



الفصل الثالث

نظرية المعرفة

نظرية المعرفة

تمهيد :-

على الرغم من أن البحث في "نظرية المعرفة" نجده قديماً عند السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو، وكذلك في فلسفات العصور الوسطى؛ فإنه لم يكن مستقلاً عن باقي الفروع الفلسفية الأخرى والعلوم الأخرى إلا منذ العصر الحديث^(١).

وكانت أهم المسائل التي أثارها القدماء تتركز حول العلم الحقيقي واليقيني المسلم به تسليمياً مطلقاً، ولا يكاد يوجد أثر عندهم لمسائل المعرفة التي ظهرت ظهوراً واضحاً في العصر الحديث كالعلاقة بين الذات والموضوع وأثر كل منهما في عملية الإدراك أو في المعرفة والنظر في حدود المعرفة الإنسانية وفي ماهية التجربة^(٢).

ومع أن بذور الخلاف حول هذه الإشكاليات المعرفية كانت موجودة منذ العصور القديمة والوسيلة - كما سبق القول - وكانت تظهر بين الحين والحين، فقد كانت هناك نزعة قوية بين الفلاسفة، في تلك الفترات، للاتفاق على الاعتراضات الأساسية التي تتعلق بهذه الإشكاليات؛ حيث كانوا ميالين إلى اعتبار المعرفة إدراك الحقيقة، وكانوا ينظرون إلى العلاقة التي تتضمنها على أنها علاقة واحدة بين الواقع الموضوعي من ناحية والخبرة المطابقة من ناحية أخرى. وحاول الفلاسفة في بداية المرحلة الحديثة الوقوف على الرؤية التقليدية لهذه العلاقة المعرفية إلا أنهم طوروا رؤى مختلفة تماماً في هذا المجال.

وهكذا، يمكن القول إنه من بين الفلاسفة المحدثين الذين اهتموا اهتماماً أساسياً بـ "نظرية المعرفة" "ديكارت" و"لوك" و"هيوم" و"كانط"^(٣).

و قد كان لديكارت أكبر الفضل في بناء صرح الاتجاه العقلي الحديث حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة :

"لا يجب أن أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى بالبداهة العقلية أنه كذلك، ولا يجب أن أحكم على الأشياء إلا فيما يتمثله ذهنى فى وضوح وتمييز ينتفى معهما كل سبيل إلى الشك.

وقد قيل إن ما يسمى فى الفلسفة باسم "الثورة الديكارتية" يتلخص فى القاعدة التى تتطلب البداهة فى كل معرفة وفى كل يقين، لأنها إنما تدعو إلى رفض كل سلطة تحاول أن تفرض نفسها على التفكير ولا تقبل إلا حكم العقل الذى لا يرى للحقيقة معياراً إلا البداهة والوضوح (4).

أما "لوك" فهو المؤسس الحقيقى لـ "نظرية المعرفة" حيث وضعها فى صورة علم مستقل وذلك فى كتابه "مقالة فى العقل الإنسانى" عام ١٦٩٠ الذى يعد أول بحث علمى منظم فى أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها.

وكان لتحليله العميق للمعرفة الإنسانية أثر فى تطور هذا العلم، فقد ألف "ليبنتز" كتاباً خاصاً فى نقد نظرية "لوك" هو "مقالات جديدة فى المعرفة الإنسانية" وقد وجه انتقاداته إلى نظرية "لوك" فى الأفكار الفطرية الذى رأى فيها أنه ليس فى العقل شىء لم يكن من قبل موجوداً فى الحس، ولقد أضاف "ليبنتز" إلى هذه العبارة إلا العقل نفسه (5).

أما "هيوم" فإن الأساس الأول الذى بنى عليه مذهبه الفلسفى، هو أن كل فكرة صحيحة يمكن ردها إلى انطباعاتنا المباشرة التى كانت بمثابة النوافذ التى دخلت منها الخبرة والتى كونت تلك الفكرة. وما لا يمكن رده من أفكارنا إلى انطباعاته الأولية ليس هو من الأفكار الصحيحة. ويرى "هيوم" أن أفكارنا إما أن تكون بسيطة أو مركبة، ويعنى بالبسيط ما لا يمكن تحليله وبالمركب ما يمكن تحليله إلى عناصر أبسط منه، فإذا كانت الفكرة بسيطة كانت صورة لانطباع معين "كالفكرة - مثلاً - عن لون البرتقالة وطعمها"، وإذا كانت الفكرة مركبة فينبغى أولاً تحليلها إلى عناصرها لنرد كل عنصر على حدة إلى انطباعة الذى هو صورة له "كالفكرة عن البرتقالة فى مجموعة فهى فكرة مؤلفة من لون وطعم ورائحة وشكل. .. إلخ". فلا بد - إذن - أن نحلل الفكرة إلى هذه العناصر ليتمكن رد كل واحد منها إلى أصله الحسى (6).

وجاء "كانط" فربط بين الحس والعقل ورأى أن بعض العلوم تصدق أحكامها صدقاً عاماً لا يحتمل النقيض وأن جميع أحكامنا سواء أكان أساسها الحس أم أساسها العقل مباشرة تحتوى على عناصر أولية أو قبلية. ورأى أيضاً أن المقولات معانى أولية موجودة فى العقل قبلياً وهى التى نستعين بها فى الوصول إلى المبادئ العامة فى العلوم الطبيعية وللتعبير عن هذه المبادئ فى صورة قضايا ضرورية.

وهذه المعانى الأولية أو القبلية، أى المقولات، هى الأساس الذى تبنى عليه أحكامنا الضرورية وأحكامنا العامة. وهى مسائل نظرية راجعة إلى طبيعة العقل نفسه. ولا يعتقد "كانط" فى الوقت ذاته أن هذه المعانى القبلية تكفى وحدها فى تزويدنا بالعلم، بل إن فائدتها تنحصر فى تطبيقها على المعلومات التى نكتسبها عن طريق التجربة (7).

أما أتباع "كانط" فقد أحيوا مثالية "باركلى اللامادية" الذى وضع أسس الأبستمولوجية المعرفية الحديثة، وتخلّى عن الرؤية التقليدية. فكان أتباع "كانط" قد فسروا هذه المثالية على أساس المقولات الكانطية وطوروا نموذج من المثالية المطلقة مؤكدين فيها على النسق الذى يشمل كل من الخبرة المعرفية وموضوعها وذلك فى وحدة فردية.

ومن الملاحظ، أن الفلسفة الإنجليزية منذ منتصف القرن التاسع عشر ازداد اهتمامها بـ "نظرية المعرفة"، حيث سيطر اتجاه مثالى معرفى جديد يتمثل فى فلسفات الهيجليين الجدد (8).

ولابد عند الحديث عن "نظرية المعرفة" من الإشارة إلى التداخل الذى يوجد بين هذه النظرية وغيرها من الفروع الفلسفية والعلوم الجزئية الأخرى. فنظرية "أفلاطون" عن المثل هى نظرية مبكرة لطبيعة المعرفة وهى فى نفس الوقت نظرية ميتافيزيقية من حيث وصف قوام الواقع وبنيته. ويدل هذا على العلاقة التى تربط بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود فيتم النظر إلى نظرية الوجود عند - أفلاطون - التى نفترض ثنائية الوجود بين العالم المحسوس وعالم المثل - على أنها تعتمد على نظريته فى المعرفة. بمعنى أنه فى محاولة رسم تصور لطبيعة الوجود لابد من البحث فى طبيعة المعرفة وشروط صحتها أى أن الحديث عن وجود شىء ما يستلزم

معرفة أنه موجود.

على ذلك، يبدو واضحاً أن "نظرية المعرفة" فى عملية تطورها ترتبط فى علاقة مع النظرية الميتافيزيقية، بمعنى أن تفسير كيف نعرف موجود مع تفسير ماذا نعرف (9).

وإذا كانت "نظرية المعرفة" تعنى البحث فى المعرفة الحاصلة بالفعل من حيث النتائج التى يتم التوصل إليها فى العلوم المختلفة، فقد ينطبق هذا المعنى على غيرها من العلوم الجزئية مما يجعلها تتداخل معها. ومن ناحية أخرى، أن مشكلات مثل : الإدراك الحسى والذاكرة والكميات ومعرفة الآخرين وعلاقة المعرفة بالاعتقاد والمعرفة القبلية وصدق القضايا ونحو ذلك، هى مشكلات تبحثها "نظرية المعرفة" كما تبحثها العلوم الأخرى مثل "المنطق" و"علم النفس". وبالنسبة للمنطق، فإنه يدل على العلم الذى يبحث فى قواعد العقل. والفرق بين "نظرية المعرفة" و"علم المنطق" هو أن المنطق علم يبحث فى القوانين الصورية للفكر، على حين تبحث "نظرية المعرفة" فى مادة الفكر من حيث صورتها العامة (10).

وعلى أساس أن "نظرية المعرفة" هى تحصيل العلم أو العمليات العقلية التى يتم بها الحصول على هذا العلم، أصبح البحث فى المعرفة يتداخل مع "علم النفس" لكنهما مع ذلك يختلفان فى كثير من الأمور. فيبحث "علم النفس" مثلاً فى مشكلة الإدراك الحسى من خلال اكتشاف العمليات العقلية وكيف يتداخل ويندمج بعضها فى بعض والعوامل الفسيولوجية والبيولوجية والفيزيائية التى تعتمد عليها هذه العمليات والوظائف.

لكن "نظرية المعرفة" تبحث هذه المشكلة من خلال الحديث عن مجالات الإدراك الحسى وحدوده وعلاقته بالعالم الفيزيائى وبالعمليات العقلية الأخرى : كالتخيل والتذكر والتصور والتجريد ووضع معيار لتمييز الإدراك الحسى من الإدراك الخادع.

ويتضح تداخل موضوعات مبحث "فلسفة العلوم" مع بعض موضوعات "نظرية المعرفة" من خلال معرفة أن "فلسفة العلوم" تتناول تحليل ونقد مناهج البحث فى العلوم المختلفة - صورية كانت أو تجريبية - وتتناول إمكانية الوصول

إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية. ولا تختلف هذه المبادئ عن البحث في أسس المعرفة التجريبية التي هي من المباحث الإستمولوجية (11).

