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.

النقد المنطقي للعقائد البوذية

مجموعة موضوعية

آفي سيون، دكتوراه

© جميع الحقوق محفوظة لآفي سيون، 2002-2017.

محمية بموجب اتفاقيات حقوق النشر الدولية واتفاقيات عموم أمريكا.
جميع الحقوق محفوظة.
لا يجوز إعادة إنتاج أي جزء من هذا الكتاب بأي شكل من الأشكال.
أو تخزينها في نظام استرجاع أو إرسالها،
بدون إذن صريح من المؤلف الناشر،
باستثناء الاقتباسات الموجزة مع الإشارة الواجبة إلى المصدر.

نشرها آفي سيون بنفسه بكل فخر.
جنيف، سويسرا.

www.TheLogician.net
avi-sion@thelogician.net

معلومات فهرسة المكتبة:

سيون، آفي
النقد المنطقي للعقائد البوذية
مجموعة موضوعية

لا يوجد فهرس، ولا قائمة مراجع

خلاصة.

النقد المنطقي للعقائد البوذية هذا الكتاب عبارة عن تجميع موضوعي من تأليف آفي سيون. يضم في مجلد واحد المقالات التي كتبها حول هذا الموضوع على مدى خمسة عشر عامًا تقريبًا بعد نشر كتابه الأول عن البوذية، " المنطق البوذي الخاطئ" . ويتضمن الكتاب شروحًا ونقدًا تجريبيًا ومنطقيًا للعديد من العقائد البوذية (وإن لم تكن جميعها)، مثل عدم الثبات، والترابط، والفراغ، وإنكار الذات أو الروح. كما يتضمن أحدث مقالاته، والتي تتناول عقيدة السكاندات الخمس.

محتويات

مقدمة 5
1. منطق ناجارجونا الزائف 8
   1. مغالطات في أعمال ناجارجونا 8
   2. نظرية التتراليمّا 10
   3. لا حقيقي ولا غير حقيقي 15
   4. إساءة استخدام المعضلة 23
2. امتياز ناجارجونا 26
   1. لا تقدم أي مطالبة؟ 26
   2. خداع صريح 29
   3. عدم إدراك الأشياء غير المادية 36
   4. استحالة رسمية 41
3. الفلسفة والدين 46
   1. العقل والإيمان 46
   2. أسس مختلفة 48
   3. الأحكام الحكيمة 52
   4. المواقف الصحيحة 55
4. خالٍ من الذات 57
   1. انتقادات مغلوطة للذات 57
   2. ما قد يكون عليه "الفراغ" 68
   3. الشعور بالفراغ 76
5. الذات أو الروح 79
   1. الذات المجردة مقابل الذات الملموسة 79
   2. عن الروح 91
   3. حول الإلهي 95
6. "كل شيء يسبب كل شيء" 103
   1. فكرة الاعتماد المتبادل 103
   2. استنتاجات المرحلة الأولى من الدراسات 111
   3. استنتاجات المرحلة الثانية من الدراسات 115
   4. استنتاجات المرحلة الثالثة من الدراسات 122

7. فهم الذات 126
1. الذات الفردية في المذهب الأحادي 126
2. انطباع الذات 132
3. تمييز الأنا 139
8. التأمل في الذات 144
1. نبذ الأنا 144
2. مع أو بدون ذات 148
3. سواء كان ذلك عقلًا أم مادة 153
9. عدم الثبات 160
1. عدم الثبات: المفهوم والمبدأ 160
2. ليس جوهراً، بل كيان 167
3. تخفيف المعاناة 175
10. الخطاب غير المنطقي 181
1. لعبة التفوق 181
2. في الخطاب البوذي 185
3. تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية 194
11. السببية والتغيير 201
1. نظرية السببية البوذية 201
2. منطق رسمي للتغيير 206
3. النقد البوذي للتغيير 208
4. مستويات مختلفة من المعرفة 212
12. عدم الثبات والروح 218
1. عدم الثبات 218
2. إنكار البوذية للروح 226
3. قوانين الفكر في التأمل 232
13. الوضع المعرفي 239
1. حالة الإدراك الحسي 239
2. حالة الأحلام وأحلام اليقظة 246
3. وضع الحمل 252
14. العقل والروح 258
1. انظر إلى العقل 258
2. انظر إلى الروح 266
3. نظرية اللاروح في البوذية 270

15. وجهات نظر تاريخية 279
1. التاريخية البوذية 279
2. حول عبادة الأصنام البوذية 282
3. المسيانية البوذية 289
4. استيعاب البوذية 292
5. العقل والروحانية 295
16. عقيدة السكاندات الخمس 300
1. قراءتي الظاهراتية الخاصة 301
2. قراءة نفسية أكثر تقليدية 305
3. أطروحة آلية واضحة 311
17. عقيدة السكاندات الخمس (تابع) 316
1. الجوانب الميتافيزيقية 316
2. الروح والفراغ 319
3. في الختام 339
المراجع الرئيسية 344

الرسوم البيانية

الشكل 1. ثلاثة أنواع من الاستمرارية... 66
الشكل 2. كيف تُؤدي المواضيع والأشياء اللحظية إلى ظهور التجريدات... 80
الشكل 3. تصورات النفي... 183
الشكل 4. المادة والعقل والروح مُقدَّمة كأبعاد ثلاثة للوجود... 322

مقدمة

يشكل هذا المجلد مراجعة نقدية، تستند أساسًا إلى أسس منطقية، لبعض المذاهب البوذية الرئيسية، بما في ذلك عدم الثبات، والترابط، والفراغ، وإنكار الذات، ومزاعم "السكاندها الخمسة".

كُتبت المقالات المُجمّعة هنا بقلم آفي سيون، على فترات متقطعة على مدى خمسة عشر عامًا تقريبًا، بعد نشر كتابه الأول حول هذا الموضوع، " المنطق البوذي غير المنطقي "، عام ٢٠٠٢. وقد نُشرت هذه المقالات في عدة كتب له، وهي: "الظاهراتية " ، و" منطق السببية" ، و"الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة" ، و "تأملات" ، و" تأملات" ، و "تأملات منطقية وروحية" ؛ أما المقالة الأخيرة، التي تتناول عقيدة السكاندات الخمس، فلم تُنشر رسميًا حتى الآن (باستثناء نشرها إلكترونيًا).

تتناول هذه المقالات المواضيع نفسها بشكل أساسي، ولكن بتوسع وعمق متزايدين. تتكرر المواضيع، لكن القضايا تُوضَّح وتُعالَج بشكل تدريجي. تطورت أفكار المؤلف حول الموضوع، لكن استنتاجاته العامة ظلت كما هي إلى حد كبير: العديد من العقائد البوذية التقليدية قابلة للنقد المتواصل من وجهة نظر موضوعية ومنطقية (استقرائية واستنتاجية).

تُرتَّب المقالات ترتيبًا زمنيًا تقريبًا، مع أن بعض المقالات اللاحقة تُقدَّم على المقالات السابقة لأسباب أدبية. تُجمَّع المقالات التي تتناول مواضيع مترابطة، والمكتوبة في الفترة نفسها، في فصول مشتركة؛ أما الفصول التي تتناول مواضيع متشابهة، والمكتوبة في فترات مختلفة، فقد تُفصل بينها مسافات كبيرة. والهدف في هذه الحالات هو تجنُّب الرتابة وجعل المادة سهلة القراءة. عادةً، عند تناول موضوع ما مرة أخرى، لا تُكرَّر الحجج بلا داعٍ، بل تُطرح حجج جديدة.

لم يكن دافع الكاتب لكتابة هذه المقالات النقدية عدائيًا قط. فهو لا يكنّ أي ضغينة للبوذية، بل على العكس تمامًا. إنه يحترم جوانب عديدة من البوذية، ويعترف بأنه استلهم منها شخصيًا وفلسفيًا، واستفاد منها. ومع ذلك، ورغم هذا التأثير، فإنه لا يُعرّف نفسه بأنه "بوذي". وللتوضيح أيضًا، فرغم ممارسته التأمل بانتظام لسنوات عديدة، واستفادته الكبيرة منه، فإنه لا يدّعي أنه "مستنير".

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن كتابات هذا المؤلف عن البوذية لا تهدف إلى أن تكون دراسات أكاديمية في الأدب أو التاريخ البوذي. توجد العديد من هذه الدراسات، وقد اطلع هو بالطبع على بعضها. لا يسعى المؤلف إلى استعراض سعة اطلاعه، بل إلى دراسة الأفكار. تركز كتاباته على

فحص المفاهيم والنظريات والأساليب الواردة في العديد من النصوص البوذية الأصلية والكتب الحديثة عن البوذية. لا يهمه من قال ماذا ومتى، بل ما يهمه هو مدى مصداقية ما قيل، أو على الأقل مدى إمكانية تصوره.

لا يتبنى المؤلف منهجًا دينيًا بحتًا في دراسة العقائد التي يتناولها؛ فولاءه الأول للعقل. وهو لا ينقل مزاعم أو عقائد بوذية دون تمحيص، ولا ينخرط في الدفاع عنها. إنه باحث صادق، يسعى إلى الحقيقة الموضوعية لا إلى الراحة العاطفية. لا يستهويه الوهم، بل يحرص على معرفة الحقائق، أو على الأقل معرفة مدى منطقية أي فرضية مطروحة. وكتابه موجه إلى أصحاب الفكر المماثل.

يُقال هذا كله بسبب ردود الفعل السلبية التي أثارها كتاب المؤلف السابق، " المنطق البوذي الخاطئ "، لدى بعض القراء. كان هذا الكتاب من أكثر مؤلفاته قراءةً؛ ولكن، بينما أعرب العديد من القراء عن إعجابهم به وتقديرهم له، انتقد البعض الآخر المؤلف بشدة بسببه. ويؤكد المؤلف، للتأكيد، أنه لا يكنّ أي ضغينة للبوذية، ولا يسعى إلى إثارة الجدل من خلال كتابة بعض الآراء النقدية عنها. فنهجه موضوعي وموضوعي.

يتناول المؤلف العقائد اليهودية، التي يهتم بها أيضاً، بأسلوب موضوعي ودقيق على حد سواء. ولا يرى تعارضاً كبيراً بين اهتماماته البوذية واليهودية، بل على العكس، يكمل كل منهما الآخر ويثريه. علاوة على ذلك، فبينما أثرى كل منهما المؤلف فكرياً وروحياً، فقد كان ينظر إليهما دائماً (وخاصة منذ كتابة كتاب " منطق المستقبل " في أوائل الأربعينيات من عمره) بقدر كبير من الحذر والتساؤل.

يجب الرجوع دائمًا إلى المنطق والفلسفة، بالمعنى العقلاني الأمثل لهذين المصطلحين، عند تقييم المذاهب ذات النزعة الروحية. ويجب إخضاع الادعاءات الواقعية والنظرية والمنهجية لهذه المذاهب لتدقيق جاد. عندما يكون المرء مبتدئًا، ولا يزال يستوعب الأفكار والتوجيهات الروحية ويفهمها، فإنه قد يتقبلها (بل يجب عليه) بحماس. أما عندما ينضج، ويستوعب هذه الأفكار والتوجيهات استيعابًا تامًا، فعليه بالتأكيد أن يتساءل عنها، ويحللها بدقة، ويحدد (بقدر استطاعته) مكانتها الفكرية بدقة.

لا شرف في السذاجة، ولا في الولاء الأعمى لأي عقيدة، سواء كانت مؤيدة أو معارضة. المفكر المستقل لا يُحابي أحدًا، بل يسعى إلى الصدق والإنصاف التامين. هذا هو احترام الواقع، ورفض الانخداع أو التضليل. نأمل أن يكون هذا الكتاب مثالًا على هذا الموقف النبيل.

(كتب بضمير الغائب من قبل المؤلف، 2017.)

1. منطق ناجارجونا الزائف

مقتبس من كتاب "المنطق البوذي غير المنطقي" *(2002)*، الفصول *1-3* والملحق *1*.

يُعتبر الفيلسوف البوذي الهندي ناجارجونا (حوالي 113-213 م)، مؤسس مدرسة ماديااميكا (الطريق الأوسط)، إحدى مدارس الماهايانا، والتي أثرت بشكل كبير على البوذية الصينية (تشان) والكورية (سون) واليابانية (زن)، بالإضافة إلى البوذية التبتية، من أعظم فلاسفة البوذية. يُزعم أنه كان منطقيًا بارعًا، استطاع أن يُظهر زيف المنطق. لكن في الحقيقة، خطابه ليس إلا محاكاة ساخرة خبيثة للمنطق؛ إنه مغالطة وقحة. يحتوي هذا الفصل على مقتطفات من كتاب "اللا منطق البوذي" ، الذي أحلل فيه حجج ناجارجونا الرئيسية [1].

1. مغالطات في أعمال ناجارجونا

فيما يلي المغالطات الرئيسية التي وجدت أن ناجارجونا يرتكبها في معالجته الفلسفية لمفهوم "الفراغ".

مغالطة التتراليمّا.

> يتمثل هذا في التعامل مع التركيبتين "كلاهما أ وغير أ" (تناقض) و"لا أ ولا غير أ" (إدراج الوسط) كاحتمالات شكلية. لكن هاتين التركيبتين ممنوعتان منطقيًا في جميع الحالات (أيًا كان ما يمثله "أ") منذ البداية.

مغالطة المعضلة غير الحاسمة.

> يتمثل هذا في إظهار المعضلة وكأنها حتمية، بينما في الواقع يكون أحد (أو جميع) عناصرها (مقدماتها الرئيسية) إشكاليًا وليس تأكيديًا. لا يمكن إثبات صحة الحجة القائمة على المعضلة إلا إذا كانت مقدماتها الرئيسية جميعها عبارات شرطية صحيحة، وليس إذا كانت أي منها عبارة "إذا - ربما - إذن".

---

[1] كما وردت في كتاب هسوه لي تشنغ منطق فارغ .

مغالطة إنكار الواحد والجميع.

يتمثل هذا في إنكار نظرية واحدة حول قضية ما، وإيهام القارئ بأنه بذلك قد أنكر جميع النظريات الممكنة بشأنها. ولكي يكون الإنكار شاملاً، يجب أن يأخذ في الاعتبار جميع النظريات البديلة قبل التوصل إلى مثل هذا الاستنتاج السلبي بشأن القضية.

مغالطة الفرضية غير الممنوحة.

وهذا يتمثل في اعتبار فرضية غير مقبولة بشكل عام ولم يتم دعمها بشكل كافٍ، أو في الواقع غير مقبولة بشكل عام أو تم دحضها بشكل مقنع.

مغالطة النظرية أو المصطلح غير الواضح.

يتمثل هذا في التغاضي عن التفاصيل أو الفروق الدقيقة ذات الصلة، والتي تُحدث فرقًا جوهريًا في فهم المصطلح أو النظرية المعنية. ينبغي تعريف المصطلح أو النظرية وتوضيحها بدقة قدر الإمكان في سياق المعرفة ذات الصلة، حتى يتسنى اختبار الافتراضات النسبية على النحو الأمثل.

مغالطة التورية.

يتمثل هذا في استخدام مصطلح واحد بمعنيين (أو أكثر) مختلفين ضمن أطروحة الباحث، بحيث يبدو أن ما تم إثباته فيما يتعلق بأحد المعاني قد تم إثباته فيما يتعلق بالمعاني الأخرى. ويُمكن تحقيق ذلك من خلال غموض تعريف المصطلحات.

مغالطة مفهوم الشك في الإدراك.

يتمثل هذا في استخدام مفهوم ما للتشكيك في الإدراك (أو الإدراكات) التي أدت (أو أدت) إلى ظهوره في المقام الأول. يجب دائمًا الاعتراف بترتيب الأشياء، أي نشأة المفهوم في المعرفة، وكيفية ظهوره في علاقته بإدراكات معينة، واحترام هذا الترتيب.

مغالطة التثبيت غير المناسب.

يتمثل هذا في التظاهر بأن المصطلح الذي يحمل معنى متغيراً بطبيعته له معنى ثابت. ومن الجدير بالذكر أن مصطلحات مثل "هذا" و"هنا" و"الآن" متغيرة بطبيعتها، حيث تُستخدم الكلمة نفسها دائماً، حتى مع اختلاف الشيء أو الزمان أو

المكان المشار إليه؛ فهذه المصطلحات لا تبقى مرتبطة بمرجعها بشكل نهائي.

مغالطة المعايير المزدوجة.

ويتمثل هذا في أن يكون المرء شديداً تجاه حجة خصمه بينما يكون متساهلاً فيما يتعلق بحجة المرء الخاصة، على الرغم من أن الحجتين متشابهتان شكلياً أو لهما نقاط قوة و/أو ضعف متشابهة.

2. المعضلة الرباعية

يرتكز الفكر الفلسفي والعلمي الغربي على المنطق الأرسطي، الذي تقوم مبادئه التأسيسية على "قوانين الفكر" الثلاثة. ويمكن تلخيصها في: "أ هو أ" (الهوية)، و"لا شيء هو أ وغير أ في آن واحد" (عدم التناقض)، و"لا شيء ليس أ ولا غير أ" (استبعاد الوسط). تجدر الإشارة إلى أن هذه القوانين ليست مجرد فرضيات، بل هي مقدمات لا جدال فيها لكل فكر إنساني عقلاني [2].

تُعدّ الرباعية [3]مشتقة من قوانين الفكر، وتتعلق بأيّ مصطلحين أو قضيتين، يُرمز لهما بـ A وB، ونفيهما بـ non-A وnon-B. ويمكن تصور أربعة تركيبات لهذه المصطلحات الأربعة، وهي: "A وB" (كلاهما)، و"non-A وnon-B" (لا هذا ولا ذاك)، و"A وnon-B"، و"non-A وB" (واحد منهما فقط). ووفقًا للمنطق الأرسطي، فإن هذه العبارات الأربع غير متوافقة مع بعضها (إذ لا يمكن أن تكون إلا واحدة منها صحيحة ، لأنه لو تم تأكيد اثنتين أو أكثر منها لكانت "A وnon-A" أو "B وnon-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة متناقضة في حد ذاتها)، وشاملة (إذ يجب أن تكون واحدة منها على الأقل صحيحة ، لأنه لو تم إنكارها جميعًا لكانت "not A وnot non-A" أو "not B وnot non-B" أو كلاهما صحيحًا، وهذه الأخيرة تتعارض مع قاعدة الوسط المرفوع).

---

[2] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" (جنيف: المؤلف، 1996. طبعة منقحة)، الفصل 2 و20، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع (المنشورة على موقعي الإلكتروني www.thelogician.net).

[3] انظر تشنغ، الصفحات 36-38، حول هذا الموضوع. يشير هناك إلى العبارة الافتتاحية للنص العبري، بالإضافة إلى XVII:12a وXXIII:1a. أصل الكلمة: من اليونانية، *tetra* = أربعة، *lemma* = بدائل. صِيغ المصطلح في مقابل معضلة "أ أو غير أ".

الآن، يقوم ناجارجونا بإدخال الحد أ مكان ب (أي أنه يأخذ حالة ب = أ)، ويدّعي فعليًا أن الاحتمالات المنطقية الأربعة المذكورة أعلاه للتركيب تنطبق في هذه الحالة الخاصة - بحيث تبدو العبارات "أ و أ = ب"، و"غير أ وغير أ = غير ب"، و"أ وغير أ = غير ب"، و"غير أ و أ = ب" مقبولة منطقيًا. **ثم يمضي ليجادل بأن هناك أربعة احتمالات وجودية: إثبات أ (أ + أ = أ)، ونفي أ (غير أ + غير أ = غير أ)، وإثبات ونفي أ معًا (أ وغير أ)، ولا إثبات ولا نفي أ (ليس أ وليس غير أ).** وبالتالي، فهو يستخدم على ما يبدو مبادئ ومصطلحات المنطق الشائع للوصول إلى نتيجة معاكسة تمامًا. وهذا يعطيه وللقراء انطباعًا بأنه من المعقول تمامًا إثبات ونفي كليهما أو عدم إثبات أو نفي أي منهما.

لكن في المنطق الأرسطي، يُستبعد الخياران الأخيران منذ البداية – «كلاهما أ وغير أ» بموجب قانون عدم التناقض، و«لا أ ولا غير أ» بموجب قانون الوسط المرفوع – ولا يتبقى سوى الاحتمالين المنطقيين «أ» أو «غير أ». يمكن النظر إلى الموقف المناهض للأرسطية، من منظور إيجابي، على أنه موقف مناهض للاسمية، يُذكّرنا بأن الأمور ليست دائمًا كما تبدو، أو أنه لا يمكن تصنيفها أو تسميتها بدقة. لكن في نهاية المطاف، يهدفون إلى زوال المنطق؛ فبدون قوانين الفكر، كيف لنا أن نميّز بين الأحكام الصحيحة والخاطئة؟

قانون الهوية "أ هو أ" هو قناعة بأن للأشياء هوية ما (مهما كانت تحديدًا) بدلًا من هوية أخرى، أو من انعدام الهوية تمامًا. وهو تأكيد على إمكانية المعرفة في نهاية المطاف، ورفضٌ للنسبية المطلقة أو الغموض. هدف ناجارجونا هو إنكار الهوية.

تجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو دقيق للغاية في صياغته لقانون التناقض، إذ يقول في كتابه ″الميتافيزيقا ": "لا يمكن أن تنتمي الصفة نفسها إلى الموضوع نفسه وفي الوقت نفسه لا تنتمي إليه من الجانب نفسه " (التشديد من عندي). وبالتالي، فإن صياغة بديلة لقوانين الفكر ستكون "المعضلة الثلاثية" (لنسميها كذلك): " إما أ كليًا، أو لا أ كليًا، أو كلاهما جزئيًا أ وجزئيًا لا أ "، وهو ما يستبعد الخيار الرابع "كلاهما كليًا أ ولا أ كليًا". يستمد الهجوم البوذي على قوانين الفكر بعضًا من مصداقيته من حقيقة أن الناس يشيرون لا شعوريًا إلى هذه "المعضلة الثلاثية"، معتقدين بشكل سطحي أنه من الممكن بالفعل أن تحدث أشياء متناقضة في المكان نفسه في أوقات مختلفة، أو في الوقت نفسه في أماكن مختلفة، أو من جوانب متعددة، دون أن يؤدي ذلك إلى صعوبة منطقية مستعصية على الحل. ولكن من الواضح أن الموقف البوذي أكثر جذرية من ذلك بكثير، إذ يقبل التناقض التام.

وبالمثل، فيما يتعلق بقانون الوسط المرفوع، الذي يؤكد استحالة الوضع "لا أ ولا غير أ" في الواقع ، ينخدع الناس بإمكانية عدم اليقين في المعرفة ، بشأن ما إذا كان أ أو غير أ هو الواقع، فيعتقدون أن هذا القانون الفكري قابل للنقاش. ولكن يجب فهم أن جوهر هذه القاعدة المنطقية استقرائي، وليس استنتاجيًا؛ أي أنها تنص على أنه في نهاية عملية اكتساب المعرفة، ستكون النتيجة إما "أ" أو "غير أ"، ولا يمكن توقع بديل ثالث. وهذا لا يستبعد إمكانية حدوث حالة من عدم اليقين في هذه الأثناء . ويستغل موقف ناجارجونا هذا الالتباس في أذهان الناس.

يفسر ناجارجونا القيد الذي ينطوي عليه معضلة "أ أو غير أ" على أنه "ثنائية" اعتباطية من جانب المفكرين العاديين [4]. وهذا يدل فقط على سوء فهمه للصياغة الرسمية (أو تظاهره بذلك، في محاولة لتضليل القراء السذج). عندما يستخدم المنطقيون متغيرًا مثل "ب" ويسمحون بأن "غير أ و ب" و"أ وغير ب" ممكنان من حيث المبدأ، فإنهم لا يقصدون ذلك كقاعدة عامة تنطبق على جميع قيم ب (مثل "أ")، بل كعبارة عامة تنطبق على أي قيم متسقة لـ ب. في الحالة المحددة حيث ب = أ، يجب استبعاد هذين التركيبين لأنهما غير قانونيين (أي يخالفان اثنين من قوانين التفكير).

إن الخاصية المذكورة أعلاه للرموز، أي قابليتها للتطبيق فقط ضمن قيود الاتساق، واضحة في جميع فروع علم المنطق الصوري، وقد تجاهلها ناجارجونا تمامًا هنا. كان دافعه بالطبع هو التعبير عن عقيدة بوذا

---

[4] من المضلل تسمية هذا بـ"الازدواجية" أو "الانقسام"، كما يفعل البوذيون عادةً، لأنه يوحي بأن شيئًا واحدًا قد قُسِّمَ تعسفيًا إلى قسمين - وبالمناسبة، أنه كان من الممكن تقسيمه إلى أربعة أقسام. ولكن، على المستوى الإدراكي، لا يوجد خيار ولا "تقسيم" لأي شيء. الظاهرة الظاهرة هي شيء واحد ، لنسميه " أ " (اسم علم، أو "هذا" بمعنى دال)، وليست انفصالًا. مسألة "الانقسام" لا تظهر إلا على المستوى المفاهيمي. النفي فعل عقلاني، أي لا يمكننا الحديث عن "غير أ "، أي ما لا يظهر، إلا باستحضار شيء " أ " سبق ظهوره (في الإحساس أو الخيال). في التصور الأولي ، تتم مقارنة ظاهرتين ومقارنتهما، كلٌّ على حدة ومع أشياء أخرى، من بعض النواحي. إذن، تكمن المسألة في ما إذا كانت هذه الظواهر متشابهة بما يكفي ومختلفة بما يكفي عن غيرها ليتم تصنيفها على أنها "متشابهة" وتسميتها بمصطلح عام (مثلاً "أ")، أم ينبغي تصنيفها على أنها "مختلفة"، أم أن هناك حالة من عدم اليقين. في المرحلة اللاحقة من عملية التمييز ، علينا أن نقرر ما إذا كانت ظاهرة ثالثة تندرج ضمن الفئة التي شُكّلت للظاهرتين السابقتين (أي تندرج تحت "أ")، أو لا تندرج ضمنها (أي تندرج تحت "غير أ")، أو ما زال الأمر محل شك. في الحالة الأخيرة، نتساءل عما إذا كانت "أ" أو "غير أ"، ونحذر من أنها لا يمكن أن تكون كليهما أو لا هذا ولا ذاك.

وتبريرها منطقيًا، وهي أن الحقيقة المطلقة تتجاوز الاسم والشكل (أي التمييز والخطاب)، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال وعي متعالٍ (عقيدة الحقيقة المزدوجة). وبشكل أدق، كما يؤكد تشنغ، كان هدف ناجارجونا هو إظهار أن المنطق غير متسق بطبيعته، وبالتالي فإن العقل جنون مشوش يجب رفضه. أي أنه لم يكن (هنا وفي كل مكان) يحاول في نهاية المطاف الدفاع عن رباعية منطقية حيث B تساوي A، أو حتى تأكيد أن الأشياء هي A وغير A في آن واحد، أو لا هي A ولا غير A، بل أراد أن يدفعنا إلى النظر إلى ما هو أبعد من تمييزات التصور وأحكام المنطق.

لكن كما سبق بيانه، لم ينجح في مسعاه هذا. فنقده مبني على تحريفٍ لعلم المنطق. يدّعي أنه يُظهر أن المنطق مُربك ومتناقض، لكن في الحقيقة، ما يُقدّمه كأطروحة لعلم المنطق ليس ما يدّعيه لنفسه، بل ما ينهى عنه صراحةً. علاوة على ذلك، حتى لو افترضنا أن النظرية المنطقية تُفضي إلى تناقضات كما يدّعي، فإن هذه الحقيقة لن تدفعنا إلى رفضها لولا وجود دافع ضمني لتفضيلنا للمنطق في الممارسة. فلو كان المنطق خاطئًا، لكانت التناقضات مقبولة. وهكذا، ومن المفارقات، أن ناجارجونا يستغل ميلنا المنطقي في توصيته لنا بتجاهل المنطق. باختصار، مع أنه يُوهمنا بأن التخلي عن العقل أمر معقول، إلا أنه من السهل إدراك أن استنتاجه محسوم مسبقًا وأن وسائله خاطئة.

3. لا حقيقي ولا غير حقيقي

لكن ناجارجونا يتصور أيضاً الحقيقة المطلقة ("الفراغ" [5]) على أنها "طريق وسط". [6]وبالتالي، لا يُمكن اعتبار عالم التجربة حقيقيًا ولا غير حقيقي ("لا يوجد شيء حقيقي، لا عقلي ولا غير عقلي"، و"لا يُمكن تصوره غير حقيقي"، كما ذكر تشنغ). في هذا السياق، يعتمد ناجارجونا بوضوح على أحد التناقضات المنطقية المذكورة أعلاه، ألا وهو "لا أ ولا غير أ" (على سبيل المثال). أريد الآن أن أوضح لماذا تبدو عبارة ناجارجونا معقولة وصحيحة ظاهريًا.

---

[5] بحسب ترونغبا، يتجاوز وعي "شونياتا" وعياً أكثر وضوحاً يُسمى "ماهامودرا". لكن هذه التفاصيل الدقيقة لا داعي لتطرقها هنا.

[6] انظر تشنغ، الصفحات 38-39، حول هذا الموضوع. وهو يشير هناك إلى النص المقدسي الثالث عشر:9أ والثامن عشر:7.

كما أوضحتُ مرارًا [7]، يجب النظر إلى المعرفة أو تناولها من منظور ظاهراتي (فهذه هي الأطروحة المعرفية الوحيدة المتسقة). علينا أن نبدأ بالاعتراف بالمظاهر وملاحظتها ، في حد ذاتها، دون إصدار أحكام مسبقة على حقيقتها أو وهمها. للوهلة الأولى، تبدو جميع المظاهر حقيقية بما يكفي. ولكن بعد حين، علينا أن ندرك أن بعض المظاهر تتعارض مع مظاهر أخرى، وأن نحكم على هذه المظاهر (أي واحد أو أكثر من تلك المتعارضة) بأنها وهمية . ولأن عالمنا لا يحتوي إلا على مظاهر، فإن جميع المظاهر المتبقية التي لم تُحكم عليها بأنها أوهام (أي طالما لم تُبطل منطقيًا بتعارضها مع مظاهر أخرى) تحتفظ بوضعها الأولي كحقائق.

أي أن التمييز بين المظاهر كحقائق أو أوهام ينشأ ضمن عالم المظاهر نفسه، حيث يُصنّف بعضها بهذه الطريقة والبعض الآخر بتلك. ليس لدينا مفهوم للواقع أو الوهم إلا بالرجوع إلى المظهر. إن استخدام مفهوم الواقع للإشارة إلى شيء يتجاوز المظهر هو سرقة للمفهوم، وإساءة استخدامه، واستقراء يتجاهل أصله الحقيقي في سياق المظهر. إن تطبيق مفهوم الوهم على جميع المظاهر، على أساس أن بعضها أوهام، هو تعميم غير مبرر يتجاهل كيفية نشوء هذا المفهوم بالرجوع إلى حدث محدد (أي التناقض بين بعض المظاهر وما ينتج عنه من تضاؤل في مصداقيتها). علاوة على ذلك، فإن الادعاء بأن لا شيء من المظاهر حقيقي أو أن جميعها أوهام هو ادعاء متناقض، لأن هذا الادعاء نفسه يندرج منطقيًا تحت فئة المظهر.

يوجد الوهم رغم أنه ليس حقيقة، فهو موجود كمظهر. والحقيقة ظاهرة أيضاً، على الأقل بعض جوانبها. لذا، لا يُفهم المظهر في حد ذاته على أنه حقيقة (لأن بعض المظاهر وهمية)، ولا يمكن مساواته بالوهم (لأن ليس كل المظاهر كانت أو يمكن اعتبارها وهمية). وبالتالي، يُعد المظهر أرضية مشتركة بين الحقائق والأوهام، وسمة مشتركة بينهما، وتوليفاً جدلياً لتلك الأطروحات ونقيضها. إنه جنس، وهما نوعان منه متنافيان. (أما الفرق بين المظهر والوجود فهو مسألة أخرى تناولتها في موضع آخر، باختصار، الوجود جنس من المظهر وعدم المظهر، حيث يرتبط مفهوم عدم المظهر بمفهوم الوعي، بينما يُفترض أن يكون المظهر مستقلاً).

لا تسمح أي من هذه الأفكار بالاستنتاج بأن المظاهر "ليست حقيقية ولا وهمية" (بافتراض أن "الوهم" يُفهم على أنه "غير حقيقي"). كل ما يمكننا قوله هو أن بعض المظاهر حقيقية وبعضها وهمية. من الناحية

---

[7] انظر إلى كتابي "المنطق المستقبلي" ، الفصل 60-62، والمقالات اللاحقة حول هذا الموضوع.

الشكلية، تكون العلاقة المنطقية الصحيحة بين المفاهيم الثلاثة كما يلي: استنتاجياً ، يُستدل على المظهر من الواقع والوهم، ولكنه لا يستلزمهما؛ لأن الواقع والوهم متناقضان، فلا يمكن أن يكونا صحيحين وخاطئين في آن واحد. علاوة على ذلك، استقرائياً ، يستلزم المظهر الواقع، إلى أن يُحكم عليه بأنه وهم (بسبب اكتشاف تناقض ما).

بصورة أدق، تُصنّف جميع المظاهر مبدئيًا على أنها حقيقية. أي مظهر يُكتشف تناقضه مع نفسه يكون وهميًا (استنتاجيًا)، وبالتالي يكون تناقضه بديهيًا وحقيقيًا (استنتاجيًا). تبقى جميع المظاهر المتبقية مصنفة على أنها حقيقية، طالما لم يُطعن فيها. أما المظاهر المتنازع عليها، فيجب تقييمها بشكل ديناميكي. عندما يُفنّد مظهرٌ ما مظهرًا آخر، يُصبح كلاهما موضع شك بسبب التناقض بينهما، وبالتالي يُصبح كلاهما إشكاليًا في البداية . بعد ذلك، يجب تقييم مصداقيتهما النسبية بشكل مبدئي في السياق العام للمعرفة التجريبية والعقلانية المتاحة، وإعادة تقييمها بشكل متكرر مع تطور هذا السياق. بناءً على ذلك، قد يُحكم على أحد هذه المظاهر بأنه أكثر مصداقية من الآخر، بحيث يُوصف الأول بأنه محتمل (قريب من الحقيقة) والثاني بأنه غير محتمل نسبيًا (قريب من الوهم). في النهاية، يمكن وصفهما على التوالي بأنهما حقيقيان (استقرائيًا) أو وهميان. وبالتالي، فإن الواقع والوهم هما طرفا النقيض (100٪ و 0٪ على التوالي) في نطاق واسع من الاحتمالات مع العديد من الدرجات المتوسطة (بما في ذلك الإشكالية عند نقطة المنتصف).

وبعبارة أدق، فإن الإدراكات المجردة (أي المظاهر الملموسة والظواهر) ليست وهمية أبدًا. فمفهوم "الوهم" يقتصر على المفاهيم المجردة (أي المظاهر المجردة والثوابت). عندما نصف إدراكًا ما بأنه وهمي، فإننا نعني ببساطة أننا أسأنا فهمه. أي أن ما اعتبرناه في البداية إدراكًا محضًا، كان في الواقع مزيجًا من المفاهيم ، وهو ما تبين لاحقًا أنه خاطئ. على سبيل المثال، أرى أشكالًا وألوانًا معينة في الأفق وأظن "ها هي فتاة على دراجة"، ولكن عندما أقترب أدرك أن كل ما رأيته هو كومة قمامة على جانب الطريق. الإدراك المحض هو الأشكال والألوان التي أراها؛ والتفسير الخاطئ هو "فتاة على دراجة"، أما التفسير الصحيح فهو "كومة قمامة". لم يتغير الإدراك الأولي، لكن اقترابي أضاف إليه تفاصيل إدراكية. كان انطباعي الأول صحيحًا، لكن حكمي الأولي كان خاطئًا. أقوم بمراجعة المفهوم الأخير، ليس من خلال وسيلة متفوقة على المعرفة، ولكن ببساطة عن طريق المزيد من الإدراك والتصور .

بالمعنى الدقيق للكلمة، فإن الإدراك ليس هو القضية المطروحة؛ إنما هي مفاهيمنا التي نقوم بتقييمها. ومن المسلّم به عمليًا أنه غالبًا ما يكون من الصعب جدًا فصل الإدراك عن تفسيره، أي عن ملحقاته المفاهيمية. إن إدراكنا للأشياء، في الواقع، هو إلى حد كبير إدراكٌ "إيديتيكي". ومع ذلك، لا يجب أن تدفعنا هذه الحقيقة إلى رفض أي إدراك (كما يفعل العديد من الفلاسفة الغربيين، وكذلك البوذيين، بسرعة)، أو حتى رفض كل مفهوم. إن "الشوائب" المفاهيمية في الإدراكات ليست بالضرورة خاطئة. نعرف أنها كانت خاطئة عندما نكتشف سببًا محددًا للشكوى - أي تناقضًا منطقيًا أو تجريبيًا. طالما أننا لا نجد مثل هذا الخطأ المحدد فيها، فيمكن اعتبارها صحيحة. هذا يعني فقط أنه يتعين علينا تطبيق قواعد الاستدلال [8]على تفسيراتنا المباشرة للإدراكات الفردية، تمامًا كما نفعل مع النظريات المعقدة المتعلقة بمجموعات من الإدراكات. هذه القواعد عالمية: لا يوجد حكم مستثنى من شرط التدقيق الدقيق وإعادة التقييم.

الآن، بالنظر إلى رواية تشنغ وبعض اقتباسات ناجارجونا الواردة فيها، يمكننا تفسير الأخير على أنه كان يحاول قول ما قلته أنا. على سبيل المثال، يكتب تشنغ [9]: "ما أراد ناجارجونا إنكاره هو أن الظواهر التجريبية... حقيقية تمامًا... ومع ذلك، [هذا] لا يعني أن لا شيء موجود. إنه لا ينفي أي شيء في العالم " (التشديد من عندي). أفسر عدم النفي هذا على أنه إقرار بأن المظهر هو الحد الأدنى للمعرفة. ربما واجه ناجارجونا صعوبة في تطوير مصطلحات مناسبة (تمييز الوجود والمظهر والحقيقة، كما فعلتُ أعلاه)، متأثرًا بلا شك بميله إلى العبارات المتناقضة التي تبدو وكأنها تعبر عن العقيدة الصوفية البوذية وتؤكدها.

لكن إن كان هذا ما قصده، فهو لم ينجح في الوصول إلى "طريق وسط" (أي إنكار قانون الوسط المرفوع)، بل إلى "طريق مشترك" (أي أرضية مشتركة مُسلَّم بها). في رأيي، هذا ليس إنجازًا بسيطًا - إنه الاكتشاف الفلسفي للظاهراتية! لكن بالنسبة له، سيكون ذلك تافهًا، إن لم يكن مُضرًّا - لأن ما يسعى إليه هو إنكار الوعي العادي وأسبابه المُعيقة، ومن ثمّ

---

[8] تعتبر الاستدلال الاستنباطي كل المعرفة المفاهيمية افتراضية، ويجب اختبارها بشكل متكرر - في منافسة مع جميع الفرضيات البديلة الممكنة - بالرجوع إلى جميع المنطق والخبرة المتاحة.

[9] ص 42.

القفز إلى وعي مختلف وأسمى قادر على بلوغ الحقيقة المُتعالية أو الواقع المُطلق.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن إنكار مدرسة ماديا ميكا الفعلي للواقع في كل ما يبدو لم يلقَ قبولًا لدى مدرسة لاحقة من فلسفة ماهايانا، وهي مدرسة يوغاشارا (القرنين السابع والثامن الميلاديين) . يصف تشنغ موقف الأخيرة على النحو التالي [10]: "يمكن إثبات أن كل شيء، سواء كان ذهنيًا أو غير ذهني، وهمي منطقيًا أو جدليًا. ولكن لكي يكون الشيء وهميًا، يجب أن يكون هناك فكر معين يعاني من الوهم. إن حقيقة الوهم بحد ذاتها تثبت وجود وواقعية وعي أو عقل معين . إن القول بأن كل ما هو ذهني وغير ذهني غير حقيقي هو انتحار فكري. يجب على الأقل الاعتراف بواقعية شيء ما حتى يكون الحديث عن الوهم منطقيًا" (التشديد من عندي). هذا هو جوهر الحجة الظاهراتية التي أقدمها أعلاه، على الرغم من أن استنتاجي النهائي يختلف بوضوح عن استنتاج يوغاشارا، القائل بأن كل شيء هو وعي أو عقل (نوع من المثالية)، ولكنه يترك الباب مفتوحًا أمام إمكانية الحكم على المظاهر وتصنيفها كمادة أو عقل بالرجوع إلى اعتبارات مختلفة.

يذهب رفض مدرسة ماديا ميكا لمفهوم "الثنائية" إلى حدّ الإيحاء بأنّ "الفراغ" لا يُوجد في النيرفانا، نقيض السامسارا (وفقًا للرؤية البوذية السابقة)، بل في "لا السامسارا ولا النيرفانا". في الحقيقة، يمكن إيجاد عبارات مماثلة في مدونة بالي، أي في مدارس ثيرافادا الأقدم بكثير، ما يُشير إلى أنّ هذا المفهوم ليس حكرًا على مدرسة ماهايانا. يكمن الاختلاف في التأكيد، فمثل هذه العبارات، التي كانت نادرة نسبيًا في الفترة السابقة، أصبحت هي السائدة والمتكررة بكثرة في الفترة اللاحقة. مثال على ذلك نجده في الداماباداً ، وهي سوترا تعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد، [11]أي قبل ناغارجونا بأربعمائة أو خمسمائة عام. هنا، تُشَبَّه السامسارا بنهر أو ضفته، والنيرفانا بالضفة الأخرى؛ ويُطلب منا تجاوز هذين الحدّين.

---

10 ص 25.

11 يُفترض أن هذا هو تاريخ تأليف النص، مع أن المترجم، خوان ماسكارو، يذكر في مقدمته أنه "جُمِعَ" في ذلك الوقت، مما يوحي بتأليف سابق. ولا يتضح في ذلك الشرح متى يُقدَّر تاريخ كتابة السوترا لأول مرة. وإذا كان ذلك لاحقًا بكثير، ولنقل في فترة تبلور فكر الماهايانا، بين عامي ١٠٠ قبل الميلاد و١٠٠ ميلادي، فربما يكون هذا الأخير قد أثّر على الرهبان الذين دوّنوا النص. انظر الفصل ٢٦ (٣٨٣-٣٨٥) للاطلاع على الاقتباس.

"عندما تعبر مجرى السامسارا، ستصل إلى النيرفانا... من يصل إلى الضفة الأخرى، حينها ينال الرؤية العليا وتتحرر جميع قيوده. أما من لا يجد هذه الضفة ولا الضفة الأخرى، ولا كليهما..."

تُعدّ هذه الصيغة مشروعة إذا ما اعتُبرت تحذيرًا من أن السعي وراء النيرفانا (التنوير والتحرر) يُشكّل عائقًا أمام بلوغها، بل هو مجرد شكل خفي من السامسارا (الجهل والتعلق)؛ فلا تناقض في القول بأن فكرة النيرفانا كغاية للعمل تُبقينا في السامسارا - فهذه عبارة سببية عادية. كما أن الصيغة مقبولة منطقيًا إذا ما اعتُبرت تذكيرًا بأنه لا توجد كلمة أو مفهوم - ولا حتى "السامسارا" أو "النيرفانا" - قادر على استيعاب أو نقل المعاني الكاملة المقصودة (أي أن كلمة "لا" هنا يجب أن تُصاغ بدقة أكبر على أنها "ليس تمامًا"). ولا تناقض أيضًا في القول بأن من بلغ النيرفانا لا يحتاج إلى مغادرة عالم أولئك المحبوسين في السامسارا، بل يمكنه الاستمرار في الوجود والتصرف فيه، وإن كان ذلك بطريقة مميزة خالية من التعلق.

لكن من التناقض وصف "الفراغ" بأنه "لا سامسارا ولا نيرفانا"، إذ أن النيرفانا كمفهوم تُعرَّف أصلاً بأنها خارجة عن السامسارا؛ فالحقيقة لا تقبل خياراً ثالثاً. في أحسن الأحوال، يمكن القول إن الفراغ مستوى أعلى من النيرفانا (بمعناها الأوسع)، وهو مستوى لا ينبغي الخلط بينه وبين المستوى الأدنى المقصود في مصطلح النيرفانا الأصلي، ولا مع السامسارا بالطبع. في هذه الحالة، تشمل النيرفانا (بمعناها العام، أي خارجة عن السامسارا حرفياً) نوعاً أعلى وآخر أدنى؛ وبالتالي، فإن عبارة "لا سامسارا ولا نيرفانا دنيا" تتوافق مع عبارة "نيرفانا أعلى". ثمة فرق شاسع بين اللغة الشعرية المجازية والتفسير الحرفي لها.

4. إساءة استخدام المعضلة

كما سنرى لاحقًا، غالبًا ما يصوغ ناجارجونا حججه في شكل معضلة. لذا، اسمحوا لي أن أقدم لكم هنا مقدمة عن المنطق الصوري للمعضلة. الشكل الذي يميل إلى استخدامه هو ما يسميه علماء المنطق "المعضلة البنائية البسيطة"، والتي تبدو كالتالي:

إذا كان X، فإن Y - وإذا لم يكن X، فإن Y
(المقدمات الرئيسية، أو "أطراف" المعضلة)

لكن إما X أو لا X
(الفرضية الثانوية، تُترك دون ذكر إذا كانت واضحة)
لذلك، Y
(الخلاصة)

حيث يشير "X" و"ليس X" إلى بعض القضايا قيد الدراسة، بينما يشير "Y" إلى النتيجة الوسيطة والنهائية (الصريحة أو الضمنية). في فلسفة ناجارجونا، يحمل "Y" عادةً دلالة سلبية، أي أن "Z" لا معنى له أو مستحيل أو سخيف، بمعنى أنه يؤكد أن القضايا المعنية ("X" أو "ليس X")، أو المفاهيم التي تتضمنها، خاطئة.

تتلخص عملية الاستدلال فيما يلي: تهدف المقدمات الكبرى (أو "القرنين" أو "الشوكتين") إلى إثبات أن كلًا من الفرضيتين، "س" و"ليس س"، تؤدي إلى قضية "ص"؛ وتذكرنا المقدمة الصغرى بأن هاتين الفرضيتين متنافيتان وتستنفدان جميع البدائل المتاحة (فهي "تتناول المعضلة من جذورها")، والنتيجة النهائية هي أنه لم يتبق لنا سوى "ص"، وهي النتيجة المشتركة بينهما. يسهل التحقق من صحة هذا النوع من الاستدلال ، على سبيل المثال، عن طريق تناقض المقدمات الكبرى، لنحصل على "إذا لم يكن ص، فإن كلًا من س وليس س"؛ وبما أن "ليس ص" يستلزم المفارقة "كلًا من س و"ليس س"، فإنه يترتب على ذلك أن "ص" المتناقضة معه صحيحة.

لاحظ أن المعضلة المذكورة أعلاه ذات شقين، أي أنها تنظر في فرضيتين بديلتين، "س" و"ليس س"؛ ومن الممكن أيضًا - كما فعل ناجارجونا - الخوض في جدال معضلة بثلاثة شقوق (أو أكثر) في المقدمة الكبرى وفصل ثلاثي (أو أكبر) في المقدمة الصغرى. وهذه تأخذ الشكل التالي (باختصار):

"إذا كان أ أو ب أو ج...، فإن ص؛
لكن إما أ أو ب أو ج...؛
لذلك Y"

ويمكن التحقق منها بنفس الطريقة [12].

أحيانًا، لا تكون حجة ناجارجونا معضلةً بالمعنى الحقيقي ، بل توحي بذلك فقط. يحدث هذا عندما يكون مضمون "ص" مجرد " لا يمكن

---

[12] *Reductio ad absurdum* : إنكار النتيجة مع الحفاظ على المقدمة الصغرى يؤدي إلى إنكار المقدمة الكبرى.

إثبات أن ع ذو معنى أو ممكن أو متسق" - أي عندما يدل على شك لا على نفي . لا تُجدي المعضلة نفعًا (أي لا يمكن التحقق منها إلا كما هو موضح) إلا إذا كانت المقدمات الرئيسية عبارات "إذا/إذن" صحيحة، أي بشرط أن تكون "ص" قضيةً تأكيديةً تتبع منطقيًا "س" أو "ليس س". لا تُجدي المعضلة نفعًا إذا كانت "ص" مجرد إشكالية بالنظر إلى "س" و/أو "ليس س". يجب عدم الخلط بين صيغة "إذا كان س، فبالتأكيد ص" وصيغة "إذا كان س، فربما ص"؛ فالأولى تعني "إذا كان س ، فإن ص" والثانية تعني "إذا كان س، فليس ص"؛ فالأخيرة ليست مكافئة منطقيًا للأولى، بل هي مجرد صيغة تابعة لها. وبالمثل، مع مراعاة الاختلافات ، في حالة "إذا لم يكن س"، بالطبع.

عندما تتخذ إحدى المقدمتين الرئيسيتين أو كلتاهما هذا الشكل غير المحدد، فإن كل ما يمكننا استنتاجه في النهاية هو " ربما ص" (أي أن المضمون "ع" قد يكون بلا معنى أو مستحيلاً أو سخيفاً") - وهو ما يعادل القول بأننا لا نصل إلى أي استنتاج نهائي على الإطلاق، لأن "ربما ص" يمكن قولها من البداية فيما يتعلق بأي شيء. في أحسن الأحوال، يمكننا اعتبار "ص" مؤكدة استقرائياً بشكل طفيف من خلال الحجة، أي أن احتمال "ربما" قد ازداد تدريجياً؛ لكن هذا لا يثبت "ص" استنتاجياً. والمعضلة، كما نكرر، لا يمكن إثبات صحتها إلا إذا كانت المقدمات تأكيدية؛ فهي لا تصح إذا كانت إحداهما أو كلتاهما إشكالية فحسب. ومع ذلك، كما سنرى، يعتبر ناجارجونا أحياناً مثل هذه المعضلة الزائفة مكافئة للمعضلة، ويعتبر عدم الاستنتاج "ربما ص" مكافئاً لاستنتاج سلبي "ص". وهذا استدلال مغلوط من جانبه.

2. امتياز ناجارجونا

مقتبس من كتاب التأملات *(2005)*، الفصل *2:5-5*.

1. لا تقدم أي ادعاء ؟

البوذي [13]ناجارجونا (الهند، حوالي 150-250 م) كل أطروحة اعتبرها عقلانية بكل الوسائل التي اعتبرها منطقية، وأعلن أن خطابه محصن من التدقيق والنقد، قائلاً (وفقًا لإحدى الترجمات):

> "لو كانت لدي أطروحة، لكنت مخطئاً؛ وبما أنني وحدي ليس لدي أطروحة، فأنا وحدي بلا خطأ" (VV 29) [14].

يتمثل الجانب الأول من تصريح ناجارجونا في **ادعاءٍ صارخٍ بعدم وجود أي ادعاء.** وهذا بالطبع تناقضٌ في حد ذاته. فكل قضية تدّعي أنها ذات معنى وصحيحة (سواء أكانت تتعلق بتجربةٍ ما أو بمفهومٍ مجرد، أو كانت إيجابية أم سلبية) هي تأكيدٌ أو ادعاء. والتظاهر بعدم وجود أي ادعاء في حين أن المرء يدّعي وجوده بوضوح هو خرقٌ لقانون الهوية: إنه إنكارٌ لكون الحقيقة حقيقة.

---

[13] لا شك أن التعليقات التالية ليست هجومًا على البوذية، بل على خطاب ناجارجونا. فالبوذية لا تُخدم جيدًا بمثل هذه الألاعيب. أتذكر ناجارجونا كلما قرأت البيت 306 من الداماپادا : "من يقول ما ليس موجودًا... ومن يقول إنه لم يفعل ما يعلم أنه فعله... فقد أخطأ في حق الحق". بالنسبة لي، هو مجرد فيلسوف كغيره؛ اهتمامه بالبوذية أمر ثانوي (وكذلك مكانته المقدسة في نظر الكثيرين).

[14] في كتاب " فيغراها فيافارتاني " (دحض الحجج)، الآية ٢٩، وردت ترجمة ناجارجونا. وقد وردت الترجمة المستخدمة هنا من قِبل "نامدرول" في منتدى إي-سانغا البوذي (http://www.lioncity.net/buddhism/index.php?s=d8946a5bcb1f56f3e9e21a108125823f&showtopic=5604&st=100&#entry82577). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن كلمة "وحيدًا" في هذه الترجمة قد لا تكون موجودة في النص الأصلي، استنادًا إلى ترجمات أخرى اطلعت عليها، على الرغم من أنها تبدو وكأنها قصد ناجارجونا.

لا سبيل منطقياً لإنكار أو انتقاد أطروحات أو منهجيات الآخرين دون إخضاع الخطاب الخاص بالمرء للتقييم. فكل إنكار أو نقد هو خطاب، وكل خطاب يخضع للمراجعة المنطقية. إن التظاهر بإمكانية الإعفاء المنطقي هو ضرب من ضروب الخداع (وإذا كان هذا التظاهر ضمنياً سيئاً بما فيه الكفاية، فإنه يصبح أكثر خداعاً إذا ما أُعلن صراحةً).

كان خطاب ناجارجونا، في الواقع (كما أوضحت في كتابي "المنطق البوذي الزائف")، مليئًا بالمغالطات المنطقية، مجرد محاكاة ساخرة للمنطق تتظاهر بأنه منطق. لكنه كان يعلم أن غير الملمين بالمنطق سيقعون في فخّه، فحكم على أنفسهم بالفشل الفكري من خلال هذا الادعاء المضلل. ولإسكات أي نقاش لاحق، أوهمهم بأنه قد كشف ببساطة عن سخافة المنطق، وجميع المذاهب القائمة عليه، دون أن يطرح هو نفسه أي منهجية أو مذهب خاص به.

لم يكن دحضه المزعوم للعقل مليئًا بأخطاء الاستدلال فحسب، بل كان استنتاجه "برفض الادعاء" استهزاءً بالمنطق والصدق. فهو، بطبيعة الحال، يقول ببساطة "لا أدّعي شيئًا" - وينكر باستمرار أن هذا التصريح يُعدّ ادعاءً. أسمّي هذا تلاعبًا نفسيًا سافرًا، مدفوعًا برغبة في التفوق على الآخرين. إنه يستغل بوقاحة سذاجة بعض الناس، ليسيطر عليهم فكريًا.

يمكن اعتبار الجانب الثاني من تصريح ناجارجونا أعلاه بمثابة نسخة "مخففة" من مفارقة الكاذب، إذ يقول: **الجميع مخطئون إلا أنا** . مع أن هذا التصريح ليس متناقضًا في حد ذاته (إذ يمكن أن يقوله الله بصدق)، إلا أنه قابل للشك منطقيًا لكونه يُبرئ نفسه .

بمعنى أدق، يقول هذا: "أنا الإنسان الوحيد الذي يمتلك المعرفة؛ أعلم أن كل من سواي عاجز عن المعرفة الحقيقية". لا ينخدع بمثل هذا الادعاء غير المدعوم بالامتياز إلا أحمق. فالعقل ينظر إلى جميع الناس على أنهم، من الناحية النظرية، ضمن نطاق المعرفة إذا بذلوا جهدًا كافيًا، حتى وإن لم يحققوا جميعًا كامل إمكاناتهم على قدم المساواة. ويقتضي العقل أن يكون الحوار منطقيًا وعادلًا، أي قائمًا على معايير عامة مشتركة لتحديد الصدق والكذب.

لو كان ناجارجونا يُبني نقده للوسائل البشرية العادية للمعرفة على ادعاء بلوغه "مستوى أعلى" من الوعي (أي التنوير البوذي أو النبوءات التوراتية)، لما استطعنا دحضه بشكل مقنع (لعجزنا عن إثبات أو دحض هذه الادعاءات التجريبية). لكنه لا يتخذ من هذا الادعاء أساسًا له، بل يحاول دحض العقل من خلال الخطاب المنطقي العادي . في هذه الحالة، يصبح موضوعًا مشروعًا للمنطق.

يُنظر إلى ادعاء العصمة حينها على أنه غطرسةٌ واضحة، وعدم احترامٍ للمفكرين الآخرين. فبقوله "أنا وحدي مُعفى من أي نقد"، يمنح الكاتب نفسه، بشكلٍ عدواني، امتيازًا خاصًا: فهو وحده من يملك طريق المعرفة؛ أما البقية فهم إما حمقى أو مخادعون. إنه خطابٌ استبداديٌّ دكتاتوري.

قارن بين عبارة "أنتم جميعًا لا تعرفون شيئًا" التي تنمّ عن استخفاف، وعبارة "أنا (أو نحن) لا نعرف شيئًا" التي تشمل الذات. هذه الأخيرة - رغم أنها توحي بـ"أنا أعرف أنني لا أعرف شيئًا" وبالتالي فهي متناقضة مع نفسها - إلا أنها على الأقل متواضعة؛ لدرجة أن هذا الاعتراف يُعتبر على نطاق واسع علامة على الحكمة (وهو جدير بالثناء، بصيغة معدلة، أي "أنا لا أعرف شيئًا تقريبًا ، القليل جدًا").

إن الإعفاء الذاتي شكلٌ خفيٌّ من أشكال التناقض الذاتي، لأنه يلجأ إلى ازدواجية المعايير . فمن يدّعي ذلك يُقدّم حججًا تبدو عقلانيةً ظاهريًا ضد التجربة الإنسانية والمنطق، لكنه لا يسأل نفسه أو يُخبرنا كيف استطاع (كإنسان عادي) (باستخدام الوسائل المعرفية نفسها التي يرفضها) أن يكتسب هذه المعرفة التي يدّعي أنها صحيحة. ينتقد الكاتب الآخرين، لكنه لا ينتقد نفسه بنفس القدر من الدقة.

هذا نمط تفكير خاطئ شائع بين من يدّعون التشكيك في الفلسفة. وهو يتخذ أشكالاً خفية عديدة. من الحكمة أن نكون دائماً متيقظين لمثل هذه الممارسات، وأن نطبق الاختبار الانعكاسي الموضح هنا.

2. خداع واضح

بالنظر إلى تصريح ناجارجونا أعلاه بمزيد من التفصيل، يمكن إضافة ما يلي.

بدايةً، ما المقصود هنا بـ" **امتلاك أطروحة** "؟ يشير هذا إلى أي اعتقاد صريح أو ضمني، أي رأي واضح أو غامض يُعتبر معرفة، أي فكرة يتبناها المرء أو يتغاضى عنها ضمنيًا. الموضوع الذي يناقشه ناجارجونا هنا هو أي نتاج للإدراك العقلاني البشري، أي اعتقاد أو رأي أو مذهب قد يتوصل إليه المرء، صوابًا كان أم خطأً، عن طريق الوعي العادي، أي من خلال التجربة، أو النفي، أو التجريد، أو وضع الفرضيات، أو الاستدلال الاستقرائي أو الاستنتاجي.

وماذا يُقصد هنا بـ " الوقوع في الخطأ "؟ يشير هذا إلى ارتكاب خطأ أثناء الملاحظة أو الاستدلال، بحيث تكون بعض الأطروحات التي تم

التمسك بها في الواقع وهماً وليست حقيقة، خاطئة وليست صحيحة، خاطئة وليست صحيحة.

كيف نعرف الوضع المناسب لأطروحة ما؟ نعرفه (كما أقترح) من خلال تطبيق شامل لعلم المنطق برمته على مجمل معطيات التجربة . إن مفاهيمنا عن الصواب والخطأ المعرفيين مبنية جميعها على المنطق والتجربة، دون اللجوء إلى أي تبرير خارجي استثنائي (مثل الوحي النبوي أو الإدراك الصوفي، أو مجرد سلطة شخصية عظيمة أو وثيقة أو مؤسسة دينية).

من الواضح أن ناجارجونا يدرك كل ذلك تمامًا، لكنه مصمم على إلغاء موثوقية التجربة العادية والعقل بشكل مستقل. وتتمثل استراتيجيته وتكتيكاته لتحقيق هذه الغاية، في جميع خطاباته، كما بينتُ في كتابي " المنطق البوذي غير المنطقي" ، في إعطاء انطباع (مهما بدا متناقضًا) بأن المنطق يمكن إبطاله بواسطة المنطق نفسه. وهذه الجملة المزدوجة له، "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بريء من الخطأ" ، تتناسب تمامًا مع برنامجه الفلسفي الهدّام.

قد يُفسر هذا الكلام ظاهرياً على أنه حجة واحدة:

إذا كان X (تم اقتراح اقتراح)، فإن Y (تم ارتكاب خطأ)
لكن ليس X (لا يوجد اقتراح)
لذلك ليس Y (لا يوجد خطأ)

على الرغم من أن الاستدلال المذكور أعلاه غير صحيح منطقيًا، لأنه ينفي المقدم لينفي النتيجة، إلا أن ناجارجونا لا يتردد في تجاهله دون تعليق، لعلمه أنه سيكفي لإقناع البعض، مع إدراكه التام أن ذوي التفكير المنطقي سيكتشفونه ويعترضون عليه. أما بالنسبة لهؤلاء، فهو يحتفظ بأسلوب أكثر دهاءً في التلاعب.

