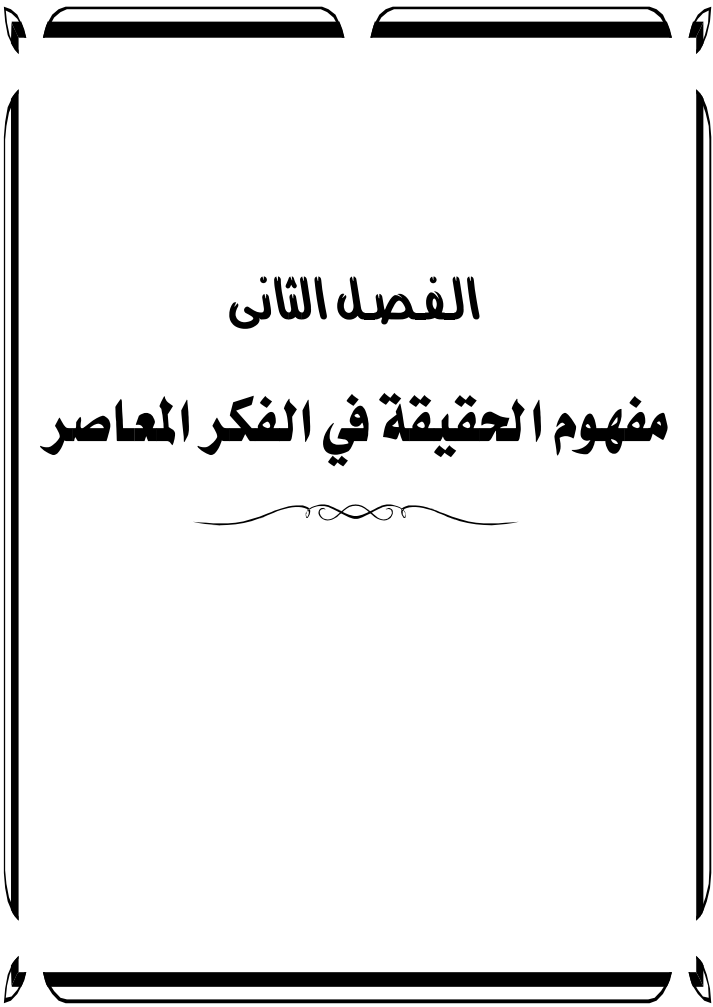




الفصل الثاني

مفهوم الحقيقة في الفكر المعاصر



تمهيد

اختلفت نقطة انطلاق الفلسفة فى كل عصر من العصور فى بحثها عن "الحقيقة" مما أدى إلى تعدد وجهات النظر حول هذه المشكلة، فكان ينظر إلى "الحقيقة" عند فلاسفة اليونان على نحو تكاد تكون فيه مرادفة للوجود أو، بمعنى أوضح، لمعرفة الوجود. ويظهر هذا المعنى فى شعر "بارميندس" حيث تمثلت الحقيقة أمام العقل فى جوهر الوجود الذى لا يتغير مهما تغيرت الأعراض، وكان العقل يصوغ هذه الحقيقة فى قالب من الأفكار والمقولات والأحكام .

وإذا نظرنا إلى تصور "أرسطو" للحقيقة، نلاحظ أنه ينبع من أعماق التصور الإغريقى للطبيعة والوجود، فحقيقة الشئ تمثل ما هو ثابت فى وجوده ولا يمكن أن تتغير طبيعته إلى طبيعة شئ آخر. هذه النظرة إلى الطبيعة "أى طبيعة الأشياء والموجودات وبالتالى طبيعة الوجود كله"، هى التى دفعت "أرسطو" إلى تحديد الصور التى تتشكل بها هذه الطبائع. وتتمثل الحقيقة عنده - تبعاً لذلك - فى معرفة هذه الصور، أى صور الفكر وصور الوجود والتطابق الكامل بينهما، هذا التوازن بين كل من الفكر والوجود، وهذا التعادل بين كفتى الصور هو الذى يجعل من الحقيقة عند "أرسطو": حقيقة التطابق بين العقل والواقع .

وإذا كانت الحقيقة قد ارتبطت عند القدماء بالوجود والطبيعة، وأصبحت معرفة العقل لطبيعة الموجودات هى الهدف والغاية من الفلسفة، فإننا نستطيع أن نؤكد أن هذه المعرفة - من وجهة نظر القدماء - لا تتحقق إلا بسيطرة العقل على الطبيعة، بمعنى أنه لا يتم تفسير الطبيعة إلا على أساس ضرورة عقلية. والعقل حين يحكم الأشياء لا يدع أى مجال للعاطفة أو

الخيال، لكنه إذا انعزل وغاب عن الواقع أو إذا تخيل أنه يستطيع أن يصعد إلى عالم أعلى هو "عالم المثل"، فإنه لا يمكن أن يعرف حقيقة وطبيعة الوجود والأشياء. كذلك فالوجود المحسوس عند القدماء بطبيعته خال من المعنى، مجرد من الصور وبالتالي ليس موضوعاً للمعرفة العقلية؛ ومن ثم فهو بعيد عن الحقيقة حيث لا ثبات في المحسوس وإنما التغير يتم في كل آن من الزمان وفي كل أين من المكان .

أما في العصور الوسطى، فقد كان تصور الفلاسفة للحقيقة نابعاً من الدين، بمعنى أن "الحقيقة" كانت واحدة. فلا فرق بين حقيقة تأتي عن طريق العقل وحقيقة تأتي عن طريق الإيمان. ومن ثم نادى "ابن رشد" و"ابن سينا" بوحدة الحقيقة، كذلك "توما الاكويني" و"بونا فنتورا" من فلاسفة الغرب. ومما لا شك فيه، أن موضوع الفلسفة بات في تلك الفترة بحثاً عن الحقيقة الواحدة المتمثلة في الحقيقة الإلهية .

وهنا يمكن ملاحظة، أن الدين قد أضاف إلى الفلسفة منظوراً جديداً. فبجانب البحث عن حقيقة الوجود ظهر البحث عن واجب الوجود وخالق هذه الطبيعة وهذا الكون، كذلك لم يعد بحث الفلسفة قاصراً على أصل الأشياء وإنما تناول أيضاً خلق الأشياء .

من كل ما سبق يتضح لنا أن الفلسفة هي الطريق الذي يستطيع الإنسان من خلاله مواصلة السعي إلى الحقيقة، إما من خلال العقل (كما كان عند القدماء) أو من خلال التوفيق بين العقل والدين (كما كان في العصر الوسيط) أو من خلال الدور الجديد الذي لعبته الفلسفة في العصر الحديث المتمثل في التوفيق بين العقل والعلم. إذ أصبح العلم في ذلك العصر المصدر اليقيني للحقيقة التي لا يمكن الشك فيها، وبدا قوة عظيمة تقهر الطبيعة وتجعل

الإنسان مالكاً وسيداً لها. وكان لابد أن تستقى الفلسفة الحقيقة من مصدرها العلمي البحت الرياضى والطبيعى على السواء .

