



ISSN: 1994-4217 (Print) 2518-5586(online)

Journal of College of Education

Available online at: <https://eduj.uowasit.edu.iq>

Assis. lect Muntaher
Mohammed Mard

Imam Al-Kadhum
College (ع) / Wasit

Assis. lectu. Ahmed
Jassim Mohan

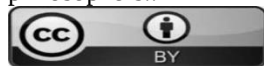
Najaf Education
Directorate

Email:

Muntathar.mohamed@iku.edu.iq

aj1133078@gmail.com

Keywords: Unity
Diversity, philosophy,
pragmatism, origin of
existence ,contemporary
philosophers..



Article info

Article history:

Received 19.Apr.2024

Accepted 4.Jul.2024

Published 15.Aug.2024



Unity and Diversity in William James's Pragmatism

A B S T R A C T

The question of unity and multiplicity is a profound philosophical inquiry that has captivated the minds of scholars over the centuries. The emergence of existence and the transition from unity to multiplicity have been central themes in philosophical discourse and scholarly articles. This exploration sought to elucidate the intricate connection between unity and multiplicity, examining whether unity serves as the genesis of existence. How does multiplicity emerge from this singular entity? Was there a direct transition from unity to multiplicity, or were there intermediary processes at play in the manifestation of multiple forms of existence? Various interpretations have yielded diverse responses to these fundamental questions. This study endeavors to elucidate the nuances of this inquiry, which has been extensively deliberated at advanced levels of philosophical discourse. It aims to expound on the optimal approach to explicate the inception of the universe from the unified source and how unity can accommodate multiplicity through intermediaries without direct assimilation. These foundational concepts will underpin this investigation, focusing on a prominent contemporary philosopher who has probed the nature of the interplay between unity and diversity .

© 2022 EDUJ, College of Education for Human Science, Wasit University

DOI: <https://doi.org/10.31185/eduj.Vol56.Iss1.3876>

الواحد والكثرة في براغماتية وليم جيمس

م.م. أحمد جاسم محان

م.م. منتظر محمد مرد

مديرية تربية النجف الأشرف

كلية الامام الكاظم (ع) / واسط

المستخلص

تعد مسألة الواحد والكثرة من أكثر المسائل الفلسفية التي شغلت فكر الفلاسفة على مر العصور باعتبار ان مسألة أصل الوجود وكيفية صدور الكثرة عن الواحد كانت موضع اهتمام ومحل اجتهد في الدرس والمقال الفلسفي، اذ كان الهدف من وراء تلك المسألة بيان العلاقة التي تربط الوحدة بالكثرة ، وهل ان الواحد هو الأصل في هذا الوجود؟ وما

الطريقة التي صدرت بها الكثرة عن ذلك الواحد؟ وهل ان صدور الكثرة عن الواحد كان بشكل مباشر ام ان هنالك وسائط كانت واقعة بين الوجود المتكرر وبين الوجود الواحد؟ وبذلك اختلفت الاجابات في مضمون تلك التساؤلات باختلاف المسالك المتبعة في تفسير تلك العلاقة ، لذا نسعى من وراء هذه الدراسة الى بيان مضامين تلك المسألة التي عدت في مراحل متقدمة الطريقة المثلى في تفسير صدور العالم عن الواحد، وكيف ان الواحد من شأنه ان يقبل الكثرة بوسيط دونما يقبلها بشكل مباشر؟ ، تلك ستكون الركائز الأساسية التي ستقوم عليها هذه الدراسة ، مستهدفة احد اهم الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا شكل العلاقة بين الواحد والكثرة .

الكلمات المفتاحية: الواحد ، الكثرة ، الفلسفة ، البرغماتية ، اصل الوجود ، الفلاسفة المعاصرون .

المقدمة

بتناول مسألة العلاقة بين الواحد والكثرة ظهرت تيارات واتجاهات مختلفة حاولت تفسير تلك الثنائية التي شغلت الفكر الفلسفي منذ النشأة وصولاً الى الفلسفة البراغماتية الاميركية متمثلة في وليم جيمس، لذا فقد ظهرت آراء للإجابة عن ذلك التساؤل الذي يعنى في الاجابة عن الرابطة التي تربط الواحد بالمتعدد ، فمنهم من ذهب الى انكار الكثرة والتمسك بالوحدة باعتبارها هي الحاكمة في هذا الكون ، وما الامور والكائنات المادية الا موجودات وهمية وخيالية ، وهنالك راي اخر ذهب الى القول بأن الوحدة عين الكثرة والكثرة عين الوحدة ، وراي اخر ذهب الى القول بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد لانهم رفضوا صدور الكثرة عن الواحد بشكل مباشر فذهبوا الى القول بنظرية الفيض في تفسير علاقة الواحد والكثرة وهم الفلاسفة المشاؤون المتبنين لتلك النظرية ؛ لذلك سيتم بيان تلك المسألة بشكل مفصل على اختلاف الحقب الفلسفية عبر التاريخ لنقف على بواطن ومكونات تلك المسألة التي أشرنا الى أنها شكلت موضوعاً فلسفياً أساسياً شغل الفكر الفلسفي ابتداءً من بدايته وصولاً الى الفلسفة المعاصرة التي يمثل وليم جيمس بفلسفته التجريبية البراغماتية ركناً أساسياً من اركانها .

قسمت هذه الدراسة الى ثلاثة مباحث رئيسية حيث تناولنا في المبحث الاول الذي انقسم الى قسمين: القسم الاول والذي تضمن سيرة وفلسفة وليم جيمس وبعض التعريفات التي تناولت مفهومي الوحدة والكثرة عند بعض الفلاسفة ، اما القسم الثاني فتضمن بيان تلك المسألة في المدارس الفلسفية اليونانية ، أما المبحث الثاني فيتناول بيان مسألة الواحد والكثرة في الفلسفة الاسلامية وكيف تناول الفلاسفة المسلمين تلك المسألة وكيفية صدور الكثرة عن الواحد، اما المبحث الثالث فهو دراسة تفصيلية في مسألة ومشكلة الواحد والكثرة في فلسفه وليم جيمس ، ثم الخاتمة والنتائج التي ستكون خلاصة هذه الدراسة.

مشكلة البحث

تعد مسألة الوحدة والكثرة من أهم المشكلات الفلسفية التي شغلت اذهان عديد الفلاسفة عبر التاريخ ومن ضمنهم الفيلسوف البراغماتي وليم جيمس، والذي افرد لها فصولاً في بعض مؤلفاته منها: بعض مشكلات الفلسفة ، وعالم متعدد ، لما لتلك المشكلة الفلسفية من اهمية بالغة في فكره وفلسفته ، لذا شكلت هذه المشكلة منطلق هذا الدراسة .

أهمية البحث

تتعلق أهمية البحث من تناولها إحدى أهم المشكلات الفلسفية التي تناولتها عديد المدارس الفلسفية على اختلاف أزمنتها، باعتبار ان تلك المشكلة تضمنت تساؤلات أساسية تسعى الى فهم كيفية صدر الوجود عن الواحد ؟ وشكل العلاقة بين الواحد والكثرة في هذا العالم ؟ لذا كانت هذا الدراسة محاولة لبيان أهمية تلك المشكلة في فكر واحد من اهم الفلاسفة

في الفلسفة المعاصرة لأنه تناول تلك المسألة واعتبرها من أهم المشكلات التي شغلت ذهنه وتفكيره وخصص كثيراً من جهده وبحثه لمحاولة الوقوف على تفسير واقعي لتلك العلاقة .

المبحث الأول

أ- وليم جيمس : سيرته وفلسفته

ولد وليم جيمس في مدينة نيويورك عام ١٨٤٢، وتلقى جزء من تعليمه المدرسي في أمريكا، وجزء آخر خارجها، إذ اكتسب في عملية التعلم فصاحة في اللغتين الفرنسية والألمانية، دخل في عام 1864 كلية الطب بجامعة هارفارد وتخرج فيها عام 1869 بلقب طبيب، أصيب بعدها في بمشاكل صحية متعددة كالإكتئاب الذهني، مارس التدريس مدرساً لعلمي التشريح والفسيولوجيا بهارفارد، لكنه اهتم بشكل خاص بعلم النفس، وبدأ في عام 1875 في إعطاء دروس في علم النفس، ونشر في عام 1890 م كتابه الرئيسي في علم النفس في مجلدين. وعلى الرغم من تعليمه الطبي والعلمي، إلا أن في حياته الطويلة وجد نفسه مقروناً بشعور ديني عميق، إذ وجد نفسه منشغلاً في نزاع عقلي بين وجهتين الأولى -النظرة العلمية عن العالم، التي تفسر وجهة نظر آلية تستبعد الحرية الإنسانية، والثانية -وجهة نظر دينية لا تشمل الإيمان بالله فقط، بل تشمل أيضاً الإيمان بحرية الإنسان...، وهذا التناقض بين النظريتين دفعت وليم جيمس إلى الفلسفة في عام 1879م ليحاضر فيها في جامعة هارفارد، ليصبح في عام 1880 أستاذاً مساعداً فيها، وأستاذاً في عام 1885 م. (محمود زيدان ، ١٩٥١، ص ٨٩)

يطلق وليم جيمس على فلسفته ومواقفه من الكون والوجود اصطلاح التجريبية الأصيلة، وهو يبحث فيها بمعزل عن موقفه من الدين (التجربة الدينية والصوفية) ، وقد نشر هذا الفيلسوف الخطوط العريضة لفلسفته التجريبية الأصيلة في كتابين من كتبه، الأول ظهر في حياته تحت عنوان الكون المتكثر، عام 1909 ، والثاني نشر بعد وفاته عام 1912 م، تحت عنوان مقالات في التجريبية الأصيلة، سجل فيه نظريته في الشعور ونظريته في العلاقات .فالتجريبية المتطرفة أو الأصيلة يرى وليم جيمس فيها نظرية مستقلة تماماً عن هذا المذهب البراغماتي ونظريته في الصدق، هل توجد رابطة منطقية بين المذهب البراغماتي ونظرية التجريبية الأصيلة...، فهي مذهب جديد في تفسير العلاقة بين الذات والموضوع، أو بين الشعور من جهة والعالم المادي من جهة أخرى، وهي مذهب جديد أيضاً في تفسير العلاقات الكائنة بين الوقائع التجريبية، يعارض بها وليم جيمس المذهب المطلق والمذهب التجريبي الانجليزي للفيلسوف ديفيد هيوم معاً، فضلاً عن كونها نظرة متعددة في الوجود ميتافيزيقاً، حتى أصبح التعدد سمة لنظريات وليم جيمس في الأخلاق والدين والعقائد (المصدر نفسه ، ص ٤٨٧) ، وقد عرض هذا الفيلسوف لمذهبه في التجريبية الأصيلة في كتابه البراغماتية .

