

Critique des jugements de Pierre Duhem pour les philosophes et les savants de l'Occident musulman : étude comparative entre Averroès et Ibn Maymūn

نقد أحكام بيير دوهيم لفلاسفة وعلماء الغرب الإسلامي:

مقارنة بين ابن رشد وابن ميمون

فريد مومن¹، أحمد مصلح¹

¹University Ibn Tofail. Laboratory of Man, Society and Values, Kenitra, Morocco

Résumé

Cet article revient sur certains jugements portés par Pierre Duhem à propos d'Averroès (Ibn Rushd) et Maïmonide tels qu'ils sont présentés dans son livre : **Le système du monde**. Nous avons cherché à évaluer ces jugements en commençant par une revue des idées et des positions de nos deux philosophes à l'égard de l'astronomie de Ptolémée afin de clarifier la nature de leurs réactions respectives aux doutes et aux apories soulevés par les problèmes astronomiques en jeu, et d'examiner les perspectives que leurs réponses ouvrent ou ferment à la science dans son effort à répondre ces problèmes. Nous avons ainsi cherché à découvrir les intentions qui sous-tendent les jugements de Pierre Duhem en ce qu'ils visent, dans un premier temps, à dévaloriser tout ce qui est islamique par rapport à ce qui est juif (ou chrétien) en terre de l'Islam. Et qu'elles visent, dans un second temps, à banaliser tout ce qui a trait à l'esprit « sémite », prédisposé à répéter les questions et les doutes soulevés dans le cadre des sciences, par opposition à l'esprit non sémite qui, dans toutes ses manifestations helléniques, hellénistiques, latines et chrétiennes, est prédisposé à la création, à la créativité et à l'innovation, comme en témoignent les développements de l'astronomie de Platon à Copernic !

Mots-clés : Pierre Duhem, Averroès, Maïmonide, astronomie, cosmologie, Ptolémée, Aristote.

Abstract:

This article examines some of Pierre Duhem's judgements on Averroes (Ibn Rushd) and Maimonides, as he presented in his book: **The System of the World**. We have sought to evaluate these judgments by beginning with a review of the ideas and positions of our two philosophers towards Ptolemy's astronomy in order to clarify the nature of their respective reactions to the doubts and aporias raised by astronomical problems, and to examine the horizons that their responses open up or block in front of science for the sake of solving those problems. We have also looked for revealing the intentions hidden underlying Pierre Duhem's judgements in that they target, firstly, to devalorise everything that is related to Islam compared to what is Jewish (or Christian) in Islamic lands. And secondly, they target to devalorise everything related to the 'Semitic' mind, which is programmed on repeating the questions and doubts subtracted in the sciences, unlike the non-Semitic mind which, in all its Hellenistic, Latin and Christian manifestations, is predisposed to creation, creativity and innovation, as shown by the developments in astronomy from Plato to Copernicus!

Keywords: Pierre Duhem, Averroes, Maimonides, astronomy, cosmology, Ptolemy, Aristotle

تقديم:

نخصّص هذا المقال للنّظر في منطوق بعض الأحكام التي أطلقها بيير دوهيم (1861/1916) في كتابه الموسوعي نظام العالم: تاريخ المذاهب الكوسمولوجية من أفلاطون حتى كوبرنيك¹ عن الفيلسوف المسلم: أبي الوليد بن رشد (520/595 هـ - 1126/1198 Averroès)، والفيلسوف اليهودي: موسى بن ميمون (532/600 هـ - 1138/1204 Maïmonide) بخصوص مواقفهما من نظام بطليموس الفلكي أو هيئته، كما درج المسلمون القدامى على تسميته. ولذلك، سوف لن نهتم هنا بعرض المواقف التي أطلقها ابن رشد وابن ميمون من فلك بطليموس، في حدّ ذاتها، قدر اهتمامنا بالأحكام التي حاول بيير دوهيم تصريفها عنهما، والصورة التي حاول تكريسها، من خلالهما، عن العلم العربي الإسلامي، محاولين، باعتماد منهجية النقد الداخلي لنصوص بيير دوهيم، كشف تهاافت وتناقضات أحكامه.

1 - ابن رشد في محك أحكام بيير دوهيم.

لعلّ أكثر ما يثير الانتباه، أو الاستغراب بالمعنى الأصح، في أحكام صاحب نظام العالم على فيلسوفينا، وهو ما حفّزنا على كتابة هذا المقال أصلاً، هو آيات التّجليل والإشادة التي يُصبغها على الفيلسوف اليهودي، والتي تقابلها ألفاظ الدّم والقدح التي يكيلها للفيلسوف المسلم، وذلك على الرغم من أن موقف الأول من هيئة بطليموس يكاد يطابق موقف الثاني إلّا في بعض التفاصيل، وهو ما يشهد به بيير دوهيم نفسه عندما صرّح بأن نقد ابن ميمون لفرضيات بطليموس الفلكية "لا يختلف إلّا قليلاً عن نقد ابن رشد لها"². هذا، إنّ لم نجرؤ على القول بأن الرّبيّ (rabbin) اليهودي قد استعار كثيراً من عناصر نقده لهيئة بطليموس من الفيلسوف المسلم، كما سنأتي على بيان ذلك.

¹ Duhem Pierre, *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologique de Platon à Copernic* (10 Tomes), éditions Hermann, Paris, 1965 (nouveau tirage Joseph Floch, Mayenne, 1984).

² Duhem Pierre, *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologique de Platon à Copernic*, Tome II, chap. XI, op, cit., p. 143.

نشير، في عجالة، إلى أن بيير دوهيم خصّ الفصل الحادي عشر من كتابه **نظام العالم**، والذي يقع في القسم الأول من الجزء الثاني منه، لعلماء الطبيعة والفلك الساميين (les sémites)³، مفرداً أكثر مباحث هذا الفصل لعلماء وفلاسفة الغرب الإسلامي، خاصاً نصف هذه المباحث (أربع من ثماني مباحث) لمن سماهم "بخصوم بطليموس العرب"⁴. وكما يبدو من هذا العنوان، سعى بيير دوهيم في هذه المباحث الأربعة إلى إحاطتنا علماً "بالمواجهات" التي خاضها أبو الوليد بن رشد وموسى بن ميمون، إلى جانب أبي بكر بن باجة (حوالي 475 / 533 هـ – 1138 / 1083 Avempace)، وأبي بكر بن طفيل (حوالي 500 / 581 هـ – 1107 / 1185 Abubacer)، وأبي إسحاق نور الدين البطروجي (توفي حوالي 600 هـ – 1204 م Alpetragius)، ضد هيئة بطليموس طوال القرن الثاني عشر الميلادي (القرن السادس الهجري)، والتي أثمرت، مع البطروجي، هيئةً ظلّت تنازع هيئة بطليموس حتى القرن السادس عشر الميلادي (القرن العاشر الهجري)⁵.

يمكن إجمال القول مع بيير دوهيم أن فلاسفة الغرب الإسلامي لم يتقبلوا هيئة بطليموس بسبب تعارضها مع ثوابت الكوسمولوجيا الأرسطية ومبادئ العلم الطبيعي، نظراً لأن صاحب المجسطي⁶، في سعيه إلى حلّ مشكلة الكواكب المتحيّرة، اقترح فرضيتان هندسيتان تنتكّران لمبادئ العلم الطبيعي كما قعدّها وأصلها أرسطو في كتبه الطبيعية، وعلى رأسها كتابي **السماع**

³ ibid, Tome II, chap. XI : Physiciens et astronomes: Les sémites, op. cit., pp. 117 – 179.

