مفهوم الحقيقة الأخلاقية بين النسبية والمطلق

د . مصيونة امحمد الفاخري *

تمهيد:

للكلمة مجموعة استعمالات سياقية، ولفظ الحقيقة مثال على لذلك، فالحقيقة هي "الدال" الذي يطلق على كثير من المعاني والأشياء التي نسميها "المدلولات"، ومن أكثر الكلمات شيوعا في تداولنا اللغوي الاجتماعي تأتي هذه الكلمة لدرجة أنك تفكر أحيانا عندما يكون هناك اثنان من أصدقائك يتجادلان ويقول أحدهما "قل له الحقيقة" وأنت ـ تعلم ـ أن الحقيقة ليست هي التي يقصدها هذا الصديق ولا ذاك، وإنما هي عندك شيء آخر فقد يكون من وجهة نظرهما خطأ، ومن هنا تكون الحقيقة مرادفة لبعض المعاني مثل: (الصدق، الصواب، الحكم العادل، التصور) الذي يقتنع به صاحبه ولا يريد أن يحيد عنه.

وفي مواقف أخرى نقول: إننا نبحث عن الحقيقة ونكون قاصدين بذلك معرفةً من نوع ما، هنا تصبح المعرفة حقيقة باعتبار الجهل، أو الظن، أو الترجيح، وتكون ضرباً من الوهم لا يرقى إلى درجة اليقين، ورجل الشرطة الذي يسعى لاكتشاف المجرم من خلال جمع الأدلة يبحث عن الحقيقة، والعالم أو الباحث الذي يجمع المسلمات، ويستعمل القياس للوصول إلى نتيجة علمية في أي مجال من مجالات العلوم الإنسانية، والتطبيقية يبتغي الحقيقة، كلَ منهم يريد الحقيقة التي تتعدد مرادفاتها بتنوع غاياتنا وأهدافنا، ولكن ما الحقيقة من وجهة النظر اللغوية والفلسفية؟ وهل الحقيقة واحدة مطلقة ضرورية تستمد مشروعيتها من ذاتها، أم أنها نسبية متغيرة تستمد قوتها من مصادر خارجة عنها (السلطة، المجتمع، المصلحة)؟ هل توجد الحقيقة بمعزل عن أضدادها ؟ أم أنها متلازمة معها ؟ هل الحقيقة مسألة تخص العقل وحده ؟ أم تتدخل فيها الأهواء و الرغبات والغرائز ؟

بذل الفلاسفة جهداً كبيراً في سبيل ذلك مثلما سعوا إلى معرفة الحرية، ومن الواضح أن حديثنا عن العوائق التي تحيط بالأفكار حين يتحرك العقل للوصول إلى جوهرها يعني أن الحرية هي نوع من الحقيقة؛ لأن الذات الحرة أو العقل الحر إنما يعني عدم وجود عوائق كالوهم التي تخالط جوهر الشيء، أو الذات فتحول دون معرفته.

* جامعة بنغازي – كلية الاداب – قسم الفسفة

فـالتفكير الخـالص الحـر لا تعوقـه حـواجز الرغبـات والغرائـز والأوهـام والخرافـات. وقـد تحـدث (فرنسـيس بيكـون1561،1626م Francis Bacon) مـن قبـل عـن أهميـة التحـرر من أوهام السوق والمسرح والكهف والقبيلة، لكي تستطيع الذات أن تفكر بحريـة، ويتطهر عقلها مما ترسب فيها من الأفكار المبعثرة والمفاهيم المزيفة التي تحول دون قيامها بوظيفتها على أتم وجه، والتي أطلق عليها (بيكون) اسم أصنام العقل لكي تصل بالفكر إلى الحقيقة الكامنة في جوهر الأشياء ويصير العقل في مقابلة الشيء دون حاجز .[1]

الحقيقة من منظور فلسفي:

تستعمل الحقيقة في الحياة اليومية بمعانٍ كثيرة و متعددة، و لكن كلها تحيل إلى الواقع باستثناء كلمة حق حينما تستعمل للدلالة على الذات الإلهية أو إحدى صفاتها، ولا تختلف الدلالة الفلسفية عن المعاني المتداولة، فهي كذلك تتصف بالتعدد والاختلاف تبعا للمجالات المعرفية التي تستخدم فيها .

بتتبع ما يأتي في المعاجم الفلسفية وهي تعرض مادة "الحقيقة" نجدها تقول: "الحقيقة: في الفرنسية Verite وتعني الحقيقة في ذاتها، وفي الإنجليزيةtruth وتعني الصادق أو الصحيح ويقابلها الخاطئ، وفي اللاتينية Veritas"[2]، فمن المفاهيم الفلسفية الدالة على التفكير الحقيقي كما جاء في المعجم الفلسفي قولهم" التفكير الحقيقي: هو التفكير الخالص من اللبس والغموض".[3]

فالحقيقة كما يعرفها (مراد وهبه) في معجمه تشمل عدة معانٍ: منها معنى الماهية فيقال: حقيقة الشيء ما به الشيء هو كالحيوان الناطق للإنسان، بمعنى الذاتية :"حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له"، والحقيقة صورة نظرية: تقرر أن الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأن ما ليس موجوداً فهو غير موجود. والحقيقة قانون: نظرية تقرر أن الحقيقة في داخل أفكارنا، ولا تعرف إلا بتلازمها المنطقي[4].

بينما الحقيقة في اللغة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز ما كان بضد ذلك، وتحقق الخبر: صح، وحقيقة الشيء خالصة وكنهه ومحضه، وحقيقة الأمر يقين شأنه، وحقيقة الرجل ما يلزمه حفظه والدفاع عنه من أهل بيته و جمعها الحقائق.[5]

---

[1] عبد العزيز محمد،القيم الفلسفية الكبرى،(عصمي للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1، 1999)،.ص38.
[2] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط3، (دار الثقافة الجديدة، 1979).ص180.
[3] المرجع نفسه،.ص180.
[4] مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط3، (دار الثقافة الجديدة، 1979).ص175،176.
[5] الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس ، ط3، (الدار العربية للكتاب،ليبيا تونس، 1980).ص148.

و بالعودة إلى موسوعة "لالاند" نجده يعرف الحقيقة بما يلي: " الحقيقة خاصية أو سمة ما هو حق، (القول المطابق للواقع)، وهي القضية الصادقة، و ما تحت البرهنة عليه و شهادة الشاهد الذي يحكي ما فعله أو رآه، و الشيء الأصيل في مقابل المزيف".[1]

إن الحقيقة بمفهومها المعاصر تنحصر في مجال الفكر أي القضية، و يبدو ذلك واضحاً في تعريف دليل أكسفورد للفلسفة عندما ذكر بأنها " المناظر الخاص بالعالم للقضية الصادقة، وضع يجعل تحقق تلك القضية صادقة. هكذا تكون الحقيقة وضعاً فعلياً. فهي مركب من الأشياء والخصائص أو العلاقات(على الرغم من أن الحقائق نفسها حوادث مجردة في حين أن مكوناتها ليست كذلك)".[2]

فما دامت الحقيقة مطابقة الحكم للواقع، فإن الواقع يظل مرجعاً للحقيقة و من هنا يمكن طرح الإشكاليات التالية: ما علاقة الحقيقة بالواقع ؟ وهل الحقيقة مجرد صورة للواقع منعكسة في الفكر و معبر عنها باللغة؟ هل الحقيقة ذاتية أم موضوعية، مطلقة أم نسبية ؟

بالانفتاح على الإرث الفلسفي والابستومولوجيي حول مفهوم الحقيقية، وأساس مشروعيتها يمكن تحد مقاربتين لهذا الموضوع، كلاسيكية ومعاصرة.

