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.

أخلاق مهنية

مجموعة موضوعية

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1995-2008.

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

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

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي.
الأخلاق: مجموعة موضوعية.

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495971938

خلاصة

الأخلاق هي مجموعة من الأفكار حول منهج وشكل ومضمون الأخلاق.

هذا الكتاب عبارة عن تجميع موضوعي مستمد من أعمال سابقة للمؤلف، على مدى ثلاثة عشر عاماً. وقد رُتبت المقالات ترتيباً زمنياً.

محتويات

1. **الفصل الأول** 9
   1. الخصائص الأساسية 9
   2. العوامل التكميلية 18
   3. كيفية عدّ الوصايا 29
   4. الأخلاق المفروضة مقابل الأخلاق الشخصية 43
2. **الفصل الثاني** 53
   1. إنكار قانون الكارما 53
   2. الملاحظات التجريبية 54
   3. الاستنتاجات الاستقرائية 55
3. **الفصل الثالث** 58
   1. التوفيق بين العدل والرحمة 58
   2. مشاعر الفراغ 64
4. **الفصل الرابع** 68
   1. معرفة الإرادة 68
   2. حرية الإرادة 73
   3. القرار والاختيار 79
   4. الأهداف والوسائل 82
5. **الفصل الخامس** 87
   1. الوعي في الإرادة 87
   2. عوامل المسؤولية 94
   3. الحكم على الناس، وسوء الحكم عليهم 100

6. الفصل السادس 111

1. يحدث التأثير عبر الوعي 111
2. معرفة الجهد والتأثير والحرية 116
3. التحليل الرسمي للتأثير 119
4. التحريض 125

7. الفصل السابع 131

1. بعض سمات التأثير 131
2. عمليات التأثير 138
3. الغرائز وعلاقتها بالإرادة الحرة 143
4. التحرر من التأثيرات غير المرغوب فيها 147
5. مقترحات حول المستقبل 149

8. الفصل الثامن 152

1. الإرادة وعلم الأحياء 152
2. علم النفس العلاجي 159

9. الفصل التاسع 166

1. الإدراك والإرادة والتقييم 166
2. فيليتي 175
3. نزوة 179
4. الأقسام الداخلية 182

10. الفصل العاشر 186

1. التقييم 186
2. التقييمات الرئيسية 191
3. علم السلوك الحيواني 200

11. الفصل الحادي عشر 209

1. العادات 209
2. الوساوس والأفعال القهرية 212
3. الأنا تكره الفراغ 223

12. الفصل الثاني عشر 231

1. الدوافع والرغبات الجسدية 231
2. الدوافع والرغبات العقلية 243
3. التحليل الرسمي للفيزيائي والرغبات العقلية 248
4. هل توجد دوافع داخل النفس؟ 253
5. التحليل الرسمي للدوافع الروحية 256

13. الفصل الثالث عشر 263

1. الغائية 263
2. الوظائف العضوية 265
3. استمرارية الحياة 272

14. الفصل الرابع عشر 279

1. الداروينية الاجتماعية 279
2. الداروينية الروحية 286

15. الفصل الخامس عشر 292

1. الأخلاقيات التأسيسية 292
2. الأخلاق هي للأحياء، والمفكرين، والراغبين 300
3. الضمير والامتثال 304
4. تاي تشي، كارما يوغا والإيمان 308

16. الفصل السادس عشر 315

1. غرس الأخلاق 315
2. الصيغ الأخلاقية 322
3. فلسفة القانون 328

17. الفصل السابع عشر 335

1. ضد كانط بشأن حرية الإرادة 335
2. التأثيرات المزعومة 339

18. **الفصل الثامن عشر** 343

1. أهداف التأمل 343
2. الذات الفردية في المذهب الأحادي 350

19. **الفصل التاسع عشر** 357

1. تمييز الأنا 357
2. التخلص من الأنا 362
3. تخفيف المعاناة 367

20. **الفصل العشرون** 374

1. مواجهة التحدي 374
2. مواجهة الحقائق بهدوء 377

21. **الفصل الحادي والعشرون** 381

1. وقف إدمان المواد المخدرة 381
2. لا تفرط في تناول الطعام 384
3. الحد من المدخلات من الوسائط 385

22. **الفصل الثاني والعشرون** 389

1. انسَ وجهك 389
2. التخلي عن الشهوانية 391
3. حول " التحرر الجنسي " 394

23. **الفصل الثالث والعشرون** 399

1. الملحق 399
2. عدم الارتباط 401
3. الاعتدال الحكيم 403

24. **الفصل الرابع والعشرون** 406

1. الإرادة الحرة 406
2. ثنائية الواقع والواجب 410
3. معايير الأخلاق 416

25. الفصل الخامس والعشرون 419

1. قوانين الفكر في التأمل 419
2. العقل والروحانية 425

26. الفصل السادس والعشرون 431

1. الصحة النفسية 431
2. تجاوز المعاناة والكارما 435

27. الفصل السابع والعشرون 440

1. التنوير بدون عبادة الأصنام 440
2. أناس طيبون 446
3. عالم الرحمة 450

28. الفصل الثامن والعشرون 454

1. فهم الظلم 454
2. التسامح 460
3. الأفعال وردود الأفعال 465

المراجع 472

1. الفصل الأول

مقتبس من كتاب المنطق اليهودي (1995)،
الفصل 13.

حول مفهوم الميتزفاه

تُضفي التقاليد اليهودية خصائص فنية متنوعة على مفهوم الميتزفاه . في هذا الفصل، سنحاول توضيح بعض هذه الخصائص، وتحليل دلالاتها الشكلية، مع إجراء مقارنات مع المنطق الأخلاقي الطبيعي.[1]

1. الخصائص الأساسية

يُترجم مصطلح **ميتزفاه** (جمعها **ميتزفوت**) **عادةً إلى وصية أو وصايا. ميتزفوت أسيه** (الوصايا) هي أوامر إيجابية أو أوامر حتمية؛ **أما** (الوصايا) فهي أوامر سلبية أو نهايات. وبالمعنى الدقيق، هذا ليس صحيحًا تمامًا. فبعض الوصايا هي بالفعل أوامر أو نهايات، لكن بعضها الآخر، سواء بشكل مباشر أو ضمني، هو مجرد أذونات (أي نفي للنواهي) و/أو استثناءات (أي نفي للأوامر).

على سبيل المثال: في سفر التثنية 23: 25، «إذا دخلتم كرم جاركم، تأكلون من عنبه» (وهو ما يشير إلى عامل يعمل)، يُعدّ هذا إذنًا صريحًا؛ أو في سفر الخروج 13: 13، «وإن لم تفدوه، فاقطعوا رأسه» (وهو ما يشير إلى بكر حمار)، يُعدّ هذا أمرًا مشروطًا، وهو ما يعني ضمنًا الإذن. في بعض الحالات،

---

[1] كتاب " تارياغ ميتزفوت" لكاهان جديرًا بالقراءة في هذا السياق، إذ يُقدّم مثالًا على كيفية تعليم الوصايا الدينية للعامة في الوقت الحاضر. وقد استُقيت العديد من الأمثلة المُقترحة هنا من ذلك الكتاب، مع أن تحليلها من إعدادي الخاص.

لا يتطابق فاعل الأمر والإذن؛ ففي سفر اللاويين 19: 10، يُشير التزام صاحب المحصول بترك ما يتساقط من سنابل القمح للفقراء إلى حق الفقراء في دخول الحقل وأخذه.

لكن تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الحالات، يُفهم البيان الذي يتخذ شكل الإذن على أنه أمر ضمني (على سبيل المثال، يُفهم من سفر التثنية 14:11، الذي يقول "كل طائر طاهر تأكلونه"، أنه يجب فحص الطائر والتأكد من كونه كوشير قبل أكله؛ وكذلك الأمر في سفر اللاويين 11:2، 9، 21). بعض المقاطع التي قد تُفهم بشكل طبيعي على أنها مجرد إذن، تُفسر على أنها أوامر (على سبيل المثال، سفر التثنية 15:3 أو 23:21، اللذان يقولان "من غير اليهودي، [افعل]" - "سداد [القرض بالكامل، حتى في سنة]شميطة " أو "أخذ الفائدة"، يُفسرهما البعض على أنهما يعنيان " يجب عليك فعل ذلك"، وليس مجرد " يجوز لك فعل ذلك"؛ وبالمثل، يُفهم من سفر التثنية 14:17-15 أن إسرائيل لا يجوز لها فقط أن يكون لها ملك، بل يجب عليها (في النهاية) أن يكون لها ملك.

لذا، علينا تفسير مصطلح "ميتزفاه/أمر" هنا على أنه يشمل "الأمر بالإذن" و"الأمر بالإعفاء"، بالإضافة إلى "الأمر بالإلزام" و"الأمر بالمنع". قد يُثير هذا النوع من التكرار المتداخل إشكالياتٍ شكلية إذا أُخذ حرفيًا. بل أعتقد أن الأفضل هو فهم مصطلح "أمر"، لعدم وجود مصطلح آخر، على أنه يحمل، إلى جانب معناه الضيق كأمرٍ واجب، معنىً أوسع يشمل المحظورات والإذن والإعفاءات أيضًا.

قد يجادل البعض بأن التكرار يعكس جانبًا من مفهوم الميتزفاه، ألا وهو أن حتى القضايا الأخلاقية المشروطة، إن صحت، هي نتاج إرادة الله، وبالتالي تنطوي على أمر. ولكن، أمرٌ لمن؟ قد يجيب البعض: للسلطات الدينية، مطالبين إياها بإخبار عامة الناس بما يجب عليهم فعله، وما لا يجب عليهم فعله، وما يجوز لهم فعله، وما لا يجوز لهم فعله. مع ذلك، لا أعتقد أن اليهودية ترغب في أن تكون بهذه السلطوية المفرطة؛ فهي تُقرّ بعلاقة أوثق بين عامة الناس والله.

كذلك، لا أعتقد أننا مُجبرون منطقيًا على اعتبار القضايا الأخلاقية المشروطة تعبيرًا عن إرادة الله؛ فليس من المستبعد أن يكون الله مُنفتحًا على أيٍّ من المسارين اللذين تنطوي عليهما هذه القضايا. بعبارة أخرى، فإنّ الفرضية الشمولية القائلة بأنّ "كل شيء مُنظّم" ضمن الأخلاق الدينية ليست حتمية منطقيًا؛ بل من المُمكن تمامًا (مع أنّ بعض الناس، ذوي الميول المُتعصبة، قد يُشكّكون في ذلك) أن يسمح الله (بل ربما يُسرّ) ببعض العفوية البشرية، بحيث

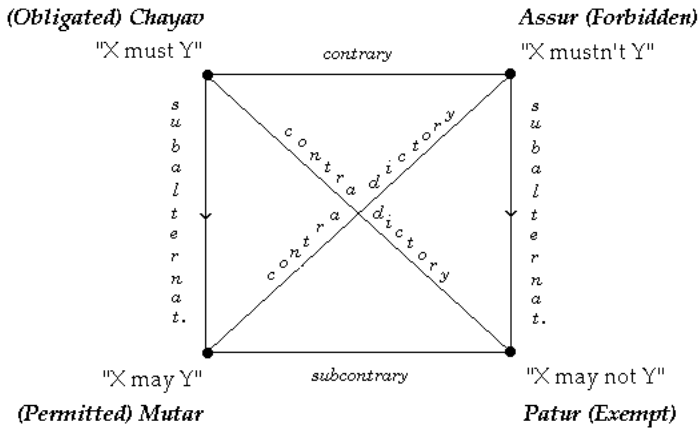
يتمتّع البشر ببعض حرية الاختيار (مهما كانت كبيرة أو صغيرة)، ليس فقط بمعنى القدرة الطبيعية، بل أيضًا بمعنى الحرية الأخلاقية.

بصورة أكثر رسمية، يمكن التعبير عن المسألة على النحو التالي: في نظرية الاحتمال الطبيعي، عادةً ما ترتبط قضية من صيغة "س قادر على فعل ص" بقضية من صيغة "عندما يكون س في موقف كذا وكذا، فإنه مُجبر على فعل ص"، والتي تُعبّر عن الشروط التي بموجبها يتحقق الاحتمال بالضرورة. إحدى الفرضيات (المعروفة بالحتمية) هي أن هذا الارتباط ليس شائعًا فحسب، بل عالمي أيضًا؛ أما الفرضيات المقابلة (التي تفترض العفوية أو الإرادة الحرة) فتقول إن هناك حالات لا يستلزم فيها الاحتمال تحققًا شرطيًا ضروريًا.

وبالمثل، تبرز مسألة الشمولية مقابل الحرية الجزئية في السياق الأخلاقي على النحو التالي: قد يفترض مبدأ من صيغة "يُسمح لـ س بفعل ص" أو لا يفترض مبدأ من صيغة "عندما يكون س في موقف كذا وكذا، فهو مُلزم بفعل ص" - فالمسألة غير قابلة للحسم شكليًا؛ فكلا الموقفين، الحتمية الأخلاقية واللا حتمية الأخلاقية، مجرد فرضية. تجدر الإشارة إلى أن اللغة الإنجليزية، باستخدامها لأفعال مبنية للمجهول مثل "يُسمح"، تُشير ضمنيًا إلى أن الحرية مُمنوحة؛ لكن استخدام مصطلحات أكثر حيادية سيعكس بشكل أدق الاستقلالية الجوهرية للحرية، وأولويتها المفاهيمية.[2]

فيما يلي بعض المصطلحات الموجودة في المناقشات التلمودية التي تشير إلى الميتزفوت:

[2] إن أبسط تفسير للمقترحات الأخلاقية المسموحة و/أو المعفاة في التوراة هو افتراض أن الله أراد أن يمنعنا (أو الحاخامات) من استخلاص استنتاج مانع أو إلزامي.



هناك العديد من المصطلحات المكافئة الأخرى، بالطبع؛ في العبرية، مثل "تساريخ" و "زكاي" ، وفي الإنجليزية، مثل "مُقَدَّم" و"مُحَرَّم" و"مُسْمَحْسَب" وما إلى ذلك (راجع قاموس المرادفات لمزيد من المعلومات). يفهم علماء المنطق هذه المفاهيم عادةً على أنها أنماط أخلاقية ـ سمات للعلاقات، تشبه من حيث المفهوم (بل هي مجموعات فرعية من) الضرورة والاستحالة والإمكانية وعدم الضرورة، ولكن في المجال الأخلاقي، تشير إلى وجود معيار (معايير) مسبقة للقيمة، وقواعد نهائية ـ ولها (من بين أمور أخرى) الخصائص المنطقية التالية:

(أ) إنها قابلة للعكس من حيث المبدأ، بحيث إذا كان القيام (بأوسع معنى) لـ X واجبًا، فإن عدم القيام بـ Y ممنوع، وإذا كان Y ممنوعًا، فإن عدم القيام بـ Y واجب؛ وبالمثل، إذا كان Y مسموحًا به، فإن عدم القيام بـ Y هو إعفاء، وإذا كان Y إعفاءً، فإن عدم القيام بـ Y مسموح به.

(ب) تشكل هذه العناصر "مربعًا طبيعيًا من التناقضات"، بحيث أن الالتزام يستلزم (ولكن لا يستلزم) الإذن، وهو يتعارض مع الحظر، ويتناقض مع الإعفاء؛ وبالمثل، فإن الحظر يستلزم (ولكن لا يستلزم) الإعفاء، وهو يتعارض مع الالتزام، ويتناقض مع الإذن.

مع ذلك (كما سبق ذكره في فصل سابق من كتاب المنطق اليهودي)، يُرجّح أن يُفسّر علماء التلمود هذه المفاهيم بشكل مختلف في أغلب الأحيان. فبالنسبة لهم، على الأقل من حيث المبدأ ، يُفهم الإذن والإعفاء على أنهما موقفان منطقيان *(davqa)* ، وبالتالي فهما يستلزم أحدهما الآخر، ويُشكّلان معًا تناقضًا مع كلٍّ من الإلزام والنهي. في هذه الحالة، يُمكن استنتاج "لا يجوز لـ X فعل Y" (وكذلك "لا يجوز لـ X فعل Y") من "يجوز لـ X فعل Y"؛ وبالمثل، "يجوز لـ X فعل Y" (وكذلك "لا يجوز لـ X فعل Y") من "لا يجوز لـ X فعل Y". في بعض الحالات، قد تُفضّل تفسيرات *"لا davqa"* السابقة، إذا تبيّن أن تفسيرات *"davqa"* غير مقبولة لسبب ما.

وبالمضي قدماً، يثار تساؤل حول ما إذا كانت التعبيرات العبرية " *asseh* " و " *lo-taasseh* " ("افعل" و "لا تفعل") تهدف إلى أن تكون كلمات عامة، تدل على أي أفعال، أو ما إذا كانت تدل بشكل أكثر تحديداً على "الفعل" الإرادي و "الامتناع عن الفعل"، على التوالي.

بالمعنى العام، الأفعال قابلة للتفسير الكامل: فعبارة "يفعل X" تستلزم "لا يفعل X"، وعبارة "لا يفعل X" تستلزم "لا يفعل X"؛ وهذا هو المعنى الذي يفضله المنطق الصوري لبساطته. أما بالمعنى الأكثر تحديدًا، والمتعلق بالإرادة الإنسانية وما يصاحبها من جوانب نفسية وفيزيولوجية وبيئية واجتماعية وسياسية وروحية، وهو مجال اهتمام الأخلاق، فيجب مراعاة العديد من الفروق الدقيقة.

قد يشير مصطلح "الفعل" إلى فكرة (حدث ذهني بحت)؛ أو إلى عاطفة (تعبير نفسي جسدي عن اللذة أو الألم أو اللامبالاة، أو الحب أو الكراهية أو عدم الالتزام، بأشكال ودرجات متفاوتة)؛ أو إلى حدث مادي ملموس، بكل ما يترتب عليه من آثار داخل الفرد (الأفراد) المعنيين، وبكل ما يترتب عليه من عواقب في السياق الطبيعي والاجتماعي المحيط. وبهذا المعنى، يشير "الفعل" إلى فعل إرادة بشرية، قد يتراوح بين الإرادة الكاملة والوعي التام، إلى شبه اللاإرادية و/أو اللاوعي ، ولكنه يجب أن يتمتع في جميع الأحوال بدرجة من الحرية ليخضع للتشريعات الأخلاقية، في أي نظام.

لاحظ أنه، على عكس ما قد يتوقعه المرء، غالبًا ما تخضع الأفكار لقوانين محددة: فمع أن الإدراك في جوهره حدث موضوعي، إلا أن للمراقب في كثير من الأحيان أن يختار اتجاه انتباهه، ومسار بحثه، وثمن (أي شروط) معتقداته ومواقفه. وبالمثل، تُعدّ العواطف، بمعنى ما، "أهواءً"، لكن الأحكام القيمية التي تقوم عليها في الأصل غالبًا ما تكون خيارًا حرًا نسبيًا، وقد يختار المرء كبت

عواطفه، أو التحكم بها إلى حد ما، أو إطلاق العنان لها، وقد تتبع ذلك أفعال (متفاوتة القيمة). وبالتأكيد، نجد في اليهودية قوانين تتعلق بالإيمان (الإيمان بوجود الرب/الله، ووحدانيته، وسيادته، وعدم الإيمان بآلهة أخرى) وبالمحبة (محبة الرب/الله، ومحبة الجار كنفسك، وعدم كراهية الأخ في القلب).

وأخيرًا، في حين أنه قد يكون للفرد تأثير مباشر على محيطه الطبيعي والاجتماعي من خلال أفكاره وعواطفه (أعني، عن طريق التخاطر)، إلا أنه في معظم الحالات، بالتأكيد، لا يمكن أن يتشكل هذا التأثير إلا من خلال الأفعال الجسدية (سواء كانت كلمات أو أصوات منطوقة أو غير منطوقة، أو تعابير الوجه والإيماءات، أو الدفع والسحب والحركات الأخرى) للفرد.

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه فيما يتعلق بالدين، لا تقتصر الأخلاق على تأثير الأفراد على أجسادهم وعقولهم (بما في ذلك أرواحهم) وعلى محيطهم المادي والاجتماعي فحسب، بل تشمل أيضًا تأثيرهم (المزعوم) على "العوالم الروحية العليا والسفلى" ذات الدلالة الصوفية. وبينما يمكن تفسير بعض الطقوس تفسيرًا جوهريًا، يُشاع أو يُفترض أن للعديد منها أغراضًا متعالية. لكنني لن أتطرق أكثر إلى هذه المواضيع الميتافيزيقية.

هدفي الوحيد هنا هو توضيح المعاني المختلفة لفعل "يفعل"، وبيان بإيجاز أنه بمجرد تجاوز المعنى البسيط والعام، تصبح المسائل معقدة للغاية. ولهذه الأسباب، يركز المنطق الصوري عادةً على أوسع معاني فعل "يفعل"، حيث لا يوجد تمييز جوهري بين الأوامر الإيجابية والسلبية سوى القطبية.

عندما يُراد فهم الفعل الإنساني بمعناه الأكثر تحديدًا، علينا أن نضع في اعتبارنا على الأقل الفئتين التاليتين: «الفعل» و«تجنب الفعل» (وكلاهما يدل على درجة من الإرادة والوعي)، و«انعدام الفعل» و«انعدام تجنب الفعل» (وهما ينفيان الفئتين السابقتين فحسب، دون الإشارة إلى الإرادة والوعي ودون استبعادهما). كل هذا واضح تمامًا، وكان (في رأيي) معروفًا بوضوح لدى علماء التلمود.

فيما يلي عرض أكثر تفصيلاً من الناحية التقنية للمفاهيم قيد المناقشة:

بالنسبة لأكثر الصيغ تجريدًا، حيث يشير الفعل "do" إلى أي فعل، سواء كان إيجابيًا أو سلبيًا، مبنيًا للمعلوم أو مبنيًا للمجهول، فإن: (أ) جميع صيغ الأمر التي تحتوي على صفر أو عدد زوجي من النفي تكون متكافئة، و(ب) جميع الصيغ التي تحتوي على عدد فردي من النفي تكون متكافئة، وهاتان المجموعتان من الصيغ متناقضتان. وينطبق هذا على الصيغ التالية (أستخدم عبارات "هذا جيد" و"هذا سيئ" للتعبير عن الأحكام القيمية القاطعة):

a) **يجب على X أن يفعل Y** = يجب ألا يفعل X ليس Y = يجب ألا يفعل X ليس Y = يجب ألا يمتنع X عن فعل Y = إذا فعل X Y، فهذا جيد؛ إذا لم يفعل X Y، فهذا سيئ.

b) **لا يجب على X أن يفعل Y** = يجب على X ألا يفعل Y = لا يجب على X ألا يفعل Y = يجب على X ألا يفعل Y = إذا لم يفعل X Y، فهذا جيد؛ إذا فعل X Y، فهذا سيئ.

ومع ذلك، على النقيض من ذلك، إذا فسرنا "القيام" على أنه يعني "الاستعداد" على وجه التحديد، فإن الانحرافات ليست ممكنة دائمًا، ونحصل على أربع مجموعات متعارضة بشكل مختلف من شكلين (من ج إلى و، أدناه)، بدلاً من مجموعتين متعارضتين من أربعة أشكال (أ، ب، أعلاه).

c) **يجب أن يفعل X ما هو Y** = يجب ألا يفعل X ما هو Y = إذا أراد X ما هو Y، فهذا جيد؛ إذا لم يُرِد X ما هو Y، فهذا سيئ.

d) **لا يجب أن يفعل X ما هو Y** = يجب ألا يفعل X ما هو Y = إذا لم يفعل X ما هو Y، فهذا جيد؛ إذا أراد X ما هو Y، فهذا سيئ.

e) **X يجب أن يكون لن يكون Y** = X يجب ألا يكون لن يكون لن يكون Y = إذا كان X لن يكون Y، فهذا جيد؛ إذا لم يكن X لن يكون لن يكون Y، فهذا سيئ.

f) **X لا يجب أن يفعل Y** = X يجب ألا يفعل Y = إذا لم يفعل X ذلك، فهذا جيد؛ إذا أراد X ألا يفعل Y، فهذا سيئ.

بخصوص التناقضات بين هذه الصيغ، لاحظ أنه إذا كانت عبارتا "س يريد ص" و"س يريد لا ص" غير متوافقتين، بينما عبارتا "س لا يريد ص" و"س لا يريد لا ص" متوافقتين، فإنه يترتب على ذلك أن "س يريد ص" يستلزم (ولكن لا يستلزمه) "س لا يريد لا ص"، وأن "س لا يريد ص" يستلزم (ولكن لا يستلزمه) "س لا يريد ص".

الآن، الصيغتان (ج) و(د) متناقضتان، إذ تختلفان في تحديد ما إذا كانت عبارة "يريد س ص" جيدة (ج) أم سيئة (د)، وكذلك ما إذا كانت عبارة "لا يريد س ص" جيدة (د) أم سيئة (ج). وينطبق الأمر نفسه على الصيغتين (هـ) و(و). مع ذلك، بما أن عبارة "يريد س ص" (جيدة) الواردة في (ج) تستلزم عبارة "لا يريد س ص" (جيدة) الواردة في (و)، وعبارة "لا يريد س ص" (سيئة) الواردة في (ج) يستلزمها عبارة "لا يريد س ص" (سيئة) الواردة في (و)، فإن

الصيغتين (ج) و(و) متوافقتان، لكن لا تستلزم أي منهما الأخرى. وينطبق الأمر نفسه على الصيغتين (هـ) و(د).

2. العوامل التكميلية

عندما يأمرنا الله بفعل شيء ما أو عدم فعله، فهل يهتم فقط بذلك الشيء الذي ذكره، أم بسياق أوسع بكثير وغير معلن؟

لعلّ فعل ما يأمر به الله هو كل ما يُعتدّ به. أو ربما يُكافأ المرء على هذا الفعل، ولكن كلما زاد إتقانه للفعل بنوايا حسنة (جمعها **نوايا حسنة**)، كما هو مُبيّن أدناه، ازداد الجزاء تبعًا لذلك. وبالمثل، في الجانب السلبي: قد تتفاوت درجات الخطورة، بدءًا من الحد الأدنى للخطيئة الناتجة عن الخطأ (والتي تعني ضمناً مسؤولية المرء عن الجهل أو الإهمال)، وصولاً إلى الحد الأقصى للخطيئة المتعمدة (والتي تعني ضمناً تمرداً). أو ربما، على نحوٍ أشدّ، يتطلب أداء فريضة إيجابية أو عدم أداء فريضة سلبية نية حسنة (أو بالأحرى، مجموعة معينة من النوايا الحسنة)، ولا يُعتدّ بأي حال من الأحوال.

تتضمن كافانا عوامل مختلفة:

(أ) درجة معينة من **الوعي** بنشاط المرء أو عدم نشاطه؛ بحيث يكون ذلك نتاج إرادة، وليس مجرد رد فعل تلقائي (رد فعل أو عادة أو حدث عابر). على سبيل المثال، أثناء الصلاة، يندرج الوعي بمعنى الكلمات التي ينطق بها المرء (على الأقل المعنى الظاهر، إن لم يكن المعاني الأعمق) تحت هذا البند.

الدوافع الحقيقية : يتعلق هذا بالخلفية السببية التي تؤثر على الفعل. ويشمل ذلك (1) أهدافًا واعية إلى حد ما، مثل الحصول على مكانة في الآخرة، أو نيل مكافآت دنيوية، كالزوجة والأبناء، وطول العمر، والصحة، والمعرفة، والنجاح، والثروة، وما إلى ذلك؛ و(2) أهدافًا غير معلنة أو غير معترف بها، لا شعورية أو شبه واعية، والتي تشكل السياق النفسي الخفي نسبيًا، كالتعطش للسلطة على سبيل المثال. ليست الدوافع الظاهرة بالضرورة دوافع حقيقية؛ إذ يُستدل هنا على وجود احتياجات معقدة للتأمل الذاتي.[3]

---

[3] لاحظ أنه في بعض الحالات، كما أتذكر (مع أنني لا أستطيع ذكر مثالٍ الآن)، يذكر الكتاب المقدس نفسه دافعًا؛ فإذا كان الأمر كذلك، فمن البديهي أن يكون لهذا الدافع دورٌ في الأمر. وكقاعدة عامة، يرفض الحاخامات تفسيرات الوصايا، خشية أن تُقيّد هذه الوصايا بشكلٍ

(ج) النية **في** أداء الميتزفة ، بوصفها أمرًا من الله أُعطيَ عن طريق موسى في سيناء. يمكن اعتبار هذا، رغم كونه الدافع الأمثل، دافعًا ضروريًا، شرطًا أساسيًا ، دون أن يكون الدافع الوحيد، أو مستبعدًا لأي دافع آخر. أو، على نحو أكثر تطرفًا، يمكن الإصرار على الطاعة دون أي دافع أناني ، بدافع "لذاتها" أو " لطلب السماء".

(د) قد نذكر أيضًا، وإن لم يكن ذلك من قبيل النية الحسنة (كافانا)، السياق العاطفي . فالكتب التي تتناول أداء الفرائض تؤكد دائمًا على أهمية الحالة المزاجية أو **الموقف** : فالنية الحسنة، وأداء العمل بفرح (بيراتسون)، يزيد من قيمة العمل الصالح وفضيلته، وعلى العكس، فإن الاستياء وما شابهه يقلل من قيمته. وهذا أمر مفهوم تمامًا، على الأقل من وجهة نظر من أصدر الأمر، الذي لا يريد إزعاجًا أو تدخلًا من المشاعر السلبية (التصلب)؛ أما من وجهة نظر متلقي الأمر، فقد يشعر بالحاجة إلى التعبير عن عدم الرضا أو الرفض، أو الامتثال غير الطوعي.

بحسب بعض الحاخامات (بما في ذلك، كما أتذكر، الرامبام والحافيتس حاييم)، بدون النية المطلوبة، يعتبر الفعل الذي تم أو لم يتم فعله مجرد صدفة، ولا يشكل الوفاء بالوصية المقابلة.

إن ما سبق يُعدّ عقيدةً بالغة التعقيد، ذات دلالات منطقية متعددة. فمعناها، من الناحية الشكلية، أن الوصايا الإلهية الواردة في التوراة، وإن كانت مُصاغةً بصيغ بسيطة كـ"افعل هذا" أو "لا تفعل ذاك"، إلا أنها في حقيقتها أكثر تعقيدًا، إذ تتضمن العديد من الشروط الضمنية. ومن الواضح أن هذا يُغيّر خصائصها المنطقية. فعلى سبيل المثال، للمقولتين الأخلاقيتين التاليتين خصائص منطقية مختلفة تمامًا:

- "يجب على X أن يفعل Y" (بسيط).

خاطئ. على سبيل المثال: القول بأن الحلاقة محرمة لأن الكهنة الوثنيين كانوا يمارسونها، قد يدفع الناس إلى اعتبار الحلاقة جائزة طالما لم تُمارس بدوافع وثنية؛ أو القول بأن لحم الخنزير محرم لأنه يفسد بسرعة في البلدان الحارة، قد يدفع الناس إلى اعتباره جائزة في البلدان الباردة أو في زمن الثلاجات. لكن من نتائج هذا الرأي أنه إذا ذكر الكتاب المقدس صراحةً دافعًا لأداء فريضة ما، فإن أداءها دون هذا الدافع يبدو منطقيًا بمثابة عدم أدائها (أي أنه يُعد، بالنسبة للفريضة الإيجابية، عملًا عديم الجدوى؛ وبالنسبة للفريضة السلبية، ثغرة قانونية). وفي هذه الحالة، يبدو تفسير "دافقا" ، المشابه للاستدلال العام ، مُبررًا؛ لكني لا أعلم إن كان هذا الموقف مقبولًا تقليديًا، أو ما إذا كان الحاخامات يُعممون الفريضة.

- "يجب على X أن يفعل Y وأن يكون على دراية (إلى درجة k) بفعل Y وأن يكون لديه دوافع l و n و m أثناء فعل Y وأن يفعل Y من أجل تنفيذ الأمر بفعل Y" (مركب).

عندما أقول إن لمقولتين من هذا القبيل خصائص منطقية مختلفة، فإنني أعني أن لهما تناقضات مختلفة، ودلالات مختلفة، وما إلى ذلك - تمامًا كما أن لأي مقولة أولية 'P' خصائص منطقية مختلفة، مقارنةً بأي مقولة مركبة 'P+Q+R'. ويزداد الأمر تعقيدًا، نظرًا لأن العناصر الإضافية تتضمن ذكر الموضوع نفسه و/أو المسند بطرق متنوعة ومعقدة.

يترتب على ذلك أنه إذا تم قبول المذهب المذكور أعلاه حرفيًا وكاملًا، بحيث لا توجد فعليًا أي قضايا أخلاقية بسيطة في اليهودية، فإن النظام المنطقي المطبق عليه ليس (كما يُفترض غالبًا) النظام المطبق على القضايا الأخلاقية البسيطة، بل نظام أكثر تفصيلًا بكثير، مناسب للأشكال الأكثر تعقيدًا، مع سلسلة من القيود على العلاقات البسيطة. من المهم جدًا إدراك كامل دلالات هذا المذهب.

وهناك عوامل تكميلية أخرى قد يلزم أخذها في الاعتبار:

أ) في الأخلاق الطبيعية، يُعدّ عامل **الثواب والعقاب** جزءًا لا يتجزأ منها، لأنّ ما ينبغي فعله أو ما لا ينبغي فعله يرتبط ارتباطًا سببيًا طبيعيًا، بنّاءً كان أم هدّامًا، بمعيار القيمة الخاص بالفرد - وهو عادةً رفاهية الإنسان. ففعل أو الامتناع عن فعل ما يُؤدي إلى تحسين أو إتلاف الهدف (الأهداف) الذي يُشكّل معيارنا؛ وتعتمد خطورة الإجراء على ما إذا كانت هذه السببية ضرورية أم مُفيدة فحسب، كافية أم جزئية، قاطعة أم مشروطة، وما إلى ذلك.

هنا، "ينبغي على X أن يفعل Y"، لأنه إذا لم يفعل X Y، فإن الهدف (الأهداف) النهائي Z لن يكون مفضلاً ؛ أو "ينبغي على X ألا يفعل Y"، لأنه إذا فعل X *Y* ، فإن الهدف (الأهداف) النهائي Z لن يكون مفضلاً ؛ أو مرة أخرى، "قد يفعل X Y أو لا يفعله"، لأنه سواء فعل X Y أو لم يفعله، فإن الهدف (الأهداف) النهائي Z لن يكون غير مفضل، على الرغم من أن إحدى الطريقتين قد تكون أفضل من الأخرى، أو قد تنشأ عواقب غير مواتية، بطريقة أو بأخرى، فقط في ظل ظروف معينة بدلاً من أن تكون مطلقة.

لكن في الأخلاق الدينية، أي تلك القائمة على الوحي الإلهي، لا تكون هذه العلاقات السببية واضحة دائمًا، خاصةً وأن الغاية النهائية قد لا تكون معروفة لنا بشكل صريح (مع أن المفسرين قد يفترضون مقاصد الله المختلفة). علاوة على ذلك، قد لا يكون الثواب/العقاب، سواءً على المستوى الشخصي أو الجماعي،

مرتبطًا بالأفعال ارتباطًا سببيًا واضحًا، بل قد يكون مرتبطًا بها بإرادة إلهية، عبر مسارات خفية. بمعنى آخر، حتى لو افترضنا أن الطبيعة أيضًا نتاج إرادة إلهية، فإن الدين يفترض أن بعض العلاقات متأصلة فيه (ملازمة، طبيعية)، بينما تستخدم علاقات أخرى مسارات خارجية (متعالية، خارقة).

وهكذا، في الدين، يرتبط الثواب أو العقاب، اللذان سنرمز لهما بـ Z1 و Z2 على التوالي، بالأمر وفقًا للعلاقة الشكلية التالية: "ينبغي على X أن يفعل Y، وإذا فعل X ذلك، يُوعد بـ Z1، وإذا لم يفعله، يُهدد بـ Z2"؛ وبالمثل، في حالة "ينبغي على X ألا يفعل Y"، مع مراعاة الاختلافات . ترتبط هذه الأوامر بالوعود والتهديدات، ولكن لا يمكن استنتاج قضايا شرطية طبيعية سلبية منها بشكل رسمي.

هنا، يُعدّ نظام الثواب والعقاب إضافةً إلهية ، قد لا يكون لها (وإن كان لها) أي صلة سببية طبيعية بالأمر (سواءً كان إيجابيًا أم سلبيًا). فالنتيجة ليست حتمية، وفقًا للقانون الطبيعي، بل هي نتيجة لأفعال إرادة إلهية خاصة بكل حالة على حدة. وحتى لو كانت اختيارات الله ثابتة وموحدة، فإنها تحتفظ دائمًا بطابع اختياري. هذه الفرضية تُفسّر عدم انتظام النتائج (والذي قد يُعزى، بالطبع، إلى تعقيدات العلاقات السببية الطبيعية المعنية)، وتنسجم تمامًا مع عقيدة أن الله يُريد أن يحتفظ لنفسه بخيار الرحمة والمغفرة.

في هذا السياق، تبرز مسألة الخلاص . ففي الطبيعة، يمكن تصحيح بعض الأخطاء، بينما يستحيل تصحيح البعض الآخر. أما في اليهودية، وبفضل تدبير إلهي خاص، تُتاح لنا في أغلب الأحيان فرص إضافية للخلاص، أي نقض ما حدث من أخطاء ومغفرة ، بما يتجاوز المألوف، وذلك من خلال التوبة والتغيير الشخصي (التشوفا)، والصدقة (الصدقة)، والقرابين في الهيكل (القرابين). ولكل هذا دلالة منطقية.

ب) ثمة مسألة أخرى ذات صلة محتملة، وهي ما إذا كان الثواب والعقاب مرتبطين **بالجهد المبذول** . هل يقتصر اهتمام الله على إنجاز العمل فحسب، أم أن الجهد المبذول في أداء فريضة ما له أهمية خاصة عنده؟ الجهد يعني العمل في مواجهة المقاومة، مقاومة المرء لقدراته أو نقاط ضعفه أو مختلف العوامل الخارجية؛ أو بعبارة أخرى، بمصطلح عزيز على الحاخامات، مقاومة نزعة الشر، التي يُزعم أنها متأصلة في البشر على وجه الخصوص وفي هذا العالم عمومًا.

فيما يتعلق بالثواب، إذا قام شخصان بأداء نفس الفريضة، وكان أحدهما سهلاً والآخر صعباً ، فهل هما على نفس المستوى الأخلاقي/الروحي؟ يُعتبر من كان أداؤه سهلاً، بمعنى ما، أسمى، نظراً للسهولة التي وجدها؛ أما من كان أداؤه أصعب، فيُعتبر، بمعنى آخر، أسمى، نظراً للجهد الإضافي الذي بذله.

على وجه التحديد، على سبيل المثال، إذا لم يقتل شخصٌ قط، أو يسرق قط، أو يزني قط (وكثير من الناس يندرجون ضمن هذه الفئات)، فهل يُنسب إليه الفضل دائمًا؟ أم أن الفضل يعتمد على التعرض للإغراء ومقاومته، كما يزعم بعض الحاخامات، وهل يزداد الفضل تبعًا للصعوبة التي يواجهها؟ بعبارة أخرى، وباستخدام تشبيه تقني، هل يُحترم في الشريعة اليهودية إنتاج الحرارة فقط، بينما يُنظر إلى الموصلية الفائقة بازدراء؟

بصورة أدق، هل تعني عبارة "يجب على س أن يفعل ص" في التوراة أنه "إذا بذل س جهدًا لفعل ص، فإنه يُكافأ؛ وإلا فلا"؟ وهل تعني عبارة "لا يجوز لس أن يفعل ص" في التوراة أنه "إذا شعر س بالإغراء ولكنه قاوم فعل ص، فإنه يُكافأ؛ وإلا فلا"؟ قد لا يكون من الممكن الإجابة على مثل هذه الأسئلة من الناحية الشكلية؛ فأي عقيدة متسقة داخليًا، ولا تُشكل أي صعوبة جوهرية، تُعتبر متساوية من هذه الناحية.

فيما يتعلق بالوصايا السلبية المذكورة آنفًا، أودّ أن أشير إلى أن الناس في الواقع يتعرضون للإغراء باستمرار: فأي سبب للغضب، حقيقيًا كان أم متوهمًا، يُعدّ إغراءً للعنف (وربما القتل)، وكل شيء يمكن للمرء أن يلتقطه (مملوكًا لشخص آخر) يُعدّ إغراءً للسرقة، وكل امرأة تمرّ أمامه تُعدّ إغراءً للاغتصاب (وربما الزنا إن كانت متزوجة). لذا، حتى لو اعتُبرت هذه الإغراءات ضئيلة لدرجة أنها تكاد تكون معدومة بالنسبة لمعظم الناس، أو اعتُبر التغلب عليها إنجازًا ضئيلًا للغاية بالنسبة لمعظم الناس، فلا يمكننا مع ذلك أن ندّعي في مثل هذه الحالات عدم وجود أي إغراء على الإطلاق، وبالتالي عدم وجود أي مقاومة للإغراء.

يمكن التعبير عن فكرة الحاخامات الأكثر تطرفاً بشكل أكثر اكتمالاً بالقول إن كل ميتزفة تشير إلى أربع نتائج (مع إغفال قضايا النية الأكثر تعقيداً المذكورة سابقاً) على النحو التالي: على سبيل المثال، فإن عبارة "يجب على X أن يفعل Y" في التوراة تعني "يجب على X أن يريد Y" (انظر الشكل (ج) في القسم السابق)، بحيث:

- إذا **أراد X أن يفعل Y** (= الأداء الفعال)، فإن الميتزفة يتم الوفاء بها ومكافأة صاحبها؛

- إذا **قام X بفعل Y، لكنه لم يقم بإرادة Y** (= أداء سلبي)، فإن الميتزفة لم يتم الوفاء بها حقًا ولم يتبعها أي ثواب؛
- إذا **لم يفعل X ما يريده Y، ولكن كما يحدث لا يفعل Y** (= خطيئة الإهمال)، فإن الميتزفة تُنتهك وإن كان ذلك ربما يكون أقل عقابًا نسبيًا؛
- إذا **لم يفعل X ما يشاء** (أي ارتكاب الخطيئة)، فإن الميتزفة تُنتهك بطريقة أكثر عقابًا.

وبالمثل، فإن عبارة "لا يجوز لـ س أن يفعل ص" في التوراة تعني "لا يجوز لـ س أن يفعل ص" (انظر الصيغة (د))، وهذا يستتبع أربع نتائج كما سبق، مع مراعاة الاختلافات؛ وكذلك، على ما يبدو، بالنسبة لعبارة "يجب على س أن يفعل/لن يفعل ص" (انظر الصيغة (هـ)) و"لا يجوز لـ س أن يفعل/لن يفعل ص" (انظر الصيغة (و)). كل ذلك يبدو متسقًا في حد ذاته.

فيما يتعلق بالعقاب، هل يُعامل الشخص الذي بذل قصارى جهده لأداء فريضة صالحة أو مقاومة إغراء ارتكاب الخطيئة، ولكنه فشل، معاملةً أخف من الشخص الذي بذل جهدًا أقل أو لم يبذل أي جهد على الإطلاق؟ يمكن أيضًا صياغة هذا السؤال، كما في السؤال السابق، بعبارات رسمية؛ فهو يُشير إلى مزيد من التدرجات. إن حساسيتنا الإنسانية تجاه العدالة تُجيب بنعم على هذا السؤال؛ ويميل الدين اليهودي إلى الموافقة من حيث المبدأ، على الرغم من أن بعض الروايات تُشير إلى أن هذا الأمر غير ذي صلة في بعض الأحيان.

تظهر مزيد من الفروقات والتدرجات عند النظر في مسائل النية. فعلى سبيل المثال، لا يُقارن شخصٌ جاهلٌ بالشريعة، كأن يكون قد اختُطف بعيدًا عن مجتمعه، ويأكل لحم الخنزير عن وعي، بشخصٍ كان على درايةٍ بالشريعة ورغب في مخالفتها تعبيرًا عن رفضه لها. هذه التقسيمات الدقيقة تتجاوز نطاق هذه الدراسة؛ إنما أذكرها فقط لأُذكّر القارئ بأننا لم نستنفد جميع المسائل.

ج) في سياق الحديث عن الثواب والعقاب، يجدر بنا ذكر مفهوم مثير للاهتمام في علم الأخلاق الواجبية (المنطق الأخلاقي العام) الموجود في الكتاب المقدس والتلمود، ألا وهو مفهوم **التعويض** . فعلى سبيل المثال، يُحظر السرقة (وهي فريضة سلبية)، ولكن إذا سرق شخص ما، فإن إعادة الشيء المسروق إلى صاحبه (وهي فريضة إيجابية)، وفي بعض الحالات مع إضافة كمية إضافية من الشيء نفسه، يُعفي السارق من العقوبة المفروضة عليه (كالجلد). ويمكن إيجاد أمثلة مشابهة في القوانين الوضعية والأخلاق الفطرية.

