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.

الإرادة

والمفاهيم السببية ذات الصلة

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 2004.

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

إصدار كريت سبيس، 2014.

نُشر لأول مرة عام 2004.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة.

لا يوجد فهرس. لا توجد قائمة مراجع.

ISBN 978-1495927836

خلاصة.

كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها" عملاً في علم الأسباب وعلم ما وراء النفس. علم الأسباب هو فرع من الفلسفة والمنطق يُعنى بدراسة السببية (علاقة السبب والنتيجة) بجميع أشكالها؛ أما علم ما وراء النفس فهو دراسة المفاهيم الأساسية المشتركة بين جميع الخطابات النفسية، والتي يُعد معظمها سببيًا.

يجب التمييز بين **الإرادة (أو حرية الإرادة) والسببية والعفوية الطبيعية. وقد تناول كتاب** "منطق السببية" الفئتين الأخيرتين، أي السببية الحتمية ونفيها . يمكن وصف الإرادة بأنها سببية شخصية، أي علاقة بين الفاعل (الذات أو النفس) وأفعاله (أفعال الإرادة). وخلافًا للسببية، لا يمكن تعريف هذه العلاقة تعريفًا كاملًا باستخدام القضايا الشرطية (إذا-إذن). مع أننا نستطيع القول إن الفاعل شرط أساسي لأفعاله، إلا أننا لا نستطيع القول إن أفعاله تتبعه دائمًا (في جميع الظروف أو في ظروف محددة). يبدو أن فعل الإرادة ونفيه يظلان ممكنين للنفس في أي مجموعة معينة من الظروف. وهذا ما يُعرّف حرية الإرادة، ويستلزم مسؤولية الفاعل عن أفعاله. يوفر الاستبطان معرفة بأفعال الإرادة المحددة.

إن وجود الإرادة الحرة يستلزم التمييز بين السببية الضرورية (الحتمية المستقلة عن الإرادة) والسببية القسرية (الحتمية، إلا في حال تدخل إرادة معاكسة). يحدث فعل الإرادة على مستوى روحي، وقد تترتب عليه عواقب طبيعية (عقلية أو جسدية)؛ تلك التي تتبعه حتمًا تُعتبر إرادة مباشرة، بينما تلك التي تختلف باختلاف الظروف تُعتبر إرادة غير مباشرة. تفترض الإرادة درجة من الوعي. ما يُسمى بأفعال الإرادة اللاإرادية ينطوي على حد أدنى من الانتباه، بينما الأفعال الواعية تكون واعية تمامًا. حتى النزوة المجردة تنطوي على نية. علاوة على ذلك، فإن معظم الإرادات تنطوي على تقييم، ونوع من إسقاط الأهداف، والتفكير في الوسائل، والاختيار، واتخاذ القرار. وللحكم على المسؤولية، يلزم التمييز بين عدة معايير، مثل التمييز بين العواقب المقصودة والعرضية وغير المقصودة.

يمكن أن يتأثر الفعل الإرادي بظروف العالم المحيط بالفاعل، بل وأكثر من ذلك، بتأثير **الجوانب** الملموسة أو المجردة لهذا العالم التي أدركها. يُعدّ مفهوم التأثير السببي، وما يستتبعه من إدراك (للمعلومات الداخلية أو الخارجية، بما في ذلك المشاعر)، أساسيًا لقياس الجهد المبذول في الإرادة. تُسهّل المؤثرات الإرادة أو تُصعّبها، لكنها لا تُقيّد حريتها الأساسية. وبفضل هذه النتيجة المهمة، يُمكن توضيح جميع المفاهيم السببية المستخدمة في التفسير النفسي - كالعواطف، والشهوات، والغرائز، والعادات، والوساوس، والإكراه، والدوافع، والنزعات. وبالتالي، يُمكن اعتبار جزء كبير من السلوك البشري (والحيواني) إراديًا ومتأثرًا بعوامل مختلفة.

كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها" عملاً طموحاً يسعى إلى حلّ القضايا الفلسفية والمنطقية التي لطالما أعاقت تقدّم علم النفس. يُوضّح الكتاب بنية النفس وآلية عملها، مما يُسهّل المساعي الصحية والعلاجية. ويناقش العلاقة بين الإرادة والقوانين الفيزيائية، ومكانة الإرادة في علم الأحياء. كما يُحلّل بشكل عرضي المفاهيم المستخدمة في علم الأحياء، المشابهة لمفهوم الغاية. ويتناول الكتاب أيضاً قضايا لاهوتية، بالإضافة إلى بعض المواضيع في الأخلاق والقانون.

فقال الرب لقايين:

لماذا أنت غاضب؟ ولماذا أنت حزين؟
إذا أحسنت العمل، ألا يتم قبولك؟
وإن لم تفعل الخير، فإن الخطيئة تتربص عند الباب.
وإليك يكون مراده.

لكن لك أن تحكم عليه.

*تكوين 4:6-7. الكتاب المقدس الأورشليمي (القدس: كورين، 1992).

محتويات

1. العلاقات السببية الأساسية 9
1. السببية والإرادة 9
2. السببية والأسلوب 17
3. العفوية 19
4. الطوارئ النسبية مقابل الطوارئ المطلقة 24
2. التفاعلات بين الإرادة والسببية 27
1. الضرورة والقصور الذاتي في السببية 27
2. الإرادة المباشرة وغير المباشرة 33
3. المادة والعقل والروح 38
4. تصور الإرادة الإلهية 40
5. دراسة الإرادة 44
3. تحليل إضافي للإرادة 48
1. معرفة الإرادة 48
2. حرية الإرادة 53
3. القرار والاختيار 58
4. الأهداف والوسائل 62
4. الوعي والمسؤولية 67
1. الوعي في الإرادة 67
2. عوامل المسؤولية 74
3. الحكم على الناس، وسوء الحكم عليهم 79
5. النفوذ والحرية 89
1. يحدث التأثير عبر الوعي 89
2. معرفة الجهد والتأثير والحرية 94
3. التحليل الرسمي للتأثير 97
4. التحريض 103
6. تحليل إضافي للتأثير 109
1. بعض سمات التأثير 109
2. عمليات التأثير 116
3. الغرائز وعلاقتها بالإرادة الحرة 121
4. التحرر من التأثيرات غير المرغوب فيها 124

5. مقترحات حول المستقبل 126
7. آليات الإرادة 128
1. السياق الثقافي والاعتبارات المعرفية 128
2. السياق النظري 132
3. مراحل عملية الإرادة 142
4. نطاق حرية الإرادة 153
8. الإرادة والعلوم الخاصة 158
1. الإرادة وقوانين الفيزياء 158
2. الإرادة وعلم الأحياء 166
3. علم النفس العلاجي 172
9. الإرادة، والرغبة، والنزوة 180
1. الإدراك والإرادة والتقييم 180
2. فيليتي 189
3. نزوة 193
4. الأقسام الداخلية 196
10. العواطف والشهوات 199
1. التقييم 199
2. التقييمات الرئيسية 203
3. علم السلوك الحيواني 212
11. مضاعفات التأثير 221
1. العادات 221
2. الوساوس والأفعال القهرية 224
3. الأنا تكره الفراغ 235
12. الدوافع والرغبات 243
1. الدوافع والرغبات الجسدية 243
2. الدوافع والنزعات العقلية 255
3. التحليل الرسمي للدوافع الجسدية والنفسية 260
4. هل توجد دوافع *داخل* النفس؟ 264
5. التحليل الرسمي للدوافع الروحية 268
13. شبه الهادف في الطبيعة 275
1. الغائية 275
2. الوظائف العضوية 277

3. استمرارية الحياة 283
14. مفاهيم التطور 289
1. الشكل المنطقي للتطور 289
2. أدلة على التطور 295
3. طفرة عشوائية 299
4. الانتقاء الطبيعي 305
15. المزيد عن التطور 311
1. الداروينية الاجتماعية 311
2. الداروينية الروحية 317
3. وجهات نظر لاهوتية 321
16. الذات 328
1. فك تشابك العقل 328
2. الذات المجردة *مقابل* الذات الملموسة 332
3. تأملات متفرقة حول الروح والله 345
17. بعض المواضيع في علم الواجبات 357
1. الأخلاقيات التأسيسية 357
2. الأخلاق تتعلق بالحياة والتفكير والإرادة 365
3. الضمير والامتثال 369
4. تاي تشي، كارما يوغا، والإيمان 373
18. المزيد من المواضيع في علم الأخلاق 380
1. غرس الأخلاق 380
2. الصيغ الأخلاقية 387
3. فلسفة القانون 393
19. الملاحق والمراجع 400
1. بعض المبادئ التوجيهية للمنطق الرسمي 400
2. أسباب أرسطو الأربعة 405
المراجع 410
أعمال آفي سيون 411

الأرقام

1. رسم خريطة لعملية الإرادة 143

2. كيف تُؤدي المواضيع والأشياء العابرة إلى ظهور المفاهيم المجردة 333

1. العلاقات السببية الأساسية

1. السببية والإرادة

بمصطلح **السببية** العلاقة بين السبب والنتيجة . ودون الخوض في تعريف العلاقة السببية منذ البداية، والتي يبدو أننا جميعًا نملك نوعًا من الفهم لها، يمكننا مع ذلك التمييز نظريًا بين تعبيرين أساسيين ومختلفين جذريًا عنها، أو نوعين، سنسميهما السببية والإرادة . ويمكن تسمية دراسة هذه الأمور بـ"علم الأسباب".

السببية، كما هو واضح، هي علاقة من نوع ما بين شيئين أو أكثر، أو بين نوعين أو أكثر من الأشياء [1]. إذا لم تكن هناك علاقة سببية أو إرادية بين شيئين، يُقال إنهما "غير مرتبطين سببيًا" - دون استبعاد إمكانية وجود علاقة سببية بينهما وبين أشياء أخرى. أما مفهوم العفوية، الذي يشير إلى الأحداث التي يُعتقد أنها غير ناتجة عن أي سبب آخر، فسيتم تناوله لاحقًا.

"السببية" هو المصطلح الذي سنطبقه على الحتمية السببية ، والتي يمكن وصفها بشكل عام بأنها العلاقة السببية بين الأشياء أو الصفات أو الأحداث "الطبيعية"، والتي تجعلها، بشكل فردي أو جماعي، تتصرف وفق أنماط معينة من الاقتران أو الانفصال. ويُطلق على السبب في السببية اسم "المُسبِك".

هذا الشكل الطبيعي للسببية بسهولة نسبية، بالرجوع إلى القضايا الشرطية بمختلف أنواعها وأشكالها. نفهم ضمنيًا الأشكال المختلفة للشروط الطبيعية والزمانية والامتدادية والمنطقية باعتبارها تعبيرات عن "رابطة" كامنة، نُطلق عليها اسم السببية، أو تحديدًا السببية. يمكن تحديد أنماط سلوك الأشياء تجريبيًا،

---

[1] يشير الجذر اللاتيني *causa* إلى غاية أو دافع، لكنني لست متأكدًا من أصله اللغوي الأعمق. يوجد مصطلح لاتيني ذو صلة هو *causari* ، ويعني شجارًا أو نزاعًا. ومن المصطلحات الفرنسية ذات الصلة *une cause* (قضية في المحكمة)، و*causer* (يتحاور)، وربما *choose* (شيء)؛ ففي السياق القانوني، يُبحث عن الشيء المُسبِّب، أي السبب، من خلال النقاش حوله. إن المسألة الاشتقاقية ليست سوى جانب واحد من تاريخ مفهوم السبب بكل أشكاله، وهو تاريخ لم يُكتب بعد.

ثم استقرائيًا أو استنتاجيًا [2]؛ وتُعد "الرابطة" السببية الكامنة افتراضًا بديهيًا واسع الانتشار يتطلب جهدًا فلسفيًا كبيرًا لتوضيحه والتحقق من صحته.

يمكن النظر إلى فكرة السببية على أنها نابعة من "قوانين الفكر" الثلاثة، إذ تُرسّخ هذه القوانين علاقات "إذا-إذن" الأساسية، كما في "إذا كان س، فإن س" (التطابق)، و"إذا كان س، فإن ليس ليس س" (عدم التناقض)، و"إذا لم يكن س، فإن ليس س" (استبعاد الوسط)، والتي تعني "س وليس س معًا مستحيل" و"ليس س وليس ليس س معًا مستحيل". فبمجرد إثبات وجود مثل هذه العلاقات في العالم وفي الخطاب، أي في جميع أنماط التعبير، فيما يتعلق بأي مصطلح س ونفيه ليس س، يصبح من الممكن ملاحظة وجود علاقات مماثلة في حالات أقل وضوحًا ، بين أزواج أخرى من المصطلحات، مثل س و ص.

سنستخدم مصطلح "الإرادة" للإشارة إلى السببية غير الحتمية ، والتي يمكن وصفها بشكل عام بأنها العلاقة السببية بين الفاعل وأي فعل يصدر عنه، أي بين "شخص" (سواء كان الله [3]أو إنسانًا أو حيوانًا) وإرادته [4](سواء كانت موقفًا

---

[2] راجع عملي "المنطق المستقبلي" ، الجزأين الثالث والرابع، لتحليل شامل للتكييف.

[3] قد يجد بعض القراء إشاراتي العرضية إلى الله في هذا العمل، كما في أعمالي الأخرى، غير مناسبة. ففي عصرنا هذا، يعتبر الكثيرون أي إشارة إلى الله تبريرًا وتحيزًا. لكني أؤكد أن هذا العمل فلسفي علماني وعقلاني . ببساطة، أرفض أن أتأثر بالفلاسفة الزائفين الجاهلين الذين يروجون للجماهير أن الإلحاد حقيقة علمية راسخة. أعتبر نفسي فيلسوفًا ينتمي إلى التقاليد العريقة والراقية، التي لا تقبل مثل هذه العقائد الرائجة. في هذا السياق، يُعترف باللاهوت كمجال مشروع ونبيل للنقاش الفلسفي المفتوح، حيث يُمنح كل من الإيمان والإلحاد فرصة للتعبير، ويجب على كليهما تقديم حججه بعقلانية، مع أن كليهما قد يبقى نظريًا إلى الأبد. في رأيي، إن من يدّعون أن الإلحاد علمي لا يقلون استحقاقًا للازدراء المعرفي عن أولئك الذين يدّعون معرفة الإله من خلال التجربة والمنطق العاديين. يقتصر دور الفلسفة هنا على استبعاد بعض الأفكار غير المتماسكة، وبالتالي حصر المجال في عدد محدود من الأفكار المقبولة. وبخلاف ذلك، فإن جميع المعتقدات (بما فيها الإلحاد) هي معتقدات شخصية.

[4] سأستخدم ضمير المذكر "هو" اختصارًا ووضوحًا، بمعنى عام، أي هو (الله)، أو هو/هي (إنسان)، أو هو/هي (حيوان) - أي أي "شخص"، أي كيان قادر على الفعل، يملك إرادة. لا أقصد بهذا المصطلح إبداء رأي حول ما إذا كانت جميع الحيوانات تمتلك "شخصية"؛ ربما تمتلكها الحيوانات العليا فقط، وليس الحشرات أو البكتيريا. إنما أرغب فقط في إتاحة هذا الاحتمال، لا استبعاده بشكل قاطع. وبالمثل، فيما يتعلق بالله، لا أقصد بذكره التعبير عن آراء دينية. حتى في حالة البشر، لا أقصد هنا أي عقيدة تزعم أن جميع أفعالهم إرادية. (بالمناسبة، كان أصحاب مذهب الأرواحية يعتبرون حتى الحجارة ذات قدر من الإرادة؛ وقد تحدث بعض الفلاسفة الألمان في القرن التاسع عشر عن الإرادة بشكل رومانسي باعتبارها نوعًا من القوى العامة للطبيعة). إن موضوع دراستنا الأساسي هنا هو حقيقة الإرادة أو الفعل المجردة، وليس تجسيداتها المحددة (الحقيقية أو المفترضة). سيتضح كل هذا لاحقًا عندما نناقش الحدود الطبيعية للإرادة.

شخصيًا أو حركة عقلية أو جسدية من أي نوع). تجدر الإشارة إلى أنه في الإرادة بحد ذاتها، فإن "السبب" هو من يُريد (في لحظة الإرادة تحديدًا)، وهو كيان يُسمى الفاعل أو المُؤدي، و"النتيجة" هي فعل إرادة محدد يقوم به ذلك الفاعل مباشرةً، أو بعد ذلك بشكل غير مباشر أي نتاج له (سواء كان مقصودًا أم لا).

هذا الشكل الشخصي للسببية أقلّ سهولةً في التعريف. وأبسط مقاربةٍ له هي النفي، أي التأكيد على وجود "رابطة" سببية من نوعٍ ما، مع إنكار اتخاذها شكلَ التكييف الطبيعي أو الزمني أو الامتدادي أو المنطقي. وهكذا، تشير الإرادة إلى سلوكٍ لا يُظهر أنماطًا ثابتة، ولكننا جميعًا نُدرك فيه، مع ذلك، سببيةً آنية. في الواقع، ينبغي القول إنّ مفهوم "الرابطة" يعود في المقام الأول إلى الإحساس الداخلي بالإرادة؛ ثمّ يُوسّع، قياسًا، ليشمل "الروابط" بين الأحداث الخارجية عن الإرادة. ويبدو هذا صحيحًا بالنسبة للفرد، وربما في تاريخ الفكر [5].

يتطور هذا المفهوم الأساسي المشترك للرابط السببي، من الإرادة إلى الأحداث الطبيعية، على النحو التالي: يُعتبر كل ما يبقى غير متأثر بجهودنا، بغض النظر عما يريده أي شخص، مرتبطًا أو متصلًا بشكل طبيعي. وهكذا، فبينما يمكن تعريف الإرادة جزئيًا بإنكار أشكال السببية الطبيعية (التكييف)، فإن السببية بدورها تُعرَّف جزئيًا بإنكار قوة السببية الشخصية.[6]

---

[5] يبدو - مع أن الأمر يتطلب بحثًا معمقًا لإثباته كحقيقة تاريخية قاطعة - أن البشرية فسرت في البداية (حينما سعت إلى تفسيرات) جميع الحركات الطبيعية تفسيرًا بشريًا بالرجوع إلى الإرادة لا السببية. ويبدو أن هذا أحد ركائز المعتقدات الروحانية، التي تُسقط أرواحًا محلية، أو جنًا، أو آلهة على الأنهار، والتربة، والنار، والسماء، وغيرها من الأشياء (بما فيها الأشياء المجردة، مثلًا، نسبة روح إلى القبيلة) لتفسير حركاتها. وقد استُخدم السحر والطقوس لترويض هذه "قوى الطبيعة" أو على الأقل صدها. أما الفلاسفة المعاصرون، فيحاولون بالطبع فعل العكس، أي تفسير الإرادة بطريقة ما بالرجوع إلى السببية أو عملية مماثلة غير شخصية. ومع ذلك، لا تزال آثار "النزعة الطبيعية" الكامنة موجودة لا شعوريًا في الإشارة الشائعة، حتى في الخطاب العلمي، إلى طبيعة مُجسّدة "تفعل" الأشياء كما لو كان لها "غايات" وتضع "قوانين". يمكن النظر إلى هذا أيضًا على أنه نوع من التوحيد العلماني، الذي يُخفي هويته من خلال تجريد الله من صفاته الشخصية. بالطبع، حتى مفاهيم الروح والإرادة ليست فطرية؛ بل لا بد أن يكون لها تاريخ طويل ومعقد، داخل البشرية وقبلها. ولأن ظهورها ربما يسبق الأعمال الشفوية أو المكتوبة للدين أو الفلسفة أو الأدب، يجب علينا دراسة الأدلة الأثرية (مثل ممارسات الدفن في عصور ما قبل التاريخ أو الأدوات الطقسية) لتخمين متى وكيف تطورت.

[6] إن وضع الطبيعة والأشخاص في مواجهة بعضهم البعض، كما لو كان الأمر كذلك: إذا انتصرت الأولى، فلدينا السببية؛ وإذا انتصرت الثانية، فلدينا الإرادة.

تُظهر السببية الطبيعية أو الحتمية أنماطًا يمكن الوصول إليها بشكل مباشر أو غير مباشر عبر الوسائل التجريبية (فهي تنبع من إدراكات ملموسة، ثم تُعمم؛ أو من استنتاجات مستمدة منها)، لكن جانبها الرابط الكامن لا يُعرف إلا بالقياس، كتطور مفاهيمي. أما السببية الشخصية أو غير الحتمية، من ناحية أخرى، فتُدرك أولًا تجريبيًا (بطريقة التجريد الحدسي، من خلال "إحساس" داخلي بالإرادة الذاتية)، ثم تُميز رسميًا بنفي الثبات المطلق.

لاحظ مجدداً أن السببية هي في جوهرها علاقة . ولأننا لا ندرك هذه العلاقة، بل ندرك فقط حدودها، فهي ليست ظاهرة؛ أي أنها لا تمتلك صفات مادية محسوسة أو ما يعادلها ذهنياً. ندركها، كما سبق ذكره، عن طريق الحدس أثناء أفعال الإرادة، ونستنتجها بالقياس (وهو فعل مفاهيمي) على أنها موجودة بشكل مماثل في السببية. لذا، من الأنسب وصفها بأنها مفهوم مجرد.

يُعدّ الجانب الإحصائي للسببية –وبالتالي، الجانب المتعلق بالإرادة– ثانويًا، وإن كان جانبًا علائقيًا أيضًا. هذا الأخير، من الناحية الأنطولوجية، مجرد تعبير عن العلاقة، ومن الناحية المعرفية، وسيلةً لنا لتمييز السببية وتصنيفها. وسواء أكانت العلاقة الكامنة جوهرًا حقيقيًا، أو ينبغي الاعتقاد بأنها كذلك، أم أنها مجرد إسقاط ملائم للخيال، يبقى سؤالًا جدليًا. ولكن من الناحية العملية، ليس من المهم، إن أمكن أصلًا، إيجاد الإجابة.

يتمثل أحد الفروق المثيرة للاهتمام بين السببية الحتمية وغير الحتمية في أن الروابط الفردية معروفة في الحالة الأولى فقط بفضل الروابط العامة، بينما في الحالة الأخيرة تكون معروفة في حد ذاتها .

- بمعنى آخر، تتضمن السببية قوانين طبيعية أو ثوابت [7]: فمن معرفتنا بأن نوعًا واحدًا من الأشياء يسبب نوعًا آخر من الأشياء، نعرف أن مثالًا من النوع الأول من الأشياء قد تسبب في مثال من النوع الثاني من الأشياء.[8]

---

[7] إنّ فكرة أن السببية تتعلق بالأنواع لا بالحالات تُعزى إلى هارت وهونوريه؛ على الأقل، هذا ما تعلمته من أعمالهما. وهذا يفسر لماذا يُعدّ الاستدلال " بعد هذا، إذن بسببه" مغالطة منطقية: فهو متسرع للغاية . صحيح أننا نستنتج (استقرائيًا ، بالتعميم) الأنواع من الحالات، قبل أن نستنتج (استنتاجيًا، بالقياس) الحالات من الأنواع، ولكن يجب أن نبقى دائمًا على دراية بالاستثناءات المحتملة (الأدلة الاستقرائية على التخصيص).

[8] من الخطأ استنتاج أن كل علاقة سببية فردية تفترض وجود علاقة سببية شاملة: فالمقولة "هذا س يسبب ص" تبدو ظاهريًا مفردة؛ لكنها في الواقع تعني أن الكيان س يسبب دائمًا نوع الحدث ص (عندما يصادف نوعًا غير محدد من الكيانات أو الظروف، ع)؛ ولهذا السبب، لا يستلزم هذا الشكل المفرد بالضرورة المعنى الأوسع "كل س يسبب ص". لكن هذا يؤكد فقط أن "السببية المفردة" مفهوم مشكوك فيه. للوهلة الأولى، لا تُعد الكمية هي المسألة

- وعلى النقيض من ذلك، في الإرادة لا يمكننا الإشارة إلى العموميات المستحثة أو المستنتجة من هذا النوع لإثبات وجود علاقة سببية بين الفاعل والإرادة، لأن هذه العلاقة بحكم تعريفها تكون دائماً فريدة وغير قابلة للتنبؤ [9].

كما هو الحال مع أي مفهوم آخر، لا ينبغي اعتبار مفهوم الإرادة مجردًا من الشروط والأحكام (تشير "الشروط" هنا إلى الهويات الأنطولوجية للكيانات المحيطة، و"الأحكام" إلى محاذاة هذه الكيانات زمانيًا ومكانيًا، وحالاتها وحركاتها). إن عدم حتمية الإرادة مقيدة ومحددة دائمًا بحتمية شروط وأحكام معينة، أي بعوامل سببية. لا تعني قوة الإرادة القدرة المطلقة، أو القدرة الكاملة على فعل أي شيء؛ بل هي سماح لنطاق محدود من تأثيرين أو أكثر محتملين، حيث لا يكون سببها سببًا مباشرًا بل فاعلًا. يُقصد عادةً من عبارة "الأسباب والأحكام" الشائعة "الإرادات والأسباب"، أي الأسباب الإرادية والأحكام السببية المحيطة بها.

يبدو أن الإرادة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالوعي. فنطاق قدرات الكائن الحي الإرادية يعتمد على نطاق قدراته الإدراكية. فالحيوانات ذات الأعضاء الحسية البسيطة تمتلك أعضاء حركية بسيطة أيضًا. أما الأنظمة الحسية الأكثر تعقيدًا فتتيح أنظمة حركية أكثر تعقيدًا نسبيًا.

من الواضح أن لكل كيان طبيعته الخاصة، وموارده وقيوده الطبيعية، التي يمكن تحقيقها بشكل مباشر أو غير مباشر. بالنسبة لكل كيان، بعض الأشياء قابلة للإرادة، وبعضها الآخر غير قابل. يمكن إرادة بعض الأشياء في ظروف معينة، ولكن ليس في ظروف أخرى. بعض الأشياء يسهل إرادتها في وقت معين، بينما في أوقات أخرى يكون ذلك صعبًا للغاية.

الأساسية في السببية؛ فإذا كان "الشمولي" (أو النوع) له مثال واحد فقط، فقد تكون سببيته لشيء آخر مفردة أيضًا! لكن السؤال هو: كيف لنا أن نعرف ذلك؟ هل يمكن معرفة مقولات من نوع "إذا حدث هذا الحدث المفرد، فسيحدث ذلك الحدث المفرد الآخر؛ وإذا لم يحدث هذا الحدث المفرد، فلن يحدث ذلك الحدث المفرد"؟ كل ما سنحصل عليه، بلا شك، هو ملاحظة وجود هذا وذاك معًا، مسبوقة ومتبوعة بملاحظة غياب كليهما. لن تكفي مثل هذه الروابط لبناء قضايا شرطية، والتي تشير إلى النفي. من الروابط! (بالنسبة لعلماء المنطق، أود أن أضيف: إن الآثار المادية غير قابلة للمعرفة إلا من خلال الآثار الصارمة.)

[9] لهذا السبب، يُستخدم منطق " بعد هذا، إذن بسببه " غالبًا بشكل يبدو منطقيًا في مجال الإرادة (مقارنةً بالسببية). في مثل هذه الحالات، يكون المنطق الأساسي في الواقع استقرائيًا ، وليس استنتاجيًا. يُفترض وجود سبب واحد افتراضيًا، طالما أنه يبدو متوافقًا مع البيانات المتاحة - مع إمكانية نقض هذا الحكم إذا ما أثارت بيانات جديدة شكوكًا بشأنه.

تختلف قدرات الكائنات الحية باختلاف أنواعها. فالإنسان قادر على فعل ما لا تستطيع الذباب فعله، كاختراع صاروخ إلى القمر. والذباب قادر على فعل ما لا يستطيع الإنسان فعله، كالطيران دون آلات. وبالمثل، يختلف الأفراد داخل النوع الواحد في قدراتهم. فأنا قادر على فعل ما لا تستطيع فعله مهما حاولت، والعكس صحيح؛ مع أننا نتشارك في العديد من القدرات. ومع ذلك، حتى هذه القدرات المشتركة قد تختلف اختلافًا طفيفًا: فربما تستطيع الجري أسرع مني، وهكذا.

2. السببية والنمط

يشير مصطلح "النمطية" إلى سمات العلاقات مثل: بالضرورة، والإمكانية، والواقع، والواقع-لا، والإمكانية-لا، والاستحالة، والعرضية، والرجاحة، والاستحالة، والتي تصف درجات متفاوتة من الوجود أو المعرفة. وترتبط هذه السمات فيما بينها بطرق مختلفة؛ فمثلاً، الاستحالة هي نفي الإمكانية. كما توجد جميعها في سياقات مختلفة، تُعرف بأنواع أو "أنماط" النمطية.[10]

يرتبط مفهوم السببية ارتباطًا وثيقًا بمفهوم الطريقة. ولكل نوع من أنواع الطريقة، توجد طريقة سببية مقابلة . ويمكننا التمييز بين ثلاث طرق رئيسية: المنطقية، والامتدادية، والطبيعية، إذا ما أدرجنا تحت الأخيرة الطريقتين المكانية والزمانية كحالات خاصة. تهتم الطريقة المنطقية بأسباب أو تفسيرات الأطروحات، أو بالحجج الاستقرائية أو الاستنتاجية، أي عمليات الاستدلال من المقدمات إلى النتائج. أما الطريقة الامتدادية فتتعلق بالتداخل بين البيانات التجريبية والمفاهيم، أو بين مفاهيم مختلفة، أو بين العلاقات فيما بينها. وتتناول الطريقة الطبيعية الأسباب أو النتائج الظاهرية أو المجردة للأحداث الفيزيائية أو العقلية، أو أنواع الأحداث.[11]

إن الإرادة، على وجه الدقة، تُقابل السببية الطبيعية، لا السببية المنطقية أو الامتدادية. ولا شك أن الإرادة تدخل في العمليات العقلانية التي يتم من خلالها الاستدلال المنطقي والتصنيف، لكننا لا نستطيع أن نخلق مثل هذه الحقائق أو العلاقات بإرادتنا. يمكننا تحديدها، أو محاولة ذلك، أو الادعاء به، لكن مهما بلغت الإرادة، فلن تجعل ما ليس صحيحًا في الواقع "صحيحًا" أو "مشمولًا".

---

10 للاطلاع على دراسة شاملة لهذا الموضوع، انظر كتابي "المنطق المستقبلي" .

11 ملاحظة: يبدو أن بعض القضايا تخلط بين أنماط الوساطة؛ لكننا قادرون على فرزها.

لذا، يمكن اعتبار الإرادة استثناءً من تطبيق السببية الطبيعية تحديدًا. ويمكن تسمية نمط السببية أو المشروطية المطبق على الإرادة بالنمط الشخصي .

من المفيد هنا توضيح بعض المصطلحات لتجنب أي لبس. يُمكن تسمية الإمكانية في السياق الطبيعي بالقدرة ، ويُمكننا استخدام الفعل " يستطيع " في هذا السياق (الفعل المقابل في السياق الامتدادي هو " قد" ، وفي السياق المنطقي هو " ربما "). في السياق الشخصي، يُمكننا استخدام كلمة " القدرة " للإشارة إلى الإمكانية، ونستخدم الفعل " يستطيع أن ". من المصطلحات الأخرى الشائعة الاستخدام في السياقات الإرادية: القدرة، والسعة، والفعالية، والقوة. (بالمناسبة، في السياق الأخلاقي، وهو مشتق من الإرادة، نتحدث عن الجواز ، ونستخدم الفعل " قد " أيضًا) . [12]وينطبق الأمر نفسه على الأنماط الأخرى (الضرورة، والواقعية، إلخ)، ولكن لا داعي للخوض في التفاصيل هنا.

يُجسّد الفرق بين الإمكانية (الإمكانية الطبيعية) والقدرة (الإمكانية الشخصية) الفرق بين السببية والإرادة. تتحقق الإمكانية بالسببية الطبيعية، بينما تتحقق القدرة بالإرادة. تُعدّ القدرة مصطلحًا غامضًا ومبهمًا نوعًا ما، من وجهة نظر المنطق، لوجود مستويات عديدة من الاستعداد للأفعال الإرادية، ولا يُحدّد المصطلح أيّها المقصود. قد أكون قادرًا على فعل شيء ما من حيث المبدأ إذا اتخذت خطوات معينة، ومع ذلك أكون بعيدًا كل البعد عن القدرة على فعله الآن، دون مزيد من الجهد. القدرة بمفهومها الواسع هي مجرد تمكين من حيث المبدأ؛ فهي تعني ببساطة وجود طريقة أو طرق للإرادة للوصول إلى النتيجة المرجوة، دون تحديد تلك الطرق. لكن القدرة الجاهزة، بحسب الصياغة المستخدمة، قد تُشير إلى أننا اقتربنا من النتيجة بشكل كبير؛ ربما لدرجة أنها أصبحت في متناول أيدينا، متاحة لنا متى شئنا.

3. العفوية

قبل الخوض في هذا التحليل، دعونا نلقي نظرة سريعة على المفهوم المقابل للعفوية . في معناه الأساسي، تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "اللاسببية" يشير بشكل محدود إلى انعدام الصلة بين شيئين فرديين أو محددين ، دون أن يعني

[12] انظر إلى كتابي "المنطق اليهودي" ، الفصل 13، للاطلاع على عناصر المنطق الأخلاقي (علم الواجبات).

ذلك أن كلًا من هذين الشيئين المحددين غير مرتبط بأشياء أخرى غير محددة. قد يكون شيئان غير مرتبطين تمامًا - ونحن نعتقد عمومًا أن هذا يحدث في العالم، لذا يجب الاعتراف بمفهوم اللاسببية على أي حال. أما "العفوية" فهي شكل أكثر جذرية من هذا المفهوم، إذ تشير إلى أشياء تفتقر عمومًا إلى أي صلة بأي شيء آخر على الإطلاق.

ينبغي التمييز بين العفوية والسببية الطبيعية تحديدًا. فنحن لا نعتبر الأنماط المنطقية أو الامتدادية متضمنة للعفوية. قد يُجادل البعض بأن "المسلمات" و"الخبرات"، وهما الأسس غير القابلة للاختزال للمعرفة، عفوية منطقيًا، لكن هذا يُعدّ إساءة استخدام للمصطلح، إذ لا يوجد أي تغيير في هذه المعطيات: فهي موجودة فحسب، وتبقى حقائق ثابتة بغض النظر عن وقت دخولها إلى معرفتنا. من جهة أخرى، لا ينبغي أن يقتصر مفهوم العفوية الطبيعية على الأحداث المادية، بل يمكن تطبيقه أيضًا على الأحداث الذهنية.

يؤمن معظم الناس بفكرة أن بعض الأشياء مترابطة، بينما البعض الآخر غير مترابط، مع أن هذه الأخيرة قد تكون بدورها مترابطة بأشياء أخرى. وينكر البعض وجود العفوية ، أي يدّعون أن كل شيء مترابط مع أشياء أخرى على الأقل، سواءً عن طريق السببية (فقط لدى الحتميين المتطرفين) أو عن طريق الإرادة. ولكن من الواضح أن مفهوم العفوية ليس مستحيلاً، فهو يشير فقط إلى إنكار عام للعلاقات السببية. ويمكن اعتبار العفوية ظاهرةً في نطاقات أو جيوب محدودة من العالم، دون إنكار وجود السببية في مستويات أو أجزاء أخرى منه. ويذهب بعض عامة الناس والفلاسفة إلى حدّ الادعاء بأن كل شيء عفوي، ولا شيء مترابط مع أي شيء آخر؛ ولكن لا داعي للوصول إلى هذا التطرف العدمي في الإيمان بالعفوية.

على أي حال، لمناقشة هذه المسألة، لا بد لنا من التسليم بمفهومي السببية والعفوية، بدايةً. من المنطقي أن تكون بعض الأشياء مرتبطة ببعضها ، بينما لا تكون بعضها الآخر مرتبطة بأي شيء . لا يُشترط التسليم بالعفوية لجميع الأشياء إذا سلمنا بها لبعضها. كذلك، ينبغي أن يكون واضحًا أنه إذا كانت العفوية ممكنة لشيء معين في منطقة معينة من العالم، فلا يعني ذلك أن أي شيء قد يحدث في ذلك السياق. قد يكون هناك نطاق محدد فقط من الأحداث العفوية الممكنة، ولا شيء يتجاوز هذا النطاق. ويمكن فهم ذلك بالرجوع إلى الانفصالات.

من الممكن تصور أن " **أ يجب أن يكون إما ب أو ج أو د، ولكن لا يمكن أن يكون هـ أو و، إلخ** "، وأنه " لا **يوجد شيء س بحيث إذا حدث س، فإن أ**

بالضرورة يكون ب" أو "إذا حدث س، فإن أ بالضرورة يكون ج" أو "إذا حدث س، فإن أ بالضرورة يكون د" ". في هذه الحالة، يمكننا التنبؤ بأن أحد الخيارات ب أو ج أو د سيظهر حتمًا في أ (مع استبعاد البدائل الأخرى الممكنة هـ، و، إلخ)، ومع ذلك لا يمكننا التنبؤ بأي منها، لأنه لا يوجد سبب س لأي منها. تشير كلمتا "يجب" و"لا يمكن" في الافتراضات السابقة إلى قدر من الحتمية؛ بينما يشير التعبير "أو" إلى وجود بدائل، وأن غياب أي سبب لها يعني وجود قدر من عدم الحتمية. وهكذا، قد تتعايش الحتمية وعدم الحتمية؛ وقد تكون العفوية محدودة للغاية، وليست بالضرورة غير محدودة.

في الوقت الحاضر، يُؤخذ احتمال التلقائية في المادة على محمل الجد. أشير هنا إلى مبدأ عدم اليقين الذي وضعه فيرنر هايزنبرغ (1927)، والذي ينص على أنه لا يمكن قياس كل من موقع وزخم الجسيم دون الذري بدقة. وقد فُسِّر هذا المبدأ على أنه مبدأ عدم حتمية، أي أنه لا يحمل دلالة معرفية فحسب، بل دلالة وجودية أيضًا، لا سيما من قِبَل نيلز بور [13]. منذ هذا الاكتشاف الفيزيائي، الذي يبدو أنه سيستمر، يجب أن نُقرّ بأن ليس كل الأحداث الطبيعية تخضع لقانون السببية؛ فبعضها يبدو محكومًا بقانون أقل تطرفًا، قانون احتمالي فحسب. يجب بالطبع أخذ هذا السيناريو في الاعتبار من الآن فصاعدًا في تحليلنا الفلسفي والمنطقي للسببية.

لكن تذكر أنه لمجرد قدرتنا على تخيل أشياء تظهر وتختفي فجأةً دون أي منطق أو سبب، كما في أفلام والت ديزني، لا يعني ذلك بالضرورة أن مثل هذه الأشياء ممكنة في الواقع. ويمكن طرح السؤال التالي: هل يختلف الكون المؤلف من أحداث متفرقة فقط، خالية من أي انتظام، وغير مترابطة بأي شكل من الأشكال، اختلافًا جوهريًا عن الكون الذي تسود فيه قوانين الطبيعة، أو إرادة الله؟ الأمر ليس واضحًا على الإطلاق. فالعفوية بمعنى الصدفة المحضة، أو الفوضى المطلقة، يصعب تعريفها بدقة؛ أي أنه ليس من المؤكد إمكانية تصورها بشكل كامل!

---

13 يُعرف هذا بتفسير كوبنهاغن. من الواضح أن هذه حالة من حالات التفكير الوضعي، والذي يمكن التعبير عنه بـ "لنفترض أن الأشياء ليست إلا كما تبدو على السطح - أي أنه لا يوجد شيء أعمق منها يمكن معرفته". يُستخدم هذا المنطق، على سبيل المثال، في نظرية النسبية، حيث لا يُتصور وجود سكون مطلق وراء الحركات النسبية المختلفة التي ندركها. لا أرفض هذا النهج هنا؛ ولكن تجدر الإشارة إلى أن قبوله الفكري في التاريخ الحديث حديث نسبيًا، ويعود تاريخه إلى أواخر القرن التاسع عشر · أما النهج المماثل فيما يتعلق بظاهرة المنظور البصري فيقول: عندما تبدو الأجسام أصغر من بعيد مقارنةً بقربها منا، فإنها في الواقع أصغر - إنه ليس مجرد وهم بصري.

يمكننا القول إن الفوضى هي الحد الأقصى لتعقيد القوانين. تنطوي الفوضى على أزمات متكررة في الانتظام، وتغيرات مفاجئة ومتكررة في النظام. ومع انخفاض النظام، تزداد المعادلات الرياضية القادرة على التعبير عنه تعقيدًا. النظام الكامل هو في جوهره وحدة الوجود؛ أما تعددية العالم فتستلزم درجات متفاوتة من النظام. وبالتالي، قد تشير الفوضى إلى نظام بالغ التعقيد، أو إلى انعدام النظام تمامًا. بعبارة أخرى، يتقارب مفهوما الفوضى والنظام في نهاية المطاف!

علاوة على ذلك، تُعدّ العفوية، بمعنى الصدفة، شكلاً من أشكال "الحتمية"، إذ إن ما يحدث "بمحض الصدفة" ليس تحت سيطرة أي فاعل إرادي [14]! بالنسبة لنا، فإن مثل هذه الأحداث خارجة عن سيطرتنا تماماً كالأحداث التي تحكمها القوانين الطبيعية، بل وأكثر من ذلك، لأن الأخيرة يُمكن الاعتماد عليها والاستفادة منها، بينما الأولى غير قابلة للتنبؤ (أو احتمالية في أحسن الأحوال). في عالم الصدفة، نكون أكثر سلبية مما نحن عليه في عالم القوانين الطبيعية. بعبارة أخرى، تتشابك مفاهيم السببية والعفوية الطبيعية، وتؤدي في النهاية إلى قراءة مشتركة - آلية - للعالم.

بل إن هناك عنصراً قوياً من العفوية في السببية غير الحتمية، إذ أن الإرادة، بطريقة أو بأخرى، حرة وغير قابلة للتنبؤ. وهكذا، فإن العفوية تشبه السببية في بعض النواحي، وتشبه الإرادة في نواحٍ أخرى.

قد نعتبر، على مستوى أعمق، كل شيء "عفوياً" بمعنى الصدفة البحتة. فحتى العلاقات السببية، بوصفها أشياءً أو أحداثاً في الكون، هي في نهاية المطاف "موجودات فحسب" - معطيات لا تقبل الاختزال. لا يمكننا تصور عدد لا نهائي من طبقات السببية؛ فلا بد من وجود سبب أول أو محرك رئيسي. ولا يسعنا إلا التكهن بما إذا كان "الحدث" الأولي قانوناً طبيعياً أم إرادة إلهية أم مجرد صدفة.

من التطبيقات الحديثة المحتملة الأخرى لمفهوم التلقائية نظرية الانفجار العظيم لستيفن هوكينغ. فبينما انصبّ التطبيق السابق على الظواهر متناهية الصغر (ميكانيكا الكم)، يتناول هذا التطبيق الأحداث الفلكية: بداية الوجود. يُفترض أن الكون - بما فيه المادة والحركة والفضاء والزمن - قد بدأ من العدم قبل نحو 15 مليار سنة (تقريبًا). تُشير هذه الفرضية إلى التلقائية بمعنى أكثر جذرية. إذا ما طرح الفيزيائيون مثل هذه الادعاءات، فلا بدّ للفلاسفة والمنطقيين من إيلاءها اهتمامًا بالغًا.

---

14 إلا الله، ربما.

إذن، يبدو الموقف الحكيم، على الأقل مبدئيًا ، هو قبول كل هذه المفاهيم كما هي وتجنب المذاهب المتطرفة أو المعممة. قد يتراوح المجال الميكانيكي، أو السببية بمعناها الأوسع، من العفوية المطلقة، مرورًا بدرجات متفاوتة من الاحتمالية الفردية أو الجماعية، وصولًا إلى الترابط التام. ويبدو أن هذا الأخير يشمل غالبية الطبيعة، أو على الأقل معظم الأحداث التي نصادفها في حياتنا اليومية.

4. الطوارئ النسبية مقابل الطوارئ المطلقة

إن مفهوم السببية، أو السببية الطبيعية/الحتمية، ينطوي في جوهره على الضرورة . وهذا يعني أنه عندما نصادف علاقة سببية تبدو غير ضرورية، فإن ذلك يعود فقط إلى عجزنا عن كشف أو تحديد جميع الأسباب الجزئية التي تُشكل السبب الكامل. في هذا السياق، كل شيء قابل للتنبؤ من حيث المبدأ. ويمكن وصف هذا الاحتمال بأنه نسبي . هكذا نتصور عادةً عمل "الطبيعة"، أي العالم دون احتساب "الأشخاص".

من جهة أخرى، ينطوي مفهوم الإرادة، أو السببية الشخصية/غير الحتمية، في جوهره على الاحتمالية . وهنا، يُقصد بالاحتمالية المطلقة . فهذه العلاقات السببية لحظية، ولا تُدمج الحالات الفردية في العموميات. ومع ذلك، للإرادة حدودها. وكما سنناقش لاحقًا، تشير الإرادة في المقام الأول إلى الإرادة المباشرة؛ أما الإرادة غير المباشرة فهي مفهوم مشتق، يأخذ في الاعتبار التفاعل بين السببية الطبيعية والشخصية. وهذا الأخير يفسر لماذا لا تُحقق بعض أفعال الإرادة بالضرورة النتيجة المرجوة، دون أن يُضعف قوة الإرادة المباشرة. وكما سنرى أيضًا، يُعد التأثير مفهومًا سببيًا آخر يُسهم في تحديد الإرادة بشكل واقعي: فالإرادة تعمل في سياق معلوماتي، يمكن تعديله بوسائل طبيعية أو إرادية. ورغم أن هذا السياق لا يُحدد خيارات الشخص، إلا أنه يلعب دورًا في نشأتها، فيجعلها أسهل أو أصعب.

لقد أصبحت نظرتنا للطبيعة أكثر تعقيدًا في الآونة الأخيرة، إذ باتت الفيزياء (كما ذُكر سابقًا) تقبل عدم الحتمية الحقيقية في ميكانيكا الجسيمات دون الذرية، ونشوء الكون من العدم . لذا، لا يمكننا، كما حاولنا للتو، التمييز بين الطبيعة والإرادة بمجرد القول إن الأولى تستلزم الضرورة بينما تستلزم الثانية الاحتمالية. يجب علينا أيضًا التمييز بين العفوية الميكانيكية والعفوية الشخصية، مع أن كلتيهما تُصنفان ضمن الاحتمالات المطلقة. يمكننا، ظاهريًا على الأقل،

القيام بذلك بالرجوع إلى "الفاعلية"، فنقول إن العفوية الطبيعية ليس لها فاعل ظاهر، بينما للإرادة فاعل واعٍ.

2. التفاعلات بين الإرادة والسببية

عند تحليل السببية والإرادة، لا بد من النظر في العلاقات الوسيطة أو المرتبطة التي تربط بين هذين المجالين من السببية. وللحصول على وصف أعمق للسببية، يُرجى الرجوع إلى كتابي " منطق السببية" [15].

1. الضرورة والقصور الذاتي في السببية

في السببية الطبيعية أو الحتمية، يجب أن نميز بين السببية الضرورية والسببية بالقصور الذاتي .

إن فهمنا لمصطلح "الطبيعة" يشير في المقام الأول إلى العلاقات **الضرورية** ، بحيث أنه مهما حدث في العالم، فإن هذا التسلسل المحدد لشيئين لا بد أن يحدث، أي بمجرد ظهور أحدهما، لا بد أن يظهر الآخر أيضًا. قد تختلف التفاصيل من حالة إلى أخرى، فيما يتعلق بالوقت (قد يكون التسلسل متزامنًا أو في وقت محدد بعد الآخر أو بعد فترة زمنية لاحقة)، والمكان (هنا، هناك)، وجوانب أخرى؛ لكن العلاقة ثابتة لا تتغير. تسير معظم الأحداث المسببة في العالم على هذا النحو، بلا هوادة، كمسارات حتمية وثابتة للأحداث لا يمكن لأي حدث طبيعي آخر، وبالأخص لا يمكن لأي إرادة (أو على الأقل لا إرادة بشرية أو حيوانية) أن تمنعها أو تحيد عنها بأي شكل من الأشكال. على سبيل المثال، فإن تطور الشمس ومسارها خارج عن سيطرتنا عمليًا.

من جهة أخرى، يبدو أن بعض التسلسلات السببية قابلة للتجنب أو تخضع للتدخل الإرادي. يمكن وصف هذه المسارات الطبيعية للأحداث بأنها **قصورية** . وهي، بالمعنى الدقيق، سببية مشروطة ، أي تسلسلات حتمية الحدوث ما لم يحدث أي تدخل إرادي (بشري أو حيواني، أو إلهي في نهاية المطاف). على

---

[15] ينبغي على القارئ قراءة ذلك الكتاب أولاً لفهم العمل الحالي فهماً كاملاً. على الأقل، ينبغي الاطلاع على الفصلين الموجزين (10 و16).

سبيل المثال، كان نهر النيل سيستمر في الفيضان سنويًا لولا بناء سد أسوان. أو، على سبيل المثال، يستمر تنفسي بإيقاع منتظم، ما لم أحبسه عمدًا أو أغير إيقاعه.

وهكذا، فبينما يقتصر مفهوم الطبيعة الضرورية على السببية وحدها، يشير مفهوم الطبيعة القصورية إلى التفاعل بين السببية والإرادة. فعندما تتدخل الإرادة في مجرى الطبيعة، نقول إن حدثًا **اصطناعيًا** قد حلّ محل الحدث القصوري. والحدث الاصطناعي هو بالطبع "طبيعي" بمعنى أوسع - أي إمكانية طبيعية؛ لكنها إمكانية لن تتحقق أبدًا دون تدخل إرادي. فعلى سبيل المثال، لن تتحول قطعة من الطين إلى إناء بمجرد التعرية.

يمكننا التعبير عن السببية بشكل رسمي (في أقوى تعريف لها) على النحو التالي: " **إذا حدث X، فسيحدث Y؛ وإذا لم يحدث X، فلن يحدث Y** " [16]. ويمكن تعريف العلاقات الأضعف بالرجوع إلى المركبات، باستبدال 'X' بـ 'X1 وX2 وX3...' و'Y' بـ 'Y1 أو Y2 أو Y3...' حسب الحالة.[17]

عندما **تتدخل الإرادة** ، فإن أحد العوامل السببية فقط - سواء كان العامل "س" بأكمله (وهو أمر نادر الحدوث) أو جزء منه "س1" - يُعزى إلى الفعل الإرادي، بينما تُشكل العوامل الأخرى "س2" و"س3" وما إلى ذلك (إن وُجدت) عناصر وقوى طبيعية [18]، ويكون الأثر حدثًا اصطناعيًا "ص". في مثل هذه الحالات، يكون الشرط "إذا كان س، فإن ص" أو "إذا كان س1، بالإضافة إلى س2، فإن ص" هو الشرط الساري.

عندما **يمتنع الإرادة** ، يُنفي العامل السببي الإرادي السابق، أي أن "ليس X" أو "ليس X1" صحيح، وتبرز العوامل السببية الطبيعية، مثل "X2" وما إلى ذلك،

---

16 إن الجانب السلبي لهذا التعريف لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابي، فلاحظ جيدًا. إن إشارة ديفيد هيوم إلى "الاقتران الدائم" بين السبب والنتيجة ليست كافية بحد ذاتها؛ بل يجب أيضًا أن يترافق غياب السبب مع غياب النتيجة (في أقوى الحالات). للاطلاع على نقد شامل لآراء هيوم، راجع كتابي " الظاهراتية" ، الفصل الثاني، الفقرة 5.

17 لكن راجع كتابي "منطق السببية" للاطلاع على وصف دقيق لجميع الحالات الممكنة. أقوى أنواع التحديد هو السببية التامة الضرورية. ولكن بالإضافة إلى ذلك، توجد تحديدات أضعف، وهي السببية التامة المشروطة، والسببية الجزئية الضرورية، والسببية الجزئية المشروطة. يمكن تصنيف الإرادة ضمن أي من هذه التحديدات كسبب تام أو جزئي، سواء كان ضروريًا أو مشروطًا.

18 في حالة "إذا كان X، فإن Y"، يمكننا اعتبار "الطبيعة" كما هي معبر عنها في علاقة "إذا-ثم" بين X و Y. في حالة "إذا كان X1 و X2 وما إلى ذلك، فإن Y"، فإن دور "الطبيعة" مضمن في كل من الأسباب الجزئية الأخرى (X2، وما إلى ذلك) وفي العلاقة.

مما ينتج عنه حدث قصوري، وهو "ليس Y". في هذه الحالة، يكون الشرط "إذا لم يكن X، فلن يكون Y" أو "إذا لم يكن X1، بالإضافة إلى X2 وما إلى ذلك، فلن يكون Y" ساري المفعول.

لذا، لا يوجد ما يتعارض مع القواعد في العلاقات السببية التي تتضمن الإرادة في مرحلة ما. فالحدث المراد، بمجرد إرادته، يعمل كأي سبب آخر، كاملاً كان أم جزئياً، ضرورياً أم طارئاً، ضمن مجموعة الأسباب المعنية. والفرق الوحيد هو أن هذا السبب لم ينشأ من عمليات طبيعية، بل من الإرادة.

تجدر الإشارة إلى أن الإرادة، على عكس السببية، لا [19]يمكن تعريفها (أو بالأحرى، ليس تعريفًا كاملًا) بشكل رسمي بالرجوع إلى القضايا الشرطية . هذه هي الصعوبة الرئيسية في مفهوم الإرادة، والتي حيّرت الكثير من الفلاسفة.

صحيحٌ أنه إذا سألتَ شخصًا أن يُثبت لكَ امتلاكه للإرادة الحرة، فسيُجيب على الأرجح: "انظر، إذا أردتُ تحريك ذراعي، فإنها تتحرك؛ وإذا قررتُ عدم تحريكها، فإنها لا تتحرك". لكن مثل هذه الحجج القائمة على الإرادة الحرة لا قيمة لها، لأن المقدمات هي الأحداث الإرادية التي نحاول تعريفها أو على الأقل إثباتها، والنتائج ليست سوى آثارها (كما هو الحال في هذا المثال، آثار غير مباشرة، تعتمد على الحالة الجسدية - ولكن يمكن قول الشيء نفسه عن الآثار العقلية غير المباشرة، وحتى عن الآثار المباشرة داخل النفس نفسها). لذلك، يحق للمرء أن يعترض على الشخص الذي يُختبر: "ما الذي جعلكَ تُريد تحريك ذراعك أو عدم تحريكها؟" حتى لو حاول الأخير استباق هذا الاعتراض بقوله: "مهما توقعتُ، سأفعل (أو لن أفعل)، أو مهما أمرتني به، فسأفعله"، أو الأفضل من ذلك: "مهما أمرتني به الآلة عشوائيًا، فسأفعله"، فإنه لا يزال من الممكن افتراض أن التعليمات الصادرة من المستجيب البشري أو الآلة تصبح عاملًا حاسمًا، وليست مجرد اقتراح، في ذهن الشخص الخاضع للاختبار. في هذه الحالة، لن يكون فعل الإرادة الظاهر سوى أثر ميكانيكي لتلك التعليمات.

لذا، لا يمكن استخدام القضايا الشرطية لتعريف الإرادة أو حتى إثباتها، دون الوقوع في التكرار أو الاستدلال الدائري أو الانحدار اللانهائي أو

---

19 انظر الفصل التالي.

المفارقة. مع ذلك، لا يعني هذا منطقيًا أن الإرادة غير موجودة [20]. قد توجد طرق أخرى لتعريفها أو على الأقل إثباتها. لا يزال بإمكاننا، على الأقل، الاستناد إلى تجربتنا الحدسية للإرادة الشخصية، كمصدر وتأكيد لهذا المفهوم.

لاحظ أن الخط الفاصل بين الضرورة والجمود قد يتغير بمرور الوقت . فبعض الإنجازات قد تكون مستحيلة في يوم من الأيام، ثم تصبح ممكنة لاحقًا (على سبيل المثال، كان المشي على سطح القمر مستحيلاً حتى وقت قريب). أو قد يحدث العكس: شيء كان ممكنًا لنا في البداية يصبح مستحيلاً في وقت لاحق (على سبيل المثال، بعض الأضرار التي تلحق بالدماغ تجعل المصاب يفقد الكثير من القدرات الإدراكية والحركية). قد تكون الضرورة دائمة أو مؤقتة، مكتسبة أو مفقودة؛ وكذلك الجمود.

إن عبارة " غير ممكن بعد " تعود إلى قيود زمنية: فقد تكون هناك عوائق مادية أو نفسية أو معرفية/فكرية يجب التغلب عليها قبل أن تتوافر العوامل اللازمة؛ وبمجرد حدوثه أو تحقيقه، فإننا نقرّ بأنه كان ممكنًا دائمًا "من حيث المبدأ" وإن لم يكن ذلك فوريًا. أما عبارة " لم يعد ممكنًا " فتعود إلى التدمير الذي لا رجعة فيه لإحدى القدرات أو إقامة حاجز منيع، أو ضياع الفرصة؛ فما كان ممكنًا سابقًا، منذ بداية وجود الكيان أو الكيانات المعنية أو خلاله، أصبح مستحيلاً. وهكذا، فإن ما يُعد ضرورة مُسببة في وقت ما قد يكون مجرد جمود في وقت آخر، والعكس صحيح.

كذلك، تختلف قدرات الأفراد من النوع الواحد، أو من الأنواع المختلفة. وبالتالي، فإن ما يُعد ضرورةً بالنسبة لفرد أو نوع ما، هو مجرد إجبار بالنسبة لآخر، والعكس صحيح. ومع ذلك، في أي زمان ومكان، يمكننا أن نؤكد كمبدأ مطلق إما أنه لا يوجد إنسان أو حيوان قادر فعليًا على التأثير في مسار طبيعي معين للأحداث (وبالتالي فإن هذا المسار ضروري)، أو أن بعض الأفراد المحددين من مجموعة محددة يملكون القدرة الإرادية على فعل ذلك إذا رغبوا (وبالتالي فإن المسار إجباري). ويمكن استخدام التمييز نفسه بين الضرورة والإجبار للتوفيق بين افتراضاتنا حول إرادة الله المطلقة والسببية في الطبيعة (انظر أدناه).

فيما يتعلق بالأساس المعرفي للبيانات الأنطولوجية المذكورة أعلاه، ينبغي التأكيد على أن معرفتنا بالسببية يتم اكتسابها استقرائياً .

---

20 خلافاً لمزاعم فلاسفة مثل جيلبرت رايل.

يمكن افتراض صحة العبارة "إذا تبع X الحدث Y، فإن X يسبب Y" منطقيًا، خاصةً إذا تكرر حدوث هذا الاقتران، إلى أن يتبين أن X لا يتبعه Y في بعض الأحيان. بعبارة أخرى، فإن مغالطة "بعد هذا، إذن بسببه" (*post hoc, ergo propter hoc*)، رغم كونها مغالطة استنتاجية، ليست خاطئة في حد ذاتها، بل في سياق أوسع. يمكن اعتبار التسلسل الملاحظ "يتبع X الحدث Y"، كأي معطى تجريبي، أساسًا للتعميم، شريطة أن يُفهم أن التعميم "X يسبب Y" قد يتطلب تخصيصًا لاحقًا إذا ما أشارت التجارب اللاحقة إلى ذلك [21]. يسمح لنا التعديل التدريجي لهذه التعميمات بتحديد ظروف أكثر تعقيدًا وعلاقات سببية أكثر تنوعًا.

إن العلاقة بين السببية الضرورية والسببية القسرية هي علاقة عمومية وخصوصية (نسبية) على التوالي. وهما مستويان من التعميم، يختلفان فقط في الدرجة. الأول هو تفاؤل مفرط يصل إلى أقصى حد، مما ينتج عنه قيمة مطلقة ظاهريًا؛ أما الثاني فهو تصحيح تنازلي لتلك القيمة إلى وضع أكثر نسبية، نظرًا لوجود إمكانية إرادية واضحة. وكلاهما استقرائي؛ لكن أحدهما ظل غير مشروط، بينما اعتُبر الآخر مشروطًا بعدم ممارسة الإرادة.

2. الإرادة المباشرة وغير المباشرة

يبرز تداخل آخر بين مجالي الإرادة والسببية عند الإشارة إلى التمييز بين الإرادة المباشرة والإرادة غير المباشرة . في هذه المرحلة، يكفينا تناول هذين المصطلحين بشكل سطحي، وسيتم توضيحهما بشكل أكبر لاحقًا.

في الإرادة المباشرة، سواء أكانت فورية أم بعيدة المدى، يكون الأثر حتميًا؛ أي أن ما يُراد يحدث بغض النظر عن الظروف المحيطة. أما في الإرادة غير المباشرة، فيكون الأثر نتاجًا لاحقًا للإرادة المباشرة، ويعتمد على وجود الظروف المناسبة. قد يُنسب ما يُراد مباشرةً إلى الفاعل وحده، لعدم وجود علاقة سببية فيه إطلاقًا؛ أو إن وُجدت، فهي ذات تأثير بالغ، أي أنها سببية كاملة وضرورية. أما ما يُراد بشكل غير مباشر، فله أصول مختلطة: فمع أن الفاعل هو من يبدأ الحركة في ذلك الاتجاه، إلا أن مسارها الدقيق بعد ذلك قد يختلف

---

[21] من منظور التحليل العاملي: يُعدّ "X يُسبّب Y" أقوى عامل في "X يتبعه Y"، مع أننا قد نضطر إلى تعديله في ضوء أدلة جديدة. رمزياً: **I** → **أ-** حتى يظهر "أ-". انظر إلى كتابي " منطق **المستقبل** "، الجزء السادس. خلافًا لادعاءات هيوم، فإن هذا المبدأ لا يمكن إنكاره، لأن أي إنكار من هذا القبيل سيكون بالضرورة استخدامًا له.

تبعًا للشروط والأحكام التي تواجهها في رحلتها اللاحقة؛ أي أن هناك علاقة سببية جزئية و/أو طارئة في مكان ما على طول الطريق.

إن العلاقة السببية بين الفاعل وما يريده، بالمعنى الدقيق، مباشرة، إذا ما تبعت إرادته تلقائيًا وبشكل دائم ما يريده (سواء أكان ذلك فوريًا أم لا): فالنتيجة حتمية، مهما حدث في الطبيعة بعد ذلك ومهما فعل أي شخص في محاولة للتدخل. أما الإرادة غير المباشرة فتشير إلى رابطة أضعف، وهي في الواقع سلسلة من حدثين سببيين: (أ) إرادة مباشرة، تليها (ب) علاقة سببية مشروطة. في هذه الحالة، لا يتبع الشيء المراد إرادته دائمًا أو تلقائيًا، وذلك ببساطة لأن أحداثًا طبيعية لاحقة أو إرادات أخرى قد تتدخل في هذه الأثناء وتمنع التحقق الكامل لما كانت الإرادة موجهة إليه.

كصيغة رسمية للتعبير عن الإرادة، يمكننا استخدام عبارة " **أ يُريد و** "، بمعنى "الفاعل أ يُريد الفعل و"، وذلك التزامًا بنمط الفاعل-الرابط-المسند المألوف. وهذا ليس مجرد اصطلاح، بل يُشير إلى أن العلاقة نفسها ("الإرادة") ثابتة في جميع حالاتها، وأن ما يُضفي على كل فعل إرادة خصوصيته هو الفاعل (أ) واتجاه الفعل أو نتيجته (و).

لاحظ أنه على الرغم من استخدام كلمة "wills" للدلالة صراحةً على وجود الإرادة، إلا أنه في الواقع تُستخدم كلمات أخرى تُشير ضمنيًا إلى وجودها. فكلمات مثل "do" أو "make" أو "produce" شائعة، لكنها غامضة لأنها لا تدل دائمًا على الإرادة. في الغالب، بدلًا من استخدام كلمتي "wills W"، نستخدم فعلًا واحدًا بصيغة " *Ws* "؛ مثل "walks" أو "sings" أو "thinks" أو "hopes"، بدلًا من "wills walking" أو "wills hope"، وهكذا.

يمكننا التمييز بين أفعال الإرادة الحقيقية، وغيابها. وبصورة أدق، يشير هذا إلى التمييز بين " **أ لا يريد و** " و" **أ لا يريد و** "، مع أن هذا الخط الفاصل قد يكون غير ذي جدوى في بعض الأحيان (بحسب درجة الوعي المعنية). هذان - الإرادة وعدم الإرادة - فئتان فرعيتان مهمتان للإرادة بمعناها الأوسع، ويمكننا تسميتهما بالإرادة الإيجابية والسلبية، أو النشاط والسلبية، على التوالي. من البديهي أن عدم الإرادة قد يُنظر إليه غالبًا كنوع من الإرادة، على الأقل عندما يكون ميلنا قويًا للفعل ونضطر إلى كبح جماح أنفسنا. لهذا السبب، ينبغي تطبيق الاعتبارات المنطقية المتعلقة بالإرادة، مع مراعاة الاختلافات، على اللاإرادة أيضًا - بالنسبة لأي كائن حي يتمتع بقوة الإرادة المعنية.

القول بأن (أ) قادر على إرادة (و) لا يعني بالضرورة أن (أ) قادر على إرادة (و) **متى شاء** ، أي بشكل مباشر وفوري؛ فقد يكون (أ) قادرًا على الوصول إلى (و) بشكل غير مباشر وعلى مراحل، **من خلال عملية** تدريجية، حيث يبدأ بإرادة (و1) في ظروف محددة، ثم بإرادة (و2) في ظروف أخرى مناسبة، وهكذا... حتى يتحقق (و). أي أن القدرة من حيث المبدأ لا تعني القدرة دون الخضوع لشروط وأحكام [22]. ويمكن التعبير عن التمييز بين الإرادة المباشرة وغير المباشرة بشكل رسمي كما يلي.

- الإرادة المباشرة: " **إذا أراد أ أن يحدث و، فإن و يحدث** ".
- الإرادة غير المباشرة: " **إذا أراد أ حدوث و، وحدثت الشروط س، ص، ع... (أو ما شابه ذلك) معًا، بشكل طبيعي أو إرادي، فإن و يحدث؛ ولكن إذا أراد أ حدوث و ولم تحدث الشروط المناسبة أيضًا، فإن و لا يحدث** ".

وهكذا، في حالة الإرادة المباشرة، يكون ما تسعى إليه الإرادة مطابقًا لنتيجتها ('W' في كلتا الحالتين). أما في حالة الإرادة غير المباشرة، فإن هدف الإرادة (أيًا كان ما يجعلها تُسمى إرادة 'W') لا يتطابق دائمًا مع الأثر الناتج، والذي يُسمى 'V'، لأن الإرادة المُطبقة وحدها غير كافية لضمان ظهور 'W'، وإنما يتحقق ذلك فقط عندما تتوافر عوامل محيطة معينة (X، Y، Z...). فكلما تحركت الإرادة، فإنها ستُحدث حتمًا أثرًا أدنى V (ولو داخل فاعلها فقط، وربما في محيطه الذهني أو حتى المادي)؛ ولكن هذا الأثر (V) قد يتطابق مع هدف الإرادة (V=W) أو قد لا يتطابق (V<>W): فإذا كان متطابقًا بالضرورة، تُصنف الإرادة على أنها مباشرة، وإلا فهي غير مباشرة.[23]

وبالتالي، للتوضيح، ينتج عن عدد من الأسباب الجزئية W. أحد هذه الأسباب هو إرادة (الموجهة نحو) W، وهي في حد ذاتها إرادة مباشرة من الفاعل. إذا وجدت هذه الإرادة أسبابًا جزئية مناسبة كمحيط لها (X، Y، Z، ... أو ما شابه)، فإنها ستكون قد أنتجت W بشكل غير مباشر. وإلا، فإنها ستنتج شيئًا آخر ليس W. قد يتمكن الفاعل بالطبع من الوصول إلى الهدف نفسه عن طريق أفعال إرادية مباشرة مختلفة حتى في ظل نفس الظروف (ويزداد هذا الاحتمال كلما

---

22 نحن، بطبيعة الحال، نعيش في عالم واقعي، له حدود وقواعد محددة. إن تمني شيء ما لا يجعله كذلك؛ والتفكير بخلاف ذلك ضرب من الجنون.

23 لاحظ أنه يمكن استبدال المصطلح 'V' بالفصل 'V1 أو V2 أو V3...' في حالات الإرادة غير المباشرة حيث يختلف التأثير وفقًا لعوامل محيطة غير معروفة أو غير محددة، أي عندما لا تغطي العوامل X و Y و Z... المذكورة في المقدمة جميع الأسباب المحتملة.

اختلفت الظروف). على سبيل المثال، يمكن للمرء أن ينتقل من النقطة P إلى النقطة Q بعدة طرق.

قد تكون الشروط المطلوبة عوامل طبيعية كجهاز عصبي وعضلي سليم، أو عوامل فيزيائية أو عقلية (كآلة أو دليل إرشادي) ناتجة عن أفعال إرادية أخرى من نفس الفاعل أو غيره. وطالما أنها تؤثر في مجرى الأحداث، فهي ذات صلة بالإرادة وتصنيفها كإرادة مباشرة أو غير مباشرة. وقد تكون هذه الشروط ضرورية أو طارئة؛ أي قد لا توجد إلا مجموعة واحدة من الظروف التي تجعل النتيجة المرجوة ممكنة، أو قد توجد بدائل عديدة.

على الرغم من أننا نعتبر الإرادة في كثير من الأحيان "مباشرة" فعلياً في ظل الظروف الطبيعية (كصحة الجسم والعقل، وما إلى ذلك)، لأن هذه الظروف الجامدة لا يمكنها إحداث هذا التأثير دون إرادة ، إلا أن الأمر ليس كذلك بالمعنى الدقيق للكلمة إذا كان تغيير الظروف سيعيقها أو يحرفها بأي شكل من الأشكال. والهدف هنا هو التأكيد على التمييز الجوهري بين فاعلية الإرادة وسلبية شروطها المسبقة.

3. المادة والعقل والروح

لا يمكن إنكار توافق السببية والإرادة (وكذلك العفوية الطبيعية). لا شيء يمنع وجود قدر من كليهما في عالمنا، على شكل مجالات متجاورة ومتفاعلة. الإرادة بالنسبة للسببية كالثقوب في الجبن السويسري. قد تنطبق السببية على معظم العمليات، باستثناء القليل منها حيث تنطبق الإرادة.

يجب توضيح الفرق بين "العامل" الميكانيكي و"العامل" بالمعنى المقصود في مفهوم الإرادة. فالإرادة بطبيعتها فعّالة، بينما السببية بطبيعتها سلبية. عندما نقول إن عاملاً ذا إرادة يفعل أو يتصرف أو يصنع أو ينتج شيئاً ما، فإننا نولي هذه المصطلحات أهمية خاصة بناءً على التأمل الذاتي. أما عند استخدام مصطلحات مماثلة للإشارة إلى السببية (مثلاً إلى آلة)، فإن دلالتها تتضاءل كثيراً، لأن كل شيء في هذا المجال يحدث كرد فعل تلقائي.

عندما نقول عن آلة، أو حتى نبات، إنها تفعل شيئًا أو تُسببه، فإننا نعني أن صفة أو حركة معينة فيها تُؤدي إلى صفة أو حركة أخرى فيها (أو إلى شيء آخر، وربما تُنشئ كيانًا جديدًا بذلك). لكننا لا نعني حرفيًا أن الآلة أو النبات نفسه ، حتى بافتراض وجود بعض التلقائية في نشوء صفاته أو حركاته، قد حقق

النتيجة. من ناحية أخرى، في حالة الإرادة، فإن الشخص (الله، أو الإنسان، أو الحيوان) كوحدة متكاملة، ينطلق بطريقة ما من وضع ثابت ، ليُحدث تغييرًا أو حركة في بيئته المباشرة، وفي بعض الحالات من بعدها. بهذا المعنى سنفهم مصطلح "الفاعل": مع المفهوم الأساسي للمسؤولية .

بينما في السببية قد يكون السبب والنتيجة منفصلين مكانيًا وزمنيًا، وكذلك مفاهيميًا - في الإرادة، يجب اعتبار فعل الإرادة المباشر على أنه يحدث داخل الفاعل أو ينبثق منه (نفسه أو روحه أو عقله)، وليس خارجه في العقل أو الدماغ المحيط أو الجهاز العصبي أو الجسم الأوسع: إن مثل هذه العواقب النهائية ليست بالكامل ضمن قدرة الفاعل ومسؤوليته، ولكنها تعتمد على عوامل أخرى، كما سبق شرحه.

وبالتالي، فبينما يُنظر إلى السببية على أنها معنية أساسًا بتسلسل الأحداث (بمعناها الواسع) ضمن العالم المادي/الفيزيائي، والعقلي/التخيلي، والنفسي الجسدي، ينبغي النظر إلى الإرادة على أنها معنية بالعالم الروحي وتفاعله مع عالم السببية أو الطبيعة. وبمجرد أن تُدخل الإرادة خياراتها في مسار الطبيعة، فإنها (أي الطبيعة) تستمر - ولكن في مسار جديد؛ وبذلك تُحوّل الإرادة مسار السببية من مستوى آخر (أعلى أو أعمق).

لذا، تُعدّ الجمودات والظروف جانبين من جوانب تفاعل النفس مع الطبيعة. **الجمودات هي مسار الطبيعة في غياب الإرادة، أما الظروف فهي عوامل الطبيعة التي تتدخل عند تدخل الإرادة.** تحدث الجمودات في غياب الإرادة، بينما تحدث الظروف في وجودها. بعض الأمور (بل معظمها) خارجة عن قدرة الإرادة على التأثير فيها، وتُصنّف ضمن نطاق الضرورة الطبيعية (وربما، في بعض الحالات، ضمن العفوية الطبيعية).

كل هذا يقودنا إلى العلاقة السببية للتأثير . في إطار هذا المفهوم المهم، سندرس (لاحقًا) بمزيد من التفصيل الطرق التي قد يتأثر بها فاعل الإرادة بالأحداث الطبيعية أو بفاعلي إرادة آخرين.

4. تصور الإرادة الإلهية

إذا تصورنا الله على أنه موجود وقادر على كل شيء، فيجب علينا اعتبار **جميع الضرورات الطبيعية مجرد قوى كامنة بالنسبة إليه** ، باستثناء الضرورات المنطقية (أي أن الحقائق حقائق، وأن التناقضات مستحيلة، وأنه لا يوجد حل

وسط بين الوجود والعدم - وغيرها من الحقائق البديهية، التي تكون تناقضاتها متناقضة مع نفسها).

لا تعيق هذه الفرضية المعرفة العلمية، إذ أن كل معرفتنا بالقوانين الطبيعية تستند في نهاية المطاف إلى تعميمات مستمدة من تفاصيل تجريبية. والقول بأن الله قادر، إن شاء، على التدخل في أي قانون طبيعي، لا يعني بالضرورة أنه سيختار فعل ذلك. بل يمكننا القول إن مشيئته كانت وضع هذه القوانين في المقام الأول، مع أنه ترك لنفسه إمكانية التدخل الاستثنائي [24]. وهكذا، يمكن اعتبار جميع الضرورات الطبيعية المتعلقة بنا نحن الكائنات الأدنى ضرورةً فعلية، حتى لو سلمنا بأنها، بالمعنى الدقيق، جمود يمكن من حيث المبدأ إلغاؤه بمشيئة الله.

يجب التمييز بين هذا الموقف وما يُسمى بالمذهب العرضي عند فلاسفة مثل الغزالي (1059-1111): إذ ينكر هؤلاء السببية الطبيعية لصالح الإرادة الإلهية الشاملة، بينما موقفنا هنا هو التوفيق بين الاثنين. فنحن لا ندّعي هنا أن الله هو السبب المباشر لكل ما يحدث في العالم، بل نتصوره فقط على أنه يملك القدرة على التدخل متى شاء، مع أنه في أغلب الأحيان يمتنع عن ذلك. يُعدّ الغزالي، وهو مسلم، جديرًا بالثناء لرفضه فكرة ابن سينا (980-1037)، المستندة إلى الفلسفة اليونانية، والتي مفادها أن العالم المادي نتيجة حتمية لوجود الله، مؤكدًا بدلًا من ذلك أنه نتاج إرادة الله . وقد ظنّ الغزالي أنه مضطرٌ إلى إنكار جميع الأسباب الطبيعية لتحقيق هذا الردّ؛ ولكن كما هو موضح هنا، كان ذلك إجراءً مبالغًا فيه.[25]

لقد نبذ العديد من المفكرين فكرة الخلق الإلهي للطبيعة وتدخلها، انطلاقًا من افتراض أن هذه الأفكار تستلزم منطقيًا مسؤولية إلهية عن جميع أحداث العالم، وإنكارًا للقانون الطبيعي، وتعارضًا مع حرية الإرادة البشرية. مع ذلك، يمكن وضع فرضية متسقة إذا فهمنا جيدًا الفرق بين الضرورة الطبيعية والقصور الذاتي، وكذلك الفرق بين السبب المباشر وغير المباشر. وفيما يتعلق بالسبب

---

[24] قد يُميّز المؤمنون بالتدخل الإلهي بين (أ) **المعجزات** ، أو التدخل الظاهر، وهي الحالات النادرة التي يكون فيها التدخل معروفًا لنا (أو يُعتقد أنه كذلك)، و(ب) **العناية الإلهية** ، أو التدخل الخفي، وهو التدخل الأكثر شيوعًا "خلف الكواليس"، أي دون علمنا المباشر (مع ملاحظة أن الكلمتين تُستخدمان أحيانًا بمعنى أعم، فتشمل إحداهما الأخرى أو تُستخدمان بمعنى واحد). ولكن حتى عندما لا يتدخل الله، فإنه يحتفظ بالقدرة على التدخل؛ لذا، في مثل هذه الحالات، يمارس ضبط النفس. تجدر الإشارة إلى أن اليهودية تحتفل بالتدخل الإلهي الظاهر والخفي، على التوالي في عيد الفصح (انظر سفر الخروج) وعيد المساخر (انظر سفر أستير).

[25] على أي حال، فإن موقف الغزالي ليس هو نفسه موقف ديفيد هيوم (1711-1776)، الذي غالباً ما تتم مقارنته به؛ فالأخير يهدف إلى إنكار كل علاقة سببية.

غير المباشر، يجدر بنا أن نقتبس حرفيًا فقرة من كتابي " المنطق البوذي غير المنطقي" [26]:

تجدر الإشارة هنا إلى أن "الخلق" لا يعني ببساطة أن الله هو السببية (لبقية) الكون. فالنوع المفترض من السببية هنا هو الإرادة، أي فعل الإرادة الحرة، وليس السببية المطلقة. علاوة على ذلك، لا يُتصور الله على أنه السبب المباشر لكل شيء في الكون، بل هو مجرد السبب الأول والمحرك الأول، أي سبب محتوياته الأولية وحركتها الأولى، وكذلك "قوانين الطبيعة" التي تحكمها. قد يُفهم من هذا، من منظور حديث، أن المادة الأساسية التي خضعت للانفجار العظيم، واشتعال ذلك الانفجار، وبرمجة تطور الطبيعة بعد ذلك، بما في ذلك ظهور الجسيمات الأولية، والذرات ذات التعقيد المتزايد، والنجوم والكواكب، والجزيئات، والخلايا الحية، وتطور أشكال الحياة، والكائنات الحية ذات الوعي والإرادة، وما إلى ذلك (ولا يُشترط ربط نظرية الخلق بسيناريو توراتي حرفي).

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

إن عفوية الأحداث الفيزيائية وحرية الإرادة الفردية (بشرية كانت أم حيوانية) لا تتعارض منطقيًا مع الخلق، لأنها تحدث في سياق وجودي خلقه الله. قد يكون الله سببًا غير مباشر للأحداث العفوية أو تلك التي تُملى على الأفراد، بمعنى أنه يُتيح حدوثها، دون أن يكون سببها

26 انظر الفصل العاشر هناك. تمت إضافة الخط المائل الغامق هنا للتأكيد.

المباشر، بمعنى أنه يجعلها ضرورية أو يُحققها. علاوة على ذلك، فإن تأكيد الخلق لا يستلزم منطقيًا أن نعتبر، كما فعل بعض الفلاسفة اليونانيين، أن الله مُجبرٌ بعد ذلك على ترك الطبيعة تسير في مسارها المحدد دون عائق. من الممكن أن يختار عدم التدخل إطلاقًا؛ ولكن من الممكن أيضًا أن يختار التدخل في بعض الأحيان، مُغيرًا مجرى الأمور (وهذا ما نسميه "معجزة"، أو بشكل أوسع "عناية إلهية")، أو حتى في وقت لاحق يُوقف العالم برمته. فكونه مُنشئ العالم لا يمنعه بالضرورة من التدخل فيه لاحقًا.

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

5. دراسة الإرادة

باختصار، يمكن تعريف **علم الأسباب** بأنه دراسة كل ما يتعلق بالسببية، بما في ذلك جميع أنواع علاقات السبب والنتيجة ونفيها، ولا سيما تلك المذكورة أعلاه. يُعدّ علم الأسباب فرعًا من علم الوجود، إذ يُوضّح ويُعرّف نظريًا المفاهيم الأساسية المشتركة بين جميع العلوم المتخصصة، سواء أكانت مادية أم عقلية (بالنمط الطبيعي)، أم معنية بالإرادة (المجال الروحي)، أم معرفية وفكرية (بالنمط المنطقي). كما يُعدّ علم الأسباب جانبًا من جوانب نظرية المعرفة، إذ تتمثل مهمته الرئيسية الأخرى في وصف وتوثيق اكتسابنا لهذه المفاهيم.

يهدف علم الأسباب، بالتالي، إلى تبسيط المفاهيم السببية عمومًا، وإرشادنا إلى كيفية تطبيقها بشكل صحيح وتبريرها في حالات محددة. وهو علم فلسفي ومنطقي، وليس علمًا متخصصًا، إذ لا يهتم بمصطلحات محددة إلا كعينات

بيانات وأمثلة تعليمية. ولا توجد لدينا مصطلحات منفصلة لدراسات السببية والإرادة، وذلك بلا شك لأن نقاشاتهما مترابطة ترابطًا وثيقًا.

إن دراسة السببية ضرورية لأحكامنا في الحياة اليومية وشؤونها، في الأسرة والمجتمع، في القانون والعدالة، في الاقتصاد والسياسة، في العلوم والتاريخ [27]. وفي معظم المجالات التي تهم البشرية، تتناول الأحكام السببية كلاً من السببية والإرادة. فعلم النفس وعلم الاجتماع لا يقتصران على الإرادة فحسب، والزراعة والتكنولوجيا لا يقتصران على السببية. كذلك، ورغم أن السببية (كما ذُكر سابقاً) ترتبط عادةً بالعموميات والإرادة بالجزئيات، فإن دراسة كلا شكلي السببية تتطلب الاهتمام بالجزئيات وتسعى في الوقت نفسه إلى الوصول إلى العموميات.

عند التركيز على الإرادة، سرعان ما يتحول علم الأسباب إلى ما يُمكن تسميته " **ما وراء علم النفس** "، وهو دراسة أساسيات الوعي بما فيها الإرادة. إذ يتجلى ذلك في شرح المصطلحات السببية الأكثر شيوعًا في علم النفس، كالعادة، والإكراه، والوسواس، والكبح، وغيرها. ويتساءل علم النفس، بوصفه علمًا متخصصًا، عن العوامل المؤثرة في الخيارات المحددة، وما إلى ذلك. ولكن قبل ذلك، لا بد من التعمق في المفاهيم الأساسية، وهذا هو جوهر ما وراء علم النفس. أحيانًا، يكون الخط الفاصل بين مستويات التجريد هذه غير واضح، وقد يتداخل ما وراء علم النفس مع علم النفس أو العكس.

علم النفس الميتافيزيقي، كما هو الحال مع جميع الاستفسارات الفلسفية / المنطقية، له جانبان مترابطان - أحدهما وجودي (وصف وتصنيف الشيء المدروس) والآخر معرفي (كيف نعرفه، أو على الأقل نعرف عنه؟).

ينبغي التأكيد على أن اهتمام عالم المنطق بالمفاهيم النفسية ومنهجه في تناولها هنا نظري ورسمي، وليس عمليًا أو طبيًا. فنحن، على سبيل المثال، نهتم بالمفاهيم القصدية كالرغبة، والنفور، والحب، والكراهية، واللامبالاة، بهدف فهم أنماط الخطاب مثل "أشعر برغبة في فعل كذا" أو "أعتقد أنه ينبغي عليّ فعل كذا"، واستكشاف العلاقات المتبادلة بينها والاستنتاجات التي يمكن استخلاصها منها. هذه مفاهيم أساسية مشتركة بين جميع نظريات علم النفس.

---

27 تتجاهل معظم نظريات السببية هذا التطبيق الواسع للحكم السببي، وتركز على فهم القضايا السببية العامة (مثل "النوع س يسبب النوع ص")، التي يسعى العلم إلى دراستها والتي يُفترض أن تُستمد منها الجزئيات عن طريق التضمين. ولكن، كما أشار هارت وهونوريه، غالبًا ما يكون هذا غير مجدٍ عمليًا، لأننا في الواقع نسير في الاتجاه المعاكس في كثير من الأحيان، من خلال التعميم من الأحكام السببية الجزئية (أي "هذا الشيء الفردي، الذي يصادف أنه من النوع س، تسبب في ذلك الشيء، الذي يصادف أنه ص").

ليس هدفنا هنا علم النفس العلاجي. ومع ذلك، فكما أن نظرية المعرفة، على الرغم من كونها وصفية في المقام الأول وليست توجيهية، تُحسّن تفكيرنا لأنها تتضمن دراسة تفصيلية للحجج المنطقية، كذلك يمكننا أن نتوقع أن يكون لتصنيفنا الحالي للمفاهيم النفسية أثر مفيد وصحي.

نحن البشر (والحيوانات الأخرى أيضاً بلا شك) نتعرض باستمرار لوابل من الرغبات والنفور، والمحبة والكراهية، والآمال والمخاوف، واليقين والشك، والاستجابات الجمالية للجمال والقبح، سواء أكانت هذه الرغبات والنفور وأخرى كانت واعية أم لا، والتي تجذبنا وتدفعنا بدرجات متفاوتة، وبطرق متناقضة في كثير من الأحيان. كما أننا نكون غير مبالين بالعديد من الأشياء في أي وقت. وعادةً ما نتصرف تحت تأثير هذه الدوافع، مع أننا غالباً ما نقاومها استناداً إلى قيم أوسع أو طويلة الأمد. إن دراسة الإرادة هي محاولة من العقل لتوضيح هذه البيانات وفرزها، وإضفاء النظام والاتساق عليها.

3. تحليل إضافي للإرادة

1. معرفة الإرادة

لم يعد هناك غموض يُذكر حول كيفية تعريف السببية نظريًا وكيفية تطبيقها عمليًا. ينطوي الأمر على مزيج من المسائل المعرفية والوجودية، والتي تُحل بسهولة نسبية. يمكن التعبير عن السببية عمومًا بصيغة القضايا الشرطية، أو بشكل أعمق بالرجوع إلى التحليل المصفوفي. ويمكن إثبات علاقات سببية محددة استقرائيًا، من خلال ملاحظة اقترانات وانفصالات الأحداث ونفيها، والتعميمات والتخصيصات المناسبة.

ليس الأمر بهذه السهولة بالنسبة للإرادة. يشعر العديد من الفلاسفة وعلماء النفس بالإحباط إزاء الصعوبات المحيطة بمفهوم الإرادة. كيف تُعرف؟ كيف يمكن تعريفها بشكل عام؟ كيف تُفهم أفعال الإرادة المحددة؟ كيف نثبت أنها تخص الفاعل، وأنها من مسؤوليته؟ كيف نتصور حرية الإرادة، ناهيك عن إثباتها؟ وهكذا. لكن على المفكر ألا ييأس مبكرًا. يمكننا أن نبني تأملاتنا حول هذا الموضوع تدريجيًا، ونأمل في توضيح المسائل.

كما سبق ذكره، لا يمكن تعريف الإرادة - على عكس السببية - تعريفاً كاملاً باستخدام القضايا الافتراضية (إذا-إذن). ومع ذلك، يمكننا تحديد الإرادة جزئياً بهذه الطريقة، كما يلي.

أولًا، نركز على الإرادة باعتبارها العلاقة "السببية" المفترضة بين الفاعل (النفس) وأحداث معينة داخله أو حوله (تُسمى أحداث الإرادة)، بغض النظر عن الشكل الدقيق لتلك العلاقة. قد يُفترض بديهيًا أن هذه العلاقة تختلف عن السببية، مع أن بعض السببية قد تكون متضمنة فيها. ويمكن الاستشهاد بعبارة سببية عامة "بدون فاعل، لن تكون هناك إرادة" لإظهار التورط الجزئي للسببية.

ثانيًا، نشير إلى أنه لولا ذلك الفاعل تحديدًا ، لما وقعت تلك الأحداث تحديدًا، بل لما أمكنها أن تقع؛ فهي حكرٌ على تلك النفس، ولا بديل لها في نشأتها. ويمكن التعبير عن ذلك بشرط: " **إن لم تكن هذه النفس**

تحديدًا، فلن تقع تلك الأحداث تحديدًا ". وهذا يعني ببساطة أن الفاعل المعني (كفرد، وليس مجرد مثال على نوع معين) شرطٌ أساسيٌّ للأحداث المحددة (المفترضة "الإرادة") قيد الدراسة.

مع ذلك، فبينما تُعدّ النفس سببًا ضروريًا للأحداث، فإنها لا تستلزمها بالضرورة، أي أنها ليست سببًا كاملًا لها. فمن الواضح أنه فيما نسميه الإرادة، لا تتبع النفس دائمًا تلك الأحداث (الأحداث المفترضة للإرادة)، بل تبقى في جميع الأوقات - حتى وقوعها - متوافقة أيضًا مع نفيها. أي أنه فيما يتعلق بالسببية، فإن العبارة الشرطية المركبة " **إذا كانت هذه النفس، فلا - إذن هذه الأحداث، ولا - إذن نفيها** " صحيحة [28].

مع ذلك، وهنا يكمن سر الإرادة، ندرك حدسيًا أن الفاعل وحده هو من يجعل الأحداث المعنية ضرورية أو يتسبب فيها بشكل كامل عند وقوعها . في تلك اللحظة، تصبح مقولة "إذا كانت هذه النفس، فستحدث هذه الأحداث" صحيحة فعليًا، على الرغم من أن مثل هذا التغيير في "القانون الطبيعي" غير ممكن في ظل العلاقة المسماة بالسببية. لذلك، لا بد من وجود نوع آخر من السببية في مثل هذه الحالات، وهو ما نسميه الإرادة.