لقد سعى فلاسفة العصر الحديث إلى جعل "الحقيقة العلمية" أساساً ترتكز على الحقيقة الفلسفية مثل "فرنسيس بيكون" و"لينتز" أو أن تكون الحقيقة العلمية نتيجة لازمة للحقيقة الفلسفية مثل "ديكارت" حين أكد أن الفلسفة شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا وفروعها: الطب والميكانيكا والأخلاق. وهنا يمكن القول، أن الفلسفة الحديثة، قد غلفت "الحقيقة" بغلاف العلم الكمى ومازالت تناقض العديد من قضايا الفكر القديم والوسيط .

أما فى الفكر المعاصر، فقد ظهرت رؤية جديدة ترفض النظرة التقليدية التى تعتبر "الحقيقة" اتفاقاً بين المضمون الذاتى (سواء أكان حكماً أو فكرة) وبين الواقعة الموجودة فى العالم والتى تمثلها الفكرة أو الحكم؛ وتتحدى بضرب من الحقيقة أكثر أصالة يعبر عن الإنسان وينتمى إلى عينية الوجود.

ما الحقيقة ؟ أين نجدها؟ وكيف نعرفها ؟

ما هي معانيها التي اختلفت باختلاف المذاهب والمدارس، عند القدماء والمحدثين، والمثاليين والواقعيين، في المنطق ونظرية المعرفة، بمدلولها الوجودي أو الأنطولوجي والعملی أو النفعی؟ هل هناك حقيقة مطلقة أم حقائق نسبية؟ هل الحقيقة نظرية ومثال يسمو على التغير والتطور ويرتفع فوق الزمان والمكان؟ هل هي كيف وصفة أم علاقة بين ذات وموضوع ووعي وجود؟ أيمكن أن نلتمسها في اتساق الفكر مع نفسه أم في تطابق العقل مع الأشياء، أو الأشياء مع العقل؟ هل هي كامنة في صميم الذات؟ أم يمكن الوصول إليها من خلال تحقيق الفكرة العينية الكلية واكتمال وعي المطلق بذاته؟ هذه التساؤلات شغلت الإنسان منذ أن بدأ يعي ويدرك ويعبر باللغة، وستظل ما بقى العالم والإنسان⁽¹⁾.

لم يلتزم الفلاسفة والمفكرون طوال الفكر الإنساني بمعنى واحد لـ "الحقيقة"، بل كانت هناك معانٍ متباينة اختلفت وفقاً لاختلاف المدارس والمذاهب الفلسفية. فالفلسفة التقليدية كانت تنظر إلى "الحقيقة" بوصفها غاية لا وسيلة، وكانت تستخدم عبارات مثل: "البحث عن الحقيقة" أو "الوصول إلى الحقيقة" كل هذه العبارات تبين أن "الحقيقة" غاية نسعى للوصول إليها، فهي هدف نهائي للبحث والمعرفة وهي "شيء في ذاته" يحاول الذهن أن يقترب منه، وهي موضوع نسعى إلى إدراكه. ويوحى ذلك الاستخدام التقليدي، بأن "الحقيقة" كيان ثابت ينبغي علينا معرفته بالتدريج. فهناك "عالم الحقيقة"، هذا العالم يتكشف لذهننا رويداً رويداً، وهو يبدو أمام هذا الذهن غاية قصوى لها قوام بذاتها؛ فالحقيقة عندئذ إما أن تكون :

1- مجموع القضايا أو الأحكام الممكنة بصدد موضوع معين .

2- مجموع القضايا أو الأحكام الممكنة بصدد الوجود بوجه عام ⁽²⁾.

والحالة الثانية هي الأكثر شيوعاً إذ إن حقيقة الوجود كانت هي الغاية التي يسعى الفكر إلى كشفها وبلوغها في ذلك التفكير التقليدي .

ونستطيع أن نقول، بوجه عام، إن الفلسفات التقليدية لم تعالج معنى الحقيقة بوصفها علاقة أو مقياساً للأحكام، بقدر ما عالجتها بوصفها كياناً ثابتاً. فمنذ العهود الأولى للفلسفة، كان يُنظر إلى الحقيقة بوصفها مرادفة للوجود - كما ذكرنا من قبل - أو لمعرفة الوجود. ويظهر هذا المعنى عند "بارميندس" كما يتجلى في كتابات فلاسفة العصور الوسطى عن الحقيقة باعتبارها مجموع الوجود أو مرادفة للألوهية، ويظهر كذلك عند "مالبرانش" حيث رأى أن الحقيقة هي غاية تسعى إليها. وفي كل هذا التطور كانت الحقيقة مرادفة لمجموع الموجودات، أو لكل ما يمكن أن يقال في مجموع الموجودات .

إن المشكلات الأساسية التي تتطوى عليها فكرة الحقيقة لم تُعرف إلا في العصر الحديث، فمنذ عهد "كانط"، على وجه التحديد، لم تُبحث مشكلة الحقيقة على نحو دقيق إلا بعد أن تخلت الفلسفة عن ذلك المعنى التقليدي الذي كانت تُفهم به الكلمة، وهو المعنى الذي أدى إلى انحصار أبحاث هذه الفلسفة في مشكلة الوجود أو المعرفة بوجه عام دون أن نتوصل إلى إدراك المشكلات المرتبطة بفكرة الحقيقة على التخصيص .

حقيقة الشيء

يمكن توضيح "الحقيقة" في اللغة المعتادة عندما نتحدث عن "حقيقة

الشيء" مثلاً أو وصفه بأنه حقيقي أو أنه غير حقيقي، وذلك حين نصف حكماً مثل "الذهب معدن" بأنه حقيقة. فما هو المعنى الدقيق لفكرة حقيقة الشيء هذه ؟

يفرق الفيلسوف الوجودي "هيدجر" بين حقيقة الشيء وبين واقعيته أو وجوده الفعلي فيرى أنه إذا أردنا أن نتحدث مثلاً عن الذهب الحقيقي تمييزاً له من الذهب الزائف، فالذهب ليس في الواقع كما يبدو من مظهره. أنه مجرد "مظهر" ولهذا السبب فهو غير واقعي، وغير الواقعي يُؤخذ على أنه عكس الواقعي. ولكن الذهب المزيف (أي النحاس الأصفر المطلي بالذهب) يعد كذلك شيئاً واقعياً. ومن أجل ذلك نعبر تعبيراً أوضح فنقول:

"الذهب الواقعي هو الذهب الأصيل" غير أن كليهما "واقعي" لا يقل الذهب الأصيل في هذا ولا يزيد عن الذهب الرائج غير الأصيل، إذن فإن حقيقة الذهب الأصيل لا يمكن أن تكون مضمونة عن طريق واقعيته. ولكن السؤال مازال قائماً: ما المقصود هنا بالأصيل والحقيقي؟ الذهب الأصيل هو ذلك الشيء الواقعي الذي تنطبق واقعيته على التصور الذي نستحضره دائماً في أذهاننا عندما نفكر في الذهب، وعلى العكس من ذلك، فإننا نقول عندما نشتبّه في وجود ذهب مزيف: "هنا شيء غير صحيح" أما ذلك الذي يكون كما ينبغي له أن يكون فإننا نعلق عليه بقولنا: "صحيح" أي أن الشيء متفق ومتطابق مع ما يتوقع منه أو يراد له (3).