لا بد من ملاحظة أن الغرض من الآية 29 الشهيرة في خطاب ناجارجونا هو إظهار اتساق منطقي . فهو يريد من خلالها إيهام الناس بأن خطابه المناهض للعقلانية مبرر، وأنه يحظى بموافقة المنطق. نعم، هو في الواقع يهاجم المنطق؛ لكنه في الوقت نفسه يتظاهر باستخدامه، لأنه يعلم أن هذا الإجراء ضروري لإقناع الناس. فبالنسبة لمعظم الناس، يكفي مجرد تظاهر بالمنطق (أي مجرد بلاغة) لإسكات قدرتهم على التفكير النقدي. وسنرى الآن كيف يُنجز هذه المهمة.

إن الجزء الأول من قول ناجارجونا، وهو: "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا"، ليس المقصود منه (كما افترض البعض) تبرير خطابه برمته. فهو ليس هنا في خطابه حجةً ذات قوة جوهرية تدعم فلسفته أو تثبتها بشكل مباشر. وهو بالتأكيد ليس مبدأً منطقيًا بديهيًا، أو مسلمةً يتفق عليها الجميع دون اعتراض، يمكن من خلالها استنتاج خطابه أو حتى تعميمه. كلا، بل هو في حد ذاته استنتاج وتطبيق من أطروحة ناجارجونا الرئيسية، ألا وهي الادعاء بأن "كل المعرفة البشرية القائمة على التجربة والعقل العاديين خاطئة بالضرورة".

يُشكّل الادعاء الضمني الأخير فرضيته الرئيسية في عملية استدلال إنتاجية (ضمنية هنا)، أي عملية تستنتج قضية افتراضية محددة من قضية فئوية أكثر عمومية [15]. هذه الحجة صحيحة شكليًا، وتتلخص فيما يلي:

كل الآراء (X) هي بالضرورة خاطئة (Y)؛

لذلك،

إذا كان هذا هو X (تم اقتراح اقتراح)، فهذا هو Y (تم ارتكاب خطأ).

بهذه الطريقة، يُصوَّر الجزء الأول من تصريح ناجارجونا على أنه استنتاجٌ ضمني، وليس ادعاءً عشوائيًا. يُقدَّم بذكاءٍ كتطبيقٍ لمعلوماتٍ مُسلَّم بها مسبقًا، لا كتأكيدٍ مُنعزل. وبافتراض صحة المقدمة، فإن النتيجة تتبعها منطقيًا (وهذا هو المظهر الخارجي للمنطق) - ولكن هل تم التسليم بصحة المقدمة مسبقًا؟ كلا. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه بمجرد استخلاص النتيجة ظاهريًا، يمكن استخدامها بالتعميم لتعزيز المقدمة؛ ورغم أن هذا يُعدُّ تكرارًا، إلا أنه يُؤتي ثماره نفسيًا.

علاوة على ذلك، ينجح ناجارجونا، من خلال هذه الحجة الضمنية المثمرة، في التظاهر بأنه متسق مع نفسه: فهو يقول لنا، في الواقع: "انظروا، أنا لا أهاجم معارف الآخرين فحسب، بل أنا مستعد لتطبيق النقد الصارم نفسه على معارفي!". هذا التصريح الفاضل ليس إلا غبارًا في أعينكم، لأنه لا يشكك هنا في المبدأ الأوسع، بل يؤكده فحسب. لم يثبت في أي موضع أن "جميع القضايا خاطئة". موقفه هذا هو موقف شبه منطقي.

---

15 انظر إلى منطق المستقبل ، الفصل 29.3.

كما يُوضح الجزء التالي من بيانه، فهو لا يعتبر خطابه خاضعًا للقاعدة النقدية التي صاغها. إن مقولة "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مُخطئًا" هي فرضية افتراضية مُخالفة للواقع؛ فخطابه لا يُطرح أبدًا كقضية قابلة للنقاش. يبدو الأمر منفتحًا، ولكنه في الحقيقة حكم مُسبق. هدفه هو "تجنب جميع الجدالات" ووضع نفسه في البداية بعيدًا عن الصراع. يبدو أنه يُقرّ في البداية، ثم ينكر بشدة، أن خطابه نتاج وعي عادي. هذا التهرب المُلتوي من المسؤولية المعرفية قد خدع الكثيرين.

ننتقل الآن إلى الجزء الثاني من قول ناجارجونا، وهو: "بما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بلا خطأ". وكما سبق ذكره، يمكن اعتبار هذا بمثابة المقدمة الصغرى والنتيجة لحجّة غير صحيحة، حيث يكون الجزء الأول من القول هو المقدمة الكبرى. ولكن يمكننا أيضًا، على نحو أكثر تسامحًا، أن نفترض أن ناجارجونا قصد حجة صحيحة، مستخدمًا كفرضية كبرى ضمنية هي القول الواضح: "إذا لم يكن لدى المرء أطروحة، فلا يمكن أن يخطئ".

يمكن القول بحق إن هذه الفرضية ظلت ضمنية لأنها بديهية ومسلّم بها من الجميع. فمن المؤكد أنه إذا لم ينطق المرء بكلمة، أو يفكر، أو حتى ينوي، وإذا لم يتبنَّ رأيًا، ولم يدّعِ معرفة، وإذا التزم الصمت ظاهرًا وباطنًا، فلن يخطئ أبدًا. لأن صفة الصدق أو الكذب لا تنطبق إلا على الادعاءات ذات المعنى.

الحجر لا يخطئ أبدًا، لأنه لا يفكر. كذلك، قد يرتكب الشخص غير المفكر، بجهله أو غفلته أو غبائه، أخطاءً كثيرة في حياته، لكنه لا يرتكب خطأً بالمعنى المنطقي، أي أنه لم يطرح فكرة غير مناسبة. كل هذا واضحٌ (وفراغٌ) لدرجة أنه لا داعي لمناقشته. وبالتالي، فإنّ الاستنتاج التالي مضمنٌ في تصريح ناجارجونا:

إذا لم يكن X (لم يتم اقتراح أي اقتراح)، فإن Y (لم يتم ارتكاب أي خطأ)

لكن ليس X (لا يوجد اقتراح)

لذلك ليس Y (لا يوجد خطأ)

هذه الحجة لها مقدمة رئيسية صحيحة، فضلاً عن شكل منطقي سليم. وهذا ما يضفي على خطابه مسحة من المنطق، مما يساعده على إقناع المزيد من الضحايا. مع ذلك، تبقى مقدمته الفرعية موضع شك كبير، وقابلة للدحض بشكل قاطع! (ونتيجة لذلك، فإن استنتاجه أيضاً موضع

شك). إنه يفترض ضمنياً أنه "لا يملك أطروحة" - لكن هذا الادعاء أبعد ما يكون عن كونه مسلماً به. فالمقدمة الرئيسية الضمنية بمثابة ستار يخفي المقدمة الفرعية.

علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن "كونه على صواب" يعني "عدم وجود خطأ"، إلا أن العكس ليس بالضرورة صحيحًا. يشير ناجارجونا إلى أن براءته المزعومة تعني صحة موقفه، لكن هذا الاستنتاج غير منطقي! فقط إذا كان نقده لجميع الأطروحات المعارضة صحيحًا (وهو أمر مستبعد تمامًا)، وكانت أطروحته غير قابلة لنقد مماثل، وبالتالي فهي الاحتمال المنطقي الوحيد المتبقي، يُمكن استخلاص هذا الاستنتاج.

لدى ناجارجونا بالفعل "أطروحة". أطروحته الرئيسية، التي تمثل هدف خطابه الفلسفي برمته، هي كما ذُكر سابقًا، الادعاء بأن "كل المعرفة البشرية القائمة على التجربة العادية والعقل خاطئة بالضرورة". هذا، في البداية، يُعد أطروحة - يا لها من أطروحة شكية كبيرة، مليئة بالدلالات السلبية. من مبادئ المنطق أن إنكار أي أطروحة هو تأكيد لأطروحة مناقضة لها. أما ادعاؤه بأن مذهبه ليس أطروحة، في هذه المقدمة الصغرى، فهو مجرد ادعاء تعسفي.

علاوة على ذلك، فهو "يمتلك أطروحة" في كل مرة يدلي فيها بتصريح محدد من أي نوع، بما في ذلك التصريح قيد الدراسة هنا، وهو: "لو كانت لدي أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أمتلك أطروحة، فأنا وحدي بريء". تجدر الإشارة إلى أن ناجارجونا يعتقد أن الإدلاء بتصريح سلبي هو نوع من "عدم امتلاك أطروحة" - لكن قطبية التصريح لا تقلل من الحاجة إلى التبرير؛ بل على العكس، يمكن القول إن التصريحات السلبية أصعب إثباتًا من التصريحات الإيجابية!

وينبغي لنا أن نُدرج ضمن "أطروحاته" ليس فقط تلك التصريحات الصريحة، بل أيضاً جميع الافتراضات والإيحاءات الضمنية في خطابه (مثل المقدمة الكبرى الضمنية والنتيجة المترتبة عليها اللتين أشرنا إليهما للتو). ولا فرق إن كانت هذه العناصر الصريحة، أو غير المصرح بها وغير المُسلّم بها، تُشكّل معلومات أو منهجاً منطقياً، أو محتوى أو عملية.

جميع عناصر الخطاب هذه، سواء أكانت منطوقة أم غير ذلك، تتناسب، بكل إنصاف، مع فهمنا وتعريفنا المشترك لمعنى "امتلاك أطروحة". فليست أي من هذه الافتراضات القطعية أو الافتراضية (باستثناء ربما "إذا كان الصمت لا يعني وجود خطأ") بديهية. لم تنشأ هذه الافتراضات من العدم في ذهن ناجارجونا، جاهزة ومبررة ذاتيًا.

جميعها نتاج معقد للإدراك البشري العادي، قائم على التجربة ومُنتَج بالعقل (حتى وإن كان العقل المعني، في حالة ناجارجونا، مضطربًا). وهي تشكل مجتمعةً بلا شك فلسفةً محددة، ونظريةً في المنطق، وإبستمولوجيا، ووجودًا. ومجرد قدرتنا (كما هو الحال هنا) على النظر فيها ومناقشتها دليلٌ على أنها "أطروحات".

يجب الحفاظ على قانون الهوية (أ هو أ): الحقائق حقائق، ولا جدوى من التظاهر بغير ذلك. قد يرفض ناجارجونا إلى الأبد صفة "امتلاك أطروحة"، لكننا نصر عليها بثقة. لم تنجح حججه بأي حال من الأحوال في تجنب هذا الحكم العادل والصحيح. وبالتالي، فإن مذهبه متناقض في ذاته. فهو لا "يمتلك أطروحة" فحسب، بل بما أن أطروحته هي أن "امتلاك أطروحة يعني الوقوع في الخطأ"، فإنه (بحسب مضمونها) يجب الاعتراف بخطئه.

لذا، وخلاصة القول: إن مقولة ناجارجونا "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا؛ وبما أنني وحدي لا أملك أطروحة، فأنا وحدي بريء" تنسج شبكة معقدة من الخداع. فهي تضلل الناس من خلال غموض دقيق ومحاكاة سطحية للمنطق. وبمجرد انكشاف زيفها، يجب رفضها رفضًا قاطعًا.

إن مجرد كون ناجارجونا مشهورًا ومحبوبًا لدى الكثيرين لا يبرر التشبث بمذهبه مرارًا وتكرارًا ، ومحاولة إيجاد طرق لاحقة لتبريره منطقيًا. فالشهرة ليست دليلًا على حقيقة خفية، بل هي ضرب من الغرور. ومعظم من يفعلون ذلك لا يسعون إلا إلى مجد زائف. على أي حال، فإن التمسك بالسلطة هو مغالطة شخصية . فالمؤيدون الدينيون والأكاديميون الذين منحوه سلطته ويحافظون عليها، مهما بلغ عددهم، يفتقرون إلى الكفاءة المنطقية. إنها حالة من الضلال، حيث يقود الأعمى الأعمى.

3. عدم إدراك الأشياء غير الموجودة

يدافع ناجارجونا عن فكرته "اللاأطروحة" في البيت الشعري التالي (البيت 30)، واصفًا إياها بأنها " **عدم إدراك للأشياء غير الموجودة** " (بحسب إحدى الترجمات [16]). وهذه عبارة طريفة حقًا. قد تبدو عميقة

---

16 بقلم فريدريك ج. ستريغ. يبدو أن النص الكامل لترجمته هو المنشور على الإنترنت على الرابط التالي: http://www.orientalia.org/article491.html . تجدر الإشارة إلى أن عبارة "عدم إدراك اللاأشياء" تُعتبر ترجمة غير دقيقة من قِبل بلامين

جدًا، وغنية بالمعاني، لمن يسهل التأثير عليه. ويبدو أنها توحي بأن هذا الرجل يمتلك طريقة معرفية سامية تتجاوز التجربة والمنطق العاديين.

لكن في الحقيقة، إذا أخذنا الأمر حرفيًا، فنحن جميعًا قادرون تمامًا على "عدم إدراك اللاأشياء" ونمارس ذلك يوميًا، لسبب بسيط هو أن اللاأشياء لا يمكن إدراكها! منطقيًا، هذا كل ما تعنيه هذه العبارة، انتبه جيدًا. فماذا يُخطط له الثعلب العجوز إذًا؟

يحاول ناجارجونا أن يُبعد موقفه القائل بـ"عدم امتلاكه أطروحة" قدر الإمكان عن موقفنا العامي القائل بـ"امتلاكه أطروحة" - أي عن الوعي العادي، الذي يتمثل في "إدراك الأشياء". وليس أمامه منطقياً سوى ثلاثة بدائل للاختيار من بينها:

- عدم إدراك الأشياء (اللاوعي)؛
- "إدراك اللاأشياء" (وعي من عالم آخر)؛
- أو "عدم إدراك الأشياء غير الموجودة".

بسبب ميله الواضح إلى التفوق والتطرف الدرامي، اختار ناجارجونا المصطلح الثالث كوسيلة للتعبير. ورغم أن المعنى الظاهر لهذه العبارة يبدو ساذجًا، إلا أنها تتمتع بعمق شعري وجاذبية. ويبدو أنها تشير إلى "المعرفة دون وعي" و"وعي ما لا يُعرف" في آن واحد.

لذا، فإن "عدم قلقه" هو مزيج من القلق وعدم القلق، أو شيء آخر تمامًا. وبالمثل، فإن "اللاأشياء" لديه هي أشياء من نوع ما، بالإضافة إلى كونها لا أشياء، أو ربما شيء مختلف تمامًا.

وبعبارة أخرى، فإن المصطلحات السلبية في عبارة "عدم إدراك الأشياء غير الموجودة" لم يقصدها ناجارجونا ولم يتلقها تلاميذه وطلابه على أنها مجرد نفي للمصطلحات الإيجابية المقابلة، بل على أنها **مصطلحات متناقضة** ، والتي قد تكون (وفقًا لمخطط التتراليما) إيجابية أو سلبية أو كليهما أو لا شيء منهما في آن واحد .

إنها (وليست) "إدراك/عدم إدراك الأشياء/اللاأشياء" كلها في واحد.

غراديناروف. ومع ذلك، ورغم إقراري باعتراض الأخير، لا أوافق على أن ترجمة ستورينغ الأكثر حرية غير مقبولة تمامًا. في رأيي، قد لا تكون دقيقة حرفيًا، لكنها تُجسّد روح ناغارجونا المتناقضة وقصده. انظر مناقشتنا لهذه المسألة على الرابط التالي: http://nyaya.darsana.org/topic3.html . على أي حال، حتى لو كان من الأفضل عدم الاعتماد على عبارة "عدم إدراك اللاأشياء"، فإنه لا يزال من الممكن طرح الانتقادات الموجهة إلى ناغارجونا في هذا القسم لأسباب أخرى.

يبرز ناجارجونا في تاريخ الفلسفة العالمية كأكثر معارضي قوانين الفكر صراحةً. فهو لا يكتفي باستخدام القضايا المتناقضة ذاتيًا أو التي تتضمن وسطًا، بل يستخدم أيضًا مصطلحات تحمل دلالات التناقض وتضمين الوسط.

قد يقول البعض: "ما الخطأ في ذلك؟" سيجادلون قائلين: "العالم الحقيقي دقيق للغاية، ولا يمكننا إلا أن نأمل في التعبير عنه في الفكر بشكل تقريبي للغاية؛ يحاول ناجارجونا فقط مراعاة هذا الغموض في خطابه؛ قوانين الفكر ليست سوى مطالب تعسفية، تجعلنا نجبر أفكارنا على الوقوع في قيود متحيزة".

لكن التساهل المنطقي ليس الموقف الأمثل أمام عالم واقعي شديد التعقيد ويصعب التعبير عنه. فبسبب صعوبة المهمة المعرفية المطروحة، يُطلب منا أن نكون في غاية الوضوح والدقة. إن تجنب التدقيق والموازنة في أحكامنا لا يزيد من كفاءتها، بل يجعلها أقل موثوقية.

في الحالة قيد النظر، إذا كان ناجارجونا يمتلك بالفعل شكلاً مميزاً من الوعي الروحاني، فبإمكانه ببساطة أن يصرح بذلك. لا تمنعه قوانين الفكر بأي حال من الأحوال من طرح مثل هذا الادعاء. ليس عليه أن يلتف ويدور، أو يتظاهر بامتلاك شيء لا يمكن البوح به ولا يخضع لمراجعة الأقران. بإمكانه، بل يجب عليه، أن يكون صريحاً، وأن يدافع عن موقفه بطريقة عادلة كغيره.

إذا رأى أن مصطلحي "الخوف" و"الأشياء" ينطويان على خلل منطقي جوهري، فبإمكانه عرض حجته بوضوح؛ فلا حاجة له إلى التلميح أو الإيحاء أو المغالطات المنطقية. معظمنا كمفكرين منفتحون ومستعدون لتصحيح أخطائنا: فإذا كانت هذه المصطلحات معيبة، فإننا لا نتمسك بها؛ بل نتحلى بالمرونة، ونستعد لتعديلها أو استبدالها حسبما تقتضيه الضرورة المنطقية في ضوء الأدلة والاستدلالات الجديدة.

لكن ناجارجونا أشبه بمتهم يُجبر على المثول أمام المحكمة، فيرفض الاعتراف بهويته، أو الإقرار بسلطة القانون والقضاة، أو الإقرار بالذنب أو إنكاره، أو حتى الدفاع عن نفسه. والأسوأ من ذلك، أنه في استهزاءٍ صارخ بالمحكمة، لا يعترف حتى بأن رفضه رفضٌ، بل يصفه بأنه "مغالطة". فهل يُوقف ذلك إجراءات المحكمة أو يُجبرها على إعلان براءته؟ بالطبع لا.

يُسيء ناجارجونا فهم طبيعة النفي. فهو يعتقد أنه إذا قال شخص ما "س" وقال آخر "ليس س"، فإن عبء الإثبات يقع على عاتق الأول أكثر من الثاني. ويرى أن الإدلاء بعبارة إيجابية يتطلب منطقًا أكثر من الإدلاء بعبارة سلبية. ويتخيل في حيرته أن قول "لا" يُعادل عدم قول أي شيء .

لكن معظم علماء المنطق سيخالفونه الرأي، ويجادلون بأن أي فرضية تُطرح (حتى لو كانت ضمنية) تحتاج إلى إثبات، بغض النظر عن قطبيتها.

بل أذهب إلى أبعد من ذلك فأقول إنه على العكس من ذلك، فإن إثبات العبارة السلبية أصعب من إثبات العبارة الإيجابية. يمكنك إثبات العبارة الإيجابية بسهولة نسبية إذا قدمت أدلة كافية تدعمها. ولكن كيف تثبت العبارة السلبية؟ الأمر أكثر صعوبة بكثير، لأن النفي لا يُختبر بشكل مباشر، وإنما يُختبر فقط من خلال غياب الإيجابيات. ولا يمكن إثبات النفي في نهاية المطاف إلا بشكل غير مباشر، من خلال عدم القدرة على إثبات أي إيجابي مناقض له.

وهكذا، في الواقع، لا يُعفي اقتصار ناجارجونا المزعوم على النفي من البراهين فحسب، بل على العكس، يزيد من العبء المنطقي عليه. هو مُحق في اعتبار النفي مختلفًا جوهريًا عن الإيجاب، لكنه لا يُدرك أن هذا الاختلاف يصب في مصلحته. يدّعي أنه لا يملك أي أساس معرفي أو وجودي، ومع ذلك فهو قادر على رفض جميع نظريات المعرفة والواقع رفضًا قاطعًا. لا شك أن مثل هذا الادعاء الخيالي المُبالغ فيه يتطلب تبريرًا أكثر بكثير من أي ادعاء آخر!

تجدر الإشارة، بالمناسبة، إلى أن "عدم إدراك ناغارجونا للأشياء غير المادية" لا ينبغي تفسيره (كما يفعل البعض) على أنه دفاع عن التجربة التأملية أو البصيرة غير اللفظية. فهذا ليس جوهر فلسفته المناهضة للعقلانية، على الرغم من أن انتماءها المعلن للبوذية قد يوحي بذلك.

لو كان ناجارجونا رجلاً غارقاً في التأمل، لما كتب في الفلسفة. ولو كان هدفه الترويج للتأمل، لاكتفى بتعليم أساليبه دون إثارة جدالات لفظية. كلا، فهذا الرجل لديه طموحات فلسفية. يُزعم أن هذه الطموحات تهدف إلى التعبير عن بعض "المنطق" الذي اعتبره ناجارجونا أن بوذا قد مرّ به قبل بلوغه التنوير. ويفترض ناجارجونا منذ البداية أن هذا "المنطق" هو بالضرورة مناهض للمنطق، أي رفض للعقل.

لكن علينا أن ندرك أن هذا الافتراض ليس إلا تحيزًا نابعًا من عقله المشوّه. لقد كان ثوريًا فلسفيًا، يؤمن بضرورة قلب العقل وتجاوزه. لكن من الأجدى أن نتبنى منظورًا تطوريًا، وأن نعتبر التأمل وسيلةً لمواصلة التقدم، متجاوزين حدود الفكر الخطابي، دون الحاجة إلى إنكار هذا الفكر ضمن نطاقه المطبق.

إن الدعوة إلى احترام المنطق لا تعني إثارة ثرثرة لا تنتهي، بل تعني إخضاع أي فكرة تخطر على البال لتقييم معرفي مسؤول. فالمنطق ممكنٌ تمامًا دون كلمات، من خلال النوايا الصامتة. حتى في التأمل العميق،

يحدث نوع من "التحقق من الواقع" بواسطة المنطق، وهذا لا يتطلب بالضرورة أي كلمات. ولا شك أن هذه هي الوسيلة الوحيدة التي يستطيع بها المريد أن يتجنب الأوهام الشائعة والتخيلات الجنونية، ويتجه نحو الإدراك الكامل.

خلافًا لاعتقاد ناجارجونا، فإن العقلانية والروحانية ليستا بالضرورة متعارضتين. بل إن العقل والتأمل قد يكونان، إلى حد ما، مفيدين لبعضهما البعض. ليس التفكير بحد ذاته، ولا المنطق، بل الإفراط في التفكير، وخاصةً الثرثرة غير ذات الصلة، هو ما يعيق التركيز والتأمل. غالبًا ما يكون من الضروري قدرٌ من التفكير المناسب لتهيئة الذهن للتأمل في البداية.

4. استحالة رسمية

في الواقع، كما سأبين الآن، فإن جملة "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا" [17]مستحيلةٌ شكليًا . سبق أن فسّرتها ورمزت لها على النحو التالي: "إذا X (طُرحت قضية)، فإن Y (ارتُكب خطأ)"، مع إعطاء المقدمة والنتيجة رمزين منفصلين، X وY. لكن دعونا الآن نتأمل هذه المكونات بمزيد من التفصيل .

ماذا يعني "ارتكاب خطأ" هنا؟ إنه ليس محمولًا عاديًا. فالنتيجة Y لا تشير إلى خطأ عام فحسب، بل تشير تحديدًا إلى خطأ في المقدمة X. تخبرنا Y أن X خاطئ . لذلك، فإن Y تستلزم رسميًا نفي X، أي ليس X! وبناءً على ذلك، تصبح جملة ناجارجونا الآن: " **إذا كان X، فليس X** "، أي "إذا كان X صحيحًا، فإن X خاطئ" - وهي قضية افتراضية متناقضة، ستكون نتيجتها القطعية "X خاطئ" (كما ذُكر سابقًا).

لكن الأمر لا ينتهي هنا. إذا نظرنا الآن إلى معنى X – أي "يُطرح اقتراح" – يُمكننا أن نفترض أنه يشير إلى أي اقتراح كان . في هذه الحالة، قد يكون الاقتراح المعني هو نفي X؛ لذا يُمكننا استبدال "ليس X" بـ X في جميع أجزاء الفرضية. وبذلك، نحصل على "إذا لم يكن X، فليس ليس X"، أي " **إذا لم يكن X، فإن X** "، أو بعبارة أخرى "إذا كان X خاطئًا، فإن X صحيح". وهذا أيضًا، بالطبع، اقتراح متناقض، نتيجته الرسمية هي "X صحيح".

---

[17] تؤكد ترجمتان أخريان لهذه الجملة هذا المعنى وتوضحانه. "لو طرحتُ أي اقتراح مهما كان، لكنتُ بذلك قد وقعتُ في خطأ منطقي" (سترينغ). "لو كنتُ قد طرحتُ أي أطروحة، لكان الخلل المنطقي من نصيبي" (غرادينا روف).

وبالتالي، من خلال قراءة شاملة لعبارة "امتلاك أطروحة"، تشمل "عدم امتلاك أطروحة"، نجد أنفسنا أمام مفارقة مزدوجة، لا مفارقة واحدة فحسب ! أي أن استنتاجنا ليس فقط أن X خاطئ، بل أن X صحيح وخاطئ في آن واحد. وهذا الاستنتاج الأخير يتعارض بطبيعة الحال مع قانون عدم التناقض، كما هو الحال في مفارقة الكاذب.

هذا يعني أن تصريح ناجارجونا مستحيلٌ من الناحية الشكلية: فهو تناقضٌ في المصطلحات؛ ليس فقط خاطئًا، بل عديم المعنى. لا يُشكّل خطابًا مشروعًا على الإطلاق، فضلًا عن كونه موقفًا فلسفيًا أو نظريةً مقبولة. الكلمات أو الرموز المستخدمة فيه غير قابلة للتصور منطقيًا، لذا يبدو الأمر كما لو أنه لا يقول شيئًا. يبدو أنه يقول شيئًا مفهومًا، لكنه وهم.

قد يُعترض الآن بأن Y لا تعني بالضرورة أن X خطأ ، بل قد تعني فقط أن X قد يكون خطأ. أي أن "ارتكاب خطأ" قد يُفهم على أنه يعني أن X غير مؤكد بدلاً من دحضه بشكل قاطع. في هذه الحالة، سيكون لدينا الفرضيتان التاليتان: "إذا كان X، فربما لا يكون X" و"إذا لم يكن X، فربما يكون X"؛ أو بعبارة أخرى: "سواء طُرح X أم لا، فإن النتيجة غير مؤكدة". في الواقع، قد يُعتبر هذا الموقف الأكثر غموضًا وإبهامًا هو القصد الحقيقي لناغارجونا (والذي فسّره البعض على أنه "قول غير مُلزم").

للوهلة الأولى، قد يبدو هذا الاعتراض منطقيًا نظرًا لاستخدام كلمات مبهمة أو رموز، وقد تبدو الاستنتاجات المتناقضة فيه وكأنها قد تلاشت. لكن بالتأمل، يتضح وجود تناقض كامن: فتأكيد أو نفي أمر ما (س) يتعارض مع موقف لا يؤكد ولا ينفي هذا الأمر. فالتصريح المؤكد (تأكيد أو نفي س) لا يتوافق مع التصريح الإشكالي (القول بأن س قد يكون صحيحًا أو خاطئًا). لا يمكن للمرء أن يدّعي في آنٍ واحد معرفة (بأمر س، أو عدم معرفته) ثم يدّعي عدم معرفتها (باعتبار مسألة الصدق أو الكذب مفتوحة). وهذا تناقضٌ تمامًا كادعاء صحة وخطأ الشيء نفسه (س).

قد يعترض شخص غير مُلِمٍّ بمنطق القضايا الافتراضية، زاعمًا أن X، أو نفي X، يُطرح افتراضيًا فقط في المقدمة، وبالتالي قد يُشكّل إشكالًا في النتيجة. لكن هذا اعتراض غير مقبول منطقيًا، نظرًا لعملية الجمع (الموصوفة في فصل المنطق الصوري)؛ أي لأن "إذا كان X، فإن Y" يستلزم "إذا كان X، فإن (X و Y)". في هذه الحالة، يعني هذا: "إذا تم تأكيد X، فإن X مؤكد وغير مؤكد في آنٍ واحد". يكفي أن يحدث التناقض شرطيًا، كما هو الحال هنا، لكي يُدحض الشرط؛ لذا، فإن استنتاجنا صوري تمامًا : "لا يمكن تأكيد X". وهو المطلوب إثباته.

قد يعترض أحدهم هنا، أخيرًا، بأن اليقين في المقدمة وعدم اليقين في النتيجة قد لا يكونان متزامنين، وبالتالي لا يُنتجان تعارضًا منطقيًا. سيكون هذا الاعتراض وجيهًا، بافتراض أن عملية تفكير فصلت بين بداية ونهاية القضية الافتراضية. مع ذلك، في الحالة قيد الدراسة، يُصرّح ناجارجونا بوضوح أن مجرد "اقتراح شيء ما" يُعد "خطأً"؛ أي أن الخطأ ليس سوى الاقتراح نفسه. لذا، لا يمكن الاستدلال بشكل مقنع على وجود فاصل زمني، وتبقى أطروحة ناجارجونا غير منطقية.

تجدر الإشارة إلى أن النقاش الحالي اقتصر على الجزء الأول من الآية ٢٩، أي المقدمة الرئيسية: "لو كانت لديّ أطروحة، لكنتُ مخطئًا". وقد وجدنا أن هذا الافتراض الافتراضي خاطئ منطقيًا، بغض النظر عما إذا كان ناجارجونا يُقرّ أو يرفض الإقرار بأنه "يمتلك أطروحة". لذا، فلنُعد النظر الآن في هذه المقدمة الثانوية، وفي استنتاجه بأنه "ليس مخطئًا".

لقد أدخلنا هنا منعطفًا جديدًا في التحليل، عندما أدركنا أن عبارة "إذا كان X، فإن Y" (والتي تُفهم على أنها "إذا كان X، فإن Y") تستلزم عبارة "إذا لم يكن X، فإن Y" (لأن الأخيرة مستمدة من عبارة "إذا لم يكن X، فإن X"، والتي بدورها مستمدة من الأولى باستبدال X بـ "ليس X"). لذا، لدينا الآن فرضية رئيسية جديدة لناغارجونا، وهي "إذا لم يكن X، فإن Y"، أي: "إذا لم تكن لديّ أطروحة، فسأكون مخطئًا".

بدمج هذه المقدمة الكبرى الضمنية مع مقدمة ناجارجونا الصغرى، وهي "ليس لديّ أطروحة"، فإن النتيجة هي "أنا المخطئ". لاحظ أن هذه النتيجة هي عكس نتيجته الأصلية ("أنا لست مخطئًا"). وبالتالي، فرغم أن ناجارجونا يتباهى بأن تفكيره خالٍ من العيوب، إلا أنه معيب بشكل واضح!

ببساطة، وبغض النظر عن كل بلاغته، كل ما يقوله هو: "لا توجد أطروحة صحيحة"؛ إنها مجرد صيغة أخرى لمفارقة الكاذب. ومحاولته لتخفيف حدة كلامه، بإضافة "باستثناء أطروحتي"، هي منطقياً مجرد إضافة: حالة خاصة تندرج تماماً تحت القاعدة العامة. علاوة على ذلك، قبل تطبيق أي استثناء، يجب أن تكون القاعدة نفسها قابلة لصياغة متسقة، وهذه القاعدة (كما تبين للتو) ليست كذلك.

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن هذا الرد لا يعني أن الصمت مستحيل أو عديم الفائدة. فإذا كان هدف ناجارجونا (كما يزعم بعض المعلقين) هو الدعوة إلى وقف الكلام، فقد سلك طريقًا خاطئًا. لم يكن بحاجة إلى تطوير فلسفة مثيرة للجدل ومخالفة للمنطق. كان يكفيه أن يطرح، كحقيقة نفسية، أن الصمت (الداخلي والخارجي) ضروري للتأمل العميق.

3. الفلسفة والدين

مقتبس من كتاب التأملات *(2005)*، الفصل *2.19 (جزء)*.

1. العقل والإيمان

من المهم التمييز بين الدين (بما في ذلك الخطاب الفلسفي القائم على دين معين، لأغراض الدفاع أو الجدل) والفلسفة بحد ذاتها (التي لا تستند بشكل مباشر إلى مقدمات من تقليد ديني، على الرغم من أنها قد تناقش القضايا الدينية).

هذا مشتق من التمييز بين الإيمان والعقل، مع الأخذ في الاعتبار أن الإيمان قد يكون معقولاً (أي بدون دليل قاطع أو نفي قاطع) أو غير معقول (أي على الرغم من وجود نفي قاطع). لاحظ أن الإيمان المعقول يسبق بالضرورة وقوع الحقيقة - لأنه إذا كانت حقيقة ما ثابتة بلا شك، فلا حاجة للإيمان بها. أما الإيمان غير المعقول فهو مخالف للواقع.

يرى بعض الفلاسفة أن الإيمان بالتأملات المجردة، تلك التي لا يمكن إثباتها أو دحضها من حيث المبدأ (كالإيمان بوجود الله أو بالكارما المطلقة)، أمر غير منطقي. لكني أعتبر هذا الأخير منطقياً، إذ من الممكن دائماً - وإن كان احتمالاً ضعيفاً - التوصل إلى دليل أو نفي في نهاية المطاف، أي أن "المبدأ" نفسه يصعب إثباته بشكل قاطع. علاوة على ذلك، ينطبق مفهوم التأمل المجرد حتى على بعض النظريات العلمية (على سبيل المثال، تفسير بور للشك الكمي على أنه عدم حتمية).

يقوم الدين على الإيمان، أي على قبول الأطروحات التي لا تستند إلى أسباب استقرائية واستنتاجية كافية، أو بدون أي سبب، أو حتى ضد العقل (أي على الرغم من وجود اختلاف خطير عن الاستنتاجات العلمية القائمة على الخبرة والمنطق الشائعين) - على أساس تصريحات من قبل سلطة روحية مفترضة، أو حتى لمجرد أن المرء يشعر بميل عاطفي لذلك.

أما الفلسفة، من ناحية أخرى، فتستند إلى الفهم الشخصي، وإلى اعتبارات تجريبية ومنطقية بحتة؛ على الرغم من أن بعض أو كثير من أطروحاتها قد تكون افتراضية إلى حد ما، أو حتى تخمينية، إلا أنها تظل محصورة بالمواقف والنظريات العلمية - أي أنه يتم بذل جهد صادق لدمجها مع مجمل الخبرة والعقل.

إن الفرق بين الدين والفلسفة ليس واضحًا دائمًا، فلاحظ جيدًا. ليس الدين مناقضًا للعقل تمامًا، والفلسفة ليست خالية دائمًا من مجرد التخمين. يكمن الفرق في ما إذا كانت درجة التصديق، أو درجة الإيمان ، بالقضايا التخمينية تتناسب مع مدى الأدلة والبراهين الاستدلالية المتاحة أم لا. ففي حالة الإيمان المحض، يكون الاعتماد على قضية معينة غير متناسب مع وزنها العلمي؛ بينما في حالة الاقتناع العقلاني، يُبذل جهدٌ لمراعاة الوزن العلمي لما يُفترض - فالمرء مستعدٌ للاعتراف بأن الأمور "ربما" ليست كما يظن.

يختلف الاثنان أيضًا في المضمون والغاية. فالأديان محاولات لمواجهة مشكلات محدودية الإنسان ومعاناته، من خلال تفسيرات وحلول خارقة للطبيعة في جوهرها. والغاية من الدين غاية سامية، ألا وهي الخلاص الفردي والجماعي. أما الفلسفات فتلجأ إلى التفسيرات والوسائل الطبيعية ، ساعيةً إلى فهم كيفية اكتساب المعرفة البشرية والتحقق من صحتها، وبالتالي (بالتعاون مع العلوم المتخصصة) تحديد السبل والوسائل لتحسين الإنسان تدريجيًا. ولا يزال هناك تقييم ضمني متضمن في المسعى الفلسفي، تجدر الإشارة إليه جيدًا؛ لكن الغاية أكثر تواضعًا.

2. أرضيات مختلفة

إن التمييز بين هذين المفهومين لا يدل (ولا ينبغي أن يدل) على تحيز ضد الدين. فهو ليس أيديولوجية "علمانية"، بل مجرد أيديولوجية علمانية. ويبقى الدين (أو على الأقل تلك الأجزاء من الأديان التي لا تُعارض التجربة أو العقلانية بشكل قاطع) نشاطًا إنسانيًا مشروعًا ومحترمًا، وإنما يُعترف به كمجال فكري مختلف، شيء يجب تمييزه عن الفلسفة للحفاظ على منظور متوازن في المعرفة.

كان السبب وراء هذا التقسيم التاريخي الذي وضعه الفلاسفة هو حماية الفلسفة (والعلوم المتخصصة عمومًا) من التهميش والاقتصار على دور ثانوي، كـ"خادمة" للدين. كان من الضروري جعل الفلسفة مستقلة عن الدين لتمكين الفلاسفة من ممارسة النقد البنّاء، عند الحاجة، دون إجبار أنفسهم على الالتزام بالصواب الديني أو المخاطرة بإثارة غضب السلطات الدينية ذات النفوذ السياسي.

كان علمنة الفلسفة تحديدًا هذا: ثورة ضدّ الاستنتاجات المسبقة التي تفرضها السلطات الدينية (أي الأشخاص الذين نصبوا أنفسهم جماعيًا حاملي لواء الحقيقة) باعتبارها "حقيقة" لا جدال فيها. من المهم فهم

الأساس المنطقي وراء هذه الثورة، أي لماذا هي صحيحة وضرورية من الناحية المعرفية.

بإمكان أي شخص أن يقف ويدعي أنه قد حظي بنعمة الوحي الإلهي/الخلاص (أو الروح القدس) أو أنه قد حقق نوعاً من التنوير/التحرر البوذي أو الهندوسي.

لقد أدلى العديد من الأشخاص عبر التاريخ بتصريحات ميتافيزيقية مماثلة. بل ذهب بعضهم إلى حدّ ادعاء الألوهية أو حتى الانتماء إلى الإله. ولم يُدلِ آخرون بتصريحات صريحة، بل نُسبت إليهم هذه التصريحات من قِبل غيرهم. وقد أسّس بعض هؤلاء المُدّعين - ولا سيما موسى وعيسى ومحمد وبوذا - ديانات عالمية أثّرت بشكل كبير في حياة ملايين البشر وغيّرت مجرى التاريخ. أما مُدّعون آخرون - مثل الشامان المحلي أو فرعون مصر أو القس مون - فكان تأثيرهم أقل.

القاسم المشترك بين كل هذه الادعاءات هو تجربة روحية استثنائية، كالرؤيا النبوية أو بلوغ النيرفانا أو الموكشا (التنوير/التحرر). فالشخص الذي يدّعي هذه التجربة (أو يدّعيها غيره) يمتلك تجربة خاصة لا تتوفر بسهولة لعامة الناس، وبناءً عليها يصبح مرجعًا دينيًا، تُقبل مزاعمه حول الصواب والخطأ دون تمحيص من قبل أناس لم يمروا بتجربة مماثلة.

لطالما كان الدافع التأسيسي تجربة باطنية، يتم على أساسها تهميش الفلسفة والعلوم الظاهرية إلى حد ما، إن لم يكن قلبها رأسًا على عقب. ثم تنتقل سلطة المعلم المؤسس إلى تلاميذه الذين لا يدّعون بالضرورة مكانة مساوية لأنفسهم، ولكنهم ملتزمون بدراسة اكتشافات المؤسس الأصلية وتعليمها بإخلاص.

إن الدين نخبة في جوهره، حتى في الحالات التي تعتبر فيها تجربته الأساسية (من الوحي أو التنوير) مفتوحة من حيث المبدأ للجميع في نهاية المطاف، ولو فقط بسبب الصعوبة البالغة في الوصول إلى هذه التجربة.

في بعض الحالات، يُمكن للتلاميذ أن يأملوا في تكرار إنجازات معلمهم إذا بذلوا الجهد الكافي والمثابرة. وفي حالات أخرى، لا يُمكن لتلاميذ المعلم أن يأملوا في بلوغ مستوى معلمهم. ولكن في كلتا الحالتين، فهم حماة العقيدة المعنية، ومن ثم (بدرجات متفاوتة) يكتسبون "سلطة" مؤسسية على هذا الأساس، تفوق سلطة المؤمنين الباقين.

وبالتالي، لدينا أساساً فئتان من الناس، في هذا السياق.

أولئك الذين مروا (أو يدّعون) بالتجربة الدينية المعنية بشكل مباشر .

أولئك الذين يعتمدون، بشكل غير مباشر ، على ادعاء ما سبق على أساس الإيمان، سواء كان لديهم وضع مؤسسي للسلطات أم لا.

لا يُقصد بهذا التمييز التقليل من شأن أيٍّ من فئتي الأشخاص، بل هو تمييز ضروري لفهم اختلاف المنظور المعرفي في كل حالة.

من وجهة نظر المتلقي المباشر، أي الشخص الذي خاض التجربة الروحية المعنية بنفسه، فإن حديثه (على الأقل بالنسبة له) هو فلسفة بحتة، لا دين. من المفترض أنه غير مطالب بالإيمان، ولكن جميع المعلومات والأسس المنطقية تُقدم له جاهزة. مهمته بسيطة للغاية؛ مسؤوليته معدومة، ويقينه تام.

لكنّ المتلقي غير المباشر يواجه مهمةً صعبةً من الناحية المعرفية. عليه أن يقرر بنفسه ما إذا كان المعلم المباشر يُقدّم ادعاءً صحيحاً أم خاطئاً. عليه أن يقرر ما إذا كان سيثق به أم لا. عليه أن يقبل حجةً شخصيةً .

لا يُعدّ هذا الاعتراض حكماً على صدق المعلم. فبعض من يُدّعون أنهم معلمون هم بلا شك دجالون يكذبون على الآخرين ليسيطروا عليهم أو يستغلوهم؛ بعضهم يدرك بسخرية زيف ادعائهم، بينما يخدع آخرون أنفسهم وغيرهم. ولكن قد يكون بعض من يُدّعون أنهم معلمون صادقين، بل وربما اكتسبوا الخبرة التي يدّعونها وفهموها فهماً صحيحاً.

لكن من يستطيع الجزم؟ بالتأكيد ليس الشخص العادي، الذي (بحكم التعريف) لم يمر بهذه التجربة قط، وفي معظم الحالات لا يمكنه تكرارها، وبالتالي فهو غير مؤهل للحكم. ومع ذلك، يُطلب منه أن يؤمن بها إيمانًا أعمى، وأحيانًا تحت وطأة التهديد بالهلاك الأبدي أو دوامة التناسخ المستمرة إن لم يمتثل.

كيف يُمكن للشخص العادي أن يعرف على وجه اليقين ما إذا كان شخص ما (معاصر - أو على الأرجح من ماض بعيد، وربما يكون مجرد أسطورة) قد مرّ بتجربة روحانية معينة أم لَا؟ إنها مهمة مستحيلة، لأن مثل هذه التجربة خاصة بطبيعتها !

حتى الآن، لا نمتلك وسائل علمية لاختراق وعي الآخرين. وحتى لو استطعنا ذلك، فسنظل بحاجة إلى تقييم أهمية التجربة المعنية. لن تكون هذه الأحكام مطلقة وخالية من الشك، بل ستكون بالضرورة استقرائية وقابلة للنقاش. وبالتالي، لا يمكن بناء "اليقين" الذي يتطلبه الإيمان بشكل عقلاني.

لا جدوى من الاستشهاد بالشهود. ففي بعض الأحيان، يؤكد شخصان أو أكثر صحة ادعاءات بعضهم البعض أو ادعاءات طرف ثالث. علاوة على ذلك، غالباً ما تختلف السلطات المزعومة وترفض ادعاءات

الآخرين. ولكن من سيؤكد لنا نحن الأبرياء أن أيًا من هؤلاء الأشخاص مؤهل لتصديق أو دحض أي ادعاء؟

لذا، يُعدّ الإيمان قفزةً نحو المجهول. مع ذلك، غالبًا ما تكون هذه القفزة ضرورية، إذ لا تستطيع الفلسفة والعلم الإجابة عن جميع الأسئلة (لا سيما الأسئلة الأخلاقية) إجابةً قاطعة، وفي بعض الحالات نحتاج جميعًا إلى اتخاذ قرارات عاجلة. لذلك، يجب أن تعترف الفلسفة بالدين كخيار مشروع، وإن كان شخصيًا للغاية. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن العلمانية هي أيضًا نوع من الدين – فعل إيمان بعدم وجود حقيقة في أي دين آخر.

ملاحظة: يُصوَّر البوذية اليوم غالبًا على أنها "فلسفة وليست دينًا"، مما يوحي بأنها لا تعتمد على الإيمان. لكن هذا وصف مجحف بشكل واضح: فهناك العديد من جوانب الإيمان في البوذية. الإيمان بدورة التناسخ (سامسارا)، والإيمان بإمكانية الخروج منها (نيرفانا)، والإيمان بأن رجلًا واحدًا على الأقل قد بلغ حالة بوذا (سيدهارتا غوتاما)، والإيمان بالوسائل المحددة التي اقترحها (الطقوس الأخلاقية والتأملية، ولا سيما عدم التعلق)، والإيمان بالعديد من القصص والنصوص ذات الصلة - كل هذه أعمال إيمان.

تتطلب هذه المعتقدات قدراً كبيراً من الإيمان، تماماً كالإيمان بوجود الله، ومعتقدات أخرى أكثر تحديداً (بدءاً من الإيمان بالتوراة، أو العهد الجديد المسيحي، أو القرآن الكريم) في الديانات التوحيدية. يجب على متبع البوذية أن يؤمن بصحة هدفه الروحي ومساره قبل أن يصبح بوذا (إن حدث ذلك). فالغاية والوسيلة لا تتضحان فلسفياً إلا بعد بلوغ الغاية من خلال الوسيلة. وهذا هو الحال نفسه في الديانات التوحيدية.

إذن، البوذية ليست فلسفة في المقام الأول، بل هي دين، والقول بخلاف ذلك يُعدّ تضليلاً. وينطبق الأمر نفسه على الهندوسية، التي تشترك مع البوذية في العديد من العقائد (إلى جانب بعض الميول التوحيدية، وإن لم تكن حصرية).

3. أحكام حكيمة

من المهم التحلي بالصفتين التاليتين: الانفتاح الذهني، مع التسليم ببعض مزاعم الأديان باعتبارها معقولة؛ والرزانة، مع الأخذ في الاعتبار أن بعضها غير مثبت. إن التعصب الديني ليس موقفًا فلسفيًا سليمًا، بل هو تحيز وعقيدة جامدة. أما الفيلسوف الحقيقي، فيبقى رزينًا، ولا يسمح لنفسه بالانجراف وراء العواطف.

ومع ذلك، يمكن الحكم على الادعاءات المتعالية وتصنيفها إلى حد ما. ويمكننا القول إن فرزها يقع ضمن اختصاص علم اللاهوت (وهو فرع من فروع الفلسفة).

بعض الادعاءات، كما سبق ذكره، تتعارض بشكل مباشر مع التجربة و/أو العقل؛ فإذا تعذر إيجاد أي توافق بينها، فعلى الفلسفة استبعادها. وبعضها الآخر ممكن منطقياً، لكن بشكل بعيد؛ لذا يُفضّل تأجيل النظر فيها. وأخيراً، هناك ادعاءات أخرى ممكنة جداً في سياق معرفتنا الحالي؛ ويمكن الاسترشاد بها كمصدر إلهام وحافز للبحث العلمي.

بشكل عام، من الأسهل استبعاد الادعاءات الكاذبة من إثبات صحة الادعاءات بشكل قاطع.

ينبغي دراسة كل ادعاء على حدة وتقييمه بشكل منفصل. فليس من المنطقي رفض مذهبٍ ما رفضًا قاطعًا بمجرد انتقاد بعض جوانبه (إلا إذا كانت هذه الجوانب جوهرية، لا يقوم عليها شيء آخر). وفي مثل هذا البحث، من المهم التمييز بين المغالطة المنطقية والإثبات بالدحض: فدحض المقدمات لا يعني بالضرورة خطأ نتائجها، إذ قد تكون قابلة للاستنتاج من مقدمات أخرى.

عند اختيارنا بين الأديان، نعتمد عادةً على التوصيات الأخلاقية وأنماط السلوك لمؤسسها وأتباعها (بالإضافة إلى التقاليد المتوارثة في عائلاتنا أو مجتمعاتنا، من منظور اجتماعي) كمؤشرات. فإذا كان الدعاة يطبقون النصائح، فهذا يُعدّ ميزة. وإذا كانت النصائح والممارسات حكيمة، نقية، فاضلة، لطيفة، ومحبة، وما إلى ذلك، فإننا نميل غريزيًا إلى الثقة بها. أما إذا لمسنا نفاقًا أو نزعة تدميرية، فإننا ننفر منها. (وبالطبع، تبقى كل هذه الأدلة غير قاطعة: فهي تشير إلى شيء ما، لكنها لا تثبته).

لكن، مهما بلغ اقتناعنا الشخصي بتعاليم دينية، لا يمكن اعتبار خطابها فرضيةً جامدةً للفلسفة. قد يكون هذا صحيحًا بالنسبة للمتصوف المتعمق، لكنه غير صحيح بالنسبة لنا جميعًا. فالفلسفة منهجٌ آخر من مناهج البحث الإنساني، بأهداف ووسائل مختلفة. الروحانية والعقلانية ليستا بالضرورة متلازمتين، ولا متناقضتين بالضرورة. قد تختلطان بعض الشيء، لكنهما لا تختلطان تمامًا.

وبالتالي، إذا ادعى شخص ما تجربة صوفية، أو أشار إلى نصوص موثوقة تستند إلى مثل هذا الأساس، فقد يتم النظر في فلسفته بعناية والتعلم منها إلى حد ما، لكنها في النهاية غير ذات صلة بالفلسفة البحتة؛ أو بتعبير أدق، يمكن أن يصبح هذا الخطاب ذا صلة جزئيًا أو كليًا فقط بشرط أو بقدر ما يخضع للمعايير العلمانية للفلسفة العامة.

لا يمكن أن يشير هذا الأخير إلا إلى تجارب ورؤى يسهل تكرارها، أي أنها في متناول الجميع (باستثناء أقلية تعاني من تلف في الأعضاء)، شريطة أن يأخذوا في الاعتبار بيانات تجريبية محددة وأن يتبعوا مجموعة من الحجج الاستقرائية والاستنتاجية. ويهدف هذا إلى تطوير رؤية عالمية وفهم شاملين باستخدام لغة بسيطة.

لا شك، كما يرى البعض، أن الفلسفة المتقدمة (كالرياضيات أو الفيزياء المتقدمة) ليست في الواقع مفهومة لمعظم الناس العاديين! فكما أن التأمل أو غيره من الممارسات الدينية ليس بالأمر الهين، يتطلب تعلم المنطق وتطبيقه بعمق جهداً وذكاءً كبيرين. علاوة على ذلك، فإن المبتدئ في دراسة الفلسفة يكون متفائلاً (مفعماً بالإيمان بالنتائج النهائية) كالمتدين؛ وعلى امتداد كلا المجالين، تشجعه النجاحات الصغيرة على المثابرة.

لذا، قد يطرح المرء سؤالاً محرجاً: ما الفرق بين نخبوية الفلسفة ونخبوية الدين؟ في نهاية المطاف، ربما لا فرق، أو ربما فرق في الدرجة فقط! هذه الإجابة صحيحة على الأقل بالنسبة للدين العقلاني. أما في حالة الدين غير العقلاني، فلا ينبغي لنا أن نسمح لأنفسنا بالاعتقاد به - حتى كاحتمال بعيد - إلى أن يصبح عقلانياً بشكل واضح، أي إلى أن تُقلب تجاربنا الشخصية الفعلية نظرتنا الأساسية للواقع رأساً على عقب.

4. المواقف الصحيحة

من غير الحكمة فصل العقل والحياة بشكل مفرط؛ ففي أقصى الحالات، قد يُصاب المرء بنوع من الانفصام. بل ينبغي السعي دائمًا إلى تحقيق انسجام بين العقلانية والروحانية. الإيمان بالمعتقدات الدينية ليس بالضرورة خيارًا بين أمرين؛ بل يمكن للمرء أن ينتقي ما يناسبه وفقًا لمنطق العقل. فالعقل ليس متعارضًا مع الإيمان من حيث المبدأ، بل يُقرّ بجوهره.

يتمثل التحدي الذي يواجه فلاسفة الدين المعاصرين، الساعين لإعادة إحياء فكرة الله و/أو الأفكار الدينية الأخرى في الفكر الحديث، في الاعتراف التام بالنتائج العلمية الحديثة وقبولها. فليس من المجدي محاولة إقناع معاصر مثقف بأن الادعاءات العلمية - المتعلقة بعمر الكون وحجمه، وتطور المادة، وعمر كوكبنا وتاريخه، وتطور الحياة النباتية والحيوانية عليه، ونشأة الجنس البشري - كلها خاطئة! إن مثل هذا الخطاب لا يمت بصلة إلى العقل الحديث، إن لم يكن عبثياً.

لا يزال هناك متسع، جنباً إلى جنب مع النظرة العلمية للعالم، للأفكار الدينية، ولكن يجب أن تتكيف هذه الأفكار استقرائياً للبقاء. وهذا ممكن

دائماً من خلال استغلال (في حدود المعقول) الثغرات في السرد العلمي السائد، أياً كان في أي وقت. وبدلاً من التركيز على التناقضات، ينبغي للمفكرين البحث عن الإمكانيات المفاهيمية للتوفيق بينها. ويبقى العلماء الحقيقيون منفتحين على الأفكار أينما وُجدت ثغرات.

4. خالي من الذات

مقتبس من كتاب الظواهرية *(2003)*، الفصل *5:5-6* والملحق *2*.

1. 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 [18]، الذي أعدت قراءته مؤخرًا. والاقتباسات الواردة أدناه كأمثلة مأخوذة من هذا الكتاب.

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

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

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

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

---

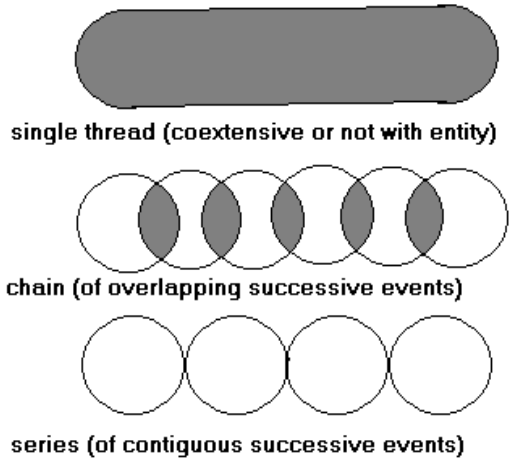
[18] انظر على وجه الخصوص الفصول من 7 إلى 9. (المؤلف راهب بوذي صيني، ولد عام 1928.)

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

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

يمكننا، بالمناسبة، تصور أنواع مختلفة من استمرارية اقتران الظواهر (انظر الرسم البياني أدناه). 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، والثاني والرابع، وما إلى ذلك، في الوقت. في بعض الحالات، قد تكون الاستمرارية وهمية تمامًا، حيث تتوالى الأحداث بشكل متجاور في الزمن دون أن تشترك في أي وقت.

الشكل 1. ثلاثة أنواع من الاستمرارية



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. الأمر كذلك 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 [19]:

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

2. ما قد يكون عليه "الفراغ"[20]

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

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

أ. تخيل الروح ككيان في التعدد، من (على سبيل المثال) مادة روحية، شكل طاقة دقيق للغاية يختلف إلى حد ما عن مواد المجال العقلي (مجال التخيلات) والمجال المادي (مجال الظواهر الفيزيائية، التي تعتبر جسد المرء والعالم الذي يتجاوز جسده).[21]

---

[19] على سبيل المثال، هل توجد حالة وعي يختبر فيها المرء الزمكان ككل ثابت؟

[20] 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.

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

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

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

يمكن اعتبار الرأي الأخير أقرب إلى البوذية، إذا ركزنا على مذهبها في "الترابط". مع ذلك، يمكننا أيضًا اعتبار البوذية متوافقة مع فكرة الروح الجماعية أو الجذرية، إذا ركزنا على مذهبها في "أرضية العقل الأصلية 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 [22]أنه بما أن حتى الأحاسيس المادية لا تُعرف إلا من خلال العقل، فلا يسعنا إلا أن نفترض أن كل شيء هو عقل. وبالتالي، ليست "الأفكار" فحسب، بل جميع "الأشياء" ليست سوى اضطرابات في هذه الصهارة البدائية. حتى "الذوات" الفردية ليست سوى قطرات من مياه هذا البحر العقلي التي تتوهم للحظات بالانفصال والهوية الشخصية.

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

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

---

[22] 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

أولئك الذين يقطعون الوعود الضمنية المذكورة أعلاه بالتنوير والتحرر يبررونها بتجارب تأملية شخصية أو وحي نبوي. ليس لديّ مثل هذه التجربة المباشرة أو السلطة، وإنما أحاول هنا فقط نقل هذه المذاهب

وتوضيحها، للتحقق من صحتها وفهمها. في رأيي، لا يحق لأحد ممن يدلون بتصريحات فلسفية أن يدّعي امتيازات خاصة؛ فجميع الفلاسفة مطالبون على قدم المساواة بتقديم أفكار واضحة وحجج مقنعة.

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

في إطار فلسفة البوذية المذكورة آنفًا، والتي تُعرف بـ"الأصل" (أو "عقل بوذا")، يُمكن النظر إلى التأمل على أنه محاولة للعودة إلى ذلك السكون العميق، الطبيعي، الأبدي. ويُقال إن من يصل إلى هذا المستوى من الوعي يكون في حالة " نيرفانا ". ينشأ وهم الذات (الفردية، الخاصة) من الاضطرابات [23]، ويزول بزوالها. إن عقيدة أن الذات الوهمية "فارغة" تعني أنه يجب علينا ألا نتماهى مع أي ومضات سطحية من الإثارة المادية أو العقلية، بل أن نبقى متجذرين في عقل بوذا.

على سبيل المثال، يحذر كتاب " موجز الأنظمة الفلسفية" التبتي [24]من التمييز بين الذات و"المكونات النفسية والجسدية" أو التماهي معها. أفسر هذا القول (متجاهلاً عمداً قصده المتناقض [25]) بأنه لا يوجد في الذات الوهمية سوى هذه المظاهر الظاهرية، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي الذات الحقيقية. [26]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

---

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

[24] انظر غونتر، ص 67.

[25] بعد أن تناولت مغالطة التتراليمّا في كتابي عن اللا منطق البوذي.

[26] 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.

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 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.

3. شعور بالفراغ

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

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

هذه المشاعر السلبية، التي أُطلق عليها اسم مشاعر الفراغ، هي سبب أو تعبير عن حالات ذهنية سامسارية . لا ينبغي الخلط بين هذا المعنى السلبي للفراغ وبين مفهوم "الفراغ" المقابل المرتبط بالنيرفانا . مع ذلك،

قد يكون هناك ترابط بينهما، إذ قد تكون هذه المشاعر في جوهرها نوعًا من الدوار عند رؤية العدم.[27]

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

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

كما يُظهر هذا السرد الجزئي وغير المنظم، فإن كل ما نعتبره غباءً أو خطيئة، وكل أمراض نفوسنا ومجتمعنا، أو معظمها أو الكثير منها، يُمكن أن يُعزى إلى هذا الشعور الغامض، الذي غالبًا ما يُعاش "لا شعوريًا"، وهو شعور الفراغ ورغبتنا في "علاجه" بأي طريقة ممكنة. فنحن نُثير الرغبات، والنفور، والقلق، والوساوس، والاكتئاب، في محاولة لفهم هذا

---

[27] 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.

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.

5. الذات أو الروح

مستمد من كتاب الإرادة والمفاهيم السببية المتحالفة *(2004)*، الفصل *16.2* و *16.3*.