وترتبط "نظرية المعرفة" بعلاقة وثيقة بفلسفة الدين أيضاً، لأنه لا يمكن تفسير طبيعة الإيمان إلا من خلال علاقتها بالاعتقاد العقلي. وهذه الفكرة أساسية وهامة وتمثل واحدة من الأفكار الجوهرية في البحث الإستمولوجي.

ونضيف إلى ذلك أن "نظرية المعرفة" لها علاقة محكمة بفلسفات كل هذه الفروع التي تحاول أن تحصل على معرفة من نوع ما أو آخر مثل فلسفة علم النفس وفلسفة الفيزياء وفلسفة علم الاجتماع وفلسفة التاريخ. .. إلخ مع الإبقاء على مجال عام واهتمام أكثر وأوسع لـ "نظرية المعرفة" من هذه الأفرع كلها. وتكمن أهمية "نظرية المعرفة" في علاقتها بمثل هذه الاهتمامات الخاصة التي تعبر عنها الفروع الأخرى، حيث يؤدي البحث فيها إلى التساؤلات الأساسية عن طبيعة المعرفة.

ويشهد تاريخ الفكر على قيمة الاهتمام المحورى والدائم لطبيعة المعرفة في حد ذاتها. فيمثل تساؤل الإنسان المتكرر عن كيف يدخل في علاقة مع العالم الذي يسكن فيه، خطوة أساسية في فهم طبيعته وطبيعة هذا العالم. ويعبر هذا التساؤل وغيره من التساؤلات عن اهتمام الأبحاث الفلسفية بصفة عامة بالمسائل المعرفية، حتى أن أصبح تعريف "نظرية المعرفة" أمراً معقداً لا يمكن تحديده إلا من خلال عرض موضوعاتها (12).

وتهدف "نظرية المعرفة" أولاً : إلى البحث في مصدر المعرفة، أى البحث في طبيعة نماذج اكتساب المعرفة وتنوعها. وتتمثل هذه النماذج في الإدراك الحسى والعقل والحدس. فقد يكون الإدراك الحسى أكثر هذه النماذج وضوحاً واعترافاً لدى الفلاسفة، مع أنه ليس هو النموذج الوحيد لاكتساب المعرفة. وأصبح شائعاً أنه من خلال العقل يمكن إكتساب المعرفة عن المجالات التي تعلو على عالم الخبرة حتى لو كانت هذه المجالات عالماً واقعياً مختلفاً خلف الظاهرة، أى العالم الميتافيزيقى. ومن خلال العقل يمكن الوصول إلى معرفة استنباطية كما في الرياضيات والمنطق والميتافيزيقا. ويعتبر "ديكارت" و"كانط" وكذلك "برادلى" في إنجلترا أكثر الفلاسفة

تأثيراً في هذا المجال.

وأصبح الحدس يمثل نموذجاً لاكتساب نوع من أنواع المعرفة الأخرى مثل معرفة الحقائق الأخلاقية التي نكتسبها من خلال الحس الأخلاقي أو معرفة الحقائق الجمالية التي نكتسبها عن طريق الحس الجمالي، أو حتى الحقائق الرياضية التي نكتسبها من خلال حدس بعينه. والحدس هو الإدراك العقلي المباشر الذي لا يتضمن استدلالاً ولا تسبقه مقدمات. ومع ذلك، أصبح القرن العشرين هو حقبة التجريبية التي تتكرر إمكانية اكتساب المعرفة من خلال العقل أو الحدس^(١٣).

ثانياً : تهتم "نظرية المعرفة" بمجال المعرفة وهذا الاهتمام يرتبط بإحكام بالاهتمامين الآخرين. ويتحدد مجال المعرفة بعوالم متعددة منها العالم الفيزيائي أو المحسوس، وعالم الحياة العقلية أو الحياة النفسية، وعالم الرياضيات والعلم. فمعرفة عالم الموضوعات الفيزيائية من داخل مجال عالم الموضوعات الفيزيائية ذاته، وأصبح التفسير الصحيح لمعرفتنا عن هذا العالم موضوع خلاف بين الفلاسفة.

فهناك من يرى أن العقل قادر على معرفة ما في هذا العالم من أشياء ووقائع، لكن الفلاسفة المثاليين يرون أنه لا يمكن معرفة أى شئ عن العالم الفيزيائي سوى ظواهره فحسب. ويشير تعبير "العالم الخارجي" إلى افتراض افتقارنا للاتصال المباشر مع هذا العالم الذي تصنعه معظم التفسيرات الفلسفية. وهناك أيضاً حاجة لتفسير معرفة الحياة العقلية أو النفسية لأنفسنا وللآخرين وما إذا كان هناك خصوصية وذاتية لهذه الحياة العقلية، أم أن لها معايير خارجية سلوكية يدركها كل إنسان. لكن هناك عديد من الفلاسفة قد وسعوا من مدى مجال المعرفة ليشمل أيضاً عالماً واقعياً مستقلاً وهو عالم الحقائق الضرورية العامة حول الواقع أو عالم الخبرة والحقائق الأخلاقية والجمالية والحقائق الرياضية^(١٤).

ثالثاً : تهتم نظرية المعرفة بتقديم تفسير لإمكانية المعرفة بوجه عام، أى التزود بتحليل لمفهوم المعرفة الذى يعالج استخدامها فى كل المجالات المتنوعة وذلك من خلال البحث فى تعريفها وتميزها عن غيرها من مجالات العقل الإنسانى ومدى صدقها ويقينها وكذلك كذبها واحتمالاتها.

١ - « الخبرة المباشرة »

أن النقطة الأساسية التى يبدأ منها "برادلى" بحثه فى "نظرية المعرفة" تتعلق بالبنية المنطقية والنفسية لعملية المعرفة، وتتضمن هذه النقطة تفسيره "للخبرة" Experience أو "الشعور" Feeling. ويستخدم "برادلى" مصطلحى الخبرة والشعور^(١٥) بشكل متبادل، بمعنى أنه يمكن استخدام أحدهما مكان الآخر. ويوضح ذلك بقوله :

"اعتقد أن الشكل الأولى للخبرة - فى أحسن الأحوال - يُطلق عليه "الخبرة المباشرة" أو "الشعور" ^(١٦).

ويجب أن نحرص، منذ البداية، أولاً على : عدم مطابقة الخبرة مع الوعى، ولا النظر إليها باعتبارها وصفاً للذات، وعدم الخلط بين "الخبرة المباشرة" و"الإحساس"؛ ولا اعتبارها نظرة عامة شاملة للمعرفة، وأيضاً عدم الاعتقاد بأنها محتوى العقل أو مادته.

ثانياً : معرفة أن الشعور مصطلح واسع التطبيق حتى أنه فى بعض استخداماته لا يتطابق مع الخبرة. وليس هو الشعور عند علماء النفس، حيث لا يعنى استجابة انفعالية بل يعنى أى خبرة تامة ومباشرة وكأنها استمتاع فى لحظة الخبرة قبل أن يتم استبدالها بالتأمل. وليس الشعور مجرد شعور الوعى أو العقل، على الرغم من أنه "وحدة مباشرة للنفس" - بل هو ما يدل عليه المُعطى. وتتحدد أهميته فى أنه يزودنا بالأسس التى يتم عليها بناء الأشكال العليا للمعرفة والأكثر ترابطاً. وأنه عند تزويدنا بمرحلة الوحدة التى ليست لها علاقات والتى يتم الشعور بها مباشرة، يدل بشكل ما على نموذج أو مفتاح لأعلى أشكال الفكر كله أى الفكر الذى يعلو على العلاقات Supra - Relational أو المطلق ^(١٧).

وتتحدد طبيعة "الخبرة المباشرة" عند "برادلى" فى أنها خبرة فردية أساسية لكل معرفة وأنها التربة التى ندرك بها الواقع مباشرة، ويمكن اعتبارها أيضاً الاختبار النهائى للحقيقة. ويجب أن يكون الفكر الذى يلائم هذه الخبرة الفردية، من حيث حقيقة أنها سابقة على العلاقات وتتضمن بالمعنى الأشمل كل شىء يكونها،

فكراً متصلاً ذى علاقة. وبهذه الطريقة، إعادة لتجسيد الشعور البدائي مع أنه فى مستوى أعلى لأن الاختلافات والانقسامات التى توجد فى "الخبرة المباشرة" لم تصبح منبثقة بعد؛ فمن جديد تندمج وتتلاشى فى الخبرة المطلقة.

وعن هذه الخبرة يقول "برادلى" أنها :

"سابقة على العلاقات ومتضمنة كل شىء الذى يكونها بالمعنى الأشمل. ولا يمكننى أن أقر بالتأكيد إن كان يوجد أى أمر خاص فى هذا الكل، لكن ربما يبدو النقيض أكثر احتمالاً. إذن، لدينا واقع مطلق ظاهر فى محاور متناهية وموحدها فى خبرة واحدة" (١٨).

ولا تبدو "الخبرة المباشرة" فى أى مرحلة من مراحل الوعى مجرد حضور من الممكن أن يعزل عن العناصر الأخرى داخل الوعى، وهى ليست معطيات حسية أو أحاساسات وليست تياراً من الشعور الذى لا يعتبر خاصية تعزو إلى الذات فحسب بل يجب أن يتصل بالعالم الخارجى أيضاً. وأخيراً نادراً ما توجد "الخبرة المباشرة" فى نقاء تام بمعنى أنها لا تتضمن المباشرة أو التجريد عند الحيوان أو عند الطفل مثلاً أكثر مما هو عند عالم الرياضيات المهتم بالإشكاليات المعقدة.

إذن، يستخدم "برادلى" "الخبرة المباشرة" ليرمز إلى ذلك الذى يتشكل كلية داخل الحالة الفردية للإدراك غير المنقسم أو الشعور. فيؤكد أنه "بالمقابلة مع أى شىء غير واع ... فإن هذه مباشرة بوصفها خبرة وعيى الفعلى. إضافة إلى ذلك، أنها مباشرة بالمقابلة مع تلك التطورات الخاصة والتوسعية التى تعتمد عليها وتظل باستمرار داخل ذاتها على الرغم من تجاوزها" (١٩).