معنى هذا، أنه حين نقول عن الذهب المزيف أنه غير حقيقي لا نعني أنه غير واقعي بل نعني أنه لا يتفق مع ماهية الذهب كما نعرفها. وعلى ذلك فحقيقة الشيء، في رأي "هيدجر"، هي اتفاق الشيء مع ماهيته. ولكن هل يعبر "هيدجر" هنا عن حقيقة الشيء تعبيراً دقيقاً؟ إذا أردنا الإجابة عن هذا

السؤال، علينا أن نتأمل هذا المثل ذاته في صورته السلبية. فوصف الشيء - تبعاً لهذا التعريف - هو عدم اتفاقه مع ماهيته أى أن الذهب المزيف هو الذى لا يتفق مع ماهية الذهب. وهذا يحتاج إلى مزيد من الإيضاح، ذلك لأنه ليس ثمة شيء لا يتفق مع ماهيته. وعلى ذلك فلسنا هنا بإزاء شيء لا يتفق مع ماهيته، وإنما نحن بإزاء شيء يتبين لنا أنه ليس من الماهية ما كنا نعتقد. فالشيء الذى نحن بصددده هو "النحاس" مثلاً الذى اعتقدنا خطأ أنه ذهب، فزيف الشيء فى هذه الحالة ليس عدم اتفاقه مع ماهيته بل هو عدم انطباق اللفظ الذى يطلق على الشيء المائل أماناً، أو بمعنى أكثر وضوحاً ليس هناك شيء غير حقيقى فى ذاته بل إن الشيء يكون حقيقياً أو لا حقيقياً تبعاً لصحة الاستعمال الذى تستعمل به اللفظ الدال عليه .

وحقيقة الشيء ليست صفة هذا الشيء نفسه، وإنما تحليل استخدام كلمة "الحقيقة" يودى بنا إلى القول إنها "علاقة" بين الشيء الذى يتم إدراكه والشخص الذى يدركه. أعنى أن إدراك الشيء هو الذى يقرر حقيقته أو عدم حقيقته، أما الشيء نفسه فهو واقعى فحسب .

النظريات التقليدية التي تفسر الحقيقة

لم يكن مفهوم " الحقيقة " حتى نهاية القرن التاسع عشر موضوعاً لدراسة متخصصة، بكل ما في الكلمة من معنى، لكن الأفكار التي جاءت بها الفلسفة المثالية آنذاك هي التي أثارت الاهتمام بمشكلة " الحقيقة ". وبينما كان الفلاسفة السابقون في هذه الفترة يعتقدون أن " الحقيقة " مطابقة للواقع، أصبح هذا التعريف يمثل معنى شائعاً بين النظريات التي تفسر " الحقيقة " على الرغم من أن معنى " الحقيقة " يختلف باختلاف هذه النظريات (4). فضلاً عن هذا، أصبح هناك تأكيد من بعض الفلاسفة على عدم وجود مشكلة منفصلة للحقيقة، وتأكيداً من البعض الآخر على أن حقيقتها حقيقة بديهية. والنظريات التي تفسر الحقيقة - التي أصبحت شائعة في العصر الحديث - تتمثل في "نظرية التطابق" The Correspondence Theory و"نظرية الترابط" The Coherence Theory و"النظرية البرجماتية" The Pragmatic Theory وتتفق هذه النظريات في افتراض أن للحقيقة طبيعة مشتركة، أي أنها شيء واحد ونفس الشيء بالنسبة للموضوعات التي تنطبق عليها. وبناء على ذلك، تم وضع هذه النظريات من أجل السيطرة على هذه الطبيعة؛ ولهذا افترضت شروطاً ضرورية وكافية لصدق اللغة الحاملة للحقيقة Truth Bearer أعني لصدق القضية والجملة والعبارة. وربما تشير هذه الشروط إلى معنى "ما هو حقيقي" وربما تعبر عن علاقة التضافيف الضرورية بين الحقيقة ومجالات المعرفة الخاصة (5).

وقد توصل أصحاب هذه النظريات إلى هذه الفكرة من خلال اتجاهات نظرية مختلفة تماماً. فالاتجاه الذي يبدأ منه أصحاب "نظرية التطابق" هو

دور الحقيقة فى تفسير السلوك، بمعنى تفسير ما يحدث من خلال مطابقته للواقع. ويبدأ أصحاب "نظرية الترابط" من جعل "الحقيقة" ممكنة المعرفة. أما الاتجاه الذى يبدأ منه أصحاب "النظرية البرجماتية" فهو تفسير الحقيقة من خلال فائدة الاعتقاد الحقيقى .

وهكذا يمكن فحص هذه النظريات فى معالجتها لمشكلة الحقيقة من خلال أن كل نظرية تبدأ من فكرة بديهية فريدة حول طبيعة الحقيقة كما تتصورها. فـ "نظرية التطابق" تبدأ بفكرة أن القضية تكون حقيقية عندما توجد واقعة تتطابق معها، بمعنى أنها تعبر عن حالة الواقعة الآن. أما الفكرة البديهية فيما يتعلق بـ "نظرية الترابط" هى أن الحقيقة ارتباط نسقى أكثر من أن تكون اتساقاً منطقياً. فالقضية تكون حقيقية إذا كانت تشكل كلاً مترابطاً نسقىاً يستلزم كل عنصر فيه العنصر الآخر. ومن ثم فالحقيقة – فى ضوء هذه النظرية – هى الخاصية المميزة للمطلق. وأخيراً، فإن الفكرة البديهية بالنسبة لـ "النظرية البرجماتية" هى أن الحقيقة تتصل أساساً بالاعتقاد النافع والمفيد (6).

فى الواقع، أن الحقيقة التى يجب أن نهتم بالبحث عنها هى تلك التى تنطبق على أى شىء قد يتصف – بطريقة أو بأخرى – بأنه حقيقى أو غير حقيقى سواء أكان ذلك فى معرفتنا بالعالم أو الإنسان أو حتى معرفتنا بالمطلق. وهنا لابد من الإشارة إلى أن المعرفة والحقيقة ترتبطان فى علاقة محكمة .

