

أضواء جديدة على بداية الفلسفة اليونانية  
قراءة لكتاب جادامر " بداية الفلسفة "

د. مصطفى النشار

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب – جامعة القاهرة  
وعميد كلية العلوم الاجتماعية بجامعة ٦ أكتوبر

تمهيد :

يعد جادامر H. G. Gadamer واحداً من أهم الفلاسفة المعاصرين ؛ فقد عاش القرن العشرين كاملاً وشهد كذلك مطلع القرن الحالي حيث ولد في مدينة ماربورج Marburg بألمانيا في الحادي عشر من فبراير 1900م، وتوفي في الثالث عشر من مارس 2002م . وهو يمثل اتجاهاً جديداً في الفلسفة المعاصرة هو الاتجاه الهرمنوطيقي وقد عنى في كتاباته بمجالات فلسفية عديدة منها الميتافيزيقا ونظرية المعرفة واللغة والوجود وعلم الجمال فضلاً عن اهتمامه الشديد في كل هذه المجالات بإسهامات الفلاسفة الإغريق وخاصة أفلاطون وأرسطو (1) .

والجدير بالذكر أنه نال درجة الدكتوراه تحت إشراف بول ناتورب P.Natorp المتخصص في فلسفة أفلاطون عام 1922 . كما استكمل أطروحته بكتابه بحث عن علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون وذلك تحت إشراف الفيلسوف الألماني الشهير مـارتن هيدجر Heidegger . M. عام 1928م . وقد كتب العديد من المؤلفات كان من أشهرها : حقيقة ومنهج Truth and Method ، العقل في عصر العلم، الهرمنوطيقا الفلسفية، بداية المعرفة، طرائق هيدجر Heidegger's Ways والفلسفة والأدب Literature and Philosophy (2) .

ولاشك أن المشروع الفلسفي لجادامر قد تجلى بوضوح في أهم كتبه كتاب حقيقة ومنهج، فقد كشف فيه عن رؤيته التأسيسية للتأويل الفلسفي Philosophical Hermeneutics مستكملاً به رؤية أستاذه هيدجر للتأمل الفينومينولوجي (الظاهراتي) Philosophical Hermeneutics (3) •

أولاً : ملامح المنهج التأويلي ( الهرمنوطيقي ) المعاصر :

لاشك أن التأويل في حد ذاته كان منهجاً استخدمه معظم الفلاسفة طوال تاريخها منذ فلاسفة اليونان • ولكن الحقيقة أن فرقاً كبيراً بين استخدامه لدى الفلاسفة القدامى وبين استخدامه لدى فلاسفة عصرنا • فقد اتخذ التأويل في الزمن القديم طابعاً لغوياً ارتبط التحليل اللغوي فيه للنص بالتأويل للنصوص الأدبية والدينية طوال العصرين القديم والوسيط، ولكنه في العصر الحديث قد تحول وخاصة على يدي شليرماخر Schleirmacher ودلتاي Dilthy في القرن التاسع عشر ليتخذ طابعاً منهجياً علمياً كلياً للعلوم الإنسانية وإن ظل رغم عموميته وتجاوزه مجال النص اللغوي أو النص الديني متمسكاً بالنزعة الموضوعية المتأثرة بالمنهج في العلوم الطبيعية (4) •

لكن التحول الكبير في فلسفة التأويل المعاصر جاء على يد كلاً من هيدجر مؤسس التأويل الفينومينولوجي وتلميذه جادامر مؤسس التأويل الفلسفي في القرن العشرين (5) • ويمكن إجمال أهم ملامح هذا المنهج الهرمنوطيقي فيما يلي (6) :

(1) إن التأويل رغم كل ما لحقه من تطوير يظل منهجاً في الفهم والتفسير وإن اختلف في طبيعته عن المنهج في العلم الطبيعي الذي يقوم على المعرفة التصويرية أو التجريدية و ينزع إلى الوصف و القياس بغية الوصول إلى درجة كبيرة من الموضوعية • وقد كشف جادامر ضرورة تجاوز هذا التصور للمنهج بمعناه العلمي التقليدي وقدم بديلاً له يصلح للاستخدام في العلوم الإنسانية • وكان هذا البديل هو " التأويل " •

(2) إن التأويل عند جادامر أصبح منحاً معرفياً يسعى إلى تجاوز المناهج المغلقة في التفسير، تلك التي تقوم على عملية تأطير النصوص أو الموضوعات المراد تفسيرها ومن ثم تأطير عمليات الفهم نفسها • والتأويل في سعيه إلى ذلك يحاول من خلال المؤول إقامة علاقة تبادلية بين الذات والموضوع تقوم على الحوار والانفتاح على الآخر، والآخر هنا ليس

الشخص الذي نحاوره، بل هو النص أو العمل الفني أو الحدث التاريخي الذي نحن بصددده •

(3) إن من أهم شروط عملية التأويل هو الوعي بأن الآخر (الشخص و النص ) لا يمكن استيعابه داخل مفاهيمي الأيدلوجية أو تصوراتي المنهجية المعدة سلفاً، بل من الضروري زعزعة هذه المفاهيم في ثنايا الانفتاح على الموضوع المراد فهمه أو تفسيره من خلال التفكير التساؤلي و هذا هو ما يعرف باسم التقويض الهرمنوطيقي

