاستبطانية)، ويصوغون نظرياتهم على أساس انتقاء عشوائي للبيانات التجريبية (أي الظواهر الفيزيائية). في الواقع، ما تعنيه هذه العقيدة المناهضة للظواهرية هو أن مصلحة بعض فنيي المختبرات ذوي الرتب المتدنية تُرفع إلى مرتبة فلسفة العقل! الدافع النفسي وراء هذه العقيدة هو علة تصيب عددًا متزايدًا من الناس في الوقت الحاضر: إنه خوف شخصي عميق من الاستبطان - أي من مواجهة الجوانب العقلية والروحية للنفس.

...كل حركة أو حالة هي من صنع عقلك. في كل لحظة، حيث لا تستطيع اللغة التعبير، فهذا هو عقلك [112].

لكن في الغالب، يبدو أن بوديدهارما يشير إما إلى العامل الأول أو إلى العامل الثاني من العوامل المذكورة أعلاه - أي إلى الجوانب الحدسية (غير الظاهرية) للنفس.

إذا استطعتَ ببساطة تركيز نور عقلك الداخلي ورؤية إشراقه الخارجي، فسوف تُبدد السموم الثلاثة وتطرد اللصوص الستة نهائيًا. وبدون عناء، ستمتلك عددًا لا يُحصى من الفضائل والكمالات وأبواب الحقيقة. (ص ١١٣)

في بعض الأحيان، يبدو أن تركيزه ينصب على الذات الحقيقية؛ كما هو الحال عندما يكتب: "لا يمكن لأي كارما أن تقيد هذا الجسد الحقيقي" (ص 21)، "استيقظ على جسدك وعقلك الأصليين" (ص 31)؛ "جسدك الحقيقي لا يشعر بأي إحساس، إلخ." (ص 39)، أو أكثر من ذلك (مؤكدًا على الطبيعة غير الظاهرية للذات الحقيقية):

البوذا هو جسدك الحقيقي، عقلك الأصلي. هذا العقل لا شكل له ولا خصائص، ولا سبب له ولا نتيجة، ولا أوتار له ولا عظام... لكن هذا العقل ليس خارج الجسد المادي... بدون هذا العقل لا نستطيع الحركة. الجسد لا يملك وعياً. (ص ٤٣)

في بعض الأحيان، يبدو الأمر متعلقاً بأفعال الوعي، وما يرتبط بها من أفعال الإرادة والتقييم، لذلك الذات الحقيقية؛ على سبيل المثال:

اللغة والسلوك، والإدراك والتصور، كلها وظائف للعقل المتحرك. كل حركة هي حركة العقل. الحركة هي وظيفته... ومع ذلك، فإن العقل لا يتحرك ولا يعمل، لأن جوهر عمله هو الفراغ، والفراغ في جوهره ساكن. (ص 43-44)

---

112 ص ٢٣. هذا يذكرني بالتاي تشي، وهو تأمل في الحركة، وفي العلاقة بين العقل والحركة الجسدية. وكذلك في اليوغا.

كل هذا يُلهمني فكرة التأمل القائم على "إدراك الإدراك". في هذا التأمل، يُركز المرء على المُدرك (نفسه) و/أو على حقيقة الإدراك (بمعزل عن مضمونه). أيًا كانت [113]الظواهر المادية أو الذهنية التي تلفت انتباهنا، فإننا نتجاهلها ببساطة ونُركز بدلًا من ذلك على وعينا بها. تظهر هذه الظواهر وتختفي أثناء التأمل، لكن الذات والوعي يظلان حاضرين ومُركزين عليهما باستمرار.

قد يُقترح أن يكون التركيز على الوعي نفسه لا على الشخص المُدرك، إذ يكمن الخطر في الحالة الأخيرة في التشبث بصورة مُتخيلة للذات بدلًا من الذات الحقيقية. علاوة على ذلك، تُشير تجربتي إلى أن التأمل العميق يبلغ ذروته عندما يتلاشى إحساس الذات؛ إذ يبدو المرء وكأنه يُواجه العالم المحيط به مُتحررًا من أي وجود خارجي. لذا، حتى لو لم تكن الذات غائبة تمامًا (لأنها واعية)، فمن الأفضل التصرف كما لو أنها غير موجودة. لهذا السبب، ينبغي أن نصف هذا التمرين بشكل أدق بأنه تأمل في الوعي.

تأمل في معجزة وعيك، أو وعيك بحد ذاته، سواء كان موجهاً نحو الخارج أو نحو الداخل. يقول بوديدهارما: " بوذا " في اللغة السنسكريتية تعني ما تسمونه بالوعي، الوعي المعجز " [114]. ويشير بوضوح إلى أن الشعور بالدهشة عند مراقبة الوعي أمرٌ جوهريٌ للتنوير [115]. ازرع هذه الدهشة. لا تعتبر الوعي أمراً مفروغاً منه،

---

113 بالمعنى الأضيق لكلمة "عقل" - أي الإشارة إلى الأحداث الظاهرية فقط (الذكريات، والتخيلات، والأحلام، والأفكار اللفظية، وما إلى ذلك). تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "العقل" يُستخدم أيضاً في اللغة الدارجة للإشارة إلى فضاء العقل ، وهو الامتداد المفترض الذي تحدث فيه الظواهر العقلية.

114 حرفياً من الترجمة الحالية؛ في الصفحة 29.

115 من المثير للاهتمام أن نلاحظ، عرضًا، مدى اختلاف هذا الرأي عن وجهة نظر بعض البوذيين (الذين يميلون أكثر إلى مذهب هينايانا، ربما) الذين يرون أن التنوير هو الفناء التام للوعي (والإرادة وجميع جوانب الذات الأخرى). فبالنسبة لبوديدهارما (أحد معلمي مذهب ماهايانا)، فإن الغاية من كل ذلك هي بلوغ ذروة الوعي، لا اللاوعي . ولعل هذا الاختلاف يعود إلى تفسير مختلف لعقيدة النيدانا الاثنتي عشرة (في سلسلة أسباب الوجود السامساري). فبحسب هذه العقيدة، الأسباب الثلاثة الأولى في السلسلة هي الجهل، والأفعال، والوعي؛ وتشير هذه بوضوح، على التوالي، إلى نقص الفهم الروحي، والتصرف وفقًا لهذا النقص في الفهم، والوعي الضيق والمضلل الناجم عن هذا الفعل. فالمشكلة ليست في الوعي بحد ذاته (كما يظن البعض)، بل في الوعي المحدود والمقيد للوجود العادي. ولذلك، فإن الحل ليس في فناء الوعي، بل في تكثيفه وتوسيعه إلى أقصى

فتجعله غير مرئي لنفسه. أدرك روعة أن شيئاً واحداً (أنت) يستطيع أن يرى شيئاً آخر (أياً كان ما تنظر إليه، بما في ذلك نفسك). يا للعجب! كيف يمكن لمثل هذا أن يكون؟

في البداية، يتطلب هذا النوع من التأمل جهدًا؛ لكن يمكن للمرء في النهاية أن يصل إلى مستوى تركيز سلس يُمكن وصفه بالتأمل العميق. لاحظ جيدًا أن الهدف الحقيقي من هذا التأمل في الوعي نفسه ليس ظاهريًا - فهو لا يمتلك أي صفات بصرية أو سمعية أو لمسية أو ذوقية أو شمية. إنه روحي حقًا وغير مادي تمامًا، ولهذا السبب يُشبه بالفضاء الفارغ الشفاف.

بالطبع، لا فائدة تُذكر من الانتباه إلى الوعي للحظة عابرة؛ بل يجب المثابرة على هذا الجهد لبعض الوقت. وفي الوقت نفسه، ينبغي الحذر من جعل هذا الأمر "غايةً للنجاح" [116]، أي من السماح لهذا الجهد بأن يصبح مصدر إلهاء بحد ذاته. لا يمكن للمرء أن يستحوذ على النتائج في التأمل، بل يجب أن يمضي فيه برفق، وبشيء من التجرّد.

لقد جربتُ شخصياً هذا النوع من التأمل في الوعي مراراً وتكراراً مؤخراً، ويبدو أنه وسيلة فعّالة للتخلص من التصورات والأوهام والأفكار العابرة، والوصول إلى حالة ذهنية أكثر اتساعاً وتأملاً. مع أنني لا أستطيع حتى الآن أن أدّعي أنني حظيتُ بتجربة رؤية العقل السامية التي يرويها بوديدهارما، إلا أنني وجدتُها تجربة قيّمة.

4. نظرية اللاروح البوذية

إحدى أهمّ وأبرز أطروحات البوذية هي نظرية "انعدام الروح" (أو " أناتا" في لغة بالي، و"أناتمان " في السنسكريتية). وهي جزء من أطروحة أوسع مفادها أنه لا يوجد شيء له جوهر حقيقي، حيث تُفهم

حد. وهكذا، فإن الوعي في حد ذاته ليس قيمة سلبية، بل قيمة إيجابية. (ووفقًا لهذا الاختلاف في التفسير، يميل فرع هينايانا إلى اعتبار الفراغ بمثابة العدم، وهو أمر سلبي حرفيًا، بينما يؤكد فرع ماهايانا على المعنى الإيجابي له، باعتباره "طبيعة بوذا" الكامنة وراء كل الأشياء.)

116 نصائح غالباً ما يقدمها في كتبه أحد تلاميذ بوديدهارما المعاصرين، شونريو سوزوكي.

الروح الفردية أو الذات هنا على أنها حالة خاصة من مفهوم الجوهر، أي جوهر الشخص.

نشأت عقيدة اللاجوهر البوذية كرد فعل على أطروحة تُعرف باسم "الأبدية"، والتي كانت سائدة في الفلسفة الهندية آنذاك، ومفادها أن "الأشياء" تتكون من "جواهر" أبدية غير متغيرة، كيانات جوهرية ومستقلة سببيًا . وينطبق الأمر نفسه على الحالة الخاصة بالأرواح.

استندت عقيدة البوذية التي تنفي وجود الجواهر إلى افتراض أن الإيمان بمثل هذه "الجواهر"، بما في ذلك على وجه الخصوص الإيمان بالأرواح (كجواهر لوجودنا الجسدي والعقلي)، هو السبب الجذري لسجننا في السامسارا (أي جهلنا ومعاناتنا الأساسية)، بحيث أن التخلي عنها سيضعنا في النيرفانا (أي ينيرنا ويحررنا).

ظهرت في الفلسفة الغربية نظريةٌ تُشبه إلى حدٍ كبيرٍ نظرية الخلود، وهي "المونادولوجيا" لغوتفريد لايبنتز. كانت هذه، بطبيعة الحال، فكرةً وجوديةً متطرفة، نابعةً من قراءةٍ مُبسطةٍ للإسناد، مفادها أن المسند "مُتضمنٌ" حرفيًا في الموضوع. أي أن كل ما يُمكن إسناده إلى شيءٍ ما يجب أن يكون "جزءًا من طبيعته"، وبالتالي مُتأصلًا فيه بشكلٍ لا ينفصم، ومُتفردًا به – بحيث يتكون العالم من تعددٍ من الجواهر الأبدية، كلٌ منها جزيرةٌ قائمةٌ بذاتها.

في مقابل هذه الفلسفة غير الدقيقة، تبدو النظرية البوذية المضادة، للوهلة الأولى، تحسينًا جديرًا بالثناء. لكنني أرى أن نظرية الأبدية تُستخدم في البوذية كحيلة فلسفية ملائمة لتضليل الرأي العام. فهي بالتأكيد لا تمثل المنطق السليم أو النظرة العلمية للعالم (التي تتجاهلها البوذية فعليًا)؛ ويشكل الرد البوذي موقفًا متطرفًا آخر (في الاتجاه المعاكس)، ينكر تمامًا وجود أي جوهر من خلال اختزال كل شيء في العالم، كما يُزعم، إلى شبكة لا نهائية من الترابطات المتبادلة (نظرية الترابط أو الاعتماد المتبادل).

على الرغم من أن البوذيين قد يحتجون بأن أطروحتهم ليست النقيض المتطرف، أي العدمية، بل هي طريق وسط بين هذين النقيضين، إلا أنه من الصعب تصور كيف يمكننا ألا نعتبرها رأيًا متطرفًا. صحيح أن هناك موقفين، بل ثلاثة، في البوذية في هذا السياق. الأول، المنسوب إلى فرع ثيرافادا، والذي يدعو إلى العدم المطلق (الانطفاء

في التأمل)؛ والثاني، المنسوب إلى فرع ماهايانا الرئيسي، والذي يدعو إلى وجود أصل جوهري (جوهر روحي كوني كامن، وإن كان يُوصف زورًا بأنه "عدم" أو "خواء")؛ والثالث، الذي يتبناه أتباع الزن، والذي لا ينتمي إلى هذا ولا ذاك، أي أنه يقف على الحياد بين الموقفين السابقين (وبالتالي، فهو أقرب إلى "الطريق الوسط" منهما).

من بين هذه الخيارات الثلاثة، يبدو خيار الماهايانا السائد الأقلّ عدمية، إذ يُقرّ بوجود نوعٍ من الوجود الحقيقي، ألا وهو وجود "الأصل". مع ذلك، منطقيًا، ينبغي تصنيف هذه الأطروحة الوحدوية (التي أميل شخصيًا إلى تبنيها) كفلسفة أبدية نوعًا ما، لأن الأصل يتجاوز الفناء. تنبثق منه مظاهر زائلة باستمرار، لكنه في كل مكان وزمان واحد، هو الكمال الهادئ نفسه. لذا، يمكن اعتبار الأطروحتين البوذيتين الأخريين، وهما أكثر وضوحًا في معارضتهما للأبدية، عدميتين لا وسطيتين.

إنّ وجهة النظر الشائعة (التي يتبناها معظمنا، شعوريًا أو لا شعوريًا) تتسم بالحياد تجاه هذه القضايا. إنها حقًا طريق وسط، خالٍ من التحيز. فهي لا تستخلص أي استنتاجات عامة بشكل عشوائي. لا تختزل كل شيء إلى مواد مستقلة، ولا تختزله إلى مواد غير مترابطة، بل تبقى منفتحة على احتمال وجود شيء من كلا السيناريوهين المتطرفين في العالم الحقيقي، بالإضافة إلى خيارات أخرى. على مستوى علمي أدق، تتحول هذه النظرة الشائعة إلى نهج "قوانين الطبيعة" - أي فكرة وجود درجات متفاوتة من الوجود وأشكال من الترابط، والتي (في المجال المادي على الأقل، وربما في المجال العقلي إلى حد ما) يُعبَّر عنها على أفضل وجه من خلال معادلات كمية.

من وجهة النظر العادية، يبدو أن هناك مادة مادية ملموسة في العالم، لكن ليس كل شيء قابلاً للاختزال إلى هذا المفهوم. علاوة على ذلك، لا يشترط أن تكون الأشياء المادية دائمة بشكل فردي، بل يمكن أن تتغير من شكل إلى آخر. ومع ذلك، يفترض علم الفيزياء، كأحد مبادئه الأساسية، قانون حفظ المادة والطاقة، أي أن الكمية الإجمالية للمادة الفيزيائية ثابتة. إضافة إلى ذلك، فإن ما هو غير دائم يدوم لفترة من الزمن. فالأشياء الموجودة لا بد أن تبقى لبعض الوقت (بعضها أكثر، وبعضها أقل)، ولا يمكن منطقياً أن تكون غير دائمة لدرجة أنها "لا توجد" على الإطلاق.

على أي حال، فإن مفهوم الجوهر، في مفهومنا الشائع، لا يُساوي مفهوم المادة. فالجواهر نادراً ما تكون مواد، بل هي عادةً هياكل أو عمليات تبدو حاضرة بشكل عام وحصري في الظواهر قيد الدراسة، ولذا تُستخدم لتعريفها. الجواهر عادةً ما تكون تجريدات ، أي رؤى أو مفاهيم عقلانية، وليست مدركات أو أشياء ملموسة. يدّعي التجريد صحة الرؤية دون أن يدّعي التواجد حرفياً في الواقع؛ ورغم أنه يعتمد على الذات ليحدث، إلا أنه من حيث المبدأ يُفسّر الموضوع تفسيراً صحيحاً. لا يمكن إنكار التجريد في حد ذاته دون اللجوء إلى التجريدات – لذا فإن مثل هذا الموقف الشكّي سيكون غير مقبول منطقياً.