فمعرفتنا بالأشياء هى نوع من العلاقة بين أنفسنا والأشياء المعروفة، لكن على النقيض لا تتضمن الحقيقة هذه العلاقة الوثيقة بين أنفسنا والأشياء الأخرى. فى هذه النقطة يكمن مصدر الخلاف بين "النظريات التى تفسر الحقيقة". فتبرهن كل من "نظرية الترابط" و"النظرية

البرجماتية" على أن الحقيقة يجب أن تتضمن علاقة بين أنفسنا والأشياء الأخرى، على حين تكرر "نظرية التطابق" أن ارتباط المعرفة والحقيقة عامل أساسي في علاقتنا بالأشياء (7).

وتبدو العلاقة بين المعرفة والحقيقة واضحة من خلال الدور الذي تلعبه القضايا والمفاهيم الشائعة في الحياة اليومية في تطور نظرية المعرفة. ومع أن إشكاليات هذه النظرية قد أصبحت أكثر تعقيداً بسبب الاكتشافات التي حدثت في الفيزياء وعلم النفس وعلم وظائف الأعضاء. فمن الملاحظ أن هذه الإشكاليات قد ظهرت - في المقام الأول - عن القضايا والمفاهيم الشائعة في الحياة اليومية. فإننا نتحدث عما نشاهده ونسمعه ونتذكره ونعتقد به ونعرفه عن الحقيقة والزيف حديثاً جلياً ليس فيه غموض أو لبس. فعلى سبيل المثال، عندما نقول أن هذه اللوحة رائعة الجمال، أو أننا نرى الآن الأشجار والأعشاب؛ ونتذكر أننا كنا نمشي على الشاطئ الشهر الماضي ... الخ كل هذه العبارات أو القضايا غير هامة ولا تصبح مفيدة إلا عندما نركز انتباهنا عليها ونتساءل: عما تعنيه؟ حينئذ نواجه صعوبات كثيرة (8). فمن المدهش والمفارق اكتشاف أن هذه القضايا ونظائرها في اللغة التي يمكن استخدامها في الخطاب العادي ليست صعبة التوضيح فحسب، بل عندما نحاول الحصول على أفكارنا الواضحة عنها تؤدي بنا إلى شبكة من الإشكاليات المتصلة والمتداخلة. فمشكلة واحدة منها سرعان ما تؤدي إلى ظهور مشكلة أخرى، حتى إذا تساءلنا - مثلاً - ماذا نعني عندما نعتقد بقضية معينة كقضية "ب"؟ نكتشف أنه علينا أن نسأل السؤال نفسه عن معاني كلمات: "معرفة" و"حقيقي" و"زائف"، وكلمات أخرى عديدة. كل هذه المفاهيم مرتبطة معاً في نسيج معقد ومتشعب بحيث يبدو أن تحليل كل منها يفترض تحليلها جميعاً (9).

وهكذا، ليست الحقيقة والبحث عنها أمراً قاصراً على الفلاسفة وحدهم، وإنما تمثل موضع اهتمام كل من لديه رغبة في المعرفة ويحاول اعتناق كل ما هو صادق من تأكيدات ومزاعم ونظريات. فمن المؤكد، أن الاهتمام بالحقيقة يستلزم الاهتمام بحقيقة الأشياء التي تقال، فربما لا يهتم الفرد بالحقيقة في معظم الأحيان، وفي هذه الحالة لا يمكنه فهم الأشياء التي تقال. وربما يعتقد ويؤكد أن بعض هذه الأشياء حقيقي وبعضها غير حقيقي، وكثير منها لا هو حقيقي ولا هو غير حقيقي. ولذلك لابد من التساؤل عما هو الأمر الذي يجعل الفرد يعتقد ويؤكد أن الأشياء حقيقية أو غير حقيقية⁽¹⁰⁾.

المعايير المختلفة للحقيقة

حاول الفلاسفة في كل عصر من العصور أن يبينوا الطرق المختلفة التي ينبغي أن يتبعها العقل الإنساني لمعالجة مشكلة "الحقيقة". فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحقيقة والبحث عن معيار يميز به بين "ما هو حقيقي" True و "ما هو زائف" False. ولا شك أنه لا يوجد معيار ثابت لفصل الحقيقة عن الزيف، لأنه لا يوجد اتفاق بين الفلاسفة حول تفسير الحقيقة، ولا يوجد اتفاق أيضاً حول الحاجة إلى نظرية للحقيقة⁽¹¹⁾.

وعلى الأساس السابق، لا يوجد معيار ثابت نفصل من خلاله بين "ما هو حقيقي" و "ما هو غير حقيقي"، لكن النظريات المتعددة التي استطاعت أن تفسر الحقيقة - حسب رؤيتها الخاصة - خلفت معايير مختلفة يمكن أن تحدد الحقيقة من منظورها .

معايير التحقيق الحسي

لا شك أن أول خطوة في علمنا بالعالم الخارجي هي "الإدراك الحسي" للواقعة التي بها تتحقق القضية التي نكون بصدد تحقيقها، فإن كانت هذه القضية تتحدث عن فرد جزئي معين محدد بنقطة في مكان ولحظة من زمن، كان تحقيقها معتمداً على إدراكنا لهذا الفرد الجزئي التي تحدثنا عنه القضية لكي نتأكد من صدقها رجوعنا إلى الأصل الحسي الذي جاءت به لتحكي عنه؛ أما إذا كانت العبارة المراد تحقيقها لا تتحدث عن فرد بذاته، كأن تكون عبارة كلية تتحدث عن فئة بأسرها من الأفراد، لم تكن تلك العبارة في حقيقة أمرها قضية بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة؛ لأنها لا تكون بعينها ممكنة التحقيق إلا بعد تحويلها إلى قضايا جزئية فردية تتحدث كل منها عن كائن

واحد أى بالرجوع إلى أصلها الحسى. إذن، فالاعتماد على الحس هو وسيلة التحقيق⁽¹²⁾.

لكن لابد أن نتساءل هنا، كيف يكون الإدراك الحسى فى ذاته مبرراً كافياً للوثوق من أن الواقعة (المراد تحقيقها والتأكد من صدقها) موجودة وجوداً فعلياً وقائمة فى دنيا الأشياء؟ فإذا قلت مثلاً: "أن بين أصابعى قلماً" فإن هذا القول صحيح لأنه يحكى عن واقعة حسية أدركها بالحواس. وسؤال الفلاسفة فى هذه الحالة هو: ما الذى يبرر لك أن تجعل الإدراك الحسى وسيلة مأمونة تنقل لك الواقع الفعلى كما هو؟ والحق أن الإنسان يجيز لنفسه فى حالات كثيرة من حياته العقلية أن يقفز إلى نتائج لا تبررها له المعلومات التى بين يديه. فليس الأمر مقصوراً على استدلاله وجود شىء فى الخارج ما دام قد وجد عنده إحساساً معيناً، بل هناك مجموعة أخرى من الحالات العقلية الشبيهة بحالة الإدراك الحسى الظاهر، فانتقالى من المعطيات الحسية إلى الحكم بوجود الأشياء الخارجية إنما يشبه انتقالى من خبرة نفسية أمارسها الآن إلى أحداث أقول عنها أنها قد حدثت فى الماضى: فمثلاً: استحضر أمام ذهنى لقاءً تم بينى وبين صديق وحواراً دار فى ذلك اللقاء. إن كل ما لدى الآن إنما هو خبرة نفسية من نوع معين، لكننى أجاوز ما لدى لأقول إن هذه الخبرة الحاضرة أمامى هى "تذكر" لحادث مضى من فترة، وشبيه به أيضاً أن أرى سلوكاً معيناً لشخص أشاهده فأقول أن هذا الشخص (منفعل أو غاضب) فكأننى بذلك انتقلت مما أراه إلى ما لست أراه من وضع خاص فى ملامح وجهه إلى خبرة نفسية بداخله. كل هذه أمثلة مختلفة عن سؤال ما يبرر لنا أن نجاوز الخبرة التى نمارسها فعلاً إلى إحساس داخلى يعبر عن خبرة نفسية معينة؟⁽¹³⁾ وهذا السؤال نتيجة لسؤالنا الأول: إلى أى مدى يمكن الاعتماد على التحقيق الحسى بوصفه دليلاً على صدق أية قضية ؟