• Hermeneutical Destruction

(4) إن هذا التقويض الهرمنوطيقي لا يعني التنازل عن التصورات المسبقة للمؤول تماماً، بل يعني ألا يقوم المفسر أو المؤول بفرض تصوراته على الموضوع ممثلة في أدواته و قياساته المعدة سلفاً • و هذا ما يسميه أصحاب منهج التأويل بالدور الهرمنوطيقي Hermeneutical Circle حيث أننا هنا بازاء دور حقيقي في عملية الفهم أو التفسير لا مفر منه و لا سبيل لاستبعاده، إذ لا بد أن يحدث الانفتاح على الموضوع من خلال الألفة السابقة به و الاهتمام بطرح التساؤلات حوله • فعندئذ سوف يفتح أمامنا الموضوع وتبدو الحقيقة التي نكتشفها فيه باعتبارها تكتشفاً وفتحاً •

(5) إن من أهم ملامح هذا المنهج الهرمنوطيقي الاعتقاد لدى أصحابه بأنه لا يوجد تفسير واحد يمكن أن يدعي لنفسه بلوغ الحقيقة المطلقة لأنه لا توجد حقيقة مطلقة، بل هي دائماً نسبية بمعنى أنها تكون حقيقة بالنسبة لنا كموجودات بشرية تعيش في عصر ما وفي إطار تاريخي معين • فالتفسير والتأويل يرتبط دائماً بزمان المفسر •

ثانياً : الهرمنوطيقا وبداية الفلسفة اليونانية : لماذا ؟

إن التساؤل الذي يطرح نفسه بعد أن تعرفنا على جادامر وعلى ملامح منهجه الهرمنوطيقي هو : لماذا اختار الحديث عن الفلسفة اليونانية وخاصة بدايتها وما سر اهتمامه بذلك في العصر الراهن !؟

الحقيقة أن بداية جادامر نفسه كفيلسوف كانت اهتمامه الواضح بالفلسفة اليونانية وخاصة بعد أن تخصص في دراسة أفلاطون • وقد اعتبر المؤرخون

والمهتمون بأعماله أن كتابه عن أفلاطون يتساوى في أهميته بكتاباتة عن الهيرمنوطيقا الفلسفية (7) • ومن هنا كان اهتمامه طوال حياته بالفلسفة اليونانية ليس فقط لأنه تخصص فيها ولكن لأنه كان يعتبر أن الاهتمام بها يلامس الاهتمام بمشكلات الثقافة الغربية الراهنة • إن الاهتمام بقراءة وإعادة قراءة بداية الفلسفة اليونانية ليس فقط مجرد اهتمام تاريخي - كما يقول جادامر نفسه - بل " لأنه موضوع يقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة التي لم تجد نفسها بمواجهة تغير جذري فقط، وإنما بمواجهة اللائقين والافتقار إلى الثقة بالذات " (8) •

إذن فإن الاهتمام بقراءة وإعادة قراءة بداية الفلسفة اليونانية مرده إلى الحنين إلى شباب مفقود ؛ فثمة حنين من جادامر ومن قبله كان لدى نيتشه وهيدجر إلى الفلسفة اليونانية باعتبارها كانت مغامرة فكرية أصيلة أصالة الشاب الذي يشرع في الحياة وهو مطوق بالغموض ولكنه يشعر في الوقت نفسه برحابة ما ينطوي عليه أفق الحياة من إمكانيات، ففلاسفة ما قبل سقراط في نظر جادامر تقصوا وبحثوا عن المصير النهائي من دون أن يعرفوه سلفاً وهو مصير انبعاث غني بالإمكانيات (9) •

والطريف أن جادامر يضيف إلى ما سبق أن إعادة الثقة بالذات للثقافة الغربية المعاصرة لا تتطلب فقط العودة إلى الجذور وقراءة بدايات الفلسفة اليونانية، وإنما تتطلب أيضاً " الكفاح من أجل تأسيس ارتباطات بأنواع أخرى من الثقافات إجمالاً، الثقافات التي ليس لها أصول في الثقافة الإغريقية بخلاف ثقافتنا " (10) •

إن في هذا ما فيه من إيمان جادامر بالتنوع الثقافي بضرورة الاتصال والانفتاح على الثقافات الأخرى غير الثقافة الغربية وأصولها اليونانية • وبالطبع فإن هذه إشارة واضحة من جادامر على اعتقاده بالتنوع الثقافي والاتصال والانفتاح على الثقافات الأخرى •

ثالثاً : معنى البداية في التفسير الهرمنوطيقي لجادامر :

إن ثمة معاني ثلاثة للبداية يطلها جادامر هي : المعنى التاريخي / الزماني، والمعنى الانعكاسي الذي يتعلق بالربط بين البداية والنهاية، والمعنى الذي لا يعرف سلفاً أي طريق سوف يسلكه المرء هل هو الأول أو الثاني ! فالمعنى الأول يقصد به نقطة البدء الزمانية التقليدية التي نبدأ بها عادة التأريخ لبداية الفكر اليوناني سواء كان نقطة البداية هذه من هوميروس وهزيود كما يفعل البعض أم من طاليس كما يفعل

البعض الآخر . أما المعنى الثاني فيركز على تناول البداية مرتبطاً بالتساؤل عن الغاية أي بمعرفة الهدف الذي يحققه التطور من نقطة البداية إلى النهاية وهذا هو عادة مفهوم البداية والنهاية طبقاً للعقلية العلمية أو في الثقافة العلمية وهذا ما يبدو في القراءة لتاريخ الفلسفة اليونانية عبر شعار " من الميثوس إلى اللوجوس (11) " أي من الأسطورة إلى العقل .