تُلغيت انتباه القارئ إلى أن عنوان هذا الفصل يكشف بجلاء نوايا بيير دوهيم الاستشراقية العنصرية. فهو يحرص دائماً على إخضاع تاريخ العلم لتقسيمات عرقية كلما تعلق الأمر بالعلم في دار الإسلام، على غرار حديثه هنا عن الفيزيائيين وعلماء الفلك "الساميين"، وهي كلمة لا تُفهم دلالاتها إلا في مقترنة بكلمة "آري"، كما تكرّست في الأبحاث الاستشراقية بين أواسطي القرنين التاسع عشر والعشرين.

⁴ Ibidem, chap. XI, III – VI (Les adversaires arabes du système de Ptolémée : Ibn Badja et Ibn Tofail, Averroès, Moïse Maimonide et Al Bitrogi), pp. 130 – 156.

⁵ Duhem Pierre, *le système de monde*, op. cit., Tome II, Première partie, chap. XI, p. 131–132.

⁶ إن "المجسطي" *L'Almageste* هي التسمية التي أطلقها المسلمون على كتاب بطليموس، والتي لا يزال يُعرف بها حتى اليوم. ويعتبر هذا الكتاب من أمهات كتب بطليموس، وواحداً من الكتب الكلاسيكية التي طبعت تاريخ علم الفلك، والذي قدّم، كما قال توماس كوهن، أهمّ محاولة فلكية لتفسير الظواهر الفلكية في العالم القديم، وذلك إلى حدّ "اتخاذ مشكلة الكواكب بعد بطليموس صورة جديدة". وقد انتهى بطليموس من تأليف هذا الكتاب حوالي سنة 150م.

Kuhn Thomas, *La révolution copernicienne*, éditions Les belles Lettres, coll. L'âne d'or, Paris, 2016, pp. 93, 101–102.

الطبيعي⁷ والسماء والعالم⁸، وكتاب ما بعد الطبيعة⁹، وتضحيان بمبدأ الحركة الدائرية، وتضعان الأرض خارج مركز العالم، مع ما يترتب عن ذلك من نتائج تنسّف أسس وركائز فلسفة وكوسمولوجيا أرسطو نسفاً. أما هاتان الفرضيتان، فهما: فرضية الأفلاك خارجة المركز excentriques، وتسمى أيضاً بالأفلاك الحاملة déferents، وفرضية أفلاك التدوير sphères de rotation ou épicycles¹⁰. وكما يشرح عبد الحميد صبرة ذلك، إن "الفلك الخارج المركز دائرة مركزها خارج مركز العالم: أي الأرض. وفلك التدوير دائرة صغيرة يدور مركزها على "فلك حامل" أو دائرة كبيرة"¹¹.

كان أبولونيوس (حوالي 240- أوائل القرن الثاني قبل الميلاد Apollonius de perge) وأبرخس¹² (حوالي 190 – 120 قبل الميلاد de Bithynie Hipparque) سباقين إلى اقتراح فرضيتي الأفلاك خارجة المركز وأفلاك التدوير قبل بطليموس بكثير. وقد اضطررا إلى اختراعهما كحيلة رياضية تمكّنهما من إضفاء النظام على حركات الكواكب السيّارة غير المنتظمة، بما فيها طبعاً حركات الشمس والقمر. وقد كان مذهبهما في ذلك هو "أن الكوكب

⁷ إن كتاب السماع الطبيعي هو الاسم الذي عُرف به كتاب أرسطو في الطبيعة عند العرب المسلمين القدامى. ويرجع فضل ترجمته القديمة إلى إسحاق بن حنين. وقد حقّقها ونشرها عبد الرحمن بدوي، مرفقة بشروح ابن السّمح، وابن عدي، ومثّى بي يونس، وأبي الفرج بن الطيّب، باسم: الطبيعة، جزآن، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، بدون طبعة، 1965.

⁸ عُرف كتاب أرسطو في السماء باسم كتاب السماء والعالم عند المسلمين. نقله يحيى (أو يوحنا) بن البطريق إلى العربية، على الأرجح، خلال فترة حكم الخليفة العباسي المأمون (198/ 218هـ). وقد حقق عبد الرحمن بدوي ونشر هذه الترجمة القديمة باسم: أرسطوطاليس، في السماء (والآثار العلوية)، مكتبة النهضة المصرية، سلسلة دراسات إسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1961.

⁹ لسنا نعرف الشيء الكثير عن ترجمة كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو في لغة الإسلام، والأقوال المتواردة بخصوصه متضاربة، وليست تفيد شيئاً دقيقاً عن مترجمه أو مترجميه في حالة ما إذا كان قد تُرجم كاملاً. وحتى في حالة التسليم بترجمته، فإنه يعدّ من الكتب التي فُقدت ترجمتها القديمة، وليست تحافظ خزانتنا إلا على المقاطع الواسعة التي يتضمنها تفسير ابن رشد الكبير لهذا الكتاب. وقد قام أبو يعرب المرزوقي بترجمة كتاب أرسطو بنفس العنوان عن الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2023.

¹⁰ Duhem Pierre, *le système de monde*, op, cit., pp. 125–126.

¹¹ ابن الهيثم الحسن، الشكوك على بطليموس، تحقيق: عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، تصدير: إبراهيم مذكور، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، بدون طبعة، 1996، مقدمة عبد الحميد صبرة للكتاب، صص. س - ع.

Kuhn Thomas, *La révolution copernicienne*, op, cit., pp. 94, 101.

¹² لأخذ فكرة وافية عن أبرخس أبولونيوس، وعن سبقهما في اقتراح فرضيتي الأفلاك خارجة المركز وأفلاك التدوير، يمكن مراجعة: Duhem Pierre, *le système de monde*, Tome I, chap. VIII, op, cit., pp. 427 – 496 et Tome II, chap. XII, op, cit., pp. 180 – 185.

يتحرك حركةً منتظمةً على فلك خارج المركز (كما هو الحال في الشمس) أو يتحرك حركة منتظمة في فلك تدويرٍ يتحرك مركزه، في الوقت نفسه، حركةً منتظمةً على الفلك الحامل له¹³.

لم يكن هناك من خيار أمام المشائين المسلمين إزاء فروض من هذا القبيل، كما قال بيير دوهم، غير الدخول في "حمأة مواجهة ضارية وعنيفة ضدّ مذاهب المجسطي"¹⁴، وهي المواجهة التي قادت ابن رشد، على غرار كل فلاسفة الغرب الإسلامي، إلى نقد فرضيات بطليموس الخيالية¹⁵، بل والتبرؤ كلية من نظام بطليموس الفلكي، ودعوته، من ثم، إلى الاستعاضة عنه بنظام فلكي بديل يستلهم الهيئة القديمة التي اجتهد أودوكس وقاليبوس¹⁶ في وضع أسسها بناءً على الحركات اللولبية، والتي حاول أرسطو، من جهته، اقتفاء أثرها، مع الحرص على ألا يترتب عن هذه الهيئة الجديدة أيّ "مُحالٍ في العلم الطبيعي"¹⁷. وما يبرر ذلك عند أبي الوليد هو أن "علم الهيئة في وقتنا هذا ليس منه شيء موجود، وإنما الهيئة الموجودة في وقتنا هذا هي هيئة موافقة للحسبان لا للوجود"¹⁸.

ليس يخرج ابن ميمون عن هذا الموقف، بحيث يرى، هو الآخر، أن "كلّ واحدٍ من هذين الأصلين [فلك التدوير والفلك الخارج المركز أو هما معاً] خارجٌ عن القياس بالجملة مخالفٌ لكلّ ما تُبَيّن في العلم الطبيعي". بل، إن صاحب دلالة الحائرين ليس يتأخر في نقد ما تردّد عن ابن باجة من أنه أوجد "هيئة لا يكون فيها فلك تدوير، بل بأفلاك [كذا] خارجة المركز لا غير"، مؤكداً أنه حتى وإن صحّ ذلك، فلن يربح ابن باجة "في هذا كبير ربح لأن خروج المراكز فيها أيضاً الخروج عمّا أصله أرسطو ما لا مزيد عليه. وهذا تنبيه لي"¹⁹. وبعد

¹³ ابن الهيثم الحسن، الشكوك على بطليموس، المصدر السابق، مقدمة عبد الحميد صبرة، الصفحة نفسها.

