كلية الدراسات العليا

برنامج الدراسات الإسرائيلية

الزمان ومسألة الخلق في ستة أيام: مذهب سعيد الفيومي كحالة دراسية

Time and the "Six Days" of Creation: Saadia Gaon's Approach as a Case Study

إعداد: أحمد سعيد أحمد قاضي

إشراف: د. نبيه بشير د. منير فخر الدين

بيرزيت – فلسطين

آذار 2018

الزمان ومسألة الخلق في ستة أيام: مذهب سعيد الفيومي كحالة دراسية

Time and the "Six Days" of Creation: Saadia Gaon's Approach as a Case Study

أحمد سعيد أحمد قاضي

1145381

لجنة الإشراف والمناقشة

د. منير فخر الدين (رئيسًا) ود. نبيه بشير (رئيسًا) .....

د. ناصر أبو خضير (عضوًا) .....

د. جورج جقمان (عضوًا) .....

قدِمَت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الدراسات الإسرائيلية من كلية الدراسات العليا في جامعة بير زيت، فلسطين

2018

الشكر

لعلّ كل عبارات الشكر والتقدير لا تفي الدكتور نبيه بشير، وهو المشرف الأساسي على رسالة الماجستير، حقّه، لسعة صدره وتعاونه ودعمه المتواصل خلال مسيرة كتابة الرسالة. ولولا اهتمامه الشخصي، وجهوده الكبيرة في إرشادي وإبداء الملاحظات، وتوفير الجزء الأهم من المصادر، وتشجيعي المستمر، لما تمكنت من الخوض في هذا الموضوع الشائك.

كما أقدم جزيل الشكر إلى الدكتور منير فخر الدين، وهو المشرف الداخلي على الرسالة، لدعمه فكرة الرسالة وتوفير مقوّمات التفرغ من أجل إتمام الرسالة على أكمل وجه. ناهيك عن دوره بصفته رئيس برنامج الدراسات الإسرائيلية في توفير فرصة الحصول على تجربة أكاديمية متميزة بالفعل على مستوى البلاد. وأشكر لجنة النقاش ممثلةً بالدكتور ناصر أبو خضير والدكتور جورج جقمان على مشاركتهما في نقاش الرسالة، وعلى ملاحظاتهما القيّمة التي وسّعت مداركي.

وأنتهز هذه المساحة في شكر زوجتي جمانة خطيب، على دعمها المستمر وصبرها الجميل أثناء انشغالي الطويل في إتمام رسالة الماجستير، ولولا هذا الحضور المساند والموقف الإيجابي لما تمكّنت من تخطي العقبات التي مررت بها أثناء هذه المسيرة الأكاديمية نهائيًا.

المحتويات

المحتويات .....**ث**

الشكر ..... ت

ملخص البحث ..... ح

Abstract ..... د

القسم الأول: ..... ز

خطة البحث..... ز

إشكاليات البحث ..... ز

أهداف البحث ..... ي

منهجية البحث ..... أأ

أهمية البحث ..... تت

حدود البحث ..... دد

مواطن قصور البحث ..... ذذ

مراجعة الأدبيات..... رر

القسم الثاني: 56

مقدمة..... 56

تعريف الكلام 68

نشأة علم الكلام 75

ظهور علم الكلام اليهودي..... 80

الفيومي: حياته ومكانته وفكره..... 86

القسم الثالث: 92

تقديم..... 92

تعريف العالم 94

التراث المقدّس: العهد القديم والقرآن الكريم..... 98

التراث النقلي والتفسيري اليهودي والإسلامي حتى عصر الفيومي 105

الخاتمة 134

القسم الرابع: 136

مذهب الفيومي في مسألة زمان خلق العالم 136

براهين حدوث العالم 138

في استحالة أن تصنع الموجودات أنفسها 145

الحدوث لا من شيء 148

زمان خلق العالم 153

في الزمان 169

تفسير الأيام الستة 176

الحفر في أركيولوجيا مذهب الفيومي 196

الخاتمة 219

قائمة المراجع والمصادر 224

ملخص البحث

عاش اليهود منذ باكورة الفتوحات الإسلامية في القرن السابع للميلاد وحتى القرن الخامس عشر للميلاد في ظل الحضارة العربية والإسلامية، تفاعلوا مع الحضارة الناشئة وتأثروا بها على نطاق واسع، كما أنهم ساهموا فيها باعتبارهم جزءًا من هذا السياق والثقافة والمجتمع العربي. ومن أهم المؤثرات التي فعلت فعلها في الديانة اليهودية، كما فعلت بالديانات المسيحية أولًا، والإسلامية لاحقًا، الإشعاع الفلسفي العقلاني الذي يستمد قوّته من التراث الفلسفي اليوناني. قلب هذا الإشعاع العقلاني الديانة اليهودية أيّما انقلاب، حتى أنه يُمكن ملاحظة الفجوة الشاسعة بين التراث اليهودي النقلي السابق والتراث اليهودي العقلاني اللاحق بكل يسرٍ وسهولة.

وطأ التأثير العقلاني الديانة اليهودية من خلال السياق الإسلامي في تلك الحقبة التاريخية، فلا يمكن فهم التيارات العقلانية اليهودية في تلك المرحلة بمعزلٍ عن السياق الإسلامي العقلاني الأوسع الذي انخرطت بتشكيله الطوائف اليهودية العربية من البدايات. وسمّيت علوم العرب (الإسلامية والمسيحية واليهودية) التي تعنى بالتوفيق بين العقل والمبادئ العقلانية من ناحية، والنصوص الدينية النقلية من ناحية أخرى، بعلم الكلام، وأطلق على العلوم التي تسعى إلى تفسير الظواهر بمناهج وأدوات فلسفية يونانية بالعلوم الفلسفيّة.

تناول ممثلو هذه العلوم مواضيع عقدية شتّى، مثل مسائل وجود الله والقدر والخلق والنبوّة والتشبيه والكتب المقدّسة ووحدانية الله وغيرها من المسائل التي لم توفَّ حقها من البحث في العصر الحديث، إلا أن مسألة مدة خلق الباري للبريّة من المسائل الغامضة وغير المستكشفة في الكتب المقدسة للديانات السماوية الثلاث، وبالكاد نجد من يتناولها بالبحث جديًا في الزمان المعاصر.

ويُعد سعيد بن يوسف الفيومي (الفيوم وبغداد، ت. 942م) بإجماع الباحثين المعاصرين أول متكلم وفيلسوف يهودي أدخل المناهج التحليلية العقلانية إلى الفضاء الثقافي اليهودي في العصور الوسطى. ناقش الفيومي مسائل عصره على نطاق واسع، وطرح توجهاته، وأسند البراهين العقلية والنقلية لدعم هذه الطروحات، في محاولة لعقلنة الديانة اليهودية وعقائدها الأساسية، فضلًا عن أنه تبوّأ منصب رئيس مدرسة سورا في بلاد الرافدين، وهو أعلى منصب يمكن أن يتقلّده يهودي بين أبناء الديانة اليهودية.

يهدف البحث إلى الكشف عن مذهب الفيومي بخصوص مسألة من أهم المسائل العقدية والفلسفية وهي مسألة مدة خلق الله للعالم، وذلك من خلال دراسة ما وصلنا من مؤلفات الفيومي الفلسفية، تحديدًا "تفسير كتاب المبادئ" وكتاب "الأمانات والاعتقادات"، ضمن السياق الثقافي الإسلامي الذي ترعرع بين ظهرانيه.

وفي سبيل ذلك يجيب البحث عن الأسئلة التالية: كيف يوفّق الفيومي بين مبادئ العقل النافية للخلق في زمان، والعقائد النقلية التي يؤكد ظاهرها على الخلق في زمان مقداره ستة أيام؟ ما المذهب الذي يخرج به؟ ما هي أصول مذهبه في مسألة زمان خلق العالم؟

ويصل الباحث إلى نتيجة مفادها اعتقاد الفيومي بخلق العالم بلا زمان، لأن الباري لا يحتاج في فعله إلى زمان كما هي المخلوقات، وما الأيام الستة إلا مدة ظهور العالم المخلوق، مسبقًا، إلى الوجود الظاهر للعيان. وقد تأثر الفيومي في استنتاجه هذا أساسًا بالفيلسوف الإسلامي يعقوب بن إسحق الكندي (بغداد، ت. 873م)، إلا أنّ الفيومي أضاف بصمته الخاصة به، وطرح براهين نقلية يهودية في إثباته لصحة هذا المذهب.

Abstract

Between the ninth and the fifteenth centuries, most of the Jews lived under the Islamic rule. At the time, Jews interacted with the Islamic civilization and they were rather a significant component that contributed to its culture. As a result, Judaism interacted naturally with rationalism sweeping all Arab and Muslim geography at that time. This rationalization process affected Judaism tremendously so that there became a relatively new formed Judaism in comparison to the one existed in the previous times.

One cannot understand the process of rationalization of Judaism (In other words: making Jewish believes compatible with reason) at that time without taking the Islamic context in consideration. Arab Sciences were divided into two main groups: Kalam (Theology) and Philosophy. The science of Kalam was characterized by its reconciling soul between reason and tradition, while Philosophy was characterized by its independence from tradition.

Representatives of these sciences discussed several issues such as predestination, God existence, creation, prophecy, anthropomorphism, eschatology, the oneness of Allah, attributes, and many other topics that haven’t been discussed thoroughly by contemporary researchers and specialists. Time of creation (The period God had

needed to create the world) is one of the most unexplored issues in Arab Jewish philosophy.

In this context, Saadia Gaon (Baghdad, 882-942) is considered the first Jewish Mutakalim (theologist) and philosopher. He introduced methods and topics of Islamic Kalam and philosophy to Judaism in The Middle Ages. Saadia discussed such topics and had view on them as he was the chief of Sura Academy in Mesopotamia that was a reference to Jews all over the world.

This research aims to find out Saadia's philosophical doctrine on time of creation. This aim was achieved by studying carefully his views as expressed in his Kalam and philosophical books: "The Book of Doctrines and Believes" (Kitāb al-amānāt wa-al-i'tiqādāt) and "Commentary on Sefer Yetzirah" (Tafsir Kitab Al-Mabadi), all while keeping in mind the Islamic context.

To this end, the following questions have been answered: How did Saadia manage to reconcile between principles of tradition, which insist on creation in time, and principles of reason that suggest creation at on stoke without time? What is Saadia's philosophical doctrine on the topic? What are the philosophical foundations and roots of this doctrine?

The findings of the research determined that Saadia believes in creation ex nihilo at one stroke without time, but the appearance of the already created world had taken

ر

six days. The researcher further established the influence of The Arab philosopher Al-Kindi (Baghdad, d. 873) on this matter. However, Saadia added his touches on the doctrine with some arguments from Judaism, in an attempt to maintain a balance between his religious belief and reason.

القسم الأول:
خطة البحث ومراجعة الأدبيات

خطة البحث

إشكاليات البحث

تتصل بمسألة الزمان في خلق العالم إشكاليات لاهوتية (كلامية) وفلسفية عديدة عند أولئك القائلين بحُدوث العالم ونفي قِدمه. ولطرح المسألة بشكل أكثر انسيابية ووضوح، يمكن تقسيم هذه الإشكاليات إلى مجموعتين، تتفرّع كل مجموعة من الإشكاليات إلى فروع متعدّدة، لكنها مترابطة بمعنىً ما. سوف نفحص هاتين المجموعتين على التوالي بشكل عميق حتى نتمكّن من تلمّس أبعاد مسألة الزمان في خلق العالم والمشاكل التي تعتريها. تتمثّل المجموعة الأولى من الإشكاليات في الطروحات القائلة بخلق الباري للعالم ضمن إطار زمني، غالبًا ما يُقدّر بـ"ستة أيامٍ"، وليس خارج الإطار الزمني (بلا زمان). وتنقسم هذه المجموعة من الإشكاليات إلى عدة أجزاء، منها ما يتّصل بقدرة الخالق من ناحية، وبالزمان وطبيعة اليوم من ناحية أخرى، ويتعلق جزء آخر بمسألة الخلق ومذاهبه.

أولًا، بخصوص قدرة الخالق، يثير مذهب الخلق في زمان تساؤلات عديدة تدور حول إرادة الخالق وقدرته وحدودهما. تنجم هذه التساؤلات عن التناقض الظاهري بين مجرّد الخلق على امتداد "ستة أيام" من ناحية، والتصوّر السائد بين أصحاب الديانات الإبراهيمية الثلاث، بشأن قدرة الباري المطلقة من ناحية أخرى.

يظهر هذا التعارض الظاهري في المستوى الأساس للتمثّلات الدينية. ففي التناخ (العهد القديم)[1] جمل توراتية عديدة تشير إلى قدرة الخالق المطلقة،[2] وكذلك الحال في القرآن، إذ نجد فيه عددًا لا بأس به من الآيات المبجّلة لقدرة الباري.[3] لكن من ناحية أخرى، نشهد أن جملًا توراتية، وآيات قرآنية، عديدة أخرى تنصّ على الخلق في مدّة زمانية قدرها "ستّة أيام". يختلف شكل تعاطي هذه النصوص المقدّسة مع مسألة خلق العالم، لكن اتخذ هذا التعاطي في التوراة شكل وصف يرتّب زمانيًا تسلسل مراحل الخلق في كل يوم من الأيام الستة، تحديدًا في الإصحاح الأول من سفر التكوين.[4] في حين أن القرآن تعاطى مع المسألة من خلال عدد ليس بقليل من الآيات المتناثرة في سور قرآنية مختلفة، وبشكلٍ موجز، تشدّد على عقيدة الخلق في ستة أيامٍ،

---

[1] تناخ، وبالعبرية תנ"ך، اختصار لثلاث كلمات هي: תורה, נביאים, כתובים، وبالعربية هي التوراة، والأنبياء، والكتب. وهي الأقسام الثلاثة التي تُشكّل الكتاب المقدس اليهودي، وهو ما يُسمى مسيحيًا بالعهد القديم، وإسلاميًا بالتوراة، وغالبًا ما يستعمل اليهود الاسم تناخ للإشارة إلى الكتاب اليهودي المُقدّس. الجزء الأول هو التوراة، ويُقصد به الأسفار الخمسة الأولى، وهي أسفار التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية، وتتوزّع باقي الأسفار التسعة عشر بين قسمي الأنبياء والكتب.

[2] فيما يلي نورد منها بعض الأمثلة: "وَلَمَّا كَانَ أَبْرَامُ ابْنَ تِسْعٍ وَتِسْعِينَ سَنَةً ظَهَرَ الرَّبُّ لأَبْرَامَ وَقَالَ لَهُ: أَنَا اللهُ الْقَدِيرُ. سِرْ أَمَامِي وَكُنْ كَامِلاً" (التكوين: 1:17)، "وَقَالَ يَعْقُوبُ لِيُوسُفَ: اللهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ظَهَرَ لِي فِي لُوزَ، فِي أَرْضِ كَنْعَانَ، وَبَارَكَنِي" (التكوين: 3:48)، "مِنْ إِلهِ أَبِيكَ الَّذِي يُعِينُكَ، وَمِنَ الْقَادِرِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ الَّذِي يُبَارِكُكَ، تَأْتِي بَرَكَاتُ السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَبَرَكَاتُ الْغَمْرِ الرَّابِضِ تَحْتُ، بَرَكَاتُ الثَّدْيَيْنِ وَالرَّحِمِ" (التكوين: 25:49)، "وَأَنَا ظَهَرْتُ لإِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ بِأَنِّي الإِلهُ الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" (الخروج: 3:6).

[3] نورد منها على سبيل المثال لا الحصر الآيات التالية: "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة: 20)، "أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة: 106)، "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا" (الإسراء: 99)، "وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ" (المؤمنون: 18)، "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (آل عمران: 26)، "وَإِنَّا عَلَى أَنْ نُرِيَكَ مَا نَعِدُهُمْ لَقَادِرُونَ" (المؤمنون: 95)، "لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الحديد: 2)، "أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ" (يس: 81)، "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (الأحقاف: 33).

[4] يصف الإصحاح الأول من سفر التكوين كاملًا قصّة خلق العالم في الأيام الستة، موضحًا سير فعل الخلق بشكل يومي. وفي الآيات الثلاث الأولى من الإصحاح الثاني يختم بشأن استراحة الباري في اليوم السابع.

من دون التفصيل بصورة واسعة. ومن هذه الآيات نذكر: الأعراف: 54، ويونس:3 ، وهود: 7، والفرقان: 59.[5]

ثانيًا، كان الفيومي يعي تمامًا هذه الإشكالية المطروحة، وحاول معالجة هذا التناقض بين القدرة المطلقة للخالق حسب الديانات الإبراهيمية من ناحية، ومذهب الخلق في زمان مقداره "ستة أيام". فالفيومي كمتكلم يدرك أن القدرة المطلقة تفترض الخلق دون زمان، بلمح البصر، إذا ما تُرك للعقل الحكم في المسألة، وهو يكرّر مرارًا تأكيده صفة القدرة المطلقة عند الخالق. لكنه من ناحية أخرى، كرجل دين، يعي أن ظاهر النصّ والنقل يطرحان فعل الخلق في زمان مقداره "ستة أيام". من هنا فإن التصالح بين الزمان والقدرة المطلقة ليس بالمسألة الهيّنة المطروحة أمام الفيومي، وتزداد المسألة صعوبةً للباحث المعاصر لأن الفيومي لا يعالج هذه المسألة في قسم خاص بشكل متّسق ومرتب، بل ربما بشكلٍ متناقض ظاهريًا من خلال افتراضه بالخلق "دفعة واحدة" في بعض الأحيان، ثم الخلق في "ستة أيام" في أحيان أخرى. ولذلك يقع الباحث المعاصرة في إشكالية مركّبة، تلك المتعلقة بهذا التعارض الظاهر في النصوص الدينية، وكذلك تلك المتعلقة بتعاطي الفيومي المضطرب مع هذه المسألة وزهده الشديد في الكلام حول هذا الأمر. الأمر الذي يجعل مهمّة حل خيوط هذه الإشكالية من خلال نصوص الفيومي نفسه مهمّة عسيرة. ولنتخيّل وضع الفيومي، كأحد ممثلي الفكر العقلاني والفلسفي من ناحية، ولكنّه تحت ضغط جدار إيماني مقدّس وتراثي وثقافي عميق يؤكّد ظاهر

---

[5] الآيات على التوالي: "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي **سِتَّةِ أَيَّامٍ** ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (الأعراف: 54)، "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي **سِتَّةِ أَيَّامٍ** ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ" (يونس: 3)، "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي **سِتَّةِ أَيَّامٍ** وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ" (هود: 7)، "الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي **سِتَّةِ أَيَّامٍ** ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا" (الفرقان: 59).

النصّ القائل بالخلق في زمان، مقداره ستة أيام، بالرغم من التأكيد من ناحية أخرى أن الخالق قادر قدرة مطلقة على كل شيء.

ثالثًا، هذا في الكلام، أما على صعيد الفلسفة، فإن خلق العالم في أيام (زمان) يفترض أن الخالق كان في حالة سكون ثم فعل في مدة زمنية، أي تحرّك بفعل الخلق في مدة زمانية (ستة أيام)، ثم توقف عن الفعل. بعبارات أخرى، يُعتبر فعل الخلق حركة، استمرت هذه الحركة وفقًا للديانات الإبراهيمية على مدار مدّة ستة أيام أتم فيها الباري خلق البريّة. ينطوي على هذا القول على اعتبارات عديدة، بما أن الباري قديم ولا شيء سواه، فقد لبث ولا شيء معه يشاركه قِدمه، قبل أن يخلق الخليقة، مرحلة ما قبل الخلق هي مرحلة سكون الباري. ثم حدث أن خلق الباري الخليقة من خلال تحرّكه لمدّة ستة أيام. والمرحلة التالية كانت مرحلة سكون مرّة أخرى بعد الانتهاء من الخلق.

تكمن الإشكالية في أن الخالق لا يجوز أن يتحرّك، وذلك لأن الحركة تعني التغيّر الأمر الذي يعني بالنهاية النقص والعجز، وبما أن الباري كامل ليس بناقص، والكمال من أهم صفاته، يفترض أنه لا يتحرّك ولا يتغيّر. يستند هذا التعريف للحركة وعلاقتها بالزمان وبالعجز والنقص إلى تعريف الحركة الشائع في تلك العصور، وهو تعريف أرسطو (ت.323 ق.م.) [6] للحركة، الذي يقدّم فيه الحركة على أنها ضرورة للناقص حتى يصل إلى كماله، أما الكامل فلا يتحرّك ضرورةً. وتتميّز العلّة الأولى أو "المحرِّك الأول" أو "المبدأ الأول"، وفق

---

[6] وُلد الفيلسوف الأكثر شهرةً أرسطو 385/384 ق.م في بلدة استاجيرا في بلاد اليونان. وأرسل أرسطو في سن الثامنة عشرة لدراسة الفلسفة والعلم في أثينا في أكاديمية أفلاطون الشهيرة. خالط أرسطو أفلاطون في أثينا وعاشره حتى وفاته 347/346 ق.م وكان عضوًا فاعلًا في الدراسات التي تجريها الأكاديمية. لاحقًا ونتيجة تطورات تاريخية وتغير الظروف، افتتح أرسطو عام 335 ق.م مدرسة جديدة منافسة للأكاديمية نتيجة تدهور علاقاته بها، أطلق على المدرسة الجديدة اسم "المشائية." وكان جل اهتمام هذه المدرسة في علم الحياة والتاريخ. توفي أرسطو عام 322 ق.م في مدينة خالقيس عن عمر يناهز اثنين أو ثلاثة وستين عامًا. كتب أرسطو عدد كبير جدًا من المؤلفات، شملت العلوم الطبيعية والمنطق والأخلاق والسياسة والفلسفة والنبات وغيرها من المسائل. يُنظر: ألفرد إدوارد تايلور. *أرسطو*، 9–19، ط1، ترجمة عزّت قرني (بيروت: دار الطليعة، 1992).

اصطلاحات العديد من الفلاسفة آنذاك ويعنون به الخالق أو سبب كون العام وحركته، عن باقي المخلوقات المتحرّكة في أنها لا تتحرّك لأنّها تتميّز بالكمال. فإذا كان الخالق كاملًا فهو ليس بمتحرّك، وإن تحرّك فإن هذا يعني ضرورة أنه ناقص وعاجز، إذ إنه يتحرّك بهدف تحقيق الكمال.[7]

من ناحيةٍ أخرى، فإن حركة الباري تنفي قِدمه، لأن الصفة المميزة للقديم أنه غير متغيِّر، بمعنى غير متحرِّك، والقديم بالضرورة غير متحرِّك. لذلك، فإن الحركة تعني أن المتحرِّك ليس بقديم وهي الصفة المميزة للباري، الذي إن حدث وتحرَّك فهذا إثبات أنّه ليس بخالق (ولا العلّة الأولى). وإن قيل إن الباري يخلق العالم دومًا، هربًا من الاستنتاجات السابقة، أي أن الحركة قديمة مع الباري، فهذا يثبت أن البريّة قديمة قدم الخالق وليست مخلوقة لأنها مع الباري أبدًا.

---

[7] يعرِّف الكندي "العلّة الأولى" على النحو التالي: "مُبدِعةٌ فاعلةٌ متمِّمة الكلّ **غير متحركة**" (الكندي، "رسالة الكندي في حدود الأشياء ورسومها،" في: يعقوب بن إسحق الكندي. *رسائل الكندي الفلسفية*، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950)، ج. 1، ص 165). وفي مكان آخر، يخلص في أعقاب نقاشه: "**فإذن الجرم موجود فالحركة موجودة. [...] فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة؛ فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطرارًا**" (الكندي، "رسالة الكندي إلى المعتصم بالله "في الفلسفة الأولى" في: *المرجع السابق*، 118، 119). ويعود إلى ذلك في مكان آخر ويقول: "**والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة**"، ويردف: "**والحركة هي تبدّل الأحوال:** فتبدّل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو **الحركة المكانية**، وتبدّل مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه هو **الرُبُوّ والاضمحلال**، وتبدّل كيفياته المحمولة فقط هو **الاستحالة**، وتبدّل جوهره هو **الكون والفساد**"، وبعد ذلك يربط التبدّل بالزمان حين يقول: "وكل تبدّل فهو عادّ مدّة المتبدَّل، أي الجرم، **فكل تبدّل فهو لذي زمان**" (الكندي، "رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز،" في: في: *المرجع السابق*، 204). أما المعتزلة، فيبدو أن نظراتهم إلى مسألتي الحركة والسكون كانت متباينة ومتنوّعة (يُنظر، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. *مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين*. 2: 248–249 (الفقرتان 12، 13) تعليق نعيم زرزور (بيروت: المكتبة العصرية، 2008). أما بشأن مناقشة أرسطو للحركة وتعريفه لها، يُنظر، أرسطوطاليس. *الطبيعة – مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وابن الفرج بن الطيب*. ط2، 1: 165–201 (المقالة الثالثة)، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتّاب، 1984). أما في المقالة الثامنة فيصرّح أرسطو بصورة واضحة أن "المحرِّك الأول" ليس متحرِّكًا بالضرورة: "ولما كانت الحركة واجبة أن تكون أبدًا ولا تُحلّ، فقد **وجب ضرورةً** أن يكون هاهنا شيء هو الأول في الذي يُحرِّك، واحدًا كان هذا أو كثيرًا، **والمحرِّك الأول غير متحرِّك**. [...] فأما إنه **واجب ضرورةً أن يكون هاهنا شيء هو في نفسه غير متحرِّك، خارج من كل تغيُّر على الإطلاق** وبطريق العرض، محرِّك شيئًا آخر، فقد تبيَّن هذا من النظر الأول" (المرجع السابق، 2: 865).

يخالف جسم هذا التراث الفلسفي ما يمليه النقل من أن الخالق يخلق العالم في زمان، أي في مدة محدّدة، وهذا يعني بالضرورة سكونه وحركته في أوقات معيّنة، بمعنى أن الباري متحرّك. ويجب أن نبقي صورة هذا التنازع بين الفلسفة والنقل في أذهاننا عند بحث إشكالية خلق العالم عند الفيومي الذي تتنازعه هذه الاتجاهات المختلفة، العقلانية والنقلية.

رابعًا، يكمن جزء آخر من الإشكالية في أن الخالق ذاته، إذا ما أوجد العالم ضمن إطارٍ زمنيٍ امتد على مدار "ستة أيام"، فإن الخالق خضع بذلك لإطار زماني هو الذي خلقه بطريقةٍ أو بأخرى. فإذا كان الباري قد خلق العالم في مدة زمنية ما، بصرف النظر عن مقدارها، فإنّه خضع لشيء مخلوق وباتت الأشياء والمعايير المحدثة، التي أوجدها الموجِد، تُطبّق عليه وتقيّد أفعاله. وذلك أن الخالق موجد كافة الموجودات، ومن بينها الزمان، ولا يجوز أن يفعل الباري وفق ما يمليه ما خلقه هو بنفسه. وحتى بعض مذاهب الفلسفة اليونانية تنفي هذه الإمكانية كما سنرى لاحقًا.

خامسًا، إن إمكانية خضوع الخالق للزمان يمكن أن يفهم منه البعض أن الزمان قديم مع الخالق، ولولا ذلك لما خضع الله له وخلق الخلق في إطاره ووفقًا له. فالزمان إما مُحدث، أحدثه الباري ويتشكّل ويعمل وفق ما يمليه الباري، أو أنّه غير مُحدث، أي قديم، لا يُمكن للباري صياغته للعمل وفق ما يمليه عليه. فإذا أوجد الخالق الموجودات في زمان، فيكون الزمان نفسه قديمًا غير مُحدث لم يتمكن الباري من تطويعه، لذلك لا يقدر الخالق على تطويعه فخلق من خلاله، وهذا مناقض للتنزيه والتوحيد والقدرة المطلقة المفترضة للخالق. لأن الأمر إن كان كذلك، فإن صفة القِدم والألوهية ليس مميّزِة للخالق فقط، بل يوجد آخر وهو الزمان يتصف بصفات الباري، وكذلك فهذا يفترض أن الباري لا يملك قدرات مطلقة.

سادسًا، لا بُد من تفسير علّة الخلق في فترة زمنية ما إذا ما أُوّلت مسألة زمان خلق العالم بهذا الشكل، وذلك من خلال توضيح أسباب إبداع الله العالم في زمانٍ، وفي "ستة أيام" على وجه التحديد. فلا يكفي افتراض خلق الباري للعالم في مدّة زمانية، بل لا بُد من دعم الافتراض بالأسس الفلسفية التي تدعّم هذا الخيار. وإذا ما أُنكِرَت مقاربة الخلق في زمان، فستكون النتيجة بخلاف ما نصّت عليه النصوص المقدّسة والتراث النقلي الديني. كما تبيّن لنا، تطرح النصوص المقدسة مقاربة الخلق الزماني بشكل مباشر على المستوى الظاهري للنصوص، فإذا ما قيل بغير ذلك، لا بُد من تبرير عقلاني وتأويلي يجعل من الممكن الالتفاف بهذا الشكل على نصاعة الفكرة الدينية النقلية القائلة بخلق العالم في زمان.

سابعًا، هنالك موروث اعتزالي وفلسفي فيضي إسلامي يقول بأن الخالق جوَّاد وخلقه للعالم يحدث بالضرورة، لكن هناك بالمقابل إرث طويل آخر يقول بحرية إرادة الخالق وقدرته على الخلق أو الامتناع عن الخلق من ناحية أخرى. وهذه إشكالية أخرى تتطلب كثيرًا من الفحص والتمحيص، لأن تبعاتها ودلالاتها تتعدى كثيرًا هذه الدائرة الضيّقة. إما أن نقول إن الخالق يتمتّع باختيار طوعي بين الخلق في زمان وبلا زمان أو غيرها من الخيارات، أو أن نقول إن الخلق حتمي ولا يملك الخالق إرادة الاختيار في إبداعه أو الاحجام عن ذلك. يفرّق الباحث حسام محي الدين الألوسي بين مذهبين في الخلق، فهناك على الضفّة الأولى المتكلمون المسلمون الذين يقولون بالخلق في مدّة زمانية، وهناك على الضفّة الأخرى الفلاسفة الفيضيون، مثل أبي نصر محمد الفارابي (فاراب – تركستان، كازخستان حاليًا، ت. 950م) وأبي علي الحسين بن سينا (همذان، إيران، ت. 1037م)، القائلون بالخلق دون زمان، وحجّتهم على ذلك أن الكائنات ممكنة الوجود[8] لكنها

[8] ممكن الوجود، أو الوجود بالقوّة، مخالف للوجود بالفعل. الموجود بالقوة هو ما ليس بموجود الآن لكنه ممكن ويتهيأ للوجود متى توفرت الشروط في المستقبل. فالماء، مثلًا، موجود بالقوّة أو بالإمكان في الجليد، وعند ذوبان الجليد يوجد الماء بالفعل، والشجرة موجود بالقوّة في البذرة، والفكر موجود بالقوّة في العقل. ولكن الشجرة ممتنعة الوجود في الحجر مثلًا، كما أن البخار ممكن الوجود في الماء وليس بممتنع

معدومة، أو ممتنعة الوجود،[9] قبل وجودها بالفعل، لذلك يخرجها الخالق للوجود بالفعل دون زمان.[10] ولسؤال الإرادة علاقة لصيقة تمامًا بمسألة خلق العالم، أو قدمه، وزمان خلق العالم من عدمه.

ثامنًا، علاوةً على ما سبق، توجد ضرورة ملحّة لمعالجة تعريف الزمان وماهيته قبل الخوض في إشكالية الخلق في زمان، لا سيّما وأن مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الزمان تنوّعت وتباينت. يعتقد أرسطو أنّ للزمان وجودًا موضوعيًا مستقلاً عن الأفلاك والحركة، ولكنّه يُدرَك ويُقدَّر بالحركة، كما أن الحركة تُعدُّ وتقدَّر بالزمان، فيقول: "نُقدِّرُ بالزمان الحركة، ونقدِّرُ بالحركة الزمان"، فلا يمكن تقدير الزمان وتحديده دون الحركة، كما لا يمكن تحديد قدر الحركات دون تحديد الزمان.[11] في حين يعتقد الكندي، على سبيل المثال، أن لا جِرم[12] دون حركة، ولا جرم ولا زمان دون حركة، لذلك لا زمان دون وجود أجرام والتي بدورها متحرّكة بالضرورة. وبالمجمل فهو يقول إن الزمان والحركة والجرم تقوم بعضها ببعض، و"الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا أبدًا" لأنها متلازمة لا انفكاك واحدها عن الآخر.[13] ولذلك، نشهد أن تعريف الزمان لا

الوجود في الماء. يُنظر: مادتا "ممتنع" و"ممكن" في: فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، وجيرار جهامي. *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، 1000–1008 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996). ومجمع البحوث الإسلامية. *شرح المصطلحات الفلسفية*، 29 (طهران: دار البصائر، 1993)؛ صليبا، *المعجم الفلسفي*، مرجع سابق، 2: 134–137.

[9] الممتنع هو محال الوجود، وهو نقيض واجب الوجود الذي يُقصد به محال العدم ولزوم الوجود. والحالة الوسطى تسمى ممكن الوجود، وهي التي فيها لو فرض وجوده أو عدمه لا يلزم المحال، فهو ليس ممتنع الوجود ولا واجب الوجود، بل في منزلة بين المنزلتين. يُنظر: سيف الدين الآمدي. "كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين،" في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*، 303– 388، 327، تحقيق عبد الأمير الأعسم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989).

[10] حسام محي الدين الآلوسي. *حوار بين الفلاسفة والمتكلمين* (بغداد: مكتبة الزهراء، 1967).

[11] أرسطوطاليس. *الطبيعة*. مرجع سابق، 1: 443–444.

[12] يستعمل الكندي اصطلاح جِرم بدلًا من جسم، ويعرّفه على أنّه كل ما له ثلاثة أبعاد، والمقصود الطول والعرض والعمق، وهو التعريف المشهور بالرياضي، خلافًا للتعريف الفيزيائي. يُنظر: الكندي، *رسائل الكندي الفلسفية*، مرجع سابق، 1: 165.

[13] المرجع السابق، 119.

ينفصل، في أحايّين كثيرة، عند كثير من المتكلمين والفلاسفة عن مفاهيم الحركة والجسم وغيرها من الاصطلاحات التي تساعدنا في تحديد الزمان وعلاقته بتكوين العالم.

يُميّز الألوسي بين مذهبين رئيسين في الزمان لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين في العصور الوسطى. ينكر المذهب الأول وجود الزمان، ويعتقده وهمًا، أي عملٌ من أعمال الذهن فقط. وذهبت جماعة تنتمي إلى هذا المذهب بالقول إنّ الزمان عرَض[14] للحركة وللأجسام المتحرّكة، ولا وجود له دون وجود الحركات من ناحية، ودون النفس التي تتوهّم وتتصوّر الزمان من ناحية أخرى. ويمثّل هذا المذهب من الفلاسفة الكندي والغزّالي وابن حزم وأوغسطين وحفنة من المتكلمين. أما المذهب الآخر، فيذهب إلى القول بوجود الزمان وجودًا أنطلوجيًا، موضوعيًا، منفصل عن الحركات والأفلاك والأجسام عمومًا ومستقلاً عنها، ويمثّل فروع هذا المذهب المختلفة أرسطو وأفلاطون وابن سينا وابن رشد وأبو البركات البغدادي وفخر الدين الرازي وأبو بكر الرازي وأفلوطين وغيرهم من فلاسفة ومتكلمين.[15]

تاسعًا، فضلًا عن أنّ مسألة خلق العالم في "ستة أيام" تثير تساؤلات جدّية حول حقيقة "اليوم" المذكور، خُصوصًا وأن الأفلاك والكواكب والنجوم لم تكن موجودة قبل اليوم الرابع للخليقة، وفق الرواية التوراتية (التكوين 1: 14). ولذلك لا يمكن أن يقال "يوم" بالمعنى الدنيوي المعروف لليوم أثناء عملية الخلق، تحديدًا في الأيام التي سبقت اليوم الرابع. فكيف يُمكن يُشار في الرواية التوراتية إلى "اليوم الأول" (أو: "يوم واحد")، و"اليوم الثاني"، و"اليوم الثالث" (التكوين 1: 5، 8، 13) قبل أن توجد الأفلاك التي بها تُعد الأيام. وقد

---

[14] العَرَض هو كل ما هو قائم بغيره، بخلاف الجوهر الذي هو القائم بنفسه. وكل جسم فهو مركّب الضرورة من جوهر وعرض. فنقول إن الإنسان، على سبيل المثال، جوهر قائم بنفسه ولكن تعتريه العديد من الأعراض (كالألوان والروائح) الملازمة للأجسام، ولا وجود لها من دونه.

[15] حسام الدين الآلوسي. *الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم*، 88–89 (بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 2005).

أوجدت الشمس والقمر (وهما معيارًا لقياس اليوم في التقويم الأرضي) في اليوم الرابع وفق النص التوراتي (التكوين 1: 14)، ويُشار كذلك في بعض الأحاديث النبوية إلى الخلق المتأخر للشمس والقمر (سنعالج هذا التراث بتوسع لاحقًا في هذا البحث).

على أي حال، هل يُعدّ "اليوم" عند الله كاليوم الذي يعيشه البشر، أم أن اليوم بألف سنة من أيام البشر كما تنصّ الآية القرآنية التالية: "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ" (السجدة: 5). وهو القول نفسه الذي يظهر في مدراش التكوين الكبير استنادًا إلى الجملة التوراتية "الذي ألف سنة عندك كيوم أمس الذي قد مرَّ" (المزامير 90: 4، بترجمة الفيومي) بأن اليوم الأرضي يشكّل ألف سنة عند الباري.[16] أم أنّ اليوم يُقدّر بخمسين ألف سنة وفقًا للآية: "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" (المعارج: 4). أم أنّ اليوم المذكور ما هو إلاّ تعبير عن حالة معينة لا يوم بالمعنى الزماني، كما يشير فخر الدين الرازي (هِراة – في أفغانستان حاليًا، ت.1210م).[17] وقد يكون القرآن

[16] *بريشيت ربا*، القصة 8: 2، وهو رأي الحاخام حما بن حنانيا؛ وكذلك القصة 19: 8 (طبعة ثيودور–ألباك، الجزء الأول، ص 57، 178). ويظهر في الترجمة الإنجليزية هناك، ص 56، 154. يعتبر مدراش التكوين الكبير (Midrash Genesis Rabbah) من أقدم المجاميع التفسيرية للحاخامات ويعود إلى القرون الأولى للميلاد.

[17] يقول: "وقد ذكرنا أنّ قوله تعالى (في ستة أيام) إشارةً إلى ستة أحوالٍ في نظر الناظرين، وذلك لأن السموات والأرض وما بينهما ثلاثة أيام، ولكل واحد منها ذات وصفة، فنظرًا إلى خلقه ذات السموات حالة، ونظرًا إلى خلقه صفاتها أخرى، ونظرًا إلى ذات الأرض وإلى صفاتها كذلك، ونظرًا إلى ذوات ما بينهما وإلى صفاتها كذلك فهي ستة أشياء على ستة أحوال. وإنما ذكر الأيام لأن الإنسان إذا نظر إلى الخلق رآه فعلًا، والفعل ظرفه الزمان، والأيام أشهر الأزمنة، وإلا فقبل السموات لم يكن ليل ولا نهار" (فخر الدين الرازي. *تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب* (بيروت: دار الفكر، 1981)، 25: 169.

قد ذكر رواية الستة أيام فقط لأنها الرواية التي كانت الشائعة آنذاك حول الخلق تسهيلًا من الخالق على عباده، ولغايات أخرى كما يشير الرازي في موضع آخر.[18]

عاشرًا، يتساءل المتكلم الثنوي[19] المجوسي ماردان فاروق (فارس، ت.935 بالتقريب)، في مصنَّفه "بيان تبديد الشكوك"، حول مسألة أمر إله التوراة: "ليكن نور" (التكوين 1: 3)، في عقيدة الخلق "لا من شيء." فيقول: إنْ كان الأمر كذلك، فقد وُجد العالم لا من شيء، لكن هذا يتعارض مع الأمر الإلهي الذي لا بد من أن يكون موجّهًا لشيء ما يمكنه أن ينصاع لتنفيذ الأمر. وعليه، فلا بد من أن يكون شيء آخر غير هذا الإله موجودًا معه، يأمره الله بالتشكّل بشكلٍ ما.[20] ففي هذه الجملة التوراتية يأمر الباري بإيجاد النور، فإما أن يأمر نورًا قائمًا، موجود مسبقًا، بالوجود وهذا باطل، أو لا يمكن للباري أن يأمر شيئًا بالوجود وهو غير موجود، "فإلى أي شيء يوجّه الأمر؟".[21]

وأخيرًا، ينتقل فاروق ويتساءل بشأن الخلق في "الأيام الستة"، ويقول إذا تمّ الخلق من خلال توجيه الأمر الإلهي، ولم تكن واسطة بينه وبين عملية الخلق، "فلماذا استغرق ذلك زمانًا امتد على مدار ستة أيام؟" ويضيف قائلًا إن الباري إن لم يكن قادرًا على الخلق إلاّ في مدة من الزمان، فكيف كان بمقدوره أن يخلق

---

[18] يقول الرازي: "أنه سبحانه ذكر في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام، والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم، فكأنه سبحانه يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان والأصنام، فإن ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذي خلق السموات والأرض على غاية عظمتها ونهاية جلالتها في ستة أيام" (المرجع السابق، 14: 104).

[19] عقيدة دينية تقوم على إنكار وجود إله واحد، بل تؤمن بوجود إلهين اثنين، أو مبدأين اثنين، هما الخير والشر، أو النور والظلمة، بخلاف الديانات الإبراهيمية الثلاث التوحيدية التي تؤمن بوجود إله واحد.

[20] صدر هذا المصنّف بالأصل باللغة الفارسية الوسطى التي يطلق عليها اسم اللغة الفهلوية والتي كانت معتمدة حتى الفتح الإسلامي لبلاد فارس. تتوافر ترجمة إنجليزية لهذا المصنّف. يُنظر:

Mardan Farrukh. "Sikand Gumanik Vigar." Translated by E. W. West. In *Pahlavi Texts, Part III*: *Sacred Book of the East*, 24: 117-251, 215-216. (Clarendon: Oxford University Press, 1885).

متاح على الرابط التالي: http://www.sacred-texts.com/zor/sbe24/index.htm.

[21] ليس فاروق الوحيد في طرح هكذا تساؤلات، سنرى خلال البحث رنين هذه التساؤلات وكيفياتها لدى الفلاسفة المسلمين أيضًا عند تأويل المقصود بأمر "كن فيكون."

شيئًا لا من شيء؟ ويظهر هذا التساؤل من خلفية أن الخلق في زمان يفترض وجود مادة مسبقة يجري عليها الزمان، خُلق منها العالم، في حين أن الخلق لا في زمان يجوز أن يكون لا من شيء.[22]

كان هذا البعد الجدلي الكلامي للمسألة، يُضاف إلى البعد الفلسفي لمسألة زمان خلق العالم، محط جدل ديني بين أتباع الديانات المختلفة، وبين أتباع المذاهب المختلفة ضمن الديانة الواحدة. وحتى نعي حجم هذه التساؤلات، وأهميتها، وإدراك المتكلمين والفلاسفة لها، ومدى صدى هذه الإشكاليات بين الديانات والطوائف المتنوعة، يجدر بنا تأمل تساؤلات ماردان فاروق بتمعّن. فبالإضافة إلى تساؤلاته السابقة، يعود ويطرق باب إشكالية تعريف اليوم المذكور، فيستطرد قائلًا: "أعود وأتساءل: إذا كان عدد الأيام يقاس بالشمس، إذن كيف تمّ قياس اليوم، فضلاً عن أسماء الأيام، قبل خلق الشمس، إذ يقول (اليهود) إن الشمس قد خلقت في اليوم الرابع، وهو يوم الأربعاء؟".[23]

من الواضح من هنا أن مثل هذه التساؤلات المنطقية كانت في صلب الجدل الديني، وخاصة بين الديانات الثنوية (كالمانوية وبعض أوجه المجوسية)، التي لا تقول بالخلق الإلهي بل تقول بالتطوّر والصراع والسيرورة الأزلية بين "النور/الخير" و"الظلمة/الشر". ويثبت ذلك حجم الصدى الذي خلّفته الإشكاليات المطروحة آنذاك.

وينطوي على هذه الإشكاليات المطروحة هنا أسئلة عديدة، أهمها: ما هو الخالق؟ وما هي أهم صفاته؟ وهل تتناهى قدرته أم لا؟ وهل أوجد الخالق العالم في "ستة أيام"، حسب ما جاء في بعض الآيات القرآنية والنصوص التوراتية؟ فإذا كان ذلك على هذا النحو، كيف يمكن تفسير التناقض بين قدرة الخالق المطلقة من ناحية، وحقيقة إيجاد العالم على امتداد "ستة أيام" من ناحية أخرى؟ ولماذا ذكر في التوراة والقرآن أن حدوث

---

[22] المرجع السابق، 217.

[23] المرجع السابق.

العالم استغرق مدّة "ستة أيام"؟ وما هو القديم (الأزلي)[24] في مقابل الحادث أو المُحدَث (المخلوق)؟ وما الغاية من الخلق في "ستة أيام" تحديدًا وليس في عدد آخر من الأيام؟ وإذا ما فُسّرت النصوص المقدّسة بخلاف ذلك، فكم احتاج خلق الباري للعالم، مدة مختلفة من الزمان أم دون زمان؟ وكيف يمكن تعريف كل منهما؟ كيف يمكن وصف العلاقة بين القديم والمُحدَث؟ وهل يتحرّك الخالق أم لا؟ إذا تحرّك وسكن فكيف يكون قديمًا؟ وكيف يكون العالم في هذه الحالة ليس بقديم قدم الخالق؟ وإذا كان قديمًا غير متحرّك فكيف للخالق أن يخلق ضمن إطار زماني ويتوقف عن ذلك؟ ما هو تعريف الزمان؟ كيف يمكن أن يبدع الخالق القادر على كل شيء الكون في مدة زمانية هو مُحدثها أصلًا؟ وهل وُجد الزمان قبل العالم؟ ومن ناحية أخرى، هل يعد الزمان أزليٌ أم مُحدثٌ؟ ما علاقة الزمان بالوجود؟ وكيف يمكن تعريف الحركة؟ وما علاقة الحركة بالزمان؟ وما هو المتحرّك من الموجودات؟ وما طبيعة "اليوم" المذكور في النصوص الدينية، يوم كأيامنا أم ليس مثلها؟ ما المقصود بعبارة "ستة أيام" إذا لم يوجد العالم بـ"ستة أيام" زمانية؟

أما مجموعة الإشكاليات الأخرى فتنتج عن تعدّد المفاهيم والعبارات التي وظّفها المتكلمون والفلاسفة في وصف حدوث العالم، وجميعها تنطوي على دلالات مغايرة بعضها عن بعض. فالإبداع (بمعنى الخلق "لا من شيء"، *Ex nihilo*) يختلف كليًا عن الخلق (بمعنى الإيجاد من شيء)، وكلاهما يختلفان عن التأليف والتركيب اللذين يوحيان بوجود أجزاء يُركّب منها جسم ما. كما وتختلف جميعها في دلالاتها عن الكون والفساد وغيرها من التنوعات الاصطلاحية المختلفة، تبعًا لمراتب ومستويات وتعقيدات الوجود المتنوعة.

---

[24] أزلي، أو قديم، هي صفة خاصة بالخالق، وفق الأدبيات اليهودية والمسيحية والإسلامية على العموم، وهي خلاف المخلوق. فالموجودات إما أنها مُحدثة أو حادثة، بمعنى مخلوقة، أو أنّها قديمة أي ليست مخلوقة ولا توجد في الزمان، والأزلي هو سبب وجود المُحدثات لكنه هو نفسه ليس له سبب أو علّة. والأزلي ما لا يجوز عدمه، فلا أولية له ولا نهاية لأنّه دائم الوجود على وجه الماضي والمستقبل. انظر مثلًا: فايز الداية (إعداد). *معجم المصطلحات العلمية العربية للكندي والفارابي والخوارزمي وابن سينا والغزالي*، 167 (بيروت ودمشق: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1990)؛ محمد علي التهانوي. كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1: 143، ط1، ترجمة عبد الله الخالدي، تحقيق علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان– ناشرون، 1996).