في المنظور البوذي، وعلى النقيض من ذلك، فإن الجواهر الظاهرة أو المزعومة للأشياء هي جواهر اصطلاحية ، أو حتى اسمية بحتة ، والأرواح ليست استثناءً من هذه القاعدة. يُقصد بكلمة "اصطلاحية" (وبالتالي "اسمية") هنا أننا، نحن المؤمنين بالجواهر أو الأرواح، نسقط هذه الفكرة على الواقع، بينما الواقع في الحقيقة لا يحتوي على مثل هذا الشيء. في نظرية المعرفة البوذية، يستخدم الناس عادةً عقولهم بشكل اصطلاحي (أو تحت تأثير الكلمات) بهذه الطريقة، فيسقطون على الواقع أشياء غير موجودة فيه.

كيف لنا (كما قد نتساءل) أن نعرف أن الواقع ليس كما يبدو للعقل العادي؟ نعرف ذلك، وفقًا لهذه النظرية، من خلال الوعي المستنير. وهكذا، فإن نظرية المعرفة البوذية، مع أنها تُبطل الوعي العادي، تؤكد الفكرة المتفائلة بأننا نستطيع تجاوزه ورؤية الأشياء على حقيقتها. ويمكن، بالمناسبة، مقارنة هذه النظرية بنظرية المعرفة الكانطية، التي تُقرّ بدورها بأن معرفتنا الظاهرية ناقصة، لكنها تُبرز بوضوح أن كمال المعرفة "الموضوعية" بعيد المنال. وبينما تبدو نظرية إيمانويل كانط هذه متناقضة مع نفسها، فإن النظرية البوذية لا تتناقض معها في هذا الصدد.

مع ذلك، ينبغي ملاحظة الفرق بين "التجريد" العادي والتقليدية أو الاسمية البوذية. فبالنسبة للبوذيين، كما هو الحال عند كانط، تُنشئ عقولنا مفاهيم مجردة دون أي سند موضوعي؛ بينما في نظرية المعرفة العقلانية العادية، يُعد التجريد فعلًا من أفعال الإدراك

العقلاني ، أي أنه يُسجل شيئًا موضوعيًا، وليس مجرد وهم من صنع الخيال.

إضافةً إلى التفسير المعرفي أو التبرير المنطقي المذكور لأطروحة انعدام الروح، يقدم الفلاسفة البوذيون ادعاءات وحججًا وجودية متنوعة. فبحسبهم، تفتقر جميع الأشياء، بما فيها الأرواح الظاهرية، إلى الجوهر، لأنها غير دائمة ومتقطعة. ويقولون إن هذا أمرٌ يمكن ملاحظته بسهولة، ويمكن إثباته منطقيًا على أي حال، كما أنه بديهي لكل من بلغ مرتبة التنوير.

فيما يتعلق بالملاحظة، يدّعون (كما فعل ديفيد هيوم لاحقًا) أنهم بحثوا عن الروح في كل مكان داخل أنفسهم ولم يجدوها قط. ولذلك، فإن الروح (بالنسبة لهم) مجرد وهم لدى الأشخاص ذوي التفكير التقليدي - الذين يخدعهم غرورهم (المظاهر الجسدية والعقلية للذات) فيعتقدون أن هناك شيئًا ما (أي شخصًا ما) في مركز كل تجاربهم وأفكارهم.

لكن يجب أن نلاحظ أن هذا ليس، بالطبع، مجرد ملاحظة لغياب الروح، بل هو تعميم ناتج عن سلسلة من الإخفاقات في إثبات وجودها. قد يكون تعميم النفي صحيحًا، لكنه لا يحظى بنفس المكانة المعرفية للملاحظة الإيجابية. لا يوجد ما يستلزمه، تجريبيًا أو منطقيًا، الادعاء بانعدام الروح. على الأقل، ليس من وجهة نظر شخص غير مستنير؛ ومن الصعب تصور كيف يمكن لشخص مستنير تجنب الاعتماد على التعميم بنفس القدر.

علاوة على ذلك، يمكننا أن ننتقد استنتاجهم وحجتهم الأكبر من خلال الإشارة إلى أنه من السخف البحث عن الروح في العالم الظاهري (أي بالرجوع إلى الصفات الحسية المدركة، مثل المناظر والأصوات والروائح والمذاقات والمشاعر اللمسية، سواء كانت عقلية أو جسدية)، إذا كانت الروح كيانًا غير ظاهري (شيء حدسي، ليس له في حد ذاته أي جوانب ظاهرية).

من الجدير بالذكر أيضًا أنه على الرغم من أن روحنا جوهر غير مادي، روحي، يقع في قلب العديد من الظواهر العقلية والجسدية، إلا أنها ليست "جوهرها" أو صفتها المميزة. روحنا هي "نحن"، ذواتنا - موضوع إدراكاتنا وفاعل إرادتنا وتقييماتنا. من الخطأ الفكري

محاولة تعريفنا بأشياء مرتبطة بنا فقط. لسنا واحدًا مع عقولنا و/أو أجسادنا أو جزءًا منها، بل نحن شيء يتجاوزها، وإن كنا في وسطها، ندركها ونتفاعل معها بطرق متنوعة.

فيما يتعلق بعدم الثبات، يبدو أن البوذيين يرون أن الروح، بما أنها تمتلك بداية ظاهرة (ميلادنا) ونهاية (موتنا)، فهي بالضرورة وهمية. ففي رأيهم - الذي يعكس، على ما يبدو، الافتراض السائد في الفلسفة الهندية القديمة - فإن ما هو مؤقت (أو زائل) هو بالضرورة وهمي؛ أما الدائم (أو الأبدي) فهو الحقيقي. علاوة على ذلك، ففي رأيهم، لا شيء أبدي - وهم يقصدون بذلك، بلا شك، أن لا شيء ظاهري أبدي؛ فهم يؤمنون يقيناً بأبدية التنوير أو بـ"طبيعة العقل" الكامنة أو "أصل الوجود" - حتى وإن كانوا يؤكدون أن هذا الأساس الكوني "فارغ" في نهاية المطاف.

لكن هذه النظرة قابلة للنقاش. أن يكون الشيء حقيقياً يعني أن يكون واقعاً، أي أن يكون قد حدث أو وقع. أما مدة هذا الواقع، سواء كانت طويلة أو قصيرة، أو كانت كذلك أو ستكون، فهي بالتأكيد لا علاقة لها بكونه واقعاً. الوهم هو شيء موجود أو كان يُعتقد أنه موجود، ولكنه ليس كذلك أو لم يكن موجوداً. إن مساواة الواقع بالأبدية والوهم بالزوال هو خلط بين مسألتين منفصلتين. لم أجد قط حجة مقنعة تبرر وضع مثل هذه المعادلات. بالتأكيد، يمكن للمرء أن يتخيل أوهاماً أبدية وحقائق عابرة. لذا، ينبغي أن نعتبر أن مسألة استمرار الروح، أي ما إذا كانت الروح أبدية أم قصيرة العمر كالجسد والعقل، لا علاقة لها بواقعها أو وهمها.

يستند الجدل البوذي ضد فكرة الروح أيضًا إلى مفهوم الانقطاع، أي فكرة أن كل شيء يتغير باستمرار، وبالتالي لا يمكن الإشارة إلى أي شيء على أنه "شيء واحد" من لحظة إلى أخرى. تُطرح هذه الفكرة كملاحظة، لكنها في الواقع مجرد فرضية، استخلاص مُستنبط من الملاحظة. ونظرًا لحقيقة التغير الملحوظة، يمكن افتراض وجود نوع من الاستمرارية بين اللحظات المتتالية. وبما أننا لا نختبر في الواقع إلا اللحظات المتتالية، فإن مسألة وجود أثر من كل لحظة في اللحظة التالية تبقى محل نقاش. لذا، فإن الحديث عن الانقطاع يعني ضمنًا افتراض شيء يتجاوز الملاحظة.

علاوة على ذلك، حتى مع وجود انقطاع ظاهري، لا يمكننا استخلاص استنتاج قاطع بوجود انقطاع فعلي ، ناهيك عن صحة ذلك في جميع الحالات. فالانقطاع مفهوم مجرد من التجربة، وليس موضوعًا محضًا لها. إضافة إلى ذلك، يبقى مفهوم الانقطاع الشامل عرضةً للشك، لأنه افتراض استقرائي، وفي أحسن الأحوال، مجرد تعميم. كما أن الاتساق الداخلي لهذا المفهوم غير مؤكد، لأنه يفترض استمرارية الانقطاع عبر الزمن. أي، إذا اعتبرنا التجريد متضمنًا بالضرورة نوعًا من الاستمرارية (سواءً للموضوع أو للذات)، فإن مفهوم الانقطاع يصبح متناقضًا مع نفسه عند تطبيقه بشكل متطرف.

تكتسب هذه الرؤية أهمية خاصة في حالة الروح، التي تُعدّ هنا فاعلاً وموضوعاً في آنٍ واحد. لا يُمكننا بأي حالٍ من الأحوال الجزم بأن الروح غير متصلة (أي سلسلة من النفوس المنفصلة اللحظية)، لأن مثل هذا الادعاء يُلزم الروح بالقدرة على تجاوز عدم الاتصال بما يكفي لإدراك عدم اتصالها. بمعنى آخر، لكي ندّعي ذلك، يجب أن تكون الروح (بصفتها فاعلاً) حاضرة في الزمن الذي يمتد بين حالتين أو أكثر من حالاتها أو أجزائها المزعومة اللحظية (أي الروح بصفتها موضوعاً). وهذا تناقضٌ واضح. وبالتالي، فإن الحجة البوذية المؤيدة لفرضية عدم وجود الروح لا تصمد أمام التدقيق المنطقي الجاد.

من بين الادعاءات البوذية الأخرى المتعلقة بالروح أنها تخضع لـ"النشأة التابعة" أو "التكييف"، أي أن وجودها الفعلي، كوحدة وجود، كحقيقة، مستحيل بمعزل عن غيرها، وإنما ممكن فقط في علاقتها بجميع الأشياء الأخرى (التي هي بدورها مترابطة). مع ذلك، فإن هذه النظرية - التي تفترض أن كل شيء في الكون لا يمكن أن يوجد إلا بوجود كل شيء آخر فيه، وأن كونًا أصغر (يحتوي على واحد فقط من تلك الأشياء، أو بعضها دون غيرها) أمر لا يمكن تصوره - هي مجرد تكهنات، ولم تثبت بأي شكل من الأشكال.

علاوة على ذلك، يمكننا أن نتساءل مجددًا عما إذا كانت هذه النظرية متسقة مع نفسها. فإذا كانت، ككل الأمور الدنيوية، شيئًا تابعًا أو مشروطًا - وهي كذلك بلا شك، لا سيما فيما يتعلق بالتجربة والفكر الإنسانيين - فكيف يُمكن اعتبارها حقيقة كونية أبدية؟ إن أي ادعاء بأن النسبي مطلق يبدو متناقضًا وقابلًا للشك. لا بد من وجود شيء مطلق يُرتكز عليه النسبي. إن الادعاء بأن كل شيء تابع لكل شيء

آخر، والعكس صحيح، هو في الوقت نفسه ادعاء بأن هذا المزيج الكبير من الأشياء المترابطة هو شيء مستقل. وإذا لم يكن هذا بدوره حقيقة لا تقبل الاختزال، فلا بد من وجود شيء آخر. لا سبيل لأن يكون المرء نسبيًا مطلقًا!

يبدو أن الاعتقاد بإمكانية أن يكون شيء ما "أ وليس أ في آنٍ واحد"، أو "لا أ ولا ليس أ"، هو جوهر كل التصوف (بالمعنى السلبي). إن الادعاء بعدم الادعاء هو في حد ذاته ادعاء - فلا مفر من هذا المنطق. الادعاء بأن كل شيء وهمي هو ادعاء بذلك كحقيقة - أي كشيء غير وهمي. قد يبدو الادعاء بأنه لا يوجد شيء، ولا شخص، في صميم وجودنا، ممكنًا منطقيًا للوهلة الأولى، أي غير متناقض مع نفسه - إلى أن نتساءل من الذي يدّعي ذلك ولمن يُوجّه. لا تُعنى الجمادات بمثل هذه المسائل. لا يمكن أن يُخدع اللاذات ولا أن يُدرك وهمه. أي وجود للمعرفة أو التقييم أو الإرادة يستلزم وجود ذات.

5. الذات والتنوير

الذات الظاهرية. عندما يتحدث البوذيون عن "وعي" المرء أو "عقله"، فإنهم غالبًا ما يشيرون إلى ما يمكن وصفه بمجال تجربة المرء في أي لحظة. لحظةً تلو الأخرى، حول النقطة المركزية حيث يحدث الإدراك فعليًا، توجد سحابة من الظواهر: أحاسيس ومشاعر جسدية، ومظاهر من المناظر والأصوات المحيطة، وصور وأصوات ذهنية، وأفكار لفظية وغير لفظية، ومشاعر. من المهم أثناء التأمل (وفي نهاية المطاف، بعده) أن يصبح المرء واعيًا ومدركًا لهذه التجربة المتنوعة، وأن يدرك عظمة هذه التجربة في حياته.

بحسب البوذيين، فإن هذه الكتلة الظاهرية هي كل ما في حياة الإنسان، ومن ثم يستنتجون أنه لا وجود للذات. ويزعمون أن هذه السحابة الظاهرية هي ما نسميه الذات، فهي الذات بكليتها. علاوة على ذلك، ووفقًا لمدرسة اليوغاكارا، فإن هذه السحابة ليست سوى العقل (إذ يجادلون بأن كل تجربة تتوسطها بالضرورة الوعي). لكني أختلف مع هذه الآراء، وأؤكد على ضرورة أن نولي اهتمامًا لمركز هذا المجال من التجربة أيضًا.

في المركز يكمن الذات، الكائن المُختبِر. هذا الذات التي تُختبِر الأشياء الظاهرية المتغيرة هي المعنى الحقيقي لكلمة "الذات". إنها كيان غير ظاهري، لا يُختبَر خارج ذاته، بل تُعرف ذاتيًا بالحدس. تلك هي الروح. ينكر الفلاسفة البوذيون ذلك، لكني لستُ مقتنعًا بمنطقهم. مع ذلك، أنا مقتنع بأن التنوير (كما يدّعون) هو الهدف المركزي للوجود الإنساني – معنى الوجود برمته.

إن القيمة الأساسية في اليهودية، بطبيعة الحال، هي عبادة الله، أي الالتزام بالوصايا الواردة في التوراة المكتوبة والشفوية. ولكن، يبدو لي، أنه كلما ارتقى المرء روحياً، كان أداؤه لهذه المهمة أفضل. فالتنوير يعني كمال الحكمة. لذا لا يوجد تناقض بين هاتين القيمتين. فكلما كانت الأداة أكثر كمالاً، كان أداؤها أفضل.

قيمة التنوير . يُعدّ مفهوم التنوير البوذي (بودي) من أعظم إسهاماته في تطلعات الإنسان وإلهامه. أتمنى أن تُولي اليهودية مزيدًا من التقدير لهذا الهدف وتسعى إليه بوعي أكبر، من خلال التأمل. بالطبع، لن تقبل اليهودية أبدًا فكرة أن التنوير يجعل المرء "إلهًا". وأنا أتفق مع هذا التحفظ الجوهري.

توجد بعض أوجه التشابه الهامة بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، والديانات الهندوسية والبوذية. ومن بين هذه الأديان، التي قد يتفق عليها الجميع (أو على الأقل بعض مدارسها)، فكرة أننا جميعًا متجذرون في إله واحد لا متناهٍ أو أصل واحد، وأننا سنعود جميعًا يومًا ما إلى هذا المصدر. بل يمكن النظر إلى هذه الديانات الكبرى على أنها تعاليم تُهيئنا أو تُسرّع من هذه العودة.

يرى كلا الفريقين أنه عندما يتمكن الإنسان بطريقة ما من الاندماج مجددًا في الله (أو أيًا كان اسم المصدر)، فإن الله يبقى على حاله، أي لم يزد عليه شيء. فمن وجهة نظر الفريق الثاني، لم يكن هناك انفصال، ولا انقطاع للوحدة. إلا أن الاختلاف بين الفريقين يكمن في المكانة التي يكتسبها الفرد الذي يندمج مع الإله. فالديانات ذات الأصل الهندي تعتبر هذا الشخص قد أصبح "إلهًا"، أو حتى متحدًا مع الإله الواحد الأحد؛ بينما تعتبر ديانات الشرق الأوسط أن الفرد قد توقف عن الوجود ككيان مستقل.