ويظهر هنا الاختلاف بين رؤية "برادلى" عن "الخبرة" وغيره من الفلاسفة المعاصرين له من أمثال "توماس هل جرين"، فأننا نجده يتفق معه فى رفض أن الواقع إما أنه ليس شيئاً أكثر من تدفق الإحساسات المنفصلة أو غير المترابطة التى لا يمكن أن تكون فيها معرفة العلاقات - بوصفها عملاً للعقل - معرفة للواقع، أو أن نظام الإحساسات يتحدد من خلال العلاقات. ومن ثم، فإن الواقع هو السبيل الوحيد لعمل العقل.

فموضوع المعرفة هو مجموعة من الجزئيات أو الذرات غير المترابطة أى من الإحساسات والكيانات المادية المستقلة عن الوعى. فى هذه الحالة يتم حذف العنصر الذاتى فى المعرفة ولا تتعدم الصلة بين الذات والموضوع فحسب بل أيضاً بين الموضوعات ذاتها (٢٠).

ولكن ليس من الممكن تصور الطريقة التى تستطيع من خلالها الإحساسات المفككة أن تؤثر بعضها فى بعض أو أن تدخل فى أى نوع آخر من أنواع العلاقة. علاوة على ذلك، ليس من الممكن تصور الأسلوب الذى تستطيع أن تتجمع عن طريقه هذه الإحساسات فى كل منظم يبدو عليه العالم لنا فى المعرفة.

وقد استطاع "جرين" أن يتجاوز هذا الرأى من خلال نظريته "فى العلاقات" التى وضح فيها أن العلاقات هى التى تتيح إمكانية أى معرفة للأشياء على الإطلاق (٢١).

بكلمات أخرى، أن حقيقة الأشياء لا أساس لها إلا من خلال العلاقات التى تربط بينها. فالأشياء ليست مغلفة على ذاتها ومستقلة بعضها عن البعض، وإنما تصبح حقيقة بقدر ما تخرج عن عزلتها وتشير إلى شىء غيرها أى أنها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات كثيرة.

لكن يرفض "برادلى" تأويل "جرين" لمطابقة الذات والموضوع حيث يؤكد "جرين" على أنه ربما يتم - بشكل غير مختلف - رؤية العقل على أنه الشعور أو الفكر. وبما أنه يفترض مع التجريبيين أن الإحساسات أو المشاعر عديمة البنية غير مترابطة الخواص، فإنه إما أن يعالجها بوصفها أشياء صماء لا يمكن تعقلها أو يؤكد على أنه لا يمكن أن يكون نظام الخبرة إلا نتاجاً للعقل المتصل (٢٢).

وعلى النقيض، يفسر "برادلى" الشعور لا بوصفه سلسلة من الإحساسات المنفصلة أو غير المترابطة التى تتطلب عقلاً بنائياً، بل بوصفه كلاً متواصلاً لمضمون يشكل وحدة غير مترابطة للذات والموضوع. ويتلاشى هذا الكل تدريجياً إلى عناصر أو أجزاء مختلفة وتؤلف هذه العناصر أو الأجزاء حياة العقل كما نعرفها فى أغلب مراحلها. يقول :

"فى البداية لا يوجد ذات ولا موضوع، ولا نشاط ولا مقدرة لأى نوع مهما

كان. لا يوجد شيء خلف الحضور الذي له جانبان : أحساس السعادة والألم. وبالنسبة للعقل لا يوجد فطنة ولا تمييز. فالكل شاعر ليس بأحساس السعادة والألم لكن بكل مُعطى بدون علاقات؛ ومن ثم مُعطى بوصفه واحداً بسعادته وألمه" (٢٣).

ويظهر من هذا الوصف لطبيعة "الخبرة المباشرة" عند "برادلى" ملمحان لا بد من التأكيد عليهما. الأول هو أن صورة هذه الخبرة عنده هي "الحضور" Presentational بالمعنى الدقيق. ومن الصحيح أن كلمة "الحضور" تشير تقريباً إلى الإطار الذى كان يتم استخدامها فيه، بمعنى أنها تشير إلى أى فكرة أو أحساس أو صورة معطاة للعقل وتضافها السلبي. وكان استخدامها (24) أكثر عمومية داخل النظرية النفسية، التى صورت العقل - بطريقة ما - على أنه لوح أملس أو ستار يتم عليه وضع الصور الجامدة للأحداث الخارجية والداخلية.

ويحاول "برادلى" أن يحدد استخدامه لكلمة "الحضور" فيقول :

"أننى أعنى بـ "الحضور" ببساطة ما يحضر ذاته، بمعنى ما يأتى. لكننى اكتشفت مؤخراً أن هذا الاستخدام سبب صعوبة، وأصبح من الأفضل أن أتجنبها. وبنفس الطريقة فإن الإحساس لم يتم استخدامه بوصفه متميزاً عن الشعور، لكن بوصفه سمة واحدة لما يتم الشعور به" (٢٥).

والملمح الثانى : هو أن وصف "برادلى" لـ "الخبرة المباشرة" وصف لا يدل على العلاقة بمعنى أنها - بالنسبة له - ليست علاقة ولا تتضمن علاقة. فـ "الخبرة المباشرة" ليست علاقة أى أن العالم كما يتم الخبرة به مباشرة لا يبدو متصلاً، بالأحرى أنه يظهر بوصفه كلاً موحداً على الرغم من أنه يتضمن انقسامات واختلافات فى شكل مندمج وبدائى.

وليست المسألة - تبعاً لـ "برادلى" - أننا ندرك الأشياء وعلاقاتها فى المستوى الأول للخبرة، بل على النقيض فإنه لا يتم الوصول إلى هذه الصورة للعالم التى تعبر عن العلاقة إلا من خلال عمل أكثر تركيباً يعلو على المادة الأصلية للإحساس. ويحدد "برادلى" ذلك فيرى :

"فى البداية لا يوجد شيء خلف ما هو حاضر. .. لا توجد ذاكرة أو

تخيل أو أمل أو خوف أو فكر أو إرادة. لا يوجد إدراك حسي للاختلاف أو التشابه. باختصار، لا توجد علاقات ولا مشاعر بل يوجد شعور فحسب" (٢٦).

ويمكن التعبير عن هذه المسألة، من وجهة نظر "رسل"، الذى رأى أن هناك نوعاً من المعرفة هو أساس المعرفة اليقينية كلها وهو "المعرفة بالاتصال المباشر" Knowledge by Acquaintance. وتتميز هذه المعرفة بأنها بسيطة لا تحتاج إلى معرفة بالحقائق أو المبادئ العامة، لأن كل ما تفترضه هذه المعرفة هو الإدراك أو الاتصال المباشر بالأشياء. يقول "رسل":

"أن معرفة الأشياء ومعرفة الحقائق تعتمدان على الخبرة المباشرة كأساس لها" (٢٧).

أن المعرفة بالاتصال المباشر هى انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس، فإذا نظرنا - مثلاً - إلى "هذه المنضدة"، فليست المنضدة كلها بما يمكن معرفته بالاتصال المباشر، لأننا لا نرى منضدة ولا نحس بأصابعنا منضدة وإنما نرى لمعة من الضوء هو لونها ونحس درجة معينة من الصلابة. . وهكذا. اذن، فما عرفناه بالاتصال المباشر" هو هذه الإحساسات المباشرة، أما إذا ركبنا من مجموعة هذه المعطيات الحسية "منضدة" فهذا التركيب الناتج إنما يأتى خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى، وهو فى الحقيقة استدلال وليس معرفة مباشرة. هو باصطلاح "رسل" معرفة بالوصف Knowledge by Description وليست معرفة مباشرة. فالمعرفة بالاتصال المباشر هى الخبرة المباشرة التى نستخدمها بعد ذلك فى تركيبات عقلية، وتلك الخبرة وحدها هى المعرفة اليقينية المؤكدة، وأما ما نستدله بعد ذلك فمعرض للخطأ (28).

أننا نقول عن معرفتنا أنها بالاتصال المباشر أو بـ "الخبرة المباشرة" حيث يكون موضوع المعرفة حاضراً حضوراً مباشراً. فإذا وقفنا وجهاً لوجه أمام رسام صور لنا لوحة فنية جميلة، فنحن فى هذه الحالة نعرفه بالاتصال المباشر، أما إذا عرفناه عن طريق اللوحة الفنية نفسها وشاهدناها فقد عرفناه بالوصف. ولما كانت المعرفة بالاتصال المباشر تقتضى أن يكون بيننا وبين الشيء المعروف صلة مباشرة، كانت تلك المعرفة مجرد وعى منا بوجود الشيء المعروف، دون أن

يكون هناك حكم عليه بأى وجه من الوجوه ؛ وعى بوجود لمعة الضوء المنبعثة من المنضدة التى هى أمامنا، أما معرفتنا بأن هذه منضدة فذلك حكم. إذن فهو نتيجة مترتبة على "الخبرة المباشرة" وليس هو فى ذاته بـ "الخبرة المباشرة". نقول ذلك، لأنه قد يخيل إلينا للوهلة الأولى أن إدراكنا للأشياء المحسوسة من حولنا كالمقاعد والمناضد وما إلى ذلك، هو من قبيل الإدراك لمباشر ومن ثم فهو مما يصح أن يكون موضوعات للقضايا الذرية البسيطة التى هى الخطوة الأولى والمؤكدّة فى بناء العلم الإنسانى عند "رسل" (٢٩).

لكن إذا نظرنا إلى هذه المسألة من وجهة نظر "برادلى"، نراه يتفق مع "رسل" فى أن "الخبرة المباشرة" هى أساس المعرفة اليقينية لأنها الطريق المؤدى إلى الحقيقة. لكنه يختلف معه – إذا ما تأملنا فلسفة "برادلى" بدقة – فى بعض النقاط :

فـ "رسل" يستبعد فكرة الجوهر الروحى أو الذات التى يعتبرها فرضاً لا ضرورة له ما دام التزامنا بالمعرفة اليقينية يقتضى منا أن نقف عند الخبرة الحسية المباشرة، وليس فى هذه الخبرة ذات بل كلها معطيات حسية تأتينا من الخارج دون عنصر أو جوهر يفرض وجوده داخل كيان الإنسان. أما "برادلى" فلم يستبعد فكرة الجوهر ولا الذات بل نراه يتحدث باستفاضة عن الذات فى كتابه "المظهر والواقع" ويحدد ماهيتها وهويتها الشخصية وكيفية الوصول إلى الذات الجوهرية الأصلية. صحيح أن الذات عنده هى الشكل الأعلى للخبرة، إلا أنها ليست شكلاً حقيقياً. أنها لا تقدم لنا – من وجهة نظره – الواقع كما ينبغى أن يكون، وعندما تعطينا آياه تكون مجرد مظهر وليس واقعاً فى حد ذاته. وعلى ذلك أدرج "برادلى" الذات ضمن المظاهر، ورأى أنه إذا أرادت الذات أن تحقق ذاتها الحقّة يجب أن تندمج فى الخبرة العليا أى خبرة المطلق وفى هذه الحالة تفقد طابعها الأصيل وتصير هى والواقع المطلق شيئاً واحداً (٣٠).