م

فضلاً عن وجود خلافات، حتى بشأن تفسير الوجود والعدم بالأساس. ويعود ذلك إلى وجود إرث فلسفي مفاهيمي كبير، فقد انشغل فلاسفة اليونان والعصور الوسطى كثيرًا في حصر المفاهيم وتعريف الأشياء.

يوظّف الفيومي اصطلاحات ومفاهيم عديدة لوصف عملية خلق العالم، فيشير مرةً أن الخلق تمّ في "آن"، وأحيانًا في "دفعة"، وتارةً "دفعة واحدة." وكذلك يشير إلى أن الباري أوجد جميع مخلوقات العالم "سويةً"، كما ويستخدم عبارة "نشوءًا واحدًا" في وصفه نشوء وحدوث العالم. فضلًا عن استخدام الفيومي عبارات أخرى في وصف زمان عملية الخلق، مثل "في وقتٍ واحد"، و"دفعة بلا مدّة،" فوق إشارته مرةً إلى خلق العالم في "ستة أيام."

علاوةً على سلة الاصطلاحات التي وظّفها الفيومي لوصف فعل الخلق، فإنه لا يتناول موضوع الخلق في فصلٍ أو جزء أو موضعٍ محدّد في أيٍّ من مصنّفاته. بل يترك الباب مفتوحًا على مصراعيه لتأويل بعض الفقرات والجمل والمفاهيم المتناثرة في مصنّفاته المختلفة حول مسألة خلق العالم، وهو ما يصعّب مهمة البحث في مذهب الفيومي. ويعمّق تعاطي الفيومي اللامنهجي مع مسألة الزمان في خلق العالم من صعوبة فهم مفاهيم الفيومي المستخدمة، ووفقًا لذلك، يصعب بناء مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم. يأتي البحث الحالي إلى المساهمة في بناء هذا المذهب استنادًا إلى نصوص الفيومي نفسه واعتماد المؤثرات الخارجية التي يمكن أن تكون ذات صلة بالغة بمذهبه.

يُلاحظ أن فلاسفة المسلمين، بعد إبراهيم بن سيّار النظّام، قد استعملوا في وصفهم لعملية الخلق عبارة "دفعة واحدة"، فضلاً عن كثير من العبارات الأخرى المشابهة تمامًا، مثل "في وقتٍ واحد" وغيرها من العبارات التي سيرد ذكرها كذلك على لسان الفيومي. وتؤيد أقدم الإشارات التاريخية فرضية ورود هذه المفاهيم في وصف

خلق الله للعالم على لسان النظّام لأول مرّة في الكلام والفلسفة الإسلامية. لذلك، ففي إطار توصيف وتحليل سياق الفيومي الثقافي، من المهم مناقشة دلالات ومضامين وسياقات توظيف هذه العبارات لدى المتكلمين والفلاسفة المسلمين الذين سبقوا الفيومي أو الذين عاصروه. ومن خلال الفهم التاريخي للاصطلاحات المستخدمة في وصف زمان خلق العالم، يكون البحث أكثر دقّة وعمقًا وأصالةً وأكثر مناعةً ضد آفة المفارقة التاريخية (Anachronism). وهذا لا يعني إلغاء فردانية الفيومي، بل تحليل المفاهيم التي يستخدمها الفيومي بناءً على العلاقات التي تنسجها جمل وفقرات النص بعضها ببعض، في إطار السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي الذي نشأ الفيومي بين جنباته.

يُراد بالخلق "دفعة واحدة"، حسب أحد التأويلات، خلق العالم وما فيه من الموجودات كما هي عليه، بهيأتها المعروفة، ليس بالتدريج وإنما بلمح البصر ودون زمان. فإذا مثّلنا خلق "السماء" و"الأرض" حسب هذا التأويل، يعني ذلك أن الباري خلقهما معًا دون أن يسبق جزء منها الآخر بلا زمان. أي أن "السماء" و"الأرض" خلقتا معًا بلا تدرّج وبدون زمان، ولم ينشأ أحدهما ثم لاحقًا المكوَّن الآخر. وتجدر الإشارة إلى أن وفق هذا التأويل، فالمقصود هنا بـ"السماء"، كل ما هو خارج الأرض بما يشمل ذلك من أجرام وأفلاك، والمقصود بـ"الأرض" اليابسة وما بداخلها وما عليها من أحياء ونبات وجماد.

وحسب أحد التأويلات الأخرى، فإن دفعة واحدة تعني خلق العالم دون تأخر أو تقدّم جزء على آخر، كالتفسير السابق، ولكن بزمان. فعندما يُقال خلقت السماوات والأرض دفعة واحدة، فإن ذلك يعني خلق السماء، أو "السماوات"، والأرض مع بعضها البعض، بخلاف التدرّج، دون تقدم أحدها على الآخر، بنفس اللحظة أو في جزء من الزمان. فلم يُخلق جزء من العالم في زمان، ثم خلق الآخر في زمان لاحق (خلق متقدّم وخلق متأخّر). بعبارات أخرى، فإن دفعة واحدة تعني الخلق سوية في جزء من الزمان وليس بلا زمان.

لكن من ناحية أخرى، يُلاحظ أنّ ابن كثير (دمشق، ت.1373م)، على سبيل المثال لا الحصر، في تفسيره لآية "إنّما قَولُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْن" (النحل: 40)، يستعمل عبارة "دفعة واحدة" بمعنى عبارة "مرة واحدة" دون تكرار.[25] ومرة واحدة لا تعني بالضرورة الخلق دون زمان، وإنما الخلق في فعلٍ واحد وليس بعدة أفعال متتالية، ربّما يستغرق هذا الفعل مدّةً زمانية معينة وربما لا يستغرق زمانًا بتاتًا. لكن يسلّم هذا المفهوم بأن الباري فعل الخلق بضربة واحدة، فعل واحد سواء بزمان أو بغير زمان، لكن ليس على التدرّج والتتالي.

وربما يراد بالخلق دفعة واحدة خلق العالم كلّه بكل أجزائه كما هو عليه الآن، بهيئته المعروفة، أي أنه لم يوجد بصيغة أولية، ثم تطوّر إلى هيئته الحالية. قياسًا على السماء والأرض، فربما يُقصد بخلقهما دفعة واحدة إنما نشوؤهما من البداية على هذه الهيئة. وليس بالضرورة أن يكون لهذا التفسير أي دلالة زمانية.

يوظف بعض الفلاسفة المسلمين مصطلح دفعة واحدة، مثل يعقوب بن إسحق الكندي والفارابي باعتباره يحمل دلالتين. تشير الدلالة الأولى إلى خلق الموجودات كما نشاهدها، دون تدرج في الإيجاد، فعندما يقال بالخلق "دفعة واحدة" فإنما يراد بها ظهور الشيء المخلوق على ما هو عليه دون خلق جزء تلو الآخر بالتدريج، فالشجرة خلقت "دفعة واحدة" بجذورها وأغصانها وورقها وثمارها تمامًا كما نراها أمامنا. أما الدلالة الأخرى

---

[25] يقول ابن كثير حرفيًا: "ثم أخبر تعالى عن قدرته على ما يشاء، وأنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وإنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له: "كن"، فيكون، والمعاد من ذلك إذا أراد كونه فإنما يأمر به مرة واحدة، فيكون كما يشاء، كما قال: "وما أمرنا إلا واحدةٍ كلمح البصر" (القمر: 50)، وقال: "ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفسٍ واحدة" (لقمان: 28)، وقال في هذه الآية الكريمة: "إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" (النحل: 40) أي: أن يأمر به دفعة واحدة فإذا هو كائن، كما قال الشاعر: إذا ما أراد الله أمرًا فإنّما يقول له: "كن"، قولة فيكون أي: أنه تعالى لا يحتاج إلى تأكيد فيما يأمر به، فإنه تعالى لا يمانع ولا يخالق، لأنه "هو" الواحد القهار العظيم، الذي قهر سلطانه وجبروته وعزته كل شيء، فلا إله إلا هو ولا رب سواه" (أبو الفداء إسماعيل ابن كثير. *تفسير القرآن العظيم*، 4: 571–572، حقّقه سامي بن محمد السّلامة (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999).

فتشير إلى الفعل دون زمان، بمعنى الفعل بلا زمان، أي أفعال الخالق تُرفع عنها الحاجة إلى زمان لتتم فيكون الفعل دون زمان.

يعقّد تنوّع التفاسير والدلالات الممكنة للمفاهيم التي يستخدمها الفيومي مهمّة بحث مذهب الفيومي في زمان خلق العالم. وتصعّب محاذير إسقاط معاني المفاهيم كيفما يوظفها الفلاسفة الآخرون على الفيومي، أو الانزلاق إلى الخصوصية والفردانية على حساب السياق، من مهمة الباحث. تقتضي الدقّة تلمّس الحس الخاص الذي تحسّس به الفيومي هذه المفاهيم، وما قد يضيفه فهمه الخاص، وفي ذات الوقت يجب إيلاء السياق أهمية كبيرة.

تثير هذه الإشكالية مجموعة أسئلة إضافية:

ما معنى الخلق مقابل الإبداع والتركيب والتأليف؟ وماذا يكون ويفسد من الكائنات؟ مما يكون الخلق، ومما يكون التأليف؟ وما مستويات ومراتب الوجود المختلفة؟ والأهم من ذلك، كيف استخدم الفيومي هذه العبارات المتنوّعة، وما الدلالات التي منحها لها؟ وكيف وفّق الفيومي بين التراث الديني النقلي (وأقصد هنا ما يصطلح عليه في المعتقد اليهودي "التوراة الشفوية" التي تعتبر كتبًا مقدسة) حول مسألة زمان خلق العالم من جهة، والتراث العقلاني الوافد إلى اليهودية الذي يرى تناقض ذلك مع فكرة تسامي الخالق وتنزيهه عن العالم الدنيوي وحدوده واستحالة خلق العالم ضمن إطار زمني معين، من جهة ثانية؟

هل تشير كل هذه العبارات إلى مذهب محدّد في مسألة زمان خلق العالم، أم أنّها تعبّر عن تخبّط في تصوّر الفيومي نفسه لمسألة الزمان في خلق البرية؟ وما في الفروقات التي تنطوي عليها العبارات السابقة التي

استخدمها الفيومي؟ وفي أي سياقٍ يمكن فهم فلسفة الفيومي؟ وهل توجد دلالات زمانية تحيط بكل العبارات التي يوظّفها الفيومي في وصف مسألة الزمان في خلق العالم؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى بناء تصوّر الفيومي حول مسألة الزمان في عملية الخلق من خلال تتبّع أطراف الخيوط التي تركها هنا وهناك، في محاولة لربطها معًا للكشف عن مذهبه بخصوص الزمان في خلق العالم، وذلك ضمن علاقات التأثر والتأثير والتفاعلات مع المحيط الإسلامي والفلسفة اليونانية، التي شكّلت بمجملها العناصر الأساسية التي استقى منها الفيومي فلسفته وتفسيراته، إلى جانب تأويله لأجزاء من التراث اليهودي. ولذلك يهدف البحث إلى الموازنة بين نصوص الفيومي، باعتبارها إبداعًا خاصًا فرديًا، ودراسة مذهبه ضمن هذه النصوص، وبين السياق الثقافي والتاريخي الإسلامي الذي انتمى إليه الفيومي وشكّل جزءًا أساسيًا وفاعلًا منه، ولم يكن ليستطيع أن يكتب نصوصه هذه بمعزل عن هذا السياق الذي وجد نفسه متشابكًا معه ومتورطًا فيه.

يهدف البحث كذلك إلى إبراز مدى التفاعل والتأثير المتبادل الحاصل بين الفيومي، باعتباره فيلسوفًا يهوديًا، بصورة خاصة والفلاسفة والمتكلمين اليهود على العموم من ناحية، وبين الفلاسفة والمتكلمين المسلمين من ناحية أخرى نتيجة انتماء الطرفين إلى بيئة وظروف تاريخية وشروط فكرية بل وثقافة واحدة أنتجت الكلام والفلسفة. إذ لا يمكن قراءة الفيومي بمعزل عن الإنتاج الفلسفي والكلامي الإسلامي الذي خرج الفيومي من بين ثناياه. كما ويهدف البحث إلى الكشف عن السبل العقلانية التي اعتمدها الفلاسفة والمفسّرين اليهود، بدءًا من القرن التاسع – وتحديدًا مع ظهور المقمّص وإسحق الإسرائيلي – وبصورة خاصة منذ ظهور الفيومي،

بغية التعامل مع حالة التخبّط الفكري الذي اجتاح المجتمعات اليهودية نتيجة نشوء مدارس فكرية يعتمد جلّها العقل في مناقشة الإيمان الديني وعناصر المجتمع المثالي.

لذلك، اختار الفيومي، وغيره من أبناء عصره (كالقرقساني) ومن جاء بعده من الفلاسفة والمفسّرين والمتكلّمين، خوض الغمار في محاولة للتوفيق بين الروافد الفكرية العقلانية والموروث الديني النقلي والنصّ المقدّس. بعبارات أخرى، فقد هدف إلى تجديد الفكر الديني بما يتوافق مع الفكر العقلاني بهدف الحفاظ على الهوية اليهودية من الاندثار، الأمر الذي تطلّب بالضرورة الانفتاح على الثقافات والنقاشات والأفكار والتيارات والمذاهب السائدة.

منهجية البحث

يستند البحث إلى منهجية تحليل النصوص (textual analysis)، إذ يقوم البحث على قراءة كتابات الفيومي بصورة متعمقة ومتأنية وتحليلية. من خلالها يمكن تحديد المواضع العينية التي ذكر فيها الفيومي مسألة الزمان في الخلق، وتحليل هذه الفقرات ضمن علاقتها ببعضها البعض باعتبارها تقدّم بمجموعها مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم. وتعالج هذه الفقرات على مستويات عدّة، أولها المستوى اللغوي والمفاهيمي داخل كل فقرة في إطار فهم المضمون، ومن ثم التعامل مع مضامين هذه الشذرات على صعيد التناقضات أو الانسجام فيما بينها. نشأ هذا السعي من الحرص على عدم تفسير مذهب الفيومي بإسقاط مفاهيم فلاسفة آخرين عليه، خشيةً من إلغاء الإبداع الشخصي للفيومي، ومن ثم يصبح نتاج البحث تكرارًا واستنساخًا لما جاء به الفلاسفة قبل الفيومي. لذلك، أقوم بمقارنة مذهب الفيومي واصطلاحاته مع السابقين له بعد الوصول إلى نتائج مذهب الفيومي من خلال تحليل نصوصه فقط.

تعتمد عملية التحليل هذه، على مستوى النص نفسه، على حلقة أوسع، تمنح البحث خلفيات ضرورية لا يمكن فهم نصوص الفيومي بدونها، وهي السياق الفكري والفلسفي الذي خرج الفيومي من بين ثناياه. لذلك، ستقدم نبذة حول النقاشات الإسلامية التي دارت في مسألة زمان خلق العالم، باعتبار هذه النصوص تشكّل الأرضية التي نمت فلسفة الفيومي عليها. ومن ثم يُصار إلى تحليل شذرات الفيومي حول مسألة الزمان في خلق العالم في ضوء النقاشات الإسلامية التي تشكّل السياق الثقافي والفكري الأشمل للفيومي.

يعتمد البحث نهجًا استقرائيًا في بنائه لمذهب الفيومي، إذ يتم جمع اللّبنات الفكرية المشكّلة لمذهب الفيومي الخاص بمسألة الزمان في خلق العالم لبنة بعد الأخرى، مجادلة تلو الأخرى، حتى نخرج بمبادئ عامة وأساسية وبناء مذهب الفيومي بهذا الخصوص، جزءًا تلو الآخر، حتى يظهر في الختام البناء النظري متكاملًا. فنبدأ بدلائل الفيومي على خلق العالم، ثم وجود خالق، ثم الخلق لا من شيء، ثم تعقّب تشكّل مسألة الزمان في خلق العالم الوارده في نصوصه، ومنها إلى تعريف الفيومي للزمان في الخلق، وتفسيره لعقيدة أيام الخالق التوراتية الستة، ثم تعقّب مصادر مذهب الفيومي، في المقابل، الخاصة بمسألة الزمان في خلق العالم.

فضلًا عن محاولة البحث عن إشارات وشذرات الفيومي ومذهبه في هذه المسألة وانعكاسها في مصنّفات عصره، أو العصور القريبة منه، بغية توضيح الجوانب الغامضة من مذهب الفيومي حول هذه المسألة. إنّ العثور على إشارات وشذرات، ولو قليلة، إلى مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم تساعدنا في فهم فلسفته بهذا الخصوص في ظل شُح، ربما الأدق، زهد الفيومي في نقاش المسألة قيد البحث.

كذلك، يعتمد البحث الحالي على مراجعة الأدبيات الثانوية حول مسألة الزمان في خلق العالم، إسلاميًا ويهوديًا بشكل عام، وحول العالم الفكري وتوجّهات الفيومي المختلفة وخاصة بكل ما يتصل بمسألة الخلق

بشكل خاص. تهدف مراجعة الأدبيات ونقدها إلى الكشف عن المدى الذي وصلت إليه هذه الأدبيات في الإجابة عن أسئلة البحث، والكشف عن أوجه القصور الكامنة فيها، حتى يستكمل البحث ما وصلت إليه هذه الدراسات والبناء عليها وسدّ الفراغات وأوجه القصور الكامنة فيها.

أهمية البحث

يعود جزء كبير من أهمية البحث إلى حقيقة أنه يكشف عن مذهب سعيد الفيومي – الذي يُعدّ أول متكلم يهودي يتقلّد منصبًا رفيعًا (رئيس أكبر مدرسة دينية في العالم اليهودي ومقرها في بغداد في القرن العاشر) – الخاص بمسألة الزمان في خلق العالم دون إغفال الخلفية الجدلية والفلسفية والثقافية الإسلامية والعربية التي نشأ الفيومي في ظلّها.

كما وتعود أهمية البحث إلى مناقشته مسألة لاهوتية فلسفية من أهم مسائل علم الكلام والفلسفة في العصور الوسطى، لأنها تمسّ أهم ما يتميّز به الخالق حصرًا كالقِدم، والقدرة المطلقة، والخلق والإيجاد والإبداع من العدم، والتي تعتبر جميعها من المسائل التي لا يتّصف بها إلاّ الخالق علّة[26] باقي الموجودات. ولا يمكن نقاش مسألة زمان خلق العالم بمعزلٍ عن بحث ماهية الخالق وما يميّزه عن الخليقة.

فضلًا عن أن حيثيات مسألة الخلق تؤسّس للعلاقة فيما بين الخالق والمخلوقات، التي تعتبر من أهم المسائل العقدية واللاهوتية. إن اعتناق مذهب وجود خالق، وكذلك الاعتقاد بوجود عملية خلق، وما يُبنى على ذلك

[26] العلّة هي سبب حدوث شيء آخر، وتتقدم العلّة على المعلول في الوجود، وعن العلّة يوجد المعلول. لذلك، لا بُد من وجود العلة حتى توجد عنها الموجودات، فوجود المعلول يتوقف على العلّة. يُنظر: جيرار جهامي. *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، 500–511 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998).

من تمايزات بين الطرفين، يؤسّس الأرضية للعديد من الأفكار الأخرى حول الطبيعيات والإلهيات، وبالتالي لا مفر من مناقشة هذه المسألة الحيوية قبل الولوج إلى مناقشة أي بعد آخر للعلاقة بين الباري والبريّة.

كما تشهد مسألة الزمان في خلق العالم على نقص[27] بالغ ومستهجن في الأدبيات البحثية على نطاق الكلام والفلسفة اليهودية على العموم،[28] وعلى نطاق سعيد الفيومي على وجه الخصوص. لذلك، يُسهم البحث في رفد هذه المساحات المظلمة غير المستكشفة من المواضيع الفلسفية بدفعة معرفية تأسيسية استهلالًا وتحفيزًا لأبحاث مستقبلية أوسع وأكثر انتشارًا حول مسألة الزمان في خلق العالم في "ستة أيام". كما أن غياب الأدبيات البحثية حول مسألة ذات أهمّية كهذه يُعد من أهم الحوافز الأكاديمية للكتابة.

كما ويساهم البحث الحالي في تبيان المساعي الرامية إلى التوفيق بين العقلانية عمومًا، والفلسفة خصوصًا، من جانب، وبين العقيدة الدينية من جانب آخر، والآليات التي اعتمدها هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون في هذا المسعى، وهو المسعى ذاته الذي طغى على الفكر الإسلامي والمسيحي واليهودي في الآداب العربية، منذ مطلع القرن الثامن واستمر حتى القرن الثالث عشر الميلادي بالتقريب على أقل تقدير، إذ اكتسبت هذه العملية طابعًا منهجيًا وواعيًا.

---

[27] سنعالج مسألة نقص الأدبيات في فصل مراجعة الأدبيات لاحقًا في البحث، لكن ركّزت جميع الأبحاث في هذا السياق إجمالًا على مسألة أزلية العالم وحدوثه، وكذلك على مسألة خلق العالم من مادة قديمة أو "لا من شيء".

[28] يعتبر المفكر والباحث العراقي حسام محي الدين الألوسي أوسع وأشمل ما كتب في هذا الموضوع أكاديميًا بما يتعلّق بالتراث الإسلامي. يُنظر: حسام محي الدين الآلوسي. *مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي: القرآن، الحديث، التفسير، علم الكلام*. ترجمة باسمة جاسم الشمري (بغداد: بيت الحكمة العراقي، 2008). فيما يلي تفاصيل الكتاب بلغته الإنجليزية الأصلية (هي النسخة التي اعتمدتها لأنني لم أنجح بالوصول إلى الترجمة العربية) : Husam Muhyi al-Din Al-Alousi. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam*, Ph.D. Dissertation (Cambridge University, Cambridge 1966). وكذلك نفس الكاتب. *حوار بين الفلاسفة*، مرجع سابق؛ ونفس الكاتب، *الزمان في الفكر*، مرجع سابق.

أضف إلى ذلك، يساهم الموضوع المقترح في الكشف عن السياق الثقافي الواسع الذي ميّز فكر وثقافة اليهود في ظل الإسلام في العصور الوسطى، وكذلك قضايا وخصائص هذا الفكر وهذه الثقافة التي تختلف تمامًا عن التراث اليهودي الأقدم وشروطه التاريخية. بعبارات أخرى، تكمن أهمية تناول هذه المسألة (الخلق في ستة أيام) في فهم سيرورة صياغة العقيدة اليهودية من جديد في قالب ينجز التوافق بينها وبين المناهج العقلانية عمومًا، والفلسفة العربية والإسلامية التي نشأت في حضن هذه الحضارة خصوصًا.

تكمن أهمية دراسة الأنماط الفكرية العقلانية الجلية في مؤلفات الفيومي في أنها تختلف عن الخصائص السائدة في يهودية ما قبل الإسلام، التي شكّلت الأسطورة والنقل أهم سماتها، وذلك خلافًا للسمة الأساسية في مرحلة الكلام والفلسفة اليهودية التي شكّل العقل حجر الزاوية والأساس الذي قامت عليه العقيدة والمنظومة الفكرية اليهودية في تلك الحقبة. لذلك، تمنحنا دراسة إشكالية الزمان في الخلق فرصة تسليط بعض الضوء على هذه المسألة المثيرة، كحالة دراسية من استكشاف التمايزات وحدود الوصل والقطع التي تكتنف علاقة يهودية ما قبل الإسلام ويهودية ما بعده، وكذلك يهودية الوقت الحاضر، على الرغم من ارتكازها إلى النصوص المقدّسة ذاتها. ومن شأن هذا التوجّه أن يُعزّز طرح كليفورد غيرتز القائل بأن نفس النص الديني يُؤول ويُفسّر ويُعبّر عنه بطريقة مغايرة في كل سياق ثقافي واجتماعي وتاريخي مختلف. بعبارات أخرى، يعتقد غيرتز أن النصّ الديني إنما هو نصٌّ تاريخيٌ يخضع لمختلف السياقات الزمانية والاجتماعية والثقافية وغيرها. لذلك، يحمل نفس النص دلالات ومضامين كثيرة تجعله قابلاً للتوفيق والتكيّف مع كل بيئة ثقافية، بحيث يُعبّر عن النص، بل ويُفهم، بشكل مختلف حسب العناصر والمركّبات الثقافية والشروط التاريخية الحاضرة في كل سياق.[29]

[29] يُنظر:

يمكننا كذلك، عبر البحث الحالي، تلمّس عمق أثر الفلسفة اليونانية في الفكر الفلسفي والديني الإسلامي واليهودي الذي يظهر في أبهى صوره في فكر الكندي والفارابي الفلسفي، ثم ما تلاهما من فلاسفة ومتكلّمين مسلمين ويهود ومن ضمنهم الفيومي نفسه. وبينما كان المتكلمون المسلمون واليهود في بداية الأمر على اتصال كبير بالنصوص الدينية المقدّسة، فإن المتكلمين والفلاسفة اللاحقين باتوا، في أعقاب ترجمة عدد كبير من الأعمال اليونانية، أقرب إلى الفلسفة اليونانية منه إلى النصوص المقدّسة، بمعنى أنهم باتوا فلاسفة أكثر من كونهم متكلّمين.

من شأن تناول مسألة الخلق في "ستة أيام" أن يُضيف إلى النقاش المستمر حول تعريف علم الكلام والفلسفة، وتحديد ملامحهما وخصائصهما على المستوى النظري، وبعض العوامل التي ارتبطت بنشأتهما، وأخيرًا علاقتهما بعضها ببعض. وإن كان البحث لا يركّز على تعريف علم الكلام والفلسفة، إلاّ أن تناول مسألة الخلق في "ستة أيام"، كنموذج للنقاشات الفلسفية والجدلية، تجعل القارئ قادرًا على استنتاج تصوّر ما حول علم الكلام والفلسفة في العصور والوسطى وخصائصهما.

يُشكّل هذا البحث قاعدة ضرورية من أجل تشجيع الأبحاث العربية بخصوص فلسفات العصور الوسطى، والفلسفة اليهودية تحديدًا، إلى جانب تمهيد الطريق أمام البحث في مسألة الزمان في خلق العالم، ومسائل فلسفية أخرى ضمن الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى. ويساهم ذلك في تطوير حقول الدراسات الفلسفية وعلم الكلام في العصور الوسطى على العموم، والفلسفة اليهودية وعلم الكلام اليهودي على وجه الخصوص، في الأوساط العربية تحديدًا، خصوصًا وأن هذا التراث يعتبر تراثًا عربيًا بامتياز.

Clifford Geertz. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (London and Chicago: University of Chicago Press, 1971).

من شأن البحث الحالي توثيق حالة، هي حالة اليهود العرب في ذروة العصور الإسلامية، تقدّم لنا صورة مغايرة تمامًا لما فرضته التعميمات الصهيونية الكولونيالية من ناحية، الذي نتج عن حالة الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في العصر الحديث من ناحية أخرى. فقد خلقت هذه الكولونيالة حالة توتّر شديد بين المركّب اليهودي من جهة، بوصفه غربيًا بامتياز، وبين المركّب العربي من جهة أخرى، بوصفه شرقيًا بامتياز.

بما يتعلّق بالبحث الحالي، فإن هذه التعميمات الصهيونية يُقصد بها تحديدًا فوقية الانتماء العرقي اليهودي تاريخيًا، وسلامة النقاء اليهودي العرقي والثقافي على مدار التاريخ باعتباره "الشعب المختار"، وتوقه الدائم والثابت لما يسمّى "أرض إسرائيل". إن توثيق حالة اليهود العرب في تلك المرحلة، التي أعقبت المرحلة التأسيسية اليهودية مباشرة، يثبت أن يهود تلك المرحلة عربٌ لغةً وانتماءً وثقافةً، يشكّلون مركبًا أصيلًا من مركّبات الثقافة العربية وجزءًا فاعلًا من نسيج المجتمعات العربية.

أما ما نتج عن الحالة الكولونيالية، فيتمثّل تحديدًا في تشويه الوعي العربي الذي لم يعد يهضم فكرة اليهودي العربي باعتبارها حالة طبيعية أصيلة تجمع بين مركّب ديني وقومي، كما يمكن جمع صفتي مسلم أو مسيحي وعربي. ويُعدّ هذا الشعور أحد مخلفات الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين على وجه الخصوص. في حين تساهم دراسة من هذا النوع في المصالحة المتجدّدة بين المركّب العربي واليهودي، وتثبت أنهما يلتئمان بكل سهولة كما يلتئم الإسلام والمسيحية مع الصفة القومية العربية.

كذلك، فقد أفضى الصراع العربي الصهيوني كذلك إلى اختفاء الرغبة والشعور بالحاجة إلى دراسة التراث اليهودي العربي، ربما بسبب النظر إليه كعنصر غريب. إلى جانب ذلك، فإن المؤسّسات الصهيونية تغفل هي الأخرى هذا التراث، لأنه يقوّض بعض الأسس التي تستند إليها وخاصة تلك التي تقول إن الهوية

اليهودية فوق تاريخية، وأن "اليهودية" تنتمي إلى الثقافة الغربية. غير أن الحركة الصهيونية تستحضر بعض أجزاء هذا التراث العريق بشكل انتقائي، وتستخدمه بشكل تعسّفي لدعم الافتراضات والاعتبارات التي تتأسّس عليها.

حدود البحث

تقتصر حدود البحث على مناقشة مسألة الزمان في خلق العالم، أولًا، كما يفسّرها الفيومي في شذراته ذات الصلة، وثانيًا، استنادًا إلى المناقشات الإسلامية حول المسألة في الفترة السابقة والمعاصرة للفيومي باعتبارها الخلفية الثقافية والفلسفية. ويستدعي ذلك عودة إلى الوراء قليلًا إلى مذهب أرسطو في الطبيعيات والعلم الإلهي، وكذلك مذاهب الفلاسفة الأفلاطونيّين المُحدثين، لأن هذين الرافدين يعتبران من أهم الروافد الفلسفية في العصور الوسطى على وجه العموم.

أما جغرافيًا، فيقتصر البحث على بلاد ما بين النهرين، البصرة مهد علم الكلام الإسلامي، وبغداد تحديدًا حيث أقام ونشط الفيومي. يقودنا تتبع مصادر الفيومي الفلسفية إلى الذهاب أبعد من ذلك جغرافيًا، ولكن ذلك يقع خارج نطاق البحث الحالي. أما زمانيًا، فيتناول البحث بالأساس شخصيات فلسفية عاشت بين القرنين الثامن والعاشر للميلاد، وهي مرحلة من أهم مراحل الإنتاج الفكري والفلسفي الإسلامي واليهودي، والتي ازدهرت لاحقًا على نطاق أوسع.

مواطن قصور البحث

يُعدّ التراث المسيحي العربي والسرياني، بصورة خاصة، من أهم الروافد التي ساهمت في نشوء وتطوّر التراث الفكري الإسلامي الذي ترك آثاره ومن ثمّ على التراث اليهودي. إلاّ أن تناول هذا التراث الغزير كان يمكن له أن يوسّع نطاق البحث الحالي. كما وأن مقصدنا في البحث هو التركيز على التراث اليهودي، لا على مصادر التراث الفكري الإسلامي. يضاف إلى ذلك، أن العديد من المحدوديات الشرعية قد قيّدت المفسّرين والمفكرين اليهود من الانكشاف على التراث المسيحي والتأثر به، ولهذا فقد كان التراث الإسلامي كواسطة نقل وتأثير بين هذين التراثين. ومن الجديد بالذكر كذلك، أن العديد من المخطوطات السريانية ذات الصلة لم تُحقّق بعد ولا نقلها إلى اللغات السائدة حاليًا، كمصنّفات يوحنان من دارا (دارا – العراق، نشط في النصف الأول من القرن التاسع)، ويشوع بار نون (بيت دبارا، بجوار الموصل، ت. 828م) وموسى (موشي) بار كيفا (Moses bar Kepha) (نشط في الموصل، ت. 903م) وغيرهم الكثير.[30]

إن العديد من التراث المسيحي المكتوب باليونانية، حتى وإنْ لم يُنقل إلى العربية، إلاّ أن بعض أفكاره وأدواته قد انتشرت مشافهة عبر المناظرات والجدل الديني ووصلت إلى أسماع المفسّرين والمفكّرين المسلمين واليهود كذلك. إلاّ أن أساليب الاقتباس والإحالة التي كانت سائدة في ذلك العصر لا تسعفنا في معرفة مصادر كل مفكّر ومفسّر.[31] وعلى الرغم من ذلك، لم نغفل عن أهم الفلاسفة المسيحيّين المؤثرين في الفلسفة الإسلامية

---

[30] للاستزادة حول التراث السرياني الفلسفي والتفسيري، يُنظر: إفرام يوسف. *الفلاسفة والمترجمون السريان*، ترجمة شمعون كوسا (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010).

[31] يُنظر، على سبيل المثال:

Miriam Goldstein. "Introduction." In *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. 1-10. Edited by David M. Friedenreich and Miriam Goldstein (Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 2012); Tzvi Langermann. "An Early Jewish Defence of Creationism." In *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries*. 115-147. Edited by H. Ben Shammai and Sh. Shaked (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2013); Sarah Stroumsa. "Citation Tradition: On Explicit and Hidden Citations in Judaeo-Arabic Philosophical Literature." In *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture: Proceedings of the Sixth*

واليهودية، فقد تطرقنا في البحث إلى الفيلسوف يحيى النحوي (الإسكندرية، ت.570م) الذي كان حلقة وصل مهمّة بين التراث اليوناني والعربي الإسلامي، وقد تمتّع بشدّة تأثير كبيرة على مستقبل الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميّين على العموم.

أما موطن القصور الأهم لهذا البحث، فيتمثّل في حقيقة أن العديد من بعض مخطوطات الفيومي لم تحقّق ولم تنشر بعد. كذلك، فقد نقل العديد من المفسّرين اليهود الآخرين المعاصرين للفيومي واللاحقين له، وخاصة القرقساني، ولم تحقّق مصنّفات هؤلاء ولم تنشر بعد، الأمر الذي يقيّدنا من الانكشاف على ما جاء فيها.

مراجعة الأدبيات

حول مسألة زمان خلق العالم عمومًا ونظرية الفيومي خصوصًا

يجدُ القارئ عددًا من الدراسات والأدبيات المهمّة حول الفلسفة اليهودية عمومًا، وعددًا آخر أقل حول سعيد الفيومي وفلسفته وحياته وفكره بشكل خاص، إلاّ أن المكتبة بجميع لغاتها تعاني من نقص كبير في الأدبيات التي تعالج مسألة الزمان في خلق العالم عمومًا، ومذهب الفيومي في هذه المسألة خصوصًا.[32] وإذا ما تناول الباحثون مسألة الخلق لدى الفيومي، فإن مساهماتهم يغلب عليها الإيجاز وقلّة السند وضعف التحليل. بل إن غالبية الباحثين يمرون مُرور الكرام على مسألة ذات أهمّية شديدة كعقيدة الخلق في "ستة أيام"، أو ما يمكن تسميته بمسألة الزمان في خلق العالم.

Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies. 167-178. Edited by J. Blau and D. Doron (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2000). [Hebrew]

[32] يُناقش الفيومي وفلسفته غالبًا في كتب عامة حول الفلسفة والكلام اليهودي وتطوّرهما في العصور الوسطى، وإن وجدت أدبيات مُخصّصة لمناقشة الفيومي، فمعظمها كان قاصرًا عن مُعالجة مسألة الخلق لدى الفيومي وتحديدًا مسألة الزمان في خلق العالم.

وفي المكتبة العربية تحديدًا، لا تكاد تعثر على أدبيات بحثية حول الفلسفة والكلام اليهودي على العموم، وحول سعيد الفيومي بشكلٍ خاص، وتنعدم حول مسألة مذهب الفيومي في مسألة زمان خلق العالم. مع أن الكاتب العربي لا بدّ أنّه الأجدر بتحقيق هذا التراث العربي ودراسته وتمحيصه.

يُلاحظ المرء أن معظم الأدبيات المعاصرة حول الفيومي تعالج، إذا ما تناولت مسألة الخلق، ناحية براهين الفيومي على حدوث العالم، وكذلك جانب الخلق من العدم أو "لا من شيء"، بعمق أكثر من غيرها من جوانب مسألة الخلق، في حين لا تعالج معظم هذه الأدبيات جوانب أخرى للمسألة مثل إشكالية الخلق في زمان. ولربما يُعزى ذلك إلى وضوح مذهب الفيومي لمسألتي حُدوث العالم والخلق لا من شيء وتناولهما بشكل منهجي، مقابل الغموض الشديد الذي يكتنف مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم الذي لم يتناوله بشكل متّصل ومنهجي.[33] ولربما كذلك بسبب موقف أيديولوجي أو إيماني ديني مسبق يجعل الباحث غير قادر على رؤية ما يُناقض مذهبه وتصوّراته حول الخلق في "ستة أيام".

ومن بين الأعمال البحثية النادرة باللغة العربية حول الفيومي كتاب "علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي نموذجًا" للباحث المصري يحيى ذكري. يتناول الكاتب العديد من الجوانب الفكرية لسعيد الفيومي، ويتضمّن مداخلة الفيومي بشأن مسألة الزمان في الخلق، ويتناول بشكلٍ موجز جدًا مسألة الخلق دون سبر غور موقف الفيومي بشأن مسألة الزمان في خلق العالم. ففي حين يعرض الكتاب نُبذة حول حياة الفيومي ومؤلفاته، ويناقش نظرية المعرفة، وكذلك الجدل اللاهوتي لدى الفيومي، ومذاهبه في الوحدانية والعدل والنبوّة

---

[33] يقول الباحث ساموبلسون حول عدم معالجة الفيومي لمسألة الخلق بوضوح ومنهجية ما يلي: "تُعد عقيدة الخلق المصدر المنطقي لنقاش الفيومي حول كل هذه العقائد (المقصود العقائد اليهودية الأساسية مثل الوحي ووحدة الله والخلق)، فعقيدة الخلق بالنسبة إلى الفيومي هي العقيدة الأكثر أساسية في الإيمان اليهودي. وإخفاقه في سرد قصّة تفصيلية للخلق لا يعود لقلّة أهميتها، بل لأن عقيدة الخلق في عالم الفيومي لم تكن نسبيًا محط جدل". يُنظر:

Norbert M. Samuelson. *Judaism and the Doctrine of Creation*, 90 (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994).

والأخلاق والسياسة، وأثره في الفكر اليهودي اللاحق، فإنّ ما يخُصّنا نقاشه حول خلق العالم عند الفيومي في الفصل الرابع من الكتاب.

يبدأ الكاتب نقاش مسألة الخلق بشرح براهين الفيومي الأربعة حول حُدوث العالم، وهي دليل النهايات والتركيب والأعراض والزمان.[34] ويُناقش الكاتب في نفس الفصل كذلك براهين الفيومي على حُدوث العالم لا من شيء، وإثبات تنزيه الخالق عن المخلوقات، وعدم شبه المخلوقات بالخالق مُطلقًا، ومن بين كل ذلك يُخصّص الكاتب نحو صفحة واحدة يتيمة لعلاج مسألة خلق العالم في زمان.

يُطلعنا الكاتب في سطور قليلة، يشوبها الكثير من الضبابية وقلّة السند والبراهين والتحليل وعجز كبير في مُعالجة دلالات الاصطلاحات المستخدمة بحساسية علمية ضرورية، على مذهب الفيومي في الخلق، مشيرًا إلى أن الخلق عند الفيومي هو عبارة عن ثلاث مراحل هي التقدير والإيجاد والتصوير،[35] مفسّرًا الأولى على أنها خلق وفق تقدير المقدّر مسبقًا، والإيجاد على أنها الحدوث من العدم، والتصوير على أنها التشكيل وفق صورة محدّدة.[36]

أما بخصوص مسألة الزمان في الخلق، فإنّ الكاتب يُناقش ذلك عرضيًا في جملة واحدة فقط من خلال إجابته عن سؤال: هل يقوم بالخلق فاعل واحد أم أكثر؟ أي أنّه لا يقصد أصلًا مناقشة المسألة المطروحة. فيجيب الكاتب عن السؤال السابق من خلال نسبه إلى الفيومي التفريق بين الفعل الإنساني والإلهي، فالأول

---

[34] سنتناول براهين الفيومي في حُدوث العالم لاحقًا.

[35] يقول حرفيًا: "استخدم ثلاثة ألفاظ للتعبير عن مراحل الخلق المختلفة، وإن كانت تلك الألفاظ تؤدي نفس المعنى. البرياه (בריאה)، وتعني الخلق من العدم، واليصيره (יצירה)، وتعني الخلق وفقًا لتقدير مُحدّد سلفًا، والعسياه (עשיה)، وتعني التشكيل وفقًا لأحسن صورة. ويثير هذا التصور لعملية الخلق تساؤلًا: فإذا ما كانت هناك مراحل ثلاثة لعملية الخلق تتمثّل في التقدير ثم الإيجاد وأخيرًا التصوير، فهل هذه المراحل تعبّر عن مراحل زمنية أم لا؟ وهل الذي قام بمثل هذه الأفعال فاعل واحد أم أكثر من واحد؟" (يحيى ذكري. *علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعاديا جاءون" نموذجًا* (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2015)، 111.

[36] المرجع السابق، 111–112.

يقوم بالخطوات الثلاث بزمان، أما الثاني فيقوم بها دون زمان،[37] لأن الخالق خارج الزمان ولا يفعل بزمان.[38] ألقى الكاتب هذا الادعاء دون تحليل أو طرح سند يعتمد عليه في ادعائه هذا.

تكتنف مُعالجة ذكري لمسألة الخلق عند الفيومي إشكاليات ليست بالهيّنة، أولها تتمثل في اقتصار معالجة الباحث لمسألة شديدة التعقيد، كمسألة الخلق، في مادة لا تتجاوز الصفحة الواحدة، نصفها كلام مكرّر ولا فائدة ترجى منه. وهذا يعبّر عن قلة معرفة ووعي الباحث بالإشكاليات التي تعتري مسألة الخلق أو قلة اكتراثه بها، وكذلك ضعف منهجيته العلمية. فضلًا عن وجود ضعف كبير في حساسية الكاتب تجاه اصطلاحات فلسفية، مثل "الخلق" و"إيجاد" و"دفعة واحدة" و"الزمن" وغيرها من المفاهيم، التي استعملها الكاتب دون إحاطة بدلالاتها وأبعادها المتشعّبة، ولم يشعر بالحاجة إلى مناقشة مضامينها، ناهيك عن عدم مناقشة الكاتب لعدد آخر كبير من الاصطلاحات الفلسفية التي استعملها الفيومي عند نقاشه مسألة الخلق، وسنرد على كثير من هذه المفاهيم في تحليلنا، الأمر الذي أضعف مجادلة الباحث بشأن مذهب الفيومي في الخلق.

كما أن الباحث اعتمد على مادة واحدة فقط للفيومي في تفسير مذهبه للخلق، وهي تفسيره لسفر أشعيا، دون أن يعالج الكاتب جميع النقاشات التي خاضها الفيومي حول المسألة في نصوصه الفلسفية والتفسيرية الأخرى الأهم بشأن مسألة الخلق. وهو ما جعل الباحث غير قادر على فهم مذهب الفيومي في الخلق بشكلٍ مُتكامل، ولذلك جاء عرضه للمسألة قصيرًا وقاصرًا جدًّا، ولم يُقدّم مذهبًا متكاملًا في مسألة الزمان في الخلق يجيب عن جميع التساؤلات الفلسفية المطروحة بوحيٍ من نصوص الفيومي.

---

[37] بخصوص الزمان يقول الكاتب حرفيًا: "...على اعتبار أن الفعل الإنساني، فعل يحدث في زمن، وبالتالي فإن المراحل الثلاثة من: تقدير، وإيجاد، وتصوير تمثل بالنسبة له مراحل منفصلة ومستقلة عن بعضها البعض. في حين أن الفعل الإلهي، فعل يحدث خارج الزمن..." (المرجع السابق، 112)

[38] المرجع السابق.

أما حسام الدين الألوسي، فيذكر في كتابه "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين" اسم الفيومي من بين طائفة الذين قالوا بالخلق في زمان، لكن يبقى تناول الألوسي للمسألة مجرد ذكر فقط مُحاط بالإبهام والغموض وقلّة السند والمصادر وغياب التحليل.[39]

وكذلك حال الباحث البارز حجّاي بن شمّاي والباحث أبراهام هالكن، يصلان في مادة مشتركة، تتناول فلسفة الفيومي بشكل موجز، إلى أنه يعتقد بالخلق في زمان. وفي حين ناقش الباحثان أدلة الفيومي على حدوث العالم، وحدوثه لا من شيء، لا يناقش الباحثان البراهين التي استنتجا منها أن الباري أوجد العالم في زمان.[40]

يعتقد الباحث سيمور فيلدمان أن الفيومي يُثبت حُدوث العالم[41] بفعل فاعل، هو الخالق المنفصل في وجوده عن المخلوقات التي أُبدعت لا من شيء.[42] لكن الباحث الذي خصّص المادة لعقيدة الخلق في الفلسفة اليهودية على العموم، لم يُناقش مسألة الخلق لدى الفيومي إلاّ في فقرة واحدة فقط. وهذه الفقرة هي عبارة عن خلاصات مجرّدة جدًا، يناقش فيها أدلة حُدوث العالم لدى الفيومي، وكذلك إثبات الحُدوث لا من شيء، ويذكر أن الفيومي يؤمن بالخلق في زمان دون أي يطلعنا على سنده فيما يدّعي حول قول الفيومي بالخلق في زمان. وهذا الضعف هو نفسه الذي يشوب الأبحاث السابقة، من قلّة التحليل والبرهنة على هذا الادعاء.

---

[39] الألوسي، *حوار بين الفلاسفة*، مرجع سابق، 82.

[40] يُنظر:

Abraham S. Halkin and Haggai Ben-Shammai. "Saadiah (Ben Joseph) Gaon," *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., 17: 609-612, 610-611.

[41] ترجمة ما يقوله حرفيًا: "من خلال توظيفه حجج علم الكلام، سعى الفيومي إلى إثبات أن العالم مُحدث، وأنّ الخالق ليس هو نفسه المخلوق، وكذلك أنّ العالم خُلق لا من شيء".

"Employing the arguments of the Kalām, Saadiah attempted to prove that the universe is created in time, that its Creator is other than it, and that it is created *ex nihilo*."

[42] يُنظر:

Seymour Feldman. "Creation in Philosophy." In *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., 5: 277-279, 277.

تناول الباحث هنري مالتر، في أشمل مصنّف حول الفيومي، الموضوعات التي ناقشها الفيومي في كتاباته المختلفة، ومن ضمن هذه المسائل كانت مسألة الخلق التي ناقشها الفيومي في كتبه الفلسفية والجدلية. لكن مالتر لا يحاول تقديم طرح متكامل حول نقاشات الفيومي، ومن بينها مسألة الخلق في "ستة أيام"، وإنما يقوم بعرض السيرة الذاتية لسعيد الفيومي ونشأته ومسيرته العلمية إلى رئاسته لأعظم مدرسة دينية يهودية. فيتناول مؤلفات الفيومي عارضًا فُصولها ونقاشاته المختلفة بشكلٍ موجز، ولذلك لم يحاول الكشف عن مذهب الفيومي من مسألة الخلق. أي أن الباحث يسعى لتقديم عرض موجز جدًا لأهم الأفكار الواردة في مؤلفات الفيومي دون جهد بحثي في فحص هذه الأفكار.

ومن بين الشذرات التي يشير بها إلى مذهب الفيومي في مسألة الخلق في ستة أيام، خلال عرضه للفصول المختلفة للكتاب، يشير الباحث إلى أن الفيومي يعتقد، استنادًا إلى ما ورد عنده في تفسيره لكتاب المبادئ (سفر يتسيراه – ספר יצירה)، بالخلق لا من شيء "دفعة واحدة"،[43] مؤكدًا أن الفيومي ينفي الخلق المتدرّج للعالم.[44] لكن الكاتب لا يشرح ولا يفسّر مذهب الفيومي هذا لكن يعتمد في قوله على فقرة واحدة[45] وردت هناك دون الالتفات إلى النصوص والفقرات الأخرى التي يناقش فيها الفيومي مذهبه بشأن مسألة الزمان في

---

[43] وردت العبارة في الكتاب المذكور باللغة الإنجليزية كالتالي: "At one Stroke".

[44] يُنظر:

Henry Malter. *Saadia Gaon: His Life and Works*, 182 (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921).