أولا: الحقيقة مطلقة:

الحقيقة ضرورية، حتمية تستمد مشروعيتها من ذاتها؛ لارتباطها بالبرهان، حيث ارتبطت الحقيقة في هذا التصور الفلسفي الكلاسيكي بالدليل والبرهان، لأن الغاية من إنتاج الحقيقة هي تبليغها للآخر، و محاولة إقناعه بهذه الحقيقة، حيث يعد البرهان العقلي أو المنطقي منذ (أرسطو 384،322 ق .م Aristotle)هو أعلى أشكال إثبات الحقيقة، فالحقائق المبرهن عليها تصبح بلا شك يقينا لا يقبل الجدل . لذا ترتبط الحقيقة بالممارسة اللغوية وهذا ما أكده (سقراط470ـ 389 ق.م.) الذي اعتبر أن الحوار هو الضامن للحقيقة.[3]

فالحقيقة وفق هذا المنظور الشمولي محكومة بمنطق ثنائي إذ أن الوصول إليها يتطلب ممارسة منطقية، يتم من خلالها الفصل والتمييز بين الحقيقة و اللاحقيقة، الخطأ واليقين، وفق التأمل العقلي الخالص، بينما الخطأ مصدره من خارج العقل من الحواس أو التجربة أو سوء استخدام العقل.

---

(1) أندرية لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب،خليل أحمد خليل،المجلد الثالث،(منشورات عويدات،باريس،ط2001،2).ص1539.
(2)تدهوندرتش،دليل أكسفورد للفلسفة،ترجمة:نجيب الحصادي،ج1، (دار الكتب الوطنية،ليبيا،ط1 ،2005).ص297
(3)مراد وهبه،قصة الفلسفة، (دار المعارف ،القاهرة ،ط1 ،1985).ص12

هذا التصور الفلسفي الذي يؤكد أن الحقيقة واحدة وما البرهان والدليل العقلي إلا شرطٌ لها، يقتضي ضرورة احترام المنهج لبلوغ الحقيقة، المنهج أهم من العقل ذاته عند (أفلاطون Platon427،347 ق .م)، بينما طريق الحقيقة أهم من الحقيقة في ذاتها عند (بارمنيدس Parminids 450.540ق.م) هذا ما استلهمه فيلسوف قرطبة (ابن رشد595هـ) في محاولته التوفيقية لمعالجة إشكالية الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، عندما اعتقد أن الحقيقة الدينية حق والحقيقة الفلسفية حق والحق لا يتضاد مع الحق بل يشهد له ويؤازره إذ هناك حقيقة واحدة وإن تعددت إشكال وطرق إدراكها"[1] وهذا شيء منطقي مادامت الشريعة عمومية والفلسفة نخبوية.

ويمكن رصد خصوصية هذه الرؤية الفلسفية للحقيقة وفق تعدد معانيها لدى الفلاسفة في الآتي:

أ. مطابقة الشيء لصورة نوعه، أو لمثاله الذي أريد له:

فالحقيقة بهذا المعنى هو ما يصير إليه حق الشيء ووجوبه، عندما تقول: هذه الصورة مطابقة للحقيقة، تريد بذلك أنها قد بلغت الغاية في تعبيرها عن الشيء.

ب. الماهية أو الذات:

فحقيقة الشيء ما به (هوهو) كالحيوان الناطق للإنسان، بخلاف الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان دونه.

ج. مطابقة الحكم للمبادئ العقلية:

تتصل بهذه المعاني ألوان من الحقائق منها: الحقيقة الصورية وهي اتفاق العقل مع نفسه بلا تناقض، وهي موضوع المنطق الصوري، أما الحقيقة المادية فهي اتفاق العقل مع الشيء الواقعي ماديا كان أم نفسيا، كالحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسية، هي ما تتناوله العلوم التجريبية. والحقيقة الواقعية هي الوجود ذهنيا كان أم عينيا، تقول: إن للعالم الخارجي حقيقة واقعية، أي وجودا مستقلا عن وجود المدرك (الإنسان الذي يدرك هذا العالم).

ثانيا: الحقيقة نسبية متغيرة:

هذا التصور الفلسفي المعاصر نظر إلى مفهوم الحقيقة باعتباره حقيقة نسبية تاريخية منفتحة على اللاحقيقي مثل (الخطأ والوهم والمصلحة)، إذا كانت الفلسفة المعاصرة مجاوزة الميتافيزيقا،

[1] انظر تفصيل رأي ابن رشد عند محمد على أبوريان،تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،(بيروت،دار النهضة،1976م)، ص458

و بالتالي فهي تتجاوز تصور ماهية الحقيقة، ولذلك لم تعد الحقيقة ثمرة للبرهان والاستدلال، ولا نتيجة للتأمل العقلي الصرف، وإنما يتجلى مفهوم الحقيقة وفق منطق الاختلاف.

فالحقيقة في نظر (أفلاطون) مثلاً: إنما ترتبط بما هو ثابت و لا يوجد ذلك إلا في عالم المثل، أما المعرفة المرتبطة بالعالم المادي فهي معرفة متغيرة أو معرفة ظنية، وهذه المعرفة الظنية توجد في العالم المحسوس.[1] إلا أن هذه الثنائية التي يقيمها (أفلاطون) بين عالم المثل و العالم المحسوس أدت (بأرسطو) إلى طرح التساؤل التالي: كيف يمكن أن يكون ما هو مادي محسوس نسخة مما هو غير مادي معقول و مجرد ؟

هذا التساؤل دفع (أرسطو) إلى إعادة النظر في الأطروحة الأفلاطونية فإذا كان الواقع الحسي ليس هو الواقع الحقيقي فإن الحقيقة لا توجد خارجه، لأن المتغير لا يتغير إلا على أساس ما هو ثابت، كاعتبار الشجرة على أنها تمثل مظاهرها عبر الفصول، فوراء الأغراض الحسية (الصفات المتغيرة) جواهر ثابتة تشكل الواقع الحقيقي،[1] و لكن الأغراض تحتفظ بدرجة من الحقيقة و الواقعية، لأنها تشكل الوسيط الذي لا بد منه لإدراك الجواهر الثابتة إلا أنَ تدخَل الحواس في عملية المعرفة و إنتاج الحقيقة مما دفع (بديكارت R. Descartes ٌ1596 ،1650 م) إلى اعتبار أن التجربة الحسية قد تشكل عائقا في بلوغ الحقيقة، و لذلك لا بد من تجاوزها لبلوغ الحقيقة بالعقل وحده. [2] والحقيقة لكي تكون كذلك لا بد أن تكون عقلية خالصة، ولكن كيف ينتج العقل الحقيقة؟ على أي أساس يعتمد ؟ و ما هو المنهج الذي يمكنه من ذلك؟ .