والحقيقة أن جادامر فيما يبدو ليس مقتنعاً بأي من هذه المعاني الثلاثة وإنما يستخدم عناصر منهجه الهرمنوطيقي السابق الإشارة إليها في تحديد وبلورة معنى جديد تماماً لمفهوم " البداية " يعتبره معنى مثمراً ومناسباً لما يود طرحه ؛ إنه المعنى الذي يعبر عنه بقوله " أن يعرف المرء بداية شئ ما يعني أن يعرفه في نشأته الأولى ؛ وبهذا أنا أعني تلك المرحلة من حياة الوجود الإنساني التي لم تُدرَك فيها الخطوات التطورية العينية والواضحة بعد . فالشباب ينطلق من اللائقين ولكنه في الوقت نفسه يشعر بالإثارة من الإمكانيات التي تكمن في المستقبل . واليوم فإن هذه التجربة الأساسية للشباب مهددة بالتنظيم المفرط لحياتنا إلى حد أن الشباب في النهاية لم يعد يعرف أو إنه يعرف بشق الأنفس الشعور بالانطلاق في الحياة والتصميم الممتع لحياته انطلاقاً من تجربته المعيشية الخاصة . يقترح هذا القياس حركة تنفتح أولاً ولا تثبت إلا بتجسيد نفسها في اتجاه معين وبتحديد مطرد أبدأ(12) " .

إن هذا المعنى الحيوي الذي لا يحدد نقطة بداية محددة أو ينظر إلى غاية بعينها هو المعنى الذي يقترحه جادامر للبداية ويعتبر " أن هذا هو المعنى الذي يجب أن نتحدث فيه عن البداية التي تستهل فلسفة ما قبل سقراط . ففيها بحث من دون معرفة الغاية الجوهرية، وهدف التدفق المليء بالاحتمالات . إنها تأتي مفاجأة عندما نكتشف أن البُعد الأهم في التفكير الإنساني ينفث بذاته في هذه البداية (13) " . إن البداية هنا " ليست شيئاً منعكساً بل هي شئ مباشر . إن خطاب البداية هو خطاب انعكاسي إلى حد أنه يوضح شيئاً ما لم يمثل بعد مرحلة في مسار الانعكاس، بل هو بدلاً من ذلك مفتوح على تجربة عينية كما عبر عن ذلك من قبل من خلال المقارنة بالشباب (14) " .

إن هذا المعنى الفلسفي الهرمنوطيقي " للبداية " يعني أن التجربة الفلسفية تجري مجرى النهر المتدفق لكن قبل أن نحدد نقطة بدايته الزمانية ولا نقطة النهاية التي يصب فيها، ينبغي أن ندرك أن النهر حينما بدأ في التدفق كان له نقطة انطلاق أساسية سبقها تجمع لقطرات المياه وبعدها سار التدفق في مجراه الطبيعي .

من هنا وفي ضوء هذا التفسير الهرمنوطيقي للبداية لم ينظر جادامر لبداية الفلسفة من هوميروس ولا من طاليس، وإنما من قمة تدفق نهر الفلسفة، من أفلاطون وأرسطو؛ إذ أن العودة إلى الوراء أو الانطلاق بعد ذلك إلى الأمام سيكون به إدراك مسبق لجريان نهر الفلسفة قبل وبعد هذين الفيلسوفين الكبيرين إنما كان وصولاً إليهما أو انطلاقاً منهما. إنها البداية التي تجعل للفلسفة معنى الاتصال وفي نفس الوقت لا تفقد هذا الاتصال بكارته ولا إمكانياته في كشف بدايات أبعد من البدايات المعروفة لنا والتي درجنا على التوقف عندها دون النظر إلى ما قبلها! إنه إدراك عبقرى لمعنى البداية يجعلنا دائماً لا نتوقف عند وضع حدود ثابتة لها كما درج على ذلك المؤرخون التقليديون الذين يبدعون الفلسفة من طاليس دون أن يدركوا أن نهراً للفكر سبقه حتى أوجده!

على أي حال فقد أكد جادامر على هذا المعنى الفلسفي للبداية حينما قال في مطلع كتابه: "إن الشيء الأساسي في محاضراتي عن الفلسفة قبل سقراط هو إنني لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس، ولا أبدأ باللغة الإغريقية في القرن الثاني قبل الميلاد؛ إنني أبدأ بدلاً من ذلك بأفلاطون وأرسطو. وذلك بحسب تقديري هو المدخل الفلسفي الوحيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط، وأي مدخل آخر يمثل نزعة تاريخية من دون فلسفة(15)".

إن المدخل الهرمنوطيقي للبداية يجعله يؤكد بعد مناقشة مستفيضة للمداخل والمناهج العقلية الأخرى أن "وسيلته الوحيدة للدخول إلى موضوع مرحلة ما قبل سقراط هي نصوص أفلاطون وأرسطو (16)".