[45] يبدو أن الفقرة التي اعتمد عليها الكاتب، بالعربية كما ترجمها نبيه بشير وحسيب شحادة، هي كالتالي: "قول التورية المُصدَّر به في أوَّل الخليقة أنَّ النَّار والهواء والماء والتراب وكلّ ما فيها من التراكيب والتأليف والتصوير خَلَقَ الحكيم جميعها دفعة واحدة...فأمَّا من الحيوان فمثل ما ينشأ الجنين ويتربَّى لحمه وعظمه وعروقه وجلده وكلّ ما هو منه لا هذا أَسبق ولا هذا أَسبق، إلاَّ الكلّ نشوءًا واحدًا ووجودًا واحدًا. وأمَّا مِنَ النَّبات فمثل ما تنشأ الثَّمرة جسمها ونُواتها وقشرها وقمعها وسائر ما فيها كلّ ذلك نشوءًا واحدًا وتربية واحدة لا شيء أَسبق من شيء. وأمَّا من العيون فكما تقدح النَّار فيظهر جرمها وحمرتها وضوؤها وإحراقها كلّ ذلك دفعة واحدة لا شيء منها أَسبق من الآخر..." يُنظر: سعيد الفيومي. *كتاب المبادئ: تفسير الفيومي لكتاب "سفر يتسراه" المنسوب لإبراهيم الخليل*، تحرير نبيه بشير وحسيب شحادة (بيروت: منشورات الجمل، لم ينشر بعد). ولكن جميع الإحالات الظاهرة في البحث تريد الطبعة التالية: سعيد الفيومي. *سفر يتسراه – كتاب المبادئ (تفسير الفيومي)*، 32، ط2 (كريات أونو: معهد موشي، 1999).

خلق العالم. ويضيف الباحث في موضعٍ آخر، حول مذهب الفيومي في الخلق، قائلًا إن وجود العالم يمكن أنه نشأ "دفعة واحدة"، على حد تعبير الكاتب، وينسب ذلك للفيومي، وإن الخلق في "ستة أيام" المذكورة في التوراة ما هو إلاّ الظهور التدريجي للعالم بالفعل، لكن الخالق أوجد جميع الموجودات بالقوّة (مخلوقات كامنة بعضها ببعض) دون زمان، ووجودها استغرق الفعل مدة زمنية.[46] يقدّم مالتر هذا العرض كذلك دون أن يدعم فرضيته بالبراهين والأدلة والأسانيد، وحتى دون مناقشتها بشكل موسّع، بل يقدّم هذه الفرضية مجرّدة من الإطار التحليلي.

أما في عرضه لكتاب الأمانات والاعتقادات، فيمر الكاتب مرور الكرام على معالجة الفيومي لمسألة الخلق في "ستة أيام،" ويشير إلى تأكيد الفيومي فقط أن العالم مخلوق لا من شيء، وبما أنه مُحدث وليس بقديم فلا بد من وجود خالق. ويسرد الكاتب طويلًا مسألة توحيد الخالق التي حاول الفيومي إثباتها على اعتبارها من أهم العقائد الاعتزالية التي يتبناها الفيومي.[47] وكأسلافه الباحثين، لم يُعالج مالتر مسألة الزمان في الخلق بشكل جدّي وباهتمام كافٍ، فلم يُقدّم مذهبًا منهجيًا متكاملًا حولها، ولم يخض في المسألة إلاّ النذر اليسير.

أما الكاتب جاك لويس، فيبدأ نقاشه لمسألة الزمان في الخلق برصد معاني اصطلاح "اليوم" في سفر التكوين. ويلاحظ أنّ لفظة "يوم" استعملت في سفر التكوين للدلالة على معانٍ متنوّعة منها النهار، والصباح والليل، وأحيانًا أخرى وُظّفت اللفظة بمعنى في وقتٍ مُحدد.[48] لكن المؤكد، حسب الكاتب، أن أسفار موسى تقول بالخلق في ستة أيام، ويوحي إلى أن تقديس يوم السبت، وهو اليوم السابع الذي "استراح" به الخالق، أنّ المقصود من لفظة "اليوم" هو اليوم الدنيوي، ويكمل الكاتب أن أي إشارة أخرى حول المسألة لا توجد في

---

[46] Malter, *Saadia Gaon*، مرجع سابق، 188.

[47] المرجع السابق، 202–207.

[48] لربما قصد الكاتب من ذلك أن حدثًا ما حصل في يوم كذا يعني في وقت كذا.

الكتب القانونية.[49] أما في الكتب غير القانونية،[50] فيوجد سرد للخلق في ستّة أيام والاستراحة في اليوم السابع، كما يشير الكاتب، ولا يوجد أي شيء يشي بأن اليوم المقصود غير اليوم الدنيوي. ويتطرق الكاتب في الجزء الثاني إلى مختلف التفسيرات اليهودية المبكّرة للأيام الستة.

ثم يناقش الكاتب فيلون الإسكندري، الذي يُشكّل علامة فارقة في التفسيرات اليهودية القديمة، وينسب له قوله إن الزمان لم يوجد قبل خلق العالم، لذلك كان المقصود بالخلق "في الأولية" (בראשית) هو أن الخالق أوجد السماء أولًا، وليس بمعنى "في الأول" أو "في البداية" بالمعنى الزماني. ويلفت الكاتب إلى مُلاحظة فيلون بشأن إشكالية الخلق بلا زمان والخلق في ستة أيام. فمن ناحية، يؤكد فيلون خلق العالم بلا زمان حسب الكاتب، ومن ناحية أخرى، فقد فسّر إشكالية الأيام الستة تفسيرًا رمزيًا على أنّ الأيام الستة ما هي إلاّ رمز يُعبّر عن كمال العالم الذي لا بد له من ترتيب معين يوجد فيه، أما الزمان فقد وُجد بعد أو سويةً مع وجود العالم.

بعد تطرّق الكاتب للتفسيرات المسيحية، يعرض التفسيرات اليهودية الربانية للخلق في ستة أيام، مؤكدًا أن التفسيرات الربانية مغايرة جدًّا لبعضها البعض ولا تُشكّل سردية موحّدة حول مسألة الزمان في الخلق. في حين يشير بعض الحاخامات، مثل يهودا وسيمون، أن الزمان على الرغم من أنّه مُحدث، أو حادث، إلا أنّه وُجد قبل العالم، يشير آخرون، حسب عرض الكاتب، كالحاخام آباهو، إلى أن الخالق أوجد عوالم أخرى قبل العالم الحالي وأبادها جميعًا قبل أن يوجد العالم الحالي، لهذا فإن الزمان كان قائمًا بوصفه مُحدثًا قبل خلق

---

[49] الأسفار القانونية هي الأسفار اعتمدها "المجمّع اليهودي الأعلى"/"السنهدرين" عام 90م في بلدة يبونة الفلسطينية (יבנה)، وتسمى كذلك "الكتب القانونية" (The Canonical Books)، وهي نفسها الأربعة وعشرين سفرًا التي تُسمى التناخ أو التوراة أو العهد القديم.

[50] وهي الكتب المقدسة التي استثنيت من التناخ، فلم تعتمد فيه، وتعتبر أقل قداسة من أسفاره. وكانت هذه الأسفار قد استثنيت من التناخ لأسباب مختلفة منها، مثلاً، تناقضها مع ظاهر نص التوراة، من بين جملة الأمور الأخرى.

عالمنا هذا. ويروي الكاتب عن الرابي يهودا، المنتمي للحقبة الأمورائية،[51] رأيًا آخر يعزوه لراب آخر مجهول يقول بوجود عشرة أشياء مثل النهار والظلمة وجدت في "اليوم الواحد". وفي الحقبة التنائية[52] السابقة، فقد دوّن الرابي يهودا رأيًا ينص على خلق العالم في ستة أيام، كل شيء وُجد في يوم محدّد، كما تروي التوراة صراحة. وهناك من يقول من بين الحاخامات إن كل شيء من أرض وسماء وغيرها خُلقت معًا، إلاّ أنّ كل شيء ظهر في اليوم المخصّص له كما يرد في التوراة؛ والبعض الآخر يقول بأنّ الخالق أوجد الزمان مع حدوث العالم؛ ومنهم من يقول إن السماء والأرض وُجدتا في نفس اليوم، حسب الكاتب.

ثم يقوم الكاتب بمعالجة المتكلمين والفلاسفة اليهود في العصور الوسطى لمسألة الخلق، فشير إلى أنّ راشي[53] المفسّر (تروا، فرنسا، 1040–1105م) يقول بالخلق سوية في اليوم الأول، لإظهار أن الباري كان وحيدًا قبل خلق العالم، قبل أن توجد الملائكة في اليوم الثاني، لكن كل شيء يثبَّت في مكانه المحدّد في اليوم المخصّص له، كما ورد في التوراة، فمثلًا تمّ تثبيت الشمس والقمر في السماء في اليوم الرابع بعد أن خُلقا في اليوم الأول.

ويصل الكاتب إلى موسى بن ميمون، الذي يُنكر قِدم الزمان مؤكدًا حُدوثه، ويقول الكاتب إن ابن ميمون يعتقد بخلق كل شيء مع بعضه البعض، معًا، لكن انفصال الأشياء عن بعضها بعضًا استغرق مُدّة. فالأجرام التي خُلقت في اليوم الأول ثبّتت في مكانها في اليوم الرابع.[54]

---

[51] حقبة "الأمورائيم"، أو القوّالين والمفسّرين، وهي مرحلة تفسير وشرح المشناه التي وضعت محط دراسة بعد سنة 200م تقريبًا.

[52] المرحلة الأولى في الأدب الرباني هي حقبة "التنائيم"، أو المردّدون، وهم مدوّنو المشنا، وكان آخرهم يهودا هالناسي الذي جمع المشنا وأخرجها موحدة حوالي سنة 200م، وامتدت هذه المرحلة تقريبًا منذ بداية التاريخ الميلادي حتى حوالي سنة 200م.

[53] المفسّر سليمان ابن إسحق (Solomon ibn Issac، 1040 – 1105م) وهو أكثر المفسّرين تأثيرًا على الإطلاق، ومعروف بالاختصار "راشي".

[54] يُنظر:

يؤخذ على الكاتب أنّه لم يناقش مذهب سعيد الفيومي في مسألة الزمان في الخلق، بل تجاوز الفيومي إلى ما بعده، فناقش مذاهب راشي وابن ميمون. على ما يبدو، فإن تجاوز الباحث للفيومي نتج عن اعتقاده بأن الفيومي لم يطوّر مذهبًا متكاملًا بهذا الخصوص. لكن عملًا بهذا الحجم والأهمية حول مسألة الزمان في الخلق، لم يتناول الفيومي بين ثناياه، أمرٌ يثير الاستغراب.

هنالك عدد آخر كبير عمومًا من الأدبيات حول علم الكلام والفلسفة اليهودية، وعدد قليل منها يناقش سعيد الفيومي وفلسفته. ولكن نادرًا ما يجد المرء أعمالًا تناقش مسألة الخلق بعمق كما تبيّن، وإن وجدت فإنها لا تناقش مسألة الزمان في خلق العالم، بل تركّز على جوانب أخرى، كما أشرنا، مثل إثبات حدوث العالم، وإثبات حدوث العالم لا من شيء. ومن هذه الأدبيات نذكر مثلًا تمار رودفسكي، التي تناقش مطوّلًا براهين الفيومي لحدوث العالم، وكذلك مسألة الخلق لا من شيء، ولكنها لا تتناول مسألة الزمان في خلق العالم بتاتًا.[55] وكذلك الحال، هنالك عدد من الأدبيات تتناول مسألة الخلق، لكنّها تركّز على النواحي المذكورة، وتهمل هذه المسألة قيد البحث.[56]

يُلاحظ من خلال جرد الأدبيات المعاصرة حول مسألة الزمان في الخلق عند الفيومي، أنّ معظم الأدبيات تسقط الفيومي من النقاش. وإن التفتت الأبحاث إليه، فإنّما بإيجاز شديد لا يتعدّى الذكر بلا مناقشة منهجية

Jack P. Lewis. "The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretation." In *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32(4) (1989): 433-455.

[55] يُنظر:

Tamar M. Rudavsky. *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology In Medieval Jewish Philosophy*. 77-83 (Albany, NY: State University of New York Press, 2000).

[56] أمثلة على هذه الأدبيات، يُنظر:

Gyongyi Hegedus. *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and The Rationalist* (Leiden: Koninklijke, 2013); Sara Klein-Braslavy. "The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen i-v." In *Maimonides and Philosophy.* Edited by S. Pines and Y. Yovel, 65-78, Dordrecht, Boston and Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1986; Harry. A. Wolfson, "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation." In *The Jewish Quarterly Review*, 36(4) (1946): 371-391.

وجدّية لمذهبه بهذا الخصوص. ومن ناحية أخرى، تشدّد الأدبيات عمومًا على نقاش مسائل الخلق لا من شيء وإثباتات حُدوث العالم والتغاضي عن مسألة الزمان في خلق العالم.[57]

ربما نجمت هذه الفجوة في الأدبيات المعاصرة بسبب عدم معالجة الفيومي المسألة في فصلٍ مستقل وبشكل متماسك ضمن مصنّفاته العديدة، ما يفضي إلى إغفال الباحثين مذهبه، وفي أفضل الأحوال اعتمد البعض على شذرة هنا وهناك للجزم بمذهب الفيومي. كما أنّ شهرة وأثر ابن ميمون الواسع قد يجذب الباحثين لفحص مذهب الخلق عنده،[58] في حين لا نجد ولا مادة واحدة مكرّسة لمذهب الخلق لدى الفيومي. بعبارات أخرى، فقد طغى بن ميمون، الذي ظهر في فترة لاحقة – إذ تفصل نحو 250 سنة بين الفيومي وبن ميمون، ما أفضى إلى تغييب الفيومي بصورة كبيرة.

على وجه العموم، نجد البعض ينسب إلى الفيومي قوله بالخلق بزمان، في حين يقول البعض الآخر بعكس ذلك، ولكن لا نجد معالجة جدّية متكاملة، وهذه الأسباب نفسها تجعل من البحث الحالي في المسألة أكثر إلحاحًا. أما إغفال مسألة الزمان في الخلق على حساب مسائل الخلق لا من شيء وحدوث العالم، فيبدو كذلك لأنّ الفيومي يُعالج المسائل الأخيرة بشكل أكثر تنظيمًا ويفرد لها مساحة خاصة في مصنّفاته، في حين لا يُعالج مسألة زمان خلق العالم بشكل منفصل وواضح، ما يجعل الالتفات إلى هذه المسألة أصعب.

---

[57] بعض الأدبيات تتناول الفيومي بشكلٍ عام وتغفل عن نقاش الناحية الزمانية لخلق العالم، يُنظر مثلًا:
Seymour Feldman. "Jewish Thought and Philosophy: Pre-Modern Philosophy." In *Encyclopedia of Religion*. 1: 4887-4899.

[58] يُنظر مثلًا: سارة كلاين–براسليفي. *شرح موسى بن ميمون لقصّة خلق العالم* (القدس: رؤوبين ماس، 1987). [بالعبرية]

إذا ما بحثنا حول أدبيات مُعاصرة تناقش مسألة الزمان في الخلق في الفلسفة الإسلامية، فإنّنا لن نجد إلاّ عددًا محدودًا من الأدبيات البحثية، وربما أن أهم الباحثين الذين كتبوا في هذه المسألة هما حسام الدين الألوسي ومايكل شاس فقط.

يبدأ شاس بسرد قصّة الخلق في الإسلام، في مقالته المعنونة بـ "الخلق في الإسلام من القرآن إلى الفارابي"، بنقاشه المسألة كما ترد في القرآن. يُركّز شاس على مسألة الخلق من شيء أو لا من شيء، ولا يناقش مسألة الزمان في القرآن إطلاقًا، ويستنتج من القرآن الكريم توجّهًا غالبًا على آياته يقول بالخلق من شيء.

ثم ينتقل شاس إلى مناقشة مسألة الخلق لدى المتكلمين المعتزلة والأشاعرة، فيشير إلى تأكيد كلتا المدرستين الكلاميتين على النص القرآني الذي يحمل بين ثناياه قول الخلق خلال مدّة زمانية، وليس دفعة واحدة، دون أن يوضّح شاس المقصود من تعبير "دفعة واحدة". كما يدّعي أن كلتا المدرستين الكلاميتين تبنّتا مذهب الخلق لا من شيء، على عكس ما يقوله ظاهر الآيات القرآنية. لكن يوضّح أن الأشاعرة يقولون بالخلق لا من شيء على الإطلاق، أما المعتزلة فيقولون إن الخالق يوجد الأشياء من الأشياء الموجودة بالقوّة، بمعنى القابلة للوجود، وليس من العدم المطلق لأنّ الخالق لا بد أن يعرف ماذا سيخلق، وهذا غير ممكن إذا كان العدم مُطلقًا.

أما مسألة الخلق عند الكندي، فيعتقد شاس أنّه أضاف إلى مسألة الخلق مصطلح "إبداع"، بتأثرٍ من الفلسفة اليونانية، وتعني الخلق الفوري لا من شيء، على حد تعبير الباحث. وإنْ كان الكندي ما زال على صلة مع التراث الكلامي، إلاّ أنّه دشّن الفلسفة الإسلامية. ويشير إلى أنّ الكندي يميّز بين الخلق من شيء، وبين الإبداع بمعنى الخلق لا من شيء.

ثم يتطرّق شاس إلى مذهب العالم المسيحي يحيى النحوي في مسألة الخلق، مشيرًا إلى أنّه يعتقد بإيجاد العالم دفعة واحدة دون زمان، وهي الفكرة التي أخذها الكندي عن يحيى النحوي على حد تعبير شاس. ثم يناقش شاس مسألة الخلق لدى الأفلاطونيّين المحدثين العرب،[59] بدءًا من الكندي وما بعده من الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بأفلوطين وبرقلس ويحيى النحوي. وبخصوص الخلق، فإنّ الجامع بين هؤلاء ذهابهم بالقول بالخلق دفعة واحدة دون زمان على حد تعبير شاس، لأنّهم اعتقدوا أن فعل الخالق سواء الخلق أو غيره يتم دون زمان، لأنّ الباري وفعله يقعان خارج حدود الزمان.

يدعي شاس أن الكندي استعار عبارة "دفعة واحدة" من يحيى النحوي، الذي بدوره صك العبارة باستلهام من فرفوريوس (صور، 305م)[60] تلميذ أفلوطين. وكانت نظرية الخلق الفوري، دفعة واحدة بلا زمان، اختراعًا للتوفيق بين فلسفة أفلوطين وبرقلس الذي أشار إلى أن كل شيء قائم بذاته فهو غير مخلوق. إلاّ أنّ الترجمة العربية وتفسيرات المؤمنين، وخاصة المسيحيّين منهم، مثل يحيى النحوي، قد أوّلوا المعنى إلى أن يعني أن كل جوهر قائم بذاته فقد خُلق دفعة واحدة بلا زمان، وذلك من أجل توفيق هذه الفلسفة مع أصول الدين وأركانه الإيمانية.

كما ويناقش شاس مسألة الخلق عند إخوان الصفاء (البصرة، القرن العاشر للميلاد تقريبًا)، ويقول إنّهم استندوا، كالكندي، إلى عبارة "كن فيكون" للتأكيد على الخلق دفعة واحدة بلا زمان، ويروي عنهم اعتقادهم بخلق الروحانيات والإلهيات دفعة واحدة بلا زمان وتركيب العالم الطبيعي[61] بزمان، لكن الإبداع دفعة واحدة

---

[59] الأفلاطونية المحدثة: مذهب فلسفي نشأ على يد أفلوطين وفرفوريوس الصوري وبرقلس. سنأتي على تفاصيل الأفلاطونية المحدثة في بحثنا لاحقًا.

[60] فرفوريوس هو تلميذ أفلوطين، أعدّ ونشر مؤلف أفلوطين الوحيد "تاسوعات".

[61] يُطلق اصطلاح العالم الطبيعي بشكلٍ عام على كل الموجودات دون الله، وهي عالم السماوات وعالم الأرض. يُنظر على سبيل المثال: صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، 2: 45–46. لكن هناك من يعتقد بأن العالم الطبيعي هو عالم الأرض فقط، ما دون فلك القمر.

لل

كان بلا زمان ومن لا شيء. وأخيرًا، يعتقد الكاتب أن الفارابي يؤمن بالوجود المتدرّج وفق نظرية الفيض، أي أن العالم قد أوجد وفقًا لمبدأ العلّية، وليس وفق الزمان، ولذا فإن خلق الباري للخليقة تمّ خارج الإطار الزماني الأرضي.[62]

يتطرّق حسام الدين الألوسي في كتبه الثلاثة إلى مسألة الزمان في الخلق، ويقول في كتابه "الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم" إنّ القرآن والتوراة ينُصّان على الخلق في ستّة أيام، ويطال الاختلاف بين المفسّرين عدد أيام الخلق هل هي ستة أم سبعة. ويدّعي الألوسي أنّ مُعظم المفسّرين يُجمعون على الخلق من عدم وفي زمان، ولتقويض فرضية وجود الزمان قبل وجود العالم، فإنّ اللاهوتيّين والفلاسفة القائلين بخلق العالم في زمان، مثل الغزالي، تبنّوا فكرة خلق الزمان مع بداية خلق العالم، لذلك كان العالم قد وُجد في زمان. ويشير الألوسي إلى فلاسفة، مثل الفارابي وابن رشد، أخذوا ظاهر الآيات وقالوا بوجود زمان سابق على وجود العالم. ويشير كذلك إلى مذهب ثالث، يُمثّله ابن تيمية، يقول بوجود زمان ومادة ودخان وعرش قبل وجود هذا العالم. أمّا بالنسبة إلى اليوم، فيسرد الألوسي عددًا من المذاهب التي تتنوّع بين من يعتقد باليوم كألف سنة من أيامنا، ومنهم من يرى بها أيامًا بالتقدير وليس على وجه الحقيقة، لأن السموات والأرض لم توجدا قبل الخلق، والبعض يعتقد باليوم كأيامنا الأرضية هذه.[63]

يُنظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن أحمد الخوارزمي. "رسالة في الحدود"، في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*. 205– 228. تحقيق عبد الأمير الأعسم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989)، 210.

[62] يُنظر:

Michael Chase. "Creation in Islam from the Qur'an to Al-Farabi." In *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Edited by R. C. Tylor and L. X. Lopez-Farjeat. 248-259 (London and New York: Routledge, 2016).

[63] الآلوسي، *الزمان في الفكر*، مرجع سابق، 45–49.

أما في كتاب "حوار بين الفلاسفة والمتكلمين"، فيناقش الألوسي مواضيع عديدة، منها مسألة الزمان في الخلق عند الفارابي وابن سينا والغزالي. ويخلص الألوسي إلى قول الفارابي بالخلق دفعة واحدة بلا زمان، وكذلك إلى اعتناق ابن سينا لنفس المذهب في الخلق بلا زمان، في حين يتبنّى الغزالي مذهب الخلق في زمان.[64]

أما في كتابه "مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي"، فيخلص الألوسي إلى أنّ القرآن لم يُعالج مسألة الخلق بشكلٍ فلسفي، ولم يتطرق إلى التفاصيل، لذلك لا يمكن الحصول على أجوبة من القرآن حول إذا ما كان الخلق من عدم أم لا. وأجوبة حول أسئلة مثل الفروقات بين عبارات الخلق المتنوعة في القرآن، مثل خلق وأبدع وغيرهما، ففي إشارات القرآن إلى خلق السماء من مادة هي الدخان أو الماء لا يشرح القرآن إن كانت هذه قديمة أم مُحدثة، على حد قول الكاتب. كذلك الحال بالنسبة إلى مسألة الزمان في الخلق، فيشير القرآن إلى خلق العالم في "ستة أيام" دون أن يُفسّر طبيعة الأيام المقصودة. وبالمجمل، يؤكد الألوسي أنّ القرآن يُقدم مقولات غامضة وعامة، لا بل ومتناقضة أحيانًا، حول الخلق.

ويُعالج الألوسي تاليًا مسألة الخلق في الحديث النبوي، مشيرًا إلى أن بعض الأحاديث تنصّ على وجود الخالق وحده قبل الخلق، وبعضها يقول بوجود "لا شيء" معه، وطائفة أخرى تشير إلى وجود العرش والماء مع الخالق. وثمّة أحاديث تشير إلى الخلق في سبعة أيام وليس ستة في تعارض مع ظاهر آيات القرآن، كما توجد أحاديث تقول بوجود القلم سابقًا على وجود المخلوقات، وأحاديث تقول إن العرش كان على الماء قبل خلق العالم، وبعضها يشير إلى وجود الظلمة قبل الخلق على حد تعبير الكاتب.

ثم يأتي الألوسي على تفسيرات القرآن، فيسرد معاني الفعل "خلق" في التفسيرات الإسلامي، والتي تتراوح بين معنى التشكيل، والإيجاد من العدم، والفيض، والتقدير، والإيجاد من شيء. ويشير الألوسي إلى اختلاف آراء

[64] الآلوسي، *حوار بين الفلاسفة*، مرجع سابق، 17، 26، 53–56، 126–129.

المفسرين بشأن أيهما خلق أولًا السماء أم الأرض. وينسب الباحث إلى بعض المفسّرين قولهم بتمام الخلق في سبعة أيام وليس ستة، والبعض الآخر يعتقد الخلق في ستة أيام، في حين غالبية المفسّرين اعتقدوا الخلق لا من شيء. وبعض المفسّرين عدّ اليوم المذكور كاليوم الدنيوي، على الرغم من عدم وجود أيام كما نعرفها آنذاك، والبعض الآخر اعتبر اليوم بألف سنة. وأجاب كثير من المفسّرين عن سبب الخلق في زمان، رغم قدرة الخالق على الخلق بلا زمان، بالقول إن ذلك دليل على حرية إرادة الخالق، وهناك من يقول إن ذلك أقوى بلاغة ودلالة على وجود الخالق، لأن الخلق دفعة بلا زمان قد يوحي بوجود العالم مصادفةً، وغيرها من الآراء المتنوعة الأخرى.

ينتقل الكاتب إلى نقاش مسألة الخلق في الكلام والفلسفة الإسلامية، فيوجز نظريات الخلق المختلفة التي تبناها المتكلمون والفلاسفة المسلمون آنذاك. الأولى منها هي نظرية الخلق لا من شيء في زمان، الذي تبناها المتكلمون الأشاعرة والمعتزلة، وإن بطريقة مختلفة بقولهم بأن العدم هو شيء موجود كما أشرنا من قبل. ويلفت النظر إلى أن نظرية الفيض، التي تبناها الفارابي وابن سينا، تقول بخلق العالم لا في زمان. لكن حُدود البحث تنتهي عند المتكلمين المسلمين، ولم يُكرّس البحث نقاش فلاسفة المسلمين، كالكندي والفارابي وإخوان الصفاء وابن سينا وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة.

أمّا الكاتب فتح الله خليف، فيكتب تحت عنوان "فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين"، مستهلًّا نقاشه بالتأكيد على إجماع المتكلّمين والأديان السماوية الثلاثة على وجود خالق أوجد العالم المحدث لا من شيء *ex nihilo*. وكذلك يستطرد أنّ الخلق يكون من خلال كلمة التكوين "كُن"، فيكون كل شيء كما يريده الخالق. ولكن تكتنف هذه الإفادة إشكاليات عديدة ليس أقلّها عدم دعم الادعاءات ببراهين أو أسانيد، وكذلك عدم مناقشة مذهب "كُن فيكون" بعمق، وكأنّه شيء مُسلّمٌ به على الرغم من وجود تراث إسلامي طويل حول

هذه المسألة. ثم يستعرض الكاتب الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة بشأن صفة التكوين، الذي يعتقد بها الماتريدية صفة قديمة قِدم الخالق موجودة في ذاته، ولا يستدعي ذلك قِدم المخلوقات المنفصلة عن صفة التكوين، على حد تعبير الكاتب. في حين يستدعي وجود صفة قديمة في ذات الخالق قِدم المخلوقات، وفقًا للأشاعرة الذين يعتقدون أن صفة التكوين تفترض خلق العالم منذ وجودها.

ثم يناقش خليف من الناحية الأخرى استبدال الفلاسفة الفيضيّين، مثل الفارابي وابن سينا، نظرية الخلق بنظرية الفيض، وهي نظرية تقوم على فيض الخالق للوجود بالضرورة لأنّه كامل، وبما أنّه كاملٌ فهو جوّاد بالوجود، فتوجد عنه كل الموجودات بالضرورة. إذن، يفيض العقل عن الخالق، ثم يفيض عن العقل النفس الكلّية، وتترتب باقي الموجودات عن هذه "المتوسطات"، وليس عن الباري بشكلٍ مُباشر على حد تعبير الكاتب. وبعد ذلك، يناقش الكاتب مذهب ابن سينا في الخلق، كممثل للفيضيّين، ويرى الكاتب أن حرص ابن سينا على وحدانية الله جعلته يتبنّى مذهب الفيض، لأنّ ابن سينا كان يعتقد أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدٌ، ولا يُمكن صدور كثرة عن الواحد. ومن باب حرص ابن سينا على وحدانية الخالق، فقد دافع عن مذهب الفيض القائل بفيض واحد عن الخالق ثم تبدأ متابعات الفيض من متوسط إلى آخر. ويسرد مذهب ابن سينا الفيضي، فيقول إنّ ابن سينا ابتكر أفكار الوجوب والإمكان لتلافي مسألة عدم فعل الله قبل أن يحدِث العالم، إذ يعتقد أن العالم أزلي بالإمكان، ثم يفيض عن الخالق فيصبح محدَث بالوجوب. ويفيض الخالق لأنّه جوّاد فيصدر عنه الوجود، كما تصدر الأشعّة عن الشمس دون زمان ولا فاصل ولا عدم.

ويشير الكاتب إلى وجود نوعين من "المحدَث الزماني" عند المتكلّمين، فهُناك المحدَث الزماني الذي يحدَث باختيار الفاعل، ويُسمّى مفعولًا، وهناك المحدَث الزماني الذي يحدَث بغير اختيارٍ ويُسمّى المطبوع، أو المتولّد، أو المحدث بالمصادفة، على حد قول الكاتب. ويصنّف الكاتب الفلاسفة مشيرًا إلى أنهم يعتقدون

بوجود محدَث زماني ومحدَث إبداعي، الأول يحصل في زمان والآخر لا في زمان، ويقسم الفلاسفة المحدَث الزماني إلى محدَث باختيار ومحدَث بغير اختيار، أي بالطبع أو التولّد أو المصادفة، على حد قول الكاتب.

ثم يتطرّق الباحث إلى ردّ الغزّالي على الفلاسفة الفيضيّين، تحديدًا فيما يخص مجادلتهم القائلة بعدم جواز صدور محدَث عن قديم. فيردّ بأن كل محدَث له سبب، وكل سبب له سبب، حتى تنتهي السلسلة إلى السبب الأول غير المسبَّب وهو قديم، لذلك يجوز، حسب الغزالي، صدور محدَث عن قديم. ويشير الكاتب إلى أنّ الغزالي يعتقد بوجود حرية إرادة كاملة للخالق يختار فيها وجود العالم في وقت معيّن.[65]

يُلاحظ وجود عدد لا بأس به من الأدبيات المعاصرة حول مذهب الخلق لدى الفلاسفة المسلمين، وإن كانت أقل من المتوقع، وتشترك معظم هذه الأدبيات في تركيزها على مسألة الخلق لا من شيء. في حين يناقش البعض مسألة الزمان في الخلق في إطار نقاش مذاهب خلق العالم بشكلٍ عام دون معالجة مخصّصة وكاملة للمسألة. فلا نجد، باستثناء شاس والألوسي، من يُعالج مسألة خلق العالم عند الفلاسفة المسلمين بشكل منظّم ومنهجي وعلى قدر كبير من الجدّية والمسؤولية. ولذلك، فإن نقص المصادر المعاصرة حول مسألة الزمان في الخلق لا يقتصر على الفيومي والفلسفة اليهودية فحسب، وإنّما يشمل كذلك الفلسفة الإسلامية الحضن الذي نشأت فيه الفلسفة اليهودية.

[65] خليف، فتح الله. "فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين." *عالم الفكر* (مجلة)، السنة 3، العدد 4 (1973): 74–51.

القسم الثاني:

تمهيد

مقدمة

يعالج البحث الحالي مسألة الزمان في مسألة خلق العالم، تحديدًا وفق منظور أحد أهم المفسّرين والحكماء والقادات الدينية اليهودية في العصور الوسطى، ألا وهو سعيد بن يوسف الفيومي (نشط في بغداد، 882–942م)، المشهور يهوديًا بـ"سعاديا الغاؤون".[66] يُقصد بذلك بحث المدّة الزمنية التي استغرقها خلق العالم، إن

[66] يُعد المؤلف والمتكلّم سعيد بن يوسف الفيومي، المولود في إحدى قرى الفيوم في صعيد مصر، أول رجل دين يهودي مرموق دشّن التفكير الفلسفي في الأوساط اليهودية في العصور الوسطى. فقد اجتهد الفيومي في التوفيق بين الديانة اليهودية والفلسفة اليونانية في ضوء أثر الحالة الثقافية الإسلامية العقلانية العميق في تكوينه الفكري. وإن سبقه بعض المفكرين اليهود في تلك المرحلة إلا أن مدى فكره الفلسفي وأثره الواسع جعلاه المؤسس الأبرز للتفكير العلمي اليهودي في تلك المرحلة. كان الفيومي رئيسَ أحد أهم مدرستين دينيتين في العالم اليهودي، وهي مدرسة "سورا" الشهيرة في بلاد الرافدين ("سورا" هو الاسم القديم الآرامي الذي استخدمه اليهود لـ"أبو صُخير"، وهي مركز قضاء محافظة القادسية في منطقة الفرات الأوسط، وجنوب بغداد؛ إلى جانب المدرسة الدينية العليا الأخرى، بومبديتا، وهي الفلوجة العراقية حاليًا)، وقبلها كان عضوًا فيها، الأمر الذي أكسبه شهرة ونفوذًا واسع النطاق بين المجتمعات اليهودية في العالم، وإن كان صيته قد ذاع قبل الانضمام للمدرسة. للفيومي الكثير من المؤلفات في الكلام والفلسفة والتفسير والنحو العبري واللغة والشريعة والشعائر والترجمة. وقد ترجم كذلك لأول مرة التوراة إلى اللغة العربية بشكل جدّي ومتكامل. على أية حال، هذا تقديم أولي موجز جدًا، لكني أقوم بتخصيص فصلٍ خاصٍ بالفيومي لاحقًا في هذا البحث. يُنظر:

Abraham S. Halkin, Israel Ta-Shma, Haggai Ben-Shammai and Abraham Habermann. "Saadia (Ben Joseph) Gaon." In *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed. (2006), 17: 606-614; Wilhelm Bacher. "Saadia b. Joseph (Sa'id al-Fayyumi)." In *The Jewish Encyclopedia*, 10 (1906): 579-586.

استغرق وقتًا، أو أن الخلق لم يستغرق وقتًا بتاتًا، من منظور الفيومي. بعباراتٍ أخرى، يتمحور البحث حول فهم عقيدة خلق العالم في "ستة أيام،" وفق ما يخبرنا ظاهر العديد من النصوص المقدّسة، كما صاغها الفيومي، وتوفيقه بين فكرة خلق العالم خلال هذه المدّة الزمانية، وليس دون زمان، وبين الاعتقاد بأن الباري قادر ومتنزّه عن كل شيء. ويتناول البحث السياق الثقافي والفكري العربي الإسلامي الذي شكّل الفيومي جزءًا أصيلًا منه، كما شكّل اليهود جزءًا أصيلًا من المجتمع العربي، المسلم في غالبيته، وتطوّر وفقًا لتطوّره في العصور الوسطى.

تعدُّ مسألة حدوث العالم من أهم المسائل التي درج الفلاسفة والمتكلمون من كافة الديانات على مناقشتها والجدل بشأنها، وذلك أن أهم ما يُميّز الديانات الإبراهيمية الثلاث، هو إجماع نصوصها المقدّسة على وجود خالق واحد أوجد المخلوقات. وينطوي هذا الاعتقاد على جانبين، أولًا: وجود خالق أوحد، وثانيًا: حدوث العالم. وتتبع أهمّية عقيدة حدوث العالم من كونها تثبت وجود خالق، إذ إن حدوث العالم يلزم عنه وجود خالق أوجده، وتثبت كذلك وحدانية الباري، إذ إن إثبات حدوث العالم يلزم أنه حادث وليس بقديم قدم الباري. وإن أثبت عدم وجود ما هو قديم قدم الباري، فيدل ذلك على أن الله واحد أحد.

في القرن العاشر للميلاد، بعد قرونٍ طويلة من تشكّل شخصية الديانة اليهودية مطلع الألفية الميلادية الأولى، في بقعة جغرافية عربية، وحقبة تاريخية عربية إسلامية، هناك في بغداد، تلك المدينة والحاضرة الإسلامية المثيرة، نشأت باكورة علم الكلام اليهودي. وكان الفيومي من بين روّاد تلك المرحلة ومعالمها. ومن نافلة القول إن علم الكلام الذي نحن بصدده هنا يقتصر على الكلام المعتزلي، إذ إن الكلام الأشعري كان ما

يزال في خطواته الأولى، ولا نجد أي إشارة إلى أن الفيومي قد تأثّر به أو انكشف عليه.[67] فقد عاش أبو الحسن الأشعري (نشط في بغداد، 874 أو 884–936م)، مؤسّس الكلام الأشعري، في نفس فترة الفيومي، وبالحد الأقصى كان الأشعري أكبر من الفيومي ببضع سنين فقط.

تتميّز فلسفات العصور الوسطى، اليهودية والمسيحية والإسلامية، ببعدها التوفيقي العميق، بين الفكر الفلسفي الإغريقي من جهة، وبين أهم العقائد الإيمانية من جهة أخرى. تمثّل الفلسفة في هذه المعادلة البعد العقلاني في تفسير الوجود والتعامل معه، والعقل كان حكرًا على الفلسفة اليونانية بمعنى أو بآخر في تلك الحقبة، وتمثّل العقائد الإيمانية الواردة في النصوص المقدّسة بالأساس الجانب الإيماني النقلي "الأسطوري"، باصطلاح المؤرّخين.

فقد نشأت النصوص المُقدّسة اليهودية بدايةً عبر تطوّر تاريخي طويل امتد قرونًا عديدة، تمثّلت ذروتها في قوننة[68] بعض النصوص الدينية، واعتمادها نصوصًا إلهية (مقدّسة) أنزلها الباري على خلقه اليهود. وتتكثّف الرمزية الإلهية بشكل أكثر سطوعًا في أسفار توراة موسى الخمسة،[69] التي تُعتبر على العموم قد وردت على

---

[67] تختلف فرقة الأشعرية عن المعتزلة بأنها تتبنى ظاهر الآيات القرآنية، وتقلص مساحة العقل مقارنة بالمعتزلة، فيقتصر إلى حدٍ ما على تفسير الآيات القرآنية وإثباتها وتدعيمها. وتعد الأشعرية ممثلة لأهل السنة والجماعة الذين يستمدون عقيدتهم من تفسير المسلمين الأوائل (أهل السلف) للقرآن الكريم والسنة النبوية، في حين أن المعتزلة يستمدون طرائق ومناهج تحليلهم من العقل والتراث العقلي اليوناني ولا يعدون مبادئ العقيدة كما تشكّلت في مرحلة أهل السلف المحدد الوحيد للتعاطي مع العقيدة الإسلامية. يُنظر: محمد الزحيلي، ووهبة الزحيلي على التوالي. "الأشعرية،" و"المعتزلة،" في: *الموسوعة العربية*. دمشق: هيئة الموسوعة العربية، 1998. متاح على الروابط التالية: https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/الأشعرية; https://www.arab-ency.com/ar/البحوث/المعتزلة.

[68] المقصود هو ترجمة التعبير Canonization المستمّد من الاصطلاح اليوناني الأصل Canon الذي يشير إلى المعيار الذي تقاس عليه الأشياء. أما في سياق الحديث عن النصوص الدينية فالمقصود هو تلك العملية من التنقيح والتحرير والمناقشات التي أفضت إلى اعتماد نصوص معينة بوصفها نصوصًا مقدسة في مقابل نصوص أخرى غير مقدّسة (عادة يستعمل تعبير "غير قانونية" أو خارجية للتدليل عليها).

[69] تُسمى أسفار موسى الخمسة "التوراة" أو "توراة موسى،" وهي: التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنية. في حين تتوزع التسعة عشر سفرًا الأخرى الباقية من النص اليهودي المقدّس (التناخ أو العهد القديم) على قسمين آخرين هما الأنبياء والكتب. فيكون مجموع أسفار

لسان الباري كما ترد في النص المعتمد يهوديًا في عصرنا الحالي (الذي يصطلح عليه تعبير النص "المسورتي/ מסורתי"). وذلك بخلاف باقي الأسفار المقدّسة التي تعتبر بدرجةٍ ما وحيًا من الخالق، لكنها صيغت على يد الأنبياء والحاخامات المتأخرين ومفاهيمهم. وتشكّلَ حول هذه الأسفار المقدّسة تراثٌ يهوديٌ تأويلي ضخم، يُعد كذلك بين معظم اليهود وحيٌ من الخالق، أَلهَم هؤلاء الأنبياء والحاخامات لكتابة النصوص. يُسمى النص المقدّس الأساسي "التوراة المكتوبة"، ويضم عند غالبية اليهود 24 سفرًا؛ في حين يُسمى التراث الآخر التأويلي "التوراة الشفوية" (وتضم بالأساس المشنا والتلمود). شكّل هذان القطبان النصوص المرجعية للديانة اليهودية، وكذلك تُعدّ نصوص التوراتين المكتوبة والشفوية نصوصًا تأسيسية تشكيلية، منحت اليهودية طابعها الديني وامتدادها الثقافي وشخصيتها المستقلة على مر العصور.

بدأ التصوّر والتحليل العقلاني اليوناني يهيمن ويحكم المنطلقات والأدوات الفكرية العربية الإسلامية والمسيحية واليهودية في العصور الوسطى في ظروف تاريخية سنأتي عليها لاحقًا، كان على أولئك المتعقلنين من المؤمنين الانخراط في جهود عقلنة العقائد الإيمانية النقلية من خلال بنائها على أسس عقلانية، وعدم الاكتفاء بالنصوص والأدلة النقلية. ولنتخيّل هؤلاء الفلاسفة المؤمنين (المسيحيّين والمسلمين واليهود) في تلك الحقبة التاريخية؛ هناك إيمانٌ عميقٌ من جهة، ومبادئ فلسفية تناقض الإيمان أو لا تنسجم معه من جهة أخرى. أما الحل السحري فيتمثّل في التوفيق والموازنة بين الجانبين حتى لا تطغى كفّة الواحد على الأخرى. فخرجت هذه الجهود بما قد يُطلق عليه العقل الديني الإسلامي والعربي على صعيد ديانات المنطقة كافة، سمته الأساسية التوفيق بين الفكر العقلاني والفكر الديني النقلي. ومن دون هذا التوفيق، لكان الخيار الآخر يتمثّل في التمسّك بالاعتقاد النقلي، أو التثبّت بالعقل بعيدًا عن النقل، وبهذا ينتج عالم منقسم إلى نقيضين

النص اليهودي المقدّس أربعةً وعشرين سفرًا موزعة على المجموعات الثلاث التي ذكرناها للتو (التوراة والأنبياء والكتب). يعتقد اليهود أن الأسفار الخمسة هي تعبير الله المباشر لموسى، في حين أن الأسفار الأخرى إيحاء من الباري لكنها صيغت بلسانٍ بشري.

من وجود وسط يقرّب بينهما، وهذا غير محتمل بالنسبة لأشخاص عقلانيّين ومؤمنين. ويعبّر الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون (قرطبة، ت. 1204م) عن ذلك تعبيرًا واضحًا.[70] فيصف الناس الذين لم ينجحوا في التوفيق بين العقل والنقل إلى أشخاص ذهبوا مع معتقدهم الإيماني حتى أنهم عزفوا عن التفكير العقلاني، في حين وصف الجانب الآخر بأنه تبنّى العقل وطرح الشريعة وهجرها اعتقادًا منه أنها تناقض العقل.[71]

وإن كانت مرحلة تبلور النصوص المرجعية المقدّسة المرحلة الأولى في تاريخ تطوّر اليهودية، فإن مرحلة أخرى بدأت تأتي الديانة اليهودية منذ القرن التاسع للميلاد. دشّن هذه المرحلة داود بن مروان المقمّص[72]

---

[70] وُلد الفيلسوف موسى بن ميمون في قرطبة – الأندلس عام 1135 للميلاد، ويُعد ابن ميمون من أبرز الشخصيات في التاريخ اليهودي، والشخصية الأبرز في تاريخ اليهود في العصور الوسطى. هاجر ابن ميمون مع عائلته إلى المغرب، ثم فلسطين، ثم استقر بهم الحال في مصر. لكنه حصّل تعليمه الفلسفي والديني، وكذلك بدأ نشاطه الفكري والفلسفي لأول مرة في المغرب، تحديدًا في مدينة فاس. احترف ابن ميمون مهنة الطب واكتسب جرّاء ذلك شهرة واسعة كطبيب، حتى إن هناك بعض الآراء تقول إنه عمل طبيبًا في خدمة صلاح الدين الأيوبي. ألّف موسى بن ميمون في أصنافٍ شتّى؛ في الطب، واللاهوت اليهودي، المنطق، والفلسفة، ومواضيع أخرى تشمل أحوال المجتمعات اليهودية. وإن ارتبط اسم ابن ميمون بالطب الذي اهتم به أيّما اهتمام وبرع فيه، فقد اهتم بالفلك الذي عنصرًا أساسيًا في مؤلفاته، فضلًا عن ذلك درس وكتب في المنطق، واهتم بالرياضيات، إضافة إلى اهتمامه الشديد بدراسة التلمود والتراث اليهودي. وكان قد أطلق على ابن ميمون تشريفًا له وتأكيدًا على مكانته الفكرية بين اليهود لقب "النسر العظيم." يُنظر: إسرائيل ولفنسون. *موسى بن ميمون حياته ومصنفاته* (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936)؛ الكيالي، عبد الحميد. "اليهود في المجتمع العربي (أ): موسى بن ميمون، فيلسوف اليهودية،" *قضايا إسرائيلية*، 22 (2006): 100–95؛

Sarah Stroumsa. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. (New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press, 2009).

[71] موسى بن ميمون القرطبي. *دلالة الحائرين*، 5–6، تحقيق حسين أتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007).

[72] عاش داوود بن مروان الرَقي الشيرازي المعروف بداود المقمّص أو داود البابلي بين 820–890 للميلاد على وجه التقريب في شمال سوريا ونشط في سوريا والعراق. كان المقمّص فيلسوفًا يهوديًا، برع في الفلسفة بعد أن تحوّل إلى المسيحية في أحد أهم المراكز السريانية ألا وهي بلدة نصيبين (على الحدود السورية التركية حاليًا) على يد فيلسوف مسيحي يُسمى نانا، فتتلمذ الفلسفة المسيحية قبل أن يرتد إلى اليهودية مرةً أخرى. فطبّق ما درسه من مناهج الفلسفة في أحضان المسيحية على ديانته الأصلية اليهودية، بل وكتب مؤلفين ضد المسيحية التي ارتد عنها. ترجم المقمّص تفسيرًا مسيحيًا سريانيًا لسفر التكوين يُسمى "كتاب الخلق،" وتفسيرًا آخر لسفر الجامعة. فضلًا عن أنه كتب مؤلفًا لاهوتيًا فلسفيًا باللغة العربية عنوانه "عشرون مقالة"، استخدم فيه مناهج واصطلاحات علم الكلام وفلسفة أرسطو، وهو أهم مؤلفاته وأبرزها. يُنظر:

Colette Sirat. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. 17-18 (Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996).

يُعد مؤلَف داود بن مروان المُقمّص "عشرون مقالة" أقدم المؤلفات في الكلام اليهودي في العصور الوسطى، وكذلك أقدم المؤلفات المكتوبة باللغة العربية اليهودية. فالمقمّص نفسه يُعد أقدم متكلم وفيلسوف يهودي في العصور الوسطى، لكنه لم يصل إلى مرتبة الفيومي، لا على

(شمال العراق أو شمال سوريا، ت. النصف الثاني من القرن التاسع للميلاد)، واتضحت ملامحها بالفعل في القرن العاشر للميلاد على يد الفيومي وأبي يوسف يعقوب القرقساني[73] (بغداد، ت. 950 بالتقريب).