يمكن التعبير عن هذه العمليات التصحيحية بعبارات رسمية كما يلي: في بعض الحالات، يتسبب X في Y ، ويتسبب NotX في NotY؛ بينما في حالات أخرى، على الرغم من أن X يتسبب في Y، فإن NotX لا يتسبب في NotY - وبالتالي لا يمكن إصلاح الضرر *(Y)* الناجم عن الانتهاك (X) عن طريق علاج (NotX). هذه فكرة أساسية من المنطق السببي، وهي أن بعض العلاقات السببية قابلة للعكس، بينما في علاقات أخرى "ما حدث قد حدث" - أي أنها "غير قابلة للإصلاح"، كما يمكن القول.

بمعنى أوسع، يُعتبر كل ثواب أو عقاب، سواء في الدنيا أو الآخرة، بمثابة علاج. هذا هو مفهوم " الإصلاح" (***tiqun***)، الذي يحظى بمكانة خاصة لدى المتصوفين اليهود ويستخدمونه على نطاق واسع. فالحياة إما انحطاط (بسبب الخطيئة) أو إصلاح للأمور (بالأعمال الصالحة أو من خلال الثواب/العقاب من المجتمع أو من الله). تجدر الإشارة إلى أن الثواب في جوهره إصلاحٌ بقدر ما هو عقاب، فالعمل الصالح الذي لا يُكافأ عليه يُشبه العمل بلا أجر، إذ ينطوي على ظلم، وأمر كان ينبغي إنجازه لم يُنجز.

ينبغي التأكيد على أن الحاخامات (على حد علمي) لم يوضحوا في أي موضع كيف عرفوا أن الوصايا (الميتزفوت) قصد الله أن تتسم بالخصائص المميزة التي ينسبونها إليها. وبالتأكيد، فإن التوراة المكتوبة ليست صريحة مثلهم في هذه المسائل. كما أن أيًا من الاستنتاجات - المنبثقة من الخصائص المميزة التي نوقشت في هذا الفصل - غير مدرجة في القوائم الرئيسية لمبادئ التأويل؛ ولم يُبين في أي موضع كيف يمكن قراءة هذه الأشكال من الحجج في نص التوراة باستخدام مبادئ التأويل المذكورة. إن الخصائص المميزة للمنطق الأخلاقي الحاخامي تُعتبر أمرًا مفروغًا منه، كجزء لا يتجزأ من التراث الشفهي؛ وربما يُنظر إليها على أنها ضمنية إلى حد ما في سلوك الشخصيات المثالية الموجودة في قصص التوراة والتلمود والأدب الروحي اللاحق. وكما أشرنا، هناك نقاشات بين الحاخامات حول قوتها القانونية النهائية. أود أن أقترح أن هذه السمات الخاصة تطورت تدريجياً في التراث الحاخامي، نتيجة لمثالية الحاخامات المتعاقبين، وأحياناً لتنافسهم على التفوق على الآخرين.

د) تجدر الإشارة، أخيرًا، إلى أن الوصايا قد تتضمن **سمات أخرى** (لا علاقة لها بما سبق). على سبيل المثال، غالبًا ما تكون الوصايا مرتبطة زمنيًا، بصيغ مثل: " يجب **عليك، أيها [الشخص المعني،]أداء الوصية (أ) قبل الوصية (ب)** ".

تُشكل هذه الوصايا أوامر مُكملة، ولتكن (ج)، يكون موضوعها هو نفسه موضوع (أ) و(ب)، ويحتوي مُسندها على أمرين بتسلسل مُحدد. قد تتخذ هذه العبارات أي قطبية أو نمط [4]؛ وقد تكون - بالإضافة إلى كونها قاطعة - شرطية، ضمن تسلسلات هرمية متنوعة ومعقدة في نهاية المطاف. وغني عن القول، إن المنطق الصوري لمثل هذه القضايا قد يصبح مُعقدًا للغاية. هذه السمة ليست حكرًا على الأخلاق الواجبية اليهودية، بل يمكن إيجادها في الأخلاق الطبيعية، حيث غالبًا ما تكون الوسائل المُكملة لتحقيق غاية ما مُرتبة بشكل مُماثل.

من الأمثلة في اليهودية الترتيب الموصى به لأداء فريضتي التاليت (شال الصلاة) والتيفيلين (صناديق جلدية تحتوي على مقتطفات من الكتاب المقدس، مزودة بأحزمة)؛ حيث يُوضع رأس التيفيلين قبل ذراعها . وبالمعنى الدقيق، تُعتبر هاتان فريضتين مستقلتين، لكن الترتيب المذكور هنا هو الأمثل. كما يُحدد لنا بدقة في أي مراحل يجب تلاوة البركات المناسبة. أما كيفية إثبات كل هذا (إن وُجد [5]) من الكتاب المقدس، فهو أمر آخر يتعلق بعلم التأويل؛ أما ما يهمنا هنا فهو الشكليات.

3. كيفية عدّ الوصايا

من الخصائص اللافتة للنظر في الوصايا التوراتية أو التلمودية/الحاخامية **عدم التكافؤ بين المبدأ الأخلاقي ونقيضه** . فمثلاً، "يجب على س أن يفعل ص" و"لا يجب على س أن يفعل -ص" (أو بالمثل "لا يجب على س أن يفعل ص" و"لا يجب على س أن يفعل -ص")، على الرغم من أنهما يستلزمان بعضهما منطقياً، إلا أنهما قد يُعتبران في بعض الحالات وصيتين منفصلتين! على سبيل المثال، في سفر التثنية 22: 19، الذي يتناول حالات التشهير بالزوجة من قبل الزوج، يقول: "تبقى زوجته" و"لا يجوز له أن يطلقها طوال حياته"؛ فضرورة البقاء

---

[4] وتشمل الصيغ الأخرى "قد يسبق أ ب"، و"يجب ألا يسبق أ ب"، و"قد لا يسبق أ ب"، وما إلى ذلك. كما يمكن استخدام صيغ وسيطة مثل "يفضل" أو "يفضل ألا" (وهذه الصيغ تتوافق مع درجات الاحتمالية في الصيغة الطبيعية).

[5] هناك العديد من التوجيهات الإضافية، مثل أنه إذا كان المرء قد وضع التيفيلين قبل رأس التيفيلين ، فعليه، احتراماً له، أن يستمر في وضعه، أو إذا تحدث في منتصف العملية، فيجب تلاوة بركة أخرى؛ وهكذا. من الناحية الشكلية، تشكل هذه التفاصيل مجموعة من الوصايا المشروطة (التي تنص على "إذا كان").

متزوجاً والنهي عن الطلاق متطابقان، ومع ذلك تم تحديدهما هنا. مثال آخر هو سفر التثنية 25: 17 و19، وهما الوصيتان بتذكر وعدم نسيان أفعال عماليق السيئة تجاه بني إسرائيل.

قد يبدو للوهلة الأولى تكرارًا غير ضروري، إذ يُعاد ذكر الوصية نفسها بصيغة إيجابية وسلبية؛ أو قد يُظن أن الصياغتين تُعتبران شريعتين منفصلتين لتلبية مفهوم مُسبق عن "عدد الوصايا". لكن تفسير الحاخامات يبدو منطقيًا تمامًا، وهو أن هذا التأكيد لا يهدف فقط إلى مضاعفة التشجيع على طاعة الوصية، بل يُشير أيضًا إلى احتمالات إضافية للثواب أو العقاب الكامنة في أدائها أو في عدم أدائها. (تجدر الإشارة إلى أن الوصيتين الإيجابية والسلبية المذكورتين لا يشترط أن تكونا متجاورتين في النص التوراتي: فمثلاً، الآيتان في سفر اللاويين 19: 13 وسفر التثنية 24: 15، واللتان تتعلقان بدفع أجر العامل دون تأخير وفي الوقت المحدد، متباعدتان ومع ذلك تُكملان بعضهما بعضًا).

وهكذا، توجد قاعدة عامة (أو شبه عامة) مفادها أن: عصيان الأمر الإيجابي لا يُعاقب عليه في المحاكم الحاخامية، مع أنه قد تترتب عليه عواقب اجتماعية سلبية أو عواقب إلهية، سواء في الدنيا أو الآخرة؛ بينما يُعاقب على عصيان الأمر السلبي في المحاكم الحاخامية، مع أنه قد تترتب عليه عواقب من نوع أو آخر. وفيما يتعلق بطاعة الأوامر الإيجابية أو السلبية، فإن جزاء هذه الطاعة ليس عادةً من اختصاص المحاكم الحاخامية (مع أنها قد تُقرر في بعض الحالات تكريم شخص ما، على سبيل المثال)، بل قد يكون مُبرمجًا في الطبيعة (من الله، بالطبع) أو يحدث كظاهرة اجتماعية (على الأرجح بسبب الثقافة السائدة التي أنتجتها التوراة) أو يتحقق بمشيئة الله (أي بالتدخل الإلهي) في الدنيا أو الآخرة.

في الواقع، لدينا هنا اصطلاح لغوي متخصص مفاده: عندما تُصاغ الأوامر بصيغة إيجابية فقط ، لا تختص المحاكم بمعاقبة المخالفة، بينما عندما تُصاغ بصيغة سلبية أو سلبية فقط ، فإنها تختص بذلك. إنها إشارة، أو رمز، غير موجود في اللغة العامة، وبالتالي ليس قاعدة من قواعد المنطق الأخلاقي الرسمي، بل هو خاص (كما تعلمنا) بمجال التوراة.

لاحظ أنه في بعض الحالات، لا يكون الأمر الإيجابي والأمر السلبي، بالمعنى الدقيق للكلمة، معاكسين لبعضهما البعض. قد يحدث هذا عندما يشير الأمر الإيجابي إلى فعل إرادي محدد، بينما لا يشير الأمر السلبي إلى مجرد غياب ذلك الفعل الإرادي، بل إلى فعل إرادي محدد آخر في الاتجاه المعاكس. على سبيل المثال، في سفر التثنية 22:29، فيما يتعلق بحالات الاغتصاب، يُلزم بالزواج ويُحرّم الطلاق؛ هذان الأمران ليسا متطابقين تمامًا كما في حالة سفر التثنية

22:19 المذكورة أعلاه، إذ قد يُجبر المرء على الزواج من شخص ما، لكن لا يُمنع منعًا باتًّا من تطليقها بعد ذلك بفترة وجيزة.

وبالمثل، في سفر التثنية ٢١: ٢٣، لا يُعدّ النهي عن ترك الرجل معلقًا طوال الليل والواجب بدفنه في نفس يوم إعدامه متطابقين تمامًا. وفي سفر التثنية ٢٢: ١، ٣، لا يُستدلّ من وصية إعادة المفقودات التي يجدها المرء، ومن التحذير من تجاهلها (لتجنب عناء إعادتها)، على بعضها البعض؛ وكذلك الأمر في سفر التثنية ٢٢: ٤، فيما يتعلق بمساعدة حيوان جاره النافق. ومرة أخرى، لا يمكن استنتاج الوصايا الواردة في سفر التثنية ٢٢: ٦-٧ بشأن أم الطائر من بعضها البعض (إذ قد يكون مطلوبًا ألا نأخذ الأم ولا صغارها، أو الأم فقط).

نجد في التوراة أيضًا شكلًا آخر من التكرار الظاهري، **وهو تكرار بعض الأحكام بصيغة عامة وخاصة** . على سبيل المثال، إذا كان زنا المحارم محرمًا بين الرجل وأقارب محددين (لاويين ١٨: ٧-١٨)، فقد يتساءل المرء عن جدوى تحريمه أيضًا مع أي قريب (لاويين ١٨: ٦). وهنا أيضًا، يُفسر المفسرون هذا التكرار بأنه يُشير إلى فظاعة الوصية، ويُنذر بالخطر المزدوج الذي ينطوي عليه عصيانها، في حالة الوصايا السلبية؛ أو، في حالة الوصايا الإيجابية، يُشير إلى أهميتها وجزاءها المضاعف. ويُقترح هنا إجراء حساب. ففيما يتعلق بالمثال المذكور، يمكن القول إنه بينما يُولد زنا المحارم عمومًا ذنبًا أخلاقيًا قدره س ، فإن ممارسته مع قريب محدد تُولد ذنبًا أكبر، س + ص .[6]

تثير هذه المسألة، بالمناسبة، مسألة أخرى ذات أهمية أوسع نطاقًا للمنطق الصوري للقضايا الأخلاقية. ما هي العلاقات المنطقية بين الأوامر، والإذن، والمحظور، والاستثناءات؟ يرتبط هذا السؤال بالمنطق الموجه، وكما سنرى، يمكن الإجابة عليه بالكامل **بالرجوع إلى المنطق غير الأخلاقي** .

نعلم أنه في منطق القضايا غير الأخلاقية، بينما يستلزم إسناد أي نوع، قياسًا، إسناد جميع أجناسه، فإن إسناد جنس لا يكفي لاستنتاج إسناد أي نوع واحد

---

6 ربما لا يكون المثال المذكور هنا هو الأمثل، لتعقيده. يمكن تفسير النص بشكل طبيعي على أنه "كلال أوفرات" ، أي أن العمومية الأولية تقتصر على التفاصيل المذكورة لاحقًا [القاعدة التأويلية الرابعة للحاخام إسماعيل]؛ أو يمكن اعتبار العمومية إشارة إلى الأفعال الجنسية غير الجماع، بينما قد تشير التفاصيل إلى الجماع، مع أن الصياغة واحدة [لا تقترب لكشف العورة]. كذلك، فإن موضوع هذه المحظورات هو في الغالب مذكر [إيش ، أي رجل]، دون توضيح بشأن وضع الشريكات. وهكذا دواليك - ولكن دعونا نتجاهل هذه التعقيدات في هذا السياق.

(مختار عشوائيًا) من أنواعه، مع أنه يستلزم أن يكون نوع واحد على الأقل (دون تحيز بشأن أي نوع) من أنواعه قابلًا للإسناد. وبالاستدلال العكسي، يتبين أن: بينما يستلزم إنكار إسناد جنس ما إنكار جميع الإسنادات النوعية نسبيًا، فإن إنكار أي نوع واحد (أو حتى أكثر من نوع، بشرط ألا يكون جميعها) من أنواعه لا يكفي شكليًا لإناد جنس معين، ولكنه يتطلب إنكار جميع أنواعه لضمان إنكار جنس معين.

كما سنبين الآن، يمكن استنتاج بعض القواعد مما سبق، فيما يتعلق بالمنطق الأخلاقي. تكمن العلاقة الرسمية بين القضايا الأخلاقية والمحايدة في **الغائية** (وهي فرع من المنطق السببي). تشير العبارات المعيارية إلى الوسائل والغايات ، فهي تُبين لنا ما إذا كان كذا وكذا ضروريًا أو ضارًا أو غير ضروري أو ضار لمعيار قيمة مقبول . قد يكون مصدر هذا المعيار الوحي، أو المداولات العقلانية، أو الخيارات غير العقلانية، وقد يكون واضحًا أو ضمنيًا، وقد يكون أحاديًا أو متعددًا (شريطة أن يكون متسقًا داخليًا، أو على الأقل أن تكون أجزاؤه مرتبة هرميًا بوضوح).

في اليهودية، المعيار هو إرادة الله، التي لا نعرف مضمونها الدقيق إلا جزئيًا وبشكل تخميني، بقدر ما هي مُعبَّر عنها ضمنيًا في التوراة من خلال الشرائع والقصص (وكذلك، مع بعض التعديلات ، في بعض الديانات الأخرى). أما في الأخلاق الطبيعية، فالمعيار هو الرفاه الإنساني العام، والذي يمكن توسيعه ليشمل الاعتبارات البيئية، وهو واضح ومتسق إلى حد كبير، بقدر ما يمكن معرفته من خلال علم الأحياء والعلوم ذات الصلة. وتشير الأنظمة الأخلاقية الأكثر ذاتية إلى المشاعر الشخصية أو رفاه فئات معينة (مثل عرق معين) كمعيار لها، وهي غير مُعبَّر عنها لفظيًا في الغالب، وغالبًا ما تكون غير متسقة. على أي حال، أيًا كان معيار القيمة (الذي سنرمز له بـ **ج**)، فإن العلاقات الشكلية التالية تُحددها العلوم المنطقية، لأي فعل معين (لنسميه **ب**) يقوم به شخص ما (أ):

- **يجب على أ أن يفعل ب** (ب أمر لا بد منه بالنسبة لأ)، وهذا يعني أنه إذا لم يفعل أ ب، فلا يمكن أن يحدث ج.
- **لا** يجوز لـ (أ) أن يفعل (ب) (يحظر على (أ) أن يفعل (ب))، وهذا يعني أنه إذا فعل (أ) (ب)، فلا يمكن أن يحدث (ج).
- **إن عبارة "لا يجب على أ أن يفعل ب ولا يجب عليه أن يفعله** (ويمكن تسمية هذا "الترخيص"، لعدم وجود كلمة أفضل)، تعني أنه سواء فعل أ ب أو لم يفعله، فإنه لا يزال من الممكن حدوث ج.

بالإضافة إلى ذلك:

- **"أ" قد يفعل "ب"** (يُسمح لـ"ب" بفعل "أ") أن "ب" إما أمر حتمي أو مرخص لـ"أ".
- **عدم جواز قيام (أ) بفعل (ب)** (ب معفى من (أ)) أن (ب) إما ممنوع أو مرخص لـ (أ).

هذه إذن هي التفسيرات الأخلاقية للضرورة الأخلاقية المطلقة ، والاستحالة، والظرفية، والإمكانية، وعدم الضرورة، على التوالي. ويمكن توسيع نطاق طرائقنا الأخلاقية بالرجوع إلى الغايات المشروطة . فعلى سبيل المثال، يُعدّ فعل (أ) لـ (ب) مُفيدًا لـ (ج) إذا تسبب في حدوث (ج) في ظروف معينة؛ ويكون فعل (أ) لـ (ب) خطيرًا على (ج) إذا منع حدوث (ج) (أي تسبب في عدم حدوث (ج)) في ظروف معينة. هدفنا هنا هو إيجاد **العلاقات بين أنواع وأجناس الفعل** . بمعرفة أن جنسًا معينًا (مثلاً (**ج**)) حتمي أو ممنوع أو غير ذلك، فماذا نستنتج بشأن أنواعه (مثلاً (**س1)** ، **(س2)** ، **(س3)** ، ...)؟ والعكس صحيح؟

أ. إذا كان الجنس G إلزاميًا ، فلا يُفترض منطقيًا أن أيًا من أنواعه إلزامي، أو أي شيء آخر، مع أنه يُفترض ضمنيًا أنه يجب أداء نوع واحد على الأقل من أنواعه، وإلا فلن يحدث G، وبالتالي لن يحدث C. لاحظ جيدًا أن S1، S2، S3... إلزامية ضمنيًا بشكل منفصل، ولكن ليس بشكل فردي أو توزيعي، وبالأخص بشكل جماعي، بسبب إلزامية G؛ إن فصل سلسلة S هو ما يتأثر فقط، فكل S على حدة قد يكون، في حد ذاته، مرخصًا أو إلزاميًا أو حتى ممنوعًا. ويترتب على ذلك، بالاستدلال العكسي، أنه لا يكفي معرفة أن كل نوع من أنواعه، S1، S2، S3، ...، معفى، للاستدلال على أن الجنس G معفى، ولكن يجب أن نثبت أن الأنواع ليست إلزامية بشكل منفصل، كما تم تعريفها للتو؛ لاحظ هذا جيدًا! وبالتالي، **إذا تم إعفاء أي نوع، لنقل S1،** فلا يمكن استنتاج أي استنتاج يتعلق بأجناسه، مثل G، بشكل منطقي.

ب. إذا كان الجنس G محظورًا ، فمن المنطقي أن تكون جميع أنواعه (كل نوع على حدة) محظورة أيضًا، لأنه إذا وُجد أي نوع (واحد أو أكثر) من هذه الأنواع، فسيوجد الجنس G، وبالتالي لن يوجد الجنس C. هنا، ينتقل حظر الجنس G إلى الأنواع S1، S2، S3، ...، بشكل توزيعي وجماعي؛ والرابط أقوى بكثير من الحالة السابقة، لاحظ جيدًا. ويترتب على ذلك، بشكل غير منطقي ، أنه **إذا كان أي نوع، ولنقل S1، مسموحًا به** ، فإن جميع أجناسه، مثل الجنس G، تكون مسموحة (سواء كان ذلك أمرًا أو ترخيصًا).

ج. إذا كان أي نوع، ولنقل S1، ضروريًا ، فإن جميع أجناسه، مثل G، ضرورية أيضًا، لأن غياب *G* (وهو أمرٌ مُستَدلٌ عليه من *S1*) يستلزم غياب *S1*، وفي ظل هذا الشرط لا يمكن أن يتحقق الشرط *C*. لاحظ أن الأنواع الأخرى من S3 ،S2 ،G، ...، ليس بالضرورة أن تكون جميعها ضرورية؛ فضرورة G هنا عرضية بالنسبة لضرورة S1، أقرب إلى كونها حتمية، نظرًا لأنه لا يمكن توليد S1 بدون G؛ فقط إذا كانت جميع أنواعه ضرورية بنفس القدر، فسيكون G ضروريًا في حد ذاته . ويترتب على ذلك، بشكل غير منطقي ، أنه **إذا كان الجنس G مُستثنى** ، فإن جميع أنواعه، S3 ،S2 ،S1، ...، مُستثناة (إما ممنوعة أو مُرخصة).

د. إذا كان أي نوع، ولنقل S1، ممنوعًا ، فلا يمكن استخلاص أي استنتاج بشأن جنسه G، لأنه بما أن *S1* يستلزم نفي *C*، و*S1* يستلزم *G*، فلا يمكننا إلا أن نستنتج أن *G* لا يستلزم *C* (لأنه لو كان *G* يستلزم *C*، لكان *S1* يستلزم كلاً من نفي *C* و*C*، مما يجعل *S1* مستحيلاً، وهذا يتعارض مع فرضية منعه، التي تستلزم احتمالية وجوده). قد يكون G أمرًا حتميًا (نفي G يستلزم نفي C، وفي هذه الحالة تكون الأنواع المتبقية S3 ،S2، ... على الأقل أمرًا حتميًا منفصلاً)، أو ممنوعًا (G يستلزم نفي C، وفي هذه الحالة يكون منع S1 مجرد نتيجة لمنع G)، أو ليس أمرًا حتميًا ولا ممنوعًا (عبارة "G لا يستلزم C" تستبعد فقط إمكانية أن يكون G أمرًا حتميًا لنفي *C* ، وهو أمر لا يهمنا، لأن C هو معيارنا للقيمة). ويترتب على كل ما سبق أنه **إذا كان الجنس G مسموحًا به** ، فلا يمكن استنتاج أي استنتاج منطقيًا فيما يتعلق بأنواعه S3 ،S2 ،S1، ...؛ يمكن أن يكون كل منها أمرًا حتميًا (وفي هذه الحالة، سيكون G أمرًا حتميًا، وبالتالي مسموحًا به) أو مرخصًا (مما يعني فقط أن G مسموح به) أو ممنوعًا (لا يوجد شيء ضمني لـ G).

لاحظ جيدًا، أخيرًا، أنه بمعرفة أن **جنسًا ما (G)** مرخص (أي ليس إلزاميًا ولا محظورًا)، لا يمكننا إلا أن نستنتج أن أنواعه مستثناة (أي إما محظورة أو مرخصة)؛ وبمعرفة أن **أي نوع، ولنقل (S1)**، مرخص ، لا يمكننا إلا أن نستنتج أن أجناسه، مثل (G)، مسموح بها. هذه العلاقات تنبع مما سبق. لسنا بحاجة **إلى** الخوض في هذا الموضوع أكثر هنا، فيما يتعلق بالحالات المشروطة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المبادئ المذكورة أعلاه، والتي تصف كيفية نقل أو تناقل الأسلوب الأخلاقي صعودًا أو هبوطًا عبر التسلسلات الهرمية المفاهيمية ، يمكن التعبير عنها أيضًا في شكل قياسات منطقية. وأبرز الأساليب الصحيحة هي (انظر ب، ج، أعلاه، والتي تُفضي إلى استنتاجات قاطعة):

S1 هو نوع من G	**G هو جنس من S1**
وقد يقوم أ بـ S1	**ولا يجب على (أ) أن يفعل (ج)**
لذلك، قد يقوم أ بفعل ج	**لذلك، لا يجب على أ القيام بـ S1**

S1 هو نوع من G	**G هو جنس من S1**
و A يجب القيام به S1	**وقد لا يفعل (أ) ذلك (ج)**
لذلك، يجب على أ أن يفعل ج	**لذلك، قد لا يقوم أ بـ S1**

في الخطاب اليومي لليهود المتدينين، نجد مصطلح "ميتزفاه" يُستخدم بمعنى واسع يشمل أي عمل صالح أو ضبط للنفس يُكسب المرء استحسانًا. مع ذلك، في سياق عقيدة وجود **613 وصية** لليهود، أو عقيدة وجود **7 وصايا** لبني نوح (غير اليهود)، يكتسب المصطلح معاني أكثر تحديدًا، وهي أيضًا تختلف بين النظامين. سنشرح هذه الظاهرة الآن، لأنها مثيرة للاهتمام من وجهة نظر علماء المنطق، وهي خاصة بالشريعة اليهودية (أو الشريعة على النمط اليهودي).

يتعامل المنطق الصوري مع الجمل النحوية ذات المعنى، حيث ترمز كل جملة إلى مظهر ظاهري ما، سواء أكان ملموسًا أم مجردًا، ماديًا أم ذهنيًا، تجريبيًا أم افتراضيًا، حقيقيًا أم وهميًا. وبالنظر إلى هذا المنظور الواسع، يصبح حتى الذاتي موضوعيًا، ويظل المنطق مفتوحًا دائمًا أمام جميع المرشحين للانضمام إلى حقل المعرفة الذي يسعى إلى بنائه تدريجيًا. لكل حدث جوانب ومستويات عديدة، مترابطة فيما بينها بطرق لا حصر لها. يمكن تمثيل كل ظاهرة من هذه الظواهر التي لا تعد ولا تحصى، كل ظاهرة داخل الأخرى أو بجوارها، لأغراض مفاهيمية من خلال قضايا لفظية؛ لكن العديد من موضوعات التجربة الإدراكية أو الإدراك لا تُعبَّر عنها لفظيًا أبدًا.

من هذا المنظور المرن، سيكون من العبث والتعسف محاولة حصر "القوانين" بشكل قاطع، والقول "هناك ن من قوانين الطبيعة في مجال كذا وكذا" (مثل قوانين الديناميكا الحرارية الثلاثة) أو "هناك م من القوانين الأخلاقية التي يجب

اتباعها في موقف كذا وكذا" (مثل الخطايا السبع المميتة). إذ يجب أن يشمل هذا الحصر جميع القضايا، على مستوى معين ، التي تكون صحيحة والتي يمكن استنتاج جميع القضايا الأخرى المتعلقة بالموضوع المعني منها؛ وسيُضفي عليه طابعًا نهائيًا.

إنّ هذا البرنامج اللوجستي العقلاني المفرط، الذي لا يزال موجودًا بين علماء المنطق المعاصرين ذوي الميول الديكارتية، لا يأخذ في الحسبان الأهمية اللحظية للبيانات التجريبية التي تحدث في الواقع. ومن المؤكد أن هذا الإدخال التدريجي سيؤثر ليس فقط على تطبيقات القوانين، بل على أسسها ومضامينها نفسها.

في أي علم أو مجال معرفي، يمكن للمرء أن يحدد مبادئ أوسع، مهما كانت طريقة التوصل إليها، باعتبارها مهيمنة على البيانات المتبقية، بطريقة تشبه العلاقة الاستنتاجية بين البديهيات والنظريات؛ لكن كل مفكر حكيم يضع في اعتباره المصادر الاستقرائية للكل، ويظل عمليًا في منهجه. وخلاصة القول: إن حصر "القوانين" بشكل صارم سيكون إجراءً مصطنعًا للغاية، لا سيما إذا أصرّ المرء على **الالتزام بعدد محدد** . ومع ذلك، نجد هذا في الشريعة اليهودية، ويؤثر بشكل متوقع ليس فقط على مضمونها، بل على شكلها أيضًا.

وهكذا، يتفق الحاخامات على وجود 613 وصية لليهود، أو 7 وصايا لغير اليهود، وفقًا للتقاليد التلمودية، لكنهم يختلفون نوعًا ما حول الوصايا التي يجب إدراجها أو استبعادها من القائمة المعنية! وطالما أنهم يصلون إلى المجموع الصحيح، ولو ظاهريًا، فإنهم يحتفظون بشرعية معينة؛ بينما النظام الذي يرفض الاعتراف بهذا العدد، ويصر على عدد أكبر أو أصغر بشكل لا يمكن اختزاله، سيُستبعد منذ البداية. ومن المسلم به أيضًا وجود **248 وصية إيجابية و365 وصية سلبية**[7]. ليس هدفي هنا انتقاد هذا النهج، بل التأكيد على الخصائص المنطقية التي يُنتجها.

> مع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن العدد 613 [*TaRYaG*] (في العبرية،]على حد علمي، يستند فقط إلى ذكر عابر في سفر الماكوت 23ب، نقلاً عن الحاخام سيملاي، ولا يوجد في التلمود تعداد مفصل لهذه الوصايا. أحد التفسيرات التي قرأتها لهذا العدد هو أنه

[7] يُقال إن هذا يتوافق مع عدد عظام أجسامنا البالغ 248 عظمة وعدد أيام السنة البالغ 365 يومًا، مما يعني ضرورة تسخير جميع قدرات الإنسان في خدمة الله طوال الوقت. (لا أعلم إن كان عدد عظام أجسامنا 248 عظمة بالضبط؛ أما بالنسبة لعدد الأيام البالغ 365 يومًا، فهو عدد تقريبي، يُصحح في السنوات الكبيسة).

يتكون من مجموع: 2، للوصيتين الأوليين من الوصايا العشر، اللتين سمعهما بنو إسرائيل في سيناء مباشرة من الله؛ بالإضافة إلى 611، وهو القيمة العددية لكلمة "توراة" (R=200، O=6، T=400، H=5)، والتي تلقوها بشكل غير مباشر عن طريق موسى. لا أعلم إن كان هذا التفسير قد وُضع بعد وقوع الحدث ، أم أنه كان السبب الأصلي لوجود هذا العدد.

لا يمكن، في هذا السياق، اعتبار أي وصية (حكم أخلاقي) وصيةً (لاحظ استخدامي لحرف الميم الكبير). فبعض الوصايا فقط هي التي تستحق هذا الشرف، وقدرتها على ذلك هي في الأساس تقليدية (على سبيل المثال، هي مدرجة في القائمة التي اقترحها الرامبام في سفر الوصايا ، أو تلك الموجودة في سفر الحنوخ). لا يمكن الجزم بأن هذه الأحكام، المعروفة بوصايا الأب، كلها على نفس المستوى المفاهيمي؛ ولا يمكن القول بأنها مجتمعةً تسمح بالاستدلال الاستنتاجي الدقيق لجميع الأحكام الأخرى، مع أن العديد منها قابل للاستدلال (وفي هذه الحالة تُسمى توليدوت). [(الأحفاد]). وبالتالي، فإن التعداد ليس له أساس طبيعي؛ إنه هيكل مفروض.

إلى حد ما، تُعدّ الميتزفوت مجموعة متنوعة من الأحكام؛ وهو ما قد يعكس تعقيدات العالم الذي وُضعت لتطبيقها فيه. فبينما يُعتبر أي حكم فردي، سواء كان قاطعًا أو مشروطًا، أمرًا أو غير ذلك، بمثابة حكم أخلاقي (ميتزفاه) من وجهة نظر المنطق الصوري (وكذلك بالنسبة لقوانين مثل الشولحان عاروخ ، كما ذُكر لاحقًا)، فإن الميتزفاه التقليدية (أف ميتزفاه) قد تتألف من مجموعة من هذه الأحكام، متصلة أو منفصلة، صريحة أو ضمنية. ولعلّ معظم الميتزفوت مُضمّنة في الميتزفوت؛ ولكن بصراحة، لا يمكن الجزم بأن جميعها كذلك: فالعديد من التفاصيل مستمدة من التقاليد أو قرارات الحاخامات اللاحقة، ويختلف الكثير منها من مجتمع إلى آخر.

على سبيل المثال، في سفر الخروج 20: 12، "أكرم أباك وأمك"، ذُكرت صفتان منفصلتان (بدلاً من "الوالدين" فقط)، ومع ذلك تُعتبران وصية واحدة. أحيانًا، يكون التركيب أكثر تعقيدًا: على سبيل المثال، في سفر التثنية 25: 3، "ليضربه أربعين ضربة، لا أكثر"، يُجيز الضرب، ويُجيز حتى أربعين ضربة، وينهى عن أكثر من أربعين، كل ذلك في جملة واحدة. ليس من السهل دائمًا التنبؤ بكيفية وفهم كيف ولماذا قسّم الحاخامات بعض الجمل إلى وصيتين أو أكثر، بينما أبقوا على أخرى، أو دمجوا بعضها، كوصية واحدة.

على نطاق أوسع، تجدر الإشارة إلى أنه في بعض الحالات، تُرفض جملٌ كان من الممكن اعتبارها بديهيًا قوانين، بقرار حاخامي؛ بينما تُعتبر جملٌ أخرى، قد تبدو للوهلة الأولى مجرد سردٍ عابر، قوانين. يجب تفسير كل هذا على أساس كل حالة على حدة، بالرجوع إلى المناقشات التلمودية وما بعدها ذات الصلة؛ فلا يوجد تبرير شامل. كما أن التراث الشفهي يُوسّع نطاق القوانين ويُحدّد حدودها، مُبيّنًا مدى انطباقها ومُفصّلًا استثناءاتها.

إذا ما انتقلنا الآن من هذه الأنظمة العددية إلى النظام الفقهي المتطور لـ" شولحان عاروخ" ، فسنجد أن الأخير معنيٌّ بسرد جميع الوصايا (بمعناها الصغير)، دون محاولة عدّها، وهي الوصايا المقبولة عمومًا في الشريعة اليهودية، بل وفي العديد من التقاليد الثقافية الفرعية (منهاجيم). وبينما تُعدّ مدونة الوصايا الـ 613 حصرية بطبيعتها، فإن "شولحان عاروخ" أقرب إلى محاولة الشمولية (وإضفاء قدر من النظام، على الأقل بالنسبة للقوانين السارية حاليًا). ومن الواضح أنه لا يمكن استنباط آلاف الفروق الدقيقة في فقه " شولحان عاروخ" من الوصايا الـ 613 بشكل آلي. بل يمكن اعتبار الوصايا الـ 613 بمثابة رؤوس فصول، تشير إلى مجموعات معينة من الوصايا ذات أهمية متفاوتة وإجماع متباين.

علاوة على ذلك، وكما بيّن آرون ليختنشتاين ببراعة في كتابه "قوانين نوح السبعة" ، فإن مصطلح "ميتزفاه" لا يحمل الدلالة أو الدلالات نفسها تمامًا في القانون الفقهي المكون من 613 وصية وفي القانون المكون من 7 وصايا. توجد أوجه تشابه وعلاقات أساسية بين هذين النظامين، ولكن توجد أيضًا اختلافات جوهرية واختلافات في التفاصيل. وهنا أيضًا، يحمل مصطلح "ميتزفاه" معنىً متفاوتًا (حتى بعد توضيح ليختنشتاين لنحو 66 معادلة بين النظامين، كما يجادل هو نفسه).

ويتضح في هذا العمل أيضاً مفهوم "عناوين الفصول"، بدلاً من "المبادئ العليا التي تستنتج منها جميع المبادئ الأخرى": ففي قائمة قوانين نوح، تميل العناوين إلى وصف نمط سلوكي سلبي متطرف (على سبيل المثال، أكل أحد أطراف حيوان حي)، دون أن تقتصر عليه ظاهرياً، أي دون استبعاد السلوكيات المحظورة الأخرى وحتى أنماط السلوك الإيجابية الموصوفة (في الحالة قيد البحث، ضد أشكال أخرى من القسوة على الحيوانات ومن أجل الرفق بها).

يتضح من المناقشة السابقة أن عدّ الوصايا ليس بالأمر البسيط.

4. الأخلاق المفروضة مقابل الأخلاق الشخصية

بحسب اليهودية، يكون للشخص أجرٌ أكبر على فعل الخير إذا أمره الله به، مقارنةً بفعله من تلقاء نفسه. بل في بعض الحالات (كتحريك اللولاف في غير عيد المظال)، يكون فعل الخير دون أمرٍ باطلاً ولا يُكسب المرء أيّ فضل؛ وفي حالات أخرى (كحالة افتراض غير اليهودي حفظ السبت)، يكون ذلك مُضراً ويُعاقب عليه.

من هذا المنظور، لا تُعدّ الأخلاق "عالمية" بمعنى أنها موحدة للجميع، بل قد تختلف من جماعة إلى أخرى، بل وحتى بين الأفراد. فمثلاً، قد يكون لليهود مجموعة من القواعد، ولغير اليهود مجموعة أخرى؛ وقد يخضع الإسرائيليون واللاويون والكهنة لقواعد مختلفة، وكذلك فئات من الأفراد الذين يختارون العمل التطوعي، مثل النذير والقضاة (في بيت دين، أو المحكمة الدينية) والملوك؛ ولا يشترط أن يكون للرجال والنساء والأطفال نفس الالتزامات والقيود والحريات؛ وقد يتلقى الأنبياء أو الملوك أوامر شخصية للغاية؛ وهكذا. ولا تقتصر الاختلافات على القواعد بين الشعوب فحسب، بل قد تختلف الثواب والعقاب تبعاً لذلك.

لا أرى أي صعوبة منطقية في هذا الرأي، بمعنى أنني لم أوافق قط على فكرة كانط القائلة بأن الأخلاق بالضرورة متبادلة وعالمية. لا يمكن افتراض أن علم الواجبات، أي المنطق العام للأشكال الأخلاقية، يتألف ببساطة من عبارات أخلاقية قاطعة، بل يجب أن يأخذ في الاعتبار ترابطًا معقدًا بين العبارات الشرطية. فكما يُظهر الجانب غير الأخلاقي للطبيعة تنوعًا وشرطية، فضلًا عن بعض التماثل والقطعية، كذلك قد يُظهر الجانب الأخلاقي للطبيعة (بقدر ما هو موجود)، وبالأخص الأخلاق الإلهية، هذه الأنماط المختلفة.

علاوة على ذلك، في كلٍّ من الأخلاق الطبيعية والدينية، قد يكون التكييف من أي فئة ونوع من أنواع الصيغ: فقد يكون امتداديًا (بشكل تخطيطي: "في حالة هذه الفئة من الناس، هكذا؛ وفي جميع الحالات الأخرى، خلاف ذلك")، أو طبيعيًا/زمنيًا (مثل: "عندما يأكل الناظر كمية معينة من العنب، فإنه يخضع لعقوبات معينة")، أو حتى معرفيًا (أي: "إذا كان الشخص على علم بكذا وكذا، فهو مسؤول عن كذا وكذا؛ وإلا، فلا"). يجب عدم الخلط بين البحث عن المطلقات (عن أخلاق يمكن إثباتها بيقين) والسعي وراء التصنيفات.

بطبيعة الحال، عندما لا يتوفر سبب مقنع للتمييز، يصبح من المنطقي اللجوء إلى مبدأ المعاملة بالمثل والشمولية (المعروف لدى الفلاسفة بمبدأ توحيد غير القابلين للتمييز). غالبًا ما يكون هذا التوجه الوضعي أو التبسيطي مبررًا وحتميًا، على الأقل ضمن إطار المعرفة الطبيعية؛ بل ويُطبق بالفعل في السياق الديني، حيث لا يحدد النص المرجعي أي فروق جوهرية. ففي مثل هذه الحالات، يصبح التمييز القانوني بين الناس وانعدام الإنصاف (المساواة أمام القانون) أمرًا تعسفيًا وغير مبرر.

أما فيما يتعلق بالأخلاق الدينية، فإن موقفنا هو أنه إذا اختار الله، خالق كل شيء، بما في ذلك الحقائق الأخلاقية، تقسيم المسؤوليات وتحديد الثواب والعقاب بطرق غير متساوية، وأبلغنا بإرادته في هذا الشأن، فهذا من حقه، وعلينا الامتثال. ولا ينبع هذا الموقف بالضرورة من وجود سبب للتمييز غير مرئي لنا ولكنه مرئي لله (مع أن هذا قد يكون صحيحًا في بعض الحالات)، بل من أن الله حر في أن يُسند وظائف وأجورًا مختلفة لعماله المختلفين، مهما تشابهوا في خصائصهم الطبيعية أو الروحية. فهو ربّ الأسرة.

> مع ذلك، يصعب قبول وجهة النظر هذه، من منظور آخر، بالنسبة لشخص ينتمي إلى مجتمع غربي ديمقراطي حديث، في حقبة تاريخية وأماكن اختفت فيها، لحسن الحظ، تجربة الحكم الاستبدادي الشرقي أو الملكي في العصور الوسطى. فمجتمعنا متسامح وليبرالي للغاية (ومع ذلك، ولله الحمد، ليس منحلاً أخلاقياً تماماً، بل هو في كثير من النواحي أكثر أخلاقية من أي وقت مضى). هذا الموقف نتاج تطور، كان جلياً حتى خلال حياتي، لكن جذوره تمتد إلى عصر التنوير (بما في ذلك، إلى حد ما، إيمانويل كانط، وغيره الكثير) وما تلاه من أحداث فلسفية وسياسية.
>
> يصعب علينا قبول سلوك العبد الخائف، الذي يؤدي واجباته الموكلة إليه دون أي منفعة شخصية، لمجرد أن سيده أمره بذلك بتهديد، مكتفيًا بتنفيذ الأمر فحسب، كنموذج للأخلاق. نريد أن نفهم الأمور بشكل أعمق، ونتوقع العدل أكثر. يبدو لنا الخضوع المطلق والطاعة الخالصة مفاهيم نظرية بعيدة، من ابتكار دعاة الأخلاق المتشددين عديمي الإحساس؛ لم تعد تبدو جميلة ومثالية كما كانت. يجب أخذ هذه المواقف بعين الاعتبار.

ما أودّ مناقشته هنا هو ما إذا كان اتباع مسار عمل مفروض خارجيًا، وإن كان بأمر إلهي، ولكنه يُؤدّى بدافع الواجب، أسمى أخلاقيًا، كما يوحي بذلك ما يُشير

إليه الدين اليهودي في وضع المعايير، أم أن الشخص الأكثر مصداقية أخلاقيًا هو من يتصرف انطلاقًا من حدس داخلي عميق للصواب والخطأ، بشكل عفوي، دون إجبار، بدافع حب حقيقي للعالم، وللبشرية، ولله. بعبارة أبسط، السؤال هو: من هو الشخص الألطف، من يُعطيك صدقة أو لا يقتلك لمجرد أنه أُمر بذلك، أم من يُعطيك صدقة أو لا يقتلك لأنه يُحبك؟

يرتبط بهذا الموضوع علم النفس الفعلي للدراسة الدينية وممارستها، مما يشير إلى أن الإجابة على سؤالنا تختلف من حالة لأخرى. فمن المؤكد وجود فرق، في أغلب الأحيان، بين الدوافع التي يطالب بها الدين أتباعه نظريًا، وتلك التي تحركهم فعليًا في الممارسة. وبينما ينظر الدين إلى هذه الفجوة، على أمل أن تكون مرحلة عابرة، وأن مهمة الدراسة والممارسة هي سدها، إلا أنه يجب علينا التمعن فيها أكثر. يجب أن نسأل: ما الذي يدفع معظم المتدينين إلى التصرف على هذا النحو، أي بما يتوافق ظاهريًا مع تعاليم الدين؟

ولا يمكن أن يكون الرد أن هؤلاء الأشخاص يحملون في البداية نفس الأحكام القيمية للدين. قد يكون الأمر كذلك، إذا ما تم إعدادهم ثقافيًا منذ الصغر على هذا النحو، مع أن هذا لا يثبت أنهم لم يكتسبوا قيمًا وقناعات أخرى تحت تأثير عوامل أخرى. ولكن على أي حال، فإن الوافدين الجدد إلى الدين، سواء كانوا يهودًا عائدين (توفا) أو مهتدين (غريم)، مع أنهم قد يكونون قد اكتسبوا من خلال تجاربهم الحياتية الشخصية بعض القيم والقناعات المشتركة مع تلك التي يطرحها الدين - بما يكفي لجذبهم إليه - إلا أنهم، كما أقول، يخضعون لعملية تهيؤ ثقافي منهجية ، ويُجبرون على اكتساب رغبات ومعتقدات لم تكن لديهم سابقًا.