يقول (ديكارت) :"إن العقل يتضمن مبادئ فطرية على أساسها يمكنه أن يفكر في جميع المواضيع دونما حاجة إلى الاعتماد على التجربة الحسية مادامت هذه الأخيرة خادعة و غير موثوق بها".[3]

و لهذا دعا إلى الاعتماد على العقل من خلال اللجوء إلى الشك المنهجي، لأن البحث عن الحقيقة في نظره لابد أن ينطوي على ممارسة الشك، [4] ــ(إنه شك في المعرفة الحسية و الموروثة، من أجل إعادة بنائها على أسس عقلية)، لهذا صارت الحقيقة بالنسبة إليه هي ما ينتهي إليه الشك و ليس ما تعطيه لنا الحواس، فالحقيقة إذن مرادفة لما هو بديهي و واضح عقليا وغير قابل للشك.[5]

---

[1] أرسطو، الأخلاق إلى نيقاماخوس، ترجمة بار تلي سانتلهر، نقله للعربية أحمد لطفي السيد،ج1، (دار الكتب،القاهرة، 1924).ص80.

[2] جنفياف روديس لويس،ديكارت والعقلانية،ترجمة عبده الحلو، (منشورات عويدات، بيروت،باريس ،ط4 ،1988).ص59

[3] ديكارت،مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1960).ص18

[4] يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية،(دار الثقافة،القاهرة،1993)،.ص50.

[5] ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة:محمود الخضري،(المطبعة السلفية ،1930).ص80

إن ما توصل إليه (ديكارت) من اعتبار الحقيقة ذات طبيعة عقلية خالصة يطرح إشكالية جديدة عرفت في الفكر الفلسفي بإشكالية المطابقة بمعنى إذا صارت الحقيقة عقلية خالصة، فكيف يمكن أن تنشأ مطابقة تلك الحقيقة للواقع الحسي المشكوك فيه ؟

إن إشكالية المطابقة تقتضي أن يكون الشيئان متماثلان و من الواقع نفسه بحيث ينطبق أحدهما على الآخر، في حين أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بكل من الحقيقة و الواقع، ذلك أن الحقيقة ذات طابع فكري مجرد، أما الواقع فقد يكون ماديا أو غير مادي، و من هنا تطرح إشكالية المطابقة من جديد: كيف يمكن أن يكون ما هو غير مادي متطابقا مع ما هو مادي ؟

لحل هذه الإشكالية لجأ (ديكارت و سبينوزا1632,1677Spinoza) إلى فكرة الضمان الإلهي بمعنى أن الله الخالق للعالم و للإنسان هو الضامن لتطابق الفكر و الواقع و ما يدركه العقل على أنه حقيقة فهو كذلك.

ومما هو جدير بالذكر أن (سبينوزا) يرى أن كل شيء تحكمه ضرورة منطقية عقلية. وليس ثمة شيء من قبيل الإرادة الحرة في المجال العقلي أو الصدفة في العالم المادي، (فكل شيء يحدث فهو تجل لطبيعة الله التي لا يمكن فهمها، ومن المستحيل منطقيا أن تكون الأحداث غير ما هي عليه). [1]

ويبدو أن استخدام (سبينوزا) لطريق التأمل العقلي وظنه أن كل شيء في هذا الوجود إنما تحكمه ضرورة منطقية عقلية غير صحيح في كل الأحوال، فهناك ابتلاء من الله ليختبر عباده ويتعرف على معادنهم الثمينة والخسيسة، وهذا الابتلاء ليس خاضعا إلى ضرورة منطقية عقلية كما ندعي ذلك وإنما خاضع لحكم الله، فإذا رتبنا الأفعال والأعمال بحكم منطقي عقلي فإننا نصل إلى الباب المسدود، لأننا لا نستطيع أن نعرف الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات البعيدة، ولكن مع ذلك يمكن أن يهدينا الله بنوره ويكشف لنا أسراره، وعلى الرغم من ذلك لا يمكن أن نتفق مع (اسبينوزا) في قوله بوحدة الوجود التي استقاها من نظرية (أفلاطون وأفلوطين السكندري)، لأن الإنسان لا يمكن أن يتحد مع الله فيصبح هو والله شيئا واحدا، إنما الله تعالى ليس كمثله شيء، ولابد للمؤمن مهما تجلى عليه الله أن يميز بين العبودية والربوبية وإلا وقع في الشرك العظيم .

فالحقائق الأبدية هي المبادئ أو القوانين المطلقة المحيطة بجميع الموجدات؛ هذه المعرفة الأبدية السرمدية سبق وأن قال بها (أوغسطين430،204م) في العصور الوسطى فقد اعتبرها نوعاً من أنواع المعرفة الاستقرائية، وقال بعلو مكانتها عن المعارف النابعة من التجربة الحسية من حيث إنها

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (مكتبة الدراسات الفلسفية،القاهرة،1947).ص123

تنبثق عن نوع راق من التجربة، وهي متعلقة بالعقل مباشرة ومتصلة به دون توسط الجسد[1]، لأن العقل يكتشف موضوعاته دون أن يوجدها.

وبذلك نجده قد استعار الملامح المميزة للقضايا الصورية الجوهرية في المنطق والرياضيات وحولها إلى قضايا صورية جوهرية للأحكام المتعلقة بالحقيقة.

ضد هذا التصور المرتكز على فكرة الضمان الإلهي قدم (كانت1724,1804 Kant) أطروحته التالية: إن الحقيقة لا توجد في الفكر و لا في الواقع على نحو مسبق و جاهز، بل يتم بناؤها من مادة و صورة .

إن كل معارفنا تبتدئ بالحواس، فالتجربة الحسية تزودنا بما يسميه (كانت) مادة المعرفة أي ما يتعلق بأشكال الأشياء و ألوانها و أحجامها و توالي الظواهر أو تأنيها أو تعاقبها، و لكن هذه المعطيات تبقى مفككة و غير منظمة، و لهذا لا بد من تدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم حتى يعطي لتلك المدركات الحسية طابعاً منظماً من خلال استعمال مجموعة من المفاهيم مثل الوحدة و الكثرة و العلاقات السببية .[2]

فالذين لم يحققوا بشكل جدي في أصل مواقفهم، يبتكرون في الغالب تفسيرات خيالية، وذلك عندما يصفون مواقف معينة على أنها بسبب نداء من الله أو نداء الضمير أو ماعدا ذلك مما يتجاوز مجال البحث العلمي، إنها تتجاوز الطبيعة إلى مرحلة (ميتافيزيقية)، ويشعر الناس بالخوف من تغييرها، أما التفسير الطبيعي فهو يقضي على هذه المخاوف، ويجعل المواقف تخضع بشكل أكبر لأسباب مألوفة للتغيير.

وذلك نجده واضحا عند البرجماتيين الذين لا يؤمنون بالجبر بل لأن ظروف الحياة يمكن تحسينها بالتصميم على العمل الذي يسترشد بالعقل، والبرجماتية تعتمد على أن التفكير مرتبط ارتباطاً ملازماً بالعمل، وأن النظريات والمذاهب إنما هي فروض للعمل تمتحن بما ينتج عنها في المواقف الفعلية للحياة؛ وأن المثل الأخلاقية فارغة عقيمة إذا انفصلت عن وسائل تحقيقها، وأن الحقيقة ليست ثابتة، وليست نظاما كاملا، بل الحقيقة عندهم عملية جارية في تغير مستمر فهي الفكرة الناجحة أو النافعة، حيث ترتبط الحقيقة في مذهبهم بنتائج الأفعال دون بواعثها، وتعد اللذة، أو السعادة، أو المصلحة، هي الغاية القصوى التي تسعى إليها هذه الحقيقة النفعية.

---

[1] حربي عباس عطيتو، وماهر عبد القادر،دراسات في فلسفة العصور الوسطى ، (دار المعارف الجامعية،الإسكندرية،)..ص361.
[2] إميل بوترو، فلسفة كانت،ترجمة عثمان أمين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب،1972)،.ص321.