ويرى بعض المفكرين، أنه ينبغي على المرء أن يمتنع في وضع ثقته في التحقيق الحسى بوصفه دليلاً على التطابق بين أفكارنا وبين الواقع. والسبب في ذلك هو الخلط الذى يحدث بين ما يدركه الفرد حسياً بمعناه الصحيح وبين مقابله المزيف المسمى بـ "الموقف الطبيعى". ويقدم العلم الحديث إلينا مثلاً جيداً لهذا الخلط فـ "الموقف الطبيعى" مثلاً ينبئنا بأن قرص المنضدة المصنوعة من خشب البلوط صلب، لكن الفيزياء الحديثة تصف قرص المنضدة هذا نفسه بأنه أبعد ما يكون عن الصلابة؛ فهو كتلة من الذرات تتألف بدورها من نواة مركزية من الطاقة الكهربائية تحيط به شحنة سلبية واحدة أو أكثر تسمى بـ "الإلكترونات" التى تتحرك فى مداراتها بسرعة هائلة، فلا البروتون المركزى ولا الإلكترونات المحيطة به تعد "صلبة" بأى معنى من المعانى التى يقول بها الموقف الطبيعى، على حين أن المكان الذى يفصل بين النواة وبين الشحنات المحيطة به قد يكون مشابهاً نسبياً للمكان الذى يفصل الكواكب عن الشمس فى مجموعتنا الشمسية⁽¹⁴⁾.

لا شك أن لشهادة الحواس أهمية كبرى بوصفها إحدى معايير الحقيقة، ولكن من المستحيل الاعتماد عليها باعتبارها المعيار الأوحد. وقد أبدت بعض المدارس الفلسفية اهتماماً كبيراً بشهادة الحواس مؤكدة أنها - على الرغم من نواقصها المعترف بها - تظل أفضل وسيلة منفردة لتحديد صحة عباراتنا أو بطلانها. ومن جهة أخرى، فإن صاحب المذهب العقلى لا يقدر التجربة الحسية إلا بوصفها معياراً ثانوياً للحقيقة. ولا يعتمد عليها اعتماداً كلياً بوصفها دليلاً مستقلاً - مكثفاً بذاته - على الحقيقة .

معيار الاتفاق الاجتماعي

برغم أن الاتفاق الاجتماعي يمارس تأثيراً قوياً على أحكامنا عن "الحقيقة" في جميع الميادين، فإنه أقوى ما يكون في ميادين العرف والعادات الاجتماعية والأخلاق. فقبول عادة أو معيار أخلاقي معين على نطاق واسع، هو - في نظر معظم الناس - سبب كاف للنظر إليه على أنه "حقيقة". بل إن كثيراً منهم يصدمون إذ يرون شخصاً يتشكك في حقيقة تتعلق بوجهة النظر الأخلاقية التي يحظى قبولها بنطاق واسع. فقبول الجميع - أو حتى الأغلبية - لرأى معين، هو بالنسبة إلى هذه الأذهان ضمان كاف لحقيقة هذا الرأى .

أما الفيلسوف فقد تصدى منذ زمن لقوة الاتفاق الاجتماعي، فهو يجد لذة خاصة في أن ينبه الأذهان إلى ما في هذا الاتفاق من ضعف حتى عندما يكون عاماً. إن الفلسفة تشعر بوجود خطر شديد عندما يسيطر الاتفاق الاجتماعي وحده على المعايير الأخلاقية، ذلك لأن القدر الأكبر من التقدم الأخلاقي قد جاء على يد أقلية من الأشخاص الذين ترهبهم القوة الطاغية للاتفاق الاجتماعي، ولا يجدون علاقة بين الحقيقة وبين رأى الأغلبية. فالحقيقة في نظر هؤلاء الرواد هي شيء مكثف بذاته مستقل عن قبول الجموع الكبيرة له .

المعيار الصوفي أو الحدسي

المعيار الصوفي أو الحدسي هو نور الباطن أو اعتقاد عميق راسخ يحمل من اليقين قدراً أعظم من كل المعايير الأخرى للحقيقة. ولا حاجة بنا إلى القول إن هذا المعيار، بالنسبة إلى الفلسفة، معيار شخصي وذاتي إلى حد لا يسمح بكثير من التحليل. فالفيلسوف يجد لزماً عليه أن يعترف بحقيقة هذه التجارب وتأثيرها في الفرد، وعالم النفس لا يستطيع تقديم الكثير حول هذه

المسألة؛ إلا أن يشير إلى مسألتين جديرتين بالاهتمام عند الحكم على صحة هذه التجارب: أول هاتين المسألتين سلبية، فالشعور باليقين الباطن هو في حد ذاته شعور لا يعول عليه مطلقاً - كما يدل على ذلك كون المجانين أكثر يقيناً بحقيقة معتقداتهم من أى مجموعة أخرى من البشر. أما من الناحية الإيجابية، فإن هذا الإحساس الداخلى أو الشعور الباطن موجود فى نهاية الأمر، فى كل تجربة للحقيقة، أياً كان المعيار الذى نستخدمه .

ويمكن القول: إن الشعور باليقين الباطن هو فى الوقت نفسه أهم معيار ذاتى للحقيقة وهو أقل المعايير من حيث إمكان الاعتماد عليه. ومن المعترف به أنه لا يمكن أن يكون لدينا تجربة بحقيقة معينة ما لم يكن هذا الشعور الحدسى باليقين موجوداً، ولكن هذا الشعور فى ذاته غير موثوق منه، رغم أن وجوده ضرورى ومن الواجب أن يكون مصحوباً بعدة معايير أخرى إنه وسيلة التصديق على المعايير الأخرى الأكثر موضوعية، وهو أداة لتحقيق هذه المعايير، ولكنه معياراً صحيحاً عندما يكون قائماً بذاته⁽¹⁵⁾.