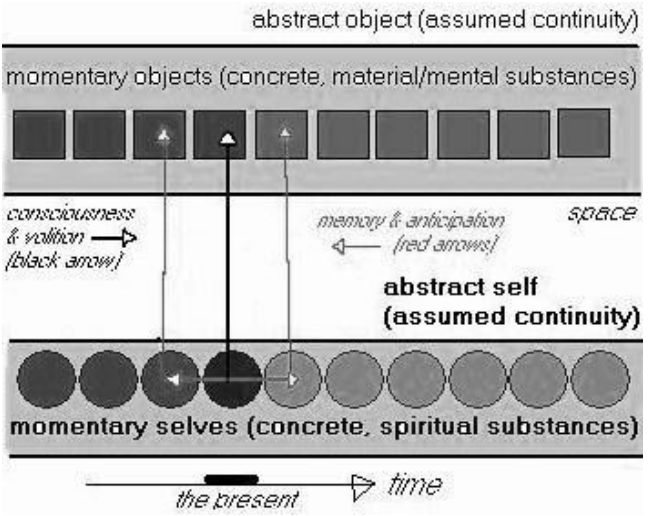
1. المجردة مقابل الذات الملموسة

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

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

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

الشكل 2. كيف تُؤدي المواضيع والأشياء العابرة إلى ظهور التجريدات



ملاحظة: هذا رسم توضيحي مبسط للغاية، لتسهيل النقاش. لا يمتلك الذات صفات ظاهرة في تجربتنا؛ لذا، فإن جميع سماتها المكانية هنا رمزية فقط. لا يهدف الرسم إلى تحديد شكل أو حجم معين للروح المادية أو المجردة (على التوالي، الدوائر المتتالية والأنبوب الافتراضي الذي يربط بينهما)، لأن الذات لا امتداد لها. وبالمثل، لا ينبغي اعتبار المسافة بين الذات والموضوع حرفية، لأن الذات لا مكان لها ولا مسافة [28]. يشير السهم الأسود إلى الوعي والإرادة، وهما يستكشفان ويغيران الأشياء الخارجية للروح؛ بينما تمثل الأسهم الحمراء تمثيلات افتراضية للذاكرة والتوقع، وتصل إلى الماضي أو المستقبل، على التوالي، من خلال استمرارية الروح أو على الأقل تتابع لحظات الروح (المزيد عن هذا لاحقًا).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

يسهل فهم هذا الأمر بالرجوع إلى صورة موجة في البحر . فبينما تتدحرج الموجة على سطح الماء، تبدو للوهلة الأولى ككيان واحد متصل. ولكن عند التأمل، ندرك أن الماء المكون للموجة يتجدد باستمرار

بماء آخر في مسارها. أي، خلافًا لما يبدو، فإن الماء المكون للموجة لا يتحرك معها، بل يرتفع وينخفض فقط. وبالتالي، فإن "الموجة" ليست سوى تجريد، أي إسقاط ذهني من جانبنا قائم على التكرار الملحوظ لشكل معين مع مرور الوقت.

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

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

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

وبشكل أكثر وضوحاً:

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

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

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

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

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

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

لكن في كلتا الحالتين، فإن الروح الملموسة ليست "فارغة" - فهناك على الأقل كيان لحظي تحتها. بعبارة أخرى، فإن "الروح الملموسة اللحظية" هي الأرضية المشتركة لكل من العقلية العادية (التي توحد اللحظات المختلفة في "روح ملموسة متصلة") والمذهب البوذي (الذي يرفض هذا التوحيد، معتبراً الاستمرارية الظاهرية مجردة).[29]

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

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

---

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

عرضي مني يُقارن؛ فالأعضاء تختلف، وأُحرّك ذراعيّ وساقيّ، وما إلى ذلك. ومع ذلك، فأنا عادةً ما أفكر في نفسي كفردٍ واحد؛ أي أن مفهوم "آفي سيون" المجرد يُعتبر في هذه الحالة إشارةً إلى "سجق" ملموس في الزمكان. وبالمثل، إذا فكرتُ في إنسان آخر أو كلبك الأليف أو سيارتي.

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

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

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

رداً على هذه الاعتراضات، قد يقول بعض الفلاسفة البوذيين إنه لا يوجد مكان، وبالتالي لا يوجد تأخير زمني، بين الذات والموضوع، لأنهما في "عقل" واحد؛ أو أن جميع لحظات الزمن هي في الواقع لحظة واحدة، كونها جميعاً أوهاماً لذلك "العقل" الواحد. لكن المنظرين البوذيين الأقل تطرفاً يؤكدون أن فرضية الانقطاع لا تعني ببساطة أن الأحداث الملموسة (للذات أو الموضوع) منفصلة، مما يوحي بتتابع أحداث

عشوائية وغير مترابطة. كلا، لا يزال هناك نوع من "الاستمرارية" يجب أخذه في الاعتبار. إنه المكون "الكرمي" - فكرة أن كل حدث لاحق في سلسلة ما محدد سببياً بالحدث السابق (وجميع العوامل البيئية).

إنّ المعنى الدقيق لهذا الأمر قابل للنقاش. فمن الممكن، على سبيل المثال، مناقشة ما إذا كان هذا المفهوم يسمح بحرية الإرادة أم أنه يتضمن ضمناً الاستسلام للقدر. ولكن، على نحو أكثر جذرية، إذا كان البوذيون يزعمون أن "كل شيء مرتبط بكل شيء ارتباطاً سببياً"، فإن مفهوم السببية يفقد معناه تماماً، إذ لا يبقى أي تمييز بين الأسباب وغير الأسباب، أو بين أنواع ودرجات السببية . باختصار، مع أن الفكرة تبدو معقولة إذا ما عدنا إلى صورة موجة الماء (حيث تُعتبر "الطاقة" - وهي مفهوم مجرد آخر، تجدر الإشارة إليه - منقولة عبر الماء)، إلا أننا نجد صعوبة في إيجاد تعريف أو تطوير فهم دقيق للسببية يتوافق مع وجهة النظر البوذية.[30]

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

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

علاوة على ذلك، لسنا بحاجة فقط إلى تفسير الوجود المتكرر للكون، ولكن أيضًا تشابهه الظاهر في أي لحظة مع اللحظات السابقة - لأنه يبدو دائمًا أنه يحتوي على آثار الماضي (مثل آثار الأقدام في الثلج،

---

[30] أناقش هذه القضايا بمزيد من التفصيل في كتابي "منطق السببية" ، الفصل 16.3.

والحفريات القديمة، والذكريات العقلية أو السجلات الفوتوغرافية) قابلة للمقارنة بالحاضر (مثل أنت تبدو كما أتذكرك).

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

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

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

كذلك، بما أن الروح لا تملك معلومات عن نفسها أو عن العالم الخارجي في داخلها، فهناك ما يبرر اعتبار الماضي والمستقبل "وهميين" في جوهرهما، كما يفعل البوذيون [31]. ويمكن اعتبار هذا المصطلح الأخير مبالغًا فيه بعض الشيء، إذ يهدف إلى التأكيد على أنهما في أحسن الأحوال مجرد أوهام. البناءات الاستقرائية . يُبنى ما يُسمى بـ"الماضي" من انطباعات الحاضر عن الحاضر و"ذكريات" الحاضر الظاهرة عن "ماض" ما - ولكن، بالنظر إلى إجراءات التحقق في الحاضر، غالبًا ما يكون الماضي المزعوم أقرب إلى الخيال والوهم الذاتي منه إلى تقدير عادل لما كان. وبالمثل، وبشكل أكبر في حالة "المستقبل"، الذي لا يشير فقط إلى الماضي والحاضر الظاهريين، بل إلى النوايا الكامنة لإرادة المرء وإرادة الآخرين (والتي قد تُنفذ أو لا تُنفذ في النهاية).

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

---

31 أعتقد أن التأمل في هذا الوهم يسمى ساماباتي .

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

2. عن الروح

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

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

يبدو أن فكرة الموت أكثر تبريرًا من الناحية التجريبية، إذ يُلاحظ بوضوح أن البشر والحيوانات يموتون جسديًا. إذا كانت الروح ظاهرة ثانوية للمادة، فمن المرجح أنها فانية. أما الخلود فيعني حرفيًا وجودًا أبديًا، وليس مجرد حياة بعد الموت لفترة من الزمن؛ وهذه فرضية تبدو مستبعدة جدًا، إلا إذا رجعنا إلى الفكرة الدينية القائلة بأن الروح تنشأ من الله ثم تعود إليه في النهاية، أو أفكار مشابهة. وتبقى المسألة مفتوحة دائمًا (أي ما دمنا موجودين) ومحل تكهنات.[32]

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

---

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

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

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

لا شك أن لمفهوم الروح تاريخًا. لا أدّعي معرفته، بل أستطيع فقط تخمينه بشكل عام. يعتقد المؤرخون أن فكرة الروح الشخصية حديثة نسبيًا، إذ تعود على ما يبدو إلى زمن بدء البشر بدفن موتاهم أو التخلص منهم بطرق طقوسية أخرى. وفي وقت لاحق، [33]وضع الفلاسفة (ولا سيما أرسطو) تصنيفًا هرميًا للروح النباتية، والروح الحيوانية، والروح البشرية. وُجد المستوى الأول من الروح (الذي يشمل الولادة، والتغذية، والتكاثر، والنمو، والتحلل، والموت) في النباتات والحيوانات والبشر؛ أما المستوى الثاني (الذي يشمل الحركة والإحساس) فوجد فقط في النوعين الأخيرين؛ بينما وُجد المستوى الثالث (الذي يشمل العقل والحرية المطلقة) فقط في الإنسان.

أنكرت البوذية (أو على الأقل بعض تياراتها) وجود الروح الحقيقي، معتبرةً "الذات" التي تبدو في مركز وعي الفرد مجرد وهم [34]. ووفقًا

---

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

[34] مع ذلك، إذا تفحصنا بعض الحجج التي تُطرح لدعم فكرة انعدام الذات، فسنجد خللاً منطقياً واضحاً فيها! وينطبق هذا بشكل خاص على

للمدرسة العقلية (يوجاكارا)، تستند الذات الظاهرية إلى ثمانية أنماط من الوعي: خمسة منها ناتجة عن الإدراك الحسي، والملكة العقلية التي تربط بينها وتفسرها (مثل "الفطرة السليمة" عند أرسطو)، ونمطان آخران. يشير النمط السابع (المسمى ماناس) إلى الانطباع الخاطئ بوجود ذات منفصلة، مما يؤدي إلى الغرور والأنانية وما شابههما من آفات. أما النمط الثامن (المسمى سيتا أو ألايافيجنان) فيُعتبر مستودع "الكارما"، مما يُفسر تأخير نتائج الأفعال.

وهكذا، يمكن مساواة "الوعي السابع" تقريبًا بالمفهوم العادي للروح الحالية، على الرغم من أنه يُعلن أنه وهمي [35]؛ ويمكن مقارنة "الوعي الثامن" في نهاية المطاف بالمفهوم الديني للروح التي تنتقل من جسد إلى آخر، على الرغم من أن انتقال الإمكانية يُفترض بدلاً من استمرار الوجود الفعلي.

3. عن الإلهي

قد تُستكمل هذه السلسلة بمفهوم "الأصل" أو "الأساس السببي" للوعي والوجود، أي نيرفانا العقل الواحد واللاعقل - والتي يمكن اعتبارها مرتبطة بمفهومنا عن الله. ورغم أن البوذيين قد ينكرون ذلك، إلا أن هذا التشبيه يبدو مناسبًا، لأنه يُظهر تكرار بعض المفاهيم وتجانسها في جميع الثقافات الإنسانية.

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

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

تعتبر الهندوسية، وهي ثقافة هندية أخرى، إلى جانب شعوب وفلسفات أخرى، اللهَ بشكلٍ أكثر وضوحًا باعتباره روح الكون، الأصل المشترك لجميع الأرواح. في اليهودية والديانات الشقيقة، يُصوَّر الله كحضور واعٍ يُشرف (بمعنى إدراكي وإرادي، وبمعنى تقييمي بوصفه مشرِّعًا) على العالم بأسره، تمامًا كما أن لكلٍّ منا روحًا تُسيطر على عالمه الصغير. ويرى البعض، كما ذُكر سابقًا، أن روحنا ليست سوى شرارة [36]من روح الله.

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

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

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

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

---

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

في نهاية المطاف، وبفضل العبرانيين على ما يبدو، وُلدت الديانة التوحيدية ، أي الإيمان بإله واحد موحد وعالمي. تأسست اليهودية على يد النبي إبراهيم، ثم أصبحت ديانة وطنية أكثر تنظيمًا بعد بضعة قرون [37]. وفي نهاية المطاف، ومن خلال المسيحية والإسلام، وهما فرعان لاحقان من اليهودية، اكتسب التوحيد المجرد هيمنة في أجزاء كبيرة من العالم. تُعد المسيحية أقرب إلى اليهودية من الإسلام في بعض الجوانب، وأبعد عنها في جوانب أخرى. فالأولى متجذرة بشكل أوضح في تفاصيل النصوص اليهودية، بينما تستخدمها الثانية كنقطة انطلاق ضمنية. تحتفظ المسيحية ببعض الأفكار والصور الملموسة المتعلقة بمؤسسها يسوع، بينما يتجنب الإسلام، مثل اليهودية، كل هذا التأليه أو التمثيل.

لا يزال وجود الآلهة وانتشار صورها في الهند، على سبيل المثال، أمرًا لافتًا للنظر حتى اليوم. ورغم أن الهندوسية قد وصلت منذ زمن بعيد إلى فكرة التوحيد المجرد، إلا أنها لم تجعله حكرًا على أحد. أما البوذية، فقد بلغت مستوى عالٍ من التجريد، ولكن دون إضفاء الطابع الشخصي عليها كإله (على الأقل ليس في الأصل، مع أن العديد من المذاهب البوذية المنشقة قد ربطت في الممارسة العملية بين بوذا المؤسس والله). ويتوافق هذا مع العقيدة البوذية القائلة بأن الروح البشرية في نهاية المطاف "خالية" من الشخصية. ومع ذلك، فقد ظل البوذيون متأثرين بالوثنية القديمة، نظرًا لتماثيل بوذا التي يعبدونها (والتي يتخيلون من خلالها "الروح"، كما تجدر الإشارة) [38].

لا تقوم الديانة التوحيدية اليهودية على فكرة أن الله هو روح الطبيعة. يُقال أحيانًا إن الطبيعة (هاتيفا) هي أحد أسماء الله، ولكن يُفهم من ذلك (كما في حالة موسى بن ميمون) أن الطبيعة تحت سيطرة الله. في اليهودية، الله مجرد تمامًا، بلا أي تجلٍّ مادي ، فلا تجسد له في صورة بشرية أو غيرها، ولا شيء يمكن تمثيله بصورة. أو بتعبير أدق، الله روحاني محض، لا مادي أبدًا. ومع ذلك، فهو خالق عالم الطبيعة، ويبقى

---

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

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

عليمًا بكل شيء، قادرًا على كل شيء فيه. فهو كلي العلم، ليس فقط بمعنى معرفة العموميات (كما اقترح أرسطو)، بل أيضًا بمعنى معرفة كل تفصيل، وبالتالي قادر على ممارسة العناية الإلهية حتى أدق التفاصيل، بما يليق بالقدرة المطلقة.

وهذا يُشابه النفس البشرية، التي لا تملك جوانب ظاهرية [39]خاصة بها، مع أنها قادرة على معرفة العالم الظاهري والتفاعل معه. إلا أن هذا التشبيه ليس تاماً، إذ تُعلّم اليهودية أن العالم ليس جسد الله، وأن البشر لم يخلقوا أجسادهم، بل خلق الله أجسادهم وأرواحهم معاً (تكوين ٢: ٧).

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

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

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

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

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

---

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

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

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

لا بد من الغوص في عقول الناس للتأكد من ذلك (إذ لا يُعتدّ بالضرورة بتأملاتهم الشخصية أو رواياتهم الشفوية). أظن أن هناك تباينًا واسعًا في الآراء بين الناس، فمنهم من يتبنى تفسيرًا حرفيًا، ومنهم من يُدرك الفروقات المحتملة. أما المسألة الروحية فهي: هل تُثقل هذه الممارسة كاهل الروح، وتمنعها من الارتقاء إلى ما هو غير مادي؟[40]

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

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

إنّ أشكال المعرفة الاستثنائية (التي يُزعم اكتسابها، على سبيل المثال، عن طريق النبوءة أو التأمل) ليست مستحيلة التصور، ولكن يصعب

---

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

إثباتها لنا نحن عامة الناس؛ ولذلك تبقى مجرد تكهنات. لا يُبدي الفلاسفة النزيهون أي تحيز في هذا الموضوع، ويُقرّون بحرية بوجود مجال للشك. ومع ذلك، يجدون أنه من الممكن صياغة نظريات متسقة، قد تكون صحيحة بشأن الله والروح. وعلى هذا الأساس، ورغم عدم السماح بأي عقيدة جامدة، فإنّ معتقدات شخصية متنوعة ممكنة.

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

6. "كل شيء يسبب كل شيء"

مستمد من كتاب "اللا منطق البوذي" *(2002)*، الفصل *8 (جزء)* وكتاب "منطق السببية" *(2003)*، الفصل *10.1 (جزء)* و *16.3*.

من المبادئ الأساسية في البوذية فكرة أن "كل شيء يسبب كل شيء"، أو "كل شيء ناتج عن كل شيء". هذه هي فكرة الترابط الكوني (أو الاعتماد المتبادل)؛ وهي فكرة أنه لا يوجد شيء بمعزل عن أي شيء آخر، وأن وجود كل الأشياء يعتمد على وجود كل الأشياء الأخرى. تجدر الإشارة إلى أن هذه أطروحة أكثر جذرية من الادعاء الشائع في معظم الفلسفات الغربية، وهو أن "لكل شيء سبب (أو مجموعة أسباب)".

للوهلة الأولى، يبدو المفهوم البوذي للسببية الكونية معقولاً، إن لم يكن عميقاً. إلا أنه عند التأمل فيه، يتضح أنه مستحيل منطقياً، أي أنه محض هراء. ويتضح ذلك جلياً في المقتطفات التالية من كتب سابقة.

1. فكرة الاعتماد المتبادل

يمكن صياغة الفكرة البوذية عن "الاعتماد المتبادل" بشكل عام على أنها تعني أن كل شيء لا يوجد إلا في علاقته بالآخرين ؛ علاوة على ذلك، بما أن كل شيء لا يوجد إلا في علاقته بأشياء أخرى، فإن كل شيء موجود في علاقته بجميع الأشياء الأخرى . والعلاقة المقصودة هنا بالدرجة الأولى هي السببية. نميل إلى اعتبار كل شيء قادرًا على الوجود بمفرده في الكون، ونتجاهل أو ننسى الروابط المتشعبة التي تربطه بأشياء أخرى. فنحن "لا نرى الغابة من كثرة الأشجار"، ونركز عادةً على الأحداث الفردية على حساب النظرة الشاملة أو الرؤية طويلة المدى.

لنأخذ مثالاً على ذلك نباتاً. فبدون ضوء الشمس والتربة والماء التي يعتمد عليها، وبدون الأجيال السابقة من نفس النبات والأحداث التي جعلت التكاثر ممكناً ومسارات كل ذرة تُكوّن النبات وتغذيه، وبدون التحولات الكونية التي أدت إلى وجود كوكبنا وتربته ومياهه وشمسه ومادته الحية، وهكذا إلى ما لا نهاية ، لما وُجد نبات. ليس له وجود مستقل، وإنما يقف أمامنا بفضل مجموعة من الأسباب والظروف. وهكذا، فإن هذه الأسباب والظروف، بدورها، ليست سوى تفاصيل في نسيج وجودي كوني.

يبدو أن البوذيين يعتبرون مفهوم التبعية المتبادلة نتيجة حتمية لمفهوم السببية. لكن التأمل يُظهر، مرة أخرى، أن هذه العقيدة ليست سوى فرضية فرعية ضمن فرضية السببية. أي أنه على الرغم من أن التبعية المتبادلة تستلزم السببية، فإن السببية لا تستلزم التبعية المتبادلة. علاوة على ذلك، فهي فرضية غامضة تتضمن بعض التعميمات المشكوك فيها. ويشير المثال النموذجي المذكور أعلاه للتبعية المتبادلة إلى ثلاث قضايا:

- لكل شيء سبب (أو نتيجة)،
- لكل شيء تأثير (أو سبب)؛

وربما الأكثر راديكالية،

- كل شيء يسبب كل شيء ويتأثر بكل شيء.

يشكل الافتراضان الأولان معًا ما نسميه " **قانون السببية** ". يجب التنويه إلى أن هذين الافتراضين لا ينبثقان بالضرورة من مفهوم السببية. يشترط مفهوم السببية، لتكوينه، وجود نمط منتظم من التعايش بين الأحداث في التجربة، ولكنه لا يستلزم بالضرورة أن يكون لكل حدث في التجربة تعايش منتظم مع حدث أو أحداث أخرى. يكون مفهوم السببية صحيحًا إذا كان له تطبيقات محددة؛ أما قانون السببية فلا يترتب عليه تلقائيًا، بل هو مجرد تعميم من بعض التجارب التي تتسم بهذه الخاصية إلى جميع الموجودات. قد توجد أشياء لا يوجد لها تعايش منتظم، ومن ثم يُفترض، بالتعميم، أنها بلا سبب و/أو بلا أثر. من الممكن تصور كون تتواجد فيه السببية واللا سببية معًا. علاوة على ذلك، لا يستلزم الافتراض الأول منطقيًا الثاني، أو العكس، أي يمكننا أن نتخيل أشياء لها أسباب ولكن ليس لها أثر، وأشياء لها آثار ولكن ليس لها أسباب سابقة.

يخبرنا تشنغ أن "البوذيين الأوائل آمنوا بمبدأ السببية باعتباره صحيحًا موضوعيًا، وضروريًا، وأبديًا، وعالميًا". وقد وافق على ذلك العديد من الفلاسفة الغربيين، وإن لم يكن جميعهم. اليوم، يعتقد معظم الفيزيائيين أنه، على المستوى الكمي على الأقل، وربما عند الانفجار العظيم، توجد أحداث بلا سبب ظاهر. لا أعرف إن كان أحدٌ قد افترض وجود أحداث بلا أثر. على أي حال، نرى أنه حتى على المستوى الفيزيائي، يُسلّم بـ"الصدفة" كاحتمال، إن لم يكن يقينًا. يمكن لقانون السببية أن يستمر في خدمتنا كمبدأ عملي، يحثنا على البحث بجد عن الأسباب والنتائج، لكن لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره حقيقة عالمية مطلقة . يجب أن يبقى المنطق السببي منفتحًا، لأن هذه "القوانين" في كل الأحوال ليست سوى تعميمات - حقائق استقرائية، وليست استنتاجية.

علاوة على ذلك، فإن قانون السببية المذكور آنفًا ليس في أحسن الأحوال إلا قانونًا للسببية . فالفلاسفة الذين يقرّون بالإرادة [41]لا يستطيعون تأييد هذا القانون باعتباره عامًا لجميع الموجودات، بل فقط في المجالات "الميكانيكية" للأحداث الفيزيائية والنفسية. أما فيما يتعلق بالأحداث التي تنطوي على الإرادة، فإذا سلّمنا بأن الإنسان (أو ما يعادله من كيان روحي، أو حيوان أسمى، أو الله) يستطيع أن "يُريد" (أي أن يُنتج بحرية) حدثًا فيزيولوجيًا (أي حركة جسدية في جسده) أو حدثًا نفسيًا (أي تخيلًا، أو إسقاطًا ذهنيًا)، أو حتى روحًا أخرى (على الأقل بمعنى اختيار التكاثر)، فعلينا أن نعتبر هذا استثناءً من قانون السببية العام هذا.

كذلك، إذا اعتبرنا أن فاعل الإرادة يخضع دائمًا لتأثير تجربة أو منطق ما، فبإمكاننا صياغة قانون سببي مماثل في هذا السياق. لكن لا ينبغي الخلط بين التأثير والسببية؛ فالتأثير لا يُحدد الإرادة، التي تبقى حرة، بل يُقويها أو يُضعفها، مُسهلاً أو مُيسراً عملها في اتجاه معين. علاوة على ذلك، ليس من البديهي أن الإرادة لا يمكن أن تنشأ "عدميًا"، دون أي تأثير؛ فقد تكون حرة، ليس فقط في مقاومة التأثيرات، بل أيضًا في العمل في غياب أي دافع على الإطلاق. في الحالة الأخيرة، سيكون قانون السببية في أحسن الأحوال مبدأً عمليًا، وليس حقيقة مطلقة مفادها أن الإرادة تتطلب دافعًا.

لننظر الآن إلى العبارة الأكثر تطرفًا: "كل شيء يُسبب كل شيء ويُسببه كل شيء"، والتي قد تُفسر (خطأً) على أنها مُستنتجة من التبعية المتبادلة. إن قول هذا يعني، في الواقع، القول بشكل متناقض (كما كان ناجارجونا ليستمتع به بلا شك!) بأنه لا شيء يُسبب أي شيء أو يُسببه أي شيء - لأن السببية علاقة تُكتشف من خلال ملاحظة الانتظامات في مقابل الشذوذات. لو كان كل شيء موجودًا بانتظام مع كل شيء، لما استطعنا التمييز بين السببية من الأساس. ويترتب على ذلك أن مثل هذه الصيغة المتطرفة لقانون السببية غير مقبولة منطقيًا. لا يمكن للسببية أن تعني أن "كل شيء يُسبب كل شيء" أو "كل شيء يُسببه كل شيء" - وإنكار العبارتين الأخيرتين لا ينفي المفهوم نفسه، لاحظ جيدًا. المفهوم ليس مُستمدًا من مثل هذا القانون، بل بشكل مستقل عن ملاحظة الانتظامات في التجربة؛ وقدرتنا على تمييز هذه الانتظامات من بين كم هائل من التجارب تعني وجود شذوذات أيضًا. ومن ثم، لا يمكن تأييد مثل هذا

---

41 ويبدو أن بعض البوذيين على الأقل يؤمنون بذلك. فعلى سبيل المثال، تقول الآية الواردة في الداماپادا (البيت 165): "يُرتكب الشر بالنفس، ويُعاني المرء من نفسه؛ ولا يُرتكب الشر بالنفس، ويُصبح المرء طاهرًا بذاته. الطاهر والنجس ينبعان من الذات: لا يستطيع أحد أن يُطهر آخر" - يبدو أن هذه الآية تُشير إلى وجود ذات مسؤولة عن أفعالها.

التصريح المتطرف بشكل متسق. لذا، يجب أن نعترف بأن الأشياء لا تملك عددًا لا نهائيًا من الأسباب أو النتائج.

على الرغم من أن عبارة "كل شيء يسبب كل شيء" تستلزم "الترابط"، إلا أن الترابط لا يستلزم بالضرورة العبارة؛ لذا فإن دحضنا للعبارة الأوسع لا ينفي الترابط، بل ينفي فقط أحد الآراء (المتطرفة) الممكنة له. أما نقدي للترابط فيتلخص فيما يلي: بدايةً، فإن المذهب المطروح، والأمثلة المقدمة لدعمه، لا تستخدم مصطلح السببية بدقة. أولًا، كما أشرنا سابقًا، فإن السببية مصطلح واسع يشمل مجموعة متنوعة من العلاقات المتباينة جدًا .

- السببية أو السببية "الآلية" ضمن المجالات المادية والعقلية، وللسببية نفسها أنواع فرعية عديدة؛
- الإرادة، أو فعل النفوس في المجالات المادية أو العقلية أو الروحية، ولها درجات عديدة من الحرية؛ و
- التأثير، الذي يشير إلى القيود المفروضة على الإرادة من قبل الكيانات المادية أو العقلية أو الروحية.

إن نظرية الاعتماد المتبادل تتجاهل الاختلافات العميقة بين هذه المعاني المختلفة لمصطلحي "السبب" و"النتيجة"، وتستخدمها كما لو كانت موحدة في جميع تطبيقاتها.

يشمل مفهوم "العلاقات السببية" بمعناه الأوسع نفي هذه العلاقات. فحتى لو شكّك فيلسوف ما في علاقة أو اثنتين أو جميع هذه العلاقات (الإيجابية)، فسيتعين عليه أخذها بعين الاعتبار. إن مفاهيم "الصدفة" أو "العفوية" ليست بسيطة، ولا يمكن تعريفها إلا بنفي مفاهيم السببية؛ وبالمثل، يتطلب مفهوم "الحتمية" وجود مفهوم "الإرادة الحرة". ولا يمكن تصور اللاسببية بوضوح إلا من خلال التناقض مع مفاهيم السببية. علاوة على ذلك، يتجاهل مفهوم التبعية المتبادلة حقيقة أن بعض الأشياء لا ترتبط ببعضها البعض ارتباطًا سببيًا (إيجابيًا)، حتى وإن كانت لها علاقات سببية (إيجابية) مع أشياء أخرى. فكون الشيء لا بد أن يكون له سبب أو نتيجة، لا يعني بالضرورة أن يكون هذا الشيء أو ذاك تحديدًا سببًا أو نتيجة له؛ إذ لا تزال هناك أشياء لا يرتبط بها ارتباطًا سببيًا . إذا كان لكل شيء نفس العلاقة السببية الإيجابية مع كل شيء، ولا توجد علاقة سببية سلبية، فلن يكون هناك شيء اسمه السببية، ولن يكون هناك شيء بارز يمكن تصوره.

ثانيًا، إذا نظرنا إلى سلاسل (أو، في الخطاب، القياسات المنطقية) العلاقات السببية، نجد أن سبب السبب ليس بالضرورة سببًا بحد ذاته ، أو على الأقل ليس بنفس المعنى أو بنفس الدرجة. على سبيل المثال، فيما

يتعلق بالسببية، يمكننا إثبات أنه إذا كان (أ) سببًا تامًا لـ (ب)، وكان (ب) سببًا تامًا لـ (ج)، فإن (أ) يكون سببًا تامًا لـ (ج). ولكن إذا كان (أ) سببًا تامًا لـ (ب)، وكان (ب) سببًا جزئيًا لـ (ج)، فلا يترتب على ذلك أن (أ) يكون سببًا لـ (ج) على الإطلاق. وبالمثل، عندما نخلط أنواع السببية (مثل السببية والإرادة في سلسلة)، نجد أن السببية لا تنتقل بسهولة، لا بنفس الطريقة ولا على الإطلاق. لذلك، من غير المنطقي استنتاج انتقال السببية من مجرد تتابع العلاقات السببية كما تفعل نظرية التبعية المشتركة.

ثالثًا، يميل مؤيدو نظرية الترابط إلى اعتبار كلا اتجاهي العلاقة السببية متكافئين . فعندما يقولون "كل شيء مرتبط سببيًا بكل شيء"، يبدو أنهم يلمحون إلى أن كون الشيء سببًا وكونه نتيجة أمران متماثلان تقريبًا. لكن لا يُمكن اعتبار شيء ما سببًا إلا لأشياء تحدث بعده زمنيًا أو أدنى منه في التسلسل الهرمي المفاهيمي، ونتيجة لأشياء تحدث قبله أو أعلى منه. فالعلاقة بين ما قبل الشيء وما بعده ليستا متكافئتين. لذا، لا يُمكن فهم "الترابط" حرفيًا، واستخدام "العلاقة السببية" بمعنى فضفاض، دون مراعاة التمييز بين العلاقة السببية والعلاقة الناتجة.

رابعًا، تشير نظرية التبعية المتبادلة إلى وجود نوع من قوانين السببية، أو تدعو إليه، وكما سبق ذكره، لا يستلزم مفهوم السببية وجود قانون سببي عام أو محدود منطقيًا، مع أن مثل هذا القانون قد يُعتبر مبدأً افتراضيًا يُثبت بالاستقراء. لا يتطلب مفهوم السببية سوى حدوث قدر من السببية، دون تحديد مقدارها . لذا، فمع أن التبعية المتبادلة تستلزم السببية، فإن السببية لا تستلزم التبعية المتبادلة.

خامساً، يُطرح مفهوم "التبعية المتبادلة" في مقابل مفهوم " الاستقلال الذاتي ". فالكائن المستقل بذاته يوجد "بذاته"، دون الحاجة إلى نشأة أو دعم أو فناء ، ودون "شروط سببية". ويؤكد البوذيون أنه (باستثناء ربما الحقيقة المطلقة) لا شيء في الكون المتعدد يمتلك هذه الخاصية، التي يزعم البوذيون أن الوعي العادي يدعمها. في الحقيقة، إن الادعاء بأن الناس يؤمنون عادةً باستقلال الكيانات بذاتها هو ادعاء باطل، بل هو بالأحرى بناء من الفلسفة الهندية القديمة.

يعتقد الناس عمومًا أن لمعظم الأشياء أصولًا (تُنشئها)، وأن كل ما وُجد من أشياء له علاقات ثابتة مع كائنات أخرى (علاقات لا حصر لها، مع كل الأشياء الأخرى، إذا اعتبرنا العلاقات الإيجابية والسلبية علاقات)، وأن استمرار وجود الأشياء يعتمد عادةً على وجود أو غياب أشياء أخرى (أي إذا وُجدت بعض هذه الأشياء أو زالت، فقد يزول بعضها أيضًا). لكن ما يُثير الشك، في رأيي، هو الإيحاء الضمني الغامض لمبدأ التبعية، بأن الشيء، طالما هو موجود، أي خلال فترة وجوده الفعلي، له وجود

نسبي فقط، أي لولا الأشياء الأخرى الموجودة في تلك اللحظة نفسها، لما استطاع البقاء.

ليس هذا في جوهره مذهبًا للنسبية بين الوعي والذات (مع أن البوذية اليوغاتشارية قد تقول ذلك)، بل هو عجز وجودي عن الوقوف بمفرده. هذا هو جانب الاعتماد المتبادل الذي يرفضه العقل الغربي، أو الوعي العادي. في عالمنا [42]، ما دام الشيء موجودًا، وطالما هو موجود، بغض النظر عن أسباب وجوده أو أسباب زواله، أو عن الأشياء الأخرى التي تتعايش معه في الزمن وعلاقاته بتلك الأشياء، أو كونه موضوعًا للوعي، فهو موجود ببساطة. إنه أمر واقع، حقيقة تاريخية لا تتغير، لا يمكن لأي شيء لاحق في الزمن أن يؤثر فيها. لا يمكن القول إنه "يعتمد" على أي شيء بالمعنى الذي يقصده البوذيون، لأنه لا يمكن إدراك أو تصور أي شيء على أنه يعكس هذه الحقيقة أو ينفيها .

يبدو أن البوذية تنفي هنا أن "الحقائق حقائق"، بغض النظر عن الظروف المحيطة بها، وسواء أُدركت أم لا، سواء كان إدراكها صحيحًا أم ناقصًا. إنها إنكارٌ لحدوث المظاهر، مهما كان مضمونها وسواء كانت حقيقية أم وهمية . لا يمكننا قبول هذا الانحراف عن قانون الهوية.

تقودني هذه الاعتبارات إلى استنتاج مفاده أن مفهوم "الاعتماد المتبادل" ليس سهل الصياغة والتطبيق، إن أمكن أصلاً. ومع ذلك، أعتبره "طريقة مفيدة للنظر إلى الأمور"، ومبدأً استدلاليًا عمليًا قيّمًا. كما أنني، من باب الإنصاف، ما زلت منفتحًا على احتمال أن يكتسب هذا المفهوم مزيدًا من المعنى والقيمة في مستوى أعمق من التأمل لم أبلغه بعد.

2. استنتاجات المرحلة الأولى من الدراسات

يجب أن يُفهم أن هذا البحث لم يكن مجرد إعادة ترتيب عشوائية للمعلومات والرموز، بل كان له أغراض عملية ونظرية على حد سواء .

تتعلق الأسئلة العملية بالتفكير اليومي حول الأسباب والنتائج. ولعلكم تذكرون أن أحد الأسئلة الرئيسية التي طرحناها كان: هل سبب سبب شيء ما هو في حد ذاته سبب لذلك الشيء أم لا؟ وإذا كان كذلك، فهل هو بنفس الدرجة أم بدرجة أقل؟ إن مسألة السلاسل السببية (أو النفعية) هي جوهر البحث في القياس السببي. وقد أظهر بحثنا الموضوعي أنه من غير المنطقي توقع أن يصل التفكير العادي، دون الاستعانة بمثل هذه

---

42 يمكننا، بالمناسبة، أن نتخيل عالماً لا يوجد فيه سوى شيء واحد، بدون أي شيء قبله، أو متزامن معه، أو بعده.

التأملات الرسمية المتأنية، إلى نتائج دقيقة. والإجابة على سؤال السلاسل قاطعة وحاسمة: إن **سبب سبب ما ليس بالضرورة سبباً في حد ذاته، وإذا كان سبباً، فليس بالضرورة بنفس الدرجة** . وبمجرد فهم الأثر العلمي لهذا، تتضح أهمية هذا البحث.

لكن هذه المسألة القياسية لم تكن الوحيدة التي تم تناولها. فقد انخرطنا في هذه العملية في العديد من الدراسات الأخرى ذات القيمة العملية. ويمكن لتعريفات تحديد السببية باستخدام **المصفوفات** أن تساعد كلاً من غير المتخصصين والعلماء على تصنيف علاقات سببية محددة، وذلك ببساطة من خلال ملاحظة اقترانات وجود وغياب عناصر مختلفة . وقد تظهر تعميمات لاحقاً، ولكن ينبغي دائماً التحقق منها من خلال مزيد من الملاحظة التجريبية (على الأقل، الاستعداد للملاحظة؛ وفي نهاية المطاف، إجراء تجربة فعلية) وتعديلها مع ظهور بيانات جديدة (أو اكتشافها).

ومن النتائج الأخرى المثيرة للاهتمام توضيح العلاقات بين القضايا السببية الإيجابية والسلبية، والمطلقة والنسبية: على سبيل المثال، أنه **يمكننا تأكيد السببية الجزئية أو المشروطة، مع نفيها في حالة وجود مكمل معين** . وثمة مبدأ بالغ الأهمية - افترضناه في هذا المجلد، لكننا لم نثبته، لأن الإثبات لا يمكن إلا في مرحلة لاحقة من البحث - وهو أن "التحديدات المنفردة" *(المطلقة)* مستحيلة منطقيًا . وهذا يعني أنه يمكننا عمليًا اعتبار أنه **إذا وُجدت سببية على الإطلاق، فلا بد أن تكون في أحد التحديدات "المشتركة" الأربعة** .

ومن النتائج الجديرة بالذكر أن **عدم السببية هو إنكار لأنواع السببية الأربعة** ، وقبل نفيها بشكل قاطع، لا بد من المرور بعملية طويلة من التحقق التجريبي، بملاحظة وجود أو غياب العناصر أو نفيها في جميع الاقترانات المنطقية الممكنة. لذا، عمليًا، يُعد إثبات عدم السببية صعبًا كإثبات السببية! بل إن إثبات عدم السببية يتطلب تحليلًا أدق للبيانات من إثبات السببية. بالطبع، عمليًا (كما هو الحال مع جميع الاستقراءات)، نفترض غياب السببية، إلا إذا ثبت وجودها. ولكن إذا أردنا التحقق من الأمر بدقة، فسنحتاج إلى بذل جهد أكبر.

أما فيما يتعلق بالأهمية النظرية لنتائجنا، فأعني هنا: الأهمية المتعلقة بالمناقشات والجدالات الفلسفية حول السببية. من الواضح أننا حتى الآن لم نتناول سوى السببية، ولم نتطرق إلى الإرادة وما يرتبط بها من علاقات السبب والنتيجة، لذا لا يمكننا الحديث عن السببية بمعناها الأوسع.

ما توضحه وجهة نظرنا هو أن **وجود "السببية" أمر لا جدال فيه** ، بمجرد أن نفهمها كمجموعة من الإجابات التجريبية بنعم أو لا على أسئلة بسيطة، متجاهلين الإشارات إلى أي "قوة" أو "رابط" كامن (والذي يمكن مناقشته كفرضية تفسيرية لاحقة). إذا نظرنا إلى السببية من منظور وضعي، وتجنبنا النقاشات الميتافيزيقية التي تميل إلى الغموض، فإنها تصبح مسألة بسيطة. السببية مفهوم مجرد، استجابة لبيانات ظاهرة واضحة . إنها ملخص للبيانات.

ليس الأمر تجريبيًا بحتًا، بمعنى أنه مفهوم يقتصر على تلخيص وجود الظواهر. بل ينطوي على عنصر عقلاني، إذ يُلخص أيضًا غياب الظواهر. قد يكون التأكيد مجرد إقرار بما هو ظاهر تجريبيًا. أما النفي، كما أكدتُ في كتابي "الظاهراتية" [43]، فهو فعل عقلاني جزئيًا (يُطرح سؤال: هل الشيء الذي أتذكره أو أتخيله حاضر الآن لحواسي؟)، وفعل تجريبي جزئيًا أيضًا (الإجابة هي لا: لا أرى أو أسمع أو أشعر بأي شيء يُعادل تلك الصورة!). لا يوجد الغياب بشكل مستقل كالحضور، بل يدل على توقع ذهني خابت توقعاته تجريبيًا.

عند قراءة المناظرات بين الفلاسفة (على سبيل المثال، مناقشات ديفيد هيوم)، قد يتبادر إلى الذهن أن اللاسببية مفهوم بديهي، بينما تحتاج السببية إلى تعريف وتبرير. ولكن، كما رأينا هنا، لا يمكن فهم اللاسببية وإثباتها إلا بالرجوع إلى السببية . قبل أن نتصور عالماً بلا سببية، علينا أولاً أن نفهم ما نعنيه بالسببية، ومختلف تعريفاتها، وتفاعلاتها، وما إلى ذلك. ولكن بمجرد أن نفعل ذلك، يصبح وجود السببية بديهياً. مع ذلك، هذا لا يعني أن اللاسببية غير موجودة، بل على العكس تماماً. بما أن بعض العمليات الشكلية، كالقياس المنطقي بمقدمات السببية، غير حاسمة، كما رأينا، يمكننا القول إن وجود السببية يستلزم وجود اللاسببية! لهذه النتيجة جانبان:

(a) يُستدل على الجانب الأكثر مباشرة من حقيقة أن سبب سبب شيء ما ليس بالضرورة سببًا له: **فإذا أخذنا أي شيئين عشوائيًا، فقد يكونان مرتبطين سببيًا أو لا** . هذه النتيجة مهمة لدحض المفهوم البوذي القائل بأن "كل شيء ناتج عن كل شيء". لكن إمكانية الاستقلال عن بعض الأشياء لا تنفي التبعية لأشياء أخرى . فكل من الشيئين اللذين تم اختيارهما عشوائيًا قد يكون له أسباب ونتائج مختلفة عن الآخر.

---

[43] تمت كتابة هذا الفصل الأخير من المرحلة الأولى في عام 2003، بعد نشر كتاب "الظواهرية" .

(b) أما الجانب الأكثر جذرية فهو مسألة العفوية، أو انعدام السببية تمامًا . لا يسعنا هنا إلا التطرق إلى هذه المسألة بشكل عابر، إذ لم نتناول حتى الآن سوى السببية. لكن ما أوضحته دراستنا الرسمية للسببية هو أننا لا نستطيع الجزم، بشكل قاطع، بإمكانية وجود العفوية بهذا المعنى من عدمها. **فليس هناك "قانون سببي" ينفي وجود العفوية** ، أي أن "لكل شيء سبب"، على حد علمي. لا شيء مما صادفناه حتى الآن يشير إلى مثل هذا القانون الشامل؛ بل يمكن تأكيده بالتعميم فقط. وتبقى العفوية (الصدفة، العشوائية) واردة.

أعتقد أن الفكرة قد اتضحت: أن البحث الرسمي، كالبحث الحالي، له قيمة عملية ونظرية على حد سواء. فلنشرح الآن لماذا يُعدّ البحث الذي أُجري حتى الآن غير كافٍ.

3. نتائج المرحلة الثانية من الدراسات

تتنبأ عقيدة السببية الكونية بأن لكل موجود علاقة سببية، ولو جزئية، مع بعض الموجودات الأخرى. يُفهم هذا عادةً بشكل معتدل، حيث تُسبب بعض الأشياء الأخرى كل شيء، لكن البوذية تفهمه بشكل أكثر تطرفًا، حيث تُسبب جميع الأشياء الأخرى كل شيء. تُعرف هذه "السببية الكونية الشاملة" بالترابط (أو الاعتماد المتبادل) بين جميع الأشياء.

نفترض عادةً أن الماضي والحاضر فقط هما ما يُسببان الحاضر أو المستقبل؛ وبالفعل، ينبغي قراءة هذا المبدأ على هذا النحو في المقام الأول. لكن قد يذهب البعض إلى أبعد من ذلك ويزعمون أن الزمن يتجاوز السببية، وأن كل شيء يُسبب كل شيء حرفيًا؛ لستُ متأكدًا من أن البوذية تصل إلى هذا الحد. تجدر الإشارة أيضًا إلى أن البوذية، في الحقيقة، تُطبق مبدأ الترابط الخاص بها بشكل مُقيد، بحيث ينطبق فقط على الدارما ، أي الظواهر العابرة التي تُشكل عالم الظواهر؛ أما في عالم "الأرض الأصلية" الساكنة وغير المُتمايزة، فلا وجود للسببية.

تجدر الإشارة، على سبيل المثال، إلى ضرورة التمييز بين هذا المفهوم لـ"قانون الكارما" وبين المفهوم الأضيق، الذي يتفق عليه معظمنا، وهو أن للأفعال عواقب . فالمفهوم الأخير لا يستلزم بالضرورة المفهوم الأول! وبشكل أعمق، أعتقد أن ما قصده البوذيون بقانون الكارما هو أن كل إنسان (أو أي كائن حي آخر) مُقيد إلى حد ما بأنماط سلوكية متكررة، يصعب (أو يستحيل) الخروج منها. وهذه مسألة أخرى، لا تتعلق بالسببية بل بالإرادة.

هذا هو معنى "العجلة": عاداتنا الثقافية والشخصية، بالإضافة إلى قيودنا الجسدية، تستمر في التأثير على سلوكنا وتتعزز بالتكرار. يتطلب تغييرها الكثير من التأمل والعمل التصحيحي طويل الأمد؛ فلا يمكن التغلب عليها بإجراءات فورية أو بمجرد الإرادة. وهكذا نُثقل بـ"عبء" الكارما، الذي نحمله طوال حياتنا دون تغيير يُذكر في الغالب؛ قد يخفّ مع الجهد المتواصل، ولكنه على الأرجح سيزداد ثقلاً مع مرور الوقت.

إذا فحصنا منطقيًا الادعاء القائل بأن "كل شيء يسبب كل شيء"، فسنجد أنه إذا كان كل شيء مرتبطًا سببيًا بكل شيء آخر، فلا شيء يخلو من هذا الارتباط بأي شيء آخر، فضلًا عن أن يكون خاليًا من أي ارتباط سببي بأي شيء على الإطلاق. أي أن هذه العقيدة تُنكر فعليًا وجود عدم السببية، سواء النسبية أو المطلقة ، وهو أمر لا يُقر به أحد في الثقافة الغربية. ولتقييمها بموضوعية، دعونا نعود إلى النتائج الواردة في هذا المجلد.

أولًا، دفاعًا عن فكرة الترابط، تجدر الإشارة إلى أنه عند مناقشة أهمية "النمط الأخير" في أي مصفوفة شاملة (النمط رقم 16 لعنصرين، أو رقم 256 لثلاثة عناصر، وهكذا)، والذي يُحدد أي توليفة ممكنة من العناصر المعنية أو نفيها (الرمز 1 في كل خلية من خلايا النمط)، لاحظنا وجود غموض حول ما إذا كان هذا يُشير إلى السببية (أو بشكل أعم، إلى الارتباط) أو إلى غيابها. فإذا أمكن إثبات أن النمط الأخير، استنادًا إلى أسس رياضية، يُشير إلى السببية في جميع الحالات، فسيتعين اعتبار جميع الاحتمالات في الكون مرتبطة سببيًا بجميع الاحتمالات الأخرى (أي أنه يمكن تأكيد وجود علاقة سببية بين أي احتمالين تم اختيارهما عشوائيًا ، وتحديدًا من خلال تحديد الاحتمالات الجزئي، **pq**).

مع ذلك، ولأن هذا البرهان الرسمي غائب، ولأن الفكرة تتنافى مع المنطق السليم (على الأقل لدى غير البوذيين)، فقد رأينا أن على علم المنطق أن يتحلى بعقلية منفتحة وأن يقر بإمكانية التفسير البديل، أي أن عنصرين قد يكونان أو لا يكونان مرتبطين سببيًا (أي أن عدم السببية النسبية وارد)، وأن التلقائية (أي عدم السببية المطلقة) واردة في بعض الحالات. ومع ذلك، في هذا السياق، تبقى فرضية الترابط البوذية مسلمة شكلية مشروعة. لكن تجدر الإشارة إلى أنها مجرد فرضية بديلة محتملة، وليست مرجحة لدى معظم المراقبين (كأولئك الذين يؤمنون بحرية الإرادة، على سبيل المثال، وكذلك الفيزيائيين الذين يجسدون مبدأ هايزنبرغ للشك).

من أهم الانتقادات الرسمية التي يمكن توجيهها لمفهوم الترابط هو التساؤل عن طبيعة أو درجة السببية المقصودة به. فمصطلح "الأسباب"

في عبارة "كل شيء يسبب كل شيء" يُستخدم بشكل فضفاض للغاية. هل المقصود السببية فقط، دون الإرادة؟ وإذا كان المقصود السببية، ألا يُقصد بها، على نطاق واسع، أن تشمل الوقاية؟ وهل تُقبل تعريفات السببية المختلفة، أي القوية (الكاملة و/أو الضرورية) والضعيفة (الجزئية و/أو العرضية)؟ تعريف السببية المنسوب تقليديًا إلى بوذا هو:

"عندما يكون هذا، يكون ذاك؛ هذا الظهور، يظهر ذاك. عندما لا يكون هذا، لا يكون ذاك؛ هذا التوقف، يتوقف ذاك."

يشير هذا التعريف إلى أن المقصود هو السببية الضرورية الكاملة فقط. لكن نقاشات أخرى داخل البوذية تُشير إلى أن هذا التعريف يُقصد به أن يكون نموذجًا فقط، باعتباره الحالة الأكثر وضوحًا، وأن السببية الجزئية والطارئة مقبولة عمليًا أيضًا، كما يشهد على ذلك استخدام صيغة الجمع في عبارة "الأسباب والشروط". يمكننا اعتبار الوقاية مُضمنة رسميًا في كل هذه المفاهيم، من خلال نفي أحد العناصر. يبدو أن بعض الخطابات تقبل أيضًا الإرادة، لكن هذا ليس موضوعنا هنا. بالتركيز إذن على السببية بمعناها الواسع، يمكننا توجيه النقد التالي.

إذا كان كل شيء مرتبطًا سببيًا بكل شيء آخر، فإن النوع الوحيد الممكن من السببية سيكون ضعيفًا (جزئيًا وعرضيًا) . فالسببية القوية (الكاملة و/أو الضرورية) تستلزم بالضرورة وجود علاقة حصرية بين العناصر. إذا كانت جميع العناصر متورطة بدرجة ما في وجود عنصر معين، فلا يمكن الادعاء بأن أيًا من هذه الأسباب هو السائد. لذا، يبدو لي أن هذا المذهب البوذي للسببية المتعددة الأطراف يتطلب أن تكون جميع العلاقات السببية الثنائية ضعيفة، ويتخلى في نهاية المطاف عن التحديدات القوية (بما في ذلك الخلطات)، وبالأخص التحديد الأقوى (الذي ادعى في الأصل، وبحق، أنه تعريف السببية).

إحدى طرق إثبات أن نظرية الترابط تتضمن تحديدًا "حلقة ضعيفة شاملة" هي كما يلي: إذا ادعينا أن الترابط ينطبق بشكل عشوائي على جميع "الأشياء"، أي ليس فقط على الأشياء الملموسة (الدارما)، بل أيضًا على الأشياء المجردة، فإننا نقع في صعوبات منطقية بمجرد افتراضنا أن بعض العلاقات السببية قوية. فحينها تُعتبر هذه العلاقات المجردة (أي الأسباب) أيضًا "أشياء"، وبالتالي تخضع للترابط. قد نتساءل إذن كيف يمكن أن يكون السبب كاملًا أو ضروريًا عندما تكون تلك العلاقة نفسها معتمدة على سبب آخر: فنحن مضطرون إلى تناقض فرضيتنا والاستنتاج بأن السبب ليس كاملًا أو ضروريًا كما بدا.

أظن أن الوضع المقترح (الترابط الكوني) قابل للتصور نظريًا، مع أنني لا أرى أي أساس يسمح برفضه دفعة واحدة، نظرًا لتعدد الصيغ الممكنة (أي جميع الصيغ البديلة المتعلقة بالقرارات القاطعة). ما لم يُقدَّم أساس منطقي أو تجريبي معقول، فلا مبرر لمثل هذا الإجراء الجذري، فهو يُعدّ تحيزًا. يستند الادعاء البوذي، بطبيعة الحال، إلى تجربة تأملية؛ ولكن بما أنها باطنية، وليست متاحة بسهولة لجميع المراقبين متى شاؤوا، فعلينا أن نبقى نقديين وننظر إليها على أنها تخمينية. لا يمكننا استبعادها بشكل قاطع لأسباب عقلانية راسخة، ولكن لا يمكننا أيضًا قبولها دون تمحيص.

ينبغي إدراك أن السببية مفهومٌ مجرد، وليست إدراكًا حسيًا. قبل أن نتمكن من تمييز علاقة سببية بين إدراكين حسيين أو أكثر (وبالتالي بين المفاهيم)، علينا أن نميز بين هذه الإدراكات الحسية (ونُصنّفها مفاهيميًا من خلال المقارنة والتباين بين العديد من الإدراكات الحسية، في حالة المفاهيم). كما أن السببية تشير إلى النفي، وهو نتاج عوامل عقلانية وتجريبية على حد سواء. لذا، إذا تناولنا مسألة السببية من منظور النظام الظاهري للأشياء، يجب أن نُقر بأنها مفهوم مجرد رفيع المستوى ، على الرغم من أهميته الأساسية في تنظيم المعرفة. إنها ليست شيئًا نراه أو نشعر به بشكل مباشر. لهذا السبب، قد نبقى متشككين في وجود ومضة إدراك تكشف على الفور العلاقات السببية بين جميع الأشياء في الكون.

وبالتالي، فبينما لا يبدو أن نظرية الترابط تُثير تناقضًا رسميًا، إلا أن لدينا أسبابًا وجيهة للتشكيك فيها فيما يتعلق بتطور المعرفة البشرية الطبيعية. فالعلاقة السببية لا تُعرف عادةً إلا تدريجيًا، من خلال الملاحظة الدقيقة وتحليل البيانات المحددة، وهي دائمًا ما تخضع للمراجعة والتنقيح مع ظهور بيانات جديدة ومواجهة تناقضات محتملة. عقولنا ليست عليمة بكل شيء أو استنتاجية بشكل صارم، بل تراكمية واستقرائية بمرونة: فنحن نتقدم بالتجربة والخطأ، ونُعدّل مواقفنا باستمرار لتتوافق مع المدخلات الجديدة والرؤى المنطقية. لذلك، لا يمكننا الاعتماد على تعميمات شاملة، مثل تلك المتعلقة بالترابط، دون توخي الحذر الشديد.

بالطبع، قد يجادل بعض الفلاسفة بأن السببية في حد ذاتها وهمٌ من صنع الإنسان، إذ لا تكشف التجربة المجردة إلا عن وجود غير متمايز . فالتمايز إلى مدركات "متميزة"، واكتشاف أن بعض الأشياء المنشودة "غائبة"، والتصور على أساس "أوجه التشابه والاختلاف"، كلها أفعال عقلانية. في الواقع، إذا نُظر إلى جميع المظاهر المدركة على أنها مجرد حركات موجية في ركيزة وجود واحدة متجانسة (الأرضية الأصلية عند البوذيين أو الحقل الموحد عند الفيزيائيين)، فإن الحدود التي نعتقد أننا ندركها أو نتصورها للأشياء المتمايزة ليست في الحقيقة إلا أوهامًا، وكل

الأشياء (بما في ذلك حتى تخيلاتنا عن السببية) هي في نهاية المطاف واحدة بمعنى حقيقي للغاية.

فلنحافظ إذن على انفتاح أذهاننا على كلا الخيارين، ولنمضي قدمًا بتفاؤل. أودّ فقط إضافة مجموعة صغيرة أخرى من التأملات التي أثارتها فيّ فكرة الترابط البوذية. غالبًا ما تُبرَّر هذه الفكرة بالرجوع إلى السلاسل السببية [44]. لذا، حاولتُ أن أتخيّل العالم ككتل مائي كبير، كبحيرة جنيف مثلًا. وفقًا لهذه النظرية، يُفترض أن أي اضطراب في أي مكان في البحيرة ينتشر في النهاية عبرها بأكملها ، بدرجة متناقصة باستمرار، لكنه لا يتلاشى أبدًا. ثم ترجمتُ هذه الصورة إلى لغة السلاسل السببية، لأغراض التقييم الرسمي.

بالنظر إلى نتائج التحليل الكلي، قد يجيب المرء مباشرةً بأن التوقع البوذي خاطئ. فكما رأينا، ليس بالضرورة أن يكون سبب سبب شيء ما سببًا لذلك الشيء نفسه؛ وحتى لو كان سببًا، فقد يكون ذلك بدرجة أقل. فالعديد من القياسات المنطقية من الدرجة الأولى لا تُفضي إلى نتيجة سببية، على الرغم من توافق مقدماتها. بعضها يُفضي إلى نتيجة، لكن هذه النتيجة غالبًا ما تكون أضعف في التحديد من المقدمات. وبالتالي، لدينا أسباب منطقية للتشكيك في فكرة الترابط، إذا ما فُسِّرت على أنها تعني أن «سبب سبب شيء ما هو بدوره سبب لذلك الشيء».

مع ذلك، فكرتُ، وأنا أتأمل حركة الاضطرابات في البحيرة، أن في هذا الادعاء بعض الصحة. ثم خطر لي أنه ربما ينبغي لنا أن نتصور " رتب السببية "، وأن نفترض أنه حتى لو كان صحيحًا في حالة معينة من حيث السببية من الدرجة الأولى أن "أ يسبب ب، وب يسبب ج، ولكن مع ذلك فإن أ لا يسبب ج منطقيًا"، فإنه لا يزال من الممكن القول إن أ يسبب ج في حالة السببية من الدرجة الثانية. ويمكننا ربما أن نستمر، ونعلن أنه إذا لم يكن هذا الأخير (أي يسبب سببًا لـ) قابلًا للتطبيق في حالة معينة، فيمكننا اللجوء إلى رتبة ثالثة من السببية، وهكذا. وهكذا، في محاولة لإضفاء المصداقية على جميع النظريات، يمكننا تفسير المفهوم البوذي على أنه ينطوي على معنى مخفف لـ "السببية".

بدت هذه الفكرة معقولة لفترة من الزمن، إلى أن تعمقتُ في التحليل الجزئي. في هذا النهج الأخير، تُصاغ الاستنتاجات بدلالة أنماط بديلة. لا مجال لترتيب سببي إضافي، خيالي أو أكثر تجريدًا: ستكون النتيجة متطابقة، مع بقاء عدد الأنماط البديلة المشروعة (واحد أو أكثر) كما هو. لن يكون هناك أي فائدة تُرجى من ابتكار مجموعات جديدة (أضيق أو أوسع) من الأنماط البديلة، وتسمية هذه المجموعات بأسماء جديدة. في

44 انظر على سبيل المثال كتاب ثيت نات هان، جوهر الفهم .

أحسن الأحوال، لا يسعنا إلا اعتبار جميع الأنماط في مصفوفة شاملة (باستثناء الأولى، المكونة من أصفار فقط) مؤشرًا على نوع من "السببية" (بمعناها الأقصى)، وبالتالي نقول إن أي نمط بديل يُعثر عليه في نهاية تقاطع قياسي هو " سببية متبقية ".

لكن بعد الوصول إلى هذه النتيجة النهائية، نرى مدى ابتذال هذا الاقتراح.

4. استنتاجات المرحلة الثالثة من الدراسات

ينبغي لنا هنا أيضاً أن نذكر الدور المعرفي لقوانين السببية المزعومة. وقد ناقشنا بإيجاز القوانين المتعلقة بالمكان والزمان.

في الماضي، كان يُنظر إلى درجة من التطابق بين السبب والنتيجة كقانون مهم في السببية. وبالتأمل، ربما كان مؤيدو هذا المعيار للسببية يقصدون أن الأبناء يتشاركون سمات مع آبائهم. ولكن يبدو أن البعض ذهب أبعد من ذلك، فافترضوا أن جوهر السبب والنتيجة (وربما بعض الخصائص الأخرى) يجب أن يكون متطابقًا. مع أن هذا المعيار قد ينطبق على علم الأحياء أو مجالات محددة أخرى (كقانون حفظ المادة والطاقة في الفيزياء مثلاً)، إلا أنه لا يُعتبر معيارًا عالميًا. من الناحية النظرية، لا أرى له أساسًا.[45]

إن قانون السببية الأكثر شيوعًا (على الأقل في الفكر الغربي) هو أن "لكل شيء سبب". ولكن على الرغم من أن من الواضح أن لمعظم الأشياء أسبابًا، وأن الإيمان بهذا القانون غالبًا ما يحفزنا على البحث عن أسباب أو افتراضها (أي حتى لو لم يكن هناك سبب واضح، فقد نفترض وجود سبب)، إلا أننا لم نجد في دراستنا أي أساس رسمي لتأكيد عالمية

---

45 إذا أردنا التعمق أكثر في تاريخ "قوانين السببية"، فلا بد لنا من ذكر قانون الكارما الهندوسي/البوذي، الذي ينص على أن أعمال المرء الصالحة والسيئة، عاجلاً أم آجلاً، تُؤدي إلى عواقب مرغوبة أو غير مرغوبة، على التوالي. ويُشاع أن "كما تُدين تُدان". مع أنني أوافق على أن هذا صحيح تجريبياً في بعض الأحيان، أو غالباً، أو حتى في أغلب الأحيان، إلا أنه لا يبدو مؤكداً دائماً بالملاحظة، فهو في أحسن الأحوال تعميم متفائل (للحياة بعد هذه) يهدف إلى إحداث تأثير أخلاقي إيجابي. على أي حال، لا أرى له أساساً قانونياً. وينطبق الأمر نفسه على الثواب والعقاب الإلهي، فمع أنه قد يكون صحيحاً، إلا أنه ليس شيئاً يُمكن إثباته بسهولة بالملاحظة أو بالوسائل الرسمية؛ إذ يتطلب الإيمان به (وأنا أؤمن به، على هذا الأساس). على أي حال، لا يُمكن تسمية هذا الأخير "قانوناً للسببية"، إذ يُعتقد أن إرادة الله الحرة تُساهم في إحداث النتيجة.