وتبقى الحقيقة عند الوجوديين هي تجلي الواقع للمدرك (للإنسان) بحيث يتصور الشيء في الحرية، فالحقيقة هي نتيجة الفعل الحر. فالحقيقة في نظر (نيتشه1844،1900م) ليست سوى تمثل وأخطاء أكثر منها حقائق، فالمعرفة الإنسانية ليست معرفة موضوعية أكثر منها معرفة مرتبطة بحاجات الإنسان البيولوجية والأساسية، والمعرفة وفق تصور الخطاب الميتافيزيقي مجرد قوة لحفظ الحياة واستمرارها فهي ليس ضرورة منطقية بقدر ما هي ضرورة حياتية [1].

لهذا يدعو إلى حقيقة بيولوجية تستمد أساسها من النفع الحيوي للإنسان، وتتأسس على الأصل الجسدي للخطاب متجاوزا الحقيقة المنطقية التأملية المجردة، هكذا أصبحت الحقيقة في تصوره مجرد حكاية مادامت هي وهم /مجموعة أوهام .

عندما اعتبر أن مطابقة الحقيقة للواقع هو تصور كاذب ومزيف يخفي وراءه حاجات الإنسان الضعيف والسلبي إلى السلم، الراحة والرغبة في العيش في جو هادئ وساكن يرفض التغير ويكره الصيرورة (مبدأ عدم التناقض المنطقي كما أقره أرسطو)، هذا المبدأ ـ بحسب وجهة نظر (نيتشة) ـ يعكس عجز الإنسان عن فهم الصيرورة و إدراك الأشياء المتقابلة، ولذلك وجب هدمها. [2]

بينما يقر (فوكو) بأن المعرفة لا يمكن أن تتطور إلا داخل دوائر السلطة* ومتطلباتها، بل إن الحقيقة ذاتها سلطة (مثال الدول المتقدمة هي التي تهيمن على سوق المعرفة). فالسياسة العامة للحقيقة تقتضي أن يحدد المجتمع أشكال الخطاب والمجالات الممكنة للحقيقة (منطق القوة)، مادام لكل مجتمع نظامه الخاص في الحقيقة (مثلا توجد مجتمعات تهيمن فيها الحقيقة الدينية، وآخري تهيمن فيها الحقيقة الاقتصادية، أو الثقافية) فالطابع المؤسساتي هو الذي أصبح يطغى اليوم على مفهوم الحقيقة سواء على مستوى شروط كيفية إنتاجها أو كيفية ووسائل تداولها وترويجها. مما يؤدي إلى وجود صراع حول الحقيقة وهو لا يهدف إلى الحد من سلطة الحقيقة بل يتوخى إبعاد الحقيقة عن أشكال الهيمنة التي يمكن أن تؤسسها خطابات حول الحقيقة .

إلا أن المقاربة المعرفية (الابستيمولوجية) ترسخ رؤية جديدة لمفهوم الحقيقة من حيث تأكيدها أن الحقيقة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الأخطاء، ثمة تعايش بين الحقيقة والخطأ، لذا أكد (جاستون باشلارGaston Bachelar 1884،1962م) أن كل معرفة علمية تحمل في ذاتها عوائق (ابستيمولوجية) ينتج عنها أخطاء يصعب التخلص منها وتجاوزها بسهولة،

---

(1) عبد الرحمن بدوي: نيتشه،(الكويت ، ط5، 1975م)، ص216.

(2) عصام عبدالله: الصيرورة في الفكر الفلسفي من تاريخ الأفكار إلى علم الاجتماع المعرفة، (د؟؟،2001)، ص60.

* ويعني ميشال فوكو بالسلطة السلطة المعرفية وليست السلطة السياسية كما يفهم عند البعض.

هذا التصور(الابستيمولوجي) يؤكد أن الحقيقة العلمية تحمل في ذاتها أخطاءها، فالحقيقة خطأ مصحح وتاريخ العلم هو تاريخ تصحيح الأخطاء، فتطور المعرفة العلمية رهن بتجاوز العوائق (الابستيمولوجية)، بينما اعتبر(كارل بوبرK. Popper 94 -1902) أن المعرفة العلمية الحقيقية لا تكون كذلك إلا إذا كانت تحمل معيار القابلية للتكذيب على اعتبار أن النظريات العلمية هي النظريات التي تحمل إمكانية تفنيدها من خلال البحث وإيجاد تجارب تكذبها، هذه النظرة الجديدة للحقيقة العلمية تجعل من الخطأ شرط قيام الحقيقة، إن لم نقل أن الحقيقة تبنى على أساس الخطأ[1].

الحقيقة الأخلاقية:

حظيت الحقيقة في الخطاب الفلسفي، وخاصة في الفلسفة الكلاسيكية بمنزلة ملكية النظر إليها كقيمة القيم، فالحقيقة فضيلة وفق التصور السقراطي؛ لأنها من اختصاص الحكيم والفاضل والسعيد ما دام قادراً على ممارسة فعل التفكير في الوجود أو التفكير في الذات، بينما البعض الآخر من الفلاسفة ربط تعريف الفلسفة بالبحث عن الحقيقة، لكن الإشكال يبدو حول طبيعة هذه القيمة ؟ هل الحقيقة تطلب لذاتها أم أنها مرتبطة بالمصلحة؟

الحقيقة قيمة في ذاتها :

فالحقيقة قيمة معرفية، لأن البحث عن الحقيقة لذاتها يجعلها غاية ومطلبا للفكر الإنساني من أجل تحقيق إنسانية الإنسان كما يقول (سقراط470،389ق.م): (أيها الإنسان اعرف نفسك بنفسك)، لذا أصبحت الحقيقة و الوصول إليها الضمان الوحيد لممارسة الوجود الحقيقي ما دامت تبقى الحد الفاصل بين عالم الإنسانية و اللاإنسانية أو عالم التوحش والتحضر بلغة (ديكارت). [2]

هكذا أصبحت الحقيقة إذن هدف وغاية قصوى؛ لأنها تحدد إنسانية الإنسان الحق، فالفضيلة تطلب لذاتها، أما المعارف التي تعتبر وسيلة لأشياء أخرى فهي معارف ظنية كما أكد ذلك (أفلاطون)، فالقيم عنده يتم تذكرها ولذلك قال :"المعرفة تذكر[3]" وقصد بذلك أن القيم الأخلاقية الكاملة مكانها عالم المثل, والعقل هو القادر على استعادتها, وفي أسطورة الكهف وضح (أفلاطون) أننا سجناء للجسد وبالعقل تمزق الروح حجاب الجسد، ولهذا فإن ارتباط الحقيقة بالمعرفة في ذاتها وطلبها كفضيلة عليا شرط ضروري لوجود الحقيقة، لأن ارتباط الحقيقة بالبرهان يعني تجاوز الارتباط

---

[1] ماهر عبد القادر محمد علي ،نظرية المعرفة العلمية، ط2، (دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، 1988).ص21.

[2] أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى،(مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979).ص24.

[3] أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، نوابغ الفكر الغربي (دار المعارف، القاهرة،ط4، 1979).ص107.

بمصالح الناس المتغيرة، و قد أكد (أفلاطون) على لسان (سقراط) في محاورة (جورجياس) أن الحوار هو الضامن للحقيقة أي أن ما يضمن موضوعية الحقيقة هو تبادل الحجج و البراهين دون بلاغة أو مغالطة لأن جميع هذه الوسائل تشل فعالية العقل و تخاطب العواطف والأهواء و تحول الكذب و شهادة الزور إلى حق و تجعل التبعية غاية لها بدل البرهان و الحرية و الاستقلال و النزاهة التي تظل شروطا أخلاقية للحقيقة تضمن قيمتها و طبيعتها الكونية.

