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.

الظواهرية

بناء المعرفة على المظهر

آفي سيون ، دكتوراه

© آفي سيون ، 1990-2009.

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

إصدار كريت سبيس، 2014.

نُشر لأول مرة عام 2003.
طبعة موسعة، 2005. تنقيحات طفيفة، 2009.
بقلم آفي سيون في جنيف، سويسرا.

معلومات فهرسة المكتبة:
سيون، آفي.
الظواهرية: بناء المعرفة على المظهر.
لا يوجد فهرس. لا توجد قائمة مراجع.

ISBN 978-1495917592

خلاصة

علم الظواهر هو دراسة المظهر في حد ذاته. وهو فرع من فروع علم الوجود وعلم المعرفة، لأن المظهر هو ما يُعرف.

يُقصد بـ"المظهر" أي شيء موجود يؤثر على الوعي، أي شيء مُدرَك، بغض النظر عن الحكم عليه بأنه "حقيقي" أو "وهمي". إن تقييم مظهر معين على أنه حقيقة أو وهم عملية معقدة، تتضمن مبادئ وأنشطة منطقية استقرائية واستنتاجية. يجب أن يكتسب الرأي مكانة المعرفة الدقيقة.

تتطور المعرفة من المظاهر، والتي قد تكون: (أ) موضوعات الإدراك، أي الظواهر الملموسة في المجالين المادي أو الذهني؛ (ب) موضوعات الحدس، أي الذات الذاتية، والمعارف، والإرادات، والتقييمات (الملموسات غير الظاهرية)؛ و/أو (ج) موضوعات التصور، أي تجريدات بسيطة أو معقدة للمظاهر السابقة. يعتمد التجريد على إدراك أوجه التشابه والاختلاف بين المظاهر (بما في ذلك المظاهر المستلمة أو المتوقعة، ونفي المظاهر المتوقع). ويُحافظ على تماسك المعرفة (الإدراكية والحدسية والتصورية) من خلال إدراك التوافق أو عدم التوافق.

تُسهّل الكلمات بناء معرفتنا المفاهيمية، بفضل دلالتها القصدية. والمفاهيم المجردة التي تُشير إليها معظم الكلمات هي سمات أو سلوكيات مشتركة لجزئيات (مواد ملموسة، أو تجارب ذهنية أو ذاتية). وبافتراض أن كل شيء في العالم قابل للاختزال إلى موجات، فإن "الثوابت" ستكون عبارة عن مساواة أو تناسب في قياسات خصائص وحركات وعلاقات الموجات الجزئية. ومن شأن نظرية كهذه للثوابت أن تُفسّر الإحساس والذاكرة.

عند محاولة تتبع تطور المعرفة المفاهيمية من خلال التجربة، يمكننا الرجوع إلى بعض المبادئ التنظيمية الرئيسية. ومن المهم أيضًا تتبع تسلسل الأحداث

في هذا التطور، وربط المفاهيم والتجارب المحددة. من خلال اقتراح تسلسل دقيق للأحداث، نتجنب بعض المغالطات المنطقية، ونتحدى أنفسنا لمحاولة الإجابة على بعض الأسئلة الحاسمة بمزيد من التفصيل.

وتناقش هذه المجموعة من المقالات العديد من المواضيع الأخرى، بما في ذلك الذات والاستدلال الاستنباطي وقضايا منطقية أخرى، ومكانة المفاهيم الرياضية واللاهوت.

محتويات

1. ماذا ولماذا وكيف 7

1. الظواهرية 8
2. المعرفة مبنية على المظهر 13
3. أن أكون أو لا أكون 19
4. المنهج الظاهراتي 24

2. المبادئ التنظيمية 29

1. ترتيب الأشياء 30
2. المظهر والمفاهيم الكبيرة الأخرى 35
3. مادي، عقلي، حدسي، مجرد 42
4. العدد والمكان والزمان 49
5. الأسلوب والسببية 60

3. التجارب والمفاهيم المجردة 75

1. موضوعات الإدراك 77
2. موضوعات الحدس 104
3. العلاقات بين التجارب 112
4. الأشياء المفاهيمية 115
5. درجات الداخلية 125

4. وضع التصور 131

1. التشابه والاختلاف 133
2. التوافق أو عدم التوافق 147
3. الكلمات والنوايا 163
4. نظرية الكليات 170
5. الوحدة في التعددية 188

5. الذات 194
1. الذات 195
2. عوامل "الذات" 208
3. التماهي مع 217
4. المفاهيم المثالية والعملية 224
5. انتقادات مغلوطة للذات 228
6. ما قد يكون عليه "الفراغ" 241

6. مواضيع إضافية 252
1. المظاهر الحالية 253
2. مفاهيم المكان والزمان 274
3. إدراك الأبعاد الأربعة 285
4. محتويات عمليات التفكير 302
5. العموميات والإمكانات 304
6. المعرفة الاجتماعية مقابل المعرفة الشخصية 311

7. الدور الفعال للمنطق 313
1. مبادئ الاستدلال 314
2. التعميم مبرر 326
3. المواقف المنطقية 331
4. القياس المنطقي يُضيف إلى المعرفة 334
5. هناك منطق رسمي للتغيير 339
6. تكوين المفهوم 345
7. الفصول الدراسية الفارغة 348
8. السياق 352
9. التواصل 357

8. قضايا معرفية في الرياضيات 363
1. الرياضيات والمنطق 365
2. مفاهيم الهندسة لها أساس عملي 369

3. الهندسة علم ظاهراتي 374
4. حول "الكيانات الحسابية الجديدة" 388
5. تخيل الحساب التجريبي الشامل. 394

9. اللاهوت بدون تحيز 400

1. تطبيق المعايير المنطقية على علم اللاهوت 401
2. تصور الصفات الإلهية 407
3. تحليل العلم المطلق والقدرة المطلقة 415
4. التوفيق بين العدل والرحمة 422
5. عدم وجود شكل لله 430

الرسوم التوضيحية 434

الشكل 1. الوجود ، والمظهر، والحقيقة 435
الشكل 2. المادي ، والعقلي، والروحي 436
الشكل 3. تصنيف المظاهر 437
الشكل 4. ثلاثة أنواع من الاستمرارية 438
الشكل 5. المعنى السياقي 439

الملاحق والمراجع 440

الملحق 1: استخدام التأمل 441
الملحق 2: مشاعر الفراغ 453
الملحق 3: الإسقاط الذهني 458
نبذة عن هذا الكتاب 461
مراجع 464
أعمال آفي سيون 465

عندما تهب الرياح عبر الفراغ،
لا شيء يتحرك حقاً.

سوترا إكليل الزهور

1. ماذا، ولماذا، وكيف

1. الظواهرية

يمكن تعريف الفينومينولوجيا بأنها دراسة المظاهر في حد ذاتها. ويُقصد بـ"المظهر" أي شيء موجود يؤثر على الوعي، أي شيء مُدرَك، بغض النظر عن أي حكم بشأن ما إذا كان "حقيقيًا" أو "وهميًا". إن تقييم مظهر معين (شيء موجود ضمن مجال الوعي) على أنه وهم (موجود *فقط في* الوعي) أو حقيقة (موجود *ليس فقط في* الوعي، بل أيضًا قبله، وبعده، وبدونه، أو خارج نطاقه) هو عملية معقدة، تتضمن مبادئ وأنشطة منطقية استقرائية واستنتاجية. يجب أن يكتسب الرأي مكانة المعرفة الدقيقة. بدايةً، يجب أخذ المظهر بشكل محايد، بقيمته الظاهرية، باعتباره الأرضية المشتركة للواقع والوهم (أي أحد عناصر الثالوث).

> المظهر هو ما *يبدو عليه* . عند هذا المستوى من التفكير، يكون الفعلان "يبدو" و"يكون" مترادفين. أما عند المستوى التالي، حيث يتعلق الأمر بتقييم المكانة الاجتماعية، فيجب التمييز بينهما.

بما أن الظهور هو معرفة، يمكن اعتبار الفينومينولوجيا فرعًا من كلٍّ من الأنطولوجيا (دراسة الوجود في حد ذاته، أو بتعبير أدق، الوجود الحقيقي) والإبستمولوجيا (دراسة المعرفة في حد ذاتها، أو بتعبير أدق، المعرفة الحقيقية). تختلف الفينومينولوجيا عن الأنطولوجيا في كونها أقل افتراضًا بشأن طبيعة أو حالة الموضوع المدروس، ولهذا السبب تُعدّ دراسة أساسية للإبستمولوجيا. تتمثل الفكرة الأساسية أو الفرضية التي تقوم عليها الفينومينولوجيا في أن المعرفة تتطور من مظهر محايد. يبدو أن النظرة الشائعة للمعرفة هي أنها تتطور من بيانات تُعتبر *في البداية* "حسية"، ولكن كما سنرى، تنطوي هذه النظرة على صعوبات منطقية. يمثل المنهج الفينومينولوجي محاولةً للتغلب على هذه الصعوبات، واقتراح نظام تطور أكثر تماسكًا.

كما بينتُ في كتابي *"منطق المستقبل"* ، لا يوجد أي عنصر من المعرفة الظاهرية، ولا حتى الإدراك الحسي، يكون "صحيحًا" بشكل مباشر ونهائي بذاته. قد *يبدو العنصر في البداية* صحيحًا، أو يحتوي على بعض الحقيقة؛ ولكن لا يمكن الحكم على صحته *الحقيقية أو الكاملة إلا من خلال ربطه بجميع العناصر الأخرى التي تبدو صحيحة بالمثل* . حتى المعايير والاختبارات المختلفة المستخدمة في هذه الأحكام النهائية تبدو في البداية صحيحة ظاهريًا فقط. يقوم علم الظواهرية على نفس هذه الفكرة الأساسية.

في هذا المجلد، سنفهم مصطلح "المظهر" بمعناه الواسع ليشمل: أ) موضوعات الإدراك، أي الظواهر الملموسة في المجالين المادي أو الذهني؛ ب) موضوعات الحدس، أي الذات الذاتية، والمعارف، والإرادات، والتقييمات (الملموسات غير الظاهرية)؛ و/أو ج) موضوعات التصور، أي المجردات البسيطة أو المعقدة للمظاهر السابقة. يعتمد التجريد على إدراك أوجه التشابه والاختلاف بين المظاهر (بما في ذلك المظاهر المستلمة أو المتوقعة، ونفي المظاهر المتوقع). تكون المجردات في البداية مجرد ملخصات للمعلومات، ثم تتحول لاحقًا إلى كيانات افتراضية أكثر تعقيدًا. ويُحافظ على تماسك المعرفة (الإدراكية والحدسية والتصورية) من خلال إدراك التوافق أو عدم التوافق.

فيما يتعلق بالمصطلحات، يُنصح القارئ بأن يضع في اعتباره أننا في الفلسفة، وفي هذه الدراسة الفلسفية تحديدًا، نستخدم الكلمات بشكل مختلف أو أكثر تحديدًا مما هو شائع في اللغة الدارجة. وخلافًا للانطباع الذي قد يُوحي به مصطلح "الظواهرية"، ينبغي فهمه على أنه دراسة لا تقتصر على "الظواهر" فحسب، بل تشمل جميع المظاهر، بما في ذلك الجزئيات الحدسية والبيانات المجردة [1]. غالبًا ما

[1] لا جدوى من صياغة مصطلح جديد، مع أن مصطلح "ظاهرة" يُستخدم في هذا المجلد بمعناه الأساسي، أي الملموس المادي أو الذهني، تمييزًا له عن الأشياء الحدسية أو المفاهيم المجردة. لكن تجدر الإشارة إلى أن المصطلح يُستخدم عمليًا بشكل أوسع للإشارة إلى مظاهر معقدة مثل "ظاهرة اجتماعية"، والتي لا تقتصر على الملموسات فحسب، بل تشمل أيضًا التجارب الحدسية وحتى المفاهيم المجردة.

يُخلط بين كلمة "مظهر" و"وهم"، ولكنها هنا تشمل "الواقع". وهي تُعادل تقريبًا في نطاقها مصطلح "موضوع" (محتوى الوعي) أو "شيء" في المنطق (أي شيء موجود أو يُفكر فيه). تجدر الإشارة إلى أن "التجارب" هنا لا تشير فقط إلى ظواهر الإدراك الحسي، بل تشمل أيضًا المدركات العقلية، وحتى البيانات الحدسية. في اللغة الدارجة، قد يكون المصطلح أكثر تحديدًا (يقتصر على المدخلات الحسية) أو حتى مرادفًا لمصطلح "المظاهر" (مثلًا، "تجاربي الحياتية" تشمل أفكاري المجردة). وهكذا دواليك - سيتم توضيح جميع المصطلحات لاحقًا. *انظر* ***الرسوم التوضيحية*** *في نهاية الكتاب.*

علم الظواهر هو علم قائم أساسًا على الملاحظة الدقيقة والمتأنية للتجربة الشخصية والسلوك الكلامي، وثانويًا على التحليل المنطقي الدقيق وترتيب هذه الملاحظات. لذا، تُعدّ ممارسة *التأمل* شرطًا أساسيًا لتطوير هذا التخصص الفلسفي، ويعتمد نجاحنا في الأخير على مهاراتنا في الأول. مع أن الوعي والتفكير الفلسفيين يُشكلان في نهاية المطاف عائقًا أمام التأمل (الذي يسمو فوق المساعي الفكرية)، إلا أنه يُمكن استخلاص دروس قيّمة من الثاني في هذه المرحلة. إن تصنيف الظواهر على أنها "ظواهر"، أو التمييز بينها، أو فصلها عن التجارب الحدسية أو المفاهيم المجردة، كلها أفعال لا تمتّ للتأمل بصلة؛ ولكنها قد تحدث وتُتذكر أثناء التأمل. (انظر **الملحق 1**).

2. المعرفة مبنية على المظهر

ينبغي أن يكون اهتمامنا الأساسي منصباً على ما هو واضح لإدراكنا في كل لحظة. لا يمكن التسليم بأي شيء دون دليل سوى هذا المعطى الأول. ***يُسلَّم بالظاهر فوراً، لأنه لا يوجد ما يُناقش أو يُشار إليه غيره، ولأن الخطاب ينشأ فقط كرد فعل عليه وفي علاقته به.*** بعد ذلك، يمكننا أن نبين، مرحلةً تلو الأخرى، كيف تتطور المعرفة عموماً، بما في ذلك معرفتنا المزعومة بتلك المراحل.

إذن، فإنّ الفرضية الأساسية للفينومينولوجيا هي أن *المعرفة مبنية على الظاهر* . وهذا يتناقض تمامًا مع مناهج أخرى في نظرية المعرفة، التي تفترض أن المعرفة مبنية على "الواقع الخارجي" أو على "الحقيقة الذاتية" أو ما شابه ذلك من فرضيات سابقة لأوانها. علاوة على ذلك، تعتبر الفينومينولوجيا من الضروري توضيح *التسلسل الذي تنشأ فيه المعرفة وتتطور انطلاقًا من الظاهر* . قد يكون المفهوم أو الاقتراح مناسبًا إذا وُضع بذكاء في "نظام الأشياء"، ولكنه مُضلل للغاية إذا وُضع في غير موضعه.

- لنأخذ على سبيل المثال **الواقعية الساذجة** (أو المادية أو الموضوعية) [2]. تقترح هذه الفلسفة أن لدينا جسدًا مزودًا بأعضاء حسية، وعندما تتلامس هذه الأعضاء مع الأشياء الخارجية، تتولد أحاسيس، تُنتج بدورها أفكارًا أولية (صورًا) في العقل، وهي ما نختبره ونبني عليها أفكارًا أكثر تعقيدًا (مفاهيم مجردة). للوهلة الأولى، قد تبدو هذه الفرضية بديهية وجديرة

[2] تاريخيًا، على الأقل في صورتها الحديثة في الغرب، ندين بهذه الفلسفة لجون لوك (إنجليزي، 1632-1704). وقد لاحظ سلفه رينيه ديكارت (فرنسي، 1596-1650) ضمنيًا الصعوبات الكامنة فيها، ولاحقًا أمثال ديفيد هيوم (اسكتلندي، 1711-1776) وإيمانويل كانط (ألماني، 1724-1804). ومع ذلك، ظلّت الواقعية الساذجة معتقدًا أساسيًا، ومصدرًا للكثير من اللبس، لدى كثيرين، بمن فيهم الفلاسفة والعلماء.

بالتصديق العالمي. لكن بالتأمل، نرى أنها تُفضي إلى مشاكل منطقية خطيرة. فإذا كانت الأفكار، كما تفترض، "تمثل" الواقع الخارجي، فكيف لنا أن نعرف أنها "تتوافق" معه بالفعل؟ وإذا كان كل ما نعرفه، كما تفترض هذه النظرية، هو أفكار (بيانات حسية وتراكيبها)، *فكيف لنا أن نعرف أصلًا بوجود واقع خارجي، فضلًا عن وجود جسد مزود بأعضاء حسية تسكنها عقولنا؟* وبالتالي، ومن المثير للدهشة، أن هذا المنهج المعرفي متناقض داخليًا.

- رداً على هذه المعضلة، اختار بعض الفلاسفة النقيض تماماً، وهو **المذهب العقلاني** (أو المثالية أو الذاتية) [3]. لقد تبنوا، في الواقع، المبدأ الأساسي للواقعية الساذجة القائل بأن ما ندركه ونبني عليه معرفتنا هو جوهر عقلي يُسمى الأفكار، متجاهلين ببساطة فرضيتها القائلة بأن هذه الأفكار تنشأ من أحاسيس جسدية استجابةً لمؤثرات من أشياء خارجية. تكمن مشكلة هذه الفرضية في أنها تنطوي على مفهوم مُستَلب، إذ يصعب تعريف العقلانية بعد التخلي عن مفهوم المادية. علاوة على ذلك، فهي لا *تُفسر* حقاً الكم الهائل من البيانات المتاحة، بل تُفسرها ببساطة *على* أنها مصادفة وهمية. فهي لا تُوضح سبب ظهور كون هائل من المادة عمره 15 مليار سنة، مُكوّن من مجرات ونجوم وذرات وكواركات لا حصر لها، بما في ذلك على كوكب صغير يُسمى الأرض، كائنات بشرية ظاهرة، بأجساد ظاهرة، وأعضاء حسية ظاهرة. يتجاهل المذهب العقلاني كل هذا، أو يرفضه باعتباره محض خيال. هذا لا يجعله مفهوماً. لذلك فهو غير مكتمل.

بعد إدراكنا للمشكلة الكامنة في النظرية الأولى، قد نميل إلى اختيار الثانية، على الرغم من نقائصها، لولا وجود منهج آخر، ألا وهو **الفينومينولوجيا** ، التي لا تعاني من عيب التناقض الداخلي ولا من عيب النقص. تجمع الفينومينولوجيا بين أفضل ما في كلتا النظريتين، مع استبعاد عيوبهما.

- تبدأ الظاهراتية، على غرار المذهب العقلي ، *بمضمون الوعي المُعطى* ، لكنها تُعرّف هذا المضمون بموضوعية على أنه "مظهر"، بدلاً من تبني

---

[3] على سبيل المثال، مدرسة يوغاشارا في الفلسفة البوذية.

التحيز القائل بأنه شيء عقلي (فكرة). إذ يجب إدراك أن مفهوم العقل بُني في مقابل مفهوم المادة؛ فهو لا يحمل معنى في حد ذاته، ولم يكن ليظهر لولا مفهوم المادة. ولذلك، تفترض الظاهراتية مفهوم المظهر، مما يترك مسألة العقل أو المادة مفتوحة في البداية، وهي مسألة تحتاج إلى إجابة في سياق أوسع.

- تنتهي الفينومينولوجيا، كما تنتهي الواقعية الساذجة، بالإيمان بالمادة والعقل معًا، لكنها لا تصل إلى هذه الأطروحة بالطريقة نفسها. لا يكمن خطأ الواقعية الساذجة في مفهومها عن وجود أحاسيس في الجسد المادي تولد أفكارًا، بل في اعتبارها هذا المفهوم أمرًا *مفروغًا* منه، وتعاملها معه كمجرد ملاحظة. تتجنب الفينومينولوجيا هذا الخطأ بفهمها للمفهوم المذكور كنموذج *افتراضي* ، نتمكن من خلاله من *تنظيم* الظواهر في كل متكامل ومتسق يُسمى المعرفة.

ننطلق من فرضية مفادها أن نقطة بداية نظرية المعرفة ليست أبدًا عقلًا فارغًا في فراغ اجتماعي، بل هي إطار المعتقدات لدى عامة الناس في سياق ثقافي وجغرافي محدد. والباحثون في نظرية المعرفة هم *أنفسهم* من هؤلاء الأشخاص العاديين في مناخ اجتماعي معين، بوجهات نظرهم الخاصة، وإن كانوا يتمتعون، على الأرجح، بقدرات فكرية متميزة. وأي نظرية يقترحها هؤلاء الباحثون يجب أن تفسر في نهاية المطاف، بشكل مقنع، نشأة هذه الأطر الفكرية العادية. وسواء أكانت هذه الأطر مبررة تمامًا، أم ثبت أنها شاذة إلى حد ما، فلا يمكن تجاهلها أو رفضها كليًا دون الوقوع في مغالطة منطقية.

يجدر بنا هنا، على سبيل الاستطراد، الإشارة إلى السياق الثقافي. فالرجل مثلي، المولود في القرن العشرين والمتعلم في الغرب، عادةً ما يعتبر وجهة النظر الواقعية أمراً مسلماً به، ويفترض أن الجميع في العالم يتبنونها أيضاً. ويبدو أصحاب وجهات النظر المخالفة، للوهلة الأولى، غير طبيعيين (كالمُدقّقين الفلسفيين أو المتصوفين الغريبين)، إن لم يكونوا غير موجودين. ولكن يجب أن نتذكر أنه في مناطق أخرى من العالم وفي فترات تاريخية أخرى، كان هناك بشر يحملون

بصدق رؤى عالمية مختلفة تماماً (لنأخذ على سبيل المثال مذهب الأرواحية أو الشامانية). لذا ينبغي للمرء أن يبقى منفتح الذهن.

3. أن أكون أو لا أكون

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

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

ليست مجرد *يقينيات اعتيادية أو استنتاجية؛ بل هي فرضيات* [4]استقرائية ضرورية لحل بعض المسائل المنطقية.

يُستخدم مصطلح "الذات" هنا، بالمناسبة، نسبةً إلى "الموضوع"، في علاقة تُسمى "الوعي" [5]. وفي علاقة "الإرادة"، يُطلق على الكيان نفسه اسم "الفاعل"، مقابل "الإرادة" (فعل الإرادة أو ما يُراد). ويشير مصطلح " النفس" إلى القاسم المشترك بين الذات والفاعل (بالإضافة إلى الأدوار العاطفية وغيرها). ويؤكد مصطلح " الذات" على شخصية النفس، باعتبارها متميزة عن الكيانات الأخرى التي تفتقر إلى الوعي والإرادة والعاطفة. ويؤكد مصطلح " الروح" على الجوهر المتميز للنفس، مقارنةً بالكيانات المادية أو العقلية (دون استبعاد، في البداية، أن تكون الكيانات الثلاثة جميعها في نهاية المطاف من جوهر واحد).

في رأيي، تُعدّ مسألة الذات ثانوية الأهمية نسبيًا في عملية إعادة بناء المعرفة من الصفر التي كان ديكارت يسعى إليها. لقد أدرك، وبحق، أن حتى الأشياء التي تُحسّ ظاهريًا قد تكون مجرد أوهام. لكنه (على حد علمي) أغفل الاستنتاج الأساسي القائل بأنه "سواء أكانت هذه المظاهر حقيقة أم وهمًا، فمن المؤكد على الأقل أنها كذلك". كان ينبغي أن يكون *هذا* هو لبنة بنائه الرئيسية. في هذه الحالة، يصبح الاستدلال الثاني "شيء ما يبدو موجودًا (وبالتالي، موجود)، لذلك أنا ووعيي بهذا المظهر موجودان أيضًا"، أي العكس! لكن ربما أكون دقيقًا أكثر من اللازم. [6]يمكن أيضًا قراءة عبارته "أنا أفكر، إذن أنا موجود" على أنها " ***الأشياء تبدو، إذن أنا هنا أراها*** ". لاحظ أيضًا أن كلمة "إذن" تشير

---

[4] الفرضيات، بالمناسبة، يضعها الشخص من خلال وعيه.

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

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

إلى شخص يستنتج؛ وبالتالي، لا تقتصر الفكرة والبيان على التجربة فحسب، بل يشملان العقل أيضًا.

في هذا المجلد، سنختلف اختلافًا جذريًا عن الأطروحات البوذية أو الميكانيكية الغربية. من المنطقي بالفعل افتراض أنه إذا كان كل ما يمكننا إدراكه هو الظواهر المادية والتخيلية الملموسة التي ندركها، أي المظاهر *البصرية والسمعية واللمسية والشمية والذوقية* للوجود، والأفكار المجردة التي نشكلها فيما يتعلق بتلك الظواهر، فلن يكون هناك ذات. إذ لا يمكن لأحد أن يدعي رؤية الذات أو سماعها أو لمسها أو شمها أو تذوقها - فهي، كما هو مُسلّم به، لا تمتلك صفات *محسوسة* . ومع ذلك، فإن مخرج هذه المعضلة هو التخلي عن العقيدة الأساسية (حول الدارما)، والاعتراف بأن لدينا نوعًا آخر من العلاقة المعرفية مع الذات وخصائصها الحصرية (الوعي والإرادة والتقييم) - تجربة ذاتية مباشرة يمكن تسميتها "الحدس".

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

4. المنهج الظاهراتي

إذن، تُعدّ الظاهراتية نظرية معرفية تُركّز على (أ) دراسة محايدة وغير مُلزمة لمكونات المعرفة باعتبارها "مظاهر" - أي جميع محتويات الوعي، دون تحيّز بشأن مصدرها أو طبيعتها - و(ب) تسعى إلى إيجاد *مفاهيم ومبادئ تنظيمية* تُرتّب هذه المعرفة بنجاح إذا طُرحت بتسلسل *مناسب* . ويمكننا اقتراح عناصر من الواقعية أو العقلية، شريطة أن نفعل ذلك بطريقة نقدية.

اللبنات *الأساسية* للمعرفة التجارب الملموسة، أي الظواهر المادية والعقلية المدركة والحدس المتعلق بالذات، والمشتقات المجردة المتصورة لما سبق. كيف ننتقل من التجارب إلى المعرفة المفاهيمية؟ من بين *العمليات الرئيسية* المتضمنة إدراك التشابه أو الاختلاف (المقارنة والتباين) والتوافق أو عدم التوافق (المواجهة). تستخدم هذه العمليات قدرًا من الخيال، وهو ما لا ينتقص من حيادها، كما سنحاول توضيحه. الهدف هنا هو رسم *منهج ظاهراتي* لهذه الأسس المعرفية. أي أننا بحاجة إلى وضع فرضيات حول كيفية اشتقاق المجرد من الظاهري والحدسي، دون أي افتراضات مسبقة حول طبيعة الظاهري أو الحدسي أو المجرد، بطريقة تراعي المظاهر *بشكل خاص* .

إن محاولات القيام بذلك انطلاقًا من افتراض الواقعية الساذجة تفتقر إلى المصداقية، إذ تفترض ضمنيًا أن للمراقب (أنا، أنت) جسدًا ماديًا، وحواسًا، ودماغًا، بينما (بعد التفكير مليًا، وبشكل أكثر دقة) لا يمكن تبرير هذه الكيانات وجوهرها المادي إلا بعد تحليل وتوليف مطول لجميع البيانات. أما المنهج الظاهراتي البديل، فيتجنب هذه المعضلة المنطقية (الدورانية)، إذ يبدأ دون افتراضات مسبقة حول طبيعة الظواهر أو وضعها (سواء كانت حقيقية أم وهمية)، وينطلق بشكل منظم من المستوى التجريبي إلى المستوى المفاهيمي، مع الإشارة إلى عمليات معرفية مقنعة. إذا توصلنا بذلك إلى استنتاج يبرر

الافتراضات الأساسية للنظرة الساذجة، فهذا جيد؛ لكننا لا نبني فهمنا على تلك النظرة. إنها نتيجة للمعرفة، وليست سببًا لها.

ما يهمنا هنا في علم الظواهر، بدايةً، هو *ما* يُدرك، بغض النظر عن *كيفية* إدراكه. لأن "الكيفية" في نهاية المطاف ليست سوى "ما" آخر. على سبيل المثال، تُشكل الفرضية الشائعة القائلة بأن الظواهر البصرية التي تظهر أمامي الآن هي نتاج عملية ما تتضمن عيونًا مادية، في هذا السياق، محاولةً *للتفسير* . إذا ما اعتُبرت هذه *الفرضية مُسلَّمة* ، فإنها تُشكل الواقعية الساذجة. لكن هذا لا ينفي صحة هذه الفرضية كنتيجة *نهائية* .

لاحظ أننا نستخدم كلمة "ساذج" ليس لترهيب المعارضين المحتملين ودفعهم إلى اتباع النهج نفسه، بل لوجود قبول أعمى، وجهل بالمسائل المطروحة التي تستدعي التصحيح. في مثالنا، تكمن المشكلة الرئيسية (ببساطة) في أنه كما يتطلب كل فعل رؤية شيئًا ما التحقق منه، فإن رؤية العينين نفسها عرضة للشك. ليس لأن إدراكاتنا خاطئة أحيانًا هي التي تستدعي التقييم، بل لأن الكثير مما نعتبره إدراكيًا هو في الواقع (جزئيًا على الأقل) مفاهيمي.

الفينومينولوجيا هي التنظيم *الذكي* للظواهر وتحويلها إلى معرفة. ويُقصد بـ"المعرفة" هنا، في البداية، آراؤنا وانطباعاتنا. فإذا نُظِّمت هذه الآراء والانطباعات تنظيماً جيداً، فإنها تكتسب صفة المعرفة بالمعنى الدقيق، أو المعرفة "الحقيقية". أما إذا بقيت متناثرة ومشوشة، فإنها تُصنَّف على أنها مجرد آراء وانطباعات، أو المعرفة "الزائفة". ومن بين المبادئ المنهجية الأساسية للفينومينولوجيا، نذكر ما يلي:

(a) الاهتمام بجميع المظاهر بكل تفاصيلها. إدراك أنها تتغير وتتراكم.

(b) بناء نموذج نظري يأخذ جميع المظاهر في الاعتبار، ولا يتجاهلها ببساطة ولا (الأسوأ من ذلك) يناقضها.

(c) يجب أن يكون ترتيب الأشياء في المعرفة الذي يقترحه هذا النموذج متسقًا، حيث أن التسلسل غير المناسب للأحداث يمكن أن يخفي التناقضات أو يؤدي إليها.

(d) إن هذا النموذج المعرفي مرن بالضرورة، وقابل للمراجعة، وذلك تبعاً لتكييفه مع الكم الهائل من البيانات والرؤى الحالية.

(e) إنها ليست بديهية، ولكن من المسلم به أنها بناء افتراضي مستمر، يتم "إثباته" استقرائياً بفضل التزامه بالمبادئ المعقولة المذكورة أعلاه (والتي يمكن بالطبع اعتبارها جزءًا من البناء نفسه).

لقد نتجت العديد من الأخطاء الفلسفية التاريخية عن إغفال ترتيب الأشياء في نشأة المعرفة وتطورها. وينطبق هذا الأمر على حد سواء على المسائل التفصيلية، كما ينطبق على القضايا الكبرى.

فعلى سبيل المثال، لا يمكن اعتبار مفارقات زينون بمثابة أدلة على استحالة الحركة، بل فقط كدليل على أن *مفاهيمنا الأولية (أو مفاهيم زينون)* عن الحركة إشكالية؛ لأن الحركة تتجلى *تجريبياً* قبل أي نقاش مفاهيمي بشأنها وبغض النظر عنه، وكل نقاش يتعلق بالحركة لا ينشأ إلا كرد فعل على هذه التجربة كمحاولة لتفسيرها وشرحها بشكل عقلاني.

لذلك، فإن أحد الأهداف الرئيسية لهذه المقالة هو تحديد الترتيب الزمني والمنطقي للعناصر الرئيسية في المعرفة، وذلك لتجنب مثل هذه الأخطاء.

2. المبادئ التنظيمية

1. ترتيب الأشياء

لا يمكن للفلسفة أن تجيب عن أسئلتها الأساسية كيفما اتفق؛ بل يجب أن تسير على مراحل، بحيث تُعالج فيها تأكيداتها وافتراضاتها الضمنية على حد سواء. إذا لم يُراعِ الفيلسوف *نظام الأشياء* في ذهنه أو معرفته، فإنه لا بد أن يُكوّن آراءً خاطئة. ولتقييم هذا النظام، يجب تتبع النشأة المعقدة للمفاهيم المهمة. (انظر **الأشكال 1** و **2** و **3**).

من البديهي أن مفاهيم أساسية مثل "المظهر" و"الوجود" و"الحقيقة" و"الوهم" و"التجربة" وغيرها الكثير، يكاد يكون *من المستحيل تعريفها* لفظيًا. والسبب واضح: فالتعريف لا بد أن يتوقف عند حد معين، ولا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية. ويمكن في أحسن الأحوال الإشارة إلى هذه المفاهيم جزئيًا من خلال الاستشهاد بالتجارب، أو إيصالها جزئيًا بالنفي. ومع ذلك، فهي *مفهومة عمومًا* ، وإن كان ذلك بعد بعض التوضيحات اللفظية.

تتمثل إحدى المهام الرئيسية للفلسفة في ***حدد المفاهيم أو المبادئ التنظيمية الرئيسية*** التي يمكن من خلالها تلخيص جميع المعلومات التي تُقدم لنا في المظهر، وترتيبها، وفهمها. بعض هذه المفاهيم يقسم عالم المظهر إلى مجالات وفئات أصغر تتفاعل فيما بينها بشكل متنوع. بينما تُعدّ مفاهيم أخرى مفاهيم عددية، تجعل قياس هذه العناصر المختلفة للمظهر ممكنًا، في مجالات المكان والزمان، أو في سياقات إحصائية مثل النمطية والسببية، أو في قضايا أخرى أكثر تحديدًا.

في هذا السياق، من الضروري افتراض ***كيفية نشوء هذا التمييز ظاهريًا*** . بمعنى آخر، هل توجد *علامات أو أحداث ظاهرية* تُعزز هذا التمييز وتُبرره؟ على سبيل المثال، هل المادة أكثر وضوحًا من العقل، أو أنها مختلفة نوعيًا بشكل جليّ، أم أننا نميز بينهما بالرجوع إلى حدسنا تجاه أفعالنا الداخلية،

كالنظر باتجاه الحواس مقابل النظر باتجاه الذاكرة أو نوايانا؟ كما سنرى، فإن استنتاجي في كثير من السياقات هو أن العلامات أو الأحداث الظاهرية ليست كافية للتمييز، ويجب علينا الرجوع إلى التجربة الذاتية لتفسير بعض الفروقات الأولية.

لو اتبعنا الترتيب الطبيعي أو المنطقي للأشياء، لكان سردنا لأسس المعرفة وتطورها يبدأ بالتأمل في **المظهر الحالي ومناقشته** ، وأعني بذلك مجمل المظاهر، سواء في لحظة معينة أو تراكميًا عبر الزمن. ثم نقوم بتحليل هذا المجمل إلى **مظاهره المكونة** ، بترتيب مناسب، وندرس الأسباب والطرق المختلفة التي تنشأ بها هذه الفروقات، فضلًا عن المقاييس المستخدمة في إجرائها. هذه مهمة ضخمة بلا شك، ولا أنوي إنجازها بالكامل في هذا الكتاب، بل مجرد البدء بها وتوضيحها.

> لا يمكن عرض المواضيع التي يتناولها هذا العمل بهذا الترتيب الصارم دون أن يفقد القارئ اهتمامه. فبعض الأجزاء ستجذب انتباهه، بينما قد تبدو أجزاء أخرى مملة؛ لذا على الكاتب أن يُحسن اختيار المحتوى المناسب. والأهم هو محاولة توضيح الترتيب الصحيح للمعلومات داخل النص. بعض المواضيع ستُذكر بإيجاز شديد، لأنها سبق تناولها أو سيتم تناولها بتفصيل كبير في أعمال أخرى لي، ولا أرى جدوى من تكرار نفسي. مع ذلك، لا مفر من بعض التكرار، ولو كان على سبيل التلخيص، لكي يُفهم كلامي.

فيما يلي بعض أهم *المفاهيم أو المبادئ التنظيمية* ، والتي سنحاول توضيحها إلى حد ما في الصفحات القادمة. لا يُقصد بهذا الدليل أن يكون شاملاً أو منهجياً، بل هو بالأحرى دليلٌ إرشاديٌّ وربطي.

a) مفاهيم واسعة النطاق:

- التمييز بين المظهر والوجود والحقيقة (ونفيها)؛ علم الوجود.
- التمييز بين الموضوع والوعي والذات؛ نظرية المعرفة.

b) المفاهيم التحليلية:

- التمييز بين الظواهر (المادية أو العقلية)، والحدسية (الذات ووظائفها المباشرة)، والمجردة (المفاهيم المتعلقة بالظواهر والحدسية و/أو المجردة)؛ والمقارنة، والمواجهة، والتعبير اللفظي، والتصنيف؛ والمنطق الاستقرائي والاستنتاجي.
- التمييز بين المادة والعقل والروح.
  - المادة: العالم المحيط (الذرات والجزيئات، والكواركات والنجوم، والحقول) والجسم نفسه (أعضاء الحس والحركة، والدماغ)؛ الفيزياء، وعلم وظائف الأعضاء.
  - العقل: الذكريات، والتخيلات، والتوقعات، والمشاعر العقلية؛ علم النفس.
  - الروح: الذات/الآخر؛ النفس، الإدراك، الإرادة، التقييم؛ علم النفس، الأخلاق.

c) مفاهيم العلاقة الرياضية (القياس):

- تمييز العدد (الوحدة، الجمع، النسبة)؛ الحساب (الجبر).
- التمييز بين الزمن (الحاضر والماضي والمستقبل)، والفضاء (المسافات؛ المتجاور، المنفصل؛ الداخلي، الخارجي)، والحركة والتغيير (كل ذلك في المادة أو العقل)؛ التسلسل الزمني، والهندسة.
- التمييز بين الطرائق (الضرورية، والفعلية، والمحتملة، ونفيها) والسببية (العفوية، والسببية، والإرادة، والتأثير)، بجميع أنماطها؛ الإحصاءات، وعلم المجاز، وعلم الأسباب.

2. المظهر والمفاهيم الكبيرة الأخرى

بـ" **المظهر** " في المقام الأول أي شيء وكل شيء، ولكن عند التأمل، يُقصد به تحديدًا أي شيء "يخطر على البال" بأي وسيلة كانت. هذا ليس تعريفًا، بل إشارة. فمصطلح "المظهر" جوهري جدًا بحيث لا يمكن تعريفه دون الوقوع في حلقة مفرغة، ولا يسعنا إلا الإشارة إلى أمثلة عليه؛ في الواقع، أي شيء يمكننا الإشارة إليه، بأي معنى من معاني المصطلح (سواءً ماديًا بالإصبع، أو ذهنيًا بتحديد حدود، أو لفظيًا بالتعريف، أو عمدًا بالتركيز عليه)، هو مظهر. وبالتالي، يشير "المظهر" إلى أي شيء - من الوعي (ولكن بالطبع، "الوعي" نفسه جوهري جدًا بحيث لا يمكن تعريفه - انظر لاحقًا).

يختلف مفهوم الظهور عن مفهوم **الوجود** ، إذ نفترض أن *الأشياء موجودة قبل أو بعد إدراكنا لها* ، وبالتالي، بالاستقراء، أن هناك *أشياء موجودة لا ندركها أبدًا* . هذا الافتراض بوجود أشياء (موجودات) لا نعيها، يُفسر أو يُدمج، من بين أمور أخرى، ظهور *الأشياء واختفائها* (مما يدل على استمرارية الوجود خلال هذه الفترة، ويمنح الذاكرة مصداقية). كما يُعبر عن اعتقادنا بوجود ذوات *أخرى* غير ذواتنا (على عكس الأنانية المطلقة)، كل منها على دراية (وتُبلغ) بأشياء لا ندركها، أو غير مدركة لأشياء ندركها.

وهكذا، فرغم أن المفهومين قد يتطابقان في البداية، إلا أننا في مرحلة ما نعتبر *المظهر فئة فرعية من الوجود* ، مما يعني أنه بينما توجد جميع المظاهر، فإن بعض الموجودات غير ظاهرة. والموجودات غير الظاهرة، كما هو واضح، افتراضية؛ أي أن "عدم المظهر" كلمةٌ مضمونها غير معروف بحكم تعريفها، ولكنه ليس مستحيلاً معرفته من حيث المبدأ. أما غير الموجودات، فهي بالطبع غير موجودة؛ مما يعني أن كلمة "عدم الوجود" لا تحمل أي مضمون فكري، بل هي مجرد بناء *لفظي* عن طريق النفي (حيلة نستخدمها كنوع من سلة المهملات للمفاهيم أو القضايا الافتراضية غير المتماسكة).

قد نذكر هنا أيضًا، بشكل عابر، المفهوم الفرعي *للواقعية* ، أو "الوجود الحالي"، الذي ينشأ في السياق المحدد للنمط الطبيعي، للتمييز بين الإمكانية مع الوجود الحالي وتلك التي *بدون* وجود حالي.

يتطابق مفهوم المظهر، في البداية، مع مفهوم **" الواقع "**. ولكن عندما نصل إلى استنتاج، كوسيلة لتفسير بعض المظاهر غير المنطقية (مثل التناقضات بين التجارب أو بين معتقداتنا/توقعاتنا وتجاربنا)، بأن *بعض الأشياء وهمية* ، أي أن الوعي *يخطئ* أحيانًا، فإننا نفترض أن *الواقع* مجرد *فئة فرعية من المظهر، وبالتالي من الوجود* . وتجدر الإشارة إلى أن الفئة الفرعية المكملة للمظهر، وهي اللاواقع أو **" الوهم "**، لها أيضًا صفة الوجود. وهناك أيضًا مظاهر لا نستطيع في وقت معين تصنيفها على أنها واقع أو وهم؛ وهذه تُشكل *إشكالية مؤقتة* .

لا يمكن للمرء أن يدعي أن *كل* مظهر هو وهم، دون أن يناقض نفسه بذلك، لأن مثل هذا الادعاء هو في حد ذاته مظهر يُفترض أنه حقيقة؛ لذلك من البديهي منطقياً أن *بعض المظاهر هي حقائق* .

فإن العلاقة الاستنتاجية بين هذين المفهومين هي كالتالي: المظهر هو القاسم المشترك بين الواقع والوهم، أي أنه *مُضمَّن في كليهما ولكنه لا يستلزم أيًا منهما* . الواقع والوهم مفهومان متناقضان، فلا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا أو قابلًا للتطبيق، ولكن لا بد أن يكون أحدهما كذلك في نهاية المطاف. لذا، يمكن اعتبار أي شيء مُدرَك مظهرًا بشكل مباشر، دون التأثير على مسألة كونه حقيقيًا أم وهميًا.

مع ذلك، يرتبط المظهر والحقيقة أيضًا *بالاستقراء* ، كما يلي: *يُمكن افتراض أن كل مظهر هو حقيقة ما لم يُحكم عليه (لأسباب منطقية، كما ذُكر) بأنه وهم* . وكما أن مفهومي المظهر والحقيقة متطابقان في البداية (على مستوى ساذج وغير نقدي)، فإنهما يظلان متساويين في كل الحالات إلا عند إثبات الوهم (أو على الأقل عند الشك فيه). وهذا المبدأ، في الواقع، هو أساس جميع الاستقراءات ومبررها.

تجدر الإشارة إلى أن الفروقات المذكورة أعلاه بين الوجود والمظهر والحقيقة ليست واضحة للعيان، لا في تطور المعرفة الفردية ولا في تاريخ الفكر الإنساني. فهي ليست معطيات *مسبقة* ، ولا يقينيات استنتاجية بديهية، ولا حقائق مطلقة بديهية، بل هي استنتاجات لعملية عقلانية (مفاهيمية ومنطقية). أي أنها تعبر عن مجموعة من الفرضيات التي وُجد، *استقرائيًا* ، مع مرور الوقت، أنها تُدمج وتُفسر بشكل مُرضٍ كمًا هائلًا من الظواهر، أي أنها تتناسب مع رؤية شاملة ومقنعة للعالم. لذا، فإن ذكر هذه الفروقات منذ *البداية* ، كما نفعل هنا، قد يكون مُضللًا، فهي في هذه المرحلة مجرد مفاهيم وافتراضات غامضة، يتم تحديدها وتأكيدها على المدى البعيد من خلال غياب أي فرضيات أخرى ذات مصداقية مماثلة، أو أي بنى مفاهيمية أخرى تُثبت تماسكها واتساقها داخليًا (كمسلمات نظرية) وخارجيًا (فيما يتعلق بالمظهر التراكمي، وخاصة التجربة). إن كونها فرضيات لا يبطلها في حد ذاته، لأن الادعاء بأن كل فرضية غير صالحة هو في حد ذاته فرضي بنفس القدر وبالتالي فهو يبطل نفسه.

سنتناول مجدداً، بالإشارة إلى ما نعنيه بـ" **الوعي** " أو "الإدراك" أو "المعرفة". يمكن تعريف ذلك بأنه *العلاقة* بين الذات والموضوع، أياً كانت الأنشطة أو الحالات التي قد يمر بها أي منهما ضمن هذه العلاقة [7]. المعطى الأساسي هو المظاهر، ولكن ليس لدينا ما يدعو للاعتقاد بأن جميع المظاهر تظهر لبعضها البعض، أي أننا نتمتع بميزة بين الموجودات في إدراك وجود موجودات أخرى. نفترض بالتالي أن حقيقة "الظهور" تختلف عن مجرد "الوجود"، وأنها تحدث *فقط* بالنسبة إلى ذات واعية.

" **الذات** " في هذه العلاقة بالذات المُدرَكة (أنا، في حالتي - أنت، في حالتك)، لكن هذا الحدس لا يكون في البداية إلا مظهرًا؛ فهو في البداية فكرة غامضة وغير مؤكدة وليست مفهومًا مكتملًا ومبررًا. أما القطب الآخر في علاقة الوعي المفترضة، وهو " **الموضوع** "، فيشير إلى المظاهر المعنية (والتي تُعطى هنا اسمًا آخر للتأكيد على أخذها في الاعتبار تحديدًا ضمن هذه العلاقة).

---

[7] بينما يشير مصطلح "الوعي" إلى العلاقة، يُنظر إلى "الإدراك" على أنه "فعل"، و"الوعي" على أنه حالة - ولكن لأغراضنا، سنعتبرها مصطلحات متكافئة. والخلاصة أن الجوهر علائقي، بغض النظر عن الأنشطة أو الحالات التي قد تصاحبه في كثير من الأحيان.

إن افتراض مثل هذه العلاقة لا يُخبرنا الكثير عنها، وهذا صحيح، فنحن لا نملك سوى مصطلح يُشير إلى شيء يُفترض أنه بدائي للغاية في المعرفة بحيث يصعب تعريفه. لكننا نفترض ثلاثية الذات - الوعي - الموضوع في محاولة لفهم وتفسير كيف ولماذا يختلف المظهر عن الوجود. إن معنى وصحة هذه الفرضية، بما في ذلك الأفكار الجديدة عن الذات والوعي، ليسا واضحين بشكل مباشر، بل يتم تحديدهما بالرجوع إلى تراكم الخبرة والاستدلال، بما في ذلك النظر في الفرضيات المتضاربة. فقط بعد أن نجد أن الفرضيات المتضاربة أقل تماسكًا واتساقًا من الفرضيات المتضاربة، نستنتج استقرائيًا أن فرضيتنا مقنعة وموثوقة.

دعوني أؤكد مسبقًا أن افتراض أن ***المظهر يدل على الوجود ضمن الوعي*** لا يعني أن وجود المظاهر *ناتج عن* الوعي، بل يهدف فقط إلى *التمييز بين* الموجودات غير الظاهرة المفترضة والمظاهر. يُفترض أن علاقة الوعي محايدة في حد ذاتها، فلا تؤثر على الذات ولا على الموضوع. تبقى الموجودات دون تغيير جوهري عند دخولها مجال الوعي، وتُصنف تحديدًا على أنها "مظاهر". إن افتراض أن محتويات الوعي "ذاتية" (بالمعنى السلبي للكلمة)، مما يعني تبعية (خلق أو تعديل) الموضوع من قِبل الذات، هو فرضية مختلفة تمامًا؛ بل يصعب إثباتها، لأنه إذا طبقناها على نفسها، فإننا نشكك فيها. علاوة على ذلك، لو ادعينا صحة هذه الفرضية الذاتية، لما كانت هناك حاجة إليها، لأن "المظهر" و"الوجود" سيكونان متطابقين. لذا فإن فرضيتنا عن الوعي هي في جوهرها "موضوعية". من الواضح أن هناك الكثير من المنطق وراء هذه المفاهيم والمسلمات؛ فهي ليست مجرد ادعاءات عشوائية (كما يزعم بعض الفلاسفة). كما أن هذه التأملات والتوضيحات لا تُجرى، ولا يلزم إجراؤها بوعي قبل الشروع في مسعى المعرفة؛ بل تتفتح تدريجياً استجابةً لشكوك وتساؤلات محددة.

3. مادي، عقلي، حدسي، مجرد

الآن، من بين جميع الظواهر، تُعدّ تلك التي تُصنّف على أنها " **ظواهر** " الأكثر وضوحًا، والأكثر حضورًا في وعينا. وقد سُمّيت كذلك للتأكيد على أنه لا ينبغي لنا التسليم بحقيقتها الظاهرية على الفور، إذ ندرك مع مرور الوقت أن بعضها يُحكم عليه على أنه وهم بعد دراسة متأنية. تبدو الأشياء الظاهرية أكثر قابلية للمعرفة بشكل مباشر أو فوري من غيرها - بصرف النظر عن مسألة الواقع أو الوهم التي ذُكرت آنفًا - لذلك نُخصّص لها نوعًا خاصًا من الوعي أو الإدراك يُسمى الإدراك الحسي، ونُطلق عليها اسم "المُدرَكات الحسية".

من بين الظواهر، بعضها أكثر وضوحًا وديمومة من غيرها، وتبدو بعيدة نسبيًا ومستقلة عنا - وهذه نشير إليها بـ" **المادية** " أو "الفيزيائية". أما الباقي فنُطلق عليه " **العقلية** " أو "الخيالية"، ونميزها بفقرها النسبي، وزوالها، وقربها منا، واعتمادها علينا. يتكون معظم "عالمنا" المشترك (مظهره التراكمي) من ظواهر مادية، ويبدو أن جميع الظواهر العقلية أو معظمها نسخ مشتقة منها أو من أجزاء منها. من بين الظواهر المادية، يُعتبر بعضها "داخل أجسامنا" أو "فسيولوجيًا"، والبعض الآخر "خارج أجسامنا"، ويتميز "جسمنا" بقربه النسبي (من المُلاحِظ) والأحداث الخاصة التي تحدث فيه (الأحاسيس والمشاعر). يبدو أن بعض الظواهر الجسدية (مثل المشاعر و"الأفعال") لها أصول عقلية، ولذلك تُسمى "نفسية جسدية". في المقابل، يُنظر إلى العديد من الظواهر العقلية على أنها ذات أسباب جسدية.

إضافةً إلى الظواهر العقلية، ينبغي لنا التمييز بين المظاهر غير الظاهرية التي قد نسميها المظاهر " **الحدسية** "، وهي انطباعاتنا عن المعرفة الذاتية (الذات، والمعارف، والتقييمات، والإرادات). وتختلف هذه المظاهر عن التخيلات، إذ لا تملك في حد ذاتها تعبيرات ظاهرية، ومع ذلك فهي تشترك مع الظواهر العقلية

في مظهر الألفة والخضوع لسيطرتنا إلى حد ما. وتُنسب إليها نوعٌ خاص من الوعي يُسمى الحدس (ومن هنا جاء اسمها هنا) أو الإدراك الحسي.

تشترك الظواهر (الذهنية أو المادية) والأشياء المُدركة حدسيًا في كونها *أدلة مباشرة* ، وهو ما نعبر عنه بوصفها " **تجريبية** " أو "خبرية". تُعدّ التجارب "مُسلّمات" بطريقة لا تُضاهيها المظاهر الأخرى (أي المُجردات). فإذا نُظر إليها في ذاتها فقط، دون تفسير أو استنتاج، فهي لا تقبل الشك، ولا تتطلب أي برهان. ولتمييزها عن المُجردات، تُسمى مظاهر **"ملموسة"** أو أشياء ملموسة.

المظاهر المجردة أو المجردات على أنها الأخيرة، إذ تبدو مستمدة ، بوسائل مختلفة، من أنواع المظاهر التجريبية (الملموسة) السابقة. وتُسمى هذه الوسائل مجتمعةً "عقلانية" (مما يعني أنها تنبع من ملكة العقل). ويشير مصطلح "مجرد" إلى الفعل العقلي الأساسي، ألا وهو التجريد (الذي يعتمد على تحديد التشابه أو الاختلاف، أي على المقارنة والتباين بين مظهرين أو أكثر).

تتشابه المظاهر المجردة مع المظاهر الحدسية في غياب التجلي الظاهري؛ فليس لدينا ما نظهره لها مباشرةً، فهي فارغة ظاهريًا. لكنّها تختلف عن المظاهر الحدسية في أن معرفة الأولى تتطلب عملية (مقارنة ومقابلة)، بينما تُعرف الثانية مباشرةً (من خلال التجربة الذاتية). علاوة على ذلك، فإنّ الأشياء المجردة "كليات" و"خارجية" عنا في جوهرها، بينما الأشياء الحدسية "جزئيات" و"جزء لا يتجزأ منا".

يُطلق على إدراك المفاهيم المجردة اسم التصور، ولذا تُسمى أيضًا "مفاهيم". لكن العمليات المؤدية إلى المفاهيم (خطابنا) ليست بسيطة على الإطلاق، وتخضع لقواعد عديدة؛ تُسمى هذه القواعد "المنطق". تتطلب المفاهيم المجردة برهانًا، وفي نهاية المطاف، نوعًا من الأساس التجريبي. الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو حالة القضايا البديهية، التي لا يمكن إنكارها منطقيًا دون الوقوع في تناقض ذاتي. ولكن حتى في هذه الحالة الأخيرة، لا تكون المفاهيم المعنية "قبلية" تمامًا، بل تتطلب بعض الخبرة السابقة لتظهر من الأساس.

دعوني ألخص هنا: الإدراك هو معرفة الظواهر المادية أو العقلية؛ والحدس هو معرفة الذات؛ والإدراك والحدس تجارب، وموضوعاتهما تفاصيل ملموسة؛

والتصور هو معرفة المجردات، المستمدة بالمنطق من بيانات ظاهرية أو حدسية. و"المعرفة"، بطبيعة الحال، تعني في البداية الوعي أو الإدراك - ويُصبح المصطلح أكثر دقة لاحقًا بالإشارة إلى المظهر التراكمي. و"الفكر" و"الفكرة"، بالمناسبة، مصطلحات شاملة قد تتضمن مزيجًا من التصور (تكوين المفهوم، والتصور المفاهيمي)، والخيال (التصور، والتعبير اللفظي، وصياغة الفرضيات)، والخطاب المنطقي (الاستقرائي والاستنتاجي)، وكلها تنطوي بالطبع على نوع من التجربة (الحسية أو الحدسية).

كما أشرتُ سابقًا، لستُ مقتنعًا بأن الاختلافات النوعية وحدها كافية للتمييز بين الظواهر المادية والعقلية. نميل إلى اعتبار الأخيرة أقل وضوحًا أو حيوية من الأولى، لكن هذا ليس صحيحًا دائمًا. فالأحلام أحيانًا تكون شديدة الوضوح والألوان، بينما يكون العالم المادي أحيانًا ضبابيًا وغير واضح. لهذا السبب، أقترح أن تفترض الظواهرية أن الاستبطان متضمنٌ إلى حدٍ ما في هذا التمييز الجوهري. من المفترض أننا ندرك بطريقةٍ ما اتجاه *ورود* البيانات الملموسة. تُحس البيانات المادية على أنها قادمة من الجسد أو عبره، بينما تُحس البيانات العقلية على أنها قادمة من مصدرٍ أقرب (يُسمى العقل). وبافتراض أن هذه "المشاعر" المتعلقة باتجاه المصدر ليست علاماتٍ ظاهراتية بحد ذاتها (وإلا لكنا نصادر على المطلوب)، يجب أن نفسرها بدقةٍ أكبر على أنها حدس . وللاتساق، يجب أن نقول إننا لا نحدس من أين تأتي البيانات، بل نحدس في أي اتجاهٍ *تأتي*. *نوجه* اهتمامنا نحو الوصول إلى البيانات.

تجدر الإشارة إلى أننا ميزنا سابقًا ثلاثة **جوهر** أو مواد للوجود: المادة، والعقل، والروح. وقد استند تمييزنا لها جزئيًا إلى حقيقة أن بعض التجارب (المدركة حدسيًا) لا تمتلك خصائص ظاهرية؛ وجزئيًا (فيما يتعلق بالتمييز بين الظواهر المادية والعقلية) إلى الاختلافات في الخصائص والمواقع الظاهرية، بالإضافة إلى الاختلافات المدركة حدسيًا المفترضة. ويمكن أن تُنتج هذه الجوهرات الثلاثة مفاهيم. كما يمكننا افتراض وجود أرواح، أي كيانات روحية، غير أرواحنا، من خلال آثارها الظاهرية الظاهرة وبوسائل مفاهيمية.

كما تُعتبر الظواهر والصفات وسلوكياتها مجرد تنوعات للمادة والعقل، فإنّ معارف النفس وإراداتها وعواطفها لا تحتاج إلى جوهر آخر، بل يمكن اعتبارها أحداثًا أو خصائص لهذا الجوهر نفسه. وبالمثل، فإنّ المجردات المتعلقة بالمعطيات المادية أو المتخيلة أو الروحية لا تتطلب جوهرًا إضافيًا، بل يمكن اعتبارها مجرد تعبيرات عن هذه الجواهر الثلاث. ليس هناك ما يمنع من الناحية المعرفية افتراض وجود اختلافات جوهرية بين هذه الفئات الثلاث من الأشياء. ويبقى من الممكن أن تكون هذه الجواهر الثلاث في نهاية المطاف نسخًا أو درجات مختلفة من جوهر واحد.

يُطرح مفهوم الجوهر في سياق الحديث عن الصفات الثابتة والحركات الديناميكية، مما يُشير إلى وجود ركيزة مفترضة لها. يسمح لنا هذا المفهوم بافتراض استمرارية شيء ما، **كيان فردي** ، في خضم الحركة أو التغيير. وبالتالي، لا تُفهم الصفات والحركات المختلفة على أنها مجرد مصادفات، بل على أنها جميعًا "تنتمي" *إلى* كيان دائم موحد[8] و"ناجمة عنه" $|2\rangle$. نفترض أيضًا أن الحالات المختلفة لهذا النوع من الكيان تظل متطابقة جوهريًا (أي من نفس الجوهر) على الرغم من اختلاف بعض صفاتها وحركاتها. تجدر الإشارة إلى أن كلاً من "الجوهر" و"الكيان" مفاهيم مجردة. على الرغم من أن الظواهر المادية والعقلية لها طابع ظاهري، بينما لا تمتلك الروح هذا الطابع، إلا أنه يمكن مع ذلك افتراض أن الروح ملموسة بشكل مشروع.

إن هذه المعتقدات، المتعلقة بالجواهر والكيانات، ليست حقائق مؤكدة، بل هي *فرضيات مفاهيمية* . وهذا وحده لا يُبطلها، خلافًا لما يزعمه بعض الفلاسفة. فإذا أدت فرضية ما إلى رؤية للعالم تتسم بالاتساق والتأكيد الدائمين، ولا يوجد بديل يؤدي الغرض نفسه على نحو أفضل، فإنها جديرة بالتبني استقرائيًا. ويبدو أن هذا هو الحال فيما يتعلق بمفهومي الجوهر والكيان. فبدونهما، سنعجز عن فهم (دمج، تفسير) جميع تجاربنا وحدسنا؛ ولم ينجح أحد، على حد علمي، في صياغة فرضيات مضادة بنفس القدر من المصداقية والفائدة.

8

4. العدد والمكان والزمان

كما سيتبين لاحقًا، فإن المفاهيم عبارة عن *قياسات* مشتركة بين التجارب. القياس يعني استخدام **العدد** ، أي اختيار وحدة (كيان أو سمة مميزة)، وتحديد وحساب تكرارات هذه الوحدات (التكرارات)، ومقارنة هذه التكرارات (النسبة). العدد، على وجه الخصوص، حاضر في تقسيماتنا للزمان والمكان، وفي اعتبارات النمط والسببية؛ لكن نطاق القياس أوسع بكثير بطبيعة الحال. الدراسة المتعمقة لهذه المسائل تُفضي إلى علوم الرياضيات، بما فيها الحساب والهندسة والجبر والإحصاء. لن أتطرق إليها هنا، باستثناء بعض الملاحظات التي تبدو ذات صلة.

يجب على الفينومينولوجيا أن تُدرك أن الأرقام تنطوي على أفعال حدسية. لتحديد وحدة شيء ما، علينا أن نُحدد ذهنيًا جزءًا من مظهره. هذا التحديد هو قصد، فعل ذاتي. علاوة على ذلك، عندما نحصي عددًا من الأشياء، نحتاج إلى تحديد السمة المشتركة التي سنشير إليها لتجميعها. أي أن عدّ الأشياء يتطلب تصنيفها (سواء أكان ذلك ببساطة على أنها "أي موضوعات فكرية"، أو بشكل أكثر تحديدًا على أنها "الخيول البيضاء في مجالي" أو ما شابه). وهنا أيضًا، يتدخل القصد. وينطبق الأمر نفسه عندما ننتقل إلى عوالم الجبر المجردة. لذا، حتى في خلفية الرياضيات البحتة، يجب أن نُقرّ بالتأمل الذاتي.

فيما يتعلق **بالفضاء** والمفاهيم المرتبطة به، في المجال البصري (وهو أول مجال نربط به الفضاء)، يشير الفضاء إلى طول الخط (مقارنةً بخط آخر) بين أي نقطتين يركز عليهما المُشاهد، وإلى اتجاه ذلك الخط (أيضًا بالنسبة لخط آخر). يحتوي المجال البصري عادةً على العديد من الألوان والظلال والخطوط الخارجية المختلفة: هذه الأشكال تُوجهنا عادةً في اختيار النقاط لقياس المسافات والزوايا بينها. وهكذا، نطور تدريجيًا مفاهيم هندسية، بما في ذلك مفهوم البُعد (سنتناول هذا الموضوع بمزيد من التفصيل في فصل لاحق). مفاهيم مثل:

متجاور، منفصل، متداخل، داخل، خارج، قريب، بعيد، إلخ، كلها مُستمدة بالطبع من المواقف التي نواجهها في المجال البصري. ثم تنتقل العديد من هذه المفاهيم إلى مجالات أخرى، وحتى إلى المنطق العام.

من المهم التمييز بين مفهوم "*الفراغ* " ومفهوم "الفضاء" الأعم. يبدو أن العديد من الفلاسفة يقعون في حيرة بسبب عدم قدرتهم على التمييز بينهما. فنحن نرى الفضاء (أو على الأقل الأسطح) كلما رأينا أي شيء؛ فالفضاء مفهوم له دلالات ملموسة، أي أي منطقة في المجال البصري. في المقابل، يُعد الفراغ مفهومًا *افتراضيًا* ، لأننا لا نرى أي تجسيد له. فإذا نظرنا إلى السماء، نرى ستارة من اللون الأزرق الفاتح أو الأبيض أو الأسود - لا نرى شيئًا على الإطلاق هناك. وإذا نظرنا إلى الفراغ بين جسمين، فلا يمكننا وصفه بالفراغ إلا بتجاهل كل ما بينهما (الألوان، والظلال) في المقدمة أو الخلفية. ولا نخلق الفراغ بين الجسمين إلا باختراع "بعد ثالث" (تجريد). وهكذا، فإن الفضاء كوعاء للأشياء، أو كشيء تتحرك فيه الأشياء، أو كشيء منفصل عن الأشياء - كلها مفاهيم نجدها مفيدة، ولكنها تبقى مجرد فرضيات.

ثمة ملاحظة أخرى جديرة بالذكر تتعلق بالأنماط الحسية المختلفة للفضاء. قد يتبادر إلى أذهاننا أننا نعرف "مُشابهات" للفضاء من خلال حواسنا المختلفة، لكن هذا ليس صحيحًا تمامًا. فالفضاء في جوهره ظاهرة بصرية. وكما ذكرنا سابقًا، فإننا نسقط ذهنيًا هذا الفضاء البصري وخصائصه على الحواس الأخرى [9]. وهذا يُتيح لنا إقامة *ترابط داخلي بين الأحداث الحسية أو أنماط الإحساس* . وهكذا، يُمكن اعتبار الأحداث اللمسية أو السمعية المختلفة نقاطًا في مسار متصل، من خلال إسقاط ذهني لخطوط (بصرية) تربط بينها. أو يُمكن افتراض اتجاه صوت أو رائحة ما من خلال وضعها ذهنيًا داخل فضاء ذهني (بصري). أو يُمكن استخدام الإحساس باللمس داخل الفم لتكوين صورة ذهنية بصرية

---

[9] أعتقد أنه يتعين علينا افتراض أن الأحاسيس غير البصرية تُولّد ظاهرة ذهنية بصرية موحدة، نقوم نحن بوضعها في "خريطة" مرئية لأجسادنا أو الفضاء المحيط بنا. وبدون هذا التوليد الأولي لرسالة بصرية بسيطة، يصعب تصور كيفية إنتاج الصورة التفسيرية الشاملة للأشياء لاحقًا.

للأشياء الموجودة فيه (وهذا، بالمناسبة، ربما يُفسر سبب حصول الأطفال الرضع على معلومات عن الأشياء بوضعها في أفواههم).

لذا، لا ينبغي لنا تكثير مفهوم "الفضاءات" بلا داعٍ. مع ذلك، ثمة تكرار مهم للفضاء، مُضمَّن فيما ذكرناه للتو. فإلى جانب الفضاء المرئي الذي نراه بأعيننا، يوجد فضاء مرئي مماثل نراه بـ"عين عقلنا" - أي في المجال الذهني. هذا المفهوم لا مفر منه، فكما نستطيع جميعًا بناء مفاهيم مكانية في مجالنا البصري المادي، نستطيع فعل الشيء نفسه في مجالنا البصري الذهني. يمكن معرفة هذين الفضاءين بشكل مستقل عن بعضهما. إنهما متشابهان، لكنهما ليسا متطابقين. قد يتداخلان بطريقة ما، كما يتضح من تجربة الهلوسة ومن استخدام الفضاء الذهني في المواقف اللمسية والسمعية وغيرها؛ لكنهما لا يتفاعلان ظاهريًا، على الأقل ليس بشكل مباشر.

لا يمتلك المجال الروحي، أي النفس ووظائفها، (على حد علمي) خصائص مكانية ملحوظة. لكن النفس تُصوَّر أحيانًا بصور مرئية (كأن تُصوَّر كشبح ملازم لجسد). هذا التصوير ليس إلا رمزيًا أو افتراضيًا، ولا يستند إلى ظواهر ملموسة. مع ذلك، قد يكون مفيدًا من الناحية المفاهيمية، كأن نفترض أن جزءًا من الذات يراقب أو يتحكم بجزء آخر منها.

من المفاهيم التنظيمية المهمة الأخرى التي يجب مراعاتها مفهوم **الزمن** . ينشأ هذا المفهوم لتفسير الحركة الظاهرية (التغير) ضمن أي مظهر حاضر (بصورة مبسطة، يُفترض أنها مستقلة عن الذاكرة)، ولتفسير التغير الظاهري أو تعدد المظاهر (بصورة موسعة، تعتمد على فرضية الذاكرة). لاحظ هذا جيدًا. إن مفهوم الزمن ممكن بالفعل ضمن مظهر حاضر واحد، سواء كانت مكوناته مادية (زمن خارجي) أو ذهنية أو حدسية (زمن داخلي). هذا المفهوم للزمن مستقل عن مفهوم الذاكرة (ويمكن تسميته "الزمن الموضوعي" لهذا السبب)، ولكنه ليس مفهومنا الكامل للزمن. يعتمد مفهوم الذاكرة *أيضًا* على المقارنات بين المظاهر الحاضرة المتتالية، وبالتالي لا يمكن تحقيقه إلا بافتراض مفهوم الذاكرة (بسبب ضرورة هذا الاستبطان، يمكن تسميته "الزمن الذاتي").

مفهوم **الذاكرة** أحد المبادئ التنظيمية الأساسية لمعرفتنا. إنها فرضية نسعى من خلالها إلى *توسيع* مفهومنا للزمن، ليشمل ليس فقط الأحداث التي نختبرها في الحاضر، بل أيضًا تلك التي يُزعم أننا اختبرناها في حاضر سابق. ويُوسّع مفهوم **التوقع** الزمن أكثر، في اتجاه آخر، حيث يُتصور الزمن كخط، بُعد رابع للوجود، قياسًا على المكان، وإن كان يتميز بعدم قابليته للعكس. لكن الذاكرة والتوقع لا يُنظر إليهما كوظيفتين متكافئتين تمامًا، إذ يختلفان فقط في الموقع الزمني لموضوعاتهما. فالذاكرة تُفهم على أنها تحتوي (إن وُجدت) على بقايا حقائق (تجارب)، بينما يُفهم التوقع عادةً على أنه في أحسن الأحوال تخمين مدروس (إسقاط).

لا يمكننا إثبات الذاكرة إلا باللجوء الاستقرائي إلى ذكرياتنا، مع الأخذ بظاهرها كما هو، إلا في الحالات التي يتبين فيها خطؤها. وبالتعمق أكثر، يطرح علم الظواهر السؤال التالي: *ما هي الأسس التجريبية التي نميز بها بين الظواهر الحاضرة وغير الحاضرة، ونقسم الظواهر غير الحاضرة إلى ظواهر ماضية ومستقبلية؟* سأحاول تقديم إجابة لهذا السؤال، دون أن أدعي أنها إجابة كاملة ونهائية.

بـ" **الحاضر**" في المقام الأول المدة الإجمالية للظهور الحالي، أي اللحظة الراهنة. ضمن هذا الظهور، نميز بين ظواهر وإدراكات تبدو أقل وضوحًا وقوة من غيرها، ومع ذلك فهي تُشبه تلك الظواهر الأخرى وتُعطي انطباعًا بالاستمرارية معها. تُفترض هذه التصورات وتُصنف على أنها ليست حاضرة في حد ذاتها، بل مجرد "تمثيلات" لتصورات تحدث في امتداد للخط الزمني الحالي (القصير)، في اتجاه أو آخر. يبدو أن بعض هذه التمثيلات تُشير إلى ظهورات سابقة في الحاضر؛ تُصنف هذه على أنها ذكريات وتقع على أحد جانبي الخط الزمني المسمى " **الماضي** ". أما التمثيلات المتبقية، فلا يبدو أنها تُشير إلى ظهورات سابقة في الحاضر، بل هي ابتكارات، وتصورات ذهنية (تخيلات) لأشياء قادمة؛ تُصنف هذه على أنها توقعات وتقع على الجانب الآخر من الخط الزمني المسمى " **المستقبل** ".

وهنا أيضاً (كما هو الحال في التمييز بين الظواهر المادية والعقلية)، أشك في قدرتنا على التمييز بين الانطباعات الحالية عن الأحداث الحالية (الحاضر) والانطباعات الحالية عن أحداث الماضي (الماضي الذي نتذكره الآن) أو عن أحداث المستقبل (المستقبل المتوقع الآن)، وذلك بالرجوع *فقط إلى العلامات*. (مثل درجة الوضوح). أعتقد أنه يتعين علينا أن نفترض وجود حدس لدى الشخص نفسه حول مصدر بياناته التجريبية - من حواسه (الحاضر)، أو من ذاكرته (الماضي)، أو من خياله الإبداعي (المستقبل). إن اللجوء إلى هذه الملكة الحدسية هنا يُشبه اللجوء إليها للتمييز بين المادي والذهني، لأن تذكر الأحداث المادية يعني في نهاية المطاف تحويلها إلى أحداث ذهنية. أما تذكر الأحداث الذهنية فهو أقل أهمية، لأن استرجاع التصورات السابقة هو ببساطة إعادة تخيلها؛ وفي هذه الحالة، يُفترض وجود معرفة حدسية بالفرق بينهما بسهولة أكبر.

تُسهم هذه الاعتبارات والتأملات، في رأيي، في تعزيز فرضية امتلاكنا معرفة تجريبية حدسية، إضافةً إلى المعرفة التجريبية الإدراكية الداخلية والخارجية. في المقابل، تُعزز فرضية الحدس فرضية الذاكرة، إذ يدعم كل منهما الآخر. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه بينما يُطرح الحدس في البداية على أنه معرفة بالذات، وإدراكاتها، وإرادتها، وتقييماتها، فقد وسّعنا هنا نطاق قدرات الحدس، أو أوضحناها بشكلٍ أكبر، بافتراض قدرته على تقييم اتجاه البيانات الملموسة الواردة (من الحواس، أو الذاكرة، أو الإبداع، أو من العقل أو المادة).

كما يُبين النقاش السابق، يجد الفلاسفة الذين يرغبون في نبذ فكرة الحدس الذاتي، أو المعرفة الذاتية المباشرة لبعض آلياتنا الداخلية، صعوبةً في تفسير بعض المفاهيم الأساسية الأخرى التي يقبلونها فعليًا، مثل التمييز بين المادة والعقل، أو بين الماضي (الذاكرة) والحاضر (الإحساس) والمستقبل (التوقع). مع ذلك، لا يعني هذا أن كل ما يُعلنه أحدهم باستخفاف أنه حدس هو حدسٌ حقيقي. فتأملاتنا الذاتية تبقى عرضةً للخطأ. ومن المنطقي قبولها كفرضيات تُؤكد أو

تُرفض تدريجيًا في كل حالة بالرجوع إلى مجمل التجربة والمنطق. وهذا يتجنب أي خطر للتعسف، أو الدوران في التبرير، أو التناقض في نهاية المطاف.

فيما يتعلق بالمكونات *المجردة* للمظهر، يُعتقد أنها دائمة وليست عابرة كالظواهر أو الأحداث الحدسية، على الرغم من أنها (أ) تُفهم عادةً من خلال مقارنات بين مظاهر ماضية و/أو حاضرة، و(ب) بالطبع يقع حدث فهمها في الماضي أو الحاضر وقد يستمر بمرور الوقت، و(ج) بمجرد توليدها تُخزن في الذاكرة، و(د) بطبيعتها تستبق المظاهر المستقبلية. كل هذا يربط المفهوم بالزمن، لكنه لا يعني أن محتوياته زمنية كالإدراكات الحسية أو الحدس. لا وجود للمفاهيم إلا كمقاييس للتجارب؛ فعندما تتوقف التجارب عن التكرار، تستمر المفاهيم، بمعنى ما، في الوجود في أذهان الناس، إذ قد يتذكرون أو يستنتجون وجودها السابق. إذا تكررت التجارب لاحقًا، يمكننا القول، *بأثر رجعي*، إن المفاهيم ظلت في وجود كامن خلال غيابها الفعلي.

سأتوقف هنا، باستثناء تعليقين آخرين.

أولًا، على الرغم من أنني وضعتُ هنا اعتبار المكان والزمان بعد التمييز بين المظاهر الظاهرية (المادية أو الذهنية)، والحدسية (الذاتية)، والمجردة، فمن الواضح أن العديد مما قيل عن المكان والزمان لا يعتمد على هذه التمييزات. فعلى سبيل المثال، يمكننا قياس مجال بصري دون تحديد مادته (مادية أو ذهنية). من جهة أخرى، فإن بعض المسائل المتعلقة بالمكان أو الزمان ليست مستقلة عن هذه التمييزات. فعلى سبيل المثال، عند مناقشة الذاكرة أو مفهوم الماضي، كان علينا الرجوع إلى مفاهيم المادة والعقل والحدس. وفيما يتعلق بمفهومي النمطية والسببية، يلعب مفهوما المكان والزمان دورًا هامًا في تطورهما، وليس العكس. لذا، عندما تُثار مسائل "نظام الأشياء" في المعرفة، يجب أن ننتبه إلى المسائل المحددة التي نتناولها، وألا نلجأ إلى المفاهيم بشكل عام.

النقطة الأخرى التي أودّ توضيحها هي أنه على الرغم من أنني لم أتطرق هنا إلى مفهوم الزمكان عند أينشتاين، الذي يربط بين

المفهومين بطريقة مبتكرة وأكثر تماسكًا، إلا أنني لا أشك في الأهمية الجوهرية للنسبية في جميع القضايا المطروحة هنا. وأودّ بشكل خاص التفكير لاحقًا في تأثير رؤاه على نظرية الكليات، إذ من المفترض أن الموجات في بيئة نسبية لا تمتلك نفس خصائص تلك الموجودة في فضاء مطلق. لكنني في الوقت الراهن، على الأقل، لستُ مؤهلًا للتعليق على هذا الأمر.

5. الأسلوب والسببية

من الطريقة والسببية **من** المبادئ التنظيمية الرئيسية في معرفتنا.

لقد تناولتُ مفهوميْ النمطية بتفصيلٍ كبير في كتابي " *منطق المستقبل"* ، وأتناول مفهوميْ السببية بتفصيلٍ كبير في كتابي " *المنطق السببي"* . لذا، لن أتطرق إليهما هنا بتفصيلٍ أكبر. يكفي القول إنهما مفهومان *إحصائيان في جوهرهما* ، يرتبطان ببعضهما البعض بعلاقاتٍ مختلفة، نسجل من خلالهما، أو نحاول التنبؤ، بتكرار حدوث الظواهر (نسبياً أو مطلقاً)، سواءً منفردةً أو مقترنةً بظواهر أخرى. وبالتالي، يعتمد هذان المفهومان على مفاهيم عددية؛ ويساعداننا على تنظيم المعلومات ضمن الظاهرة الحالية، وبشكلٍ أوسع في الظواهر التراكمية.

إن المفهومين الأساسيين ***للاقتران*** (المشار إليه في القضايا بكلمة "و") ونفي ***الاقتران*** (أي "ليس و") جوهريان بلا شك. يمكن إدراك الاقتران مباشرةً (إذ يمكننا تجربة شيئين على أنهما موجودان معًا في مجال معرفي معين)، بينما يُعد نفي الاقتران موضوعًا أكثر عقلانية (إذ نبحث عن وجود مُتوقع ولا نجده). مع ذلك، فإن الاقتران ليس في حد ذاته ظاهرة ملموسة أو تجربة حدسية، بل هو علاقة مجردة بين ظواهر أو حدس أو مفاهيم مجردة.

وهكذا، يُعدّ كلٌّ من العطف ونفيه مفهومين، وإن بدرجات متفاوتة؛ فالأول معروفٌ بشكلٍ مباشرٍ أكثر من الثاني. لاحظ جيدًا: هذا لا يجعلهما من صنع البشر؛ فليس هناك أيّ شيءٍ اعتباطيٍّ في فهمهما أو الحكم عليهما. هذه المفاهيم ضروريةٌ لصياغة القضايا الشرطية وغيرها من القضايا الشرطية، والقضايا السببية المبنية عليها.