ب : المعنى الاصطلاحي للواحد والكثرة

إن كل ما يحيطنا في هذا الكون من كثرة وتغير وصيرورة، يضعنا في مواجهة مجموعة من التساؤلات تتضمن معرفة كنه هذه المفاهيم وإلى أي حد يمكننا التوصل لتعريف كاف لها. وهنا تستوقفنا صعوبتان: الأولى هي أن هذه المفاهيم لا يمكن أن تعرف من دون ارتباطها بمفاهيم أخرى تفسرها وتغني معناها. والثانية هي أنه قد لا يخلو تعريفنا للوحدة والكثرة من صعوبة منهجية، كون أن هذين المفهومين يتميزان في أنهما من المفاهيم التي يدركها العقل ويجد صعوبة في إيجاد مفاهيم تستوفي معناها بشكل دقيق. " ويبدو في مقابل الكثرة مفهوم هام يتبدى لنا هو الوحدة والتي هي (صفة) تقال عن الشيء وتعني أنه غير منقسم من الجهة التي قيل عنه فيها أنه واحد" (جميل صليبا ، ١٩٧٩، ص ٥٦٧) . فالوحدة تأتي في مقابل الكثرة، ولا يمكن الفصل بينهما، ويعرف جميل صليبا الوحدة بأنها: " ضد الكثرة، لأنها كون الشيء

بحيث لا ينقسم، والكثرة كونه بحيث ينقسم " (المصدر نفسه ، ص ٢٢٤) ، والكثرة كذلك "ضد الوحدة، واللفظان متقابلان ومتضايقان، لأنك لا تفهم أحدهما دون نسبته إلى الآخر" (الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٦٨٦) وللوحدة أنواع منها الجوهرية التي توجد في الموجود البسيط غير القابل للانقسام ومنها العرضية التي تكون في المركب الصناعي أو الاجتماعي، وهذه الوحدة تكون كثرة بالفعل ووحدة بالتركيب. ومنها العددية والتي تكون مبدأً لكم، وكون هذا الشيء يتصف بالوحدة فهذا يعني أنه يتميز بوحدة ذاته عن باقي الأشياء ، وهنا تبدو الوحدة مبدأً للكثرة تقابلها وتتلازم معها " فالوحدة ليست وحدة إلا بقدر ما تنفي الكثرة " (المصدر نفسه ، نفس الصفحة) . وللکثرة أنواع أيضاً وهي أربع فهي إما الكثرة الطبيعية أو الاصطناعية أو المنطقية أو الميتافيزيقائية و " الكثرة الطبيعية حاصلة بين الأفراد وفيها ... والكثرة الاصطناعية حاصلة في المركبات الاصطناعية، الاجتماعية منها والآلية ... " والكثرة المنطقية حاصلة بين الأفراد التي يتألف منها النوع، وبين الأنواع التي يتألف منها الجنس، وبين الأجناس التي تتألف منها المقولة ، وبين المقولات التي تصب جميعاً في الوجود كوجود وتتوحد فيه... والكثرة الميتافيزيقائية حاصلة أيضاً في كل موجود غير واجب الوجود بذاته" . وقد عرف الفارابي الواحد والكثرة فقال " الواحد يقال على أنحاء كثيرة منها ما يقال على شيئين أنهما واحد أو يقال ذاك وهذا واحد " (الفارابي، ١٩٩٠، ص ٩٧) وهذا إما واحد بالجنس أو واحد بالنوع أو الواحد بالعنصر والمادة. "ومنه الواحد بالعدد" (المصدر نفسه ، ص ٦٦) وهذا إما أن يكون للشيء اسم واحد أو رسم فيكون المسمى أو المدلول عليه بالحد أو الرسم واحد. يقال على المتشابه الأجزاء المتصل بالعظم من جهة ما هو متصل... ويقال على العظم فالمتشابه الأجزاء المتصل العظم كالخط والسطح مثلاً.

أما النوع الثاني فهو كالخطبة الواحدة أو المقدمة الواحدة أو القياس الواحد. ويقال " الواحد على ما لا ينقسم بالكمية أصلاً مثل النقطة والوحدة والنهاية من جهة ما هي نهاية" (المصدر نفسه ، ص ١٠٠) وفي النهاية يتوصل الفارابي إلى أن الواحد يعني أن الشيء غير منقسم من الجهة التي قيل فيها أنه واحد. أما الكثرة فهو يعرفها بأنها " ما ليس بواحد مقابل ما هو واحد وأنحاء نفي الواحد على عدد أنحاء إثبات الواحد " (المصدر نفسه ، ص ٥٦).

ثانياً : الوحدة والكثرة في الفلسفة اليونانية

لقد كان تطوع الفلاسفة اليونان الأول لمعرفة الكون معرفة كافية، سبباً حقيقياً لإشكال فلسفي امتد زمناً طويلاً ترافق مع السؤال عن المبدأ الأول للطبيعة فقد عجب الفلاسفة اليونان الأوائل من التغير الذي يحمل الأشياء معه، فيجعلها تتشأ وتنفى، فأخذوا يبحثون عن الجوهر الأساسي الذي يبقى ثابتاً وراء كل صيرورة (شارل فرنز، ١٩٩٠، ص ٣٠). لقد افترضوا أن يكون هذا المبدأ إما واحداً أو كثيراً، وإذا كان واحداً فما هي طبيعته؟ هل له كيفية محددة؟ أم أنه مبدأ عقلي محض، وكيف تنشأ الكثرة عن هذا المبدأ؟

لقد تباينت وتعددت المحاولات في الإجابة عن هذه التساؤلات، وقد تمثلت أولى هذه المحاولات في المدرسة الأيونية والمدرسة الفيثاغورية والسفسطائية وعديد الفلاسفة اليونان اللذين شغلهم أمر تفسير منشأ هذا الوجود ومصدره ؟ فنظر الفلاسفة اليونان إلى الوجود نظرة كانت ذات أهمية بالغة كونها نقلت الفكر من مرحلة الوعي الاسطوري للوجود الى مرحلة وعي استمد فيه الفلاسفة المبادئ الأساسية للوجود بالاعتماد على الطبيعة وليس التأثير بمضامين واحكام القوى الخارقة التي كانت سائدة ، ان البحث في مفهوم الواحد والكثرة ، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد في الفلسفة اليونانية بحث موسع يتطلب التعرض لفلسفة كل من عمل في الفلسفة داخل المنظومة الفلسفية اليونانية ، ولعل الدراسة الحالية لا يمكن ان تستوعب ذلك ، لذا اقتصر العمل في هذا المبحث على انتخاب بعض الفلاسفة دون غيرهم لوضوح الرؤية بما وصل الينا ووقع بين ايدينا من تراثهم ، وكذلك لعمق الدراسة لهذا المصطلح في مذاهبهم الفكرية والفلسفية .

لذا سيكون هذا المبحث مخصص للحديث عن ذلك الأثر الفلسفي في هذه المسألة ؛ باعتبار ان الدراسة الحالية لا تستوعب عرض جميع الفلاسفة اليونان اللذين تناولوا أمر تلك المسألة :

١ - طالبس

يعد طالبس صاحب مذهب في الوجود، إذ كان أول من حاول إيجاد علة أولى للأشياء استمدها من الطبيعة ويظهر الواحد عنده كمبدأ أول للموجودات، فقد كان " أول من تصور فكرة الوحدة في الاختلاف " (فريدريك كوبلستون ، ٢٠٠٢ ، ص ٥٧) ويتخذ هذا المبدأ منحى مادياً يستمده طالبس من الطبيعة، ويبدو في مقابل الكثرة المحيطة في الكون بحيث تزيد هذه الكثرة إلى الواحد، هذا الواحد هو (الماء) النباتات والحيوان يغتذيان بالرطوبة، ومبدأ الرطوبة الماء، فما منه يغتذي الشيء فهو يتكون منه بالضرورة ... بل إن التراب يتكون من الماء ويطغى عليه شيئاً فشيئاً ... وما يشاهد في هذه الأحوال الجزئية ينطبق على الأرض بالإجمال فالماء أصل الأشياء " (يوسف كرم ، ٢٠١٩، ص ١٣) . ولم يكتف طالبس بالحديث عن الواحد "الماء" كمبدأ أول للموجودات بل حاول توضيح كيفية الانتقال من الوحدة إلى الكثرة.

٢ - الوحدة والكثرة في المدرسة الفيثاغورية

أسهمت المدرسة الفيثاغورية مساهمة كبيرة في انتقال الفكر اليوناني لمرحلة أكثر تجريداً من المدرسة الأيونية فقد كانوا أول من اهتم بالعلوم الرياضية بين الفلاسفة اليونان، وقد لعب اهتمامهم هذا دوراً كبيراً في نظرهم إلى الكون، فأكدوا أن "جميع الأشياء قابلة للعد " (ولتر ستيس، ١٩٨٤، ص ٣٥) ، ولم يتوقفوا عند هذا الحد بل تابعوا بالقول إن المبدأ الأول للموجودات جميعاً هو العدد " فالعدد هو جانب هام للغاية في الكون وأنه أساس فيه " (فريدريك كوبلستون ، ٢٠٢٢، ص ٥٧) . وتبدو الأشياء في الوجود عند فيثاغورس على شكل صورتين أساسيتين: فهي إما أن تكون أعداداً أو أن تماثل الأعداد، وهذه الأعداد إما فردية أو زوجية، وتدل الأعداد الزوجية بالنسبة للفيثاغوريين على اللامحدود لأنها قابلة للقسم، أما الأعداد الفردية فهي تماثل المحدود لأنها لا تقبل القسمة. ورغم أن الفيثاغوريين قد ردوا كل شيء إلى العدد إلا أنهم نظروا إليه نظرة مكانية ومن خلال نظرهم هذه نجد أنهم يؤكدون " وجود الكثرة مع الاستبعاد العملي للواحد لأن هناك كثرة من الواحدة " (ولتر ستيس ، ١٩٨٤، ص ٣٥) . فهم لم يهتموا بالتصور الرياضي بحد ذاته بل ذهبوا للاهتمام بالتطبيق العملي لهذا التصور ومدى ارتباطه بالواقع الخارجي، وهذا جعلهم يتمسكون بالتغير، ورغم موافقتهم على الكثرة والتغير في الواقع الخارجي إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزوا فكرة رد هذه الكثرة في النهاية إلى الوحدة بحيث تنشأ كل الأعداد من الوحدة وهي العدد الأول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة.