Kuhn Thomas, op, cit., pp. 94, 101.

¹⁴ Duhem Pierre, *le système de monde*, Tome II, chap. XI, op, cit., pp. 130, 126.

¹⁵ يقول ابن رشد بهذا الخصوص: "قالقول بفلك خارج المركز أو بفلك تدوير أمر خارج عن الطبع. أما فلك التدوير، فغير ممكن أصلاً".

تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1973، الجزء الثالث، مقالة اللام، ص 1661.

¹⁶ ترجى العودة بهذا الخصوص إلى ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر نفسه، صص. 1662 – 1677. وينكر ابن رشد قاليبوس باسم قيليوس.

¹⁷ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، المصدر السابق، ص 1656.

¹⁸ نفسه، ص 1664.

¹⁹ ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، نشره وقارن بين أصوله العربية والعبرية: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون طبعة ولا تاريخ ولا مكان الطبع، القسم الثاني، الفصل الرابع والعشرون، ص: 344 – 346. [التشديد على تنبيه ابن ميمون من عندنا]. وبالمناسبة، ندعو القارئ إلى أخذ تنبيه ابن ميمون هذا بالاعتبار، والذي ستكون لنا عودة إليه في صفحات هذا المقال الأخيرة.

أن يحيطنا بيير دوهيم علماً بأن "نقاش ابن ميمون للأفلاك خارجة المركز وأفلاك التدوير لا يختلف إلا قليلاً عن نقاش ابن رشد لها"، يعود لیتساءل من جديد: "هل انتهى ابن ميمون إلى اتهام هيئة بطليموس كما فعل ابن رشد؟"²⁰؛ وهو سؤال يُبطن، في اعتقادنا، ما يُبطن من النوايا الاستشراقية الميالة إلى الحطّ من قدر كلّ ما له علاقة بالساميين عامة، والعرب والمسلمين خاصة.

لن يألو المتأمل في كلام بيير دوهيم جهداً ليفهم أن المستهدف من سؤاله المُلمّع لم يكن هو بطليموس، وإنما هو أرسطو الذي اتخذه فيلسوفانا مرجعاً في "اتهامهما" الصريح لهيئة بطليموس، حسب تعابيره. وكان عليه، بالأحرى، أن يتساءل عما إذا كان الرّي اليهودي قد انتهى إلى تقديس سلطة أرسطو بالشكل الذي انتهى إليه الفيلسوف المسلم. وما يبرّر كلامنا هذا هو أن هدف بيير دوهيم، من وراء سؤاله، كان هو قياس أصالة فيلسوفينا من عدمها في ما أعلنه من أحكام عن هيئة بطليموس بناءً على العلاقة التي نسجها كلّ واحدٍ منهما مع أرسطو. وتبعاً لهذا الفهم، كيف حاول بيير دوهيم إظهار علاقة واحدٍ من هذين الفيلسوفين بالمعلم الأول؟

يشير انتباهنا حرص بيير دوهيم، حتى قبل شروعه في عرض موقف الفيلسوف المسلم من هيئة بطليموس، على إيراد نصّ مُقتطفٍ من "شرح" كتاب **السماع الطبيعي** يقول فيه ابن رشد: "إن أرسطو قد وضع وأتم المنطق وعلمي الطبيعة وما بعد الطبيعة. أقول إنه وضع هذه العلوم، لأن جميع ما كُتب فيها قبله لا يستحقّ حتى الذكر [...]". وأقول إنه أتمّها، لأننا لا نجد أحداً من اللاحقين حتى يومنا هذا، وذلك زهاء ألف وخمسمئة سنة، استطاع أن يضيف إليها شيئاً ذا بال أو أن يجد فيها خطأ يُذكر"²¹. فهذا النص، الذي يثبت "الإعجاب المُترمّت"

Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., pp. 133, 142.

²⁰ Ibid., p. 143.

²¹ يقع هذا النص عند ابن رشد في مطلع شرحه على كتاب **السماع الطبيعي**، والذي هو، في الغالب، الشرح الأوسط أو التلخيص، وليس الشرح الكبير. ويُعدّ كتاب **تلخيص السماع الطبيعي** من الكتب الرشدية المفقودة في لغتها الأصلية، خلاف الشرح الكبير الذي بقيت لنا منه نسخة وحيدة تحفظها الخزّانة الوطنية التونسية تحت رقم 18118، وهي نسخة تضمّ معظم أجزاء القالة الأولى، والقسم الأول والأكبر من المقالة الثانية. وقد حقّقه ونشره أسعد جمعة في جزئين باسم: **شرح السماء والعالم للحكيم أرسطوطاليس**، وصدر عن مركز النشر الجامعي، تونس، بدون طبعة، 2002. هذا، وتجدر الإشارة إلى أن بيير دوهيم قد استقى نص ابن رشد من كتاب إرنست رينان: **ابن رشد والرشدية**. وقد أورده سالومون مانك كذلك في كتابه **أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية**، ولكن مع بعض الاختلافات البينة بينه وبين رينان.

لفيلسوفنا بأرسطو، ليس سوى مقدمة يهَيِّئُ من خلالها بيير دوهيم قارئه للاقتناع بأن من ينطق بهذا الكلام ليس له إلا "أن يحكم بالخطأ على كلِّ الفروض التي أحلَّها أبرخس وبطليموس مكان الأصول الموضوععة في كتاب **في السماء**، وأن الأفكار والمواقف التي بلورها ابن رشد من الهيئة القديمة في شرحه على هذا الكتاب، والتي ضمَّنها بعد ذلك "مقالة اللأم من كتاب [تفسير] **ما بعد الطبيعة**"²² ليست، بهذا المعنى، غير تحصيل حاصل، خاصة وأنه يأخذ "كلام أرسطو كما لو كان حقيقةً مطلقةً غير قابلةٍ للجدل"²³. هذا عن الفيلسوف المسلم، فماذا عن الفيلسوف اليهودي؟

2 - ابن ميمون في محك أحكام بيير دوهيم.

يجرنا هذا السؤال إلى استحضار نصِّ حرص بيير دوهيم أيما حرصٍ على إيراد لابن ميمون، والذي يقول فيه: "إن كان ما ذكره أرسطو في العلم الطبيعي هو الحق فلا فلك تدوير ولا خارج المركز والكلّ تدور [كذا] حول مركز الأرض، فكيف يوجد للكواكب هذه الحركات المختلفة؟ وهل ثمَّ وجهٌ يمكن معه أن تكون الحركة دوريةً مستويةً كاملةً ويُرَى فيها ما يُرى إلا بأحد أصليْن أو بمجموعهما ولاسيما بكون كلِّ ما ذكر بطليموس [...] يوجد بحسب وضع تلك الأصول لا يغادر دقيقةً واحدةً [؟]. وكيف يُتصوَّر أيضاً رجوع الكواكب مع سائر حركاته دون فلك تدويرٍ [؟]. وكيف يمكن أيضاً أن نتخيَّل هناك درجةً أو حركةً حول لا مركزٍ ثابتٍ [؟]. فهذه هي الحيرة الحقيقية"²⁴.

نودّ الإشارة، قبل العودة إلى نص ابن ميمون، إلى أن قصد بيير دوهيم الأول من إيراد هذا النص كان هو دفع القارئ، بكيفية غير مباشرة، إلى المقارنة بين الفيلسوفين المسلم واليهودي في تعاملهما مع المتن الأرسطي، ودفعه، من ثمَّ، إلى تبخيس موقف ابن رشد من

Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., pp. 133 – 134.