تُعدّ المَطْلُومية والسببية من المبادئ الأساسية للمعرفة، لأنهما يُسهمان في تنظيمها على المستوى المفاهيمي قبل أن تُصبح مفاهيم واضحة المعالم، ولأنهما يُمكن استخدامهما قبل (بل حتى بدون) التمييز بين أشياء مثل الملموس والمجرد، أو المادي والذهني، على سبيل المثال. على المستوى الصريح، يُشيران إلى العدد؛ ولكن على المستوى المفاهيمي، يُمكن فهمهما واستخدامهما دون الحاجة إلى هذه الإشارات.

لقد حددتُ العديد من "الأنماط" أو أنواع الأنماط والسببية. النمط الرئيسي، وهو اعتبار وجودي ينطبق على الكائنات الفردية، هو النمط "الطبيعي" (وأنماطه الفرعية "الزمانية" و"المكانية"). نمط آخر مهم هو النمط "الامتدادي"، الذي يعامل الطبقات كأفراد. أما النمط "المنطقي" فهو نسخة معرفية، تشير إلى سياقات المعرفة، بدلاً من ظروف الوجود. بعض الأنماط تتعلق بالإرادة، مثل النمط الأخلاقي أو الغائي، الذي يربط الوسائل بالغايات.

ضمن كل نمط، توجد فئات متعددة للنمطية والسببية. ففئات النمطية هي: الحضور أو الغياب؛ الضرورة، والظرفية (الإمكانية والإمكانية غير المكتملة) أو الاستحالة؛ الاحتمال أو عدم الاحتمال. وتُعرَّف هذه الفئات تعريفاتٍ مختلفة: الاحتمالية، باعتبارها حضورًا في ظل ظروف معينة؛ والضرورة، باعتبارها حضورًا في ظل جميع الظروف؛ وهكذا. وتترتب على ذلك علاقات متبادلة: فالضرورة تستلزم الحضور، الذي بدوره يستلزم الاحتمالية؛ وهكذا. وعلى وجه الخصوص، فإن مفهومي عدم الظرفية ينبثقان حتمًا، بالنفي، من مفهومي إمكانية الوجود وإمكانية عدم الوجود، بحيث لا يمكن منطقيًا تأييد الأخيرة وإنكار الأولى في آنٍ واحد [10]. وقد تُعطى فئات النمطية أسماءً أكثر تحديدًا في كل نمط. فعلى سبيل المثال: في النمط الطبيعي، يُسمى الحضور واقعًا، ويُسمى الاحتمال إمكانية؛ بينما في النمط الأخلاقي، يُسمى الاحتمال جوازًا.

---

[10] يتم التأكيد على هذا لتجنب الفلسفات السخيفة، مثل فلسفة هيوم، التي بينما تقر (ولو ضمنيًا في خطابها) بوجود "الاحتمالات" وإمكانية معرفتها، فإنها تتظاهر بالنجاح في إبطال مفهوم "الضرورة". منطقيًا، لا يمكن استخدام أي مفهوم يشير إلى جزء من الوجود (مثل "الاحتمال") دون أن يمنح نفيه أيضًا، وذلك لتفسير الجزء المتبقي من الوجود وتغطيته.

يجب أيضًا إيلاء الاهتمام لمشتقات النمطية، مثل المفاهيم ***التي تبدو*** ، ***والمزعومة*** ، وما إلى ذلك، والتي تشير إلى النمطية بمعنى ما (مثل الإمكانية، والاحتمالية)، ولكنها تحدد بالإضافة إلى ذلك الأساس المعرفي التجريبي أو التجريبي أو القائم على التقارير أو الإشاعات للدلالة الدقيقة للنمطية.

يطرح المنهج الظاهراتي في دراسة المَطْلَى أسئلةً من قبيل: "أين تكمن الإمكانيات غير الفعلية في لحظةٍ معينة؟". إجابتنا على هذا السؤال (كما في كتاب *"منطق المستقبل* ") هي أن المفهوم الشائع للإمكانية، بوصفها تشير إلى "صفة أو كيان جوهري" كامن في "طبيعة" الشيء الذي يمتلكها، كحضورٍ يتغير شكله عند تحققه، يبدو زائداً عن الحاجة، ومخالفاً لمبدأ "أوكام" في الاقتصاد المفاهيمي؛ يكفي افتراض أن الإمكانية تكمن "في الظروف المحيطة الفعلية فقط". [11]يمكن النظر إلى الإمكانية على أنها "درجة وجود" أدنى من الواقع، الذي بدوره أدنى من الضروري، وذلك بالرجوع إلى تواتر حدوثها على امتداد "وجود" الشيء الذي يمتلكها. لكن هذا الفرق بين الزوال والثبات، أو بين التغير والثبات، ليس بالضرورة أن يكون مُجسَّداً. فقد تشير المفاهيم إلى تجريدات، كما تشير إلى تجارب.

يبدأ المنهج الظاهراتي في دراسة السببية بالنظر إلى الأحداث أو الأشياء من أي نوع باعتبارها "صدفة"، قبل البتّ في ما إذا كانت "مُسببة" [12]*أو* كيف . وأنا شخصيًا أستخدم مصطلح "السببية" بأوسع معانيه، بحيث ينطبق على أي إجابة لهذا السؤال. وبناءً على ذلك، أقبل، على الأقل بشكل وارد، التلقائية والسببية والإرادة والتأثير. يبقى ما إذا كانت هذه المفاهيم الفلسفية المتعلقة بـ"السببية" تتجلى جميعها في عالمنا مسألة قابلة للنقاش؛ ولكن يجوز لنا، بل يجب علينا، أولًا محاولة توضيحها وربطها ببعضها. يجب حسم هذه المسألة دون تحيز، من

---

[11] سيقول البوذيون إن الإمكانية "فارغة" - أي أنها لا تترك أثراً في الشيء الذي يمتلكها، ولكنها موجودة فقط في الظروف التي قد تؤدي في النهاية، إذا توفر سبب مناسب، إلى تحقيقها.

[12] إن هذا الموقف الذي يركز على "الأولويات أولاً" يعادل موقف أخذ المظاهر على ظاهرها قبل تحديد ما إذا كانت حقيقة أم وهم.

خلال دراسة التجربة دراسة وافية وكيفية تنظيمها بشكل مقنع. وبالتالي، إذا اعتبر الفيزيائيون (مثل نيلز بور) أن بعض الأحداث دون الذرية لا يمكن افتراض وجود أسباب لها بشكل معقول، فيمكننا التسليم بفرضية "التلقائية" في المجال الفيزيائي على المستويات المعنية كتفسير.

إذن، لا ينبغي مساواة السببية في البداية (كما فعل البعض سابقًا) بالسببية، أي الحتمية الفيزيائية (وبالتالي الحتمية النفسية). ويمكن اعتبار نفي السببية تفسيرًا "سببيًا". وبالمثل، لا يمكن تجاهل الإرادة ببساطة، بل يجب إيلاؤها الاعتبار الواجب. وفي الواقع، نحتاج إلى المثابرة على هذا الموقف المنفتح، فبينما يسهل نسبيًا تعريف السببية، ومعها العفوية، بالرجوع إلى *تواتر اقتران* الأحداث الظاهرية أو المفاهيم المجردة عنها، فإن تعريف الإرادة أو "الإرادة الحرة" أمر بالغ الصعوبة. لم ينجح أحد، على حد علمي، حتى الآن، ناهيك عن إثبات وجود الإرادة، أي أن البشر والحيوانات يمتلكون هذه القدرة. أما مفهوم التأثير فهو ثانوي، إذ يمكننا تعريفه بأنه "تسهيل أو صعوبة" إحداث شيء ما.

قد تتخذ الظواهرية من الحقيقة الأنثروبولوجية، التي مفادها أن معظم الناس، إن لم يكن جميعهم، يعتبرون في الواقع العملي، إن لم يكن في النظري، أن لديهم قدرات على الاختيار واتخاذ القرار وبدء الأفكار العقلية والحركات الجسدية، بيانات تجريبية. لا تثبت هذه المعتقدات الإرادة، ولكنها تشكل دليلاً داعماً في فرضية استقرائية. ومن الحقائق الأخرى التي يجب مراعاتها في القطاع العام أن مفهوم الإرادة يسبق مفهوم السببية في تاريخ البشرية (ولا يزال كذلك حتى اليوم، في رأيي، في التطور الشخصي للأفراد). فقبل وقت طويل من وصولنا إلى فهم الأشياء على أنها ذات "أسباب طبيعية"، كنا نفسر حركات النجوم أو الأحجار أو مصيرنا أو حالاتنا المزاجية بالرجوع إلى "الأرواح" أو "الآلهة"، أو لاحقاً (مع ظهور التوحيد) إلى الله.

يُستمد مفهومنا عن "القوة" من خلال تجريد الأحاسيس الجسدية المُدركة للدفع والسحب والضغط. ثم يُستخدم هذا المفهوم لمساعدتنا على فهم حتمية الأحداث التي نعتبرها (اليوم على الأقل) طبيعية ولا تنطوي على أي إرادة، وذلك *عن طريق القياس* . وهكذا، تصور نيوتن الجاذبية على أنها "مجال قوة"، وقد بقي

هذا المصطلح مستخدمًا في مجالات أخرى. حتى في مفهومنا الإحصائي الحديث للسببية، نفسر الاقتران المستمر الملاحظ على أنه دليل على "ارتباط سببي"، أي "قوة" كامنة (طبيعية). وبالمثل، نتخيل التولد التلقائي كنوع من التدفق "القسري"!

الذي عاش في القرن الثامن عشر، بهذا المعنى الضمني في مناقشته النقدية للعلاقة السببية المزعومة. بالنسبة له، كانت هذه "الصلة" بين الأحداث مشكوكًا فيها، أولًا لأننا لا ندرك أبدًا حالات الروابط، ولكن فقط حالات مجرد الاقتران.

"تبدو جميع الأحداث منفصلة تمامًا وغير مترابطة. يتبع حدثٌ آخر؛ لكننا لا نستطيع أبدًا ملاحظة أي رابط بينها. تبدو متصلة *ولكنها* غير مترابطة أبدًا *." (ص 360).*[13]

إن حجة هيوم هذه، جدير بالذكر، مبنية على ملاحظة تتعلق بالإرادة البشرية (وتفترض وجودها)، وهو شكل من أشكال السببية يصعب تصوره أكثر من السببية نفسها! في المجال البشري (الإرادي)، نميز بين (أ) اقتران الأحداث التي وقعت عرضًا بالنسبة للإرادة البشرية، أي المصادفات، و(ب) اقتران الأحداث التي كانت مقصودة عمدًا. من المهم أن مفهوم "الاقتران المجرد" عند هيوم مفهوم لنا نظرًا لتجربتنا في (أ)، بينما (ب) هو ما يجعل مناقشته لمفهوم "الترابط" المتباين ذا معنى بالنسبة لنا. لم يُعرّف هيوم ماهية "الترابط" في المجال الطبيعي (أي غير الإرادي) قبل رفضه. في أحسن الأحوال، إذن، تتلخص حجته في القول بأن هذا المفهوم *غامض جدًا* لدرجة تجعله غير علمي.

علاوة على ذلك، يفسر هيوم اعتقادنا بالترابط بأنه ناتج عن عادة عقلية نشأت فينا من خلال التكرار.

«لكن ليس هناك ما يُفترض أن يكون متطابقًا تمامًا في عدد من الحالات، يختلف عن كل حالة على حدة؛ إلا أنه بعد تكرار حالات متشابهة، ينقاد العقل، بدافع العادة، عند ظهور حدث ما، إلى توقع مصاحبته المعتادة، وإلى الاعتقاد بوجودها. لذا، فإن هذا الارتباط

---

13 في بحث يتعلق بالفهم البشري، الجزء الثاني.

الذي نشعر به في العقل، وهذا الانتقال المعتاد للخيال من موضوع إلى مصاحبته المعتادة، هو الشعور أو الانطباع الذي نستمد منه فكرة القوة أو الارتباط الضروري.» (ص 361).

يمكننا، بدايةً، أن نرد بأن أطروحته متناقضة داخليًا، إذا ما فُهمت على أنها إنكارٌ لصحة المنهجية في التعميم. فمن الواضح أن قول هيوم نفسه عن العادات البشرية هو تعميمٌ نابعٌ من ملاحظاته الشخصية. فهو يعمم من بعض لحظات تجربته إلى جميع اللحظات، ومن تجربته الشخصية إلى تجارب الآخرين. علاوة على ذلك، يُقدَّم قوله كأطروحة تفسيرية ، تتعلق بما "يدفعنا" (خطأً، بحسب قوله) إلى استنتاج حقيقة السببية من هذا الارتباط الذهني. وهكذا، يدّعي ضمنيًا امتلاكه معرفةً ما بنوعٍ من السببية، ألا وهي قوة العادة. فهل أطروحته إذن هي أن السببية أسهل معرفةً في المجال النفسي منها في المجال المادي؟ أشك في ذلك؛ بل ربما لم يلحظ التناقض.

"إن ظهور السبب ينقل الذهن دائمًا، من خلال انتقال معتاد، إلى فكرة النتيجة. لذلك، يمكننا، بما يتناسب مع هذه التجربة، صياغة تعريف آخر للسبب، ونسميه موضوعًا يتبعه موضوع آخر، وظهوره ينقل دائمًا الفكرة إلى ذلك الموضوع الآخر. *" (ص 362).*

يرى هيوم أن ما نسميه السببية ليس إلا ارتباطًا بين الأفكار. أي أننا نعتقد أن الأحداث مترابطة سببيًا لأنها تترافق باستمرار في ذاكرتنا. ومن هنا، يستنتج هيوم أن السببية محض خيال. لكن أطروحته ناتجة عن تفكيره غير الدقيق. ويبدو أنه يشير إلى حالات مثل: رجل التقى بزوجته المستقبلية لأول مرة عندما كانت تُعزف لحن موسيقي معين؛ ومنذ ذلك الحين، كلما سمع (أو تذكر) ذلك اللحن، تذكر زوجته . [14]لكننا لا نعتبر مثل هذه الحالة دليلاً على السببية، لأنه في الواقع لا *يرى* زوجته مرة أخرى كلما سمع اللحن! لهذا السبب، نسمي هذا التزامن من خلال الربط الذهني بين الزوجة واللحن الموسيقي مصادفة (مع أن التسلسل الذهني *لتذكر* اللحن *وتذكر* الزوجة يمكن اعتباره نوعًا من العلاقة

---

[14] أما العكس فمن غير المرجح، أي أنه كلما رأى زوجته أو تذكرها، تذكر اللحن. إلا إذا كان الرجل المسكين مهووساً به!

السببية). من ناحية أخرى، إذا كان في كل مرة يعزف فيها شخص ما اللحن يتم استحضار زوجته جسديًا، فسوف نشك في وجود علاقة سببية.[15]

إذا صغنا كل هذا بلغة واضحة ورسمية، فإن كل شك سيزول بسهولة. ويمكن تمييز أربعة أشكال:

a. X يسبب Y
b. X يسبب *التفكير في* Y
c. *إن التفكير في* X يؤدي إلى Y
d. *إن التفكير في* X يؤدي إلى *التفكير في* Y.

تشير هذه الصيغ الأربع إلى علاقات شديدة التباين، لكنها تشترك جميعها في علاقة "السبب". تختلف المصطلحات، لكن الرابط يبقى نفسه. إن تفضيل إحدى هذه الصيغ على الأخرى (كما يفعل هيوم) بوصفها الوصف الأنسب للأحداث المطروحة، لا يُضعف عامل السببية المشترك، بل على العكس، يدعمه. إن منطق هيوم متناقضٌ في حد ذاته!

في رأيي، قد تكون العلاقات السببية الظاهرية حقيقية أو وهمية. وخلافًا لهيوم، لا أرى في قصور أحكامنا حول العلاقة السببية دليلًا على عجزنا عن إثباتها. في هذا السياق، كما هو الحال مع جميع الأحكام المفاهيمية الأخرى، تتداخل عمليات التعميم والتخصيص. يمكننا القول إن هناك *تعميمين* . الأول هو *الانتقال من اقتران* محدد *مُلاحَظ إلى اقتران عام* (يشمل الحالات غير المُلاحَظة). أما الثاني فهو تعميم من *هذا الاقتران الثابت للأحداث إلى "علاقة"*

---

15 إليكم مثالًا أكثر شيوعًا على التداعي. ألمح شخصًا ما، يذكرني قليلًا بالآنسة (س)، على سبيل المثال. لكن يتضح عند التدقيق أنه لم تكن الآنسة (س) التي رأيتها للتو. ومع ذلك، ونظرًا لهذه المناسبة، أبدأ بالتفكير عرضًا في الآنسة (س)، متذكرًا آخر لقاء جمعنا، وما قلناه، وما إلى ذلك. قد تُثير هذه الذكريات بدورها أفكارًا جديدة لا ترتبط منطقيًا بالآنسة (س)، مثل التحليل الفلسفي الحالي لمفهوم "التداعي". وهكذا دواليك، حتى أتمكن من تغيير الموضوع.

مفترضة بينها (أي شيء أعمق وأقوى من مجرد اقتران). إذا سلمنا بصحة التعميم الأول (المؤقتة، طالما أنها مؤكدة تجريبيًا)، فلا يمكننا إنكار صحة العملية الثانية، التي لا تختلف عنها *من حيث المبدأ* . لا يمكننا في أحسن الأحوال إلا إنكارها *في حالات محددة* ، باعتبارها تخصيصًا؛ مع أنني لا أرى كيف يمكننا تبرير هذا التمييز أو التخصيص الجزئي.

بمعنى آخر، كيف يعلم هيوم نفسه (بافتراض أن "الترابط" ذو معنى، وإن كان يصعب تعريفه بالكلمات) أن "الاقتران الثابت" لا يستلزم بالضرورة "ترابطًا" أعمق؟ لا يسعه إلا أن يدّعي باستمرار أنه قد لا يستلزم ذلك *أحيانًا* . *ولكن في هذه الحالة، يفقد استدلاله قوته تمامًا* ، التي تعتمد على التعميم . لا شيء يمنعنا من صياغة فرضيات حول الاقتران الثابت وحول الترابط السببي، شريطة أن نتحقق من صحة نظرياتنا في كل حالة وفقًا لقواعد الاستدلال، وأن نختبر فرضياتنا بالرجوع إلى الاتساق والتجربة، وبالمقارنة مع أطروحات بديلة.

إضافةً إلى الأحاسيس الجسدية المذكورة آنفًا، يُشير تأملنا إلى أننا نمتلك درجةً من التحكم في *بعض* حركات أجسادنا (ومن خلالها في حركات أجساد أخرى) وفي *بعض* تخيلاتنا الذهنية. على هذا المستوى، مستوى الحدس (وليس مستوى الإحساس)، ينشأ مفهوم الإرادة. قد يتبين في نهاية المطاف أن هذا الإدراك الداخلي للذات كفاعل في العالمين الذهني والمادي مجرد وهم، لكن لا بد من منحه مصداقية مبدئية على الأقل كبيانات أولية. يجب الاعتراف باحترام بأي ادعاء صادق كهذا، باعتباره مظهرًا يُؤخذ في الاعتبار عند تحليل البيانات. لا يوجد مبرر منهجي للإنكار التام (كما يفعل بعض الميكانيكيين المعاصرين المتعصبين).

تشير العديد من التجارب والمفاهيم المجردة، بالإضافة إلى الحدس، إلى الإرادة. فعلى سبيل المثال، تعتمد بعض الأحاسيس على الحركة، سواء أكانت حركة جسم في الفم، أو احتكاك الجلد بجسم ما لاستشعار ملمسه أو مرونته، أو التواء أجزاء الجسم في اتجاهات مختلفة كالعينين للرؤية أو الرأس للسمع، أو حركة جزء من الجسم بالنسبة لأجزاء أخرى كالذراع، أو المشي في الفضاء لاستشعار العمق، أو حتى التحدث لإصدار صوت. كذلك، يبدو أن الانتباه إلى

الظواهر الحالية، أو النظر إلى الماضي، أو محاولة التنبؤ بالمستقبل، كلها أفعال إرادية. وبالمثل، يُنظر إلى الخيال وتكوين المفاهيم والبصيرة المنطقية على أنها تتطلب جهدًا في كثير من الأحيان، أو على الأقل أفعال اختيار. ونتيجة لذلك، يمكن القول إن مفهومي الزمان والمكان يعتمدان على الإرادة. كما يبدو أن الإرادة حاضرة في التفكير اللفظي.

لا شك أن لدينا نوعًا من الوعي الشخصي بأن لدينا قدرة معينة على التأثير في البيئة المحيطة بنا. إنها ليست قدرة مطلقة وغير محدودة، ولكنها محسوسة كما هي. لا يمكن اعتبار أي من الصفات الحسية *أفعالًا* إرادية، ولكن يمكن اعتبار العديد منها *علامات* من الإرادة. بل إننا "نعرف" داخليًا وبشكل مباشر ما إذا كانت إرادتنا قد تدخلت أم لا، على الأقل في معظم الأحيان؛ إنها موضوع حدس. في الواقع، تُعتبر هذه الوظيفة، إلى جانب الإدراك والعاطفة، جوانب أساسية لهويتنا. الإرادة بالتأكيد جزء لا يتجزأ من خطابنا المنطقي في فرز التجارب الأخرى، كما هو الحال عندما نربط بين مختلف الحواس. قد أصيغ، على سبيل المثال، قضية حول المنظور: "إذا أدرت هذا الشيء، فسيتغير شكله على هذا النحو وعلى هذا النحو"، مُسقطًا سلسلة إرادية (تدوير الشيء) ومتوقعًا تسلسلًا ظاهريًا معينًا (تغيرات بصرية وغيرها).

3. التجارب والمفاهيم المجردة

في هذا الفصل [16]، سنحاول تصنيف المظاهر بطرق متنوعة (يرجى الرجوع إلى **الأشكال 1** و **2** و **3** للاطلاع على ملخص وتوضيح مفيدين). تشمل موضوعات المعرفة، أو محتويات الوعي، أو *مظاهر* الإدراك، ما يلي: أولًا، الظواهر الملموسة التي ندركها إما عن طريق الحواس أو كإسقاطات ذهنية؛ ثانيًا، موضوعات الحدس الملموسة غير الظاهرية (معرفة الذات)؛ وثالثًا، المظاهر المجردة التي نتصورها من خلال المنطق الاستقرائي والاستنتاجي فيما يتعلق بالتجارب المذكورة آنفًا (أي الظواهر والحدس).

[16] بعض هذه الأفكار موجودة بالفعل في كتابي " منطق المستقبل " الصادر عام ١٩٩٠. وفي عام ١٩٩٨، بعد حضوري محاضرة للأستاذة روبرتا دي مونتيشيلي في جامعة جنيف حول مذهب الظواهرية لإدموند هوسرل، كتبتُ مقالًا يُلخص ويُحدث آرائي. وفي عام ٢٠٠٢ (في نفس الفترة تقريبًا التي كنتُ أكتب فيها " اللا منطق البوذي"، الذي كان من المفترض أن يكون كتابًا مُكملًا)، بدأتُ إعادة كتابة كل ذلك، بشكل أكثر شمولًا ومنهجية، مما أدى إلى صدور هذا الكتاب.

1. موضوعات الإدراك

تُعدّ الأشياء المحسوسة، أي "الأشياء" التي ندركها، والتي تُسمى أيضًا **بالمدركات** أو **المظاهر الظاهرية ، بيانات تجريبية أو** معطيات ملموسة (غير مجردة) وواضحة، تُبنى عليها المعرفة تدريجيًا. وتنقسم المدركات إلى نوعين (أو مصدرين): المادي (أو الحسي) والعقلي (أو التخيلي)، ويمكن تمييزهما *ظاهريًا* على النحو التالي.

(أ) **الظواهر المادية** (أو "الحواس") تُدرك على الأقل *ظاهرياً* من خلال الحواس. وهي تشمل المظاهر التالية (وبعض مكوناتها).

- **البصرية** : شدة الضوء والألوان المختلفة (والتي نميز من خلالها أشكالًا وأحجامًا ومسافات واتجاهات مختلفة) والتي يبدو أنها تُدرك من خلال العينين (أعضاء البصر).
- **السمعية** : الأصوات (بما في ذلك شدة الصوت، ودرجة الصوت، والنغمية، والاتجاه، وغيرها من السمات)، والإحساس بالتوازن [17](ومنه ميل الجسم) التي يبدو أنها تُدرك من خلال الأذنين، وهما عضوا السمع.
- الشمية **والذوقية : الروائح (العطرية، النفاذة ، الكريهة، إلخ) التي يتم استشعارها في الأنف (عضو الشم)، والنكهات (المالحة، الحلوة،**

[17] إن دور السمع في التوازن ليس واضحًا للعيان، وأعتقد أنه اكتشاف متأخر نسبيًا من الناحية التاريخية. قيل لي إنه ليس عضو السمع بحد ذاته ، بل آلية أخرى في الأذن، مع مستويات السوائل *(مهما يكن)*. المسألة هنا هي: هل هناك فعل إدراكي متعلق بهذه السوائل، بحيث يمكننا الحديث عن إحساس بظاهرة ما؟ أم أن "المعلومات" (هذه الكلمة غير دقيقة، إذ توحي بالوعي؛ أستخدمها هنا كما في علوم الحاسوب) تُنقل ببساطة مباشرة إلى الدماغ كعملية فيزيائية ؟

الحامضة، المرة ، إلخ) التي يتم استشعارها في الفم واللسان (أعضاء التذوق).[18]

- **اللمسية** : هي المشاعر التي نختبرها "داخل الجسم أو عليه (عند الجلد)" - الاتصال، ومقاومة الضغط/الدفع والشد/السحب (صلب/لين، جامد/مرن، ثقيل/خفيف)، والملمس (خشن/ناعم)، ودرجة الحرارة (ساخن/بارد الجلد أو الجسم)، والكهرباء (الصدمات)، ووضعية الجسم (الوقوف، الجلوس، إلخ)، والحركة (أجزاء من الجسم أو كله)، واللذة والألم الحشوي (أو انعدامهما، أو اللامبالاة)، سواء كان سببها جسديًا (حسي) أو ناتجًا عن ظواهر عقلية (عاطفي)، والتي نصنفها على أنها جوانب من حاسة اللمس .[19]

ينقسم مجال الظواهر المادية إلى فضاءين: أحدهما، الذي يُدرك على أنه قريب من الذات (مركز التجربة أو المُلاحِظ) وثابت نسبيًا (بالنسبة لنا، على الأقل على المدى القصير)، ويُسمى " *الجسم* "؛ والآخر، الذي يقع على مسافة أبعد وأكثر تغيرًا، ويُسمى " *البيئة* ". لكل من الجسم المادي والمادة المحيطة به مظاهر بصرية وسمعية ولمسية وشمية وذوقية.

الحواس الخمس ، أو *أعضاء الحس* ، مسؤولة بشكل خاص عن إدراك هذه الظواهر. ويمكن رصد هذه الأعضاء، الموجودة تقريبًا في العينين والأذنين والأنف واللسان والجلد وداخل الجسم، بدقة أكبر باستخدام أدوات علمية (مثل المجهر). وقد وُجد أنها تتكون على التوالي من مستقبلات ميكانيكية (للمس

---

18 بعض جوانب النكهة (في اللغة الدارجة، المتعلقة بالطعام أو الشراب) هي روائح بشكل أدق.

19 لاحظ أن ما نسميه حاسة اللمس هو مصطلح واسع يشمل وظائف شديدة التباين. يُستخدم هذا المصطلح في الفلسفة الغربية بشكل أساسي كفئة شاملة لجميع الحواس الأخرى. أما استخدامه الدارج فهو أضيق نطاقًا؛ حيث يشير "اللمس" إلى التلامس الجسدي بين جزء من الجسم وجزء آخر منه، بينما يشير "الشعور" إلى التجربة الحسية الناتجة. لا أرى جدوى من إثارة هذا الموضوع هنا، سواءً أكان إيجابيًا أم سلبيًا. الأمر متروك لعلماء الأحياء لتحديد تصنيف أكثر دقة. مع ذلك، أود التأكيد على تميز الأحاسيس الجسدية الداخلية (في الأعضاء التناسلية، والجهاز الهضمي، وما إلى ذلك) والمشاعر (مختلف التعبيرات العاطفية) عن مجرد أحاسيس اللمس؛ فالأولى تبدو أقرب إلى الإحساس الكيميائي منها إلى الإحساس الميكانيكي.

والوضع والسمع)، ومستقبلات كيميائية (للتذوق والشم)، ومستقبلات ضوئية (للرؤية)، ومستقبلات حرارية، ومستقبلات للأحاسيس التي نُدركها على أنها لذة وألم [20].

> إنّ كون الحواس شرطًا *أساسيًا* للإدراك المادي يتضح من حقيقة أنه عندما تُسد إحدى هذه الحواس مؤقتًا، أو تتلف، أو تُبتر، أو تُفقد منذ الولادة، فإن الإدراك المقابل يكون ناقصًا أو مشوهًا. لكن الحواس وحدها *ليست شرطًا كافيًا* لهذا الإدراك؛ فانتباهنا لما تكشفه ضروري أيضًا. لذلك، لا يمكن *مساواة الإدراك الحسي* بامتلاك الحواس. فالحواس ليست هي التي تُدرك. ولا يمكن القول بحقّ إنّ العيون هي التي ترى أو الآذان هي التي تسمع.

لذا تُصنّف الأشياء المادية على أنها "حسية"، في مقابل الظواهر "العقلية" (التي سيتم تناولها لاحقًا). وبالطبع، فإن الجسم المُدرَك وأعضاء الحس ليست *سوى* مظاهر، مع أنها تُمنح لاحقًا دورًا رئيسيًا في البنية العقلية التي تُشكّل النظرة الساذجة للعالم. وتُسمى الأنواع الخمسة المذكورة أعلاه من الظواهر المادية " ***طرائق الإحساس"*** [21]، وتُسمى فئاتها الفرعية " ***صفات الإحساس"*** .[22]

> ما هي الخاصية المشتركة بين مختلف الحواس، وصفاتها ، التي تسمح لنا بتصنيفها تحت هذه المسميات؟ على سبيل المثال، شيء ما أمامي له شكل ولون ويصدر صوتًا، فلماذا أصنف الشكل واللون ضمن البصر والصوت ضمن الصوت؟ في الحقيقة، يختلف الشكل واللون في المظهر تمامًا كما يختلف البصر عن الصوت! لا بد من

---

[20] بحسب كورتيس وبارنز، فقد ذكرا الألم دون التطرق إلى المتعة. كما أشارا إلى وجود مستقبلات كهربائية ومغناطيسية في بعض الحيوانات، ولكن ليس في البشر.

[21] وغني عن القول أن كلمة "النمطية" كما تستخدم هنا، للدلالة على أنواع الظواهر الحسية والعقلية، لا ينبغي الخلط بينها وبين المعنى الآخر، الضروري أو الممكن أو الفعلي.

[22] يُطلق عليها هذا الاسم نسبةً إلى الافتراضات الواقعية الساذجة الشائعة. لكن استخدامي لكلمة " حس" هنا هو من باب التسهيل فقط، ولا يُفهم منه ضمناً أي افتراضات من هذا القبيل. "طرائق الحس" هي طرائق الوجود (الضوء، الصوت، إلخ) التي يُعتقد أن الحواس تُدركها؛ و"صفات الحس" هي الفئات الفرعية لهذه الطرائق (مثلاً بالنسبة للبصر - الأشكال، شدة الضوء، اللون، إلخ).

افتراض أن قاسمهما المشترك نسبي فقط. أي أننا نصنفهما معًا ليس بسبب طبيعتهما الجوهرية، بل لأنهما يبدوان مرتبطين بنا نحن المراقبين من خلال التجربة الحسية، عبر أعضاء جسدية معينة.

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن الدور الدقيق للحواس في الإدراك لا يزال غامضًا. إذ علينا أن نؤكد أننا ندرك ما يدخل إلى الحواس، وليس (كما يظن الكثيرون بسذاجة) نواتج نقل المعلومات عبرها. وإلا، فإننا نواجه *مشكلة منطقية* : فنحن لا ندرك الأشياء التي ندعي إدراكها، بل صورًا مزعومة لها. في هذه الحالة الأخيرة، لا سبيل لنا لمقارنة هذه الصور بأصولها المزعومة، ولا حتى الحق في افتراض وجود الأشياء "الأصلية". وفي هذه الحالة، تُوضع أعضاء الحس، بوصفها موضوعات للإدراك، موضع شك؛ مما يعيدنا إلى نقطة الصفر، وهي الشك في الفرضية الأساسية القائلة بأننا ندرك صور الأشياء. ولكن إذا سلمنا، إذن، بأننا ندرك الأشياء نفسها، يثور التساؤل: ما فائدة الحواس إذًا؟[23]

(ب) **الظواهر العقلية** هي مظاهر تشبه الظواهر المادية، ولكن لا يبدو أنها تُدرك عن طريق الحواس. لذا، ينبغي لنا أن نشير بدقة أكبر وبشكل أوسع إلى ***طرائق الظواهر*** (البصرية، والسمعية، وما إلى ذلك) ***وصفات الظواهر*** (الأشكال، وشدة الضوء، والألوان، وما إلى ذلك)، وأن نعتبر ما يسمى بطرائق وصفات الحواس تشير تحديدًا إلى تلك التي تتجلى ظاهريًا عبر الحواس (الحواس المادية).

على الرغم من أن الظواهر العقلية الفردية تبدو وكأنها موجودة بمعزل عن الظواهر المادية المتزامنة معها زمنيًا، فإن هذا لا يستبعد احتمال (وهو ما أعتقده [24]) أنها مجرد تمثيلات منقحة لظواهر مادية سبق التعرض لها (ذكريات

---

[23] راجع كتاب "منطق المستقبل" ، الفصل 62، لمزيد من النقاش حول هذا الموضوع.

[24] لكن يمكن حسم هذا السؤال تجريبياً. هل يمتلك الشخص الكفيف منذ ولادته خيالاً بصرياً، أم يمتلك الشخص الأصم منذ ولادته خيالاً سمعياً؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن الحواس العقلية هي في نهاية المطاف نتاج ثانوي للحواس المادية. (في مجلة نيو ساينتست ، العدد 2416، بتاريخ 11 أكتوبر 2003، صفحة 85، تشير ماري كوكس من المعهد الملكي الوطني

مأخوذة ككل بشكل انتقائي، أو مأخوذة كأجزاء متفرقة أعيد ترتيبها). لهذا السبب، يبدو من المناسب تعريف الظواهر العقلية تعريفًا سلبيًا (كما سبق ذكره)، أي أنها لا تنشأ مباشرة عبر الحواس، مما يعني أنها ربما تنشأ بشكل غير مباشر من خلال *إسقاط إبداعي* لذكريات الظواهر المادية.

الظواهر العقلية هي تخيلات وإسقاطات قد تكون *لا إرادية أو إرادية بدرجات متفاوتة* ، بما في ذلك ذكريات أحداث حديثة أو قديمة **وتخيلات** عن الماضي والحاضر و/أو أحداث مستقبلية (وهذه الأخيرة عبارة عن توقعات). قد تُستحضر هذه الأحداث لأغراض معرفية، أو للتسلية، أو لأسباب نفسية أخرى. ومن بين الظواهر العقلية، يمكننا أن نبدأ بالتمييز بين الماضي والمستقبل.

الظواهر **الاسترجاعية** ، **أو الذكريات** ، على أنها تجسيدات ماضية للحظة الحاضرة، والتي نفترض أنها تتمتع بنوع من الوحدة والاستمرارية مع اللحظة الحاضرة، وأنها قد أُحضرت إلى الحاضر من خلال *ملكة الذاكرة* . ويُطلق على الوعي بالماضي الذي يُزعم أنه ممكن، بشكل مباشر أو غير مباشر من خلال هذه الملكة، اسم *التذكر* .

> إن الثقة التلقائية في تفسيرنا المعتاد لهذه الظواهر من السذاجة، ولكن قد تنشأ ثقة متجددة بعد التفكير المتأني. ما يهمنا هنا هو أن هذه الظواهر حاضرة *في اللحظة الراهنة* ، وأنها تُعيدنا *ظاهريًا* إلى وجود ماضٍ. هذا الحضور والغياب المزدوج سمة مميزة لفئة الظواهر الاسترجاعية. أما التفسيرات المقترحة لهذه الخاصية الغامضة لهذه الظواهر (كأن لدينا ذاكرة تخزن بطريقة ما معلومات مُستقاة من نقاط أخرى في ما يُسمى الزمن [25]) فتحتاج إلى تقييم لاحق.

المستقبلية ، أو **التوقعات** ، سيناريوهات محددة تتعلق بالمستقبل. وهي بذلك تُشير إلى أن ما نواجهه في اللحظة الراهنة سيستمر بشكل أو بآخر في اللحظات اللاحقة. لكننا في هذه الحالة لا نفترض لأنفسنا امتلاك ملكة كالذاكرة؛ بل ندّعي

للمكفوفين في لندن، المملكة المتحدة، إلى أن الشخص الكفيف منذ ولادته لا يستطيع التخيل أو الحلم. ولم تذكر البحث المحدد الذي استندت إليه في قولها).

[25] تجدر الإشارة إلى أن الفشل العرضي للذاكرة هو أحد الافتراضات ضمن هذا الإطار التفسيري، لشرح بعض التفاصيل.

هنا، في أحسن الأحوال، توقعًا بأن الأمور ستستمر على حالها أو ستتغير، وأن لحظات حاضرة أخرى ستحل محل اللحظة الحالية (حتى "نموت" على الأقل).

> كما أن حاضرنا مشوب، ولو بشكل غير مباشر، بإدراك ماضٍ، كذلك هو الحال مع نظرة إلى الأمام، إلى مستقبل ليس جزءًا من الحاضر تمامًا، ولكنه يبدو محتملاً فيه. وسواء كان ذلك مبررًا أم لا، فإن ما يهمنا هنا هو أن هذه الظواهر المستقبلية تحدث في الحاضر، ومع ذلك تشير إلى استقراء آخر لما نسميه الزمن، في اتجاه معاكس لموضوعات الذاكرة.

يُعدّ كلٌّ من التذكّر والاستباق شكلين *استقرائيين* للوعي، إذ يُسقط الذات تفسيرًا ما بناءً على بيانات أساسية مُحدّدة. وتتمثّل هذه البيانات في الظواهر الحاضرة (سواءً كانت ظاهرةً في الماضي أو مُحتملةً في المستقبل، بحسب الحالة)، بينما تشمل التفسيرات قبول الأشياء التي تُشير إليها هذه الظواهر الحاضرة على أنها موجودة في مكانٍ ما خارج الحاضر (في جزءٍ افتراضيٍّ من الماضي أو المستقبل، يُسمّى بالزمن). وهذا يُخالف الظواهر الحسية، التي تُعتبر في حدّ ذاتها خاليةً من أيّ نظرية (مع أنها تُشكّل نقاط انطلاقٍ لنظرية).

> إن إدراجي للظواهر المستقبلية في قائمة المكونات هذه هو فضلٌ مني لهوسرل. مع ذلك، فهو لا يرى الطبيعة الاستقرائية للتوقع، ولا للتذكر أيضاً. علاوة على ذلك، لا بد لي من الإشارة إلى أن الوعي بهذه المكونات ليس بدعةً من بدع القرن العشرين. فهو موجود في التقاليد الصوفية (مثل مايستر إيكهارت في التصوف المسيحي، أو على سبيل المثال، في البوذية الزينية الشرقية)، حيثما يُشجعنا على "العيش في الحاضر الأبدي" أو "التواجد هنا الآن". ما توضحه هذه الأخيرة هو أن التذكر والتوقع ليسا مجرد ملحقات للوعي بالحاضر، تتطلب جهداً؛ بل هما، لسبب ما، *قهريان لدى معظم البشر* ويصعب تجنبهما. إذا فكرنا في الأمر، فسنجد أنه أمرٌ مثيرٌ للدهشة، ويتطلب تفسيراً.[26]

---

[26] لماذا نعيش عادةً في ماضٍ مجيد أو مخزٍ، أو في مستقبلٍ واعد أو مخيف، لدرجة أننا نفقد وعينا بالحاضر في معظم الأوقات؟ ثمة شكلٌ آخر مشابه للهروب من الحاضر، وهو

تُصوَّر الظواهر الاسترجاعية والاستشرافية على أنها إسقاطات ذهنية يُجريها المُلاحِظ إلى حدٍّ ما، ولذا فهي تُعتبر في الأصل **تخيلات** . في الواقع، كلاهما افتراضيان أساسًا، إذ يتعلقان بأشياء لم تعد موجودة أو لم تعد موجودة بعد في الإدراك الحسي، وبالتالي (وهذا ليس المقصود به الانتقاص) غير مؤكدة من هذه الناحية. مع ذلك، أتوقع أن العناصر الأولية في ذاكرة التخيل البصري والسمعي تُنتَج (في الماضي القريب أو البعيد) بواسطة الحواس (البصر والسمع على الأقل). يمكن حل هذه المسألة تجريبيًا من خلال محاولة سؤال الأشخاص الذين يولدون *مكفوفين* أو *صمًّا* عما إذا كانوا يرون أو يسمعون أي شيء "في رؤوسهم"؛ فإذا لم يتمكنوا من ذلك، كما أتوقع، فإن الظواهر الذهنية هي في نهاية المطاف نتاج ثانوي للظواهر الفيزيائية. أما إذا تمكنوا، كما قد يكون الحال، من تخيل مشاهد أو أصوات، فإن الظواهر الذهنية تنشأ بشكل مستقل.

> يمكن أيضًا تسمية الخيال (إسقاط "الصور") بـ "الإدراك". وبشكل أكثر تحديدًا، في حالة الظواهر البصرية، نقول التصور؛ وفي حالة الظواهر السمعية، يمكننا أن نقول "السمع"؛ وبالمثل بالنسبة للحالات الأخرى، على الرغم من وجود شكوك بشأنها، كما هو موضح حاليًا.

تُصنّف الذكريات والتوقعات ضمن الخيالات، مع العلم أن محتواها أو *نواياها* ليست بالضرورة ذهنية، بل قد ترتبط بأحداث مادية خارجية. ما لم نفترض

الانغماس في أفكارٍ نظريةٍ عنه. فبدلاً من أن نكون حاضرين، يبدو أننا نفضل تلقائياً الخروج منه، غارقين في سيلٍ متواصلٍ من الأوهام. ويتضح هذا في التأمل، حيث نرى أن التغلب على هذا الميل يتطلب جهداً كبيراً. حتى عندما نرغب في البقاء في اللحظة الراهنة، حتى عندما تكون ممتعة ، نميل إلى الشرود. لماذا؟ على علم الظواهر أن يجيب على هذا السؤال.

أحد الإجابات الجزئية الواضحة بيولوجية. علينا أن نتوقع المستقبل، لأننا كائنات واعية. نحن مدعوون لاتخاذ خيارات في ظل بيئة متغيرة، لحماية حياتنا وتحسينها. علينا أن نتذكر الماضي، لتجنب تكرار أخطائه، ولاستخلاص العبر منه. الحاضر مهم من كلا الجانبين، لكنه لا يوفر معلومات كافية. مع ذلك، يبقى صحيحًا أنه إذا لم نتمكن من التواجد الكامل في الحاضر، فمن المرجح أن تكون بياناتنا الماضية رديئة الجودة، وتوقعاتنا المستقبلية غير واقعية.

وبالمناسبة، بما أنني أعتبر أن الحيوانات العليا، على الأقل، تمتلك درجة من الإرادة (وإن كانت أقل من إرادة البشر)، فأنا أعتبرها (على عكس ما يظنه الكثيرون) غير منغلقة تمامًا على اللحظة الراهنة. وأعتقد أن سلوكها يُظهر ذلك؛ فمثلاً، حيواناتنا الأليفة تتذكرنا وتستطيع توقع بعض الأحداث القادمة. لديها هذه القدرة على رؤية ما وراء اللحظة الراهنة لأنها هي الأخرى مضطرة للعيش في بيئة متغيرة، وهكذا.

وعيًا *مباشرًا* بالأحداث المُتذكّرة أو المُتوقّعة في الماضي أو المستقبل، يجب أن نعتبرها في حد ذاتها تجليات ذهنية، حتى لو كانت موضوعاتها موجودة أو ستكون موجودة بالفعل كما هو مُتوقّع في الماضي أو المستقبل، على التوالي. عندما يكون محتواها صحيحًا، يُمكن اعتبار هذه الأفعال الذهنية نوعًا من الوعي غير المباشر.

كما سنرى، يُعدّ الخيال وظيفة أساسية من وظائف الذكاء. فالقدرة الإبداعية للمُلاحِظ، على إسقاط الصور في داخله أو حوله، تُتيح القيام بأفعال عقلانية كالمقارنة والمواجهة ووضع الفرضيات، وهي أسس التصور والاستقراء والاستنتاج المنطقي للقضايا. عمليًا، *نادرًا ما يكون الخيال إدراكيًا بحتًا، بل عادةً ما يتضمن عوامل مفاهيمية ولفظية* .

> على النقيض من ذلك، فإن الذكريات والتخيلات والتوقعات ليست مجردة أو لفظية فحسب، بل تتضمن دائمًا عوامل إدراكية. لاحظ على وجه الخصوص المكونات المختلفة لفرضياتنا، في سعينا اليومي للمعرفة. تتشكل الأفكار والنظريات ذهنيًا كرد فعل على المعلومات وكمحاولات للتنبؤ ببيانات أخرى. لا تشمل هذه التوقعات للواقع (التي يجب اختبارها في النهاية، بالطبع) نوايا كلماتنا أو محتوياتها المفاهيمية فحسب، بل تشمل أيضًا مجموعة كبيرة من الذكريات والتخيلات الملموسة، والتي قد تتضمن بنى بصرية أو سمعية أو غيرها، وبالطبع الجانب اللفظي لأفكارنا المجردة.

تتضمن الذكريات والتوقعات طرائق **بصرية** وسمعية ملموسة ، وربما طرائق ظاهرية أخرى. يُزعم أنها طرائق بصرية وسمعية عقلية **.** لا تُصنَّف الظواهر ضمن الأشياء ذات الأصل الحسي المزعوم، إذ يُمكن [27]إدراكها ظاهريًا حتى مع إغلاق العينين أو سدّ الأذنين. أما بالنسبة للحواس الأخرى غير البصر والسمع، فأنا لست متأكدًا من إمكانية تخيُّلها؛ فقد يكون تخيُّلها الظاهري مجرد تفسير للأحاسيس الحالية (انظر أدناه).

---

[27] أقول "ظاهريًا" لأذكرنا بأن العيون والآذان هي مجرد ظواهر، بحيث لا يمكن استنتاج مادتها إلا من خلال ترتيبنا الظاهري للبيانات، وليس افتراضها من البداية .

من السمات الأخرى المهمة للظواهر العقلية أنها **حميمة** ، أي أنها تُدرك من قِبل المُلاحِظ فقط (بمعنى عامي، في حالة الظواهر البصرية، من خلال "عين العقل")، ورغم أنها لا تتفاعل ظاهريًا مع الظواهر المادية، إلا أن الإسقاطات تُعاش أو على الأقل تُعتبر ناتجة عن فعل *المُلاحِظ* - مما يدل على فعل إرادي، أو إرادة من روح مفترضة أو كيان روحي (انظر لاحقًا). لا يُعدّ الخيال في حد *ذاته* حالة "سيطرة العقل على المادة"؛ أي أن الأشياء المادية (باستثناء الدماغ ربما) لا تتأثر. بل يبدو أننا نخلق صورة ثلاثية الأبعاد من النقاط والخطوط والظلال - والأصوات، وما إلى ذلك - في فضاءنا العقلي الداخلي و/أو الخارجي.

قد تكون الظواهر العقلية **داخلية** أو **خارجية** ، لاحظ جيدًا. يبدو أن التصورات الداخلية تتمركز (تقريبًا) داخل "رأس" المرء، *كما لو* كانت مُسقطة على "مصفوفة" ما تُشكل فضاءً داخليًا. في المقابل، تبدو التصورات الخارجية وكأنها مُسقطة في الفضاء الخارجي الذي تشغله المادة، *وتتشارك* معه في الامتداد وتتداخل معه دون أن تؤثر عليه بشكل مباشر (شفافية). من الواضح أن الإسقاط الخارجي قد ينطوي على "استقراء" [28]. لسنا بحاجة إلى اعتبار هاتين الفئتين من التصور مختلفتين جوهريًا: فقد تسكنان في الواقع نفس الفضاء المتعالي، لكنهما ببساطة أقرب أو أبعد عن المُلاحِظ، على التوالي.

قد تكون الظواهر العقلية الخارجية مجرد *هلوسات شائعة* ، كالشعور بأن المرء ما زال يرتدي نظارته بعد خلعها (أي أنه ما زال يرى الإطار، ولا يشعر فقط بالضغط المتبقي على صدغيه). لكن هناك مظاهر أكثر حدة، كالهلوسة التأملية أو الذهانية أو الناتجة عن تعاطي المخدرات [29]. على سبيل المثال، قد يدّعي

---

[28] إذا تخيل شخص ما نجمًا في السماء، فليس بالضرورة أن تمتد قدرته على التخيل إلى ذلك البعد. قد لا يتجاوز النجم أنفه، ومع ذلك يبدو وكأنه على بعد ملايين الأميال، وذلك من خلال افتراض ضمني أو لفظي للمنظور. في الواقع، عندما نرى نجومًا حقيقية، فإننا لا نرى النجوم نفسها، بل نرى جبهة الضوء المنبعثة منها وهي تصل إلى حواسنا، ثم نفترض وجود خلل في المنظور.

[29] كل هذه الأمور مذكورة في الأدب، حتى وإن لم يختبرها إلا قلة من الناس العاديين. قد يشكك من لم يختبرها في وجودها، ولكن إذا أرادت الفلسفة أن تكون تفسيراً شاملاً، فعليها أن تقبل شهادات شهود العيان على أنها على الأقل احتمالاً وارداً.

أحدهم أنه نبيٌّ زاره ملاك، ولكنه في الحقيقة يمتلك قدرةً فائقةً على الإسقاط الخارجي [30].

إلى جانب التخيّلات، نميل عادةً إلى الإيمان بنوع آخر من الظواهر العقلية الحميمة، والتي يُمكن الإشارة إليها بـ**" المشاعر العقلية "**، بما في ذلك **المزاج** ، وربما الاستجابات **الجمالية** ، وغيرها من التجارب الدقيقة [31]. لا ينبغي الخلط بين هذه المشاعر وبين المشاعر النفسية الجسدية (مع أنها قد تُؤدي إليها)، والتي ذكرناها سابقًا وصنفناها على أنها مادية (بمعنى أنها تحدث بشكل فطري في الجسم، وإن كانت ذات منشأ عقلي) [32]. يبقى ما إذا كان ينبغي اعتبار المشاعر العقلية ظاهرةً، فضلًا عن كونها موجودة، أمرًا قابلًا للنقاش. يُمكننا، اعترافًا بالمعتقد الشائع، أن نفترض جدلًا أنها قابلة للإدراك الحسي، وإن كان بشكل خافت وغامض. قد تحدث المشاعر العقلية، رغم انتشارها، بشكل

---

30 من الناحية الظاهراتية، نُطلق على كيان ما اسم "ملموس" إذا شعرنا، عبر حاسة اللمس، بصلابة، أي بضغط أو توتر (وعادةً بظواهر أخرى كالملمس والحرارة، إلخ)، في الجزء المتصل من الجسم. ويُعتبر الجسم نفسه ملموسًا عند لمس جزء منه بآخر. ويتم التحقق من الاتصال والشكل وتأكيدهما، عادةً من خلال تجارب بصرية مادية، أو في الظلام (وأفترض بالنسبة للمكفوفين) من خلال تجارب ذهنية. كما يُعمم مفهوم الملموسية ليشمل الكيانات التي لا تُلمس مباشرةً، ولكنها تتفاعل مع الكيانات الملموسة، وبالتالي فهي قابلة للمس من حيث المبدأ. عادةً، يُعتبر الكيان المرئي خارجيًا والذي يفتقر إلى أي خاصية لمس مجرد هلوسة. ومع ذلك، يزعم البعض أن الأرواح (الأشباح، الملائكة، إلخ)، أي الكيانات ذات المادة غير المادية أو الذهنية المشابهة لروح الذات المفترضة، يمكن سماعها أو رؤيتها، وفي بعض الروايات يمكن لمسها أو الشعور بها بطريقة أخرى. من الواضح أنه لو صحّ هذا، لكان علينا توسيع وتعديل التصور الحالي للظواهر وقدراتنا الإدراكية. سألتزم هنا بوجهة نظر طبيعية.

31 إذا سلمنا بوجود **التخاطر** (وهو ما أميل إلى الاعتراف به)، فربما أدرجه تحت هذا العنوان. فالتخاطر يبدو وكأنه إدراك، إلى حد ما، لـ"أفكار" الآخرين، أي عالمهم الذهني الخاص. فلو تخيلتُ شخصًا على وشك الاتصال بي، ثم فعل، فلن أفسر ذلك على أنه تنبؤ بالمستقبل أو "رؤية بالأشعة السينية"، بل ببساطة على أنه "سماع" صوته الداخلي وهو يفكر "لنتصل بآفي"، وبعدها أتخيل صورة ذلك الشخص وهو يتصل. وهكذا، قد يكون المجال الذهني مشتركًا إلى حد ما. ويمكن أن يكون التفسير، بالطبع، أكثر مادية - ربما نستطيع استشعار الموجات الكهرومغناطيسية المنبعثة من الآخرين. (بعض الحيوانات لديها مستقبلات للإشارات الكهربائية والمغناطيسية). لهذا السبب، أترك المسألة مفتوحة.

32 وبالتالي، يعتمد التمييز على المادة والموقع المفترضين. في كثير من الأحيان، لا نكون متأكدين مما إذا كان ما نختبره فسيولوجيًا (أحاسيس جسدية بحتة)، أو نفسيًا جسديًا (مشاعر جسدية ناتجة عن أسباب عقلية)، أو عقليًا (مشاعر عقلية بحتة).

ظاهري، مثل التخيّلات، في فضاء عقلي (يمتد داخل وحول الرأس والجسم). ربما تكون هذه المشاعر مكافئة عقليًا للمشاعر المادية، تمامًا كما أن المشاهد والأصوات العقلية مكافئة للمشاعر المادية. إذا كان هذا الأخير صحيحًا، فيمكن تصنيف المشاعر العقلية ببساطة على أنها تخيلات، ويزداد التوازي بين المجالات المادية والعقلية بشكل كبير.

> قد يكون تفسير آخر لمعرفتنا بالمشاعر النفسية مرتبطًا بالحدس. فمن هذا المنظور، تُعدّ هذه المشاعر مجرد تعبيرات عن الذات، تُقيّم ما أدركته بهدف الوصول إلى الإرادة. وهي ليست موضوعية بمعنى أنها "منفصلة" عن الذات، بل ذاتية، أي أنها من معارف الذات. (المزيد حول هذا الموضوع لاحقًا).

تختلف الظواهر الاسترجاعية والاستشرافية عن الظواهر الحسية، فالأولى *تمثيلية* (تتضمن ادعاءات موجهة *للآخرين* ، ولها دلالات تتجاوز ذاتها)، بينما الثانية عادةً ما تكون تمثيلية فقط (يجب أخذها *في حد ذاتها*) [33]. جميع التجارب هي في الأساس بيانات "في حد ذاتها"، وعلى هذا النحو، بغض النظر عن "جودتها" (وضوحها، استمراريتها، إلخ)، فهي لا تقبل الشك. تظهر بعض التجارب أيضًا كقنوات لظواهر أخرى، كبيانات "موجهة للآخرين"، وفي هذا الدور تكون عرضة للشك المشروع.

قد تشير المشاعر الذهنية (كالشعور بالرضا عن العالم أو الإعجاب بلوحة فنية) والمشاعر الجسدية (كالشعور بدفء الحب في الصدر أو الخوف في المعدة) إلى شيء خارج عن نطاق الشعور بها (أي قد تكون "مرجعية"). بمعنى ما، يمكن اعتبار ذلك معلومات عن الشيء (وتحديدًا، فيما يتعلق بالشخص الذي يشعر بها). لكن المشاعر ليست بالضرورة مقصودة: إذ يمكن الشعور بها دون معرفة موضوعها. في الواقع، عادةً ما نشعر بشعور ما، ثم نتساءل عن ماهية موضوعه، ونهدر الكثير من الوقت في التكهن واقتراح تفسيرات بديلة.

(ج) ***التمييز بين المادة والعقل*** هذا الأمر قابل للنقاش في هذه المرحلة. ينظر معظم الناس (على الأقل في عصرنا وثقافتنا) إلى المادة والعقل على أنهما

---

[33] تم شرح هذه الفروق في كتابي " منطق المستقبل" ، الفصل 60.4.

مختلفان؛ ويُعتبر هذا من البديهيات. لكن في القرن السابع عشر ، شكّك الفيلسوف الفرنسي ديكارت في هذه الملاحظة التي تبدو واضحة، مُشيرًا إلى أنه لا سبيل لنا للتمييز بينهما. أعتقد أنه كان مُصيبًا في كثير من النواحي، لكن ليس تمامًا.

إن *الصدى الداخلي الواضح* للمشاهد والأصوات الخارجية، أي ذاكرتنا قصيرة المدى الحية، سهل ولكنه محدود المدة. أما استرجاع الذاكرة طويلة المدى لمثل هذه الظواهر فعادةً ما يكون أكثر صعوبة وأقل دقة، كما هو الحال مع تخيل المشاهد والأصوات الداخلية. ويتضح ما يلي أيضًا (في ذهني على الأقل [34]):

تبدو الظواهر *البصرية* الذهنية أكثر وضوحًا وتألقًا أثناء الأحلام أو في حالات ذهنية خاصة أخرى، مقارنةً بحالة اليقظة العادية. في الحالات الذهنية العادية، بالكاد نستطيع تخيل (أو إعادة إنتاج) خطوط عريضة مبهمة وبعض ومضات الألوان؛ إذ لا تملك إرادتنا سيطرة تُذكر على رؤانا الداخلية. أما في الحالات الاستثنائية، كالأحلام القوية أو التأمل العميق [36]أو الذهان أو تحت تأثير العقاقير المؤثرة على العقل القوية مثل LSD، فتبدو تجاربنا البصرية (سواء كانت تلقائية أو مُرادة) أكثر ثلاثية الأبعاد، وأكثر كثافة، ودقة، وألوانًا.

أما الظواهر *السمعية* الذهنية ، كالأفكار اللفظية، فتبدو بنفس القوة سواء كنا مستيقظين أو نائمين، أو في حالات ذهنية أخرى. ويمكن إعادة إنتاج الأصوات الداخلية الواضحة أو إصدارها حسب الرغبة في جميع الحالات الذهنية (باستثناء حالات فقدان الذاكرة أو المرض أو تلف الدماغ، بالطبع).

---

[34] على الرغم من أن الآخرين يبدو أن لديهم قدرات أفضل على التصور مني، وذلك استناداً إلى التقارير.

[35] من المثير للاهتمام، في هذا السياق، أن نلاحظ أن الأحلام في معظمها أحداث لا إرادية. يكون الشخص حاضرًا أثناء الحلم كمراقب لها، وقد يتحكم بها إلى حد ما بشكل شبه واعٍ، لكن لا يمكن القول إنه حاضر تمامًا كما هو الحال في اليقظة. لذا، يجب أن نقول إن بعض الصور في الأحلام ينتجها الدماغ دون تدخل إرادي.

[36] من المفترض أن الرؤى النبوية، مثل تلك الواضحة للغاية التي ذكرها حزقيال، تعتبر "تأملية".

وهكذا، في حالة المشاهد والأصوات، توجد أوجه تشابه واختلاف ملحوظة بين العقل والمادة، مما يبرر تقسيمنا التقليدي بين هذين المجالين. أما فيما يتعلق *بالطرائق الإدراكية الأخرى* ، فإن الاختلافات أكبر بكثير - بين الأشياء التي تُحس ظاهريًا، وبين الذكريات قصيرة المدى أو طويلة المدى لهذه الأشياء، وبين الخيال في حالة اليقظة أو النوم أو غيرها من الحالات.

يبدو من المستحيل (في رأيي على الأقل) استحضار أو إنتاج ظواهر ذهنية تُعادل الأحاسيس المادية للشم والتذوق واللمس (بمعناها الواسع)، لذا فإن وجودها محل نقاش. هذا صحيح على الأقل في حالة اليقظة : فلا أتذكر أو أتخيل، لا إرادياً ولا لا شعورياً، أيًا من هذه الحواس الثلاث، سواء بوضوح أو بشكل مبهم. لا أتذكر أنني اختبرت هذا الأمر وأنا تحت تأثير المخدرات (كان ذلك منذ زمن بعيد)، لكن الأمر يستحق المحاولة.

مع ذلك، لاحظتُ مرارًا وتكرارًا روائح ومذاقات وأحاسيس لمسية ومشاعر داخلية ظاهرة في أحلامي. لكن يبقى السؤال مطروحًا دائمًا: هل اختبرتُ هذه الظواهر في ذهني *في مثل هذه الحالات* ، أم أن حلمي البصري والسمعي هو ما دفع جسدي لإفراز روائح أو نكهات *مادية* ، أو حتى جعلني أنتبه لجزيئات متبقية في أنفي وفمي، أو في الهواء المحيط، والتي شعرتُ بها، وربما *فسّرتها بشكل خيالي* (لفظيًا أو ضمنيًا) لتناسب سياقًا معينًا، أي كما هو مطلوب لسيناريو الحلم قيد التكوين؟ ثمة فرق شاسع بين إسقاط هذه الظواهر ذهنيًا (من الذاكرة أو الخيال)، وإعادة تفسير الظواهر المادية ذهنيًا على أنها ظواهر ذهنية.

يمكن توضيح المسائل المطروحة بشكل أفضل بالرجوع إلى حلم إيروتيكي، لأنه عادةً ما يشمل جميع الجوانب الحسية. على سبيل المثال، لنفترض أنني أحلم بممارسة الحب مع فتاة جميلة:

عندما أستيقظ، ينتابني شعور بأن الجوانب البصرية والسمعية لحلمي (ملامح الفتاة، تعابيرها اللفظية عن الفرح، إلخ)، والروائح (بشرتها)، والمذاقات (لعابها)، واللمسات (تعانق أجسادنا)، والمشاعر (مشاعرنا تجاه بعضنا البعض)، كانت جميعها *داخل* الحلم. لكن بعد التفكير،

يبدو لي أن مصدري المعلومات (العقلي والجسدي) كانا في الواقع منفصلين تمامًا. مع أن بعض الجوانب العقلية قد تُستثار بجوانب جسدية، والعكس صحيح، إلا أن كلًا منهما يبقى في نطاقه الخاص. فقط، نحن نخلط بينهما فكريًا، لنوهم أنفسنا بأنهما يحدثان في النطاق نفسه.

عليّ أن أتخيل وجهها وصوتها، لكن لا داعي لتخيل نقاط التلامس بيننا، إذ يكفيني (أثناء نومي) أن أركز انتباهي على شفتيّ أو عضوي التناسلي لأحصل على إحساس مماثل تقريبًا. لذا أسأل: هل كانت مشاعر ممارسة الجنس معها والشعور بالحب تجاهها مجرد أحلام *(* كمشاهد وأصوات ذلك)، أم أنني كنت أشعر فقط بعضوي التناسلي وهو يحتك بملابسي الداخلية، وأختبر مشاعر جديدة من الرغبة واللذة؟

يصعب الإجابة على هذا السؤال، ولكن كما سنرى، فإن قدرتنا الظاهرة على "إدراك" هذه الظواهر تستلزم منطقياً، بل وتستلزم ضمناً، الاعتراف بـ"إعادة تمثيلها" ذهنياً، على الأقل كذكريات خافتة محسوسة. مع ذلك، ربما يمكن تفسير هذا الإدراك كلياً بالرجوع إلى الحدس، بطريقة أو بأخرى.

يبدو جلياً إذن أن "المادية المحسوسة" و"المادة الذهنية للأحلام" ليستا متطابقتين تماماً كما يوحي ديكارت وغيره في نقدهم لنظرية الحس السليم. يشترك المجالان في *بعض* ظواهر الضوء والصوت، وإن لم تكن متماثلة في الجودة (أي الشدة والوضوح)، وبالتأكيد ليست متطابقة في خصائصها الإرادية. أما الظواهر الأخرى التي تحدث في المجال المادي فلا يوجد لها نظير واضح في المجال الذهني. وهكذا دواليك.

ثمة فرق آخر جدير بالذكر، وهو أن ذاكرة الأحلام عادةً ما تكون أقل وضوحًا وأضعف من ذاكرة اليقظة. شخصيًا، عند الاستيقاظ قد أتذكر ومضات خاطفة من أحلامي، ولكن ما إن أحاول تذكر المزيد حتى أنسى كل شيء! مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه وفقًا لتعاليم اليوغا، يمكن للمرء أن يدرب نفسه على تذكر الأحلام بوضوح، من خلال

بذل جهد يومي متواصل (بما في ذلك ربما تدوين ما يتذكره). لذا، قد يكون عجزي عن تذكر الأحلام نابعًا من عدم اكتراثي بها [37].

كل هذا، بطبيعة الحال، قريب جدًا من وجهة النظر البديهية. ما جوهر "المادية" إن لم يكن مقاومة الضغط أو الشد الجسدي [38]، أي تحديدًا الإحساس باللمس عند التلامس بين جزء من الجسم وجسم آخر (أو جزء آخر من الجسم نفسه)؟ لو كان هذا، بالإضافة إلى الاختلافات الأخرى المذكورة سابقًا، قابلًا للإدراك "ذهنيًا" بنفس القدر (بإرادة أو عن طريق استرجاع الذاكرة)، لما بدا لنا مجال المادة مختلفًا عن مجال العقل.

لذا، في الختام، أشك بشدة في ادعاء ديكارت بأن المجالين العقلي والمادي يحتويان على جميع الظواهر المتشابهة. ببساطة، ليس الأمر كذلك. ربما بدا التمييز بين المادة والعقل غير ممكن بسبب تعميم متسرع. قد يكون من المبرر استخدام معادلة كنقطة انطلاق، ولكن سرعان ما يجب التخلي عنها بمجرد إدخال تمييز بين العقل والمادة لتفسير الاختلافات النوعية أو السلوكية الملحوظة. إذا كان تحليلنا السابق للاختلافات في الظواهر الموجودة في هذين المجالين صحيحًا، فسيكون من المبرر لنا بالفعل التمييز بين العالم العقلي والعالم المادي كفرضية تفسيرية.

يمكن للمرء ، حتى مع التسليم بالاعتراضات المذكورة أعلاه، أن يجادل بأن اليقظة قد تكون حلماً. وبالتحديد، يمكن القول إن هناك نوعين (على الأقل) من الأحلام: الأحلام *الأولية* (التي نسميها اليقظة) والتي تُختبر فيها حواس اللمس والشم والتذوق، وما إلى ذلك (مع سرد جميع السمات المميزة)، والأحلام *الثانوية* (التي نعتبرها تحدث أثناء النوم أو في ظل ظروف محددة أخرى مثل تعاطي المخدرات أو اختلال التوازن الكيميائي الطبيعي)، وهي أحلام ضمن الأحلام الأولية، وتتميز *بنطاق أضيق* من الظواهر الحسية.

---

[37] وهذا ربما غير مبرر، بالنظر إلى مدى غرابة الأحلام أو ثراء خيالها في بعض الأحيان. يتساءل المرء كيف لشخص عاجز عادةً عن سرد قصة أو رسم لوحة أن ينجح فجأةً في مثل هذه الإنجازات الفنية أثناء نومه!

[38] بالطبع، سيشرح علم الفيزياء لاحقاً صلابة وتماسك الكيانات الفيزيائية بالإشارة إلى مجالات التنافر أو التجاذب.

الموقف متسق، بحيث يبقى شك ديكارت مشروعاً، بل وحتى الموقف المثالي لبيركلي وغيره. وهناك قول بوذي يحمل المعنى نفسه: "العقل حلمٌ قد يحلم بأنه ليس حلماً".

مع ذلك، يمكن للمرء، بعد مزيد من التأمل، أن يجادل بأن هذا الموقف *ينطوي على مفهوم مسروق* . يُفهم معنى كلمتي "حلم" أو "عقلي" *في مقابل* تجربة اليقظة التي نسميها المادية. إذا ما أزلنا هذا التمييز، كما يفعل موقف بيركلي، وأطلقنا على كل شيء اسم "حلم"، فإن كلمة "حلم" تفقد معناها الأصلي.

إن التأثير الكامل للمثالية (أو العقلية أو الذاتية)، والاستفزاز الكامن فيها، يرجع إلى فهمنا التجريبي السابق للمادية (كصلابة، وما إلى ذلك) على أنها متميزة عن الأشياء العقلية؛ إذا بدأنا بصدق *بالنظر* إلى "الأشياء الخارجية" على أنها عقلية تمامًا مثل "الأشياء الداخلية"، فلن يكون هناك قيمة صدمة.

بمعنى آخر، لن يكون هناك فرق *مفهوم* بين كلمتي "المادة" و"العقل". إن فهمنا لمعنى مختلف لكلتا الكلمتين يدل على اختلاف مضمونهما بالنسبة لنا، ويبرر الإبقاء على هذا التمييز. قد تكون المادة فئة محددة من العقل، أو قد يكون العقل شكلاً دقيقاً جداً من المادة، ولكن في كلتا الحالتين، هما *كائنان* مختلفان نوعياً من نواحٍ عديدة، ولا يمكن تجاهل هذه الاختلافات دفعة واحدة، كما يفعل بيركلي ومن على شاكلته.

2. موضوعات الحدس

الأشياء الحدسية، أي "الأشياء" التي نستشعرها داخل أنفسنا، هي أيضًا (كما سنجادل الآن) يجب اعتبارها أشياء ملموسة، أو معطيات واضحة، أو بيانات تجريبية أو تجريبية، والتي على أساسها يتم بناء المعرفة تدريجيًا.

إن محاولتنا السابقة لتحليل البيانات التجريبية إلى ظواهر "مادية" وأخرى "عقلية" موازية لها، ذات طرائق وصفات متنوعة، هي محاولة غير مكتملة، إذ لا تعكس جميع العناصر الموجودة في المعتقدات الشائعة (سواء أكانت هذه المعتقدات صحيحة أم خاطئة في نهاية المطاف). فالعديد من أفكارنا وتصريحاتنا المجردة الشائعة تتعلق ببيانات أكثر حميمية، غير مدرجة في القائمة السابقة. وهذا يشير إلى ضرورة افتراض فئة إضافية من الأشياء، من الجزئيات الظاهرة للعيان، كالمدركات الحسية (الظواهر المادية أو العقلية)، ولكنها ليست ظاهرة بشكل واضح (ملونة، صاخبة، إلخ). ويمكن تسمية نوع الوعي الذي يُفترض من خلاله إدراك هذه المظاهر **بالحدس** أو **الإدراك الحسي** (مع ملاحظة أن الناس في الواقع العملي غالبًا ما يوسعون مصطلح "الإدراك" ليشمل هذه التجربة الذاتية).

الإدراك الذاتي (أنا أعرف ما أختبره أو أفكر فيه، وما أعتقده أو أتذكره حاليًا)، **والإرادة** [39](أنا أعرف ما أردته، أي كنت واعيًا وأتذكر أنني "تسببت" في الفعل)، **والخيال** (هذا خيالي، لقد تخيلته - حتى لو كانت لدي في بعض الحالات أفكار وأحلام خارجة عن سيطرتي)، **والتقييم** (أنا معجب بها، أريدها، إلخ - ما

---

[39] للإرادة أنواع فرعية. النية في الفعل هي استعداد للإرادة، ليتم تنفيذها عند سنوح الفرصة. أما الإرادة غير المكتملة فتشير إلى الإرادة غير الناضجة، وهي بداية إرادة لم تُنفذ بالكامل (أو لم تُنفذ بعد). وتحدث هذه الإرادة غير المكتملة في ظروف مختلفة: فقد يكون المرء مترددًا أو لديه إرادتان متضاربتان، أو قد تُعارض إرادته عوامل أو ميول لا إرادية. وقد تهيمن إحدى هاتين القوتين، وتُسمى الإرادة الخاسرة حينها بالإرادة غير المكتملة. هذه تفاصيل ينبغي على علم النفس دراستها.

يمكن تسميته "مشاعر حدسية"، بغض النظر عن آثارها الظاهرية النهائية، مثل الشعور بالشهوة تجاهها أو الاستمتاع بالجنس معها)، أو مرة أخرى الإحساس الحدسي بـ " **أنا** "، أي أن أكون *مراقبًا وقاضيًا وفاعلًا* في مركز الإدراك والتقييم والإرادة والخيال (أنا أعرف ذلك، أنا أقدر هذا، لقد فعلت ذلك، لقد تخيلت كذا وكذا).[40]

إذا ما جسّدنا هذه الأشياء المفترضة للإدراك، فقد نميل إلى الإشارة إليها، على نحوٍ متناقض، بـ"المجردات الملموسة" أو "المدركات المفاهيمية"، أو ما شابه، لأنها تبدو ذات طبيعة مزدوجة، وكأنها تقع بين مجالي الإدراك والتصور، بين الملموس والمجرد. وبشكل أدق، فإن هذه اليقينيات التي تبدو متأملة (المتعلقة بـ"الذات")، من جهة، تشبه المجردات، إذ *لا وجود لها في الحواس المذكورة* ، ولكنها من جهة أخرى، تشترك ظاهريًا مع الظواهر في خصائص *المباشرة* (أي إدراكها مباشرةً، *دون مساعدة عملية استدلالية*) *والخصوصية* (فهي أشياء *فردية* ، وليست سمات مشتركة). ولهذا السبب، من الأفضل اعتبارها فئة منفصلة من الأشياء الملموسة، تُسمى المظاهر الحدسية [41].

نحن هنا بصدد دراسة أعمق أنواع الإدراك الداخلي، حيث يلاحظ المُدرِك نفسه وأفعاله الأكثر حميمية - الوعي بكل شيء، بكل إراداته (أي الخطوة الأولى في جميع الأفعال، سواء أكانت إرادة الخيالات أم حركات الجسد) وتقييماته (التفضيلات، التي ليست أفعالًا بحد ذاتها، بل هي *مقدمات داخلية مفترضة* للأفعال). يختلف الحدس عن موضوعات الخيال (بما في ذلك الذاكرة والتوقع، وربما المشاعر العقلية)، في أن الأخيرة هي *نتاج* الفعل التخيلي، بينما يكون

---

40 تتداخل العديد من المفاهيم النفسية بين فئات الإدراك والعاطفة والإرادة. فعلى سبيل المثال، يُعدّ الخيال إرادة (وربما توليدًا لا إراديًا) لأشياء ذهنية تُدرك لاحقًا. وتشير النية إلى غاية الفعل الإرادي، وتتضمن نوعًا من التخيل للهدف المنشود (ذي القيمة). أما الإرادة بدون نية فنادرة، إن لم تكن معدومة؛ ويُعدّ وجود أفعال إرادية بلا دافع (والتي يمكن تسميتها نزوات ، دون انتقاص) إشكالية. ويشير نمط السلوك إلى مجموعة من الإرادات. ومرة أخرى، يشير الموقف إلى استعداد للإرادة، ما يعني امتلاك قيم معينة، دون أن يعني بالضرورة تطبيقها فعليًا. وتشير سمة الشخصية إلى مجموعة من المواقف. وهكذا دواليك. والإدراك، بطبيعة الحال، هو افتراض مسبق لجميع هذه المفاهيم، على الأقل بالنسبة للبشر.

41 أتردد في صياغة مصطلح جديد مثل "المدركات".

للحدس موضوع (من بين أمور أخرى) الأسباب المفترضة للفعل التخيلي، أي *الفاعل والفعل* . *تشكل هذه الحدوس* **معرفة ذاتية** حرفيًا ، بمعنى غير ازدرائي يعني "في الذات أو جزء منها"، والتي بالمقارنة بها تُعتبر الأحداث العقلية الأخرى، مثل... إن الذكريات والأوهام مهما كانت طريقة إدراكها الحسية، هي "موضوعية" تمامًا، أي أن الأخيرة ليست الذات، ولا هي تجاعيد أو حركات داخلها، على الرغم من أنها غالبًا ما تعتبر *ناتجة عن* الذات.

المعنى السلبي لكلمة "ذاتي" هو بالطبع أن الذات أو الوعي الذي يُدرك شيئًا ما، يخلق ذلك الشيء (كما يخلق المرء مخيلاته)، وأن هذا الشيء لا يوجد إلا في أو من خلال هذا الإدراك الفني. ولكن إذا قلنا إن *كل ما* يُدرك هو مخيلات، فإن هذا القول عن الإدراك نفسه ليس إلا ضربًا من الخيال. لذا، لا يمكننا فعل ذلك منطقيًا؛ صحيح أنه يمكننا وضع الكلمتين جنبًا إلى جنب، لكن معناهما المقصود في الواقع متناقض في ذاته. لذلك، فإن الرأي الصحيح هو أن *بعض* موضوعات الإدراك موجودة بشكل مستقل عن الإدراك، فهي موضوعية. وبهذا المعنى، لا تقتصر الموضوعية على الظواهر المادية والعقلية فحسب، بل تشمل أيضًا المفاهيم المجردة المفترضة المتعلقة بالمادة أو العقل، وحتى موضوعات المعرفة الذاتية المفترضة (الروح، والمعارف، والتقييمات، والإرادات). يتم وضع كل هذه الأشياء في دور *الأشياء* في حالة الإدراك، ويمكن أن توجد بدون هذا الإدراك (على الرغم من أنه في بعض الحالات قد يكون عمرها مساوياً لمدة ذلك الفعل الإدراكي، بالطبع).

يشمل مفهوم "الاستبطان" بمعناه الواسع الإدراك الحسي والإدراك العقلي على حد سواء. وبالمثل، فإن المفهوم الواسع لـ"العقل" لا يقتصر (وهو كذلك في الغالب) على الظواهر العقلية المذكورة سابقًا فحسب، بل يشمل أيضًا المُلاحِظ نفسه وتعبيراته الأكثر حميمية (الوعي، والإرادة، والتفضيل)، أي جميع موضوعات الحدس. قد لا تختلف هذه الأخيرة جوهريًا عن الظواهر العقلية، أي أنها تُظهر صفات ظاهرية دقيقة للغاية، وخفية للغاية، ولا شعورية للغاية،

وخافتة للغاية - تكاد تكون غير محسوسة ولكن ليس تمامًا - وفي هذه الحالة، يُعتبر الحدس نوعًا من الإدراك الداخلي الأعمق. أترك المسألة مفتوحة.

لاحظ جيدًا أن الاستشهاد بمثل هذه الأشياء "البديهية" لا يعني قبول أي مرشح خيالي للانضمام إلى فئتها. فإذا كان من المشروع (على الأقل افتراضيًا) الاعتراف *بمعرفة الذات* كملكة إضافية شبيهة بالإدراك، فلا يترتب على ذلك ضمان (أو استبعاد) جميع الادعاءات الأخرى بالحدس أو المظاهر البديهية (مثل الوعي المباشر بالله، أو قراءة أفكار الآخرين، وما إلى ذلك) منطقيًا بشكل تلقائي. في رأيي، لا بد لنا من الاعتراف بادعاءات المراقب بالمعرفة المباشرة (التجربة) عن نفسه وعن ذاتها؛ ولكن فيما يتعلق بالادعاءات الأخرى، فلا يوجد مثل هذا اليقين.