حقيقة الإنسان

فى أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، كان فى مقدور عدد قليل من الإغريق أن يتكلموا عن "أنفسهم" كما لو كانوا يمتلكون ذوات أو شخصيات مستقلة، مما تجلى - على صعيد اللغة - فى استخدام الضمائر الشخصية مثل: "أنا" و"أنت" .. إلخ. ولم يكن لهذا التصور الجديد للنفس ذبوع ولا انتشار، ذلك أن الغالبية العظمى من الناس كانت لا تزال تعتقد أن النفس هى مجرد "نفس" من قوة كونية حية أو من هواء شامل، وهو تصور بيولوجى - فيزيائى للنفس يرجع إلى "هوميروس"؛ إذ كانت النفس عنده عبارة عن نفس - حياة تغادر الجسد بعد الموت وكأنما هى شبح أو عفرية. ولكن مع تطور

فكرة الشخصية والتعمق في إدراك الهوية أو الذاتية التي توحد بين الإنسان وبين حياته الانفعالية والعاطفية، أصبح الجو الثقافي في اليونان أكثر استعداداً لقبول ذلك التصور الجديد للنفس. فما أن جاء الربع الخير من القرن الرابع قبل الميلاد - أى بعد قرن كامل من الزمان - حتى تم له الشيوخ، وغدت نظرة الإغريق جميعاً إلى النفس على أنها مركز القرار الأخلاقي، مثلما هي مبدأ التفكير العقلي .

ولا شك أن "سقراط" بشخصيته وتعاليمه، و"أفلاطون" بمحاوراته وخاصة "الجمهورية" قد عملا على ترسيخ هذا التصور للنفس ورواجه بين الناس، حتى صار ركناً أساسياً من أركان الثقافة اليونانية في ذلك الوقت؛ فضلاً عما أحدثه من آثار هائلة في المعرفة والسلوك على حد سواء (16).

كان "هيرقليطس" واحداً من تلك القلة القليلة التي سبقت كلاً من "سقراط" و"أفلاطون"، ومهدت الطريق المؤدى إلى اكتشاف فكرة النفس العارفة بذاتها والتي هي مقر الحقيقة ومركزها؛ فالإنسان في نظره كل يتصف بالترابط والوحدة. لكن هذا الكل هو في الوقت نفسه جزء من كل أكبر، هو الكون أو العالم، ذلك أن فكر "هيرقليطس" يتناول كليات مثل: الطبيعة والمدنية والمجتمع والإنسان أيضاً وهي تتداخل وتتواصل فيما بينها، على هيئة دوائر تصاعد الواحدة من - وفوق - الأخرى داخل هذا الكل الأكبر المسمى بالكون أو العالم. ولا بد عنده من استكشاف الموجود الإنساني أو الكل الإنساني، لأن العالم لا ينكشف ولا يتجلى إلا أمام عيون أولئك الذين يقدرّون على النظر إليه، ولا يكون ذلك ممكناً إلا إذا استطاعوا النظر أولاً في أنفسهم، بوصفهم موجودات مُتضمنة في الصيرورة الكونية الكبرى، وحين يتحقق لهؤلاء النجاح في الوصول إلى "حقيقة" أنفسهم التي تقوم هناك في أعماق النفس، يدركون - في اللحظة نفسها - "حقيقة الكون" التي

تقوم هناك، خارج النفس، في أعماق أعماقه أيضاً، إذ إن حقيقة النفس الخاصة ليست سوى انعكاس مختصر أو صورة مصغرة لحقيقة الكون العامة. وقد أطلق "هيرقليطس" على هذه الحقيقة، حقيقة النفس وحقيقة الكون على السواء، اللفظ اليوناني "لوجوس" Logos .

كان "هيرقليطس" يريد تعليم الإنسان هذه الكلمة وحسن الاستماع إليها، حتى يساعده على التوافق مع الكون والمدنية، طالما أن حياة الإنسان لا تسير ضرورة، إلا في داخل "صيرورة" من أشكال الطبيعة وسياسة دولة - المدينة، أو هي لا تكون إلا متوقفة على ما هو عام وكنى، فإذا تحقق هذا التوافق - وهو في الوقت نفسه تناغم وانسجام - تحقق شرط التفلسف ألا وهو الحب المعبر عنه في المقطع الأول من الكلمة اليونانية "فيلو - سوفيا" (حب - الحكمة) وصار الإنسان عندئذ "إنساناً فيلسوفاً"، غير أن "هيرقليطس" كان يقرن تعلم "الكلمة" بالبحث عنها أي بالمنهج وهو يعد أيضاً طريقاً يؤدي بمن يسيّر فيه إلى الغاية المطلوبة، وكأنما المنهج، في جوهره، رحلة أو سفر في النفس وفي الكون معاً من أجل اكتشاف الحقيقة (17).

ولم يتسنى للإنسان أن يعرف حقيقة الكون إلا إذا أدرك حقيقة نفسه، ولما كان متضمناً هو ذاته في الكون ومرتبطاً به ارتباطاً عضوياً، فليس ثمة إذن "ذات" من ناحية و"موضوع" أو "موضوعات" من ناحية أخرى؛ فـ "النوات" و"الموضوعات" متضمنة جميعاً في سيال الصيرورة الكلية المتدفق والذي يحاول الإنسان جاهداً أن يفهم معناه. لكن، هل استطاع الإنسان من خلال تمرّكه حول ذاته - بوصفه جزء من كل أكبر وهو الكون - أن يفهم نفسه وأن يكون على وعى تام بها؟ صحيح أن الإنسان يبحث عن نفسه ولكنه لن يتمكن من العثور عليها بحق إلا إذا تجاوز عالمه الكلى وبحث من أجل استكشاف ما في ذاته من أغوار مظلمة .

إن الإنسان - فى الثقافة اليونانية السابقة على "هيرقليطس" - لا يوجد إلا متخارجاً فيما يحقق من أعمال وأفعال تجعل فى مقدوره أن يعرف نفسه معرفة بالفعل وليس بالقوة، كما أنها (أى الأعمال والأفعال) لا تكون أبداً فى وعيه، فلا استبطان عنده ولا تأمل انعكاسى (فى داخل النفس) ولا تفكر. ولم يقم وعيه بذاته على مثل هذه الأمور، ذلك أنه كان وعياً مرتبطاً بالوجود الخارجى متوقفاً عليه. فقد كانت الصدارة والأولية للوجود على الوعى بالوجود. إن الأنا موجود عند الإنسان الهوميرى، لا لأنه يفكر بل لأن لديه يدين ورجلين وأحاسيس، ولأنه يمشى ويجرى، ولأنه يرى ويحس. إنه يفعل كل ذلك ويعرف أنه يفعل كل ذلك، لكنه لم يفكر أبداً فى وجوده من خلال وعيه بهذه الاحساسات أو من خلال تأمله الانعكاسى وتفكره فى داخل نفسه. باختصار نقول، إن قضية "أنا أفكر، إذن أنا موجود" - وهى القضية التى تستقطب الوعى بالذات فى الفلسفة الحديثة - كانت بالنسبة إلى الإنسان اليونانى، قبل عصر "هيرقليطس"، قضية خالية من المعنى، ومن هنا تجئ أهمية "هيرقليطس" وغيره من فلاسفة اليونان - الذين جاءوا بعده - من حيث تقديمه تصوراً جديداً للنفس وباطن النفس كان هو البداية الحقيقية فى طريق طويل، أدى إلى قيام مفهوم الوعى بالذات وصورة الذات بالمعنى الفلسفى الحديث .