أود أن أشير إلى الصورة الضمنية لقطرة ماء تتدفق عائدة إلى المحيط: بالتأكيد، تفقد تلك القطرة كل "شخصيتها"، وعلاوة على ذلك تصبح مجرد جزء من المحيط ككل ولا يتم مساواتها به.

10.الفصل العاشر

نقد عقيدة السكاندات الخمس البوذية

مقتبس من عمل لم يُنشر بعد،

نُشرت هذه المقالة لأول مرة في عام 2016 كمعاينة.

على مدونة المؤلف.

في هذه المقالة، أُعلق نقدياً على عقيدة "السكاندات الخمس" البوذية. تُنسب هذه العقيدة إلى بوذا نفسه وتُعتبر من صميم معتقدات البوذية [117]. مع ذلك، أرى، في رأيي المتواضع، أنه نظراً لقصورها الفكري الواضح، لا ينبغي منح هذه العقيدة هذه المكانة الرفيعة. فالبوذية ومؤسسها يملكان أفكاراً أكثر عمقاً وإلهاماً للعالم. لذا، لا ينبغي اعتبار هذا النقد لعقيدة "السكاندات الخمس" نقداً عاماً للبوذية أو لمؤسسها.

على الرغم من ورودها في كثير من الأحيان في الأدبيات، نادرًا ما تُعرَّف السكاندات الخمس تعريفًا واضحًا وتُشرح شرحًا وافيًا. كلمة " سكاندها " السنسكريتية (بالبالية: *khanda*) تعني "المجموع"، وتشير على ما يبدو إلى لبنة أساسية، سواءً للعقل أو ربما للعالم. في السنسكريتية، السكاندات الخمس المذكورة هي: روبا، فيدانا، سامجنا، سامسكارا، فيجنان (بالبالية: روبا، فيدانا، سانا، سانخارا، فينانا). في عشرات النصوص الإنجليزية التي قرأتها على مر السنين، رأيت هذه المصطلحات تُترجم بطرق مختلفة، ونادرًا ما تُشرح شرحًا وافيًا. لم يُوضَّح ما إذا كانت هذه المصطلحات ظاهراتية، أو نفسية، أو ميتافيزيقية، أو وجودية، أو معرفية. وعندما تُطرح تفسيرات، فإنها تختلف اختلافًا كبيرًا من نص إلى آخر. ومع ذلك، ولأنها عقيدة مهمة في البوذية، فإنها تستحق التحليل والتقييم.

---

117 بحسب مقالة ويكيبيديا حول هذا الموضوع، يزعم الراهب البوذي الأمريكي ثانثارو، في كتابه "حفنة من الأوراق" ، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، 2006، صفحة 309، أن بوذا "لم يُعرّف قطّ 'الشخص' من حيث المجاميع"، وأن هذا المذهب ليس مذهبًا بوذيًا جامعًا. في رأيي، إذا كان قد قال ذلك (مع أنني لم أرَ ذلك بأم عيني)، فقد يكون محقًا.

1. قراءتي الظاهراتية الخاصة

قبل الخوض في التفسيرات المعيارية لهذه المصطلحات، اسمحوا لي أن أعرض تفسيراتي الأولية، مع إقراري بأنها غير دقيقة تاريخيًا إلى حد كبير. بهذه الطريقة، سيعرف القارئ منطلقي، وسيتمكن من متابعة أفكاري بشكل أفضل. عندما اطلعتُ لأول مرة على السكاندات الخمس في الكتب البوذية، اعتبرتها نوعًا من الظواهرية ، أي قائمة بمختلف فئات الوجود أو المظهر، وهي قائمة تُشير إلى نظرية وجودية ومعرفية، إذ تُميّز القائمة بين الفئات وتُربط بينها بطرق معينة. تأملوا النص التالي:

- يمكن اعتبار كلمة "روبا "، التي تُترجم عادةً إلى "شكل"، إشارةً إلى العالم المادي الخارجي الظاهر ، الذي يحتوي على ظواهر جميع الأشكال والأحجام المتحركة التي نراها من خلال حواسنا: البصر والسمع والشم والتذوق واللمس. هذا المجال من التجربة هائلٌ كمياً، ويشغل معظم وجودنا، ولكنه بالطبع ليس القصة الكاملة، ولا يمثل عالمنا بأكمله.
- يمكن تفسير مصطلح "فيدانا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إحساس أو شعور"، على أنه يشير تحديدًا إلى الظواهر التي نختبرها داخل أجسادنا . بمعنى ما، تُعد هذه الظواهر جزءًا من العالم الخارجي والمادي، لأن أجسادنا جزء منه ظاهريًا؛ ولكن بمعنى آخر، هي أقرب إلينا (أي أكثر داخلية) وأقل مادية (أي أنها تتضمن ظواهر تختلف اختلافًا ملحوظًا عن تلك التي نختبرها في أماكن أخرى). في هذا السياق، تُعد أحاسيسنا اللمسية تجاه الأجسام خارج أجسادنا مشاعر، وكذلك جميع الأحاسيس الجسدية المتعددة التي نختبرها داخل أجسادنا، مثل الأحاسيس الجنسية (الرغبة، الإشباع)، والأحاسيس الهضمية (الجوع، العطش، الشبع، آلام المعدة، الأحاسيس أثناء التبول أو التبرز، إلخ)، والأحاسيس في الأعضاء الداخلية الأخرى (الصداع، دقات القلب، حرقة المعدة، تشنجات العضلات، آلام الأعصاب، إلخ). يشمل هذا أيضًا ردود الفعل العاطفية التي يشعر بها الجسم، كالحب (خفقان أو دفء في منطقة القلب)، والخوف (خفقان أو دفء في منطقة المعدة)، وما إلى ذلك. باختصار، جميع المتع والآلام التي قد نختبرها في أجسادنا، سواءً كانت نابعة من أسباب جسدية أو نفسية. كما يشمل هذا أيضًا إحساسنا بالإرادة (أفعال الإرادة)، أي شعورنا بأننا نحرك أجزاء أجسامنا وجسمنا بأكمله في الفضاء؛ وبالتالي أيضًا إحساسنا بالرغبة (الإرادات المسبقة،

والمواقف، والنوايا). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الإرادات والنوايا قد يكون لها جوانب ظاهرة، إلا أنها في الغالب غير ظاهرة؛ أي أنها حدسية وليست مدركة.

- مصطلح "سامسكارا "، الذي يُترجم عادةً إلى "التكوينات الذهنية"، وأحيانًا إلى "دوافع الإرادة"، إشارةً إلى الظواهر الداخلية التي نختبرها من خلال ملكات الذاكرة والخيال (والذي يُعرَّف بأنه معالجة إرادية أو لا إرادية لعناصر الذاكرة لإنتاج صور وأصوات جديدة نوعًا ما). ويشمل ذلك صور التصورات، وأصوات الأفكار اللفظية، والأحلام (أثناء النوم)، والهلوسات (وهي إسقاطات أقوى، على ما يبدو، في الفضاء الذي توجد فيه المادة، للخيال). تشبه هذه الظواهر تلك التي تُختبر كظواهر خارجية ومادية، إذ لها أيضًا شكل ولون وصوت، وما إلى ذلك، ومع ذلك تُختبر على أنها مختلفة جوهريًا، من "مادة" مختلفة، لدرجة أننا نُطلق عليها اسمًا مختلفًا (إذ تُوصف بأنها ذهنية، على عكس المادية)، حتى لو اعتبرنا الظواهر الذهنية، أو الأوهام، مشتقة من الظواهر المادية (من خلال ذاكرة التجارب). ومن الواضح أن هذه الظواهر الذهنية يمكنها أن تُؤثر (بشكل أو بآخر) على الأفعال اللاحقة الأكثر وضوحًا.
- يمكن اعتبار مصطلح " سامجنا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إدراك"، ولكن غالبًا ما يُترجم أيضًا إلى "إدراك ظاهري" أو "تصور" أو "معرفة"، إشارةً إلى مختلف موضوعات معرفتنا ، أي كل ما نستشعره حدسيًا (الأشياء المادية غير الظاهرية)، وكل ما ندركه ظاهريًا من خلال الحواس الجسدية أو ذهنيًا من خلال الذاكرة والخيال (الأشياء المادية الظاهرية)، وجميع التجريدات والنظريات (المبنية على العناصر السابقة) التي نبنيها من خلال الفهم المفاهيمي والاستدلال (بما في ذلك النفي والتشابه والاختلاف، إلخ). وبالتالي، يشمل مصطلح "سامجنا" انطباعاتنا غير الظاهرية (الإدراكات الظاهرية)، وتجاربنا الظاهرية (الإدراكات)، والمفاهيم والأفكار (التصورات) الناشئة عما سبق، والتي من خلالها لا نكتفي بتجربة الأشياء فحسب، بل نرتبها ونربط بينها، وبالتالي نفهمها (أو نختلط بها) بدرجات متفاوتة. وبالتالي، لاحظ جيدًا أن مفهوم "سامجنا" يركز على الأشياء في سياق إدراكها، أي كمحتويات للمعرفة (وليس كأشياء منفصلة عن المعرفة).
- يمكن اعتبار مصطلح " فيجنان "، الذي يُترجم عادةً إلى "الوعي"، إشارةً إلى حقيقة الإدراك ، أي الإدراك نفسه، في مقابل موضوعه (مضمونه) وذاته (الذات التي تقوم بالإدراك ظاهريًا). يجب إدراج الوعي بشكل

منفصل لأنه يختلف جوهريًا عن أي فئة أخرى في قائمتنا. تجدر الإشارة إلى أنه لضمان حصر شامل، يجب أن يشمل هذا المصطلح، في رأيي، كلاً من علاقة الإدراك والظاهر . الذات أو الروح التي ترتبط بها بالموضوع. يشير هذا إلى الذات التي ندركها جميعًا بشكل روتيني - على الرغم من أن البوذيين ينكرون وجودها ويعتبرونها وهمية. هذا الفهم ليس غريبًا تمامًا على الممارسة البوذية، التي تميل إلى استخدام مصطلحي "الوعي" و"العقل" بطريقة ملتبسة، والتي قد تشير أحيانًا (وإن كان ذلك عادةً دون اعتراف صريح) إلى الذات (أي الشخص الواعي) [118]. علاوة على ذلك، ينبغي التأكيد على أن الذات لا تكتفي بالإدراك، بل تمتلك الإرادة والتقييم أيضًا - أي أن الإرادة والتقييم من بين قدراتها، بالإضافة إلى الإدراك، وأن هذه الملكات الثلاث مترابطة ولا وجود لها بمعزل عن بعضها البعض.

بمعنى آخر، من منظورنا الحالي: بينما تشير "روبا" إلى الأشياء الخارجية والمادية، و"فيدانا" إلى الأشياء الجسدية تحديدًا، و "سامسكارا" إلى الأشياء العقلية، وبينما تُعرّف "سامجنا" هذه الفئات نفسها من الأشياء كمحتويات للأفعال المعرفية، فإن "فيجنانا" تشير إلى أفعال المعرفة الضمنية (والإرادة والتقييم) وإلى الكيانات الروحية (أنفسنا) المنخرطة فيها ظاهريًا. من هذا نرى أن الفئات الظاهراتية المختلفة المذكورة هنا تتداخل إلى حد ما: تشمل "روبا" جزءًا على الأقل من "فيدانا" ، و"سامسكارا" هي نتيجة ثانوية لـ "روبا" و "فيدانا" ، وتشمل "سامجنا" التجارب السابقة وتضيف إليها منتجاتها المفاهيمية والعقلانية الأكثر تعقيدًا، بينما تركز "فيجنانا" على الذات وعلاقة الوعي (والإرادة والتقييم) بينها وبين هذه الأشياء المادية والمعنوية المختلفة.[119]

إنّ الوصف الظاهراتي المذكور أعلاه ليس إلا، كما أكرر، إسقاطًا شخصيًا مني: فهو الطريقة التي كنتُ أميل بها في الماضي إلى تفسير مذهب السكاندات الخمس في ضوء المصطلحات المستخدمة له في اللغة الإنجليزية. هذه هي الطريقة التي كنتُ سأبني بها، انطلاقًا من خلفيتي الفلسفية، نظريةً للمعرفة والوجود لو

---

118 لقد أشرت مرارًا في كتاباتي السابقة إلى غموض مصطلحي العقل والوعي في خطاب الفلاسفة البوذيين، وشرحت هناك كيف يسمح لهم ذلك بالإفلات من الكثير من الاستدلالات المغلوطة.

119 لاحظ أن ترتيب "سامجنا" في قائمتي يأتي بعد "سامسكارا" ، وهو ترتيب غير معتاد. كان بإمكاني أيضاً وضع "سامجنا" بعد "فيجنان" ، لأن الأخيرة تُضيف موضوعات معرفية تُؤخذ في الاعتبار من قِبل الأولى. مع ذلك، فإن "فيجنان " تتضمن "سامجنا" أيضاً كأحد موضوعاتها، لأنها تتعلق بالوعي والذات الواعية؛ لذا يبدو ترتيب العرض المُختار هو الأكثر منطقية.

اضطررتُ إلى استخدام هذه المصطلحات الخمسة، حتى مع إدراكي أن هذه النظرية تتضمن بعض وجهات النظر غير التقليدية.

2. قراءة نفسية أكثر تقليدية

مع ذلك، يعرض البوذيون وغيرهم من المعلقين هذه المصطلحات من منظور مختلف تمامًا. سأنطلق من عرض شيق قرأته حول هذا الموضوع بقلم كارولين برازيير في كتابها " علم النفس البوذي" . دعونا أولًا نتناول هذا النهج النفسي ، الذي أراه قريبًا من الغاية الأصلية لعقيدة السكاندات الخمس، نظرًا لأن البوذية تُعنى بـ"تنوير الناس وتحريرهم" بدلًا من مجرد إشباع فضولهم بالمعلومات. تقول برازيير:

> "السكاندها هي مراحل في عملية يتم من خلالها إنشاء سجن الذات والحفاظ عليه. في كل مرحلة، تتسلل الأجندات الشخصية إلى الإدراك مما يخلق تشويهاً. يسود الوهم... يسعى كل منا باستمرار إلى تأكيد أنه الشخص الذي افترضنا أننا هو. يتم تجنب المواقف التي تعكر صفو هذه العملية أو إعادة تفسيرها، ويبدو أن الذات تصبح أكثر جوهرية" (ص 92-93).

شرحها للمراحل كالتالي (باختصار، مع إعادة صياغة كلامها): المرحلة الأولى هي "روبا" ، وهي إيجاد دلائل على الذات في كل ما نتفاعل معه؛ أي التشبث بأنواع مختلفة من الأشياء لأنها تعزز إيماننا بوجود ذات، بل وذات هوية محددة نرتبط بها. تليها في هذه العملية مرحلة "فيدانا" ، والتي تشير إلى أحكامنا القيمية الفورية تجاه الأشياء التي نصادفها (أشخاص، أحداث، أي شيء)؛ قد نجدها جذابة، أو منفّرة، أو محيرة - ولكن في كل الأحوال، يكون لدينا رد فعل غريزي تجاهها يؤثر على ردود أفعالنا اللاحقة. ثالثًا، تأتي مرحلة "سامجنا" ، والتي تتمثل في نسج المزيد من الخيالات والأفكار حول الأشياء التي صادفناها بالفعل وتفاعلنا معها في البداية؛ ونتيجة لذلك، ننجرف لا شعوريًا إلى أنماط سلوكية اعتيادية معينة. تشير مرحلة "سامسكارا" إلى هذه الاستجابات الفعلية والفكرية التي برمجنا أنفسنا، من خلال خيارات سابقة متكررة، على القيام بها بشكل شبه تلقائي. وأخيراً يأتي مصطلح "فيجنان" ، والذي يشير بشكل أوسع إلى العقلية (المنظورات والسياسات) التي نتبناها لضمان أن نكون متمتعين بالقدرات الكافية ومحميين في جميع الظروف.