Renan Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, op. cit., p. 55.

Munk S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, éd. J. Vrin, Paris, second tirage, 1988, p. 316.

²² Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., pp. 133 – 134.

خصَّ ابن رشد صفحات طوال من مقالة اللأم من كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** لأرسطو لعرض أفكاره الفلكية عموماً، ومواقفه من فلك بطليموس خصوصاً. ويمكن للقارئ الاطلاع عليها بمراجعة الصفحات: 1656 – 1683 من الكتاب، وقد سبق ذكره.

²³ Duhem Pierre, op. cit., p. 140.

²⁴ ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، سبق ذكره، ص: 348.

Duhem Pierre, op. cit., pp. 143 – 144.

هيئة بطليموس من جهة ما أنه لم يعمل إلا على ترديد ما قاله أرسطو، خلاف موسى بن ميمون الذي كان واعياً بحجم الشكوك والإحراجات التي تطرحها مشكلة الكواكب المُتَحَيِّرة، والتي - كما يريد مؤرخنا إفهامنا - اقتضت منه اتّخاذ مسافة نقدية بينه وبين الآراء المُعلنة تجاهها دونما تحييزٍ لأَيٍّ منها، حتى ولو كانت لأرسطو. وتبعاً لذلك، إذا كان ابن رشد يأخذ كلام أرسطو مأخذ الحقيقة المطلقة، يقول بيير دوهم، فليس ذلك هو حال الرّبّي مع فيلسوف أسطاجيرا، إذ مهما كان احترامه لتعاليم الأسطاجيري، فإنه قد حرص كذلك على احترام "سلطة أخرى هي سلطة [النبي] موسى، ممّا يجعل التعارض بينهما مثيراً للانتباه". وفي عمله على إبراز مقومات هذا التعارض، ليس يتردّد بيير دوهم في تحقير شخص ابن رشد، ذلك "أن ذكاء اليهودي المرن، الماهر في قلب الآراء المتناقضة على أوجهها المختلفة، وفي تمييز إيجابيّها من سلبيّها، جعله يعرف كيف يعلّق أحكامه كلّما تعلّق الأمر بقرارين حسّاسين، خلاف العربي التبسيطي *l'arabe simpliste*، المستخفّ بالفوارق الدقيقة والمواقف المُتَحَفِّظة، والذي لم يتوان عن الانسياق كليةً وراء الطّرف الذي ينحاز إليه"²⁵.

ولكن، وهذا سؤال نظرحه استباقاً، إذا كان هذا هو حال العربي التبسيطي، فما الذي دعا بيير دوهم إلى قول ما قاله عن فيلسوف قرطبة ومراكش من أنه "لم يُقيِّض لأَيٍّ من المشائين العرب أن يشتهر أمره في الأوساط المسيحية الغربية *la chrétienté occidentale*، ويمارس تأثيراً على المدرسية اللاتينية *la scolastique latine* مثلما فُيِّض ذلك لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد المالكي القرطبي"، وأن اسمه ظلّ "يتردّد في معمعان السّجالات التي عرفتھا المدارس الأوربية حتى فتراتٍ متقدّمة من القرن السادس عشر"، وأنه، دون ذلك، "ظلّ ينبّه علماء الفلك، طوال هذه المدّة، على ألا يتجاهلوا أن هيئة بطليموس الشهيرة هي هيئة تشوبها العيوب، وتطالها الشكوك"²⁶. ولماذا لم يُقيِّض ذلك لليهودي "الذكي"، رغم وجود مفكرين ومترجمين يهود كُثُر بأوروبا طوال الفترة التي أشار إليها مؤرخنا يُعتَبَرُون أقرب إليه منه عقيدةً ولغةً وثقافة؟ وقبل هذا وذاك، كيف يبرّر بيير دوهم أحكامه عن اليهودي "الذكي" والعربي "التبسيطي" رغم اعترافه بأن الاتجاه العام لمواقف اليهودي من مشكلة تحييز

²⁵ Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., pp. 140 – 141.

²⁶ Ibid., pp. 133 – 134.

الكواكب لا تكاد تختلف في أسسها وتفاصيلها عن مواقف الفيلسوف المسلم، كما مرّ معنا ذلك؟!

نشير، سياقاً، إلى أن موسى بن ميمون قد رفض فرضيات بطليموس، كما فعل ابن رشد، من باب الانتصار لفيثاغورس، وأنه لم يتردد في التشنيع بهذه الفرضيات لبعدها "عن النظر الطبيعي"، ولما تثيره من "إشكالات" و"شكوك" تجعلها غير قابلة للتبني²⁷. وبيير دوهيم نفسه، يعطينا فكرةً متكاملةً عن مواقف ابن ميمون من فروض بطليموس في كتابه²⁸. وكما يبدو، لم ينتصر فيلسوفنا اليهودي في كلِّ ما قاله بطليموس عن حركات السماء إلا فيما ذكره عن حركة الشمس، والتي "اختر" أيضاً فيها "خروج المركز على فلك التدوير، كما ذكر بطليموس"، رغم قناعاته بانتفاء كل برهان على ذلك²⁹.

إذا كان ابن ميمون قد رجَّح كفةً أرسطو على حساب بطليموس في تناول أمور الهيئة، فليست تُسَعِّفُ تعاليمُ الأسطاجيري النفس، مع ذلك، في تحقيق سكينتها وتهدئة روعها من آثار الشكوك والتحيرت إياها، ما دام أن أرسطو وتباعه قد تعذَّر عليهم، طوال هذه المدَّة، طرح بديلٍ تفسيريٍّ معقولٍ لحركات السماء مكان فرضيات بطليموس. وفي ذلك ما يعطينا فكرةً عن حجم الشكوك التي كانت تساور ابن ميمون، والحيرة التي استأثرت بتفكيره، والتي يلخصها، من ناحية أخرى، سؤاله، كما جاء في نصِّ سابق، عن دواعي ومبررات بقاء مشكلة الكواكب قائمةً إذا "كان ما قاله أرسطو في العلم الطبيعي هو الحق"؛ وهو السؤال الذي وظَّفه بيير دوهيم، كما يظهر، في سياق غير سياقه الأصلي. فلم تكن حيرة موسى بن ميمون من نوع التحيرت التي يولِّدها الاصطدام "بمأزقٍ منطقيٍّ *impasse logique* ناتجٍ عن تكافؤ استدلالين متعارضين يُبقيان الفكر عاجزاً عن الاختيار بينهما"³⁰، كما يحاول بيير دوهيم

²⁷ يقدِّم موسى ابن ميمون عرضاً واضحاً ومتكاملاً لموقفه الراض لهيئة بطليموس في كتابه: *دلالة الحائرين*، سبق ذكره، صص. 344 – 349.

²⁸ Duhem Pierre, *Le système du monde*, op, cit., pp. 141 – 143.

²⁹ ابن ميمون موسى، *دلالة الحائرين*، سبق ذكره، ص 298. ومقابل ما قاله عن الشمس، رفض ابن ميمون "إثبات فلك تدوير يدور على فلك ما ولا يكون دوره حول مركز ذلك الفلك الحامل له، كما فُرض ذلك في القمر والكواكب الخمسة الأخرى. وهذا يلزم منه التدرجة ضرورة، وهو أن يكون فلك التدوير يتدرج ويبذل جملة مكانه، وهذا هو المحال الذي هُرب منه أن يكون هناك شيء يبذل جملة مكانه"، المصدر نفسه، ص 245.

³⁰ Legrand Gérard, *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, éditions Bordas, Paris, 1986, p. 22.

إيهامنا، بل هي من النوع الذي يُبقي النَّفسَ عُرضَةً للشُّكوكِ لانتفاء ما يُثبِتُ الرَّأيَ المرَجَّحَ عندها، وهو رأيُ أرسطو عند فيلسوفنا.