اتّسمت هذه المرحلة عن سابقتها بكونها المرحلة التالية لثبات واعتماد النصوص الدينية المقدّسة، فقد بات واضحًا في مطلع هذه المرحلة حدود النصوص الدينية المقدّسة المؤسِّسة، التي كما ذكرنا تتكون من التوراة المكتوبة والنقاشات التأويلية المجتزأة وغير المنظّمة المسماة بالتوراة الشفوية. ومن الطبيعي بعد أن لبّت النصوص المقدّسة الاحتياجات والشروط التاريخية التي صيغت فيها، توقّف الوحي عن الاستجابة للمستجدات التاريخية، فكانت مرحلة التأويل البشري لهذه النصوص المقدّسة بغيةَ تطويعها لتناسب الظروف والشروط التاريخية المتغيّرة مع تقدّم الزمان وما ينجم عن ذلك من مستجدات لا تحصى. يعتبر الاجتهاد التأويلي البشري من أهم خصائص المراحل التي تتلو مرحلة تشكيل النصوص المقدّسة، وفي سبيل ذلك يبطل النظر إلى الآيات المقدّسة من منظور حرفي، بل تُجيّر المجازات والعلوم وأدوات التفسير المختلفة حتى يصل المفسّر إلى مراده.

صعيد الثقل والمركز الديني والسياسي الذي يؤهله لأن يؤثر تأثيرًا كبيرًا على مستوى الفكر اليهودي ولا على صعيد الآفاق الموسوعية. قامت الباحثة سارا سترومزا مؤخرًا بتحرير وترجمة "عشرون مقالة"، ونشر عام 2015 بالحرف العربي في مقابل الترجمة الإنجليزية. يُنظر:
Dawud al-Muqammas. *Twenty Chapters*. Edited by Sarah Stroumsa (Provo, Utah: Brigham Young University, 2015).

[73] يُعد القرقساني أحد أهم أعمدة الطائفة اليهودية القرائية في منتصف القرن الثامن للميلاد بعد مؤسّسها عنان بن داود. لا نعرف الكثير عن حياة القرقساني ولا زمان ولادته أو تعليمه، لكن يظهر من مؤلفاته أنه مطّلع على التلمود والمشنا والأدب الرابيني والتراث الفلسفي الإسلامي والمسيحي. ويمكن تصنيف القرقساني على أنه فيلسوف ولغوي ومفسّر، فقد ألّف في الفلسفة واللغة والتفسير. كتب القرقساني كتابه الفلسفي المشهور "كتاب الأنوار والمراقب" عام 937م، يتألف الكتاب من ثلاث عشرة مقالة، المقالات الأربع الأولى تشكل في مجملها "كتاب الوصايا." وكتب القرقساني كتابًا آخر في تفيسر الأجزاء غير التشريعية في أسفار موسى الخمسة عنوانه "كتاب الرياض والحدائق." ويُعتبر هذا الكتاب مكملًا للمقالات الأولى الأربعة من كتاب الأنوار التي يعالج فيها القرقساني الأجزاء التشريعية في أسفار موسى. وكتب القرقساني كتب أخرى لم تصلنا، منها "كتاب التوحيد،" و"كتاب في القول على الترجمة،" فضلًا عن تفسير سفري أيوب والجامعة. يُنظر:
Hartwig Hirschfeld. *Qirqisani Studies*, 5-31 (London: Robarts - University of Toronto, 1918); Wilhelm Bacher. "Qirqisani, the Karaite, and His Work on Jewish Sects." In *The Jewish Quarterly Review* 7(4) (1895): 687-710.

لكن تلك المرحلة اليهودية الثانية امتازت بخصائص أخرى، ربما للمصادفة التاريخية، أهمها تفاعل اليهود مع الأجواء العقلانية العربية والإسلامية باعتبارهم جزءًا من الوسط العربي الإسلامي وثقافته. ولذلك، فقد توقفت غالبية الجهود اليهودية الرامية إلى تفسير النصوص المقدّسة بأدوات ومفاهيم وتصوّرات تقليدية تحيّد العقل، وظهرت جهود يهودية واسعة، بدأت من النصف الثاني للقرن التاسع، تعتمد العقلانية والخطاب الفلسفي وعلم الكلام من حيث المنهجية والاصطلاحات.

وإذا ما استثنينا الفيلسوف اليهودي داود بن مروان المقمّص، الذي لم يحظَ بمكانة دينية أو سياسية مرموقة وذات تأثير بين اليهود، والفيلسوف اليهودي اليوناني فيلون السكندري (الإسكندرية. ت. 50م على وجه التقريب)، لأنّه لم يؤثر على اليهودية بتاتًا بسبب كتابته باليونانية في حين اعتمد اليهود الآرامية كلامًا وكتابة باستثناء نخبة صغيرة جدًا كتبت باليونانية، إضافة إلى غربة العالم الفكري اليهودي عن عالم الفلسفة والجدل الفكري العقلاني مسبقًا، فإنّ سعيد الفيومي، الذي انخرط في مساعٍ جدّية غيّرت وجه الديانة اليهودية، يُعدّ أول متكلّم يهودي بالفعل كما يجمع الباحثون.

وكان الفيومي من أوائل الفاعلين في هذه الصيرورة التاريخية التي غيّرت وجه اليهودية. اختبر هذه التجربة وأسّس لها على نطاق الديانة اليهودية، ليكمل من بعده المهمّة متكلمون وفلاسفة كبار أهمهم موسى بن ميمون. فكان أن وجدت العقائد الدينية اليهودية سندًا عقلانيًا لها في خضم الجدالات الحامية بين ممثلي الطوائف الدينية المختلفة.

فقد اجتاحت النصوص اليونانية اللغة العربية نتيجة حركة ترجمة نشطة، في الوقت الذي بدأت فيه بذور التفكير العقلاني تنشأ نتيجة الجدالات والمناظرات بين أصحاب الملل والنحل المختلفة. وكانت الحاجة للعقل في هذه النقاشات بين الأديان المختلفة تحديدًا، لأن كل دين يعتقد بنص مقدّس يختلف عن الآخر، وإن كانت

النصوص النقلية تصلح حجةً ضمن الملّة الواحدة، فإنها لا تصلح حجة ضد أتباع الملل الأخرى. لذلك، كان ملحًا طرح حجج عقلانية، لا تعتمد النصوص المقدّسة، بل تعتمد العقل حصرًا، يمكن أن يتوصل إلى مخرجاته أي شخص باستخدام عقله بصرف النظر عن انتمائه الديني أو غيره. على هذا النحو، تغذّى العقل الإسلامي والعربي عبر الزمن حتى كبر ونضج بصورة فريدة وهجينة تدمج بين ثناياها المقولات الدينية المعقلنة.

يتضح التناقض بين العقل والنقل، بين الفلسفة اليونانية والنصوص المقدسة، في المسألة المبحوثة، من خلال الأسئلة التي يحاول البحث الإجابة عنها والمتعلقة بهيمنة مبادئ أساسية في التفكر العقلاني اليوناني تخلص إلى عدم إمكانية حدوث أي جسم عن العلّة الأولى (الله) في إطار زماني. في حين يقضي التيار الرئيس، على صعيد الديانات الإبراهيمية الثلاث، بخلق العالم في مدة ستة أيام. وتنطوي على هذه الإشكالية أبعاد أكثر عمقًا سنوضحها خلال البحث.

يتجسّد هذا التعارض في فلسفة الفيومي كما سنرى، في أن الفيومي يقول بالخلق الزماني واللازماني في الوقت نفسه، فهناك ما يوحي في نصوص الفيومي إلى اعتناقه مذهب الخلق في ستة أيامٍ، وهناك ما يشي باعتناقه مذهب الخلق اللازماني. وتتجلّى أبعاد التعارض على مستوى أكثر تجردًا في أن الفيومي رجل دين مؤمن، ينص الكتاب المقدس، الذي يؤمن به، صراحة على الخلق في ستة أيام؛ ولكنه كذلك رجل عقلانيٌ، تنص المبادئ العقلانية التي يؤمن بها على عدم جواز الخلق الزماني.

يعود جانب آخر من أهمّية المسألة إلى كونها تشكّل حالة دراسية مهمة عقديًا وفلسفيًا، تعبّر عن منظومة فكرية متكاملة في ذلك الحين، ولم تجسّد تعاطي الفيومي مع العقل والنقل فحسب، بل تعاطي الفلاسفة والمتكلمين اليهود، وغير اليهود، مع مسائل عقدية تتناقض مع معطيات العقل ومخرجاته.

يجمع الباحثون على أن شخص الفيومي يُعد أول شخصية تتمتّع بسلطة دينية مرموقة كتبت على نطاقٍ واسعٍ في الفلسفة اليهودية العربية في العصور الوسطى، وباللغة العربية لا الآرامية، الأمر الذي يضفي عليه أهمية كبيرة باعتباره أهم رواد الفلسفة اليهودية العربية. لذلك، يُعد الفيومي من أوائل المنخرطين في السياق العربي الإسلامي الأوسع، ليس فقط تأثرًا بل كذلك تأثيرًا، بصورة تفاعلية مع المجتمع والثقافة التي شكّل جزءًا أصيلًا منها.

لذلك، فإن بحث مسألة زمان الخلق لديه ليس مهمًا لأنه شخصية مرموقة ومؤثرة فقط، بل لفهم بدايات التوفيق اليهودية الأولى كذلك. أي أن البحث يحقّق هدفين رئيسيّين وهما، بناء مذهب الفيومي بشأن زمان خلق العالم، والثاني فهم أنماط التوفيق بين العقل والنقل باعتبار موضوع البحث حالة دراسية له.

كما أن ندرة الأبحاث حول مسألة زمان خلق العالم بشكلٍ عام، وزمان خلق العالم عند الفيومي بشكلٍ خاص، تجعل من البحث ملحًا. سيلاحظ القارئ مدى ندرة بحث المسألة في ضوء تركيز الأدبيات على جوانب أخرى منها، مثل إثبات حدوث العالم وإثبات وجود الباري ووحدانيته. وربما يمكننا الادعاء والقول إن الجانب الزماني في مسألة الخلق لم يُبحث بحثًا مستقلًا جديًا.

وفي ضوء ما سبق، يسعى البحث الحالي إلى الإجابة عن الأسئلة الرئيسة التالية بين ثنايا صفحاته، أولها ما هو مذهب الفيومي في زمان خلق العالم؟ وعلى أي أدلة وبراهين يستند؟ وكيف يؤول النصوص المقدسة والنقلية بهذا الخصوص؟ وما هي الآليات التي يتبعها في التوفيق بين العقل والنقل؟ وما مصادر التأثير المباشر في مذهب الفيومي قيد البحث؟

للإجابة عن الأسئلة السابقة، يعتمد البحث منهجًا تحليليًا لنصوص الفيومي المختلفة، وهي بالأساس "كتاب الأمانات والاعتقادات" وكتاب "تفسير كتاب المبادئ"، إضافة إلى شذرات نقلها عنه أحد معاصرين بخصوص تفسير الجملة التوراتية "وهذا شرح نواشيء السماء والأرض إذ خُلقوا في وقت صنع الله الأرض والسماء" (التكوين 2: 4، ترجمة الفيومي). نحلل هذه النصوص على صعيد لغوي ودلالي بما يتوافق ومفاهيم العصر وسياقه الثقافي والفكري. نحلّل في البحث كل فقرة وشذرة للفيومي حول المسألة قيد البحث بشكلٍ مستقل، ولا نلجأ إلى إسقاط بعض الفقرات على الأخرى بشكلٍ يلغي التناقضات الظاهرية الأصيلة في النص، ثُم نربط بين هذه الفقرات بعضها ببعض دون فرض معنى على آخر. بل نجتهد في تركيب المعاني المختلفة التي نخرج بها من كل شذرة بشكلٍ منطقي ومتكامل حتى نصل إلى مذهب الفيومي. كما ونستعين بما قد يُفيد من الأبحاث المعاصرة حول الفيومي رغم قصورها في مسألة زمان خلق العالم.

نحاول خلال البحث قدر الإمكان تفادي إسقاط مفاهيم فلاسفة آخرين على مفاهيم الفيومي، لذلك نستنتج أولًا مقولات الفيومي بخصوص المسألة من نقاشاته الواردة في مصنّفاته، ثم نفرض مقابلة مع ما قد يشابه هذه المقولات لدى فلاسفة آخرين، على أمل أن تحمل مثل هذه المقابلة فرصة الاستفادة لتوضيح مذهب الفيومي. ولكننا لا نفترض اعتقاد الفيومي بمذهب ما لمجرّد تشابه أركان نظريته مع مذاهب أخرى، بل نحرص على إثبات كل مفاصل مذهب الفيومي من نصوصه نفسه، وبعد ذلك نستعين بالنصوص الأخرى تثبيتًا إضافيًا لما توصلنا إليه.

يتمتّع السياق التاريخي والثقافي بأهمّية بالغة في هذا المضمار، لا سيّما وأن منهج التفكير وأدواته، ومسائل النقاش، كانت مختلفة عمّا يُمكن أن يوصف بالأدوات والمناهج التقليدية، ولا يُمكن فهم الفيومي ومسائل النقاش وأدواته دون الاعتماد على هذا السياق. فقد نشأ الفيومي في كنف مجتمع ودولة عربية إسلامية،

تفاعل مع تراثها وانكشف إلى التراث العقلاني بشكل مباشر، بخلاف تفاعله مع التراث المسيحي بشكلٍ غير مباشر. ولتوضيح هذا السياق، نخوض في القسم الأول، وبإيجاز، في تعريف علم الكلام والفلسفة، بوصفه المنهجية والأرضية الأساس التي يستند إليها الفيومي، ونستعرض سياق تشكّل العقل الديني الإسلامي ثم اليهودي في العصور الوسطى. وتُعد العلاقة الجدلية والتلاقح الفكري بين الديانات والطوائف المختلفة مسألة شديدة الأهمية في فهم بزوغ علم الكلام والفلسفة اليهودية بشكلٍ عام. كما يعرّفنا القسم الأول إلى ظروف نشأة علم الكلام اليهودي والسياق الذي ظهر في خضمّه المتكلّم اليهودي الأول بجد في العصور الوسطى.

في حين يتناول القسم الثاني إشكالية البحث وأهدافه ومنهجيته وأهميته، كما يتطرق هذا القسم أيضًا إلى أهم الأدبيات البحثية حول المسألة ويعرضها في إطار نقدي. لا يمكن للقارئ غير المتخصّص إدراك مغزى تساؤلات وإشكاليات البحث وأهمّيته دون قراءة القسم الأول، فالأهمية والإشكاليات تنبع من سمات التفكير العقلاني الناشئ آنذاك وطبيعة المرحلة والضوابط التي تحكم العلاقة بين الديانات والطوائف المختلفة. تحتل الإشكاليات حيّزًا كبيرًا ضمن هذا القسم بسبب حجمها ومداها الكبير. إلاّ أن أهمية البحث وضرورته، وأبعاد المسألة التي قد تكون خفية لأول وهلة، لن تتضح إلاّ بطرح متكامل للإشكاليات المحيطة في البحث، وهو ما نعرضه باستفاضة.

يفصّل القسم الثالث خلفية المناقشات اليهودية والإسلامية حول مسألة زمان خلق العالم، إضافة إلى تأكيد مقولات النصوص المقدسة والتفسيرات الدينية لهذه المسألة. فيخوض هذا القسم في تحليل مذاهب الكتب المقدسة، ولا سيّما، العهد القديم (التناخ أو التوراة) والقرآن، في مسألة زمان خلق العالم. ثم نتطرق إلى تنويعة التفسيرات الإسلامية واليهودية النقلية لهذه النصوص فيما يتعلق بمسألة البحث، وأخيرًا يخوض القسم الثالث في توضيح أهم المذاهب الكلامية والفلسفية الإسلامية التي نازعت الحلبة الفكرية في تلك المرحلة، التي لا بُد

أن الفيومي قد تأثر بأجزاء واسعة منها، وهي بدورها متأثرة بالتراث العقلاني اليوناني والمسيحي، وانكشف إليها.

تتضح في هذا القسم ملامح النقل بشأن مسألة الخلق من جهة، وملامح العقل من جهة أخرى، حتى يُمكن للقارئ التمييز بين حدود التراث النقلي ومدى آفاق التراث العقلاني وتنوّعه المذهبي وعمقه الفلسفي. وإن كان القسم الأول يُعد سياقًا تاريخيًا عامًا لذلك العصر، فإن هذا القسم يُعد سياقًا تاريخيًا مباشرًا لمسألة زمان الخلق. يأتي هذا القسم مقدّمة ضرورية وحيوية من أجل فهم وتحليل مذهب الفيومي في زمان خلق العالم، لأن هذا القسم يُحدّد أهم معالم المذاهب السائدة آنذاك حول المسألة قيد البحث.

يتناول القسم الرابع مذهب الفيومي، بعد خوضه بإيجاز في حياته الشخصية بالقدر الذي يبيّن أهمّيته ومكانته على صعيد اليهودية ونبذة قصيرة تعريفية عن الفيومي، ثم يتناول مذهبه في حدوث العالم على العموم، قبل الخوض في مذهبه في زمان خلق العالم. نطرح بشكل موجز براهين الفيومي على حدوث العالم وإثبات وجود خالق، ثُم نحلّل مذهبه في مسألة مدة خلق العالم بشكل مفصّل ودقيق.

تضم مصنّفات الفيومي بعض الفقرات القليلة التي تناقش المسألة قيد البحث، في حين نجد عددًا آخر من العبارات المطروحة هنا وهناك من شأنها المساهمة في سياق فهم مذهب الفيومي. وقد يكون قصور الفيومي عن طرح المسألة، بقصد أم بغير قصد، من أهم الإشكاليات التي يواجهها الباحث في بحث هذه المسألة. لكننا في سبيل بناء مذهب متين، نتسلسل في معالجة المسألة بشكل منظّم جزءًا تلو الآخر حتى نصل إلى خلاصات مبنية على أسس صلبة. كما وأن تعدّد المفاهيم التي يستخدمها الفيومي في وصف حدوث العالم تُعد مشكلة حقيقية تحتاج تحليلًا طويلًا حتى يُفهم المراد منها، لا سيّما وأنها تبدو متعارضة ظاهريًا. ولذلك،

تتميّز الأدبيات التي تتناول بطريقة أو بأخرى مذهب الزمان في الخلق عند الفيومي بتناقضها الشديد، فينسب إليه جزءٌ من الأبحاث مذهب الخلق في زمان، بينما ينسب إليه جزء آخر الخلق بلا زمان.

وأخيرًا، نحفر في أركيولوجيا مذهب الفيومي، كيفما توصلنا إليه، حتى نتبيّن مصادر التأثير المباشرة لمذهب الفيومي بخصوص مدّة خلق العالم. فنعود قليلًا إلى الوراء إلى بعض المشارب الفكرية الإسلامية والمسيحية واليونانية التي تبنّى الفيومي مبادئها الفلسفية وبنى عليها فلسفته. نستكشف من خلال هذا الفصل مدى تفاعل الثقافات بعضها ببعض، وأصل الأفكار الفلسفية التي تأثر بها الفيومي بشكلٍ مباشر، وكذلك الحال كيف جرت مسارات التوفيق بين العقل والنقل بخصوص مسألة الخلق على مدار مئات السنوات.

تعريف الكلام

منذ اللحظات المبكّرة للوعي بكون علم الكلام علمًا ذا طابعٍ مغايرٍ عن الفلسفة من ناحية، وعن الفقه وأصوله وغيرها من العلوم النقلية الشرعية من ناحية أخرى، تعدّدت واختلفت تعريفات هذا العلم الطارئ بين الأدباء والعلماء والفقهاء وشيوخ علم الكلام أنفسهم. ولا يزال الجدل دائرًا في العصر الحديث بين الباحثين المنشغلين في فلسفة العصور الوسطى حول تعريف علم الكلام، وأهم خصائصه، ونشأته، وكذلك الفروقات التي تميّزه عن الفلسفة.[74]

[74] حول أسباب تسمية هذا الصنف من العلوم بعلم الكلام، يورد المستشرق هاري ولفسون عدّة تفسيرات، يُنسب أحدها لابن خلدون، وأخرى لأبي البركات حافظ الدين النسفي (نسف، ت. 1310م). يرى ابن خلدون أن علم الكلام سمّي بهذا الاسم لأنّه يتعلّق بالإيمان، الذي هو من أمور الكلام باعتبار الإيمان اعتقاد بالقلب وإقرارٌ باللسان. أما تفسيرات النسفي فهي: 1) "لأن عنوان مباحث المتكلمين في العقائد كان 'الكلام في كذا وكذا' فسمّي الكلام". 2) "ولأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، فهو لها كالمنطق للفلسفة". 3) "ولأن هذا العلم لا يتحقّق إلاّ بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين، على حين أن غيره من العلوم قد يتحقّق بالتأمل والمطالعة. 4) "ولأنه

لغويًا، الكلامُ هو "القول" حسب لسان العرب.[75] لكن يختلف *الكلام* عن *القول* في أنّه "مكتفيٌ بنفسه وهو الجملة،" في حين أن *القول* "ما لم يكن مكتفيًا بنفسه، وهو الجزء من الجملة" وبعبارات أخرى، نجد لسان العرب يعرِّف الكلام: "أصواتًا تامة مفيدة".[76] يتضح أن الكلام هو مجموعة ألفاظ تفيد فائدة تامة كالجملة، بخلاف القول الذي يُعدّ مجموعة ألفاظ لا تفيد فائدة تامة بل ناقصة، كجزء الجملة. وهذا ما يُفسّر ملاحظة ولفسون حول ترجمة كلمة "لوجوس/ λόγος" اليونانية، التي تعني العقل أو الحجة أو الكلمة، في ترجمة الأعمال اليونانية الفلسفية إلى العربية بمفهوم "الكلام".[77] إذ العاقل هو حصرًا مَن يتكلّم، والكلام هنا يفيد نوعًا من العقلانية والمنطق أو يستند إليهما، وإلاّ لما تمكّن الإنسان من الكلام. فالكلام يُعدّ نوعًا من القول الصادر عن العقل حصرًا، ولا يمكن أن يصدر عن غير العاقل، لذلك يوظف اصطلاح الكلام ليراد به أحيانًا العقل والمنطق.

أمّا اصطلاحًا، فقد عرّف ابن خلدون (تونس، ت. 1406م) الكلام بوصفه: "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرَّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد".[78] وعرّفه حديثًا جميل صليبا، مُعد "المعجم الفلسفي"، بأنه: "البحث في الموجود

أكثر العلوم خلافًا فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرّد عليهم". 5) "ولأنه لقوّة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من الكلام". 6) "ولأنّه يقوم على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية كان لذلك أكثر العلوم تأثيرًا في القلب وتغلغلاً، فسمّي الكلام مشتقًا من الكلْم وهو الجُرح" (*العقائد النسفية*، مقتبس عند هاري أ. ولفسون. *فلسفة الكلام*، 1: 43 (الحواشي)، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)). للاستزادة، يُنظر: فارس عثمان نوفل، *معمَّر بن عبّاد السُّلمي وآراؤه الكلامية الفلسفية* (بيروت: دار الفارابي، 2015).

[75] مادة "كلام"، جمال الدين ابن منظور. *لسان العرب*، 12: 523 (بيروت: دار صادر، [د. ت]).

[76] المرجع السابق، 12: 523.

[77] ولفسون، *فلسفة الكلام*، مرجع سابق، 1: 37.

[78] لا ينفصل علم الكلام عن إثبات التوحيد، ومعرفة الخالق وصفاته، لذلك يُعرّف الكلام في أحيانٍ كثيرة بأنه علم معرفة الله وإثبات توحيده وصفاته كما يعرّفه الشهرستاني مثلًا. يُنظر: عبد الكريم الشهرستاني. يُنظر: *الملل والنحل*، 1: 36، تحقيق أحمد فهمي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992). وكذلك لاحظنا كيف أشار ابن خلدون إلى أن سر كل مواضيع علم الكلام هو التوحيد. ولا تعارض في ذلك،

بحثًا مبنيًا على صريح العقل وصحيح النقل، بحيث تكون عقائد الدين بمنجاة من شبه المبطلين" في مقابل الفلسفة[79] التي "تبحث في الموجود من حيث هو موجود بحثًا عقليًا خالصًا".[80]

يرى ابن خلدون،[81] مرةً أخرى، أن الدين الإسلامي القائم على القرآن يشمل نوعين من التكاليف؛ تكاليف بدنية، وتكاليف قلبية.[82] تختص الأخيرة بالمعتقدات الإيمانية[83] من الاعتقاد بالله والرسل والقدر والعذاب

فمن حيث أن علم الكلام يهتم بالعقائد الإيمانية، فإن التوحيد أهم تلك العقائد وأولاها، بل هي العقيدة المؤسسة لكل العقائد الأخرى عند أتباع الديانات الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. وسر الكلام، باعتباره دفاعًا عقلانيًا عن العقائد الإيمانية، يكمن في دفاعه الأول عن التوحيد. يُنظر: عبد الرحمن ابن خلدون. *مقدمة ابن خلدون*، 205 (دمشق: دار يعرب، 2004).

[79] أُطلق لقب فيلسوف في العصور الوُسطى على من اتّبع مناهج ومُجادلات الفلاسفة اليونانيّين، وتحديدًا أرسطو وفلاسفة مذهب الأفلاطونية المُحدثة، مثل أفلوطين وفرفوريوس وبرقلس. وتميّزت الفلسفة إلى حد ما باستقلالية عن الدين ومصادره الشرعية، وبنمط استدلال وكتابة مختلف، بخلاف علم الكلام الذي يستحضر النصوص الدينية في كل وقت، ويكتب في نمط معيّن في ترتيب المواضع؛ البدء بمصادر المعرفة، ثم إثبات حدوث العالم، ثم وجود الله وتوحيده، وإثبات العدل إلخ. فإن كان المتكلم يحتاج ويدعّم كل مجادلاته بنصوص مقدّسة ونقلية، بل يجيّر العقل في خدمة المبادئ الدينية النقلية، فإن الفيلسوف إلى حد كبير جادل عقليًا دون الاستناد إلى النقل، وليس من أجل النقل، بل من أجل المعرفة لذاتها، وانطلاقًا من العقل، وباستخدام البراهين اليقينية لا التخيلات كالتأمل والمطالعة. لكن بالفعل، يختلف الفلاسفة في درجة عقلانيتهم واستقلالهم عن النصوص المقدّسة من شخص لآخر، وتبقى المسألة نسبية فقط. ولفهم الفلسفة كيفما تصوّرها الأوّلون أنفسهم، يُنظر: فتح الله خليف. *المدخل إلى الفلسفة من وجهة نظر الإسلاميّين* (القاهرة: دار الجامعات المصرية، 1982).

[80] جميل صليبا. *المعجم الفلسفي*، 2: 235 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982).

[81] يقسّم ابن خلدون علوم المسلمين آنذاك إلى قسمين: العلوم الحكميَّة الفلسفية ويهتدي الإنسان إلى مسائلها ومناهجها وخلاصاتها وبراهينها بفكره فقط، بحكم كونه عاقلًا دون الاستناد إلى أي نص ديني. أما القسم الثاني من العلوم، فهو العلوم النقلية الوضعية، ويهتدي بها الإنسان نقلًا عن الشرعيات من الكتاب والسنة، وللعقل في هذه العلوم هامش قليل يتمثل في إلحاق الفروع بالأصول باستعمال القياس. ويعد علم الكلام جزءًا من العلوم النقلية المتفرعة إلى أنواعٍ كثيرة منها علم التفسير والحديث وأصول الفقه والفقه (ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مرجع سابق، 171).

[82] التكاليف البدنية هي تعاليم وتشريعات وأحكام تتعلّق "بأبدان المسلمين"، بينا تتعلّق التكاليف القلبية بما يطلق عليه "الإيمان وهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان. أما الفقه فهو معرفة حكم الله في تصرفات وأفعال الناس الجسدية واللفظية، إما وجوبًا أو حظرًا أو ندبًا أو كراهة أو إباحة، واستخراج هذه الأحكام، بمعنى ما يجب وما لا يجب فعله، وكذلك حكم كل فعل عند الخالق تعالى، من الأدلة الشرعية (ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مرجع سابق، 185). وأصول الفقه أو الأدلة الشرعية، التي تستخرج منها التكاليف وتحدّد أحكامها كذلك، هي القرآن والسنة إما نصًّا أو بالإجماع أو الإلحاق (القياس) (المرجع السابق، 171). أما الفقه فقد كان يعني اصطلاحًا في بداية الأمر "الاجتهاد،" أي استخدام الآراء الخاصة للإقرار في مسائل شرعية، لا تساندها أي نصوص شرعية بشأنها، ولم تحدث حادثة سابقة مطابقة يمكن الاستناد إليها في الحكم. لكن الفقه توسع لاحقًا وبات يدل على "التشريع الإسلامي" بمجمله والقائم على أربعة مصادر؛ القرآن والسنة

والتوحيد وغيرها، وعلم الكلام هو بالضبط الحجاج والدفاع عن التكاليف القلبية هذه.[84] يوجز ولفسون ذلك بقوله إن علم الكلام يعني *ثيولوجيا*، بمعنى لاهوت، أي علم التوحيد، في مقابل علم التشريع والأحكام وهو *الفقه*.[85]

وعلى أية حال، فإن علم الكلام، كما تبيّن لنا، هو دراسة العقائد الإيمانية والدفاع عنها بتوظيف براهين نقلية وحجج عقلية، خلافًا للتعاطي السابق مع العقائد الإيمانية، من خلال تقديم أدلة نقلية من النصوص المقدّسة فقط لإثبات العقائد. لذلك يُلاحظ في مصنّفات المتكلمين، سرد البراهين العقلية مدّعمّة بالبراهين النقلية لإثبات كل طرح من طروحاتهم، فلا يكتفي المتكلمون بتقديم براهين نقلية فحسب، ويختلف المتكلمون فيما بينهم بثقل الحجج أو البراهين العقلية، قياسًا بالنصوص النقلية، التي يوردوها.

من حيث المبدأ، يمكننا الآن صياغة سمتين متأصلتين في علم الكلام الإسلامي، الذي أضحى ناضجًا منذ مطلع القرن التاسع للميلاد، وتمثّل في فرقة المعتزلة[86] خصوصًا، وهما: الدفاع عن العقيدة الإسلامية في

والقياس والإجماع (ولفسون، *فلسفة الكلام*، مرجع سابق، 1: 42–43، الذي يعتمد على مادة "فقه" الواردة في "دائرة المعارف الإسلامية"). ويعني الفقه لغةً "العلم بالشيء"، بمعنى معرفة الشيء، "والفهم له" (يُنظر: ابن منظور. *لسان العرب*، مرجع سابق، 13: 522).

[83] وتتشكل العقيدة الإسلامية أساسًا من ست عقائد هي الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر والقدر خيره وشرّه، نقلًا عن حديث الرسول عندما سؤل عن الإيمان فقال: "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره". يُنظر: محمد بن عيسى الترمذي. *الجامع الكبير*، 4: 356، تحقيق بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996).

[84] ابن خلدون، *مقدمة ابن خلدون*، مرجع سابق، 2: 171–172.

[85] ولفسون، *فلسفة الكلام*، مرجع سابق، 1: 43.

[86] المعتزلة فرقة إسلامية، والسائد أنها نشأت في منتصف القرن الثامن للميلاد، على يد واصل بن عطاء الغزال (المدينة المنورة، ت 748م) وعمرو بن عُبيد (وُلد في بلخ، ت 761م). واتخذ المعتزلة من علم الكلام منهجًا وطريقًا لمعالجة العقائد الدينية. وتعد فرقة المعتزلة أول فرقة إسلامية عقلانية باتخاذها علم الكلام منهجًا في تعزيز العقيدة الإسلامية. نادى المعتزلة بصورة أساسية بأصول خمسة، هي: التوحيد، والعدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما التوحيد فهو الاعتقاد بوحدانية الخالق المطلقة والاعتقاد بقدمه، على اعتبار أن القِدم هو ما يُميّز الخالق، لذلك نفوا صفاته من العلم والقدرة والإرادة والحياة لأنّ وُجود صفات للخالق تعني وُجود معانٍ أُخرى قديمة معه، وهو بدوره يفضي إلى نفي عقيدة التوحيد. أما العدل، فيعني أن الله يرعى مصالح العباد، ولا يُنسب إليه شرّ، وإنما يفعل خيرًا دائمًا، فالإنسان من يفعل الشر بكامل إرادته وحرّيته، علمًا أن للشر لا وجود أنطولوجي، ويُعاقبه الله بناءً

وجه التيارات الفلسفية والملل الأخرى، ويسمّى لذلك بالخطاب التبريري أو الدفاعي حسب البعض؛ والنَّظر العقلي، المستند إلى مشارب شرعية نقلية، والساعي إلى إثبات العقائد والدفاع عنها بإيراد الحجج ودفع الشُّبه عنها وفق البعض الآخر.

ونطرح مثالًا توضيحيًا مصغّرًا، للمقصود بالمنهج الجدلي الكلامي، مستقًى من مؤلفات الفيلسوف والمتكلم الذي نركّز عليه في بحثنا هذا، وهو سعيد بن يوسف الفيومي (المشهور بسعاديا الغاؤون). يتوقّف الفيومي عند شرح مفهوم "الاعتقاد"، بعد أن بيَّن أسباب وقوع الشبهات عند الأشخاص، ويردف ذلك مشددًا على أربعة مصادر العلم اليقين. فيقول:

> إنَّه **معنى يقوم في النَّفس** لكل شيء معلوم بالحال التي هو عليها، فإذا خرجت زبدة النَّظر اكتنفتها العقول فانطوت عليها وحصلتها في النفوس فمازجتها فصار الإنسان معتقدًا لذلك المعنى الذي حصل له، ورفعه في نفسه لوقت آخر أو لأوقات كقوله: "الحُكماءُ يَذخَرُونَ المعرفةً، وقول الجاهل يندقّ عن قريب" (إشعياء 10: 14، ترجمة الفيّومي)، وقال أيضًا: "وأَقبِل من أموره الشَّريعة وصيِّر أَقواله في قلبِكَ" (أيوب 22: 22، ترجمة الفيّومي).

على أفعاله. فالإنسان حُر الإرادة باختيار أفعاله، خيرها وشرّها، ويستحق بموجب ذلك العقاب والثواب عليها في الآخرة. والمنزلة بين المنزلتين هي الاعتقاد بأن مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن وإنما في منزلة بين المنزلتين، لكنّه إن مات دون توبة يُخلّد في النار. والوعد والوعيد هي أنّ الله يثيب من خرج من الدنيا على طاعة، أما من خرج منها على غير توبة عن كبيرة ارتكبها فيستحق العقاب والخلود في النار، لكن عقابه أخف من عقاب الكافر. أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو أنه يجب على المسلمين أمر من يمكنهم ذلك من أتباع الإسلام بفعل ما هو حسن، ونهيهم عن كل ما هو قبيح، واعتقدوا أن هذا التدّخل في الشأن العام التزام أخلاقي وسياسي. يُنظر مثلًا: الشهرستاني، *الملل والنحل*، مرجع سابق، 1: 38–43؛ على سامي النشار. *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، 1: 416–440، ط1 (القاهرة: دار المعارف، 1977).

والاعتقاد على ضربين حقّ وباطل. فالاعتقاد الحقيقي هو أنْ يعتقد الشيء على ما هو، الكثير كثيرًا والقليل قليلاً، والسَّواد سوادًا، والبياض بياضًا، والموجود موجودًا، والمعدوم معدومًا. والاعتقاد الباطل هو أنْ يعتقد الشيء بخلاف ما هو، الكثير قليلاً، والقليل كثيرًا، والبياض سوادًا، والسَّواد بياضًا، والموجود معدومًا، والمعدوم موجودًا. فالحكيم الحميد من جعل حقائق الأشياء أصل، وأجرى اعتقاده عليه، ومع حكمته فهو يثق الموثوق ويحذَر من المحذور. والجاهل الذميم مَن جعل اعتقاده هو الأصل وقدر أن حقائق الأشياء تتبع اعتقاده، ومع جهله فهو يثق إلى المحذور ويحذر من الموثوق، وعلى ما قال: "الحكيمُ يتّقي فيزول عن الشَّر، والجاهلُ يتجاوزُ ويثقُ" (إشعياء 14: 16، ترجمة الفيّومي).[87]

من الجدير بالملاحظة هنا أن الفيومي يقوم يوفق بين النقل أو النصّ المقدّس والعقل ومصادره، كما يفعل المتكلمون. كذلك نلاحظ أن الفيومي قد رفع من شأن علماء الدين إلى مرتبة حكماء العلوم، فهم يستندون إلى المعارف العلمية ومناهجها، ويستخرجون "الخبر الصادق" (التراث الديني) ويتناقلونه من جيل إلى جيل. يُقدّم الاقتباس السابق نموذجًا مصغّرًا لتعاطي الفيومي مع المسائل الكلامية والفلسفية، وكذلك للكيفية التي تعاطى فيها المتكلمون على العموم في تلك العصور مع المسائل المطروحة للنقاش والجدل. فيقدّم الفيومي مسألة، يقوم بتوضيحها، ثم يأتي بالحجج العقلية بشأنها ويعزّزها بجزء آخر نقلي من التراث الديني.

وهكذا منهج المتكلمين، والمنشغلين بالفكر الديني في الوقت المعاصر، يستعينون بالعقل لخدمة النقل، والنقل لخدمة العقل، مع أن الغاية النهائية هي خدمة العقيدة والدفاع عنها باستخدام العقل، وذلك أن كثيرًا من

---

[87] سعيد الفيومي. *المختار في الأمانات والاعتقادات*، تحرير نبيه بشير، بيروت: منشورات الجمل، لم ينشر بعد. ولكن جميع الإحالات التي تظهر في البحث تريد الإصدار التالي: سعيد الفيومي، *المختار في الأمانات والاعتقادات*، 11–12، تحرير يوسف كافح، ط7 (كريات أونو: هليخوت عم يسرائيل، 2007) [بالحرف العبري وترجمة عبرية].

المتكلمين يؤكّدون الالتزام بالنقل عند تعارضه الظاهري مع العقل. فلم ينطلق المتكلمون عمومًا من فضاء العقل الرحب، بل انطلقوا من عقائد دينية مسبقة، كان يجب إضفاء صبغة عقلانية عليها، وإن منح العقل دفعة ورافعة كبيرة بالفعل، إلاّ أن النقل يبقى في المحصلة النهائية أشرف من العقل عند المتكلمين عمومًا، وهذا ما يثبته عدد من الباحثين المعاصرين ومنهم سارة بيسن.[88]

وبهذا الصدد، يُشير الباحث فرانك إلى أن المتكلمين أنفسهم لم يروا في الفلسفة ما هو مغاير للكلام، بل كانوا يعتقدون أن الكلام علم مستقل يبحث بأدوات عقلانية، ويقدّم طروحات وبراهين عقلانية، واعتبروا أنفسهم ممثلين للخطاب العقلاني، وبالتالي لم يميّزوا بين الكلام والفلسفة. إلاّ أن الباحث يُشير قائلًا على الرغم من وجود عناصر فلسفية أصيلة في الكلام الكلاسيكي (المقصود: أن الكلام كيفما تأسّس وتطوّر قبل حدوث تغيرات معتبرة من خلال تأثّره بالفلسفة لاحقًا)، إلاّ أنه يختلف عن الفلسفة، فالكلام في نهاية المطاف علم يسعى إلى عقلنة العقائد الدينية ويحجم عن اعتماد العقل حصرًا دون النقل.[89]

حين مال المنهج الكلامي لاحقًا إلى الاعتماد حصرًا على العقل، وبات يعتمد بشكل أكبر على أدوات المنطق اليوناني ومذاهب ومسائل الفلاسفة اليونانية دونما الاستعانة بالنصوص الدينية، نشأت الفلسفة التي منحت العقل السلطة الأعلى وتحرّرت شيئًا فشيء من التراث الديني، وانطلقت من المبادئ الفلسفية اليونانية الأرسطية تحديدًا. تاريخيًا، يمكن القول بأن الكلام كان مرحلة تمهيدية هامة لنشوء الفلسفة كان لا بُد من عُبورها.

---

[88] يُنظر:

Sarah Pessin, "Saadya [Saadiah]," In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003 (متاح على الرابط التالي: https://plato.stanford.edu/entries/saadya/#1).

[89] يُنظر: Richard M. Frank. "The Science of Kalām." In *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992): 7–37.

نشأة علم الكلام

طاول الحكم السياسي الإسلامي في الفترة الواقعة بين القرنين التاسع والثاني عشر للميلاد رقعة جغرافية واسعة مترامية الأطراف، عاشت بين ظهرانيه ثقافات ولغات وديانات ومذاهب عديدة، وبلغت الفلسفة والفكر الإسلامي ذرًى غير معهودة في هذه الحقبة. سادت اللغة العربية سريعًا، وباتت لغة الثقافة وإدارة الحكم، وهيمنت الثقافة الدينية الإسلامية حديثة العهد، إلى جانب جيوب الثقافة الدينية المسيحية عامة والسريانية خاصة، على كل هذه الرقعة الجغرافية الواسعة؛ مما ساهم في تشكيل ما بات يُعرف بثقافة العصور الوسطى الإسلامية، وهي ثقافة غنية متنوعة شملت مختلف الحقول المعرفية والآداب والمدارس الفقهية والشرعية، وعبّرت عن ذاتها بصورة رئيسة من خلال اللغة العربية السائدة.[90]

ما زالت الملابسات والظروف الأولية لنشوء علم الكلام غامضة، إلاّ أنَّ غالبية الباحثين يعتقدون أن شكله الأولي تمثّل بمناظرات وجدالات ونقاشات فردية بين "الدعاة" المسلمون المرافقين للجيوش الإسلامية وبين أتباع الديانات الأخرى المختلفة، إذ كان يسعى كل طرف إلى إقناع الأطراف المناوئة باعتناق عقيدته، ويعد هؤلاء الدعاة والمناقشون نواة ما أطلق عليهم لاحقًا تعبير "المتكلمين" أو "أصحاب الكلام".[91]

---

[90] يُنظر، على سبيل المثال:

Sarah Stroumsa. "The Muslim Context." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy from Antiquity through the Seventeenth Century*. Edited by S. Nadler and T. M. Rudavsky (New York: Cambridge University Press, 2009), 39.

[91] يُنظر: أحمد محمود صبحي. *في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين* (بيروت: دار النهضة العربية، 1985)، الجزء الأول؛ جوزيف فان أس. *علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الأول*. ترجمة سالمة صالح (بيروت: منشورات الجمل، 2008)؛ وكذلك نفس الكاتب. *علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، الجزء الثاني*. ترجمة محي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب (بيروت: منشورات الجمل، 2016)؛

Frank Griffel. "Kalam." In: *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. 1: 664-672. Edited by H. Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2010), 665-666.

كما تُعد الأحداث اليومية البسيطة، والتعاملات التجارية، وكل خطوط التماس الأخرى بين الطوائف الدينية، في ظل بيئة متعدّدة الديانات وموحّدة اللغة، سببًا لفتح الأبواب على مصراعيها لمراجعات ونقاشات فكرية ودينية مهّدت لظهور أرضية خصبة مشتركة تمثّلت في سلطة العقل. كذلك، قام الحكام المسلمون برعاية مناظرات وجدالات دينية في مجالسهم بين ممثلي ومفكري هذه الطوائف والملل المختلفة، مما سمح بتلاقح الأفكار وتطوّر النقاشات. كما يُلاحظ أن كثيرًا من الأطباء كانوا من اليهود والمسيحيّين، إضافة إلى المسلمين، مما جعل الطب وسطًا لتداول الأفكار والجدل. كما وكانت نسبة كبيرة من هؤلاء المتناظرين، وخاصة في الأسواق، من بين الورّاقين (بائعي الكتب).[92]

يبدو أن علم الكلام قد نشأ من رحم هذه المجادلات الدينية،[93] مشبّعًا بالجدل والنقاش بين الطوائف الإسلامية نشأ بداية لأغراض الدعوة والجدل والتمايز الديني أحيانًا، وصدر من قلب الخلافات السياسية أحيانًا أخرى، إلى أن تحوّلت لاحقًا إلى تمايزات عقدية وفرق ومذاهب، ومن الرد على الفلسفة الوافدة حديثًا في بعض الأحايين الأخرى. وقد كانت الأرضية خصبة جدًا لمثل هذه الجدالات والنقاشات الدينية الفكرية الكبيرة، لا لتنوع الطوائف واستعمال لغة واحدة فحسب، وإنما بسبب الانفتاح على الثقافات والشعوب الأخرى وما تمخّض عن ذلك من حركة ترجمة نشطة كذلك.

فقد تفاعلت حركة الترجمة العربية النشطة، من الفارسية والسريانية واليونانية إلى العربية، مع العوامل السابقة، وشكّلت معًا مهدًا لنشأة، بل توسّع وتعمّق، علم الكلام والفلسفة الإسلامية، وكذلك المسيحية واليهودية. وعليه، فإننا نشهد نشوء علاقة جدلية بين حركة الترجمة والجدل الديني، إذ كانت الترجمة عاملاً في توسيع نطاق

---

92 "Stroumsa, "The Muslim Context، مرجع سابق، 48.

93 قام هاري ولفسون بتلخيص توجه عدة باحثين بشأن العلاقة التي تربط علم الكلام الإسلامي ونشأته واللاهوت المسيحي والفلسفة اليونانية والديانات الفارسية الهندية واليهودية. يُنظر: ولفسون، *فلسفة الكلام*، مرجع سابق، 1: 115– 133.

الجدل والتساؤلات، واستحداث ردود وأجوبة ملائمة، وتطوير طروحات وتأويلات جديدة، كما أن الترجمة بحد ذاتها نشأت من بين جملة الأمور كضرورة لتعميق الجدل الديني والفكري والعقدي، من ناحية أخرى.[94]

فقد كان لاشتداد الجدل، وكذلك ظهور أوائل ملامح علم الكلام، في أواخر الدولة الأموية وأوائل العباسية، عاملاً محفّزًا للترجمة عن اليونانية والسريانية والاستفادة من النقاشات الفلسفية وتوظيفها في خدمة الجدالات والمناظرات بين الفرق الإسلامية فيما بينها من جهة، وبين أتباع الديانات الأخرى، من جهة أخرى. وقد حظيت حركة الترجمة النشطة بدعم ورعاية الخلفاء العباسيّين، وخاصة منذ عهد أبي جعفر المنصور، إلاّ أن ديمتري غوتاس يضيف أنها كانت بمثابة حركة اجتماعية ثقافية أكثر من كونها مبادرة رسمية من خليفة أو أمير معين.[95]

ولم تأخذ العوامل الخارجية شكل الترجمة فقط، تحديدًا عن اليونانية، بل كان التداخل الثقافي مع المسيحيّين بصورة خاصة أحد العوامل التي مكّنت علم الكلام ومناهجه، وساهمت في تشكيله، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وكان أن ساهمت الثقافة والنصوص السريانية في نشوء وتطوّر الكلام من خلال الجدل والنقاش مع

---

[94] وتجدر الإشارة إلى أن حركة الترجمة قد امتدت على مرحلتين أساسيتين: في صدر الدولة الأموية، وفي صدر الدولة العباسية. فقد بدأ نشاط الترجمة عن اليونانية في عهد بني أمية، ويُعد خالد بن يزيد بن معاوية (ت. 704م) من أبرز الأمويّين المهتمين بالترجمة. إذ يُعد أول من أمر بالترجمة إلى اللغة العربية بمساعدة علماء سريان مثل يعقوب الرهاوي (ت. 708م)، وخاصة تلك الكتب التي تعنى بالعلوم الطبيعية العملية كالطب والفلك. يُنظر: أبو الفرج محمد ابن أبي يعقوب إسحاق (المعروف بابن النديم). *الفهرست*، ضبطه وعلّق عليه يوسف على طويل، 544، ط2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004). أما المرحلة الأخرى، فقد ظهرت في صدر الدولة العباسية، تحديدًا في عهد أبي جعفر المنصور (ت. 775م) وبلغت أوجها في خلافة المأمون (ت. 833م). يُنظر: المرجع السابق، 397– 398؛

[95] يُنظر: ديمتري غوتاس. *الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية–العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكّر*. ترجمة نقولا زيادة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، 2003).