تشكل هذه المراحل الخمس حلقة مفرغة، إذ تؤثر المراحل اللاحقة على المراحل السابقة وتعززها. وهي تضمن دخولنا في دوامة الولادة والمعاناة والموت، وبقائنا عالقين فيها. والجدير بالذكر أن الغرض من هذا الوصف النفسي هو توعيتنا بأساليبنا المعتادة في العمل، حتى نتمكن مع مرور الوقت من التحكم بها وتغييرها، فنبلغ التنوير والتحرر. وكما يقول برازيير: "البوذية ليست مجرد الانجراف مع التيار، بل هي تغيير المسار" (ص 95). في هذا السياق، تُعدّ عقيدة السكاندها عملية وليست نظرية، فهي "وسيلة ماهرة" وليست مجرد شرح أكاديمي، إذ تُعنى بالطرق التي نشكل بها "ذواتنا" ونحافظ عليها.

لا شك أن هذا يبدو تعليمًا بالغ الأهمية والعمق [120]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هو صحيح تمامًا؟ بمعنى آخر، بافتراض أن الرسم التخطيطي أعلاه يُمثل بدقة النظرية البوذية لعلم النفس البشري، فهل هذه هي الطريقة التي نتصرف بها نحن البشر العاديين (غير المستنيرين، غير المتحررين) في الواقع؟ برازيير، كونه بوذيًا ملتزمًا، يعتبر هذا أمرًا مفروغًا منه دون تمحيص. أقول إن هذه النظرية، وإن بدت صحيحة جزئيًا، إلا أنها بالتأكيد ليست كذلك تمامًا. ما نراه هنا، للوهلة الأولى، هو صورة لشخص (بصورة عامة جدًا): ضيق الأفق (روبا) ، غريزي (فيدانا)، غير عقلاني (سامجنا)، معتاد (سامسكارا)، وأناني (فيجنانا). قد يصف هذا بعض الناس تمامًا، وقد يصفنا جميعًا جزئيًا، لكنه بالتأكيد ليس صورة كاملة للنفس البشرية العادية.

ما يغيب بوضوح عن هذا التصوير هو القدرات العليا للإنسان - ذكاؤه، وعقله، وإرادته الحرة. قد يُقال إن هذه القدرات العليا موجودة ضمنيًا، في إشارة إلى أن الناس قادرون (ويفعلون أحيانًا) على إدراك سلوكهم النفسي المتدني المذكور، وبذل جهد للتغلب عليه. ولكن إن كان الأمر كذلك، فينبغي إدراجه صراحةً في الوصف. أي أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة ينبغي تقديمها كعناصر إضافية. لكنها لم تُعرض كذلك - لم يُوضح أن الإنسان قادر على التصرف بحكمة أكبر، والنظر إلى حقائق الموقف بموضوعية وذكاء، واتخاذ القرار الأمثل من خلال التفكير الواعي، والمضي قدمًا بإرادة واعية للقيام بذلك. على أي حال، يستخدم معظم الناس هذه القدرات العليا بشكل روتيني، وليس فقط لغرض بلوغ التنوير والتحرر.

لماذا لا تُذكر هذه الملكات العليا، الشائعة إلى حد ما وإن تفاوتت درجاتها، في السرد البوذي كعوامل أساسية في النفس البشرية؟ أرى أن السبب الرئيسي هو

---

120 وهو أمر يمكن استخدامه، ولا شك أنه يُستخدم بالفعل، في التأمل.

ضرورة استبعاد الذات (أو الروح) بشكل قاطع [121]. فالركيزة الأساسية لنظرية التنوير والتحرر البوذية هي أن اعتقادنا بوجود ذات هو السبب العميق لكل معاناتنا، لأن الذات مرتبطة بالضرورة بوجودها، والسبيل للخروج من هذه المعاناة هو إدراك أننا لا نملك ذاتًا حقيقية، وبالتالي لسنا بحاجة للتعلق بأي شيء. في هذا السياق، يجب وصف النفس البشرية بأنها رد فعلية وغبية في جوهرها، كسفينة بلا ربان، تحت رحمة كل ريح وتيار. مع ذلك، ترى البوذية أن الإنسان قادر على تجاوز هذه القيود، باتباع الطرق والوسائل التي علمها بوذا في الدارما. لكنها لا توضح (في رأيي) بشكل كامل العمليات النفسية التي ينطوي عليها تحسين الذات، ولا شك في أن ذلك يرجع إلى استحالة وصفها لفظياً بدقة وعمومية.

تُواصل برازيير وصف كيفية تصور علم النفس البوذي لتجاوز السكاندها. وتفعل ذلك من خلال تحويل "العوامل الخمسة المنتشرة في كل مكان" إلى "خمسة عوامل نادرة" "عبر الممارسة الروحية". لكن بالطبع، لا يُحدد هذا الشرح بوضوح من يمارس هذه الممارسة الروحية، وما هي القدرات المُشاركة فيها. فهو لا يُقر بأن على الفرد المعني (الذات) أن يُدرك (عبر الذكاء والعقل) الحاجة إلى هذا التحول وطريقه، ثم يُباشر تحقيقه (عبر أفكار وأفعال إرادية مُعقدة). لا تُمنح الذات وقدراتها العليا التقدير اللائق (لأن هذا التقدير، كما سبق شرحه، يتعارض مع العقيدة البوذية القائلة بعدم وجود الذات). وهذا ليس عيبًا يقتصر على شرح برازيير فحسب، بل هو موجود في جميع الروايات البوذية التقليدية.

من المفهوم أن البوذية، وخاصة فرعها الزيني، ترفض الإفراط في التفكير. صحيح أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة أدواتٌ قيّمةٌ من حيث المبدأ لتحسين الإنسان، لكن الإفراط في استخدامها - أو إساءة استخدامها - قد يؤدي، بل غالباً ما يؤدي، إلى تفاقم الوهم والمعاناة. قد يُستخدم العقل قسراً لنسج خيوط معقدة تُبعد ضحيته عن الواقع بدلاً من تقريبه منه. قد نصبح، نتيجةً لهذا الإفراط، أكثر اصطناعيةً وانفصالاً عن طبيعتنا الحقيقية. لا شك في هذا الخطر، فهو واضح للعيان. لكن التفكير ليس كل ما يتعلق بملكاتنا العليا. لا شك أنها تلعب دوراً هاماً

---

[121] من المثير للاهتمام أن نلاحظ، عرضًا، كيف يميل الفيزيائيون وعلماء الأحياء وعلماء النفس والفلاسفة المعاصرون إلى تجاهل الروح البشرية ووظائفها المعرفية والإرادية والتقييمية، في تفسيراتهم للعالم والحياة والإنسانية. ولكن بينما يتمثل دافع البوذية في حماية عقيدتها في إنكار الذات، فإن دافع "العلماء" المعاصرين هو حماية عقيدتهم في المادية الكونية والحتمية. والخطيئة الفكرية في كلتا الحالتين هي تبسيط الأمور عمدًا لتلائم نظرياتهم المفضلة.

في تحسين فهمنا وسلوكنا، سواء في الحياة اليومية أو في المساعي الروحية طويلة الأمد.

علاوة على ذلك، علينا أن نتساءل عما إذا كانت عقيدة السكاندات الخمس، حتى لو أُخذت بظاهرها، متسقة حقًا. يُقال لنا إن روبا (الصورة) تتمثل في النظر إلى الأشياء من منظور الذات لا بموضوعية، وأن فيدانا (الوعي) تتمثل في الميول أو النفور الفوري، وأن سامجنا (الإدراك) تتمثل في تكوين روابط، وأن سامسكارا (السلوك) تتمثل في التكييف، وأن فيجنان (الفطنة) تتمثل في العقلية الأنانية - ويُصوَّر كل ذلك على أنه بسيط وآلي. ولكن هل هو كذلك حقًا؟ يُخبرنا السرد البوذي نفسه أن هذه الأحداث مترابطة، أي أنها مراحل في عملية. لذلك، لا بد من وجود آليات معقدة وراء كل منها. يجب أن تتضمن روبا إحساسًا معينًا بالذات وهويتها، لكي يكون المرء قادرًا على انتقاء المعلومات المهمة. أما فيدانا ، مهما بدت فورية، فلا يمكن أن تكون كذلك، إذ يجب أن تُصفَّى عبر مقياس القيم اللاواعي للشخص المعني. يفترض سامجنا وجود محتويات عقلية قديمة تُربط بها محتويات عقلية جديدة. وتشير سامسكارا إلى العادات، التي تنطوي على برمجة من خلال التكرار. وكلمة "فيجنانا" بدورها تعني تخزين المعلومات والتقييمات.

علاوة على ذلك، حتى لو سلمنا بأن السكاندات الخمس تعكس ميولًا مشتركة في النفس البشرية، فمن الواضح بالتأمل أن الذات قادرة في الواقع، في كل مرحلة من هذه المراحل، على التدخل بإرادتها الحرة بناءً على اعتبارات عقلانية وتقييمات واعية. بمعنى آخر، في مواجهة مركزية الذات في روبا ، لا يزال بإمكاننا اختيار النظر إلى الأمور بموضوعية أكبر؛ وفي مواجهة التقييمات غير المدروسة في فيدانا ، لا يزال بإمكاننا اختيار تقييم الأمور بطريقة أكثر توازنًا؛ وفي مواجهة الارتباطات الجامحة في سامجنا ، لا يزال بإمكاننا اختيار وضع الأمور في سياقها بدقة أكبر؛ وفي مواجهة عاداتنا السيئة في سامسكارا ، لا يزال بإمكاننا اختيار مقاومة الإغراءات أو التغلب على المقاومة؛ وفي مواجهة أنانية فيجنانا الفطرية ، لا يزال بإمكاننا اختيار التصرف بمنظور أوسع. فالنفس البشرية ليست دمية آلية تحركها قوى خارجة عن السيطرة، بل هناك روح مسؤولة في مركزها، قادرة (سواء بشكل فوري أو تدريجي) على فرض إرادتها على بقية النفس. لا يستطيع البوذيون إنكار كل هذا باستمرار، لأنهم يؤمنون بتحسين الذات ويدعون إليه، كما يوضح المسار النبيل ذو الشعب الثمانية.

وهذا يقودنا إلى جوهر المسألة، ألا وهو الحتمية الضمنية في عقيدة السكاندها الخمسة. يتصور البوذيون السكاندها على أنها دارما ، أي "سلسلة من الأحداث

اللحظية المتتالية غير الشخصية"، كما وصفها فاسوباندو [122]. لا أحد يُسبب حدوثها، بل تحدث تلقائيًا، كل حدث منها ناتج عن سابقه ومسبب لما يليه. وهي لا تحدث لأحد، حتى وإن بدا الأمر كذلك. إنها "مرتبطة بالمعاناة"، لكن لا أحد يعاني منها. من الواضح أنه لا مجال منطقيًا، في هذا التصور للعمليات النفسية، لشخص يُدرك ويفهم ويُقيّم ويُفكر ويتخذ قرارًا ويختار وينخرط في العمل. لا يُستبعد الشخص فحسب، بل تُستبعد أيضًا أفعال الإدراك والتقييم والإرادة. تُختزل هذه الأفعال إلى مجرد اضطرابات كهربائية لحظية في السحابة الذهنية [123]، إن صح التعبير. لم تعد علاقات خاصة بين ذات أو مؤلف وأشياء أخرى في العقل أو الجسد. إن هذه العقيدة، في الحقيقة، هي تجسيد فج لأشياء ليست كيانات بالتأكيد.

إنّ نظرية السكاندات الخمس هي أطروحة آلية بامتياز، حتى وإن خُفِّفَت حدّتها بطريقة غير مباشرة من خلال الإيمان البوذي بإمكانية التنوير والتحرر. فمن هذا المنظور، منطقيًا، يُعدّ هذا الإنجاز الروحي نتاجًا لسلسلة من الأحداث العقلية غير الشخصية، دون أن يبدأها أحد أو يستفيد منها أحد [124]. ويُزعم أن هذه الحالة تُعرف عن طريق "التأمل العميق"، مع أنه لم يُوضَّح من يقوم بالتأمل، ولا بأيّ قدرات أو لغرض مفيد. ومن الواضح، موضوعيًا، أنه مهما بلغ عمق هذا التأمل،

---

122 وردت هذه الأقوال، إما مقتبسة أو معاد صياغتها (غير واضح أيهما)، في النصوص البوذية التي حررها إدوارد كونز. كان فاسوباندو راهبًا بوذيًا وفيلسوفًا بارزًا، ازدهر في القرنين الرابع والخامس الميلاديين في غاندارا (مملكة تقع على حدود باكستان وأفغانستان الحاليتين). يُعتبر موقفه الفلسفي اليوم معيارًا، على الأقل بين أتباع الماهايانا، لكنه قوبل بمعارضة من مدرسة هينايانا تُعرف باسم "الشخصانيين"، والتي استمرت لعدة قرون حتى عام 300 قبل الميلاد، وضمّت عددًا كبيرًا من الرهبان (على سبيل المثال، ما يُقدّر بنحو 30% من رهبان الهند البالغ عددهم 200,000 راهب في القرن السابع الميلادي). انظر الصفحات 190-197.

123 سيقول "العلماء" المعاصرون (وضعتُ كلمة "علماء" بين علامتي اقتباس عمدًا للدلالة على النقد) كلامًا مشابهًا، لكنهم سيربطون الاضطرابات الكهربائية بالمستوى المادي للدماغ والجهاز العصبي. إن فكرة أن العقل نوع من أنواع الحواسيب المتطورة للغاية فكرة لا أساس لها من الصحة، للأسباب نفسها التي تجعل فكرة "السكاندها" غير مقبولة.

124 كتبت فيكتوريا لافوريريو، في ورقة بحثية بعنوان "الذات في البوذية": "إذا قلنا، تبعًا لديكارت، أن حيثما توجد فكرة يوجد مفكر، فإن البوذي سيرد قائلًا: 'حيثما توجد فكرة، توجد فكرة'". مع أن هذا القول يبدو طريفًا، إلا أنه في الحقيقة سخيف، لأن كاتبته لا تدرك المفارقات المنطقية لنظرية اللاروح في البوذية (وذلك على الرغم من أنها تستشهد ببعض حججي المتعلقة بها)، وإنما تسعى فقط إلى الظهور بمظهر عصري. يمكنكم الاطلاع على مقالتها هنا: http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism

فإنه لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال ضمان صحة الرؤى المزعومة، بل يجب إخضاعها للتقييم المنطقي وفقًا لقوانين الفكر. ولا يمكن للفكر العلمي أن يقبل أيّ رؤى عميقة، أو أيّ كشوفات مبنية عليها، دون تمحيص؛ بل يتطلب تقييمًا عقلانيًا لجميع الادعاءات.

في الحقيقة، حتى لو سلمنا بوجود بعض الصحة في العمليات النفسية التي يصفها مذهب السكاندها، يجب النظر إليها بشكل أكثر تحديدًا كعمليات لبناء الأنا ، بدلًا من النظر إليها بشكل جذري كعمليات لابتكار الذات . فهي لا تشير إلى الطرق التي نتخيل بها وجود الذات أو الروح (وهو فاعل نحوي لم يُشرح قط ولكنه يُستخدم مرارًا وتكرارًا)، بل إلى الطرق التي نبني بها (نحن، الذات أو الروح الموجودة حقًا، ذواتنا الحقيقية) صورة ذاتية معينة نعتقد أنها مُرضية أو مُؤمّنة، ونحافظ عليها. ما يتضح في التأمل الصادق غير الدوغمائي هو أنه بينما يمكن لهذه العمليات أن تؤثر بالتأكيد على سلوكنا العقلي والجسدي، أي تجعل الأمور أسهل أو أصعب بالنسبة لنا، فإنها لا تُحدده عادةً . يمكن دائمًا التغلب على أي تأثير، مهما كان قويًا، (بالموقف والجهد المناسبين). في كل لحظة تقريبًا من وجودنا، نظل أحرارًا في اختيار مقاومة هذه القوى العقلية أو الاستسلام لها. إذا بذلنا الجهد لنكون واعين، ولنحكم، ولنتدخل قدر استطاعتنا، فإننا نظل أو نصبح سادة مصيرنا بفعالية.

إن وجودنا كأفراد، وامتلاكنا لقدرات الإدراك والتقييم والإرادة، هو ما يُمكّننا من ملاحظة القوى غير الشخصية التي يصفها مذهب السكاندات الخمس، وتحديدها، وفهمها، والتغلب عليها. لذا، فإن هذا المذهب، في الواقع، لا يُشكّل قائمة شاملة للمكونات الأساسية للنفس البشرية، بل يُصوّر في أحسن الأحوال جوانب سطحية لأحداث وبنى أكثر تعقيدًا. فالقائمة ليست ناقصة فحسب لافتقارها إلى إشارة صريحة إلى الذات البشرية وقدراتها العليا، بل إن عرضها للقدرات الخمس الدنيا (حتى بافتراض وجودها) سطحي للغاية. لكل هذه الأسباب، وغيرها، أرى أن تفسير السكاندات الخمس لعلم النفس البشري قاصر.