إن ما يفَسِّرُ حيرة فيلسوفنا اليهودي، حسب فهمنا البسيط، هو بقاء مشكلة الكواكب عالقةً دون حلٍّ، والتي لم تُجَدِ معها، بالنسبة إليه، تعاليم أرسطو نفعاً. الشيء الذي سيدفعه إلى التشكيك فيما قاله أرسطو عن أمور السماء، وإن كانت أقوال المعلم الأول عنها، كما يؤكد الرِّيِّ، هي أقلُّ الأقوال شكوكاً عن غيرها³¹. ففي نظر ابن ميمون، إن "كلَّ ما بيَّنه لنا [أرسطو] ممَّا دون فلك القمر جرى على نظامٍ مطابقٍ للموجود بيِّن العِلَلِ [...]". أما جميع ما ذكر في أمور الفلك، فلا علةً بيَّنةً أعطى في ذلك، ولا جرى الأمر فيه على نظامٍ يمكن أن يُدَّعى فيه اللزوم³²، دلالةً على النواقص التي تعترى تعاليم أرسطو على هذا الصعيد، والتي لم تكن تخفى على الأسطاجيري، "ولاسيما بكون علم التعاليم في زمانه كان لم يكْمُلْ، ولا عِلْمٌ من حركات الفلك مثل ما عِلْمنا اليوم"³³.

لسنا نتصوّر مع ابن ميمون، رغم كل ما يمكن أن يقال سياقاً، أن أرسطو أو غيره من الفلاسفة والعلماء يمتلكون القدرة على إمدادنا بمعرفةٍ عن أمور الهيئة ليس يرقى إليها الشكُّ، ذلك أن للعقل الإنساني، في نظر فيلسوفنا اليهودي، حدوداً لا يمكن أن يتجاوزها في سعيه إلى معرفة حقيقة ما يجري في السماء؛ وهو ما يشدّد عليه في مخاطبته لأحد تلامذته: "إن الإله وحده يعلم حقيقة السماء، وطبيعتها، وجوهرها، وصورتها، وحركاتها، وأسبابها على التمام [...]، لأن أسباب الاستدلال على السماء مُمتنعةٌ عندنا قد بَعُدَ عنا وعلا بالموضع والمرتبة [...] لأمرٍ لا تصل عقول الإنسان إلى معرفته. وإتباعُ الخواطر في ما لا تصل إلى إدراكه، ولا لها آلةٌ تصل بها، إنما هو نقصٌ فطرةً أو ضربٌ من الوسواس"³⁴.

Durozoi Gérard et Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, éditions Nathan, Paris, 2002, p. 25.

³¹ اعتبر موسين ميمون آراء أرسطو "أقلَّ الآراء التي تُقالُ شكوكاً وأجراها على نظام". ومما قاله في ذلك مستشهداً بالإسكندر الأفروديسي (حوالي 215/150 م Alexandre d'Aphrodise): "إنه يجري الأمر في كلِّ ما يقوله أرسطو من الآراء الإلهية التي لا يقوم عليها برهان. فإن كلَّ من تأخر بعد أرسطو يقول: إن الذي قاله فيها أرسطو أقلُّ شكوكاً من كلِّ ما عساه أن يقال. وهكذا فعلنا نحن".

ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، مصدر سبق ذكره، القسم الثاني، الفصل الرابع والعشرون، صص. 279، 342 - 343.

³² ابن ميمون، المصدر السابق، صص. 328 - 329، 432، 442.

³³ نفسه، ص 329.

³⁴ ابن ميمون، المصدر نفسه، ص 349.

Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., p. 145.

إن وجه المشكلة هنا، وهو ما سعينا إلى إبرازه منذ البداية، هو أن الربّي، كما نتبين ذلك من هذا النصّ، لم يستجب للشكوك التي تطرحها مشكلة الكواكب إلا بطريقة سلبية: إمّا بالتذرع بعجز العقل الإنساني عن معرفة أشياء السماء أو بالأخذ، في أحسن الحالات، بالآراء الأقل شكوكا، وهي آراء أرسطو، كما مرّ معنا. وإذا كان ذلك كذلك، فليس يجب أن نتعجب من انقلاب حيرة الفيلسوف اليهودي إلى شكّية ولأدريّة واضحتين، ويجعل، بالتالي، من حكاية "تعليق الأحكام"، التي اتخذها بيير دوهيم مطيةً للتدليل على مرونة وذكاء الربّي، فاقدةً لكلِّ مصداقية.

إن المتأمل في كلام ابن ميمون السالف، سيقنع لا محالة بأنه كلامٌ ينهي عن كلّ جهدٍ يمكن أن يُبدل في سبيل معرفة حقيقة السماء، ويسدّ، بالتالي، كلّ منفذٍ إلى البحث العلمي الخلاق. وليس يمكن للتمييز الذي أقامه موسى بن ميمون داخل فيزياء أرسطو بين فيزياء أرضية قادرة على الإحاطة بموضوعاتها، وفيزياء سماوية تبقى عاجزة عن الإحاطة بموضوعها إلا في حدود ذلك القدر اليسير من المعارف التي تمدّنا بها العلوم التعاليمية، إلا أن يُحبط الهمم والعزائم عن استقصاء حقيقة السماء، ما دام أن كلّ جهدٍ يمكن أن يُبدل في سبيل ذلك لن يُجدي شيئا. وما يؤكد ذلك هو أننا لا نعثر في كتاب فيلسوفنا اليهودي على أيّ دعوة تبرّر البحث عن بديلٍ مُمكن لهيئة بطليموس مكان رفضها.

لم تكن حيرة فيلسوفنا اليهودي، في الواقع، غير حيرة مصطنعة، وأن غايته منها كان شيئا آخر غير ما ادّعاه بيير دوهيم، بحيث أن ما تغيّاه منها هو التّدليل على أنه لا مخرج من برائين هذه الحيرة غير تعلق الحائر³⁵ بشريعة النّبي موسى، والتسليم بالحقائق التوراتية والتلمودية، لاستحالة البرهنة على كلّ ما يتعلّق بالسماء أو يجري في نطاقها. وليس يوجد بالنسبة لصاحب دلالة الحائرين من دليلٍ في ذلك أكثر إقناعاً من "رئيس الفلاسفة أرسطو" الذي لم يصدر في كلّ ما قاله عن حركات السماء إلا عن أقاويل خطبية وجدلية، وهي أقاويل ليس من شأنها إلا أن تزيد من حيرة المؤمن ما دامت لا ترقى إلى مستوى القول البرهاني اليقيني، بما في ذلك، طبعا، أقاويله في قدم العالم. وليس يخفى على قارئ كتابه أن ذلك

³⁵ يذكر أحمد شحلان أن موسى بن ميمون سمى كتابه "دليلاً لأنه يقود الحائر في مسلّكي الفلسفة والدين، وبين الفلسفة والتقاليد اليهودية من جانب، والفلسفة الأرسطية من جانب آخر". شحلان أحمد، ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، 1999، الجزء الأول، ص 138.

تحديداً هو ما اختار الفيلسوف اليهودي أن يُشكّل مدخله إلى تناول مشكلة الكواكب³⁶، مشيراً في أكثر من سياقٍ إلى أنه لا محيد عن التحيرَات والشكوك التي تثيرها تلك الأمور إلا بالتعلّق بشريعة موسى.