المسلمين حول المسائل العقدية من ناحية، وكذلك من خلال المسيحيّين المتحوّلين للإسلام، من ناحيةٍ أخرى، فحملوا إليها من مناهج الجدل السريانية كما يدّعي الباحث مايكل كوك.[96]

كذلك، فإن تقدّم الزمان، وتغيّر الظروف، ونشوء مسائل مستحدثة ملحّة لا ترد إجابات بشأنها في القرآن أو السيرة أو الحديث، قد ساهم في فتح باب الاجتهاد والقياس الفقهي. إن تقدّم الزمان ونشوء مشاكل ونزاعات حول مسائل عقدية محورية، مثل الخلافة والإمامة والقدر والخلق من العدم وصفات الله ومسألة التشبيه وغيرها من المسائل العقدية التي لم تفصّلها الآيات القرآنية، كانت وليدة سياقها وظرفها التاريخي، تولّد الحاجة للاجتهاد والجدل والقياس العقلاني. ومن الطبيعي، مع تقدّم الزمان، أن تنشأ هذه الحاجة للاستيضاح والإلمام بالمقصود الإيماني. كذلك، تجدر الإشارة إلى أن الجدل العقلاني هو الوسيلة الوحيدة الممكن اعتمادها في المناظرات والجدل الديني، وذلك لأن العقل هو القاسم المشترك بين جميع الملل والشعوب. فقد فرضت المناظرة على الطرفين اعتماد العقل قاسمًا مشتركًا بينهما، لأن كل من الطرفين يتشكّك بشأن النصوص الدينية المعتمدة في الطرف الثاني. ومن هذه الزاوية، يمكننا القول إن اعتماد الخطاب العقلاني كان لا بد منه في مثل هذه السياقات المشبّعة بالثقافات والديانات والمذاهب المختلفة.

ومن الجدير بالذكر، أن هذه الصورة الخلّابة لتلك المرحلة لا تعني قبول كافة الأطراف الفاعلة بهذا العلم الناشئ، أعني علم الكلام، بل بخلاف ذلك. فقد كان ثمّة من خالف علم الكلام وآثر اعتماد المنهج النقلي والتفسيري للمعارف، والمتمثّل بصورة خاصة في أهل الحديث. وكان هؤلاء على عداء مع دور العقل في العلوم الدينية. فإن كان دور العقل سابقًا يتمثّل في تحصيل المعرفة، من خلال تحليل النصوص الدينية بما

---

[96] يُنظر:

Michael A. Cook. "The Origins of Kalām," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980): 32–43, 40 (reprinted in M. Cook, *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*. Ashgate: Variorum, 2004, ch. 1).

يتفق والأسس الدينية المتفق عليها، فإن العقل مع علم الكلام بدأ يتحرّر نوعًا ما، ولو أنه بقي ملتزمًا في خدمة النقل، بل وانسحب في بعض الأحايين عند تعارض العقل والنقل لصالح الأخير. ولكن، يبدو أن مخاوف هذه الفئة المعادية لدور العقل قد تحقّقت بالفعل مع مرور السنوات، فقد زعزع العقل، مع رسوخ الفلسفة (في القرن العاشر)، بعض العقائد الدينية – كمسائل القدر وحرية اختيار الإنسان، و"التعطيل"، وأزلية كلام الله، والصفات الإلهية والتشبيه، والتدخّل الإلهي في التاريخ البشري، والمعجز والكرامات – وتحرّر العقل من بعضها في تلك الحقبة التاريخية البشرية.

وبهذا الخصوص، يطلعنا الباحث أحمد صبحي على عدد من الآراء المبكّرة المعادية للكلام، تعبيرًا عن رفض فئات من المجتمع الإسلامي لعلم الكلام. فيذكر مواقفًا مناوئة للكلام نقلت على ألسنة الإمام مالك (المدينة المنورة، ت. 795م)، وأبي حنيفة (بغداد، ت. 767م)، وسفيان الثوري (البصرة، ت. 778م)، وجعفر الصادق (المدينة المنورة، ت.765م)، حتى إن جلال الدين السيوطي (القاهرة، ت.1505م) فسّر تسمية علم الكلام بهذا الاسم باعتبار الكلام ضد الصمت، وقد تكلّم المتكلمون في المسائل الاعتقادية التي كان ينبغي عليهم الصمت وعدم الخوض فيها (كمسألة الصفات مثلاً). ويدعي الكاتب أن أئمة التابعين رفضوا هذا العلم، بل ونقلوا حديثًا للرسول يستهجن فيه مناقشة مسألة القدر باعتباره جاء رسولًا ليحسمها، على اعتبار أن هذه من المسائل التي يحظر مناقشتها والجدل بها. لكن الكاتب يُشير إلى أن مأزق هذه الفئة يتمثل في ضرورة التمرّس والخوض في الكلام من أجل النهي عن الكلام وردّه، وكذلك لا بُد من التفلسف من أجل الرد على الفلاسفة والنهي عن مطالعة كتب الفلسفة واعتمادها.[97] فضلًا عن العوامل السابقة التي ذكرناها أعلاه،

[97] صبحي، *في علم الكلام*، مرجع سابق، 21–22.

انتصر وانتشر علم الكلام على نطاق واسع، وتعزّز أكثر فأكثر مع ظهور علم الكلام الأشعري كإطار منهجي ونظري لأهل السنة والجماعة خلفاء ما كان يطلق عليه تعبر "أهل الحديث".

ظهور علم الكلام اليهودي

عاش معظم يهود العالم، منذ توسّع نطاق الدولة الإسلامية حتى سقوط الأندلس في القرن الخامس عشر للميلاد، في ظل الحضارة العربية الإسلامية، قبل أن ينتقل المركز اليهودي الثقافي ممثلًا ببغداد بصورة خاصة، والقيروان ولاحقًا القدس والأندلس بصورة متواضعة، في نهاية العصور الوسطى تحديدًا إلى أوروبا منذ سقوط الأندلس. وفي أوروبا، كان الانتقال خصوصًا إلى المناطق الواقعة حاليًا ضمن بلاد شرق أوروبا بالعموم، وليتوانيا وأكرانيا تحديدًا، إضافة إلى مركز متواضع في إيطاليا وآخر فيما يطلق عليه التعبير اليهودي "إشكناز"، وكان يراد بها تلك المنطقة الفاصلة بين ألمانيا وفرنسا حاليًا التي يتركّز بها تجمعٌ يهوديٌ كبيرٌ.

جاء ظهور علم الكلام اليهودي في ظل الحضارة الإسلامية كأحد مظاهر الاندماج الثقافي اليهودي في الحضارة والثقافة العربية والإسلامية، التي كان اليهود جزءًا أصيلًا منها، ومركبًا رئيسًا من الفسيفساء الطائفي والديني والفكري العربي آنذاك. وكان تحوّل اليهود إلى استعمال اللغة العربية كلغة سائدة، بدلًا من الآرامية، أسوة بالعديد من المجموعات والطوائف الأخرى، من أهم عوامل التفاعل الثقافي.[98] إذ بدأ اليهود منذ القرن

[98] يُنظر:

Nabih Bashir. "Kalām, Jewish." In *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. 14: 4-12. Edited by Dale C. Allison Jr. (Berlin: De Gruyter, 2017); Haggai Ben-Shammai. "Observations on the Beginnings of Judeo-Arabic Civilization." In *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the*

الثامن للميلاد بالابتعاد التدريجي عن الآرامية والعبرية، وتحوّلوا إلى العربية لكنهم احتفظوا بالحرف العبري، فكتبوا عربيةً بالحروف العبرية. سمّيت هذه اللهجة أو اللغة بالعربية اليهودية (Judeo-Arabic)، واستمر تداولها بين رجال الدين والمثقفين اليهود حتى القرن الخامس عشر، وكذلك بين الشرائح الدنيا حتى القرن العشرين كلغة محكية ومكتوبة، لكنها ابتعدت عن اللغة الفصيحة شيئًا فشيئًا وجنحت نحو العامية.[99]

وجدت العقيدة اليهودية نفسها في ظل نشوء علم الكلام الإسلامي بدءًا من القرن الثامن للميلاد في مأزق حقيقي، فقد وضعت هذه البيئة العقلانية الناشئة الملّة اليهودية في موضع التفكير الأسطوري غير العقلاني، إذ تميّزت مصادر العقيدة اليهودية (كالمشنا والتلمود والمدراش) في حينه بتعدّد الآراء وتخبطها وابتعادها عن المعقول جنوحًا نحو الأسطورة. ويعزّز حالة البلبلة هذه غياب وجود تراث يهودي عقلاني بشكل منهجي وحقيقي في السياق الفكري اليهودي قبل الحقبة الإسلامية، وذلك بشهادة عدد من المتكلمين والفلاسفة أهمهم المترجم يهودا بن تيبون (الأندلس وفرنسا، ت. بعد 1190م)، والمتكلم عمرو بن بحر الجاحظ (البصرة، ت. 868م)، والفيلسوف موسى بن ميمون.[100] كما تركت لنا المخطوطات شهادات تاريخية عديدة صريحة، مثل شهادة الفيومي، مفادها أن علم الكلام والفلسفة قد تركا أثرًا كبيرًا في اليهود في زمانه وزعزعا العقيدة اليهودية وأثارا الشكوك فيما بينهم. استدعى هذا الأمر، وفق شهادة الفيومي نفسه، بأن يقوم هو وغيره، من بين الذين يشغلون مناصب عليا بين الطوائف اليهودية، بمحاولة لإعادة صياغة العقيدة اليهودية لتقوم على أسس جديدة

Medieval Islamic World. 13-29. Edited by David M. Friedenreich and Miriam Goldstein (Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 2012).

[99] نبيه بشير، "خصائص العربية اليهودية"، في: يهودا بن صموئيل اللاوي. *الكتاب الخزري: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل*. 66-71، تحرير نبيه بشير (بيروت: منشورات الجمل، 2012). للاستزادة حول خصائص العربية اليهودية ومصادرها وتطوّرها، يُنظر:
Joshua Blau, *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, 3rd ed. (Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East and the Hebrew University of Jerusalem, 1999).

[100] Stroumsa, "The Muslim Context"، مرجع سابق، 41-43.

عقلانية للتمكّن من مجابهة الأسئلة والنظريات العقلانية بنظيراتها اليهودية العقلانية، ولحماية اليهودية من التفكك، وكذلك لرفع مكانة اليهودية من خلال إسنادها إلى أسس عقلانية، وعدم الاكتفاء بالنقل:

> فلمّا وقفتُ على هذه الأصول (يعني: العلوم العقلانية واليقين) وسوء فروعها أوجعني قلبي لجنسي، جنس الناطقين، واهتزَّت نفسي لأمَّتنا بني إسرائيل، ممّا رأيته في زماني هذا من كثير من المؤمنين إيمانهم لا خالص، واعتقادهم غير صحيح، وكثير من المبطلين يتظاهرون بالفساد، وقد طلُّوا على أهل الحقّ وهم يضلّون. ورأيتُ النَّاسَ كأَنّهم قد غرقوا في بحار الشُّكوك، وقد غمرتهم أمواء اللُّبوس، ولا خائضٌ يُصعدهم من أعماقها، ولا سابحٌ يأخذُ بأيديهم فيعبرونها. وكان عندي ممّا علَّمني ربِّي ما أجعله لهم سندًا، وفي وسعي ممّا رزقني ما أضعه لهم رفدًا. رأيتُ أنَّ إسعافهم به عليَّ واجب، وإرشادهم إليه لي لازم. [101]

لكن موسى بن ميمون كان أكثر توفيقًا وقدرةً في وصف حالة الدهشة والخطر هذه التي انتابت اليهود بسبب علم الكلام والفلسفة،[102] وذلك أولًا من خلال عنوان كتابه "دلالة الحائرين"، متخذًا موضع المنقذ، ومعبرًا عن ضرورة وجود منقذ لليهود والعقيدة اليهودية التي باتت في خطر في تلك الفترة من تاريخها وتاريخ اليهود. فقد جاء في معرض ردّه على سؤال أحد المؤمنين من بني ملّته، لماذا سعى الفيومي إلى حساب وقت الآخرة علمًا بأن الشريعة

---

[101] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 5.

[102] قال ابن ميمون حرفيًا:

"بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا – وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة، وعلم معانيها، وجذبه العقل الإنساني وقاده ليحلّه في محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه، أو يُفهَّم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فبقى في حيرة ودهشة. إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الأسماء، فيظن أنه طرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه. ويرى مع ذلك أنه جلب عليه أذية وفسادًا في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة" (موسى بن ميمون القرطبي. *دلالة الحائرين*، 5–6، تحقيق حسين أتاي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007)).

تحرّم ذلك، ما يلي: "ونحن نعتذر 'لسيدنا سعيد [الفيومي] طيّب الله ذكره'، ونقول إنه إنما حمله على ذلك لعلمه أن الشريعة حظرت عن ذلك، كون أهل عصره كثرت فيهم الآراء والفسادات، ويكاد أن يذهب دين الله تعالى لولاه 'طيبّ الله ذكره'، لأنه قد أظهر منه خفى وشدَّ منه ما ضعف وبثَّه ونشره ونضدَّه بلسانه وقلَّمه".[103]

ثانيًا، عبَّر بن ميمون بوضوح في مواضع أخرى (خصوصًا في مصنّفه "دلالة الحائرين") عن حالة اليهود الذين باتوا في حيرةٍ من أمرهم بسبب عدم قدرتهم على التوفيق بين الفلسفة والعقل من جهة، والتراث اليهودي من جهةٍ أخرى، فكان لا بد من صياغة جديدة للعقيدة اليهودية تجمع بين كلا الطرفين من أجل تفادي الخيارات الأخرى التي تصيب اليهود في مقتل، وهي إما التخلّي عن العقل أو التخلّي عن الدين كما يقول بن ميمون. وهذا تحديدًا ما فعله الفيومي، إذ ترك وراءه مشروعًا متكاملاً لإعادة صياغة العقيدة اليهودية، الأمر الذي استدعى عملية فرز التراث اليهودي، وإعادة تأويل نصوصه من جديد بحيث تنسجم مع المتطلبات العقلانية الجديدة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا العنصر الدخيل، أعني التفكير العقلاني المنهجي عمومًا والفلسفة خصوصًا، لم يؤثّر في العقيدة اليهودية لوحدها، بل على العقيدة الإسلامية والمسيحية والعقائد الأخرى التي كانت منتشرة في حينه في منطقة بلاد الشام وبلاد الرافدين، مثل الصابئة والمجوسية والسامرة.

تشكّل علم الكلام اليهودي وظهر المتكلمون والفلاسفة اليهود سيرًا على خطى المتكلمين والفلاسفة المسلمين والمسيحيّين مثل ثاودورس أبو قرّة ت. 830م تقريبًا، وعمّار البصري وعبد المسيح الكندي نشطا في القرن التاسع، إسحق بن حنين ت. 873م، ونجله حنين بن إسحق ت. 910م، ويحيى بن عدي ت. 965م، ومثل جميع المتكلمين المنتمين إلى جماعة المعتزلة المبكّرة مثل عمرو بن عبيد (وُلد في بلخ، ت. 761م)، وبشر

[103] موسى بن ميمون القرطبي. *رسائل بن ميمون*، 1: 100، تحرير يتسحاك شيلت (معليه أدوميم: إصدار شيلت، 1995). [بالحرف العبري وترجمة عبرية]

بن المعتمر (بغداد، ت. 825م)، وأبي الهذيل العلاّف (البصرة، ت. 836م بالتقريب) وحفيده إبراهيم بن سيار النظّام (البصرة، ت. 840م بالتقريب)، وكذلك فلاسفة المسلمين مثل أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (الكوفة، ت. 873م)،[104] وأبي نصر الفارابي،[105] وأبي حامد الغزالي (نيسابور، ت. 1111م)، وصولاً إلى الفيلسوف أبي الوليد بن رشد (قرطبة، ت. 1198م)، الذين بذلوا جلّهم جهودًا مضنية للتوفيق بين التفكير العقلاني المنهجي، من ناحية، وبين العقيدة والنصوص الدينية النقلية، من ناحية أخرى.

نجح الفيومي، إلى جانب بعض المتكلّمين والفلاسفة اليهود الآخرين من أبناء عصره، وخاصةً المنتمين إلى فرقة القرّائين، مثل القرقساني ويافث بن عيلي البصري (نشط في القدس، ت. في نهاية القرن العاشر)

---

[104] وُلد الكندي في البصرة لعائلة ذات مكانة مرموقة، وكان والده أمير الكوفة، ترعرع ودرس في بغداد. يجمع الباحثون على أن الكندي أول فيلسوف عربي مسلم، ولذلك يطلق عليه تمييزًا له عن الفلاسفة غير العرب ألقاب مثل: "فيلسوف العرب،" أو "فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها". كان الكندي نابغًا في الفلسفة، وبفضل ذلك كان له شأن ومكانة عظيمة عند الخلفاء العباسيّين، مثل المأمون والمعتصم الذين كانوا معتزليي الهوى. وكان الكندي قد نشأ وتثقّف في بغداد في ذروة النشاط الفكري وحركة الترجمة إلى العربية، ما جعل المناخ معدًا حتى يقبل الكندي وينكب على دراسة التراث غير العربي وغير الإسلامي في وقت لم تكن الفلسفة قد وجدت لها موطئ قدم بين المسلمين خلافًا لأبناء مجتمعاتهم المسيحيّين الذي كانوا قد خاضوا الفلسفة منذ عصور قديمة. يعرف عن الكندي توسعه في الحكمة والفلسفة اليونانية وشتى أصناف العلوم اليونانية علمًا أنه لم يتقن اللغة اليونانية ولكنه استعان بمترجمين وفلاسفة مسيحيّين مثل حنين بن إسحق. ومع ذلك فقد كان مؤمنًا مسلمًا يدافع عن إيمانه بالعقل حريصًا على شرائع الإسلام، إذ يُقال أنه مرض مرضًا لا يعالج إلا بالشراب، فأبى أن يشرب حتى قضى مرضًا. ولم يقتصر اهتمامه بالحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية، فقد شمل اهتمامه ومؤلفاته السياسة والأخلاق والفلك والرياضيات حتى أن ابن النديم في الفهرست يحصي له حوالي 300 مصنّفًا. وهذا يدل على سعة إطلاع وإنتاج الكندي. يُنظر: يعقوب بن إسحق الكندي. *رسائل الكندي الفلسفية*، مرجع سابق، 1: 1، 6، 8 (تصدير)؛
Peter Adamson. *Al-Kindi* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2007).

[105] أبو نصر محمد الفارابي (فاراب – تركستان، كازخستان حاليًا، ت. 950م): يُلقب بالمعلم الثاني عند العرب لأهمّيته ومساهمته في الفلسفة والمنطق ومجمل العلوم. تكمن أهمّية الفارابي في حلقة الوصل بين الفلسفة اليونانية والإسلامية، والأهم في أنّه الفيلسوف المسلم الأول الذي وضع مناهج لدراسة المنطق والكوزمولوجيا والميتافيزيقيا في العالم الإسلامي. بنى تصوّرًا فلسفيًا منهجيًا متكاملاً في المنطق والكوزمولوجيا بناءً على أسس فلسفة أفلوطين، فضلًا عن أنه وضّح كثيرًا من الأمور الغامضة في المنطق وكان له بصمة في الكشف عن كثير من جوانب هذا العلم. ولم يقتصر مجال معرفته وتأليفه على ما سبق، فقد كتب في السياسة والأخلاق وتاريخ فلسفة اليونان والعلاقة بين النحو والمنطق. له الكثير من المؤلفات لعل أبرزها كتاب "المدينة الفاضلة". هاجر إلى دمشق ومنها إلى بغداد حيث كرّس وقته لدراسة اللغة العربية التي لم يعرفها من قبل. وبعدها بقليل بدأ يدرس المنطق على يد أفضل المنطقيّين في بغداد حتى برع في هذا المجال. يُنظر:
Majid Fakhry. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld Publications, 2002).

ويوسف البصير (نشط في القدس، ت. 1040) وصولاً إلى موسى بن ميمون ونجله إبراهيم بن ميمون (القاهرة، ت. 1237م)، في صياغة أساس جديد لعقيدة يهودية تتمايز عما سبق، وتتمتع بدرجات كبيرة من العقلانية. وقد كانت روح العصر الجديدة تتمثل في تفوق العقل على النقل، وترفع العقل شعارًا لا يعلو عليه أي مبدأ آخر، وتُخضع النقل لسلطان العقل حتى ولو لم يعترف بعضهم بذلك صراحة.[106] لذلك، ناقش المتكلمون والفلاسفة اليهود، أسوة بالمتكلمين المسلمين والمسيحيّين آنذاك، مسائل عقدية كلامية وفلسفية متنوّعة، أهمها حُدوث العالم، ووجود الخالق، والصفات، وتوحيد الله وغيرها من المسائل المتنوعة.

وفي هذا السياق، يُلاحظ أن التراث اليهودي في تلك الحقبة عربي أصيل، ويُعد مكوّنًا من مكوّنات الثقافة العربية عامة، والإسلامية خاصة بحكم هيمنة الإسلام والعداء الكبير مع اللاهوت المسيحية. ولا يمكن الحديث بتاتًا عن الكلام والفلسفة اليهودية، والتراث اليهودي العربي في تلك الحقبة الممتدة مئات السنوات، دون التعاطي معها باعتبارها مركبًا من سياق ثقافي عربي وإسلامي أوسع. كانت وقائع نشأة هذا السياق الواسع، الذي ساهم به اليهود بشكلٍ فعّال إلى جانب نظرائهم المسلمين، في حواضر عربية إسلامية، أهمها بغداد والبصرة، بالإضافة إلى مدن الأندلس مثل غرناطة وقرطبة. وكانت لغة هذه الأصالة الفكرية اللغةَ العربية التي احتضنت هذا الإنتاج اليهودي العربي كما احتضنت هي الإنتاج الإسلامي العربي.

كذلك، لا يمكن بأي حال من الأحوال فصل المسائل، والأدوات، والأفكار، والمذاهب، وشخوص المفكرين اليهود في تلك المرحلة عن محيطهم الثقافي بعامة والإسلامي بخاصة. فقد كانت المسائل المطروحة واحدة إلى حد بعيد، والمناهج قريبة، والأدوات ذاتها، ولم تنعكس الاختلافات بين الطوائف والملل في اختلافات على صعيد المناهج والمذاهب الفكرية والفلسفية. على سبيل المثال، كان جزء كبير من المتكلمين اليهود،

---

[106] يُنظر: Bashir, "Kalam, Jewish"، مرجع سابق.

وعلى رأسهم الفيومي، وكذلك متكلّمو الطائفة القرّائية، يحضرون مجالس فرقة المعتزلة الإسلامية، ويتبنّون مبادئها ومناهجها وأدواتها التأويلية وأصولها الدينية، وكذلك أساليب الجدل التي اعتمدتها. في حين وجد شقاق أفقي بين الفلاسفة والمتكلمين، سواء كان الفلاسفة أو المتكلمون يهودًا أم مسلمين، وهذا يدل على أنه وإن كانت كل طائفة تدافع عن نفسها، إلاّ أنها تنقسم كذلك على أسس مقارباتها الأبستمولوجية والتأويلية والمنهجية. وهذا مهم في توضيح وحدة المجتمع العضوية آنذاك، فليس الحديث عن مجتمعين إسلامي ويهودي منفصلين، بل مجتمعٌ واحدٌ فيه انقسامات وخلافات عقدية ومنهجية وكذلك سياسية عمودية وأفقية، بعض الطوائف من هذا الطرف تلتقي مع بعض الطوائف من ذاك أكثر من قربها من طوائف تشاطرها نفس الدين.

الفيومي: حياته ومكانته وفكره

يُعد سعيد بن يوسف الفيومي[107] أول[108] مُفكّر وقائد ديني يهودي اجتهد في سبيل إعادة صياغة العقيدة اليهودية على أسس عقلانية منظّمة بشكل جدي وعلى نطاق واسع. وقد جيّر لهذه المهمّة مناهج وطروحات

---

[107] للاستزادة حول الفيومي يُنظَر: "Halkin and Ben-Shammai, "Saadiah (Ben Joseph) Gaon، مرجع سابق، 606–608.
Haggai Ben-Shammai. “History of Jewish Philosophy.” In *Routledge History of World Philosophies*, 2: 91-118, 101-104. Edited by D. H. Frank and O. Leaman (New York: Routledge, 2005); Raphael Jospe. *Jewish Philosophy in the Middle Ages*, 45-55 (Boston, MS: Academic Studies Press, 2009).
ذكري، *علم الكلام اليهودي*، مرجع سابق.

[108] يُجمع الباحثون المعاصرون على أنّ سعيد الفيومي أول متكلّم يهودي جدّي في العصور الوسطى، رغم أن متكلّمَيْن يهوديّيْن آخرين سبقاه، وهما إسحق بن سليمان إسرائيلي (القيروان، ت. 932م)، وداود بن مروان المُقمّص، لكن لا ترقى أعمالهما إلى الكلام الجدّي كمًّا ونوعًا وعمقًا وكذلك تأثيرًا. فتقول الباحثة سترومزا في ذلك: "دور الريادة في الفلسفة اليهودية ألقي على عاتق أسلاف الفيومي (إسحق إسرائيلي ومروان المقمّص)، فشرعنوا التأثيرات (الكلام المسيحي والإسلامي) وأظهروا طريقة دمجها مع اليهودية. وكان سعيد الفيومي هو من صاغ وهذّب وعزّز، بشكلٍ إبداعيٍ ومنظّم، من الأسس التي وضعها أسلافه، وأخرج المحصّلة التي يُمكن تسميتها "الفلسفة اليهودية". تميّزت هذه الفلسفة بميزة إضافية على ما سبق من أسلاف الفيومي، وهي أنها تتمتّع بسلطة لم يمتلكها أسلافه. ولأن الفيومي لم يكن الرائد الأول، كان الفيومي متحررًا من طريقة العمل الروتينية للأعمال الرائدة، وتمكّن من استخدام المواد الخام بطريقة أغنى وأكثر طبيعيةً". يُنظر:

وبراهين علم الكلام الجدلية من ناحية، والأدوات الفلسفية من ناحية أخرى. بالإضافة إلى كونه شخصية عامة قيادية للمجتمعات اليهودية، وشخصية فكرية يهودية معروفة، فهو أفضل من مثّل علم الكلام اليهودي وأول من وفّق بين علم الكلام، كتراث عقلاني من جهة، واليهودية التلمودية النقلية من جهة أخرى. اتبع الفيومي مدرسة المعتزلة الكلامية وتبنّى أصولها الخمسة، وهي التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[109]

كان الفيومي، المعروف عبريًا بسعاديا الغاؤون،[110] رئيسًا لمدرسة سورا (أبو صُخير)[111] في العراق. وكان من يترأس مدرسة سورا آنذاك يعتبر قائدًا فكريًا لكل اليهود والتجمّعات اليهودية في العالم. فضلًا عن مكانته الروحية، فقد ساهم الفيومي على المستوى اللُّغوي في تهذيب القواعد اللغوية، واستحداث فكرة معاجم اللُّغة العبرية. كما أنه أول من ترجم التوراة (أسفار موسى الخمسة) إلى اللُّغة العربية وعلّق عليها، علمًا بأن هناك بعض الشهادات التي تفيد أن تراجم يهودية لبعض أسفار العهد القديم كانت متوفرة، ولكن يبدو أنها كانت بلغة أقرب إلى العامية، وكانت شفوية غالبًا وغير مدوّنة. كذلك، ساهم الفيومي في وضع أعمال في علم الكلام سعى بها إلى التوفيق بين التراث النقلي اليهودي، من جهة، والفلسفة والفكر العقلاني، من ناحية أخرى.[112]

Sarah Stroumsa. "Saadya and Jewish Kalām." In *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Edited by D. Frank and O. Leaman. 71–90, 79. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

[109] يُنظر: Bashir, Nabih. "Kalām, Jewish، مرجع سابق؛ يُنظر: "Pessin, "Saadya [Saadiah]، مرجع سابق.

[110] جاؤون وبالعبرية גאון هي كلمة عبرية تعني لُغويًا "العبقري"، وتُطلق بمعنى العلماء أو الفقهاء (جغئونيم) على رؤساء المدارس اليهودية في بلاد الرافدين (العراق حاليًا) وبلاد الشام بين القرنين الثامن والحادي عشر للميلاد.

[111] تُعد مدرستا سورا وبومباديتا (الفلوجة) أهم المدارس اليهودية على الإطلاق في الحقبة الإسلامية وكان موقعهما في بلاد الرافدين، وتُعدّان قائدتين للمجتمعات اليهودية كافة فكريًا. انتهى وجود هذه المدارس في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد على التقريب.

[112] يُنظر:

وُلد سعيد الفيومي في قرية دلاص بني سويف في الفيوم في مصر، قبل أن ينتقل إلى فلسطين، ثم بعد سنين قليلة (نحو 4 سنوات) أقام فيها في طبريا انتقل إلى بغداد، ثم حلب، فبغداد حيث استقر هناك أخيرًا. كان انتقاله إلى فلسطين عام 915م، وإلى الآن لا يُعرف الدافع الحقيقي وراء ترك بلده وعائلته رغم وجود بعض التكهنات. إلاّ أنه خروجه لم يكن طوعًا بل قسرًا على ما يبدو، لأنه انفصل عن عائلته لمدة سبع سنوات ولم يعد للقائهم رغم رغبته الشديدة. وفي الفترة بين 915 حتى 921 لا نعرف شيئًا عن حياته، إلاّ أنه أمضى عدة شهور في السنة الأخيرة في مدينة حلب قبل العودة إلى بغداد في خريف ذلك العام. وعلى ما يبدو أنه قرّر الاستقرار في بغداد عندما بات عضوًا في مدرسة سورا الدينية الشهيرة عام 922؛ لذلك وصلت عائلته في العام نفسه إلى بلاد ما بين النهرين ليلتقي بهم لأول مرة بعد خروجه من موطنه. وكان الفيومي آنذاك بطل الصراع ضد مدارس فلسطين، خصوصًا مدرسة طبريا، ألد أعداء مدارس بلاد ما بين النهرين، وكذلك رأس الحربة في الصراع ضد فرقة القرائين.[113]

كان للفيومي دورٌ محوريٌ في النزاع القائم آنذاك بين مدارس العراق (بابل، وفق الاصطلاح اليهودي) من جهة، ومدارس فلسطين من جهة أخرى. ففي حين كان لمدارس بابل سلطات عليا على المجتمعات اليهودية

Isaac Husik. *A History of Medieval Jewish Philosophy*, 23-24 (New York: Atheneum and The Jewish Publication Society of America, 1940).

[113] Malter, *Saadia Gaon*، مرجع سابق، الفصول الثلاثة الأولى من القسم الأول، 25–68.

الطائفة القرّائية هي طائفة يهودية يُعتقد أنها نشأت في النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد على يد عنان بن داود نتيجة مناهضته لليهودية الربانية ممثلة بالحاخامات، وهو خلاف لا يقتصر على الجانب الديني بقدر ما هو خلاف سياسي كذلك الحال. ويُطلق على أتباع هذه الطائفة الجديدة– القرّائيون أو القرآنيون، وهي طائفة يهودية تتنكر لسلطة التلمود وكل التقليد الشفوي وتأخذ فقط بالتوراة المكتوبة. وإن كان الإجماع على أن أهم سمات هذه الطائفة يتمثل في جحدها لسلطة التراث الشفوي، فإن ذلك ليس السبب المباشر لظهور الطائفة. هناك كثير من الآراء حول نشوء الطائفة، لكن لم تدم القرائية طويلًا، فعلى ما يبدو أنها ظهرت بالفعل في نهاية القرن التاسع وضعف تأثيرها في أعقاب الحملات الصليبية للقدس وتدمير مركزهم الأهم هناك في بداية القرن الحادي عشر. يُنظر: إميل عقيقي. *مدخل إلى الأدب الرباني*، 144 (الكسليك: جامعة الروح القدس، 2005)؛

Haggai Ben-Shammai. "The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism." In *Religionsgespräche im Mittelalter*. Edited by B. Lewis and F. Niewohner, 11-26 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992).

في العالم، ووحدها تملك مرجعية القرار الديني والفقهي اليهودي، حاول الرئيس الجديد لمدرسة طبريا بن مئير استعادة سلطات مدارس فلسطين من مدارس بابل. فقد استغل بن مئير حالة الوهن التي بدأت تظهر ملامحها على مدارس بابل، منذ بداية القرن العاشر للميلاد، ليستعيد تلك السلطات التي اختصت بها مدارس فلسطين في قديم الزمان. وتجسّد هذا الصراع حول صلاحيات تحديد التقويم اليهودي وأوقات الأعياد اليهودية. انتصرت مدارس بابل في هذا النزاع بفضل مهارات وقدرات سعيد الفيومي الذي عيّن عام 928م رئيسًا لمدرسة سورا وأعاد لها مجدها وعنفوانها ومكانتها من جديد.[114]

يُعرف عن الفيومي عداؤه الشديد لكل أعداء اليهودية الربانية، والمقصود بالأعداء تحديدًا اليهود القراؤون، فكتب ضد عنان مؤسّس الطائفة القرائية، كما كتب ضد القرائين على العموم.[115] ويرجّح بعض الباحثين انتقاله من مصر إلى فلسطين، ومن ثم إلى حلب وبغداد، بسبب نفوذ الطائفة القرّائية الواسع في مصر في ذلك الوقت مما جعلهم قادرين على قمع كل من يهدّد طائفتهم وعقائدها.[116]

كرّس الفيومي وقته في بغداد في البحث والمعرفة والكتابة، خصوصًا عندما بات عضوًا في مدرسة سورا الدينية، قبل أن يصبح رئيسًا لها لاحقًا. ومن أهم مصنّفات الفيومي اللغوية والمعجمية كان معجم "كتاب أصول الشعر العبراني"، الموسوم بكتاب "الأجرون/אגרון"، مؤلف من جزأين، وكتاب قواعد في اللغة العبرية تحت عنوان "كتب اللُّغة" الموسوم بالعنوان "فصيح اللغة العبرية". كما ونشر في الحقل اللّغوي كتابًا يفسّر فيه عشرات المفردات العبرية والآرامية "الفريدة" على حد تعبير الفيومي التي وردت في العهد القديم تحت عنوان "تفسير السبعين لفظة الفريدة".

---

[114] للاطلاع على تفاصيل النزاع يُنظر: Malter, *Saadia Gaon*، مرجع سابق، الفصل الرابع من القسم الأول، 69–88.

[115] يُنظر: Husik. *A History of Medieval*، مرجع سابق، 18–19.

[116] يُنظر: Hegedus, *Saadya Gaon*، مرجع سابق، 2.

فضلًا عن ذلك، فقد نقل الفيومي التوراة إلى العربية اليهودية، واعتُمدت منذ لحظة صدورها في سائر التجمعات اليهودية في البلدان المختلفة، وحتى بين بعض الطوائف المسيحية كذلك، باستثناء الطوائف اليهودية في بلاد أوروبا (التي لم تتجاوز نسبتها 10% فقط من بين مجمل اليهود آنذاك) لعدم معرفتهم اللغة العربية. ولم تقتصر أعمال الفيومي على الحقل اللُّغوي والترجمة فحسب، وإنما كانت أعماله في الحقل اللغوي تمهيدًا لتفسيراته وشروحه لأسفار متعددة من العهد القديم، مثل أسفار موسى الخمسة، وسفر إشعياء، وسفر الأمثال، وسفر المزامير، وسفر أيوب، وسفر دانيال وغيرها. كما أصدر الفيومي مؤلفات في الطقوس والشعائر الدينية مثل كتاب في التقويم اليهودي، وكتاب آخر ضمّ التسابيح والصلوات اليهودية، إضافة إلى مصنّفاته في التشريع. وجميعها مكتوبة بالعربية بالخط العبري، باستثناء كتاب واحد ينتمي إلى الجدل الديني ضد القرائين مكتوب على صورة شعر عبري، وهناك بعض الشهادات القليلة التي تشير إلى أن ترجمته للتوراة صدرت بالخط العربي وبالخط العبري في ذات الوقت.

أما في علم الكلام، فمن جملة أعمال الفيومي تفسيره لكتاب الخلق (سيفر يتسيراه – ספר יצירה) الموسوم بالعنوان "كتاب المبادئ"، و"كتاب الأمانات والاعتقادات". وكتب الفيومي كذلك عددًا من الأعمال الجدلية (الكلامية) منها "كتاب الرد على عنان"،[117] و"كتاب التمييز"، وغيرها العديد من الكتب الجدلية التي يرد فيها على فرقة القرائين وغيرهم.[118] وكان الفيومي ينجز أعماله الجدلية في مساعٍ لتفنيد الأسس التي ترتكز إليها

[117] عنان بن داود يُعتقد أنه مؤسّس الطائفة اليهودية القرّائية في النصف الثاني من القرن الثامن للميلاد سخطًا على القيادات الدينية اليهود الذين لم يقبلوا تنصيبه كرئيس للتجمعات اليهودية، فأسس الطائفة القرّائية التي ترفض سلطة التلمود والتراث الشفوي على العموم، وتؤمن فقط بالتوراة المكتوبة.

[118] يُنظر: Malter, *Saadia Gaon*، مرجع سابق.

الطائفة اليهودية القرّائية التي كان مناوئًا لها بشدة لرفضها جزءًا مركزيًا من الكتب اليهودية التي يطلق عليها تعبير "التوراة الشفوية"، وتضم المشنا والتلمود إضافة إلى العديد من كتب المدراش.[119]

إذًا، ليس من المستغرب أن تكتسب شخصية الفيومي زخمًا عظيمًا للأدوار الكبيرة التي لعبها تاريخيًا، باعتباره من أهم حلقات النقل الأولى للفكر الفلسفي والعقلاني إلى بنية الديانة اليهودية. لكن وعلى الرغم من كل ذلك، إلاّ أن شخصية موسى بن ميمون ودوره قد طغى على دور الفيومي، رغم أن الاختلاف في التوقيت الزماني هو الذي جعل ابن ميمون أكثر قدرة فلسفية وأعمق تحليلًا، فقد جسّد ذروة ما وصلت إليه الفلسفة اليهودية التي ابتدأها الفيومي في أعقاب إسحق الإسرائيلي وداود المقمّص، ولولاه لما وصل ابن ميمون لما وصل إليه.

[119] يُنظر:
Julius Guttmann. *Philosophies of Judaism*. Edited by D. Silverman, 69 (New York: Anchor Books, 1966).

القسم الثالث:
خلفية الجدل حول الزمان في خلق العالم

تقديم

كل كاتب هو ابن بيئته وسياقه الثقافي والفكري وشروطه الاجتماعية والتاريخية، لذلك لا يمكن تفسير مذهب الفيومي في الخلق وتحليله وفهمه بمعزل عن المؤثرات المختلفة المحيطة به. يُعد السياق مصدر إلهام للفيومي، وجعل من الممكن للفيومي أن يكون فيلسوفًا ومفكرًا بالشكل الذي كان به، ومن خلال هذا السياق التاريخي صاغ مذهبه الفلسفي. ليست المسألة حتمية تاريخية تخرج أفرادًا عند الحاجة بالضرورة، لكن السياق التاريخي يسمح، ولربما يوفر عوامل ومسببات كافية لخروج شخص من نوع معيّن، والحديث يدور هنا عن فيلسوف يهودي، لكن الإبداع الشخصي مكّن الفيومي من التقاط هذه الفرصة حتى يشرع ببناء بنية يهودية عقلانية. وبخصوص مسألة زمان خلق العالم تحديدًا، فقد تفاعل الفيومي مع مشارب ثلاثة صقلت مذهبه: التراث الكلامي–الفلسفي الإسلامي في عصره؛ والتراث المقدّس اليهودي، والتراث التفسيري الإسلامي واليهودي للآيات القرآنية والتوراتية ذات الصلة.

لا يُعد الجمع بين الديانتين اليهودية والإسلامية جمعًا تعسّفيًا. كما تبيّن لنا، لم ينفصل الفكر اليهودي في مرحلة العصور الإسلامية عن الفكر الإسلامي، لأن الفلسفة اليهودي والإسلامية كانتا مكوّنات لثقافة واحدة، وليدة شروط تاريخية وظروف واحدة، وبلغة واحدة، وكذلك في نفس الجغرافيا. ولم تكن الأجواء توحي بشعور

من الانفصال والاستقلالية بين هذه الطوائف بقدر ما كان الشعور بالنزاع الفكري والعقدي الحيوي بين طوائف ومذاهب ومدارس فكرية تنتمي إلى نفس المجتمع والثقافة.

ويبدو أن لتشابه الديانتين اليهودية والإسلام تشابهًا كبيرًا في العقائد والشرائع دورًا كبيرًا في تسهيل التقارب والتلاحم الفكري الذي نشأ في ذروة الحضارة العربية الإسلامية. ولذلك، كان شيوخ الكلام والفلسفة الإسلامية ونظرائهم من الديانات الأخرى، كاليهودية، منكشفين من خلال الجدالات والروح الثقافية الواحدة السائدة، والحياة المشتركة، على تصوّرات ومذاهب ومُجادلات بعضهم بعضًا، إذ تتكاتف البراهين لإثبات العقائد المتشابهة في حين تتصارع مجادلاتهم في العقائد المختلفة فيما بين الديانتين. فالدفاع كان واحدًا بخصوص العقائد المتشابهة. لأن الانقسام لم يكن انقسامًا طائفيًا ودينيًا ومذهبيًا بعمقه الانفصالي، بل كان كما أشرنا مسبقًا انقسامًا دينيًا بالإضافة إلى انقسامات أفقية تطال جميع الديانات حسب المدرسة الفلسفية أو الكلامية ونوعية مقاربتها للمسائل. فعلى سبيل المثال، من الطبيعي أن يتبنى متكلم يهودي أو مسلم ويطوّر مجادلات الآخر بخصوص قضيّة إثبات حدوث العالم أو وجود الباري لأنها قضايا مشتركة.

وبما أن مسألة الخلق على العموم هي قضية مشتركة، يؤمن اليهود والمسلمون بها، فإن حدود الدين تطمس، في حين يبرز صوت وحدود المدرسة الفكرية والخلفية الفلسفية في نقاش المسألة داخل هذا المجتمع. بعباراتٍ أخرى، لم يكن الجدل في مسألة كهذه يهوديًا–إسلاميًا، وإنّما بين التصوّرات والمذاهب المختلفة لزمان خلق العالم، ومن خلال التأثر المتبادل، فكل طرف يطور مجادلته بتأثر من مجادلات الآخر التي تدعم تصوّره لزمان خلق العالم. وفي هذا السياق، لا بد أن الفيومي قد انكشف على التراث المقدّس والنقلي والعقلي اليهودي والإسلامي والمدارس المتنوعة.

ومن هنا، كان لزامًا علينا محاولة تلمّس مذهب الكتب المقدّسة اليهودية والإسلامية، إضافة إلى التراث النقلي لدى الطرفين، وأخيرًا التراث الفلسفي العقلاني الإسلامي بشأن زمان خلق العالم. ومن خلال قراءة النقاشات التي دارت حول مسألة الخلق بعمق، يمكن فهم مساهمة الفيومي في هذا الجدل حول زمان خلق العالم تحديدًا.

تعريف العالم

قبل الشروع في قراءة التراث الإسلامي واليهودي حول مسألة الخلق في ستّة أيام، لا بد من تعريف "العالم" الذي نناقش تكوينه، إذ لا يُمكن الخوض في زمان خلق العالم بشكل معمّق ومنطقي دون تحديد المقصود بالعالم. ولسوء الحظ، لم يحاول أيٌّ من الباحثين المعاصرين الذين تطرقوا لمسألة خلق العالم تعريف العالم المقصود بالبحث. ومن الجدير بالملاحظة أن حد العالم لم يكن محط جدل بين المتكلمين والفلاسفة آنذاك، ما يوحي أن هناك مفهومًا ضمنيًا للعالم نستطيع تلمّسه بوضوح لدى عدد من الفلاسفة. وهو تعريف أرسطو للعالم.

ينقسم العالم عند إخوان الصفاء إلى قسمين مركزيّين: السماء والأرض. العالم، وفق اصطلاح إخوان الصفا، يستثني الموجودات الروحانية، إذ يقتصر على الموجودات الجسمانية فقط، ويصطلحون عليه "عالم الكون والفساد" أو "العالم السفلي"، ويشمل كل ما يتواجد دون فلك القمر، وأهمها الأرض التي تقبع في مركز العالم. كما ويعد العالم بقسميه، ما دون فلك القمر وما أعلاه، جسمًا كُري الشكل.[120] أما "عالم السماوات"، أو "العالم

[120] يُنظر: إخوان الصفاء. *رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء*، 1: 75–76 (بيروت: دار صادر، 2004)؛ المرجع السابق، 2: 24–25.

العلوي" الفلكي، فيشمل على جميع الموجودات بين أعلى الفلك المحيط حتى حدود فلك القمر، وهو يضم "الموجودات الروحانية".

يتكوّن العالم من مجموعة كبيرة من الأفلاك، يقع كل واحد منها في جوف الآخر، كحلقات البصل على حد تعبير إخوان الصفا، وفي وسطها مركز العالم، وهو كوكب الأرض. بحيث يبدأ العالم بالفلك المحيط، وهو الفلك الأعلى، الذي يحيط بكل العالم؛ ثم يأتي فلك الكواكب الثابتة، ويقدّرها إخوان الصفاء بألف واثنين وعشرين كوكبًا تدور في هذا الفلك؛ ثم فلك زحل، ثم فلك المشتري، ففلك المرّيخ، وفلك الشمس، وفلك الزهرة، ثم فلك عطارد، وأخيرًا فلك القمر ويتشكّل من الكواكب السبعة السيّارة. ثم بعد فلك القمر يأتي عالم ما دون القمر الذي يتكوّن من الأركان الأربعة (التراب والماء والهواء والنار) وتشكّل الأرض محوره الرئيس، إذ تدور كافة الأفلاك من المحيط حتى فلك القمر حول الأرض.[121]

لا يختلف الفارابي في تصوّره للعالم عن تصوّر إخوان الصفاء سوى في تسمية الأفلاك والأجسام بمسمّيات أخرى. فكذلك يعتقد الفارابي، أن العالم هو السماء والأرض، أما الأجسام السماوية فهي على تسع مراتب.[122] يتكوّن عالم السماء من السماء الأولى، ثم كرة (فلك) الكواكب الثابتة، ثم كرة زحل، ثم كرة المشتري، ثم كرة المريخ، ثم كرة الشمس، ثم كرة الزهرة، ثم كرة عطارد، ثم كرة القمر، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دائرية.[123] وبعد عالم السماء يأتي عالم الأرض المكوّن من العناصر (الأركان) الأربعة.[124]

---

[121] المرجع السابق، 1: 56–57.

[122] أبو نصر الفارابي. *آراء أهل المدينة الفاضلة*، 69–70، ط2 (بيروت: دار المشرق، 1986).

[123] المرجع السابق، 61–62.

[124] المرجع السابق، 63.

لا يحيد الفلاسفة المسلمون المتقدمون، والذين عاصروا الفيومي في العصور الوسطى، عن ذات التصوّر للعالم المقتبس بالأصل عن الفلسفة اليونانية، ومن ضمنهم أرسطو، فبالإضافة إلى إخوان الصفاء والفارابي، نجد إشارات عديدة عند الكندي تثبت تبنّي تصوّر العالم نفسه. فالعالم كرة جسمية تنقسم إلى أفلاك متدرجة تحوي كواكب منيرة، وصولًا إلى مركز العالم، حيث تقع الأرض وما عليها من كائنات تتشكّل جميعها أصلًا عن العناصر الأربعة. وعندما تناقش مسألة حدوث العالم، فإن الحديث يدور حول الأفلاك والعناصر الأربعة، أمّا المولّدات الأخرى من معادن ونبات وحيوان وإنسان فإنها تتشكّل عن العناصر الأربعة، وتصبح جزءًا من العالم بشكلٍ مستمر حتى يوم المعاد.