٣ - الوحدة والكثرة عند المدرسة السفسطائية :

شكل السفسطائيون مرحلة جديدة في الفكر الفلسفي اليوناني، فمعهم اختلفت كيفية البحث الفلسفي من ناحية الموضوع والمنهج، وتحول اهتمامهم من الطبيعة وإيجاد مبدأ واحد لها، إلى الإنسان فقد " كان الفلاسفة الطبيعيون في القرن السادس يسعون إلى معرفة القانون الطبيعي الثابت الذي تخضع له الأشياء فلما أخذ المفكرون يهتمون بالأمور الإنسانية تساءلوا هل تخضع هذه الأمور لقانون ثابت، ولها طبيعة كالأشياء الطبيعية ". (الاهواني ، مصدر سابق، ص ٢٥٥) كما أن السفسطائيين لم يكونوا مدرسة تشبه المدارس الفلسفية السابقة لأنهم لم يجتمعوا على آراء محددة وواضحة كما كان متعارفاً عليه عند الفلاسفة السابقين، لكنهم اجتمعوا على نسبية المعرفة كون أن المعرفة عندهم تتبع من الإنسان، فيبدو الإنسان عند بروتاغوراس "مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد " (المصدر نفسه ، ص ٢٦٤) وهنا تبدو المعرفة قائمة على أن الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة، وأن معرفتنا

للوجود تتوقف على الذات الإنسانية وهذا بالطبع يجعل المعرفة نسبية ومتعددة ؛ ونتيجة لهذا يبدو الإنسان قادراً على تغيير طبيعة الأشياء تبعاً لإحساساته، لأن وجود الأشياء يتحدد من خلال ظهورها في الإحساسات.

أما جورجياس فيحاول أن يبرهن على قضايا ثلاث هي أنه ما من شيء يوجد، وإذا وجد فلا يمكن معرفته، وإذا تمت معرفته فلا يمكن نقله إلى الآخرين (ولتر ستيس ، مصدر سابق ، ص ٨٣). وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن المعرفة عند جورجياس تابعة للإحساسات فهي التي لا يمكن نقلها للآخرين بالإضافة إلى كونها نسبية ومتعددة . كل ما سبق يؤكد على أن السفسطائيين قد أصروا وفي أكثر من موقع على تعددية الآراء والأحكام الأخلاقية في نسبتها كونها نابعة من الذات الإنسانية، وحتى في المعرفة نجدهم يؤكدون على أنه لا توجد حقيقة موضوعية .

٤ - سقراط

انقسم الفكر اليوناني في المرحلة التي سبقت سقراط في اتجاهين متباينين: الاتجاه الأول ذهب في تفسير الطبيعة تفسيراً مادياً سواء بردها إلى وحدة مادية أو باعتبار الكثرة حقيقة للوجود .

أما الاتجاه الثاني فقد أول الوجود تأويلاً عقلانياً ورفض القول بالوحدة المادية. وبالعوم فإن كلا الاتجاهين لم يهتما في البحث بأمور الإنسان نفسه، بل كان البحث موجهاً لإيجاد مبادئ أولى للطبيعة.

يميز سقراط بين موضوع الحس وموضوع العقل، وبين أن البحث في الجزئيات المتغيرة هو موضوع الحس، أما البحث في الماهيات العقلية لهذه الجزئيات فهو موضوع العلم، وقد كان هذا نقلة نوعية واضحة على مستوى التفكير الفلسفي عن المرحلة التي سبقتها و شكل هذا إرهاباً هاماً لما جاء به أفلاطون فيما بعد ، إن محاولة سقراط لإيجاد تصورات محددة وثابتة ومفاهيم عقلية، وتعريفات كلية، لم تقدم على شكل نسق فلسفي متكامل، وذلك يعود لأن الأنساق الفلسفية لم تبدأ إلا مع أفلاطون، لكن ما جاء به سقراط كان جديداً من ناحية المنهج المتبع، ومن ناحية الهدف المنشود. لقد جاءت نظرية المعرفة عند سقراط مبنية على أساس موضوعي، وأسس بناء عليها تعاليمه الأخلاقية، فكان بذلك مخالفاً لما جاء به السفسطائيون فقد كان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها. ويجعل سقراط من العقل أداة للمعرفة الموضوعية التي تكون مستقلة عن الفرد، وهذه الأداة هي التي تؤدي للوصول إلى مفاهيم ثابتة عن الأشياء، بدءاً من كثرة حسية (جزئيات)، وتهدف في النهاية للوصول إلى ماهية الخير التي يطمح الناس جميعاً الوصول إليها. إذا يبدو الواحد عند سقراط هو الماهية العقلية الثابتة، وهو يرد الكثرة المحيطة إلى الوحدة باعتبارها ماهية عقلية ثابتة. (ولتر ستيس ، مصدر سابق، ص ٩٩)

المبحث الثاني :

الواحد والكثرة في الفلسفة الإسلامية

أفلوطين :

بعد ظهور الديانة المسيحية، ومن خلال إتباع هذا الدين الإلهي ظهرت مدرسة فلسفية في الإسكندرية يقودها أفلوطين، ويعتقد أصحاب هذه المدرسة بوجود الخالق الأحد الذي هو مبدأ وموجد الوجود، وهو ثابت ومدير ومدير وعطوف ورحيم ومعبود يستحق العبادة، وهو العلة الفاعلية والغائية ، فلا حاجة لوجود الهيولى كعلة مادية، ولا حاجة لوجود عالم المثل ليكون علة ما موجود من كثرة في الكون . وفي هذه المدرسة استطاع الحكيم أفلوطين بواسطة نظرية الفيض وقاعدة الواحد لا يصدر منه إلا الواحد أن يتوصل لحل هذه المعضلة التي هي صدور الكثرة من الوحدة، وأن الواحد الأحد هو علة الكثرة الموجودة في الكون ، وما جعلنا نضع افلوطين ضمن هذا المبحث لا لتصنيفه كفيلسوف مسلم

، وانما بسبب الرقة الجغرافية التي عمل فيها ولجعله مقدمة ننطلق منها باتجاه الفلاسفة المشائين اللذين تأثروا تأثراً كبيراً بنظريته في الفيض ؛ لذا كان وجوده بمثابة مقدمة لدراسة نظرية الفيض وكيفية صدور الكثرة عن الواحد في الفلسفة الإسلامية .

الفارابي

كانت مشكلة الفلاسفة الأساسية ارتباط الواحد بالكثير، والفارابي من جانب يعتقد بوجود الواحد الأحد، ومن جانب آخر يرى الكون حادث وليس قديم ، وعليه فقد عمل صدور الكثرة من الوحدة فلسفة الفارابي على إيجاد ارتباط ما بين الكون المادي الحادث وما بين الواحد الأحد، أي أنه يبين صدور الكثير من الواحد الأحد عن طريق اعتقاده بنظرية الفيض المأخوذة من أفلوطين . وطبقاً لهذه النظرية فإنّ هناك موجود مجرد واحد يصدر من الواجب تعالى بعنوان العقل الأول (الصادر الأول) وحسب اعتقاد الفارابي فإنّ عناية الله تعالى بذاته (تعقل ذاته) منشأ صدور العقل الأول، وهذا العقل الأول لا يمكن أن يتعين له زمان؛ لأنّ صدوره هو نتيجة تعقل الواجب تعالى لذاته، وهذا التعقل ما وراء الزمان، فيكون خلق الموجودات بصورة إبداعية . وعليه فإنّ بداية الخلق ليست بداية زمنية، بل ما سوى الله تعالى قديم زماني وحادث ذاتي. (جاسم الحاج، ١٤٢٩، ص ٣١٨-٣١٩) وبالنسبة إلى صدور الكثير من الواحد فإنّ الفارابي قد ألهم قاعدة كلية من أفلوطين، وهي أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد . ولكن من جهة يعتقد بهذه القاعدة، ومن جهة أخرى يجب عليه تبرير وتوجيه صدور الكثرة من الواحد الأحد، ولذلك فهو مثل أفلوطين يرى أنّ هناك موجودات مجردة ما بين الباري تعالى والعالم المادي، وهذه الموجودات تسمى بالعقول العشرة، والتي تصدر بصورة طولية منه تعالى .

ابن سينا

يتبع ابن سينا الفارابي في مسألة الخالق التي هي صدور الكثير من الواحد، والمتغير من الثابت، والمادي من المجرد، عن طريق القول بالعقول (العقول المفارقة) فابن سينا يعتقد أنّ العلم السابق للواجب تعالى بالموجودات والذي هو علم منشأ صدور الموجودات (بمعنى أنّ الفاعل بالعناية وجود العلم بشيء ما موجب ظهور ذلك الشيء من جانب العالم، فمثلاً الشخص الذي يتحرك فوق حائط مرتفع ضيق، وتصور خلال الحركة أنّه يسقط فسيسقط) ففاعلية الباري تعالى نسبة بمعلولاته فاعل بالعناية، يعني علم الواجب تعالى بالموجودات الأخرى (معلولاته) منشأ ظهور تلك المعلولات من ذات الحق تعالى . فالحق تعالى له علم مسبق بالصادر الأول، فيصدر منه تعالى، وعليه فإنّ أول مخلوق هو العقل الأول (الصادر الأول)، ولأنّ علم الواجب تعالى أزلي فالخلق أزلي أيضاً . ولذلك يعتقد ابن سينا أنّ صدور العقل الأول وإيجاده من ذات الواجب تعالى هو إيجاد إبداعي، وهذا الإيجاد ما وراء الزمان. بمعنى أنّ العلة والمعلول كلاهما قديم زماني رغم أنّ المعلول باعتباره معلول الباري تعالى فمن حيث الرتبة متأخر عن العلة، والعلة أشرف وأكمل ومتقدمة عليه، ولكن التقدم ليس زمانياً بل تقدماً ذاتياً، شرفياً، علّياً، ووجودياً (ابن سينا، ١٩٩٦، ص ١٥١) .