هذا القانون. إن التسليم بحقيقة السببية لا يُلزمنا منطقيًا بالاعتراف بعالميتها. وهذا لا يثبت أنها ليست عالمية تجريبيًا؛ ولا يمنعنا من صياغة هذه العالمية كفرضية استقرائية. على أي حال، اليوم، وكما يتضح من فيزياء الكم ونظرية الانفجار العظيم، يبدو أن العلماء يفترضون عمومًا أن هذا القانون ليس عالميًا (وهذا لا يعني أنه غير قابل للتطبيق على نطاق واسع).

أتساءل، على أي حال، إن كان هذا القانون يُعتبر عالميًا حقًا. أقول إنه في القرن التاسع عشر ، كان يُفترض أن هذا القانون عالمي للظواهر الفيزيائية، ولكن ليس بالضرورة للظواهر العقلية؛ فقد اعتُبرت الإرادة البشرية استثناءً من القاعدة، أي أن حرية الإرادة كانت مُسلّمًا بها لدى معظم الناس. ومن المفارقات، أنه في القرن العشرين، الذي اتسم بروح التمرد الفكري ، وبينما نُفيَت عالمية قانون السببية المذكور بالنسبة للأشياء المادية، بُذلت كل الجهود لتأكيده فيما يتعلق بالبشر، وبالتالي إنكار حرية الإرادة بشكل قاطع [46]. من الواضح أن الميول الفكرية تتغير. ولكن بالنسبة لي، مع أنني أُقرّ باحتمالية عدم صحة هذا القانون عالميًا بالنسبة للمادة، إلا أنني لا أشك في أنه لا ينطبق على الإرادة البشرية [47].

ثمة قانون آخر مزعوم للسببية، جدير بالذكر هنا (نظرًا للاهتمام الحالي به في بعض الأوساط)، وهو المفهوم البوذي القائل بأن "كل شيء ناتج عن كل شيء". وكما بينتُ في هذا الكتاب، فإن فكرة "الترابط" الكوني هذه غير منطقية، بل هي عبثية من الناحية الشكلية . في الواقع، لو فكرتَ للحظة، لأدركتَ (دون الحاجة إلى تحليل شكلي معقد) أن تأكيد الترابط

---

[46] في الواقع، كان كلا هذين التغييرين (كما أظن) مدفوعين، بوعي أو بغير وعي، بنفس الرغبة الشريرة في إضعاف البشرية. لقد قال مؤيدوهما للناس: "لا يمكنكم التحكم في المادة (لأنها في نهاية المطاف لا تخضع للقانون)، ولا يمكنكم التحكم في أنفسكم (لأنكم لا تملكون إرادة حرة) - لذا كفّوا عن المحاولة". تأثر الناس الذين صدقوا هذا الهراء (بمن فيهم مؤيدوه) به ، فأصبحوا أضعف. استُهزئ بالفضيلة، ورُوّج للرذيلة. ونرى اليوم النتائج المخزية لهذه السياسة من حولنا.

[47] أناقش هذه المسألة في موضع آخر، في كتابي "الإرادة والمفاهيم السببية المرتبطة بها" . تجدر الإشارة إلى أنه غالبًا ما يُفترض، بوعي أو بغير وعي، وجود نظير لقانون السببية فيما يخص العقل. نميل إلى الاعتقاد بأن لكل فعل إرادي سببًا، بمعنى أنه يتأثر أو يُحفز بشيء ما. مع أن هذا الافتراض صحيح إلى حد كبير، إلا أن أخذه حرفيًا يستبعد الإرادات النزوية البحتة؛ لذا، أميل إلى التشكيك فيه، لأسباب أوضحتها في كتابي المذكور. على أي حال، لا تخلط بين "قانون التأثير" هذا و"قانون السببية" الذي نناقشه هنا. فهما شكلان مختلفان تمامًا من السببية، ولا يمكن جمعهما معًا.

يعني إنكار السببية، أو على الأقل إنكار إمكانية معرفتها. فكل مفهوم يعتمد على قدرتنا على التمييز بين وجود الشيء المُتصوَّر وغيابه؛ فإذا كان الشيء نفسه في كل مكان، فلا يمكن إدراكه. أعتقد أن الفيلسوف البوذي ناجارجونا قد أدرك ذلك، وهذا ما يفسر اختياره في نهاية المطاف لنظرية نفي السببية. مع ذلك، لا يعني هذا إمكانية إنكار السببية منطقيًا، فكما سبق شرحه، لا يمكن ذلك.

حسنًا، هل توجد "قوانين للسببية"؟ بالطبع توجد، بل كثيرة جدًا! كل نتيجة تتعلق بالمنطق الصوري للسببية في هذا المجلد هي قانون من قوانين السببية، قانون مُثبت. على سبيل المثال، حقيقة أن ليس كل القياسات السببية الإيجابية تُفضي إلى نتيجة إيجابية من نوع ما، هي قانون مهم من قوانين السببية، تُعلمنا أن سبب سبب شيء ما ليس بالضرورة سببًا لذلك الشيء نفسه.

7. فهم الذات

مقتبس من كتاب التأملات *(2006)*، الفصول *8-9*، *12*.

1. الذات الفردية في المذهب الأحادي

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

إذا كانت ذواتنا نسبيةً إلى ذات مطلقة (أو "لا ذات" في البوذية)، فهي وهمية . بأي معنى هي وهمية؟ يمكننا القول إن الوهم يكمن في التمييز المصطنع بين الجزئي والكلي، أي أنه يتمثل في فعل **تمييزي شبه معرفي تعسفي إلى حد ما** . يبدو إذن أن أجزاءً ضئيلة من الكل الأصلي قد أوهمت نفسها خطأً بأنها منفصلة عن مصدرها المشترك. لقد فقدت هذه الأجزاء (أي نحن جميعًا) صلتها بهويتها الحقيقية، وارتبكت بسبب محدودية منظورها، فظنت أن لها هوية منفصلة .[48]

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

الفرضية **البوذية** حول هذا الموضوع تختلف نوعًا ما، إذ تعتبر أن جميع المظاهر التجريبية للذات هي ظواهر، لا غير. ولأن الظواهر زائلة كخيوط الدخان - تنشأ (لا ندري من أين - أي من العدم)، وتدوم مؤقتًا،

---

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

وتتغير باستمرار بطرق شتى، ثم تختفي (لا ندري إلى أين - أي إلى العدم) - فلا يمكننا افتراض أي ثبات وراءها أو تحتها. لذا فإن ذاتنا الخاصة خالية من أي جوهر؛ وبالمثل، لا وجود لروح كونية.

هذه الأطروحة، بطبيعة الحال، تجريبية بما يكفي فيما يتعلق بحقيقة عدم ثبات الظواهر؛ ولكن (في رأيي) ثمة ثغرة مفاهيمية فيها. يمكننا الإشارة إلى أنها ترفض أي فكرة عن ثبات جوهري دون تبرير كافٍ (أي عن طريق مغالطة منطقية)؛ ويمكننا بدلاً من ذلك الدعوة إلى وجود جوهر كامن (مادي، أو عقلي، أو روحي)، بتبرير غير كافٍ بنفس القدر، أو ربما بتبرير أقوى (أي أن هذا يساعد في تفسير المزيد من الأشياء).[49]

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

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

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

في الحقيقة، قد يرد البوذيون بأن هذه الحجة، وإن كانت تختزل القوى البشرية الثلاث إلى القوى المقابلة (الأكبر) لله، إلا أنها لا تفسر وجود

---

49 سنناقش مسألة عدم الثبات لاحقاً.

هذه القوى نفسها فيه. فهي مشتقة في البشر، صحيح، لكنها تبقى أساسية في الله.

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

لكن في الحقيقة، لا يزال بإمكاننا التوفيق فكرياً بين المذهبين، إذا اعترفنا بأن هذه الحجج ليست في النهاية سوى اختلافات لفظية وأنه ينبغي علينا بدلاً من ذلك التأكيد على أوجه التقارب والتكامل بينهما.[50]

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

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

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

---

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

تحوم في رؤوس بعض الكيانات المادية (أي البشر على الأقل، وربما الحيوانات العليا).

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

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

يتظاهر العلمانيون المعاصرون، بطبيعة الحال، بأنهم "علماء" [51]، وبذلك يضفون على مذهبهم هيبةً بين غير المتخصصين في الفلسفة والفلاسفة السطحيين. لكن هذا الموقف ليس علميًا بالمعنى الدقيق للكلمة. فالعلم الفيزيائي لم يُنتج حتى الآن أي صيغة رياضية تُثبت إمكانية اختزال الحياة أو العقل أو الوعي أو الروح إلى مادة. يفترض الماديون ببساطة أن مثل هذه الصيغة الاختزالية الشاملة ستُثبت "يومًا ما" إمكانية وجودها. ربما يكون ذلك صحيحًا؛ ولكن حتى ذلك الحين، لا يمكنهم الاعتماد منطقيًا على افتراضهم كما لو كان حقيقةً مُثبتة.

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

---

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

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

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

2. انطباع الذات

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

الذات هي الكائن الواعي، الكائن المُجرِّب، الكائن المُحسّ، الكائن المُتخيِّل، الكائن المُتصوِّر والمُفكِّر، الكائن المُحبّ أو الراغب، المُتمني أو الراجح، الكائن المُبادر، إلخ... أو الكائن المُمتنع عن هذه الوظائف. وبالتالي، فإن الذات هي فاعل الوعي، وفاعل [52]الأفعال الإرادية، ومُقيِّم الأحكام القيمية.

من الخطأ في الملاحظة الادعاء بأن الإدراكات والإرادات والتقييمات يمكن أن تحدث دون وجود "شخص" يقوم بالإدراك أو الإرادة أو التقييم. فالملاحظة الواضحة والصادقة تُقر بأن الطبيعة المميزة لهذه الأحداث هي كونها نسبية إلى الذات.

الذات موضوعٌ للتجربة الذاتية المباشرة، أو الحدس الذاتي، ولا ينبغي الخلط بينها وبين الظواهر الناتجة عن الإحساس بالمادة أو عن التجربة

---

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

الذهنية. إنها ليست شيئًا يُستنتج مفاهيميًا من هذه الظواهر المُختبرة فحسب، بل هي شيء غير ظاهري يُختبر في حد ذاته.

لاحظ جيدًا: إنّ "أنا" ليست ظاهرةً واحدة، ولا مجموعة ظواهر، ولا حتى مجرد تجريد من التجارب الظاهرية؛ بل هي تجربة غير ظاهرية مستمرة. (مع ذلك، قد يكون من الممكن أن تكون الذات شفافةً لذاتها، لو لم تكن خاضعةً لتجارب ظاهرية يتعين عليها إدراكها والتعامل معها من خلال الوعي والإرادة والتقييم [53]).

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

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

يُقصد بالوعي الذاتي هنا، كما هو واضح، ببساطة "الوعي بالذات" - أي بالإشارة إلى أي فعل وعي انعكاسي، تكون فيه الذات هي الفاعل والموضوع في آنٍ واحد، وهو على الأرجح فعل معرفي (حدسي) مباشر وفوري. ويمكن أن يعني الوعي الذاتي أيضًا الوعي (أي الحدس، هنا أيضًا) بأي من وظائف الذات الثلاث، وهي: الإدراك، والإرادة، والتقييم.[54]

---

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

[54] يُستخدم مصطلح "الوعي الذاتي" أحيانًا، في الفلسفة والعلوم، للإشارة إلى إدراك المرء لوجود شيء آخر، أي "وعي الوعي". قد يكون هذا الأخير حدثًا لحظيًا، نتيجةً لتوزيع الفرد انتباهه بين شيء ما وإدراكه له؛ أو قد ينطوي على فترة زمنية، بافتراض أن الفرد يُدرك وجود شيء ما أولًا، ثم يُدرك ذلك الإدراك لاحقًا (إما بشكل مباشر بينما لا يزال يتردد صداه في ذهنه، أو بشكل غير مباشر من خلال الذاكرة طويلة الأمد). وهناك معنى آخر، أكثر شيوعًا وانتقادًا، لمصطلح "الوعي الذاتي" يشير إلى إدراكنا لوجود شخص (أو أشخاص) يراقبوننا، مما يدفعنا إلى التصرف بطريقة غير طبيعية، أي دون

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

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

إحدى النظريات الشائعة تقول إن الروح تتكون من جوهر غير مادي، يُطلق عليه "جوهر روحي". يُفترض أن لهذا الجوهر موقعًا وامتدادًا مكانيًا وزمانيًا، أو أنه موجود وممتد في الزمان دون المكان [55]. وثمة طريقة أخرى للنظر إليه باعتباره نوعًا خاصًا من "العقدة" في نسيج الزمكان، عقدة ذات خصائص مختلفة عن خصائص الكيانات المادية. وينكر بعض الفلاسفة (ولا سيما البوذيون والماديون) وجود الروح تمامًا [56].

بغض النظر عن الاختلافات النظرية بين التقاليد المتنافسة، فيما يتعلق بوجود الذات وطبيعتها، فإنها تتفق عمومًا على قيمة وضرورة نسيان الذات، إن لم يكن محوها تمامًا، عمليًا - أي أثناء التأمل. وهذا ليس بالأمر الهين بالطبع. ففي المراحل الأولى من التأمل، حين نصاب بالفزع من العواصف الذهنية التي تُحدثها مخاوفنا باستمرار، يبدو الأمر وكأنه مهمة مستحيلة. لكن ثمة طرق ووسائل لتيسير الوصول إلى النتيجة المرجوة تدريجيًا.

عفويتنا أو تلقائيتنا المعتادة، لأننا نستخدم إرادتنا لضمان حصول المراقب على صورة "إيجابية" معينة (بأي معنى كانت) عنا.

[55] أو ربما، كما فعل الشاعر جبران خليل جبران، نعتبر الروح "بحراً لا حدود له ولا قياس".

[56] لكن في رأيي، فإنها تفشل في شرح خصائص الإدراك والإرادة والتقييم بشكل كافٍ.

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

إن هذا الاستسلام ليس مستحيلاً نفسياً أو حيلة عقلية مصطنعة. ويتضح ذلك جلياً إذا تأملنا في حقيقة أن تقسيم الذات إلى موضوع أو تقسيم الذات إلى الآخر يشكل استدلالاً ، أي فعلاً عقلانياً [57].

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

تشير هذه الأفكار إلى أنه لا حاجة إلى دحض التمييز بين الذات والموضوع من الناحية المعرفية [58]لإدراك أنه لا يزال بإمكاننا في نهاية المطاف (ولو أثناء التأمل) أن نأمل في تحرير أنفسنا عمليًا من هذا التفاعل التلقائي. إننا نرغب في مرحلة ما بالتخلي عن هذا التمييز، ليس لأنه خاطئ أو سيئ في جوهره، بل لأننا نرغب في تجاوزه، والوصول إلى راحة البال أو السكينة الذهنية التي يوفرها الوعي غير التمييزي.

أثناء التأمل، يبدو "الذات" عادةً تجربةً حاضرةً وثقيلةً باستمرار، منفصلةً عن التجارب الذهنية والمادية الخارجية نسبيًا. ولكن إذا أدرك المرء أن هذه التجربة الذاتية هي نتاج عقلاني (أي استدلالي)، وتقسيم ذهني للوحدة الطبيعية لكل التجارب في أي لحظة معينة، فإنه يستطيع بالفعل التخلص من هذا الشعور بالذات - أو بالأحرى التخلي عنه تمامًا - وتجربة كل تجاربه كوحدة واحدة .[59]

---

57 انظر إلى تأملاتي ، الفصل التاسع.

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

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

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

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

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

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

3. تمييز الأنا

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

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

هذه مجرد طريقة للاعتراف والتأكيد على أننا نقع عادةً في أخطاء في تحديد ماهية الذات [60]. إذا حاولنا تطوير نظام فلسفي متماسك، بالنظر إلى المسائل من منظور فينومينولوجي، فلا بد لنا من الاعتراف بالذات بمعنى الروح (أي الذات/الفاعل) باعتبارها المعنى الأساسي للمصطلح. هذه الأخيرة كيان غير فينوميني، يختلف تمامًا عن أي من الظواهر المادية والعقلية التي يعتبرها الناس أنفسهم.

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

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

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

لا ينبغي الخلط بين هذا المفهوم المحدود للعقل والمعنى الأوسع الذي يُقصد به المصطلح عادةً، والذي يشمل ما نسميه هنا بالروح. أعتبر هذا التوضيح لكلمة "العقل" بالغ الأهمية، لأن الفلسفات "العقلية" التي

---

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

يُستخدم فيها هذا المصطلح بشكل فضفاض وغامض لا بد أن تكون غير متماسكة [61].

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

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

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

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

وهكذا، فإن الذات، بالمعنى الدارج، هي مجموعة من ثلاثة عناصر: الروح والعقل والجسد - أي التجارب الروحية والعقلية والمادية. ولكن عند التأمل، نجد أن الروح وحدها هي التي تُعتبر ذاتًا حقيقية - فالأنا،

---

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

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

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

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

8. التأمل في الذات

مقتبس من كتاب التأملات *(2006)*، الفصول *13*، *31-32*.

1. التخلي عن الأنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كثيرًا ما تُستخدم الميول الطبيعية كذريعة لميول غير طبيعية. فعلى سبيل المثال، إذا ميّز المرء بين الشعور الطبيعي بالجوع في المعدة والرغبة النفسية في إثارة براعم التذوق، فبإمكانه تقليل استهلاكه للسعرات الحرارية بشكل ملحوظ وتجنب السمنة المفرطة. وبالمثل، لا ينبغي الخلط بين الرغبة الطبيعية في ممارسة الجنس لأغراض الإنجاب

والتعبير عن الحب وبين الشهوات الجسدية التي تروج لها صناعة الأفلام الإباحية، والتي لها عواقب روحية وخيمة.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. سواء كان ذلك مع أو بدون ذات

تجربة مررت بها ذات مرة: عندما خرجت من جلسة تأمل، شعرتُ بعقلي ينزلق تدريجيًا إلى هويته المعتادة، كما لو أنني أسترخي على أريكة مريحة مألوفة. هذه الفكرة توحي لي بأن هويتنا الذاتية أشبه بـ"بيئة ذهنية"، مجموعة من المعايير الذهنية التي نتمسك بها لأننا اعتدنا على ذلك. لكن التأمل يعلمنا أن هذا الميل ليس حتميًا - بإمكاننا النهوض من الأريكة، وإذا اضطررنا للجلوس في مكان ما، فلنجلس في مكان آخر.

ما يُسمى "الخوف من التنوير" قد يكون ببساطة القوة الدافعة التي تعيدنا إلى هويتنا المعتادة. يشعر الفرد بالأمان داخل غلاف الأنا الذي بناه لحماية نفسه؛ فهو يكبح وعيه عن الخروج من نطاقه المحدود المعتاد للأمور والتحليق عالياً نحو المنظور الكوني. وبدون هذه النزعة لمقاومة التغيير، نخشى أن تتلاشى "أنا" فجأة وتتركنا عُزّلاً.

ينبغي تجنب بناء التأمل على أساس تحيز ميتافيزيقي أو أيديولوجي. فالتأمل يجب أن يكون عملية اكتشاف حر، لا فرض فكرة مسبقة على النفس. أرى الأمر كالتالي: إذا كانت هناك حقيقة أساسية مهمة، فستظهر لي في النهاية. وهذا ليس موقفًا ينم عن نقص في التواضع أو الإيمان، بل هو احترام لفعالية التأمل وشموليته.

هذا هو الموقف الذي أتبناه تجاه المذهب البوذي القائل بـ"انعدام الذات" (أناتمان). إذا كان بوذا قد اكتشف من خلال التأمل العميق أنه لا وجود للروح، فينبغي أن يكون كل شخص آخر قادرًا على ذلك مع مرور الوقت (إذا ما سلكوا المسار نفسه بحماس مماثل). من وجهة نظر فلسفية بحتة، فأنا شخصيًا (كما سبق شرحه في كتاباتي السابقة) لست مقتنعًا بهذا المفهوم.

ومع ذلك، فإن هذا التحفظ على الحجج التي لا تبدو لي منطقية تمامًا لا يمنعني من الموافقة على أنه من المناسب أحيانًا في التأمل التصرف كما لو أن المرء بلا ذات . مع أنني أعتقد أن الذات هي التي تتصرف هكذا، إلا أنني أؤمن بإمكانية التصرف بطريقة شبه منزوعة للذات. لذا، يمكن الاستعانة بالمذهب البوذي القائل بأنه لا يوجد في نهاية المطاف شيء وراء انطباعنا بوجود ذات، سوى غيوم عابرة من الظواهر، كدليل عملي دون الحاجة إلى قبوله كعقيدة نظرية.

إنّ الإيثار، بالمعنى المقصود هنا، ذو قيمة تأملية ونفسية وأخلاقية، إن لم يكن ضروريًا. لكي تكون حاضرًا ذهنيًا "في اللحظة الراهنة" حقًا، عليك أن تتجاهل كل الذكريات والتوقعات التي تُشكّل هويتك الظاهرية أو ذاتك. بل حتى روحك الكامنة، تلك التي فيك تُدرك وتُريد وتُقيّم، عليها أن تمتنع عن إظهار حضورها المُدرَك. بغيابك الفعلي، إن لم يكن القانوني، تُفسح المجال للتجربة الخالصة.

في التأمل، نأمل في تلاشي الذات، ظاهريًا إن لم يكن حقيقيًا. نسعى لتجاوز الانطباع المعرفي المهيمن عن الذات، ونبلغ قدرًا من شفافية الوجود. ينبغي أن تتلاشى الأنا (الذات السطحية)، وهي مجموعة من الظواهر تشمل جميع طرائق إدراكنا، وأحاسيسنا الجسدية، وعواطفنا، وتخيلاتنا، ودوافع حياتنا، والأشخاص الذين نفكر بهم، وما إلى ذلك، خلال التأمل. وبالمثل، ينبغي أن تختفي الروح (الذات العميقة)، التي تشمل وعينا، وإرادتنا، وقيمنا، والتي ندركها بحدسنا العميق.

لا يعني هذا الاختفاء بالضرورة فناء الروح تمامًا. فقد تكون موجودة، لكنها تتلاشى. إن ذات الوعي حاضرة بالفعل، لكن وعيها لا ينصرف إلى ذاتها (كما هو معتاد). هناك تنازل عن الذاتية لصالح الموضوعية؛ نوع من إنكار الذات. تتوقف عن كونك شخصًا في ذهنك، وتركز على كل ما هو موجود.

في هذه الحالة من الانغماس [62]، لا اسم لك، ولا تراكم لصفات شخصية، ولا ماض، ولا مستقبل، ولا تاريخ، ولا عائلة، ولا سجل، ولا نوايا، ولا شيء تفكرً فيه أو تفعله، لا حب ولا كراهية، لا رغبات ولا مخاوف، لا فضائل ولا رذائل. بل تنسى وجودك الإدراكي، وإرادتك في الوجود، وأحكامك القيمية، وتصبح ببساطة موجودًا. هذه الحالة من نسيان الذات تُتيح وعيًا أكثر شمولية، لأن الوعي بالذات يميل إلى تقييد رؤيتنا.

قد يكون من الممكن (اسمحوا لي أن أطرح هذا الاحتمال على الأقل) أن تكون عقيدة "انعدام الذات" في البوذية كذبة عقائدية متعمدة، من قِبل مؤسس الدين أو من تلاه من علماء، بنوايا حسنة، انطلاقًا من فرضية أنه

---

62 بافتراض أن ذلك ممكن بالفعل – لا يمكنني تأكيده بشكل مباشر.

حتى لو كانت هذه العقيدة غير منطقية، فإنها مفيدة للتأمل، لأن الإيمان بها يُسهّل التواضع. لم يكن القصد من طرح هذه العقيدة التعبير عن حقيقة نظرية، بل إحداث أثر عملي لدى أكبر عدد ممكن من الناس. كان الهدف هو إنجاز مهمة محددة، ألا وهي مساعدة الناس على بلوغ الإدراك.

إذا كان الاعتقاد بعدم وجود الذات يُسهّل الوصول إلى الوعي دون وعي ذاتي، ومن ثم إلى الوعي الكوني، فقد يُسدي المعلمون معروفًا للناس بإخبارهم بعدم وجود الذات. لكن بإمكانهم أيضًا الاعتراف بوجود الذات، أو حتى مجرد احتمال وجودها ، مع توجيههم للتصرف كما لو أنها غير موجودة. حتى وإن كانت الطريقة الأولى أكثر فعالية، فإن الطريقة الثانية قد تكون فعّالة أيضًا. قد تكون النتيجة النهائية واحدة، مع أننا في الحالة الأولى نُعامل كأطفال وفي الثانية كبالغين.

لا شك أن الوعي الذاتي الخاطئ، ليس فقط في التأمل الجلوس، بل في التأمل الحركي أيضاً، بل وفي الحياة اليومية، قد يعيق صفاء الوعي وسلاسة الأفعال. ولأن الذات تشكل عائقاً أمام الإدراك العميق، فلا بد من إنكارها بطريقة أو بأخرى. أحد الحلول البسيطة لهذه المشكلة هو إنكار وجود الذات. أما الحل الآخر، وإن كان أكثر صعوبة، فهو التظاهر بعدم وجود الذات.

وبالتالي، حتى لو لم نتقبّل تمامًا المفهوم البوذي للفراغ (اللاوجود أو اللاهوت)، فقد نجني فوائده ونتمكن مع ذلك من جعل ذواتنا غير ظاهرة وغير ملفتة للنظر. ويبدو الأسلوب البديل المقترح هنا منطقيًا، لأنه يُقرّ بأن الباحث لا يستطيع أن يعرف مسبقًا ما إذا كانت هناك ذات أم لا، إلا من خلال الأدلة غير المباشرة (روايات من زُعم أنهم بلغوا مرتبة الإدراك).

إن عقيدة الأناتمان بعيدة كل البعد عن الإقناع على المستوى الاستنتاجي؛ لذا، لا يمكن إثباتها إلا استقرائيًا، من خلال الملاحظة الشخصية، إن أمكن ذلك أصلًا. تُعدّ مسألة الذات مقابل الإيثار عقبة، لكن لا ينبغي تصويرها على أنها طريق مسدود. إذا كان الإدراك بالفعل إمكانية بشرية، فيمكن تجاوز هذه العقبة دون اللجوء إلى العقائد الجامدة. لذا، إذا كان الإيمان بالإيثار مفيدًا، فإن شبه الإيمان به في نهاية المطاف لا يقلّ أهمية.

بخصوص التعليقات السابقة حول مسألة الذات، قد يُثار الاعتراض التالي: ماذا عن المذهب الهندوسي واليهودي للوعي الكوني، أي أنه وعي بالذات العظمى الكامنة وراء كل الذوات الفردية، أي وعي (بقدر الإمكان) بالله؟ كيف يمكن التوفيق بين هذا التفسير الميتافيزيقي والتوصية البوذية (القائمة على إنكار أي جوهر للذات) بنسيان الذات؟

يمكننا القول إنه حتى لو كان الإدراك المطلق هو وعي الله (حقيقة الذات الكامنة وراء كل الذوات الوهمية الصغيرة)، فإنه لا يزال من الضروري التغلب على تركيز المرء المعتاد والمستمر على "أنا، أنا، وما يخصني". وبالفعل، إذا نظرنا إلى المبادئ الأخلاقية لليهودية - والديانات المسيحية والإسلامية والهندوسية - فإن التأكيد على التواضع والحياء والإيثار واضح في كل مكان. وهذا يعني: تجاوز الأنانية وحب الذات، ورؤية الأمور بمنظور أوسع وأكثر سخاءً.

إذا تأملنا في هذا، يتضح جليًا أنه لا يمكن بلوغ أي وعي بالله، مهما بلغت درجته، دون التخلي عن كل غرور وكبرياء وتكبر. لا يجرؤ أحد على مواجهة خالقه وقاضيه على قدم المساواة. يجب أن يتحلى المرء بموقف من التبجيل العميق والخضوع التام؛ فأي عدم احترام أو عصيان سيكون كارثيًا. حتى في منهج الزن، يكون الموقف هو البساطة المطلقة، وانعدام التظاهر. "لن تصل إلى الجنة أبدًا" وأنت تتباهى بكبريائك كالمعتاد.

3. سواء كان ذلك عقلاً أو مادة

تجدر الإشارة إلى أن حججًا مشابهة لما سبق يمكن استخدامها في مجالات ميتافيزيقية أخرى. فعلى سبيل المثال، قد يجد المتأمل فائدة في مذهب "العقل فقط" (العقلانية) في مدرسة اليوغاكارا، إذ يساعده على النأي بنفسه عن المادة الظاهرة والهموم المادية. لكن هذه الفائدة لا تعتمد بالضرورة على صحة المذهب حرفيًا؛ فقد يكفي اعتباره مجرد أداة. في المساعي الروحية، لا بد من التحلي بالواقعية، وتجنب الانشغال بالجدل.

قد يكفي التفكير والتصرف كما لو أن المادة غير موجودة، لتحقيق نفس الفوائد التأملية. حتى لو اعتبر المرء وجود المادة الفرضية الأكثر تبريراً استقرائياً، والأكثر نجاحاً في تفسير جميع البيانات المتاحة، فإنه يحتفظ بالقدرة الذهنية على تنحية تلك القناعات النظرية جانباً أثناء التأمل، وتوجيه ذهنه بمرونة نحو المنظور الذي تقصده عقيدة اليوغاكارا، وذلك للوصول إلى رؤى أعمق وأكثر أهمية.

يمكن إعادة صياغة المبدأ القائل بأن تجربتنا حتى في حالة اليقظة "ليست سوى حلم، وهم"، بمصطلحات العصر الحديث (عصر الحاسوب)، على النحو التالي: كل ما يظهر أمامنا هو "مجرد عالم افتراضي". يمكننا تشبيه المظاهر الظاهرة بنوع من الهولوغرام الضخم، فيلم ثلاثي الأبعاد "خالٍ من الجوهر" - ومع ذلك فإنه يثير فينا نفس المشاعر والرغبات وردود الفعل من جميع الأنواع، كما يفعل "العالم الحقيقي".

إن التكافؤ بين الوهمي والحقيقي أمر يمكن تصوره على الأقل فيما يتعلق بطرائق الرؤية والسمع، لأنه من الواضح من خلال التأمل الذاتي أنه يمكننا أن نحلم بمشاهد وأصوات واضحة مثل تلك التي نشعر بها ظاهريًا.

لكن في حالة الإحساس باللمس (والشم والتذوق)، لستُ متأكدًا تمامًا من قدرتنا على استحضارها ذهنيًا بدقة، حتى في أوضح الأحلام. مع ذلك، لستُ متأكدًا أيضًا من استحالة ذلك. ثمة (في رأيي على الأقل) غموض في هذا الشأن، لأنه من الصعب الجزم ما إذا كانت الظواهر اللمسية (أو الشمّية أو الذوقية) التي نختبرها في الأحلام (أو في الذاكرة أو الخيال في حالة اليقظة) هي في الحقيقة ظواهر ذهنية (استرجاع الذاكرة) أم مجرد أحداث جسدية (أحاسيس حاضرة) نفسّرها (عمدًا أو لفظيًا) بطرق معينة.

على سبيل المثال، إذا قبلتُ فتاةً في أحلامي، فهل أُنتج في ذهني ظاهرةً تُضاهي إحساس شفتيها على شفتيّ، أم أنني ببساطة أُفسّر الأحاسيس التي أشعر بها حاليًا على شفتيّ (الوحيدتين) على أنها مُكافئة للمسة شفتي فتاة؟ هذان سيناريوهان مُختلفان تمامًا. فإذا استطعتُ تخيّل اللمس (كما أتخيّل المناظر أو الأصوات)، فإنّ الفرق الظاهري بين العقل والمادة يتلاشى. أما إذا لم يكن اللمس (وغيره) قابلًا لإعادة إنتاجه ذهنيًا، فإنّ الملاحظة الدقيقة تُتيح لنا التمييز بين الحلم والواقع في اليقظة.

لذا، ينبغي لنا التمييز بين نوعين من الذاكرة: القدرة على الاستدعاء والقدرة على مجرد التعرّف. في الاستدعاء، يمكن أحيانًا، طوعًا أو قسرًا، إعادة إنتاج الانطباع الأصلي بالكامل في مجال افتراضي نسبيًا (أي العقل الظاهر). أما في مجرد التعرّف، فتغيب القدرة على إعادة تمثيل الانطباع الأصلي، ولكن إذا ظهر انطباع مشابه، فإن المرء يمتلك ذاكرة كافية عن الانطباع الأصلي (بطريقة ما) تمكنه من ربط الانطباع اللاحق بالانطباع السابق والقول بأنهما متشابهان [63].

لكن حتى مع استخدام هذه الفروقات للتمييز بين المادة الظاهرة وظواهر العقل الظاهرة، فإنها لا تُوفر لنا الوسائل اللازمة للحكم بين المذهب العقلي والمذهب المادي. إذ يُمكن لأنصار المذهب العقلي وحده أن يُجادلوا بسهولة بأن هذه فروقات ظاهرة ضمن نطاق العقل؛ أي أن التذكر والتعرف قد يكونان فئتين من الأحداث ضمن إطار المذهب العقلي. ويمكن النظر إليهما بالمثل كفئتين ضمن إطار المذهب المادي. لذلك، لا نمتلك أي وسيلة ظاهراتية للبتّ في أيٍّ من النظريتين.

بناءً على ذلك، فإن مسألة العقل والمادة (التي تهمّ علماء ما وراء الطبيعة) لا تُشكّل أهمية تُذكر للمتأمل. فسواءٌ أكان العقل مادةً أم المادة

63 أي أننا "نشعر" بألفة غامضة، لكننا لا نستطيع إثباتها بوضوح.

عقلاً، أو كان هناك فارقٌ شاسعٌ بينهما، لا يُغيّر ذلك شيئاً بالنسبة للمتأمل. فالتأمل ممارسةٌ ذات نزعةٍ ظاهراتية. وسواءٌ أكان الشيء أصفر أم أحمر، فليس للأمر أهميةٌ كبيرةٌ بالنسبة للمتأمل؛ فكل ما يهمه هو معرفة مظهره. وبالمثل، فإن الفرق الميتافيزيقي بين العقل والمادة لا يُشكّل أهميةً تُذكر بالنسبة له.

ما يبدو واضحاً من الناحية الظاهراتية هو أن العقل والمادة ليسا مجالين منفصلين تماماً من مجالات الظهور.

(أ) تحتوي على ظواهر متشابهة (أي أن المشاهد والأصوات بداخلها تبدو متشابهة).

(ب) تتداخل "مساحاتهم" إلى حد ما (لاحظ حقيقة الهلوسة، أي إسقاط الصور الذهنية خارج الرأس - كما هو الحال عندما يخلع المرء نظارته ويبدو أنها لا تزال عليه).

(ج) كذلك، يبدو أن للعقل والمادة علاقات سببية – من حيث أن ذكرياتنا (وبالتالي تخيلاتنا) تبدو ناتجة عن إدراكاتنا المادية؛ ومن حيث أننا ننتج تغييرات في المجال المادي بعد أن تخيلنا عقلياً مثل هذه التغييرات (على سبيل المثال في الاختراع التكنولوجي).

(د) حتى لو أردنا الادعاء بأن العقل والمادة جوهران مختلفان جذريًا، فسيتعين علينا الاعتراف بأنهما يشتركان في حقيقة الوجود. وبالمثل، فإن إدراج العقل تحت المادة أو المادة تحت العقل يبدو في نهاية المطاف غير ذي صلة. في التحليل الأخير، إنها مسألة لفظية بحتة. سواء أكان الجواب هذا أم ذاك، فلن يطرأ أي تغيير على الحقائق المطروحة.

التأمل ليس بحثًا عن إجابة لسؤال الجوهر المطلق للوجود [64]. ومع ذلك، لا ينبغي فهم هذا القول على أنه ينفي إمكانية أن يختبر شخصٌ متمرسٌ تمامًا شيئًا يتعلق بمسألة العقل والمادة، وقد يرغب في التعليق عليه.

بدلاً من الخوض في مثل هذه المعضلات الفلسفية أثناء التأمل، ينبغي لنا أن نندهش دائماً من سرّ حقائق الوعي والإرادة. كيف تظهر الكائنات لبعضها البعض؟ يبدو أن جزءاً من العالم "يعرف" جزءاً آخر منه، أو حتى يعرف نفسه! سواء أكان هذا الظهور لحظياً أم مستمراً لسنوات طويلة أم أبدياً، فهو حقاً أمرٌ عجيب! وبالمثل، ما أروع أن بعض الكيانات في الطبيعة تستطيع، ظاهرياً، أن "تؤثر" على نفسها أو على

---

64 على حد علمي، أبدى بعض البوذيين، وخاصة أتباع مذهب الزن، نفس اللامبالاة تجاه هذه المسألة. مع ذلك، ناقشها بعض الفلاسفة البوذيين لقرون. إنه لأمرٌ مُثير للدهشة. ربما كان هؤلاء الرهبان فضوليين أو يبحثون عن التسلية.

كيانات أخرى في الطبيعة، إما عن طريق السببية أو (الأكثر إثارة للدهشة) عن طريق الإرادة!

لا تُطرح هذه الأسئلة عبثًا أو أملًا في الحصول على إجابات فلسفية، في هذا السياق، بل لتذكير النفس بمعجزة الوعي والإرادة والبقاء متيقظًا لها. لا ينبغي للمرء أن يعتبر هذه القدرات أمرًا مفروغًا منه، بل عليه أن يكون واعيًا بوعيه وبخياراته في هذا الوعي. على الأقل، عليه أن يفعل ذلك إلى حد ما، ولكن ليس لدرجة تحويل تأمله إلى سعي دؤوب. وبغض النظر عن أي محتوى عابر للوعي، ومما يتكون الوعي، فإن حقيقة الوعي تبقى مثيرة للاهتمام للغاية [65].

اقترح فلاسفة "العقل فقط" (وهذه الفئة لا تشمل فقط البوذيين اليوجاكارا، ولكن في الغرب أمثال هيوم وبيركلي) أننا لا ندرك إلا الظواهر العقلية، من خلال القول بأن جميع ما يسمى بالظواهر المادية يجب معالجتها من خلال أعضاء الحس المحلية والأحاسيس والدماغ، قبل أن يتمكن المدرك من الوصول إليها.

إن هذه العقيدة هشة، ويعود ذلك جزئياً إلى أنها تبدأ بافتراض صحة تصوراتنا العلمية للأعضاء والعمليات الحسية، وتنتهي بإنكار واقع البيانات التجريبية التي بُنيت عليها. أي أن أنصارها يفشلون في التفكير ملياً في مصادر معلوماتهم.

مع ذلك، فإن اعتراضنا الأول ليس الحجة المنطقية الرئيسية ضدها. السبب الرئيسي لعدم ثبات هذا المذهب هو خطأ معرفي آخر. يقع أصحاب المذهب العقلي في نفس خطأ الماديين، وهو الخطأ الشائع في الواقعية الساذجة. يفترض كل منهم أن مذهبه هو الاستنتاج الوحيد الممكن استخلاصه من البيانات المتاحة. ولكن، كما يتضح من حقيقة أن كلا المدرستين تستندان إلى نفس البيانات التجريبية، فإن هذه البيانات قابلة للتفسير في كلا الاتجاهين.

لا يُمكن حلّ هذه المسألة بالاستنتاج، بل بالاستقراء المفتوح. والطريقة الوحيدة للبتّ فيها هي اعتبار هاتين النظريتين فرضيتين علميتين، تُقيّمان في ضوء مجمل النتائج التجريبية الجارية. أي، من خلال منهج منهجي شامل تدريجي، يُمكننا تسميته، بشكل محايد، بالواقعية الدقيقة. وهذا، بالطبع، هو المنهج الظاهراتي.

---

[65] وقد أطلق البعض على هذا "مجال العقل"؛ ولكن على الرغم من أن مصطلح "العقل" هنا يتوافق مع الاستخدام العامي المتكرر، إلا أنني أفضل تجنب هذا التعبير، وأفضل المصطلح الأوسع "مجال الوعي"، مع الاحتفاظ بمصطلح "مجال العقل" للركيزة المفترضة للظواهر العقلية، أي لفئة محددة من محتويات الوعي.

في علم الظواهر، ينصب التركيز على المظاهر في حد ذاتها ، دون الاكتراث المباشر بوضعها النهائي كحقائق أو أوهام، أو كحالة ذهنية أو مادية، أو بأي تصنيفات جوهرية أخرى للبيانات. فالظواهر في جوهرها - وكذلك الحدس في جوهره - صحيحة دائمًا. فكل مظهر، إذا أُخذ "لذاته"، هو ما يبدو عليه تمامًا.

لا تبرز مسألة الزيف (في مقابل الحقيقة) إلا عندما لا تُؤخذ المظاهر على ظاهرها ، ونستخدم بعضها للدلالة على بعضها الآخر، مما يُجبرنا على محاولة الحكم على صدقها نسبةً إلى بعضها. ولهذا السبب، تُوفر لنا الظاهراتية الأساس الأكثر صلابةً لأي فلسفة أو علم.

9. عدم الثبات

مقتبس من كتاب التأملات *(2006)*، الفصول *10-11*، *14*.

1. عدم الثبات: المفهوم والمبدأ

يولي المتأملون البوذيون أهمية كبيرة لمبدأ عدم الثبات. فهم يعتقدون أنه إذا أدرك المرء أن "كل شيء غير ثابت"، فإنه يكون قد قطع شوطاً كبيراً نحو الإدراك أو أنه قد بلغه بالفعل.

مع ذلك، ينبغي (في رأيي) التعامل مع المبدأ الذي طرحه البوذي بنظرة نقدية أكثر مما فعل مؤيدوه حتى الآن. فقد افترضوا أن هذا المبدأ قابل للمعرفة المباشرة، من خلال التجربة المباشرة، ولم يولوا اهتماماً كافياً للقضايا المعرفية التي يثيرها هذا المفهوم.

لا شك أننا نختبر، بل ونختبر في كثير من الأحيان، بعض مظاهر عدم الثبات، ألا وهي التغيرات الآنية. فبينما قد نحلل التغيير بشكل عام (عند حدوثه) على أنه استبدال فوري لشيء بنفيه، فإن العديد من ظواهر التغيير تحدث بوضوح في لحظة حاضرة (فترة زمنية ممتدة). فإذا شاهدت، على سبيل المثال، كلباً يركض، فأنت لا تختبر هذا المشهد شخصياً كسلسلة من اللقطات الثابتة المتتالية للكلب في أوضاع مختلفة، بل كسلسلة متصلة من الحركات.

يُعدّ التأمل في الماء من أفضل أنواع التأمل في هذا الزوال الواضح [66]. يجلس المرء أو يقف بهدوء أمام مسطح مائي (بحر، نهر، بحيرة، بركة ماء)، مراقبًا حركاته على سطحه - انعكاساته، أمواجه، تياراته، قطرات المطر، مصغيًا إلى أصواته. أجد هذه الممارسة مُريحة ومصدرًا عظيمًا لفهم الحياة.

---

[66] لا بد أن الفيلسوف اليوناني هيراقليطس قد مارس هذا التأمل، إذ يُروى أنه كتب: "لا يمكنك أن تخطو في النهر نفسه مرتين". يُمارس هذا التأمل على نطاق واسع، حتى دون وعي. ومن التأملات الطبيعية الأخرى المشابهة، مراقبة المطر المتساقط، والريح التي تهب بين الأشجار، والسحب التي تتحرك في السماء، وضوء الشموع المتلألئ، أو شرارات ولهيب نار المخيم أو المدخنة. و"المراقبة" هنا تعني بالطبع، ليس فقط إدراك المناظر (الأشكال والألوان)، بل أيضاً إدراك الأصوات، والأحاسيس اللمسية، ودرجات الحرارة، والملمس، وما إلى ذلك.

لكن يجب أن نضع في اعتبارنا أن مفهوم عدم الثبات يشمل نطاقًا أوسع من التجارب: فهو يتضمن تغيرات لا يمكن إدراكها في اللحظة الراهنة، وإنما تُستنتج بمرور الوقت من خلال مقارنة المواقف التي تم عيشها في لحظات مختلفة، سواء كانت متجاورة أو غير متجاورة. وتستلزم هذه الاستنتاجات الاعتماد على الذاكرة، أو تفسير آثار أخرى حاضرة لأحداث ماضية. وهناك تغيرات أخرى تُعرف بشكل غير مباشر، من خلال وسائل مفاهيمية في الغالب.

بشكل عام (أي يشمل جميع أنواع التجارب تحت عنوان واحد): نختبر أولاً الكل غير المتمايز، ثم نقسمه (بشكل تلقائي تقريبًا) عن طريق الإسقاطات الذهنية، ثم نعيد تجميع هذه التقسيمات مفاهيميًا من خلال مقارنتها ومقابلتها. تُقر الفلسفة البوذية بهذا التحليل وتدعو إليه: إن تقسيم المعطى الظاهري وتصوره، كما نتفق جميعًا، هو استدلال (أي نشاط عقلاني)؛ فالعقل (أي الملكة العقلانية) هو الذي "يُكوّن" ذهنيًا الكثير من الواحد.

يستنتج من هذه الرؤية (ويمكننا الآن أن نجادل) أن عدم الثبات لا يمكن اعتباره أمرًا مُسلّمًا به ، بل يجب النظر إليه على أنه مُشتق من التقسيم المُتخيّل وإعادة التجميع المفاهيمي للكل المُعاش في البداية. حتى عزل وتصنيف تغيير مُحدد مُعاش بشكل مباشر على أنه "تغيير" هو مجرد استدلال. علاوة على ذلك، فإن "عدم ثبات" كل تجربة شاملة، لحظة بلحظة، هو فكرة، يتم الحصول عليها من خلال تمييز لحظات التجربة المتتالية؛ أي بالاعتماد على الذاكرة، ومقارنة التجربة التي يبدو أنها مُتذكرة بالتجربة التي تُعاش حاليًا.

يتطلب هذا الفعل الأخير، كما هو واضح، تقسيم "التجربة الحالية" إلى جزأين: أحدهما مظهر "ذاكرة" (داخلي)، والآخر مظهر "جاري العمل عليه حاليًا" (داخلي و/أو خارجي). هذا نشاط عقلاني؛ لذا، فإن "الزوال" لا يُختبر بشكل مباشر (على عكس ما تدعيه البوذية). تسبق الوحدة التنوع من الناحية الظاهراتية؛ وبالتالي، لا يمكن اعتبار تجربة التنوع منطقيًا سببًا لنفي الإيمان بالوحدة الكامنة.

لا يُعدّ هذا الاستدلال دليلاً على وجود الجوهر، ولكنه على الأقل يُسهم في دحض إنكار البوذية له. فهو يفتح الباب أمام الدعوة إلى وجود الجوهر [67]بالاستدلال الاستنباطي، أي من خلال طرح فرضية مشروعة

---

[67] تجدر الإشارة إلى أن إحدى القضايا المطروحة في نظرية الجوهر هي ما إذا كنا نؤيد جوهرًا واحدًا غير متمايز، أم تعددًا من الجواهر المتميزة. إن الإقرار بالجوهر لا يعني بالضرورة تبني الرأي التعددي. في الفيزياء، يُنظر إلى الجوهر الواحد على أنه جوهر واحد، يهتز بطرق متنوعة.

يتم تأكيدها عبر دراسة شاملة لجميع التجارب وجميع متطلبات تصورها المتسق.

لاحظ جيدًا أنني لا أنكر هنا صحة مفهوم عدم الثبات، بل أذكّر فقط بأن "عدم الثبات" مفهوم. وبما أنه مفهوم قائم على تجربة التغيير، فهو مفهوم صحيح بالفعل. وينطبق هذا سواء اعتُبر هذا التغيير حقيقيًا أم وهميًا: يكفي أن يظهر هذا التغيير ظاهريًا لتبرير وجود مفهوم له.

إن مبدأ عدم الثبات ليس مجرد مفهوم، بل هو تعميم له. إنه ليس مجرد قول بوجود التغيير، بل هو قول بأن التغيير هو الوجود الوحيد، أي أن كل شيء في تغير مستمر ولا وجود لسكون دائم. ومن غير المنطقي إثبات صحة هذا الطرح العام بالاعتماد على التجربة وحدها . فليس من الممكن، من الناحية المعرفية، أن يتمكن بوذا، وهو جالس في حالة تأمل، من اختبار هذا المبدأ (أو أي مبدأ آخر) بشكل مباشر .

يمكن بالفعل إثبات عالمية هذا المبدأ (كغيره من المبادئ) ، ولكن فقط من خلال المنهجية الاستدلالية. يجب اعتباره فرضية، تُختبر مرارًا وتكرارًا في ضوء جميع التجارب الجديدة، وتُقارن بالفرضيات المنافسة من حيث قيمتها التفسيرية. وبالتالي، فإن النتيجة في أحسن الأحوال هي حقيقة استقرائية ، وليست تجربة خالصة أو استنتاجًا محضًا من التجربة.

علاوة على ذلك، فإلى جانب التعميم من تجارب التغيير الفردية إلى مبدأ ميتافيزيقي حول انتشار التغيير، ينطوي مبدأ عدم الثبات على تعميم أساسي ثانٍ. ولأنه مبدأ سلبي، فإنه ينطوي على فعل التعميم المتأصل في كل نفي؛ أي التعميم من "لم أجد ثباتًا في تجربتي الحالية" إلى "لم يكن هناك ثبات يمكن إيجاده في تجربتي الحالية".

مع أن استنتاج النفي بهذا التعميم ليس باطلاً منطقياً من حيث المبدأ، إلا أنه استنتاج استقرائي وليس استنتاجياً . وهو في الأساس على قدم المساواة تقريباً مع الفرضية المنافسة القائلة باحتمالية وجود نوع من الثبات الكامن. ويمكن (وأحياناً يُطرح) الفرض الإيجابي الأخير كمسلمة، ليُثبت تدريجياً تفوقه على الافتراض السلبي باستخدام الوسائل الاستنتاجية.

حتى في التأمل، لاحظ أن الثوابت تظهر جنبًا إلى جنب مع الظواهر المتغيرة، إذا ما انتبهنا إليها. فعلى سبيل المثال، إذا تأملت في الماء، فقد أتأمل في عدم ثبات سطحه؛ ولكني قد أتأمل أيضًا في الثبات الكامن (خلال فترة تأملي على الأقل) للأفق أو خط الشاطئ، أو للصخور الموجودة فيه أو حوله، أو ببساطة في حقيقة وجود الماء، أو لونه وقوامه، وما إلى ذلك. وقد أكتشف لاحقًا أن الماء يتكون بشكل موحد من

· H_2O

من هذا المنطلق، يصبح وضع مبدأ عدم الثبات أقل يقيناً بكثير. إن تقديم مثل هذا المبدأ على أنه حقيقة مطلقة يمكن معرفتها مباشرة أو التوصل إليها من خلال نوع من التحليل الدقيق للتجربة سيكون ضرباً من التضليل.

لا يُقصد بهذا الكلام إنكار الدروس الأخلاقية المهمة المستفادة من ملاحظة زوال الأشياء. بل يمكن اقتراح "مبدأ" للزوال، إذا اعتبرناه إرشادًا لا تفسيرًا، أي "قاعدة عامة" مفيدة، تُعيننا على إدراك عبثية الاهتمام بالأمور الدنيوية، وتحثنا على السعي نحو قيم أسمى. الجمال زائل، والملذات عابرة. الحياة قصيرة، وهناك الكثير من العمل الروحي الذي ينتظرنا.

فيما يتعلق بتوقع عدم الثبات، من المهم التساؤل عما إذا كانت البيانات الملموسة (التجارب، المظاهر) المشار إليها ظاهرة أم غير ظاهرة، أي ما إذا كان بالإمكان رؤيتها أو سماعها أو لمسها أو شمها أو تذوقها جسديًا أو ذهنيًا، أم أنها تُدرك حدسيًا. إن الإشارة إلى أن البيانات المتاحة ظاهرة، وبالتالي عابرة بشكل خاص، لا يستبعد في حد ذاته وجود بيانات غير ظاهرة أقل عابرة نسبيًا. بمعنى آخر، بينما قد تكون الأشياء الحالية عابرة بشكل محسوس، لا يترتب على ذلك أن يكون من يدركها عابرًا بنفس القدر.

بالطبع، سواء كانت البيانات استثنائية أم لا، فقد تظل عابرة. ومع ذلك، فإن للعابر درجات. فقد تكون البيانات لحظية فحسب، أو قد تظهر بشكل أكثر استمرارية على مدى فترة زمنية أطول. المسألة هنا ليست "عابرة أو أبدية"، كما يبدو أن بعض الفلاسفة البوذيين يطرحونها. المسألة هي "لحظية أو مستمرة" - مع اعتبار الأبدية الحالة القصوى للاستمرارية. من الخطأ التحليلي تجاهل أو استبعاد فترات وجود عابرة أطول من مجرد "لحظة" زمنية وأقصر من "الأبدية".

علاوة على ذلك، وكما سبق ذكره، فإن الادعاء الضمني بأن جميع الظواهر، أو حتى جميع الأحداث غير الظاهرية، عابرة، ليس شيئًا يمكن ملاحظته مباشرة، بل يستند فقط إلى التعميم. لا توجد ضرورة منطقية مسبقة لمثل هذه العبارات الأنطولوجية، فهي مرتبطة معرفيًا بأن تكون استقرائية. حتى لو بدت جميع الظواهر التي اختبرناها أنا أو أنت حتى الآن عابرة، فقد تظل هناك كائنات أبدية يعجزنا زوالنا عن ملاحظتها.

على النقيض، لا يمكن إلا لكائن أبدي أن يختبر الأبدية، وهذا يتطلب كائناً أبدياً (وليس مجرد ساعات أو أيام أو سنوات من التأمل)! [68]مع

---

[68] لستُ متأكدًا من صحة هذا القول. لقد سبق لي أن جادلت (من بين أسباب أخرى، لدعم فكرة قدرة الله على معرفة المستقبل) بأن هذه المسألة تتوقف

ذلك، لا ينفي هذا إمكانية إضفاء الأبدية على بعض الأشياء استناداً إلى أسس استنتاجية مفاهيمية. على سبيل المثال، يمكنني أن أؤكد صحة قوانين الفكر أزلياً، لأنها لا تقبل الجدل؛ أو يمكنني أيضاً أن أؤكد أن كل تناقض أو استثناء من الوسط خاطئ أزلياً.

علاوة على ذلك، يُنسب البوذيون، ضمنيًا إن لم يكن صراحةً، نوعًا من الخلود إلى الأساس الوجودي الذي تنبثق منه جميع الظواهر العابرة. أي أنه على الرغم من أن الموجودات الجزئية قد تكون عابرة، فإن حقيقة الوجود في حد ذاتها أبدية. لذا، فإن حجتهم لا تهدف في الواقع إلى إنكار أي ثبات على الإطلاق (كما يُطرح غالبًا)، بل هي، بشكل أكثر اعتدالًا، إنكار لثبات الموجودات الجزئية، أي أجزاء من الكل. وبالطبع، من هذا المنظور، فإن رؤيتهم صائبة تمامًا.

2. ليس جوهراً، بل كياناً

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

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

على مدى إدراك المرء للحظة. فكلما ارتقى المرء روحيًا، اتسعت رقعة اللحظة الزمنية التي يدركها. والله، المتعالي على كل شيء، في ذروة المنظور الروحي، يرى كل الأزمنة (كل ما نصنفه تحت مسميات الماضي والحاضر والمستقبل) كلحظة حاضرة. وبالمثل، عندما نتأمل نحن البشر، بطول الحاضر، أي تتسع اللحظة الزمنية التي يستطيع انتباهنا استيعابها دفعة واحدة. لذا، قد لا يحتاج المرء (نظريًا) إلى الانتظار إلى الأبد ليختبر الخلود، بل قد يفعل ذلك في نهاية المطاف من خلال الارتقاء الروحي. ولعل هذه هي تجربة "الآن الأبدي" التي ذكرها كثيرون. تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه إذا قبلنا هذه الفرضية، فعلينا تطبيقها ليس فقط على الأحداث الخارجية (أي التجارب الجسدية والعقلية الظاهرة)، بل أيضًا على التجربة الداخلية (أي حدس المعرفة، والإرادات، والتقييمات الذاتية). وهذا الأخير أكثر صعوبة وإشكالية، لأنه يعني أن كيان المرء وتجربته قد استُهلكا بالفعل، أي أنهما مُختزلان في الحاضر. ومع ذلك، لم لا؟

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

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

تجدر الإشارة أيضًا إلى أنه قد يكون هناك أكثر من خاصية مؤهلة للاستخدام كتعريف، شريطة أن تكون كل خاصية ثابتة طوال فترة وجود ذلك الشيء وأن تكون حصرية له. لا تبرز الخاصية المُعرِّفة بشكلٍ خاص، وفي بعض الحالات قد نختار عشوائيًا خاصية واحدة من بين العديد من الخصائص.

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

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

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

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

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

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

إنهم يلمحون إلى أن موضوع الإدراك يُدرك عن طريق الظواهر، أي كأي شيء آخر. وتكتسب فكرتهم هذه مصداقية ظاهرية لأنهم يخلطون بين الذات وظواهرها العقلية "الداخلية" [69]. ولكن مع أن هذه الظواهر داخلية بالفعل مقارنةً بالظواهر الفيزيائية المحسوسة في الجسد أو خارجه، فإنها تُعتبر، بالمعنى الدقيق، خارجية مقارنةً بـ"الروح".

---

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

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

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

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

مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن هذا الأخير يُعدّ حجةً لصالح إمكانية أن يكون الذات غير دائمة، ولا يُشكّل حجةً ضد وجود ذات (سواء أكانت دائمة أم مؤقتة) تكمن وراء كل فعل من أفعال الإدراك أو الإرادة أو التقييم. أي أن هذه الوظائف لا يُمكن تصورها دون وجود شخص يختبرها ويريدها ويختارها، حتى وإن كان من الممكن تصور أن هذا الشخص لا يبقى لأكثر من تلك اللحظة.[70]

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

في هذه المرحلة، نجد أنفسنا أمام مجالين "أحاديين" - أحدهما يُنتج الظواهر المادية والعقلية، والآخر يُنتج الكيانات الروحية (النفوس). من الواضح أن هذا "الأحادية" المزدوجة غير متسقة منطقيًا! لذا، يجب أن

نفترض أن هذين المجالين المتداخلين ظاهريًا هما في الحقيقة مجال واحد متكامل.

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

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

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

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

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

من المشكوك فيه للغاية أن يدعم البوذية (بالنظر إلى اهتماماتها وأهدافها العامة) مثل هذه الفرضية العدمية [71]. على أي حال، لا يمكن اعتبار وجهة النظر هذه ذات مصداقية، في ضوء جميع الملاحظات والحجج المذكورة أعلاه.

---

[71] على الرغم من أن الفيلسوف البوذي ناجارجونا يبدو أنه يستمتع بذلك.

3. تخفيف المعاناة

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

أحد الأهداف العامة للتأمل التي لم نتطرق إليها حتى الآن هو التخفيف من المعاناة. فنحن جميعًا، بدرجات متفاوتة، وفي مراحل مختلفة من حياتنا، نختبر المعاناة - ولا أحد يحبها حقًا [72]. غالبًا ما تكون الرغبة في تجنب المعاناة أو التخلص منها هي الدافع الأساسي للتأمل، قبل أن نطور منظورًا أوسع (مثل "التطور الروحي"، على سبيل المثال) يتعلق بهذه الممارسة.

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

إن العلاقة بين التأمل والتخفيف من المعاناة ليست دائمًا بسيطة ومباشرة. فمع أن التأمل يُحصّن المرء بمرور الوقت ضد العديد من الاضطرابات، إلا أنه قد يجعلنا في البداية أكثر حساسية لها [73]. عندما نكون في حالة من اللاوعي، تعمل حواسنا بطريقة أقل دقة، فنشعر بشعور أقل. ومع صقل حواسنا وزيادة وعينا، نشعر بشكل طبيعي بوضوح أكبر. لهذا السبب، قد يجد المتأمل أحيانًا السلام الداخلي مخيفًا بعض الشيء، فيُكوّن مقاومة له،

---

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

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

كمن يتجنب بحذر سطحًا يشك في وجود شحنة كهربائية ساكنة عليه [74]. فالسلام أيضًا يحتاج إلى التعود عليه.