وهو في ذات الوقت يعي أن ثمة صعوبات تواجه هذا المدخل الهرمنوطيقي في تفسير بداية الفلسفة لاسيما إذا تعلق الأمر بأفلاطون، "فهذه المهمة لا يمكن أن ترى النور إلا من خلال قراءة النصوص التي تحدث فيها أفلاطون وأرسطو عن أسلافهما. لكن لا مناص من تذكر حقيقة رئيسية هي أن أفلاطون وأرسطو لم يكونا يحملان في أعمالهما الحس التاريخي الذي نحمله نحن إنما كانا مقودين باهتماماتهما الخاصة وبحثهما الخاص عن الحقيقة (17)".

إنه إذن يعتمد في قراءته لبداية الفلسفة فيما قبل سقراط على نصوص أفلاطون وأرسطو وخاصة ما كتبه عن السابقين عليهما في هذه النصوص، ومع ذلك يدرك ونحن معه أنهما ليسا مؤرخين بقدر ما هما فيلسوفين. ومن ثم فليس ما يقولانه عن السابقين حقائق تاريخية لأنه في النهاية يرتبط باهتماماتهما ويختلفان في تقديره

باختلاف ميولهما •

ولعلنا الآن نتساءل عن النتائج التي توصل إليها جادامر من قراءته الهرمنوطيقية لنصوص أفلاطون وأرسطو محاولاً من خلالها النظر إلى بداية الفلسفة اليونانية فيما قبل سقراط؟!

رابعاً : الفلسفة الأيونية في قراءة جادامر :

لقد طبق جادامر رؤيته التأويلية الفلسفية بقراءة نصوص أفلاطون وأرسطو بادئاً بقراءة محاورة فيدون لأفلاطون وقدم من خلالها رؤية مختلفة لدلالات وجود ممثلي الفيثاغورثية وسقراط في المحاوره وما قدموه من آراء حول الحياة والنفس ثم واصل تأملاته وتأويلاته ليتحدث من خلال نفس المحاوره ومعها بعض محاورات أفلاطون الأخرى وخاصة " الجمهورية " و" ثياتيتوس " عن النفس في الفكر اليوناني بين الطبيعة والروح • ثم انتقل إلى مستوى آخر لتطور الفكر اليوناني ومن خلال محاورتي " ثياتيتوس " و" السفسطائي " عن " من النفس إلى اللوغوس " ؛ فقد كانت محاورة " فيدون " تمثل في رأيه " خطوة أولى على الطريق المؤدي من تصور للنفس كأصل للحياة إلى التوجه السقراطي الأفلاطوني الجديد نحو المعرفة والرياضيات (18) " • أما محاورة " ثياتيتوس " فقد أوضحت مشكلة التقابل بين التصورين الحيوي والروحاني للنفس (19) •

وقد اتفق جادامر مع معظم مؤرخي أفلاطون حينما أوضح أن نهاية محاورة " ثياتيتوس " بموضوع اللوغوس وعدم نجاح المتحاورين في تعريفه كان أفضل مدخل لمحاورة " السفسطائي " • وحينما يبدأ بقراءة " السفسطائي " في ضوء اهتمامه بمرحلة ما قبل سقراط يجد أن أفلاطون كان معنياً بجمع الأقوال فيما يشبه ما قام به أرسطو في مؤلفاته وتعد " السفسطائي " في هذه الحالة مرجعاً لبعض معلومات أرسطو وإن كان الأخير هو المصدر الأهم في رأيه للوثوق مما ورد في محاورات أفلاطون بصدد السابقين على سقراط وخاصة في هذه المحاوره " السفسطائي " (20) •

وعلى أي حال فإن ما أسماه جادامر التاريخ الفعال للفلسفة لا يبدو إلا في النصوص المحفوظة بشكل جيد ( أي مثل نصوص أفلاطون وأرسطو ) وليس النصوص المتفرقة ( الشذرات ) • إن هذا التاريخ الفعال لا يتبع التسلسل الزمني حيث اعتبر أن هذه الفقرات التي أرخ من خلالها المؤرخون

لا يمكن التعديل عليها و هي في نظر جادامر تقود إلى الخطأ (21) كما أن هذا التاريخ الفعال لا يعتمد في رأيه على السير الذاتية كالتى كتبها ديوجين اللائرسى، فهي " خليط من الخرافات والإرث غير المباشر (22)" .

إن الفكر الأيوني يبدو من خلال القراءة التأويلية في صورة مختلفة بعض الشيء عما هو شائع . وهذه بعض الاختلافات :

(1) أن العلة المادية لدى طاليس لم تكن هي مشكلته الحقيقية كما تؤكد محاوره " فيدون "، بل تكمن المشكلة بالنسبة لطاليس وطبقاً لأرسطو في حقيقة أن الكل Whole قائم على الماء كحال قطعة الخشب التي تطفو على السطح مرة إثر أخرى كلما غطسها المرء (23) .