السهروردي

يختلف شيخ الإشراق عن الحكماء السابقين بقوله بأصالة النور في فلسفته، فهو لا يقبل بأصالة الوجود؛ لأنّه يعتقد أنّ القول بأصالة الوجود يؤدي إلى التكرار، وكل شيء يؤدي إلى التكرار فهو فاقد للاعتبار، وهو لا يرى أنّ الأجسام مكونة من المادة والصورة، بل يعتقد أنّ موجودات عالم المادة هي درجات من النور ، وهو على خلاف فلاسفة المشاء، لا يرفض عالم المثل الأفطونية ، في حين أنّ فلاسفة المشاء بالتبع لأرسطو ترفض عالم المثل، وعملوا على تقنيده ، ويرى السهروردي أنّ الواجب تعالى (نور الأنوار) ليس فاعل بالعناية بل فاعل بالرضا، يعني أنّه نور مطلق دون أي

قصد وإرادة، ولأنه ذاتاً متجلي فتصدر من حقيقته النورية المطلقة الموجودات الأخرى دون أن يكون العلم السابق منشأ ذلك الصدور، وفي فلسفته يكون صدور الكثير من الواحد الأحد عن طريق عالم العقول وعالم النفوس، وأمّا افتراقه عن المشائين أنه يعتقد بعدم انحصار العقول الطولية بعشرة عقول، واثبتوا أنوار العقول الطولية ودونها عقولاً عرضية هي أرباب الأنواع المادية، وهذه العقول العرضية التي هي نفسها المثل الأفلاطونية كثيرة العدد جداً حسب تكثر الأنواع الجسمانية، ولا علة ولا معلولة بينها، وهي متفاوتة بالشدة والضعف، فمن الممكن أن يكون بعضها أشرف وأشد وجوداً من بعض، كرب نوع الإنسان بالنسبة إلى رب نوع الرماد. وكل منها (العقول العرضية) فرد مجرد لنوع من الأنواع المادية، واجد لجميع الكمالات الممكنة لذلك النوع، ويعتني بأمر افراده المادية، ويدبرها ويخرجها من القوة إلى الفعل. فهي توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة وتنظم نظامه (محمد حسين الطباطبائي، ١٤٠٤هـ، ص ٣١٧). وأمّا عملية صدور الكثرة من الوحدة، فهي كما يلي:

من نور الأنوار يصدر النور الأول (العقل الأول)، وهذا الصادر الأول حقيقة نورية، ووجود الحق تبارك وتعالى حقيقة نورية أصلية، فالصادر الأول ظل الحق تعالى، وكلاهما نور، ولكن تفاوتهما أن الحق تعالى نور بالأصالة، فهو نور شديد، والصادر الأول نور بالتبع (بالعرض)، فهو نور ضعيف، أي أنهما يتفاوتان بالشدة والضعف. فالنور الأقرب (النور الأول) له فقر في نفسه و غنى بالأول تعالى، و هو يعقل غناه بالأول ووجوبه به و هو هيئة نورية، ويعقل فقره في نفسه وهو هيئة ظلمانية فيه، فباعتبار غناه و مشاهدة جلال مبدعه يصدر منه نور آخر (النور الثاني)، و باعتبار أن نفسه يستغسق و يستظلم بالنسبة إلى ذات الحق تعالى وظهر فقره يحصل منه ظل هو الفلك الأعظم؛ فالمجرد ضوؤه، والجرم الأعلى ظلّه. ويستمر صدور أعداد كثيرة جداً من الأنوار (العقول الطولية) والأفلاك. وهذه الطبقة الطولية من الأنوار المفارقة لا يحصل منها شيء من الأجسام لشدة نوريته و قوة جوهريتها، وضعف القوة الجسمانية؛ لأنه لو حصل من بعضها جسم لوجب أن يحصل من كل واحدة منها جسم، و تكون تلك الأجسام مترتبة كترتب عللها العقلية، وليس في الوجود أجسام لها هذا الترتيب. ومن أدنى الأنوار الطولية (العقول الطولية) تظهر الأنوار العرضية (العقول العرضية) التي هي أرباب الأصنام، حيث أن كل واحد منها منشأ صدور أحد أنواع العالم المادي. وتنقسم إلى قسمين: أحدهما، يحصل من جهة المشاهدات التي بين الأنوار المفارقة والثاني، يحصل من جهة الإشراقات التي لها (السهروردي، ٢٠١٣، ص ١٢٦-١٢٧). ولما كانت الأنوار المجردة الحاصلة من المشاهدة أشرف من الحاصلة من الاشرار، وكان عالم الخيال المثالي أفضل من العالم الحسي الطبيعي، وجب أن تكون المشاهدات علة للعالم المثالي، والاشراقات علة للعالم الحسي، الأشرف للأشرف، والأخس للأخس. فالعالم المثالي متوسط ما بين العالم العقلي والعالم الحسي في الشرف والخسة، وهو أسبق وجوداً من هذا العالم، فالطبقة العرضية النازلة من العقول المجردة يصدر عنها الأجسام المثالية أولاً، ثم الأجسام الحسية ثانياً، بتوسط ذلك العالم؛ لما مرّ أنه متوسط بين العالمين في الشرف، فيكون متوسطاً في رتبة الوجود. وعليه ما بين عالم المادة ونور الأنوار ثلاث مراتب هي: عالم العقول الطولية وعالم العقول العرضية وعالم المثال، وجميع هذه العوالم هي تجلي نور الأنوار. وبما لديه من قدرة انتشار النور الدائم فإن جميع الموجودات والعوالم المختلفة تأخذ منه حقائقها، وهذا ما يحصل عن طريق النور الأول.

صدر الدين الشيرازي

تناول الشيرازي مبحث الواحد والكثرة فرأى أن صدور الكثرة من الوحدة من المنظور الفلسفي يتطلب إصلاحها وتجديدها عن طريق ادخالها في دائرة فاعلة من النقاش الممنهج لها للحصول على رؤية شاملة جديدة واتجاه متعالي في خصوص تلك المسألة الفلسفية (احمد فرامرز قامركلي، ٢٠٠٤، ص ٣٨٥-٣٩٣). ويعتقد ملا صدرا أن الواجب تعالى فاعل بالتجلي، وعالم الوجود تجلي الذات الإلهية، وحسب رايه أن الكون له مراتب مختلفة: عالم العقول، عالم المثال، عالم

المادة و عالم حقيقي سيال في كل لحظة يتجدد، أي أنّ الجواهر والاعراض في حالة تغير دائم بسبب الحركة الجوهرية (احمد بن ابراهيم الشيرازي، ١٩٨٤، ص ٥٧٤). وفي مسألة الكثرة والوحدة يعتقد ملا صدرا أنّ الكثرة لها مراتب مختلفة، وترتبط هذه المراتب برابطة العلة والمعلول، وأنّ العلة من حيث رتبتها الوجودية متقدمة على معلولها، فالمعلول ليس في الرتبة الوجودية للعلّة؛ لأنّ العلة متقدمة، والمعلول متأخر من حيث الرتبة الوجودية. ولذا وجود العلة لها أولوية على وجود المعلول، ومن جانب آخر وجود العلة أشد وأكمل من وجود المعلول، ووجود المعلول أضعف وانقص من وجود العلة. فعندما نعمل على مقارنة مراتب الوجود المختلفة، يكون الكلام حول الكثرة، وأمّا إذا نظرنا بنظرة واحدة لجميع مراتب الوجود المختلفة والتي تشترك جميعها في حقيقة الوجود، فيكون الكلام هنا حول الوحدة (صدر الدين الشيرازي، ١٩٨١، ص ٥٧٤). وأمّا في ما يتعلق بقاعدة الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، فكما بينا في أعلاه فهو تماشياً مع الحكماء الذين سبقوه عمل على تأييد وإثبات أن الصادر الأول من الواحد الأحد هو العقل الأول، وبعد العمل وفقاً لمنهجيته في البحث العلمي عند مواجهة أي مسألة فلسفية فقد توصل بالبرهان إلى أنّ الصادر الأول هو الوجود المنبسط (صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ص ٣٩٢).

المبحث الثالث : الواحد والكثرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة (وليم جيمس)

أولاً: الواحد والكثرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة

في الفلسفة الحديثة اتخذ مفهوم الوحدة والكثرة معنى جديداً فيبدو الواحد عند اسبينوزا هو الله أو الطبيعة الطابعة (المصدر نفسه، ص ٦٥) ويقول وليم جيمس " أن الواحدية عند اسبينوزا تميل إلى الاعتقاد بأن جميع الأشياء تنشأ عن ماهية الله " (وليم جيمس، ص ١١٨) وهنا يكون الواحد هو الكل الذي تنتج عنه الأجزاء (الكثرة).

اما كانط فيعرف الواحد تعريفاً مختلفاً عن اسبينوزا فلا يعود عنده الواحد ليكون الله أو الطبيعة الطابعة، بل يصبح (الأنا) الأعلى الذي يتمظهر في الكوجيتو الكانطي، ويضفي على المعرفة البشرية مشروعية كونها علماً بفضل انضوائها في ستام مقفل يمكن معرفة أجزائه ومواقعها وغيابها قليباً " ستام أو كل لا ينمو بالتراكم من خارج، بل يفعل التنامي الداخل، فيكبر ويظل محافظاً على وحدته العضوية " (الموسوعة الفلسفية العربية ، ص ٢٨٢) . وهذا التعريف للواحد يجمع بين صفات الواحد القديمة من ثبات وكمال ومن جهة أخرى تؤكد وحدة الأنا الأعلى ووحدة الجنس البشري والتساوي بين جميع الأفراد في وحدة الكل.