هذا أقصى ما يمكننا الوصول إليه في تعريف مفهوم الإرادة باستخدام القضايا الشرطية العادية. نستطيع تحديد مفهوم الإرادة إلى حد كبير، وتمييزه بوضوح عن السببية، لكن هذا لا يكفي لتحديد بنيته الشكلية بشكل كامل. مع ذلك، يمكننا المضي قدمًا بوسائل أخرى، خطوة بخطوة، كما سنرى لاحقًا.

يمكن الإجابة بسهولة على بعض الأسئلة المعرفية. بدايةً، وكما أوضحت في كتابي "الظاهراتية" ، فإن البيانات الأولية لمفهوم الإرادة يجب أن تكون "حدسًا" شخصيًا - بمعنى التجربة المباشرة والمعرفة الذاتية - لأفعال الإرادة الخاصة بالفرد.

لا تمتلك الإرادة صفات ظاهرة، فلا ينبغي الخلط بينها وبين نواتجها الظاهرة في المجالين العقلي والمادي؛ وبالتالي، لا يمكن أن تكون الإرادة مجردة من التجارب المادية أو العقلية. من الواضح أننا نعرف، من خلال التأمل الذاتي -

---

28 أذكّر القارئ بأنّ صيغة "إذا - ليس - إذن" في الفرضية هي النقيض التام لصيغة "إذا - إذن". فهي تعني ببساطة أن النتيجة " لا تتبع " المقدمة.

على الأقل في بعض الحالات، عندما نبذل جهدًا للتأمل الذاتي الصادق - متى أردنا، وماذا أردنا، وحتى الجهد المبذول، أي إلى أي مدى أردنا. هذه البديهيات الخاصة بالإرادة في الزمن الحاضر تُفضي إلى تجريد الإرادة، أي مفهوم الإرادة.

وبالتالي، فإن مفهوم الإرادة هو عملية استقرائية عادية، إلا أن تجاربها ليست إدراكات ظاهرية بل حدس. وهذا بالطبع لا يُعرّف الإرادة كعلاقة سببية، ولكنه يُشير إلى وجود موضوع يستحق النقاش والتعريف، كما في المحاولة الأولية المذكورة آنفًا.

لكننا بالطبع لا ننسب الإرادة لأنفسنا فحسب، بل نفترضها أيضًا في الآخرين (بل إن بعضنا يفترضها في الحيوانات الأخرى [29]، وفي الله أيضًا). وهنا، يكون التفكير أكثر تعقيدًا. فالإنسان يعرف من تجربته الشخصية أيّ أفعاله الظاهرة نابعة من إرادته (وأيّها ليست كذلك) - على سبيل المثال، تحريك ذراعه (تمييزًا لها عن تحريكها من قِبل شخص أو شيء ما). وبعد تسجيل أوصاف وشروط الأفعال الظاهرة، سواء كانت إرادية أو غير إرادية، يمكننا، بالتعميم، أن نفترض أنه عندما نرى السلوك الظاهر نفسه لدى الآخرين، يمكننا استنتاج سلوك داخلي مماثل لديهم.

بمعنى آخر، بينما نعرف السبب أولاً فيما يتعلق بأنفسنا ثم نلاحظ آثاره، فإننا نستنتج السبب فيما يتعلق بالعوامل الأخرى من التأثير الملاحظ، بالقياس.

بالطبع، لا يعني أيٌّ من هذا العلمَ المطلق، لا بأفعالنا، ولا بأفعال الآخرين. أحيانًا، نجد صعوبةً في تمييز إرادتنا، كأن نتساءل عمّا أردناه حقًا، أو ما إذا كان تصرفنا طوعيًا أم لا إراديًا. لا يُجدي التأمل الذاتي نفعًا دائمًا، خاصةً إذا اعتاد المرء إبقاء حياته الداخلية غامضةً وعصيةً على التدقيق. أحيانًا، حتى مع الصدق

---

[29] بينما أكتب هذه السطور، نحن في منتصف فبراير، وكل يوم تقريبًا، وأنا أحتسي قهوتي الصباحية، أراقب زوجًا من طيور العقعق على بُعد أقل من عشرة أمتار، يؤديان طقوسًا خاصة. يقوم كل منهما بدوره بنزع غصن من الشجرة التي يقفان عليها، ويضعه على نفس الغصن للحظة، ثم يتركه يسقط. من الواضح أنهما لا يحاولان بناء عش بعد؛ بل يبدو أنهما يضعان خططًا مشتركة، ويتفقان على المكان الذي يعتزمان بناء عشهما فيه عندما يحين الوقت المناسب. حتى أنني رأيتهما ذات مرة يتدربان على إطعام بعضهما، حيث تظاهر أحدهما بوضع حبة جوز صغيرة في منقار الآخر. وقد بدآ بالفعل في بناء عشهما في أواخر مارس، وهما على الأرجح نفس الطائرين. ما ظننته تدريبًا على الإطعام ربما كان في الواقع عملية تثبيت، لأنني رأيتهما يتبادلان ما يبدو أنه حبيبات طينية محشوة بين الأغصان. لا يسع أي شخص يراقب الحيوانات إلا أن يفترض أنها قادرة على تخيل الأهداف والسعي لتحقيقها، فضلاً عن التواصل (على الأقل من خلال هذه المظاهر الجسدية) والتعاون (بتقاسم الواجبات بشكل فعال).

والشفافية، تتدخل قوى خفية متناقضة، تُسبب لنا الارتباك. ويزداد الأمر تعقيدًا مع الآخرين: فقد لا نملك كل الأدلة التي تُتيح لنا استخلاص النتائج. ما نلاحظه من سلوكهم قد لا يكون سوى صورة جزئية، تُبقينا في حيرةٍ من أمر نواياهم. وهكذا دواليك؛ لا داعي للخوض في التفاصيل في هذه المرحلة.

لذا، ينبغي فهم أن استنتاجاتنا في هذا المجال المعرفي، كما في غيره، استقرائية وليست استنتاجية. لدينا قاعدة بيانات معينة - تتألف من ملاحظاتنا الذاتية وجميع المعلومات الأخرى - ونستخدمها، إلى جانب قدراتنا على التخيل، لصياغة الفرضيات واختبارها. المنطق المتبع مشابه للمنطق في العلوم الطبيعية. الفرق الوحيد يكمن في طبيعة ومصدر بعض البيانات المستخدمة: فهي غير ظاهرية ومستمدة من الحدس الشخصي. هذا بالطبع فرق جوهري من الناحيتين الوجودية والمعرفية، ولكن بمجرد إدراكه، تنبسط المسائل بشكل كبير.

2. حرية الإرادة

فيما يتعلق بمفهوم حرية الإرادة، يمكن قول ما يلي في البداية.

> يمكننا تعريف حرية الإرادة تقريبًا بالقول إن " **الفاعل (أ) حر في أن يُريد أو لا يُريد شيئًا ما (مثلاً، (و)) في ظروف معينة، إذا لم يكن (و) أو (لا (و)) حتميًا في تلك الظروف** ". هذا التعريف لا يُحدد مفهوم "الإرادة" بالمعنى الدقيق، ولكن بافتراض فهم مصطلح "الرغبة" (أو "الفعل" بمعنى الإرادة)، فإن حريته قابلة للتحديد نسبيًا. تجدر الإشارة إلى أنه بالمعنى الدقيق، فإن الفاعل هو الحر، وليس إرادته.

هذا التعريف تقريبي، إذ لا يوضح لنا كيف نعرف أنه في ظل نفس الظروف تمامًا، يكون الحدث W أو عدم W محتملًا، لأن الظروف في الواقع لا تتطابق أبدًا. مع ذلك، هذه مسألة معرفية تتعلق بدرجة تجريبية معرفتنا بالحرية. يمكننا أن نفترض أن لدينا معرفة دقيقة (حدسية) بحريتنا وإرادتنا؛ أو قد نقترح أن الحرية تُعرف بشكل افتراضي أكثر، عن طريق الاستقراء من ظروف متشابهة تقريبًا ، أي بالاستدلال. الأولى ستكون معرفة مباشرة ومحددة؛ والثانية معرفة غير مباشرة وعامة.

إحدى طرق التمييز بين السببية والإرادة هي الرجوع إلى الهوية . ففي السببية، يُنظر إلى السبب على أنه "مُحَرِّضٌ لإحداث" النتائج التي يُحدثها، بحكم الخصائص الطبيعية الكامنة أو جوهر الكيانات المعنية؛ بينما في الإرادة، يكون

السبب "حرًا" - فطبيعته أو هويته لا تسمح بالتنبؤ الكامل بجميع أفعاله. وبالمقارنة مع الكيان الحتمي، فإن ما يُميز الفاعل الإرادي هو هذا النقص في الهوية المحددة.

حتى الفاعل ذو الإرادة لا يستطيع التنبؤ بأفعاله بدقة إلا بعد أن يتصرف، فقد يغير رأيه في اللحظة الأخيرة لسبب ما (أو ربما بدون سبب، وفي هذه الحالة نصف الإرادة بأنها نزوة أو هوى محض). يتميز الفاعل ذو الإرادة بتكوينه (جزءًا من) هويته أثناء قيامه بأفعاله. هويته في أي لحظة معينة هي مجموع تكويناته السابقة، لكنها لا تحدد بشكل كامل تكويناته اللاحقة، أي هويته المستقبلية. يتميز الفاعل ذو الإرادة بطبيعة "مفتوحة النهايات".

إحدى طرق التعبير عن حرية الإرادة (المباشرة) هي الإشارة إلى الاستقلالية ، أي وضع القوانين الذاتية [30]. فبينما تخضع الأشياء الطبيعية للقانون ، فإن الكائن ذو الإرادة (إلى حد ما، ضمن حدود طبيعية معينة) يضع قوانينه الخاصة لنفسه أثناء قيامه بواجبه. وقد تكون هذه "القوانين" ظرفية أو منتظمة، بالطبع. إذ يمكن للكائن أن يختار الإرادة بشكل فردي ، أو أن يتصرف بوضع قواعد شخصية ، أي أنماط طويلة الأمد مقصودة، كالسلوك المتوقع أو المتكرر، والخطط، والعادات، وما إلى ذلك .

في الحالة الأخيرة، يمكننا أن نتحدث، من باب المجاز، عن البرمجة الذاتية. قد تتطلب هذه النوايا الممتدة زمنيًا انضباطًا في الإرادة لتحقيقها؛ ولكن غالبًا ما نحقق، من خلال تحديد السلوك الشخصي مسبقًا، توفيرًا في الجهد، إذ قد يتطلب الأمر انتباهًا أقل نسبيًا. العديد من القواعد التي يتبناها الناس هي، بطبيعة الحال، وعود جماعية بين الأفراد. بعضها مفروض عليهم؛ ومع ذلك، فإن معظمها في نهاية المطاف يفرضه المرء على نفسه. حتى عندما يفشل المرء في الوفاء بهذه الوعود الشخصية أو الاجتماعية، فقد يكون لها تأثير كبير على سلوكه.

قد يعود ثبات الإرادة (في مواجهة الصعوبات، على مر الزمن) إلى سلسلة من الإرادة المتقطعة، أو قد يكون له استمرارية حقيقية. وسواء كانت الإرادة متقطعة أو مستمرة، فإنها تختلف في شدة الوعي والتأمل الذي تتطلبه - فبعضها ثمرة تفكير طويل ومتأنٍ (عاطفي أو عقلاني)، والبعض الآخر يبدو متسرعًا (مع أنه

---

30 الكائن الحرّ "مستقل" – وهذا المصطلح بالطبع لا ينبغي الخلط بينه وبين الجهاز الحركي "الذاتي"، الذي يعني عكس ذلك، ويشير إلى عمل بعض الأعضاء دون اللجوء إلى الإرادة. مصطلح ديكارت للاستقلالية هو "تقرير المصير".

غالبًا ما يكون في الواقع مجرد نتاج نهائي لتطور طويل من التفكير الواعي بدرجات متفاوتة).

يجب التأكيد على التمييز بين الحرية الكامنة في الإرادة وحرية الصدفة. فرغم وجود عنصر من العفوية في الإرادة، إلا أنها ليست عفوية الصدفة العمياء. بل على العكس، تُعدّ الإرادة، بطريقة ما، أكثر "حتمية" من القانون الطبيعي، بمعنى أن الكيان السببي (الفاعل) لا يكتفي بالاستجابة لإحداث أثر ما (أياً كان ما يُراد)، بل يختاره تحديداً من بين احتمالين أو أكثر. ينطوي كل اختيار على قدر من الوعي والقصد. وفي أقصى درجات تركيزه، يكون الاختيار واعياً تماماً، وله هدف واضح؛ فالفعل الإرادي عادةً ما يكون هادفاً، وله "غاية" أو، بلغة أرسطو، "سبب نهائي". ومع ذلك، لا ينبغي لنا في البداية استبعاد إمكانية وجود أفعال إرادية بلا غاية حقيقية، مع حد أدنى صارم من الوعي.

قد تتأثر الإرادة في اتجاه معين دون غيره بنظرة الفاعل، سواء أكانت صحيحة أم خاطئة، للعالم الذي يعيش فيه. لكن هذا التأثير ليس حاسماً: وهذا ما نعنيه بالحرية. قد تُجبر شخصاً على فعل ما تريد بتهديده بالعنف أو غيره من العقوبات، لكن حتى مع ذلك، وكما تُظهر التجربة، فإنه قد يتجاهل هذه التهديدات، بل وقد يتصرف بطريقة انتحارية. قد تُغريه بمكافآت كبيرة، لكنه قد يتصرف رغماً عنه ظاهرياً. قد تكون أفعال الإرادة عقلانية أو غير عقلانية، ذكية أو حمقاء؛ وقد تُفسَّر بالمصلحة الذاتية أو الإيثار، أو قد تكون نزوية. قد يكون منطقها سليماً أو معيباً؛ أي أن المنطق لا يُحددها بشكل قاطع.

مفهوم آخر مهم هو مفهوم درجات الحرية . فحرية الإرادة ليست مطلقة، إلا ربما لله. وحتى في هذه الحالة، يُفترض أنه مقيد بقوانين المنطق، ولا يستطيع أن يخلق أشياءً بلا هوية، أو أن تكون موجودة وغير موجودة في آنٍ واحد، أو ألا تكون موجودة ولا غير موجودة. أما في حالة البشر، فتتفاوت حرية الإرادة؛ من وقت لآخر لدى الفرد الواحد، ومن فرد لآخر، تبعًا لحالة وبنية ملكاته المتعددة.

وبالمثل، فإن حرية إرادتنا أوسع من حرية إرادة أنواع الحيوانات الأخرى في بعض الجوانب، وأضيق منها في جوانب أخرى. إن تأكيد امتلاك الحيوانات لإرادة ما لا يعني بالضرورة اعتبارها تمتلك قدرات اختيار مساوية لقدرات البشر. فلكل نوع من الحيوانات قدرات إرادية خاصة، بعضها موجود في أنواع أخرى وبعضها الآخر غير موجود. وبالمثل، نفترض بالاستقراء أن إرادة الله هي أوسع إرادة ممكنة على الإطلاق.

بل قد يمتلك المرء حرية فعل شيء أو الامتناع عنه، ومع ذلك لا يمتلك حرية فعل شيء آخر أو الامتناع عنه. وقد يمتلك حرية فعل شيء ما بشروط، فيفقدها إذا لم تُستوفَ شروط معينة. يختلط الأمر على بعض الناس (عامة الناس أو الفلاسفة) بشأن مصطلح "الحرية"، ظانين أنها مطلقة وغير مشروطة! لكن لا ينبغي النظر إلى الحرية على أنها بلا حدود. فنحن قادرون تمامًا على تطوير خطاب منطقي حول الإرادة الحرة، بحيث تُنسب كل حرية محددة إلى فرد معين، في وقت معين أو في ظروف معينة. ومن ثم، يمكننا التعميم استقرائيًا، ووصف نطاقات الحرية التي تنطبق على فئات الأفراد، حسب الحالة.

يميل بعض الناس إلى إنكار إرادة الحيوانات، لاعتقادهم الخاطئ بأن الإرادة لها معيار واحد فقط. بل إن البعض ينكر الإرادة حتى على البشر، ظنًا منهم أن هذا المفهوم يتطلب حرية مطلقة. ليس الأمر كذلك. فلكل كائن، بحسب طبيعته، حرية في كل فعل. فالبطة، على سبيل المثال، تستطيع أن تختار الطيران أو البقاء، عند اقترابك منها؛ بعضها يطير وبعضها لا. لكن البطة لا تستطيع، على ما يبدو، أن تختار جمع خمسة وستة، ولا يستطيع الفيل أن يرفرف بأذنيه ويطير. كذلك، يتمتع البشر ببعض المزايا ويفتقرون إلى مزايا أخرى.

كثير من الحريات، أو ربما جميعها، مشروطة . قد يكون المرء حراً في الجري أو البقاء، إلا في حالات الخوف الشديد، أو تحت التنويم المغناطيسي، الذي قد يُجبره، في حالات استثنائية، على التصرف آلياً (كالزومبي). تلعب العواطف عادةً دوراً مؤثراً في الإرادة، ولكن في بعض الظروف الأكثر تطرفاً، قد تصبح عوامل حاسمة تُشلّ حرية الإرادة تماماً أو تُولّد ردود فعل تلقائية. كذلك، قد يفقد المرء مؤقتاً بعض الحريات، كما هو الحال عندما لا يستطيع الحركة بسبب تقييده جسدياً أو مرضه؛ أو بشكل دائم، كما هو الحال عندما يُحرم من أحد أطرافه. في مثل هذه الحالات، تُفقد الإرادة مؤقتاً أو دائماً، وتتولى السببية زمام الأمور.

لبناء منطق واقعي للسببية الإرادية، يجب مراعاة جميع هذه الاختلافات؛ أي دراسة ترابطها مع السببية. لكل فاعل قدرات وحدود محددة، قد تختلف بمرور الوقت وتبعًا للظروف المحيطة به، وقد تختلف أيضًا من فرد لآخر ضمن النوع الواحد، ومن نوع لآخر.

3. القرار والاختيار

إن العلاقة الدقيقة بين الوعي والإرادة، أو بين حالة الذات وحالة الفاعل، تحتاج إلى توضيح. تجريبياً، يبدو أن الاثنين مرتبطان، وإن لم يتضح السبب. من الناحية المفاهيمية، للوهلة الأولى على الأقل، يمكن للمرء أن يتخيل ذاتاً تسبح في الكون كمراقب محض، عاجزة عن فعل أي شيء؛ وبالمثل، ربما، فاعلاً يُريد ببساطة أشياءً معينة دون وعي. ربما توجد مثل هذه الكيانات في مكان ما، لكننا لم نصادف أيًا منها.

على أي حال، يجب أن نضع في اعتبارنا أن الوعي يختلف في شدته ونطاقه. فوعي الحشرة (الذي نستنتجه من أعضائها الحسية واستجاباتها للمؤثرات) يبدو ضعيفًا ومحدودًا؛ أما وعي الطائر فهو أكثر تعقيدًا؛ وهكذا. ويبدو أن قدرات الإرادة لدى الكائنات الحية المختلفة تتناسب مع قدرات وعيها.

مع ذلك، يبدو أن بعض الأذكياء ضعفاء الإرادة (ربما بسبب التردد)، بينما يبدو بعض الأغبياء أقوياء الإرادة (ربما بسبب عجزهم عن تصور بدائل). قد لا يكون الأمر مجرد عيوب شخصية، بل قد يكون هناك تفاوت في النمو البيولوجي للقدرات.

في البشر على الأقل (وربما، وإن كان بدرجة أقل بكثير، في الحيوانات العليا)، عادة ما تسبق أفعال الإرادة بعض الأفكار (بالمعنى الأوسع، لا يعني بالضرورة التداول اللفظي؛ ربما مجرد تصور).

عادةً ما يكون هناك **قرار** (قد يكون صامتًا، كما ذكرنا سابقًا)، يتبعه اختيار مسارٍ ما بدلًا من آخر (أو عدم الاختيار). ولكن تجدر الإشارة إلى أن بعض أفعال الإرادة تبدو خاليةً تمامًا من اتخاذ القرار (وهذا أحد معاني مفهوم العفوية)؛ ومع ذلك، قد يكون هناك حد أدنى من الوعي حتى في مثل هذه الحالات (عبارة "بدون قرار واعٍ" قد تعني ببساطة عدم وجود قرار واعٍ للغاية).

كذلك، لا تُفضي القرارات بالضرورة إلى أفعال إرادية مقابلة. فالمسألة هنا ليست ما إذا كان الجهد الإرادي ناجحًا في تحقيق نتيجة مُرادة، بل ما نسميه قوة الإرادة ، أي إيقاظ ملكة الإرادة لدى المرء. وأحيانًا، بالطبع، يكون التردد أو الشلل ناتجًا عن عدم الحسم، عندما تبدو إيجابيات وسلبيات مسار العمل متوازنة أو مليئة بالشكوك.

قد يكون القرار آنيًا أو واسع النطاق، محددًا أو عامًا. يرتبط القرار الآني بفعل إرادي واحد؛ أما القرار الواسع النطاق، فقد يكون بمثابة عزم عام غير محدد

على السعي لتحقيق هدف ما على مر الزمن، من خلال أفعال إرادية عديدة لم تُحدد بعد بشكل كامل مع تطور الأحداث. ولهذا السبب، يختلف مفهوم القرار عن مفهوم الإرادة.

من أمثلة هذه السياسة العامة ما نسميه "حسن النية"، أي العزم على فعل ما يبدو صوابًا في أي وقت، وتجنب فعل ما يبدو خطأً؛ فحسن النية ينطوي على انفتاح أو حماسة، مما يسهل القيام بالعديد من الأفعال. أما الموقف المعاكس فهو "سوء النية"، وهو ميل إلى مقاومة فعل ما هو مطلوب، إن لم يكن تفضيل فعل ما هو غير مطلوب؛ وهذا غالبًا ما يزيد الأمور تعقيدًا.[31]

ما نسميه **بالاختيار** هو الجانب المنطقي للقرار، حيث يكون أمام الفاعل مساران أو أكثر من مسارات العمل البديلة، وإن كانت بدرجات متفاوتة، أي تتطلب جهودًا مختلفة، ويتم اختيار أحدها. قد تكون البدائل ببساطة، بالطبع، فعل شيء واحد أو عدم فعله؛ أو قد تكون هناك عدة بدائل متناقضة أو قابلة للدمج.

جانبٌ آخر مهمٌ في اتخاذ القرار هو **النية** ، أي سعي الفاعل لتحقيق هدفٍ أو غايةٍ ما . فبدون النية، لا يكون لدى الفاعل "سبب" للقيام بأي شيء. ولهذا السبب اعتبر أرسطو "الغايات النهائية" (النوايا) أسبابًا للحركة. وتجدر الإشارة إلى أن النية تستلزم الذاكرة والتوقع، وكلاهما يستلزم الوعي. فنحن نرسم صورةً لما نرغب في تحقيقه.

في الإرادة، تبدو الحركة العشوائية شبه مستحيلة. قد يكون الهدف مجرد الاستمرار في الحركة، أو ممارسة القدرات، أو اكتشافها أو إظهارها، أو إثبات القدرة على الإرادة دون دافع، ولكن يبدو أن هناك حاجة إلى غاية ما. للفن من أجل الفن أو الفن التلقائي هدفٌ ما، سواء أكان التعبير عن الذات، أو الجمال، أو الفكاهة، أو المال، أو الجنس. وبالطبع، قد لا تكون نتيجة الفعل هي ما كان يقصده المرء.

تظل الكيانات غير الراغبة في جوهرها كائنات سلبية، حتى عندما تكون أسبابًا (ضمن نطاق السببية)، أو نتيجة أو مسرحًا لأحداث عفوية (في نطاق يبدو بلا

---

31 لاحظ كيف يؤثر الموقف على النتائج. فالنية الحسنة تمنحنا مصداقية أخلاقية لمحاولتنا، حتى لو لم ننجح؛ بينما النية السيئة تميل إلى تشويه سمعتنا، حتى لو نجحنا. بالطبع، كثيراً ما نتظاهر بالنية الحسنة، لنريح ضمائرنا، أو لنظهر بمظهر حسن أمام الآخرين. وكما يُقال: "إن جهنم مفروشة بالنوايا الحسنة"، ولا يمكن اعتبار النية الحسنة الأساس الوحيد للأحكام الأخلاقية - خلافاً لمذهب كانط القائل بأن النية (التصرف وفقاً للواجب) هي الاعتبار الأهم.

سبب، تحكمه الصدفة). أما الكيانات الراغبة فهي فاعلة حقًا: فهي أكثر من مجرد كائنات، إنها ذوات وفاعلات.

التأثير هو التفاعل بين هذين النوعين من الكيانات: الأشياء التي تؤثر على الذوات؛ أو في بعض الحالات، الذوات التي تُنتج أشياءً تؤثر على الذوات. وقد يكون التأثير تحفيزًا أو تثبيطًا أو توجيهًا نحو وجهة معينة، لفعل إرادي ما.

4. الأهداف والوسائل

ما ذكرناه للتو حول اشتراط النية للإرادة يُظهر الترابط بين ما وراء علم النفس والدراسات الأخلاقية والقانونية. في المنطق الصوري، تقودنا الأسباب إلى الغايات : فعبارة " **للحصول على ص، يلزم س** " مبنية على "إن لم يكن س، فلن يكون ص". فلسفيًا، يثير التفكير في النية تساؤلًا بديهيًا: ما الذي ينبغي أن ننويه؟ ما الأهداف أو الغايات التي نسعى لتحقيقها؟ ثم يبرز السؤال: ما الوسائل التي يمكن بها بلوغ هذه الأهداف، أي ما هو المطلوب أو اللازم لتحقيقها؟

قد تكون الأهداف واسعة النطاق وطويلة الأجل، أو ضيقة النطاق وفورية. وقد تُرتّب بوعي وفق تسلسل هرمي ثابت، أو قد تكون مزيجًا مشوشًا من اتجاهات غير مترابطة أو حتى متناقضة. وفي كلتا الحالتين، قد تتغير الأهداف بمرور الوقت، أو قد يلتزم بها الفرد التزامًا شديدًا. بعضها قد يُطوّر بوعي تام، والبعض الآخر غريزي للغاية. وقد تُختزل أهدافنا إلى عدد محدود من الأهداف الأساسية، أو المعايير، أو القواعد.

تختلف الوسائل اختلافًا كبيرًا. فقد تكون مناسبة أو غير مناسبة للأهداف المرجوة. ويجب أن تكون فعّالة في الوقت المناسب. وقد توجد وسائل عديدة لتحقيق الهدف نفسه، بعضها معروف وبعضها الآخر غير معروف (أو لم يُكتشف بعد). وقد يكون بعضها أسهل، وبعضها الآخر أصعب. وقد يستغرق تحديد الوسائل وقتًا، وقد يكون هذا التحديد، كما ذُكر، صحيحًا أو خاطئًا. وستتضح كل هذه التفاصيل خلال التحليل الرسمي.

من الأخطاء الشائعة الاعتقاد بأن المنطق لا دور له في وضع معايير الأخلاق أو السياسة. إن الفرضية الفوضوية القائلة بأن "كل شيء جائز" في هذين المجالين غير قابلة للتطبيق منطقيًا. لا يستطيع الفوضوي الاعتراض على النزعة القانونية، لأنه بحكم دعوته إلى الحرية العامة غير المحدودة، يُجيزها؛ لكن بإمكان الفوضوي، بكل إنصاف، أن ينتقد الفوضوي دون تناقض. وهكذا، فبينما

تسمح الفوضوية، على نحوٍ متناقض، بنقيضها المنطقي، أي النزعة القانونية، فإن الأخيرة تستبعد الأولى منطقيًا. ويترتب على ذلك أن الفوضوية أطروحة متناقضة في ذاتها، وبالتالي خاطئة، بينما النزعة القانونية أطروحة متماسكة وصحيحة. أي أنه يمكننا، من حيث المبدأ، أن نسعى إلى تبرير بعض المعايير "الموضوعية" للسلوك.

لاحظ جيدًا شكل حجة تحديد المعايير ؛ فهي في جوهرها حجة معضلة: " **إذا كان X، فإن Y، وإذا لم يكن X، فإن Y؛ لذلك، في أي حال، Y** ".

بهذا المعنى، يمكننا القول، على سبيل المثال، إن استخدام المنطق (أي: أي طرائق ووسائل معرفية فعّالة بشكل واضح في زيادة أو تحسين معرفتنا بالواقع) ضرورة حتمية. فمهما كانت معاييرنا أو قيمنا، ومهما كانت أهدافنا، فإننا نحتاج إلى معرفة الواقع لنكتشف الوسائل التي تُفضي فعلاً إلى هذه النتائج المرجوة؛ ومن ثمّ، فإن جميع جوانب المنهجية العلمية ضرورية، لأنها السبيل إلى معرفة الحقيقة، أي السبيل إلى حلّ أي إشكاليات فكرية نواجهها. وهكذا، فإن العلم (بمعناه الواسع والشامل) وسيلة مشتركة لجميع الأهداف، وضرورة أساسية وعامة.

من وجهة نظر بيولوجية، بالطبع، فإن الهدف الأسمى (الأدنى) لكل فعل إرادي هو، أو ينبغي أن يكون، بقاء الكائن الحي، أو على الأقل ذريته، أو أفراد عائلته أو مجموعته الأكبر، أو نوعه، أو الحياة نفسها على الأرض وربما خارجها. ذلك لأن البقاء هو الشرط الضروري، والشرط الأساسي لجميع المساعي الأخرى.[32]

إنها حاجة أساسية، ولكن بالطبع، الصحة والعافية الأمثل هما الأفضل، وهذا يعني تحقيق المرء لكامل إمكاناته، نفسياً وروحياً وجسدياً. بعبارة أخرى، يجب مراعاة طبيعتنا الإدراكية والإرادية في فهمنا لما نعنيه بـ"الحياة".

بالنسبة للأخلاق عموماً، فإن الحياة والإدراك والإرادة هي ثلاث قيم طبيعية، إذ لا يمكن فعل أي شيء قد توصي به أخلاق معينة دون هذه القيم الأساسية الثلاث. ولأنها لا ترتبط بمعيار محدد، فإن هذه القيم مطلقة للجميع بشكل عام.

---

[32] في وجهات نظر أكثر اصطناعية (أي بعض المذاهب الدينية أو السياسية أو السلوكية، مثل السادية والمازوخية)، لا يعد البقاء أمراً ضرورياً؛ ومع ذلك، فإن الحجج المؤسسة لمثل هذه المذاهب قابلة للنقاش بشكل منطقي للغاية.

النية تفترض وجود الخيال : يتخيل المرء شيئًا لم يتحقق بعد، ثم يسعى لتحقيقه. هذا التخيل لهدف ما يفترض وجود سياق معلوماتي، قد يكون واقعيًا أو غير واقعي، أي قائمًا على المعرفة أو مجرد الاعتقاد. حتى لو كانت أفكار الشخص حول ما يمكنه امتلاكه وكيفية تحقيقه وهمية، فإنها مؤثرة، بل وقد تكون فعّالة! الأفكار الواقعية، بطبيعة الحال، مؤثرة أيضًا؛ وهي من حيث المبدأ، وإحصائيًا، بلا شك أكثر فعالية، لكنها لا تؤدي دائمًا أو بالضرورة إلى النجاح.

إن دافع الفعل هو التفكير في غايته، أو ربما بشكل أدق، الضغط أو الانجذاب الذي يشعر به المرء تجاه تلك الغاية. يُذكر هذا لتوضيح أن "الغاية" ليست في الحقيقة أو بشكل مباشر هي التي تؤثر على فعل المرء؛ فمن المنطقي أن الغاية لا يمكنها أن تفعل شيئًا لأنها تقع في المستقبل! لذا، يجب أن نشير بالأحرى إلى التفكير الحالي في تلك الغاية المنشودة؛ وحتى تلك الصورة الذهنية لا تملك تأثيرًا يُذكر، إلا بقدر ما تُثير رغبةً لدى الفاعل. وبالتالي، يجب تحديد علاقة الغاية بنشاطنا الساعي بالرجوع إلى دافع (يشبه القوة أو المحرك)، وتأثير حالي من خلال صورة ذهنية، والدافع الذي تُحدثه فينا للانطلاق في العمل.

تجدر الإشارة إلى أن وجود دافع معين، والوعي به، والاعتراف به علنًا، أمورٌ مختلفة. غالبًا ما نخفي دافعنا الحقيقي عن أنفسنا أو عن الآخرين، ونستبدله بذريعة أكثر قبولًا . هذا التبرير ممكنٌ لأن أفعالنا غالبًا ما تُخلّف عواقب عرضية أو حتى غير مقصودة، إضافةً إلى الأهداف التي قصدناها. نتظاهر بأن هذه الآثار الجانبية هي "دافعنا"، لنصرف الانتباه عن دافعنا الحقيقي، ونمنح أنفسنا شعورًا بالراحة أو مظهرًا فاضلًا.[33]

إنّ أهمّ ملكات النفس، بهذا الترتيب، هي الإدراك، والإرادة، والتقييم. يشير الإدراك إلى الوعي، والإرادة إلى الأفعال، والتقييم إلى العواطف والشهوات. وللنفس ثلاثة أدوار متناظرة ومترابطة، فهي الذات، والفاعل، والمُقيِّم. تستلزم الإرادة الإدراك، ولا يمكن تحقيقها بدونه. ويستلزم التقييم الإدراك والإرادة معًا، ولا يمكن تحقيقه بدونهما. أما فيما يتعلق بالغايات والوسائل: فالغاية هي القيمة المنشودة (والسعي إليها يستلزم وعيًا يستبقها، لاحظ ذلك) بفعل الإرادة؛ والوسيلة هي ما يحدده الوعي (صوابًا كان أم خطأً)، ويتم تنفيذها بفعل الإرادة.

---

33 تكمن مشكلة هذه التشويهات للواقع في أنها تنقلب علينا في نهاية المطاف نفسياً واجتماعياً. فعندما نخدع أنفسنا، نفقد بوصلة الحقيقة؛ وعندما نخدع الآخرين، نفقد ثقتهم.

4. الوعي والمسؤولية

1. الوعي في الإرادة

الإرادة، بوصفها جهدًا داخليًا للروح، تتطلب قدرًا من الوعي، وإلا لما كانت إرادة بل حركة آلية. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما المقصود بـ"الوعي"؟ ثمة إجابات متعددة.

أولاً، يتطلب كل فعل إرادي قدراً أدنى من الوعي حتى يُؤدى. ولإنتاج فعل إرادي، لا بد من توجيه بعض الانتباه إلى القدرات الإرادية الداخلية للفرد.

إذا لم نستثمر سوى قدر ضئيل من الانتباه لأداء الفعل بأبسط طريقة ممكنة، فإننا نصف هذا الفعل بأنه **لا واعٍ** أو غير منتبه أو لا إرادي، لأنه يكاد يكون كذلك من حيث الإرادة. تجدر الإشارة إلى أن المصطلحات السلبية المستخدمة هنا ليست نفيًا قاطعًا، بل مبالغة. قد يُنظر إلى هذا السلوك على أنه كسلٌ في جوهره؛ فعلى سبيل المثال، قد يغسل المرء الأطباق وهو بالكاد يدرك ما يفعله، بينما يفكر في مئة أمر آخر. غالبًا ما تكون هذه الأفعال غير متقنة وتفشل، لأن المرء كان شارد الذهن، ولم يكن حاضرًا بقلبه.

كلما زاد تركيزنا على إرادتنا، ازداد الفعل **وعيًا** وإدراكًا، حتى نبلغ ذروة الوعي. في هذه الحالة، على عكس ما سبق، نكون مركزين تمامًا على ما نقوم به؛ عقولنا خالية من الأفكار الدخيلة، وأفعالنا نقية وخالية من التشويش. كل ما نفكر فيه أو نفعله ذو صلة بالمهمة الموكلة إلينا؛ لا يوجد تردد يُذكر، والقرارات تُتخذ بكفاءة، والعمل يتم في الوقت المناسب. على سبيل المثال، يتمتع المقاتل الماهر بهذا الوعي؛ من جربه يعرف سحره.

لاحظ أن المصطلحات المستخدمة هنا قد تُخلط أحيانًا في الواقع العملي، فقد يُطلق على الفعل الواعي اسم "اللاوعي"، أي عدم الوعي بالأمور غير ذات الصلة؛ فنحن لا نتمسك بالكلمات نفسها، بل بمعانيها المقصودة. لاحظ أيضًا أن مصطلح "الوعي الذاتي" يُستخدم أحيانًا بمعنى "الوعي"، بينما يُستخدم في أحيان أخرى بمعنى سلبي، في إشارة إلى تدخل الأنا. في الحالة الأخيرة، نكون واعين بنظرات الآخرين إلينا، ونحرص على الظهور بأفضل صورة ممكنة

لإثارة إعجابهم؛ وهذا يُشير إلى نقص في الاكتفاء الذاتي أو الثقة بالنفس، والأهم من ذلك، أنه يُشتت انتباهنا عن المهمة الموكلة إلينا، فنفقد بذلك "حضور الذهن".

بين اللاوعي واليقظة، كما عُرِّفا سابقًا، درجاتٌ عديدة من الوعي. فكما أن الإدراك قد ينطوي على درجات متفاوتة من الوعي، كذلك الإرادة. وهذا التمييز يُفسِّر لماذا قد تبدو الحركات التي تتطلب إرادةً تلقائيةً أو "لا إرادية" بالنسبة لنا: لأنها لا تتضمن سوى الحد الأدنى من الوعي، إذ يكون الفاعل مُشتَّتًا بأمورٍ أخرى كثيرة، شبه غائب. أما في حالة الإرادة "الإرادية"، فإن الفاعل، بحكم حضوره الأكبر، يكون أقرب إلى المتطوع، وبالتالي يُقرُّ بسهولة أكبر بأن الفعل من فعله.

إن إمكانية الحد الأدنى من الوعي تساعد في تفسير البرمجة الذاتية : فبمجرد إطلاق خيار الإرادة الحرة، يصبح لاستمراره زخم خاص به، يصعب إيقافه دون تفانٍ خاص؛ وهذا يعني أن هناك حاجة إلى بذل جهد أكبر من الوعي والإرادة لإيقافه مقارنة بمواصلته .

يُعدّ الوعي بالسياق المؤثر أحد مكونات ما نسميه اليقظة الذهنية . ويشير هذا إلى إدراك المرء، بدرجة ما، لجميع المؤثرات التي تؤثر، أو تبدو أنها تؤثر، أو يُحتمل أن تؤثر، على فعله الإرادي الحالي، بما في ذلك المواقف، والاهتمامات، والدوافع، والأهداف، والمشاعر، والحالات المزاجية، والعواطف، والصور الذهنية، والذكريات، والتخيلات، والتوقعات، والأفكار، والنقاشات، والآلام الجسدية، والمشاهد والأصوات المادية المُدركة، سواء أكانت مزعجة أم مُرضية، والمشتتات، والعقبات، وما إلى ذلك. وينبغي أيضًا الإشارة إلى إدراك المرء لمستوى وعيه. فبقدر ما يكون المرء واعيًا بجميع العوامل المؤثرة في نهاية المطاف، تكون إرادته واضحة وفعّالة.

هذا الوعي، بطبيعة الحال، لحظي وهامشي بالنسبة للإرادة. فهو يُسهم في تقليل أو حتى إزالة التأثيرات السلبية، وتعظيم أو تعزيز التأثيرات التي تصب في مصلحة إرادتنا. ويجعل الإرادة حرة قدر الإمكان، أو على الأقل أكثر حرية مما هي عليه في حالة اللاوعي. إنه فعل تحضيري، يُهيئ الإرادة، ويُنسق مواردها، ويُساعد على تركيزها وتفعيلها. ولكن إذا بالغنا فيه وأطلنا التفكير فيه، فإننا نُخطئ الهدف: فبدلاً من أن يُسهل إرادتنا، يُشوشها ويُعيق أفعالنا. لذا، يجب معرفة التوازن الصحيح. إن إدراك التأثيرات لا يعني إثقال الإرادة بأفكار غير ذات صلة، بل على العكس، يعني إفراغ العقل من المواد الدخيلة.

في تأمل اليوغا، يُعرف هذا باسم براتياهارا . ببساطة، نراقب بهدوء الاضطرابات الداخلية أو الخارجية. ومع استمرارنا في ذلك، إما أن تختفي أو تتلاشى، أو على الأقل تتوقف عن إزعاجنا. وبهذه الطريقة، يستقر وعينا ويصبح أكثر تركيزًا.

جانبٌ آخر مهمٌ للوعي في الإرادة هو قصديته، أي اتجاه غايته. فإذا أراد الفاعل (أ) تحديدًا (و)، فإن (و) هو ما "يضعه (أ) نصب عينيه" كغايةٍ عند تحريك إرادته، أي أن (و) هو بالفعل ما "أراد (أ) فعله". في هذه الحالة، نقول إن (أ) أراد (و) **عمدًا** أو عن قصد ؛ ويُسمى (و) موضوع إرادته أو غايتها . أما إذا أراد (أ) شيئًا آخر، وكان (و) مجرد أثرٍ جانبيٍ له، فنقول إن (و) كان غير مقصود . في الحالة الأخيرة، لا يُعد (و) موضوع فعل إرادة (أ) أو غايته، مع أنه نتاجٌ فعليٌ للإرادة؛ ونُطلق على هذا اسم نتيجةٍ **عرضيةٍ** للإرادة.

تجدر الإشارة إلى أن "نية" الإرادة تكمن أساسًا في الفاعل، باعتبارها إدراكه لفعله؛ وبعد ذلك فقط، يُطلق مصطلح "الإرادة" على فعل الإرادة أو موضوعها. فالفاعل واعٍ للموضوع المنشود، ويمارس إرادته تجاهه.

ثمة طريقة ثالثة لانخراط الوعي في الإرادة، وهي من خلال التفكير والتدبر، الذي يهدف إلى توجيه الإرادة نحو مسار مناسب. قد يكون هذا التفكير والتدبر سريعًا، يكاد يكون فوريًا، وقد يتطلب عملية تفكير مطولة، تشمل بحثًا معمقًا وخيارات صعبة، وصولًا تدريجيًا إلى اتخاذ القرار. لذا، فإن الفعل **المتعمد** ينطوي على قدر من الذكاء، على عكس الفعل **غير المقصود** أو العشوائي. كما يتضمن التفكير والتدبر تعديل الفعل أثناء تنفيذه، لضمان الوصول إلى الهدف المنشود.

قد تتألف الإرادة من فعل إرادي بسيط أو سلسلة من هذه الأفعال. وتُعدّ درجة الانتباه والجهد والملاءمة في كلتا الحالتين مقياسًا للمسعى **في** الإرادة، أي مدى جدّنا في المحاولة. إنّ نية (أ) في تحقيق (و) لا تضمن بالضرورة أن مسعاه سيؤدي إلى (و)؛ فقد **ينجح** أو **يفشل** في تحقيق غايته. قد تكون (و) نتيجة حتمية لفعل إرادة (أ)، وفي هذه الحالة يكون النجاح **حتميًا** ؛ أو قد تكون (و) نتيجة عرضية لفعل إرادة (أ)، وفي هذه الحالة يكون الفشل واردًا .

إذا كانت نية (أ) لتحقيق (و) قوية بما يكفي، فسيبذل (أ) قصارى جهده لزيادة فرص النجاح وتقليل فرص الفشل. أما إذا كان مسعى (أ) فاتراً، كما نقول، فإن فرص النجاح تكون ضئيلة نسبياً. وقد لا يبذل (أ) أي جهد لتحقيق (و)، بل يكتفي بالتمني أن يحدث بطريقة ما؛ فالتمني قد يكون فكرة جميلة، ولكنه ليس إرادة. إذا

سعى (أ) لتحقيق هدف (و)، ولم يتخذ الاحتياطات اللازمة والكافية لضمان النجاح، فعندئذٍ يُمكن القول إنه كان مُهملاً عند حدوث الفشل . تجدر الإشارة إلى أنه في حالة الأهداف الأكثر تعقيداً، قد يكون النجاح أو الفشل جزئياً؛ أي قد يتحقق كلاهما، ولكن بنسبة أكبر أو أقل من أحدهما.

في بعض الحالات، على الرغم من أن (أ) ينوي تحقيق (و)، إلا أنه (سواءً بسبب قلة الجهد أو ظروف خارجة عن إرادته) يفشل في تحقيقه، إلا أن (و) يحدث على أي حال لأسباب أخرى (كأن يكون ذلك نتيجة إرادة شخص آخر من (أ)، أو بسبب إرادة فاعل آخر، أو لأسباب طبيعية). من منظور نية (أ) المذكورة لتحقيق (و)، لا يمكن اعتبار هذا الأخير نجاحًا، بل هو في أحسن الأحوال مجرد "حظ".

أما المقياس الرابع للوعي في الإرادة فيتعلق بمعرفة الظروف والنتائج.

قد يقصد الفاعل (أ) حدوث (و) بإرادته، ومع ذلك يعجز **عن التنبؤ** بما إذا كان (و) سيتحقق حتمًا نتيجةً لإرادته أم أنه سيحدث "إذا سارت الأمور على ما يرام". على سبيل المثال، قد يصوّب سهمًا في اتجاه عام نحو هدف ما، لكنه لا يتحكم بشكل كامل في مساره النهائي؛ فقد تعيق مهارته غير الكاملة، أو انكسار القوس، أو هبوب ريح مفاجئة، أو وجود عائق غير متوقع، إصابة الهدف بدقة. وهكذا، فإن النية لا تستبعد الظروف غير المتوقعة، ولا تضمن النجاح بحد ذاتها. بل إن الأمر يزداد سوءًا إذا كان (و) نتيجةً عرضية لإرادة (أ)، فقد يكون متوقعًا أو غير متوقع. في الحالة الأولى، يحدث **عن علم** ؛ وفي الحالة الثانية، يُسمى **حادثًا** .

يمكن توضيح مفهومي العواقب العرضية (أو غير المقصودة) والعواقب غير المتوقعة (أو غير المتوقعة) بالرجوع إلى سلاسل السببية ، كما يلي: لنفترض أن P سببٌ تام لـ Q (أي أن "إذا كان P، فإن Q" صحيح)، إما في جميع الظروف أو في بعض الظروف المحددة. عندئذٍ، عندما يُريد A حدوث P (أي عندما يُريد A التخلص من P بنيةٍ منه، ويحقق P بالفعل)، فإن Q ستتبعه بالضرورة. إذن، يكون A قد أراد Q فعليًا . مع ذلك، إذا لم يكن لدى A أي رغبة في حدوث Q أو حتى فضّل تجنبه، فإن Q تكون مجرد نتيجة عرضية لإرادة A، وليست نيةً منه. قد يكون A قد علم أن Q نتيجة ضرورية لـ P؛ أو قد لا يكون قد علم بذلك، أو حتى قد يعتقد أن عدم حدوث Q نتيجة ضرورية لـ P؛ أو قد لا يكون قد فكّر

في الأمر أصلًا. في حالات الجهل الأخيرة، تكون Q مجرد نتيجة عرضية لإرادة A.[34]

ينبغي لنا أيضًا التمييز بين العواقب **المتوقعة** وغير المتوقعة (سواء أكانت مقصودة أم لا). ففي الحالة الأولى، كان بإمكان الفاعل (أ) توقع العواقب لو أجرى التحقيقات الأولية اللازمة؛ أما في الحالة الثانية، فلا. قد تكون العواقب المتوقعة حتمية أو قابلة للتجنب (إذا دعت الحاجة إلى التجنب). إذا كانت إحدى العواقب غير المرغوب فيها للإرادة متوقعة وقابلة للتجنب، فإن عدم توقعها وتجنبها يدل على قصور أو ضعف في الإرادة، أي عدم بذل الجهد الكافي لتحقيق النتيجة المرجوة أو لمنع حدوث نتيجة غير مقصودة.

هناك، بالطبع، درجات عديدة من يعتمد **التوقع** على الاحتمالية الواقعية أو عدمها لوقوع الحدث المتوقع في الظروف المدروسة. فالحدث غير المتوقع إما أنه لم يكن متوقعًا أو أنه كان متوقعًا عدم وقوعه. وسواء كان التوقع الواقعي كبيرًا أو صغيرًا أو معدومًا، فإنه يستند إلى الاعتقاد. أي أنه قد يكون معرفة قابلة للإثبات، أو قد يكون مجرد رأي مبرر إلى حد ما. ويشير الرأي المبرر إلى الاحتمالية المعرفية للحدث، بينما يشير التوقع الواقعي إلى احتماليته الوجودية.

2. عوامل المسؤولية

تتضمن الإرادة المسؤولية، التي تُقاس بالرجوع إلى عوامل مختلفة ومقاييسها. ومفهوم المسؤولية هو في الأساس مفهوم سببي. أما مفهومي المسؤولية الأخلاقية والقانونية فهما أكثر تحديدًا، إذ يشيران إلى معايير أخلاقية محددة أو إلى تشريعات معينة.

إنّ التمييزات المهمة التي ذكرناها سابقًا، والمتعلقة بالوعي، والنية، والتدبر، والمعرفة، والتوقع في الإرادة، تُمكّننا من تحديد مدى **مسؤولية** الفاعل، أي مدى إمكانية إسناد الفعل إليه، سواءً كان ذلك للثناء أو اللوم الأخلاقي أو القانوني، أو (في حالة انعدام المسؤولية تمامًا) للتبرئة. وفي حالة الجرائم، سواءً كان لها ضحية أم لا، تجدر الإشارة إلى مصطلحي "مذنب" و"بريء" المستخدمين للدلالة على المسؤولية وعدم المسؤولية، على التوالي.

---

34 في كثير من الأحيان، في الخطاب السياسي، يتهم الناس خصومهم بنوايا سيئة بناءً على عواقب غير مقصودة لأفعال خصومهم؛ أو ينسبون لأنفسهم نوايا حسنة لم تكن لديهم في الواقع.

يتحمل الفاعل (أ) المسؤولية الكاملة عن الحدث (و)، إذا كان (و) هدفاً لإرادته الواعية، أو غايةً أو غايةً، أو قصداً منه، أو نتيجةً متوقعةً وحتميةً لأفعاله. أما في الحالات الأخرى، فيتحمل (أ) مسؤولية جزئية عن (و) بدرجات متفاوتة، وذلك بمعنى أو بآخر .

كما سنرى في الفصول اللاحقة، فإن التأثيرات على الإرادة التي تعتبر نفسية، مثل الرغبات والمخاوف والوساوس والإكراهات والدوافع، سواء كانت تعمل على مستوى الوعي أو اللاوعي، لا تقلل في نهاية المطاف من حرية إرادة الفاعل أو تزيلها، وبالتالي تظل مسؤوليته.[35]

نلجأ عادةً أيضاً إلى التخفيف أو التشديد. تُؤخذ الظروف في الاعتبار عند تقدير المسؤولية (سواء عن أفعال حسنة أو سيئة)، حيث يُنظر إلى الأولى على أنها تُقلل المسؤولية نوعًا ما، بينما تُزيدها الثانية. ويمكن فهم هذا المفهوم بطريقتين :[36]

(a) قد يشير ذلك إلى الشروط والأحكام التي تؤثر موضوعيًا على[37]مجريات الأحداث، سواء قبل الإرادة أو بعدها، ولكن ليس من خلال الإدراك. على سبيل المثال، إذا سرق رجل رغيف خبز في مجتمع يحرمه من العمل والصدقة، فسيكون لديه ظرف مخفف موضوعي، مع التسليم بأن البقاء على قيد الحياة حق. في المقابل، إذا سرق رجل رغيف خبز لتوفير المال، فإن قيامه بذلك رغم ثرائه الكافي لشراء الخبز، يُعد ظرفًا مشددًا موضوعيًا، إذ لم يكن بحاجة للسرقة.

(b) أو قد يشير ذلك إلى المؤثرات التي تؤثر بشكل ذاتي[38]على الإرادة من خلال الإدراك. على سبيل المثال، إذا شهد رجل جريمة ولم يبلغ عنها للشرطة خوفًا من تهديد طفله بالانتقام، فإنه سيتمكن من التذرع بـ"الظروف المخففة". لقد كان أمامه خيار صعب بين واجبه تجاه المجتمع وواجبه تجاه أسرته، وبما أن كليهما قيم معترف بها عمومًا، فإن الخيار الذي اتخذه

---

35 ويُقال إن هذا يؤكد معارضة بعض النظريات النفسية التي تسعى إلى إزالة الشعور بالذنب عن طريق إنكار المسؤولية.

36 لاحظ أن الأمثلة المذكورة تتعلق بإلقاء اللوم على ارتكاب الأخطاء؛ ولكن يمكننا بالطبع أن نذكر حالات مماثلة للثناء على الأعمال الحسنة.

37 في الحد الأقصى، إذا لم تترك الشروط والأحكام أي خيار لأحد، أي إذا لم يكن من الممكن اتخاذ أي قرار، فإن المسؤولية تُزال.

38 وبما أن التأثيرات، سواء كانت إيجابية أو سلبية، لا تلغي حرية الإرادة، فإن المسؤولية بالتأكيد لا يتم إلغاؤها بواسطتها.

(تحت تأثير تهديد المجرم بالعنف) مفهوم. من ناحية أخرى، إذا لم يبلغ عن الجريمة بل أخفاها عمدًا لتجنب اللوم في حال عدم الإبلاغ عنها، فسيُعتبر ذلك "ظرفًا مشددًا". هنا، لم يفشل الرجل كمواطن فحسب، بل ارتكب (متأثرًا ببعض الكسل غير المبرر أو المشاعر المعادية للمجتمع) جريمة إضافية تمثلت في جعل اكتشاف الجريمة التي شهدها ومعاقبة مرتكبيها أكثر صعوبة.

تشير جميع العوامل السابقة إلى المسؤولية **المباشرة** للفاعل عن أفعاله .

قد يتحمل الفاعل أيضًا **جزءًا من** المسؤولية المباشرة عن نتيجة أفعال فاعلين أو أكثر. إذا كان لكل فعل من أفعال الفاعلين الأفراد جزء محدد من النتيجة، فيمكن القول إن لكل فاعل مسؤولية فردية جزئية متناسبة عن النتيجة. أما إذا كانت النتيجة محصلة جماعية لجميع المساهمات الفردية، بحيث لا يمكن تقسيمها حسابيًا بينهم، فيمكننا الحديث عن المسؤولية الجماعية . يصعب تحديد المسؤولية الجماعية، مع أنه يمكننا القيام بذلك بالرجوع إلى الاعتبارات السببية. عمليًا، يكون التمييز أحيانًا محل جدل، أو قد يشمل كلا الجانبين. على أي حال، يمكن توضيح الأمر أكثر بالرجوع إلى النوايا الفردية، والأهداف المشتركة، والتعاون أو التلاقي، ودرجة تنسيق الأفعال، وما شابه ذلك.

على سبيل المثال: إذا تحدثنا عن أسهم في مشروع استثماري، فإن رأس المال الإجمالي هو مجموع أجزائه، وبالتالي يتحمل كل مالك حصة من إجمالي الأضرار البيئية التي تلحق بالشركة. فإذا كان تخفيض رأس المال عن طريق انسحاب أحد الشركاء دون استبداله سيؤدي إلى تقليل الضرر البيئي بنسبة مماثلة، فيمكن اعتبار هذا الشريك مسؤولاً جزئياً عن المسؤولية. ولكن في الواقع، لا تقتصر الشركة على رأس المال فحسب، بل تشمل جهود ومهارات وذكاء العديد من الأشخاص الذين يعملون معاً. فإذا تم الاستغناء عن عامل أو مدير، قد لا يتمكن الآخرون من أداء مهامهم، أو قد لا تُثمر جهودهم عن منتج نهائي، أو قد تتوقف العمليات بعد فترة. في هذه الحالة الأخيرة، يجب أن نعتبر كل مساهم ومدير وموظف مسؤولاً عن جزء، بدرجات متفاوتة، من المسؤولية الجماعية في المشروع المشترك.[39]

---

[39] كيفية تحديد الأوزان النسبية للأسباب الجزئية المكونة للسبب الكامل بدقة مسألةٌ محل جدل. من المؤكد أن المنطق السليم يدعم فكرة هذا التحديد الكمي. من حيث المبدأ، يمكننا اتباع النهج المتبع في العلوم الفيزيائية، بافتراض صيغة جبرية تربط المتغيرات واختبارها تجريبياً بشكل متكرر. في الحالات التي تشمل البشر - والتي يصعب تكرارها بدقة - لا يكون هذا النهج عملياً دائماً. لهذا السبب، غالباً ما تكون أحكامنا في هذه المسألة مبدئية وتقريبية.

قد يتحمل الفاعل مسؤولية **غير مباشرة** عن أفعال غيره، إذا كان بإمكانه، وهو على علمٍ بها، منعها بمفرده أو مع آخرين، ولكنه لم يحاول ذلك، أو حاول لكنه لم يبذل جهدًا كافيًا. هذه المسؤولية جزئية بالضرورة، وتتضمن سلبيةً وقبولًا ضمنيًا. في معظم الحالات، يكون هذا مجرد عدم تدخل أو تسامح عادي، أي "الاهتمام بشؤون المرء الخاصة"؛ ولكن في بعض الحالات، يُسمى هذا إهمالًا جنائيًا [40]. تجدر الإشارة إلى أنه في حال وجود أي مظهر من مظاهر المعارضة أو الاستنكار، أو أي محاولة ناشئة للاحتجاج أو المعارضة، تتضاءل المسؤولية غير المباشرة للفاعل تناسبًا مع ذلك؛ ويجوز له المطالبة بنصيب من المسؤولية المباشرة في الاتجاه المعاكس. على العكس من ذلك، إذا كان هناك أي مظهر من مظاهر الموافقة أو الإقرار، ولا سيما في حالة التشجيع الصريح أو أي مشاركة فعالة أخرى، فإن الفاعل لا يتحمل مسؤولية غير مباشرة جزئية فحسب، بل يتحمل مسؤولية مباشرة.

وهكذا، على سبيل المثال، خلال المحرقة، وهي أبشع جريمة في التاريخ، تفاوتت مسؤولية الشعب الألماني بشكل كبير. قلة قليلة بذلت جهودًا بطولية لمقاومة اضطهاد النازيين لليهود وغيرهم، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر؛ وهؤلاء لم يكونوا مسؤولين عن الإبادة الجماعية. أما الأغلبية، فكانت مسؤوليتها غير مباشرة، على الأقل لأنهم وافقوا عليها عن علم. وكان العديد من هؤلاء مستفيدين، وإن كانوا غير مباشرين، من الغنائم. ولكن الأسوأ من ذلك، أن عددًا كبيرًا من الناس تحملوا درجات متفاوتة من المسؤولية الفردية أو الجماعية المباشرة، لمشاركتهم في هذه الفظائع كجيش غازٍ، أو كقتلة جماعيين معينين، أو كموظفين حكوميين أكفاء، أو كعمال سكك حديديةٍ، أو كمخططين وعاملين في معسكرات الموت، أو كمستغلين للعمالة القسرية، أو كمصنعين للسموم، وغير ذلك. [41]

---

[40] إحدى الحالات الخاصة التي تستحق الدراسة (على الأقل بالنسبة للمؤمنين) هي مسؤولية الله غير المباشرة. فبحسب النظرية اليهودية للإرادة، منح الله البشر الإرادة من خلال فعل طوعي بالانسحاب (تسيمتسوم). اختار أن يمتنع عن ممارسة قدرته المطلقة، ليُتيح بذلك مساحات صغيرة من حرية الإرادة الفردية. ومع ذلك، لم يُلغِ هذا قدرته المطلقة: فهو يحتفظ بالقدرة على قهر إرادة أي مخلوق. في هذه الحالة، يحق لنا أن نتساءل لماذا لا يمنع الجرائم البشعة المتعمدة، ناهيك عن الكوارث الطبيعية القاتلة. لماذا لا يُقيد قدرات البشر ضمن حدود ألطف، بحيث يستبعد مبدئيًا أبشع الأفعال؟

[41] انظر على سبيل المثال بول جونسون: "كان الشعب الألماني على علم بالإبادة الجماعية ووافق عليها" (ص 498). بالطبع، لم يقتصر الأمر على الألمان فحسب، بل شاركت شعوب أوروبية أخرى كثيرة (يذكر منها على وجه الخصوص النمساويين والرومانيين) بشكل

أودّ أن أشير هنا إلى المبدأ البوذي القائل بأنّ أصل كلّ السلوكيات والأفعال الشريرة يكمن في جهلٍ جوهريّ بحقيقة الواقع. ورغم أنّ هذا المبدأ يبدو مقنعاً إلى حدّ كبير، إلا أنّه ينبغي النظر إليه بعين ناقدة. صحيحٌ أنّه في أساس لامبالاتنا الأنانية أو كراهيتنا للآخرين، وتجاهلنا لمعاناتهم أو استمتاعنا بها، يكمن عمىً غبيّ عن الطبيعة المشتركة، والمصدر، والمصير لجميع الكائنات الواعية. مع ذلك، فإنّ الاكتفاء بالإشارة إلى هذا الجهل الجوهريّ يُبرّئ فعلياً مرتكبي الجرائم. فمصطلح "الجهل" يُشير إلى قصور في المعرفة أو الفهم، ونقص في الوعي، ولا يشمل الإرادة. ومع ذلك، فمن خلال إرادتنا وخياراتنا تحديداً قد نُحاسب ونخضع للحكم الأخلاقيّ. بالطبع، يُخفّف الجهل من المسؤولية إذا سعينا بصدقٍ إلى الحكمة. ولكن طالما أنّ إرادتنا مُضلّلة بسبب ممارسات معرفية غير كافية، فإننا نبقى مسؤولين عنها.

3. الحكم على الناس، وسوء الحكم عليهم

ما ذكرناه حتى الآن بشأن المسؤولية يُقدّم بعض الإرشادات لإصدار أحكام عادلة على الناس. لكن هذه الأحكام ليست بالأمر الهيّن، وكثيراً ما نُخطئ في إصدارها. حتى مع معرفتنا العامة، من الناحية الوجودية، بمفهوم المسؤولية، لا يعني ذلك أننا مُجهّزون تماماً، من الناحية المعرفية، ضدّ سوء التقدير. سنحاول هنا، بإيجاز [42]، وصف بعض الأساليب والمزالق المُحتملة، دون ادّعاء الإلمام التام بهذا الموضوع الواسع.

قبل كل شيء، ينبغي التأكيد على أن الحكم على المسؤولية هو نوع من الأحكام الواقعية . فهو ليس حكماً أخلاقياً في حد ذاته، مع أن التقييمات اللاحقة قد تُبنى عليه؛ أي أنه لا يتضمن أي معيار قيمي. السؤال الذي يطرحه الحكم على المسؤولية هو "من فعل؟" (من فعل كذا وكذا، وإلى أي مدى هو الفاعل)، وليس "هل كان الفعل جيداً أم سيئاً؟" (وهي مسألة منفصلة). بالطبع، يُعدّ الحكم بمسؤولية واجباً أخلاقياً - واجباً مطلقاً، لأنه مهما كانت معاييرنا، فإن المنطق يُملي علينا تطبيقها بواقعية، وللقيام بذلك يجب أن نعرف الحقيقة.

قد يكون موضوع الحكم هو الذات أو شخص آخر. في الواقع، يُعدّ الحكم على المسؤولية ذا صلة بالحياة الداخلية والاجتماعية على حد سواء. كما يمكننا استخدام هذا الحكم للحكم فلسفيًا على مسؤولية الله في أحداث العالم، أو لتحديد ما إذا كان كلبنا أو قطتنا قد أكل الجبن - أي أنه يتعلق بأي كائن يُفترض أنه ذو إرادة. مع ذلك، سنركز هنا على البشر.

فعال؛ بعضهم لم يتعاون ولم يفعل شيئًا لمساعدة اليهود، وبعضهم قاوم وبذل ما في وسعه للمساعدة.

42 لا يرتبط هذا القسم بشكل مباشر بتحليلنا للإرادة في المرحلة الحالية، ولكنه مع ذلك تم إدراجه كاستمرار لمناقشة المسؤولية، ويتناول بعض القضايا المعرفية المتعلقة بهذا الموضوع.

تعتمد تقييمات المسؤولية على ثلاثة عوامل: وقائع القضية كما نراها، ومهارتنا أو حكمتنا في تحديد المسؤولية بناءً على هذه الوقائع، وقدرتنا على الموضوعية والإنصاف. ويختلف تقييم المرء لمسؤوليته عن تقييم مسؤولية الآخرين في جانبين مهمين.

أولًا، تكون البيانات التجريبية المتاحة لنا أكثر وفرةً في حالة التقييم الذاتي، إذ نمتلك إدراكًا مباشرًا لحالاتنا وأفعالنا الذاتية، فضلًا عن إدراكنا لعواقبها النفسية والجسدية. لكن هذا الاستبطان ليس معصومًا من الخطأ، لأنه يعتمد على درجة ووضوح وعي الفرد بالأحداث الداخلية لحظة وقوعها، وعلى متانة ذاكرته لتلك الحقائق. أما في حالة تقييم الآخرين، فتتألف قاعدة بياناتنا أساسًا من بيانات قابلة للإدراك الخارجي (أقوال وأفعال مادية)، نستنتج منها أحداثًا داخلية (روحية أو نفسية) عن طريق القياس على تجاربنا الشخصية.

الاستنتاجات التي نستخلصها من بيانات معينة، من حيث المبدأ ، تعتمد على إطارنا المفاهيمي ، وبالتالي من المرجح أن تكون متقاربة سواء كان موضوع الحكم هو الذات أو أي شخص آخر، إلا أن هوية الشخص المحكوم عليه وميلنا أو تحيزنا تجاهه يؤثران بشكل كبير على حكمنا. فعلى سبيل المثال، إذا كنا متعاطفين مع الشخص الآخر، فسنسعى جاهدين لإيجاد ظروف مخففة؛ بينما إذا كنا متحيزين ضده، فسنوجه جهودنا نحو الإدانة. عادةً ما يحكم المرء على نفسه وأحبائه بشكل إيجابي، وعلى من لا يحبهم بشكل سلبي قدر الإمكان؛ مع العلم أن بعض الناس لديهم ميول مازوشية، وأن بعضهم يبذل جهدًا للموضوعية والحياد.

تُعزى وظيفة محاسبة الذات عمومًا إلى ملكة تُسمى الضمير . في الحقيقة، هذا المفهوم مجرد بناء مجرد، وإن كان مفيدًا. فالضمير ليس كيانًا منفصلًا عن الذات، بل هو جزء من النفس (في الزمان لا المكان) يعمل كقاضٍ في علاقته بجزء آخر من النفس. إذا كان المرء يُصدر أحكامه بصدق وموضوعية وأمانة، فإنه "يمتلك ضميرًا"، أما إذا كانت أحكامه غير جادة أو معدومة، فإنه "يفتقر إلى الضمير". من خلال إصدار الأحكام بضمير حي، يمنح المرء نفسه ضميرًا. ويمتد هذا المفهوم ليشمل أحكامنا على الآخرين، فنحن مسؤولون عن الإشراف على ملكاتنا العقلية، بما فيها تلك المتعلقة بأحكامنا على الآخرين.

التأمل الذاتي إلى تحديد البيانات الذاتية والعقلية والجسدية. تشمل البيانات الذاتية ما يلي: (أ) إرادة الفرد ورغباته وتقاعسه؛ (ب) معرفة الفرد أو جهله بشيء ما؛ و/أو (ج) مواقف الفرد تجاه شخص ما أو شيء ما، بما في ذلك العواطف والشهوات والآمال والمخاوف وما إلى ذلك. أما البيانات العقلية فتشمل: ذكريات الفرد وتخيلاته وتوقعاته، سواء أُعرب عنها بصفات ظاهرية (مشاهد، أصوات، إلخ) أو لفظيًا، بل جميع إسقاطاتنا العقلية وعواطفنا وأفكارنا. وتشير البيانات الجسدية هنا إلى الأحاسيس والمشاعر التي تظهر في الجسم، مثل مشاعر الإثارة الجنسية أو اللامبالاة، أو مشاعر الحب أو الكراهية.

تُعرف البيانات الذاتية حدسيًا ، أي أنها معرفة ذاتية مباشرة، لا تستند إلى بيانات ظاهرية (عقلية أو جسدية)، مع أنها قد تُؤكد وتُعزز بهذه البيانات. عمليًا، لا تكون الأحداث الذاتية واضحة دائمًا، لذا يجب اعتبار ما نفترضه عنها بناءً استقرائيًا. أي أنه بناءً على حدس عابر وغامض وجزئي، يتقدم المرء بالتجربة والخطأ نحو تقدير أكثر ثباتًا ووضوحًا وشمولًا لإرادته أو معرفته أو تقييمه. تتلاشى عناصر الشك في الحدس المتتالي بفعل التجربة المتكررة. مع أن قاعدة البيانات تتكون من تجارب مباشرة، إلا أن الحكم لا يزال حاضرًا في مقارنة هذه التجارب ومقابلتها واستخلاص ملخص مدروس لها.

بالإضافة إلى ذلك، قد نستنتج، بل ونستنتج بالفعل، أحداثًا أعمق وأكثر ذاتية (عندما لا تكون واضحة بالحدس) من البيانات العقلية والجسدية، استنادًا إلى اقترانات سابقة في التجربة (أي علاقات سببية ظاهرة). في هذا السياق، غالبًا ما نستدل وفقًا لمنطق " بعد هذا، إذن بسببه " (التسلسل، إذن النتيجة)، مقترحين بناءً استقرائيًا ("يبدو أن هذا النوع من الظواهر العقلية أو الجسدية يشير إلى هذا النوع من الأحداث في النفس")، والذي نختبره مرارًا وتكرارًا بالرجوع إلى جميع التجارب والاستدلالات المباشرة وغير المباشرة، محافظين على افتراضنا طالما بدا لنا معقولًا، ونتخلى عنه إذا ما فقد مصداقيته.

تُعرف البيانات الذهنية، أي المشاهد والأصوات والصفات الظاهراتية الأخرى التي تُسقطها الذاكرة أو الخيال أو التوقع في ذهن المرء، عن طريق الإدراك الداخلي. أما البيانات الفيزيائية، فتُعرف عن طريق الإدراك الحسي، أي من خلال أعضاء الإحساس المنتشرة في جسم المرء، سواءً أكانت هذه الأعضاء قد حُفزت بفعل أحداث نفسية جسدية (تحدث في الجسم، نتيجة لأسباب ذهنية؛ مثل مشاعر القلق)، أو أحداث فسيولوجية (تحدث في الجسم، نتيجة لأسباب جسدية؛ مثل عسر الهضم)، أو أحداث خارجية (أجسام من حول المرء تؤثر عليه).

ينبغي التأكيد على أن هذه الفروقات بين الروح والعقل والجسد وما وراءها هي فروض اصطلاحية إلى حد ما، إذ أن الأحداث في هذه المجالات الأربعة مترابطة ترابطًا وثيقًا في الواقع العملي، ولا يمكننا تصنيف حدث ما ضمن أحدها إلا بعد تفكير عميق. ولذلك، فإن التصنيف الناتج للحدث المعني ليس بيانات تجريبية بحتة، بل هو نتاج تصور وحكم استقرائي.

إن الحكم على الآخرين عمليةٌ ذات شقين: الإدراك الخارجي والتأمل الداخلي. فهو إدراك خارجي، لأنه يستند إلى معلوماتٍ أدركناها، بشكلٍ مباشر أو غير مباشر، عن الشخص المراد الحكم عليه. وهو تأمل داخلي، لأنه يُفسَّر بالضرورة وفقًا لتجربة الفرد الداخلية وعلاقتها المعتادة لديه بأحداثٍ خارجية مماثلة . ويمكن الاستعانة بالبيانات

العلمية، القائمة على الملاحظة الموضوعية لسلوك العديد من الأشخاص في ظروفٍ متشابهة، كعاملٍ ثالث في الحكم؛ ولكن تجدر الإشارة إلى أن هذه البيانات نفسها تندرج منطقيًا ضمن الفئتين السابقتين، وهما: "البيانات الخارجية المتعلقة بالآخرين" و"تفسيرها بناءً على حياة الفرد الداخلية".

فيما يتعلق بـ"التصورات" الخارجية، يُقصد بها (أ) ما يراه أو يسمعه الشخص المُدان فعليًا من أفعال أو أقوال، و(ب) ما رآه أو سمعه شخص آخر فعليًا من أفعال أو أقوال ذلك الشخص. يُعدّ النوع الأول (أ) دليلًا مباشرًا ، ويشمل أي بيانات (قبل أي تفسير) متاحة للحواس، ولا يمكن تحريفها أو تزييفها من قِبل أطراف ثالثة. إذا كان من الممكن التلاعب بهذه البيانات، فينبغي التعامل معها بحذر، مع اعتبارها قابلة للمراجعة. أما النوع الثاني (ب) فيُشير إلى أدلة سماعية ، تعتمد على مصداقية الشاهد المزعوم، الذي قد يكذب عمدًا لأسباب شخصية مختلفة، أو يكون متأثرًا عاطفيًا لدرجة تمنعه من التمييز بين الحقيقة والخيال، أو قد يكون ببساطة مراقبًا غير كفؤ.

تجدر الإشارة إلى أن الأدلة المباشرة تشمل أي نوع من الأدلة الملموسة ، أي الآثار المادية أو بقايا الأحداث الماضية قيد التحقيق، والتي يمكن اعتبارها بمثابة آثار للشخص الخاضع للمحاكمة، لا تزال متاحة للإدراك من قبل القاضي. وبالمثل، يمكن النظر في الأدلة الظرفية - المتعلقة بالزمان والمكان والفرصة والدافع المحتمل وما شابه - على نحو مماثل، وإن كانت أكثر تجريدًا أو تخمينًا.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن الأدلة المنقولة قد تكون شهادة مباشرة من أحد المشاركين في الأحداث، يروي فيها أفكاره وأقواله وأفعاله؛ أو شهادة غير مباشرة عن أقوال وأفعال شخص آخر (وليس أفكاره). وقد يكون الشاهد الأخير مشاركًا يشهد عن مشارك آخر ، أو شاهدًا (شخصًا لم يشارك في الأحداث وشاهدها دون أن يؤثر فيها).

من البديهي أن الشخص الخاضع للمحاكمة قد يُظهر عمداً صورةً خياليةً لأفعاله الخارجية أو دوافعه الداخلية؛ فعلى سبيل المثال، قد يمحو القاتل بصماته من السلاح المستخدم أو يُعلن براءته بصوت عالٍ في المحكمة. ويجب أخذ هذا الأمر في الاعتبار عند تقدير البيانات.

فيما يتعلق بالشهود، من البديهي أنه كلما زاد عددهم، زادت موثوقية شهادتهم المشتركة. فإذا اتفقت شهاداتهم، فإنها تدعم بعضها بعضًا، مع أن وجود مؤامرات أمر وارد. أما إذا تباينت شهاداتهم، فسيرغب القاضي في معرفة السبب. ربما يوجد قدر من القواسم المشتركة بينهم؛ وربما يكون بعض الشهود أكثر موثوقية من غيرهم.

من الواضح أيضاً أنه حتى عندما يستند المرء في حكمه على تصوراته الخاصة، يجب عليه أن يكون منتبهاً لكفاءته كمراقب، وانخراطه العاطفي، ومصالحه الشخصية (بما في ذلك المزايا المالية وغيرها) في الأمر؛ أي أنه يجب عليه التمييز بوضوح بين البيانات الأولية والتفسير اللاحق - وهي ليست مهمة سهلة!

إنّ إدراكنا بأنّ تفسير أفعال الآخرين أو أقوالهم يعتمد إلى حدّ كبير على حياتنا الداخلية وأنماط سلوكنا لهو أمرٌ بالغ الأهمية. وهذا يعني أننا عندما نحكم على الآخرين، فإننا نكشف أنفسنا ونحكم عليها إلى حدّ ما. يُجسّد المجرمون طاقات كامنة لديهم؛ وبذلك، يكشفون لنا جميعًا ما نحن، كبشر، قادرون عليه على الأرجح (إن لم نكن مذنبين به بالفعل)؛ ولهذا السبب، فإنّ كلّ جريمة تُعدّ أشدّ وطأة، إذ تُضعف ثقة المرء بنفسه وبالآخرين، ممّا يُفتّت المجتمع. في المقابل، عندما نُسقط دوافع أو سلوكيات مُفترضة على المشتبه بهم، فإننا نستنبطها من دوافع أو سلوكيات نفترض وجودها (إن لم تكن موجودة بالفعل) في أنفسنا؛ أي أننا نقول شيئًا عن أنفسنا أيضًا. لذا، فإنّ الحكم سلاح ذو حدّين، يجب التعامل معه بحذر.

إنّ إصدار الأحكام بشأن المسؤولية مسؤولية جسيمة، قلّما يُوفّق أحدٌ في أدائها بعدلٍ في جميع الحالات. قد يُسيء المرء الحكم على نفسه، فيُنسب لنفسه فضلًا أو يُسيء إليها دون وجه حق. وقد يُسيء الناس الحكم على بعضهم البعض في الأسرة، ومكان العمل، والمجتمع ككل، ووسائل الإعلام، وبالطبع في أروقة المحاكم. وقد تقع هذه المظالم على جماعات (كالجماعات الدينية أو العرقية أو القومية)، كما تقع على الأفراد. غالبًا ما يتم تجاهل المبدأين القانونيين "يُفترض في الشخص البراءة حتى تثبت إدانته" و"يجب إثبات الإدانة بما لا يدع مجالًا للشك قبل إصدار الحكم" في قاعات المحاكم، بل وأكثر من ذلك خارجها.

يفتقر الكثير من الناس إلى الذكاء والدقة الفكرية في حياتهم اليومية وتعاملاتهم، لذا ليس من المستغرب أن نجدهم يمارسون نفس الغباء والتساهل عندما يُطلب منهم الحكم على الآخرين. يُسقط هؤلاء الناس أوهامهم وخيالاتهم ومخاوفهم على من حولهم، لعدم امتلاكهم التدريب اللازم للتمييز بين الحقيقة والخيال. يستمتع كثير من الناس (رجالاً ونساءً وأطفالاً) بالافتراء والنميمة، ظانين أنهم بإلحاق العار والعار بالآخرين يُحسّنون من مكانتهم. في الواقع، كل ما يفعلونه هو كشف أفكارهم الحمقاء وكراهيتهم: يُشبه اليهود هؤلاء الناس بالقتلة، ويأمرون بحكمة: "لا تشهد زوراً على جارك" [43].

في الوقت الحاضر، ومع ظهور وسائل الإعلام الجماهيرية، أصبحت النميمة والافتراءات والثرثرة مؤسسة، بل مصدر رزق دائم! وهنا، ينبغي الإشارة إلى أنماط تفكير معينة تعزز التعصب.

أحدها هو الميل البشري الفطري للتعميم ؛ فنحن نأخذ سلوك بعض الأشخاص في ظروف معينة ونفترض السلوك نفسه لدى آخرين في ظروف مماثلة. التعميم عملية مشروعة، شريطة أن تخضع لضوابط ومراجعات دقيقة. إن الحاجة إلى إعادة الاختبار، والتخصيص عند الاقتضاء، أمرٌ ينطبق على جميع الكائنات الحية، ولا سيما الكائنات ذات الإرادة، وخاصة البشر. فالبشر، بحكم تعريفهم، لا يتصرفون بطريقة موحدة في

---

[43] انظر على سبيل المثال التلمود: أراخين 15ب. الاقتباس من التوراة: خروج 20:13.

الظروف نفسها، لذا ينبغي توخي الحذر الشديد عند التعميم في حالتهم. وبالنظر إلى العواقب الوخيمة للأحكام الخاطئة في هذا المجال، لا يجوز التعميم من النظرة الأولى دون إجراء بحث دقيق والتحقق من الفرضيات.

التنميط ، أي محاولة حصر جميع السلوكيات البشرية في عدد محدود من الفئات المُحددة مسبقًا. وهنا أيضًا، ثمة أساس معرفي لهذه العملية: فالعقل البشري بطبيعته يسعى إلى التصنيفات، باعتبارها ملخصات مُوجزة للمعلومات. وهذا جانب من جوانب التصور: البحث عن أنماط في البيانات، من خلال مقارنة الحالات ومقابلتها. تكمن المشكلة في ضرورة الحفاظ على انفتاح الذهن ومواصلة هذه العملية باستمرار، بينما يميل الناس إلى التراخي والتوقف بمجرد ترسيخ صورة نمطية أو اثنتين أو ثلاث في أذهانهم. بعد ذلك، تُفقد المرونة الطبيعية، ويحاول العقل إجبار الحالات الجديدة على التوافق مع الأنماط القليلة المُسبقة، بدلًا من تعديل الفئات أو استحداث فئات جديدة عند الضرورة. يُخطئ الكثيرون في الحكم، لمجرد أنهم يعودون باستمرار إلى الصور النمطية التي لا تمت بصلة تُذكر بالأشخاص أو المواقف قيد الدراسة.[44]

يرتبط التعميم الخاطئ والتنميط ارتباطًا وثيقًا، فالأول يتعلق بالمقولات والثاني بالمصطلحات. وكلاهما ناتج عن عدم ممارسة الفضائل المنطقية للانفتاح الذهني والتجريب، والتكيف الدقيق، والوضوح، والدقة. فإذا اكتفى المرء بالتقريب والجمود، فإنه سيحكم خطأً عاجلاً أم آجلاً. ومن المآزق الكبرى الأخرى، بالطبع، الانفعال. ففي ظل وطأة الانفعال الشديد، يتطلب الحكم الصحيح بذل جهد حقيقي. وبطبيعة الحال، تشتد الانفعالات تحديدًا عندما يتعلق الأمر بالناس، وهي الظروف التي تستدعي الحكم الرشيد. في مثل هذه المواقف، يجب على المرء أن يذكّر نفسه بوعي بضرورة الموضوعية والحياد.

أخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن التفكير في المسؤولية لا يقتصر على الإرادة فحسب، بل غالبًا ما يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالسببية. فالحجج التي تتضمن عبارات "إذا-إذن" غالبًا ما تكون حاسمة في تحديد المسؤولية، أو نصيبها. على سبيل المثال، تشير المقدمتان "إذا كان أ + ب، فإن هـ" و"إذا كان أ + ليس ب، فإن ليس هـ" إلى استنتاج مفاده أنه، في حالة وجود أ (والذي قد يشير بدوره إلى اقتران أسباب، ج + د + ... إلخ)، فإن ب يسبب هـ، وليس ب يسبب ليس هـ. وبهذه الطريقة، نحدد أن الفاعل ب، وليس الفاعل (أو الفاعلين) المحتمل أ، هو

---

44 تجدر الإشارة إلى أن الأشخاص الذين يحكمون على الآخرين بناءً على الصور النمطية يميلون إلى تكييف سلوكهم مع هذه الصور! فهم يستوعبون أنماطًا سلوكية عديدة من التلفزيون والأفلام والروايات، والتي غالبًا ما تكون في الأصل من نسج الخيال، مبنية على فهم سطحي للنفس البشرية. وعندما يواجهون موقفًا واقعيًا، بدلًا من استنباط رد فعل مناسب من أعماقهم، فإنهم ببساطة يطبقون إحدى الصيغ التي غذّتها لهم وسائل الإعلام. إنهم يؤدون أدوارًا محددة: المحتج المتمرد، السياسي مفتول العضلات، وما إلى ذلك. حتى الحوارات نمطية. ويُطلق على مجموع هذه الأدوار والحوارات المتاحة اسم "الثقافة".

المسؤول حاليًا عن النتيجة هـ (مع العلم أنه للحصول على الصورة الكاملة، علينا أيضًا التحقق مما يحدث في غياب أ) [45].

إنّ تحليلًا أكثر شمولًا لمنطق المسؤولية يتجاوز نطاق هذا الكتاب. أما كتاب هارت وهونوريه، الذي يتناول هذا الموضوع مع التركيز على المسائل القانونية، فقد وجدته مثيرًا للاهتمام للغاية وأوصي به.

45 راجع كتابي "منطق السببية" للاطلاع على معالجة كاملة لمثل هذه الحجج.

5. النفوذ والحرية

1. يحدث التأثير من خلال الوعي

التأثير مفهومًا هامًا ومعقدًا في المنطق السببي، وتحديدًا في منطق الإرادة . ويشير هذا المفهوم إلى تأثير حدث طبيعي مُدرَك و/أو إرادة أخرى، سواءً من قِبَل الشخص نفسه أو من قِبَل فاعل آخر، على فعله الإرادي، قبل وقوعه أو أثناءه. تجدر الإشارة إلى أن الفاعل الإرادي المعنيّ يجب أن يكون مُدرَكًا للحدث الطبيعي و/أو الإرادة الأخرى المذكورة، حتى تُعتبر الأخيرة "تأثيرًا". والسمة المميزة للتأثير، مقارنةً بـ"الشروط" الأخرى المحيطة بالإرادة، هي **وسيط الوعي** .

تكمن الأهمية الفلسفية لهذا المفهوم في الالتباس الذي يكتنف مفهوم حرية الإرادة لدى معظم الناس. فمن جهة، يعتقد معظم الناس عمليًا أن الإرادة حرة بطريقة أو بأخرى؛ ومن جهة أخرى، يدركون أنها تتأثر بدرجات متفاوتة بالأحداث الطبيعية والأشخاص المحيطين بها. ويبدو هذان الأمران متناقضين نظريًا، لأن الأخير يُخلط بينه وبين التكييف أو السببية الجزئية، بينما هو في الواقع تأثير، وهو نوع مختلف وأكثر دقة من السببية.

على سبيل المثال: عضلات الرجل هي ظروف تؤثر على إرادته، فهو يستطيع رفع وزن معين بها، ولا يستطيع رفع وزن أكبر مما تسمح به قدراته الجسدية؛ ومع ذلك، تصبح هذه العضلات نفسها مؤثرات على إرادته، فعندما يفكر في قوتها المحدودة المفترضة، يختار مسارًا مختلفًا عما كان سيختاره لو بدت أقوى أو أضعف. لاحظ جيدًا هذا الفرق الدقيق. الظروف والمؤثرات كلاهما يؤثر على الأفعال، ولكن ليس بطرق متماثلة.

التأثير نوع خاص من التكييف ، يختلف عن الحالة العادية في كونه يعمل تحديدًا عبر وسيط الوعي، أي أي نوع من العمليات المعرفية . والموضوع المؤثر هو شيء تم إدراكه أو تخيله، أو تصوره أو تصوره، أو تذكره أو إسقاطه، أو وجده واضحًا أو استنتجه، أو تم استنباطه أو استنتاجه، أو تم التفكير فيه بأي شكل من الأشكال. وما يؤثر فيه ، بالمعنى الدقيق، هو موضوع هذه المعارف أو الأفكار،

أي الفاعل الإرادي النهائي. فعندما يحسم الفاعل أمره ويريد شيئًا ما، فإنه يفعل ذلك إما في اتجاه أو ضد الاتجاه الذي ينطوي عليه التأثير القائم.

وبالتالي، تنطوي المؤثرات على ميول إيجابية أو سلبية، وإغراءات أو دوافع للعمل الإرادي. فإذا كان هذا الميل في اتجاه الإرادة النهائية، فقد تيسرت الإرادة به؛ وإذا كان هذا الميل ضد الإرادة النهائية، فقد كان على الإرادة التغلب عليه. وللفاعل دائمًا حرية قبول أو رفض "اتباع" أي تأثير، أي "الخضوع" له أو "مقاومته".

مفهوم **الجهد** إلى درجة الإرادة. فالإرادة ليست خيارًا بين أمرين، أي أنها ليست شيئًا يُفعّل أو يُعطّل، بل هي ذات درجات. فالإرادة القوية ضرورية للتغلب على التأثيرات المعارضة القوية، بينما يسهل التأثير على الشخص الضعيف ليخالف إرادته. لذا، يمكننا الحديث عن مقدار الجهد المبذول في فعل الإرادة. فإذا كانت التأثيرات مواتية، يكون الجهد المطلوب لإتمامها ضئيلاً نسبيًا. أما إذا كانت التأثيرات معاكسة، فيجب على الشخص بذل جهد أكبر نسبيًا لتحقيق غايته.

يمكننا أيضاً اعتبار الجهد المبذول مقياساً لمسؤولية الفاعل، ومساهمته السببية، أو ملكيته للفعل ونتائجه. فكلما زاد الجهد المطلوب منه، زادت مسؤوليته الكاملة عن الفعل ونتائجه. وكلما قل الجهد المطلوب منه، زاد تأثير العوامل المحيطة به.

إن فرضية **حرية الإرادة** هي أن التأثير وحده لا يكفي لإحداث أي أثر، بغض النظر عن إرادة الفاعل المعني. فإذا سمحت الظروف المحيطة بقوة الإرادة في حالة معينة، فإن للفاعل دائمًا "الكلمة الفصل" في مقاومة الميل الذي ينطوي عليه التأثير، حتى وإن تطلبت هذه المقاومة أقصى جهد. أما عندما يحدث التكييف عن طريق الوعي، أي عن طريق التأثير، فلا تنطبق الضرورة ، مع أن الجهد المطلوب للتغلب على التأثير قد يكون شاقًا. وحيثما تنطبق الضرورة ، لا يمكن القول بوجود إمكانية للإرادة، وبالتالي لا يمكن الحديث عن تأثير. لقد طغى التأثير على الشخص ببساطة، مما يثبت في هذه الحالة أنه ليس فاعلًا بل مجرد متلقٍ. ربما كان مراقبًا للأحداث، لكنه في هذه الحالة كان متلقيًا سلبيًا للقوى الطبيعية.

إذا صحّت هذه الفرضية، فهذا يعني أن وعي الشيء لا يستطيع بمفرده تحريك كيان روحي *(نفس، ذات)* إلى فعل، عن طريق السببية الكاملة. مع أن هذا الوعي قد يلعب دورًا سببيًا رئيسيًا في الفعل، يقارب مئة بالمئة، إلا أن الفعل لا يمكن أن يحدث فعليًا دون موافقة الكيان الروحي المعني ومشاركته النهائية. إذا لوحظت

الضرورة بالفعل، فإن التكييف المعني لم يكن عن طريق وعي الشيء، بل كان ناتجًا عنه مباشرةً.

لاحظ أن التأثير وحده لا يستطيع أن يحرك الفاعل إلى الفعل، بل أيضاً - مع التسليم بإمكانية وجود نزوة محضة - يستطيع الفاعل أن يحرك نفسه بنفسه في غياب أي تأثيرات. لذلك، فإن التأثير ليس كافياً ولا ضرورياً للإرادة.

لذا، لاحظ جيدًا أننا لا نخوض هنا في تلاعبات لفظية. إن حرية الإرادة هي أطروحة، فرضية، تتعلق بالعلاقات السببية الممكنة في عالم الروح. قد يظهر الوعي في حالات انعدام الإرادة، أي عندما تسود السببية (الضرورة)؛ ولكن عندما يحدث هذا، لا يكون للوعي أي دور في النتيجة. يصبح الوعي شرطًا فقط عندما تتراجع السببية، ويبقى مجال لتدخل الإرادة؛ في هذه الحالة، يصبح الوعي (أو موضوعاته، من خلاله) مؤثرًا، وتبقى الإرادة حرة (إلى حد ما على الأقل).