> ليس لأنني أرى يدي وأشعر بحركتها، أعتقد وأدّعي أنني حركتها – فإذا كنت موجودًا وحركت يدي، فلا بد *لي* أن أعرف أنني حركتها لأن إرادتي في ذلك نابعة مني (وحركة اليد ليست سوى نتيجة ثانوية لذلك). نقدم هذا النوع من الاستدلال الدائري (الذي سيرفضه الفلاسفة البوذيون، وينكرون وجود الذات) لمجرد التعبير عن ذلك اليقين الداخلي، لا لتبريره. يُزعم هنا أنه معطيات واضحة، لا تفسير. أحيانًا، تكون هذه الحركات أو الحالات الداخلية (مجازيًا) غير مؤكدة؛ فقد يقول المرء بصدق: "لا أعرف إن كنت أؤمن أو أريد أو فعلت كذا وكذا"، ولكن هذه أيضًا حالة من حالات معرفة الذات!

كما ذُكر سابقًا، يدّعي البوذيون، استنادًا على الأرجح إلى تجاربهم التأملية، أن الذات (وبالتالي *امتلاكها* للصفات وقوى الفعل) ما هي إلا وهم، غلاف تقليدي (أي مُولّد مفاهيميًا) لا شيء في جوهره (فراغ، خواء). على أي حال [42]، يكمن

---

[42] أرجو أن يكون واضحًا أن ما يُثار هنا، عندما نتحدث عن الذات، ليس الجسد أو حتى سمات الشخصية للذات المفترضة. قد يكون الجسد وعاءً للذات، يتمتع عليه بامتيازات خاصة، ولكنه ليس جزءًا منها. تشير الشخصية إلى الجوانب المرئية اجتماعيًا، كالجسد وخطوطه وحركاته، وسماته وأفعاله السطحية. أما سمات الشخصية أو الميول السلوكية، على النقيض، فيمكن اعتبارها أكثر دلالة على الذات، إذ نشير بها إلى بعض أوجه الثبات في مواقفها وإرادتها عبر الزمن.

اهتمامنا هنا في وصف عمليات التفكير البشري كما تظهر في التفكير العادي، والتي يبدو أنها تشمل حدس الذات وتعبيراتها. يبدو لنا الوعي، بطريقة ما، وكأنه يمتلك ذاتًا؛ ويبدو أن المعارف والتقييمات والإرادات "تنتمي" إلى تلك الذات و"أفعالها". على هذا الأساس، نبني قضايا مثل: أعتقد، أفضل، أفعل، إلخ. إذا لم تُمنح هذه الأشياء بعض الواقعية والمصداقية [43]، فإن جميع العبارات من هذا النوع تصبح بلا معنى ويجب استبعادها من الأساس من أي خطاب بشري. لا أعرف كيف ستتخذ القواعد النحوية حينها؛ فلم يقترح أحد نموذجًا مقنعًا. والحقيقة هي أن الفلاسفة الذين ينكرون مثل هذه الافتراضات نظرياً، يستمرون مع ذلك في الحديث بهذه المصطلحات عملياً!

[43] تكمن إحدى صعوبات فكرة المعرفة الذاتية في أنها تبدو وكأنها تتطلب علاقة انعكاسية . يُقال: العين لا ترى نفسها، فكيف إذن يمكن للذات أن ترى نفسها أو أن الوعي يُوجّه نفسه؟ لكن هذا التشبيه قد يكون مُضللاً، فكما أن العيون لا ترى شيئًا، فإننا نرى من خلالها. التشبيه الأنسب هو استشعار يد باليد الأخرى. قد تكون النفس أو الروح "قابلة للانقسام"، بمعنى أنها تستطيع إدراك جزء منها بجزء آخر (وبالتالي، على مراحل، إدراك ذاتها كاملةً)! أعتقد، على سبيل المثال، أن ما نسميه "الضمير" (الأخلاقي أو الفكري) هو تحديدًا هذا: جزء من كلٍّ منا (كبيرًا كان أم صغيرًا، تبعًا لميولنا الشخصية) مُخصّص ومُكلّف بمهمة تنظيمية تتمثل في الإشراف على بقية حالاتنا وأفعالنا. أما بالنسبة للوعي، فيمكننا اعتبار الحالة الانعكاسية دلالةً أدقّ على: وعي بوعي شيء آخر غير الوعي (أي علاقة تكرارية).

3. العلاقات بين التجارب

نربط التجارب بطرقٍ متنوعة. ثمة **ارتباطات واضحة بين الحواس** . ويشير هذا إلى الروابط التي نسجلها ونعتمد عليها بين الأحاسيس في المجال المادي، بتراكيب مختلفة. على سبيل المثال، يرتبط *مشهد يدي وهي تلامس شيئًا ذا شكل أو ملمس معين بأحاسيس اللمس* المصاحبة له.

في كثير من الأحيان، يكون هناك **ترابط بين المجالين العقلي والمادي** . وفي هذا الصدد، توجد تركيبات مختلفة ممكنة. أحد الأمثلة هو البصر والتصور واللمس: فعندما أغمض عيني، يكون تصور يدي والشيء الذي أمسكه أداةً *لتفسير* أحاسيس اللمس المقابلة. وهناك تركيبة شائعة أخرى تتضمن البصر والتصور والصوت و"الاستدلال السمعي": أسمع صوتًا يبدو أنه قادم من مشهد، ثم يختفي المشهد، فأربط الصوت بتصور ما؛ ثم يختفي الصوت، فأربط صورتي البصر والصوت في ذاكرتي. كذلك لدينا تركيبة "الذوق الرفيع": فالأحاسيس في أفواهنا ليست مجرد تذوق، بل هي مزيج من الصور البصرية القائمة على رؤية الطعام قبل تناوله، والشم، وأحاسيس اللمس من حيث الشكل والملمس والحركة، والأحاسيس العضلية للفم واللسان وحركات الحلق، وحتى أصوات المضغ!

من المهم ملاحظة أن ما يبدو للوهلة الأولى ارتباطًا *مباشرًا* بين الأحاسيس غالبًا ما يكون *وسيطًا* من خلال إسقاطات ذهنية. فنحن نشير عادةً، بشكل عام، إلى مختلف أنماط الإدراك الحسي للفضاء. أي أننا نظن أن هناك فضاءً بصريًا، وفضاءً سمعيًا، وفضاءً لمسيًا، وما إلى ذلك. لدينا انطباع بأننا نعرف نظائر للفضاء من خلال مختلف الحواس، لكن هذا ليس صحيحًا تمامًا. في الواقع، نحن نسقط ذهنيًا الفضاء البصري وخصائصه على أنماط الإدراك الحسي الأخرى.

نُحدد مواقع الظواهر اللمسية في أجسامنا (التلامس، الآلام، إلخ) بالرجوع إلى صورة بصرية للجسم. تستند هذه الصورة إلى إدراكنا البصري الخارجي (عبر العينين) للجسم، كصورة فوتوغرافية في الذاكرة. عندما تكون العينان مغمضتين (أو غير مستخدمتين أو مشغولتين بشيء آخر)، تُسقط الصورة البصرية داخليًا بدلًا من الرؤية الفعلية للجسم. تُستخدم هذه الصورة كنظام إحداثيات، ***نرسم من خلاله خريطة*** لأحاسيس اللمس داخل أجسامنا أو على سطحها. على سبيل المثال، أغمض عينيك وضع طرفي إصبعين متباعدين على مكتبك؛ فيما يتعلق بأحاسيس اللمس فقط، لا توجد مسافة بينهما، فهما مجرد حدثين منفصلين. أنت لا "تشعر" بالفراغ بينهما، بل تتخيل وجود فراغ بينهما. وبالمثل، إذا مررت إصبعك على مكتبك، فلن تستطيع القول إن الإصبع كان له مسار متصل إلا برسم خط ذهني بين نقاط تلامسه المختلفة مع المكتب. قد يتم أيضاً رسم خريطة للأصوات التي نسمعها والأحاسيس الأخرى في مكافئ ذهني للفضاء، يمتد إلى ما وراء جسد المرء.

وهناك بالطبع ارتباطات أخرى – أوجه التكافؤ والعلاقات السببية – بين المجالات العقلية والمادية. على سبيل المثال، العلاقات بين الأفكار (التأملات اللفظية وغير اللفظية، القائمة على التجربة المباشرة أو الذاكرة) والمشاعر (الأحاسيس الداخلية)، أو بين العواطف (التقييمات وتعبيراتها العقلية والجسدية) والتنفس (كما هو الحال عندما يتسارع أو يتعمق بسبب الرغبة أو الخوف).

4. الأشياء المفاهيمية

موضوعات التصور، أي "الأشياء" التي نتصورها، وتسمى أيضًا[44] *لا* تُعتبر **المفاهيم** أو **المظاهر المجردة** بيانات تجريبية (على عكس المدركات الحسية، وفي نهاية المطاف موضوعات الحدس)، ولكن يجب مع ذلك منحها الاعتبار الواجب كمظاهر. يمكن تمييز المجردات *ظاهريًا* عن الملموسات المادية أو الذهنية لكونها تفتقر إلى أي من الخصائص الظاهرية - فلا يمكننا رؤيتها أو سماعها أو شمها أو تذوقها أو الشعور بها بأي شكل من الأشكال، على المستوى المادي أو الذهني. كما يمكن تمييز المجردات عن موضوعات الحدس، لكونها ليست جزئيات. المجردات هي *السمات أو المقاييس أو الدرجات المشتركة المفترضة* لمدركين حسيين أو أكثر، و/أو عناصر حدسية، و/أو مجردات أخرى في تركيبات بسيطة أو معقدة.

لكي لا نخلط الأمور هنا، فإن ***الكلمات*** التي نربطها عادةً، عن قصد، بالمفاهيم المجردة، والتي تصبح بذلك، ومن ثم، بالنسبة لنا، تجليات مادية وعقلية *للمفاهيم* المجردة، وأدوات لتسهيل تسجيل المعلومات وتخزينها ونقلها. قد تكون الكلمات تعابير وجه أو إيماءات جسدية، أو أشكالاً مرئية أو ألواناً، أو أصواتاً مسموعة أو نقوشاً ملموسة أو حتى كتابة برايل - لكن *ما* ترمز إليه (مرجعياتها أو معانيها المقصودة) قد لا يكون له أي صفات ظاهرة ولا نوايا.

---

44 تجدر الإشارة إلى أنه من غير الدقيق استخدام مصطلح "النومين" كمرادف لمصطلح "المجرد" (قياسًا على مساواة الظاهرة بالملموس)، كما يفعل البعض. يشير مصطلح "النومين" إلى الأشياء التي يُفترض وجودها خارج العالم الظاهري، وفي تناقض معه (بل وتعارضه أحيانًا)، بينما المجرد هو أشياء موجودة بالإضافة إلى الملموسات وفي انسجام معها. يُعدّ "النومين" مجالًا متعاليًا، يُزعم دون مبرر أنه الحقيقة المطلقة؛ بينما المجرد هو في جوهره كامن، جزء من واقعنا اليومي الذي يمكن معرفته بالوسائل العادية.

إذن، يُقصد بـ"المجرد" أي موضوع للنقاش بخلاف الظاهرات أو الحدس. تبدو العديد من المجردات وكأنها "مُعطاة في التجربة"، ومع ذلك لا يمكن الإشارة إليها بوضوح كما تُشار إلى التجارب. على سبيل المثال، "التربيع" هو شيء نراه في جميع المربعات الظاهرة، سواء في العالم الخارجي أو في أذهاننا؛ ومع ذلك لا يمكننا إظهاره إلا برسم مربع نموذجي ذي حجم ولون محددين. ليس لدينا سبيل إلى الكوني *إلا* من خلال *الأفراد* . وهكذا، فإن المفهومي ظاهر بمعنى ما، مثل التجربة، لكن مكانته المعرفية أدنى، لأنه بينما يمكن الوصول إلى الإدراكي أو الحدسي مباشرة كشيء واحد، فإن المفهومي يتطلب تعددًا في البيانات، يتم تمييزه تدريجيًا من خلال المقارنات والتباينات بين أجزاء مختلفة من مجال الظهور، وبشكل أوسع بين مجالات الظهور المختلفة عبر الزمن.

نُطلق مصطلح "موضوع الإدراك المجرد" على أي شيء أو علاقة نستنتجها (أو على الأقل نفترضها) بوسائل مفاهيمية/منطقية، بما في ذلك **المصطلحات والقضايا والحجج** . ورغم أنها في حد *ذاتها* غير محسوسة، ولا تُدرك حدسيًا، إلا أن المجردات قد ترتبط (بل يجب أن ترتبط في نهاية المطاف) بظواهر تجريبية. ويمكننا وصفها بأنها موضوعات ***عقلانية ، لأن*** *الفهم المنطقي والخطاب* يدخلان في إدراكها [45]. وهي نتاج نهائي لعمليات استدلالية متفاوتة النوع والتعقيد (قد تكون افتراضية واحتمالية)، تستند إلى أدلة تجريبية (حسية أو مستنبطة) وتسترشد بها. إن ما يكمن وراء مصطلح مجرد مثل "الكوارك" أو "السعادة" - ما يبدو لنا أن المصطلح يشير إليه، وما يجعله ذا معنى بالنسبة لنا - هو ما نُجسده كشيء "مجرد". مثل التجربة، يُمنح هذا الأمر إمكانية الواقع إن لم يكن الواقع الفعلي من نوع ما (مع الاعتراف بأنه في حالات محددة، يمكن إثبات أن ما افترضناه كان وهميًا - على سبيل المثال "وحيد القرن").

تجدر الإشارة إلى أنني أعتبر ***الإدراكات المنطقية*** (مثل الوعي بوجود تعارض أو انسجام بين مختلف المدركات أو الحدس أو المفاهيم)

---

[45] أُدرج هنا بالطبع الأفكار الخاطئة أو المنطق المغلوط، فوصفها بالعقلانية لا يعني الموافقة المطلقة على جميع الخطابات البشرية. لا أنكر أن العقل عرضة للخطأ، بل أؤكد فقط أنه قد يكون صحيحًا وحقيقيًا في بعض الأحيان. فإنكار فعالية العقل في بعض الأحيان يُعد تناقضًا في حد ذاته، إذ أن هذا الإنكار هو في جوهره محاولة لخطاب عقلاني.

مجردة. يمكن وصفها بأنها "أحاسيس" افتراضية بعدم التوازن بين بعض المظاهر، مما يُثير فينا الشك، وتساؤلاً يتطلب إجابة، ولا يُستعاد التوازن إلا عند إيجاد إجابة مقنعة [46]. نشعر بأننا "مُلزمون" بدافع الصدق لحل المسائل المنطقية عند ظهورها. وهكذا، يستند المنطق إلى نوع من التأثير، أي القدرة على إدراك مستوى إيماننا أو تقبلنا لبعض المظاهر، ضمن سياق معرفي محدد ودرجة معينة من الانتباه.

إذا راودنا أدنى *انطباع* (سواء كان صحيحًا أم خاطئًا) بأن تجربةً أو فرضيةً ما غير مناسبة أو غير ملائمة، فيجب احتساب هذا الانطباع ضمن مجمل الظواهر التي يُبنى عليها الحكم. وبالنظر إلى جميع انطباعاتنا في لحظةٍ ما (مهما كانت غامضةً أو واضحةً، صحيحةً أو خاطئةً في البداية)، نُكوّن أحكامًا مدروسةً بشأن أيٍّ من هذه الانطباعات. ويترتب على ذلك أننا على صواب (*مبدئيًا* على الأقل) في اعتبار الرؤى المنطقية موضوعية، بمعنى أنها تنتمي إلى الظاهر لا إلى الذات. ولا يُغيّر من هذا الموقف اعتبارنا لها أيضًا "مشاعر"، أو نوعًا من "الدوافع". فهذا ليس تفضيلًا اعتباطيًا، بل هو في حد ذاته مُقنع منطقيًا.

لاحظ جيدًا أن المنطق ليس، كما يتصور بعض المعلقين المعاصرين، مسألة لغوية أو حتى شكلية (فهذه مجرد جوانب تقنية). إنه في المقام الأول فهم للمشكلات الكامنة في المظهر (أو بين المظاهر)، والحلول الممكنة لهذه المشكلات. فالمشكلات والحلول نفسها *واضحة* ! وقد حدد أرسطو ثلاثة أنواع رئيسية من المسائل المنطقية: الهوية (الإقرار بالأشياء كما هي)، وعدم التناقض (التناقضات بين الظواهر وحلولها

---

46 قد تُعتبر الرؤى المنطقية المتمثلة في الشك (سلبية) أو الاقتناع (إيجابية) "مشاعر"؛ لكنني أشك في إمكانية اعتبارها مشاعر ملموسة في الجسد أو العقل (مع أنها قد تُثير أحيانًا قلقًا أو رضاًا محسوسًا)، بل ينبغي تصنيفها على أنها مجردة، ويجب "إضفاء الطابع الموضوعي" عليها قدر الإمكان. على أي حال، من الواضح أن وجهة نظري بعيدة كل البعد عن العقلانية الكلاسيكية، التي تعتبر المنطق والشعور نقيضين.

الظاهرة)، والوسط المرفوع (معالجة الثغرات المعرفية والأفكار غير المُرضية).

يبدأ أبسط أنواع التصورات بإدراكٍ **بسيط** ، ووعيٍ مباشر بجانبٍ مجردٍ من جوانب بعض الجزئيات المدركة أو المستشعرة. هذا الموقف ضروري لتفسير المقارنات والتناقضات التي تحدد عملية التصور، وكذلك المواجهات المنطقية التي تنظم المعرفة. من الواضح أن مفاهيم مثل "التشابه" و"الاختلاف" و"أكثر أو أقل" و"التناقض" و"الاتساق" وغيرها من هذه المفاهيم المباشرة، ليست صفاتٍ محسوسة أو بديهية، بل هي مجردة بلا شك [47]. يتشكل التصور الأكثر **تعقيدًا** من هذه التصورات البسيطة، ولكن ليس كبناء الطوب فوق بعضه. بل ينطوي الأمر على علاقاتٍ أكثر تعقيدًا من مجرد "الإضافة"، حيث تتداخل المصطلحات، وتتشابك أشكال القضايا، مدعومةً ومتشابكةً بحججٍ متنوعة.

لذا، ينبغي فهم مصطلح التجريد على نطاق واسع ليشمل الرؤى البسيطة وملخصات *التشابه* أو الاختلاف النوعي أو الكمي بين التجارب؛ والتصورات *والتفسيرات والشروحات الأكثر تعقيدًا* التي تتطلب التجربة والخطأ الاستنباطي؛ والعلاقات الافتراضية بين المفاهيم؛ والرؤى والأحكام والاختبارات المنطقية؛ والمبادئ الاستنباطية والاستقرائية؛ والأساليب والتقنيات المنطقية المختلفة. تجدر الإشارة إلى أن التجريد لا يقوم على أوجه التشابه فحسب (كما يوحي بعض الفلاسفة سهوًا)، بل على أوجه الاختلاف أيضًا. *فالجانب السلبي لا يقل أهمية عن الجانب الإيجابي* . وثمة عامل آخر، غالبًا ما أغفله، وهو إدراك الدرجة أو النسبة. فالأشياء لا تبدو "متشابهة أو مختلفة" فحسب، بل تبدو أيضًا "أكثر أو متساوية أو أقل" من هذا أو ذاك. ويجب أن يتضمن أي تحليل شامل للمقارنة والتباين هذا الجانب الكمي، الذي لا يمكن اختزاله إلى مجرد وجود أو غياب نوعي.

إن المفاهيم المجردة غير مقبولة دون نوع من الخبرة المسبقة، سواء أكانت إدراكات مادية أو ذهنية أو حدسية ذاتية. *فلو لم نلاحظ شيئًا قط، لما كان لدينا*

---

[47] وأذكركم، أنها لا يمكن إنكارها منطقياً، لأنه في محاولتك لإنكارها تستخدمها وبالتالي تناقض نفسك.

ما نتصوره. هذا مبدأ أساسي، بفضله يمكن تجنب العديد من الأخطاء. غالبًا ما *يستخدم الفلاسفة مفهومًا ما لانتقاد أو إنكار الإدراكات التي استند إليها في الأصل* ، مرتكبين بذلك نوعًا من مغالطة "المفهوم المسروق". إذا تذكر المرء ترتيب الأشياء في المعرفة، فلن يضيع وقته ووقت الآخرين في مثل هذه الحماقات. لقد وقع العديد من الفلاسفة، نتيجةً لقصورهم في الملاحظة الدقيقة والتقييم الموضوعي للعمليات المعرفية، في الشك ونشروا مفاهيم خاطئة ألحقت ضررًا كبيرًا بعقول الناس والمجتمع. سنستعرض في هذا البحث بعض افتراضاتنا الأساسية المتعلقة بالمعرفة المجردة، بهدف تبريرها من حيث المبدأ. ما نأمل أن يتضح هو أن المبرر الرئيسي للتجريد هو استناده إلى بيانات تجريبية. إنه ليس شيئًا "مسبقًا" أو "متعاليًا".

جوهر المفاهيم هو أنها تقدم ملخصات أو تفسيرات أو شروحات لظواهر أو تفاصيل حدسية. لذا، فإن توجهها الأساسي موضوعي أكثر منه ذاتي، سواء أكان ما تشير إليه هو الذات أم الآخر. بمعنى آخر، عندما يُكوّن الذات تصورًا مجردًا عن الذات، فإنها تتعامل مع نفسها ككائن معرفي كأي كائن آخر في ذلك السياق. كذلك، فرغم أن هذه المقارنة والتباين تُعدّان من عمل الذات المعنية، إلا أن ذلك لا يعني أنها "إبداع ذاتي"؛ فهي تعتمد على أداء الذات، لكنها لا "تخترع" موضوعها.

إن الترتيب المقترح للبيانات، والناجم عن عملية التجريد، هو بالضرورة استقرائي عندما يستغرق أكثر من لحظة واحدة. فما يُعطى في لحظة ما هو الدليل الخالص، بينما الروابط المفترضة والعلاقات الأخرى بين اللحظات ليست سوى فرضيات تؤكدها هذه اللحظات (وغيرها لاحقًا)، إذ كما ذكرنا، نعتمد بعد لحظة معينة على الذكريات والتوقعات. لهذا السبب، يحتل المفهوم مكانة أدنى من التجربة. ليس كما يظن البعض، "لأن التجريد ليس متأصلًا في التجربة"، بل لأن استخلاص المفاهيم من المدركات والحدس يعتمد على عمليات تستغرق وقتًا طويلًا، وبالتالي قد تكون خاطئة.

لذا، قد تُعتبر المصطلحات والمقترحات والحجج، في نهاية المطاف، "صحيحة" أو "خاطئة"، بمعنى أو بآخر، بعد دراسة جميع الجوانب. وقد تكون الخاطئة

منها ادعاءات متعمدة، أو محاولات صادقة ولكنها غير ناجحة لنقل المعلومات. إن كون بعض المفاهيم المجردة خاطئة لا يُبرر بأي حال من الأحوال إصدار حكم تشكيكي على التجريد في حد ذاته، لأن *هذا الحكم نفسه* مجرد . لا يمكن لأحد أن يدعو باستمرار إلى استبعاد جميع المفاهيم المجردة من المعرفة البشرية. بل لا يمكن للمرء حتى أن يُلزم نفسه (لفظيًا أو ضمنيًا) بالتوقف عن استخدامها، لأن هذا الفهم أو النية الجماعية بحد ذاته ينطوي على التجريد. وبالتالي، يجب قبول *بعض المفاهيم المجردة منطقيًا؛ والسؤال الوحيد المتبقي هو: أيها؟* إذا فُهمت المفاهيم المجردة الأساسية للتشابه والاختلاف، أو التوافق مقابل عدم التوافق، وسُلمت بها، فلا يوجد سبب يُذكر لإنكار مفاهيم مجردة *أخرى* ، لأن *إنكار بعض المفاهيم المجردة فقط لا يُعادل إنكارها جميعًا* .

تُعدّ المفاهيم المجردة موضوعات ونتائج الخطاب، ولكن لا ينبغي النظر إليها من هذا المنظور فقط. فدورها المعرفي ليس كل شيء. قد تكون جادة أو مرحة، حاضرة في الوعي أو في خلفيته أو في أعماقه. وكما ذُكر سابقًا، وكما سنرى بمزيد من التفصيل، فإن المفاهيم المجردة تنطوي على الخيال، بل وتتأثر به في كثير من الأحيان، أي الذاكرة والخيال والتوقع؛ على سبيل المثال، ذاكرة أساسها الإدراكي، أو خيال الكلمات التي ترمز إليها، أو توقع الفرضيات. كما تتأثر المفاهيم المجردة بحياتنا الداخلية وتؤثر فيها؛ فعلى سبيل المثال، قد يؤثر تحيز عاطفي على تفكير المرء الفلسفي، أو قد تُعدّل فلسفة الذات خياراته.

5. درجات الداخلية

من المهم أن نلاحظ جيدًا، في الرسالة المذكورة أعلاه، الدرجات الضمنية للداخلية، فيما يتعلق بـ "بعد" الأحداث عن المراقب.

يتم تمييز خمس (أو ست) درجات من الباطنية فيما يتعلق **بالعواطف أو المشاعر** (باستخدام هذه المصطلحات بمعناها الأوسع)، بدءًا من (الأبعد):

(a) الأحاسيس التي يشعر بها المرء عندما يلمس شيئًا ما بجلده أو في فمه أو أنفه (قد لا تُعتبر هذه عواطف، ولكن يقال إن المرء يشعر بها)؛

(b) المشاعر والأحاسيس والآلام الحشوية التي يشعر بها المرء *في منطقة الجسم* (بما في ذلك الرأس)، سواء كان ذلك بسبب أسباب جسدية بحتة (مثل ألم حرق الأصابع أو الجوع أو ألم المعدة بعد تناول شيء يصعب هضمه أو الصداع بسبب الضوضاء) أو بسبب أسباب عقلية (أو نفسية جسدية - مثل الخوف الذي يشعر به المرء في الضفيرة الشمسية أو المتعة الجنسية أو الشعور الدافئ بالحب في صدره)؛

(c) "المشاعر العقلية"، أي الشعور الملموس، ليس في أي مكان جسدي، ولكن في المستوى العقلي، إذا كان من الممكن القول بوجود مثل هذه الأشياء؛

(d) التمثيلات الذهنية النهائية (كذكريات، وتخيلات، وأحلام) لهذه التجارب الحسية (وربما الذهنية)، والتي بفضلها نستطيع تذكرها والتعرف عليها، وغالباً ما نستحضرها؛

(e) التعبيرات الذاتية للفرد، والمواقف التي تنطوي عليها الرغبات والإرادات، والأحكام القيمية أو التقييمات الضمنية في خياراته؛ و

(f) الآثار المجردة للسلوك والعاطفة المتأملة (من الأنواع الأربعة السابقة)، والمعروفة بعمليات التفكير.

إنّ أيّ شعورٍ مُعيّن (مزاج، رغبة، أو أيّ شيء آخر - أيّ "عاطفة") نُطلق عليه اسمًا، هو عادةً *مُركّبٌ من أنواعٍ عديدةٍ أو جميعها من هذه المشاعر* ، سواءً كانت ملموسةً وسلبيةً نسبيًا مثل (أ)، (ب)، (ج)، أو (د)، أو مُجرّدةً وفعّالةً نسبيًا مثل (هـ)، أو (و). نادرًا ما نشير إلى مُكوّنات الشعور الأساسية وحدها. من خلال تمييز المعاني المُختلفة لـ"الشعور"، نتمكّن بشكلٍ أفضل من تحليل وفهم مشاعر مُحدّدة. على سبيل المثال، لا يُمكن اختزال عبارة "أنا مُغرم بها" إلى مُجرّد مشاعر لطيفة في "القلب" أو في الأعضاء التناسلية، أو حتى إلى معرفةٍ ذاتيةٍ بتقييمٍ مُجرّد. قد يعني "الوقوع في الحب" أن يشعر المرء بأحاسيس ملموسة (كشعوره ببشرة من يحب) ومشاعر أو أحاسيس نفسية (كالمتعة، والرغبة، والإعجاب، والألم، والخوف، والشعور بالذنب، والخجل، والشفقة، وما إلى ذلك) أثناء التواصل مع الشخص المعني أو عند التفكير فيه، أو قد يشير إلى تقييم أفلاطوني مباشر (أنا معجب بها) أو غير مباشر (إنها لطيفة، وتستحق الحب) وعزم على اتباع نهج معين (كفعل الخير لمن يحب)، أو كليهما (في الغالب). كما تُعتبر أفعال المرء اللاحقة، سواءً كانت طوعية أو لا إرادية (على المدى الطويل)، اختبارات ومؤشرات تجريبية مهمة، يمكن من خلالها الحكم بموضوعية على ما إذا كان الحب موجودًا بالفعل، وإلى أي مدى، أم أنه مجرد ادعاء زائف (وهم).

قد تكون عقدة المشاعر، على سبيل المثال، متكررة، حيث يؤدي رصد بعض اقترانات المشاعر أو الأفعال إلى مشاعر إضافية (على سبيل المثال، قد يشعر المرء بالذنب لرغبته في شخص ما أو تقبيله). كذلك، قد يمتلك المرء مشاعر متضاربة؛ فلا يوجد "قانون عدم التناقض" فيما يتعلق بالمشاعر. فعبارة "أحب س" و"أكره س" (أو "أحب غير س") لا تُعتبران متناقضتين منطقيًا، بل مجرد، لنقل، غير متماسكتين أو متعارضتين، لأنهما تستدعيان في نهاية المطاف مسارات عمل مدمرة للطرفين (أهداف متضاربة). أي أن عبارة "أحب س" (في جانب معين ووقت محدد) تنفي عبارة "أكره س"، لكنها لا تستلزم منطقيًا عبارة "أحب س" (أو "أكره غير س"). ننظر إلى النفس على أنها "بيت منقسم"، حيث تميل أجزاء منها في اتجاه، بينما تميل أجزاء أخرى في اتجاهات مختلفة. في الواقع، تستند نفسيتنا على التجزئة بين "ضميرنا" المكلف

بالإشراف الأخلاقي (بدرجات متفاوتة، وفقًا للشخص - قد لا يمتلك البعض مثل هذا الجزء المحفوظ من الذات) وميولنا الاندفاعية (التي قد يرفضها الضمير).

بالعودة إلى درجات الباطنية، تنطبق الفروقات نفسها على ملكات النفس البشرية ذات الصلة. لدينا بالطبع **إدراك** لأنواع "العاطفة" الخمسة أو الستة المذكورة أعلاه - فهي لا توجد فحسب، بل يدركها الذات. وبالمثل، يمكن النظر إلى **الإرادة** على مستويات أو أعماق مختلفة. إذا حركت يدي، يمكنني التركيز على الأحاسيس اللمسية أو البصرية ليدي، أو الشعور بحركتها ورؤيتها، أو اللذة أو الألم الذي قد تُسببه هذه الحركة، أو التخيل البصري ليدي وهي تتحرك (مع إغلاق العينين)، أو الغرض من حركتها أو أسبابها (أي على الإنجاز الذهني المنشود من هذه الحركة، أو على العمليات المفترضة التي تحدث بها)، أو أخيرًا على فعل الإرادة الحدسي. قد تتضمن إرادة معينة أيًا من هذه الجوانب أو جميعها.

بالمعنى الدقيق، لا يُمكن وصف الإرادة إلا بأعمق فعلٍ من أفعال الإرادة، المُدركة بالمعرفة الذاتية، إذ تُعتبر جميع الأحداث اللاحقة مجرد آثارٍ لها، ردود فعلٍ عقلية أو جسدية. فالإرادة لا إرادية أبدًا، بينما الخيال أو الحركة الجسدية فقط هما ما يُمكن أن يكونا لا إراديين. في العالم العقلي، يُمكن إسقاط الصور لا إراديًا، كما في الأحلام. أما في العالم المادي، فتُحركه قوى خارجية، وقد يُعاني من خللٍ وظيفي داخلي (كالشلل) أو فقدان أعضاء (كجرح اليد). في حين أن الإرادة المفترضة (ضمن نطاقٍ محدود) تبقى دائمًا في متناولنا، فعلٌ حرٌّ من الروح، والفعل الأول في أي سلسلةٍ من الأفعال الإرادية. وهكذا، تُعتبر الإرادة في حد ذاتها فعلًا روحيًا يؤثر على المجالين الآخرين: المصفوفة العقلية للخيال (التي يُمكن للمادة أن تؤثر عليها أيضًا) أو على المادة (التي لا يُمكن للخيال بحد ذاته أن يؤثر عليها).

لا يمكن لهذه المجالات أن تؤثر بشكل مباشر أو آلي على الجانب الروحي، بل فقط من خلال إدراكات الذات. *فالإدراك* يسبق الإرادة دائمًا (أو على الأقل في أغلب الأحيان)، إذ يطرح على الذات قضايا للاستجابة لها، لكنه لا يحدد الاستجابة. وينتج عن الإدراك أحكام قيمية ومواقف لدى الذات، أي أحداث في

العالم الروحي. ولكن حتى هذه المقدمات الذاتية للفعل الإرادي لا تحدد الإرادة بشكل قاطع؛ إذ لا يزال على الذات أن تُريد الفعل في الاتجاه الذي تُشير إليه. وهكذا، يُقال إن الإدراك (وموضوعاته) والتقييم (أو بشكل أوسع، العاطفة) " *يؤثران* " على الأفعال (يجعلانها أكثر احتمالًا من غيرها)، ولكن الإرادة وحدها هي التي تُحدد الأفعال. وبالتالي، تُشير "الإرادة" بدقة إلى الحركات الذاتية للذات - فهو سببها الوحيد، بمعنى *الفاعل* (أو المؤلف أو المُؤدي). لا وجود لهذه الحركات بدون الذات، فهي ليست نتاجًا نهائيًا لأفعاله، بل هي أفعاله. وهو المسؤول عنها بشكل مباشر، ومُنفذها. الأحداث اللاحقة (مثل حركة اليد) ليست إرادةً، بل هي آثارٌ (معتادة) للإرادة، وإن كانت تُسمى مجازًا "إرادية". وبالنسبة لهذه الآثار، فإن المسؤولية (عادةً) غير مباشرة، إذ قد تؤثر فيها قوى أخرى.

من خلال تصنيف الأشياء المقترح هنا، نستطيع فهم ما نعنيه بحرية الإرادة بشكل أفضل. لكن سيتم تناول الاعتبارات الأعمق للسببية والأحكام السببية بشكل منفصل.

4. التصور المفاهيمي

في هذا الفصل، سنحاول توضيح عمليات التصور، أي كيف نطور أفكارًا مجردة من معطيات التجربة. حاول العديد من الفلاسفة سابقًا القيام بهذه المهمة الصعبة، لكنهم انحرفوا إلى الخطأ أو وصلوا إلى نتائج غير ذات صلة بسبب فشلهم في استيعاب جميع المسائل المنطقية ذات الصلة. نحتاج إلى شرح كيفية إجراء المقارنات والمقابلات، دون الوقوع في الاستدلال الدائري. نحتاج إلى إظهار أن الاختبارات المنطقية ليست معايير اعتباطية، كما يدّعي البعض، بل هي الطريقة الوحيدة النزيهة والعقلانية لتقييم أي مدخلات بيانات. نحتاج إلى توضيح التعبير اللفظي، والتأكد من أنه لا يشوّه أفكارنا. قد نحاول أيضًا اقتراح نظرية "الكليات".

1. التشابه والاختلاف

إنّ التصورات المزعومة للتشابه والاختلاف هي الأساس البدائي لكل عملية تكوين مفاهيم، أي التجميع والتسمية والتصنيف. وهذه التصورات نوعان: تشابه أو اختلاف *خاص* ، يتعلق بالعناصر الإدراكية البحتة (المادية أو الذهنية) أو الحدسية (المعروفة بذاتها)؛ وتشابه أو اختلاف مجرد *لاحق* ، يتعلق بالمنتجات المفاهيمية للأول. أو بتعبير أدق، فإنّ التشابه والاختلاف على مستوى معين هما أساس التجريد، أي أن كل ما نعتبره متشابهاً مع بعضه البعض ومختلفاً عن غيره يصبح بذلك جزءاً من المفاهيم المجردة *الأولى* ، وكل المفاهيم الأخرى *مشتقة* منها في نهاية المطاف.

من أهم المبادئ التي يمكننا طرحها في البداية أن **التشابه ليس شيئًا ندركه، بل الاختلاف هو *ما* ندركه؛ فالتشابه هو ببساطة غياب الاختلاف** . وبالتالي، على الرغم من ثنائية المعنى التي منحناها للكلمات، فإن التشابه يحمل دلالة سلبية، بينما الاختلاف يحمل دلالة إيجابية. يبدو كل شيء متشابهًا لنا حتى نلاحظ اختلافًا ما. نحكم على الأشياء بأنها مفردة أو متشابهة إذا لم نلحظ أي تعدد أو اختلاف بينها. لذا، بالمعنى الدقيق، يمكن تجربة الاختلاف، بينما التشابه مفهوم منطقي.

دعونا أولاً ننظر في بعض المدركات (الأشياء المادية أو العقلية للإدراك) في المجال البصري (وتحديداً الأشكال)، ثم سننتقل إلى المدركات البصرية الأخرى، وكذلك المدركات السمعية وتلك الموجودة في الحواس الأخرى.

عند مواجهة ظاهرتين *ماديتين مرئيتين* (ظاهرتين تظهران *في الوقت نفسه* في المجال البصري)، فإننا نقارن بينهما بشكل أساسي عن طريق تخيل خطوط متوازية من نقاط على إحداهما إلى نقاط على الأخرى (حيث تُمثل هذه النقاط تقسيمات متخيلة للظاهرتين، إلى نقاط مضيئة أو داكنة - أرقام رقمية 1 و0).

إذا كانت جميع هذه الخطوط تُشير إلى نقاط مضيئة أو داكنة، يُعتبر الجسمان متطابقين تمامًا؛ وإذا لم تتطابق أي نقاط، يُعتبر الجسمان مختلفين تمامًا؛ أما إذا تطابقت بعض النقاط فقط، فيُعتبر الجسمان *متشابهين في بعض الجوانب ومختلفين* في جوانب أخرى . وهكذا، توجد *درجات* من التشابه والاختلاف.

فإن هذه **المقارنة** (بمعناها الأوسع، بما في ذلك المقارنة ذات الهدف الإيجابي المتمثل في إيجاد نقاط التشابه وتلك ذات الهدف السلبي المتمثل في إيجاد نقاط الاختلاف، أي "التباين") تنطوي على فعل تخيلي (على وجه التحديد، هلوسة خطوط عقلية في المنطقة المادية للفضاء)، ولكن نتيجتها تُعطى من خلال الظاهرة البصرية (من الواضح أن هناك أو لا توجد أزواج من النقاط المضيئة أو المظلمة عند طرفي الخطوط).

ثمة طريقة أخرى، أقل مباشرة، لمقارنة الأشياء المادية المرئية، وهي إسقاط صورة ذهنية لأحد الأشياء (عادةً ما يكون شيئًا سبق إدراكه، وبالتالي تُخزَّن صورته في الذاكرة) على الشيء المادي الآخر (الموجود حاليًا في المجال البصري). يحدث هذا *التراكب* أساسًا عندما لا يكون الشيءان الماديان موجودين في الوقت نفسه، أو عندما يكونان متباعدين مكانيًا لدرجة أن التركيز على أحدهما يصرف الانتباه عن الآخر، فلا يمكن اعتبارهما بالضرورة يشتركان في المجال البصري نفسه في الوقت نفسه. في هذه الحالة، نُركِّب صورة أحد الأشياء على الآخر، ونُحصي عدد النقاط التي تُغطي بعضها بعضًا وعدد النقاط التي لا تُغطي بعضها [48]. هنا أيضًا، ينطوي الأمر على فعل تخيلي (إسقاط صورة ذهنية أو ذاكرة في الفضاء الخارجي)، لكن الحكم يعتمد على ملاحظات سلبية.

ثمة طريقة ثالثة، وإن كانت أقل مباشرة، تتمثل في مقارنة الصور الذهنية للشيئين الماديين قيد الدراسة ومقارنتها - ويمكن استخدام هذه الطريقة، على سبيل المثال، إذا لم يكن أي من الشيئين موجودًا لفترة كافية، نظرًا لزوالهما السريع. وهناك طرق أخرى تجريبية: فقد يُحرك المُلاحِظ نفسه ظاهريًا بالنسبة

---

[48] في مثل هذه الحالة، لا يقوم الإسقاط الذهني بمحو الشيء المادي المتطابق تمامًا، ولكنه يخفيه بشكل فعال بما فيه الكفاية.

للشيئين بحيث يكونان في نفس خط الرؤية (الاستناد إلى المنظور)، أو يُحرك ظاهريًا أحد الشيئين بحيث يكون فوق الآخر تمامًا، فيحجبه من جميع الجهات [49]. ولا تتضمن هذه التجارب المادية في حد ذاتها إسقاطات ذهنية.

عمليًا، يمكن استخدام كل هذه الطرق المتنوعة مجتمعة، مما يعزز بعضها بعضًا أو يخفف من حدة أحكامنا (فيما يتعلق بدرجة التشابه والاختلاف). قد تُنتقد التجارب الفيزيائية لأنها تُغير المجال البصري، إذ أن ما تتم مقارنته بعد الحركة ليس المشهد الأصلي، بل مشهد جديد. في هذه الحالة، علينا في الواقع الاعتماد على ذاكرة (أي صورة ذهنية) للشيء المتحرك، ومقارنته بمظهره الجديد المزعوم، والحكم على الاثنين بأنهما متطابقان بالاستدلال (الصورة 1 تشبه الشيء 1 وتشبه/لا تشبه الشيء 2، وبالتالي فإن الشيءين 1 و2 متشابهان/لا يشبهان). لذلك، حتى هذه المقارنات التجريبية تنطوي على الخيال.

إضافةً إلى مقارنات الشكل، يجب أن نأخذ في الاعتبار مقارنات الحجم – أي *المقاييس* أو *الدرجات العلمية* من الأشياء. قد يتشابه شيئان في الشكل، لكنهما يختلفان في الحجم. ولمعالجة هذه المشكلة، نقدم مفهوم *التناسب* . القياس المقارن هو عملية تجريبية، إذ نستخدم، سواءً في الخيال أو في الواقع، معيارًا للقياس، كقضيب قياس مدرج. في الخيال البصري، يعني هذا ببساطة أنه بدلًا من مقارنة النقاط (كما سبق)، نقارن مجموعات من النقاط - خطوط متقطعة (خطوط من نقطتين أو أكثر)، مع تجاهل أو ملاحظة الاختلافات في عدد النقاط المكونة لها (بحسب ما إذا كنا راضين عن نسب غير دقيقة أو نحتاج إلى الدقة).

غالباً ما تتضمن اعتبارات "المقياس" عملية ذهنية تتمثل في "التكبير". في كتاب "*المنطق البوذي غير المنطقي*" [50]، أقول:

---

[49] سيُوضع الجسم الأصغر أقرب نسبيًا إلى المُشاهد من الجسم الأكبر، ويمكن تدوير كليهما تدريجيًا، بحيث تُوضع جميع جوانبهما جنبًا إلى جنب وتُقارن. تُعتبر هذه التعديلات مجرد تغيير في موضع الأجسام، وبافتراض صحة الفرضيات الأساسية للمنظور، بما في ذلك استمرارية الظواهر المتجاورة، فإن الأجسام نفسها لا تتأثر بذلك.

[50] في الفصل الخامس.

الآن، إن التكبير هو مجرد إنتاج صورة جديدة - لذلك فنحن في الواقع لا نقوم بتقسيم نفس الصورة بشكل متكرر؛ نحن *نقول فقط* "لنفترض أن هذه الصورة هي تفصيل من الصورة السابقة". الصورة الجديدة لها نفس حجم الصورة السابقة، ولكن يتم الإعلان عن *مقياسها* بشكل مختلف.

من الجدير بالذكر هنا أن هذا التصريح ليس بالضرورة لفظيًا، بل هو بالأحرى *نية* . أي أننا ننوي اعتبار خط متخيل جزءًا من خط متخيل آخر، حتى وإن كان الخطان متساويين تقريبًا في *الحجم* عند تخيلهما. لا يستطيع التصور الذهني للصور، ولا التصريح اللفظي، تفسير "النسبة" تفسيرًا كاملًا، بل يجب علينا أيضًا، كما هو واضح، الإشارة إلى النية *الحدسية* بأن هذا الخط "يمثل" جزءًا من ذلك الخط. بعد ذلك، يمكننا تحديد عدد هذه الأجزاء التي تساوي الكل.

قد يُنتقد رسم الخطوط الذهني المذكور سابقًا لكونه يستغرق وقتًا ويتطلب تحويلات في الانتباه، بحيث لا نقارن بين الجسمين الأصليين عند رسم الخطوط، بل نقارن بين صورنا الذهنية المتعددة (ذكرياتنا) عنهما. مع ذلك، اجتازت هذه الصور المختلفة، تباعًا، اختبار التطابق مع أجسامها الأصلية (الصورة 1 تطابق الجسم 1، والصورة 2 تطابق الجسم 2) - ونُعبّر عن هذه الحقيقة بوصفها " *صورًا تمثيلية* " - ما يسمح لنا باستنتاج الحكم النهائي (أن الجسمين 1 و2 متطابقان/مختلفان) من تساوي أو اختلاف صورهما. في الختام، قد تتضمن مقارنة الأشياء المادية ومقابلتها، عمومًا، إسقاطًا ذهنيًا لصورها، مع أن الكثير منها يعتمد أساسًا على إسقاط الخطوط بين الأشياء أيضًا.

تجدر الإشارة إلى أن التجارب البصرية لا تقتصر على الأشكال فحسب، بل تشمل أيضًا شدة الضوء (التظليل) وتردده (الألوان) . كيف لنا، على سبيل المثال، أن نميز الألوان المختلفة على أنها جميعًا خضراء، على الرغم من تفاوتها الملحوظ؟ يبدو أن الاستدلال بالقياس ضروري لمثل هذه الخصائص. وبالقياس أيضًا، يجب أن نحاول هنا شرح المقارنات فيما يتعلق بالمجالات التجريبية للحواس *الأخرى* ، كالأصوات والروائح والمذاقات واللمس. من

المفترض أننا نقسم التجارب ذهنيًا إلى ظواهر أولية، نقارنها بعد ذلك ببعضها البعض أو ببدائل تخيلية، أو نحددها تجريبيًا بطريقة ما (على سبيل المثال، في مراحل لاحقة من النمو، يمكننا تسجيل الأصوات في جهاز كمبيوتر وعرض موجات مرئية على شاشته، والتي تتوافق رياضيًا مع الموجات الصوتية المعنية).[51]

بينما توجد نظائر ذهنية واضحة للظواهر المادية كالضوء والصوت - إذ يمكننا تخيل صور بصرية (بما فيها الألوان) أو التحدث مع أنفسنا (أي في رؤوسنا) متى شئنا - إلا أنه ليس من الواضح تمامًا أننا نستطيع استحضار صور ذهنية (ذكريات) لظواهر الشم والتذوق واللمس متى شئنا ونحن مستيقظون (مع أن تأملاتي الشخصية تشير إلى أنها تحدث في الأحلام أثناء النوم). ومع ذلك، ما لم نتمكن من ابتكار سيناريو نظري بديل مناسب، فعلينا أن نفترض إمكانية تخيل (أو على الأقل تذكر) هذه الحواس، لأننا قادرون بوضوح على *إدراك* هذه الظواهر![52]

ينبغي لنا أيضًا النظر في مقارنة الأشياء *الذهنية* المُدرَكة. ففيما يتعلق بالمجال البصري، يُعدّ التخيّل الداخلي أو الخارجي للخطوط، المتصلة طوعًا بين نقطتين من أي جسمين، فرضية كافية. لا حاجة منطقية هنا لإنتاج صورة ذهنية لأي من الصورتين الذهنيتين، فبمجرد التفكير في الأشياء الذهنية الأساسية (بهدف

---

51 ينبغي التذكير، في هذا السياق، بأن اللون والصوت والروائح والمذاقات والإحساسات اللمسية والمشاعر، جميعها تبدو وكأنها ذات جوانب مكانية وزمانية، مما يُفسر ترابط حواسنا . وبالتالي، فإن الإحساس بالعمق في العالم المادي المحيط لا يعود فقط إلى تصوراتنا ومفاهيمنا عن المنظور، بل أيضاً إلى مختلف الأحاسيس الصوتية واللمسية التي تُضفي بُعداً مادياً على العمق البصري. فالأصوات والروائح التي نختبرها لها اتجاه، بالرجوع إلى حركة مصدرها الخارجي في الفضاء أو حركة أجسامنا بالنسبة إليه. وللطعام الذي نتناوله موقع وشكل/حجم وملمس في أفواهنا وألسنتنا، وصلابة أو ليونة، وأصوات معينة تحت أسناننا، وليس مجرد طعم ورائحة. وتستند هذه الاستدلالات المكانية إلى فرضيات بالغة التعقيد تشمل كلاً من الأحداث الإدراكية والأسباب والشروط المفترضة مفاهيمياً.

52 على سبيل المثال، أستطيع تمييز رائحة الورد، أي أنها مشابهة لروائح سبق لي أن شممتها وصنفتها على أنها ورد، مع أنني لا أستطيع استحضار صورة ذهنية لتلك الرائحة متى شئت. لكن المثير للاهتمام أنني قد أشم رائحة وردة في الحلم، رغم عدم وجود أي وردة قريبة. ولا شك أن قدرات الإدراك تختلف من شخص لآخر. أنا متأكد من أن بعض الناس يستطيعون تخيل الأشياء في أذهانهم أفضل مني، لذا ربما يستطيع البعض تخيل رائحة الورد فعلاً.

مقارنتها)، تكون حاضرة في المجال البصري الذهني، ويصبح هذا التخيّل زائدًا عن الحاجة. ولكن بدلًا من رسم خطوط ذهنية بينهما، يمكن للمرء أن ينقل ذهنيًا أحد الجسمين الذهنيين إلى الآخر، ويضعهما جنبًا إلى جنب للتأكد نقطة بنقطة من التشابه أو الاختلاف. يبدو أن هذا النقل لا يتطلب مزيدًا من التأكيد بالصور، إذ إنه مضمونٌ بإرادة المُلاحِظ المُتأمّلة. وينطبق الأمر نفسه، على ما يبدو، على الحواس الأخرى.

يصعب تتبع المقارنات والتباينات بين التفاصيل الحدسية، التي تُبنى عليها افتراضات مجردة تتعلق بالنفس. من الواضح أنها تحدث بشكل استبطاني بطريقة ما، لكنني لا أستطيع في هذه المرحلة تحديد كيفية حدوثها، لذا سأترك المسألة مفتوحة.

إنّ الملخصات الأولية المذكورة أعلاه ليست سوى من أبسطها. ومن خلال تطبيقها، يُستنتج تدريجيًا عالمٌ كاملٌ من الملخصات الأكثر تحديدًا أو عمومية، أو يُستشهد بها أو تُفترض. على سبيل المثال، نفترض أيضًا، قياسًا على المشاعر الظاهرية والحدسية، وجود "مشاعر مجردة" تُستنتج من الأحكام القيمية وأنماط سلوك المُلاحِظ. لا ينبغي الخلط بين هذه المشاعر [53]ومشاعر اللذة/الألم (وهي ظواهر فسيولوجية، أي ظواهر مادية ملموسة تُعاش داخل الجسم)، والتي قد تُسببها أحيانًا (كما نعتقد) مشاعر مجردة. كما لا ينبغي الخلط بينها وبين ما أسميته سابقًا "المشاعر العقلية" (إن وُجدت) و"المشاعر الحدسية" (وهي بيانات أولية للتجريد). المشاعر المجردة كيانات افتراضية، وهي مصطلحات مجازية؛ وهي ذات طبيعة حكمية أو عقلانية.

---

53 يُعتبر اللامبالاة أحيانًا نوعًا ثالثًا من المشاعر، وإن كانت تشير تحديدًا إلى انعدام المشاعر. ويعود ذلك بالطبع إلى أن غياب اللذة أو الألم يدل على أحكام قيمية ضمنية تستبعد اهتمام الذات بالموضوع المعني. إضافةً إلى ذلك، تجدر الإشارة إلى أن بعض المشاعر تتسم بقطبية غير مؤكدة ، أي يصعب علينا تحديد ما إذا كانت لذة أو ألمًا أو كليهما معًا. هذا فضلًا عن أن شيئًا واحدًا قد يُثير مشاعر متناقضة، كما هو الحال عندما يتعرض شخص مازوخي للجلد فيشعر بألم في ظهره ولذة جنسية في آنٍ واحد. أعني هنا أن الشعور نفسه قد يكون غامضًا (بحيث لا ينطبق قانون عدم التناقض على اللذة والألم، أي أنهما ليسا نقيضين تمامًا). وينطبق الأمر نفسه، بل وأكثر من ذلك، على المشاعر المجردة.

فيما يتعلق بإدراك التشابه أو الاختلاف الأكثر تجريدًا، ينبغي لنا من حيث المبدأ اعتبار تعريفاتنا *فرضيات تخضع لقوانين الاستدلال* . وبالمثل، نُوسِّع مفاهيم التشابه والاختلاف الملموسة لتشمل التشابه والاختلاف المجرد المفترض/المُدّعى/المُفترض. فنحن لا "نرى" المجردات مباشرةً على أنها متشابهة أو مختلفة، كما نفعل مع الملموسات. بل نفترض أن شيئًا شبيهًا بالتشابه أو الاختلاف يربط بين مجردين مُعطى (يُستنتجان على التوالي كما وُصف أعلاه)، ثم نختبر هذه النظرية بتأكيدها أو رفضها بالاستدلال، في منافسة مع البدائل الممكنة. وتكون عملية المقارنة هنا أقل مباشرة، وأقل يقينًا في نتائجها.

في الواقع، نادرًا ما تكون الأشياء التي نقارنها مجرد أشكال بصرية بسيطة، بل هي أشياء معقدة ذات جوانب متعددة. تُستدعى جميع العمليات الملموسة المذكورة أعلاه، بالإضافة إلى العديد من العمليات المجردة، معًا في أي عملية مقارنة. لذا، يصعب وصف المقارنة بإيجاز. على سبيل المثال، لنقارن سجادتين على أرضية غرفة المعيشة. يمكنني ربطهما بشكل أساسي من حيث استطالتهما برسم خطوط من زوايا إحداهما إلى زوايا الأخرى. هذا ممكن حتى لو كانتا مختلفتين في الحجم أو في الموضع، وذلك بالاستعانة بتعديلات المنظور. لكن لو كانت إحداهما مستديرة والأخرى مربعة، لكان هذا غير حاسم، ولَكان عليّ الرجوع إلى لونهما أو ملمسهما (ظاهرة اللمس)، أو بشكل أكثر تجريدًا إلى نوع قماشهما (صوف أو قطن) أو حتى وظيفتهما (التدفئة، الزينة، إلخ). أو عند مقارنة شجرتين، لا أتوقع أن يكون شكلهما العام متشابهًا دائمًا، بل سأرجع بدلًا من ذلك إلى لحائهما وأوراقهما، أو إلى الخلايا التي تُرى تحت المجهر، أو بشكل أكثر تجريدًا إلى العمليات البيولوجية المرصودة (وهي بحد ذاتها معقدة).

في الختام، يُعدّ التشابه والاختلاف أحكامًا هندسية على أبسط مستوى ملموس للشكل المرئي، ولكن على مستويات أكثر تعقيدًا، تُؤخذ في الاعتبار عادةً طرائق حسية أخرى، بالإضافة إلى فرضيات واستنتاجات مجردة (تستند بدورها إلى حد ما إلى تجارب ملموسة سابقة) عند تحديد التشابه والاختلاف [54].

---

[54] يبقى الغموض، بلا شك، حول كيفية حدوث ذلك تحديدًا فيما يتعلق بالحواس الأخرى. ينبغي لنا أن نعتبر المقارنات والتباينات في هذه الحواس أقل موثوقية. في نهاية المطاف، أعتقد أنه يتعين علينا اللجوء إلى نظرية مفادها أن هذه الحواس الأخرى تتكون من اهتزازات يمكن

ومع ذلك، فقد حاولتُ هنا طرح سيناريو يُفسّر بشكل معقول كيف نُدرك التشابه أو الاختلاف، ولو جزئيًا، على أبسط مستوى ملموس. شخصيًا، لا أرى تفسيرًا بديلًا حتى الآن، ولذا أعتبره فرضية عمل جيدة تُبرّر مقارناتنا (بقدر ما كنا منتبهين بما فيه الكفاية، بالطبع). ومع ذلك، من المُسلّم به أن حتى الحالات التي تبدو بسيطة عادةً ما تكون أكثر تعقيدًا في الواقع، ومن الصعب وصف هذه العمليات بدقة، لأنها تختلف اختلافًا كبيرًا (وتشمل العديد من الطرائق الحسية، والعمل المفاهيمي/المنطقي أيضًا).

يمكن اعتبار المقارنة المباشرة أو غير المباشرة من مبادئ المنطق، إذ ننطلق منها في عملية التصور. فبمجرد أن نحدد ما إذا كانت المدركات متشابهة أم مختلفة في بعض أو كل الجوانب، نقوم *بتجميع* صورها ذهنياً (أو بالأحرى، نربط ذكرياتها في شبكات أدمغتنا)، وعادةً ما *نطلق* عليها اسماً (أي صوتاً مادياً أو تخيلياً، وفي حالة اللغة المكتوبة، رمزاً بصرياً). تكمن أهمية التسمية في أنها توفر لنا بديلاً سهل الاستحضار للتجارب التي يصعب تذكرها (كالروائح والمذاقات وظواهر اللمس) أو للمفاهيم الأكثر تجريداً.

> لا بد من التأكيد على أن لغز التشابه والاختلاف لا يمكن تفسيره (كما حاول بعض الفلاسفة) بمجرد القول بأن الأسماء التي نطلقها على الأشياء هي أساسها المشترك الوحيد. فمن الناحية المنطقية، تُثير هذه الفرضية تساؤلاً جوهرياً، إذ أن للأسماء *أيضاً* حالات فردية، يجب الحكم عليها بأنها متشابهة أو مختلفة!

قد تُستخدم المفاهيم الأساسية الناتجة عن هذا التجميع والتسمية (وهي في الواقع قضايا، مثل "س هو نفسه ص، لذا يُرمز لكليهما بالرمز ع") كعناصر في مقارنات "مجردة" لاحقة، والتي بدورها قد تُنتج مقارنات أكثر تجريدًا مع تقدم التصنيف نحو مستويات أعلى أو أعمق. من الواضح، على الأقل إذا كانت التفسيرات السابقة مقنعة، أن دور الخيال في عمليات المقارنة لا ينتقص من موضوعية التشابه أو الاختلاف المُستنتج. لا تؤثر الإسقاطات الذهنية المُتضمنة

إدراكها بشكل لا واعٍ إلى حد ما، وذلك من خلال إمكانية اختزالها بطريقة ما إلى ظواهر ضوئية، على غرار تطابق النقاط. وينطبق الأمر نفسه على الحدس.

على الأشياء المادية التي تُحاول تمثيلها (وقد ثبت ذلك من خلال المطابقة) - فهي ليست إرادات من نوع "العقل فوق المادة"، أو تلاعبات اعتباطية - بل هي مجرد مقارنة. لهذا السبب، يُمكننا اعتبار مفاهيمنا الأساسية (ومشتقاتها اللاحقة بالمنطق الاستقرائي) مُستندة إلى أسس تجريبية ومُبررة معرفيًا.

2. التوافق أو عدم التوافق

يرتبط مفهوما التماثل والاختلاف بمفهومي التوافق وعدم التوافق، وهما أساس ما أسماه أرسطو "قوانين الفكر" الثلاثة: الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط. كيف ندرك الأشياء (المدركات، والحدس، والمفاهيم، والقضايا المتعلقة بها) باعتبارها قادرة على التعايش (متوافقة)، أو غير قادرة على ذلك (غير متوافقة)، أو إشكالية (لم يُحسم أمر توافقها أو عدم توافقها)؟ يجب علينا الإجابة عن هذا السؤال بشكل عاجل، إذا ما سلمنا بأن عمليات **المواجهة المنطقية هذه** أساسية كعمليات تحديد التماثل أو الاختلاف. يقوم علم المنطق برمته على هذا الافتراض، وعلينا أن نشرح كيف نعرف أن شيئين متناغمان أو متنافيان أو غير مرتبطين ارتباطًا وثيقًا.

من أهم المبادئ التي يمكننا طرحها في البداية أن **الاتساق ليس شيئًا ندركه، بل هو ما ندركه في الاتساق نفسه؛ فالاتساق هو ببساطة غياب التناقض** . لذا، ورغم ما قد يبدو من تناقضات بين المصطلحين، فإن التوافق يُعدّ أمرًا سلبيًا، بينما يُعدّ عدم التوافق أمرًا إيجابيًا. يبدو كل شيء متناغمًا لنا حتى نكتشف تعارضًا ما. نحكم على الأشياء بالاتساق ما لم ندرك منطقيًا وجود تناقض بينها. وبالتالي، بالمعنى الدقيق، يمكن "رؤية" التناقض مباشرةً، بينما يُفترض الاتساق عادةً حتى يتبين غيابه. في بعض الحالات، يُثار الشك في الاتساق بشكل غير مباشر، دون وجود تناقض مباشر، مما يُثير حالة من عدم اليقين.

صاغ أرسطو قوانينه الثلاثة أولًا بالرجوع إلى المدركات أو المفاهيم، فذكرها على النحو التالي: "أ هو أ"، و"لا يمكن أن يكون أ غير أ"، و"إما أ أو غير أ". وفي مرحلة لاحقة، صاغها بالرجوع إلى القضايا. وكما أوضحتُ بالتفصيل في كتابي " *منطق المستقبل"* [55]، فإن هذه القوانين ليست قوانين بالمعنى الحرفي

---

[55] انظر إلى كتاب "المنطق المستقبلي" ، الفصلين 2 و20.

للمبادئ القبلية أو البديهيات التعسفية، كما ادعى البعض، مع أنها بديهية لأن إنكارها تناقض في حد ذاته [56]، بل يجب اعتبارها معطى في موضوعاتها بطريقة ما. من الناحية النفسية، هي دوافع عميقة (يمكن تجاهلها أو اتباعها)، تجعل الإنسان عاقلًا؛ ومن الناحية الأخلاقية (في أخلاقيات جمع المعرفة)، فهي أدوات وحتميات لا غنى عنها للاستجابة بفعالية لمواقف معرفية معينة بطرق محددة (مع أن المرء قد يكون غير أمين أو جاهلًا ويتجاهل الحقائق، أو مراوغًا أو كسولًا ويتجاهل الأمر).

تُثير الهوية في الأذهان صورةً بصريةً وإحساسًا بالهدوء أو الانجذاب أو الميل إلى الاندماج بين شيئين (المعادلة)، بينما يُشير التناقض إلى الصراع أو التنافر أو الاصطدام الحاد بينهما (لأنهما لا يستطيعان شغل المكان نفسه)، في حين يُشير استبعاد الوسط إلى فجوة أو نقص بينهما (مما يُثير الشكوك ويُوقظ التساؤلات). قد تكون هذه تمثيلات تخيلية للنقاش الفلسفي كما هو الحال هنا، لكنها لا تُستخدم دائمًا (إن استُخدمت أصلًا) في تحديد الهوية أو التناقض أو احتياجات البحث بشكل ملموس. إن استخدامها هنا أكثر تقنيةً أو تجريدًا، إذ يتداخل، كما لو كان، بين المجال التجريبي ومجال المعرفة المفاهيمية. على الرغم من صياغتها كثلاثية، فإن قوانين الفكر هي ثلاثة جوانب لضرورة واحدة جوهرية.

ينص قانون الهوية، ببساطة، على أن "ما تراه هو ما تحصل عليه" - وهو مجرد إقرار بأن بيانات التجربة الظاهرية هي المعطيات الأساسية لأي مسعى معرفي؛ وأنه في نهاية المطاف لا توجد بيانات أخرى يمكن الاستناد إليها في الاستدلال، لذا يجب الانتباه إلى جميع تفاصيلها وأخذها في الاعتبار عند إجراء أي استدلال. وفيما يتعلق بصياغته على أنه "أ هو أ"، بالإشارة إلى المصطلحات بدلاً من القضايا، فإن هذا القانون يعني ببساطة أنه إذا قارنا، على سبيل المثال، النقاط المكونة لأي ظاهرتين ماديتين أو عقليتين معقدتين، فعلينا أن نقر بأنه أينما *ظهرت النقاط* (أو لم تظهر) لنا، يمكننا أن نقول بشكل قاطع إن هناك *نقاطًا* (أو لا توجد، على التوالي) (على الأقل نقاطًا ظاهرية) - على

---

[56] انظر إلى كتاب منطق المستقبل ، الفصل 31.

الأقل في الوقت الحالي، إلى أن يتغير الوضع أو يميل المزيد من التدقيق إلى دحض الملاحظة الأولى (لأن العديد من الملاحظات اللاحقة تحل محل الأولى، بحكم وزنها الإحصائي).

الهوية قانون، لأنه لا سبيل آخر لتصور الأشياء – *فعلى هذا المستوى الظاهري، "يبدو" الشيء هو "يكون"* . يمكنك إنكار واقعية ظاهرتك، لكن لا يمكنك إنكار حدوثها أو وجودها. إذا حاولت إنكار ظاهرتك الفعلية بافتراض وجود "ظاهرة" خفية متناقضة وراءها (ظاهرة كامنة، بتعبير كانط)، فأنت محكوم عليك بأن تكون غير تجريبي أساسًا، وبالتالي بلا مبرر معرفي لفعلك. ليس لديك ما تثبته، لأنك بحكم التعريف تستند إلى ما هو غير مرئي، *بينما يجب عليك الاعتراف بما هو مرئي لإنكاره . إن عدم أساس هذا الرفض لقبول الظاهرة (كظاهرة فحسب ، لا أكثر)* ودائريته يعكسان ببساطة أن الظاهرة المُعاشة هي المعطى الذي يجب التعامل معه في المقام الأول (ولهذا السبب، فإن أي إنكار لها ملزم بالاعتراف بها، ضمنيًا وصراحةً بالإشارة إليها). كل هذه الحجج هي بالطبع مفاهيمية للغاية، وبالتالي فهي في أحسن الأحوال ذات أهمية هامشية ومتأخرة في أي فعل فعلي لقبول الظاهرة على هذا النحو.

من الناحية الظاهراتية، يعني قانون الهوية أن صورة كيان مادي، مُسقطة ذهنياً على ذلك الكيان، لا تُخفيه (وكأنه موجود في فضاء موازٍ، شفاف). عندما تتشارك هذه الصورة الذهنية ظاهرياً الفضاء الخارجي مع الجسم المادي الذي تُسقط عليه، فإن الظاهرة ككل تتغير، مع بقاء الكيان المادي (يستمر كمظهر)، بعد أن ازداد حجمه بالنسبة للصورة الذهنية. أي أن الظاهرة الجديدة تتضخم (بصورة إضافية) مقارنةً بالظاهرة الأصلية. هذا يعني أن افتراض وجود ناموسية يُضيف فقط مكوناً ذهنياً (يشمل ظواهر إضافية) إلى الظاهرة الأولى، ولا ينجح في محو الظاهرة الأولى، تحديداً لأنه يُطرح *في سياق* الظاهرة الأولى (وتحديداً، كمحاولة لتفسيرها أو تبريرها).

إن قانون الهوية هو دافع، ودعوة إلى التجريبية، نطيعها عادةً دون شك أو تساؤل. وهو يُقرّ بأن المظاهر قد تتغير على المدى البعيد أو تُثبت أنها مُضللة، مع الأخذ في الاعتبار جميع المظاهر الأخرى. وهو لا ينكر، ولا يقبل *مُسبقًا* ،

أنه قد يكون وراء المظهر المرئي أحداث أو أشياء غير مرئية أو خفية؛ ولكن لا يُمكن الوصول إلى هذه النتيجة إلا من خلال دراسة شاملة لجميع التجارب وتأمل عميق. أي أن "الظواهر الكامنة" قد توجد بالفعل خارج نطاق مُحدد من الظواهر - ولكنها ستكون نتاجًا نهائيًا لعملية تقييمية، ولا يُمكن أن تكون افتراضات أولية. ولأن استحضار الظواهر الكامنة لا يُلغي الظواهر في حد ذاته (بل يُضيف إليها ظواهر أخرى فحسب)، فإن الأسئلة الكامنة في الظواهر وظهورها لنا تبقى دون إجابة.

إن السبب وراء كون فرضية النواميس تبدو للوهلة الأولى مقنعة، هو أننا نختبر أنماطًا حسية مختلفة، يشير كل منها إلى أن الآخر *ناقص* ، ولدينا ذاكرة للتغيرات التي تطرأ على تجربتنا و/أو تفسيرها *بمرور الوقت* ، بحيث توصلت معرفتنا المفاهيمية (أو افتراضاتها) بشكل طبيعي إلى استنتاجات مفادها أن " *الأشياء ليست دائمًا كما تبدو* ". ولكن في هذه الحالة، يُعد مصطلح "النومينون" ببساطة اسمًا آخر للمجردات أو المفاهيم. مع ذلك، في صياغة كانط لهذا المصطلح واستخدامه له، لا يُمثل "النومينون" امتدادًا خفيًا للظاهرة، بل يهدف إلى نبذ الظاهرة واستبدالها تمامًا. "النومينون" بحكم تعريفه غير قابل للمعرفة (بشكل عام) - مع أن الكانطيين لا يوضحون لنا أبدًا كيف أتيحت *لهم* فرصة معرفة ما يكفي عنه ليدركوا وجوده وعدم قابليته للمعرفة! العبارة الصحيحة هي أن النواميس (أي المفاهيم المجردة) ليست تجارب ملموسة، بل هي مشتقات مفترضة منطقياً من المدركات الحسية. ويُؤمل أن تكون هذه النواميس "أكثر واقعية" من الناحية الوجودية من المدركات الحسية، إذ تتعمق في الواقع أكثر من مجرد السطح المرئي للأشياء (الذي يُفترض أننا مقيدون به إلى حد ما بسبب النطاق المحدود للحواس المتاحة للمعرفة)، حتى مع التسليم المعرفي بأنها أقل موثوقية.

تتداخل قوانين عدم التناقض وقانون الوسط المرفوع مع قانون الهوية، كما يتضح من الحجج السابقة. ولكن كيف لنا أن نعرف أن "أ" ليس "لا أ" أو أنه إما هذا أو ذاك؟ لنأخذ مثالًا بسيطًا: نقطة الضوء أو غيابها (الظلام) في المجال

البصري - من الواضح أن هذه النقطة لا تتناقض مع نفسها أبدًا. فنحن لا ندرك نقطة ولا ندركها في الوقت نفسه - ففي أي مكان نختار التركيز عليه ذهنيًا، إما أن تظهر نقطة مضيئة (أو مظلمة) أو لا تظهر. على هذا المستوى، حيث يُختزل الشيء إلى عنصر واحد (ضوء) ومكان محدد (أصغر حجم ممكن)، لا يمكننا الإجابة بصدق *وإخلاص* بـ "نعم ولا" أو "لا نعم ولا لا" على السؤال. هو موجود أو غير موجود. إذا بدا موجودًا، فهو موجود. وإذا لم يبدُ موجودًا، فهو غير موجود. لا يمكننا حتى أن نتظاهر بأننا لا نرى ما نراه - على الأقل ليس بالكلمات، لأنه سيتعين علينا الاعتراف بمعانيها، وبالتالي بالظاهرة الفعلية.

هذه القوانين موجودة بالفعل في العالم الظاهري، إذ لا تظهر أي ظاهرة متناقضة أو غير متطابقة، أي في *غياب* دليل تجريبي يُخالفها. هي موجودة لأن نفيها غير موجود . لكنها تتعلق بالعقل، فعندما تظهر نقطة (أ) ونبدأ الحديث عن غير المرئي (لا-أ)، *فإننا في الواقع نتخيل (لا-أ) في أذهاننا* ، وبالتالي نُدخل عنصرًا جديدًا (عقليًا) إلى الصورة. وبموجب قانون الهوية، يجب تمييز ظاهرة (لا-أ) هذه (العقلية) عن نقيضها المزعوم (أ) (المعطى، الذي قد يكون عقليًا أو لا)، وقبولها كإضافة في المجال التجريبي. لكن يبقى صحيحًا أن (أ) و(لا-أ) ليسا في الواقع متعايشين أو غائبين معًا في المجال - بل ما نختبره هو تعايش (أ) المعطى مع (لا-أ) *مُسقط* .

لا ينفي قانون التناقض إمكانية تعايش شيئين *مختلفين* ، كنقطة ضوء وتخيل (أو ذاكرة) غيابها؛ فهذه الأشياء متناقضة فحسب. ولا ينفي قانون الوسط المرفوع إمكانية غياب شيء ما وفكرة غيابه معًا عن مجال التجربة؛ ففي هذه الحالة، يمكننا أن نفترض، كما *نراه بالفعل* من خلال التجربة، أن الشيء نفسه غائب

(حتى وإن كانت فكرة غيابه غائبة ظاهريًا - إلى أن يُذكر غيابه صراحةً!) [57]. وهكذا، فإن هذه القوانين تجريبية، بمعنى أنها لا تفرض شيئًا على الظاهرة، بل تقبلها كما هي. إنها ببساطة تعيد *المراقب* إلى نطاق التجربة، إن هو انحرف عنها. وهي لا تنطوي على تعديل أو تلاعب بالظاهرة، بل على العكس، تجعل المراقب منتبهًا *بانتباه شديد* لما هو ظاهري. وهي تنطوي على التمييز بين الظواهر الأولية (سواء كانت "مادية" أو "عقلية")، كما هي معطاة *من البداية* ، والتمثيلات المزعومة الخيالية (الأفكار، والظواهر العقلية) للظواهر النهائية، والتي لا تعدو كونها إدخال ظواهر إضافية.

من المهم التأكيد مجددًا على أن **النفي فعل منطقي** . فهو ليس تجربة خالصة أبدًا، بل ينطوي دائمًا على تدخل مفاهيمي من جانب الذات. في المنطق الصوري، تُعتبر مصطلحات مثل "أ" و"غير أ" محايدة وغير قابلة للتمييز شكليًا. أي أنها تعمل بطرق قابلة للتبادل، بحيث يكون نفي "غير أ" (غير-غير أ) مكافئًا تقنيًا لـ "أ" (بالعكس)؛ ويمكننا تسمية "غير أ" بـ "ب" و"أ" بـ "غير ب" دون التأثير على عمليات الاستدلال. لكن على المستوى الظاهراتي، تكون هذه التسميات متميزة تمامًا. يُسمى الشيء الظاهر إيجابيًا (مثلاً، "أ")، بينما يُسمى الشيء غير الظاهر سلبيًا (مثلاً، "غير أ").

ما أطلقنا عليه هنا اسم "أ" هو ظاهرة أو إدراك. أما ما أطلقنا عليه اسم "غير أ" فهو *ليس* ظاهرًا بحد ذاته، بل هو "ظاهر" فعليًا فقط لأن *"أ"* لم يظهر. يشير "غير أ" إلى أننا طرحنا *سؤالًا* : "هل "أ" موجود (أي في المجال الظاهري)؟"

---

[57] يبدو أن عقولنا مصممة بحيث قد نعتبر أننا نفكر دائمًا في "غير أ" عندما نرى "أ". ليس هذا مجرد خلل في التفكير، بل هو تعبير عن حقيقة أن تكوين المفاهيم لا يقتصر على الإشارة إلى أوجه التشابه المُدركة بين شيئين، بل يشمل أيضًا أوجه الاختلاف المُدركة بينهما وبين أشياء أخرى. لذا، لتصنيف شيء ما على أنه "أ"، يجب علينا في الوقت نفسه فصله عن "غير أ". أي أن التفكير في "أ" يستدعي تلقائيًا التفكير في "غير أ"، لأغراض التمييز. ليس الأمر أن "أ" بحد ذاته يستلزم "غير أ" (مع أن "أ" في معظم الحالات يستلزم "غير أ" في أشياء أخرى، وإلا لما كان بالإمكان التمييز بين "أ" و"غير أ" أصلًا)، بل إن "أ" لا يمكن تحديده أو فهمه فهمًا كاملًا دون استحضار "غير أ" كبديل محتمل (باستثناء ربما "العدم" - مع أننا في هذه الحالة الأخيرة، يمكننا القول إن المصطلح مجرد كلمة، دون مرجع ملموس يُمكن تصوره). علاوة على ذلك، فإن المفاهيم التي تشكلت عن طريق النفي (مثل الظلام) تفترض وجود بعض الظواهر الإيجابية نسبياً (مثل الضوء)، والتي تعبر عن غيابها، بعد أن تم تصورها أولاً.

وبعد مزيد *من التدقيق، أجبنا* : "لا، لا أجده هناك". الأول (الوجود) معروف *بشكل مباشر* ، أما الثاني (الغياب) فهو معروف *بشكل* غير *مباشر* من خلال إسقاط ذهني (*تخيل* "أ"، أي ابتكاره أو تذكره من إدراكات سابقة) مقترنًا ببحث تجريبي (نتيجة غير ناجحة). من الواضح أن هاتين عمليتان معرفيتان مختلفتان تمامًا - إحداهما سلبية وتجريبية بحتة، والأخرى تنطوي على استقصاء نشط وتعتمد على الملاحظة فقط من خلال عدم تأكيد ما هو متوقع من الخيال. الأخيرة مفيدة وغنية بالمعلومات، لكنها بناء معرفي.

وبالتالي، فإن المفاهيم أو العبارات السلبية لا تُعدّ تجريبية بالمعنى الدقيق للكلمة، والنفي لبنة أساسية *في العقل* . فالنفي، بحكم تعريفه *عند* تقديمه من قِبل الذات كحيلة معرفية، يُناقض منطقيًا شيئًا ما. ولا يُمكن القول *تجريبيًا* أن كلًا من المُدرَكين (أ) وغير (أ) موجودان (لأن قول "أرى غير (أ)" في مجال الإدراك الحالي يعني ببساطة أنني بحثت عن (أ) ولم أره فيه)، ولا يُمكن القول أيضًا أن (أ) وغير (أ) غير موجودين (لأنني إذا بحثت ولم أرَ (أ) في مجال الإدراك الحالي، فسأستنتج أنه غير (أ) - مع أنني قد أبقى منفتحًا على احتمالية وجود (أ) في مجالات إدراك أخرى) [58]. لذا، فإن المفهوم أو العبارة السلبية تختلف جوهريًا عن المفهوم أو العبارة الإيجابية، ولا يُمكن وصفها بأنها "تجريبية" إلا بشكل غير مباشر.