(2) إن طاليس وانكسيمانس يجب أن يفسرا على أنهما متشابهان . فالماء والهواء يخضعان لتغيرات من حيث الكثافة والتركيب . ولكن القول إن انكسيمندر يجب أن يشغل مكاناً بين الماء والهواء ( بين طاليس وانكسيمانس ) إنما هو قول غير معقول تماماً . فالحقيقة تفيد أن انكسيمانس كان يعد رأس المدرسة وأنه يعد ممثلاً للمفكرين الملطيين . إن التقريب بين الجميع في هذه المدرسة يبدو من خلال فهم المعنى الدقيق للكلمة " apeiron " إذ يجب أن يكون لها معنى آخر إلى جانب معنى " الجوهر غير المحدد "، فالأرجح أن انكسيمانس قد أدرك مثل انكسيمندر أن هناك حركة دورية مستمرة دون حد ودون نهاية، والأبيرون apeiron هو بالفعل ذلك الذي ليس له بداية ولا نهاية، فهو يعود إلى نفسه مرة إثر أخرى مثل حلقة، وهذه هي معجزة الوجود ؛ تلك الحركة التي تنظم نفسها باستمرار وعلى نحو مطرد في اللامتناهي وهذه كما يبدو البداية الحقيقية للأشياء الموجودة . إن البداية بالنسبة للأشياء الموجودة تكمن في حقيقة أنها ليست لها بداية لأن ما هو موجود يصون نفسه في حركته الدورية المتصلة . وقد كشف جادامر من خلال بحثه أن أساطير الشرق حول نشأة الكون تقف وراء هذه النظرة لاسيما أساطير الحيثيين والسومريين (24) . إن ثمة شيئاً مشتركاً من حيث التوجه العام لهؤلاء الفلاسفة الثلاثة أعضاء المدرسة الملطية في نظر جادامر هو أن كل واحد منهم واجه المشكلة نفسها – الماء في حالة طاليس، ودورية الكون في حالة انكسيمندر ، والهواء في حالة انكسيمانس – وهذا كله يمكننا صوغه بالاستعانة بالجهاز المفهومي الذي طوره أرسطو في كتاب الطبيعة . وهو جهاز مفهومي



نستخدم له مفهوم الطبيعة، والشيء الجديد الذي يتعلق بما أظهره هؤلاء المفكرون للعيان هو الآتي : إنه أمر ذو علاقة بمشكلة الطبيعة بشيء يظل ثابتاً عبر الصيرورة وفي تعددية المظاهر . إن ما يضيفي الوحدة على هؤلاء المفكرين وما يظهرهم كمرحلة أولى في الفكر الإغريقي هو رغبتهم في النأي بأنفسهم عن الحكايات الأسطورية وفي التعبير عن التفكير بواقع قابل للملاحظة يدعم وينظم نفسه بنفسه . ويمكن – فيما يضيف جادامر – وصف هذه المحاولة وصفاً ملائماً ضمن إطار الجهاز المفهومي في كتاب الطبيعة (25) .

(3) وافق جادامر بشكل عام على رؤية ويجر بشأن اللغة التي استخدمها انكسيمندر في شذراته حيث اعتبر الأخير أن اللغة التي استخدمها انكسيمندر لا تعبر عن تدين صوفي من النوع البوذي الذي يعد كل فردية متميزة ذنباً يجب التكفير عنه بالقصاص، بل هي لغة دولة المدينة، لغة القانون الذي يحكم المدينة حيث التعامل مع توازن المدينة الاجتماعي والسياسي . لكن جادامر لا يذهب مذهب ويجر الذي بالغ فرأى أن انكسيمندر يصور الزمان حاكماً متوجاً على عرشه، لأنه يرى ( أي جادامر ) أن لغة انكسيمندر هي لغة تنتمي إلى لغة سياسة دولة المدينة ومن ثم استنتج أنه من غير المرغوب فيه أن ينسب إليه فكرة تعدد الأكوان واعتبر أن هذا محض تركيب يشبه ذلك التركيب المسئول عن فكرة أن الرطوبة هي مفهوم طاليس للعنصر الأول بينما هي في الحقيقة فكرة نشأت عن التركيب الذي وضعه ديوجين الأبولوني ومعاصروه (26) .

(4) أما بخصوص انكسيمانس فقد أكد جادامر على حقيقة " أنه أول من تداول منهجه على نحو لا رجوع عنه بوصفه " برهاناً " (27)، وقدم شرحاً لهذا البرهان الذي يعتمد على فكريتي التخلخل والتكاثف قائلاً : " فلنفكر مثلاً في البرهان على تكاثف الوجود فنقول : عندما يكون فم المرء مغلقاً يكون الهواء بسبب الضغط والتكثيف بارداً، وبسبب التخلخل يكون الهواء ساخناً عندما يكون فم المرء مفتوحاً . (28) " وهو يرى أنه رغم سذاجة مثل هذا البرهان، فإنه هام حيث أن انكسيمانس كان حريصاً على أن يقدم برهاناً يستند إلى ملاحظة الأشياء وهذا إجراء ميز تلك الحقبة من تاريخ الفكر .

خامساً : بارمنيدس والفكر الأيوني :

لقد انتقل جادامر تلقائياً من الحديث عن الفلاسفة الأيونيين إلى الحديث عن

بارمنيدس وقصيدته داخل الفصل الذي كتبه عن الفكر الأيوني مما يؤكد أنه سيقراً قصيدته من منظور علاقتها بالفكر الأيوني في بداية الفلسفة اليونانية. وذلك على الرغم من أنه يعتبر قصيدة بارمنيدس " النص الفلسفي المتسق الوحيد الذي وصلنا من بداية الفكر الغربي (29) " وعلى الرغم من أنه يعتبر منذ البداية أن ثمة تمييزاً واضحاً بين الأيونيين الثلاثة وبين الإيليين (30) .