ويختلف "برادلى" مع وجهات نظر أخرى بصدد كون "الخبرة المباشرة" لا تتضمن علاقات – بمعنى أنها ذاتها ليست علاقة ولا تتركب من عناصر لها علاقة بعضها ببعض – هذه الآراء تتفق على اكتشاف علاقة داخل الشكل البدائى للحياة

الذهنية. فهناك من يرى أن "الخبرة المباشرة" منذ اللحظة الأولى تظهر في مجموعتين : الذات والموضوع والذات واللذات كل منها يقع في مقابل الآخر. ومن ناحية أخرى، هناك من يرى أن العلاقة، التي هي شيء أساسي في المعطى، ليست موجودة داخل الخبرة لكنها تقع بين الخبرة وشيء ما يتم الخبرة به لكنه ليس ذاته موضوعاً للخبرة (٣١).

أن الخبرات المباشرة عند "برادلى" رغم أنها لا تتضمن انقسامات أو علاقات، فإنها متنوعة وترتبط أيضاً بتنوع ثرى في وحدة غير منقطعة، فلا تتضمن كميّات بدون علاقات أو علاقات بدون كميّات. أنها نوع من الشعور أكثر من بسيط يمتلك الكثير في الواحد ويتضمن التنوع داخل الوحدة التي هي ذاتها ليس لها علاقة. ورغم أن "الخبرة المباشرة"، من جهة أخرى، لا تلقى ضوءاً على الواقع برمتها، فهي مع ذلك ترتبط بالواقع أشد ارتباطاً لأنها تعبر عنه في النهاية (٣٢).

بناء على هذا، نتساءل : كيف تؤدي "الخبرة المباشرة" إلى المعرفة ؟ أو بعبارة أخرى، كيف تصير هذه الخبرة معرفة ؟

يمكن أن نستدل على ذلك من خلال "كانط"، فالمعرفة عنده تعتمد على المقولات الأولية الموجودة في العقل والتي تعتبر بمثابة الإطارات الفكرية التي تصب فيها كل الانطباعات الحسية. ولا يمكن رد المقولات العقلية عند "كانط" إلى الخبرة أو التجربة وإنما كل ما يمكن رده إلى الخبرة هو المادة التي تصب في هذه القوالب أو الإطارات الفكرية أي الانطباعات فقط. ولقد فرق "كانط" بين ما سماه بالعوامل الخالصة (أي عوامل أولية ضرورية) وبين العوامل التجريبية (أي المستمدة من الحس) في كل معرفة على أساس أن الأولى لا يمكن أن تستمد أصلها من التجربة. وعلى ذلك، يجب أن نفهم استناد المعرفة إلى التجربة في ضوء ضرورة تزويد هذه الوظيفة الصورية بالبحث بما يملؤها من مضمون أو محتوى على أساس أن هذه المقولات موجودة في العقل أولاً أو بصورة قبلية، بحيث تزودها التجربة الحسية التي تملؤها - أي تزودها بالمحتوى الواقعي أو الانطباعات الحسية التي تصلنا من الخارج. إذن، فالمعرفة بالنسبة لـ "كانط" تبدأ مع التجربة.

أما بالنسبة لـ "برادلى"، فيظهر إدراك "الخبرة المباشرة" صعوبة تتمثل في

معرفة الطريقة التي تصبح من خلالها هذه الخبرة معروفة^(٣٣). وربما يكون السبب في ذلك هو أنه لا توجد مرحلة تكون فيها الخبرة مباشرة فحسب أكثر من مرحلة أخرى، وعدم الإلمام بأى عنصر من عناصر الخبرة التي نتجاوزها بوصفها مباشرة؛ وعدم معرفة "الخبرة المباشرة" مباشرة بوصفها موضوعاً. ومن الممكن الوصول إلى هذه الخبرة من خلال استنتاج أنها نقطة بداية للمعرفة لأن المعرفة وموضوعها ليسا شيئاً واحداً إلا في "الخبرة المباشرة". ويعلق "برادلى" على ذلك بقوله :

"إن الخبرة المباشرة ليست مرحلة توضح ذاتها في البداية ثم تختفى بل تظل - في الواقع - كما هي في الأساس. وأبعد من ذلك تظل تتضمن في ذاتها كل تطور الذى يتجاوزها بمعنى ما. ولا يعنى هذا أنها تتضمن كل التطور فحسب، بل إنها تلعب دوراً أساسياً بطريقتها الخاصة"^(٣٤).

وهناك صعوبة أخرى تكمن في معرفة "الخبرة المباشرة" تظهر في التساؤل عن : كيف يمكن أن تصبح "الخبرة المباشرة" ذاتها موضوعاً ؟

إذا أصبحت "الخبرة المباشرة"، بالنسبة لـ "برادلى"، موضوعاً فإنه يتم تجاوزها. ومن الواضح أنه يوجد شك في إمكانية حدوث هذا التجاوز. فلابد عند معرفة هذه الخبرة من استخدام الحدود التي تعالجها باعتبارها وصفاً إما لجانب الذات أو لجانب الموضوع. بمعنى أنها خبرتى (وهذا ما يذهب إليه التفسير أحادى الخبرة) أو أنها العالم الذى يتم الخبرة به (وهذا ما يذهب إليه التفسير التعددى لها). وسواء أكان العالم هو خبرتى أو أن الخبرة هي التى تشكله، وبدقة تؤلف ما يظهر فيه من مكان وكثافة ولون وشكل ووزن... إلخ، من الخطأ فى كلتا الحالتين الاستعانة بمعانى لا تصح إلا داخل الخبرة فحسب^(٣٥). ولا يمكن تفسير الخبرة من جانب، وبعدئذ تفسيرها من الجانب الآخر، فليس من الصحيح الحديث عن خبرتى لأن "الأنا" هي بنية خارج الخبرة مجردة عنها، والألوان والأشكال والإشارات .. وما إلى ذلك تكون أبنية مثالية للخبرة بقدر ما تكون الذرات ذاتها مثالية.

فى الواقع، أنه يمكننا، إلى مدى ما، أن نجعل للخبرة المباشرة موضوعاً، على حين أنه ليس - فى نفس الوقت - موضوعاً وسط الموضوعات الأخرى؛ ليس حداً له علاقة بأى شيء آخر. فالموضوعات القريبة للفكر والظاهرة

لملاحظتنا هي معطيات حسية ومن ثم تتمثل في الأشياء والذوات وربما الطبيعة ككل. وقد تنطبق التجربة المثالية للتفكير على أى من هذه الموضوعات، وكذلك قد تكون موضوعاً للحكم أو الاستدلال. لكن لا أحد منها يمكن أن يشكل الموضوع الحقيقى للمعرفة، ولا يستطيع أن يقف بمفرده؛ وكل منها لا يكون إلا مظهراً وليس واقعاً فى حد ذاته (٣٦).

وهذا أمر واضح فيما يخص "الخبرة المباشرة" التى هى بطبيعتها زائلة وغير محددة ويسعى الفكر باستمرار إلى تجاوزها. وعلى حد قول "برادلى" :

"فى الواقع إننا متأكدون من حقيقة تجاوز "الخبرة المباشرة"، لأننا نتحدث عنها وهى تصبح بالنسبة لنا موضوعاً. لكن هكذا نتجه إلى صعوبة أخرى هى أنه بقدر ما نعرف "الخبرة المباشرة" فإنها لا توجد، وسواء توجد أو لا توجد فلا يمكننى فى كلتا الحالتين أن أعرفها. وبهذه النتيجة يصبح التأكيد على وجود "الخبرة المباشرة" صعباً" (٣٧).

وقد تبدو "الخبرة المباشرة" شرطاً للذات الواعية، فالحدود والعلاقات (38) تظهر للعقل مع انفصال الذات عن محيطها الذى يعبر عنه مستوى الفكر والذى تكون فيه الخبرة بدون علاقة. وعندما يوجد وعى بالعلاقة فى هذه الحالة من الممكن ألا توجد علاقة، لكن مجرد أن توجد العلاقة فإنه يوجد وعى بالعلاقة.

ومع أن "الخبرة المباشرة" - عند "برادلى" - بدون علاقة، يوجد فيها نزعة ضمنية لتطور خاصية العلاقات. بمعنى أن هذه الخبرة غير مستقرة لأنها تحمل داخل ذاتها الدوافع تجاه تجاوزها. والوسيلة التى تظهر من خلال تجاوز "الخبرة المباشرة" هى التعارض الذى يتم الشعور به بشكل متزايد داخلها بين مجموعة الإحساسات الدائمة من ناحية، والمجموعة المتنوعة القابلة للتغير من ناحية أخرى (٣٩).

وعلى حين، أنه لا يتم معرفة حد الخبرة إلا بوصفه متميزاً بمقتضى علاقاته فإنه من جانب آخر مُعطى باعتباره عنصراً فى كل الشعور. ومن هنا لا يمكن تشكيله من خلال تمايزه بالعلاقة لكن يجب أن يبلغها. ويشتمل حد الخبرة فى

ذاته على طبيعة مزدوجة وكلتاها مُعطى ومُشكل ولا يمكن استيعابه بوصفه معطى فى مرحلته التى تتميز بالعلاقة أو مطابقتها معها^(٤٠). ولا يدل هذا على أن حد الخبرة يعمل من كلا الجانبين، أعنى بوصفه مُعطى وبوصفه مُشكلًا، لكنه يعمل بوصفه مُعطى فحسب. ويؤكد "برادلى" ذلك ويرى أنه :

"لا يمكننا الحديث عن العلاقة بين "الخبرة المباشرة" وذلك الذى يتجاوزها. .. فالعلاقة لا توجد إلا بين الحدود، وتلك الحدود كى تصبح معروفة فى حد ذاتها يجب أن تكون موضوعات. وبالتالي، فإن "الخبرة المباشرة" - على أساس أنها مصطلح علاقة - تصبح، إلى حد ما، موضوعاً جزئياً وتكف عن أن تحافظ على طبيعتها بوصفها ذلك الذى يتم الشعور به كلية"^(٤١).