يبدو أن كل إرادة تخضع لبعض التأثيرات بدرجة ما. ويتضح هذا جلياً في الإرادة البشرية، التي عادةً ما تنشأ استجابةً لسياق ذهني ومادي واضح، مع أنه يمكن القول إنها قد تكون أحياناً غير مبالية بجميع التأثيرات. وبالمثل، تمتلك الحيوانات الأخرى، وربما بشكل أكبر، قدرات إرادة تخضع للتأثير.

فيما يتعلق بالله، فإن تصورنا النظري له، من خلال التوسع إلى أقصى الحدود، يوحي بأننا يجب أن نعتبره المحرك الأول الذي لا يتحرك، أي أن إرادته مستقلة تمامًا عن أي تأثيرات خارجية. لا يعني هذا بالضرورة أنه يتصرف دون اعتبار لأي شيء، بل يعني أن قدرته على الإرادة تفوق التأثيرات، سواء منفردة أو مجتمعة، لدرجة أن الأخيرة تكاد تكون معدومة. فقطرة ماء صغيرة لا تستطيع أن تؤثر في المحيط!

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين الله والكائنات ذات الإرادة الأدنى، فينبغي أن نأخذ في الاعتبار أنه كما يحتفظ الله بالقدرة على التدخل في العمليات السببية (أي أن جميع القوانين الطبيعية بالنسبة له هي قوانين قصورية وليست ضرورية، كما سبق ذكره)، فإنه يحتفظ أيضاً بالقدرة على " إخضاع " إرادة أي مخلوق. وبالتالي، فإن قوة إرادة أي مخلوق محدود مشروطة من حيث المبدأ باستمرار تسامح الله اللامتناهي. ومع ذلك، يبدو أن القدرة الإلهية على السيطرة على الإرادات الأدنى أو إخضاعها غير مستخدمة عملياً (على الأقل استناداً إلى نصوصنا

الدينية [46]). بل يبدو أن الله يُقيّد و/أو يؤثر في الإرادات الأدنى - فيمنح الكائنات الحياة أو يقتلها قبل أوانها، أو يؤثر في بيئاتها الجسدية أو العقلية أو الخارجية، أو يُظهر أشياءً تؤثر فيها (بقوة أو إلى حد ما) بطريقة ما. ويُفترض أن هذا التفضيل الإلهي ينبع من دافع أخلاقي، للحفاظ على حرية الإرادة وبالتالي المسؤولية الشخصية [47].

2. معرفة الجهد والتأثير والحرية

من الواضح أن الجهد والتأثير مفهومان مشتقان من الإدراك والإرادة. ولذلك، فإن الأساس التجريبي لمعرفتنا بهما هو نفسه بالنسبة للإدراك والإرادة، وهو في المقام الأول الاستبطان أو الإدراك الذاتي. هذه المعرفة الذاتية المباشرة، التي أسميها الحدس (أو الإدراك الحسي)، تتعلق بأشياء لا تمتلك في حد ذاتها صفات ظاهرية داخلية أو خارجية - أي ليس لها شكل أو تظليل أو لون، ولا صوت أو رائحة أو طعم أو خصائص لمسية - على الرغم من أنها قد تُنتج أشياء محسوسة.

كما نستشعر إرادتنا، نستشعر أيضًا مقدار الجهد الذي بذلناه. ونقول مجازًا إن الجهد "يُحس". يُختبر "الجهد البدني" كإحساس في الجسد، أما "الجهد الذهني"، أو بالأحرى "الجهد الروحي"، فهو تجربة أكثر دقة، قد تُفضي أو لا تُفضي إلى ظواهر ملحوظة. لذا، فإن قياس الجهد ليس دقيقًا ومطلقًا، بل تقريبيًا ومقارنًا. فهو لا يعتمد فقط على الحدس المباشر، بل أيضًا على الذاكرة الشخصية للحدس السابق لأغراض المعايرة.

إذا كان تقدير الجهد غير دقيق بالنسبة للفرد، فإنه يكون أكثر غموضًا عند مقارنته بجهد الآخرين. لا يسعنا إلا التخمين، قياسًا على تجاربنا الشخصية وملاحظة مؤشرات غير مباشرة، مثل (في حالة الآثار الجسدية) العرق على جبين شخص ما أو تعابير وجهه أو وضعيات جسده. وهكذا، كما هو الحال مع الإرادة، فإن معرفة الجهد تعتمد عمومًا على الاستدلال الاستنتاجي.

---

46 لا أدّعي، بالطبع، معرفةً خاصةً بالذات الإلهية. بصفتي فيلسوفًا، لا أطرح سوى احتمالات وفرضيات منطقية بشأن الله. وهنا، أشير إلى أنه في حين أن "إخضاع الإرادات الأدنى" يبدو متسقًا عقائديًا مع فكرة قدرة الله المطلقة، إلا أنه ليس عقيدةً مُؤكدةً في اليهودية والديانات المشابهة.

47 من الواضح أن إشكاليات التبرير الإلهي لا تزال قائمة سواء افترضنا أن فعل الله يشمل إراداتٍ قاهرة، أو يقتصر على التوجيه والتأثير. ولم يكن ليُغير شيئًا يُذكر لضحايا المحرقة ما إذا كان الله قد أنقذهم بإخضاع إرادة هتلر المليئة بالكراهية، أو بقتله أو تحييده في وقت مبكر.

ليس من المستبعد أن ينجح علماء الأحياء قريبًا في قياس الجهد بموضوعية وعلمية أكبر، باستخدام أدوات مادية. عندها سيصبح قياس الجهد أكثر دقة وقابلية للتحقق. ستتضمن هذه الممارسات، بطبيعة الحال، الاستدلال الاستنباطي، أي فرضية أولية مفادها أن بعض الظواهر الفيزيولوجية أو العصبية القابلة للكشف يمكن تفسيرها على أنها تتناسب مع جهد الإرادة. ولكن في الوقت الراهن، لدينا معيار تقريبي في تجربتنا الشخصية.

التأثير مفهومٌ أكثر تجريدًا، لا يُدرك ولا يُقاس مباشرةً، بل يُبنى على مقدار الجهد المبذول في الفعل الإرادي (تسهيله أو صعوبته). يُقال إن شيئًا ما يؤثر في فعل المرء إذا كان ظهوره له، بشكل مباشر أو غير مباشر، يؤثر في الفعل أو يُقيّده، وذلك على عكس الشيء الذي يؤثر في الفعل أو يُقيّده بمجرد وجوده . انتبه جيدًا إلى الفروق الظاهرية.

إذا اقتصر التأثير على إدراك الشيء، فهو بسيط ومباشر. أما إذا حدث بعد معالجة ذهنية مطولة لصورة الشيء، فهو معقد ومتداخل. ولأن التفكير في الشيء المدرك قد يتخذ مسارات متعددة متفاوتة التعقيد، فإن تأثير الشيء نفسه قد يكون متعددًا، يشمل العديد من الأطروحات والطبقات، بعضها قد يكون متضاربًا. حتى على المستوى الإدراكي، تُنتج الحواس المختلفة جوانب متباينة للشيء (الذي يُفترض أنه نفسه). لذا، قد يُحدث الشيء نفسه تأثيرات متعددة ومتغيرة . يجب أن نضع هذه الفكرة في الحسبان لتجنب التبسيط المفرط في فهمنا للتأثير والإرادة.

ثمة مسألة معرفية أخرى تتعلق بتقديراتنا للأوزان النسبية للتأثيرات المتزامنة المختلفة. تستند هذه التقديرات جزئيًا إلى تعميم الملاحظات الشخصية (عند توفر بيانات عن الاقتران والانفصال)؛ ولكنها في معظمها مجرد فرضيات، نتمسك بها طالما استمرت تجاربنا في تأكيدها. غالبًا ما تكون معرفة المرء بنفسه مؤقتة كمعرفته بالطبيعة، أو بنفوس الآخرين أو الحيوانات. كثيرًا ما يعتقد الناس أن لديهم "بصيرة مباشرة" أو على الأقل "معرفة استنتاجية" بالأحداث أو العلاقات الداخلية، بينما في الواقع لا يملكون سوى المعرفة الاستقرائية. المهم هو إدراك أن هذه الأخيرة جيدة جدًا، بل وكافية.

إنّ معرفة حرية الإرادة هي معرفةٌ تأمليةٌ جزئياً، ولكنها في جوهرها استنتاجية. فإحساسنا الداخلي بحرية الإرادة يُتيح لنا فرصة البحث النظري عن بيانات ومسلمات داعمة. قد نؤمن بحرية الإرادة كفرضية عمل، ولكننا مع ذلك مطالبون على المدى البعيد بتطوير تعريفات مقنعة لها وحجج تدعمها. وأعتقد أن الصيغة المقترحة أعلاه لحرية الإرادة تُشكّل بدايةً جيدة.

إن مبدأ حرية الإرادة ذو أهمية نفسية واجتماعية بالغة، فهو أساس الأخلاق والقانون. ويؤكد هذا المبدأ مسؤوليتنا عن أفعالنا، مهما بدت القوى المؤثرة علينا كثيرة وقوية. وبالتالي، لا يمكن للمجرم أن ينكر مسؤوليته عن جرائمه، مدعياً أنه أُجبر عليها رغماً عنه.

ينبغي أن نلاحظ تأثير هذا المذهب نفسه على السلوك البشري، من خلال قوة الإيحاء: فإذا اعتقد المرء أنه قادر على فعل شيء ما أو تجنبه، فمن المرجح أن يتمكن من فعله، أكثر مما لو اعتقد أنه لا يستطيع فعله مهما حاول. وهكذا، فإن الإيمان بحرية الإرادة يزيد من "حرية" المرء، بينما يُعدّ عدم الإيمان بها عائقًا إضافيًا.

3. التحليل الرسمي للتأثير

من الواضح تجريبياً أن جميع فاعلي الإرادة كائنات واعية: فهم ذوات. تشير هذه الملاحظة إلى سمة أساسية للإرادة، وهي ارتباطها الوثيق بالوعي وعدم إمكانية تصورها بدونه . وبناءً على هذه الرؤية، يمكننا فهم آليات التأثير بشكل أفضل.

لقد رأينا كيف يمكن لحدث طبيعي أو عامل آخر أن يؤثر على إرادة الفرد، وذلك بعرض فكرة عليه ، وإن لم تكن هذه الفكرة حاسمة أو متحكمة بشكل قاطع في إرادته اللاحقة، إلا أنها تُشكل عاملاً مهماً بدرجات متفاوتة في ممارستها. تجدر الإشارة إلى أن الفكرة المعروضة قد تكون وهمية، كما قد تكون حقيقية؛ ولكن بقدر ما تُستثار هذه الفكرة بفعل شيء أو شخص ما، فإن هذا الأخير يكون مؤثراً. لاحظ أيضاً أن "العامل الآخر" المؤثر قد يكون لحظة سابقة من وجود الفرد نفسه (كما هو الحال، على سبيل المثال، في العادات).

التأثير هو نوع من العلاقات السببية، وإن كان ضعيفًا لأنه لا يُحدد النتيجة أبدًا نظرًا لحرية النفس الراغبة. وتُشير ممارساتنا اللغوية إلى أننا نعتبر التأثير شكلًا من أشكال السببية. فنحن نستخدم غالبًا أفعالًا تُوحي بذلك، مثل "لقد دفعني إلى فعل ذلك" أو "لقد أجبرني على فعل ذلك". ينطوي التأثير على السببية، حيث يُؤدي شيء ما أو مظهر ما (ولو جزئيًا وعرضيًا) إلى إدراك أو فكرة ما. ويمكننا أيضًا اعتبار العلاقة بين المظهر، أو أثره الإدراكي، وبين حقيقة أن الإرادة النهائية، إن وُجدت، "تُصبح أسهل" أو "تُصبح أصعب" بسببه، علاقة سببية. لكن التأثير في حد ذاته، كعلاقة بين الشيء المُدرك أو إدراكه، من جهة، ونتيجة الإرادة، من جهة أخرى، لا يُمكن تصنيفه كسببية، ولا كإرادة بحد ذاتها. إنه فئة أخرى من السببية، تتوسط بين هذين النوعين.

يمكننا التعبير عن التأثير بشكل رسمي كما يلي: ليكن **A** فاعلاً، و **W** إرادته في وقت معين. وليكن **Y** حدثًا طبيعيًا، أو حدثًا أراد وقوعه فاعل (أو فاعلون) **B** (قد يشمل B الفاعل A في وقت سابق). وليكن **X محتوى الوعي** اعتقادًا أو رأيًا أو معرفةً أثارها *Y* في *A* (قد يكون X ببساطة Y كما أدركه A، أو قد تكون لـ X علاقة معرفية أكثر تعقيدًا بـ Y).

عندها، يمكننا القول " **يؤثر X على A لكي يفعل W** "، بشرط " يحتاج **الشخص الذي يدرك X إلى بذل جهد أقل لإرادة W، مقارنةً بالشخص الذي لا يدرك X** ". – أي، إذا كان X يميل نحو W، فإن إرادة A ستتحقق. أما إذا كان X يميل بعيدًا عن W، فإن A سيحتاج **إلى المزيد** الجهد المبذول لإرادة W مع X أكثر من بدونه، ويمكننا القول أن " **X يؤثر على A لعدم إرادة W** ".

تُحدد هذه الصيغ التأثير الإيجابي والسلبي، وكلاهما يُمكن الإشارة إليه ببساطة بـ"التأثير"، تاركةً اتجاه التأثير (مع أو ضد) غير مُحدد. إذا كان الجهد المطلوب متساوياً تماماً في كلا الاتجاهين، فلا يوجد تأثير فعلياً . تُعرف كميات الجهد المطلوبة بطرق مُختلفة، كما ذُكر سابقاً. تجدر الإشارة إلى أنه في الخطاب اليومي، تُعتبر الصيغ الضمنية "يميل س إلى و"يميل س بعيداً عن و" أحياناً مُكافئة لصيغ التأثير، لأنه من المفهوم ضمنياً أن أ أدرك س وأن أ أراد و.

يمكننا بالطبع، مع مراعاة الاختلافات، توضيح أشكال التأثير المختلفة التي تتضمن notX و/أو notW كمصطلحات، مثل "notX يؤثر على A لكي يفعل notW".

عمليًا، نعتبر أن أي شيء يُولّد تأثيرًا هو في حد ذاته تأثير. أي أن سبب حدوث X الذي أطلقنا عليه Y، أو أسبابه الطبيعية، أو فاعله الإرادي B، كلها تُعتبر تأثيرات بمجرد حدوث X. لكن تجدر الإشارة إلى أن مدى صحة هذه الممارسة من الناحية الدقيقة يحتاج إلى نقاش. المسألة منطقية، وتتعلق بالتسلسل السببي أو القياس المنطقي. وسنتركها مفتوحة في الوقت الراهن.

وبالتالي، لمراجعة عملية التأثير بالتسلسل:

a. يحدث شيء (Y) بشكل طبيعي، أو يتم إحداثه من خلال إرادة عامل أو عوامل (B، والتي قد تكون أو تشمل A).

b. يلفت هذا الحدث (Y) انتباه شخص ما (A)، أو ينتج عنه بشكل سببي بعض التأثيرات الجسدية أو العقلية أو الروحية التي يصبح على دراية بها، وربما يفكر فيها أكثر (X).

c. ثم يقوم هذا الموضوع (أ) بفعل إرادته (و)، سواء كان ذلك إرادة مباشرة أو غير مباشرة.

d. ويحدث أن هذه الإرادة (W) تتطلب جهدًا أقل من ذلك الفاعل (A) في وجود تلك الفكرة (X) مقارنة بغيابها.

e. عندئذ يمكن القول أن الفكرة (X) قد أثرت بشكل إيجابي على الفاعل (A) في رغبته (W).

لاحظ أن Y و X قد يكونان واحدًا أو اثنين. إذا كان A مدركًا لـ Y بشكل مباشر، فهو مصطلح المرجع. أما إذا لم يكن A مدركًا لـ Y، ولكنه مدرك لتأثير ما له يُسمى X، فإن X هو المصطلح المؤثر. المصطلح المؤثر هو أيًا كان موضوع الإدراك، أي مظهر ما، سواء كان حقيقيًا أو وهميًا، خافتًا أو شديدًا، بعيدًا أو قريبًا. قد يكون الإدراك المعني إحساسًا (حينها يكون X ظاهرة فيزيائية) أو إدراكًا استبطانيًا (حينها يكون X ظاهرة عقلية)، أو حتى حدسًا. في الحالة الأخيرة، يكون A مدركًا لردود فعل سابقة لروحه (لذا يكون X حدثًا روحيًا). تشمل موضوعات الإدراك الحسي الأشياء التي تُلاحظ خارج الجسم أو داخله، بما في ذلك المشاعر الداخلية. تشمل الموضوعات العقلية[48] الذكريات والتخيلات، وربما المشاعر العقلية. قد يكون موضوع الوعي أيضًا تجريدًا (حينها يكون X موضوعًا مفاهيميًا، مصطلحًا ضمن فكرة معقدة إلى حد ما). عادةً ما تتداخل جميع وسائل الإدراك هذه، بتراكيب مختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن السببية التي يسببها Y لـ X هي مبدأ يُثبت بشكل منفصل، ولكن ليس من الضروري أن يكون A على دراية به لكي يكون فعالاً. والأكثر إثارة للاهتمام هو السؤال المتعلق بمقارنة مقدار الجهد المبذول لكي يُريد A فعل W في وجود X أو غيابه. فقد يكون A مدركًا لجهده المبذول أثناء إرادته لـ W في وجود X، لكن هذا لا يُخبره بالجهد الذي سيبذله في غياب X! والجواب هو أنه لا حاجة لإدراك تأثير شيء ما حتى يكون هذا التأثير فعالاً . الوعي أمر بالغ الأهمية، لكنه وعي A بـ X، وليس وعيه بجهده المبذول مع X أو بدونه، أو

48 يمكن للمرء هنا أن يشمل أيضاً الاتصالات التخاطرية، إذا افترضنا أن التخاطر موجود.

بتأثير X. ليس من الضروري أن يُلاحظ الفاعل الجهد المبذول على الإطلاق، مع أن انتباهه من المرجح أن يزداد مع ازدياد الجهد المبذول.

في الواقع، قد يعتقد الفاعل أو يدّعي الاعتقاد بأن شيئًا ما ليس له تأثير، بينما هو في الحقيقة له تأثير ما، أو العكس، أن شيئًا ليس له تأثير في الواقع له تأثير ما! في مثل هذه الحالات، تجدر الإشارة إلى أنه يجب اعتبار الفكرة أو الادعاء عنصرًا منفصلاً ومتراكبًا، قد يكون له أو لا يكون له درجة من التأثير خاصة به، بصرف النظر عن الحقيقة.

لا تنطبق الصيغة المذكورة أعلاه إلا على المنطقي، أو على كل من يرغب في إثبات وجود علاقة تأثير سببية بين شيء ما (س) وفاعل (أ) يقوم بفعل إرادي (ع). فكما أن علاقة السببية، على سبيل المثال بين ص و س في هذه اللحظة، لا يمكن إثباتها بملاحظة واحدة، بل من خلال الملاحظة المتكررة على مر الزمن، كذلك الأمر بالنسبة للتأثير. لا يمكننا الجزم بأن س يؤثر على أ ليُريد ع بالرجوع إلى ملاحظة واحدة، مثل مقدار الجهد المبذول في وجود س. بل يجب علينا الرجوع إلى أحداث أخرى، مثل الجهد المبذول في غياب س.

وبالفعل، هنا كما هو الحال مع استقراء السببية عموماً، تتناسب درجة اليقين طردياً مع تكرار هذه الملاحظات. فكلما زاد تكرار ملاحظتنا للاقتران، ازداد يقيننا بالعلاقة السببية. إن معرفة التأثير تجريبية واستقرائية.

لاحظ العلاقة بين الشيء X (كما يدركه A) ومقدار الجهد (لنقل E، لكي يُريد A الشيء W) - إنها علاقة سببية قياسية. تتكون من عبارتين شرطيتين (فرضيتين طبيعيتين): "إذا كان X، فإن الجهد E(X" و"إذا لم يكن X، فإن الجهد E(ليس X)"، وعبارة مقارنة: "الجهد E(X) أقل من الجهد E(ليس X)". لا شيء مميز - فإجراءات اكتساب هذه المعرفة شائعة. هذا ينطبق على حالة التأثير الإيجابي لـ X. في حالة التأثير السلبي لـ X، سيكون E(X) أكبر من E(ليس X)؛ وفي حالة عدم وجود تأثير، سيكون الجهد المطلوب متساوياً في الحالتين.

بالطبع، يجب أن يأخذ أي حساب للجهد في الاعتبار ليس فقط تأثيرًا واحدًا، بل جميع التأثيرات النشطة حاليًا لصالح الإرادة المقصودة أو ضدها. إجمالي الجهد المطلوب، ولنرمز له بـ E، هو الجهد المطلوب في حال عدم تأثر الإرادة بأي شيء (E_0)، مضافًا إليه جميع الجهود الإضافية اللازمة للتغلب على التأثيرات السلبية (E^-)، مطروحًا منه جميع الجهود المخفّضة التي أتاحتها التأثيرات الإيجابية (E^+). أي أن: $E = E_0 + E^- - E^+$.

الجهد هو أمرٌ يجب على الفاعل المُتّخذ أن يبذله أو يُقدّمه، كشرطٍ أساسي لنجاحه في تحقيق إرادته. نعرف الجهد من خلال التجربة الداخلية؛ ولكن ليس بالضرورة أن يكون الفاعل واعيًا بجهده في كل مرة يبذله. مع ذلك، فقد افترضنا في تعريفنا للتأثير أن قدرًا من الجهد مُلازمٌ دائمًا للإرادة، وأن مقداره يتفاوت، فيكون أكبر في بعض الظروف منه في غيرها. سواءً رُكّز عليه أم لا، فإن الجهد موجود حيثما وُجدت الإرادة. الإرادة تستلزم الجهد.

تذكر أيضًا أن الجهد نسبي. تختلف كمية الجهد المطلوبة لكل عمل من شخص لآخر، بل وحتى خلال حياة الشخص الواحد. قد أجد عملًا ما أسهل اليوم مما كان عليه بالأمس، لأسباب عديدة (مثلًا، لم أعد أعاني من نزلة برد)؛ وقد يجد شخص آخر العمل نفسه أصعب في أي يوم (لأنه أقل قوة بدنية أو ذكاءً مني، على سبيل المثال).

4. التحريض

لقد ميزنا بين التأثير والتكييف العادي، مع الإشارة إلى الوعي الذي يتوسط العلاقة بين السبب والنتيجة في حالة التأثير. وأشرنا إلى أن التأثيرات قد تكون أحداثًا طبيعية أو أحداثًا ناتجة عن الإرادة أو كليهما، شريطة أن يكون المتأثر قد أدرك هذه الأحداث. فلننظر الآن بمزيد من التفصيل في التفاعلات المحتملة بين مختلف العوامل الإرادية.

قد يؤثر عامل إرادي واحد أو أكثر على عامل آخر بطريقة التكييف الاعتيادي، أي عن طريق السببية. على سبيل المثال، رجل فاقد للوعي مقيد من قبل آخرين؛ عندما يستيقظ، يحاول دون جدوى تحريك ذراعيه وساقيه، قبل أن يدرك أنه مقيد. محاولته للحركة هي أفعال إرادية، ونطاقها المحدود ليس بسبب التأثير بل بسبب السببية، لأنه لم يلاحظ الحبل قبل المحاولة (بل أدرك مأزقه بالمحاولة). إذا كان الرجل سامسون أو سوبرمان، فقد يكسر الحبال من المحاولة الأولى: فقد تغلبت إرادته على العائق الذي صنعه الإنسان. من ناحية أخرى، إذا شعر الرجل بالحبل أو رآه قبل محاولة الحركة، فإن إرادته تقاوم مقاومة الحبال - وفي هذه الحالة، من المناسب القول إن التأثير موجود.

يُعد التحريض مفهومًا فرعيًا للتأثير، سواء من قِبل فاعل أو أكثر من الفاعلين ذوي الإرادة الحرة تجاه فاعل آخر، ويمكن تعريفه بأنه **متعمد. التأثير** . في حالة التأثير غير المقصود أو العرضي، يقوم العامل (أو العوامل) المؤثر بفعل شيء ما لأغراض معينة، لا تشمل هدف التأثير على العامل الآخر في اتجاه معين؛

ومع ذلك، فإن هذا العامل الآخر يتأثر بالفعل، لأنه أدرك تلك الإرادة السابقة أو نتائجها، وتصرف في نفس الاتجاه، أو ضدها، بناءً على هذا الإدراك. أما التحريض، على النقيض من ذلك، فيحدث إذا كان أحد أهداف العامل (أو العوامل) المؤثر هو التأثير على العامل الآخر بطريقة معينة، من خلال التدخل في حياته، أو تقديم إغراء أو عقبة له.

يمكننا صياغة التحريض بشكل رسمي من خلال عبارات مثل " **يُحرض X الفاعل A على فعل W** ". هذه صيغة خاصة من " يؤثر X على الفاعل A على فعل W "، وهو ما تتضمنه، حيث X هو شيء يريده فاعل (أو فاعلون) B، الذي ينوي أن يفعل الفاعل A فعل W. (هذا ينطبق على الصيغة الإيجابية؛ وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات، على الصيغة السلبية وعلى الصيغ التي تتضمن حدودًا سلبية).

هنا، يمكن أن تكون إرادة (س) لدى (ب) أي نشاط بدني محسوس أو نتاج له، كالدفع أو السحب، أو اللكمة أو الإمساك بالذراع، أو الإيماءة أو الكلام، أو النص المكتوب، أو أي شيء آخر. يجب أن يكون من أهداف هذه الإرادة، كما هو واضح، توجيه (أ) بطريقة معينة. إن مجرد إدراك (ب) لاحتمالية انجذاب (أ) إلى هذا الفعل لا يُعدّ نيةً؛ بل يجب أن يرغب *(ب)* في تلك النتيجة. مع أن (أ) يجب أن يُدرك (س) (وذلك قبل أن يُريد (و))، فإنه ليس مُلزماً بإدراك أي من نوايا (ب). لكن يجب أن يؤثر (س) فعلياً على (أ) ليُريد (و)، أي أن يُقلل الجهد المطلوب من (أ) لرغبة (و)، وبالتالي يُقلل من احتمالية قيامه بذلك. التأثير دون نية، والنية دون تأثير، كلاهما غير كافٍ لاعتباره تحريضاً. وبالطبع، كما أن التأثير لا يُلغي حرية الإرادة، كذلك التحريض.

وبالتالي، فبينما يشير التأثير إلى وعي المتأثر، يشير التحريض إلى وعي المتأثر ووعي المؤثر (أو المؤثرين). ويُحيط مفهوم التحريض بعض الغموض فيما يتعلق بمن وماذا (وأين ومتى) تُوجَّه إليه النوايا. يجب علينا التمييز بين تفاصيل النوايا، بدءًا من النوايا العامة وصولًا إلى النوايا الأكثر تحديدًا. فالأولى تهدف إلى تحقيق نتيجة معينة، بينما تركز الثانية على فاعل مُعيَّن يقوم بفعل محدد بدقة. فعلى سبيل المثال، يرغب المعلنون في بيع منتج لأكبر عدد ممكن من الناس؛ ولكن ليس من الدقة القول إنهم حرضوا السيد سميث تحديدًا على شراء عينة معينة منه (حتى لو كان ذلك في تاريخ محدد وفي متجر محدد).

إن أوضح أشكال التحريض هو الإكراه الجسدي أو الترهيب. وقد يشمل ذلك الضرب أو السجن، سواءً لشخصٍ أو لآخرين يهتم لأمرهم، أو مجرد التهديد بمثل هذا العذاب الجسدي المباشر أو غير المباشر، بهدف إجبار الضحية على

فعل شيء أو الامتناع عنه. وقد تلجأ السلطات القانونية إلى هذه التدابير لحماية المجتمع، أو قد يستغلها المجرمون من مختلف الأنواع لأغراضهم الأنانية. وبحسب شجاعة الفرد وتدريبه ودوافعه، فإنه غالبًا ما يقاوم محاولات السيطرة هذه. أحيانًا يحاول الأفراد المقاومة ويفشلون، وأحيانًا أخرى يستسلمون للخوف من الألم فلا يحاولون على الإطلاق. وعادةً ما يتمكن الناس من الدفاع عن أنفسهم جماعيًا، إن لم يكن فرديًا.

إن الترهيب، الذي ينطوي على التهديد باستخدام القوة ضد شخص ما أو ضد أحبائه، هو وسيلة نفسية وليست جسدية للتحريض. في الواقع، معظم التحريض نفسي، ويتراوح بين وعود بميزة أو مكافأة وتهديدات بضرر أو عقاب. غالبًا ما يكون الوعد أو التهديد ضمنيًا وغامضًا، وإن كان أحيانًا صريحًا ومحددًا؛ وقد يكون في كلتا الحالتين صحيحًا أو خاطئًا. ويمكن أن يندرج مضمونه تحت أي فئة وجودية: فقد يكون ماديًا، أو نفسيًا، أو روحيًا، أو اقتصاديًا، أو اجتماعيًا، أو سياسيًا، أو غير ذلك.

التحريض باللغة بأي شكل من الأشكال (الإيماءات والأصوات، الكلام، الكتابة) ذا أهمية خاصة تُبرر تسميته بمصطلح مميز، كأن يُطلق عليه "الإقناع" [49]. ويمكننا التمييز بين أنواع أخرى من التحريض بحسب طبيعة العلاقة بين عناصره: "الأمر" (من قِبل سلطة أو رئيس)، "التوسل" (من قِبل شخص مساوٍ أو أدنى)، "التوجيه" (من قِبل مُعلم)، "تقديم القدوة" أو "الإلهام العاطفي" (من قِبل قدوة)، "النصح" (من قِبل صديق)، وهكذا. غالبًا ما يُمارس الضغط بمجرد تقديم معلومات (صحيحة أو خاطئة أو غير مؤكدة)، دون تحديد الغاية منها؛ إذ تُغرس فكرة في ذهن شخص ما، مع احتمال أن تؤدي إلى استنتاجات وأفعال مرغوبة. المكافأة الموعودة على مسار عمل معين تُعدّ "حافزًا"، والعقوبة الموعودة تُعدّ "مثبطًا". وإذا تبيّن أن الحافز كان وعدًا كاذبًا، فمن المرجح أنه كان "طُعمًا".

تجدر الإشارة إلى أنه في علاقات التأثير بين فاعلين أو أكثر يتمتعون بإرادة حرة، قد يكون تفاعل الإرادات تنافسيًا أو تعاونيًا. ولا ينبغي بالضرورة اعتبار المؤثر (أو المؤثرين) فاعلًا والمتأثر منفعلًا. فقد يكون للفاعلين أهداف متضاربة أو مشتركة، سواء بقصد أو بدون قصد. وقد يعملون بأهداف متعارضة أو متناغمة، متنافسين أو منسجمين، ضمن علاقات متنوعة - على سبيل المثال،

---

49 أستخدم المصطلح بشكل واسع جداً، بما في ذلك الإقناع العادل والإقناع عن طريق التشويه.

كشركاء تجاريين أو خصوم سياسيين، كزملاء عمل متساوين أو كمدير وموظف أو سيد وعبد، كآباء وأبناء أو كمعلم وتلميذ.

يمكن تعريف جميع هذه العلاقات، من حيث المبدأ، بتحليل نوايا الأطراف المعنية. بعض التفاعلات فعلية ، وبعضها تعاقدية، أي اتفاقيات متبادلة شفهيًا أو كتابيًا؛ بعضها قابل للتنفيذ بدرجة أو بأخرى، وبعضها غير قابل. نرى هنا كيف يصبح نطاق الحياة الاجتماعية البشرية أو الحيوانية برمته موضوعًا للدراسة السببية.

من القضايا المهمة في هذا السياق مسألة تحديد المسؤولية . فالأفعال الإرادية هي في المقام الأول مسؤولية فاعلها، بغض النظر عن مدى تأثرها بعوامل أو أشخاص خارجيين، لأنه يتمتع بحرية الإرادة. ومع ذلك، وبمعنى أدق، قد تُخفف مسؤوليته بالرجوع إلى المؤثرات التي تقع عليه. فإذا كان فعل الخير سهلاً للغاية، يكون الثناء عليه أقل وضوحاً مما لو كان صعباً. وإذا كان فعل الشر صعباً للغاية، يكون اللوم عليه أشد مما لو كان سهلاً. وقد يكون اهتمامنا أخلاقياً أو قانونياً.

عند النظر في التأثيرات البشرية، وخاصةً التأثيرات المقصودة، يصبح تقاسم الثناء أو اللوم ضروريًا، نظرًا لتورط أكثر من طرف في النتيجة. من البديهي أن التأثير غير المقصود يُحمّل المؤثر مسؤولية أقل من التأثير المقصود (كالتحريض). في بعض الحالات، يتعلق الأمر بعلاقة بين شخصين أو أكثر يقومون بفعل مشترك. عندها، قد نتساءل: من لعب أي دور؟ وما طبيعة علاقاتهم المتبادلة؟ لتحديد تسلسل المسؤوليات. لا تستند هذه الأحكام إلى أسس علمية دقيقة (حتى الآن). فالوصول إلى حكم عادل يتطلب العديد من الصفات، منها احترام الحقائق، والدقة، والحياد، والعدل، والنقاء، والحكمة.[50]

50 أوصي بشكل خاص في هذا السياق بالعمل المذكور سابقاً لهارت وهونوريه.

6. تحليل إضافي للتأثير

1. بعض سمات التأثير

عرّفنا التأثير بأنه العلاقة بين فعل الفاعل الإرادي ومحتويات الوعي التي تجعل ممارسته لإرادته أسهل أو أصعب. ويعني مصطلح "تسهيل أو صعوبة" أنه في وجود هذه الأشياء، شريطة أن يكون المرء على دراية ولو بسيطة بها قبل الفعل مباشرة، فإن الجهد الإرادي المطلوب لتحقيق غرض ما يزداد أو ينقص مقارنةً بالجهد المطلوب في غيابها. وإذا لم تكن هذه الأشياء من ضمن محتويات الوعي، فإنها تُعتبر غائبة فعلياً كمؤثرات، سواء كانت حاضرة أو غائبة كحقائق.

قد تكون محتويات الوعي المعنية أشياء مادية أو ذهنية أو حتى حدسية مُدرَكة. أي أنها قد تكون عوامل أو ظروف بيئية أو فيزيولوجية ملموسة، أو محتويات ذهنية ظاهرة (ذكريات، تخيلات، أفكار لفظية، عواطف، إلخ)، أو أفعال أو مواقف داخل الفاعل نفسه. وقد تشمل محتويات الوعي العاملة أيضًا تجريدات من أي من هذه التجارب (أي مفاهيم، استنتاجات، أي اعتبارات فكرية). وقد تكون درجة الوعي المعنية مكثفة ("واعية")، أو هامشية ("لا واعية")، أو شبه معدومة ("فاقدة للوعي")؛ وقد يؤثر ذلك أو لا يؤثر على درجة التأثير.

لكن على أي حال، يُعدّ الوعي وسيطًا أساسيًا لتوصيف شيء ما بأنه تأثير. فإذا كان لشيء ما تأثير على أفعال الفاعل بمعزل عن وعيه، أي (كما نقول) "موضوعيًا"، فيمكننا الحديث عن تكييف عادي، لا عن تأثير. وهكذا، على سبيل المثال، فإنّ التكوين الطبيعي للشخص (مثل تركيب الدماغ أو بنية الجسم، مقارنةً بأفراد آخرين من نفس النوع أو بأنواع أخرى) يؤثر بالتأكيد على أفعاله، لكن ليس بمعنى التأثير المباشر. ومع ذلك، قد تكون هذه تأثيرات - إذا كان إدراكها يلعب دورًا في أفعاله. فعلى سبيل المثال، إذا تُبط رجل رأى مظهره الجسدي السيئ في المرآة عن ملاحقة امرأة - فإنّ قبحه لم يعد مجرد حالة، بل أصبح تأثيرًا (على إرادته [51]).

---

51 بالطبع، فيما يتعلق بإرادة المرأة، فقد تتأثر بمظهر الرجل في نظرها، سواء كان هذا المظهر مجرد شرط أو تأثيرًا متعلقًا بإرادته.

لا تُعدّ المؤثرات شروطًا كافية للإرادة، لكنها "فعّالة" بمعنى أنه بدونها أو بدون مؤثرات أخرى مماثلة، سيكون الفعل المطلوب غير محتمل، وإن كان ممكنًا بطريقة ما. تُسهّل المؤثرات الإيجابية الأمور (تُيسّرها)؛ بينما تُصعّبها المؤثرات السلبية (تُعيقها). الأمر يعتمد على الوجهة التي يسعى إليها المرء.

إحدى الطرق البسيطة لتمثيل هذه الميول هي تخيّل شخص يحرّك جسمًا ما صعودًا أو هبوطًا على تل: يُشبه سفح التل (أو قوة الجاذبية) تأثيرًا إيجابيًا على الشخص الذي يحرّك الجسم هبوطًا، وتأثيرًا سلبيًا على الشخص الذي يحرّكه صعودًا. ويمكن توضيح درجة التأثير من خلال ميل سفح التل. فإذا كان شديد الانحدار، يكون التأثير كبيرًا، سواءً كان إيجابيًا أم سلبيًا. وإذا لم يكن شديد الانحدار، يكون التأثير ضئيلًا، سواءً كان إيجابيًا أم سلبيًا. إذا كان الميل قويًا في اتجاه مواتٍ (هبوطًا)، فلا يلزم بذل جهد كبير لتحقيق الهدف المنشود؛ أما إذا كان الميل قويًا في اتجاه غير مواتٍ (صعودًا)، فيلزم بذل جهد كبير. وإذا لم يكن الميل قويًا، فسيلزم بذل جهد أكبر نسبيًا لتحقيق الأهداف الإيجابية (هبوطًا) وجهد أقل نسبيًا لتحقيق الأهداف السلبية (صعودًا) - وذلك مقارنةً بالميل الأقوى.

لهذا السبب، نتحدث غالبًا عن ميول الناس أو نزعاتهم. يحمل مصطلح "النزعة" صورةً مفيدة، إذ يوحي بمشهد طبيعي ذي وديان أو قنوات ترمز إلى المسارات السهلة (الأكثر انقيادًا)، وتلال أو عوائق أخرى تتطلب جهدًا خاصًا (أكثر إرادة) لتجاوزها. يمكننا أن نتخيل كرة زجاجية (إرادة المرء) تسافر عبر هذا المشهد المتغير، خاضعةً لتطورات بديلة وظروف انتقال مختلفة في أوقات متباينة. تتيح لنا فكرة المشهد الطبيعي النظر إلى الجهد ليس فقط من منظور تعديل مسارات الكرة الزجاجية (السير بجهد قليل في المسارات السهلة، أو بجهد أكبر في المسارات الأصعب)، بل أيضًا بشكل جذري من منظور إعادة تشكيل المشهد الطبيعي نفسه [52].

التأثير على مجرى الأحداث يعني توجيهها نحو مسار معين دون غيره. ولتوضيح ذلك، يمكننا الإشارة إلى الجهد، إذ يتناقص الجهد أو يزداد تبعًا لمواءمته مع الميول أو معارضتها لها. لكن لا ينبغي الخلط بين الصيغة الاستدلالية والوصف أو التفسير. انطباعنا هو أن المؤثرات تحفز استجاباتنا أو

---

52 على سبيل المثال، في السياق الفيزيولوجي، يمكننا الإشارة إلى الصحة العامة وقوة الجسم على أنها البيئة الأساسية. فكل فعل يحدث في ظل بيئة جسدية مواتية يكون أسهل، لذا من الأفضل على المدى الطويل الحفاظ على اللياقة البدنية دون الحاجة إلى التنبؤ بما سيفعله المرء في نهاية المطاف. وينطبق الأمر نفسه على العقل والروح.

تثبطها، أي تزيد إرادتنا أو تنقصها. ولعل أفضل طريقة للتعبير عن هذا الجانب من التأثير هي الإشارة إلى الاحتمالية . استجابة معينة.

يبدو أنه كلما زاد الجهد المطلوب لفعلٍ ما، قلّ احتمال قيام الفاعل به؛ وكلما قلّ الجهد المطلوب، زاد احتمال قيامه به. فالفاعل بطبيعته كسول أو مقتصد: إذا سُهّلت عليه الأمور، فمن المرجح أن يُقدم عليها؛ وإذا كانت صعبة، فمن المرجح ألا يفعل. ويُقال هذا "مع الأخذ في الاعتبار جميع العوامل المؤثرة"، أي مع مراعاة جميع المؤثرات المعنية، وليس التركيز على بعضها وتجاهل البعض الآخر. وهذا لا يستبعد أن يبذل الفاعل جهدًا أكبر، ويتغلب على مقاومة كبيرة، خاصةً إذا كان مدفوعًا بتأثير آخر (كأن يكون مبدأً أخلاقيًا أو صورة ذاتية متضخمة).

يمكن النظر إلى الميل على أنه "قوة" تسير في نفس اتجاه "قوة" الإرادة، مما يقلل الجهد المطلوب ويزيد من احتمالية تحقيق هذه الإرادة، أو في الاتجاه المعاكس، مما يزيد الجهد المطلوب ويقلل من احتمالية تحقيق الإرادة. تكمن ميزة هذا المفهوم للقوة في توفير مقياس مشترك بين الميول والإرادة، على الرغم من اختلاف طبيعتهما اختلافًا كبيرًا، مما يجعل إجراء عملية حسابية (جمع وطرح) ممكنًا.

لاحظ أننا عندما نتحدث هنا عن الاحتمالات (بدرجات متفاوتة من الترجيح)، فإننا نعني شيئًا مختلفًا جذريًا عن الإحصاءات المستخدمة في السببية، إذ لا يعني ذلك أن الترجيح يصبح ضرورة حتمية في ظل ظروف غير معروفة أو غير محددة. إنما نشير هنا فقط إلى أنه كلما زاد الجهد المطلوب، قلّ احتمال تحقيقه؛ وكلما قلّ الجهد المطلوب، زاد احتمال تحقيقه. ويمكن اعتبار التناسب العكسي بين الجهد والترجيح بمثابة مبدأ للجمود الذاتي يُلاحظ في المجال الروحي. لكن هذا التشبيه لا يعني بالضرورة وجود أنماط سلوكية حتمية.

كما أوضحنا، فإن افتراض حرية الإرادة يقوم على أنه بغض النظر عن جميع المؤثرات، فإن أي فعل إراديّ يبقى "إرادة حرة" [53]. ولعلّ شعوراً داخلياً بالحرية يفرض علينا الاعتقاد بأنه حتى لو تصرفنا دائماً بطريقة معينة في ظروف معينة، فإننا ما زلنا أحراراً في التصرف بشكل مختلف في ظروف مماثلة. ومع ذلك، ندرك في قرارة أنفسنا أنه لو كان الظرف المؤثر مختلفاً، لربما تصرفنا

---

53 لذا، يمكن تشبيه التأثير بالعفوية الطبيعية من حيث أن نتائجه احتمالية فقط، وليست حتمية. انظر الفصل 1.3.

بشكل مختلف. بعبارة أخرى، لعب العامل المؤثر دوراً في قرارنا، وإن لم يكن عاملاً حاسماً.

يُقال إن الشخص يتمتع بإرادة قوية (نسبيًا) إذا أصبح سلوكه، مع مرور الوقت، أقل تأثرًا - خاصةً بإرادات الآخرين، ولكن أيضًا بشكل أوسع بأي ظرف كان. أما الشخص ذو الإرادة الضعيفة، فغالبًا ما يُدفع أو يُحبط في تحقيق إرادته، أي أن جهده نادرًا ما يُعادل نواياه. تجدر الإشارة إلى أن هذين المفهومين نسبيان: فقد يُقارنان فترات مختلفة من حياة الشخص نفسه، وكذلك أنماط سلوك أشخاص مختلفين.

إن تأثير شيء ما على إرادة المرء هو في جوهره أمر ذاتي، لأنه يعتمد على فعل معرفي. ومع ذلك، فإن هذا التأثير في حد ذاته موضوعي إلى حد كبير، بمعنى أن زيادة أو نقصان الجهد المطلوب لإرادة معينة في ظروف معينة يمكن اعتباره "قانونًا طبيعيًا".

قد يكون تقييم المرء المعرفي لموقف ما صحيحًا أو خاطئًا، مبررًا موضوعيًا أو غير مبرر؛ ولا يعتمد تأثير شيء "مُدرَك"، أو مفترض أنه حقيقة، على كونه حقيقة في الواقع. يكفي أن يعتقد المرء أن شيئًا ما حقيقة، أو أنه محتمل بما يكفي، ليكون له تأثير كبير. وسواء أكان هذا الاعتقاد مبنيًا على الخبرة، أو العقل، أو العاطفة، أو الحكمة، أو الذكاء، أو السذاجة، أو الإيمان، أو التخمين، أو التشويش، أو خداع الذات، فهذا غير ذي صلة، طالما أنه فعال.

وبناءً على ذلك، قد تبدو تلة صغيرة كجبل، والعكس صحيح. وهكذا، قد يُشلّ رجلٌ أمام احتمال وجود مقاومة ضئيلة في الواقع، بينما قد يتغلب آخر ببسالة على مصاعب هائلة لأن التحدي بدا له تافهاً. قد تتجاهل الشكوك المرضية كل الأدلة، وتُثبّط الإرادة بشكل مصطنع، مما يؤدي إلى الهزيمة. أما الإيمان الراسخ فقد يتجاهل كل الاعتراضات المنطقية، ويُشعل الإرادة لتحقيق النصر.

ينبغي توضيح أن المؤثرات على أفعالنا نادراً ما تكون مفردة وبسيطة. فكما أن هناك مجموعة من الظروف العادية التي تقف وراءها، فإن المؤثرات أيضاً متعددة ومعقدة.

على سبيل المثال: لنفترض أنني أرفع حملاً ثقيلاً. الرفع صعبٌ موضوعياً بسبب ثقل الحمل وضعف عضلاتي، أو رطوبة يديّ، أو عدم تناولي طعاماً كافياً مؤخراً، أو شعوري بالنعاس. لكن هناك أيضاً عوامل نفسية، مثل ثقتي بنفسي، أو خوفي من إسقاط الحمل وإحداث ضجة، أو استعجالي، والتي تؤثر على الأمور بشكل غير مباشر. شعوري بالقوة يشجعني، وخوفي من السقوط يشتت

تركيزي، وشعوري بالاستعجال يحفزني. كل هذه العوامل تلعب دوراً في تشكيل حركاتي الجسدية.

في أي لحظة، فيما يتعلق بأي فعل إرادي مُحتمل، قد تتعدد المؤثرات. يمكننا النظر إليها مجتمعةً على أنها تُشكّل تأثيرًا واحدًا مُحصلًا. لكن من الأدقّ النظر إليها بشكل منفصل وتحليلي. بعضها يُشير إلى اتجاه، والبعض الآخر إلى الاتجاه المُعاكس؛ والنتيجة هي التأثير الصافي، الذي قد يكون إيجابيًا أو سلبيًا أو مُتوازنًا. علاوة على ذلك، بينما لا يزال القرار الإرادي غير محسوم، قد يكون هناك نطاق من الخيارات؛ لكل منها تأثيراتها المُحصلة، بحيث يُمكن ترتيب الخيارات وتصنيفها وفقًا لدرجة واتجاه التأثير المُتعلق بها.

علاوة على ذلك، لا ينبغي النظر إلى التأثيرات كقوى معزولة، لأنها غالبًا ما تؤثر على بعضها البعض بطريقة أو بأخرى. وقد تترابط هذه التأثيرات في سلاسل وهياكل سببية. وهذا قد يعني "تعزيزًا متبادلًا"، بحيث يُؤدي أحدها إلى ظهور الآخر أو زيادته، ثم يُؤدي الأخير بدوره إلى توليد المزيد من الأول، حتى يصل كلاهما إلى مستوى استقرار معين. أو قد يعني "تضادًا متبادلًا"، بحيث يُقلل أحدهما من الآخر أو يُزيله، أو العكس.

لذا، من الناحية النظرية، يُمكن إجراء حساب تفصيلي للتأثيرات، وهو أمر ضروري لتوضيح كل حالة من حالات الإرادة بشكل كامل. عمليًا، تكون هذه الحسابات تقريبية وغير دقيقة، نظرًا لعدم توفر بيانات مؤكدة ودقيقة. ينبغي أيضًا ملاحظة الفرق بين تحديد التأثيرات وتقديرها قبل وقوع الحدث، أي كوسيلة مساعدة في الاختيار واتخاذ القرار، وبين القيام بذلك بعد وقوع الحدث، أي كوسيلة مساعدة في الحكم على إرادة مكتملة. في الحالة الأخيرة، نقوم بتقييم الوضع، إما لمكافأة أنفسنا أو معاقبتها من خلال التقييم، أو لاستخلاص العبر للمستقبل.

2. عمليات التأثير

تؤثر الأشياء أو الأحداث الطبيعية على الفاعل عند ظهورها أمامه، باعتبارها موضوعات وعي (عبر حواسه الإدراكية، سواءً كانت ظاهرة أو باطنة، أو بشكل أوسع، عبر حواسه المفاهيمية). وقد تُولّد هذه المعارف مشاعر وتخيلات وتأملات لديه، فضلاً عن أفعال لاحقة: وكلها تنطوي على أفعال إرادية أو تتأثر بها. فالعاطفة تنطوي على تقييم، وهو فعل إرادي؛ والتخيل هو إسقاط إرادي

للصور الذهنية؛ والتأمل هو فكر، وهو أيضاً إرادي إلى حد كبير؛ وبالطبع، الفعل يعني الإرادة.

كذلك، يؤثر الأفراد عادةً على بعضهم البعض من خلال هذه الأشياء أو الأحداث الطبيعية. فعلى سبيل المثال، قد تجذب المرأة الرجل بالمشي أو الرقص أمامه (الضوء)، أو بالحديث أو الغناء (الصوت)، أو برائحة عطرها (الشم)، أو بالتواصل الجسدي (اللمس)، أو بطبخها (المذاق)، أو بشكل أكثر تجريدًا بمعتقداتها وقيمها التي تتجلى من خلال المعطيات الحسية السابقة. قد تُثير هذه العناصر الخارجية مشاعر وتصورات وتأملات لدى الرجل، مما يؤثر عليه في نهاية المطاف ويدفعه إلى التصرف المناسب.

يجب مراعاة مختلف أشكال التأثير. قد يتأثر المرء بالمعلومات ، سواء أكانت معطيات إدراكية أم رؤى مفاهيمية، في العالم المادي أم في العقل، تنشأ بشكل طبيعي أو من خلال البحث أو باقتراح من الآخرين (شفهيًا أو كتابيًا أو بصريًا). لا يشترط أن تكون المعلومات صحيحة، يكفي أن يؤمن بها المرء. من الواضح أن معتقداتنا الفردية تؤثر في أفعالنا، بل إن أنظمة معتقداتنا تُشكل أنماط سلوكنا [54].

قد يتأثر المرء بالعواطف ، سواءً أكانت مشاعر جسدية أم ذهنية، ملموسة أم مجردة. وبالطبع، تنشأ العواطف غالبًا عند تلقي معلومات جديدة (صحيحة كانت أم خاطئة). ورغم أن المعلومات قد تؤثر عبر العواطف، إلا أنها قد تؤثر أيضًا دونها. بعض العواطف تبدو "تلقائية"، تنشأ دون ارتباط واضح بأي معلومات جديدة؛ فنشعر بشحنة عاطفية، لكننا لا نستطيع تفسير مصدرها بشكل فوري. هذا أمر طبيعي تمامًا؛ ولكن إذا تكرر كثيرًا دون تفسير منطقي، فقد يصبح مصدرًا للقلق والاضطرابات النفسية.

يؤمن بعض الناس، صوابًا أو خطأً، بإمكانية التأثير الروحي المباشر. وفقًا لهذا الرأي، يمكن للمرء أن ينقل الأفكار إلى آخر عبر مسارات غامضة، أو حتى أن يفرض إرادته على إرادة الآخر. في مثل هذه الحالات، إذا لم يكن التأثير بالضرورة من خلال أشياء أو أحداث طبيعية (أي عبر المادة بشكل أساسي)، فهل آليات التأثير أكثر تعقيدًا مما يُتصور عادةً؟ في حالة التخاطر، لا تُغير هذه الإمكانية شيئًا

54 ويمكن للمرء أن يضيف، على العكس من ذلك، أن أنماط سلوكنا تؤثر أحياناً على أنظمة معتقداتنا.

جوهريًا؛ فمصطلح "التأثير" يبقى دقيقًا [55]. أما في حالة الاستيلاء على الإرادة أو الهيمنة، فيمكننا ببساطة الإشارة إلى إبطال فعلي لإرادة شخص ما من قِبل شخص آخر: هذا الإخضاع ليس "تأثيرًا" بالمعنى الدقيق، بل هو بالأحرى إرادة واسعة النطاق [56]، أو "تكييف" فعلي.

كما ذُكر سابقاً، قد تؤثر المعلومات على الأفعال بطريقة غير مباشرة، فضلاً عن تأثيرها المباشر. وفيما يلي تحليل أكثر تفصيلاً لهذا التأثير غير المباشر في حالة المشاعر، على سبيل المثال (ويمكن إجراء تحليل مماثل لجميع المعلومات).

ويمكننا، بالمناسبة، التمييز بين ثلاثة أنواع من "العواطف" - "الأحاسيس" الحشوية في الجسم، بعضها ناتج عن الإحساس الجسدي (مثل المتعة أثناء التدليك أو الألم عند الحرق) وبعضها يبدو ذا أصل نفسي جسدي (مثل أن يستيقظ الشخص في الصباح مع سحابة من القلق في منطقة المعدة أو فقاعات من الفرح في الجزء العلوي من الصدر [57]أو الحلق)، والعواطف العقلية البحتة التي تكون صفاتها الظاهرية دقيقة للغاية إن أمكن تمييزها على الإطلاق.

ينبغي التأكيد على أن العاطفة قد تكون حاضرة ومحسوسة، ولكنها غير معترف بها . في هذه الحالة، يُقال إنها مُدركة "لا شعوريًا"، لأن المرء يدركها بدرجة منخفضة أو ضئيلة من الوعي. وهذا على النقيض من العاطفة "الواعية"، التي يتم التعرف عليها بشكل أكثر وضوحًا، مما يعني أن المرء يتعاطف معها إلى حد ما، على الأقل بما يكفي للتفكير فيها والتعامل معها. ويمكننا أيضًا التمييز بين الوعي بالعاطفة ، والوعي بأنها عاطفة؛ فالأخير يصنف الأول، مما يستلزم عملية معرفية إضافية.

---

55 إذا كانت التخاطر حقيقة، فهذا يعني أن أفكار شخص ما قد تتلقى معلومات من أفكار شخص آخر. قد يكون هذا الشخص الأخير شخصًا ذا نفوذ (مرشدًا روحيًا، أو أحد الوالدين، أو معلمًا، أو حبيبًا، أو صديقًا)، أو حتى شخصًا مجهولًا. قد يحدث هذا في اليقظة، أو حتى أثناء الأحلام. من الصعب تفسير جميع الأحلام بالاعتماد فقط على الإرادة اللاواعية للأحداث، بالإضافة إلى التدفقات "العفوية" للمحتوى من الدماغ. أحيانًا تحتوي الأحلام على مشاهد غير متوقعة تمامًا، تبدو خارجة عن القدرات الإبداعية المعتادة، ومعقدة للغاية بحيث لا يمكن تفسيرها بالصدفة. هل يكمن تفسيرها ربما في أنها حدثت نتيجة لتداخل عقلين أو أكثر؟ هل تلتقي جميع العقول في نوع من "اللاوعي الجمعي"؟

56 نوع من التحريك الذهني بين الكيانات الروحية. ستكون هذه فرضية أخرى يصعب إثباتها في علم ما وراء النفس.

57 أظن أنه حتى العصر الحديث كان الناس يعتقدون أن مقر الروح يقع في القلب بسبب تجربة مشاعر معينة في تلك المنطقة.

عندما ينتابنا شعور ما، فإن رد فعلنا المعتاد هو محاولة تفسيره، وذلك إما (أ) لقمع هذا الشعور، أو على الأقل تخفيف حدته، إن كان سلبياً، أو (ب) لاستمراره، بل وربما تكثيفه، إن كان إيجابياً. نميل بطبيعتنا إلى تفضيل الإيجابي على السلبي (إلا إذا كنا نميل إلى التعذيب الذاتي، فحينها يكون الشعور الإيجابي المنشود أبعد منالاً وأكثر تعقيداً)، ونتشبث بما نرغب فيه ونهرب مما ننفر منه.

إنّ محاولة التفسير هذه هي بحثٌ عن سبب (أسباب) الشعور أو عن معناه الدقيق (بغض النظر عن كونه مُرضيًا أو غير مُرضٍ) - والأهم هو أن نفهم أن التفسيرات التي نقترحها (أو يقترحها غيرنا) ليستْ سوى فرضيات، قد تكون صحيحة أو خاطئة. في الواقع، غالبًا ما تكون مجرد تخمينات، أي أنها على الأرجح خاطئة، لأنّ المشاعر الأكثر تعقيدًا عادةً ما يكون لها أسباب متعددة، ويصعب تحديد أيّها هو السبب الرئيسي حتى عندما نتمكن من حصرها جميعًا.[58]

وهكذا، تؤثر العواطف على الأفعال بطريقتين: بسيطة/مباشرة أو معقدة/غير مباشرة. أولاً، قد تؤثر العاطفة نفسها على السلوك، بتسهيل أو عرقلة بعض الأفعال (مثلاً، الطفل المرح يقفز هنا وهناك؛ بينما الشخص المصاب بالصداع يتجنب الحركة). ثانياً، توفر العاطفة البيانات التي نبني عليها فرضيات حول أسبابها، وهذه التفسيرات بدورها تؤثر على أفعالنا (مثلاً، عندما أفكر أنني أشعر بالرضا أو السوء لأن أحدهم قال لي شيئاً، فإنني أسعى وراء ذلك الشخص أو أتجنبه).

يدرس علماء النفس التأثيرات المحددة ، التي تجمع بين مختلف أنواع التأثيرات المذكورة آنفًا. على سبيل المثال، يمكن سرد فئات التأثير المختلفة على حياة الفرد، بما في ذلك الوالدين وأفراد الأسرة الآخرين، ومعلمي المدرسة، والأصدقاء والمعارف، وبعض الكتب المقروءة (الروايات، والوثائق الدينية، والكتب التاريخية، والفلسفية، والرسائل العلمية)، ووسائل الإعلام الأخرى (الأفلام، والبرامج التلفزيونية والإذاعية، وما إلى ذلك)، وهكذا. ثم يتم تحديد طبيعة التأثير لكل فئة - على سبيل المثال، ما الذي أثر فيه الأب أو الأم؟ ربما ميول الفرد الأخلاقية، أو سلوكه، أو اختياره لشريك الحياة، أو معتقداته

---

58 يبقى التساؤل مطروحًا حول ما إذا كانت المشاعر بالضرورة "مقصودة"، أي موجهة نحو هدف معين. أعتقد أن بعضها كذلك وبعضها الآخر ليس كذلك. قد تكون الأخيرة مجرد ظواهر جسدية أو عقلية بلا دلالة. في هذه الحالة، لن نجد لها تفسيرًا. سؤال آخر قد نطرحه هو: هل تُدرك جميع المشاعر على مستوى ما، أم أنها قد توجد دون أن تُحس؟ مرة أخرى، أظن أن الاحتمال الثاني هو الأرجح.

السياسية. وكيف حدث هذا التأثير؟ ربما عن طريق القدوة، أو الوعظ، أو من خلال تجربة مشتركة. إنها شبكة من المعلومات والمشاعر.

3. الغرائز وعلاقتها بالإرادة الحرة

فيما يتعلق بالقول بأن الإرادة كلها حرية اختيار، علينا الإجابة عن سؤال يخص الغرائز ، أي المعلومات البيئية والاستجابات السلوكية التي تبدو موروثة (أو على الأقل فطرية لدى الفرد) والتي لا تُعد مجرد ردود فعل لا إرادية. كيف يمكن تفسير بعض السلوكيات الملحوظة والمثيرة للدهشة؟ كيف يتصرف جميع أفراد النوع الواحد بالطريقة نفسها في الظروف نفسها؟ هل يمكن تخزين بعض البيانات المعرفية وراثيًا ونقلها؟ هل يمكن التحكم ببعض الإرادات بواسطة عوامل وراثية؟

بدايةً، ينبغي تجنب الخلط بين الأفعال المقصودة والأفعال ذات العواقب العرضية. ففي كلتا الحالتين، توجد إرادة، بل إرادة حرة، لكن الأولى موجهة بوعي نحو هدف ما، بينما تبدو الثانية وكأنها ذات اتجاه محدد لمراقب بعد وقوع الحدث. أما نية الأفعال الغريزية فهي غامضة وغير واضحة وداخلية، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الفائدة البيولوجية لهذه الأفعال التي حددها العلماء. يستجيب الفعل الغريزي لدافع داخلي، بطريقة تُهدئ هذا الدافع أو تُخففه. يتركز وعي النفس على هذا الدافع، وهدف الإرادة هو تلبية هذا الطلب المُلح بأي طريقة ممكنة (سواء كانت "الكيفية" واضحة على الفور، أو كان لا بد من اكتشافها أو تعلمها). لا تُخبر النفس "لماذا" عليها القيام بذلك، أي أنها ليست بحاجة إلى معرفة القيمة الحيوية لاستجابتها الغريزية. أما الدافع للقيام بذلك، من ناحية أخرى، فيمكن اعتباره "مبرمجًا" من قبل الطبيعة (أي نتاجًا للانتقاء التطوري).

لنأخذ على سبيل المثال طفلاً رضيعاً يرضع من ثدي أمه. هذا الفعل، كمجموعة من حركات عضلات الفم، يُعتبر إرادياً، ومع ذلك لا يمكننا الجزم بأنه وجّه عضلاته بوعي لغرض الرضاعة. من المؤكد أن إرادة الطفل تتأثر بالجوع، وربما برائحة حليب أمه. في هذا السياق الإدراكي، قد يكون أمام الطفل عدة خيارات، منها المص، والبكاء، وتحريك الذراعين، مثلاً. بهذا المعنى، يملك الطفل حرية الاختيار . ولكن من قبيل الصدفة، تُعدّ حركات المص الخيار الأساسي، والخيار الأرجح، أي الخيار الأسهل من بين الخيارات المتاحة.

وبالتالي، فإن الحدث المعني يعادل التعلم بالتجربة والخطأ، باستثناء أن الإرادة الأولى التي تتأثر لاتخاذها هي الخيار "الصحيح". لذلك، لا يتم تجربة الخيارات الأخرى.[59]

وبالتالي، فإن "الغريزة" مفهوم مشروع وقابل للتحديد: يمكن استيعابه بالكامل ضمن مفهومنا للتأثير. ولا تُستثنى الإرادة الكامنة وراء الأفعال الغريزية من الحرية والمسؤولية. لذا، يمكننا أن نؤيد الفرضية القائلة بأن الجينات لا تنقل معرفة مسبقة بالبيئة أو مهارات معيشية معقدة. من الناحية الفنية، يعمل تأثير الغريزة تمامًا مثل أي عنصر مؤثر آخر. **ببساطة، الغريزة هي تأثير فطري، قد يتأثر جزئيًا أو كليًا بالظروف البيئية أو إدراكها؛ وهذا التأثير هو الأقوى بين التأثيرات الفطرية أو المكتسبة الأخرى.**

ليست كل التأثيرات متساوية: هذا صحيح في جميع السياقات، كما رأينا، وليس فقط فيما يتعلق بالغريزة. تتفاوت التأثيرات على الإرادة؛ فبعضها قوي، وبعضها ضعيف؛ ويمكن ترتيبها. تعمل جميع التأثيرات في آنٍ واحد على النفس التي توشك على الإرادة؛ ولكن من المرجح أن تُريد النفس في الاتجاه الأسهل، أي الاتجاه الذي يكون التأثير لصالحه أقوى وأوضح وأكثر وضوحًا. إن اتخاذ هذا الاتجاه باستمرار من قِبل طفل رضيع أو حيوان أدنى لا يعني غياب الخيارات الأخرى؛ فهي موجودة بالفعل كإمكانيات كامنة في خلفية الإرادة، ولكنها أقل تأثيرًا، وبالتالي أقل احتمالًا للشعور بها أو العمل بها.

بالنسبة للروح الأكثر نضجًا أو تطورًا روحيًا، ليس الخيار الأسهل هو دائمًا الخيار المُختار؛ فقد اكتشفت الروح قدرتها على الاختيار، وبالتالي يمكنها اختيار مسارات أقل وضوحًا. لاحظ أن حتى الحيوان قد ينحرف (أو يتأثر للانحراف) عن مساره الغريزي؛ على سبيل المثال، يمكن لمدرب الكلاب أن يجعل الكلب يقاوم غريزة الصيد لديه ويطيع أمر السير عندما يصادف فريسة.

---

59 وينطبق الأمر نفسه على الحيوانات. على سبيل المثال، في حالة سلحفاة صغيرة تندفع نحو البحر قبل أن تفترسها الحيوانات المفترسة، بعد أن تفقس بيضتها على الشاطئ. كيف عرف هذا المخلوق المسكين الخطر ومكانه وكيفية النجاة منه؟ لم أدرس الأمر، لكن يمكنني اقتراح بعض الاحتمالات. ربما وُلدت السلحفاة بدافع فطري للركض فورًا، نوع من القلق الذي تتخلص منه بالركض؛ والسؤال المطروح هو: ما الذي يدفعها للركض في اتجاه البحر تحديدًا؟ ربما تؤثر عليها رائحة البحر، أو النسيم، أو الضوء، أو درجة الحرارة. على أي حال، لسنا بحاجة إلى افتراض وجود مصدر غامض للمعرفة الفطرية لديها. يكفي القول إن المؤثرات، أيًا كانت، تُرجّح هذا السلوك على البدائل الأخرى الممكنة.

بصورة رسمية، يمكننا الإشارة إلى قضية انفصالية، حيث تمثل "P أو Q أو R..." البدائل المتاحة للإرادة في ظل ظروف ومؤثرات معينة. ومع ذلك، قد يكون P أكثر ترجيحًا من Q، وQ أكثر ترجيحًا من R، وهكذا. في هذه الحالة، سيختار الفاعل "غريزيًا" P، وهو الخيار الأكثر وضوحًا وتأثيرًا، على الرغم من أنه قد يكتشف في النهاية قدرته على اختيار Q أو حتى R، على الرغم من كونهما أقل وضوحًا وتأثيرًا.[60]

4. التحرر من التأثيرات غير المرغوب فيها

عندما نتأمل في دواخلنا، ندرك بسهولة قوة الخمول الكامنة فينا. من الواضح أنه على الرغم من امتلاكنا لإرادة حرة إلى حد ما، إلا أنها لا تُفعّل دائمًا وفي كل مكان بشكل فوري. فالأفكار، والتخيلات، والذكريات، والمشاعر، والوجوه، والألحان، والكلمات - قد تستمر لساعات دون أن نتمكن من إيقافها أو توجيهها لأكثر من ثوانٍ معدودة، إن استطعنا ذلك أصلًا. مع ذلك، قد يكون من الممكن التحكم في هذا النشاط الذهني الخامل على المدى البعيد، بفضل ممارسات روحية منضبطة كالتأمل. وهكذا، تبدو الإرادة الحرة موجودة، لا في كل شيء "بإرادتنا"، بل غالبًا فقط من خلال "العمل على الذات" بمرور الوقت، أي خوض عملية تستغرق وقتًا.

هكذا قد ينشأ التوق إلى التحرر الداخلي . فعندما ندرك عجزنا عن تركيز إرادتنا لفترة من الزمن، نشعر بالفزع ونسعى جاهدين لمعالجة هذا الضعف. يرى بعض الفلاسفة أن الحل يكمن في الزهد، إذ يعتبرون أن معظم القوة التي تجرنا إلى هذا الثرثرة الذهنية المستمرة هي رغبة الجسد الفطرية في الطعام والشراب، والراحة الجسدية، والجنس، وما إلى ذلك. بينما يرى آخرون ضرورة اتباع أساليب أكثر تأملاً للتغلب على تشتت الذهن وخموله.

كثير من الناس لا يدركون حتى ما يدور في أذهانهم من هواجس وفوضى، بل ينتابهم الخوف من بعض أنماط سلوكهم القهرية الظاهرة، كالغضب والعنف المعاديين للمجتمع، أو الشهوة المدمرة للذات والخطيرة اجتماعيًا، على سبيل المثال. قد تُنظر إلى هذه الأفعال من منظور ديني على أنها خطايا، ويُحاربها الناس بالصلاة والأعمال الصالحة الأخرى؛ أو قد تُواجَه من منظور علماني. لكن ما يهمنا هنا هو علاقتها بحرية الإرادة.

---

60 لاحظ أنني أستخدم مخططًا مشابهًا للفصل المرتب في عملي " المنطق المستقبلي "، فيما يتعلق بـ "الاستقراء العاملي" (انظر الجزء السادس).

كل محاولة جادة أو مستمرة للتغلب على هذه الميول الخفية أو الصارخة هي تعبير عن الإرادة الحرة وتأكيد لها. إن ضبط النفس ممكن إذا لم نتماهى مع المؤثرات على إرادتنا، أي إذا لم نقل أو نفكر فيها "هذا أنا" أو "هذا جزء مني".

لكن بالإضافة إلى التأثيرات الكامنة فينا، من حيث الأفكار والمشاعر، قد نحتاج إلى النظر إلى ما هو أبعد من ذلك، والتأمل في كيفية تأثير الطبيعة والآخرين على سلوكنا العقلي والجسدي. سأواجه تحديات مختلفة في سبيل الحفاظ على حياتي إذا عشت في بلد حار أو بارد. وإذا سُجنت، أو أُنشئ مجتمع استبدادي حولي، فسيؤثر ذلك على ما أفكر فيه، وعلى ما أفعله أو أمتنع عنه. فمضمون أفكاري يتأثر ببيئتي.

كل ما يؤثر على عالمنا الذاتي، أو يوسع أو يضيق الخيارات المتاحة لنا في حياتنا بشكل موضوعي، وكل ما يجب أخذه في الاعتبار عند ممارسة الإرادة، يُعدّ مؤثراً. فإذا اعتُبر جيداً، سهّل مساعينا؛ وإذا اعتُبر سيئاً، زاد الأمور صعوبةً علينا. ومن المنطقي أن نفضل الأول، ونعارض الثاني قدر الإمكان.

إن الإرادة قابلة للتأثر، ولكنها قادرة أيضاً على التغلب على المؤثرات أو تقليل أثرها. ويتحقق ذلك من خلال سياسة الوعي، أو اليقظة الذهنية - أي "العمل على الذات".

5. مقترحات حول المستقبل

يُعبَّر عن الإرادة من خلال قضايا من صيغة "أ يريد و"، والتي يمكن تسميتها "قضايا إرادية". على الرغم من أن زمن المضارع البسيط ضروري لمناقشة الإرادة كما هي (سواء في القضايا القطعية أو الشرطية)، فإننا نستخدم هذه الصيغة في الغالب في الماضي أو المستقبل. عادةً، باستثناء التقارير الاستبطانية، لا نعرف أن "أ يريد و" كانت صحيحة إلا بعد وقوعها: أي أن هذه القضية مشتقة من صيغة الماضي " **أ أراد و** ". لطالما حظيت صيغة المستقبل " **أ سيفعل و** " [61]باهتمام خاص من علماء المنطق والفلاسفة، لأنها تبدو وكأنها تدّعي كحقيقة شيئًا يعتمد على الإرادة الحرة، وبالتالي لا يمكن التنبؤ به بدقة مطلقة.

---

61 ليس من قبيل المصادفة أن تُستخدم كلمة "will" نفسها للدلالة على الإرادة وللدلالة على زمن المستقبل. فهي تحمل نفس الأصل اللغوي في كلا المعنيين [من الإنجليزية القديمة *willa*].

تتضمن العديد من القضايا، وإن بشكل غير صريح، التنبؤ بالإرادة الحرة، إلا أن صحتها تعتمد على إرادة شخص أو مجموعة أشخاص. على سبيل المثال: "ستقع المعركة البحرية غدًا". تجدر الإشارة إلى أن هذه القضايا المتعلقة بالإرادة (أو الإرادات) المستقبلية لا تتعلق بالإرادة فحسب، بل تتعلق أيضًا بمقدار التأثير عليها . في مثالنا (وهو في الواقع مثال أرسطو)، فإن احتمال تحقق التنبؤ مرتفع جدًا (وإن لم يكن مطلقًا)، لأن جميع الأطراف المعنية منغمسة في حربها لدرجة تجعل من الصعب جدًا (وإن لم يكن مستحيلاً) عليهم إحلال السلام بين عشية وضحاها. وهكذا، فإن القضايا المتعلقة بالتأثيرات المتضمنة تُفهم ضمنيًا.

يمكن تسمية جميع الصيغ المتعلقة بعلاقة التأثير بـ"القضايا المؤثرة". يشمل ذلك الصيغ الإيجابية، مثل "يؤثر X على A ليفعل W"، ونفيها، مثل "لا يؤثر X على A ليفعل W". كما رأينا، يمكن استبدال الطرفين بنفيهما - X بـ notX و W بـ notW. أما بالنسبة للطرف الأوسط، A، فلا جدوى من استبداله بنفيه، notA، لأن ذلك لا يشير إلى فاعل؛ بل يمكننا فقط استبدال فاعل آخر، مثل B أو C. ومن أنواع الصيغ المؤثرة صيغ التحريض، مثل " يحرض X على A ليفعل W" ومشتقاتها.

إن الدراسة الرسمية المفصلة لهذه الأشكال وغيرها من الأشكال المماثلة تتجاوز نطاق هذا الكتاب، ولكن لا بد من أن يقوم شخص ما بهذه المهمة في نهاية المطاف.[62]

62 لكن انظر **الملحق 1** للاطلاع على بعض التعليقات الإضافية حول هذا الموضوع.

7. آليات الإرادة

1. السياق الثقافي والاعتبارات المعرفية

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 "من المستحيل حدوث X وعدم حدوث Y؛ ومن المستحيل حدوث عدم حدوث X وY") - حيث X وY وnotX وnotY أشياء محتملة [63]. 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 [64].

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

---

63 وهكذا، في نمط السببية الطبيعي. ولكن يمكننا أيضًا اعتبار العلاقات المشابهة للنمط الامتدادي "طبيعية" بمعنى أوسع، مع أن الأخيرة تُشبه السببية المنطقية في بعض النواحي. راجع كتابي " منطق المستقبل " و "منطق السببية" للاطلاع على عرض كامل لهذه المفاهيم. سأبقي الأمور بسيطة هنا.

64 على وجه الخصوص، فلسفتي الظاهراتية .

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.

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 [65]) 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 [66]. إن هذا النهج "المنطقي الضبابي" يُعدّ كسلاً (إن لم يكن تضليلاً)، ويعيق على المدى البعيد تطور المعرفة في هذا المجال. يجب أن

---

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

66 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.

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 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.

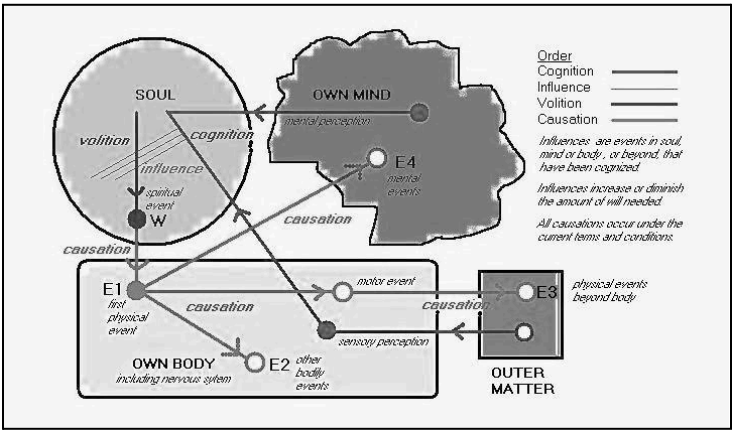
3. مراحل عملية الإرادة

يتمثل اقتراحنا الحالي في **تحديد موقع فعل الإرادة بشكل كامل داخل النفس التي تقوم بهذا الفعل** . يُرجى الرجوع الآن إلى الشكل 1 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.

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** ، E2، E3، E4، إلخ.

الشكل 1. رسم خريطة لعملية الإرادة



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 [67]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 [68]. لذا، يبدو من المرجح أن الإرادة لا يمكنها التأثير على العالم خارج أجسادنا إلا من خلال هذا الجسد؛ وحتى داخل أجسادنا، لا يمكن

---

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

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

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 (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 [69]، 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.

---

69 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 [70]؛ وهذه الأعضاء تعتمد بطبيعة الحال على قوانين عصبية وبيولوجية وكيميائية وفيزيائية [71]. 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.[72]

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.[73]

---

70 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.

71 الإشارات داخل الجهاز العصبي كهربائية وكيميائية.

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

73 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 [74].

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

[74] 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) [75].

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.

75 سيضيف المؤمنون بالله بالطبع أنه هو الذي يتحكم في الولادة والموت.

8. الإرادة والعلوم الخاصة

1. الإرادة وقوانين الفيزياء

كما ذُكر سابقاً، فإن الفاعل في الإرادة هو سبب ثابت للتغيير . ومن المؤكد أن أي تعريف شامل للإرادة سيشمل هذه الحقيقة، من بين أمور أخرى، كفرق جوهري مقارنةً بالسببية والعفوية الطبيعية. ففي السببية، لا يمكن أن يحدث التغيير إلا نتيجة لتغيير سابق؛ أما في العفوية الميكانيكية، فالتغيير غير مسبب.

قد يُفترض أن التسبب في حركة شيء ساكن أمرٌ ممكنٌ نظريًا، بالرجوع إلى قضايا مثل: "إذا كان X هو Y، فإنه يفعل Z؛ وإذا لم يكن X هو Y، فإنه لا يفعل Z"، حيث تكون المقدمات عبارة عن عبارات ثابتة، بينما تتضمن إحدى النتائج (أي قيام X بفعل Z) حركة. لكن هذا سيكون تفسيرًا خاطئًا للسببية المتضمنة في النهاية؛ فإذا كانت هناك سببية بالفعل، فإن قضايا "إذا-إذن" ستعني ضمنيًا أن التغيير من كون X هو Y إلى عدم كونه Y يُؤدي إلى تغيير من قيام X بفعل Z إلى عدم قيامه بفعل Z، أو العكس.

على أي حال، فإنّ عبارات "إذا-ثم" المستخدمة هنا، والتي تفترض أن X فاعلٌ إرادي وأنّ "يفعل" هنا تعني "يريد"، لا تهدف إلى الإشارة إلى السببية، بل إلى التأثير: فـ X يفعل أو لا يفعل Z، ليس لأنه مُجبر على ذلك لكونه Y أو عدم كونه Y، بل عن طريق إرادته الحرة. وهذا شكلٌ أضعف من أشكال النتيجة، نظرًا للسببية المعروفة بالتأثير.[76]

مع أننا نصف الآلات بأنها "تفعل" أشياءً، إلا أننا لا نعتبرها قادرة على إحداث تغيير من السكون. وحده الكائن ذو الإرادة الحرة هو من يمكن افتراض قدرته على ذلك [77]. فهو "محركٌ في سكونه"، وإن كان قد يتأثر بعوامل ثابتة

---

[76] تجدر الإشارة إلى أن علماء المنطق لم يطوروا بعد منطق هذه القضايا الشرطية البسيطة بالتفصيل. إنها مهمة مهمة وعاجلة يجب علينا القيام بها.

[77] لا أستبعد تمامًا الاحتمال البعيد بأن نتمكن يومًا ما من إنتاج "آلات" بالغة التعقيد (كائنات اصطناعية فعلية) تمتلك أرواحًا ووعيًا وإرادة حرة. أرى أن هذه خصائص بيولوجية طبيعية، فالروح ظاهرة ثانوية للمادة المعقدة ذات القدرات الإدراكية والإرادية. لكن الحقيقة أن

وديناميكية. لكن (باستثناء الله في نهاية المطاف) لا يعني ذلك أن للكائن قدرات لا متناهية، أو أنه خالقٌ يُنتج المادة من العدم . ومع ذلك، فمن الواضح أنه قادر على التأثير في العالم من حوله، بتحويل مسار الطبيعة عن مسارها الطبيعي الذي كانت ستسلكه لولا وجوده.

بما أن الإرادة تتضمن فاعلاً (نفساً)، وعادةً ما تتضمن غاية (مُتصوَّرة ذهنياً)، وأحياناً مُستقبِلاً مادياً (كالدماغ)، فإنها تُشير إلى وجود تفاعل بين الروح والعقل والمادة. ويبقى هذا طرحاً مُبرَّراً من الناحية الظاهراتية، سواء اعتبرنا التمييز بين الروح والعقل والمادة حقيقياً (كما في فلسفة الحس السليم الغربية) أو وهمياً (كما في بعض الفلسفات الشرقية). يرى البعض أن المادة وحدها هي الموجودة (كالسلوكيين)، بينما يرى آخرون أن العقل وحده هو الموجود (كبيركلي)؛ أما أنا فأعتقد أن الروح (النفس)، والعقل (جوهر الأفكار)، والمادة جميعها موجودة بطريقة أو بأخرى [78].

كما رأينا، يمكن تصور الإرادة كحدث روحي قد تترتب عليه عواقب مادية في ظروف معينة. وقد طُرحت فكرة أن الرابط بين المجالين الروحي والمادي في مثل هذه الحالات يمكن اعتباره رابطًا سببيًا. وهذا يعني أن حدثًا ما (W) في النفس، ناشئًا عن الإرادة، له علاقة سببية بحدث مادي (E1) في عضو متخصص من الجهاز العصبي. أي أنه في ظل ظروف معينة، أو دائمًا، يكون صحيحًا: "إذا حدث W، فسيحدث E1، وإذا لم يحدث W، فلن يحدث E1".

هذا أمرٌ واردٌ من الناحية النظرية، كما سبق بيانه، إذ لا يوجد في علاقة السببية، كما تُعرَّف عادةً، ما يُشترط أن يكون للمقدمة والنتيجة نفس الجوهر. من وجهة نظر نظرية بحتة، فإنّ القول باستحالة أن يكون حدثٌ روحيٌّ سببًا لحدثٍ ماديٍّ يحتاج إلى تبريرٍ خاص، باعتباره استثناءً خاصًّا. فهو افتراضٌ إضافيٌّ، وليس ضمنيًّا.

يُقدّم الماديون المتشددون هذا التبرير بسهولة: فمثل هذا التدخل في العمليات الفيزيائية بواسطة سبب غير مادي يُخالف قانونًا أساسيًا من قوانين الفيزياء، ألا وهو قانون حفظ الطاقة. إذ يُزعم أن كل تغيير فيزيائي (حركة، تغيير كيميائي،

الآلات، كما نفهمها اليوم، لا تمتلك هذه الخصائص، مع أن كثيرين (مبرمجو الحاسوب، على سبيل المثال) يتحدثون عنها وكأنها تمتلكها.

78 أتركُ مسألةَ هيمنةِ إحدى هذه المواد (أي كونها المكوّنَ الأساسيّ للمواد الأخرى) مفتوحةً. أما قناعتي الشخصية فهي أنها جميعاً تعديلاتٌ لركيزةٍ مشتركةٍ واحدة: أنواعٌ مختلفةٌ من الاهتزازات (ربما مظاهرٌ بُعديةٌ مختلفة) للمادة المشتركة التي قد نسميها "الوجود".

أيًا كان) يتطلب مدخلات طاقة، وهذه الطاقة لا يمكن أن تأتي من خارج النظام المغلق المُكوّن من المادة.

قبل أن نناقش هذا الاعتراض، دعونا نفكر في كيفية تدخل الإرادة بشكل مادي.

لنتخيل أن فعل الإرادة يُسبب ببساطة إطلاقًا مفاجئًا للطاقة الفيزيائية في اتجاهٍ ما، يُفترض أنه داخل الدماغ. لا نقول إن الطاقة خُلقت من العدم بواسطة الروح، أو أنها انبثقت من تحوّل الروح إلى مادة، لأن ذلك سيُثير إشكاليات تتعلق بقانون حفظ الطاقة. نفترض بدلًا من ذلك أن الطاقة كانت مُخزّنة داخل الدماغ بشكلٍ ما، وأن الإرادة هي التي أطلقتها .[79] لقد "فتحت الإرادة" ببساطة ؛ أي أنها فعّلت الآلية التي سمحت بانتقال الطاقة، مُولّدةً عمليات فيزيائية مُعينة.

إذن، أطروحتنا أقل جذرية مما تبدو عليه للوهلة الأولى. فهي لا تهاجم القانون بشكل مباشر لدرجة الادعاء بأن الطاقة تنبع من الإرادة أو فاعلها. بل تدّعي بتواضع أن إطلاق الطاقة بحد ذاته لا يتطلب أي طاقة إضافية. فكل الطاقة المعنية موجودة بالفعل، محصورة؛ يتم إطلاقها ببساطة في اتجاه ما. وبما أن السببية في جوهرها لا تتعلق بنقل الطاقة، فمن الممكن تصور أنه في ظل شروط وأحكام محددة للغاية، لن يكلف هذا الحدث (أي إطلاق الطاقة) أي طاقة.

من الواضح أنني استلهمتُ هنا من صورة "شيطان ماكسويل". في هذه التجربة الفكرية التي ابتكرها جيمس كلارك ماكسويل، يقف شخصٌ عند فتحةٍ بين صندوقين يحتويان على جسيماتٍ ماديةٍ متحركة. يفتح هذا الشخص الفتحة ويغلقها متى شاء، سامحًا للجسيمات بالمرور تدريجيًا في الاتجاه المطلوب، بحيث تنتهي جميعها في الصندوق نفسه، أو تتجمع الجسيمات الأكثر سخونةً في صندوقٍ والجسيمات الأبرد في الآخر. وهكذا، تنخفض الإنتروبيا (الفوضى) في هذا النظام الطبيعي المتخيل، وهو ما يتعارض مع القانون الثاني للديناميكا الحرارية.

يشير الفيزيائيون إلى أن هذا الخيال لا ينبئ باستثناء لهذا القانون، لأنه لا يأخذ في الاعتبار زيادة الإنتروبيا في عمل "الشيطان"، وملاحظته للجسيمات وفتحه وإغلاقه للباب المصيدة، ناهيك عن نفقات الطاقة.

---

79 أفهم أن الحد الأدنى الممكن هو كمية من الطاقة، ولا يمكن رصد أو تصور أي شيء أقل من ذلك وفقًا لنظرية ميكانيكا الكم. وأفهم أيضًا أن هذا قد يكون كافيًا لإحداث ظواهر أكبر، من خلال نوع من تأثير الانهيار الجليدي.

لكن قد نردّ بأن هذا الاستدلال دائري ، أي أنه يفترض مسبقًا، دون تجربة أو حسابات فعلية، أن "الشيطان" سيخضع لهذه القوانين الفيزيائية، وبالتالي يتنبأ بزيادة الإنتروبيا واستهلاك الطاقة. في رأيي، لسنا ملزمين بهذه القوانين في هذا السياق لعدة أسباب.

أولًا، لأن المبادئ الفيزيائية التي نتجاوزها، في التحليل الأخير، هي تعميمات مستقاة من التجربة، أو مشتقة منها. ولذلك، يجوز منطقيًا تخصيصها عند الحاجة. صحيح أن القوانين المذكورة هي فرضيات أساسية في العلوم الفيزيائية؛ فقد أثبتت متانتها الفائقة في مواجهة كل التجارب الفيزيائية، ولذلك فهي تدعم مجمل نظرياتنا الفيزيائية. ولكن كما أقرت الفيزياء بإمكانية التلقائية الطبيعية في مجال ميكانيكا الكم وفيما يتعلق بالانفجار العظيم، فقد يكون من الممكن أن تجد بعض القوانين استثناءً في بعض الأنظمة البيولوجية العصبية شديدة التعقيد . أي أنه بينما تخضع المادة في الأنظمة الأبسط لقوانين فيزيائية راسخة، فإنها قد لا تخضع لها عندما تتجمع في أنظمة بالغة التعقيد. وبما أن هذه القوانين لم تُختبر حتى الآن في هذه الأنظمة المعقدة، فمن المناسب أن نأخذ هذا الاحتمال بعين الاعتبار.

ثانيًا، لا تُبنى المعرفة بالالتزام الجامد بمبادئ غير منطقية مُسبقة التحديد، بل تتكيف بشكل إبداعي مع المعلومات والقضايا المطروحة. يجب أن نُفسح المجال للإرادة في نظرتنا للعالم. ليس هذا موقفًا اعتباطيًا، فلدينا الكثير من التجارب الداخلية التي لا يُمكن تفسيرها بهذه الوسيلة، ولا يُمكننا تجاهل حياتنا الداخلية. لذا، فبينما يظل أي اقتراح مُحدد لكيفية عمل الإرادة (مثل اقتراحنا هنا) عرضةً للنقد، فإن ضرورة وجود اقتراح ما أمرٌ لا جدال فيه. إن تجاهل شيء ما ليس تفسيرًا له، وتفسيره عبثًا ليس تفسيرًا له أيضًا. لا ينبغي لنا الاستسلام للعقيدة المادية المُتطرفة دون أدلة وحجج قوية ومُخصصة . يقع عبء الإثبات على عاتق مُؤيدي هذه العقيدة لتبرير موقفهم في الحالة المُحددة، وتقديم شرح مُفصل وموثوق يُبين سبب اعتقادهم بأن ما يبدو إرادة ليس كذلك.

لذا، تتألف حجتنا الحالية من شقين. نقترح، أولًا، مفهومًا وجوديًا مفاده أن الكل قد يكون أكبر من مجموع أجزائه . ونزعم أنه عندما تتكتل المادة غير العضوية لتكوين جزيئات عضوية، ثم خلايا حية، ثم تتكتل هذه الأخيرة بدورها لتكوين كائنات نباتية وحيوانية، تنشأ ظواهر جماعية جديدة لهذه المركبات - وهي الحياة والوعي والإرادة - تختلف اختلافًا جذريًا ولا يمكن التنبؤ بها عن الظواهر التي تنطبق على المكونات منفردة. ومن المسلم به أن هذه "الجماعية" تتعارض مع

"الاختزالية" الحديثة، التي بموجبها يُفسر سلوك الأجسام المركبة في نهاية المطاف بالقوانين التي تنطبق على مكوناتها.