وعلى أي حال فقد جاءت النتائج التأويلية التي وصل إليها جادامر من قرأته لهذه القصيدة كما يلي :

(1) أنه يعلي من شأن قصيدة بارمنيدس باعتبارها النص الأصلي الأول لما بين أيدينا من تاريخ الفلسفة قبل سقراط. وهي في نظره تقيم علاقة وثيقة بين النظرة الدينية الملحمية (التي بدت من قبل في الإرث الملحمي العظيم لهوميروس وهزيود ) وبين التفكير المفهومي حيث سيشرع الفكر اليوناني من أفلاطون فصاعداً على طريق الكلمات والتفكير العقلي والجدل ؛ فعبر الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية دشن طريق جديد نحو الحقيقة (31) .

(2) أنه يعتبر أن أفلاطون وأرسطو واهتمامهما الشديد بأجزاء معينة من القصيدة هو السبب في فقدان بعض الأجزاء الأخرى منها ؛ " فقد وصلنا جزء واحد كامل من القصيدة ( حوالي ستين بيتاً ) بينما لم يصلنا من الجزء الثاني سوى شذرات قليلة فقط، وتفسير ذلك من بين تفسيرات أخرى يعود إلى التأثير الذي مارسه أفلاطون وأرسطو. فبالدرجة الأولى إنه بفضل عناية أفلاطون بالجزء الأول اكتسبت القصيدة أهميتها الثابتة ولحسن الحظ لم يكن هذا التأثير قوياً بما يكفي ليجعلنا نفقد استهلال القصيدة التعليمية (32) " .

(3) أما بخصوص نتائج تحليله لمقدمة القصيدة وهذا الجزء الأول الكامل بين أيدينا فيصل إلى نتائج مؤداها أولاً أن الكون – عند بارمنيدس – مؤلفاً من متقابلات ذات علاقة متبادلة وغير قابلة للانفصال، وثانياً إن هذه النظرة تفوق من الناحية المفهومية النظرة الأيونية لأنها تتفادى التفكير بالعدم، وثالثاً إن صورة النور والظلمة التي تلخص هذه النظرة تدل على ظهور الوجود وقابليته لأن يُعرف (33) " .

إن النص البارمنيدسي يريد أن يقول " إن وجود الوجود نفسه يحضر بطريقة يكون فيها هذا الوجود ماثلاً من حيث وجوده بصورة مباشرة كوجود النهار (34)،

حتى أن الصورة البارمنيدية عن النار السماوية المعتدلة ( الودودة والخيرة) المتجانسة في ذاتها تبدو – في رأي جادامر – بوصفها نوراً يصبح فيها ظهور الوجود جلياً (35) .

4) ومع إدراك جادامر للفروق الواضحة بين رؤية الأيونيين للكون وبين رؤية بارمنيدس للوجود، فإنه يصل من خلال تأملاته وتأويلاته إلى القول بأن " التصورات الأيونية عن الكون تقف من وراء قصيدة بارمنيدس ؛ تلك التصورات التي تحل محل نظريات نشوء الكون الأسطورية لاسيما تصور انكسيمندر في حكمته الوحيدة الباقية لكون يتشكل بطريقة منتظمة من خلال المتقابلات التي يوازن أحدها الآخر بصورة منتظمة ودائمة . وبمقابل المبادئ الملطية هذه يدشن بارمنيدس فكرة جديدة :ففي محل المتقابلات المختلفة الكثيرة بين الرطوبة والجفاف، والسخونة والبرودة وما إلى ذلك يقحم بارمنيدس زوجاً تقابلياً مفرداً ؛ أعني به التعارض بين النور والظلمة . وعلى أساس هذه الفكرة يتخطى بارمنيدس الإرث الأيوني . إن النور هو نور المعرفة . وهذا هو سبب التأكيد الإيجابي في القصيدة أن النار ليست ناراً هدامة إنما هي نار لطيفة، ولذلك فإنها ليست لهباً حارقاً بل إنها نار تضيئ (36)" .

5) وفي نفس الإطار التأويلي للعقيدة البارمنيدية في ضوء الفلسفة الأيونية والنصوص الأفلاطونية والأرسطية يتوقف جادامر عند الشذرة الشهيرة : " إن ما هو موجود لا يمكن أن يفصل عن ارتباطه بما هو موجود . وطبقاً لنظام الأشياء فليس بإمكان ما هو موجود أن يبدد نفسه ولا بإمكانه أن يتكثف " . حيث يرى " أنه يظهر بوضوح من الصيغة المستخدمة فيها أن بارمنيدس يتكلم عن الفلسفة الأيونية (37) !

والحقيقة أن القارئ لا يدري : هل جادامر يتفق مع بيرنت والقائلين بأن معنى الوجود عند بارمنيدس هو الوجود المادي أم أنه مع القائلين بأن الوجود عنده هو الوجود المعقول، المفكر فيه وهذا هو التفسير الشائع (38) !؟

إنه يقول بعد ذلك مباشرة : إن القول إن ما هو موجود لا يمكن أن يفصل عما هو موجود لا يعني أن هناك شيئين موجودين . وهذه النتيجة حال دونها تعبير بارمنيدس . وعند هذه النقطة – فيما يضيف جادامر – نصادف للمرة الأولى التعبير " To be – " To eon " وهو تعبير يظهر مرة إثر أخرى في قصيدة بارمنيدس، ويستبق مفهوم الواحد " The one " to hen " لدى زينون وأفلاطون . ومع ذلك فإنه

لا يؤدي بالضبط إلى الشيء نفسه ؛ فمفهوم " To eon " هو فقط أول من اقترب من التصور المجرد لمفهوم الواحد (39) .