يتفق "برادلى" مع غيره من الفلاسفة المثاليين^(٤٢) على أن الأفكار والمعطيات الحسية لا يمكن تقديمها بذاتها، لكن من الضرورى أن تنتقيد إحداها بالأخرى. وبناء على ذلك، لا توجد خواص يتم فهمها مباشرة إلا من خلال ارتباطها بالأشياء الأخرى.

وفى إطار هذا المضمون يرى "هيجل"، أن مرحلة الإدراك الحسى نجد فيها أن الموضوع الموجود أمام الوعى لم يعد مجرد احساس فردى وإنما هو شىء له خواص، أو هو - على وجه الدقة - واحد له كصفات كثيرة. وهذه الكصفات هى الكليات التى نصف بها الشىء. فهذه المنضدة - مثلاً - لها خواص أو كصفات كثيرة تشترك فيها مع الأشياء الأخرى التى تسمى مناضد أيضاً، وهى ليست لها كصفات أو خواص المقاعد أو المنازل أو الأشجار. .. الخ. وعلى ذلك، فجانبا الكلية أو التوسط هو "الخواص" وجانبا الجزئية أو الفردية المنعزلة يكمن فى الشىء، لأن الشىء بدون خواص، هو المباشرة التى لا يمكن الوصول إليها والتى لا نستطيع أن نقول عنها شيئاً ؛ طالما أنه حتى فى قولنا عنها أنها "هذا" فإن ذلك لابد أن يتضمن توطئاً إذ معناه أن لها صفة أو خاصية "هذا" الكلية.

والموضوع بما أنه شىء فهو "واحد"، وهو بما أن له "خواص" فهو كثير. ولكن كون الشىء واحداً وكثيراً فى آن معاً يعنى أنه متناقض مع نفسه، بل هو بالأحرى نسيج من المتناقضات. وجميع هذه المتناقضات هى الموجود بين

الموضوع باعتباره كلياً وفرداً جزئياً في وقت واحد، فهو باعتباره كلياً له "خواص" أو هو له علاقات بغيره من الأشياء الأخرى، أو له وجود من أجل الآخر. وهو بما أنه فرد جزئي "هذا" أو "الشيء" مقطوع عن الأشياء الأخرى ومخلق على نفسه فهو وجود من أجل ذاته. ولهذا السبب فإن كل إدراك حسي يتضمن هذا التناقض بين الكلية والفردية الموجودتين في الموضوع الواحد⁽⁴³⁾.

وكما هو معروف، فإن الإدراك الحسي للموضوع هو إدراك مباشر ومستقل عن كل تصور وهو يؤدي إلى اليقين الحسي بحضور الموضوع. ويبدو المضمون العيني للموضوع الحسي مضموناً غنياً بالخواص سواء في المكان أو الزمان. لذلك تصبح المعرفة الحسية معرفة حقيقية لأنها تعطينا الموضوع بكل امتلائه العيني. لكن اليقين الحسي بالنسبة لـ "هيجل" يقدم الحقيقة في أضعف صورها، لأننا لا نعرف من خلالها إلا وجود الشيء أو حضور الموضوع. وعند هذا الحد، لا يعي الأنا ذاته كما أنه لا يعرف ماهية الموضوع الحاضر أمامه، فالعلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة مباشرة بين "تلك" الذات و"ذاك" الموضوع⁽⁴⁴⁾.

وعلى هذا الأساس، فإن وصف الموضوعات على أنها تمتلك كيفية هو في نفس الوقت وصفها سلبياً على اعتبار أنها لا تمتلك كيفية أخرى، لأن كل الحدود التي يمكننا أن نصف بها تحديد الموضوعات تتعارض أساساً مع الحدود المقابلة لها ؛ كما أنه أيضاً ليس لدينا معرفة عن الموضوعات الأخرى فاللون الأحمر، على سبيل المثال، في الأساس ليس أزرق وتناقضه هو تضاده، وكل علاقاته هي علاقات أساسية وداخلية فيه. باختصار، فإن هويته هي هوية في اختلاف.

ويوافق "برادلي" أيضاً على أن الإحساس أو الشعور الخالص الذي لا يتضمن علاقة لا يفي بأي شرط من شروط معرفة الموضوعات، ويؤكد على أن الـ "هذا" بشكل محدد يأتي دائماً وباستمرار مع الكل من الشعور الذي ليس له علاقة أو يكون جزءاً منه⁽⁴⁵⁾. وتبعاً لذلك، لا يمكن أن يتطابق نسق الفكر مع الواقع. لكنه من ناحية أخرى يختلف مع "بوزانكت" الذي يعتبر ما هو معطى ليس أكثر من الـ "هذا" غير المحدد للإدراك الحسي الحاضر. ويؤكد على أن الخاصية المحسوسة ليست شيئاً خارج توسط نسق التصورات الكلية وهذا أمر تستوعبه

عملية الإدراك.

وهكذا، ليس الحديث عن الخبرة أو الشعور حديثاً ذاتياً ولا موضوعياً لكن تطوره إلى كل مترابط من الحدود والعلاقات يبدو أنه يؤثر في الذات الواعية وليس في الموضوعات التي تكون الذات واعية بها ^(٤٦).

ومن الضروري هنا، توضيح استخدام "برادلى" للمصطلحات التي تؤكد على الجانب الذاتى للخبرة مثل "شعور" و"نفسى" و"روحى". فالشئ الواقعى هو ما يتم الشعور به ولكى نجد الواقع لابد أن نلجأ إلى "الشعور" لأنه هو موضوع كل المحمولات.

ويوضح "برادلى" رأيه هذا فيقول :

"ان هناك شكلين هما : الإدراك الحسى والفكر من جانب، والإرادة والرغبة من جانب آخر. ومن ثم يوجد الاتجاه الجمالى الذى لا يقع تماماً تحت هاتين القيادتين. وهناك أيضاً إحساس السعادة والألم الذى يبدو أنه شئ ما يختلف عن كلاهما. إضافة إلى ذلك، لدينا الشعور أى المصطلح الذى علينا أن نتخذه بمعنيين : بداية أنه الحالة العامة للنفس الكلية وليس منقسماً - على الإطلاق - إلى أى سمات خاصة سابقة عليه. وثانياً أنه أى حالة خاصة بقدر ما يشتمل على وحدة غير متميزة داخلياً" ^(٤٧).

أن الشعور هو الحالة العامة للنفس، كما يصرح "برادلى"، مع أن النفس ليست ذاتها شيئاً واقعياً. والشعور ليس سمة متسقة للواقع، مع أن الواقع هو ذلك الذى يتم مواجهته فى الشعور أو الإدراك الحسى. وتتحدد الأسباب لإنكار أن الشعور شئ واقعى فى : أن الشعور المجرى ليس له مكان فى عالم الموضوعات، وأنه تجريد عن أى موقف فعلى. ويمكن أن نقول، إن ما لدينا منذ البداية خطأ للشعور تنبثق عنه الذات والموضوع. فعلى سبيل المثال، أننا نقف أمام لوحة جميلة وإذا اندفعنا نحوها تماماً، فإن شعورنا هو الكل الذى ليس - بمعنى ما - شعورنا، لأن اللوحة، التى هى موضوع مستقل عنا، هى تماماً عنصر حقيقى حقيقة وعينا أو أنفسنا. فى هذه الحالة، فإن الشعور ليس هنا ولا فى أى مكان أيضاً، اللوحة فى

الحجرة ومشاعري حول الصورة هي في ذهني. وإذا كان هذا الكل من الشعور كاملاً ومُرضياً فإنه لا يتسع إلى موضوع ولا ذات. ولا يوجد وعي بالمشاعر حول الموضوع، لكن كي يصبح الشعور شعوراً على الإطلاق يجب أن يكون وعياً. وبقدر ما يكون الشعور وعياً يتوقف عن أن يكون شعوراً لأنه حينئذ يندمج مع الوعي^(٤٨).

* * * * *

٢ - « الخبرة والوعى »

يوضح لنا تحليل بنية المعرفة أن عملية المعرفة تظهر فى مستويات متنوعة، فالخبرة فى شكلها الأولى المباشر تحدث دائماً فى محاور أو مراكز متناهية. وعلى حين أن هذه المحاور تستمر فإن أحدها لا ينفذ إلى الآخر بشكل مباشر. ومن ثم، يقدم كل منها إلى الآخر تبصراً حقيقياً للواقع ويجعل الكل - بوصفه جوهرياً - مؤهلاً أن يكون حاضراً فى كل أعراضه. والخبرة التى يتضمنها كل محور متناهى سابقة على اختلاف الذات واللذات، ويمثل الشعور الذى تتحد معه ذات الفرد أكثر من شعوره ببساطة؛ وقد يكون كل محور متناهى للشعور ليس ذاتاً أو لاذاتاً بعد. ويصف هذا المحور الواقع الذى يحضر داخله ويربطه محتواه المتناهى بالكون كله. لكن هذا المحور المتناهى سوف يشكل عالماً خاصاً وحينئذ يتم تدمير هذه الخبرة الأولية من خلال عدم كمالها وتنتهار وحدتها قبل أن يندمج الخارجى والداخلى غير المستقر فى وحدة^(٤٩).