الوجودية وحقيقة الإنسان

اتخذت "الفلسفة الوجودية" نقطة بدئها من الإنسان، أو من الوجود البشرى، وهى لا تقصد بالوجود البشرى أو - كما يسميه "هيدجر" بالوجود الإنسانى فى العالم - ذلك الحيوان الناطق كما كان يدعوه "أرسطو" أو ذلك الإنسان المجرد الذى يمثل "كل البشر"، بل تقصد به ذلك الإنسان الفرد الذى

يتفاعل مع الوجود والحياة من خلال "تجربته الحية"، والذي لا يستطيع أحد غيره أن يحل محله في هذه التجربة .

والوجودية بهذا الاعتبار رد فعل قوى ضد التيارات العقلية التي صبغت الفلسفة في عصورها القديمة والحديثة على السواء. فإذا كانت هذه الفلسفات قد نظرت إلى "الآنية" أو "الكينونة" من خلال النفس الناطقة أو العاقلة فقط - الأمر الذي عبر عنه "ديكارت"، كما سبق القول، أصدق تعبير في الكوجيتو أنا أفكر إذن أنا موجود - فإن الفلسفات الوجودية ترد على هذا الموقف بقولها على لسان "كيركجور" "كلما ازدادت تفكيراً قل وجودي" وذلك من أجل أن توضح أن الإنسان يستطيع أن يؤكد ذاته ووجوده في الحياة من خلال "المواقف" التي يجد نفسه منخرطاً فيها، بوصفه ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، ومن خلال ذلك الاختيار الحر الذي يميز الإنسان في تاريخ الفلسفة، منها عدم التفرقة التي أقامها الفلاسفة العقليون وأصحاب نظرية المعرفة بين الذات والموضوع، فالإنسان في نظر هؤلاء "ذات عارفة"، أما الأشياء فهي "موضوعات للمعرفة" أي أنها موضوعة أمام الذات لتعرفها أو لتلتهمها التهاماً على حد تعبير "سارتر" في كتابه "الوجود والعدم" (18).

لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم ووسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة. ولهذا نجد "هيدجر" يقول: "إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معايشة الأشياء، ويطيّل الإقامة بينها ووسطها ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي".

وكلمة "فلسفة" التي تعني لغوياً "حب الحكمة"، أصبحت تدل عنده على معنى آخر، إذ أنها تتألف من كلمتين: من "سوفيا" وهي مشتقة من "سوفوس"

باليونانية وتعنى الشخص الألوفا الذى يحب معايشة الأشياء ويجد فى ذلك متعة تقربه لا من الأشياء فحسب، بل من نفسه أيضاً. وتتألف كذلك من كلمة "فيليا" وهى تدل على التعاون أو التعاطف المشترك، وبذلك أصبحت كلمة "فلسفة" تعنى فن معرفة النفس عن طريق الاستماع إلى الأشياء .

كيركجور والحقيقة الذاتية

يهتم الفكر الوجودى الذى قاده "سرن كيركجور" اهتماماً أساسياً بدراسة الوجود العينى للإنسان الفرد، ويتسم هذا الفكر بأنه يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة وينصب على الذات لا على الموضوع، وهذا على نقىض الفكر المجرد الذى يهمل دراسة الفرد فى سبيل ما هو عام ويهمل الجزئى فى سبيل ما هو كلى.

ويظهر الاختلاف بين الفكر المجرد والفكر الوجودى - تبعاً لرأى "كيركجور" - فى أن الفكر المجرد فكر نظرى ليس له علاقة بالوجود العينى، بينما الفكر الوجودى فكر عينى يمارسه الفرد من خلال فهمه لذاته ويصفه من خلال علاقته به، أى من خلال المقولات العينية التى يحياها بالفعل. ومن ثم تصبح مهمة المفكر الوجودى فهم ذاته لا عن طريق أن يفهم العينى بصورة مجردة، بل أن يفهم المجرد بصورة عينية .

يقول "كيركجور" :

"يهدف المفكر الذاتى Subjective Thinker إلى فهم التحديد

المجرد للوجود الإنسانى العام Being بلغة الوجود العينى

الجزئى" (١) .

يرى "كيركجور"، أن المفكر الوجودى يهدف إلى توضيح طبيعة

وهدف وجود الفرد ذاته، وذلك بأن يمدّه بمقولات وجودية مستمدة من وجوده الفعلي ومن خبرته المعاشة، إضافة إلى ذلك، فإن تحليل بنية الوجود يتم من خلال المفكر الذي انغمست ذاته في عملية الوجود بحيث يصبح واعياً بذاته في هذه الحياة العينية .

لقد وجد "كيركجور" في "سقراط" نموذجاً للإنسان الذي يكرس طاقاته لعملية التفكير التي يبرهن من خلالها على حقيقة وجوده العيني، ويؤكد أن هذا النموذج للمعرفة يظهر فيما يتعلق بالذات الموجودة التي تكون مهتمة بشكل لا نهائي بوجودها (20). هذا يعني أن الإنسان ينبغي عليه أن يعرف نفسه قبل أن يعرف أي شيء آخر، وتلك هي البداية التي بدأ منها "سقراط" وعبر عنها في المبدأ الشهير "اعرف نفسك" ولقد وصفه "كيركجور" بأنه نقطة تحول في مجرى التاريخ، بل أنه "أوقف" هذا المجرى عندما افتتح عصراً جديداً ارتد فيه وعى الإنسان إلى نفسه لأول مرة، وجعل من "التهكم" مبدأً لحياته، فهو المعول الذي يحطم به العالم القديم كله ليبدأ من جديد، أنه "العدم" الذي لا بد أن نخلق منه البداية الجديدة (21).

لقد بدأ "كيركجور" البداية الجديدة من "الذاتية" وجعلها الحقيقة الوحيدة الثابتة، حيث استبدل بمقولة الكل في الفكر المجرد، فكرته عن "الفردية" و"الذات المتجسدة". فربط بين "الحقيقة" و"الذاتية" بمعنى أن لا وجود للحقيقة إلا في الذاتية. وهذه الحقيقة ترد إلى الحرية، ذلك لأن كل حقيقة يقررها الإنسان هي اختيار لذاته؛ فالإنسان يمارس حريته في كل قرار يتخذه. وفي هذه الحالة، ترد الحقيقة إلى البذور الأولى العميقة للشخصية الفردية .