فالبحث عن الحقيقة إذن يعني الرجوع إلى البرهان العقلي الذي يستحيل وضعه موضع شك. وهو ما يعني قدرة الإقناع بالحجة والدليل وليس إرهاب الخطاب؛ إلا أن ارتباط الحقيقة بشرط الدليل والبرهان غير كافٍ لإنتاج الحقيقة وفق رؤية (كانت) الذي يرجع هذا المفهوم إلى شرط معرفي أخلاقي.

هذا الشرط يدفع بالإنسان إلى وضع الواجب في قلبه، وهو ما يسميه الاستجابة للضمير الإنساني، حيث لابد لبلورة الحقيقة من الحرية والنزاهة والصدق، لأن هناك عوامل تعيق الفكر وتضلله من بينها غياب الحرية ففلسفة (كانت) تعتمد أساساً على إقصاء الفهم عن الأخلاق، وخصوصاً تأسيس الأخلاق من خلال الإرادة الخالصة أو من خلال صياغة لغوية لخصائص الأحكام الأخلاقية الصادقة بوصفها أوامر جوهرية تقع خارج تصنيف الصحة والبطلان، وبالطبع تُعد الأوامر الفرضية (الأدواتية) أيضاً أحكاماً أخلاقية عند (كانت)، وعن طريق حكم ذلك الشخص نفسه، فإنه يصوغ مبدأً أو معياراً كامناً مقبولاً بشكل عام، مما يعني أن الأخلاق المعيارية العلمية ليست ممكنة وأن العبارات الأخلاقية ليست ذات معنى.

إذا كانت المعرفة الحقيقية تعتبر بمثابة منارة لتوجيه السلوك المعرفي عند الإنسان، فإن الحقيقة الأخلاقية هي الدين الجديد للإنسان، لأنها توجه سلوكه نحو الخير والسعادة والحق، هذا ما يفسر رد الفعل العنيف للكنيسة اتجاه فلسفة (كانت) الأخلاقية عموما، عندما اعتبر الحقيقة قيمة أخلاقية تُوجه سلوكنا الإنساني، وهي قيمة منشودة لذاتها كحقيقة موضوعية شمولية مطلقة، نزيهة وبعيدة عن مصالح الناس وأهوائهم يقول (كانت):" على الإنسان أن يكون صادقا في تصور أحواله وأقواله، لذا فاحترام الإنسان الأخلاقي للمبادئ كما لو كان هو واضعها ويتصرف ككائن قيمي يستطيع أن يكتشف القانون الأخلاقي الذي يصلح لكل أفراد الإنسانية". [1]

[1] محمد الجبر: قضايا معاصرة في مشكلات الفكر والأخلاق، (دار علاء الدين،سورية،دمشق،2003)، ص52.

وبذلك يمكن النظر في الأوامر حسب ما يرى (كانت): "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً"[1]، فعندما يحكم شخص ما على أن الشيء (x) مُلزم، فإن تأثيره الانفعالي يرجع إلى ما وراء (x)، إلى فئة ما من الأفعال التي تقع فيها (x)[2].

في زمن العولمة وزمن الاستهلاك الفج وسيادة العقل التقني تصبح الحاجة إلى استعادة السؤال الأخلاقي عند (كانت) (ما الحقيقة نفسها؟) سؤال ذو أولوية وظاهر الوجاهة.

على الرغم من ذلك فقد أجاب المسلمون عن هذا السؤال إجابة أشمل مما أورده (كانت) على السؤال نفسه، كما أثبت ذلك ماكدونالد، ففهم الشيء أو إدراكه ليس معناه معرفته، وذلك لأن الأشياء تفهم وهي مرتبطة بزمان ومكان مما قد يخدع الإنسان عن الحقيقة نفسها، وأهم المعرفة معرفة الله، وهي قد تحصل بالعقل ولكنها لا تجب إلا بالسمع، (ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله كما يدرك كل حسن، ولكن العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد للتكليف فهو الوحي). [3] فالأشعري يوافق المعتزلة في أن العقل يمكن أن يستقل بمعرفة الله، ولكنه يأخذ رأي السلف في أن التكليف لا يكون إلا بواسطة وحي يوحى.

قيمة الحقيقة في نتائجها:

ترتبط قيمة الحقيقة في الفلسفة المعاصرة برؤية مغايرة للتصور الذي ساد في الفلسفة الكلاسيكية التي تربط الحقيقة بالقيمة ذاتها، هذا التصور الجديد يربط الحقيقة بالمصلحة.

والبواعث التي نشأت عنها هذه الرؤية في أمريكا بواعث دينية، وهذا ما أدى بهم إلى نظرة عملية في تصور الحقيقة بصفة عامة، أي إيجاد معيار نميز به الحقيقة عن الباطل.

إذا كانت الحقيقة خاصية ملازمة للأفكار فإن صدق الأفكار أي حقيقتها يعني موافقتها للواقع، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع، والبرجماتية والنزعات التجريدية تلتقي عند هذا التفسير للحقيقة.

---

(1) كانت: المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: حكمة حمصي وعادل العوا ،(دار الشرق بحلب، سوريا، 1961)، ص85.

(2) C. L Stevenson. "Ethics and Language "(University Harvard,1944)", p. 21.

(3) M.M.Sharif: موسوعة النظم والحضارة الإسلامية2الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، ترجمة أحمد شلبي (مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط8 ، 1986)، ص85.

بيد أن البرجماتية سرعان ما تفترق عنها على معنى الواقع ومعنى الموافقة، وطبقا للقاعدة البرجماتية نتساءل دائما عن قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع؟ يجيب (وليم جيمس William James 1910.1842) على ذلك بقوله: "الأفكار الصادقة هي التي يمكننا التثبت من صحتها، والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا التحقق من صحتها فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذي يحدد الحقيقة ويؤلف لبها"[1].

يؤكد (جيمس) أن قيمة الحقيقة تكمن في كل ما هو نافع للإنسان وفق مبدأ المنفعة حيث الانطلاق من العمل باعتباره مبدأ مطلقاً وأساسياً، فالقاعدة الحقيقية هي الصالحة عند التطبيق، هذه الرؤية النفعية ذات الأساس العملي مستمدة من المفكر الأمريكي (تشارساندرس بيرس Charles Sanders Peirce 1839،1914 م) الذي يؤكد أن معيار الحقيقة هو النتائج، فالقضية الصحيحة هي القضية المفيدة، وصدق القضايا لا يرتبط بمطابقتها للواقع وإنما بمدى نفعيتها، فالقضية الحقيقية هي التي تنتج عن التسليم بها نتائج مرضية، وهي التي تزيد من نفوذ وسلطان الإنسان على الأشياء كما عرج على ذلك (هنري برجسون Bergson 1859،1941م) فهي اختراع شيء جديد وليس اكتشاف سبق وجوده فتصور (جيمس) ذو الأساس العملي للحقيقة يعني تحويل النظريات إلى غايات ونتائج (كل معرفة لا تغير واقعا هي ضرب من الكسل).