تُعدّ قوانين الفكر الثلاثة مبادئ منطقية أساسية، حاضرة في كل خطاب حول أي ظاهرة (وكذلك بالنسبة للبيانات الحدسية، وفي مرحلة لاحقة بالنسبة للخطاب المفاهيمي نفسه). تعمل هذه القوانين مجتمعةً بطرق متطابقة في كل ملاحظة، دافعةً إيانا إلى الإقرار بما نراه (التطابق)، وعدم تناقضه (عدم التناقض)، وعدم تجاهله وإضافة احتمالات إليه (استبعاد الوسط). إنّ عدم تطبيقها هو ببساطة خلطٌ للبيانات المعطاة بمكونات ذهنية إضافية (أوهام)، تُنكر الأدلة بشكلٍ قهري

---

[58] بالطبع، على المستوى المفاهيمي، أي عند التعامل مع المفاهيم المجردة، قد نواجه تناقضات (كأن يبدو كل من أ و نفي أ صحيحين) وشكوكًا (كأن لا يبدو أي منهما صحيحًا). هنا، يُعد كل من المفهوم الإيجابي والسلبي بناءً ذهنيًا، وبالتالي لا يوجد ما يضمن إمكانية حل المسألة بنظرة واحدة. وهنا يبرز دور علم المنطق؛ إذ يُعد ضروريًا للتعامل مع مثل هذه المسائل بالرجوع إلى تجارب متعددة.

(باستبدالها ذهنياً بتناقضها) أو تُشكّك فيها (باقتراح مصطلح "وسط" ذهنياً). يمكن صياغة هذه القوانين كقضايا، لكنها مع ذلك لا تملك بدائل قابلة للتصور. يجب التوفيق بين أي مذهب مُقترح والتجربة بطريقة ما، لأنّ كل خطاب هو رد فعل على التجربة، ومحاولة لحل اللغز الذي تُقدّمه، لذا فإنّ مجرد تجاهل التجربة لا يُعدّ توفيقاً.

بهذا المعنى، من الدقة القول إن هذه القوانين هي قوانين فكرية؛ إنها قوانين *للعقل* (المُلاحِظ). قد نقول إن شيئًا ما هو (أ) وليس (أ)، أو ليس (أ) ولا ليس (أ). لكن هذه الكلمات لا تحمل أي معنى في التجربة، ولا أي دلالات ظاهرية. إنها مجرد كلمات أو أصوات أو رسومات لا تدل على شيء، ولا حتى على ظرف يمكن تخيله. إن طريقة "تخيلنا" لها هي الخلط، عن قصد أو عن غير قصد، بين الشيء وصورته، وإسقاط فكرة "غير (أ)" (بدلاً من "غير (أ)" نفسه) بجانب (أ) (أو بجانب فكرة (أ)) أو ما شابه ذلك من حيل. بعبارة أخرى، فإن القضايا التي تدّعي إنكار قوانين الفكر لا تملك إلا معنى ومصداقية سطحيين، لأنها في الواقع تمتلك دلالات (أفكار) *تختلف* عن تلك التي تدّعي امتلاكها (الأشياء). أما فيما يتعلق بموضوعات الإدراك الأصلية، فهي في الحقيقة صامتة.

لاحظ جيدًا أن تطبيق قوانين الفكر أو طاعتها لا ينطوي على فعل تخيلي (إرادة)؛ بل على العكس، فإن محاولات تجاهلها أو إنكارها هي التي تنطوي على ذلك، مما يستلزم تدخل خيال المُلاحِظ في العملية الإدراكية (متجاوزًا التجربة). أي أن قوانين الفكر نفسها موضوعية، وإنكارها فقط هو ما هو ذاتي (بالمعنى السلبي). وهكذا، تظل قوانين الفكر، من الناحية التجريبية والمعرفية، وبالتالي من الناحية المعرفية، غير قابلة للإنكار. هذا فيما يتعلق بتطبيقات قوانين الفكر على الأدلة الإدراكية.

فيما يتعلق بالمفاهيم (التي تنشأ من المقارنات والتباينات، أو من التصورات اللاحقة التي تعيد تركيب هذه المفاهيم) والقضايا (تصورات العلاقات بين المفاهيم)، فإنها تظل دائمًا عرضة للشك، افتراضية، طالما أمكن تصور بدائل مماثلة في المصداقية. المصداقية موجودة في كل ما يُختبر أو يُفكر فيه، وهي

مجرد إقرار بأن هذا وذاك قد تم اختباره أو التفكير فيه (التفكير نوع من أنواع التجربة، وإن كان ذهنيًا). *من حيث المبدأ* ، أي مفهومين أو قضيتين *متوافقان* ، لأنهما قد تم التفكير فيهما. عدم التوافق هو حكم لاحق، يأتي بعد إدراك أن المفهوم أو القضية يتعارض بشكل مباشر أو غير مباشر مع الأدلة التجريبية أو يؤدي إلى تناقض داخلي في المعرفة أو أنه متناقض ذاتيًا بطبيعته.[59]

إذا وُجدت فكرتان متعارضتان، أو لم تُوجدا، فإنهما تحتفظان بحد أدنى من المصداقية، أي أنهما قابلتان *للتصور على الأقل* ، إلى أن تُكتشف إحداهما أو كلتاهما بشكل غير متسق مع بعض التجارب، أو لسبب ما، إلى أن تُصبحا غير قابلتين للتصور. وإذا اعتُبرتا متعارضتين لسبب ما، فإن كلًا منهما تحتفظ ببعض المصداقية، مع أن تفاعلهما يُثير الشك، ومن المفهوم أنه يتعين علينا في النهاية استبعاد إحداهما على الأقل، مما يُفقدها مصداقيتها المؤقتة بالرجوع إلى تجارب أخرى أو اعتبارات مجردة. خلال مرحلة الشك، يُمكننا الرجوع إلى مدى تأكيد كل منهما في التجربة، ونعتبر إحداهما أكثر مصداقية (أو احتمالًا) من الأخرى.

إن مهمة المنطق، كما ينبغي أن نلاحظ، ليست *استبعاد* أكبر قدر ممكن، بل إيجاد طرق *لإدراج* أكبر قدر ممكن، بحيث تُؤخذ جميع الآراء ووجهات النظر (التي تستند جميعها إلى أساس ما، وبالتالي تمثل نوعًا من الخبرة) في الحسبان، ويتم تفسيرها أو دحضها. لذا، فإن المنطق ليس مجرد بحث عن *التناقضات، كما يزعم البعض*. لكن (هذا من أجل) البحث عن *التناغمات* .

---

[59] نعتبر المفاهيم أو القضايا متوافقة ما لم نجد تناقضًا بينها. وكما أوضحتُ سابقًا في كتاب "منطق المستقبل" ، خلافًا لمزاعم بعض علماء المنطق المعاصرين، فإننا لا "نُثبت الاتساق" بل "نجد التناقضات".

3. الكلمات والنوايا

الكلمات هي أصوات أو مشاهد أو [60]رموز ملموسة تشير اصطلاحًا إلى ظواهر وبديهيات ومفاهيم مجردة. وباعتبارها أصواتًا ومشاهد وما إلى ذلك في حد ذاتها، فإن الكلمات تُعدّ ظواهر بحد ذاتها، يمكن التعبير عنها ماديًا أو ذهنيًا من خلال الكلام أو الكتابة، سواءً كان ذلك لفظًا أو كتابةً، وتُستخدم للتفكير الشخصي والذاكرة أو للتواصل الاجتماعي وتراكم المعرفة. تتمتع العديد من الكلمات بجذور طبيعية وتاريخية عريقة، إلا أنها مع ذلك اصطلاحية (أي مختارة بشكل اعتباطي)، إذ يمكن تغييرها دائمًا حسب الرغبة وبموافقة الطرفين. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العلاقة بين الكلمات والأصوات، والكلمات والمناظر (وكذلك الكلمات المحسوسة) هي علاقة اصطلاحية أيضًا [61].

من الواضح أن الكلمات تختلف من لغة إلى أخرى، ومن مجموعة سكانية إلى أخرى. فاللغة هي مجموعة من الكلمات (المفردات) يستخدمها فرد أو مجموعة، وفقًا لقواعد نحوية مُتفق عليها. وتُصاغ الكلمات، للدلالة على أشياء قديمة أو جديدة، وتُعتمد بشكل شبه يومي من قِبل الأفراد والجماعات والمجتمعات. ومن يصوغ كلمة، لأي غرض كان، لا بد أن يقصد بها دلالة ثابتة إلى حد ما. وبدون هذا الفهم *البديهي* ، لا يمكن للكلمات أن تحمل أي مضمون دلالي.

---

60 فعلى سبيل المثال، يستخدم المكفوفون الكلمات التي يمكن لمسها (برايل)؛ وقد استخدمت بعض الشعوب التي عاشت قبل كولومبوس العقد الموجودة في الحبال ككلمات.

61 وهكذا، على سبيل المثال، لا توجد علاقة بين صوت كلمة "Avi" والحروف المكتوبة Avi إلا ما اتفقنا عليه من أجلها، على الرغم من أن هذا العرف له تاريخ غني لن نتجاهله بلا داع.

الكلمات ليست مجرد ظواهر، بل تشير إلى أشياء؛ أي أن هذه الظواهر السمعية أو البصرية أو اللمسية هي علامات لأشياء (ظواهر، حدس، ومفاهيم مجردة) أخرى غير ذاتها. وسواء أكانت الأشياء التي تشير إليها حقيقية أم وهمية، واضحة أم غامضة، فليس لذلك صلة منطقية بحقيقة الدلالة. الدلالة علاقة، نوع من المعادلة، تقول (أي تقصد، لتكرر): "عندما أذكر هذه الكلمة، فكر في هذا الشيء". الكلمات تسميات، لها معنى. هناك أفكار بلا كلمات؛ بل إن معظم التفكير بلا كلمات. في حالة التفكير بلا كلمات، يكون المرء واعياً بالمعنى دون استخدام التسمية.

في الواقع، يستحيل فهم الكلمات أو استخدامها أو مناقشتها دون اللجوء إلى أفكار لا تُنطق. فلو (كما يدّعي بعض الفلاسفة) اكتسبت الكلمات معانيها فقط من خلال معادلتها *بكلمات أخرى* ، لكانت هناك حاجة إلى عدد لا نهائي من الكلمات؛ ولأن ذلك غير ممكن (فاللغة محدودة، والإنسان لا يملك الوقت للتسلسل اللانهائي)، لكانت أبسط الكلمات، التي تُشتق منها جميع الكلمات الأخرى، بلا معنى؛ وبالتالي لكانت جميع الكلمات بلا معنى. لكن الادعاء (لفظيًا) بأن "جميع الكلمات بلا معنى" أو أن "الكلمات لا تشير إلا إلى كلمات أخرى" هو تناقض في حد ذاته، لأن هذا الادعاء نفسه يفترض وجود معنى مفهوم وقابل للتواصل. لذا، فإن هذا الادعاء ليس أطروحة متسقة، ويمكن رفضه نهائيًا [62]. لذلك، من البديهي منطقيًا أن بعض الكلمات لها معنى، وأنه بالإضافة إلى الكلمات ذات المعاني الصريحة، توجد معانٍ ضمنية لا تُنطق.

كما ذكرنا، قد تكون معاني الكلمات أشياءً ظاهرة (مثلًا، كلمة "آفي" تشير إلى شخص مادي فردي، ولكن كلمة "شخص" تشير أيضًا إلى جميع الأشخاص)، أو أشياءً حدسية (مثل "أنا" أو "أريد")، أو أشياءً مجردة (مثل "الشخصية" أو

---

[62] وبالمثل، فإن الادعاء بأن الكلمات مجرد اصطلاحات يعني ضمناً أن "المعرفة اصطلاحية" هو ادعاء ملتبس. أولاً، لأن هذا الادعاء، بوصفه حقيقة واقعة، يدّعي معرفة شيء يتجاوز الاصطلاح حول المعرفة؛ بينما عند تطبيقه على نفسه، ينفي إمكانية وجود معرفة غير اصطلاحية. علاوة على ذلك، فإن جميع الاصطلاحات تستلزم معرفة واقعية: يجب أن تعرف أن هناك اصطلاحاً، وما يفترض أن يكون عليه هذا الاصطلاح، وكيفية تطبيقه بشكل صحيح! لا يمكنك أن يكون لديك اصطلاح حول اصطلاح... إلى ما لا نهاية - يجب أن يتوقف عند نقطة واقعية.

"الرغبة"). ولكن الأهم من ذلك، أن ***كل كلمة تنطوي على حدس.*** إن **النية** في ربط الكلمة بمعنى معين هي في حد ذاتها أمر بديهي. فنحن نقصد معنى الكلمة، ليس فقط عند صياغتها أو تعلمها، بل في كل مرة نستخدمها فيها. وبدون هذه النية، تبقى الكلمة مجرد صوت أو شكل، خالية من أي معنى بالنسبة لنا. فالكلمات في حد ذاتها جامدة، أما نوايانا فهي التي تمنحها الحياة والقوة.

يعرف كلٌّ منا (عن طريق المعرفة الذاتية والحدس) ما يقصده بالكلمات التي يستخدمها في وقتٍ ما، سواءً كان ذلك بوضوحٍ أو بشكلٍ مبهم (وسواءً كان ذلك صحيحًا أم خاطئًا وفقًا للأعراف المُتعارف عليها سابقًا). ويتضح هذا من حقيقة أننا *عندما نفكر أو نتواصل، لا نحتاج ولا نرغب في سرد جميع الكلمات في لغتنا ورسم جميع العلاقات المُحتملة بينها* ؛ وبالتالي، فإن خطابنا في أي وقتٍ ما يكون في معظمه صامتًا، ويجب الاعتراف بأن الكلمات التي نستخدمها في ذلك الوقت تُقصد في نهاية المطاف، بشكلٍ غير لفظي، الإشارة إلى أشياء مُعينة، أيًا كانت.

لذا، من المؤكد أننا نمتلك معرفة ذاتية بنوايانا، على الأقل فيما يتعلق بالكلمات، أي أن حقيقة الحدس متضمنة حتمًا، على الأقل، في حقيقة اللغة. وهذا، بالمناسبة ، *دليل منطقي هام ومثير للاهتمام على وجود بعض الأشياء الحدسية* (أشياء المعرفة الذاتية) وإمكانية معرفتها. يمكننا القول بثقة أن الأشياء الحدسية موجودة، لأن أي محاولة لإنكاره منطقيًا تستلزم وجود نوايا (فيما يتعلق بمعاني الكلمات المستخدمة)، وبالتالي وجود بعض الأشياء الحدسية. وهكذا، فإن افتراض وجود الأشياء الحدسية ليس ادعاءً اعتباطيًا، بل فرضية وجدنا لها تأكيدًا تجريبيًا (ملموسًا) في حقيقة اللغة ودلالاتها المنطقية (المجردة).

يُطلق على صياغة أفكارنا (مصطلحات، قضايا، حجج) بالكلمات اسم **التعبير اللفظي** . وفيما يتعلق بمعنى الكلمات، فإن ما يُضلل العديد من الفلاسفة المتشككين هو ملاحظة أن الكلمات غالبًا ما تحمل معاني غير مؤكدة، غامضة، ومتغيرة. انطلاقًا من افتراض أن الكلمات يجب أن تحمل معاني حقيقية، دقيقة، وثابتة لتكون ذات معنى، يستنتجون أن الكلمات بدون ذلك عديمة المعنى. لكن هذا رأي خاطئ، قائم على سوء فهم معنى الكلمة باعتباره مرادفًا *للتعريف*

(بواسطة كلمات أخرى، كما ذُكر آنفًا)، وعلى نموذج للمعرفة باعتبارها دائرة مغلقة وثابتة من المعلومات (اللفظية).

في الحقيقة، وكما يكشف التدقيق في سلوكنا الفعلي، فإن اكتساب المعرفة عملية تدريجية وتكيفية. فخبراتنا تراكمية، وردود أفعالنا العقلانية تجاهها متطورة ومتغيرة باستمرار. لا يوجد عنصر واحد أو مجموعة كاملة من المعارف قائمة بذاتها ونهائية؛ فالعلاقات المتبادلة بين العناصر، بما في ذلك قواعد الترابط، تخضع دائمًا للمراجعة والتنقيح. والمعرفة بطبيعتها *سياقية* ، مما يعني عملية تجربة وخطأ لا تنتهي. ليس التعريف (اللفظي) هو ما يُضفي المعنى على الكلمات؛ فالتعريف ليس إلا *محاولة للتعبير بالكلمات* وتحديد ما *نقصده* ضمنيًا. والتعريف، كأي قضية أخرى، يخضع لضوابط وتوازنات تجريبية وبديهية وعقلانية. إنه نتاج استقرائي، وليس استنتاجًا أوليًا.

عندما نصادف مظهرًا جديدًا (سواء كان ظاهريًا أو حدسيًا أو مجردًا)، قد نجد من المناسب تسميته لأغراض التذكر والنقاش اللاحق. إن ما نعنيه بـ"هذا" (سواء كان شيئًا مُشارًا *إليه ماديًا أو ذهنيًا أو حدسيًا أو لفظيًا*) هو دائمًا أمرٌ مؤقت وغير محدد. ومع تقدمنا في البحث، وبفضل التجارب الجديدة والتفكير المنطقي، قد يصبح هذا المعنى المقصود أكثر وضوحًا أو يتغير أو حتى يتلاشى تمامًا. في البداية، قد يبدو "هذا" مفهومًا بوضوح؛ ثم نصادف ظواهر جديدة أو تراودنا أفكار جديدة تجعلنا ندرك أن النية الأولية غير مؤكدة أو غير واضحة، وعلينا تعديل تركيزنا، وإجراء مزيد من التمييزات لتحديد ما قصدناه "فعليًا" بدقة أكبر؛ وهكذا دواليك. أحيانًا تبقى النية دون تغيير، لكن تعريفنا اللفظي الأولي (إن وُجد) قد يكون غير دقيق (واسعًا جدًا أو ضيقًا جدًا أو غير مناسب) ويتطلب تعديلًا. في بعض الحالات، نتوصل إلى استنتاج مفاده أنه لم تكن هناك حاجة لكلمة جديدة، فنتخلى عنها أو نقبلها كمرادف لها. وفي حالات أخرى، ندرك أن المصطلح قد أُطلق بالفعل على شيء آخر، ونتذكر أنه متجانس لفظيًا.

تُستخدم الكلمات في المقام الأول للتعبير عن حقائق (مفترضة)، ولكن يمكن استخدامها أيضًا - عن غير قصد أو عن قصد - للدلالة على الخيال. فنحن قادرون تمامًا على التمييز بين ظاهرة حسية وأخرى خيالية دون وجود ما

يُقابلها حسيًا، ونسجل أسماء كل منهما مع مراعاة التحفظات المناسبة. قد يُظن في البداية أن الشيء المقصود بالكلمة حقيقي (كما هو الحال مع جميع المظاهر)، ثم بعد مزيد من البحث والتأمل (الذي قد يمتد لقرون)، يُكتشف أنه وهمي. في مثل هذه الحالات، قد تُحذف الكلمة تمامًا، أو تُحتفظ بها لأغراض تاريخية أو أدبية مع فهم *أن* ما تشير إليه خيالي (مثل "وحيد القرن"). لا تُبرر هذه الملاحظات بأي حال من الأحوال إدانة عامة للتعبير اللفظي، بل هي أحداث نتقبلها بسهولة.

4. نظرية الكليات

" **الكليات** " (مصطلح فلسفي عريق) مرادف للمفاهيم المجردة، ويشير في المقام الأول إلى الشيء المفترض الكامن وراء تحديدات التماثل المتميز (مثل مربعية جسمين مربعين [63])، وفي مرحلة لاحقة إلى ما قد يكمن وراء نواتج التصور الأكثر تعقيدًا (التي تشمل الخيال والمنطق معًا)؛ أي جميع النتائج النهائية للتفسير، وللتفكير في العالم الخارجي والداخلي المُدرَك [64]. علاوة على ذلك، نفترض وجود موضوعات حدسية (أي المعرفة الذاتية) [65]، والتي يمكن مقارنتها والتفكير فيها، مما يؤدي إلى ظهور مفاهيم.

---

63 كما ذُكر سابقًا، تتضمن المقارنة عنصرين. هذا لا يعني استحالة المقارنة مع عنصر واحد ممتد قيد الدراسة، إذ يُمكننا مقارنة أجزاء من ذلك العنصر معًا. على سبيل المثال، يُمكننا مقارنة أضلاع وزوايا مربع واحد: المفهوم الناتج ليس شكل المربع بحد ذاته، بل يتعلق تحديدًا بالخطوط والزوايا. وحتى مع ذلك، يظل المفهوم ناقصًا ما لم نقارن خطوطًا وزوايا أخرى.

64 أعتبر هنا تحديد أوجه التشابه والاختلاف في الأشياء الملموسة، ومطابقتها لـ"قوانين الفكر"، من بين أفعال العقل (أولها وأبسطها) لأنها تُفضي إلى معلومات مفاهيمية. ومع ذلك، فهي أساسية وموجزة نسبيًا وخالية من العمليات المباشرة، ما يجعلها تبدو شبيهة بالإدراكات الحسية. ويمكننا أيضًا، وكثيرًا ما نفعل، اعتبارها فئة متميزة من الأشياء - أشياء الإدراك المفاهيمي ، في مقابل "التصور المفاهيمي".

65 لم أستبعد من هذه الفئة، من بين أمور الحدس، الادعاءات بالمعرفة المباشرة لأشياء خارج الذات، كادعاءات استشعار الأشباح أو قراءة أفكار الآخرين. يجب اعتبار هذه الادعاءات، مبدئيًا على الأقل، ضربًا من التظاهر. مع أنه قد يُثبت بالتجربة لاحقًا أن بعض الناس يمتلكون مثل هذه القدرات المعرفية الخارقة في ظروف معينة (كأن يجدوا ما يتوقعونه من الآخرين صحيحًا دائمًا أو غالبًا، رغم استحالة وجود وسيلة تواصل مادية بينهما)، إلا أن الحاجة إلى إثبات دقيق تبقى في كل الأحوال ضرورة معرفية. لا يمكننا قبول هذه الادعاءات ببساطة دون إحداث فوضى في المعرفة؛ بل يجب النظر إليها كفرضيات تحتاج إلى تأكيد بالوسائل الاستدلالية . معظم من يدّعون المعرفة المباشرة بأحداث روحية أو حدسية أو عقلية أو مادية خارج ذواتهم ببساطة لا يدركون العمليات الاستقرائية التي ينطوي عليها التفكير، ويميلون إلى التسليم بانطباعاتهم الأولى دون التحقق منها.

يمكننا أن نفترض بأمان أن الكليات/المجردات/المفاهيم، في بعض الحالات على الأقل، لها دلالة وجودية، وليست مجرد بنى ذهنية *تشير إلى لا شيء خارج ذاتها* . فإنكار وجود هذه المفاهيم على الإطلاق هو إنكار للحقيقة والمعنى حتى لتأكيد *المرء نفسه* ، لأن هذا التأكيد الشكّي نفسه يتألف بالكامل من مفاهيم. ويترتب على ذلك أنه يجب الاعتراف بوجود *بعض المفاهيم على الأقل، بصرف النظر عن أي تفكير فيها. (وتحديد المفاهيم التي* يجب الاعتراف بها هو جوهر علم المنطق).

أما فيما يتعلق بطبيعة الكليات، فإن نظريتي الخاصة (المستمدة إلى حد كبير من الفيزياء الحديثة والأفكار البوذية) هي أن الكليات، في جوهرها، عبارة عن صيغ رياضية. إذا قارنت موجتين، فإن جميع القياسات التي أجريها في هذه المقارنة يمكن التعبير عنها باستخدام جبر الهندسة الإحداثية [66]. هذه الصيغ، أو بالأحرى ***المقاييس النسبية لخصائص الأمواج وحركاتها وعلاقاتها*** ما تشير إليه/تتضمنه الصيغ هو ما نسميه "الثوابت العامة".

إذا كانت الموجات المكونة لجزأين متساوية أو متناسبة كليًا أو جزئيًا، من حيث أشكالها وأحجامها (طولها وسعتها)، ومواقعها، ومساراتها (اتجاهاتها)، وسرعتها، وتواتر اقترانها أو عدم اقترانها مع غيرها، فإن هذين الجزئيين يبدوان "متشابهين" بالنسبة لنا، ويمكن استخدام مقاييسهما المشتركة لتعريف المفاهيم. وهكذا، يمكن إيجاد الكليات (أجزاء من الموجات، أو من تاريخها) في جزئين أو أكثر (موجات كاملة)؛ ويمكن بدورها بناء مفاهيم مجردة أخرى على هذه المفاهيم المجردة (كأجزاء من أجزاء الموجات).

إنّ مقادير أو درجات خصائص الموجات وحركاتها وتفاعلاتها (القيم الكلية) ليست هي الموجات نفسها (القيم الجزئية)، ومع ذلك *لا يمكن للموجات أن توجد دون قياسات* . نحن ندرك الموجات ونتصور الصيغ [67]، لكن كلاهما موجودان

---

66 وهنا بالطبع يتعين علينا الخوض في التفاصيل المتعلقة بأشكال الموجات وآلياتها.

67 لا أقصد أننا كلما فكرنا في قاعدة عامة، نبني صيغة رياضية دقيقة. ففي العادة، نادرًا ما يلجأ الناس إلى الرياضيات المتقدمة! إنما أشير فقط إلى أننا نميل إلى صياغة مثل هذه الصيغة، بطريقة تقريبية ومبهمة، أي أنه لو تم تلخيص كمّ القياسات والمقارنات الذهنية في

بنفس القدر، ظاهران في الشيء الظاهري للتجربة. لهذا السبب، حتى المجردات تُعتبر أحيانًا شبه مُجرَّبة أو مُجرَّبة افتراضيًا (مما يوسع نطاق مصطلح "التجربة" ليشمل جميع المظاهر).

لا يمكن فصل الموجات ومقاييسها ضمن مجال التجربة، فهي كيانات وسمات أو سلوكيات لكيانات على التوالي. ما يفعله العقل في "استخلاص" (تجريد) المقاييس هو التركيز عليها مع تجاهل الموجات ذهنيًا (أو أي صور أو رموز لها). لا يمكن للمرء عادةً معرفة مقياس جسم *واحد بشكل مباشر* ؛ بل يمكنه ذلك فقط من خلال النظر في *مجموعة* من الأجسام (اثنان أو أكثر) ومقارنتها. حتى عندما يتصور الذات الحدسية "ذاتًا"، على الرغم من عدم وجود تجربة مباشرة لها مع ذوات أخرى، فإنها تشير إلى المرات العديدة التي استشعرت فيها ذاتها.

> وهكذا، يمكن القول إن المفهوم الكلي يتجاوز التجربة، ومع ذلك فهو موجود فيها أو كامن فيها إلى حد ما - فهو يتجاوز التجربة. المفهوم الكلي ليس في مستودع ميتافيزيقي أفلاطوني للأفكار، ولا هو موجود فقط في أذهان مدركيه (مع أنه قد يكون موجودًا هناك أيضًا، عندما تُحدث موجة خارجية موجة داخلية مماثلة في العقل)؛ بل هو متأصل في كل مجموعة من أشكال الموجات ذات الخصائص الرياضية المشتركة المختارة.

لا يُقصد بهذا التفسير أن يكون مجرد استعارة، فهو لا يقتصر بالضرورة على الموجات المتخيلة، بل يمكن تعميمه على جميع الموجودات الملموسة. فإذا كان الضوء والجاذبية موجات، والجسيمات الأولية حزمًا معقدة من هذه الموجات، والصوت موجة (حركة الكتل الهوائية)، وإذا كانت الحواس الأخرى في جوهرها موجية (كما تشير الأحداث الكهروكيميائية المرتبطة بالإحساس)، فإنه يمكن القول إن جميع الظواهر المادية والعقلية، بما في ذلك الكائنات الحية، هي موجات.

أذهاننا بشكل صحيح، لكانت النتيجة صيغة معينة. وبالتالي، فإن الحديث عن صيغة ما ينطوي على استقراء لاحق من ملاحظات وتدوينات متفرقة.

تحدث هذه الموجات وتنتقل وتتفاعل ضمن حيز مكاني وزماني هائل كالكون، ويمكن تصورها كتشوهات متحركة لنسيج بدائي (مادة الوجود) [68]. وتتفاوت في تعقيدها، بدءًا من أحداث قصيرة وموجزة (موجات أحادية، على سبيل المثال) وصولًا إلى نبضات ثلاثية الأبعاد للكواركات والفوتونات والنيوترينوات والإلكترونات أو الذرات والجزيئات، وانتهاءً بحركات موجية جماعية أكبر فأكبر. ولا تقتصر هذه الظاهرة على المشاهد والأصوات فحسب، بل تشمل جميع الحواس، المادية منها والعقلية، بما في ذلك الكائنات الحية بأكملها، فهي في هذا السياق أنواع من الموجات أو تشكيلات الحركة الموجية.

وربما لا تقتصر هذه الخصائص الموجية الأساسية على الظواهر الموضوعية فحسب، بل تشمل أيضاً الأشياء والأحداث الذاتية (أي التي يدركها/يدركها الذات).

أينما ظهرت الموجات (الجزئيات)، كانت مقاييسها (المجردات) متأصلة فيها. لذا يمكننا القول إنه على الرغم من أن الكليات ليست عادةً *امتدادات إضافية* في المجال التجريبي (أي أنها ليست أحداثًا موجية قابلة للتمييز بحد ذاتها)، إلا أنها لا تزال موجودة فيه بطريقة ما. وعادةً ما تُعرف فقط من خلال الجهود التأويلية (مقارنة موجتين أو أكثر ومقابلتها). تفترض هذه النظرية للكليات باعتبارها مجرد مقاييس للأشياء أن كل الأشياء قابلة للاختزال إلى نشاط موجي (في طبقة أساسية بدائية ما، ربما - ولكن ليس في الأثير، بطريقة ما [69]).

---

[68] عند النظر إلى مسطح مائي كبير كالبحيرة، يمكنك تكوين صورة أو تشبيه بصري لما قد يكون عليه كون من الأمواج. ترى فقاعات وتموجات وأمواجًا في حالة تغير مستمر، تظهر وتتحرك وتختفي؛ تبدو هذه الأمواج منفصلة، إذ يسمح لنا ضوء الشمس برسم حدود ذهنية لها، لكنها في الحقيقة مجرد حركات لكيان واحد كبير؛ حرك نقطة واحدة في البحيرة، وستنتقل الحركة إلى العديد من النقاط الأخرى، أو في النهاية (بدرجات متناقصة) إلى جميع النقاط الأخرى.

[69] بالنظر إلى تجربة ميكلسون-مورلي وما تلاها من نتائج، فإن نظرية النسبية (انظر لاحقًا).

يمكن اعتبار [70]الموجات المعقدة التي نسميها **الإحساسات بمثابة إشارات موجية تنتقل من أحد طرفي أعضاء الحس عبر العمود الفقري و/أو الدماغ** إلى الطرف الآخر حيث يلاحظها المُلاحِظ. وبالمثل، يمكن افتراض أن **الذكريات** عبارة عن إشارات موجية تُخزَّن وتُحفظ داخل الدماغ لاسترجاعها عند الحاجة. أي أن الحواس تنقل الطاقة أو المجالات إلى الذات، من المنطقة "الخارجية" لتجربتها، والتي تشمل جسدها الظاهر ومحيطه المادي. ومن ثم، يمكن استحضار الذاكرة، مرتدةً بنفس التردد.

بناءً على هذه الفرضية، لسنا مضطرين لافتراض تشوه الموجات أثناء الإرسال أو التخزين، إذ ننطلق من فرضية أن الموجة النهائية هي امتداد للموجة الأولية. في هذه الحالة، لا *تشبه الرسالة المُستقبلة (من قِبل المُلاحِظ)* الرسالة الأصلية فحسب (التي التقطتها مستقبلات الحواس أو خزّنتها في الذاكرة)؛ بل هي الرسالة الأصلية نفسها، التي انتقلت إلينا عبر الحواس، وربما الذاكرة، دون انكسار. بافتراض التماثل، فإن الموجتين الابتدائية والنهائية هما ببساطة نفس الشيء في زمن مختلف - جسم موجي واحد مُنتقل. قد تختلفان في *المادة* (مادية، بأي شكل من الأشكال، أو حتى نتاج ذهني لموجات مادية) وحتى في الحجم (مع مراعاة النسب)، لكن شكلهما *يبقى* كما هو. هذا الشكل هو الخاصية العالمية - الخصائص الرياضية للموجة (بما في ذلك الحركات والتفاعلات، بالإضافة إلى السمات).

> لذا، عندما أرى طائرًا أو أتذكره، على سبيل المثال، يمكنني أن أعتبر بحق أنني على اتصال *مباشر* به؛ فأنا أشعر بالموجات التي يطلقها والتي تصل إليّ (عبر الحواس أو الذاكرة) بصفتي أنا المراقب. هذه الموجات هي الطائر نفسه، ذلك الجزء منه الذي يتدفق إلى جسدي. ليس هذا قولًا غامضًا، بل هو قول مادي بحت. وأي تحديد للطائر (أو

---

[70] والذي أطلق عليه أرسطو اسم "الفطرة السليمة"، على ما أذكر. أي، الحس المركزي.

أي شيء آخر) في المكان والزمان خارج حدود تأثيره المادي هو أمر اعتباطي.[71]

من هذا المنظور، تُعدّ الحواس (وهي في حد ذاتها مركبات موجية، كباقي المادة) بمثابة مرشحات لأنواع محددة من الموجات (موجات الضوء الدقيقة، وموجات الصوت الكبيرة، وحزم الموجات الذرية، وحزم الموجات الكهروكيميائية، وما إلى ذلك). كل حاسة قادرة على استقبال ونقل أشكال موجية محددة فقط [72]، متجاهلةً جميع الأشكال الأخرى؛ إذ تتخصص كل حاسة في نمط حسي (أو مجموعة من الأنماط الحسية)، غير حساسة للأنماط الأخرى. فالعينان تستبعدان الموجات الصوتية، والأذنان تتجاهلان موجات الضوء، وهكذا. [73]ستكون هذه الموجات متطابقة في شكلها لو تمّت مواجهتها مباشرةً دون أن تنتقل عبر الحواس؛ فالحواس تعزلها فقط عن سياقها. لذلك، قد

---

[71] الطائر، بطبيعة الحال، كائن معقد، لا يقتصر على الموجات الضوئية المنبعثة من ريشه فحسب، بل يشمل بيانات حسية أخرى، كتركيبه الفيزيولوجي، وحركاته وأنماط سلوكه، وصوته، ورائحته، وحتى مذاقه. ومن خلال دراسة جميع المعلومات المتعلقة بطائر معين، عبر الحواس نفسها وغيرها، ومقارنته بطيور وأشياء أخرى، نقرر ما إذا كانت رسالة بصرية (شكل ظاهري لطائر) تندرج ضمن فئة الطيور "الحقيقية"، أم أنها مجرد صورة فوتوغرافية أو تمثال لطائر. وقد تحدث أخطاء، ليس لأن الرسالة البصرية خاطئة في حد ذاتها، بل نتيجة عدم مراعاة جميع المعلومات المتاحة حاليًا (أو التي ستتوفر لاحقًا).

[72] مع أنني أقول شكل الموجة، لا أعني أن الإدراك الحسي هو إدراك "الثوابت". فالموجة التي يراها المُلاحِظ (عبر العضو الحسي المعني) تظل ملموسة؛ ليس مجرد قياس الموجة الأصلية (ثابتة أو صيغة أو مجردة) هو ما ينتقل، بل الموجة نفسها أو صدى مستمر لها (مظهر ملموس). إنما أقصد فقط التذكير بأن للموجة شكلاً ، بل شكلاً ثابتاً.

[73] تشير هذه الفكرة إلى أن الذاكرة أيضاً خاصة بكل حاسة على حدة؛ ولكنها قد تشمل أيضاً العديد من الحواس في آن واحد. وبما أن الخيال قائم على الذاكرة، فسيكون من المفيد تخزين ذكريات الأحداث الحسية المعقدة في مختلف الحواس، بحيث يمكن الوصول إليها بشكل منفصل في تركيبات جديدة.

لا نرى جميع الموجات الموجودة [74]، ولكن تلك التي نراها نقبلها عمومًا على أنها مكافئة، باعتبارها مجرد امتداد للاضطراب الأصلي في المكان والزمان.[75]

> ينبغي لنا في هذا السياق أن نأخذ بعين الاعتبار نوعًا آخر من التصفية، ألا وهو تصفية الأشياء المحسوسة التي لا نهتم بإدراكها أو لا نوليها عناية كافية. فعلى سبيل المثال، لا أنتبه عادةً إلى النظارة التي أرتديها أو إلى الكرسي الذي أجلس عليه، وإلى كمٍّ هائل من الأحاسيس الأخرى. لا أعتقد أن الحواس تتجاهل هذه الأشياء غير المهمة، لأنه لو فعلنا ذلك لما كان لدينا خيار إدراكها أحيانًا. بل أعتقد أننا ندركها بشكل خافت، لكننا نتجاهل الرسالة، أو نسمح لها بالدخول إلى الذاكرة لا شعوريًا، دون إيلاءها كامل انتباهنا الواعي.

يمكن إبداء ملاحظات مماثلة فيما يتعلق بالذاكرة، فلاحظ جيدًا. بمجرد أن يدرك الشخص الشيء المحسوس، وبعد نقل الموجات المتعلقة بالعمليات الحسية، تُخزن الموجة (كيميائيًا كهربائيًا، كما يعلمنا علماء الأعصاب) في الدماغ. أي، يمكننا أن نفترض أن الموجة *نفسها* تُصنع بشكل مصطنع *لتستمر في الوجود* من خلال نشاط ما في الدماغ. وبالتالي، من هذا المنظور، فإن "البصمة" العصبية ليست مجرد رمز مشفر للرسالة الأصلية، بل هي الرسالة الرياضية الأصلية. في هذه الحالة، حتى مع التسليم بأن الرسالة قد تضعف أحيانًا، أو يصعب تذكرها، أو حتى تُفقد، فلا داعي لمعرفة كيف تبقى (عادةً) على حالها.

---

[74] لا أستطيع في هذه المرحلة تحديد سبب ضرورة التصفية. لكن التفسير الأرجح هو أن الوعي الكوني المباشر قد يكون طاغيًا، مُسببًا حيرة المُلاحِظ لكثرة الرسائل. فمن الواضح أن استيعاب البيانات يستغرق وقتًا ، إذ علينا التفكير في العلاقات المتبادلة بين عناصر تجربتنا، بل والتأمل في صحة عمليات تفكيرنا. جميعنا نعلم من تجاربنا المريرة أنه إذا تطلب الأمر الكثير من المعلومات والتفكير في أي لحظة، فإننا نُصاب بالارتباك. لذا، ربما تُساعدنا مُرشحات الحواس على فرز البيانات الواردة وترتيبها لتحليلها وتركيبها. مع ذلك، فإن الوعي الكوني المباشر هو ما يسعى إليه باحثو التنوير ويدّعون إمكانية تحقيقه. فبحسبهم، يُعد الاعتماد على الإدراكات الحسية انحرافًا يجب تجنبه، إذ إن البيانات الحسية ليست سوى حجاب يُخفي الحقيقة!

[75] يمكن اعتبار أن هذا الترشيح لا يحدث في المعرفة الذاتية - حيث لا توجد مسافة يجب قطعها بين المراقب ونفسه، أو اضطرابات داخله (بالنظر هنا إلى المواقف والإرادات على أنها موجات أو حركات موجية، ربما داخل مادة روحية مميزة لروح المراقب)، فلا حاجة للحواس ويعرف المراقب نفسه بشكل مباشر.

عندما نستحضر ذكرى، أو نتعرف على تكرار شيء حسي سبق أن صادفناه، فإننا ببساطة نستخدم الموجة الفيزيائية *المستمرة* في أعماق الدماغ لإنتاج موجة عقلية محسوسة، مطابقة في شكلها للموجة المخزنة ولأصلها الحسي، ونعرضها (كصورة حية إلى حد ما) على ما يبدو داخل عقولنا (للتذكر) أو خارجها (للمقارنة مع الشيء الحسي الجديد).[76]

ينطبق ما ينطبق على ذاكرة الأحاسيس على ذاكرة المفاهيم المجردة المبنية على هذه الأحاسيس، إذ كما سبق ذكره، فإن هذه المفاهيم المجردة ليست سوى جوانب رياضية لأشكال الموجات الخاصة بالأحاسيس الأصلية. وبالتالي، يمكننا أن نفهم بسهولة كيف تُخزَّن المفاهيم المجردة في الذاكرة. أما بالنسبة للإسقاطات الذهنية (التخيلات، وربما المشاعر) وموضوعات الحدس، والمفاهيم المجردة المشتقة منها، فيُفترض أن لها اهتزازات فيزيائية مرتبطة بها في الدماغ (أي أن لكل فكرة من هذه الأفكار تأثيرًا فيزيائيًا محددًا، والذي "يُقابلها" بالتالي)، والتي يمكن تخزينها في الذاكرة واسترجاعها.

قد يعترض بعض الفلاسفة قائلين إن الموجات المحسوسة أو المتذكرة قد تتغير، على حد علمنا، أثناء مرورها عبر قنوات الحواس أو داخل ذاكرتها. ولكن في هذه الحالة، لا يزال يتعين علينا اللجوء إلى الحواس والذاكرة لنفي تجارب حسية أو ذكريات معينة، وإلا فكيف لنا أن ندعي معرفة وقوع خطأ؟ لذا، لا يسعنا منطقياً إلا افتراض حدوث تشويه عرضي.

بدلاً من ذلك، يمكنهم القول إن الموجات التي نختبرها ليست كما تبدو نتاجاً نهائياً للعمليات الحسية، بل أحداثاً مستقلة متصلة بها فحسب. ولكن في هذه الحالة، ستبقى الانطباعات بأن لدينا جسداً، بدماغ وعمود فقري وأعضاء حسية تعج بالنشاط، ظواهر غير مفسرة، تاركةً ثغرةً أو خيطاً غير مكتمل في فهمنا للعالم الذي نعيشه. ولدمج جميع الظواهر في نظرتنا للعالم، نحتاج إلى النظر في الظواهر التي

---

76 أفضل استعارة للذاكرة، في رأيي، هي استعارة غرفة الصدى . أتخيل مشهداً أو صوتاً (أو أي شيء آخر) يتم توجيهه إلى خلية دماغية ويُترك هناك يدور ويتكرر (وظيفة التخزين)، حتى نقرر إلقاء نظرة خاطفة على الخلية ونرى أو نسمع الاهتزاز مرة أخرى (وظيفة الاستدعاء).

نسميها أعضاء الحس، وما إلى ذلك، واقتراح سبب وجودها، وما قد يكون دورها في السياق الأوسع للتجربة.

لذا، فإن الشك المفرط يُفضي إلى نتائج عكسية، سواءً بسبب التناقض أو النقص. للوهلة الأولى، قد يُفترض أن العمليات الحسية والذاكرة انكسارية، تُنتج صورةً مختلفةً تمامًا عن أصلها [77]. مع ذلك، لا يُمكننا منطقيًا الجزم بصحة هذا، لأن مثل هذا الادعاء يتطلب إدراكًا للأشياء الحسية دون الاعتماد على الحواس، أو إدراكًا للأشياء الذاكرية دون الاعتماد على الذاكرة. سيُطالب الناقد بامتيازات معرفية خاصة لا يتمتع بها بقية الناس.

يتناول بحثنا الحالي المسائل من زاوية أخرى، وهي الزاوية الظاهراتية. نبدأ بالظاهرة *ككل* كما هي مُعطاة؛ والمسألة الوحيدة المطروحة حينها هي: ما العلاقة المحتملة بين هذين الجانبين منها (الأشياء المصنفة كأشياء خارجية، وتلك المصنفة كصور ذهنية ناتجة عن الحواس أو الدماغ)؟ في هذه الحالة، يمكننا أن نفترض أن الحواس والذاكرة تنقل المعلومات دون التأثير عليها، وبقدر أقل من التظاهر. فنحن لا ندعي سوى ربط *عاملين* (الشيء المادي الذي يُزعم إدراكه أو تذكره، والعمليات الحسية أو الذاكرية اللاحقة التي تُقدم صورة ذهنية عند التفاعل مع المُلاحِظ) وهما موجودان *بالفعل* في مجال الوعي ومقبولان كوجود (بينما يدّعي الرأي المُعاكس وجود أشياء *خارج* نطاق وعيه، باعترافه الذاتي).

إننا نحاول فقط تفسير الوضع الراهن، أي أن عملية ما تحدث عبر الحواس أثناء إدراك المادة الفيزيائية أو في الدماغ أثناء التعرف عليها - ما هو دور هذه العمليات الواضحة، نتساءل؟ إذا افترضنا وجود انكسار *دائمًا* ، فإننا بذلك ننكر تجربتنا للمادة قيد الدراسة. ولكن يمكننا، بشكل منطقي، أن نفترض أن *بعض* المعلومات الحسية أو الذاكرية لا تُنقل بدقة، طالما أننا نستطيع تحديد المادة من

---

[77] تجدر الإشارة إلى أن هذه الفرضية التشكيكية تُقرّ ضمنيًا على الأقل بأن الأشياء الداخلية (الصور) تُدرك بشكل صحيح من قِبل الذات (داخل ذهنها)، حتى وإن ادّعت أنها تمثيلات خاطئة للأشياء الخارجية من قِبل الحواس والدماغ. بل لا بدّ لها من ذلك، لكي يكون لديها ما تناقشه أصلًا! فالإدراك بحد ذاته ليس موضع تساؤل، وإنما المعادلة المفترضة بين فئات الأشياء المختلفة.

خلال بيانات حسية *أخرى* أكثر موثوقية (وكذلك بيانات الذاكرة في كثير من الأحيان). وبذلك نثبت أن (بعض) البيانات الحسية والذاكرية جديرة بالثقة.

قد نرغب في تأكيد الأدلة الحسية علميًا، من خلال تجارب تُظهر أن المعلومات تبقى ثابتة من لحظة استقبالها بالحواس إلى عرضها على المُلاحِظ، على شكل اهتزاز مستمر ملموس، بغض النظر عن حجمه أو عمقه أو طبيعته. وبالمثل، يمكننا البحث عن اهتزاز فيزيائي مستمر من نوع ما في الدماغ، قبل أن نستنتج بشكل قاطع أن الذاكرة تُخزَّن على شكل موجات محددة. لكن المسألة في جوهرها ليست تجريبية، بل منطقية (مما يعني عمليًا أنه حتى لو لم نجد شيئًا على الفور، علينا الاستمرار في البحث).

لنفترض أننا لم نجد أي دليل على وجود أشكال موجية ثابتة؛ فسنبحث بدلاً من ذلك عن صيغ ثابتة "تترجم" الموجة الأصلية بطريقة منتظمة، بحيث يمكن الربط بينهما حتى لو لم تشبهها الموجة النهائية. إن الادعاء بتقنين بيانات الحواس أو الذاكرة لا يعني الادعاء بانكسار عشوائي؛ لأن عمليات الانكسار المنتظمة تتطلب ببساطة "تصحيح" نظرتنا للعالم عن طريق "الترجمة"، بينما الانكسار العشوائي (بحيث لا يمكن إقامة أي تطابقات على الإطلاق) سيتركنا في حيرة. ولكن في التحليل الأخير، حتى افتراض وجود رمز منتظم ليس نظرية قابلة للتطبيق، لأنه هو الآخر يقدم ادعاءات متناقضة، وهي أن المادة تُدرك، ومع ذلك - بسبب تداخل الحواس أو الدماغ - لا تُدرك بشكل صحيح (أي أنها لا تُدرك على الإطلاق).

لذا، لا بد لنا أن نستنتج، مهما كانت نتائج التجربة، أن "وجود بعض التجارب الحسية والذاكرية أمرٌ صحيح" هو حقيقة منطقية. أي أنه بما أنه لا يمكن إجراء أي تجربة دون هذه الحقيقة، فلا يمكن لأحد أن ينكرها!

> لسنا بحاجة إلى "مسلمة" معرفية للدفاع عن الإحساس والذاكرة باعتبارهما موثوقين عالميًا. يكفي اعتبار نواتج هاتين الملكتين *صحيحة إلى أن يثبت خطؤها* . أي أن افتراض صحتهما الجوهرية هو مبدأ *استقرائي* ، وليس عقيدة استنتاجية. لا يوجد أي فرض مصطنع للمسألة. يُمنح كل حدث إحساسي أو ذاكرة مصداقية أولية،

مع بقائه مفتوحًا أمام أحاسيس أو ذكريات لاحقة قد تُشكك في ما سبقه.
وعند حدوث تناقضات معينة، يجب حلها وفقًا للمنطق السليم.

تجدر الإشارة إلى أن نظرية الموجة للكليات المقترحة هي النظرية المتماسكة الوحيدة المتاحة. فإذا نظرنا إلى المقترحات الأخرى في تاريخ الفلسفة، نجدها جميعًا معيبة منطقيًا، وبالتالي عاجزة عن معالجة مشكلة الكليات معالجةً وافية. وهكذا، فإن مثالية أفلاطون، التي تُفسر الخصائص المشتركة للأشياء المختلفة التي نختبرها في عالمنا بأنها تعكس "مُثُلًا" متعالية معينة، تُعطي انطباعًا خاطئًا بحل المشكلة، بينما هي في الواقع تتجاهلها فحسب. إن المُثُل الموجودة في عالم أعلى ليست *أقل عددًا* من الأشياء في عالمنا الأدنى، لكنها مع ذلك تُمثل تعددًا ذا خصائص مشتركة. في هذه الحالة، ماذا عن *خصائصها* المشتركة، مثل "التعالي" و"المثالية" والوجود؟ هل هي بدورها تُمثل عالمًا واحدًا موحدًا؟ وكيف يُمكن لهذه المُثُل الكبرى أن تنقسم إلى مُثُل أصغر؟

ثمة نظرة أكثر جوهرية للكليات، والتي يمكن اعتبارها في الواقع النظرة "البديهية" السائدة حاليًا، مفادها أن *مواد أولية مختلفة* منتشرة في أرجاء الكون، وتتحد بطرق متباينة لتكوين الأشياء التي ندركها عبر حواسنا. ويمكن طرح نظريات بديلة لتحديد ماهية هذه المواد: فقد تكون *حواسًا* متميزة (أي وحدات محسوسة من الضوء والصوت، وما إلى ذلك)، أو ربما *صفات* (الحد الأدنى المطلوب لتكوين الأشياء) تُستنتج منطقيًا من البيانات الحسية. ويقترح البعض بدلًا من ذلك أن الكليات قد تكون بنى *ذهنية* أو *لفظية* - أي تخيلات أو ابتكارات ذاتية أو مجرد كلمات في أذهاننا. ومهما كان تفسيرنا لها، فإن النظريات (المادية أو الذهنية) للكليات كجسيمات تعاني من نفس عيب نظرية أفلاطون: إذ لا يزال يتعين علينا تفسير التعدد (وإن كان محدودًا)، واستنباطه من وحدة (الوجود).

5. الوحدة في التعددية

إن نظرية "الموجة" المذكورة أعلاه للكليات، *والتي تفترض* فرضيتها بأن كل شيء قابل للاختزال في النهاية إلى "موجات"، أي اهتزازات متحركة في نوع من الاستمرارية، تؤدي إلى استنتاج جذري للغاية مفاده أن "كل الأشياء واحد".

قد يعطي العالم كما يبدو لأعضاء اللمس لدينا أو للعين المجردة - أو حتى العين بمساعدة المجهر أو التلسكوب - انطباعًا بوجود نقاط أو خطوط أو أسطح لا أبعاد لها في الطبيعة، ولكن مع تطور الفيزياء أصبح من الواضح أن ***الأجسام المادية ليس لها زوايا أو جوانب أو واجهات دقيقة - بل حدود ضبابية، محددة بشكل تعسفي*** من خلال رؤية حواسنا (وتحديدًا البصر واللمس)، سواء بمساعدة أو بدون مساعدة، لتركيزات المادة أو الطاقة.

> على سبيل المثال، قد تبدو حافة سكين الجيب حادةً عند لمسها أو رؤيتها، لكنها في الحقيقة - وفقًا لعلم الفيزياء (أي بعد مزيد من البحث والتأمل) - عبارة عن كتلة ضخمة من الذرات، وهي بدورها عبارة عن تراكيب معقدة من جسيمات أصغر فأصغر (إلكترونات، وبروتونات، ونيوترونات، تبدو وكأنها متباعدة عن بعضها البعض بمسافة ما، إلخ)، وهي بدورها عبارة عن تجمعات موجية غير منتظمة، بلا بداية ولا نهاية. وينطبق الأمر نفسه على حافة القطع أو الجوانب المسطحة لسكين الجيب.

في الواقع، إذا أخذنا هذه الاعتبارات إلى أقصى حدودها، يُمكن القول إنه ***لا بداية ولا نهاية لأي شيء، فكل شيء يمتد إلى أطراف الكون أو إلى ما لا نهاية*** ، وما نُشير إليه كشيء فردي مُحدد ليس إلا الجزء الأكثر وضوحًا أو تركيزًا من ذلك الكل، والذي نعتبره، بشكل اعتباطي أو اصطلاحي، وحدة قابلة للفصل (ونُطلق عليه اسمًا بشكل روتيني، لترسيخ وجهة نظرنا). لذا، في ***نهاية***

المطاف، لا توجد في الواقع أشياء فردية، بل مجرد تموجات في الشيء الواحد الذي هو الكون ككل .

أين تبدأ الذرة (أو أي جسم آخر) وأين تنتهي، بافتراض أن كل شيء يتكون من موجات؟ إذا رأينا نجمًا على بُعد مليارات الأميال، فعلى أي أساس نقول إن النجم ينتهي هناك، بينما "ضوء النجم" هنا؟ بل ينبغي أن نقول إن الضوء الذي نراه جزء *من* النجم، أي أنه يمتد إلينا (عند أعضاء حاسة البصر لدينا وعبرها، وصولًا إلى ذاكرتنا) وما وراءها. عند أي مسافة من النجم تتوقف الغازات أو الضوء المنبعث منه عن "الانتماء" إليه، وتُعتبر أجسامًا "منفصلة"؟ ***لا يمكن أن تكون نقطة الفصل إلا اعتباطية، أي مجرد اصطلاح.*** تعمل الجاذبية على مسافات فلكية. ما الأساس الموضوعي الذي نملكه لتمييز مجال ما عن أصله الظاهر؟ علاوة على ذلك، النجوم في تغير مستمر، تنشأ وتختفي مع مرور الوقت. في أي لحظة زمنية (وكذلك مكانية) يمكننا الادعاء بأن المادة والطاقة التي نسميها الآن نجمًا "لم تصبح بعد" أو "لم تعد" نجمًا؟ من المؤكد أن الكواركات التي انبثق منها النجم كانت بالفعل "النجم"، وعندما ينفجر النجم أو يُمتص في ثقب أسود، فإنه يظل "النجم". نحن أنفسنا غبار نجمي - فهل يعني ذلك أن النجوم المعنية *أصبحت* نحن، أم أن *كوننا* نجومًا - منذ بداية الزمان وحتى نهايته - يشمل أشكالًا بشرية محتملة؟

في هذا المنظور، ***يمتد كل كيان في الكون مع غيره ليملأ كامل فضاء الكون وزمانه*** ! وإذا قلنا هذا، فكأننا نقول - دون أي قصد غامض، وإن كنا نتفق مع المتصوفين البوذيين - أن كل الأشياء واحدة. توجد فقط *تجمعات أكثر كثافة* للمادة أو الطاقة هنا وهناك، بين الحين والآخر، في حقل *واحد متصل* ، *دون* وجود *خطوط فاصلة*. *ولأننا* ***لا ندرك إلا أجزاءً من الكل، فقط الجوانب التي تشمل الحواس*** ، فإننا نعزل كتلًا صغيرة من الكل كظواهر فردية. جميع الظواهر المدركة هي مراكز لأنشطة موجية معقدة في نسيج الكون؛ *فنحن* "نُفرد" الظواهر *بالرجوع إلى الحواس التي تُظهرها والتي يمكن الوصول إليها بحواسنا* . نعتبر أن ما يُحدد جسمًا فرديًا في المكان والزمان هو ذلك *الجزء المدرك* (المرئي للحواس) من النشاط الموجي الممتد إلى أطراف الكون - متجاهلين امتداداته الأكبر غير المرئية، التي يُستدل عليها لاحقًا بالعقل.

وبالتالي، ***فإن كل عملية تفرّد هي ضرب من الخيال*** (ويمكن معرفة ذلك من خلال اعتبارات عقلانية، كما هو الحال هنا)، ***ويتعزز ذلك بالتسمية*** (وهي في حد ذاتها ظاهرة حسية، بالمناسبة). وفي هذه الحالة، بالمعنى الدقيق للكلمة، ***لا شيء قابل للقسمة على الإطلاق*** .

يبدو أن هذه نظرة صحيحة لعالمنا المادي في ضوء المعرفة الحالية، وهي الفرضية الأكثر اتساقًا مع التجربة والاختبار والنظريات العلمية المعاصرة. وبالتالي، إذا ما استبقنا نتائج الفيزياء، وافترضنا حتمًا وجود نظرية مجال موحدة، وإذا ما وسّعنا هذا الافتراض ليشمل تفسيرات الموجات للمجالين العقلي والروحي، فإننا نصل إلى مفهوم للعالم باعتباره "وحدة في تعدد"، وهو مزيج متناغم بين فلسفتي التعددية والوحدانية. لقد كان هيراقليطس محقًا، فكل شيء في جوهره حركة (أي موجات)، وكان بارمنيدس محقًا أيضًا، فكل شيء في جوهره شيء واحد (أي الوسط الخاضع للموجات).

بل يمكننا اعتبار هذا الاستنتاج تبريراً للرؤية البوذية القائلة بأن "كل شيء فارغ!". فعلى سبيل المثال، يبدو أن رسالة *سوترا الماس* هي *أن جميع الأشياء، سواء كانت مادية أو روحية، عبارة عن دوامات لا متناهية* بلا بداية ولا نهاية. فهي ليست قطعية كما تبدو، ولا يمكن الجزم بأنها افتراضية، إذ لا يحدها سوى تسميتنا لها، ولكن ليس لها حدود مؤكدة في ذاتها على حد علمنا، ولذلك فهي في الواقع لا حدود لها.

لقد اتفقنا بالفعل، مستلهمين من المذهب البوذي، مع هذا الرأي القائل بأن التفرّد هو حيلة من صنع الإنسان. ولكن حتى لو سلمنا جدلاً بأننا قد نركز، بدافع التسهيل، على أماكن وأزمنة محددة في الكون، لأن اضطرابًا ما "يبرز" هناك وحينها بالنسبة لحواسنا، يبقى السؤال مطروحًا: *ما* هو هذا الشيء المضطرب؟ ما هو *الوسط* أو الركيزة الأساسية لجميع الحركات الموجية؟ قد نميل إلى اعتباره مادة ونسميه "الوجود"، أو كما سماه ديكارت "الأثير". تكمن المشكلة في أنه منذ تجربة ميكلسون-مورلي حول سرعة الضوء، يبدو أن فكرة وجود مثل هذه المادة الكامنة وراء الموجات قد فقدت مصداقيتها. قاس هؤلاء الفيزيائيون سرعة الضوء في نفس اتجاه حركة كوكبنا وفي الاتجاه المعاكس.

ولدهشة الجميع، وجدوا أن السرعة متطابقة في كلا الاتجاهين. وقد فسر ألبرت أينشتاين هذا الأمر في النهاية بأنه مؤشر على عدم وجود ركيزة ثابتة تمامًا أو "أثير" تحدث حركات الموجات بالنسبة إليه، وقام ببناء نظريته النسبية الشهيرة كمنظور بديل للعالم (بحيث تعتمد إحداثيات المكان والزمان على سرعة المراقب بالنسبة لما يقيسه).

وهكذا، فمع أننا عندما نفكر في الموجات، ونحسب حركاتها وتفاعلاتها رياضياً، نعتبرها اضطرابات داخل وسط ما، إلا أنه يتضح، وفقاً للمؤشرات التجريبية، أنه لا وجود لمثل هذا الوسط! وبناءً على ذلك، يمكننا أن نتفق مع الفلاسفة البوذيين على أنه (بشكل مثير للدهشة، وغير مفهوم) *لا شيء* يتحرك بالموجات – أي أن الطبيعة النهائية لـ "الوجود" هي "الفراغ". ولا حاجة إلى تأمل عميق أو بصيرة صوفية للوصول إلى هذه النتيجة – فهي تبدو مبررة بالتجربة العادية والعقل (التجربة والنظرية العلمية).

5. الذات

1. الذات

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

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

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

الذات، وتجارب إدراكية لاحقة، بل أيضًا بصيرة منطقية، شيء مجرد ومفاهيمي.

نتصور الذات، بمعناها الدقيق، على أنها مكونة من جوهر متجانس نطلق عليه اسم "روحي" (لتمييزه عن المادة والعقل). كما نتصورها ككيان نسميه "النفس"، وهو أساس جميع الأحداث والتغيرات المتعلقة بالذات (أي وظائفها)، ويشكل استمرارية دائمة وموحدة [78].

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

إن الحدس والإدراك والبصيرة المنطقية لا تستلزم سوى وجود ذات واحدة - موضوع هذه الأفعال الواعية. ويبقى مفهوم الأنانية المطلقة واردًا. إن اعتقادنا الشائع بوجود العديد من الأرواح المشابهة لروحنا في العالم هو بناء مفاهيمي وفرضية، وهو في حد ذاته مشروع تمامًا، بل ويساعد في تفسير العديد من التجارب. كما لا يُستبعد الاعتقاد بوجود روح واحدة عظيمة (ربما تسري في كون المادة والعقل أو تتجاوزه)، تكمن وراء الروح (أو الأرواح) الصغيرة الظاهرة - وهذا هو اعتقاد التوحيد. أي أن الإيمان بالروح لا يُبطل مسألة التفرّد

---

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

. فكما يمكن اعتبار الكيانات المادية، عند التأمل، مجرد تموجات في نسيج كوني، كذلك قد يكون الحال مع الكيانات الروحية.

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

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

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

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

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

كما ذُكر سابقًا، ينكر بعض الفلاسفة البوذيين وجود الذات أو النفس أو الروح. وبما أن حجتهم تستند إلى استحالة تحديد صفات محسوسة للروح، فإنها تحمل

بعض المصداقية. وفي الغرب، قدّم ديفيد هيوم حجة مماثلة. إلا أن محاولتهم لتفسير الانطباع الشائع بوجود روح من خلال التمييز بين الوجود النسبي/الوهمي والوجود المستقل/الحقيقي تبدو مشوشة [79].

يُفسر الفلاسفة البوذيون اعتقادنا بوجود الذات على أنه وهمٌ ناتجٌ عن تداخل عدد لا يُحصى من الأحداث الإدراكية (الأحاسيس والتخيلات)، والتي تُسمى " *الدارما*" ، والتي نُدمجها ذهنياً معاً بإسقاط الذات في مركزها. لديهم نظرية وجودية تُعرف بـ" **الترابط** " أو "التداخل"، والتي بموجبها لا تُعد الذات فحسب، بل جميع الجواهر المفترضة، مجرد إسقاطات تنشأ في أذهاننا، نظراً لأن الأشياء لا وجود لها بذاتها (منفردة ومستقلة)، وإنما توجد فقط في علاقات (سببية وغير سببية) مع جميع الأشياء الأخرى [80].

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

---

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

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

وبالتالي، فإن حقيقة أي شيء لا تعود فقط إلى الانخفاض الأولي في المصداقية فيه، ولكن إلى القوة النهائية المشتركة لجميع انخفاضات المصداقية في جميع البيانات المتاحة.

حوّل الفلاسفة البوذيون، بتفكيرهم غير الدقيق، هذه الحقيقة المنهجية إلى فكرة وجود ترابط كوني "حقيقي". علاوة على ذلك، تزعم نظريتهم أن الموجودات لا تظهر إلا من خلال تقاطع عدد لا نهائي من "العلاقات". ويزعمون أن هذه العلاقات "خالية" من المصطلحات، أي أنها علاقات تربط "العدم" ببعضها البعض. لم يُذكر نوع الموجودات التي تمثلها هذه العلاقات نفسها، ولماذا هي مستثناة من كونها مجرد نواتج لعلاقات أخرى لا حصر لها. لم يُذكر كيف يمكن لعدد لا نهائي من الأصفار أن يُنتج قيمة غير صفرية. على النقيض من ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه في نسختي المعرفية، لكل عنصر من عناصر الظهور انخفاض أولي في "المصداقية"، وللناتج النهائي قيمة صدق يمكن مساواتها بمجموع كل هذه الكميات الأولية. إنه ليس ترابطًا بين الأصفار.

أما فيما يتعلق بالوعي، فيعتبره البوذيون قابلاً للوصول المباشر إلى ذاته، على الأقل في التأمل العميق. وهذا ما يبدو أنهم يقصدونه بتعبيرات مثل "اللاوعي"، أو الوعي "الخالي" من أي مضمون، دون موضوع سوى ذاته. وبالتالي، يبدو أنهم يفترضون إمكانية وجود حالة من علاقة الوعي بذاته (على عكس المفهوم الشائع لـ"الوعي الذاتي" - وهو "وعي بوعي شيء آخر غير الوعي" [81]). ويمكن تفسير ذلك على أنه اعتراف ضمني منهم بإمكانية الحدس. تجدر الإشارة أيضاً إلى أنهم غالباً ما يستخدمون مصطلحات الذات والوعي والعقل بشكل متبادل، مما يؤدي إلى التباسات وأخطاء.

تجدر الإشارة إلى أن مصطلحات مثل "اللاوعي" أو "الفراغ" تحمل دلالات سلبية، وكما ذُكر سابقًا، فإن النفي فعلٌ عقلاني. مع ذلك، من

---

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

غير الإنصاف اعتبار هذه المفاهيم مبنية على بناء فكري. يزعم البوذيون الذين يستخدمونها أنها تشير إلى تجربة إيجابية. إنما تهدف التسميات السلبية إلى التأكيد على أن مضمون هذه التجربة لا يُضاهى بأي تجربة أخرى.

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

إن مفهومي الذات والوعي ليسا مجرد إضافات عشوائية في أحجية المعرفة، بل هما عنصران مترابطان ضمن بنية معقدة. إنهما جزء لا يتجزأ من مجموعة المفاهيم التي تجعل تجاربنا تبدو مفهومة؛ هذا كل ما في الأمر. يكفي أن نعتبرهما فرضيتين؛ فلا داعي لرفض البدائل دون تمحيص، إن وُجدت بدائل معقولة. إن أماننا لا يقوم على التمسك القلق بعقيدة أخرى، بل على سجل هذين المفهومين، إلى جانب مفاهيم أخرى مماثلة، في حسم بعض المسائل.

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

لتوضيح طريقة التفكير: إذا نظرتُ إلى سطح الماء ولاحظتُ أن نمط الأمواج العام قد انقطع في مكان ما، فإنني أُحدد ذهنيًا المنطقة المتأثرة (أي التي لها نمط تموجات مختلف) وأُقدم تفسيرًا لهذا التغيير (مثل

وجود صخور تحت السطح، أو هبة ريح، أو مرور قارب، وما إلى ذلك). وبالمثل، إذا رأيتُ ظلًا، فإنني أفترض وجود شيء ما يُلقيه (أي يحجب الضوء)؛ وبناءً على شكل الظل، أُقدّر ماهية هذا الشيء.

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

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

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

2. عوامل "الذات"

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

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

تأمل كيف يخلط معظم الناس أنفسهم (إلى حد كبير) بين رغباتهم ومشاعرهم الحسية. فإذا شعروا بالجوع، يسارعون لتناول الطعام. وإذا شعروا برغبة جنسية، إما أن يمارسوا الجنس أو العادة السرية. وإذا اشتهوا الكحول أو التبغ أو المخدرات، ينغمسون فيها بسهولة. وفي بحثهم عن الإثارة، ينخرطون في ثرثرة لا تنتهي، أو يشاهدون الأفلام أو يستمعون إلى الموسيقى. يعتقد الناس عادةً أنهم عندما يشعرون بالفخر أو الشفقة على الذات، أو الحب أو الكراهية تجاه شخص ما، فإنهم على اتصال بجوهرهم الداخلي [82]. نخلط بين كل

---

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

رغبة أو عاطفة وبين أنفسنا، ولذلك نعتقد دون تفكير أن إشباعها أمر لا بد منه لمصلحة أنفسنا.

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

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

c) نتماهى مع ذكرياتنا وتخيلاتنا (بما في ذلك توقعاتنا للمستقبل، ومُثلنا وخططنا، وأحلامنا العابرة، وما إلى ذلك) - ***إسقاطاتنا الذهنية*** . نرى هويتنا من خلال تجاربنا ومغامراتنا الماضية، ورغباتنا وتوقعاتنا الحالية للمستقبل. من الواضح أن هذا الجانب ليس مجرد إدراك، بل ينطوي على ***إطار مفاهيمي*** يُولّد أفكارًا ومشاعر معينة. حتى وإن كانت هذه الأفكار والمشاعر تتغير تدريجيًا، فإننا نتماهى مع تطورها واتجاه تغيرها، فضلًا عن عناصرها الثابتة [83].

d) نتماهى مع ***معتقداتنا وخياراتنا الماضية والحاضرة*** . يرتبط هذا الجانب بالوعي والإرادة، اللذين يشكلان تميزنا وهويتنا، بالإضافة إلى رؤانا وأفكارنا وسلوكنا ونزواتنا وقيمنا ومساعينا وعواطفنا. ويتضمن ذلك ما أسميته حدس الذات - أي معرفة الذات بمعناها الحقيقي. كما نتماهى مع

---

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

خياراتنا *المستقبلية المفترضة* ، أي ما نتوقعه أو ننوي فعله أو عازمون عليه أو نخطط للقيام به.

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

f) يُعدّ التماهي مع ***الصورة الذهنية للذات*** ، سواء أكانت واقعية أم خيالية، من أهم جوانب التماهي. ويشمل ذلك الذكريات والتخيلات -بجميع حواسنا- المتعلقة بملامح وجوهنا وأجسادنا وتعبيراتها، وسمات شخصياتنا، وأصواتنا، وخط أيدينا، وجوانب أخرى من شخصيتنا، بالإضافة إلى أفكارنا وأفعالنا. وتستند هذه الذكريات والتخيلات إلى انعكاسات في المرايا والصور وغيرها من التسجيلات البصرية والسمعية للذات، فضلاً عن الإدراك المباشر لأجزاء الجسم وحركاته، وللعالم الداخلي.

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

الأنانية أو حب الذات هو امتلاك رأي مبالغ فيه حول قيمة المرء (جماله، ذكائه، إلخ). ومن أبرز سمات أو أنماط سلوك "الأنا" (بالمعنى العامي المهين) غرورها المفرط.[84]

g) عند تشكيل هويتنا الشخصية، نتأثر إيجابًا أو سلبًا بكيفية ***رؤية الآخرين لنا أو تخيلهم لنا*** . قد تكون تصوراتهم أو مفاهيمهم عنا صحيحة أو خاطئة.

---

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

يجب علينا أيضًا أن ندرك الفرق بين: كيف نعرفهم *لرؤيتنا* أو تخيلهم لنا، وكيف نتخيل *أنهم* يروننا أو يتخيلوننا.

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

يلعب هذا العامل دورًا هامًا في الترابط الاجتماعي والتنظيم، ولكنه قد يتحول إلى استبداد. يقضي الكثيرون حياتهم محاولين التأثير على الآخرين لينظروا إليهم بطريقة معينة، طمعًا في حبهم أو احترامهم أو إعجابهم. وإذا لم يتمكنوا من التوافق مع المتطلبات الاجتماعية المفترضة، فإنهم يتظاهرون بالتوافق.[85]

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

إلى حد ما، يُعدّ هذا التماهي بين "الأنا" و"ملكي" تعبيرًا عن العوامل الداخلية المذكورة سابقًا: "هذا ظلي، *لأنني* أملك هذا الجسد"، "أنا أملك هذه الأشياء أو الأشخاص، *لأنني* أمتلك سمات شخصية معينة واتخذت

---

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

خيارات معينة، وبالتالي كوّنت تاريخًا معينًا"، هكذا نقنع أنفسنا. ولكن بالإضافة إلى ذلك، وكما يؤكد البوذيون، فهو بمثابة توسعٍ لنطاق الأنا، يُرسّخ وجودها، ويُعزّز ارتباطها بالعالم.

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

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

يمكننا أن ندرج هنا جميع *التقاليد جوانب* هويتنا: بطاقة هويتنا، على سبيل المثال. يرتبط هذا باعتبارات *الانتماء الجماعي* : الانتماء إلى عائلة (اسم العائلة، شهادة الميلاد)، أو أمة (شهادة التجنس، جواز السفر)، أو طبقة اجتماعية (غني أو فقير، عامي أو حاكم، مستويات تعليمية ومهنية مختلفة)، أو طائفة دينية، أو منظمة أو نادٍ. تُساهم كل هذه العوامل في تكوين "هويتنا" إلى حد كبير [86]بالاتفاق المتبادل، كما هو الحال مع الاسم.

j) المفهوم ***النظري*** للذات أو الروح على الذات أيضًا – "أنا هذا الكيان المجرد". وسواء أكان هذا المفهوم صحيحًا أم خاطئًا، فليس هذا هو المهم هنا؛ المهم هو وجود مثل هذا الإسقاط النظري لدى معظم المتعلمين، أي أننا نتماهى مع الذات كما تصورها الأديان والفلسفات وعلم النفس.

يركز الدين على جوهر الذات الدائم (الروح، الروحانية) وعلى مسؤوليتها الأخلاقية وقابليتها للكمال (حرية الإرادة). السمة الرئيسية

---

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

للذات الفلسفية هي أنها *انعكاسية* : فهي تشير إلى الشخص الواعي والمُريد، وهي في آنٍ واحد ذات وموضوع، فاعلة ومُتلقية. أما علم النفس، فيركز أكثر على التعقيدات الوجودية للذات، والتي يُشار إلى بعضها هنا.

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

3. التماهي مع

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

> فيما يتعلق بالآلية التي نتوحد من خلالها مع كل جانب من جوانب الذات، تأمل كيف أنه بعد لقاء شخص مؤثر، أو قراءة كتاب في الأخلاق أو رواية، أو سماع أغنية أو مشاهدة فيلم، قد يميل المرء إلى التماهي لفترة مع الشخص أو نمط الشخصية أو البطل الذي صادفه. وقد يصل الأمر إلى حدّ التوحد مع هذا النموذج لفترة من الزمن - ليس عن طريق التكلف الواعي أو تقمص الأدوار أو التقليد، بل من خلال نوع من " *استحضار الشخصية* ".
>
> تعكس أفكار المرء ومواقفه وأفعاله أفكار النموذج، بل وقد يشعر المرء أن جسده يشبه جسده [87]. وتحدث هذه التجربة الأخيرة عندما يفسر المرء أحاسيس جسده من خلال الصورة الذهنية التي يحملها عن النموذج. وبشكل أدق، تتوحد أحاسيس اللمس القادمة من وجهه أو بقية جسده ذهنياً *بواسطة* تلك الصورة (بدلاً من أحاسيسه الخاصة). ترتبط هذه الآلية التكاملية بـ"ترابط الحواس"، وتتضمن إسقاطاً بصرياً (سواء كان داخلياً أو هلوسياً).

---

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

أطرح [88]معنيين لمفهوم "الذات": (أ) **الذات الحقيقية** ، وهي كيان طبيعي ذو استمرارية ما في الوجود، وربما ظاهرة روحية ثانوية تنبثق ضمن المادة الحية ذات التعقيد، وهي الذات التي تمتلك الوعي والإرادة؛ و(ب) الذات المتخيلة أو **الأنا** ، وهي وصف مفترض ومُصاغ للذات، لا تمتلك وعيًا ولا إرادة، ولكنها في حد ذاتها نتاج لهما. الأولى هي هويتنا الحقيقية، أما الثانية فهي ما نتوهمه، بخلطنا بينه وبين معرفة هويتنا الحقيقية.

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

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

a) أحد المفاهيم *مثالي* ، إذ أن موضوعه أو مضمونه هو الذات الحقيقية، الذات كما هي في الواقع مهما كانت. هذا مفهوم فلسفي افتراضي، لأنه يشير إلى شيء نعرفه إلى حد ما، ولكن ليس بتفصيل دقيق؛ نحتاجه لنتمكن من قول شيء عن الذات الحقيقية المفترضة، لذا لدينا هذا المفهوم المنفصل والبسيط، وهو بحكم تعريفه صحيح، أي أنه وعاء لكل ما هو صحيح.

b) المفهوم الآخر هو المفهوم *العملي* ، حيث نبني معرفتنا وخيالنا بسهولة فيما يتعلق بالذات. هذا المفهوم معيب بطبيعته، لأن كل معرفة ناقصة إلى حد

---

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

ما لأننا عرضة للخطأ، ومعرفة الذات أكثر عيبًا، نظرًا للذاتية والضغوط النفسية والاجتماعية التي تدخل في صياغتها. موضوع هذا المفهوم أو مضمونه هو جزئيًا الذات الحقيقية (المعرفة الأساسية) وجزئيًا الذات المتخيلة (بعض القضايا صحيحة، وبعضها خاطئة). لهذا السبب، نسمي المرجع "الأنا" تحديدًا، للتأكيد على أن هذا المفهوم، بالنسبة لمعظمنا، لا بد أن يكون غير صحيح إلى حد كبير.

لذا، من الصواب القول، كما يقول البوذيون، إن الذات، بمعنى الأنا، غير موجودة. فهي موضوع أو مضمون مفهوم معروف بأنه غير صحيح جزئيًا لدى معظم الناس (باستثناء "المستنيرين"، إن وُجدوا). بالمعنى الدقيق، إذن، لا وجود للأنا، فالمفهوم فارغ، ولا مرجع حقيقي له [89]- ما يقصده عمليًا غير موجود في الواقع، بل هو مجرد إسقاطات من الخيال وتراكيب لفظية. ومع ذلك، فإن الذات، بالمعنى المبسط، موجودة. فمفهومها لا يجمع إلا معرفتنا الحقيقية واليقينية عنها، دون أي تفاصيل خيالية.

ربما لاحظ القارئ أنه حتى مع مقاومتي الشديدة لعقيدة "اللاذات" البوذية، ما زلتُ مفتونًا بها ومنجذبًا إليها [90]. لا سيما وأن هذه الفلسفة تزعم أن التنوير والتحرر لا يتحققان *إلا* بالتخلي عن فكرة وجود الذات. لا أريد أن أقع في خطأ التسرع في رفض جوهر العقيدة. أحد التفسيرات الممكنة لهذه العقيدة، والتي تُفسرها مع الحفاظ على مفهوم الروح (الذي يبدو لي لا مفر منه)، هو أنها تهدف إلى مواجهة ميلنا المذكور آنفًا إلى التماهي مع بعض جوانب الذات.

عندما نتماهى مع فكرة نظرية أو خيالية عن الذات، فإننا *ببساطة نسقط صورةً وهميةً عن أنفسنا ونقول: "هذه أنا!"*. يُخلط بين الصورة المسقطة والشخص

---

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

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

الذي يُسقطها. وهذا يختلف تمامًا عن *إدراك الذات الحقيقية من خلال الحدس المباشر* . لذا، يُقال لنا فعليًا: "إذا أردتَ أن تجد نفسك، فلا تبحث عنها في مفاهيم أو صور مختلفة، بل انظر إلى روحك. بدلًا من *التفكير* في نفسك، أو الأسوأ من ذلك، تخيّل صورةٍ وهميةٍ لنفسك، *كُن على* طبيعتك، وستتعرف على نفسك تلقائيًا". ربما يكون الأمر بهذه البساطة.