وهكذا، فبينما قد تكون الدوافع الأولية التي تجذب الوافد الجديد هي الرغبة في الهروب من تجارب مؤلمة، كالوحدة والضياع، أو ربما الرغبة في التفوق في عالم تنافسي بنيل رضا حاكم العالم، أو حتى مجرد الحصول على دعم مادي من المجتمع اليهودي، فإن الدين يحفز لدى الوافد الجديد رغبات جديدة إضافية، كشرط للانتماء إلى الجماعة، والتي قد تشمل رغبات مادية ونفسية وعائلية ووطنية وسياسية وروحية متنوعة. فعلى سبيل المثال، قد لا يكون لدى الوافد الجديد اهتمام مبدئي بالآخرة أو بالمسيح، لكن الدين يجعله تدريجياً يعتقد أن هذه هي أشد رغباته، بل وأنها كانت كذلك دائماً.

بموضوعية، في أي مرحلة من مراحل التطور الروحي للفرد، تكون بعض جوانب التلقين قد ترسخت في ذهنه، بينما تبقى جوانب أخرى في جوهرها مجرد تظاهر أو محاكاة، في حين لا تزال جوانب أخرى مرفوضة. وفي حين أنه في

حالة لعب الأدوار، يمكن التمييز بين الشخص المتلقي ورد فعله أو نمط سلوكه، فإن هذا التمييز الموضوعي يصعب إجراؤه في حالة العقيدة المتأصلة. ويصبح الفرق بين السمات والعادات المكتسبة، من جهة من خلال العملية الطبيعية التي نسميها "التجربة"، ومن جهة أخرى من خلال العملية الاجتماعية التي نسميها "التلقين"، في مرحلة ما مجرد مسألة نظرية - إلا إذا انطوت طريقة التأثير المستخدمة على عنف أو أكاذيب متعمدة، بحيث أُجبر الشخص المتلقي أو خُدع بدلاً من أن يكون مشاركًا طوعيًا.

توجد شكوك مماثلة حتى فيما يتعلق بالشخص الذي تحركه دوافع غير دينية نحو الفضيلة. فبينما قد تتشابه الأعمال الصالحة (أو الضوابط الأخلاقية)، كأعمال الخير (أو اللاعنف)، ظاهريًا، إلا أن جذورها الداخلية تتفاوت بشكل كبير، من دوافع خفية دنيئة وقبيحة إلى أمثلة جميلة ومُلهمة للحب الإنساني الصادق والأخوة. ومن غير الإنصاف افتراض وجود دلالات سلبية فقط، ومن السذاجة افتراض وجود دلالات إيجابية فقط.

لهذه الأسباب، لا أفهم لماذا يصر بعض الحاخامات على أن الأعمال الصالحة (أو الضوابط) القائمة على دوافع دنيوية بحتة مشكوك فيها تلقائيًا. أجد صعوبة في تصديق أن الطبيعة البشرية شريرة ودنيئة بطبيعتها، في غياب توجيه إلهي صريح. بل أعتقد أن لدى البشر حدًا أدنى فطريًا من الأخلاق، يتجلى بطرق متنوعة وبدرجات متفاوتة من شخص لآخر، ويصعب عليهم النزول عنه. غالبًا، وبكل تأكيد، يكون لـ"الحد الأدنى من الأخلاق" لدى الفرد، أي الحدود التي لن يتجاوزها مهما كانت الضغوط أو الإغراءات، جذور ثقافية (قد تكون دينية في جوهرها)، ولكنه موجود على أي حال.

إنّ الامتثال، مهما كان سطحيًا، للشريعة (سواءً كانت الوصايا السبع لغير اليهود أو الوصايا الستمائة والثلاث عشرة لليهود) يبقى أمرًا محمودًا، مع أن التوافق الأعمق مع روح الشريعة هو دائمًا الأكثر استحسانًا. يرى الحاخامات أنه عندما توجد الشريعة (أو بالأحرى، عندما يُعرف وجودها أو يُعتقد بوجودها)، فإنّ "الدافع الشرير" لمقاومتها يكون أقوى، وبالتالي فإنّ طاعة الشريعة تكون أكثر جدارة بالثناء؛ بينما الأفعال (أو الامتناع عن الأفعال) التي تُرتكب في غياب هذه المقاومة تكاد تكون عديمة القيمة. قد يُفسّر هذا لماذا يُفضّل المرء فعل الصواب طاعةً للشريعة (التي تنطبق عليه) بدلًا من الدوافع الشخصية، أو لماذا يكون الشخص الذي تنطبق عليه الشريعة أكثر جدارة بالثناء من الشخص الذي لا تنطبق عليه، مع أنّ كليهما يطيعانها. لكن في رأيي، هذه الحجة نسبية فقط، ولا يمكن الأخذ بها إلى أقصى حد.

باختصار، على الرغم من أنه يمكننا صياغة تصنيف للدوافع الأكثر استحسانًا والأقل استحسانًا، إلا أن الاختلافات بين الدوافع غالبًا ما تكون غير واضحة وغير ذات جدوى في الممارسة العملية، ومن الصعب الحكم دون تحيز على مكانة كل شخص.

قد يمتلك الشخص المتمرس في فن معرفة الذات، في نهاية المطاف، فكرة جيدة عن دوافعه؛ لكن فهم الآخرين أصعب بكثير، وهو في الغالب ضرب من التخمين. فحكمنا يتأثر بشدة بمستوى تسامحنا وحبنا لأنفسنا وللآخرين. فالأشخاص الذين يقسون على أنفسهم باستمرار يميلون إلى الحكم على الآخرين بنفس القسوة أو حتى أكثر؛ أما أولئك الذين يبالغون في الرضا عن أنفسهم فقد يكونون كذلك مع الآخرين (لتبرير أفعالهم)، أو مع ذلك يميلون إلى إصدار الأحكام على الآخرين (باستخدام معايير مزدوجة).

الخلاصة الحقيقية هي أن البشر ليسوا كالأشياء المادية، لا يمكن تحديد هويتهم بشكل قاطع، بل إن سماتهم الشخصية غير محددة - فهم "كانوا إلى حد ما"، و"يبدون في طور التكوين"، و"يميلون إلى الوجود"، وليسوا كائنات. ليس من الواضح دائمًا ما هم عليه - ليس فقط بالنسبة لنا، نحن المراقبين الذاتيين أو الموضوعيين، بل في الواقع أيضًا.

وفي سياق الحديث عن الأحكام القاسية، أودّ التعليق على نمط تفكير غير لائق يتبنّاه بعض المتدينين. أقصد هنا الشكّ الضمني في كلّ ضحية، إن لم يكن في كلّ مُتألم. فهم يعتقدون: "إذا كان الله عادلاً، فلا بدّ أن يكون كلّ ضحية/مُتألم قد ارتكب جريمة/ذنباً في الماضي يُعاقَب عليه بهذه الطريقة" [8]. وبهذا الرأي، لا وجود لضحايا/مُتألمين أبرياء ، وكلّ شفقة في غير محلّها، وكلّ تعاطف مجانيّ؛ فالمصائب تُصبح دليلاً على ذنب خفيّ!

لا يبدو من المعقول أن يستخدم الله فعل المجرم كأداة لمعاقبة الضحية؛ فهذا يعني أنه، حتى مع إدانته لهذه الجريمة، فهو بطريقة ما محرض عليها أو شريك فيها، وأن المجرم يخدم العدالة! كلا، يجب النظر إلى الجريمة كمبادرة شخصية، يرفضها الله رفضًا قاطعًا. قد يُنصف الله الضحية قليلًا بعد وقوع الجريمة ، لكنه لم يكن بحاجة إليها لذلك. قد

[8] توجد إشارات إلى هذا الرأي في التلمود. في الفلسفة الهندوسية/البوذية، تشير الحجة إلى "الكارما"، وتفترض أن الضحية قد ارتكب جريمة مماثلة في حياة سابقة، إن لم يكن في هذه الحياة. لكن هذا يفترض تسلسلًا لا نهائيًا؛ فلا بد أن الجريمة قد بدأت في مكان ما، في وقت ما.

يكون من الأنسب اعتبار المصائب الطبيعية من فعل الله لأغراض العدالة؛ لكن حتى هذا، في رأيي، تبسيط مُخلّ. فكما يسمح الله بوقوع الجرائم، فإنه يسمح (بل ويسمح) بوقوع المصائب الطبيعية.

تشير المعاناة إلى بُعدٍ من الله، تاركًا الدراما الإنسانية تتكشف ضمن حدود معينة، عادةً دون تدخل. (لا أعرف سبب هذا الإهمال، وكيف يمكن التوفيق بينه وبين العدالة). ثمة بعض الروابط السببية الواضحة بين المعاناة والأخطاء السابقة، ولكن في كثير من الأحيان (كما في حالة المحرقة) تغيب التفسيرات المقنعة. لا بد أن يكون محاسبة النفس أمرًا لاحقًا، بعد الموت (إن حدث أصلًا). ويبدو أن هذه هي وجهة النظر التجريبية والمعقولة الوحيدة.

2. الفصل الثاني

(مقتبس من كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي " 2002)
الفصل التاسع.

قانون الكارما

1. إنكار قانون الكارما

أخيرًا، دعونا نتأمل تعليقات ناجارجونا على المبدأ الأخلاقي لـ"الكارما" (كما نسميها عادةً). **فهو ينكر قانون الكارما، إذ يرى أن "الصلات الضرورية بين الأعمال الصالحة والثواب، والأعمال السيئة والعقاب" ليست، كما يصفها تشنغ** [9]**، "قوانين موضوعية في الطبيعة والمجتمع، بل إسقاطات ذاتية للعقل".** هذا بالطبع ليس نقاشًا، بل مجرد تصريح، لذا لا يمكن تقييم منطقه. هذا التصريح جدير بالملاحظة، بالنظر إلى سياق المعتقدات الهندية والبوذية. ومرة أخرى، يُدلي ناجارجونا بهذا التصريح، لا رغبةً منه في معارضة البوذية السائدة، بل في محاولة منه للتوافق مع برنامجه الفلسفي الشامل للوعي الذي يتجاوز العقل، أي "النهج الوسطي".

2. الملاحظات التجريبية

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

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

قد يحدث أحيانًا أن يتصرف شخص ما بطريقة يعتبرها (أو يعتبرها مراقب) "جيدة" (كالإحسان للآخرين مثلاً)، ثم يحصل بعد ذلك بفترة وجيزة أو بعد فترة طويلة على شيء يعتبره (أو يعتبره المراقب) "إيجابيًا" لنفسه (كالصحة أو الأبناء أو الثروة مثلاً). وبالمثل، قد يتبع الفعل "السيئ" أحداث "سلبية". في بعض هذه الحالات، يمكن إثبات علاقة سببية تجريبيًا بين "الفعل" و"النتيجة"، دون اللجوء إلى مبدأ أخلاقي. على سبيل المثال، يعمل الرجل بجد وينجح. يمكن اعتبار هذه الحالات دليلًا على وجود قانون كارمي. أما في حالات أخرى، فيُفترض وجود علاقة سببية ضمنيًا، لأنه ليس من الواضح تجريبيًا أن هذا "الفعل" يُنتج هذه "النتيجة". على سبيل المثال، يتصدق الرجل وينجح. سيكون من قبيل المصادرة على المطلوب استخدام حالات من هذا النوع كدليل لصالح قانون الكارما، لأنه لا يمكن إثبات قانون الكارما إلا بافتراض وجوده. أننا نفسر الأحداث على أنها مترابطة سببيًا.

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

3. الاستنتاجات الاستقرائية

وهكذا، فبينما يُمكن النظر إلى قانون الكارما كتعميمٍ للحالات التي ترتبط فيها الأفعال بنتائجها ارتباطًا سببيًا تجريبيًا، لا يُمكن استنتاجه من الحالات التي لا يثبت فيها هذا الارتباط دون افتراض قانون الكارما، بل يُناقضه الحالات التي لا يتطابق فيها نظام الأشياء الذي يتنبأ به قانون الكارما مع الواقع. ومع ذلك، ولتبرير قانون الكارما، قد تُدخل الأديان مفهوم التناسخ، على الأرض كإنسان أو كائن آخر، أو في مكان آخر، في الجنة أو في الجحيم، مُشيرةً إلى أنه إذا لم تتوازن الحسابات خلال الحياة الحالية، فإنها تتوازن على المدى البعيد. ولكن مرة أخرى، بما أنه لا يوجد لدينا دليل تجريبي على هذا التناسخ، ولأن العملية موصوفة بشكل غامض للغاية، فإن هذه الحجة تُثير التساؤل، مما يجعل افتراض قانون الكارما أكثر قبولًا ظاهريًا، ولكنه لا يُقدم مفهومًا واضحًا أو دليلًا استقرائيًا عليه.

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

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

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

3. الفصل الثالث

مقتبس من كتاب "الظواهرية" (2003)،
الفصل 9.4 والملحق 2.

1. التوفيق بين العدل والرحمة

كما لا يمكن إثبات وجود الله (أو نفيه)، كذلك لا يمكن إثبات صفاته (أو نفيها) بشكل قاطع. فلو أمكن إثبات صفة ما، لثبت بالضرورة ما تُنسب إليه. (لو أمكن نفي جميع الصفات، لما بقي موضوع للنقاش). ومع ذلك، يجوز لنا قبول الصفات التي وُجد أنها متسقة داخليًا ومتوافقة مع جميع الحقائق والمسلمات المعروفة حتى الآن. (في المقابل، يجوز لنا رفض صفة ما لكونها غير متسقة في تصورها، أو لكونها غير متوافقة مع مبدأ آخر أكثر أهمية، أو لكونها موضع شك تجريبي).

من بين المفاهيم اللاهوتية العديدة التي تحتاج إلى توضيح، مفهومي العدل والرحمة [10]. العدل والرحمة: ما حدودهما وما طبيعة علاقتهما؟

الرحمة، بحكم تعريفها، ظلمٌ - شكلٌ مقبولٌ من الظلم، يُقال إنه يُخفف من حدة العدالة، ويجعلها أكثر إنسانية، ويُحد من تجاوزاتها. لكن الكثير مما نسميه رحمةً هو في الحقيقة عدالة. فغالباً ما نطلب الرحمة (أو ندعو الله بها)، إنما نطلب فقط ألا نتعرض للظلم، أي للمعاناة غير المستحقة أو الحرمان من الرفاه.

---

10 كُتبت هذه المقالة عام ١٩٩٧، باستثناء بعض التعديلات الطفيفة التي أُجريت عليها اليوم. عند قراءتها الآن، بعد مرور بضع سنوات، أجدها حادة اللهجة بشكل غير مبرر. من الواضح أنني كنت غاضباً لأسباب شخصية وقت كتابتها. ومع ذلك، لا أرى أي جدوى من تخفيف حدتها اليوم.

العدل هو إعطاء المرء حقه، سواء بمكافأة فضائله أو بمعاقبة رذائله. إن طلب أي من هذين الأمرين (أو الدعاء لهما) ليس، بالمعنى الدقيق للكلمة، طلباً للرحمة، بل هو طلب للعدل.

إذن، ما هي الرحمة؟ هي مكافأة أعظم من المستحق (أي هبة)، أو عقاب أخف من المستحق (أي غفران جزئي أو كلي، أو شفاء بعد العقاب). في الحالة الإيجابية، لا يقع ضرر حقيقي، شريطة ألا ينتقص ذلك من مكافآت الآخرين المستحقة. وفي الحالة السلبية، لا يقع ضرر حقيقي، شريطة ألا يكون هناك ضحايا للجريمة.

الإفراط في الرحمة يُعدّ ظلماً. وعدم كفاية عقاب المجرم يُعدّ ظلماً لضحايا الجريمة. وتوزيع الهدايا دون مراعاة المستحقين يُشير إلى نظام جائر.

لكن على أي حال، فإن هذه النظرة الأولية للقانون الأخلاقي ناقصة. فالقصاص عن الجريمة شكلٌ ناقصٌ من أشكال العدالة. العدالة الحقيقية ليست مجرد معاقبة المجرمين بعد ارتكابهم الفعل الشنيع، بل هي منع الجريمة. إن سخطنا على الله أو على أي نظام اجتماعي/سياسي/قضائي لا ينبع فقط من إفلات المجرمين من العقاب وعدم انتقام ضحاياهم، بل من السماح بارتكاب الجريمة أصلاً مع إمكانية منعها. في حالة حماة العدالة من البشر، المعرضين للخطأ والجهل، يكون هذا الأمر حتمياً أحياناً (وإن لم يكن دائماً)، لذا يمكن تبريرهم. أما في حالة الله، العليم القدير، فهذا مصدر قلقٍ وريبةٍ كبيرين لمن يحبون العدالة.

نقول عادةً إن هناك نوعين من الجرائم: جرائم لها ضحايا وجرائم ليس لها ضحايا. تشمل الأخيرة الجرائم التي يكون ضحيتها هو المجرم نفسه (فهي مشكلته الخاصة)، أو حتى الجرائم ضد الله (الذي هو في جوهره محصن من الأذى، وقادر على الدفاع عن مصالحه، فلا داعي لأن نشغل أنفسنا به هنا). أما فيما يتعلق بالجرائم التي لها ضحايا، فإن اهتمامنا ينصب على البشر أو الحيوانات الذين يتعرضون للأذى بطريقة أو بأخرى. قد يكون الضرر مباشراً/شخصياً (جسدياً و/أو نفسياً - أو متعلقاً بالأقارب أو الممتلكات، مما يدل في النهاية على ضرر نفسي و/أو جسدي للذات) أو غير مباشر/غير شخصي (على البيئة أو على المجتمع - ولكن هذه أيضاً تدل في النهاية على تأثير على الناس أو الحيوانات).

يتطلب نظام عالمي عادل حقًا منع الله لجميع الجرائم التي تسفر عن ضحايا أبرياء، على الأقل - وهو ما لا يفعله في الواقع، استنادًا إلى جميع الأدلة التجريبية، ولهذا السبب يشكك الكثيرون بصدق في عدله أو حتى في وجوده. إن

القول (كما يفعل البعض) بأن عدم منع الأذى غير المستحق للأبرياء هو رحمة بالمجرمين، ومنحهم فرصة للتوبة، هو رد غير مُرضٍ على الإطلاق. لا يبدو الأمر جيدًا عندما نفكر في أنه كان "قاسيًا" (أي ظالمًا ً) للضحايا: لم تُمنح لهم أي فرصة. ربما، إذن، إن لم يكن في سياق الوقاية، فإن مفهوم الرحمة له مكان في سياق عدم العقاب بأثر رجعي .

يبدو الانتقام لضحايا الجريمة رد فعل عاطفيًا غير مجدٍ، بل ومتأخرًا جدًا إذا تعرض الضحية لضرر لا يمكن إصلاحه (كالإعاقة أو القتل، إلخ). أما إذا لم يتعرض الضحية لضرر لا يمكن إصلاحه، فإن إعادة تأهيله وتعويضه يبدوان أهم شيء، ويفضل أن يكون ذلك على حساب المجرم. لكننا نعلم أن للانتقام أيضًا، إلى حد ما، غرضًا وقائيًا: لردع المجرمين المحتملين عن ارتكاب أفعال مماثلة (برفع ثمن الجريمة بالنسبة لهم في نهاية المطاف)، أو لتوعية المجرمين الحاليين (حتى لا يكرروا أفعالهم المشينة). لذا، فإن "الرحمة" بالمجرمين الذين لديهم ضحايا لا تقتصر على مجرد الامتناع عن رد فعل عاطفي غير مجدٍ، بل تتعداها إلى المشاركة في منع تكرار جرائم مماثلة، سواء من قبل المجرم نفسه أو من أمثاله.

يجب التأكيد على أن مراعاة الظروف المخففة ليس من باب الرحمة، بل هو من باب العدالة. إن إغفال السياق الكامل عند إصدار الأحكام هو غباء وظلم. ربما وُضع مفهوم الرحمة لمواجهة الأنظمة القضائية المعيبة، العاجزة عن التمييز بين دوافع وقوى مختلفة. ينص القانون على كذا وكذا دون تمييز، ويُطبق تطبيقًا أعمى دون تغيير، ولذلك، فإن "الرحمة"، وهي استثناء يبدو "غير منطقي" من القانون، ضرورية! ما كانت لتكون ضرورية لو صيغ القانون بدقة وواقعية أكبر. وينطبق هذا على الأنظمة التي يُزعم أنها قوانين إلهية، كما ينطبق على الأنظمة التي تُعتبر قوانين بشرية. إذا كان النظام ومن يطبقه ضيقي الأفق وغير إنسانيين، فبالتأكيد نحتاج إلى "الرحمة"، وإلا فلا.

يُستخدم مفهوم الرحمة أيضًا في التمني والدعاء. فنحن نأمل أن تُنصفنا القوى القائمة (إلهية كانت أم بشرية) بما تستحقه، فتكافئ جهودنا الحسنة أو تمنع شرور أعدائنا أو تُعاقبهم، مع أن هذا ليس هو الحال دائمًا في هذا العالم الناقص. تُعدّ هذه الدعوات للرحمة ضربًا من ضروب الواقعية السياسية ، فهي ليست دعواتٍ للظلم، بل دعواتٍ للعدالة مُغلّفة بكلماتٍ متواضعة لتجنّب النقد الصريح والأساسي لفشل القوى القائمة في تحقيق العدالة الحقيقية. ولو أُرسيت العدالة المطلقة، لما كانت هناك حاجة لمثل هذه المناشدات للرحمة، إذ سيُنفّذ الحق تلقائيًا. لكن العدالة البشرية قاصرةٌ حتمًا: فحتى مع أفضل النوايا والإرادات،

ليس البشر معصومين عن الخطأ ولا عالمين بكل شيء، لذا فإن الشك والخطأ أمران لا مفرّ منهما، وفي هذا السياق، قد يكون مفهوم الرحمة مفيدًا.

لكن في حالة الله، ما الأعذار التي يمكننا تقديمها؟ كيف نبرر له نقص العالم؟ نحاول فعل ذلك بالرجوع إلى حرية الإرادة - فالعدالة تفترض المسؤولية، والمسؤولية تفترض حرية الاختيار. لكن هذه الحجة ليست مقنعة تمامًا، إذ يمكننا التعمق أكثر والقول: إذا لم يكن من الممكن جعل العالم عادلاً، فلماذا خُلق أصلاً ؟ أو إذا كان لا بد من خلقه، فلماذا لم يكن عالمًا من النعيم الشامل والثابت - من قال إن حرية الإرادة ضرورية؟ يبدو أنه لا إجابة لهذا السؤال، وهو الأساس الجوهري لشكوى التبرير الإلهي. أما الادعاءات المضادة للعدالة المطلقة - أسباب الثواب أو العقاب غير العادل ظاهريًا وغير المرئية للبشر، وموازنة الحسابات لاحقًا أو في تناسخ الأرواح أو في الحياة الآخرة - فتبدو واهية أيضًا. إذا كانت العدالة غير مرئية فهي ظالمة أيضًا، والعدالة المتأخرة تكون متأخرة جدًا لأنه يُسمح للظلم بالوجود خلال الفترة الفاصلة. وهكذا نبقى في حيرة.

حتى عندما نرى رجلين متساويين في الخير يُعاملان معاملةً غير متساوية، أحدهما يُكافأ بما يستحق والآخر يُمنح أكثر مما يستحق، أو رجلين متساويين في الشر يُعاملان معاملةً سيئةً غير متساوية، فإن إحساسنا بالعدالة يضطرب. ويزداد الأمر سوءًا عندما يكون من يحصل على هدايا أكثر أقل استحقاقًا من من يحصل على هدايا أقل. ويزداد الأمر سوءًا عندما لا يُعاقب الشرير فحسب، بل يُمنح هدايا، ولا يُكافأ الطيب فحسب، بل يُساء معاملته. فحينها، يُصبح كل جهد يُبذل نحو الخير ويُبتعد عن الشر بلا قيمة، بل عبثًا. إذا لم يكن هناك منطق في نظام الدفع، فما هي الحوافز التي لدينا؟ بالتأكيد، النتيجة ليست الإعجاب بمحبة ورحمة الدافع، بل التعجب من الظلم وانعدام المحبة اللذين ينطوي عليهما هذا التوزيع الفوضوي.

لعلنا إذن نتساءل: ما هو الخير وما هو الشر؟ لعل سوء فهمنا لهذه الأمور هو ما يُوهمنا بأن الظلم يعمّ العالم. والإجابة تكمن في عكس السؤال، والتساؤل: هل ينبغي لنا أن نبني مفاهيمنا عن الخير والشر تجريبياً، بمجرد الحكم على كل فعل يُفضي إلى مكافأة بأنه خير، وكل فعل يُفضي إلى عقاب بأنه شر (القيمة السوقية للخير أو الشر)؟ إن هذا النهج العملي (الذي يجده البعض ملائماً، إلى أن يقعوا في براثنه بأنفسهم) يُخالف بديهيات الإنسانية. ففي هذه الحالة، يُصبح المجرمون مدافعين عن العدالة، ويُفترض أن يكون الظلم مصدر فرح لنا. وهذا يُناقض الأخلاق، التي تقوم على التعاطف الإنساني مع من يُعانون من الإهانات،

والسخط على من يرتكبون الفواحش. يجب احترام هذه البديهيات ودعمها، في وجه كل ادعاءات الدين أو الأيديولوجيا أو المصالح الخاصة.

يقول البعض إنه لا يوجد ضحايا أبرياء، مما يعني (على سبيل المثال) أن حتى أولئك الذين لقوا حتفهم في المحرقة لا بد أنهم ارتكبوا جريمة مماثلة ، في حياة سابقة إن لم يكن في هذه الحياة. ويقول آخرون إنه لا يوجد جناة، فعلى سبيل المثال، يبدو أن العديد من البوذيين يتبنون هذا الرأي، استنادًا إلى قانون الكارما. هذه الآراء وجهان لعملة واحدة. فبمجرد تبني مذهب العدالة الكاملة، سواء أكانت إلهية أم طبيعية، يقع المرء في هذا الفخ. فقط بالاعتراف بنقص العدالة في العالم يمكننا أن نصبح حساسين لمعاناة الناس غير المستحقة (سواء معاناة الآخرين أو معاناة أنفسنا).

2. الشعور بالفراغ

هناك معنى آخر لمصطلح "الفراغ" جدير بالاعتبار، وهو معنى لا ينفصل عن المعاني التي نوقشت سابقاً. جميعنا نمر بنوع من أنواع الفراغ العاطفي .

من وجهة نظري، فإن أحد أكثر المساهمات إثارة للاهتمام وإثارة للإعجاب التي قدمها البوذية لعلم النفس هو تركيزها على الغموض إنّ المشاعر السلبية التي نشعر بها عادةً، كالشعور بعدم الارتياح أو القلق أو الشك، تُعدّ دوافع مهمة للسلوك البشري. يبدو أن هناك شيئًا ما ينقصنا، شيئًا ما يحثّنا على القيام بشيء حيال ذلك.

> هذه المشاعر السلبية، التي أُطلق عليها اسم مشاعر الفراغ، هي سبب أو تعبير عن حالات ذهنية سامسارية . لا ينبغي الخلط بين هذا المعنى السلبي للفراغ وبين مفهوم "الفراغ" المقابل المرتبط بالنيرفانا . مع ذلك، قد يكون هناك ترابط بينهما، إذ قد تكون هذه المشاعر في جوهرها نوعًا من الدوار عند رؤية العدم.[11]

[11] تُصنَّف هذه المشاعر على أنها أشكال من "المعاناة" (دوخا) و"الوهم" (موها). ووفقًا للمفسرين البوذيين، فبدلًا من أن يسبح المرء بثقة طبيعية على "الأرضية الأصلية" للوعي كما تبدو، ينتابه نوع من الذعر يدفعه إلى بذل جهود لإرساء أسس أكثر واقعية. ولتحقيق هذه الغاية، نلجأ إلى المساعي الحسية، أو العاطفية، أو حتى المثيرة.

يشعر معظم الناس غالبًا بهذا "الفراغ" الداخلي، وهو شعورٌ مزعجٌ بالفراغ أو الجوع، ويقضون معظم أوقاتهم في محاولة يائسة للتخلص منه، باحثين بيأس عن مسكناتٍ له. وفي أسوأ الأحوال، قد يشعرون وكأنهم "لا شيء"، مجردين من هويتهم الشخصية. وقد يستجيب الأشخاص المختلفون (أو الشخص نفسه في أوقات مختلفة) لهذا النقص في الهوية، أو للحظات الملل، أو نفاد الصبر، أو عدم الرضا، أو عدم اليقين، بطرقٍ مختلفة. (وتلعب عوامل أخرى دورًا في تحديد الطريقة التي يستجيبون بها).

> يبحث الكثيرون عن وسائل تشتيت لا طائل منها، ويسمونها "قتل الوقت"؛ بينما ينغمس آخرون في أنشطة مدمرة للذات. يشعر البعض برغبة شديدة في تناول الطعام؛ بينما يدخن آخرون السجائر أو يشربون الخمر أو يتعاطون المخدرات. يشاهد البعض التلفاز؛ بينما يتحدث آخرون كثيرًا دون أن يقولوا شيئًا؛ ويفضل آخرون التسوق أو السرقة. يغضب البعض ويفتعلون شجارًا مع أزواجهم أو جيرانهم، لمجرد شغل وقتهم، أو للتنفيس عن غضبهم؛ بينما ينخرط آخرون في العنف السياسي أو يشعلون حربًا. يصاب البعض بالكآبة، ويشكون من الوحدة أو التعاسة؛ بينما يتحدث آخرون عن الفشل أو الاكتئاب أو القلق. يمارس البعض العادة السرية؛ بينما يمارس آخرون الجنس مع الجميع؛ ويغتصب آخرون شخصًا ما. يبدأ البعض بالقلق بشأن صحتهم الجسدية؛ بينما يلجأ آخرون إلى طبيب نفسي. يصبح البعض مهووسين بالرياضة؛ بينما ينغمس آخرون في مساعٍ نفسية أو فلسفية أو روحية أو دينية تستهلكهم. يصبح البعض مدمنين على العمل؛ بينما ينام آخرون طوال اليوم أو يحاولون الغرق في غياهب النسيان. وهكذا دواليك.

كما يُظهر هذا السرد الجزئي وغير المنظم، فإن كل ما نعتبره غباءً أو خطيئة، وكل أمراض نفوسنا ومجتمعنا، أو معظمها أو الكثير منها، يُمكن أن يُعزى إلى هذا الشعور الغامض، الذي غالبًا ما يُعاش "لا شعوريًا"، وهو شعور الفراغ ورغبتنا في "علاجه" بأي طريقة ممكنة. فنحن نُثير الرغبات، والنفور، والقلق، والوساوس، والاكتئاب، في محاولة لفهم هذا الشعور بالفراغ وإخماده. ونُشغل أنفسنا بأفكار مثل: "أعتقد أنني أقع في الحب" أو "هذا الشخص يُزعجني حقًا" أو "ماذا سأفعل حيال هذا أو ذاك؟" أو "يجب أن أفعل (أو لا أفعل) كذا وكذا". إنه في الحقيقة "ضجة كبيرة على لا شيء".

إذا عممنا الكثير من هذه المشاعر العابرة، فقد نصل إلى استنتاج مفاده أن "الحياة لا معنى لها". هذا، كما قال ويليام شكسبير:

الحياة ليست سوى ظل عابر، لاعب ضعيف
يتبختر ويقلق ساعته على المسرح
ثم لا يُسمع شيء بعد ذلك: إنها حكاية
يرويها أحمق، مليئة بالضجيج والغضب،
لا معنى له.

ماكبث (الفصل الخامس، المشهد الخامس).

بالطبع، يمكننا، بل ونفعل في كثير من الأحيان، أن نتفاعل بإيجابية أكبر، ونمنح حياتنا معنىً أكثر بناءً. أعتقد أن هذا يصبح ممكناً عندما نُدرك هذا الفراغ الداخلي حين نشعر به ، ونتأكد من عدم رد فعلنا السلبي تجاهه، والذي نميل إليه لا شعورياً. عندما نفهم أن هذا الشعور بالفراغ لا يُمكن التغلب عليه بوسائل غير فعّالة، يُمكننا حينها البحث عن سُبل للاستمتاع بالحياة، من خلال النمو الشخصي، والأنشطة الصحية، ومساعدة الآخرين، والتعلم، والإبداع، والإنتاجية، وما إلى ذلك.

يُعدّ التأمل المنتظم علاجًا ناجعًا. فالجلوس بهدوء لفترات طويلة يوميًا يُسهّل علينا إدراك الفراغ العاطفي عند ظهوره، والبقاء على وعي به. إنّ وضع هذه المشاعر السلبية المتكررة في سياقها الصحيح يُحررنا منها تدريجيًا، إذ تبدو لنا عابرة وضعيفة وغير ذات أهمية. عندها تُصبح الحياة احتفاءً بالوقت، فنستغلّ الوقت القليل المتاح لنا لنصنع منه شيئًا جميلًا.

4. الفصل الرابع

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

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 [12].

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

---

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

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 - 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 [13]، 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

---

13 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).

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 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، تتبسط 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 "مُحَرَّضٌ 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 [14]. 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

---

14 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".

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 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 أفعالٍ 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.[15]

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

---

15 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.

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 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.[16]

16 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.

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.

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.[17]

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

---

17 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.

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.

5. الفصل الخامس

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

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 جانبي 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 **عرضية** 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.[18]

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.

---

18 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.

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.

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.[19]

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 :[20]

(a) قد يشير ذلك إلى الشروط والأحكام التي تؤثر موضوعيًا على[21] 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.

---

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

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

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

(b) أو قد يشير ذلك إلى المؤثرات التي تؤثر بشكل ذاتي [22]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 (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

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

كل مساهم ومدير وموظف مسؤولاً عن جزء، بدرجات متفاوتة، من المسؤولية الجماعية في المشروع المشترك.[23]

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 [24]. 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

---

[23] 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.

[24] 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؟

كموظفين حكوميين أكفاء، أو كعمال سكك حديدية، أو كمخططين وعاملين في معسكرات الموت، أو كمستغلين للعمالة القسرية، أو كمصنعين للسموم، وغير ذلك.[25]

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 [26]، وصف بعض الأساليب والمزالق المُحتملة، دون ادّعاء الإلمام التام بهذا الموضوع الواسع.

---

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

[26] 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.

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.

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" [27].

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 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.

---

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

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.[28]

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

---

28 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) [29].

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.

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

6. الفصل السادس

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

النفوذ والحرية

1. يحدث التأثير عبر 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 [30]). 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 [31].

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.

---

30 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.

31 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.

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.

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[32] الذكريات والتخيلات، وربما المشاعر العقلية. قد يكون موضوع الوعي أيضًا تجريدًا

[32] يمكن للمرء هنا أن يشمل أيضاً الاتصالات التخاطرية، إذا افترضنا أن التخاطر موجود.

(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 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، ينطبق 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 لشخص 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" [33]. 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

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

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، 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.[34]

[34] أوصي بشكل خاص في هذا السياق بالعمل المذكور سابقاً لهارت وهونوريه.

7. الفصل السابع

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

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 ثُبط رجل رأى مظهره الجسدي السيئ في المرآة عن ملاحقة امرأة - فإنّ قبحه لم يعد مجرد حالة، بل أصبح تأثيرًا (على إرادته [35]).

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 موات (هبوطًا)، فلا يلزم بذل جهد كبير لتحقيق الهدف المنشود؛ أما إذا كان الميل قويًا في اتجاه غير موات (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

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

المسارات الأصعب)، بل أيضًا بشكل جذري من منظور إعادة تشكيل المشهد الطبيعي نفسه [36].

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 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

---

36 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.

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" [37]. 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 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

---

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

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 [38].

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

---

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

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 جوهريًا؛ فمصطلح "التأثير" يبقى دقيقًا [39]. 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 [40]، 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

---

39 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"؟

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

في الجزء العلوي من الصدر [41]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.

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.[42]

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

---

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

42 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.

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 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.[43]

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

---

43 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.

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.

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.[44]

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

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.

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** "[45] باهتمام خاص من علماء المنطق والفلاسفة، لأنها تبدو وكأنها تدّعي كحقيقة شيئًا يعتمد على الإرادة الحرة، وبالتالي لا يمكن التنبؤ به بدقة مطلقة.

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

---

45 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*].

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.

أحد الأشكال الشائعة المتعلقة بكل من الإرادة والتأثيرات عليها هو " **عندما/إذا حدث X، فإن A سيفعل W** " - حيث (X (i هو أي حدث مؤثر، أي حدث طبيعي (حتمي أو غير ذلك) و/أو إرادة من الذات و/أو الآخرين، والتي يكون الفاعل A على دراية بها أو يعتقد خطأً أنها صحيحة قبل التصرف، و(ii) الفاعل A هو أي شخص أو مجموعة أشخاص أو كيان إرادي آخر أو كيانات، و(iii) يشير W إلى بعض أفعال الإرادة من قبل الفاعل A (بشكل فردي أو متوازٍ أو جماعي)، وقد يكون فعل الإرادة هذا مجرد قرار تم اتخاذه ولكن لم يتم تنفيذه بعد، أو عملية مستمرة جزئيًا، أو عملية مستمرة حتى نهايتها، بنجاح أو بدونه.

يمكن الإشارة إلى هذه الصيغ باسم "الشروط الشخصية" نظرًا لتشابهها مع القضايا الشرطية المنطقية والطبيعية وغيرها. ومع ذلك، فهي تختلف عنها في جوانب مهمة. فالمقدمة هنا هي حدث لا بد من وقوعه، بل يجب أن يُدرك وقوعه، أو قد يُظن خطأً أنه سيحدث - من قِبل الفاعل (أو الفاعلين) المعنيين. أما النتيجة، فهي مرتبطة بالمقدمة ليس من خلال ضرورة منطقية أو طبيعية، بل من خلال العزم الشخصي للفاعل (أو الفاعلين) المعنيين، والذي قد تتفاوت قوته. وهذا يعني أنه على الرغم من استخدام فعل الربط "سوف" في النتيجة، إلا أنه من المحتمل، في أحسن الأحوال، أن يُحققها الفاعل (أو الفاعلين) وليس من المؤكد أبدًا. ومع ذلك، يمكن بالطبع إعلان صحة القضية ككل أو خطئها، وفقًا لتحقق جميع شروطها المقصودة أو عدم تحققها.

لاحظ أن العبارة "عندما/إذا حدث X، فإن A سيفعل W" لا تُحدد بدقة ما سيفعله A عندما لا يحدث X أو إذا لم يحدث؛ بل ينبغي لنا أن نوضحها بشكل أدق: "فقط إذا حدث X، فإن A سيفعل W" لتمييزها عن "سواء حدث X أم لا، فإن A سيفعل W". يمكننا تصنيف الجمل الشرطية الشخصية كفئة من القضايا الموضوعية، وهي تختلف عن الجمل الشرطية الطبيعية والزمانية والامتدادية؛

ومع ذلك، لا ينبغي الخلط بينها وبين الجمل الشرطية المنطقية، وخاصةً مع الاستلزام المادي (وهو فئة فرعية من القضايا الموضوعية، وليس موضوعيًا على الإطلاق كما قد يوحي اسمه).

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.[46]

[46] لكن انظر الملحق 1 من كتاب "الإرادة" للاطلاع على بعض التعليقات الإضافية حول هذا الموضوع.

8. الفصل الثامن

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).
الفصل الثامن (القسمان 2 و 3).

1. 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 [47]، 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

---

47 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.

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 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") [48]، 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

---

48 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").

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 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 [49]. 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" [50]. 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

---

49 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.

50 جونسون، ص 473. غالبًا ما تُستخدم حجج مماثلة كذريعة للقتل الفردي أو الجماعي.

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 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.

(يُذكر المزيد عن القضايا البيولوجية في فصل لاحق من كتاب الإرادة .)

2. 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 [51]) 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 .

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.

---

51 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.

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 [52]. بمجرد أن يُحدث السبب أثره غير المرغوب فيه، قد لا يعود هو المشكلة، إلا إذا تكرر [53]. إذا استمر السبب في 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، [54]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.

---

52 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).

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

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

9. الفصل التاسع

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

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") [55]، 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

---

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

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 الجسدي (بالنسبة لتلك النفس)، والمجال الخارجي (خارج نطاق الجسد) [56]. 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.

---

56 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.

ويتضح هذا عندما نتأمل بتفصيلٍ في علاقاتها المتبادلة في مجالات التجربة الأربعة.[57]

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.

---

57 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 .

- 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 [58].
- 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 [59]، يلاحظ المرء [60]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.

---

58 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.

59 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).

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

- 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".
- 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.[61]

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

---

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

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 [62]. 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

---

62 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!

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 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 [63]. 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.

---

63 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!

4. الأقسام 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، 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 [64]، 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 [65]. 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

---

64 انظر مناقشة هذا الموضوع في الفصل 16.2 من كتاب الإرادة .

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

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 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. الفصل العاشر

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

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.[66] 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 "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.

---

66 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.

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 [67]. 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، وإجراء تقييم موضوعي للخطر والموارد المتاحة، ثم التصرف وفقًا لما هو ضروري، وبذل قصارى الجهد. أما الشجاعة الحقيقية فتعني عدم التزعزع عند

---

67 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.

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 [68].

قد يشعر المرء بالخوف من نفسه. فإذا سبق له، على سبيل المثال، أن أخلّ مرارًا وتكرارًا بوعد قطعه على نفسه، مُظهِرًا ضعفًا في الإرادة أثّر سلبًا على حياته أو

---

68 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.

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. 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 [69]. 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.

كتاب "دهامابادا" ، وهو نص بوذي يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد ، عن ذلك بشكل جميل للغاية (البيت 105) [70]:

---

69 ولمنع ذلك، لدينا نظام قضائي.

70 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.

" ...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.

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. الفصل الحادي عشر

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

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 [71].

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

---

71 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.

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 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 [72]؛ 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.

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.

---

[72] 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.

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 [73]. 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 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 [74]، 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

---

73 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.

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

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.

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 [75]، 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

---

75 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.

الزائفة.[76] ويمكننا أن نفهم من "الأنا" الصورة الذاتية (الخاطئة جزئيًا أو حتى كليًا) للروح[77]. إنها إسقاط ذهني، مجموعة من المفاهيم والافتراضات حول الذات، والتي تخلطها الروح بذاتها[78]. 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[79]، 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.

---

[76] 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").

[77] 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".

[78] 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.

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

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 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.[80]

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.

---

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

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.

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.[81]

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

---

81 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.

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 بوعيٍ تام وأحياناً أخرى بوعيٍ 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.[82]

إن مبدأ الرغبة في البوذية عامٌ جدًا [83]، فهو يشير إلى نوع من تعلق [84]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.

---

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

83 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.

84 انظر مقالتي "فك تشابك العقل" ، في مكان لاحق (الفصل 16.1 من كتاب "الإرادة").

12. الفصل الثاني عشر

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

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[85]التي تُحفز العملية برمتها، ويُمكن تسمية هذا المُحفز بالمنبه . يشمل العطش إحساسًا بطعم جاف في الفم

[85] 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.

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.

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 المناسبة (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".[86]

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

---

86 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.

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؟

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 [87]. 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 طوعًا 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 تقريبًا)، وتستمر طوال حياتنا لتزويد أجسامنا بالطاقة والمواد.

---

87 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.

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. 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 [88]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 [89]، 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.

---

88 انظر كورتيس وبارنز. ص 408.

89 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.

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 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 [90]، وليس ضرورة طبيعية.

يستطيع الإنسان، بإرادته، الامتناع عن ممارسة الجنس لسنوات أو حتى طوال حياته [91]؛ 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.[92]

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

---

90 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.

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

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

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 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 [93]). 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 .

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 مُعيّن، ويمكن مقاومتها أو الاستسلام لها. إلا أنه بينما يُمكن مقاومة الرغبات إلى 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.

---

93 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.

في مثل هذه الحالات، تجدر الإشارة إلى أن استجابتنا الإرادية (المقاومة أو الاستباق) ليس لها تأثير يُذكر على صحتنا أو حياتنا [94].

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 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 والرغبات 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

---

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

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 [95]. 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 [96].

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،

---

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

96 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.

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.

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 [97]. 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.

---

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

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 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 [98]. 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.

---

98 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.

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، 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 الروح؟

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 [99]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 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.