فيما يتعلق بالتنوير والتحرر والحكمة، فإنّها مستحيلة بدون روح وقواها المعرفية والإرادية والتقييمية. التنوير يعني إدراكًا كاملًا من الروح، أي وعيًا عاليًا وواسعًا وعميقًا ودقيقًا قدر الإمكان للشخص المعني. التحرر يعني إرادة كاملة من الروح، أي إرادة خالية من العوائق وقوية قدر الإمكان للشخص المعني. الحكمة تعني تقييمًا كاملًا من الروح، أي فهمًا تامًا للخير والشر، مقترنًا بسلوك فاضل تمامًا وغير فاسد. التنوير والتحرر والحكمة مفاهيم تنطبق فقط على الكائنات الواعية (وخاصة البشر والحيوانات الأخرى، وربما النباتات إلى

حد ما)؛ وهي غير ذات صلة بالكيانات غير الروحية (أي الكيانات المادية و/أو العقلية الخالية من الروح، مثل سكاندها أو أجهزة الكمبيوتر أو الكائنات الخيالية).

3. الجوانب الميتافيزيقية

موسوعة بريتانيكا (EB) السكاندها بأنها "العناصر الخمسة التي تُلخص مجمل الوجود العقلي والجسدي للفرد". وتُدرجها على النحو التالي: "(1) المادة، أو الجسد، وهو الشكل الظاهر للعناصر الأربعة - الأرض والهواء والنار والماء؛ (2) الأحاسيس، أو المشاعر؛ (3) إدراك الأشياء الحسية؛ (4) التكوينات العقلية؛ و(5) الوعي، أو الإدراك، للمجموعات العقلية الثلاث الأخرى [أي البنود 2-4]".

في معظم الروايات التي اطلعت عليها، تُقدَّم هذه النظرية بوصفها وصفًا لما يُكوِّن الإنسان. مع ذلك، تُطبِّقها بعض الروايات الأخرى على نطاق أوسع، إذ تنظر إلى السكاندات الخمس باعتبارها مُكوِّنات العالم الظاهري. على أي حال، تتضمن هذه النظرية بوضوح أطروحة وجودية، حيث تُقرّ بنوعين من الظواهر: المادية (السكاندات الأولى) والعقلية (السكاندات الأربع الأخرى) [125]. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن التعريف المذكور أعلاه، بما أنه يُشير إلى "العناصر الأربعة"، يتضمن نظرية فيزيائية، وهي نظرية غامضة للغاية، بل وغير مُجدية إلى حدٍّ ما وفقًا لمعايير اليوم [126]. ثانيًا، لمذهب السكاندات بعض الدلالات المعرفية، إذ يُحدِّد الأحاسيس والمشاعر، وإدراك الأشياء الحسية، وما إلى ذلك، مما يُشير إلى قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، على الأرجح عن طريق الاستبطان.

---

[125] أفترض أن مدرسة اليوغاكارا، مدرسة العقل فقط، ستدعو إلى اعتبار المادة نوعًا من الظواهر العقلية. وفي هذه الحالة، سيفترضون أن نظرية السكاندها لا تتعلق بالشخصية فحسب، بل بالعالم الظاهري بأكمله.

[126] من الجدير بالذكر، بالطبع، أن تبني البوذية لهذه النظرية الفيزيائية المبسطة، وإن كانت قديمة ومنتشرة على نطاق واسع (بالإشارة إلى "عناصر" الأرض والهواء والنار والماء، أو مفاهيم مشابهة)، يُعد دليلاً على أن هذه العقيدة ليست نتاج "علم مطلق". فإذا كان بوذا قد صاغها أو قبلها بالفعل، فلا يمكن وصفه بأنه كان "عالماً بكل شيء"، لأن هذا لا يمثل وصفاً دقيقاً للعالم المادي. وبناءً على ذلك، يجوز التشكيك أيضاً في كونه "عالماً بكل شيء" في فهمه للعالم العقلي أو الروحي. بالطبع، يمكن القول إنه لجأ إلى نظرية العناصر الأربعة لمجرد شيوعها في عصره، كوسيلة "بارعة"، دون أن يقصد تأييدها.

علاوة على ذلك، يوضح المصدر المذكور (EB) أن "الذات (أو الروح) لا يمكن تعريفها بأي جزء من أجزائها، وليست هي مجموع أجزائها. فجميع الأفراد عرضة للتغير المستمر، إذ أن عناصر الوعي لا تبقى على حالها، ويمكن تشبيه الإنسان بنهر يحتفظ بهويته، على الرغم من اختلاف قطرات الماء التي تُكوّنه من لحظة إلى أخرى". يُعد هذا القول العنصر الميتافيزيقي في مذهب السكاندها، لأنه يتضمن ادعاءات مهمة تتعلق بالطبيعة النهائية للأفراد (أي الأشخاص).

يذكرنا هذا التفسير بأن الدافع الفلسفي لعقيدة السكاندها هو دعم الادعاء البوذي بأنه ليس لدينا ذات أو روح (أناتا). ووفقًا لهذه العقيدة، فنحن مجرد مجموعات من الظواهر المادية والعقلية الخمس المذكورة، والتي هي في حالة تغير مستمر، وتتكشف كسلسلة من الأحداث، حيث ينشأ كل حدث جديد من الأحداث التي سبقته ويؤدي إلى الأحداث التي تليه. ويُشدد على أن أيًا من السكاندها ليس هو الذات، ولا مجموعها هو الذات. فالذات ليست شيئًا منفصلًا عنها أيضًا. ما نسميه الذات ليس إلا وهمًا، ناتجًا عن خلطنا بين هذه الأحداث الجارية والمترابطة سببيًا وإطلاقنا عليها اسمًا.

يُعبَّر عن فكرة انعدام الذات عادةً بالقول إن الإنسان "خالٍ من الذات". ويُقدَّم هذا كأحد جوانب مذهب ميتافيزيقي أوسع نطاقًا يُعرف بـ"الفراغ" المطلق (شونياتا)، والذي ينطبق على كل شيء في العالم الظاهري. في البداية، كما أرى، سعى الفكر البوذي إلى استبدال الذات التي نفترض جميعًا وجودها بشكل طبيعي بالسكاندها الخمسة. ولأن مذهب الفراغ المطلق كان لا بد من تطبيقه على الذات الظاهرية، فقد قُدِّم تفسيرٌ للذات الظاهرية من خلال مذهب السكاندها الخمسة. فالذات لا وجود لها في الحقيقة؛ إنما تبدو موجودة فقط نتيجة لتفاعل السكاندها الخمسة. ومع ذلك، اقتضى الاتساق أن تكون السكاندها الخمسة فارغة أيضًا . وقد أُقرَّ بهذا لاحقًا، على سبيل المثال، في جوهر سوترا براجنابارامیتا ، الذي نص على ما يلي:

> "الشكل هو الفراغ، والفراغ هو الشكل... وينطبق الشيء نفسه على المشاعر والإدراكات والتكوينات العقلية والوعي."[127]

هنا، تُؤكد لنا السكاندات الخمس، التي بفضلها يبدو لنا الذات موجودة رغم أنها في الواقع فارغة، أنها فارغة أيضاً ، لاحظ جيداً. جميع الموجودات الظاهرية فارغة، وهذا يشمل السكاندات أيضاً. قد يُطرح السؤال إذن (مني على الأقل): إذا

---

127 وردت بالكامل في كتاب ثيتش نهات هان " جوهر الفهم" (بيركلي، كاليفورنيا: دار بارالاكس للنشر، 1988).

كانت السكاندات فارغة بنفس القدر، فما حاجتنا الأيديولوجية إليها؟ لماذا لا نعترف ببساطة بوجود الذات أو الروح، ونصفها بـ "الفارغة" أيضاً، بشكل مباشر؟ هذا بالطبع خلل جوهري في مذهب السكاندها، إذ يُظهر أن فكرتها زائدة عن الحاجة منطقياً . فإذا كان الدافع وراءها هو تفسير فراغ الذات، فهي ليست غير ضرورية فحسب، بل عديمة الجدوى أيضاً، إذ كان لا بد من الاعتراف بفراغ السكاندها! منطقياً، بدلاً من تبسيط الأمور، زادت فرضية السكاندها من تعقيدها.

بمعنى آخر، كان من الممكن أن تنص سوترا القلب على ما يلي: "الذات هي الفراغ، والفراغ هو الذات"؛ أو حتى: "الروح هي الفراغ، والفراغ هو الروح". وبالفعل، يمكن القول إن الروح، لكونها أقل جوهرية (أقل ظاهرية) من السكاندها، أقرب إلى الفراغ من السكاندها. من الواضح أن هناك مفهومين يجب توضيحهما هنا: (أ) الروح، و(ب) الفراغ. إضافةً إلى ذلك، يجب علينا (ج) دراسة العلاقة بينهما.

(أ) يشير مصطلح **النفس** إلى كيان ذي جوهر روحي، أي جوهر يختلف عن الجوهر الذي تبدو عليه الأشياء المادية أو العقلية. لا تمتلك النفس خصائص ظاهرية - فلا شكل ولا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا صلابة ولا ليونة، ولا حرارة ولا برودة، وما إلى ذلك. أي أنه لا يمكن إدراكها بالاستبصار الخارجي (باستخدام الحواس الخمس) أو بالاستبصار الداخلي (باستخدام ما يُعرف بـ"عين العقل" وما يُشابهها، كـ"أذن العقل"، وما شابه). هذا لا يعني أنه لا يمكن إدراكها بوسائل أخرى مناسبة - والتي يُمكننا الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس .

لمجرد أن الروح ليست ظاهرة، لا يعني ذلك بالضرورة عدم وجودها. يبدو أن البوذيين لا يستوعبون هذا المنطق. في الغرب، واجه ديفيد هيوم (اسكتلندا، ١٧١١-١٧٧٦) المشكلة نفسها. فعندما نظر إلى داخله، لم يجد سوى صور وأفكار، دون أن يلحظ وجود الروح. من البديهي أنك إذا بحثت عن شيء في المكان الخطأ أو بالطريقة الخاطئة، فلن تجده. وإذا بحثت عن شيء غير ظاهري في مجال الظواهر، فلن تجده. وإذا بحثت عن اللون بأذنيك أو عن الصوت بأنفك، فلن تجدهما. للبحث عن الروح، يكفي أن تكون واعيًا حدسيًا. جميعنا نعي ذواتنا باستمرار، حتى وإن لم نستطع تحديد مكانها بدقة. لا حاجة لأساليب تأمل متقدمة لإدراك المرء لروحه، فهي أمر شائع وروتيني.

لاحظ جيدًا أنني لا أؤكد، كما فعل رينيه ديكارت (فرنسا، 1596-1650)، أن الروح تُعرف من خلال نوع من الاستدلال ، وتحديدًا مقولته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". من الواضح أننا نستطيع، بل ونعرف، عن الروح من خلال هذه الوسائل العقلانية، أي من خلال التنظير المجرد، لكن مصدرنا الأساسي والرئيسي لمعرفة الروح هو التجربة الشخصية المباشرة ، والتي يمكن الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس. لذا، فإن منهجي ليس عقلانيًا بحتًا، بل تجريبيًا إلى حد كبير. في هذا، لاحظ جيدًا أن مذهبي في الروح يختلف اختلافًا جذريًا عن المذهب الديكارتي، وكذلك عن المذهب البوذي.

بحسب العقيدة البوذية، لا يمكن إدراك الروح في التأمل؛ فإذا تأمل المرء بانتباه، لا يجد إلا ظواهر عقلية مختلفة (السكاندات الخمس، تحديدًا). لكني أقول إن الروح، بوضوح، شيء غير ظاهري ، ولا ينبغي الخلط بينها وبين هذه الظواهر الظاهرة. فجميعنا نمتلك إحساسًا واضحًا بالذات ، في معظم الأوقات إن لم يكن دائمًا، دون الحاجة إلى التأمل.

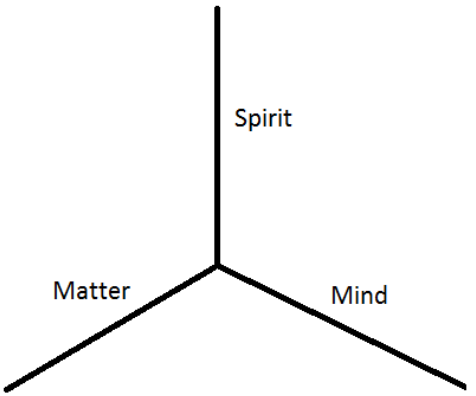
يتضح هذا جليًا من حقيقة أن الجميع يفهمون كلمة "الذات". يُقرّ البوذيون بهذا الإحساس بالذات، لكنهم، بشكلٍ مُثير للسخرية - بل ومتعصب - يعتبرونه "وهميًا". بعد أن استبعدوا في البداية هذا "الإحساس" المهم (الحدس) باعتباره غير ذي صلة، فليس من المستغرب أنهم لا يستطيعون إيجاد الروح (أي الذات البشرية) وسط ظواهر العقل (السكاندها الخمسة)! لاحظ هذا جيدًا - **لا يملك البوذيون أي حجة مقنعة لدعم فرضيتهم عن عدم وجود الروح** . إنهم يقعون في مغالطة المصادرة على المطلوب ، إذ يصفون الإحساس بالذات بأنه وهمي لأنهم يعتقدون بعدم وجود ذات، ويدّعون أنهم يعلمون بالتأمل الباطني أنه لا وجود للذات، بينما يرفضون ببساطة التجربة العادية للذات التي نمر بها جميعًا. نتيجةً لهذا الخطأ الواضح في التفكير، إن لم يكن خداعًا عقائديًا صريحًا، يقع البوذيون في العديد من المغالطات المنطقية.

كما لا يبحث المرء عن الظواهر البصرية بحاسة السمع، ولا عن الظواهر السمعية بحاسة البصر، فكذلك من العبث البحث عن الأمور الروحية (النفس، وما يصاحبها من وعي وإرادة وتقييم) بالحواس أو بملاحظة الظواهر العقلية. لكل مظهر من مظاهر الوجود عضو أو أعضاء معرفية مناسبة. أما الأمور الروحية، فالحدس (أو الإدراك الحسي) هو وحده المناسب.

لفهم كيف يمكن للروح أن توجد ظاهريًا وسط الجسد والعقل (أي في خضم الظواهر الجسدية والعقلية) ومع ذلك تكون غير مرئية وغير مسموعة، إلخ (أي

غير ظاهرية)، تخيل فضاءً ثلاثي الأبعاد (انظر الرسم التوضيحي أدناه). لنفترض أن بعدين يمثلان المادة والعقل، وأن البعد الثالث يمثل الروح. من الواضح أن ظواهر العقل لن تُوجد في بُعد المادة، أو العكس. وبالمثل، لا يمكن العثور على الروح في بُعدي المادة و/أو العقل، مهما بحثت عنها هناك. لماذا؟ ببساطة لأن مكانها في مكان آخر - في البُعد الروحي، وهو عمودي على البُعدين الآخرين. وبالتالي، من المشروع تمامًا الادعاء بإدراك الروح حتى مع التسليم بأنها لا تمتلك خصائص ظاهرية (مادية-عقلية).

الشكل 5. المادة والعقل والروح معروضة كأبعاد ثلاثة للوجود.



لاحظ جيدًا أن التوضيح السابق للروحانية باعتبارها تقع في بُعد آخر هو مجرد تشبيه، ولا يُؤخذ حرفيًا، لأن مفهوم الأبعاد في حد ذاته مفهوم مادي-ذهني قائم على إدراك الفضاء وتصوره . حتى فكرة الزمن كبعد رابع بالنسبة لأبعاد الفضاء الثلاثة هي مجرد تشبيه؛ فضلًا عن ذلك، فإن فكرة الروح كبعد إضافي (أو ربما مجموعة أبعاد) هي فكرة اصطناعية إلى حد ما. الحقيقة البسيطة هي أن **الروح لا يمكن التعبير عنها بشكل كامل أو حقيقي بمصطلحات مادية أو ذهنية، لاختلافها الشديد، فهي فريدة من نوعها حقًا** . قد نعترض بالمثل على

صورة العقل كبعد متميز (أو مجموعة أبعاد) مقارنةً بالمادة، لكن العقل يشترك مع المادة في بعض الخصائص الظاهرية، بينما لا يمكن القول إن الروح ظاهرة على الإطلاق. لذا، نكرر، إن التحليل السابق لهذه المجالات الثلاثة بالرجوع إلى الأبعاد ليس سوى استعارة ملائمة .