يمكن توضيح الفرق بين الذات والأنا بالرجوع إلى **الشكل 2** .

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

تشكل الدائرتان المسميتان بالعقل والجسد (بما في ذلك وظائفهما المعلنة) معًا ما يُعرف بالأنا، أو "الذات" بمعنى غير دقيق. ويُطلق عليها أحيانًا اسم الذات الوهمية أو الزائفة، أو الذات الدنيا أو السطحية، للدلالة على موقعها النسبي. (وبالطبع، يميل الأشخاص الماديون إلى التماهي مع أجسادهم، بينما يميل الأشخاص العقلانيون إلى التماهي مع عقولهم. لكن العقل والجسد مترابطان ترابطًا وثيقًا، في وظائفهما الحسية والحركية والعاطفية والفكرية).

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

4. المفاهيم المثالية والعملية

يمكن تعميم الأفكار السابقة المتعلقة بمفهوم الذات على جميع المفاهيم. أي أنه يمكن تطبيق التحليل المنطقي نفسه على أي إسناد. لدينا من جهة مفهوم مثالي لشيء ثابت، وهو بحكم تعريفه لا يحتوي *إلا على حقائق، معلومة أو غير معلومة*، حول ذلك الشيء. ومن جهة أخرى، لدينا المفهوم العملي، الذي نعرف أنه استقرائي، وقابل للتغيير - التطوير والتصحيح والتحسين - وبالتالي فهو بحكم تعريفه غير صحيح *إلى* حد *ما، وإن كان معروفًا ولكنه غير معروف* . وهكذا، فإن المفهوم المثالي له محتوى حقيقي بالكامل (وإن كان بسيطًا نسبيًا)، بينما المفهوم العملي له محتوى حقيقي جزئيًا وغير حقيقي جزئيًا (وإن كان أكثر ثراءً).

بالمعنى الدقيق، يشير المفهوم العملي إلى شيء غير موجود، بينما يسمح لنا المفهوم المثالي بالإشارة إلى شيء موجود بالفعل. نحتاج إلى كليهما في حوارنا؛ فهما متكاملان. يمثل المفهوم المثالي جزءًا من المفهوم العملي، الذي يشمل أيضًا عناصر أو جوانب أكثر غموضًا. يتمثل اكتساب المعرفة بعناية، والذي قد يُساعد فيه التأمل، في الوعي التام في جميع الأوقات بالحالة المعرفية (صحيحة أو خاطئة، أو مؤكدة أو غير مؤكدة إلى أي مدى) لكل معلومة. أي أن نعرف في أي وقت أي جزء من كل مفهوم هو الجزء الأساسي المثالي، وما تبقى منه هو الجزء العملي التجريبي. علينا أن نتذكر دائمًا أن المعرفة شيء دائم التغير، وأن من مسؤوليتنا تقييمها باستمرار لنبقى على اتصال بالواقع.

كما ينكر البوذيون "الذاتية" لدى البشر، فإنهم ينكرون "الجوهر" لدى جميع الأشياء الأخرى. فهم يرون هذا خطأً واحداً؛ فالأولى حالة خاصة من الثانية، أو ربما تكون سبباً لها. تفسيرنا لموقفهم هو أنهم يشيرون إلى ما أسميناه للتو بالمفاهيم العملية: فمن غير المرجح أن تتطابق محتوياتها تماماً مع الجوهر الحقيقي أو الذات. أما المفاهيم المثالية، فهي ليست "فارغة"، لأن غايتها، بحكم

تعريفها، هي كل ما هو حقيقي، سواء أكان معروفاً أم لا. حتى في البوذية، يجب الاعتراف بأن مفاهيم مثل "أرضية العقل" أو "النيرفانا" استثناءات لقاعدة الفراغ، لأنها تُعامل فعلياً على أنها الجوهر المطلق للأشياء والأشخاص.

ومع ذلك، وبهدف الحفاظ على عقل منفتح فيما يتعلق بهذه العقيدة البوذية المثيرة للاهتمام، ينبغي لنا *على الأقل* أن نحاول تجريبياً بناء تأمل وخطاب خالٍ تدريجياً من إسقاطات الذات وعلاقة الموضوع بالمسند (الإسناد).

على سبيل المثال، في التأمل، بدلاً من التفكير "يجب أن أصبح واعياً بتنفسي"، فكر "أصبح واعياً بالتنفس" (وبذلك تحول الانتباه بعيداً عن الذات، وإن كان لا يزال مصحوباً بأمر)، ثم فكر "الوعي بالتنفس" (وبذلك تتخلص من الشعور بالإرادة الفعالة، وتكثيف الوعي وتوجيهه نحو التنفس)، ثم فكر "التنفس" (وبذلك تزيل العلاقة الضمنية بكلمة "من")، ثم *كن* واعياً بالتنفس دون كلمات (ظاهرة خالصة).

وهكذا، دون التقيد بخطاب ناجارجونا المغلوط [91]، اسعَ تدريجيًا إلى الوعي الصامت، متخليًا عن ضمير المتكلم (الذات)، ثم بدلًا من القضايا (التي تستخدم الذوات والمسندات) استخدم مصطلحات منفردة (مفاهيم لفظية)، ثم ركّز على مضمون هذه المصطلحات (الحدث المقصود، دون الكلمة)، ثم تخلَّ عن أمر "التفكير" فيه، واكتفِ بتجربة هذا المضمون بشكل غير فعّال. كل هذا لا يعدو كونه عودة إلى أسفل سلسلة التصوّر، ومن الأسهل بالطبع أن تتعلم عدم الصعود فيها من البداية (على الأقل ليس أثناء هذا النوع من التأمل).

---

91 انظر إلى عملي بعنوان "المنطق البوذي غير المنطقي" فيما يتعلق بحجج ناجارجونا.

5. انتقادات مغلوطة للذات

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

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

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

بشكل عام، ألاحظ أن من يحاولون تبرير فكرة اللاذات البوذية يميلون إلى استخدام صياغات مبهمة للغاية، وتعميمات غير مبررة، ومغالطات منطقية .

ومن الأمثلة على ذلك كتاب " *زهرة اللوتس في مجرى النهر*" لهسينغ يون [92]، الذي أعدت قراءته مؤخرًا. والاقتباسات الواردة أدناه كأمثلة مأخوذة من هذا الكتاب.

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

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

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

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

---

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

يُفترض أن ينطبق مبدأ عدم الثبات على المجردات. بل هو نفسه مجرد، إذ يُعتبر غير ثابت!

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

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

يمكننا، بالمناسبة، تصور أنواع مختلفة من استمرارية اقتران الظواهر (انظر **الشكل 4**). تتعايش سمة أساسية لشيء ما بشكل كامل، *كخيط أساسي* متساوٍ في الطول الزمني. أما سيناريو أضعف للاستمرارية فهو *تسلسل* أحداث مختلفة، بحيث يتشارك الأول بعض الوقت مع الثاني، الذي يتشارك بدوره بعض الوقت مع الثالث، وهكذا، دون أن يشترك الأول والثالث، أو الثاني والرابع، وهكذا في الوقت. في بعض الحالات، قد تكون الاستمرارية وهمية تمامًا، حيث *تتوالى الأحداث* بشكل متجاور في الزمن دون أن تشترك في أي وقت.

يواصل هسينغ يون الجدال:

"الجسد... هو وهم ناتج عن تجمع قصير للمكونات المادية والعقلية للوجود. وكما أن المنزل يتكون من أجزاء عديدة تخلق مظهراً معيناً،

كذلك الجسد... فعندما تنفصل تلك الأجزاء، لن يتم العثور على طبيعة ذاتية في أي مكان."

إن كون المنزل أو جسم الإنسان مجموعة من عناصر منفصلة لا ينفي إمكانية إنتاج شيء جديد عند اجتماع هذه العناصر (بطريقة مناسبة بالطبع). قد يكون الكل أكبر من مجموع أجزائه، لأنه ليس مجرد مجموع الأجزاء، بل هو نتاج *تفاعلها* . فطوب المنزل لا يُشكل منزلًا بمجرد تجميعه، بل يُصبح منزلًا عند وضعه جنبًا إلى جنب بطرق معينة؛ أما إذا وُضع منفصلًا (أو مجتمعًا بطريقة خاطئة) فلا يُشكل منزلًا (بل مجرد كومة من الطوب في أحسن الأحوال). وينطبق الأمر نفسه على الذرات التي تُشكل جزيئًا، والجزيئات التي تُشكل خلية حية، والخلايا التي تُشكل كائنًا بشريًا. ففي كل مستوى، يوجد تفاعل سببي بين الأجزاء، يُنتج شيئًا جديدًا يتجاوز مجموع أجزائه، شيئًا نسميه الكل، بخصائصه وسماته المميزة.

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

فيما يلي بعض الأمثلة الإضافية المتعلقة بمفهوم "الفراغ":

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

هنا، ينبغي على القارئ أن يلاحظ غموض مصطلحات مثل "الارتباط" أو "التكييف". فهي تُستخدم هنا دون أي دقة أو إشارة إلى أن أنواعًا ودرجاتٍ

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

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

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

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

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

هنا، أغفل الكاتب ببساطة حقيقة *الصمود (التي سبق الإقرار بها) والبالغة الأهمية* . ولإقناعنا بأن العالم ليس إلا في حالة تغير مستمر، يذكر الميلاد

والتغيير والموت، لكنه يتجاهل حقيقة الحياة، ولو لفترة وجيزة! إن عبارة "هي موجودة دائمًا" لا تعني بالضرورة "كل واحدة منها في كل لحظة".

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

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

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

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

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

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

على ذلك، يصف كيف يمكن لقطعة قماش أن تُستخدم استخدامات مختلفة، كقميص أو تنورة، ويقول:

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

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

أخيرًا، يشير هسينغ يون إلى "الطبيعة النسبية لإدراكاتنا" لتبرير فكرة الفراغ. يصف شخصين يشاهدان تساقط الثلج، أحدهما شاعر يجلس في منزله الدافئ، والآخر رجل مشرد يرتجف في الخارج. يأمل الأول أن يستمر تساقط الثلج ليستمتع بمشاهدته؛ بينما يخشى الثاني أنه إذا استمر تساقط الثلج، فقد يتجمد حتى الموت. ويختتم الكاتب قائلًا:

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

وهكذا، فإنّ الإدراكات "خاطئة" والفراغ "يكمن" فيها. وهنا أيضًا، تفسيره للموقف متحيز، مصمم لدعم أفكاره المسبقة. وللدقة، يدرك الشخصان المشهد الثلجي نفسه (بشكل أو بآخر)؛ ما يختلف هو تقييمهما *للعواقب البيولوجية* لما يدركانه (أو بتعبير أدق، ما يتوقعان تجربته لاحقًا). لا توجد نسبية في الإدراك! لدينا جملتان صحيحتان تمامًا، وكلاهما على الأرجح صحيح: "سأستمتع بالمزيد

من الثلج" و"سأُقتل بالمزيد من الثلج". و"أنا" هنا تعني الشاعر في إحدى الحالتين والرجل المسكين في الأخرى، فلا يوجد تناقض بينهما.

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

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

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

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

ومع ذلك، فإن جملًا مثل الجملة التالية من *سوترا إكليل الزهور* تحمل معاني غنية، وتتحدى قدرتنا على مواصلة البحث والتنقيب [93]:

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

---

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

6. ما قد يكون عليه "الفراغ"[94]

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

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

6.1 تخيل الروح ككيان في التعدد، من (على سبيل المثال) جوهر روحي، شكل طاقة دقيق للغاية يختلف إلى حد ما عن مواد المجال العقلي (مجال التخيلات) والمجال المادي (مجال الظواهر الفيزيائية، التي تعتبر جسد المرء والعالم الذي يتجاوز جسده).[95]

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

---

[94] كُتبت هذه المقالة في الأصل لكتاب "المنطق البوذي الخاطئ" ، لكنني قررت حينها أنها لم تكن شاملة ومتسقة بما فيه الكفاية، وبالتالي لم تكن مناسبة للنشر فيه. وقد قمتُ بتحسينها منذ ذلك الحين.

[95] تجدر الإشارة إلى أن أتباع مذهب الأرواحية يعتبرون حتى النباتات والأحجار كائنات روحانية.

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

يمكن اعتبار الرأي الأخير أقرب إلى البوذية، إذا ركزنا على مذهبها في "الترابط". مع ذلك، يمكننا أيضًا اعتبار البوذية متوافقة مع فكرة الروح الجماعية أو الجذرية، إذا ركزنا على مذهبها في "أرضية العقل الأصلية المشتركة". يشير هذا إلى محيط عقلي، تتناثر منه جميع الأفكار للحظات (كما يبدو جليًا في التأمل). في البداية، يكون هذا الجوهر الأصلي فرديًا ونفسيًا، ثم يُنظر إليه في النهاية على أنه كوني وميتافيزيقي، استنادًا إلى حجة وضعية مفادها [96]أنه بما أن حتى الأحاسيس المادية لا تُعرف إلا من خلال العقل، فلا يسعنا إلا أن نفترض أن كل شيء هو عقل. وبالتالي، ليست "الأفكار" فحسب، بل جميع "الأشياء" ليست سوى اضطرابات في هذه الصهارة البدائية. حتى "الذوات" الفردية ليست سوى قطرات من مياه هذا البحر العقلي التي تتوهم للحظات بالانفصال والهوية الشخصية.

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

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

---

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

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

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

أو يمكننا القول بأن الصور المتشابهة تُعرض بشكل متكرر (أو بحكم طبيعتها وعاداتها) من قِبل الأرواح المتعددة. وبهذا، يبدو أنها تشترك في عالم واحد (جزئيًا على الأقل)، حتى وإن كان عالمًا خياليًا. ولأنها تشترك في الأوهام، فإنها تشترك في الإدراكات. وبالتالي، يمكنها التفاعل بطرق منتظمة في بيئة طبيعية واحدة ظاهرة، وتطوير المعرفة الجماعية، والمجتمع، والثقافة، والتكنولوجيا، والأخلاق، والسياسة، والتاريخ. لذا، لسنا مضطرين لافتراض وجود عالم موضوعي مشترك واحد. قد يكون من الممكن أن تُسقط كل روح على نفسها صورًا معينة تُسقطها الأرواح الأخرى على نفسها بالمثل، وتصادف أن تكون هذه الصور المُسقطة متطابقة عند المقارنة.

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

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

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

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

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

٦.٥ إن الدافع والنتيجة النهائية لأطروحات كهذه أخلاقية. فهي تهدف إلى إقناع الناس بأن الروح الفردية قادرة على التحرر من القيود أو العادات التي تخضع لها، وذلك بإدراك وحدتها مع الأرواح الفردية الأخرى. ويعني "الإدراك" هنا تجاوز الفردية من خلال *الوعي بالروح الجماعية أو الروح الأصلية، والتماهي معها، وتبني قضيتها* . وهكذا، فإن التنوير والتحرر وجهان لعملة واحدة. وفي نهاية المطاف، يتعين على الأفراد التخلي عن التفرّد والاندماج مع كل الوجود، والعودة إلى المصدر الأصلي.

تفترض هذه العقيدة أن الروح الفردية تبني ذاتها، وتبني العالم المحيط بها، بمعنى أنها تُعرّف نفسها (وبالتالي تفصلها فعلياً) عن الكل. إن

وهم التفرّد هذا هو محصلة إبداعها ونشاطها، وهو أيضاً خطؤها الجوهري. فالروح الفردية لا تخلق العالم (وهو مصدرها بالطبع)؛ بل تُنتج العالم الافتراضي لرؤيتها الخاصة للعالم، وهو سجنها الخاص وأساس كل معاناتها، و" *سامسارا* " خاصتها.

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

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

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

في إطار فلسفة البوذية المذكورة آنفًا، والتي تُعرف بـ"الأصل" (أو "عقل بوذا")، يُمكن النظر إلى التأمل على أنه محاولة للعودة إلى ذلك السكون العميق، الطبيعي، الأبدي. ويُقال إن من يصل إلى هذا المستوى من الوعي يكون في حالة " *نيرفانا* ". ينشأ وهم الذات (الفردية، الخاصة) من الاضطرابات [97]، ويزول بزوالها. إن عقيدة أن الذات الوهمية "فارغة" تعني أنه

---

[97] ليس واضحًا لي كيف يفترض هذا النموذج أن هذه الاضطرابات قد نشأت في البداية. لكن هذه المسألة لا تقتصر على البوذية: فبالنسبة للفلاسفة عمومًا، السؤال هو كيف أصبح الواحد كثيرًا ؛ وبالنسبة للفيزيائيين، ما الذي بدأ الانفجار العظيم ؛ وبالنسبة للموحدين، لماذا قرر الله

يجب علينا ألا نتماهى مع أي ومضات سطحية من الإثارة المادية أو العقلية، بل أن نبقى متجذرين في عقل بوذا.

على سبيل المثال، يحذر كتاب " موجز *الأنظمة الفلسفية" التبتي* [98]من التمييز بين الذات و"المكونات النفسية والجسدية" أو التماهي معها. أفسر هذا القول (متجاهلاً عمداً قصده المتناقض [99]) بأنه لا يوجد في الذات الوهمية سوى هذه المظاهر الظاهرية، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي الذات الحقيقية. [100]يصر البوذيون المتشددون، بشكل استفزازي، على عدم وجود ذات حقيقية، لكن يبدو أن المعتدلين يقرون بوجودها باعتبارها مكافئة للأصل الكوني.

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

ثمة منظور آخر يتمثل في التسليم بوجود ثلاثة مصادر للمعرفة: الإدراكي (الذي يمنحنا المظاهر المادية والعقلية)، والمفاهيمي (الذي يمنحنا المفاهيم المجردة)، وثالثًا الحدسي (الذي يمنحنا معرفة الذات، وإدراكها، ومعارفها، وإرادتها، وتقييماتها). وبناءً على ذلك، ينبغي لنا أن نُقرّ، إضافةً إلى الجوهرين

فجأة خلق الكون ؟ والسؤال الأعمق هو: كيف نشأ الوجود أصلًا ؟ أو في البوذية، من أين أتى الأساس ؟

98 انظر غونتر، ص 67.

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

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

المادي والعقلي، بوجود جوهر روحي (تُكوّن منه النفوس، أو الروح المطلقة). وقد يُفسّر هذا النمط الأخير من الوعي ليس فقط حدسنا اليومي عن الذات، بل ربما أيضًا المستويات العليا من التأمل.

ما نعتبره عادةً "ذواتنا" هو، كما رأينا سابقًا، انطباع أو مفهوم قائم على الإدراك والتصور، بالإضافة إلى التجربة الحدسية. من هذا المنظور، طالما أننا منغمسون بشدة في مجالات الإدراك والتصور (الأحاسيس الجسدية، والتخيلات، والمشاعر والعواطف، والكلمات والأفكار، وما إلى ذلك)، فإننا نقع في حيرة من أمرنا ونتماهى مع ذات وهمية. للتواصل مع ذواتنا الحقيقية (الفردية، أو الكونية في نهاية المطاف)، يجب أن نركز بشكل كامل على المجال الحدسي. بالصبر، إذا سمحنا للعروض الأكثر إثارة وجاذبية بالتلاشي، نبدأ في إدراك الجوانب الروحية الدقيقة للتجربة. هذا هو التأمل.

(انظر أيضًا **الملحق 2**).

6. مواضيع إضافية

1. المظاهر الحالية

1.1 **المظهر الحالي.** نقطة انطلاق المعرفة البشرية (أو الرأي [101]) هي ما سأسميه هنا المظهر الحالي (بحرف كبير)، في إشارة إلى ***الكل غير المنقسم. يُقصد بالظاهر هنا تجربة المرء وفكره في لحظة معينة، مأخوذة بظاهرها*** . ويجب التمييز بين هذا وبين المظاهر (بحرف صغير)، وهي **مكونات** المظهر الحالي، والتي يتطلب تمييزها عن بعضها البعض عمليات تفكير إضافية، على الرغم من أن المجمل الحالي قد يتضمن بين مكوناته تمييزًا بين بعض هذه المكونات. كما يجب التمييز بينه وبين المظهر **التراكمي** (أو المظهر)، وهو مفهوم نظري لا يشمل اللحظة الحالية فحسب، بل يشمل أيضًا ذاكرة جميع المظاهر السابقة، على الرغم من أن المظهر الحالي قد يتضمن بعض ذكريات المظاهر السابقة.

قد تبدو هذه الفروقات وكأنها جدال عقيم، لكن الهدف من هذا التمرين هو لفت انتباه القارئ إلى حقيقة أن *كل واحد منا يواجه لحظة بلحظة مجموعًا محدودًا من الأشياء أو محتويات الوعي* (مهما كانت طبيعتها وحالتها في هذه المرحلة)، وأن هذه الكلية تشمل كليهما:

a) *التجريبية* – الظواهر المادية أو العقلية المدركة، [102]وعناصر المعرفة الذاتية التي يُفترض أنها مستنبطة، سواء كانت حقيقية أم وهمية؛ و

---

101 لن أكرر هذا. بالمعنى الدقيق، لا نعتبر المعرفة إلا الآراء التي تم التحقق منها بدقة وتقييمها من قبلنا باعتبارها الأفضل المتاحة حاليًا في السياق التراكمي. ولكن بشكل أوسع، يمكن اعتبار المصطلحين متكافئين، إذ نميل إلى اعتبار آرائنا الحالية معرفة!

102 أُعرّف "الحدس" بأنه معرفتنا العميقة والداخلية بذواتنا وإدراكاتها ومشاعرها وإرادتها. هذه الأشياء هي تفاصيل مُدرَكة، تشترك مع الظواهر الملموسة في كونها مُدرَكة دون عملية عقلانية، لكنها تُشبه المفاهيم المجردة في افتقارها إلى "الصفات الحسية" التي تُميّز الظواهر المادية والعقلية. لمزيد من التوضيحات حول هذه المصطلحات الأخرى المُستخدمة، يُرجى الرجوع إلى الفصول السابقة.

b) *العقلانية* – نتاج الأفكار والعمليات المفاهيمية أو المنطقية، سواء كانت استقرائية أو استنتاجية، صحيحة أو خاطئة.

قبل عزل أي معلومة (أو رأي) عن سياقها لتقييمها، يتم غمرها في مجموعة البيانات الموجودة في وعينا الحالي؛ هدفي هنا هو تركيز انتباهكم أولاً على هذا الكل (المتغير).

هدفي المبدئي هنا هو *توسيع* نطاق المنهج الظاهراتي، وتطبيقه بالتساوي على جميع المظاهر، أي ليس فقط على الظواهر الإدراكية، بل أيضاً على موضوعات التجربة الحدسية والموضوعات والعمليات العقلانية. إن المظهر الحالي هو تداخل معقد بين كل هذه الجوانب، وذلك منطقياً قبل التمييز بينها، مع التسليم بوجودها جميعاً في هذه المرحلة.

كما أنه قبل أن نتمكن من تحديد طبيعة ظواهر الإدراك والحكم على ما إذا كانت حقيقية أم وهمية، علينا أولاً أن نعي وجودها ونُقرّ به *وبتكويناتها الظاهرة* ، فكذلك بالنسبة لموضوعات الحدس والمنتجات المجردة للتصور والمنطق، فإن الخطوة الأولى هي النظر في مضامينها ومزاعمها. هذا الموقف أو المنهج *المبدئي* لا يؤثر في حد ذاته على حكمنا النهائي بشأن هوية العقل أو صحته، تمامًا كما لا يؤثر على تقييمنا للتجربة. إنه مجرد تحديد لما هو قيد الفحص والنقاش. ومع ذلك، فإن هذا التفكير المنفتح يُحدد، على المدى البعيد، استنتاجات معرفية ووجودية بشكل كبير. العديد من المعضلات والانحرافات الفلسفية ناتجة عن عدم تبني هذا الإطار الذهني "الموضوعي"، والتعامل مع كل شيء على ظاهره منذ البداية، باعتباره مظهرًا أو عرضًا.

"الظاهرة" مصطلح فلسفي يُستخدم للتعامل مع موضوعات الوعي الإدراكي، دون الخوض في المسائل المعرفية والوجودية المتعلقة بها، ككونها حقيقية أم وهمية، مادية أم ذهنية، نتاج عمليات حسية فيزيولوجية أم مجرد تخيلات، وما إلى ذلك. قبل الخوض في هذه المسائل ومحاولة حلها، علينا ببساطة أن ننظر ونرى ما لدينا من بيانات. بعض الفروق بين الأشياء ممكنة بالفعل على المستوى الظاهري - يمكننا، على سبيل المثال، التمييز بين "الطرائق الظاهرية" المختلفة أو "الصفات الظاهرية" ضمن كل طريقة ظاهرية، دون

تحيز بشأن ما إذا كان مصدرها حسيًا (مع أننا نصنفها اصطلاحًا على أنها "قائمة على الحس"، فإننا نعني فقط "ما يعتبره الواقعيون الساذجون قائمًا على الحس") أو تخيليًا. أو مرة أخرى، يمكننا التمييز بين الظواهر "المادية" و"العقلية" (مرة أخرى باستخدام الكلمات بشكل اصطلاحي فقط، بالإشارة إلى افتراضات الناس اليومية - ولكن أيضًا مع وجود اختلافات ملحوظة إلى حد ما في محتوياتها وصفاتها).

لا توجد في الفلسفة مصطلحات مشابهة لمصطلح "الظاهرة" للإشارة إلى تجربة حدسية أو إلى موضوع مفهوم، قبل النظر في طبيعته ومكانته بدقة. إن مصطلح كانط "النومينون" غير مناسب (ومتناقض في ذاته)، لأنه تاريخيًا يُفترض، بحكم تعريفه، أنه يتعلق بشيء غير قابل للمعرفة (وبالتالي معرفته). كما أن مصطلح لوك "الفكرة" غير مناسب أيضًا، لأن دلالته على الكيان العقلي تُؤثر سلبًا على النقاش منذ البداية وتؤدي إلى مشاكل ومفارقات خطيرة. أقترح هنا [103]اعتبار مصطلح "المظهر" (أو "العرض") أكثر عمومية من "الظاهرة"، بما في ذلك المظاهر الظاهرية الملموسة (أي المدركات الحسية)، والمظاهر الحدسية الملموسة (عناصر المعرفة الذاتية)، والمظاهر المجردة (النوايا المفاهيمية والمنطقية). يركز هذا المصطلح الأوسع ويؤكد على الجانب الأساسي " *الظاهر* " أو " *البيانات المعطاة* " لجميع موضوعات الوعي، مع *الأخذ في الاعتبار الظواهرية* ، أي بشكل محايد فيما يتعلق بالقضايا الفلسفية المختلفة.

إن دلالة "المظهر" هي نفسها دلالة "الموضوع"، لكن الأول يتميز بأنه لا يوحي مباشرةً بالذات الواعية وعلاقتها الإدراكية بالموضوع (وهو ما ينكره بعض الفلاسفة، ولا سيما البوذيون في الشرق وهيوم [104]في الغرب). علاوة على ذلك، يُستخدم الثاني غالبًا بنظرة واقعية ساذجة، أو بالإشارة تحديدًا إلى الكيانات المادية، وهو ما نرغب في تجنبه، مع أن المصطلح محايد تمامًا (في

---

[103] في أعمالي السابقة، استخدمت مصطلحي "المظهر" و"الظاهرة" بشكل متكرر باعتبارهما متكافئين تقريبًا.

[104] "يفترض هيوم بالفعل وجود انطباعات "غير مملوكة" - وهي فكرة غريبة للغاية"، وفقًا لهاملين (ص 198).

استخدامي على الأقل). وبالمثل، قد يحمل مصطلح "الشيء" دلالات غير مرغوب فيها (إذ لا يُميّز بوضوح بين الموجودات ومجرد موضوعات الفكر)، وأرى أنه من الأفضل استخدامه في سياقات المنطق الصوري. لذا، يُعد "المظهر" المصطلح الأنسب لعلم الظواهر - وينبغي فهم أن علم الظواهر (على الرغم من اسمه) يهتم بجميع المظاهر وليس الظواهر فحسب.

وأخيرًا، للتأكيد مجددًا، أقصد بكلمة "المظهر" مجموع المظاهر في لحظة معينة. هذا فيما يخص المصطلحات، وهي بالطبع توضيحات لما نحاول مناقشته هنا.

قبل المضي قدمًا، أودّ أن أذكّر القارئ بعدم الخلط بين النقاش الفلسفي الحالي حول المعرفة (بدءًا من مفهوم المظهر الحالي، وما إلى ذلك) وبين الموضوع نفسه. إن كلماتنا (وما تنطوي عليه من أفكار وحجج) حول المظهر الحالي وتحولاته اللاحقة، هي في حد ذاتها أشياء أو أجزاء أو مكونات لمظهرنا الحالي المشترك، لكنها ليست كلّه. هناك مظاهر (معظم حياتنا الواعية) لا تشمل في الواقع الخطاب الفلسفي الحالي، مع أننا نزعم هنا أنها قد تشمله ضمنيًا (منطقيًا، بعد التأمل). هناك مظاهر لا كلمات لها على الإطلاق، وهناك أيضًا مظاهر تتضمن كلمات، لكن ليس كلمات هذا الخطاب الفلسفي، الذي يُعدّ إضافة متأخرة في تطور المعرفة.

1.2 **التأمل.** إن تعريفنا اللفظي السابق للمظهر الحالي لن يُعطي وحده فكرة واضحة عن قصدي، إذا تخيّل القارئ مجرد مجال من "المظاهر" غير المحددة. أفضل طريقة لفهمه هي الجلوس والتأمل، على طريقة *الزازن* ، والوعي التام بمشهد المناظر والأصوات والمذاقات والروائح والأحاسيس، وبالصور التي تظهر في ذهن المرء، والكلمات التي يفكر بها ومعانيها المفهومة - أي أن يصبح أكثر وعيًا بكل ما يلفت انتباهه الآن. هذه التجارب والأفكار في حالة تغير مستمر، حيث ينتقل انتباه المرء من عامل أو عملية إلى أخرى، غالبًا دون سبب واضح؛ لا يمكن تثبيتها أو إيقافها، مع أن الجلوس المتواصل لفترة طويلة يميل إلى تهدئة الأمور بشكل ملحوظ. ما أقصده

بالمظهر الحالي هو المجموع الكلي لهذه الأحداث والخصائص المتعددة في أي لحظة معينة.

لنأخذ على سبيل المثال المشهد الذي أراه الآن (خلال الدقائق القليلة القادمة تحديدًا). أجلس على مكتبي، أمام حاسوبي، أكتب. أشياء كثيرة تملأ وعيي، وإن بدرجات متفاوتة. أشعر بأجزاء من جسدي، مؤخرتي تضغط على الكرسي، ظهري يتكئ على مسنده، ساقاي متقاطعتان، ألم في ركبتي، قدمي على الأرض، يداي على لوحة المفاتيح، أصابعي تضغط على المفاتيح. أرى ضوء الشمس، إطار نظارتي، المكتب والحاسوب، شاشته والكلمات المكتوبة عليه. أسمع تغريد عصفور، طائرة تحلق فوقي، سيارة تمر. كل هذه تجارب حسية، ظواهر مادية في مجال وعيي. قد أشعر بها أحيانًا بشكل مكثف، وأحيانًا أخرى بشكل هامشي، وأحيانًا أخرى أنغمس في عملي لدرجة أنني لا ألاحظها على الإطلاق. إضافة إلى ذلك، هناك تجارب ذهنية. بينما أكتب الكلمات، أسمعها في رأسي. أحيانًا، قد تومض صورة ذهنية مناسبة - جسم متحرك، مخطط ديكارتي للزمكان، أو أي شيء آخر. قد تأتي الكلمات أو الصور الذهنية الخارجية وتذهب - مثل "تذكر أن تفعل كذا وكذا غدًا" أو مشهد من فيلم شاهدته بالأمس.

علاوة على ذلك، وبغض النظر عن الجوانب الظاهرية لوعيي الحالي، علينا أن نُدرك جوانبه الحدسية والمجردة. فالأفكار التي تراودني هي *أفكاري الخاصة* ، وعليّ أن ألتزم *بالانضباط* لأستمر في الكتابة، وأسعى جاهدًا لأكون *صادقًا ومنصفًا فكريًا* قدر الإمكان - هذه مكونات حدسية لمحتوى وعيي. أما الكلمات التي أفكر بها وأكتبها فلها *معانٍ* مقصودة ، فهي ليست مجرد أصوات وحروف، بل وراءها *سياق معرفي واسع* أستند إليه، وأُطبّق باستمرار *مهاراتي المنطقية* لضمان جودة المنتج - هذه مكونات مجردة لمحتوى وعيي. إذن، فإن المظهر الحالي هو مجموع هذه الجوانب الثلاثة: الظاهري (المادي أو الذهني)، والحدسي (الوعي الذاتي)، والمجرد (المفاهيمي والمنطقي). ولا أكون دائمًا على دراية بها بنفس القدر من التركيز. في معظم

الأوقات، أكون منغمسًا في موضوع حديثي، ولكن لا يزال عليّ أن أنظر، ولو بشكل شبه واعٍ، إلى المفاتيح المطلوبة وأُوجّه أصابعي إليها أثناء الكتابة. يتحول انتباهي من هذه التفاصيل إلى تلك، لحظة إلى معنى كلمة، واللحظة التالية إلى مسألة منطقية، ثم أشعر بألم في ذراعي وأضغط عليه، وهكذا دواليك.

لذا، لا يوجد ظهوران متطابقان في لحظة واحدة، على الرغم من أن العوامل والعمليات المختلفة المذكورة أعلاه قد تستمر مجتمعة لعدة ساعات. ولا يشمل نطاق وعي لحظة معينة سوى بعض هذه العناصر، مع أن جميعها قد تظهر بمرور الوقت. ومع مرور الوقت، يبرز بعضها مؤقتًا، بينما يتلاشى البعض الآخر؛ ويصبح بعضها محور انتباهي، بينما يبقى البعض الآخر حاضرًا بشكل غامض على الهامش. ويمكن فهم هذه الاختلافات والتباينات على أنها تغيرات في اتجاه وكثافة الوعي (فيما يتعلق بالذات)، أو بشكل أكثر ظاهراتية على أنها مجيء وذهاب وتغير في شدة الظهور (فيما يتعلق بالمظهر).

إن ما نسميه المظهر أمرٌ بالغ التعقيد والتنوع، لا يمكن اختزاله أو حصره في البيانات الحسية الأكثر وضوحًا. تجدر الإشارة إلى أن جميع مكونات المظهر قد لا *تكون* حاضرة فعليًا في مظهرٍ معين. مع ذلك، قد يكون من الصواب القول إن معظمها حاضرٌ عادةً، ولو بشكلٍ هامشي. لعلنا نُدرك أن كل مكونٍ موجودٌ كامنًا، وإن لم يكن محورًا رئيسيًا للانتباه في لحظةٍ معينة، مقارنةً بالمكونات الأخرى. لاحظ أيضًا أن تركيزنا على أحد هذه المكونات قد يكون تلقائيًا أو نتيجةً لإرادتنا.

إذن، فإنّ المظهر الحالي هو كل ما يظهر لشخص ما في أي وقت، عند النظر إليه ككل، زمنيًا أو منطقيًا، *قبل* أي تمييز أو حكم بشأنه أو بشأن مكوناته، أي قبل أو بغض النظر عن أي تفكير عقلاني لاحق. إنه مجرد *عرض*، *بيانات خام* . في هذه المرحلة، قد نكون منغمسين فيه تمامًا وغير مدركين للتفاصيل الدقيقة. لا يوجد تحيز، في هذه المرحلة الأولية، بشأن ما إذا كان ما يظهر "صحيحًا" أو

"خاطئًا"، "حقيقة" أو "وهمًا"، "ممثلًا" لأي شيء أم لا، "مطلقًا" أو "نسبيًا". كل هذه التوصيفات وما شابهها هي تطورات لاحقة (أفعال عقلانية)، مع أنها قد تكون حاضرة في بعض اللحظات باعتبارها "مكونات" للمظهر الحالي.

لم نميز، أو لم نميز بعد، بين "أجزاء" أو "مكونات" المظهر الحالي. لم نقارن، أو لم نقارن بعد، بين أجزائه أو مكوناته، لنجدها متشابهة أو مختلفة عن بعضها البعض أو عن الذكريات من جوانب مختلفة. لم نطبق، أو لم نطبق بعد، أي منطق عليه؛ في هذه المرحلة لدينا حرف "أ" واحد فقط، ولم نقل "أ هو أ" أو "لا يمكن أن يكون أ غير أ" أو "إما أ أو غير أ". لم نفكر أيضًا فيما إذا كان ما نواجهه إدراكيًا أم مفاهيميًا، ملموسًا أم مجردًا، ماديًا أم عقليًا، موضوعيًا أم ذاتيًا، داخليًا أم خارجيًا، أو أي شيء آخر. لم نميز، أو لم نميز بعد، بين "طرائقه الحسية" المختلفة (البصر، والسمع، واللمس، والشم، والتذوق)، ولا بين "صفاته الحسية" المختلفة (مثل الشكل، والحجم، والشدة، أو اللون، في حالة الجوانب البصرية). لم نحدد، أو لم نحدد بعد، مواقع الأشياء في الفضاء، أو نطور مفاهيم المنظور أو أبعاد الفضاء. لم نقم بعد بفصل الحاضر المحض عن الذكريات والتوقعات، أو بتحديد موقع الأشياء في بُعد زمني. لم نقم بعد بترتيب البيانات المعطاة التي نقسمها إلى الذات، والوعي، والموضوع، والنفس، والأحداث والشخصيات الحميمة، والعقل، والجسد، والحواس، والأجسام المادية الأخرى.

لم نقم، أو لم نقم بعد، بأي أفعال *عقلانية من هذا القبيل* (عقلانية بمعنى أنها نابعة من العقل، سواء أكان ذلك صوابًا أم خطأً). إذا تمكنا لاحقًا من تقسيم المظهر الحالي إلى عوامل وعمليات من هذا القبيل، فإن المظاهر المحددة التي تشكلها هذه التقسيمات (مهما كانت طبيعتها، ومهما كانت في جوهرها - حتى لو كانت مجردة، أو مفاهيمية، أو منطقية) تُعدّ في حد ذاتها أجزاءً أو مكونات من المظهر الحالي في وقت حدوثها. وبالتالي، قد يتضمن المظهر الحالي أحيانًا تأملات

"فلسفية"، لكننا نعتبرها هنا، في الوقت الراهن، جزءًا لا يتجزأ من المظهر الحالي المحدد. ويبقى دائمًا، من هذا المنظور، كلًا متكاملًا.

قد يجادل البعض بأن هذه الكلية غير معقولة، وأنه لا يمكننا عمليًا أن نندمج في الكل دون أن نميز في الوقت نفسه بعض جوانبه على الأقل. ويتفق آخرون على أن الوعي العادي يميل إلى التمييز، لكنهم يزعمون أننا نستطيع التغلب على هذا القصور من خلال التأمل. لكن ما أقصده هنا هو مجرد إدراك ما ندركه الآن، أو في أي لحظة، بما في ذلك أي تمييزات محتملة متضمنة في الكل. هذا متاح للجميع، في كل الأوقات، دون مهارة أو تدريب خاص، ولو لفترة وجيزة. على أي حال، فإن المظهر الحالي قابل للفهم نظريًا على الأقل، بعد وقوعه، من خلال التجميع المنطقي لمكوناته في الكل المقصود.

1.3 **الجوانب الزمنية.** الآن، بافتراض فهم ما سبق، من المهم بعد ذلك الاعتراف بوضوح بالجوانب الزمنية للمظهر الحالي.

بـ *"لحظة"* هنا مدة زمنية (مختلفة عن "اللحظة اللحظية"، وهي نقطة زمنية، بداية أو نهاية مدة زمنية) يمتد عليها انتباه المرء. وأشير إليها لفظيًا لأغراض هذا التحليل، ولكن في اللحظة نفسها قد لا يكون هناك، أو لم يتبلور بعد، أي مفهوم للزمن أو للانتباه. إنما أذكرها فقط لتوجيه القارئ إلى الوضع قيد الدراسة، وهو أن المظهر الحالي يمتد إلى حد ما على ما سنشير إليه لاحقًا بالزمن (موضوعيًا كان أم ذاتيًا). قد تكون حدود اللحظة غير واضحة، وهذا الغموض بحد ذاته "مكون" من مكونات المظهر الحالي. لكن هذا الأخير لا يزال غير متمايز، لذا فإن شك المرء النهائي بشأن الحدود لم يتبلور بعد.

لحظةً تلو الأخرى، يُعرض علينا مظهرٌ حاضرٌ "جديد". نشير إليه بـ" جديد " بالرجوع إلى "الذاكرة"، ما يعني ضمناً وجود مقارنة بين المظهر الحالي ومظهرٍ سابق، وأنّهما يختلفان في بعض الجوانب. هذه المقارنة أو التباين، بطبيعة الحال، فعلٌ عقلاني، مليءٌ بالافتراضات حول "صحة" الذاكرة. هذا أمرٌ لا يُنكر، ويمكننا العودة إلى هذه المسألة. لكن دعونا الآن نُشير فقط إلى هذا الدليل، وهو أن المظهر الحالي يبدو محدوداً في "الزمن". على الرغم من أن المظهر الحالي شيءٌ فريدٌ في وجوده الزمني داخل وعينا، إلا أنه *يبدو أن هناك*

تعدداً في المظاهر على أي حال. إن تذكّر المظاهر "الماضية" هو في حد ذاته جزءٌ من المظهر "الحاضر"، وتمييزه عن الكل هو فعلٌ اصطناعي، أي عقلاني.

بعد ذلك، علينا أن ندرك أنه *إذا* حدث في أي لحظة، بالنسبة للظاهرة الحالية، فعل عقلاني جديد (مثل تلك التي طُرحت للتو، كتمييز ذكريات المظاهر السابقة ضمن الظاهرة الحالية أو استشراف المظاهر المستقبلية)، فإن الظاهرة الحالية تتغير تبعًا لذلك . بمعنى آخر، تُنتج إضافة فكرة جديدة ظاهرة حالية جديدة، بحيث أن الظاهرة التي واجهناها قبل لحظة ليست، بالمعنى الدقيق للكلمة، مطابقة تمامًا للظاهرة التي نواجهها الآن. تشمل الظاهرة الحالية قيد الدراسة هذه الفكرة الجديدة، التي كان من المفترض أن تتجاوز الظاهرة الحالية السابقة دون التأثير عليها. وهكذا، إذا واجهتُ ظاهرة حالية، ولو سميتها "أ"، فلن أكون في الظاهرة الحالية "أ" بعد الآن، بل (مؤقتًا على الأقل) في ظاهرة حالية جديدة تتضمن "الاسم أ" في تركيبها، وبالتالي يجب تسميتها باسم آخر، ولنقل "ب"، مما سيؤدي بدوره إلى ظهور ظاهرة ثالثة، وهكذا.

يجب إدراك هشاشة أي مظهر حاضر بوضوح. وبشكل أعم، عندما نركز على أي جانب من جوانب المظهر الحاضر، أو نميز أجزاءه أو مكوناته، أو نصفه بأي شكل من الأشكال، فإننا نقوم بفعل *عقلاني* . يشمل هذا الفعل العقلاني جوانب ظاهرية (مثل الصور والكلمات) وأخرى غير ظاهرية (مثل الحدس، والتصورات، والتحققات المنطقية)، والتي يُعدّل ظهورها (مهما كان سبب هذا الظهور: توليد تلقائي، أو دماغ آلي، أو إرادة ذاتية) المظهر الحاضر الأصلي، ليُقدّم لنا مظهرًا حاضرًا جديدًا يشمل الفعل العقلاني، وربما المظهر الحاضر السابق بأكمله. في بعض الحالات، لا يُضيف الفعل العقلاني، بطبيعته، إلى المظهر السابق فحسب، بل يمحو أيضًا أجزاءً أو مكونات منه. وهكذا، عندما أركز انتباهي على الخطوط الخارجية لشكل ما، أراها بوضوح أكبر من ذي قبل، وأتوقف جزئيًا أو كليًا عن رؤية لونه، وربما أشكال أخرى في مجال رؤيتي. إنّ هذه الخطوط العريضة التي أراها الآن ليست مطابقة تمامًا لتلك التي رأيتها قبل لحظات، وأي مقارنة بينهما (بين الحاضر وذاكرتي للماضي

القريب) تُعدّ فعلًا منطقيًا. وهذا بدوره سيُعدّل المظهر الحالي، ليُقدّم لي مظهرًا جديدًا، وهكذا دواليك.

لذا، لا يمكننا الادعاء بتجاوز أي مظهر حاضر ومناقشته عقلانيًا دون الاعتراف بأن مناقشتنا جزء لا يتجزأ من المظهر (التالي) [105]. لا يسعنا إلا أن نخلق (أو نجد أنفسنا أمام) مظاهر جديدة، والتي تتحول تباعًا، عبر أفعال عقلانية أخرى (تتضمن الاعتماد على الذاكرة وغيرها من الأحكام)، إلى مظاهر أحدث. وبإدراكنا لهذا الضعف، نصبح أكثر قدرة على تحديد ما نعنيه بمظهر حاضر واحد أو بمجموع التجارب الحالية ومحتويات الوعي الأخرى. فنحن دائمًا مرتبطون بالمظهر الحاضر.

علاوة على ذلك، ندرك جميعًا (أو ينبغي أن ندرك) أن عقولنا تعجّ بالأفكار باستمرار وبشكل شبه دائم. ويتضح هذا جليًا عندما نحاول تهدئة عقولنا أثناء التأمل؛ إنها مهمة بالغة الصعوبة. أي أن المظهر الحالي لا يتغير بفعل الفكر من حين لآخر فحسب، بل هو دائمًا *في حالة تغير مستمر* . ولا يمكن (ظاهريًا) إيقاف هذا النشاط الدائم إلا بإتقان التأمل. حتى عند الجلوس ساكنًا في بيئة ثابتة (كغرفة عادية لا يدخلها صوت، وما إلى ذلك)، يستمر الفكر في التأثير على المظهر الحالي (كأن ألاحظ الجانب الأيمن ثم الأيسر، أو أتأمل اللون، وما إلى ذلك - ناهيك عن الأفكار الخارجية كحديثي الأخير مع شخص ما، أو ما أضيفه إلى قائمة مهامي، أو نقاشي الفلسفي المستمر، أو نصائحي الشخصية بعدم التفكير)، بحيث يكون المظهر الحالي دائمًا قصير الأجل ومتغيرًا. ما يعنيه هذا هو أنه يمكننا حتى توليد مفهوم للوقت من خلال الإشارة فقط إلى التحولات في انتباهنا، وبشكل أعم إلى محتوياتنا الحدسية المتغيرة للوعي والاستجابات العقلانية للتجارب.

مع ذلك، يعتمد ما يُسمى بالزمن الذاتي اعتمادًا وثيقًا على تحليل المظهر الحالي وافتراض الذاكرة. فمن خلال تمييز جزء من ذلك المظهر باعتباره صورة باقية

---

105 تمامًا كما لا يمكننا منطقيًا أن ندعي معرفة شيء خارج نطاق المعرفة أو أن هناك كائنات تتجاوز الكون أو أن هناك معجزات مناقضة للطبيعة - لأن مفاهيم مثل المعرفة والكون والطبيعة هي بحكم القصد والتعريف مفتوحة وشاملة لكل شيء .

أو بقايا ذاكرة لمظهر سابق، ومقارنة هذا الجزء بالباقي، نستطيع أن نستنتج، بل ونستنتج بالفعل، أن "الزمن" (الذاتي) قد انقضى. ولكني مقتنع بوجود مفهوم أكثر "موضوعية" للزمن، قائم على محتوى بعض المظاهر *دون الرجوع إلى الذاكرة* . أي أننا *نرى* (بمعنى "ندرك، بأي وسيلة كانت") بعض المحتويات الظاهرية تتحرك أو تتغير (في المكان أو غيره) *ضمن* نطاق الانتباه الحالي. قد نتذكر *بالطبع أيضًا* أن الكيان أو الشخصية أو الحدث المعني (أياً كان، حقيقيًا أو وهميًا، ماديًا أو ذهنيًا) كان مختلفًا في مظهر حالي سابق، ولكن ما يهمنا هنا هو الحركة ضمن مظهر حالي واحد.

إنّ هذا النوع من الحركة ضمن اللحظة الراهنة، أي الذي يُمكن إدراكه دون الرجوع إلى الذاكرة أو افتراضها، وبالتالي دون نشاط عقلاني، هو حركة *تجريبية بحتة* . *وهذا يعني أن " الحاضر* " الذي نُدركه ليس نقطة زمنية، بل هو امتداد زمني، مدة زمنية. أي أن وعينا بالأحداث ليس آنيًا، بل يمتد عبر الزمن (على الأقل، جزء من الماضي إلى اللحظة الراهنة). هذا الجزء من الزمن الذي يُمكن أن يمتد عليه وعينا هو ما أُسميه هنا "لحظة" ظاهرية. من الصعب تحديد طول هذه اللحظات بدقة. فقد تكون جميعها متساوية، أو قد تختلف من ظاهر حاضر لآخر، أو من شخص لآخر. إن تأكيد امتداد الحاضر المُدرَك لا يستبعد منطقيًا، بالمناسبة، أن يكون الزمن قابلاً للقسمة إلى ما لا نهاية (مستمرًا). قد تتداخل الظواهر وتتدفق باستمرار، دون أن يؤثر ذلك على حقيقة أن وعينا بالظواهر ممتد زمنيًا.

لا فرق إن اعتبرنا الحركة المُدرَكة موضوعية أم ذاتية، ففي كلتا الحالتين، تبقى الظاهرة قائمة. إن القول بأن "الأشياء لا تتحرك، بل هي خطوط ثابتة في نسيج الزمكان، وأن وعي الذات بها هو الذي يتحرك (المسح) أو يظهر ويختفي ثم يظهر مجددًا (كالمذبذب)" لا يُلغي ظاهرة الحركة أو يُزيلها، إذ سنظل حينها مُضطرين إلى إدراك حركة الذات عبر هذا النسيج أو تغيرات وعيها وتفسيرها. وبالمثل، سواء اعتبرنا الحركة متصلة أم مُؤلفة من بدايات لحظية وتوقفات مؤقتة، فهذا غير ذي صلة، لأنه في الحالة الأخيرة أيضًا، لا يزال علينا التعامل مع التغير من البداية إلى التوقف والعكس (أي أن هذا أيضًا يُعد "حركة").

إن مفاهيمنا عن الزمن والذاكرة مبنيةٌ على التجربة المباشرة للحركة، لذا لا يمكننا منطقيًا الادعاء بمعرفة الزمن بشكل غير مباشر فقط من خلال الذاكرة. فلو ادعينا أن كل تجربة لحظية، وأننا لا نتصور الحركة إلا من خلال أفعال عقلانية - أي بتحديد جزء "ذاكرة" وجزء "غير ذاكرة" ذهنيًا ضمن المظاهر الثابتة، ومقارنة هذين الجزأين لنجد أن الأول يحمل أوجه تشابه واختلاف كافية مع الثاني لنستنتج حدوث "حركة" - لكنا وقعنا في مغالطة المصادرة على المطلوب. فكل هذه الأفعال العقلية هي في حد ذاتها أحداث، تُغير بدورها المظهر الحالي ولو بشكل طفيف؛ وعلى أي حال، لن يتبقى لنا سوى صورة ثابتة للأشياء أو سلسلة ثابتة من الكلمات التي لا معنى لها *! إن* مفهوم البُعد الزمني الهندسي أو الخط الزمني، مهما كان مفيدًا لأغراض القياس، هو مفهوم *ثابت بشكل لا ينفصم* ، وعاجز عن محاكاة الحركة أو تمثيلها. لا يمكن معرفة الحركة وفهمها إلا من خلال *التجربة* . إن المفاهيم العقلانية كالزمن والذاكرة ليست سوى محاولات لتفسير تجاربنا مع الحركة وشرحها إلى حد ما، ولا يمكنها إنكارها أو استبدالها.

2. مفاهيم المكان والزمان

لقد سبق أن أشرت إلى بعض الملاحظات حول المكان والزمان في فصل مبادئ التنظيم وفي القسم السابق. وأود هنا أن أضيف بعض الملاحظات.

2.1 يُعدّ الزمان والمكان من الجوانب الأساسية لعالم الظواهر، لأنهما يُمثلان لنا حلولًا منطقية للمشاكل الظاهرة في التجارب اللحظية أو تلك التي تمتد عبر الزمن. وتُجبرنا "التناقضات" الظاهرية الكامنة في التعددية وعدم التجانس والحركة والتغير على اللجوء إلى هذه الحلول المفاهيمية. هذه المفاهيم الأساسية ليست "مفاهيم منطقية" بالمعنى الذي اعتبرها به جان بياجيه، على سبيل المثال، بل هي نتاج المنطق. تبدو هذه المفاهيم وكأنها "مفاهيم منطقية" لأنها واسعة النطاق لدرجة أنها تُشكّل بنية تفكيرنا. لكنها تبقى ، من وجهة نظر المنطق، مجرد *مبادئ* . أي أنها استجابات مُقترحة لقضايا تُثيرها بصيرتنا المنطقية. وبينما قد يتعين مراجعة فرضيات مُحددة في علوم الزمان والمكان في سياق مُستقبلي، تبقى البصيرة المنطقية راسخة لا تتزعزع.

2.2 يُعدّ **الفضاء** مفهومًا نظريًا، إذ نفترض وجود علاقة بين أجزاء مختلفة من مجال تجريبي (بصري في المقام الأول). نبدأ بالتمييز بين البُعدين *الأولين* للفضاء، ثم نرى من المناسب إضافة البُعد *الثالث* . البُعدان الأولان أكثر تجريبية، بينما الثالث أكثر افتراضية. إذا نظر المرء إلى العالم بعينيه (أو إلى صورة داخلية بعين عقله)، فسيبدو له وكأنه أمام بقعة ضوئية ثنائية الأبعاد (متفاوتة اللون والشدة والسطوع)؛ ويتم تمييز البُعد الثالث في النهاية عن هذين البُعدين الأولين (جزئيًا لتفسير هذه الاختلافات).

يعتمد إدراكنا للمكان بشكل أساسي على حاسة البصر، ولكنه يتشكل في نهاية المطاف من بيانات مستقاة من حواس متعددة، بما في ذلك السمع واللمس، وبدرجة أقل الشم والتذوق. ومن خلال الجمع بين هذه الحواس وترابطها،

نحصل على مفهومنا الكامل للمكان، على الرغم من أن البصر يبقى المرجع الأساسي. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المكفوفين والصم يبدو أن لديهم إدراكًا للمكان، ولكني أفترض أنه إدراك غير كامل مقارنةً بالأشخاص الذين يتمتعون بجميع حواسهم (يمكن دراسة هذه المسألة من خلال التجارب والاستبيانات). حتى حاسة الشم والتذوق مرتبطة بالمكان: إذ يمكننا تحديد الاتجاه التقريبي الذي أتت منه الرائحة؛ ونحدد مذاق الطعام ضمن الحجم الذي نشعر به داخل أفواهنا. وبالطبع، تلعب حاسة الشم والتذوق دورًا ثانويًا وسلبيًا نسبيًا في فهمنا للمكان، ولكن ربما لا ينطبق الأمر نفسه على الحيوانات، أو حتى الأطفال الرضع.

تُرسى أوجه التشابه بين الحواس تدريجيًا في بُعدين، ثم تُوسّع لتشمل البُعد الثالث بالرجوع إلى ظواهر الحركة والمنظور. عليّ أن أُحرّك يدي أو جسدي لألمس ذلك المكان؛ وقد تختلف الأصوات نتيجةً لهذه التحركات؛ وتتغير أشكال الأشياء عندما أتحرك أو تتحرك هي، وأُفسّر هذه التغيرات من خلال قوانين المنظور.

هناك مجموعة أخرى من العوامل المؤثرة في تصورنا للفضاء، وهي العامل الزمني. فالفضاء ليس مجرد بناء لحظي، بل هو بناء يستند إلى الذاكرة والتوقع. نجمع *ذكريات* عن بيانات حسية ثابتة وديناميكية تتعلق بالفضاء، ونرجع إلى هذه الأحداث الماضية لتفسير الأحداث الحالية. كما نستخدم *إسقاطات ذهنية* للتعبير عن فرضياتنا التفسيرية. على سبيل المثال، قد أفكر: "سأحتاج إلى مد يدي بهذه الطريقة للمس ذلك" للتعبير عن العمق المكاني. قد تُفعّل هذه التصورات أو لا (بالطبع، لا بد أنها تُفعّل أحيانًا، أو ربما فُعّلت بالفعل، للتأكد)، ولكن يمكن في كل الأحوال اعتبارها جانبًا مستقبليًا لمفهومنا للفضاء.

كل هذا يُظهر أن الفضاء لا يُدرك مباشرةً (كمجرد امتداد أو مسافة على شاشة بصرية)، بل هو مفهوم معقد يتشكل باستخدام عوامل عديدة. يكون الفرد *فاعلاً* (سواءً غريزياً أو واعياً) في هذا التشكل، فكرياً من خلال ربط تجارب متنوعة عبر الزمن (عملية تجريبية)، وحتى جسدياً من خلال تحريك جسده بالكامل أو أجزاء منه تجريبياً. يترتب على ذلك أن *الإرادة* حاضرة؛ فالفرد ليس مجرد

مراقب سلبي. ومع ذلك، لا أخلص، كما يبدو أن كانط قد خلص، إلى أن الفضاء اختراع ذاتي.

كل ما يعنيه هذا هو أن مفهوم الفضاء *فرضية معقدة* ، تتألف من العديد من الفرضيات الفرعية (مثل المنظور والإرادة، على سبيل المثال لا الحصر). فنحن لا نرى الفضاء ببساطة (مع أن البصر جزء منه)، ولا يمكننا استنتاجه من تجاربنا، بل علينا *استنباطه* . نقترحه كوسيلة لترتيب مختلف معطيات تجربتنا. ويبقى من الممكن أن نكون مخطئين. في الواقع، كنا مخطئين لفترات طويلة، إذ اعتقدنا أن للفضاء خصائص إقليدية، إلى أن أشار علماء الرياضيات إلى أن هذا ليس بالضرورة صحيحًا، ووجد أينشتاين ضرورة لمنهج غير إقليدي في الفيزياء. وقد تدعونا التجارب الجديدة إلى إعادة صياغة وجهة نظرنا مرة أخرى، بل وربما تغييرها جذريًا بطريقة ما.

في غضون ذلك، وفي سياق الخبرة والفرضيات حتى الآن، يبدو هذا الترتيب الأمثل منطقياً، إذ يضمن أقوى ترابط وأقل تعارض بين سيل انطباعاتنا الحسية المختلفة. وبذلك، نُقرّ بأن المظهر متعدد الأوجه، وفي الوقت نفسه نتمكن من فهمه بشكل أعمق.

2.3 يُعدّ **الزمن** أيضًا بناءً مفاهيميًا. وتتمثل التجربة المباشرة للزمن في إدراك الحاضر، لحظةً بلحظة – "الحاضر الأبدي" (كما يُطلق عليه، مع أنه لا يدوم إلا بقدر حياة الفرد). أقول "مباشرة" لأميزها عن إشارات الماضي والمستقبل التي تنطوي على الذاكرة والتوقع، والتي يُمكن اعتبارها تجربة غير مباشرة للزمن [106]. وأؤكد على كلمة "تجربة" لأميز كل هذا عن البناء الفكري للزمن، الذي سيأتي لاحقًا. الآن، يبدو أن للحاضر ***مدة زمنية.*** أو امتداد ، ولهذا السبب أشير إليه بلحظة بدلاً من لحظة خاطفة. قد لا يكون هذا الامتداد الزمني ثابتًا لجميع المراقبين في جميع الأوقات؛ ففي بعض الأحيان يبدو أننا قادرون على تجربة فترة زمنية أطول من غيرها.

---

106 يبدو أن هوسرل قد اعتبر الجوانب الماضية والمستقبلية للأشياء مكونًا جوهريًا لحاضرها، بينما أراها مُشكَّلة من الحاضر عبر افتراضات وعمليات استقرائية متنوعة. وهي ليست بأي حال من الأحوال مُعطاة من خلال أي وعي متعالٍ.

يبدو جلياً أن ***الحركة*** (أي الحركة في الفضاء أو أي نوع من التغيير) ظاهرةٌ جزئياً؛ إذ تبدو قابلةً للملاحظة في لحظةٍ معينة، وليست مجرد بناءٍ قائم على مقارنة ومقابلة الحالات الظاهرية في لحظاتٍ مختلفة. بعبارةٍ أخرى، أطرح فكرة أن وعينا قادرٌ على *استيعاب* فترةٍ زمنيةٍ ممتدة، وبالتالي إدراك أجزاءٍ من الحركة دون اللجوء إلى الذاكرة أو التنبؤ. يجب التمييز بين هذه الأجزاء المرئية من الحركة وبين أجزاءٍ أكبر، تُبنى بالرجوع إلى ذكرياتٍ وتنبؤاتٍ مزعومة. الحركة الأولى تجريبية، أما الثانية فتنطوي على افتراضاتٍ معينة.

يُبنى مفهوم الزمن استجابةً للمفارقة الكامنة في كل حركة، سواء أكانت ظاهرةً أم مُستنتجةً من الذكريات أو التوقعات. فالحركة أو التغيير، مهما كان تدريجيًا، يُشير إلى أن شيئًا ما يكون كذا وكذا "في وقتٍ ما" وشيئًا آخر "في وقتٍ آخر". إذا لم نُضِف عبارة "في وقتٍ ما" و"في وقتٍ آخر"، فإن تعريف الحركة السابق يُصبح مُتناقضًا في ذاته، إذ يقول إن شيئًا ما يكون كذا وكذا وفي الوقت نفسه ليس كذلك. ومن خلال هذه الإضافات المُميزة، نُزيل هذه المفارقة. وهكذا، يُعد الزمن *فرضيةً* مُقترحةً للتعامل مع جانبٍ مُربكٍ منطقيًا في بعض التجارب الشائعة. فنحن نُسقط امتدادًا يُسمى الزمن، يُشبه في بعض النواحي الامتدادات المكانية [107]، حيث يكون للظواهر وجودٌ جزئي، وذلك *لتفسير* كيف يُمكنها أن تتغير أمام أعيننا (بل وأمام جميع أدواتنا الإدراكية).

وهكذا، فإن الزمن "ينبع" من الإنسان بمعنى ما، ولكنه أيضاً "مُعطى تجريبياً". إنه بناء *استقرائي* يبدو أنه مدعوم بالتجارب، وليس شيئاً يُختبر مباشرةً أو مفهوماً مجرداً بالمعنى المعتاد. في رأيي، إن تجربة الحركة الظاهرية أمر لا جدال فيه؛ فلو كانت الحركة معروفة فقط من خلال الذاكرة والتوقع، لكانت هي نفسها افتراضية. في هذه الحالة، لن يكون الزمن استجابة ضرورية منطقياً: إذ يمكننا أيضاً (وبشكل أفضل) تفسير المفارقة الكامنة في الحركة بإنكار موثوقية الذاكرة والتنبؤ. يجب أن نعترف بما نختبره جميعاً يومياً، وهو أن (بعض) الحركة مُعطى تجريبياً.

---

107 لكنها تختلف في بعض الجوانب: على سبيل المثال، في أنها ذات اتجاه واحد فقط.

هذا يعني أن "الحاضر" ممتد، فهو مدة زمنية وليس مجرد لحظة عابرة. تتضمن فرضية الزمن التمييز بين الماضي والحاضر والمستقبل، وهي عناصر ثلاثة تجمعها في سلسلة متصلة. لاحظ جيدًا، ثلاثة عناصر، وليس عنصرين. إذا قسمنا الزمن بشكل اعتباطي إلى قسمين (الماضي والمستقبل)، ونظرنا إلى الحاضر كلحظة عابرة، فأين ستكون اللحظة الحاضرة؟ هل ستكون جزءًا من الماضي أم من المستقبل أم مزيجًا منهما؟ يصعب علينا تحديد ذلك، لأن اللحظة قصيرة جدًا. أعتقد أن الحاضر ليس ماضيًا ولا مستقبلًا، وبالتالي فإن ثنائية الماضي والمستقبل مصطنعة. الحاضر ليس بقايا ولا حالة غير مكتملة؛ إنه هنا والآن بكل وضوح.

لا تُغطي الملاحظات السابقة، بطبيعة الحال، إلا جزءًا يسيرًا من أسرار الزمن؛ فما زالت أسئلة كثيرة عالقة. لماذا لا نُدرك إلا الحاضر مباشرةً؟ هل نحن ثابتون والأحداث تمر، أم أن العالم ثابت وروحنا تُحلّق فوقه؟ هل الحاضر دائم التغير، أم أن الأشياء هي التي تتغير بينما يبقى الحاضر على حاله؟ ماذا يحدث للماضي أو لأشياء الماضي، إلى أين يذهب، أم أنه يتلاشى، وماذا يعني ذلك؟ أين المستقبل وأشياء المستقبل، من أين يأتي، أم أنه ينشأ، وماذا يعني ذلك؟ لماذا يختلف الماضي والحاضر والمستقبل في خصائصهم الوجودية؟ ما هو اتجاه الزمن؟ هذه بعض الأسئلة التي تخطر ببالي، والتي لا أدّعي امتلاك إجابات لها (أو حتى رؤيتها).

2.4 بعض الملاحظات الإضافية البسيطة حول الفروقات بين الفضاء والزمان **الداخلي والخارجي** (أي الذهني والمادي). في هذا السياق، يجدر بنا أن نتذكر أن الظواهر والصفات التي ندركها في عالمنا الذهني (كاللون والشكل والصوت، إلخ) هي نفسها أو مشابهة لتلك التي ندركها بالحواس في العالم المادي. هذه المقارنات تجبرنا على اعتبار هذه المجالات جزءًا من عالم واحد.

فيما يتعلق بالفضاء، من المقبول أكثر افتراض وجود فضاء داخلي مقابل فضاء خارجي. إذ يبدو أن مادتين مختلفتين (العقلية والمادية) متداخلتان، وبالتالي يمكن تصور مجالين أو مصفوفتين مختلفتين لهما. نعتبر الفضاء العقلي جزءًا

من الفضاء المادي، حيث نميل إلى تحديد موقعه في أذهاننا [108]. مع ذلك، حتى هنا، ربما لا ينبغي لنا التسرع في الحكم. إذ يجب أن نأخذ في الاعتبار حقيقة *الهلوسة* : عندما نتخيل أشياءً تحدث خارج ذواتنا. قد نعتقد أن الخيال موجود في الرأس، لأننا عادةً ما نمارسه وعينانا مغمضتان أو لأنه يكون أوضح في هذه الحالة. لكن هناك ظروفًا نستطيع فيها التخيل وعينانا مفتوحتان [109]. يبقى من الممكن، في رأيي، أن يكون الفضاءان، الداخلي والخارجي، واحدًا.

يبدو أن بعض الفلاسفة يميزون بين الزمن الداخلي والخارجي، أو الزمن النفسي والزمن المادي، استنادًا إلى التجربة الشائعة بأن الوقت القصير قد يبدو كثيرًا، بينما تبدو الساعات الطويلة كأنها دقائق. من المسلّم به أن سعادة المرء أو صبره أو عمره [110]، أو أيًا كان، غالبًا ما تؤثر على *تقديراته للوقت* دون استخدام أدوات قياس. عندما أتأمل في منتصف الليل، حين يسود الهدوء، يبدو الوقت وكأنه يمر أسرع بكثير مما هو عليه في النهار، حيث يحيط بي ضجيج المرور المرهق. لكن هذا لا يعني بالضرورة وجود بُعدين زمنيين حرفيًا.

سواء واجه المرء أحداثًا متخيلة أو أحداثًا مادية، فإنه يبدي رد فعل منطقيًا واحدًا تجاه كليهما، وهو افتراض وجود بُعد زمني. لا بد من وجود إطار واحد لكلا النوعين من الأحداث، وإلا لما أمكن ترتيبها بالنسبة لبعضها البعض، كما

---

108 لكن تجدر الإشارة إلى أن المتصوفين يدّعون امتلاكهم مساحة ذهنية واسعة للغاية. مساحة ربما تضاهي مساحة المادة، موجودة بشكل موازٍ لها بطريقة ما. أو ربما أوسع من ذلك، وتشملها.

109 إذا دققنا النظر، سيتضح لنا أن بعض الهلوسة ممكنة في المواقف العادية، وليس فقط في الظروف القاسية كالتأمل أو تعاطي المخدرات أو المرض. وكما ذكرتُ سابقًا، نحتاج هذه القدرة لإصدار أحكام معينة (كمقارنة الظواهر مثلاً). ليس من الصعب تصور كيفية حدوث ذلك: بما أن ما نراه هو شعاع الضوء القادم من جسم ما، والذي يسقط على مستقبلاتنا البصرية، فمن المفترض أن تحدث الإسقاطات منا إلى الخارج عند نقطة الاصطدام هذه. أما ظهور هذه الإسقاطات وكأنها أبعد من ذلك، فهو مجرد وهم بصري ناتج عن تراكب. لذا، قد تكون الهلوسة مجرد تشوه في المستقبل البصري (أو ربما حتى في عدسة العين). وينطبق الأمر نفسه على الهلوسات الصوتية.

110 كلما تقدمنا في العمر، كلما بدت ذاكرتنا أضعف، وبدا الوقت يمر أسرع. ولعل هذا يعود إلى قوة ذاكرتنا - أي مدى سرعة تلاشيها.

يفعل أنصار "الزمن النفسي" دون تفكير. (بالطبع، لا أقصد هنا التشكيك في نسبية قياس الزمن، كما شرحها أينشتاين، والتي تشمل حتى الزمن المادي).

3. إدراك الأبعاد الأربعة

إن الأبعاد الأربعة لتجربتنا لا تنشأ في المعرفة بنفس الطريقة؛ فهي ليست جميعها قائمة على التجربة بنفس القدر، إذ تنطوي على أنواع مختلفة ودرجات متفاوتة من التفكير، كما أنها تختلف أيضًا في خصائصها المفترضة.

3.1 يشير **البعدان الأولان** للفضاء إلى المجال المسطح للإدراك البصري (بشكل رئيسي) كما يُعرض لنا ظاهريًا بواسطة الحواس البصرية (وغيرها) أو عن طريق الخيال في الذاكرة. هذا المجال البصري خالٍ من العمق، ولكنه يشهد على امتداد عالم التجربة، سواء أكان ماديًا أم ذهنيًا، وهي ظاهرة نُطلق عليها اسم الفضاء، ونميز فيها جانبين (يُسميان بُعدين - الطول والعرض). يمكن وصف عملية التمييز الذهنية الأخيرة بأنها فعل ذكاء [111]. فهي تتطلب نشاطًا ذهنيًا إبداعيًا (واعيًا أو غير واعٍ، من خلال إسقاط خطوط الشمال والجنوب والشرق والغرب - شبكة تخيلية - على المجال البصري)، وبالتالي (على الأرجح) قدرًا من الإرادة.

من مظاهر الذكاء الأخرى، التي تظهر في سياق ثنائي الأبعاد، مفهوم *الاتجاه* ، الذي لا يقتصر على إسقاط زاوية الرؤية بالنسبة إلى نقطة مرجعية (خط على شبكتنا)، بل يشمل أيضًا الإشارة بالإصبع أو رسم مسار من نقطة إلى أخرى. غالبًا ما يُعبَّر عن الاتجاه رمزيًا، من خلال صورة السهم البدائية (وهذا تشبيه محض لتجربة بصرية محددة للأسهم الحقيقية، ومسارها على طول خطنا في الفضاء)؛ إذ يمكن للسهم أن يقطع الخط بطريقتين، تُسميان اتجاهين، وفقًا

---

[111] قد يصفها البعض بالغباء. وأنا أشير هنا، بالطبع، إلى ادعاءات الزن بالتجربة الإدراكية الخالية من أي تدخل فكري. يعتبر البوذيون في نهاية المطاف التفكير غباءً، إذ أن مثل هذه الأحكام تُبعد الإنسان عن التأمل الخالص للظاهرة كما هي، مُحطمةً الوحدة النيرفانية إلى تعددٍ سنساري. قد يكونون على حق؛ ومع ذلك، ضمن إطار عقلاني، يُعد التمييز من أفعال الذكاء – لذا، من الناحية التقليدية على الأقل، يُعد هذا المصطلح مناسبًا.

لوصوله في النهاية إلى أحد طرفي الخط. يُعاد استخدام هذا المفهوم لاحقًا في البعدين الآخرين.

تتعزز التجربة البصرية بطبيعة الحال من خلال التجارب الحسية الأخرى. فعلى سبيل المثال، يؤدي تحريك العينين بشكل متكرر لأعلى ولأسفل أو لليمين واليسار إلى تعزيز إدراكنا للفضاء ثنائي الأبعاد. كما تلعب الأحاسيس اللمسية الأخرى، مثل تمرير اليد على سطح ما، دورًا في ذلك، وكذلك الأحاسيس الصوتية (وبدرجة أقل بكثير - بالنسبة للبالغين على الأقل - الشم والتذوق).

3.2 ينشأ بُعد الفضاء **الثالث** لدى المُلاحِظ بطريقة أكثر تعقيدًا، إذ ينطوي على اعتبارات أكثر تجريدًا ودور أكثر فاعلية للمُلاحِظ. في المجال البصري المادي، يُفسَّر افتراض العمق (بالنسبة للمُلاحِظ، أنا أو أنت) ظواهرَ مُختلفة، مثل اختلاف شدة الضوء والظل، والحركة الظاهرية لأشكال مُحدَّدة (أي الأشكال والألوان التي يختارها المُلاحِظ على أنها قابلة للتمييز)، والحركة التي قد يفترضها المُلاحِظ تجريبيًا أحيانًا (إمكانية تدخل الإرادة) - أشياء (مما يُعطي استمرارية للظواهر) تتحرك بعيدًا عنا أو نحونا (أصل الإدراك أو مركزه)، وتكبر أو تصغر. الأحداث التي تبدو غريبة في عالم مُسطَّح تُصبح أكثر قابلية للفهم (مُفسَّرة، مُوحَّدة، يُمكن التنبؤ بها) في عالم مُفترض أنه ذو حجم كبير.

إلى جانب هذه الجوانب البصرية، تلعب الأحاسيس اللمسية في أعيننا، عند التركيز عليها أو عدم التركيز عليها، دورًا هامًا في إدراكنا للعمق. كما يجب أخذ تجارب أخرى في الاعتبار، مثل الإحساس بحركة الجسم، والضغط، والخشونة (الأحاسيس اللمسية)، والأصوات ذات الشدة المتفاوتة (السمع)، والروائح من اتجاهات مختلفة، وحتى تجويف الفم.

في المجال الذهني، غالبًا ما يغيب البُعد الثالث (بتوسيع مفهوم البُعد ليشمله) عن المجال البصري الداخلي؛ لكن إمكانية إسقاط هذا البُعد في المصفوفة الذهنية تُثبتها بلا شكّ المسألة نفسها (التي تفترض - وبالتالي تُقرّ - أنه قد تم تخيُّله). علاوة على ذلك، يمكننا أن نتأمل في قيامنا بذلك ظاهريًا، وغالبًا ما تبدو الأحلام ثلاثية الأبعاد على أي حال.

ينشأ البُعد الثالث لحلّ المعضلات الكامنة في التجربة، مثل ربط وجهات النظر المختلفة حول ظاهرة تبدو متصلة (خلال حركة ما)، أو ربط الرسائل الواردة من حواس مختلفة (أو من أعضاء حسية مختلفة)، وبشكل أوسع لدمج التجارب المتنوعة (مثل الوحدة الظاهرية بين الأشباح المختلفة، مما يسمح بالنظر إليها كظاهرة واحدة متحركة). يتخيل المُلاحِظ هذا البُعد الجديد ويُقدّمه لنفسه كفرضية *معقولة* لتفسير استفساراته ومخاوفه المختلفة أو دحضها. في كل حالة على حدة، تُعتبر الفرضية الأولية مُسلّمة، مع أنها قد تُستبدل لاحقًا بفرضية أخرى تبدو بنفس القدر من المصداقية أو أكثر (العملية استقرائية، أو استنتاجية).

يكمن اللغز الرئيسي الذي نحاول حله من خلال البُعد الثالث في التناقض الظاهر بين وجهات النظر المختلفة للشيء الواحد. فبينما يتحرك المُشاهد ظاهريًا (أي عندما يمر جسده بتغيرات معينة في الشكل أو الملمس)، يبدو أن الشيء الخارجي يتغير في جوانب معينة. وقد وجد الإنسان أنه من خلال إسقاط بُعد ثالث للفضاء، يستطيع تفسير التغيرات المُدركة في تجربة البُعدين الأولين. وهكذا صاغ مفهوم المنظور، واكتشف (أو ابتكر إلى حد ما، نظرًا لوجود إسقاط ذهني) نسبية المظاهر وترابطاتها المحتملة.

في هذا الوصف المقترح لنشوء البُعد الثالث، نرى أنه ينشأ كتجربة شبه حتمية، ولكنه عند التدقيق فيه، يتضح أنه ينطوي على عمليات استقرائية وتصورات تخيلية للأفكار والتفسيرات. ليس هذا نقدًا، بل يهدف إلى التأكيد على اختلاف البُعد الثالث عن البُعدين الأولين، فهو أكثر تجريدًا، وأكثر مفاهيمية، وأكثر فاعلية. وقد سُمّي بُعدًا بتوسيع معنى مصطلح "بُعد". يُفترض أن له نفس طبيعة الامتداد، ولكن يتطلب تصوره عمليات فكرية أكثر من تلك اللازمة لفصل البُعدين الأول والثاني ذهنيًا. هذه العمليات هي أفعال ذكاء (ملكة لدى المُلاحِظ)، تتمثل في صياغة المفاهيم والأطر، واستخدام الخيال والوسائل الاستقرائية (بما في ذلك الاستنباطية)، في محاولة لفهم الأشياء.

3.3 أما البُعد **الرابع** - بُعد الزمن - فيبرز بشكلٍ أكثر وضوحًا. يرتبط الزمن ارتباطًا وثيقًا بلغز الحركة. الحركة (بما في ذلك أشكال التغيير، النوعية

منها والبنيوية، بخلاف الحركة في الفضاء) هي، في رأيي، موضوعٌ أساسي. أي أنها، إلى جانب أشياء مثل الشكل أو اللون، تُعدّ *مُعطىً تجريبيًا* ، وحقيقةً واقعيةً بالمعنى الدقيق للكلمة [112]. تحتوي جميع هذه الموضوعات الأساسية على ألغازٍ تُحيّر عقولنا، ونتوق إلى حلّها بطريقةٍ ما (بدافع الفضول - أو ربما الحاجة البيولوجية).

في حالة الحركة، يكمن اللغز في تناقض ظاهري متأصل في أي حركة: كيف يمكن لما افترضه المراقب أنه "نفس الشيء" أن يكون "مختلفًا" نوعًا ما في كل ظهور من تجلياته المتعددة؟ إن مفاهيم التشابه والاختلاف هي مفاهيم أساسية منطقيًا؛ والمقارنة والتباين عمليتان فكريتان جوهريتان. إن الانطباع بأن شيئًا ما هو نفسه أو مختلف، بعد مجرد الملاحظة وما يتبعها من تجميع وتسمية، يُولّد (أو على الأقل يُشكّل أساس) كل تجريد وتكوين مفاهيم وتصنيف. لهذه الأسباب، تُحفّز الحركة المراقب على التوفيق بين انطباعاته المتضاربة من خلال أداة مفاهيمية ما. وقد اختار الإنسان فكرة البُعد الرابع كأداة لمواجهة الحركة.