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

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

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

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

---

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

تتضمن قائمة الوسائل الأخيرة التأمل، كأداة فعّالة للغاية لاكتشاف تعلقاتنا وكيفية التخلص من إدماننا لها. فبمجرد أن يبدأ المرء بممارسة التأمل، يكتشف قدرته على جعلنا أقل اكتراثًا بالألم أو فقدان المتعة، أي أنه يجعلنا أقل عرضة للمعاناة وأقل حدة.[75]

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

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

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

الدرس العملي المستفاد من التعاليم البوذية هو أهمية "التعلق" في علم النفس البشري. هذا الإدراك، بأن أصل المعاناة هو السعي وراء ملذات مزعومة، أو تجنب الآلام، هو جوهري. القلق، والإحباط، والضيق، والغضب، وخيبة الأمل، والاكتئاب - كل هذه المشاعر حتمية في ظل نظام التعلق، نظراً لزوال كل القيم الدنيوية.

إذا ما سعى المرء وراء أي نوع من ملذات الدنيا، فلا بد أن يتبعه ألم. فإن تكللت مساعيه بالنجاح، كان هذا النجاح قصير الأمد، وكان عليه أن يحافظ على ما لديه من متعة أو يسعى إليها مجدداً، وإلا شعر بألم الخسارة. أما إذا لم تُكلل مساعيه بالنجاح، فقد عانى من ألم عدم بلوغه ما

---

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

أراد، وكان عليه أن يُعاود المحاولة مراراً وتكراراً حتى يُوفق. وبالمثل، فإن تجنب الألم مهمة شاقة لا نهاية لها، بل هو ألم في حد ذاته.[76]

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

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

- "أشعر [بهذا الشعور أو ذاك]"، و
- "أشعر [بشعور معين في الجسد والعقل]".

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

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

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

---

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

10. خطاب غير منطقي

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-2009)*، الكتاب *3*، الفصول *8-10* والملحق *1*.

1. لعبة التفوق على الآخرين

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

ينظرون إلى [77]عبارات مثل "أ هو أ" وما شابهها على أنها عبارات لفظية كغيرها، ويعتقدون أن بإمكانهم نفيها كما ينفون غيرها، قائلين "أ ليس أ" وما شابهها. لكن في الحقيقة، لا يمكن النفي كفعل عقلاني دون إدراك أهمية النفي المتأصلة في القانونين الثاني والثالث للفكر ، مقارنةً بالقانون الأول. لكي أقول "لا" بمعنى حقيقي، يجب عليّ أولاً أن أتقبل أن "أ لا يمكن أن يكون ليس أ" وأنه "لا يوجد بديل ثالث لـ أ وليس أ".[78]

إن محاولة تقديم تعريف آخر (أقل تعقيدًا) للنفي أمرٌ مستحيل، لأن النفي الحقيقي سيظل بحاجة إلى التفكير فيه (بطريقة ضمنية أو باستخدام

---

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

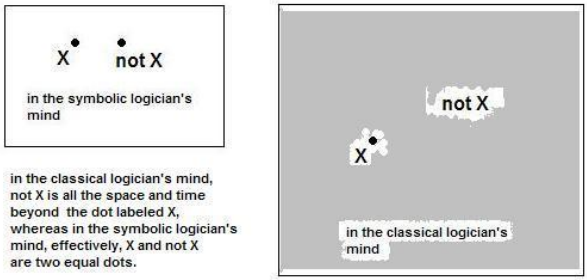
[78] يقبل بعض المنطقيين قانون عدم التناقض كأمر لا مفر منه، لكنهم يعتبرون قانون الوسط المرفوع قابلاً للاستغناء عنه: هذا المفهوم الحديث خاطئ تمامًا. كلا القانونين ضروريان ويُستعان بهما في كل من المنطق الاستنتاجي والمنطق الاستقرائي. فهما لا يخدمان فقط في التحقق من صحة الاستدلالات (مثل القياسات المنطقية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

كلمات أخرى). ولا يمكن لاختراع "منطق متعدد القيم" أو "منطق ضبابي" أن يُلغي المنطق الثنائي القيم القياسي، إذ يبقى هذا الأخير فعالًا، حتى وإن كان ذلك دون كلمات، على مستوى اللاوعي. ليس لدينا سبيل للتفكير المفاهيمي دون تأكيد ونفي، بل يمكننا فقط التظاهر بذلك.

كثير من علماء المنطق "المعاصرين" أسرى المنطق الرمزي لدرجة أنهم فقدوا الصلة بالمعاني المقصودة لرموزهم. ولهذا السبب، تبدو الرموز "س" و"ليس س" متكافئة بالنسبة لهم، كما هو الحال مع "س" و"ص". لكن بالنسبة لعلماء المنطق الكلاسيكي، للمصطلح ونفيه علاقة خاصة. فنفي س يشير إلى كل شيء عدا س، أي كل ما هو موجود أو قد يكون موجودًا في الكون بأسره باستثناء س.[79]

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

الشكل 3. تمثيلات مرئية للنفي



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

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

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

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

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

يمكن أن يستمر هذا إلى ما لا نهاية. لنفترض أنني قلت "أ" (بمعنى "أ وليس ليس أ")، فأجبت "ليس أ" (بمعنى "ليس أ وليس أ") [80]؛ فأجبت "كلاهما أ وليس أ"، فقلت "لا أ ولا ليس أ"؛ فماذا قلنا أو حققنا؟ ربما سأقول الآن: "جميع هذه البدائل الأربعة"؛ فستجيب: "لا شيء من هذه البدائل الأربعة". ثم أتجاوزك، فأقول: "كلا هذين البديلين الأخيرين" فتجيب: "لا شيء منهما". وهكذا دواليك. إلى أين نتجه ولماذا؟

---

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

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

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

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

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

2. في الخطاب البوذي

إن معارضة بعض المنطقيين الغربيين لقانون أو أكثر من قوانين الفكر هي في الغالب مجرد تلاعبات رمزية ساذجة، تفتقر إلى أي تأمل معرفي أو وجودي عميق؛ أما معارضة هذه القوانين في بعض الأدبيات البوذية

فهي على مستوى مختلف تمامًا [81]. ولكن يمكننا، بقليل من التأمل، تفسير التناقضات الظاهرة في خطابهم.

عندما يُدلي الفلاسفة البوذيون بتصريحات من نوع "ليس X وليس ليس X"، فلا ينبغي (أو ليس دائمًا) اعتبارهم منخرطين في تناقض، أو رافضين لقوانين الفكر. بل إن هذه التصريحات هي تعبيرات مختصرة تعني: "لا تبحث عن X ولا تبحث عن ليس X"، أو "لا تفكر في X ولا تفكر في ليس X"، أو "لا تقل X ولا تقل ليس X"، أو "لا تتعلق بـ X ولا تتعلق بـ ليس X"، أو ما شابه ذلك.[82]

عند توضيح ذلك، يتضح أن العبارات التي تبدو ظاهريًا على شكل "لا س ولا ليس س" (أو ما شابه ذلك في بعض الحالات، "كلاهما س وليس س") تتوافق تمامًا مع المنطق. فقوانين الفكر لا تنفي إمكانية البحث عن "س" و"ليس س"، أو عن "كلاهما س وليس س"، أو حتى "لا س ولا ليس س". وينطبق الأمر نفسه على التفكير في هذا أو ذاك، أو الادعاء بهذا أو ذاك، أو التمسك بهذا أو ذاك، وما إلى ذلك.

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

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

---

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

82 على سبيل المثال، إليك توصية لتجنب الإدلاء بتصريحات حول الحقيقة أو الزيف: "لا تؤكد ولا تنكر... وستكون بذلك قد وصلت إلى مرحلة التنوير بالفعل." سوترا الحكمة العليا ، المجلد 30 - في كتاب جان إيراكل (ترجمتي من الفرنسية).

تُوجه الفرد لكيفية المضي قدماً (معرفياً، أو إرادياً، أو تقييمياً)، بدلاً من إخباره بكيفية سير الأمور .

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

" يستمر البشر في خلق العقل، مدعين وجوده. ويستمر الأرهات في نفي العقل، مدعين عدم وجوده. لكن البوديساتفا والبوذا لا يخلقون العقل ولا ينفونه. هذا هو المقصود بالعقل الذي لا هو موجود ولا هو غير موجود... والذي يُسمى الطريق الوسط. "[83]

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

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

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

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

---

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

صحيح أن بعض البوذيين [84]قد يفسرون هذا القول على أنه يعني ضمناً عدم وجود الوجود، أو وجوده وعدم وجوده في آنٍ واحد، أو أنه لا وجود له ولا عدم وجوده. ولكن من وجهة نظر المنطق السليم، فإن الوجود موجود بالفعل، أي أن كل ما هو كائن موجود (قانون أرسطو للهوية). وأي إنكار صريح لهذه الحقيقة الأساسية سيكون متناقضاً مع نفسه، إذ سيتجاهل عمداً حقيقة هذا القول وتداعياته (أي أن شخصاً ما قد أدلى بتصريح يدّعي فيه حقيقة ما، لشخص آخر، وما إلى ذلك).

وبشكل أدق، في هذا السياق، يجب أن نعترف بأن **كل ما يبدو موجود بالتأكيد.** – سواء حُكم عليه في النهاية بأنه حقيقي أم وهمي. على هذا الأساس، يمكننا تفسير قول هوانغ بو (على الأقل في الاقتباس أعلاه) بشكل معقول على أنه يقول ببساطة: "لا تسأل عما إذا كان شيء معين (أو عام) موجودًا أم لا، أو ما إذا كان حقيقيًا أم لا، لأن مثل هذا التساؤل يصرف انتباهك عن فهم أعمق لطبيعة الوجود".

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

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

على أي حال، يجب فهم أن الفلسفة البوذية المناهضة للمفاهيم تهدف إلى التطور النفسي: فهي في المقام الأول "طريق" أو "مسار". ينصب تركيزها على كيفية التفاعل مع التجارب العادية، للوصول إلى رؤية الحقيقة المطلقة الكامنة وراءها. وهي تشير إلى الموضوع (س أو ليس

---

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

س)، ليس بشكل مستقل (كما هو الحال في معظم المنطق الغربي)، بل كموضوع للذات (أي يسعى إليه، أو يفكر فيه، أو يطالب به، أو يرتبط به الذات الفاعلة). غالبًا ما تُترك هذه "الذاتية" (أي الاعتماد على الذات الفاعلة) ضمنية، ببساطة لأنها متأصلة للغاية. ومع ذلك، توجد سياقات يكون فيها القصد أكثر "موضوعية" من ذلك [85].

تجدر الإشارة أيضًا إلى أن العديد من التناقضات أو المفارقات التي يطرحها الفلاسفة البوذيون في خطابهم تعود إلى ميلهم إلى إطلاق عبارات عامة ظاهريًا، لكنها في التحليل الأخير لا تُغطي كل شيء. فمع إيمانهم بوجود ما هو أكثر من الظاهر في العالم، إلا أنهم يصوغون أفكارهم حول العالم الظاهري كقضايا عالمية مطلقة . وهناك أمثلة عديدة على هذا الميل.

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

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

ومن الأمثلة الشائعة الأخرى مقولة "الوجود معاناة [86]". هذه المقولة صحيحة، بل صحيحة للغاية، فيما يتعلق بالعالم الذي نعيشه عادةً، أي عالم الظواهر المادية والنفسية. فإذا كان المرء متأملاً، سيدرك أننا نشعر دائمًا بشيء من الانزعاج في خلفية وجودنا. لا توجد سعادة دنيوية كاملة، ولو لمجرد أنها هشة. حتى المتعة الجنسية أو النشوة الجنسية - التي يبدو

---

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

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

أن الكثير من أبناء جيلي يعتبرونها النشوة القصوى وهدف الوجود - هي نوع من الألم [87].

لقد أظهرت البوذية حكمة بالغة في تأكيدها على حقيقة المعاناة، لأنه بمجرد إدراكنا لها، نكون قد قطعنا شوطًا كبيرًا نحو التحرر منها. فلو كان المرء يزور الجحيم، لما توقع أن يجد فيه الجنة؛ كذلك، من الطبيعي في هذا العالم الفاني أن يمر ببعض المعاناة. كنتُ أعاني كثيرًا عندما أرى الناس يفلتون من العقاب على الظلم أو غيره من الأفعال البشعة؛ لكنني مؤخرًا أقول لنفسي: "حسنًا، أنا في دورة الحياة (سامسارا)، وهذا سلوك طبيعي فيها [88]- ما دمتُ هنا، عليّ أن أتوقع هذا النوع من التجارب غير السارة وأتقبله بصدر رحب!"

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

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

إن عبارة "ما وراء الخير والشر" تهدف إلى التأكيد على المشكلة العملية المتمثلة في أن السعي وراء الخير هو شكل من أشكال التعلق بقدر ما هو تجنب للشر. فالسعي وراء الخيرات الدنيوية شرٌ في جوهره، لأنه يُقيّدنا بهذا العالم ويُعرّضنا لشروره. بل إن السعي وراء التحرر من هذا العالم، أي السعي وراء الخير الآخر، يُعدّ إشكالياً، لأنه ينطوي على موقف

---

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

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

خاطئ، موقف التشبث والتعلق الذي لا يُفضي إلى النجاح. كل هذا صحيح، ولكنه يميل إلى التناقض.

لتجنب الالتباس، علينا ببساطة إعادة صياغة هدفنا على أنه "ما وراء السعي وراء الخير وتجنب الشر". أي أننا يجب أن نقر بأن النيرفانا "خير" بالمعنى الدقيق للكلمة، بينما ما نسميه "خيرًا" في عالم السامسارا (أي الثروة، والسلطة، والمتعة الحسية، وما إلى ذلك) ليس في الواقع أفضل بكثير مما نسميه "شرًا". أو بدلاً من ذلك، ينبغي لنا التمييز بين الخير المطلق (خير النيرفانا) والخير النسبي (الخيرات داخل السامسارا). عندئذٍ، تُصنف الخيرات النسبية على أنها ليست خيرًا بالمعنى المطلق.

نتيجةً لهذا التغيير في المنظور، فبدلاً من النظر إلى الوجود على أنه شرٌّ جوهري (بسبب المعاناة)، يمكننا الآن النظر إليه على أنه خيرٌ جوهري (لأن النيرفانا هي أساس كل وجودٍ في دورة التناسخ). إن نظرتنا الشائعة وطريقة وجودنا ليست سوى خطأٍ ما، يُسبب لنا الكثير من المعاناة؛ فإذا ما عدنا إلى الإدراك والسلوك الصحيحين، فسوف نختبر الخير الطبيعي الكامن في صميم كل شيء. هنا، يصبح الخير والشر الوهميان في الحياة الدنيوية غير ذي صلة، ونكون منغمسين تماماً في الخير الحقيقي.[89]

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

3. تسمية الأشياء بمسمياتها الحقيقية.

لا شك أن البوذية، منذ نشأتها، تمزج بين المنطق واللا منطق في خطابها. وبالنظر إلى مدارسها الفلسفية الأربع الرئيسية، وهي: أبهيدهارما، وبراجنابارامیتا، وماديا ميكا، ويوجاكارا، نجد أن مدرسة

---

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

ماديا ميكا هي الأكثر ميلاً إلى نبذ قوانين الفكر الثلاثة (أي الهوية، وعدم التناقض، واستبعاد الوسط) [90]. إلا أن هذا التوجه بدأ في مدرسة براجنابارامیتا الأقدم، كما يتضح من أمثلة سوترا الماس [91].

نجد في هذه السوترا نماذج من الحجج المنطقية السليمة. فعلى سبيل المثال، نجد حجة منطقية سليمة في القسم 12 [92]: "أينما تُبشَّر هذه السوترا، أو حتى أربعة أسطر منها، سيحظى ذلك المكان باحترام جميع الكائنات... فكم بالأحرى يستحق الاحترام من يستطيع حفظ هذه السوترا وترديدها...!" لكننا نجد أيضًا تناقضات واضحة، مثل: "إن الدارما... ليست قابلة للإدراك ولا مراوغة" (مع أن قول "غير قابلة للإدراك" يعني مراوغة، و"غير مراوغة" تعني قابلة للإدراك).

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

يوجد أكثر من عشرين مثالًا على هذه الحجة في السوترا المذكورة. إليكم أحدها: "ما سماه التاثاغاتا براجنابارامیتا، أي الحكمة العليا المتعالية، ليس في الحقيقة براجنابارامیتا، ولذلك يُسمى براجنابارامیتا." وإليكم

---

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

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

[92] مو سونغ، ص 111.

مثالًا آخر: "... ما يُسمى كائنات ليس كائنات في الحقيقة. إنه مجرد اسم. ولهذا السبب تحدث التاثاغاتا عنها ككائنات."[93]

ما أشكك فيه أو أعترض عليه هنا بخصوص هذا النوع من الخطاب هو فقط استخدام حرف العطف " لذلك " أو " وهذا هو السبب " [94]. لا أنكر إمكانية تسمية شيء ما باسم غير مناسب، أو حتى أن الكلمات لا يمكنها أبدًا أن تعبر بدقة عما يريد المرء قوله. لكن القول بأننا نسمي شيئًا ما "س" لأنه ليس "س" هو أمرٌ سخيفٌ وغير مقبول.

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

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

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

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

لا شك أننا لا نستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة (أو الله) بالكلمات تعبيرًا وافيًا. لكن يبقى صحيحًا أننا نستطيع التعبير لفظيًا عن حقيقة

---

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

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

استحالة التعبير عنها (كما ورد في الجملة السابقة). ليس من الضروري التقليل من شأن الكلمات بحد ذاتها للاعتراف بحدودها.

علاوة على ذلك، من المشكوك فيه جدًا أن تكون مثل هذه العبارات المتناقضة (مثل "سمِّ هذا الشيء X لأنه ليس X") مفيدة نفسيًا لبلوغ التنوير؛ فهي تُربك العقل وتُعطِّله. فبدلًا من إسكات العقل المتسائل، لا تفعل سوى إثارته بأسئلة لا تُجاب في اللاوعي. هذه العبارات غير المنطقية هي نتاج أسلوب مؤسف نشأ في البوذية في حقبة معينة [95].

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

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

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

ويتضح هذا، على سبيل المثال، في حوار الزن التالي. سأل راهب لي شان: "ما هو السبب [لمجيء بوديدهارما من الغرب، أي من الهند إلى الصين]؟"، فأجاب معلم الزن: "لأن الأشياء على ما هي عليه"، وفي تعليق دي تي سوزوكي أن هذا يشير إلى "الحقيقة" [96].

---

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

[96] مذهب الزن في اللاوعي ، ص 93.

إضافة (2010) بشأن خطاب سوترا الماس. على الرغم من أن شكله يبدو متناقضًا، إلا أنه يبدو مفهومًا. كيف يُمكن تفسير ذلك؟ ما المنطق الكامن وراء قبول الناس لهذا الخطاب رغم عيوبه الشكلية؟ يُمكنني الإجابة على هذا السؤال بالرجوع إلى مثال آخر لهذا الخطاب، مستوحى من السوترا المذكورة. في كتاب "تعاليم زن لهوانغ بو" (ص 64-65)، نجد الخطاب التالي، كما ترجمه جون بلوفيلد: "إن العقيدة الأساسية للدارما هي أنه لا توجد دارما، ومع ذلك فإن عقيدة اللا دارما هذه هي في حد ذاتها دارما؛ والآن بعد أن تم نقل عقيدة اللا دارما، كيف يُمكن أن تكون عقيدة الدارما دارما؟" (يوضح بلوفيلد أنه أدخل كلمة "عقيدة" بدلًا من "دارما" لتجنب الالتباس في الجملة الصينية الأصلية).

لماذا تبدو هذه العبارة مفهومة إلى حد ما؟ دعوني أعيد صياغتها قليلاً (الأقواس المربعة من عندي): "إنّ المبدأ الأساسي للدارما هو أنه لا توجد دارما [لفظية]، ومع ذلك فإنّ مبدأ اللا دارما هذا هو في حد ذاته دارما؛ والآن وقد تمّ نقل مبدأ اللا دارما [بدون كلمات]، فكيف يمكن أن يكون مبدأ الدارما دارما [لفظية]؟" بعبارة أخرى، لا يمكن استبدال نقل الدارما غير اللفظي بنقل لفظي، مثل هذه الكلمات. فهذه الكلمات لا يمكنها إلا أن تتحدث عن نقل الدارما الفعلي أو تصفه إلى حد ما، لكنها غير قادرة على أن تكون بديلاً عنه. يبقى نقل الدارما ممكناً فقط بشكل غير لفظي. وكما هو واضح، فإنّ المفارقة تنشأ فقط بسبب عدم كفاءة التعبير اللفظي (إن لم يكن بسبب الميل إلى العبارات المتناقضة). أما الفكرة الأساسية (وهي أنّ نقل فكر الزن لا يمكن أن يتم بفعالية إلا بدون كلمات) فهي ليست متناقضة. إنه مفهوم تمامًا (بالتأكيد ليس هناك ضرورة طبيعية بأن مجرد الوصف يمكن أن يفي بالغرض) ويمكن حتى التعبير عنه لفظيًا دون مفارقة (كما هو الحال هنا).

11. السببية والتغيير

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-2009)*، الكتاب *3*، الفصول *11-14*.

1. نظرية السببية البوذية

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

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

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

لتحديد السببية، نحتاج إلى دراسة ما يحدث حول ظاهرة ما (مثلاً، س) في وجودها وغيابها. نحتاج إلى تجربة حالات مختلفة. لكنّ الرأي القائل بأنّ كل شيء سبب ونتيجة لكل شيء آخر يستلزم، لكل س، أن يكون كل من س ونفي س حاضرين سببيًا دائمًا، بطريقة أو بأخرى. يبدو أن التناقض الكوني ضروري؛ أي أن تتعايش جميع المتناقضات وتكون فعّالة بنفس القدر في آن واحد.

يمكننا القول، في أحسن الأحوال، إن هذه الفرضية تفترض أنه لا توجد علاقة سببية كاملة وضرورية بين أي شيء وآخر، بل إن جميع الأشياء مترابطة سببيًا بطريقة السببية الجزئية والطارئة. وبالطبع، تُستثنى العفوية الطبيعية والإرادة الحرة من هذه الفرضية؛ فهي حتمية في جوهرها، كما تجدر الإشارة. ولكن هل من الممكن حتى تصور السببية

الجزئية الطارئة دون السببية الكاملة الضرورية؟ لا أعتقد ذلك. ولكن حتى لو افترضنا جدلاً حول هذا الأمر، فلن يكون هناك سبيل منطقي لإثباته.

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

في أحد أعمالي السابقة [97]، أوضحتُ كيف أن المذهب البوذي للترابط المتبادل لا ينبغي أن يُفهم على أنه يُلغي قانون الهوية القائل بأن "الحقائق حقائق". أودّ التأكيد على ذلك هنا، لأن هذه الرؤية التي طرحتها كانت دقيقة للغاية فيما يتعلق بأهمية الترابط المتبادل. يُجادل أنصار الترابط المتبادل صراحةً بأمثلة تاريخية (ضوء الشمس يُسبب نمو النبات، والنبات يُسبب تغذية الحيوانات، إلخ)، أي عبر الزمن؛ لكنهم في الوقت نفسه، يقصدون ضمنيًا الترابط المتبادل في الزمن الحاضر.

هذه هي الكذبة الخفية لهذه العقيدة: الإيحاء بأن الحاضر لا وجود له بشكل قاطع ونهائي، بل هو "معتمد" حاليًا على أشياء خارجة عنه (أي في الماضي أو المستقبل). في الحقيقة: بمجرد أن يصبح الحاضر واقعًا، لا يحتاج وجوده إلى أي دعم من أي شيء آخر؛ هو موجود فحسب، وانتهى الأمر. يشير الاعتماد المتبادل إلى أن حتى الوجود الحالي الفعلي هشٌّ بطريقة ما. بالطبع، هذا التناقض هو تحديدًا الجانب "المفارق" للاعتماد المتبادل الذي يجعله جذابًا عاطفيًا للقراء ما بعد الحداثيين، والذي يميز هذه العقيدة تمامًا عن أي فلسفة سببية أخرى.

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

يكمن الجانب المتناقض في أطروحة الاعتماد المتبادل في ادعائها بإمكانية السببية دون اختلافات عبر المكان والزمان، أي في اللحظة الراهنة فقط. وهذا نوع من السببية غير قابل للتصور والمعرفة منطقيًا.

---

97 اللا منطق البوذي ، الفصل الثامن.

من البديهي القول إن الحاضر، بمجرد وجوده، هو أمر واقع؛ فلا يمكن أن يتأثر بالحاضر أو الماضي أو المستقبل. أما الماضي، بمجرد انقضائه، فقد زال؛ ولم يعد قابلاً للتغيير. المستقبل هو الشيء الوحيد القابل للتغيير [98].

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

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

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

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

---

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

أي جزء من الكل سيؤثر حتماً، ولو بشكل جزئي، على جميع الأجزاء الأخرى.

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

في البداية، قد يبدو هذا التشبيه بالماء وكأنه يستدعي وجود مادة أساسية كونية - "أثير" مفترض. ولكن، كما أشار أينشتاين، بما أن سرعة الضوء متساوية في جميع الاتجاهات ولا تُظهر تأثير دوبلر، فلا يمكن أن يكون هناك أثير! وبالتالي، فالكل واحد والواحد لا شيء! يبدو أن هذا الاكتشاف المثير للاهتمام للعلم الحديث يؤكد وجهة النظر البوذية القديمة القائلة بأن المحيط الكوني هو محيط الفراغ (شونياتا). ولدى اليهودية أيضًا هذا المفهوم عن الكل باعتباره في الأصل لا شيء (يش مي-عين).

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

وبالتالي، فيما يتعلق بالترابط، يجب التأكيد على أنه يمكننا أن نبين رسميًا بالرجوع إلى القياس السببي أن سبب السبب لا يمكن بالضرورة اعتباره سببًا بدوره - لذا فإن صورة اضطراب صغير في جزء واحد من المحيط يؤثر على جميع الأجزاء الأخرى غير صحيحة.[99]

2. منطق رسمي للتغيير

لقد سبق لي [100]، اقتداءً بأرسطو وداروين، أن اقترحت ثلاثة أشكال من التغيير للنظر فيها منطقياً. وهي:

---

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

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

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

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

c) التطور ، الذي يُعرَّف بأنه "تطور X إلى Y"، يعني أن مجموعة من الأشياء تُصنَّف على أنها X (وليست Y) في وقت ما، تُنتج مجموعة أخرى من الأشياء تُصنَّف على أنها Y (وليست X) في وقت لاحق. لاحظ جيدًا الدلالة الضمنية هنا بأن الأفراد المصنفين ضمن الفئتين X وY كيانات مختلفة، على الرغم من وجود علاقة سببية جوهرية بينهم. على سبيل المثال، في تطور نوع حي، لا يعود الأفراد الأوائل (X) موجودين في المرحلة اللاحقة (بين Y)، لكنهم أسلافهم البيولوجيون.

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

بينما يُوجد الشكلان الأولان للتغيير في المنطق الأرسطي، لم يتبلور الشكل الثالث بشكل كامل (في الفلسفة الغربية [101]) إلا مع داروين وما بعده. غالبًا ما يُخلط بين التطور والطفرة، لكنهما شكلان منطقيان

---

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

مختلفان تمامًا، لاحظ ذلك جيدًا. فهما ينطويان على نوعين مختلفين تمامًا من التضمين.

تتعلق الطفرة بكائن فردي ، يستمر من حالته المبكرة (X) إلى حالته اللاحقة (Y)؛ أما في صيغة الجمع (أي أن بعض أو كل X يصبح Y)، فيشير هذا المصطلح إلى العديد من الكائنات، ولكن كأفراد. ويشير التطور تحديدًا إلى مجموعات، بحيث لا يكون الأفراد المشار إليهم في بداية التغيير *(Xs)* هم أنفسهم المشار إليهم في نهايته (Ys). ويتضمن هذا الأخير، ليس فقط تغييرًا نوعيًا في الأفراد أنفسهم، بل تغييرًا شاملًا في الأفراد. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن مجموعتي الأفراد مرتبطتان سببيًا بطريقة ما، أي أن هناك نوعًا من الاستمرارية بينهما؛ ولهذا نقول إن إحدى المجموعتين قد تطورت إلى الأخرى.

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

3. النقد البوذي للتغيير

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

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

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

يرى الناقد البوذي أنه من غير المشروع افتراض ثبات كامن كهذا دون إثباته أولاً؛ ويبدو ذلك صعباً نظراً لزوال كل ما يُختبر. ويرى أن التغيير عموماً ينسجم مع نموذج التطور أكثر من انطباقه على نموذجي التغيير أو الطفرة. ففي النموذج التطوري، لا يشير مصطلحا القضية إلى الحالات الفردية نفسها، بل إلى حالات في حالة تغير مستمر، وترتبط ببعضها البعض بتتابع سببي بحت لا بتجانس في الهوية.

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

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

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

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

يكمن ضعف هذا المفهوم الرئيسي في اعتماده على العلاقة السببية بين الظواهر المتتالية. ما المقصود هنا بالسببية؟ وعلى أي أساس تُثبت هذه العلاقة بين الظواهر؟ أي، كيف ندّعي المعرفة النظرية بالسببية في حد ذاتها، وكيف ندّعي معرفتها في حالة معينة؟ فالسببية (أو على الأقل،

العلاقة السببية) لا تُعرف أبدًا من خلال حالات فردية، بل من خلال التعميمات، وللتعميم علينا افتراض وجود بعض الثوابت.

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

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

بما أن خطاب الناقد لفظي في جوهره، فإنه يُشير ضمنيًا إلى نوع من التوحيد وسط التغيير، حتى مع رفضه الصريح لهذا التوحيد باعتباره "لفظيًا بحتًا". إن الاعتراف حتى بالتوحيد اللفظي المحض هو بمثابة اعتراف بالتوحيد في حد ذاته. فلو لم نستطع حتى أن نقول عن كلمتين إنهما "واحدة" في الشكل والمضمون، لما كان هناك خطاب ممكن على الإطلاق. وإذا كان التوحيد اللفظي ممكنًا، فإنه يمكن افتراض أنواع أخرى من التوحيد. وبما أن الناقد يلجأ إلى الكلمات، فعليه أن يُقر بالتبعات المنطقية لهذا الفعل [102].

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

---

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

لحظة معينة، لكن الكثير من التغيرات التي "نختبرها" تحدث بمرور الوقت، وبالتالي فهي ليست تجريبية بحتة.

إذا تأملنا في وجود كل الظواهر عبر الزمن، فقد نستنتج أن كل ما نختبره عرضة للتغيير في نهاية المطاف. لكن علينا أن نُقرّ ونتذكر أن معدلات تغير الظواهر المختلفة تتباين تبايناً كبيراً. فبينما يتغير شيء ما، يبدو شيء آخر ثابتاً. وبينما يتغير جزء من شيء ما، يبدو جزء آخر ثابتاً. ليس هناك فوضى عارمة كما يوحي تعبير "كل شيء يتغير". لذا، يمكننا أن نتمسك ذهنياً بشيء ما لفترة من الزمن في أي وقت، حتى وإن لم نستطع التمسك بكل شيء.[103]

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

4. مستويات مختلفة من المعرفة

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

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

بمجرد فهم هذا النظام الطبيعي للأشياء، يمكننا البدء في فهم تطور المعرفة البشرية والتحقق من صحتها. ولتجنب تبني نظريات تبدو

---

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

منطقية ظاهريًا ولكنها في جوهرها غير منطقية، يجب علينا دائمًا التأكد من اختبار أي حجة أو تفسير مقترح على نفسه. من خلال هذا التفكير التأملي، نوفر على أنفسنا الكثير من الوقت والجهد. وهذا يقودنا إلى إدراك أن المعرفة البشرية استقرائية في جوهرها، وليست استنتاجية. صحيح أن المنطق الاستنتاجي يمكن أن يساعدنا في استبعاد المفاهيم العبثية وغير المناسبة، لكن النظرية الإيجابية تعتمد أساسًا على الاستقراء التدريجي، باستخدام التجربة لتكوين الأفكار وتطويرها من خلال التجربة والخطأ.

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

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

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

التغيير ليس مجرد مفهوم نظري نابع من التجربة، بل هو تجربة بحد ذاته. وبالمثل، السكون ليس مجرد مفهوم نظري نابع من التجربة، بل هو تجربة بحد ذاته. لذا، فرغم أن السكون والتغيير نقيضان، لا ينبغي لنا تعريف أي منهما بنفي الآخر. فهما في الأصل إدراكان مستقلان. في أي لحظة، قد أدرك أشياء ثابتة، وأشياء متغيرة، وأشياء تجمع بين هذين

النقيضين. إن مفهومي التغيير والسكون هما نتاج لاحق لهذين الإدراكين. ولا يرتبط التغيير والسكون كنقيضين إلا على المستوى النظري.

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

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

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

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

وبالمثل، مع أنني قد أزعم، على نحو أعمق، أن التغيرات التي يفترضها العلم ليست سوى بعض حركات نسيج وجودي كوني واحد، إلا أنه لا ينبغي تفسير هذه الفلسفة الأحادية المطلقة على أنها تنفي حقيقة تغير الظواهر الملحوظة على المستوى الإدراكي، أو حقيقة التغير المتصورة في الأوصاف العلمية لما يحدث تحت سطح الظواهر الثابتة أو المتغيرة.

فالأحادية فلسفة، وبناء نظري، يهدف إلى تفسير [104]حقائق التغير، لا محوها.

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

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

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

12. الزوال والروح

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-9)*، الكتاب *3*، الفصول *15-16*، *20*.

1. عدم الثبات

الإنسان كالنَفَس، وأيامه كظل عابر . (مزمور ١٤٤)

زوال [105]الوجود الدنيوي، لكن صياغته خاطئة عندما يُقال "كل شيء زائل" (أو ما شابه ذلك)، لأن كلمة "كل شيء" تشمل العبارة نفسها، ما يوحي بزوالها أيضاً، بينما المقصود من العبارة قانونٌ لا يتغير، وهذا تناقضٌ ذاتي. ويمكن تجنب هذا التناقض بتعديل العبارة، فنقول: "كل شيء في هذا العالم زائل"، ما يوحي بوجود نوع من الثبات خارج نطاق الظواهر المادية والعقلية.

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

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

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

105 أنيتيا باللغة السنسكريتية.

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

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

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

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

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

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

والسؤال التالي الذي يطرح نفسه هو: هل توجد أم لا **ظواهر أولية غير قابلة للاختزال** ، أي ظواهر (سواء كانت مادية أو عقلية) لا تتكون في حد ذاتها من ظواهر أخرى؟ لقد أصر بعض الفلاسفة البوذيين (من مدرسة الأبهيدهارما) على أنه لا بد من وجود لبنات بناء أولية (يقال في السنسكريتية إنها تمتلك *svabhaha* ، أي "الوجود الذاتي" أو "الطبيعة الذاتية" [106]) تُبنى منها جميع الأشياء الأخرى في العالم؛ بينما اختار آخرون (معظمهم من مدرسة الماهايانا) فكرة أنه لا نهاية لتقسيم المادة والعقل إلى مكونات أبسط.

يمكن مقارنة الرأي الأول بالذرية [107]في العصور القديمة والعلوم الحديثة المبكرة، والرأي الثاني بالنهج الأحدث في العلوم الحديثة، والتي تستمر في التعمق في المادة ولا تجد لها نهاية.

أودّ أن أؤكد أنه خلافًا لما يدّعيه معارضوها، فإن ما يُسمى بالمنطق الأرسطي لا يعتمد على الإيمان بـ"الجواهر" لصحته. فالمصطلح، في البداية، غامض: هل يشير إلى الجزئيات الملموسة (أي الظواهر الأولية غير القابلة للاختزال)، أم إلى التجريدات (أي قابلية القياس المتصوّرة)؟ إذا كنا نعني بالجواهر التجريدات، فمن الواضح أن المنطق سيكون غير ضروري ومستحيلاً بدونها. أما إذا كنا نعني المكونات الأولية الملموسة،

---

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

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

فإن قوانين الفكر تنطبق بالتساوي سواء أُقرّت أم نُفيت. فهي لا تُغيّر نتيجة التقسيم اللانهائي، بل تُوضّح بعض مسارات التفكير التي قد تبدو عبثية.

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

كذلك، فإنّ من يدّعون إمكانية تقسيم الأشياء إلى أجزاء أصغر، أي اختزال كل ظاهرة إلى ظواهر أدقّ إلى ما لا نهاية، لا يدركون أنّ هذا الادعاء محض خيال وتعميم. ففي الحقيقة، يُجرون هذا التقسيم ذهنيًا لا فعليًا، ويفعلونه عددًا قليلًا من المرات ، لا إلى ما لا نهاية (وهو ما سيستغرق وقتًا طويلًا جدًا). الفراغ بهذا المعنى ليس تجربة، بل هو في أحسن الأحوال حقيقة عقلانية، وهو ليس حتى يقينًا استنتاجيًا، بل مجرّد تعميم. لذا، فإنّ الفراغ في أحسن الأحوال حقيقة استقرائية.

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

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

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

المزعوم - ولكن إذا طُبّق التحليل نفسه على تلك الافتراضات العلائقية، فسيبقى كل شيء معلقًا بلا دليل.

إنّ من يتبنون هذا الرأي لا يدركون أنهم يستخدمون كلمة "الأشياء" بطريقة لا تشمل "التبعيات"، أي بطريقة ليست واسعة النطاق كما تبدو. فإذا دققنا النظر في وجهة نظرهم، ندرك أنهم يقصدون بـ"الأشياء" الأشياء الملموسة التي نختبرها، أي الظواهر، بينما يقصدون بـ"العلاقات" بين الأشياء المفاهيم المجردة التي يُدخلها التصور. لذا، فإنّ أطروحتهم في نهاية المطاف هي أن المفاهيم أكثر "واقعية" من المدركات الحسية! وهذا يناقض تمامًا المنطق الاستقرائي، الذي تسبق فيه البيانات الظاهرية أي ترتيب وتنظيم عقلاني وتبرره.

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

أما بالنسبة لجوهر العقل، فقد يُفترض أنه نوع من المادة المتناهية الصغر، أو العكس، لكن هذه المسألة لا تزال بحاجة إلى حل. إحدى المشكلات في اقتراح هذا النوع من المعادلات هي أننا نعتقد عادةً أن "العقل" (أي جوهر الأشياء العقلية، مثل الذكريات والأحلام والتخيلات والتوقعات) يعتمد على الوعي وذاته أكثر من اعتماد "المادة".[108]

على أي حال، لا بد من افتراض نوع من الوحدة المطلقة لجميع الظواهر. في هذا النموذج الأحادي (على عكس الفرضيات التعددية والعدمية)، فإن التنوع والتغير الظاهري للظواهر ليسا سوى "تعبير"

---

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

عن الواحد المطلق [109]. الظواهر هي سطح الوجود، بينما الواحد هو عمقه. ومهما كانت طريقة وجود ذلك الواحد (سواء أكانت روحية أم طاقية)، فإنه يظل ثابتًا حتى وهو يُولّد ظواهر متنوعة.

إذا كان "الكل واحد حقًا"، فإن "جميع الأسماء تُفرّق زورًا" و"جميع الظواهر مترابطة" (أو على الأقل تعتمد جميعها على مصدر مشترك واحد). لذا، ينبغي أن يكون مذهب الوحدة مقبولًا لدى الفلاسفة البوذيين الذين يحملون الآراء المذكورة أعلاه. وهو مقبول أيضًا لدى منتقديهم، إذ يمكننا القول إنه على مستوى الواحد، تُفرّق الأسماء زورًا وتكون الظواهر مترابطة أو متداخلة؛ أما على مستوى التعددية في الظواهر المشتركة، فإن الأسماء قيّمة والاعتماد المفرط مُضلّل.[110]

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

2. إنكار البوذية للروح

يمكن تطبيق التحليل نفسه المذكور أعلاه على البشر، ولكن إلى حدٍ ما فقط. فإذا ما عرّفنا أنفسنا بتجاربنا الجسدية والعقلية، نصل إلى استنتاج مفاده أننا أيضاً كائنات مركبة خالية من الجوهر! يتوقف معظم البوذيين عند هذا الحد، ويعلنون بالتالي أنه ليس لدينا ذات. لكنهم هنا يرتكبون خطأً، إذ من الخطأ حصر تجربتنا للبشر في مظاهرهم المادية والعقلية [111]؛ فمن الواضح أننا ندرك ما هو أكثر من ذلك. يجب أيضاً أخذ تجاربنا الروحية في الاعتبار، وفي هذه الحالة يجب أن نقرّ بأننا نستطيع أن نصبح (من خلال نمط من التجربة قد نسميه الإدراك الحسي أو الحدس) واعين بـ"ذواتنا" (أو روحنا أو أنفسنا).

---

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

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

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

في الحقيقة، يتفق البوذيون مع هذا الرأي عندما يُقرّون بأننا جميعًا، في جوهرنا أو في نهاية المطاف، بوذا [112]- وهذا في الواقع إقرارٌ بوجود الروح، مع أن معظمهم يرفضون هذا الاستنتاج رفضًا قاطعًا. يقول البعض صراحةً إنه لا وجود للروح؛ بينما يُفضّل آخرون التعبير بشكلٍ مُبهم، فيقولون: "هناك وجودٌ ولا وجود؛ ولا وجودٌ ولا عدم وجود" [113]. ولكن منطقيًا، يجب اعتبار هذين الموقفين (أو أكثر) متكافئين، لأن غايتهم ببساطة هي أن الادعاء بوجود الروح خاطئ.

لكن دعونا نؤكد – أجسادنا وعقولنا مركبة وغير دائمة، مثل السيارات أو الأحلام، لكننا نختلف في أن لدينا ذاتًا باقية نسبيًا. (أقول "باقية نسبيًا" للتأكيد على أن الروح الفردية لا يجب اعتبارها أبدية مطلقًا، على الرغم من أن المصدر المشترك لكل الجوهر الروحي – الذي يربطه الكثير منا بالله [114]– هو بالضرورة أبدي مطلقًا).

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

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

---

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

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

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

إنّ الذات التي نعرفها تتجلى في كلّ فعل من أفعال الإدراك والإرادة والتقييم، بوصفها المنخرطة في ذلك الفعل. ورغم أنها غير ظاهرة، فإننا قادرون تمامًا على إدراكها. ورغم كونها غير ظاهرة، فإنّ الذات ترتبط بالظواهر (بظواهر جسدها وعقلها، وكذلك بالظواهر الأبعد) إما كشاهدة عليها (أي من خلال الإدراك)، أو بالتأثر بها، أو (عند إدراكها) بالتأثير فيها، أو بالتأثير فيها (من خلال الإرادة). ولكن، على الرغم من ارتباطها بالظواهر بدرجات متفاوتة، فإنها ليست مطابقة لها، ولا ينبغي تعريفها بها.

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

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

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

وهكذا، حتى وإن سلمنا بأن الجسد والعقل خاليان من الجوهر، فإنه لا يزال بإمكاننا الادعاء بوجود الروح. فالروح ليست جوهر ظواهر الجسد والعقل، بل هي كيان مستقل غير ظاهري، موجود في[115] هذه الظواهر

---

115 نميل إلى النظر إلى الروح كشيء صغير، شيء ما في مكان ما داخل الجسد أو في أحسن الأحوال متطابق معه. لكن ينبغي لنا على الأقل أن نتصور إمكانية وجود فكرة معاكسة، وهي أن الروح هائلة مقارنة بالجسد، أي

أو يتقاطع معها أو يحتضنها بطريقة ما. فالجسد والعقل ليسا سوى ساحة لعب الروح الدنيوية، أي مجال محدد من العالم [116]تتمتع فيه تلك الروح الفردية بقدرات خاصة من الوعي والإرادة.

يتفق هذا الرأي مع أنصار نظرية الفراغ، على الأقل في فكرة عدم الخلط بين الذات والجسد والعقل. كما أن كون النفس غير ظاهري، أي ليست كيانًا ماديًا ولا عقليًا، لا يستبعد منطقيًا كونها "فارغة" من الجوهر، بالطبع. ولكن، بينما يزعمون أن الذات غير موجودة، فإننا نؤكد أنه حتى لو كانت النفس الفردية فارغة (أو على الرغم من ذلك)، فهي موجودة بشكل واضح - تمامًا كما أن الجسد والعقل موجودان بشكل واضح بغض النظر عما نقوله عنهما.[117]

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

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

لا يُقصد بهذا الكلام إنكار الأهمية البالغة لطمس الذات في التأمل، وبشكل أوسع في مسيرة التطور الروحي. أوافق تمامًا على التعاليم

أن الجسد علامة صغيرة داخل الروح أو ملحق ثانوي لها. إن نظرتنا إلى حجمهما النسبي، في الحقيقة، هي نتاج الأهمية النسبية التي نوليها لهما، أي مدى تركيز اهتمامنا على أحدهما دون الآخر.

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

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

البوذية التي تُشير إلى أن الذات تُصبح في مرحلة ما عائقًا أمام التنوير، ويجب نسيانها تمامًا للتأمل في الأشياء كما هي.[118]

لكن في رأيي، لا يجب أخذ فكرة اللاذات حرفيًا. أعتقد أن البوذيين صاغوها كـ" أوبايا" ، أي وسيلة ماهرة [119]، لتسهيل نسيان الذات. فمن الأسهل نسيان ما يعتقد المرء أنه غير موجود، من نسيان ما يعتقد أنه موجود. وبحسب ما أرى (في مرحلتي الحالية من التطور)، فرغم أن إنكار الذات له بعض المزايا العملية، إلا أن هناك نقصًا في التبرير النظري لمثل هذه العقيدة.

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

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

لكن هل يُقبل هذا الادعاء البوذي دون دليل قاطع، أم أنهم قادرون على إثباته بشكل لا يدع مجالاً للشك؟ إن مجرد إعلان هذه العقيدة في الماضي، وتأكيدها من قبل العديد من المراجع عبر القرون، لا يجعلها حقيقة مطلقة. يجب أن يُسمح لنا بالتشكيك فيها، وطرح الأسئلة عنها، والاعتراض عليها، دون أن نُتهم بالهرطقة أو الجهل.

---

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

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

3. قوانين الفكر في التأمل

يعتبر العديد من المعلقين المعاصرين أن قوانين الفكر الثلاثة [120](في أحسن الأحوال) لا صلة لها إلا بالخطاب العقلاني، وأنها لا صلة لها بالتأمل، بل وتتعارض معه، ولا سيما مع غايته النهائية المتمثلة في التنوير. لكن الحقيقة أبعد ما تكون عن ذلك، كما سيتبين الآن.

تُعدّ قوانين الفكر في جوهرها أوامر "أخلاقية" للمفكر، تحثّه على تبنّي مواقف معرفية معينة في جميع عمليات التفكير. وهي تدعو المفكر إلى بذل جهد لضمان أقصى قدر من الكفاءة والدقة في أفكاره. أما الجانب "الميتافيزيقي" لقوانين الفكر فهو أساس ونتيجة لهذا الجانب العملي.[121]

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

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

   من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوعي** والتقبّل والصفاء الذهني. أما نقيض هذه الصفات فهو التهرب والتحيز والغموض، مما يؤدي إلى الكسل والخمول [122].

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

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

   في الفكر الخطابي ، هذا يعني: مع إعطاء مصداقية أولية لجميع المظاهر المأخوذة بشكل منفرد، عدم قبول مظهرين متناقضين على أنهما صحيحان (أو حقيقيان)، ولكن وضع أحدهما أو كليهما في فئة الزيف (أو الوهم)؛ والسعي لحل أو تجاوز جميع التناقضات الظاهرة؛ والسعي لتحقيق الاتساق في مفاهيم المرء ونظرياته؛

---

120 استنادًا إلى المنشورات والنقاشات على الإنترنت حول هذا الموضوع.

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

122 انظر كامالاشيلا، ص 253 .

ورفض الأفكار غير المتسقة باعتبارها سخيفة والتناقضات الذاتية باعتبارها هراء لا يمكن الدفاع عنه؛ وما إلى ذلك.

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الانسجام** والتوازن وراحة البال. أما نقيض هذه الصفات فهو الصراع والارتباك والعصاب (أو الجنون)، مما يؤدي إلى "القلق والتوتر" [123].

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

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

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

من الواضح أن هذه الصفات المعرفية نفسها تنطبق أيضاً على ممارسة التأمل ، التي تتطلب **الوضوح** والحكمة والفهم. أما نقيض هذه الصفات فهو الجهل والشك والوهم، مما يؤدي إلى "التردد وعدم اتخاذ القرار" [124].

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

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

عند بلوغ هذا الإدراك النهائي [125]، لا تُنتهك قوانين الفكر، بل تتجلى بأوضح صورها. "الوجود المطلق" هو جوهر الوجود؛ إنه أعمق طبقات

---

123 انظر كامالاشيلا، صفحة 249.

124 انظر كامالاشيلا، صفحة 258.

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

الهوية، وليس غيابها. "الوحدة" ليست تعايشًا أو اندماجًا للأضداد، بل هي حيث تذوب جميع التناقضات أو تُتجاوز. "العلم المطلق" ليس إنكارًا للتجربة والمعرفة العاديتين، بل هو التعبير الكامل عنهما وفهمهما. ما يبدو غامضًا ومتشعبًا وغير مؤكد في المستويات الدنيا من الوجود والمعرفة، يصبح كاملًا في أعلى المستويات.[126]

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

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

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

لكن لا يمكنهم الادعاء بأن شيئًا ما لا يمتلك "طبيعة" على الإطلاق، فما هو هذا "الشيء" الذي يتحدثون عنه إذًا؟ إذا كان غير موجود حقًا، فلماذا وكيف نناقشه أصلًا، ومن نحن؟ من المؤكد أن هؤلاء أنفسهم يُقرّون بوجود "حقيقة مطلقة" من نوع ما، ولو كانت مجرد أساس واحد لا نهائي كوني [127]. يسمونها "فراغًا" أو "خالية"، لكن من المؤكد أن هذا

---

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

127 إنّ "الذات العظمى" أو "محيط الخلود"، على حد تعبير دوغين (ص ٢٦٧)، تشير إلى مفهومٍ يُسمى "الذات العظمى". تجدر الإشارة إلى أن دوغين لا ينفي وجود هذا المفهوم، بل يؤكد أننا لا نعود إليه تلقائيًا بعد الموت، كما يدّعي البعض، بل نخضع لتناسخاتٍ مختلفة وفقًا لأعمالنا (الكارما). وهو يُلمّح إلى أن الوصول إلى هذه الحالة هو إدراكٌ يُنال بصعوبة، وليس أمرًا يُمنح مجانًا للجميع. يربط البعض هذه الحقيقة المطلقة الكامنة بمفهوم " الله أو الطبيعة " لباروخ سبينوزا (هولندا، ١٦٣٢-١٦٧٧). لكنني أودّ أن أضيف أنني لا أؤمن بمعادلة سبينوزا بين الله والطبيعة، والتي تعني ضمنًا أن الله كالطبيعة خاضعٌ

النفي غير مقبول منطقيًا دون الاعتراف بنفي شيء إيجابي؛ فالنفي لا يمكن أن يكون معطى أساسيًا.

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

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

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

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

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

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

للحتمية. بالنسبة لي، كما في اليهودية، الله هو الخالق الحرّ المُتّخذ، خالق الطبيعة. هو أساسها ومكوّنٌ لها. إنها مجرد نتاجٍ له، وجزءٌ صغيرٌ أو جانبٌ منه.

13. الوضع المعرفي

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-2009)*، الكتاب *3*، الفصول *17-19* والملحق *2*.

1. حالة الإدراكات الحسية

أود هنا أن أستكشف جوانب أخرى من الجدل الدائر بين المادية والعقلانية [128]. تجدر الإشارة إلى أن كلا الرأيين يفترض هنا إقرارهما بالظواهر العقلية: فالنظرة العقلية (أو التي تؤمن بالعقل فقط) تقبل الظواهر العقلية دون استبعاد الظواهر المادية، بينما [129]تقبل النظرة المادية (كما هي مفهومة هنا) الظواهر المادية دون استبعاد الظواهر العقلية من العالم (مع أنها تحصر حدوثها في "عقول" مثل عقولنا).

هل الإدراك الحسي موضوعي (وبالتالي صحيح) أم ذاتي (وبالتالي غير صحيح)؟ بمعنى آخر، هل العالم الذي ندركه ظاهريًا من خلال حواسنا مادي، أم أنه ذهني كالظواهر التي نتخيلها؟ يقبل معظم الناس، بمن فيهم معظم العلماء والفلاسفة، الأمور كما تبدو في البداية، ويختارون الفرضية المادية. لكن بعض الفلاسفة، مثل جورج بيركلي في الغرب أو مدرسة يوغاكارا في الشرق، يجادلون بأن هذا الاستنتاج "البديهي" متسرع، ويفضلون البديل الذهني.

يشير هذا الأخير إلى أن مفهوم أعضاء الحس برمته معيب، لأنه إذا افترضنا وجود كيان مدرك محصور في جسم مادي مزود بأعضاء حسية، يتم من خلالها الحصول على معلومات عن أجسام مادية أخرى

---

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

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

في الخارج، فإن المعلومات التي يدركها الكيان المدرك فعليًا ليست الأشياء المادية المفترض أنها على اتصال بالمستقبلات الحسية، بل هي معلومات عقلية. منتجات هذه الأشياء المفترضة في الطرف الآخر من عملية الإحساس، أي مباشرة في مقابل الشخص الذي يدرك.

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

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

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

لكن يخطر ببالي الآن أن حجتي المضادة هذه قد تكون غير منصفة، وأرغب في مراجعتها. يخطر ببالي أنه من المقبول شكليًا أن تتعارض النتيجة مع مقدماتها - وهذا هو بالضبط ما تعنيه القضايا المتناقضة (المفردة). إن القضية التي على شكل "إذا كان P، فإن P ليس" مشروعة منطقيًا تمامًا (ما لم تكن مصحوبة بقضية ثانية على شكل "إذا لم يكن P، فإن P"، لأنه في هذه الحالة لدينا مفارقة مزدوجة لا يمكن حلها، أي تناقض). النتيجة المنطقية لـ "إذا كان P، فإن P ليس" (بمفردها [130]) هي القضية القطعية "ليس P".

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

---

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

مع ذلك، فقد أدركتُ زيف هذا المنطق منذ البداية، حين جادلتُ في كتابي " منطق المستقبل " (الفصل 62) بأن حل هذه المعضلة يكمن في إنكار فكرة أن ما ندركه، حين يبدو لنا أننا ندرك الأشياء المادية عبر الحواس، ليس إلا صورًا ذهنية لتلك الأشياء. أعتقد أن هذا هو خطأ التصور فيما يتعلق بطبيعة الإدراك الحسي، وهو خطأ منطقي يؤدي حتمًا إلى الشك. وقد وقع جون لوك في هذا الخطأ، وسارع ديفيد هيوم إلى اكتشافه (مع أنه لم يستطع تصحيحه).[131]

كان لوك حسن النية، ساعيًا لتبرير المنطق السليم؛ لكن تصوره كان ناقصًا، ومؤديًا حتمًا إلى استنتاج بيركلي الجذري. مع ذلك، ثمة مخرج منطقي لهذه المعضلة، وهو أن نتصور الحواس على أنها تُمكّننا بطريقة

---

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

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

ومع ذلك، فإن الأحاسيس الثلاثة الأولى أكثر عرضة لسوء التفسير من الأحاسيس الأخيرة. على سبيل المثال، يصعب علينا نحن البشر تحديد هوية شخص ما بناءً على اللمس أو الشم أو التذوق، مقارنةً بالإدراك البصري أو السمعي. أعني بذلك أن أحاسيس اللمس (وغيرها) عادةً ما تدلنا على حالة جسدية. تُعزى الظواهر إلى جسم خارجي ، بينما تُعدّ المناظر والأصوات جوانب من الجسم الخارجي نفسه نُدركها (نحن الذات) بطريقة ما. على الأقل، هكذا تبدو لنا الأشياء للوهلة الأولى. لا بدّ لنا، بالطبع، من الانتقال من هذا الواقع الساذج إلى واقع أكثر دقة. على أي حال، لكل نمط من أنماط الإحساس قيمته، ولا ينبغي جمعها كلها في فئة واحدة.

بالمناسبة، هناك مصطلح غامض آخر في هذا السياق وهو "الأفكار". وقد استُخدم هذا المصطلح بشكل عشوائي، فأحيانًا يُطلق على الذكريات الحسية، أو على الإسقاطات البصرية أو السمعية، وأحيانًا أخرى على البنى المفاهيمية، سواء أكانت لفظية أم لا. ومع ذلك، فإن لهذه "الكيانات" الذهنية المختلفة دلالات متباينة في تكوين المعرفة. فمن الواضح أن البيانات التجريبية نسبيًا لها وزن أكبر من الإنتاجات الأكثر تجريدًا. لذا، يُعد التمييز بين أنواع "الأحاسيس" و"الأفكار" المختلفة أمرًا بالغ الأهمية إذا أردنا تقييم مكونات المعرفة بدقة.

ما من إدراك الأشياء المادية نفسها ، أو (بشكل أدق) على الأقل جوانب معينة منها، بدلًا من مجرد إدراك بعض نواتجها الذهنية. إذا تأملت، ستدرك أن هذا ما نفترضه عادةً عندما ندرك العالم من حولنا.

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

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

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

ثم أقدم مزيدًا من الحجج لإثبات معقولية وجهة النظر المادية (البديهية). ولأن التمييز بين المادة والعقل قائمٌ في حد ذاته على هذه النظرة، فلا يمكن لأصحاب النزعة العقلية استخدامه لتصنيف جميع الأشياء على أنها عقلية وليست مادية. وبناءً على وجهة نظرهم، لن ينشأ مثل هذا التمييز أصلًا، ولن نفهم المعاني المختلفة لهاتين الكلمتين.

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

بمعنى آخر، ربما ندرك المادية من خلال حواس اللمس [132]والشم والتذوق، مع التسليم بأن المجال العقلي يفتقر إلى هذه الحواس الظاهراتية

---

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

المحددة. الظواهر البصرية والسمعية غامضة، أي أنها قد تكون مادية أو عقلية؛ ولكن (أقترح مبدئيًا) أن الحواس الأخرى مادية بوضوح.

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

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

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

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

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

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

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

2. حالة الأحلام وأحلام اليقظة

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

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

يمكن لهذه الأمثلة في العلوم الفيزيائية أن تساعدنا في فهم مسألة في الميتافيزيقا. هل يمكننا منطقيًا أن نجزم، كما يفعل بعض الفلاسفة، بأن "كل شيء وهمي" (أو "التجربة الواعية ليست سوى حلم" أو غيرها من العبارات الشكية المماثلة)؟ للوهلة الأولى، تبدو عبارة "كل شيء وهمي" متناقضة في ذاتها، وبالتالي خاطئة قطعًا، لأن "كل شيء" يجب أن يشمل العبارة نفسها، التي تُعتبر بالتالي وهمية. مع ذلك، دعونا نحاول تناول المسألة بأسلوب أقل استنتاجية، وننظر إلى العبارة على أنها نتاج استقراء.

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

ذاكرة لتجربة أخرى في حالة اليقظة. يبدو أن مفهوم الحلم نفسه يعتمد على هذه المقارنة.

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

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

لعل هذا هو المعنى المقصود من عبارات مثل "كل شيء وهم" - فهي تشير إلى عجزنا عن إيجاد إطار مرجعي مطلق يمكننا أن نطلق عليه "الواقع". لكن الرد على هذا الاعتراض هو التالي: خلافًا لما يدعيه بعض الفلاسفة، فإننا في الواقع لا نُصنِّف بعض جوانب التجربة على أنها "واقع" ونُصنِّف جوانب أخرى على أنها "وهم" بشكل قاطع ونهائي. فهذه الأحكام ليست مطلقة، بل قابلة للتغيير باستخدام الاستدلال الاستقرائي.

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

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

وبالتالي، فإن التمييز بين هذين الوصفين للمظهر هو في جوهره استنتاجٌ شاملٌ وافتراضي، وليس فرضيةً مطلقة. وكلما زادت البيانات التي نأخذها في الاعتبار عند تكوين هذه الأحكام، ازداد يقيننا بها. والافتراض

الأولي هو أن المظهر حقيقي. لكن المصداقية الأولية تبقى مشروطة، إذ يجب تأكيدها وعدم دحضها بعد ذلك.

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

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

تُعدّ المقارنة والتباين عنصرين أساسيين في التمييز بين تجارب اليقظة وتجارب الأحلام. ولأنّ الأولى تبدو أكثر واقعية وانتظامًا من الثانية، فإننا نُطلق عليها اسم "الحياة الواقعية" وعلى الثانية اسم "الحلم". يجب دراسة كلا النوعين من التجارب قبل إجراء هذا التصنيف، والخصائص المُدرَكة فيهما هي التي تقودنا إلى هذا الحكم المنطقي. وبالتالي، يبقى المجال مفتوحًا لمزيد من التقييم في المستقبل، على سبيل المثال، إذا ما صادفنا نوعًا ثالثًا من التجارب يبدو أكثر واقعية من النوعين السابقين.