علاوة على ذلك، من المشروع معرفيًا تمامًا الادعاء بوجود الروح استنادًا إلى أسس مجردة ومفاهيمية بحتة. وهذا مبرر بالرجوع إلى مبادئ الاستدلال الاستقرائي. إذ يمكن افتراض وجود كيان ما، إذا كان هذا الافتراض يُفسر ظواهر ملموسة قابلة للملاحظة. وفي حالة الروح، فإن "الظواهر" المعنية هي تجاربنا اليومية في الإدراك والإرادة والتقييم. هذه التجارب حدسية إلى حد كبير، لكنها تترك بصمتها الواضحة في مجالي العقل والجسد. فنحن نختبر الإدراك كلما أدركنا أو تصورنا أي شيء. ونختبر الإرادة كلما فكرنا أو فعلنا أي شيء. ونختبر التقييم كلما أحببنا أو كرهنا أي شيء. تُفسر الروح كل هذه التجارب من خلال كيان مركزي. وهذا يُشبه، على سبيل المثال، في علم الفلك، اكتشاف كوكب غير مرئي لتلسكوباتنا من خلال مراقبة حركة الأجرام السماوية الأخرى المحيطة به. وهذا هو المنطق الاستقرائي.

لكن في الحقيقة، الروح ليست مجرد مفهوم مجرد؛ إنها شيء ملموس (وإن كان روحانيًا) يمكن إدراكه مباشرةً باستخدام قدرتنا الداخلية على الحدس، كما ذكرنا سابقًا. أحد الأخطاء التي يقع فيها البوذيون هو الخلط بين الكيان والجوهر. إن الادعاء بوجود روح ليس ادعاءً بالجوهر، بل بالكيان. فالروح ليست جوهر الجسد، ولا حتى جوهر العقل والجسد معًا، بل هي كيان متميز يسكن، بطريقة ما، في خضم هذه الظواهر، ويؤثر فيها ويتأثر بها (وربما يتأثر بها أيضًا)، لكنه لا يملك طبيعتها. إنها مادة، لكنها مادة مختلفة تمامًا وغير جوهرية، كما سبق ذكره. في الواقع، إن وصف الروح بالكيان أو المادة ليس إلا مجازًا - تفكيرًا قياسيًا. في الحقيقة، الروح مختلفة جدًا عن مكونات العالم الأخرى لدرجة أنه لا يمكن وصفها إلا بالقياس - لا يمكن اختزالها إلى أي شيء آخر نعرفه.

يمكننا ملاحظة هذا الخطأ الفلسفي، على سبيل المثال، في نص "ميليندا بانها" ، وهو نص غير رسمي ولكنه أرثوذكسي من نصوص مذهب ثيرافادا (بالي) [128].

---

[128] انظر كونز، الصفحات ١٤٧-١٥١. يرد الحوار كاملاً هنا. كان ميليندا (باليونانية: ميناندر) "حاكمًا يونانيًا لإمبراطورية هندية يونانية واسعة [وهي باكتريا] في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد". وكان ناجاسينا راهبًا بوذيًا كبيرًا. ووفقًا لـ EB، فقد "كُتب النص في شمال الهند ربما في القرن الأول أو الثاني الميلادي (وربما كان مكتوبًا في الأصل باللغة السنسكريتية) على يد مؤلف مجهول".

هنا، يُشكك ميليندا في ناجاسينا، بعد أن ادعى الأخير عدم وجوده. يسأله أسئلة بالغة الأهمية، مثل: من إذن يأكل، ويمارس الطقوس الروحية، ويحافظ على الأخلاق، ويكتسب الفضائل، وما إلى ذلك؟ يُجيب ناجاسينا بمثال العربة، مُشيرًا إلى أنه لا يُمكن اعتبار أي جزء من العربة عربةً بحد ذاته، ولا حتى مجموع أجزائها. ميليندا، الذي كانت أسئلته ممتازة، انخدع بسهولة بإجابات ناجاسينا. ولكن (في رأيي) لسنا مُلزمين بذلك.

بدايةً، لا يمكن اعتبار العربة شبيهةً بالإنسان. فنحن لا ننظر إلى العربة كشخص، ببساطة لأنها لا تمتلك قدرات الإدراك والإرادة والتقييم. إن البحث عن نظير للروح في العربة هو مغالطة تشتيت الانتباه. علاوة على ذلك، فبينما صحيح أن العربة لا تحتوي على "كيان جوهري" بالمعنى المتعارف عليه، وصحيح أنه لا يمكن استخدام أي جزء منها أو مجموعة أجزائها لتعريفها، إلا أنها مع ذلك تمتلك "جوهرًا". تُعرَّف العربة، كشيء من صنع الإنسان، من خلال غرضها أو فائدتها - كعربة تجرها الخيول، تُستخدم للنقل والسفر، وخاصة في الحرب أو الصيد أو السباق. جوهرها مفهوم مجرد ، وليس كيانًا ماديًا. بالتأكيد، يجب أن تتوافر جميع الأجزاء اللازمة لتشكيل عربة عاملة، ولكن يمكن استبدال هذه الأجزاء بأجزاء أخرى مشابهة لها (ولكن ليس بأجزاء مختلفة عنها: على سبيل المثال، لا يمكن استبدال العجلة بالحذاء). الثابت الوحيد فيه هو الغرض أو المنفعة المجردة المذكورة.[129]

من الواضح أن هذا المنطق لا ينطبق على الأشخاص. لذا، فإن حجة ناجاسينا كانت في الواقع غير ذات صلة. وكما ذُكر سابقًا، فإن الروح ليست جوهرًا، بل كيانًا أساسيًا (روحيًا). ولذلك، لا يمكن اعتبارها واحدة من السكاندها الخمسة، ولا مجموع تلك السكاندها، كما يُصرّ البوذيون بحق. ومع ذلك، يمكن، خلافًا للعقيدة البوذية، اعتبارها جزءًا من الشخص الكامل، أي الجزء الروحي؛ ولكن بتعبير أدق، ينبغي اعتبارها الكيان الأساسي، أي الجزء المحدد الذي يمنح الكل شخصية أو ذاتًا. وهذا صحيح بشكل خاص إذا بدأنا نتساءل من أين أتت روحنا عند ولادتنا، وهل تستمر في الوجود بعد موتنا، وإلى أين تذهب إن كانت باقية، وهل هي فانية، وما إلى ذلك.

وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كانت الروح أبدية أم مؤقتة ، أو (بتعبير أدق) هل هي خالدة أم فانية. فالأبدية تعني أنها موجودة منذ بدء الخليقة وستبقى إلى نهايتها. أما المؤقتة فتعني أي فترة زمنية أقصر، وإن كانت قد تكون طويلة جدًا.

---

129 وبالمثل، يمكن تعريف النهر، رغم أنه ليس من صنع الإنسان، من خلال مفاهيم مجردة. ويُقال هذا بالإشارة إلى القياس الذي اقترحه إي بي سابقًا.

وقد تعني المؤقتة ما دام الجسد الحالي حيًا، أو قد تعني أجيالًا عديدة، سواء بوجود الجسد المادي أو بدونه.

يبدو أن الفلسفة الهندية لم تكن تُولي اهتمامًا للأرواح المؤقتة، بل اقتصرت على الأرواح الأبدية أو انعدام الأرواح - ففيما يتعلق بالروح، كان الأمر إما وجودها الكامل أو عدم وجودها [130]. إلا أن هذا التناقض غير مقبول فلسفيًا. من الممكن أن تكون الروح ظاهرة ثانوية للجسد البشري الحي (وبشكل أوسع، للحيوان، أو على الأقل للحيوانات العليا)، حيث تُوجد معه وتفنى معه. أو ربما تدوم هذه الروح المؤقتة لفترة أطول، فتنتقل من جسد إلى آخر، أو ربما توجد دون جسد. لا نعلم (على الأقل، أنا لا أعلم)؛ لكن المؤكد أن هذه احتمالات مفاهيمية لا يمكن تجاهلها. وبالتأكيد، وجدت البشرية غير البوذية هذه الاحتمالات واردة، إذ أن العديد من الأديان تقوم على مثل هذه المعتقدات البديلة.

فيما يتعلق بالروح الأبدية، يكمن السؤال في إمكانية تحرير هذه الروح من دورة الولادة والموت (المزعومة). هل تستلزم خلود الروح منطقيًا سجنها الأبدي في المعاناة؟ لا أرى مبررًا لذلك. من الممكن أن تكون الروح الأبدية قد عاشت في سعادة، ثم سقطت في براثن المعاناة، لكنها لا تزال قادرة على انتشال نفسها من محنتها عبر الممارسات الروحية. بل قد يكون تحريرها مرهونًا ببرنامج روحي كالحقائق النبيلة الأربع في البوذية؛ أي بإدراك أنها عالقة في حلقة مفرغة من المعاناة، وأن هذه المعاناة ناتجة عن التعلق ويمكن علاجها بالتحرر منه، وأن هذا التحرر يمكن تنميته عبر الطريق النبيل ذي الشعب الثمانية. إذن، لا يوجد ما يتعارض جوهريًا مع البوذية في تأكيد وجود الروح الأبدية. أنا لا أدعو إلى هذا، بل أشير فقط إلى إمكانية الدعوة إليه بما يخالف العقائد السائدة.

الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن فكرة انعدام الروح غير قابلة للتطبيق منطقيًا. لم يواجه البوذيون قط المشكلات المنطقية التي تثيرها هذه الفكرة بشكل مباشر، ولم يحاولوا حلها بصدق. فهم دائمًا ما يترددون خوفًا من أن ينظر إليهم أقرانهم على أنهم حاملو "آراء خاطئة" زنادقة؛ لذا، يستمرون في ترديد تعاليم انعدام الروح، ويحاولون تبريرها (باستخدام وسائل سخيفة مثل نظرية التتراليمّا، التي تطرح فكرةً غريبة مفادها أن الشيء يمكن أن يكون موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد، أو أنه يمكن أن يكون غير موجود وغير غير موجود). إن استخدام عقيدة السكاندات الخمس كتفسير لوهم الذات (المزعوم) لا يقنع أي مراقب نزيه،

---

130 فعلى سبيل المثال، في البهاغافاد غيتا الهندوسية، يقول كريشنا إن الأتمان (الروح الفردية) هو: "غير مولود، غير ميت؛ لا يتوقف، لا يبدأ؛ خالد، لا يولد؛ لا يتغير إلى الأبد." (أغنية الإله: البهاغافاد غيتا).

كما هو موضح أعلاه. يقول الدعاة البوذيون إنه لا ينبغي للأفراد أن يأخذوا البوذية على محمل الإيمان، بل عليهم أن يحاولوا التفكير في المسائل بأنفسهم، وسيدركون منطقها. لكن عندما يفعل أحدهم ذلك، ويتوصل إلى استنتاج مختلف ويرفض إحدى أفكارهم المبتذلة، فإنهم يصابون بالذهول إن لم يكونوا عدائيين.

الحقيقة هي أنه من المستحيل صياغة نظرية موثوقة عن النفس البشرية دون التسليم بوجود روح في جوهرها. لا بد من وجود من يعاني ويرغب في التخلص من معاناته. لا يمكن لكيان آلي أن يعاني، ولا يمكنه ممارسة الطقوس الروحية للتغلب على المعاناة. الممارسة الروحية تعني، ولا يمكن أن تعني إلا، ممارسة كيان روحي، أي روح تمتلك قوى الإدراك والإرادة والتقييم. لا يمكن مساواة هذه القوى بإشارات كهربائية في الدماغ، أو بأحداث في مراكز الطاقة (سكاندها). إنها فريدة من نوعها ، خارقة للطبيعة وغامضة، لا يمكن اختزالها إلى عمليات ميكانيكية. الإدراك دون وعي من قِبل ذات (كيان مدرك) تناقض في حد ذاته؛ والإرادة دون فاعل حر (مُنفذ) تناقض في حد ذاته؛ والتقييم دون وجود شخص معرض للخطر (يربح أو يخسر شيئًا) تناقض في حد ذاته. هذا ليس مجرد قواعد نحوية؛ بل هو منطق.

من الأسئلة المهمة المتعلقة بالروح: هل تبقى على حالها طوال وجودها، أم أنها تتغير روحياً (للأفضل أو للأسوأ) مع مرور الزمن؟ تكمن أهمية هذه المسألة في تأثيرها على المسؤولية، وعلى الثواب أو العقاب (الكارما في البوذية). فإذا افترضنا أن الروح مسؤولة عن أفعالها في وقت ارتكابها، فهل من العدل أن تتحمل عواقبها لاحقاً ؟ هل أدفع في شيخوختي ثمن رذائل شبابي التي كففت عنها، أم أنال جزاء فضائل شبابي المتأخرة حتى وإن لم أعد أملكها؟ إذا كانت الروح ثابتة لا تتغير، فالجواب سيكون نعم. أما إذا كانت تتطور أو تتدهور مع مرور الزمن، فقد يبدو الجواب سلبياً للوهلة الأولى. فهل يمكن القول إن الشخص نفسه هو من ارتكب هذه الأفعال؟

قد تُطرح حلولٌ مختلفةٌ لهذه المشكلة. أولًا، ينبغي التأكيد على أن جزءًا كبيرًا من عبء الكارما (سواءً كان خيرًا أم شرًا) في حياتنا يقع في بُعدينا العقلي والجسدي. والسؤال المطروح هنا هو: هل يقع جزءٌ من عبء الكارما في بُعدنا الروحي، أي في روحنا؟ إذا افترضنا ثبات الروح، فلا بد من ربط جميع التغيرات الروحية الظاهرة المرتبطة بها ببيئتها العقلية والجسدية. وهكذا، فإن الروح نفسها في طفولتها تمتلك قدراتٍ محدودةً على المشي والكلام، وما إلى ذلك؛ وفي مرحلة البلوغ، تبلغ قدراتها العقلية والجسدية ذروتها؛ وفي الشيخوخة، تتدهور تدريجيًا.

علاوة على ذلك، إذا فكر المرء وتصرف بطريقة تقية، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية سعيدة، وربما حياة خارجية سعيدة أيضًا؛ بينما إذا فكر وتصرف بطريقة فاسدة، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية تعيسة، وربما حياة خارجية تعيسة أيضًا. ولكن ماذا عن الحياة الآخرة المفترضة، عندما تكون الروح بلا جسد أو عقل؟ إن الخيارات التي يتخذها الإنسان في أي وقت تعكس مجمل ظروفه في ذلك الوقت. إذا كنتُ على حالي عبر الزمن، فمن حيث المبدأ، لو وُضعتُ في نفس الظروف، لتفاعلتُ معها بالطريقة نفسها. وهذا يبدو مناقضًا لمبدأ الإرادة الحرة، الذي ينص على أن الروح تظل حرة في الاختيار مهما كانت المؤثرات المحيطة بها، وبالتالي فهي في نهاية المطاف غير قابلة للتنبؤ.

لعلّ الموقف الأنسب هو الموقف الذي اقترحته البوذية في سياق عقيدة السكاندات الخمس. وأقصد هنا "سوترا العبء" التي شرحها فاسوباندو [131].

> "إن العمليات التي حدثت في الماضي تسبب معاناة في تلك التي تليها. ولذلك تسمى سكاندها السابقة "العبء"، وتسمى سكاندها اللاحقة "حاملة" [العبء]".

يمكننا تطبيق الفكرة نفسها على الروح (بدلاً من السكاندها)، فنقول إن وجودها الحالي نابع من وجودها الماضي، فهي في الحقيقة امتدادٌ دائمٌ لماضيها، تحمل معها ليس فقط وجودها، بل أيضاً أعمالها الصالحة والسيئة. وبهذا، حتى لو خضعت الروح (الحاملة) لتغيرات داخلية، فإنها تبقى مسؤولة عن أفعالها الماضية (العبء). يصبح الماضي متجذراً في الحاضر والمستقبل. في هذه الحالة، يجب أن نطرح السؤال: ما التغيرات الممكنة داخل الروح؟ أليست كياناً واحداً؟ هل يمكن أن تتكون من أجزاء؟ يبدو أن هذا يعيدنا إلى وصف نفسي، كما هو مقترح في نظرية السكاندها الخمسة!