---

99 وهو ما أميل إلى الشك فيه، لأنه على حد علمي، من المرجح أن تؤدي مثل هذه الرؤية المتفككة للنفس إلى صراعات نفسية.

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. الفصل الثالث عشر

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).
الفصل 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 فاعِل 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 للأحباء). 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 هدفٍ 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 " [100]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 [101]. (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).

---

100 انظر الملحق 2 الإرادة حول مذهب أرسطو في "الأسباب الأربعة".

101 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".

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 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 [102]، 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

---

102 على سبيل المثال، إصبع زائد أو سرطان الثدي.

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[103]لفكرة أن "الكل قد يكون أكبر من مجموع أجزائه".

لا يوجد غرض واعٍ مقصود من وراء ذلك، ولا يوجد شيء غامض أو ميتافيزيقي في هذه القوة الكامنة [104]. 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

---

103 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.

104 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.

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؟ [105]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.

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

---

105 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.

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 [106]. 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،

---

106 الفيروسات ليست خلايا؛ ومع ذلك، فهي ليست كائنات مستقلة، بل هي عبارة عن حزم من المواد الوراثية والبروتين التي تتكاثر بشكل طفيلي.

ولكن بمرونة أكبر. 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 ثديًا 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 [107]، 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) [108]. 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

---

107 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.

108 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.

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.

14. الفصل الرابع عشر

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004).
الفصل 15 (القسمان 1 و 2).

المزيد عن التطور

1. الداروينية الاجتماعية

منذ نشأتها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، امتد تأثير الداروينية إلى 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 تُؤجج 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 [109]. 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.

---

109 لو كان الأمر كذلك بوضوح، لكان الجميع يؤمنون بالله ولما كتب أيوب كتابه!

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 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 [110]) 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.

---

110 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.

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 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 فيُخلِّصون 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".

15. الفصل الخامس عشر

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004). الفصل 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 [111]؛ 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 [112])، بل وجميع القضايا الأنطولوجية والمعرفية المتعلقة بالحكم الأخلاقي.

---

111 انظر الفصول 3.4 و 10.3 و 13.2 هنا؛ وكذلك الفصل 13 في كتاب المنطق اليهودي .

112 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").

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.
- 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 [113]. ومن العبث (بل التناقض الذاتي) الإدلاء بتصريحات مثل: "لا تُشر

---

113 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

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 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.

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.

- 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.[114]

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

114 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.

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.

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 [115]، 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

---

[115] بالطبع، يجب على هؤلاء الفلاسفة أن يحرصوا على التواضع، وألا يتوهموا أن بإمكانهم إخبار الجميع بما يجب عليهم فعله في جميع الظروف.

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، ومُنقَلة عبر دين ما)، فإنه يبقى مسؤولاً. إن فعل الإيمان بهذا 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. الأخلاق تتعلق بالحياة والتفكير والإرادة

كتبت آين راند في موضع ما [116]، 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.

---

116 أطلس شراجيد ، ص 939.

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 كاف) - 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 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 إلى 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 [117]، ولكن في نهاية المطاف، يمكن اعتبار جهودها متلاقية نحو هدف مشترك، ألا وهو استمرار الحياة في جوهرها، بشكل أو بآخر على الأقل، والأفضل من ذلك، بأكبر عدد ممكن من الأشكال [118].

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

---

117 باستثناء الكائنات الأدنى في السلسلة الغذائية، والتي تتغذى على المعادن فقط.

118 لا يعني هذا بالضرورة أن الهندسة الوراثية مفيدة للحياة على المدى البعيد. كما أن هذا المبدأ لا يُجيز ممارسة الجنس مع الحيوانات!

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 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 الوصايا[119] ، 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

---

119 فعلى سبيل المثال، لا ينبغي للمرء أن يكذب على شخص ما لمجرد تجنب إيذاء مشاعره.

وقدرته على التواصل، وغير ذلك [120]. يحتاج الناس بعضهم بعضاً، لا كوسيلة فحسب، بل كغاية. هذه مسألة معقدة يجب على علم الأخلاق أن يبذل جهداً كبيراً لدمجها.

4. تاي تشي، كارما يوغا و إف أيث

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.

---

120 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!

> 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" [121]. 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.

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

---

121 انظر المناقشة السابقة لهذا المبدأ، في الفصل 10.3 من كتاب الإرادة .

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 [122]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

---

122 انظر كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" ، الفصل التاسع.

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!

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.

16. الفصل السادس عشر

مقتبس من كتاب "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" (2004). الفصل 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[123] المظاهر عمومًا باعتبارها محايدة، قبل أن نبدأ بتصنيفها كحقائق أو أوهام.

---

123 انظر إلى كتاب "منطق المستقبل" ، الفصل الثاني.

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.

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 [124]، 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،

---

124 وُصفت الافتراضات غير الأخلاقية بأنها "أخلاقية". أما فيما يتعلق بالتحليل "العاملي"، فانظر منطق المستقبل ، الجزء السادس.

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.

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" [125]. 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.

تعتبر الأخلاق كل ادعاء مبدأً عامًا، ما لم تُقدَّم حجج قوية لتخصيصه [126]. 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 الخاصةً 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

---

125 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 جارك 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.

126 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.

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 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.[127]

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 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

---

127 حتى لو لم يفعل الممارسون شيئًا للترويج لممارستهم، فإن مجرد تأثيرهم السلبي على المجتمع سيكون سببًا كافيًا لحظرها؛ فكيف إذا بذلوا جهودًا لنشرها؟

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 اعتبارات 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 [128]؛ 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 دليلاً على صوابه [129]. 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

---

128 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.

129 علاوة على ذلك، فإن دعم وسائل الإعلام الرئيسية لا يعني شيئاً.

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.

17. الفصل السابع عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2005)،
الفصل الثامن (القسمان 8 و 9).

1. ضد كانط بشأن حرية الإرادة

تعليقات متنوعة ضد وجهة نظر كانط بشأن حرية الإرادة .

كما أوضحتُ في موضع آخر [130]، لا ينبغي فهم حرية الإرادة على أنها "فعل ما تشاء"، بمعنى "فعل ما ترغب فيه"، لأن الانقياد وراء الرغبات العشوائية ليس حرية بل عبودية. ولا يترتب على ذلك، كما يقترح إيمانويل كانط، أن حرية الإرادة هي "فعل ما يمليه عليك عقلك".

ينبغي توضيح التعريف الشائع للحرية، "فعل ما تشاء"، ليُشير إلى أن أفعالنا تُعبّر عن إرادتنا الشخصية . فـ"أنت" وليس "الرغبة" هي جوهر هذا التعريف الشائع. ولا يُقصد بـ"الرغبة" هنا القيم أو الرغبات أو الأهداف (سواء كانت عقلانية أم غير عقلانية) التي ربما سبقت "الفعل"، بل هي مجرد استنتاج لاحق من هذا الفعل؛ أي أنها تفسير للإرادة التي حدثت بعد وقوع الفعل. وبذلك، يتحمل الفاعل أو المؤلف مسؤولية هذه "الرغبة".

تشير حرية الإرادة إلى إرادتنا بغض النظر عن المؤثرات، كالرغبات أو الأحكام العقلانية أو غيرها . والهدف من وصف الإرادة بالحرية هو التأكيد على أن الفاعل هو من يُريد، وأن المؤثرات ليست أسبابًا مُحددة. في هذه الحالة، سواء أكانت إرادة الفاعل متوافقة مع أي توجيه أخلاقي أم لا، فهو مسؤولٌ بالفعل عن فعله .

---

130 مرة أخرى، انظر الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة ، الفصل 5-7.

يبدو أن كانط يدّعي أن الإرادة لا تكون حرة إلا عندما تتوافق مع مقتضيات العقل، مما يوحي بأن البديل الوحيد لذلك هو الانقياد الأعمى للأهواء. يقول: إذا عصيت العقل، فأنت دمية في يديه، لذا أطعه، وستكون حراً. هذا استنتاج خاطئ !

منطقيًا، إذا صحت أطروحة كانط حول الإرادة، فإن الناس لا يملكون حرية ولا مسؤولية في أي حال، ولا يمكن لومهم أو مدحهم على ما يحدث لهم. من هذا المنظور، إذا أُصغي للعقل وطُبِّق، يصبح توجيهه الأخلاقي (أو من اقترحه) هو سبب الفعل الفاضل، ولا يستحق الفرد الثناء - تمامًا كما لو تم تجاهل العقل أو عصيانه، فإن رغبات الفرد ودوافعه تسيطر عليه، ويصبح بريئًا من اللوم. وهكذا، لم يُمعن كانط النظر في اقتراحه بما فيه الكفاية.

من الواضح أن اختيار الخضوع للعقل يستلزم فعل إرادة حرة مسبق ، لا بد أن يكون تلقائيًا، وإلا لكان العقل يُسيطر على الفاعل رغماً عنه. بعض الناس لا يتأثرون بالحجج العقلانية، حتى وإن كان العقل يؤثر في كثير منا. لذا، فإن الإرادة مستقلة جوهريًا عن العقل كما هي مستقلة عن الأهواء. أمام الفاعل خيار بينهما. فإن لم يتبع العقل، انقاد للأهواء؛ وإن اتبعها، تجاهل العقل. لكن في نهاية المطاف، يكون الاختيار تلقائيًا: تلك هي حرية الإرادة.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن بعض فلاسفة ما بعد كانط قد توصلوا إلى استنتاج معاكس مفاده أننا لا نكون "أحرارًا" إلا عندما نتصرف ضد العقل. هذا الموقف ما بعد الحداثي هو، إلى حد ما، نتيجة متوقعة لموقف كانط العقلاني الأخلاقي. فإذا أدركنا أن التمسك الجامد بمبادئ كتلك التي طرحها كانط ليس إلا شكلاً آخر من أشكال العبودية، فإن المساحة الوحيدة المتبقية للإرادة الحرة تبدو وكأنها الفوضى الأخلاقية.

لكن هذا الموقف الذي يُجيز كل شيء ليس إلا الوجه الآخر للعملة، وهو الجانب المُلذّذ بها؛ فهو ليس جوابًا منطقيًا لكانط. إنه ببساطة يعود إلى فكرة أن الحرية

هي "فعل ما تشاء". ويبقى اعتراض كانط على ذلك قائمًا [131]، حتى وإن كان بديله المقترح، "فعل ما يمليه العقل"، مرفوضًا أيضًا.

لا يمكن التغلب على هذه المعضلة إلا من خلال فهم أعمق للعلاقة بين الفاعل والإرادة، والتأثيرات مثل الرغبات أو الرؤى العقلانية والأخلاقية.

من المهم التمييز بين الذات (أو الروح) والجسد والعقل. يشمل الجسد والعقل جميع الأفكار والمشاعر اللاإرادية، أي جميع العواطف والشهوات. ومن الخطأ الإدراكي التماهي مع أي حدث سلبي من أحداث الجسد والعقل، أي التفكير: "هذا أنا أو تعبير عني". قد تكون الذات منفصلة عن هذه الأحداث؛ فهي في جوهرها "خارجها". (الذات "خالية" من هذه الأحداث المادية والعقلية، بتعبير بوذي).

مع ذلك، لا يعني هذا أنه يجوز لنا التبرؤ من أفعالنا الجسدية أو العقلية الإرادية . يجب النظر إلى هذه الأفعال على أنها امتداد وتعبير عن الذات التي تُحركها؛ فالذات مسؤولة عنها، مهما تأثرت بعوامل سلبية في الجسد والعقل. لا يمكننا، في محاولة للتصرف بعنف دون تحمل المسؤولية، أن نجادل قائلين: "بما أن هذا الجسد والعقل ليس أنا بالكامل، فإن جميع أفعاله ليست أنا". هذا أيضاً - أي عدم التماهي مع أحداث الجسد والعقل الفاعلة - هو خطأ في التقدير.

يتضح دور العقل هنا جليًا: فهو يُستخدم أساسًا للتمييز بصدق بين الفاعل والمفعول به، أي بين مجالات المسؤولية ومجالات عدم المسؤولية في حياة الفرد. لا يضمن هذا الوضوح الأخلاق، مع أنه شرط أساسي لها (وبالتالي يُعدّ في حد ذاته فعلًا أخلاقيًا). يعمل العقل هنا كثقل موازن لتأثير العاطفة. ومع ذلك، يبقى على الفرد أن يستشعر الخيار "الأخلاقي" ويمارس إرادته الحرة في هذا الاتجاه.

---

131 يؤكد كانط هنا، بطبيعة الحال، حكمة قديمة موجودة في التقاليد الدينية الكبرى. عندما رفض الإنسان الغربي في القرن العشرين الديانة اليهودية المسيحية لصالح "مبدأ اللذة"، بدت رؤية كانط الحكيمة وكأنها "أخلاقية" جامدة وقديمة الطراز. لكن الآن، ربما بفضل انتشار الأفكار البوذية في الغرب، بدأ الكثيرون يدركون مجددًا أن السعي الجامح وراء اللذة قبيح وضعيف ومدمر للذات وللآخرين. يُنظر إلى وصف النزعة اللذية بالعبودية على أنه دقيق بشكل متزايد، بمجرد التفكير في الطرق العديدة التي تستخدمها المصالح التجارية والسياسية لهذه الوسيلة الماكرة لاستغلال الجماهير والسيطرة عليها. لم تكن ثورة "الهيبيين" في أواخر الستينيات هي التحرر الذي ادعت أنه كذلك، بل كانت استعبادًا تامًا للمخدرات، والانحلال الأخلاقي (الذي ينتهي بالانحلال)، وموسيقى الروك أند رول (أي الضوضاء الصاخبة المنتشرة في كل مكان).

يمكن اعتبار فعل الإرادة "حراً" و"مسؤولاً" إلى أقصى حد عندما يكون الفاعل على دراية تامة بجميع التأثيرات الإيجابية والسلبية التي تؤثر عليه، وبأن لديه حرية التصرف والمسؤولية عن أفعاله على حد سواء.

بحسب التعريف، تُعدّ المؤثرات ظروفًا يكون المرء على دراية بها بدرجات متفاوتة، وتؤثر بالتالي على إرادته. وهنا، نلاحظ أن درجة هذه الدراية تؤثر على درجة حرية الإرادة. فالشخص الواعي تمامًا يتمتع بحرية ومسؤولية أكبر من الشخص الذي يعيش في حالة شبه نعاس.

لاحظ جيدًا الفرق الجذري بين الحرية النابعة من الوعي والحرية المنعدمة عنه. فالذين يؤكدون وجود الإرادة وحريتها يفعلون ذلك بنية حسنة للسيطرة على حياتهم. أما الذين ينكرونها أو يشكّون فيها، فغالبًا ما يفعلون ذلك لتبرير أفعالهم المشينة أو الشريرة الماضية، أو لتسهيل ارتكابها في الحاضر والمستقبل. إنهم يرفضون حرية الإرادة ليحرروا أنفسهم من ضمائرهم، بتخديرها. ويستخدمون هذا الإنكار الفلسفي بذكاء كأداة للتأثير السلبي على إرادتهم، مما يُمكّنهم من السعي الجامح وراء القيم غير الأخلاقية.

2. التأثيرات المزعومة

إن التأثير المزعوم على الإرادة ليس بالضرورة تأثيراً حقيقياً. فمجرد القول بأن شيئاً ما كان له تأثير على فعل شخص ما لا يعني بالضرورة أنه كان كذلك فعلاً؛ أي أنه لا يجعل التأثير المزعوم تأثيراً بأثر رجعي. قد يبدو هذا بديهياً، لكن من المهم التطرق إلى هذه المسألة، لأن الناس يخلطون بين التأثير الأولي والتأثير اللاحق.

على سبيل المثال، قد يقول المدين للدائن: "لم أتمكن من السداد اليوم بسبب زفاف ابني"، مع أن الزفاف لم يؤثر فعلياً على قرار عدم السداد، أو لم يستغرق وقتاً طويلاً حال دون السداد، بل استُخدم كذريعة واهية . فإذا لم يؤثر الزفاف نفسه، أو حتى مجرد التفكير فيه، على عدم السداد بأي شكل من الأشكال، فلا يمكن القول بصدق أن الزفاف كان سبباً أو متأثراً به. ومع ذلك، لا يعني هذا أن الدائن لا يمكن أن يتأثر بالذريعة المقدمة، سواء صدّقها أم لم يصدّقها.

لكي يؤثر X على إرادة Y، من الضروري أن يسبق التفكير في X الفعل Y، وأن يُسهّله أو يُصعّبه بدرجة ما. إذا لم يخطر ببال X إلا بعد Y (كما في حالة الادعاء زورًا بأن X هو سبب Y)، فإن حقيقة عدم تأثير X على Y لا تتغير. مع ذلك، قد يبدأ X، بعد هذا الادعاء الزائف وتسجيله ذهنيًا، بالتأثير على الآخرين. الإجراءات اللاحقة للوكيل الأولي (وكيل Y) أو لبعض الوكلاء الآخرين.

لا يكفي مجرد قول شيء ما ليصبح حقيقة، حتى في عالم الروح. فالحقيقة الموضوعية موجودة، حتى في العلاقات الذاتية. قد لا يكون المرء متأكدًا مما أراده أو ما أثّر فيه، إما لقلة انتباهه أو مهاراته التأملية، أو لضعف ذاكرته. في مثل هذه الحالات، قد تكون شهادته عن عملياته الداخلية، حتى وإن كانت صادقة، خاطئة. إضافةً إلى ذلك، في بعض الحالات، حتى مع معرفة الحقيقة، قد يكذب المرء عمدًا، راغبًا في التلاعب بشخص ما بطريقة أو بأخرى.

بطبيعة الحال، يجد المراقب الخارجي نفسه في وضع غير مواتٍ عند تقييم إرادة الآخرين والتأثيرات التي تطالها. في مثل هذه السياقات، نعتمد غالبًا على ما يمكن تفسيره على أنه تفكير "بعد هذا، إذن بسببه" ، ولكنه في الواقع (عادةً ضمنيًا) يتمثل في استبعاد جميع التفسيرات البديلة المطروحة للسلوك الملاحظ باستثناء تفسير واحد، أو اختيار التفسير الأكثر ترجيحًا من وجهة نظرنا الحالية.

(هذا بالطبع مجال كامل من مجالات المنطق بحد ذاته، ولا يمكنني أن آمل في تغطيته في بضع تعليقات.)

بالمناسبة، عندما نتحدث عن شخص يتمتع بـ" **روح** " معينة، فإننا نعني في الأصل أن هذا الشخص يتصرف وفق نمط سلوكي محدد ، أي أننا نشير إلى جوانب من إرادته . على سبيل المثال، قد يتمتع شخص ما بـ"روح طيبة" (كأن يكون مجتهداً ومتحمساً) أو "روح سيئة" (كأن يكون كثير الشكوى ومقاوماً).

لكن بعض الناس جسّدوا هذا المعنى لكلمة "روح"، موحين بأن كيانًا خارجيًا غير مادي (شبيهًا بالشبح) يغزو أرواح الناس ويسكنها ، مجبرًا إياهم على التصرف بطريقة معينة. في هذه الحالة، لم تعد أفعال الشخص المعني نابعة من إرادته، بل من إرادة شخص آخر. فقدت روحه إرادتها الحرة، وخضعت لسيطرة روحية.

يُلاحظ هذا النمط من التفسير في الديانة المسيحية وبين الشامانيين الأفارقة، على سبيل المثال. ومن الأمثلة على ذلك: "الروح القدس" و"الشيطان

أغواني". وهناك اعتقاد شائع آخر مفاده أن الخمر أو المشروبات الكحولية تُدخل "روح السكر" في نفس الشارب.

تكمن المشكلة في مثل هذه التفسيرات، منطقياً، في أنها بدلاً من تفسير الإرادة من خلال تأثير الظروف غير الحاسمة، فإنها تلغي الإرادة وتبطل المسؤولية بحكم الواقع.

18. الفصل الثامن عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصلان 3 و 8.

1. أهداف التأمل

التأمل وسيلة لتعزيز الوعي. والهدف الأسمى من التأمل، بالتالي، هو بلوغ أعلى مستوى ممكن من الوعي. يُفهم هذا الخير الأسمى عمومًا على أنه ثلاثي الأبعاد، مع أن هذه الجوانب الثلاثة هي في جوهرها حدث واحد، يُمكن تسميته " **الإدراك** ".

الجانب الأول هو " **التنوير** "، والذي يمكن تعريفه بأنه التغلب على كل جهل أو وهم أو ضلال شخصي، بأوسع معانيه. إنه وعي شامل وكامل؛ أوسع وأعمق إمكانية للمعرفة (بما في ذلك المعلومات والفهم).

الجانب الثاني هو " **التحرر** "، والذي يُمكن تعريفه بأنه التغلب على جميع نقاط الضعف والصعوبات والعوائق الشخصية، بمعناها الأوسع. وهكذا، يرتبط التنوير بالمعرفة، بينما يتعلق التحرر بالإرادة . وبافتراض أنهما إنجازان ممكنان، فإنهما متلازمان بالضرورة، والتحرر مكمل ضروري للتنوير. فالمعرفة هي الحرية.

> لاحظ أن مصطلح "التنوير" (أو "الإشراق") يُفسَّر غالبًا على أنه يشير إلى تجربة داخلية للنور. لكن هذا التشبيه الذهني برؤية النور، وإن كان مفيدًا أحيانًا، ليس هو جوهر المصطلح. بل ينبغي تخيُّل رجل يسير بحذر في الظلام، يتحسس طريقه ببطء، ثم يُضاء فجأةً بضوء ساطع. الآن، يستطيع أخيرًا رؤية كل ما حوله ووجهته، ويستطيع التجول بحرية، والعثور على أي شيء يبحث عنه دون أن يصطدم بأي شيء. هذا التشبيه أفضل، لأنه يوضح اقتران النور بالحرية. فالرجل

في الظلام كرجل مكبَّل بالسلاسل، بالكاد يستطيع الحركة، خائفًا ومترددًا، غير قادر على السفر مباشرة إلى أي وجهة، ويبذل جهدًا كبيرًا لقطع أي مسافة. عندما يُضاء النور، يتحرر فورًا من قيوده الخفية، ويستطيع القفز والوثب والقفز كما يشاء، ويرقص فرحًا.

النتيجة الثالثة المفترضة لبلوغ ذروة الوعي هي تعزيز الفهم الأخلاقي بشكل كبير، أو ما يُعرف بـ" **الحكمة** "[132]. ويرتبط هذا بالوظيفة الثالثة للروح، وهي التقييم. ويشير إلى أقصى درجات الفطنة في الأحكام القيمية والمساعي. فلا يكفي امتلاك المعرفة والحرية إذا كان المرء جاهلاً بالقيم، وبالتالي عاجزاً عن الفضيلة.

كما أن التقييم عموماً ينطوي على تفعيل وظيفتي الإدراك والإرادة، فإن الحكمة هي النتيجة الطبيعية والضرورية للتنوير والتحرر. وعلى جميع مستويات التجربة الإنسانية، يدل التقييم الحكيم على تداخل متناغم بين المعرفة والإرادة. وتتحقق الحكمة، أو الفطنة القصوى، عندما تبلغ هاتان الوظيفتان ذروة كمالهما.

ينبغي التأكيد على أن الحكمة لا تقتصر على معرفة الصواب من الخطأ في أي موقف، بل تشمل أيضاً فعل الصواب وتجنب الخطأ بشكل طبيعي. إنها ليست مجرد فهم نظري للقيم، بل تتضمن أيضاً ممارسة الفضيلة التي تشهد على استيعاب هذا الفهم استيعاباً كاملاً. وتتكامل القدرات المعرفية والإرادية للحكيم في هذا الشأن.

بينما يُمكن اعتبار التنوير الكامل والتحرر والحكمة الهدف الأسمى للتأمل، إلا أنه يُمكننا بالطبع اعتبار زيادة درجات المعرفة والحرية والتمييز (بين الخير والشر، والصواب والخطأ) وإن كانت أقل اكتمالًا، أهدافًا وسيطة قيّمة. فالأمر ليس خيارًا بين أمرين، أي إما العمى التام والعجز والغباء، أو الكمال المطلق. قد يتعين علينا أن نشق طريقنا تدريجيًا نحو المثال، مرورًا بتحسينات جزئية حتى نبلغ النتيجة المرجوة.

---

132 قد يزعم البعض أن بلوغ التنوير/التحرر يضع المرء "فوق الخير والشر". لكن لا ينبغي إساءة فهم معنى هذه العبارة على أنها تعني استقلال المرء عن الأخلاق. بل على العكس تمامًا، فهي تعني أن المرء يصبح حكيمًا لدرجة أنه لا يستطيع أن يتصور أي قيمة تُذكر في الممارسات غير الأخلاقية أو اللاأخلاقية. والدليل على ذلك هو أن المعلمين المتنورين دائمًا ما يحثون أتباعهم على الأخلاق. ليس لأن المعلم بحاجة إلى تذكير نفسه بهذه القواعد الصارمة، بل لكي يمنع أتباعه من الضلال في طريق التنوير.

من المرجح أن تتناسب تجاربنا مع تقدمنا على هذا الدرب أو الطريق. قد نمر بتجارب روحية عابرة، أقل حدة من تجربة التنوير المطلقة، لكننا نجد في هذه التجربة مكافأة مُشجعة ومُحفزة. إذا مارسنا التأمل بشكل صحيح ومنتظم على مدى فترة طويلة، فقد يزداد شعورنا بالحرية بشكل ملحوظ. تبدو الأمور أكثر وضوحًا وسهولة، ونُظهر المزيد من الحكمة في خياراتنا.

وهكذا تتحدث التقاليد عن طريق الكمال أو طريق الكمال، مما يعني طريقًا روحيًا طويلًا يجب قطعه، حتى تغير الخطوة الأخيرة كل شيء بالنسبة لنا بشكل جذري ونحقق الإدراك الكامل.[133]

تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "التحقيق" له معنى مزدوج، أحدهما نسبي والآخر مطلق:

- وهذا يدل، أولاً، على تحقيق الإمكانات الكاملة للفرد كإنسان، أي النضج الكامل لقدراتنا المعرفية والإرادية والتقييمية.
- بالإضافة إلى ذلك، يشير ذلك إلى أن هذا الكمال الذاتي يتزامن مع الإنجاز الأقصى المتمثل في إدراك الواقع المطلق، والحرية القصوى، وحكمة الاختيار.

منطقياً، لا يُعدّ هذان الإنجازان متطابقين بالضرورة: إذ يُمكن القول إنّ أفضل ما يُقدّمه شخصٌ ما نسبياً لا يكفي بالضرورة من الناحية المطلقة. مع ذلك، تتجاوز بعض الفلسفات الروحية هذا الاعتراض المحتمل بالنظر إلى إمكانية تمديد السعي نحو الكمال المطلق على مدى أكثر من حياة.

علاوة على ذلك، هناك طريقتان للنظر إلى عملية التأمل؛ ويشار إلى هاتين الطريقتين في الزن على أنهما السعي إلى الإدراك التدريجي مقابل الإدراك المفاجئ.

- يمكننا أن نتخيل أنفسنا واقفين على قمة جبل، متلهفين لتسلقه، بالعمل الدؤوب على تطوير ذواتنا. علينا أن نجد أفضل السبل لتحقيق ذلك، إما بالاستعانة بتجاربنا الشخصية أو باستخدام خرائط ورثناها عن أسلافنا، أو

---

133 أودّ أن أضيف أنني لا أستطيع، حتى الآن في حياتي، أن أؤكد شخصيًا إمكانية بلوغ التنوير والتحرر والحكمة المطلقة. أفترض إمكانية ذلك، لأن العديد من التقاليد الإنسانية تدّعي أن بعض الأفراد قد بلغوا هذه المرحلة؛ وهذا دليل غير مباشر يدعم هذه الفرضية. علاوة على ذلك، يبدو لي من المعقول والمنطقي أن تكون هذه المستويات من الإنجاز ممكنة. مع ذلك، وبكل صراحة، لم أبلغها بنفسي. ولكن حتى لو كنت شاهدًا حيًا على ذلك، سيظل على القارئ أن يعتبر هذه المعلومات منقولة، إلى أن يبلغ هو نفسه الإدراك بنفسه.

بالسفر مع باحثين آخرين. قد نتراجع أحيانًا، ونضطر للصعود مجددًا لنصل إلى موقعنا السابق. أحيانًا تبدو قمة الجبل قريبة، ثم نكتشف، ونحن نقترب منها، أن الجبل أكبر بكثير مما بدا لنا من الأسفل. قد يستغرق هذا التسلق عمرًا من العمل الشاق، بل يقول البعض عدة أعمار.

- هناك طريقة أخرى للنظر إلى التحدي، وهي اعتباره لغزًا يجب حله. لو استطعنا فقط إيجاد المفتاح، لانفتح أمامنا باب الإدراك. لا حاجة لتسلق الجبال أو تحريكها. يكفي فقط أن نكون متيقظين باستمرار لأي دليل، ومنتبهين لأي إشارة - قد تأتي عابرة من أي مكان [134]. إذا ما لمحناها بطريقة ما، سينكشف لنا كل شيء، وسيتضح كل شيء في مكاننا. سيختفي الجبل فجأة، وسنجد أنفسنا فجأة في مركزه (تمامًا كمن يقف على قمته). لا حاجة للتسلق؛ المهمة تتطلب عملًا استقصائيًا.

بالطبع، كلا المنظورين صحيحان وجديران بالاهتمام. يبدو أن الصعود الطويل هو قدرنا جميعًا؛ لكن أملنا المشترك هو أن نتمكن بطريقة ما من اختراق لغز الوجود. هذا الأخير ليس اختصارًا للصعود، بل هو اختراق وتبديد للأوهام الكامنة. علاوة على ذلك، فإن مسرح بحثنا عن الفهم ليس "خارجيًا" بقدر ما هو "داخليًا".

ثمة فرق آخر جدير بالذكر، وهو الفرق بين الإدراك المؤقت/الجزئي والإدراك الدائم/الكامل. ففي طريق الإدراك الكامل، قد يختبر المرء لمحاتٍ منه للحظات. إلا أن هذه اللمحات السعيدة من الجنة لا تُعدّ إدراكًا بالمعنى الدقيق. فالإدراك الحقيقي لا يتحقق إلا عندما يستقر المرء في هذه التجربة بشكل لا رجعة فيه.

فيما يتعلق بالمصطلحات، تجدر الإشارة إلى أن مصطلحات الإدراك، والتنوير، والتحرر، والحكمة، تُستخدم عمليًا في الغالب بشكل مترادف، إذ لا يمكن بلوغ أي جانب من جوانب هذه العملية بمعزل عن الجوانب الأخرى. أحيانًا، يُكتب الإدراك (إلخ) بحرف كبير (الإدراك)، للتمييز بين الإدراك الكامل والنهائي والإدراك الجزئي أو المؤقت. وعادةً ما يُوضح السياق المقصود من كل صيغة.

يُستخدم مصطلح " **الصحوة** " أيضاً للتعبير عن الإدراك. يوحي هذا المصطلح بأن وجودنا كما نعيشه عادةً أشبه بحلم - حلمٌ مليء بالمشاكل التي لا يمكن حلها من داخل الحلم، بل فقط بالخروج التام من حالة النوم. لقد مررتُ بمثل هذه

---

134 هذه هي الروح الاستباقية لتأمل الكوان ، الذي تدعو إليه مدرسة رينزاي زن، على عكس تأمل الزازن الذي يبدو أكثر "سلبية" ، والذي تدعو إليه مدرسة سوتو. هذا الأخير، الذي يُصنف ضمن نموذج تسلق الجبال السابق، ليس في الواقع سلبياً كما قد يبدو للناظر.

الأحلام أحياناً: كنتُ محاصراً بطريقة ما في موقف صعب للغاية، ولم أستطع تخيّل أي مخرج منه، أو أي سيناريو رابح؛ لذا (مدركاً أنني لا بد أنني أحلم)، ببساطة أجبرتُ نفسي على الاستيقاظ من النوم [135]، وحللت المشكلة بطريقة جذرية.

بالنسبة للشخص الذي استيقظ للتو، يفقد العالم داخل الحلم، بكل ما فيه من صعوبات تبدو مستعصية، أهميته تمامًا، ليصبح فجأةً شيئًا لا يستحق الاهتمام. يوضح هذا التشبيه كيف أن الصحوة الروحية تتجاوز كونها مجموعة من الحلول المؤقتة لمشاكل الحياة اليومية؛ إنها حل شامل يخترق الأوهام ويقودنا مباشرةً إلى الحقيقة الكامنة. هذه الصورة تجعل الإدراك أسهل.

135 يمكن تشبيه هذه التجربة بالتواجد على عمق معين تحت الماء، والسباحة عمداً إلى السطح.

2. الذات الفردية في المذهب الأحادي

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

إذا كانت ذواتنا نسبيةً إلى ذات مطلقة (أو "لا ذات" في البوذية)، فهي وهمية . بأي معنى هي وهمية؟ يمكننا القول إن الوهم يكمن في التمييز المصطنع بين الجزئي والكلي، أي أنه يتمثل في فعل **تمييزي شبه معرفي تعسفي إلى حد ما** . يبدو إذن أن أجزاءً ضئيلة من الكل الأصلي قد أوهمت نفسها خطأً بأنها منفصلة عن مصدرها المشترك. لقد فقدت هذه الأجزاء (أي نحن جميعًا) صلتها بهويتها الحقيقية، وارتبكت بسبب محدودية منظورها، فظنت أن لها هوية منفصلة .[136]

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

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

---

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

هذه الأطروحة، بطبيعة الحال، تجريبية بما يكفي فيما يتعلق بحقيقة عدم ثبات الظواهر؛ ولكن (في رأيي) ثمة ثغرة مفاهيمية فيها. يمكننا الإشارة إلى أنها ترفض أي فكرة عن ثبات جوهري دون تبرير كافٍ (أي عن طريق مغالطة منطقية)؛ ويمكننا بدلاً من ذلك الدعوة إلى وجود جوهر كامن (مادي، أو عقلي، أو روحي)، بتبرير غير كافٍ بنفس القدر، أو ربما بتبرير أقوى (أي أن هذا يساعد في تفسير المزيد من الأشياء).[137]

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

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

علاوة على ذلك، فإن التوحيد أكثر إقناعًا من الناحية المنطقية، لأن الفرضية البوذية تفترض دون مزيد من التفصيل أمرًا تسعى فرضية الإله إلى تفسيره. فحقائق الوعي والإرادة والتقييم الظاهرة فينا، أي في الأفراد الذين يبدون محدودين، تبقى غير مفسرة في البوذية، بينما في الفرضية التوحيدية، يُعتقد أن القدرات الشخصية للأفراد تنبع من قدرات مماثلة لله. أي، بما أن النفوس المحدودة هي (في نهاية المطاف وهمية) أجزاء من الله، فإن قدراتها على الإدراك والإرادة الحرة والتقييم (وإن كانت محدودة نسبيًا) مستمدة من نفس القدرات (على نطاق أوسع بكثير) في الروح الكلية، أي الله.

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

137 سنناقش مسألة عدم الثبات لاحقاً في كتاب التأملات .

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

لكن في الحقيقة، لا يزال بإمكاننا التوفيق فكرياً بين المذهبين، إذا اعترفنا بأن هذه الحجج ليست في النهاية سوى اختلافات لفظية وأنه ينبغي علينا بدلاً من ذلك التأكيد على أوجه التقارب والتكامل بينهما.[138]

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

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

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

---

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

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

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

يتظاهر العلمانيون المعاصرون، بطبيعة الحال، بأنهم "علماء" [139]، وبذلك يضفون على مذهبهم هيبةً بين غير المتخصصين في الفلسفة والفلاسفة السطحيين. لكن هذا الموقف ليس علميًا بالمعنى الدقيق للكلمة. فالعلم الفيزيائي لم يُنتج حتى الآن أي صيغة رياضية تُثبت إمكانية اختزال الحياة أو العقل أو الوعي أو الروح إلى مادة. يفترض الماديون ببساطة أن مثل هذه الصيغة الاختزالية الشاملة ستُثبت "يومًا ما" إمكانية وجودها. ربما يكون ذلك صحيحًا؛ ولكن حتى ذلك الحين، لا يمكنهم الاعتماد منطقيًا على افتراضهم كما لو كان حقيقةً مُثبتة.

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

---

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

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

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

19. الفصل التاسع عشر

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصول من 12 إلى 14.

1. تمييز الأنا

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

في أنقى معانيه، يشير مصطلح "الذات" إلى ما يُعرف عادةً بالروح أو الشخص. أما في الاستخدام الدارج، فالمصطلح أوسع نطاقًا، ويشمل ما يُشير إليه المفكرون بـ"الأنا " . هذا المصطلح الأخير - من وجهة نظر فلسفية - يُشير إلى الظواهر المادية والعقلية، التي تبدو بالفعل مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بذواتنا، لكننا نميل خطأً إلى تعريفها بها . لذا، فإننا نعني بمصطلح "الأنا" جميع جوانب الذات الأوسع نطاقًا باستثناء الروح؛ أي جميع جوانب التجربة الخارجية، التي تُصنف خطأً في كثير من الأحيان كجزء من الذات.

هذه مجرد طريقة للاعتراف والتأكيد على أننا نقع عادةً في أخطاء في تحديد ماهية الذات [140]. إذا حاولنا تطوير نظام فلسفي متماسك، بالنظر إلى المسائل من

---

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

منظور فينومينولوجي، فلا بد لنا من الاعتراف بالذات بمعنى الروح (أي الذات/الفاعل) باعتبارها المعنى الأساسي للمصطلح. هذه الأخيرة كيان غير فينوميني، يختلف تمامًا عن أي من الظواهر المادية والعقلية التي يعتبرها الناس أنفسهم.

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

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

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

لا ينبغي الخلط بين هذا المفهوم المحدود للعقل والمعنى الأوسع الذي يُقصد به المصطلح عادةً، والذي يشمل ما نسميه هنا بالروح. أعتبر هذا التوضيح لكلمة "العقل" بالغ الأهمية، لأن الفلسفات "العقلية" التي يُستخدم فيها هذا المصطلح بشكل فضفاض وغامض لا بد أن تكون غير متماسكة [141].

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

يشير مصطلح "العقل اللاواعي"، كما تجدر الإشارة، إلى عناصر الوعي المحتملة (ولكنها ليست عناصر فعلية حاليًا). تُخزَّن هذه

الشخص والواقع، وعلى أي أساس؟ أرى أن المعنى الشائع للأنا أقرب دلاليًا إلى "الهو" في التحليل النفسي.

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

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

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

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

وهكذا، فإن الذات، بالمعنى الدارج، هي مجموعة من ثلاثة عناصر: الروح والعقل والجسد - أي التجارب الروحية والعقلية والمادية. ولكن عند التأمل، نجد أن الروح وحدها هي التي تُعتبر ذاتًا حقيقية - فالأنا، التي تتألف من العقل والجسد، ترتبط طوال حياتنا بذاتنا الحقيقية (أي الروح)، ولكن لا ينبغي أن تُعرّف بها. فالأنا مجرد ملحق للذات أو الروح، شيء عرضي (أو في أحسن الأحوال ثانوي) بالنسبة لها.

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

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

2. التخلص من الأنا

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

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

يتطلب الأمر جهدًا للتراجع خطوةً إلى الوراء، وإدراك أن ظواهر الجسد والعقل ليست سوى مظاهر عابرة، وأن ذواتنا ليست هي الظواهر نفسها، بل هي التي تختبرها. مع أن هذه الذات غير ظاهرة (سمّها روحًا، أو ما شئت)، إلا أنه لا بد من إدراجها في المعادلة. قد نربط أنفسنا بظواهرنا الجسدية والعقلية، لكن لا يجب أن نتماهى معها . لا شك أن هويتنا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا في الوقت الراهن بجسد أو عقل أو بيئة اجتماعية معينة، وما إلى ذلك، لكن هذا لا يجعل هذه الأشياء شيئًا واحدًا فينا.

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

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

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

المسألة مسألة درجة. قد يكون الحد الأدنى من حب الذات والأنانية ضروريًا وطبيعيًا من الناحية البيولوجية، لكن الإفراط في هذه الصفات يُعدّ سامًا للفرد

وللآخرين. وينتج عن تضخم الأنا معاناة يومية كبيرة. فالأنانية المفرطة تُولّد ضيقًا واستياءً دائمين، بينما تؤدي إلى شتى أنواع القلق والأحزان.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

إذا سلمنا بصحة فلسفة وحدة الوجود، فمن المنطقي الدعوة إلى الإيثار باعتباره السلوك الأخلاقي الأمثل. إلا أن هذا المعيار الأخلاقي يُساء فهمه غالبًا، فيُظن أنه يعني مراعاة مصالح الآخرين على حساب المصالح الشخصية. وهذا موقفٌ

مُبسطٌ للغاية، إن لم يكن مُخادعًا. فإذا كنا جميعًا واحدًا، فإن هذا الواحد يشمل الذات ولا يستثنيها.

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

3. تخفيف المعاناة

يلجأ الكثيرون إلى التأمل كملاذٍ مؤقتٍ من السلام، ومأوىً من صخب الحياة وضجيجها، وعلاجٍ لضغوطات الحياة اليومية. يستخدمونه للحصول على قليلٍ من السكينة والهدوء، واستعادة توازنهم وضبط النفس، ليتمكنوا من مواجهة الحياة بشكلٍ أفضل. ومع ذلك، إذا مارسوه بانتظام، لفترةٍ كافية، ولوقتٍ كافٍ يوميًا، فسيكتشفون حتمًا فوائده الروحية الأعمق والأكثر تأثيرًا.

أحد الأهداف العامة للتأمل التي لم نتطرق إليها حتى الآن هو التخفيف من المعاناة. فنحن جميعًا، بدرجات متفاوتة، وفي مراحل مختلفة من حياتنا، نختبر المعاناة - ولا أحد يحبها حقًا [142]. غالبًا ما تكون الرغبة في تجنب المعاناة أو التخلص منها هي الدافع الأساسي للتأمل، قبل أن نطور منظورًا أوسع (مثل "التطور الروحي"، على سبيل المثال) يتعلق بهذه الممارسة.

لذا، يُفهم مصطلح "التحرر" في البداية على أنه "التحرر من المعاناة"، قبل أن يُفهم على أنه "التحرر من قيود الإرادة". وهذان التفسيران ليسا متناقضين كما قد يبدو، لأن المعاناة تأثير سلبي. يعتمد الأمر على الإرادة ، فعندما نتحرر من الأولى، نختبر تحرر الثانية. الرضا، نقيض المعاناة، يعني حياةً سلسةً متدفقة.

إن العلاقة بين التأمل والتخفيف من المعاناة ليست دائمًا بسيطة ومباشرة. فمع أن التأمل يُحصّن المرء بمرور الوقت ضد العديد من

---

142 حتى المازوخيون، الذين يستخدمون نوعًا من الألم كمسكن لنوع آخر من الألم، لا يفعلون ذلك. على سبيل المثال، قد يسعون وراء الألم الجسدي لتجنب مواجهة شعور بالذنب أو لنسيان تجربة مؤلمة من الطفولة.

الاضطرابات، إلا أنه قد يجعلنا في البداية أكثر حساسية لها [143]. عندما نكون في حالة من اللاوعي، تعمل حواسنا بطريقة أقل دقة، فنشعر بشعور أقل. ومع صقل حواسنا وزيادة وعينا، نشعر بشكل طبيعي بوضوح أكبر. لهذا السبب، قد يجد المتأمل أحيانًا السلام الداخلي مخيفًا بعض الشيء، فيُكوّن مقاومة له، كمن يتجنب بحذر سطحًا يشك في وجود شحنة كهربائية ساكنة عليه [144]. فالسلام أيضًا يحتاج إلى التعود عليه.

لا ينبغي الخلط بين المعاناة والألم، بل تشير المعاناة إلى استجابتنا النفسية لمشاعر الألم. فبعض الناس لا يستطيعون تحمل الألم على الإطلاق، بينما يشعر آخرون بالألم نفسه، لكنهم لا يتأثرون به بنفس القدر. علاوة على ذلك، لا تقتصر المعاناة على الألم المُعاش فحسب، بل قد تشمل أيضاً فقدان المتعة؛ أي الإحباط الناتج عن عدم الحصول على المتعة التي تمناها المرء أو توقعها، أو فقدان المتعة التي كان يتمتع بها لفترة من الزمن.

كل هذا يتعلق بالطبع بالألم أو المتعة النفسية والجسدية على حد سواء. قد يُشعر بالألم أو المتعة كإحساس جسدي بحت (مثل حرق إصبع أو وخزة جوع)؛ أو كشعور داخلي يحدث في الجسم ولكنه ذو سبب نفسي (مثل الخوف البارد في البطن أو الحب الدافئ في الصدر)؛ أو مرة أخرى، كتجربة نفسية بحتة (مثل شعور غامض بالاكتئاب أو النشوة).