يمكننا القول إجمالاً، أن شكوك ابن ميمون على أرسطو لا تخصّ مشكلة الكواكب وحدها، بل تتجاوزها إلى كلّ الأمور الإلهية والقضايا الميتافيزيقية التي طرقتها الأسطاجيري في كتبه، لصلتها، أولاً، بالسماء، ومساسها، ثانياً، بأمور الشريعة، وعلى رأسها قضية قدم العالم

أو حدوثه التي استأثرت باهتمامات ابن ميمون إلى حدّ كبير. ومما يقوله ابن ميمون، بهذا الخصوص، مخاطباً أحد تلاميذه: "قد يوهمك أحد يوماً ما بشكّ يُشكّكه على حدث العالم فُتسارع للانخداع، لأن هذا الرأي في ضمّنه هدّ قاعدة الشريعة، وأفتيات في حقّ الإله. فكنّ أبداً مُتّهماً ذهنك فيه، ومقلّداً للنبيّين الذين هم عمدة صلاح وجود النوع الإنساني في اعتقاداته واجتماعاته، ولا تعدل عن رأي حدوث العالم إلا ببرهان، وذلك غير موجودٍ بالطبع"³⁷.

إن الخلفية الفكرية التي حكمت تفكير موسى بن ميمون في تناوله لهذه القضايا، كما تبدو جليّة في كتابه، كانت هي تغليب كفة الشريعة كلّما كان هناك تعارضٌ بين النصّ الفلسفي (الأرسطي) والنصّ الديني (التوراتي). ومن الطبيعي، والحال هذه، أن يضع عالم دينٍ يهوديّ تعاليم أرسطو الماسّة بثوابت عقيدته الدينية موضع سؤالٍ وتشكيك. وكما يشير إلى ذلك: " فقد قال رئيس الفلاسفة أرسطو في أمهات كتبه أقاويل خطبية يرفد بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة: هل تكون توراتنا الكاملة كقولهم الباطل؟ إذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصّابئة كيف لا نرفده نحن بقول موسى وإبراهيم، وبكل ما يلزم عن ذلك"³⁸. فكل ما سبق،

³⁶ يمكن التحقق من ذلك بمراجعة كتاب موسى ابن ميمون، دلالة الحائرين، سبق ذكره، ص 344.

Duhem Pierre, *Le système du monde*, op. cit., pp. 141 - 142.

³⁷ ابن ميمون موسى، دلالة الحائرين، المصدر نفسه، ص 344.

³⁸ إن ما يؤكد ذلك هو قوله: "فقد قال رئيس الفلاسفة أرسطو في أمهات كتبه أقاويل خطبية يرفد بها رأيه في قدم العالم. وفي مثل هذا يقال بالحقيقة: هل تكون توراتنا الكاملة كقولهم الباطل؟ إذا كان هو يرفد رأيه بهذيان الصّابئة كيف لا نرفده نحن بقول موسى وإبراهيم، وبكل ما يلزم عن ذلك. وقد كنت وعدتك بفضلٍ أذكر لك فيه الشكوك العظيمة اللازمة لمن يظنّ أن الفلك قد أحاط به الإنسان علماً بانتظام حركاته وكونها أموراً طبيعيةً جاريةً على حكم اللزوم بيّنة الترتيب والنظام، وها أنا أبين لك ذلك". المصدر السابق، ص 344.

Duhem Pierre, *Le système du monde*, Tome II, chap. XI, op. cit., pp. 141 - 142.

يعطينا فكرة عن المعنى الحقيقي للكلام الذي قاله بيير دوهم عن تبجيل ابن ميمون لسلطةٍ أخرى غير أرسطو، وهي سلطة النبي موسى.

لكن، وهذا السؤال نرده على بيير دوهم، هل تدفع ابن رشد بأمر العقيدة ليتبرأ من واجب البحث عن الحقيقة، علماً أن المشكلات والتحديات الفكرية التي واجهها الفيلسوف اليهودي في إطارها العام، كما تلخصها مشكلة العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين، هي نفسها التي واجهت الفيلسوف المسلم، وأن الشكوك التي اصطدم بها الأول في تعرّضه لمشكلة الكواكب المتحيّرة، كما تلخصها حيرته تلك، هي نفسها الشكوك التي واجهها الثاني؟ ألا تعتبر التحير، بسبب المآزق التي تضع الإنسان قبالتها، دافعاً وحافزاً على أعمال الفكر والعقل من أجل إيجاد الحلول الممكنة لها، آخذين بالاعتبار أن الحيرة " لم تكن في الأصل تدلّ على فشل الفكر، وإنما على التحدي الذي يدفع الفكر إلى البحث والاستقصاء"³⁹؟ وعليه، ماذا كانت استجابة الفيلسوف المسلم "التبسيطي" و"العنيد" إزاء هذه الشكوك مقارنةً بالفيلسوف اليهودي الذكي والمرن؟

ليس يتردّد فيلسوفنا المسلم، كما سلفت الإشارة إلى ذلك، في إشهار موقفه الرفض لهيئة بطليموس، داعياً صراحةً إلى البحث عن هيئةٍ بديلةٍ عنها، خلاف الفيلسوف اليهودي الذي سلّم باستحالة معرفة شيء عن أمور السماء. ولم يثن العجز الذي واجهه الفيلسوف المسلم عن إيجاد هذه الهيئة دون تشجيع غيره، ممّن يجدون في أنفسهم القوة والقدرة، على بذل الجهود اللازمة في سبيل ذلك. بل، إننا لا نجد في عباراته إلا ما يحثّ ويحفّز العقول على القيام بما عجز هو عن القيام به. وكما قال بصريح العبارة: " كنت في شبابي أوملُ أن يتم لي هذا الفحص. وأما في شيخوختي، فقد يئست من ذلك إذ عاقتني العوائق عن ذلك قبل. ولكن، لعلّ هذا القول يكون مُنبهاً لفحص من يفحص بعد عن هذه الأشياء"⁴⁰. وهذا كلام يدلّ دلالةً قاطعةً على أن فيلسوفنا المسلم ظلّ مؤمناً، حتى آخر رمقٍ من حياته، بإمكانية إيجاد هذه الهيئة من قبل مجتهدٍ ما. وليس يعكس ذلك غير إيمان الفيلسوف المسلم العميق بقدرات العقل البشري غير المحدودة في استقصاء المجهول، والبحث عن الحقيقة المنشودة، عكس الفيلسوف اليهودي الذي فضّل ترك الحبل على الغارب، دلالةً على نزعتة الشكوكية واللاأدرية التي آل إليها موقفه

³⁹ Durozoi Gérard et Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, op. cit., p. 25.

⁴⁰ ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، سبق ذكره، ص 1664.

بهذا الخصوص. الشيء الذي يشككنا، أيما تشكيك، في أحكام بيير دوهيم الذي وصف ابن رشد تجنّباً "بالتبسيطي" و"العنيد"، وبيخس عندنا، في المقابل، تلك الهالة التي حاول إضفاءها على كلام وأفكار ابن ميمون، والتي لا نجد ما يبررها حسبما بيّناه؛ علماً أننا لا نأخذ فيلسوفنا اليهودي إلا كما نأخذ كلّ فيلسوفٍ له اعتباره ومكانته المحفوظة في تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة العربية الإسلامية خصوصاً.

ليس يتردّد بيير دوهيم في الاستشهاد بالأقوال التي تنفي كلّ صلة لابن ميمون بابن رشد، على غرار استشهاده بإرنست رينان وسالومون مونك اللذان نفيا، مُحَقِّين، حكاية ملازمة ابن ميمون لابن رشد وتلمذته عليه التي أوردها ليون الإفريقي⁴¹ Léon l'Africain. ولكنه، في المقابل، ليس يتوانى على تجاهل كلّ ما قد يؤشّر في كلام الرّجلين على إمكانية اطلاع صاحب الدلالة على كتب فيلسوف قرطبة. ومثال ذلك، إصراره على معارضة إرنست رينان فيما ذكره عن ابن رشد وابن ميمون من أن كلّ واحدٍ منهما قد انتهى إلى بناء "فلسفة تكاد تكون تطابق الأخرى"، معتبراً رأيه "أبعد ما يكون عن الحقيقة"⁴². ذلك أن القبول بهذا الرأي، في ما نخال، قد يُفضي إلى التّشكيك في أصالة آراء ومواقف ابن ميمون بنسبتها، بشكلٍ من الأشكال، إلى ابن رشد؛ علماً أن بيير دوهيم نفسه يعترف بأن مواقف اليهودي من هيئة بطليموس لا تكاد تختلف في شيءٍ عن مواقف الفيلسوف المسلم، كما مرّ معنا ذلك.