ثانيًا، نطرح اعتراضًا معرفيًا، وهو أن هذه النزعة الاختزالية هي القضية المطروحة، ولا يمكن استخدامها كحجة دون الوقوع في حلقة مفرغة. إن القوانين الفيزيائية المعنية هي فرضيات مدعومة بالاستدلال؛ وهي بلا شك معقولة، لكنها لم تُختبر إلا في مجال المادة غير العضوية. أما تعميمها على مجال المادة الحية، ولا سيما حياة الحيوان والإنسان، فهو مجرد إيمان من جانب الماديين. وطالما لم يقدموا تجارب دقيقة وصيغًا رياضية تتنبأ وتفسر على وجه التحديد الظواهر التي نسميها الحياة والإدراك والإرادة، فلا يحق لهم ادعاء مكانة "علمية" أكثر. هذه المكانة لا تُنسب إلى مذاهب أو عقائد محددة، بل إلى أي جهد معرفي يبدو الأكثر انفتاحًا وإنصافًا، والأكثر دقة في منهجيته.

بالعودة إلى سيناريونا: وفقًا لنموذج ماكسويل، يمكننا أن نتخيل الروح (الفاعل)، بإرادتها ، وهي تُحرك مفتاحًا عديم الوزن لإطلاق الطاقة. من المفترض أنها تعرف غريزيًا كيف تفعل ذلك. لا يكلفها هذا التحرك الإرادي شيئًا من حيث الطاقة الجسدية. إنه في الأساس حدث روحي، ولكنه يُحدث (عن طريق السببية) تغييرًا على المستوى المادي، وهو إطلاق الطاقة الجسدية المخزنة. قد يكون إطلاق الطاقة هذا لحظيًا أو مستمرًا. إنه ليس النتيجة النهائية لعملية فيزيائية، ولا هو تلقائي بالمعنى الميكانيكي. لا يُنسب هذا الإطلاق إلا إلى الفاعل، مهما كانت المؤثرات المحيطة. اتجاه إطلاق الطاقة، وليس أي اتجاهات أخرى محتملة، هو تجلّي "نية" الفاعل في إرادته. عند ملاحظته بعد وقوع الحدث، يكشف عن النية. الإرادة ليست حدثًا عشوائيًا أو لا واعٍ، بل هي تنطوي على وعي.

لذا، ندّعي هنا استثناءً لبعض القوانين الفيزيائية ضمن نطاقات محددة للغاية حيث تتقاطع المجالات الروحية والعقلية والمادية. فمجال الإرادة في حد ذاته ليس ماديًا (وبالتالي خاضعًا للقوانين الفيزيائية)، بل عقلي (أي في المادة العقلية للذكريات والتخيلات، على الأقل فيما يتعلق بالأهداف المرجوة) وروحي (أي في نفس الفاعل). على المستوى الفيزيائي، تبدو الأحداث الفيزيائية الناجمة عن الإرادة تلقائية، لأن سببها يقع في مجال غير مادي. وليس من المستبعد أن يتم ابتكار طريقة تجريبية للكشف عن مثل هذه الأحداث يومًا ما.

من المهم، لهذا الغرض، التمييز بين الحركة الجسدية الأولى الناجمة عن الإرادة الروحية، وجميع الأحداث الجسدية اللاحقة . تحدث الحركة الأولى في مكان ما في الجهاز العصبي (الدماغ، وربما العمود الفقري أو الأعصاب). وقد تُطلق هذه الحركة سلسلة من الأحداث، تتوج بحدث جسدي مرئي (أو مُحسوس بطريقة

أخرى) (مثل حركة اليد أو رمي حجر). ولا يُعدّ رد الفعل المتسلسل حتميًا بالضرورة، بالنظر إلى الإرادة الأولية. فهو يعتمد على عوامل فسيولوجية وبيئية (مثل صحة الجسم، وتوفر حجر للرمي). وفي هذه المجالات الأخيرة، تسري قوانين الفيزياء وعلم الأحياء بشكل طبيعي. أما الحركة الجسدية الأولية الناجمة عن الإرادة فهي حالة استثنائية.

2. الإرادة وعلم الأحياء

من المثير للاهتمام، بدايةً، أن نلاحظ أن كتب علم الأحياء قد تشير إلى العمليات الإرادية واللاإرادية دون الإقرار بالإرادة أو طرح أسئلة عنها. ومع ذلك، أرى أن الإرادة محورية في العديد من قضايا علم الأحياء.

أ. لقد أشرنا هنا إلى أن الوعي والإرادة يحدثان معًا . وعلى المستوى المجرد، تبدو الافتراضات التالية المتعلقة بهما منطقية. فالوعي، بطبيعة الحال، هو الأسبق بينهما، ويمكن تصوره دون إرادة (إذ ندرك أحيانًا أشياءً دون أن نتفاعل معها). لكن كل إرادة تتطلب قدرًا من الوعي، ولا يمكن أن تحدث بدونه. وهذا ينطبق حتى على النزوة، وبالأخص على الإرادة الهادفة. وتتميز الإرادة عن الحدث الميكانيكي التلقائي بمشاركة الوعي فيها. فالإرادة هي حرية الاختيار؛ ولا وجود لما يُسمى بالإرادة غير الحرة. ومع ذلك، قد تختلف درجة حرية الاختيار ونطاقها اختلافًا كبيرًا. وتتناسب قوة الإرادة طرديًا مع قوة الوعي.

إن الوعي سيكون بلا فائدة عملية للكائن الحي إن لم يُكمَّل بالإرادة. فبإشراك الإرادة، يصبح الإدراك ذا معنى كأداة للبقاء. علاوة على ذلك، تعتمد معظم عملياتنا الإدراكية على أفعال الإرادة. فعلى المستوى الحسي، على سبيل المثال، يُعد فتح أعيننا أو تركيزها إرادة. وعلى المستوى العقلي، غالبًا ما يكون استرجاع الذكريات أو التخيل إرادة. وفي التفكير، تُعد الإرادة ضرورية لتوجيه انتباهنا هنا وهناك وتكثيفه حسب الحاجة. ولأن وعينا ليس لانهائيًا، فلن يُوصلنا إلى غاية بعيدة دون الإرادة. لذا، فإن اقتران الإرادة والوعي في الكائنات الحية ليس محض صدفة، بل هو ضرورة.

تستند هذه الافتراضات إلى ملاحظة الكائنات الحية، ولكنها قد تُشكّل أيضًا مُسلّماتٍ لعلم الأحياء. يوجد الوعي والإرادة حيثما توجد أجهزة عصبية. في الإنسان والحيوانات العليا، تشمل هذه الأجهزة جهازًا عصبيًا مركزيًا (الدماغ والحبل الشوكي)، وجهازًا عصبيًا طرفيًا ذا قدرات حسية وحركية. أما في

الحيوانات الدنيا، كالحشرات والديدان، فإن الجهاز الفيزيولوجي للوعي والإرادة أقل تعقيدًا، ولكنه قابل للتحديد مع ذلك. في النباتات، وفي الحيوانات وحيدة الخلية (على ما أظن)، لم يتم تحديد أي أعضاء للوعي والإرادة.

لا تدل الحركة استجابةً للإحساس بالضرورة على رد فعل إرادي؛ فقد يكون الاستجابة للمؤثرات رد فعل لا إرادي. ومع ذلك، على الأقل بالنسبة لأشكال الحياة الحيوانية العليا، يمكن افتراض وجود إرادة تُضاهي إرادتنا إلى حد ما، بالنظر إلى سلوكها الملحوظ. ويبدو هذا الافتراض مُبررًا أكثر بالتشابهات المورفولوجية والوراثية الكبيرة بيننا وبينها، مما يُشير إلى تطورنا من أشكال حياة مشتركة. ويبقى صحيحًا أن القدرات المعرفية والإرادية البشرية، بما في ذلك الكلام والتفكير [80]، متفوقة بشكل ملحوظ، مما يُشير إلى قفزة نوعية في التطور. ولكن يُمكننا الإشارة إلى اختلافات ملحوظة في بنية الدماغ وحجمه لتفسير ذلك؛ وهذا لا يتجاهل أو يُناقض أي قانون من قوانين علم الأحياء.

ومن الجدير بالذكر أيضاً الحقائق الملحوظة للتفاعل الاجتماعي بين الحيوانات و/أو البشر، ولا سيما نشوء الثقافة في الجماعات البشرية. فهذه الحقائق تدل على الوعي والإرادة، وتُمكّن من نقل المهارات الحياتية (مثل تقنيات الصيد) بين المعاصرين ومن جيل إلى جيل، وفي حالة الثقافة البشرية، المعارف التاريخية والمجردة، فضلاً عن الممتلكات والتكنولوجيا.

باختصار، يمكن التمييز بين الحيوانات "الدنيا" و"العليا" بالقول إن الأولى أكثر حسية وانعكاسية، تستجيب فورًا للمؤثرات الحالية بطرق نمطية، بينما تعتمد الثانية بشكل متزايد على العقل ، أي بالرجوع إلى الذاكرة (تخزين واسترجاع الأحاسيس الماضية)، والخيال (إعادة ترتيب الذكريات، والأحلام)، والتوقع (دراسة البدائل، واتخاذ القرارات)، مما يُمكّنها من امتلاك قدرات معرفية وإرادية وتقييمية ممتدة عبر الزمن. ومن بين هذه الفئة، يتفوق البشر على ما يبدو، ربما بشكل رئيسي بفضل تطور اللغة لديهم، في الفكر والكلام (على الأرجح في آن واحد).

يكتفي علماء الأحياء اليوم بوصف العمليات الفيزيائية في الكائنات الحية بدلاً من تفسيرها، مستخدمين مصطلحات تبدو محايدة مثل "الفعل" أو "التنظيم"، متجنبين بذلك ذكر الإرادة أو حتى الوعي، فضلاً عن الروح. لكن التهرب من

---

80 لكن لا شك أن الحيوانات العليا على الأقل "تتواصل" من خلال تعابير الوجه ولغة الجسد، بالإضافة إلى الأصوات المنطوقة؛ ويمكننا أن نلاحظ أنها "تفكر" إلى حد ما، وتقيّم المواقف وتختار ردود أفعالها. الاختلافات هنا هي اختلافات في الدرجة وليست في الجوهر. كما لا ينبغي أن ننسى أن بعض الأنواع القريبة من الإنسان كانت موجودة ثم انقرضت.

بعض القضايا لا يحلها. ومع ذلك، يقع على عاتق علماء الأحياء إيجاد جسر مقنع بين فلسفة الروح واهتماماتهم ونتائجهم المادية. لا داعي للعجلة، ولا مبرر للرفض المتسرع. إذا كان الفلاسفة محقين في افتراض وجود الروح، فسيقتنع علماء الأحياء في نهاية المطاف، وسيُثرون المفهوم بلا شك.

ب. كما أوضحنا، يستلزم الوعي والإرادة وجود روح، حيث تعمل الروح فيهما على التوالي كفاعل وفاعل. ومن المنطقي أن تكون الروح ضرورية لتفسير كليهما ومعرفتنا بهما. وتستلزم الروح، بطبيعة الحال، الإيمان بنوع من " **الحيوية** " (والتي تُفهم هنا على أنها الاعتقاد بأن الكائنات الحية، بما فيها الإنسان، تمتلك "روحًا") [81]، في مقابل " **الآلية** " (الاعتقاد بأن الحيوانات، على الأقل، إن لم يكن الإنسان أيضًا، ليست سوى آلات بالغة التعقيد). ومع ذلك، لا ينبغي فهم الحيوية ببساطة، كما هو الحال في الافتراض التقليدي لوجود "شبح في الآلة" للكائنات الحية البشرية والحيوانية. فكما بيّنا، لا تمتلك الروح أي صفات ظاهرية، ولا حتى امتدادًا مكانيًا أو موقعًا . وبالتالي، فإن أي تصور للروح على أنها سحابة شفافة تُحيي الجسد هو تصور خاطئ، وأي هجوم على الروح يفترض هذا الرمز حرفيًا هو نقد غير عادل.

إن الجدل بين النزعة الحيوية والنزعة الميكانيكية ليس جدلاً أكاديمياً بالمعنى الحرفي، بل هو جدل بالغ الأهمية من الناحية العلمية والأخلاقية والسياسية. ومن المفارقات أن المذهب الميكانيكي، الذي يُروج له على أنه تجريبي ووضعي، قد برز كركيزة أساسية للفكر الحديث قبل نحو 400 عام، بفضل رينيه ديكارت. فرغم ذكائه في جوانب أخرى كثيرة، إلا أنه كان فيلسوفاً منعزلاً عن الواقع، وافتراضه بأن الحيوانات (الأخرى) لا تملك روحاً، على عكس البشر، لم يستند إلى أي ملاحظة أو منهج علمي. ومع ذلك، وكما هو الحال غالباً في تاريخ الفلسفة، كان لمكانته المرموقة دورٌ كافٍ في إضفاء المصداقية والقبول والزخم على هذه الفكرة.

تتجلى اليوم العواقب العملية المروعة للآليات بشكل متزايد في كل مكان حولنا. لا ينظر كثير من الناس إلى الحيوانات (باستثناء حيواناتهم الأليفة ربما) ككائنات حية قادرة على المعاناة، بل كـ"أشياء" تُصدر صرخات وتُعبّر عن مشاعرها لأنها مُبرمجة على ذلك من قِبل "الطبيعة". ولذلك، تُخضع الزراعة الصناعية

---

81 على الرغم من أن مصطلح الحيوية يُستخدم بدقة لوصف النباتات والحيوانات أيضاً، إلا أن مصطلح الروحانية (مقارنةً بالمادية والعقلانية) يُعدّ أكثر ملاءمة، مع أنه يرتبط عموماً بجلسات تحضير الأرواح الصوفية التي تهدف إلى التواصل مع أرواح الموتى (وتُسمى أيضاً "الروحانية").

الحيوانات لظروف معيشية وموت قاسية، وتُضحي يوميًا بالملايين منها، بحجة أن هذه هي الطريقة الوحيدة لإطعام الجماهير. تُعذب الحيوانات بوحشية يوميًا في المختبرات، بحجة أن احتياجات "علوم الحياة" تُبرر مثل هذه "التجارب". والآن، نشهد ظهور الهندسة الوراثية، وهي قمة الاستهتار بالفرق بين الكائنات الحية والمادة الجامدة، مدفوعة بجشع مُطلق، مما يُهدد أنواعًا رئيسية [82]. باختصار، إنها فوضى عارمة من اللاوعي والجهل الأخلاقي.

> استخدم النازيون أساليب تحقير مماثلة لتبرير وتسهيل محرقة اليهود بين عامي 1933 و1945. وكما كتب بول جونسون: "كما كان معاداة السامية في العصور الوسطى تنظر إلى اليهودي على أنه غير بشري، أو شيطان، أو نوع من الحيوانات (ومن هنا جاء مصطلح " خنزير اليهود ")، استوعب المتطرف النازي مصطلحات هتلر شبه العلمية، وصار ينظر إلى اليهود على أنهم عصيات أو نوع خطير من الحشرات الضارة" [83]. إن الآلية تُحطّ من قدر الحيوانات إلى مجرد أشياء؛ والكراهية العنصرية وما شابهها تُحطّ من قدر البشر إلى مستوى الحيوانات، وبالتالي (بحسب القياس المنطقي) إلى مستوى "الأشياء".

إنّ الآلية ليست بريئة؛ فهي تُشجع على عقلية قاسية كهذه. يمكن اعتبارها عقيدة مُصممة لتبرير المعاملة اللاإنسانية للحيوانات، وفي نهاية المطاف للبشر. لا شكّ أن مُؤيديها، وأتباعهم المُمارسين، يجب أن يكونوا في السجن، أو على الأقل في مصحات عقلية، نظرًا للأذى الذي ألحقوه، ويلحقونه، وعلى وشك إلحاقه بهذا الكوكب؛ بدلًا من ذلك، يُكرمهم مجتمعنا ويُثريهم.

لا يُبرر نجاح الفيزياء تطبيق مبدأ الآلية في علم الأحياء. فمن غير المعقول أن يحظى مبدأ الآلية بميزة الشك التي تُمنح عادةً لفرضية علمية غير مختبرة، نظرًا لعواقبه العملية الوخيمة. وكما ذُكر سابقًا، إلى أن يُقدم أنصار هذا المبدأ معادلات

---

82 على سبيل المثال، في حالة الأسماك المعدلة وراثيًا، تكون العينات المُهندسة أكبر حجمًا وأكثر نشاطًا جنسيًا من نظيراتها البرية. ومع هروب الأولى حتمًا إلى البيئة الطبيعية، فإنها ستحل تدريجيًا محل الأخيرة وراثيًا. ولكن نظرًا لكونها، على الأرجح، كائنات أضعف فسيولوجيًا، فإن الكائنات المعدلة وراثيًا نفسها غير قادرة على البقاء في الطبيعة على المدى الطويل.

83 المرجع السابق، ص 473. غالبًا ما تُستخدم حجج مماثلة كذريعة للقتل الفردي أو الجماعي.

رياضية تتنبأ بدقة بجميع تصرفات الحيوانات، أو حتى البشر، فلا يمكنهم الادعاء بالدفاع عن الحقيقة العلمية.

ج. فيما يتعلق بنظرية **التطور** ، التي أؤمن بها، يمكن القول ببساطة ما يلي: يمكننا أن نتصور أنه عندما تجمعت المادة غير العضوية (غبار النجوم، الناتج النهائي لتاريخ طويل من الأحداث الفلكية) في هياكل معقدة بما فيه الكفاية، أصبحت مادة حية (خلايا مفردة). تطورت هذه الهياكل إلى هياكل أكثر تعقيدًا، وهي النباتات والحيوانات الدنيا؛ ثم تطورت الأخيرة بدورها إلى حيوانات عليا، بما في ذلك الإنسان. في هذه المرحلة الأخيرة على الأقل، سمحت الطبيعة بظهور الكائنات الحية ذات النفوس، والتي تمتلك قدرات خاصة كبيرة على الإدراك والإرادة والتقييم. لا يوجد ما هو غير معقول في ذلك من وجهة نظر نظرية التطور.

ظهرت هذه الخصائص المميزة في الطبيعة، وكانت حتى الآن متوافقة إلى حد ما مع البيئة. بدت في البداية وكأنها تكيفات ممتازة. إلا أنها قد تثبت على المدى البعيد عدم توافقها. بل يبدو هذا الاحتمال أكثر فأكثر ترجيحًا، نظرًا لميل البشرية الحالي إلى تدمير الأنواع الأخرى والمحيط الحيوي نفسه. وربما يكون زوالنا، على حد علمنا، حتميًا بالفعل خلال العقود القليلة القادمة. لذا، ولو على كوكب الأرض فقط، فإن هذه الخصائص المميزة، بالدرجة الموجودة في الجنس البشري على الأقل، قد تتحول إلى تدمير ذاتي - تجربة طبيعية فاشلة وطموحة للغاية. لكنها موجودة الآن.

سيتم التطرق إلى المزيد من القضايا البيولوجية في فصل لاحق.

3. علم النفس العلاجي

إن العلوم المتخصصة التي تهدف إلى دراسة السلوك البشري (والحيواني بشكل أوسع)، ولا سيما علم النفس وعلم الاجتماع، ترتبط ارتباطًا وثيقًا، ضمنيًا إن لم يكن صراحةً، بمفهوم الإرادة وما يرتبط بها. وكثيرًا ما يتجاهل دارسو السلوك هذه الحقيقة الأساسية أو يخفونها، ويطورون تحليلاتهم دون الإشارة إليها صراحةً، ظانين أن هذا التجاهل يضفي عليهم طابعًا "علميًا". فهم يعتمدون على الكيمياء والإحصاءات، دون تحليل منطقي لما يرتكز عليه خطابهم. وهذا تصرف غير حكيم، إن لم يكن تضليلًا. آمل أن يُسهم هذا العمل في تصحيح هذا التشويه.

تجدر الإشارة هنا إلى بعض الملاحظات المتعلقة بالأمراض النفسية وعلاجها، دون ادعاء امتلاك أي معرفة سريرية. يُفترض أن مفهوم المرض النفسي مُستمدٌّ قياسًا على مفهوم المرض الجسدي. ونشير به إلى أي حالة في حياتنا النفسية تُعاني من انزعاج مزمن، أو تُلحق ضررًا بالغًا بقدرتنا على التعامل مع حياتنا اليومية، سواءً على الصعيد الفكري أو العاطفي أو الوجودي أو الاجتماعي أو غير ذلك. ونأمل أن يكون هذا الخلل قابلًا للعلاج، مع أننا قد لا نعرف نحن أنفسنا كيفية علاجه الآن.

يتصور بعض علماء النفس "العقل" (أو النفس) كخزانة، حيث يحتوي الرف العلوي على عناصر عقلية واعية، والرف الأوسط على عناصر لا واعية، والرف السفلي على عناصر لا شعورية. تكمن مشكلة هذا التصور في أنه يفترض أن العقل كيانٌ ما، مصنوع من "مادة عقلية"، معلق في مكان ما في رؤوسنا، وله بنية معينة، بحيث يمكن، قياسًا على أمراض جسم الإنسان، أن تكون أجزاء منه مشوهة أو في غير موضعها أو مفقودة أو زائدة أو متحركة بشكل غير مناسب.

علاوة على ذلك، تُعرَّف محتويات هذه الخزانة (المشار إليها بـ"المواد الذهنية") أساسًا بـ"الأفكار"، وهو مصطلح شامل يتضمن وحدات المعلومات، والأحداث المقصودة، وجزيئات المشاعر، والتي تُعتبر في حد ذاتها "كيانات" ذات جوهر ذهني. وتشكل حركات هذه الكيانات، داخل الرف الواحد ومن رف إلى آخر، الحياة الداخلية للنفس. ولم يُوضَّح كيف تنشأ هذه الكيانات، وكيف تتغير، وكيف تتحرك، وكيف ترحل - سواء كان ذلك تلقائيًا (بشكل غير مفهوم)، أو من خلال التفاعل فيما بينها (مثل كرات البلياردو، الخاضعة للسببية)، و/أو بإرادة كيان إضافي (شخص، أو كائن) موضوع بجوار الخزانة.

كذلك، قد نتساءل: ما الذي يجعل الفكرة المعلوماتية مدركة، والفكرة القصدية مرغوبة، والفكرة العاطفية ذات قيمة؟ أين الذات في هذا السياق؟ تبقى هذه الخصائص المميزة دون تفسير. هذا النموذج الشائع حاليًا للعقل (الذي يعود أصله جزئيًا إلى ديكارت وجزئيًا إلى فرويد [84]) هو نموذج تبسيطي بشكل واضح. فهو يُجزّئ ويُجسّد بشكل مفرط. ويعجز عن تفسير الأحداث العقلية بشكل مقنع، بل إنه يعيق التفسير بشكل كبير، لكونه آليًا في جوهره .

---

[84] إن المسألة التاريخية تستحق دراسة مستفيضة، بالطبع. ربما يكون النموذج الفرويدي أكثر تجريدًا، إذ يُجزّئ "البنية النفسية" إلى الأنا والهو والأنا العليا، أو إلى الوعي واللاوعي واللاشعور، ويشير إلى "عناصر مشحونة بالطاقة"؛ ولكنه ينتهي إلى نفس التصوير الآلي للنفس، وهو تصوير مضلل من الناحية السببية وعقيم.

بالإضافة إلى ذلك، يُبقي هذا النموذج العلاقة بين العقل والدماغ (وبالتالي الجسد) لغزًا، إذ يُشير إلى ازدواجية في الوظائف بين العقل والدماغ - وهو تكرار غير مُفسَّر (يُسمى "التوازي"). إن استبداله بنموذج مادي بحت (نموذج "عصبي" بنسبة 100%)، كما يحاول الكثيرون اليوم، ليس حلاً - فمع أن الجوهر يتغير، إلا أن المشاكل البنيوية والسببية تبقى قائمة.

لا يُقرّ تحليلي الخاص للنفس، في هذا العمل وفي غيره، بوجود مثل هذه السيناريوهات. فأنا أشير إلى جسد مادي يشمل جهازًا عصبيًا، و"مصفوفة" عقلية تُعرض عليها مؤقتًا العناصر المعرفية (كالذكريات والتخيلات والمشاعر)، وروح تحدث فيها عمليات الإدراك والإرادة والتقييم. وهذا يعني أنه لا يوجد تخزين للعناصر العقلية بحد ذاتها، لا في المصفوفة العقلية ولا في الروح . فكل ما يحدث في "حياتنا العقلية" ويتطلب تخزينًا لا يمكن تخزينه إلا على مستوى مادي، يُفترض أنه في الدماغ.

من هذا المنظور الأخير، لا يمكن تحديد موقع المرض العقلي في النسيج العقلي، لأن كل ما يحدث فيه ليس سوى إسقاط عابر لصور أو أصوات أو غيرها من الظواهر الخيالية. قد يكون موقعه في الدماغ، كبيانات مخزنة ذات دقة أو قيمة مشكوك فيها، و/أو كاختلالات عصبية أو فسيولوجية. أو قد يكون موقعه في النفس، ولكن ليس كشيء مخزن أو بنيوي أو ميكانيكي، بل فقط كخيارات شخصية متكررة من نوع معين في مواجهة تأثيرات وشروط متكررة.

يُعدّ كلٌّ من "الوعي" و"اللاوعي" إراديين، أي أفعالًا أو حالاتٍ للنفس، بعضها له نتائج عقلية و/أو جسدية، ولكن ليس جميعها. ويختلف اللاوعي عن الوعي في الدرجة فقط: فـ"الإرادة اللاإرادية" تنطوي على وعي محدود وعابر، بينما "الإرادة الإرادية" تنطوي على انتباه أوسع وأشمل. وبالتالي، فإن النفس ليست نظامًا ميكانيكيًا في جوهرها ، مع أن بعض القوى الميكانيكية (الظروف الجسدية والعقلية) قد تؤثر فيها، ومع أن النفس قد تتأثر بموضوعات الوعي العقلية والجسدية.

إنّ "اللاوعي" ليس جزءًا من العقل، بل هو جزء من بنيته المادية ، أي الجهاز العصبي. إنّ الأفعال أو الحالات اللاواعية تمامًا ليست إرادية، بل هي لا شعورية؛ إذ يُولّدها الجهاز العصبي، كما هو الحال في وظائف الجهاز الحركي اللاإرادي (كالتنفس التلقائي، ونبضات القلب، وما إلى ذلك). لا تشغل النفس "كيانات" أخرى غير الروح والصور التي تومض في الذهن - فالمكونات الأخرى ليست كيانات، بل هي نوايا وأفعال وحالات الروح، بالإضافة إلى الحركات والتغيرات التي تُحدثها الروح أو الدماغ من خلال الصور الذهنية.

لذا، من الحكمة تجنب المصطلحات المضللة من الناحية الوجودية. ومن الناحية المعرفية، تجدر الإشارة إلى أن الأفكار والنوايا والمشاعر والدوافع الواعية واللاواعية قابلة للملاحظة في نهاية المطاف عن طريق الاستبطان، وتكون الأولى أسهل وأوضح من الثانية. أما الأفكار والنوايا والمشاعر والدوافع "اللاواعية" فهي بالضرورة مستنتجة ، أي أشياء نفترضها ضمنيًا من الأشياء الملاحظة، وذلك بالمنطق الاستنباطي. فعلى سبيل المثال، إذا تحدثنا عن "صراع"، فلا يشترط أن نعني شيئًا فعليًا وملموسًا، بل قد نشير إلى شيء معروف بشكل مجرد باحتمالية حدوثه.

على سبيل المثال، إذا اعتقد الفاعل (أ) بشيء (س) ورغب في نقيضه (ليس س) في آنٍ واحد (كما يحدث غالبًا)، فيمكننا وصف هذا الموقف بأنه صراع محتمل، حتى وإن لم يدركه الفاعل (أ) أو لم يختبر عواقبه غير المرغوبة بعد. ثمة صراع ضمني موضوعي يمكننا استنتاجه منطقيًا من الاعتقادين (أو الرغبتين)، مع العلم أنه إذا حاول (أ) تحقيقهما معًا، فسيفشل حتمًا، لأن (س) و(ليس س) غير متوافقين.

من هذا المنطلق، ينبغي ربط مفهوم المرض العقلي، باعتباره أمرًا خارجًا عن الاختيار، بالدماغ، بينما لا يمكن وصف ما يتعلق بالروح، بالمعنى الدقيق، بأنه مسألة إرادة حرة، بل ينبغي اعتباره مجالًا للأخلاق أو "المسار الروحي". ومع ذلك، وكما سنبين لاحقًا، قد تقع الروح الحرة في بعض المواقف المعقدة، كالعادات السيئة والوساوس والأفعال القهرية، لذا يمكننا استخدام مصطلح "المرض العقلي" بشكل فضفاض للإشارة إلى هذه المواقف التي يصعب حلها. وكما سنوضح لاحقًا، فإن اضطرابات الشخصية متجذرة في بنية الأنا لدينا.

فيما يتعلق بـ"علاج" هذه الأمراض النفسية، يجدر إضافة العموميات التالية. السبب هو سلوك أو صفة في النفس تُولّد أو تُديم أو تُفاقم ما نعتبره مرضًا. أما العلاج فهو ما يمنع المرض أو يُزيله أو يُخفف من حدّته. ولا يعني العلاج بالضرورة... لا يمكن تجاوز هذه المشكلة بمعرفة السبب، مع أن هذه المعرفة غالبًا ما تكون مفيدة وأحيانًا ضرورية [85]. بمجرد أن يُحدث السبب أثره غير المرغوب فيه، قد لا يعود هو المشكلة، إلا إذا تكرر [86]. إذا استمر السبب في

---

[85] مع ذلك، فإن الإفراط في التحليل النفسي يثير الشكوك بلا مبرر ويغذي التخمينات التي لا أساس لها، مما يُنتج مشاكل في الهوية. ويُوفر عدم الاستقرار النفسي الناتج ذريعة فكرية لما هي في جوهرها أنشطة بناء الذات (غير مجدية إن لم تكن ضارة).

[86] على الرغم من أن مراجعة تاريخ الشخص، بما في ذلك علاقاته مع الآخرين، قد تساعد في توضيح وتعديل سلوكه ومشاعره الحالية، إلا أن العلاقات السببية ليست حاسمة، لأن

الظهور، فقد يتكرر الأثر تباعًا بنفس الشدة تقريبًا، أو قد يتفاقم. قد يهدف العلاج أحيانًا إلى تحييد السبب، وبالتالي تحييد الأثر بشكل غير مباشر. أو قد يهدف إلى تحييد الأثر بشكل مباشر. على أي حال، من الحكمة الانتباه إلى أي آثار جانبية غير متوقعة.

لنأخذ بعض الأمثلة على الاضطرابات النفسية: لنفترض أن شخصًا ما يعاني من أفكار أو أحلام أو صور أو أصوات داخلية أو هلوسات أو مشاعر أو أحاسيس قوية بشكل غير طبيعي، وغير مرغوب فيها، ومزعجة، ومتكررة أو مستمرة. وكما هو موضح في هذا العمل، قد تكون لهذه الأحداث جذور إرادية أو نتاج لا إرادي للدماغ. ويختلف التشخيص الدقيق من حالة إلى أخرى، وهو ما يوجه جهود العلاج.

إذا اعتُبر الدماغ هو المشكلة، فقد تُلجأ إلى العلاجات الكيميائية أو الجراحية أو غيرها من العلاجات الفيزيولوجية. إلا أن هذه الحلول لا تعدو كونها إجراءات مؤقتة، خاصةً إذا كان الخلل في الإرادة. أي أن الأدوية في مثل هذه الحالات لا تُعالج المشكلة، بل تُخفيها فقط. علاوة على ذلك، قد تُلحق الضرر على المدى البعيد، أو على الأقل تُعيق العلاج المناسب.

فإذا كانت المشكلة في جوهرها إرادية،[87] فقد يكون التحليل النفسي ضروريًا. أي محاولة لتصحيح أخطاء التفكير والسلوك منطقيًا، سواء من قِبل الشخص نفسه (الذي قد يحتاج إلى الانخراط في دراسات نظرية)، أو بمساعدة مختص أو صديق كفء. وهذا بدوره قد يستدعي تغييرات سلوكية، شخصية أو اجتماعية، مثل ممارسة التأمل أو القيام بأعمال الخير.

الإنسان كائن إرادي بطبيعته. وبالتالي، يُجبر المريض على التشبث بأفكار معينة عبثًا، بدلًا من التحرر منها.

87 ملاحظة: باستخدام هذا المصطلح، لا أقصد تأييد أي مذهب معين في التحليل النفسي.

9. الإرادة، والرغبة، والنزوة

1. الإدراك والإرادة والتقييم

إن "روحنا" هي جوهر ذواتنا وجوهر حياتنا الشخصية. ومن منظور وجودي، تمتلك الروح مجموعة متنوعة من القدرات أو الوظائف ، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات رئيسية: الإدراك، والإرادة، والتقييم.

من الناحية المعرفية، قد ندرك الروح ككيان مستقل من خلال تخيلها في المركز المشترك الظاهر لجميع التجارب المعرفية والإرادية والتقييمية (وهي عملية يمكن تسميتها "الاستيعاب") [88]، ومن خلال افتراضات مفاهيمية. ولكن يجب علينا أيضًا أن نعترف بأن لروحنا وعيًا ذاتيًا مباشرًا، بالإضافة إلى وعي مباشر بهذه التجارب الحميمة (أي المعارف والإرادات والتقييمات). فالاعتراف بهذا الدليل المباشر على الذات ووظائفها، والذي أطلقنا عليه اسم "الحدس"، هو وحده ما يفسر قدرتنا على تمييز أفعال معينة من المعارف أو الإرادات أو التقييم، حتى عندما لا يكون لهذه الأفعال نتائج ظاهرة واضحة.

في هذا المنظور، تُعدّ الروح كيانًا متميزًا، لا يملك في حد ذاته جوانب ظاهرية، على عكس الكيانات العقلية والمادية؛ ومن هنا قد نفترض أنها تتكون من جوهر خاص (مثلاً، "روح"). هذا الذات الداخلية المُدرَكة، كما رأينا، يجب تمييزها عن محيطها، أي: الظواهر العقلية التي تُدركها، والظواهر الفيزيائية التي تُدركها في جسدها وخارجه (يشمل هذا الأخير، بالإضافة إلى العالم المادي الظاهر، بعض الآثار المفترضة التي يمكن إدراكها لأرواح أخرى).

وهكذا، لدينا أربعة مجالات للتجربة يجب أخذها في الاعتبار: المجال الداخلي (بمعنى "في النفس نفسها")، والمجال العقلي (بالنسبة لتلك النفس)، والمجال

---

88 فعلى سبيل المثال، يبدو أننا ننظر إلى الخارج ونرى من خلف أعيننا أو نستمتع بأحاسيس اللمس من داخل أجسامنا.

الجسدي (بالنسبة لتلك النفس)، والمجال الخارجي (خارج نطاق الجسد) [89]. والمسافات المختلفة التي تشير إليها هذه المصطلحات نسبية بطبيعة الحال بالنسبة للنفس، وتستند إلى القدرات المتفاوتة للإدراك والإرادة والتقييم التي تمتلكها النفس.

الوظائف الأساسية للمعرفة والإرادة والتقييم في كل من هذه المناطق الأربع (الداخلية والعقلية والجسدية والخارجية). ومع ذلك، فإن مسرحها الرئيسي هو النفس.

الإدراك في المقام الأول إلى حدثٍ في النفس، وهو إدراك شيءٍ مُحدد ، سواءً كان هذا الشيء داخل النفس نفسها، أو ظاهرةً عقليةً أو فيزيائيةً خارجها. الإدراك هو ما يحدث في جانب النفس من علاقة الوعي بين الذات والموضوع. إنه جوهر جميع العمليات الإدراكية، حيث تتضح الأمور. الإحساس والخيال والاستدلال ليست في حد ذاتها أفعال إدراك، بل هي عمليات تُقدم بياناتٍ ملموسةً أو مجردةً للنفس من أجل الإدراك. الأعضاء الجسدية وإشارات الإحساس لا تُشكل في حد ذاتها إدراكًا، ولكنها في أحسن الأحوال تُسهّله. عندما تُعرض الذكريات أو الاختراعات في الذهن، ليس الذهن هو الذي يُدركها، بل النفس. عندما يُبنى مفهوم، أو تُقترح علاقة، أو يُستخلص استنتاج، فإن النفس وحدها هي التي تفهم.

وبالمثل، تشير الإرادة في المقام الأول إلى حدثٍ في النفس، حين تُريد مباشرةً شيئًا مُحددًا في داخلها ، لأن جميع الإرادات الظاهرة خارج النفس ليست سوى نتائج مباشرة أو غير مباشرة لهذا الفعل الداخلي. وبالمثل، فإن التقييم هو أمر روحي (أي في النفس) قبل أي شيء آخر. ولا يمكن التمييز بوضوح بين هذه الوظائف الثلاث إلا داخل النفس، لأنها في معظم الحالات مُترابطة ترابطًا وثيقًا. ويتضح هذا عندما نتأمل بتفصيلٍ في علاقاتها المتبادلة في مجالات التجربة الأربعة.[90]

---

89 على الرغم من أن المناطق الثلاث الأخيرة كلها "خارجية" بالنسبة للروح، إلا أنه يمكن اعتبار المجالات العقلية والجسدية داخلية نسبياً فيما يتعلق بالمادة التي تتجاوز الجسد، حيث يُنظر إلى المجال العقلي على أنه أقرب إلى الروح من المجال الجسدي.

90 إحدى العلاقات بين الإرادة والوعي تبرز بوضوح في مقال خوسيه أورتيغا إي جاسيت بعنوان "الجوانب والكلية". يحتاج الوعي المحدود إلى الإرادة للتركيز على جوانب مختلفة من الشيء. كل ظهور للشيء هو استجابة لنظرة الذات المتسائلة: تتحرك العينان حول الشيء (بينما نقترب منه أو نبتعد عنه أو ندور حوله)، "نشاهد" جوانبه المختلفة. الوعي "المتكامل" لا يحتاج إلى الإرادة، لكن الوعي المحدود لا غنى له عنها .

a. الإدراك (بمعناه الواسع، بما في ذلك جميع المساعي المعرفية) الإرادة كأداة بطرق مختلفة.

- وهذا ينطبق غالباً حتى على النفس. فعلى سبيل المثال: نوايا الكلمات والرموز الأخرى هي أفعال إرادة؛ ويتطلب الأمر إرادة لتوجيه الانتباه وتكثيفه، سواء كان موجهاً نحو الداخل أو الخارج.
- على المستوى الذهني، غالباً ما يكون إسقاط الصور الذهنية إرادياً. يستخدم الإدراك هذا الإسقاط في الأفعال الأساسية للذكاء والمنطق، وهي: الإشارة الذهنية إلى شيء ما، وتحديد وفصل المدركات، ونفي التجربة، وكذلك في التجريد والتصنيف، وصياغة الفرضيات والسيناريوهات البديلة، واستخلاص الاستنتاجات المنطقية، وبالطبع استخدام اللغة.
- على المستوى الجسدي، نستخدم الإرادة للاستعداد للأشياء المعرفية والسعي وراءها. على سبيل المثال: فتح العينين والنظر إلى الخارج، أو إدارة الرأس لمواجهة شيء ما، أو الإشارة بالإصبع، أو مد اليد للمس شيء ما، أو تحريك الجسم بالكامل في الفضاء لتغيير المنظور.
- على المستوى المادي الخارجي، نستخدم الإرادة لإجراء التجارب، والتلاعب بالأشياء وتحريكها، ووضعها في علاقات معينة مع بعضها البعض، والتحكم في ظروفها النسبية الدقيقة.

b. إن الإرادة (بمعناها الواسع، بما في ذلك جميع النتائج الخارجية للإرادة) تنطوي على الإدراك وتتطلبه بطرق مختلفة.

- في أعماق النفس، ورغم أن بعض الإرادة قد تكون بلا هدف، إلا أن الإرادة عادةً ما تسبقها إدراكات تحدد الغايات والوسائل لإرادة أوسع، وبالتالي تحدد نية الإرادة المحددة المعنية. حتى في حالة النزوات، قد ينطوي الأمر على بعض الإدراك الاستكشافي للظروف الداخلية والخارجية.
- على المستويين العقلي والجسدي، تستخدم الإرادة الإدراك ليس فقط لتحديد الأهداف والوسائل العامة، ولكن أيضًا لاستطلاع البيئة الحالية وبالتالي الحصول على ردود الفعل منها مما يسمح باختبار إرادات معينة وتصحيحها أو تحديدها بدقة أكبر إذا لزم الأمر، مما يزيد من فرص النجاح النهائي.

c. التقييم ويشارك في الإدراك والإرادة بطرق مختلفة.

- إنّ التقييم في النفس، كحدثٍ مُحدد، هو فعلٌ معرفيٌّ وإراديٌّ في آنٍ واحد. فتقييم شيءٍ ما يعني محاولة تحديد قيمته نسبةً إلى معيارٍ ما، أي ضمن مقياسٍ مُقارن – وهذا فعلٌ معرفيٌّ. ثمّ يُسند التقييم نيّةً إيجابيةً أو سلبيةً مُقابلةً إلى الإرادة اللاحقة – وهذا فعلٌ إراديٌّ.

- من الواضح أن التقييم لا يحدث بمعزل عن السياق، بل يرتبط بموضوع وبيئة محددين، يجب إدراكهما سواء كان ذلك صحيحًا أم خاطئًا. قد يكون الموضوع هو النفس نفسها (كما في المساعي الدينية)، أو تعريفًا خاطئًا للظواهر العقلية والجسدية على أنها الذات (الأنا)، أو العقل أو الجسد (كما في السعي الدنيوي وراء الصحة النفسية أو الجسدية)، أو أرواح أو أنا خارجية مفترضة، أو عقولها وأجسادها المفترضة. أما البيئة المعنية بالتقييم فهي المجال الظاهر أو المفترض لفعل ورد فعل ذلك الموضوع المحدد.

- يحدث التقييم أيضًا بالنسبة للأفعال المعرفية، وذلك بالنظر فيما إذا كان هذا الفعل يؤدي إلى الصواب أم الخطأ. في شكله البدائي، يتم هذا التقييم للمعرفة بشكل ظرفي، بدرجات متفاوتة من الوضوح والصحة (أو "قيمة الصواب"). أما في شكله الأكثر تطورًا، فهذا ما تسعى إليه علوم المنطق والمنهجية: تحديد الشروط التي يمكن في ظلها، بشكل عام، الحكم على صحة أو عدم صحة عناصر المعرفة وعمليات الاستدلال.

- إن التقييم متضمن في جميع أو معظم الأفعال الإرادية، لأن هذه الأفعال تكون عموماً (باستثناء ما يبدو أنه نزوات) موجهة نحو الأشياء التي تبدو ذات قيمة وبعيدة عن الأشياء التي تعتبر غير ذات قيمة.

لاحظ أن وظائف النفس الثلاث قد تتضمن تعليقًا لفظيًا، ولكن ليس بالضرورة. تكتسب الكلمات معانيها من خلال نية النفس؛ كما تُنتَج بالإرادة، كإسقاطات ذهنية للمشاهد أو الأصوات، أو كرموز منطوقة أو مكتوبة. الكلمات مفيدة أحيانًا، ولكنها قد تكون مُربكة أحيانًا أخرى.

- في السياقات المعرفية، تساعدنا الكلمات على تسجيل وتنظيم ونقل كم هائل من المعلومات، لدرجة يصعب معها القيام بذلك بدونها. لكن الكلمات تصبح غير مجدية عندما تمنعنا من الرجوع إلى تجارب جديدة، وعندما نصبح أسرى أنماطها الرمزية.

- في السياقات الإرادية، قد تكون الكلمات مفيدة كأدوات للتعلم أو التعليم، لنقل المعلومات أو التعليمات من شخص لآخر. لكنها قد تشغل انتباهنا أيضاً وتعيق تركيزنا على المهمة الموكلة إلينا [91].
- في التقييم، قد يستخدم المرء أحيانًا صفات مثل جيد أو سيئ للتعبير عن نواياه، ولكن هذه الكلمات يمكن أن تصبح مضللة إذا نسي المرء الطبيعة البديهية للتقييم.

وعلى وجه الخصوص، ينبغي لنا تحليل عمليات القراءة والكتابة ، التي تتكون من سلسلة معقدة من الأفعال الجسدية والعقلية للإدراك والإرادة.

- عند قراءة نص ما [92]، يلاحظ المرء [93]حرفًا تلو الآخر ثم يقارنها ذهنيًا بالأشكال والأصوات (والتي، بالمناسبة، يمكن للمرء التعبير عنها ذهنيًا أو شفهيًا) التي تعلمها، ويصنفها في كلمات سبق له أن صادفها، والتي حفظ معانيها (إذا كانت هذه المطابقات مفقودة في كلمة ما، فيجب على المرء بالطبع البحث عنها).
- تتضمن الكتابة أولاً استحضار أشكال الحروف التي تشكل الكلمات التي يريد المرء كتابتها من ذاكرته (والتي قد ينطقها المرء ذهنياً أو شفهياً في نفس الوقت)، ثم تحريك ذراعيه ويديه وأصابعه بالطرق المناسبة لرسم (أو ببساطة كتابة) تلك الأشكال.

يمكننا أن نلاحظ ترابط الإدراك والإرادة والتقييم حتى في التأمل ، والذي قد يبدو من الخارج أكثر ثباتاً مما هو عليه بالنسبة للممارس.

- إن الجوانب المعرفية هي بالطبع أساسية في التأمل: النظر إلى شيء خارجي، أو مراقبة تنفس الجسم، أو الشحنة العاطفية، أو الصور الذهنية والمحادثات، أو ردود الفعل والمواقف الداخلية - وفي النهاية، تجربة تأثيرات مثل الصمت الداخلي والسكون، ونأمل في النهاية "التنوير".

---

91 ويتضح هذا الأمر جلياً في ممارسة التاي تشي. فالمبتدئ يستخدم التعليمات اللفظية كدليل للحركة ("استدر يساراً، تقدم بالقدم، وجّه لكمة، إلخ"). ولكن مع مرور الوقت، تصبح الحركات تلقائية، وأي ملاحظة لفظية تُعيق أداءها.

92 قد تشمل مقدمات قراءة النص حركات الجسم (إحضاره إلى خزانة الكتب أو المكتب)، وحركات الذراعين واليدين (فتح الكتاب، وتقليب الصفحات)، وحركات الرأس والعينين (فتحهما وتوجيههما وتركيزهما).

93 يتم استبدال هذا الفعل البصري بالنسبة للشخص الكفيف بفعل اللمس.

- الجوانب الإرادية عديدة أيضاً: الجلوس جسدياً واتخاذ وضعية مناسبة، والحفاظ على الوضعية وتصحيحها حسب الحاجة؛ محاولة قمع أو تقليل المشاهد والأصوات والأفكار العقلية، أو على الأقل مراقبتها بمسافة داخلية؛ بذل جهد للحصول على المواقف الصحيحة؛ تركيز الانتباه على شيء ما، سواء كان خارجياً (مثل شمعة)، أو جسدياً (مثل العمود الفقري أو التنفس)، أو عقلياً (مثل ترديد تعويذة أو تخيل ماندالا ، على الرغم من أن هذه الأشياء قد تظهر تلقائياً بعد فترة)، أو غير ظاهري (أي الذات الحدسية أو بعض وظائفها).
- يُعدّ التقييم جزءًا لا يتجزأ من عملية التأمل. فرغم أنه من الخطأ في نهاية المطاف تحديد هدفٍ مُسبق للتأمل، إلا أن الناس ينخرطون فيه وهم يضعون أهدافًا في أذهانهم، سواءً أكانت الهدف الأسمى المتمثل في التنوير والتحرر أو الاندماج مع الله، أم أهدافًا أكثر واقعية مثل تخفيف التوتر أو إيجاد السلام الداخلي وما شابه. علاوة على ذلك، ومع تقدّم التأمل، تتولد العديد من التقييمات التي تُساعد على تهيئة وتوجيه وتوليد وتنظيم القدرات المعرفية والإرادية للفرد.

يتضح إذن أن الإدراك والإرادة والتقييم مترابطة ترابطًا وثيقًا في معظم الحالات، مع أننا نستطيع تمييزها في أبسط المواقف داخل النفس. وبناءً على ذلك، يجدر بالذكر أن المؤثرات قد تؤثر على هذه العناصر الثلاثة جميعها. ورغم أن مفهوم التأثير يرتبط أساسًا بالإرادة، إلا أنه يشمل أيضًا الإدراك والتقييم.

- فيما يتعلق بالإدراك، فرغم أنه في حد ذاته مستقل عن التأثير، إلا أننا قد نتأثر فيما نبحث عنه، وما نسمح لأنفسنا برؤيته أو إخفائه، واتجاهات بحثنا، وما إلى ذلك. وهذا يؤثر على نطاق تجربتنا، لا على مضمونها. وقد نتلقى أيضًا معلومات مفاهيمية ومنهجية (قد تكون صحيحة أو خاطئة) من معلمينا أو مصادر أخرى. وبطبيعة الحال، سيؤثر كل ذلك على قاعدة بياناتنا في بعض الجوانب، أي أن سياق المعرفة الذي نستند إليه في أحكامنا سيتأثر؛ بالإضافة إلى ذلك، قد تتأثر طريقة تفسيرنا لهذه البيانات.
- أما التقييم، كونه في جوهره فعل إرادي، فيمكن التأثير عليه بشكل مباشر. وتختلف تقييماتنا بشكل ملحوظ بمرور الوقت، وتبعًا لظروفنا. إذا كنا منتبهين، يمكننا رصد العوامل المؤثرة التي تُسبب هذا الاختلاف. لنأخذ على سبيل المثال طراز سيارة جديد: قد يراه المرء قبيحًا للوهلة الأولى، ثم مع

مرور الوقت - ربما بسبب الإعلانات التي تُروج لنمط حياة معين - قد يجده جذابًا للغاية!

إنّ أعمق "أفكار" و"أفعال" النفس هي في الأساس نوايا صامتة، تتجاوز كل الصور الذهنية أو الأصوات. فالصور والأصوات ليست سوى ملحقات لأفكار النفس، وكذلك الحال بالنسبة للإنتاجات المادية المصاحبة للأحداث الذهنية (الكلام، الكتابة، الإيماءات الرمزية، تعابير الوجه والجسم). ويظهر بحثنا في السببية في نهاية المطاف كبحث في الظواهرية، عندما ننظر في منشأ الفكر والفعل، ونميزه عن مظاهرهما السطحية.

لهذا السبب، نسعى في التأمل إلى الغوص في أعماق أنفسنا، والتعمق أكثر فأكثر في ذواتنا، متأملين في جذور أفكارنا وأفعالنا. بالجلوس بلا حراك وهادئ، نُسكن تدريجيًا كل ضجيج ذهني وجسدي، وبذلك نأمل في إدراك الجوانب الأكثر دقة لحياتنا الداخلية. أي عندما يهدأ المحيط ويصبح الجسد أقل وضوحًا، وتصبح الحالة الذهنية صافية وهادئة بما يكفي، قد يبدأ ظهور النوايا الصامتة في روحنا غير الظاهرة. قد يُسمع "الصوت الخافت" في داخلنا.

2. فيلييتي

إنّ "التردد" هو فعل إرادي في بدايته. وبمعنى أوسع، يشير التردد إلى فعل إرادي صغير وغير كافٍ، أي فعل لم يُستكمل. لذا، قد يوحي التردد بالتردد، وهو ما نقارنه بالعزم ("إنجاز المهمة") أو الإصرار. ولكن في بعض الأحيان، يكون التردد مقصودًا، بمعنى أن الإرادة غير مكتملة عمدًا؛ فنحن ننوي أن تكون إرادتنا مجرد فكرة أولية، مترددة. وقد نُطوّرها لاحقًا أو نُوقفها، أو نُغيّر مسارها قليلًا.

لذا، فإنّ مواقف مثل الاستعداد (انفتاح عام) أو الجاهزية (استعداد فوري) للقيام بشيء ما، هي مجرد إرادة لا نرغب بالضرورة في الوقت الراهن بتطويرها إلى إرادة كاملة. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذه الإرادة تتجاوز مجرد القدرة؛ فهي تنطوي على حد أدنى من تحريك الإرادة.[94]

يمكن للفاعل أن يكتشف الصدق من خلال الاستبطان (المعرفة الذاتية الحدسية). إذا تجاوز فعل الإرادة المعني حدود الروح، إلى المجالات المادية و/أو العقلية،

---

[94] "الشوق" صفة أخرى من صفات الإرادة. وهذا يذكرنا بكلب يشد طوقه. فالإرادة ليست مجرد رغبة أو استعداد، بل هي مكبوتة حتى تظهر الفرصة المناسبة.

فقد يُكتشف من خلال إدراك بعض نتائجه الظاهرية. في هذه الحالة، قد يستنتج الفاعل، أو أحيانًا مراقبون آخرون، وجود صدق من الأحداث الخارجية.

لا يمكن تعريف العديد من المفاهيم النفسية وشرحها إلا بالرجوع إلى الرغبة. فعلى سبيل المثال، لا يُمكن وصف عرض شيء مرغوب فيه عادةً بأنه "مثير للاهتمام" أو "مُغرٍ" للشخص في ذلك الوقت إلا إذا أبدى رغبة (إن لم تكن إرادة كاملة) في الحصول عليه؛ وإلا فلن يعرف هو ولا نحن أنه يرغب فيه. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق التمييز بين الرغبة في فعل شيءٍ ما والرغبة في عدم فعله . فعلى سبيل المثال، يُشير مصطلح "الكسل" أحيانًا إلى مجرد رغبة في عدم العمل (وذلك إذا تم تجاوزها بفعل إرادة أكثر تحديدًا للعمل - وإلا فإنها تُصبح إرادة).

يُعدّ مفهوم الإرادة المتضاربة مهمًا أيضًا لأنه يُساعدنا على فهم تعايش القيم المتضاربة. فمع أن المرء لا يستطيع أن يُريد قيمةً ما ونفيها في آنٍ واحد، إلا أنه قد يمتلك إرادةً متضاربةً تجاه أشياء متناقضة. وقد يمتلك أيضًا مزيجًا من الإرادة تجاه شيء ما والإرادة تجاه نقيضه: فالأخيرة هي الغالبة، بالطبع، لكن هذا لا يُلغي حقيقة الإرادة المتضاربة. وينطبق هذا أيضًا على عدم الإرادة. لذا، إذا أراد المرء أن يُمعن النظر في ذاته بدقةٍ متناهية، فعليه أن يُدرك الإرادة المتضاربة كما يُدرك الإرادات الصريحة.

تُعدّ الرغبات أداةً مهمةً للتواصل الداخلي مع الذات. فمن خلالها، لا من خلال الإرادة، نُسجّل نوايانا ونُحدّد اتجاهات انتباهنا. نتحدث إلى أنفسنا عبر الرغبات قبل أن نتحدث إليها بالكلمات. لذا، قد أسأل نفسي لفظيًا: "هل أفعل كذا وكذا؟" - وعبارة "فعل كذا وكذا" لها معنى خاص بالنسبة لي، ليس لأنني سأفعله فعلاً الآن، بل لأنني أميل قليلاً نحو هذه الإرادة (الرغبة). أما إذا أردتُ أن أنوي "عدم فعل كذا وكذا"، فسأُولّد رغبةً في كذا وكذا، يتبعها كبحٌ إراديٌّ لهذه الإرادة. وهكذا، تُزوّد الرغبات الروح بلغةٍ صامتةٍ تُعبّر عن الرغبات الداخلية. وقد تُوسّع هذه اللغة أحيانًا برموزٍ مُصطنعة.

من الأمثلة المهمة، والتي تُعدّ أساسية من الناحية المعرفية، ما يُسمى بفعل **النفي "الذهني"** . هذا الفعل ليس ذهنيًا بالمعنى الحرفي، بمعنى أنه لا يشير إلى إسقاط صورة ذهنية. بل هو في جوهره فعل روحي (أي في النفس)، فعل نية - فعل إدراك. عندما نتحدث عن ملاحظة " غياب" شيء ما (كأن نقول تفصيلًا مرئيًا في المجال المادي أو الذهني)، فإننا لا نشير إلى الإدراك الحسي إلا جزئيًا. فنحن لا نرى في الإدراك الحسي غيابًا، بل نرى حضورًا فقط. ولا يمكننا الجزم بغياب شيء ما إلا بمقارنة المجال البصري المُختَبَر بالخيال (حيث يُتصوَّر الشيء

المطلوب). فقط إذا لم نجد شيئًا يُشبه الشيء المُتخيَّل في المجال البصري المُختَبَر، نقول: "إنه غائب". إن "نفي" شيء ما ينطوي على إسقاط ذهني، ولكنه ينطوي أيضاً على "وضع" ذلك الشيء المُسقط ذهنياً في المجال البصري قيد الفحص، ثم "إزالته" للإشارة إلى فشل الاختبار. بهذه الطريقة فقط نصل إلى فهم داخلي لمعنى النفي.

ومن الأمثلة المهمة الأخرى على ذلك عملية **التجريد** ، التي تُشكَّل من خلالها المفاهيم. وتتمثل هذه العملية في التركيز على جانب أو جوانب مشتركة بين تجربتين أو أكثر، أو بين مفهومين أو أكثر، مع تجاهل اختلافاتهم. وينطوي ذلك على "محو" انتقائي لمحتويات الوعي، وهو قصد سلبي يتحقق عن طريق التظاهر؛ إذ نتظاهر بأن بعض ما نلاحظه غير موجود، وذلك للتأكيد على أوجه التشابه الملحوظة.

مثال آخر مثير للاهتمام، يتطلب أيضًا وعيًا دقيقًا لملاحظته، لاستخدام التخيل هو التالي. عندما نفكر في أشخاص آخرين أو حيوانات، نتخيلهم عادةً وهم يقومون بأفعال ما، غالبًا ما تكون مرتبطة بنا. يتم تخيل أفعالهم الجسدية ببساطة عن طريق إسقاط صورتهم ذهنيًا أثناء قيامهم بحركات معينة، كما في فيلم. لتخيلهم وهم يتخيلون، يكفي أن نتخيل ما نريدهم أن يتخيلوه، ونقصد أو نقول "كذلك في حالتهم". لكن كيف "نتخيل" ميولهم أو أفعالهم الذاتية؟ بما أن هذه ليست ظواهرية، فلا يمكن إسقاطها ذهنيًا. لذلك، يجب أن نجسدها إلى حد ما داخل أنفسنا. ومع ذلك، عادةً لا نرغب في تجسيدها بالكامل: على سبيل المثال، لن نكره السيد (ص) فعليًا لمجرد تخيل السيد (س) يكره السيد (ص). بدلًا من ذلك، سنولد تخيلًا، يكفي لتوجيه إدراكنا في الاتجاه المقصود. ثم سنضيف بالطبع (لفظيًا أو ضمنيًا): "كذلك السيد (س) تجاه السيد (ص)".

3. نزوة

لقد حللنا الإرادة باعتبارها تنطوي عمومًا على إدراك الظروف والشروط المحيطة، ومسارات العمل البديلة الممكنة، متبوعًا بتقييم يختار المرء من خلاله أهدافه ووسائله المفضلة. ولكن يمكن القول إن هذا الوصف للإرادة دائري، إذ يبدو أن الإدراك والتقييم المتضمنين يستلزمان أفعال إرادة سابقة. علاوة على ذلك، فإن تخيل الأهداف والوسائل يستلزم إسقاط صور ذهنية، وهو في حد ذاته غالبًا فعل إرادي. وبالتالي، قد يبدو مفهوم الإرادة غير متسق منطقيًا، ما لم نستبق مثل هذه الاعتراضات.

علينا فقط أن نُقرّ بأن بعض الأفعال الإرادية أولية، بحيث لا تتطلب في حد ذاتها بحثًا معرفيًا مسبقًا، أو تصورًا ذهنيًا للأهداف والوسائل، أو تقييمًا، أو اختيارًا واعيًا. يمكن تصنيف هذه الإرادات على أنها نزوات أو نزوات عابرة (دون أي دلالة سلبية)؛ وللتماسك النظري، علينا أن نُقرّ بوجود هذه "الأفعال غير المسببّة" أو "الدوافع الأولية". إنها تنبع من داخلنا، من العدم[95]. ما هو عفوي فيها هو أنها غير متأثرة ، ولا يمكن تفسيرها بالرجوع إلى أي دافع؛ ولكن لا يزال لها "سبب" بمعنى أوسع: إنه النفس الفاعلة. عندما نقول "فعل إرادة" أو نتحدث عن "حرية الإرادة"، يجب أن نتذكر دائمًا أننا نعني بدقة أكبر: "فعل إرادة النفس"، "حرية النفس في الإرادة".

يتطلب الأمر، على وجه الخصوص، إرادةً لاتخاذ إجراء عندما يقع المرء في حيرة من أمره، أي عندما يُقيّم (أو يُقلل) من قيمة شيء ما ونفيه على حد سواء، أو عندما يكون غير مبالٍ أو غير متأكد من أيٍّ من الاحتمالين. فلو لم تكن الإرادة موجودة، لكُنّا عاجزين عن الحركة في مثل هذه المواقف التي يكون فيها التأثير متساوياً أو معدوماً في كلا الاتجاهين. ويمكن اعتبار هذه الحالة تحديداً حجةً إضافيةً لصالح وجود الإرادة، مما يُثبت وجودها: فلو لم يكن للإرادة وجودٌ دون غايةٍ مُحددة، لكانت غالباً ما تُمنع من الانطلاق. ومن باب أولى ، إذا كانت الإرادة الحرة قادرةً على مُخالفة تيار التأثيرات السائدة، فبإمكان المرء أن يُريد بحريةٍ أكبر عندما تكون التأثيرات متوازنةً أو غائبةً أو غير واضحة؛ فالقوة نفسها موجودة في جميع الأحوال.

يُعدّ قدرٌ من الوعي شرطًا أساسيًا للإرادة. فإذا غاب الوعي عن الفعل، لم يكن طوعيًا حقًا. لذا، لا ينبغي اعتبار النزوة فعلًا أعمى لا واعيًا، بل يكفي تعريفها بأنها دافع أولي لا يُمكن اختزاله. وهكذا، يُمكن وصف الدافع الأول للتأمل في الذات أو في العالم الخارجي بأنه إرادة معرفية ناشئة؛ فهي لا تُشير إلى بحث سابق، مع أن الإدراك يُصاحبها. وبالمثل، يُمكن تصنيف استحضار الذكريات الموجودة (المعلومات المُكتسبة في الماضي). بعض الخيال لا إرادي، يُساهم به

---

95 من الصعب عمليًا تصور نزوة أو فعل إرادة عشوائي. قد يفتقر المرء إلى غاية مفيدة، لكن يمكن القول إن غايته هي الإرادة الضمنية للنزوة. في بعض الحالات، قد تكون غاية المرء السرية هي الرغبة في الظهور بمظهر غريب الأطوار أمام الآخرين؛ أي أن المرء يتقمص دور نزوة. مع ذلك، بافتراض أننا نتخلص من هذه الدوافع، فإن طريقة عمل النزوة ستكون بربط إرادة المرء بحدث عابر، مثل اختيار اليمين (أو اليسار) دون مراعاة العواقب. ولكن، ألم يقل المرء لنفسه حينها "سأختار اليمين"؟ لذلك، يمكن الاعتراض بأن مثل هذا القرار المبدئي يحدد غاية، ليصبح هو الدافع. لكن يمكننا الرد بأن القرار نفسه هو النزوة المنشودة. إذن، النزوة الحقيقية ممكنة - على الأقل فيما يتعلق بالقرار بشأن أي اتجاه نختار!

الدماغ دون إبداع إرادي: وهذا يُمكن أن يخدم الإرادة، دون أن يكون إرادة بحد ذاته. فعل التقييم في حد ذاته ليس بالضرورة أن يتأثر، مع أنه قد يتأثر.

يجب هنا التمييز بوضوح بين التقييمات والعواطف؛ فالأولى مواقف أو توجهات إرادية للنفس، بينما الثانية ردود فعل في العقل أو الجسد. لا تُحدد العواطف التقييمات بالضرورة أو بشكل كامل. قد تُؤثر العواطف على التقييمات اللاحقة إلى حد ما، بمعنى أنها تُؤثر فيها. بل إنها غالبًا ما تفعل ذلك، إذ يعتبر معظم الناس عواطفهم حججًا قوية؛ فهم يتماهون معها ويسترشدون بها. لكن هذه العواطف نفسها هي آثار لتقييمات سابقة؛ فهي نتائج عقلية و/أو جسدية لإرادات تأثرت بهذه التقييمات [96]. كما أن التقييمات ليست بالضرورة عقلانية. قد تتأثر بالفعل باعتبارات عقلانية؛ ولكن مهما بلغت قوة هذا التأثير، فإنه لا يُحددها أبدًا.

وهكذا، في نهاية المطاف، فإن كل تقييم هو أمر طوعي محض. التقييم هو ما يمنح القيمة. للأشياء قيمة لأن الفاعل المعني قد حدد لها قيمة، لا غير. حتى عندما يكون لهذا الفعل أهداف أو مبررات موضوعية، مدعيًا أنه تقييم محايد، فإنه في جوهره تعسفي. هذا لا يثبت أن هذه التقييمات "خاطئة" - بل يعني فقط أنها تعبيرات حميمة عن الذات. مع أنه لا ينبغي للمرء أن يتوحد مع عواطفه، إلا أنه يستطيع أن يتوحد مع تقييماته الداخلية. هذا فيما يتعلق بمسألة التكرار في مفهوم الإرادة.

4. التقسيمات الداخلية

كيف يُعقل ألا تعلم يدنا اليمنى ما تفعله يدنا اليسرى، كما يُقال؟ وماذا يعني القول بأننا غالباً ما نكون في صراع مع أنفسنا؟

إنّ الذات أو النفس في جوهرها واحدة، لكنها قد تنقسم إلى أشكالٍ مختلفة. وكما رأينا، فإنّ النفس ليست موضوعًا للإدراك، بل موضوعًا للإدراك الحسي أو الحدس الذاتي. ولأنها لا تمتلك أيًا من الصفات الظاهرية التي نربطها بالفضاء (الشكل، الحجم، الموقع، إلخ)، بل هي مظهر غير ظاهري، فلا يمكن، من وجهة نظر معرفية، اعتبارها ممتدة مكانيًا أو ذات مكان محدد. أما من وجهة نظر وجودية، فيمكننا إما الالتزام بالقيد نفسه (انطلاقًا من الوضعية) أو أن نفترض،

---

96 ولهذا السبب، بالمناسبة، فإن محاولات بعض الفلاسفة لبناء أنظمة أخلاقية على معايير المتعة أو الجمالية تفتقر إلى المصداقية. فهذه المذاهب لا تستطيع توجيه عملية التقييم، لأنها تعتمد على إحدى نتائجها كمعيار للتقييم!

افتراضيًا، امتدادًا مكانيًا وموقعًا، ولو كان ذلك مجرد صورة ملائمة (بحكم الاصطلاح).

قد يكون من الأدق اعتبار انقسامات الروح تحدث في الزمان لا في المكان. فالروح تبدو ممتدة في الزمن، وهو مفهوم مجرد حتى في علاقته بالمادة والعقل. نفترض أنه على الرغم من تجدد الروح في كل لحظة، فإنها تحتفظ بنوع من الوحدة والاستمرارية عبر الزمن طوال حياتها [97]، وبناءً على ذلك، يمكننا إدراك مسؤوليتنا الشخصية عن أفكارنا وأفعالنا الماضية والحاضرة والمستقبلية. يمكن تأييد هذه الفرضية، دون أن ننكر قدرتنا على الانفصال الأخلاقي عن الماضي وتغيير مسارنا في الحاضر والمستقبل.

على الرغم من إمكانية تفسير بعض حالات تجزئة الذات بالإشارة إلى أن الإرادات المتضاربة المعنية حدثت بالفعل بشكل متتابع زمنيًا، إلا أنه يبقى صحيحًا أن بعض الإرادات المتضاربة تبدو متزامنة [98]. وهذا الأخير هو ما نرسمه عادةً على أنه منفصل مكانيًا؛ مع أنه، من الناحية الدقيقة، لا يوجد سبب للقيام بذلك، أي أنه يمكننا بنفس القدر افتراض أنها تنبثق من نفس نقطة الذات.

قد ينقسم الذات أو النفس بشكل إيجابي أو سلبي. يُعدّ هذا الانقسام الذاتي مفيدًا أحيانًا لأغراض ضبط النفس والتحكم بها، كما هو الحال عندما نُنشئ "ضميرًا أخلاقيًا" يُراقب التزامنا بمعايير أسمى، ويضمن عدم انجرافنا وراء أهواء اللحظة. في بعض الأحيان، يكون الانقسام لا إراديًا وغير صحي، مُسببًا صراعات مُدمرة للذات، ومُضعفًا قدرتنا على مواجهة الحياة. لذا، يُعدّ انقسام الذات مسألة إدارية، إذ يجب على المدير الكامن فينا أن يُحدد مقدار ما هو ضروري ومقدار ما هو مُفرط.

يجب أن نميز بين الصراعات الداخلية (التي تحدث في الذات نفسها) وصراعات النفس/العقل والمادة (التي تُقابل الذات ببيئتها العقلية والمادية). قد يضغط المرء على نفسه للتفكير أو التصرف بطريقة معينة؛ وقد يكون ذلك إما بإرادة داخلية، أو بإرادة تدفع العقل والجسد في الاتجاه المطلوب. وقد تُكبت الأفكار والأفعال عمدًا لأسباب متنوعة: لأنها عقيمة أو حمقاء أو مؤلمة أو مقززة، وما إلى ذلك.

الكبت إلى حالة غير صحية، حيث تُحجب أجزاء من الإدراك والتصور والتفكير المفاهيمي، سواءً كانت حالية أو محفوظة، عن الوعي، بدرجة كافية لضمان عدم النظر في دلالاتها (سواء أكانت صحيحة أم خاطئة). أما القمع، فيشير إلى حالة

---

97 انظر مناقشة هذا الموضوع في الفصل 16.2.

98 انظر مناقشة "الازدواجية في الشخصية"، في الأعلى.

غير مريحة، حيث يرفض الفرد، على مستوى ما، أيديولوجية ما - مفروضة ذاتيًا تحت تأثير الوالدين أو المجتمع أو الدين أو الدولة أو غيرها من السلطات - والتي تُمارس حاليًا على مستوى آخر. في الحالة الأخيرة، تكون استقلالية الفرد على المحك - مسألة حكم ذاتي أو تقرير المصير - لأنه لا يتوحد (أو لم يعد يتوحد) مع تلك الأيديولوجية، ومع ذلك فهو (أو ما زال) يسترشد بها في فكره وسلوكه.

سيتم التطرق إلى المزيد من هذه الصراعات النفسية في الصفحات القادمة.

10. العواطف والشهوات

1. التقييم

دعونا الآن نتناول بمزيد من التفصيل العواطف أو الرغبات الرئيسية، التي تُعدّ من أهم المؤثرات على الإرادة . إن فهمنا المتزايد للإرادة والتأثير يُساعدنا على توضيح مفاهيم مثل: الإعجاب والنفور (العواطف)، والرغبة والنفور (الرغبات)، والأمل واليأس، والثقة والخوف، واليقين والشك، والاستجابات الجمالية للجمال والقبح. يُمكن الإشارة إلى كل هذه الأمور بـ"القيم" أو "عدم القيم"، وهي أشياء يختار المرء السعي إليها أو تجنبها. جميعها مفاهيم سببية، إذ تُحفّز وتُفسّر الفعل الإرادي؛ فهي "مُرتبطة" بالإرادة.

يتم التعبير عن القيم على الأقل من خلال الرغبات، إن لم يكن من خلال الإرادات الكاملة.

لاحظ أولًا أن كل زوج من هذه المصطلحات يشير إلى طرفين متقابلين في سلسلة متصلة، تُسمى نقطة المنتصف فيها باللامبالاة. فعلى سبيل المثال، تشير "الرغبة" إلى مجموعة من الاستجابات الإيجابية، بينما تشير "النفور" (أو عدم الرغبة) إلى مجموعة الاستجابات السلبية المقابلة . وقد تُستخدم مصطلحات خاصة للدلالة على الحالات المتطرفة. وهكذا، تُسمى تعابير الإعجاب الشديدة بالحب، وتعابير النفور بالكراهية. أما اللامبالاة، كما يوحي اسمها، فتعني أن "الموضوع لا يُحدث فرقًا بالنسبة للذات" - أي أن الذات لا تتأثر بالموضوع بأي شكل من الأشكال.

لاحظ أن اللذة والألم قد يختلطان أحيانًا ؛ أي أن الشيء نفسه قد يثير اللذة في بعض الجوانب والألم في جوانب أخرى. لا يوجد تناقض في ذلك؛ إنه احتمال وارد. أحيانًا أيضًا، لا نكون متأكدين مما إذا كان ما نشعر به ممتعًا أم مؤلمًا . هذا يختلف عن المشاعر المختلطة أو اللامبالاة، ولكنه يشير إلى الحيرة؛ إنه ليس موقفًا وجوديًا، بل موقفًا معرفيًا.

على الرغم من أن مصطلح "العاطفة" يشير في المقام الأول إلى الإعجاب والنفور، و"الشهية" تشير في المقام الأول إلى الرغبات والنفور، إلا أنهما

يستخدمان أيضًا على نطاق أوسع لجميع التقييمات؛ على الأرجح، لأننا نتأثر بهما في ردود أفعالنا، ومثل الجوع والعطش، فإنهما ينطويان على دافع ما للقيام بأفعال معينة من قبل الفاعل المعني.

يمكن وصف الدافع بأنه ذو قطبية موجبة أو سالبة، أو جاذب أو طارد، بحسب ميله نحو الشيء أو ابتعاده عنه؛ وتدل درجة الدافع على قدرته على التأثير، ومدى سهولة أو صعوبة السعي وراء الشيء أو تجنبه، ومدى احتمالية أو عدم احتمالية لجوء الفاعل إلى ذلك الشيء. وقد يمتلك الفاعل نفسه في الوقت ذاته "دوافع متناقضة"، أي دوافع ذات أهداف غير متوافقة.

قد يرغب المرء في شيء ما (س) وفي الوقت نفسه لا يرغب فيه؛ بل قد يرغب أيضًا في عدم الرغبة في (س) وعدم الرغبة في (ليس س). كل هذا مقبول منطقيًا. لكن يبقى صحيحًا أنه إذا رغب المرء في (س)، فإنه لا لا يرغب فيه: ينطبق قانون عدم التناقض إذا كان النقاش يدور حول وجود دافع واحد أو عدم وجوده. علاوة على ذلك، لا يمكن للمرء أن يأمل في تحقيق كلا الأمرين المتناقضين في آن واحد: فإذا تحققت الرغبة في (س)، فلن تتحقق الرغبة في (ليس س). إضافة إلى ذلك، لا يُجبر المرء على الرغبة في شيء ما أو نقيضه: بل يمكنه أن يبقى غير مبالٍ. أي أن قول "أنا لا أرغب في (س)" و"أنا لا أرغب في (ليس س)" قد يكون صحيحًا في الوقت نفسه.

ما نُقدّره اليوم، قد نُقلّل من شأنه أو نتجاهله غدًا. فالمعارف والإرادات والتقييمات الجديدة قادرة على تغيير قيمنا. لذا، غالبًا ما تكون قيمنا افتراضية وليست قطعية. لدينا تسلسلات هرمية للقيم، واعية بدرجات متفاوتة. بعض القيم لها الأولوية على غيرها مهما كانت الظروف، بينما بعضها الآخر مشروط. بعض القيم أساسية وذات تأثير واسع، تُوجّه العديد من أفعالنا على المدى البعيد، بينما بعضها الآخر استجابات ظرفية قصيرة الأجل لفرص راهنة. قد يكون الدافع قويًا إلى أن يتبين تعارض هدفه مع هدف دافع آخر أكثر أهمية؛ عندها، يضعف الدافع الأولي بشكل كبير، بل وقد يختفي تمامًا. لذلك، قد يُستخدم دافع ما بوعي لمقاومة دافع آخر أو التغلب عليه. وهكذا، فإن قيمنا في حالة توازن ديناميكي، وليست ثابتة.

بطبيعة الحال، تُشير المشاعر إلى التقييمات. أبسط المشاعر هي اللذة والألم الجسديان، وهما إحساسان ناتجان مباشرةً عن مؤثرات جسدية خارجية (مثل لمسة حانية أو لهب) أو عن عمليات فسيولوجية بحتة (مثل الشبع أو الجوع). أما المشاعر النفسية الجسدية فهي أكثر تعقيدًا، وهي مشاعر جسدية ذات أسباب نفسية؛ إنها مشاعر فطرية، ومع ذلك نعلم أنها ناتجة عن أحداث في العقل أو

تقييمات في النفس. غالبًا ما تكون المشاعر الجسدية مزيجًا من الأحاسيس والمشاعر. أما المشاعر النفسية فهي أكثر دقة، إذ يبدو أنها تحدث في العالم النفسي أكثر من العالم الجسدي. ربما تكون جميع المشاعر الجسدية إسقاطات نفسية؛ وربما تكون المشاعر النفسية الظاهرة جسدية في الواقع - يصعب الجزم بذلك.

على أي حال، تجدر الإشارة إلى أن تصنيفات المشاعر هذه (كاللذة والألم، وكالإحساس والعاطفة والمشاعر النفسية) لا ينبغي أن تحجب حقيقة اختلافها الكبير في النوع والشدة. فعلى سبيل المثال، لا يمكن مقارنة وخزة إبرة بوخزة جوع شديدة.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الألم الجسدي نفسه قد يُختبر ويؤثر بطرق مختلفة، تبعًا لإدراكنا له وحكمنا عليه. ويتضح هذا جليًا في التجارب التي تستخدم "تأثير الدواء الوهمي"، حيث يُخفف ألم المريض بمسكن ألم وهمي. لا يشعر المريض بألم أقل فحسب، بل يمكن قياس ذلك أيضًا من خلال أجهزة موصولة بدماغه. لاحظ أيضًا عكس ذلك، "تأثير النوسيبو" - حيث يؤدي اعتقاد خاطئ إلى مشكلة جسدية أو عقلية أو عاطفية. استُخدمت هذه "التأثيرات" ببراعة حتى في العصور القديمة، من قِبل الأطباء والمعالجين الدينيين (للعلاج) ومن قِبل المشعوذين وما شابههم (للعلاج أو الإيذاء).

على أي حال، للتأكيد، فإن جميع هذه المشاعر الملموسة هي إدراكات سطحية نسبياً، ويجب عدم الخلط بينها وبين التقييمات، التي تنشأ وتُستشعر في النفس، وهي أفعال إرادية. إن كونها إرادية لا يعني أن هذه القيم الداخلية مصطنعة أو متصنعة؛ بل على العكس تماماً، فهي تنبع من أعماق الذات. معرفتنا بتقييماتنا هي معرفة الذات. المشاعر الملموسة وتعبيرات الإرادة تُنتج مفاهيم مجردة مكافئة للقيمة، مثل الخير والشر. تجدر الإشارة إلى أن التقييمات لا يشترط أن تكون لفظية أو حتى واعية تماماً؛ بل إنها عادةً ما تكون ضمنية ولا شعورية. لسنا مضطرين لأن نقول، في أنفسنا أو بصوت عالٍ، "هذا جيد" أو "هذا شر" أو "هذا محايد"، لنعني ذلك.

يُطلق على الشيء المُقيّم اسم " قيمة" . القيم الإيجابية هي اللذة أو المتعة (إذا كانت مُثيرة للمشاعر)، أو ما يُفيد المصلحة الذاتية، أو الخير (باستخدام معايير أكثر تجريدًا، وفي نهاية المطاف مبادئ أخلاقية). أما القيم السلبية فهي الألم أو الضرر أو الشر. والأشياء المحايدة ليست ذات قيمة ولا نقيضها. ويمكن فهم "المصلحة الذاتية" هنا بأشكال مختلفة، كأن تكون حقيقية أو مُتخيلة، مُحتملة أو

غير مُحتملة، أو ذات أهمية للروح أو العقل أو الجسد أو الأحباء أو الممتلكات أو اهتمامات أكثر تجريدًا.

يُستخدم مصطلحا "جيد" و"سيئ" هنا بمعنى عام، بمعنى "قيّم" أو "غير قيّم"؛ ونستخدمهما لأن الناس يفعلون ذلك. ونُقرّ بأن الناس يُضفون معانيَ مُختلفةً على هذه المصطلحات العامة؛ ولا نحتاج في هذه المرحلة إلى منحها أيّ صفة موضوعية. تجدر الإشارة إلى أن شيئًا ما قد لا يكون جيدًا ولا سيئًا (محايدًا)؛ كما قد يكون جيدًا في بعض الجوانب وسيئًا في جوانب أخرى (ذو قيمة مُختلطة). لذلك، على الرغم من أن الجيد والسيئ يُقصد بهما في النهاية أن يكونا مُتضادين، إلا أنهما ليسا مُتناقضين منطقيًا.

2. التقييمات الرئيسية

تتعدد مفاهيم القيمة؛ وسنحاول فيما يلي تعريف بعض أكثرها شيوعًا وأهمية. لاحظ ما يجمعها: فهي في جوهرها إدراكية *(معتقد أو اعتبار)*، ولذلك فهي قادرة على التأثير في إرادتنا . ويُفسر تأثيرها المتكرر أو المستمر علينا تعلقنا بها، وانغماسنا في السعي وراءها أو تجنبها. وقد تكون القيمة طويلة الأمد أو قصيرة الأمد. وتُصبح تقييماتنا الثابتة مواقفنا أو ميولنا الشخصية.

يحب المرء ما يعتبره إيجابياً بطريقة أو بأخرى، ويكره ما يعتبره سلبياً بطريقة أو بأخرى. قد يحب المرء شيئاً أو يكرهه دون أن يفعل شيئاً حياله، مع أنه عادةً ما يبذل جهداً للتقرب منه أو الابتعاد عنه. وتُفرّق مصطلحاتٌ مختلفة بين أنواع الإعجاب والكراهية. فالحب ، على سبيل المثال، هو استجابة إعجاب بدرجة كبيرة تجاه الأشخاص أو الحيوانات (أو حتى أحياناً، وإن كان ذلك غير مناسب، تجاه أشياء جامدة كمنزل أو بلد)؛ والكراهية هي النقيض. وعادةً ما ينطوي الحب والكراهية على مجموعة من المشاعر والأفعال. فبعض الناس يظنون أنهم يحبون شخصاً ما، لكنهم في الحقيقة مُغرمون به أو مُثارون جنسياً فقط. أما الكراهية، فنادراً ما تكون أكثر سطحية مما تدّعي.

الرغبة إلى توقع المتعة أو أي منفعة أخرى عند اتباع مسار معين؛ بينما يشير النفور إلى توقع الألم أو أي ضرر آخر عند اتباع مسار معين. وكلما كان المسار المطلوب لتحقيق/الحفاظ على الشيء أو تجنبه/خسارته أكثر جدوى، كلما زادت الرغبة. وإذا أدرك المرء أن الشيء غير قابل للتحقيق، تتلاشى كل الرغبة أو النفور منه. وعادةً ما تتضمن الرغبة أو النفور من شيء ما دافعًا لإقامة نوع معين من العلاقة معه (مثل الرغبة في امرأة، أو معاشرتها، أو العيش معها).

لاحظ جيدًا أن ليس كل تقييم من طبيعة الرغبة أو النفور. ما يميزهما هو أنهما عادةً ما يؤديان إلى نوع من الفعل أو الامتناع المناسب، مع أنهما قد يُتجاهلان أو يُقاومان بوعي في بعض الأحيان. تُعبّر الرغبة عن نفسها بالتشبث إذا لم نكن نمتلك موضوعها بعد، وبالتعلق إذا كنا نمتلكه بالفعل. أما النفور فهو على النقيض من ذلك، رغبة في الابتعاد عن الموضوع أو التخلص منه. [99]إذا نجح المرء في تحقيق الخير المنشود، يُقال إن الرغبة قد تحققت؛ وإذا فشل، تُحبط.

نستخدم عادةً مصطلحات محددة للتعبير عن رغبات (أو نفور) معينة ، وغالبًا ما نشير إلى موضوعها. فعلى سبيل المثال، العطش هو الرغبة في الماء أو السوائل الأخرى، والجوع هو الرغبة في الطعام (والشراهة هي الإفراط في تناول الطعام)، والشهوة هي الرغبة في الإشباع الجنسي، والطمع في المزيد من الثروة (المال والممتلكات)، والغرور هو الرغبة في الإعجاب (بما في ذلك الشهرة)، والرغبة في السلطة هي الرغبة في الهيمنة الاجتماعية، والفضول هو الرغبة في التعلم، وهكذا. لكن العديد من الرغبات (أو النفور) لم تُعطَ مصطلحات محددة؛ فنحن نقول ببساطة "الرغبة في...".

الرضا أو عدم الرضا إلى ردة فعلنا عند تحقيق رغبة معينة أو نفور منها، أو عند اعترافنا بعدم تحقيقها. أما الرضا أو السخط فيشيران إلى عدم وجود رغبات أو نفورات عالقة لدينا، أو إلى وجود بعضها؛ أو على الأقل إلى عدم إيلائها أهمية مفرطة (درجة قيمة) أو إيلائها. وبالتالي، لا تتعلق هذه المفاهيم الأخيرة بموضوع رغبة واحد، بل بعلاقة الفرد بالرغبة بشكل عام (في الحياة ككل)، أو على الأقل في مجال واسع (مثل العمل أو المنزل).

الأمل واليأس أيضًا على فكرة احتمال حدوث الخير أو الشر، لكنهما أقل تأثيرًا من الرغبة والنفور. الأمل هو اليقين بإمكانية حدوث أمر يُعتبر خيرًا أو عدم حدوث أمر يُعتبر شرًا. قد تُقيّم هذه "الاحتمالية" بشكل صحيح أو خاطئ، بالاستناد إلى بيانات موثوقة ومنطق سليم، أو بمجرد اعتبارها "ممكنة" أو

---

99 بعض هذه الملاحظات مستقاة من علم النفس البوذي (انظر " النيدانات " الاثنتي عشرة)، الذي يقدم تحليلاً دقيقاً للرغبة أو النفور: تبدأ هذه العمليات بمحفز حسي ("تواصل")؛ وهذا بدوره يُولّد لذة أو ألماً (تجربة أو تقييم)؛ نميل إلى التمسك بما هو سار أو النفور مما هو غير سار ("تشبث")؛ وهذا بدوره يدفعنا إلى التصرف وفقاً لذلك، أي فعل ما يلزم لاكتساب و/أو الاحتفاظ بما أثار الإحساس الأولي أو تجنبه و/أو خسارته ("تعلق"). لقد وجدتُ شخصياً أن هذا التحليل ذو فائدة عملية كبيرة في ترويض الأهواء غير المرغوب فيها. يمكن إيقاف هذه السلسلة في أي مرحلة : يمكن للمرء أن يستبق التواصل الأولي؛ أو يتجاهل اللذة أو الألم بصبر؛ أو يتخلى عن نزعات التشبث والتعلق. إذا ضاعت فرصة، فلا يزال بالإمكان استغلال الفرصة التالية.

"ممكنة من حيث المبدأ"، أو كفعل إيمان أو كخداع ذاتي متعمد. أما اليأس، بالمعنى الدقيق، فهو انعدام الأمل؛ مع أن المصطلح يُستخدم عمليًا بشكل أوسع، إذا كان الأمل شبه معدوم.

يمكن تعريف اليأس أيضًا بالإشارة إلى احتمال وقوع الشر أو عدم وقوع الخير. فإذا بدا الحدث الجيد أو السيئ قيد الدراسة مستحيلاً، فإنه لا يُولّد لا أملًا ولا يأسًا. ونظرًا للغموض الذي يكتنف تقييم "الاحتمال"، يُمكن اعتبار الكأس نصف ممتلئ أو نصف فارغ. ففي حالة الأمل، يبدو الخير أو عدم وقوع الشر مُرجّحًا؛ وفي حالة اليأس، يبدو الشر أو عدم وقوع الخير مُرجّحًا. حتى لو كان المرء يملك زمام الأمور، فإنه لا يملك إلا الأمل في تحقيق رغباته، إذ لا يُمكنه أبدًا أن يضمن بقاءه على قيد الحياة بعد دقيقة من الآن. ونادرًا ما يكون اليأس مُبررًا تمامًا، لأن ما هو غير متوقع قد يحدث بالفعل.

على أي حال، تجدر الإشارة إلى أن الأمل واليأس يرتبطان باحتمالات مستقبلية قد تتحقق إما بإرادة المرء أو بصبره، أو بفعل قوى خارجة عن سيطرته. ينتظر المرء ما يأمله، لكنه لا يسعى بالضرورة لتحقيقه، بل قد لا يفكر حتى في إمكانية فعل شيء حيال ذلك. قد يكون الأمل مجرد أمنية ، لا إرادة، لخير مستقبلي. كثيراً ما يعلق الناس آمالهم على الله، أو على وعود سياسي أو محسن محتمل، أو على نتيجة سحب اليانصيب الأسبوع المقبل. وقد يشعرون ببعض اللذة الآنية لمجرد التفكير في أنهم قد يُرزقون يوماً ما بهذا أو ذاك. هكذا تتولد الكثير من الأوهام، فتُسليهم وتُشعرهم بسعادة ظاهرية.

الثقة وعدم الثقة مفهومان يقعان على نفس طيف الأمل واليأس. فبينما يتعلق اليأس بإمكانية حدوث الخير أو الشر أو نفيهما، فإن الثقة تتعلق باحتمالية حدوثهما . لا يُنظر إلى الحدث فحسب، بل يُتوقع حدوثه أيضًا. لذا، فإن الثقة هي الاعتقاد باحتمالية وقوع الخير أو استبعاد وقوع الشر؛ بينما عدم الثقة هو الاعتقاد بوقوع الشر أو عدم وقوع الخير. قد يثق المرء أو لا يثق بشخص ما، أو بنفسه، أو بغيره، بناءً على ردود أفعاله المستقبلية تجاه الأحداث، وعادةً ما يستند في حكمه إلى سلوكه السابق.

الصبر ونفاد الصبر إلى سلوكنا تجاه حدث متوقع، فإما أن ينتظره المرء دون قلق، أو أن يرغب فيه أو يحاول تسريعه. في الحالة الأخيرة، لا يقتصر الأمر على الرغبة في الشيء أو النفور منه، بل يشمل أيضًا الاهتمام بتوقيته. يقوم موقف الصبر على الاعتقاد (صحيحًا كان أم خاطئًا) بأن الأحداث أو الإرادات الخارجية المعنية ستتحقق في الوقت المناسب وبشكل ملائم، أو على الأقل بطريقة يمكن الاستجابة لها بشكل مناسب، لذلك يبقى المرء في حالة ترقب

وانتظار. أما في حالة نفاد الصبر، فيشك المرء في النتيجة أو التوقيت، ولذلك يعتقد أن التدخل ضروري.