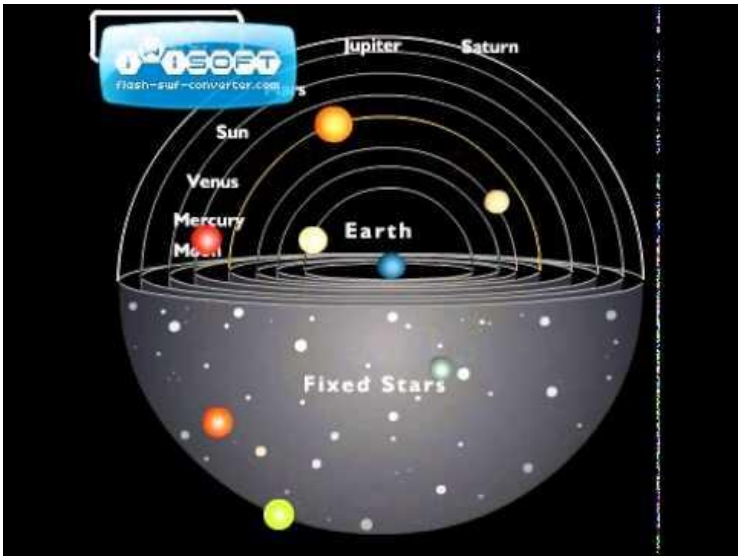
لا يخالف الفيومي في تصوّره للعالم هذا التصوّر الأرسطي، الذي تبنّاه فلاسفة العصور الوسطى، بل توجد العديد من القرائن التي تثبت ذلك. لا يُعبّر الفيومي عن مذهبه في كثير من نواحي مسألة الخلق بوضوح، بل نجد أنّ معالجته لهذه المسألة مبعثرة في فقرات قصيرة متناثرة، بل أحيانًا في سطورٍ قليلة، في نصوصه المختلفة. لن يعثر المرء على نصٍّ صريح يعرّف العالم في كتابات الفيومي. لكن يمكننا الافتراض بأن مفهوم العالم عند الفيومي ليس استثناء، فهو يتشكّل من السماء والأرض، السماء بما فيها من كواكب وأجرام وأفلاك، والأرض وما فيها وعليها من تراب وماء وحيوان ونبات وغيرها من الكائنات. وهو التعريف الفلسفي الدارج للعالم عند الفلاسفة والمتكلمين المسلمين واليهود والمسيحيّين آنذاك الموروث عن التصوّر الأرسطي للعالم كما أشرنا آنفًا.

ربما يمكن البرهنة على هذا الادعاء من خلال طرح عدد من الإشارات والإيماءات التي ترد في مؤلفات الفيومي. فنرى الفيومي في الفصل الأول من مؤلفه "الأمانات والاعتقادات" يسرد الحجج والبراهين على حُدوث العالم الذي أوجده الباري القديم لا من شيء. لكنّ ما يهُمّنا هو أنّ الفيومي يكرّس هذه المقالة في

إثبات حُدوث الأرض وما عليها من كائنات من إنسان وحيوان ونبات وتراب وماء وهواء، وكذلك السماء وما تحتويه من أفلاك وكواكب، التي لولا أنّه يرى بمجملها العالم الذي يُساهم في الجدل حوله، لما حاول إثبات حُدوثها. أي أن محاولة إثباته حدوث العالم بإثباته حدوث السماء والأرض وما تحويانه، يدل على أنّ السماء والأرض هي العالم المقصود.

يُلاحظ استعمال الفيومي المصطلحات الفلسفية الواصفة لمكوّنات العالَم نفسها، من أفلاك وعناصر أربعة وكواكب وغيرها من العبارات، التي تؤكد تبنّيه المتوقّع للتصوّر الفلسفي نفسه السائد آنذاك حول ماهية العالم. ولولا أن الفيومي يعتقد بالأرض وما فيها وعليها والسماء وما تحتوي هي العالم، لما كان يُناقش حُدوث كُل هذه الأجزاء تحت هكذا عُنوان "إثبات حدوث العالم".

ويُلاحظ من خلال ما سبق أنّ العالم عند الفلاسفة والمتكلمين هو جسم العالم، وكل ما سوى الأجسام من روحانيات وإلهيات فليس بجزءٍ من العالم. يوضّح الرسم المرفق أدناه التصوّر الأرسطي للعالم الذي تبنّاه فلاسفة العصور الوسطى.



التراث المقدّس: العهد القديم والقرآن الكريم

تبرز إشكاليات جدّية عديدة عند معالجة نصّ ما عمومًا، ونص أدبي ونصّ مقدّس خصوصًا. إذ تكثر التأويلات والتفسيرات والتحويرات، كما تنشأ أيديولوجيات وتوجهات عقدية وفكرية كبرى منفصلة، وقد تكون متنازعة، لكنها كلها تدعي صلتها الأصيلة بالنص الأول، المؤسِّس، وامتلاكها الفهم الحقيقي له. وبالفعل، فقد تستند جميعها إلى النص نفسه، وإن كانت تأويلات وقراءة كل واحدة منها مختلفة تمامًا عن الأخرى، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ ليست النصوص بالشيء الثابت المغلّف بالجمود والاستقلالية حتى إذا ما تركه المرء وعاد إليه بعد مدّة يجد معانيه ودلالاته كما هي دون تغيُّر، كما أنها ليست منتزعة عن سياقاتها المختلفة. بل على العكس من ذلك، لا يوجد نص يحمل معانيًا منفصلة ومستقلّة عن وعي قارئ النص، لأن معنى النص ودلالاته وسلطته تتشكّل أثناء عملية القراءة في ذهن القارئ. وكل قراءة للنص هي بذاتها عملية تأويل للنص، لأنّ كل قراءة للنص إنما هي صياغة وتشكيل للنص من خلال اختيار وابتكار معان ودلالات معينة وإقصاء أُخرى. وليست قراءة النص/تشكيله منفصلة عن المحيط الثقافي والسياقات التاريخية والشروط الاجتماعية والمفردات والأيديولوجيات التي يعتنقها القارئ بوعيٍ أو بغير وعي، بإرادة أو بغير إرادة. بهذا المعنى، فكل قراءة للنص هي صناعة للنص من خلفية معينة وزاوية محدّدة مسبقًا. ذلك لأن قراءة النص وفهمه وتأويله هي عملية تقوم على ما لدى القارئ من مخزون عاطفي ومعرفي وعقدي وأيديولوجي وسياسي تجعله يفهم النص بطريقة ما محدّدة، والأسباب ذاتها تجعل قارئًا آخر يفهم النص بطريقة مغايرة تمامًا، وكلا الطرفين يستندان إلى النص المرجعي ذاته. ويُعزى الفهم المتناقض في جزءٍ كبير منه كذلك إلى طبيعة النصوص الأدبية عمومًا، والدينية خصوصًا، التي تحمل بين ثناياها معان ومواقف ونزعات وتعبيرات كثيرة

وموجزة جدًا ومتناقضة في ظاهرها، أو فضفاضة في أدنى تقدير، وحول مواضيع وقضايا كثير وشائكة تجعلها عرضة لحمل تأويلات متنوّعة. بعبارات أخرى، تحمل هذه النصوص مقولاتٍ متنوعة وكثيرة كامنة بين ثناياها تُمكّن القارئ من إسقاط ما لديه من أفكار مسبقة وتصوّرات حول مواضيع محدّدة على النصّ. بما أنّ البحث يُعالج قصّة الخلق في ستّة أيام انطلاقًا من سردها الأول في النصوص المقدّسة اليهودية وغير اليهودية، التي لا يمكن قراءتها بمعزل عن السياق الذي يتشكّل من خلاله وعي القارئ، فكان لا بد من قراءة هذه النصوص المقدّسة على ظاهرها ولا يتجاوز التفسير الإطار اللُّغوي دون أي محاولة تأويل أو تفسير تلقي بالبحث في مهب الرياح الأيديولوجية مبتعدًا عن صرامة البحث العلمي. لذلك، فقد تناولنا العبارات التوراتية والآيات القرآنية والنصوص المقدّسة الأخرى دون محاول تأويلها، وإنما حاولنا وصف مقولاتها بشأن مسألة الخلق بالحد الأدنى من التدخّل الذاتي.

إن أول صفة تُنسب إلى الخالق، فيما يتعلّق بموضوع البحث، التي ينصّ عليها العهد القديم، هي أنه هو الخالق الموجِد للموجودات (التكوين 1:1).[125] ويوصف كذلك بأنه واحد (التثنية 35:4؛ 4:6)، وليس كمثله شيء (الأيام الثاني 14:6)، فضلًا عن أنه الأزلي (المزامير 2:90). كما يوصف الخالق بتأويل معين أنه القادر على كل شيء (التكوين 1:17 – אֵל שַׁדַּי؛ أيوب 2:42)،[126] وأنه منظّم ومدبّر لكل شيء في العالم (المزامير 37: 23–24، صموئيل الأول 2: 6–10).

---

[125] أول آية في سفر التكوين تنص على التالي: "בראשית **ברא** אלוהים את השמים ואת הארץ" (في الأولية **خلق** الله السماوات والأرض). وتُترجم **ברא** إلى اللغة الإنجليزية بتعبير "create" بإجماع المعاجم، وبدورها تترجم إلى العربية بتعبير "خلق." يُنظر:
David J. A. Clines. *The Dictionary of Classical Hebrew*, 2: 258 (Shefield: Shefield Academic Press, 1995); Michael Sokoloff. *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, 112 (Bar Ilan: Bar Ilan University Press, 2002).

[126] لا يرد في العهد القديم تعبيرٌ صريحٌ يصف الباري "قادرًا على كل شيء" (הכל יכול)، ربما باستثناء تعبير قريب ورد في سفر أيوب. ولكن قام بعض المفسّرين بتأويل بعض النصوص للإشارة إلى هذا المعنى. على سبيل المثال، جاء عند الفيومي: "وأما أنه قادر فقوله

يصف القرآن الكريم الخالق، من بين جملة الأوصاف المختلفة، بأنه واحدٌ أحد ليس كمثله شيء (الشورى: 11)، خالق كل شيء (الرعد: 16، الزمر: 62)، العظيم (الشورى: 4، الواقعة: 74)، القوي (الشورى: 19، هود: 66)، قادر على كل شيء (الأحقاف: 33، الفتح: 21، مريم: 35)، الجبار القاهر لخلقه (الحشر: 23)، الخالق (الحشر: 24، فاطر: 3)، بديع السماوات والأرض (البقرة: 117). ويوصف كذلك بالقدرة المطلقة على فعل أي شيء (الإسراء: 99، يس: 81، آل عمران: 26، البقرة: 20، المؤمنون: 18، الحديد: 2،). هناك إذًا إجماع بين النصوص المقدّسة على قِدم الخالق وقدرته المطلقة على فعل كل شيء، وكذلك على أنّه هو الواحد الأوحد الموجد للموجودات.

أما بشأن مسألة الزمان في خلق العالم، فيفرد سفر التكوين إصحاحًا كاملًا ونيّف في عرض تفاصيل خلق الباري للخليقة.[127] يؤسِّس هذا الإصحاح للقول إنّ الباري أوجد العالم في زمان، ومقدار هذا الزمان "ستّة أيام"، ثم "استراح" الخالق في اليوم السابع من فعل الخلق. فقد خلق في كل يوم مُركّب من مركّبات العالم، حتى بات العالم تام التكوين بالشكل الذي نعرفه في نهاية اليوم السادس، وكان اليوم السابع يوم الراحة.

يقدّم لنا ظاهر الجمل التوراتية إيماءات معينة تتعلّق بجوانب مختلفة من مسألة خلق العالم. على سبيل المثال، تشير أول جملة توراتية إلى خلق الخالق للسماء والأرض "في الأولية" (بريشيت) (التكوين 1:1)،[128] وفي ذلك إشارة إلى أولية يمكن أن تُفهم على أنها بداية زمانية، من بين جملة المعاني الأخرى، أي أن الله أوجد السماوات والأرض في بداية الزمان. وعلى أية حال، هذا ما تنص عليه الرواية التوراتية بالضبط، لأنّ

(أيوب 2:42، ترجمة الفيومي، ידעתי כי **כל תוכל** ולא יבצר ממך מזמה): "أنا عالم أنك قادر على الكلّ، ولا يفوتك تقديرٌ؛ وقوله (أخبار الأيام الأول 29: 11): لكَ يا ربُّ العظمةُ والجبروتُ (לך י' הגדולה והגבורה)." يُنظر: الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 83.

[127] الإصحاح الأول بكامله وأول ثلاث جمل من الإصحاح الثاني من سفر التكوين.

[128] "في البدء خلق الله السماوات والأرض" (التكوين: 1:1).

الزمان لو لم يكن موجودًا لما نصّت الرواية التوراتية على خلق العالم في زمانٍ مقداره "ستة أيام". أي أن الآية التوراتية الأولى تقر بوجود زمان قبل خلق العالم أو مرافقًا لخلق العالم، وفي بداية هذا الزمان خلق العالم.

وتصف الجملة التوراتية التالية (التكوين 2:1)[129] الأرض الخام التي أوجدها الخالق في البداية، فتقول بوجود ماء وهاوية (مادة غير متشكّلة) (תהום)،[130] وظلمة، وريح. وفي تفسير ذلك، هناك من يطرح أن الهاوية أو الغمر هي عبارة عن أعماق من المياه تحيط بالأرض والسماء حتى منشئها، وأهم صفة لهذه الهوة العميقة من الماء هي الظلمة. ويؤمن العبرانيون على حد تعبير الباحث الإسباني خوان بيدرو مونفيرر–سالا بأن كل شيء محاط بهذا الماء السحيق الذي يصل لمصدر الظلمة والسماء.[131]

تؤكد عبارات في الأسفار غير القانونية على وجود أشياء أخرى قبل خلق العالم، منها الجملة التالية التي تشير إلى وجود مادة مسبقة للخلق: "لم يكن صعبًا على يدك القادرة على كل شيء، التي صنعت العالم من مادة غير مصوّرة" (سفر حكمة سليمان 18:11).[132] لكن من ناحية أخرى، يشير سفر غير قانوني آخر إلى إبداع الخالق للموجودات من العدم كما تنص الجملة التالية: "انظر، يا ولدي، إلى السماء والأرض، وإذا رأيت كل ما فيهما فاعلم أن الله صنع الجميع من العدم، وكذلك أوجد جنس البشر" (المكابيّين الثاني 28:7).

---

[129] "وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه" (التكوين 2:1).

[130] خلاء، أو هاوية، أو عدم. كانت تعني قديمًا فراغ مظلم وبلا حدود كان قبل وجود العالم الحالي، ثم متأخرًا بات يعني خليطًا غير منتظم من عناصر الكون قبل أن ينظمها الخالق. يُنظر: لالاند، أندريه. *موسوعة لالاند الفلسفية*. ط2. ترجمة خليل أحمد خليل، 168 (بيروت وباريس: منشورات عويدات، 2001).

[131] يُنظر:

Juan Pedro Monferrer-Sala. "*Al-baḥr al-muḥīṭ warāʾ al-samawāt wa-āl-ārḍ*: Jewish and Christian cosmogonic beliefs in Early Islam." In *Islam and Muslim-Christian Relations*, 22(2) (2011): 147-160, 152-153.

[132] ويطلق عليه عادة باختصار "سفر الحكمة"، وهو سفر غير قانوني يهوديًا.

يجعل ذلك موقف العهد القديم والأسفار غير القانونية مبهمًا إلى حد ما، لا بل ومتناقضًا ومتأرجحًا بين القول بالخلق لا من شيء من جهة والخلق من شيء من جهة أخرى.

على أية حال، وعودةً إلى مسألة زمان خلق العالم، فإنّ الجمل التوراتية التالية تستعمل، أثناء وصفها تفاصيل عملية الخلق، أوصافًا زمانية: "وكان مساء وكان صباح يومًا واحدًا" (التكوين 5:1)، وكذلك: "وكان مساء وكان صباح يومًا ثانيًا" إلى آخره حتى اليوم السابع. لكن من ناحية أخرى، تشير الآيات التوراتية (التكوين 1: 14–19) بشكل واضح إلى أنّ الخالق أوجد الشمس والقمر، وما يصدر عنهما من أطر زمانية كاليوم والشهر والسنة، في ما يسمى باليوم الرابع.[133] وهنا تحديدًا مكمن إحدى الإشكاليات المركزية، وهي كيف يُقال يوم واحد وثان وثالث ورابع في حين أنّ هذه الأيام ليست موجودة مسبقًا قبل خلق الشمس والقمر، خصوصًا وأنه يقول هناك صراحة أن هذه الأنوار (الشمس والقمر) أوجدت لتشكّل أقسام الزمان: "وقال الله: لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل، وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين" (التكوين، 1: 14)؟

لا تختلف الآيات القرآنية كثيرًا في تناولها قصّة الخلق، إلا أنها أكثر إيجازًا. فتتفق آيات قرآنية عديدة في ظاهرها على حدوث العالم خلال فترة زمنية تمتد على "ستة أيام" دون توضيح أي تفاصيل بهذا الخصوص (سورة الأعراف: 54، سورة يونس:3 ، سورة هود: 7، سورة الفرقان: 59، سورة السجدة: 4، صورة فصلت: 9–12، سورة ق: 38، سورة الحديد: 4).[134]

---

[133] "وقال الله: لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل، وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين" (التكوين، 14:1) "وتكون أنوارًا في جلد السماء لتنير على الأرض. وكان كذلك" (التكوين، 15:1) "فعمل الله النورين العظيمين: النور الأكبر لحكم النهار، والنور الأصغر لحكم الليل، والنجوم" (التكوين، 16:1) "وجعلها الله في جلد السماء لتنير على الأرض" (التكوين، 17:1) "ولتحكم على النهار والليل، ولتفصل بين النور والظلمة. ورأى الله ذلك أنه حسن" (التكوين، 18:1)

[134] من الأمثلة على آيات الخلق في "ستة أيام": "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ" (سورة الأعراف: 54)، "هُوَ

لكن في القرآن آياتٍ عديدة تتناول طبيعة اليوم المذكور، فتشير بعض الآيات إلى أنّ اليوم بألف سنة من أيام البشر، كما تنصّ الآية القرآنية التالية: "يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ" (السجدة: 5). وبعضها الآخر يقول إنّ اليوم يُقدّر بخمسين ألف سنة وفقًا للآية: "تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ" (المعارج: 4). والآيات الأخرى تتكلم حول "اليوم" دون محاولة تفسيره ما يشي بأن المقصود هو اليوم العادي الدنيوي الذي نعرفه.

من ناحية أخرى، توجد في القرآن الكريم آيات قرآنية عديدة تؤكد أن مبدأ فعل الله هو "كن فيكون" دون أي تفاصيل أخرى حول مضامين هذا المذهب في الخلق (سورة البقرة: 117، سورة آل عمران: 47، سورة آل عمران: 59، سورة الأنعام: 73، سورة النحل: 40، سورة مريم: 35، سورة يس: 82، سورة غافر: 68).[135] يخالف نص هذه الآيات القرآنية ظاهريًا الآيات الأخرى التي تنص على الخلق في "ستة أيام"، لأنّ "كن فيكون"، تتضمن فاء التعقيب التي تفترض زمانًا قصيرًا بين السابق واللاحق، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالٌ حول طول من قصر مدة الأيام الستة لدى الخالق؟ كما قد توحي الصياغة للوهلة الأولى بخلق العالم مباشرة دون الحاجة إلى مدّة زمانية تنشأ خلالها الأشياء، وهو ما لا يتّضح من نصوص القرآن.

في توصيف حدوث العالم وأجزائه المختلفة، ينصّ القرآن الكريم صراحةً على وجود مادة سابقة أوجد الله منها الموجودات. وتسمي الآيات القرآنية هذه المادة بأسماء متباينة فتسمّى حينًا "صلصال"، وحينًا أخرى "طين"،

الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ" (سورة الحديد: 4)، " الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا" (سورة الفرقان: 59).

[135] من الأمثلة على هذه الآيات: " بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة البقرة: 117)، " هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (سورة غافر: 68)، "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ" (سورة الأنعام: 73).

وفي بعض الآيات يذكر "الماء" وفي أخرى "تراب"، ونوع خامس يذكر فيه "دخان" (الحجر: 26، الرحمن: 14، آل عمران: 49، الأنعام: 2، الأعراف: 12، آل عمران 59، الكهف: 37، الروم: 20، الأنبياء: 30، الفرقان: 54، فصلت: 11).[136] وإن كان الدخان يذكر فقط اختصاصًا بخلق السماء، والطين والصلصال يُذكر في توصيف خلق الإنسان، إلا أنّ ذلك مؤشرٌ حسب ظاهر الآيات القرآنية على وجود مادة مسبقة يوجد منها كل مخلوق من الخليقة. لكن من ناحية أخرى، توحي آية قرآنية واحدة بأن الخالق خلق الموجودات لا من شيء (مريم: 9) إذ يخاطب الخالق الإنسان قائلًا: "ولم تكُ شيئًا".

في الختام، يتناول العهد القديم، وكذلك القرآن، مسألة الخلق بإيجاز شديد لم يحدّد سوى أعم ملامح قصة حدوث العالم، مع الميل إلى الطابع السردي، دون أن توفر الرواية المشتركة إجابات شافية حول أهم أسئلة البحث الفلسفية. بالرغم من ذلك، فإن نصوص كلا الكتابين المقدّسين، وعلى الرغم ممّا يشوبها من إبهام وتعارض ظاهري، فإنها تنسج بعض الخيوط بخصوص مسألة زمان خلق العالم، فتشير الجمل التوراتية والآيات القرآنية إلى خلق العالم في زمان مقداره ستة أيام بصرف النظر عن طبيعة هذه الأيام، هذا على الرغم من تأكيد النصوص نفسها قدرة الباري المطلقة من ناحية أخرى. كما أن الرواية التوراتية–القرآنية للخلق تؤكد بشكل متناقض وجود أشياء سبقت خلق العالم من ناحية، وتشير بعض آياتها على خلق العالم لا من شيء من ناحية أخرى.

---

[136] الآيات المذكورة على التوالي: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ"؛ "خَلَقَ الْإِنسَانَ مِن صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ"؛ "أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ"؛ "وَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُون"؛ "قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ"؛ "إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"؛ "قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا"؛ "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ"؛ "أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ"؛ "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا"؛ "ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ".

لا تخوض هذه النصوص في الإشكاليات الفلسفية واللاهوتية التي طرحناها في بداية البحث، ولا ينبغي أن تحمَّل النصوص المقدسة بضرورة الإجابة أسئلة كهذه، فهي نصوص دينية أصلاً، لها غايات محدّدة وقاصرة عن الإتيان بمذهب خلق متكامل قادر على الإجابة عن كل التساؤلات الفلسفية السابقة. هذا خارج حُدود الشرط التاريخي الذي وجدت به هذه النصوص المقدّسة، ويخالف ذلك طبيعتها كنصوص دينية.

ولذلك، ما كان من المفسّرين[137] اليهود والمسلمين في حقب مختلفة إلاّ أن اجتهدوا في توضيح حيثيات وأبعاد مسألة الخلق، في محاولات بعضها قاصر وبعضها ناجح في إكمال الرواية التوراتية–القرآنية غير المفصّلة بشأن مسألة الخلق. ولو كانت هذه الرواية التوراتية–القرآنية مفصّلة في وصف الخلق لما نشأت ضرورة لتوضيحها أو تأويلها وتفسيرها.

التراث النقلي والتفسيري اليهودي والإسلامي حتى عصر الفيومي

يُجمع الباحثون على أن التراث التفسيري النقلي اليهودي، الذي يضم ما يطلق عليه "التوراة الشفوية" – التلمود والمشناه بصورة خاصة – وكذلك أدب المدراش، ما هو إلاّ مجموعة من الآراء والتوجّهات المختلفة لحاخامات من مختلف الأطوار والأزمنة (حتى القرن العاشر عمومًا). ومن هنا فإن جميع هذه الآداب لا تشكّل توجّهًا منهجيًا واحدًا يمكن الركون إليه، وإنما لكل حاخام توجّهه الخاص الذي يفتقر عامة لأسس منهجية،[138] كما تتميّز جميع هذه الآداب بنزعتها الأسطورية الطاغية.[139]

---

[137] توجد شذرات من نقاش الحاخامات اليهود حول مسألة زمان خلق العالم في الآداب اليهودية مثل التلمود والمدراش، وكذلك نقاش حول المسألة في التفاسير الإسلامية للقرآن سنتناول منها ما سبق وعاصر الفيومي فقط، أما ما جاء بعد ذلك فليس له أي تأثير على فلسفة الفيومي.

[138] يُنظر:

يستهل مدراش التكوين الكبير[140] (Midrash Genesis Rabbah) بتأكيده أن الباري قد خلق الخليقة وفق المخطّط الوارد في "التوراة". قد يوحي ذلك القول بقِدم التوراة، لأن التوراة وجدت وورد فيها المخطّط قبل أن يوجد العالم بالفعل. كما يشي ذلك بقِدم العالم بالإمكان قبل وجوده بالفعل، فإذا كانت التوراة موجودة قبل الخلق، وكان العالم فيها موجودًا كتصوّر، فإنّ ذلك يعني قِدم العالم من قِدم التوراة.

لكن من ناحية أخرى، يُحتمل كما قيل أيضًا، أن الباري قد خلق التوراة بما ورد فيها من تصوّرات حول العالم لكن ذلك كان قبل أن يوجد العالم بالفعل. أي الاعتقاد بوجود توراة وبعض الأفكار والتصوّرات سابقة على وجود الخليقة، إلاّ أن هذه الأشياء السابقة للوجود مُحدثة كذلك كما الوجود مُحدث. وتقول بعض التوجهات الأخرى إنّ الخالق لم يخلق العالم من نفسه، بل خطّط ورسم الخليقة قبل أن يوجدها على أرض الواقع لاحقًا، كما يقوم المعماري بداية برسم مخطّطه المعماري، وبعد ذلك يُصار إلى تنفيذه على أرض الواقع.

من هنا فإن معنى أول كلمة ترد في سفر التكوين وهي "بريشيت" (حرفيًا: في الأولية) يشير حسب الشذرات التفسيرية أعلاه إلى أنّ الخالق أوجد السماوات والأرض في نصوص التوراة كفكرة "في الأولية"، وبهذا فإنّ التوراة موجودة مسبقًا بصرف النظر إن كانت مُحدثة أم قديمة. أو قد يكون المقصود أنّ الباري خلق التوراة

Urbach, E. E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, 2ed. Translated by I. Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, The Hebrew University, 1987).

[139] الآداب الأسطورية، خلافًا للآداب العقلانية أو الفلسفية، وذلك وفق التقسيم السائد في الأدبيات الحديثة بين "العقل" Logos وبين "الأسطورة" Mythos. يُنظر، على سبيل المثال:

Louis Ginsberg. *The Legends of the Jews, 6 vols*. Translated by H. Szold (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1954-1961).

[140] من أقدم المجاميع التفسيرية للحاخامات ويعود إلى القرون الأولى للميلاد.

"في الأولية" بما فيها من تصوّرات حول العالم، أي أنّ عبارة "في الأولية" تعود إلى التوراة بجميع تصوّراتها لا إلى الخليقة الحادثة فعلاً.[141]

وجاء في مدراش آخر أن الباري خلق سبعة أمور قبل ألفي سنة من إبداع الخليقة، وهي: التوراة، والعرش، والفردوس، وجهنم، وبيت المقدس السماوي، وفي داخله المذبح، وعليه حجر كريم يحمل نقش اسم المسيح.[142] أما بخصوص مسألة خلق الباري العالم ضمن الإطار الزماني، فلا نعثر على شيء يذكر باستثناء أقوال متواضعة جدًّا تفيد أن الباري قد خلق عوالم أخرى قبل خلقه العالم الذي نعيش فيه، ولكنه أبادها جميعًا وبدأ من جديد.[143]

أجمع الباحثون كذلك، باستثناء قسم قليل جدًا منهم، على أن اليهودية لم تعرف نظرية "الخلق لا من شيء" إلا في فترة متأخرة أقرب ما يكون في القرن السادس الميلادي. وبأنها تبنّت هذه النظرية في الفترة الإسلامية،

---

[141] مقتبس من الترجمة الإنجليزية للمدراش:

Midrash Rabbah (10 vols.), vol. 1: Genesis I. translated by H. Freedman, London: The Soncino Press, 1939. 1:1, p. 1.

أما النص الأصل العبري–الآرامي فيبدو مختلفًا بعض الشيء وفق طبعة ثيودور وألباك النقدية، وفيما يلي ترجمته: "قال الراب أوشعيا ...'في البدء خلق ألوهيم'، ولا بدء إلّا التوراة، ولهذا قيل 'الربّ قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم'" (مدراش التكوين الكبير، 1: 1، طبعة ثيودور وألباك ص 2).

[142] يضيف المدراش ويقول: "قبل خلق العالم وحين تبادر إلى الذهن أن يخلق استشار تبارك اسمه التوراة، وأجابته التوراة: يا رب العالمين، إذا لم يكن هناك جيش، ولم تكن حاشية للملك، فعلى ماذا يحكم؟ وإذا لم يكن هنالك شعب يمجّد الملك فما معنى جلال الملك؟" (ليفي غينسبورغ، *أساطير اليهود*، ط2، المجلد الأول، 1 (القدس: معهد شختير للدراسات اليهودية، 2009 – الترجمة العبرية من لغة الأصل الألمانية): בראשית, שני אלפים שנה קודם לבריאת שמים וארץ, ברא אלוהים שבעה דברים, ואלו הם: התורה ... כסא הכבוד ... גן עדן ... גיהנום ... ובית המקדש שלמעלה ... ובתוכו מזבח, ועל גבי המזבח אבן יקרה ועליה חקוק שמו של משיח"). وانظر الترجمة الإنجليزية:

Louis Ginsberg. *The Legends of the Jews (6 vols.)*. Translated from German by H. Szold, 1: 1 (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1954-1961).

[143] يُنظر: *مدراش التكوين الكبير*، 3: 5 (طبعة ثيودور وألباك)، 23؛ أما الترجمة الإنجليزية فيظهر فيها نصّ مختلف لأن هذه الترجمة قد اعتمدت على طبعة غير نقدية، المرجع السابق، 21.

وتجلّت بصورة قوية في أوائل أدبيات الكتاب اليهود الذين كتبوا بالعربية كداود بن مروان المقمّص ولاحقًا عند إسحق الإسرائيلي (القيروان، ت. 932م)[144] وسعيد الفيومي.[145]

أما القضية الأساسية التي ركّزت عليها آثار السلف اليهود فتتمحور حول مسألة ترتيب خلق المخلوقات، أيها بدايةً وأيها لاحقًا. وقد ثار هذا النقاش بين المدرستين اليهوديتين الفقهيتين المركزيتين في القرون الأولى للميلاد، وهما بيت هيلل وبيت شمّاي. فبينما قالت المدرسة الأولى إن الأرض قد خُلقت بدايةً وبعدها السماء، قالت المدرسة الأخيرة بعكس ذلك. والسائد في الآثار اليهودية، تحديدًا التلمود (الاحتفال بالتقدمة الموسمية والحج/ حجيجا 12، الصفحة أ) بصورة خاصة، أن رأي أكثرية المؤمنين (أو: الحكماء) أن كليهما خلقا معًا: "ويقول حكماء إن هذا وذلك خلقا معًا إذ قيل 'وأيضًا يدي أسَّست الأرض ويميني اخترعت السَّماء وأنا دعوت

---

[144] طبيب يهودي عمل طبيبًا للبلاط الملكي في القيروان، وتفوق أهميته الطبية أهمية ابن ميمون، إذ كانت لفترة طويلة أعماله الطبية تدرّس في الجامعات الأوروبية. كانت مساهمته الأساسية في الفلسفة هي دراسته للعلاقة بين النصوص الفلسفية والنص المقدّس، إلا أن مكانته كفيلسوف مثار جدل، فابن ميمون على سبيل المثال قلل من أهمّيته كفيلسوف واعتبره مجرّد طبيب. إلا أن له أهمّية أخرى على صعيد الفلسفة تتعلق بالدور الذي قام به من خلال تقديمه الفلسفة الأفلاطونية المحدثة للدوائر الفلسفية اليهودية. ألّف عدد من المؤلفات في الطب، وكتب ثلاثة مؤلفات في الفلسفة هي كتاب التعريفات، وكتاب العناصر، وكتاب الجواهر. يُنظر:

Eliezer Schweid. *The Classic Jewish Philosophers: From Saadia Through Renaissance*. 3: 39-40. Edited by Leora Batnitzky, Christian Wiese and Elliot Wolfson, and translated by Leonard Levin (Leiden and Boston: Brill, 2008).

[145] حول مسألة غياب نظرية الخلق "لا من شيء" من اليهودية حتى القرن السادس على أقل تقدير، يُنظر:

Menachem Kister. "Primordial Elements and *Creatio ex Nihilo*." In *The Jewish Studies Quarterly*, 14(3) (2007): 229-256; Ernan McMullin. "Creation *Ex Nihilo*: Early History." In *Creation and the God of Abraham*. 11-23. Edited by D. Burrell, C. Cogliat, J. M. Soskice and W. R. Stoeger (New York: Cambridge University Press, 2010); Maren R Niehoff. "Creation ex Nihilo Theology in Genesis Rabbah in Light of Christian Exegesis." In *Harvard Theology Review*, 99(1) (2005): 37-64.

في مقابل ذلك، يعتقد هاري ولفسون خلاف ذلك ويؤكّد على أن التراث اليهودي القديم حتى القرون الأول للميلاد قد أثبتت الخلق لا من شيء، ولكن العديد من الباحثين الآخرين يعارضونه بهذا. يُنظر:

Harry H. Wolfson. "The Meaning of *Ex Nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas." In *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 1: 255-370. Edited by I. Twersky and G. Williams (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948).

بهم فحاضروا أجمعين' [إشعياء 48: 13]".[146] هذا هو المدراش الوحيد الذي يستند إليه أصحاب القول اليهود، مثل الفيومي وبن ميمون وغيرهما، بأن الخليقة ظهرت جميعها "سوية"، كما سيتضح لاحقًا.

يقول الراب يهوشع بن ليفي إن جميع الخليقة التي ظهرت في بداية الخليقة قد ظهرت وهي كاملة تامة، بمعنى أنها لم تنمُ شيئًا فشيئًا من بذرة أو نطفة أو ما شابه، بل خلق الباري الشجرة وهي كاملة بجذعها وأغصانها وأوراقها وثمارها، وكذلك الحيوان والإنسان.[147] واستخدم مفسرو العصور الوسطى، ومن بينهم الفيومي وابن ميمون، كما سيتّضح لنا، عبارة الراب يهوشع بن ليفي هذه للتأكيد على أن الباري لم يخلق الخليقة وهي في أطوارها الأولى، من البذرة والنطفة وغير ذلك، وإنما خلقها وهي في طورها الأكمل.

كان رجال الدين اليهود في الحقبة الربانية التالية لصياغة وكتابة العهد القديم قد اعتقدوا أن السماء خلقت من ماء، لكن هذا الماء صلب أو كثيف وليس ماءً سائلًا. يتفق الربانيون على ذلك، لكن للبعض رواية أخرى في طريقة حدوث السماء، إذ يفترضون أن الخالق إنما أمر الجزء الواقع في وسط الماء بالتيبّس لصناعة السماء، وشكّل هذا الجزء الصلب السماء. أما البعض الأخير فيعتقد أن تخثّر بعض الماء جعله سماءً، كما يتخثر

---

[146] ترجمة الجملة التوراتية من إشعياء هي للفيومي. لغة المصدر: "וחכמים אומרים: זה וזה כאחת נבראו שנאמר 'אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קרא אני אליהם יעמדו יחדו' [ישעיהו מח, 13])" (חגיגה יב, ע"א). ويُنظر:
Louis I. Rabinowitz. "Rabbinic View of Creation." In *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., 5: 275-276.

[147] فيما يلي ترجمة ما قاله: "إن جميع المخلوقات إنما خلقت [يكامل] قوامها، [يكامل] فطنتها خلقت، و[يكامل] جمالها خلقت، إذ قيل 'فأُكملت السماوات والأرض وكل جندها' (التكوين 2: 1)" (يُنظر: **التلمود البابلي**، رأس السنة، روش هشنه 11أ؛ وترد ذات العبارة كذلك في فصل الذبائح الدنيوية (حولين) 60أ). وتجدر الإشارة إلى أن مصدر لفظة "تسبيونم" (צביונם)، التي ترجمناها هنا "جمالها"، غير واضح يقينًا، وربما يعود مصدرها إلى الجذر "نصب" (נצב) بمعنى منتصب واكتمال، النمو وهو المعنى الأقرب وفق السياق، إلاّ أن غالبية المفسّرين تميل إلى أنها من الجذر "صبي" (צבי) بمعنى الرغبة أو القبول (وبالعربية: صبا)، والتي تفيد معنى الكمال والجمال، أو من الجذر "صبيون" (צביון) بمعنى الصورة والشكل. يُنظر مادة "צביון"، بن شوشان، *قاموس بن شوشان*، 5: 1566 (تل أبيب: عام عوفيد، 2003).

الحليب ويصبح جبنًا صلبًا.[148] ويوجد تيار آخر في الأدب الرباني يتبنّى فرضية تنص على أن السماء وجدت من الماء والنار.[149]

ومن الثابت أنّ أقدم شهادة وصلتنا حول الخلق "بلا زمان" بشكلٍ مُباشر هي للفيلسوف واللاهوتي اليهودي الهيليني فيلون السكندري.[150] يؤكّد فيلون في مقدمته لتفسيره الجزء الأول لسفر التكوين أنّ الباري يخلق "دفعة

---

[148] مقتبس في المرجع التالي، 72–73:
Moshe Simon-Shoshan. "'The Heveans Proclaim the Glory of God…': A Study in Rabbinic Cosmology." In *BDD – Bekhol Derakhekha Daehu*, 20 (2008): 67-96.

[149] المرجع السابق، 73.

[150] وُلد فيلون السكندري لدى عائلة ميسورة الحال في مدينة الإسكندرية في مصر حوالي 20 ق.م، وكونه سليل عائلة بارزة في الإسكندرية، منحه القدر فرصة تكريس وقته للتأليف والبحث كما رغب. فقد رأى فيلون في الفلسفة تجربة صوفية يتعالى من خلال ممارستها على المادة والحقائق الأرضية إلى عوالم السماء، وبالتأمل الفلسفي كان يحصد من السعادة ما يتوق لتحصيله. تكلّم فيلون اليونانية وكانت هي لغته الأم التي فكّر وكتب فيها، كما ترعرع في رحم الثقافة الهلينية التي لا تتغذّى من الثقافة الإغريقية. وكانت النخبة اليهودية في مصر قد تبنّت اللغة الإغريقية وتكلّمت بها قبل ظهور فيلون بقرون. وإن كان شديد الاهتمام بالفلسفة، إلا أنّه اهتم بالتناخ وفسّر سفر التكوين بطريقة المجاز في محاولة لتوفيق الفكر الديني اليهودي مع العقلانية اليونانية. من الجدير بالذكر، كتب فيلون باليونانية لذلك تأثرت مجتمعات يهودية قليلة به في حين كان معظم اليهود يتكلمون الآرامية، لذلك انحصر تأثير فيلون على المسيحية. ويُصنف فيلون السكندري في العصر الحديث على أنه أفلاطوني التوجّه. كتب فيلون عشرات المؤلفات في الفلسفة لعل أبرزها كتاب "مجازات القوانين،" وكتاب "مقال حول خلق العالم كما طرحه موسى". يُنظر:
Mireille Hadas-Lebel. *Philo of Alexandria: A Thinker in Jewish Diaspora*. Edited by Robyn Frechet (Leiden and Boston: Brill, 2012).
وقبل عرض توجّه فيلون بما يرتبط بقضية الخلق الزماني، لا بد لنا التأكيد بداية أن فيلون اعتقد أن التوراة، بمعنى الأسفار الأولى من العهد القديم، قد كتبها موسى بكلماته هو ولكن بإلهام إلهي، الأمر الذي يبدو جليًا في استخدامه الكثير لعبارة "قال موسى" حين يُحيل إلى جمل توراتية. تجدر الإشارة كذلك إلى أن فيلون قد استند في تفسيره إلى الترجمة اليونانية السكندرية التي يُطلق عليها "الترجمة السبعينية"، وبالإنجليزية Septuagint، لا على الأصل العبري للعهد القديم. يُنظر:
Harry A. Wolfson. *Foundations of Religious Philosophy of Judaism, Christianity and Islam*, revised ed., 1: 88-96 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).
انتمى فيلون بثقافته واصطلاحاته الفلسفية والتأويلية إلى المدرسة الفلسفية الأكثر عراقة في العالم في حينه ألا وهي أكاديمية الاسكندرية. وقد اشتهرت هذه المدرسة في ميلها إلى اعتماد منهجية التأويل المجازي والفلسفة الأفلاطونية في تفاسيرها وتوجّهها الفلسفي العام. وذلك خلافًا لمدرسة أنطاكية التي نشأت لاحقًا، بدءًا من القرن الرابع للميلاد بالتقريب، التي اعتمدت المنهج اللغوي–التاريخي (الفيلولوجي) في تفسير الكتب المقدسة. فكان أن اعتقد فيلون بأنّ العالم الأشرف الحقيقي هو العالم غير المرئي الذي صاحبه عالم زائف محسوس، فيشير فيلون مثلًا إلى إيجاد الخالق للسماء والأرض غير المرئيتين ويصاحبهما نشوء الصور الحسّية. ينظر المرجع التالي:
Philo of Alexandria. "A Treatise on the Account of the Creation of the World, as Given by Moses." In *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, 7.29. Translated by Ch. D. Yonge (Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1993).

واحدة"، بلا زمان، إلا أنّ المخلوقات تحتاج إلى ترتيب ونظام ما. وما أفضل تعبيرًا عن الترتيب إلاّ الأعداد وأولها كمالًا هو العدد ستة، لذلك كان القول بالخلق في "ستة أيام"، وهو تعبير مجازي وليس زمانيًا يدل على وجود ترتيب ونظام يحكم المخلوقات التي أوجدت دفعة بلا زمان. فيما يلي ما جاء عند فيلون مترجمًا بصورة حرفية:[151]

"يقول (موسى) إنَّ العالم قد خُلق في ستة أيام، ولا يقصد أنَّ الباري كان بحاجة لفترة من الزمان، فمن الطبيعي أن يفعل الله كل شيء دفعة واحدة (أو في الوقت نفسه)، لا بل وأنه لا يحتاج إلى النطق بالأمر (لفعل ذلك)، بل لمجرد تفكيره به (يحدث ذلك الخلق). إلاّ أن الأمور المخلوقة تحتاج ترتيبًا، والعدد ملازم للترتيب، ومن بين جميع الأعداد، فإن العدد ستة، وفق قوانين الطبيعة، هو العدد الأمثل. وذلك لأن من بين جميع الأعداد، من أصغرها فما فوقها، فإنه (العدد ستة) العدد الأول الكامل، إذ إنه حاصل جمع كل أجزائه، وهو حاصل ضرب جميعها، والرقم 3 هو نصفه، والرقم 2 هو ثلثه وسدسه واحد".

يعود فيلون ليؤكّد في مستهل تفسيره للعبارة التوراتية الأولى لسفر التكوين "في البدء خلق الله السماوات والأرض" (التكوين 1:1)، أن "البدء" ليس بالمعنى الزماني، كما يظن البعض. وذلك لأن الزمان لم يكن موجودًا قبل حُدوث العالم وإنما ظهر مع خلق العالم، وذلك لأن الزمان هو فسحة في حركة العالم، ولا تسبق الحركة للشيء المحرَّك، وإنما تظهر بالضرورة معه أو في أعقابه. وعليه، فإنَّ "البدء" لا يحتمل التأويل الزماني، ويتضح أن تأويله هو "بدء" من حيث العدد على حد تعبير فيلون، ولهذا فإنَّ عبارة "في البدء خلق السماء" تعادل (عبارة) "الشيء الأول – خلق السماء".[152]

---

[151] يُنظر: "Philo, "A Treatise on the Account، مرجع سابق، الفقرة 3. 13.

[152] المرجع السابق، الفقرة 7. 26– 27.

ويضيف فيلون لاحقًا أنَّ الباري لم يخلق المخلوقات وهي في مهدها، وإنما خلقها كاملة، الشجرة بجميع تفاصيلها من جذع وأغصان وأوراق وثمار، كما وجدنا في المدراش، وكذلك الحيوان والإنسان وكل شيء آخر، لا أن تكون الموجودات قد وجدت على التدريج.[153]

يؤكد فيلون في مصنّف آخر وهو "مجازات القوانين – 1" مذهبه في خلق العالم بلا زمان لعدم وجود زمان سابق على الخلق.[154] ويردف لاحقًا حول الباري: "لا يفعل شيئًا من الأشياء ضمن أطر زمانية ... ومن هنا يزول المعنى (الظاهر) لعبارة أن جميع الخليقة ظهرت في ستة أيام".[155] لكن على أية حال، من الثابت في الأبحاث أنَّ مصنّفات فيلون الكتابية قد تركت آثارها العظيمة على آباء الكنيسة الأوائل والمفسّرين والمفكّرين المسيحيّين،[156] في حين لم يترك أي آثر واضح على التراث اليهودي الذي وصل إلينا، ربما لأنه كتب باليونانية واعتمدت على أرث فلسفي غير يهودي بالمطلق.[157]

---

[153] يقول حرفيًا: "جميعها (النبات) حملت عند بداية خلقها ثمارًا، وليس كما نشاهدها الآن. فإننا نرى الآن أنها تتشكّل شيئًا فشيئًا على امتداد فترات زمانية متباعدة، ولا تتشكّل دفعة واحدة"؛ ويعود ويؤكّد "في بداية خلق العالم، كما نوّهت، أخرج الله من الأرض جميع النبات بهيئته الكاملة، ولم تكن ثمارها بُسر بل ناضجة، جاهزة ومعدّة للاستخدام ولمتعة الحيوان التي خلقت معها حالاً" يُنظر: المرجع السابق، الفقرتان 12. 40– 41، 13. 42.

[154] يقول حرفيًا: "من السذاجة الاعتقاد أنَّ العالم تكوّن على مدار ستة أيام، أو في أي إطار زماني محدّد. لماذا؟ لأنَّ الزمان مركّب من أيام وليال، وضرورة القول إن هذا التركيب ينبع من حركة الشمس الجارية من فوق الأرض ومن أسفلها. فالشمس تعتبر جزءًا من السماء، ولهذا فلا بد من الاستنتاج أنَّ الزمان أصغر عمرًا من العالم. وعليه، فمن الضروري الجزم أنَّ العالم لم يتشكّل ضمن الزمان، وإنما الزمان تشكّل بوساطة العالم، لأنَّ حركة السماء هي التي تحدث الزمان. وإذا قال وأنهى في اليوم السادس جميع خلقه، يجب أن نفهم ذلك على أساس أنه لا يريد كمية من الأيام، وإنما يريد العدد ستة الكامل" (يُنظر: الفقرة 1. 2– 3 في المرجع التالي:
Philo of Alexandria. "Allegorical Interpretation I." In *The Works of Philo: Complete and Unabridged*, 1. 2-3. Translated by Ch. D. Yonge (Peabody. MS: Hendrickson Publishers, 1991).

[155] المرجع السابق، الفقرة 8. 19.

[156] يُنظر، على سبيل المثال، McMullin, "Creation *Ex Nihilo*"، 21-22.

[157] سعى ولفسون جاهدًا للتدليل على أنَّ آثار فيلون لم تختف من التراث اليهودي بل كان تأثيره كبيرًا عليها ولكنها ظهرت في فترة متأخرة، منذ القرن العاشر للميلاد وما بعد، إلاّ أن غالبية الباحثين يعارضونه بهذا الشأن. يُنظر: ولفسون، مصدر سبق ذكره؛ وللمقايسة، يُنظر، على سبيل المثال:

أما في الأحاديث النبوية، فنجد أحاديث عديدة حول مسألة الخلق وردت في مصنّفات خاصة بالأحاديث. ومن أهم مجموعات الأحاديث وأكثرها ثقةً بين المسلمين هي صحيح البخاري[158] وصحيح مسلم[159] (الصحيحان) وكذلك سنن الترمذي،[160] وسنن أبو داود،[161] وسنن النسائي،[162] وسنن ابن ماجة،[163] التي أوردت أحاديث نبوية خاصة بالخلق، تمكننا من رسم خطوط عريضة في مذهب الحديث النبوي بشأن قضية خلق العالم. وإن كان تصوّر الحديث النبوي للمسألة تصوّرًا مبهمًا متضارب الآراء غير مفصّل، فإنه لا يختلف كثيرًا عن مذهب القرآن والعهد القديم والآثار النقلية اليهودية الأخرى.

تؤكد الأحاديث النبوية في ظاهرها كون الخالق وحدَه دون وجود أي شيء آخر قبل الخلق، لكن في نفس الوقت نفسه تؤكد وجود عرش وماء وكذلك الكتاب المحفوظ قبل خلق الباري للعالم.[164] كذلك، يؤكد قول الرسول (ص) عندما سؤل حول مكان الخالق قبل الخلق على وجود دخان وهواء و"عماء" قبل حدوث العالم

Alexander Altmann. "A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation." In *Journal of Jewish Studies*, 7 (1956): 195-206; Seymour Feldman. "'In the Beginning God Created the Heavens': Philoponus' *De Opificio mundi* and Rabbinic Exegesis. A Study in Comparative Midrash." In *Torah et science: perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati*. 37-69, (New Brunswick, NJ: Rutgers University, 2001).