فبالنسبة لبيير دوهيم، إن ما يقوم دليلاً قاطعاً على انتفاء كلّ تأثيرٍ محتملٍ لابن رشد على ابن ميمون هو أن التاريخ الذي أخذ فيه ابن ميمون علماً بتصانيف ابن رشد، كما يرد

⁴¹ ليون الإفريقي هو الاسم التي اتخذه الحسن بن محمد الوزان الفاسي لنفسه خلال مقامه بإيطاليا التي قضى بها بقية حياته بعد واقعة أسره من قبل القراصنة. والإحالة عليه هنا لا تعني كتابه الشهير وصف إفريقيا، وإنما كتاباً آخر ذكره إرنست رينان باسم Apud Fabricum، وأشار إليه الحسن الوزان في كتابه السالف باسم حياة الفلاسفة العرب، والذي أجمل فيه القول عن ثلاثين فيلسوف وعالم مسلم. وهو كتاب لم يترجم بعد إلى اللغة العربية خلاف كتابه وصف إفريقيا. وأصله اللاتيني هو المعمول به لحدّ الآن. ويراجع بهذا الخصوص كتاب وصف إفريقيا، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ والشركة المغربية للنشر المتحدّين، الرباط، الطبعة الثانية، 1983، الجزء الأول، ص 275، والهامش 69.

⁴² Renan Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, op, cit., pp. 135 – 136.

Duhem Pierre, *Le système du monde*, op, cit., pp. 140.

Munk. S, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, op, cit., p. 316.

في الرسالة التي بعث بها إلى تلميذه يوسف بن يهودا السبتي المغربي⁴³ (555/ 623 هـ - Joseph ben Juda 1160/ 1226)، وهو سنة 1190 أو 1191م (586 أو 587 هـ)، هو "تاريخ يحنينا على أواخر سنِّي ابن ميمون"⁴⁴، رغم أنه عاش بعد هذا التاريخ عقداً ونصف العقد من الزمن، وأنه لم يشرع في تأليف كتابه، في الغالب، إلا بداية من هذا التاريخ، كما يرجح أكثر الباحثين والمؤرخين المعاصرين ذلك، بمن فيهم الباحثون والمؤرخون اليهود الذين سنكتفي هنا بهم للتدليل على ما نقول.

لا يتفق الباحثون اليهود على تاريخ محدد لتأليف كتاب **دلالة الحائرين**، غير أننا نجدهم يغلبون تاريخاً لاحقاً على توصل ابن ميمون بكتب ابن رشد. وعليه، إذا كان صاحب أحدث ترجمة عبرية لكتاب ابن ميمون، وقد ذكره أحمد شحلان باسم فاقح، يرى أن موسى بن ميمون أنهى من تأليف كتابه وهو ابن الإحدى وخمسين سنة: أي سنة 4949 حسب التاريخ العبراني (الموافق لسنة 1186م/ 582 هـ)، فإن جورج فايديا (Georges Arié 1981 /1908) (Yehouda Vajda اقترح ثلاثة تواريخ محتملة لتأليفه. أما الأول، فكما ورد عند أحمد شحلان هو عام 1135م⁴⁵، ولعله 1185م!. أما التاريخان الآخريان، فيحددُهما في 1190 أو 1197م

⁴³ اسمه الكامل هو أبو الحجاج يوسف بن يحيى بن إسحق السبتي المغربي، والمعروف أثناء مقامه بسبته بابن شمعون. سافر إلى مصر، ومنها إلى مدينة حلب حيث توفي. ترجم له: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، صص. 256 - 258. وابن أبي أصيبعة، عيون الانبياء في طبقات الاطباء، نشرة محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 648. وقد ذكره باسم أبي الحجاج يوسف الإسرائيلي، ونسبه إلى مدينة فاس. كما نحيل إلى دراسة سالومون مونك التي يرجح أن إرنست رينان قد استقى نص الرسالة، التي نقلها بيير دوهم بدوره عنه، منها، هي:

Munk. S, *Notice sur Joseph ben lehouha ou Aboul'hadjadj Yousouf Yahya Al- sabti Al- maghrebi, disciple de Maimonide*, in *Journal Asiatique*, 3^{ème} série, Tome XIV, Juillet 1959.

⁴⁴ Duhem Pierre, *Le système du monde*, Tome II, chap. XI, op, cit., p. 139.

Renan Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, op, cit., p. 135.

ويقول موسى بن ميمون في هذه الرسالة لابن يهودا: "لقد بلغني في الآونة الأخيرة كل ما صنّفه ابن رشد حول كتب أرسطو حاشا كتاب الحس والمحسوس. وقد لاحظت أنه ممن بلغ الحق في ذلك مصيباً كل الصواب. غير أنني لم أجد حتى الآن وقتاً يسعني على قراءتها". وإذا أخذنا بالاعتبار الفترة التي كان قد توصل فيها ابن ميمون بكتب ابن رشد قبل كتابة هذه الرسالة، ولسنا ندرى مدتها، فبالوسع احتمال أن تاريخ توصله بهذه الكتب سابق على 1190م/ 585 هـ.

⁴⁵ يعتبر هذا التاريخ سابقاً حتى على ولادة ابن ميمون. ويبدو أنه خطأ مطبعي. وقد رجحنا تاريخ 1185 لتقارب العددين 3 و 8 في الرسم.

(ويوافقهما سنتا 586 و593 أو 594هـ)⁴⁶. ويرى شلومو بينيس (1908 - 1990 Shlomo Pines)، في مقدمة ترجمته الإنجليزية لكتاب **دلالة الحائرين**، أن موسى بن ميمون كان يتوقّر على تصانيف ابن رشد قبل تأليفه لهذا الكتاب، مشيراً إلى أن "تأثير ابن رشد واضح فيه"، حسبما أورده حسين أتابي: محقق وناشر كتاب ابن ميمون في اللغة العربية⁴⁷.

إن ما يثبت في نظر بيير دوهم، فضلاً عما سلف، عدم معرفة ابن ميمون بكتب ابن رشد قبل تأليف كتاب **الدلالة** هو أن اسم ابن رشد لا يرد بتاتاً في هذا الكتاب، وذلك رغم حرص صاحبه على ذكر ابن باجة والاستشهاد به في أكثر من موضعٍ منه، بل واعترافه بتلمذته على يد أحد تلامذة هذا الأخير. وهي، في اعتقادنا، حجةٌ واهنةٌ ومردودةٌ على صاحبها، خاصة إذا علمنا أن ابن ميمون قد سوّق في **دلالة الحائرين** لموقفه الراض لفرضية الأفلاك خارجة المركز، كما تبيّننا ذلك من نقده لابن باجة، كما لو أنه يمثّل سبقاً علمياً يرجع إليه وحده، وهو الأمر الذي يقف عليه من حرصه على ربط نقد لابن باجة بتبنيهِ يفيد ذلك⁴⁸ ("وهذا تبنيه لي"، كما قال). وفي اعتقادنا، وما كان لابن ميمون أن يشدّد على تبنيهِ هذا لو لم يهدف من ورائه إلى التغطية على السبق الحقيقي الذي كان قد سجله ابن رشد قبل ذلك في نقده لفرضيات بطليموس في شروحه الكبرى على أرسطو؛ وهو ما يشي بمعرفة ابن ميمون بهذه الشروح، ويبرّر، من ناحية أخرى أسباب ذكره ابن باجة.