الثقة والخوف كلاهما يتوقعان خطرًا محددًا إلى حد ما، لكنهما يختلفان في تقييم قدرة الفرد على التعامل مع الكيان أو الحدث الخطير. وبالتالي، يتوقع كلاهما احتمال وقوع حدث سلبي. إلا أن الثقة تشير إلى قوة أو فعالية محتملة، بينما يشير الخوف إلى ضعف أو عدم فعالية محتملة، وذلك مقارنةً بالتهديد المُتصوَّر أو المفترض.

تتفاوت درجة الثقة أو الخوف تبعًا لحجم الخطر ومستوى القوة أو الضعف المتوقع. وقد تكون هذه التقييمات مبررة أو غير مبررة. وقد يكون الخطر حقيقيًا أو متوهمًا، صريحًا أو ضمنيًا؛ وقد يكون تقدير القوة أو الضعف دقيقًا موضوعيًا أو غير دقيق، مُعترفًا به أو غير مُعترف به. فالثقة المفرطة قد تكون تهورًا، والخوف المفرط قد يكون جبنًا [100]. ومثل هذه المبالغات إما تقلل من شأن الخطر أو تبالغ فيه، أو تقلل من شأن الموارد المتاحة للتعامل معه.

قد ينبع الغرور أحيانًا من الحماقة والغرور، لا من التقييمات المنطقية. يتبختر الأنا، مقتنعًا بكفاءته بناءً على أسس سطحية للغاية. في بعض الحالات، يؤدي هذا إلى النجاح، إما لتجاوز المقاومة الداخلية أو لانخداع الآخرين بالمظاهر. لكن هذا الغرور في نهاية المطاف هش، وليس ثقة حقيقية. قد نشك في وجود مخاوف دفينة وراءه؛ ومن الأفضل مواجهة هذه المخاوف والتعامل معها، لضمان ثقة حقيقية.

الخوف متوافق مع الأمل، وإن كان غالبًا ما يقترن باليأس. قد يخشى المرء، كما ينبغي، ما لا مفر منه، كالموت مثلاً، أو قد يستسلم له. قد يأتي الخوف ويذهب، تبعًا لمدى تركيز المرء على مصدره أو تقديراته للظروف والاحتمالات. وهكذا، قد يخشى المرء للحظة اقتراب ثقب أسود من كوكبنا، ثم ينسى الأمر تمامًا. أو قد يخشى عدوًا، ثم يجده أضعف أو يجد نفسه أقوى مما كان يظن، فيستعيد ثقته بنفسه.

يختبر الخوف إرادة المرء. الشجاعة هي التغلب على تأثير الخوف السلبي، أي الحفاظ على القدرة على التصرف بفعالية نسبية رغم التهديد المُتَوَهَّم؛ أما الجبن فهو عكس ذلك تمامًا. لا تعني الشجاعة التباهي بالقوة، بل تعني التحلي بالهدوء،

---

100 يحدث جنون العظمة عندما يعتبر المرء نفسه مضطهداً شخصياً دون مبرر، أي عندما يتخيل المرء إلى حد كبير أن جهات فاعلة أخرى ذات إرادة تنوي عرقلة أو إيذاء المرء، ويشعر بأنه غير قادر على التعامل مع مثل هذا التهديد.

وإجراء تقييم موضوعي للخطر والموارد المتاحة، ثم التصرف وفقًا لما هو ضروري، وبذل قصارى الجهد. أما الشجاعة الحقيقية فتعني عدم التزعزع عند خوض المخاطر، لأن المرء يستطيع التعامل مع النصر أو الهزيمة برباطة جأش.

قد يُثير الخوف رغبةً في الفرار (تجنب أو تفادي الشيء المخيف) أو في القتال (صدّه أو الردّ عليه). في القتال، قد يكون أنجع سبيل للتعامل مع التهديد هو ببساطة تجاوزه تمامًا؛ وقد يكون من الحكمة أحيانًا اتخاذ موقف دفاعي بدلًا من السماح للتهديد بالتفاقم؛ وفي بعض الحالات، تستدعي الحاجة اتخاذ تدابير هجومية مضادة لتحييد المعتدي؛ وفي حالات أخرى، يكون الهجوم الاستباقي ضروريًا لضمان عدم التعرض للمفاجأة. ويعتمد اختيار الوسيلة على تقييم المرء للخطر وموارده.

الخوف في حد ذاته ليس عاطفة. لكنه قد يُثير في بعض الحالات شعورًا بالفزع ، مصحوبًا بشعور بالفراغ في منطقة الضفيرة الشمسية أو ضيق في الحلق، بالإضافة إلى أعراض أخرى، نفسية كالتوتر وجسدية كشد الرقبة والكتفين، وتسارع دقات القلب، أو وخز الجلد وقشعريرة الشعر. وتعتمد ردة الفعل الدقيقة على درجة الخطر مقارنةً بتقييم الشخص لنفسه. قد يكون الفزع رد فعل طبيعيًا، أو قد يكون عصابيًا. في الحالة الأخيرة، يُثير مشاعر قلق، لا يُعرف سببها بوضوح، أي لا يُعرف إلا على مستوى اللاوعي؛ وقد تُطرح تفسيرات خاطئة، ما يُؤدي إلى تشويش المنطق المُحيط بالموقف.

قد يُثير الخوف، لا سيما إذا اقترن بالفزع، الغضب ، وهو دافعٌ لشلّ حركة الشخص الخطير (بإلحاق الأذى به أو تدميره بعنف). كما ينطوي الغضب على دافع انتقامي لمعاقبة الشخص المُخيف. ويُفرّق بين الغضب "البارد" والغضب "الساخن" وفقًا لدرجة ضبط النفس الظاهري. أما الكراهية فهي رد فعل عاطفي تجاه شخص أو حيوان ألحق بنا الأذى بطريقة ما. فإذا تحقق ما كنا نخشاه، فقد نكره، لهذا السبب، من يُفترض أنه مُسببه. ولكن قد يكره المرء هذا الأخير أيضًا لتسببه في الفزع أو الغضب، طالما أن هذين الأمرين مؤلمان في حد ذاتهما. وقد تتجه الكراهية حتى نحو الله، إذا ما اعتُبر هو المُتحكم الخبيث في الأحداث التي نخشاها [101].

101 لا شك أنني لا أقترح أو أؤيد هذا الموقف، وإنما أشير فقط إلى أنه قد يحدث بالفعل. إن خشية الله لا تدفع المرء بالضرورة إلى التمرد، بل قد تدفعه إلى الخضوع. في اليهودية، تُعتبر خشية الله، بمعنى الخضوع والطاعة، أساس الفضيلة.

قد يشعر المرء بالخوف من نفسه. فإذا سبق له، على سبيل المثال، أن أخلّ مرارًا وتكرارًا بوعد قطعه على نفسه، مُظهرًا ضعفًا في الإرادة أثّر سلبًا على حياته أو حياة أحبائه، فقد يعتبر نفسه غير جدير بالثقة. وقد يُولّد هذا مشاعر سلبية قوية، قد يصبح بعضها مزمنًا.

يُعدّ **اليقين** والشك من التقييمات المهمة، إذ يرتبطان بسياق معرفي أوسع، ويشيران إلى درجة موثوقية أو عدم موثوقية، أو اكتمال أو نقص، بيانات أو مفاهيم أو افتراضات أو استنتاجات معينة ذات صلة. وقد يشعر المرء باليقين أو الشك حيال كيفية رد فعله أو رد فعل شخص آخر في موقف معين يهمه. ولا شك أن هذه التقييمات للبيانات أو الأشخاص غالبًا ما تكون بالغة الأهمية لأفعالنا، فهي تحدد مسارنا أو تؤثر في اتخاذنا تدابير استباقية. قد يكون اليقين مُشجعًا ومُحفزًا، ولكنه قد يُوهمنا أحيانًا بثقة مُضللة. أما الشك، فقد يُسبب التردد أو يُثبط العزيمة، ولكنه قد يُحفز الإبداع أحيانًا.

هناك العديد من الأحكام القيمية الأخرى الممكنة، بالطبع، لكن ما سبق ذكره هو على الأرجح الأكثر تأثيرًا في حياتنا. بعض هذه المواقف له أهمية شخصية (مثل احترام الذات، والفخر، والخجل، والشعور بالذنب)؛ وبعضها الآخر موجه نحو الآخرين (مثل الإعجاب والازدراء)، أو ذو طابع علائقي (مثل اللطف والقسوة)؛ مع أن جميعها قد تُسهم في التحفيز بدرجة ما ولها آثار اجتماعية. بعض هذه التقييمات له أساس منطقي؛ لكن الكثير منها قد يكون سخيفًا. على سبيل المثال، الحسد على ممتلكات الآخرين الخارجية (مثل المنزل أو الزوجة) مفهوم وإن لم يكن محمودًا، لكن الحسد على صفات الآخرين (مثل الشباب أو الشجاعة) غير مفهوم منطقيًا رغم شيوعه.

الاستجابات الجمالية تجاه الجمال والقبح الذكر أيضاً، وإن كان تعريفها أكثر صعوبة. ترتبط هذه الاستجابات، بطبيعة الحال، بمشاعرنا. فعلى سبيل المثال، تُثير بعض موسيقى الروك أو اللوحات المعاصرة في نفسي انزعاجاً شديداً؛ بينما في حفلات موسيقية أو متاحف أخرى، تأثرتُ حتى ذرفتُ الدموع تأثراً بالجمال المعروض. لكن سماع مقطوعة موسيقية جميلة أو رؤية لوحة فنية رائعة لا يُثير دائماً استجابة واضحة. ومع ذلك، يبدو العمل الفني جميلاً "موضوعياً" بطريقة ما. ومع ذلك، لا يمكننا الادعاء بموضوعية مطلقة، لأن استجابات الناس تختلف؛ بل قد تتغير استجابة الشخص نفسه بمرور الوقت. لذا، يكتنف هذا المجال الكثير من الغموض، ولعل هذا هو سر جاذبيته.

تتفاوت أولوياتنا في مختلف المشاعر (الرغبات، النفور، إلخ). وقد تتغير هذه الأولويات بمرور الوقت؛ بحيث تصبح قيمة كانت في الأصل ثانوية لقيمة أخرى

غاية في حد ذاتها، أو على الأقل ثانوية لقيمة أخرى. على سبيل المثال، قد يسعى رجل ليصبح بطلاً رياضياً، أو شخصية عامة، ليس بدافع الشهرة أو الثروة، بل كوسيلة لجذب انتباه الفتيات! لاحقاً، قد يُحب مهنته لدوافع مختلفة تماماً: لما تُضفيه عليه من رقي روحي، أو لأنها تُحافظ على صحته، مثلاً.

3. علم السلوك الحيواني

يمكن تسمية دراسة التقييم بعلم السلوك الحيواني. ويختلف علم السلوك الحيواني عن الأخلاق في أنه لا يضع معايير، بل يدرس فقط الطرق التي تنشأ بها القيم وتتحد وتتعارض وتزول لدى الناس، ويتعامل مع التقييم كموضوع دراسة محايد.

بالنظر إلى الأوصاف السابقة، نرى العوامل العديدة التي ينطوي عليها كل مفهوم من مفاهيم التقييم. الذكريات، والمعتقدات المجردة، والتوقعات، والخيال، والعواطف، كلها عوامل مؤثرة. كل شيء يُوزن في الميزان. تتشكل المواقف، وتُوضع السياسات. هناك إرادة كامنة، بمعنى أن هناك نوايا على وشك الحدوث. للعوائق والجوانب المفيدة تأثيرها. ثم قد ينطلق الفعل ويستمر. قد تتبع ذلك سلسلة من العواقب، بعضها قد يرتد على الفاعل.

يمكن توضيح العديد من المفاهيم الأخرى الشائعة الاستخدام في الخطاب النفسي بنفس الطريقة. وبذلك، نستطيع بناء معجم منظم إلى حد ما للمصطلحات النفسية، بالرجوع إلى المفاهيم الأساسية للإدراك والإرادة والتقييم. ينبغي التأكيد على أهمية هذه الوظائف الثلاث؛ إذ يتجاهل العديد من الكتّاب إحداها أو يخفونها. ويمكن رسم مخططات انسيابية لتسليط الضوء على العلاقات بينها.

غالباً ما تتشابك القيم المختلفة مع الأشياء المختلفة في نظام قيمي معقد . القيم قابلة للتغيير من حيث المبدأ؛ لكن بعضها، لكونها أجزاء من هذا النظام، لها تأثير عميق ودائم على نطاق واسع من الأفعال الإرادية.

قد تشمل منظومة القيم مجموعة من المواقف التي يمتلكها المرء منذ نعومة أظفاره، بحيث يكون شديد التعلق بها باعتبارها التعبير الأمثل عن هويته الشخصية. بعض القيم تُغرس فينا من قِبل الوالدين أو المدرسة. وقد يتأثر المرء في صغره بوسائل الإعلام (الأدب، الأفلام) فيعتقد أن موقفًا ما قيّم، ثم يكتشف عند لقائه بأشخاص معينين أو مواجهته لتحديات معينة أن القيم التي نُقلت إليه كانت مُضللة. بعض منظومات القيم، أو أجزاء منها، تُتبنى عن قناعة، لدوافع

أيديولوجية (أخلاقية، دينية، سياسية) أو للانتماء إلى فئة اجتماعية معينة؛ وقد تبقى هذه المنظومات راسخة بمجرد غرسها، أو قد تتغير وتزول. تُكتسب العديد من المواقف بناءً على تجارب الحياة أو التأمل الشخصي. بعض الناس لا يتعلمون الكثير من الحياة، بينما يتطور آخرون مع تقدمهم في السن.

نادرًا ما يكون اكتساب القيم أو الحفاظ عليها أو فقدانها أمرًا عشوائيًا، بل يتأثر عادةً بتجارب الحياة. يمكن تشبيه عملية اكتساب القيم (بالنسبة للإرادة) بعملية اكتساب الحقائق (بالنسبة للمعرفة). ففي المعرفة، قد يُفترض أن شيئًا ما صحيح، ولكن إذا قدم تنبؤات خاطئة، فإننا نشك فيه ونرفضه. وبالمثل، في الإرادة، قد يُفترض أن شيئًا ما ذو قيمة، ولكن إذا قدم وعودًا كاذبة، فإننا نشك فيه ونرفضه. مع ذلك، لست متأكدًا من أن هذا معيار موثوق دائمًا؛ فالناس مستعدون لتحمل الكثير من المعاناة قبل الاعتراف بخيبة الأمل.

دعونا نتجنب التعامل مع القيم بمنطق حسابي أو تجاري بحت. لقد وجدتُ في الواقع العملي صحة المقولة: " الفضيلة جزاؤها، والرذيلة عقابها". قد يُنظر إلى هذا، بالطبع، على أنه بيان أخلاقي، أو حكم معنوي، بالنظر إلى كلمتي "الفضيلة" و"الرذيلة". ولكن بالتدقيق، نجد أن الكلمتين تشيران إلى أنماط سلوكية معينة، وبالتالي فإن المبدأ لا يضع معايير أو ضوابط محددة، بل هو محايد من الناحية القيمية.

هذا أحد المعاني الشائعة لما نسميه "قانون السببية" - وهو القول بأن **الأفعال، فيما يتعلق بالإرادة البشرية، كما هو الحال في مجال السببية، لها عواقب** (يمكن التنبؤ بها إلى حد ما، على المدى القصير أو الطويل). فإذا تصرف المرء بطرق مدمرة نفسيًا أو وجوديًا، فمن المرجح أن يُدمر في نهاية المطاف؛ وعلى العكس، إذا فكر المرء وتحدث وتصرف بطريقة سليمة، فسيكتسب (أو يحافظ على) الثقة بالنفس، واحترام الذات، والسكينة، والرضا، وما شابه ذلك من علامات الصحة النفسية والكرامة الروحية. عمومًا، نحصد ما نزرع.

تُعرف طرق الفضيلة والرذيلة بالتجربة، أي أنها أنماط سلوكية مصنفة على هذا النحو لأن الناس الواعين وجدوا عبر الزمن أنها تُسهم في الحياة أو تُناقضها. أُعرّف الفضيلة باختصار بأنها **الكرامة والأخلاق الحميدة** - أي التصرف انطلاقًا من احترام الذات واحترام الآخرين، بأفضل معاني هذه المصطلحات. أما الرذيلة فهي السلوك المعاكس، الذي يُسبب الخزي والشعور بالذنب (حتى لو تظاهر المرء باللامبالاة أو الكبرياء) - ويجب تجنبه.

بالطبع، يجب أن تكون الكرامة والأخلاق حقيقية لا مُتصنّعة، ويتطلب إدراكهما الصحيح جهدًا وحساسية. فهما متفاعلان، يؤثر كل منهما في الآخر؛ لذا يجب العمل على كليهما لضمان تعزيزهما واستقرارهما. الفضيلة ليست وسيلة لهدف آخر، وليست غاية لممارسة أخرى، بل هي الوسيلة والغاية معًا. فمصطلح "الفضيلة" يعني "أنها الوسيلة"، وعبارة "جزاؤها في ذاتها" تعني "أنها غاية في حد ذاتها". وبالمثل، ينطبق هذا على الرذيلة مع بعض التعديلات. إذن، هذه أنماط من الوجود.

الأخيار يقفون باستقامة، والأشرار ملتوون من الداخل. هذه ملاحظة إيثولوجية قديمة، تترك الخيار الأخلاقي لكل فرد منا. تجدر الإشارة إلى أنها مجرد تقريب: فهي تنطبق على الفرد بمعزل عن سياقه الاجتماعي. تشير إلى العدالة المتأصلة في تكويننا العقلي والروحي، لكنها لا تدّعي وجود عدالة اجتماعية أو طبيعية تلقائية، أو وجود تبرير إلهي.

يرجع سبب انطباق هذا المبدأ على النفس البشرية، وليس بالضرورة على شؤون البشر، إلى تفاعل الأفراد في المجتمع. فلو كان الجميع فاضلين، لكانت الفضيلة مكافأةً في ذاتها حتى في السياق الاجتماعي. ولكن بما أن كل مجتمع مزيج من عناصر فاضلة وأخرى فاسدة، فإن الاتساق يستلزم انهيار هذا المبدأ في السياق الأوسع. وينطبق الأمر نفسه على البيئة الطبيعية.

وهكذا، على سبيل المثال، قد يتعرض شخص حكيم ولطيف (بل طفل بريء) للأذى أو القتل على يد أمثال هتلر؛ ومن الملاحظ أن بعض هؤلاء الحمقى والمجرمين ينهون حياتهم في رغد العيش والتمتع بالحصانة الاجتماعية [102]. وقد تجرف كارثة طبيعية الطيبين والأشرار على حد سواء. وبالمثل في المواقف الأكثر شيوعًا، لا تضمن الفضيلة مكافآت مادية أو اجتماعية، ولا تضمن الرذيلة عقابًا ماديًا أو اجتماعيًا. غالبًا ما تتجاهل القوى والاضطرابات الاجتماعية والطبيعية الحالة النفسية للأفراد.

مع ذلك، يمتلك الشخص الفاضل ثروة روحية أو نفسية لا يمكن سرقتها أو تدميرها، بينما يعاني الشخص الفاسد من نقائص داخلية لا يمكن لأي ثروة أو رفاهية خارجية أن تعوضها. الأول رابح، والثاني خاسر، مهما كانت الظروف الخارجية. هذه الحقيقة تُعدّ عزاءً.

---

102 ولمنع ذلك، لدينا نظام قضائي.

كتاب "دهامابادا" ، وهو نص بوذي يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ، عن ذلك بشكل جميل للغاية (البيت 105) [103]:

" ...أعظم الانتصارات هو الانتصار على النفس؛ ولا يمكن للآلهة في السماء ولا للشياطين في الأسفل أن يحولا انتصار مثل هذا الرجل إلى هزيمة. "

في الواقع، يعتمد الشعور بالسلام الداخلي والثقة بالنفس **على** عدد من العوامل. فإذا غاب أي منها أو لم يكن كافياً، فسيعاني المرء عاجلاً أم آجلاً من درجات متناسبة من الصراع الداخلي واحتقار الذات (أو حتى، في الحالات القصوى، كراهية الذات).

أ. يعتمد تقدير الذات أولاً على النزاهة أو ضبط النفس، أي فعل ما يُقدّره المرء والامتناع عما يُنكره. يشير هذا أساساً إلى سلوك المرء الحالي، لكن سلوكه السابق قد يؤثر على تقييمه الذاتي الحالي (مع أن هذا التأثير قد يتلاشى مع الوقت والجهود المناسبة). من الواضح أنه إذا افتقر المرء إلى ضبط النفس، وإذا لم تتوافق أفعاله مع أفكاره، فإنه سيشعر حتماً بأنه يُخفق أو يخون نفسه، وسيُصاب بتوترات داخلية. على سبيل المثال: إذا كانت لدى المرء عادة سيئة، فعليه أن يتخلى عنها منطقياً ليضمن راحة ضميره.

ب. يترتب على ذلك أن استقرار تقدير الذات يعتمد على مدى معقولية المطالب التي يفرضها المرء على نفسه. فإذا فرض المرء مطالب مستحيلة، فإنه يسير في مسار عصبي يُزعزع سلامه الداخلي حتمًا. وإذا رفع المرء معاييره إلى مستويات عالية جدًا، وإذا افتقر إلى ضبط النفس وضغط على نفسه (كالغضب أو التذمر) للتصرف بطرق غير حكيمة، فإنه بذلك يُسيء إلى نفسه. لا يمكن للمرء أن يطالب إلا بما هو ممكن بطبيعته وفي متناول قدراته الحالية، لا أكثر. بالطبع، يمكن للمرء أن يسعى لتجاوز حدوده الحالية إلى حد ما؛ فما هو ممكن أو مستحيل في موقف معين قابل للنقاش. على سبيل المثال: من المعقول (في معظم الظروف) أن يطالب المرء بالذهاب إلى مديره وطلب زيادة في الراتب؛ ومن غير المعقول (بالنسبة لمعظم الناس) أن يطالب المرء بالشجاعة لتسلق جبل إيفرست.

---

103 لا أعرف من هو أول من نادى بهذه الحقيقة البديهية تاريخياً. ومع ذلك، فقد اقتنعت بها شخصياً عند قراءة أقوال ماركوس أوريليوس (121-80 م - الإمبراطور الروماني والفيلسوف الرواقي)، وأتذكر أنها أثرت بشكل كبير على سلوكي بعد ذلك.

ج. إن تقدير الذات هو في الأساس نتيجة للمحاولة الصادقة ، ولا يعتمد في نهاية المطاف على النجاح. فما دام المرء قد بذل كل الجهود المناسبة في سبيل قيمه، فإنه معفى من اللوم على الفشل الناتج عن ظروف خارجة عن إرادته. بالطبع، يبقى تحديد مدى بذل المرء لأقصى جهد ممكن موضع نقاش. عند مواجهة الفشل، يمكن للمرء أن يحاول مرارًا وتكرارًا، فالمثابرة ضرورية. لكن الواقع قد يحول دون تحقيق النجاح النهائي، وهذا لا ينبغي أن يؤثر على تقدير الذات. هذه نتيجة طبيعية للنقطة السابقة. على سبيل المثال: رجل يحاول إنقاذ شخص من الغرق ويفشل؛ إذا بذل قصارى جهده، لكن التيارات كانت أقوى منه، فإن ضميره مرتاح، وتقديره لذاته سليم. إذا شعر بعدم الرضا عن أدائه، فقد يقرر تدريب نفسه على السباحة بشكل أفضل، استعدادًا للمرة القادمة، لكن هذا موضوع آخر.

د. تشير جميع النقاط السابقة إلى إمكانية تحقيق راحة البال وتقدير الذات بغض النظر عن طبيعة قيم الفرد. لكن هذا غير واقعي، فهو موقف نسبي للغاية. فالتوازن ليس نتاجًا للأعراف فحسب، سواء أكانت فردية أم جماعية. وهو ليس مجرد نتاج لنظام معتقدات الفرد، بل يتحدد أيضًا بالظروف الموضوعية. هناك ما يُسمى بـ"الطبيعة البشرية"، فالناس ليسوا مرنين وقابلين للتكيف إلى ما لا نهاية. كما أن سيكولوجية تقدير الذات تعتمد إلى حد كبير على مدى بناء قيم الفرد، أي صحتها وقدرتها على تحسين الحياة.

يجب على المرء أن يختار قيمه بوعي. فإذا كانت قيمه منافية للطبيعة البشرية، فستؤثر سلبًا عاجلًا أم آجلًا على سلامه الداخلي وثقته بنفسه. ولأن الآثار الضارة للقيم غير الطبيعية قد تستغرق وقتًا لتظهر، فقد ينخدع المرء على المدى القصير بشعور زائف بالسكينة والفعالية، لكنه سيكتشف لاحقًا - وأحيانًا فجأة وبقسوة - مدى فداحة أخطائه. وتكثر الأمثلة على ذلك، وهي جديرة بالتأمل.

قد يبدو الشخص الذي يعيش في مجتمع تنتشر فيه معتقدات وممارسات معينة تهدف إلى إلحاق الأذى بالآخرين، مرتاحًا ظاهريًا ضمن هذا الإطار (كالسحر الأسود أو العنصرية). ومع ذلك، قد يؤثر هذا السلوك سلبًا على نفسيته، ويُسبب له على المدى البعيد شكوكًا عميقة وانعدامًا للأمان. إن مجرد قبول هذا الإطار لا يُعفي الشخص بالضرورة من الآثار الموضوعية اللاحقة. علاوة على ذلك، قد يظل الشخص الذي يعاني من اضطرابات لاحقة عاجزًا عن تحديد سببها.

وينطبق الأمر نفسه على بعض المعتقدات والممارسات التي لا يعتقد أصحابها أنها تُسبب ضررًا نفسيًا أو اجتماعيًا (مثل المثلية الجنسية أو العادة السرية). فالصحة النفسية والرفاهية ليستا مجرد مسألة التكيف مع معايير شخصية أو

اجتماعية اعتباطية. لو كان الأمر كذلك، كما يقترح البعض، لأمكن تغيير المعايير كيفما نشاء، ولأصبحت غريبة كما نشاء، ولن تكون هناك عواقب وخيمة. ولكن، كما ذكرنا، للبشر طبيعة خاصة. لا أحد بمنأى عن مراجعة الواقع. قد تكون المعتقدات خاطئة، وقد تكون القيم مدمرة موضوعيًا.

هذا ما يتعلق بفضيلة "الكرامة" - وهي استحقاق المرء لاحترام الذات واحترام الآخرين، من خلال سلوك سليم. أما فضيلة "اللياقة" - فهي معاملة الآخرين والكائنات الحية باحترام لائق (على الأقل). وهاتان الفضيلتان مترابطتان. فالأشخاص الذين يحترمون أنفسهم يتصرفون باحترام تجاه الآخرين، معترفين بكرامتهم، مما يكشف عن قيمتهم ويعززها. (الاحترام لا يعني بالطبع التغاضي عن الرذيلة أو تمجيدها؛ بل هو بالأحرى مسألة اتزان: البقاء نبيلاً حتى في مواجهة القبح، وعدم النزول إلى مستواه). أما الأشخاص الذين لا يحترمون أنفسهم فيميلون إلى إظهار عدم الاحترام تجاه الآخرين، مما يكشف عن قصورهم ويعززه. وقد تتراوح اللياقة من إلقاء التحية أو الابتسامة بلطف، إلى تقديم الصدقة أو إنقاذ حياة؛ وقد تتراوح قلة اللياقة من الإهانة السلوكية أو اللفظية، إلى الاغتصاب أو التعذيب.

11. مضاعفات التأثير

1. العادات

من القضايا الواضحة المتعلقة بحرية الإرادة قوة العادات، سواء أكانت حسنة أم سيئة. فإذا كانت لدينا حرية الإرادة، فكيف نمتلك عادات يصعب التخلص منها أحيانًا؟ بعض العادات، بمجرد اكتسابها، تبقى معنا طوال حياتنا، لتصبح (كما وصفها أرسطو) "طبيعة ثانية". أما العادات السيئة، كالتدخين مثلاً، فغالباً ما تبدو أسهل اكتساباً وأصعب التخلص منها من العادات الحسنة، كالحفاظ على نظافة المنزل وترتيبه مثلاً.

يمكننا تعريف **العادة بأنها** أي سلوك إرادي (استجابة لمؤثر) أصبح أداؤه أسهل أو الامتناع عنه أصعب نتيجة تكراره في الماضي . تكمن قوة العادة، من وجهة نظرنا، في تأثيرها على الإرادة، لكن هذا التأثير مميز لأنه يُكتسب ويتعزز بالتكرار. فكلما سمحنا لأنفسنا، دون تفكير، بفعل شيء أحمق (أو الامتناع عن فعل شيء ذكي)، زادت احتمالية تكرارنا له. وكلما شجعنا أنفسنا، بوعي وتأنٍ، على فعل شيء ذكي (أو الامتناع عن فعل شيء أحمق)، زادت احتمالية تكرارنا له.

يبدو أن العادات ناتجة عن ظاهرة التعزيز . فمن قوانين النفس أن كل فعل إرادي يزيد من سهولة حدوث استجابة مماثلة في ظروف مشابهة . وبالتالي، تؤثر الإرادة السابقة على الإرادة اللاحقة، سواءً كان ذلك إيجابياً أم سلبياً. ويُعدّ تأثير كرة الثلج أساس تكوين العادات.

وهكذا، كلما واجه المرء تحديًا، أصبح من الأسهل عليه مواجهته مرة أخرى عند ظهوره؛ وعلى العكس، كلما تردد، قلّ احتمال مواجهته للتحدي. وكلما استسلم المرء لإغراء، أصبح من الأسهل عليه الاستسلام له مرة أخرى؛ وعلى العكس، كلما قاوم، قلّ احتمال أن يسيطر عليه. لاحظ أن هاتين المعادلتين وجهان لعملة واحدة.

يُفصّل هذا القانون بدقة أكبر كيفية تكوّن العادات: فكل فعل قوي (كقبول تحدٍّ أو مقاومة إغراء) يُؤثّر إيجابًا على الفرصة التالية، فيجعلها أسهل قليلًا؛ وكل فعل

ضعيف (كعدم قبول تحدٍّ أو الاستسلام لإغراء) يُؤثّر سلبًا على الفرصة التالية، فيجعلها أصعب بكثير. لم يُحدّد القانون مقدار التأثير بدقة، ولكنه ليس مطلقًا أبدًا، أي أنه لا يُلغي حرية الإرادة بعد ذلك.

تتألف عملية تكوين العادة أو التعود من الاستجابة المتكررة بطريقة معينة لنوع معين من المحفزات. وبالتالي، فإن السلوك المعتاد أو المألوف هو رد فعل أو روتين شبه تلقائي نكتسبه طوعًا مع مرور الوقت، سواء كان ذلك إيجابيًا أم سلبيًا. نكتسب نمطًا سلوكيًا "افتراضيًا"، لا يمكن كسره إلا من خلال إعادة برمجة متعمدة أو برنامج تصحيحي. فعلى سبيل المثال، لا يمكن التغلب على الكسل المتكرر إلا من خلال سلوك نشط متكرر.

يجدر بنا أن نذكر، بالمناسبة، دور التكرار في التعلّم . ليس كل تعلّم قائماً على التكرار؛ فمعظمه يعتمد على التجربة والخطأ وأساليب أخرى. ولكن بمجرد اتخاذ قرار (من قِبَل المتعلّم أو نيابةً عنه) بحفظ معلومات أو مهارات جاهزة، غالباً ما يتحقق ذلك بالتكرار. على سبيل المثال، قد يحفظ المرء دعاءً أو بعض حركات فنون الدفاع عن النفس. ينطبق هذا النوع من التعلّم على الحيوانات كما ينطبق على البشر؛ فعلى سبيل المثال، قد يُقلّد شبل الأسد أساليب صيد والديه مراراً وتكراراً.

يمكننا التمييز بين عادة النشاط وعادة الخمول . في الحالة الأولى، ينطوي نمط السلوك المعني على إرادة إيجابية؛ على سبيل المثال، قول "صباح الخير" للأشخاص الذين نلتقيهم. أما في الحالة الثانية، فتتمثل العادة في عدم الرغبة في فعل شيء كان من الممكن الرغبة فيه في ظرف معين، لدرجة أنه قد يتم تجاهل المحفز؛ على سبيل المثال، قد يعتاد المرء على ضوضاء ما ويتوقف عن محاولة كتمها أو الهروب منها، بل ويتوقف حتى عن ملاحظتها.

العادات التي نُقرّها لا تُشكّل عادةً مشكلة، مع أننا قد نتخيّل مواقف نرغب فيها على الأقل بإخفائها. أما العادات التي نُقيّمها على أنها مُدمّرة للذات بطريقة أو بأخرى، فهي التي نرغب بتجنّبها. وأفضل طريقة لتجنّب العادات السيئة هي الابتعاد عن المُغريات، طالما أن القوى المُؤثّرة لا تزال تحت السيطرة. فبمُجرّد اكتساب العادات، قد يكون تأثيرها شديدًا لدرجة أن الجهد المُتقطّع قد لا يكفي للتخلّص منها؛ عندها قد يتطلّب الأمر مسارًا مُعيّنًا، يتطلّب جهدًا كبيرًا على مدار فترة زمنية للتغلّب على الميول غير المرغوب فيها. وقد يكون الجهد الإضافي المطلوب هو مُجرّد تذكّر أن لدينا عادة يجب مُقاومتها، أو قد يتطلّب الأمر تخطيطًا واعيًا أكبر، وعزيمة، ومثابرة. وقد يكون من الضروري استحداث عادة جديدة مُضادة.

2. الوساوس والأفعال القهرية

إذا كنا ندافع عن حرية الإرادة، فعلينا أيضاً تقديم تفسير مقنع للهواجس والدوافع القهرية التي يختبرها معظم الناس بدرجات متفاوتة في مرحلة ما من حياتهم. يُشير **الهوس** إلى أي فكرة أو شعور مستمر أو متكرر، وخاصةً غير المرغوب فيه، والذي لا يمكن إيقافه بالإرادة. **أما القهر** فيُشير إلى دافع أو رغبة لا تُقاوم على ما يبدو للتصرف بطريقة معينة، وخاصةً بطريقة غير مرغوب فيها [104].

أمثلة شائعة على الهوس: قد يظل الرجل متمسكاً بصورة امرأة مفتون بها لساعات متواصلة؛ أو قد تعيد المرأة لعدة أيام في ذهنها محادثة مؤلمة دارت بينها وبين رئيسها في العمل؛ أو قد يقضي الرجل حياته محاولاً "إثبات" نفسه لشخص مات منذ زمن طويل أدلى بملاحظة جارحة لا تزال تتردد في أذنيه.

أمثلة شائعة على الإكراه: قد يتوقف الطالب بشكل دوري عما يفعله ويمارس العادة السرية، على الرغم من أنه يرى الآثار المدمرة لدوافعه ويستمر في وعد نفسه بالسيطرة على نفسه؛ أو لا تستطيع الزوجة التوقف عن الثرثرة مع زوجها طوال الوقت، حتى مع علمها بأنه يكره ذلك وأنه يبعده عنها أكثر فأكثر؛ أو لا يستطيع المدير السيطرة على نفسه، لكنه يحب التلاعب بموظفيه وتعذيبهم.

لقد بُنيت العديد من النظريات النفسية حول أحداث تبدو لا إرادية في حياتنا الداخلية والخارجية. بعضها متفائل، إذ يعتقد أن الإنسان قادر على التغلب على نقاط ضعفه وتحسين ذاته. بينما البعض الآخر متشائم، إذ ينظر إلى الناس كدمى بائسة في عرض لم يكتبوه، بل يشاهدونه فقط. من المهم ملاحظة أن النظريات الأولى تشجعنا على مواجهة التحدي، بينما تشجع النظريات الثانية على الاستسلام. فالأولى تُعزز الفضيلة، والثانية تُعزز الرذيلة. لهذا السبب، لا بد من معالجة هذه القضايا.

حتى عندما يجلس المرء للتأمل، فإنه غالبًا ما يغرق تمامًا في أفكار متواصلة - صور ذهنية ذات دلالة أو تافهة، وأصوات ذات معنى (كلمات) وأخرى بلا

---

104 يمكننا إدراج **الكبح** ضمن هذا المصطلح، كحالة خاصة من الإكراه، حيث يكون الميل المتضمن هو الامتناع عن ممارسة الإرادة، كما لو كان ذلك "رغمًا عن إرادة المرء" أو مخالفًا لرأيه السليم. من هذا المنظور، يُعدّ عدم الرغبة نوعًا من الإرادة.

معنى (كأن يكون لحنًا موسيقيًا) - بل وأحيانًا في إدراك أحاسيس جسدية ومشاعر، مما قد يُسبب استجابات حركية إرادية (كالتململ أو الحك أو النهوض). وقد يكون المرء قد مرّ مؤخرًا بتجربة مثيرة، إيجابية كانت أم سلبية، تُثير فيه مشاعر جياشة، تُحرك عقله وجسده، بين استرجاع الذكريات أو الترقب.

قد يحاول المرء، أو روحه، استعادة السيطرة على الموقف، متمنيًا راحة البال والسكينة والطمأنينة. يُحاول مرارًا وتكرارًا، دون جدوى. أحيانًا، ينغمس المرء في دوامة الأحداث لدرجة أنه ينسى المحاولة! ينجذب إليها، يسحبه التيار إلى قلبها الهائج. بين الحين والآخر، يُدرك المرء الموقف للحظات، ويُحاول جاهدًا تطبيق بعض تقنيات التأمل الإرادي، مثل التركيز على التنفس أو إيقاف الأفكار، أو حتى جعل اضطرابه نفسه موضوعًا للتأمل. لكنه لا يستطيع الاستمرار؛ فبعد لحظة، تجرف تيارات الأفكار القوية انتباهه، كما تجرف ورقة شجر في نهر هائج.

قد يتساءل المرء: أين الإرادة الحرة في مثل هذه الحالات؟ مع أن الأفكار والمشاعر والحركات المصاحبة لها لا إرادية إلى حد ما، بمعنى أنها نابعة من الجسد، إلا أنها بالتأكيد ناتجة عن الذات بدرجة ما، وبقدر من الإرادة. فيما يتعلق بالجزء اللاإرادي، يمكننا تشبيه الوضع برجل مقيد إلى كرسي ومجبر على سماع شريط صوتي أو مشاهدة فيلم؛ حتى لو كان ذلك ضد إرادته، فإنه يحتفظ بإرادته الحرة لكنه لا يستطيع ممارستها. أما فيما يتعلق بالجزء الإرادي، فكيف يمكن للذات أن تتصرف ضد إرادتها ؟

قد يُقترح تفسيرٌ للوساوس والأفعال القهرية بأن النفس قابلة للانقسام الذاتي، أي أنها قد تنقسم إلى أجزاء متضاربة . ما هو طوعيٌّ لجزءٍ منها، هو لا إراديٌّ للجزء الآخر. قد يُخفي أحد الأجزاء أشياءً عن الآخر. قد يُطالب جزءٌ الآخر بمطالب، فيُطاع أو يُتجاهل. وهكذا دواليك. يجب اعتبار انقسام النفس فعلًا أو سلسلة أفعال طوعية في البداية؛ إلا أنه لا يمكن التراجع عنها بإرادة، بل تتطلب قدرًا من العمل الداخلي الطوعي لعكسها.

وأعتقد أن هذه الفرضية، القائلة بأن النفس قد تعمل في تعارض مع ذاتها، هي فرضية شائعة. قد يكون هذا الأمر صحيًا في بعض الأحيان. على سبيل المثال، يمكن اعتبار "الضمير الأخلاقي" جزءًا محفوظًا (متفاوت الحجم!) من النفس، يُعهد به إلى النفس بمهمة دائمة تتمثل في الإشراف على ما تبقى من النفس، والحكم على أفعالها، والتنديد بها عندما تحيد عن معايير معينة. غالبًا ما يكون هذا الأمر مرضيًا. يبدو أن بعض الناس يعانون من فجوات عميقة في شخصياتهم الداخلية، قد تستمر مدى الحياة وتؤثر سلبًا على سلوكهم بشكل كبير.

قد يُفسر مفهوم التجزئة هذا سبب تسمية المتأملين لبلوغ السلام الداخلي بـ"سامادي"، والتي أفهم أنها تعني "التكامل" في اللغة السنسكريتية، أي (في هذا التفسير) توحيد الروح. ولكن، مع أنني أُقر بأن فكرة انقسام الروح قد تكون استعارة مفيدة، إلا أنني لا أعتبرها حقيقة مطلقة بهذه السهولة. علينا أولًا أن نحاول تفسير البيانات المتاحة بطرق أقل افتراضًا.

لفهم أسباب الوساوس والأفعال القهرية، بطريقة تتفق مع الإرادة الحرة ودون وضع أي افتراضات إضافية جذرية للغاية، علينا أن ندرس هذه العمليات بمزيد من التفصيل.

فيما يتعلق بالوسواس، فإن نظريتنا السابقة حول حرية الإرادة لا تستبعد إمكانية أن يُغرق الدماغُ الذاتَ (الروحَ المُدركة) بسيلٍ من الانطباعات المتعددة. لم نقترح أن جميع المعلومات المستخدمة في الإرادة يجب استدعاؤها طوعًا، بل أقررنا منذ البداية بأن المجال العقلي وسيطٌ بين المجالين المادي والروحي، بحيث قد يُزوّد الجهاز العصبي الذاتَ ببيانات غير مطلوبة للنظر فيها (قد تكون ذات صلة أو غير ذات صلة بالإرادة - الأمر متروك للذات لتقدير ذلك). وبالتالي، فإن عدم امتلاك الروح دائمًا القدرة على إيقاف هذا الإدخال اللاإرادي بإرادتها لا يُشكك في حرية الإرادة.

إنّ التدفق غير المنضبط للبيانات المعرفية ليس في حد ذاته مشكلة الوسواس، إذ لا تدخل الإرادة فيه. أما الوسواس الحقيقي، والذي يحتاج إلى تفسير، فهو عندما تستدعي النفس، إلى حد ما، أفكارًا أو مشاعر لاحقة، أو تُبقيها طوعًا، حتى وإن كانت ترغب في التوقف عن ذلك أو تتظاهر بعدم القيام به طواعية . في مثل هذه الحالات، تدخل الإرادة فعليًا في ظهور البيانات المعرفية. في هذه الحالات، تُصبح مشكلة الوسواس في جوهرها مشكلة إكراه. لهذا السبب، يحق لنا دمج المشكلتين معًا هنا، ومعالجتهما كمشكلة واحدة. فالسبب الكامن وراء إحداهما هو نفسه السبب الكامن وراء الأخرى.

فلننتقل إذن إلى دراسة السلوك القهري: ما طبيعته، وما سببه، وكيف يُعالج؟ ولنأخذ، تبسيطاً للأمر، بعض الأمثلة من تأملاتي الشخصية:

- ذات يوم، لاحظتُ أنني كثير الكلام، أُعلّق باستمرار على كل ما حولي، وأُوجّه لفظيًا كل ما أفعله تقريبًا. ما سبب هذا الإسهاب؟ ربما يعود ذلك في حالتي إلى كوني كاتبًا فلسفيًا، عليّ التعبير عن أفكاري بالكلمات. وهذا ما يُصبح عادةً يصعب التخلص منها. كما أن التدريب اللغوي جزء من الأمر،

فأُحضّر عبارات للكتابة. أو ربما أحاول، دون وعي، التواصل مع شخص ما بالتخاطر.

- في يوم آخر، لاحظتُ أنني أُخطط كثيراً. ليس فقط التخطيط لأمرٍ وشيك الحدوث ، والذي يتطلب خيارات وقرارات فورية، بل التخطيط لأمورٍ ستحدث بعد ساعات، أو أيام، أو أسابيع، أو شهور، أو حتى سنوات، وكأنني لن أستطيع اتخاذ الخيارات والقرارات المناسبة حينها (مع أنني سأمتلك حينها بيانات أدق). والأسوأ من ذلك، أنني لا أخطط فقط لما هو مُقدّر (مثلاً، يجب عليّ مغادرة شقتي بموجب عقد خلال بضعة أشهر)، بل أخطط أيضاً لما قد يحدث، حتى وإن كان مستبعداً (مثلاً، ماذا سأفعل لو كنتُ على متن طائرة اختطفها إرهابيون، كما في الفيلم التلفزيوني الذي شاهدته للتو). لماذا هذا الهوس بالتخطيط، الذي يتجاوز كل منطق؟
- في يومٍ آخر، أجد نفسي غارقًا في أفكارٍ عن خلافاتٍ تافهةٍ أخوضها مع الآخرين. قال أحدهم شيئًا أزعجني، ولا تزال ذكراه تلاحقني، فأُعيد النظر في الموقف من جميع جوانبه: أتساءل كيف ينبغي لي الرد، أو أتردد في الرد أصلًا؛ ربما أتخيل سيناريوهاتٍ مختلفة، بردودٍ وردودٍ مضادة. وبترابط الأفكار، أنتقل إلى شخصٍ آخر أتذكر أنه تصرف بطريقةٍ مماثلة. أتساءل ما الذي يدفع هؤلاء الناس، ولماذا يفتقرون إلى أبسط قواعد اللياقة والتهذيب، حيث فشلت تربيتهم الأخلاقية والاجتماعية. وهكذا، يبقى ذهني مُركزًا لفتراتٍ طويلة على أحداثٍ لا صلة لها بمحاولتي الحالية للتأمل – لماذا؟

لحسن الحظ، لا تكون تأملاتي مضطربة ومربكة دائمًا [105]؛ وإذا كانت كذلك، فإن ذهني يهدأ في النهاية. كما أن الدوافع القهرية ليست دائمًا غير مرغوب فيها؛ فمثلاً، الدافع لحل مشكلة فكرية يكون مفيدًا في الوقت والمكان المناسبين. لكن السؤال هنا هو: ما هو الطابع المشترك لهذا الانشغال، ولماذا يعجز المرء عن إيقافه ببساطة، وكيف يتوافق هذا النوع من الإجبار مع حق حرية الإرادة؟ يبدو لي أن الإجابة تكمن في: **الرغبة** (باستخدام المصطلح هنا بمعناه الخاص) – والتي تعني النقص، أو حالة سلبية، سواء أكان المرء يرغب بشيء ما بشكل إيجابي أم يرغب بتجنبه أو التهرب منه.

---

[105] غالباً ما يلعب التعب البسيط دوراً في مثل هذه التأثيرات؛ وهذا أمر مهم، لأنه يدل على أنها تظل في الأساس قضايا تأثير وليست اعتراضات ذات مصداقية على الإرادة الحرة.

قد أرغب في تذكير نفسي بقول أو فعل شيء ما؛ لذا، أكرره ذهنيًا حتى أتمكن من تجسيده. ربما أضعت فرصة لن تتكرر (قريبًا، إن تكررت أصلًا). قد أعلم أنني لن أحظى أبدًا (على الأقل، ما دمت في حالة تأمل!) بفرصة الرد على حدث ماضٍ؛ لذا أُجبر على التفاعل معه في مخيلتي مرارًا وتكرارًا. قد يُعذبني سؤال بلا إجابة، أو ذكرى منسية؛ لذا، أستمر في البحث عن إجابة.

في جميع هذه الحالات، ثمة "فجوة" تحتاج إلى "ملء"، ومسألة تحتاج إلى حل، ومشكلة تحتاج إلى معالجة، ومهمة تحتاج إلى إنجاز، وأمور عالقة تحتاج إلى معالجة. يُبنى الوضع بحيث يُبقي المرء "معلقًا"، عاجزًا تقريبًا عن التحرر من قيوده في السياق الراهن. لذا، فإن ما يحرك الإرادة في مثل هذه الحالات ليس قوة إيجابية، بل شيء سلبي، نقص – حاجة.

إذا ما وجّهنا انتباهنا الآن إلى السلوك القهري على مستوى مادي أكثر، فسنجد نمطًا مشابهًا. هنا أيضًا، تُحرك الإرادة بشكل غير مباشر بالعوامل السلبية، بدلًا من أن تُحركها العوامل الإيجابية بشكل مباشر. إنها تُستدرج، لا تُدفع. وهذا ما يجعل القهريات خبيثة بشكل خاص: فهي لا تنجم عن وجود إغراء أو عائق، بل عن غياب شيء ما. في الرغبة أو النفور العاديين، يكون الشيء واضحًا نسبيًا ويمكن تحديده؛ أما في "الرغبة" المصاحبة للهوس أو القهر، فيكون الشيء أكثر خفاءً أو مدفونًا في الأعماق. وبغيابه، يصعب بالضرورة رصده والتعامل معه. هناك ثقب أسود، لا يُدرك إلا من خلال آثاره. لذا، للتغلب على القهري، لا بد لنا من كشف العنصر الخفي في المعادلة.

لنأخذ على سبيل المثال **إدمان المخدرات** . ينطوي الأمر دائمًا على فعل إرادي، كأن تتناول كأسًا من الخمر، أو تشعل سيجارة أو سيجارة حشيش، أو تستخدم إبرة، على سبيل المثال [106]. عادةً ما يسبق هذا الفعل استحضار ذهني له: يتخيل المرء نفسه يقوم به ويستمتع بنتائجه. ربما يكون من الممكن تذوق ما سيأتي، كأن تستنشق رائحة دخان. يبدأ المرء بالتفكير في الفكرة، ثم ينفذها فعليًا.

يعتقد مدمن المخدرات، أو يدّعي، أن المخدر سيخفف عنه معاناته الجسدية أو النفسية أو الوجودية. لا يُقصد من المخدر، ولا يُتوقع منه، أن يعالج أي شيء، بل هو مجرد "تعويض". قد تتخذ المعاناة المزعومة شكل نقص في المتعة أو ألم

---

106 تنطبق العمليات النفسية المذكورة على "المخدرات" المجازية أيضاً. قد يكون "المخدر" طعاماً أو جنساً، على سبيل المثال. في مثل هذه الحالات العصابية، لا يرتبط تناول الطعام بالجوع الجسدي، ولا يعدّ الجماع أكثر من مجرد استخدام شخص ما كوسيلة للاستمناء، أو في أحسن الأحوال استمناء متبادل. وقد يكون "المخدر" أيضاً ذا طابع مازوخي، أي سلبياً لا إيجابياً. بمعنى ما، يمكن اعتبار تعاطي المخدرات سلوكاً مازوخياً، لأنه سلوك مدمر للذات.

مفرط. أما الراحة التي يوفرها المخدر فتتمثل في الهروب من المعاناة؛ فهو لا يقضي عليها، بل يخفيها مؤقتًا فقط. لهذا السبب، لا بد أن يكون المخدر ضارًا بشكل أو بآخر مع مرور الوقت؛ فإذا كانت المعاناة المستخدمة كذريعة موضوعية، فإنها تبقى دون علاج. قد يُضيف المخدر أيضًا ضررًا جسديًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا؛ فقد يُصاب المدمن بمشاكل صحية وعاطفية و/أو اجتماعية. وبسبب عدم فعاليته أو حتى تأثيره العكسي [107]، يميل استخدام المخدر إلى الإفراط. بعد فترة، تُصبح آثار المخدر "مبررة" لاستخدامه: فتنشأ حلقة مفرغة.

إنّ الدافع القهري للجوء إلى المخدر ليس مجرد عادة قائمة على التكرار، بل هو ذريعة أولية تُعطي المدمن مبرراً، قد يكون زائفاً ومضللاً. إذ يعتقد المدمن أنه يعاني من نقص ما (عاطفياً، اجتماعياً، أو غير ذلك)، ويسعى لتعويض هذا النقص بالمخدر. يتم تجاهل المشاكل الحقيقية التي كانت موجودة قبل الإدمان، بينما تنشأ مشاكل أخرى بسبب المخدر أو الإدمان، وتبقى الأخيرة دون حل. وللتخلص من الإدمان، لا يكفي أن يبذل المدمن جهداً إرادياً عند الشعور بالرغبة القهرية، بل عليه أولاً أن يفكك عقلياً تعقيدات المشكلة، ثم يبقى واعياً بها. عندها فقط تستطيع قوة الإرادة ("قل لا!") أن تؤدي دورها المنشود مع مرور الوقت.

لا ينبغي بالتالي اعتبار وجود السلوك القهري دليلاً على التشكيك في حرية الإرادة. فالإرادة تتأثر بالفعل، هنا كما في جميع الحالات؛ لكن العامل المؤثر الحقيقي يبقى خفيًا نسبيًا. ولهذا السبب، يصعب على الإرادة المجردة التغلب على التأثيرات القهرية؛ فغالبًا لا تكفي قوة الإرادة وحدها، بل ما يلزم هو الوعي والدهاء.

يجب على الشخص أولاً أن يُدرك ويُقرّ بأنه عالق في مأزق ما، ثم يبذل الجهد لحلّ هذا المأزق. وهذا يعني تحديد المشكلة العالقة، والمعضلة، والحلقة المفقودة، الكامنة وراء الدافع؛ وتحييدها بطريقة ما. قد يكفي مجرد الكشف في بعض الحالات - فمجرد رؤية عبثية الدافع أو دائريته كفيلة بحلّه. في معظم الحالات، يجب تحديد بعض الأولويات: أي التخلي عن قيمة وهمية أو أقل لصالح قيمة حقيقية أو أكبر . إذا ترك الكلب العظم، فبإمكانه التقاط شريحة اللحم. غالبًا ما يتطلب الأمر عملاً طويل الأمد على الذات، والذي قد يشمل دراسات نظرية، وملاحظة دقيقة، وتحليل وتعديل أنماط التفكير والسلوك، والأهم والأكثر فعالية (في رأيي) التأمل.

---

107 فعلى سبيل المثال، يزيد تدخين السجائر من توتر الشخص، وليس العكس.

مثال آخر يمكننا تقديمه، وهو ذو صلة بالأعراف الاجتماعية الحالية، هو علم نفس المتعة الجنسية ؛ وهذا يشبه إلى حد كبير إدمان المخدرات.

حقائق الطبيعة البشرية، التي يمكن للجميع التحقق منها بالاستقراء من تجاربهم الشخصية (مع العلم أن هذا لا يعني دعوةً إلى "التجربة" في مثل هذه الأمور)، هي كالتالي: إذا أُطلقت العنان للحواس، فإنها في نهاية المطاف لا تُميّز بين الأعمار أو الأجناس أو الأنواع أو أي مسألة أخرى تتعلق بالسببية؛ فكل ما يهمها هو الحصول على المزيد من المتعة وتقليل الألم. الحواس المجردة من التوجيه العقلاني لا تهتم إلا بجودة وشدة الأحاسيس، دون النظر إلى مصادرها أو عواقبها.

يسعى أولئك الذين يتوهمون أن السعادة تكمن في التجارب الحسية إلى هذه التجارب بلا هوادة. وبعد فترة، يصبحون أكثر فأكثر غير مبالين بهذه التجارب، ويبدأون بالبحث عن تجارب جديدة. ولأن حساسية حواسهم قد تضاءلت بفعل التكرار والاحتكاك المفرط، فإنهم يتوقون بشدة إلى كل ما هو جديد يثير مستقبلات حسية أخرى، أو نفس المستقبلات بطرق مختلفة. وهكذا يغرقون أكثر فأكثر في شهوات جنسية منحرفة، في حالة من اليأس الجنوني.

والنتيجة ليست السعادة، بل احتقار الذات والهزيمة الذاتية (ناهيك عن الضرر الذي يلحق بالآخرين، أو استخدامهم كأدوات، أو تأثرهم عن طريق الخطأ).

الرغبة ليست دليلاً على الحاجة؛ فالناس قد يرغبون في أشياء تُلحق بهم (وبغيرهم) ضرراً بالغاً، بل ويفعلون ذلك. غالباً ما يستخدم الناس عقولهم لإيجاد ذرائع لشهواتهم، لتبريرها، ولكن في هذه الحالة، يكون العقل خاضعاً للعاطفة. وللتحرر من الشهوات، لا بد من الاعتراف باستقلالية العقل وسيادته عليها.

لاحظ أيضًا، فيما يتعلق بالميول الجنسية: بشكل عام، يجد الأشخاص الأطهار روحيًا النجاسة مثيرة للاشمئزاز، بينما يشعر النجس بالراحة وسطها. يجد النجس الطاهر جذابًا، ولكن فقط كفرصة لنشر النجاسة، فقط لتلويث الطاهر. ينجذب النجس أكثر إلى من هم على نفس القدر من النجاسة، للتعبير عن نجاستهم؛ أو إلى من هم أكثر نجاسة، لزيادة نجاستهم. مع انتشار النجاسة في المجتمع، يزداد التسامح معها بشكل متناسب؛ شيئًا فشيئًا، تصبح النجاسة أكثر تطلبًا وعدوانية.

3. الأنا تكره الفراغ

من المثير للاهتمام، في النهاية، مقارنة استنتاجنا السابق 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 سابقًا 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 [108]، 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. [109]ويمكننا أن نفهم من "الأنا" الصورة الذاتية (الخاطئة جزئيًا أو حتى كليًا) للروح [110]. إنها إسقاط ذهني، مجموعة من المفاهيم والافتراضات حول

---

108 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.

109 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").

110 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".

الذات، والتي تخلطها الروح بذاتها [111]. 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 [112]، 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 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

---

[111] 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.

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

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.[113]

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 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.

---

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

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.[114]

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 بوعي مبهم، يُؤثر بقوة على سلوكنا، فيدفعنا إلى التفكير والتصرف بلا توقف، غالباً بطرق منحرفة (كتعاطي المخدرات)، في محاولة يائسة للتخلص من هذا الشعور غير السار الذي لا يُمكن تفسيره.[115]

---

114 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.

115 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، غافلاً عن هذا الأساس. لكن هذه السعادة مؤقتة حتمًا، أي أنها تعتمد

إن مبدأ الرغبة في البوذية عامٌ جدًا [116]، فهو يشير إلى نوع من تعلق [117]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.

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.

116 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.

117 انظر مقالتي "فك تشابك العقل" ، في مكان لاحق (الفصل 16.1).

12. الرغبات والدوافع

1. الدوافع والرغبات الجسدية

لدينا جميعًا أجسام طبيعية **الدوافع** ، التي تبدو وكأنها "تجبرنا" على القيام بأفعال معينة. ولكن عند التحليل الدقيق، نجد أنها لا تترك لنا أي خيار على الإطلاق، بل تقدم لنا خيارات قليلة نسبياً.

ترتبط أكثر دوافعنا الجسدية وضوحًا بالجهاز **الهضمي** ، وهي الرغبة في الشرب والأكل والتبول والتبرز. وبملاحظة مسارها بالتفصيل، تظهر السمات التالية مشتركة بينها جميعًا (على الأقل لدى البشر):

1. نشعر بمجموعة من الأحاسيس الجسدية[118] التي تُحفز العملية برمتها، ويُمكن تسمية هذا المُحفز بالمنبه . يشمل العطش إحساسًا بطعم جاف في الفم والحلق. أما الجوع، فيتمثل في وخزات مميزة في المعدة (غالبًا ما يصاحبها حركات محسوسة وأصوات مسموعة للعصارات المعدية). عند التبول، نشعر بضغط سائل واضح في أعضائنا التناسلية. وعند التبرز، نشعر بحركة الأمعاء وامتلاء المستقيم. عادةً ما يكون هذا الإحساس نتيجة طبيعية لحالة موضوعية في الجسم: نقص أو زيادة في التغذية السائلة أو الصلبة. مع ذلك، قد يُثار أحيانًا بشكل مصطنع، من خلال صور ذهنية؛ على سبيل المثال، عند التساؤل عما إذا كان الشخص بحاجة للتبول قبل النوم، قد يبدأ بالشعور برغبة ملحة في التبول.

---

118 من المستحيل بالطبع وصف الأحاسيس بالكلمات، فهي ظواهر أولية. كل ما يمكننا فعله هو الإشارة إليها من خلال تعابير وتشبيهات مألوفة. علاوة على ذلك، قد تكون أوصافي هنا غير مكتملة: فالعطش والجوع قد يشملان أحاسيس فموية لا أستطيع تحديدها بدقة. كذلك، في بعض الحالات، تختلف الأحاسيس في تفاصيلها: على سبيل المثال، يُعطي البراز الأكثر سيولة إحساسًا مختلفًا عن البراز الأكثر صلابة. كما تُسجّل الأحاسيس على أنها مميزة: فالجوع يختلف عن الألم الناتج عن عسر الهضم أو المغص المعوي؛ أو أن الأحاسيس المتعلقة بالتبول تختلف عن تلك المتعلقة بالرغبة الجنسية.

2. قد نلحظ، بشكلٍ أدق، إحساسًا ما يحدث في مكانٍ ما في جهازنا الحركي، ويتمثل في دافعٍ للتصرف بطريقةٍ معينة . هذا الإحساس الجسدي الثانوي ليس على الأرجح رد فعلٍ لا إرادي، بل هو رد فعلٍ أولي لا واعٍ من الجهاز العصبي المركزي. إنه يُشير إلى أن أعضاء الحركة المناسبةً (أو عادةً الضرورية) مُستعدة للاستجابة للمُحفز. عضلات أرجلنا وأذرعنا مُهيأة لتناول الشراب أو الطعام، وفمنا يسيل لعابه بالفعل؛ أو أننا على استعدادٍ للذهاب إلى دورة المياه. وبالتالي، فإن هذا الدافع هو رغبةٌ في الفعل (رد فعل طبيعي أو قائم على سلوكٍ سابق). مع ذلك، من منظورنا الحالي، فهو بمثابة معلومةٍ وليس فعلًا. ولعله ما يُمكننا ربطه بشكلٍ وثيق بـ "الشعور بوجود دافع".[119]

3. عندما تصل هذه الأحاسيس من المحفزات والدوافع إلى انتباهنا، نقوم بتقييمها من جوانب مختلفة:

   a. نقوم بتقييم الشعور بعدم الراحة الذي يجب التخلص منه. كلما زادت شدة الشعور بعدم الراحة، زادت الرغبة في التخلص منه.

   b. درجة الإلحاح ، أي مدى سرعة استجابتنا للحث. ويبدو أن جوهر "الحث" يكمن في ضيق الوقت الذي يفرضه علينا؛ فنحن، كما لو كنا، تحت ضغط الوقت. وكلما اشتد الحث، قلّ الوقت المتاح لنا.

   c. ندرس الحلول الممكنة ، وما يمكن فعله أو تجنبه للتعامل مع المسألة المطروحة. ولا يعتمد هذا التقييم على الاعتبارات الفسيولوجية فحسب، بل يعتمد أيضاً على العوامل العملية والنفسية والاجتماعية.

قد تتمثل المسألة العملية، على سبيل المثال، في مدى سهولة وسرعة حصولنا على الطعام، وما هو وأين نجده؟ أو ما مدى قرب أقرب دورة مياه؟ أما المسألة النفسية، فقد تكون، على سبيل المثال، هل نتبع حمية غذائية أو نصوم لسبب ما؟ أو هل دورات المياه هنا كريهة الرائحة أو قذرة؟ وقد تتمثل المسألة الاجتماعية في: هل يمكننا فعل ذلك في الأماكن العامة، وهل هو أمر سخيف، أو مقبول، أو مسموح به، أو ممنوع؟

---

119 أستنتج هذا الافتراض من تجربة شائعة في تأملاتي: فمع اقترابي من الدقائق الأخيرة من فترة تأملي المعتادة، غالباً ما أشعر برغبة قوية في النهوض. إن هذه الإشارة التي تقول "انتهى الوقت!" تستحق المقاومة، وذلك برفض التماهي معها، حتى أستفيد استفادة كاملة من جلسة التأمل.

4. تتضمن هذه الاعتبارات المتنوعة في إصدار الأحكام القيمية صورًا ذهنية - استحضار الذكريات، واستشراف الاحتمالات، وتوقع العواقب. وفي النهاية، تُفرز الخيارات ويُتخذ القرار من جانبنا. وتُحفز إرادتنا على العمل، مُجسدةً استجابتنا الحالية.

a. قد يتمثل هذا في إبطاء التنفيذ، من خلال مقاومة دوافعنا - عدم البحث عن الغذاء أو عدم الذهاب إلى المرحاض عن عمد.

b. أو قد يتمثل ذلك في الاستجابة ، في أقرب فرصة ممكنة أو آخر فرصة ممكنة، للحصول على راحة مناسبة من الأحاسيس، في وقت ومكان وطريقة مناسبة إلى حد ما.

c. أو قد نتردد أو نتخلى عن المسؤولية، تاركين الطبيعة في النهاية تحدد مسار الأحداث: فتضعفنا تدريجياً حتى نموت من العطش أو نتضور جوعاً قبل الأوان، أو نخرج بولنا أو برازنا بشكل لا يمكن السيطرة عليه في الوقت والمكان غير المناسبين، مما يؤدي في النهاية إلى تلف أحد الأعضاء.

في حالة الخطر الوشيك على الحياة أو الأطراف أو الصحة، فإننا نتصرف بشكل غريزي من غير المرجح للغاية عدم القيام بأي شيء حيال ذلك: هذا الاحتمال هو ما نسميه عادة " **إرادة الحياة** ".

5. لاحظ جيدًا أن جميع هذه الاحتمالات المختلفة للاستجابة هي استجابات إرادية . سواء أكان ذلك تأخيرًا، أو استباقًا، أو تركًا للطبيعة، فقد اتخذنا خيارًا، وإن كان ينطوي على جهود متفاوتة. ومهما كان هذا الخيار، فهو استجابتنا . مع ذلك، يمكن اتخاذ أي من هذه الخيارات، وعملية التفكير المذكورة أعلاه المؤدية إليها، بدرجات متفاوتة من الوعي . قد يكون هذا الخيار "لا إراديًا" فعليًا (أي ينطوي على حد أدنى من الوعي) أو يصبح أكثر إرادية تدريجيًا. لاحظ أيضًا أن الأحداث ذات الصلة التي سبقت إرادتنا، أي (أ) إدراك الأحاسيس و(ب) الأحكام القيمية والاعتبارات الأخرى التي دخلت فيها، كلها تؤثر على إرادتنا.

6. من السمات الأساسية لهذه العمليات الطبيعية أنها حتمية ، أي لا مفر منها ما لم نتدخل فيها. فإذا لم نستجب بشكل مناسب للإشارات التي يرسلها لنا جسمنا (كالعطش أو الجوع، أو الرغبة في التبول أو التبرز)، فإن أحداثًا سلبية معينة ستحدث في نهاية المطاف رغماً عنا: فقد نمرض ونموت، أو نتبول أو نتبرز على أنفسنا. ولكن قبل ذلك، قد نشعر بضغط متزايد من

المحفزات والدوافع [120]. وقد نتمكن من منع الحدث الطبيعي بإرادتنا لفترة طويلة. ثم في وقت ما، لا يعود لدينا هذا الخيار، وعلينا إما أن نستجيب فورًا بفعل إرادي يخفف الضغط، أو أن نواجه الحدث الطبيعي الحتمي (سواء كان ضعفًا وموتًا، أو سلس البول والمرض).

7. إن احتمال وقوع أحداث غير مرغوب فيها هو ما يدفعنا لاتخاذ تدابير وقائية، في أول فرصة سانحة، أو على الأقل في آخرها. أي أن بعض الصور الذهنية هي السبب المباشر لتصرفنا اللاحق، وليس مجرد الأحاسيس التي تبدأ عملية الدافع برمتها. فكلما اقترب الحدث المخيف، ازداد انشغال عقولنا به، مطالبين بالتخلص منه. ورغم أن هذه الدوافع تتمحور حول الجوانب الفيزيولوجية، إلا أن جوهرها ذهني، والفعل الناتج عنها إرادي. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن فئات السببية، والتأثير، والإرادة كلها متضمنة في هذه العملية.

8. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه سواء حصلنا على الراحة طواعيةً أو رغماً عنا، فإن العملية نفسها تبدأ من جديد عاجلاً أم آجلاً. نشعر بالعطش والجوع، نشرب ونأكل، ثم نهضم الطعام ونشعر بالحاجة إلى التخلص من الفضلات، فنذهب إلى المرحاض، وسرعان ما نشعر بالعطش والجوع مرة أخرى، وهكذا دواليك. على الأقل، هذه العمليات الهضمية دورية (يومية تقريباً)، وتستمر طوال حياتنا لتزويد أجسامنا بالطاقة والمواد الغذائية.

ملاحظة أخرى: تجدر الإشارة إلى أن الإحساس الجسدي الأولي قد ينشأ في بعض الحالات عن فكرة سابقة (والتي بدورها قد تكون ناتجة عن إحساس آخر، وهكذا). على سبيل المثال: إذا سألت نفسي قبل النوم عما إذا كنت بحاجة إلى التبول، فإن انتباهي يتجه إلى عضوي التناسلي، وهذا عادةً ما يكفي لإثارة شعور بالحاجة ربما لم يكن ليوجد أو لم يكن شديدًا بما يكفي لولا ذلك. أو قد لا أشعر بالعطش حتى أرى إعلانًا عن مشروب. سنعود إلى هذه المسألة لاحقًا، عندما نتناول الدوافع النفسية.

من الدوافع الجسدية القوية الأخرى دافع **التنفس** . فالتنفس (ضخ العضلات للهواء بإيقاع منتظم داخل وخارج الرئتين) هو في معظم الأحيان عملية تلقائية.

---

120 في الحقيقة، قد تخف حدة الشعور بالعطش والجوع بعد فترة. ويتضح هذا جلياً عندما أصوم يوماً كاملاً؛ ولا أعلم ما يحدث بعد ذلك. في مثل هذه الحالات، لا تعد الإشارات الأولية من الجسم سوى تحذير مؤقت، يكفينا تذكره لاتخاذ الإجراء المناسب.

وفي بعض الأحيان، يصبح فعلًا إراديًا إلى حد ما. فإذا كان الهواء المحيط ناقصًا أو كان الحلق مسدودًا، يشعر المرء بصعوبة التنفس، ويزيدها إراديًا إلى حد ما. وإذا كان المرء مُلاحَقًا أو مُتَوَسِّطًا، فقد يجد تنفسه أكثر وضوحًا وضجيجًا، وربما يحاول السيطرة عليه حتى لا يسمعه العدو الذي يخشاه. في التأمل، عندما يوجه المرء انتباهه إلى تنفسه، يكون ميله الأولي هو تولي هذه الوظيفة، كما لو كان مُجبرًا على التنفس بوعي؛ مع أنه بعد فترة يصبح من الممكن مراقبة التنفس دون التأثير عليه. ويبدو أيضًا أنه [121]لا يمكن للمرء أن يوقف تنفسه عمدًا إلى أجل غير مسمى: فإذا استمر في ذلك، يفقد وعيه وتتولى آلية التنفس زمام الأمور مرة أخرى.

للدافع **الجنسي** وجهان. وظيفته الأساسية هي التكاثر . هذه رغبة خفيفة طويلة الأمد، جزء من الإرادة العامة للحياة، إرادة البقاء في النسل (كفرد [122]، أو كعضو في عائلة أو عرق أو نوع معين)، للحفاظ على التركيب الجيني. هنا، قد يكون "الشعور بعدم الارتياح" المراد التخلص منه هو الخوف الميتافيزيقي من العدم، أو الرغبة الواعية في طاعة أمر إلهي مفترض. الإطار الزمني لتحقيق هذا الغرض هو أي وقت بعد البلوغ وقبل الفقدان الطبيعي للقدرة الجنسية أو الخصوبة، أو تلف الأعضاء العرضي أو الموت - وهو ما يُفهم في الغالب على أنه في أسرع وقت ممكن أو مناسب.

للدافع الجنسي جانبٌ شهواني ، يُسهم في تعزيز الوظيفة التناسلية الأساسية بيولوجيًا. هذه رغبةٌ عابرة، قد تشتدّ حدّتها، بل وتطغى. هنا، يكمن "الانزعاج" الذي يُراد التخلص منه جزئيًا في ألم التوتر الجنسي، وجزئيًا في أمل المتعة الجنسية. تنشأ أحاسيس الشهوة الجسدية في الأعضاء التناسلية وحولها عند رؤية شريك جنسي محتمل، وتزداد الرغبة والإثارة حدةً مع اقتراب العلاقة من النشوة. يطغى الدافع الفوري لممارسة الجماع على إمكانية الإنجاب مؤقتًا. قد يتحكم المرء في توقيته (أو حتى يتوقف في اللحظة الأخيرة لسببٍ ما). أخيرًا، يستسلم المرء ويحصل على الراحة في النشوة والقذف، حتى المرة القادمة.

تبلغ الرغبة الجنسية ذروتها لدى البشر في مرحلتي المراهقة والشباب، وربما (على ما يبدو بسبب مستويات هرمون التستوستيرون) تكون أقوى لدى الذكور

---

121 انظر كورتيس وبارنز. ص 408.

122 أشير هنا إلى الاعتقاد اليهودي بأن الأبناء امتدادٌ للذات، وامتدادٌ لها في الزمان والمكان. ولكن يمكننا أيضاً الإشارة إلى التعاليم البوذية التي ترى أن الرغبة الجنسية هي محرك الوجود الدوري، لأن المرء من خلالها ينخرط في شتى أنواع المساعي التي تزيد من الكارما، وبالتالي تؤدي إلى ولادته من جديد.

منها لدى الإناث؛ وهذه الحقائق ذات أهمية بيولوجية. بالطبع، يبدو أن بعض كبار السن والإناث يتأثرون بشكل ملحوظ بالمشاعر الشهوانية، ولكن قد يكون هذا دليلاً على عدم النضج العاطفي والتأثر السريع بضجيج الإعلام [123]، وليس ضرورة طبيعية.

يستطيع الإنسان، بإرادته، الامتناع عن ممارسة الجنس لسنوات أو حتى طوال حياته [124]؛ ويحدث هذا تحت تأثير معتقد شائع (كالممارسات الروحية المسيحية أو البوذية) أو سمة شخصية (كصدمة في الطفولة). ومع ذلك، قد يُصاب الرجل بالاحتلام. يتجاهل بعض الناس، مؤقتًا أو دائمًا، الجانب الإنجابي للجنس، لكنهم مُنغمسون في جانبه الشهواني. اليوم، بفضل حبوب منع الحمل والواقيات الذكرية، يُمكن للناس ممارسة الجنس بشكل طبيعي دون خطر الحمل، وبمُمارسة الجنس العشوائي كما يحلو لهم. يُشبع بعض الناس شهوتهم بالاستمناء. ويذهب بعضهم إلى حدّ الانخراط في الاعتداء على الأطفال، أو ممارسة الجنس المثلي، أو حتى البهيمية.[125]

ثمة جانب ثالث جدير بالذكر من الدافع الجنسي، وهو جانب تقليدي أكثر منه جسدي، إذ ينبع من الضغط الاجتماعي . يحدث هذا في المجتمعات التقليدية القائمة على الأسرة، وكذلك في المجتمعات الحديثة التي تُعلي من شأن إظهار القدرة الجنسية. فإذا لم يُلبِّ المرء التوقعات الاجتماعية، فقد يفقد مكانته الاجتماعية بشكل كبير أو يُوصم بأنواع مختلفة من الوصم. هذه العقوبات حقيقية، إذ قد تتأثر فرص المرء في الحياة الاجتماعية؛ لذا يمتثل الناس عمومًا. وقد تُمنح استثناءات، على سبيل المثال للرهبان والراهبات؛ بل إن المجتمع ينظر إلى أي اهتمام جنسي لديهم على أنه فضيحة.

أي **شعور بالمرض** يدفعنا إلى تحديد السبب وإيجاد علاج، أو على الأقل تخفيف الأعراض، وإلا سنواجه عواقب وخيمة. إذا شعرنا بالتعب، فإننا نميل إلى الراحة أو النوم حتى نستعيد نشاطنا، وإلا سنخاطر بالانهيار (مثلاً أثناء قيادة السيارة). إذا شعرنا بالحر أو البرد، فإننا نميل إلى تعديل درجة حرارة أجسامنا (مثلاً بخلع الملابس أو فتح النافذة أو وضع بطانية أو رفع درجة حرارة

---

123 لقد أصبح الادعاء بأن الجنس، بأي شكل أو صورة، ضروري للصحة النفسية والجسدية، أمراً مقبولاً على نطاق واسع في ثقافتنا كحقيقة. ولكن، بالنظر إلى آثاره السلبية الملحوظة على الشخصية والمجتمع، أرى أنه ينبغي إعادة النظر في هذا الادعاء.

124 حتى الحيوانات لا تشبع جميعها رغبتها الجنسية (على الأقل هذا ما أفترضه، إذ لاحظت أنه في العديد من المجموعات، يحتكر الذكر المهيمن جميع الإناث).

125 وغني عن القول، إنني لا أقصد بذكر هذه الميول أن أؤيدها.

المدفأة)؛ وإلا سنبدأ بالتعرق أو الارتجاف، ونفقد طاقتنا، وهكذا. إذا شعرنا بحكة في الجلد، فإننا نميل إلى حكه، كما لو كنا نريد إزالة المهيج؛ وفي بعض الحالات، يتم تحييد المهيج (مثلاً حشرة لاذعة) بهذه الطريقة. في كل هذه الحالات، نميل إلى تجنب الشعور بعدم الراحة والمرض، والعودة إلى الراحة والحفاظ على صحتنا.

يمكننا بالطبع استباق المشاكل بشكل منهجي، بدلاً من انتظار ظهورها وحلها، وذلك مثلاً بكسب الرزق، وبالتالي ضمان توفر المال مسبقاً لتلبية الاحتياجات الأساسية كالغذاء والمأوى والإنجاب والتأمين الصحي. من الواضح أن هذا السلوك يتجاوز مجرد تلبية الرغبات الجسدية الآنية، إذ يُعدّ استجابات طويلة الأمد لها. كل هذا تعبير عن إرادة الحياة. بعض الناس لا يكترثون كثيراً بالمستقبل، وبعضهم يكترثون به كثيراً.

هذا كل ما يتعلق بتحليلنا للدوافع الجسدية الشائعة. بالطبع، يمكن قول الكثير عن هذه العمليات من وجهة نظر بيولوجية أو طبية - على سبيل المثال: ترتبط دوافع الهضم والتنفس بعملية الأيض، ويرتبط تنظيم درجة الحرارة بالتوازن الداخلي، وما إلى ذلك. مع أن هذه المعرفة رائعة حقًا، وتستحق التعمق فيها لفهم أعمق، إلا أن منهجنا هنا ظاهراتي بحت - أي كيف يختبر الفرد الأشياء مباشرةً ويستجيب لها. وعلى وجه الخصوص، حاولنا توضيح دور الإرادة والتأثير فيها بتفصيلٍ ما.

على الرغم من بعض الاختلافات في التفاصيل، تتشابه العمليات المذكورة أعلاه إلى حد كبير في سماتها، مما يسمح لنا باقتراح تعريف عام لمفهوم الدافع، على الأقل فيما يتعلق بالبشر (قد نحتاج إلى إجراء تعديلات فيما يتعلق بالحيوانات). ومن النتائج المثيرة للاهتمام التي توصلنا إليها مدى احتواء ما نسميه الدافع الجسدي على مكونات "عقلية" (يفترض أن هذه المكونات تتضاءل كلما انخفض مستوى الحياة الحيوانية [126]). فنحن لا نندفع بقوة مادية بقدر ما نندفع باحتمالية وقوع حدث سلبي ، وبفكرة أن الفرصة المتاحة لمنعه قد تضيع.

علاوة على ذلك، على الرغم من أن هذه الدوافع تتعلق بعمليات فيزيائية ذات نتائج تلقائية في نهاية المطاف، إلا أنها تسمح بالتدخل الإرادي، على شكل مقاومة مؤقتة وبعض التدابير الاستباقية الملائمة .

---

126 لكن لا بد من وجود عامل نفسي. لنأخذ على سبيل المثال سبب امتناع الكلب المدرب على قضاء حاجته في الخارج عن قضاء حاجته داخل المنزل - لا بد أنه يتذكر استياء صاحبه من تلويث المنزل.

قد يكون التدخل إيجابيًا أو سلبيًا. ففي حالة التبول والتبرز، يكون الحدث (لنسميه س) الذي لا مفر من حدوثه إذا لم نتدخل هو سلس البول، ويكمن تدخله في الذهاب إلى المرحاض قبل حدوثه (أي أنه هو س أيضًا). وينطبق الأمر نفسه على التنفس: فالفعلان التلقائي والإرادي لهما التأثير نفسه (إيصال الأكسجين إلى الرئتين). أما في حالة العطش أو الجوع، فإن الحدث الأدنى (س) هو نقص الطاقة أو المادة، ويكمن تدخله في توفير الطاقة أو المادة في الوقت المناسب (أي أنه ليس س، بل العكس). وينطبق الأمر نفسه على التكاثر الجنسي: فالخطر يكمن في انقطاع النسل، بينما الحل هو الإنجاب.

قد يكون من المفيد في هذه المرحلة التمييز بين الأحاسيس الأولية الناجمة عن العمليات الجسدية الطبيعية ، مثل عمليات الهضم والتنفس والتكاثر المذكورة أعلاه، وتلك الناتجة عن بعض العوامل الخارجية. المحفزات الفيزيائية . على سبيل المثال: إذا سلط ضوء ساطع على أعيننا، فإننا نرمش خوفًا من تلف الشبكية؛ وإذا تعرض شخص ما للتعذيب، فقد يصرخ أو يبكي، على أمل استدرار شفقة معذبه. من غير المجدي محاولة حصر جميع الاستجابات. يكفي أن نلاحظ أن أي عضو حسي قد يتأثر بالمحفز، وأن هناك استجابات نمطية (مع أن الاستجابات الإبداعية قد تكون مطلوبة أحيانًا).

يُشير تحليلنا السابق إلى تمييزٍ أكثر جذرية بين الدوافع والرغبات . فالرغبات، كالدوافع، تدفعنا نحو مسارٍ مُعين، ويمكن مقاومتها أو الاستسلام لها. إلا أنه بينما يُمكن مقاومة الرغبات إلَى ما لا نهاية دون التعرض لعواقب طبيعية غير مرغوب فيها، كما رأينا، فإن هذا لا ينطبق على الدوافع. وسنُوضح هذا الفرق من خلال أمثلة على الرغبات. فإذا سمعنا ضوضاءً مزعجة، نُسرع لإيقافها إن استطعنا. وإذا شعرنا بدغدغة، نميل إلى التململ كما لو كنا نهرب من مُسببها. في مثل هذه الحالات، تجدر الإشارة إلى أن استجابتنا الإرادية (المقاومة أو الاستباق) ليس لها تأثير يُذكر على صحتنا أو حياتنا [127].

قد نستخدم كلمة "دافع" بمعنى "رغبات أو دوافع مجردة". غالبًا ما يكون التمييز بين الرغبات والدوافع غير ذي جدوى. فكثيرًا ما يُفسَّر ما يبدو رغبةً على أنه مجرد دافع، كما في العديد من الجوانب الشهوانية المذكورة آنفًا للدافع الجنسي. وقد نصنف أيضًا العادات أو السلوكيات القهرية، مثل تدخين التبغ أو تعاطي المخدرات أو إدمان الكحول، على أنها دوافع. وقد يؤدي عدم الحصول على المخدر المرغوب فيه سريعًا إلى ظهور أعراض انسحابية (كالعصبية وانعدام

127 مع ذلك، يمكن القول بأن حتى الضوضاء أو الإحساس غير السار يعتبر تهديداً إلى حد ما.

الأمان)، مما يوحي بأن الدافع رغبة. وهكذا يبدو الأمر لعقل الضحية المشوش، ولكن بيولوجيًا، العكس هو الصحيح، فالمخدر مدمر. لذا، في الواقع، إن وُجدت أي رغبة، فهي رغبة طبيعية للإقلاع عن التدخين أو تعاطي المخدرات أو شرب الكحول، أو تجنب خطر الإصابة بالأمراض.

2. الدوافع والنزعات العقلية

تتشابه الدوافع والرغبات العقلية في بنيتها المنطقية مع نظيراتها الجسدية، إلا أن المحفز الأولي عادةً ما يكون فكرة (أو استياءً) وليس إحساسًا (أو انزعاجًا). فعلى سبيل المثال، يُعد الجانب الاجتماعي المذكور آنفًا من الدافع الجنسي لدى الإنسان دافعًا عقليًا بامتياز، وليس دافعًا جسديًا.

إن الخط الفاصل بينهما، كما هو مُسلّم به، يكون أحيانًا اعتباطيًا. غالبًا ما تنشأ الرغبة الجسدية أو الدافع بعد فكرة. رأينا، على سبيل المثال، كيف أن مجرد التفكير في التبول قد يُثير الإحساس الذي يُحفز الرغبة في التبول؛ وبالمثل، على سبيل المثال، قد يجعل مجرد التفكير في سيجارة المدخن المعتاد يشعر برغبة في تدخينها. في المقابل، قد ينطلق الدافع أو الرغبة العقلية من إحساس أو إدراك سابق. على سبيل المثال، سماع شخص ما يقول شيئًا ما أو مشاهدة إعلان على التلفزيون.

خير مثال على الدافع النفسي هو رغبتي في كتابة هذا الكتاب. يبدأ الأمر بفكرة عفوية ومُلِحّة. إنه دافع حقيقي، إذ يتضمن قيدًا زمنيًا واعيًا - فأنا أُذكّر نفسي باستمرار بإنهاء الكتاب قبل أن أموت (وأدعو الله أن يمنحني عمرًا مديدًا). وهذا ما يُميّزه عن، على سبيل المثال، الرغبة في شراء سيارة جديدة رأيت إعلانًا مُغريًا عنها؛ مع أن البائع، بعد أن جذبني الإعلان، قد يُحاول إغراءي بشرائها، بتحديد موعد نهائي لـ"عرض خاص" بسعر مُخفّض أو بميزات إضافية!

إن توليد الدوافع الذهنية، وتحويلها إلى دوافع ملحة، من الممارسات الشائعة في التقاليد الدينية؛ فعلى سبيل المثال، قد يُعلّم دينٌ ما أن الصلوات أو الطقوس المعتادة ضرورية للخلاص (دافع)، ويُحدد أوقاتًا مُعينة لهذه الطقوس (دافع). وبالمثل، تُحدد مصلحة الضرائب موعدًا نهائيًا لتقديم الإقرارات الضريبية، وتفرض غرامة في حال عدم إنجاز المهمة في الوقت المحدد. وتُستخدم هذه الوسائل في جميع الأنظمة الأخلاقية والاجتماعية والقانونية والسياسية العلمانية، لتعزيز أداء الواجبات في الوقت المناسب. في مثل هذه الحالات، يُقصد

بمصطلحي "الدفع" أو "الحث" على التوالي " إثارة دافع أو دافع لدى" ذلك الشخص - والسببية المُتضمنة هي التأثير.

تنشأ الدوافع أو الرغبات الذهنية من ذاكرة مميزة (إدراكية أو مفاهيمية)، أو من خيال (بصري أو سمعي)، أو من عاطفة (مزاج أو شعور نفسي جسدي أو إحساس جسدي بحت)، أو من فكرة لفظية. قد تنشأ هذه "الأفكار" الأولية تلقائيًا، أو من خلال عملية فكرية، أو بمجرد ربط الأفكار؛ أو قد تتولد من تأثيرات جسدية أو من أحداث أو أشخاص خارجيين ملموسين . وبغض النظر عن هذا المحفز، فإن كل شيء متشابه [128]. تختلف الدوافع عن الرغبات في افتقارها للضغط الزمني. يعمل عامل الوقت في الرغبات من خلال خلق ضغط نفسي، مما يدفعنا إلى مضاعفة جهودنا للتخلص من الإزعاج في أسرع وقت ممكن [129].

من المثير للاهتمام مقارنة نفاد الصبر بالاستعجال الذهني. فهما يتشابهان إلى حد ما، رغم أنهما متناقضان منطقيًا، إذ ينشأ الاستعجال من نقص الوقت (المفترض)، بينما يشير نفاد الصبر إلى وفرة الوقت (المفترض). ينشأ نفاد الصبر عندما يشعر المرء أن عملية ما (كانتظار موعده مثلاً) تستغرق وقتًا أطول مما يرغب في تخصيصه لها. فيرغب المرء في تسريعها، مثلاً بالتقليل من حرصه أو بإثارة الاستعجال لدى الآخرين المعنيين - وإذا كان ذلك خارجًا عن إرادته، فإنه يعاني من التوتر. الوقت الذي خصصه ذهنيًا للمهمة يكون أقصر بشكل مصطنع (بالتفكير التمني) من الوقت الذي تستغرقه فعليًا. ومن ثم، ينشأ دافع مستحيل (ومجهد بلا داعٍ) لمحاولة إنجاز عملية أطول ضمن قيد زمني من صنعه المرء.

الدافع أو الرغبة العقلية، كالدافع الجسدي، تنطوي على رغبة معينة في الفعل، قد تشمل أحاسيس عضلية محددة؛ فمثلاً، قد يُثير الشوق للعزف على البيانو إحساساً في الساقين بالتوجه نحوه، وفي اليدين بالعزف عليه. ثم يحدث تقييم يُحدد درجة رغبتنا أو نفورنا، ومدى إلحاح تحقيقها إن وُجد، والسبل والوسائل المتاحة. تُتخذ الخيارات والقرارات، لتتوج بأفعال إرادية – سواء أكانت مقاومة مؤقتة للدافع أو الرغبة، أو القيام بما يُمليه علينا في الوقت والمكان المناسبين، أو ترك الأمور تجري كما هي.

---

128 كما سنرى لاحقاً، فإن بعض الدوافع العقلية تختلف عن الدوافع الجسدية.

129 لاحظ أنه في كثير من الأحيان قد تتداخل حالتان أو أكثر من الحالات العاجلة في نفس الإطار الزمني، مما يزيد من توترنا بشكل كبير، لأننا مجبرون على تحديد الأولويات.

لاحظ أن ما يصنف الدافع أو الرغبة على أنها "عقلية" هو نقطة انطلاقها المفترضة، فالفعل أو الأفعال التي تدفعنا إليها قد تكون جسدية أو عقلية. فعلى سبيل المثال، الشهوة دافعٌ للإمساك بالفتاة وتقبيلها، والغضب دافعٌ لضرب الرجل، وهذه أفعال جسدية نابعة من فكرة. كذلك، فإن التوق إلى الفهم دافعٌ للدراسة، وهذه الأخيرة تتكون أساسًا من أفعال عقلية.

كما أن الرغبات الجسدية دورية، وإشباعها لا يجلب إلا راحة مؤقتة، سرعان ما تعود، كذلك الحال مع العديد من الرغبات النفسية - فهي تميل إلى أن تكون نهمة وغير محدودة. وهكذا، على سبيل المثال، بالنسبة لمعظم الناس، كلما زاد المال الذي يحصلون عليه، كان ذلك أفضل؛ لأنه حتى لو شعروا بالأمان اليوم وغدًا، فهناك دائمًا اليوم التالي والذي يليه يدعو للقلق. وهكذا يمكن أن تتحول الرغبات إلى سجون دائمة، إذا أُطلقت لها العنان. وهنا يقترح محب الحكمة: إذا استسلمت للرغبة، فإنها ستسيطر عليك؛ وإذا لم تستسلم لها، يمكنك السيطرة عليها.