و "الحقيقة الذاتية" - كما يراها "كيركجور" - وثيقة الصلة بالإيمان الديني، حيث رأى أن الذات في حالة توتر دائم، وحيرة مطلقة يغذيها الإيمان

ويدفعها إلى التعلق بموضوعها المتعالى. ومن ثم تصبح حقيقة الوجود هى "الاختيار" و"الصيرورة"، و"حياة الوحدة والتفرد"، و"الانشغال بالذات"، و"الشعور بالخطيئة"، و"الوجود أمام الله" (22).

لقد حاول "كيركجور" أن يصوغ هذه الأفكار وان يضع منهاجاً للحياة، أساسه البحث عن حقيقة الإنسان ومحاولة تحقيق وجوده العيني الفردى. ومن هنا جاءت فلسفته تعبيراً خاصاً عن وجوده الخاص وتجربته الذاتية العميقة، فاستطاع أن يفلسف حياته ويحيا فلسفته أملاً من وراء ذلك أن يصل إلى حقيقة الذات، أى تلك الفكرة التى يجب أن يحيا ويموت من أجلها يقول :

"أريد أن أجد حقيقة تكون لى، أن أجد الفكرة التى يجب أن

أحيا وأموت من أجلها" (23).

من الممكن أن ننقد وجهة نظر "كيركجور" عن الحقيقة الذاتية بأنها وجهة نظر فردية أكثر مما ينبغى، وإن كان هذا الاتجاه صححه بعض الفلاسفة الوجوديين المتأخرين من أمثال "برديائيف" و"مارسل"، لكنهما كانا واضحين - وضوح "كيركجور" نفسه - فى قولهما بأن "الحقيقة لها دائماً بُعد شخصى" وإن كانا على وعى أفضل بالطابع المشترك لمعرفتنا، وبأن "الحقيقة" تعتمد على جماعية الصدق. وكان "مارسل" بصفة خاصة هو الذى كشف عن هذه الخاصية، فهو الذى وجد أن تعاليم الفيلسوف المثالى الأمريكى "رويس Royce" هى التى عرضت هذه الفكرة، لاسيما نظريته فى جماعية التفسير، فيرى أن فريق العلماء الذين يتابعون بحث موضوع ما يتشكل من خلال روابط الأمانة الشخصية التى تضمن تكامل البحث، بقدر ما يتشكل بسعى هذا الفريق إلى بلوغ حقائق موضوعية تكتسب نتيجة لبحوثه، ثم تدون فى كتب مدرسية، فالفكرة الشاملة للحقيقة (إن جاز هذا التعبير

الهيكلية) لا تنطوي فقط على مجموع القضايا التي تأتي في نهاية البحث، بل تنطوي أيضاً على الجهود الشخصية التي تنسم بالحرية والإخلاص والصراع التي تؤدي إلى الحقيقة .

أما العلاقة بين الحقيقة والحرية ونفتح الوجود البشري، فقد كشف عنها "هيدجر" في مقاله "حول ماهية الحقيقة". فالمرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حراً، وهو يكون حراً بمقدار ما يكون منفتحاً على الأشياء على نحو ما هي عليه بحيث لا يعيد تشكيلها، وإنما يشارك في انفتاحها فحسب، ويعود "هيدجر" مراراً إلى تصور اليونان للحقيقة بوصفها "اللاتحجب" وهي تعني حرفياً "عدم الاختباء"، فالحقيقة "تحدث" - إن صح التعبير - عندما تتزاح الحُجب وتظهر الأشياء في تفتحها. غير أن ذلك يعني أن الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري، في الوجود المتعين Dasein وفي الذاتية Subjectivity لأن الوجود المتعين هو الضوء في عتمة الوجود، والإنسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح وبالتالي فهو يوجد "في الحقيقة" بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته .. (24).

الهوامش

- (1) انظر مارتن هيدجر، **نداء الحقيقة**، ترجمة وتقديم ودراسة د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1977، ص 1 من مقدمة المترجم .
- (2) د. فؤاد زكريا، **مشكلة الحقيقة**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1956، ص 6 وما بعدها .
- (3) مارتن هيدجر، **المرجع السابق**، ص 252 - 253.
- (4) George Pitcher, **Truth**, Prentice Hall INC Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, p. 1.
- (5) Fredrick, F, Schmit, **Truth: Aprimer**, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford, 1995, p. 2.
- (6) Larvence, E. John San, **Focusing on Truth**, London and New York, 1992, p. 1.
- F. F. Schmit, **op. cit.**, p. 3. أيضاً :
- (7) Ibid, p. 201.
- (8) G. Pitcher, **op. cit.**, p. 2.
- (9) Garth, Hallett, **Language and Truth**, Yale University Press, New Haven and London, 1988, p. 31.
- (10) J. L, Mackie, **Truth Probability and Paradox**, Studies in Philosophical Logic, Oxford, at the Clarendon Press, 1973, p. 17.
- ولمزيد من التفصيل انظر: د. أمل مبروك، **مفهوم الحقيقة عند برادلي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1999.
- (11) Leslie Armour, **The Concept of Truth**, Vangorcum, and Comp printed in the Netherlands by Royal Vangorcum, LTD, 1969, p. 1.
- (12) د. زكى نجيب محمود، **نحو فلسفة علمية**، مكتبة الأنجلو المصرية، 1980، ص 197.
- (13) المرجع السابق، ص 198.
- (14) هنترميد، **الفلسفة أنواعها ومشكلاتها** ، ترجمة د. فؤاد زكريا، مكتبة مصر، ص 156.
- (15) المرجع السابق، ص 170.
- (16) د. محمود رجب، **صورة الذات فى الفلسفة (البداية)**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، العدد الرابع والخمسون - السنة الرابعة عشرة - 1996، ص 194.

- (17) انظر المرجع السابق، ص 196.
- (18) د. يحيى هويدى، **دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص ص 234 - 235.
- (19) Søren Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postscript**, translated by David F, Swenson and Walter Lourié, Princeton University Press, 1941, p. 315.
- (20) John. W, Elrod, **Being and Existence, in Kierkegaard 's Pseudonymous works**, Princeton University Press, New Jersey, 1975, pp.23 - 25.
- (21) انظر د. إمام عبد الفتاح، **مفهوم التهكم عند كيركجور**، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، الرسالة التاسعة عشرة، الحولية الرابعة، 1983، ص 11.
- (22) د. زكريا إبراهيم، **الفلسفة الوجودية**، تابع سلسلة إقرأ، القاهرة، ص 39.
- (23) S. Kierkegaard, **The Journals**, edited and translated by Alexander Dru, Collins, Fontana Books, 1958, p. 44.
- (24) جون ماكورى، **الوجودية**، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986، ص ص 201 - 202.