وعلى الرغم من هذا، لا تعد "الخبرة المباشرة" معرفة بالمعنى الدقيق، لأن تبصرات هذه الخبرة مقيدة دائماً وتحتاج إلى اتساع أكثر واختبار قبل أن تعد معرفة. بعبارة أخرى، يعد الشعور سمة متنافرة فى عملية المعرفة وطوراً لا يمكن عزله أو فصله. فمن ناحية، أنه تجريد عن أى شىء فعلى - كما سبق القول - ومن ناحية أخرى، فإن الموضوعات التى ينقسم إليها الشعور تشتمل على نوع من الوحدة لا توضحها هذه الموضوعات ذاتها؛ حيث ينصهر كل منها فى الآخر وتظهر على خلفية يتم الشعور بها فحسب وتتطلب منها هذه الموضوعات إضافة باستمرار. ويجب أن يصبح الشعور معطى حتى تكون هذه التطورات - التى هى موضوعات الفكر والإرادة والسعادة والألم - ممكنة. وعندما تصبح هذه التطورات واضحة يتسع الشعور ويتبدل بحيث يتضمنها^(٥٠). وفى هذه اللحظة :

"يتم تجاوز الشعور دائماً، بمعنى أن لدينا المحتويات التى هى أكثر من مجرد موضوع للشعور. ولكن من جانب آخر، لا يمكن للشعور فى أى لحظة أن يكون متعالياً، إذ يعنى هذا أنه علينا أن نمثل المحتويات التى لا يتم الشعور بها.

بناء على ذلك، لا يمكننا - بمعنى ما - تجاوز "الخبرة المباشرة" في أى وقت" (٥١).
ويستطرد "برادلى" قائلاً :

"أن الكل الذى أكون واعياً به مباشرة، والوحدة التى ليست لها علاقة بالكثير فى الواحد هى ما يتم الخبرة به. ويجب أن يقع الموضوع والذات وأى علاقة وأى حد - يتم الخبرة به على الإطلاق - داخل مثل هذه الوحدة موضوع الشعور ويعتمد عليها بشكل حيوى" (٥٢).

هذا التجاوز الذاتى للشعور، من وجهة نظر "برادلى" ليس حادثة فى تاريخ الفرد فحسب بل حادثة فى تاريخ العالم الخارجى أيضاً. فالواقع الوحيد الذى يشتمل عليه الشعور هو فى الوعى، فلا نفكر فى العالم الخارجى على أنه يعتمد على الشعور إن لم نقل أنه يعتمد على ما يتم الشعور به. بمعنى إذ لم نعتقد أنه وصف للذات المتعالية. فمن جانب، أن تاريخ العالم هو تاريخ لخبرة الفرد، ومن جانب آخر أن خبرة الفرد ذاتها مثالية بالمعنى الأوسع وتتطلب الكثير الذى يقع خارج ذاتها. فالخبرة واقعية أكثر من أى شىء آخر، لكن أى خبرة تتطلب إشارة إلى شىء واقعى يقع خارجها (٥٣).

والخاصية التى تتميز بها "الخبرة المباشرة" للمحور المتناهى أنها سريعة الزوال، وكذلك يتم إجبار الشعور على الانتقال إلى الوعى الذى يتسم بالعلاقة. وتنبتق النفس كالحظات مضافة معاً ويرتبط الحاضر بالماضى من خلال خيوط الذاكرة، نظراً لأن الخبرات المفردة غير قادرة على تدعيم التوافق العملى. ومن ثم تتميز الذات داخل النفس عن اللاذات.

وفى هذا يقول "برادلى" :

"يتم تقديم الذات أو الأنا من جانب، وتظهر ذوات أخرى والعالم من جانب آخر. كل هذا يظهر بوصفه محتويات لخبرة متناهية واحدة والخبرة المتناهية هى بالفعل الكون إلى حد ما" (٥٤).

والذات التى تبدأ فى الظهور فى هذه المرحلة للخبرة، لا يمكنها التخلّى عن أى امتداد محدد وتام أو أى حالة استقلالية. وعندما تتميز الذات عن اللاذات، فليس

هذا حضور للمحتويات كلية وليس توسطاً لها ولا هوية شخصية. بالتأكيد ليس استقلالاً اسماً ولا واقعة معطاة. بالأحرى، أنه بنية مثالية تتشكل داخل النفس وتظل الشكل الأعلى للخبرة التي لدينا (٥٥).

ولا يتم النظر إلى الذات - بالنسبة لـ "برادلي" - على أنها الذات العارفة في عملية المعرفة إلا كما تظهر في أشكال الحكم والاستدلال، ولا يمكن للذات أن تفهم ماضيها وطبيعتها الأشياء والذوات الأخرى عندما تصبح واعية بخبراتها الخاصة وواعية بذاتها إلى درجة معينة فحسب؛ لكن يمكنها ذلك أيضاً من خلال الاستدلال.

ومع ذلك، من الواضح أن الذات في هذه المرحلة ليست هدفاً بوصفها الذات العارفة لأنها ليست محتوى من الممكن تحديده ولا جوهراً ولا واقعة معطاة؛ ولأن المعرفة التي تحصل عليها أيضاً يتم الاندفاع إليها بنسبية وتناقض.

وإذا كانت الذات بالقيود المحددة هي الذات العارفة بشكل أساسي، فإن عملية المعرفة لا تشمل على وسائل للوصول إلى ما وراء انقاذ حدودها من خلال انهيار أشكال الحكم والاستدلال (٥٦) وهكذا، سوف تقع في شرك "الأناة" Solipsism. ونظراً لأن الذات من جانب ينتهي أمرها في مباشرة المحاور المتناهية التي يتم استبعاد العلاقات عنها، وتترزع من جانب آخر إلى تجاوز ذاتها في نوع من التفكير الميتافيزيقي الذي يوحى بكل شامل متجانس؛ فإنه من الممكن تجنب هذا الشرك للأناة. ومن ثم، فإن الذات العارفة ليست هي المحور المتناهي لكنها خبرة المطلق مثل أي موضوع أساسي للمعرفة.

وإذا نظرنا إلى "هيجل" سوف نجده يوضح في "ظاهريات الروح" أن هناك علاقة متغيرة بين الوعي وموضوعاته، فإذا تمسكت الذات بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها، لوجدت أن الموضوعات تمر بتغير يؤدي إلى تبدل في صورتها؛ فضلاً عن علاقاتها بالذات ذلك لأنه عندما تبدأ "التجربة" يبدو الموضوع كياناً ثابتاً، مستقلاً عن الوعي. ويبدو كل من الذات والموضوع غريباً عن الآخر. على أن تقدم المعرفة يبين أن الاثنين لا يظلان منعزلين، بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكسب موضوعيته من الذات (٥٧).

وهذه النتيجة لها أهمية كبيرة عند "هيجل"، ذلك لأن حقيقة اليقين الحسى والمضمون الحقيقى للتجربة الحسية ليس الموضوع الجزئى الفردى – كما ذكرنا سلفاً – بل هو الكلى. فمن الواضح بذاته، فى نظر التجربة الحسية، أن الموضوع هو الأساس وهو "الواقعى"، على حين أن الذات غير أساسية ومعرفتها تتوقف على الموضوع. ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقية هى عكس ما بدا لأول وهلة على خط مستقيم، إذ تبين أن الكلى هو المضمون الحقيقى للتجربة ومستقر الكلى هو الذات لا الموضوع. فالكلى يوجد فى تلك المعرفة التى كانت من قبل هى العامل غير الأساسى، ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته بل يكون لأننى أعرفه. وهكذا، يكمن أساس يقين "التجربة الحسية" فى الذات فهو، كما يرى "هيجل"، يستبعد من الموضوع ويدفع ثانياً إلى "الأنا". لكن "الأنا" يمر بنفس العملية الجدلية التى يمر بها الموضوع ويتكشف على أنه شىء كلى. ففى البداية يبدو "الأنا الفردى" أى "أنى الخالص" كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة فى صيرورة المعطيات الحسية. لكن الحقيقة لا يمكن أن ترتبط "بأنا" فردى بعينه : فإذا قلت مثلاً أنى أرى بيتاً هنا والآن، أعنى أن كل شخص يمكنه أن يحل محلى بوصفه ذاتاً تقوم بهذا الإدراك. فأنا فى هذه الحالة افترض مقدماً "الأنا" من حيث هو كلى.

ومن هنا، تكشف التجربة أن الحقيقة لا تكمن فى موضوعها الجزئى ولا فى الأنا الفردى، بل هى محصلة عملية سلب مزدوجة ألا وهى : سلب الوجود بذاته من الموضوع، وسلب "الأنا" الفردى بتحويل الحقيقة إلى الأنا الكلى. وذلك يتم بتوسط الموضوعية عن طريق الوعى الذى تظل مقيدة به⁽⁵⁸⁾.

وتلك المسألة نجدها عند "برادلى"، فالذات والموضوع يصبحان فى الشعور شيئاً واحداً. والموضوع يصبح موضوعاً من خلال استمرارية الشعور به مع مشاعر أخرى تقع خارج المحور المتناهى، والذات تصبح ذاتاً عن طريق استمرارية الشعور بها مع جوهر الشعور الذى لا يتصل بالموضوع⁽⁵⁹⁾.

فقد يكون القرار – مثلاً – من وجهة نظر ما قراراً ذاتياً ومن وجهة نظر أخرى موضوعياً، ولا توجد وجهة نظر مطلقة يمكن من خلالها الحكم عليه. وبالتالي، فإن حقيقة تاريخ العلاقة بين الذات والموضوع حقيقة نسبية.

أما الشعور الذى تكون فيه الذات والموضوع شيئاً واحداً، فإنه لا يشتمل

على تاريخ أى لا يشتمل على زمانية طالما لا توجد رؤية يتم فحصه على أساسها. لكن ما يوجد فى الزمان هو الجانبين - الذات والموضوع - فكلاهما لا يكون مقياساً مستقلاً ومناسباً للآخر ؛ ولابد أن ينتسب أحدهما إلى الآخر بدرجة مطلقة حتى يتم معرفة الطريقة التى يوجد من خلالها كما هو .

يقول "برادلى" :

"إن الخبرة هى كل من الشعور الإيجابى الذى ليس له علاقة. حيث يكمن داخل خبرتى المباشرة كل شىء أكون واعياً به بأى معنى ... لكنها من جانب آخر تتضمن الاختلافات التى تتجاوز مباشرتها. وهنا يصبح عالمى فى وحدة للشعور وما يتم الشعور به ولا تطلق عليه شعوراً ذاتياً لأنه لا يتطابق مع ذاتي" (٦٠).