يشير مصطلح المعاناة في المقام الأول إلى الألم الفعلي، ولكنه غالبًا ما يشير إلى آلام مُتَذَكَّرة أو مُتَوَقَّعة. على سبيل المثال، قد يعاني المرء لسنوات بسبب تجربة سيئة في طفولته، أو قد يعاني كثيرًا تحسُّبًا لمهمة كبيرة وصعبة عليه القيام بها قريبًا. كما يمكن أن ترتبط المعاناة بأمور مجردة أو مفاهيمية، سواء كانت ماضية أو حاضرة أو مستقبلية. على سبيل المثال، قد يعاني المرء من الظلم العام في الحياة. في جميع هذه الحالات، تُشعَر بمشاعر سلبية ملموسة حاضرة، ويمكن اعتبار المعاناة إشارة إليها.

---

143 قد لا يلاحظ المتأمل صوتًا عاليًا مفاجئًا كالانفجار، ومع ذلك يجد موسيقى الروك أو التكنو (باستثناءات قليلة جدًا من الموسيقى الهادئة) لا تُطاق على الإطلاق! على عكس غير المتأمل، الذي قد يقفز فزعًا من الانفجار، ومع ذلك يجد الموسيقى المُسجلة في المتاجر مريحة.

144 يُطلق على هذا النوع من المقاومة اسم "رهبة التنوير". في الواقع، يشعر معظم من سمعوا عن التأمل ولم يجربوا على تجربته بهذا الرهبة. يعتقدون أنهم سيضيعون ويغرقون في بحر التنوير. وهذا ما سيحدث بالفعل، بمعنى أنهم سيفقدون فرديتهم. لكن ما يجب فهمه هو أن هذا الاحتمال ليس مخيفًا، بل هو مدعاة للبهجة.

تتمحور تعاليم البوذية حول حقيقة المعاناة الإنسانية. ويتجلى ذلك في الحقائق النبيلة الأربع التي علمها مؤسس هذه الديانة، وهي: (1) أن الحياة معاناة، أي أن المعاناة بأنواعها المختلفة أمر لا مفر منه في وجود الكائنات الحية مثلنا؛ (2) أن لهذه المعاناة سببًا، ألا وهو تعلقنا بأمور الدنيا، ورغبتنا في الملذات، ونفورنا من الآلام؛ (3) أنه يمكننا التخلص من المعاناة إذا تخلصنا من سببها (التعلق)؛ وأخيرًا، أن سبيل التخلص من المعاناة هو الطريق الثماني.

تتضمن قائمة الوسائل الأخيرة التأمل، كأداة فعّالة للغاية لاكتشاف تعلقاتنا وكيفية التخلص من إدماننا لها. فبمجرد أن يبدأ المرء بممارسة التأمل، يكتشف قدرته على جعلنا أقل اكتراثًا بالألم أو فقدان المتعة، أي أنه يجعلنا أقل عرضة للمعاناة وأقل حدة.[145]

يُجادل البوذيون، إضافةً إلى ذلك، بأنّ العقبة الأكبر أمام التحرر من المعاناة هي الإيمان بالذات، لأنّ امتلاك الذات يعني امتلاك مصالح مُحددة ، وبالتالي الشعور بالألم عند إحباط هذه المصالح (وهو أمر حتمي عاجلاً أم آجلاً)، والشعور بالمتعة عند إشباعها (مؤقتاً). وعليه، من وجهة نظرهم، فإنّ التحرر من المعاناة (الحقيقة النبيلة الثالثة) لا يُمكن تصوره، ما لم يُنادى بـ"فراغ" الذات. إذ إنّ "اللا ذات" وحدها هي التي يُمكنها التحرر من صدمات عالم زائل كعالمنا.

مع ذلك، أختلف مع هذا المذهب، لا لأرفضه رفضًا قاطعًا، بل لأشير إلى إمكانية وجود مذهب بديل. يمكننا، من منظور التوحيد، أن نجادل بأن النفس الفردية، حين تعود إلى النفس الكونية، وهي الله، تتحرر من كل خضوع لتقلبات هذا العالم المادي العقلي. ويمكن اعتبار وهم التفرّد، لا وهم الذات المزعوم، سببًا كافيًا للمعاناة؛ وقد يكفي زوال هذا السبب لإزالة المعاناة.

أؤكد مرة أخرى: إن النقاش حول الذات هو نقاش نظري ولا يؤثر (في رأيي) على فعالية التأمل.

الدرس العملي المستفاد من التعاليم البوذية هو أهمية "التعلق" في علم النفس البشري. هذا الإدراك، بأن أصل المعاناة هو السعي وراء ملذات مزعومة، أو تجنب الآلام، هو جوهري. القلق، والإحباط، والضيق، والغضب، وخيبة الأمل،

---

145 في اليوغا، يُعلَّمون موقفًا يُسمى براتياهارا ، وهو يقوم على التركيز بوضوح على الألم الذي يشعر به المرء، وتقييم مداه وشدته بدقة وهدوء؛ فبعد فترة، يميل الألم الذي يُحدَّث به بهذه الطريقة إلى الاختفاء، أو على الأقل يصبح أقل إلحاحًا. وهذا، إذن، نوع من التحرر من الألم أو تجاوزه – ليس عن طريق تجنبه، بل بمواجهته.

والاكتئاب - كل هذه المشاعر حتمية في ظل نظام التعلق، نظراً لزوال كل القيم الدنيوية.

إذا ما سعى المرء وراء أي نوع من ملذات الدنيا، فلا بد أن يتبعه ألم. فإن تكللت مساعيه بالنجاح، كان هذا النجاح قصير الأمد، وكان عليه أن يحافظ على ما لديه من متعة أو يسعى إليها مجدداً، وإلا شعر بألم الخسارة. أما إذا لم تُكلل مساعيه بالنجاح، فقد عانى من ألم عدم بلوغه ما أراد، وكان عليه أن يستمر في المحاولة مراراً وتكراراً حتى ينجح. وبالمثل، فإن تجنب الألم مهمة شاقة لا نهاية لها، بل هو ألم في حد ذاته.[146]

لذا، من الحكمة تجنب التعلق، واتباع نهج أكثر تجرداً تجاه الجوانب الدنيوية للحياة. فهذا لا يجنب المرء المعاناة فحسب، بل يحرر طاقاته أيضاً للسعي وراء القيم الروحية الدائمة.

يساعدنا التأمل (الذات، الروح) على إدراك المشاعر التي نختبرها في الجسد والعقل، وبالتالي تجاوزها. ويمكن فهم ذلك من خلال مقارنة شكلين من أشكال القضايا:

(a) "أشعر [بهذا الشعور أو ذاك]"، و

(b) "أشعر [بشعور معين في الجسد والعقل]".

قد تبدو هاتان الجملتان متكافئتين ظاهريًا، لكن اختلاف بنيتهما يهدف إلى إبراز اختلافات دلالية مهمة. في الجملة (أ)، الضمير "أنا" فضفاض، ويُؤخذ الفعل ومتممه بمعناهما الظاهري. أما في الجملة (ب)، فالضمير "أنا" أكثر تحديدًا، ويُقصد بالفعل ومتممه تمييز أدق.

في (أ)، يعتبر الشخص فعل الشعور بشعور ما فعلًا قائمًا بذاته، وامتدادًا لذاته. أما في (ب)، فيقتصر الشخص على حقيقة التجربة الإدراكية، معتبرًا كل ما عداها مجرد موضوعات نسبية لهذا الفعل الإدراكي البحت. ولذلك، يختلف معنى "أنا" اختلافًا واضحًا في الجملتين: ففي (أ) يُقصد الأنا، بينما في (ب) يُقصد الذات أو النفس.

---

146 يتخذ الألم أشكالاً عديدة ومعقدة. لنأخذ على سبيل المثال إحباط رجل ثري يملك كل ما قد يحتاجه أو يرغب فيه، فلا يجد ما ينفق عليه ماله. هو ليس متحرراً من التعلقات المادية، بل يملك الوسائل المادية اللازمة، لكن العالم لا يقدم له شيئاً جديداً. هذا هو خطر الثراء، لأن الميل في مثل هذه الحالات هو البحث عن أحاسيس جديدة، بل وأكثر انحرافاً.

هذا لتوضيح أنه لتجاوز المشاعر، علينا أن نجعلها موضوعية، وأن نحدد بدقة أكبر "أنا" أو ذاتنا مع بُعدنا الروحي (أو روحنا) بدلاً من جسدنا وعقلنا.

20. الفصل العشرون

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصلان 15 و 16.

1. قبول التحدي

إنّ من يفتقرون إلى الحياة الروحية أشبه بالأموات الأحياء؛ فهم كالأصداف الفارغة المشغولة. يملكون جسداً وعقلاً، يعملون من أجلهما بشتى الطرق؛ ولكن كأنهم بلا روح، إذ لا يكرسون لها إلا القليل من الطاقة. لا يُمكن القول حقاً إنّ المرء حيّ إلا إذا عاش حياة روحية، حياةً تغمرها الاهتمامات الروحية المتزايدة. جرّب ذلك، وستفهم.

إذا ما رغب المرء وعزّم على تحقيق أقصى إمكاناته [147]، فعليه أن يبذل كل ما هو ضروري أو مفيد لتحقيق ذلك، وأن يتجنب التردد أو الانغماس في مساعٍ متضاربة أو عديمة الجدوى. عليه أن يسعى بعزيمة وذكاء وانضباط.

على الساعي أن يتحمل المسؤولية الشخصية عن تنويره وتحرره. كن منفتحًا على الإرشاد الروحي، بل وابحث عنه، ولكن في جوهر الأمر، كن أنت "معلمك" (مرشدك الحكيم).

من المهم إدراك أن الحياة قصيرة والعمل طويل. في الصغر، يظن المرء أن أمامه متسعًا من الوقت لإنجاز ما يجب عليه فعله، ويظن أنه يملك وقتًا للاستمتاع قليلًا (أو كثيرًا). وعندما يتجاوز منتصف العمر، وينظر إلى الوراء، يدرك كم يمر الوقت سريعًا، وكم من الوقت أهدره في أمور لا قيمة لها. وعندما يتقدم في السن، يندم أشد الندم على عدم بذل الجهد المطلوب في شبابه وقوته.

---

147 وضعية يسميها البوذيون " بوديتشيتا ".

وبالطبع، لا أحد منا يعلم متى سيموت. قد يكون اليوم، أو غدًا، أو هذا الأسبوع، أو هذا الشهر، أو هذا العام، أو خلال بضع سنوات... لا أحد يعلم. كلنا كالزهرة: برعم أولًا، ثم تتفتح بجمالها الرقيق، ثم نذبل، فلا نعود أبدًا.

خير مثال على عملية التنشئة الروحية هو تشبيه الجنين في رحم أمه. يرمز الرحم إلى "هذا العالم" (أي العالم المادي)، وخارجه "العالم الآخر" (أي العالم الروحي). وكما ينمو الجنين في رحم أمه ويتشكل تدريجيًا استعدادًا لانطلاقه إلى حياة أكثر استقلالية، كذلك يُهيئنا عملنا الروحي لـ"الموت" في هذا العالم و"الولادة" في العالم الآخر. فالروحانية تُسهّل انتقالنا.

فيما يتعلق بجودة الاستجابة الإرادية المطلوبة، فإن توصيتي العامة هي: استخدام "الإرادة الهادئة" بدلاً من "الإرادة العنيفة". تكون إرادتنا عنيفة عندما نحاول استخدام "القوة" لإحداث التغيير، أي عندما نتصرف بطريقة غير واعية نسبياً، دون هدف محدد، مما يؤدي إلى إهدار الطاقة. أما الإرادة الهادئة فهي عكس ذلك تماماً - إنها قوة "مدروسة" وهادئة، تُوظف ببراعة في المكان والزمان المناسبين، وللمدة اللازمة.

> يمكننا توضيح الفرق بالرجوع إلى القتال. المقاتل الأقل خبرة يوجه اللكمات بشكل عشوائي، على أمل أن تصيب إحداها هدفها. أما المقاتل الفائز، فينتظر بهدوء فرصة سانحة، ويوجه ضرباته بدقة؛ يلتصق بخصمه ويدفعه بقوة كافية، ويواصل تقدمه حتى يقضي عليه تمامًا.

لا أعتزم كتابة دليل للباحثين عن الروحانية، فأنا لا أعتبر نفسي مؤهلاً بما يكفي لذلك. سأكون حينها مجرد تكرار لما قاله أو كتبه كثيرون في مختلف التقاليد. فضلاً عن ذلك، هناك الكثير مما يُقال، والكثير من التفاصيل التي يجب ذكرها، لدرجة أن المهمة في الحقيقة لا نهاية لها.

مع ذلك، أودّ أن أُدلي ببعض الملاحظات المتعلقة بالوضع الثقافي الراهن. لقد انحرف مجتمعنا المعاصر، تحت تأثير المربّين والإعلام والسياسيين الذين يُسايرون أدنى غرائز الناس، انحرافًا واضحًا (خلال حياتي) نحو السطحية المُطلقة والنزعة الاستهلاكية الساذجة. أودّ هنا أن أتناول بعض جوانب هذا الانجراف، وأن أُقدّم للقراء بعض النصائح.

على كل من يرغب بصدق في ممارسة التأمل أن يتبنى نمط حياة ملائماً له. قد لا يكون هذا سهلاً في البداية، إذ توجد العديد من العادات السيئة التي يجب التخلص منها، ولكن مع بذل جهد واعٍ ومستمر، يصبح الأمر ممكناً تماماً.

في الواقع، لا يتطلب الأمر سوى القليل من الجهد، باستثناء ممارسة التأمل بانتظام وبشكل متزايد يوميًا. فمع تقدم المرء في التأمل، يميل سلوكه إلى التوافق بشكل طبيعي مع مستوى الوعي الذي ينتجه. أما الأشياء التي بدت قيّمة في السابق، فتفقد بريقها وتتلاشى من تلقاء نفسها.

مع ذلك، لا بد من بعض العزيمة الشخصية، وإلا فإن المرء يخاطر بفقدان كنز التأمل. يجب أن يتحلى المرء بالشخصية القوية ليمضي قدماً.

2. واجه الحقائق بهدوء

الخطوة الأولى في العمل الروحي هي النظر إلى الوضع الحالي للحياة كأمر واقع، أي قبوله كما هو، دون تذمر أو شكوى بشأن ظروفه. ليس هذا استسلامًا للقدر، فالغاية هي تحسين الوضع. إنما هو إدراك أن أي وضع يمر به المرء في أي وقت ليس إلا مشهدًا، مجرد ديكور مسرحي يحيط بمسرحية حياته، وهي في جوهرها مسرحية داخلية . الأشياء والأشخاص من حولنا ليسوا سوى ديكورات وشخصيات ثانوية، فالدراما الداخلية هي الأهم.

على وجه الخصوص، لا ينبغي للمرء أن يسمح لنفسه بالتشتت أو الانزعاج من أشخاص أو أحداث في العالم المحيط يراها سخيفة أو شريرة، لدرجة تعيق أو توقف مسيرته الروحية بشكل كبير. يتطلب التأمل ويعزز السكينة والطمأنينة؛ فإن كان هذا هو اللامبالاة، فهو نابع من منظور أوسع لا من ضيق أفق. لو كنا في حالة "نيرفانا" بدلًا من "سامسارا"، لما كانت هناك حاجة للتطور الروحي.

من الحماقة إضاعة الوقت والجهد الثمينين في الاستياء. علينا أن ننظر إلى العالم الذي نعيش فيه كأمر واقع - هذا العالم بطبيعته (كعالم متعدد الأوجه، بتفاصيله المتغيرة والمتفاعلة) عالم غير كامل بأشخاص غير كاملين . لا جدوى من الحزن أو الغضب من المواقف أو الأشخاص؛ فالأشياء والأشخاص هم كما هم. بمجرد الاعتراف بهذه الحقائق وقبولها، بدلاً من تجاهلها أو رفضها، يمكن للمرء أن يبدأ بالعمل (غالباً على نفسه) لتغيير الأمور نحو الأفضل.

مهما كانت ظروف المرء – سواء كان صحيحًا أو مريضًا، محاطًا أو وحيدًا، حرًا أو مستعبدًا، غنيًا أو فقيرًا، موظفًا أو عاطلًا عن العمل، متزوجًا أو أعزبًا، وما إلى ذلك – فإن الحياة ستدعوه دائمًا إلى التحلي بفضائل معينة، كالشجاعة، والاجتهاد، والمثابرة، والنقاء، والقوة، واللطف، والنزاهة، وما شابه. قد يبدو أن

حياة الغني أسهل من حياة الفقير، لكن الفقر قد يُسهّل اكتساب بعض الفضائل بينما يُبعدها الغنى عنها؛ وكذلك الحال في جميع الحالات الأخرى.

علينا جميعًا نفس المتطلبات الأخلاقية ، وتغيير الظروف المحيطة لا يُغيّر شيئًا في التحدي الأساسي. لا جدوى من التذمّر من الله، أو الحسد، أو لوم الآخرين على وضعنا الحالي. ينبغي للمرء أن ينظر إلى وضعه الراهن *(مهما كان)* باعتباره أفضل سياق وإطار ممكنين للفضائل التي يحتاجها روحيًا في هذه اللحظة.

يجب على المرء أن يدرك أن الوضع الذي يمر به يوفر الفرصة المثلى لاكتساب الفضائل المطلوبة حاليًا. يمكن اعتباره "مشيئة الله" أو "قدرًا من القدر"، ولكن في كلتا الحالتين، هو أفضل مكان للتقدم الروحي. وبهذا الإدراك، يستطيع المرء مواجهة وضعه بامتنان وتفاؤل، والتعامل مع صعوباته بحيوية بل ومتعة.

> لقد مررتُ مؤخرًا بتجربة مباشرة وقوية للانفصال عن الأشياء. كان ذلك بعد يوم كامل من الصيام والصلاة (يوم الغفران)، تخللته فترات من التأمل. وقفتُ في غرفتي في ضوء خافت قادم من النافذة، مدركًا أن كل الأشياء والأحداث يمكن تشبيهها بالأثاث الموضوع في غرفة. جميع التجارب، سواء كانت جيدة أو سيئة، ممتعة أو مؤلمة، يمكن النظر إليها بالفعل على أنها مجرد أجزاء من المشهد، دون تعلق أو تماهٍ ذاتي. مهما واجهتك، يمكنك تقبله بهدوء، تمامًا كما تتجول حول الأثاث.

واجه كل موقف في حياتك بهدوء واتزان. واجه الحقائق، وركّز على الحلول لا على المشاكل. لا يوجد أي مبرر للشعور بالإرهاق من المهام الموكلة إليك: تعامل مع مهمة واحدة في كل مرة، وسيُنجز العمل كله. استمر في النهوض مهما واجهتك من صعوبات؛ فالمرونة هي سمة الحيوية، ودافع قوي للحياة.

لا شك أن الإرادة مطلوبة باستمرار خلال التأمل - على المستويات الجسدية والعقلية والروحية. في التأملات الجلوسية، علينا الجلوس والثبات، والتحكم في وضعيتنا، وتوجيه انتباهنا. وبالمثل، في التأملات الحركية (مثل اليوغا أو التاي تشي)، علينا القيام بالحركات المناسبة، بالوتيرة المناسبة، مع التركيز المناسب. علينا تنمية المواقف الصحيحة، وتوجيه وعينا وتكثيفه، والتحرر من أهوائنا، والتحلي بالصبر واليقظة، وما إلى ذلك.

كل هذا يستلزم وجود إرادة، وإن لم تكن بالضرورة بالمعنى البسيط المتمثل في "إجبار النفس على فعل شيء ما"، بل عادةً بطريقة أكثر دقة ومهارة. تدريجياً،

ومع تطور انضباط المرء، يجد سهولة في فعل الأشياء الصحيحة في الوقت المناسب، ظاهرياً دون عناء.

21. الفصل الحادي والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصول من 17 إلى 19.

1. وقف إدمان المواد المخدرة

التأمل يدور حول "معرفة الذات" - جسدك وعقلك وروحك. بمجرد أن تبدأ التأمل، تدرك أنك تريد أن تعرف نفسك كما أنت في جوهرك - وليس كما لو كنت قد تغيرت بفعل مواد مختلفة.

في هذا الشأن، لا فرق بين تعاطي المواد المخدرة وإساءة استخدامها. فأي كمية لها تأثير ملحوظ، سواء أكانت ضارة أم غير ضارة بالصحة البدنية، تُعتبر مفرطة بالنسبة للممارسين للتأمل.

إذا كنت تتعاطى المخدرات، مثل المواد الكيميائية المؤثرة على العقل [148]، أو الماريجوانا، أو التبغ، أو الكحول، أو حتى القهوة، بشكل عرضي أو منتظم، بكميات صغيرة أو كبيرة، مهما كانت ذريعتك أو عذرك – فإن عقلك وجسمك يتأثران بالضرورة.

إذا كنت تمر بتجربة تأملية، وقمت مؤخرًا بتناول مادة ما، فستتساءل بشكل طبيعي عما إذا كان ما تختبره حاليًا "حقيقيًا" أم مجرد تأثير لذلك.

إذا كانت التجربة سلبية، فهذا دليل واضح على ضرورة التوقف عن تناول هذه المواد. أما إذا كانت إيجابية، فاسأل نفسك: هل تكتفي بخداع نفسك بأنك على مستوى روحي يؤهلك لمثل هذه التجربة، أم أنك ستطالب نفسك من الآن فصاعدًا بالتجربة الحقيقية؟

148 الهيروين، الأفيون، إل إس دي، الكوكايين، الكراك، الأمفيتامين، الإكستاسي، إلخ.

على المستوى النفسي، حتى وإن بدا تأثير المواد المخدرة جيداً أو كان الشعور به جيداً، فهو في الحقيقة ضار. فمن وجهة نظر التأمل، لا فائدة منه، بل خسارة فقط؛ فهو ليس طريقاً مختصراً للتجربة الروحية، بل عائقاً دائماً.

على المستوى الجسدي أيضاً، أياً كانت المادة التي تتعاطاها، فمن المؤكد أنها ستعيق تقدمك في التأمل. على سبيل المثال، طالما أنك تدخن الحشيش أو التبغ، فلن تتمكن من ممارسة التأمل في التنفس بشكل صحيح. أو إذا كنت ثملاً أو تحت تأثير المخدرات، وحاولت ممارسة اليوغا أو التاي تشي، فستجد أن توازنك وتناسق حركاتك غير كافيين.

بغض النظر عن آثارها المباشرة على العقل والجسد، فإن للمواد التي نتناولها هنا دلالات روحية خبيثة. فمجرد اللجوء إلى أي نوع من المواد - سواء لتخفيف صعوبات الحياة أو بدافع المتعة البحتة - يُعد ضعفًا روحيًا واستسلامًا. وسواء كانت هذه المواد ضارة أو مجرد نزوات لا طائل منها، فإن عدم السيطرة على الأمر، فيما يتعلق بالجسد والعقل، يدل على قصور في الروح. فإما أن المرء لم يتأمل مليًا في المسائل المطروحة، أو لم يمارس ضبط النفس وفقًا للعقل.

يتطلب التطور الروحي تولي زمام الأمور في الحياة بشكل كامل. من الضروري التخلص التام من المؤثرات المادية الزائفة في أسرع وقت ممكن. بالطبع، لا يمكن تحقيق ذلك دائمًا بين عشية وضحاها، ولكنه أسهل بكثير مما يبدو (كما يدرك المرء لاحقًا). استخدم كل الوسائل المتاحة لك.

تتوفر خدمات اجتماعية لمساعدة مدمني المخدرات من جميع الأنواع. كما يقدم القطاع الطبي والطب البديل حلولاً متنوعة لمشاكل إدمان التبغ والكحول. افعل ما يناسبك، ولكن افعله! إذا كنت جادًا في ممارسة التأمل، وترفض التظاهر به فقط، فكن حازمًا وتخلص من جميع العوائق المادية دون تأخير وإلى الأبد [149].

ممارسة بعض الرياضات مفيدة جدًا في هذا المسعى للحفاظ على الصحة البدنية. عندما تمشي، أو تركض، أو تركب الدراجة، أو تسبح، أو تلعب الكرة، ستلاحظ سريعًا الآثار السلبية لتعاطي المواد المخدرة؛ وعندما تتوقف عن تعاطيها، سيُزيل حبك للرياضة أي رغبة لديك في العودة إلى عاداتك القديمة. واظب على التأمل باستمرار، لأنه سيحفزك ويرشدك إلى الطريق الصحيح.

---

149 إن سياسة عدم التسامح مطلقًا هي الأرجح أن تنجح على المدى البعيد. فعلى سبيل المثال، يكفي أن يدخن المدخن السابق نفخة واحدة من سيجارة واحدة ليعود إلى عاداته القديمة؛ لذا، لا مجال للتساهل، ولا حتى في الخيال. عندما يتحرر المرء من هذا الإدمان، لا يشعر بالندم، بل يشعر بالراحة والاستغراب من أنه وجد مثل هذا الأمر جذابًا في يوم من الأيام.

2. لا تفرط في تناول الطعام

إن تعاطي المخدرات ليس إلا جانبًا واحدًا من رذيلة أكبر، ألا وهي السعي وراء الأحاسيس. فأجسادنا وعقولنا تتوق باستمرار إلى المدخلات والمخرجات الحسية، وهذه هي طبيعتها. إنها طريقتها في تأكيد ذاتها، وتعبيرها عن وجودها. ولا شك أن هذه النزعة الحسية، إذا ما أُطلقت دون رادع، ستُضعفنا. ولحسن الحظ، لدينا موارد داخلية تمكننا من الحكم على هذه الميول وكبح جماحها، ألا وهي عقلنا وإرادتنا.

إنّ الاعتماد الحسي الرئيسي لدى الكثيرين اليوم (في مجتمعاتنا الغربية الغنية) هو ببساطة الطعام. الطعام بالطبع طبيعي وضروري لحياتنا وصحتنا، بكميات معقولة. لكن بعض الناس يقضون معظم ساعات يقظتهم في تناول الطعام؛ أو، إذا تمكنوا من حصر تناولهم للطعام في وجبات منتظمة، فإنهم يأكلون أكثر بكثير مما يحتاجون إليه أو مما هو مفيد لهم.

المعدة الممتلئة لا تساعد على التأمل، إذ تُهدر الطاقة اللازمة لتركيز الوعي في عملية الهضم. فالطعام يُشعر بالنعاس، أو على الأقل بالتعب. لهذا السبب، يحرص المتأملون على التحكم في كمية الطعام التي يتناولونها، ليس فقط من حيث الكمية والوتيرة، بل أيضاً من حيث النوعية. ومن الحكمة، على سبيل المثال، تجنب الأطعمة الثقيلة صعبة الهضم. ويلجأ الكثيرون إلى اتباع نظام غذائي نباتي بدرجات متفاوتة.[150]

تُعدّ الرياضة (ولو كانت مجرد تمارين يومية بسيطة أو مشي) مفيدة للهضم، كما أنها تُقوّي المناعة وتُحسّن اللياقة البدنية. تُنشّط التمارين البدنية الجسم، وترفع مستوى اليقظة أثناء التأمل، ولكن يجب تجنّب الإفراط فيها لدرجة عدم القدرة على الاسترخاء. ولتجنّب الشعور بالنعاس أثناء التأمل، من الضروري الحصول على قسط كافٍ من النوم المنتظم (ولكن ليس كثيرًا).

من الطرق الجيدة لتقليل كمية الطعام، على نحوٍ يبدو متناقضاً، الاستمتاع بتناوله - زراعته (إن أمكن) أو شراؤه، وإعداده وطهيه بعناية، ثم وضع الأطباق على المائدة وتنظيفها وغسلها. عندها يصبح تناول الطعام أكثر وعياً، أشبه بطقوسٍ

150 بالطبع، لا ينبغي للمرء أن يأكل قليلاً جداً أيضاً. فهذا أيضاً يجهد الجسم ويؤثر سلباً على التأمل.

خاصة [151]. ومع مرور الوقت، يجد المرء الوقت الكافي لملاحظة الفرق بين إرضاء ذوقه وإشباع جوعه الطبيعي.

يدرك المرء تدريجياً استحالة إشباع الرغبة في الأحاسيس الفموية، والحاجة إلى مقاومة هذا الجوع الزائف ولو فقط لتخفيف الضغط عن الجسم الناتج عن الهضم المستمر، ناهيك عن تراكم الدهون.

كل هذا بديهي ومعروف عموماً. لكن لا بد من السيطرة الفعلية. وللقيام بذلك، يجب إدراك إمكانية ذلك بسهولة – بالنظر إلى تنامي الرغبة كشيء خارجي، مجرد ظاهرة تؤثر على الإرادة الحرة لكنها لا تستطيع السيطرة عليها.

3. الحد من المدخلات من الوسائط

يكاد يكون من المستحيل اليوم بالنسبة لمعظمنا تجنب التأثير، بشكل أو بآخر، من وسائل التواصل المختلفة بين البشر. فبينما كان بإمكان الكثيرين في الماضي أن يقضوا معظم حياتهم في عزلة نسبية وحرية من التأثيرات الخارجية، أصبح هذا الأمر بالغ الصعوبة اليوم.

بالطبع، في الماضي، كان للعلاقات الأسرية والجيران في القرية تأثير كبير، بل وكان هذا التأثير في الغالب. أما اليوم، في ظلّ مجتمع أكثر فردية، وفي عالم أكثر اكتظاظًا بالسكان وأكثر تطورًا تكنولوجيًا، فإن التأثير الأكبر يأتي من وسائل الإعلام.

تشمل "وسائل الإعلام" بشكل أساسي جميع وسائل الإعلام المطبوعة والسينمائية والإلكترونية التي تنقل المعلومات والدعاية والترفيه. الروايات والكتب غير الروائية، والصحف والمجلات، والأفلام الروائية والوثائقية، والإذاعة والتلفزيون، والإنترنت والهواتف المحمولة - هذه هي وسائل الإعلام الرئيسية التي نتعرض لها، وقت كتابة هذا النص، في منطقتي من العالم.

ظاهرياً، تبدو وسائل الإعلام حرة (من سيطرة الحكومة) وتنافسية. لكن، نظراً للفقر الروحي والفكري الذي يعاني منه معظم المنتجين والمستهلكين، تميل معظم وسائل الإعلام إلى تطوير، ولفترة من الزمن، ترسيخ معتقدات وقيم

---

151 وقد أطلق البعض على هذا النوع من الطعام اسم "الطعام البطيء"، وذلك على عكس "الطعام السريع".

مشتركة معينة. ونُطلق على هذا الميل شبه العام نحو أدنى مستوى مشترك اسم "ثقافتنا".

تُصاغ الأفكار وتُنسق في أجزاء يسهل استيعابها، وتُبثّ صيحات الموضة على نطاق واسع. ورغم أن تيارات الموضة تتلاشى بسرعة، إلا أن التجانس يبقى قائماً. وهذا بالطبع انعكاس للطبيعة البشرية، فالإنسان كائن اجتماعي، والتقليد أساس التماسك الاجتماعي.

صحيح أن ليس كل شيء في ثقافتنا مُنهكًا روحيًا، لكن الكثير من الأمور كذلك، ومن المهم أن نعي ذلك. على سبيل المثال، من المهم جدًا أن نعي التأثير العاطفي المدمر للنشرات الإخبارية اليومية، بل والساعية، في الصحافة والإذاعة والتلفزيون، وفي وسائل الإعلام الحديثة. فمع التركيز على الأخبار السيئة الصادمة، نتعرض لوابل من البيانات التي تبدو مصممة لإثارة مشاعر سلبية فينا.[152]

كل هذا يُغذي الحواس والأفكار العابرة. على من يُريد تنمية فن التأمل أن يتغلب على الإغراءات القوية التي تُقدمها وسائل الإعلام. من المهم تقليل هذه المدخلات الحسية إلى الحد الأدنى الضروري، لأنها لا تُسهم إلا في إبقائنا في حالة ذهنية مُضطربة. لا يُمكننا الغوص في أعماق طبيعتنا، وفي معرفة الذات الحقيقية، إذا سمحنا لهذه المُشتتات بالسيطرة علينا باستمرار.

بالطبع، كمواطنين مهتمين ومسؤولين، نحتاج إلى بعض المعلومات لنبني عليها أحكامنا وأفعالنا. لكن فكّر في الكم الهائل من المعلومات التي تتلقاها من وسائل الإعلام، واسأل نفسك: ما مقدار هذه المعلومات التي تحتاجها فعلاً لأداء واجباتك؟ بناءً على هذه الاعتبارات، ابحث عن طرق ووسائل للحد من هذه المعلومات قدر الإمكان.

مع تقدم المرء في التأمل، يدرك تدريجيًا أن معظم ما يُبث عبر وسائل الإعلام ليس إلا تدخلاً غير مجدٍ في حياتنا، يحجب التواصل مع الواقع بدلًا من تعزيزه. تُغرق وسائل الإعلام عقولنا بالصور والأصوات، ويتطلب التخلص منها جهدًا ووقتًا كبيرين. من الأسهل ببساطة منعها من الدخول إلى عقولنا من البداية.

---

152 الشفقة على ضحايا الكوارث الطبيعية، والجرائم المدنية الشنيعة، والحروب، والإرهاب. الغضب من المجرمين، ومن المسؤولين الظالمين، أو حتى من الصحافة الكاذبة والمضللة. الكراهية تجاه من يبدو أنهم يدمرون العالم، أو ببساطة كرد فعل على كراهية الآخرين. وهكذا دواليك.

في هذا السياق، تُعدّ موسيقى البوب أحد أكثر المدخلات ضرراً. فهي أشبه بفيروس عقلي، إذ يسهل حفظها حتى رغماً عنا. تتألف من نغمات بسيطة، غالباً ما تكون متكررة، وصاخبة في كثير من الأحيان، تبدو وكأنها مصممة لتتغلغل في أذهان كل من يسمعها وتظل عالقة فيها لأطول فترة ممكنة. هذا ما يدفع الناس إلى التعود على هذه الأصوات والتعلق بها، وبالتالي شراء الألبوم (كما أدركت شركات الإنتاج الموسيقي جيداً).

تختلف هذه "الموسيقى" اختلافًا كبيرًا عن الموسيقى الكلاسيكية من حيث قدرتها على الالتصاق بالعقل. فعندما يتسلل هذا النوع من الأفكار إلى ذهن المرء، يصعب أحيانًا التخلص منه. قد نحاول الاستماع إلى صوت آخر أو استحضاره، لإسكات الصوت الأول. أو قد يبقى هذا النوع من الأفكار لفترة طويلة، مختفيًا من الوعي (مع أنه غالبًا ما يبقى في الذاكرة، ليعاود الظهور في وقت لاحق).

22. الفصل الثاني والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصول من 20 إلى 22.

1. انسَ وجهك

نعيش في عصرٍ يسوده النرجسية المفرطة. تعتمد العديد من الشركات العملاقة، كصناعات الملابس ومستحضرات التجميل [153]، على تحويلنا إلى أشخاصٍ أنانيين وإبقائنا كذلك. بالطبع، ينبغي للمرء أن يبدو بمظهرٍ لائق ورائحةٍ طيبة، لكن ثمة حدودًا معقولة لهذه الاهتمامات الخارجية. ففي مرحلةٍ ما، تتوقف هذه الاهتمامات عن كونها تعبيرًا عن النظافة الشخصية واحترام الذات واحترام الآخرين، لتتحول إلى هواجسٍ ودوافع قهرية.

يؤدي الخلط بين الذات والوجه والجسد إلى قضاء المزيد من الرجال والنساء اليوم أوقاتاً طويلة أمام المرآة. هذه الثقافة الجسدية هي المادية في أشد صورها تطرفاً، وهي مؤشر على قصور في الروحانية.

بعض الناس "يتحدثون إلى أنفسهم" في المرآة. في رأيي، الشخص الذي يفعل ذلك يعاني من اغتراب شديد عن ذاته . إن النظر إلى انعكاس العينين والتحدث إلى الصورة، كما لو كانت شخصًا آخر، يدل على الخلط بين الذات وعوامل الأنا. لماذا يخاطب المرء نفسه بهذه الطريقة غير المباشرة، بينما يمكنه فعل ذلك مباشرة في ذهنه (أو بصوت عالٍ، ولكن دون مرآة)؟

كثيرون يحدقون في صورهم المنعكسة لفترات طويلة، قلقين ومتخوفين بشأن شكل وحجم كل جزء من أجسادهم، وخاصة وجوههم. يلجؤون إلى وسائل تجميلية لإخفاء عيوبهم وإبراز جمالهم. يقضي البعض ساعات في مراكز اللياقة

153 أود أيضًا أن أذكر صناعة التصوير الفوتوغرافي وصناعة الأفلام المنزلية، التي تزدهر بفضل رغبة الناس في التمعن في مظهرهم الجسدي.

البدنية لتحسين قوامهم (لا أقصد صحتهم، بل ملامحهم). بل إن بعضهم يلجأ إلى الجراحة التجميلية (للوجه، أو الصدر، أو الأعضاء التناسلية) [154].

تتعارض أنماط السلوك هذه مع ممارسات التأمل. فعند التأمل، نسعى جاهدين لعدم التماهي مع الوجه أو الجسد. في البداية، يبدوان حاضرين بقوة، لأننا ننظر إلى العالم من خلال وجوهنا، ولأن بعض أجزاء أجسادنا مرئية لنا، ولأننا نشعر بقوة الإحساس باللمس داخل الجسم وفي نقاط التلامس بين الجسم ومحيطه المادي. لكننا نسعى في النهاية إلى أن نصبح "شفافين" تمامًا تجاه هذه الانطباعات وكل الانطباعات الأخرى.

تُسهّل هذه الشفافية لدرجة أن المرء ينسى وجهه وشكل جسده. حرفيًا، ينسى! احذر حتى من المواجهات العرضية مع المرآة. قد ينظر المرء أحيانًا في المرآة، مثلاً لتمشيط شعره أو حلاقة ذقنه، ولكن في هذه الحالة لا ينبغي النظر إلى وجهه بالكامل، وخاصةً إلى عينيه. من الأفضل تجنب المرايا الكبيرة، واستخدام المرايا الصغيرة، أو الاكتفاء بحواف المرايا الكبيرة [155].

قد يبدو الأمر سخيفًا للوهلة الأولى، لكن لا بد من مقاومة الانجذاب المفرط إلى صورة المرء في المرآة، إن أراد التحرر من غروره. فبمجرد أن ينسى المرء شكله الحقيقي (وهو أمر ممكن، إذ تتلاشى الذكريات أيضًا)، لن يعود قادرًا على استحضار صور "ذاته" أثناء التأمل، وبالتالي يخف عبء الغرور. وبالمناسبة، ينبع الجمال (الجمال الحقيقي) بشكل طبيعي من نمط حياة صحي وروحي.

2. التخلي عن الشهوانية

يتطلب التغلب على نقطة ضعف أخرى شائعة في عصرنا هذا مستوى معيناً من الإدراك الروحي، ألا وهي الشهوانية، والتي نعني بها هنا التوق إلى الأحاسيس الجنسية والسعي وراءها . تشمل الشهوانية الخيالات الجنسية والذكريات والتوقعات، إذ أن كل هذا التخيل الذهني للجنس يُثير أحاسيس جنسية، تكاد تكون

---

154 أحياناً، في السوبر ماركت، ألاحظ نساءً حوّلت عمليات التجميل وجوههنّ إلى ما يشبه الوحوش. أتساءل، هل يعقل أن هؤلاء النساء يتخيلن حقاً أنهنّ حصلن على هذا الجمال؟ أشعر بالأسف الشديد تجاههنّ.

155 أسمي أجنحة الفنادق التي تحتوي على مرآة تغطي كامل مساحة الحمام، والتي أصبحت شائعة هذه الأيام، "جنة للمتسكعين".

بنفس فعالية الممارسة الجنسية الفعلية (بل إن حياة بعض الناس الجنسية خيالية تماماً).

النشاط الجنسي طبيعي وضروري من الناحية البيولوجية [156]، تمامًا كالغذاء. تكمن المشكلة في كونه قوة جبارة في أجسادنا وعقولنا، قادرة على دفعنا في بحث محموم عن الإشباع بأي ثمن. يصدق هذا بشكل خاص في سن الشباب، عندما تكون غرائزنا وقدراتنا الإنجابية في أوجها. ولكنه قد يصدق أيضًا في أواخر منتصف العمر وبداية الشيخوخة، عندما يتمسك الكثيرون بقدراتهم الجنسية المتضائلة (على الإغواء والممارسة).

من وجهة نظر التأمل، تكمن إحدى مشكلات الجنس في الطاقة التي يستنزفها، والتي يُفضّل استغلالها في التطور الروحي. فبدون طاقة كافية، لا يستطيع المرء التأمل لفترة طويلة أو بعمق. وفقدان الحيوانات المنوية لدى الرجال (وأفترض وجود ما يُماثله لدى النساء)، حتى لو كان غير إرادي، يُعدّ عائقًا روحيًا؛ لا سيما إذا كان طوعيًا.

بشكل أوسع، تُشتت الشهوانية انتباه المرء عن الأمور الجوهرية في الحياة، عن القضايا الأعمق. وتُرسخ الخلط بين الذات والأنا [157]. وتُضيّق اهتمامات الناس إلى أمور تافهة، فتجعلهم سطحيين. وتصبح أفكارهم تافهة وشهوانية، ولغتهم مليئة بالألفاظ البذيئة. فلا يستطيعون التركيز أو التفكير بوضوح.

بمجرد أن يقع المرء أسيراً للشهوات، يصبح معتمداً على تقبّل الآخرين وتوافقهم. عندما يكون الشريك متاحاً، يبدو كل شيء على ما يرام لفترة. لكن عندما تصبح العلاقات أكثر هشاشة أو تعقيداً، أو حتى تنتهي، تنشأ صعوبات عاطفية واجتماعية جمّة. أحياناً، يثور غضبٌ عارمٌ يدفع إلى العنف الجسدي. يُهدر الكثير من الوقت في محاولة "إصلاح الأمور" في العلاقة الزوجية؛ وغالباً

---

156 لا يمكن للبشر أن يوجدوا بدون التكاثر. علاوة على ذلك، فإن العلاقات الجنسية التي لا تهدف تحديدًا إلى التكاثر أو لا تؤدي إليه، لها مبرر بيولوجي، إذ تُسهم في الحفاظ على الرابطة الأسرية، وهو أمرٌ ضروري لبقاء الزوجين وأبنائهما. هذا المنظور البيولوجي هو أيضًا، بالمناسبة، "النهج الوسطي" اليهودي فيما يتعلق بالجنس - وهو مذهب أكثر اعتدالًا من المذاهب الموجودة في الديانات الأخرى، ويقوم على الفكرة العامة القائلة بأن الحياة على الأرض (إذا ما عُشت على الوجه الأمثل) هي أمرٌ حسنٌ أراده الخالق.

157 لاحظ، كمؤشر، الجرأة التي تظهر في نهاية المطاف على وجوه من يمارسون أفعالًا جنسية غير طبيعية، على سبيل المثال. يخلط هؤلاء بين وقاحتهم وجرأتهم وغرورهم وبين الثقة بالنفس. يتباهون بـ"فخرهم المثلي"، فقط لإخفاء حزنهم العميق وخجلهم. لكن حتى الجنس بين الرجل والمرأة (حتى لو كان مبنيًا على "الحب") له ثمنه، فيزيد من النرجسية والأنانية.

ما تزداد الأمور تعقيداً. تصبح حياة المرء متشابكة بشكلٍ مؤسف – من أجل ما لا قيمة له في نهاية المطاف: مجرد أحاسيس عابرة!

ينظر الناس إلى "الحب الرومانسي" باعتباره المبرر الأسمى للجنس (بصرف النظر عن الترابط والإنجاب) [158]. لكن في الحقيقة، لا تقوم معظم العلاقات الجنسية على الحب، بل على الشهوة [159]الممزوجة بالتملك والتبعية. تُستخدم كلمة "الحب" كغطاءٍ مُنمّق، ككذبةٍ مُغرية؛ حتى أن الكاذب يكذب على نفسه ليجعل كذبته أكثر مصداقية لدى شريكه. الحب الحقيقي الذي قد يشعر به الناس بصدق تجاه بعضهم البعض لا علاقة له بالجنس: إنه مسألة احترام متبادل وثقة ودعم.