فالحقيقي إذن في نظره هو المفيد للسلوك مما يجعل الحقيقة مرتبطة بالمصلحة، بالتالي تتعدد الحقائق بتعدد المصالح، وهو ما قد يفتح الباب أمام الأنانية وارتكاب الشر دفاعاً عن المصلحة (ليست هناك صداقات بقدر ما هناك مصالح)، على الرغم من دفاعه المستمر عن تصوره هذا من خلال ربط الحقيقة بمصلحة الإنسان الشامل وليس مصلحة الفرد.

بينما يرفض (كانت) أن تكون الحقيقة تمثلا ذهنياً صرفاً كما يزعم (ديكارت) أو مجرد استنساخ للواقع كما يزعم (جون لوك G. Locke 1632،1704) لأن العقل الإنساني في إنتاجه للمعرفة لا يظل متعاليا عن واقع التجربة ولا يعكسها بكيفية آلية بل هو يبين ويؤلف ويستوعب موضوعاته انطلاقا من القبلية والمقولات الذهنية .[2] والحقيقة إذا هي إعادة بناء وتنظيم للواقع وفق مقولات الفكر إلا أن الحقيقة تظل نسبية ومحدودة بحدود التجربة ولا تتعدى مجال الظواهر التي هي مجال المعرفة العلمية، وكلما حاول العقل البحث في موضوعات ميتافيزيقية (الله، العالم، النفس) فإنه ينتهي حتما إلى التناقض.

---

(1) محمد فتحي الشنيطي، البرجماتية لوليم جيمس، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995).ص25.

(2) عثمان أمين، ديكارت (مكتبة القاهرة الحديثة، 1965).ص10.

هل الحقيقة نسبية وفقا لأنواع العقول؟

زعم انوين(Unwin 1922،1982م) مؤخراً بأن الحقيقة مفهوم نسبي علائقي، أي ثمة ارتباط بين دماغ الشخص ومفهوم الحقيقة لدى ذلك الشخص.[1]

وعندما حاول تصور الحقيقة بشكل قياسي، قال إنه يمكن الاعتقاد بشكل متسق بأن (أ) و(ب) لدى كل واحد منهما تصور خاص حول ذات الموضوع وليكن (الأرض) مثلاً، الأول يعتقد اعتقاداً صادقاً بأن الأرض مستديرة، بينما الثاني يعتقد بأن الأرض مسطحة"، مفترضا بأن كلا من(أ) و(ب) يمكنهما التعبير عن علاقات مختلفة تجاه الأرض[2] إذا كانت لديهما أدوات معالجة معرفية مختلفة، لأنه عند عمل ادعاءات حول المعتقدات لا يمكن تصور الحقيقة مستقلة عن المتحدث، وذلك حسب تصوره للشكل التقليدي، وبالتالي يطلب موافقة أي شخص عاقل، ولكنه يقتصر على الأفراد ذوي (آليات معرفية مشابه لها)، أي يقترح تمييز المعتقدات عن محتوياتها، حتى ولو كان محتوى الطرح لمعتقدات كلٍ من (أ) و(ب) هي نفسها، ستظل الأهداف على الرغم من ذلك مختلفة.

وهكذا فالأفراد ذوو الآليات المعرفية المختلفة يمكنهم القول بأن الأرض مستديرة، ولكن يكون أحد المعتقدات صحيح والآخر خاطئ .

يبدو أن هذا التحليل يجعل الحقيقة مفهوما (جمعيا) يتضمن العلاقة بين فعل الكلام للمعتقد وبين فئة معينة من الأفراد الواعيين بها، إلا أن تحليله ليس في الأساس اجتماعيا، لأن المعتقد ليس بحاجة ليتفاعل مع أي فرد آخر ذي (آليات معرفية مشابه)، فقد لا يعرف من الذي لديه مثل تلك (الآليات المعرفية) حتى يمكنه أن يؤكد بشكل مماثل، وربما لا يمتلك مجموعة من الأفراد تلك (الآليات المعرفية).

تفادى (انوين) هذا المأزق عندما نوه إلى أن الحقيقة ليست نسبية بمجرد ارتباطها بالمجتمع بقدر ما هي نوع من الهيكل المعرفي (البناء المعرفي)، والجدير بالذكر أن (انوين) أقترب من المثالية الترانستندالية لدى (كانت)، وعلى الرغم من أنه يقبل (أطروحة مساهمة العقل)، أي أن معتقداتنا عن العالم تتوقف على طبيعة عقولنا، و طبيعة العالم. إلا أنه يرغب في مقاومة استنتاج (كانت) بأنه ليس لدينا معرفة بالأشياء كما هي في حد ذاتها، لذا يقول:" إن معرفتنا هي عن العالم كما هو،

---

[1] Charles Travis ,Belief and Meaning, Mind,vol.104.No.413.January1995..pp301

[2] Lesie Stevenson, Can Truth be Relativized to Kinds of Mind? ,Mind,Aquarterly review of Philosophy,vol.xcvii.No.386.April1988,pp282.

أي عن العالم الموجود بذاته، لكن عندما نجري ادعاءات معرفية، فإننا نصنعها لأنفسنا فقط، أو بشكل محدد بدرجة أكبر إلى كائنات ذات (آليات المعرفة) نفسها التي لدى طارح المعتقد". [1]

هذه عملية جذرية تجعل من مفهوم الحقيقة نسبياً، نحن على علم بالطرق والأساليب التي لابد للحقيقة في أنواع من الجمل أن يتم تحويلها إلى نسبية للمتحدثين بسبب ملامح جدولية مثل جداول الضمائر والأزمنة، لكننا نفترض بشكل نموذجي (قياسي) أن هناك محتوى أطر وحياً معيناً، يمكن أن يكون المحتوى المشترك لأفعال التخاطب بواسطة مختلف الناس في أوقات مختلفة، وأن هذا المحتوى صحيحاً كان أو خطأ (بشكل مطلق) وبأسلوب تبادلي يمكن معاملة الحقيقة فيه على أنها ثلاثية الأماكن بين (نوع الجملة، والشخص، والوقت).

يبدو من الواضح أن (انوين) يريد أن ُندرك أن هناك بُعداً إضافياً لنسبية الحقيقة فوق وأعلى من الجدولة، ألا وهو النسبية المزعومة تجاه (آليات المعرفة) يمكن إثارة شكوك حول غموض معيار التشابه في (آليات العملية المعرفية) حيث يبقى لنا أن نسأل عن (درجة) كيف يمكن تقرير حدود مجموعة الأفراد الذين ندعي موافقتهم؟ و يمكننا أيضا أن نشك في ثقة (انوين) حول إمكانية التقدم العلمي المباشر عن فحص (آليات المعرفة لدينا وبدائلها) عندما يقول:(إذا لم نفترض أن طريقة عمل عقولنا غير قابلة للتفسير، فإننا يمكن أن نطرح بشكل معقول بأننا في يوم ما سوف نطور علم معرفي مناسب). [2]

يبدو أن تصوره عن المناسبة غير واضح، والدليل على ذلك حديثه عن (الروابط العميقة أو القوية) بين المفهوم التحليلي والفسيولوجي السلوكي، حتى عندما اعتبر أن هذه الروابط ذات طبيعة علمية فرضياً ومبنية على الفحص في (آليات المعرفة الإنسانية) يكون الأمر إشكالياً حول كيفية دعمنا لتطبيق مفاهيم التحليل على (كائنات غير مألوفة بشكل عالٍ) أي الغرباء ذوي(آليات عملية معرفية مختلفة) والذين يلعبون دورا هاما في مجادلته.