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

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

يترتب على ذلك أن من يختبر شخصيًا محتوىً تجريبيًا ثالثًا مختلفًا جذريًا، هو وحده من يحق له الادعاء بأن تجربتنا العادية أشبه بالحلم. أما من يكرر الادعاء نفسه دون أن يمر بالتجربة الاستثنائية المقابلة، فإنه يعبر فقط عن إيمانه *(الديني)*. لا ينعدم الوضع المعرفي لهذا الإيمان، ولكنه لا يُعادل ذلك المصاحب للتجربة الشخصية. إنه اعتقاد مبدئي، فعل

أمل (أو خوف)، يستند بشكل غير مباشر إلى تجربة شخص آخر - وليس اعتقادًا قائمًا بشكل مباشر على تجربة المرء نفسه.

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

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

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

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

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

إضافة (2010) بخصوص الأحلام. كيف تنشأ **محتويات أحلامنا ؟** يعتقد معظم الناس أن الأحلام تتكون من ذكريات مُعاد تدويرها لأحاسيس ومشاعر وأصوات وصور وأفكار لفظية، ربما مع تدخل إبداعي لا واعٍ أثناء الحلم. بعبارة أخرى، تُنتج محتويات الأحلام جزئيًا بشكل عشوائيٍ إلى حد ما من قِبل الدماغ، وفي الوقت نفسه يُشكلها الحالم جزئيًا من

خلال جهد إرادته أثناء نومه. لا أجد هذا التفسير التقليدي مُقنعًا تمامًا. هو صحيح إلى حد كبير، لكنني أعتقد أنه لا يكفي لتفسير تعقيد الأحلام.

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

3. حالة الحمل

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

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

لا ينبغي اعتبار مفهوم X مساوياً لتعريفه تحديداً (كما يفعل أتباع كانط)، ولا حتى لاسم "X" (كما يفعل أتباع الاسمية). فالاسم مجرد علامة أو وسم مادي، أو على الأقل ذهني، يُسهّل علينا التركيز على المفهوم، أو بالأحرى على محتواه (أي الأشياء المقصودة به). أما التعريف، فهو ليس X بكامله، بل يتألف من بعض خصائصه الحصرية والعالمية (مثلاً، أ) من بين خصائص أخرى (مثل ب، ج، د، إلخ، والتي قد تكون مميزة ودائمة الحضور، أو غير ذلك). يُختار جانب واحد ليكون تعريفياً، لأنه يُسهّل عمليات التفكير المعقدة. لذا، فالتعريف أمر تجريبي وعقلاني في آن واحد.

لذا، فإن تعريف "س هو أ" ليس تحصيل حاصل، بل يحمل في طياته معلومات. يتضمن هذا التعريف قضيتين: الأولى هي أن "س هو أ"،

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

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

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

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

من خلال التعريف، نسعى إلى تحديد " **جوهر** " الأشياء. ونادرًا ما يكون جوهر شيء ما ملموسًا، إن لم يكن أبدًا، شيئًا ملموسًا بحد ذاته، أي واضحًا تجريبيًا. في معظم الحالات، إن لم يكن جميعها، تكون الجواهر مفاهيم مجردة . لا يمكننا إنتاج صورة ذهنية واحدة أو فكرة أفلاطونية واحدة عن الإنسان تُمثل أو تعكس جميع الأفراد. نحن نشير فقط إلى الاتجاه العام لمفهوم الرجولة بتعريف الإنسان ككائن عاقل، لكننا لا

نستطيع تجسيده. إن المصطلحين المكونين له، "عاقل" و"حيواني"، هما في حد ذاتهما مجردان بنفس القدر أو أكثر. ويمكن فهم هذه الفكرة المهمة بشكل أفضل بالرجوع إلى المفاهيم الهندسية.

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

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

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

جوهر الفرد هو ما يُتصور أنه ثابت فيه عبر جميع التغيرات الممكنة؛ وجوهر النوع هو ما يُتصور أنه مشترك بين جميع تجلياته الممكنة. علاوة على ذلك، في كلتا الحالتين، يجب أن يُوجد الجوهر في ذلك الشيء أو ذلك النوع من الأشياء، وليس في غيره. ولكن على الرغم من أننا لا نستطيع عادةً، إن لم يكن أبدًا، أن نشير تجريبيًا إلى أي شيء ينطبق عليه هذا التعريف للجوهر، فإننا نفترض أن لكل شيء أو نوع

جوهرًا كهذا، لأنه لولا ذلك لما استطعنا التعرف عليه كشيء واحد أو نوع واحد. ونعتمد في هذا الافتراض على قدرتنا على إدراك أوجه التشابه والاختلاف. ومن خلال هذا الإدراك، "نشير" إلى الجوهر - على الرغم من أننا لا نختبر هذا الجوهر فعليًا.

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

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

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

14. العقل والروح

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-2009)*، الكتاب *4*، الفصول *7*، *10-11*.

1. انظر إلى العقل

بالنظر إلى مجموعة مقالات منسوبة إلى بوديدهارما [133]، يبدو أن تعاليمه عن تأمل الزن كانت انطوائية إلى حد كبير. فهو يُشدد باستمرار على عبثية الأفعال والطقوس الجسدية، ويؤكد على ضرورة " مراقبة العقل " لتحقيق التنوير/التحرر. وتتكرر هذه الرسالة في جميع أنحاء الكتاب بصيغ مختلفة. على سبيل المثال:

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

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

---

[133] تتألف تعاليم بوديدهارما الزينية من أربع مقالات. ومثل المترجم، ريد باين، أفترض أن مؤلفها هو بوديدهارما بالفعل؛ ولكن هوية المؤلف (أو المؤلفين) ليست ذات أهمية كبيرة في نهاية المطاف: فقد كان لدى إنسان (أو بشر) هذه التعاليم القيّمة لينقلها إلينا. ألاحظ أن دي تي سوزوكي، في سلسلته الأولى من المقالات في البوذية الزينية (صفحة ١٧٨)، يذكر ست مقالات (وليس أربعًا فقط) لبوديدهارما باعتبارها معروفة وشائعة في اليابان اليوم. وبينما يُقر سوزوكي بروح الزن في جميع تلك المقالات، فإنه يعتبر اثنتين منها فقط من المرجح أن يكون قد كتبها أول مؤسس للزن.

"إن رؤية ما وراء المألوف ومشاهدة الجلال لا يفصلنا عنه سوى طرفة عين. الإدراك الآن." (ص 113.)

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

"إن الأشخاص الذين يسعون إلى الحصول على البركات من خلال التركيز على الأعمال الخارجية بدلاً من التنمية الداخلية يحاولون المستحيل." (ص 95).

مع ذلك، ونظرًا لغموض كلمة "العقل"، فإنّ النصيحة بمراقبة العقل تبقى صعبة الفهم بدقة. فـ"العقل" (في رأيي) بمعناه الأوسع يشمل كل جانب من جوانب النفس.

a. الذات الحقيقية (أو الروح)، التي تمثل فاعل جميع أفعال الوعي (أي الإدراك بجميع أنواعه) وفاعل جميع أفعال الإرادة والتقييم (تقييم أي شيء أو عدم تقييمه). هذا الكيان خالٍ من الخصائص الظاهرية ("فارغ" في المصطلحات البوذية)، ولذا يُدرك بالحدس (يُحس) بدلاً من أن يُدرك بالعين المجردة، لاحظ ذلك جيداً.
b. إنّ ملكات أو أفعال الذات الداخلية – أي الوعي والإرادة والتقييم – هي تعبيرات مقصودة عن الذات الحقيقية، وهي في حد ذاتها خالية من أي جوانب ظاهرية، ولذا تُدرك حدسياً لا إدراكاً. وهنا، يجب أن نميّز بدقة بين حقيقة الوعي (أو علاقته) ومحتواه (أو موضوعه)[134]، وكذلك بين الذات الواعية وفعل الوعي نفسه. وينطبق تمييز مماثل على الإرادة والتقييم.
c. الذات الوهمية (أو الأنا)، هي مجموعة من الظواهر الجسدية والعقلية التي تُعرّفها الذات الحقيقية، بشكل مُضلِّل (أو جزئيًا على الأقل)، على نفسها. يشمل هذا الكيان المُركَّب تعددًا في الظواهر العقلية المتغيرة (مثل الإسقاطات الذهنية، والذكريات، والتخيُّلات، والمفاهيم، والأوصاف اللفظية، والعواطف) والظواهر الجسدية (الأحاسيس، والإدراكات الحسية، والمشاعر الجسدية)، وعادةً ما يتم الخلط بينه وبين الذات الحقيقية. تتبلور الأنا باستمرار في

134 لا يوجد وعي بدون محتوى (أي موضوع)؛ فالمرء هنا يدرك فعل وعي آخر يكون محتواه بدوره شيئاً آخر.

نظرتنا الذهنية، ما لم نبذل جهدًا كبيرًا لمقاومة هذا الميل الذي يبدو طبيعيًا [135].

d. البنية الفيزيائية للنفس وآليات عملها؛ أي الجهاز العصبي، بما في ذلك الدماغ والحبل الشوكي والأعصاب، والخصائص الفيزيولوجية للإنسان المسؤولة عن الوظائف الحسية والحركية والعاطفية. هذا أحد معاني مصطلح "العقل" كما يُستخدم في اللغة الدارجة؛ وهو أحيانًا المقصود بالمصطلح الأكثر تحديدًا "العقل اللاواعي". من المناسب الإشارة إلى هذه البنى والأحداث الفيزيائية باعتبارها متعلقة بالعقل، لأنها تُشكل على ما يبدو حلقة الوصل بين العالم المادي والمجالين العقلي والروحي؛ فالعقل يستمد منها الدعم والتغذية، ويؤثر من خلالها على الجسد والعالم الخارجي.

لاحظ الفرق بين العاملين الأخيرين من عوامل النفس. يشير العامل الثالث إلى الظواهر الداخلية، وهو إدراك ذاتي خاص (قد تكون له تبعات اجتماعية لاحقة)، بينما يشير العامل الرابع إلى الظواهر الموضوعية (التي لا يمكن معرفتها إلا من الخارج، حتى بالنسبة لصاحب الجسد).[136]

الآن، عندما يوصي بوديدهارما بـ "مراقبة العقل"، فمن الواضح أنه لا يشير إلى الجانب الثالث من النفس، الجانب المدرك (الظاهري)؛ فالأنا (بحق) هي العدو اللدود للبوذي.

---

135 يُعدّ التأمل الأداة الأكثر فعالية للتغلب على ميلنا الفطري لتكوين الأنا. ومع ذلك، قد يعود المرء في أي لحظة إلى عادات الأنا القديمة؛ على سبيل المثال، في أحد الأيام نظرت إليّ شابة بطريقة معينة، فوجدت نفسي منبهراً ومفتوناً بها.

136 في هذا السياق، من المهم عدم الخلط بين "الموضوعية" الأخيرة ومعيار حصري للحقيقة، كما يفعل بعض "العلماء" المعاصرين. إن هذا النوع من السلوكية، الذي يُنادى به تحت ذريعة الوضعية أو التجريبية الراديكالية، هو موقف أيديولوجي غير علمي، ويمكن وصفه بدقة أكبر بأنه ضيق الأفق أو مادي للغاية. وهو مغالطة معرفية، لأن أنصاره يتجاهلون عمدًا جزءًا كبيرًا من التجربة الشخصية المشتركة (أي البيانات الاستبطانية)، ويصوغون نظرياتهم على أساس انتقاء عشوائي للبيانات التجريبية (أي الظواهر الفيزيائية). في الواقع، ما تعنيه هذه العقيدة المناهضة للظواهرية هو أن مصلحة بعض فنيي المختبرات ذوي الرتب المتدنية تُرفع إلى مرتبة فلسفة العقل! الدافع النفسي وراء هذه العقيدة هو علة تصيب عددًا متزايدًا من الناس في الوقت الحاضر: إنه خوف شخصي عميق من الاستبطان - أي من مواجهة الجوانب العقلية والروحية للنفس.

يبدو أحيانًا أنه يشير إلى الجانب الرابع من العقل، وهو سر قوة العقل الصامتة على الجسد؛ على سبيل المثال، عندما يقول إنه لا يوجد شخص مخادع "يفهم حركة يديه وقدميه"، أو بعبارة أكثر وضوحًا:

> "...كل حركة أو حالة هي عقلك. في كل لحظة، حيث لا تستطيع اللغة الوصول، فهذا هو عقلك."[137]

لكن في الغالب، يبدو أن بوديدهارما يشير إما إلى العامل الأول أو إلى العامل الثاني من العوامل المذكورة أعلاه - أي إلى الجوانب الحدسية (غير الظاهرية) للنفس.

> "إذا استطعت ببساطة تركيز نور عقلك الداخلي ورؤية إشراقه الخارجي، فسوف تطرد السموم الثلاثة وتطرد اللصوص الستة نهائياً. وبدون جهد ستكتسب عدداً لا حصر له من الفضائل والكمالات وأبواب الحقيقة." (ص 113).

في بعض الأحيان، يبدو أن تركيزه ينصب على الذات الحقيقية؛ كما هو الحال عندما يكتب: "لا يمكن لأي كارما أن تقيد هذا الجسد الحقيقي" (ص 21)، "استيقظ على جسدك وعقلك الأصليين" (ص 31)؛ "جسدك الحقيقي لا يشعر بأي إحساس، إلخ." (ص 39)، أو أكثر من ذلك (مؤكدًا على الطبيعة غير الظاهرية للذات الحقيقية):

> "البوذا هو جسدك الحقيقي، عقلك الأصلي. هذا العقل ليس له شكل أو خصائص، ولا سبب أو نتيجة، ولا أوتار أو عظام... لكن هذا العقل ليس خارج الجسد المادي... بدون هذا العقل لا نستطيع الحركة. الجسد ليس لديه وعي." (ص 43)

في بعض الأحيان، يبدو الأمر متعلقاً بأفعال الوعي، وما يرتبط بها من أفعال الإرادة والتقييم، لذلك الذات الحقيقية؛ على سبيل المثال:

> "اللغة والسلوك والإدراك والتصور كلها وظائف للعقل المتحرك. كل حركة هي حركة العقل. الحركة هي وظيفته...

---

137 ص ٢٣. هذا يذكرني بالتاي تشي، وهو تأمل في الحركة، وفي العلاقة بين العقل والحركة الجسدية. وكذلك في اليوغا.

ومع ذلك، فإن العقل لا يتحرك ولا يعمل، لأن جوهر عمله هو الفراغ والفراغ في جوهره ساكن." (ص 43-44).

كل هذا يُلهمني فكرة التأمل القائم على "إدراك الإدراك". في هذا التأمل، يُركز المرء على المُدرك (نفسه) و/أو على حقيقة الإدراك (بمعزل عن مضمونه). أيًا كانت [138]الظواهر المادية أو الذهنية التي تلفت انتباهنا، فإننا نتجاهلها ببساطة ونُركز بدلًا من ذلك على وعينا بها. تظهر هذه الظواهر وتختفي أثناء التأمل، لكن الذات والوعي يظلان حاضرين ومُركزين عليهما باستمرار.

قد يُقترح أن يكون التركيز على الوعي نفسه لا على الشخص المُدرك، إذ يكمن الخطر في الحالة الأخيرة في التشبث بصورة مُتخيلة للذات بدلًا من الذات الحقيقية. علاوة على ذلك، تُشير تجربتي إلى أن التأمل العميق يبلغ ذروته عندما يتلاشى إحساس الذات؛ إذ يبدو المرء وكأنه يُواجه العالم المحيط به مُتحررًا من أي وجود خارجي. لذا، حتى لو لم تكن الذات غائبة تمامًا (لأنها واعية)، فمن الأفضل التصرف كما لو أنها غير موجودة. لهذا السبب، ينبغي أن نصف هذا التمرين بشكل أدق بأنه تأمل في الوعي.

تأمل في معجزة وعيك، أو وعيك بحد ذاته، سواء كان موجهاً نحو الخارج أو نحو الداخل. يقول بوديدهارما: " بوذا " في اللغة السنسكريتية تعني ما تسمونه بالوعي، الوعي المعجز " [139]. ويشير بوضوح إلى أن الشعور بالدهشة عند مراقبة الوعي أمرٌ جوهريٌّ للتنوير [140]. ازرع هذه

---

138 بالمعنى الأضيق لكلمة "عقل" - أي الإشارة إلى الأحداث الظاهرية فقط (الذكريات، والتخيلات، والأحلام، والأفكار اللفظية، وما إلى ذلك). تجدر الإشارة إلى أن مصطلح "العقل" يُستخدم أيضاً في اللغة الدارجة للإشارة إلى فضاء العقل ، وهو الامتداد المفترض الذي تحدث فيه الظواهر العقلية.

139 حرفياً من الترجمة الحالية؛ في الصفحة 29.

140 من المثير للاهتمام أن نلاحظ، عرضًا، مدى اختلاف هذا الرأي عن وجهة نظر بعض البوذيين (الذين يميلون أكثر إلى مذهب هينايانا، ربما) الذين يرون أن التنوير هو الفناء التام للوعي (والإرادة وجميع جوانب الذات الأخرى). فبالنسبة لبوديدهارما (أحد معلمي مذهب ماهايانا)، فإن الغاية من كل ذلك هي بلوغ ذروة الوعي، لا اللاوعي . ولعل هذا الاختلاف يعود إلى تفسير مختلف لعقيدة النيدانا الاثنتي عشرة (في سلسلة أسباب الوجود السامساري). فبحسب هذه العقيدة، الأسباب الثلاثة الأولى في السلسلة هي الجهل، والأفعال، والوعي؛ وتشير هذه بوضوح، على التوالي، إلى نقص الفهم الروحي، والتصرف وفقًا لهذا النقص في الفهم، والوعي الضيق والمضلل الناجم عن هذا الفعل. فالمشكلة ليست في الوعي بحد ذاته (كما يظن البعض)، بل في الوعي

الدهشة. لا تعتبر الوعي أمراً مفروغاً منه، فتجعله غير مرئي لنفسه. أدرك روعة أن شيئاً واحداً (أنت) يستطيع أن يرى شيئاً آخر (أياً كان ما تنظر إليه، بما في ذلك نفسك). يا للعجب! كيف يمكن لمثل هذا أن يكون؟

في البداية، يتطلب هذا النوع من التأمل جهدًا؛ لكن يمكن للمرء في النهاية أن يصل إلى مستوى تركيز سلس يُمكن وصفه بالتأمل العميق. لاحظ جيدًا أن الهدف الحقيقي من هذا التأمل في الوعي نفسه ليس ظاهريًا - فهو لا يمتلك أي صفات بصرية أو سمعية أو لمسية أو ذوقية أو شمية. إنه روحي حقًا وغير مادي تمامًا، ولهذا السبب يُشبه بالفضاء الفارغ الشفاف.

بالطبع، لا فائدة تُذكر من الانتباه إلى الوعي للحظة عابرة؛ بل يجب المثابرة على هذا الجهد لبعض الوقت. وفي الوقت نفسه، ينبغي الحذر من جعل هذا الأمر "غايةً للنجاح" [141]، أي من السماح لهذا الجهد بأن يصبح مصدر إلهاء بحد ذاته. لا يمكن للمرء أن يستحوذ على النتائج في التأمل، بل يجب أن يمضي فيه برفق، وبشيء من التجرّد.

لقد جربتُ شخصياً هذا النوع من التأمل في الوعي مراراً وتكراراً مؤخراً، ويبدو أنه وسيلة فعّالة للتخلص من التصورات والأوهام والأفكار العابرة، والوصول إلى حالة ذهنية أكثر اتساعاً وتأملاً. مع أنني لا أستطيع حتى الآن أن أدّعي أنني حظيتُ بتجربة رؤية العقل السامية التي يرويها بوديدهارما، إلا أنني وجدتُها تجربة قيّمة.

2. انظر إلى الروح

على الرغم من أن بوديدهارما، كما سبق ذكره [142]، يبدو أحيانًا أنه يشير إلى الذات بمعنى الروح، إلا أنه يمكننا أن نفترض، كبوذي ملتزم، أنه لم يكن يؤمن بالروح حرفيًا. فلو سُئل من أو ما الذي يُدرك العقل، لربما أجاب "العقل". لذلك، عندما أثير مسألة الروح مجددًا هنا، لا أقصد أن

المحدود والمقيد للوجود العادي. ولذلك، فإن الحل ليس في فناء الوعي، بل في تكثيفه وتوسيعه إلى أقصى حد. وهكذا، فإن الوعي في حد ذاته ليس قيمة سلبية، بل قيمة إيجابية. (ووفقًا لهذا الاختلاف في التفسير، يميل فرع هينايانا إلى اعتبار الفراغ بمثابة العدم، وهو أمر سلبي حرفيًا، بينما يؤكد فرع ماهايانا على المعنى الإيجابي له، باعتباره "طبيعة بوذا" الكامنة وراء كل الأشياء.)

141 نصائح غالباً ما يقدمها في كتبه أحد تلاميذ بوديدهارما المعاصرين، شونريو سوزوكي.

142 في القسم الأول من هذا الفصل.

أنسب إليه هذا الاعتقاد، بل أتحدث فقط من منطلق سلطتي كفيلسوف مستقل.

كما ذكرتُ سابقاً، أتفق تماماً على أنه من الحكمة عدم التأمل المباشر في الذات بمعنى الروح. والسبب هو أنه من السهل علينا، نحن غير المستنيرين، الخلط بين ذواتنا الحقيقية وذاتنا الوهمية. فالذات الوهمية حاضرة بقوة في وعينا لدرجة يصعب معها تجاهلها. لذا، فبينما نأمل في الارتقاء الروحي من خلال التأمل، قد نغرق بسهولة في مستوى منخفض من الوعي!

لهذا السبب، اقترحتُ أنه في محاولتنا "لإدراك العقل"، نتأمل في حقيقة وعينا بدلاً من الشخص الواعي. وأعتقد أن هذا صحيح في المراحل الأولى من التأمل، على الأقل، حتى نصل إلى مستوى عالٍ نسبياً من الوعي.

لكن بما أن لديّ ما يدفعني للاعتقاد بوجود الروح، فلا بد لي من اعتبار هذا التقييد التأملي وسيلة مؤقتة، لا أمرًا مرفوضًا تمامًا. لذا، يبدو من المشروع الآن أن أقترح أنه بمجرد بلوغ المرء درجة معينة من صفاء الذهن وعمق التأمل، يمكنه حينها أن يوجه انتباهه إلى ذاته بمعنى الروح.

إذن، سيكون هذا الجانب السادس والمرحلة الأخيرة من تأملنا المقترح حول الوعي: وهو أن يصبح المرء في نهاية المطاف مدركًا لوعيه. ينبغي للمرء أن يفعل ذلك، ليس فقط لأن الوعي غير قابل للتصور منطقيًا دون أن يكون المرء مدركًا، بل أيضًا لأن هذا النوع الحقيقي من الوعي الذاتي حاضرٌ بالفعل بشكل خفي في كل ممارساتنا للوعي، في الحياة اليومية وأثناء التأمل، ولذا ينبغي الاعتراف به والتركيز عليه.

باختصار: تبدو نصيحة بوديدهارما بـ"مراقبة العقل" غامضة وغير عملية، نظرًا لغموض مصطلح "العقل". من بين المعاني المتعددة لهذا المصطلح، ربما كان يقصد "حقيقة الوعي" و/أو "الكائن الواعي". وبناءً على ذلك، فإن نصيحته، بتعبير أدق، هي مراقبة المراقب و/أو مراقبة الناظر . اقترحتُ، لتجنب تنامي الأنا، البدء بالنوع الأول من الوعي، ثم محاولة النوع الثاني لاحقًا.

إن الفكرة البوذية عن وجود "لا ذات" (أناتمان) واعٍ، في رأيي على الأقل، غير منطقية. يُجسّد هذا "اللا ذات" المزعوم ضمنيًا، حتى مع ادعاء عدم وجوده. القول بأننا لا نملك ذاتًا حقيقية في صميم وعينا (وإرادتنا وتقييماتنا) يعني ضمنيًا أننا مجرد جمادات. والادعاء بأن شيئًا غائبًا حقًا قد يكون واعيًا (وذا إرادة وتقييم) هو إنكار لامتلاك بعض الأشياء لهذه القدرة تحديدًا، بينما تفتقر أشياء أخرى إليها.

إن إنكار أن لكل منا روحًا، أي أننا أرواح ، يحوّلنا إلى مجرد أشياء، أو، في أسوأ الأحوال، إلى لا شيء. عندئذٍ، يصبح استخدام ضمير الجمع "نحن" (أو أي اسم أو ضمير آخر) غير مناسب من الناحية الخطابية، ومع ذلك، يستمر من يدّعون ذلك في استخدام هذه اللغة. إما أنهم يجهلون المفارقة الكامنة في ذلك، أو أن التناقض لا يزعجهم.

ينطفئ الذات (أي الذات الحقيقية الظاهرة، ناهيك عن الذات الوهمية الأكثر وضوحًا) . ويزعمون أن التنوير هو، تحديدًا، حدوث وتجربة انطفاء الذات هذا. بعد ذلك، يصبح "الواحد" موجودًا كـ"لا ذات" ("في" النيرفانا")، إن وُجد أصلًا (أي لا وجود له على الإطلاق، عندما يصل "الواحد" إلى المرحلة النهائية، البارينيرفانا). لكن من المستحيل منطقيًا الدفاع عن هذه الأفكار.

يثور التساؤل: كيف لنا أن نعرف عن هذا الانقراض؟ ليس من خلال تجربتنا الشخصية، إذ لم نبلغ التنوير بعد. إذن، إنما عن طريق السماع فقط [143]. إذا كان الأمر كذلك، فمن أخبرنا؟ يزعم البوذيون أن بوذا هو من أخبرنا (أولًا، ثم ربما معلمين آخرين بلغوا البوذية). حسنًا، ولكن إذا كان قد انطفأ تمامًا عند بلوغه التنوير، فإن ذاته الظاهرة (الحقيقية والوهمية) لم تعد موجودة، وبالتالي لا يمكنه إخبارنا بشيء.

أما إذا عاد، بدلاً من ذلك، وحمل معه ذكرى تجربة تنويره، فإنه لم ينطفئ تماماً. فالعودة، والحديث عن تجربة سابقة، يستلزم نوعاً من الاستمرارية ، أي يستبعد الانطفاء الحقيقي (الذي يستلزم منطقياً قطيعة جذرية مع الوجود). باختصار، إن فكرة انقراض الذات التي يرويها لنا شاهد بعد وقوع الحدث هي فكرة متناقضة وغير مقبولة.

لا يمكن قبول فكرة الانقراض إلا كفرضية "طرف ثالث"، أو إسقاط مفاهيمي من قِبل مراقب، أو مجرد نظرية أو تكهنات. ولا يمكن تأييدها باستمرار كشهادة شخصية مبنية على تجربة مباشرة للفناء الفعلي. وبناءً على ذلك، فإن المفهوم البوذي الصارم عن اللاذات لا يصمد أمام التدقيق المنطقي، ويجب رفضه رفضًا قاطعًا. إذ توجد فرضية بديلة أكثر اتساقًا، وهي أن لكل منا روحًا، وأننا أرواح.

لا بدّ من وجود أثر ما بعد التنوير، وإلا لما عرفناه. لكن هذا لا يعني أن هذا الأثر هو ذات فردية مستمرة؛ بل يكفي أن يكون الأثر هو الذات

---

143 لا شك أن للشهادة غير المباشرة قيمة منطقية، لكنها لا تُعدّ معرفة بالمعنى الدقيق. فهي تُستخدم لتأكيد فرضية ما، لكنها لا تُثبتها بشكل قاطع. فحتى لو كان ما يقوله الشاهد صحيحًا تمامًا (في نظر الله مثلاً)، فلا يعني ذلك أن إيمانه الصادق به لا يقبل الشك منطقيًا؛ وحتى لو كان كذلك، فلا يعني ذلك أننا (نحن الآخرين) نستطيع اعتبار أقواله حقيقة.

الجامعة الكبرى، التي لا تعدو كل ذات فردية كونها شرارة صغيرة محددة بشكل مصطنع بالجهل. عندما ينهار وهم الانفصال هذا، يتحقق التنوير، وتختفي الذات الفردية، لكن تبقى شخصيتها الكونية الكامنة.

لتوضيح منطق هذا المفهوم للتنوير، يمكن تشبيهه بقطرة مطر تسقط عائدة إلى المحيط. فبمجرد أن تغوص في المسطح المائي الأكبر، تختفي القطرة فعلياً كقطرة منفردة، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من البحر. ومع ذلك، يمكن نظرياً، ولو لفترة وجيزة جداً، استعادتها سليمة.

وبالمثل، يمكن لبقايا الوجود الروحي أن تروي في البداية تجربتها في التنوير، على الرغم من أن جميع حدودها تتلاشى في النهاية وتندمج تمامًا مع مصدرها.

قد نسمي ذلك المصدر الله، وفقًا لتقاليدنا. يسميه البوذيون طبيعة بوذا، أو عقل بوذا، أو العقل الأصلي؛ ويسميه الهندوس براهمان؛ ولكل دين آخر اسمه الخاص به. لا أظن أن الاسم هو المهم بقدر ما يُقصد به؛ فأنا لا أهتم بالتقاليد الدينية بقدر ما أهتم بدلالاتها الكامنة.

في الحقيقة، عندما يسعى البوذيون إلى التحرر من عالم الكارما، فإنهم لا يبتغون الفناء التام أو الموت المطلق، [144]بل يبتغون ما يسمونه السعادة أو النيرفانا. إنها وجود، أو "حياة أسمى" من نوع ما، وإن لم تكن خاضعة لمعاناة السامسارا. النيرفانا بالتأكيد شيء يتجاوز كل الظواهر والأحداث المادية، متحرر منها ومنزّه عنها؛ لكن هذا لا يعني أنها العدم المطلق، أو العدمية المطلقة. إنها، لنقل، وجود روحي محض (مهما كان معنى ذلك).

بعد الوصول إلى هذا الاستنتاج، أدركتُ أن تفكيري في هذا الموضوع أقرب إلى الفلسفة الهندوسية "العليا" (مثل أدفايتا فيدانتا) منه إلى البوذية. لا يمكنني قبول فكرة "الأفاتار"، المنتشرة في الهندوسية (كما في المسيحية)، أي فكرة أن الله يستطيع أن يتجسد في هيئة بشرية أو غيرها. بالنسبة لي، كفيلسوف عقلاني، هذه فكرة غير منطقية؛ فالكل لا يمكن أن يصبح جزءًا. لكن العديد من الأفكار في الفلسفة الهندوسية عميقة ومعقولة بالفعل.

144 إذا كان الأمر كذلك، فإن أولئك الذين لا يؤمنون بالتناسخ يمكنهم ببساطة الانتحار والتخلص من هذا العالم، دون الحاجة إلى التأمل وتغيير سلوكهم.

3. نظرية البوذية عن انعدام الروح

إحدى أهمّ وأبرز أطروحات البوذية هي نظرية "انعدام الروح" (أو " أناتا" في لغة بالي، و"أناتمان " في السنسكريتية). وهي جزء من أطروحة أوسع مفادها أنه لا يوجد شيء له جوهر حقيقي، حيث تُفهم الروح الفردية أو الذات هنا على أنها حالة خاصة من مفهوم الجوهر، أي جوهر الشخص.

نشأت عقيدة اللاجوهر البوذية كرد فعل على أطروحة تُعرف باسم "الأبدية"، والتي كانت سائدة في الفلسفة الهندية آنذاك، ومفادها أن "الأشياء" تتكون من "جواهر" أبدية غير متغيرة، كيانات جوهرية ومستقلة سببيًا . وينطبق الأمر نفسه على الحالة الخاصة بالأرواح.

استندت عقيدة البوذية التي تنفي وجود الجواهر إلى افتراض أن الإيمان بمثل هذه "الجواهر"، بما في ذلك على وجه الخصوص الإيمان بالأرواح (كجواهر لوجودنا الجسدي والعقلي)، هو السبب الجذري لسجننا في الساماسارا (أي جهلنا ومعاناتنا الأساسية)، بحيث أن التخلي عنها سيضعنا في النيرفانا (أي ينيرنا ويحررنا).

ظهرت في الفلسفة الغربية نظريةٌ تُشبه إلى حدٍ كبيرٍ نظرية الخلود، وهي "المونادولوجيا" لغوتفريد لايبنتز. كانت هذه، بطبيعة الحال، فكرةً وجوديةً متطرفة، نابعةً من قراءةٍ مُبسطةٍ للإسناد، مفادها أن المسند "مُتضمنٌ" حرفيًا في الموضوع. أي أن كلّ ما يُمكن إسناده إلى شيءٍ ما يجب أن يكون "جزءًا من طبيعته"، وبالتالي مُتأصلًا فيه بشكلٍ لا ينفصم، ومُتفردًا به – بحيث يتكون العالم من تعددٍ من الجواهر الأبدية، كلٌ منها جزيرةٌ قائمةٌ بذاتها.

في مقابل هذه الفلسفة غير الدقيقة، تبدو النظرية البوذية المضادة، للوهلة الأولى، تحسينًا جديرًا بالثناء. لكنني أرى أن نظرية الأبدية تُستخدم في البوذية كحيلة فلسفية ملائمة لتضليل الرأي العام. فهي بالتأكيد لا تمثل المنطق السليم أو النظرة العلمية للعالم (التي تتجاهلها البوذية فعليًا)؛ ويشكل الرد البوذي موقفًا متطرفًا آخر (في الاتجاه المعاكس)، ينكر تمامًا وجود أي جوهر من خلال اختزال كل شيء في العالم، كما يُزعم، إلى شبكة لا نهائية من الترابطات المتبادلة (نظرية الترابط أو الاعتماد المتبادل).

على الرغم من أن البوذيين قد يحتجون بأن أطروحتهم ليست النقيض المتطرف، أي العدمية، بل هي طريق وسط بين هذين النقيضين، إلا أنه من الصعب تصور كيف يمكننا ألا نعتبرها رأيًا متطرفًا. صحيح أن هناك موقفين، بل ثلاثة، في البوذية في هذا السياق. الأول، المنسوب إلى فرع ثيرافادا، والذي يدعو إلى العدم المطلق (الانطفاء في التأمل)؛

والثاني، المنسوب إلى فرع ماهايانا الرئيسي، والذي يدعو إلى وجود أصل جوهري (جوهر روحي كوني كامن، وإن كان يُوصف زورًا بأنه "عدم" أو "خواء")؛ والثالث، الذي يتبناه أتباع الزن، والذي لا ينتمي إلى هذا ولا ذاك، أي أنه يقف على الحياد بين الموقفين السابقين (وبالتالي، فهو أقرب إلى "الطريق الوسط" منهما).

من بين هذه الخيارات الثلاثة، يبدو خيار الماهايانا السائد الأقلّ عدمية، إذ يُقرّ بوجود نوع من الوجود الحقيقي، ألا وهو وجود "الأصل". مع ذلك، منطقيًا، ينبغي تصنيف هذه الأطروحة الوحدوية (التي أميل شخصيًا إلى تبنيها) كفلسفة أبدية نوعًا ما، لأن الأصل يتجاوز الفناء. تنبثق منه مظاهر زائلة باستمرار، لكنه في كل مكان وزمان واحد، هو الكمال الهادئ نفسه. لذا، يمكن اعتبار الأطروحتين البوذيتين الأخريين، وهما أكثر وضوحًا في معارضتهما للأبدية، عدميتين لا وسطيتين.

إنّ وجهة النظر الشائعة (التي يتبناها معظمنا، شعوريًا أو لا شعوريًا) تتسم بالحياد تجاه هذه القضايا. إنها حقًا طريق وسط، خالٍ من التحيز. فهي لا تستخلص أي استنتاجات عامة بشكل عشوائي. لا تختزل كل شيء إلى مواد مستقلة، ولا تختزله إلى مواد غير مترابطة، بل تبقى منفتحة على احتمال وجود شيء من كلا السيناريوهين المتطرفين في العالم الحقيقي، بالإضافة إلى خيارات أخرى. على مستوى علمي أدق، تتحول هذه النظرة الشائعة إلى نهج "قوانين الطبيعة" - أي فكرة وجود درجات متفاوتة من الوجود وأشكال من الترابط، والتي (في المجال المادي على الأقل، وربما في المجال العقلي إلى حد ما) يُعبَّر عنها على أفضل وجه من خلال معادلات كمية.

من وجهة النظر العادية، يبدو أن هناك مادة مادية ملموسة في العالم، لكن ليس كل شيء قابلاً للاختزال إلى هذا المفهوم. علاوة على ذلك، لا يشترط أن تكون الأشياء المادية دائمة بشكل فردي، بل يمكن أن تتغير من شكل إلى آخر. ومع ذلك، يفترض علم الفيزياء، كأحد مبادئه الأساسية، قانون حفظ المادة والطاقة، أي أن الكمية الإجمالية للمادة الفيزيائية ثابتة. إضافة إلى ذلك، فإن ما هو غير دائم يدوم لفترة من الزمن. فالأشياء الموجودة لا بد أن تبقى لبعض الوقت (بعضها أكثر، وبعضها أقل)، ولا يمكن منطقياً أن تكون غير دائمة لدرجة أنها "لا توجد" على الإطلاق.

على أي حال، فإن مفهوم الجوهر، في مفهومنا الشائع، لا يُساوي مفهوم المادة. فالجواهر نادراً ما تكون مواد، بل هي عادةً هياكل أو عمليات تبدو حاضرة بشكل عام وحصري في الظواهر قيد الدراسة، ولذا تُستخدم لتعريفها. الجواهر عادةً ما تكون تجريدات ، أي رؤى أو مفاهيم عقلانية، وليست مدركات أو أشياء ملموسة. يدّعي التجريد صحة الرؤية دون أن

يدّعي التواجد حرفياً في الواقع؛ ورغم أنه يعتمد على الذات ليحدث، إلا أنه من حيث المبدأ يُفسّر الموضوع تفسيراً صحيحاً. لا يمكن إنكار التجريد في حد ذاته دون اللجوء إلى التجريدات – لذا فإن مثل هذا الموقف الشكّي سيكون غير مقبول منطقياً.

في المنظور البوذي، وعلى النقيض من ذلك، فإن الجواهر الظاهرة أو المزعومة للأشياء هي جواهر اصطلاحية ، أو حتى اسمية بحتة ، والأرواح ليست استثناءً من هذه القاعدة. يُقصد بكلمة "اصطلاحية" (وبالتالي "اسمية") هنا أننا، نحن المؤمنين بالجواهر أو الأرواح، نسقط هذه الفكرة على الواقع، بينما الواقع في الحقيقة لا يحتوي على مثل هذا الشيء. في نظرية المعرفة البوذية، يستخدم الناس عادةً عقولهم بشكل اصطلاحي (أو تحت تأثير الكلمات) بهذه الطريقة، فيسقطون على الواقع أشياء غير موجودة فيه.

كيف لنا (كما قد نتساءل) أن نعرف أن الواقع ليس كما يبدو للعقل العادي؟ نعرف ذلك، وفقًا لهذه النظرية، من خلال الوعي المستنير. وهكذا، فإن نظرية المعرفة البوذية، مع أنها تُبطل الوعي العادي، تؤكد الفكرة المتفائلة بأننا نستطيع تجاوزه ورؤية الأشياء على حقيقتها. ويمكن، بالمناسبة، مقارنة هذه النظرية بنظرية المعرفة الكانطية، التي تُقرّ بدورها بأن معرفتنا الظاهرية ناقصة، لكنها تُبرز بوضوح أن كمال المعرفة "الموضوعية" بعيد المنال. وبينما تبدو نظرية إيمانويل كانط هذه متناقضة مع نفسها، فإن النظرية البوذية لا تتناقض معها في هذا الصدد.

مع ذلك، ينبغي ملاحظة الفرق بين "التجريد" العادي والتقليدية أو الاسمية البوذية. فبالنسبة للبوذيين، كما هو الحال عند كانط، تُنشئ عقولنا مفاهيم مجردة دون أي سند موضوعي؛ بينما في نظرية المعرفة العقلانية العادية، يُعد التجريد فعلًا من أفعال الإدراك العقلاني ، أي أنه يُسجل شيئًا موضوعيًا، وليس مجرد وهم من صنع الخيال.

إضافةً إلى التفسير المعرفي أو التبرير المنطقي المذكور لأطروحة انعدام الروح، يقدم الفلاسفة البوذيون ادعاءات وحججًا وجودية متنوعة. فبحسبهم، تفتقر جميع الأشياء، بما فيها الأرواح الظاهرية، إلى الجوهر، لأنها غير دائمة ومتقطعة. ويقولون إن هذا أمرٌ يمكن ملاحظته بسهولة، ويمكن إثباته منطقيًا على أي حال، كما أنه بديهي لكل من بلغ مرتبة التنوير.

فيما يتعلق بالملاحظة، يدّعون (كما فعل ديفيد هيوم لاحقًا) أنهم بحثوا عن الروح في كل مكان داخل أنفسهم ولم يجدوها قط. ولذلك، فإن الروح (بالنسبة لهم) مجرد وهم لدى الأشخاص ذوي التفكير التقليدي - الذين

يخدعهم غرورهم (المظاهر الجسدية والعقلية للذات) فيعتقدون أن هناك شيئًا ما (أي شخصًا ما) في مركز كل تجاربهم وأفكارهم.

لكن يجب أن نلاحظ أن هذا ليس، بالطبع، مجرد ملاحظة لغياب الروح، بل هو تعميم ناتج عن سلسلة من الإخفاقات في إثبات وجودها. قد يكون تعميم النفي صحيحًا، لكنه لا يحظى بنفس المكانة المعرفية للملاحظة الإيجابية. لا يوجد ما يستلزمه، تجريبيًا أو منطقيًا، الادعاء بانعدام الروح. على الأقل، ليس من وجهة نظر شخص غير مستنير؛ ومن الصعب تصور كيف يمكن لشخص مستنير تجنب الاعتماد على التعميم بنفس القدر.

علاوة على ذلك، يمكننا أن ننتقد استنتاجهم وحجتهم الأكبر من خلال الإشارة إلى أنه من السخف البحث عن الروح في العالم الظاهري (أي بالرجوع إلى الصفات الحسية المدركة، مثل المناظر والأصوات والروائح والمذاقات والمشاعر اللمسية، سواء كانت عقلية أو جسدية)، إذا كانت الروح كيانًا غير ظاهري (شيء حدسي، ليس له في حد ذاته أي جوانب ظاهرية).

من الجدير بالذكر أيضًا أنه على الرغم من أن روحنا جوهر غير مادي، روحي، يقع في قلب العديد من الظواهر العقلية والجسدية، إلا أنها ليست "جوهرها" أو صفتها المميزة. روحنا هي "نحن"، ذواتنا - موضوع إدراكاتنا وفاعل إرادتنا وتقييماتنا. من الخطأ الفكري محاولة تعريفنا بأشياء مرتبطة بنا فقط. لسنا واحدًا مع عقولنا و/أو أجسادنا أو جزءًا منها، بل نحن شيء يتجاوزها، وإن كنا في وسطها، ندركها ونتفاعل معها بطرق متنوعة.

فيما يتعلق بعدم الثبات، يبدو أن البوذيين يرون أن الروح، بما أنها تمتلك بداية ظاهرة (ميلادنا) ونهاية (موتنا)، فهي بالضرورة وهمية. ففي رأيهم - الذي يعكس، على ما يبدو، الافتراض السائد في الفلسفة الهندية القديمة - فإن ما هو مؤقت (أو زائل) هو بالضرورة وهمي؛ أما الدائم (أو الأبدي) فهو الحقيقي. علاوة على ذلك، ففي رأيهم، لا شيء أبدي - وهم يقصدون بذلك، بلا شك، أن لا شيء ظاهري أبدي؛ فهم يؤمنون يقيناً بأبدية التنوير أو بـ"طبيعة العقل" الكامنة أو "أصل الوجود" - حتى وإن كانوا يؤكدون أن هذا الأساس الكوني "فارغ" في نهاية المطاف.

لكن هذه النظرة قابلة للنقاش. أن يكون الشيء حقيقياً يعني أن يكون واقعاً، أي أن يكون قد حدث أو وقع. أما مدة هذا الواقع، سواء كانت طويلة أو قصيرة، أو كانت كذلك أو ستكون، فهي بالتأكيد لا علاقة لها بكونه واقعاً. الوهم هو شيء موجود أو كان يُعتقد أنه موجود، ولكنه ليس كذلك أو لم يكن موجوداً. إن مساواة الواقع بالأبدية والوهم بالزوال هو

خلط بين مسألتين منفصلتين. لم أجد قط حجة مقنعة تبرر وضع مثل هذه المعادلات. بالتأكيد، يمكن للمرء أن يتخيل أوهاماً أبدية وحقائق عابرة. لذا، ينبغي أن نعتبر أن مسألة استمرار الروح، أي ما إذا كانت الروح أبدية أم قصيرة العمر كالجسد والعقل، لا علاقة لها بواقعها أو وهمها.

يستند الجدل البوذي ضد فكرة الروح أيضًا إلى مفهوم الانقطاع، أي فكرة أن كل شيء يتغير باستمرار، وبالتالي لا يمكن الإشارة إلى أي شيء على أنه "شيء واحد" من لحظة إلى أخرى. تُطرح هذه الفكرة كملاحظة، لكنها في الواقع مجرد فرضية، استخلاص مُستنبط من الملاحظة. ونظرًا لحقيقة التغير الملحوظة، يمكن افتراض وجود نوع من الاستمرارية بين اللحظات المتتالية. وبما أننا لا نختبر في الواقع إلا اللحظات المتتالية، فإن مسألة وجود أثر من كل لحظة في اللحظة التالية تبقى محل نقاش. لذا، فإن الحديث عن الانقطاع يعني ضمنًا افتراض شيء يتجاوز الملاحظة.

علاوة على ذلك، حتى مع وجود انقطاع ظاهري، لا يمكننا استخلاص استنتاج قاطع بوجود انقطاع فعلي ، ناهيك عن صحة ذلك في جميع الحالات. فالانقطاع مفهوم مجرد من التجربة، وليس موضوعًا محضًا لها. إضافة إلى ذلك، يبقى مفهوم الانقطاع الشامل عرضةً للشك، لأنه افتراض استقرائي، وفي أحسن الأحوال، مجرد تعميم. كما أن الاتساق الداخلي لهذا المفهوم غير مؤكد، لأنه يفترض استمرارية الانقطاع عبر الزمن. أي، إذا اعتبرنا التجريد متضمنًا بالضرورة نوعًا من الاستمرارية (سواءً للموضوع أو للذات)، فإن مفهوم الانقطاع يصبح متناقضًا مع نفسه عند تطبيقه بشكل متطرف.

تكتسب هذه الرؤية أهمية خاصة في حالة الروح، التي تُعدّ هنا فاعلاً وموضوعاً في آنٍ واحد. لا يُمكننا بأي حالٍ من الأحوال الجزم بأن الروح غير متصلةً (أي سلسلة من النفوس المنفصلة اللحظية)، لأن مثل هذا الادعاء يُلزم الروح بالقدرة على تجاوز عدم الاتصال بما يكفي لإدراك عدم اتصالها. بمعنى آخر، لكي ندّعي ذلك، يجب أن تكون الروح (بصفتها فاعلاً) حاضرة في الزمن الذي يمتد بين حالتين أو أكثر من حالاتها أو أجزائها المزعومة اللحظية (أي الروح بصفتها موضوعاً). وهذا تناقضٌ واضح. وبالتالي، فإن الحجة البوذية المؤيدة لفرضية عدم وجود الروح لا تصمد أمام التدقيق المنطقي الجاد.

من بين الادعاءات البوذية الأخرى المتعلقة بالروح أنها تخضع لـ"النشأة التابعة" أو "التكييف"، أي أن وجودها الفعلي، كوحدة وجود، كحقيقة، مستحيل بمعزل عن غيرها، وإنما ممكن فقط في علاقتها بجميع الأشياء الأخرى (التي هي بدورها مترابطة). مع ذلك، فإن هذه النظرية - التي تفترض أن كل شيء في الكون لا يمكن أن يوجد إلا بوجود كل شيء

آخر فيه، وأن كونًا أصغر (يحتوي على واحد فقط من تلك الأشياء، أو بعضها دون غيرها) أمر لا يمكن تصوره - هي مجرد تكهنات، ولم تثبت بأي شكل من الأشكال.

علاوة على ذلك، يمكننا أن نتساءل مجددًا عما إذا كانت هذه النظرية متسقة مع نفسها. فإذا كانت، ككل الأمور الدنيوية، شيئًا تابعًا أو مشروطًا - وهي كذلك بلا شك، لا سيما فيما يتعلق بالتجربة والفكر الإنسانيين - فكيف يُمكن اعتبارها حقيقة كونية أبدية؟ إن أي ادعاء بأن النسبي مطلق يبدو متناقضًا وقابلًا للشك. لا بد من وجود شيء مطلق يُرتكز عليه النسبي. إن الادعاء بأن كل شيء تابع لكل شيء آخر، والعكس صحيح، هو في الوقت نفسه ادعاء بأن هذا المزيج الكبير من الأشياء المترابطة هو شيء مستقل. وإذا لم يكن هذا بدوره حقيقة لا تقبل الاختزال، فلا بد من وجود شيء آخر. لا سبيل لأن يكون المرء نسبيًا مطلقًا!

يبدو أن الاعتقاد بإمكانية أن يكون شيء ما "أ وليس أ في آنٍ واحد"، أو "لا أ ولا ليس أ"، هو جوهر كل التصوف (بالمعنى السلبي). إن الادعاء بعدم الادعاء هو في حد ذاته ادعاء - فلا مفر من هذا المنطق. الادعاء بأن كل شيء وهمي هو ادعاء بذلك كحقيقة - أي كشيء غير وهمي. قد يبدو الادعاء بأنه لا يوجد شيء، ولا شخص، في صميم وجودنا، ممكنًا منطقيًا للوهلة الأولى، أي غير متناقض مع نفسه - إلى أن نتساءل من الذي يدّعي ذلك ولمن يُوجّه. لا تُعنى الجمادات بمثل هذه المسائل. لا يمكن أن يُخدع اللاذات ولا أن يُدرك وهمه. أي وجود للمعرفة أو التقييم أو الإرادة يستلزم وجود ذات.

15. وجهات نظر تاريخية

مقتبس من كتاب التأملات المنطقية والروحية *(2008-2009)*، الكتاب *4*، الفصول *12-15*، والكتاب *3*، الفصل *21*.

1. التاريخية البوذية

ظهرت البوذية في شمال شرق الهند حوالي القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد. وبالطبع، لم تظهر في فراغ ثقافي، فقد كانت الهند تتمتع بالفعل بثقافة دينية غنية، تستند إلى الفيدا والأوبانيشاد، والتي أدت إلى ظهور ديانات أخرى، ولا سيما الهندوسية.

يبدو أن من الحقائق التاريخية أن البوذية أسسها رجل يدعى سيدهارتا غوتاما، على الرغم من اختلاف المؤرخين حول التواريخ الدقيقة لحياته؛ فمعظمهم، في الهند والغرب، يشيرون إلى أنه عاش في الفترة ما بين 563 و483 قبل الميلاد، بينما يشير آخرون، في اليابان، إلى الفترة ما بين 448 و368 قبل الميلاد.[145]

مهما يكن من أمر، يبدو من المعقول افتراض أن البوذية بدأت بتعاليم هذا الرجل، ثم توسعت وتطورت مع مرور الزمن. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن جميع الروايات التي وصلت إلينا عنه صحيحة تاريخيًا، ولا أن جميع التصريحات المنسوبة إليه صدرت عنه صراحةً أو ضمنًا.[146]

الأهم من الناحية الفلسفية هو التساؤل عما إذا كان ادعاء هذا الرجل بـ"التنوير والتحرر الكاملين" صحيحًا أم لا. لا يمكن لأي مؤرخ أن يجيب على هذا السؤال. ليس من المستحيل أن تكون مثل هذه التجربة والحدث الميتافيزيقي ممكنة بشريًا، لكن من الصعب إثباتها أو دحضها. لا يمكن فهم من يدّعي هذه المكانة "البوذية" وتبريرها حقًا إلا من قِبل شخص آخر يتمتع بنفس الامتياز؛ أما الآخرون فلا يسعهم إلا قبولها إيمانًا أو رفضها.

---

145 بحسب موسوعة بريتانيكا.

146 يوضح ما يلي عدم دقة نقل المعلومات عن طريق التقاليد: يكتب دوجين في موضع واحد (ص 242): "لقد مر مائتان ومائتا عام على باري نيرفانا بوذا"؛ بافتراض أن هذا ليس خطأ في الترجمة أو خطأ مطبعي، وبالنظر إلى أن هذا النص كُتب في عام 1246 م، فقد أخطأ دوجين بنحو 500 عام!

الأمر كما هو الحال مع أي شاهد – كان الشاهد حاضرًا ورأى وسمع ما يدّعيه؛ لكن على الآخرين، الذين لم يكونوا حاضرين، أن يقرروا ما إذا كانوا سيصدقون روايته أم لا. تدعم شهادته الفرضية، لكنها لا تثبتها بشكل قاطع. علينا أن نأخذ في الاعتبار احتمالات سوء فهمه أو خداعه لنفسه، أو مبالغته أو كذبه لإبهار الآخرين أو التلاعب بهم، أو أن التقارير المتعلقة به كانت أو أصبحت مشوهة. هذه الأمور تحدث، حتى اليوم؛ وفي الماضي، ربما كان الحد الفاصل بين الحقيقة والخيال أكثر غموضًا.

بغض النظر عن الافتراضات النظرية، يبدو من الإنصاف أن نُطلق على هذا الرجل اسم "بوذا" (بمعنى المستنير). وبما أن مذهب البوذية يعتمد على الإيمان بإمكانيات ميتافيزيقية معينة، فلا بد من اعتباره ديناً. ومع ذلك، فهو يتضمن بعض الأفكار والمناقشات الفلسفية العميقة، ولذا يمكن اعتباره أيضاً فلسفة.

هذا التراث الفلسفي واسع ومتنوع للغاية، ويخضع لتفسيرات متباينة. لا أدّعي معرفة أكثر من جزء يسير من هذا المجال، ولكني مع ذلك أشعر بأن من حقي مشاركة تأملاتي حول ما أعرفه. بدايةً، يمكن اعتبار هذا بمثابة سجل لتقبّل أو رفض شخص ما للأفكار البوذية تدريجيًا. ولكن علاوة على ذلك، أشعر بأنني مُلزم بالتعليق نظرًا للأدوات المنطقية الأصيلة والواسعة التي أستخدمها.

لقد وُجّهت إليّ انتقاداتٌ أحيانًا بشأن نقدي لفلسفة ناجارجونا، بحجة أنني لم أُمثّلها تمثيلًا دقيقًا. لكنّ جوابي دائمًا هو: مع أنني لا أستطيع الجزم بأنّ حججي تنطبق تمامًا على فلسفة ناجارجونا كما هي في الواقع، إلا أنني أُصرّ على صحتها فيما يتعلق بالأفكار التي طرحتها تحت مُسمّى "فلسفة ناجارجونا". من وجهة نظر فلسفية، حججي مثيرة للاهتمام وصحيحة، حتى وإن بقيت بعض المسائل مفتوحة من وجهة نظر تاريخية. على أيّ حال، للمؤرخين أيضًا تفسيراتٌ مُختلفة.

تهتم الفلسفة بالأفكار، ولا يُعدّ تحديد من اقترحها ومتى تحديدًا أمرًا بالغ الأهمية. قد يُقدّم فيلسوف (س) فكرةً ما، ويُحلّلها، وينتقدها، دون أن يكون مُلزمًا بالدقة المُطلقة في تحديد ما إذا كانت صياغته للفكرة مُطابقةً تمامًا لصياغتها الأصلية من قِبل شخصية تاريخية (ص). طالما أننا نُدرك أن الفكرة كما هي مُصوّرة الآن هي التي تُناقش وتُدرس، فإنّ الطرح المُقدّم يُعتبر مقبولًا فلسفيًا. قد يُجادل المؤرخون فيما إذا كان طرح (س) يُطابق تمامًا فكرة (ص) الأولية، وإلى أيّ مدى تُعدّ مُناقشة (س) ذات صلة بفلسفة (ص)، لكن هذا نقاش تاريخي، وليس فلسفيًا.

فيما يتعلق بمصداقية البوذية، يمكننا أيضًا طرح أسئلة من منظور اليهودية (والأديان المشتقة منها: المسيحية والإسلام وما يرتبط بهما). ومن الأسئلة المحورية: إذا كان ادعاء البوذية بالتنوير والتحرر صحيحًا، فكيف لم يُتنبأ بهذا الإنجاز الروحي العظيم أو يُذكر في التوراة اليهودية والكتب اللاحقة؟ وسؤال آخر: إذا كان بوذا قد بلغ هذه المكانة الرفيعة، فكيف لم يلتقِ بالله أو يذكر لقاءه به؟

هذه بالطبع أسئلة موجهة لأولئك الذين يختارون التمسك بالمعتقدات اليهودية (أو المسيحية أو الإسلامية)، لأن البوذي سيعتبر ببساطة فشل التقاليد اليهودية في التنبؤ أو ملاحظة بلوغ بوذا، أو فشل بوذا في الاعتراف بالله، مشكلة تخصهم وليست مشكلته.

شخصياً، أفضل أن أكون منفتحاً على كلا الجانبين، وأن أركز على الجوانب الإيجابية لكليهما، بدلاً من تأجيج الصراعات بين الشرق والغرب. من الحقائق التاريخية أن مختلف فئات البشرية قد تطورت روحياً بطرق مختلفة، وقد يكون ذلك مشيئةً إلهية. لا يزال تطورنا مستمراً، وقد نتوصل جميعاً إلى اتفاق. يمكننا بالتأكيد أن نتعلم من بعضنا البعض ونثري تجاربنا، ويمكن للمرحلة التاريخية الحالية للعولمة أن تفيدنا جميعاً روحياً.

2. حول عبادة الأصنام البوذية

أشعر بالارتياح لقناعتي بأن البوذية ليست في الأصل ولا في جوهرها عبادة للأصنام[147] بعد قراءة بعض التعليقات التاريخية لمو سونغ، مثل ما يلي.

---

147 تجدر الإشارة إلى أن استخدامي لهذا الوصف لا يهدف إلى التقليل من شأن البوذية ككل أو البوذيين عمومًا. إن قلقي بشأن "عبادة الأصنام" هو بالطبع تعبير عن جذوري وقيمي اليهودية (بدءًا من الوصيتين الأوليين من الوصايا العشر). أعترف صراحةً أنني أجد مثل هذه السلوكيات سخيفة وغير منطقية. ومع ذلك، أكنّ احترامًا وإعجابًا كبيرين للمعتقدات والممارسات البوذية الأساسية. عندما أقرأ قصصًا أو كتابات لمعلمين بوذيين سابقين، أقتنع بسهولة بأنهم كانوا أرواحًا عظيمة، يتمتعون بأخلاق رفيعة وإنجازات روحية عظيمة. علاوة على ذلك، فإن معارضتي لعبادة الأصنام لا تمنعني من تقدير القيمة الفنية للتماثيل والمعابد البوذية، والتي زرت بعضها (ولا سيما أنغكور). ربما، إذن، ينبغي أن نقول إن البوذية (مثل المسيحية) تستحق الاحترام على الرغم من أشكال عبادة الأصنام (تأليه الأشخاص والعبادة الموجهة للتماثيل) التي ارتبطت بها. بالتأكيد، يجب على اليهود على الأقل أن يظلوا متيقظين دائماً وأن يحرصوا على عدم الانجرار إلى أي شيء يوحي بالوثنية.

"بالنسبة لمدرسة ستافيرا، كان بوذا شاكياموني شخصية تاريخية - معلمًا عظيمًا ولكنه ليس إلهًا. أما أتباع مدرسة ماهايانا، فقد رأوا بوذا كمبدأ متعالٍ وليس مجرد فرد في العالم الظاهري." (ص 19.)

يؤكد هذا أن تأليه هذا المعلم البشري حدث متأخر في تاريخ البوذية، إذ وقع بعد مرور بضع مئات من السنين. ويجدر التنويه والتأكيد على أن هذا التأليه يتعارض منطقياً مع الرسالة الأساسية لسيدهارتا غوتاما (مؤسس البوذية).

لماذا؟ لأن رسالة هذا المعلم كانت أنه، مجرد إنسان ، قادر على تجاوز السامسارا (عالم الكارما) وبلوغ النيرفانا (عالم الحرية). لو اتضح أن هذا الرجل الظاهري لم يكن في الحقيقة إنسانًا على الإطلاق، بل "إلهًا" عازمًا أو مقدرًا له إنقاذ البشرية، لما كان هناك برهان عملي على إمكانية تحرر البشر من دوامة الولادة والموت!

إذا كان، كما صوّره البوذيون اللاحقون، إلهًا، فإنّ حالته الوجودية الجوهرية لا تُقارن بحالة الإنسان، ويمكن القول إنّ إنجازه لا يُمكن لغيره من البشر تكراره. يكمن جوهر قصته في أنّ الإنسان العادي يستطيع، بذكائه وجهده، حتى دون إشراف مُعلّم مُتمكّن [148]، أن يُنمّي فهمه ويتغلّب على كلّ معاناة إلى الأبد. إنّ تغيير هذه القصة يُفوّت جوهرها.