بالطبع، الانجذاب الجنسي لأفراد الجنس الآخر أمر طبيعي. فعندما يرى الرجل فتاة جميلة، رشيقة، ونضرة، لا يسعه إلا أن يشعر بالانجذاب؛ وبالمثل، تنجذب المرأة إلى الرجل. هذه غرائز بيولوجية، متأصلة في جيناتنا، من أجل استمرار جنسنا البشري. ولولا ذلك، لما كنا موجودين. يجب على المرء أن يتقبل هذه الحقيقة وأن يأخذها في الحسبان عند محاولة تعزيز عفته. ومن الجيد أن نتذكر أن "الجمال زائل، والنعمة خادعة" [160].

انظر إلى دوافعك ورغباتك الجنسية كزوار عابرين في بيتك، كأحداث مؤقتة لن تسيطر عليك ما لم تسمح لها بذلك. قوة الشخصية ممكنة، بل سهلة، ومجزية للغاية. لا تستمد المتعة حتى من الأحاسيس العابرة، ولا حتى في أحلامك. حافظ على طهارة عقلك ويديك. نقاء الأفكار والأقوال والأفعال أساسي للنجاح الروحي، وهو ما يجلب السعادة أيضاً.

3. حول "التحرر الجنسي"

خلافاً لما يُروّج له علم النفس الشائع، فإن ما يُسمى بالتحرر الجنسي ليس في الحقيقة إلا استعباداً للشهوات. قد تُعطي الانغماسات الجنسية المختلفة شعوراً

---

158 ويخبرنا المؤرخون أن هذه حجة حديثة نسبياً.

159 قد تكون الشهوة أنانية (وفي هذه الحالة يسعى المرء لإشباع رغباته دون اكتراث بمتعة الشريك أو حتى ألمه)، أو قد تكون تعاونية (وفي هذه الحالة، تُوصف الممارسات الجنسية بدقة بأنها استمناء متبادل). تجدر الإشارة إلى أن الشهوة التعاونية تُخلط أحيانًا بالحب. أما بالنسبة للجنس مع المومسات (بعضهن، بالمناسبة، شريكات غير راغبات - أي أشبه بالعبيد)، فهو قائم على الشهوة صراحةً، لكن صدقها الساخر لا يبرره.

160 الأمثال 31.

مؤقتاً بالراحة من ضغط الرغبات الجنسية، لكن آثارها الروحية (بل والجسدية والنفسية) على المدى الطويل غالباً ما تكون مدمرة.

العادة السرية ليست حلاً للرغبات الجنسية، بل هي مشكلة أخرى. فهي تُضعف القدرة الجنسية، ومستويات الطاقة والصحة العامة؛ وتُقلل من احترام الذات والثقة بالنفس، وتُقلل من جاذبية الشخص للجنس الآخر؛ كما تُسبب صراعات داخلية، وتجعل المرء كئيباً [161]. مهما كانت قوة رغبات المرء، يُمكنه التغلب عليها. إياك والانغماس في العادة السرية: فهي لا تستحق كل هذا العناء!

في هذه الأيام، يتظاهر علماء النفس والصحفيون وغيرهم من المؤثرين في الرأي العام بأنهم "أخصائيون في علم الجنس"، ويخبرون الشباب بلا خجل أن العادة السرية غير ضارة، بل ومفيدة. لكن في الحقيقة، هذه التعاليم والتشجيعات مدمرة روحياً؛ فغاياتها، في نهاية المطاف، تجارية وسياسية. إنها لا تخدم إلا استعباد الناس لغرائزهم الدنيئة، وبالتالي إضعافهم جسدياً ونفسياً واجتماعياً.

لقد ساهم نفس المؤثرين في الرأي العام و"دعاة التحرر الجنسي" في انتشار **المواد الإباحية** والمثلية **الجنسية في المجتمع الحديث** . فالممارسات الجنسية، التي كانت تُعتبر قبل أقل من جيل واحد من بين أكثر الممارسات بشاعة وانحطاطاً، أصبحت على ما يبدو رائجة ويتم الدفاع عنها بغضب "مبرر" [162].

يتم تجاهل الآثار المدمرة لهذا السلوك المشين، على الأفراد وعلى نسيج المجتمع، عن عمد. لا تكن ضحية للموضة؛ لا تصدق هؤلاء الإعلاميين، أولئك الذين يدّعون التحرر (من القيود والقواعد الأخلاقية) بينما هم في الواقع يستعبدون (للشهوات). إنهم يسعون فقط لتبرير فظاظتهم وانحرافهم الروحي، بتشويه سمعة الآخرين.[163]

---

161 علاوة على ذلك، أرى أن هذا الأمر يجذب الكثيرين إلى المثلية الجنسية، أو على الأقل يزيد من تسامحهم معها، وذلك لسببين: أولهما، أن الاستمناء فعلٌ جنسيٌّ ملتبسٌ بطبيعته، إذ أن الرجل أو المرأة اللذين يمارسانه يلعبان فعلياً دوري الجنسين، الفاعل والمتلقي؛ وثانيهما، أن المواد الإباحية المستخدمة غالباً ما تتضمن صوراً لأشخاص من نفس الجنس (في أزواج أو مجموعات)، أو ما هو أسوأ من ذلك، صوراً لأشخاص من نفس الجنس (سواء من نفس الجنس أو الجنس الآخر) في أوضاع مثلية. إن هذا السلوك الفاسق يتنافى مع التقدم الروحي.

162 يجب ملاحظة هذا الانقلاب في الأدوار الأخلاقية وفهمه، وخاصة من قبل الشباب عديمي الخبرة.

163 لا تدعهم يقنعونك بأن "الأمر طبيعي ولا بأس به" (كما يكررون مرارًا وتكرارًا) - فهو بالتأكيد ليس طبيعيًا ولا مقبولًا. الأمر كله يعتمد على مصدر الرأي. فإذا كان الشخص منحطًا روحيًا، ستكون آراؤه مشوشة. وعلى العكس، إذا كان متساميًا روحيًا، فسيكون تفكيره واضحًا. لا يشترط أن تؤمن بأي تقليد لتكره المثلية الجنسية - فقط عش حياة نقية وسترى

البيدوفيليا والبهيمية **تأتيان** في المرتبة التالية . اليوم، يُنظر إلى هذه الممارسات بازدراء وتُجرّم، ولكن من يدري إلى متى سيستمر هذا الوضع؟ قرأتُ للتو على الإنترنت أن هناك جهودًا تُبذل لتغيير ذلك بالفعل [164]. من وجهة نظر روحية، هذا تطور منطقي: فبمجرد أن تنفلت حواجز الشهوة في نفوسهم، يفقد الناس صوابهم ويصبحون عبيدًا لشهوات غريبة متزايدة. عندها يبدو الشاذ طبيعيًا.

من الحكمة والفضيلة أن يكون لديك بعض الضوابط. على كل من يسعى للتقدم الروحي أن يتعلم ضبط دوافعه وسلوكه الجنسي. وهذا يشمل جميع أشكال الشهوة، من الطبيعي إلى المنحرف. تحكم في أفكارك وأقوالك، وكذلك أفعالك؛ تذكر: أولاً تأتي الأفكار المغرية، ثم تأتي الكلمات المشجعة، وأخيراً تأتي الأفعال.

في هذا الأمر كما في جميع الأمور الأخرى، يكون التسلسل النفسي للأحداث كما يلي [165]: أولاً، ندرك شيئًا ما (أو شخصًا ما، على سبيل المثال فتاة جميلة)؛ ثم نقوم بتقييمه، فنجده جذابًا (أو غير جذاب)؛ ثم نرغب في أن يكون لدينا اتصال أكبر أو أكثر ديمومة به (أو أن نتجنبه)؛ ثم تأتي التخيلات (التي تبني الرغبة من خلال إسقاط إشباعها) والتبريرات (بحيث تتناسب، ولو بشكل مصطنع، فكرة هذا الفعل مع نظام معتقدات الفرد)؛ وأخيرًا، نقوم بالفعل (ونضطر في النهاية إلى مواجهة العواقب).

إن القول بأن لدينا إرادة حرة يعني الإقرار بأننا نستطيع في أي مرحلة من مراحل هذه الأحداث التدخل في سلوكنا الداخلي أو الخارجي، وإيقاف الأمور أو عكسها - مع العلم أن هذا لا ينفي أن تحقيق هذه الإرادة الحسنة قد يصبح أكثر صعوبة مع تقدم الأحداث. ولتحقيق هذه الحرية الإرادية، يجب فهم أن التصورات والمشاعر والشهوات والتخيلات والمبررات الذاتية التي تسبق الفعل الإرادي ليست سوى مؤثرات (متفاوتة الشدة) على هذه الأفعال، ولا يمكنها أبدًا أن تحددها .

بنفسك الفساد الروحي الذي تُسببه في الأشخاص المعنيين. إن معارضتها ليست "مجرد تعصب ديني"، كما يدّعي مؤيدوها، بل هي رؤية ثاقبة نابعة من نقاء روحي.

[164] "يقوم المتحرشون بالأطفال في هولندا بتسجيل حزب سياسي للضغط من أجل خفض السن القانونية للعلاقات الجنسية من 16 إلى 12 عامًا، والسماح بالمواد الإباحية المتعلقة بالأطفال والبهيمية. ويقول الحزب، الذي يخطط للتسجيل غدًا، إنه يريد في نهاية المطاف إلغاء الحد الأدنى للسن على العلاقات الجنسية" (تنبيه إخباري من موقع worldnetdaily.com، 30 مايو/أيار 2006).

[165] يستند هذا بشكل كبير إلى أوصاف في علم النفس البوذي.

أبسط الحلول هو تجنب الانطباع الأولي، أي الابتعاد عمدًا عن المغريات المحتملة أو غض الطرف عنها عند ظهورها عرضًا. بعد ذلك، يمكننا التشكيك في التقييم، والإشارة إلى أن الشيء ليس جذابًا كما يبدو. أو يمكننا الاعتراف بجاذبية الشيء في حد ذاته، مع تجنب الرغبة فيه من خلال الإشارة إلى عيوبه العرضية. إذا استمرت الرغبة، فبإمكاننا كبح جماح أنفسنا بعدم الانغماس في تخيلات أو تبريرات تعززها وتزيد من احتمالية حدوثها.

أخيرًا، مهما بلغ ضعفنا حتى الآن، لا يزال بإمكاننا في اللحظة الأخيرة التراجع عن الفعل الخاطئ؛ أو حتى بعد الشروع فيه، لا يزال بإمكاننا تغيير مسارنا. قد يصبح الأمر أكثر صعوبة، لكنه يبقى في متناول أيدينا. لهذا السبب نُحاسب أخلاقيًا (وقانونيًا) على أفعالنا، وهذه القدرة على الاختيار هي أيضًا كرامتنا العظيمة كبشر. لذا إياك أن تقول "لا أستطيع منع نفسي" - فأنت بذلك تكذب فقط لتبرير نفسك!

23. الفصل الثالث والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات" (2006)،
الفصل 23.

مارس عدم التعلق

1. المرفق

كما سبق ذكره، فإن **المعاناة** هي رد فعل شخصي سلبي تجاه المناظر أو الأصوات أو الروائح أو المذاقات أو الأحاسيس اللمسية أو المشاعر أو العواطف من أي نوع، التي تم أو يتم أو يُتوقع أن يتم تجربتها (لأي سبب كان) على أنها مؤلمة أو فقدان للمتعة. إنها حالة سلوكية أو إرادية. استجابة الروح لبعض المدخلات المعلوماتية الفعلية أو المحتملة - استجابة الرفض، أو الرغبة في تجنب أو التخلص من بعض الأشياء غير المستساغة نفسياً.

تجدر الإشارة إلى وجود مقابل إيجابي لهذا التفاعل، ألا وهو **الاستمتاع** . يتمثل هذا الموقف أو الإرادة، تجاه الانطباعات الحسية أو الذهنية التي تُدرك على أنها إيجابية (أي ممتعة أو كزوال للألم)، في الرغبة أو محاولة التشبث بأشياء معينة. لا ينبغي الخلط بين الاستمتاع واللذة. فالاستمتاع بالنسبة للذة (ونفي الألم) كالمعاناة بالنسبة للألم (ونفي اللذة).

إن المعاناة والمتعة وجهان لعملة واحدة، يمكننا (كما يفعل البوذيون) أن نسميها التعلق [166]. ليست هذه ظواهر، بل ردود فعل روحية تجاه ظواهر، لاحظ جيدًا.

---

166 هذا، بالطبع، ليس سوى جانب واحد من دلالة "التعلق"، والذي يشمل جميع المشاعر والشهوات - الإعجاب والنفور، والرغبات والنفور، والآمال والمخاوف، وما إلى ذلك. انظر كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" ، الفصل 10.

أي أن اللذة والألم جزء من عالم الجسد والعقل، بينما المتعة والمعاناة تعبيران مباشران عن الروح.

في حالة المعاناة، نستمد الألم من الألم أو نقص المتعة - فنشعر بالحزن والاكتئاب، وما إلى ذلك، نتيجةً لتجربة ظواهر سلبية. أما في حالة المتعة، فنستمد اللذة من المتعة أو تخفيف الألم - فنشعر بالفرح والنشوة، وما إلى ذلك، نتيجةً لتجربة ظواهر إيجابية. ينطبق هذا الكلام أساسًا على الألم أو المتعة الحالية من أي نوع، ولكنه ينطبق أيضًا على الآلام أو الملذات التي نتذكرها أو نتوقعها.

المعاناة هي إضافة ألم إلى ألم (أو إلى نقص المتعة) - فهي تُضاعف الألم وتُطيله بتعزيز قابليتنا للتأثر به. على سبيل المثال، لنفترض أن سائقًا اقتحم بسيارته بوقاحة مكان وقوفي الذي وصلت إليه أولًا؛ هناك رد فعل أولي من الألم نتيجة التعامل مع هذا الشخص الفظ، وكذلك نتيجة فقدان مكان الوقوف واحتمالية البحث عن مكان آخر؛ ولكن إذا سمحت للغضب بالسيطرة عليّ - فهذا هو الألم الإضافي للمعاناة.

وبالمثل، فإن المتعة هي الشعور باللذة من زيادة المتعة (أو تقليل الألم). على سبيل المثال، لنفترض أن السائق الوقح المذكور يشعر بالمتعة لأنه حصل على مكان الركن أولاً؛ إذا بدأ بتهنئة نفسه والتباهي بذلك أمام الراكب - فهذه متعة إضافية ناتجة عن المتعة.

2. عدم التعلق

التحرر أو الزهد، أو (بتعبير أقل انتقاصًا) عدم التعلق ، يتمثل في إدراك الفرق بين تعلق الذات بالملذات أو الآلام، وبين الأشياء أو الأحداث أو الأحاسيس أو الانطباعات الذهنية أو الأفكار، وما إلى ذلك، التي تُعدّ ممتعة أو مؤلمة في المقام الأول. وبمجرد أن يطور المرء هذا الوعي، يصبح قادرًا على الامتناع عن استخلاص اللذة من اللذة، والألم من الألم، أي القدرة على التوقف عن التركيز على المشاعر السارة أو المؤلمة بالمتعة أو المعاناة. هذا التركيز (أي التعلق) هو، في التحليل الأخير، تفاقم غير ضروري للمشكلة التي تطرحها اللذة والألم.

من المعروف للجميع أن الألم يؤثر سلبًا على الإرادة، ولكن إذا تجاهلنا هذا التأثير أو تغلبنا عليه، فإننا نحوله إلى أداة لتحسين الإرادة. وبالمثل، يجب أن

يدرك الناس أن اللذة قد تكون ذات تأثير سلبي إذا تعلقنا بها، أي أنه من الحكمة التحرر من اللذة كما من الألم. يجب التعامل مع هذين القطبين بنفس الطريقة، إذ لا يمكن لأحدهما أن ينفصل عن الآخر مع بقائه معتمدًا عليه .

لكي ينجح المرء في التحرر من الألم، عليه أن يتحرر من اللذة أيضًا. لا يمكن للمرء أن يكون متلذذًا بالملذات ويأمل في تجنب الألم أو المعاناة. ففي اللحظة التي يسمح فيها المرء لنفسه بالاستمتاع باللذة (أي التشبث بها)، فإنه يُهيئ نفسه لمعاناة الألم (أي محاولة منعه أو دفعه بعيدًا أو الهروب منه). كلاهما ينطوي على نفس الإدمان الروحي، ونفس البلاء الروحي. على المرء أن يتخلى عن التمتع باللذة أو تخفيف الألم ليصبح حرًا حقًا.

من البديهي أن التخلي عن المعاناة أسهل من التخلي عن المتعة. لكن لا بد من إدراك أن كلتا العادتين تُنمّيان الأنا (أو بتعبير أدق، التماهي مع الجسد والعقل). فإذا ما استمدت الأنا قوتها من المتعة، فستستمر في تغذية المعاناة. ولا شك أن التخلص من هذه العادات بين عشية وضحاها أمرٌ مستحيل، ولكن يمكن استئصالها تدريجيًا مع مرور الوقت.

لذا، عند الاستمتاع بالملذات، لا تُطل التفكير فيها وتسعى إلى تضخيمها، كما نفعل جميعًا، بل تأملها بتمعن. سيمكنك هذا من التحرر من الآلام أيضًا، أي التأمل فيها بهدوء، دون خوف أو محاولة التقليل من شأنها.

إن معرفة أسباب اللذات والآلام أمرٌ مثير للاهتمام، ولكنه في نهاية المطاف غير ذي صلة. لا يُضيّع المتأملون وقتًا طويلًا في البحث في تاريخ حياتهم عن المصادر المحددة لمشاكلهم النفسية؛ فالتحليل النفسي على طريقة فرويد هو في حد ذاته شكل من أشكال التعلّق والتشوّش الذاتي تجاه الظواهر. يهتم التأمل بشكل استباقي بمعالجة ومنع الأسباب الجذرية للمشاكل، تمامًا كما يُصلح الميكانيكي سيارة دون الحاجة إلى معرفة كيفية وقوع الحادث.

يكمن وراء كل من المعاناة والمتعة نوع من السخط العميق. تُعبّر المعاناة عن هذه الحالة بالشفقة على الذات، بينما تُعبّر المتعة عنها بمحاولة رفع معنويات النفس. ونقيض هاتين الحالتين هو الرضا . وهذا ليس نقيض المعاناة فحسب، بل هو نقيض كل من المعاناة والمتعة . إنه تحرر الروح من الظواهر المادية والنفسية العابرة، مهما كانت قطبيتها، وتحررها من تقلبات المشاعر العشوائية [167].

---

167 تُشير معظم ترجمات النصوص البوذية إلى أن نقيض المعاناة هو السعادة، لكن هذا غير دقيق. يُعدّ مصطلح الرضا أنسب هنا، وهو نقيض ليس فقط المعاناة، بل أيضاً المتعة، كما

لا يعني عدم التعلق التظاهر أو الإجبار على الانفصال (وهذا الأخير يحمل دلالة سلبية لمصطلح الانفصال، ولكنه ليس معناه الوحيد). عدم التعلق ليس شللاً عاطفياً، كما هو الحال عند بناء دفاعات صلبة ضد المشاعر. بل هو الهدوء والاتزان، لا الجمود أو الكبت. إنه أشبه بـ"الصفاء الذهني" (كما يُقال اليوم في الفرنسية)، أي عدم الانفعال المفرط لأتفه الأسباب. إذا مارس المرء التأمل بشكل كافٍ وجيد، سيأتي عدم التعلق بشكل طبيعي.

3. الاعتدال الحكيم

يجب التأكيد على هذا الأمر حتى لا يساء فهمه: إن التوصية بـ"عدم الاستمتاع" (بالمعنى المذكور أعلاه) لا تعني معارضة المتعة . فالحياد لا يعني اللامبالاة. وبطبيعة الحال، المتعة أفضل من الألم أو حتى من انعدام الشعور.

إذا شعر المرء بالمتعة (أو تخلص من الألم)، فهذا أمرٌ حسنٌ وجيد، فلا ضرر في ذلك. ليس هناك سببٌ من حيث المبدأ لرفض المتعة بحد ذاتها عندما تحدث، ولا حتى لتجنبها إذا توقعها المرء، بل إن فعل ذلك يُعدّ شكلاً آخر من أشكال التعلق. من جهة أخرى، لا ينبغي للمرء أن يسعى لإطالة أمد المتعة الموجودة أو زيادتها، ولا ينبغي له، من باب أولى، أن يسعى وراء المتعة لذاتها أو أن يقضي وقته في التفكير فيها عندما يفتقدها. إن هذا السلوك النفعي سيؤدي حتماً إلى التعاسة (الحزن، والاستياء، والصراعات، والضعف، وما إلى ذلك)، فهو لا يستحق كل هذا العناء.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه نظرًا للتناقضات القائمة، فإن موقفنا من المعاناة لا يتطابق تمامًا مع الموقف الذي صيغ للتو فيما يتعلق بالمتعة. فنصيحتنا بتجنب المعاناة لا تعني بالضرورة قبولًا حتميًا للألم في حد ذاته. في حالة الألم، إذا كان بالإمكان تجنبه (قبل وقوعه) أو التخلص منه (بعد وقوعه)، فمن البديهي أن يفعل ذلك، ما لم تكن هناك اعتبارات أخرى أكثر إلحاحًا تدعو إلى خلاف ذلك.

سبق شرحه. تجدر الإشارة إلى أن الرضا ليس شعوراً، أو شيئاً تشعر به الروح بشكل سلبي، بل هو موقف ، أو وضعية تختارها الروح بوعي. ولعلّ مصطلح السعادة يُفضّل استخدامه لوصف النعيم الأسمى للتنوير، إذ لا يُمكن وصف أحد بالسعادة الحقيقية ما لم يبلغ هذا الإدراك بشكل دائم.

ينبغي للمرء أن يفعل ذلك، لأن الألم يعيق الوعي والإرادة، كما يتضح جليًا في المواقف المأساوية (كبعض الأمراض، أو كالتعذيب). لا تظهر مشكلة المعاناة إلا عندما يصبح الألم محور اهتمام المرء، أي عندما يصبح أي قدر من الألم (حقيقيًا كان أم متخيلًا) لا يُطاق. إن الحساسية المفرطة للألم غير صحية روحيًا.

من الطبيعي حماية أعضاء الروح والعقل من الأذى، بل والحرص على سلامتها. المسألة هنا تكمن فقط في مدى جدوى هذه الاهتمامات والمساعي من الناحية البيولوجية، ومتى تصبح ضارة في حد ذاتها. ويتحقق هذا الحد عندما تبدأ اهتماماتنا ومساعينا المادية في إعاقة قيمنا الروحية، أو الإضرار بها، وهي في جوهرها أهم.

وبالتالي، فإن الموقف الذي يتم الدعوة إليه هنا هو: لا الإفراط في المتعة ولا الزهد المفرط، بل الاعتدال والحكمة.

24. الفصل الرابع والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الأول، الفصلان 6 و7.

1. الإرادة الحرة

والآن، دعونا نتناول آراء هيوم بشأن حرية الإرادة. ونظرًا لآرائه حول الذات والسببية، يمكننا بسهولة نسبية أن نتوقع كيف سيتطور تفكيره فيما يتعلق بالإرادة البشرية والأخلاق.

بما أن هيوم قد أنكر الذات، فلا يُتوقع منه أن يؤمن بالإرادة بالمعنى المعتاد، أي بحرية النفس الفردية في أن تُريد أو لا تُريد شيئًا بغض النظر عن المؤثرات. لذلك، يُتوقع منه أن يتبنى نوعًا من الحتمية [168]. ورغم أنه أنكر السببية، أو معرفتنا بها، في العالم المادي، فإن هذا لا يستبعد منطقيًا وجودها في العالم "العقلي"، وبالتالي فإن هذه الحتمية ستكون متسقة معه.

ومع ذلك، فهو يكافح لإنقاذ ما تبقى من إرادة الإنسان. فنحن لسنا، في رأيه، مجرد كرات مطاطية تتفاعل مع الأحداث بطرق يمكن التنبؤ بها تمامًا. بل يبدو أننا أحرار إلى حد ما في فعل ما نشاء. ترتبط أفعالنا بشخصيتنا ورغباتنا وعواطفنا؛ فهذه السمات المميزة هي التي تجعل هذه الأفعال خاصة بنا. وهكذا، نحن محكومون بالدوافع والتفضيلات والعواطف - أو بالأحرى، هي " نحن"، فنحن مجموعها. وهذا يتسق مع نظرته إلى الذات باعتبارها مجموعة من الظواهر العقلية العابرة.

---

168 على هامش الموضوع: يُحسب لهيوم إدراكه أن الإرادة الحرة لا ينبغي اختزالها في مجرد حدوث عفوي. فاللا حتمية، سواء في المجال المادي أو العقلي، تُشكل نوعًا من الحتمية بالنسبة للبشر. فإذا حدثت لنا أمورٌ عشوائيًا، دون سبب، فإننا نخضع لها كما لو كانت عوامل حتمية سببية. أي أن افتقارها للأسباب لا يُقلل من أثرها السببي علينا.

هذا بالطبع ليس ما نسميه حرية الإرادة، بل هو أقرب إلى العبودية للأهواء الجامحة. يُقرّ هيوم بذلك حين يقول: "العقل هو، وينبغي أن يكون، خادمًا للأهواء، ولا يمكنه أبدًا أن يدّعي أي وظيفة أخرى سوى خدمتها وطاعتها" [169]. ويعني بذلك أنه على الرغم من أن الاستقراء والاستنتاج يزودانا بمعلومات قد تؤثر على أفعالنا، إلا أنهما لا يستطيعان تحديدها. فبحسب رأيه، الأهواء وحدها هي التي تحركنا حقًا؛ وبها نتماهى ونسير في نهاية المطاف.

هذا يُخبرنا الكثير عن طريقة تفكير هيوم، بل وحتى عن طريقة تفكير كثيرين غيره، لكنه لا يُعكس بدقة كامل نطاق الطبيعة البشرية. قد ينطبق على بعض الناس في بعض الأحيان، لكنه لا ينطبق على جميع الناس في كل الأوقات. فمع أن العقل لا يؤثر بالضرورة على أفعالنا، إلا أن العواطف لا تؤثر بالضرورة. فكما أن المعلومات التي يُقدمها لنا العقل قد تؤثر على أفعالنا، لكن يُمكن تجاهلها، أي أنها ليست حاسمة، كذلك الأمر بالنسبة للعواطف. لسنا مُجبرين على أن نكون عبيدًا لعواطفنا أو مُتماهين معها؛ بل نحن في الواقع مُنفصلون عنها وقادرون على تجاوزها.

صحيح أن الكثيرين (بل ربما معظمهم) لا يدركون حرية الإرادة هذه، ويتركون أهواءهم تسيطر عليهم. وبعض الناس، بالمناسبة، يحكمهم عقلهم أيضاً، أي أنهم يعانون من التزامات عائلية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، ويعجزون عن مقاومتها. لكن هذا الخمول أو التبعية ليس طبيعياً ولا حتمياً؛ إنه مرض نفسي قابل للشفاء. فالأهواء، كالعقل، لا تستطيع إلا أن تؤثر في النفس، لا أن تحددها - فالنفس في جميع الأحوال تملك القدرة والمسؤولية على الاختيار بينها وتحديد مسارها. وهذا واضح لكل من يمارس ضبط النفس.

بإمكاننا، بالجهد، أن نتعلم كيف نتحكم في عقولنا، بل إن هذه السياسة هي الحكمة بعينها. لكن هذه الفضيلة الصعبة تعتمد على تمييزنا الواضح بين السببية (أو السببية الحتمية) والإرادة (أو السببية الشخصية)، وعلى فهمنا لمعنى "التأثير".

يُقال إن الشخص يتأثر بشيء ما ليتصرف (أو يمتنع عن التصرف) بطريقة معينة إذا كان إدراكه أو تصوره لهذا الشيء يُسهّل (أو يُصعّب) عليه التصرف بتلك الطريقة. ولا يُعدّ هذا التيسير (أو على النقيض، الإعاقة) للإرادة عاملاً حاسماً: فالشخص يبقى حراً في عدم الرغبة في اتجاه (أو ضد) التأثير؛ إذ لا يزال بإمكانه اتخاذ القرار المعاكس. تزداد (أو تنقص) إمكانية الإرادة، لكن يبقى للشخص الخيار النهائي.

---

169 الرسالة ، الكتاب الثاني، الجزء الثالث، القسم الثالث.

لذا، يُعدّ التأثير نوعًا خاصًا من تهيئة الفعل الإرادي. فالفعل لا ينتج (بمعنى السببية) مباشرةً عن الحدث أو الشيء المؤثر فيه، بل إن وعينا، بدرجة ما، بذلك الحدث أو الشيء (سواء كان ملموسًا أو مجردًا) يؤثر فينا (فاعلي الفعل)، بجعل هذا الفعل أسهل أو أصعب مما كان عليه لولا ذلك. يدفعنا الفكر المؤثر أو يبطئنا، لكننا مع ذلك (طالما لدينا إرادة حرة) مُلزمون ببذل جهد لتحقيق أي شيء.

بمجرد أن نفهم العلاقة السببية المسماة بالتأثير، نستطيع أن ننأى بأنفسنا عن أهوائنا، بل وحتى عن عقلنا، وأن ننظر إليها جميعًا على أنها مجرد معلومات مؤثرة، تُؤخذ في الاعتبار عند تحفيز الفعل أو اتخاذ القرار بشأنه، ولكن لا ينبغي أبدًا السماح لها بأن تنتزع سيادة النفس، التي هي وحدها من تُسيّر الإرادة في نهاية المطاف، وهي المسؤولة عن توجيهاتها. لكن هيوم لا يستطيع إدراك ذلك، لأنه لا يزال غافلًا عن الواقع، غارقًا في أهوائه. ولأنه أنكر وجود الذات أو الشخص، فإنه بطبيعة الحال يُسيء فهم الإرادة، فيعتبرها خاضعة للأهواء.

وهكذا، يخلط هيوم بين آرائه وسلوكه الشخصي وبين الحقائق العامة المتعلقة بالطبيعة البشرية. وهنا أيضًا، نجده يُدلي بملاحظات غير دقيقة ويُعمّم بشكل مفرط. فهو لا يُدرك دائمًا الطبيعة الافتراضية لمقترحاته، والحاجة إلى محاولة إثباتها بالرجوع إلى إجراءات استقرائية دقيقة. ولأنه أساء فهم الاستقراء منذ البداية، فقد أعاق نفسه منهجيًا.

لا يمتلك الفلاسفة قدرات خاصة على "الإدراك" للحقيقة، بمعزل عن التدقيق والتصحيح المنطقي. إنهم يفكرون كغيرهم من الناس بالوسائل الاستقرائية، ويمكنهم أن يخطئوا كغيرهم إن لم يكونوا حذرين.

2. ثنائية الواقع والواجب

يبدو لي أن آراء ديفيد هيوم ووجهات نظره حول العديد من المواضيع الفلسفية مدفوعة برغبته في التحرر من "الأخلاق". وغالبًا ما يبدو هذا هو الدافع الأساسي وراء فلسفته الشكية، وهو ما تتجه إليه بشكل واضح. فمن خلال إنكاره للاستقراء والسببية والذات وقوة الإرادة الحرة، يبرر فكرة أن "كل شيء جائز" في المعرفة والسلوك الشخصي. ويتأكد هذا التوجه العام عند النظر في بعض مواقفه المتعلقة بالاستدلال الأخلاقي.

يشكك هيوم في إمكانية استخلاص عبارات توجيهية، تُخبرنا بما ينبغي فعله أو تجنبه، من عبارات وصفية، تُخبرنا كيف هي الأشياء أو كيف لا تكون. ويرى أن التمييز بين هذين النوعين من العبارات جذريٌّ لدرجة أنه لا يمكن اختزال أحدهما إلى الآخر. وهذا يعني عمليًا أن القضايا الأخلاقية لا تستند إلى أساس واقعي، أي لا يمكن الجزم بصحتها المطلقة. فليس هناك، في رأيه، سبيل منطقي لاستنتاج ما ينبغي فعله من الواقع.

يرى هيوم أن التوجيهات الإرشادية، في أحسن الأحوال، ليست سوى نصائح عملية حول كيفية تحقيق مصالحنا الشخصية ومصالح من نُقدّرهم (أو، بشكل أعم، نتعاطف معهم). وهذا نوع من البراغماتية أو النفعية، بدلاً من المفاهيم الأخلاقية الأعمق للواجب أو الالتزام. وبهذا، تُصبح الأخلاق في جوهرها غير أخلاقية - مسألة ملائمة، مجرد وصف لأفضل السبل التي قد نتبعها لتحقيق قيمنا التعسفية. ويترتب على ذلك نزعة نحو النسبية والعرف.

تجدر الإشارة إلى أن استنتاج هيوم بشأن الأخلاق غير الأخلاقية أو النسبية يتوافق مع موقفه من حرية الإرادة. فإذا لم تكن لدينا حرية إرادة حقيقية، بل كنا مدفوعين حتمًا بأهوائنا، بل ويمكننا الاعتماد عليها بدلًا من العقل في التوجيه، فلن نحتاج إلى الأخلاق. لا معنى للأخلاق إلا إذا كانت لدينا قدرة حقيقية على الاختيار، وبالتالي يجب علينا اتخاذ القرارات.

إن رؤية هيوم للمنطق الأخلاقي مزيجٌ مثيرٌ للاهتمام من الصواب والخطأ، ولذا فقد وافقه الكثيرون، بينما وجد آخرون صعوبةً في دحضه. والأخلاق، بطبيعة الحال، موضوعٌ واسعٌ ومعقد، ولا أنوي هنا الخوض فيه بتفصيلٍ دقيق [170]. أود فقط أن أبين بإيجاز كيف ولماذا يُعدّ منهج هيوم، على الرغم من براعته الظاهرية في الشك، سطحيًا ومحدودًا.

المسألة المطروحة شكلية في المقام الأول. ما هي القضايا التوجيهية، وكيف ترتبط بالقضايا الوصفية؟ الإجابة البديهية هي أن التوجيهات تربط الغايات بالوسائل . ينبغي عليّ فعل هذا (أو عدم فعله) إذا أردت (أو لم أرغب) في

---

170 لاحظ أنني لا أعتقد أن مهمة الفيلسوف الأخلاقي هي التنبؤ بكل موقف في الحياة، ووصف السلوك الأمثل له. صحيح أن الفيلسوف مطالب بدراسة الحالات العامة المعقدة واقتراح حلول حكيمة، لكن كل موقف فريد من نوعه في بعض جوانبه، لذا فإن المهمة الأساسية في هذا المجال هي تعليم الناس التفكير بأنفسهم - بطرق حساسة وذكية ومنطقية - حول القضايا الأخلاقية. الفلسفة الأخلاقية هي في المقام الأول منطق أخلاقي، وتتناول المضامين المحددة بشكل ثانوي. إنها ليست مذهبًا شموليًا، فلكل شخص الحق في أن يعيش حياته كما يشاء.

الحصول على ذاك. صيغة "ينبغي" (أو "يجب") هي الرابط في نوع محدد من القضايا الشرطية، حيث تكون الرغبة أو "القيمة" هي المقدمة، والفعل أو "الفضيلة" هي النتيجة.

إنّ هذه القضايا الشرطية ليست وصفية في حد ذاتها، بل هي مشتقة استنتاجياً من صيغ وصفية. فعندما نقول "إذا أردنا كذا وكذا، فإنّ كذا وكذا هي الطريقة للحصول عليه"، فإننا نؤكد أنّ "كذا وكذا" سبب/ أسباب لـ "كذا وكذا" [171]. وهذا الأخير ادعاء واقعي، قد يكون صحيحاً أو خاطئاً. ويترتب على ذلك أنّه يمكن أيضاً الحكم على صحة أو خطأ العبارة الوصفية، على الأقل فيما يتعلق بصحة العلاقة الضمنية بين مقدمتها ونتيجتها.

تجدر الإشارة إلى أن العبارات التوجيهية قد تكون إيجابية (أوامر) أو سلبية (نواهي). كما تجدر الإشارة إلى أن نفي العبارات التوجيهية، أي غير أمري (معفى) وغير ممنوع (مسموح)، يُعدّ من الأساليب الأخلاقية المهمة. ولكن اختصارًا، سنركز هنا على الأوامر فقط، لأن ما عداها يتبعها منطقيًا.

يتضح من تعريفنا السابق للأمر أنه مشروط . فالخير والشر يعنيان الخير والشر لشيء أو شخص ما. ولا يكون الأمر صحيحًا في حد ذاته إلا إذا سلمنا بأن القيمة المنشودة ذات قيمة فعلًا. ولكن كيف لنا أن نعرف ما إذا كانت أي من قيمنا ذات قيمة مطلقة؟ هذا هو تساؤل هيوم، وهو تساؤل وجيه. إلا أن استنتاجه بأن القيم حتمًا اعتباطية (أي لا يمكن استنتاجها من الحقائق المجردة) قابل للنقاش.

مهمتنا هي إثبات إمكانية التوصل بطريقة ما إلى أوامر [172]مطلقة ، أي معايير أخلاقية تُؤسس وتُبرر جميع الأوامر الشرطية اللاحقة. إحدى الطرق الممكنة

---

171 لن أتطرق هنا إلى مختلف طرق تحديد السببية. يكفي القول أنه إذا كان (أ) هو السبيل الوحيد للوصول إلى (س)، فيمكنني القول: "يجب عليّ فعل (أ) للوصول إلى (س)". أما إذا كانت هناك طرق بديلة للوصول إلى (س) - لنقل (أ) و(ب) و(ج) - فلا يسعني إلا القول: "يجب عليّ فعل (أ) أو (ب) أو (ج) للوصول إلى (س)" - أي أن وصفتي منفصلة.

172 ينبغي التوضيح أنه على الرغم من استخدامي لهذا التعبير عن قصد، فإنني لا أقصد به المعنى نفسه الذي قصده كانط. إنه شكلٌ لا مضمون. أنا هنا أناقش المنطق الأخلاقي الصوري، لا أدعو إلى أمرٍ مطلق عام أو خاص. يعتبر كانط الأمر مطلقًا إذا كان عالميًا، أي ينطبق على الجميع، على جميع الفاعلين . بينما أرى أن الأمر المطلق قد يكون فريدًا تمامًا. ما يجعل الأمر مطلقًا، بدلًا من كونه افتراضيًا، هو ضرورته لجميع الأهداف المتاحة لذلك الفاعل. منطقيًا، هذا أكثر تناسقًا. ما هي الوسائل العالمية بهذا المعنى، أي العالمية لجميع الأهداف (ليس بالضرورة لجميع الناس)؟ الحياة، وسلامة الجسد والصحة، والروح، والإدراك، والإرادة، والتقييم، والسلامة العقلية والصحة - هذه وسائل نحتاجها دائمًا للنجاح، مهما كانت أهدافنا الخاصة.

لتحقيق ذلك هي استخدام حجة معضلة: "سواء أردت هذا أو ذاك أو أي شيء آخر، فإن السعي وراء كذا وكذا سيكون شرطًا مسبقًا في كل الأحوال".

يُعتبر الشيء قيمة مطلقة إذا كان ضرورياً لتحقيق أي قيمة يختارها المرء بنفسه. يمكن تجاوز القيمة النسبية في سبيل تحقيق قيم نسبية أخرى، لكن القيمة المطلقة هي قيمة مفترضة في كل مسعى، وبالتالي يجب احترامها دون قيد أو شرط.

هل توجد قيم مطلقة كهذه؟ بالتأكيد. من أبرز هذه القيم الحياة نفسها: فمن فقدها لا يستطيع السعي وراء أي شيء آخر؛ لذا يجب حماية الحياة وتعزيزها. ومن القيم المطلقة الأخرى الذات ؛ فإذا كانت الروح مصدر كل أفعالنا، خيرها وشرها، فإن سلامة الروح قيمة مطلقة. ومهما رغب المرء، فإنه يحتاج إلى الوسائل الفسيولوجية والنفسية التي تجعل هذا السعي ممكنًا، أي قدراته الجسدية والعقلية. والأهم من كل ذلك، أن يكون حاضرًا بذاته!

هذه أمثلة واضحة. فماذا تُعلّمنا؟ إذا أردنا فهم المبادئ الأخلاقية واستخدامها والتحقق من صحتها، فعلينا أن نُدرك ما يجعل هذا الخطاب ممكنًا وضروريًا . ومثال بسيط على ذلك هو أنني إذا قلتُ لك "لا تتبع أي مذهب أخلاقي"، فأنا بذلك أُعلن عن مذهب أخلاقي، وبالتالي أقع في تناقض ذاتي.

لا تنطبق المبادئ الأخلاقية على الجمادات، بل على الكائنات الحية فقط، لأنها وحدها من تملك ما تربحه أو تخسره. لكن تطبيقها على جميع الكائنات الحية ليس صحيحاً، فمع أننا نستطيع القول موضوعياً إن للنباتات والحشرات والحيوانات الدنيا قيماً، إلا أن سلوكها إما تلقائي أو غريزي، ولا تستطيع فهم الأخلاق أو تطبيقها طوعاً.

البشر وحدهم، وربما بعض الحيوانات الراقية كالقردة والدلافين، يمتلكون القدرة على التفكير الأخلاقي والإرادة لتنفيذه. وتكون هذه الأفكار لفظية أو غير لفظية لدى البشر، وغير لفظية بالضرورة لدى الحيوانات الراقية. لذا، في التحليل الأخير، يقتصر الخطاب الأخلاقي الصريح على البشر فقط.

ويمكننا القول منذ البداية إنه لكي ينخرط الإنسان في أي حوار أخلاقي، عليه أن يدرس طبيعته وهويته الحقيقية ويتأمل فيهما. عليه أن يدرك طبيعته البيولوجية والروحية، طبيعة كيانه الجسدي والعقلي وطبيعة روحه. علاوة على ذلك، ولأن البيولوجيا والروحانية لا تتعلقان بالفرد بمعزل عن غيره، بل بجماعات أكبر وبالمجتمع ككل، فلا بد أن تكون الأخلاق واسعة النطاق في اهتماماتها.

إذا تم تجاهل هذه الخلفية الواقعية الواسعة عند صياغة المبادئ الأخلاقية، فمن المحتم أن يكون المرء متحيزًا، وسيقع في الخطأ عاجلاً أم آجلاً. وخلاصة القول، يمكننا تطوير أخلاق تقوم على قيم مطلقة وتستند إلى حقائق واقعية. ويتضح جليًا أن الأخلاق ليست تحيزًا إذا ما أخذنا في الاعتبار الظروف التي أدت إلى نشأتها في المقام الأول، ألا وهي أننا كائنات حية ضعيفة، لنا احتياجات وحدود طبيعية، وأننا أشخاص نمتلك قدرات الإدراك والإرادة والتقييم.

إذا أُخذت جميع الحقائق ذات الصلة في الاعتبار، فإنّ "الواجب" يُجسّد كمًّا هائلًا من معلومات "الواقع"، وبالتالي يُمكن اعتباره نوعًا خاصًا من "الواقع". أي، إذا طُوّر البيان الأخلاقي بشكل صحيح، يُمكن إعلانه صحيحًا، كأيّ ادعاء واقعي آخر. فهو حقيقة أخلاقية، على عكس الحقيقة "الأخلاقية" المطلقة. بالطبع، إذا لم يُستنتج البيان الأخلاقي ويُستنبط بشكل صحيح، يُمكن إعلانه خاطئًا - ولكن ليست كلّ القضايا الأخلاقية خاطئة.

أخفق هيوم في إدراك الشروط المنطقية المسبقة لأي علم أخلاق، ولذلك وقع في فخ الفكرة السطحية القائلة بأن الأخلاق لا يمكن أن تستند إلى الواقع بشكل عميق. ولأن نطاق تأملاته كان جزئيًا، فقد استطاع على الأقل أن يرى أن "الواجب" مشروط في البداية، لكنه لم يستطع أن يرى كيف يمكن جعله غير مشروط. ولذلك استنتج خطأً أن استنتاج "الواجب" من "الواقع" هو استدلال مغلوط. وقد أُطلق على هذا لاحقًا اسم "المغالطة الطبيعية" [173].

3. معايير الأخلاق

في المناقشة السابقة للوسائل والغايات الأخلاقية، أشرت إلى أنه على سبيل المثال، يمكن التأكيد منطقياً على أن الحياة والروح هما معياران طبيعيان ومطلقان للقيمة، لأنهما شرطان أساسيان لأي خطاب أخلاقي، أي أن الخطاب

---

173 بقلم جورج إدوارد مور، في كتابه "مبادئ الأخلاق" (1903). أقول "بأسلوبٍ متكلف" لأؤكد أنه لا يوجد أي مغالطة منطقية في الأمر، من وجهة نظري. المسألة هي مشكلة منطقية، لكنها قابلة للحل. إن رفضي لهذه المغالطة المزعومة لا يعني رفض أطروحة مور الأساسية، وهي أطروحة الأولوية الفكرية لمفهوم "الخير"، أي أننا نفهم هذا المصطلح ضمنيًا بطريقة ما قبل أي نظرية تحاول تعريفه.