الواقع أن آثارَ آراءِ ابن رشد باديةً على كتاب ابن ميمون كما قال شلومو بينيس، وهو من الباحثين النُّقاّة. بل إن التشابه الكبير بين فلسفتي ابن رشد وابن ميمون، كما أشار إلى ذلك إرنست رينان، قد أثارت دهشة بروكر (Brucker Johann Jakob 1770 - 1696) ومؤرخين آخرين للفلسفة⁴⁹، وأن هذا التشابه يبدو بوضوحٍ أكبرٍ وأنصع في أماكن تناوله

⁴⁶ شحلان أحمد، ابن رشد والفكر العربي الوسيط، مرجع يبق ذكره، الجزء الأول، ص 138 والهامش 18. ويرى شحلان، من جهته، أن تأليف كتاب **الدلالة** قد استغرق " الفترة بين 1186 و1190م"، هو اقتراح حاول فيه صاحبه، كما يبدو، التوفيق بين التواريخ المقترحة.

⁴⁷ ابن ميمون موسى، **دلالة الحائرين**، سبق ذكره، مقدمة المحقق (حسين أتابي)، ص XXIV.

⁴⁸ يمكن العودة بهذا الخصوص إلى متن الصفحة 6، والهامش رقم 19 من هذا البحث.

⁴⁹ Renan Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, op, cit., p. 136.

رجح إرنست رينان أن ما قاله بوكر وغيره من المؤرخين عن التشابه بين ابن ميمون وابن رشد يعزى، ربما، إلى تأثير كلام الحسن الوزان أو ليون الإفريقي عن العلاقة بين الفيلسوفين. أما رينان، فيرى، من جهته، أن تأثير ابن رشد في الفيلسوف اليهودي، والذي أشار إليه بحديثه المجمل عن الفلاسفة العرب؛ يتجلى أساساً في النقد الذي وجهه للمتكلمين حول عدد من القضايا، وعلى رأسها نظريتهم عن الجواهر المفردة (أو الذرات)، وآراءهم النافية للقوانين الطبيعية والسببية.

لفرضيات بطليموس ومواضع نقده لها. وبوسع القارئ أن يتحقق من ذلك بالمقارنة بين ما جاء عند ابن رشد في مقالة اللام من تفسير ما بعد الطبيعة وما جاء عند ابن ميمون في القسم الثاني من كتاب دلالة الحائرين. وإزاء كل ما سلف، ليس يمكن إلا الحكم بالتهافت على القراءة التي قدمها بيير دوهيم لفيلسوفينا. أما الأحكام التي أطلقها جزافاً عن ابن رشد، فليس يمكن إلا التتديد بها لطابعها العنصري المقيت. الأدهى أنه لا يأبه بتاتا لما سبق وقاله عن الآفاق التي فتحتها مواقف فيلسوفنا المسلم من هيئة بطليموس أمام الباحثين في العالم اللاتيني، والتي مهّدت، كما قال: "لذلك التحويل الكوبرنيكي لعلم الفلك على طريقته الخاصة"⁵⁰.

خلاصة:

ليست تُفهم أحكام بيير دوهيم تجاه ابن رشد، وهي أحكام متذبذبة ومتناقضة، إلا بكونها صورة من صور التبخيس التي طالت العلم والفلسفة في دار الإسلام. أما المفاضلة التي أقامها مؤرخنا بين ابن رشد وابن ميمون، تبعاً لسياقاتها عنده، فليس يوجد ما يُبررها. وفي كل الأحوال، إن "مقارنات" سريعة ومتسرّعة، كالتي قام بها، ليست تعتبر كافية لإصدار أحكامٍ وازنة عن فيلسوفينا، خاصة وأنه بقي أسير أحكامٍ مسبقةٍ ومُشبعةٍ بالأحقاد الاستشراقية والعنصرية التي تستهون العقل "السامي"، وتستصعب عليه إنتاج شيء ذي قيمة في العلم والفلسفة، ولاسيما إذا كان هذا العقل "السامي" عربياً وإسلامياً. فليس يمكن للعرب والمسلمين، بمن فيهم اليهود، تبعاً للخلفية الاستشراقية العرقية والعنصرية المتحكّمة في هذه الأحكام، كما رأينا ذلك مع ابن رشد، وسنراه بعدُ مع البطروجي⁵¹، أن يقدموا أعمالاً أصيلة ذات شأن⁵². وكما يلخص بيير دوهيم

⁵⁰ Duhem Pierre, *Le système du monde*, op, cit., p. 149.

⁵¹ نقصد من هذه الإشارة القسم الثاني من هذا المقال الذي خصصناه لأحكام بيير دوهيم عن البطروجي، وهو ناجز تقريبا، وليس يحتاج إلا للتفحيق والتدقيق.

⁵² يكشف الملخص الذي قدمه بيير هامبرت عن تطور النظريات الفلكية والكوسمولوجية عبر التاريخين القديم والوسيط عند بيير دوهيم، هذه الفكرة بامتياز. ويمكن مراجعتها في كتابه:

Humbert Pierre, *Les maitres d'une génération : Pierre Duhem*, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1932, pp. 112-113.

ذلك في كلمة: "لم يكن للعلم العربي، الذي يخلو من كل أصالة، [...] من دورٍ غير العمل على نقل كتب العلم الهلّيني إلينا"⁵³.

مصادر ومراجع البحث باللغة العربية

- ابن أبي أصيبعة، *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، نشرة محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- أبو الوليد بن رشد، *تفسير ما بعد الطبيعة (الجزء الثالث)*، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1973.
- أحمد شحلان، *ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي (الجزء الأول)*، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، 1999.
- الحسن بن الهيثم، *الشكوك على بطليموس*، تحقيق عبد الحميد صبرة ونبيل الشهابي، تصدير إبراهيم مذكور، مطبعة دار الكتب المصرية (بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة)، القاهرة، بدون طبعة، 1996.
- الحسن بن محمد الوزان الفاسي (ليون الإفريقي)، *وصف إفريقيا (جزآن)*، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت/ والشركة المغربية للنشر المتحدّين، الرباط، الطبعة الثانية، 1983.
- القفطي، *إخبار العلماء بأخبار الحكماء*، دار الآثار، بيروت، بدون طبعة وتاريخ الطبع.
- موسى ابن ميمون، *دلالة الحائرين*، نشره وقارن بين أصوله العربية والعبرية حسين أتابي، مكتبة الثقافة الدينية، بدون طبعة، وبدون تاريخ ومكان الطبع.

مصادر ومراجع البحث باللغة الفرنسية

- Ernest Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, éditions Maisonneuve et Larousse, Paris, 1997.

⁵³ *ibid.*, p.166.

- Gérard Durozoi et Roussel André, *Dictionnaire de philosophie*, éditions Nathan, Paris, 2002.
- Gérard Legrand, *Vocabulaire Bordas de la philosophie*, éditions Bordas, Paris, 1986.
- Pierre Duhem, *Le système du monde : Histoire des doctrines cosmologique de Platon à Copernic* (Tomes I et II), éditions Hermann, Paris, 1965 (nouveau tirage, Joseph Floch, Mayenne, 1984).
- Humbert Pierre, *Les maitres d'une génération : Pierre Duhem*, Librairie Bloud et Gay, Paris, 1932
- S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, éditions J. Vrin, Paris, second tirage, 1988.
- S. Munk, *Notice sur Joseph ben lehouha ou Aboul'hadjadj YousoufYahya Al- sabti Al- maghrebi, disciple de Maimonide*, in *Journal Asiatique*, 3ème série, Tome XIV, Juillet 1959.
- Thomas Kuhn, *La révolution copernicienne*, éditions Les belles Lettres, coll. L'âne d'or, Paris, 2016.