[158] اسم صحيح البخاري كاملًا: "الجامع المسند الصحيح المختصر من أُمور رسول الله صلى الله عليه وسلّم وسننه وأيامه،" للعلامة محمد بن إسماعيل البخاري (المتوفى عام 870م على التقريب في سمرقند).

[159] هناك خلاف حول عنوان كتاب الحديث الذي كتبه مسلم لأنّه لم يترك عنوانًا محدّدًا، لذلك اختلفت الآراء حوله، أما الكاتب فهو مسلم بن الحجاج النيسابوري (المتوفى في نيسابور عام 875م).

[160] اسم الكتاب كاملًا هو: "الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل"، كتبه محمد الترمذي (ت. 892م في ترمذ، أوزبكستان).

[161] ألّفه أبو داود السَّجِستاني (ت. 889م، البصرة).

[162] تشمل سنن النسائي السنن الكبرى والسنن الصغرى، ألّفها أحمد بن شعيب النسائي (ت. 915م، الرملة).

[163] ألّفه محمد بن ماجة القزويني (ت. 886م، قزوين).

[164] "كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض". يُنظر: محمد بن إسماعيل البخاري. *صحيح البخاري*. "كتاب بدء الخلق"، الفصل 1، تحقيق محمد زهير الناصر (بيروت: دار طوق النجاة، 2001).

في حديثٍ آخر.[165] والعماء كما ورد في لسان العرب هو "السحاب المرتفع"، أو "الغيم الكثيف الممطر"، أو شِبهُ الدُخان"،[166] وجريًا على ذلك فقد وُجد نوعٌ من الدخان قبل خلق العالم.

فضلًا عن أن الأحاديث النبوية تشير إلى وجود الزمان سابقًا على الوجود، إلاّ أنه تشكّل "على هيئته" من سنوات وشهور بالتزامن مع خلق السماوات والأرض. فيضاف إلى نزعة وجود مادة سابقة على حدوث العالم، نزعة جديدة أخرى، تتمثّل في القول بوجود زمان كذلك. فيبدو من ظاهر الأحاديث النبوية أن الزمان، أو المادة الخام التي تشكّل منها الزمان كما نعرفه، وجد قبل خلق العالم إلاّ أنه صيغ بشكله الحالي مع حدوث العالم.[167] كما أن أحد الأحاديث يشير إلى حدوث العالم في مدّة تمتد على سبعة أيام إلاّ قليلاً، من يوم السبت حتى مساء يوم الجمعة، ويخالف هذا التوجه توجه القرآن الكريم الذي عبّر بشكل قاطع على حدوث العالم خلال مدة "ستة أيام" بصرف النظر عن طبيعة اليوم الوارد ذكره آنفًا.[168]

---

[165] قال: "كان في عماء، ما تحته هواء، وما فوقه هواء، وما ثم خلق، عرشه على الماء" (الترمذي، *الجامع الكبير*، مرجع سابق، "أبواب تفسيرات القرآن، باب صورة هود"، 5: 186).

[166] ابن منظور. *لسان العرب*، مادة عمي، مرجع سابق، 15: 99.

[167] فيقول الرسول (ص): "الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا، منها أربعة حرم، ثلاثة متواليات: ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، ورجب مضر، الذي بين جمادى وشعبان" (البخاري، صحيح البخاري، مرجع سابق، "كتاب بدء الخلق"، الباب الثاني.

[168] قيل نقلًا عن الرسول الكريم قوله: "أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فقال: خلق الله عز وجل التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الأحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم عليه السلام بعد العصر من يوم الجمعة في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعة الجمعة فيما بين العصر إلى الليل" (أبو الحسين مسلم النيسابوري. *صحيح مسلم*، 1285 (الرياض: دار طيبة، 2006).

أمّا في التراث التفسيري لآيات الخلق،[169] يأخذ محمد بن جَرير الطبري (بغداد، ت. 923م) آيات الخلق في ستة أيام على ظاهرها ولا يضيف شيئًا حول مسألة الخلق، سوى الإقرار بأن الله أوجد العالم في "ستة أيام"، ابتداء من يوم الأحد وانتهاء بيوم الجمعة. ويجري الطبري على نفس نمط التفسير في كل الآيات التي تتحدث عن الخلق في "ستة أيام"، مشيرًا إلى أن الخلق تم دون مشقة وتعب. ويخبر الطبري كذلك، أن الخالق أوجد العالم "من غير أصل" في إشارة إلى الخلق لا من شيء، مشبّهًا ذلك بإيجاد الخالق للمسيح من غير أب.[170]

أما بشأن تفسير الطبري لآيات الخلق أخذًا بمذهب "كن فيكون"، فإنه يعتقد فيها أن الله إذا فصل وحسم أمره بشأن كون شيء ما، إنما يقول له "كن" فيحدث، ويكون الشيء كما أراده الله أن يكون دون مشقّة، حتّى إن هذا التعبير هو الأبسط في لغة العرب حول خلق العالم، ولا يوجد تعبير يعبّر عن مدى بساطة الحدث بقدرة هذا التعبير. لكنه أكد، من ناحية أخرى، استحالة مخاطبة الموجود بكلمة "كن"، لأن ذلك عبثٌ، فلا يمكن مخاطبة الموجود بكن، كما استحالة مخاطبة المعدوم بكلمة "كن"، لأن ذلك عبث كذلك. لا يوجد شيء توجه له الأمر، لذلك فإن دلالة عبارة "كن فيكون" إنما المساواة وعدم تأخر أو تقدم فعل على آخر، لأن تقدم أمر التكوين على التكوين ذاته غير جائز، ثم أن العكس غير جائز كذلك. فأمر التكوين، الناجم عن إرادة الخالق للخلق من خلال صفة الخلق الموجودة في الخالق، هو نفسه التكوين وهذا ما ترمي إليه الآيات.[171]

---

[169] نُعالج في هذا الفصل التفسيرات الإسلامية التي سبقت وصاحبت فترة حياة الفيومي لأنّها كانت جزءًا من السياق والنقاشات التي انخرط الفيومي فيها وتأثر بها، ولم تكد تظهر التفاسير في حقبة الفيومي فنجد فقط تفسير الطبري والماتريدي، لكن حرفة التفسير ازدهرت بعد ذلك.

[170] محمد بن جرير الطبري. *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. 3: 447؛ 1: 364. تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني (بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1994).

[171] يشبّه الطبري الأمر بمقولة "تاب فلان فاهتدى"، "واهتدى فلانٌ فتاب"، فحالهما واحدة بحيث لا يجوز أن يكون تائبًا إلا وهو مهتدٍ، ولا أن يكون مهتدٍ إلا وهو تائب" (المرجع السابق، 1: 362–364؛ 6: 443، 292).

يشير الطبري من ناحية إلى خلق العالم في ستة أيام، ومن ناحية أخرى يشير إلى خلق العالم بمجرّد التلفّظ بكلمة الخلق "كن" دون مشقّة ولا جُهد. ويبدو في الظاهر تناقض قولي الطبري بهذا الخصوص، فالخلق المباشر بمجرّد التلفّظ بكلمة الخلق يبدو مختلفًا عن الخلق خلال مدّة تصل إلى ستة أيام.[172]

أما أبو منصور الماتريدي[173] (سمرقند، ت. 944)، وهو أشعري المذهب، فقد وضع احتمالين لمقصد القول بالخلق على مدار "ستة أيام" في معرض تفسيره لسورة الأعراف (الآية 54). الخيار الأول، أن يكون خلق أصول[174] الأشياء تم على امتداد "ستة أيام" وتحدُث غيرها من الأشياء متولدةً[175] من الأصول.[176] والخيار

---

[172] يبدو لأول وهلة أن الطبري لم يخض في الجدالات الفلسفية والكلامية في عصره فيعالج مسألة الخلق ببساطة شديدة، لكن الطبري يُعالج مسألة زمان خلق العالم بإمعانٍ أكبر في كتابه تاريخ الطبري حيث يدرك القارئ أنّ الطبري يعي تمامًا إشكالية عدم وجود أيام قبل خلق الشمس والقمر إلا أنّه يُصر على ما يُنقل في القرآن والسنة ويفسّر التناقض بين تسمية الأيام الستة كذلك، مع أنّ الأيام لم تكن موجودة قبل تمام خلق العالم وتتويجه بخلق الشمس والقمر والأرض، فإنّه يفترض اليوم قبل تمام الخلق يساوي ألف عام، ولا يحاول الخوض في ذلك لأنّه ورد في القرآن والسنة. منطلق مذهب الطبري هو أنّه يُغلّب النقل على العقل، وبذلك فهو على النقيض تمامًا من الفكر الفلسفي والكلامي الإسلامي. يبدو ذلك جليًا عند نقاشه لمسألة زمان خلق العالم في كتابه "تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك"، الجزء الأول تحديدًا. يُنظر: محمد بن جرير الطبري. *تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1962).

[173] من الجدير بالذكر أنّنا نتعامل هنا مع الماتريدي من خلال تفسيره للقرآن ولم نحاول فهم تفسيره للقرآن من خلال كتاباته الفلسفية، بل نعالج تفسيره للقرآن على حدة، وكتاباته الفلسفية بشكلٍ مستقل، لكي نفهم الفرق بين الماتريدي كمفسّر والماتريدي كفيلسوف، أو ما يُريد طرحه كفيلسوف وما يريد طرحه كمفسّر لأن الجمهور مختلف بالطبع.

[174] ويبدو أن الأصول عند الماتريدي هي جسم العالم من أفلاك وكواكب بالإضافة إلى العناصر الأربعة، وتبقى الفروع لتتواجد بشكل مستمر وهي المولّدات أو المُركّبات الناجمة عن العناصر الأربعة بعد الستة أيام.

[175] يُلاحظ تأثر الماتريدي، وهو متكلم أشعري ضليع بالجدالات الفلسفية من خلال طرحه لمذهب التولّد، والتولّد عند الفلاسفة والمتكلمين مختص بالموجودات الأرضية حيث تتكوّن هذه الأشياء المتولّدة؛ المعادن والنبات والحيوان والإنسان، نتيجة اختلاط العناصر الأربعة؛ الهواء والنار والماء والأرض، التي تتشكل منها الأرض وما عليها من موجودات، فتخرج المعادن والحيوانات والنباتات والإنسان وغيرها من الموجودات إلى الوجود من خلال التولّد.

[176] أبو منصور الماتريدي. *تفسير القرآن العظيم*، 2: 239، تحقيق فاطمة يوسف الخيمي (بيروت: مؤسّسة الرسالة ناشرون، 2004).

الثاني، أن يكون الله قد أوجد كل شيء تامًا كما هو فتبقى كل الموجودات على ما هي عليه حتى يفنيها الخالق في نهاية الدنيا.[177]

فإن كان المذهب الأول، يكون اليوم يومًا دنيويًا، بحيث جعل الله كل المخلوقات تحت الزمان تزول بزواله، لأن الكائنات لا توجد دون زمان. أي أن الخالق أوجد أصول الموجودات من سماوات وأرض وعناصر بزمان مقداره "ستة أيام" كأيام الدنيا، ثم ما نشهده في الحياة ما هو إلاّ تولّد مستمر للأشياء الأرضية. ويبدو تأثر الماتريدي بالفلسفة لا لبس فيه هنا، فهو هنا أقرب إلى الفيلسوف منه إلى المتكلم، على عكس دلالات الخيار الآخر الذي يطرحه الماتريدي كما سنبيّنه.[178]

أما إذا كان التأويل هو الثاني، فأمامنا وجهان، أولهما أن كل يوم هو يوم من أيام الآخرة، بمعنى تقدير اليوم بألف سنة، ثم ينتهي تدبير الله للعالم مع نهاية الستة آلاف عام، ويكون اليوم السابع هو يوم القيامة. وثانيهما أن الله وحده يعرف مقدار اليوم، والقرآن يذكر يومًا بخمسين ألف سنة، وأحيانًا أخرى يذكر يومًا بألف سنة مما نعرف، ثم يكون اليوم السابع يوم الثواب والعقاب.[179] ويعد الخيار الثاني الذي يطرحه الماتريدي أقرب إلى طرح متكلمي أهل السنّة والجماعة الذين يُصرّون على إيجاد الله لكل موجود بشكل مباشر، لذلك كل نبتة تنمو وكل طفل يولد إنما هو نتيجة خلق الله المباشر المستمر حتى يوم المعاد دون وسائط.

---

[177] المرجع السابق، 2: 239–240.

[178] المرجع السابق.

[179] المرجع السابق.

يعتقد الماتريدي في كلا المذهبين بخلق العالم في زمان، إذ يؤكد الماتريدي أيضًا أن كل شيء مخلوق له زمان وليس فقط ما وجد عن التولّد.[180] فما وجد عن التولّد وعن الخالق مباشرةً وُجد بزمان، وإلاّ لكان قديمًا، وهي الصفة المميزّة للمبدع الخالق الله تعالى. ويكمل قوله بأن كل هذه المخلوقات التي أُحدثت في زمان إنما هي معلولات تفنى في غياب العلّة وهي الخالق تعالى.[181] لكن الماتريدي يتلافى افتراضات قدم الزمان مؤكدًا أن الزمان خلق مع خلق العالم ولم يوجد قبله، أي ليس أزليًا، بل وُجد مع بداية وجود العالم مع أن الباري قادرٌ على إيجاد العالم "دفعة" على حد تعبير الماتريدي.[182] ويقول الماتريدي صراحةً بأن خلق العالم كان لا من شيء، لذلك يُسمى الخالق مبدع السماوات والأرض على حد تعبيره.[183]

يرى الماتريدي أن "كن فيكون" إنما تشير إلى أن الخالق إن قضى أمرًا يحقّقه دون مصاعب وجهد.[184] ويدل استعمال الله لكلمة الخلق "كن"، حسب ما يشير الماتريدي في موضعٍ آخر، إلى أن الله يوجد العالم بأبسط ما يمكن. أي يوجد العالم باستعمال كلمة مكوّنة من حرفين هما الكاف والنون، ولا يمكن العثور على أبسط وأهون من كلمة الخلق هذه في كلام العرب وتعبر عن بساطة الأمر عند الله. ويتطابق كلام الماتريدي مع ما

---

[180] يقول الماتريدي حرفيًا: "وذلك ينقض على الباطنية قولهم: [إنّ] المُبدَع الأول لا يقع عن الزمان والمكان، وإنّه لا يبيد، ولا يفنى. ولو كان كذلك لم يكن مُبدعًا، ولكان قديمًا لا يقع عليه الإبداع، فلما وقعت ثبت له البدء، فيجب وصفه بالوقت من حيث الابتداء، وهو أيضًا معلول عنده، وعلّته فيه، وهو الإبداع، مما لو زالت علّته لباد" (المرجع السابق).

[181] المرجع السابق.

[182] يريد الماتريدي أنّ خلق الزمان اختلط وخلق العالم وبدأ عدّاده يسري منذ ابتداء تكوين الأشياء ولم يوجد سابقًا لوجود العالم وما يحتويه من أشياء، ويقصد الماتريدي نفي الشكوك التي قد تنشأ عن عقيدة الخلق في زمان، ومن هذه الشكوك أزلية الزمان. يُنظر: المرجع السابق، 2: 243.

[183] المرجع السابق، 1: 86.

[184] المرجع السابق، 1: 270.

يقوله الطبري بهذا الخصوص، لكن الماتريدي يفرّق بين أمر الخلق والتكوين على عكس الطبري، بمعنى أن كلمة الخلق "كن" مختلفة عن "فيكون" بمعنى أنها مختلفة عن التكوين ذاته.[185]

وهنا بالذات تكمن المفارقة التي تفضي إلى استنتاجات مختلفة، وكذلك تنتج عن افتراضات مختلفة. فإذا كانت مفردة "كن" هي أفضل تعبير عن مدى البساطة العظيمة في خلق الخالق للمخلوقات لدى الطبري والماتريدي، فإن الطبري يرى بأمر الخلق "كن" والنتيجة وهي "يكون" نفس الشيء. في حين تقود المقدمة نفسها الماتريدي إلى القول بالفصل بين كن والكون. والسبب في الاستنتاج المختلف للماتريدي يعود إلى تنبّهه إلى أن التكوين صفة، وباعتباره من أتباع فرقة السنة والجماعة، فإن صفات الخالق هي صفات أزلية موجودة مع الخالق منذ الأزل وليست مخلوقة. وعند هذه النقطة نستطيع التقاط مأزق الماتريدي الذي لا بد له أن يفصل بين أمر الخلق النافذ والمخلوقات، وإلاّ لكان الخيار الآخر هو القول بأزلية المخلوقات مع الخالق.[186] بعباراتٍ أخرى، إن أمر التكوين "كن" يعبّر عن فعل الخلق الذي لا بُد أنه يتم ما دام الله يتمتّع بصفة الخالق، وإن كانت صفات الله أزلية، فإن فعل الخلق أزلي إذا لم يفصل بينهما كما طرح الطبري، وعلى ذلك فالمخلوقات أزلية أزل الباري. ربما يريد الماتريدي أنّ خلق الموجودات في زمان مُحدّد، رغم اتصاف الخالق بصفة الخلق منذ الأزل، هي التعبير الأمثل عن قدرة الخالق المطلقة، لأن يفعل عندما يشاء ولا يفعل بالضرورة.[187] فنرى الماتريدي يؤكد أنّ وصف الخلق من خلال عبارة "كن فيكون" إنما هي إظهارٌ لمدى سهولة الخلق عند الله وإخبارٌ عن سرعة نفاذ مشيئة الله عندما يُريد.[188] إذًا، يقول الماتريدي المفسّر، إنّ

---

[185] المرجع السابق، 1: 86.

[186] المرجع السابق.

[187] المرجع السابق.

[188] المرجع السابق، 4: 216.

الخالق يقول فقط "كن" فيكون العالم خلال ستّة أيام في الزمان الذي يُريد حسب إرادته ومشيئته، على الرغم من اتصافه بصفة الخلق منذ الأزل.

بعد عرض أهم الأدبيات النقلية اليهودية والإسلامية في مسألة زمان خلق العالم لا نجد مذهبًا منهجيًا متكاملًا بهذا الخصوص على الإطلاق، بل نجد شذرات وأفكارًا عامة هنا وهناك تختلف فيما بينها كثيرًا ولها تبعات مختلفة. يمكننا إيجاز بعض الأفكار العامة التي وردت في هذه الآداب ومنها أنّ الخالق أوجد العالم في زمان، وهذا الزمان يقدّر بستة أيام، وإن كان هذا الميل هو الغالب، فإنّ شذرات أخرى توجد وتشي بالخلق الفوري للعالم بلا زمان على عكس التدرّج الزماني.

يشي الجسم العام لهذه الأدبيات بوجود أشياء مُسبقة، سبقت خلق العالم من ناحية، لكن نجد التفسيرات الإسلامية وقد جاءت في مرحلة متأخرة قد أدركت هذه الإشكالية، فقال الطبري والماتريدي بالخلق لا من شيء. على أية حال، لا تخوض هذه الموروثات النقلية في أسئلة فلسفية وعقلية كأسئلة البحث، ولا يمكنها ذلك بالطبع، إلا أنّ الأقرب إلى المعقول أن الفيومي اطلع على هذا التراث النقلي، ولكنه استفاد بصورة أكبر بعلوم وموروثات أخرى. وعليه، كيف يوظّف الفيومي كل هذا التراث في بناء عقيدة منهجية عقلانية حول زمان خلق العالم، وهو الفيلسوف والمتكلم العقلاني، بالإضافة إلى كونه رجل دين يهودي في بيئة دينية ثقافية إسلامية؟ لا يمكن اقتراح إجابة شافية بشأن هذا التساؤل استنادًا إلى التراثين النقليّين اليهودي والإسلامي فقط من دون الالتفات إلى العلم السائد آنذاك ألا وهو علم الكلام إضافة إلى الموروث الفلسفي.

التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي حتى عصر الفيومي

وفق الموروث الذي وصل إلينا، يُعد إبراهيم بن سيّار النظّام أحد أهم أوائل المتكلمين المسلمين والمعتزلة الذين أدلوا بدلوهم في مسألة الخلق. بل إنه لربما كان أول متكلم مُسلم يقول بالخلق "دفعة واحدة"، واشتهر كذلك بنظرية "الكمون والظهور"،[189] كما ورد عنه عند الشهرستاني (شهرستان، 1153م)[190] وغيره. يخبرنا أبو منصور البغدادي (بغداد، 1037م) نفس الأمور التي يخبرنا بها الشهرستاني حول النظّام،[191] فينسب إليه قوله بالكمون والظهور المستمر للأشياء التي خلقها الله مُقدّمًا. لكن البغدادي يستخدم عبارة "في وقت واحد"، بدلاً من عبارة "دفعة واحدة" التي استخدمها الشهرستاني، بخصوص مذهب النظّام في زمان خلق العالم.

---

[189] يتم تعريف الكمون بصورة عامة على أنه الانتقال من المكان الأصلي إلى مكان آخر والاستتار ببعض الأجسام. يُنظر: سميح دغيم، *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي*، 1096–1097 (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998). وعلى أنّه "استتار الشيء عن الحس، كالزبد الذي في اللبن قبل ظهوره، وكالدهن في السمسم"، كما عرّفه الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي، *مفاتيح العلوم*، 161، ط2، تحقيق إبراهيم الأنباري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1989)). أن الأشياء إنما خلقت كامنة في بعضها البعض، وفقط تنبثق وتظهر في أزمان وأوقات مختلفة مع مرور الوقت بفعل مؤثرات طبيعية، فالمخلوقات التي تظهر بشكل مستمر إنما خُلقت من قبل على هيئتها نفسها لكن الله خلقها كامنة في مخلوق آخر، فيختلف توقيت ظهورها فقط، وليس معنى ظهور موجود ما قبل الآخر أنه تقدم عليه في الخلق.

[190] قال الشهرستاني عن النظّام حرفيًا: "من مذهبه أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله تقرير مذهب الطبيعيين دون الإلهيين." يُنظر: الشهرستاني، *الملل والنحل*، مرجع سابق، 1: 50.

[191] قال البغدادي عن النظّام حرفيًا: "بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وإنّ خلق آدم عليه السلام لم يتقدم على خلق أولاده، ولا تقدّم خلق الأمهات على خلق الأولاد. وزعم أن الله تعالى خلق ذلك أجمع في وقت واحد، غير أنّ أكثر الأشياء بعضها في بعض، فالتقدّم والتأخر إنّما يقع في ظهورها من أماكنها". ويستكمل البغدادي قوله: "وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السموات والأرض، وإنما اختلف المسلمون في السماء والأرض أيتهما خلقت أولاً"، وجاء ذلك في كتاب البغدادي (عبد القاهر البغدادي. *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم*، 128–129، تحقيق محمد عثمان الخشت (القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، 1988)).

كذلك يعلّق أبو الحسين الخيّاط (بغداد، ت. 822م)، وهو الأكثر مصداقية لمعاصرته النظّام، على نظرية النظّام ناسبًا إليه الخلق "في وقتٍ واحد" و"جُملةً". تؤكّد شهادة الخيّاط في قسمٍ منها قول النظّام بالكمون، تحديدًا كمون بني آدم في بعضهم بعضًا، وفي القسم الآخر على قوله بالخلق "في وقت واحد"، وكل هذا يضفي مصداقية كبيرة على شهادات اللاحقين مثل الشهرستاني والبغدادي اللذين أدليا بدلوهما في مذهب النظّام.[192] أما أبو الحسن الأشعري (ت. 936م، بغداد)، فيستخدم اصطلاح "ضربة واحدة" عند عرضه لمذهب النظّام للإشارة إلى الزمن الذي استغرقته عملية الخلق.[193]

هذا ما وصلنا عن النظّام، ولم تصلنا كتاباته للتمكّن من دراسة مذهبه في الخلق، إلاّ أنّنا من خلال هذه الإشارات نجد اتجاهًا مختلفًا مع النظّام مغايرًا لمقولات الخلق في ستة أيام الواردة في التراث النقلي والتفسيري اليهودي والإسلامي. فإن كان المذهب الغالب في التراث النقلي هو الخلق في ستة أيام، نجد أول متكلّم مسلم تناول مسألة زمان خلق العالم يقول شيئًا مختلفًا، وهو أن الخالق أوجد العالم "دفعة واحدة" وإن لم يوضّح معناها ناقلوها عنه. وهنا تكمن أهمّية النّظام في أنه كان مطّلعًا على النتاج الفلسفي والأعمال الفلسفية المترجمة عن اليونانية، لكن عدم وصول مؤلفاته منعه من احتلال موقع الصدارة في تأليف أول مذهب فلسفي يتبنى خلق العالم "دفعة واحدة" بصرف النظر إن كان ذلك بزمان أم بغيره.

إلاّ أنّنا نجد البغدادي يشي بشيء ما، ويلاحظ ذلك في دفاعه عن معتقده بخلق اللوح والقلم **قبل** السماوات والأرض، ودفاعه عن عقيدة الخلق المتسلسل والممتد زمانًا للعالم. يوحي ذلك بأن البغدادي فهم مقصد النظّام

---

[192] يقول الخيّاط حرفيًا: "وكان يزعم أن الله خلق الناس والبهائم والحيوان والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم خلق ولده ولا خلق الأمهات خلق أولادهن، غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها". وأضاف أن النظّام كان يقول: "إن الله خلق الدنيا جملةً" (أبو الحسين الخيّاط. *كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد*، 51–52، تحقيق وتعليق نيبَرج (بيروت: أوراق شرقية للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)).

[193] الأشعري. *مقالات الإسلاميّين*، مرجع سابق.

على أنه خلق العالم فورًا، لا على التدريج في ستّة أيام، وإلاّ لما دافع عن الخلق المتسلسل للعالم في مقابل النظّام. ويبدو تفسير هذه العبارات ظاهريًا على أنّه يشير إلى عكس الخلق المتدرّج للعالم في ستة أيام، لكن تبقى إشكالية أساسية وهي إن كان المقصود بذلك الخلق في لحظة زمانية واحدة فورًا، أم الخلق فورًا بلا زمان. وهو ما لا يمكن الجزم بشأنه من خلال النتف التي وصلتنا عن النظّام الذي دشّن على ما يبدو تصوّرًا جديدًا متأثرًا بالفلسفة اليونانية والهيلينية وربما السريانية كذلك.

كما نلاحظ أنه لم يوضّح من نقل عن النظّام بدايةً استعماله هذه العبارات في وصف مذهبه في الخلق، ما دلالاتها ومعانيها تحديدًا. وبما أن أعمال النظّام لم يصلنا منها شيء، فقد بقي الباب مشرّعًا أمام تأويل المعاني الفلسفية للعبارة التي استعملها فلاسفة العصور الوسطى بكثرة لاحقًا في وصف زمان فعل الخالق وإيجاده للعالم. غير أن الأهم من ذلك في أن هذه العبارة ربما تُعد مفتاح السر في فهم مذهب الفيومي بخصوص زمان خلق العالم.

ضمن جهود تفسير العبارات التي وظّفها النظّام في وصف زمان خلق العالم في أدبيات العصر الحديث، فقد تناول العديد من الباحثين المعاصرين هذه المسألة عند النظّام. لكن ما يجمعهم هو أولًا تفسيرهم للخلق "دفعة واحدة" على أنه مغاير للخلق بالتدريج، وثانيًا عدم مُعالجتهم للجزئية الأهم، وهي تفسير هل المقصود بدفعة واحدة المعنى الزماني أم بغير زمان. بمعنى أن هؤلاء الباحثين لم يوضحوا المسألة الأهم وهي إن كان يُقصد بدفعة واحدة مدة من الزمان أم لا، لكنهم اتفقوا على أن دفعة واحدة لا تعني الخلق المتسلسل المتدرج شيئًا فشيء.

يفسّر رشيد البندر عبارة منسوبة إلى النظّام مثل "في وقتٍ واحد"، التي نسبها البغدادي إلى النظّام، على أنها تعني "في لحظة زمنية واحدة". ويدل على ذلك مجادلته التي يورد فيها أن هذه النظرية مخالفة للخلق في ستة أيامٍ، ومخالفة للمذهب العلمي القائل بظهور الوجود بالتدريج. لكن الباحث يعاني من إشكالية في التمييز الدقيق والمهم جدًا بين الخلق في زمان أو في غير زمان، حتى لو كان بلمح البصر. فالإشكالية هي في الخلق الزماني نفسه الذي يعني خضوع الخالق للمبدأ الزماني، بصرف النظر إن كانت المدة لمحة أم ستة أيام. ولم يعبّر الباحث عن درايته لهذه الإشكالية كغيره من الباحثين كما سنرى.[194]

يخلص عبد الهادي أبو ريدة إلى أن النظّام قال بكمون بني آدم في بعضهم بعضًا فقط، وتبعًا لذلك فقد خلقوا مع بعضهم بعضًا. ويحاول أبو ريدة إثبات تأثر النظّام بالآيات القرآنية التي تنص على إخراج الإنسان من بني جلدته من البشر، في حين ينكر تأثر النظّام بمذاهب فلسفية وأفكار غريبة واردة إلى الإسلام.[195] لكنّ أبو ريدة، على ما يبدو، يأخذ العبارات الوصفية لعملية الخلق وزمانه، مثل "جملةً" و"في ضربة واحدة"، على أنها تحمل معنىً مسلّم به، لذلك لا يناقش دلالاتها وأبعادها وتأويلاتها.

ترى الباحثة رجاء أحمد علي أن النظّام لجأ إلى فكرة الخلق "دفعة واحدة"، أو "في ضربة واحدة"، لمعالجة المأزق الذي وقع فيه لأنه نفى صفة الإرادة عن الله في سبيل التوحيد. بعبارات أخرى، فإن نفي النظّام للإرادة، وتأويله لعبارات مثل أراد الله بمعنى خلق الله، جعله يلجأ إلى القول بالفعل الواحد، مرةً واحدة. وإلاّ

---

[194] يقول: "وهذا الرأي مخالف للنظرية الدينية التي وردت في الباب الثالث من هذا البحث، والتي كانت تقول بالخلق المتدرّج الذي أكمله الرب في ستة أيام، ليس كأيامنا من حيث طول مدتها، كما أشار القرآن إلى ذلك. ومن جهة أخرى، نجد ظاهر هذه النظرية، جاء مخالفًا للمنطق العلمي الذي يقول بظهور الكائنات والموجودات بشكلٍ تدريجيٍ، وجاء ظهور الحياة عقب ظهور الطبيعة غير الحيّة." يُنظر: البندر، رشيد. *مذهب المعتزلة: من الكلام إلى الفلسفة: دراسة في نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود*، 112 (بيروت: دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، 1994).

[195] يُنظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة. *إبراهيم بن سيّار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية*، 140–157 (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في جامعة فؤاد الأول، 1946).

لكان الخيار الآخر يتمثّل في القبول بوجود صفة الإرادة، الأمر الذي يفضي إلى أن الإرادة أزلية مع الله، ومن ثمّ فهذا يقوّض توحيد الله. وبما أن الإرادة هي إما أن يريد أو لا يريد، ولا سبيل للتسلسل والتدرّج، فإن أراد الخالق حسب رجاء أحمد فقد أوجد، وإن لم يرد لم يوجد، فمجرد أراد شيئًا، فقد وُجد هذا الشيء بلمح البصر. لذلك تطعن رجاء أحمد علي في المشككين بإيمان النظّام، وتؤكد إيمانه، ومنهج التوحيد الصارم الذي تمسّك به، وهو ما جعله يقول بالكمون و"الدفعة الواحدة".[196] وتقع الباحثة في الإشكالية نفسها التي وقع بها بقية الباحثين السابقين، ولا تفيدنا شيئًا بخصوص مسألة زمانية من عدم زمانية خلق العالم.

أما يعقوب بن إسحق الكِندي، فيشير إلى أنّ كلّ طبيعي ذو جسم (هيولي)، والطبيعة هي مبدأ الحركة. لذلك، فإنّ الطبيعي هو كل ما يتحرّك، وما فوق الطبيعي هو ما لا يتحرّك،[197] أي أن العالم يتشكّل من الأشياء الجسمانية المتحرّكة بخلاف الروحانيات.[198] وإذا كان العالم جسمًا، ولكل جسم طبيعة، والطبيعة هي مبدأ الحركة، فإنّ العالم هو عالم المتحرِّكات. وعلّة العالم الطبيعي المتحرِّك غير متحرّكة، وهي فوق الطبيعة حسب الكندي.[199]

يمضي الكندي ناسبًا صفة أخرى لعالم الأجسام الطبيعية المتحرّكة، وهي الزمان، مشيرًا إلى عدم وجود جِرم (جسم) بلا زمان، لأن كل جرم متحرّك يوجب الزمان، "وإن كانت حركة كان زمان"، ولا زمان دون حركة، ولا

---

[196] يُنظر: رجاء أحمد علي. *الكمون والفكر الإسلامي: موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكمون*. 53 (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010).

[197] ومن الجدير بالذكر أنّه يُراد بالحركة كل تغير يطرأ على الجسم، ولا تقتصر على الحركة النقلية، أو حركة النقلة، من مكان لآخر. فيشير الكندي إلى أن الحركة لا تقتصر على الانتقال، وإنما هي "تبدُّل ما"، مثل تبدّل المكان والكيفية وغيرها من الأمور (يُنظر: الكندي، *رسائل الكندي*، مرجع سابق، 1: 117). ويؤكد على هذه الحقيقة في "رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم" فيقول: "الحركة هي تبدّل الأحوال" بمعنى أنها ليست مقتصرة على الحركة المكانية فقط بل تشمل كل التغيّرات التي تطرأ على الجسم وأجزائه (يُنظر: المرجع السابق، 1: 205).

[198] المرجع السابق، 1: 111.

[199] المرجع السابق.

حركة دون زمان بالضرورة، فالزمان هو مدّة وعدد حركة الجرم الناجمة عن الأجسام.[200] يخلُص الكندي إلى أنّ الجرم لا يمكن أن يسبق الحركة، فلا يمكن أن يوجد جرم ساكن ثم يتحرّك لاحقًا، لأن الحركة ما دامت موجودة وُجد الزمان، ولذلك لم يسبق الجرم الزمان، إذ إن "الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضًا أبدًا".[201] وهو ما يشي بأن الخالق فوق الطبيعي، لا بدّ أنّه منزّه عن الحركة، ولا يشوب أفعاله الزمان والمكان، كما هي حال الأجسام الطبيعية.

ويؤكد الكندي أن ما يُميّز شقّي العالم الجسماني من السماء والأرض هو حملهما خمسة أشياء هي الهيولي[202] والصورة والمكان والحركة والزمان، لكن العالم الأرضي يحمل بالإضافة إلى ذلك الكون والفساد،[203] وهو ما ينقص العالم العُلوي السماوي الذي ليس في كونٍ وفساد.[204] وعلى ذلك، فإنّ الخالق، حسب الكندي، أوجد الهيولي والصورة اللذان تتألف كل الأجسام منهما، فكان أن تركّبت الأفلاك والعناصر الأربعة مشكّلة ما يُسمى بالعالم من الهيولي والصورة اللتين أبدعهما الله لا من شيء وبلا زمان.[205]

تبقى المتولّدات الأرضية، التي تتولد باستمرار حتى المعاد، وهنا يكمن الفرق بين عالم السماء وعالم الأرض. فإذا كان عالم السماء قد أوجده الخالق من الهيولي والصورة وينحل إليهما، فإنّ عالم الأرض الذي يكون

---

[200] المرجع السابق، 1: 117.

[201] المرجع السابق، 1: 119. يتضح من هنا أهمية توضيح معنى السكون بكل ما يتعلّق بالعالم الطبيعي. ولكن هذه المسألة تفضي بنا إلى توسيع نطاق البحث دون فائدة مباشرة لتوضيح مذهب الفيومي.

[202] المرجع السابق، 1: 166 (مادة "جوهر").

[203] يقصد الكندي بالكون قبول المادة للصورة أو حصول الصورة في المادة (الهيولي، الجوهر) بعد أن لم تكن حاصلة. وعكسها الفساد وهو زوال الصورة عن المادة (الهيولي، الجوهر) بعد أن كانت حاصلة. وتستعمل هذه العبارات في وصف عالم الأرض المتكوّن عن العناصر الأربعة، فتركيب شيء عن العناصر الأربعة يُسمى كونًا وانحلال شيء إلى عناصره المكوّنة يسمى فسادًا. انظر مثلًا: علي بن محمد الجرجاني. *معجم التعريفات*، 140، 158 (القاهرة: دار الفضيلة، 2004).

[204] الكندي، *رسائل الكندي*، مرجع سابق، 2: 12–14.

[205] المرجع السابق، 2: 116.

ويفسد يتألف من العناصر الأربعة ويندثر إليها، أي أنّ عالم الأرض يوجد من شيء وفي مدّة زمانية.[206] ويؤكد الكندي أن الفساد لا يقع على الأجرام السماوية، ولكن يبتدئها الخالق ويفنيها عندما يشاء، كما أنشأها مباشرةً بتركيب الهيولي والصورة، على عكس عالم الأرض المتكوّن من تمازج العناصر الأربعة التلقائي.[207] وعلى ذلك، فإنّ العالم من أعلى أفلاكه إلى قعر فلك القمر، الذي يشتمل على العناصر الأربعة، يبدعه الخالق لا من شيء ولا في زمان، بتركيب الهيولي والصورة، فتتشكّل كل هذه الأجسام التي لا يمكنها أن تفسد، لأن فسادها هو فناؤها، وكونها هو وجودها بحد ذاته.

يختم الكندي بقوله إنّ الله بحكم عدم حاجته لمادة لكي ينشئ الأشياء منها، فهو "أخرج أيس من ليس"،[208] ليس بحاجة للزمان لكي يفعل فعله. أما الإنسان، المحتاج للمواد ليصنع منها الأشياء، فيحتاج زمانًا ليقوم بعمله. ويؤكد أن سبيل عمل الله أنه يصاحب إرادته كون ما أراد دون زمان ودون مادة سابقة يوجد منها.[209] وبذلك الحال يبقى العالم قائمًا حتى يدثره الخالق "دفعة" كما أبدعه "دفعة".[210] وبعد إبداع الخالق للعالم دفعة واحدة بلا زمان، ولا من شيء، تبدأ عملية التولّد المستمرّة خلال الزمان، من خلال تمازج العناصر الأربعة

---

[206] في معرض رواية الكندي الاختلافات بين عالم السماء وعالم الأرض، يشير إلى اختلاف آخر بين عالم ما دون القمر وعالم السماء غير الكون والفساد وهو في حركة النقلة. فحركة النقلة إمّا دائرية وإمّا مستقيمة، الحركة الدائرية تختص بعالم السماء مثل حركة الفلك الدائرية التي تدور حول الأرض. والحركة المستقيمة، المختصة بعالم الأرض، إما أن تكون إلى الوسط (مركز العالم وهو نقطة مفترضة تجثم عليها الأرض)، مثل الماء والأرض، وإما من الوسط إلى أعلى مبتعدةً، مثل النار والهواء. يُنظر: المرجع السابق، 2: 22–26. ثم يثبت الكندي أن الأجرام السماوية على عكس العناصر الأربعة، لا خفيفة ولا ثقيلة، ثم لا باردة ولا حارة وبالطبع، لا رطبة ولا يابسة، وهي كلها كيفيات العناصر الأربعة التي تشكّل طبيعتها، لذلك فإن حركة الأجرام السماوية دائرية مختلفة عن حركة العناصر المستقيمة، وهذا يؤكد كذلك أنها غير مركّبة من هذه العناصر وإلا لكانت حركتها حركة ما رُكّبت منه الحركة المستقيمة. علاوةً على ذلك، فأن الأجرام السماوية تكون متفاسدة في جزئياتها وكلياتها كما هي حال كل ما رُكّبَ من العناصر الأربعة في عالم الأرض لو كانت مثيلتها، أي مركّبة من العناصر الأربعة لكنها ليست كذلك (يُنظر: المرجع السابق، 2: 40–46).

[207] المرجع السابق.

[208] الابداع عند الكندي هو "إظهار الشيء عن ليس" أي إيجاد الأشياء لا من شيء (المرجع السابق، 1: 165).

[209] المرجع السابق، 1: 375.

[210] المرجع السابق، 1: 377.

التي تتشكّل عنها جميع الموجودات على الأرض من خلال انخلاع الصور عن المواد وتركيبها على مواد أخرى بشكل مستمرّ في إطار زماني.

إذا كان النظّام قد ألمح إلى الخلق الفوري للعالم دون توضيح، فإنّنا مع الكندي نجد مذهبًا منهجيًا فلسفيًا حول خلق العالم لأول مرّة يقول بالخلق دفعة واحدة بلا زمان على نحو مخالف للخلق الزماني في ستة أيام. وتبدو القطيعة مع التراث النقلي أكثر وضوحًا مع الكندي منه مع النظّام الذي يكبر الكندي بنحو 30 سنة فقط وعاشوا في المحيط الثقافي تقريبًا نفسه.

أما أبو منصور الماتريدي في كتابه الفلسفي "كتاب التوحيد"، فيعتقد أن الخلق على امتداد "ستة أيام" محاولة ربانية لدرء الشبه عن الاعتقاد بقدم العالم، فكان الخلق بالتدريج في غضون ستة أيام للتأكيد على أن العالم مخلوق مُحدَث ليس بالقديم، ولإزالة ما قد ينشأ من التباس حول حقيقة خلق العالم، فقد أورد في كتابه التوحيد ما يلي: "والمكوَّنُ يُذكَرُ فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يُتَوهَّم قِدَم تلك الأشياء". ذلك أنّ الماتريدي تمكّن من التقاط الفكرة التالية، بما أن الله موصوفٌ بالتكوين، فلا بدّ أن تكون صفته هذه أزلية كالصفات الأخرى من الحياة والعلم والإرادة، وعلى ذلك فالله يوجد الموجودات منذ القِدم، أي أن العالم قديم كالخالق، لذلك خلق الله العالم في ستة أيام لإثبات حُدوث العالم ونفي قِدمه.[211]

ويستطرد الماتريدي أن ذكر الله لأوقات خلق الأشياء إنما جاء تأكيدًا على قدرة الله على الخلق حسب إرادته في الوقت الذي يشاء، لأن عدم ذكر وقت الخلق يومئ إلى قِدَم العالم، والجهل والعجز عن إنشاء العالم

---

[211] ولذلك فرّق الماتريدي في تفسيره لآيات الخلق القرآنية بين "التكوين" و"المكوَّن"، كما تبيّن لنا في موضعٍ سابق، لأن إقرار الماتريدي بوجود وأزلية صفات الله ومنها الخلق تجعل لا مفر من التفريق بين التكوين والمكوّنات وإلاّ لكان الخيار الآخر الإقرار بأزلية الموجودات، وهذا ينسف كل فكرة وجود الخالق.

بوقت محدّد،[212] وهذا ما يحدث عندما لا يخلق العالم في وقت محدّد حسب الماتريدي.[213] إذ إن الله قادر على خلق العالم بأيسر ما يمكن ودون جهد يذكر.[214] لكن في ذات الوقت، يؤكد الماتريدي أن الزمان مُحدث ولم يوجد قبل حُدوث العالم.[215]

كما ويؤكد الماتريدي هذا الادعاء في تفسيره لآيات الخلق القرآنية في كتابه المسمى "تأويلات أهل السنة"، على أن الزمان وجد مع الموجودات ولم يوجد قبلها، وأشرنا إلى ذلك في تفسير الماتريدي لآيات الخلق القرآنية. ونستخلص مما سبق أن الماتريدي يقر بخلق الزمان في لحظة بدء إبداع العالم، لذلك أوجد في زمان، على الرغم من أن الخالق قادرٌ على إيجادها في أبسط ما يمكن ودون زمان، لكنه تحاشى ذلك لكي لا يحصل خلط بين القديم والحادث. ونجد لدى المتكلّم الماتريدي توجّهًا أكثر عقلانية وتنظيمًا من التراث النقلي، لكنّه يتعارض مع مذهب الكندي القائل بالخلق دفعة بلا زمان.

---

[212] فالإنسان لا يوصف بشيء إلاّ بعد أن يحصل فعلًا، فمثلًا لا يمكن وصف شخص ما بالجاني قبل أن يرتكب جناية ما، وذلك أنه عاجزٌ يفعل فعله بغيره ومن شيء آخر وبالآلات، ولذلك لا يمكن الفصل بين صفة الإنسان وحصول ما أوجب الصفة ذاتها، كما أنه لا يقدر على فعل شيء ما دون استعمال نفسه بالحركة والسكون، بخلاف الخالق الذي يفعل فعله بذاته ولا يحتاج إلى شيء ليفعل منه ولا إلى آلات وغيرها، لذلك يوصف الله بالتكوين مثلًا حتى قبل أن يقع التكوين ويفعل مفعوله فعلًا فيمكن الفصل بين صفة التكوين والمكوَّنات. يُنظر: الماتريدي. *تفسير القرآن العظيم*، مرجع سابق، 111–112.

[213] أبو منصور محمد الماتريدي. *كتاب التوحيد*، 111، ط1، تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي (بيروت وإستانبول: دار صادر ومكتبة الإرشاد، 2007).

[214] يقول الماتريدي: "على أن معنى التكوين، وإن كان لا يبلغه فهم البشر، لأمكن الأداءُ بأيسر قول يحتمله: من القول بـ"كُنْ" (لعله يشير هنا إلى الآية: "إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كُنْ فيكون" (يس، 36: 82)) كل شيء على ما عَلِمَ أنه يكون فيكون به، مُكوِّنًا كلَّ شيء على ما عليه كونه في وقت كونه من غير تكرار" (المرجع السابق، 113).

[215] مجيبًا عن التساؤلات التي طرحها البعض متعجبين لماذا لم يخلق الله العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه، وكان رد الماتريدي أنه لا يوجد زمان قبل أن يخلق العالم، فإن ووجد فهو قديم وهذا محال لأن القديم هو الخالق. وقال حرفياً: "على أن السؤال في مثله ساقط، لأنه لا يشار إلى وقت وإلاَّ لو كان الخلق قبل ذلك إلى ما لا يحتمل اللسان من عدد الأوقات ممكن، وفي ذلك بطلان السؤال؛ إلا عن قدمه، وذلك تناقض، لإحالة وقوع التكوين على الكائن في القدم" (المرجع السابق، 192).

أما الفيلسوف أبو نصر محمد الفارابي (بغداد، 950م) فيقول، استنادًا إلى نظرية الفيض، إنّ وجود الأول[216] يوجب أن يفيض وجوده لوجود أشياء أخرى حتى يوجد عنه غيره من الموجودات المحدثات.[217] يخلق الخالق الموجودات السماوية مُباشرةً في أكبر كمال ممكن لها، فكل الأفلاك وما تحتويه تنشأ من الهيولي والصورة مباشرةً، وتبقى كما هي عليه حتى تفنى، وعندما تنشأ تكون في الحالة الأكثر كمالًا لها، أما الموجودات الأرضية، فتنشأ ناقصة وتتدرّج في ترقيها حتى يحصل أقصى كمال يمكن في جوهرها وعَرَضها.[218] إذ تترتب الأجسام الهيولانية، وهي الموجودات دون فلك القمر،[219] من الأنقص إلى الأكمل فالأكمل، فمن الأسطقسات

---

[216] ويقصد بالأول الله المستغني عن غيره علّة كل ما سواه حسب كليات أبو البقاء (الكفوي، *الكليات*، مرجع سابق، 207).

[217] يفيض الموجود الأول، وهو الباري، فيوجد من فيضه الثاني وهو عقل محض، يعقل ذاته ويعقل الموجود الأول، نتيجة لكونه يعقل الموجود الأول لا بد من وجود موجود ثالث يفيض عنه، وبما أنه يجوهر ذاته بمعنى يعقل ذاته فوجب أن يفيض عن ذلك السماء الأولى. وهذا الوجود الثالث والعقل الثاني بما يعقل الأول لزم عليه أن يوجد موجود عقلي رابع، وبما يجوهر نفسه وجب أن يوجد عنه كرة الكواكب الثابتة. وهذا الموجود الرابع عقل محض ويعقل الموجود الأول ويجوهر ذاته كذلك فلزم أن يوجد موجود خامس، وعن الأخير وجود كرة زحل. وهذا الخامس كذلك الحال يوجد وجود سادس ويلزم وجود كرة المشتري. وهذا السادس يلزم وجود سابع ووجود كرة المريخ. وهذا السابع يوجب وجود ثامن، ويلزم وجود كرة الشمس. وهذا الثامن يوجب وجود تاسع ويلزم وجود كرة الزهرة. وهذا التاسع يلزم وجود عاشر الذي يوجب وجود كرة عطارد. والعاشر يلزم عنه وجود حادي عشر ووجود كرة القمر. وهذا الحادي عشر رغم أنه يعقل ذاته وما قبله إلا إنّه عند كرة القمر ينتهي وجود الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دائرية (الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، مرجع سابق، 61–62).