قد يجادل البعض، بطبيعة الحال، بأنه على الرغم من أنه لم يكن إلهاً متجسداً عند ولادته، إلا أنه أصبح "إلهياً" عند بلوغه البوذية، ولا سيما في نهاية حياته (عندما دخل في حالة البارينيرفانا). إلا أن هذا السيناريو كان أيضاً تفسيراً لاحقاً للأحداث، مدفوعاً بالنزعة التعبدية.

«...صعود النزعة التعبدية في الماهايانا. ...مع بداية العصر الميلادي تقريبًا، في شمال غرب الهند، وتحت تأثيرات يونانية ومتوسطية، نُحتت تماثيل بوذا لأول مرة. في البوذية المبكرة، كما في أدب الأوبانيشاد المعاصر، نجد أن فكرة عبادة الشخصية كانت مرفوضة. في الهند القديمة، اتخذ تبجيل

148 انظر إلى الداماباداً، البيت 353: "لقد وجدتُ الطريق بنفسي. من سأدعوه معلماً؟" ويضيف المؤلف (أي بوذا، على الأرجح): "من سأعلم؟" - مما يشير إلى أن هذا الإنجاز ليس شيئاً يمكن تعليمه ببساطة، مثل الرياضيات أو اللغة الإنجليزية.

الشخص المقدس شكل عبادة ضريح تذكاري (ستوبا) بدلًا من صورة مادية.» (ص 91).

في الأصل، لم تكن البوذية ديانةً قائمةً على التعبد، بل على الأخلاق والتأمل. لم تكن تقوم على عبادة بوذا (كإله، أو لاحقًا كإله)، أو على عبادة عدد كبير من البوذات، بل على اتباع مثاله (كمستكشف روحي ومعلم ناجح). علاوة على ذلك، يبدو أن تقديس التماثيل (كشكل محدد من أشكال التعبد) التي تمثل بوذا وشخصيات أخرى في المجمع البوذي، كان ظاهرةً منفصلةً ولاحقةً على الأرجح.

قد يكون، كما يشير الاقتباس أعلاه، أن عبادة الأصنام لم تكن نمطًا دينيًا أصيلًا في الهند، بل كانت دخيلة من الغرب. كان من الممكن افتراض أن عبادة الأصنام كانت عادة ثقافية قديمة في الهند (نظرًا لانتشارها الواسع هناك اليوم)، لكن يبدو أن المؤرخين [149]لم يجدوا أدلة تدعم هذه الفرضية. مع ذلك، يبقى صحيحًا أنه في مناطق آسيا الواقعة شمالًا وشرقًا، ربما سبقت عبادة الأصنام الهندوسية أو غيرها وصول البوذية، وأن البوذية لم تفعل سوى استيعابها.

في هذا الصدد، ربما يتعين علينا التمييز بين التحركات الجغرافية لبوذية ثيرافادا وبوذية ماهايانا. فبوذية ماهايانا، لكونها أكثر وثنية نسبياً منذ نشأتها، اندمجت بسهولة أكبر مع الوثنيات المحلية الموجودة مسبقاً؛ بينما بوذية ثيرافادا، على الرغم من كونها أقل وثنية نسبياً في الأصل، بدأت بالتسامح مع العادات المحلية التي صادفتها، معتبرةً إياها من بين نقاط الضعف البشرية التي كان عليها التعامل معها لتحقيق التحرر تدريجياً.

وهنا، يمكننا الاستشهاد بستيفن باتشيلور [150]فيما يتعلق بالتبت في القرن التاسع، لتوضيح حركة البوذية وتكيفها:

لقد لاقى عرض بادماسامبهافا للبوذية من خلال الآلهة والقوى التانترية صدىً واسعاً لدى التبتيين، وتأثراً عميقاً في نفوسهم. ولعلّ الانتشار الواسع الذي حظيت به الممارسات التانترية

149 بحسب رواية مو سونغ. تجدر الإشارة إلى أنني في كتابي " المنطق البوذي الخاطئ" ، الفصل العاشر، افترضتُ أن عبادة التماثيل في الهند سبقت ظهور البوذية. على أي حال، فإن الوثنية مفهوم واسع لا يقتصر على عبادة التماثيل، بل يشمل جميع أشكال العبادة الوثنية، وحتى فكرة تجسد إله واحد. وبهذا المعنى على الأقل، كانت الثقافة الدينية في الهند (أي الفيدية) التي سبقت البوذية وثنية بلا شك.

150 في مقدمته.

> لاحقاً يعود إلى ميل التبتيين الفطري للاستجابة بسهولة أكبر للحقائق الدينية المتجسدة والمُشخصنة. وبهذا، أصبحت تعاليم البوذية حيةً في أذهان التبتيين، ولم تعد مجرد أفكار ومذاهب مجردة. (ص 48)

لكل شعب أو ثقافة، في أي حقبة تاريخية، ميولها الروحية الخاصة. وهذه الميول تحدد إلى حد ما ما يقبلونه من واردات، وكيف يفسرونها، وما يتجاهلونه أو يرفضونه. ويمكن توضيح ذلك بالرجوع إلى التبت. وهكذا، يكتب باتشيلور:

> يبدو أن التبتيين لم يتأثروا إطلاقاً بتعاليم التقاليد العقائدية العظيمة التي ازدهرت عبر الحدود في الصين. كما لم يكونوا على دراية بتقاليد الشرح السائدة في مدارس ثيرافادا في سريلانكا وجنوب شرق آسيا. ومع ذلك، فإن أبرز مثال على مقاومة التبتيين لأشكال البوذية الأخرى يكمن في رد فعلهم على محاولة إدخال مدرسة تشان (الزن) من الصين خلال القرن الثامن. (ص 64)

ربما يُستثنى من النقد المذكور أعلاه للماهايانا البوذية تشان (الزن). فمع أن جميع مراكز التأمل الزن الحديثة التي رأيتها تعرض تماثيل بوذا، إلا أن فلسفة الزن في جوهرها غير عبادية، بل وربما مناهضة للعبادة. ويمكن تأكيد ذلك نصيًا، على سبيل المثال من خلال المقتطف التالي من موعظة مجرى الدم المنسوبة تقليديًا إلى بوديدهارما [151]:

> «لكنّ الناس المخدوعين لا يدركون أن عقولهم هي البوذا. فهم يبحثون في الخارج باستمرار، ولا يكفّون عن استحضار البوذات أو عبادتها... لا تنغمسوا في هذه الأوهام... حتى لو ظهر أمامكم بوذا أو بوديساتفا فجأة، فلا داعي للتبجيل. عقولنا فارغة ولا تحتوي على مثل هذا الشكل... لماذا نعبد أوهامًا من

---

151 المؤسس الهندي المزعوم لبوذية تشان في الصين (حوالي 490-528 م). ينسب بعض الباحثين المعاصرين هذه الخطبة إلى رهبان لاحقين، ربما "من مدرسة أوكسهيد زن، التي ازدهرت في القرنين السابع والثامن"، وفقًا للمترجم ريد باين، على الرغم من أنه يقبل النسبة التقليدية (انظر مقدمته).

صنع العقل؟ من يعبد لا يعلم، ومن يعلم لا يعبد.» (ص ٢٥، ٢٧)

يُبيّن هذا المقطع بوضوح أن التعلّق بالرؤى الدينية، وبالأخص بالتمثيلات، يتعارض مع جوهر المعتقد البوذي. في خطبة الاختراق ، ردًا على سؤال حول ما إذا كان "صنع التماثيل" وغيرها من الممارسات الخارجية التي تُدرّس في بعض السوترا تُفيد في بلوغ التنوير، أجاب معلم الزن بأنها مجرد "استعارات"، موضحًا:

«لا يمكن تمثيل الشكل السامي للتاتاغاتا بالمعدن. فالذين يسعون إلى التنوير يعتبرون أجسادهم بمثابة الفرن، والدارما بمثابة النار، والحكمة بمثابة الحرفية، والوصايا الثلاث والبارامیتات الست بمثابة القالب. إنهم يصهرون ويصقلون طبيعة بوذا الحقيقية في داخلهم، ثم يصبونها في القالب الذي تشكله قواعد الانضباط. وباتباعهم الكامل لتعاليم بوذا، فإنهم يخلقون بشكل طبيعي صورة مثالية.» (ص 95-96).

لاحظ جيداً عبارة "في داخل أنفسهم". فهو يصر مراراً وتكراراً على عدم جدوى أي أعمال أو تصرفات خارجية من هذا القبيل؛ فجوهر الطريق هو العمل على الذات، من الداخل.

حتى اليوم، يبدو أن بعض البوذيين، وبعض معلمي الزن على الأقل، يتجنبون عبادة الأصنام. انظر على سبيل المثال إلى تصريح شونريو سوزوكي:

"في ممارستنا ليس لدينا... موضوع عبادة خاص. ... قال جوشو، وهو معلم زن صيني عظيم: "لا يستطيع بوذا الطيني عبور الماء؛ ولا يستطيع بوذا البرونزي المرور عبر الفرن؛ ولا يستطيع بوذا الخشبي المرور عبر النار." (ص 75).

3. المسيانية البوذية

يكتب مو سونغ أيضاً:

«من المرجح أن فكرة البوذات السابقة كانت مقبولة حتى في حياة شاكياموني... وبحلول القرن الأول الميلادي، يبدو أن فكرة البوذات السابقة والمستقبلية قد ترسخت جيدًا. ولا يسعنا إلا التكهن بتأثير مفهوم منقذ العالم القادم (سايوسانت)، من الديانة الفارسية الزرادشتية، على هذه التطورات.» (ص ٥٥)

فيما يتعلق بفكرة مُخلِّص العالم، أي الفكرة المسيانية، لا أوافق على أنها فكرة دخيلة. فمن صميم البوذية، كمسلَّمة أساسية، أن بوذا شاكياموني [152]، من خلال إيجاده طريقه الخاص إلى التنوير (بافتراض أنه فعل)، ثم دعوته الآخرين إلى هذا الطريق، قد مهَّد الطريق للبشرية جمعاء وأرشدهم إلى سبيل الخلاص. وبحكم التعريف، فإن إنجازه (إن كان قد تحقق بالفعل) استثنائي وذو أهمية عالمية.

تقول الرواية إنه كان بإمكانه الاكتفاء بنجاته الشخصية من دورة التناسخ (سامسارا)، لكنه بدافع الرحمة (كارونا) تجاه الكائنات الحية الأخرى، آثر تأجيل رحيله الأخير (بارينيرفانا) ليساعدهم أولاً. لذا، يمكننا اعتباره شخصًا غير أناني، راغبًا في إنقاذ الآخرين، والاعتراف بأن البوذية منذ نشأتها كانت تحمل دوافع خلاصية طموحة.

لا يعني هذا بالضرورة أن اكتشاف شاكياموني كان فريدًا من نوعه. فليس هناك سبب منطقي لاستبعاد احتمال وجود بوذات سابقين قبله، أو وجود بوذات لاحقين بعده. بل على العكس، إذا افترضنا أن إنجاز شاكياموني كان "طبيعيًا" (بمعنى واسع، يسمح بتجاوز الطبيعة المادية، أي الهوية الجسدية والعقلية)، فمن المتوقع أن يكون وجود بوذات سابقين ولاحقين أمرًا ممكنًا ومرجحًا.

ربما كان شاكياموني أول من درّس البوذية، أو ربما سبقه آخرون لم يُخلّد وجودهم أو تعاليمهم في التاريخ. أما بالنسبة للبوذات اللاحقة، فإن مجرد تدريس شاكياموني يُشير إلى أنه كان يعتقد أن بإمكان الآخرين بلوغ البوذية.

من هذا المنظور، يبدو مثال البوديساتفا في الماهايانا تطورًا طبيعيًا تمامًا. فبإيثاره، بتأجيله بارينيرفانا للتعليم، ضرب بوذا مثالًا على هذه الممارسة. مع ذلك، ربما أُخذ مثال البوديساتفا إلى أقصى الحدود مع مرور الوقت. كما يشير مو سونغ:

---

152 هذا الاسم يعني ببساطة "الحكيم من شاكيا"، في إشارة إلى مكان نشأته.

كان يُعتقد أن البوديساتفا يجسد ليس فقط روح الرحمة، بل أيضًا روح المعاناة الطوعية. وفي بعض الأحيان، كان يُعبَّر عن عزيمة البوديساتفا بعبارات تكاد تكون مسيحية. ربما كانت فكرة المخلص المتألم موجودة بشكل ما في الشرق الأوسط قبل ظهور المسيحية، لكنها لم تظهر في البوذية إلا بعد العصر المسيحي. إن البوديساتفا المتألم يشبه إلى حد كبير المفهوم المسيحي لله في صورة يسوع الذي بذل حياته من أجل الآخرين، لدرجة أننا لا نستطيع استبعاد احتمال أن تكون البوذية قد استعارت هذه العقيدة من المسيحية، التي كانت رائجة في بلاد فارس منذ القرن الثالث الميلادي فصاعدًا. (ص ٥٥)[153]

لا يوجد (في رأيي) ما يبرر هذا التطور تحديدًا في تعاليم البوذية الأصلية. فرغم أن شاكياموني ضرب مثال الإيثار، إلا أنه لم يبالغ فيه إلى حد التضحية الشخصية، أي المعاناة الشديدة من أجل الآخرين. بل يمكن اعتبار هذا المفهوم مناقضًا للبوذية الأصلية، التي تهدف في جوهرها إلى التخلص من المعاناة وتجنبها. كانت تعاليمها إيجابية، تهدف إلى جعل الناس أصحاء وسعداء، لا إلى إلحاق المشاق بهم. وقد ظل بوذا هادئًا طوال حياته، وفقًا للروايات.

لعلنا هنا نميز بين نوعين من المعاناة من أجل الآخرين. فالشخص الراغب في مساعدة غيره قد يتقبل المعاناة عرضًا أو عن غير قصد في سبيل ذلك. فالمعاناة بحد ذاتها ليست وسيلة لتحقيق الهدف المنشود، بل هي مجرد أثر جانبي مؤسف. على سبيل المثال، يندفع بطل الحرب إلى ساحة المعركة، آملًا في تمهيد الطريق لأصدقائه؛ وهو يعلم أنه قد يُقتل أو يُصاب، لكن ذلك ليس ما يصبو إليه؛ بل على العكس، كلما نجا سالمًا كان ذلك أفضل (لأنه سيتمكن حينها من مواصلة القتال).

---

153 تُعدّ عقيدة الثالوث المسيحية عقيدةً أخرى لها نظيرٌ وثيقٌ في البوذية، ألا وهو عقيدة التريكايا (أجساد بوذا الثلاثة). ويُعدّ التشابه بين "الآب والروح القدس والابن" (المذكورة في متى 28: 19، و2 كورنثوس 13: 14) و" دارماكايا ، سامبوغاكايا، ونيرماناكايا " (انظر مو سونغ، ص 89-90) لافتًا للنظر، مع وجود بعض الاختلافات التي لا شكّ في إمكانية الإشارة إليها. وهنا أيضًا، يبقى السؤال مطروحًا حول ما إذا كان هناك تأثيرٌ من أيٍّ من الجانبين، أو ما إذا كان هذا ردًّا مماثلًا من العقل البشري على مشكلة التوحيد نفسها. أما اليهودية، من جانبها، فلا تلجأ إلى مفهوم الثالوث الإلهي.

بصورة أكثر واقعية، قد يحمل المرء حقيبة تسوق سيدة عجوز ليخفف عنها آلام العضلات. لكن المثل الأعلى المسيحي ليس كذلك، بل هو بالأحرى "تحمل معاناة الآخرين". وهذا يعني ليس فقط تخفيف أعباء الآخرين (التي تسبب لهم المعاناة)، بل الشعور بمعاناتهم نيابةً عنهم. يُصوَّر يسوع على الصليب وهو يتألم نيابةً عن الخطاة، حتى لا يدفعوا ثمن خطاياهم. هذا مفهوم مميز للإيثار، أشك في أنه كان المقصود أصلاً في البوذية.

لا أرى كيف يمكن للمعاناة بحد ذاتها أن تفيد أحدًا. لتحرير شخص آخر من المعاناة، يجب تحييد أسبابها. قد يُسبب هذا التدخل أحيانًا معاناةً شخصية، ومن السهل تقدير فضيلة وقيمة وجمال هذه الأفعال "غير الأنانية". إذا أدرك المرء نسبية هذا العالم وزواله، فلن يخشى هذه التضحية الشخصية. لكن ليس معاناة المرء هي ما تُريح الشخص الذي يُساعده، بل فعله الفعال. دور البوديساتفا ليس المعاناة، بل أن يكون فعالًا[154].

4. استيعاب البوذية

لا شك أن انتقال البوذية إلى الغرب سيُنتج شيئاً جديداً في جوانب عديدة. [155]وقد أقرّ شونريو سوزوكي بذلك حين قال لطلابه: "هنا في أمريكا، لا يمكننا تعريف البوذيين الزن بالطريقة نفسها التي نفعلها في اليابان... أنتم في طريقكم لاكتشاف أسلوب حياة مناسب لكم".

لا تقتصر هذه الظاهرة على البوذية فحسب، بل تشمل أي دين أو منتج ثقافي. على سبيل المثال، يمكننا ملاحظة انتشار المسيحية في أفريقيا وأمريكا الجنوبية وآسيا. في كل حالة، توجد اختلافات ملحوظة عن الأصل الأوروبي. بل إن المسيحية، حتى بين الأوروبيين (وسكان أمريكا الشمالية)، تتخذ أشكالاً متنوعة. وينطبق الأمر نفسه على البوذية في آسيا، ومن المتوقع أن ينطبق على البوذية في أمريكا الشمالية وأوروبا.

كيف انتشرت البوذية غربًا؟ في البداية، احتكّ الأوروبيون بالبوذية (وغيرها من الديانات الشرقية) في آسيا. أبدى بعضهم هناك فضولًا ورغبةً في التعلّم، وعادوا في نهاية المطاف ببعض التعاليم الشفوية

---

154 إن المعاناة أثناء مساعدة الآخرين ليست بالضرورة دليلاً على الخير الاستثنائي؛ بل غالباً ما تكون مجرد علامة على عدم الكفاءة. أحياناً تُقدم على المخاطر وقد ينتج عنها ألم شخصي أو ضرر أو دمار، ولكن هذا عادةً ما يكون بسبب نقص المهارة. أما المأساة فغالباً ما تدل على نوع من الضعف والفشل.

155 ص 133.

والممارسات والنصوص إلى أوروبا. ألقوا محاضرات، وكتبوا مقالات وكتبًا، ناقلين بذلك الأفكار البوذية. تُرجمت الوثائق، بأقصى قدر من الدقة، على يد كلٍّ من الغربيين والشرقيين. وفي نهاية المطاف، قدم بعض الشرقيين إلى أوروبا وأمريكا الشمالية للتدريس شخصيًا.

الترجمة مستحيلة دون تفسير. يحمل كل معلم جزءًا كبيرًا من التراث، وجزءًا صغيرًا من تفسيره الشخصي. بالضرورة، عندما يصل أي دين أو منتج ثقافي إلى منطقة أو بلد جديد، لا بد أن يمتزج نوعًا ما بالثقافة المحلية، مما ينتج عنه تنويع جديد على الموضوع [156]. مهما حاول المتلقون أن يكونوا دقيقين في آرائهم، فإن رؤيتهم لا بد أن تتأثر إلى حد ما بخلفياتهم الثقافية. هذا ينطبق على الشعوب، وينطبق أيضًا على الأفراد.

بعض الأفراد ينتقون ما يُرضيهم في هذا السياق، بينما يسعى آخرون إلى التمسك التام بالقيم التقليدية. ولكن بغض النظر عما توحي به المظاهر الخارجية، فإن ما يدور في داخل كل فرد هو عملية طبيعية لاستيعاب الأفكار الجديدة. على كل فرد أن يستوعب النظرة الجديدة بما يتوافق مع معاييره النفسية والفكرية. في بعض الحالات، قد يواجه الفرد رفضًا ما عاجلًا أم آجلًا؛ وفي حالات أخرى، يجد احتياجاته مُلبّاة إلى حد كبير.

يمكن اعتبار كتاباتي عن البوذية بمثابة سردٍ لردود أفعالي الشخصية، كفيلسوف غربي ويهودي، وبالأخص كمنطقي، تجاه هذه الموجة المتدفقة من الأفكار، في مكان وزمان محددين. لا أقف منعزلاً على منصةٍ منيعة، ولا أدّعي التفوق أو المعرفة المطلقة، بل أشارك أفكاري ببساطة، مُقيِّماً إياها، وناقداً لها، ومُثنياً عليها، ورافضاً لها، ومُعدِّلاً لها، ومُدمجاً إياها حسبما أراه مناسباً. ولأنني لا أحب أن أُخدع أو أُرهَب، أحاول ألا أعتبر أي شيء مُسلَّماً به، ولكني أحافظ على انفتاح ذهني ورغبة متواضعة في التعلّم.

لقد تعلمتُ الكثير مع مرور الوقت، وكثيراً ما فاجأني ذلك وأثّر بي إيجاباً. أنا ممتنٌ دائماً لأي معرفة أو حكمة أو فضيلة تُنقل إليّ. لا شك أن البوذية - والشرق عموماً - لديها الكثير لتعلمه لنا. مع ذلك، لا أعتقد أنها عليمة بكل شيء ومحصنة ضد النقد والتصحيح. أؤمن بأن التقاء الفلسفي والروحي بين الشرق والغرب يمكن أن يفيد كلا الجانبين؛ فهو ليس طريقاً ذا اتجاه واحد. مع النضج، يمكننا معاً أن نطور فهماً مشتركاً وتوجهاً واحداً.

---

156 ومن الأمثلة المثيرة للاهتمام، بسبب انتقائيتها الصريحة والمتطرفة، ديانة كاو داي في فيتنام.

5. العقل والروحانية

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

على سبيل المثال، كثيراً ما يحدث أن يكون لدى معلّمين ذوي مكانة متساوية تفسيرات متباينة للنص نفسه؛ ومع ذلك، يُعتدّ بموقفيهما باعتبارهما تقليديين وصحيحين لتجنب أي تلميح إلى احتمال خطأ أي حاخام ذي شأن. في مثل هذه الحالات، يكون المبرر هو أن وجهات النظر المختلفة، بل والمتضاربة، تُعمّق وتُثري الفهم الشامل لذلك النص. في السياقات غير القانونية (الهاغادة)، لا توجد حاجة ملحة للبتّ في أحد الرأيين؛ بينما في السياقات القانونية (الهالاخاه)، غالباً ما يُتخذ القرار بالأغلبية [157].

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

ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذا الصدد وجود قانون تلمودي [158]يتعلق بشخصين يعثران على شال صلاة ويحضرانه معًا إلى المحكمة الحاخامية، ويدعي كل منهما أنه ملكه (على أساس مبدأ "من وجد شيئًا فهو له")؛ ولا يُسمح لهذين الشخصين أن يقسما بأنهما وجداه أولاً، لأن هذه الأيمان ستكون متناقضة، وهذا من شأنه أن يجعل أحدهما على الأقل يستخدم اسم الله استخدامًا باطلاً (وهو ذنب عظيم).

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

وبالمثل، في البوذية، هناك العديد من المعلمين الذين يشددون على أهمية التمسك بالواقع حتى وإن كان المرء متفائلاً. فهم يعلمون أنه لا ينبغي

---

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

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

تجاهل قانون الكارما أو إنكاره [159]، أي أنه لا ينبغي التصرف وكأن لا قوانين للطبيعة في هذا العالم وأن كل شيء مباح. فالتصرف بتهور حماقة، بل وجريمة في بعض الأحيان. وأود أن أضيف إلى هذا الالتزام بقوانين الفكر؛ فبدون الوعي والانسجام والوضوح التي تحث عليها هذه القوانين، لن يكون الاحترام السليم للسببية ممكناً.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

16. عقيدة السكاندات الخمس

هذه المقالة، المقتبسة من كتاب لم يُنشر بعد، نُشرت لأول مرة عام ٢٠١٦ كمعاينة على مدونة الكاتب. إليكم القسمين ١ و٢.

في هذه المقالة، أُعلق نقدياً على عقيدة "السكاندات الخمس" البوذية. تُنسب هذه العقيدة إلى بوذا نفسه وتُعتبر من صميم معتقدات البوذية [160]. مع ذلك، أرى، في رأيي المتواضع، أنه نظراً لقصورها الفكري الواضح، لا ينبغي منح هذه العقيدة هذه المكانة الرفيعة. فالبوذية ومؤسسها يملكان أفكاراً أكثر عمقاً وإلهاماً للعالم. لذا، لا ينبغي اعتبار هذا النقد لعقيدة "السكاندات الخمس" نقداً عاماً للبوذية أو لمؤسسها.

على الرغم من ورودها في كثير من الأحيان في الأدبيات، نادرًا ما تُعرَّف السكاندات الخمس تعريفًا واضحًا وتُشرح شرحًا وافيًا. كلمة " سكاندها " السنسكريتية (بالبالية: *khanda*) تعني "المجموع"، وتشير على ما يبدو إلى لبنة أساسية، سواءً للعقل أو ربما للعالم. في السنسكريتية، السكاندات الخمس المذكورة هي: روبا، فيدانا، سامجنا، سامسكارا، فيجنان (بالبالية: روبا، فيدانا، سانا، سانخارا، فينانا). في عشرات النصوص الإنجليزية التي قرأتها على مر السنين، رأيت هذه المصطلحات تُترجم بطرق مختلفة، ونادرًا ما تُشرح شرحًا وافيًا. لم يُوضَّح ما إذا كانت هذه المصطلحات ظاهراتية، أو نفسية، أو ميتافيزيقية، أو وجودية، أو معرفية. وعندما تُطرح تفسيرات، فإنها تختلف اختلافًا كبيرًا من نص إلى آخر. ومع ذلك، ولأنها عقيدة مهمة في البوذية، فإنها تستحق التحليل والتقييم.

1. قراءتي الظاهراتية الخاصة

قبل الخوض في التفسيرات المعيارية لهذه المصطلحات، اسمحوا لي أن أعرض تفسيراتي الأولية، مع إقراري بأنها غير دقيقة تاريخيًا إلى حد

---

160 بحسب مقالة ويكيبيديا حول هذا الموضوع، يزعم الراهب البوذي الأمريكي ثانيسارو، في كتابه "حفنة من الأوراق" ، المجلد الثاني، الطبعة الثانية، 2006، صفحة 309، أن بوذا "لم يُعرّف قطّ 'الشخص' من حيث المجاميع"، وأن هذا المذهب ليس مذهبًا بوذيًا جامعًا. في رأيي، إذا كان قد قال ذلك (مع أنني لم أرَ ذلك بأم عيني)، فقد يكون محقًا.

كبير. بهذه الطريقة، سيعرف القارئ منطلقي، وسيتمكن من متابعة أفكاري بشكل أفضل. عندما اطلعتُ لأول مرة على السكاندات الخمس في الكتب البوذية، اعتبرتها نوعًا من الظواهرية ، أي قائمة بمختلف فئات الوجود أو المظهر، وهي قائمة تُشير إلى نظرية وجودية ومعرفية، إذ تُميّز القائمة بين الفئات وتُربط بينها بطرق معينة. تأملوا النص التالي:

- يمكن اعتبار كلمة "روبا "، التي تُترجم عادةً إلى "شكل"، إشارةً إلى العالم المادي الخارجي الظاهر ، الذي يحتوي على ظواهر جميع الأشكال والأحجام المتحركة التي نراها من خلال حواسنا: البصر والسمع والشم والتذوق واللمس. هذا المجال من التجربة هائلٌ كمياً، ويشغل معظم وجودنا، ولكنه بالطبع ليس القصة الكاملة، ولا يمثل عالمنا بأكمله.
- يمكن تفسير مصطلح "فيدانا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إحساس أو شعور"، على أنه يشير تحديدًا إلى الظواهر التي نختبرها داخل أجسادنا . بمعنى ما، تُعد هذه الظواهر جزءًا من العالم الخارجي والمادي، لأن أجسادنا جزء منه ظاهريًا؛ ولكن بمعنى آخر، هي أقرب إلينا (أي أكثر داخلية) وأقل مادية (أي أنها تتضمن ظواهر تختلف اختلافًا ملحوظًا عن تلك التي نختبرها في أماكن أخرى). في هذا السياق، تُعد أحاسيسنا اللمسية تجاه الأجسام خارج أجسادنا مشاعر، وكذلك جميع الأحاسيس الجسدية المتعددة التي نختبرها داخل أجسادنا، مثل الأحاسيس الجنسية (الرغبة، الإشباع)، والأحاسيس الهضمية (الجوع، العطش، الشبع، آلام المعدة، الأحاسيس أثناء التبول أو التبرز، إلخ)، والأحاسيس في الأعضاء الداخلية الأخرى (الصداع، دقات القلب، حرقة المعدة، تشنجات العضلات، آلام الأعصاب، إلخ). يشمل هذا أيضًا ردود الفعل العاطفية التي يشعر بها الجسم، كالحب (خفقان أو دفء في منطقة القلب)، والخوف (خفقان أو دفء في منطقة المعدة)، وما إلى ذلك. باختصار، جميع المتع والآلام التي قد نختبرها في أجسادنا، سواءً كانت نابعة من أسباب جسدية أو نفسية. كما يشمل هذا أيضًا إحساسنا بالإرادة (أفعال الإرادة)، أي شعورنا بأننا نحرك أجزاء أجسامنا وجسمنا بأكمله في الفضاء؛ وبالتالي أيضًا إحساسنا بالرغبة (الإرادات المسبقة، والمواقف، والنوايا). مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن الإرادات والنوايا قد يكون لها جوانب ظاهرة، إلا أنها في الغالب غير ظاهرة؛ أي أنها حدسية وليست مدركة.
- مصطلح "سامسكارا "، الذي يُترجم عادةً إلى "التكوينات الذهنية"، وأحيانًا إلى "دوافع الإرادة"، إشارةً إلى الظواهر الداخلية التي

نختبرها من خلال ملكات الذاكرة والخيال (والذي يُعرَّف بأنه معالجة إرادية أو لا إرادية لعناصر الذاكرة لإنتاج صور وأصوات جديدة نوعًا ما). ويشمل ذلك صور التصورات، وأصوات الأفكار اللفظية، والأحلام (أثناء النوم)، والهلوسات (وهي إسقاطات أقوى، على ما يبدو، في الفضاء الذي توجد فيه المادة، للخيال). تشبه هذه الظواهر تلك التي تُختبر كظواهر خارجية ومادية، إذ لها أيضًا شكل ولون وصوت، وما إلى ذلك، ومع ذلك تُختبر على أنها مختلفة جوهريًا، من "مادة" مختلفة، لدرجة أننا نُطلق عليها اسمًا مختلفًا (إذ تُوصف بأنها ذهنية، على عكس المادية)، حتى لو اعتبرنا الظواهر الذهنية، أو الأوهام، مشتقة من الظواهر المادية (من خلال ذاكرة التجارب). ومن الواضح أن هذه الظواهر الذهنية يمكنها أن تُؤثر (بشكل أو بآخر) على الأفعال اللاحقة الأكثر وضوحًا.

- يمكن اعتبار مصطلح " سامجنا "، الذي يُترجم عادةً إلى "إدراك"، ولكن غالبًا ما يُترجم أيضًا إلى "إدراك ظاهري" أو "تصور" أو "معرفة"، إشارةً إلى مختلف موضوعات معرفتنا ، أي كل ما نستشعره حدسيًا (الأشياء المادية غير الظاهرية)، وكل ما ندركه ظاهريًا من خلال الحواس الجسدية أو ذهنيًا من خلال الذاكرة والخيال (الأشياء المادية الظاهرية)، وجميع التجريدات والنظريات (المبنية على العناصر السابقة) التي نبنيها من خلال الفهم المفاهيمي والاستدلال (بما في ذلك النفي والتشابه والاختلاف، إلخ). وبالتالي، يشمل مصطلح "سامجنا" انطباعاتنا غير الظاهرية (الإدراكات الظاهرية)، وتجاربنا الظاهرية (الإدراكات)، والمفاهيم والأفكار (التصورات) الناشئة عما سبق، والتي من خلالها لا نكتفي بتجربة الأشياء فحسب، بل نرتبها ونربط بينها، وبالتالي نفهمها (أو نختلط بها) بدرجات متفاوتة. وبالتالي، لاحظ جيدًا أن مفهوم "سامجنا" يركز على الأشياء في سياق إدراكها، أي كمحتويات للمعرفة (وليس كأشياء منفصلة عن المعرفة).
- يمكن اعتبار مصطلح " فيجنان "، الذي يُترجم عادةً إلى "الوعي"، إشارةً إلى حقيقة الإدراك ، أي الإدراك نفسه، في مقابل موضوعه (مضمونه) وذاته (الذات التي تقوم بالإدراك ظاهريًا). يجب إدراج الوعي بشكل منفصل لأنه يختلف جوهريًا عن أي فئة أخرى في قائمتنا. تجدر الإشارة إلى أنه لضمان حصر شامل، يجب أن يشمل هذا المصطلح، في رأيي، كلاً من علاقة الإدراك والظاهر . الذات أو الروح التي ترتبط بها بالموضوع. يشير هذا إلى الذات التي ندركها جميعًا بشكل روتيني - على الرغم من أن البوذيين ينكرون وجودها ويعتبرونها وهمية. هذا الفهم ليس غريبًا تمامًا على

الممارسة البوذية، التي تميل إلى استخدام مصطلحي "الوعي" و"العقل" بطريقة ملتبسة، والتي قد تشير أحيانًا (وإن كان ذلك عادةً دون اعتراف صريح) إلى الذات (أي الشخص الواعي) [161]. علاوة على ذلك، ينبغي التأكيد على أن الذات لا تكتفي بالإدراك، بل تمتلك الإرادة والتقييم أيضًا - أي أن الإرادة والتقييم من بين قدراتها، بالإضافة إلى الإدراك، وأن هذه الملكات الثلاث مترابطة ولا وجود لها بمعزل عن بعضها البعض.

بمعنى آخر، من منظورنا الحالي: بينما تشير "روبا" إلى الأشياء الخارجية والمادية، و"فيدانا" إلى الأشياء الجسدية تحديدًا، و "سامسكارا" إلى الأشياء العقلية، وبينما تُعرّف "سامجنا" هذه الفئات نفسها من الأشياء كمحتويات للأفعال المعرفية، فإن "فيجنانا" تشير إلى أفعال المعرفة الضمنية (والإرادة والتقييم) وإلى الكيانات الروحية (أنفسنا) المنخرطة فيها ظاهريًا. من هذا نرى أن الفئات الظاهراتية المختلفة المذكورة هنا تتداخل إلى حد ما: تشمل "روبا" جزءًا على الأقل من "فيدانا" ، و"سامسكارا" هي نتيجة ثانوية لـ "روبا" و "فيدانا" ، وتشمل "سامجنا" التجارب السابقة وتضيف إليها منتجاتها المفاهيمية والعقلانية الأكثر تعقيدًا، بينما تركز "فيجنانا" على الذات وعلاقة الوعي (والإرادة والتقييم) بينها وبين هذه الأشياء المادية والمعنوية المختلفة.[162]

إنّ الوصف الظاهراتي المذكور أعلاه ليس إلا، كما أكرر، إسقاطًا شخصيًا مني: فهو الطريقة التي كنتُ أميل بها في الماضي إلى تفسير مذهب السكاندات الخمس في ضوء المصطلحات المستخدمة له في اللغة الإنجليزية. هذه هي الطريقة التي كنتُ سأبني بها، انطلاقًا من خلفيتي الفلسفية، نظريةً للمعرفة والوجود لو اضطررتُ إلى استخدام هذه المصطلحات الخمسة، حتى مع إدراكي أن هذه النظرية تتضمن بعض وجهات النظر غير التقليدية.

---

161 لقد أشرت مرارًا في كتاباتي السابقة إلى غموض مصطلحي العقل والوعي في خطاب الفلاسفة البوذيين، وشرحت هناك كيف يسمح لهم ذلك بالإفلات من الكثير من الاستدلالات المغلوطة.

162 لاحظ أن ترتيب "سامجنا" في قائمتي يأتي بعد "سامسكارا" ، وهو ترتيب غير معتاد. كان بإمكاني أيضاً وضع "سامجنا" بعد "فيجنان" ، لأن الأخيرة تُضيف موضوعات معرفية تُؤخذ في الاعتبار من قِبل الأولى. مع ذلك، فإن "فيجنان " تتضمن "سامجنا" أيضاً كأحد موضوعاتها، لأنها تتعلق بالوعي والذات الواعية؛ لذا يبدو ترتيب العرض المُختار هو الأكثر منطقية.

2. قراءة نفسية أكثر تقليدية

مع ذلك، يعرض البوذيون وغيرهم من المعلقين هذه المصطلحات من منظور مختلف تمامًا. سأنطلق من عرض شيق قرأته حول هذا الموضوع بقلم كارولين برازيير في كتابها " علم النفس البوذي" . دعونا أولًا نتناول هذا النهج النفسي ، الذي أراه قريبًا من الغاية الأصلية لعقيدة السكاندات الخمس، نظرًا لأن البوذية تُعنى بـ"تنوير الناس وتحريرهم" بدلًا من مجرد إشباع فضولهم بالمعلومات. تقول برازيير:

> "السكاندها هي مراحل في عملية يتم من خلالها إنشاء سجن الذات والحفاظ عليه. في كل مرحلة، تتسلل الأجندات الشخصية إلى الإدراك مما يخلق تشويهاً. يسود الوهم... يسعى كل منا باستمرار إلى تأكيد أنه الشخص الذي افترضنا أننا هو. يتم تجنب المواقف التي تعكر صفو هذه العملية أو إعادة تفسيرها، ويبدو أن الذات تصبح أكثر جوهرية" (ص 92-93).

شرحها للمراحل كالتالي (باختصار، مع إعادة صياغة كلامها): المرحلة الأولى هي "روبا" ، وهي إيجاد دلائل على الذات في كل ما نتفاعل معه؛ أي التشبث بأنواع مختلفة من الأشياء لأنها تعزز إيماننا بوجود ذات، بل وذات هوية محددة نرتبط بها. تليها في هذه العملية مرحلة "فيدانا" ، والتي تشير إلى أحكامنا القيمية الفورية تجاه الأشياء التي نصادفها (أشخاص، أحداث، أي شيء)؛ قد نجدها جذابة، أو منفّرة، أو محيرة - ولكن في كل الأحوال، يكون لدينا رد فعل غريزي تجاهها يؤثر على ردود أفعالنا اللاحقة. ثالثًا، تأتي مرحلة "سامجنا" ، والتي تتمثل في نسج المزيد من الخيالات والأفكار حول الأشياء التي صادفناها بالفعل وتفاعلنا معها في البداية؛ ونتيجة لذلك، ننجرف لا شعوريًا إلى أنماط سلوكية اعتيادية معينة. تشير مرحلة "سامسكارا" إلى هذه الاستجابات الفعلية والفكرية التي برمجنا أنفسنا، من خلال خيارات سابقة متكررة، على القيام بها بشكل شبه تلقائي. وأخيراً يأتي مصطلح "فيجنان" ، والذي يشير بشكل أوسع إلى العقلية (المنظورات والسياسات) التي نتبناها لضمان أن نكون متمتعين بالقدرات الكافية ومحميين في جميع الظروف.

تشكل هذه المراحل الخمس حلقة مفرغة، إذ تؤثر المراحل اللاحقة على المراحل السابقة وتعززها. وهي تضمن دخولنا في دوامة الولادة والمعاناة والموت، وبقائنا عالقين فيها. والجدير بالذكر أن الغرض من هذا الوصف النفسي هو توعيتنا بأساليبنا المعتادة في العمل، حتى نتمكن

مع مرور الوقت من التحكم بها وتغييرها، فنبلغ التنوير والتحرر. وكما يقول برازيير: "البوذية ليست مجرد الانجراف مع التيار، بل هي تغيير المسار" (ص 95). في هذا السياق، تُعدّ عقيدة السكاندها عملية وليست نظرية، فهي "وسيلة ماهرة" وليست مجرد شرح أكاديمي، إذ تُعنى بالطرق التي نشكل بها "ذواتنا" ونحافظ عليها.

لا شك أن هذا يبدو تعليمًا بالغ الأهمية والعمق [163]. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل هو صحيح تمامًا؟ بمعنى آخر، بافتراض أن الرسم التخطيطي أعلاه يُمثل بدقة النظرية البوذية لعلم النفس البشري، فهل هذه هي الطريقة التي نتصرف بها نحن البشر العاديين (غير المستنيرين، غير المتحررين) في الواقع؟ برازيير، كونه بوذيًا ملتزمًا، يعتبر هذا أمرًا مفروغًا منه دون تمحيص. أقول إن هذه النظرية، وإن بدت صحيحة جزئيًا، إلا أنها بالتأكيد ليست كذلك تمامًا. ما نراه هنا، للوهلة الأولى، هو صورة لشخص (بصورة عامة جدًا): ضيق الأفق (روبا) ، غريزي (فيدانا)، غير عقلاني (سامجنا)، معتاد (سامسكارا)، وأناني (فيجنانا). قد يصف هذا بعض الناس تمامًا، وقد يصفنا جميعًا جزئيًا، لكنه بالتأكيد ليس صورة كاملة للنفس البشرية العادية.

ما يغيب بوضوح عن هذا التصوير هو القدرات العليا للإنسان - ذكاؤه، وعقله، وإرادته الحرة. قد يُقال إن هذه القدرات العليا موجودة ضمنيًا، في إشارة إلى أن الناس قادرون (ويفعلون أحيانًا) على إدراك سلوكهم النفسي المتدني المذكور، وبذل جهد للتغلب عليه. ولكن إن كان الأمر كذلك، فينبغي إدراجه صراحةً في الوصف. أي أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة ينبغي تقديمها كعناصر إضافية. لكنها لم تُعرض كذلك - لم يُوضح أن الإنسان قادر على التصرف بحكمة أكبر، والنظر إلى حقائق الموقف بموضوعية وذكاء، واتخاذ القرار الأمثل من خلال التفكير الواعي، والمضي قدمًا بإرادة واعية للقيام بذلك. على أي حال، يستخدم معظم الناس هذه القدرات العليا بشكل روتيني، وليس فقط لغرض بلوغ التنوير والتحرر.

لماذا لا تُذكر هذه الملكات العليا، الشائعة إلى حد ما وإن تفاوتت درجاتها، في السرد البوذي كعوامل أساسية في النفس البشرية؟ أرى أن السبب الرئيسي هو ضرورة استبعاد الذات (أو الروح) بشكل قاطع [164].

---

163 وهو أمر يمكن استخدامه، ولا شك أنه يُستخدم بالفعل، في التأمل.

164 من المثير للاهتمام أن نلاحظ، عرضًا، كيف يميل الفيزيائيون وعلماء الأحياء وعلماء النفس والفلاسفة المعاصرون إلى تجاهل الروح البشرية ووظائفها المعرفية والإرادية والتقييمية، في تفسيراتهم للعالم والحياة والإنسانية.

فالركيزة الأساسية لنظرية التنوير والتحرر البوذية هي أن اعتقادنا بوجود ذات هو السبب العميق لكل معاناتنا، لأن الذات مرتبطة بالضرورة بوجودها، والسبيل للخروج من هذه المعاناة هو إدراك أننا لا نملك ذاتًا حقيقية، وبالتالي لسنا بحاجة للتعلق بأي شيء. في هذا السياق، يجب وصف النفس البشرية بأنها رد فعلية وغبية في جوهرها، كسفينة بلا ربان، تحت رحمة كل ريح وتيار. مع ذلك، ترى البوذية أن الإنسان قادر على تجاوز هذه القيود، باتباع الطرق والوسائل التي علمها بوذا في الدارما. لكنها لا توضح (في رأيي) بشكل كامل العمليات النفسية التي ينطوي عليها تحسين الذات، ولا شك في أن ذلك يرجع إلى استحالة وصفها لفظياً بدقة وعمومية.

تُواصل برازيير وصف كيفية تصور علم النفس البوذي لتجاوز السكاندها. وتفعل ذلك من خلال تحويل "العوامل الخمسة المنتشرة في كل مكان" إلى "خمسة عوامل نادرة" "عبر الممارسة الروحية". لكن بالطبع، لا يُحدد هذا الشرح بوضوح من يمارس هذه الممارسة الروحية، وما هي القدرات المُشاركة فيها. فهو لا يُقر بأن على الفرد المعني (الذات) أن يُدرك (عبر الذكاء والعقل) الحاجة إلى هذا التحول وطريقه، ثم يُباشر تحقيقه (عبر أفكار وأفعال إرادية مُعقدة). لا تُمنح الذات وقدراتها العليا التقدير اللائق (لأن هذا التقدير، كما سبق شرحه، يتعارض مع العقيدة البوذية القائلة بعدم وجود الذات). وهذا ليس عيبًا يقتصر على شرح برازيير فحسب، بل هو موجود في جميع الروايات البوذية التقليدية.

من المفهوم أن البوذية، وخاصة فرعها الزيني، ترفض الإفراط في التفكير. صحيح أن الذكاء والعقل والإرادة الحرة أدواتٌ قيّمةٌ من حيث المبدأ لتحسين الإنسان، لكن الإفراط في استخدامها - أو إساءة استخدامها - قد يؤدي، بل غالباً ما يؤدي، إلى تفاقم الوهم والمعاناة. قد يُستخدم العقل قسراً لنسج خيوط معقدة تُبعد ضحيته عن الواقع بدلاً من تقريبه منه. قد نصبح، نتيجةً لهذا الإفراط، أكثر اصطناعيةً وانفصالاً عن طبيعتنا الحقيقية. لا شك في هذا الخطر، فهو واضح للعيان. لكن التفكير ليس كل ما يتعلق بملكاتنا العليا. لا شك أنها تلعب دوراً هاماً في تحسين فهمنا وسلوكنا، سواء في الحياة اليومية أو في المساعي الروحية طويلة الأمد.

علاوة على ذلك، علينا أن نتساءل عما إذا كانت عقيدة السكاندات الخمس، حتى لو أُخذت بظاهرها، متسقة حقًا. يُقال لنا إن روبا (

ولكن بينما يتمثل دافع البوذية في حماية عقيدتها في إنكار الذات، فإن دافع "العلماء" المعاصرين هو حماية عقيدتهم في المادية الكونية والحتمية. والخطيئة الفكرية في كلتا الحالتين هي تبسيط الأمور عمدًا لتلائم نظرياتهم المفضلة.

الصورة) تتمثل في النظر إلى الأشياء من منظور الذات لا بموضوعية، وأن فيدانا (الوعي) تتمثل في الميول أو النفور الفوري، وأن سامجنا (الإدراك) تتمثل في تكوين روابط، وأن سامسكارا (السلوك) تتمثل في التكييف، وأن فيجنان (الفطنة) تتمثل في العقلية الأنانية - ويُصوَّر كل ذلك على أنه بسيط وآلي. ولكن هل هو كذلك حقًا؟ يُخبرنا السرد البوذي نفسه أن هذه الأحداث مترابطة، أي أنها مراحل في عملية. لذلك، لا بد من وجود آليات معقدة وراء كل منها. يجب أن تتضمن روبا إحساسًا معينًا بالذات وهويتها، لكي يكون المرء قادرًا على انتقاء المعلومات المهمة. أما فيدانا ، مهما بدت فورية، فلا يمكن أن تكون كذلك، إذ يجب أن تُصفَّى عبر مقياس القيم اللاواعي للشخص المعني. يفترض سامجنا وجود محتويات عقلية قديمة تُربط بها محتويات عقلية جديدة. وتشير سامسكارا إلى العادات، التي تنطوي على برمجة من خلال التكرار. وكلمة "فيجنانا" بدورها تعني تخزين المعلومات والتقييمات.

علاوة على ذلك، حتى لو سلمنا بأن السكاندات الخمس تعكس ميولًا مشتركة في النفس البشرية، فمن الواضح بالتأمل أن الذات قادرة في الواقع، في كل مرحلة من هذه المراحل، على التدخل بإرادتها الحرة بناءً على اعتبارات عقلانية وتقييمات واعية. بمعنى آخر، في مواجهة مركزية الذات في روبا ، لا يزال بإمكاننا اختيار النظر إلى الأمور بموضوعية أكبر؛ وفي مواجهة التقييمات غير المدروسة في فيدانا ، لا يزال بإمكاننا اختيار تقييم الأمور بطريقة أكثر توازنًا؛ وفي مواجهة الارتباطات الجامحة في سامجنا ، لا يزال بإمكاننا اختيار وضع الأمور في سياقها بدقة أكبر؛ وفي مواجهة عاداتنا السيئة في سامسكارا ، لا يزال بإمكاننا اختيار مقاومة الإغراءات أو التغلب على المقاومة؛ وفي مواجهة أنانية فيجنانا الفطرية ، لا يزال بإمكاننا اختيار التصرف بمنظور أوسع. فالنفس البشرية ليست دمية آلية تحركها قوى خارجة عن السيطرة، بل هناك روح مسؤولة في مركزها، قادرة (سواء بشكل فوري أو تدريجي) على فرض إرادتها على بقية النفس. لا يستطيع البوذيون إنكار كل هذا باستمرار، لأنهم يؤمنون بتحسين الذات ويدعون إليه، كما يوضح المسار النبيل ذو الشعب الثمانية.

3. أطروحة آلية بحتة

وهذا يقودنا إلى جوهر المسألة، ألا وهو الحتمية الضمنية في عقيدة السكاندها الخمسة. يتصور البوذيون السكاندها على أنها دارما ، أي "سلسلة من الأحداث اللحظية المتتالية غير الشخصية"، كما وصفها

فاسوباندو [165]. لا أحد يُسبب حدوثها، بل تحدث تلقائيًا، كل حدث منها ناتج عن سابقه ومسبب لما يليه. وهي لا تحدث لأحد، حتى وإن بدا الأمر كذلك. إنها "مرتبطة بالمعاناة"، لكن لا أحد يعاني منها. من الواضح أنه لا مجال منطقيًا، في هذا التصور للعمليات النفسية، لشخص يُدرك ويفهم ويُقيّم ويُفكر ويتخذ قرارًا ويختار وينخرط في العمل. لا يُستبعد الشخص فحسب، بل تُستبعد أيضًا أفعال الإدراك والتقييم والإرادة. تُختزل هذه الأفعال إلى مجرد اضطرابات كهربائية لحظية في السحابة الذهنية [166]، إن صح التعبير. لم تعد علاقات خاصة بين ذات أو مؤلف وأشياء أخرى في العقل أو الجسد. إن هذه العقيدة، في الحقيقة، هي تجسيد فج لأشياء ليست كيانات بالتأكيد.

إنّ نظرية السكاندات الخمس هي أطروحة آلية بامتياز، حتى وإن خُفِّفَت حدّتها بطريقة غير مباشرة من خلال الإيمان البوذي بإمكانية التنوير والتحرر. فمن هذا المنظور، منطقيًا، يُعدّ هذا الإنجاز الروحي نتاجًا لسلسلة من الأحداث العقلية غير الشخصية، دون أن يبدأها أحد أو يستفيد منها أحد [167]. ويُزعم أن هذه الحالة تُعرف عن طريق "التأمل العميق"، مع أنه لم يُوضَّح من يقوم بالتأمل، ولا بأيّ قدرات أو لغرض مفيد. ومن

---

165 وردت هذه الأقوال، إما مقتبسة أو معاد صياغتها (غير واضح أيهما)، في النصوص البوذية التي حررها إدوارد كونز. كان فاسوباندو راهبًا بوذيًا وفيلسوفًا بارزًا، ازدهر في القرنين الرابع والخامس الميلاديين في غاندارا (مملكة تقع على حدود باكستان وأفغانستان الحاليتين). يُعتبر موقفه الفلسفي اليوم معيارًا، على الأقل بين أتباع الماهايانا، لكنه قوبل بمعارضة من مدرسة هينايانا تُعرف باسم "الشخصانيين"، والتي استمرت لعدة قرون حتى عام 300 قبل الميلاد، وضمّت عددًا كبيرًا من الرهبان (على سبيل المثال، ما يُقدّر بنحو 30% من رهبان الهند البالغ عددهم 200,000 راهب في القرن السابع الميلادي). انظر الصفحات 190-197.

166 سيقول "العلماء" المعاصرون (وضعتُ كلمة "علماء" بين علامتي اقتباس عمدًا للدلالة على النقد) كلامًا مشابهًا، لكنهم سيربطون الاضطرابات الكهربائية بالمستوى المادي للدماغ والجهاز العصبي. إن فكرة أن العقل نوع من أنواع الحواسيب المتطورة للغاية فكرة لا أساس لها من الصحة، للأسباب نفسها التي تجعل فكرة "السكاندها" غير مقبولة.

167 كتبت فيكتوريا لافوريريو، في ورقة بحثية بعنوان "الذات في البوذية": "إذا قلنا، تبعًا لديكارت، أن حيثما توجد فكرة يوجد مفكر، فإن البوذي سيرد قائلًا: 'حيثما توجد فكرة، توجد فكرة'". مع أن هذا القول يبدو طريفًا، إلا أنه في الحقيقة سخيف، لأن كاتبته لا تدرك المفارقات المنطقية لنظرية اللاروح في البوذية (وذلك على الرغم من أنها تستشهد ببعض حججي المتعلقة بها)، وإنما تسعى فقط إلى الظهور بمظهر عصري. يمكنكم الاطلاع على مقالتها هنا : http://www.academia.edu/1489808/The_self_in_Buddhism

الواضح، موضوعيًا، أنه مهما بلغ عمق هذا التأمل، فإنه لا يمكنه بأيّ حال من الأحوال ضمان صحة الرؤى المزعومة، بل يجب إخضاعها للتقييم المنطقي وفقًا لقوانين الفكر. ولا يمكن للفكر العلمي أن يقبل أيّ رؤى عميقة، أو أيّ كشوفات مبنية عليها، دون تمحيص؛ بل يتطلب تقييمًا عقلانيًا لجميع الادعاءات.

في الحقيقة، حتى لو سلمنا بوجود بعض الصحة في العمليات النفسية التي يصفها مذهب السكاندها، يجب النظر إليها بشكل أكثر تحديدًا كعمليات لبناء الأنا ، بدلًا من النظر إليها بشكل جذري كعمليات لابتكار الذات . فهي لا تشير إلى الطرق التي نتخيل بها وجود الذات أو الروح (وهو فاعل نحوي لم يُشرح قط ولكنه يُستخدم مرارًا وتكرارًا)، بل إلى الطرق التي نبني بها (نحن، الروح الموجودة حقًا، ذواتنا الحقيقية) صورة ذاتية معينة نعتقد أنها مُرضية أو مُؤمّنة، ونحافظ عليها. ما يتضح في التأمل الصادق غير الدوغمائي هو أنه بينما يمكن لهذه العمليات أن تؤثر بالتأكيد على سلوكنا العقلي والجسدي، أي تجعل الأمور أسهل أو أصعب بالنسبة لنا، فإنها لا تُحدده عادةً . يمكن دائمًا التغلب على أي تأثير، مهما كان قويًا، (بالموقف والجهد المناسبين). في كل لحظة تقريبًا من وجودنا، نظل أحرارًا في اختيار مقاومة هذه القوى العقلية أو الاستسلام لها. إذا بذلنا الجهد لنكون واعين، ولنحكم، ولنتدخل قدر استطاعتنا، فإننا نظل أو نصبح سادة مصيرنا.

إن وجودنا كأفراد، وامتلاكنا لقدرات الإدراك والتقييم والإرادة، هو ما يُمكّننا من ملاحظة القوى غير الشخصية التي يصفها مذهب السكاندات الخمس، وتحديدها، وفهمها، والتغلب عليها. لذا، فإن هذا المذهب، في الواقع، لا يُشكّل قائمة شاملة للمكونات الأساسية للنفس البشرية، بل يُصوّر في أحسن الأحوال جوانب سطحية لأحداث وبنى أكثر تعقيدًا. فالقائمة ليست ناقصة فحسب لافتقارها إلى إشارة صريحة إلى الذات البشرية وقدراتها العليا، بل إن عرضها للقدرات الخمس الدنيا (حتى بافتراض وجودها) سطحي للغاية. لكل هذه الأسباب، وغيرها، أرى أن تفسير السكاندات الخمس لعلم النفس البشري قاصر.

فيما يتعلق بالتنوير والتحرر والحكمة، فإنّها مستحيلة بدون روح وقواها المعرفية والإرادية والتقييمية. التنوير يعني إدراكًا كاملًا من الروح، أي وعيًا عاليًا وواسعًا وعميقًا ودقيقًا قدر الإمكان للشخص المعني. التحرر يعني إرادة كاملة من الروح، أي إرادة خالية من العوائق وقوية قدر الإمكان للشخص المعني. الحكمة تعني تقييمًا كاملًا من الروح، أي فهمًا تامًا للخير والشر، مقترنًا بسلوك فاضل تمامًا وغير فاسد. التنوير والتحرر والحكمة مفاهيم تنطبق فقط على الكائنات الواعية (وخاصة البشر والحيوانات الأخرى، وربما النباتات إلى حد ما)؛ وهي غير ذات

صلة بالكيانات غير الروحية (أي الكيانات المادية و/أو العقلية الخالية من الروح، مثل سكاندها أو أجهزة الكمبيوتر أو الكائنات الخيالية).

17. عقيدة السكاندات الخمس (تابع)

هذه المقالة، المقتبسة من كتاب لم يُنشر بعد، نُشرت لأول مرة عام ٢٠١٦ كمعاينة على مدونة الكاتب. إليكم القسمين ٣ و٤.

1. الجوانب الميتافيزيقية

موسوعة بريتانيكا (EB) السكاندها بأنها "العناصر الخمسة التي تُلخص مجمل الوجود العقلي والجسدي للفرد". وتُدرجها على النحو التالي: "(1) المادة، أو الجسد، وهو الشكل الظاهر للعناصر الأربعة - الأرض والهواء والنار والماء؛ (2) الأحاسيس، أو المشاعر؛ (3) إدراك الأشياء الحسية؛ (4) التكوينات العقلية؛ و(5) الوعي، أو الإدراك، للمجموعات العقلية الثلاث الأخرى [أي البنود 2-4]".

في معظم الروايات التي اطلعت عليها، تُقدَّم هذه النظرية بوصفها وصفًا لما يُكوِّن الإنسان. مع ذلك، تُطبِّقها بعض الروايات الأخرى على نطاق أوسع، إذ تنظر إلى السكاندات الخمس باعتبارها مُكوِّنات العالم الظاهري. على أي حال، تتضمن هذه النظرية بوضوح أطروحة وجودية، حيث تُقرّ بنوعين من الظواهر: المادية (السكاندات الأولى) والعقلية (السكاندات الأربع الأخرى) [168]. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن التعريف المذكور أعلاه، بما أنه يُشير إلى "العناصر الأربعة"، يتضمن نظرية فيزيائية، وهي نظرية غامضة للغاية، بل وغير مُجدية إلى حدٍّ ما وفقًا لمعايير اليوم [169]. ثانيًا، لمذهب السكاندات بعض الدلالات المعرفية، إذ يُحدِّد الأحاسيس والمشاعر، وإدراك الأشياء

---

[168] أفترض أن مدرسة اليوغاكارا، مدرسة العقل فقط، ستدعو إلى اعتبار المادة نوعًا من الظواهر العقلية. وفي هذه الحالة، سيفترضون أن نظرية السكاندها لا تتعلق بالشخصية فحسب، بل بالعالم الظاهري بأكمله.

[169] من الجدير بالذكر، بالطبع، أن تبني البوذية لهذه النظرية الفيزيائية المبسطة، وإن كانت قديمة ومنتشرة على نطاق واسع (بالإشارة إلى "عناصر" الأرض والهواء والنار والماء، أو مفاهيم مشابهة)، يُعد دليلاً على أن هذه العقيدة ليست نتاج "علم مطلق". فإذا كان بوذا قد صاغها أو قبلها بالفعل، فلا يمكن وصفه بأنه كان "عالماً بكل شيء"، لأن هذا لا يمثل وصفاً دقيقاً للعالم المادي. وبناءً على ذلك، يجوز التشكيك أيضاً في كونه "عالماً بكل شيء" في فهمه للعالم العقلي أو الروحي. بالطبع، يمكن القول إنه لجأ إلى نظرية العناصر الأربعة لمجرد شيوعها في عصره، كوسيلة "بارعة"، دون أن يقصد تأييدها.

الحسية، وما إلى ذلك، مما يُشير إلى قدرتنا على معرفة هذه الأشياء، على الأرجح عن طريق الاستبطان.

علاوة على ذلك، يوضح المصدر المذكور (EB) أن "الذات (أو الروح) لا يمكن تعريفها بأي جزء من أجزائها، وليست هي مجموع أجزائها. فجميع الأفراد عرضة للتغير المستمر، إذ أن عناصر الوعي لا تبقى على حالها، ويمكن تشبيه الإنسان بنهر يحتفظ بهويته، على الرغم من اختلاف قطرات الماء التي تُكوّنه من لحظة إلى أخرى". يُعد هذا القول العنصر الميتافيزيقي في مذهب السكاندها، لأنه يتضمن ادعاءات مهمة تتعلق بالطبيعة النهائية للأفراد (أي الأشخاص).