الأخلاقي ينطبق فقط على الكائنات الحية، وبشكل أكثر تحديداً على الكائنات ذات الروح، أي الكائنات التي تتمتع بقوى الوعي والإرادة والتقييم مثلنا نحن البشر.

كما أوضحتُ في كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها "، فإن مصطلح "الحياة" في هذا السياق لا يقتصر على الحياة الجسدية فحسب، مع أن هذا هو معناه الأساسي بلا شك. بل يمكن أيضاً اعتباره إشارةً إلى الحياة الروحية، أي حياة النفس. في الواقع، لا تُعنى الأخلاق، في نهاية المطاف، برفاهية الجسد إلا بشكل ثانوي، إذ ينصبّ اهتمامها الرئيسي على رفاهية النفس.

من النتائج البديهية لهذا التوسع في المعنى أن المؤمنين بالحياة الآخرة (كما في اليهودية والمسيحية والإسلام) أو بالتناسخ (كما في البوذية والهندوسية) يستطيعون بناء أخلاقيات دون الوقوع في خطأ منطقي. أي أن الأخلاق لا تقتصر بالضرورة على هذه الحياة الدنيا.

من الواضح أنه إذا افترضنا أن حياتنا تستمر أو تعود بشكل ما حتى بعد موت جسدنا، فمن المنطقي تمامًا (على الرغم من أنه قد يبدو متناقضًا للوهلة الأولى) بناء أخلاقيات يمكن فيها المخاطرة بالجسد أو التضحية به عمدًا لصالح مصلحة الروح على المدى الطويل.

أولئك الذين ينظرون إلى حياتهم على الأرض كمحطة عابرة في رحلة أطول، يُقيّمون أفكارهم وأقوالهم وأفعالهم بشكل طبيعي ومنطقي في ضوء هذا السياق الأوسع، لا بالمعنى الضيق للبقاء الجسدي. ورغم أهمية هذا البقاء في الأخلاق، إلا أنه قد يُطغى عليه أحيانًا اعتباراتٌ أكثر تجريدًا وأوسع وأسمى. وتُتيح هذه المواقف اختبارًا حقيقيًا لقيم المرء.

بطبيعة الحال، قد يُبنى هذا النوع من التضحية بالنفس بسهولة على الخيال والوهم، إذ لا نعلم شيئًا عن الآخرة إلا من خلال السماع أو الافتراضات. في معظم الأحوال، من الحكمة افتراض أن استمرار المرء في الحياة هو الخيار الأمثل. لكن في ظروف استثنائية، قد يرى المرء أن قبول شرٍّ حاضر يُعرِّض حياته أو حياة الآخرين للخطر. على سبيل المثال، فضّل بعض الصالحين الموت على أن يُجبروا على قتل بريء.

قد يُخاطر الناس بحياتهم، بل ويضحّون بها أحيانًا، دفاعًا عن عائلاتهم أو شعوبهم أو أمتهم، أو عن الإنسانية جمعاء، أو عن الحياة بحد ذاتها، أو في سبيل الله، لأنهم يرون أنفسهم لا كأجساد منفصلة وأفراد مستقلين، بل كأجزاء من كلٍّ أكبر - جماعة من الناس أو كائنات حية أو الروح الجماعية أو الجوهرية التي هي الله. وفي هذه الحالة، تُصبح قيمة حياة المرء مرتبطة بقيمة الوحدة الأكبر.

باختصار، على الرغم من أننا قد نستخدم مصطلح "الحياة" كمعيار قصير ولطيف للخطاب الأخلاقي، إلا أنه لا ينبغي فهم المصطلح بشكل حصري بمعناه المادي البسيط، ولكن يمكن توسيعه منطقياً ليشمل المزيد من الأهداف الروحية، سواء كانت دنيوية أو غير دنيوية.

25. الفصل الخامس والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الثالث، الفصلان 20 و 21.

1. قوانين الفكر في التأمل

يعتبر العديد من المعلقين المعاصرين أن قوانين الفكر الثلاثة [174](في أحسن الأحوال) لا صلة لها إلا بالخطاب العقلاني، وأنها لا صلة لها بالتأمل، بل وتتعارض معه، ولا سيما مع غايته النهائية المتمثلة في التنوير. لكن الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك، كما سيتبين الآن.

تُعدّ قوانين الفكر في جوهرها أوامر "أخلاقية" للمفكر، تحثّه على تبنّي مواقف معرفية معينة في جميع عمليات التفكير. وهي تدعو المفكر إلى بذل جهد لضمان أقصى قدر من الكفاءة والدقة في أفكاره. أما الجانب "الميتافيزيقي" لقوانين الفكر فهو أساس ونتيجة لهذا الجانب العملي.[175]

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

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

---

174 استنادًا إلى المنشورات والنقاشات على الإنترنت حول هذا الموضوع.

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

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوعي** والتقبّل والصفاء الذهني. أما نقيض هذه الصفات فهو التهرب والتحيز والغموض، مما يؤدي إلى الكسل والخمول [176].

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

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

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

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الانسجام** والتوازن وراحة البال. أما نقيض هذه الصفات فهو الصراع والارتباك والعصاب (أو الجنون)، مما يؤدي إلى "القلق والتوتر" [177].

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

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

في الفكر الخطابي ، هذا يعني: الانخراط في البحث والدراسة، من أجل سد الثغرات في معرفة المرء وتوسيع حدودها؛ الانخراط في التكهن والتنظير، ولكن دائمًا تحت إشراف وتوجيه العقلانية؛ تجنب الهروب الخيالي من الواقع، وتشويه الحقائق والكذب على النفس و/أو الآخرين؛ قبول الحاجة إلى اتخاذ خيارات محددة وقرارات حاسمة في نهاية المطاف؛ وما إلى ذلك.

---

176 انظر كامالاشيلا، ص 253 .

177 انظر كامالاشيلا، صفحة 249.

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوضوح** والحكمة والفهم. أما نقيض هذه الصفات فهو الجهل والشك والوهم، مما يؤدي إلى "التردد وعدم اتخاذ القرار" [178].

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

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

عند بلوغ هذا الإدراك النهائي [179]، لا تُنتهك قوانين الفكر، بل تتجلى بأوضح صورها. "الوجود المطلق" هو جوهر الوجود؛ إنه أعمق طبقات الهوية، وليس غيابها. "الوحدة" ليست تعايشًا أو اندماجًا للأضداد، بل هي حيث تذوب جميع التناقضات أو تُتجاوز. "العلم المطلق" ليس إنكارًا للتجربة والمعرفة العاديتين، بل هو التعبير الكامل عنهما وفهمهما. ما يبدو غامضًا ومتشعبًا وغير مؤكد في المستويات الدنيا من الوجود والمعرفة، يصبح كاملًا في أعلى المستويات.[180]

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

بدلاً من قوانين الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد أي وسط، يقترحون قانوناً لعدم الهوية، وقانوناً للتناقض، وقانوناً للأوساط المضمنة! ووفقاً لهم، فإن الحقيقة

---

178 انظر كامالاشيلا، صفحة 258.

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

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

المطلقة هي أنه لا شيء له هوية، وأن جميع المتناقضات تتعايش بانسجام تام، وقد تكون هناك بدائل أخرى غير الشيء ونفيه!

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

لكن لا يمكنهم الادعاء بأن شيئًا ما لا يمتلك "طبيعة" على الإطلاق، فما هو هذا "الشيء" الذي يتحدثون عنه إذًا؟ إذا كان غير موجود حقًا، فلماذا وكيف نناقشه أصلًا، ومن نحن؟ من المؤكد أن هؤلاء أنفسهم يُقرّون بوجود "حقيقة مطلقة" من نوع ما، ولو كانت مجرد أساس واحد لا نهائي كوني [181]. يسمونها "فراغًا" أو "خالية"، لكن من المؤكد أن هذا النفي غير مقبول منطقيًا دون الاعتراف بنفي شيء إيجابي؛ فالنفي لا يمكن أن يكون معطى أساسيًا.

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

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

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

---

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

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

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

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

2. العقل والروحانية

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

على سبيل المثال، كثيراً ما يحدث أن يكون لدى معلّمين ذوي مكانة متساوية تفسيرات متباينة للنص نفسه؛ ومع ذلك، يُعتدّ بموقفيهما باعتبارهما تقليديين وصحيحين لتجنب أي تلميح إلى احتمال خطأ أي حاخام ذي شأن. في مثل هذه الحالات، يكون المبرر هو أن وجهات النظر المختلفة، بل والمتضاربة، تُعمّق وتُثري الفهم الشامل لذلك النص. في السياقات غير القانونية (الهاغادة)، لا توجد حاجة ملحة للبتّ في أحد الرأيين؛ بينما في السياقات القانونية (الهالاخاه)، غالباً ما يُتخذ القرار بالأغلبية [182].

---

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

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

ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذا الصدد وجود قانون تلمودي [183]يتعلق بشخصين يعثران على شال صلاة ويحضرانه معًا إلى المحكمة الحاخامية، ويدعي كل منهما أنه ملكه (على أساس مبدأ "من وجد شيئًا فهو له")؛ ولا يُسمح لهذين الشخصين أن يقسما بأنهما وجداه أولاً، لأن هذه الأيمان ستكون متناقضة، وهذا من شأنه أن يجعل أحدهما على الأقل يستخدم اسم الله استخدامًا باطلاً (وهو ذنب عظيم).

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

وبالمثل، في البوذية، هناك العديد من المعلمين الذين يشددون على أهمية التمسك بالواقع حتى وإن كان المرء متفائلاً. فهم يعلمون أنه لا ينبغي تجاهل قانون الكارما أو إنكاره [184]، أي أنه لا ينبغي التصرف وكأن لا قوانين للطبيعة في هذا العالم وأن كل شيء مباح. فالتصرف بتهور حماقة، بل وجريمة في بعض الأحيان. وأود أن أضيف إلى هذا الالتزام بقوانين الفكر؛ فبدون الوعي والانسجام والوضوح التي تحث عليها هذه القوانين، لن يكون الاحترام السليم للسببية ممكناً.

من المهم، في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة، أن يدرك الناس خطورة إنكار جميع قوانين الفكر، أو أي منها. ونظرًا للتدفق الحالي للفلسفات الشرقية، ولا سيما البوذية، يميل بعض الراغبين في دراسة الفلسفة والمنطق (ربما بسبب قراءات سطحية) إلى تبني مواقف استفزازية، سعيًا وراء الظهور بمظهر

---

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

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

عصري ومواكب للتطورات. ولكن مع توقعي بأن الفلسفة الغربية ستُثرى بشكل كبير بهذا التدفق، فإنني أحذر من الاستسلام التام لعقلانيتنا، لما له من عواقب وخيمة على البشرية.

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

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

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

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

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

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

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

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

26. الفصل السادس والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الرابع، الفصلان السادس والتاسع.

1. الصحة النفسية

كما يُعرَّف مفهوم الصحة البدنية بالرجوع إلى جسم الإنسان، وأعضائه وأجهزته المختلفة، باعتبارها الحالة المثلى ووظائف ذلك الجسم، كذلك الحال بالنسبة للصحة النفسية. فالصحة النفسية هي **الحالة المثلى ووظائف النفس** .

إنّ النفس، موضوع علم النفس، مفهوم واسع النطاق بلا شك. فهي تشمل الجسد إلى حد ما، إذ إنّ حياتنا العقلية ذات طابع نفسي جسدي في معظمها، ولأنّ الجسد هو أساس ما يُسمى بالعقل؛ وعلى وجه الخصوص، تعتمد صحتنا العقلية على سلامة الجهاز العصبي ووظائفه، بما في ذلك الدماغ وأعضاء الحس. وعلى مستوى أقلّ جسدية، تتكوّن النفس من مجالين رئيسيين: الروحي والعقلي (بالمعنى الضيق للكلمة).

أقصد بالمجال الروحي الروح، وبالعقل (بمعناه الضيق) الظواهر العقلية التي تحدث (إن صح التعبير) حول الروح. وهذه الظواهر العقلية هي أشياء أو أحداث محسوسة (بدرجات متفاوتة)، كالأفكار والأحلام والمشاعر. وهي، بالمعنى الدقيق، خارج نطاق الروح. يمكن للروح أن تختبرها وتتحكم بها، لكن وجودها يعتمد أيضاً على الجهاز العصبي؛ بل إنها أحياناً تكون نتاجاً كاملاً للجهاز العصبي.

الروح هي الذات الحقيقية، التي تُشكّل الشخص في داخلنا. قد تكون الروح فاعلة أو منفعلة بالنسبة للظواهر العقلية، وبالنسبة للجوانب الجسدية للنفس (أي الجهاز

العصبي). تمتلك الروح ثلاث ملكات[185]أو قوى واضحة، وهي: الإدراك (الحدسي، والحسّي، والمنطقي، والمفاهيمي)، والإرادة، والتقييم (قيمنا). يُعدّ جوهر الصحة النفسية صحة الروح، مع أن المسألة أوسع من ذلك.

تشير الصحة النفسية أساسًا إلى الأداء السليم للقدرات الثلاث للنفس. وهي تتألف من ثلاثة عناصر، كل منها يقابل إحدى هذه القدرات الثلاث. وترتبط هذه العناصر ارتباطًا وثيقًا، إذ يتطلب كل منها وجود الآخر لكي يعمل. وتتفاوت درجات الصحة النفسية، وتتناسب درجة الصحة النفسية العامة طرديًا مع درجات الصحة في هذه المجالات الثلاثة، ومجموع درجات الصحة فيها.

- تكون القدرة الإدراكية في أوج عطائها عندما تكون مُهيأة ومُدربة جيدًا على فهم العالم المحيط وكيفية التعامل معه. هذا صحيح ومهم بلا شك، لكن جوهر الصحة الإدراكية يكمن في **معرفة الذات.** ويتحقق ذلك من خلال التأمل الذاتي[186]ومراقبة الذات في سياق العمل. فبدون معرفة واضحة وعميقة وشاملة بآليات النفس الداخلية (الدوافع، والرغبات، والمخاوف، والعواطف، والقدرات، إلخ) وسلوكها الخارجي، لا بد أن يشعر المرء بأنه محاصر أو تائه في أرض غريبة.

- كذلك، يجب الحفاظ على ملكة الإرادة لتحقيق أقصى قدر من الكفاءة في التعامل مع الظواهر العقلية والجسدية. لكن جوهر الصحة في هذا السياق هو **ضبط النفس** (بأفضل معانيه، لا بمعنى القمع)، أي اكتساب عادة فعل ما يجب فعله (الطاقة) أو الامتناع عما يجب تجنبه (الضبط). وهذا أساسي للثقة بالنفس. فمن الواضح أنه إذا سمح المرء لنفسه بأن يكون تحت رحمة كل نزوة عابرة، أو دافع، أو رغبة، أو هوس، أو إكراه، أو عادة سيئة،

---

185 لا ينبغي أن يُفهم مصطلح "الكلية" على أنه يعني أن الروح تحتوي على كيانات أو أقسام - فهو يشير فقط إلى القدرات على الإدراك والإرادة والتقييم.

186 لاحظ أن مفهوم "التأمل الذاتي" يتسم بتعدد معانيه. فأعمق معانيه هو الوعي الحدسي بالذات (أي الروح)، وبإدراكاتها وإرادتها وتقييماتها. يليه الوعي (إدراكياً وفكرياً) بالظواهر العقلية في ذهن الفرد (بالمعنى الضيق)، أي الذكريات والتخيلات والأفكار اللفظية والمزاج، وما إلى ذلك. أما المستوى الثالث، وهو الأكثر سطحية، فهو الوعي (إدراكياً وفكرياً أيضاً) بالظواهر الجسدية، أي الأحاسيس الجسدية والمشاعر الداخلية، ورؤية الجسد في مختلف الوضعيات والأوضاع، وما شابه. جميع هذه المستويات مهمة، ولكن في الحكم الأخلاقي، يكون للتأمل الذاتي الحدسي التأثير الأكبر.

فسوف يعاني سريعًا من قلق شديد، لأن أي شيء قد يحدث في أي لحظة. وبدون انضباط، يصبح المرء عدو نفسه اللدود.

- تُستخدم ملكة التقييم استخدامًا صحيحًا عندما تكون قيم المرء، أو بقدر ما تكون، مُؤاتية للحياة، ولمعرفة الذات، وضبط النفس. يُمكن تسمية هذا **بالقيمة الذاتية** (بأفضل معانيها، دون أن يُشير إلى الأنانية أو الغرور). من الواضح أنه إذا كانت قيم المرء مُشوَّهة، أو مُتناقضة، أو لديه ميلٌ إلى الانحراف، وما إلى ذلك، فسوف يقع في حيرةٍ من أمره، ويؤدي في النهاية إلى هلاكه.

باختصار، تتمثل الجوانب الروحية الثلاثة الأهم للصحة النفسية في معرفة الذات، وضبط النفس، وتقدير الذات. وهي روحية لأنها تتعلق بالنفس (أو الروح أو الذات)، جوهر النفس أو الوجود العقلي. فعندما يُعتنى بذات المعرفة، ومصدر الإرادات، ومُقَيِّم القيم، تكون سليمة، ويتبع ذلك ما عدا ذلك. أما إذا أُهملت ملكات الذات، فيحدث العكس. ومن هنا يمكننا الحديث عن الصحة الروحية، أو في الحالة المعاكسة، عن النفس المريضة.

هذا جانب من جوانب الصحة النفسية، بل هو الجانب الأكثر حميمية فيها. بالطبع، لا تقتصر الصحة النفسية على كيفية اهتمامنا بأرواحنا فحسب، بل تشمل جميع جوانب الحياة والمهارات اللازمة للبقاء. نحتاج إلى تحسين قدراتنا المعرفية العامة، على سبيل المثال من خلال دراسة المنطق الاستقرائي والاستنتاجي، واليقظة الذهنية، والاعتدال في تناول الكحول، وما إلى ذلك. كما تتحسن قدراتنا على العمل من خلال التحكم في نظامنا الغذائي وحياتنا الجنسية، والحفاظ على لياقتنا البدنية، وغير ذلك.

باختصار، ودون الخوض في التفاصيل، ترتبط الصحة النفسية بمجموعة واسعة من أنماط السلوك الداخلية والخارجية. ولذلك، فهي وثيقة الصلة بما نسميه الأخلاق، أي دراسة ما يُسهم في الحياة. فالشخص الذي يُنمّي صحته النفسية ينال التوازن الداخلي واحترام الذات كمكافأة، ويحقق السعادة، أو على الأقل الرضا الأساسي. بينما يُحكم على الشخص الآخر بالصراع الداخلي واحتقار الذات، وينتهي به الأمر إلى معاناة شديدة.

علاوة على ذلك، ورغم أن المهمة الأساسية للصحة النفسية تتعلق بالذات، إلا أنها تؤثر بشكل كبير على العلاقات الاجتماعية. بمعنى آخر، سيعامل الشخص السليم نفسياً الآخرين باحترام وتقدير، لأن هذه هي الطريقة التي اعتاد عليها في

التعامل مع نفسه. في المقابل، سيعاني الشخص غير السليم نفسياً من صراعات شخصية عديدة، وسيُصاب بالخوف والغضب والكراهية، وغيرها من المشاعر السلبية المشابهة.

وهكذا، فإن الصحة النفسية تُنمّي الكرامة والكرامة. وعلى النقيض، فإن المرض النفسي يُفسد الحياة للفرد وللآخرين. الصحة النفسية تُعلي شأن الإنسان، والمرض النفسي يُذله.

عندما يتمتع المرء بصحة نفسية جيدة، فإن مهمته المستمرة هي الحفاظ عليها وتعزيزها. أما عندما يفتقر إليها، فإن أول ما يجب فعله هو استعادتها، أي علاج نفسه من المرض النفسي. ومن أقوى الوسائل لتحقيق الصحة النفسية والحفاظ عليها وتحسينها التأمل . فمن خلال التأمل، يتعرف المرء على نفسه حقًا، ويتحكم بها، ويدرك بنفسه ما هو خير وما هو شر في الحياة، والصواب والخطأ في السلوك.

2. تجاوز المعاناة والكارما

يوضح بوديدهارما أن الأسباب في هذا العالم لا يمكن أن تُنتج آثارًا خارجه؛ فالمطلق لا يُمكن الوصول إليه إلا بمعزل عن النسبي. لذا، فإن مفتاح التغلب على المعاناة وما يترتب عليها من كارما سيئة لا يكمن في الطقوس الخارجية والأعمال التي تهدف إلى الحصول على الثواب، بل في تغيير داخلي في الفكر.

ويصرّ على أن "استحضار البوذات، وترديد السوترا، وتقديم القرابين، والالتزام بالوصايا، وممارسة العبادات، أو القيام بالأعمال الصالحة" أمورٌ لا طائل منها؛ فبـ"رؤية طبيعتك البوذية" وحدها يمكنك "بلوغ التنوير". كما يوضح:

> إن نلتَ أي شيء، فهو مشروط، إنه كارمي. ويؤدي إلى جزاء [أي ثواب أو عقاب] . إنه يُدير عجلة [الكارما] ... ما لم تُدرك طبيعتك، فإن كل هذا الحديث عن السبب والنتيجة [أي اكتساب الثواب الديني] هو محض هراء. (ص ١٧)

لذا، فإن تأمل الزن ليس وسيلة لتغيير شيء ما، أو لإلغاء كارما سيئة وما يترتب عليها من معاناة، بل هو وسيلة لإيقاظنا على شيء موجود بالفعل في كل مكان، شيء يتجاوز الكارما، أي "طبيعتنا البوذية". وهذا مُحرِّر، لأنه:

بمجرد أن يدرك المرء طبيعته الأصلية، يتوقف عن خلق الكارما (ص 41). وما هو كذلك حقًا، أي الذات الدارما غير القابلة للتدمير والخالية من العاطفة، تبقى إلى الأبد متحررة من مصائب العالم (ص 93).

ويترتب على ذلك: "جوهر الطريق هو التحرر" (ص 47). في كتابه " موجز الممارسة"[187]، يصف بوديدهارما كيفية سلوك هذا المسار الروحي. ويشير إلى "العقل والممارسة". ويقصد بالعقل التأملات التي "تحوّل من الوهم إلى الحقيقة"؛ بينما يقصد بالممارسة: "تحمّل الظلم، والتكيّف مع الظروف، وعدم السعي وراء شيء، وممارسة الدارما" (ص 3) [188]. وتتمحور هذه الممارسات الأربع جميعها حول التحرر، أو عدم التعلّق.

1. " التعرض للظلم ": عندما تواجه صعوبة تبدو لك غير عادلة، قل لنفسك إنك في مرحلة ما من حياتك (لا يهم أين تحديدًا) لا بد أنك استحققتها بطريقة أو بأخرى. بهذه الطريقة، تُخفف من وطأة الشعور بالظلم الذي يُسببه لك الاعتقاد بأنك تُعامل بظلم. تتجاوز بذلك النقاشات الأكاديمية المُرهقة حول العدالة والظلم، وتبقى في حالة داخلية غير متأثرة بالظروف الخارجية.[189]

2. " التكيف مع الظروف ": لا يشير هذا إلى التكيفات الخارجية مع الظروف، بل إلى الاستعداد للتأقلم مع أي ظروف قائمة أو أي تغييرات محتملة فيها. وبهذه الطريقة، لا يكون المرء رهينًا للظروف المواتية أو غير المواتية، بل يبقى دائمًا مستعدًا ذهنيًا (أو بالأحرى روحيًا) وقادرًا على مواجهة أي شيء قد يخبئه له القدر.

---

187 وقد أعيد نشر هذه المقالة أيضًا في سلسلة مقالات دي تي سوزوكي الأولى (الصفحات 180-183)، تحت عنوان "تأمل في أربعة فصول".

188 للوهلة الأولى، يبدو أن هذه "الممارسات الأربع الشاملة" تهدف إلى موازاة "الحقائق النبيلة الأربع" لبوذا، وهي: حقيقة المعاناة (أي أن الوجود معاناة)، وسبب المعاناة (وهو التعلق)، وعلاج المعاناة (إزالة السبب، والتحرر من التعلق)، وطريق العلاج (المسار النبيل ذو الشعب الثمانية). ولكن على الرغم من وجود ارتباط واضح بين المجموعتين، إلا أنهما ليستا متطابقتين. فمجموعة بوذا الرباعية تتكون من ثلاثة عناصر وصفية وعنصر توجيهي واحد؛ بينما قائمة بوديدهارما توجيهية بالكامل (تتضمن ثلاثة عناصر سلبية وعنصرًا إيجابيًا واحدًا).

189 لاحظ أنني (على عكس بوديدهارما) لا أؤمن بالضرورة بوجود عدالة شاملة. ومع ذلك، أتفق على ضرورة السعي إلى عدم الاكتراث بمسألة العدالة قدر الإمكان، لأن الانشغال بمثل هذه الأمور يُعدّ عائقًا روحيًا. ومع ذلك، لا ينبغي فهم الحكمة العملية المتمثلة في عدم الاكتراث بالعدالة الشخصية على أنها تعني عدم الاكتراث بالعدالة للآخرين . يندرج هذا الأخير تحت البند الرابع هنا، وهو "ممارسة الدارما". من البديهي ألا يُلحق المرء بالآخرين أفعالًا ظالمة، ولا أن يسمح (قدر استطاعته) لأطراف ثالثة بإلحاقها بهم.

3. " عدم السعي وراء شيء ": فضيلة تقوم على إدراك أنك تُعرّض نفسك لتجارب سلبية عندما تعتمد على التجارب الإيجابية. فكل ما يبدو مرغوبًا في هذا العالم يأتي مصحوبًا بأشياء أخرى غير مرغوبة. قد تجد الرضا لفترة وجيزة في بعض الأشخاص أو الممتلكات، ولكن عاجلًا أم آجلًا، ستتحول هذه التجارب إلى تجارب أقل متعة، لأن كل شيء زائل. وبناءً على كل ما سبق، فإن البقاء بعيدًا عن كل شيء وهادئًا هو الأفضل.

4. " ممارسة الدارما " يشير إلى المواقف والأفعال الإيثارية. ولكن حتى هنا، يُشدد على عدم التعلق، حتى لا ينتج عنها أنانية أو غرور. والهدف هو تجاوز التمييز بين الذات والآخر، والعمل من أجل خير الجميع.

وهكذا، يمكن وصف هذه الممارسات الأربع بأنها أشكال مختلفة من عدم التعلق. فهي لا تنشغل كثيراً بما يُفترض أنه يستحقه المرء؛ ولا تُفضل هذا على ذاك، بل تكون قادراً على التعامل مع كل ما يأتي؛ ولا تسعى وراء أمور مادية واجتماعية شتى، ظاناً بسذاجة أن السعادة ستتحقق بهذه الوسائل؛ ومن الجانب الإيجابي، أن تكون عوناً للآخرين.

إن عدم التعلق ينقذ الجميع من المعاناة. فالتعلق هو ما يربطنا بالكارما ويسبب لنا المعاناة؛ أما بعدم التعلق، فإننا نتجاوز هذا العالم الفاني فورًا ونعيش حياتنا من منظور لانهائي لطبيعتنا البوذية (أي في النيرفانا). وهذه الطبيعة البوذية، بطبيعة الحال، فارغة "كالفضاء" [190].

190 ص 43.

27. الفصل السابع والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الخامس، الفصول من 8 إلى 10.

1. التنوير بدون عبادة الأصنام

الذات الظاهرية. عندما يتحدث البوذيون عن "وعي" المرء أو "عقله"، فإنهم غالبًا ما يشيرون إلى ما يمكن وصفه بمجال تجربة المرء في أي لحظة. لحظةً تلو الأخرى، حول النقطة المركزية حيث يحدث الإدراك فعليًا، توجد سحابة من الظواهر: أحاسيس ومشاعر جسدية، ومظاهر من المناظر والأصوات المحيطة، وصور وأصوات ذهنية، وأفكار لفظية وغير لفظية، ومشاعر. من المهم أثناء التأمل (وفي نهاية المطاف، بعده) أن يصبح المرء واعيًا ومدركًا لهذه التجربة المتنوعة، وأن يدرك عظمة هذه التجربة في حياته.

بحسب البوذيين، فإن هذه الكتلة الظاهرية هي كل ما في حياة الإنسان، ومن ثم يستنتجون أنه لا وجود للذات. ويزعمون أن هذه السحابة الظاهرية هي ما نسميه الذات، فهي الذات بكليتها. علاوة على ذلك، ووفقًا لمدرسة اليوغاكارا، فإن هذه السحابة ليست سوى العقل (إذ يجادلون بأن كل تجربة تتوسطها بالضرورة الوعي). لكني أختلف مع هذه الآراء، وأؤكد على ضرورة أن نولي اهتمامًا لمركز هذا المجال من التجربة أيضًا.

في المركز يكمن الذات، الكائن المُختبِر. هذا الذات التي تُختبِر الأشياء الظاهرية المتغيرة هي المعنى الحقيقي لكلمة "الذات". إنها كيان غير ظاهري، لا يُختبَر خارج ذاته، بل تُعرف ذاتيًا بالحدس. تلك هي الروح. ينكر الفلاسفة البوذيون ذلك، لكني لستُ مقتنعًا بمنطقهم. مع ذلك، أنا مقتنع بأن التنوير (كما يدّعون) هو الهدف المركزي للوجود الإنساني – معنى الوجود برمته.

إن القيمة الأساسية في اليهودية، بطبيعة الحال، هي عبادة الله، أي الالتزام بالوصايا الواردة في التوراة المكتوبة والشفوية. ولكن، يبدو لي، أنه كلما ارتقى المرء روحياً، كان أداؤه لهذه المهمة أفضل. فالتنوير يعني كمال الحكمة. لذا لا يوجد تناقض بين هاتين القيمتين. فكلما كانت الأداة أكثر كمالاً، كان أداؤها أفضل.

قيمة التنوير . يُعدّ مفهوم التنوير البوذي (بودي) من أعظم إسهاماته في تطلعات الإنسان وإلهامه. أتمنى أن تُولي اليهودية مزيدًا من التقدير لهذا الهدف وتسعى إليه بوعي أكبر، من خلال التأمل. بالطبع، لن تقبل اليهودية أبدًا فكرة أن التنوير يجعل المرء "إلهًا". وأنا أتفق مع هذا التحفظ الجوهري.

توجد بعض أوجه التشابه الهامة بين الديانات اليهودية والمسيحية والإسلامية، والديانات الهندوسية والبوذية. ومن بين هذه الأديان، التي قد يتفق عليها الجميع (أو على الأقل بعض مدارسها)، فكرة أننا جميعًا متجذرون في إله واحد لا متناهٍ أو أصل واحد، وأننا سنعود جميعًا يومًا ما إلى هذا المصدر. بل يمكن النظر إلى هذه الديانات الكبرى على أنها تعاليم تُهيئنا أو تُسرّع من هذه العودة.

يرى كلا الفريقين أنه عندما يتمكن الإنسان بطريقة ما من الاندماج مجددًا في الله (أو أيًا كان اسم المصدر)، فإن الله يبقى على حاله، أي لم يزد عليه شيء. فمن وجهة نظر الفريق الثاني، لم يكن هناك انفصال، ولا انقطاع للوحدة. إلا أن الاختلاف بين الفريقين يكمن في المكانة التي يكتسبها الفرد الذي يندمج مع الإله. فالديانات ذات الأصل الهندي تعتبر هذا الشخص قد أصبح "إلهًا"، أو حتى متحدًا مع الإله الواحد الأحد؛ بينما تعتبر ديانات الشرق الأوسط أن الفرد قد توقف عن الوجود ككيان مستقل.

أود أن أشير إلى الصورة الضمنية لقطرة ماء تتدفق عائدة إلى المحيط: بالتأكيد، تفقد تلك القطرة كل "شخصيتها"، وعلاوة على ذلك تصبح مجرد جزء من المحيط ككل ولا يتم مساواتها به.

غالباً ما تبدو الطريقة الدينية اليهودية وكأنها سباق محموم دائم لأداء طقوس لا حصر لها. يبدو أنها مصممة لإبقاء المرء مشغولاً ومتوتراً، كما لو أن الانفعال دليل على الإخلاص. جلسات صلاة محددة، بعضها يستغرق ساعات، والتزامات بالدراسة دون تحديد وقت، والعديد من الواجبات الأخرى المرهقة تملأ أيام وليالي وعطلات نهاية الأسبوع لمن يتبعون هذه الطريقة بإخلاص.[191]

---

191 أودّ أن أشير هنا أيضاً إلى أننا نُجبر أحياناً (مثلاً في وقت متأخر من ليلة عيد الفصح) بموجب القانون على تناول الطعام والنوم في أوقات غير صحية، فضلاً عن استهلاك

مع أن هذه الطريقة تُشعر المرء ببعض الرضا، ولو كان مجرد شعور براحة الضمير، إذا ما أنجز كل ما هو مطلوب على أكمل وجه وبشكل صحيح (وهو أمر ليس سهلاً دائماً)، إلا أنها لا تُحقق راحة البال بمعنى التوقف عن السعي وراء الأشياء. بل إن بعض المعلقين يتباهون بذلك.

> ينظر المنهج اليهودي في الحياة إلى الإنسان الذي يشعر بالاكتمال والسلام، وبنور عظيم من السماء أوصله إلى الراحة، على أنه شخص ضلّ طريقه. (أدين شتاينسالتز، ص 99)

أرى أن هذا الموقف يُعدّ استخفافاً مؤسفاً بروح التنوير. بل هو في الحقيقة نوع من التهرب: إذ يُقرّ الحاخامات بأن الطريقة التي اتبعوها في تطوير فكرهم عاجزة عن تحقيق الرضا الداخلي والإشراق الذي يتوق إليه جميع البشر، فيُصوّرون هذا القلق كفضيلة تفوق السلام.

يبدو لي أن العنصر المفقود هنا – ما نحتاجه لإبطاء الأمور ومنحنا وقتًا للتنفس – هو التأمل الساكن والصامت. أقتبس هنا من المتصوف الهندي ومؤسس الزن الصيني، بوديدهارما، الذي عاش في القرن السادس الميلادي (ص 49) :

> عدم التفكير في أي شيء هو السكينة. بمجرد أن تدرك ذلك، يصبح كل ما تفعله، مشياً ووقوفاً وجلوساً واستلقاءً، سكينةً... استخدام العقل للبحث عن الحقيقة وهم، وعدم استخدامه هو الوعي. التحرر من الكلمات هو التحرر.

تؤدي الشعائر اليهودية التقليدية، في مجملها، وظيفتها في تقريبنا من الله. أؤمن بذلك إيمانًا راسخًا، ولذا أواصل شخصيًا ممارسة اليهودية وأوصي بها إخواني اليهود. مع ذلك، ينتابني أحيانًا شعور بأن اليهودية تعيق أو تحجب علاقة المرء الطبيعية بالله.

المشكلة الرئيسية، في رأيي، تكمن في صيغة "الوصايا" في الشريعة اليهودية، مما ينتج عنه طقوس مفرطة وتشدد قانوني، وإسهاب شبه متواصل. يُعامل اليهود باستمرار معاملة العبيد الذين يتلقون أوامر قاطعة تحت التهديد، بدلاً من معاملة الأحرار الذين يُنصحون بلطف بالتصرف طواعيةً بحكمة، وبخير موضوعي، وبفضيلة فطرية. تبدو الوصايا في كثير من الأحيان ذات قيمة غير

الأطعمة والمشروبات غير الصحية (اللحوم والكحول). علاوة على ذلك، لا يُولى اهتمام يُذكر للهواء النقي وممارسة الرياضة بانتظام. غالباً ما يتم تجاهل الدورات الطبيعية واحتياجات الجسم البشري.

مؤكدة، إن لم تكن منافية للعقل؛ ويُنظر إلى من يعترض عليها باستياء شديد. يُقال إنها أوامر إلهية، لذا يجب أن تكون أوامر حكيمة؛ لكن افتقارها للحكمة الواضحة في بعض الحالات يجعل مصدرها المزعوم موضع شك لدى البعض.

في مثل هذه الأوقات، يكون التأمل هو ما يُبقيني مُتمسكًا باليهودية. وبفضله، لا أُولي أهمية كبيرة للنقائص التي أراها فيها، وأبقى مُركزًا على ما يبدو لي جوهريًا: التقرب شخصيًا إلى الله.

ضد عبادة الأصنام . عبادة الأصنام محرمة بوضوح من قبل الله بالنسبة لليهود في الوصايا العشر [192]، يجب أن يكون الله هو المعبود الوحيد - لا يوجد "إله" آخر بجانبه أو ضده يستحق العبادة.

علاوة على ذلك، فإن الله لا يتجسد في صورة بشرية، أو أي جسد مادي آخر، أو حتى في صورة شبحية محدودة الحجم؛ ففكرة التجسد في حد ذاتها ضرب من ضروب الوثنية. ولذلك، يُحظر علينا عبادة أي إله أو تجسد مزعوم، سواءً عن طريق الإيمان أو الخوف أو الحب. بل ويُحظر علينا أيضاً عبادة أي تمثيلات لآلهة أو تجسدات مزعومة، كالانحناء أمام التماثيل أو الصور أو الأفلام وما شابهها. ويشير هذا التحريم بوضوح إلى أن عبادة صور أي إله مزعوم، أو حتى الإله الحق، تُلحق ضرراً روحياً بالغاً، في الدنيا والآخرة.

بحسب الحاخامات، فإن تحريم عبادة الأصنام لا يقتصر على اليهود فحسب، بل يشمل غير اليهود أيضاً. وهو أحد الوصايا السبع في التوراة الموجهة إلى "أبناء نوح" (أي غير اليهود). وقد ورد هذا في "الشريعة الشفوية" والتفاسير الحاخامية اللاحقة. وبناءً على ذلك، يمكن اعتبار اليهودية رافضة رفضاً قاطعاً لجميع الأديان التي تنطوي على معتقدات وممارسات وثنية، مهما كانت درجتها. وتوجد تعاليم مماثلة من حيث المبدأ في الإسلام، ولا شك أن ذلك يعود إلى التأثير اليهودي.

أما فيما يتعلق بالمسيحية، فالمسألة أكثر تعقيدًا. يبدو أن بعض المفسرين اليهود (مثل موسى بن ميمون) يصنفونها كدين توحيدي. فهم يرون أن المسيحيين يقصدون عبادة الإله الواحد الأحد، حتى وإن كانوا يعبدون تجليات مزعومة لله (الابن، الروح القدس) من خلال السجود أمام الصور وأفعال مماثلة. يتفق معظم المسيحيين مع هذا التقييم، ويصنفون أنفسهم كموحدين. في رأيي، يمكن تصنيف

192 إن مسألة عبادة الأصنام في اليهودية مسألة معقدة، ولا أدّعي الإلمام بجميع جوانبها. وقد تتجاوز هذه الملاحظات نص الشريعة اليهودية لتشمل روحها. وهي تهدف إلى تقديم تحليل فلسفي مستقل، لا إلى إبداء رأي قانوني ديني.

بعض جوانب الهندوسية، بل وحتى البوذية، على نحو مماثل بأنها "توحيدية" في جوهرها أو في مضمونها.

لكن من الواضح أنه سيكون من الأفضل، من وجهة نظر عقلانية بحتة، أن تتجنب جميع الأديان جميع الأفكار أو الأفعال التي يمكن اعتبارها وثنية من مناهجها الدراسية.

2. الناس الطيبون

التمييز بين الخير والشر . يقول البوذيون: "ليكن جميع الناس سعداء!". من وجهة نظري اليهودية، ينبغي فهم هذه الأمنية البوذية في سياقها الصحيح. ليس كأمنية عشوائية وظالمة بأن يكون جميع الناس سعداء على حالهم الآن - لأن الأشرار سيفلتون من شرورهم حينها! بل كأمنية بأن يتغير هؤلاء الناس نحو الأفضل، وعندما ينالون السعادة ستحل عليهم. وهذا يشبه قصة التلمود عن حاخام تلمودي أوصته زوجته (إن لم تخني الذاكرة) ألا يلعن الأشرار ويطردهم من هذا العالم، بل أن يتمنى زوال الشر.

وأعتقد حقًا أن هذا هو المقصود من التعبير البوذي. فالبوذية لا ترى أن السعادة ستصيب أحدًا خلافًا لكرمته ، بل ترى أن كل من يبلغ التنوير سيجد السعادة فيه. إذ سيتخلص حينها من جهله، وما يولده من مكائد وعنف، وستزول مشاكله. لذا، ينبغي أن تُصاغ هذه الأمنية الطيبة بدقة أكبر على النحو التالي: "ليبلغ جميع الناس التنوير!" - وبهذا الشكل غير الاستفزازي، من ذا الذي سيعارض هذه الفكرة؟

بالطبع، يبقى السؤال مطروحاً: هل يمكن لجميع الناس أن يصبحوا صالحين حقاً؟ من المفترض أنه إذا انطلقنا جميعاً من الواحد، فيمكننا جميعاً العودة إلى الواحد - هكذا يقول البوذيون على ما يبدو.

من ناحية أخرى، هل نريد أن يغفر لهتلر ذنوبه؟ ألا ينبغي ألا يكون هناك أي فرصة للخلاص له ولأمثاله على الإطلاق؟

الرجل الصالح . الرجل الصالح [193]هو بالطبع رجل قوي، بمعنى أنه يمتلك إرادة قوية كافية للتغلب على التأثيرات والإغراءات السلبية أخلاقياً، والمضي قدماً

193 أو امرأة صالحة - هنا يُقصد بمصطلح "رجل" معنى "كائن بشري".

نحو غايات أخلاقية إيجابية. إنه صاحب شخصية قوية؛ لا يخضع لتقلبات الصدفة الداخلية.

لكنّ قوة شخصيته هذه ليست سرّه الأعمق. تكمن قوته الحقيقية في ذكائه الأخلاقي، أي إدراكه أن الخير قيّم والشر عديم القيمة ومُضرّ. فهو لا ينخدع بالانجذابات أو النفورات الزائفة. ولهذا السبب تحديدًا، لا يجد صعوبة في تجنّب الشر والسعي وراء الخير.

أي أن الرجل الصالح، من خلال بصيرته الثاقبة، يُحيد قوة التأثيرات السلبية التي تُعيقه أو تُوقفه، ويُعزز قوة التأثيرات الإيجابية التي تُسهل طريقه نحو النجاح الروحي. إنه حكيمٌ دائمًا: لا تُحركه سرابات النزعة الشريرة، بل على العكس، يُقوي جانبه الأفضل. لا يتردد أبدًا بين الخير والشر.

على النقيض من ذلك، فإن الإنسان المنحط روحياً أو الشرير هو في جوهره غبي. فهو يقنع نفسه (أحياناً من خلال حجج معقدة تبدو براقة) بأن الشر جذاب والخير غير جذاب، ولهذا السبب يطغى عليه الشر ولا يكترث للخير. أو ربما يضع الخير والشر في نفس المستوى ذهنياً. هو، بتصوراته المشوهة، من منح الشر سلطة عليه وأضعف فطرته الطيبة.

لذا، فإن انتصار الرجل الفاضل لا يعود بالضرورة إلى قوة إرادته الاستثنائية، بل إلى فطنته وحكمته، مما يجعل قوة إرادته العادية أكثر فاعلية. أما الرجل الشرير، فقد نسج لنفسه وهماً حول قيمة الشر أو انعدام قيمة الخير، أو بسبب الشك، مما يجعله يضعف نفسه ويعجز عن أي محاولة لتجنب الشر وفعل الخير.

لذا، أتفق في التحليل الأخير مع الفكرة البوذية القائلة بأن أصل الشر يكمن أساسًا في خلل معرفي - وهمٌ وجهلٌ وحماقةٌ من صنع الذات. أما المشكلة الإرادية الكامنة وراء الفشل الأخلاقي فهي ثانوية نسبيًا؛ إذ تأتي في المرتبة الثانية بعد ضعف الذات وتفاقم العقبات نتيجةً لقناعات خاطئة. ولهذا السبب، يُعدّ كلٌ من التأمل والتفكير السليم ترياقًا أساسيًا.

وهذا يفسر لماذا يُقال إن الإنسان الكامل (الصديق في اليهودية أو الإنسان المستنير في البوذية) متحرر من الخير والشر. لا يعني هذا أنه مُباح له أخلاقياً فعل الشر، بل يعني أنه لا يرغب في فعله. ولا يعني أيضاً أنه مُجبرٌ قسراً على فعل الخير، بل يعني أنه يُدرك تماماً أن الشر لا طائل منه وغبي. ولذلك، فهو لا يقع في الرذيلة ولا يفشل في التحلي بالفضيلة، ليس لافتقاره إلى الإرادة الحرة ، بل لامتلاكه ذكاءً أخلاقياً فاعلاً.