ويتوحد معنى الواحد عند هيغل " بمعنى الكل توحداً عضوياً ... ويشدد على أن التنوع لحمة الوجود الواقعي والتاريخي... إلا أن تلك الكثرة من الموجودات ليست سوى مؤقتة ومرحلية تنتسخ بفعل التطور وتكون شاهداً على فنائها الخاص في الكل الواحد لأن الكل الواحد هو البداية والمحصلة معاً " (المصدر نفسه ، ص ٢٨٢) . مما سبق يمكننا القول إن التعريفات السابقة ليست هي التعريفات الوحيدة عن الوحدة والكثرة ، ولكن من غير الممكن أن نستوفي كافة التعريفات التي جاءت في هذين المصطلحين عند فلاسفة الفلسفة الحديثة والمعاصرة لذلك كانت تلك التعريفات نموذجاً عن التوجه الذي ساد المرحلتين الفلسفتين اللتان تناولتا هذا المسألة ؛ لذلك سنتخصص في احد اهم من اعطى لها جهداً وتقليفاً وبحثاً وهو الفيلسوف البراغماتي وليم جيمس .

ثانياً : الواحد والكثرة عند وليم جيمس

يعد وليم جيمس أحد أهم الفلاسفة المعاصرين الذين تناولوا مشكلة الواحد والكثرة ، حيث يناقش جيمس مشكلة الواحد والكثرة في المدركات الحسية، منطلقاً من بداهة وجود انفصالات في المدركات في أذهاننا بسبب أنها منكثرة ومنعزلة عن

الواقع الممتد. وعلى الرغم من هذا الوضوح في وجود انفصالات بين المدركات، وفضلاً عما لها من إيجابية تفتح مجالاً لمجموع تصوراتنا المجردة في تشكيل معارف تستند إليها، فيكون التيار الشامل نتيجة لها، نجد أن التيار العقلي خلافاً للتجريبي يفترض وجود وحدة تجمع هذه الكثرة، أي حقيقة واقعية تشكل وحدة كلية هي جوهر لها لا نتيجة، بل منها تشتق كل الجزئيات، وتتخذ هذه الوحدة عندهم صوراً متعددة، تتصف جميعها من حيث المبدأ النهائي بالغموض والطابع الصوفي، بدءاً من واحدة أفلوطين، والواحدة الصوفية الهندوسية، يقول عنها جيمس إنها ليست صوفية بمعنى أنها توجد عن الفهم فحسب، بل هي تحتاج إلى رياضات روحية ولا تتوفر للناس الاعتياديين.

ثم يعلل جيمس تخطيه الرؤية الصوفية بحجة أنها غير فلسفية منتقلاً إلى الوحدة الفلسفية المتمثلة في الجوهر، والجوهر يأخذ منه معنيين: المعنى الأسكولاستيكي أي المدرسي المستند إلى التقرير الأرسطي، مع تعديل ديني يُجبر فيه الجوهر إلى الله بوصفه جوهرًا خالقًا لجواهر ثانوية، والمعنى الذي نادى به إسبينوزا أي الجوهر الواحد الضروري الوجود، ومع التيار التجريبي ممثلاً برواده لوك وهيوم وباركلي، بدأ النقد للجوهر والكشف عن حقيقته بأنه مجرد فكرة، فلوك وباركلي أكدوا أن الجوهر رغم ضرورة افتراضه لكن لا فكرة واضحة لدينا عنه، كما عد لوك الهوية الذاتية هي مجموع حالات ذهنية يتبع اللاحق منها سابقة، فنحن ندركها وظيفياً. والشيء نفسه لدى باركلي بخصوص الذات، وما المادة عنده كجوهر سوى مجموع إحساسات مجمعة لدينا، فالجوهر هو مجموعة إدراكات يبدو بعضها منتماً لبعض. ويوضح جيمس أن هيوم أخذ النقد إلى أقصى حدوده، فما الجوهر عنده سوى مجموع إدراكات بسيطة اتحدت بفعل الذهن وصار لها اسم خاص نسترجع به تلك الإدراكات. وبالنسبة لكانت، فإنه جعل جيمس يعترض على جعله الجوهر مقولة تُحمل توحيد الكيفيات المعقولة، وذلك لأنها تكف عن كونها معقولة عند حملها على مقولة، خلافاً لما لو كانت مجرد كلمة خالية من أي معنى.

ينتقل جيمس إلى بيان موقفه من الواحدة مقراً بوجودها وبأنحاء عديدة، مؤكداً وجود الانفصال بين الأشياء، مثلما الاتصال كذلك، أي أن المادة في وحدة وكثرة من دون أولوية لأحدها على الآخر. فكل الأشياء تتحد بالجابزية، وبعض المواد تتحد كيميائياً أو كهربياً وبعضها لا. وكذا الزمان والمكان فالعالم فيهما موحد ومكثف كذلك. وهو أمر تؤيده التجربة.

إن أعنف مازق في كل الفلسفة عند جيمس هو التناوب بين التعددية والواحدة، حيث يرى بأن هذه الحقيقة لم تميز إلا في أيامنا، فالتعددية عنده تناصر التوزع، والواحدة تؤيد الشكل الجسمي للوجود، أن التعددية معنى سلبي يتجلى في مناقضته للواحدة القائلة بأنه ليس ثمة انفصال على الإطلاق.

إن مشكلة الواحدة هي "هي المشكلة الأكثر محورية من كل مشكلات الفلسفة، فهي محورية ومركزية لأنها مفعمة ومثقلة بالمعاني والأفكار" (وليم جيمس، ٢٠١٤، ص ١٢١) ثم يذهب جيمس في تقرير مفاد الواحدة والتعددية إلى أنك تحكم على الإنسان أحكاماً معينة لمجرد معرفتك أنه واحد أو تعددي، لقد شغل جيمس بمبحث الواحد والكثرة وخصص له فصلاً في كتبه، فقسم الواحد إلى أنواع والكثرة إلى أنواع، لذا نريد أن نقف على تلك التصنيفات التي وضعها وليم جيمس لذلك الذي يسميه محور المشكلات الفلسفية:

ثالثاً : أنواع الواحدة عند وليم جيمس

١ - الواحدة الصوفية

ومثالها عنده (ابراهيم و اتمان) بقوله ان الطريقة الصوفية المألوفة للوصول الى رؤية الواحد هي بالتدرب على النقشف ، وهذا يتجلى من حيث المبدأ في جميع الانظمة الدينية الساعية الى الوصول الى معرفة الواحد .

٢- وحدانية الجوهر

ويستمر جيمس في حديثه عن انواع الواحدية فيواصل حديثه عنها بوصفه النوع الآخر بوحدانية الجوهر ، وهنا يشير الى مذهب سبينوزا في التعاطي مع الواحد والذي تكلم عنه مذهب في الاخلاق ، فقد بدا كتابه في الاخلاق في القول بان ثمة جوهر واحد ممكنا وان هذا الجوهر هو (الله) الضروري اللامتناهي ، فيخلص الى القول ان العالم واحد في بعض الجوانب وكثره في جوانب اخرى ، فهو يعتقد بان الواحد والكثير هي باختصار امرا نحدده ونؤيده بالملاحظة (وليم جيمس ، ص ١٠١-١٠٥).

٣- الوحدانية بالتسلسل

ومضمون هذا النوع من الوحدانية هو ان (أ) يعرف (ب) ، وان (ب) يعرف (ج) ، وان (ي) يعرف (ز) ولكن (ز) قد يعرف (أ) دون امكانية ان يعرف (أ) و (ي) دفعة واحدة وهذا ما يعرف بالمعرفة المتسلسلة ، " لذا فهي تمضي من تال الى تال مختلطة اختلاطا تاما من المعرفة المتينة التي يفترض ان الذهن المطلق يمارسها " (المصدر نفسه ، ص ١١٣) .

٤- وحدانية الغرض والمعنى :

وفيه يرى وليم جيمس ان هذا النوع من الوحدانية ينطلق من الغرض والمعنى و "الاتحادات الغائية والجمالية هي أشكال أخرى من الاتحاد المنظم (المصدر نفسه، ص ١١٤)" فهو يفترض في هذا النوع بان العالم مليء بالأغراض والقصص الجزئية فأما انها جميعا تشكل موضوع من غرض واحد اسمى قيمة مستوعبة فهو يرى بهذا التوصيف يمكن ان نصل الى التكهن الواحدي، ويشير في مورد اخر ان هنالك " اعتقاد مشترك ان كل الموجودات الجزئية لها اصل واحد ، اما الله ، واما ذرات قديمة قدم العالم (المصدر نفسه ، ص ١١٤) " .

٥- وحدانية الأصل

في هذا النوع من الواحدية التي اشار اليها جيمس يرى فيها انه ليس هنالك ابداع حقيقي في العالم ، فبمضمونه يرى ان مسألة الوجود هي من المسائل الغامضة التي تضاف الى عدد المشكلات التي اعتقد جيمس بظلامها وعدم وضوحها ، فهو في تفسيره لأصل الوجود يرى ان " الحقائق سواء انبثقت في الوجود دفعة واحدة او جاءت قطعة قطعة وكانت لها اعمار مختلفة بحيث يمكن للإبداعات المختلطة ان تفيض في عالمنا في كل وقت " حيث يعتقد ان مضمون السؤال : كيف جاءت الاشياء الى الوجود ؟ يمكن تجاوزه وعدم الاكتراث لمضمونه باعتبار اننا اذا توخينا الاقتصاد في التفكير لافترضنا ان كل الاشياء قديمة على حد سواء ولن تفيض اية ابداعات (وليم جيمس ، مصدر سابق ، ص ١١٤) .