يذكرنا هذا التفسير بأن الدافع الفلسفي لعقيدة السكاندها هو دعم الادعاء البوذي بأنه ليس لدينا ذات أو روح (أناتا). ووفقًا لهذه العقيدة، فنحن مجرد مجموعات من الظواهر المادية والعقلية الخمس المذكورة، والتي هي في حالة تغير مستمر، وتتكشف كسلسلة من الأحداث، حيث ينشأ كل حدث جديد من الأحداث التي سبقته ويؤدي إلى الأحداث التي تليه. ويُشدد على أن أيًا من السكاندها ليس هو الذات، ولا مجموعها هو الذات. فالذات ليست شيئًا منفصلًا عنها أيضًا. ما نسميه الذات ليس إلا وهمًا، ناتجًا عن خلطنا بين هذه الأحداث الجارية والمترابطة سببيًا وإطلاقنا عليها اسمًا.

يُعبَّر عن فكرة انعدام الذات عادةً بالقول إن الإنسان "خالٍ من الذات". ويُقدَّم هذا كأحد جوانب مذهب ميتافيزيقي أوسع نطاقًا يُعرف بـ"الفراغ" المطلق (شونياتا)، والذي ينطبق على كل شيء في العالم الظاهري. في البداية، كما أرى، سعى الفكر البوذي إلى استبدال الذات التي نفترض جميعًا وجودها بشكل طبيعي بالسكاندها الخمسة. ولأن مذهب الفراغ المطلق كان لا بد من تطبيقه على الذات الظاهرية، فقد قُدِّم تفسيرٌ للذات الظاهرية من خلال مذهب السكاندها الخمسة. فالذات لا وجود لها في الحقيقة؛ إنما تبدو موجودة فقط نتيجة لتفاعل السكاندها الخمسة. ومع ذلك، اقتضى الاتساق أن تكون السكاندها الخمسة فارغة أيضًا . وقد أُقرَّ بهذا لاحقًا، على سبيل المثال، في جوهر سوترا براجنابارامیتا ، الذي نص على ما يلي:

"الشكل هو الفراغ، والفراغ هو الشكل... وينطبق الشيء نفسه على المشاعر والإدراكات والتكوينات العقلية والوعي."[170]

---

[170] وردت هذه المعلومات كاملة في كتاب "جوهر الفهم" لثيت نهات هان .

هنا، تُؤكد لنا السكاندات الخمس، التي بفضلها يبدو لنا الذات موجودة رغم أنها في الواقع فارغة، أنها فارغة أيضاً ، لاحظ جيداً. جميع الموجودات الظاهرية فارغة، وهذا يشمل السكاندات أيضاً. قد يُطرح السؤال إذن (مني على الأقل): إذا كانت السكاندات فارغة بنفس القدر، فما حاجتنا الأيديولوجية إليها؟ لماذا لا نعترف ببساطة بوجود الذات أو الروح، ونصفها بـ "الفارغة" أيضاً، بشكل مباشر؟ هذا بالطبع خلل جوهري في مذهب السكاندها، إذ يُظهر أن فكرتها زائدة عن الحاجة منطقياً . فإذا كان الدافع وراءها هو تفسير فراغ الذات، فهي ليست غير ضرورية فحسب، بل عديمة الجدوى أيضاً، إذ كان لا بد من الاعتراف بفراغ السكاندها! منطقياً، بدلاً من تبسيط الأمور، زادت فرضية السكاندها من تعقيدها.

وبعبارة أخرى، كان من الممكن أن تنص سوترا القلب بنفس القدر على: "الذات هي الفراغ، والفراغ هو الذات"؛ أو حتى: "الروح هي الفراغ، والفراغ هو الروح". وفي الواقع، يمكن القول إن الروح، لكونها أقل جوهرية (أقل ظاهرية) من السكاندها، أقرب إلى الفراغ من السكاندها.

2. الروح والفراغ

من الواضح أن هناك مفهومين يجب توضيحهما هنا: (أ) الروح و(ب) الفراغ. بالإضافة إلى ذلك، يجب علينا (ج) دراسة العلاقة بينهما.

(أ) يشير مصطلح **النفس** إلى كيان ذي جوهر روحي، أي جوهر يختلف عن الجوهر الذي تبدو عليه الأشياء المادية أو العقلية. لا تمتلك النفس خصائص ظاهرية - فلا شكل ولا لون، ولا صوت، ولا طعم، ولا رائحة، ولا صلابة ولا ليونة، ولا حرارة ولا برودة، وما إلى ذلك. أي أنه لا يمكن إدراكها بالاستبصار الخارجي (باستخدام الحواس الخمس) أو بالاستبصار الداخلي (باستخدام ما يُعرف بـ"عين العقل" وما يُشابهها، كـ"أذن العقل"، وما شابه). هذا لا يعني أنه لا يمكن إدراكها بوسائل أخرى مناسبة - والتي يُمكننا الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس .

لمجرد أن الروح ليست ظاهرة، لا يعني ذلك بالضرورة عدم وجودها. يبدو أن البوذيين لا يستوعبون هذا المنطق. في الغرب، واجه ديفيد هيوم (اسكتلندا، ١٧١١-١٧٧٦) المشكلة نفسها. فعندما نظر إلى داخله، لم يجد سوى صور وأفكار، دون أن يلحظ وجود الروح. من البديهي أنك إذا بحثت عن شيء في المكان الخطأ أو بالطريقة الخاطئة، فلن تجده. وإذا

بحثت عن شيء غير ظاهري في مجال الظواهر، فلن تجده. وإذا بحثت عن اللون بأذنيك أو عن الصوت بأنفك، فلن تجدهما. للبحث عن الروح، يكفي أن تكون واعيًا حدسيًا. جميعنا نعي ذواتنا باستمرار، حتى وإن لم نستطع تحديد مكانها بدقة. لا حاجة لأساليب تأمل متقدمة لإدراك المرء لروحه، فهي أمر شائع وروتيني.

لاحظ جيدًا أنني لا أؤكد، كما فعل رينيه ديكارت (فرنسا، 1596-1650)، أن الروح تُعرف من خلال نوع من الاستدلال ، وتحديدًا مقولته الشهيرة "أنا أفكر، إذن أنا موجود". من الواضح أننا نستطيع، بل ونعرف، عن الروح من خلال هذه الوسائل العقلانية، أي من خلال التنظير المجرد، لكن مصدرنا الأساسي والرئيسي لمعرفة الروح هو التجربة الشخصية المباشرة ، والتي يمكن الإشارة إليها بالإدراك الحسي أو الحدس. لذا، فإن منهجي ليس عقلانيًا بحتًا، بل تجريبيًا إلى حد كبير. في هذا، لاحظ جيدًا أن مذهبي في الروح يختلف اختلافًا جذريًا عن المذهب الديكارتي، وكذلك عن المذهب البوذي.

بحسب العقيدة البوذية، لا يمكن إدراك الروح في التأمل؛ فإذا تأمل المرء بانتباه، لا يجد إلا ظواهر عقلية مختلفة (السكاندات الخمس، تحديدًا). لكني أقول إن الروح، بوضوح، شيء غير ظاهري ، ولا ينبغي الخلط بينها وبين هذه الظواهر الظاهرة. فجميعنا نمتلك إحساسًا واضحًا بالذات ، في معظم الأوقات إن لم يكن دائمًا، دون الحاجة إلى التأمل.

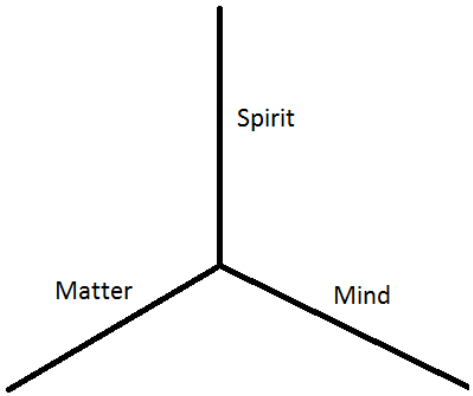
يتضح هذا جليًا من حقيقة أن الجميع يفهمون كلمة "الذات". يُقرّ البوذيون بهذا الإحساس بالذات، لكنهم، بشكلٍ مُثير للسخرية - بل ومتعصب - يعتبرونه "وهميًا". بعد أن استبعدوا في البداية هذا "الإحساس" المهم (الحدس) باعتباره غير ذي صلة، فليس من المستغرب أنهم لا يستطيعون إيجاد الروح (أي الذات البشرية) وسط ظواهر العقل (السكاندها الخمسة)! لاحظ هذا جيدًا - **لا يملك البوذيون أي حجة مقنعة لدعم فرضيتهم عن عدم وجود الروح** . إنهم يقعون في مغالطة المصادرة على المطلوب ، إذ يصفون الإحساس بالذات بأنه وهمي لأنهم يعتقدون بعدم وجود ذات، ويدّعون أنهم يعلمون بالتأمل الباطني أنه لا وجود للذات، بينما يرفضون ببساطة التجربة العادية للذات التي نمر بها جميعًا. نتيجةً لهذا الخطأ الواضح في التفكير، إن لم يكن خداعًا عقائديًا صريحًا، يقع البوذيون في العديد من المغالطات المنطقية.

كما لا يبحث المرء عن الظواهر البصرية بحاسة السمع، ولا عن الظواهر السمعية بحاسة البصر، فكذلك من العبث البحث عن الأمور الروحية (النفس، وما يصاحبها من وعي وإرادة وتقييم) بالحواس أو بملاحظة الظواهر العقلية. لكل مظهر من مظاهر الوجود عضو أو

أعضاء معرفية مناسبة. أما الأمور الروحية، فالحدس (أو الإدراك الحسي) هو وحده المناسب.

لفهم كيف يمكن للروح أن توجد ظاهريًا وسط الجسد والعقل (أي في خضم الظواهر الجسدية والعقلية) ومع ذلك تكون غير مرئية وغير مسموعة، إلخ (أي غير ظاهرية)، تخيل فضاءً ثلاثي الأبعاد (انظر الرسم التوضيحي أدناه). لنفترض أن بعدين يمثلان المادة والعقل، وأن البعد الثالث يمثل الروح. من الواضح أن ظواهر العقل لن تُوجد في بُعد المادة، أو العكس. وبالمثل، لا يمكن العثور على الروح في بُعدي المادة و/أو العقل، مهما بحثت عنها هناك. لماذا؟ ببساطة لأن مكانها في مكان آخر - في البُعد الروحي، وهو عمودي على البُعدين الآخرين. وبالتالي، من المشروع تمامًا الادعاء بإدراك الروح حتى مع التسليم بأنها لا تمتلك خصائص ظاهرية (مادية-عقلية).

الشكل 4. المادة والعقل والروح مُقدَّمة كأبعاد ثلاثة للوجود



لاحظ جيدًا أن التوضيح السابق للروحانية باعتبارها تقع في بُعد آخر هو مجرد تشبيه، ولا يُؤخذ حرفيًا، لأن مفهوم الأبعاد في حد ذاته مفهوم مادي-ذهني قائم على إدراك الفضاء وتصوره . حتى فكرة الزمن كبعد رابع بالنسبة لأبعاد الفضاء الثلاثة هي مجرد تشبيه؛ فضلًا عن ذلك، فإن فكرة الروح كبعد إضافي (أو ربما مجموعة أبعاد) هي فكرة اصطناعية

إلى حد ما. الحقيقة البسيطة هي أن **الروح لا يمكن التعبير عنها بشكل كامل أو حقيقي بمصطلحات مادية أو ذهنية، لاختلافها الشديد، فهي فريدة من نوعها حقًا** . قد نعترض بالمثل على صورة العقل كبعد متميز (أو مجموعة أبعاد) مقارنةً بالمادة، لكن العقل يشترك مع المادة في بعض الخصائص الظاهرية، بينما لا يمكن القول إن الروح ظاهرة على الإطلاق. لذا، نكرر، إن التحليل السابق لهذه المجالات الثلاثة بالرجوع إلى الأبعاد ليس سوى استعارة ملائمة .

علاوة على ذلك، من المشروع معرفيًا تمامًا الادعاء بوجود الروح استنادًا إلى أسس مجردة ومفاهيمية بحتة. وهذا مبرر بالرجوع إلى مبادئ الاستدلال الاستقرائي. إذ يمكن افتراض وجود كيان ما، إذا كان هذا الافتراض يُفسر ظواهر ملموسة قابلة للملاحظة. وفي حالة الروح، فإن "الظواهر" المعنية هي تجاربنا اليومية في الإدراك والإرادة والتقييم. هذه التجارب حدسية إلى حد كبير، لكنها تترك بصمتها الواضحة في مجالي العقل والجسد. فنحن نختبر الإدراك كلما أدركنا أو تصورنا أي شيء. ونختبر الإرادة كلما فكرنا أو فعلنا أي شيء. ونختبر التقييم كلما أحببنا أو كرهنا أي شيء. تُفسر الروح كل هذه التجارب من خلال كيان مركزي. وهذا يُشبه، على سبيل المثال، في علم الفلك، اكتشاف كوكب غير مرئي لتلسكوباتنا من خلال مراقبة حركة الأجرام السماوية الأخرى المحيطة به. وهذا هو المنطق الاستقرائي.

لكن في الحقيقة، الروح ليست مجرد مفهوم مجرد؛ إنها شيء ملموس (وإن كان روحانيًا) يمكن إدراكه مباشرةً باستخدام قدرتنا الداخلية على الحدس، كما ذكرنا سابقًا. أحد الأخطاء التي يقع فيها البوذيون هو الخلط بين الكيان والجوهر. إن الادعاء بوجود روح ليس ادعاءً بالجوهر، بل بالكيان. فالروح ليست جوهر الجسد، ولا حتى جوهر العقل والجسد معًا، بل هي كيان متميز يسكن، بطريقة ما، في خضم هذه الظواهر، ويؤثر فيها ويتأثر بها (وربما يتأثر بها أيضًا)، لكنه لا يملك طبيعتها. إنها مادة، لكنها مادة مختلفة تمامًا وغير جوهرية، كما سبق ذكره. في الواقع، إن وصف الروح بالكيان أو المادة ليس إلا مجازًا - تفكيرًا قياسيًا. في الحقيقة، الروح مختلفة جدًا عن مكونات العالم الأخرى لدرجة أنه لا يمكن وصفها إلا بالقياس - لا يمكن اختزالها إلى أي شيء آخر نعرفه.

يمكننا ملاحظة هذا الخطأ الفلسفي، على سبيل المثال، في نص "ميليندا بانها" ، وهو نص غير رسمي ولكنه أرثوذكسي من نصوص مذهب ثيرافادا (بالي) [171]. هنا، يُشكك ميليندا في ناجاسينا، بعد أن ادعى الأخير

---

171 انظر كونز، الصفحات ١٤٧-١٥١. يرد الحوار كاملاً هنا. كان ميليندا (باليونانية: ميناندر) "حاكمًا يونانيًا لإمبراطورية هندية يونانية واسعة

عدم وجوده. يسأله أسئلة بالغة الأهمية، مثل: من إذن يأكل، ويمارس الطقوس الروحية، ويحافظ على الأخلاق، ويكتسب الفضائل، وما إلى ذلك؟ يُجيب ناجاسينا بمثال العربة، مُشيرًا إلى أنه لا يُمكن اعتبار أي جزء من العربة عربةً بحد ذاته، ولا حتى مجموع أجزائها. ميليندا، الذي كانت أسئلته ممتازة، انخدع بسهولة بإجابات ناجاسينا. ولكن (في رأيي) لسنا مُلزمين بذلك.

بدايةً، لا يمكن اعتبار العربة شبيهةً بالإنسان. فنحن لا ننظر إلى العربة كشخص، ببساطة لأنها لا تمتلك قدرات الإدراك والإرادة والتقييم. إن البحث عن نظير للروح في العربة هو مغالطة تشتيت الانتباه. علاوة على ذلك، فبينما صحيح أن العربة لا تحتوي على "كيان جوهري" بالمعنى المتعارف عليه، وصحيح أنه لا يمكن استخدام أي جزء منها أو مجموعة أجزائها لتعريفها، إلا أنها مع ذلك تمتلك "جوهرًا". تُعرَّف العربة، كشيء من صنع الإنسان، من خلال غرضها أو فائدتها - كعربة تجرها الخيول، تُستخدم للنقل والسفر، وخاصة في الحرب أو الصيد أو السباق. جوهرها مفهوم مجرد ، وليس كيانًا ماديًا. بالتأكيد، يجب أن تتوافر جميع الأجزاء اللازمة لتشكيل عربة عاملة، ولكن يمكن استبدال هذه الأجزاء بأجزاء أخرى مشابهة لها (ولكن ليس بأجزاء مختلفة عنها: على سبيل المثال، لا يمكن استبدال العجلة بالحذاء). الثابت الوحيد فيه هو الغرض أو المنفعة المجردة المذكورة.[172]

من الواضح أن هذا المنطق لا ينطبق على الأشخاص. لذا، فإن حجة ناجاسينا كانت في الواقع غير ذات صلة. وكما ذُكر سابقًا، فإن الروح ليست جوهرًا، بل كيانًا أساسيًا (روحيًا). ولذلك، لا يمكن اعتبارها واحدة من السكاندها الخمسة، ولا مجموع تلك السكاندها، كما يُصرّ البوذيون بحق. ومع ذلك، يمكن، خلافًا للعقيدة البوذية، اعتبارها جزءًا من الشخص الكامل، أي الجزء الروحي؛ ولكن بتعبير أدق، ينبغي اعتبارها الكيان الأساسي، أي الجزء المحدد الذي يمنح الكل شخصية أو ذاتًا. وهذا صحيح بشكل خاص إذا بدأنا نتساءل من أين أتت روحنا عند ولادتنا، وهل تستمر في الوجود بعد موتنا، وإلى أين تذهب إن كانت باقية، وهل هي فانية، وما إلى ذلك.

[وهي باكتريا] في أواخر القرن الثاني قبل الميلاد". وكان ناجاسينا راهبًا بوذيًا كبيرًا. ووفقًا لـ EB، فقد "كُتب النص في شمال الهند ربما في القرن الأول أو الثاني الميلادي (وربما كان مكتوبًا في الأصل باللغة السنسكريتية) على يد مؤلف مجهول".

172 وبالمثل، يمكن تعريف النهر، رغم أنه ليس من صنع الإنسان، من خلال مفاهيم مجردة. ويُقال هذا بالإشارة إلى القياس الذي اقترحه إي بي سابقًا.

وهذا يقودنا إلى التساؤل عما إذا كانت الروح أبدية أم مؤقتة ، أو (بتعبير أدق) هل هي خالدة أم فانية. فالأبدية تعني أنها موجودة منذ بدء الخليقة وستبقى إلى نهايتها. أما المؤقتة فتعني أي فترة زمنية أقصر، وإن كانت قد تكون طويلة جدًا. وقد تعني المؤقتة ما دام الجسد الحالي حيًا، أو قد تعني أجيالًا عديدة، سواء بوجود الجسد المادي أو بدونه.

يبدو أن الفلسفة الهندية لم تكن تُولي اهتمامًا للأرواح المؤقتة، بل اقتصرت على الأرواح الأبدية أو انعدام الأرواح - ففيما يتعلق بالروح، كان الأمر إما وجودها الكامل أو عدم وجودها [173]. إلا أن هذا التناقض غير مقبول فلسفيًا. من الممكن أن تكون الروح ظاهرة ثانوية للجسد البشري الحي (وبشكل أوسع، للحيوان، أو على الأقل للحيوانات العليا)، حيث تُوجد معه وتفنى معه. أو ربما تدوم هذه الروح المؤقتة لفترة أطول، فتنتقل من جسد إلى آخر، أو ربما توجد دون جسد. لا نعلم (على الأقل، أنا لا أعلم)؛ لكن المؤكد أن هذه احتمالات مفاهيمية لا يمكن تجاهلها. وبالتأكيد، وجدت البشرية غير البوذية هذه الاحتمالات واردة، إذ أن العديد من الأديان تقوم على مثل هذه المعتقدات البديلة.

فيما يتعلق بالروح الأبدية، يكمن السؤال في إمكانية تحرير هذه الروح من دورة الولادة والموت (المزعومة). هل تستلزم خلود الروح منطقيًا سجنها الأبدي في المعاناة؟ لا أرى مبررًا لذلك. من الممكن أن تكون الروح الأبدية قد عاشت في سعادة، ثم سقطت في براثن المعاناة، لكنها لا تزال قادرة على انتشال نفسها من محنتها عبر الممارسات الروحية. بل قد يكون تحريرها مرهونًا ببرنامج روحي كالحقائق النبيلة الأربع في البوذية؛ أي بإدراك أنها عالقة في حلقة مفرغة من المعاناة، وأن هذه المعاناة ناتجة عن التعلق ويمكن علاجها بالتحرر منه، وأن هذا التحرر يمكن تنميته عبر الطريق النبيل ذي الشعب الثمانية. إذن، لا يوجد ما يتعارض جوهريًا مع البوذية في تأكيد وجود الروح الأبدية. أنا لا أدعو إلى هذا، بل أشير فقط إلى إمكانية الدعوة إليه بما يخالف العقائد السائدة.

الأمر المؤكد، على أي حال، هو أن فكرة انعدام الروح غير قابلة للتطبيق منطقيًا. لم يواجه البوذيون قط المشكلات المنطقية التي تثيرها هذه الفكرة بشكل مباشر، ولم يحاولوا حلها بصدق. فهم دائمًا ما يترددون خوفًا من أن ينظر إليهم أقرانهم على أنهم حاملو "آراء خاطئة" زنادقة؛ لذا، يستمرون في ترديد تعاليم انعدام الروح، ويحاولون تبريرها (باستخدام وسائل سخيفة مثل نظرية التتراليمّا، التي تطرح فكرةً غريبة مفادها أن

---

173 فعلى سبيل المثال، في البهاغافاد غيتا الهندوسية، يقول كريشنا إن الأتمان (الروح الفردية) هو: "غير مولود، غير ميت؛ لا يتوقف، لا يبدأ؛ خالد، لا يولد؛ لا يتغير إلى الأبد." (أغنية الإله: البهاغافاد غيتا).

الشيء يمكن أن يكون موجودًا وغير موجود في آنٍ واحد، أو أنه يمكن أن يكون غير موجود وغير غير موجود). إن استخدام عقيدة السكاندات الخمس كتفسير لوهم الذات (المزعوم) لا يقنع أي مراقب نزيه، كما هو موضح أعلاه. يقول الدعاة البوذيون إنه لا ينبغي للأفراد أن يأخذوا البوذية على محمل الإيمان، بل عليهم أن يحاولوا التفكير في المسائل بأنفسهم، وسيدركون منطقها. لكن عندما يفعل أحدهم ذلك، ويتوصل إلى استنتاج مختلف ويرفض إحدى أفكارهم المبتذلة، فإنهم يصابون بالذهول إن لم يكونوا عدائيين.

الحقيقة هي أنه من المستحيل صياغة نظرية موثوقة عن النفس البشرية دون التسليم بوجود روح في جوهرها. لا بد من وجود من يعاني ويرغب في التخلص من معاناته. لا يمكن لكيان آلي أن يعاني، ولا يمكنه ممارسة الطقوس الروحية للتغلب على المعاناة. الممارسة الروحية تعني، ولا يمكن أن تعني إلا، ممارسة كيان روحي، أي روح تمتلك قوى الإدراك والإرادة والتقييم. لا يمكن مساواة هذه القوى بإشارات كهربائية في الدماغ، أو بأحداث في مراكز الطاقة (سكاندها). إنها فريدة من نوعها ، خارقة للطبيعة وغامضة، لا يمكن اختزالها إلى عمليات ميكانيكية. الإدراك دون وعي من قِبل ذات (كيان مدرك) تناقض في حد ذاته؛ والإرادة دون فاعل حر (مُنفذ) تناقض في حد ذاته؛ والتقييم دون وجود شخص معرض للخطر (يربح أو يخسر شيئًا) تناقض في حد ذاته. هذا ليس مجرد قواعد نحوية؛ بل هو منطق.

من الأسئلة المهمة المتعلقة بالروح: هل تبقى على حالها طوال وجودها، أم أنها تتغير روحياً (للأفضل أو للأسوأ) مع مرور الزمن؟ تكمن أهمية هذه المسألة في تأثيرها على المسؤولية، وعلى الثواب أو العقاب (الكارما في البوذية). فإذا افترضنا أن الروح مسؤولة عن أفعالها في وقت ارتكابها، فهل من العدل أن تتحمل عواقبها لاحقاً ؟ هل أدفع في شيخوختي ثمن رذائل شبابي التي كففت عنها، أم أنال جزاء فضائل شبابي المتأخرة حتى وإن لم أعد أملكها؟ إذا كانت الروح ثابتة لا تتغير، فالجواب سيكون نعم. أما إذا كانت تتطور أو تتدهور مع مرور الزمن، فقد يبدو الجواب سلبياً للوهلة الأولى. فهل يمكن القول إن الشخص نفسه هو من ارتكب هذه الأفعال؟

قد تُطرح حلولٌ مختلفةٌ لهذه المشكلة. أولًا، ينبغي التأكيد على أن جزءًا كبيرًا من عبء الكارما (سواءً كان خيرًا أم شرًا) في حياتنا يقع في بُعدينا العقلي والجسدي. والسؤال المطروح هنا هو: هل يقع جزءٌ من عبء الكارما في بُعدنا الروحي، أي في روحنا؟ إذا افترضنا ثبات الروح، فلا بد من ربط جميع التغيرات الروحية الظاهرة المرتبطة بها ببيئتها العقلية والجسدية. وهكذا، فإن الروح نفسها في طفولتها تمتلك

قدراتٍ محدودةً على المشي والكلام، وما إلى ذلك؛ وفي مرحلة البلوغ، تبلغ قدراتها العقلية والجسدية ذروتها؛ وفي الشيخوخة، تتدهور تدريجيًا.

علاوة على ذلك، إذا فكر المرء وتصرف بطريقة تقية، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية سعيدة، وربما حياة خارجية سعيدة أيضًا؛ بينما إذا فكر وتصرف بطريقة فاسدة، فمن المرجح أن يتمتع بحياة داخلية تعيسة، وربما حياة خارجية تعيسة أيضًا. ولكن ماذا عن الحياة الآخرة المفترضة، عندما تكون الروح بلا جسد أو عقل؟ إن الخيارات التي يتخذها الإنسان في أي وقت تعكس مجمل ظروفه في ذلك الوقت. إذا كنتُ على حالي عبر الزمن، فمن حيث المبدأ، لو وُضعتُ في نفس الظروف، لتفاعلتُ معها بالطريقة نفسها. وهذا يبدو مناقضًا لمبدأ الإرادة الحرة، الذي ينص على أن الروح تظل حرة في الاختيار مهما كانت المؤثرات المحيطة بها، وبالتالي فهي في نهاية المطاف غير قابلة للتنبؤ.

لعلّ الموقف الأنسب هو الموقف الذي اقترحته البوذية في سياق عقيدة السكاندات الخمس. وأقصد هنا "سوترا العبء" التي شرحها فاسوباندو[174].

> "إن العمليات التي حدثت في الماضي تسبب معاناة في تلك التي تليها. ولذلك تسمى سكاندها السابقة "العبء"، وتسمى سكاندها اللاحقة "حاملة" [العبء]".

يمكننا تطبيق الفكرة نفسها على الروح (بدلاً من السكاندها)، فنقول إن وجودها الحالي نابع من وجودها الماضي، فهي في الحقيقة امتدادٌ دائمٌ لماضيها، تحمل معها ليس فقط وجودها، بل أيضاً أعمالها الصالحة والسيئة. وبهذا، حتى لو خضعت الروح (الحاملة) لتغيرات داخلية، فإنها تبقى مسؤولة عن أفعالها الماضية (العبء). يصبح الماضي متجذراً في الحاضر والمستقبل. في هذه الحالة، يجب أن نطرح السؤال: ما التغيرات الممكنة داخل الروح؟ أليست كياناً واحداً؟ هل يمكن أن تتكون من أجزاء؟ يبدو أن هذا يعيدنا إلى وصف نفسي، كما هو مقترح في نظرية السكاندها الخمسة!

مع ذلك، أرى أن مثل هذه الأسئلة غير مناسبة في العالم الروحي، الذي لا يُقارن تمامًا بالعالمين المادي والعقلي. فالروح، لكونها غير ظاهرة، لا يمكن تصورها بحجم أو شكل أو حتى موقع محدد، أو على أنها تزداد أو تنقص في محتواها - فهذه المفاهيم وغيرها مستمدة من العوالم الظاهرية.

---

174 في كونز، مرة أخرى (ص 195).

بل ينبغي لنا أن نتقبل أننا لا نستطيع وصف الروح، تمامًا كما لا نستطيع فهم آلياتها النهائية فهمًا كاملًا. فكما أن الإدراك والإرادة والتقييم أحداث كونية فريدة من نوعها ، كذلك الروح أسمى من أن تُحصر في أي تشبيهات مبسطة.

تجدر الإشارة إلى أن مفهوم الروح المطروح هنا ليس بعيدًا جدًا، في كثير من النواحي، عن المفهوم البوذي لطبيعة بوذا. تأملوا في التصريحات الرائعة التالية للمعلم سون تشينول [175]:

> "الجسد المادي زائل، له ميلاد وموت. أما العقل الحقيقي فهو كالفضاء، لا نهاية له ولا يتغير...
>
> الجسد المادي مركب من أربعة عناصر: الأرض والماء والنار والهواء. جوهرها غير واعٍ؛ فكيف لها أن تُدرك أو تُدرك؟ ما يستطيع الإدراك والإدراك هو طبيعة بوذا خاصتك...
>
> في العينين، يُسمى هذا بصرًا. في الأذنين، يُسمى هذا سمعًا... في اليدين، يمسك ويقبض. في القدمين، يمشي ويركض... يعرف المدركون أن هذه هي طبيعة بوذا، جوهر التنوير. أما من لا يعرفون فيسمونها الروح...
>
> بما أنه بلا شكل، فهل يمكن أن يكون له حجم؟ وبما أنه بلا حجم، فهل يمكن أن تكون له حدود؟ لأنه بلا حدود، فليس له داخل ولا خارج. ولأنه بلا داخل ولا خارج، فليس له قريب ولا بعيد. ولأنه بلا قريب ولا بعيد، فليس له مكان هنا ولا هناك. ولأنه بلا مكان هنا ولا هناك، فليس له ذهاب ولا مجيء. ولأنه بلا ذهاب ولا مجيء، فليس له ولادة ولا موت. ولأنه بلا ولادة ولا موت، فليس له ماضٍ ولا حاضر... [176]

من الواضح أن "العقل الحقيقي" الذي هو "كالفضاء"، و"طبيعة بوذا" التي وحدها قادرة على "الإدراك والمعرفة"، أي التي ترى وتسمع وتلتقط وتتحرك، أي التي هي فاعل أفعال الوعي ومصدر الأفعال الإرادية، تُطابق ما نسميه عادةً الروح، حتى وإن رفض الكاتب المذكور تسميتها بالروح. ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من العقيدة البوذية القائلة بأن الأفعال المعرفية والإرادية لا تستلزم وجود ذات، يبدو أن هذا

---

175 كوريا، 1158-1210.

176 كلاسيكيات البوذية والزن ، المجلد 1. الصفحات 417-419، 424.

الكاتب يُدافع عن ذلك (حتى مع إنكاره الفاضل للذات). فهل الفرق بين هذين المفهومين لفظي فحسب؟ أقول لا. ففكرة الروح تُشير إلى التفرّد (بمعنى واقعي ما)، بينما تحمل فكرة طبيعة بوذا دلالة أكثر شمولية (حيث تُعتبر الفردية الظاهرية وهمًا محضًا).

(ب) لنتناول الآن مفهوم **الفراغ في البوذية** . تجدر الإشارة منذ البداية إلى أنني لا أدّعي امتلاك وعيٍ أعلى، ولا أهتم بالخوض في تأملات ميتافيزيقية خيالية باستخدام مصطلحات معقدة. أكتب بصفتي فيلسوفًا منطقيًا، ورجلًا عاديًا صادقًا يسعى إلى الوصول إلى الحقيقة دون تزييف. لا يقصد معظم البوذيين بكلمة "الفراغ" العدم الحرفي، أو الفراغ المطلق (العدم). ربما فهم بعض مفكري مذهب هينايانا المصطلح بهذه الطريقة، لكنني أظن أن مفكري مذهب ماهايانا نظروا إليه بنظرة أكثر إيجابية (أو ربما مبهمة) باعتباره يشير إلى "لا وجود ولا عدم". يهدف هذا التعبير الأخير إلى رفض كل من الإيمان المفرط بوجود العالم الظاهري (الأبدية) والإيمان المفرط بعدم وجوده (العدمية). إنه يُقصد به أن يكون حلًا وسطًا - "طريقًا وسطًا".

مع ذلك، فيما يتعلق بمفهوم "النهج الوسطي"، فمن غير الدقيق (بل من قبيل التشوش الفكري) القول، كما يفعل البوذيون، بأن هذا الفراغ "غير ثنائي"، مما يوحي بأنه يشمل حرفيًا جميع المتناقضات، أي أنه يسمح بالتناقض الفعلي. كل ما يمكن قوله هو أن الفراغ يشمل كل ما هو واقعي إيجابي ، سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل. وكما أن الوقائع لا تتناقض أبدًا، أي كما أن التناقض لا يحدث في الواقع في أي زمان أو مكان (ولا حتى في الذهن عند التأمل)، فإن الفراغ لا يقبل التناقضات. التناقض وهمي بلا شك، وأي ادعاء به خاطئ بالضرورة. يجب أن يُفهم مصطلح "غير ثنائي" على أنه (بدقة أكبر) موحد، غير متمايز. إنه يشير إلى الإيجابي الفعلي، لا إلى أي سلبي متخيل.

كثيراً ما يُفهم ضمناً أن الفراغ يُقابل المطلق، واللامتناهي، والحقيقة المطلقة، والأصل البدئي للوجود أو للعقل، والواحد، والعدم، والجوهر، وما إلى ذلك. هذا المفهوم، وبعض المصطلحات المستخدمة فيه، ليس غريباً تماماً على الفلسفات والأديان الأخرى.

منذ بداياتها ما قبل سقراط، سعت الفلسفة اليونانية إلى استكشاف الوحدة الكامنة وراء التعدد، وما يكمن وراء العالم الظاهري المتنوع، والأرضية المشتركة لكل ما نختبره بشكل عام، ومن أين تأتي الأشياء وإلى أين تذهب (إن صح التعبير). بلغت هذه الأفكار ذروتها في الأفلاطونية المحدثة في أواخر العصور القديمة، ثم عادت إلى الفلسفة الغربية في

أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة في سياقات مختلفة. توجد مفاهيم مماثلة في اليهودية والمسيحية والإسلام، وبالطبع في الديانات الهندية الأخرى، ولا سيما الهندوسية - خاصة في تياراتها الصوفية. لقد أثرت الفلسفة اليونانية بلا شك في هذه الديانات المختلفة، كما أثرت هذه الديانات بدورها في بعضها البعض في هذا الصدد. ولا شك أيضاً في وجود تأثيرات من وإلى البوذية، كما يشهد على ذلك حوار ميليندا بانها المذكور آنفاً ، وهو حوار بين ملك يوناني وراهب بوذي.

فيما يتعلق بأجسامنا، أو بالمادة عمومًا، يُقال غالبًا إنه على الرغم من أنها تبدو "مادية" بدرجات متفاوتة (بما في ذلك الغازات والسوائل مع المواد الصلبة)، إلا أنه إذا تعمقنا في تركيبها، كما هو متاح لنا اليوم، فسنجد في معظمه فراغًا، مع وجود جسيمات نادرة جدًا من الكتلة، وهي في الأصل مجرد جيوب من الطاقة، متصلة بمجالات قوة غير مادية. لكن الرد البديهي على ذلك هو أن هذا لا يعني فراغًا تامًا؛ أي حتى لو لم تكن المادة كاملة ومادية كما تبدو للوهلة الأولى، فهذا لا يعني أنها خالية تمامًا من أي شيء .

مع ذلك، لا أعتقد أن المفهوم البوذي للفراغ عند تطبيقه على المادة يشير إلى هذا الفراغ ذي الجوهر النادر. بل أعتقد أنه يشير إلى الأرضية المشتركة الكونية والوحدوية المفترضة لجميع الأشياء، والتي يمكن تصورها كوجود خالص، قبل أي تمايز إلى كيانات أو خصائص أو أحداث متميزة. لا يمكن وصف هذا الوجود الجذري أو تحديد موقعه، لأن القيام بذلك يعني إسناد صفة أو مكان محدد إليه دون غيره.

فيما يتعلق بالظواهر العقلية، والتي أعني بها جوهر الذكريات والتخيلات المشتقة منها، والتي تبدو وكأنها تحدث في أذهاننا، فإنها تبدو أقل جوهرية بكثير من الظواهر المادية، ولكنها مع ذلك تُعدّ ظواهرية من حيث أننا ندركها على أنها تمتلك ألوانًا وأشكالًا وأصواتًا، وربما أيضًا (مع أنني لست متأكدًا من ذلك) روائح ونكهات وملمسًا. يجب علينا أيضًا في هذا السياق أن نولي اهتمامًا للمشاعر والأحاسيس الملموسة التي تبدو وكأنها تحدث في أجسادنا أو رؤوسنا، والتي نصنفها مجتمعةً على أنها أحاسيس لمسية.

من الجدير بالذكر أهمية الإحساس باللمس في نظرتنا للمادة: فـ"الصلابة" التي ننسبها للمادة تُعرَّف من خلال المقاومة التي نشعر بها عند دفعها أو سحبها أو عصرها، وكذلك من خلال المدة النسبية الواضحة للجسم الذي نلمسه. ومهما بلغت كمية الفراغات المادية التي قد تحتويها المادة في الواقع، فإن تجربة الصلابة (بدرجات متفاوتة) تبقى قائمة، وتؤثر بشكل كبير على إحساسنا بـ"المادية". في هذا السياق، تبدو الظواهر العقلية أقل "صلابة" من الظواهر المادية، إذ إنها أكثر قابلية

للتلاشي وأسرع مرونة (وأقل مرونة في بعض النواحي). ولا ينبغي فهم الصفة البوذية "فارغ" على أنها تعني "خالٍ من الصلابة"، لأن الصلابة (كما سبق شرحه) هي معطى ظاهري ، وبالتالي لا يمكن إنكارها.

بالإضافة إلى ذلك، في رأيي، يجب أن نأخذ في الاعتبار، باعتبارها "ظواهر" عقلية بمعنى موسع (بشكل أدق، "مظاهر")، موضوعات الحدس مثل الذات والوعي والإرادة والتقييم، على الرغم من أنها غير ظاهرية تمامًا ، أي خالية من اللون والشكل والصوت وما إلى ذلك. يمكن أيضًا اعتبار كل هذه الموجودات فارغة، بل وأكثر من ذلك، إذا فهمنا المفهوم بشكل صحيح كما هو مقترح أعلاه.

بحسب البوذية، يمكن معرفة هذا الأصل والأساس لكل الوجود، وهو جوهري ومتعالي في آنٍ واحد، من خلال التأمل، أو على الأقل عندما يبلغ هذا التأمل غايته في التنوير. في هذا، تختلف البوذية عن فلسفة كانط، التي ترى أن عالم النواميناال غير قابل للإدراك من حيث المبدأ بواسطة الجهاز المعرفي البشري (مع أن كانط [177]ادعى، من خلال صياغة نظريته، بشكلٍ متناقض، أنه على الأقل يعرفه) .

ومع ذلك، يتفق الاثنان على نقاط عديدة، مثل وصف العالم الظاهري بأنه وهمي بينما العالم الباطني حقيقي. من الواضح أن الفراغ يشير إلى ركيزة كونية موحدة، تتسم بالهدوء والسكينة، ومع ذلك فهي تحوي، بل وتنتج، كل التعدد والحركة التي ندركها على مستوى إدراكنا السطحي. عالم الظواهر يطفو على العالم الباطني كما تطفو أمواج المحيط على سطحه. الماء والأمواج في جوهرهما شيء واحد، ومع ذلك يمكن تمييزهما بالتجريد؛ وكذلك الأمر بالنسبة للعالم الباطني والظاهري.

تجدر الإشارة هنا إلى النظرية البوذية حول الترابط أو الاعتماد المتبادل بين جميع التعاليم . وفقًا لهذه النظرية، كل شيء ناتج عن كل شيء آخر؛ لا شيء قادر على الوجود بمفرده. ولهذا السبب تحديدًا يمكن القول إن كل شيء (أي كل الأشياء في عالم الظواهر) فارغ - لأنه لا يملك "وجودًا ذاتيًا" (سفابهاها). هذا يعني أننا نحن البشر، وجميع الكائنات الحية، لسنا فقط فارغين من الذات، بل حتى النباتات والجمادات فارغة. قد يبدو هذا منطقيًا للوهلة الأولى، لكن مفهوم الاعتماد المتبادل لا يصمد أمام التدقيق المنطقي الجاد. إن الادعاء بأن كل شيء سبب لكل شيء هو ادعاء بوجود علاقة سببية جزئية، على الأقل، بين أي شيئين. لكن هذه العلاقة السببية يجب أن تكون حصرية إلى حد ما لكي توجد أصلًا [178].

---

177 إيمانويل كانط (ألمانيا، 1724-1804).

178 راجع كتابي "منطق السببية "، الفصل 16.3، للحصول على رد كامل.

لذا، فإن الفكرة التي طرحها الفلاسفة البوذيون هي في الواقع مغالطة، "مفهوم مسروق".

ينبغي القول أيضًا إن مصطلح "الفراغ"، بقدر ما يُقصد به المعنى السلبي، أي كدلالة على انعدام الوجود، هو مصطلح مفاهيمي بالضرورة . يمكننا القول إن الوجود ينشأ من العدم ويعود إليه، ولكن يجب الإقرار بأن هذا أمر لا يمكن معرفته بالتجربة المباشرة، سواء أكانت عادية أم تأملية، وإنما فقط من خلال الإدراك المفاهيمي. والسبب البسيط لذلك هو أن النفي لا يمكن أن يكون موضوعًا للإدراك أو الحدس، وإنما لا يمكن معرفته إلا بالاستدلال الاستقرائي من خلال بحث غير مثمر عن شيء إيجابي [179]. لا يمكن تجربة إلا الإيجابيات. جميع المصطلحات السلبية، منطقيًا، مفاهيمية بالضرورة؛ بل إن النفي هو أحد أسس الفكر المفاهيمي. وبالتالي، فإن أي ادعاء بأن المرء قد اختبر ، في أعمق مستويات التأمل، العدم الكامن في أصل الوجود، هو ادعاء غير معقول: فمن المؤكد أن التفكير (حتى وإن كان بلا كلمات) كان حاضرًا.

في البوذية، الأصل شيء غير شخصي، مع أن البعض قد يعتبره نوعًا من وحدة الوجود. أما في الديانات الرئيسية المذكورة آنفًا، فيُعرَّف الأصل بالله. في رأيي، هذا التعريف أكثر مصداقية، إذ لا أرى كيف يمكن للروح الفردية الواعية، ذات الإرادة، والقيمة أن تنبثق من شيء أعظم ليس هو نفسه واعيًا، ذا إرادة، وقيمة. ولأن هذه القدرات أسمى من الطبيعة غير الشخصية، فلا بد أن مصدرها النهائي يمتلكها أيضًا. في الكابالا اليهودية، على سبيل المثال، تُعتبر الروح البشرية شرارة من الروح الإلهية (شريحة من الأصل). نحن على صورة الله ومثاله، فمثله، لدينا روح، وإدراك، وإرادة، وقيمة، وإن كان ذلك بدرجة ضئيلة جدًا مقارنةً بعلمه المطلق، وقدرته المطلقة، وخيره المطلق. على أي حال، من الواضح وجود قدر كبير من الاتفاق بين مختلف الفلسفات والأديان.

(ج) لننظر الآن إلى الروح في سياق الفراغ. هل مفهوم الذات أو الروح متوافق منطقيًا، أم (كما يدّعي البوذيون) غير متوافق، مع مفهوم الفراغ؟ هل تستطيع الروح التحرر من قيودها ومعاناتها، أم أنها بالضرورة عالقة في عبودية أبدية للولادة والموت، مخدوعة بتشبث لا نهاية له بأشياء زائلة؟ هل التحرر ممكن فقط بالتخلي عن اعتقادنا بالروح؟ إذا كانت الإجابة على هذه الأسئلة متوافقة مع البوذية، فإن عقيدة السكاندات الخمس تبدو مفيدة؛ ولكن إذا استطاعت الروح (بأي جهد جبار في الممارسة الروحية) أن تنفصل عن الظاهر وتصل إلى الجوهر، فإن هذه

179 انظر إلى تأملاتي ، الفصل التاسع.

العقيدة تبدو، في أحسن الأحوال، زائدة عن الحاجة، إن لم تكن مثيرة للسخرية.

لنتأمل أولًا في النفس المؤقتة (سواء اقتصر وجودها على حياة واحدة أو امتدت عبر عدة حيوات، سواء في جسد أو بدونه). هذه النفس، بالضرورة، كغيرها من الكائنات الزائلة التي لها بداية ونهاية، قد أتت من العدم وإليه ستعود؛ فهي مخلوقة ومقيدة من قِبَل الواحد غير المخلوق وغير المقيد. بل يمكن اعتبار النفس المؤقتة أبدية بمعنى أنها تشارك في الأبدية، ليس فقط عندما توجد مؤقتًا ككيان متميز، بل حتى قبل خلقها وبعد فنائها الظاهري، حين تكون جزءًا غير متمايز من الأصل. إذن، لا مشكلة في ذلك، إلا في معرفة كيفية تحريرها بدقة (وهو أمر ليس بالهين، بالطبع).

قد تكمن المشكلة بالأحرى في مفهوم الروح الأبدية، وهذا بلا شك ما جعل البوذيين يتوجسون من فكرة الذات نفسها (التي اعتبروها أبدية بالضرورة). تكمن المشكلة في: إذا كانت الروح الفردية (أو أي شيء آخر) تقف جنبًا إلى جنب مع الحقيقة المطلقة طوال الأبدية، فكيف لها أن تندمج معها؟ لا يبدو أن هناك سبيلًا للتحرر يُمكن تصوره لروح منفصلة أزليًا عن العدم بحكم تعريفها. ولكن حتى هنا، يُمكننا القول إن انفصال الروح المتميزة عن المصفوفة الكونية الموحدة ليس إلا وهمًا؛ أي أن هذه الروح التي لا تُفنى هي في الواقع، طوال الأبدية، انبثاق دائم من الهاوية، وهي في الحقيقة مُدمجة فيها دائمًا. ما يجعل الوهم (مثل السراب أو الانعكاس) وهميًا ليس مدته (جزء من الثانية أو مليار سنة)، بل نسبيته (السراب ناتج عن انكسار الضوء من واحة، وصورة القمر المنعكسة ناتجة عن انعكاس الضوء من القمر). لذا، في الحقيقة، حتى الروح الأبدية يمكن تصورها أن تتصالح مع الفراغ. لا أؤكد بالضرورة أن الروح أبدية بهذا المعنى، بل أشير فقط إلى إمكانية ذلك.

في الختام، لا تُجدي فكرة السكاندها نفعًا فيما يتعلق بشرط الفراغ. بل إنها مُضللة للغاية، لأنها مبنية على افتراضات خاطئة بشأن احتمالات عقائدية أخرى. يتمسك البوذيون بهذه الفكرة بشدة، ولكن دون مبرر حقيقي. من الواضح أن موقفي هنا هو أنه من المنطقي أن ندّعي أن للإنسان روحًا، ونرفض الاعتقاد البوذي التقليدي بأن ما نسميه ذواتنا ليس إلا مجموعة من الأحداث العابرة غير الشخصية، دون التخلي عن العقيدة الميتافيزيقية القائلة بأن جوهر الوجود الروحي (أي وجود كل روح) هو "الفراغ" كما هو مفهوم هنا.

كما يمكننا القول إن الظواهر المادية الظاهرة، أو الظواهر العقلية الملموسة، هي في جوهرها فارغة، كذلك يمكننا القول إن الروح التي يتكون منها كل منا "جوهرية" بطريقتها الروحية السامية، وفي الوقت

نفسه فارغة في جوهرها، أي أنها في الأساس جزء من الأساس الكوني والوحدوي للوجود. بعبارة أخرى، وخلافًا لما تصوره الفلاسفة البوذيون، ليس من الضروري إنكار وجود الروح لتأكيد "فراغها"، تمامًا كما ليس من الضروري إنكار وجود الجسد أو العقل لتأكيد "فراغهما". أي أنه لا توجد ضرورة منطقية لتبني فكرة السكاندات الخمس، إذا كان الغرض من هذا الموقف هو مجرد تأكيد "الفراغ".

3. ختاماً

الحقيقة أن نظرية انعدام الروح مليئة بالتناقضات. يُخبرنا البوذيون أننا نستطيع أن نجد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون وجودنا . يُطلب منا أن نكون واعين، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا القدرة على الإدراك - أي أن الروح ليست موضوع الأحداث الإدراكية. يُطلب منا أن نسعى جاهدين لإيجاد التحرر، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا امتلاك الإرادة - أي أن الروح هي الفاعل الحر لأفعال الإرادة. يُطلب منا أن نتخذ الخيارات الحكيمة في الحياة، لكنهم في الوقت نفسه يُنكرون علينا حق إصدار الأحكام القيمية - أي أن الروح قادرة على الاستقلال. والتقييم الموضوعي .

رغم هذه المفارقات، التي كانت معروفة جيدًا للفلاسفة البوذيين منذ البداية، إلا أن نظرية انعدام الروح لا تزال قائمة. ما معنى الروحانية بدون روح (نفس، ذات)؟ من يستطيع التحرر إن لم يكن هناك من يُحرر؟ لماذا وكيف ننخرط في الممارسات الروحية إن لم نكن موجودين فحسب، بل نفتقر أيضًا إلى الوعي والإرادة والتقييم؟ ما جدوى البحث عن الخلاص من المعاناة إن لم نكن نعاني حقًا؟ من يكتب كل هذا ومن يقرأه؟ ببساطة، لا يمكن تأييد نظرية انعدام الروح. يمكن القول إن الروح "فارغة" في جوهرها بالمعنى المذكور آنفًا، لكن فرضية السكاندات الخمس بدلًا من الروح غير منطقية.

لقد رأينا أن مذهب السكاندات الخمس لا يُمكن اعتباره وصفًا دقيقًا للنفس البشرية بكاملها. فهو ليس وصفًا ظاهريًا شاملًا، إذ يتجاهل ملكات الإنسان العليا الرئيسية - الذكاء والعقلانية والإرادة الحرة. ويركز حصريًا على بعض الجوانب التافهة في علم النفس البشري، أي السكاندات الخمس، دون الاعتراف صراحةً بالجانب النبيل للإنسانية، الذي يُتيح التحرر من هذه التفاهات. وله ادعاءات ميتافيزيقية، ذات دلالات وجودية ومعرفية - لا سيما فكرة أننا فارغون من الروح، مُجردون من الشخصية - لكن يتضح أن هذه الفكرة لا تصمد أمام التدقيق المنطقي، إذ إنها مبنية على حجج دائرية واستنتاجات مُسبقة.

وهكذا، فبينما قد تبدو نظرية السكاندات الخمس في البداية وكأنها ملاحظة وفكرة مهمة، تُطبّق وتُعزّز النظرية البوذية العامة للفراغ، وتُقدّم في الوقت نفسه وصفًا مفيدًا روحيًا لعلم النفس البشري، إلا أنها في الواقع عقيدة محدودة وغير مدروسة جيدًا. هذا لا يعني أنها عديمة القيمة تمامًا، ولكنه يعني أنها أقل أهمية بكثير مما يُصوّر لها.

مع ذلك، أودّ أن أضيف أن النقد الحالي لهذه العقيدة تحديدًا في علم النفس والفلسفة البوذيين لا يهدف إلى التقليل من شأنهما أو رفضهما رفضًا قاطعًا. فلا شك أن علم النفس والفلسفة البوذيين يقدمان الكثير للباحث عن الحكمة أكثر من هذه العقيدة. فهما غنيان برؤى عميقة حول النفس البشرية وحالتها، يستفيد منها كل إنسان. ويتجلى هذا بوضوح في المبادئ الأساسية للفكر البوذي، وهي الحقائق النبيلة الأربع، التي تُقرّ بمعاناة الإنسان وتُحدد مصدرها النفسي في التشبث بأمور زائلة، وتُعلن إمكانية التخفيف من هذه المعاناة من خلال برنامج محدد من الممارسات الروحية.

في المفهوم البوذي للحياة البشرية، تُصاب عقولنا بالتسمم نتيجةً للعديد من المشكلات المعرفية والإرادية والعاطفية. يكمن أصل المعاناة الإنسانية في كمٍّ هائل من الجهل والوهم بشأن الذات والعالم الذي يجد المرء نفسه فيه فجأةً وبشكلٍ غامض. تُولّد هذه المشكلات شتى أنواع الرغبات غير الحكيمة، بما في ذلك الجشع (للطعام، وللممتلكات المادية) والشهوة (للإشباع الجنسي، وللسلطة)، والنفور (المخاوف، والكراهية). تدفع هذه الأخيرة الناس إلى التصرف بأنانية (بالمعنى المرضي للكلمة)، وفي بعض الحالات إلى الخداع أو حتى العنف (البرود والقسوة)، وبشكل عام إلى الحماقة. لكن البوذية تقترح سُبلاً لعلاج هذه الأمراض، لذا فإن نظرتها إيجابية في جوهرها.

من الواضح أن البوذية تتبنى منهجًا نفسيًا بامتياز في الحياة. كما تتميز بنهجها العملي، الذي لا يلقي باللوم على أحد، في التعامل مع الروحانية، وهو ما يفسر بلا شك انجذاب الكثيرين إليها في الغرب اليوم. وعلى عكس معظم الديانات الكبرى الأخرى، ولا سيما اليهودية وفروعها المسيحية والإسلامية، لا تسعى البوذية إلى إشعار الناس بالذنب حيال ذنوبهم، بل تشجعهم على معالجة مشاكلهم انطلاقًا من مصلحتهم الذاتية العقلانية. ولذا فهي أقل عاطفية وأكثر عقلانية في جوانب عديدة.

تشمل اليهودية أيضًا، على سبيل المثال، تعاليم نفسية، وإن كان ذلك بدرجة أقل. من أبرز سمات علم النفس اليهودي فكرة أن لدى الإنسان نزعتين فطريتين: نزعة حسنة (يتزر طوف) ونزعة سيئة (يتزر رع)

. [180]تؤثر هاتان النزعتان على الإنسان إيجابًا أو سلبًا في مسيرة حياته (الجسدية والروحية)، لكنهما لا تسيطران عليه أبدًا، لأن الإنسان مُنح حرية الإرادة. وهذا يعني أنه مهما يكن، فإن الرجل أو المرأة مسؤولان دائمًا (على الأقل بعد بلوغهما سن الرشد) عن خياراتهما. هذا الإيمان الأخلاقي بحرية الاختيار والمسؤولية الشخصية حاضر في اليهودية منذ نشأتها، كما توضح الآية التوراتية التالية: « الخطيئة رابضة عند الباب، وإليك شهوتها، وأنت تسود عليها » (تكوين 4: 7) [181]. بمعرفة هذا، أي أن الإنسان يملك حرية الإرادة، يستطيع التغلب على كل التأثيرات السيئة والمضي قدمًا نحو الحياة الأبدية.

في البوذية، نجد إمكانية مماثلة لتحمّل المسؤولية الكاملة عن حياة المرء في الفصل الأول من الداماپادا (1:1-2). " إذا تكلم المرء أو فعل بقلبٍ غير طاهر، فسيتبعه المعاناة... وإذا فعل بقلبٍ طاهر، فسيتبعه الفرح ". مع أن عقيدة السكاندات الخمس توحي للناس (كما سبق بيانه) بأنهم غير مسؤولين عن أفعالهم، إلا أننا نرى هنا أن هذه ليست رسالة البوذية الحقيقية، التي تحثّ عمومًا على بذل جهد روحي كبير في سبيل التحرر الذاتي، ومن ثمّ التحرر لجميع الكائنات الحية.

---

180 تتناقض هذه الفرضية النفسية القائمة على الميلين، بطبيعة الحال، مع ثلاث فرضيات أخرى: أن الإنسان إما يميل إلى الخير فقط (التفاؤل)، أو إلى الشر فقط (التشاؤم)، أو أنه لا يملك أي ميل فطري على الإطلاق (الحياد). هذه مسألة جديرة بالبحث والتدقيق. إن الفرق بين هذه الفرضيات الأربع يصبح غير ذي جدوى، إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الأمر برمته يدور حول المؤثرات على النفس، وليس حول الحتمية أو القدرية؛ فالنفس تبقى حرة في اختيار التأثر بأحد هذين الجانبين، بدرجة أكبر أو أقل. أعتقد أن جوهر العقيدة اليهودية يكمن ببساطة في توعية الفرد بأنه يتعرض باستمرار لضغوط من مؤثرات متنوعة، بعضها خير وبعضها شر، وأنه من الحكمة أن يتوحد دائمًا مع المؤثرات الإيجابية ويتجنب التأثر بالسلبية؛ أي أن يعتبر الرغبة الحقيقية لنفسه هي الخير، وأن يعتبر الشر مجرد وهم.

181 يمكن تتبع فكرة "الميل إلى الشر" إلى الكتاب المقدس، وتحديدًا إلى سفر التكوين 8: 21، حيث يقتبس عن الله قوله: "إن ميل قلب الإنسان شرير منذ صغره". (هذا ما قيل بعد الطوفان؛ أما في سفر التكوين 6: 5، فقد قيل بنبرة أكثر تشاؤمًا: "إن كل ميل أفكار قلب الإنسان شر طوال اليوم". يفسر المفسرون هذا الاختلاف بالإشارة إلى أن الطوفان جعل الإنسان أكثر حكمة. ولعل للاختلاف بين مصطلحي "ميل قلب الإنسان" و"ميل أفكار قلب الإنسان" دلالة ما).

المراجع الرئيسية

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

باتشيلور، ستيفن. محرر. الجوهرة في اللوتس: دليل للتقاليد البوذية في التبت. لندن: ويزدوم، 1987.

بهاغافاد غيتا، أنشودة الإله . ماركهام، أونتاريو، كندا: مينتور، 1972.

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

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

برازييير، كارولين. علم النفس البوذي . لندن: روبنسون، 2003.

النصوص البوذية . كونز، إدوارد، محرر ومترجم. هارموندسوورث، المكسيك: بنغوين، 1959.

تشنغ، هسويه لي. المنطق الفارغ: البوذية *Madhyamika* من المصادر الصينية . دلهي: موتيلال بانارسيداس، 1991.

كلاسيكيات البوذية والزن ، المجلد 1. ترجمة توماس كليري. بوسطن: شامبالا، 2005.

الدالاي لاما، صاحب القداسة. تحويل العقل . لندن: ثورسونز، 2000.

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

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

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

جبران، خليل. النبي . لندن: هاينمان، 1972.

غونتر ، هربرت ف. الفلسفة البوذية: في النظرية والتطبيق. هارموندسوورث، ميدلسكس: بنغوين، 1972.

هسينغ ، يون. زهرة اللوتس في مجرى مائي. ترجمة توم غراهام. ترومبول، كونيتيكت: ويذر هيل، 2000.

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

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

نهات هان، ثيتش. جوهر الفهم . بيركلي، كاليفورنيا: بارالاكس، 1988.

باتانجالي. يوغا سوترا. ترجمة وشرح من السنسكريتية إلى الإنجليزية. تشيب هارتانفت. الإنترنت: 2003 ،www.arlingtoncenter.org.

سوزوكي، د. ت. مقالات في البوذية الزينية. السلسلة الأولى . (1949). السلسلة الثانية . (1953). لندن: رايدر، 1970، 1980.

سوزوكي، دي تي. مذهب الزن في اللاعقل. تحرير كريسمس همفريز. يورك بيتش، مين: وايزر، 1972.

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

ترونغبا، تشوغيام. لعبة الوهم. شامبالا: بوسطن، 1994.

أعمال آفي سيون

آفي سيون هو مؤلف العديد من الأعمال في المنطق والفلسفة: منطق المستقبل (1990)؛ المنطق اليهودي (1995)؛ اللا منطق البوذي (2002)؛ الظواهرية (2003)؛ منطق السببية (1999، 2003، 2010)؛ الإرادة والمفاهيم السببية ذات الصلة (2004)؛ تأملات (2005)؛ تأملات (2006)؛ تأملات منطقية وروحية (2008-9)؛ منطق من باب أولى (2013).

يمكن دراسة هذه الأعمال مجاناً على الموقعين الإلكترونيين التاليين: www.TheLogician.net و www.AviSionBooks.com.

يمكن قراءة النقد المنطقي للعقائد البوذية مجاناً عبر الإنترنت على الرابط التالي:
www.avisionbuddhism.bravesites.com.

يمكن الاطلاع على قائمة كاملة بمواقع آفي سيون الإلكترونية على الرابط التالي:
www.avisionlinks.bravesites.com.

يمكنكم التواصل مع آفي سيون لطرح الأسئلة أو التعليقات عبر:
avi-sion@thelogician.net