لكن هنا، يجب توسيع مفهوم البُعد مرة أخرى، ليُفسح المجال لخصائص مميزة للبُعد الرابع المقترح. بدايةً، نشأته المختلفة، كما ذُكر سابقًا. ثم إن هذا البُعد الإضافي لا يُمكن (مهما بدا الأمر ظاهريًا) الوصول إليه كما هو الحال مع الأبعاد الأخرى، ويجب افتراض اتجاه واحد فقط له (بدلًا من اتجاهين كما في الأبعاد الأخرى) (لتفسير عدم عودة الأجسام بعد تجاوزها في الزمن، على عكس إمكانية التحرك ذهابًا وإيابًا من أو إلى جسم ثابت في المكان). وينشأ تمييز بين الماضي والحاضر، وفي مرحلة لاحقة، بين المستقبل.

من الواضح أن فهم المرء للأبعاد الأخرى يتأثر بالزمن أيضًا، وإن كان ذلك ضمنيًا، إذ تستغرق حركات الجسد التجريبية بحثًا عن تغيرات المنظور وقتًا. لكن هذا الفهم لاحق، لأن مفهوم *الزمن* لا يظهر إلا عند افتراض البعد الرابع. بتعبير أدق، يظهر مفهوم الزمن تاريخيًا (وعند الأفراد) قبل ظهور البعد الرابع بفترة طويلة؛ ولكن مع تعمق الإنسان في التفكير في هذا الموضوع، أدرك (أو

---

112 أناقش هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً في كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" .

اعتقد) أن الزمن يستلزم منطقيًا وجود بعد رابع. وبالمثل، يظهر المكان كمفهوم أولًا، ثم يُبنى ويُعزز كمفهوم من خلال إدخال الأبعاد الثلاثة.

3.4 من الواضح أيضًا أن مفهوم *الذاكرة* يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمفاهيم التغيير والزمن والبعد الرابع. تُعد فرضية الذاكرة إحدى مسلمات النظرية المعقدة التي تسعى إلى حل لغز الحركة. يكمن دورها في تفسير ليس مصير الأشياء بعد مرورها (فهذا لغز زمني بحت، لغز وجودي)، بل في تفسير كيفية استمرار وعينا بشيء ما بعد زواله (وهو لغز معرفي). يُقترح وجود "ملكة ذاكرة" على الأقل كقدرة على تخزين الانطباعات والملاحظات السابقة (مع استبعاد إمكانية الوعي المباشر بالأحداث الماضية باعتبارها مسلمة معقدة للغاية، في البداية على الأقل). لا تزال كيفية حدوث هذا التخزين لغزًا في معظمه، ولكن يكفي افتراض حدوثه بطريقة ما.

يُفهم مفهوم الذاكرة، بالتالي، على أنه يفسر معرفتنا الظاهرية بأحداث ماضية لم تعد حاضرة في مجال إدراكنا الحالي. ولتفسير الاختفاء أو التلاشي الواضح لبعض الذكريات، نُقرّ بأن الذاكرة تتفاوت في ثباتها وقوتها، وبالتالي تتفاوت موثوقيتها تبعًا لذلك. في هذا السياق، يجب التمييز بين درجات وأنواع مختلفة من الذاكرة، استنادًا إلى تجاربنا في التذكر والنسيان. أحيانًا يتطلب منا الأمر وقتًا وجهدًا أكبر من غيره لاسترجاع شيء ما. أحيانًا نستطيع، طوعًا أو لا إراديًا، *استرجاع* تمثيل (إسقاط صورة ذهنية) لأحداث ماضية بدرجات متفاوتة من الوضوح والدقة، بينما في أحيان أخرى لا نستطيع إلا *التعرف على* حدث تم تذكيرنا به (أي بعد ظهوره لنا بشكل ما) على أنه مشابه لحدث سابق (على سبيل المثال، النظر إلى صورة مدرسية قديمة والتعرف على وجه كنا قد "نسيناه" تمامًا - بمعنى أننا كنا بحاجة إلى من يذكرنا به).[113]

3.5 من جهة أخرى، لا نقترح امتلاك قدرة خاصة على التنبؤ *بالمستقبل*. *فنحن عادةً لا نثق بالتوقعات الظاهرية للظواهر، ونعتبرها مجرد أوهام. إنها إسقاطات ذهنية لما قد* يحمله المستقبل، وليس بالضرورة، وليست تنبؤات مؤكدة. يؤمن بعض الناس بالتنبؤ بالمستقبل، سواء بأنفسهم أو من خلال

---

113 في هذا السياق، انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي"، الفصل 62.2.

غيرهم؛ لكن معظم الناس يشككون في هذه الفكرة. ينشأ مفهوم المستقبل في حد ذاته من فكرة أن "إذا كانت أحداث الماضي حاضرة في وقت ما، فإن أحداث الحاضر *ستصبح* بدورها ماضية في وقت ما".

وهكذا ينشأ البعد الرابع في ثلاث مراحل، أولاً يأتي الحاضر الذي نعيشه حالياً، ثم يأتي الماضي في شكل صور ذهنية نربطها بأحداث حاضرة أخرى، ونسميها الكيان "نفسه" في أوقات "مختلفة"، وأخيراً يأتي المستقبل، عن طريق الفعل الفكري المذكور.

مع أننا نؤمن بوجود مستقبل (دون إنكار إمكانية عدم حدوثه)، فإننا لا نؤمن بالضرورة بمعرفتنا الدائمة لما *سيحمله* هذا المستقبل. لذا، لا نفترض عادةً امتلاكنا القدرة على رؤية المستقبل نفسه، ولا حتى قدرة ناقصة كالذاكرة. لكننا نعتقد أننا قادرون على تحديد ما قد يحمله المستقبل (معرفة احتمالية)، بل ونقدر احتمالية وقوع حدث معين أكثر من غيره (تقييم الاحتمالية - وهو فعل منطقي آخر). أي أن محتوى المستقبل يُنظر إليه على أنه قابل للوصول إليه بالوسائل الاستقرائية (بما فيها الوسائل الاستنتاجية). إنها معرفة غير مباشرة من خلال المفاهيم والقضايا والاختبارات المنطقية - معرفة غير مُرتبطة بموضوعها، لأن موضوعها غير موجود "بعد" إلا في ذهن من يتصوره كاحتمال أو إمكانية، بل قد لا يوجد هذا الموضوع أبدًا.

3.6 من الواضح أن البُعد الرابع، المُخصَّص للزمن، يختلف اختلافًا كبيرًا في أساسه وخصائصه عن الأبعاد الثلاثة السابقة، المُخصَّصة للمكان. أقول "السابقة" لا لأُصرِّح بأن مفهوم الزمن يأتي زمنيًا بعد مفهوم المكان ثلاثي الأبعاد، بل فقط لأُشير إلى تزايد صعوبة وتعقيد نشأتهما. يُمكنني تصوُّر المكان (بأبعاده الواحد أو الاثنين أو الثلاثة) دون زمن، كظاهرة ثابتة، لكن لا يُمكنني تصوُّر الزمن دون مكان (إذ لا ينشأ الزمن إلا بوجود مجال تجريبي من الأشكال المُتغيرة - فنحن لا نعرف أي حركة دون مجال ظاهري من الظواهر في فضاء ظاهري ذي بُعد واحد أو أكثر).

سؤال آخر يطرح نفسه: هل يتطلب الزمن عالماً ثلاثي الأبعاد؟ الإجابة هي أن بُعداً واحداً يكفي لظهور هذا المفهوم. يمكننا بالتأكيد تخيّل عالمٍ بلا بُعد ثالث،

حقلٌ ظاهريٌّ من أشكالٍ مسطحةٍ تتحرك. سيغيب لغز المنظور عن هذا العالم، لكن لغز الحركة سيبقى، مستدعياً نفس التصوّر الزمني الذي يستدعيه عالمٌ ثلاثي الأبعاد. وبالمثل، ربما، بالنسبة لعالمٍ ذي بُعدٍ واحدٍ فقط: قد تُرى أجزاءٌ من خط العالم (إن أمكن رؤية خطٍّ أصلاً) وهي تتحرك ذهاباً وإياباً على طوله، وتُفسَّر هذه الحركات بمفهوم الزمن. لكن بالطبع، ليس عالماً صفري الأبعاد - فمثل هذه النقطة الوجودية غير قابلةٍ للتصوّر (لن تُظهر شيئاً، وبالتالي لن تكون مرئيةً لأيّ مراقب).

3.7 من المسائل التي ينبغي ذكرها هنا تعريف "الحاضر". فمن وجهة نظر معينة، يُعرَّف الحاضر بأنه نقطة زمنية ثابتة، أي الحد الفاصل *بين* الماضي والمستقبل. إلا أن هذه النظرة، بطبيعتها، ذات طابع فكري، إذ لا يمكن إدراك النقاط إدراكاً مباشراً، بل تُستنتج من امتداداتها (أي الحدود بينها). أما النظرة الأكثر واقعية، فتعتبر الحاضر امتداداً زمنياً، لحظةً *تشمل* جزءاً حديثاً من الماضي (أو ربما تتداخل فيها حدود الماضي والمستقبل، مع أن هذا موقف أكثر تعقيداً وتجريداً). وتستند هذه النظرة إلى إدراكنا الظاهري للحركة (التغير).

بمعنى آخر، إذا اعتبرنا الحركة معطىً تجريبيًا، ظاهرةً أساسية، فهذا يعني أننا نستطيع إدراك حركة ما *بنظرة واحدة دون استخدام ذاكرتنا* . أما إذا قلنا، من جهة أخرى، إن الحركة لا تُعرف إلا من خلال الذاكرة، فإن وصفنا السابق لمفهوم الذاكرة، بوصفها مع الزمن أداةً فكريةً لحل التناقض الكامن في الحركة، سيضعف لافتقاره إلى أساس تجريبي. لذا، قد نفضل اعتبار أننا لا *ندرك* مجرد صور ثابتة للعالم الظاهري، بل عرضًا سينمائيًا يغطي فترة زمنية محددة (اللحظة الراهنة). ولا تبدو النظرة الثابتة للظاهرة مقنعة، إذ إن الوميض سيكون سريعًا جدًا بحيث لا نستطيع تسجيل حدوث أي شيء على الإطلاق!

لا يستبعد هذا التصور للحاضر كلحظة عابرة دور الذاكرة، *إلى جانب* الإدراك، في ترسيخ الحاضر في الماضي. إن عمل الذاكرة هذا فكريٌّ بطبيعة الحال، إذ ينطوي على أحكامٍ بشأن الاستمرارية والسببية (بين اللحظة المُعاشة واللحظات السابقة التي لم تعد حاضرة، بل مُستوحاة من الذاكرة). وتتضمن هذه العملية

عمليات استقرائية، فالذاكرة متفاوتة الموثوقية، ويجب إعادة تقييمها دائمًا في سياقها. علاوة على ذلك، نميل إلى الاعتقاد بأن اللحظات التي ندركها تتفاوت في اتساعها، تبعًا لحالاتنا الذهنية. ففي بعض الحالات، تكون ضيقة جدًا، وفي حالات أخرى أوسع (بل يدّعي البعض قدرةً نبويةً على إدراك أجزاء كبيرة جدًا من الزمن أو الزمن كله - الحاضر "الأزلي" أو الخالد).

3.8 لا تتناول الروايات المذكورة أعلاه إلا المراحل الأولى من فهم الأبعاد الأربعة. ومع استمرار دراسة هذه المفاهيم وتطويرها، تظهر العديد من الأسئلة الإضافية وتُطرح إجابات لها.

على سبيل المثال، طُرحت تساؤلات حول ما إذا كان المكان والزمان لانهائيين [114]أم محدودين (وفي الحالة الأخيرة، ما هو حجمهما)، وما هي البديهيات/الأنظمة الهندسية التي تنطبق عليهما. وبالتالي، طُرحت تدريجيًا أنواع ودرجات أخرى من الترابط بين المكان والزمان. ومن أبرزها [115]فكرة الأبعاد الإضافية (التي وضعها علماء الرياضيات ما بعد ديكارت باستخدام الأساليب الجبرية، معممين من الأبعاد الأولية)، ونظرة أينشتاين إلى المكان والزمان باعتبارهما مرتبطين ارتباطًا وثيقًا (فعلى سبيل المثال، في نظريته النسبية، لا يمكن بسهولة افتراض التزامن بين الأحداث التي يفصل بينها المكان [116])، واقتراحات هوكينج بأن للزمن بداية إن لم يكن له نهاية، وأن المكان قد يتمدد (الانفجار العظيم) وربما ينكمش (الانكماش العظيم) [117].

---

[114] فكرة محفوفة بالصعوبات. انظر كتابي " منطق المستقبل "، الفصل 66.3.

[115] ناهيك عن الأفكار الثورية لميكانيكا الكم، والتي بموجبها لا يكون للجسيم مكان محدد في وقت معين ولكن فقط مواقع محتملة بشكل مختلف - حقًا، ليس فقط في المعرفة (بور).

[116] ما طرحه آينشتاين هنا هو مسألة قياس المكان والزمان. أما كيفية قياسهما فهي مسألة مختلفة تمامًا عن تلك التي تناولناها في هذا العرض، أي إدراك المكان أو الزمان في حد ذاته، بغض النظر عن المقادير الدقيقة. تمثلت ابتكاراته في إدراكه البسيط أن قياساتنا للمكان والزمان لا تتم باستخدام مسطرة قياس مطلقة أو ساعة خارجية، بل تعتمد كليًا على المقارنات بين الظواهر - فهي نسبية لأفعال عملية تتضمن حركات الأجسام أو الموجات. وبناءً على هذه الرؤية، فإن ثبات سرعة الضوء له آثار عميقة على بنية الزمكان.

[117] لا بد لي من القول إن هذه الأفكار لا تزال غير مؤكدة بالنسبة لي. يبدو لي للوهلة الأولى أن فكرة أن المكان والزمان ليسا لانهائيين منطقية تمامًا - مع أنني أشكك باستمرار في مفهوم اللانهاية نفسه - لكن فكرة أن الوجود يمكن أن يظهر فجأة من العدم هي أيضًا أمر يصعب

مع ذلك، تُعدّ هذه مراحل لاحقة في تطور مفاهيم المكان والزمان، والتي نشأت استجابةً لمجموعة واسعة من التساؤلات حول سلوك الأجسام (مثل ثبات سرعة الضوء)، بالإضافة إلى تأملات وحسابات نظرية معقدة. ومن الناحية المعرفية، تُعتبر هذه التأملات الإضافية حول الطبيعة المحتملة للمكان والزمان فكرية واستقرائية بامتياز. بالنسبة لمعظم الأفراد، وعلى مرّ التاريخ، لا تلعب مفاهيم متقدمة كهذه، مثل مفاهيم أينشتاين، دورًا في تصوراتهم عن المكان والزمان. ما يهم الجميع هو تلك التساؤلات الأساسية، مثل تساؤل الحركة (الذي انبثقت منه مفاهيم المنظور والبعد الثالث، والزمن والبعد الرابع).

لا تزال العديد من الأسئلة المتعلقة بالمكان والزمان بلا إجابة حتى الآن. على سبيل المثال، فكرة أن الأشياء "تسافر عبر الزمن" (في اتجاه واحد على الأقل)، أو فكرة أن "الوقت يمر سريعًا"، التي نستخدمها في اللغة الدارجة، محل نقاش. وكما رأينا، ينشأ مفهوم الزمن في محاولة لفهم الحركة في المكان (أولًا الحركة المحسوسة، ثم أي حركة مفترضة نظريًا). ألا تُعد فكرة الحركة على طول خط زمني (قياسًا) بمثابة مضاعفة لمفهوم الزمن، مما يستدعي ربما بُعدًا زمنيًا إضافيًا؟ أليس هذا تكرارًا وتعقيدًا غير ضروري؟ يرتبط بهذه المسألة سؤال وجودي صعب حول معنى "التوقف عن الوجود" أو "عدم الوجود بعد". أين تذهب الأشياء الماضية عندما تختفي (هل تبقى موجودة "في مكان ما" في

تقبله. (فكرة وجود كائن روحي لانهائي - الله - يخلق عالمًا ماديًا محدودًا - تتبادر إلى الذهن نظرية تسيمتسوم الكابالية - هي بالطبع محاولة للتوفيق بين هذين الموقفين - وإن كانت تنطوي على صعوباتها الخاصة). أما الاقتراح الأحدث بأن الزمكان قد يتمدد أو ينكمش فيبدو أكثر إشكالية من الناحية المفاهيمية (لا أتجاهل بالطبع هابل). تجدر الإشارة إلى أن هذا الاقتراح يعني أن تمدد الكون (المادة، بما في ذلك الزمكان بين مظاهرها) ليس تمددًا في سلسلة متصلة موجودة مسبقًا ، بل هو تشويه للزمكان نفسه، إلى العدم (كما لو أن العدم شيء). وينطبق الأمر نفسه على العكس، أي الانكماش. لا أعترض على إنكار كون المكان والزمان مجرد أوعية فارغة، بل أميل إلى فكرة أن ما نسميه مادة (أو حتى عقلًا) ليس إلا اضطرابات مرئية في نسيج الزمكان (وليس فيه). كما لا أعترض على كون الزمكان محدودًا. ما يزعجني هو أن تمدد النسيج إلى العدم يدل على نوع من الوجود المستمر من العدم لزمكان (أكثر). لا أرى (على الأقل ليس بعد) لماذا لا نجرب أولًا فرضية أقل جذرية، وهي أن مناطق "هادئة" تمامًا من الزمكان، أي مناطق خالية من النشاط المادي (أو العقلي) كالنجوم والمجرات، قد تكون موجودة بالفعل على أطراف المناطق الأكثر نشاطًا (المرئية لنا بسبب هذا النشاط تحديدًا)، سواء إلى ما لا نهاية أو بحدود نهائية، بحيث لا ينطوي التوسع على نشأة من العدم. لكنني أعترف بجهلي الكبير بالفيزياء والرياضيات، وبالتالي لست مؤهلًا للحكم!

الماضي) ومن أين تأتي الأشياء المستقبلية (هل تنتظر الظهور في مستودع ما "موجود" في المستقبل)؟

من الواضح أنه إلى حين حلّ هذه المشكلات حلاً كاملاً، ستظل مفاهيمنا عن المكان والزمان غير ناضجة علمياً. يجب على أي نظرية أن تحل جميع الألغاز، وتملأ جميع الفراغات، وتربط جميع الخيوط غير المكتملة - وأن تفعل ذلك على نحو أفضل من أي نظرية أخرى - قبل أن تُعتبر موثوقة تماماً. وحتى ذلك الحين، لا بد من الإبقاء على قدر من الشك المعرفي. صحيح أن مفاهيمنا عن المكان والزمان لا تزال بحاجة إلى مزيد من التوضيح والتطوير؛ ولكن فيما يتعلق بقدرتها على المنافسة، لا يبدو أن لدينا أي أفكار بديلة للافتراضات الأساسية المذكورة أعلاه. لذا يمكننا الاعتماد عليها بثقة إلى حد ما - فليس لدينا خيار آخر على أي حال!

> أحدث اكتشاف نظري في الفيزياء هو "نظرية إم"، التي تنص على أن عالمنا يتألف من عشرة أبعاد مكانية وبُعد زمني واحد (بينما تقترح نظرية أخرى، لم تحظَ بالقبول الكافي حتى الآن، تُسمى "نظرية إف"، إضافة بُعد زمني ثانٍ). من الواضح حتى لمراقب هاوٍ مثلي أن هذه الأفكار (التي تطورت من نظريات الأوتار للمادة) مثيرة للاهتمام للغاية وذات تأثير واسع، إذ تُعالج العديد من القضايا المذكورة آنفًا.

ختامًا، على الرغم من أن الأبعاد الأربعة تُسمى جميعها أبعادًا، إلا أنها لا تنشأ في المعرفة بالطريقة نفسها، وليست جميعها تجريبية بنفس القدر، وتتضمن أنواعًا ودرجات متفاوتة من النشاط العقلاني (بحيث لا يكون وضعها المعرفي متطابقًا)، كما أنها تختلف في خصائصها الأنطولوجية المفترضة (على وجه الخصوص، يُنظر إلى الزمن على أنه مختلف عن المكان من جوانب متعددة). قد يتم التغاضي عن هذه الاختلافات الكبيرة في بعض السياقات، ولكن لا ينبغي تجاهلها تمامًا في أي نقاش حول الأبعاد الأربعة.

4. محتويات عمليات التفكير

أودّ الآن أن ألفت انتباهكم بإيجاز إلى الفكر بمعنى سيل الحوار اللفظي وغير اللفظي في أذهاننا، أو في مناقشاتنا الكتابية أو الشفوية. أي، لننظر إلى ما يُسمى بـ"ظاهرة" أو "تجربة" الفكر، التي تُعدّ جزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية، ولا يمكن تجاهلها باعتبارها عرضية. وكما يتضح جليًا في المراحل الأولى من التأمل، فإن الفكر، بشكل أو بآخر، يُعدّ دخيلًا دائمًا على تجربتنا الحياتية. فهو لا يقف جانبًا ليُراقبنا، بل يستمر في العمل بلا توقف. وعادةً ما يصعب علينا تجنّبه، إذ غالبًا ما يستمر في العمل حتى عندما لا نرغب فيه أو نحتاجه، غافلًا عن إرادتنا. ومع ذلك، قد يكون هذا الفكر اللاإرادي متقلبًا، وقد يتطلب الأمر جهدًا لتوجيهه نحو مسارات فكرية محددة.

إن مصطلح "الفكر" غامض إلى حد ما ويُستخدم بشكل متفاوت. فالتفكير، بمعنى العملية، لا يقتصر على الكلمات فحسب - سواء كانت تسلسلات لفظية منطوقة ذهنياً أو جسدياً (أو مكتوبة)، تتكون من أصوات (أو علامات أخرى) ذات معانٍ، توجه انتباهنا إلى أشياء أخرى غير نفسها - بل يشمل أيضاً: الإدراكات والحدس الحاليين؛ والغوص العرضي في ذاكرتنا؛ وتخيلات الأشياء والأحداث؛ والنوايا؛ والرؤى المفاهيمية والمنطقية، والتصورات؛ والتقييمات والاستجابات العاطفية؛ ونوايا الفعل، وأفعال الإرادة أو الرغبات؛ وتخيلات الأفكار والنوايا والإرادات أو الرغبات، سواء من قبل الشخص نفسه أو من قبل الآخرين.

إذن، يُعدّ الفكر، في أبسط صوره من الكلام الداخلي أو الخارجي ذي المعنى، بدرجات متفاوتة، فعلًا إراديًا. أما في صوره الأكثر تعقيدًا، فيتضمن الفكر أفعالًا إرادية أخرى (مثلًا، إذا تخيلتُ أو نوّيتُ رد فعل شخص آخر إذا...). (لقد ضربته). كما أنها تنطوي على عواطف، وعادة ما تكون مدفوعة، إن لم يكن

دائماً، ببعض الرغبات و/أو النفور، والتي تحفز ليس فقط بدايتها، ولكن أيضاً اتجاهاتها ونهايتها.

5. العموميات والإمكانات[118]

التكهنات مسموحة وقيمة دائمًا، لإثبات قدرتنا على استنباط سيناريو واحد محتمل على الأقل، أو سيناريوهين بديلين أو أكثر. ينبغي مناقشة كل نظرية، سواءً المؤيدة أو المعارضة، قدر الإمكان.

أيًا كان ما [119]يجمع بين الكائنات الموجودة (التي تظهر في التجربة)، يُشار إليه بـ"الكلي". ويُستخدم هذا المصطلح أيضًا لوصف أي سمة مشتركة بين هذه الكليات. وقد طُرحت عدة نظريات لتفسير ماهية هذه الأشياء المجردة التي نسميها كليات. بعض هذه النظريات كانت متعالية، وبعضها جوهرية، وبعضها ذهنية، وبعضها لفظية. وتكتسب هذه المسألة أهمية بالغة، لأننا نحتاج إلى تبرير تصوراتنا التي تقوم عليها جميع معارفنا.

في رأيي، ينبغي معالجة مشكلة الكليات رياضياً. فبحسب هذه النظرية [120]، كل كلٍّ متأصل في الجزئيات التي تُظهره، لكنه لا يملك وجوداً مستقلاً في أي مكان آخر. إنما يكمن الفصل *بين* الجزئيات والكليات في أذهاننا فقط. وهنا نجد مزيجاً متناغماً بين المثالية والمادية.

---

118 تمت كتابة هذه الملاحظات في الأصل عام 1997، لكنني أجريت عليها تغييرات كبيرة لتحديثها بما يتماشى مع أفكاري الحالية.

119 لقد أثبت الخطاب القائم على التصنيفات الأرسطية أنه مُربكٌ ومُمل، وقد وصلنا مع مرور الوقت إلى فكرة بسيطة ومحايدة هي "الأحداث"، عند الإشارة إلى كائنات مُحددة. فبالنسبة لنا، أي شيء ملحوظ، أي شيء يبرز عن محيطه، هو حدث. (حتى العالم ككل هو حدث، لأنه مُتميز عن عالم مُتخيل غير موجود). وبالتالي، قد يكون الحدث ثابتًا أو مُتحركًا، خاصية أو كيانًا، أو حتى علاقة (مثل التملك أو الفعل أو التسبب). أما في البوذية، فينصب التركيز على "العلاقة". إذ تُشير عقيدة ترابط كل شيء إلى أن الكائنات (الكيانات، والصفات، والأفعال) ليست سوى نقطة التقاء عدد لا نهائي من العلاقات، كل منها مُجرد من الجوهر، ولكنها مجتمعة تُشكل شيئًا ما.

120 تمت مناقشة هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الخاص بالتصور المفاهيمي.

تخيّل كل ما هو موجود، كل الظواهر سواء كانت مادية أو عقلية أو غير ذلك، على أنها تتكون من "اهتزازات طاقة" [121]. هذه الاهتزازات تختلف بطريقة أو بأخرى، كما تختلف الموجات، ولكنها تشترك أيضاً في جوانب عديدة، وإن كان نادراً ما تشترك في جميعها. الوجود هو أن تكون موجة.

تتعايش جميع الموجات في العالم المادي. علاوة على ذلك، ترتبط الموجات ببعضها البعض بشكل مجرد من خلال أوجه التشابه بينها، أي من خلال خصائصها الموجية المشتركة (باستثناء إحداثياتها المكانية والزمانية، وإلا لكانت واحدة). يتكون كل شيء من اهتزازات *تؤثر على بعضها البعض بمرور الوقت* ، مما يؤدي إلى تغير الموجات وتحركها بطرق متعددة.

والنتيجة هي شبكة من النشاط الاهتزازي المكثف في كل اتجاه، في حالة تغير مستمر. ندرك الموجودات وهي تومض أمامنا، عبر الحواس، فتهتز أجسادنا وعقولنا وأرواحنا (وكيف يحدث ذلك تحديدًا، أمر يحتاج إلى بحث). يمكن النظر إلى العالم ككل على أنه المحصلة التراكمية، وبالتالي النتيجة المشتركة، لجميع الاهتزازات الفردية. الضجيج أو الموسيقى الكلية التي تُصدرها، سيمفونية الوجود الأوركسترالية.

إن شجرة تصنيف جميع الموجودات التي نبنيها باستمرار في أذهاننا، ونحكم ونحفظ العلاقات المتبادلة بين المفاهيم المختلفة، ليس لها نظير موضوعي، ولكن يمكن بالفعل العثور على "فئاتنا" في العالم الملموس، من خلال الكسور أو الجوانب أو مقاييس الاهتزازات أو حركاتها أو علاقاتها المتبادلة.

الإمكانية [122]سؤالاً بالغ الأهمية لنظرية الكليات ، إذ لا تكون كلياتنا حاضرة دائماً في لحظة معينة من العالم كما نختبره. وهذه المسألة وثيقة الصلة بمسألة السببية، كما سنرى.

---

121 سيقول أبناء جيل الهيبيز: "أجواء!" بالطبع، هذه الأفكار تأتي إليّ من الفلسفة الهندية، من خلال تأثيرها على شباب الغرب في عصري.

122 أما أنماط الاحتمال الأخرى فهي أقل إشكالية. فالاحتمال المنطقي يشير إلى إمكانية التصور (التخيل) دون تناقض داخلي. ويعني الاحتمال الامتدادي أن الحالات تحدث في نماذج أخرى من نفس الفئة. بينما يمكن تطبيق الاحتمال الطبيعي (الإمكانية الكامنة) على فرد واحد لم يسبق له أن أظهر الخاصية المعنية.

يُعتقد عمومًا أن الكوني ثابت، بينما تتجلى مظاهره في مختلف نقاط الزمكان كاختلافات خاصة نختبرها في رحلتنا عبر المكان والزمان. أين يُعبَّر عن هذا "الثبات"؟ يبدو أنه بدون تجلٍّ خاص فعلي، فإن الكوني غير موجود. هل يكفي القول إن الكونيات الزائفة موجودة في العقل لا في المادة؟ ولكن ماذا عن إمكانية وجود كون لم يتجسد بعد في صورة خاصة، ولم يُفكَّر فيه؟

ينبغي لنا في هذا السياق أن نذكر محاولات حل مشكلة الإمكانية بالرجوع إلى عدد لا نهائي من الأكوان، سواء أكانت شبيهة بكوننا أم مختلفة عنه. هذا الموقف موجود في البوذية، وقد أصبح محل اهتمام العلماء في السنوات الأخيرة.

وفقًا لهذا الرأي، فإن العالم بمعناه الأوسع يشمل أكوانًا متعددة، تُشكل، مثل كوننا، انفجارات محلية لحظية لوجودٍ مضطرب ومتعدد في النسيج العظيم للوجود الأحادي الهادئ. أو كجزيئات الماء في المحيط.

قد تكون هذه الأكوان المتعددة متصلة بطريقة ما (وقد تكهن أينشتاين بهذا الأمر)، أو غير متصلة على الإطلاق. وقد تكون "قوانين الطبيعة" السارية في هذه الأكوان متطابقة كلياً أو جزئياً، أو مختلفة (كما تكهن نيوتن).

قد توجد أيضًا أكوانٌ داخل أكوان، مترابطةٌ كعالمٍ مصغرٍ وعالمٍ كبير. قد يكون كل كوارك في عالمنا كونًا على نطاقٍ أصغر من المكان والزمان، مليئًا بالثقوب السوداء والمجرات والنجوم والكواكب والكائنات الحية والذرات والكواركات، وله انفجاره العظيم الخاص. وقد يكون عالمنا بدوره مجرد كوارك في كونٍ أكبر.

في هذه الحالة، قد تعني الإمكانية (وغيرها من أشكال الاحتمال) استمرار الوجود في كون آخر من العالم الفسيح، بينما تعني الاستحالة العدم أو انقطاع الوجود "في جميع العوالم الممكنة" (وهي عبارة ننسبها إلى لايبنتز، على ما أعتقد). يبقى التساؤل مطروحًا حول ما إذا كان بإمكان الإنسان حقًا أن يأمل في حل مثل هذه المسائل. كل هذا مجرد تكهنات، بالطبع.

إجابة أكثر واقعية ستكون كالتالي: بدايةً، يُعدّ شكل الموجة الذي يُشكّل خاصية كونية "محتملة وليست فعلية" بمثابة إمكانية رياضية للزمكان، *شأنه شأن* جميع الخصائص الكونية الأخرى "المحتملة وليست الفعلية". أي أن هذه الإمكانية لا تتخذ شكلاً أو هيئةً محددةً مخزنةً في مكانٍ معين، بل هي مجرد إمكانية مُضمّنة في الزمكان نفسه، وذلك بفضل الإمكانية الرياضية لهذه الموجة وجميع الموجات الأخرى الموجودة فيها.

إذا كان الأمر كذلك، فربما كل شيء قابل للتنفيذ. أما مسألة ما إذا كان مسار العالم سيؤدي فعلاً إلى تحقيق كل إمكانياته فهي مسألة أخرى. للوهلة الأولى، سيعتمد الأمر فقط على ما إذا كانت الأوضاع السابقة لعملية العالم تسمح بمثل هذه النتيجة، إذا أُتيح لها الوقت الكافي. ولكن إذا نظرنا إلى حقائق السببية، فسنجد أن الوضع أكثر تقييداً.

لا تتحقق جميع أشكال الموجات الممكنة لسبب بسيط هو وجود تفاعلات بين أشكال الموجات الموجودة. يُفترض أن "قوانين الفيزياء" الأساسية القليلة تُلخص الحالة الراهنة للعالم المادي، وتُحدد مسبقًا أن بعض أشكال الموجات التي تسمح بها الرياضيات البحتة (إذا تم تجاهل العوامل السابقة) لن تتحقق أبدًا في الواقع. وبالمثل، يُفترض أن يكون الأمر كذلك في المجال الذهني.

إن معرفتنا بهذه "قوانين الطبيعة" ليست مُعطاة لنا مُسبقًا، لذا يجب أن تستند إلى تراكم تدريجي للمعلومات التجريبية. كل شيء مُمكن، ولكن ليس كل شيء مُحتملًا. في معظم الحالات، لا نعرف الاحتمالية إلا من خلال الواقع، مع أننا في بعض السياقات نستطيع التنبؤ بها من معلومات سابقة.

هنا يُبحث عن *السببية : يحدث كذا وكذا عندما* يحدث كذا وكذا، *وفقط حينها* . وبالتالي، فإن الإمكانية هي ما يحدث *في ظروف* محددة . لذلك، فإن الواقع الذي تُخزَّن فيه الإمكانية يكمن في الظروف المحيطة، أو مقدماتها. الإمكانيات مُضمَّنة في وقائع الطبيعة، وتنتقل من لحظة إلى أخرى، بفضل تفاعلات جميع الموجات في الكون.

6. المعرفة الاجتماعية مقابل المعرفة الشخصية

يمتلك كل شخص معارف (خبرات ورؤى، بالإضافة إلى تأملات) لا يمتلكها غيره. بعض هذه المعارف الشخصية يُنقل شفهيًا، أي يُنقل إلى الآخرين. يأتي جزء كبير من معارفنا الفردية من الآخرين بهذه الطريقة. نستوعب القليل من كل فرد من بين العديد من الأشخاص (العائلة، الأصدقاء، الجيران، الكتب، المعلمين، وسائل الإعلام، إلخ)؛ ولكن ليس، كما هو واضح، من جميع الناس. لذا، فإن المعرفة الاجتماعية منتشرة، أشبه بشبكة من دوائر محدودة متداخلة جزئيًا، وليست كلية نتصل بها ونغذيها.

إنّ "الملكية الجماعية" لمعارف البشرية هي "إمكانية" نظرية، وليست واقعاً ملموساً. فليس كلٌّ منا يمتلك كلّ المعارف المتاحة، ولا أحد يمتلكها، بل إنّها في الحقيقة مستحيلة، فهي ببساطة أوسع من أن تُدرك. لذا، فإنّ هذه الفكرة ليست مجرّد خيال، بل هي غير ممكنة أصلاً.

لهذه الأسباب، ليس من الدقة وصف العلم بأنه ملكية مشتركة، أو مجموع المعارف العلمية. بل هو *عملية تفاعلية* من التواصل وتبادل البيانات والتقييم أو النقد من قِبل النظراء، مما ينتج عنه معرفة أوسع وأكثر دقة، وإن كانت لا تزال محدودة، لدى كل مشارك في العلم.

7. الدور الفعال للمنطق

1. مبادئ الاستدلال[123]

تُعدّ مفاهيم وعمليات الاستدلال الاستنباطي أدوات أساسية في الإدراك البشري، والتي لم تتضح معالمها إلا في القرون الأخيرة بفضل فلاسفة مثل فرانسيس بيكون وكارل بوبر. ومع ذلك، لا يزال الكثيرون يجهلون هذا الفرع المهم من المنطق. المنطق هو فن وعلم الخطاب. وكما هو الحال مع جميع المبادئ المنطقية، فإن مبادئ الاستدلال الاستنباطي هي في البداية أوصاف مثالية للتفكير العادي، ثم تصبح فيما بعد توجيهات للتفكير العلمي.

أي شيء نؤمن به أو نتساءل عنه أو ننكره يُمكن اعتباره *نظرية* . كل ما يُمكن تصوره يبدو ذا مصداقية مبدئية للوهلة الأولى، ولكن لهذا السبب تحديدًا، نحن مطالبون بتقييمه بشكل أعمق، وإلا لكانت المتناقضات صحيحة بنفس القدر! ***الاستدلال الاستنباطي*** هو علم هذا التقييم: فهو يُبين لنا كيف نُضيف، وكيف ينبغي لنا، المزيد من المصداقية إلى نظرية ما أو نفيها. الاستدلال الاستنباطي هو إضافة وزن منطقي إلى فكرة ما.

يُقال إن نظريةً ما (T) ***تتنبأ*** بشيءٍ ما (P) إذا كانت (T) تستلزم (P) (ولكنها لا تستلزم نفي (nonP)). قد تتنبأ نظريةٌ ما (T) بنفي شيءٍ ما، أي نفي (nonP)؛ وفي هذه الحالة، يمكننا القول إن (T) ***تنفي*** (P)؛ وفي هذه الحالة، تستلزم (T) نفي (nonP) (ولكنها لا تستلزم (P)). قد لا تتنبأ نظريةٌ ما (T) بـ (P)، أو لا تتنبأ بـ (nonP)، وهما حالتان متماثلتان بحسب تعريفنا (أي

---

123 كُتبت هذه المقالة عام ١٩٩٠، بعد فترة وجيزة من إتمامي كتاب " منطق المستقبل "، ولذلك لم أتمكن من تضمين توضيحاتها في ذلك الكتاب. أما باقي المواضيع في هذا الفصل فقد طُوّرت لاحقاً، عام ١٩٩٧.

عندما لا تستلزم (T) كلاً من (P) و (nonP)؛ وفي هذه الحالة، يمكننا القول إن (T) **محايدةً** تجاه (P) (وتجاه (nonP)).[124]

لكل نظرية T دائمًا بديل واحد على الأقل غير T، على الأقل في البداية [125]. عادةً، لا نقتصر على نظرية واحدة T ونفيها غير T، بل لدينا نظريات متعددة T1، T2، T3، إلخ. إذا كان أي من هذه البدائل متوافقًا، فهذا يعني أنه غير مُصاغ بشكل صحيح. البدائل المصاغة بشكل صحيح ليست متميزة فحسب، بل غير متوافقة أيضًا [126]. لنفترض من الآن فصاعدًا أننا نتعامل مع هذه المتناقضات، بحيث تكون البدائل في الفصل 'T1 أو T2 أو T3 أو...' متنافية [127].

تعتمد صحة النظريات على *اتساقها الداخلي وتوافقها مع جميع المعارف الأخرى، النظرية منها والتجريبية* . ونحن هنا نهتم بشكل خاص بتقييم صحة النظريات أو خطئها بالرجوع إلى تنبؤاتها أو عدم تحققها.

- نعني بالتنبؤ الصحيح (أو الصادق) أن T يتنبأ بـ P ويحدث P بالفعل، أو أن T ينفي P ويحدث nonP بالفعل .
- والمقصود بالتنبؤ ***غير الصحيح*** (أو الخاطئ) هو أن T يتنبأ بـ P بينما تم العثور على حدوث nonP، أو أن T ينفي حدوث P بينما تم العثور على حدوث P.

---

124 إن النظرية التي تستلزم كلاً من P و nonP متناقضة، وبالتالي خاطئة. إذا بدت هذه النتيجة غير مناسبة، فيجب مراجعة الادعاء بأن T تستلزم P أو أن T تستلزم nonP أو كليهما.

125 هذا البديل غير متوافق معه، أي أنه لا يمكن أن يكون كلاهما صحيحًا.

126 على سبيل المثال، عبارتا "إنه أبيض" و"إنه أسود" غامضتان للغاية بحيث لا يمكن اعتبارهما متناقضتين. قد لا ندرك ذلك فورًا، حتى نتذكر أن بعض الأشياء تجمع بين صفات الأبيض والأسود، أي أنها تحمل جزءًا من أحدهما وجزءًا من الآخر. حينها سنقول بدقة أكبر "إنه أبيض وليس أسود" أو "إنه أسود تمامًا"، لتسهيل الاختبارات اللاحقة. بالطبع، معرفتنا بأن بعض الأشياء تجمع بين صفات الأبيض والأسود هي نتاج تجارب سابقة؛ وعند صياغة أطروحاتنا بناءً على ذلك، فإننا نختصر ببساطة مسائل محسومة.

127 يمكن اعتبار الفصل 'T أو nonT' حالة خاصة من هذا. ولكن أيضًا، يمكن دائمًا إعادة صياغة 'T1 أو T2 أو T3 أو...' على أنها 'T1 أو nonT1'، حيث يكون nonT1 مكافئًا لـ 'T2 أو T3 أو...'.

في نهاية المطاف، فإن الأحداث مثل P أو nonP التي نبني عليها أحكامنا يجب أن تكون مجرد *ظواهر* - أشياء تظهر في تجربتنا، ببساطة كما تظهر [128].

إذا بدت نظرية ما صحيحة *للوهلة الأولى* ، فذلك على الأرجح لأن بدائلها قد تم استبعادها سريعًا لسبب ما، كالتناقض أو التنبؤات غير المنطقية. أما إذا لم يُنظر في أي بديل، فيجب إخضاع النظرية الأولى - وبدائلها - ***لاختبارات*** التحقق من الاتساق والتجارب العملية . ونقصد بالتجارب العملية الملاحظة (التي قد تسبقها تجربة) للأحداث الملموسة (وبعض جوانبها المجردة)، لحسم المسائل التي تثيرها النظريات المتضاربة.

من الممكن تصور وجود نظرية واحدة فقط بشأن مسألة ما؛ لكن لا ينبغي الخلط بين هذا الوضع وبين النجاح في بناء نظرية واحدة فقط حتى الآن. فقد يحدث أيضاً *ألا نملك* نظرية للمسألة المطروحة (حالياً وربما إلى الأبد)، ولا نستنتج من ذلك عدم وجود تفسير (بل نؤكد وجود تفسير، من حيث المبدأ). كما يجب التذكير بأن وجود نظريتين أو أكثر لمسألة ما لا يضمن امتلاكنا لجميع التفسيرات الممكنة. فقد نجد لاحقاً (أو لا نجد أبداً) بديلاً إضافياً، قد يكون في الواقع أكثر أو أكثر مصداقية.

قد تشترك النظريات البديلة في بعض التنبؤات؛ بل إنها تشترك فيها بالضرورة (ولو من حيث تضمينها للوجود والوعي وما شابه ذلك من تعميمات). لكن الأهم هو الاختلافات بين النظريات البديلة: فإحداها تتنبأ بما تنفيه الأخرى، أو تتنبأ بما تحياه الأخرى أو تنفيه؛ لأنه بالرجوع إلى هذه الاختلافات، وإلى الاختبارات التجريبية لحل المسائل، نستطيع تأكيد النظريات أو تقويضها أو اختيارها أو رفضها أو ترسيخها.[129]

---

128 تؤثر هذه الأحداث المجردة في أذهاننا باستمرار. العارف الماهر هو من درّب نفسه على تمييز الظواهر الأولية عن المفاهيم اللاحقة المرتبطة بها. أحيانًا لا يكون هذا التمييز ممكنًا إلا بعد وقوع الحدث، بعد اكتشاف عواقب خاطئة لأخطاء سابقة في هذا المجال.

129 لا يكون التنبؤ ذا قيمة، ولا يُفيد في المفاضلة بين النظريات، إلا إذا كان، بالإضافة إلى اتساقه، قابلاً للاختبار التجريبي؛ وإلا فهو مجرد كلام فارغ، أو ادعاء، أو غطاء أو زينة للتكهنات. ولا يمكن لعملية الاختبار أن تكتفي بالمضمون عند مرحلة ملائمة، بل يجب أن تُخضع الأفكار باستمرار للتساؤل، لضمان مصداقية أكبر.

إذا تنبأت نظرية ما بشكل صحيح بشيء ما، وكانت نظرية بديلة واحدة على الأقل محايدة تجاهه، فإن النظرية الأولى ***تُؤكد إلى حد ما*** ، أي أنها تكتسب فعليًا احتمالًا أكبر للصحّة (يفقده احتمال نظرية بديلة أقل نجاحًا). أما إذا كانت نظرية ما محايدة تجاه شيء تنبأت به نظرية بديلة بشكل صحيح، فإن النظرية الأولى ***تُضعف إلى حد ما*** ، أي أنها تفقد فعليًا احتمالًا أكبر للصحّة (يكتسبه احتمال نظرية بديلة أكثر نجاحًا). وإذا تنبأت جميع النظريات البديلة بحدث ما بالتساوي، أو كانت جميعها محايدة تجاهه بالتساوي، فيمكن القول إن كل نظرية من النظريات ***لم تتأثر*** بهذا الحدث.

وبالتالي، فإن التأكيد يتجاوز مجرد التنبؤ الصحيح، والتقويض يتجاوز مجرد الحياد. وفقًا لتعريفاتنا، لا تنطبق هذه المصطلحات إلا عندما تتصرف النظريات البديلة بشكل مختلف، أي عندما تقدم إحداها على الأقل تنبؤًا صحيحًا، وتكون الأخرى على الأقل محايدة تجاه الحدث المعني. إذا تصرفت جميع البدائل بشكل موحد في هذا الصدد، فإنها لا تتأثر بالحدث، أي أن احتمالية حدوثها تبقى دون تغيير. ومن ثم، فإن التأكيد (التقوية) والتقويض (الإضعاف) أمران نسبيان، يعتمدان على المقارنات والتباينات بين النظريات.[130]

علاوة على ذلك، يمكننا الإشارة إلى درجات ***الاحتمالية*** ، (أ) التي تُحدد عدد النظريات التي يتم تأكيدها أو دحضها فيما يتعلق بحدث معين، و(ب) التي تُحدد عدد مرات حدوث هذه النظريات. إذا احتسبنا "نقطة" واحدة لكل حدث من هذا القبيل، فإن (أ) في كل حالة، تتشارك النظرية أو النظريات المؤكدة هذه النقطة، أي تُشارك في زيادة الاحتمالية، بينما لا تحصل النظرية أو النظريات المدحضة على شيء؛ و(ب) على مدى حالات عديدة، نجمع الحصص التي حصلت عليها كل نظرية، وبالتالي نحدد أوزانها النسبية (حتى الآن في عملية البحث).

---

130 لاحظ أن التنبؤ الصحيح من قِبل نظرية ما لا يعني بالضرورة إثبات صحة تلك النظرية (لأن "النظرية تتنبأ بـ P" لا يعني بالضرورة "النظرية الأخرى تتنبأ بـ غير P")، ولا حتى ينفي صحة التنبؤ من قِبل النظرية المتناقضة (لأن "النظرية الأخرى تتنبأ بـ P" متوافقة). إنما "تؤكد" النظرية فقط إذا كان من الممكن "تقويض" النظرية المتناقضة (أي إذا كانت "النظرية الأخرى محايدة تجاه P")، وإلا فإن كلاً من النظرية والنظرية المتناقضة لها لا تتأثران.

النظرية التي تراكمت لديها أكبر عدد من هذه النقاط هي الأكثر احتمالاً، وبالتالي هي التي يجب ***اختيارها*** .[131]

لاحظ أنه قد يحدث أن تكون نظريتان بديلتان T و nonT، أو مجموعة من النظريات T1، T2، T3... في حالة توازن، لأن كل نظرية تُؤكدها بعض الأحداث وتُضعفها أحداث أخرى، وفي النهاية تتساوى نقاطها المتراكمة. هذا مأزق شائع، خاصةً لأننا في الواقع العملي نادرًا ما نقوم، أو حتى نستطيع، تحديد وحساب احتمالات دقيقة كما هو مقترح أعلاه في نموذج مثالي. غالبًا ما نعتمد على ***" تقديرات شخصية "*** ، يتخذها الناس بنجاح متفاوت. لكن بالطبع، لا تُطلب مثل هذه القرارات إلا عندما يتعين علينا اتخاذ إجراء فوري؛ إذا لم نكن تحت ضغط، فلا يتعين علينا اتخاذ موقف في أي اتجاه.

إذا كان أي تنبؤ لنظرية ما خاطئًا، تُرفض النظرية ، أي تُهمل ويُؤمل استبدالها بنظرية أخرى أو نسخة معدلة منها (وهي، بالمعنى الدقيق، نظرية أخرى)، ناجحة في تنبؤاتها مثل سابقتها ولكن دون عيوبها. يُشير مصطلح "التجربة والخطأ" إلى هذه العملية. يُعد الرفض بمثابة دحض فعلي، أو أقرب ما يكون إليه تجريبيًا. وبناءً على ذلك، إذا تنبأت النظرية T بـ P بشكل خاطئ، فإن النظرية غير T تُثبت فعليًا [132]. طالما أن النظرية لا تُقدم تنبؤات خاطئة ظاهريًا، فإن الأدلة التجريبية ككل ***تتسامح معها. النظرية المتسامح معها لا تُرفض حتى الآن، وبالتالي ستُؤكد أو تُقوّض أو تبقى دون تغيير.***

تُثبت النظرية نهائيًا إلا إذا كانت النظرية الوحيدة التي حققت تنبؤًا صحيحًا، بينما قدمت جميع النظريات البديلة تنبؤات معاكسة تمامًا. باختصار، كان

---

131 قد يزداد مجال تصنيف الاحتمالات تعقيدًا بالرجوع إلى درجات مختلفة من الاستلزام، بدلًا من الاستلزام الصارم فقط. فعلى سبيل المثال، قد "يستلزم" T على الأرجح P، وهذا الاحتمال الرسمي يُؤدي إلى مزيد من الفروق الدقيقة في حساب احتمالات النظريات.

132 لاحظ أنه إذا تنبأت كل من T و nonT بحدوث P، فإن P حتمًا ستحدث؛ أي إذا كانت النتائج المترتبة منطقيًا لا جدال فيها، فإن P ضرورية. إذا وجدنا مع ذلك أن nonP تحدث، وبالتالي تنبؤاتنا خاطئة، فإننا نواجه مفارقة. لحلها، يجب علينا التحقق من ملاحظتنا لـ nonP ونتائج P المترتبة عليها من خلال كل من T و nonT. لا محالة، سيتبين خطأ إما الملاحظة أو إحدى النتائج المترتبة عليها أو كلتيهما (أو الافتراضات التي قادتنا إليها)، وفقًا لقانون عدم التناقض.

للنظرية المُثبتة دلالة حصرية على الأحداث المعنية. من الواضح أنه إذا رُفضت النظرية غير T، فإن T هي خيارنا الوحيد المتبقي؛ وبالمثل، إذا رُفضت جميع البدائل T3 ،T2، ...، فإن النظرية المتبقية T1 تُثبت [133]. حينها يمكننا الحديث عن برهان استقرائي أو تبرير. يبقى هذا البرهان مقنعًا فقط بافتراض أن قائمة النظريات البديلة لدينا كاملة، وأن علاقاتها بتنبؤاتها صحيحة، وأن الاختبار كان تجريبيًا بالكامل ولم يُخفِ أي افتراضات نظرية غير مختبرة. يكون البرهان استنتاجيًا فقط إذا كان تناقض النظرية متناقضًا مع نفسه، أي إذا كانت النظرية بديهية.

بمجرد اختيار نظرية ما على أساس الاحتمالات أو إثباتها لأنها آخر نظرية تصمد أمام جميع الاختبارات، فإنها تحتفظ بهذا الوضع المفضل إلى أن يتغير الوضع، إن حدث ذلك، أي عندما تظهر أدلة جديدة أو يتم العثور عليها، أو يتم وضع تنبؤات جديدة، أو يتم بناء نظريات جديدة.

من المهم ملاحظة أنه بما أن النظريات الجديدة قد تدخل النقاش في وقت متأخر، فإن الأحداث التي لم يكن لها حتى الآن أي تأثير على الاحتمالات النسبية للنظريات البديلة أو على نظرية قائمة بمفردها، قد تصبح بيانات مهمة مع ظهور لاعب (أو لاعبين) إضافيين. لهذا السبب، في حالة الانتقاء، حتى لو لم تُسفر التنبؤات الصحيحة أو الحياد سابقًا عن مزيد من التأكيدات أو التقويض، فقد تُصبح فجأة ذات أهمية متجددة [134]. وبالمثل، في حالة التأسيس، علينا الاستمرار في تتبع التنبؤات الصحيحة أو الحياد للنظرية، لأنها قد تؤثر على أحكامنا في مرحلة لاحقة.

يجب ذكر وتوضيح بعض الانحرافات الظاهرة عن المبادئ المذكورة أعلاه:

- تجدر الإشارة إلى أن النظريات الكبيرة الراسخة (المتسقة والتي يتم تأكيدها بشكل متكرر نسبيًا) تُعامل أحيانًا على أنها "براهين" لفرضيات

---

133 على الأقل مؤقتًا؛ قد نجد لاحقًا سببًا لاستبعاد T1، مما يعني أن قائمة النظريات لدينا لم تكن كاملة ويجب صياغة بديل آخر لـ Tn.

134 وبالتالي فإن التنبؤ الصحيح، وإن لم يكن مطابقاً للتأكيد، هو تأكيد "محتمل"، إلخ.

أضيق نطاقًا. وبالتالي، تُعتبر مكافئة للأدلة التجريبية في قوتها. وهذا يُوحي بأن "العقل" يُضاهي التجربة فيما يتعلق بالأدلة، ولكنه انطباع خاطئ.

بتعبير أدق: لنفترض أنني (أ) خمّنت أو "استنتجت" أن قياس كذا وكذا هو س، و(ب) حسبت نفس القياس ووجدته س. كلتا الحالتين (أ) و(ب) "نظريتان"، وقد تكونان خاطئتين في الواقع، ومع ذلك، فإن (أ) باعتبارها نظرية *معزولة* (أو تخمينًا عابرًا) تُعتبر مؤكدة أو مرفوضة من قِبل (ب)، لأن الأخيرة، لكونها *أوسع نطاقًا* (مثل نظرية رياضية)، تتطلب جهدًا أكبر وأكثر تعقيدًا للتشكيك فيها.

كلما كانت عواقب رفض فرضية راسخة أكثر تعقيداً، كلما كنا أكثر حرصاً على القيام بمثل هذا الأمر، مفضلين وضع الضغط على العناصر الأضعف في معرفتنا أولاً.

- لاحظ هنا أيضًا المغالطة المعرفية التالية: غالبًا ما نتخيل صورةً ما، ثم نستخدم هذا *الحدث المتخيل كمعلومة تجريبية* ، لدعم فرضيات أوسع. بعبارة أخرى، تتراكم التخمينات: يُقبل بعضها كأولية، ثم يُستخدم لتبرير تخمينات ثانوية أكثر بُعدًا. وباستخدامها المتكرر، تُضفى على التخمينات الأولية تدريجيًا مظهرًا من الثبات لا تستحقه.

كثيراً ما يُساء استخدام مصطلح "الحقيقة" أو يُساء فهمه. يجب أن نميز بين الحقيقة النسبية المُستمدة من النظرية والحقيقة المطلقة المدعومة بالنظرية.

a) قد تتضمن النظرية "حقائق" ضمنيًا، بمعنى أنها تُتنبأ على أساس توقع صحتها، ما يُعزز النظرية المعنية. هذه "الحقائق" لم تُثبت بعد، أو لا تزال احتمالية صحتها منخفضة. يمكننا أن نسميها ***حقيقة مفترضة*** . وهي، بالمعنى الدقيق، عنصر ضمن النظرية، يُزعم أنها قابلة للاختبار التجريبي، وهي، للوهلة الأولى، لا تقل هشاشة عن النظرية التي استنتجتها.

b) في المقابل، تشير ***الحقيقة الثابتة*** إلى القضايا التي تُشكّل بالفعل مصدرًا للمصداقية للنظرية قيد البحث، كونها مُثبتة بشكل مستقل. العلاقة المنطقية بين النظرية والحقيقة هي نفسها، لكن الدور الذي تؤديه الحقيقة المزعومة يختلف. هنا، تُضفي القضية التي خضعت لاختبارات تجريبية مصداقيةً على النظرية المقترحة.

2. التعميم مبرر

قانون التعميم هو حالة خاصة من المنطق الاستدلالي، وهو قانون يساء فهمه ويتعرض للتشويه بشكل كبير.

في *التعميم* ، ننتقل من قضية محددة (مثل: *بعض* X هي Y) إلى قضية عامة (*كل* X هي Y). تكون المصطلحات المستخدمة في هذه الحالة مقبولة مسبقًا، إما لأننا لاحظنا بعض الأمثلة (أي أشياء X وأشياء Y) أو لأنها أصبحت جزءًا من سياقنا في استدلالات أو فرضيات سابقة. تتداخل هذه المصطلحات جزئيًا على الأقل، إما بفضل ملاحظة (أن بعض الأشياء X وY *معًا*) أو بوسائل أخرى. يقتصر التعميم الفعلي على المرحلة الأخيرة، أي على أساس أن بعض X هي Y، مع التسليم بأن *كل* X هي Y. لا يوجد يقين استنتاجي في هذه العملية، لكنها مشروعة استقرائيًا.

إنّ الفرضية العامة، بالمعنى الدقيق للكلمة، ليست سوى فرضية، كغيرها. فهي ليست ثابتة إلى الأبد؛ إذ يُمكننا تغيير رأينا، وبناءً على بيانات جديدة (مُلاحظة أو مُستنتجة)، نصل إلى استنتاج بديل مفاده أن "بعض X ليس Y" - وهذا يُعدّ *تخصيصًا* . وكأيّ فرضية، تخضع التعميمات للضوابط والتوازنات التي تُوفّرها مبادئ الاستدلال. والشيء الوحيد الذي يُميّز هذه الحالة الخاصة عن غيرها هو أنها تتعامل مع مصطلحات مُسلّم بها في فرضية مُحدّدة مُسلّم بها، بينما يُمكن استخدام الاستدلال بشكل أوسع لابتكار مصطلحات جديدة، أو لابتكار فرضيات مُحدّدة وعامة على حدّ سواء. إنّ انتقاد التعميمات بإيحاء أنها مُتحيّزة وغير مرنة هو تحريف لها. يُمكننا التعميم، شريطة أن نبقى مُنفتحين بما يكفي للتخصيص إذا تطلّب الأمر ذلك مع توسّع قاعدة بياناتنا.

ينتقد البعض التعميم لأنه يسمح لنا بالتصريح عن حالات غير *مُلاحظة* . لفهم مشروعية التعميم، ينبغي ملاحظة أنه عند الانتقال من "بعض X هي Y" إلى

"كل X هي Y"، يبقى المرء ضمن *نفس قطبية* العلاقة (أي "هي" في هذه الحالة)؛ بينما لو افترضنا العكس، أي أن بعض الحالات المتبقية غير المُلاحظة من X *ليست* (أو قد لا تكون) Y، فإننا سنُدخل علاقة جديدة أقل تبريرًا. حتى الآن، لم نصادف سوى X التي هي Y، فما هو المبرر الذي لدينا لافتراض وجود X أخرى هي *Y؟ أليس* Y؟ هذا الأخير أكثر افتراضًا من افتراض استمرار توحيد السلوك.

> تأمل هذه الحجة جيدًا. عندما نعمم من "بعض X" إلى "كل X هي Y"، فإننا نغير الكمية المعنية *فقط* . بينما إذا افترضنا، مع العلم أن بعض X هي Y، أن بعض X الأخرى هي أيضًا Y وبعضها ليس Y، فإننا نغير الكمية والقطبية *معًا* ، لأننا لا نتكهن فقط بوجود X ليست *Y* ، بل نقول أيضًا شيئًا عن جميع X (المعروف أنها Y، والمتوقع أنها Y، والمتوقع أنها ليست Y). وبالتالي، فإن تفضيل التخصيص على التعميم، من حيث المبدأ، يُعد موقفًا أكثر تأملًا.

لذا، يُنصح بالتعميم إلى أن نجد سببًا للتخصيص. وبطبيعة الحال، تتناسب درجة اليقين في هذه العملية طرديًا مع مدى دقة بحثنا عن الاستثناءات وعدم عثورنا على أي منها.

لمن قد يردّ بأن موقفًا لا أدريًا أو إشكاليًا بشأن الحالات غير المرصودة أفضل، يمكننا الردّ على النحو التالي: إن القول بذلك يوحي بأن "الإنسان عاجز عن معرفة العموميات". لكن مثل هذا القول متناقض في ذاته، لأنه في حد ذاته ادعاءٌ بالعمومية. كيف يدّعي هؤلاء النقاد اكتساب معرفة بهذه العمومية بالذات؟ هل يزعمون لأنفسهم امتيازات أو سلطات خاصة؟ يترتب على ذلك منطقيًا أنهم يقرّون ضمنيًا بأن الإنسان (أو بعض البشر، على الأقل) قادر على معرفة بعض العموميات، ولو هذه العمومية فقط ("أن الإنسان قادر على معرفة بعض العموميات"). هذا الموقف وحده متسق مع ذاته، لاحظ جيدًا! إذا سلّمنا بإمكانية وجود بعض العموميات (في هذه الحالة، عمومية معروفة بمنطق المفارقات)، فبإمكاننا من حيث المبدأ أن نقرّ بسهولة أكبر بمزيد منها (أي بالتعميم)، شريطة الحفاظ على معايير منطقية عالية.

علاوة على ذلك، إذا سلمنا بأن التعميم *الكمي* مبرر، فلا بد لنا من التسليم، من حيث المبدأ، بأن التعميم *المشروط* مبرر أيضًا، لأنهما عمليتان متطابقتان تمامًا، لكنهما تُستخدمان في سياقات مختلفة قليلًا. التعميم الكمي هو ما رأيناه للتو، أي الانتقال من "بعض X هي Y" إلى "كل X هي Y"، أي من بعض حالات الموضوع X (الذي يحمل المسند Y) إلى جميع حالاته. أما التعميم المشروط فهو الانتقال من "(بعض أو كل) X في *بعض* الظروف Y" إلى "(بعض أو كل) X في جميع الظروف Y"، أي من بعض الظروف التي يظهر فيها اقتران XY (الاحتمالية) إلى جميع الظروف المحيطة المحتملة (الضرورة الطبيعية). إنها عملية واحدة، إلا أن محور التركيز فيها هو تكرار الظروف بدلًا من الحالات. لا يمكننا أن نجادل ضد الضرورة الطبيعية، كما حاول ديفيد هيوم، دون أن نجادل ضد التعميم. إن مثل هذا الموقف الشكيكي في كلتا الحالتين متناقض ذاتيًا، لأنه في حد ذاته ادعاء بمعرفة عامة وضرورية!

> تجدر الإشارة إلى أن *الحجج* المذكورة أعلاه المؤيدة لقانون التعميم تتوافق مع هذا القانون، ولكن لا ينبغي اعتبارها تطبيقًا له. إنها استنتاجات منطقية، تنبع من أشكال الفكر البشري. بمعنى آخر، بينما نستنتج أن المعرفة المفاهيمية تتكون من صيغ قضوية ذات خصائص متنوعة (موضوع، رابط، محمول؛ قطبية، كمية، نمطية؛ تصنيفي، شرطي)، فإن تحليل آثار هذه الصيغ على الاستدلال هو عملية منطقية استنتاجية.

وبالتالي، فإن التعميم بجميع أشكاله، إذا ما تم تصوره وممارسته على النحو الأمثل، بما في ذلك التخصيص عند الاقتضاء، يُعد أداة استقرائية مُبرَّرة تمامًا. فهو أداة من أدوات الإدراك البشري، أداة أساسية واسعة الانتشار. ولا يمكن إنكار صحته من حيث المبدأ، كما تُبين حججنا السابقة.

3. المواقف المنطقية

عادةً ما يُقدَّم المنطق للدراسة بوصفه وصفًا ثابتًا وتحديدًا لأشكال القضايا والحجج، مما يجعلنا ننسى أنه في جوهره *نشاط* ، فعلٌ ذهني. حتى قوانين الفكر الثلاثة يجب النظر إليها من هذا المنظور لفهمها فهمًا كاملًا. فلكل قانون منها موقف ذهني أو سياسة أو عملية معينة...

a) يتوافق مع قانون الهوية موقف **الإقرار بالواقع** ، أي ما يُعتبر واقعًا في السياق المُعطى. ويُقصد بمصطلح "الواقع" هنا، على نطاق واسع، واقع المظهر، وواقع الحقيقة أو الوهم، أو حتى واقع الجهل أو عدم اليقين. كما يشمل الاهتمام بالصراعات المحتملة (التناقضات، وعدم التوافق، والمفارقات، والتوترات) والفجوات (الأسئلة، والألغاز)؛ وبالتالي، أشكال أخرى من العلاقات المُعارضة.

b) يتوافق مع قانون عدم التناقض سياسة **رفض التناقضات** . تنشأ التناقضات في معرفتنا نتيجة أخطاء في المعالجة (مثل التعميم المفرط، والاستدلال غير المنضبط، والتخمين غير الموفق)، والتي تعود في نهاية المطاف إلى العرض التدريجي للمعلومات للمُلاحِظ البشري وإلى محدودية قدراته المعرفية الاستقرائية. يُقدّم القانون رؤيةً مفادها أن مثل هذا الظهور، متى ما تم إدراكه بوضوح، لا يُعتبر تأكيدًا على إمكانية حدوث التناقض في الواقع، بل إشارةً إلى وجود وهمٍ يجب رفضه.

c) يتوافق مع قانون الوسط المرفوع عملية **البحث عن الثغرات أو التناقضات في المعرفة والسعي لحلها** . هذا هو النشاط المعرفي الأكثر ديناميكية، ومحرك هام في تطوير المعرفة. وعندما ينشأ تناقض أو حتى شك، فإن هذه الدافعية الكامنة في جهاز التفكير البشري هي التي تدفع إلى طرح الأسئلة الضمنية والإجابة عنها، وذلك للحفاظ على تناغم سليم في المعرفة.

لذا، يعتمد تطبيق المنطق بشكل كبير على ***إرادة الإنسان*** في تبني موقف واقعي والعزم على التحقق من الاتساق، والبحث عن مزيد من المعلومات والقضايا، وتصحيح أي أخطاء يتم العثور عليها. والنتيجة النفسية لمثل هذه الممارسات الإيجابية، إلى جانب الفرصة والإبداع، هي زيادة المعرفة والوضوح. أما نقيض ذلك فهو تجنب الحقائق أو التهرب منها، وقبول التناقضات، والغباء والكسل. والنتيجة الإجمالية لمثل هذه الممارسات غير المنطقية هي الجهل والارتباك.

بينما يشير مصطلح "الوعي" إلى المظهر الثابت لعلاقة الذات بالموضوع، فإن "الفكر" نشاطٌ هادف (المعرفة واتخاذ القرارات). تقع مسؤولية المفكر عن عمليات تفكيره ليس فقط على المستوى الأساسي للقوانين الثلاثة، بل على كل مستوى من التفاصيل، في كل فعل معرفي. التفكير ليس آليًا أبدًا. لنرى ما يدور حولنا، علينا أن ندير رؤوسنا ونركز أعيننا. لتكوين مفهوم أو صياغة قضية أو بناء حجة أو إجراء تجربة أو اختبار فرضية، علينا أن نبذل جهدًا. كلما كان جهدنا المعرفي أكثر انتباهًا ودقة، زادت احتمالية نجاحه.

4. القياس المنطقي يُضيف إلى المعرفة

يربط الناس عمومًا المنطق بالاستنتاج، ربما بسبب المكانة التاريخية الكبيرة للمنطق الأرسطي. لكن التدقيق يُظهر أن الخطاب البشري استقرائي في معظمه، وأن الاستنتاج ليس سوى أداة واحدة من بين أدوات أخرى، وإن كانت أساسية. ويتضح هذا جليًا حتى في حالة القياس الأرسطي.

من الانتقادات الكلاسيكية للمنطق القياسي (من قِبل جون ستيوارت ميل وآخرين) أنه في جوهره حجة دائرية، لا تضيف شيئًا إلى المعرفة، لأن النتيجة (في الشكل الأول) مفترضة بالفعل في المقدمة الكبرى. على سبيل المثال:

(الفرضية الرئيسية)	كل البشر فانون
(مقدمة ثانوية)	كايوس رجل
(خاتمة)	لذلك، فإن كايوس فانٍ

لكن هذا النقد يرسم صورة مضللة لدور الحجة، وذلك بسبب الاعتقاد الخاطئ بأن القضايا الكلية تستند إلى "حصر شامل" للحالات [135]. فلننظر في كل قضية من القضايا الثلاث الواردة فيها.

الآن، قد تكون فرضيتنا الرئيسية، باعتبارها فرضية عالمية، إما:

---

135 بطريقة ما، جلب أرسطو هذا النقد على نفسه، إذ يبدو أنه أول من اقترح أن القضايا الكلية مبنية على تعداد كامل. لكن بالطبع، في الواقع العملي، نادرًا ما نصادف مجموعات قابلة للتعداد الكامل (إلا في حالات مصطنعة للغاية حيث نُعرّف نحن أنفسنا، وفقًا للعرف، مجموعة ما بأنها كاملة). مفاهيمنا عادةً ما تكون مفتوحة، مع احتمال وجود عدد "لانهائي" من العناصر التي لا يمكننا حتى نظريًا أن نأمل في الوصول إليها (إذ قد يكون بعضها في الماضي أو المستقبل، أو في نظام شمسي أو مجرة أخرى)!

(a) بديهي، بمعنى القضية الواضحة بذاتها (التي يكون نقيضها متناقضًا مع نفسه، أي متناقضًا)، أو

(b) استقرائي، على غرار التعميم من ملاحظات محددة أو فرضية مختارة بالاستدلال، أو

(c) استنتاجي، بمعنى أنه مستنتج عن طريق الاستنباط أو القياس المنطقي من أحد الأمور السابقة.

إذا كانت مقدمتنا الكبرى هي (أ)، فمن الواضح أنها لا تُستنتج من المقدمة الصغرى أو النتيجة. أما إذا كانت (ب)، فهي في أحسن الأحوال محتملة، ولا يمكن تحسين هذه الاحتمالية إلا بشكل طفيف من خلال المقدمة الصغرى أو النتيجة. وإذا كانت (ج)، فإن موثوقيتها تعتمد على احتمالية المقدمات في الحجة السابقة، مما يُعيد تصنيفها إما (أ) أو (ب).

قد تكون مقدمتنا الصغرى، كونها قضية مفردة (أو خاصة)، إما:

(a) تجريبي بحت، بمعنى أنه واضح بمجرد الملاحظة (يجب أن تكون هذه القضايا أساسًا للمعرفة)، أو

(b) استقرائي، أي لا يقتصر على الملاحظات فحسب، بل يشمل مجموعة معقدة من الأحكام الواعية إلى حد ما والتي تتضمن بعض التعميم والاستنتاج، أو

(c) استنتاجي، أي يتم استنتاجه عن طريق الاستنباط أو القياس المنطقي من أحد الاستنتاجات السابقة.

إذا كانت مقدمتنا الصغرى هي (أ)، فمن الواضح أنها لا تُستنتج من أي قضية أخرى. أما إذا كانت (ب)، فهي في أحسن الأحوال محتملة، ولا يمكن تحسين هذه الاحتمالية إلا بشكل طفيف من خلال النتيجة. وإذا كانت (ج)، فإن موثوقيتها تعتمد على احتمالية المقدمات في الحجة السابقة، مما سيعيد تصنيفها إما كـ (أ) أو (ب).

يستنتج من هذا التحليل أن النتيجة المفترضة استُنتجت من المقدمات ولم تُستخدم في بنائها. في الحالة (أ)، تكون النتيجة مؤكدة كالمقدمات. أما في الحالة (ب)،

فيمكن اعتبار النتيجة المفترضة تنبؤًا **مستمدًا** من الاستقراءات الواردة في المقدمات. وخلافًا لما ذكره النقاد، فإن النتيجة في كلتا الحالتين ليست أساسًا لأي من المقدمات. فقد كانت المقدمات معروفة قبل معرفة النتيجة.

يتمثل الجانب الاستنتاجي للحجة في أنه إذا سُلِّم بصحة المقدمات، فإن النتيجة ستتبعها. أما الجانب الاستقرائي فيتمثل في أن النتيجة ليست أكثر ترجيحًا من المقدمات. وبما أن المقدمات استقرائية، فإن النتيجة استقرائية أيضًا، على الرغم من أن العلاقة بينهما استنتاجية. لا يهدف هذا الاستدلال إلى تكرار المعلومات الواردة في المقدمات، بل إلى التحقق من أن المقدمات ليست واسعة النطاق جدًا. سيتم اختبار النتيجة تجريبيًا؛ فإذا تأكدت صحتها، فإنها ستعزز المقدمات وتوسع أساسها التجريبي؛ وإذا رُفضت، فإنها ستؤدي إلى رفض إحدى المقدمات أو كلتيهما.

> *في مثالنا، من الملائم، لم يكن بالإمكان إثبات أن كايوس فانٍ، رغم كونه بشريًا ظاهريًا، إلا بعد وفاته . لذا، ما دام حيًا، لم يكن بالإمكان الاستناد في التعميم الوارد في المقدمة الكبرى إلى فانٍ كايوس. بل كان بإمكاننا افتراض فانٍ كايوس (باحتمالية معينة - عالية في هذه الحالة) نظرًا لمصداقية المقدمات. وعندما مات كايوس أخيرًا، وشوهد موته، انضم إلى صفوف من يؤكدون المقدمة الكبرى بالاستدلال. وانتقل من كونه حالةً مُبرَّرة إلى حالةٍ تجريبية.*

وبالتالي، فإن النقد الحديث المذكور للقياس المنطقي (وبالتالي، أشكال أخرى من الاستدلال "الاستنتاجي") غير مبرر. القياس المنطقي إجراء استنتاجي صحيح، ولكنه يُستخدم عادةً في خدمة الأنشطة الاستقرائية. فبدون قدرتنا على إقامة علاقات استنتاجية بين القضايا، ستتضاءل قدراتنا الاستقرائية بشكل كبير. إن كل سعي للمعرفة هو استقراء؛ والاستنتاج حلقة في سلسلة العملية الاستقرائية.

تجدر الإشارة إلى أنه بالإضافة إلى العمليات المذكورة آنفًا في القياس المنطقي، علينا أن نأخذ في الحسبان عمليات أعمق مفترضة ضمنيًا في هذا النوع من الاستدلال. فعلى سبيل المثال، تشير المصطلحات إلى التصنيف، الذي يستلزم

بدوره المقارنة، والتي غالبًا ما تتضمن اعتمادًا إشكاليًا على الذاكرة (فيما يتعلق بمقارنة الحالات الماضية بالحاضرة)، فضلًا عن القدرات الإدراكية والمفاهيمية، وهو ما يثير من الناحية الوجودية مسألة الكليات. أو بعبارة أخرى، غالبًا ما يشير التنبؤ إلى حالات مستقبلية، وهذا يثير تساؤلات فلسفية، مثل طبيعة الزمن.

يمكن تصنيف المنهج المتبع أعلاه على أنه أقرب إلى المنهج المعرفي منه إلى المنهج المنطقي البحت. ولم يتم التركيز عليه بشكل كافٍ في كتابي " *منطق المستقبل*" .

5. هناك منطق رسمي للتغيير

في مقال نُشر في عدد ديسمبر 1997 من مجلة Network [136]بعنوان "رؤية غوته العضوية"، [137]يكشف بورتوفت عن محدودية التفكير العلمي الحديث في العلاقات الثابتة، وكيف كان من الممكن تجنب ذلك لو أننا أولينا المزيد من الاهتمام [138]لطريقة غوته الأكثر ديناميكية في النظر إلى الأشياء.

يجادل بورتوفت، في الواقع، بأنه عندما تبنى العلم نهجه الرياضي لوصف الطبيعة، اعتبارًا من القرن الثامن عشر تحت تأثيرات الأفلاطونية المحدثة، فقد أضاع في حماسه فرصة معرفية قيمة كان غوته قد قدمها له.

الأخير، في كتابه *"تحول النباتات* "، أنه "قد يكون من الممكن أن تتطور جميع أشكال النباتات من شكل واحد". ويوضح بورتوفت أن هذا لم يكن المقصود منه أن يُفسر، كما فعل الكثيرون، على أنه بحث عن القواسم المشتركة بين أعضاء النباتات (والنباتات نفسها)، بل بالأحرى، كما [139]فعل رودولف شتاينر، كمحاولة لرصد تحول بيولوجي مفترض لعضو (أو نبات) أصلي أحادي إلى مجموعة متعددة من الأعضاء (أو النباتات).

أي أن غوته لم يكن يشير إلى الكليات الأفلاطونية المتعلقة بـ"منتج نهائي"، بل إلى عملية حية. كان يبحث عن التعدد "الناشئ عن وحدة أصلية"، بدلاً من "وحدة كامنة وراء التعدد".

أود أن أشير هنا إلى أن *الأدوات اللغوية/المنطقية اللازمة لتطبيق برنامج غوته* موجودة *بالفعل* . وقد تم بالفعل شرح الصيغ القضوية التي يمكن من خلالها

---

136 لقد كتبت تعليقاتي الحالية في عام 1998.

137 مؤلف كتاب "كمال الطبيعة؛ طريق غوته في العلم" (دار فلوريس للنشر، 1996).

138 يوهان فولفجانج فون جوته (ألمانيا، 1749-1832).

139 في كتاب غوته "نظرة العالم" (1897).

التعبير لفظيًا عن التغيير (بما في ذلك التحول)، والمنطق الاستنتاجي (التناقضات، والقياس المنطقي، وما إلى ذلك) المتعلق بهذه الصيغ، بتفصيل كبير في كتابي "*منطق المستقبل*" [140].

لقد قام أرسطو، في أطروحاته حول المنطق، ببلورة وتجاوز عمل أسلافه، وخاصة عمل معلمه أفلاطون، من خلال صياغة لغة التصنيف وعمليات الاستدلال المصاحبة لها.

الخصائص المشتركة [141]للأشياء (بما في ذلك السلوكيات) كمسندات للمواضيع، في قضايا تصنيفية على شكل "س هو ص" (حيث يرمز س، ص، ... إلى الكليات). وقد تم توضيح العلاقة التي يعبر عنها فعل الربط "هو" في مختلف العمليات الاستدلالية، ولا سيما من خلال القياس المنطقي مثل "إذا كان س هو ص و ص هو ع، فإن س هو ع". هذا كله معروف جيدًا، فلا حاجة لمزيد من التفاصيل.

بينما اقتصر أرسطو في معالجته الرسمية على العلاقات الثابتة، وتحديدًا العلاقات بين الجزئيات والأنواع والأجناس، فقد تناول في أعماله الأخرى موضوع **التغير** بشكل غير رسمي وبتفصيل كبير. وكان هذا أمرًا لا مفر منه، نظرًا للاهتمام الذي أثارته القضايا المتعلقة بالتغير في الفلسفة اليونانية منذ بداياتها. وقد تميز منهجه في دراسة التغير، بالمناسبة، باهتمامه الخاص بعلم الأحياء.

ما يهمنا هنا هو التمييز بين **الوجود والصيرورة** ، وهو ما ناقشه أرسطو ببراعة.