يمكن إثارة تساؤل حول أفكاره نفسها عن كيفية تشخيص محتوى فكرة الحقيقة النسبية، فقد يقترح تحليل (الحد المثالي)على منوال الفرد(Persian) والذي طبقا له (أ) صح بالنسبة إلى (أ) تصل إلى القول بأن جميع الأفراد ذوي (آليات المعرفة المشابه) ل(أ) يعتقدون بأن (أ) تحقق، إ ذا دفعوا تحقيقاتهم إلى الحد المتطابق مع (آليات المعرفة لديهم). وفي أحيان أخرى نجده يستحسن التحليل (النفعي) حيث تكون (أ) صح بالنسبة إلى (أ) تصل إلى القول بأن هؤلاء الذين هم لديهم

---

(1) bid, p283.
(2) bid, p283.

(آليات المعرفة المشابه) ل(أ) سوف تعمل هذه الآلية بشكل أفضل (على المدى الطويل) إذ اعتقدوا في (أ).

دعونا نتساءل مرة أخرى فيما إذا كانت تلك الصياغات متعادلة، وفيما إذا كان أيهما يقدم تحليلاً مقبولاً عن الفكرة النسبية للحقيقة. يدعي (انوين) أن ما لدي ليس متناقضا ذاتياً، ويمكن أن يكون صحيحاً. أي عندما (يقول فرد أن ذلك صحيح ويقول الآخر أن ذلك خطأ)، فإن كليهما قد قال بأن الأرض مستديرة. لأن ما هو محير حول تلك النقطة هو ما لدينا من مبرر عند لصق محتوى الأطروحة المشترك على كلا المعتقدين مع إعطائهما قيماً مختلفة في الحقيقة في نفس وقت التلفظ والنطق بهما، إذا كان لفعلي الخطاب المختلفين محتوى الطرح نفسه، فإنه يجب أن يكون لهما نفس قيم الحقيقة في جميع الأحوال الممكنة في العالم.

إن أطروحة (انوين) عن النسبية فيما يتعلق بالحقيقة لا يمكن طرحها، لأن ادعاءه بأن اعتقادين مختلفين بالمحتوى نفسه يمكن أن يكون لهما قيم مختلفة عن الحقيقة، مثال ذلك:(عندما يقول الفرد إن ذلك صحيح، والغريب يقول إنه خطأ، فإن كليهما قد قال بأن الفراولة الناضجة حمراء). من أجل إنجاح المثال لابد أن نفترض أن الغريب ليس لديه الحساسية نفسها تجاه الألوان، بما لم يكن لديه أي حس بصري على الإطلاق. كيف يمكنه إذاً أن يقول (حتى لو خطأ) بأن أي شيء أحمر؟

ربما يكون قد علم أن الأفراد يميزون بين الأغراض، على أساس خواص معينة عن الضوء الذي تعكسه على عيوننا ويمكن أن يكون مستخدما مصطلح (أحمر) بالطريقة الثانوية التي لدى الفرد الأعمى، ويبلغ عن الأحكام التقليدية للناس المبصرة. و مع ذلك فإن الغريب يستخدم كما هو واضح المصطلح (وعلى الأقل جزءاً منه) بمعناه العادي والمألوف باللغة المعتادة، وهذا لا يعني التطابق.[1]

لكن إذا لم يكن مستخدم المصطلح (أحمر) أو أي مصطلح في اللغة المعتادة بطريقة معينة بحيث تكون أحكامه حول اللفظ خاضعة للتقييم بواسطة الأفراد، لأنها متناقضة احتماليا مع أحكامهم، فكيف يكون هناك محتوى مشترك للأطروحة؟ من الصعب رؤية إمكان إعطاء مثال من الصفة الثانوية أن يعطي (انوين) ما يريد.

في واقع الأمر يمكنه أن يتوقع قابلية التوافق عند مستوى مقولات بدائية عبارة عن ملاحظات. لا يعُني بقابلية التوافق قيم وحقيقة مشتركة فقط، بل شروط الحقيقة المشتركة، لأن مدلولاتها المقابلة للواقع تذهب إلى ما هو أبعد مما هو معطى بطريقة مباشرة.

---

[1] bid,.pp284

ولهذا يذهب (انوين) إلى التمييز بين الأطروحات عن ملاحظات حول ما هو معطى بطريقة مباشرة وبين جميع الأطروحات الأخرى، ذلك التمييز الذي تعرض لهجوم شديد من قبل فلاسفة التحليل المعاصر، لأنه لا يوجد شيء كأطروحة ملاحظات صرف وأطروحة تذهب إلى ما وراء المعطى، ومع ذلك إذا كان يتماشى مع هذا الإجماع، فقد يبدو أن ذلك يتطلب منه فقط أن يسحب الإقرار الذي أيده حول (قابلية التوافق) ويسمح له بالحفاظ على نسبية القيم والحقيقة لأطروحة الملاحظات وتصنف جميع الأطروحات الأخرى على أنها (نظرية). عندما اقر "بأن أغلب ــ إن لم يكن ُجل ــ المعتقدات مصبوغة بشكل ما بالتفسير النظري".[1]

إلا أن هناك احتمالات مثيرة لعدم الاتفاق المتواصل حول القيم والحقيقة للأطروحة النسبية للملاحظة مثل:"الضوء الآتي من المجرات البعيدة يبين انتقال (اللون الأحمر)، و التي يمكن تفسيرها بمعتقدات مختلفة على مستوى أقل في الملاحظة وأعلى على المستوى (النظري) ومثلها حول حقيقة العبارات الآتية: (المجرات تتراجع بسرعة)، و (الثور يتناسل فقط إذا كسب السيطرة على قطيع من البقر) و(أرادت أن تثير انتباهك) فإن تلك الفروق ذات المستوى الأعلى قابلة للتفسير كنظرات مختلفة حول حقيقة المحتوى للأطروحة المفهومة بشكل مشترك، وإذا استطاع كل واحد إعطاء مبررات معقولة لنظرته في إطار مزيد من الملاحظة أو المعتقدات النظرية.

وإذا كانت المصطلحات الانفعالية متوقفة على عادات المتحدث، فإن هناك جانباً آخر مهماً في استخدامها يتعلق بعادات السامع، وهذا ما يؤكده **(ستيفنسون**،C.L.Stevenson 1908**م)** في هذا الصدد عندما قال:" إن المصطلحات الانفعالية مناسبة لكلً من التعبير عن مشاعر المتحدث، واستثارة مشاعر السامع، وكذلك تستمد لياقتها من العادات التي تشكلت عبر استخدامها في المواقف الانفعالية المختلفة"[2].

وبذلك فقط يصبح لدينا نسبية في الاعتقاد قابلة للتبرير للنظرية، ولكن ليست نسبية في القيمة والحقيقة (لآليات العملية المعرفية). إذن كيف نبرر للآخر أنه يؤكد المحتوى نفسه الذي ننكره، مهما كان ذلك الآخر ذو (آليات عملية معرفية) مختلفاً ؟ يبدو أن سوء تفسير (انوين) في تشبيهاته وتفرقته بين المعتقدات وأفعال التخاطب الأخرى مثل (التوبيخ، الوعد، والتمني..) التي هي غير قابلة

---

(1) Nicholas Unwin,Beyond Towards a New Conception of Knowledge and Communication,Mind,1987, p299.

(2) C. L. Stevenson,"Facts and Values" Ed.by, H.L.Mencken "The American Language", New York1919, in4th Ed, Alfred A.Knopf p.5.