إن الذي دفع وليم جيمس لتبني هذا الموقف الفلسفي وخروجه عن المذهب العقلي والتجريبي العادي في العلاقات، هو أن مشكلة الواحد والكثير قد سيطرت على عقله لمدة طويلة، بمعنى هل نعتبر الكون على ما به من جزئيات ووقائع مستقل بعضه عن بعض، شيئاً واحداً أو واقعاً واحداً، على نحو ما رأى اهل الدين، حين قالوا بقوة تؤلف بين الاجزاء المنفصلة، أو كما نظر أتباع المطلق حين نادوا أن الكون يعبر عن شيء واحد، وأن اجزائه وعناصره مرتبطة ارتباطاً ضرورياً ، أم أن الكون هو كما يبدو جواهر مستقلة بعضها عن بعض، ووقائع منفصلة انفصلاً حقيقياً . وفي ضوء ذلك يقال : إن المذاهب العقلية واحدية في حين التجريبية تعددية.

رابعاً :مذهب الواحد عند وليم جيمس

الواحدية هو تصور الكون المقابل للتعددية، حيث ان القائلون بالواحدية هم القائلون بالمطلق، والواحدية على خلاف التعددية تقول : ان الكون حقيقة عظمى واحدة ، تترايط كل اجزائه ومتحركة بالتساوي " ان كل شيء حاضر امام كل شيء في كل لحظة على نحو كامل ، فلا يمكن ان تغيب شيء ما عن الاشياء الاخرى لا في وجوده ولا في وظيفته ، كل الاشياء متداخلة معاً مترابطة ترابطاً كلياً (محمود زيدان ، ١٩٥٨ ، ص١٢٣) .

يعتقد اصحاب المذهب الواحدي ان للعالم اجزاء منفصلة ، ولكن هذا الاجزاء تجتمع وتتوحد بفضل المطلق الذي يقوم بذلك ، ففي مرحله لاحقه يرون ان الانفصال هو مظهر وليس بحقيقة ثابتة وخاصية من خصائص وصفات الواحد فهم يعتقدون بان الكون بكل ما فيه يعبر عن شيء واحد وارتباط اجزائه ثابت لا يتغير بالضرورة (المصدر نفسه ، ص١٢٧) .

يقال ان وليم جيمس في بداية مراحل تفلسفه كان يقتضي الواحد لا كما رأى فيها الجانب الصوفي الذي نقنع به طبيعتنا العقلية والخلقية والروحية ، لكنه حين تعمق بها بات يدرك ان اي حديث عن الواحد هو يعد خطأ كبير قد يقترفه ،(محمد فتحي الشنيطي ، ١٩٧٥، ص٥١) ولكن بعد ان ابدى في بداية مراحل فلسفته توائم مع الواحد ثم عاد وهجى هذه الفكرة ، هل هنالك دوافع جعلت وليم جيمس يمقت الواحدية ؟ ويذهب باتجاه التعددية ؟ فظهر بذلك هجوما واضحا على الواحدية في قبال التعددية التي تبناها في مراحل متقدمة من فلسفته ، لذا نود ان نبين الاسباب التي جعل جيمس يهاجم هذا المبدأ في فلسفته منطلقاً من مجموعته من التساؤلات مثلت منهجه في رفض الوحدة " هل ان الواحدية هي الصادقة فما معناها اذا ؟ ما القيمة العملية للواحدية بالنسبة لنا ؟(وليم جيمس ، ٢٠١٤، ص١٢٣)

تناول جيمس مفهوم الواحدية من منظورات عديده ولكن الاهم بين تلك المنظورات والتحليلات هي قوله بفكره (الوحدة النوعية بين الاشياء) يرى وليم جيمس ان الاشياء توجد في انواع وما يسري على جزء في نوع ما يسري على اي جزء اخر داخل في هذا النوع ، ويمكن التدرج في سلسله الانواع الى سلسله الاجناس ، حيث يمكن ان يستمر هذا التدرج حتى نصل الى ما اطلق عليه جيمس اسم (الوحدة النوعية المطلقة) ومقادها : امكان وجود جنس واحد اعظم تندرج تحته كل الاشياء بلا استثناء ، حيث يرى وليم جيمس ان اثبات هذه الفكرة ربما كان وجود الوحدة النوعية في الاشياء وهو الدلالة البراغماتية العظيمة لقولنا ان العالم واحد(محمود زيدان ،مصدر سابق، ص١٣٧) .

خامساً : مذهب التعدد عند وليم جيمس

يوصف المذهب التعددي في الفلسفة البراغماتية بانه ميتافيزيقيا هذا المذهب ، حيث قرر ذلك وليم جيمس ثم تبعه على ذلك بعض المؤرخين في وصف هذا المذهب في الفلسفة البراغماتية (المصدر نفسه ، ص١٢٧) .

ولم يكن هذا التوصيف خاصا بفلاسفة المذهب البراغماتي وحدهم، وانما كان هنالك فلاسفة آخرون ليسوا من البراغماتيين ولكنهم فلاسفة تعدديون ، بمعنى ان هذه الخاصية لم تكن حكرا على الفلسفة البراغماتية بل كان هنالك فلاسفة آخرون اشتركوا بهذه الصفة وهم فلاسفة الواقعية المعاصرون في اميركا ، سواء فلاسفة الواقعية الجديدة او النقدية (المصدر نفسه ، ص١٢٥) .

لقد بينا في هذا المبحث ان مشكلة الواحد والكثرة من اكثر المشكلات التي شغلت تفكير وليم جيمس لذلك تعرض لها في فلسفته الاخلاقية فكتب في العام ١٩٨٤ مقالاً حمل عنوان (مصاعب الجبرية) والذي ناقش فيه مشكلة الجبرية وحرية الارادة بالنسبة للإنسان، وانتهى في مضمون هذا المقال الى عدم الاكتراث الى نتائج الجبرية ، واسس للقول بحرية الارادة

البشرية ، وعد ان القائل بالجبرية هو قائل بالواحدية بالطبع ، والقائل بحرية الارادة للإنسان هو مؤمن بالتعددية في هذا المسير (المصدر نفسه ، ص ١٢٥) .

لم يتوقف وليم جيمس في البحث في الوحدة والتعدد فقد ظهر اثر اخر لهذه المشكلة في فلسفته وهي تناوله بالدراسة العلاقات التجريبية الاصلية حيث قال " ان الكون اجزاء او حوادث منفصلة ، ووقائع مستقلة ، كل منها قائم بذاته ، لا يعتمد احدهما في وجوده على الاخر والعكس صحيح ايضاً (وليم جيمس ، مصدر سابق ، ص ١٥٦) " .

حيث وصل جيمس من وراء تجريبيته الاصلية الى نتيجة مفادها : " ان العالم يبدو في صور اجزاء ، ينفصل بعضها عن بعض ولا يبدو في صورة كال واحد ويمكن للأجزاء المفعولة ان ترتبط ، وترتبط بروابط مختلفة والغالب ان الرابط العام الذي يربط اجزاء الكون هو رباط المعية ، أي ان الاجزاء مشدودة بعضها الى بعض برابط واو العطف " حيث ان هذا التصور الذي توصل اليه جيمس هو مفاد قوله بالتعددية (المصدر نفسه ، نفس الصفحة) .

يعتقد وليم جيمس انه للتعددية مغزى سلمي يتمثل في مناقضتها لقضية الواحدية القائلة بأن ليس ثمة انفصال على الاطلاق فهي تضاد منطقي لا تناقض (يوسف كرم ، ب ، د ، ص ٢٤٠) .

ان خلاصة مذهب التعدد عند وليم جيمس هو الايمان بان اجزاء الكون مستقل بعضها عن بعض ، وهذا الاستقلال ليس ثابتاً ومستمر ، بل ينقلب الى اتصال وارتباط ولو بأدنى معاينه ، ومن المحتمل ان يستمر هذا الاستقلال الى الابد - لكن - هذا الاحتمال قد لا يكون قويا ويشوبه شيء من الضعف ؛ لان التجربة تؤكد لنا سعي الكون الى الوحدة (محمود زيدان ، مصدر سابق ، ص ١٣٢) .

حيث بهذا المعنى يقول جيمس " لا يزال عالما المتعدد عالما واحدا ، ان كل جزء من اجزاء العالم يمكن ارتباطه برابط مباشر مع غيره الا انه يمكن ان يرتبط بعلاقات ممكنه غير مباشره بكل جزء اخر مهما كان بعيدا " ان الوجود بحسب وليم جيمس هو كثره لا متناهيه ينفصل فيها كل شيء عن الاخر في وجوده ووظيفته وبقائه ويمكن لها جميعا ان ترتبط ارتباطا خارجيا (المصدر نفسه ، ص ١٣٣) .

ان العالم في نظامه وتكوينه اشبه ما يكون بجمهورية اتحادية اكثر منه مملكة او امبراطورية ؛ باعتبار ان الاشياء كلها لا تخضع لقانون حتمي واحد ، او سلطه واحده ، كل الاجزاء متجهه بالطبع الى هدف واحد وغاية واحدة ، كذلك فان اهداف وغايات تلك الاجزاء متعددة ومتنوعة . ان المذهب البراغماتي في تعاطيه ومعالجته مشكلة الواحد والكثرة يتجه اتجاهاً تعديداً ، فهو يحيل مناقشة الوحدة والكثرة الى التحقق التجريبي ؛ باعتبار ان وليم جيمس وبعض فلاسفة هذا المذهب دائماً ما يلتجؤون الى الجانب الحسي التجريبي في معالجه العديد من المشكلات الفلسفية من قبيل الوحدة والكثرة ويهربون من عالم الواقع الى عالم التجربة الشخصية للإنسان (المصدر نفسه ، ص ١٣٣) .

سادساً : التعددية ضد الواحدية:

يوضح جيمس في هذا الموضوع فكرة التعددية والواحدية، والمتمثلة عند الفلاسفة الواقعيون والمثاليون، منطلقاً من ان جميع المذاهب على ما بينها من اختلاف متفقة على امر واحد وهو (تعتبر الواقع واقعا معقدا الى أبعد حد) .

فالواقعيون يرون في الكون اجزاء وحوادث منفصله ووقائع مستقلة كل منها قائم بذاته لا يعتمد احدهما على الاخر، فالعالم يبدو في اجزاء ينفصل بعضها عن بعض، ولا يبدو في صوره كل واحد وترتبط بروابط مختلفة، والغالب ان الرابط العام الذي يربط اجزاء الكون هو ربط المعية اي ان الاجزاء مشدودة بعضها الى بعض بروابط واو العطف.