مع ذلك، لا ينبغي المبالغة في التركيز على الدلالة السلبية لكلمة "drive" (المُدَرَّب). بل ينبغي أن نتذكر أن "drive" تُقَافِي "strive" (السعي). قد يُحَرِّك المرء نفسه بنشاط. إن دوافعنا ونزعاتنا العقلية ليست مجرد صدفة، أو فطرية كمعظم الدوافع الجسدية - بل هي مكتسبة في الغالب. إنها بمثابة أثاث لعقولنا، غالبًا ما نبنيه ونضعه بأنفسنا [130]. وكما هو الحال مع الجسد، فإن العقل أداة للروح. والأداة هي شيء له استخدامات، وإن لم تكن استخدامات لا حصر لها؛ شيء يمكن أن يكون مفيدًا، ولكنه قد يكون معيقًا أيضًا؛ شيء له طبيعة، وليس مرنًا إلى ما لا نهاية.

وهكذا، قد نُدرّب أنفسنا – أو نتلقى تدريبًا من الآخرين – على الاستجابة بطرق معينة لمواقف معينة. قد يحدث هذا بوعي، من خلال "العمل على الذات"، أو قد يكون نتيجة طبيعية لسلسلة طويلة من الخيارات والأفعال المنفصلة، التي تُشكّل في النهاية نمطًا سلوكيًا مُعتادًا. قد نكون على دراية تامة بدافع ما، سواءً وافقنا عليه أم رفضناه؛ أو قد نخضع له دون أن نُدركه في جوهره، إما بسبب فقر معرفتنا الذاتية أو لأننا كبتنا المعرفة الخاصة لإفساح المجال لتناقض شخصي ما.

في الواقع، قد نخضع لدوافع متضاربة، سواء أكانت جسدية أم نفسية. على سبيل المثال، قد يضطر المرء إلى المخاطرة بحياته لإنقاذ عزيز. تتعارض الدوافع

130 هذا يُقال بأسلوب شائع. وبالطبع، تُخزَّن الدوافع في الدماغ، كما نوقش سابقاً في قسم علم النفس العلاجي (الفصل 8.3).

والرغبات عندما يستحيل علينا تلبية كليهما. كما تتعارض الرغبات عندما يجعل الوقت اللازم لتحقيقها وحدودها الزمنية من المستحيل علينا إشباعها معًا. في مثل هذه الحالات، علينا أن نعي هذا التضارب المحتمل، وإلا سنفشل في كليهما؛ وحينها علينا أن نرجّح أحدهما على الآخر، وفي الحالات الطارئة، نتخذ قرارنا بسرعة كافية لتجنب الصدام الفعلي. أحيانًا يكون هذا التضارب مُشلًّا؛ وفي هذه الحالة، تسير الأمور وفقًا لقوانين الطبيعة.

عندما يتعامل الشخص مع هذه الصراعات بطريقة غير عقلانية ومنهجية، دون بذل جهد يُذكر لإخراجها إلى العلن وحلها بأي شكل من الأشكال، بل يُبقيها طي الكتمان خوفًا من الاعتراف بصفات غير مرغوبة أو رغبةً في الانغماس في دوافع يعلم أنها غير مناسبة وضارة، فإنه في نهاية المطاف يُصبح عرضةً لاضطرابات نفسية. فعلى سبيل المثال، قد يؤدي هذا السلوك القمعي مع مرور الوقت إلى حالات عاطفية سلبية مزمنة كالقلق، أو إلى نوبات غضب وكراهية "غير مبررة" من حين لآخر، أو إلى فرط النوم والإرهاق الدائم، أو إلى العصبية وفرط النشاط، وما إلى ذلك.

في جميع هذه الحالات، يمكن للمرء أن يلمح صراعات كامنة يجب مواجهتها وحلها من خلال أفكار وأفعال مناسبة. فالدوافع العقلية ليست سمات دائمة بمجرد اكتسابها، بل يمكن، بوعي أو بدونه، إضعافها والقضاء عليها في نهاية المطاف، من خلال اتخاذ خيارات ملائمة بمرور الوقت، كتدريب النفس على الاستجابة بشكل مختلف لنفس المحفزات حتى تصبح هذه الاستجابة الجديدة جزءًا لا يتجزأ من طبيعتنا. وعادةً ما تتطلب هذه التغييرات حساسيةً ودهاءً وجهدًا ووقتًا، ونادرًا ما تحدث من تلقاء نفسها أو يمكن تحقيقها بإرادة فورية.

3. التحليل الرسمي للدوافع الجسدية والنفسية

لقد حللنا بالتفصيل بعض الدوافع الجسدية الأساسية، وأظهرنا أن سمات متشابهة يمكن إيجادها في دوافع جسدية أخرى وفي دوافع نفسية، مشيرين إلى أن هذه الدوافع تختلف جوهريًا فقط في طريقة توجيه انتباهنا إليها. تنشأ الدوافع الجسدية من أحاسيس معينة إما منشؤها الجسم أو ناتجة عن أشياء خارجية، بينما تنبع الدوافع النفسية من الأفكار. كما لاحظنا أن الدوافع المجردة تختلف عن الدوافع في افتقارها إلى عامل الحتمية. تتضمن الدوافع مثيرًا واستجابة نمطية، ولكن دون أي قيد زمني؛ يوجد فيها ميل، ولكن دون إلحاح.

أ. لنبدأ بمراجعة (مع ترقيم جديد) بعض السمات البارزة للرغبات الجسدية ونظائرها العقلية الأقرب، مع التركيز بشكل خاص على المسببات:

1. بد أن يحدث شيء ما يحدث هذا في نهاية المطاف . هذا الحدث، أو على الأقل توقيته، غير مرغوب فيه [131]. قد لا يكون الإطار الزمني معروفًا بدقة، بل يُستدل عليه من خلال تزايد حدة الأحاسيس الجسدية. في حالة الدوافع النفسية، غالبًا ما يُبرز الإطار الزمني عاطفيًا، على الرغم من أنه قد يكون قد تم تقديره فكريًا.

2. لكن لحسن الحظ، يمكن إبطاء الحدث غير المرغوب فيه طوعًا لفترة من الزمن، أو حتى منعه. مع ذلك، لا يمكن تأخيره إلى أجل غير مسمى، والوقت المتاح لمنعه محدود. وكما أوضحنا، قد يكون المنع إيجابيًا أو سلبيًا. ويتراوح مستوى الوعي المتضمن في الإرادة من الحد الأدنى (ما يُسمى باللاإرادي) إلى الحد الأقصى (الوعي الكامل).

3. إذا بدا الحدث أو توقيت حدوثه التلقائي غير مناسب، فقد يتأثر الفاعل بشكل متزايد باحتمالية حدوثه أو توقيته الخاطئ، ما يدفعه إلى اتخاذ خطوات طوعية مناسبة لتأخيره أو منعه. لاحظ الكلمات: غير مناسب، احتمالية، تأثير، طوعي، ومناسب - فهي تشير إلى التقييم والإدراك والإرادة في مراحل مختلفة. حتى في حالة الدوافع الجسدية، فإن الأحداث المحورية هي أحداث ذهنية.

4. إنّ الأحاسيس أو الأفكار الأولية التي جعلت الفاعل يدرك الحدث لا تجبره على التصرف بأي شكل من الأشكال؛ فله أن يختار عدم التدخل. وإذا تدخل الفاعل بشكل غير مناسب أو متأخر جدًا، أو لم يفعل شيئًا حيال ذلك، فإن الحدث غير المرغوب فيه يقع على أي حال، في أي وقت تسمح به الظروف الطبيعية.

5. إنّ إشباع الرغبة، سواءً بفعل الإرادة أو بترك الأمور تجري بشكل طبيعي، لا يعني التخلص منها نهائياً. فبعد فترة، قد تعود للظهور. وينطبق هذا بشكل خاص على الرغبات الجسدية الطبيعية، بل قد يشمل أيضاً الرغبات النفسية.

تشير هذه القائمة إلى إمكانية تعريف الدوافع تعريفًا رسميًا من خلال سلسلة من العبارات، بما في ذلك القضايا الشرطية والفئوية. وبالتالي، يمكننا تسمية الفاعل المعني بـ A، والحدث X، وما إلى ذلك، ونقول بإيجاز: " سيحدث X حتمًا لـ A بحلول الوقت T، ما لم يؤجل A هذا الحدث (X بالقصور الذاتي) بإرادته لفترة من الوقت، أو حتى يستبق A حدوث X برغبته في حدوثه (أو عدم حدوثه،

---

131 على سبيل المثال، في حالة الجوع أو العطش، يكون نقص التغذية غير مرغوب فيه، بينما في حالة سلس البول، ليس التخلص من الفضلات هو غير المرغوب فيه، بل توقيته.

حسب الحالة) قبل وقوعه بشكل طبيعي، إلخ. " ومع ذلك، فإن الوصف المفصل أعلاه يُعد تعريفًا كافيًا.

يُبيّن تحليلنا بوضوح أن الدافع يُمكن اعتباره " رابطة سببية " - سلسلة من العلاقات السببية المتنوعة التي تُشكّل معًا نمطًا مشتركًا. وينطبق الأمر نفسه، وإن بدرجة أقل، على الاندفاع؛ فهو يحمل بعض عناصر الدافع، لكن ليس العناصر الأكثر إلحاحًا. وكلاهما أكثر تعقيدًا من مجرد علاقة التأثير، التي ينطويان عليها من بين أمور أخرى.

ما ينبغي فحصه بعد ذلك هو ما نعنيه هنا بالنمط " الحتمي " - لأنه من الواضح أن هذا المصطلح له العديد من الفروق الدقيقة.

- بالمعنى الدقيق، نعني بذلك ضرورة طبيعية ، أي أمرٌ حتمي الحدوث مهما كانت الظروف. ينطبق هذا المعنى على الدوافع الجسدية الطبيعية التي سبق ذكرها؛ فمثلاً، عندما نحتاج إلى التبول، لا بدّ لنا من ذلك في نهاية المطاف. أما الصيغة الأكثر تقييداً فهي القصور الذاتي الطبيعي ، أي: ضمن إطار معين قائم، يكون الحدث حتمياً، ولكن إذا تغير هذا السياق الأوسع، فقد لا تبقى الحتمية قائمة. على سبيل المثال، سيُغمى على المريض "بالتأكيد" إذا لم يُطعم، لكن ذلك لن يحدث إذا مات.

  تجدر الإشارة إلى أن الحتميات الطبيعية لا تقتصر على الجسد أو محيطه المادي فحسب، بل تشمل أيضاً المجال العقلي الذي يخضع لضرورات وقوى طبيعية. فعلى سبيل المثال، إذا تصرف المرء بحماقة، فإنه سيُعاني حتماً من عواقب وخيمة، كالعصاب أو الجنون.

- يمكن توسيع مفهوم الحتمية بشكل أكبر بالإشارة إلى الاصطناعي الضرورة ، وبالأخص فيما يتعلق بالجمود المصطنع . على سبيل المثال: في النظام القانوني، قد تكون العقوبة إلزامية بمجرد صدور الحكم، أو قد تكون قابلة للمراجعة. من الواضح أن هذه الحتميات المصطنعة تنطبق في المواقف التي ينظمها شخص ما بإرادة منه (أو بإرادة شخص آخر). وقد تكون مادية أو نفسية؛ فعلى سبيل المثال، قد تكون العقوبة الإعدام، أو قد تكون وصمة اجتماعية.

يمكن توسيع مفهوم الدافع أكثر، بالاعتراف بأن حتمية الأمر و/أو توقيته ليسا بالضرورة حقيقيين ، كما سبق ذكره، بل قد يكونان مجرد تخيل . الدافع، سواء كان جسديًا أو ذهنيًا، يقوم أساسًا على افتراض الفاعل بوجود حتمية (من أي نوع كانت) و/أو أن الحدث غير المرغوب فيه سيحدث خلال فترة زمنية محددة. هذه

الافتراضات قد تكون مبررة أحيانًا، وخاطئة أحيانًا أخرى، ولكن في كلتا الحالتين، يمتلك الدافع نفس القوة المحفزة. ربما يكون الخطأ أكثر شيوعًا في حالة الدوافع الذهنية؛ ولكن حتى الأحاسيس الجسدية والإدراكات الحسية قد تُفسَّر بشكل خاطئ.

يستنتج مما سبق أنه بإمكاننا التحرر من الدوافع الجسدية والنفسية التي نراها غير مناسبة، شريطة أن نحافظ على وعينا. ينبغي لنا أن نسعى دائمًا إلى إدراك القوى المؤثرة علينا، وتحديد طبيعتها ومصادرها، والتحقق من أسسها، وتقييم فوائدها ومخاطرها الكامنة، ومواجهتها إذا لزم الأمر. من الأفضل أن نكون استباقيين لا ردود فعل، فكما يُقال: "درهم وقاية خير من قنطار علاج".

كما سبق ذكره، لضمان حرية التصرف الشخصية، من الضروري عدم التماهي مع الدوافع أو النزعات المعنية، أي عدم اعتبارها جزءًا من الهوية الجوهرية. مع ذلك، لا يهدف الأمر إلى الانفصال عن المشاعر أو كبحها بشدة خوفًا منها. فالتناغم والسلام الداخليان، والعفوية وسهولة التصرف، أمور مرغوبة للغاية. وأفضل طريقة لتحقيق التوازن الأمثل هي التأمل: فمع بلوغ السكينة الداخلية، تستقر الأمور تلقائيًا.

يمتلك البشر إرادة حرة، لكن هذه إمكانية يجب علينا تفعيلها يومياً. وبذلك، يؤكد الذات سيطرتها على عالم المادة والعقل الذي تسكنه.

4. هل توجد دوافع داخل النفس؟

قد نطرح السؤال التالي: هل توجد دوافع ونزعات روحية ، قياساً على الدوافع الجسدية والعقلية؟ هل مصطلح "روحي" مناسب، أم أن كل ما هو غير جسدي هو عقلي؟

من التجارب المبكرة الشائعة في التأمل أن الأفكار بمختلف أنواعها (مثل التركيز على إحساس أو ذكرى أو عاطفة، أو استحضار صورة ذهنية أو صوت، أو الحديث اللفظي، أو التوقع، أو التخطيط، إلخ) تبدو وكأنها تمتلك زخمًا خاصًا بها، وكأنها " **رغمًا** عن إرادتنا " . فهي ليست (أو ليست دائمًا) لا إرادية تمامًا، ولكنها غالبًا (إن لم يكن دائمًا) تنطوي على بعض النشاط الذهني الإرادي، ومع ذلك لا نملك سيطرة فورية وكاملة عليها (على الأقل ليس حتى نصل إلى مستوى معين من الهدوء الذهني من خلال التأمل).

هذه تجربة متناقضة، تحتاج إلى تفسير. كيف لا تملك الإرادة البشرية سيطرة فورية وكاملة على وظائفها العقلية، إن لم تكن المادية؟ لماذا لا أستطيع إيقاف اضطرابات ذهني متى شئت، والمضي قدمًا في تأملي؟ ما الذي يدفع الفكر في الخفاء، جاعلاً إياه شبه تلقائي، إن لم يكن محمومًا تمامًا؟ كيف تعمل الوساوس، وبشكل أعم، الدوافع القهرية؟

يبدو أن للعقل، كما للجسد، قصوره الذاتي الآلي. ورد فعلنا الفطري أمام هذه الدوافع هو "اتباعها"، والقيام بما تحثنا عليه. وتسعى الروح (بإرادتها الحرة) تدريجيًا إلى السيطرة على هذه الآليات المتحركة بطبيعتها، أي مقاومتها والتحرر منها. في البداية، قد تكون بعض الجوانب فقط قابلة للتدخل الإرادي. ومع ازدياد تركيزنا بهدوء على الذات الروحية، وتوقفنا عن التماهي مع العقل والمادة، نصبح قادرين على التحكم بها بشكل أكبر. لا يتعلق التحكم بقوة أكبر، بل بإيجاد نقطة التأثير المناسبة.

إذا سلمنا بمبدأ حرية الإرادة، أي أن آلية عمل النفس إرادية دائمًا وحصريًا، فهذا يعني رفضنا لأي فكرة مفادها إمكانية وجود قصور ذاتي أو إكراه في المجال الروحي، أي داخل النفس. وبالتالي، يُفترض أن جميع الأحداث اللاإرادية تحدث خارج النفس (في الجسد أو العقل، أو خارجهما في بقية العالم)، وليس داخلها أبدًا. وهذا يعني أنه على الرغم من قدرة النفس على الإدراك، إلا أنها في حد ذاتها لا تمتلك "انفعالات" إرادية. فالمؤثرات تجعل اتجاه الإرادة "أسهل أو أصعب" على النفس، لكنها لا تدفعها أو تسحبها حرفيًا في أي اتجاه.

قد تجعل هذه النظرية حياتنا الداخلية تبدو باهتة وخالية من المشاعر، وقد يتساءل البعض عن مدى دقتها. سيجادلون بأننا نمتلك دوافع، تضغط علينا أو تجذبنا هنا وهناك. ويبدو أن هناك تأثيرات لا تزيد أو تقلل فقط من الجهد المطلوب لإرادتنا، بل هي على الأقل مبرمجة للحدوث ما لم نوقفها طوعًا . إذا صحّ ذلك، فيمكن القول إن للروح دوافع "حقيقية"، على الأقل من حيث "العمليات الذاتية" الداخلية (إن لم تكن ضرورة سببية).

لكن السؤال هو: هل تحدث هذه "القصورات الروحية" (ظاهريًا) حقًا في النفس، أم في محيطها المادي والنفسي؟ أشك بشدة في أن أي دافع أو حافز داخلي كهذا يمكن أن يحرك النفس إلى أفعال شبيهة بالأفعال الإرادية حتى مع موافقة النفس (ناهيك عن الحتمية). تبدو لي "أفعال" النفس المعتادة من النوع الذي لا يمكن القيام به إلا بإرادة النفس الفاعلة. أظن أن طبيعة هذه الأفعال تجعل النفس وحدها قادرة على إتمامها.

مع ذلك، وللتوضيح، علينا التمييز هنا بين إرادة النفس *(الإيجابية)* وعدم إرادتها *(السلبية)* . وإلا، لافترضنا أن النفس مُلزمةٌ دائمًا بالإرادة، سواءً كان الهدف إيجابيًا أم سلبيًا. ولن تكون أبدًا في حالة سكون، ولن تكون أبدًا غير مُشاركة. ولن تكون هذه صورةً حقيقيةً لحياتنا الداخلية. فعندما "تتصرف" النفس إيجابًا (سواءً بإرادة أو بعدم إرادة مُتعمّدة)، فإنها تُنشئ شيئًا جديدًا في ذاتها ولأجلها. ولكن من الواضح أنه عندما "لا تفعل النفس شيئًا"، فإنها لا تزال تحمل وصفًا ما – أي حالتها الراهنة. ولا يُعتبر هذا الوضع الأخير "جمودًا" بالمعنى المذكور أعلاه.

إذا حللنا بدقة المواقف المتعلقة بالدوافع، كالأفكار "التي يصعب السيطرة عليها" المذكورة آنفًا، فسنجد أن الأحداث "القصوى" تقع كليًا في نطاق السببية، في الجسد و/أو العقل، أي خارج نطاق الروح. على سبيل المثال، التحدث أو تخيل شيء ما. في مثل هذه الحالات، توجد عملية طبيعية في الجهاز العصبي أو في بقية الجسم، إما بشكل عام أو في ظروف محددة، لا بد أن تحدث، ما لم تتدخل الروح إراديًا وتوقف هذا التطور. إرادة الروح، أو امتناعها عن الإرادة، تقع كليًا في نطاق الروح؛ بينما الحدث القصوى المحدد، سواء سُمح له بالحدوث أو مُنع، يقع كليًا خارج نطاق الروح.

في الحقيقة، حتى أدق مشاعرنا، كالحالات المزاجية الإيجابية والسلبية، أو الاستجابات الجمالية التي تبدو، مجازًا، وكأنها تتغلغل في أعماق روحنا، لا تنشأ في الروح نفسها، بل في العقل المحيط بها. ورغم دقتها، فهي تبقى ظواهر مدركة داخليًا، وليست تجارب حدسية. لذا، فهي تؤثر في الروح كغيرها من المؤثرات، فتسهل أو تصعّب إرادتها، لكنها ليست جوهرية فيها.

رغم صعوبة إثبات هذه النظرية بشكل قاطع، إلا أنها تبدو أكثر ترجيحاً. مع ذلك، انظر إلى التأملات الإضافية أدناه، والتي تُولي مزيداً من الاهتمام للطرق المختلفة التي يتداخل بها الوعي مع الإرادة.

5. التحليل الرسمي للدوافع الروحية

لقد تناولنا للتوّ موضع الأحداث التي تبدو قهرية في النفس، كالهواجس والأفعال القهرية، وخلصنا إلى أنه لا يمكن اعتبارها روحية (أي في النفس) بما يتوافق مع الإرادة وحريتها، بل يجب اعتبارها عقلية. وهذا، كما سنبين الآن، يشير إلى اختلافات شكلية معينة في بعض الدوافع العقلية.

هناك فئة خاصة من الدوافع العقلية تستحق اهتمامًا خاصًا. وكما رأينا سابقًا، فإنّ ما نسميه "لا شعوريًا" أو "غير مقصود" من إرادات لا يعني افتقارها التام للوعي أو التفكير، بل لأنها تفتقر إلى حدٍ أدنى منهما. ومن المفارقات أن صفة "لا إرادي" تُطلق على بعض إراداتنا، ولكن على سبيل المجاز فقط، كنوع من لوم الذات على قلة الانتباه، وليس بمعنى انعدام الإرادة تمامًا.

انطلاقًا من هذا الأساس، يمكننا بناء شكل منطقي للدافع، لا يُعارض الحتمية الطبيعية أو المصطنعة (الضرورية أو الكامنة، الحقيقية أو المتخيلة) مع التباطؤ أو الاستباق الإرادي، بل يُعارض إرادة الفاعل **اللاإرادية *(أي ذات الوعي الأدنى)*** مع **إرادته الإرادية *(أي الأكثر وعيًا)*** . وبهذه الطريقة، نتمكن أخيرًا من صياغة "القصور الروحي" الذي يختبره معظمنا يوميًا في أفكارنا وأفعالنا. وبذلك، نستطيع تفسير سبب ظهور الوساوس والأفعال القهرية وكأنها تحدث من تلقاء نفسها، رغم أنها تنطوي بوضوح على إرادة؛ وحتى ضد قناعتنا، رغم أننا في جوهرنا كائنات تتمتع بحرية الإرادة.

> إن اقتراحنا هو أنه على الرغم من أن هذه الدوافع تنطوي على الوعي والإرادة، يتطلب منعها أو إيقافها **بذل جهد أكبر من الوعي والإرادة مقارنة ببدءها والاستمرار فيها** .

الروتين المعتاد يتطلب وعيًا وإرادة، ولكنه سهل نسبيًا مقارنةً بالجهد المبذول في أي محاولة للتغلب عليه، لذا نكرره مرارًا وتكرارًا، وبالتالي نعززه. وهذا يفسر التشابه بين الجمود الروحي والجمود الطبيعي: إذ يتطلب تجاوزهما جهدًا إضافيًا. وكما هو الحال في مجال السببية، يستمر الجمود حتى يتم توجيهه بالإرادة، فكذلك في مجال النفس، توجد حالات تستمر فيها الإرادات الأقل تطلبًا ما لم يُبذل جهد أكبر. لذا، يمكننا الإشارة إلى "الجمود الإرادي"، أو الاستمرار في استخدام مصطلح "الجمود الروحي" للتأكيد على مسؤولية الفاعل في الانغماس الضمني.

وبالتالي، هنا، (1) بدلاً من الإشارة كما سبق إلى حدث "لا مفر من وقوعه"، نشير إلى نشاط إرادي "لا إرادي" نسبيًا؛ و(2) بينما يُمكن "إبطاء الأول طوعًا لفترة من الزمن، أو منعه"، فإن الثاني سيكون أكثر إرادية نسبيًا (أي يتطلب جهدًا أكبر من الوعي والإرادة). في كلتا الحالتين، (3) تحدد الأحداث العقلية الاستجابة. وأخيرًا، (4) إذا كانت الاستجابة هي "ترك الأمور على حالها"، فإن الحدث الذي يحدث هنا هو استمرار للسلوك "اللاإرادي"؛ وبعد ذلك (5) قد تستأنف الدورة بأكملها. هذا التشبيه مناسب تمامًا، مما يسمح لنا باستخدام مصطلح "الدافع" في كلتا الحالتين.

يمكن تسمية هذه الدوافع العقلية المحددة بـ"الدوافع الروحية"، للسبب المذكور سابقًا. ويمكننا بعد ذلك تعريف هذه الدوافع تعريفًا رسميًا (باختصار) كما يلي.

> **" لدى الفاعل (أ) رغبة في فعل (و) " تعني " إذا لم يُرِد (أ) طوعًا عدم فعل (و)، فإنه يُرِد (و) لا إراديًا "**، حيث تشير "الإرادة الطوعية" إلى الإرادة الواعية، و"الإرادة اللاإرادية" إلى الإرادة اللاواعية، أي الإرادة التي تتطلب الحد الأدنى من الوعي اللازم لأدائها. ومن البديهي (بما أن (و) وعدم فعل (و) لا يمكن أن يحدثا معًا) أنه "إذا أراد (أ) طوعًا عدم فعل (و)، فإنه لا يُرِد (و) لا إراديًا"، لذا لا داعي لإضافة هذا.

أودّ التأكيد على أهمية هذه النتيجة. فبعد أن قمنا سابقًا بإضفاء الطابع الرسمي على الدوافع والنزعات الجسدية والنفسية، وهنا الروحية منها، يمكننا الآن أن نؤكد بثقة أن الفاعل، في جميع سياقات الدوافع البشرية، يحتفظ بإرادته الحرة ومسؤوليته . وحتى الآن، كان الشك قائمًا، لأن غموض المفهوم سمح لبعض المنظرين بإعطاء انطباع بأن الفاعل قد يكون سلبيًا في جوهره، وبالتالي غير مسؤول. لكن توصيفاتنا تُظهر أن مشاركته الشخصية أمرٌ واردٌ تمامًا، وبالتالي فهي تُؤكد ذلك.

على سبيل المثال، يقسم منظرو فرويد الشخص إلى قوى أو أجزاء أو كيانات متضاربة - كالأنا والهو والأنا العليا؛ أو الوعي واللاوعي واللاشعور؛ وما شابه ذلك - في محاولة لتفسير أنماط السلوك المختلفة والآثار النفسية. ومع ذلك، فرغم أن هذه المفاهيم قد تخدم غرضًا علاجيًا مفيدًا [132]خارج سياقها، إلا أنها من وجهة نظر فلسفية أوسع تُعدّ غير مُجدية، لأنها تُقسّم الذات بلا داعٍ إلى أجزاء غير شخصية غير متجانسة، وبالتالي تُشكّك في حرية الروح ومسؤوليتها الأساسية. وهكذا، تُعيق هذه النظريات في نهاية المطاف التفسير، وتمنعنا من التساؤل عن كيفية عمل الذات الموحدة بطرق متضاربة.

باختصار، سيناريو الدوافع الروحية هو كالتالي: إرادة لا إرادية (W) على وشك أن تُفعَّل أو قد بدأت بالفعل؛ لكن يمكن إرادة عكسها (notW) طوعًا؛ يتأثر الفاعل تدريجيًا باحتمالية (W) غير المرغوبة، حتى يُريد (notW) طوعًا. بعبارة أخرى: تبدو (W) مرغوبة للوهلة الأولى (بسبب قلة الجهد المبذول في الإدراك والتقييم)، فيسعى إليها الفاعل بسذاجة (باستخدام الحد الأدنى من الوعي)؛ ثم يُعيد الفاعل (مستثمرًا فجأةً جهدًا أكبر من الوعي والإرادة) النظر في

---

132 وهو ما أميل إلى الشك فيه، لأنه على حد علمي، من المرجح أن تؤدي مثل هذه الرؤية المتفككة للنفس إلى صراعات نفسية.

الموقف ويُراجع تقديره لمدى استحسان (W)، مفضلًا (notW)؛ وهذا يدفعه لبذل جهد إضافي من الوعي والإرادة للسعي وراء (notW) بدلًا من (W). تجدر الإشارة إلى أن (notW) تُشير منطقيًا إلى أي شيء يُناقض (W).

ليس بالضرورة أن يكون اتجاه الإرادة W أصعب من اتجاه النفي W؛ بل قد يكون العكس هو الصحيح. مع ذلك، قد يُفضَّل W مبدئيًا بشكل تلقائي، بدافع الغريزة، بينما يتطلب النفي W تفكيرًا واعيًا. أي أن W قد يكون الخيار الأول لأنه أكثر وضوحًا، فيميل المرء إلى التمسك به دون تفكير، دون مقارنته بغيره؛ بينما يجب البحث عن النفي W حتى يُلاحظ.

لاحظ أن تعريفنا الموجز لا يتطرق إلى إدراك (أ) لتأثير شيء ما على رغبته في (و) أو عدم رغبته. قد يكون للإرادة اللاإرادية لـ(و) مجموعة من المؤثرات (مثلاً، (أ))، بينما قد يكون للإرادة الإرادية لعدم (و) مجموعة أخرى من المؤثرات (مثلاً، (ج)). من بين هذه المؤثرات الأخيرة (ج)، قد يكون هناك "إدراك ذاتي" متنامٍ لدى (أ) لرغبته اللاإرادية أو قربه من فعل (و)؛ عندها قد يدرك الفاعل أنه لا يرغب في المضي قدمًا في ذلك الاتجاه، فيمتنع إراديًا عن فعل (و) بدلاً من ذلك. مع ذلك، قد تستبعد المؤثرات المصنفة (ج) هذا الإدراك الذاتي والدافع السلبي الناتج عنه، وتتعلق بهدف آخر تمامًا ودافع أكثر إيجابية.

لذا، فرغم أن الدوافع اللاإرادية أو الإرادية الكامنة في الدوافع الروحية، شأنها شأن جميع أفعال الإرادة الأخرى، قد تتيسر أو تتعقد بفعل مؤثرات مختلفة، إلا أن هذه المؤثرات ليست جوهرية لمنطق هذه الدوافع. فجوهر هذه الدوافع هو أن إرادة لا شعورية تكون في طور التكوين (شعورًا داخليًا) أو مستمرة (فعلًا فعليًا قد بدأ)، وتستمر هذه الإرادة ما لم تُعرقل (تُمنع أو تُعكس) بفعل إرادة معاكس وأكثر وعيًا. وعليه، فإن هذه الدوافع في حد ذاتها ليست بالضرورة مؤثرات.

قد يلاحظ المرء ما يفعله قبل أن يفعل عكسه، وقد لا يلاحظه. ليس من الضروري أن يدرك الفاعل فعله الاندفاعي (الإرادة اللاواعية) ليستثير رد فعله المضاد (الإرادة الواعية). مع أن هذا الوعي الإضافي قد يُسهّل الفعل المضاد في بعض الأحيان، إلا أنه قد يُصعّبه في حالات أخرى، وقد لا يكون له أي تأثير على الإطلاق في حالات أخرى.

يشكل الدافع الروحي حالة "موضوعية"، بمعنى أن الفاعل، رغم حريته الجوهرية، قد أصبح مقيداً بطريقة ما بمسار عمل معين، لا يستطيع التحرر منه إلا ببذل جهد خاص من الوعي والإرادة. وهذا أكثر تقييداً من حالة التأثير، التي لا تستلزم أي التزام أو انخراط مسبق.

إنّ لحقيقة أو واقعية الإرادة اللاإرادية الكامنة وراء هذه الرغبة أسبابًا بلا شك. والسبب الرئيسي هو اختيار النفس أو قرارها الأولي بالتوجه نحو هذا الاتجاه؛ ويمكن الإشارة إلى ذلك بالبرمجة الذاتية. وقد يتأثر هذا الموقف أو الأداء الأولي - بل من المرجح أن يتأثر - باعتبارات عقلية أو مادية. وقد تكون هذه الأخيرة عبارة عن توافق طبيعي للظواهر (الشروط والأحكام)، أو ظواهر تم وضعها بشكل مقصود أو غير مقصود من قبل جهات أخرى (على سبيل المثال، المعلنون التجاريون أو دعاة الدعاية السياسية أو "مهندسو المجتمع").

إن مقاومة النزعة الروحية أو التصدي لها، أي الإرادة الإرادية في الاتجاه المعاكس، لها أسبابها أيضاً. والسبب الرئيسي هو الفاعل نفسه، الذي يؤكد أو يعيد تأكيد حريته، إما بفقدان الاهتمام بالإرادة الأصلية أو باكتساب الاهتمام بالإرادة الجديدة. وقد ينطوي كل خيار من هذه الخيارات، كالمعتاد، على تأثيرات داعمة أو معادية متنوعة، والتي قد تكون بدورها ظواهر طبيعية أو اجتماعية. وأخيراً، تسعى النفس عمداً إلى السيطرة على إرادتها السابقة وإلغاء برمجتها.

بينما يُمثل تصحيح الدوافع الجسدية والعقلية غير السليمة صراعًا للروح ضد قوى خارجية نسبيًا، فإن مراجعة الدوافع الروحية غير السليمة تُشير إلى صراع بين الروح ونفسها. وبتفضيلنا الوعي على الإهمال، نتحمل مسؤولية أفعالنا ونُحقق ضبط النفس.

13. شبه الهادف في الطبيعة

1. الغائية

إن مفهوم **الغاية** يرتبط في جوهره وبشكل أساسي بالفعل الإنساني. فنحن نتخيل، أو نتصور ونعبر لفظيًا، عن حالة نرغب في تحقيقها أو ضمان استمرارها، ثم نشرع في فعل ما نراه ضروريًا لتحقيق تلك الغاية. قد تكون الغاية شيئًا كامنًا فينا - كصفة روحية (مثل قوة الشخصية) أو محتوى ذهني أو مهارة (مثل معرفة المنطق) أو حالة جسدية (مثل عدم الإصابة بنزلة برد) - أو قد تكون مكسبًا خارجيًا (مثل وجبة طعام أو ملابس جديدة). أما الوسيلة فهي ما نفعله لإشباع الرغبة المعنية.

وبالتالي، فإن القضايا المتعلقة بالغاية تأخذ في الأساس شكل "أنا أفعل هذا من أجل ذاك"، أو بشكل أوسع " **يقوم الفاعل (أ) بفعل (س) من أجل تحقيق (ص) أو الحصول عليه** ". يتعلق هذا النوع من القضايا بالإرادة، حيث يكون موضوعها (أ) فاعلاً بشرياً، والوسيلة (س) هي فعل أو أفعال إرادة مباشرة أو غير مباشرة يقوم بها الفاعل سعياً وراء الهدف (ص)، الذي حدده وعي الفاعل.

لاحظ أن الفاعل قد يكون مصيباً أو مخطئاً في اعتقاده أن Y ممكن بالنسبة له (ناهيك عن كونه "جيداً" له!)، وقد يكون مصيباً أو مخطئاً في اعتقاده أن X تحديداً هو شيء يمكن أن يقوده إلى Y. في الواقع، قد يعترف بأن هدفه Y غير مؤكد و/أو أن الوسائل المقترحة قد تكون غير كافية، ومع ذلك يُعتبر أنه يقوم بـ X من أجل Y.

في المرحلة الثانية، ينتقل مفهوم الغاية إلى الحيوانات العليا (التي يُفترض أنها تمتلك إرادة)، ويمكن استخدام هذه الافتراضات معها أيضًا. وكما سنرى لاحقًا، في المرحلة الثالثة، يُطبَّق المفهوم قياسًا وبمعنى مخفف على الوظائف غير الإرادية لأعضائنا وأعضائها، وكذلك على الكائنات الحية الأخرى (التي لا تمتلك إرادة) مثل النباتات؛ ويمكننا أن نشير إلى هذه الغايات "الظاهرية" بأنها شبه غائية .

علاوة على ذلك، نُطبّق عادةً مفهوم الغاية على الجمادات. لا يعني هذا أننا نعتبر هذه الجمادات تختار غاياتها بنفسها، أو أن لها غايات طبيعية متأصلة. إنما الغاية هي ما نُسندها إليها نحن - أي أي كائن حيّ واعٍ . وهذا يُشير، إذًا، بدقة أكبر إلى **منفعة** الشيء، أو جزء منه، لأغراض فاعلٍ ما. قد يكون الشيء المنفع اصطناعيًا أو طبيعيًا. على سبيل المثال، منفعة الكرسي هي أن يجلس عليه الناس؛ فالكرسي شيء مُصمّم ومُصنّع لهذا الغرض. على سبيل المثال، يستخدم القرد حجرًا التقطه لكسر جوزة؛ ورغم أنه شيء طبيعي، إلا أن الحجر (بحكم حجمه ووزنه الأصليين) له منفعة لهذا القرد.

تُعتبر الأعمال الفنية الجميلة، بطبيعة الحال، عمومًا "غير نفعية" عمدًا. لكن هذا تعريفٌ محدودٌ لمفهوم النفعية، دون استبعاد نفع التعبير الجمالي (للفنان)، أو المتعة (للمشاهد أو المستمع)، أو التواصل (بين الفنان والمعجب)، أو العطاء (لله أو للأحياء). ما نُفضّل استبعاده من العمل الفني هو الغرور والمادية (السعي وراء الشهرة والثروة)، وغيرها من الجوانب المادية والروحية في المسعى الإنساني.

2. الوظائف العضوية

إن تعريف مفهوم الوظيفة في الخطاب البيولوجي بسيط وواضح:

> تشير "وظيفة" العضو (أي أي جزء من كائن حي إرادي أو غير إرادي) وخصائصه وأنشطته إلى **الدور السببي الذي تلعبه هذه الوظائف في الحفاظ على الكائن الحي. تطوير وتعزيز حياة الكائن الحي ككل** - أو على نطاق أوسع، في دوائر متسعة، في تعزيز حياة نوعه (أنواعه)، أو الحياة على الأرض.

هذا، تجدر الإشارة، مشتق من مفهوم السببية ، وليس من مفهوم الإرادة. عندما نستخدم مصطلح "الوظيفة" في سياقات إرادية، فإننا نقصد الغاية أو المنفعة التي يحققها الكيان أو الشخصية أو الفعل المعني في بلوغ غاية واعية أو غير واعية، كما سبق ذكره. هنا، يشير مصطلح "الوظيفة" إلى شيء لا واعٍ ، أي أنه يُقصد به أن يكون مماثلاً للغاية أو المنفعة، ولكن دون أن يُشير إلى هدف الفاعل .

ومع ذلك، فإن مفهوم الوظيفة العضوية يشبه إلى حد ما مفهوم الوظيفة الإرادية، حيث يبدو أن العضو يميل إلى بقاء الكائن الحي أو تحسينه أو تكاثره. إنه شبه هادف.

عانى العديد من الفلاسفة من هذه المسألة، محاولين التوفيق بين فكرة السببية المجردة في الطبيعة وبين الانطباع بأن الحياة تميل إلى الحياة، كما لو أن قوة داخلية غامضة

تدفعها في ذلك الاتجاه المحدد. وعلى وجه الخصوص، اقترح أرسطو مفهوم " الغاية النهائية "[133]لتغطية هذه الميول اللاواعية. وقارن آخرون هذا السعي الظاهر بالإرادة، وأطلقوا عليه اسم " الدافع ". وقد تجنبت البيولوجيا الحديثة صراحةً هذا التفسير الغائي؛ مع أن خطاب علماء الأحياء، عمليًا على الأقل في النصوص التمهيدية أو التبسيطية، مليء ضمنيًا بتعبيرات شبه غائية [134]. (إذا كان هذا التحفظ مبررًا، فمن الضروري تحليل سبب استمرار هذه العادات اللغوية، وما هي الصيغ اللفظية الأكثر اتساقًا ودقة التي يمكن أن تحل محلها عمليًا).

ومع ذلك، وكما يُبين تعريف الوظيفة العضوية المقترح أعلاه، يُمكننا الجمع بين الأمرين! فمن الحقائق الملحوظة أن بعض الكيانات المادية تختلف اختلافًا جوهريًا عن معظم الكيانات الأخرى: على سبيل المثال، إذا زرعت بذرة في الأرض، فإنها تنمو لتصبح نباتًا يُنتج في النهاية بذورًا جديدة؛ أما إذا زرعت حجرًا في الأرض، فقد يتعرض لتغيرات بفعل التعرية أو الاندماج مع أحجار أخرى، ولكنه لن "يتكاثر" أبدًا. وبناءً على هذه الملاحظات، ميزنا عبر الزمن بين الكائنات الحية والمعادن (المادة الجامدة).

تكمن خصوصية الكائنات الحية في أن أجزاءها *(على الرغم من كونها طبيعية وليست من صنع الإنسان) مُنظمة في أنظمة، تدعم بعضها بعضًا وتدعم الكل بطرق متنوعة .* بالطبع، لا يوجد في أي عضو أو كائن حي علامة مكتوب عليها "أنا أفعل هذا من أجل ذاك". ومع ذلك، وعلى عكس الكيانات غير الحية، فإن جميع (أو بالأحرى معظم) صفات وأنشطة الحياة قابلة للإثبات. السبب (أي الأسباب الطبيعية أو على الأقل الأسباب الممتدة لـ، أو بلغة أرسطو: الأسباب الفعالة لـ) استمرار الحياة الفردية (أو على نطاق أوسع، من خلال التكاثر والحماية والدعم الاجتماعي، حياة النوع أو الجنس، أو الحياة في حد ذاتها).

> التعبير " **لِـ** " (أو ما شابهه، مثل " **حتى** " أو " **لكي** ") إيصال الكثير من المعلومات بإيجاز، فيما يتعلق بالأعضاء والنتائج المباشرة وغير المباشرة لخصائصها وحركاتها. على سبيل المثال، الأسنان أعضاء "لِـ" الأكل. فبعضها مصمم لتقطيع الطعام، وبعضها الآخر لسحقه. وعندما تتحرك الأسنان العلوية والسفلية باتجاه بعضها، تبدأ عملية الهضم التي تُغذي الدم بمواد جديدة، مما يُحافظ على قوة الجسم (بما في ذلك الأسنان) وصحته.

ينبغي التأكيد على أن الأساس المعرفي للادعاء بوجود أحداث شبه غائية في الكائنات الحية لا يقتصر على أن الحدث المعزول قيد الدراسة يؤدي (بمجرد السببية) إلى حياة

---

133 انظر **الملحق 2** حول مذهب أرسطو في "الأسباب الأربعة".

134 على سبيل المثال، عندما نقول "الطبيعة تفعل كذا وكذا"، أو نُضفي على نوعٍ ما صفاتٍ تجعله يبدو كفاعل، أو نُلمّح ضمنيًا إلى أن الأحداث - التي هو فاعل سلبي فيها - هي أنشطته. غالبًا ما تُخفى هذه التشبيهات في استخدام أفعالٍ مُبهمة، مثل "التكيف".

أطول وأكثر تكاثرًا، بل إن جميع *(أو معظم)* الأحداث في الكائنات الحية لها نفس النتيجة الملموسة والمجردة. والسبب في اضطرارنا للاعتراف بتكرار غير كامل - أي استخدام "معظم" بدلًا من "جميع" - هو أننا نلاحظ أن نسبة ضئيلة من أجزاء الكائنات الحية أو سماتها أو أنشطتها تكون (أو تصبح أحيانًا) عديمة الفائدة للحياة أو حتى مناقضة لها. نتجاهل هذه الحالات باعتبارها غير طبيعية أو مرضية [135]، ونعتبرها في الواقع حوادث أو وقائع عرضية في العمليات الحيوية.

إن مفهوم الوظيفة العضوية ليس بديهيًا وجوديًا بشكل مباشر، بل هو نتاج منطق استنتاجي. ولا يوجد أي خلل منطقي في صياغته أو الدفاع عنه. إنه فرضية قائمة على التجربة، وأداة خطابية نتمكن من خلالها من جمع وترتيب ملاحظاتنا حول كيانات وخصائص وحركات معينة في العالم الطبيعي. وهو يُسهّل الخطاب البيولوجي، واضعًا ملاحظات محددة ضمن نظام تفسيري أوسع. إنه مفهوم سببي قائم كليًا على السببية، وليس على الإرادة. وهو ليس غائيًا، بل شبه غائي (كما لو كان كذلك).

إذن، كل ما يؤكده مفهوم "الكوناتوس" وجوديًا هو أن **العمليات الفيزيائية للحياة *(في الغالب)* تتخذ اتجاهًا معينًا *(مزيدًا من الحياة)* دون غيره *(حياة أقل)*** ، تمامًا كما قد نقترح، على سبيل المثال، أن "الأجسام تستمر في حالة سكونها أو حركتها المنتظمة في خط مستقيم ما لم تؤثر عليها قوة خارجية"، أو أن "الشحنات المتشابهة تتنافر، والشحنات المختلفة تتجاذب". يشير هذا المفهوم ببساطة إلى ضرورات أو قوى قصور ذاتي معينة لأنواع محددة من الأجسام الطبيعية (أي الكائنات الحية، لا الميتة ولا المواد غير العضوية). يمكننا ببساطة أن نقول: "الأشياء هكذا ببساطة" أو "هذه هي طبيعتها". إن فكرة التوجه الجوهري متوافقة منطقيًا تمامًا مع أفكار القانون الطبيعي والآلية الفيزيائية.

يمكننا القول إنه كما قد تبدو الأحداث عفويةً على المستوى دون الذري (الميكانيكا الكمية)، ومع ذلك، على نطاق أوسع (للأجسام المادية المرئية)، تبدو خاضعةً لقوانين الطبيعة، فكذلك قد تؤدي الأحداث غير الموجهة للمادة الجامدة مجتمعةً (عندما تجتمع في هياكل الحياة المحددة) إلى أحداث موجهة فعليًا للمادة الحية. وهنا أيضًا (كما رأينا في مناقشة الإرادة وعلاقتها بقوانين الفيزياء)، فإن ما يمنع بعض العلماء من الاعتراف بالنزعة الفطرية هو عقليتهم الاختزالية ، ورفضهم القاطع [136]لفكرة أن "الكل قد يكون أكبر من مجموع أجزائه".

---

135 على سبيل المثال، إصبع زائد أو سرطان الثدي.

136 أقول "عقائدي" لأنه مذهب يتم التمسك به دون دليل محدد (أي دون تجارب وصيغ رياضية تستنتج من غير الحي ما هو حي)، ولكن عن طريق التوقع.

لا يوجد غرض واعٍ مقصود من وراء ذلك، ولا يوجد شيء غامض أو ميتافيزيقي في هذه القوة الكامنة [137]. في الواقع، على الرغم من أن مفهوم الوظيفة العضوية قد يكون نشأ قياسًا على مفهوم الهدف الواعي (مع الاحتفاظ بفكرة الهدف، مع إسقاط دلالة الوعي بشكل مصطنع) - إلا أنه يمكن في نهاية المطاف اعتبار الوظيفة الإرادية مجموعة فرعية أو حالة خاصة من الوظيفة العضوية، بمعنى أن الفاعل الإرادي يعتقد عمومًا أنه يخدم حياته من خلال السعي وراء أهدافه.

انطلاقًا من هذا الأساس، يمكننا تصور تطوير " **أخلاق طبيعية** "، تقوم على "الحياة" كمعيار للقيمة، أو الخير الأسمى . إلا أن الصعوبة الرئيسية التي تواجه هذا المسعى تكمن في التوصل إلى إجماع حول معنى مصطلح "الحياة"، الذي يمكن فهمه بطرق مختلفة، ماديًا ونفسيًا وروحيًا، بالرجوع إلى الفرد أو بشكل أشمل، في حياة واحدة أو عدة حيوات، وما إلى ذلك. يدّعي الجميع تأييدهم للحياة بشكل أو بآخر! على سبيل المثال، مؤيدو الإجهاض. السؤال هو: حياة من؟ أو: أي نوع من الحياة؟ [138]وهكذا نعود إلى نقطة البداية.

مع ذلك، أعتقد أن المشكلات المنطقية قابلة للتجاوز، ربما عن طريق الحجج الجدلية أو المعضلة. قد تتخذ هذه الحجج أشكالًا مثل: " **سواءً فضلنا Y أو notY، يبقى الشرط X بدلًا من notX** " أو " **سواءً اتبعنا X أو notX، تبقى النتيجة Y بدلًا من notY** "، حيث يشير X و notX إلى وسائط بديلة، بينما يشير Y و notY إلى نتائج بديلة. ثمة وسائل ضرورية، مهما كانت الغايات المنشودة؛ وهناك نتائج شاملة معينة، مهما كان المسار الذي نختاره. قد نصل، من خلال هذا التفكير الغائي، إلى أرضية مشتركة على الأقل.

وبناءً على ذلك، من وجهة نظر بيولوجية، ينبغي اعتبار الروح وقدراتها ووظائفها (المعرفة والإرادة والتقييم) لا تختلف عن باقي أعضاء الكائن الحي التي تمتلكها، سواء أكانت مادية أم عقلية . فالأعضاء الروحية تؤدي وظائفها على حد سواء، وتسعى إلى الحفاظ على الحياة واستمرارها. ويمنحها تعقيدها، مقارنةً بالأعضاء الأخرى، حساسية ومرونة وقدرة أكبر على أداء هذه الوظيفة؛ ولكن هذه الميزة نفسها تزيد من احتمالات الخطأ والخلل.

---

137 هو مفهوم علماني، مع أن المؤمنين بالله يظلون أحراراً منطقياً في التأكيد على أن هذا الوضع قد أسسه الخالق أو أنه مُنظّم بعناية إلهية، أي أن الطبيعة كانت أو ما زالت مُبرمجة على هذا النحو. وبالمثل، قد يفترض أصحاب مذهب الأرواحية وجود "إرادة طبيعية" كامنة.

138 على سبيل المثال، في حالة الإجهاض: "حياة من؟" - يتم تفضيل احتياجات أو رغبات البالغين على احتياجات أو رغبات الجنين؛ "أي نوع من الحياة؟" - تُثقل حياة الشخص البالغ الذي قام بالإجهاض من الآن فصاعدًا بالخيار الأناني الذي اتخذه.

إن الدافع الطبيعي للحياة المتأصل في جميع الكائنات الحية، كنوع من الغريزة، يتحول إلى دافع أخلاقي للحياة لدى الكائنات الواعية ذات الإرادة الحرة، بما يتناسب مع قدراتها الإدراكية وحرية إرادتها. ففي الحيوانات الدنيا، تعمل الإدراك والإرادة بشكل غريزي، بينما في الحيوانات العليا، يزداد الاختيار الواعي تدريجياً، ليصل إلى ذروته لدى البشر؛ وفي الواقع، يوجد في هذا النوع الأخير أيضاً نطاق واسع من السلوك، تبعاً للتطور الروحي لكل فرد.

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن تعريفنا السابق للوظيفة العضوية واسع بما يكفي ليشمل ليس فقط وظائف أعضاء الكائنات الحية الفردية، بل أيضًا وظائف مجموعات الكائنات الحية. التكاثر يعني، على الأقل، انتقال الحياة؛ ولكن في العديد من الأنواع (حتى بعض النباتات)، يستمر الآباء في دعم ذريتهم (مثل إطعامهم وحمايتهم وتدريبهم) لفترة من الزمن. قد يساعد الأفراد غير المرتبطين ببعضهم البعض ضمن ترتيبات اجتماعية متنوعة، في مجموعات بأحجام مختلفة (مثل قبيلة صغيرة من النمل أو دولة بشرية كبيرة).

علاوة على ذلك، قد تتصرف الأنواع المختلفة بشكل تكافلي، مما يُفيد بعضها بعضًا. أحيانًا، لا يقتصر الأمر على مجرد منفعة متبادلة، بل قد يكون هناك اعتماد متبادل أو أحادي الجانب. قد يقوم نوع ما بتربية نوع آخر بنشاط للتغذي عليه. قد يكون الاستبعاد مفيدًا للمجموعة المستهدفة، إذ يمنع استنزاف الموارد البيئية. حتى عندما لا تظهر أي فائدة للضحية، يمكن القول إن تغذية نوع على آخر تُسهم في الحفاظ على الحياة على الأرض، أو على تنوعها، أو على أشكال الحياة الأكثر تطورًا.

على الرغم من أنه لا يمكن القول بأن للمادة الجامدة في حد ذاتها وظائف، إلا أنه يمكننا بالطبع القول إنها **تُستخدم** في العديد من العمليات الحيوية اللاواعية. على سبيل المثال، تستخدم النباتات النيتروجين وضوء الشمس لنموها. وهذا يُوسّع مفهوم المنفعة الذي طرحناه سابقًا فيما يتعلق بالأغراض الواعية.

في الختام، بيّنا هنا أنه من الممكن صياغة "الوظيفية" بشكل رسمي، بالرجوع فقط إلى السببية والطابع المشترك لبعض الكيانات الطبيعية التي تُسمى الحياة. وبذلك، أظهرنا إمكانية تصور أحداث شبه غائية في طبيعة لا واعية، وبرّرنا الخطاب الغائي على هذا الأساس.

3. استمرارية الحياة

كما رأينا في القسم السابق، فإن الغالبية العظمى من خصائص وعمليات أعضاء الكائنات الحية لها "وظائف"، أي أنها تؤدي دورًا سببيًا في دعم الحياة. ويمكن فهم هذا الهدف من الأداء العضوي، أي "الحياة"، على مستويات متعددة. في المرحلة الأولى،

نطبقه على العوامل الفيزيولوجية للكائن الحي. لاحقًا، ومع ازدياد تعقيد حياة الحيوان والإنسان، نطبقه على العوامل النفسية، العقلية والروحية.

أ. من أهم اكتشافات علم الأحياء الحديث أن جميع الكائنات الحية، على الرغم من اختلافاتها الكثيرة، تتكون من خلية واحدة أو أكثر من الخلايا الصغيرة، والتي يمكن رؤيتها جميعًا تحت المجهر [139]. بعض الخلايا خالية من النواة (بدائيات النوى)؛ بينما تحتوي خلايا أخرى على نواة (حقيقيات النوى). تشمل الأولى البكتيريا والكائنات وحيدة الخلية الأخرى؛ أما الثانية، فتشمل الكائنات وحيدة الخلية ومتعددة الخلايا - النباتات والفطريات والحيوانات والبشر - التي تتكون من مليارات الخلايا. لذا، عندما نشير إلى نبات البطاطا أو القط أو الإنسان على أنه كائن حي "فردي"، فإننا في الواقع نتحدث عن مجموعة تكافلية من كائنات أصغر (الخلايا التي تُكوّن الأعضاء التي تُكوّن الكائن الحي بأكمله).

بالتأمل أكثر، يتضح أن الحياة ليست مجرد ظاهرة فردية، بل تنطبق على الجماعات. وهذا ليس مجرد استعارة، ففي العديد من الأنواع، لا يملك الفرد فرصة للبقاء على قيد الحياة لفترة طويلة بمعزل عن المجموعة التي ينتمي إليها (وحدة عائلية أو أكبر). في الواقع، تُعدّ المجموعة هي الكائن الحي، والفرد مجرد عضو فيه، له وظيفة محددة بالنسبة للكل (مثل النحلة في الخلية). ومن المفاهيم الخاطئة الشائعة اعتبار "الكائن الحي" بالضرورة شيئًا تكون أعضاؤه متصلة مكانيًا ولا يمكن فصلها. ويمكننا أيضًا منطقيًا اعتبار "الكائن الحي" كيانًا تتحرك أجزاؤه على مسافة معينة من بعضها البعض لفترة من الزمن، شريطة أن تكون تفاعلات هذه الأجزاء ذات أهمية كافية لها جميعًا.

علاوة على ذلك، بما أن جميع الكائنات الحية تتكاثر، يمكننا اعتبار النسل أعضاءً من آبائهم، والآباء أعضاءً من نسلهم. وهذه ليست مجرد كلمات، بل تعكس استمرارية مادية وزمنية. في بعض الأنواع، ولا سيما بين الحيوانات الراقية والبشر، ينتقل السلوك والمعلومات والممتلكات المادية من جيل إلى جيل. يتم تجاهل هذه الموروثات الجينية والثقافية بشكل مصطنع عند تصور الأفراد المنفصلين. إضافة إلى ذلك، قد يدعم الآباء (نباتات أو حيوانات) حياة نسلهم لفترة من الزمن - بإطعامهم وتدفئتهم وحمايتهم من المفترسات، وما إلى ذلك. في بعض الأحيان، يخدم النسل الآباء لاحقًا بطرق مختلفة، وقد يخدمون بعضهم بعضًا (وهذا يعيدنا إلى المجموعات التي نوقشت سابقًا). وبالتالي، يمكن النظر إلى أي سلالة من الكائنات الحية في نهاية المطاف على أنها كائن حي واحد يتغير شكله بمرور الوقت، وينقسم ويندمج.

وبالتالي، يمكن اعتبار بعض التجمعات المكونة من كائنين حيّين أو أكثر كائنات حية واحدة ذات أجزاء قابلة للفصل، ووظيفة هذه الأجزاء ضمان استمرار الكائن الحي وتعزيز حياته ككل، كما هو الحال في الأعضاء الملتصقة ببعضها، ولكن بمرونة أكبر.

---

139 الفيروسات ليست خلايا؛ ومع ذلك، فهي ليست كائنات مستقلة، بل هي عبارة عن حزم من المواد الوراثية والبروتين التي تتكاثر بشكل طفيلي.

وينطبق هذا المفهوم على استمرارية الأجيال في أي سلالة عائلية، وكذلك على المجموعات السكانية التي قد تضم العديد من العائلات.

إن العلاقات السببية المتضمنة في هذه الاستمرارية المكانية والزمانية، وكذلك المادية والعقلية والروحية، تتخذ جميعها أساسًا الشكل التالي: " **بدون العضو، لا يستطيع الكائن الحي أن يعيش أو سيواجه صعوبة بالغة في ذلك؛ ومع وجود العضو، تصبح فرص الكائن الحي ممكنة أو تزداد** ". تنطبق هذه الصيغة بوضوح على أجزاء الأفراد وعلى الأفراد داخل الجماعات. إذا استأصلنا قلوبنا، نموت؛ إذا قطعنا يدنا اليسرى، تقل فرص بقائنا على قيد الحياة؛ بدون والدينا، لن نولد أو لن نعيش طويلًا بعد الولادة؛ بدون الأجيال الشابة، يُحكم على الأجيال الأكبر سنًا بالهلاك بمجرد أن تضعف؛ إذا أُخرجنا من المجتمع، سيموت معظمنا سريعًا.

يشير كل هذا إلى استمرارية الحياة . علاوة على ذلك، تتسم الحياة بتجانس مادي حقيقي، كما يتضح من اكتشاف علمي حديث بالغ الأهمية، ألا وهو: عالمية المادة الوراثية للحياة (الحمض النووي) . ويمكننا أيضًا الإشارة إلى العديد من أوجه التشابه التشريحية والأيضية والسلوكية وغيرها بين الكائنات الحية لدعم مفهوم الاستمرارية وتوسيعه. فعلى سبيل المثال، تُعد ملاحظة أن التطور الجنيني يُعيد تتبع التطور السلالي (كيف يُشبه الجنين البشري تدريجيًا سمكة، ثم زاحفًا، ثم حيوانًا ثدييًا أدنى بذيل) أمرًا مثيرًا للإعجاب.

ب. قد نذهب خطوة أبعد في هذا المنظور المتسع للحياة، ونجادل، على سبيل التخمين، بأن الحياة في جوهرها واحدة ، أي أن جميع الكائنات الحية على الأرض هي على ما يبدو جزء لا يتجزأ من كائن حي عملاق واحد. لم يُطرح هذا هنا لإثبات فرضية معينة، بل لمجرد وضع استمرارية الحياة في سياقها الصحيح، مع أخذ المفهوم إلى أقصى حد لأغراض النقاش.

يُعدّ المنظور البيئي بالغ الأهمية في هذا السياق. يعيش الكائن الحيّ في بيئة معدنية دائمة التغيّر بفعل عوامل فيزيائية (كأشعة الشمس، وتكوّن الجليد أو ذوبانه عند قطبي الأرض، والرياح، والأمطار، والفيضانات، وغيرها). إضافةً إلى ذلك، تُغيّر هذه البيئة باستمرار بفعل الكائن الحيّ نفسه، سواءً أدرك ذلك أم لا. علاوةً على ذلك، ضمن هذا الكائن النظريّ الشامل، تُشكّل الأنواع والأفراد المجاورة البيئة العضوية لبعضها البعض في أيّ زمان ومكان، إلى جانب البيئة المعدنية المحيطة. تتنافس النباتات فيما بينها على المساحة والموارد المعدنية؛ وفي بعض الأحيان، تتعاون بفعالية، كما هو الحال عندما يُوفّر نوعٌ ما المواد الكيميائية التي يحتاجها نوعٌ آخر؛ تُوفّر الحياة النباتية مسرحًا متغيّرًا للحياة الحيوانية؛ تُدمّر الحيوانات النباتات وتزرعها وتأكلها؛ وتصطاد الحيوانات حيوانات أخرى وتربّيها وتأكلها. وهكذا، فإنّ البيئة النباتية والحيوانية أيضًا دائمة التغيّر. تتفاعل الأنواع في المنطقة الجغرافية نفسها، وكذلك الأفراد في

المجموعة نفسها. تتفاعل جميع الكائنات الحية في بيئة مُحدّدة بشكلٍ ديناميكيّ للغاية وتؤثّر على بعضها البعض بدرجات متفاوتة مع مرور الوقت.

كما ذكرنا سابقًا، توجد أحيانًا علاقات تكافلية بين أفراد أو مجموعات من أنواع أو أجناس مختلفة. على سبيل المثال، قد يُغذي كائن حي آخر ويحميه، ويتغذى عليه أو يحميه، كما هو الحال في العلاقات بين الإنسان والقمح، أو الماشية، أو الكلاب. وبالنظر إلى أبعد من ذلك، يمكننا تفسير حالة افتراس كائن حي لآخر، على أنها تبادل بين أجزاء الكائن الحي الأكبر، حيث يُغذي جزءًا منه بجزء آخر، مُحركًا المادة والطاقة داخله. وبناءً على ذلك، يمكننا القول إن افتراس الأسد للغزال أمر "طبيعي"، وأن الغزال يؤدي دوره في السياق الأوسع من خلال افتراسه. فيصبح نوعٌ تابعًا لنوع آخر.

إذا نظرنا في لمحة شاملة إلى تاريخ الحياة على الأرض [140]، منذ ظهورها قبل حوالي 3700 مليون سنة، أي بعد حوالي 800 مليون سنة من تكوين الكوكب، يصبح من الممكن تمامًا تصور أنها جميعًا كائن حي واحد، انقسم بمرور الزمن إلى عدد كبير من "الأعضاء المنفصلة" (الأفراد) المؤلفة من عدد كبير من "الأعضاء المتصلة" (مكونات الأفراد) [141]. كل "عضو" من هذه الأعضاء في الكائن الحي يأتي، ويتحرك، ويتكاثر مع غيره، ويتغير، ويختفي، استجابةً للظروف المتغيرة داخل الكائن الحي نفسه (البيئة العضوية) وبيئته المعدنية، ساعيًا دائمًا إلى الحفاظ على الحياة في حد ذاتها، أي الحياة داخله - فالحياة ليست سوى هذا الميل السلوكي.

قد يُفيد هذا الاستقراء في نهاية المطاف في تطوير أخلاقيات طبيعية. يستخدم بعض علماء البيئة فكرة وحدة الحياة لتشجيع حماية الطبيعة على نطاق واسع، في عصر يُدمر فيه الإنسان المزيد والمزيد منها. يرى البعض أن هذا مبالغ فيه ومثالي، مع أنني أشك في أن الإنسان سيرتكب إيثارًا مُدمرًا للذات! لا شك أن نموذجًا متوازنًا ممكن، نموذج يُرسي تسلسلات هرمية معقولة للقيم ، تُراعي الاحتياجات الاجتماعية للإنسان مع الحفاظ على تركيز شامل على حماية الحياة على الأرض إلى أقصى حد.

---

140 لا أسعى هنا إلى وصف هذا التاريخ بالتفصيل، ولكن ينبغي على كل قارئ أن يبذل جهداً للاطلاع عليه، والتعرف على الاكتشافات والنظريات العلمية الحديثة. توجد العديد من الكتب الممتازة حول هذا الموضوع؛ وبالطبع، هناك الكثير من المواد الشيقة على الإنترنت.

141 أشير هنا بالطبع إلى التكاثر الذاتي لأول الكائنات وحيدة الخلية - بدائيات النوى - والتي تلتها حقيقيات النوى قبل حوالي 1800 مليون سنة؛ ثم إلى أول الكائنات متعددة الخلايا، وهي الطحالب المتجمعة التي ظهرت قبل حوالي 1500 مليون سنة. أما الحيوانات فلم تظهر إلا بعد ذلك بكثير، قبل أقل من 600 مليون سنة.

14. مفاهيم التطور

1. الشكل المنطقي للتطور

يقودنا نقاشنا حول الطبيعة "شبه الغائية" إلى موضوع "التطور"، الذي اعتبره البعض مثالاً واضحاً. سندرس هذه المسألة بعقل متفتح. التطور يعني في جوهره التغيير - تغيير تدريجي على مدى فترة طويلة بحيث تختلف المظاهر اللاحقة اختلافاً كبيراً عن المظاهر السابقة.

يُستخدم هذا المصطلح أحيانًا في الفيزياء لوصف تاريخ المادة غير الحية، بدءًا من الكواركات البدائية مرورًا بالأحداث الفلكية وصولًا إلى الذرات الثقيلة والجزيئات العضوية، وانتهاءً (حتى الآن) بالخلايا الحية. أما في علم الأحياء، فيُستخدم للإشارة إلى تغيرات المجموعات السكانية (الأنواع)، مما يعني تغييرًا أكثر جذرية من مجرد "تطور" الأفراد، الذي يشير إلى نمو الكائن الحي (حيث تصبح أعضاؤه أكثر اكتمالًا ووظيفية، وتنقسم خلاياه وتتكاثر، وما إلى ذلك، مما يجعله أكثر قدرة على مواجهة متطلبات الحياة ومخاطرها).

تجدر الإشارة إلى أن اهتمامي هنا لا ينصبّ على الخوض في تفاصيل أي نظرية بيولوجية، أو تبريرها أو انتقادها. أعتقد أن هناك صعوبات في هذا الموضوع، وقد حُلّ الكثير منها بلا شك، وربما لا يزال الكثير منها قائماً. أعترف منذ البداية أنني لست مؤهلاً للحكم على مزايا وعيوب أي نظرية. منهجي فلسفي وليس بيولوجياً. ويمكن اعتباره بحثاً (بحسب ما أراه مناسباً كمنطقي) في الخطاب المتعلق بالتطور، أي ما المقصود بالصيغة القضوية "يتطور س إلى ص"؛ وما هي القضايا السببية الأساسية التي تقوم عليها؛ وما هي المفاهيم التي تستند إليها.

في عملي السابق "منطق المستقبل" [142]، تناولت منطق **التغيير** بشيء من التفصيل – مع الإشارة إلى شكلين رئيسيين من أشكال التغيير:

- " **التغيير** "، حيث يتم تصنيف شيء فردي على أنه X وليس Y في البداية، على أنه X و Y في وقت لاحق؛ لذلك استخدمت الصيغة "هذا X أصبح Y".
- " **الطفرة** "، حيث يتم تصنيف شيء فردي على أنه X وليس Y في البداية، على أنه Y وليس X في وقت لاحق، والذي استخدمت فيه الصيغة "هذا X أصبح Y".

---

142 انظر الفصل 17 هناك.

في الحالة الأولى، يبقى الفرد X بينما يتغير من ليس Y إلى Y؛ بينما في الحالة الثانية، يتوقف الفرد عن كونه X قبل أن يتحول إلى Y. لاحظ أنه من الممكن إعادة صياغة التغيير على أنه طفرة (أصبح هذا X-ليس Y هو XY)، أو الطفرة على أنها تغيير (هذا الشيء، الذي كان X-ليس Y، أصبح Y-ليس X).

هذه الصيغ قابلة للقياس الكمي، أي يمكننا قول "كل X" أو "بعض X" بدلاً من "هذا X". تُفيد هذه الصيغ في مناقشة انتقال الأفراد من فئة إلى أخرى، سواءً مع بقائهم متماثلين جوهريًا في بعض الجوانب أو دون ذلك. وغني عن القول إنها تتجاهل المراحل الوسيطة، ولكن يمكن معالجة هذه التعقيدات بتحديدات مناسبة. مع ذلك، لا تنطبق هذه الصيغ على التطور، وإن كان من الممكن استخدامها لمناقشة جوانب أو أجزاء منه.

يبدو أن كلمة "طفرة"، كما وردت هنا (أي من قِبل المنطقي)، تُطابق المعنى المقصود لدى علماء الأحياء في مصطلح "الطفرة الجينية". وللعلم، يتكون "الجين" من سلسلة طويلة من الجزيئات ذات خصائص معينة. وتُحدد الجينات (بشكل منفرد أو مجتمعة [143])، بالاشتراك مع بعض الظروف البيئية [144]، العديد من السمات والعمليات الفيزيائية، بما في ذلك أنماط سلوكية عديدة، للكائنات الحية. وتُورث الجينات من جيل إلى جيل منذ بدء الحياة، مما يضمن انتقال سمات الآباء إلى الأبناء دون تغيير يُذكر.

دون الخوض في تفاصيل الكيمياء الحيوية، فإن البنية الجزيئية الأساسية للجينات هي الحمض النووي (DNA)، الذي يتكون من أربعة نيوكليوتيدات مُرمّزة بالأحرف A وC وG وT. لا يمكن أن ترتبط هذه النيوكليوتيدات إلا بأربعة أشكال: TA وCG وAT وGC، والتي تُرمز إليها على التوالي بالأحرف U وC وA وG. تُشكّل هذه النيوكليوتيدات بدورها الأحرف الأربعة للترميز الجيني؛ ويمكن دمجها في 64 مجموعة من ثلاثة أحرف (تُسمى الكودونات)، مثل UUU وUCA وGAU وCGA، إلخ. تُنتج هذه الثلاثيات 20 حمضًا أمينيًا فقط (وثلاث جزيئات أخرى تعمل كإشارات توقف). قد تتحد بضع مئات من الأحماض الأمينية في سلسلة متكررة؛ على سبيل المثال، CAU-CAU-CAU-إلخ. هذه هي البنية الجزيئية للجين.

قد يُقال إن للجين الواحد أكثر من شكلين مختلفين، إذا فهمنا مصطلح "الجين" الآن بالرجوع إلى دوره البيولوجي ، وليس إلى تركيبه الكيميائي الدقيق . على سبيل المثال، الجين المسؤول عن لون أزهار نبات البازلاء. تُسمى هذه الأشكال المختلفة "أليلات"، وقد يكون الاختلاف الجزيئي بينها مجرد حمض أميني واحد في سلسلة من مئات الأحماض الأمينية. في مثالنا، يوجد أليل واحد للأزهار الأرجوانية (سائد) وآخر للأزهار البيضاء (متنحي). عندما

---

143 أشير هنا إلى الوراثة متعددة الجينات، حيث تكون صفة واحدة نتاج جينين أو أكثر. وتُعدّ الصفات المرتبطة بالجنس مثالاً هاماً على ذلك.

144 مثل الضوء أو الظلام، والحرارة أو البرودة، والجفاف أو البلل.

تجتمع هذه الجينات في عملية التكاثر، فإنها تتصرف وفقًا لقواعد محددة، مما يُؤدي إلى التنوع الكبير بين أفراد النوع الواحد. وبشكل عام، تتميز الجينات بالاستقرار وتتكاثر بشكل متوقع.

مع ذلك، وفي حالات نادرة جدًا (ربما مرة واحدة في الألف أو المليون)، تحدث الطفرات في الجينات نتيجة[145] عوامل فيزيائية عشوائية، مثل الإشعاع أو التلوث الكيميائي. قد تتكون الطفرة الجينية من استبدال أو حذف أو إضافة حرف واحد من الشفرة الوراثية، لكن هذا يُغير بشكل جذري طبيعة الجين وتأثيره. على سبيل المثال، في التسلسل CAU-CAU-إلخ، إذا حُذف حرف U، نحصل على CAU-CA↓C-AUC-AUC-إلخ؛ أو إذا أُضيف حرف C، نحصل على UCA-UCA- **CCA** -CAU-إلخ. لاحظ كيف أن تسلسل CAU لا يختفي، بل يُزاح بمقدار حرف واحد. إذا حدثت الطفرة في الخلايا الجنسية أو الخلايا التي تُنتجها، ينتقل الجين الطافر إلى النسل (الذي قد ينجو أو لا ينجو بدوره ويتكاثر).

وبالتالي، من منظور منطقي، إذا رمزنا (هذه الرموز مُبتكرة وليست مُستمدة من علم الوراثة) للجين الأصلي بالرمز O وللجين الطافر بالرمز M، فإن الطفرة تُعبَّر عنها بصيغة "يصبح الجين O هو الجين M". وإذا اعتبرنا، بدلاً من ذلك، أن O وM هما نفس الجين K، بمعنى أنهما يشيران إلى المفتاح الجيني لصفة أو عملية بيولوجية مُحددة (مثل لون الزهرة)، دون تحديد التباين الدقيق (مثل اللون الأزرق أو الأحمر)، فيمكننا وصف التغيير من O إلى M بأنه تغيير في K[146].

التكاثر ، كأن نقول: "يتكاثر X من Y"، حيث يشير X وY إلى كيانين فرديين متشابهين . لا يقتصر هذا الشكل على الإشارة إلى التغيير (أي على الأقل، نشوء Y)، بل يدل أيضًا على علاقة سببية بينهما (يؤدي الأول إلى الثاني بطريقة ما). قد تكون الكائنات المعنية كائنات حية كاملة، أو قد تكون جينات. في كلتا الحالتين، يمكن تطبيق هذا الشكل على أحد الوالدين ونسله المباشر، أو بشكل أوسع على نسل نسله، وهكذا.

لاحظ أنني افترضتُ أعلاه أن الطفرة الجينية تعني الطفرة المنطقية (كما عُرِّفت سابقًا)، بحيث يتحول جينٌ ما *(O)* فعليًا إلى جينٍ آخر (M). قد يستمر الجين الطافر M في إنتاج نسخٍ مطابقةٍ له. ولكن من الممكن أيضًا أن يكون الجينان المعنيان (O وM) فرديْن مختلفين، حيث يُنتج الأول الثاني من خلال عملية تضاعفٍ خاطئة، ويتعايشان معًا لفترةٍ من الزمن. في هذا السيناريو البديل، لا تعني الطفرة الجينية الطفرة المنطقية، بل نوعًا من التكاثر لا

---

145 لاحظ أن نفس الطفرة قد تحدث أحيانًا لدى أفراد مختلفين، على الرغم من أن الاحتمال ضئيل.

146 في هذه الحالة، يشير K إلى جميع الجزيئات التي تشترك فيها O و M، باستثناء تلك التي تميزهما.

يستلزم استمراريةً فعليةً بين الجين الأصلي ونسله المباشر، وهي علاقةٌ أقرب إلى العلاقة بين الوالد ونسل نسله. لا أملك معرفةً كافيةً في علم الأحياء لأُجزم ما إذا كان هذا النوع من "التكاثر غير المألوف" يحدث بالفعل.[147]

في حالة **التطور** ، يجب استخدام صيغة مميزة " **يتطور النوع X إلى النوع Y "، بحيث لا تكون الأفراد التي تندرج تحت الفئة X الأولية هي نفسها الأفراد التي تندرج تحت الفئة Y النهائية. لاحظ جيدًا: وحدات الفئة Y** ليست ولن تكون أبدًا وحدات من الفئة X - لذا فهذا وضع منطقي مختلف تمامًا عن التغير والطفرة!

هنا أيضًا، تجدر الإشارة إلى أننا نحدد فقط حالتي البداية والنهاية، مع العلم أنه قد يكون هناك تسلسل طويل من التغيرات (التعديلات والطفرات) بينهما. ومع ذلك، يُفترض وجود نوع من الاستمرارية، وخيط سببي يربط بين الوحدتين الابتدائية والنهائية - في علم الأحياء، يتمثل ذلك في حقيقة التكاثر أو الانتماء: فالوحدات الأولى هي الأسلاف، والوحدات الأخيرة هي أحفادها. علاوة على ذلك، فإن أسباب التغيرات المعنية غير محددة أو مضمنة، بل يجب توضيحها بشكل منفصل باستخدام افتراضات سببية مناسبة. ويمكن أيضًا تحديد التسلسل الزمني، أو الفترة الزمنية بين المصطلحين، بشكل منفصل.

في التطور، تتكاثر الأفراد المنتمية إلى فئة معينة لتُنتج أفرادًا آخرين من نفس الفئة، لكن هذه الأفراد تتعرض بمرور الوقت لتغيرات أو طفرات طفيفة؛ وفي مرحلة ما، تصبح هذه التغيرات واضحة لدرجة أننا لا نستطيع اعتبار الأفراد الجدد منتمين إلى نفس الفئة. في التطور، تُستبدل فئة (أو جزء منها) بفئة أخرى، كما هو الحال في "الطفرة" حيث يخضع الفرد لتغير جوهري. وهكذا، يجمع شكل التطور بين خصائص الامتداد والطبيعة، إذ لا تشير مصطلحاته إلى نفس الأفراد، ومع ذلك يُفترض وجود استمرارية حقيقية بينهم. وكما سنرى، تظهر هذه الازدواجية في جوانب أخرى من التطور.

وبالتالي، فإن أسلوب الإشارة المتضمن في هذا الشكل الافتراضي ليس توزيعيًا ولا جماعيًا ولا تجميعيًا (كما هو الحال في الأشكال الأخرى)، بل هو شيء جديد وأكثر تعقيدًا. يتمثل هذا الأسلوب في أن بعض أفراد الفئة X فقط ينتهي بهم المطاف كجميع أفراد الفئة Y؛ وعلاوة على ذلك، فإن الاستمرارية بين أفراد الفئتين X وY لا تعود (عادةً) إلى روابط فردية، بل تنطوي على اندماجات (تزاوج) في كل اتجاه في كل جيل، على مدى أجيال عديدة.

لاحظ أنه كما يمكننا إعادة صياغة الطفرة على أنها تغيير بالتركيز على فئة أوسع كموضوع لنا (مثل "الشيء" بدلاً من "س")، فكذلك في حالة التطور، إذا ركزنا على

---

147 على أي حال، ليست الكلمات هي المشكلة. فمفردات المنطق والفلسفة من جهة، والعلوم المتخصصة (كعلم الأحياء) من جهة أخرى، مترابطة لكنها ليست متطابقة في دلالاتها. أحيانًا، كما هو الحال هنا، يكون تعريف الكلمة المنطقية أكثر دقة من المعتاد؛ وفي حالات أخرى، يحدث العكس، كما هو الحال مع مصطلحي "الجنس" و"النوع"، اللذين يشيران في المنطق بشكل عام إلى أي فئة عليا وفئة فرعية، بينما هما في علم الأحياء أكثر تخصصًا.

جنس مشترك بين النوعين الأصلي والنهائي، مثل "الكائنات الحية"، يمكن تعديل الصيغة الحُكمية لتشير إلى تغيير أقل جذرية. على سبيل المثال (معذرةً إن كانت لديّ أي معلومات خاطئة)، بدلاً من قول "تطور ميزوهيبوس إلى ميريتشيبوس"، يمكننا قول " انتقل جنس الخيول *(إيكوس)* من ميزوهيبوس إلى ميريتشيبوس". الكلمات المختارة (مثل "انتقل") ليست مهمة جدًا، المهم هو أن العلاقة الشكلية المعنية مختلفة تمامًا.

إن مثل هذه التغييرات في المنظور تسمح لنا بأن نضع في اعتبارنا ما هو ثابت في خضم التغيير؛ على سبيل المثال، على مدار تاريخ التطور، ظلت حقيقة الحياة ثابتة، بينما تغيرت تعبيراتها الخاصة فقط.

يجب على علماء المنطق كتابة فصل جديد في منطق التغيير، يتناول بالتفصيل القضايا المتعلقة بالتكاثر والتطور. لن أحاول القيام بذلك هنا، بل سأنتقل إلى موضوع آخر.

2. أدلة على التطور

ينبغي أولاً فهم مصطلح التطور بشكل محايد، للإشارة إلى أي تغيرات ظاهرة في أنواع الكائنات الحية، إذ أن حدوث هذه التغيرات من عدمه أمرٌ قابل للنقاش في الأساس. ثانياً، إذا ما تم التسليم بحدوث هذه التغيرات، يثور التساؤل حول كيفية حدوثها؛ وهنا طُرحت فرضيات مختلفة، إحداها "نظرية التطور" لداروين وتطويراتها اللاحقة.

وثمة قضية أخرى تبرز في هذا السياق وهي ما إذا كان من الممكن اعتبار هذه التغييرات النهائية اتجاهية بأي شكل من الأشكال - أي ما إذا كان من الممكن النظر إلى التطور على أنه نوع من "الكوناتوس" بالمعنى الموصوف في الفصل السابق، مما يمنح الحياة إمكانية الاستمرار في ظل الظروف المتغيرة.

فيما يتعلق بالمسألة الأولى، فإن الأدلة الأحفورية والجيولوجية المتوفرة واضحة: فقد عُثر على بقايا أحفورية متنوعة في طبقات الأرض المختلفة، والتي يمكن تحديد عمرها علميًا باستخدام تقنيات متعددة. ولوحظ أن الطبقات الأقدم تحتوي على أشكال أحفورية تفتقر إليها الطبقات اللاحقة، والعكس صحيح؛ وبشكل عام (باستثناءات قليلة)، كانت الأشكال الأقدم أبسط تركيبًا من الأشكال اللاحقة. ومن هنا نستنتج أن الحياة على الأرض لم تكن دائمًا على نفس الشكل: فقد ظهرت أنواع ثم انقرضت؛ وعلى وجه الخصوص، يُعدّ الإنسان والعديد من الأنواع الأخرى التي تسكن الأرض اليوم من الوافدين المتأخرين نسبيًا.

تُظهر تجاربنا أن الحياة تُنجب حياةً أخرى، ولا توجد حياة في تجربتنا تنشأ من اللاحياة. وبافتراض أن الأنواع اللاحقة لم تظهر فجأةً من العدم، بل لا بد أنها أتت من مكان ما، فمن المعقول افتراض أنها تطورت من أنواع سابقة. يُطلق البعض على هذا "حقيقة" التطور، مع أنه مبنيٌّ بالطبع على الاستدلال.

لاحظ أن هذا الاستدلال ينطوي على انتقال فكري من "الاختلاف" إلى "التغيير". في النمط الامتدادي للنمط الحسي، نتحدث عن "التغيير" عندما نعني ببساطة الاختلافات الثابتة بين حالة وأخرى من نفس النوع ، لأن ما يتغير هو مظهر الأشياء أمام المُلاحِظ عندما يُحوّل انتباهه من عينة إلى أخرى. وهذا يختلف عن "التغيير" في النمط الطبيعي (الفيزيائي، المكاني، الزمني) للنمط الحسي، والذي يشير إلى اختلاف مظاهر الفرد نفسه بمرور الوقت.

لا يُعدّ هذا النمط الفكري غير مشروع معرفيًا في حد ذاته، شريطة أن نفهم جيدًا ونتذكر أنه استقرائي وليس استنتاجيًا . أي أن أدلة النمط الامتدادي تُستخدم استقرائيًا لتأكيد فرضية النمط الطبيعي، لكنها لا تُثبتها بشكل قاطع. يجب تقديم المزيد من الأدلة إن أمكن، ولا ينبغي العثور على أي دليل تجريبي ينفي الفرضية بشكل قاطع. إذا تذكرنا أنه نظرًا لعدم رصدنا فعليًا لأنواع تُنتج أنواعًا جديدة خلال حياتنا أو في المختبر، فإن هذا الاستدلال يستند فقط إلى أدلة غير مباشرة، فإننا نظل منفتحين على تصحيحه إذا وُجدت أدلة تُخالفه.

في الواقع، لا يعتمد علماء الأحياء على الاكتشافات الأحفورية فقط لدعم فكرة تغير الأنواع، بل يشيرون أيضًا إلى أوجه التشابه المورفولوجية والأيضية والوراثية وغيرها، مما يعزز هذه الفرضية الأولى، بل ويجعلها شبه مؤكدة. وتتضمن هذه المقارنات، بالمناسبة، بعض الاستدلالات من النمط التوسعي إلى النمط الطبيعي. يبدو من المعقول افتراض أن الكائنات الحية المتشابهة قد انحدرت من أصول مشتركة، ولكن ليس من المستبعد تمامًا أن تكون قد نشأت بالفعل أشجار حياة متوازية مستقلة تمامًا في ظل قوانين طبيعية موحدة.

لنفترض جدلاً (مع أن هذا الوصف غير مثبت، وقد يتساءل المرء عن سبب عدم تكراره منذ ذلك الحين) أن الحياة[148] نشأت كيميائياً في برك مائية مليئة بجزيئات عضوية (تحتوي على الكربون - ربما أحماض أمينية) بفعل البرق (مصدر طاقة). ثمة احتمالان: إما أن تكوين أول خلية حية كان حدثاً استثنائياً لمرة واحدة ، انحدرت منه جميع أشكال الحياة على الأرض اليوم، أو أن العديد من "الخلايا الحية الأولى" قد نشأت بشكل مستقل عن بعضها في أماكن مختلفة على مدى فترة طويلة، وأنجبت سلالات متميزة ولكنها متشابهة، استمر الكثير منها، وربما تقاربت بعضها في النهاية (بالتزاوج الجنسي). قد لا يكون للسؤال الضمني أهمية كبيرة، ولكنه يُطرح هنا للتأكيد على أن مجرد الحقائق الوراثية وغيرها من أوجه التشابه لا تجيب عليه.

148 لا نعرف حتى الآن أصل الحياة. يفترض معظم علماء الأحياء أن الحياة نشأت بشكل طبيعي على الأرض، عندما أصبحت الظروف البيئية ملائمة. لكن البعض يشير إلى أن بكتيريا بسيطة وصلت من الفضاء الخارجي ملتصقة بالنيازك (بغض النظر عن كيفية ووقت ومكان تشكلها).

هل يدعم علم الأحياء فرضية وجود كائن حي واحد في أصل كل أشكال الحياة على الأرض، كائن وحيد الخلية يُعادل آدم في الكتاب المقدس؟ أم أن فرضية تعدد الخلايا الأولى هي الأرجح؟ يمكن للمرء أن يدافع عن فرضية "النشأة الأحادية"، بالقول إنه من الأسهل افتراض حدوث ظاهرة نادرة إحصائيًا كنشأة الحياة مرة واحدة بدلًا من حدوثها مرات عديدة. أو يمكن للمرء أن يدافع عن فرضية "النشأة المتعددة"، بالقول إنه بمجرد توافر الظروف الطبيعية المواتية، فإن الانفجارات العشوائية للبرق ستُنتج على الأرجح عددًا كبيرًا من هذه النتائج في برك متناثرة على مدى فترة طويلة، بدلًا من حادثة فريدة. وبما أن المادة تتفاعل عمومًا بشكل موحد مع الظروف المتجانسة، فمن المرجح أن تكون هذه الكائنات الحية الأولى متشابهة في تركيبها وبنيتها.

ثمة دليل آخر، وأكثر مباشرة، على إمكانية حدوث تغييرات في الحياة، وهو تجربة تهجين النباتات والحيوانات على مر التاريخ، مما أدى إلى إنتاج أصناف لا تشبه أصولها إلا قليلاً [149]؛ فعلى سبيل المثال، كيف تحولت الأعشاب البرية الرقيقة إلى قمح أو شعير محلي غني، أو كيف تحولت الذئاب في نهاية المطاف إلى كلاب بأشكال وألوان وأحجام مختلفة، من كلاب الشيواوا إلى كلاب سانت برنارد. وفي الوقت الحاضر، توفر الهندسة الوراثية أيضاً دليلاً على إمكانية التغيير، على الرغم من أنه حتى الآن (على حد علمي) لم يتم إثبات حدوث تغييرات في الأنواع (قابلة للحياة والتكاثر) في المختبر [150].

لا شك أن التحليل الجيني لجميع الأنواع، الذي يجري حاليًا في علم الأحياء، سيحل الكثير من قضايا التصنيف والأنساب، إن لم يكن معظمها. ونحن، الذين نهتم بهذا الأمر، محظوظون جدًا لأننا نعيش في هذا العصر التاريخي [151].

إذا سلمنا بصحة فرضية التطور في ضوء جميع الأدلة المتاحة، فإن الخطوة التالية هي محاولة شرح كيفية حدوث هذا التغيير بشكل مقنع، أي أسبابه. وقد اقترح تشارلز داروين (1809-1882) في عام 1859 نظرية واضحة لتفسير هذه الظاهرة بطريقة طبيعية، أي دون افتراض وجود قوة غامضة شبيهة بالإرادة الكامنة في المادة الحية غير الواعية، ودون اللجوء إلى التدخل الإلهي في كل خطوة.

---

149 على الرغم من أن الأمر لا يتعلق بتغيير الأنواع، على حد علمي. أي أن الكلاب والذئاب قد تتكاثر معًا.

150 وبصراحة، أجد فكرة التلاعب الجيني بالكائنات الحية (وخاصة الحيوانات، بل وحتى النباتات) فكرةً شنيعةً ومجرمةً بكل معنى الكلمة. ولا أقصد من ذكرها التشجيع عليها أو تبريرها.

151 قرأت مؤخراً أن الفطريات أقرب جينياً إلى الحيوانات من النباتات في بعض النواحي!

طُوِّرت "نظرية التطور" هذه لاحقًا، عندما عُرفت أعمال غريغور يوهان مندل (1822-1884) في علم الوراثة عام 1900 (مع أنها نُشرت لأول مرة عام 1865). تحدث داروين عن "الاختلافات" البيولوجية، لكن لم يكن لديه تصور واضح لكيفية حدوثها. اكتشف مندل، باستخدام تجارب كمية، بدقة أكبر كيف تنتقل الصفات المتغيرة من الآباء إلى الأبناء، عبر ما سُمي لاحقًا بالجينات. ومنذ ذلك الحين، جرى تحسين النظرية "التركيبية"، التي تجمع بين نظريتي داروين ومندل.

3. الطفرة العشوائية

لا ينصبّ اهتمامنا هنا على علم الأحياء، بل على الدروس السببية التي يمكننا استخلاصها منه. ومن المفاهيم التي يجب دراستها في نظرية التطور مفهوم "الطفرة العشوائية" للجينات. تجدر الإشارة إلى أن مندل لم يتوقع الطفرة الجينية، بل توقع فقط التباين الناتج عن تفاعل الجينات السائدة والمتنحية. وقد لاحظ هوغو دي فريس في عام ١٩٠٢ أن الجينات قد تخضع أحيانًا لتغيرات جذرية. وفي وقت لاحق، في عام ١٩٢٧، حدد إتش جيه مولر بعض عوامل هذه الطفرات؛ فقد وُجد أن الأشعة السينية والأشعة فوق البنفسجية وبعض المواد الكيميائية عوامل مطفرة.