للتعميم. لأن هذه الأطروحات لا تشتمل على التزام الآخرين الذين يقولون الشيء نفسه، فهي ليست أدلة، بل من المحتمل افتراضيا أن يكون هناك شيء قابل للتعميم بشكل مميز حول المعتقدات. وهذا الشيء إذا كان مبدأ مقنناً بحكم مفاهيم المعتقدات والحقيقة فإن تطبيقه يتوقف على كيفية تفسيرنا للعبارة المبهمة (أعطي معلومات كافية) إذا كان هناك عدم اتفاق فيجب تفسير ذلك على أنه نقص في المعلومات أو معلومات خاطئة، ولهذا يعتبر الموقف العملي للتسامح الشامل نتيجة للوضع النظري، لأنه ليس هناك حقيقة واحدة، أي بمجرد أن يتخذ واضع النظرية بالاعتقاد القائل بأن للحقائق الأخلاقية عموميات كل واحدة منها تتناسب مع المواقف المختلفة للناس يصبح من الطبيعي التوصل للاستنتاج بأن التسامح لمختلف مداخل الحياة العملية للمجتمعات الإنسانية هو الوضع الوحيد المضمون.

على الرغم من ذلك يمكن أن ندرك بأن دوافع الشخص تُعد مفاتيح لأشياء أخرى كثيرة، لأنها أسباب للتنبؤ بأفعاله اللاحقة ونتائجها، كما تبين الدوافع ذات الأهمية بالنسبة للنتائج التي توحي بها، وكذلك المدى الذي تأثر به الأخلاقيون بمثل تلك المسائل استناداً إلى أن معتقداتهم حول الدوافع المصاحبة قد أثرت على أحكامهم تجاه أفعال محددة. هذا هو السبب في أن تُرى النسبية عادة على أنها تحدي مقلق للسلطة الأخلاقية وهو تحدٍ ومن وظيفة النظرية الأخلاقية السليمة أن تجيب عليه.

خلاصة :

وسط هذا التعدد التشخيصي لبنية الحقيقة تقف الذات التي تجتر عالمها الداخلي فيدخل إليها منه كل هذه الأنماط في تعبيرات رمزية تكشف اللغة من خلالها عن طبيعة كل نمط في إطار المرحلة التي يمثلها. مع الوضع في الاعتبار أن هذه المراحل لا تنتهي في العالم نفسه وإن انتهت على يد حركة التاريخ.

يحاول كل نمط إنكار معرفته بما يريد الآخر...أو يدعي عدم التذكر، فنحن نخشى الحقائق التي تواجهنا بطباعنا وطبيعتنا: نخشى أن يعرف أحد ما يدور في أعماقنا وربما ما يهيم في اللاوعي ..نخشى مواجهة ذاتنا وإعلانها بالحقيقة. وكثيراً ما تكون الحقائق بالفعل صعبة القول. وكثيراً جداً ما يفقد الأصدقاء علاقاتهم الحميمة إذا واجه بعضهم بعضا بشيء من الحقيقة.

وهذا كله يجعل الذات محجمة عن التفاعل مع الحياة. فأي سلوك تختار؟ البراءة، المنفعة، القوة، اللذة ،إشباع الذات، أم إرضاء الآخر. كل هذه الاتجاهات تضع الإنسان في مفترق الطرق وهو يبحث عن حياته الحقيقية ويسلك في دروب العالم سعيا وراء حقيقته، فأزمة الحقيقة من هذا المنطلق ترتبط بالحرية والاختيار.

والإنسان كما رأينا ليس حراً. إنه مقيد بالعديد من المؤثرات النابعة من داخل نفسه: غرائزه و أهواؤه وطريقته في التفكير، أو تلك العوامل التي فرضتها عليه بيئته وظروف حياته: الخوف والتسلط والحرمان والفشل في العلاقات الإنسانية. ولهذا السبب في كثير من الأحيان نجد الإنسان يلجأ إلى الأدب والفن والشعر والدين، لعله يجد ذاته من خلالها.

مصادرو مراجع البحث:

1. أبو بكر التلوع، الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي، (بنغازي، جامعة قاريونس، 1995).
2. محمد على أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام،(بيروت،دار النهضة،1976م).
3. أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، نوابغ الفكر الغربي (دار المعارف، القاهرة،ط4، 1979).
4. أرسطو، الأخلاق إلى نيقاماخوس، ترجمة بار تلي سانتلهر، نقله للعربية أحمد لطفي السيد،ج1، (دار الكتب،القاهرة، 1924).
5. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى،(مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979).
6. إميل بوترو، فلسفة كانت، ترجمة عثمان أمين، (الهيئة المصرية العامة للكتاب،1972).
7. الطاهر أحمد الزاوي، مختار القاموس، ط3، (الدار العربية للكتاب،ليبيا تونس، 1980).
8. جنفياف روديس لويس، ديكارت والعقلانية، ترجمة عبده الحلو، (منشورات عويدات، بيروت،باريس ،ط4 ،1988).
9. حربي عباس عطيتو، وماهر عبد القادر، دراسات في فلسفة العصور الوسطى، (دارالمعارف الجامعية،الإسكندرية،).
10. ديكارت، مبادئ الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، (مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،1960).
11. ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة:محمود الخضري،(المطبعة السلفية ،1930).
12. عصام عبدالله: الصيرورة في الفكر الفلسفي من تاريخ الأفكار إلى علم الاجتماع المعرفة، (د؟؟،2001).
13. عبد الرحمن البدوي: نيتشه، (الكويت ، ط5، 1975).
14. عبد العزيز محمد، القيم الفلسفية الكبرى، (عصمي للنشر والتوزيع،القاهرة،ط1، 1999).
15. كانت: المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: حكمة حمصي وعادل العوا، (دار الشرق بحلب، سوريا، 1961).
16. مابوت: مقدمة في الأخلاق،ترجمة:ماهر عبد القادر محمد على (أورينتال، الإسكندرية،2008).
17. M.M.Sharif: موسوعة النظم والحضارة الإسلامية2الفكر الإسلامي منابعه وآثاره، ترجمة أحمد شلبي (مكتبة النهضة المصرية،القاهرة،ط8 ، 1986).

18. ماهر عبد القادر محمد علي، نظرية المعرفة العلمية، ط2، (دار المعرفة الجامعية،الإسكندرية، 1988).

19. محمد ثابت الفندي، مع الفيلسوف، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،2004).

20. محمد فتحي الشنيطي، البرجماتية لوليم جيمس، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995).

21. مراد وهبه، قصة الفلسفة، (دار المعارف، القاهرة ،ط1 ،1985).

22. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ط3، (دار الثقافة الجديدة، 1979).

23. تدهوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة،ترجمة:نجيب الحصادي، ج1، (دار الكتب الوطنية، ليبيا،ط1 ،2005).

24. يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، (دار الثقافة، القاهرة،1993).

25. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (مكتبة الدراسات الفلسفية،القاهرة،1947).

26. C. L Stevenson. "Ethics and Language "(University Harvard,1944)".

27.C. L. Stevenson,"Facts and Values" Ed.by, H.L.Mencken "The American Language", New York1919, in4th Ed, Alfred A. Knopf.

28. Charles Travis ,Belief and Meaning, Mind, vol.104..No.413.January1995.

29. Nicholas Unwin ,Beyond Towards a New Conception of Knowledge and Communication,Mind,1987.

30. Stevenson, Can Truth be Gelatinized to Kinds of Mind? ,Mind ,A quarterly review of Philosophy,vol.xcvii.No.386.April1988.