إن جادامر إذن يرى أن معنى الوجود الواحد عند بارمنيدس يستبق مفهوم الواحد عند أفلاطون . وهذا يعني أنه أميل إلى التفسير الشائع بأن الوجود الحقيقي عند بارمنيدس هو الوجود المعقول وليس المادي . ومع ذلك فإنه لا يحسم الأمر بصورة جيدة ( امتثالاً فيما يبدو لمنهجه الهرمنوطيقي الذي يرفض فرض تصورات مسبقة على النص أو تأويله بما ليس فيه بوضوح .

خاتمة : ملاحظات نقدية على قراءة جادامر :

أولاً : إنني رغم إعجابي الشديد بطريقة جادامر الشيقة في التأويل الهرمنوطيقي لمعنى البداية، وللكيفية التي أراد بها المقاربة بين تأويلاته لبداية الفلسفة الغربية في اليونان وبين إعادة الشباب للثقافة الغربية المعاصرة . أقول رغم إعجابي الشديد بذلك إلا أنني لم ألمس تطبيقاً فعلياً أو أضواء كاشفة واضحة على تلك الكيفية ؛ إذ لم يتضح لي مدى علاقة ذا التأويل الهرمنوطيقي لمعنى البداية و لنشأة الفلسفة في اليونان بإعادة الثقة و الشباب و الحيوية للثقافة الغربية المعاصرة !

ثانياً : إن رفض أو تشكيك جادامر في أهمية البداية الزمانية بالنسبة للتأريخ الفلسفي مسألة فيها نظر ؛ إذ لا أحد ينكر أهمية وضع الفكرة الفلسفية في إطارها الزمني و فهمها بالقياس إلى اللحظة الزمانية التي ولدت فيها لدى الفيلسوف نفسه، و ليس فقط لدى الفيلسوف بالقياس إلى السابقين عليه أو اللاحقين له !

إن المعرفة الدقيقة بسبق فلاسفة ملطية على بارمنيدس زمنياً هو الذي أدى بجادامر نفسه إلى قراءة أكثر وعياً لنص بارمنيدس في ضوء علاقته بالفلسفة الأيونية . فكيف إذن يرفض المعنى الزمني للبداية؟! و كيف يشكك في أهميته بالنسبة للفهم أو التأويل الفلسفي لأي فكرة لدى أي فيلسوف !!

ثالثاً : أنه لا أحد ينكر أهمية نصوص أفلاطون و أرسطو في فهم و في التأريخ لأراء الفلاسفة السابقين على سقراط . فمن المعروف و الثابت أن نصوصهما من أهم مصادرنا التأريخية للحقبة السابقة عليهما .

لكن الحقيقة التي أشار إليها جادامر نفسه هي أنهما كانا لا يؤرخان لهؤلاء الفلاسفة و لا يمكن أن يوثق بكل ما قالوه نقلاً عن هؤلاء الفلاسفة و لذلك فمن الضروري دائماً الاعتماد على الشذرات المتفرقة التي وردت لدى المؤرخين و كتاب السير الآخرين كمصدر يعتد به في التأريخ و فهم هؤلاء الفلاسفة الأوائل . و من هنا لا يمكن الموافقة على ما قاله جادامر بشأن الكتاب الأهم في التأريخ لهؤلاء الفلاسفة الأوائل، كتاب " السير " ديوجين اللائريسي (40) فهو يظل أحد أهم المصادر القديمة التي أرخت لهؤلاء الفلاسفة : حياتهم و أهم ما بقى من نصوصهم . فهو مصدر لا غنى عنه لأي باحث أو لأي مؤرخ أو حتى لأي فيلسوف مثل جادامر يريد أن يفهم " بداية الفلسفة " !

رابعاً : إن المنهج التأويلي ( الهرمنوطيقي ) الذي اتبعه جادامر في إعادة قراءة " بداية الفلسفة " اليونانية كان أجدر به أن يربط بداية الفلسفة عند اليونان ببداية التفكير الفلسفي في الشرق القديم عموماً . فقراءة البداية لا يتوقف فقط عند سياق التوقف عند حدود الفلسفة أو الفكر اليوناني عموماً، بل ينبغي العودة به إلى الوراء، إلى حضارات الشرق القديم . فكل ما قاله هؤلاء الفلاسفة الأوائل من ملطية و غيرها من المدن الأيونية لا يفهم و لا يدرك مدى التطور الذي تحقق فيه إلا من خلال المقاربة و المقارنة بينه و بين النصوص التي كشفت عنها البرديات و النقوش التي ظهرت من نتائج الحضارات الشرقية القديمة وخاصة في مصر و الهند فارس . فالحقيقة أن النتاج الفلسفي اليوناني كله بما فيه النصوص التي استند إليها و عول عليها جادامر - نصوص أفلاطون و أرسطو - لا يمكن أن تفهم بشكل واضح و متكامل إلا في ضوء قراءة الفكر الشرقي القديم و هذا ما أشار إليه أفلاطون نفسه في بعض محاوراته و ما ألمح إليه أرسطو في كتابية " الطبيعة " و " ما بعد الطبيعة " و بعض مؤلفاته العلمية . ويمكن لأي قارئ أن يدرك أهمية ذلك بالعودة إلى ما كتبه هنري توماس في كتابه عن أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم (41)، أو في كتاب مثل كتاب مارتن برنال " أثينا السوداء " (42) و أمثالها من كتب المؤلفين الغربيين المنصفين أو فيما كتبناه نحن عن المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية (43)، أو عن تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (44) .