وفي المقابل نجد ان النزعة العقلية تصور الكون المقابل للتعدد تصورا واحدا، والتي ترى ان الكون حقيقة عظمى كل اجزائه مترابطة متشابكة، وفي هذا الصدد يقول جيمس : " ان كل شيء حاضر امام كل شيء في كل لحظة على نحو كامل، فلا يمكن ان يغيب شيء ما عن الاشياء الاخرى لا في وجوده ولا في وظيفته، كل شيء متداخل معا مترابط ترابط كلي (وليم جيمس ، ٢٠٠٩، ص ٢٥) " و الواحديون يسلمون بانفصال اجزاء العالم، هذا الانفصال هو مظهر وليس حقيقة، لكنهم يفترضون المطلق ليقوم بتوحيدها وتأليفها في كل واحد.

ويصف جيمس ان التناوب بين التعددية والواحدية هو (اعنف مازق الفلسفة كلها) وهو لم يتضح الا في مدة قريبة من الأسئلة المثارة حوله، وهي هل توجد الحقيقة الواقعية وجودا متشظيا او كاملا ، في شكل كل شيء من الأشياء، او كل واحد منها؟ او اي واحد منها او هذا او ذاك؟ او شكل كل شامل؟ فالتعددية تناصر التوزع والكثرة، بينما الواحدية تؤيد الشكل الجمعي للوجود، فجيمس يرفض موقف الواحدية بقوه وينتقدها بقوله "بانه ليست ثمة انفصال، يبدو في ظاهره مجرد سخر، لأننا نجد انفصالات عملية لا حصر لها" فالاتحاد والوحدة في نظرهم هي الحقيقة الثابتة، بينما كل انفصال ما هو الا ظاهر (وليم جيمس ، مصدر سابق، ص ١٣٤) .

سابعاً : التغير سنة الواقع

رأينا أن فلسفة جيمس ، تستكر الواحدية وتؤمن بالتعددية ؛ ذلك لأن التعدد واضح وضوحاً لا ريب فيه في التجربة وثمة استحالة تامة دون جمع الظواهر في وحدة مطلقة ، كما يذهب إلى ذلك فلاسفة الواحدية .

يرى جيمس ان التعدد يتيح الوحدة والتعاون ولكنه إلى جانب ذلك يبيح الاختلاف ويبرز الفردية ؛ ومن هنا نرى جيمس ينفر من الدعوة إلى أن تذوب الظواهر جميعاً في كل موحد (المصدر نفسه، ص ١٢٥) .

والنظرة التعددية إلى العالم أوسع أفقاً وأعمق مخرجاً من النظرة الواحدية ، وفلسفة التعدد لا تتشبث بمبدأ واحد ، جوهر أو مطلق وما على غرار ذلك ، فهي لا تخفي طاقة أو وجهها كالنعام متغاضية عما عسى أن يكون هنالك من اختلافات وفروق . ومن ثم فالمطلق الذي طالما قيل عنه إنه الحقيقة الوحيدة وأن الكثرة التجريبية لا تعدو أن تكون مظهراً بادياً له ، يظل دائماً فرضاً لا سبيل إلى البرهنة عليه ، أو أمراً من أمور الاعتقاد ؛ بل إذا شاء أنصار الواحدية تبرير هذه العقيدة ففي وسعهم أن يفعلوا متبعين المنهج البراغماتي وحده ، ذلك أن المنهج الذي يقابلونه باستتكار ونفور ، فيمكنهم أن يصلوا إلى هذه الوحدة بتجربة روحية أو بجذبة صوفية يرتمون في أحضانها حين يتأملون في هذه الوحدة المطلقة التي ينتفى عندها كل تعدد ويختفي لديها كل من اختلاف ، وتغيب فيها جميع المنغصات التي تنغص التجربة الإنسانية .

فنحن إذا كان علينا أن نختار بين التعدد والوحدة بحسب ما يمضي اليه جيمس لأخترنا دون ما تردد فرض التعدد ، إذ تؤيده دلائل وتعززه بينات ذلك، أن العالم كله يتألف من عدد لا حصر له من الموجودات الفردية ، وكل من هذه الموجودات له وجوده الواقعي المستقل - ولكن - كلاً منها له أيضاً صلاته بغيره ، ومن هنا تستقيم شبكة من الأفراد تنمو في ثناياها العلاقات والارتباطات؛ وعلى ذلك فوحدة العالم ليست أمراً مكتملاً من البداية وإنما هي عملية متصلة تتجه نحو التوحيد وتنمو شيئاً فشيئاً، وتطرّد تباعاً ، ولسنا على يقين من أنه سيتم لهذه الوحدة تحقق تام وكمال مستقر في يوم من الأيام (وليم جيمس ، مدر سابق، ص ٢٣١-٢٣٦) .

وفي تقريره وتبنيه لمقرر الاتجاه التعددي يرى ان الحقيقة الحية المباشرة تفترض تغير دائم ، وتبدل متصل في صميم الكثرة والتعدد ، فهناك استمرار سيال وتحول لا ينقطع وصيرورة دائمة ، كل هذه خصائص متاحة في حياتنا العملية ، ونحن لا ننزل النهر مرتين لأن مياهاً جديدة تجري من حولنا أبداً كما قال هرقلitus، فليس اللحظات تشبه تمام اللحظات الاخرى التي تسبقها ، ثمة تغيير بين اللحظة وتلك التي تعقبها (محمد فتحي الشنيطي، مصدر سابق، ص ١٥٥).

بهذا العرض الذي قدمه جيمس لبيان فلسفة التعدد ومضمون المصطلح ودلالات المعنى يكشف عن فعل الاختيار في واقع الحياة ويشكل صورة واضحة للفلسفة التعددية بقطع الطريق على الحتمية والواحدية ، لذا نود ان نبين مقرر الاختيار ومنزلته في فلسفة جيمس .

ثامناً : الاختيار

ليس ثمة مجال للصدفة في ميدان الواحدية ، حيث الحتمية مطلقة والجبرية مطبقة في أدق الأجزاء وفي أضال التفاصيل ، وعلى ذلك فالالتجاء إلى الصدفة والاستناد إلى الحظ والاعتماد على المغامرة والمخاطرة في الحياة العامة يتعارض مع تصور الحتمية لها ، والفلاسفة الحتميون يقولون إن في التجائنا إلى الصدفة والفرصة وما على غرارها حجباً لجهلنا وستراً لضعفنا وتغطية لقصورنا ، فليس ثمة شيء في الحقيقة الواقعية يطابق تصوراً من هذه التصورات .

إن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسمى ، وكل ما يحدث في لحظة من اللحظات فهو ضروري وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاستحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للإمكانات .

عند التبحر والغوص في فلسفة جيمس البراغماتية في التعامل مع الواقع من منطلق التعدد والوحدة نرى ان وليم جيمس عدوا عات للحتمية ، فهو يرى أن الحياة تتعارض معها وتمقتها ، ولذلك نراه يعتقد اعتقاداً راسخاً في مستقبل غامض ، وتجربيته الأصلية تتيح التسليم بالصدفة والاقرار بحرية الإرادة ذلك لان الشعور الذي يتيح لنا ان نختار واحداً بين عدد من الامكانات يعتبر واقعة حادثة محددة لا تقل منزلة عن أي واقعة أخرى ، وهي على ذلك تجربه صادفناها ونصادفها دائماً وتقرن هذه التجربة بإقناع مباشر بواقعتها الموضوعية (وليم جيمس، ٢٠٠٨، ص ٢٥٠) .

وهل ثمة دليل أوقع على يقيننا يقيناً ثابتاً بحقيقة واقعية ؟ فنحن نستطيع الاختيار ، ونقدم على المغامرة ، ونقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل ، في وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالإمكانات التي تقبل التحقق كلها على قدم المساواة وأن هذا الشعور لا يعدو أن يكون وهماً من الأوهام (وليم جيمس ، مصدر سابق ، ص ١٤٥) . فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرض الحتمية ، ما دمنا لا نستطيع أن ندير إلى وراء عجلات الزمان ونبرهن على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفاً عما رغبناه عليه ودليل حرية الإرادة لا يمكن أن يتحقق تجريبياً إلا بهذه الموضوعية . وهو يتجه دائماً إلى الامام ، وتجربيته الأصلية عدو لدود للتجريد ومن الواضح أن الحقيقة عنده لا وجود لها في العقل وإنما هي قائمة في التجربة الحية ، وفي الحاضر المائل ؛ في ذلك الميدان الذي أمارس فيه نشاطي فأقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، وأخطر وأغامر وأضيف جهودي إلى تاريخ العالم . وفي كل لحظة يتقرر فيها واحد من الإمكانات العديدة التي تعرض لي ويتم لي تحقيقه يتحقق شيء جديد في العالم ، فإذا نظرنا إلى الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقي ، وإذا تعمقنا الأمر من الباطن فإن هذا فعل من أفعال التلقائية الخالصة والحرية المخالفة .

ينبغي لنا أن نشير إلى أن هذه النقط التي ينحني عندها خط الأحداث المستقبلية ويتجه اتجاهها معيماً دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التي يتبدى فيها الاختيار واضحاً ، ليست حالات استثنائية ولا نادرة تطراً على مجرى الأشياء ؛ بل هي في صميمها تطبيق لقاعدة عامة هي قاعدة العالم وقاعدة الحياة ، ففي كل مكان وزمان اختيار ، هنالك اختيار في أعضاء حسنا حين تؤثر بالإدراك جانباً من جوانب العالم دون جانب آخر ، وهنالك اختيار في فوضى الإدراكات الحسية ، وهنالك اختيار في العلم والعمل ، في الفن والأدب ، هنالك اختيار في حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا وننشئ بها ونناضل من أجل تحقيقها ، وهنالك اختيار في الفلسفة وفي الدين في المذهب الذي ننتبعه ، والعقيدة التي نتشرف بها .

فالإنسان دائماً مختار وبهذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية تستبان خصائص العالم ، والاختيار يمتد من الماضي الى الحاضر وينطلق إلى المستقبل (محمد فتحي الشنيطي ، مصدر سابق، ص ١٦٣) .