الطفرات الجينية جزء طبيعي من الحياة، وإن كان نادرًا أو نادرًا جدًا. وإذا نُظر إليها بشكل فردي، فإن تأثيرها على النوع ضئيل. فعلى سبيل المثال، يُقدّر أن كل إنسان يحمل طفرتين جديدتين تقريبًا من بين 100,000 جين لديه [152]. ومع مرور الوقت، قد تستقر بعض هذه الطفرات، لكن معظمها لن يستقر. فالطفرات بحد ذاتها لا تحدد مسار التطور.

عندما يتحدث علماء الأحياء عن الطفرات العشوائية ، فإنهم يعنون أن الطفرات الجينية التي تحدث لا تزيد بالضرورة من فرص نجاح الكائن الحي في بيئته. فقد تكون هذه الطفرات مفيدة للكائن الحي، أو ضارة، أو حتى محايدة؛ كما قد تكون قابلة للحياة وقابلة للانتقال إلى الأجيال اللاحقة، أو قد لا تكون كذلك. لذلك، لا يمكن الادعاء بأن الطفرات الجينية مُبرمجة في الكائن الحي بهدف تحسين فرص بقائه. وقد تم التأكيد على هذا لاستبعاد أي فكرة مفادها أن الجين قد "اكتشف" بطريقة ما سمة بيئية معينة، وتحوّر بطريقة تُحسّن من "تكيفه" مع تلك السمة.

علاوة على ذلك، فإن مصطلح الطفرة العشوائية أو التلقائية أو الصدفية لا يُقصد به الإشارة إلى مفهوم التلقائية الطبيعية (أي التأثيرات الكمومية). تُعتبر الطفرات ناتجة عن عوامل حتمية، وقد ذكرنا سابقًا بعض هذه العوامل أو المُطفرات. تُعدّ هذه الإشعاعات أو المواد الكيميائية جزءًا من البيئة المباشرة للجينات، مما يُسبب طفراتها. لكن الطفرة مجرد رد فعل فيزيائي للجين، وليست بمثابة "استجابة لمؤثر". ولا تُؤدي بالضرورة

152 انظر كورتيس وبارنز، صفحة 522.

إلى جعل الكائن الحي أكثر مقاومة للإشعاعات أو المواد الكيميائية الخطيرة؛ بل غالبًا ما تُلحق هذه المُطفرات ضررًا لا يُمكن إصلاحه بالكائن الحي.

علاوة على ذلك، فإن مصطلحات مثل "الصدفة" المستخدمة هنا تهدف إلى التأكيد على تزامن الأحداث المعنية. تشير الصدفة إلى تلاقي سلسلتين أو أكثر من الأحداث في وقت ومكان محددين؛ قد تكون جميعها محددة بدقة، ومع ذلك فإن التقاءها (نسبيًا) مسألة صدفة. على سبيل المثال، قد يضلّ كائن حي طريقه إلى مكان ملوث، ليس جزءًا من بيئته الطبيعية؛ كبذرة نبات حملتها الرياح أو حيوان ضال وصل إلى تشيرنوبيل. هنا، قد تشير "الصدفة" إلى عدم القدرة على التنبؤ بمعظم الأحداث الفيزيائية البحتة في الواقع، حتى عندما تكون مفهومة نظريًا؛ أو بشكل أوسع، إلى إمكانيات الإرادة (لدى الحيوانات أو البشر).

فيما يتعلق بالإرادة البشرية، أصبحنا قادرين الآن على إحداث طفرات عمدًا، باستخدام الإشعاع أو المواد الكيميائية المناسبة. والأكثر إثارة للإعجاب هو ظهور الهندسة الوراثية. في هذا السياق، ينبغي توسيع مفهوم الطفرة ليشمل الطفرات الاصطناعية والطبيعية على حد سواء. فمصطلح "الطفرة العشوائية" ينطبق فقط على الطفرات الطبيعية، وليس على الطفرات الناتجة عن تدخل إرادي.

يُقال إن الطفرات الطبيعية عشوائية للدلالة على أنها، رغم وجود أسباب فيزيائية لها، أحداث معزولة وليست ردود فعل منهجية لظروف فسيولوجية في الكائن الحي المعني أو ظروف فيزيائية في بيئته . وقد طُرحت هذه الفكرة في مقابل نظرية بديلة لنظرية داروين، اقترحها جان بابتيست لامارك (1744-1829) [153]، مفادها أن الصفات التي يكتسبها الآباء من خلال تفاعلهم مع البيئة يمكن أن تُورَث للأبناء.

تعني هذه الفرضية الأخيرة أنه مع تغير بيئة الكائن الحي وجسمه، مهما كانت الأسباب، قد يُطوّر ردود فعل أو استجابات جينية تكيفية، مما يزيد من فرص بقائه. ويُشير ذلك ضمنيًا إلى نوع من آلية التنظيم أو التغذية الراجعة. في حالة النباتات (وما يُقابلها من وظائف في الحيوانات)، تكون هذه الردود لا شعورية - أحداث ناتجة مباشرة عن قوانين فيزيائية بحتة. أما في حالة الحيوانات (على الأقل الحيوانات العليا، بما فيها الإنسان)، فيمكن تسمية هذه الردود بـ"الاستجابات"، لأنها قد تحدث بشكل غير مباشر عبر الوعي - أي عند رؤية (أو استشعار، وربما حتى تصور) تكوين بيئي أو جسدي معين، يُهيئ الكائن الحي تلقائيًا تغييرات جينية مناسبة تزيد من فرص بقائه (أو فرص ذريته).

لاحظ جيدًا أنني لا أطرح هنا أي نظرية شخصية، بل أتناول (كفيلسوف) مجموعة الأدوات المفاهيمية المتاحة لنا، أي أنني أسعى إلى وضع مخطط انسيابي للأسئلة

153 وبالفعل، أظن أن داروين فعل ذلك في مرحلة ما؟ ومع ذلك، فإن نظريته النهائية خالية من هذا الافتراض.

والأجوبة المحتملة. ولفهم نظرية داروين في التطور فهمًا أفضل، لا بد من فهم أطروحة لامارك البديلة، إذ إن إحداهما تُعارض الأخرى.

تجدر الإشارة إلى أن التغيرات في الخصائص الظاهرية (الأنماط الظاهرية) التي نناقشها هنا هي تلك التي تستلزم طفرات جينية (أنماط جينية). لا نتناول هنا التطورات الجسدية (أو غيرها) المبرمجة مسبقًا كإمكانات فورية في التكوين الجيني الحالي، والتي قد تتحقق بسهولة في ظل ظروف بيئية أو فسيولوجية أو إرادية مناسبة - على سبيل المثال، كما يمكن أن تتضخم العضلات بالتمرين، أو تُكتسب المهارات بالتدريب، أو تزداد المعرفة بالتعلم. تشير نظرية لامارك إلى أن تحقيق هذه الإمكانات قد يُولّد بدوره إمكانات جديدة (منطقيًا، بالطبع، هذه الأخيرة هي بالفعل "إمكانات" - ولكن ليس بشكل فوري، إذ تتطلب إعادة هيكلة لمادتها الأساسية).

عندما تتحدث اللاماركية عن "وراثة الصفات المكتسبة"، فإنها تشير إلى تعديلات أعمق في شفرة الحياة. فحدث أو عملية مادية أو عقلية، كاستخدام عضو جديد في بيئة جديدة، تُحفز (ربما ليس دائمًا، ولكن عند ظهور حاجة خاصة إليه) تغييرًا في المعلومات الوراثية، بحيث لا يحتاج الجيل التالي إلى تكرار عملية الاكتساب، بل يرث الصفة. وتزعم اللاماركية أن الطفرات الجينية قد تنتج بشكل غير عشوائي عن أسباب جوهرية كالتغيرات البيئية أو الظروف الفسيولوجية أو حتى العمل المتعمد.

المثال الشهير المذكور هو مثال الزرافات، التي اعتقد لامارك أن أعناقها تنمو تدريجيًا في كل جيل "للوصول" إلى الطعام في أعلى الأشجار؛ أي أنه عندما يجد الأفراد الطعام غالبًا في أماكن مرتفعة جدًا، يسعون جاهدين للوصول إليه، وتُعدّل مادتهم الوراثية لتتلاءم مع الظروف الجديدة منذ ذلك الحين. وبهذه الطريقة، وفقًا لهذه الفرضية، فإن التطور "مُبرمج" ميكانيكيًا في الحياة، وإن كان ذلك بطريقة مرنة وغير آلية بشكل مفرط. بعبارة أخرى، الطفرات الجينية أحداث وظيفية ؛ مثل تدفق الدم أو الإحساس، فهي وسيلة تستمر بها الحياة. ويُفهم من ذلك وجود دافع فطري : نوع من السعي اللاواعي أو الميل إلى استمرار الحياة مُتأصل في الكائن الحي.

من جهة أخرى، تُقرّ نظرية داروين بأنّ العوامل الفيزيائية هي المسؤولة عن عشوائية الطفرات الجينية (كما هو الحال مع أي حدث فيزيائي)، لكنها تنفي أي علاقة منهجية بين بيئات محددة (أو الظروف الداخلية الناتجة عنها) واتجاهات معينة للتغيير. قد تكون الطفرات - وكثيراً ما تكون - عديمة الفائدة للحياة، بل وربما مناقضة لها. ولا ينبغي اعتبار حقيقة أن بعض الطفرات تُحسّن فرص الكائن الحي في البقاء على قيد الحياة في ظل ظروف متغيرة دليلاً على أي ترجيح كامن في هذا الاتجاه. تشير الطفرات العشوائية إلى أن احتمالات حدوث طفرات مفيدة لا تزيد في المتوسط عن احتمالات حدوث طفرات ضارة، أو عن احتمالات حدوث طفرات لا هي مفيدة ولا ضارة.

إن فرضية لامارك ليست مستبعدة؛ فالعالم الذي تُخلق فيه الكائنات الحية بحيث تتفاعل أو تستجيب للظروف المتغيرة بشكل بنّاء، ناقلةً تحسيناتها إلى ذريتها، أمرٌ واردٌ للوهلة

الأولى. لكن علماء الأحياء توصلوا إلى استنتاج مفاده أن فرضية داروين، الأقل تنظيمًا وتنبؤًا، تتوافق بشكل أكبر مع جميع البيانات التجريبية المكتشفة أو التي دُرست حتى الآن. وغني عن القول، إنني أقبل هذا الرأي.

مع ذلك، أتساءل إن كان بإمكاننا اعتبار التطور الداروينى نوعًا من "السعي اللاواعي". أطرح هذا السؤال لا بدافع رغبة رجعية في إعادة تأكيد فكرة قديمة، بل من منظور فلسفي - الحاجة إلى تقييم موضوعي لما تتضمنه مفاهيمنا المشتركة وما تستبعده. يبدو لي أنه بإمكاننا التوفيق بين هذه المفاهيم المتناقضة ظاهريًا، على النحو التالي.

يمكننا أن نرى تُعتبر الطفرات العشوائية مجتمعةً الوسيلة التي تستخدمها الحياة لضمان بقائها إحصائيًا في كل بيئة محتملة قد تواجهها عبر الزمن . هذا الافتراض ليس بجديد، ويمكن استخلاص أوجه تشابه. يكفي أن ننظر من نافذتنا لنرى كيف تُنتج الأشجار سنويًا آلاف البذور، لا تتشابه اثنتان منها تمامًا، والتي قد تُنبت منها شجرة أو اثنتان على الأكثر. هكذا تعمل الحياة: تجارب إنتاجية واسعة النطاق على أمل أن تتجاوز بعض العينات العقبات التي تعترض طريقها. بدلًا من الوسيلة اللاماركية الأكثر وضوحًا المتمثلة في التغيرات الجينية المخصصة ، يبدو أن الطبيعة قد اختارت الاعتماد على قانون المتوسطات.

في هذه الحالة، تُعدّ الطفرات العشوائية، في مجملها، أفعالًا مُستدامة للحياة، وتنسجم تمامًا مع التعريف العام للحياة كسلسلة من مختلف أنواع الأفعال المُستدامة ذاتيًا. ورغم أن الطفرات الجينية تُعتبر، كلٌ على حدة ، "نتاجًا للصدفة"، إلا أنها تُشكّل، مجتمعةً، أحد الموارد المُتاحة للحياة من أجل بقائها. وفي هذا الصدد، لا تختلف الطفرات الجينية جوهريًا عن المتغيرات الجينية. فهي "تجارب عشوائية"، تمامًا كما ينمو جذر النبات بشكل مستقيم حتى يصطدم بعائق، أو كما يقرر فأر، دون وعي، التوجه غربًا حتى يصادف قطة - إلا أنها تحدث على مستوى أكثر جذرية، والخصم الذي تواجهه هو البيئة ككل (بيئات مُتعددة ومُختلفة) على مدى فترة طويلة (أجيال عديدة).

لماذا نفترض أن الحياة إما ثابتة أو متغيرة بطرق منتظمة؟ يمكن النظر إليها على أنها "مبرمجة" للتغير بطرق متفرقة. ويمكن أيضاً منح ما لا يمكن التنبؤ به صفة "الغاية"، شريطة أن يكون أثره العام هو تعزيز الحياة! إن فشل بعض التجارب العمياء (أو حتى معظمها) لا يُسقط عنها صفة شبه الغائية، إذ حتى التجارب الواعية قد تفشل مراراً وتكراراً ومع ذلك تُعتبر غائية. ومن خلال توسيع منظورنا، نُقرّ بتطور الأنواع، كيفما يحدث في الواقع، كعملية حياة طبيعية تماماً، بدلاً من اعتباره حادثاً. وبالتالي، فإن الطفرة العشوائية ليست خللاً غير مُفسّر في الجينات، بل وظيفة طبيعية تماماً، تُسهم في زيادة تنويع التكيفات الممكنة مع التغيرات البيئية المحتملة، وبالتالي زيادة فرص بقاء الحياة في حد ذاتها.

في نهاية المطاف، لا تُبالي الحياة (إن صح التعبير) بالشكل الذي تتخذه، طالما أنها مستمرة. لذا، فإن ما يبدو عرضيًا بالنسبة لشكل معين من أشكال الحياة، يبدو شبه هادف

للحياة ككل . إذا تخيلنا الحياة على الأرض ككائن حي جماعي واحد، فيمكننا أن نُنسب إليها "عضوًا" مجردًا للطفرات الجينية. هذا العضو متأصل في جينات كل كائن حي، كنمط أو قانون عمل ينطبق على الجينات. من حين لآخر، يُنتج هذا العضو تركيبات جينية عشوائية، قد تكون مفيدة أو غير مفيدة في بعض الظروف لاستمرار الحياة على الأرض.

وهكذا، دون إنكار الداروينية على الإطلاق، بل على العكس من ذلك الاعتراف بها، يمكننا على ما يبدو أن نؤكد التطور كنوع من "السعي اللاواعي".

4. الانتقاء الطبيعي

مفهوم آخر جدير بالدراسة لأسباب تتعلق بأسباب التطور هو مفهوم "الانتخاب الطبيعي". وهو يقوم على فكرة أن الصفات الجديدة الناشئة عن طفرات جينية عشوائية قد تستمر وتنتشر بمرور الوقت في مجموعة ما، إما بإزاحة الصفات القديمة أو بالتعايش معها. إذا لم تكن إحدى الصفات متوافقة مع البيئة المحيطة، فإن الأفراد الذين يمتلكونها سينقرضون بشكل طبيعي ولن يتكاثروا؛ بينما إذا كانت إحدى الصفات متكيفة إلى حد ما مع البيئة، فإنها ستستمر وتنتشر بشكل متناسب. وهذا ما يُسمى "بقاء الأصلح" [154]. بالطبع، إذا لم يتكاثر الفرد، فإنه لا علاقة له بالتطور، بغض النظر عن مدى تكيف محتواه الجيني (مع أنه قد يلعب دورًا غير مباشر من خلال التأثير على أفراد آخرين أو على البيئة).

هنا أيضًا، يكمن الهدف المفاهيمي لهذا المبدأ في الحتمية، أي تفسير الأحداث المرصودة من منظور السببية بدلًا من اللجوء إلى مفاهيم سببية تبدو غامضة أو بعيدة. وكما هو الحال مع الطفرة العشوائية، فإن الأساس يكمن في المصادفة ضمن سياق سببي. تُفضَّل هذه الفرضية على الفرضيات المنافسة، كالتلقائية الطبيعية، أو نوع من النزعة الفطرية، أو "الأرواح" الروحانية، أو الإرادة الإلهية، بما يتماشى مع التوجه العام للعلم الحديث نحو البساطة والنظام. وهكذا، تُعتبر السببية (بحق) المذهب التفسيري الذي يُعتمد عليه أولًا وقبل كل شيء، حتى قبل اقتراح أي بدائل؛ ولا تُطرح هذه البدائل إلا إذا تبيّن بوضوح قصور السببية.

يُطرح في هذا السياق مبدأ الحتمية، باعتبار الإرادة النهائية للبشر أو الحيوانات العليا جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة، أي أنها تُعدّ، عمليًا، فرعًا من فروع السببية. ويمكن تبرير ذلك بالقول إننا هنا بصدد دراسة حياة الأنواع على نطاق واسع، أي على مدى فترات

---

154 بالمناسبة، أتساءل لماذا تكون بعض الأليلات سائدة والبعض الآخر متنحية؟ يبدو لي هذا الأمر "اتجاهيًا". تبدو قيمة التنوع واضحة: زيادة فرص البقاء في ظل ظروف مختلفة. ولكن مع وجود هذا التنوع، لماذا لا تتكاثر جميع متغيرات الجين بنفس التواتر؟ إذا كان الأليل السائد كذلك لأنه أكثر ملاءمة لمعظم الظروف، فلماذا يبقى الأليل المتنحي؟

زمنية طويلة جدًا (ملايين السنين). في هذه الحالة، يصبح تأثير إرادة الحيوانات الفردية (بما فيها الإنسان) غير ذي صلة؛ إذ تتلاشى هذه التأثيرات كما لو كانت السببية حاضرة.

مع ذلك، يمكن مناقشة هذه المسألة بتفصيل أكبر، مع الإشارة إلى أنه عندما تؤثر الكائنات الإرادة على حياتها أو حياة كائنات إرادة أخرى أو كائنات غير إرادة، فإن الحتمية ليست (بالمعنى الدقيق للكلمة) المبدأ السببي الوحيد. فعلى وجه الخصوص، عندما تتصارع الحيوانات وتقتل بعضها بعضًا، أو عندما تأكل النباتات أو تدمرها، فإن الإرادة هي سبب الموت، وليس مجرد السببية.

لا شكّ في أن هذا التدمير المتعمد، سواء كان مقصودًا أو عرضيًا أو غير مقصود، له آثار واسعة النطاق على أنواع بأكملها. حتى في عصرنا هذا، شهدنا البشرية تدمر العديد من أنواع النباتات والحيوانات. علاوة على ذلك، نحن الآن في بداية عصر التلاعب الجيني، الذي قد يؤدي إلى تغييرات واسعة النطاق في الأنواع لا علاقة لها بالانتقاء الطبيعي، إلا إذا تم توسيع مفهوم "الطبيعي" ليشمل "الاصطناعي" (أي أعمال البشر والكائنات الأخرى ذات الإرادة).

من العوامل الأخرى لتغير الأنواع، إلى جانب الطفرات الجينية والانتخاب الطبيعي، والتي ذكرها علم الأحياء، تدفق الجينات (ويشير إلى انتقال الأفراد من مجموعة سكانية إلى أخرى، مما يُسهم في زيادة تجانس المجموعات السكانية)، والانحراف الوراثي (ويشير إلى العزلة العشوائية للمجموعات السكانية، مما يُقلل من تنوعها الجيني)، والتزاوج غير العشوائي (بما في ذلك التلقيح الذاتي للنباتات، والتزاوج التفضيلي بين الحيوانات). تجدر الإشارة إلى أن بعض هذه العوامل ينطوي على الوعي والإرادة.

ينبغي التأكيد أيضًا على أن الكائنات الحية بجميع أنواعها تُعدّل بيئتها المعدنية باستمرار. فالأكسجين الذي يغمر غلافنا الجوي بدأ بالتراكم منذ حوالي 2.5 مليار سنة فقط، بفضل عملية التمثيل الضوئي التي تقوم بها البكتيريا الزرقاء؛ وتُعيد النباتات تهيئة التربة التي تنمو فيها؛ ويُحدث الإنسان تغييرات كبيرة في كل ما يحيط به. وبالتالي، فرغم أن البيئة تعتمد جزئيًا أو كليًا على عوامل خارجية عن الحياة (كالشمس، وانجراف القارات، والانفجارات البركانية، والنيازك، وما إلى ذلك)، إلا أنها تُعدّ إلى حد ما نتاجًا للحياة. علاوة على ذلك، عندما نتحدث عن "البيئة" بالنسبة لنوع معين، فإننا لا نعني فقط العالم المعدني المحيط به، بل العالم الذي تُغطيه النباتات وتجوب فيه جميع أنواع الحيوانات. وعند مناقشة الانتقاء الطبيعي، من المهم مراعاة هذه التعقيدات في مفهوم البيئة.

إن مفهوم الانتخاب الطبيعي، منذ نشأته، قائم على القياس بالانتخاب الاصطناعي. ففي الأخير، يختار الباحث أفرادًا من نبات أو حيوان يمتلكون خصائص مرغوبة، ويحثهم على التكاثر؛ ثم يختار من بين نسلهم ما يفضله، ويستبعد ما لا يرغب فيه، ويحث الجيل الجديد على التكاثر؛ وهكذا دواليك، حتى يحصل على جيل يحمل الخصائص المرغوبة في جميع نسله. يُنظر إلى الانتخاب الطبيعي على أنه مشابه، إلا أن الاختيار فيه ليس

مقصودًا من قِبل شخص، بل هو وليد الصدفة نتيجةً لعوامل الطفرات العشوائية وتغير البيئة الطبيعية؛ ومع مرور الوقت، تتوقع النظرية أن تُحدث هذه العوامل أيضًا تغيرات في المجموعات، مما يُنتج تجانسًا جديدًا.[155]

يشير المفهوم الداروينى للتكيف التطوري للأنواع مع بيئاتها إلى عملية سلبية في جوهرها . فالأفراد يتكيفون بنشاط - بمعنى أن جذور النبات تنمو حول صخرة أو أن أوراقه تتجه نحو الشمس، أو أن حيوانًا يجد مأوى من العاصفة في كهف أو يقاتل عدوًا ويفترسه. لكن الأنواع في حد ذاتها لا "تفعل" شيئًا سوى البقاء على قيد الحياة من خلال تكاثر بعض أفرادها؛ فهي "تتكيف" مجازيًا فقط. أما هؤلاء الأفراد، إن وُجدوا ، تلك التي تصادف أنها متكيفة وراثيًا بالفعل مع بيئتها الحالية في كل جيل، بسبب الاختلافات السابقة أو الطفرات العشوائية، تبقى على قيد الحياة وتنقل شفرتها الوراثية إلى معظم نسلها، والذي بدوره قد يكون متكيفًا جيدًا أو لا، وفقًا لتكوينه الجيني والبيئة التي يواجهها.

تستمر الأنواع التي يظل بعض أفرادها متكيفين بشكل كافٍ (إن لم يكن مثاليًا) مع بيئتهم في الوجود. أما إذا تغيرت البيئة بمرور الوقت وأصبحت جميع الأشكال الجينية (بما في ذلك جميع الطفرات العشوائية) المكونة للنوع غير كافية، فإن هذا النوع ينقرض. وإذا حدثت طفرات عشوائية، وتمكن النوع من البقاء في البيئة المتغيرة الجديدة، فإنه يتطور على نفس السلالة (التطور التدريجي).

بالإضافة إلى ذلك، أو كبديل، قد ينتقل بعض أفراد نوعٍ ما إلى منطقة جغرافية أخرى وينجو. قد تتغير خصائص هذه المجموعة بمرور الوقت نتيجة طفرات عشوائية في تركيبها الجيني، لتصبح أكثر ملاءمةً للبيئة الجديدة. تدريجيًا، قد تصبح هذه الاختلافات واضحةً لدرجة أنه بالمقارنة مع المجموعة الأصلية، يكون نوعٌ جديد قد تطور فعليًا، ولا يمكنه التكاثر مع النوع القديم (التطور النوعي). مجموعة أخرى، تنتقل إلى منطقة جغرافية أخرى، قد تتطور بشكل مختلف تمامًا، وتشكل نوعًا متميزًا آخر. مرة أخرى، على الرغم من أن هذه الأنواع لها أصول مشتركة، إلا أنها قد تكون تباعدت لدرجة أنها لم تعد قادرة على التزاوج فيما بينها.

هذا هو المنظور الداروينى (باختصار: لقد تم تطويره وتحسينه بشكل كبير منذ نشأته، ولا يزال يُصقل ويُثرى)، ويبدو أنه لا جدال فيه. فهو يُفسر الكثير في علم الأحياء لدرجة أنه لا يمكن تجاهله، وقد حظي بإعجاب عام.

مع ذلك، وكما أشير في القسم السابق، يمكن اعتبار هذا منظورًا ضيقًا من الناحية المفاهيمية، إذ يقتصر على تتبع مسارات أنواع محددة . وبالنظر إلى الأمور من منظور أوسع، من خلال دراسة الحياة على الأرض ككل عبر التاريخ، أو الحياة في حد ذاتها،

---

155 تجدر الإشارة إلى أن بعض الانتقاء الطبيعي متضمن في الانتقاء الاصطناعي، حيث قد تنخفض الخصوبة أو تفقد.

قد تبدو الأحداث أكثر توجيهًا. عندها تبدو التغيرات التطورية لأنواع معينة أشبه بردود فعل فعّالة من الكائن الحي الجماعي في محيطنا الحيوي تجاه البيئة المعدنية الخارجية المتغيرة، فضلًا عن التبادلات الداخلية بين أجزائه المختلفة (الأنواع وأفرادها). إن الطفرة العشوائية المقترنة بالانتقاء الطبيعي ليست سوى إحدى "الاستراتيجيات" التي تستخدمها المادة الحية للحفاظ على الحياة في عالم معدني ونباتي وحيواني متغير.

عندما كادت الحياة أن تختفي في مناسبات عديدة (على سبيل المثال، انقرضت 80-85% من جميع الأنواع، بما في ذلك 95% من جميع أنواع اللافقاريات البحرية في المياه الضحلة، قبل حوالي 225 مليون سنة)، لم يمت الكائن الحي الوحيد المفترض على الأرض، بل اضطر إلى اتخاذ أشكال جديدة انطلاقًا من مخزون جيني محدود. استغرقت عمليات التعافي هذه ملايين السنين. ويمكن تشبيهها (تقريبًا، من الناحية المفاهيمية) بسحلية تفقد ذيلها وتنمو لها ذيل جديد. تحمل الحياة جميع احتمالات تاريخها في مادتها الوراثية. يُفترض أنه في ظل وجود أبدي وبيئات لا حصر لها، ستجرب الحياة كل شكل ممكن.

ربما، أيضاً، يمكن لأي شكل من أشكال الحياة الذي ينجو من انقراض جماعي أن يُعيد ظهور جميع الأشكال الأخرى؛ ولكن قد لا يكون التراجع ممكناً دائماً. قد يكون صحيحاً أنه على الرغم من أن البشر قد يتطورون من البكتيريا، إلا أن العكس غير صحيح تحت أي ظرف من الظروف. في الحالة الأخيرة، حتى لو تم العثور على تراجعات طفيفة من حين لآخر، يمكن القول إن للتطور اتجاهاً، من أشكال الحياة الأبسط إلى الأكثر تعقيداً. على أي حال، كما قال ستيفن جاي غولد: "أعد تشغيل فيلم الحياة مرة أخرى. سيكون تاريخ التطور مختلفًا تمامًا" [156].

156 انظر المحادثات ، صفحة 41.

15. المزيد عن التطور

1. الداروينية الاجتماعية

منذ نشأتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، امتد تأثير الداروينية [lxi] ما هو أبعد من مجال علم الأحياء، ليشمل التنظير والتعليق الأخلاقي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وقد كان لبعض هذا التأثير آثار ضارة. ففي ظل ما يُعرف بـ"الداروينية الاجتماعية"، تعززت العنصرية والاستغلال والعنف، مما تسبب في معاناة كبيرة للعديد من الناس. ورغم وجود أفكار مشابهة قبل نشر داروين لنظرياته، إلا أنها اكتسبت مصداقية ومكانة من ارتباطها السطحي بهذا العمل العلمي البيولوجي المهم. وباستخدام خطاب شبه علمي مُستنبط من الداروينية، تمكنت أيديولوجيات مثل أيديولوجية هتلر من تبرير الغزو والهيمنة.

بدت مفاهيم مثل "الصراع من أجل البقاء" و"بقاء الأصلح" مشحونة بالمعاني، مما يوحي بأن علم الأحياء يتغاضى عن الممارسات الاجتماعية القاسية القائمة على مبدأ "البقاء للأصلح"، والتي تُوجج الصراع بين الناس وتُعتبر الفائز فيها مستحقًا بالفطرة. في المقابل، يمكن تفسير ضرورة "التكيف مع البيئة" على أنها دعوة بيولوجية للاندماج الاجتماعي وتجنب إثارة المشاكل، والقبول وعدم التمرد، والخضوع للسلطات القائمة. وقد خدمت هذه العقيدة تبرير الظالمين وإبقاء ضحاياهم خاضعين.

هنا، نطرح السؤال التالي: هل هذا الاستدلال منطقيًا؟ بالنظر إلى أن المجتمع البشري، من وجهة نظر بيولوجية، هو مجرد تجمع سكاني عادي، يمكن الاستنتاج أن هذه المفاهيم قابلة للتطبيق عليه. ولكن إذا كانت هناك أخطاء مفاهيمية كامنة في هذا الخطاب، فما هي؟ أي ما هي حدود مفاهيم داروين للتطور؟

بدايةً، لا بد من الاعتراف بأن الخطأ المفاهيمي لا يقع بالكامل على عاتق الداروينيين الاجتماعيين، فقد استخدم داروين نفسه مصطلحات مضللة . لا شك أن مصطلحات مثل "الصراع" و"الأصلح" و"التكيف" اختيرت كتقريبات لتوضيح جوانب معينة من التطور، لكن الجاهلين ومن يتلاعبون بهم استطاعوا بسهولة تفسيرها بشكل خاطئ على أنها تؤكد سيناريو "قانون الغاب" في المجتمع. من حيث المبدأ، ومن الناحية المعرفية، كانت هذه الخيارات مشروعة بالطبع؛ فمع تطور معرفتنا، نوسع ونضيق معاني الكلمات الموجودة باستمرار لتتوافق مع البيانات الجديدة. لكنها كانت مؤسفة، إذ أُسيء استخدامها بسهولة.

من المفارقات أن هذه المصطلحات تستند إلى التجربة الإنسانية (والحيوانية، أو على الأقل الحيوانية العليا)، لكن عالم الأحياء يطبقها قياسًا على طيف واسع من الكائنات الحية (بما في ذلك البكتيريا والنباتات)، مانحًا إياها بذلك دلالات جديدة ومتخصصة. ثم يأتي الداروينيي الاجتماعي ويتبنى هذه المصطلحات نفسها، معيدًا تطبيقها على المجتمع البشري، نظرًا لطابعها الأنثروبومورفي، متجاهلًا نوايا عالم الأحياء الدقيقة، ومركزًا حصريًا على الصور التي تعكسها هذه المصطلحات ظاهريًا بحكم معانيها الأصلية. ورغم أن هذه المصطلحات قد عادت إلى مجالها الأصلي، إلا أنها اكتسبت في هذه الأثناء دلالات إيثولوجية دقيقة.

وهكذا، فإن عبارة "الصراع من أجل البقاء" ترسم صورةً لمعركةٍ من أجل الحياة في مواجهة ظروفٍ صعبة وأعداءٍ أقوياء؛ وعبارة "البقاء للأصلح" توحي بأن الفائز في هذا الصراع بين الحياة والموت هو بالضرورة الأفضل، والذي استحق النجاح منذ البداية، إذ ثبت انتصاره لاحقًا؛ أما عبارة "التكيف مع البيئة" فتوحي بسيناريو الخضوع، الذي يجب على الخاسرين، إن نجوا، أن يرضوا به، وأن يخدموا أسيادهم، وأن يظلوا ذليلين. وقد تبنى الداروينيون الاجتماعيون هذه الدلالات الدرامية بسهولة، متذرعين بأنها مستمدة من علم الأحياء.

إن القاسم المشترك بين هذه العبارات، في معانيها الأصلية قبل أن يستخدمها الداروينيون كمصطلحات بيولوجية، هو الوعي والإرادة الكامنة لدى الإنسان (أو الحيوان) . عندما تبنتها البيولوجيا، طبقتها بشكل عشوائي على الكائنات الحية التي تفتقر إلى هذه القدرات، ولا سيما البكتيريا والنباتات. علاوة على ذلك، تم التخلي عن الجوانب القاسية للكلمات الأصلية لصالح استخدامات أوسع وأكثر مرونة. على سبيل المثال، عندما ظهرت زهرة في الطبيعة بلون أكثر إشراقًا من ذي قبل، لون أكثر جاذبية للحشرات الملقحة، وصفها علماء الأحياء بأنها "تكيف"، ومناورة في "الصراع"، وزيادة في "اللياقة".

بغض النظر عن هذا الاستخدام الخاطئ للمصطلحات، ينطوي الداروينية الاجتماعية على سوء فهم خطير لمفاهيم الداروينية البيولوجية. فمن الواضح أنه لا يمكن القول إن للبكتيريا والنباتات غايات، لأنها تفتقر إلى الوعي والإرادة، ولا يمكن اعتبار "أفعالها" إلا شبه غائية، بمعنى أنها تشترك ظاهريًا في اتجاه واحد، ألا وهو استمرار الحياة. وبالتالي، فإن الزهرة في مثالنا لم "تفعل" أي شيء يمكن وصفه حرفيًا بالتكيف أو الكفاح أو اكتساب المزيد من اللياقة؛ فلا يمكن للزهرة أن تنسب لنفسها أي فضل في تطورها. ووفقًا للداروينية، لم تكن هناك سوى طفرات جينية عشوائية، تصادف أنها متوافقة فيزيائيًا مع الظروف المحيطة التي حدثت.

يُعالج مفهوم الصراع من أجل البقاء، كما يفهمه علم الأحياء، جميع أنماط السلوك الممكنة تحت مسمى واحد. ولا يقتصر هذا المفهوم على حالات الصراع أو حتى الصعوبات، بل يشمل كل جانب من جوانب حياة الأفراد والجماعات الذي يُعدّ "مفيدًا" لهم. ومن هذا المنظور الواسع، يُعتبر التعاون والمشاركة والخدمة المتبادلة والتكافل

أشكالًا متساوية من "الصراع" - فهي وسائل تتبناها الكائنات الحية المعنية - بوعي، أو بالطبع (قياسًا) بلا وعي، حسب الحالة - لتعزيز حياتها، من خلال تبادل السلع وتقسيم العمل. حتى الإيثار الحقيقي (بقدر التضحية بالنفس) يمكن إدراجه ضمن هذا المفهوم، إذا ما نُظر إلى الأفراد أو الجماعات المنفصلة على أنها أجزاء من الكل نفسه. كما يُعدّ التسامح والسلام وسائل أيضًا. ويتجاهل الداروينية الاجتماعية، عن جهل أو بذكاء، هذه الفروق الدقيقة.

علاوة على ذلك، يُسيء أنصار الداروينية الاجتماعية فهم الانتقاء الطبيعي. فالبقاء ليس نتاج غزو أو حتى تنازل في صراع محموم بين الكائن الحي والكائنات الأخرى والبيئة. والبقاء، حتى بالنسبة للبشر، ليس دليلاً على نوع من الكفاءة الفطرية أو الجدارة الشخصية؛ فالأمور ليست بهذه البساطة أو النظام أو الإرضاء [157]. وكما حرص داروين على التأكيد، فإن البقاء في الغالب مسألة حظ محض . فقانون الاحتمالات يجعل بعض الأفراد أو الجماعات ينجو وبعضهم الآخر يموت، دون أدنى اعتبار لإمكاناتهم الجينية.

على سبيل المثال، تحتوي شجرة في المدينة على آلاف البذور؛ يسقط معظمها على الرصيف دون أي فرصة للإنبات؛ وقد تسقط بذرة أو اثنتان على العشب تحت الشجرة ولا يزيلها البستاني، فتُنبت كل منهما شتلة صغيرة؛ ثم تأتي جزازة العشب وتضع حدًا لتلك المحاولة، مع أن شتلة واحدة قد لا تنبت وتستمر في النمو لفترة. في هذا المثال، تحمل جميع البذور محتوى وراثيًا متساويًا تقريبًا في قيمته لاستمرار الحياة، مع أن بعضها قد يكون في الواقع أقوى وأكثر خصوبة من غيرها؛ ولكن في الغالب، يكون الأمر مجرد صدفة وليس إمكاناتها الوراثية النسبية هي التي تحدد أيها سيبقى في النهاية.

ينطبق هذا المبدأ البديهي نفسه على جميع الكائنات الحية. قد تضرب صاعقة شجرة فتسقط وتقتل القرد المهيمن في المجموعة - والذي يُفترض أنه أفضل عينة وراثية؛ لم يمت بسبب أي قصور وراثي، بل بسبب سوء الحظ؛ لم يكن هناك خلل في تركيبه يميزه عن رفاقه، أو يجعله مُعرضًا للانقراض الوراثي (بافتراض أنه لم ينجب ذرية من قبل) - لقد كان ببساطة في المكان الخطأ، في الوقت الخطأ. وكذلك كانت الشجرة. قد تكون الأشجار والقرود التي نجت من هذا الحادث الطبيعي أضعف وراثيًا بكثير، وعلى المدى الطويل، تقل فرص بقائها، بحيث يكون التنوع الجيني في العالم قد أُفقر بالفعل بسبب هاتين الحالتين.

وبالمثل، فيما يتعلق بالأنواع بأكملها: يعود وجود الجنس البشري اليوم، وفقًا لعلم الأحياء، إلى الانقراض الجماعي للديناصورات قبل حوالي 65 مليون سنة عندما اصطدم نيزك عملاق بكوكب الأرض. كانت الديناصورات "مؤهلة" بشكل كبير للحياة على هذه الأرض، أكثر من الثدييات، حيث تفوقت الأولى على الثانية لأكثر من 130 مليون سنة، مما أبقاها صغيرة وغير ذات أهمية. فقط بعد انقراض هذه الأنواع الأكثر

---

157 لو كان الأمر كذلك بوضوح، لكان الجميع يؤمنون بالله ولما كتب أيوب كتابه!

ملاءمة، تمكنت الثدييات (تلك التي نجت من الكارثة) من الظهور والتنوع والنمو، مما أدى في النهاية إلى ظهور الجنس البشري.

ربما لو نجت الديناصورات، لكانت قد أنجبت مع مرور الوقت أنواعًا متفوقة على الإنسان بكثير (أي أكثر ذكاءً وقوة، بالمعنى الإيجابي لهذين المصطلحين). ربما كانت السلالات الجينية التي نجت من الكارثة، وأدت إلى ظهور الجنس البشري، أدنى بكثير من جميع النواحي، باستثناء عامل الحظ. يمكن للمرء بالطبع أن يجادل بأن الثدييات أثبتت جدارتها بمجرد بقائها؛ إذ يُفترض أن لياقتها تكمن في صغر حجمها (أقل من 25 كيلوغرامًا) وبالتالي قدرتها على الاحتماء من الكوارث الطبيعية التي دمرت الديناصورات (مع ملاحظة أن هذا لا ينطبق على جميعها، إذ لا تزال الزواحف والطيور وغيرها من نسلها موجودة). لكن هذه الحجة دائرية إلى حد ما، لأنها تعامل الأحداث الاستثنائية على قدم المساواة مع الأحداث العادية.

لا ينبغي تفسير اللياقة، أو القدرة على التكيف، على أنها تعني القدرة على منع الكوارث المحتملة. ففي مثالنا السابق عن الشجرة والقرد اللذين ضربتهما صاعقة، كان الحدث الطبيعي كفيلاً بقتل أي شجرة وقرد آخرين موجودين في المكان نفسه. لم يكن للأشجار والقرد الناجين أي اختلاف ملحوظ في تكوينهم؛ لم ينقذهم شيء سوى الصدفة. وبالتحديد، لم تشعر القرود الناجية بقدوم الصاعقة فتتفرق.

اقترح بعض المعلقين، بعد تأملات مماثلة، أن عبارة "بقاء الأكثر حظًا" ستكون أدق. بتعبير أدق، يمكننا القول إنه ضمن نطاق الكائنات الحية القادرة بيولوجيًا على البقاء في بيئة معينة، فإن الأكثر ملاءمة ليسوا بالضرورة الأكثر حظًا. فالأفراد الذين ينجحون في البقاء ليسوا بالضرورة المرشحين المثاليين. يرتجف قلبي لمجرد التفكير في كل تلك الجينات العظيمة التي دُمرت في الكوارث الطبيعية، وبسبب الحروب البشرية والدمار البيئي. عالمنا ليس "أفضل العوالم الممكنة".

إن مفهوم اللياقة (كما هو موضح هنا) معيب ليس فقط لأنه يتجاهل عامل الحظ المهم، بل أيضاً لأنه يُطبق بشكل عام على الكائن الحي أو النوع ككل، بدلاً من تطبيقه على خصائص محددة، ثم يُستخدم لأغراض المقارنة. يجب الأخذ في الاعتبار أن: (أ) كل لياقة نسبية: فما يُعد لائقاً من ناحية قد يكون غير لائق من نواحٍ أخرى؛ و(ب) اللياقة العامة هي متوسط: فقد يمتلك الفرد أو المجموعة نفسها سمات أكثر لياقة من السمات الأقل لياقة، وبالتالي يُعتبرون "لائقين عموماً"؛ لذلك (ج) لا تُعد مقارنات اللياقة بين الأفراد أو الأنواع ذات معنى كبير، نظراً لاختلاف الظروف التي تؤثر بالضرورة على حياتهم.

إذا التهم نمر رجلاً، فهذا لا يثبت أن النمر ينتمي إلى فصيلة أرقى من الرجل، بل يعني فقط أن النمر أقوى منه جسديًا. ويبقى صحيحًا أن الإنسان يتفوق على النمر في جوانب أخرى، كقدرته على اختراع رمح أو بندقية تقتله عن بُعد، أو حتى لمجرد قدرته على كتابة الشعر. وإذا ما قضى الجنس البشري على فصيلة النمور، فهذا لا يثبت عدم أهليتها

للحياة على الأرض، بل يُظهر فقط مدى غباء الإنسان وقصر نظره. وبالمثل، في المجتمع البشري: إذا قتل مجرم رجلاً نبيلاً، أو قتل نازي يهوديًا، فهذا مجرد دليل على أن الأول كان أكثر عنفًا، وليس دليلاً على تفوقه الأخلاقي أو الاجتماعي. ولا يُظهر ذلك أن الضحية يعاني من قصور جيني أو قصور بنيوي.

2. الداروينية الروحية

عادةً ما يرغب المؤمنون بالداروينية الاجتماعية في إيهام أنفسهم بأنهم ينتمون إلى طبقة الأصلح، الطبقة المتفوقة والجميلة، النخبة المهيمنة. لكنني أرى أن الأثر المنطقي للداروينية هو أن تجعلنا أكثر لطفًا وتعاطفًا مع الكائنات الأخرى. هذا هو أثرها عليّ على الأقل. فبمجرد أن ندرك أننا جميعًا في الحقيقة مكونون من نفس المادة، مجرد اختلافات جينية في جوهرها، نشعر بتقارب أكبر مع الآخرين، ومع الشعوب الأخرى، ومع الأنواع الأخرى.

روّجت الداروينية الاجتماعية لثقافة العنصرية، مدعيةً وجود أساس جيني لتقييماتها الجماعية للشعوب. لكن قيمة الإنسان لا تكمن في جيناته، بل فيما يصنعه منها - في فضيلته. كرامة الإنسان، كما الحيوان، تكمن في كيفية استجابته لتحديات الحياة بما لديه من وسائل، وفي استخدامه لقدراته المعرفية والإرادية. بالنسبة للبشر، تبدو إمكانية وضرورة التحلي باللياقة تجاه الآخرين أمرًا جوهريًا، لأن العنف والكراهية والخوف تضر بالجميع على المدى البعيد، حتى وإن بدت مفيدة للبعض على المدى القريب. لا يوجد في العلوم البيولوجية ما يبرر اعتبار الحرب، سواءً كانت حربًا بين البعض أو حربًا بين الجميع، أمرًا طبيعيًا. بالنسبة لمخلوقات مثلنا، ممن وُهبوا العقل والإرادة الحرة، فإن الحكمة واللطف والذكاء هي بلا شك أفضل سبيل.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن صورة المجتمع البشري التي يرسمها الداروينيون الاجتماعيون تتطابق تمامًا مع التصوير التقليدي للفرد الأناني الذي يتشبث بكل شيء، ويتجاوز كل من يقف في طريقه، ويأخذ ما يشاء وقتما يشاء. وهذا يكشف جوهر الداروينية الاجتماعية، باعتبارها مذهبًا ضيق الأفق مصممًا لتبرير المساعي الأنانية والظلم الاجتماعي الناجم عنها. وبدلًا من هذا السلوك الأعمى الذي ينشر المعاناة، يمكن للمرء بالطبع أن يقترح مصلحة ذاتية مستنيرة تراعي العواقب الأوسع والأطول أمدًا لأفعاله. وبلغة الداروينية، يمكن القول إن العدل والسلام والمحبة (معذرةً على هذه

العبارات المبتذلة [158]) هي وحدها الكفيلة بضمان بقاء الحياة البشرية والحياة عمومًا على مر الزمن.

في النهاية، المسألة كلها تتعلق بجودة الحياة. أي عالم نريد أن نعيش فيه؟ عالمٌ غامضٌ يسوده الغباء والصراع والموت والدمار، أم عالمٌ مشرقٌ ينبض بالحكمة والوئام والحياة والتقدم؟ بالطبع، قد تُسبب الفلسفات والأديان الطوباوية أضرارًا جسيمة، ولكن لا ينبغي تجاهلها لهذا السبب، فهي تُمثل محاولات البشرية للتعمق في هذه القضايا.

هل يمكن لنظرية داروين، إذا ما فُهمت فهماً صحيحاً (وليس كما أُسيء فهمها تاريخياً)، أن تُسهم في خدمة العلوم الإنسانية (أي الخطاب الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي)؟ إن الإطار الزمني للتطور البيولوجي طويل جداً، أطول بكثير من تاريخ البشرية. وتعتمد العلوم الإنسانية بشكل أساسي على تاريخ البشرية في بياناتها التجريبية، للتنبؤ بأنماط السلوك والتنظيم الاجتماعي التي يُحتمل أن تجلب الخير أو الشر للأفراد أو الجماعات البشرية أو للبشرية جمعاء. ويُعد بقاء الإنسان (وغيره من الأنواع) معياراً مشروعاً للحكم في العلوم الإنسانية، مستمداً من علم الأحياء. ولكن ضمن هذا الإطار الواسع، توجد العديد من التخمينات الممكنة، والتي لا يمكننا الحكم بينها إلا بالرجوع إلى التاريخ، ولو بشكل تقريبي. ولا تزال العديد من الأسئلة التي تواجه البشرية بلا إجابة، سواء نظرنا إلى علم الأحياء أو إلى التاريخ، وذلك ببساطة لأنها تتناول قضايا جديدة لا سابقة لها في الماضي.

على أي حال، لقد رأينا في هذا العمل خصوصية الإنسان، من حيث درجة وعيه وإرادته مقارنةً بالحيوانات الأخرى. هذان الفارقان جوهريان بما يكفي للإشارة إلى أنه مهما كانت الاستنتاجات التي قد يتوصل إليها علم الأحياء فيما يتعلق بالحياة عمومًا، فعليه إعادة النظر فيها بدقة متناهية عند محاولة تطبيقها تحديدًا على الإنسان العاقل . إن نوعًا يُظهر مثل هذه الفروق الجوهرية لا بد أن يخضع لاعتبارات بيولوجية أكثر تحديدًا وأقل آلية. لا يمكن ترك مصيرنا للصدفة. إذا كان للإنسان القدرة على الاختيار، فإن طبيعته تقتضي الرجوع إلى الخطاب الأخلاقي، لمساعدته على اتخاذ قرارات مدروسة بشأن المسارات التي سيسلكها.

من المهم في هذا السياق فهم مصطلح "البقاء" بمعناه الواسع والعميق. فهو لا يعني في نهاية المطاف مجرد الاستمرار المادي بأي ثمن، فهذا ليس سوى الحد الأدنى من البقاء. هناك درجات أعلى من البقاء، تتراوح من الصحة البدنية إلى السلامة النفسية وصولاً إلى الحياة الروحية. والإنسان، على وجه الخصوص، ليس مجرد جسد، بل هو كيان

---

158 يتفق معظم الناس مبدئيًا مع هذه التعميمات "المُراعية للسياسة". مع ذلك، يتعامل البعض مع "السلام والمحبة" كقيم مطلقة، يجب على المرء فرضها على نفسه دون اعتبار لما إذا كان الطرف الآخر يفعل ذلك أيضًا. أجد صعوبة في الموافقة على هذا الرأي، فلكل إنسان الحق والواجب في الدفاع عن نفسه عند الضرورة. ولهذا السبب، ينبغي ذكر "العدالة" أيضًا؛ فهي تضمن التوازن.

عقلي وروحي في جوهره. فالبشرية لا تحركها المادة وحدها، بل لديها اعتبارات أخرى تبدو "أسمى". وبالتالي، قد تختلف معايير النجاح أو الفشل لدى البشر عنها لدى الكائنات الأخرى.

قد ينجح المرء ماديًا ولكنه يفشل فشلًا ذريعًا في جوانب أخرى من كيانه. وقد يفشل آخر في المجال المادي ولكنه ينجح في المجال الفكري أو الروحي. فمن هو "الأفضل حالًا"؟ إذا أصررنا على تطبيق "الاستمرار الجيني" باعتباره المعيار البيولوجي الوحيد الممكن، فسوف نفضل الخيار الأول. ولكن إذا سلمنا بأن هناك قضايا أخرى قد تكون مطروحة على مستوى الوجود الإنساني، فقد نفضل الخيار الثاني. والحقيقة هي أن العديد من الناس لم يعودوا خاضعين لغريزة الإنجاب، ويختارون ممارسة الجنس دون إنجاب أطفال، أو أن يصبحوا رهبانًا أو راهبات.

جسديًا، يتم استبعادهم بشكل طبيعي؛ ولكن ماذا يثبت ذلك؟ ربما يعمل بعضهم على مستوى تطوري آخر، حيث لا تكون الجينات هي الأهم بل الروح. ربما لا توجد الجينات إلا لتُنتج الأرواح في نهاية المطاف، أو كوسائل لنقلها. التفسير المادي للأمور ليس بالضرورة الكلمة الفصل. أعني، من وجهة نظر أخلاقية، هو مجرد مذهب كغيره.

يمكن القول، وفقًا لمبدأ التطور البيولوجي، إن الروح "تطورت" في بعض أشكال الكائنات الحية، كأداة للجسد ، تُحسّن فرص بقائه وتكاثره. من منظور مادي، يُمكن اعتبار "الفلسفة الروحية" انحرافًا، حيث نسيت الأداة (الروح) وظيفتها الأصلية، وادّعت أنها غاية الحياة، وأن على الجسد أن يخدمها. لكن من الممكن أيضًا، بمجرد ظهور الروح في المشهد البيولوجي، أنها تجاوزت كل الاعتبارات الأخرى في المساعي المادية للكائنات التي تمتلكها.

يمكن وصف المنظور الأخير بأنه "الداروينية الروحية" - أو خلاص الأصلح أخلاقياً - وهو مذهب مناقض تماماً لـ"الداروينية الاجتماعية" التاريخية، التي تشير إلى الهيمنة المادية أو السياسية للبلطجية. وإذا تأملنا، نجد أن المبدأ الروحي لخلاص الأصلح أخلاقياً ليس بجديد؛ فقد كان دائماً أساساً للفلسفات الروحية كاليهودية والبوذية. يتقدم بعض الناس في المسار الروحي، بينما يتخلف آخرون أو يتراجعون. يبذل البعض جهداً للتطور الروحي فيُخلَّصون أو يُستنيرون؛ بينما يرفض آخرون استغلال حياتهم بشكل بنّاء، فيبقون في الظلام أو يغرقون أكثر. وهكذا هي الحال - وقليلون جداً من يجدون طريقهم إلى "البقاء" الحقيقي - أي "الحياة الأبدية".

3. المنظورات اللاهوتية

يعارض بعض المراقبين، بدافع ديني في الغالب، استنتاج وجود تطور للأنواع. ويشيرون إلى احتمالات رياضية بالغة الاستبعاد (تقترب من الصفر) للتغيرات المقترحة التي تحدث خلال الفترة الزمنية التي يوفرها علم الأحياء القديمة. كما يقدمون حججًا

إحصائية ضد إمكانية نشوء الحياة تلقائيًا من خلال تراكيب عشوائية للجزيئات، خلال النصف الأول من مليار سنة أو حتى 4.6 مليار سنة كاملة من عمر الأرض، أو حتى خلال 15 مليار سنة تقريبًا من عمر الكون. علاوة على ذلك، يجادلون بأن توافق الظروف الفلكية، والظروف الفيزيائية الأرضية تحديدًا، اللازمة لظهور الحياة، كان مستبعدًا للغاية بحيث لا يمكن اعتباره صدفة.[159]

إنّ هذه الاعتراضات الرياضية مثيرة للإعجاب حقًا، على الأقل بالنسبة لشخص عادي مثلي. يمكن للمرء أن يردّ بدايةً بأنّ ما هو غير محتمل ليس مستحيلاً تمامًا. علاوة على ذلك، قد تكون هناك عمليات طبيعية، أو قوانين طبيعية لم تُكتشف بعد، من شأنها أن تُقلّل بشكل كبير من حالات عدم الاحتمال الرياضي بمجرد إدخالها في معادلاتها. قبل التسرّع في الوصول إلى استنتاج غير طبيعي، مهما كان مُرضيًا، يبدو لي من الحكمة (وهذا يتوافق أكثر مع المنطق الاستقرائي) البحث عن هذه البيانات أو القوانين المفقودة.[160]

ويجادل المعترضون أيضاً بأن السجل الأحفوري لا يزال يعاني من ثغرات كبيرة، وأنه إلى حين العثور على هذه "الحلقات المفقودة"، فإن أي استنتاج من هذا القبيل سيكون سابقاً لأوانه. ويشيرون إلى أن وجود هذه الانقطاعات الظاهرة بعد أكثر من مئة عام من البحث المكثف يمكن اعتباره دليلاً على انقطاع حقيقي.

لكن فيما يتعلق بالانتقال التطوري، لا يقدم هؤلاء النقاد تفسيراً طبيعياً لكيفية ظهور أنواع جديدة دون أن تنشأ تدريجياً عن طريق التكاثر من الأنواع السابقة. في رأيي، الاستمرارية التطورية أكثر مصداقية من الانقطاع، لأنه من الأسهل تفسير الحلقات المفقودة بافتراضات معقولة مفادها أن: (أ) أعداد الأنواع المفقودة ربما كانت صغيرة نسبياً وقصيرة العمر، (ب) آثار معظم العينات الحية قد دُمرت بفعل العمليات الطبيعية بمرور الوقت، (ج) معظم الآثار القليلة المتبقية متناثرة ومخفية جيداً بحيث لا يمكن العثور عليها – بدلاً من محاولة تفسير الظهور المفاجئ الملحوظ لأحافير العديد من الأنواع الجديدة.

لا يطرح هؤلاء النقاد فرضيةً حول الانتقال من شكل حياة إلى آخر عبر التكاثر الطبيعي أو غيره من العمليات الطبيعية، بل يطرحون فرضيةً حول خلق الأنواع المتعاقبة؛ أي أنهم يستندون إلى معجزات مستمرة بعد فترة طويلة من بدء خلق العالم. لذا، فرغم أن نقدهم للتدرج مقبولٌ من حيث المبدأ لدى علماء الطبيعة طالما بقيت أسئلةٌ بلا إجابة (أي

---

159 ومن هنا، يُستنتج أن تدخلاً إلهياً ما كان ضرورياً - لتهيئة الظروف المناسبة، كما يُقال. لستُ مؤهلاً للحكم على الجوانب الرياضية للأمر؛ ولكن إن صحّ ذلك، فإن هذا الاستنتاج العجيب يبدو مُبرراً، إلى أن يُطرح تفسيرٌ أكثر منطقية. انظر على سبيل المثال إلى دراسة شرودر، أو إلى وقائع جمعية علماء اليهود الأرثوذكس التي نُشرت قبل ذلك بكثير.

160 ليس هناك سببٌ وجيهٌ يدعو إلى توقع تدخل الله بشكلٍ علنيٍّ مهيبٍ في مجرى الطبيعة. بل، في رأيي، ينبغي توقع نوعٍ من الاستنتاج الطبيعي والسعي إليه باستمرار.

الحلقات المفقودة)، فإن اقتراحهم بالتغير المعجزي لا يُستقبل جيدًا، وهذا مفهوم. فهو يفتقر إلى المصداقية، ليس بسبب تحيزٍ إلحادي، بل لضعفه المنهجي، إذ توجد فرضيةٌ أبسط (وجود تجمعاتٍ سكانية صغيرة وعابرة، وتدمير الآثار وتشتتها وإخفائها).

لا شك أن علماء الأحياء المعاصرين يتناولون هذا السؤال بنشاط ويناقشون القضايا المطروحة فيه بصراحة. فهم يدرسون أربعة أو خمسة أنماط للتغير، استنادًا إلى السجل الأحفوري، وهي: "التغير السلالي" (التغير التدريجي داخل سلالة واحدة من الكائنات الحية)، و"التفرع التطوري" (انقسام السلالات بناءً على "تأثير المؤسس")، و"التكيف الإشعاعي" (التنوع المفاجئ - في الزمن الجيولوجي - المرتبط بظهور آفاق بيولوجية جديدة)، و"التوازن المتقطع" (القائم على "التنوع الجغرافي")، بالإضافة إلى الانقراض. وتهدف النظريات التي طرحها إرنست ماير، وجورج جايلورد سيمبسون، ونيلز إلدريدج، وستيفن جاي جولد، وستيفن إم. ستانلي، إلى تقديم إجابات علمية لهذا السؤال المهم حول "وتيرة التطور".[161]

لعلّ من أكثر الأدلة التي تُثير قلق أنصار نظرية الخلق، والتي تدعم نظرية التطور، العدد الهائل والتنوع الكبير للأنواع الموجودة حاليًا والتي وُجدت سابقًا على هذا الكوكب، فضلًا عن تمركز الأنواع المختلفة في بيئات جغرافية متباينة. يرى أنصار نظرية الخلق أن هذا يُثبت عظمة خيال الله، وتخصيصه مساحات مميزة لكلٍّ من مخلوقاته. لكن، إذا كانت غاية الله النهائية، كما يدّعي مُفسّرو الكتاب المقدس، هي خلق الإنسان وقصة فدائه، فلماذا هذه الطريقة الملتوية؟

عندما كان السيناريو المقبول، كما في رواية الكتاب المقدس، عمليةً تستغرق سبعة أيام، بدا أن البشرية هي ذروة إنجازاتها. لكن الآن، وبعد أن يتصور العلم عمليةً تمتد لمليارات السنين، تشمل ولادة وحياة وموت عدد لا يحصى من الكائنات الحية والأنواع، والتي لم يظهر الإنسان التاريخي إلا في نهايتها، قبل حوالي 6000 عام، قد يتساءل المرء عن مغزى كل ذلك!

لماذا وُجدت بعض الأنواع - التي قد تبدو لنا قبيحة وغبية - لمئات الملايين من السنين ثم انقرضت دون نسل في كارثة طبيعية؟ إن كائناً كلي العلم لا يحتاج إلى إجراء "تجارب" للوصول إلى الإجابة. مع أن الإيمان قد يتزعزع أمام هذه التأملات، إلا أنه لا ينبغي اعتبار فكرة التطور منافيةً للدين في جوهرها. ربما علينا أن ننظر إلى الله لا كأداة تقنية خطية، بل كفنان بارع أراد أن يضفي على خلقه ثراءً وعمقاً.

مهما كانت طريقة وصف التطور، يمكن تصوره أيضًا كعملية يديرها الله، بحيث يكون ما يبدو كآلية أو صدفة في حقيقته قصدًا خفيًا. يمكننا القول إما: (أ) أنه برمج كل شيء منذ الخلق؛ أو: (ب) أنه يدير كل مرحلة من مراحل التطور، ويختار كل منعطف عند كل مفترق طرق رئيسي. أو مرة أخرى: أنه خلق جينات قادرة على عدد هائل من

161 انظر كورتيس وبارنز، الفصل 39.

التركيبات والطفرات المحتملة، إما (أ) بتركها تتغير بشكل طبيعي، كما يقترح العلم، أو (ب) باستخدامها كأدوات محتملة للتدخل الإلهي، كما تفضل الأديان. على أي حال، لا توجد مشكلة، ولا صعوبة في التوفيق بين وجهتي النظر هاتين.

كما أوضحتُ مرارًا، فأنا شخصيًا منفتحٌ باستمرار على فكرة التدخل الإلهي. لكنني أفضل أن أتركها إيمانًا شخصيًا (وأؤكد على كلمتي "شخصي" و"إيمان") ينطبق على جميع نتائج العلم، لا كأطروحة تتنافس مع الأطروحات العلمية. هذا الموقف يُتيح لي الحفاظ على إيماني بالله، مهما كانت نتائج العلم. أيًا كان ما يقرره العلماء في أي وقت باعتباره وصفًا صحيحًا للطبيعة، أقول: "حسنًا، من الواضح أن هذه كانت مشيئة الله"؛ وإذا غيّر العلماء رأيهم لاحقًا بناءً على أدلة أو نقاشات جديدة، أقول "حسنًا" مرة أخرى!

إن مجرد إمكانية وجود مثل هذه المرونة تُظهر أن لا شيء مما يكتشفه العلم أو يستنتجه عن العالم يمكن أن يؤثر على الإيمان بالله. إن مفهوم الله في الواقع (كما أشار كارل بوبر) غير قابل للتفنيد؛ وهذا قد يجعله غير ذي صلة بمعظم البحث العلمي، ولكنه لا يُفنّده . هذا أحد المعاني التي يمكننا من خلالها أن نتصور الله ككيان مطلق: ففكرتنا عنه ليست نسبية لأي رؤية محددة للعالم، بل هي متوافقة مع جميع الرؤى (مع أن هذا، بالطبع، ليس دليلاً على وجود الله).

ومع ذلك، فإن مبدأ التسامح هذا يفشل إذا أصر المرء على تفسير حرفي جامد (مقابل التفسير المجازي) لبعض النصوص الدينية، ورفض إعادة تكييف معتقداته التفصيلية باستمرار مع البيانات التجريبية والتنظيرية الحالية، واستمر في الترويج للعقائد المتوارثة ضد كل الأدلة والحجج العقلانية، ليبدو وكأنه مؤمن لا يتزعزع.

سيكولوجية التعصب الديني دراسة متأنية. يسعى المتعصب إلى الظهور بمظهر المتدين المتشدد، معتقدًا أن هذا السلوك يدل على امتلاكه فضائل الشجاعة والولاء. لكن في الواقع، تحت هذا المظهر الخارجي والخطاب الرنان، يُعد التدين المفرط، على العكس من ذلك، علامة على الجبن والخيانة، وهو ما أثبتت الطبقة الدينية (بأي توجهاتها) براعتها في استغلاله عبر التاريخ. يُلقن الضحايا (ورجال الدين أنفسهم ضحايا في نهاية المطاف) التخلي عن المسؤولية الفكرية، أي التخلي عن خبرتهم وعقلهم عندما يتعارض ذلك مع العقيدة الدينية، تحت وطأة التهديد بأنه إذا كانت لديهم آراء مختلفة (مهما كانت مبنية على أسس متينة وحجج قوية) فإنهم سيفقدون قبول الله والمجتمع الديني.

تُبرمج نفس العقلية في نفوس الناس داخل المجتمعات الشمولية (كالنازية والشيوعية): فبدلاً من العقاب، وسعياً وراء المكافآت المادية، يُذعنون وينفذون كل ما تأمر به السلطات. أؤمن أن "خشية الله" صفة حميدة، وتعاليم دينية يفتقر إليها الكثيرون للأسف؛ لكني لا أتصور أن الله يريد من الناس أن ينكروا عقولهم وعقول جيرانهم، وأن يُعطّلوها. لا سبيل للحق بالكذب أو التظاهر. فالنمو الروحي يعتمد على الشهادة الصادقة والنقد العقلاني.

لا يُفهم من الموقف الديني المنفتح إنكارٌ صريحٌ للوحي أو لتاريخيته، بل هو إقرارٌ بأن هذا الوحي، إن وُجد، قد يكون قد صيغ في سياق معرفة الإنسان والعالم في اللحظة التاريخية التي حدث فيها، لأن غايته لم تكن استباق المعلومات المادية، بل التوجيه الروحي الخالد. في المقابل، يُعدّ أي اعتراض من العلماء على إمكانية وجود الله أو وجوده في سياق اكتشافاتهم وأفكارهم ضربًا من التظاهر، إذ يستغلون مكانتهم (المستحقة) خارج نطاق تخصصهم، ويستخلصون استنتاجاتٍ غير منطقية.

إنّ المتدينين الذين يقاومون العلم [162]لا يُضفون قيمةً للدين، بل يُظهرونه بمظهر المتخلفين عقلياً. ويبدو لي، حتى لو سلمنا بوجود الله، أن العلم الحديث قد ضخّم فكرة وجوده بدلاً من أن يُقلّل من شأنها. وحتى وقت قريب، كان السيناريو الذي تخيلناه وآمنا به عن خلق الكون والأرض والحياة والبشرية بسيطاً للغاية. لم تكن السماء عالية، ولم يكن الزمن طويلاً، وكان كل شيء جاهزاً نسبياً وثابتاً، وكانت الأرض مسرحاً صغيراً، والحياة عليها دراما بسيطة.

يبلغ عمر الكون الآن حوالي 15 مليار سنة، ويحتوي على مليارات المجرات، كل منها تحوي مليارات النجوم والثقوب السوداء، وكلها في حركة دائمة وتوسع مستمر. وقد تطورت المادة الجامدة نفسها من الكواركات إلى الإلكترونات والبروتونات والنيوترونات، ثم إلى الذرات الصغيرة، ثم إلى النجوم والذرات الأكبر، ثم إلى النجوم والكواكب مرة أخرى، ثم إلى جزيئات الماء والكربون، وصولاً إلى الحياة. وعلى الأرض، شهدنا تغيرات جيولوجية ومناخية هائلة، وظهرت الكائنات الحية وتنوعت، وتنوعت مصائر الأفراد والأنواع بشكل مذهل في بيئة متغيرة، تخللتها بعض الكوارث الطبيعية الهائلة التي تسببت في انقراضات جماعية.

لقد سكنت هذا الكوكب أنواعٌ شتى من الكائنات العجيبة والرائعة لمئات الملايين من السنين، قبل ظهورنا نحن ومعظم جيراننا الأكثر وضوحًا. وتشير التقديرات إلى أن "أقل من عُشر واحد بالمئة، وربما أقل من واحد ألف واحد بالمئة" [163]من الأنواع التي وُجدت على الإطلاق لا تزال موجودة حتى اليوم. والبشر (بشكلهم الحالي) ليسوا سوى وافدين حديثين جدًا على خط الحياة على الأرض. وقد عاشت أنواع أخرى، شبيهة جدًا بالبشر، ثم انقرضت؛ بل إن بعضها تعايش مع أسلافنا لعشرات آلاف السنين قبل أن ينقرض.

---

162 تجدر الإشارة إلى أن هذه المواقف لا تقتصر على اليهودية والمسيحية والإسلام، بل توجد أيضاً في الهندوسية والبوذية. وتحتوي هذه الديانات الأخيرة أيضاً على العديد من المعتقدات التي تتعارض مع العلم الحديث . ومن الأمثلة على ذلك (المستقاة من نصوص مختلفة): الاعتقاد بأن الأرض والبشرية كانتا موجودتين منذ الأزل، وأن الكائنات الواعية (بشرية كانت أم غيرها) تدور في حلقة الكارما إلى الأبد، وما إلى ذلك. كما أن هذه الديانات لم تتنبأ بنظرية الانفجار العظيم أو التطور.

163 كورتيس وبارنز، ص 552.

لا شك أن هذا السيناريو الجديد أكثر إثارةً وروعةً. تخيّلوا دراما الأحداث المتلاحقة على مرّ الزمن. إنه، في نهاية المطاف، يمجد الله!

16. الذات

نعيش في عصر العولمة الثقافية، حيث يلتقي الشرق والغرب ويثري كل منهما الآخر. وقد تقاطع هذان العالمان، بلا شك، إلى حد ما في مراحل تاريخية مختلفة [164]. ولعلّ الحاضر يُضاهي في حدّته الفترة التي سعى فيها الفلاسفة العرب والمسلمون إلى استيعاب الفلسفة اليونانية والهيلينية وإعادة تقييمها. وقد تأثر العديد من المثقفين الغربيين اليوم، وأنا منهم، ببعض رؤى علم النفس والفلسفة الشرقية، ويسعون إلى أخذها بعين الاعتبار. ومع ذلك، أرى أنه مع تقبّلنا لهذا التنوع، لا ينبغي لنا التخلي عن قدرتنا النقدية. فليس الهدف هو الاحتكار الثقافي، بل الإثراء المتبادل من خلال الحوار.

1. فك قيود العقل

عبقرية علم النفس الشرقي! توصينا رسالة "النسيان أثناء الجلوس" [165]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.

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،

---

164 انظر على سبيل المثال إلى يوين-تينغ لاي.

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

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 [166]، 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 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

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

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.

2. 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** [167]:

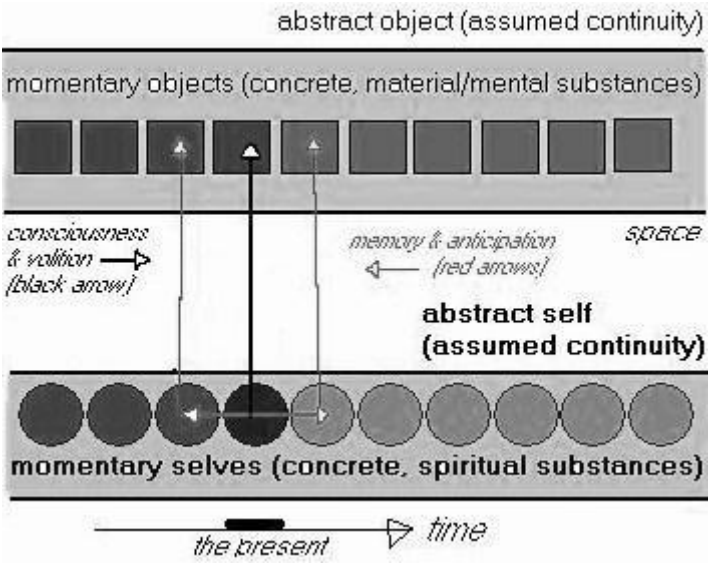
> "يبدو أن سلسلة من الوعي، تولد مجموعة واسعة من التصورات المميزة، تتوحد في وعي فردي واحد" *(IV، 5)*.

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 2 أدناه.

---

167 هذا النص متاح وقت كتابة هذا التقرير على الموقع الإلكتروني ***www.arlingtoncenter.org***.

الشكل 2. كيف تُؤدي المواضيع والأشياء العابرة إلى ظهور التجريدات



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 [168]. يشير السهم الأسود إلى الوعي والإرادة، وهما يستكشفان ويغيران الأشياء الخارجية للروح؛ بينما تمثل الأسهم الحمراء تمثيلات افتراضية للذاكرة والتوقع، وتصل إلى الماضي أو

168 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.

المستقبل، على التوالي، من خلال استمرارية الروح أو على الأقل تتابع لحظات الروح (المزيد عن هذا لاحقًا).

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، مع مراعاة الاختلافات، فيما يتعلق بالأشياء 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).[169]

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

169 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.

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 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.[170]

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

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

العقلية أو السجلات الفوتوغرافية) قابلة للمقارنة بالحاضر (مثل أنت تبدو كما أتذكرك).

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 [171]. 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 الماضيِ 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

171 أعتقد أن التأمل في هذا الوهم يسمى ساماباتي .

متناقضة منطقيًا. لذا، يجب أن نُقرّ بأن الوعي، أينما وُجد، يستند إلى بعض اليقينيات، وهذا لا يعني بالضرورة اليقين المطلق. صحيح أن البنى الاستقرائية التي تُشكّل معظم "معرفتنا" قد تكون خاطئة، ولكن يجب التسليم (للحفاظ على الاتساق) بأنها تتجه تدريجيًا نحو الحقيقة.

3. تأملات متنوعة حول 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.[172]

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

---

[172] 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.

أنه فترة وجود سعيدة لأفراد متميزين، لا على أنه نيرفانا يندمج فيها الجميع مع 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، [173]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.

---

173 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 [174]. 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 [175]؛ 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

---

174 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).

175 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[176] 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).

176 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 [177]. 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) [178].

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

---

177 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).

178 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 [179]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

179 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؟[180]

> 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.

---

180 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.

17. بعض المواضيع في علم الأخلاق

علم الأخلاق موضوع واسع، لا يسعنا في هذا المجلد إلا التطرق إليه بإيجاز. وقد سبق لي أن أشرت إلى هذا الموضوع بإيجاز في فصول سابقة، وفي مؤلفات سابقة [181]؛ وهنا أرى أن بعض التعليقات الإضافية جديرة بالذكر.

1. الأخلاقيات التأسيسية

قد يُفهم مصطلح "علم الواجبات" على أنه يشير إلى الدراسة النظرية وتأسيس الأخلاق، دون تفضيل مسبق لأي نظام أخلاقي محدد؛ ويُطلق عليه أيضًا "ما وراء الأخلاق". يهتم هذا الفرع الفلسفي بشكل الأخلاق، لا بمضمونها، أي كيفية بناء الأنظمة الأخلاقية، والأساليب المنطقية والحجج المستخدمة فيها، وكيفية وضع المعايير أو القواعد (علم القيم [182])، بل وجميع القضايا الأنطولوجية والمعرفية المتعلقة بالحكم الأخلاقي.

فعلى سبيل المثال، ستؤكد نظرية الواجبات على أن **مفاهيم الحياة والوعي والإرادة هي مفاهيم أساسية لأي ادعاء أو نظام أخلاقي** .

- لا يمكن للخطاب الأخلاقي أن يتناول إلا الكائنات الحية. أما الجمادات (كالطاولة أو الجزيء) فلا تخسر شيئًا، لأن حدودها غير ثابتة ومحددة بشكل اعتباطي. قد نكسر ماسة أو نفتتها، لكنها لم تخسر شيئًا. في المقابل، تخسر الكائنات الحية أشياءً ثمينة، كأطرافها وحياتها، التي قد تتضرر أو تُدمر. فالميكروب ليس مجرد خليط من المادة؛ حتى لو قتلناه، تبقى المادة، لكنه يفقد قدرته على التصرف كخلية حية.

---

181 انظر الفصول 3.4 و 10.3 و 13.2 هنا؛ وكذلك الفصل 13 في كتاب المنطق اليهودي .

182 يُستخدم مصطلح علم القيم غالبًا بالمعنى الواسع الذي أستخدمه هنا لمصطلح علم الواجبات. أُفضّل استخدام مصطلح علم القيم بشكل أكثر تحديدًا فيما يتعلق بمسألة وضع المعايير، نظرًا لتشابهه مع كلمة "مبدأ" (كلاهما يشتركان في نفس الجذر اليوناني، "قيمة").

- لا يُفيد الخطاب الأخلاقي الكائنات الحية غير الواعية، إذ لا سبيل لها لاكتساب المعرفة الأخلاقية. صحيح أننا نُدرك أن بعض الأشياء نافعة وأخرى ضارة للنباتات أو الكائنات الدقيقة، لكن معرفة هذه الأشياء تهمنا نحن، لا النباتات أو الكائنات الدقيقة. هذه المعرفة تُعلّمنا نحن البشر كيفية زراعتها، على الأرجح لنأكلها أو نستخدمها بطريقة أخرى، لذا فهي في الواقع جزء من الأخلاق الإنسانية. أما الحيوانات، فيمكنها اكتساب نوع من المعرفة، وبالتالي يُمكنها أن تتعلم حقائق أو سلوكيات (من والديها مثلاً) تحمي حياتها وتُعززها.
- يفترض الخطاب الأخلاقي وجود الإرادة. فإذا لم يكن للكائن الواعي إرادة، فلن يكون لأي اقتراح أخلاقي يتعلق به معنى، لأنه لا يستطيع فعل أي شيء سوى ما يفعله في الظروف المحيطة به! الأخلاق مخصصة للكائنات الحية التي تتمتع بالإرادة الحرة، أي البشر والحيوانات العليا.

في نهاية المطاف، تُعدّ الأخلاق من صميم اختصاص البشر، فهم ليسوا فقط كائنات حية واعية وقادرة على الاختيار، بل قادرون أيضاً على التفكير في الأخلاق عموماً، وصياغة وفهم مبادئ أخلاقية محددة، ومراقبة سلوكهم وإدارته بشكل منهجي. فلا جدوى من البحث والكتابة في مجال الأخلاق إذا كان موضوعها عاجزاً عن قراءتها أو اتباعها.

الأوامر، والمحظورات، والإذن، والاستثناءات – جميع هذه العبارات، مهما كان مضمونها المحدد، تفترض منطقيًا قبولًا بأن للفرد قدرًا من العقلانية والإرادة الحرة [183]. ومن العبث (بل التناقض الذاتي) الإدلاء بتصريحات مثل: "لا تُشر إلى مفاهيم الوعي أو الإرادة في خطابك" – لأن قول "لا" يعني ضمنًا أن المرء لديه وعي واختيار.

بطبيعة الحال، الإرادة (كما رأينا) أمرٌ يصعب تعريفه وإثباته تعريفًا كاملًا، لأنها - كالشعور والإدراك - موضوعٌ أساسيٌّ للتجربة. فهي ليست كغيرها مما يمكن مقارنتها به واختزالها إليه، بل هي فريدةٌ من نوعها ، لبنةً أساسيةً للتجربة. لا يوجد أساسٌ منطقيٌّ لاستبعاد الإرادة من نطاق الوجود لمجرد أنها لا يمكن

183 يبدو أن إيمانويل كانط يعتقد أننا نعرف حريتنا بشكل غير مباشر من خلال "شعورنا بالواجب"، وأن الواجب لا معنى له إلا بالنسبة للفاعل الحر. وهذا بالطبع محض هراء. فالشعور بالإرادة الحرة، في رأيي، أكثر جذرية من الشعور بالواجب. كما أنني لست متأكدًا على الإطلاق من امتلاكنا شعورًا فطريًا بالواجب، فإدراكنا له مشتق منه، وليس جوهريًا. حتى منطقيًا، لا يمكن تصور الحرية دون واجب؛ بل إننا نعتبر الله، بمعنى ما، متحررًا حتى من الواجبات.

وصفها وصفًا كاملًا بمصطلحاتٍ ماديةٍ أو عقلية. يكفي أن نشير إلى أنها شيءٌ نختبره بشكلٍ مميز (من خلال "معرفة الذات" أو "الحدس الاستبطاني" أو "الإدراك الحسي" - أيًّا كان المسمى الذي نختاره). لاحظ جيدًا أننا لا نتصورها مجرد تعميم، بل نختبر بوضوح أفعالًا إراديةً محددةً في داخلنا.

معظم الافتراضات والاستدلالات البشرية حول السببية تدور في جوهرها حول الإرادة والمفاهيم المرتبطة بها. ورغم أن عالم الطبيعة، أو السببية، يمثل بالطبع مصدر قلق يومي كبير لنا، فإننا ننخرط باستمرار في التفكير في مكانتنا في هذا العالم وفي المجتمع، وكذلك في عالمنا الداخلي، وكل هذا التفكير يرتبط أساسًا بالإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها، بما في ذلك المفاهيم الأخلاقية.

كما رأينا، فإنّ الأساليب الأخلاقية (أي الأوامر، والمحرمات، والأذونات، والاستثناءات) تتعلق بمجال الممكن. أما ما هو مستحيل بأي شكل من الأشكال، فلا مكان له في مجال الأخلاق (إلا للتنصل من المسؤولية). وبالرجوع إلى أي مجال نواجهه (الطبيعة، المجتمع، أنفسنا)، يجدر بنا أن نضع في اعتبارنا الحقائق البديهية التالية:

- بعض الأمور حتمية؛ بعض الأحداث المستقبلية ضرورية بطبيعتها، مهما فعل أي شخص (إلا الله ربما) لتجنبها. وعلى النقيض ، هناك أمور لا يمكن أن تحدث، مهما حاول أي شخص إحداثها.
- بعض الأمور حتمية (أو غير ممكنة) بالنسبة لبعض الأفراد ذوي الإرادة، ولكنها ليست كذلك بالنسبة لغيرهم. أو أنها كذلك في وقت ما، وليس في وقت آخر. أو في ظل ظروف معينة، وليس في ظروف أخرى.
- بعض الأمور حتمية الحدوث ما لم نبذل جهداً حثيثاً لمنعها (مثل الكوارث الطبيعية، والحروب، والانهيارات العصبية). وبعض الأمور محكوم عليها بعدم الحدوث ما لم نتصرف في الوقت المناسب وبالطريقة المناسبة لتحقيقها (مثل بناء مبنى، أو نظام اجتماعي، أو تطور نفسي).
- لتجنب وقوع المخاطر، من الضروري عادةً إدراك أن الأمور المعنية خطيرة، ويمكن الوقاية منها، ومن المرجح حدوثها إذا لم يتم اتخاذ إجراء بشأنها. وبالمثل، لتحقيق قيمة إيجابية، من الضروري عادةً تحديدها على هذا النحو، والإيمان بإمكانية تحقيقها، فضلاً عن إدراك ضرورة بذل الجهد لتحقيقها.

فيما يتعلق بـ"حرية الإرادة"، فإن هذه العبارة - كما سبق ذكره - تشير بدقة أكبر إلى حرية النفس في الإرادة، مهما تراكمت من مؤثرات معاكسة. من منظور بوذي، حيث يُنكر مفهوم "النفس" أو "الروح" بشكل جذري، يمكننا أن نُعرّف مفهوم حرية الإرادة بمفهوم "اللا قيد"، أي أن "طبيعة بوذا" هي الحرة، ولا نبلغ الحرية الحقيقية إلا بالوصول إلى تلك الحالة في أعماق النفس والاستقرار فيها.

بخلاف ذلك، ووفقًا لعلم النفس البوذي، فإننا نتأثر بشدة بـ"الرغبة". في هذا السياق، قد يكون من المفيد التمييز بين "الرغبة العامة" و"الرغبة الخاصة". يشير المفهوم الأول إلى الأساس العاطفي للرغبة في حد ذاتها، وهو أساس منتشر دون موضوع محدد؛ بينما يشير المفهوم الثاني إلى تطبيق الرغبة العامة على موضوع معين (مثل شخص محبوب)، غالبًا بناءً على خيال عشوائي أو ذريعة أخرى.[184]

تؤثر عوامل عديدة على أي فعل إرادي؛ بعضها يُسهّله، وبعضها الآخر يُصعّبه. وكما رأينا، قد تكون هذه العوامل خارجية، تُؤثر على الفعل الإرادي من خلال إدراكها أو تصورها من قِبل الفاعل. كما أن العوامل الذهنية المختلفة تُؤثر أيضاً بدرجات متفاوتة. بعض هذه العوامل بسيط، قصير الأمد، وعفوي ؛ بينما يبدو بعضها الآخر أكثر تعقيداً ورسوخاً. فالعادات، على سبيل المثال، تتكون وتتعزز بالتكرار. أما الوساوس والأفعال القهرية فتنطوي على عوامل خفية معقدة، تُسبب جموداً ما لم يُبذل جهد للتغلب عليها.

لقد رأينا كيف يمكن التوفيق بين الدوافع والرغبات - سواء أكانت جسدية أم عقلية أم روحية - وبين حقيقة ومفهوم الإرادة الحرة. وقد انصب اهتمامنا بشكل خاص على معرفة لماذا وكيف قد توحي بعض جوانب الحياة العقلية، التي عادةً ما تكون إرادية، كبعض عمليات التفكير، بأنها تحدث تلقائيًا، بل رغماً عن إرادتنا. وخلصنا إلى أن هذه الأفكار، على الرغم من كونها نتاجًا للوعي والإرادة، يصعب السيطرة عليها بشكل فوري، وذلك ببساطة لأن كبحها يتطلب جهدًا أكبر وأكثر استدامة من الوعي والإرادة مقارنةً بتركها تنطلق.

184 إذا كانت المشاعر المحسوسة مميزة بما يكفي، فيمكننا تقسيم الرغبة العامة إلى فئات واسعة (وسيطة) مثل "الشهوة الجنسية"، و"الشهوة للسلطة"، و"الجشع للطعام"، و"الجشع للمال"، و"التوق للشهرة"، وما إلى ذلك. وهذا يفترض أننا لا نشعر فقط بـ"رغبة" غامضة قبل أن نرغب في شيء محدد، بل هناك أيضًا مرحلة وسيطة تتشكل فيها الرغبة العامة أولاً كشهوة غامضة أو جشع، وما إلى ذلك، قبل أن تركز على شيء معين من الشهوة أو الجشع، وما إلى ذلك.

كثير من الأفعال التي نصفها بأنها "لا شعورية" أو "لا إرادية" هي في الواقع ذات وعي أو إرادية طفيفة . لا ينبغي أن ندع عاداتنا اللغوية في هذا الشأن تضللنا إلى مذاهب خاطئة. عندما ينتابنا دافع لفعل شيء ما، قد نتبع هذا الدافع فورًا (بشكل عفوي إلى حد ما) ونفعله، أو قد نكبح جماح أنفسنا للحظات، على الأقل لفترة كافية للتفكير واتخاذ قرار مدروس. مقدار الجهد المبذول في هذا التفكير هو ما يحدد مدى وعينا وإرادتنا في فعلنا اللاحق أو في امتناعنا عنه. يمكن وضع سياسة للتعامل مع تكرار خيارات مماثلة في المستقبل، أو يمكن برمجة عادة من خلال تكرار القرار نفسه.

من خلال هذه التحليلات الرسمية للعوامل النفسية، نجحنا (أعتقد) إلى حد كبير في دعم مفهوم الإرادة.

إنّ تطوير القضايا الأخلاقية، وفي نهاية المطاف النظام الأخلاقي، يُمثّل محاولةً لإعداد إجابات مُسبقة على الأسئلة التي تنشأ بشكل طبيعي وحتمي في سياق الإرادة. وهي خدمة يسعى الفيلسوف الأخلاقي إلى تقديمها للكائنات الحية الأخرى ذات الإرادة [185]، تمامًا كما يسعى المنطقي إلى تيسير سعي الإنسان للمعرفة، أو يسعى العالم الفيزيائي إلى تيسير تفاعل الإنسان مع الطبيعة.

إنها مسعى ضروري، لأن الأحكام التي تُتخذ في لحظة انفعال، تحت تأثير شتى أنواع العواطف والمؤثرات الأخرى، لا تكون دائمًا بنفس دقة وشمولية الأحكام التي تُتخذ في العُلى. صحيح أن الفيلسوف المنعزل قد لا يستطيع أحيانًا توقع جميع العوامل التي يواجهها الفاعل في الميدان. وأحيانًا، يكون من الأفضل التصرف بدافع الحدس بدلًا من التفكير المتأني. ولكن في أغلب الأحيان، من الحكمة التفكير في الأمور بهدوء واتزان، مع إتاحة وقت كافٍ للتأمل وأخذ أكبر عدد ممكن من القضايا في الاعتبار.

لكن مهما كانت المبادئ الأخلاقية، أو أي نظرية أخلاقية تقترحها، ومهما كان مصدرها، سواءً أكان المرء نفسه أم غيره، فإن هذه المبادئ الأخلاقية ليست سوى عامل مؤثر من بين عوامل أخرى في فعل الإرادة . فهي لا تُعفي الفاعل من مسؤولية فعله، بل هي مجرد تأثير، وتبقى الإرادة ملكًا له وحده.

حتى لو اعتقد المرء أن الأخلاق التي يتبعها ذات أصل إلهي (أي أنها مُقَدَّرة أو مُوحى بها من الله، ومُنقّلة عبر دين ما)، فإنه يبقى مسؤولاً. إن فعل الإيمان بهذا

---

185 بالطبع، يجب على هؤلاء الفلاسفة أن يحرصوا على التواضع، وألا يتوهموا أن بإمكانهم إخبار الجميع بما يجب عليهم فعله في جميع الظروف.

الدين هو في حد ذاته فعل إرادي، يتحمل المرء مسؤوليته. أما جميع الأفعال اللاحقة التي تُؤدَّى تحت تأثير هذا الإيمان، فتبقى أفعالاً نابعة من إرادته الحرة.

2. يهتم علم الأخلاق بالحياة والتفكير والإرادة

كتبت آين راند في موضع ما [186]، بخصوص القيم – "ذات قيمة لمن ولأي غرض؟" – مشيرةً إلى أن مصطلح "القيمة" لا يُستخدم بمعزل عن غيره، بل هو نسبي لمواضيع ومعايير محددة. هذه ليست مجرد ملاحظة نحوية، بل هي بصيرة منطقية غالباً ما يتم تجاهلها.

كما ذكرنا، تُعنى الأخلاق بالكائنات الحية، ولا سيما الكائنات الواعية ذات الإرادة الحرة، التي تملك الخيارات وتتخذها - أي الكائنات المفكرة والراغبة. وهذا يعني أنه مهما كان مضمون الأخلاق، فلا بد أن يتوافق مع هذه العوامل الأساسية الثلاثة: الحياة، والإدراك، والإرادة. فهي شروط ضرورية لأي نظام أخلاقي. أي أن بُعدي "لمن" و"لأي غرض" في التقييم هما في جوهرهما واحد، أو على الأقل يتقاطعان بشكل كبير. فبمعرفة من نهتم لأمره، نعرف ما هي احتياجاته.

لا شك أن التمييز بين المادة الحية وغير الحية ليس بالأمر الهين بدقة تامة، ولذا يبقى المنظور المادي للحياة يبدو مقنعاً، إن لم يكن أكثر إقناعاً، لدى الكثيرين. فهم يرون أن الحياة ظاهرة كغيرها من الظواهر في العالم المادي، ويعرّفونها بأنها نتاج طبيعي لتفاعلات معينة من الذرات.