مع ذلك، أرى أن مثل هذه الأسئلة غير مناسبة في العالم الروحي، الذي لا يُقارن تمامًا بالعالمين المادي والعقلي. فالروح، لكونها غير ظاهرة، لا يمكن تصورها بحجم أو شكل أو حتى موقع محدد، أو على أنها تزداد أو تنقص في محتواها - فهذه المفاهيم وغيرها مستمدة من العوالم الظاهرية. بل ينبغي لنا أن نتقبل أننا لا نستطيع وصف الروح، تمامًا كما لا نستطيع فهم آلياتها النهائية فهمًا كاملًا. فكما أن الإدراك والإرادة والتقييم أحداث كونية فريدة من نوعها ، كذلك الروح أسمى من أن تُحصر في أي تشبيهات مبسطة.

---

131 في كونز، مرة أخرى (ص 195).

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الروح المطروح هنا ليس بعيدًا جدًا، في كثير من النواحي، عن المفهوم البوذي لطبيعة بوذا. تأملوا في التصريحات الرائعة التالية للمعلم سون تشينول [132]:

"الجسد المادي زائل، له ميلاد وموت. أما العقل الحقيقي فهو كالفضاء، لا نهاية له ولا يتغير...

الجسد المادي مركب من أربعة عناصر: الأرض والماء والنار والهواء. جوهرها غير واعٍ؛ فكيف لها أن تُدرك أو تُدرك؟ ما يستطيع الإدراك والإدراك هو طبيعة بوذا خاصتك...

في العينين، يُسمى هذا بصرًا. في الأذنين، يُسمى هذا سمعًا... في اليدين، يمسك ويقبض. في القدمين، يمشي ويركض... يعرف المدركون أن هذه هي طبيعة بوذا، جوهر التنوير. أما من لا يعرفون فيسمونها الروح...

بما أنه بلا شكل، فهل يمكن أن يكون له حجم؟ وبما أنه بلا حجم، فهل يمكن أن تكون له حدود؟ لأنه بلا حدود، فليس له داخل ولا خارج. ولأنه بلا داخل ولا خارج، فليس له قريب ولا بعيد. ولأنه بلا قريب ولا بعيد، فليس له مكان هنا ولا هناك. ولأنه بلا مكان هنا ولا هناك، فليس له ذهاب ولا مجيء. ولأنه بلا ذهاب ولا مجيء، فليس له ولادة ولا موت. ولأنه بلا ولادة ولا موت، فليس له ماضٍ ولا حاضر..."[133]

من الواضح أن "العقل الحقيقي" الذي هو "كالفضاء"، و"طبيعة بوذا" التي وحدها قادرة على "الإدراك والمعرفة"، أي التي ترى وتسمع وتلتقط وتتحرك، أي التي هي فاعل أفعال الوعي ومصدر الأفعال الإرادية، تُطابق ما نسميه عادةً الروح، حتى وإن رفض الكاتب المذكور تسميتها بالروح. ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من العقيدة البوذية القائلة بأن الأفعال المعرفية والإرادية لا تستلزم وجود ذات، يبدو أن هذا الكاتب يُدافع عن ذلك (حتى مع إنكاره الفاضل للذات). فهل الفرق بين هذين المفهومين لفظي فحسب؟ أقول لا. ففكرة الروح تُشير إلى التفرّد (بمعنى واقعي ما)، بينما تحمل فكرة طبيعة بوذا دلالة أكثر شمولية (حيث تُعتبر الفردية الظاهرية وهمًا محضًا).

---

132 كوريا، 1158-1210.

133 كلاسيكيات البوذية والزن ، المجلد 1. ترجمة توماس كليري. الصفحات 417-419، 424.

(ب) لنتناول الآن مفهوم **الفراغ في البوذية** . تجدر الإشارة منذ البداية إلى أنني لا أدّعي امتلاك وعيٍ أعلى، ولا أهتم بالخوض في تأملات ميتافيزيقية خيالية باستخدام مصطلحات معقدة. أكتب بصفتي فيلسوفًا منطقيًا، ورجلًا عاديًا صادقًا يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة دون تزييف. لا يقصد معظم البوذيين بكلمة "الفراغ" العدم الحرفي، أو الفراغ المطلق (العدم). ربما فهم بعض مفكري مذهب هينايانا المصطلح بهذه الطريقة، لكنني أظن أن مفكري مذهب ماهايانا نظروا إليه بنظرة أكثر إيجابية (أو ربما مبهمة) باعتباره يشير إلى "لا وجود ولا عدم". يهدف هذا التعبير الأخير إلى رفض كل من الإيمان المفرط بوجود العالم الظاهري (الأبدية) والإيمان المفرط بعدم وجوده (العدمية). إنه يُقصد به أن يكون حلًا وسطًا - "طريقًا وسطًا".

مع ذلك، فيما يتعلق بمفهوم "النهج الوسطي"، فمن غير الدقيق (بل من قبيل التشوش الفكري) القول، كما يفعل البوذيون، بأن هذا الفراغ "غير ثنائي"، مما يوحي بأنه يشمل حرفيًا جميع المتناقضات، أي أنه يسمح بالتناقض الفعلي. كل ما يمكن قوله هو أن الفراغ يشمل كل ما هو واقعي إيجابي ، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وكما أن الوقائع لا تتناقض أبدًا، أي كما أن التناقض لا يحدث في الواقع في أي زمان أو مكان (ولا حتى في الذهن عند التأمل)، فإن الفراغ لا يقبل التناقضات. التناقض وهمي بلا شك، وأي ادعاء به خاطئ بالضرورة. يجب أن يُفهم مصطلح "غير ثنائي" على أنه (بدقة أكبر) موحد، غير متمايز. إنه يشير إلى الإيجابي الفعلي، لا إلى أي سلبي متخيل.

كثيراً ما يُفهم ضمناً أن الفراغ يُقابل المطلق، واللامتناهي، والحقيقة المطلقة، والأصل البدئي للوجود أو للعقل، والواحد، والعدم، والجوهر، وما إلى ذلك. هذا المفهوم، وبعض المصطلحات المستخدمة فيه، ليس غريباً تماماً على الفلسفات والأديان الأخرى.

منذ بداياتها ما قبل سقراط، سعت الفلسفة اليونانية إلى استكشاف الوحدة الكامنة وراء التعدد، وما يكمن وراء العالم الظاهري المتنوع، والأرضية المشتركة لكل ما نختبره بشكل عام، ومن أين تأتي الأشياء وإلى أين تذهب (إن صح التعبير). بلغت هذه الأفكار ذروتها في الأفلاطونية المحدثة في أواخر العصور القديمة، ثم عادت إلى الفلسفة الغربية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة في سياقات مختلفة. توجد مفاهيم مماثلة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وبالطبع في الديانات الهندية الأخرى، ولا سيما الهندوسية - خاصة في تياراتها الصوفية.

لقد أثرت الفلسفة اليونانية بلا شك في هذه الديانات المختلفة، كما أثرت هذه الديانات بدورها في بعضها البعض في هذا الصدد. ولا شك أيضاً في وجود تأثيرات من وإلى البوذية، كما يشهد على ذلك حوار ميليندا بانها المذكور آنفاً ، وهو حوار بين ملك يوناني وراهب بوذي.

فيما يتعلق بأجسامنا، أو بالمادة عمومًا، يُقال غالبًا إنه على الرغم من أنها تبدو "مادية" بدرجات متفاوتة (بما في ذلك الغازات والسوائل مع المواد الصلبة)، إلا أنه إذا تعمقنا في تركيبها، كما هو متاح لنا اليوم، فسنجد في معظمه فراغًا، مع وجود جسيمات نادرة جدًا من الكتلة، وهي في الأصل مجرد جيوب من الطاقة، متصلة بمجالات قوة غير مادية. لكن الرد البديهي على ذلك هو أن هذا لا يعني فراغًا تامًا؛ أي حتى لو لم تكن المادة كاملة ومادية كما تبدو للوهلة الأولى، فهذا لا يعني أنها خالية تمامًا من أي شيء .

مع ذلك، لا أعتقد أن المفهوم البوذي للفراغ عند تطبيقه على المادة يشير إلى هذا الفراغ ذي الجوهر النادر. بل أعتقد أنه يشير إلى الأرضية المشتركة الكونية والوحدوية المفترضة لجميع الأشياء، والتي يمكن تصورها كوجود خالص، قبل أي تمايز إلى كيانات أو خصائص أو أحداث متميزة. لا يمكن وصف هذا الوجود الجذري أو تحديد موقعه، لأن القيام بذلك يعني إسناد صفة أو مكان محدد إليه دون غيره.

فيما يتعلق بالظواهر العقلية، والتي أعني بها جوهر الذكريات والتخيلات المشتقة منها، والتي تبدو وكأنها تحدث في أذهاننا، فإنها تبدو أقل جوهرية بكثير من الظواهر المادية، ولكنها مع ذلك تُعدّ ظواهرية من حيث أننا ندركها على أنها تمتلك ألوانًا وأشكالًا وأصواتًا، وربما أيضًا (مع أنني لست متأكدًا من ذلك) روائح ونكهات وملمسًا. يجب علينا أيضًا في هذا السياق أن نولي اهتمامًا للمشاعر والأحاسيس الملموسة التي تبدو وكأنها تحدث في أجسادنا أو رؤوسنا، والتي نصنفها مجتمعةً على أنها أحاسيس لمسية.

من الجدير بالذكر أهمية الإحساس باللمس في نظرتنا للمادة: فـ"الصلابة" التي ننسبها للمادة تُعرَّف من خلال المقاومة التي نشعر بها عند دفعها أو سحبها أو عصرها، وكذلك من خلال المدة النسبية الواضحة للجسم الذي نلمسه. ومهما بلغت كمية الفراغات المادية التي قد تحتويها المادة في الواقع، فإن تجربة الصلابة (بدرجات متفاوتة) تبقى قائمة، وتؤثر بشكل كبير على إحساسنا بـ"المادية". في هذا السياق، تبدو الظواهر العقلية أقل "صلابة" من الظواهر المادية، إذ إنها أكثر قابلية للتلاشي وأسرع مرونة (وأقل مرونة في بعض النواحي). ولا ينبغي فهم الصفة البوذية "فارغ" على أنها تعني "خالٍ من

الصلابة"، لأن الصلابة (كما سبق شرحه) هي معطى ظاهري ، وبالتالي لا يمكن إنكارها.

بالإضافة إلى ذلك، في رأيي، يجب أن نأخذ في الاعتبار، باعتبارها "ظواهر" عقلية بمعنى موسع (بشكل أدق، "مظاهر")، موضوعات الحدس مثل الذات والوعي والإرادة والتقييم، على الرغم من أنها غير ظاهرية تمامًا ، أي خالية من اللون والشكل والصوت وما إلى ذلك. يمكن أيضًا اعتبار كل هذه الموجودات فارغة، بل وأكثر من ذلك، إذا فهمنا المفهوم بشكل صحيح كما هو مقترح أعلاه.

بحسب البوذية، يمكن معرفة هذا الأصل والأساس لكل الوجود، وهو جوهري ومتعالي في آنٍ واحد، من خلال التأمل، أو على الأقل عندما يبلغ هذا التأمل غايته في التنوير. في هذا، تختلف البوذية عن فلسفة كانط، التي ترى أن عالم النوامينال غير قابل للإدراك من حيث المبدأ بواسطة الجهاز المعرفي البشري (مع أن كانط [134]ادعى، من خلال صياغة نظريته، بشكلٍ متناقض، أنه على الأقل يعرفه) .

ومع ذلك، يتفق الاثنان على نقاط عديدة، مثل وصف العالم الظاهري بأنه وهمي بينما العالم الباطني حقيقي. من الواضح أن الفراغ يشير إلى ركيزة كونية موحدة، تتسم بالهدوء والسكينة، ومع ذلك فهي تحوي، بل وتنتج، كل التعدد والحركة التي ندركها على مستوى إدراكنا السطحي. عالم الظواهر يطفو على العالم الباطني كما تطفو أمواج المحيط على سطحه. الماء والأمواج في جوهرهما شيء واحد، ومع ذلك يمكن تمييزهما بالتجريد؛ وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الباطني والظاهري.

تجدر الإشارة هنا إلى النظرية البوذية حول الترابط أو الاعتماد المتبادل بين جميع التعاليم . وفقًا لهذه النظرية، كل شيء ناتج عن كل شيء آخر؛ لا شيء قادر على الوجود بمفرده. ولهذا السبب تحديدًا يمكن القول إن كل شيء (أي كل الأشياء في عالم الظواهر) فارغ - لأنه لا يملك "وجودًا ذاتيًا" (سفابهاها). هذا يعني أننا نحن البشر، وجميع الكائنات الحية، لسنا فقط فارغين من الذات، بل حتى النباتات والجمادات فارغة. قد يبدو هذا منطقيًا للوهلة الأولى، لكن مفهوم الاعتماد المتبادل لا يصمد أمام التدقيق المنطقي الجاد. إن الادعاء بأن كل شيء سبب لكل شيء هو ادعاء بوجود علاقة سببية جزئية، على الأقل، بين أي شيئين. لكن هذه العلاقة السببية يجب أن تكون حصرية إلى حد ما لكي توجد

134 إيمانويل كانط (ألمانيا، 1724-1804).

أصلًا [135]. لذا، فإن الفكرة التي طرحها الفلاسفة البوذيون هي في الواقع مغالطة، "مفهوم مسروق".

ينبغي القول أيضًا إن مصطلح "الفراغ"، بقدر ما يُقصد به المعنى السلبي، أي كدلالة على انعدام الوجود، هو مصطلح مفاهيمي بالضرورة . يمكننا القول إن الوجود ينشأ من العدم ويعود إليه، ولكن يجب الإقرار بأن هذا أمر لا يمكن معرفته بالتجربة المباشرة، سواء أكانت عادية أم تأملية، وإنما فقط من خلال الإدراك المفاهيمي. والسبب البسيط لذلك هو أن النفي لا يمكن أن يكون موضوعًا للإدراك أو الحدس، وإنما لا يمكن معرفته إلا بالاستدلال الاستقرائي من خلال بحث غير مثمر عن شيء إيجابي [136]. لا يمكن تجربة إلا الإيجابيات. جميع المصطلحات السلبية، منطقيًا، مفاهيمية بالضرورة؛ بل إن النفي هو أحد أسس الفكر المفاهيمي. وبالتالي، فإن أي ادعاء بأن المرء قد اختبر ، في أعمق مستويات التأمل، العدم الكامن في أصل الوجود، هو ادعاء غير معقول: فمن المؤكد أن التفكير (حتى وإن كان بلا كلمات) كان حاضرًا.

في البوذية، الأصل شيء غير شخصي، مع أن البعض قد يعتبره نوعًا من وحدة الوجود. أما في الديانات الرئيسية المذكورة آنفًا، فيُعرَّف الأصل بالله. في رأيي، هذا التعريف أكثر مصداقية، إذ لا أرى كيف يمكن للروح الفردية الواعية، ذات الإرادة، والقيمة أن تنبثق من شيء أعظم ليس هو نفسه واعيًا، ذا إرادة، وقيمة. ولأن هذه القدرات أسمى من الطبيعة غير الشخصية، فلا بد أن مصدرها النهائي يمتلكها أيضًا. في الكابالا اليهودية، على سبيل المثال، تُعتبر الروح البشرية شرارة من الروح الإلهية (شريحة من الأصل). نحن على صورة الله ومثاله، فمثله، لدينا روح، وإدراك، وإرادة، وقيمة، وإن كان ذلك بدرجة ضئيلة جدًا مقارنةً بعلمه المطلق، وقدرته المطلقة، وخيره المطلق. على أي حال، من الواضح وجود قدر كبير من الاتفاق بين مختلف الفلسفات والأديان.