وعلى الرغم من أن "برادلى" يتفق مع أصحاب الاتجاه النفسى (٦١) على رفض نظرية الاحساس فى المذهب الذرى، نجده يختلف معهم فى تفسيرهم "للشعور" على أساس أن سلسلة الحضور المتصلة هى سلسلة علاقات تتداخل بعضها مع البعض الآخر ولا يقبل "برادلى" مثل هذه الرؤية، إذ إنه ليس من المفترض - بالنسبة له - أن توجد خبرة وحدة الشعور بدون وجود الذات التى تُخبر هذه الوحدة، لكن وحدة الشعور التى ليست لها علاقة بالذات والموضوع هى وحدة معطاة وواضحة فى حد ذاتها داخل علاقة معرفة الذات والموضوع. ولا يمكن أن يكون الشعور - بوصفه بلا علاقة - حضوراً بأى معنى مألوف ؛ وليس من المحتمل أن يشارك فى أى علاقة بالعالم الموضوعى (٦٢).

ومن ثم، يؤكد "برادلى" على أن وحدة الشعور توضح ذاتها كمستوى للذات والموضوع من خلال الدور الذى تلعبه فى التحديد المعرفى لكل من هذين الجانبين. ومن خلال هذا الدور أيضاً تميز الوحدة المعطاة ذاتها بالخصائص التى تتميز بها فى حد ذاتها، أعنى بوصفها شرطاً غير موضوعى وخلفية لعالم الذات والموضوع الذى تثبت صحته عن طريق عملية الموضوعية (٦٣).

لكن السؤال الذى يتبادر للذهن الآن هو : هل استطاع "برادلى" أن يحقق وحدة الشعور هذه ؟

ولتوضيح ذلك نقول، إن الاستخدام الأساسى لمصطلح "الشعور" لوصف "الخبرة المباشرة" يجعلنا نعتقد أنه شعور الذات حول الموضوع. ويمكن الوصول إلى هذا الاستخدام الميتافيزيقى لهذا المصطلح عن طريق الاستخدام النفسى والحالى له والذى يوضح أن المشاعر موضوعات واقعية تصف وتوضح أشياء كثيرة فى عالم الموضوعات. ومن ثم فهى مشاعر بسبب مشاركتها فى طبيعة هذا الشعور الذى يختلف عنها بهذا المعنى. فالشعور الذى هو موضوع يكون شعوراً منكشاً وفقيراً وممتداً ومتطوراً أيضاً. ومن حيث أنه منكش فهو موضوع لوعى أضيّق بدلاً من أن يكون موضوعاً لوعى أوسع. ومن حيث إنه ممتد فذلك لأنه عندما يصبح موضوعاً يشتمل على علاقات متطورة تؤدى به إلى تجاوز ذاته.

وعلى الرغم من هذا الانكماش والافتقار الذى تتسم به المشاعر، لا يمكن التسليم بأن كل الشعور هو فى أى مرحلة كل محتوى الوعى. وتشتمل أغلبية المشاعر منذ البداية إلى النهاية على موضوعية ما، ولا يعنى هذا أنها أقل حدة بالنسبة لهذا الشخص أو تختفى بالنسبة لذاك. فليس من الضرورى أن التقليل من ألم الأسنان - مثلاً - يكون نتيجة معرفة أسبابه وخاصيته وأهميته أو عدم أهميته^(١٤).

فإننا نطلق على المشاعر أسماء لندركها عندما تظهر فى العقل. وتحدد أهمية هذه التسمية فى المساعدة على إمكانية تفسير الانفعال المصاحب لهذه المشاعر. فمن الملاحظ، أنه لا يمكن تفسير انفعال الشخص الذى ليس لديه خبرة به أكثر من إمكانية تفسير الضوء للشخص الذى لا يبصر. ومن الواضح أيضاً، أنه يمكن تفسير الانفعال على أنه ليس انفعالاً ذاتياً، لأن بعض الأشخاص ليس لديهم خبرة به أكثر من أن يكون الضوء ذاتى لأن الشخص الذى لا يبصر لا يمكن أن يراه. ويمكن تفسيره من خلال علاقاته ومن خلال تأثيره على القلب، كذلك من خلال تأثيره فى الصلات والتعاون الاجتماعيين.

وفى هذا الصدد، يرى "برادلى" أن الشعور لا يمكن أن يوجد بدون هذه العلاقات التى تعطيه الـ "ما" Whatness الخاصة به. فمن الحقيقى أن الشعور يجب أن يكون الـ "ذلك" That إضافة إلى كل هذه العلاقات، بمعنى أنه هناك فحسب ليس فى أى مكان أو فى أى زمان. وهذه السمة للوجود لا تميز الشعور بالتحديد عن أى

موضوع آخر. فليس هناك موضوع يتم استفادته من خلال علاقاته، وهذه السمة للوجود - فى كل الموضوعات وأيضاً المشاعر - هى ما يطلق عليه "الخبرة المباشرة" ^(٦٥) وهنا يجب التأكيد على أنه لا يوجد فى أى إدراك أكثر من انفصال عملى بين الموضوع والشعور الذى يفهمه، فالموضوع يبرز عكس خلفية الخبرة. وبرغم أن الشعور يشتمل على العلاقات التى تقع خارج خبرتنا، فإنه بطريقة أخرى مجرد عن الخبرة قادر باستمرار على الطرح والإضافة.

ويؤكد "برادلى" فى شرح علاقة الشعور بالموضوع على :

"أن الموضوع أسمى غير مستقر ويتحرك بحيث يُرضينى، وربما نكون متفقين فى هذه النقطة وإلى حد ما فى هذه المسألة. .. وإضافة إلى المؤثرات الأخرى أننى أصر على أن الموضوع يتحرك من خلال ذلك الذى هو مجرد موضوع للشعور. وهناك علاقات فى المحتوى تحضر الآن فعلياً فى الشعور، وهذه العلاقات قادرة على أن تتعارض مع الموضوع الذى هو أسمى. علاوة على ذلك، أنها قادرة على تصحيح الموضوع من خلال الإضافة من ذاتها" ^(٦٦).

ومن الضرورى النظر إلى شرعية التحول الذى يصبح من خلاله الشعور موضوعاً ويصبح الموضوع شعوراً، ويمثل خداع الحس المسألة الهامة فى هذه العملية. وقد يتأسس حل تناقض الحس فى عملية امتصاص الشعور للموضوع الجديد أو فى امتصاص الموضوع للشعور. على سبيل المثال "وجود العصا فى الماء" لا يتضمن هذا الموضوع الفعلى، بالنسبة للنظرية النفسية، العصا الفعلية فحسب بل يتضمن لحظة انكسارها أيضاً. ذلك الموضوع فى الوهم يكون واقعياً تماماً بقدر ما يكون الموضوع الواقعى حقيقة.

إضافة إلى ذلك، فإن الموضوع الجديد وهذا الوهم مستمران ويتم بناء الموضوع من خلال إضافة عناصر إلى الموضوع القديم، هذه العناصر تم الخبرة بها ولم يتم تأملها.

ويرى "برادلى"، أن جانباً من أى انفعال خاص بالشعور يحتوى على موضوعات هذا الانفعال كما يحتوى على المدركات الحسية والأفكار. وبما أن الانفعالات كلها واحدة، فإن مجموعة الانفعالات الخاصة بالشعور تتحد مع هذه

الموضوعات من قبل العقل بشكل كامل. وعندما يتسع موضوع الانفعال من خلال الإدراك الحسى أو الفكرة، يتم وضعه عن طريق الموضوع فى مجموعة واحدة خاصة يتم الشعور بها. وهذه العلاقة الخاصة بين الانفعال والموضوع واستمراريتهما معاً تفسر كيفية المقدرة على تحول ما يتم ملاحظته من خلال إضافة عناصر أخرى إلى ما يتم الشعور به. إذن فإن الانفعال يتضمن الموضوع والشعور ويوحدهما (٦٧).

وهكذا، يكمن الخطأ فى الانقسام الحاد بين المتعة والتأمل، إما بصفة عامة أو فى أى لحظة خاصة أو فى معالجة اختلاف الشعور والموضوع بوصفه اختلافاً علمياً. وقد يجعل العلم الاختلاف بين "الشعور بالموضوع" Feeling of Object و"موضوع الشعور" Object of Feeling، لكنه لا يمكن أن يجعل اختلافاً بين الشعور والموضوع فى حد ذاته.

ويمكن توضيح موقف الشعور، أعنى علاقة الفكر والموضوع فى الخبرة على أساس معرفة أن الخبرة ليست خبرة تتضمن علاقة. ولا يمكن أن تقع العلاقات إلا بين الحدود ولا يمكن أن توجد هذه الحدود إلا ضد خلفية الخبرة التى هى ذاتها ليست حداً (٦٨).

أما الشعور الذى يجعله علم النفس موضوعاً ليس منعزلاً عن باقى المشاعر الأخرى التى تخص عالم الموضوعات، لكن يوجد تعارض داخل الشعور يؤدي إلى تدميره فى هذه المرحلة. ويدفعنا هذا التعارض إلى المضى نحو موضوع الشعور الذى هو كل أكثر اتساعاً من خلال بنية جديدة؛ ويظهر فى هذا الكل الحدود والعلاقات.

يقول "برادلى" :

"إن الشعور له محتوى، وهذا المحتوى ليس متسقاً داخل ذاته. وينزع هذا التضارب إلى تدمير مرحلة الشعور وتحطيمها. وربما توضع المسألة على النحو التالى : يتعارض المحتوى المتناهى مع مباشرة وجوده، ونظراً لأن المحتوى المتناهى من الضروري أن يتحدد من الخارج؛ وعلاقاته الخارجية تخترق ماهيته

فهكذا ينقل ذلك خلف وجوده الخاص. وبالتالي، نظراً لأن الـ "ما" للشعور كله متنافر مع الـ "هذا" أو الـ "ذلك" الخاصة به فيكون مظهراً ولا يمكن أن يكون - في حد ذاته - واقعاً. وهذه الخاصية الزائلة وغير الحقيقية مفروضة دائماً على ملاحظتنا من خلال الواقعة الصلبة للتغير. فالشعور مكره من خلال كل من الداخل والخارج على الانتقال إلى الوعي ذى العلاقة ويكون هذا أساساً وقاعدة لتطورات أبعد^(٦٩).