قد يكونون على حق - لكن القضايا لا تزال قائمة: كيف كانت هذه الظاهرة المعقدة كامنة في اللبنات الأساسية للمادة (الكواركات، أو أيًا كان)؛ كيف تطورت المادة بعد الانفجار العظيم من خلال الجسيمات الأولية والذرات والجزيئات والجزيئات العضوية، حتى ظهرت الخلايا الحية؛ وكيف أدى هذا الأخير بدوره إلى ظهور الوعي والإرادة؟

يصعب صياغة هذه الأسئلة، لصعوبة التعبير عن نوع الإجابة المطلوبة من خلالها. يبدو أن لدينا إجابات وصفية (أي أن عملية تطور المادة والحياة، لنقل، موصوفة بشكل كافٍ) - لكن هذه الإجابات لا تجيب على تلك الأسئلة. المسألة ليست معرفية أيضاً - فنحن لا نسعى إلى مزيد من الأدلة، ولا نشكك في السيناريو الوصفي المُعطى. أسئلتنا، بالأحرى، هي: لماذا وُجدت هذه الإمكانيات

186 أطلس شراجيد ، ص 939.

في المادة الأصلية؟ لماذا تتخذ المادة أشكالاً مختلفة كثيرة، وتتطور وصولاً إلى الحياة والوعي والإرادة؟ لماذا وُجدت الكواركات، ولماذا لم تبقَ كواركات إلى الأبد؟ لماذا تُعدّ "قوانين الطبيعة" التي جعلتها تتغير (مهما كانت هذه القوانين) متأصلة فيها؟

نعم، ثمة تساؤلات من نوع ما، لذا لا يمكن لأحد، حتى الماديّ المُقتنع، أن يدّعي معرفة كل شيء. لقد رأينا كيف أن مفهوم "الغاية الطبيعية"، أي شبه الغائية المُميزة في العمليات الحيوية، هو مفهوم مشروع، لا يستدعي أحكامًا معرفية خاصة، بل يتشكل بطرق منتظمة. إنه ينطوي على نوع من السعي دون وعي، حياة تسعى بلا هوادة إلى مزيد من الحياة. لعل هذه الملاحظة المجردة هي أفضل تعريف للحياة يمكننا تقديمه.

لا شك أن المعيار الأساسي للأخلاق الطبيعية هو الحياة، إذ أن ظاهرة الحياة هي جوهر مفهوم الأخلاق. وهذا، بطبيعة الحال، معيارٌ عامٌّ للغاية، يمكن لعلم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم ذات الصلة أن توضحه وتثريه، فتخبرنا ليس فقط بما يُعزز الحياة، بل أيضاً بما يُعطيها أقصى تعبيرٍ لها. ويتطلب هذا التفسير الأكثر دقة الإشارة ليس فقط إلى الحياة، بل أيضاً إلىَ الوعي والإرادة. فهما أيضاً معياران أساسيان يجب أن تدعمهما جميع النظريات الأخلاقية، إذ أن الأخلاق بلا معنى بدونهما.

فيما يتعلق بالحياة، أعلم أن قراءاتي الخاصة في علم الأحياء قد أثرت بشكل كبير على فهمي لهذا المعيار، حيث حولت معناه من كونه أكثر تركيزًا على الذات "حياتي" أو "حياة أحبائي"، إلى اهتمام أوسع بـ "الحياة في حد ذاتها" أو "الحياة بشكل عام" أو "كل الحياة".

إلى جانب صراع البقاء الذي يخوضه الأفراد والجماعات والأنواع (وهو صراع أساسي لا جدال فيه)، يمكننا أن نلمس صراع البقاء للحياة في جوهرها، بغض النظر عن أي شكل أو محتوى جيني محدد. من هذا المنظور الأخير، لا تعد أشكال الحياة المختلفة سوى وسائل لتحقيق غاية أسمى، ألا وهي الحياة ككل. قد تتنافس هذه الأشكال المتنوعة فيما بينها، وتتنافس على الموارد المحدودة، وتستخدم بعضها بعضًا والمعادن كموارد طبيعية [187]، ولكن في نهاية المطاف، يمكن اعتبار جهودها متلاقية نحو هدف مشترك، ألا وهو استمرار الحياة في

187 باستثناء الكائنات الأدنى في السلسلة الغذائية، والتي تتغذى على المعادن فقط.

جوهرها، بشكل أو بآخر على الأقل، والأفضل من ذلك، بأكبر عدد ممكن من الأشكال [188].

قد يُجادل المرء، بالتالي، لصالح "وحدة" الحياة، كما لو كنا نتحدث عن كائن حي واحد قادر على الانقسام إلى العديد من الكيانات الأصغر المتفاعلة، ولكنه مع ذلك يبقى واحدًا. فنحن، وجميع الحيوانات والنباتات، لسنا مجرد أبناء عمومة، بل نحن الكيان نفسه. قد يكون لـ"فرضية غايا" هذه بعض الصحة والفائدة. ومع ذلك، يمكننا تصور تسلسل هرمي أو هرم للكائنات الحية، من الأبسط إلى الأكثر تعقيدًا، وفي قمته (على الأقل هنا على الأرض) نتواجد، على ما يبدو، في العديد من الجوانب أو معظمها.

يُعدّ الإنسان الكائن الحي (أو ربما الكائن الحي الوحيد المتبقي على الأرض) الذي يتمتع بأقصى قدر من الوعي والإرادة الحرة. توجد هذه القدرات بدرجة أقل لدى الكائنات الحية الأخرى، ولكنها أكثر وفرة لدينا. حتى داخل الجنس البشري، توجد اختلافات فردية، بعضها ربما يكون متأصلًا في التركيب الجيني، بينما يمكن تحسين البعض الآخر بالجهد الشخصي. إذا نظرنا إلى كل هذا باعتباره نتاجًا للمادة عند الانفجار العظيم، فكأن المادة سعت إلى رؤية نفسها ومعرفتها، والتصرف بإرادة ذاتية، متجاوزةً بذلك بكثير عمى "القانون الطبيعي" وحتميته (بما في ذلك، هنا، عدم حتمية ميكانيكا الكم) في عالم المعادن.

هذه مجرد تكهنات، بالطبع؛ لكنني أسهب في الحديث لأنها تبدو وكأنها تؤثر على فكرة وجود معيار أخلاقي عالمي. ينبغي لنا أيضًا، في هذا السياق، أن نتذكر المراحل الأخيرة من التاريخ البيولوجي - ما نسميه "التاريخ". بعد دهور من تطور الحيوانات، ظهر نوع غريب يُدعى الإنسان، وبدا في بعض الأحيان وكأنه ذروة إنجازات الطبيعة، مع أنه يبدو الآن أكثر فأكثر كعدوه اللدود. هل ينهار التطور على نفسه في موجة أخيرة من الهياج المتقلب؟

وفي هذا الإطار، نحتاج إلى دراسة تاريخ الأفكار، ولا سيما تاريخ الفلسفة، لفهم أفكار وسلوكيات الأفراد الذين نحن عليه اليوم. فالأفكار والفلسفات، من وجهة نظر بيولوجية، ليست سوى طرق ووسائل استجاب بها الناس عبر التاريخ للتحديات البيئية والاجتماعية والنفسية المتغيرة. إنها قصة طويلة من التجربة والخطأ، لم يكن فيها من كتبوا أكثر أو اشتهروا أكثر هم بالضرورة من فهموا

188 لا يعني هذا بالضرورة أن الهندسة الوراثية مفيدة للحياة على المدى البعيد. كما أن هذا المبدأ لا يُجيز ممارسة الجنس مع الحيوانات!

أكثر. وبالنظر إلى الماضي، قد يُذهل المرء أحيانًا من قلة كفاءة من اجتذبتهم الفلسفة.

لكنّ روعة الفلسفة تكمن في أن حتى الفلسفات التي تبدو ساذجة تُسهم في تطورها، لأنها تُشجع الفلاسفة الآخرين على التخلي عن مواقفهم وشرح أسبابها. ولهذا السبب، يُعدّ تاريخ الفلسفة جزءًا لا يتجزأ منها، إذ تتأثر كل فلسفة فيه، إلى حد ما، بالفلسفات الأخرى.

3. الضمير والامتثال

معظم الناس، وربما ليس جميعهم، يمتلكون ضميرًا فاعلًا . ما هو هذا الضمير؟ يبدو أنه جزءٌ محفوظٌ فينا، نُكلّفه بمهمة الإشراف على ما تبقى. بالطبع، إذا سلّمنا بأن الروح لا تملك امتدادًا مكانيًا، فإن هذا الوصف ليس إلا مجازًا، مجرد تشبيه. ضمير المرء ليس إلا ذاته تتصرف بطريقة معينة في الزمن؛ إنها وظيفة إرادية، وإن كانت قد تكون اعتيادية بدرجات متفاوتة، بل وحتى قهرية. وهكذا، قد يكون الضمير "كبيرًا" أو "صغيرًا" للغاية.

الضمير يعني في جوهره الوعي (في الفرنسية، الكلمتان متطابقتان) - أي الإدراك. يتمثل دور الضمير الذي نُسنده إليه في الإشراف النقدي على أفكارنا وأفعالنا، والحكم على مدى توافقها مع أعمق معاييرنا لما هو لائق إنسانيًا في ظروف معينة. قد تُؤدى هذه المهمة بوعي أو بغير وعي؛ في الحالة الأخيرة، نستطيع استنباط الأحكام الضمنية من خلال مراقبة أنماط سلوك الشخص. وبالتالي، يُعد الضمير كاشفًا عن المعايير الأخلاقية الفعّالة .

> لاحظ أن مفهوم الضمير ينطبق أيضًا في المجال الأكثر حيادية لـ "أخلاقيات المعرفة"، حيث نراقب وننظم عملياتنا المعرفية (أمانتنا الفكرية، وإرادتنا للواقعية، وجهودنا البحثية، ومنطق استنتاجاتنا، وما إلى ذلك).

يمكننا، من خلال مراقبة وعي الشخص وإرادته أثناء العمل، استنتاج معاييره الأخلاقية الكامنة. وبما أن معظم الناس يشتركون في معايير مشتركة، فقد تُفضي هذه الملاحظات إلى مفهوم للأخلاق قائم على الضمير. مع ذلك، يصعب التمسك بهذا المبدأ، إذ يبدو أنه ينطوي على حلقة مفرغة. هل المعايير الأخلاقية العميقة التي يستند إليها الضمير في أحكامه فطرية؟ يبدو ذلك مشكوكًا فيه، مع أن بعضها قد يُفترض أنه غريزي، أي أنه تأثيرات عاطفية موروثة جينيًا.

في أغلب الأحيان، تكون المعايير التي يمليها علينا ضميرنا مكتسبة وقابلة للتغيير. بالنسبة لمعظم الناس، يعني هذا في الغالب الرجوع إلى المعايير الثقافية للجماعة الاجتماعية المحيطة بهم، وهي معايير تقليدية إلى حد كبير، وإن كانت تستند في كثير من الأحيان إلى الحكمة المتراكمة للمجتمع أو للبشرية عبر الزمن. ويشارك بعض الناس، إلى حد ما، بشكل أكثر فاعلية في صياغة معاييرهم التوجيهية. قد يبدأ المرء بمجموعة من المعايير، اكتسبها من خلال التعليم أو بالتأثير الثقافي، ثم يكتسب لاحقًا مجموعة مختلفة نوعًا ما، سواءً بتغيير جماعة الأقران وتبني عرف جديد، أو من خلال جهود أكثر وعيًا وعقلانية.

يميل معظم الناس إلى التوافق مع الآخرين . في مجتمع حديث يعتمد على وسائل الإعلام، كمجتمعنا اليوم، يتجلى ذلك في التوافق مع الصور النمطية، كالصورة النمطية للشاب المتمرد (الذي يرتدي ملابس مناسبة ويستخدم لغة لائقة)، أو الصور النمطية للصحفي المناضل، أو المحامي القوي، أو خبير الاستثمار البارع. يُسهّل التوافق مع الآخرين الأمور: فلا يحتاج المرء إلى التفكير مليًا فيما يجب فعله، كما يسهل على الآخرين تصنيفه، ما يُتيح له الاستفادة من هذا التصنيف.

إنّ النزعة التوافقية ليست ظاهرة جديدة، بل هي موجودة في جميع المجتمعات عبر التاريخ والجغرافيا. وهي لا تقتصر على المظهر الخارجي أو أنماط السلوك، بل تتحكم في عمليات التفكير. وتتجلى هذه الممارسة بوضوح في الجماعات الدينية أو السياسية المغلقة. فالأفراد في هذه الأوساط الأيديولوجية يميلون إلى التفكير بالقوالب الجاهزة بدلاً من البحث والتقصي. ويميلون إلى العمل المعرفي من خلال تصنيف الأشخاص والأحداث ضمن فئات محددة مسبقاً ، بدلاً من تطوير التصنيفات بشكل استقرائي. يُجبر الشخص أو الحدث على الانحصار في عدد محدود من التصنيفات المعطاة، دون أي مجال للتكيف المفاهيمي.

حتى وإن كانت العلوم الطبيعية محايدة جوهريًا فيما يتعلق بوضع المعايير الأخلاقية، بمعنى أننا لا نلاحظ معايير جاهزة في الطبيعة، فإنها لا تزال تؤدي وظيفة بناءة، إذ تساعدنا على تحديد الوسائل الموضوعية لتحقيق غاياتنا. كما أنها تلعب دورًا استبعاديًا، فتساعدنا على التخلص من الأيديولوجيات القائمة على افتراضات خاطئة. ولكن بالطبع، مع التسليم بأهمية الجسد، سواء في حد ذاته أو بوصفه وعاءً للروح، للحياة، فإن علم الأحياء يُسهم أيضًا في تحديد المعايير الطبيعية. ولذلك، يُعد العلم مهمًا للجهود الأخلاقية القائمة على الواجب.

ينبغي النظر في مفهوم كانط عن "الواجب"، باعتباره واجبًا لا بد من القيام به مهما كانت التكلفة البشرية ، في هذا السياق؛ إذ يبدو هذا المفهوم وكأنه صادر عن متطرف متصلب الرأي. وأود أن أضيف أنه على الرغم من أن الحاخامات يتبنون موقفًا أصوليًا مشابهًا فيما يتعلق ببعض [189]الوصايا ، إلا أنهم يرون ضرورة تخفيف حدة الشريعة أحيانًا، لحماية الإنسان من الأذى أو الألم غير الضروريين. ويمكن وصف هذا التجنب للجمود العقائدي بأنه "إنسانية"؛ فهو تذكير بأننا نتعامل مع بشر، لا مع آلات.

ومن الجدير بالذكر هنا أن الناس قد يرتكبون الذنوب (وفقًا لمعاييرهم) عن قصد تقريبًا، لتبرير معاناتهم - حتى وإن كان ذلك بعد وقوعها - باعتبارها عقابًا على ذنوبهم، مفضلين هذا الخيار الملتوي على فكرة وجود معاناة غير مبررة في العالم! وهذا مثال آخر على الأيديولوجيا، حيث يحاول المرء فرض التجربة على أفكار مسبقة، بدلًا من التحلي بالمرونة الفكرية.

على الرغم من أن الأخلاق تُبنى أساسًا حول الفرد، باعتباره الوحدة الأساسية لأحكامها وقواعدها، إلا أنه لا ينبغي التقليل من شأن جانبها الاجتماعي. تمتلك النفس الفردية ثلاث قوى: الوعي (النفس بوصفها ذاتًا)، والإرادة (النفس بوصفها فاعلة)، والتقييم (الذي يُنشئ الحياة العاطفية). ولكن إضافةً إلى ذلك، تمتلك النفس بُعدًا اجتماعيًا لا يُمكن اختزاله كليًا في هذه القوى الثلاث. هذا الجانب الرابع للنفس جوهري لطبيعتها، وإن كان يصعب تحديده بدقة.

نحن لا نعيش ككيانات منعزلة، بل كجزء من نسيج اجتماعي. وإلا فلماذا يتجمع الناس في مجتمعات وأمم؟ الطفل غير المحبوب أشبه بالميت نفسياً، يفقد ذكاءه وقدرته على التواصل، وغير ذلك [190]. يحتاج الناس بعضهم بعضاً، لا كوسيلة فحسب، بل كغاية. هذه مسألة معقدة يجب على علم الأخلاق أن يبذل جهداً كبيراً لدمجها.

---

189 فعلى سبيل المثال، لا ينبغي للمرء أن يكذب على شخص ما لمجرد تجنب إيذاء مشاعره.

190 قبل بضع سنوات، عندما سقط الديكتاتور الروماني، أُعيد فتح دور الأيتام، حيث كان الأطفال يُعانون من نقص حاد في الرعاية. وقد تبيّن أنهم يعانون من تخلف عقلي وجسدي شديد. ومن المثير للاهتمام أن الأطفال الرضع الأقرب إلى باب المهجع كانوا أقل تأثراً بقليل من أولئك الأبعد، لأنهم كانوا يحظون بفرصة رؤية الممرضات بشكل متكرر أكثر!

4. تاي تشي، كارما يوجا، والإيمان

ممارسة التاي تشي قبل بضع سنوات قادتني إلى فهم أعمق لمفهوم "الفضيلة".

يتألف شكل التاي تشي من عدد كبير من "الأوضاع" الفردية المتزايدة، والتي تتدفق ببطء إلى بعضها البعض، لتشكل "حركات" كاملة، والتي بدورها تتوالى بشكل طبيعي، مما يؤدي إلى "شكل" كامل.

لا يوجد موضع في الشكل أو جزء منه مبرر بأي موضع آخر، على الرغم من أنها تشكل مجتمعة كلاً متماسكاً وقوياً.

يجب إدراك أهمية كل وضعية من وضعيات التاي تشي ضمن الحركة، لا مجرد محطة عابرة في الطريق إلى الوضعية النهائية. فهي ليست وسيلة، بل يجب الاستمتاع بها وتقديرها كما هي، دون توقع الغاية أو الفائدة المرجوة منها. كل وضعية وسيطة هي قيمة أو هدف في حد ذاتها، وليست مجرد "فضيلة" بمعنى وسيلة لتحقيق غاية.

إن الانتقال من وضعية معينة (أو خطوة كاملة) إلى الوضعية التالية هو لحظة يجب أن نكون على دراية تامة بها. كما يجب أن نشعر بلحظة التغيير، والانتقال إلى وضعية جديدة، بتركيز شديد.

من خلال تقدير كل نقطة وانتقال في مسار التاي تشي، نحافظ بشكل غير مباشر على إمكاناته الكاملة نحو عدد لا نهائي من الحركات الأخرى. كما نكتسب إحساسًا بانقطاع واستمرارية الزمن.

لا قيمة تُذكر لأي حركة إن لم يكن المرء واعياً تماماً بجميع أجزائها. ولهذا السبب، يُعتبر التاي تشي نوعاً من التأمل، وينبغي ممارسته بأبطأ ما يمكن.

يجسد التاي تشي المبدأ الرواقي القائل بأن "الفضيلة هي مكافأتها" [191]. فهو يعلمنا كيف أن كل فضيلة هي قيمة، وكيف أن التعبير عن العديد من الفضائل المتنوعة هو أيضاً قيمة.

قد يكون هذا الدرس في الحياة قيماً حتى في وقت موتنا.

---

191 انظر المناقشة السابقة لهذا المبدأ، في الفصل 10.3.

بدلاً من الخوف من ذلك المجهول العظيم، مهما كان شكل موتنا، يمكننا أن نعتبره فرصة عظيمة! فكما ينبغي لنا أن نمضي في الحياة متأملين مسارها بسكينة، ناظرين إلى السيئ والجيد على حد سواء كعرض رائع ومثير للاهتمام، كذلك، عندما يأتي الموت، ينبغي لنا أن نراقبه وهو قادم بتأمل.

تخيّل: إنها فرصتك الوحيدة لتجربة هذا الحدث الغامض بنفسك! من المفيد أن يدرب المرء نفسه طوال حياته على الوعي في جميع الظروف. بمشاهدة المرء نفسه يموت، ولو للحظة، قد يعرف أخيرًا ما هو الموت - أو ما هي الحياة.

من الممارسات الشرقية الأخرى التي تُعلّم المفهوم نفسه "كارما يوغا". وكارما يوغا تعني القيام بالأعمال اليومية دون التفكير في الفوائد الشخصية التي قد تعود على الفرد. ويُمارس هذا في معابد اليوغا وما شابهها؛ فعلى سبيل المثال، قد يقوم راهب زن بتنظيف الفناء أو القيام ببعض أعمال البستنة يوميًا.

يعاني الكثيرون في حياتهم العملية، متسائلين عن سبب اضطرارهم لأداء أعمال روتينية مملة لكسب عيشهم. يُعلّمنا كارما يوغا: استمتع بالعمل! أنجزه دون أن تُشغل نفسك بالأنا، ودون دافع أناني. هذا بالطبع مثالٌ مثالي، وليس دعوةً أو تبريراً لانعدام الأخلاق أو اللاأخلاقية. إنه ببساطة يعني: ركّز على العمل الذي تعهدت به؛ أنجز مهمةً واحدةً في كل مرة، وستُنجز جميع المهام في النهاية.

من المهم إدراك أن الإيمان هو لبنة أساسية في جميع الأنظمة الأخلاقية.

تتعرض بعض الأديان، كاليهودية والبوذية، للسخرية من قبل البعض بسبب اشتراطها "الإيمان". يجادل هؤلاء بأنه في الأخلاق القائمة كلياً على العقل والتجربة، لا يُفترض أن أي شيء جدير بالاهتمام إلا بعد التأكد من أن أفعالنا المقترحة محكوم عليها أو يُحتمل أن تُفضي إلى نتائج إيجابية معينة تستحق السعي إليها. أما في الأخلاق الدينية، فلا يمكننا معرفة حقيقة وقيمة الهدف (الله أو النيرفانا، حسب الحالة) قبل بلوغه، ويجب علينا أيضاً أن نعتبر أن الوسائل المزعومة (التي تقترحها لنا التقاليد المعنية) تؤدي إلى ذلك الهدف المفترض.

وهكذا، تبدو الأخلاق الدينية من حيث المبدأ مناقضة للعقل، إذ أن سمتها المميزة هي الإيمان - بالغاية والوسيلة على حد سواء. وتُصوَّر على أنها نوع من الخدعة الكبرى، حيث يتم التنبؤ بأحداث مستقبلية لا يمكن الوصول إليها بالتجربة أو استنتاجها منها بشكل مباشر (كالجنة أو النار، أو ما شابه ذلك من مفاهيم)، ويُقال لنا (كوحي أو "شهادة") أنه يجب علينا فعل كذا وكذا، والامتناع عن فعل كذا وكذا، لتحقيق النتائج الإيجابية وتجنب النتائج السلبية.

لكن على الرغم من وجاهة هذه الحجج، إلا أنها ليست عادلة وحاسمة تمامًا. في الحقيقة، ينطوي كل فعل هادف على الإيمان. فمعرفتنا بالعالم التجريبي من خلال العقل هي في جوهرها معرفة استقرائية ومؤقتة. وهي تتألف في الغالب من تعميمات وحجج استنتاجية، تستند إلى تجارب سابقة وتعتمد في تأكيدها على تجارب مستقبلية، مما يعني أنها في نهاية المطاف تُبنى بالتجربة والخطأ. إن معظم القضايا التي نؤمن بها هي محاولات للوصول إلى الحقيقة، ونأمل أن تثبت صحتها، ولكن قد نحتاج إلى تصحيحها لاحقًا.

قد يجادل البعض بأن الأخلاق العلمانية تفرض متطلبات صغيرة نسبيًا، أو على الأقل محددة، بينما تُطالبنا الأنظمة الدينية بتكريس حياتنا بأكملها لهدف قد لا يكون له من الصحة والقيمة إلا محض خيال، وتكون فعالية الوسائل المُستخدمة لتحقيقه غير واضحة. ولكن هل هذا نقد منصف؟ لا شك أننا في المساعي اليومية، كتربية الأطفال أو السعي وراء مهنة، نستثمر حياتنا بأكملها في أهداف لا تضمن النجاح. فالبشر يُغامرون حتمًا، مهما كان مسارهم أو أسلوب حياتهم.

لذا، لا ينبغي اعتبار اشتراط الإيمان في الأخلاق الدينية حجةً قاطعةً لصالح الأخلاق العلمانية. وفيما يتعلق بالدين، يبرز هنا رهان باسكال؛ فبالنسبة لمن يرفضون الدين رفضًا قاطعًا، لا تزال هناك شكوكٌ كبيرةٌ يتعين عليهم التعامل معها. ولذلك، يجب على عالم الأخلاق الواجبية أن يتحلى بعقلٍ متفتح، فلا يرفض الدين رفضًا قاطعًا، ولا يقبل (بالطبع) مزاعمه بسذاجة.

لقد انتقدتُ في موضع آخر [192]مبدأ الكارما، وهو مبدأ عزيز على الفلسفة الهندية، مُشيرًا إلى الصعوبات المعرفية التي تواجهنا (نحن البشر العاديين) في إثبات العلاقات الكارمية المزعومة. ويمكن إثارة اعتراضات مماثلة فيما يتعلق بادعاءات الثواب أو العقاب الإلهي: كيف يُمكن إثبات هذه الادعاءات؟ ولكنني هنا أودّ أن أُبيّن كيف أن المبادئ الأخلاقية، حتى العلمانية منها، غالبًا ما تستند إلى مجرد افتراضات، ومع ذلك لا تفقد قوتها.

إذا ادّعيتُ، وفقًا لقانون الكارما، أن من الأفضل لي ألا أفعل فعلًا يضرّ بالآخرين، لأن المصير نفسه سيحلّ بي حتمًا إن فعلتُه، فأنا بذلك أقع في مغالطة منطقية. يمكنني أن أعتبر هذا تعميمًا نابعًا من تجربة مريرة سابقة، لكن هذا التعميم لن يُختبر في الحالة الراهنة إن آمنتُ به وامتنعتُ عن الفعل، وبالتالي سيبقى، بشكلٍ متناقض، غير قابل للتجربة إلى الأبد!

192 انظر كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" ، الفصل التاسع.

من جهة أخرى، يكفيني أن أطرح، على سبيل الافتراض، أنه لو تعرضتُ لفعلٍ مماثلٍ من الأذى، وهو أمرٌ وارد، لما استطعتُ حينها أن أشتكي باستمرار من أنني ضحية قسوةٍ وظلم، بعد أن سمحتُ لنفسي بفعل الشيء نفسه. وبهذه الطريقة، يمكن الحفاظ على فوائد مبدأ الكارما - أي الوعي بالمعاملة بالمثل - دون الحاجة إلى إثبات علاقات سببية فعلية.

مثال آخر: يمكنني السعي وراء المثل البوذي القائل بـ"كبح الرغبة لتجنب التناسخ"، تحسبًا لوجود التناسخ، وبافتراض أنه ناتج عن الرغبة. مع أن هذه الافتراضات غير مثبتة، ولا يمكننا حتى تخيل كيفية إثباتها، إلا أنه يجوز استخدامها كفرضيات عمل. وبالمثل، قد يقول قائل: إذا كان الله موجودًا وأنزل التوراة على الإنسان، فمن الأفضل أن أتصرف على هذا النحو. عليّ أن أفعل شيئًا، فلماذا لا يكون هذا هو الخيار الأمثل؟

بمعنى آخر، لا يشترط أن يستند السلوك إلى حقائق مؤكدة ، والتي نادراً ما تكون متاحة، بل يمكن أن يستند إلى أحكام مشروطة صريحة . وقد يتخذ هذا التكييف أي نمط، ليس فقط النمط الطبيعي، بل أيضاً النمطين التوسعي والمنطقي. ولأن المعرفة البشرية محدودة بطبيعتها، فهي تتسم بقدر كبير من عدم اليقين. ومع ذلك، لا يمكن لهذه الحقيقة أن تعيق الحياة؛ فالإرادة لا تزال بحاجة إلى توجيه. لذا، فإن للفعل المبني على التفكير الافتراضي وجاهة أخلاقية.

18. مواضيع أخرى في علم الأخلاق

1. غرس الأخلاق

كيف تتشكل الأخلاق في أذهان الناس، وكيف يمكن تبريرها معرفياً؟ إجابتي المقترحة على هذه الأسئلة هي كما يلي.

لكلٍّ منا حدسه الخاص بشأن الصواب والخطأ، والخير والشر، والعدل والظلم، واللطف والقسوة، وما إلى ذلك. بعض هذه الحدس أوليٌّ - تقييمات اعتباطية للفرد الحر. وبعضها الآخر عاطفيٌّ أو حسيٌّ. وبعضها الآخر مُستمدٌّ من رؤى مفاهيمية، مبنية على أفكار وقيم متراكمة قد نكون واعين بها بدرجات متفاوتة، وقد نكون قد برّرناها بدرجات متفاوتة. في هذه المرحلة، يكفينا أن ننظر إليها جميعًا كمفاهيم، كظواهر مجردة، بظاهرها - دون النظر إلى مصادرها أو بنيتها أو اتساقها أو صحتها.

إذا نُظر إلى هذه الحدوس منفردةً، بمعزل عن تجارب التقييم الأخرى وعن المعرفة ككل، فقد تكون حقيقية أو وهمية. فهي ليست بالضرورة "صحيحة" أو "مبررة" لمجرد حدوثها، ولا تُعتبر باطلة تلقائيًا لعدم ثبوت صحتها وصلاحيتها بعد. وهذا يُشابه تعاملي مع [193]المظاهر عمومًا باعتبارها محايدة، قبل أن نبدأ بتصنيفها كحقائق أو أوهام.

وهكذا، في البداية، يُعترف بأن هذه البديهيات المتعلقة بالقيمة أو عدمها تتمتع بمصداقية ضئيلة لمجرد ظهورها، ولكنها غير كافية لتحديد ما إذا كانت موثوقة في نهاية المطاف أم لا. ولكن، من خلال إجراء استقرائي يتعامل مع هذه الرؤى الفردية للصواب والخطأ كبيانات أولية افتراضية ، ثم يقارنها بجميع البيانات الأخرى، ويُقابلها ويُقابلها ببعضها البعض، وبالسياق الأوسع للمعرفة غير التقييمية، نتمكن تدريجيًا من بناء هيكل متسق يشمل بعضها ويستبعد البعض الآخر.

193 انظر إلى كتاب "منطق المستقبل" ، الفصل الثاني.

من خلال عملية الترتيب هذه، تتبلور أنماط القضايا الأخلاقية (الواجب، والجواز، والمنع، والاستحالة). وباستخدام تقنيات القياس المنطقي والتحليل العاملي المشابهة لتلك المستخدمة مع القضايا غير الأخلاقية [194]، تُرتّب الرؤى الأخلاقية إحصائيًا، لتُنتج مجتمعةً أنظمةً أخلاقية. وأعني بـ"الإحصائي" هنا: "بالنسبة لجميع التقييمات، أو معظمها، أو بعضها، أو القليل منها، أو لا شيء منها (حسب الحالة)، يكون هذا التقييم متوافقًا أو غير متوافق، ضمنيًا أو غير ضمني". وبالتالي، أرى أن المنطق الأخلاقي يُبنى بنفس الطريقة التي يُبنى بها المنطق عمومًا.

لاحظ أن القضايا الأخلاقية لا تقتصر على الصيغة القطعية، مثل "يجب على س أن يفعل ص". فبعضها له صيغة شرطية، مثل "إذا حدث ع، يجب على س أن يفعل ص - ولكن إذا لم يحدث ع، فلا داعي لأن يفعل س ص". تنطبق الصيغة الأولى في ظل ظروف عامة، بينما تنطبق الصيغة الثانية في ظل ظروف خاصة؛ ولكن بصرف النظر عن هذا الاختلاف، فإن قوة "الإلزام" فيهما واحدة.

لذا، فإن نظريتي حدسية بالمثل. مع ذلك، ليس هذا موقفًا نسبيًا على الإطلاق. فبعض الأخلاقيات أكثر موثوقية من غيرها. ما يميز الأنظمة الأخلاقية لأشخاص مختلفين في أزمنة مختلفة هو ببساطة وضوح وكمية الحدس الأخلاقي وغير الأخلاقي الذي تم أخذه في الاعتبار، والدقة المنطقية التي يرتب بها كل منا هذه البيانات الأولية في كل متسق. الأشخاص ذوو العقول المشوشة ينجرفون هنا وهناك بفعل مشاعرهم وأفكارهم، ويفشلون في تطوير أخلاق جديرة بالثقة. أما الآخرون فهم أكثر حرصًا، وينتجون نتاجًا نهائيًا أكثر سلامة.

وبالتالي، فإن التجارب القائمة على الصواب والخطأ، أو الجيد والسيئ، في مجال الأخلاق، تُشابه من الناحية الفنية التجارب القائمة على الصواب والخطأ، أو الصحيح والخاطئ، في مجال المعرفة غير الأخلاقية. ويبقى إجراء الحكم عليها واحدًا: نمنحها مصداقية مبدئية ، لكننا نؤجل حكمنا النهائي إلى حين تأكيدها من جميع جوانبها عبر مزيد من البحث (إلا إذا ظهرت أدلة أو حجج جديدة تُخالفها). وهكذا، تُعامل الحدس القيمي، في الواقع، كبيانات تجريبية؛ وهذا يُضفي عليها بعض الأهمية، لكنه لا يُشكل في حد ذاته تبريرًا كاملًا، الأمر الذي يتطلب عملية مراجعة أطول وأكثر شمولًا.

---

194 وُصفت الافتراضات غير الأخلاقية بأنها "أخلاقية". أما فيما يتعلق بالتحليل "العاملي"، فانظر منطق المستقبل ، الجزء السادس.

باعتبارها بيانات خام، لا تُقارن البديهيات الأخلاقية بالصفات الحسية كالألوان والمشاعر فحسب، بل تُقارن أيضاً بالاستبصارات المنطقية. وبناءً على ذلك، أقترح أنه لو توفرت نفس مستويات الذكاء والمعلومات لدى شخصين في ظروف متشابهة، فمن المفترض نظرياً أن يمتلكا نفس البديهيات الأخلاقية . وبافتراض هذا الفرض الجريء، فإننا نُقرّ بنوع من "الموضوعية" في الحكم الأخلاقي. بالطبع، لا يمكن إثبات هذا الفرض بشكل قاطع بالتجربة، إذ لا يُمكن عملياً أن نجعل شخصين - أو حتى الشخص نفسه في أوقات مختلفة - متطابقين تماماً.

تُمكّننا هذه الفرضية من تطوير مفاهيم أخلاقية انطلاقًا من التصورات الأخلاقية، تمامًا كما تُبنى الأنماط المنطقية في الخطاب العام من رؤى منطقية واضحة للهوية أو التناقض أو التوافق أو الاستلزام، وذلك باللجوء إلى التحليل العاملي واختيار العوامل. نعود إلى الأساليب الاستدلالية - التجربة والخطأ، واستبعاد البيانات المشكوك فيها، حتى نصل إلى ما يبدو مُختَبَرًا ومُؤكَّدًا بشكل معقول.

تُرتّب الأحكام الأخلاقية المتبقية ترتيبًا منطقيًا فيما بينها، كأهداف ووسائل، بحيث تُختزل قائمة الغايات النهائية إلى الحد الأدنى، الذي يتضمن ضمنيًا جميع القيم الفرعية. هذه هي المرحلة الغائية من الإجراءات. تُشكّل هذه الغايات النهائية "معايير القيمة" للفرد (رجلًا كان أو امرأة) الذي أصدرها.

بطبيعة الحال، تتغير هذه المعايير باستمرار إلى حد ما، متأثرةً بتجارب الحياة الجديدة، والتأملات، والمعلومات الواردة، وبتأثير الآخرين. تبقى بعض جوانب منظومة القيم لدى الأفراد راسخةً فيها، بقدر ما يتوحدون معها. تتضاءل بعض القيم أو تفقد أهميتها بمرور الوقت، بينما تكتسب قيم أخرى أهميةً أو تزداد لاحقًا. تجدر الإشارة إلى أننا نتحدث هنا عن القيم الظاهرية ، أي ما يبدو من قيمة لشخص معين في وقت معين.

قد توجد بالتالي اختلافات في الآراء حول قيم الناس، حتى وإن كانوا يعيشون في نفس البيئة. وعلى العكس، قد يتشارك العديد من الناس في مجتمع أو فترة تاريخية واحدة نفس القيم، بحيث تبدو هذه القيم المشتركة لهم ثابتة وموضوعية.
لذا، ينبغي النظر إلى المنطق الأخلاقي، شأنه شأن منطق المعرفة غير الأخلاقية، باعتباره عملية استقرائية. فهو ليس نظامًا استنتاجيًا، حيث يُعطى لنا منذ البداية، بشكل أو بآخر، مجموعة من "المبادئ الأخلاقية العليا" التي تُستنتج منها جميع الأحكام الأخلاقية قياسًا منطقيًا، كما يقترح العديد من فلاسفة الأخلاق. والأخلاق ليست مجرد جدل قائم على "مسلمات" اعتباطية متفق عليها

إلى حد ما. بل إننا نطور تدريجيًا معايير القيمة بمرور الوقت: وهي بمثابة قائمة مختصرة لدينا لأهم وأبرز الرؤى الأخلاقية.

قد تُستخدم هذه المعايير (أو "القيم العليا")، بعد التوصل إليها، كمسلّمات ، لكنها تظل قابلة للمراجعة والتحقق في جميع الأوقات، إقرارًا بأنها نتاج استقراء في الأصل. ورغم أن الكثيرين منا يميلون إلى ترسيخ معايير معينة، والإصرار على خلودها، فإن هذا التمسك الجامد ليس مبررًا ولا ضروريًا. يكتسب المعيار مزيدًا من اليقين إذا شعرنا بثقة كافية لمواجهة التحديات والصمود أمامها، بدلًا من منع إعادة النظر فيه تمامًا.

مع ذلك، فإن بعض المعايير راسخة منطقيًا، إن لم تكن ثابتة. وهذا يشير إلى المعايير التي تتوافق مع الحجة الغائية العامة: " مهما كانت قيمك الخاصة، يجب عليك مع ذلك اعتبار كذا وكذا *(المعيار الراسخ)* قيمةً عليا، لأنه شرط أساسي للسعي وراء أي قيمة كانت" . وبالتالي، يمكننا القول إن الحياة، والجسد، والقدرات المعرفية، والوعي، والقدرات الإرادية، والحرية، والصحة، والعقل، وما إلى ذلك، كلها شروط أساسية يجب على أي نظام قيمي نقترحه قبولها.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذه القيم الأساسية لا تجعل من الممكن في حد ذاتها الإجابة على جميع الأسئلة الأخلاقية - إلا أنها توفر إطارًا لجميع القيم الأخرى.

هذا يُشابه الدور الذي تؤديه قوانين الفكر، بل والمنطق عمومًا، في المعرفة. هذه المبادئ أو البديهيات العليا بديهية، لأنها مُضمّنة حتى في القضايا التي تُحاول إنكارها. مع ذلك، لا يعني هذا أن المنطق وحده يُتيح لنا استنتاج العالم دون الاعتماد على التجربة. ما زلنا نعتمد عليها إلى حد كبير، والمنطق يُساعدنا فقط على فهم تلك التجربة.

في مجال القيم، تُعدّ بعض القيم شروطًا أساسية لا غنى عنها لجميع القيم الأخرى. ولأن جميع القيم نسبية إلى حد ما لهذه القيم، يُمكن اعتبارها قيمًا مطلقة. فإذا استطعنا الاستدلال على قيمة ما (ص) بأنه " **سواءً كنت تُقدّر (س) أو تُقدّر (ليس (س)، فلا بدّ لك من السعي وراء (ص) أو الاحتفاظ بها و/أو تجنّب (ليس (ص) أو التخلّي عنها** " - فإن (ص) تُثبت كشرط مسبق. تجدر الإشارة إلى أن (س) و(ليس (س)) قيمتان مفترضتان، وليستا مجرد قيمتين محايدتين. وهذا في جوهره استدلال منطقي، مشابه للاستدلال المستخدم في المنطق العام لإثبات القضايا الضرورية.

يُعدّ هذا جانبًا من جوانب التفكير الغائي، الذي (كما ذُكر سابقًا) يبحث في السبل والوسائل لتحقيق القيم المُدركة، في ضوء الأدوات والعوائق الطبيعية والاصطناعية المتاحة. ويشير التفكير الغائي إلى أنماط النفع الطبيعية والامتدادية، لا إلى النمط المنطقي. وهو يُجري فحوصات للاتساق بين أهدافنا المختلفة، ويضعها في تسلسلات هرمية وأولويات. كما يبحث عن أكثر الوسائل فعالية لتحقيق هذه الأهداف، آخذًا في الاعتبار جميع الظروف المحيطة وعوامل الزمن. ولا ينبغي أن يُفهم من استخدام هذا النوع من التفكير تبني نظرة نفعية أو إبيقورية جوهرية لأنظمة القيم.

كثيرًا ما يُعلن الناس أن "السعادة"، أو أحد أشكالها، هي غايتهم القصوى. لكن يجد معظمهم صعوبة في تحديد المقصود بالسعادة بدقة؛ فهل هي تحقيق الأهداف الرئيسية، أم شعور إيجابي، أم أقصى درجات اللذة؟ ومن المفارقات، كما تشير البوذية، أن السعي الحثيث وراء السعادة لا يُرجّح أن يُفضي إليها. على أي حال، فإن هذا "السعي نحو السعادة" ليس شرطًا أساسيًا لجميع القيم، وبالتالي ليس قيمة مطلقة. أي أننا نستطيع في الواقع العيش دون سعادة، ومعظمنا يفعل ذلك. ومع ذلك، فإننا نفضل بطبيعة الحال الشعور بالرضا على الشعور بالسوء؛ وهذا ممكن، ضمن حدود معينة، إذا ما عاش المرء حياة فاضلة. فالكرامة والنزاهة تُولّدان قدرًا من الرضا.

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى هذه الملاحظة المهمة. على الرغم من امتلاكنا حدسًا قيميًا، ومهما كانت مصادر هذا الحدس، فإننا لا نُجبر أبدًا على التصرف وفقًا له. فنحن (رجالًا ونساءً) نظل دائمًا أحرارًا في اتخاذ قراراتنا، مسؤولين عن خياراتنا النهائية. حتى عندما نُطور نظامًا أخلاقيًا معقدًا، نظل أحرارًا في التصرف أو عدم التصرف وفقًا لمعتقداتنا. قد نتجاهلها أو حتى نتصرف ضدها. لمعتقداتنا تأثيرٌ سببي، لا أكثر. هذه هي حرية الإرادة، التي بدونها لا يُمكن ادعاء وجود أخلاق.

2. الصيغ الأخلاقية

يمكن بناء أنظمة الأخلاق والقانون، جزئياً على الأقل، على اعتبارات منطقية معينة.

كثيرًا ما يقول الناس "لا تكن شديد الانتقاد"، و"عِش ودع غيرك يعيش!"، أو قد يسخرون، مُشيرين إلى ازدراءهم لهذا الهراء. يُطرح هذا كحجة ضد التمييز الأخلاقي، ومحاولة لإبطال الأخلاق عمومًا بادعاء أن كل حكم أخلاقي نسبي

وغير مؤكد. إلا أن أنصار هذه الفرضية يغفلون تناقضها المنطقي، لأنها في حد ذاتها مُكوّنة من أحكام.

إن قول " لا تحكم" أو " دع الآخرين يعيشون"، أو التلميح بأي شكل من الأشكال إلى أن الحكم خطأ، هو بمثابة طرح للمقولة الأخلاقية المتناقضة "لا ينبغي للمرء أن يطرح مقولات أخلاقية" - وهي مقولة متناقضة في حد ذاتها . ويترتب على ذلك منطقياً أن الموقف المعاكس هو الصحيح، أي أنه "من الجائز بالفعل طرح مقولات أخلاقية".

وبهذا، أثبتنا بشكل قاطع، وبصورة بديهية منطقية، وجود بعض المبادئ الأخلاقية وإمكانية إثباتها. لقد وضعنا مبدأً أساسياً في علم الواجبات. أما من يقولون "كن متسامحاً" (مع أي شيء)، فهم في الواقع يُدلون بتصريح متشدد وغير متسامح، وبالتالي، لا يمكن أن يكونوا على صواب، وفقاً لمعاييرهم الخاصة.

ليست هذه الحجج مجرد حيل بلاغية، بل هي توضح حقيقة الأمور، بفضل وعينا وإرادتنا وقدرتنا على الحوار والجدال. تتطور مفاهيم اللحظة الأخلاقية بشكل طبيعي من خلال تجربتنا للعالم وتفاعلنا معه. إنها ليست مفاهيم اعتباطية يمكن التلاعب بها كيفما نشاء. بمجرد تطورها، يكون لها منطق يجب أن نعيَه ونحترمه.

> تستند العديد من الأحكام الأخلاقية، بل والعديد من القوانين، إلى **مبدأ المعاملة بالمثل** : "لا تعامل الآخرين بما لا تحب أن يعاملوك به" [195]. هذه صيغة أخلاقية يتقبلها معظم الناس بالفطرة، حتى وإن اختلفوا فيما يرغبون أو لا يرغبون أن يُفعل بهم أو يُفعل بهم.

عندما يقتل القاتل، أو يحاول القتل، فإنه ضمنيًا، من خلال فعله، يدّعي حقه في القتل. ولأنه في الواقع لا يختلف عن ضحيته، فإنه بذلك يمنح الآخرين الحق في قتله ، على الأقل دفاعًا عن النفس، إن لم يكن عقابًا. لا يمكنه أن يدّعي باستمرار أن له الحق في قتل الآخرين، بينما لا يملك الآخرون الحق في قتله.

---

195 في التراث اليهودي، ورد هذا المثل لأول مرة في التلمود (شبات 31أ)، بصيغة "ما تكرهه، لا تفعله بصديقك"، كتفسير من الحكيم هليل لوصية التوراة "أحب قريبك كنفسك" (لاويين 19: 18). لاحظ أن صيغته سلبية؛ فهي دعوة مختصرة للامتناع عن إلحاق الأذى، وليست وصيةً بفعل الخير (الذي يُعطى بتفصيل أكبر في العديد من الوصايا الأخرى). وفي التراث البوذي، يُعلَّم بالمثل أننا سنتصرف بإنسانية تجاه الآخرين إذا تذكرنا أن جميع الكائنات الحية، مثلنا، لديها رغبة فطرية في السعادة وعدم المعاناة. وهذا أيضاً دعوة إلى المعاملة بالمثل.

تعتبر الأخلاق كل ادعاء مبدأً عامًا، ما لم تُقدَّم حجج قوية لتخصيصه [196]. فلا يُمكن للمرء أن يُعفي نفسه من الواجبات التي يُلزم بها الآخرين، أو أن يسمح لنفسه بما حرّمه على الآخرين، إلا إذا قُدِّم تمييزٌ مُقنعٌ للغاية بين الذات والآخرين (على سبيل المثال، أن الآخرين ينتمون إلى نوع مختلف). ومن المنطقي افتراض أن الادعاءات الأخلاقية الخاصة مُستمدة من مبادئ عامة.

هذا أحد تطبيقات مبدأ المعاملة بالمثل، الذي بموجبه نمنح الدولة الحق في إعدام القتلة حفاظًا على الأمن. يجادل البعض بأن عقوبة الإعدام غير ضرورية أو غير مجدية، وقد ألغت دول عديدة هذه العقوبة القصوى، لكن هذا ليس موضوعنا هنا. لا أناقش هذه المسألة من أي جانب، وإنما أحاول فقط توضيح منطقنا فيما يتعلق بالمعاملة بالمثل.

تجدر الإشارة، على أي حال، إلى أن قتل المجتمع للقاتل يختلف تمامًا عن قتل القاتل لضحية بريئة. فالقاتل هو من بدأ العنف، والدولة تنتقم فحسب. عندما ينتقم المجتمع للضحية ويعاقب الجاني، حاميًا إياه من المزيد من الأذى، فلا مبرر للانتقام من منفذ الجريمة أو من عيّنه. كل هذا، بالطبع، مبني على افتراض نظري مفاده أن الإجراءات القانونية الواجبة قد تمت وفقًا لقوانين عادلة، وبما لا يدع مجالًا للشك، وما إلى ذلك. أما في الواقع، فمن المسلم به أن هذه الشروط غالبًا ما لا تُراعى بالقدر الكافي.

يمكن صياغة حجة مماثلة فيما يتعلق بالسرقة. فعندما يسرق السارق، فإنه بذلك يتجاهل أو ينكر وجود الملكية الخاصة، وبالتالي لا يحق له أن يغضب إذا صادر الآخرون (عمليًا من خلال الدولة) ممتلكاته أو غرّموه. وإذا كان معدمًا، فقد يُسجن بحجة أن ذلك يحرمه من حرية الإثراء، ويمنعه بالتالي من ارتكاب المزيد من السرقة. وهنا أيضًا، تتحقق العدالة من خلال منطق المعاملة بالمثل.

كثيراً ما نجادل قائلين: "إذا فعل الجميع هذا (أو لم يفعلوا ذلك)، فسيكون كل شيء رائعاً (أو سيكون كل شيء فظيعاً)"، لكن مثل هذه الحجج العامة **مثالية** ، لأنه من غير المحتمل عملياً، إن لم يكن من المستحيل، أن يفعل الجميع (أو لا يفعلوا) شيئاً واحداً بالتوافق؛ فهناك دائماً من يعارضون!

قد يجادل المرء بأنه مستعد للعيش في عالمٍ يُسمح فيه للجميع بفعل ما يحلو لهم، فهو مستعد لتحمّل المخاطر المترتبة على ذلك. لا يمكننا أن نجادل هذا الفوضوي

196 لاحظ جيدًا الاختلافات بين هذا المبدأ ومقولة كانط الشهيرة. أنا لا أقول إن مجرد إمكانية التعميم تُرسّخ قواعد أخلاقية؛ بل إنني أُقرّ بإمكانية تخصيص هذه القواعد.

بأنه قد يتعرض للأذى أيضاً، لأنه يُراهن على أنه لن يتعرض له. حجتنا دائرية وغير عملية.

وبناءً على ذلك، لن يقتنع مثل هذا الشخص بأي حجج منطقية بعدم القتل أو السرقة، بل يجب إخضاعه لضغوط المجتمع ليُذعن للقانون. إن مبدأ المعاملة بالمثل، كما هو مستخدم هنا، ليس أخلاقاً مجردة، بل هو تبرير لاستخدام القوة الملموسة.

ينبغي التأكيد، في هذا السياق، على أن العديد من الجرائم لا تقتصر آثارها على الضحية فحسب، بل تمتد لتشمل عواقب أوسع وأكثر خبثًا على المجتمع ككل. **فكل جريمة، سواء أكانت ضحية لها أو شاهدة عليها أو معلومة عنها، تُفقد الناس جزءًا من ثقتهم الطبيعية بالآخرين .**

عندما يقتل قاتل، يبدأ الناس بالخوف من أن يقتلهم أحدهم. عندما يسرق لص، يضطر الناس لإخفاء أموالهم وإغلاق أبوابهم. عندما يغتصب مغتصب، تبدأ النساء بالخوف من الرجال عمومًا. عندما يعتدي معلم على تلميذ، يصبح جميع العاملين في مجال التعليم موضع شك. وهكذا دواليك، مع كل فعل إجرامي - وهذا المبدأ يصدق أكثر في أيامنا هذه، حيث تُغطي وسائل الإعلام الجرائم الأكثر بشاعة على نطاق واسع وبصوت عالٍ.

إذن، هذه هي الجريمة الإضافية لكل مجرم - فهو يُضعف ثقة الناس ببعضهم البعض. يتزايد الشك، وتُقيد حرية الجميع. يجب على "الضحايا المحتملين" (أي أي شخص يُشبه بأي شكل من الأشكال ضحايا الجريمة المعنية) اتخاذ تدابير وقائية، ويجب على "المجرمين المحتملين" (أي أي شخص يُشبه، ولو بشكل طفيف، المجرمين الفعليين) الحد من تحركاتهم. وهكذا يفقد المجتمع تماسكه، ويصبح الجميع أقل سعادة. وفي بعض الحالات، تصبح العلاقات بين الناس عدائية.

بعض المنطق الكامن وراء هذا التباعد بين الناس غير مبرر منطقياً. فإذا ورد في نشرة الأخبار أن زوجاً قتل زوجته طمعاً في مالها، فقد تتخيل زوجات أخريات ثريات أن أزواجهن قد يفعلون الشيء نفسه. وإذا ورد خبر اغتصاب مدير لسكرتيرته، فستنظر العديد من السكرتيرات في اليوم التالي إلى رؤسائهن بشيء من القلق. إن تصنيفات "الزوج" و"الزوجة الثرية"، أو "المدير" و"السكرتيرة"، كافية لإثارة نوع من التشبيه، وزرع الشك، حتى وإن كانت الظروف النفسية وغيرها مختلفة تماماً .

أحيانًا تُقرأ الإحصاءات، أو تُقرأ بشكل خاطئ، بطرق تُعزز هذا النوع من التفكير. فإذا كان عدد من اللصوص أجانب، يُصبح كل من يبدو أجنبيًا لصوصًا "محتملين" في نظر الناس، حتى لو كانت نسبة اللصوص بين الأجانب أقل من نسبتهم بين السكان المحليين؛ إذ تصبح درجة الاحتمالية الفعلية غير ذات صلة في أذهان الناس. (على سبيل المثال: لنفترض أن 20% من السكان أجانب و10% منهم لصوص، فقد يكون 5% فقط من الأجانب لصوصًا، وفي هذه الحالة يكون 11.25% من السكان المحليين لصوصًا!)

يُخطئ الناس أيضاً في تفسير العبارات، فيظنون أن عبارة "كل من س هو ص" تعني "كل من ص هو س". على سبيل المثال، تتحول عبارة "كل المغتصبين رجال" في أذهان بعض النساء إلى "كل رجل أقابله قد يكون مغتصباً"، ويتصرفن بناءً على ذلك. قد يبدو هذا سخيفاً، لكن البشر بشر.

وبالتالي فإن المجتمع هو ضحية جماعية لكل جريمة، ومن المناسب للدولة (كأداة للمجتمع) أن تتدخل بقوة، وأن تمنع الجريمة وتقمعها وتعاقب عليها.

في جميع هذه المواقف السلبية، يُستخدم مبدأ المعاملة بالمثل لكبح أو الحد من الضرر الذي يلحق بالآخرين أو بالمجتمع ككل من قِبل بعض الأفراد أو الجماعات، أو لإصلاحه. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مبدأ المعاملة بالمثل، في معظم الحالات، يلعب دورًا أكثر لطفًا في نفوس الناس، إذ يشجع على الاحترام والثقة المتبادلين. ويتحقق ذلك عندما يتأمل الأشخاص المعنيون قبل ارتكاب أي خطأ، قائلين: "لا أرغب في أن يُفعل بي ذلك، لذا لن أفعله بالآخرين"، أو "لن أتصرف بهذه الطريقة حتى لا أزيد من إفساد عالمنا"، أو ما شابه ذلك.

يذهب بعض الناس إلى أبعد من ذلك، فيطبقون نسخة إيجابية من مبدأ المعاملة بالمثل، قائلين: "لو كنتُ في هذا الموقف الصعب، لتمنيتُ أو توقعتُ أن يُقدّم لي الآخرون العون، لذا سأُقدّم مساعدتي". هذا موقفٌ جديرٌ بالثناء. بالطبع، قد لا يرغب من تُقدّم لهم المساعدة في الحصول عليها، أو قد لا يرغبون في هذا النوع من المساعدة تحديدًا، أو على الأقل ليس بالطريقة التي تُقدّم بها. لا يُمكن فرض المساعدة على أحد. لهذا السبب، يصعب صياغة النسخة الإيجابية من المبدأ: يجب أن يكون متلقّي اهتمامنا راغبًا في هذه المعاملة . ومع ذلك، غالبًا ما يُطبّق هذا المبدأ، مُعزّزًا التسامح والصداقة وحتى المحبة. وهذا بدوره يُقوّي الروابط الاجتماعية ويُسهّل حياة الجميع.

3. فلسفة القانون

تنشأ الأخلاق في المقام الأول داخل الفرد، بمعنى أنه قد يمتلك بعض الضرورات أو القيود أو الحريات. ويُفترض أن الأخلاق كظاهرة اجتماعية نشأت في الأسرة، حيث كان رب الأسرة (استنادًا إلى أخلاقه الشخصية) يُسدي النصائح أو يُصدر الأوامر، ويُطاع (سواء بدافع الحب أو الخوف). وعلى نطاق أوسع، كان للمجتمع المحيط تقاليد وقواعد يجب احترامها، بالإضافة إلى نصائح وأوامر من القيادة، أياً كانت، للحفاظ على الروابط الاجتماعية. وفي نهاية المطاف، كان الشامان المحلي أو أي شخصية دينية أخرى يُصدر التوجيهات باسم إله أو آلهة الجماعة. ومع تحول هذه الأخلاق الاجتماعية غير الرسمية إلى مؤسسات أكثر رسمية، ظهر مفهوم القانون.

ما أود مناقشته هنا هو التمييز بين المبدأ الأخلاقي والقانونية، وذلك للتأكيد على أن جعل شيء ما قانونيًا لا يجعله أخلاقيًا؛ وجعل شيء ما غير قانوني لا يجعله غير أخلاقي.

من الفروقات التي يجدها الناس في كثير من الأحيان مُربكة، الفرق بين القانون الأخلاقي والقانون السياسي. يدرك الناس عمومًا أن القوانين السارية في الدولة (والتي يُشار إليها هنا بالقوانين "السياسية"، أي تلك التي تُسنّها وتُنفذها الهيئة السياسية، مع أنها قد تتعلق بأي موضوع) ليست بالضرورة ذات مضمون أخلاقي؛ لكنهم يرون أيضًا أن ما تسمح به هذه القوانين جائز في نهاية المطاف، وأن ما تحظره يُفضّل تجنبه.

لهذا السبب، قد يحظر المجتمع في بعض الحالات ممارسات يزعم مؤيدوها أنها غير ضارة، باعتبارها "أفعالًا خاصة بين بالغين راشدين بالتراضي"، وذلك على أساس أن هذه الأفعال تؤثر بشكل غير مباشر على أشخاص ليسوا طرفًا فيها. على سبيل المثال، يمكن تجريم المثلية الجنسية بشكل معقول لأن تقنينها يعطي بعض الشباب انطباعًا بأنها أخلاقية، مما يؤدي إلى انتشار هذا السلوك، الأمر الذي يثير استياءً واسعًا لدى عدد كبير من المواطنين (بمن فيهم العديد من الآباء)، وبالتالي لم يعد الأمر شأنًا خاصًا بل قضية من قضايا السياسة العامة.[197]

دعونا نتناول بإيجاز المفاهيم ذات الصلة. من الناحية المثالية، ينبغي استخلاص أخلاق مطلقة من دراسة واعية وحكيمة للطبيعة البشرية ومكانة الإنسان في العالم. وبفضل هذه المبادئ الأخلاقية العامة، سيتمكن كل إنسان حسن النية، من

---

197 حتى لو لم يفعل الممارسون شيئًا للترويج لممارستهم، فإن مجرد تأثيرهم السلبي على المجتمع سيكون سببًا كافيًا لحظرها؛ فكيف إذا بذلوا جهودًا لنشرها؟

حيث المبدأ، من التمييز بين الصواب والخطأ في كل موقف يواجهه، وسيمارس إرادته وفقًا لذلك. ولن تكون هناك حاجة لقوانين يفرضها المجتمع.

عمليًا، لا يُمكن لمثل هذا السيناريو المثالي إلا أن يُفضي إلى فوضى اجتماعية عارمة. فحتى في مجتمع يسوده الخير، تختلف آراء الناس حول الصواب والخطأ، ويصعب إيجاد أدلة قاطعة. ويزداد الأمر تعقيدًا نظرًا لأن الإنسان يتمتع بحرية الإرادة، وكثيرًا ما يختار - تحت تأثير عوامل مختلفة - ما يعتبره سيئًا، بدلًا من فعل الخير (كما يقتضي المنطق). وهكذا تنشأ الصراعات حتمًا، والتي تضر في نهاية المطاف بالجميع. لهذه الأسباب، يُتفق عمومًا على ضرورة فرض معايير مشتركة دنيا، بشكل تقليدي، من قِبل الأغلبية أو أقلية مُتمكنة.

وبناءً على ذلك، فإننا نُشكّل دولًا وحكومات وهيئات تشريعية وقضائية وقوات شرطة، تعمل جميعها معًا على سنّ القوانين وإنفاذها. ومن المبادئ التوجيهية في سنّ هذه القوانين وإنفاذها أن "حقوق الفرد تنتهي حيث تبدأ حقوق الآخرين". ومن الحكمة الأخرى المفيدة "لا تُعامل الآخرين بما لا تُحب أن يُعاملوك به". ولكن من الواضح أن هذه الأقوال لا تُقدّم لنا علمًا دقيقًا. فليس من السهل دائمًا تحديد ما يحتاج إلى تشريع وما يُفضّل تركه على حاله. إن علم السياسة مجالٌ متغيّرٌ وتجريبي.

في هذا المنظور المصحح، يشمل القانون الأخلاقي جميع الأفعال البشرية، بينما لا يغطي القانون السياسي إلا جزءًا منها. الأول عالمي من الناحية المثالية؛ ولكن جزءًا صغيرًا منه فقط هو الذي يُسن ويُنفذ سياسيًا، أما الباقي فهو من مسؤولية الفرد اكتشافه أو على الأقل ممارسته.

إن نطاق هذا القانون السياسي واسع، ولكنه ليس بنطاق القانون الأخلاقي. فهو يشمل القانون الجنائي (بشأن القتل والسرقة، وما إلى ذلك)، والقانون المدني (بشأن الزواج والميراث، وما إلى ذلك)، والقانون التجاري (بشأن الملكية والعقود، وما إلى ذلك)، بل وأي مسألة قانونية قد تنشأ في التفاعلات بين البشر.

نظرياً على الأقل، يهدف هذا النوع من القوانين إلى ضمان السلم الاجتماعي، والمصلحة العامة، والأمن الشخصي، والعدالة، وما إلى ذلك، مع أن الواقع العملي، كما يعلم الجميع، غالباً ما يكون أداة للاستغلال والظلم. من حيث المبدأ، ما يميزها عن غيرها من القوانين الأخلاقية هو ضرورة تقليل الاحتكاكات بين الناس إلى أدنى حد ممكن. تاريخياً، لم يُقبل هذا التوجه نحو الحد الأدنى دائماً؛ فقد كانت بعض المجتمعات شمولية، تسعى إلى السيطرة على كل شيء تقريباً.

عملياً، ولأسباب معرفية سبق ذكرها، لا بد أن تتباعد مجالات الأخلاق والقانون السياسي إلى حد ما، فمع أن المجالين يتقاطعان إلى حد ما، إلا أن المجال السياسي لا يندرج كلياً ضمن المجال الأخلاقي، بل يقع جزء منه خارجه. وقد تختلف القوانين التي يسنها المجتمع، سواء بالوسائل الديمقراطية أو غيرها، عن القوانين التي يقتضيها الضمير الشخصي أو الدراسة والنقاش العقلانيان من قبل فلاسفة الأخلاق.

قد يكون هذا التباين معقولاً في بعض الحالات، ولكنه غالباً ما يكون غير منطقي. ففي نظام الحكم غير الديمقراطي، تُفرض تحيزات القلة الحاكمة على الأغلبية دون أي مجال للنقاش. أما في الديمقراطية، حيث يُفترض أن يكون النقاش العقلاني هو القاعدة، فإن جماعات الضغط قد تنجح أحياناً في صياغة قوانين تتوافق مع آرائها الشاذة، وذلك ببساطة بفضل قوتها العددية أو من خلال إعتبارات أخرى تُجبر السياسيين على الخضوع لإرادتها. وفي العقود الأخيرة، أُعلنت العديد من الأنشطة التي كانت تُعتبر تقليدياً غير أخلاقية قانونية في الدول الغربية.

دعوني أوضح أن هذا ليس بيانًا سياسيًا [198]؛ لا أتوقع أن يُسهم أي شيء أقوله أو أفعله في وقف هذا المدّ المؤسف. فلسفتي في التاريخ قائمة على الشك. ففي كل جيل، تبرز معتقدات خاطئة لدى شرائح واسعة من العامة وتكتسب زخمًا، إلى أن تصل إلى نهايتها العبثية الطبيعية، كجرح ينفجر ويُفرز صديده، فتقع الكارثة، فيتعلم عدد كافٍ من الناس تجنب هذا الخطأ بالذات من الآن فصاعدًا.

كانت النازية والشيوعية مثالين نموذجيين: فقد ظهرتا على مسرح التاريخ وسط هتافات شعبية، ورحلتا وسط دموع لا تُحصى. تعلّم الناس في أوروبا دروسًا معينة، حول الاستخدام المفرط للقوة الغاشمة، واضطهاد الأقليات العرقية، والكراهية القومية والطبقية، وما إلى ذلك؛ فغيّروا مسارهم بعض الشيء بعد ذلك. ربما كانوا ليجنّبوا أنفسهم كل هذا العناء والألم لو أنهم لجأوا إلى العقل بدلًا من الاستسلام لأحطّ مشاعرهم.

تذكر أن هتلر انتُخب ديمقراطياً (إلى حد ما). في الواقع، الديمقراطية بلا شك أفضل نظام حكم وأكثره عدلاً متاحاً لنا؛ لكن كما نعلم جميعاً، فهي ليست مثالية. إن مجرد إقرار تشريع معين لا يُعد دليلاً على تأييد شعبي له، فضلاً عن كونه

198 أتجنب عمومًا الخوض في التعليقات أو النقاشات السياسية في كتاباتي، لأن أهدافي الفلسفية ترتكز على مستوى أعمق من نظرية المعرفة والوجود. ولا شك أن الجدل سيُنفّر بعض القراء، الذين قد يرون بعض آرائي إما "ليبرالية" أكثر من اللازم أو "محافظة" أكثر من اللازم.

دليلاً على صوابه [199]. تستند معظم القوانين إلى الديمقراطية غير المباشرة؛ وقد يكون المشرعون والقضاة المعنيون جبناء أو عديمي الأخلاق أو متورطين في مشاكل شخصية. لو استُخدمت الاستفتاءات، لكانت النتائج مختلفة تماماً. ولكن حتى في حالة القوانين التي تُسنّ بالديمقراطية المباشرة، فإن عدد الأصوات لا يُحدد الصواب والخطأ .

يستنتج من هذا التأمل أن كون بعض القوانين في النظام الأساسي تُجيز أو تُجيز أو تحظر نمطًا سلوكيًا معينًا، من الناحية الاجتماعية والسياسية، لا يعني بالضرورة أن هذا النمط السلوكي مُجيز أو مسموح به أو محظور أخلاقيًا. فما يُفضّله المجتمع (أو يحظره) قد يكون، من وجهة نظر أخلاقية، خاطئًا (أو صائبًا). وقد تكون الحجج المُستخدمة في ذلك مغلوطة أو مبنية على معلومات غير كافية.

يجب فهم مفهومي "القانوني" و"الأخلاقي" على أنهما فئتان متميزتان ومنفصلتان، على الرغم من ارتباطهما جزئيًا من الناحية المفاهيمية (كما أوضحنا). فإضفاء الشرعية على شيء ما لا يجعله أخلاقيًا، وتجريم شيء ما لا يجعله غير أخلاقي. وينبغي توعية الشباب بشكل خاص بهذا التمييز المهم.

قد لا يعتبر الفرد وجود بعض التوجهات القانونية في القوانين دليلاً على الحقيقة الأخلاقية، لأن التشريع لا يستند حصراً إلى التفكير العقلاني، بل يعتمد على قوى اجتماعية . قد يُلام المشرّع على تضليل المواطنين، لكن هؤلاء يظلون مسؤولين عن أفعالهم.

لا يزال على الفرد أن يفكر بنفسه، وأن يأخذ على الأقل بعين الاعتبار النصائح الأخلاقية للمذاهب الحكيمة التي أنتجتها البشرية. إن وجود الحريات أو القيود السياسية لا يعفي الفرد من المسؤولية الأخلاقية عن خياراته. التشريع ليس بديلاً عن الضمير، ولا مبرراً للتخلي عن المسؤولية الأخلاقية. مع أن التهديد أو الحماية القانونية قد يخفف من المسؤولية الأخلاقية، إلا أنه لا يُعفي منها.

من وجهة نظر أخلاقية، تعتبر القوانين مجرد عامل مؤثر واحد من بين عوامل أخرى في السلوك، والتي قد يكون من الحكمة في بعض الحالات تجاهلها أو معارضتها طواعية.

---

199 علاوة على ذلك، فإن دعم وسائل الإعلام الرئيسية لا يعني شيئاً.

19. الملاحق والمراجع

1. بعض المبادئ التوجيهية للمنطق الرسمي

لقد قدمنا في هذا العمل عددًا كبيرًا من الصيغ المنطقية، مثل "أ يريد و"، و"س يؤثر على أ ليريد و"، وغيرها الكثير. في بعض الحالات، اكتفينا بتعريف العلاقة السببية تعريفًا عامًا دون مزيد من التفصيل. وفي حالات أخرى، تعمقنا في التفاصيل، ممهدين الطريق لمعالجة منطقية لاحقة. إلا أن هذا العمل (على عكس أعمال المؤلف السابقة) لم يسعَ إلى تطوير منطق الصيغ المختلفة الواردة فيه بشكل منهجي. وقد اعتُمدت هذه السياسة لسببين: أولهما، جعل النص أكثر سهولة في القراءة وأوسع انتشارًا؛ وثانيهما، ضخامة مهمة الصياغة.

هذه المهمة الشاقة متروكة لعلماء المنطق في المستقبل. ومع ذلك، سنقدم هنا بعض التعليقات التي نأمل أن تكون مفيدة، إضافةً إلى تلك التي وردت عرضًا في النص الرئيسي. من المفيد دائمًا البدء بمصطلحات . لذا، أطلقنا على الصيغ المتعلقة بالإرادة اسم "القضايا الإرادية"، وعلى الصيغ المتعلقة بالتأثير اسم "القضايا المؤثرة". ويمكننا تسمية صيغ أخرى بالمثل، مثل تلك المتعلقة بالشهوة أو العادات أو الدوافع.

بعد ذلك، يجب علينا صياغة كل صيغة بوضوح، باستخدام متغيرات رمزية للمصطلحات (س، ص، ع، أو ما شابه). ثم ينبغي تحليل الصيغة المعنية إلى صيغ أبسط، سبق أن درسها علماء المنطق. أُطلق على الصيغة الأكبر اسم الصيغة "الأساسية"، وعلى الصيغ التي تتكون منها أو التي يمكن اختزالها إلى "أجزائها" اسم الصيغة الأساسية؛ على سبيل المثال، باختصار، "يؤثر س على أ ليرغب في و" تعني ضمناً أن "رغبة أ في و تتطلب جهداً أقل مع معرفة س مقارنةً بعدم معرفتها"، من بين صيغ أخرى. قد تكون الصيغة الضمنية بدورها قابلة للاختزال؛ على سبيل المثال، يمكن إعادة صياغة الصيغة المذكورة للتو باستخدام الفرضيات التالية: "إذا تم إدراك س (بينما يرغب أ في و)، فإن الجهد المطلوب هو هـ(س) (للرغبة في و)"، و"إذا لم يكن س، فإن الجهد المطلوب هو

هـ(ليس س)"، والمقارنة "الجهد المطلوب هو هـ(س) أقل من الجهد المطلوب هو هـ(ليس س)".

يجب دراسة الأشكال التي تتضح تدريجيًا دراسةً منهجيةً إذا أردنا تطوير منطق صوري شامل لها. وهذا يعني الربط بين جميع أشكال العائلة الواحدة (التحقق من صحة الاستدلالات والتناقضات)، والنظر في ترابطاتها (التحقق من صحة القياسات المنطقية وغيرها من الحجج)، فيما يتعلق بالمنطق الاستنتاجي، فضلًا عن التعامل مع الطرق والوسائل الاستقرائية. هذه مهمةٌ ضخمةٌ تتطلب صبرًا كبيرًا، ومن المرجح أن تُثمر نتائج قيّمة. في نهاية المطاف، يجب أيضًا مقارنة أشكال العائلات المختلفة منطقيًا ودمجها؛ على سبيل المثال، الأشكال الإرادية والتأثيرية. وبهذه الطريقة، يُهيئ المنطقي نفسه لأي خطاب محتمل باستخدام جميع الأشكال الممكنة.

أي محاولة لتطوير منطق صوري شامل يجب أن تأخذ في الحسبان الفروق الدقيقة غير الصورية؛ وإلا ستكون المعالجة ساذجة ومضللة في نهاية المطاف. يقع العديد من علماء المنطق في الخطأ لأنهم يسارعون إلى الخوض في مسائل تقنية بحتة قبل دراسة الموضوع المطروح دراسة كافية. وكما ذكرت مرارًا، فإن المنطق "الرمزي" المفرط معرضٌ بشدة للوقوع في هذا الفخ. من الأفضل التمسك باللغة العادية، رغم أنها أكثر تعقيدًا، لأن المرء يستطيع بسهولة أكبر اكتشاف ما إذا كان يبتعد عن الواقع.

على سبيل المثال، باختصار مرة أخرى: ضع في اعتبارك الأشكال الأربعة أدناه، الإرادة ونفيها، أو النشاط والسلبية.

(a) "أ يأمر بـ و" - يشير هذا إلى إرادة فعلية لـ و من قبل الوكيل أ.

(b) "A wills notW" – يشير هذا إلى إرادة فعلية من جانب الوكيل A بعدم القيام بـ W.

(c) "A لا يريد W" - هنا لا يفعل A أي شيء على الأقل فيما يتعلق بـ W.

(d) "A does not will notW" – هنا لا يفعل A أي شيء على الأقل فيما يتعلق بـ notW.

تُصنَّف هذه الصيغ ضمن "مربع التقابل" القياسي، بافتراض أن الفاعل (أ) لا يستطيع أن يُريد (و) ولا يُريد (و) في آنٍ واحد، وبالتالي فإن (أ) و(ب) متناقضتان. من الواضح أن (ج) و(د) تُعتبران نقيضين شكليين لـ(أ) و(ب) على التوالي. وعليه، فإن (ج) و(د) متناقضتان جزئيًا. عندما تكون كلتاهما

صحيحتين، يُمكن القول إن الفاعل (أ) سلبي. ولكن إذا كانت (ج) صحيحة دون (د)، فإن (أ) يكون فاعلًا في (ب). وبالمثل، قد تكون (د) صحيحة دون (ج)، استنادًا إلى (أ).

مع ذلك، يمكن القول بأن (أ) و(ب) متوافقان في الواقع ، على الرغم من أن الفاعل لا يستطيع تحقيق أهداف متناقضة في آنٍ واحد، إذ يمكنه السعي لتحقيق كليهما في الوقت نفسه، شريطة أن تكون الأسباب الجزئية لكل من النتيجتين اللتين يسعى لتحقيقهما في ذلك الوقت متوافقة (كما يحدث أحيانًا). في هذه الحالة، يكون مربع التقابل بين الأشكال الأربعة أقل وضوحًا: فالأقطار لا تزال تربط بين المتناقضات، لكن العلاقات الجانبية الأربعة "غير مترابطة".

يمكننا زيادة تعقيد المسائل الشكلية إذا تعمقنا في فهم معنى "الإرادة". ظاهريًا، يوحي قول "أ يريد و" بإرادة مباشرة، بحيث يكفي أن يُريد أ في اتجاه و ليتحقق و. لكن معظم أهداف الإرادة لا يمكن بلوغها بمجرد الإرادة - فقد يرغب أ في بلوغ و، وقد يفعل ما يراه مفيدًا لتحقيق ذلك، وقد يبذل قصارى جهده، ومع ذلك قد يخطئ في افتراضاته، وقد لا يكون جهده كافيًا، وقد ينتهي به الأمر بالفشل، أو (إذا كان و قابلاً للقسمة) بالنجاح جزئيًا فقط. بالطبع، يمكن لأ أن يُحاول مرة أخرى؛ ولكن في بعض الحالات، قد لا يكون و قابلاً للتحقيق، وقد تضيع الفرصة.

إذا أراد (أ) حدوث (و) ونجح، فإن (ليس و) يتلاشى في تلك اللحظة. أما إذا أراد (أ) حدوث (و) وفشل، فمن المفترض أن (ليس و) يستمر في الوجود - مع أنه قد يكون (و) قد وُجد بفعل عامل سببي أو إرادي آخر غير (أ)، شريطة ألا يكون (و) شيئًا داخل (أ) بل خارجه، مع التسليم بأن (أ) وحده، بوصفه فاعلاً حراً، هو من يستطيع التأثير على ما يجري داخله. (وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات، فيما يتعلق بإرادة (ليس و)).

إذا لم يُرِد (أ) حدوث (و)، فإنه يكون قد "سمح" فعليًا بحدوث (ليس و) - أي استمراره إن كان موجودًا بالفعل، أو حدوثه إن كان غائبًا. وهذا بالطبع لا يُعادل بالضرورة إرادة (أ) لحدوث (ليس و)، إلا إذا كان (أ) قد قصد (أ) حدوث (ليس و) بالامتناع عن إرادة (و). وهنا أيضًا، يفترض هذا أنه لا يوجد سبب أو عامل آخر قادر على إحداث (و) أو (ليس و)، وفي هذه الحالة لا يسعنا إلا الإشارة إلى نوايا (أ) أو رغباته. (وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات، فيما يتعلق بعدم إرادة (ليس و).)

قد تدفع أسبابٌ عديدة (أ) إلى عدم إرادة (و) فاعلةً، مثل نقص الطاقة، والكسل، وضعف الإرادة، والجبن، واللامبالاة، وانعدام الحافز، والانشغال بأمورٍ أهم، وما إلى ذلك. تُعدّ هذه الأسباب جميعها عوامل مؤثرة في عدم إرادة (أ) لـ(و)، إذ تجعل إرادته لـ(و) أصعب بدرجةٍ ما. وبافتراض ثبات جميع العوامل الأخرى (أي في حال عدم وجود أسباب أخرى)، ستكون النتيجة التلقائية هي عدم إرادة (و) (أي إذا لم يُراد (و) فاعلةً، فسيحدث عدم إرادة (و) تلقائيًا). إذا قرر (أ) الآن إرادة (و)، فسيتعين عليه التغلب على هذه العوامل المؤثرة ضدها. مع ذلك، قد تظهر عوامل جديدة تُسهّل هذا الاختيار، وتجعل إرادة (و) أسهل مما كانت عليه سابقًا. (وينطبق الأمر نفسه، مع بعض التعديلات، على عدم إرادة (و)).

إلى جانب المؤثرات، يجب أيضًا مراعاة الشروط والظروف التي تفرضها البيئة بشكل أوسع. المؤثرات هي فقط تلك العوامل البيئية التي تم إدراك وجودها، أو على الأقل يُعتقد بوجودها. تبقى هناك عوامل لم يتم إدراكها أو الاعتقاد بأهميتها، ولكنها في الواقع ذات أهمية سببية.

سنحتاج بالمثل إلى دراسة شكليات جميع الصيغ القانونية الأخرى، المرتبطة بشكل أو بآخر بالصيغ الإرادية، بدءًا من الصيغ المؤثرة. لقد عرّفنا بالفعل الصيغ المؤثرة الإيجابية، لكننا لم نفسر نفيها. ويتم ذلك بنفي الدلالات التعريفية للصيغ الإيجابية المقابلة. وهكذا، للوهلة الأولى، " لا يفعل X يعني مصطلح "التأثير على أ لإرادة و" أن "أ يحتاج إلى بذل جهد أكبر أو مساوي لإرادة و مع إدراكه لـ س مقارنةً بعدم إدراكه". ولكن عند التدقيق، للوصول إلى التناقض التام، يجب مراعاة الحالات التي لا يكون فيها أ على دراية بـ س ولا على دراية بعدم وجود س، أو الحالات التي لا يستطيع فيها أ إرادة و على الإطلاق، أو الحالات التي لا يكون فيها أ فاعلاً إرادياً. (وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات، بالنسبة لـ "س لا يؤثر على أ لعدم إرادة و").

فيما يتعلق بالتناقضات الأخرى، نعتبر، على سبيل المثال، الصيغتين " يؤثر X على A ليرغب في W" (بمعنى "يبذل A جهدًا أقل لرغبة W بوجود X مقارنةً بعدم بذله") و" لا يؤثر X على A ليرغب في W" (بمعنى "يبذل A جهدًا أقل لرغبة W بدون X مقارنةً ببذله") متناقضتين، لأن "جهدًا أقل بوجود X" يساوي "جهدًا أكبر بدون X"، ولأن "جهدًا أقل" و"جهدًا أكبر" بدون X غير متوافقتين (مع أنهما ليستا متناقضتين، إذ يبقى "الجهد المتساوي" خيارًا مطروحًا). من جهة أخرى، فإن الصيغتين المعاكستين "يؤثر X على A ليرغب في W " و"يؤثر X على A لكي لا يرغب في W " ليستا متكافئتين كما قد يبدو

للوهلة الأولى، إذ يمكننا القول إن "الجهد المبذول لرغبة W" و"الجهد المبذول لكي لا يرغب في W" ليسا بالضرورة متطابقين (بوجود X أو بدونه).

كما توضح هذه الأمثلة، لا ينبغي لنا التسرع في إصدار الأحكام في التحليل الصوري، بل يجب أن نمضي بحذر شديد، وأن نفكر ملياً في المسائل. إن المنطق مسؤولية عظيمة! فخطأ المنطق الصوري من جانب علماء المنطق يُنبئ بآلاف وملايين الأخطاء في المنطق المادي من جانب الممارسين العاديين لاحقاً. وهو يُشبه خطأً نظرياً يرتكبه علماء الرياضيات، فينتقل إلى الفيزياء والهندسة المعمارية وغيرها، مُحدثاً فوضى عارمة في العلوم والتكنولوجيا. وبالطبع، سرعان ما ستظهر التناقضات.

2. أسباب أرسطو الأربعة

اقترح الفيلسوف اليوناني أرسطو أربعة معانٍ لمصطلح "السبب"، أي أربعة طرق يُمكن من خلالها تفسير أي شيء. سُميت هذه "الأسباب الأربعة" بالسبب المادي، والسبب الصوري، والسبب الفاعل، والسبب الغائي. ومثال على ذلك تمثال من صنع الإنسان: فالجرانيت الذي صُنع منه هو السبب المادي، وشكله هو السبب الصوري، ونحت النحات للحجر هو السبب الفاعل، وصورة هرقل التي أراد النحات إنتاجها هي السبب الغائي.

قرأتُ ادعاءً لأحد الكُتّاب المعاصرين مفاده أن السبب الفاعل وحده هو ما يُعتبر اليوم سببًا حقيقيًا، لكن هذا الادعاء غير صحيح، كما سنُبيّن الآن. فجميع الأسباب الأربعة تنطبق عليها صفة السببية، وكلها تُصنّف، إلى حدٍّ ما، ضمن فئة السببية.

1. السبب المادي سبب ضروري وإن كان جزئيًا، إذ يمكننا القول عنه: "بدون مادة ما، لا وجود للنحت؛ بينما بوجودها، يصبح النحت ممكنًا". وبالتالي، كان الحجر المستخدم في النحت سببًا، مع أن تلك المادة بالذات كان من الممكن استبدالها بأخرى؛ أي أنه كان سببًا عرضيًا فقط. فالحجر وحده لا يصنع النحت، لذا فهو سبب جزئي فقط.

2. السبب الشكلي شيء مجرد إلى حد ما، لكن يمكن اعتباره سببًا جزئيًا ضروريًا آخر، إذ "بدون شكل ما، لا وجود للنحت؛ وبوجوده، يوجد". ومرة أخرى، هذا الشكل المحدد الممنوح للحجر ليس سببًا ضروريًا، إذ كان من الممكن تطبيق شكل آخر. كما أن الشكل لا يمكن أن يوجد بدون مادة أساسية، لذا فهو ليس سببًا كاملًا.

3. السبب الفاعل، في مثالنا، هو بالطبع النحات في المقام الأول - الإنسان الذي يستخدم إرادته. لكن يمكن تطبيق هذا المصطلح أيضًا على الإزميل الجامد والضربات التي يوجهها للحجر، متجاهلين للحظة من أمسكه وحركه؛ أو على آلة نحت صنعها أحدهم. على أي حال، يمكن اعتبار السبب الفاعل سببًا - إما سببًا ضروريًا (بمعنى أن وجود نحات أو إزميل متحرك كان ضروريًا) أو سببًا عرضيًا (إذا ركزنا على هذا النحات تحديدًا، أو هذا الإزميل تحديدًا وتلك الحركات تحديدًا)، وفي كلتا الحالتين يكون سببًا جزئيًا (لأن وجود المادة المراد نحتها كان ضروريًا أيضًا).

4. إن السبب النهائي في مثالنا ليس بالضرورة سببًا مباشرًا، بل هو سبب مؤثر ، إذ لم يلعب دورًا في نشأة التمثال إلا من خلال خيال النحات. ومع ذلك، يمكننا اعتبار هذا الهدف الذهني سببًا مباشرًا، إذا أخذنا في الاعتبار أنه لو لم يفكر النحات في صورة معينة ويقصدها، لما أقدم على كل هذه الحركات، وبالتأكيد لو كانت حركاته عشوائية تمامًا لما أسفرت عن هذا التشابه التام مع هرقل. وهكذا، لدينا هنا شرط أساسي آخر ، وسبب جزئي أيضًا.

تجدر الإشارة إلى أنه يمكن القول بأن السبب الشكلي والغاية في المثال الذي قدمناه متطابقان - شكل معين يشبه شكل هرقل. ولكن من الواضح أنه يمكننا بنفس القدر افتراض نوايا أخرى للنحات كغايات - على سبيل المثال، نيته تكريم هرقل، أو جني المال من بيع التمثال لبلدية أثينا. أي دافع متضمن يُعد غاية.

أخيرًا، يتناول مثالنا حالة خاصة، وهي تصنيع منتج نهائي بواسطة فاعل واعٍ ومُخَطِّط. مع ذلك، فإن قصد أرسطو هو أن تُستخدم هذه الفئات السببية الأربع أيضًا في تفسير الظواهر الطبيعية، في عالم الكائنات الحية وغير الحية الأوسع.

- من الواضح أن جميع هذه الأشياء لا بد أن يكون لها سبب مادي وسبب صوري؛ فجميع الظواهر الجزئية لها جوهر وشكل (صفات مجردة مشتركة مع غيرها من الجزئيات بدرجات متفاوتة). وبالمثل، يمكننا تطبيق هذه المفاهيم على المجالات العقلية والروحية. لذا، يجب فهم مصطلح "السبب المادي" على أنه يشير إلى أي جوهر مادي مفترض، و"السبب الصوري" على أنه يشير إلى أي تجريد مفاهيمي.[200]

200 ويمكن القول أيضاً أن المادة والشكل كلاهما تجريدات، أي نتاج للتصور، وبالتالي لا يمكن تمييزهما في نهاية المطاف.

- فيما يتعلق بالسبب الفاعل، لا يقتصر هذا المفهوم على الكائنات الحية وأفعالها (أي إرادتها)، بل يشمل أيضاً الكيانات غير الإرادية وحركاتها في المادة الحية، وبشكل أوسع، المادة غير الحية. على سبيل المثال: يُعدّ تنفس الأكسجين إلى مجرى الدم عبر الرئتين سبباً فاعلاً لاستمرار حياتنا؛ كما يُعدّ اصطفاف الشمس والأرض والقمر لحظياً سبباً فاعلاً لظاهرة خسوف القمر.
- أما بالنسبة للغاية النهائية، فيمكن توسيع مفهومها ليشمل العمليات الحيوية غير الإرادية، كما أوضحنا في مناقشتنا للغاية شبه المطلقة. إن هذا "الغاية المطلقة" هو مجرد تجريد، قائم على ملاحظة استمرار الحياة؛ ولكنه يشير ضمناً إلى وجود أسباب فاعلة داخل الكائن الحي. أما بالنسبة للمادة الجامدة، فلا ينطبق عليها مفهوم "الغاية النهائية"، إلا فيما يتعلق بأهداف كائن إرادي (بما في ذلك، في نهاية المطاف، الله) أو فيما يتعلق بفائدة الكائنات الحية شبه المطلقة.

مع أنني أدافع هنا عن رباعية أرسطو، إلا أنني لا أعتبرها - بأي حال من الأحوال - الكلمة الفصل في علم الأسباب. فإذا كان هدفنا تصنيف جميع معاني مصطلح "السبب"، فهناك الكثير مما يمكن قوله عنه. وكما رأينا، فإن السببية مفهوم واسع جدًا، لا يقتصر على السببية أو حتى على أسباب أرسطو الأربعة مهما كانت وجهة النظر.

مراجع

الأعمال المذكورة أدناه هي أعمال تم الاستشهاد بها في هذا النص، ولا يُقصد بها أن تكون قائمة مراجع للموضوع الذي تم تناوله.

مجهول. الداماباداً . لندن: بنغوين، 1973.

كليري، توماس: مترجم ومجمع. التأمل الطاوي . بوسطن: شامبالا، 2000.

كورتيس، هيلينا ون. سو بارنز. مدخل إلى علم الأحياء . الطبعة الرابعة. نيويورك: وورث، 1985.

الدالاي لاما، صاحب القداسة: تحويل العقل . لندن: ثورسونز، 2000.

جولد، ستيفن جاي، وآخرون. محادثات حول نهاية الزمان . لندن: بنغوين، 2000.

HLA Hart و AM Honoré. السببية في القانون . أكسفورد: كلارندون، 1959.

جونسون، بول. تاريخ اليهود . نيويورك: هاربر، 1987.

أورتيجا إي جاسيت، خوسيه. أصل الفلسفة. عبر. توبي تالبوت. نيويورك: نورتون، 1967.

باتانجالي . يوجا سوترا . ترجمة وشرح من السنسكريتية إلى الإنجليزية. تشيب هارتانفت. الإنترنت: 2003، www.arlingtoncenter.org.

راند، آين. أطلس شراجيد . 1957. نيويورك: سيجنيت، 1959.

شرودر، جيرالد ل. التكوين والانفجار العظيم . نيويورك: بانتام، 1990.

جمعية العلماء اليهود الأرثوذكس. وقائع . المجلد الأول. نيويورك: 1966، AOJS.

لاي، يوين تينغ. "الصين والفلسفة الغربية في عصر العقل". تاريخ بيمليكو للفلسفة الغربية . تحرير ريتشارد هـ. بوبكين. لندن: بيمليكو، 1999. ص 412-421

أعمال آفي سيون

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

بدأ العمل الحالي في فبراير واكتمل في يوليو *2004* (باستخدام ملاحظات تعود إلى ديسمبر *1996* وما بعده).

ISBN 978-1495927836