في عبارة "س هو ص"، يكون الشيء الذي هو س هو أيضاً ص - فهو يحمل الصفتين معاً، في علاقة ثابتة يعبر عنها فعل الكينونة (يكون). في المقابل، في عبارة "س يصبح ص"، يكون الشيء المعني في البداية س وفي النهاية ص،

---

140 انظر تحديداً الفصل 17.

141 أي أن الفعل أو النشاط يمكن اعتباره صفة في هذا السياق؛ على سبيل المثال، لاعبو كرة القدم.

ولكن ليس كلاهما معاً ؛ فهو يتوقف عن كونه س ويصبح ص، أي أنه يخضع للتغيير - فعل الكينونة يعبر عن علاقة ديناميكية.

يمكن بسهولة إخضاع الرابطة الأخيرة لنفس نوع التحليل المنطقي الذي أُجري للحالة الأبسط. ويمكن الاطلاع على المعالجة الشكلية المذكورة، كما ذكرتُ، في عملي السابق [142]. ما أود التأكيد عليه هنا هو أهمية إدخال القضايا المتعلقة بالتغيير في المنطق الصوري.

لقد تشوهت نظرتنا الفلسفية للتصنيف لمجرد أن أرسطو توقف عند هذا الحد في بحثه المنطقي. ربما لو أُتيح له المزيد من الوقت لكان قد واصل بحثه ووسع نطاق رؤيتنا لتتجاوز ثبات التصنيف إلى ديناميكياته.

لأنه في النهاية، من الواضح جداً أن ***الأشياء لا تندرج تحت فئات مرة واحدة وإلى الأبد، بل تنتقل أيضاً من فئة إلى أخرى*** .

وهذا لا يقتصر على علم الأحياء فحسب، بل يشمل جميع المجالات. لقد تحولتُ من طفلٍ إلى رجلٍ مُسنّ. وتحوّل الماء المستخدم في عملية التحلل المائي إلى هيدروجين وأكسجين. لا يحتاج علماء المنطق إلى ابتكار لغة خاصة، وليس في دراسة التغيرات في الإدماج أي اصطناعية. فنحن جميعًا، عامة الناس وعلماء، نتحدث هذه اللغة ونستخدمها في تفكيرنا باستمرار.

لا حاجة لتغيير النموذج الفكري، ولا تعقيدات ميتافيزيقية، انتبه جيدًا. المشكلة الوحيدة هي أن الفلاسفة قد تأخروا في إدراك هذه الظاهرة. لا شيء مما قيل هنا يُبطل المنهج الساكن؛ كل ما علينا فعله هو إثراؤه بإدراك الجانب الديناميكي.

أودّ أن أضيف، في الختام، أن مقال بورتوفت قد جعلني أدرك أن مصطلح الموضوع (س) في عبارة "يصبح س ص" يمكن اعتباره نوعًا من "الجنس"

---

142 أتناول هناك أيضًا أشكالًا أخرى من التغيير. يشير مصطلح "الصيرورة" إلى الطفرة (أو التحول أو التغيير الجذري)، ولكن يجب علينا أيضًا مراعاة التغيير (أو التغيير السطحي)، والذي أستخدم له عبارة "الوصول إلى الوجود" كفعل ربط، ملاحظة. (رأيت أن توضيح هذه اللغة وهذا المجال من المنطق ضروري للخطاب في نظرية التطور، على سبيل المثال).

بالنسبة لمصطلح المسند (ص) [143]. فبالإضافة إلى تنبيهنا إلى الجوانب الديناميكية لعالمنا، يشير غوته إلى [144]أن الصيغة الجذرية، المصدر التاريخي المشترك للصيغ الحالية، لها تأثير موحد، يختلف عن مجرد التشابه في الخصائص الحالية.

بالتأمل، نرى أن الجنس هنا ليس "س" بحد ذاته، بل المصطلح المشتق " خرج من س"، والذي يختلف بوضوح في خصائصه المنطقية. فبعد أن يتحول س إلى ص، يمكننا تصنيف ص تحت عنوان الأشياء التي خرجت من س (وليس تحت عنوان الأشياء س). إن دراسة هذا المسند الأكثر تعقيدًا، والذي يشمل كلًا *من الزمن ومسار التغيير* ، ستشكل توسيعًا لمنطق التصنيف.

من الواضح أن النظرة الشاملة لمنطق الطبقات تستلزم الاعتراف بوجود وهوية متميزتين للمصطلحات التي لا تقتصر على كونها حاضرة ووصفية (هو س)، بل تشمل أيضاً الماضي (كان س) أو المستقبل (سيكون س) في سياق التغيير (خرج من س، سيخرج من س) أو التغيير (يجب أن يكون خارج س، سيصبح خارج س). فكل مصطلح من هذه المصطلحات مشروع (ويُستخدم بكثرة في الممارسة العملية) وله أنماطه السلوكية الخاصة [145].

لقد تم حتى الآن تحديد نطاق دراسات منطق الطبقات لتبسيط المشكلة؛ ولكن بمجرد معالجة الحالات الأبسط، فإننا ملزمون بالتعمق أكثر ومحاولة تقديم تفسير لجميع أشكال التفكير البشري.

---

143 لاحظ جيدًا أن هذا يعكس الأدوار في "X هو Y"، حيث يُنظر إلى Y عادةً على أنه جنس من X (إذا كانت جميع X هي Y، على وجه الدقة).

144 لا يهم مدى اتفاق علماء الأحياء اليوم مع أطروحة غوته المحددة؛ فنحن مهتمون فقط بالجوانب الفلسفية هنا.

145 بالتأكيد، ليس بالضرورة أن يكون الشخص المنتمي إلى فئة "الآن X" منتمياً إلى فئة "سابقاً X" أو فئة "لاحقاً X"، لا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أنواع التغيير المختلفة التي قد تكمن وراء صفتي "سابقاً" أو "لاحقاً". ولعلّ هذه الدراسة يجب أن تبدأ بالنظر في المسألة المعاكسة - الخصائص المنطقية لأزمنة التغيير (أصبح، سيصبح Y) والتحول (يجب أن يكون، سيصبح Y).

6. تكوين المفهوم

يُعطي العديد من الفلاسفة انطباعًا بأن المفهوم يتشكل بمجرد نطق تعريف واضح ثم النظر في المراجع التي ينطبق عليها. هذا الاعتقاد يُؤدي إلى ظهور مذاهب مُضللة، مثل فكرة كانط القائلة بأن التعريفات اعتباطية وتكرارية. لهذا السبب، من المهم فهم كيفية نشوء المفاهيم في الواقع بشكل أعمق [146]. في الحقيقة، هناك طريقتان لتشكل المفاهيم:

a) **المفاهيم الاستنتاجية** . تبدأ بعض المفاهيم بالإشارة إلى سمة محددة موجودة في بعض الأشياء (أو مُبتكرة، من خلال الربط الذهني بين سمات مُختبرة بشكل منفصل). تُعرّف السمة المفهوم تعريفًا نهائيًا، وبعد ذلك ننظر حولنا ونتحقق من الأشياء التي تنطبق عليها (إن وُجدت، في حالة الاختراعات) والأشياء التي تفتقر إليها. يمكن وصف هذه المفاهيم بأنها "استنتاجية"، لأن تعريفها ثابت. بالطبع، طالما أن هذه المفاهيم تعتمد على المدخلات التجريبية (ملاحظة سمة، أو سمات مُتخيلة مُجتمعة)، فإنها ليست استنتاجية بحتة.

تجدر الإشارة إلى التمييز بين المفاهيم الاستنتاجية القائمة على سمة أو سمات *مُلاحَظة* ، وتلك القائمة على اقتران *مُتخيَّل* لسمات مُلاحَظة. فالأولى بالضرورة لها مرجعيات حقيقية، بينما قد لا يكون للثانية مرجعيات. وقد يتبين من خلال الملاحظة أو التجربة أن التعريف المُتخيَّل كان تنبؤًا صحيحًا؛ أو قد لا يُعثر أبدًا على شيء يُطابق ما يُشير إليه. قد تكون هذه التخيّلات، بالطبع، مُصمَّمة منذ البداية للتسلية، دون توقع

---

146 انظر أيضًا كتابي "منطق المستقبل" ، الفصل 4.4، وتعليقات أخرى حول هذا الموضوع متفرقة في مؤلفاتي. كُتبت هذه التعليقات عام 2002 لتوضيح القسم التالي المتعلق بالفئات الفارغة. الفئة الفارغة المطلقة هي، بالطبع، "العدم"!

تجسيدها؛ ولكن في بعض الأحيان نبحث بجدية عن كيانات مُقابلة (مثل جسيم أولي).

b) **المفاهيم الاستقرائية** . لكن ثمة أنواع أخرى من المفاهيم، تتطور تدريجيًا وبالبصيرة. نلاحظ مجموعة من الأشياء التي *يبدو* أنها تشترك في *شيء ما* ، لكننا لا نعرف ماهيته تمامًا في البداية . نبدأ بتسمية هذه المجموعة باسم مميز، فنربطها معًا *بشكل اصطلاحي* لمزيد من الدراسة. لهذا الاسم دلالات معينة، يمكن التعرف عليها إلى حد ما بالبصيرة، لكنها ليست تعريفًا بعد! ثانيًا، نبحث عن السمة (أو السمات) المشتركة التي يمكن استخدامها كتعريف، لربط الدلالات معًا في أذهاننا بطريقة *واقعية* (وليست اصطلاحية، بل طبيعية). هذه الأخيرة عملية استقرائية قائمة على التجربة والخطأ.

نبدأ بملاحظة العينات قيد الدراسة عن كثب، في محاولة لاستخلاص بعض سماتها. قد تبرز إحدى هذه السمات، أو مجموعة منها، كصفة مشتركة بين جميع العينات، ويُقترح استخدامها كتعريف للمجموعة. لاحقًا، قد يتبين خطأ هذا الافتراض، عند دراسة عينة لم يسبق ملاحظتها، والتي تتناسب بديهيًا مع المجموعة، ولكنها لا تمتلك السمة (أو السمات) المطلوبة لتتوافق مع التعريف المفترض. قد يستمر هذا الأمر لفترة طويلة، حتى نتمكن من تحديد السمة أو مجموعة السمات الدقيقة التي يمكن أن تؤدي دور التعريف.

أرى أن غالبية المفاهيم استقرائية وليست استنتاجية. أي أنها لا تبدأ بتعريف واضح وثابت، بل تبدأ بفكرة غامضة وتتجه تدريجياً نحو مفهوم أكثر وضوحاً. ومن المهم للفلاسفة والمنطقيين أن يتذكروا هذه الحقيقة.

7. الفصول الدراسية الفارغة

يُعدّ مفهوم الفئات الفارغة أو المعدومة بناءً منطقيًا وضعيًا بامتياز. فبحسب هذا المذهب، يكفي تعريف الفئة، ويمكن تأجيل تحديد ما إذا كانت تحتوي على مُرجعيات أم أنها معدومة. وبذلك، ينفصل البُعد المفاهيمي عن البُعد التجريبي.

ما يحدث عمليًا هو تصنيف كيان تخيلي (أو مجموعة من الخبرة والبصيرة المنطقية والخيال) دون إيلاء الاهتمام الكافي لجوانبه التخيلية. يمكن القول إن المفهوم الناشئ يُصاغ قبل أوانه، أو يُصنف بشكل غير مناسب. لو أننا أولينا مزيدًا من الاهتمام أو بذلنا جهدًا إضافيًا للتحقق، للاحظنا سريعًا أوجه القصور أو الصعوبات في المفهوم. لما كنا قد "عرّفنا" المفهوم بهذه السهولة والسطحية منذ البداية، وبالتالي لما وجدناه "فئة فارغة".

لا ينبغي للمرء، أو ينبغي له قدر الإمكان، أن يبني معرفته على افتراضات فئات وهمية، ليكتشف لاحقًا أنها "خالية" من المراجع. بل ينبغي عليه أن يسعى إلى فحص مفاهيمه بدقة منذ البداية. مع أن المهمة عمليًا هي إعادة النظر في مفاهيم تبدو واضحة لا لبس فيها.

لا أنكر وجود فئات فارغة في عملياتنا الإدراكية. بل على العكس تمامًا، فقد أنتجنا عبر التاريخ فئات من الكيانات الخيالية التي تبين لاحقًا عدم وجودها. خذ على سبيل المثال "بيغاسوس" - أظن أن بعض من تخيلوا هذا الكيان اعتقدوا بوجوده، أو ربما اعتقد الأطفال ذلك لفترة من الزمن. كانت لديهم صورة حصان بأجنحة، لكنهم اكتشفوا في النهاية أنها مجرد أسطورة.

مع ذلك، وباعتبارها أسطورة، فإنها باقية، كوعاء لآلاف الرموز أو الارتباطات المرحة، التي ربما تؤدي وظيفة في حياة العقل. لذا، من الصعب جدًا اعتبار "بيغاسوس" فئة فارغة. من الناحية الدقيقة، هي كذلك، إذ لم تكن هناك "خيول طائرة" قط. لكن من منظور آخر، باعتبارها المتلقي في كل مرة يُستخدم فيها

اسم بيغاسوس، أو يُستحضر فيها صورة حصان طائر ذهنيًا، فهي ليست فئة فارغة. إنها مليئة بـ"كيانات" عرضية، ليست خيولًا طائرة، لكنها تتعلق بأسماء أو صور الحصان الطائر - أحداث وعي تتجمع تحت رمز مشترك.

يناقش ميشيل فوكو المفاهيم الأسطورية بهذا المعنى في كتابه "*نظام الأشياء*" .

يمكننا تعزيز فكرة أن المفاهيم الخيالية ليست مجردة من خلال تذكير أنفسنا بأن تخيلات اليوم قد تُثبت غدًا أنها واقعية. أو بالتعمق أكثر في الفلسفة، يمكننا اليوم أن نتخيل سيناريو لأنفسنا، يتوافق مع كل التجارب والمنطق، حيث يكون لـ"بيغاسوس" مكان ككيان "حقيقي"، أو كمفهوم له دلالات حقيقية. ربما في يوم من الأيام، نتيجةً للتعديلات الجينية.

> ومن الأمثلة الأخرى الجديرة بالملاحظة حالة الشخص الكفيف منذ الولادة، الذي يُفترض أنه يفتقر حتى إلى التجربة الخيالية للرؤية، عندما يتحدث عن الشكل أو اللون. فمثل هذه الكلمات، بالنسبة لهذا الشخص، تُعدّ كلماتٍ لا معنى لها، لأنها لا تستند إلى أي فكرة، داخلية كانت أم خارجية، فيما يتعلق بما يُراد الإشارة إليه، بل إلى مجرد سماع وتقليد. وهنا أيضًا، قد تُعيد عملية جراحية ما البصر لهذا الشخص، وعندها ستكتسب الكلمات معنى.

لكن بالطبع، توجد في أذهاننا مفاهيم كثيرة، في كل الأوقات، لا بد أن تكون غير متوافقة مع العالم المحيط بنا، لأن قدراتنا الإدراكية محدودة بطبيعتها. وعليه، يجب النظر إلى التمييز المقترح هنا بين الإشارة المباشرة والإشارة غير المباشرة (الرمزية - اللفظية أو التصويرية) على أنه متدرج، مع وجود حالات وسيطة تبدو مباشرة أو غير مباشرة.

علاوة على ذلك، يمكننا تقديم نصيحة معرفية مفادها ضرورة تجنب ممارسات التصور التي تُكثر من الفئات الفارغة دون داعٍ (وهو ما يُعدّ نتيجة منطقية لمبدأ أوكام). قبل "تعريف" أي فئة جديدة، يُنصح بإجراء بحث وتأمل، فهذا النهج أكثر فعالية على المدى البعيد.

ينبغي أيضًا السعي إلى التمييز بين **المفاهيم "الواقعية"** والمفاهيم **"الخيالية"** كلما أمكن، حتى وإن كانت الأخيرة فئات معدومة بالمعنى الدقيق، فإن

عناصرها الذهنية، أي الإشارات غير المباشرة، يمكن تسجيلها بطريقة مناسبة. بالطبع، قد تُكتشف المفاهيم الواقعية لاحقًا على أنها خيالية والعكس صحيح؛ لذا يجب أن نتحلى بالمرونة في مثل هذه التصنيفات.

تُصنَّف المفاهيم التخيلية على أنها مركبات لا تقتصر على الإدراك والتصور فحسب، بل تشمل *الإبداع أيضاً* . ويجب مراعاة الدور الدقيق لهذه الملكة الأخيرة. علينا تقدير الدور المتغير الذي يلعبه الإسقاط في كل مفهوم بمرور الوقت. وهذا، بطبيعة الحال، ليس جديداً على المنطق، ولكنه إعادة صياغة لمفهوم معروف عموماً، في هذا السياق تحديداً.

8. السياق[147]

قد يُشار هنا إلى أي كلمة أو عبارة أو جملة أو مجموعة جمل، أو حتى أي رمز ذي دلالة (مثل إشارة مرور أو حرف صيني [148])، بمصطلح "نص". قد يكون النص واضحًا في الفكر أو الكلام أو الكتابة، أو قد يكون ضمنيًا لم يُصرَّح به بعد. عندما يجتمع نصان أو أكثر في مجموعة معرفية، أو في إطار مُختار قيد الدراسة، فإنهم يُشكِّلون نصًا مُدمجًا، ويُقال إن كل نص يُؤخذ "في سياق" النص (النصوص) الأخرى الموجودة أو قيد الدراسة. ملاحظة: إذا كان النص يستلزم منطقيًا نصًا آخر أو أجزاءً منه، يُطلق على النص أو الأجزاء الأخيرة اسم "نص فرعي" للنص الأول.

يحمل كل نص، عند قراءته منفردًا، نطاقًا معينًا من المعاني أو الدلالات، وهي جميع النوايا أو التأويلات الممكنة الكامنة فيه، بالرجوع إلى جميع السياقات الممكنة. هذا مفهوم نظري، بطبيعة الحال، لأننا لسنا كليّي المعرفة؛ فهو مفهوم مفتوح؛ ومع تطور معرفتنا، تتضح المزيد من هذه المعاني المحتملة. ومع ذلك، يمكننا تمثيل هذه الكلية النهائية بدائرة، على سبيل المثال. وهكذا، يمكن توضيح السياقية إلى حد ما على أنها تقاطع *بين* دائرتين (أو أكثر) من هذه الدوائر الدلالية، كما في **الشكل 5** .

من البديهي أن تكون النصوص متوافقة لتكوين نص مشترك [149]. وكما يوضح هذا الرسم البياني، فإن تقاطع النصوص قد لا يُنتج معنىً واحدًا مشتركًا (نقطة

---

147 انظر أيضًا إلى كتاب منطق المستقبل ، الفصل 22.

148 على النقيض من حروف الأبجدية، التي يُقصد بها أن تكون فارغة من الناحية الدلالية.

149 عندما يكون نصان غير متوافقين، ولا يتضح أيّهما يجب التخلي عنه، فإنهما يظلان في المعرفة "مؤقتًا" كمشكلة لم تُحل (أي يصبح كلاهما إشكاليًا بدرجة أكبر من ذي قبل). وعندما يُفضّل نص على آخر، لأي سبب كان، فمن الواضح أن نفي النص الثاني يصبح سياقًا للأول، وكذلك أسباب تفضيله.

واحدة)، بل قد يُنتج نطاقًا من المعاني (مساحة، وإن كانت أصغر من المساحات الأصلية). المعاني المشتركة بينها هي توافقها، والمساحات خارج تقاطعها هي اختلافاتها وتناقضاتها. تجدر الإشارة إلى أن بعضًا من "المعاني" قيد الدراسة، وربما معظمها، ستكون تجريبية (تجارب فعلية أو على الأقل محتملة): فهي أبعد ما تكون عن كونها مفاهيمية بحتة.

لكن جوهر السياقية هو *التأثير المتبادل* بين النصوص المدمجة. فعندما يتداخل نصان، إذا لم يتأثر معنى أي منهما بوجود الآخر، فلا يمكن اعتبارهما يشكلان سياقًا لبعضهما. ***السياقية هي السببية المشتركة الناتجة عن دمج النصوص لمعنى جديد أو أكثر تحديدًا*** . يحمل النص المدمج شحنة دلالية تختلف نوعًا ما عن النصوص المنفصلة التي يتكون منها. إما أن هذا الدمج يُظهر لنا معنى "جديدًا" (أي أنه على الرغم من وجوده في الشحنة الدلالية النظرية، لم نكن على دراية به في الواقع)؛ أو أنه على الرغم من أن المعنى كان متوقعًا كاحتمال، إلا أن دمج النصوص قد ضيّقَ نطاق الاحتمالات، وبالتالي أبرز ذلك المعنى أو جعله أكثر وضوحًا.

> للكلمة الواحدة نطاق واسع من المعاني المحتملة (جميع دلالاتها ومعانيها الضمنية، المعروفة منها وغير المعروفة). عند دمجها مع كلمات أخرى في عبارة أو جملة، فإنك تُضيّق نطاق معانيها حتمًا، إذ لا يُؤخذ في الاعتبار إلا ورودها في هذا السياق. ولكن لو لم تكن على دراية بإمكانية دمج هذه الكلمة مع تلك الكلمات الأخرى، فإن لحظة الاكتشاف تُعدّ إثراءً لمعانيها، من وجهة نظرك. يُمكن اعتبار جانب التضييق استنتاجيًا، بينما يُمكن اعتبار جانب الإثراء استقرائيًا.

بهذه الطريقة، يُسهم الجمع بين النصوص في الفكر أو الخطاب المشترك في إثراء فهمنا لمعانيها، وزيادة إدراكنا ودقة استنتاجاتنا. ليس هذا حدثًا غامضًا، بل هو نتيجة طبيعية للمنطق، وعملية من عمليات العقل. والمنطق هنا يشمل المنطق الاستقرائي والاستنتاجي على حد سواء. ففي نهاية المطاف، ما هو جوهر هذا العلم - تحليله للأشكال (الفئوية، والشرطية، وغيرها) والعمليات

(المقابلات، والاستنتاجات، والقياسات، والاستدلالات الإضافية) - إلا تقييم أثر المصطلحات والقضايا على بعضها البعض تقييمًا نهائيًا.

من الأمثلة الرسمية على ذلك القياس المنطقي. تتكون المقدمات من نصين، ولنقل "س هو ص" و"ص هو ع"، أما النتيجة "س هو ع" فهي السياق، أي القاسم المشترك (أو جزء منه) للمعنى بينهما. يتضمن كل نص على حدة هذه القضية (س هو ع) وربما نقيضها. ولكن عند جمعهما معًا، يتم اختيار هذا المعنى (س هو ع) فيهما.

بالطبع، يبقى بعض الغموض. قد نتساءل عن مدى عالمية الإدراك المنطقي. وخلافًا لمعتقدات بعض المنطقيين السذج، فإن العقل لا يُبقينا على اتصال سليم بالتجربة عن طريق الأعراف، بل هو نوع من النظام، من خلال الاهتمام الدقيق بقوانين الفكر. إنه خيار أخلاقي وعادة، وليس إكراهًا. كثير من الناس يُقصّرون في هذا الواجب العقلاني في معظم الأوقات، ومعظمهم يُقصّرون فيه في بعض الأحيان (مؤذين أنفسهم والآخرين).

9. التواصل

يُستخدم المنطق واللغة في المقام الأول للتفكير الفردي، ثم للتواصل بين الأفراد وفي الجماعات. يبدو أن بعض علماء المنطق واللغويين يغفلون هذه الحقيقة، ويركزون على الجانب الاجتماعي، متجاهلين حقائق التطور البيولوجي. لا شك أن الأعضاء الفيزيولوجية التي تُمكّن الإنسان من الكلام كان لا بد أن تتطور قبل ظهور اللغة. ومما لا شك فيه أيضاً أن وجود جماعات اجتماعية ذات تجارب مشتركة وأهداف للبقاء قد حفّز بشكل كبير تطور الخطاب اللفظي. ومع ذلك، فمن غير المعقول منطقياً أن يحدث أي تواصل اجتماعي دون وجود حركة فكرية مماثلة داخل عقل الفرد.

علاوة على ذلك (كما أوضحت سابقًا في الفصل 3.2)، لا بد من وجود نية قبل التفكير اللفظي أو الحوار. فالكلمات ظاهرة، تظهر أولًا على شكل أصوات وصور في الذهن، سواء أكانت مكتسبة من المجتمع أم من ابتكار شخصي. أما التفكير ما قبل اللفظي فهو حدسي: إنه المعرفة الذاتية بالتجارب أو المفاهيم المجردة التي نقصد الإشارة إليها أو فهمها من خلال الكلمات المستخدمة أو التي نصادفها. قبل أن تُصاغ الفكرة المنطقية بالكلمات، تحدث بصمت وخفاء، كشيء بديهي تأملي. لفهم المعاني التي نربطها بالكلمات، نستكشف تجاربنا الحالية والسابقة ومنطقنا على نطاق واسع. جميع العوامل التي يتم فحصها، والتي تُسهم فعليًا في معنى النص، تُشكل "سياقه" بالنسبة للفرد المعني.

فيما يتعلق بالتواصل بين البشر (أو حتى مع الحيوانات)، يجب مراعاة عوامل إضافية. أولًا، علينا أن نلاحظ الحقائق التجريبية التي تُشير إلى أن التواصل، ظاهريًا، يكون ناجحًا في بعض الأحيان وغير ناجح في أحيان أخرى. وكلا هاتين الحقيقتين لهما دلالة كبيرة.

ثانيًا، قد يبدو التواصل الناجح غير لفظي إلى جانب اللفظي. فبعض أشكال التواصل غير اللفظي تظهر في تعابير الوجه، ولغة الجسد، ونبرة الصوت، وغيرها. وهذا في حد ذاته تواصلٌ ظاهري، بل مادي، يعتمد بشكل كبير على أنماط السلوك المشتركة للأفراد، ولا سيما تشابه ردود أفعالهم العاطفية. فإذا صرختُ غاضبًا أو أنينتُ يائسًا، ستتعرف على هذه الأصوات باعتبارها مشابهة لتلك التي تصدرها عندما تنتابك هذه المشاعر، وستفترض أنني أشعر بنفس المشاعر (أو أحيانًا أتظاهر بها).

قد توجد أيضًا اتصالات غير لفظية قائمة على التخاطر، أي على ما يبدو عبر وسيط غير مادي، وإن كان من الممكن أن يكون ذلك عبر مجال مادي (كالموجات الكهرومغناطيسية). ويمكن أن تنتقل الأفكار في فضاء ذهني مشترك؛ أو قد يكون التخاطر غير ظاهري، قائمًا على إمكانية استشعار أرواح الآخرين كما أرواحنا. أميل إلى الإيمان بالتخاطر (مهما كانت وسيلته)، لكنني أقرّ بأن هذا الافتراض لم يُثبت علميًا ولم يُبرر علميًا حتى الآن. وقد ذُكر هنا عرضًا.

فيما يتعلق بالتواصل اللفظي بين لاعبين (أو أكثر)، تجدر الإشارة إلى ما يلي: قد يكون هذا التواصل شفهيًا (كلامًا) أو بصريًا (كتابةً، أبجديًا أو باستخدام رموز أخرى). في حالة الكلام، يكون المُرسِل هو المتحدث والمُستقبِل هو المستمع. أما في حالة الكتابة، فيكون لدينا كاتب وقارئ. توجد لغات مختلفة (مرتبطة ببعضها البعض)، وحتى اللغة نفسها لا يشترط أن تكون مشتركة بالكامل. من البديهي أن يشترك كلا اللاعبين في لغة (أو جزء منها) حتى يحدث التواصل اللفظي.

لا شك أن شخصين يقرأان النص نفسه لا يمتلكان السياق نفسه تمامًا. قد يكون كلاهما قد مرّ بتجربة معينة، لكن من المرجح أن تختلف وجهات نظرهما وذكرياتهما عنها. قد يعرفان كلمة أو مفهومًا ويستخدمانه، لكنه يحمل معاني مختلفة نوعًا ما بالنسبة لهما. قد يتفقان على معتقدات أو مبادئ معينة، لكنهما يفهمانها بطرق متباينة. على سبيل المثال، كلمة "المنطق" تحمل معاني مختلفة لدى اثنين من علماء المنطق، ويزداد هذا الاختلاف وضوحًا بين عالم المنطق

والشخص العادي. أو، يختلف مفهوم "الأمانة الفكرية" لدى العالم اختلافًا كبيرًا عن مفهومها لدى الصحفي.

ثالثًا، يقودنا هذا إلى تعقيدات التواصل: صعوبة نقل ما يقصده المرء، وصعوبة تفسير المقصود. قد يرغب المتحدث (لنسميه أ) في الكشف عن شيء ما أو إخفائه؛ وقد تكون نيته صادقة وشفافة، أو تلاعبية ومضللة. أما من يفسر هذا الكلام (لنسميه ب)، فعليه، بالإضافة إلى فهم مضمونه ظاهريًا، أن يُقيّم صدقه أو زيفه تقييمًا نقديًا. بالنسبة لكلا الطرفين، ينطوي الأمر على جوانب استنتاجية واستقرائية.

قد يطلب (أ) من (ب) أن يتذكر تجارب مشتركة معينة أو أن يصدق بعض التجارب المروية، وأن يشكل مفاهيم ومقترحات معينة منها، وأن يستخلص منها استنتاجات استقرائية واستنتاجية. ولتحقيق هذه الغاية، يجب على (أ) أن يخمن ما يعرفه (ب) أو لا يعرفه، ومدى ذكائه، وأن يصوغ العبارة وفقًا لذلك.

> على سبيل المثال، قد يرغب المعلم في ضمان نقل المعرفة بإضافة المزيد من المعلومات أو الشروحات، وتزويد الطلاب بمؤشرات كافية لتجنب أي سوء فهم. أو على سبيل المثال، قد يقوم فريق إخباري تلفزيوني متحيز بتحريف "تقرير" من خلال تصوير أو عرض جوانب معينة فقط من الحدث، وقد يبثون معه تعليقات إما متحيزة بشكل صريح أو تخدم أهدافهم من خلال اختيار دقيق للكلمات ونبرة الصوت، أو قد يضيفون ببساطة موسيقى خلفية تُثير رد الفعل العاطفي المطلوب من التعاطف أو الرفض.

من جهة أخرى، يتعين على (ب) أن يخمن، أو يُقدّر بشكل منهجي إلى حد ما، ما قصده (أ) من خلال تصريحه، ومدى موثوقية (أ) كشاهد. قد يتضمن ذلك البحث في الذاكرة عن تجارب شخصية متطابقة أو متضاربة، أو البحث في مصادر أخرى (كالقاموس، أو المكتبة العامة، أو الإنترنت، أو إجراء مقابلات مع المحيطين به)، أو التفكير النقدي، أو رصد التناقضات، أو استخدام القياس المنطقي، أو تجربة واختبار فرضيات مختلفة، وما إلى ذلك. هذا النوع من

الحوار الداخلي يدور عادةً بشكل لا واعٍ طوال اليوم عندما نتعامل مع الناس، محاولين فهم أقوالهم وأفعالهم.

8. قضايا معرفية في الرياضيات

فيما يلي بعض التأملات حول فلسفة الرياضيات، والتي أقدمها رغم أنني لستُ رياضياً، إذ أنني اطلعتُ مع مرور الوقت على [150]معالجاتٍ لقضايا وجدتها، بصفتي فيلسوفاً ومنطقياً، موضع شك. كما أن الهجمة على العقل خلال القرن العشرين كان لها أثرها على فهم فلاسفة الرياضيات للتطورات في هذا المجال. وبامتلاكي خلفية معرفية مختلفة، يمكنني طرح وجهات نظر بديلة حول بعض المواضيع، حتى مع اعترافي بوجود ثغرات كبيرة في معرفتي بالرياضيات.

150 ولا سيما في عام 1998، عندما حضرت بعض الدورات في جامعة جنيف، مثل محاضرات (لا أتذكر من ألقاها) حول أعمال جان بياجيه وغيره، والتي قدمها البروفيسور جيه-سي بونت في تاريخ الرياضيات. يعود تاريخ العديد من الملاحظات الواردة في هذه المقالة (وليس كلها) إلى تلك اللقاءات.

1. الرياضيات والمنطق

أثناء حضوري محاضرات عن أعمال جان بياجيه، لفت انتباهي الخلط بين المنطق والرياضيات في تعريفه لعمليات التعلم. فبعضها أعتبره رياضياً، يصنفه هو منطقياً، والعكس صحيح. ويعود هذا بالطبع إلى تداخل هذين المفهومين في كثير من فروع المنطق الحديث. لهذه المسألة وجهان، بحسب وجهة النظر.

a) **الرياضيات يُستخدم في المنطق** . تشير الرياضيات هنا بشكل أساسي إلى الحساب والهندسة؛ على سبيل المثال، في اعتبارات الكمية (أو بشكل أوسع، النمطية) في بنية القضايا أو داخل الحجج القياسية أو من باب أولى.

b) **يُستخدم المنطق في الرياضيات** . ويُقصد بالمنطق هنا معنى واسع، يشمل فن (الرؤى الفردية) وعلم (المفاهيم والأشكال والعمليات) المنطق؛ على سبيل المثال، يُستخدم المنطق لصياغة شروط ونتائج العمليات الرياضية.

على سبيل المثال، العبارة "إذا كان هناك 100 عنصر X في الزمن t1، وكان هناك 150 عنصر X في الزمن t2، فإن معدل تغير عدد X هو (150 - 100)/(t1 - t2) لكل وحدة زمنية." هنا، تتضمن المقدمة (إذا) لقضية افتراضية (الاستلزام) مفاهيم رياضية (الأعداد 100، 150، t1، وt2)، بالإضافة إلى صيغة (وهي (150 - 100)/(t1 - t2)) لحساب كمية جديدة مضمنة في النتيجة (إذن)، والمستمدة من الكميات المعطاة.

الجزء *المنطقي* من هذه العبارة هو عبارة "إذا-إذن-". ما يجعلها منطقية هو أنها ليست حكرًا على الرياضيات، بل تتكرر في مجالات معرفية أخرى (كالفيزياء وعلم النفس، وغيرها). إنها عملية تفكير (فعل الفهم وصياغة القضية) ذات نطاق أوسع من السياقات الرياضية؛ فهي أكثر عمومية.

الجزء *الرياضي* من هذا البيان المفاهيم العددية المذكورة والحسابات المبنية عليها، أي العمليات الحسابية (في هذه الحالة، عمليتا طرح وقسمة). إن إدراك أن الصيغة المقترحة تُفضي بالفعل إلى المعرفة المطلوبة (الكمية الناتجة) هو من صميم الرياضيات. أما المنطق هنا، فيقتصر دوره على التعبير المفاهيمي/اللفظي عن علاقة معينة (الاستلزام) تم التوصل إليها من خلال الاستدلال الرياضي.

ينبغي لنا أيضًا ملاحظة العناصر الرياضية الموجودة في تعريف صيغة "إذا-ثم-"، ولا سيما الاستناد إلى مثال هندسي أو تشبيه بالدوائر المتداخلة (مخططات أويلر أو فين). ومع ذلك، يبقى في هذه الصيغ عنصر منطقي بحت، بمعنى غير رياضي؛ إذ لا تستطيع هذه التفسيرات التعبير عن معناها بالكامل. فالجزء الكمي ليس سوى قمة جبل الجليد الظاهر من المعنى؛ أما الجزء النوعي - أو المفاهيمي بشكل أوسع - فهو جانب يصعب التعبير عنه لفظيًا، ولذا يُهمل نسبيًا.

بالطبع، يمكننا القول أيضاً، بالمعنى الأوسع لمصطلح المنطق - أي الخطاب وعملية التفكير - أن حتى الاستدلال الرياضي هو منطق. إن هذا التقسيم في نهاية المطاف مصطنع وغير ضروري. ومع ذلك، فقد تطورت هذه المواضيع بشكل منفصل إلى حد ما، حيث يوجد متخصصون في الرياضيات ومتخصصون في المنطق بشكل عام (أو ما تبقى منه). ومن المحتمل أيضاً، استناداً إلى أعمال جان بياجيه ومن تبعه في دراسة عمليات تعلم الطفل، أن المفاهيم والعمليات المنطقية أو الرياضية المختلفة تُكتسب في مراحل عمرية/فترات مختلفة من الطفولة المبكرة، وأن هناك اختلافات في الترتيب الزمني من طفل لآخر.

تاريخيًا، من الحقائق الثابتة أننا اعتمدنا فصل هذه الدراسات وتقسيم العمل، بحيث اعتُبر المنطق والرياضيات مجالين دراسيين منفصلين. بالطبع، كان هناك تواصل وتداخل كبيران بين هذين المجالين، بل ومحاولات لدمجهما. هنا، أود فقط توضيح حدود هذا التمييز. فالمفاهيم والعمليات الكمية تحديدًا هي الرياضيات؛ بينما يتعامل المنطق مع عمليات التفكير الموجودة في مجالات

أخرى. من هذا المنظور، تُعدّ الرياضيات خطابًا كميًا، بينما يُعدّ المنطق (أيضًا) خطابًا غير كمي.

من خلال إجراء مثل هذه الفروق الدقيقة، يمكننا على سبيل المثال أن نأمل في دراسة التطور العقلي البشري بشكل أفضل.

2. للمفاهيم الهندسية أساس تجريبي

إن فكرة أن الأنظمة الرياضية مثل نظام هيلبرت [151]"بديهية" - أي خالية تمامًا من أي اعتماد على التجربة - هي خرافة متكررة، تستند إلى فهم خاطئ لكيفية تطور المعرفة في هذا المجال. وقد ناقشتُ مصدر هذه المغالطة بالتفصيل في كتابي " *منطق المستقبل"* (انظر الفصل 64، من بين فصول أخرى)؛ وهنا أود أن أقدم بعض الملاحظات الإضافية الأكثر تحديدًا.

لا أنكر أن مسلمات هيلبرت متسقة فيما بينها وكافية بذاتها لتطوير علم الهندسة. اعتراضي ينصبّ ببساطة على الادعاء المتكلف بأن كلماته ومقولاته خالية من أي إشارة إلى التجربة. يكفينا أن نشير إلى استخدام تعابير منطقية مثل "يوجد"، "ينتمي"، "يشمل"، "إذا - إذن -"، وما إلى ذلك، أو تعابير رياضية مثل "اثنان"، "نقاط"، "خط"، وما إلى ذلك، لنرى الترابط بينهما.

لنأخذ على سبيل المثال مفهوم المجموعة (التي "ينتمي" إليها شيء ما أو التي "يُضمّن" فيها). هذا المفهوم ليس مجرد فكرة مجردة، بل له تاريخ في المعرفة. ربما استُمدّت فكرة التجميع من ممارسة رعي الحيوانات في حظيرة أو نشاط ملموس مماثل. قد تكون جميع الحيوانات أبقارًا، أو قد تكون أبقارًا مختلطة بالماعز والأغنام. لذا، فإن الانتماء إلى المجموعة (الوجود في الحظيرة) لا يعني بالضرورة تجانسًا معينًا (فئة، بناءً على تشابه مميز - كالأبقار مثلاً)، بل قد يكون اعتباطيًا (جميع أنواع الحيوانات، على سبيل المثال). وبالتالي، فإن لكلمة "مجموعة" دلالة أوسع وأقل تحديدًا من كلمة "فئة" (التي تتضمن المقارنة والتباين). فبدون مثال مادي أو صورة ذهنية للتجميع الملموس، لن يكون للكلمة أي معنى بالنسبة لنا. لذا، من الناحية الجينية، تفترض كلمة "تجميع" -

---

151 أكتب هذا وأنا أستند إلى نشرة جامعية تُفصّل "مبادئ (أو مخطط) نظام هيلبرت"، مُقسّمة إلى أربع مجموعات (الانتماء، والنظام، والتطابق، والتوازيات). وقد لفت انتباهي كثرة الاستشهادات بـ"مفاهيم مسروقة" فيها (انظر كتاب " منطق المستقبل "، الفصل 31.2).

والتعبيرات المشتقة منها كالانتماء أو الاحتواء، وما إلى ذلك - تجربة هندسية من نوع ما (حظيرة رعي أو ما شابه). لا يمكننا بعد ذلك، وبعد آلاف السنين من تاريخ تطور علم الهندسة، أن ندّعي أن للكلمة معنىً دون الرجوع إلى التجربة. إن مثل هذا الادعاء يُعدّ ضرباً من ضروب النسيان، والقول بأن الهندسة يمكن بناؤها انطلاقاً منه هو استدلال دائري وسرقة للمفاهيم.

يستحيل علينا متابعة عرض هيلبرت دون استحضار صور بصرية لنقاط، وتسلسلات من النقاط، وخطوط متقاطعة، وجانب من الخط، وما إلى ذلك. هذه الصور، على الأقل، هي في حد ذاتها كائنات ذهنية في فضاء داخلي، إن لم تكن نتاجًا لتجاربنا السابقة مع الأجسام المادية في الفضاء الخارجي. تكمن قيمة عمل هيلبرت (ومحاولات مماثلة، مثل عمل إقليدس) ومبرره ليس في تحرير الهندسة من التجارب الملموسة للأجسام في الفضاء، بل في ترتيبه المنطقي للمسائل الهندسية وفقًا لدرجة اعتمادها ***على بعضها البعض*** (من الأقل إلى الأكثر).[152]

لا تُعدّ "المسلمات" الهندسية، بالتالي، حقائق مطلقة تُستنتج *من العدم* ، أو قواعد اعتباطية في نظام رمزي بحت [153]، بل هي فرضيات تُصبح مفهومة ومعقولة بفضل التجربة. هذه التجربة، كما سأبين لاحقًا، لا يشترط أن تكون ظاهرة (لا يهم في نهاية المطاف ما إذا كانت "حقيقية" أم "وهمية")، ولكن يجب أن تكون موجودة في المقام الأول. لا يُشترط أن تُقدّم لنا هذه التجربة المسلمات جاهزة - فهي تبقى قابلة للنقاش - ولكنها تُقدّم لنا المفاهيم الكامنة وراء المصطلحات التي نستخدمها في صياغة هذه المسلمات. بهذا المعنى، تُعتبر الهندسة - وكذلك جميع الرياضيات - تجريبية في جوهرها (بالمعنى الظاهري) - حتى وإن تطلّب الأمر جهدًا عقلانيًا كبيرًا يتجاوز تلك التجربة الأساسية للتعبير عن القضايا الهندسية ومقارنتها وترتيبها.

---

152 حتى عبارات "إذا-ثم" المنطقية البحتة تعتمد في فهمها على التجربة الهندسية. فعندما أُعرّف "إذا كان P، فإن Q" على أنها "لا يمكن لـ P و nonQ أن يتعايشا"، أتخيل مكانًا وزمانًا يتواجد فيهما P و nonQ معًا (متداخلين)، ثم أنفي هذا التصور (أشطبه ذهنيًا). لا يمكن للمرء أن يتجاهل هذا الجانب من التصور ويدّعي معرفة مجردة بحتة.

153 كما يدعي كانتور.

من العبث محاولة تجنب هذه الملاحظة بالحديث عن تتابع الأشياء الرمزية، أ، ب، ج. حتى هنا، أتخيل الرموز أ، ب، ج في ذهني أو على الورق *كأشياء مادية* موضوعة بالتتابع بجانب بعضها البعض! ما زلت أستند إلى مجال بصري - تجريبي ومكاني. وبالتالي، فإن أي ادعاء بتجاوز التجربة هو ادعاء ساذج أو غير صادق. **من الواضح أن التجربة *شرط أساسي لا غنى عنه لأي* على الرغم من أن وضع البديهيات ليس شرطًا *كافيًا ، إلا أن*** التجارب *تُتيح* البديهيات وتُرسّخها، لكنها لا *تُثبتها بشكل قاطع* ، بل تبقى مجرد فرضيات [154]. إن الهندسة ليست، كما يدّعي البعض، علمًا استنتاجيًا، بل هي علم استقرائي بامتياز، وينطبق الأمر نفسه على فروع الرياضيات الأخرى.

---

154 كانت بديهيات إقليدس هي الفرضيات الأولى التي تم محاولة وضعها، ثم حاول هيلبرت وآخرون لاحقاً وضع فرضيات بديلة.

3. الهندسة علم ظاهراتي

3.1 لقد تغيرت مكانة ما يسمى ببديهيات الهندسة المعرفية عبر التاريخ على النحو التالي:

a) في البداية، بدت هذه *الأمور بديهية* ، أي أنها مثبتة بالتجربة مباشرة (نظرة ساذجة). لكن هذه النظرة الساذجة، لكونها غير مبنية على التفكير، تُرفض بمجرد بدء التفكير.

b) ثم اعتُبرت هذه *الأفكار بديهيات* ، أي أطروحات لا بدائل مقنعة لها (الرؤية البديهية). لكن هذه الرؤية، التي تُعدّ محاولةً جديرةً لتبرير ما سبق، تعاني عند التمعن فيها من تعسفٍ واضح. إذ يُكتشف أن تسمية "البديهية" ادعاءٌ مُتكلّفٌ لحقيقةٍ مطلقة، في حين أن إنكارها لا يُفضي إلى أي تناقض.

c) ثم اعتُبرت هذه *الفرضيات مجرد احتمالات واردة من بين احتمالات أخرى* ، أي أن الفرضيات البديلة واردة وربما تكون ذات مصداقية (منظور افتراضي). بل يمكن للمرء أن يتخيل إمكانية تطبيق هندسات مختلفة في سياقات مختلفة، وأن يعتبر النموذج الإقليدي نموذجًا تمثيليًا تقريبيًا على نطاق الحياة اليومية للإنسان، وبالتالي اعتبار أن جميع هذه الفرضيات البديلة أو معظمها على نفس القدر من المصداقية.

d) ثم اعتُقد أنها مجرد *اختراعات للعقل البشري* ، لا يمكن التحقق منها ولا دحضها (نظرة تأملية). قد تبدو هذه النظرة، للوهلة الأولى، غير مقبولة معرفيًا، إذ تدّعي تجاوز النظرة الافتراضية وتفترض معرفة حقيقة تتجاوز، بحكم تعريفها، قدراتنا على الاختبار. مع ذلك، يجب فهمها في سياق الشك في وجود النقاط أو الخطوط أو الأسطح الهندسية. أي أنها إنكار للعلم الهندسي في حد ذاته.

ومع ذلك، وكما سنرى، فإن هذه الانتقادات الأخيرة نفسها يمكن دحضها، خاصة على أسس ظاهراتية.

3.2 إن الحجج المقدمة ضد العلوم الهندسية في حد ذاتها [155]قوية بالفعل. وقد تناولنا أهمها في قسم "الوحدة في التعدد"، مشيرين إلى أن الأجسام المادية، وفقًا للنظريات الفيزيائية الحديثة القائمة على التجارب العلمية، لا تمتلك زوايا أو حواف أو أسطحًا دقيقة، بل حدودًا ضبابية ومحددة بشكل اعتباطي، مما يضطرنا إلى التسليم بأن كل الأشياء في نهاية المطاف ليست سوى تموجات في كيان عالمي واحد.[156]

قد يكون هناك ضعف جوهري في هذا النوع من الاستدلال، خلل منطقي يتجاهله. إذا كان علم الفيزياء الحديث *برمته قائماً على* وجود وتماسك العلوم الهندسية (ولا أقصد هنا الهندسة الإقليدية فحسب، بل كل العلوم التي طورها علماء الرياضيات وقبلوها عبر الزمن)، فهل يمكن إذن أن يستخلص استنتاجات تشكيكية حول تلك الهندسة؟ تذكر أن جميع رياضيات *الموجات* والجسيمات، والفضاء والزمن، استُخدمت كمقدمات، إلى جانب النتائج التجريبية للتجارب الفيزيائية، لصياغة واختبار النظريات الفيزيائية التي نعتمدها حالياً استقرائياً، فهل يمكن استخدام هذه الاستنتاجات الفيزيائية الأخيرة للطعن في هذه المقدمات الرياضية نفسها؟

منطقيًا، لا يوجد تناقض حقيقي في هذا. التسلسل هو: "النظرية الرياضية" (مع النتائج التجريبية) تستلزم "النظرية الفيزيائية" التي بدورها تستلزم الشك في "النظرية الرياضية" الأولية. لذا، ما لدينا في الواقع هو إنكار (جزء من) المقدمة من قِبل النتيجة، وهو أمر ليس مستحيلاً منطقيًا، وإن كان غريبًا. فالنتيجة لا تنكر نفسها، مع أنها تُشكك في أصلها.

لذا، لا بد من صياغة أطروحة أكثر تعمقًا واعتدالًا حول الهندسة، تتجنب هذه الصعوبات مع مراعاة الانتقادات المذكورة آنفًا بشأن النقاط والخطوط

---

155 لاحظ جيدًا، هذه ليست مناقشة للمكان والزمان، بل هي مناقشة للتخصص المسمى الهندسة.

156 انظر الفصل الرابع.5 أعلاه.

والأسطح. قد يكون من الممكن تصور الموجات والجسيمات (التي يُفترض أنها تجمعات من الموجات) وحسابها بطريقة ما، دون الاعتماد بشكل كبير على العناصر الأساسية لهندستنا الحالية (النقاط والخطوط والأسطح)، والتي يبدو أنها لا تتطابق بوضوح مع الطبيعة. في الوقت نفسه، يمكن استخدام هندستنا الحالية كفرضية عمل، لأنها تدعم وجهة نظرنا الفيزيائية.

3.3 لننظر الآن في مواضع الخطأ التي ربما وقع فيها النقاد المتطرفون للهندسة. يمكننا أن نقبل كمسلّمة أنه لا يمكن الإشارة إلى أي نقاط عديمة الأبعاد، أو خطوط أحادية البعد تمامًا، أو أسطح ثنائية البعد تمامًا (إقليدية أو غيرها) في الزمكان الطبيعي الذي يمكننا الوصول إليه.

هذا يعني التسليم بأنه لتوضيح مثل هذه الأشياء الهندسية الأولية، سنحتاج إلى إيجاد أشياء مادية ذات أطراف أو حواف أو جوانب محددة - في حين أننا نعلم أن جميع الأشياء المادية مصنوعة من الذرات نفسها المصنوعة من الجسيمات الأولية نفسها، وهي أشياء ضبابية للغاية، وتخضع على ما يبدو لمبدأ عدم اليقين لهايزنبرغ.

مع ذلك، نميل إلى اعتبار الطبيعة النهائية لهذه الأجسام غير المحددة بمثابة تجمعات من "موجات الطاقة". وهذا بالطبع تعميم واسع يتجاهل معضلة الجسيم-الموجة، ويندفع متسرعًا في انتظار نظرية مجال موحدة؛ علاوة على ذلك، فهو لا يُجيب على السؤال المتعلق بما يتم تحريكه، إذ أن الأثير الذي افترضه ديكارت قد تم دحضه (بشكل قاطع على ما يبدو) منذ تجارب ميكلسون ومورلي ونظرية النسبية لأينشتاين.

لكن هدفي هنا ليس تأكيد هذه النظرة الموجية للمادة باعتبارها الحقيقة المطلقة، بل النظر في أثر افتراض أن كل شيء عبارة عن موجات على سؤالنا حول وضع الهندسة. فإذا ما تقرر في نهاية المطاف أن الجسيمات لا يمكن اختزالها كلياً إلى موجات، فإن الهندسة ستُبرر بالوجود الجزئي للجسيمات وحدها؛ لذا فإن المسألة تتعلق بالموجات.

إذا نظرنا إلى أبسط موجة ممكنة، أياً كانت، سواءً كانت مجالاً جاذبياً أو شعاعاً ضوئياً، فإنها تتصرف كطية أو انبعاج في نسيج اللاأثير حيث تعمل الموجات

(باستخدام لغة مجازية). لا شك أن هذه الأجزاء الافتراضية البسيطة من الموجات لها طبيعة هندسية ما. بمعنى آخر، لو استطعنا النظر [157]إلى هذا العمق في الطبيعة، لتوقعنا أن نميز نقاطاً وخطوطاً وأسطحاً دقيقة، حتى وإن كنا لا نستطيع ذلك على مستوى المادة الأكثر كثافة.

لذا، أرى أن الطبيعة الموجية المحتملة للمادة لا تُشكل في الواقع حجة قوية ضد الهندسة. فحتى لو لم نتمكن عمليًا من التمييز بدقة بين النقاط والخطوط والأسطح، لاحتمالية عدم وجود أجسام مادية ذات شكل وحجم محددين، فإن الهندسة تبقى ممكنة، باعتبارها سمة من سمات عالم الموجات.

كل ما سبق ذكره عرضًا لتوضيح بعض المسائل الجانبية، وليس جوهر حجتي في الدفاع عن الهندسة. صحيح أننا قد لا نتمكن أبدًا من إدراك الموجات مباشرةً، أي أن افتراضنا لطبيعتها الهندسية ليس إلا تكهنًا. لكن هذه ليست حجة قوية ضد الهندسة في حد ذاتها، نظرًا *لوجودها ونجاحاتها العملية* ، مما يعني أن الهندسة ليست تكهنًا بمعنى أطروحة غير قابلة للتحقق أو الدحض، أو مجرد إيمان، بل هي أقرب إلى فرضية يتم تأكيدها مرارًا وتكرارًا دون إثباتها بشكل قاطع. إنها ببساطة حقيقة استقرائية - كمعظم الحقائق العلمية المتعلقة بالطبيعة!

لكن دعونا ننظر بدقة أكبر في كيفية نشوء الهندسة في المعرفة الإنسانية. فهي تقوم على أساسين، أحدهما تجريبي (بمعناه الواسع) والآخر مفاهيمي.

3.4 يتمثل الجانب **التجريبي** للاعتقاد الهندسي في وجود نقاط وخطوط (مستقيمة أو منحنية) وأسطح (مسطحة أو ملتوية) وأحجام (بأي شكل كان) في العالم المادي الذي ندركه من حولنا، وكذلك في العالم الذهني الذي نتخيله. هذا *الإدراك الظاهري* كافٍ لتأسيس هندسة حقيقية وصحيحة تمامًا. **إن تبرير الهندسة هو في المقام الأول *ظاهراتي* ، وليس طبيعيًا!**

---

157 بالطبع، يجب أن يكون هذا النظر مستقلاً عن تأثير هايزنبرغ. فعل وعي محض دون نتاج مادي. من الواضح أن هذا يفترض أن الوعي في جوهره علاقة مباشرة بالمادة، تتجاوز المادة. تشير حجة هايزنبرغ إلى الأفعال التجريبية، وتفاعلات المادة مع المادة، والتي نستخدمها لاستبدال وعينا بالنتيجة بوعينا بسببها. مبدأ عدم اليقين ليس مبدأ يتعلق بتعديل الوعي لموضوعاته، بل باستحالة إجراء تجربة غير ملحوظة.

الظاهر (كما أذكركم) هو المظهر، أو (في هذه الحالة) المستوى الظاهري للوجود، قبل أي حكم على ما إذا كانت هذه الظاهرة حقيقة أم وهم. بعبارة أخرى، لا يلزم إثبات أن الأشكال الهندسية حقائق - بمعنى الأشياء الموجودة فعليًا في الطبيعة الفيزيائية الموضوعية - بل ستكون مثيرة للاهتمام بنفس القدر لو كانت مجرد أوهام! لأن الأوهام أيضًا، سواء أكانت مجرد "أوهام فيزيائية" (مثل الانعكاس أو الانكسار) أو إسقاطات ذهنية، هي كائنات موجودة، قابلة للدراسة مثل الحقائق.

يُطلق على دراسة الظواهر قبل تصنيفها كحقائق أو أوهام اسم الفينومينولوجيا. على المستوى الفينومينولوجي، يُعتبر كل من "الظاهر" و"الوجود" فعلًا واحدًا. لاحقًا فقط، وبناءً على اعتبارات سياقية واسعة، يُصدر حكم صحيح بشأن الوضع المعرفي لبعض الظواهر، حيث يُصنف بعضها كأوهام واضحة، بينما يُقبل الباقي كحقائق [158]. لذلك، إذا كان للعلم الهندسي وضع فينومينولوجي، أي إذا كان علمًا يُمكن بل ويجب بناؤه على مستوى الظواهر، فإنه مستقل عن الاكتشافات النهائية المتعلقة بالعالم المادي.

إن مجرد حقيقة، يُقرّ بها الجميع، بمن فيهم النقاد المتشددون للهندسة، وهي أننا *نكوّن انطباعًا* ، على مستوى الإدراك البشري اليومي، بأن للطاولة أربعة أركان وجوانب وسطحًا مستويًا، تكفي لتبرير وجود الهندسة. هذا العمق الإدراكي المتوسط، حتى وإن كان يُدحض في نهاية المطاف على المستوى المجهري للذرات أو المستوى العياني للمجرات، لا يزال من الممكن بل من الضروري دراسته وتحليله. علم الهندسة لا يتطلب سوى نقاط وخطوط وأسطح *ظاهرة* .

وحتى لو رُفضت هذه الحجة الأخيرة، بالقول إن النقاط والخطوط والأسطح التي نراها على طاولتنا ليست سوى إسقاطات ذهنية من جانبنا عليها، فيمكننا الرد بأن هذه الإسقاطات الذهنية للنقاط والخطوط والأسطح هي في حد ذاتها أشياء حقيقية موجودة بطريقة ما في هذا العالم. قد تكون أوهامًا، بمعنى أنها

---

158 في هذه المرحلة، يكتسب مصطلح "is" معنى أضيق وأكثر طموحًا من مصطلح "sees to be".

تُضللنا بشأن العالم الخارجي، وقد تكون مجرد تصورات داخلية، لكنها مع ذلك موجودة . فالوجود الذاتي هو وجودٌ كوجود الموضوعي، بمعنى أن كليهما ظاهرتان متساويتان في الجوهر.

لذا، يجب أن تكون البنية الذهنية للخيال، على الأقل، قادرة على استيعاب مثل هذه الأشكال الهندسية. وإذا كان هذا الجزء المحدود من العالم - عقولنا - يُظهر نقاطًا وخطوطًا وأسطحًا، فإن الهندسة تكون مبررة تمامًا، حتى لو تبين أن بقية العالم - الجزء المادي المفترض - غير قادر على مثل هذا الإنجاز، وأن الهندسة غير قابلة للتطبيق عليه.

لكن هذا الاحتمال الأخير يصبح واهياً للغاية! فما دام بالإمكان رفض الهندسة من حيث المبدأ، بسبب صعوبة رؤية الأشياء التي تدّعيها تحت المجهر، كانت هناك مشكلة عويصة. ولكن بمجرد أن ندرك أن وجود الهندسة بحد ذاته يتطلب إمكانية تجسيد أشياءها في مكان ما - حتى لو كان ذلك مجرد وهم من مخيلتنا - فإن المشكلة تتلاشى. باختصار، إن قدرتنا على مناقشة الأشياء الهندسية، ولو لمجرد التشكيك في وجودها، هي دليل على قدرتنا على الأقل على إنتاجها في أذهاننا، وبالتالي على قدرتها على الوجود في مكان ما في هذا العالم. وإذا أقرّ الجميع بإمكانية وجود الأشياء الهندسية في جزء ما من العالم (الجزء الذهني على الأقل)، فإنه من الصعب، بل من التعسفي، إنكار وجودها في مكان آخر (في الجزء المادي) دون أدلة إضافية قوية. ويقع عبء الإثبات على عاتق منكري الهندسة المادية.

3.5 مع ذلك، يجب التأكيد على الجانب **المفاهيمي** للاعتقاد الهندسي، لأنه يُعدّل ملاحظاتنا السابقة المتعلقة بالجانب التجريبي. يتكون تصور الأشكال الهندسية من ثلاثة عناصر، عنصران إيجابيان وعنصر سلبي.

أ) يتكون الجانب الإيجابي الأساسي للمفهوم الهندسي من ***الملاحظة التقريبية والتجريد والتصنيف*** ، (1) يشير إلى العينات الملموسة المذكورة أعلاه من النقاط والخطوط والأسطح والأحجام، الظاهرة في المجالات المادية والعقلية للتجربة العادية - وهذه هي الملاحظة الظاهراتية؛ و(2) يلاحظ أوجه التشابه المميزة بينها (على سبيل المثال، أن هذا الشكل وذاك كلاهما خطوط، على

الرغم من أن أحدهما مستقيم وقصير والآخر طويل ومنحني، على سبيل المثال) - وهذا هو التجريد؛ و(3) يجمعها وفقًا لذلك تحت أسماء مختارة - وهذا هو التصنيف.

ب) يتمثل الجانب السلبي للمفهوم الهندسي في فعل ***النفي المقصود*** ، مما يعكس قصور مجرد الإشارة إلى التجربة المجردة. فعلى عكس مصادر إلهامها التجريبية، *لا تمتلك النقطة النظرية* أي بُعد (لا طول، ولا عرض، ولا عمق)؛ ويمتد الخط النظري في بُعد *واحد فقط* - أي أنه لا يمتلك سطحًا؛ ويمتد السطح النظري في بُعدين *فقط* - أي أنه لا يمتلك حجمًا. ويستبعد كل شكل هندسي نظري بعض الامتدادات التجريبية. ولذلك فهو تجريد (مبني على الملموسات، بالطبع) وليس ملموسًا خالصًا.

كما أوضحتُ في موضع آخر، يُعدّ النفي مصدرًا رئيسيًا للمفاهيم البشرية، إذ يسمح لنا بتكوينها دون أي تجربة مباشرة لموضوعاتها. بمعنى آخر، بينما قد تكون المراجع الملموسة لـ "س" قابلة للإدراك المباشر، فإنّ مراجع "غير س" ليست كذلك بالضرورة. نعتبر تعريفها بنفي س كافيًا، لأنّ كل شيء (باستثناء المفهوم الأكبر "الشيء"، أو الموجود) لا بدّ أن يكون له نفي، لأنّ كل شيء في الكون محدود ويترك مجالًا لشيء آخر.

إن هذا التعريف السلبي للأشكال الهندسية ليس مجرد تعريف لفظي أو مجرد دمج لمفاهيم سابقة ("لا" + "X"). بل ينطوي على جانب تخيلي فاعل. فأنا أرسم ذهنيًا، أو على الورق، نقطة أو خطًا، ثم أستبعد أو أمحو أي امتدادات أخرى منه. وبالتالي، حتى لو لم يكن بإمكاني، عمليًا، تجسيد نقطة عديمة الأبعاد أو خط دقيق أو سطح مجرد، فإنني *أتجاهل ذهنيًا* أي سماكة زائدة في النموذج. ويمكن اعتبار هذا الفعل بمثابة إدراك مكافئ للنفي المفاهيمي.

ج) ثمة فعل مفاهيمي إيجابي آخر أكثر جرأة يمكن تسميته ***بالاستيعاب*** ، والذي يمكننا تعريفه بشكل عام بأنه: *اعتبار شيء مختلف تمامًا مشابهًا تمامًا* . وهذا تطور أكثر إبداعًا من خلال التشبيه أو القياس، والذي من خلاله نوسع معاني المصطلحات.

على سبيل المثال، انتقل مفهوم "بعد" المكان إلى مفهوم الزمن. ربما تم تصور البعد الرابع الديكارتي في البداية كأداة ملائمة، لكنه أصبح في النهاية مفهومًا ماديًا، ووجدنا عند أينشتاين أنه لا يمكن فصله عن المكان. وهكذا تحول مفهومنا الأولي للبعد إلى شيء مختلف قليلًا، لأن امتداد الأجسام الزمني أحادي الاتجاه بشكل واضح، وليس مرئيًا مثل امتدادها المكاني (انظر المزيد حول هذا الموضوع في الفصول السابقة).

مثال آخر هو التطور من الهندسة الإقليدية، وهي أول نظام يتبادر إلى الذهن من التجربة اليومية (وفي تاريخ العلوم الهندسية)، إلى الأنظمة غير الإقليدية اللاحقة. يُصنف الشكل الذي كان يُعتبر "منحنيًا" في النظام الأول على أنه "مستقيم" أو "مسطح" في نظام آخر. علينا استيعاب هذا الأمر ذهنيًا - أي أن نقول لأنفسنا، ضمن هذا النظام الهندسي الجديد، إن للاستقامة أو التسطح معنى ملموسًا مختلفًا عما كان عليه سابقًا، ومع ذلك فإن *الدور* الذي لعبته هذه الأشكال المنحنية سابقًا فيه يُعادل الدور الذي لعبته الخطوط المستقيمة أو الأسطح المسطحة في النظام الإقليدي.

> لاحظ جيدًا كيف يستحضر العقل بشكل متكرر ومستمر التجارب العادية للأحداث والأشكال اليومية في جميع العمليات المفاهيمية الثلاث المذكورة أعلاه. من المهم التأكيد على هذه الحقيقة، لأن بعض علماء الرياضيات يحاولون تجاهل هذا الأساس التجريبي ويدّعون باستخفاف أن ما يقومون به مستقل عن أي تجربة. تهدف هذه المقالة بأكملها إلى دحض ادعائهم، من خلال زيادة الوعي بالعمليات الجينية ***الفعلية*** . الأساس الذي يقوم عليه تطور العلوم الرياضية.

إنّ الممارسة الأكاديمية لصياغة الافتراضات الأولية ("المسلمات") للأنظمة الهندسية المختلفة لا تتم بمعزل عن السياق. لفهم ما إذا كانت "الخطوط المتوازية" تلتقي أم لا، أتخيل الخطوط المتوازية العادية (الإقليدية)، ثم أتخيلها منحنية نحو بعضها أو متباعدة؛ ثم أقول: "حتى وإن التقت أو تباعدت، فإنه لا يزال بإمكاني تسميتها متوازية ضمن أنظمة هندسية بديلة". وبدون نوع من التجسيد، مهما كان قسريًا، ستكون الكلمات أو الرموز المستخدمة بلا معنى.

3.6 أخيرًا، أودّ أن أشير هنا عرضًا إلى أن العديد من الملاحظات الواردة هنا حول الهندسة تنطبق على فروع أخرى من الرياضيات. لذا، ينبغي النظر إلى الحساب أيضًا كعلم ظاهراتي. أي أن موضوعاته الأساسية - الوحدة ("1") ومجموعات الوحدات المتنامية ("2"، "3"، إلخ) - أي الأعداد الطبيعية، الصحيحة، الموجبة، الحقيقية - لا تتطلب أي إشارة إلى "واقع" مُثبت، بل يمكن بناؤها من مجال حسي (بصري أو غيره) يتألف بالكامل من أحداث أو كيانات وهمية. يكفي أن يظهر شيء ما أمامنا لنفهم الوحدة بشكل ملموس، وأشياء كثيرة لنفهم التعدد بشكل ملموس.

4. حول "الكيانات الحسابية الجديدة"

نقصد بالكيانات الحسابية في المقام الأول الوحدات والجمع (الأعداد الطبيعية). هذه الأشياء، التي لا تخلو من صلة بالأشكال الهندسية، لا يشترط أن تكون ظاهرة. يمكن تصور الوحدة وجمع الوحدات بنفس الكفاءة من مجال إدراكي وهمي أو تخيلي كما من مجال إدراكي حقيقي. كما أن طريقة الإحساس المستخدمة غير ذات صلة: الأشكال، والأصوات، ونقاط اللمس، والأشياء التي تُشم أو تُتذوق - أي منها يمكن أن يكون وحدة.

ما هو الوضع المعرفي للكيانات الحسابية الجديدة؟ يزعم بعض علماء الرياضيات أن مفهومًا مثل العدد السالب -1 أو العدد التخيلي √-1 هو "كيان جديد" لا يمكن اختزاله إلى عملياته المكونة (-، √) وأعداده (1، إلخ). تُعطى تعريفات هذه الكيانات المجردة في سلسلة من المعادلات مثل:

حيث –1 + 1 = 0، –2 + 2 = 0، إلخ....

أو

حيث √-1 • √-1 = –1، √-2 • √-2 = –2، إلخ....

لكن هذا يعني أن الرموز المستخدمة (–، +، =، √، • ، /، إلخ) تُشكّل *بدورها شيئًا جديدًا في كل تعريف* ، حتى وإن عُرضت علينا بنفس الشكل المادي (شكل الرمز واسمه) للكيانات الموجودة. هنا، أصبح الرمز الذي كان في الأصل

عاملًا (مفهومًا علائقيًا بين مصطلحين) مرتبطًا بمصطلح (مما جعله مصطلحًا جديدًا) – وبالتالي فقد تغيّرت طبيعة الرمز نفسه.[159]

يبدو لي واضحاً أن هذه العقيدة المتعلقة بعدم الاختزال والجدة، على الرغم من كونها محاولة حسنة النية لشرح قفزات الخيال التي تنطوي عليها مثل هذه المفاهيم الرياضية، إلا أنها في الواقع تنطوي على بعض عدم الأمانة لأن هذه التعريفات تعتمد ضمنياً على المعاني الضمنية للعناصر الأساسية التي تمثل مصادرها منطقياً وفي تطور وتاريخ الفكر.

بل ينبغي لنا، في رأيي، أن ننظر إلى هذه القفزات على أنها **تمدد غير محدد للمعنى** ، أي نقول: "دع هذا المفهوم (-،√، أيًا كان) يتسع إلى حد ما (إلى مدى غير محدد وغير معين) بحيث يكون *القياس التالي* ممكنًا...". إن هذا التمدد للمعنى (أو النية) هو في حد ذاته وهمي ، حيث لا يمكننا تتبعه فعليًا (تمامًا كما لا يمكننا تجسيد مفهوم اللانهاية بالذهاب فعليًا إلى اللانهاية، ولكن نقبل نهاية غامضة لا نهاية لها).

(إن هذا التطور بالقياس ليس بالأمر الجديد. فكما بينت في جميع أعمالي، فإن كل تصور يعتمد على التجميع حسب التشابه، بدرجات متفاوتة من الدقة أو الغموض - أو نفي ذلك. ونادراً ما تكون المصطلحات قابلة للتعريف المسبق، ولكنها عادة ما تكون كيانات مفتوحة النهاية قد يتطور معناها بشكل حدسي مع مواجهة المزيد من المراجع.)

---

159 شخصيًا، وبالرجوع إلى المصطلحات المستخدمة في المنطق الصوري، أقول إن الأعداد السالبة أو الأعداد غير النسبية أو الأعداد التخيلية هي مركبات من فعل الربط والمسند . وهي مسندات اصطناعية، تتكون من مسند عادي (الحد الأخير) مقترنًا بعامل الربط (فعل الربط) إلى أي موضوع محتمل (الحد الأول). وهي "تحتفظ" أو "تؤجل" عملية محتملة - كعملية الطرح أو إيجاد الجذر أو كليهما - إلى حين تحديد الحد غير المذكور (الموضوع). تُنتج هذه التعبيرات مسندًا بالمعنى الأصلي (أي عددًا)، وتختفي عند تنفيذ العملية فعليًا. وكونها مسندات فعالة هو وضع نفعي فقط. ومن الجدير بالذكر، في هذا السياق، أنه ضمن المنطق العام، لا يُسمح دائمًا بهذا التبديل (كما يُسمى) (انظر، على سبيل المثال، تناولي لمفارقة راسل في الفصل 45 من كتاب " منطق المستقبل "). لهذا السبب، ينبغي دائمًا توخي الحذر عند التعامل مع هذه العمليات.

وهكذا نُنتج كيانات *افتراضية ذات بُعدين تخيليين* . وهنا يُمكن إجراء مقارنة مع العلوم الملموسة، حيث تُختبر خصائص هذه الكيانات المجردة (وفقًا لمبادئ الاستدلال الاستنتاجي)، ليس فقط *منطقيًا* فيما يتعلق بالاتفاقيات والقوانين التعسفية التي وضعها مخيلتنا في البداية (كما يدعي علماء الرياضيات المذكورون)، ولكن أيضًا *تجريبيًا* فيما يتعلق بالخصائص المعروفة للأعداد الطبيعية.

لذا، لا تُشكّل الأعداد الطبيعية مجرد جزء صغير من مجموعة الكيانات الرياضية (كما يدّعون)، بل تُعتبر *حالات استثنائية* لجميع فئات الأعداد الأخرى (السالبة، والتخيلية، وما إلى ذلك) [160]. وإذا ***لم تنجح أي صيغة تجريدية جديدة مقترحة مع الأعداد الطبيعية ، فسيتم رفضها حتمًا.***

ويتضح هذا، على سبيل المثال، في محاولة ويليام هاميلتون للمقارنة بين الأزواج والثلاثيات. فقد وجد أنه على الرغم من إمكانية ضرب الأعداد المركبة المعبر عنها كأزواج (مع عدد تخيلي واحد ***i² = -1) بسهولة،*** إلا أنه[161] في حالة الثلاثيات (باستخدام عددين تخيليين ***i² = j² = -1***) ظهرت نتائج غير متوقعة عند إدخال الأعداد الطبيعية في الصيغة.

لاحظ بشكل خاص هذه الإشارة إلى عددين تخيليين (أو أكثر)، وهما ***i*** و ***j،*** حيث مربعاهما يساويان -1. هنا، نقدم ***j*** كامتداد تخيلي لمفهوم ***i، ولا*** يوجد ***ما يميزه سوى الفرق الرمزي المطبق عليه*** ! نتخيل ببساطة أن معنى ***j*** قد يختلف بطريقة ما عن معنى ***i،*** بحيث[161] أنه على الرغم من أن ***i² = j² = -1 ،*** إلا أنه لا يترتب على ذلك أن ***i = j = √-1*** (أو حتى أن ***ij = -1***). يُفترض وجود فرق ضمني

---

160 تتمتع الأعداد الطبيعية، وبالتالي تحتفظ، بمكانة وجودية استثنائية. لذا، فإن مشتقاتها تتكيف استقرائيًا مع الخصائص الجبرية المعروفة للأعداد الطبيعية. والهدف من كل هذا، بالطبع، هو تطوير جبر فعال عالميًا - عمليات وقواعد تعمل بشكل متطابق للأعداد الطبيعية وجميع مشتقاتها ، وأنماط سلوك موحدة.

161 لاحقًا، بيّن أن الرباعيات أو الأعداد الرباعية - التي تتضمن ثلاثة أعداد تخيلية i و j و k - يمكن ضربها معًا. وينطبق الأمر نفسه على تشبيه العناصر الثمانية.

وغير محدد، ولكنه لا يُقدم فعليًا [162]. هذا توسيع آخر للرياضيات "بالتمديد" (أي بالقياس غير المدعوم، كما هو موضح أعلاه).[163]

يُظهر المثال المذكور هنا بوضوح أنه مهما بدت مفاهيم الرياضيات خيالية (بحكم تعريفها وقياسها)، فإنها تخضع أحيانًا لأساس تجريبي بالرجوع إلى الأعداد الطبيعية، مما يحد من اتساع نطاق خيالها ويضمن موضوعيتها. يجب على الكيانات الرياضية الجديدة، حتى وإن انطلقت من مجرد اصطلاحات أو مسلمات اعتباطية، أن تجتاز في نهاية المطاف اختبار قابليتها للتطبيق على الأعداد الطبيعية، أي اتساقها مع قوانينها، لكي تُقبل كرياضيات حقيقية. وهكذا، تفرض الأعداد الطبيعية قيودًا تجريبية على تطور الرياضيات النظرية.

---

162 في مرحلة لاحقة، ترتبط هذه الأعداد التخيلية المختلفة i و j و k وما إلى ذلك بالأبعاد الهندسية - ولكن هذا التطبيق ليس ذا صلة في مرحلة التعريف الأولية.

163 أود هنا أن أؤكد مجددًا أن هذه العملية الذهنية لا تقتصر على المجال الرياضي. ففي علم النفس، على سبيل المثال، عندما نتحدث عن "المشاعر الذهنية"، تمييزًا لها عن المشاعر الجسدية (التي تُحسّ بشكل فطري، في الصدر أو المعدة أو باقي الجسم، سواء كانت ذات منشأ ذهني أو جسدي بحت)، فإننا نستخدم هذا التشبيه. فالمشاعر الذهنية، بحكم تعريفها (مثل "أنا معجب بك")، ليس لها مظهر ملموس يمكننا الإشارة إليه؛ بل ندخلها في تفكيرنا بافتراض أنها تشبه إلى حد ما المشاعر التي نختبرها في المجال الجسدي، لكنها تحدث في المجال الذهني وهي أقل جوهرية (أكثر تجريدًا). وهكذا، تكتسب كلمة "شعور" معنى أوسع، على الرغم من عدم وجود دليل واضح (باستثناء الأدلة السلوكية على قيم معينة) على وجود نوع ذهني منه. لذلك، لا ينبغي انتقاد الرياضيات وحدها لاستخدامها مثل هذه العمليات - فهي موجودة في جميع المجالات - ولكن من المهم ملاحظة مواضع حدوث هذه القفزات الخيالية والاعتراف بها على حقيقتها، حتى نتمكن من اختبارها تجريبيًا قدر الإمكان. بالمناسبة، تعتبر مثل هذه القفزات نادرة نسبياً في علم المنطق.

5. تصور حساب تجريبي شامل

إذا سمحتم لي ببعض التأملات الغريبة وغير التقليدية والهواة، ففكروا فيما يلي بخصوص كسور الأعداد الطبيعية [164].

لا يمكن تقسيم الجسم المادي إلى n جزءًا، على سبيل المثال، إلا إذا كان يحتوي على عدد من المكونات (سواء كانت جزيئات أو ذرات أو جسيمات أولية أو كواركات أو أي شيء آخر) قابلة للقسمة تمامًا على n - وإلا فإن التعبير n/1 ليس له حل واقعي!

على سبيل المثال، لا يمكن قسمة ذرة الهيدروجين على اثنين، إلا إذا احتوت جسيماتها الأولية المكونة لها على عدد زوجي من الكواركات. أو، إذا أردتُ تقسيم تفاحة (حسب الحجم أو الوزن) بالتساوي بين ثلاثة أطفال، فسيتعين أن تحتوي على عدد من جزيئات التفاح المتطابقة التي تقبل القسمة على ثلاثة. وإلا، سيحصل كل طفل على 0.333... (جزء دوري) من التفاحة - وهو أمر لا نملك دليلًا تجريبيًا على إمكانية تحقيقه عمليًا، بل ونعلم أنه مستحيل!

> إن مفهوم العدد العشري المتكرر بلا نهاية يمثل إشكالية كبيرة - ولنتأمل النقاشات الدائرة حول باي (π) في تاريخ الرياضيات. كيف لي أن *أتخيل* الاستمرار في جمع الأرقام إلى ما لا نهاية، وأنا أعلم أن حياتي، وحياة البشرية، بل وحياة الكون بأسره، محدودة زمنيًا، وأن المكان محدود ماديًا بحيث لا يتسع لعدد لا نهائي من الأرقام حتى لو توفر الوقت الكافي؟ لا شك أن هذا المفهوم يُعدّ تناقضًا.

هذا يعني أن علم الحساب، كما نعرفه، ليس بالضرورة علمًا "تجريبيًا" بحتًا، بل هو علم مثالي يفترض قابلية ***قسمة*** عناصره إلى ما لا نهاية. فمجرد قدرتي على

---

164 لقد تحدثت عن هذه الأفكار مرة واحدة، في أبريل 1998، في اجتماع طاولة مستديرة في أرشيف بياجيه في جنيف.