يمكن توضيح هذا المفهوم للأخلاق بشكل أكبر من خلال النظر إلى الحالة القصوى - حالة الله. نتصوره ذا إرادة حرة مطلقة، ومع ذلك فهو لا يرتكب الشر أبدًا ولا يمتنع عن الخير. تُعتبر هذه الصفات متسقة فيما بينها، إذا فهمنا أن الله ليس مُجبرًا بأي شيء (لا قوة حتمية ولا تأثير على إرادته) على أن يكون كاملًا، بل هو، لكونه كلي العلم والحكمة، لا ينخدع بالشر أبدًا، وهو دائمًا أقوى من أن يتغلب على جاذبيته الظاهرية. لهذا السبب، من الآمن القول إن الخير المطلق هو "طبيعة" الله، دون أن يعني ذلك أنه مُجبر أو مُتأثر على التصرف على هذا النحو. مع أنه يختار الخير دائمًا، إلا أن هذا الاختيار يبقى حرًا منه.

علينا أن نسعى جاهدين للتوجه نحو ذلك الاتجاه، متبعين مبدأ الاقتداء بالله . الصديق هو من وجد شرارة التقوى في داخله إلى درجة تجعله يتصرف بشكل طبيعي ومتوافق تمامًا مع ذلك المبدأ.

خطر التدين . مع أن الأديان تهدف في جوهرها إلى تحسين الناس، إلا أنها قد تُصبح أحيانًا عائقًا أمام هذا التحسين، لأنها قد تُعطينا شعورًا زائفًا بالكمال. إذ يبدو المرء متوافقًا مع متطلباتها الأساسية، فيتجاهل "العيوب الصغيرة". قد يكون قصورنا سلوكًا اجتماعيًا غير لائق، أي قلة الاحترام، وعدم مراعاة الآخرين، وقلة الأدب، وما شابه ذلك (ما يُسمى " ديرخ إيريتز" في اليهودية)؛ أو ربما موقفًا متعاليًا أو شكلًا أكثر وضوحًا من التعصب.

هذه الملاحظة ليست بجديدة. يتجنب الكثيرون الدين تحديدًا لتفادي آثاره الجانبية السلبية. نرى حولنا، وقد أظهر لنا التاريخ مرارًا، حالات عديدة من هذا الداء – في اليهودية والمسيحية والإسلام، ولا شك في الديانات الأخرى أيضًا. وللإنصاف، فإن هذه الجوانب غير السارة للتدين قد تنشأ أحيانًا من فلسفات علمانية أو من العلم. فالغرور والغطرسة ليسا حكرًا على أي مذهب بعينه.

الحقيقة هي أن جميع الأديان والفلسفات (بما فيها العلم) جزء من دورة الحياة والموت (*سامسارا*) . يمكنها أن تساعدنا في الاقتراب من النيرفانا، لكنها لا تستطيع أن توصلنا إليها كاملةً. فهي معيبةٌ بطبيعتها لكونها مساعٍ عقلانية وإرادية، بينما يتطلب التسامي الحقيقي نوعًا من التخلي الجذري عن هذا العالم ومكانة المرء فيه. لذا، أيًا كان المذهب الذي يعتنقه المرء، عليه ألا يسمح لنفسه بأن يُعميه. فهو دائمًا وسيلة، وليس غاية.

3. عالم الرحمة

هناك عقيدة يهودية ترى أن هذه الدنيا دنيا رحمة (عدل مخفف)، بينما بعد الموت ننتقل إلى دنيا عدل (صارم). قد يكون رد الفعل الأول على هذا الادعاء: "ماذا، تسمون هذه الدنيا دنيا رحمة؟" نعم، المقصود هنا أن المعاناة التي نمر بها في هذه الدنيا قليلة مقارنة بما نستحقه بحق. لذا، من الأفضل لنا أن نسدد ديوننا بالمعاناة في هذه الدنيا، بدلاً من أن تُفرض علينا في الآخرة. ففيها سيُطلب منا السداد كاملاً، بلا رحمة.

إنّ الدرس المستفاد هنا هو أن نستغلّ فرص التوبة التي تُتيحها لنا هذه الدنيا، لأننا نملك فيها حرية الاختيار، فنستطيع التوبة وفعل الخير. أما في الآخرة، فلا سبيل لنا لتصحيح أخطائنا أو أداء الفرائض ، بل علينا أن نتقبّل مصيرنا باستسلام. لذا، فإنّ هذا الدرس يحثّنا على العمل ما دامت الفرصة سانحة.

تُشابه هذه الفكرة العقيدة البوذية القائلة بأن الولادة كإنسان فرصة استثنائية لبلوغ التنوير/التحرر (النيرفانا). لا ينبغي إهدار هذه الفرصة في التباهي أو في الأعمال السلبية، بل يجب السعي بإيجابية للتخلص من الكارما السيئة والنمو الروحي. وإلا، فقد يُولد المرء في المرة القادمة في وضع أقل ملاءمة، ويعلق في دوامة السامسارا (الولادة والموت، وما يترتب عليها من معاناة) إلى دهور.

لا شك أن المرء يدرك في هذا السياق حماقة الانتحار [194]. فبحسب هذا التعليم، لا يُعدّ هذا الفعل وسيلةً ناجعةً للهروب من المأزق، بل هو سبيلٌ لتفاقم الأمور (في الآخرة). إن محاولة تجنّب التحديات أمرٌ عبثيٌّ ونتائجه عكسية. ينبغي على المرء أن يواجه صعوبات الحياة بشجاعة، وأن يسعى بتفاؤلٍ لتحسين وضعه قدر استطاعته. فالحياة هبةٌ عظيمةٌ حقًا، والوقت يمرّ سريعًا.

في الآونة الأخيرة، بدأ رواد الموضة في وسائل الإعلام بالترويج بلا هوادة للقتل الرحيم الطوعي أو "الانتحار بمساعدة طبية". وقد شرّعت معظم الدول الغربية بالفعل القتل الرحيم السلبي (أي الامتناع عن تقديم أجهزة الإنعاش)، والآن شرّعت بعضها القتل الرحيم الفعال (أي القتل)، وأصبحت هذه القضية مثيرة للجدل في معظم الدول الأخرى. يُصوّر أنصار هذا الابتكار الاجتماعي الأمر

194 أذكر هذا لأنني أقرأ مؤخراً كثيراً عن حالات انتحار الشباب في اليابان وبريطانيا. لا شك أنهم يشعرون بالخوف من الحياة، ومن المفترض أنهم لم يتلقوا أي تربية روحية تمنحهم القوة والشجاعة لمواجهتها.

وكأنه عمل رحمة، إذ يستعرضون بعض الأشخاص المصابين بأمراض عضال مؤلمة للغاية لا تُشفى، بهدف استدرار شفقتنا. هؤلاء الأنصار، بطبيعة الحال، ماديون لا يؤمنون بأي نوع من أنواع الحياة الآخرة أو التناسخ.

إنهم لا يدركون أنه قد يكون من الأرحم ترك كارما المعذب السيئة تأخذ مجراها في هذه الحياة بدلاً من تقصيرها بشكل مصطنع. ولا يدركون أن الأمور قد تسوء بعد ذلك، تحديداً لأن الكارما لم تُترك لتأخذ مجراها. كيف لي أن أعرف؟ لا أعرف! ولكن هل يعرفون هم؟ بالتأكيد لا! ليس لديهم معرفة مؤكدة أيضاً، بل مجرد تكهنات.

علاوة على ذلك، لا يُدرك دعاة القتل الرحيم أن مساعدة شخص ما على الانتحار، مهما كان الدافع، قد تُعتبر جريمة قتل. وهم عادةً نفس الأشخاص أو من يُؤيدون الإجهاض عند الطلب، غير مُبالين بمعاناة وحرمان الأطفال الذين يُقتلون. تربطهم علاقات وثيقة بمن يُؤيدون المثلية الجنسية، وخاصةً تبني المثليين للأطفال. إنهم يعتبرون سعيهم وراء أي مُتعة أو تجنب أي ألم أمرًا مُطلقًا لا جدال فيه. لا يُقرّون بأننا قد نستحق آلامًا مُعينة أو أننا لا نملك الحق في مُتعة مُعينة. ولا يُولون أي اهتمام يُذكر للروحانية أو الأخلاق.

وليس لديهم ما يقدمونه للأرواح المعذبة سوى موت سريع يُفترض أنه بلا ألم. على الأقل، يقدم الدين أملاً في الشفاء أو الخلاص. في حالات المعاناة الشديدة، لمَ لا نجرب الصلاة والتوبة؟ قد يُساعد ذلك نفسياً إن لم يكن وجودياً. كذلك، جربوا التأمل متى أمكن.

28. الفصل الثامن والعشرون

مقتبس من كتاب "تأملات منطقية وروحية" (2008).
الكتاب الخامس، الفصول من 11 إلى 13.

1. فهم الظلم

يتحقق العدل عندما تفعل خيرًا أو شرًا - سواءً عن قصد أو فعل ذهني آخر، أو قولًا أو فعلًا ماديًا آخر - فتُجازى بما تستحقه نسبةً إلى ذلك الفعل. أما الظلم فيعني أن الخير لا يتبعه خير مماثل، أو يتبعه شر لا تستحقه؛ أو أن الشر لا يتبعه شر مماثل، أو يتبعه خير لا تستحقه.

لذا، فإن العدل والظلم مفهومان يعتمدان على تصوراتنا للأفعال الحسنة والسيئة، وما هو مستحق أو غير مستحق بالنسبة إليها وتناسباً معها. ولإدراكنا للعدل أو الظلم أثر عاطفي خاص بنا. تجدر الإشارة أولاً إلى أنه بما أن العدل والظلم أحكام عقلانية في جوهرها، فإن كلمة "إدراك" هنا قد تكون مضللة. فنحن ندرك الموقف بالفعل، لكن تقييمه بأنه عادل أو ظالم يعتمد بطبيعة الحال على عملية مفاهيمية.

عندما نُدرك، صوابًا أو خطأً، أن العدالة قد تحققت، نشعر بالراحة والرضا. وعلى النقيض، عندما نُدرك، صوابًا أو خطأً، أن الظلم قد وقع، نشعر بالتهديد والغضب. (مع التنويه إلى أن هذه الأحكام قد تكون خاطئة أحيانًا؛ فلا يوجد ضمان لصحتها).

لأن تصوراتنا عن العدل والظلم تؤثر فينا بشدة، فمن المهم فهم هذه المفاهيم. هذا الفهم له أثر مهدئ على العقل، بل وعلى الروح. لا شك أن العقائد الدينية، كعقيدة العدل الإلهي (في الديانات القائمة على التوحيد) أو عقيدة الكارما (في الهندوسية

والبوذية)، صُممت لتهدئتنا في هذا الشأن. ولكن قبل الخوض في [195]هذه العقائد، يجدر بنا التطرق إلى بعض التأملات الفلسفية.

العدل والظلم ليسا مفهومين مرتبطين بعالم آليّ بالكامل. ففي ظل نظام كونيّ قائم على الحتمية و/أو العفوية، لا شيء عادل أو ظالم، بل كل شيء موجود فحسب. علاوة على ذلك، ولعدم وجود كائن حيّ واعٍ يشعر بالآثار أو يُقيّمها، تصبح هذه المفاهيم غير ذات صلة وغير قابلة للتطبيق. في عالم لا وجود فيه إلا لله وحده – أي كائن كليّ العلم، كليّ القدرة، كامل في جوهره – يسود العدل الكونيّ تلقائيًا، وينعدم الظلم تمامًا.

لا تتجلى مفاهيم العدل والظلم منطقيًا إلا في عالمٍ يضم عددًا من الكائنات الحية ذات الوعي المحدود والإرادة والقدرة على التقييم. قد يكون هذا العدد واحدًا فقط، شريطة ألا يكون هذا الكائن إلهًا، أي مجرد مخلوق ذي قدرات محدودة (وهذا ما يمكن افتراضه في الفلسفة الفردية المطلقة). لكن في الواقع، يبدو أن عالمنا يضم العديد من هذه الكائنات، التي تتمتع ببعض القدرات المعرفية والإرادة الحرة والتقييم (يوجد على ما لا يقل عن ستة مليارات إنسان ينطبق عليهم هذا التعريف، فضلًا عن الحيوانات الأخرى).

هذه الفكرة - التي مفادها أن مفاهيم العدل والظلم تعتمد على وجود كيانات غير آلية وأقل من إلهية في العالم - صحيحة سواء نُظر إليها في إطار الإلحاد (كما في المادية الحديثة أو في البوذية المبكرة) أو التوحيد (كما في اليهودية والمسيحية والإسلام). وهي أكثر صحة في ظل تعدد الآلهة (كما في الهندوسية، وبعض أشكال البوذية، وفي ديانات أخرى)، لأن هذا الشكل الديني ينطوي بطبيعته على إرادات متنافسة متعددة.

إذا اختصرنا الحديث بالإشارة إلى الكيانات قيد الدراسة بأنها كيانات ذات إرادة حرة (إذ تفترض هذه القدرة وجود وعي وتتضمن تقييمًا)، فإن ما نود التأكيد عليه هنا هو أن **بعض الظلم أمر لا مفر منه في عالم تتنافس فيه الإرادات** [196]. في عالم بلا إرادة على الإطلاق، لا وجود للظلم ولا للعدل. في عالم لا إرادة فيه إلا الله، لا وجود إلا للعدل ولا ظلم. فقط في عالم كعالمنا يقع الظلم، بل لا بد أن يقع فيه من حين لآخر.

---

195 أو إعادة النظر فيها، فقد علّقتُ على هذا الموضوع في العديد من أعمالي السابقة. هنا، أسعى إلى تقديم توضيحات إضافية.

196 إن مصطلح "الإرادة الحرة" يحمل في طياته تكراراً. فالفعل غير الحر لا يُوصف بأنه "إرادة"، بل بأنه "حدث" آلي. وقد وُصفت الإرادة بأنها حرة فقط للتأكيد على هذه الحقيقة البديهية. وبالتالي، فإن الإرادة والإرادة الحرة مترادفتان.

بمجرد استيعاب هذا المبدأ، يصبح من الأسهل بكثير تقبّل وجود الظلم عاطفياً. فوجود الظلم في العالم ليس بسبب سوء بناء العالم أو سوء إدارته، بل هو أمر حتمي منطقياً نظراً لوجود كيانات متنافسة متعددة ذات قدرات محدودة على الوعي والإرادة.

بافتراض أن الله خلق العالم وخلقنا فيه، فإنه ما كان ليخلقه على نحو آخر. ولكي يمنحنا بعضًا من قوى الإرادة، عليه أن يمتنع عن ممارسة كامل إرادته (قدرته المطلقة). إن امتلاك الإرادة الحرة يعني القدرة على فعل الخير أو الشر، أي عدم فعل الخير الواجب فعله أحيانًا، بل وفعل الشر الذي لا ينبغي فعله أحيانًا. حتى لو كان بعض الناس يفعلون الخير دائمًا، فمن المرجح جدًا أن يرتكب بعضهم الشر أو يمتنعون عن فعل الخير أحيانًا، أو ببساطة يخطئون.

وينطبق هذا الأمر أيضاً على نظام عقائدي خالٍ من الله (وهو ما يفضله كثيرون اليوم). ففي عالم آلي في معظمه، يضم بعض الكيانات التي تتمتع بقدر من الإرادة الحرة، من غير المرجح أن تتصرف هذه الكيانات دائماً بطريقة نافعة تماماً. وقد يتسبب بعض الناس أحياناً، نتيجة لسوء تقديرهم أو سوء نيتهم، في إلحاق الضرر بأنفسهم أو بالآخرين، بطريقة لا تتناسب مع أفعالهم السابقة.

تجدر الإشارة إلى أن هذه "الحتمية" هي حقيقة إحصائية ، ولا تعني بالضرورة الحتمية (وإلا لما استطعنا منطقيًا وصف مثل هذه الأحداث بأنها أفعال إرادة). ومع ذلك، فإن الهدف هنا ليس اختزال جميع أحداث الحياة البشرية إلى مجرد حظ، بل هو مجرد نفي إمكانية وجود عدالة عالمية تلقائية. في عالمنا، ومن الضروري الإقرار بوجود بعض الظلم، بحكم تعقيد هذا العالم. ليس المقصود هنا القول بأن كل شيء ظالم، بل مجرد التأكيد على وجود العدل والظلم معاً.

وهكذا نرى العالم في الواقع، كمزيج من كليهما. ولهذا السبب تحديدًا لدينا مفاهيم العدل والظلم. وبناءً على هذه الحقيقة التجريبية، يبرز سؤالان.

السؤال الأول هو: حتى لو بدا الظلم واقعًا في المدى القريب، ألا يمكن أن يُعاد العدل لاحقًا في هذه الحياة أو في الآخرة ؟ هذا الافتراض هو أساس العديد من الأديان. ففي الهندوسية والبوذية، يوجد إيمان بنظام طبيعي يُسمى "الكارما"، حيث يُجازى كل عمل صالح أو سيئ تلقائيًا في نهاية المطاف (في هذه الحياة أو في حياة أخرى). وفي اليهودية والمسيحية والإسلام، يوجد إيمان مماثل بالثواب والعقاب في المستقبل، إلا أنه مرتبط بإرادة الله، الذي قد يختار برحمته عدم العقاب.

في الحالة الأخيرة، يُنظر إلى سلوك الله تجاهنا على أنه مرتبط بسلوكنا اللاحق (الندم، التوبة، إلخ)، ودعائنا . كما توجد، وإن بدرجة أقل، في جميع هذه الأديان، عقيدة مفادها أن بإمكان المرء أحيانًا أن يتحمل معاناة الآخرين ويخفف عنهم بعض الشيء. وفي هذا السياق، يُعتبر من المفيد في بعض الأديان توجيه الدعاء إلى الأولياء [197].

على الصعيد العلماني، يُفضي الوعي بأن العدالة ليست تلقائية وأن بعض الظلم أمر لا مفر منه إلى بذل جهود فردية وعامة لإنصاف المظلومين. فيُكافئ الأفراد أحيانًا على فعل الخير أو يثأرون لظلم ارتكبه غيرهم. وعادةً ما تُنشئ المجتمعات أنظمة قضائية مُحكمة لضمان تعويض بعض المظالم التي تقع بطريقة أو بأخرى.

لاحظ جيدًا: لو اعتقدنا أن العدالة الطبيعية أو العدالة الإلهية تضمن الجزاء المناسب على جميع الأعمال، خيرها وشرها، لما كان هناك جدوى من أعمال العدالة البشرية أو نظام العدالة المجتمعي. بل على العكس، قد يُؤدي هذا التدخل من جانبنا إلى إحداث فوضى. ولأننا نُدرك أن العدالة، ولو جزئيًا، مسؤولية أخلاقية إنسانية، فإننا ننتخب البرلمانيين لسنّ القوانين، ونُعيّن القضاة وقوات الشرطة لتنفيذها.

يقودنا هذا إلى السؤال الثاني: ما العمل حيال الظلم؟ من منظور التطور الروحي، من الضروري بالطبع أن يطالب المرء نفسه بأقصى درجات العدالة (تجاه نفسه وتجاه الآخرين). كما ينبغي عليه مساعدة الآخرين على نيل العدالة كلما أمكن ذلك. لكن توقع العدالة الكاملة والمستمرة، أو الأسوأ من ذلك، المطالبة بها من الآخرين (تجاه نفسه) ليس من الحكمة؛ فهو بمثابة حكم على النفس بصراع ومعاناة لا داعي لهما.

ينبغي للمرء قدر الإمكان تجاهل إساءات الآخرين إليه، والمضي قدمًا. فالانشغال بأمور كالانتقام مضيعة للوقت الثمين، وتشتيت الانتباه عن المساعي الروحية الأهم. عليه أن يدرك طبيعة هذا العالم الدنيوي الذي نعيش فيه، فهو مصمم بحيث لا يمكن للمرء أن يأمل في عدالة كاملة فيه. لذا، من الأفضل تقبّل الأمور

---

197 لا يُصلي أحد في اليهودية للأحياء أو الأموات (كأن يُصلي موسى أو أحد الحاخامات). وكذلك الأمر (على حد علمي) في الإسلام (إذ لا يُصلّون لمحمد). لكن الصلاة للأولياء وللأشخاص الذين يُفترض أنهم آلهة متجسدة شائعة في ديانات أخرى: فالمسيحيون يُصلّون ليسوع أو مريم، والبوذيون يُصلّون للبوذا أو البوديساتفا، بل إن الهندوس يُصلّون حتى لمعلميهم الروحيين.

كما هي، والتعامل معها بهدوء قدر الإمكان. يمكن للمرء أن يدرب نفسه على التسامي فوق كل ذلك، وأن يصبح محصنًا نسبيًا ضد هذه الأمور.

بالطبع، في بعض الحالات، يكون قبول الظلم خطأً، بل انتحاراً. على سبيل المثال، ليس من الحكمة (لمصلحة الآخرين، إن لم يكن لمصلحة المرء نفسه) السماح لنظام ديكتاتوري دموي بالاستمرار. من جهة أخرى، غالباً ما يكون سبب انزعاجنا هو الحسد أو الطمع المفرط. على سبيل المثال، قد ينزعج المرء لعدم حصوله على راتب مماثل لزملائه في العمل. فلنتبع الوسطية.

من المناسب هنا التطرق إلى مفهوم "العدالة الاجتماعية". يقوم هذا المفهوم على الفكرة الطبيعية القائلة بأن جميع البشر يولدون "متساوين"، وأن الظروف التي يولدون فيها (كالجينات، والأسرة، والبيئة الاجتماعية، والثروة، إلخ) هي مسألة حظ أو سوء حظ . قد يُنظر إلى هذا المفهوم على أنه مادي نسبيًا، وهو ما لا يُركز عليه كثيرًا من يؤمنون بالكارما أو بالتدبير الإلهي. لكن هذا لا ينفي جوهره.

في كثير من الأحيان، يكون صحيحًا أن من يطالبون بالعدالة الاجتماعية (بمعنى المساواة الاقتصادية بالدرجة الأولى) إنما يحسدون الآخرين ويرغبون في الحصول على منافع لم يستحقوها. من جهة أخرى، صحيحٌ أننا جميعًا شركاء في هذا العالم، وبإمكاننا، ببذل جهدٍ حكيم، أن نجعل منه عالمًا يوفر أقصى الفرص وأقل قدر من المعاناة للجميع. هذه هي الفرضية الحقيقية للعدالة الاجتماعية: فهي في نهاية المطاف خيرٌ للجميع. فمساعدة الآخرين لا تُفقر الأغنياء، بل تُثريهم بتحسين العالم المحيط بهم وداخل أنفسهم.

2. التسامح

ليس من السهل دائمًا مسامحة من تسببوا لنا بأذى ملموس أو مفترض. ومع ذلك، تبدو المسامحة، بشكل أو بآخر، خيارًا حكيمًا في الظروف العادية، إذا أردنا تجنب الدخول في نزاعات لا طائل منها. لذا، يجدر بنا التفكير في هذا الموضوع. فالمسامحة تعني الامتناع عن المطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحق بنا، أو الامتناع عن السعي للانتقام.

يختلف مفهوم التسامح باختلاف نوع موقف الضحية تجاه الجاني:

- لا يُعاقب المرء من يعتقد أنه مذنب.
- أو أن المرء "يفهم" الجاني، معتبراً إياه أو إياها على مستوى أو إلى حد ما أقل ذنباً مما يبدو عليه تماماً.
- أو يكون المرء على استعداد للتخلي عن إصدار الأحكام، بل ويذهب إلى حد ترك الأمر جانباً ونسيانه تماماً.

قد يتخذ التسامح أشكالاً مختلفة:

- العفو المشروط : هذا لا يعني التسامح دون الحصول أولاً على اعتذار صادق على الأقل، واعتراف بالذنب ووعد بعدم تكرار الإساءة، حتى لا يتم استغلال المرء وخداعه مرة أخرى.
- العفو غير المشروط : هذا هو العفو الكريم، غير المعتمد على علامة سابقة على التوبة من الجاني، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه النعمة قد تجعل ضميره يدرك في النهاية الضرر الذي لحق به والدين المستحق.
- العفو العملي : هو تجاهل الإساءة والانتقال إلى أمور أخرى. قد يعني هذا تجنب المسيء نهائيًا، أو استئناف التعامل معه كما لو لم يحدث شيء. قد يتخذ المرء هذا الموقف بدافع الضرورة العملية، أو لتجنب الوقوع في براثن الكراهية، والتخلي عن الأمر للتحرر منه عاطفيًا.

هذه بعض جوانب التسامح ودوافعه الشائعة. تجدر الإشارة إلى أن التسامح لا يعني بالضرورة النسيان. فحتى بعد التسامح، قد يعاهد المرء نفسه على عدم النسيان، خشية أن يقع ضحيةً مرة أخرى. في مثل هذه الحالات، يبقى المرء متيقظًا لخطرٍ مُثبت، مستعدًا للدفاع عن نفسه.

في هذا السياق، يجدر بنا التأمل في المقولة المسيحية "اغفر لهم، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون" [198]. قد يبدو هذا الدافع للمغفرة متناقضًا في حد ذاته، إذ يفترض المغفرة قدرًا من المسؤولية، وهذا بدوره يفترض أفعالًا كانت إلى حد ما طوعية وواعية - فإذا كانت لا واعية ولا إرادية تمامًا، فلا يوجد ما يُغفر، أي أن مفهوم المغفرة لا ينطبق . مع ذلك، يمكن للمرء أن يقول "لا تغضب، لأنهم لا يعلمون ما يفعلون"؛ فقد يغضب المرء من ظاهرة طبيعية، ويسعى لتهدئة

198 على حدّ علمي، قال يسوع هذا الكلام في موضع ما من الكتاب المقدس المسيحي، موجّهاً كلامه إلى اليهود أو الرومان المتورطين في صلبه. وللأسف، استُخدم هذا الحدث الجلل لقرون كذريعة للهجوم على اليهود عموماً. بمعنى آخر، فُسِّرَت عبارة "اغفر لهم" بشكلٍ متناقض على أنها دعوةٌ إلى عدم الغفران!

غضبه، حتى وإن لم يكن لديه من يستاء منه أو يغفر له. بالطبع، من المنطقي أيضًا أن نقول: "اغفر لهم، لأنهم يكادون لا يعلمون ما يفعلون"، مما يوحي بشيء من الوعي الذاتي - ولكن يجب على المرء أن يتأمل إلى أي مدى اختاروا أن يكونوا غير واعين. على أي حال، لا ينبغي للمرء أن يغفر بخداع نفسه.

التسامح هو عادةً الخيار الأمثل، لأن الغضب والكراهية تعلقات، أي نقاط ضعف. لا ينبغي للمرء أن يسمح لعدوه بالسيطرة عليه، أي إضعافه وإبعاده عن السكينة والكرامة. يكفي أن يتعرض المرء للظلم، ومن الأفضل ألا يزيد الطين بلة بالانغماس المفرط في تفاصيل الحادثة. دعها تمر قدر الإمكان. مع ذلك، بعض الجرائم لا تُغتفر، والتسامح معها جريمة. أحيانًا، يرفض المرء المشاركة في معاقبة المذنب، إما كسلاً أو أنانية. فينزلق حينها إلى تبني النسبية الأخلاقية أو اللاأخلاقية لتبرير تقاعسه. كلا، يجب على المرء أن يؤدي واجباته بضمير حي، حيثما ينطبق ذلك. لذا، لا تكن متسرعًا ولا غير مبالٍ، بل ابحث عن التوازن الصحيح بين الرحمة والعدل.

التأمل يتطلب التسامح وينتجه في آنٍ واحد. لا يمكن للمرء أن يتقدم كثيراً في التأمل إن لم يكن مستعداً للتخلي عن التجارب المؤلمة. كذلك، كلما تقدم المرء في التأمل، قلّت أهمية التجارب المؤلمة وتأثيرها على النفس. يتضاءل التأثير النفسي للأحداث السلبية، فتبدو أقل سلبية، وبالتالي يسهل التسامح معها عند الحاجة.

الغفران العام . لدى البوذيين مفهوم " الميتا "، الذي يؤكد على الحب والرحمة الشاملين، حتى تجاه الأعداء، وحتى تجاه من ارتكبوا جرائم عظيمة. هذا المفهوم، بطبيعة الحال، يقوم على الغفران الكامل والفوري وغير المشروط. الفكرة هي أنه من خلال هذا التحرر من الكراهية والانتقام، يصبح المرء قادرًا على تغيير الناس نحو الأفضل وبناء السلام. ويُقال إن التمسك بالضغينة لا يؤدي إلا إلى استمرار دوامة العنف.

أجد صعوبة في تبني هذا الرأي، الذي بات في عالمنا المعاصر المضطرب أخلاقياً يُستخدم بشكل متزايد كمبرر للتقاعس أمام الظلم. إنه منظور معكوس يضع النازيين ومطاردي النازيين - أو الإرهاب الفلسطيني والدفاع الإسرائيلي عن النفس - على نفس المستوى الأخلاقي. والنتيجة النهائية لهذه الفكرة البوذية هي لوم الضحايا على الشكوى أو الدفاع عن أنفسهم، بينما يُتسامح مع المعتدين ويُرضون مهما بلغت فظاعة جرائمهم.

اسمحوا لي أن أشك في قدرة مثل هذا الموقف على تحقيق السلام العالمي، أو السلام الاجتماعي، أو حتى السلام الداخلي. بل هو وصفة للانتحار والفوضى

العارمة؛ فلا بد من تطبيق العدالة على مستوى ما، وإلا سيسود الظلم لا محالة. إن تقاعسنا عن مقاومة الجريمة يُضعف الضحايا الأبرياء ويجعلهم أكثر عرضة للخطر، كما يُقوّي المجرمين ويشجعهم. يجب أن تكون العدالة سريعة وحازمة، لتُبيّن بوضوح لجميع المجرمين المحتملين أنه لا فائدة من سلوكهم المعادي للمجتمع، وبالتالي حماية الأبرياء قدر الإمكان.

أما بالنسبة للرحمة الشاملة التي يدعو إليها البوذية، فأتساءل إن كان من الإنصاف وصفها بالفضيلة السامية. فإذا تأملنا في دوافع الممارس الفردي، الذي يدرب نفسه في التأمل على مسامحة عدوه ومحبته، أو أي شخص يراه شريراً، نجد أنه: أملاً في الارتقاء الروحي أو التحرر الشخصي، فهو على استعداد لأن يكون غير مبالٍ بمعاناة ضحايا المجرمين، أو حتى أن يبادر بالود تجاههم. وهذا في أحسن الأحوال وصفٌ للتهرب الأناني أو التنازل عن المبادئ.

مع ذلك، إذا تجنبنا التطرف، فإنّ "الميتا" (اللطف والمحبة) أمرٌ جديرٌ بالثناء. يمكن تنمية قدرٍ عامٍ من اللطف والمحبة من خلال التأمل في حقيقة أننا جميعًا نعيش في هذا العالم الصعب (سامسارا) معًا. كلنا بشرٌ وصلنا إلى هنا فجأةً، لا نعرف من أين أتينا ولا إلى أين سنصل ولا متى. هذا هو قدرنا جميعًا. قد يبدو أن بعضنا يتمتع بحظٍ أوفر، لكننا جميعًا نواجه بعض الصعوبات. لا ينبغي للمرء أن يُصدر أحكامًا متسرعة. ربما لو وُلدتُ ونشأتُ مكان هذا الشخص الآخر، لكانت حالتي أسوأ منه.

3. الأفعال وردود الأفعال

عواقب الأفعال . لكل فعل بشري عواقب، وهذا أمر بديهي لا جدال فيه. ومع ذلك، يثار جدل حول ما إذا كانت أفعالنا دائمًا، وبشكل حتمي، تحمل عواقب عادلة (سواء كانت خيرًا أم شرًا)، أو ما إذا كانت قد تحمل عواقب غير عادلة (أي أكثر أو أقل مما نستحقه).

بحسب نظرية "الكارما" في البوذية (وكذلك الهندوسية)، يتحقق العدل بشكل طبيعي. فالأفعال تُسبب تلقائيًا ردود فعل متماثلة، مع أن فاعل الفعل قد يضطر إلى التناسخ بعد الموت ليُعاقب (أي لكي يسري "قانون الكارما"). إلا أن البوذية لم تُوضح عملية التناسخ هذه بشكل جليّ، ولم تُقدم دليلًا تجريبيًا مقنعًا عليها (أي دليلًا على استمرارية التناسخات المفترضة). تجدر الإشارة إلى أنه في نهاية

المطاف، لا وجود للرحمة في هذا المفهوم، باستثناء ربما الرحمة التي [199]قد يختار الأفراد ممارستها.

في اليهودية (والأديان المشابهة)، يُضمن العدل بشروط من خلال التدخل الإلهي. يرى الله الخطأ ويتفاعل معه كما يشاء، إما بعدلٍ صارم أو برحمة. قد يعني هذا المفهوم إما أن الله يتولى دائمًا زمام الأمور بالكامل (بحيث لا يكون لأفعال البشر عواقب حتمية بدونه)، أو على الأرجح أنه قد أسس نظامًا طبيعيًا للعدل قائمًا على الفعل ورد الفعل، والذي قد يتجاوزه أحيانًا برحمته. هنا، إذن، لا تكون ردود الفعل على أفعالنا مُبرمجة مسبقًا (أو ليست مُبرمجة بالكامل)، بل تعتمد على قرار إلهي مُحدد لكل حالة على حدة. من الواضح أن هذه القرارات تنطوي على قدر من الاختيار الإرادي منه، وإلا لما انحرفت عن العدل برحمته.

في اليهودية، كما في البوذية، قد تُحسم الحسابات الأخلاقية في هذه الحياة، أو قد تُحسم في الآخرة. فمن الواضح تجريبياً أن الحسابات لا تُحسم كلها في هذه الحياة، وإلا لما شعرنا بأن بعض الأشرار يفلتون من العقاب، بل ويتمتعون بأكثر مما يستحقون، وأن بعض الأخيار يُعانون ظلماً أو لا يُكافأون على أعمالهم الصالحة. ولذا، يتفق كلا المذهبين على وجود جنة ونارٍ من نوع ما بعد هذه الحياة. وقد يكونان مكانين منفصلين، أو قد يصفان ظروفاً محددة للولادة الجديدة في هذا العالم نفسه.

ثالثًا، هناك بالطبع فلسفة الطبيعية، القائمة على التقييم الواقعي للظواهر الواضحة تجريبيًا دون افتراض أي شيء يتجاوزها (أي التناسخ الغامض وغير المثبت، فضلًا عن التدخل الإلهي). تفترض هذه الفرضية أن الأفعال، سواء كانت حسنة أم سيئة، تؤثر أحيانًا على الكون وتُمتص فيه، دون أن تُفيد أو تُضر فاعلها. هذا الرأي معقول منطقيًا أيضًا، وإن كان أقل إرضاءً لشعورنا الفطري بالصواب والخطأ. وهو (أفترض) الرأي السائد لدى معظم الناس في الغرب اليوم.

لا أستطيع أن أدّعي منطقيًا تفضيل أحد هذه الآراء على الآخر. فهي جميعًا نظريات، وكلها تستند إلى حد ما إلى حقائق، وكلها تتضمن مقترحات تتجاوز هذه الحقائق استقرائيًا. من يستطيع الجزم بصحة أي منها موضوعيًا؟ مع ذلك، يمكنني، مستشهدًا برهان باسكال، أن أقول إن من يتجاهلون التحذير اليهودي أو البوذي من العقاب المحتوم إن لم نفعل الصواب ونتجنب الخطأ، قد يجدون أنفسهم في نهاية المطاف في مأزق حقيقي. بالمقارنة، لا يُخاطر المرء كثيرًا

199 أو نظرائهم الأكثر استنارة، أي البوذات أو البوديساتفا أو الديفات ("الآلهة").

بعدم تبني الفرضية الطبيعية - فالخسارة الوحيدة هي عدم القدرة على فعل ما يشاء أو الامتناع عما يكره، أي نطاق أضيق من الخيارات المتاحة.

بناءً على هذا المنطق، يبدو من الحكمة التصرف كما لو أن العدالة موجودة (أي حتى وإن لم يكن بالإمكان إثباتها بشكل قاطع)، وفعل الخير وتجنب الشر. علاوة على ذلك، يبدو من الحكمة التضرع إلى الله وطلب رحمته (مرة أخرى، حتى وإن لم تكن هناك ضمانات لنيلها). وإلا، فقد يواجه المرء، كما ذكرنا، مفاجآت غير سارة في نهاية المطاف.

مفهوم الكارما . إن مفهوم الكارما في البوذية (وكذلك الهندوسية) غير متسق وغير كامل في جوانب عديدة.

بدايةً، يفترض هذا المفهوم وجود عالم أزلي، بحيث يكون لكل حدث في حياة المرء سابقة كارمية في حيوات سابقة ضمن تسلسل لا نهائي. لكن هذا يتعارض مع الأفكار الحديثة في علم الفلك وعلم الأحياء، والتي ترى أن للعالم المادي بداية غير متمايزة (الكواركات أو ما قبلها)، وأن للحياة بداية (على الأرض على الأقل، منذ حوالي أربعة مليارات سنة). قد يرد البوذيون بالطبع بأن هذه البداية الظاهرية ليست سوى استمرار لوجودات في عوالم مادية سابقة أو لوجودات روحية بحتة سابقة.

للأفعال عواقب ، لكنها قد لا تكون عادلة دائمًا (ظاهريًا). إن فرضية أن للأفعال عواقب عادلة في نهاية المطاف تنطوي على قدر من الإيمان. إنها محاولة لجعل العالم أكثر منطقية، محاولة لا تُنتج في بعض الأحيان إلا خيبات أمل مؤلمة. علينا أن نكون صادقين ومستعدين لتقبّل أن الطبيعة عادلة ظاهريًا في بعض الأحيان، لكنها ليست كذلك دائمًا. قد يُخفف من وطأة هذه الملاحظة غير السارة نظرية كارمية (أو توحيدية)، لكنها على المستوى التجريبي حقيقة لا جدال فيها، ومن الأفضل أن نضعها نصب أعيننا.

بعد ذلك، لنفترض منطقيًا أنه لا بد من وجود جريمة أولى (اعتداء، أو أيًا كان)، وضحية بريئة لتلك الجريمة. فإذا آمنا بحرية الإرادة ، فإن الجريمة اختيارٌ عفويٌّ لا مبرر له، وضحيتها بريئة. وإذا ادعينا أن الضحية تُعاقَب لأنها ارتكبت الجريمة نفسها أو جريمة مشابهة من قبل (في هذه الحياة أو في حياة سابقة)، فإننا بذلك نقول فعليًا إنها ليست بريئة، بل تستحق أن تُعاقَب هذه المرة. عندها يجب أن نهنئ المجرم على ارتكابه فعلًا من أفعال العدالة، ومعاقبته لشخص شرير، وإغلاقه دائرة الكارما (وهو أمر حتمي، وفقًا لمبدأ الكارما). وهكذا، تحوّل نظرية الكارما الضحية إلى مجرم، والمجرم الحقيقي إلى مُنفِّذ للعدالة!

علاوة على ذلك، لا يمكن للمجرم الحقيقي أن يستحق عقابًا سيئًا لاحقًا على فعله (لأنه كان في الواقع فعلًا "عادلًا")، سواء اختار فعله بحرية أو أُجبر عليه بفعلٍ حتمي (بقوة قانون الكارما الكوني). فهو يُبرأ إلى حد كبير. في أقصى الأحوال، يمكن لومه على دافعه غير اللائق. في هذه الحالة، تنقطع دورة الكارما اللانهائية؛ أي لا يوجد سبب لتوقع أن يكون ضحية بدوره لاحقًا. هذا هو التناقض الجوهري في وجهة نظر الكارما الأبدية - فهو يُلغي نفسه منطقيًا. إن مفهومي الضحية/المجرم لا يكونان ذي صلة إلا في سياق عقيدة حرية الإرادة. أما في سياقات أخرى، فيتم استخدام هذين المفهومين بشكل غير مباشر .

في رأيي، هناك ضحايا أبرياء للجريمة، وجرائم تُرتكب لأول مرة، ومجرمون مذنبون حقًا. إن تفسير الجريمة بمنظور كارمي/حتمي هو بمثابة اتهام الضحية، دون أي دليل (أي "من حيث المبدأ")، بأنه مجرم سابق (وبالتالي حرمانه من كرامته كضحية)، بينما يُشاد بالمجرم لإحقاقه العدالة. هذا التفسير المقترح يُثير اللبس، إذ يعكس أدوار الأطراف. إنه منظور أيديولوجي، بل ومجحف بشكل واضح.

قد نفترض أن نظرية الكارما طُرحت كتفسيرٍ لتخفيف صدمة الناس من ظلم الاعتداءات الجسدية، وغيرها من الأحداث المماثلة في العالم. ومن الواضح أن فيها شيئًا من الحقيقة: فهناك بالفعل نوع من "الكارما"، بمعنى أن بعض أفعال البشر لها عواقب تبدو عادلة (خيرًا أو شرًا) في نظرنا. لكن المشكلة تكمن في أن ليس لكل أفعال البشر عواقب مناسبة؛ فبعضها قد تكون له عواقب غير مناسبة، إما محايدة أو مناقضة للتوقعات/المتطلبات الأخلاقية. لذا، لا يمكن إثبات النظرية استقرائيًا بالتعميم، بل بالاستدلال فقط.

قد نعترض أيضًا على شمولية التفسير الكارمي بالإشارة إلى أن ليس كل معاناة ناتجة عن ظلم ارتكبه شخص آخر . وهذا يعني أنه لا يمكننا إلقاء اللوم على جريمة مماثلة ارتكبها الضحية، كما يوحي هذا التفسير. أشير هنا إلى الحوادث والكوارث الطبيعية (مثل الزلازل والأوبئة والمجاعات وما شابه). بما أنه في مثل هذه الحالات لا يوجد (عادةً) أي فعل بشري في الأصل ، بل (مرة أخرى، عادةً) لا يوجد أي فعل بشري كان من الممكن أن يمنعها، فلا يمكننا إثبات علاقة سببية والادعاء بأن الحدث المؤسف وقع لأن الضحية استحقته (بل لا يمكننا استنتاج أن الضحية استحقته لمجرد وقوع الحدث!).

يتطلب تطبيق نظرية الكارما إثبات وجود تكافؤات، أي إيجاد نوع من التحويل أو معدلات التبادل، بين أفعال بشرية معينة وحوادث وكوارث طبيعية مختلفة. هذه التعقيدات النظرية المعقدة تجعل نظرية الكارما تفتقر إلى الدقة التقنية (أي

أنها غير مكتملة بما يكفي، كما تتطلب نظرية المعرفة) ويصعب إثباتها. علاوة على ذلك، لا ينبغي لنا أن نقتصر على النظر إلى الأحداث الطبيعية السيئة فحسب، بل إلى الأحداث الجيدة أيضًا - وكيف لنا أن نثبت أن شخصًا ما حظي برعاية الطبيعة يستحق ذلك؟

مراجع

مجهول. الداماباداً . لندن: بنغوين، 1973.

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

تشنغ، هسويه لي. المنطق الفارغ : البوذية *Madhyamika* من المصادر الصينية. دلهي: موتيلال بانارسيداس، 1991.

كورتيس، هيلينا ون. سو بارنز. مدخل إلى علم الأحياء . الطبعة الرابعة. نيويورك: وورث، 1985.

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

HLA Hart و AM Honoré. السببية في القانون . أكسفورد: كلارندون، 1959.

هيوم، ديفيد. رسالة في الطبيعة البشرية . مشروع غوتنبرغ، نص إلكتروني (إنترنت).

جونسون، بول. تاريخ اليهود . نيويورك: هاربر، 1987.

كاهان، الحاخام أهارون يسرائيل. تارياج ميتزفوس . نيويورك: كيسر توراة، 1987.

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

ليختنشتاين، آرون. قوانين نوح السبعة. نيويورك: بيرمان، 1981.

أورتيجا إي جاسيت، خوسيه. أصل الفلسفة. عبر. توبي تالبوت. نيويورك: نورتون، 1967.

راند، آين. أطلس شراجيد . 1957. نيويورك: سيجنيت، 1959.

شتاينسالتز، أدين. الوردة ذات الثلاث عشرة بتلة: خطاب حول جوهر الوجود اليهودي والعقيدة . طبعة موسعة. ترجمة يهودا هانغبي . نيويورك: بيسيك، 2006.

سوزوكي، دي تي. مقالات في البوذية الزينية، السلسلة الأولى . لندن: رايدر، 1970.

أعمال آفي سيون

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

رقم الكتاب المعياري الدولي: 978-1495971938