الخاتمة

لم يكن البحث في مسألة الواحد والكثرة من الأمور اليسيرة بالبحث ؛ باعتبار ان هذه المسألة وكما وصفها ويليام جيمس تعتبر احدى اهم المشكلات على الصعيد الفلسفي والتي اختصت في تناول العلاقة بين الواحدية والتعددية وكيفية صدور هذا العالم ، فقد تناولت هذه الدراسة على اختلاف مباحثها هذه المشكلة ومهدت لتناولها بشكل خاص ومفصل عند احد فلاسفة واعلام الفلسفة المعاصرة ، والفلسفة والبراغماتية بشكل خاص ، فقد خلصت هذه الدراسة الى ان بداية ظهور مشكلة الواحد والكثرة في الفلسفة كانت في المدارس الفلسفية اليونانية المتأخرة ، التي كان تفسير فلاسفتها منطلق و مرتبط بتحديدهم المادة الاولى التي ادت الى وجود و صدور هذا العالم .

وفي الفلسفة الإسلامية فقد ظهرت مدرسة الفلاسفة المشائين ، هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا بفلسفة ارسطو تأثراً كبيراً في جانب ، وفي جانب اخر اخذوا تفسير كيفية صدور الكثرة عن الواحد من نظرية الفيض الافلوطينية التي كان مفادها : ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبذلك ارادوا نفي صدور الكثر عن الباري عز وجل فصاغوا تلك النظرية التي انتقدت في مواضع عدة ؛ بسبب مقررهما الذي يرى ان العقول المتكثرة التي فاضت عن الواحد هي عشرة عقول على سبيل الحصر .

اما وليم جيمس فبسبب اهمية هذا المبحث الذي شغل مخيلته ودفعه الى البحث في موقف المذاهب العقلية والتجريبية من مسألة الواحد والكثير والتي كان موقفه منها مترنحاً بين قبول الوحدة تارة وبين مقفها تارة اخرى ، وبين قبوله فكرة التعدد وبين وقوفه وسطاً بين الوحدة والكثرة في جانب آخر، هذه المراحل وصلت به الى صياغة نظريته في العلاقات والتي اسماها (التجريبية الأصلية) ، فأنكر موقف التعددية بمعناها المعاصر له، ووقف موقفاً وسطاً بين الواحدية والتعددية أو بين العقلية والتجريبية... فأدى بحثه في مسألة الواحد والكثير إلى افتراض أن العالم تعددي لكنه يسعى نحو الوحدة، فأصبحت النظرية التعددية الخاصة به أساساً لأبحاث البراغماتية في الأخلاق والدين، **فالتجريبية الأصلية** هي جواب وليم جيمس عن الوحدة والكثرة، ليعارض بها فلسفة المطلق، وقد سماها أصيلة مقابل التجريبية الانجليزية العادية لجون لوك وهيوم وجون ستيوارت مل .

اتسمت التجريبية الأصلية لوليم جيمس بكونها وجهة نظر عن العالم، تقابل الموقف العقلي من ذلك، ففلسفة العقل على وفق وليم جيمس هم رجال المبادئ، ينتقلون من الكل إلى الجزء، في حين فلاسفة التجربة هم رجال الوقائع، ينتقلون من الجزئي إلى الكلي، أي يفسرون الأشياء بواسطة المنهج الاستقرائي ، والمنهج الأخير هو المنهج الذي طبقه جيمس على دراسته للتجربة الدينية إذ يستعيض فيه عن المنهج العقلي الاستدلالي (وليم كلي رايت ، ٢٠١٠، ص ٩٧) .

المصادر والمراجع

- ابن سينا. (١٩٩٦). الإشارات والتنبهات (الشرح: للمحقق الطوسي وشرح الشرح للعلامة الرازي). قم، إيران: دار البلاغة.
- الاهواني، احمد فؤاد. (١٩٥٤). فجر الفلسفة اليونانية. القاهرة: دار احياء الكتب العربي.
- بارمينيدس. (١٩٩٧). القصيد (ترجمة: يوسف الصديق). تونس: دار الجنوب.
- جيمس، وليم. (٢٠١٤). البراغماتية. دمشق، سوريا: دار الفرقد للطباعة والنشر.
- جيمس، وليم. (٢٠٠٩). عالم متعدد (ترجمة: احمد الانصاري). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- جيمس، وليم. (٢٠٠٨). معنى الحقيقة (ترجمة: احمد الانصاري). القاهرة: المركز القومي للترجمة.
- جيمس، وليم. بعض مشكلات الفلسفة (ترجمة: الدكتور محمد فتحي الشنيطي). مصر: وزارة الثقافة.
- الحاج، جاسم بكار محمود. (هـ ١٤٢٩). الأثر الفلسفي في التفسير. دمشق: دار النوادر.
- زيدان، محمود. وليم جيمس (نوابغ الفكر الغربي). مصر: دار المعارف.
- ستيس، وولتر. (١٩٨٤). تاريخ الفلسفة اليونانية (ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد). القاهرة: دار الثقافة.
- السهروودي، يحيى بن حبش. (٢٠١٣). حكمة الاشراق (ج ٤). طهران: مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية.
- شارل فرنر. (١٩٩٠). الفلسفة اليونانية (ترجمة: جورج ابو اكسم). دمشق: الابجدية للنشر.
- الشنيطي، محمد منحي. وليم جيمس. مكتبة القاهرة.
- الشيرازي، احمد بن ابراهيم. (١٩٨٤). مفاتيح الغيب. طهران: مؤسسة البحوث والدراسات الثقافية.
- الشيرازي، صدر الدين. (٢٠٠٢). الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة (ج ٢). بيروت: دار احياء التراث العربي.
- الشيرازي، صدر الدين. (١٩٨١). شواهد الربوبية في المناهج السلوكية. طهران: مركز النشر الجامعي.
- صليبا، جميل. (١٩٧٩). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. قم، إيران: مؤسسة النشر الإسلامي.
- الفارابي. (١٩٩٠). كتاب الواحد والوحدة (تحقيق محسن مهدي). المغرب: دار توبقال للنشر.
- قامركلي، احمد فرامرز. (٢٠٠٤). مناهج البحث في الدراسات الدينية (تعريب: سرمد الطائي). بيروت: معهد المعارف الحكيمة.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت: دار القلم.
- كلي رايت، وليم. (٢٠١٠). تاريخ الفلسفة الحديثة (ترجمة: محمود سيد احمد). بيروت.
- كوبلستون، فريدريك. (٢٠٠٢). تاريخ الفلسفة (اليونان وروما) (ترجمة: امام عبد الفتاح امام). القاهرة.
- كوبلستون، فريدريك. (٢٠٢٢). تاريخ الفلسفة (اليونان وروما) (ترجمة: امام عبد الفتاح امام). القاهرة.
- الموسوعة الفلسفية العربية.

Reference

Ibn Sina. (1996). Al-Isharat and al-Tanbihat (Explanation: by al-Tusi and Commentary on the Explanation by al-Razi). Qom, Iran: Dar al-Balaghah.

- Al-Ahwani, Ahmad Fuad. (1954). *Fajr al-Falsafah al-Yunaniyyah*. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah.
- Parmenides. (1997). *Al-Qasid* (Translation: Yusuf al-Siddiq). Tunis: Dar al-Janub.
- James, William. (2014). *Pragmatism*. Damascus, Syria: Dar al-Firqad lil-Taba'ah wa al-Nashr.
- James, William. (2009). *A Pluralistic Universe* (Translation: Ahmed al-Ansari). Cairo: National Center for Translation.
- James, William. (2008). *The Meaning of Truth* (Translation: Ahmed al-Ansari). Cairo: National Center for Translation.
- James, William. *Some Problems of Philosophy* (Translation: Dr. Mohamed Fathi al-Shenniti). Egypt: Ministry of Culture.
- Al-Hajj, Jasim Bakar Mahmoud. (AH 1429). *Al-Athar al-Falsafiyyah fi al-Tafsir*. Damascus: Dar al-Nawadir.
- Zeidan, Mahmoud. *William James (Masters of Western Thought)*. Egypt: Dar al-Ma'arif.
- Stace, Walter. (1984). *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyyah* (Translation: Mujahid Abdel-Mun'im Mujahid). Cairo: Dar al-Thaqafah.
- Al-Suhrawardi, Yahya ibn Habash. (2013). *Hikmat al-Ishraq* (Vol. 4). Tehran: Sadra Institute for Islamic Wisdom.
- Charles Fern. (1990). *Al-Falsafah al-Yunaniyyah* (Translation: George Abu Aksam). Damascus: Alphabet Publishing.
- Al-Shenniti, Mohammed Monkei. *William James*. Cairo Library.
- Al-Shirazi, Ahmad ibn Ibrahim. (1984). *Mafatih al-Ghayb*. Tehran: Institute for Cultural Research and Studies.
- Al-Shirazi, Sadr al-Din. (2002). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Al-Shirazi, Sadr al-Din. (1981). *Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Tehran: University Press Center.
- Sulayba, Jameel. (1979). *Al-Mu'jam al-Falsafi*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani.
- Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. *Nihayat al-Hikmah*. Qom, Iran: Islamic Publishing Institute.
- Al-Farabi. (1990). *Kitab al-Wahid wa al-Wahdah* (Edited by Mohsen Mahdi). Morocco: Dar Tubqal Publishing.
- Qamarkoli, Ahmad Faramarz. (2004). *Manahij al-Buhuth fi al-Dirasat al-Diniyyah* (Translated by Sarmad al-Tayyi). Beirut: Ma'had al-Ma'arif al-Hikmiyyah.
- Karam, Yusuf. *Tarikh al-Falsafah al-Yunaniyyah*. Beirut: Dar al-Qalam.
- Copleston, Frederick. (2002). *Tarikh al-Falsafah (al-Yunani wa al-Rumi)* (Translation: Imam Abdel-Fattah Imam). Cairo.
- Copleston, Frederick. (2022). *Tarikh al-Falsafah (al-Yunani wa al-Rumi)* (Translation: Imam Abdel-Fattah Imam). Cairo.
- Arabic Philosophical Encyclopedia.