(ج) لننظر الآن إلى الروح في سياق الفراغ. هل مفهوم الذات أو الروح متوافق منطقيًا، أم (كما يدّعي البوذيون) غير متوافق، مع مفهوم الفراغ؟ هل تستطيع الروح التحرر من قيودها ومعاناتها، أم أنها بالضرورة عالقة في عبودية أبدية للولادة والموت، مخدوعة بتشبث لا نهاية له بأشياء زائلة؟ هل التحرر ممكن فقط بالتخلي عن اعتقادنا بالروح؟ إذا كانت الإجابة على هذه الأسئلة متوافقة مع

135 راجع كتابي "منطق السببية "، الفصل 16.3، للحصول على رد كامل.
136 انظر إلى تأملاتي ، الفصل التاسع.

البوذية، فإن عقيدة السكاندات الخمس تبدو مفيدة؛ ولكن إذا استطاعت الروح (بأي جهد جبار في الممارسة الروحية) أن تنفصل عن الظاهر وتصل إلى الجوهر، فإن هذه العقيدة تبدو، في أحسن الأحوال، زائدة عن الحاجة، إن لم تكن مثيرة للسخرية.

لنتأمل أولًا في النفس المؤقتة (سواء اقتصر وجودها على حياة واحدة أو امتدت عبر عدة حيوات، سواء في جسد أو بدونه). هذه النفس، بالضرورة، كغيرها من الكائنات الزائلة التي لها بداية ونهاية، قد أتت من العدم وإليه ستعود؛ فهي مخلوقة ومقيدة من قِبَل الواحد غير المخلوق وغير المقيد. بل يمكن اعتبار النفس المؤقتة أبدية بمعنى أنها تشارك في الأبدية، ليس فقط عندما توجد مؤقتًا ككيان متميز، بل حتى قبل خلقها وبعد فنائها الظاهري، حين تكون جزءًا غير متمايز من الأصل. إذن، لا مشكلة في ذلك، إلا في معرفة كيفية تحريرها بدقة (وهو أمر ليس بالهين، بالطبع).

قد تكمن المشكلة بالأحرى في مفهوم الروح الأبدية، وهذا بلا شك ما جعل البوذيين يتوجسون من فكرة الذات نفسها (التي اعتبروها أبدية بالضرورة). تكمن المشكلة في: إذا كانت الروح الفردية (أو أي شيء آخر) تقف جنبًا إلى جنب مع الحقيقة المطلقة طوال الأبدية، فكيف لها أن تندمج معها؟ لا يبدو أن هناك سبيلًا للتحرر يُمكن تصوره لروح منفصلة أزليًا عن العدم بحكم تعريفها. ولكن حتى هنا، يُمكننا القول إن انفصال الروح المتميزة عن المصفوفة الكونية الموحدة ليس إلا وهمًا؛ أي أن هذه الروح التي لا تُفنى هي في الواقع، طوال الأبدية، انبثاق دائم من الهاوية، وهي في الحقيقة مُدمجة فيها دائمًا. ما يجعل الوهم (مثل السراب أو الانعكاس) وهميًا ليس مدته (جزء من الثانية أو مليار سنة)، بل نسبيته (السراب ناتج عن انكسار الضوء من واحة، وصورة القمر المنعكسة ناتجة عن انعكاس الضوء من القمر). لذا، في الحقيقة، حتى الروح الأبدية يمكن تصورها أن تتصالح مع الفراغ. لا أؤكد بالضرورة أن الروح أبدية بهذا المعنى، بل أشير فقط إلى إمكانية ذلك.

في الختام، لا تُجدي فكرة السكاندها نفعًا فيما يتعلق بشرط الفراغ. بل إنها مُضللة للغاية، لأنها مبنية على افتراضات خاطئة بشأن احتمالات عقائدية أخرى. يتمسك البوذيون بهذه الفكرة بشدة، ولكن دون مبرر حقيقي. من الواضح أن موقفي هنا هو أنه من المنطقي أن ندّعي أن للإنسان روحًا، ونرفض الاعتقاد البوذي التقليدي بأن ما نسميه ذواتنا ليس إلا مجموعة من الأحداث العابرة غير الشخصية، دون التخلي عن العقيدة الميتافيزيقية القائلة بأن جوهر الوجود الروحي (أي وجود كل روح) هو "الفراغ" كما هو مفهوم هنا.

كما يمكننا القول إن الظواهر المادية الظاهرة، أو الظواهر العقلية الملموسة، هي في جوهرها فارغة، كذلك يمكننا القول إن الروح التي يتكون منها كل منا "جوهرية" بطريقتها الروحية السامية، وفي الوقت نفسه فارغة في جوهرها، أي أنها في الأساس جزء من الأساس الكوني والوحدوي للوجود. بعبارة أخرى، وخلافًا لما تصوره الفلاسفة البوذيون، ليس من الضروري إنكار وجود الروح لتأكيد "فراغها"، تمامًا كما ليس من الضروري إنكار وجود الجسد أو العقل لتأكيد "فراغهما". أي أنه لا توجد ضرورة منطقية لتبني فكرة السكاندات الخمس، إذا كان الغرض من هذا الموقف هو مجرد تأكيد "الفراغ".

4. ختاماً

الحقيقة أن نظرية انعدام الروح مليئة بالتناقضات. يُخبرنا البوذيون أننا نستطيع أن نجد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون وجودنا . يُطلب منا أن نكون واعين، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا القدرة على الإدراك - أي أن الروح ليست موضوع الأحداث الإدراكية. يُطلب منا أن نسعى جاهدين لإيجاد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا امتلاك الإرادة - أي أن الروح هي الفاعل الحر لأفعال الإرادة. يُطلب منا أن نتخذ الخيارات الحكيمة في الحياة، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا حق إصدار الأحكام القيمية - أي أن الروح قادرة على الاستقلال. والتقييم الموضوعي .

رغم هذه المفارقات، التي كانت معروفة جيدًا للفلاسفة البوذيين منذ البداية، إلا أن نظرية انعدام الروح لا تزال قائمة. ما معنى الروحانية بدون روح (نفس، ذات)؟ من يستطيع التحرر إن لم يكن هناك من يُحرر؟ لماذا وكيف ننخرط في الممارسات الروحية إن لم نكن موجودين فحسب، بل نفتقر أيضًا إلى الوعي والإرادة والتقييم؟ ما جدوى البحث عن الخلاص من المعاناة إن لم نكن نعاني حقًا؟ من يكتب كل هذا ومن يقرأه؟ ببساطة، لا يمكن تأييد نظرية انعدام الروح. يمكن القول إن الروح "فارغة" في جوهرها بالمعنى المذكور آنفًا، لكن فرضية السكاندات الخمس بدلًا من الروح غير منطقية.

لقد رأينا أن مذهب السكاندات الخمس لا يُمكن اعتباره وصفًا دقيقًا للنفس البشرية بكاملها. فهو ليس وصفًا ظاهريًا شاملًا، إذ يتجاهل ملكات الإنسان العليا الرئيسية - الذكاء والعقلانية والإرادة الحرة. ويركز حصريًا على بعض الجوانب التافهة في علم النفس البشري، أي السكاندات الخمس، دون الاعتراف صراحةً بالجانب النبيل للإنسانية، الذي يُتيح التحرر من هذه التفاهات. وله ادعاءات ميتافيزيقية،

ذات دلالات وجودية ومعرفية - لا سيما فكرة أننا فارغون من الروح، مُجردون من الشخصية - لكن يتضح أن هذه الفكرة لا تصمد أمام التدقيق المنطقي، إذ إنها مبنية على حجج دائرية واستنتاجات مُسبقة.

وهكذا، فبينما قد تبدو نظرية السكاندات الخمس في البداية وكأنها ملاحظة وفكرة مهمة، تُطبّق وتُعزّز النظرية البوذية العامة للفراغ، وتُقدّم في الوقت نفسه وصفًا مفيدًا روحيًا لعلم النفس البشري، إلا أنها في الواقع عقيدة محدودة وغير مدروسة جيدًا. هذا لا يعني أنها عديمة القيمة تمامًا، ولكنه يعني أنها أقل أهمية بكثير مما يُصوّر لها.

مع ذلك، أودّ أن أضيف أن النقد الحالي لهذه العقيدة تحديدًا في علم النفس والفلسفة البوذيين لا يهدف إلى التقليل من شأنهما أو رفضهما رفضًا قاطعًا. فلا شك أن علم النفس والفلسفة البوذيين يقدمان الكثير للباحث عن الحكمة أكثر من هذه العقيدة. فهما غنيان برؤى عميقة حول النفس البشرية وحالتها، يستفيد منها كل إنسان. ويتجلى هذا بوضوح في المبادئ الأساسية للفكر البوذي، وهي الحقائق النبيلة الأربع، التي تُقرّ بمعاناة الإنسان وتُحدد مصدرها النفسي في التشبث بأمور زائلة، وتُعلن إمكانية التخفيف من هذه المعاناة من خلال برنامج محدد من الممارسات الروحية.

في المفهوم البوذي للحياة البشرية، تُصاب عقولنا بالتسمم نتيجةً للعديد من المشكلات المعرفية والإرادية والعاطفية. يكمن أصل المعاناة الإنسانية في كمٍّ هائل من الجهل والوهم بشأن الذات والعالم الذي يجد المرء نفسه فيه فجأةً وبشكلٍ غامض. تُولّد هذه المشكلات شتى أنواع الرغبات غير الحكيمة، بما في ذلك الجشع (للطعام، وللممتلكات المادية) والشهوة (للإشباع الجنسي، وللسلطة)، والنفور (المخاوف، والكراهية). تدفع هذه الأخيرة الناس إلى التصرف بأنانية (بالمعنى المرضي للكلمة)، وفي بعض الحالات إلى الخداع أو حتى العنف (البرود والقسوة)، وبشكل عام إلى الحماقة. لكن البوذية تقترح سُبلاً لعلاج هذه الأمراض، لذا فإن نظرتها إيجابية في جوهرها.

من الواضح أن البوذية تتبنى منهجًا نفسيًا بامتياز في الحياة. كما تتميز بنهجها العملي، الذي لا يلقي باللوم على أحد، في التعامل مع الروحانية، وهو ما يفسر بلا شك انجذاب الكثيرين إليها في الغرب اليوم. وعلى عكس معظم الديانات الكبرى الأخرى، ولا سيما اليهودية وفروعها المسيحية والإسلامية، لا تسعى البوذية إلى إشعار الناس بالذنب حيال ذنوبهم، بل تشجعهم على معالجة مشاكلهم

انطلاقًا من مصلحتهم الذاتية العقلانية. ولذا فهي أقل عاطفية وأكثر عقلانية في جوانب عديدة.

تشمل اليهودية أيضًا، على سبيل المثال، تعاليم نفسية، وإن كان ذلك بدرجة أقل. من أبرز سمات علم النفس اليهودي فكرة أن لدى الإنسان نزعتين فطريتين: نزعة حسنة (يتزر طوف) ونزعة سيئة (يتزر رع) .[137] تؤثر هاتان النزعتان على الإنسان إيجابًا أو سلبًا في مسيرة حياته (الجسدية والروحية)، لكنهما لا تسيطران عليه أبدًا، لأن الإنسان مُنح حرية الإرادة. وهذا يعني أنه مهما يكن، فإن الرجل أو المرأة مسؤولان دائمًا (على الأقل بعد بلوغهما سن الرشد) عن خياراتهما. هذا الإيمان الأخلاقي بحرية الاختيار والمسؤولية الشخصية حاضر في اليهودية منذ نشأتها، كما توضح الآية التوراتية التالية: « الخطيئة رابضة عند الباب، وإليك شهوتها، وأنت تسود عليها » (تكوين 4: 7) [138]. بمعرفة هذا، أي أن الإنسان يملك حرية الإرادة، يستطيع التغلب على كل التأثيرات السيئة والمضي قدمًا نحو الحياة الأبدية.

في البوذية، نجد إمكانية مماثلة لتحمّل المسؤولية الكاملة عن حياة المرء في الفصل الأول من الدامابادا (1:1-2). " إذا تكلم المرء أو فعل بقلبٍ غير طاهر، فسيتبعه المعاناة... وإذا فعل بقلبٍ طاهر، فسيتبعه الفرح ". مع أن عقيدة السكاندات الخمس توحي للناس (كما سبق بيانه) بأنهم غير مسؤولين عن أفعالهم، إلا أننا نرى هنا أن هذه ليست رسالة البوذية الحقيقية، التي تحثّ عمومًا

---

137 تتناقض هذه الفرضية النفسية القائمة على الميلين، بطبيعة الحال، مع ثلاث فرضيات أخرى: أن الإنسان إما يميل إلى الخير فقط (التفاؤل)، أو إلى الشر فقط (التشاؤم)، أو أنه لا يملك أي ميل فطري على الإطلاق (الحياد). هذه مسألة جديرة بالبحث والتدقيق. إن الفرق بين هذه الفرضيات الأربع يصبح غير ذي جدوى، إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأمر برمته يدور حول المؤثرات على النفس، وليس حول الحتمية أو القدرية؛ فالنفس تبقى حرة في اختيار التأثر بأحد هذين الجانبين، بدرجة أكبر أو أقل. أعتقد أن جوهر العقيدة اليهودية يكمن ببساطة في توعية الفرد بأنه يتعرض باستمرار لضغوط من مؤثرات متنوعة، بعضها خير وبعضها شر، وأنه من الحكمة أن يتوحد دائمًا مع المؤثرات الإيجابية ويتجنب التأثر بالسلبية؛ أي أن يعتبر الرغبة الحقيقية لنفسه هي الخير، وأن يعتبر الشر مجرد وهم.

138 يمكن تتبع فكرة "الميل إلى الشر" إلى الكتاب المقدس، وتحديدًا إلى سفر التكوين 8: 21، حيث يقتبس عن الله قوله: "إن ميل قلب الإنسان شرير منذ صغره". (هذا ما قيل بعد الطوفان؛ أما في سفر التكوين 6: 5، فقد قيل بنبرة أكثر تشاؤمًا: "إن كل ميل أفكار قلب الإنسان شر طوال اليوم". يفسر المفسرون هذا الاختلاف بالإشارة إلى أن الطوفان جعل الإنسان أكثر حكمة. ولعل للاختلاف بين مصطلحي "ميل قلب الإنسان" و"ميل أفكار قلب الإنسان" دلالة ما).

على بذل جهد روحي كبير في سبيل التحرر الذاتي، ومن ثمّ التحرر لجميع الكائنات الحية.

المراجع الرئيسية

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

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

برازييز، كارولين. علم النفس البوذي. لندن: روبنسون، 2003 .

بهاغافاد غيتا، أنشودة الإله . ماركهام، أونتاريو، كندا: مينتور، 1972.

تشنغ، هسويه لي. المنطق الفارغ : البوذية *Madhyamika* من المصادر الصينية. دلهي: موتيلال بانارسيداس، 1991.

كليري، توماس، مترجم. التأمل الطاوي . بوسطن: شامبالا، 2000.

كليري، توماس، مترجم. كلاسيكيات البوذية والزن ، المجلد 1. بوسطن: شامبالا، 2005.

كونز، إدوارد، محرر. النصوص البوذية. هارموندسوورث، ميدلسكس: بنغوين، 1959.

الدالاي لاما، صاحب القداسة. تحويل العقل . لندن: ثورسونز ، 2000.

موسوعة بريتانيكا . الطبعة الفاخرة 2004 (قرص مضغوط).

جبران، خليل. النبي . لندن: هاينمان، 1972.

غونتر ، هربرت ف. الفلسفة البوذية: في النظرية والتطبيق. هارموندسوورث، ميدلسكس: بنغوين، 1972.

هيوم، ديفيد. رسالة في الطبيعة البشرية . مشروع غوتنبرغ، نص إلكتروني (إنترنت).

هسينغ ، يون. زهرة اللوتس في مجرى مائي. ترجمة توم غراهام. ترومبول، كونيتيكت: ويذر هيل ، 2000.

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

نهات هان، ثيتش. جوهر الفهم. بيركلي، كاليفورنيا: بارالاكس، 1988.

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

أعمال آفي سيون

آفي سيون هو مؤلف العديد من الأعمال في المنطق والفلسفة: 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 (2008-9)؛ منطق من باب أولى (2013).

يمكن دراسة هذه الأعمال مجاناً على الموقع الإلكتروني التالي: www.TheLogician.net.

يمكن قراءة كتاب "الذات" مجاناً عبر الإنترنت على الرابط التالي: *www.avisiontheself.bravesites.com*.

يمكنكم التواصل مع آفي سيون لطرح الأسئلة أو التعليقات عبر البريد الإلكتروني التالي: avi-sion@thelogician.net

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495972089