خامساً : أن ملاحظة أساسية لاحظتها و يجدر الإشارة إليها في ختام هذه الملاحظات النقدية و هي تتعلق باستناد جادامر بشكل مطلق على سابقين عليه و معاصرين

له من المؤرخين و الفلاسفة الألمان من أمثال بيجر من المؤرخين و نيتشه و هيجل و هيدجر من الفلاسفة، و إهماله التام لمؤرخين كبار آخرين من أمثال بيرنت و اميل برييه من الإنجليز و الفرنسيين • و هذا في اعتقادي يعطي إشارة إلى محدودية قراءته بمحدودية الرؤية التاريخية و الفلسفية للمؤرخين و الفلاسفة الألمان، وهي مهما اتسعت لا تقلل من أهمية الرؤى التاريخية و الفلسفية للمؤرخين و الفلاسفة الآخرين في جهات العالم الأربع و ليس فقط على الصعيد الأوربي !

### الهوامش و المراجع

- (1) أنظر : <http://en.wikipedia.org/wiki/gadamer,page1>.
- (2) أنظر : Ibid. p. 3
- (3) أنظر : Ibid.
- و أيضاً : د • سعيد توفيق : التأويل : سيرة مصطلح ضمن أعمال ندوة " التأويل في الفكر التراثي و المعاصر – آفاقه و تطبيقاته، تحرير د • سعيد توفيق، جامعة الإمارات العربية بدولة الإمارات أبريل 2004م، ص 5 •
- (4) د • سعيد توفيق، نفس المرجع السابق، ص 4 • و أنظر أيضاً :
- The Cambridge Dictionary of Philosophy , General editor : Robert Audi , reprinted in U.S.A 1998, Art “ Hermeneutics , p.323
- (5) أنظر : Ibid , p. 324
- وكذلك : د • سعيد توفيق : نفس المرجع السابق، ص 5 •
- (6) أنظر هذه الملامح بالتفصيل في : د • سعيد توفيق، المرجع السابق ص 5-7 •
- (7) أنظر : <http://en.wikipedia.org/wiki/Gadamer,page2>
- (8) هانز جورج غادامير (جادامر) : بداية الفلسفة، الترجمة العربية لعلي حاكم صالح ود • حسن كاظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان 2002م ص 5 •
- (9) مقدمة الترجمة السابقة ص 5 •
- (10) جادامر : نفس المصدر السابق، الترجمة العربية، ص 5 – 6 •
- (11) أنظر : نفس المصدر، ص 8 – 18 •
- (12) جادامر : نفس المصدر، ص 18 – 19 •
- (13) نفسه، ص 19 •
- (14) نفسه •
- (15) نفسه، ص 6 – 7 •
- (16) نفسه، ص 40 •
- (17) نفسه •
- (18) نفسه، ص 85 •
- (19) نفسه •

- (20) نفسه، ص 89 •  
(21) نفسه، ص 104 •  
(22) نفسه •  
(23) نفسه، ص 126 – 127 •  
(24) نفسه، ص 131 – 132 •  
(25) نفسه، ص 134 – 135 •  
(26) نفسه، ص 133 – 134 •  
(27) نفسه، ص 134 •  
(28) نفسه •  
(29) نفسه، ص 138 •  
(30) نفسه، ص 139 •  
(31) نفسه، ص 141 – 142 •  
(32) نفسه، ص 142 •  
(33) نفسه، ص 155 •  
(34) نفسه، ص 150 •  
(35) نفسه •  
(36) نفسه، ص 162 – 163 •  
(37) نفسه، ص 169 •  
(38) أنظر : تفاصيل هذه التاويلات لنص بارمنيدس هذا في كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية، الجزء الأول، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 2004م، ص 169 – 173 •  
(39) جادامر : نفس المصدر، ص 170 •  
(40) أريد هنا أن أحيل القارئ العربي على الترجمة العربية لكتاب ديوجين اللايرسي : حياة مشاهير الفلاسفة، والتي صدر الجزء الأول منها مؤخراً بالمجلس الأعلى للثقافة. وقد صدرت الترجمة عام 2006 عن المشروع القومي للترجمة بقلم د. إمام عبد الفتاح إمام وبمراجعة ضافية ومدققة للدكتور محمد حمدي إبراهيم  
(41) أنظر الترجمة العربية لكتاب : هنري توماس : أعلام الفلاسفة – كيف نفهمهم، ترجمة متري أمين ومراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة 1964م •  
(42) أنظر لترجمة العربية لكتاب : مارتن برنال : أثينا السوداء – الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، بقلم مجموعة من الأساتذة بإشراف وتقديم د. أحمد عثمان، المجلس الأعلى للثقافة (١٦)، القاهرة 1997م وقد صدر الجزء الثاني مؤخراً بإشراف د. محمود السعدني، عن المشروع القومي للترجمة (676)، المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة 2005م •  
(43) أنظر كتابنا : المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م  
(44) أنظر كتابنا : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي / ج1، ج2، سبق الإشارة إليه •