تخيل تفاحة أو ذرة قابلة للقسمة كيفما أشاء، لا يجعلها كذلك في الواقع. مع أن العددين ½ أو 1/3 قد يكون لهما في بعض الحالات وجود حقيقي وحل واقعي، إلا أن هذا الافتراض خاطئ في كثير من الأحيان.[165]

حتى في المجال العقلي، على الرغم من أنه يمكننا على ما يبدو تقسيم الأشياء المسقطة في مصفوفة الخيال بشكل مثالي (مهما كانت "مادتها")، إلا أنه لا يترتب على ذلك أنه عند النظر إليها على مستوى دقيق للغاية (بافتراض أننا سنجد يومًا ما أدوات للقيام بذلك) فإن هذا التقسيم يكون دائمًا ممكنًا بشكل ملموس.

لا تُبطل هذه الأفكار علم الحساب برمته، بل تستدعي مجالًا أو نظامًا حسابيًا إضافيًا لا يُفترض فيه قابلية الأعداد الصحيحة للقسمة إلى ما لا نهاية. أي، بالإضافة إلى الحساب "المثالي" أو القبلي الحالي (الذي يتضمن كيانات "افتراضية"، مثل الكسور غير الفعلية أو الأعداد العشرية الدورية)، يبدو أننا بحاجة إلى تطوير حساب "تجريبي" أو بعدي - يمكن القول إنه وضعي - قابل للتطبيق في سياقات لا تُستخدم فيها القسمة.[166]

وينطبق الأمر نفسه بالطبع على مجال الهندسة ذي الصلة. إن قابلية القسمة اللانهائية مجرد مسلمة، قد تُعتبر بديهية مُعتمدة لنظام مُحدد، ولكن لا ينبغي لها في البداية أن تستبعد النظر في مسلمات بديلة للأنظمة المجاورة. قد تكون الرياضيات القائمة على هذه المسلمة فعّالة - إذ يبدو أنها تُؤدي الغرض المطلوب، لذا ربما تُلغي ثغراتها بعضها بعضًا على المدى البعيد - ولكن من

---

165 ربما ينبغي لنا أيضًا التمييز بين قابلية القسمة وقابلية الفصل . فحتى لو استطعتُ تمييز عدد من الأجزاء المتساوية في جسم ما، فقد لا أتمكن في الواقع (بموجب قانون طبيعي أو اصطلاحي) من عزل هذه المكونات عن بعضها. في هذه الحالة، ما الذي تعنيه قسمة هذا العدد على نفسه فعليًا؟ هل نقول إن 5/5 يساوي 1، أم أنها ستكون معادلة لا معنى لها، بلا حل؟ هل 5/5 = 1 معادلة عامة أم أنها صحيحة فقط في حالات محددة؟ (بالقانون الاصطلاحي، أعني على سبيل المثال، عندما سُحبت العملات المعدنية من فئة ربع بنس أو نصف بنس من التداول، لم يعد من الممكن تقسيم البنس في المحاسبة).

166 من الواضح أنني أستخدم كلمة "تجريبي" هنا بمعنى محدد. فحتى الحساب "المثالي" له أساس تجريبي ، بمعنى أن عناصره الأساسية على الأقل - الأعداد الطبيعية 1، 2، 3، ... - هي معطيات ظاهراتية. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن العمليات الأخرى، كالقسمة، لها أساس تجريبي دائمًا - ومن هنا استخدامي لصفة " تجريبي تمامًا ".

جهة أخرى، قد يُؤدي تطوير مناهج أخرى إلى اكتشافات جديدة وهامة في مجالات أخرى (مثل ميكانيكا الكم أو نظرية المجال الموحد) [167].

لماذا تُستثنى الرياضيات من الاعتبارات العملية ومعايير المعرفة المُستخدمة في الفيزياء؟ هل يُمكنها، كما كان الحال مع الخيمياء أو التنجيم في الماضي، أن تُبنى جزئيًا على الأوهام دون نقد؟ من المؤكد أن كل مجال من مجالات المعرفة يجب أن يكون في نهاية المطاف مُتوافقًا تمامًا وشاملًا مع كل مجال آخر ومع كل تجربة - حتى يُطلق عليه اسم "علم". إن تقسيم المعرفة إلى مجالات ليس إلا حيلة مفيدة، لا تهدف إلى تبرير ازدواجية المعايير وتجاهل التفاصيل التي تبدو ذات صلة. بمجرد أن تُدرك الفلسفة الطبيعة الاستقرائية للمعرفة، فإنها تُطالب بتدقيق شديد في جميع الادعاءات المتعلقة بالحقيقة القبلية والتوافق التام مع جميع الحقائق البعدية.

يمكننا أن نكون أكثر دقةً وإزعاجًا، ونجادل بأنه لا يوجد جسم مادي (أو عقلي) محدود كما يبدو، كما فعلنا في قسم "الوحدة في التعدد". [168]وبما أن حدود جميع الكيانات المادية أو العقلية محددة بشكل اعتباطي، فإنه يترتب على ذلك أن كل شيء هو شيء واحد، وأنه لا شيء قابل للقسمة في الواقع. ومع ذلك، فإن هذه التأملات (شبه الميتافيزيقية) لا ينبغي لها (ولن تمنعنا) من السعي وراء المعرفة الرياضية، لأنها تتجاهل قضايا تتعلق بالسببية [169].

إنّ كون العلوم الرياضية، كغيرها من المعارف، استقرائيًا لا استنتاجيًا فحسب، يتضح جليًا من أي قراءة لتاريخ هذا العلم. يفهم علماء الرياضيات مصطلح "الاستقراء" بمعنى محدود، إذ يشير إلى الانتقال من الأمثلة أو الحالات الخاصة إلى العموميات (التجريدات أو التعميمات) أو إلى القياسات (عبارات "كما هو الحال هنا، كذلك هو الحال هنا"). لكنني أشير هنا إلى عمليات أوسع بكثير. يستخدم علماء الرياضيات، في سياق تطويرهم للرياضيات، أسلوب التجربة

---

167 على حد علمي، توجد بالفعل رياضيات بديلة كهذه. لا أدّعي معرفة هذا المجال، ولا أرغب في الظهور بمظهر المبتكر أو الثوري. هذه في المقام الأول تأملات فلسفية.

168 انظر الفصل الرابع.5 أعلاه.

169 ما هي القضايا التي سأتناولها في عملي القادم حول هذا الموضوع؟

والخطأ (الاستدلال)، فيطرحون الفرضيات ويحللون نتائجها، رافضين بعضها لعدم كفايتها. وكثيرًا ما تبين أن بعض القضايا الرياضية التي قُبلت في البداية كانت خاطئة من قِبل علماء آخرين أو لاحقين، ويعود ذلك، على سبيل المثال، إلى غموض في التعريفات أو إلى قصور في المعالجة، فتُنتقد وتُصحح على الفور.

يدرك علماء الرياضيات جيدًا مدى اتساع نطاق منهجيتهم في الممارسة العملية. فالرياضيات بالنسبة لهم مشروع إبداعي، يختلف تمامًا عن عملية التعلم التي يتبعها طلاب هذا التخصص. إذ يحصل طلاب الرياضيات على النتائج النهائية جاهزة، مما يجعل منهجهم استنتاجيًا أكثر. لا يكتفي علماء الرياضيات بإعادة استخدام التقنيات الراسخة لحل المشكلات وتطوير محتوى جديد؛ بل عليهم، للتقدم، الابتكار باستمرار وابتكار تقنيات جديدة.

9. اللاهوت بدون تحيز[170]

[170] تم حذف هذا الفصل من الطبعة الأولى من كتاب "علم الظواهر" .

1. تطبيق المعايير المنطقية على علم اللاهوت

يناقش معظم اللاهوتيين الله دون أن يوضحوا كيف توصلوا إلى هذه المعرفة الواسعة عنه؛ فهم يعتقدون أن الإشارة إلى "الوحي" من خلال نبي ما، أو إلى "رؤاهم" المزعومة، كافية لتبرير وجوده. في المقابل، لا يعترف بعض الفلاسفة ذوي النزعة العلمية بصحة اللاهوت؛ إذ يزعمون أن مفهوم الله من نسج خيال البشر، وبالتالي لا يمكن قول أي شيء ذي قيمة علمية عنه. كلا هذين المنهجين غير سليم منطقيًا. أو كما ورد في سفر الأمثال ١٨: ١٣:

" *من يجيب على أمر قبل أن يسمعه، فهذا حماقة وعار عليه* ".

لا شك أن اللاهوت فرعٌ مشروعٌ من فروع الفلسفة. وهو بطبيعته *تأملي* ، إذ لا يمكننا أبدًا أن نأمل *في إثبات أو* دحض فرضيته الأساسية القائلة بوجود الله، كما بينتُ في *كتابي "المنطق اليهودي* ". باختصار:

a. عندما نحاول إثبات وجود الله بالرجوع إلى وجود الكون، أو إلى سمة تجريبية (مثل نظام الأشياء أو جمالها) أو محتوى (مثل الحياة أو البشرية) من الكون، فإننا نقع حتمًا في مغالطة منطقية. إذ يجب *حينها تطبيق المعيار نفسه* على مفهوم الله، أي أننا نحتاج إلى تفسير وجوده أو صفاته، ولا يمكننا التسليم بها كأمر مسلم به. *لا سيما* وأن وجوده أقل وضوحًا من الناحية التجريبية مقارنةً بالأمور التي استندنا إلى مفهوم الله لتفسيرها.

b. عندما نحاول دحض وجود الله بالاستناد إلى بعض البيانات التجريبية أو البناء النظري، فإننا نفتح حتمًا المجال للمنافسة. مهما كانت صورتنا للكون، يستطيع المؤمن دائمًا أن يقول: " *هكذا* خلقه الله**!**". قد يجادل العالم (فيزيائيًا كان أو عالم كونيات أو جيولوجيًا أو بيولوجيًا، أيًا كان) بأن الرواية الكتابية أو غيرها للأمور خاطئة وفقًا للعلم

الحديث، لكنه لن يجد حجة تدحض الادعاء بأن الكون، *كما يصفه*، قد يكون مصدره النهائي هو "الله". لا يستطيع العالم أن ينكر "الميتافيزيقا" على المؤمن دون أن ينخرط هو نفسه (أي العالم) في "الميتافيزيقا". إن ادعاء معرفة أن شيئًا ما خارج نطاق المعرفة *ليس موجودًا* ، هو ادعاءٌ باطلٌ تمامًا كادعاء معرفة أنه موجود !

إن مفهوم الله هو في الواقع بناء نظري، سواء أكان من ابتكار شخص آخر أم من ابتكارنا. وهذا لا يعني أنه باطل أو غير ذي صلة، وذلك ببساطة لأن *كل* المعرفة المفاهيمية تستند في نهاية المطاف إلى "بناء نظري"، بما في ذلك جميع العلوم التقليدية. قد يكون المفهوم تخمينيًا، ومع ذلك يظل ذا أهمية وارتباط بالفكر والسلوك البشري. من جهة أخرى، لا يعني هذا أن فكرة الله يمكن تكوينها بمعزل عن *الاختبارات التجريبية والمنطقية* . يجب أن يكون حديثنا عن هذا الموضوع، كغيره، متوافقًا إلى حد معقول مع المعرفة الحالية ومتسقًا داخليًا.

تتبع المعرفة العلمية البحتة قوانين الاستقراء بدقة متناهية: فهي تعمم عندما يكون ذلك مناسبًا، وتخصّص عندما يكون ذلك مناسبًا أيضًا. وعندما لا تجد ما تبحث عنه (كجسيم أو حلقة مفقودة مثلًا) بعد بحث دؤوب، فإنها تفترض أن ما كانت تبحث عنه كان غائبًا منذ البداية. وعلى النقيض من ذلك، تبقى المعرفة التأملية أكثر مرونة، رافضةً التعميم بشكل فوري من "غير موجود" إلى "غير موجود". كما أن العلماء يتأملون، محافظين على انفتاح أذهانهم على نظريات أو تنبؤات معينة لفترة طويلة. ولولا هذا النهج، لكان تفكيرهم مقيدًا دائمًا بالصيغة المفرطة.

للمفكرين الدينيين الحق في معاملة مماثلة، ولا ينبغي التشكيك في مصداقيتهم لمجرد طبيعة بحثهم من قبل المتعصبين ذوي العقول المنغلقة الذين يدّعون العلم الزائف. فمثل هذا الرفض ليس علماً، بل هو عقيدة علمانية متشددة. ومع ذلك، فمن الصحيح أن الفكر الديني غالباً ما يكون غير رسمي إلى حد كبير، ويميل إلى الانطلاق بشكل عشوائي دون مراعاة قواعد الاستقراء، متجاهلاً الأدلة

التجريبية ومنغمساً في استنتاجات زائفة تلاعبية بلا خجل. وهنا، كما في أي مجال آخر، يحق لنا المطالبة بالصدق والمنطق.

على وجه الخصوص، أصفُ النهجَ المُتكلّف الذي يتبنّاه بعضُ الأصوليين الدينيين، والذي يتمثّل ببساطة في رفض قبول النتائج والتفسيرات العلمية الحالية، مثل نظرية الانفجار العظيم الكونية أو نظرية التطور في علم الأحياء (أو في الماضي القريب، نظام كوبرنيكوس)، بأنه غباءٌ محض. لا تتعارض هذه النظريات بأي شكل من الأشكال (على حدّ علمي) مع نظرية الخلق، أي الفكرة البسيطة القائلة بأن الله خلق الكون المادي، حتى وإن ادّعى بعض العلماء خلاف ذلك. بل يمكن التوفيق بين فكرة أزلية الكون المادي ونظرية الخلق، من خلال اعتباره انبثاقًا إلهيًا أزليًا.

قد تتعارض هذه النظريات مع التفسير الحرفي المفرط *للكتاب المقدس* أو ما شابهه من النصوص. في هذه الحالة، لا ينبغي للمدافع عن الكتاب المقدس أن يُشوّه سمعة الدين تمامًا بالتمسك بوجهات نظر عتيقة، بل عليه أن يلتزم بالأساسيات والجوهرية، وأن يُعدّل تفسيراته تدريجيًا وفقًا لذلك. حتى لو لم تُثبت النظريات العلمية الحالية بشكل قاطع، واعترف العلماء صراحةً بصعوبة تطبيقها، فمن غير المنطقي خوض معركة دفاعية ضد الباحثين المخلصين عن الحقيقة، وذلك (على سبيل المثال) بمنع تدريس هذه النظريات في المدارس.

من الجدير بالذكر أيضًا ثراء التأمل الهائل الذي ينطوي عليه الفكر العلمي. على من يقاومون التقدم أن يتأملوا في النسيج العظيم للحياة المتطورة الذي تُعلّمه البيولوجيا الحديثة، والذي هو امتدادٌ للرواية الأوسع لتطور المادة التي تُعلّمها علم الكونيات الحديث. يا له من خسارةٍ للبشرية لو فُقدت هذه الرؤى العميقة التي تُعلّمنا التواضع والتضامن.

يتلخص المنهج الظاهراتي في اللاهوت ببساطة في البقاء على دراية دائمة بالعمليات التي تتولد من خلالها معتقداتنا اللاهوتية أو شكوكنا وتتشكل. عندئذٍ،

يستطيع عقلنا تقييم هذه العمليات، والتوصل بطريقة متوازنة (دون إفراط في العقلانية أو العاطفة) إلى استنتاجات معتدلة وغير أيديولوجية.

من المهم التسليم منذ البداية بأن وجود الله وصفاته، بالنسبة لنا نحن عامة الناس الذين لم نُرزق بتجارب أو رؤى مباشرة لا تقبل الشك المعرفي، لا يمكن إلا افتراضها، بل والتكهن بها. يمكن بناء *مفاهيم* عن الله وصفاته وتطويرها، لكن لا يمكن إثباتها بشكل قاطع. يبقى الشك قائماً، وهنا يبرز دور الإيمان (الذي يُتيح القيام ببعض الأفعال رغم الشك المشروع).

وبالمناسبة، إذا كانت هذه الحدود للمعرفة البشرية صحيحة فيما يتعلق بالله وصفاته، فكم بالأحرى تكون صحيحة فيما يتعلق بجميع القصص والطقوس والقوانين الموجودة في التقاليد المكتوبة والشفوية. فالأخيرة لا تُستنتج تلقائيًا من القبول التام للأولى، وهناك العديد من الأطروحات المتضاربة (في جميع الأديان والطوائف).

2. تصور الصفات الإلهية

لا ينبغي الخلط بين السؤال المعرفي حول كيفية إدراكنا نحن البشر للصفات الإلهية وبين مسألة إثبات امتلاك الخالق لها (أي التسليم بوجوده، وهو أمر ليس بالهين [171]). إن شرح نشأة مفهوم ما (ولو لأغراض تأملية فقط) أسهل من إثباته، بل ويسبقه بالطبع. من المتعارف عليه، لدى المؤمنين واللاأدريين والملحدين على حد سواء، أننا ندرك صفات الله بالاستقراء *من صفاتنا المحدودة* . حتى **وحدانية** الله وتفرده ووجوده في كل مكان ولا نهائيته تُدرك بهذه الطريقة. فأي قدرة قيّمة أو فاضلة موجودة فينا بدرجات محدودة، تُعتبر موجودة في الله بدرجة غير محدودة. وهكذا:

- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على الإرادة أو حرية الاختيار، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **القدرة المطلقة** (أو القدرة المطلقة).
- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على المعرفة، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **العلم المطلق** (أو المعرفة الكاملة).
- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على المحبة والرحمة، يمكننا أن نتصور أن الله لديه أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **الرحمة المطلقة** (أو اللطف الكامل).

---

171 أو لدحضها.

- انطلاقاً من قدرتنا الجزئية على تحقيق العدالة، يمكننا أن نتصور أن الله يمتلك أو سيكون لديه القدرة الكاملة - **العدالة الكاملة** .

وبالمثل، بالنسبة لجميع القيم والفضائل، ننتقل من صفاتنا الناقصة إلى امتلاك الله لها كاملةً. نعمم من وجود "بعض" الخير فينا إلى وجود "كل" الخير فيه. هذه حركة *استقرائية عادية* في التفكير، لا تتطلب تبريرًا خاصًا. من مفهوم تجريبي نسبيًا، نطرح مفهومًا افتراضيًا، يصبح بعد ذلك مفتوحًا للنقاش (للتأكيد أو الرفض). لسنا بحاجة إلى توسيع مداركنا إلى أقصى حد، وتجربة اللانهاية أو العلم المطلق أو القدرة المطلقة شخصيًا، لنتمكن من تصوره [172]. فكما أن القضايا العامة قابلة للمعرفة [173]، كذلك المفاهيم المبالغ فيها. ومع ذلك، للتأكيد، فإن التصور لا يستلزم الإثبات.

> لاحظ أنه، على النقيض من ذلك، فيما يتعلق بالعيوب أو الرذائل، فبينما لدينا بعضها، فإن الله لا يملكها. هنا، لا ننتقل من بعض الشر إلى كل الشر، بل إلى انعدام الشر. ويتم ذلك للحفاظ على اتساق التأمل: فلا يمكننا تأكيد الإيجابيات المتطرفة، إذا لم ننكر السلبيات المعتدلة أو المتطرفة المقابلة لها. يفترض بعض الناس وجود آلهة إيجابية وسلبية (كما في الديانة الزرادشتية، أو تيارات المسيحية التي تؤمن بشيطان مستقل)؛ ولكن في هذه الحالات، لا يمتلك أي من الكيانين المقترحين صفات متطرفة *بالمعنى الدقيق للكلمة* ، لأنهما في حالة تنافس.

في الواقع، بينما تُعدّ هذه التعميمات مقبولة منطقيًا بشكل فردي، إلا أنها قد تُسبب صعوبات منطقية عند دمجها معًا أو مع عناصر معرفية أو معتقدات أخرى. عندها يُطلب منا محاولة التوفيق بين هذه الأطروحات المتضاربة. على سبيل المثال، قد يُنظر إلى القدرة الإلهية المطلقة على أنها تتعارض منطقيًا مع الحتمية الطبيعية (في حالة العناية الإلهية) أو مع حرية الإرادة البشرية (كتنازل

---

172 يهدف موقفي هنا إلى التخفيف من حدة بعض تصريحاتي الواردة في كتاب "المنطق اليهودي" ، صفحة 206.

173 هذا أمر لا جدال فيه، لأن إنكاره متناقض مع نفسه، كونه قضية عامة بحد ذاته.

من الله عن سلطته). أو قد يُنظر إلى العلم المطلق على أنه يتعارض مع عدم القدرة على التنبؤ بحرية الإرادة البشرية. أو مرة أخرى، يمكن اعتبار الرحمة المطلقة والعدالة الكاملة متعارضتين، وكذلك متعارضتين مع الحقائق الظاهرة المتمثلة في عدم معاقبة الرذيلة أو التمتع غير المستحق، أو عدم مكافأة الفضيلة أو المعاناة غير المستحقة.

لكن كما سنرى، فإن تصوراتنا عن الصفات الإلهية لا تنشأ فقط من خلال مثل هذه الاستقراءات البسيطة للصفات البشرية؛ بل هناك المزيد من التحسينات في كل حالة.

- إن مفهومنا للقدرة المطلقة مبنيٌّ أيضاً على القياس البشري، فكما يستطيع شخص (أو جماعة) التدخل ظاهرياً في مجرى بعض الأحداث الطبيعية، كذلك يستطيع الله، بل وأكثر، أي مهما كانت تلك الأحداث. كذلك، فكما يستطيع شخص (أو جماعة) التأثير جسدياً أو فكرياً (بما في ذلك التأثير اللفظي) على تحديد أو إجبار أو منع أو حثّ أو تثبيط آخر على القيام بأفعال طوعية معينة، كذلك يستطيع الله ممارسة إرادته أحياناً دون أن يعني ذلك أن الإنسان يفتقر من حيث المبدأ إلى حرية الإرادة.

- من جهة أخرى، فبينما تُعدّ حرية الإرادة البشرية محدودة بطبيعتها، أي أن هناك قوانين طبيعية وأحداثًا بشرية (وربما مراسيم إلهية) لا يستطيع أي فرد أو جماعة تجاوزها أو التأثير فيها، فإنّ الله كما نتصوره لا يخضع لمثل هذا القيد، فهو أقوى من جميع القوى مجتمعة. مع أن الله قادر على جعل الطبيعة فوضوية أو منع أي حرية اختيار بشرية، إلا أنه عادةً ما يختار عدم التصرف على هذا النحو، ولا يتدخل في الشؤون الطبيعية أو البشرية إلا في حالات استثنائية (وفقًا للروايات التوراتية للمعجزات). وهذه هي إرادته الظاهرة، أن يكون هناك قانون طبيعي وحرية إرادة بشرية، إذ يبدو أن هذا ما يحدث بالفعل.

- وبالمثل، فيما يتعلق بالعلم المطلق، يمكننا تعزيز مصداقية مفهومنا لقدرة الله من خلال دراسة القدرة البشرية المقابلة على نطاق أصغر بتفصيل أكبر. يرى بعض الفلاسفة أن العلم المطلق الإلهي يتعارض منطقيًا مع حرية الإرادة البشرية، إذ يعني ذلك أن الله يعلم خيارات الإنسان قبل أن يتخذها. مع ذلك، إذا تأملنا، سنجد على المستوى البشري أن هذه الأفكار أكثر توافقًا من ذلك.
  - يستطيع الإنسان، من خلال الذاكرة أو الاستدلال، أن يرى أفعال إرادته أو أفعال إرادة الآخرين في الماضي: ولا يبدو هذا *الإدراك* المتأخر للأحداث الإرادية متناقضًا. إذا تصورنا الله في نهاية الزمان (زماننا أو التاريخ كله أو الأبدية)، وبالنظر إلى جميع أفعال إرادتنا، فإن المشكلة تزول. أي أن هذه المشكلة تنشأ بسبب افتراض القدرة على التنبؤ (كما هو الحال بالنسبة للبشر)، ولكنها تبدو أقل تعقيدًا إذا افترضنا القدرة على التنبؤ (بالنسبة لله).
  - كما أوضحتُ في موضع آخر (انظر مثلاً الفصل السادس، 2.3)، يمكننا *أن نختبر* الحركة مباشرةً في اللحظة الراهنة، أي دون الرجوع إلى الذاكرة. ويترتب على ذلك أن الحاضر بالنسبة لنا *امتداد زمني* (لحظة)، وليس مجرد نقطة زمنية (لحظة خاطفة). صحيح أن مدى هذا الامتداد الزمني المُدرَك صغير في حالتنا، ولكنه قد يكون أوسع بكثير بالنسبة لإدراك الله، إذ يغطي ما نعتبره نحن فترة زمنية طويلة دفعة واحدة. وتزداد هذه الفرضية وجاهةً، لأن الحاضر يبدو لنا متفاوت الاتساع.
  - إذا كان بإمكان الله أن يُحيط بكل أعمار البشر، أو التاريخ برمته، أو الأبدية، في لحظة واحدة عظيمة، فإنه يكون دائمًا، فيما يتعلق بهذه الفترة الزمنية، في موقع رؤية لاحقة، أي أنه يستطيع أن يرى إرادتنا دون أن يؤثر فيها. وفي تلك اللحظة العظيمة التي

يُدركها، تبدو جميع الأحداث شبه متزامنة، كما لو كان بإمكانه أن ينتقل ذهنيًا في لحظة من بدايتها إلى نهايتها والعودة متى شاء. وهكذا، فإن ما يبدو لنا استشرافًا مُتناقضًا، هو في نظره مجرد رؤية لاحقة.

- تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العلم المطلق لا يعني فقط القدرة على المعرفة عبر الزمن، بل يعني بشكل أوسع معرفة جميع الأحداث في كل مكان، بالإضافة إلى جميع الأحداث التي تتجاوز الزمن (الملخصات). إن رؤية الأحداث في أماكن متعددة في آن واحد قد تُعتبر إشكالية تقريبًا مثل رؤية الأحداث في أزمنة متعددة في آن واحد. ومع ذلك، فكما أن الإدراك البشري قادر بوضوح على استيعاب مساحة كبيرة، فمن الممكن بالتبعية أن الله قادر على إدراك كل الفضاء.

- أعتقد أن الكثير من الصعوبات المفاهيمية التي يواجهها الكثيرون مع فكرة الله يمكن تبديدها إذا نظرنا إلى الله على أنه قريب وموازٍ للعالم الطبيعي الذي نعيش فيه، بل ومتطابق معه في الامتداد (وربما أكبر منه بكثير). بمعنى آخر، إن تصور الله منفصلاً عنه تماماً يُسبب صعوبة في ربطه بالعالم الطبيعي. أما إذا فهمنا الله على أنه مُختبئ خلف (أو تحت أو فوق أو بجوار) العالم الطبيعي، لا يفصله عنه إلا حجاب غفلتنا عنه، فإنه يصبح أكثر قابلية للتصور [174].

- لتحديث هذه الأفكار بالرجوع إلى نظرية النسبية، يمكننا أن نفترض أن الله (فيما يتعلق بالعالم الذي نعيش فيه على الأقل) يسكن ***في مركز (أو بالأحرى، في جميع أنحاء داخل وربما خارج) فضاء-زمن رباعي الأبعاد (الذي يمثل سطحه عالمنا المادي)*** . وبهذه الطريقة، سيكون الله دائمًا على

---

174 إن الفكرة البوذية عن "أصل الوجود" (الذي يُختبر في التأمل العميق) والذي تنبثق منه الظواهر الظاهرية، تُعدّ صورةً مفيدةً في هذا السياق. وثمة صورة أخرى يمكننا استخدامها، وهي فكرة كانط عن "الوجود الكامن وراء الظاهرة".

مسافة متساوية من (أو بالأحرى، متصلًا بـ) جميع الأماكن والأزمنة، وجميع النقاط في هذا العالم. فهو يتجاوز المكان والزمان، ويكون في الوقت نفسه مجاورًا لهما (أو حتى حاضرًا فيهما). ولعل هذا يصف ما يشير إليه المتصوفون والمتأملون العميقون بـ "الحاضر الأبدي". (تجدر الإشارة أيضًا إلى أن حجج ألبرت أينشتاين تشير إلى العالم *المادي الحاضر* وأقصى سرعة لإشارات الضوء فيه: فهو لا يعتبر أو ينفي أن *الوعي* قد يتجاوز المادة، ولا أن نطاقه قد يكون آنيًا).[175]

التعليقات المذكورة أعلاه ليست شاملة. انظر أيضاً، فيما يتعلق بمسألة الله والسببية، تعليقاتي في الفصول السابقة وكذلك في *كتابي "المنطق البوذي غير المنطقي* " (2002) و *"منطق السببية"* (1999، 2003).

---

175 من هذا المنظور الكروي، يمكننا تصور الخلق على أنه خارج الزمن، وبالتالي ربما نتفق مع ستيفن هوكينغ. يشير الخلق إلى التفاعل أو الانتقال بين الله (الجوهر الروحي) والكون المادي (القشرة الخارجية). وبشكل غير مباشر، ضمن السطح رباعي الأبعاد، لا توجد بداية مكانية أو زمانية؛ ولكن على امتداد نصف قطر الكرة، يكون للسطح بداية.

3. تحليل العلم المطلق والقدرة المطلقة

في *كتابي "المنطق اليهودي"* [176]، أعربتُ عن بعض الشكوك حول اتساق مفهوم العلم المطلق . وفيما يلي محاولة لتحليل هذه المسألة بمزيد من التفصيل.

الصيغة (أ) "أنا أعرف أن (أنا لا أعرف شيئًا)" غير متسقة، لأنها تتضمن "أنا أعرف شيئًا ما" و "أنا لا أعرف شيئًا" (أي "أنا لا أعرف أي شيء").

ومع ذلك، فإن الصيغ التالية متسقة: (ب) أنا لا أعرف ذلك (أنا لا أعرف شيئًا)؛ (ج) أنا أعرف ذلك (أنا أعرف شيئًا ما)؛ (د) أنا لا أعرف ذلك (أنا أعرف شيئًا ما).

بالمعنى الدقيق، تُفضي المفارقة في (أ) إلى النتيجة (ب) بدلاً من (ج)، أي أنها لا تستبعد (د) من البداية. إلا إذا اعتبرنا عبارة "أنا لا أعرف شيئاً" متناقضة في جوهرها أيضاً، وفي هذه الحالة يُستدل على "أنا أعرف شيئاً": أعتقد أن هذا مُبرر بالتأمل، أي بمجرد تأكيد "أنا لا أعرف شيئاً"، يُمكننا تصنيفها كادعاء للمعرفة، وبالتالي رفضها لكونها غير متسقة ضمنياً. وهناك طريقة أخرى للوصول إلى النتيجة نفسها، وهي القول بأن صيغتي "أنا لا أعرف..."، (ب) و(د)، هما ادعاءان ضمنيان للمعرفة، حول حالة معرفة المرء أو جهله، بحيث تستلزمان (ج).

إنّ الوعي الذاتي، حتى بجهل المرء، يستلزم الوعي، وبالتالي المعرفة. أو بعبارة أخرى، فإنّ (ج) صحيح منطقيًا بالنسبة لجميع الكائنات الواعية بذاتها (أي البشر والله على الأقل - وربما بعض الحيوانات العليا أيضًا). مع ذلك، لا *يمكننا* الجزم بصحة (ج) بالنسبة للكائنات التي تبدو واعية فحسب، بل يمكننا فقط القول عنها "إنها تعرف شيئًا ما".

---

176 ص 206.

صيغة العلم المطلق هي (هـ) "أعلم أن (أعلم كل شيء)". الصيغة الأبسط "أعلم كل شيء" تستلزم الانعكاس، لأنه إذا كنتَ تعلم كل شيء، فلا بد أن تعلم تلك الحقيقة أيضًا. وهذا متسق مع نفسه، وبالتالي يُمكن نسبه إلى الله. أما الصيغة (و) "لا أعلم أن (أعلم كل شيء)" فهي غير متسقة مع نفسها، لأنها تستلزم "لا أعلم شيئًا" *وتسمح في الوقت نفسه بـ* "أعلم كل شيء".

وبالمثل، فإنّ (ز) "أعلم أن (لا أعلم كل شيء)" متسقة مع نفسها، وكذلك الصيغة السابقة "لا أعلم كل شيء"، وهذا هو الحال بالنسبة للبشر، وربما بعض الحيوانات العليا (في كلتا الحالتين)، والحيوانات الواعية فقط (في الحالة غير الانعكاسية). أما الصيغة (ح) "لا أعلم أن (لا أعلم كل شيء)" فتتضمن كلاً من "لا أعلم شيئًا" و"لا أعلم كل شيء"، فالأولى تستلزم الثانية: فلا يوجد تناقض.

لا تكمن صعوبة مفهوم العلم المطلق في الاستنتاج، بل في الاستقراء. فإذا افترضنا أنك تعرف كل شيء، فأنت بالطبع تعلم أنك تعرف كل شيء. ولكن من الممكن أيضًا أن تكون قد وصلت إلى المعرفة الكاملة تدريجيًا، عبر عمليات استقرائية، وفي هذه الحالة، كيف يمكنك التأكد من أنك تعرف كل شيء؟ وإذا كان هذا *الاحتمال الأخير* قائمًا، فإن كل من يبدو أنه في حالة معرفة كاملة (حتى بوسائل غير استقرائية) يكون لديه أيضًا بعض الشك حيال ذلك. أي أن عبارة "أنا أعرف كل شيء" لا تعني بالضرورة "أنا أعرف أن (أنا أعرف كل شيء)"، أو بتعبير أدق، حتى لو افترضنا *أن* فلانًا يعرف كل شيء، فلا يترتب على ذلك أنه *يعرفه* معرفةً يقينية. بمعنى آخر، ***لا يشمل العلم المطلق بالضرورة المعرفة التأملية للعلم المطلق*** . قد تبدو هذه النتيجة متناقضة، ولكنها تؤكد في الوقت نفسه شكوكي العامة تجاه الطبقات التي تُعرّف نفسها بأنها شاملة لذاتها.

يجب أيضًا النظر في التوافق المفاهيمي بين صفتي الله، وهما العلم المطلق وحرية الإرادة. لقد تناول اللاهوتيون مسألة توافق علم الله المطلق مع حرية إرادة *الإنسان* ، وإن لم يكن ذلك مُرضيًا في رأيي؛ أي أن من سعوا إلى التوفيق بينهما لم ينجحوا، على حد علمي، بل كان ذلك تبريرًا منطقيًا لا حلًا حقيقيًا (وقد حاولتُ تقديم حجة أكثر إقناعًا أعلاه). ولكن هل تساءلوا يومًا كيف يمكن لله أن يمتلك حرية الإرادة والعلم المطلق معًا؟ إذا كان الله يعلم كل شيء، بما

في ذلك ما سيفعله مُسبقًا، فكيف يُمكن القول إنه يختار ما يفعله بحرية؟ أعتقد أن محاولتي للإجابة على السؤال الأول (في القسم السابق) يُمكن تطبيقها أيضًا على السؤال الثاني. فبالنسبة لله، الزمن كله لحظة واحدة، فلا يوجد ما قبل أو ما بعد، وكل المعرفة والفعل متزامنان فعليًا.

فيما يتعلق بالإشكاليات المنطقية في مفهوم القدرة المطلقة، ينبغي إضافة ما يلي: لا يمكن تعريف القدرة المطلقة تعريفاً مطلقاً، بمعنى القدرة على فعل أي شيء على الإطلاق. بل يجب أن نقول: الله قادر على فعل أي شيء ممكن من حيث المبدأ.

ما يُميزه عن جميع الكائنات الأخرى هو أنه بينما لا نستطيع نحن الكائنات المحدودة إلا فعل *بعض* (بل القليل جدًا) مما هو ممكن، فإن الله قادر على فعل *كل* ما يُمكن تصوره. أما ما لا يُمكن تصوره فهو أمور غير *منطقية* مثل "خلق نفسه"، أو "خلق أشياء هي أ وغير أ في آنٍ واحد، أو لا هي أ ولا غير أ"، أو "إلغاء قدرته المطلقة"، أو "إلغاء حقيقة وقائع الماضي". يُمكننا أن نضيف إلى هذه القائمة استحالة تدميره لذاته (وهو ما يُناقض أزليته)، أو تدمير صفاته المميزة الأخرى. علاوة على ذلك، فأنا شخصيًا - ربما لكوني يهوديًا (أقول هذا كي لا أُسيء إلى مشاعر المسيحيين والهندوس وغيرهم) - أعتبر الله غير قادر على التجسد، أي تركيز وجوده في جسد محدود، مع بقائه غير محدود.

مع ذلك، ليس من المستبعد أن يقوم الله في نهاية المطاف بإلغاء أو تقييد أو عكس القوانين الطبيعية التي يمكن استبدالها منطقيًا (على حد علمنا). وهنا يجب التمييز بين الطبيعة والمنطق (انظر كتابي "*منطق المستقبل* " في هذا الصدد). في هذا السياق، تُعدّ "المعجزات" المحلية والمؤقتة، كما ورد في الكتاب المقدس (مثل انشقاق البحر الأحمر) أو غيره من الكتب الدينية، أمرًا واردًا تمامًا - كاستثناءات مؤقتة للقانون الطبيعي. قد تكون القوانين الطبيعية غير المنطقية مشروطة بعدم تدخل الله - وهذا المفهوم لا يُقلل بأي حال من الأحوال من قيمتها الفعلية كقوانين. ومع ذلك، يجب التذكير بأن العديد من هذه القوانين مترابطة منطقيًا، بحيث لا يمكن تجاوزها بمعزل عن غيرها، بل سيتعين على الله إجراء تغييرات متعددة أو شاملة لتحقيق النتيجة المرجوة.

لكن ليس من الضروري أن نعتبر كل تدخل من الله في العالم بمثابة نقض للقانون الطبيعي. فربما يكون الله قد احتفظ لنفسه بدور فاعل قوي في الطبيعة.

يمكن فهم هذه الملاحظة إذا تأملنا في تشبيهها بإرادة الإنسان (أو إرادة الحيوان بشكل أعم). فنحن نتصور إرادة الحيوان قادرة على التغلب على مجرى الأحداث الطبيعي (أي الحتمي)؛ بل قد تكون إرادة إنسان أقوى من إرادة آخر. ومع ذلك، يُنظر إلى الإنسان (والحيوانات الأخرى) كجزء من الطبيعة، بمعناها الأوسع. وبالمثل، يمكننا، على نطاق أوسع ومستويات أعمق، أن ننظر إلى عناية الله. ولنعد إلى الأمثلة التوراتية: ربما يكون قد شقّ مياه البحر كما نشقّ الأمواج في حوض الاستحمام؛ وربما يكون قد أثّر في قرارات فرعون كما نقترح نحن أفكارًا على من هم أضعف عقلًا.

إذا حصرنا مفهومنا للطبيعة في الأحداث الحتمية، فإن إرادة الإنسان والحيوان، فضلاً عن إرادة الله، ستُصنّف على أنها غير طبيعية. أما إذا فهمنا مفهوم الطبيعة على أنه يشمل *كل ما يحدث* ، فإن تدخل الله الظرفي في مجرى الأحداث العادية (سواء كانت حتمية أو ناتجة عن إرادات أقل) لن يكون غير طبيعي.

وخلاصة القول، لا يمكن تصور قدرة الله المطلقة بشكل فوضوي. فإرادة الله، على عكس إرادتنا، لا تخضع لقوى أو تأثيرات "خارجية" أو "داخلية". لكن هذا المفهوم، كما هو الحال مع الصفات الأخرى المحددة، يبقى خاضعًا للاتساق وللضوابط العقلانية والتجريبية، أي لقوانين المنطق.

4. 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 [177]. 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.

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

---

177 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.

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، بأن نحكم على كل فعل يُفضي إلى مكافأة بأنه خير، وعلى كل 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، يصبح المجرمون مدافعين عن العدالة، *ويُفترض* أن يكون الظلم مصدر فرح لنا. وهذا يناقض 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).

5. عدم وجود شكل لله

أخيرًا، أودّ أن أشارككم فكرةً راودتني مؤخرًا في الكنيس، وهي جانبٌ من جوانب "الفراغ" لم أتطرق إليه سابقًا. إله اليهودية، وبشكلٍ أوسع، الديانات التوحيدية المشابهة، هو إلهٌ ***بلا شكلٍ على الإطلاق*** - أي أنه خالٍ من أيّ هيئةٍ أو صورة، وخالٍ من أيّ صفاتٍ محسوسةٍ أو ظاهرة. (وبعبارةٍ أدق، يُتصوَّر هذا الإله على أنه لا *يملك* صفاتٍ ظاهرة، ولكنه قادرٌ تمامًا على *إظهارها*). فكيف لنا نحن البشر أن نعرفه أصلًا؟

وأنا أقف في عبادة، أدرك بامتنان أنني لا أُسقط أي صورة على الله، إذ لا أملك أي صورة، ولم أُعلَّمها أو أُسمح لي بمعرفتها. الإله الذي أحتفي به (كيهودي) بلا شكل، يشبه في ذلك "الفراغ" الذي يفترضه البوذيون أصل وجوهر الوجود. وأنا أراقب نفسي وأنا أفكر في الله، ألاحظ جهدًا من "الحدس"، نيةً لرؤية ما وراء العالم المادي والذهني الظاهر، ولإدراك الوجود الذي لا شكل له والذي أفترض وجوده.

وهكذا، فإن "معرفتنا" بالله تقوم على القياس أو التعميم، انطلاقًا من حدسنا الذاتي. فمن خلال التجريد من ذاتي، أستطيع أن أتصور ذوات الآخرين وذات الله. وإذا نسبنا إلى الله قوى كالإدراك والإرادة والتقييم والمودة، بأسمى صورها (كالعلم المطلق والقدرة المطلقة والعدل والرحمة الكاملة، واللطف المطلق)، فذلك لأننا نمتلك وعيًا داخليًا بهذه القوى (بدرجات متفاوتة) في أنفسنا. إن مفهومنا الفلسفي عن الله ليس بناءً مفاهيميًا مستمدًا من تجربة الطبيعة، أي قائمًا على المظاهر *الظاهرية والسببية* ، بل هو نتاج تأمل ذاتي.

قد يجادل البعض بأنه كما أن لروحنا جسداً أو تسكنه، فإن الله قد يسكن العالم (وحدة الوجود، والروحانية) أو يتجسد فيه في صورة بشرية (الهندوسية، وبعض فروع البوذية، والمسيحية لديها هذا الاعتقاد) أو يتم تمثيله وتجسيده من

خلال صور جامدة، أي تماثيل أو رسومات (يطلق على هذا اسم عبادة الأصنام في اليهودية والإسلام وبعض فروع المسيحية).

عبادة الأصنام ، فإنّ عيبها (وهي كلمة مشتقة لغوياً من اليونانية *eidos* بمعنى "صورة") هو تجاهل المصدر الداخلي لمفاهيم الألوهية، وتوجيه انتباه الناس نحو الصور المادية أو الذهنية، أي نحو الصفات الظاهرية. فكما أنه من الحماقة أن يُعرّف المرء نفسه بجسده أو مخيلته، كذلك لا يمكن مساواة الله بصورة أو معرفته من خلالها. وبافتراض وجود إله (وهو أمر يبقى بالطبع محل نقاش)، فإنّ الميزة النفسية للتوحيد تكمن تحديداً في تركيزه على ما لا شكل له.

فيما يتعلق بمفهوم ***تجسد*** الله، وهو مفهوم محوري في العديد من الأديان المتقدمة، أجده شخصيًا غير معقول: لا أفهم كيف يمكن لعظمة الله أن *تكون في آنٍ واحد* (وليس مجرد *انعكاس* في العالم) شخصًا أو شيئًا صغيرًا كإنسان أو جماد. ولنتأمل أيضًا في صغر حجمنا مقارنةً بحجم الكون؛ ولنتأمل في الحجم المتناهي الصغر لكوننا مقارنةً بعظمة خالقه. في المقابل، فإن تأليه الإنسان أو الحيوان أمرٌ لا يُتصور في رأيي: فالجزء لا يمكن أن يصبح الكل. ولكن بالطبع، قد يكون هذا مجرد نتاج تربيتي اليهودية؛ فلكلٍّ حرية التفكير كما يشاء. لستُ مهتمًا بنشر التعصب الديني أو إثارة النزاعات، وإنما أسعى فقط إلى توضيح المفاهيم ومناقشة القضايا بصفتي فيلسوفًا.

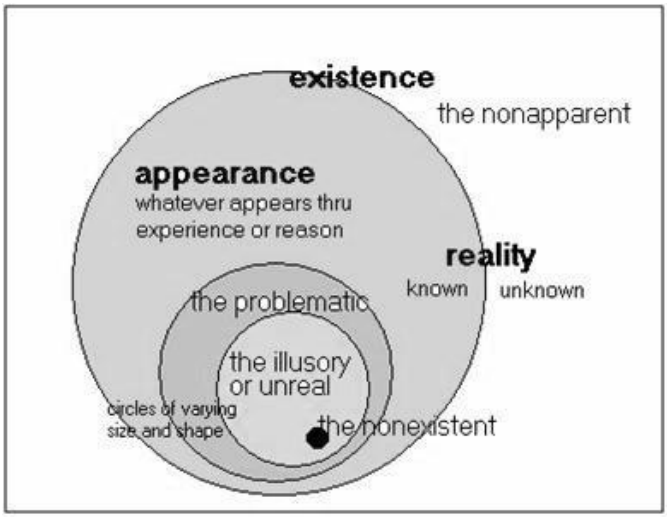
ما أودّ الإشارة إليه هنا هو أن التشبيه بين الله والروح البشرية يُعتبر عادةً محدودًا. فبينما يعتبر معظم المؤمنين بالله (وإن لم يكن بالضرورة أصحاب مذهب الأرواحية أو وحدة الوجود) أن الله هو خالق العالم الطبيعي المادي والمعنوي، فإن معظم المؤمنين بالروح البشرية لا يعتبرون تلك الروح هي *خالقة* الجسد المرتبط بها. قد يُفترض أن الروح نتاجٌ للجسد (كما في المذهب الطبيعي، حيث لا يمكن للروح أن توجد بدون جسد) و/أو ساكنٌ فيه (كما في بعض الأديان، حيث يمكن للروح أن تفارق الجسد)، مع قدرٍ من السيطرة على الجسد والتأثر به، لكن لا يُفترض أنها هي التي تُنتج الجسد. من جهة أخرى، فإن أحد الأسباب الرئيسية التي تُفترض وجود الله فيها، في النظرة التوحيدية

للعالم (صوابًا كان أم خطأً)، هو القيام بدور العلة الأولى والمحرك الأول للعالم الطبيعي.

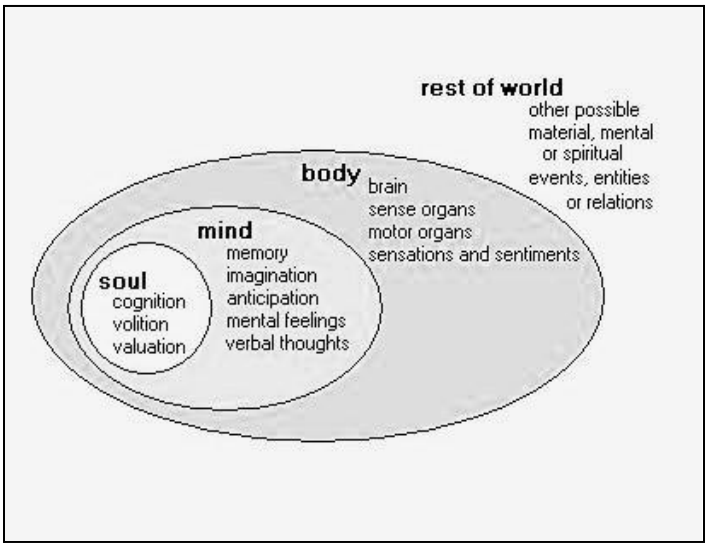
بطبيعة الحال، يعتبر علماء الطبيعة، والعديد من البوذيين، وغيرهم من الملحدين، كل هذه النقاشات غير ذات صلة. ولكن بدلاً من التوصل إلى استنتاجات عقائدية حول مواضيع تخمينية كهذه، أعتقد أن الأهم هو التحلي بعقلية منفتحة والتركيز على فهم جميع الجوانب والفروق الدقيقة والخيارات المتاحة.

الرسوم التوضيحية

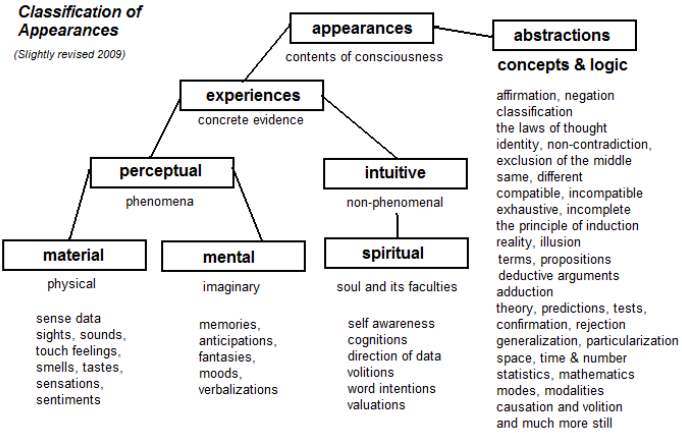
الشكل 1. الوجود، والمظهر، والحقيقة.



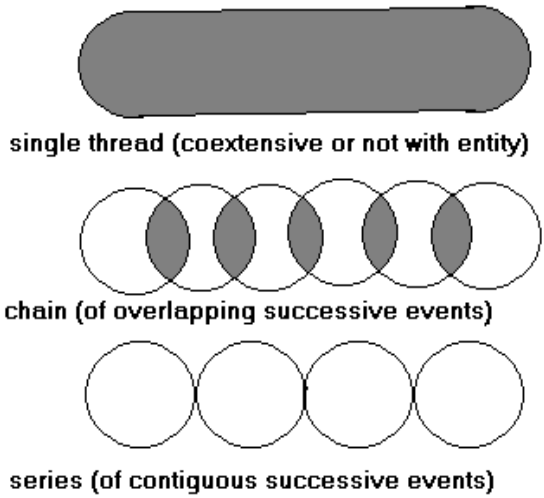
الشكل 2. المجالات المادية والعقلية والروحية المفترضة.



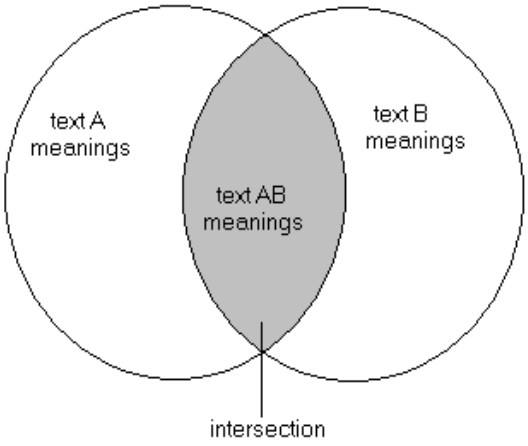
الشكل 3. تصنيف المظاهر.



الشكل 4. ثلاثة أنواع من الاستمرارية.



الشكل 5. المعنى السياقي.



A 'in the context of' B, and vice-versa

الملاحق والمراجع

الملحق 1: استخدام التأمل

في هذه المقالة [178]، أهدف إلى تعريف القارئ بمفهوم "التأمل" وكيف يؤثر هذا النوع من الاستبطان على المواقف الفلسفية للفرد. سأوضح فيما يلي كيف يمكن توليد رؤى فينومينولوجية من خلال الملاحظات والتأملات أثناء التأمل أو بعده. لا تُعدّ الحوارات الواردة أدناه دروسًا في التأمل، ولم تُجرَ في جلسة واحدة، بل على مدار جلسات عديدة [179]. وبالطبع، فإن نتاج تأملاتي الشخصية ليس فقط ما هو مكتوب أدناه، بل هو نتاج هذا الكتاب بأكمله. فقد طُرحت العديد من القضايا التي تناولها الكتاب، ووُضِّحت، وحُلّت من خلال هذه التأملات.

التأمل بالنسبة للكثيرين أمرٌ مجهول أو يحمل في طياته شيئًا من الغموض. ولكن، كما يُبيّن الحوار النموذجي أدناه، فإن ما يحدث أثناء التأمل - في هذه الحالة، تقنية **" الوعي بالتنفس "** - أمرٌ بسيطٌ وواقعيٌّ ومتاحٌ للجميع. لا يتحول المرء إلى كائنٍ بلا وعي، بل يبقى واعيًا ونشطًا. من البديهي أن التأمل لأغراضٍ فلسفية ينطوي على الفضول، وطرح الأسئلة، والبحث عن الإجابات. لاحظ نوع التفاصيل التي يبحث عنها المرء، ونوع المعلومات التي يستخلصها منها. يتطلب الأمر جهدًا، ولكن التركيز ينصب على الملاحظة والذاكرة، وليس على الحوار (الذي يمكن القيام به لاحقًا).

أجد أحيانًا صعوبة في البداية بالتركيز على التنفس. لذا، في محاولةٍ لجذب انتباهي والحفاظ عليه، قد أسأل نفسي عن غايتي وإيماني من

---

178 كُتبت هذه التأملات في عام 1998، وتم تعديلها قليلاً مؤخراً لهذا المنشور.

179 للتوضيح، كانت أولى تجاربي في التأمل عام ١٩٧٩، من خلال ممارسة الزازن مع راهب ياباني يُعرف باسم روشي، وكان مركزه يقع على جبل الزيتون في القدس. أتذكر أنني أزعجت هذا المعلم اللطيف ذات مرة بكثرة حركتي أثناء جلسة التأمل، حتى أنه فقد أعصابه وصرخ في وجهي: "لا تتحرك!". خلال السنوات القليلة التالية، تعلمت بعض تقنيات التأمل اليوغي الممتازة، بما في ذلك وضعية اللوتس، والبراتياهارا (تقبّل الألم والاضطرابات الأخرى)، والصمت الداخلي، والوعي بالتنفس، لكنني لم أمارسها إلا قليلاً. لم يزد اهتمامي إلا في السنوات القليلة الماضية، وأصبحت أمارس نوعًا من تأمل الزن يوميًا. لا أستطيع أن أدّعي أنني متقدم جدًا في هذا المجال!

القيام بذلك. لكن التفكير بدافع المصلحة الذاتية يأتي بنتائج عكسية. قد يفكر المرء في البداية: "أريد الآن التأمل في تنفسي"، لكي يوجه نفسه ويتجنب تشتت الذهن، لكن لا ينبغي له التمسك بهذه الفكرة بعد ذلك.

بشكل عام، ينصح معلمو التأمل بتجنب استخدام التأمل كوسيلة لتحقيق غاية، بدلاً من اعتباره غاية في حد ذاته. يُنصحنا بتجاوز مجرد السعي وراء الراحة النفسية والهدوء والسكينة (وهو ما يبدو لي راضياً به في كثير من الأحيان هذه الأيام)، أو كما هو الحال هنا، السعي وراء المعرفة الفلسفية (التي قد تصبح متوترة ومطولة)، أو حتى الطموحات الأكبر المتمثلة في "التنوير" (وهو ما تعد به التقاليد الشرقية بأن التأمل يؤدي إلى مراجعة جذرية للواقع).

ينطبق هذا أيضًا على موضوع تأمل محدد، كالتنفس مثلاً. فإذا نظرتُ إلى الوعي بالتنفس كمجرد تقنية (شبيهة بترديد *تعويذة* أو *رسم ماندالا بلا معنى*) تُفترض أن تدفعني إلى التركيز والسامادي ، فإن اهتمامي بالتنفس نفسه يصبح مصطنعًا. لذا، أحاول أن أنظر إلى التنفس كشيء مميز، على المستوى البيولوجي، وربما على المستوى الميتافيزيقي (إذ يعتبره اليوغيون كاشفًا في حد ذاته عن "طبيعة الواقع").

يكمن سر النجاح في تأمل الوعي بالتنفس في *الاستمتاع* به. لا يُقصد بذلك التلذذ به، بل إثارة الاهتمام به. عندها يصبح المرء قادراً على مراقبة تنفسه بصبرٍ ودقة ، والمثابرة على ذلك دون بذل جهدٍ كبير لفترةٍ طويلة.

إنّ الوعي بالتنفس هو في الأساس تأمل حسي ، إذ أشعر بحركة أجزاء جسدي أو بتأثير الهواء في مختلف أجزاء أنفي. بالطبع، قد يشعر المرء بأحاسيس أخرى، كالروائح أو الأصوات المحيطة، أو قد يخضع لأنواع مختلفة من الخيالات والأفكار، ولكن مع ازدياد تركيزه على التنفس، تتلاشى كل هذه الأحاسيس. كما أن النتيجة النهائية للوعي بالتنفس هي ذهنية أكثر منها جسدية.

في البداية أو في بعض الأحيان، يكون هناك عنصر صوتي مصاحب، حيث أسمع صوت الهواء وهو يمر عبر أنفي؛ ولكن مع هدوء حالتي الذهنية، يصبح

تنفسي أقل ضجيجًا، حتى لا أستطيع الاعتماد على صوته على الإطلاق لأبقى على دراية به، ولكن يجب أن أركز على جوانب اللمس والحركة فقط.

من الأخطاء الشائعة في هذا النوع من التأمل مصاحبة كل شهيق أو زفير بصوت *داخلي* (أي صوت في الرأس، صوت ذهني). وكأن *الإرادة* تحتاج إلى "عزف لحن" أو "غناء أغنية" ليحدث التنفس. وهذا دليل على أنك لا تراقب التنفس الطبيعي، بل تتدخل في إرادتك، وتفعل ذلك في هذه الحالة بتقليد صوت التنفس كوسيلة لإنتاجه.

أمارس التأمل حاليًا وعيناي مغمضتان، للحد من المؤثرات الحسية والتركيز على ذاتي. ولكن إذا فكرت في تجربة التأمل وعيناي مفتوحتان، فلا بد من إضافة بعض العوامل البصرية إلى ما سبق. في المقام الأول، أرى حركة جسدي مع التنفس (ارتفاع وانخفاض صدري).

كذلك، *أتخيل* التنفس وهو يدخل ويخرج من أنفي[180] و/أو بطني. قد يكون هذا التصور الذهني أقل وضوحًا عند فتح العينين مقارنةً بإغماضهما. لكنه في كلتا الحالتين يُعادل، في المجال البصري، الصوت الداخلي المذكور آنفًا. وهذا أيضًا خطأ في التأمل، إذ تتدخل الإرادة في هذه الظاهرة، مضيفةً إليها عناصر مصطنعة.

ومع ذلك، وبعد التفكير، يجب عليّ تخفيف الملاحظات السابقة بشأن أخطاء التأمل.

أولًا، يمكن اعتبار هذه الأصوات والمشاهد الداخلية *موضوعات للتأمل* . فإذا استطاع المرء إيقافها تمامًا بقوة إرادته، فهذا حسنٌ، إذ يُصبح التأمل أسهل باقتصاره على الأشياء الطبيعية. لكن غالبًا ما يكون هذا غير ممكن، ويجب ترك العقل يهدأ تدريجيًا. في هذه الحالة، تُقبل إبداعات الإرادة كنوع من الأشياء الطبيعية، وتُراقَب دون انزعاج أو مقاومة.

---

180 من الجدير بالذكر أن هناك على الأقل منظورين لتصور مسار التنفس في الأنف. يتمثل المنظور الأبسط في "رؤية" التنفس من وجهة نظر مراقب يقف قليلاً على الجانب . ومع تقدم تأملي، أجد نفسي "أنظر" عبر قناتي أنفي، كما لو كنتُ واقفاً عند نقطة التقائهما (موقع "العين الثالثة"؟).

ثانيًا، تجدر الإشارة إلى أن هذه المظاهر السمعية والبصرية الداخلية قد لا تكون نتاج إرادة خبيثة، بل قد تكون مجرد ضرورة بيولوجية، مرتبطة بالترابط *بين الحواس* . ففي حالة الإحساس اللمسي بالتنفس، يحتاج المرء إلى بدائل صوتية ذهنية في غياب الأصوات المادية المقابلة، وفي حالة غياب المشاهد المادية المقابلة، يحتاج إلى بدائل صورية ذهنية. قد تكون هذه المكافئات نتاجًا طبيعيًا، أشبه بـ"قاموس" مستمر يترجم التجارب في إحدى الحواس إلى تجارب في الأخرى.

لكن يجب أن أضيف أنه في تجربتي، يتلاشى هذا التوازي بعد فترة (في بعض الحالات يكون غائباً منذ البداية، وفي بعض الحالات يأتي ويذهب)؛ لذلك لا يمكن أن يكون حاجة مطلقة، بل مجرد ميل؛ أي يجب أن نعترف بأن التجارب اللمسية البحتة ممكنة، بدون مصاحبات بصرية أو سمعية سواء كانت جسدية أو عقلية.

كذلك، فإن الانطباع بأن الإرادة متضمنة غالباً ما يكون واضحاً، وإن لم يكن دائماً؛ لذلك يجب ألا نعمم في أي اتجاه، أي أن الأحداث العقلية تكون أحياناً بإرادة الإنسان وأحياناً لا.

ثالثًا، تجدر الإشارة إلى أن بعض تأملات اليوغا تتضمن التصور أو التخيل السمعي [181]*كتقنيات* إيجابية ، تُعين على التأمل. قد تكون بعض هذه التقنيات من ابتكار الدجالين، لكنني أؤكد تجربتي الشخصية مع أساليب فعّالة (مثلًا في " *أجابا جاب*" [182]، تخيّل النفس "الروحي" وهو ينتقل من مركز طاقة *مولادهارا* إلى مركز طاقة *أجيا* ثم يعود، مع إصدار صوت همهمة *أثناء* ذلك). وبناءً على ذلك، لا يُمكن اعتبار تدخل الإرادة خطأً بالضرورة، بل يُمكن استخدامه بشكل بنّاء.

---

181 أود أن أقترح مصطلح "التسمع" لتخيل الأصوات (تمامًا كما يتم استخدام "التصور" لتخيل المشاهد).

182 أشير هنا إلى التأمل الديناميكي (وتقنيات كريا يوغا الأكثر تقدماً) كما تُدرَّس في مدرسة اليوغا والتأمل الإسكندنافية على يد سوامي جاناكاناندا ساراسواتي وتلاميذه سوامي نيتيابوداناندا (زوجتي الأولى، نينا) وهاري بريم. للعلم، أنا مجرد ممارس هاوٍ لهذه التقنيات، وقد حضرتُ في الماضي بعض الدورات مع هؤلاء المعلمين.

في هذا السياق، لا بد من الإشارة إلى أن بعض البوذيين على الأقل ينظرون إلى ما هو إراديّ/عقليّ وما هو طبيعي/خارجيّ على أنهما في جوهرهما شيء واحد. إن التمييز بينهما وهم؛ فكل شيء إما عقليّ في نهاية المطاف أو ماديّ في نهاية المطاف، فيصبح التمييز بينهما بلا معنى. قد يكون هذا تجربةً في مراحل التأمل العميقة، أو قد يكون نظريةً بدت مناسبةً لبعض الفلاسفة. على أي حال، يدعونا هذا إلى ضبط ردود أفعالنا تجاه تدخّل الإرادة في التأمل.

عندما أجلس للتأمل، أجد أنه من الأفضل أن "أُدرك التنفس تدريجيًا" (كما علمني أساتذتي). فإذا حوّلت انتباهي إلى تنفسي فجأة، أُحدث اضطرابًا فيه، فيفقد انتظامه الطبيعي ويصبح غير منتظم. وكأننا، حتمًا تقريبًا، عندما نستعين بقدراتنا العقلية، نُوقظ إرادةً غير مرغوب فيها. أستنتج أن توجيه الانتباه فعل إرادي دقيق للغاية؛ فإذا تم بقوة مفرطة، تصبح الإرادة قوية جدًا وتؤثر على الهدف [183]. وهذا يُفشل النية الأساسية، وهي التركيز على التنفس.

لذا، علينا أن نتعلم، بالتجربة والخطأ، أن نكون أكثر دقة، وأن نكتفي بالقدر الكافي للإدراك الخالص دون أن نؤثر على موضوعه. وقد يتمثل تعديل الموضوع في الإضافة أو الحذف أو الجمع بينهما (التغيير). ومن الأمثلة على ذلك إدخال أصوات أو مشاهد خيالية. ومثال أكثر تطرفًا هو *التنفس* ، الذي قد يمحو تمامًا كل إدراك حسي له، ويقودنا إلى حديث مطول يتضمن عناصر لفظية وأخرى متعلقة بالأحلام، والتي قد لا يكون لها بعد حين أي صلة بموضوع التأمل الأصلي (تنفسنا هنا والآن).

يقودنا هذا إلى تعقيدات الصراع بين الفكر والتأمل. في الوضع الأمثل، يكون التأمل خالياً من تدخل الفكر؛ إنه مراقبة هادئة خالية من أي أفكار. أما في الواقع، فغالباً ما يواجه المرء شتى أنواع الاضطرابات الذهنية، والحل يكمن في الوصول إلى موقع المراقب لهذه الأفكار المتدفقة. ولعلّ سبيل الوصول إلى دور المراقب لا يكمن في وضع المرء نفسه *فوق كل شيء* ، بل في تخصيص مساحة صغيرة (جزء متواضع من الذات) *بجوار* الأحداث المضطربة. ليس

---

183 يشبه الأمر إلى حد ما المشكلة التي طرحها هايزنبرغ فيما يتعلق بالملاحظات الفيزيائية.

من السهل الوصول إلى موقع قيادي؛ كل ما نحتاجه هو موطئ قدم، منصة مراقبة صغيرة. لا ينبغي للمرء أن يحارب التفكير أو يأمل في قمع الأفكار، بل عليه أن يتقبلها ويحاول في الوقت نفسه أن يتقبله كمشاهد فضولي. بعد حين، قد يتلاشى الفكر، وكأنه يخجل من الظهور.

يحتاج ما سبق إلى مزيد من التوضيح. يحدث تداخل الإرادة تحديدًا عند محاولة استخدام تقنية عدّ الأنفاس التي اقترحها بعض البوذيين. هذه التقنية مفيدة لتوجيه الانتباه مباشرةً إلى التنفس، مما يُسهّل حبسه. قد يحدث أحيانًا أن ينفصل هذا العدّ عن إدراك التنفس، لكن هذه ليست المشكلة الرئيسية. بل إن عيب هذا العدّ هو أن المرء عادةً (باستثناءات نادرة جدًا) ينشغل بالتحكم في التنفس.

a) لجعل التنفس *أكثر وضوحًا* ، يقوم المرء بتكثيفه أو المبالغة فيه.

b) كما توجد أيضاً نزعة لإطالة *التنفس* ، وذلك لجعله أكثر صحة وهدوءاً.

c) لكي يتناسب ذلك مع عملية العد، يحاول المرء جعله *أكثر منتظم* ، أي جعل كل نفس متساوياً في الطول مع النفس السابق (حتى لو كانت أنفاس الشهيق والزفير غير متساوية في الطول).

d) تتفاقم هذه التشوهات في الوضع اللمسي بسبب الأصوات والمشاهد الداخلية التي توازي التنفس الإرادي، مما يساعد على تشكيله وتوجيهه.

يجب أيضًا تجنب ردود الفعل المعاكسة لهذه التشوهات، مثل محاولة جعل التنفس أكثر طبيعية بجعله غير منتظم! الهدف دائمًا هو مراقبة التنفس كما هو، بأكبر قدر ممكن من التفصيل. إذا كان التنفس غير ملحوظ، فإن *غيابه* كافٍ للملاحظة.

لهذه الأسباب، توقفتُ شخصيًا عن استخدام طريقة عدّ الأنفاس (مع أنني بالطبع أستطيع استخدامها أحيانًا إذا رغبتُ بذلك [184]). أجد أنه من الأفضل أن أترك ذهني يهدأ من تلقاء نفسه، ثم أُدرك تدريجيًا أنفاسي. لا تنجح هذه الطريقة دائمًا، فهي تعتمد على حالتي الصحية (مدى راحتي وتغذيتي، وما إلى ذلك)؛ ولكن

184 قد تمرّ علينا أوقاتٌ نعجز فيها عن تهدئة أفكارنا دون اللجوء إلى هذه التقنية. ومجرد أنني أجدها شخصياً في الوقت الراهن أكثر إزعاجاً من كونها مفيدة، لا يعني أنني أتخلى عنها نهائياً.

هذا الاعتماد موجود أيضًا في الطريقة الأخرى. يبدو لي من غير المنطقي إزعاج ذهني في محاولة لتهدئته؛ إنه أشبه بمحاولة إيقاف اضطرابات الماء أو الهواء بالتلويح بالذراعين. مع أنني أقرّ بأن الركض الخفيف يُحسّن المشي أحيانًا.

إن ما يجعل التنفس ملحوظًا وطبيعيًا في نهاية المطاف هو التركيز المتزايد عليه الذي يكتسبه المرء تدريجيًا. في البداية، يكون المرء "بعيدًا" عن تنفسه؛ لاحقًا، مع المهارة، يصبح حاضرًا "في قلب" التنفس. إن الشعور بالمسافة "الجسدية" بين المراقب والمُراقَب هو تعبير عن المسافة *الذهنية* من التأمل. مع ازدياد تركيز المرء على التنفس، يشعر (المراقب) وكأنه موجود في الأنف أو الصدر أو الضفيرة الشمسية، حيث يُراقَب التنفس (المُراقَب).

بالملاحظة الدقيقة، يلاحظ المرء الفرق بين الشهيق والزفير. في حالتي (وقد يختلف الأمر لدى الآخرين)، يبدو الشهيق عادةً أكثر خشونة وأعلى صوتًا وأقصر من الزفير. فالأول أكثر جهدًا بدنيًا، بينما الثاني أكثر تركيزًا على الحالة الذهنية. علاوة على ذلك، ينبغي ملاحظة الاختلافات في كمية الهواء الداخل والخارج بين فتحتي الأنف. في حالتي، يعود ذلك جزئيًا إلى كسر في الأنف؛ لكن اليوغا تُعلّمنا أن استخدام فتحتي الأنف يختلف باختلاف أوقات اليوم، على سبيل المثال.

لاحظ جيدًا أن الملاحظات المذكورة أعلاه ليست دليلًا للتأمل. دليلي المفضل هو: كتاب " ***عقل الزن، عقل المبتدئ" لشونريو سوزوكي*** (نيويورك وطوكيو: ويذر هيل، 1973).

الملحق 2: مشاعر الفراغ

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.[185]

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).

---

185 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.

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.

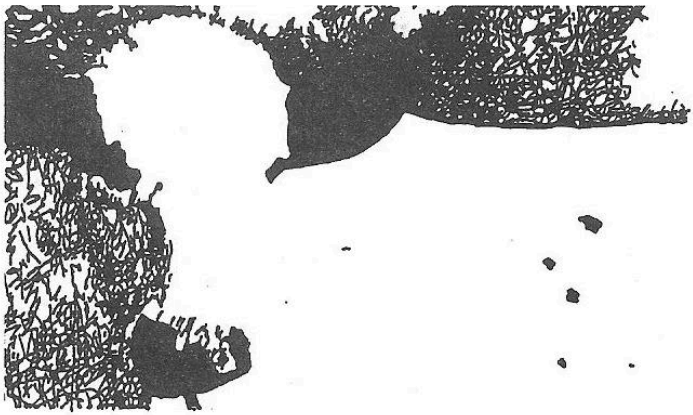
ماكبث (الفصل الخامس، المشهد الخامس).

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.

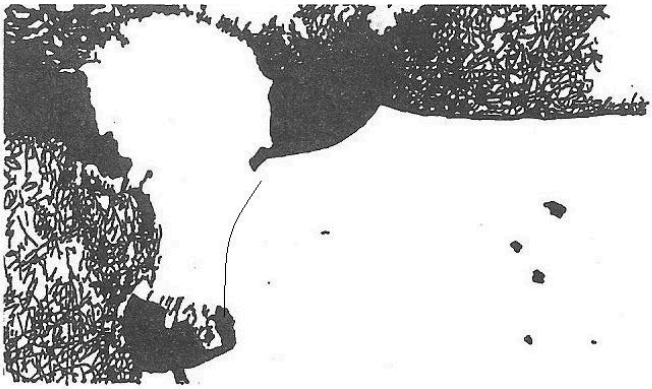
الملحق 3: الإسقاط الذهني

تم استخلاص الرسم التوضيحي التالي من كتاب *"البوذية ببساطة"* لستيف هاجن (لندن: بنجوين، 1997)، وهو مقتبس من كتاب *"القرد الذي تكلم"* لجون ماكرون (المملكة المتحدة: ماكميلان، 1990).



MYSTERIOUS FIGURE

يطلب منا هاجن (ص ٢٨) الآن أن ننظر إلى هذه الصورة ونحاول فهم ما تُمثله. للوهلة الأولى، قد تبدو لك كشخص مستلقٍ - كما بدت لي. لكنها في الواقع شيء آخر (كما هو موضح في الصفحة التالية). يُبين هاجن من خلال هذا أن شيئًا ما قد يبدو غامضًا للغاية حتى "تفهمه" - ولكن بمجرد أن تراه *على حقيقته، يصبح واضحًا. يُكرر هاجن فعل "الرؤية" هذا في كتابه، مُلمحًا إلى أن التنوير يشبه هذا* - رؤية مفاجئة لما كان موجودًا دائمًا.



MYSTERIOUS FIGURE - REVEALED !

مع أنني أتفهم وجهة نظره حول التنوير، وأفترض أن هذه هي الطريقة التي يحدث بها، إلا أن تفسيره للعملية الذهنية للتعرف على البقرة محل جدل كبير. فهي ليست حدثًا غامضًا من "الرؤية"، بل هي *إسقاط* ذهني لخط فاصل يشكل وجه البقرة، كما هو موضح في الرسم التوضيحي المُعدَّل أعلاه. ومثل هذه الإسقاطات، كما أُبين في هذا الكتاب، تُعدّ أساسية في بناء معرفتنا من خلال التجربة.

(2009)

نبذة عن هذا الكتاب

يتضمن هذا المجلد مقالات عن الظواهرية والمواضيع ذات الصلة، كُتبت في الأعوام 1990 و1997-1998 و2002-2003 (وتم توسيعها في 2004-2005).

يعود اهتمامي بالظواهرية إلى بدايات اهتمامي بالفلسفة. بدأتُ، كغيري، بـ"واقعي ساذج" - إلى أن جاء يوم شتوي من عام ١٩٧٠-١٩٧١، في شقة متواضعة في مونتريال، حين أدركتُ تمامًا ثقل نقد ديكارت وهيوم وكانط لموقف لوك. بعد ذلك بوقت قصير، أدركتُ أن إجابة هذه الشكوك تكمن ببساطة في أن "الواقع" و"الوهم" يشتركان في أرضية مشتركة، ألا وهي الظهور، وأنه يمكن التفكير والقول عن أشياء كثيرة على هذا المستوى، مستوى "الظهور"، قبل أي حكم على ما إذا كان ما ظهر حقيقيًا أم وهميًا. بقيت هذه الرؤية راسخة في ذهني منذ ذلك الحين، تحميني من شتى أنواع الفلسفات السخيفة. وكانت موضوعًا محوريًا في أطروحتي للدكتوراه، "منطق المستقبل"، بعد سنوات عديدة (عام ١٩٩٠).

في عامي ١٩٩٧-١٩٩٨، وخلال فترة بطالتي، التحقتُ بدوراتٍ متنوعة في جامعة جنيف، شملت الفلسفة واللغويات وعلم النفس وعلم الفلك. بعض المحاضرين علموني أشياء جديدة، بينما أثار آخرون استيائي بسبب الأخطاء التي نقلوها إلى طلابهم. في كلتا الحالتين، دوّنتُ المزيد من الملاحظات، وقد أُدرج بعضها في هذا الكتاب. كان من بين المحفزات الأخرى لهذا الكتاب اهتمامي الشخصي المتزايد بالتأمل في السنوات الأخيرة، مما أحيا اهتمامًا قديمًا بالبوذية. أدى تأليف كتاب "المنطق اليهودي" (١٩٩٥) إلى نضج فكري في القضايا الدينية بشكل كبير، حتى أنني لم أعد أستطيع قراءة أي نص دون نقدٍ لاذع. لذا، في عام ٢٠٠٢، وأثناء قراءتي لنصٍ عن "منطق" ناجارجونا، كنتُ واثقًا وقويًا بما يكفي لأُنتج بسرعة وسهولة "منطقي البوذي غير المنطقي". في

الوقت نفسه، كتبتُ الفصول الرئيسية لهذا الكتاب، مُوَحِّدًا كتاباتي حول المسائل الظاهراتية بما يتماشى مع فكري الحالي.

سيجد القارئ الصبور بلا شك بعض الأفكار الفلسفية المهمة في هذا الكتاب. نصيحة عامة، عزيزي القارئ، اقرأ حواشيّ - فهي، في أسلوبي الكتابي، جزء لا يتجزأ من النص!

يبدأ معظم كتاباتي بتدوين ملاحظات بخط اليد على قصاصات ورق. فكرة عابرة، أو تأمل أثناء قراءة كتاب أو بعد حديث مع أحدهم، أدونها على عجل، لعلمي أنني لن أتذكرها طويلاً. كم مرة ضاعت مني أفكار بدت لي "حلاً لكل شيء" لأنني تأخرت في تدوينها! تتراكم هذه الملاحظات الصغيرة على مر السنين، بعضها يحمل في طياته رؤى بالغة الأهمية، وبعضها الآخر مجرد كلمة جديرة بالاستخدام يوماً ما. بين الحين والآخر، أصنف هذه الملاحظات في مجلدات مختلفة، دون مراعاة ترتيبها الزمني، بل بالرجوع إلى موضوعها الرئيسي - "المنطق العام"، "السببية"، "الظواهرية"، أو ما شابه. أحياناً، بدافع الإلهام المفاجئ أو الرغبة في الانضباط، أتناول مجلداً أو اثنين، وأبدأ بنقل الملاحظات إلى حاسوبي. بالطبع، الملاحظة الأصلية مختصرة جداً، محدودة بحجم الورقة التي كُتبت عليها. لكن بمجرد أن أنقل جملة، تطول. أبدأ بشكل طبيعي بتطوير النقاش، فأراجع الفكرة الأولية بنظرة نقدية أعمق، وأتوسع فيها. ثم أضيف المزيد من الملاحظات. وهكذا يولد المقال. وعندما أجمع مجموعة من المقالات، يجب تنسيقها قبل أن تُشكّل كتابًا. هذه المهمة بدورها تحفز جهدًا فكريًا، وتدفعني إلى مزيد من البحث، والتفكير مليًا في بعض المواضيع، وإعادة هيكلة النصوص.

مراجع

بورتوفت ، هنري. "رؤية غوته العضوية". *الشبكة* (ديسمبر 1997). [تحرير ديفيد لوريمر. الشبكة العلمية والطبية، مطحنة جيبليستون، كولينسبورغ، ليفن، فايف، اسكتلندا.]

كورتيس ، هـ. و إن إس **بارنز** . *مدخل إلى علم الأحياء*. الطبعة الرابعة. نيويورك: وورث، 1985.

غونتر ، هربرت ف. *الفلسفة البوذية: في النظرية والتطبيق*. هارموندسوورث، ميدلسكس: بنغوين، 1972.

هاملين ، DW تاريخ الفلسفة الغربية. لندن: البطريق، 1988.

هسينغ ، يون. *زهرة اللوتس في مجرى مائي*. ترجمة توم غراهام. ترومبول، كونيتيكت: ويذر هيل، 2000.

هيوم ، ديفيد. "بحث في الفهم البشري " . *التجريبيون*. غاردن سيتي، نيويورك: أنكور، 1974.

أعمال آفي سيون

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

ISBN 978-1495917592