وليست الخبرة، في هذا الموقف، متسقة ذاتياً بسبب السمات المثالية التى تنطلق معها ومن ثم، تكون هذه السمات المثالية واقعية - بطريقة ما - وتخرج ذاتها من خلفية يتم الشعور بها. على ذلك، من الضروري النظر إلى مكان الوعي فى الخبرة ولابد لفهم هذه المسألة من الاهتمام بسمتين مختلفتين ومتناقضتين بشكل واضح. فالخبرة، من ناحية أولى، ليست متساوية مع الوعي - كما لاحظنا - لكنها تتسع بحيث تشملها فى مرحلة أعلى. وعلى حد قول "برادلى" :

"لدينا الخبرة التى لا يوجد فيها اختلاف بين وعيى وذلك الذى أكون واعياً به. ويوجد شعور مباشر الذى تبدأ معه المعرفة، ومع أن هذا يتم تجاوزه ؛ فإنه يظل مع ذلك فى كل مكان بوصفه الأساس الحاضر لعالمى المعروف"^(٧٠).

ومن ناحية ثانية، فالذات الواعية تقع خارج كل الشعور. ومن الضروري أن يتحدد المحتوى المتناهى من الخارج. ومع ذلك فإن الوعي هو شىء ما مُعطى مباشرة وشىء ما لا يكون فى "الخبرة المباشرة" إذا لم يمتد هو أيضاً خلف هذه الخبرة.

والخبرة تبدأ وتنتهى فى شىء ليس هو الوعي. وما نصططح عليه "باللاوعى" هو ببساطة عنصر فى الخبرة التى تنشأ فى تعارض مع عناصر أخرى تكمن داخل هذه الخبرة. انه إما يشير إلى كيانات ذهنية مفترضة أو يؤثر فى أفعالنا الواعية.

وليس هناك حاجة إلى تحديد القيمة المشكوك فيها لهذا الاستخدام للمصطلح. فبدون شك يتم توجيه حياتنا الذهنية من خلال مؤثرات عديدة لسنا واعين بها. وبدون شك أيضاً ليس هناك خط مرسوم بين ذلك الذى نكون واعين به والذى بوصفه شعوراً يذوب بشكل غير محسوس إلى خلفية فسيولوجية.

وليس "اللاوعى" الذى يتم تصوره على أنه موضوع خارجى فحسب إلا عدم

شعور. أنه جانب آخر من الخبرة وليس كل الخبرة. باختصار، يدل "اللاوعى" على شيء داخل الخبرة، وكما يفعل الوعى، فلا أحد من هذه الحدود سوف يمثل الكل. إذن، فى البداية يكون الوعى وموضوعه شيئاً واحداً^(٧١).

من هنا يتضح لنا، أن "الخبرة المباشرة" تظهر أول ما تظهر وكأنها وحدة غير متمايضة الأجزاء، خالية من النسب والعلاقات ولكنها فى الحقيقة وحدة تتضمن عدداً كبيراً من الأجزاء التى يكشفها النظر العقلى أو الحكم فى مرحلة متقدمة. وفى هذه الحالة، يشعر الإنسان أن هذه الخبرة غير كاملة فى ذاتها فيفكر فيها، وهذا التفكير محاولة منه فى تكميلها بإدخال تمايزات بين أجزائها وإدخال معان مجردة إلى عناصرها وصفات وعلاقات وغير ذلك.

وهنا تُعد "الخبرة المباشرة" - كما سبق القول - التربة التى ندرك بها الواقع مباشرة ويمكن اعتبارها أيضاً الاختبار النهائى للحقيقة. بمعنى أنها الطريق المؤدى إلى إدراك الحقيقة، أى حقيقة المطلق حينما نصل إلى أعلى درجات الخبرة.

مصادر ومراجع الفصل الثالث

- (1) - T, E, Hill, op cit., p. 1.
- (2) - D, J, OConnor and Brain Carr, Introduction to The Theory of Knowledge, p. vii.
- (3) - T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p. 2.
- (٤) د. عثمان أمين، ديكارت، المرجع السالف الذكر. ص ٢٠٩.
- (5) - James Collins, A History of Modern European Philosophy, pp. 254 – 255.
- (٦) د. زكى نجيب محمود، ديفيد هيوم، ص ٣٩.
- (٧) راجع فى ذلك : د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة، ١٩٨٣، ص ص ٢٩٩-٣٠٠.
- (8) - T, E, Hill, op cit., pp. 2 – 3.
- (٩) د. محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص ٨.
- (١٠) راجع فى ذلك : D, J, OConnor and Brain Carr, op cit. PVII.
- أيضاً : د. محمود زيدان، المرجع السابق، ص ص ١٠-١١.
- (١١) د. محمود زيدان، المرجع السابق، ص ١١.
- كذلك أيضاً : أرفلد كولبه، المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. أبو العلا عفيفى، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٥، ص ٤٣.
- (12) - T, E, Hill, op cit. p. 3.

- (13) - D, J, OConnor and Brain Carr, Introduction to The Theory of Knowledge, p. 2.
- (14) - Ibid, p. 9.
- (15) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, in The Philosophy of F. H. Bradley, Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1964, p. 15.
- (16) - CE, p. 631.
- (17) - Richard Wollheim, F. H. Bradley, p. 127.
- (18) - ETR, p. 246.
- (19) - Ibid, p. 173.
- (20) - T, H, Green, Works, London, vol. 1, 1885, p. 142.
- (21) - T, H, Green, Prolegomena To Ethics, Oxford, 1885, p. 24.
- (22) - James Bradley, F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling and its Place in The History of Philosophy, an essay on The Philosophy of F. H. Bradley, edited by Anthony Manser and Guy Stock, Oxford, 1984, pp. 229 – 230.
- (23) - CE, pp. 220 – 221.

(٢٤) لابد من التتويه هنا إلى أن "برادلى" تأثر فى وصفه لطبيعة "الخبرة المباشرة" أو "الشعور" بالمذهب النفسى عند كل من "أرسطو" و"هيجل". ولهذا بعض من الأهمية، حيث يشير أولاً إلى رفض "أرسطو" للمذهب الذرى النفسى. فرويئته للمضمون الحسى على أنه نوع من الاستمرارية التى تدوم من خلاله وتتغير هو أساس حاضر ودائم فى كل لحظة. ثانياً : تأثر بفلسفة الروح عند "هيجل" فى اعتبار أن الإدراك المباشر أو الوعى المباشر هو المرحلة الأولى التى يبدأ فيها الوعى فى إدراك العالم الخارجى وهى

أيضاً مرحلة من مراحل تطور العقل .

- AR, p. 569.

راجع في ذلك عند "برادلي" :

- ETR, p. 159.

- PL, V2, p. 515.

- James Bradley, op cit., p. 230.

كذلك راجع :

(25) - PL, V 2, p. 517.

(26) - CE, p. 216.

(27) - B, Russell, The Problems pf Philosophy, London, Oxford University Press, New York, Toronto, 1962, p. 46.

(٢٨) د. زكى نجيب محمود، برتراند رسل، سلسلة نوابع الفكر الغربى، عدد رقم ٢، دار المعارف بمصر، ص ٦٧.

(29) - B, Russell, Logic and Knowledge, p. 148.

(30) - T, L, S, Sprigge, The Self and its World in Bradley and Husserl, an essay on The Philosophy of F. H, Bradley, edited by, A, Manser and Guy Stock, p. 292.

(31) - R, Wollheim, op cit., p. 130.

(32) - T, E, Hill, op cit., p. 10.

(33) - James Ward, Bradley's Doctrine of Experience, Mind, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, edited by, G, E, Moore, vol. XXXIV, 1925, p. 17.

(34) - ETR, p. 161.

(35) - T, S, Eliot, op cit., p. 19.

(36) - T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, p. 16.

(37) - ETR, p. 160.

(٣٨) الحدود والعلاقات مثل : "هذا" و"ماذا" و"ذلك"، وهى حدود أى موضوعات تعبر عن الخبرة وتنصف ويتميز بالعلاقة .

(39) - R, Wollheim, F. H. Bradley, p. 136.

(40) - James Bradley, F. H. Bradley's Metaphysics of Feeling, pp. 233 – 234.

(41) - ETR, pp. 176 – 7.

(٤٢) من أمثال "هيجل" و"جرين" و"بوزانكت" .

(٤٣) د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص ص ١١٧ – ١١٨ .

(٤٤) د. نازلى إسماعيل حسين، الفلسفة الحديثة فى ألمانيا، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ص ص ٢٩٦ – ٢٩٧ .

(٤٥) راجع فى ذلك : - ETR, pp. 174 – 176

- PL, V1, pp. 51 – 56.

(46) - James Bradley, op cit., p. 232.

(47) - AR, p. 458.

(48) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, pp. 20 – 21.

(49) - T, E, Hill, op cit., p. 20.

(50) - T, S, Eliot, op cit., p. 21.

(51) - ETR, p. 175.

- (52) - Ibid, p. 176.
- (53) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p. 22.
- (54) - AR, p. 525.
- (55) - Ibid, p. 119.
- (56) - T, E, Hill, Contemporary Theories of Knowledge, pp. 20 – 21.
- (٥٧) هربرت ماركيزوز، العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ١٠١ (الفصل الخاص بظاهريات الروح عند هيجل).
- (٥٨) هربرت ماركيزوز، المرجع السابق، ص ص ١١٠-١١١.
- (59) - T, S, Eliot, op cit., p. 22.
- (60) - ETR, p. 189.
- (٦١) ومن بين هؤلاء الذين يعالجون "الشعور" معالجة نفسية نجد : "جيمس وورد" James Ward و"وليم جيمس" W, James كذلك "ج. ف ستون" G, F, Stout.
- (٦٢) راجع : - ETR, p. 177.
- (63) - James Bradley, F, H, Bradley's Metaphysics of Feeling, pp. 236 – 237.
- (64) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, p. 23.
- (65) - Ibid, pp. 24 – 25.
- (66) - ETR, p. 170.
- (67) -Ibid, p. 169.
- (68) - T, S, Eliot, op cit., p. 27.
- (69) - AR, pp. 459 – 460.
- (70) - ETR, pp. 159 – 160.
- (71) - T, S, Eliot, Knowledge and Experience, pp. 29 – 30.

الفصل الثالث