ويقصد هنا أن وُجود المُحدثات ليس سببًا لوجود الأول ولا يفيده وليس بغايةٍ له لأن الأول مستغنٍ عنه بل ضرورة خارجة عن إرادة الخالق. وكذلك ليس وجود الأول لغرض وُجود غيره لأنّه بذلك لا يكون موجودًا لذاته بل لعلّة خارجة عنه (يُنظر: المرجع السابق، 55). وذلك أنّ الخالق جوّاد، وتعني جوّاد أن الله يمنح لا لاستحقاق للموجودات عليه ولا لطلبٍ وسؤال وإنما من ذاته، ومن هذا المنطلق تترتّب الموجودات عنه (المرجع السابق، 57). كما أنّ الموجود الأول هو علّة وجود كل الموجودات وليس لوجوده سبب وعلّة، فهو أزلي قديم كامل والأعلى منزلة، كما يخلو وجوده من المادة والصورة، فالصورة تكون في المادة وهو ليس بمادة. ولو كانت له صورة لكان الباري قد تكوّن من مادة وصورة وهذا يفضي إلى أن لوجوده سبب لأن كل جزء من الجزأين يكون سببًا لوجود جملته، وهذا يخالف كونه السبب الأول على حد تعبير الفارابي (المرجع السابق، 37–38).

[218] المرجع السابق، 63.

[219] يقول الفارابي إنّ كل أشياء ما دون فلك القمر تتكون من العناصر الأربعة، ويسميها الفارابي أسطقسات، وهي العناصر الأربعة، ومواد هذه الأسطقسات (جبر وآخرون، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، مرجع سابق، 39؛ صليبا، *المعجم الفلسفي*، مرجع سابق، 1: 78) تشكّل المادة الأولى المشتركة بين كل الموجودات الأرضية وليست موجودة من مواد. وتكون هذه المواد على شكل مادة فقط دون صورة في أول الأمر، كما أشار سابقًا، وتسعى باحثةً عن صورة تتجوهر بها حتى ترتقي شيئًا فشيئًا إلى أن تحصل لها صورتها التي تنقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. وليس لكل مادة صورة واحد فقط ولا تركب كل صورة على مادة واحدة فقط إذ يمكن أن تتنوع الصور التي تتشكّلها المادة حتى أنها تقبل صورة ثم تقبل صورة أخرى مضادة للأولى (المرجع السابق، 64–65). وذلك على عكس موجودات

الأقل كمالًا تتشكّل المعادن ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق، وهو أفضل الموجودات وأكثرها كمالًا بما هو ممكن حسب الطبيعة. أما الأفضل من الأشياء السماوية، فهو السماء الأولى نزولًا إلى الموجود السماوي الحادي عشر، وهو فلك القمر.[220]

وفيما يتعلّق بالزمان، يرى الفارابي أنّ العالم ليس له بدء زماني، لأن الزمان نتج عن حركة الفلك لأنه هو عدد حركة هذا الفلك، ومن ثمّ لا يمكن أن يكون الفلك، أو العالم، قد أوجد جزءًا فجزءًا، لأن هذا يعني أن تقدم وتأخر أجزائه يفصل بينها الزمان وهذا محال، لذلك لا بد أن الله أبدع "دفعة بلا زمان"، وعن حركة العالم تولّد الزمان.[221]

فالموجودات تتدرّج، حسب الفارابي، من موجودات مركبة من أجزاء أكثر إلى موجودات تتركّب من أقل ما يمكن، وهو شيئيان الجوهر والصورة، لأن الشيء الواحد لا تركيب فيه ولا انحلال. أما العالم في كلّيته، العلوي والسفلي، فهو مركّب من بسيطين،[222] وهما المادة والصورة، وحدوثه وفساده يحدث "دفعة بلا زمان"، إذًا العالم بكلّيته متكوّن فاسد، لكن كونه وفساده لا في زمان. أما أجزاء العالم الأرضي، باستثناء العناصر

السماء. في موجودات ما دون القمر تحدث أولًا الأسطقسات ثم تحدث عنها سائر الموجودات المتنوعة باختلاف الامتزاجات والمقادير والتضادات. إذ تختلط الأسطقسات فتنتج كثير من الأجسام المتضادة التي تختلط بدورها مع بعضها وكذلك مع الأسطقسات فتنتج أجسام كثير متضادة الصور، إذ يحدث اختلاط أول ثم ثاني ثم ثالث إلخ بحيث يخرج كل اختلاط جديد أجسام أكثر تركيبًا حتى الوصول إلى أجسام لا تختلط فيقف الاختلاط. فالمعادن تحدث في اختلاط أقرب للأسطقسات وأقل تركيبًا، ثم يحدث النبات باختلاط أكثر تركيبًا وأبعد عن الأسطقسات ثم الحيوان غير الناطق ثم الإنسان الذي يحدث عن الاختلاط الأخير (المرجع السابق، 77–78). ويؤكد الفارابي على ذلك بقوله أولًا أن الكون هو تركيب ما، أما الفساد فهو انحلال ما، وتركيب أجزاء العالم الذي يحتاج أكثر من مجرد هيولي وصورة يحتاج تركيبه وفساده إلى زمان، ويقصد الموجودات عن العناصر الأربعة، لذلك كل ما كان تركيبه من أجزاء أكثر أخذ وقتًا أطول للتركيب، وكذلك الحال بالنسبة لفساده، وكلما كان مركب من أجزاء أقل استهلك وقتًا أقل لكونه وفساده. أبو نصر الفارابي. *رسالتان فلسفيتان*، 84–85 (بيروت: دار المنهل، 1987).

[220] الفارابي، *آراء أهل المدينة الفاضلة*، مرجع سابق، 66–67.

[221] أبو نصر الفارابي. *كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين*، 101 (بيروت: دار المشرق، 1986).

[222] البسيط في مفهوم الفلاسفة هو ما لا جزء له كالنقطة والواحد، وعكسها المُركّب. والعناصر الأربعة بسيطة بمعنى أنّ عالم الأرض من إنسان وحيوان ونبات ومعادن ينحلّ إليها ويتشكّل منها فهي الأصل. انظر: صليبا، صليبا، *المعجم الفلسفي*، مرجع سابق، 1: 209.

الأربعة، فمتكوّنة وفاسدة في زمان، لأنها تتكوّن من أكثر من شيئين، وما يتكوّن من أكثر من شيئين يحدث ويفسد في زمان، والله مبدع كل الموجودات، لا كون له ولا فساد، حسب الفارابي.[223]

ونجد تقاربًا في منهج الفارابي من الكندي في مسألة زمان خلق العالم، فكلاهما يعتقدان بالخلق دفعة واحدة بلا زمان، إلا أنّ الفارابي يقول بنظرية فيض المتكوّنات عن الباري وهو ما لا يتبنّاه الكندي.

وكان آخر المتكلمين والفلاسفة الذين سبقوا أو عاصروا الفيومي هم أعضاء حركة إخوان الصفاء،[224] الذين يشتركون مع الفارابي في اعتناقهم نظرية الفيض[225] في إيجاد العالم، الذي هو عندهم، كما أشرنا مسبقًا،

---

[223] يُنظر: الفارابي، *رسالتان فلسفيتان*، مرجع سابق، 84–85.

[224] إخوان الصفاء هي حركة فكرية إسلامية، يعتقد أنها تتكوّن من أعضاء ينتمون إلى الطائفة الشيعية والإسماعيلية، وهي سرّية برزت في القرن العاشر للميلاد. انتقى إخوان الصفا هذا الاسم من مجموعة قصصية من المؤلف الشهير كليلة ودمنة، تتحدث عن إنقاذ حيوانات بمساعدة أصدقائهم إخوان الصفاء، والمقصود بذلك الولاء وروح التعاون. وبالفعل يشدّد إخوان الصفاء على أن الخلاص جماعيٌ ولا يكون فرديًا ما يحتّم التعاون والإخلاص تجاه الآخرين. كتب إخوان الصفاء مجموعة رسائل يقدر الباحثون المعاصرون أنها تعود إلى الفترة من نهاية القرن التاسع إلى بداية القرن الحادي عشر للميلاد، لا يُعرف من كاتب هذه الرسائل، وينجح الكاتب/الكتاب في إخفاء هويتهم من خلال استخدام ضمير الفاعل الجمع، مع أن عددًا من المؤلفين ذكروا أسماءً محتملة قد تكون ساهمت في كتابة الرسائل. تتألف رسائل إخوان الصفا من حوالي اثنين وخمسين رسالة تناقش مواضيع في الرياضيات والعلوم الطبيعية والعلوم الإلهية والشرعية وغيرها من المسائل. يُنظر:

Godefroid de Callatay. *Ikhwan al-Safa: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, 1-16 (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

[225] فاض جود الخالق فوجد عنه أولًا العقل الفعّال الذي يعدّ أول الموجودات التي أنشأها الباري. ثم فاض العقل فوجدت عنه النفس الكلّية، وفاضت النفس الكلّية فوجدت عنها الهيولي الأولى. ثم أوجدت الطبيعة بعد الهيولي، وهي طبيعة الفلك من جهة، وأربع طبائع تحت الفلك. ثم ترتب الجسم بعد الطبيعة، ثم تألف الفلك من الجسم وترتب، ويجري الفلك على سبعة كواكب، ثم ترتبت الأركان في جوف الفلك. وأخيرًا، تولّدت المولّدات الثلاثة أجناس ذات التسعة أنواع لتدل على مرتبتها في الموجودات الكلّيات وهي آخر الكلّيات. والمولّدات الثلاثة هي الكائنات المولّدة من الأركان الأربعة التي هي الأمهات: المعادن والنبات والحيوان، وكلٌ منها على ثلاثة أنواع (المرجع السابق، 4: 203–204؛ 1: 109–110). ويميّز إخوان الصفا بين الموجودات التي في العالم والموجودات التي ليست جزءًا من العالم كغيرهم من الفلاسفة. وتشكّل الأمور الروحانيات الأربعة غير الجسمانيات وهي الخالق تعالى ثم العقل الفعّال ثم النفس الكلّية ثم الهيولي الأولى الموجودات التي خارج العالم. وإذا كان أولها الباري تعالى، فإنّه لم يتأثر بتاتًا بفيض وجوده وإيجاد الموجودات عنه، ولم تتأثر وحدانيته ولم ينقص منه شيء بعد أن أوجد الأشياء، وبقي الأصل والعلّة والخالق ولا شبيه له في خلقه أبدًا حسب إخوان الصفا. إذ يعد الله علّة الأشياء وخالقها وأولها وآخرها ولا مثل له في خلقه ولا شبه وهو عالم بالأشياء وماهياته (المرجع السابق، 1: 22، 26، 27).

السماوات والأرض وما بينهما من موجودات.[226] ويكمل هؤلاء بقولهم إن الأفلاك السماوية ليست محط كونٍ وفساد، لأن طبيعتها مختلفة عن العالم الأرضي – مركّبة من العنصر الخامس الذي أشار إليه أرسطو وهو عنصر خارج عالم الكون والفساد – بمعنى أن الأفلاك ليس لها خفّة ولا ثقل ولا برودة ولا حرارة ولا يبس ولا رطوبة، ولا تكون ولا تفسد كالأجسام الأرضية. بل أوجدها الخالق تامة كما هي ويفنيها هو عندما يشاء كما أوجدها.[227]

تنقسم موجودات ما دون فلك القمر إلى صنفين، إما بسيطة وهي الأركان الأربعة، وكان إخوان الصفاء قد عرّفوا "الأركان الأربعة" في موضعٍ آخر على أنها النار والهواء والماء والأرض،[228] أو مركّبة، وهي الحيوان والنبات والمعادن، وهي نفسها متدرجة من الأشرف إلى الأدنى، فالمعادن أسبق في الكون ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان.[229] وبخصوص زمان خلق العالم، يؤكد إخوان الصفاء أنّ خلق العالم احتاج دهرًا طويلًا يُقدّر بستة آلاف سنة مستشهدين بآيات من القرآن، أما الأمور الروحانية التي ليست بجزء من العالم، فتحدث دفعة واحدة بلا زمان على حد تعبيرهم.[230]

---

[226] يتميّز هذا العالم بجسميته بخلاف موجودات فوق الطبيعة (يُنظر: المرجع السابق، 1: 26). ويقول إخوان الصفا إنّ العالم كلّه أجسام، والجسم كما عرّفه إخوان الصفا، هو الشيء الطويل العريض العميق، والشيء يعني الجوهر (الهيولي)، أما الطويل العريض العميق فهو الصورة التي منحت الشيء طوله وعرضه وعمقه (النقش والهيئة)، وهي متحرّكة سواء بكلّيتها أو بأجزائها (يُنظر: المرجع السابق، 4: 334–335).

[227] المرجع السابق، 2: 46–47.

[228] المرجع السابق، 1: 26.

[229] المرجع السابق، 2: 473.

[230] يقول إخوان الصفا حرفيًا:

"إنّ الأمور الطبيعية أحدثت وأبدعت على تدريجٍ ممرّ الدهور والأزمان ... والدليل على ذلك قوله تعالى: "خلق السماوات والأرض في ستة أيام" (الأعراف 54؛ يونس 3؛ هود 7؛ الحديد 4) وقوله تعالى: "وإن يومًا عند ربك كألف سنة مما تعدون". فأما الأمور الإلهية الروحانية فحدوثها دفعةً واحدةً مرتبةً منتظِمةً بلا زمان ولا مكان ولا هيُولي ذات كِيان، بل بقوله: "كن فيكون" (البقرة 117؛ آل عمران 47، 59؛ الأنعام 73؛ النحل 40؛ مريم 35؛ يس 82؛ غافر 68]" (المرجع السابق، 4: 352).

تتنوّع آراء المتكلمين والفلاسفة المسلمين بخصوص مسألة زمان خلق العالم كما تبيّن لنا. ويتضح من خلال عرض مذاهب أهم المتكلمين والفلاسفة المسلمين المعاصرين والمتقدمين على الفيومي غنى الفلسفة الإسلامية في تلك المرحلة. فهناك من يجادل بخلق العالم دفعة واحدة بلا زمان كالكندي والفارابي، وهناك من يحاجج بشأن خلق العالم على مدار ستة آلاف عام، كإخوان الصفا، فضلًا عمن يجادل بخلق العالم في ستة أيام كأيام الدنيا كما يُشير الماتريدي، ونجد من يقول بالخلق دفعة واحدة دون إيضاح إن كان ذلك بزمانٍ أم بغيره كالنظّام.

الخاتمة

بات في جعبتنا تراث نقلي وعقلي يهودي وإسلامي غني متنوّع يزخر بالآراء المختلفة والمتعارضة التي لا بد أن الفيومي انكشف عليها جميعًا، ويمكننا إيجاز كل النتف الفكرية والمذاهب الفلسفية السابقة في الخلق في مجموعتين رئيسيتين: المجموعة الأولى تذهب إلى حُدوث العالم في زمان، والمجموعة الأخرى تذهب إلى القول بالخلق فيما هو "أقل من الزمان" (الآن) أو بلا زمان. وينقسم كل مذهب من المذاهب السابقة إلى مذاهب فرعية متنوّعة، إلاّ أنّ الغالب على الفكر الفلسفي القول بالخلق دفعة واحدة بلا زمان، في مقابل أنّ الفكر الديني النقلي، وحتى علم الكلام، يغلب عليه القول بالخلق في زمان مقداره ستة أيام، ودعم ذلك بتأويلات فلسفية عقلانية.

وقد صنّف الباحث ياسين محمد المذهبين الكبيرين في الخلق في الإسلام على النحو التالي. هناك من ناحية نظرية الخلق، ومن ناحية أخرى نظرية الفيض. وعلى الرغم من أن نظرية الفيض قد تطوّرت بتأثير مذهب الفيض بتأثير مباشر من الأفلاطونية المُحدثة، إلاّ أن كلا المذهبين يستمدان شرعيتهما من نصوص قرآنية تقول بوضوح بوحدانية الخالق. أما نظرية الخلق التقليدية فتعتقد بالخالق وجودًا مستقلًا منفصلًا متعاليًا عن

الموجودات يوجد العالم لا من شيء (ex nihilo). في حين تعتقد نظرية الفيض أن الوجود إنما يعتبر تجليًا متعددًا للخالق، يُدير بعضه البعض باعتباره علاً وسيطة وليس مباشرةً من الخالق. لكون الباري جوّاد، يفيض حتى يوجد عنه العقل الكلي، ومن العقل تفيض الروح الكلية، ثم تكتمل السلسلة حتى آخرها، وبهذا المعنى فإن جميع المخلوقات لا توجد بصورة مباشرة عن الله إلاّ الموجود الثاني وهو العقل الكلي.[231]

أما الفيومي كرجل دين يهودي، فيشغل منصبًا دينيًا هامًا من جهة، وكفيلسوف ومتكلم عقلاني من جهة أخرى، فقد كان ينبغي عليه التعامل مع كلا المذهبين الكبيرين بحكم الواقع، فلا يمكنه تجاهل كل التأكيدات على الخلق في زمان، ولكنه لا يمكنه في الوقت ذاته تجاهل التراث العقلاني الذي يفرض قيودًا كثيرة على تبنّي ما ينقله التراث النقلي عمومًا، وخصوصًا في ظل كل الشوائب ومكامن الضعف وعدم اكتمال أركان قصّة الخلق النقلية. ففي أي اتجاه يذهب الفيومي؟ وما هي مصادر التأثر المحتملة؟

لكن من الهام بمكان التنويه إلى أنه بحسب المصنّفات التي وصلتنا من الآداب اليهودية حتى القرن العاشر للميلاد، فإننا نشهد عدم وجود شخصية يهودية يمكن لها أن تؤثر في الفيومي في هذه المسألة، بل إن جميع التراث العقلاني المطروح إنما هو إسلامي فقط، إذا ما استثنينا التراث المسيحي السرياني والعربي الذي لا نتعامل معه في البحث الحالي. وعليه يمكننا القول إن الفيومي تأثر بالتراث العقلاني الإسلامي ومنابعه اليونانية إلى حدٍّ كبير، وسنكتشف في معرض البحث الحالي كيف وفّق الفيومي بين التراثين العقلاني والنقلي من خلال صياغة مذهبه في زمان خلق العالم.

---

[231] يُنظر:

Yasien Mohamed. "Creation." In *The Qur'an: An Encyclopedia*. 156-159. Edited by Olover Leaman (London and New York: Routledge, 2006).

القسم الرابع:
سعيد بن يوسف الفيومي ومذهبه في زمان خلق العالم

مذهب الفيومي في مسألة زمان خلق العالم

تقديمكما لاحظنا في البحث حتى هذه المرحلة، تعتبر مسألة زمان خلق العالم مسألة عميقة جدًّا، وذات أبعاد متعدّدة، ونواحٍ كثيرة، ليس من السهل معالجتها دون الوقوع في إشكالية أكثر تركيبًا. لذلك، كان لا بد من تقسيم معالجتنا للفيومي إلى عدّة أجزاء فرعية تبدأ من النواحي الأكثر عمومية في مسألة الخلق، وصولًا إلى مبتغانا في النظر في قول الفيومي في زمان خلق العالم، لأنّه من الصعب طرح نقاش جدّي حول مذهبه هذا دون تناول جميع نواحي المسألة قيد البحث بطريقة استدلالية، انتقالًا من مستوى تحليلي إلى آخر حتى يمكننا استخلاص وبناء مذهب الفيومي بشأن مسألة الزمان في خلق العالم من خلال نصوص الفيومي نفسه.

نستهل نقاشنا هنا من نقطة أساسية بُني عليها مذهب الزمان في خلق العالم، وهي اعتقاد الفيومي نفسه بحدوث العالم، وإلى ذلك لا بد من مناقشة براهين الفيومي على حُدوث العالم، إذ لا يمكن طرق المسألة قيد البحث دون الخوض في هذه البراهين أولًا، حتّى تكون مُداخلتنا على قدر كبير من الدقّة والوضوح والترتيب، واستنادًا إلى إثبات حُدوث العالم نمضي في بحثنا قدمًا. فنناقش طرح الفيومي حول حدوث العالم ومساهمته في نقض أزلية العالم على مستوى الكلام والفلسفة اليهودية بطريقة عقلانية، دون التوقّف عند البراهين الواردة في النقل، لأن الجانب الذي يخص بحثنا هو الجانب الكلامي والفلسفي من نقاشات الفيومي ومساهمته الفلسفية والكلامية.

ثم نتطرّق بعد عرض براهين الفيومي في إثبات حدوث العالم إلى المستوى التالي، وهو تفنيد الفيومي مذهب خلق الموجودات أنفسها، وكذلك براهينه على وجود خالق أوجدها بقدرته وعلمه. بعد إثبات حُدوث العالم، يبرز تساؤل مهم يتعلّق بإمكانية أن تكون الموجودات قد أوجدت نفسها، لذلك يرى الفيومي ضرورة البرهنة على حُدوث العالم عن علّة وليس عن ذاته، ما يعني بالضرورة عند الفيومي إثبات وجود خالق أوحد أوجد المخلوقات التي لم توجد من تلقاء نفسها.

وبعد ذلك، نناقش حجج الفيومي في خلق العالم من لا شيء، أو "لا من شيء" وفق اصطلاح أهل الكلام عامة والمعتزلة خصوصًا، وهي مسألة جدلية عميقة ساهم بها، تقريبًا، جميع المتكلّمين والفلاسفة في العصور الوسطى لأهمّيتها العقدية والفلسفية. فوجود مادة سابقة يوجد منها العالم قد يوحي بقدم المادة، ويفضي ذلك إلى وجود علل أخرى قديمة مع الخالق. وكذلك، فإن لهذه المسألة تبعات تتعلّق بالزمان الذي قد يكون قديمًا قِدم المادة، لذلك فإنّ معالجة خلق العالم لا من شيء لها تأثير مباشر على مسألة زمان خلق العالم، لأنّ وجود مادة قد يفترض وجود حركة وزمان قبل خلق العالم. ولن نناقش هذه المسألة إلاّ بحدود ما تقتصر عليه علاقتها بمسألة زمان خلق العالم.

نخوض بعد ذلك في تعريف الزمان، وما يقصد به الفيومي خصوصًا في ظل ما شهدناه من اختلاف مذاهب الزمان وتنوّع أصولها الفلسفية. ولا يمكن مناقشة مذهب زمان خلق العالم لدى الفيومي وفهم الحيثيات الأخرى للمسألة كافة إلاّ بعد عرض تعريف الفيومي ومذهبه في الزمان، وكيفية صدوره، وما هي أصوله وحججه. وغني عن القول إن نقاش نظرية الزمان عند الفيومي لا بد أن تسبق نقاش إن كان الخلق قد وجد في زمان أم لا في زمان.

وأخيرًا، في ضوء حقيقة أن الفيومي لم يترك لنا نصًا خاصة بمسألة الزمان في خلق العالم، فإننا نسعى إلى مناقشة جزئيات مذهبه بهذا الصدد من خلال تحليل العبارات التي يستخدمها في شذرات متناثرة لتحليل الزمان في خلق العالم، وذلك على أمل أن نساهم في نسج مذهب الفيومي في الزمان والطبيعيات، ونستخلص منها مذهبه قيد البحث انطلاقًا من المبادئ التي يقدمها الفيومي نفسه بهذا الخصوص. تُعدّ مسألة الزمان في خلق العالم عند الفيومي الحيثية الأهم التي نطمح إلى التجديد بها في بحثنا هذا، وهي الركن الأخير في جزئيات مسألة الخلق وجوانبها المختلفة التي نعالجها بالقدر الذي يفيدنا في المسألة قيد البحث، وهي كذلك الناحية الأكثر ضبابية عند الفيومي، كما أنّها أقل ناحية مدروسة من نواحي مسألة الخلق كما أشرنا مرارًا.

وأخيرًا نختم في مذهب الفيومي قيد البحث ونناقش مصادره المحتملة، والتي تعود إلى خليط من فلسفة أرسطو والأفلاطونية المحدثة وفلسفة يحيى النحوي والكندي. وسنحاول فهم أصول الصيغة التوفيقية بين هذه الفلسفات التي خرج بها الفيومي. من الطبيعي أن نفترض دورًا ذاتيًا للفيومي بوصفه فيلسوفًا ومتكلمًا، إلاّ أنه برغم ذلك يبقى ابن بيئته، تأثر بفلاسفة وفلسفات سبقته، استقى منها أهم مبادئه الفلسفية ليبني عليها.

براهين حدوث العالم

يتميّز التراث العقلاني التوفيقي في العصور الوسطى على العموم بخاصية التوفيق بين الفكر العقلاني الفلسفي من ناحية، والديني النصّي والنقلي من ناحية أخرى، كما ذكرنا آنفًا، وعلى ذلك نجد التراث العقلاني التوفيقي يستعمل أدوات ومناهج المذاهب الفلسفية اليونانية لتعزيز العقيدة الدينية، وهي عقيدة حُدوث العالم، التي ينكرها جزء كبير من الفلاسفة اليونانيّين، أهمهم أرسطو، ويؤمن بها أتباع الملل الثلاث اليهودية

والمسيحية والإسلام. ومن هذا المنطلق، يبدأ الفيومي في علاجه لمسألة الخلق في البرهنة انطلاقًا من العقل والنقل على حُدوث العالم، ونقض المذاهب التي تقول بقِدمه، وهي مسألة من أهم المسائل التي خاض بها فلاسفة ومتكلمو العصور الوسطى.

يجزم الفيومي بحدوث العالم نافيًا قِدَمه، مضيفًا بأن المحدِث للموجودات هو الخالق تعالى، ويشير إلى أنّ النقل أدلى بدلوّه في ذلك مؤكدًا لا نافيًا.[232] وأما العقل، فيثبت ذلك من خلال عدد من البراهين، ويورد الفيومي منها أربعة براهين عقلية لإثبات حدوث العالم ونفيًا لأزليته. ويُلاحظ أن الفيومي يعرض اعتقاده الديني ومن ثم يورد عليه الأدلة والبراهين، وهذه هي طبيعة المنطق الجدلي الذي ساد في العصور الوسطى، وهو ما جعله يبدو عسيرًا أحيانًا على عكس المنطق العلمي الحديث.

البرهان الأول:[233]

يشرع الفيومي في طرح أول برهان على حدوث العالم، ويسمّيه برهان "النهايات"، مفترضًا[234] أن الأرض والسماء متناهيان،[235] انطلاقًا من حقيقة كون الأرض في وسط العالم ودوران السماء حولها، ولا يورد الفيومي

---

[232] يقول الفيومي حرفيًا في الأدلة النقلية: "فإذا قد بيّنتُ هذه المقدمة أقول إن ربنا تعالى عرّفنا أن جميع الأشياء محدَثة وأنه أَحدَثها لا من شيء كما قال: أوَّل ما خلقَ اللهُ (التكوين 1:1)، وقال أيضًا: أنا الله صانع الكلّ مادّ السَّماء وحدي باسط أرض من عندي (إشعياء 24:44)، وصحّح لنا ذلك بالآيات والبراهين فقبلناه. ثم نظرت لهذا المعنى هل يصحّ بالنظر كما صحّ بالنبوّة، فوجدته كذلك من وجوه كثيرة، اختصر من جملتها أربعة أدلّة" (الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 35). وهنا يبدو جليًا محاولة الفيومي الدائمة التوفيق بين العقل والنقل.

[233] المرجع السابق، 35. وتجدر الإشارة إلى أن براهين الفيومي هذه مأخوذة من البراهين الواردة في العديد من كتب الكلام والتي يعود مصدرها إلى الفيلسوف المسيحي يحيى النحوي. يُنظر: هربرت أ. ديفيدسن. "يحيى النحوي مصدرًا لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط،" ترجمة سعيد البوسكلاوي، في: *بحوث في الفلسفة الإسلامية: من العقل إلى الوجود، ملف بحثي*. تحرير الطيب بوعزة وآخرين (الرباط: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، [د.ت]).
Herbert A. Davidson "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation." In *Journal of the American Oriental Society*, 89 (1969): 357-391.

[234] يقول الفيومي حرفيًا في البرهان الأول:

برهانه على قضية توسط الأرض للعالم، وهو اعتقاد كان بديهيًا في العصور الوسطى مسلّم به، بحيث يستخدم دليلًا على الافتراضات الأخرى.[236] فإذا كان العالم لا متناهيًا لما كان يوجد، بحسب الفيومي، وسط

"الأول منها من النهايات، وذلك أنَّ السَّماء والأرض لما صحّ أنهما متناهيان بكون الأرض في الوسط، ودوران السَّماء حواليها، وجب أن تكون قوّتهما متناهية، إذ لم يجز أن تكون قوّة لا نهاية لها في جسم له نهاية فيدفع بذلك المعلوم. فإذا تناهت القوة الحافظة لهما وجب أن يكون لهما أول وآخر. وبعدما بزغ لي هذا الدليل تثبّتت في تحريره وترك العجلة في إمضاء القول به حتى حرّرته بأن قلت فلعلّ الأرض لا نهاية لها في الطول والعرض والعمق فقلت لو كان كذاك لم تحط بها الشمس حتى تقطع استدارتها في كل يوم وليلة مرة ثم تعود مشرقة من حيث أشرقت وغاربة من حيث غربت وكذلك القمر وسائر الكواكب ثم قلت لعلّ السَّماء هي التي لا نهاية لها فقلت وكيف يكون ذلك وهي بجملتها تتحرّك فتدور حوالي الأرض دائمًا إذ يجوز أن أظن أن طبقتها القريبة منّا هي التي تدور والباقي أعظم من أن يدور لأنّا إنما نعقل سماء هذا الشيء الذي يدور ولا نعقل وراءه شيئًا آخر فضلاً على أن نعتقده سماء ونزعم أنه لا يدور ثم تقصّيتُ فقلتُ فلعلّ هاهنا أرضين كثيرة وسموات كثيرة تحيط كلّ سماء منها بأرضها فتكون عوالم لا نهاية لها فرأيتُ ذلك ممتنعًا من جهة الطبع، إذ لم يجز أن يكون تراب فوق نار بالطبع، ولا هواء تحت ماء بالطبع، لأن النار والهواء خفيفان والتراب والماء ثقيلان. فعلمت أنه لو كان في الوجدان أدولة (يريد صيغة الجمع لدلو) من تراب خارجة عن هذه الأرض لشقّت كل هواء وكل نار حتى تلحق بتراب هذه الأرض. وكذلك، لو كانت راوية (بمعنى: خزّان) من ماء ناحية عن هذه البحار، لقطعت الهواء والنار حتى تتَّصل بهذه. فحصل لي الحصول التام أنه لا سماء غير هذه السَّماء، ولا أرض سوى هذه الأرض، وأن هذه السَّماء متناهية، وهذه الأرض متناهية، وأنه إذا كانت أجسامها محدودة فقوّتها محدودة تبلغ إلى حدّ ما فتقف عنده، ولا يمكن أن يبقيا بعد فناء تلك القوة ولا يوجدا قبل كونها".

[235] المتناهي هو الشيء الذي له حدود ونهايات، ويمكن تحديد نقطة الوسط أو المركز الافتراضية فيه بقياس نقاط النهاية للشيء بحيث يكون المركز بعيدًا نفس المسافة عن كافة نقاط النهاية. أما عكسها، وهو اللامتناهي، أو السرمدي، فهو ما ليس له حدود ونهايات، ولا يمكن أن توجد له نقطة وسط لأنّه لا متناهي وليس له حدود ثابتة تحدّد نقطة الوسط وفقًا لها.

[236] يستند منظور مركزية الأرض الفلكي (Geocentric Cosmology) إلى كتاب "المجسطي" لكلوديوس بطليموس (نشط في الإسكندرية، ت. 165م تقريبًا). كتاب المجسطي، يعتبر من أقدم المصنّفات الفلكية، ويناقش مسائل فلكية ويؤكّد على أن الأرض ثابتة وأن بقية الكون تدور حولها. ومن أبرز من نقله إلى العربية هو حنين بن إسحق (ت. 910م) بعد أن كانت قد نقل سابقًا إلى العربية عدة مرّات. لا يزال أقدم مخطوط لهذا الكتاب بالعربية متوفر في موقع مكتبة قطر الرقمية على الرابط التالي:
www.qdl.qa/العربية/archive/81055/vdc_100023514339.0x00000a
بخصوص نقل المجسطي إلى لغات أخرى، أهمها العربية، يُنظر: Ptolemy. *Ptolemy's Almagest*, 2nd ed. Translated by G. J. Toomer (Princeton NJ: Princeton University Press, 1998); George Saliba. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, 3-5. (Cambridge, MA: The MIT Press, 2007). يخصّص أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني (نشط في بغداد، ت. 861) في مصنّفه "المجسطي" فصلاً كاملاً (هو الفصل الرابع) يحمل العنوان "في أن الأرض مثبتة في وسط كرة السماء كالمركز" لإثبات أن كرة الأرض ثابتة وأنها مركز "كرة السماء". لا يزال الكتاب مخطوطًا، لكنه متوفر على موقع جامعة برنستون الرقمي الرابط التالي:
http://pudl.princeton.edu/viewer.php?obj=x920fw91b#page/1/mode/2up
كما ونشر بعقوب الكندي مصنّفًا بعنوان "في فضيلة الصناعة العظيمة"، يرد في مستهلّه أنه يستند بصورة خاصة إلى مصنّف "المجسطي" لبطليموس، ويؤكّد هناك أن الأرض هي "مركز السماء" (يعقوب بن إسحق الكندي. في الصناعة العظمى، 118–119. تحقيق أحمد عزي طه السيد (قبرص: دار الشباب، 1987)). وكذلك، يشير المقمّص إلى هذا المعتقد إذ يقول: "ليس في الطبائع الأربعة من هو المركز

تقع فيه الأرض، إذ لا وسط للامتناهي، وكذلك لا يمكن أن تدور السماء حول الأرض لولا تناهيهما، وإلاّ لما كان بالإمكان القيام بذلك، أولاً لأن ليس للامتناهي مركزٌ لكي تدور حوله الأفلاك، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يتحرّك اللامتناهي ذاته. وبما أن السماء والأرض، اللذين يشكّلان معًا "العالم"، متناهيان فإن قوّتهما متناهية، لأنه لا يجوز أن تكون قوة لا متناهية في جسم متناهٍ، حسب الفيومي، لأنّ لا محدود القوّة لا ينحصر في جسمٍ محدود، بل تحدّ النهايات متناهي القوّة فقط الذي يتميّز بوجود أول وأخر له وهي نهاياته، وعلى ذلك فهو ليس بأزليّ.

ثم يتساءل الفيومي، جريًا على عادة المتكلمين الجدلية، قائلًا لربما كانت الأرض لا متناهية؟ لكنّه يفنّد هذا الطرح بقوله لو كانت الأرض لا متناهية، ليس لها أطراف وحدود، لما كان بإمكان الشمس والقمر وباقي الأجرام السماوية الدوران حولها وقطعها كل يوم، لأن اللامتناهي لا يمكن قطعه، إذ لا يوجد له نهايات في الامتداد. ثم يتساءل مرةً أخرى: هل يمكن أن تكون السماء غير متناهية؟ يفنّد الفيومي هذا الشك بقوله إن السماء لا يمكن أن تكون لا متناهية وهي تتحرّك في جملتها حول الأرض، وإلاّ لما كانت قادرة على الدوران حول الأرض. وهنا بديهية أخرى شاعت في العصور الوسطى، يوظفها الفيومي في بناء مذهبه في خلق العالم، وهي الاعتقاد بدوران السماء بأجرامها وكواكبها حول الأرض التي تشكّل مركز العالم، كما ذكر أعلاه.

يكمل الفيومي نهجه في التشكيك والتساؤل بغية سد الطريق أمام المتشكّكين، فيتساءل كذلك: هل يمكن أن يتحرّك الجزء المرئي من السماء والأقرب للأرض حول الأرض فقط، في حين أن للسماء امتدادات أخرى لا متناهية، بحيث تتواجد سماوات وعوالم تلو الأخرى إلى ما لا نهاية له؟ بمعنى وجود سماوات أبدية تدور حول

الأوسط كالنقطة في وسط الدائرة غير الأرض فهي في ذلك لا مثل لها" (Dawud al-Muqammas. *Twenty Chapters*، مرجع سابق، 173).

أرضين كثيرة لا نرى منها إلاّ الذي يواجه أبصارنا. لكنّ الفيومي يفنّد الادعاء، منكرًا إمكانية وجود عوالم أخرى، مبرهنًا على ذلك بقوله إن هذه العوالم ستكون فوق وتحت بعضها البعض، وهذا منافٍ للطبيعة حسب الفيومي. لأنّ وجود عوالم أخرى يفترض وجود عناصر فوق وتحت بعضها البعض، فمثلًا يكون تراب فوق نار، وهواء تحت ماء، والعناصر بطبعها لا يمكنها أن تكون كذلك لأن هذا مخالف لطبعها ومخالف للعقل. تشي هذه الإجابة باعتقاد الفيومي بشأن تكوّن العالم بسمائه وأرضه من العناصر الأربعة المعروفة فقط – النار والهواء والماء والتراب – وبذلك فهو يخالف مذهب أرسطو القائل إن هناك عنصرًا رابعًا تتشكّل منه الأفلاك وأشخاص ما فوق فلك القمر. لذلك، إذا ما وجدت عوالم أخرى، لكانت مكوّنات هذا العالم من ماء أو تراب، على سبيل المثال، تسارع لتلتحم مع بعضها البعض في هذا العالم، أي أنه لا توجد إمكانية منطقية لوجود تعدّد للعوالم، لأن الهواء أو النار الخفيفان لا يمكنهما أن يكونا تحت التراب والماء الثقيلين والعكس صحيح. والعوالم المفترضة لا بُدّ أنها فوق وتحت بعضها البعض، والتراب والماء في أحد العوالم فوق النار والهواء في عوالم أخرى. وكذلك، الهواء والنار تحت الماء والتراب، وهو باطل. تتجه العناصر الثقيلة للأسفل للالتحام بعناصر العالم الثقيلة، أما الخفيفة فتصعد لأعلى التحامًا مع عناصر العالم الخفيفة.

ويخلص الفيومي إلى أن الوجود المتناهي للعالم يفترض وجود نهاية لقوته، وعند وجود هذه القوة يوجد العالم، وهي أول العالم وحدوثه، أما عند فناء هذه القوة يفنى العالم وهي نهايته، ولذلك فإن للعالم ابتداء يبتدئ بوجود قوّته، ونهاية تكون بنهاية قوّة العالم المتناهية، فالعالم إذًا مُحدَث وليس قديمًا حسب البرهان الأول.[237]

البرهان الثاني:

[237] يُنظر: الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 37.

يُحاجج الفيومي ببرهانٍ آخر على حُدوث العالم،[238] يستند كما نرى إلى آثار التركيب والتأليف. يعتقد الفيومي أن آثار التركيب والتوصيل واضحة في كل ما في السماوات والأرض، فكُل الأجسام مركّبة من أجزاء جُعلت تتصل ببعضها البعض، وهذا إثبات على أن العالم مُحدث. ولا تقتصر ظاهرة التأليف والتركيب على الأرض وما فيها، بل تطال هذه الظاهرة السماوات وكل ما فيها كذلك، على حد قول الفيومي، ولذلك فإن السماوات والأرض مُحدَثة.[239] يقوم أصل هذا الدليل على بديهيات عديدة في فلسفات العصور الوسطى والفلسفة اليونانية، وهي أن القديم لا بد أنه أبسط الموجودات، بل هو أصلها وعلّتها، ولا يتركّب من أجزاء، لأن المركّب من أجزاء توجد أجزاء سبقته قبل أن يتشكّل ويتألف منها، لذلك فإن المركّب لا بد أن يكون محدثًا وجد عن أجزاء بسيطة سابقة له هي أصل الموجودات.

البرهان الثالث:

البرهان الثالث هو برهان الأعراض، وينُص[240] على أن كل ما في السماوات والأرض يحمل أعراضًا، وكل ما يحمل أعراضًا من حركة وكون وفساد ولون وغيرها فهو لا بد أنّه مُحدَث. وإذا كان جسم العالم في كلّيته

---

[238] "والدليل الثاني من جمع الأجزاء وتركيب الفصول وذلك أني رأيتُ الأجسامَ أجزاءً مؤلّفة وأوصالاً مركّبة فتبيّن لي فيها آثار صنعة الصانع والحدث، ثم قلت فلعلّ هذه الوصول واللزوق إنما هي في الأجسام الصغار أعني أجسام الحيوان والنبات فبسطّتُ فكري إلى الأرض فإذا بها كذاك إنما هي تراب وحجارة ورمل وما جانسها مجموعة فسموتُ به إلى السَّماء فوجدتها طبقات كثيرة من الأفلاك بعضها داخل بعض فيها قطع من الأنوار يقال لها كواكب قد قطعت من كبير وصغير ومن كثير الضوء وقليل الضوء وركّبتُ في تلك الأفلاك. فلما صحّ لي الجمع والوصل والتركيب التي هي حوادث في جسم السَّماء فما دونها اعتقدتُ لهذا الدليل أيضًا أن السَّماء وكل ما حوته محدث".

[239] يُنظر: المرجع السابق، 37.

[240] "والدليل الثالث من الأعراض، وذلك أني وجدتُ الأجسامَ لا تخلو من أعراض تعرض في كلّ واحد منها، إما من ذاتها، أو من غير ذاته، كما ينشأ الحيوان ويتربّى إلى أن يكمل ثمّ يتناقص وتتفرّق أجزاؤه. ثمّ قلتُ لعلّ الأرض عارية من هذه الحوادث فتأمّلتها فوجدتها لا تخلو من نبات ومن حيوان الذيْن هما محدَثان في جسميهما، ومعلوم أنه ما لا يخلو من المحدَث فهو مثله. ثمّ قلتُ فلعلّ السَّماء تك عارية من مثل هذه الحوادث فتبيّنتها فإذا بها لا تنفك من حوادث فأولها وأصلها الحركة اللازمة لها لا تفتر بل حركات كثيرة مختلفة حتى إذا

لا يخلو من الأعراض، فإنّه محدث في كلّيته.[241] وأصل دليل الأعراض الاعتقاد بأن الأعراض ملازمة لعالم الأجسام التي لا تظهر لنا إلا بأعراضها، وإن كان وجود الأعراض حادثًا، وأصل الأجسام بالأعراض، إذ يتكوّن بالحركة ويتلوّن وهي حوادث ولم يسبقها جوهر الأجسام، بل ظهر مع هذه الأعراض، ينتج أن الأجسام كلها محدثة لأنها لم تسبق الأعراض.

البرهان الرابع:

يعرض الفيومي البرهان الرابع لإثبات حدوث العالم، مفترضًا، كما قال أرسطو ونقل عنه الكندي وغيره من الفلاسفة، إن جسم العالم والزمان متلازمان. لذلك، فإن قِدم العالم يوجب قدم الزمان. وحُدوث العالم يفترض حُدوث الزمان، والعكس صحيح. فيقول الفيومي،[242] استنادًا إلى ذلك، إن الإنسان لن يكون إذا كان الزمان أزليًا، فالزمان عند الفيومي ماضٍ ومقيم وآتٍ (المستقبل) على حد تعبيره، والمقيم هو "أقل من كلّ آن" وهي "كالنقطة" الوهمية، التي هي الفاصل الوهمي بين الماضي والمستقبل. والزمان، إن كان أزليًا، لا يمكن للكون أن يقطعه وصولًا لحُدوث الأجسام، لأن الكون سيسير إلى ما لا نهاية، ولا يمكن أن يصل إلى نقطة "الآن"

نسبت كل واحدة إلى الأخرى علمت لها إبطاء وسرعة ومنها وقوع بعضها على بعض فيحدث فيه الإضاءة كالقمر ومنها تلوّن بعض كواكبها إلى شيء من البياض والحمرة والصفرة والخضرة فلما وجدتُ الحوادثَ قد شملت عليها وهي فلم تسبقها أيقنتُ بأنه كل ما لم يسبق الحدث فهو مثله لدخوله في حدّه.

[241] المرجع السابق، 38.

[242] "والدليل الرابع من الزمان وذلك أني علمتُ أن الزمان ماضٍ ومقيمٍ وآتٍ وعلى أن المقيم هو أقل من كلّ آن فوضعتُ الآن كالنقطة وقلتُ إن كان الإنسان إذا رام بفكره الصعود في الزمان من هذه النقطة إلى فوق لم يمكنه ذلك لعلّة أن الزمان لا نهاية له وما لا نهاية له لا يسير فيه الفكر صعدًا فيقعه فهذه العلة بعينها تمنع أن يسير الكون فيه سفلاً فيقطعه حتى يبلغ إلينا وإذا لم يبلغ الكون إلينا لم نكن فيصير هذا القول يوجب أنّا معشر الكائنين ليس كائنين والموجودين لسنا موجودين. فلمّا وجدتُ نفسي موجودًا علمتُ أن الكون قد قطع الزمان حتى وصل إليّ ولولا أن الزمان متناه لم يقطعه الكون". بخصوص "الآن"، يقول الفارابي "للزمان بدء وبدؤه هو الآن المحض وبدء الشيء غير الشيء. والتركيب والتحليل الذي يحدث بشيئين (عنصرين) فقط إنما يكون في الآن المحض، والذي يكون لأشياء أكثر من اثنين إنما يكون في زمان، وطول ذلك الزمان وقصره يكون بحسب كثرة تلك الأشياء وقلّتها" (يُنظر: الفارابي، *رسالتان فلسفيتان*، مرجع سابق، 84). نفهم من هنا أن "الآن"، النقطة الوهمية التي تفصل الماضي عن المستقبل، إنما هي ليست بزمان.

التي فيها يكون الإنسان، ووصول الكون إلى الإنسان يوجب بالضرورة تناهي الزمان حتى أن الكون تمكّن من قطعه ليصل إلى نقطة الآن من الزمان التي يوجد فيها، أي موجود في العالم، ولو كان الزمان قديمًا غير مُحدث فليس له بداية ولا نهاية، ولا يمكن قطعه لتوجد الموجودات.[243]

يصل الفيومي إلى خاتمة القول بأن العالم مُحدث، مستمّدًا أدلته من العقل والنقل، وهو الطابع الغالب على المتكلمين في العصور الوسطى، إذ يُعد النقل تدعيمًا وإثباتًا لما يفيد به العقل، ولو أنّ فكرة البرهنة العقلية قد بزغت أساسًا لتدعيم العقائد الدينية، لكن العديد من المتكلمين قد قلبوا المنهج ووضعوا العقل في المقدّمة على النقل ما دام كلاهما لا يتعارضان. لكن في حقيقة الأمر، فقد بقيت المعتقدات الدينية راسخة، مثل عقيدة وجود خالق، وما كان للعقل إلاّ تفسير وبرهنة هذه المعتقدات الدينية.

ومن المهم جدًا الخلوص إلى إثبات الفيومي حُدوث العالم وإلاّ لما كان لموضوع البحث أي قيمة حقيقية، فالعالم مُحدث عند الفيومي، لكن قبل الحديث عن مسألة الزمان في حُدوث العالم يجب مناقشة بعض النواحي الأخرى للمسألة.

في استحالة أن تصنع الموجودات أنفسها

بعد انتهاء الفيومي من إثبات عقيدة حدوث العالم، اعتمادًا على المنطق والبراهين العقلية والنقلية، ينتقل إلى سؤال مهم فلسفيًا ولاهوتيًا مفاده: هل خَلقت الموجودات أنفسها أم صنعها غيرها؟ وهنا ينتقل الفيومي إلى مستوىً آخر من التحليل حتى لا يفسح المجال ولا يبقي ثغرةً واحدة في مذهبه حول الخلق ووجود الخالق، إذ

[243] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 38.

يهدف بعد أن أكّد حُدوث العالم، أن يثبت أن حُدوث العالم ما هو إلاّ برهانٌ على وجود خالق أوجده من خلال محاولته في هذا المقال إثبات إيجاد موجد أوحد للموجودات هو الباري تعالى.

يؤكد الفيومي وجود خالق صنع الكائنات، لأنه يستحيل أن توجد الموجودات أنفسها، على حد تعبير الفيومي، ويورد ثلاثة براهين عقلية على ذلك، ومن ثم يخلص إلى أنه لا بد من وجود خالق أوجدها.

الدليل الأول:

يشير الفيومي[244] إلى أن الموجود في وجوده قوّة، وفي عدمه ضعف وغياب للقوّة، ولذلك فإن كان أي موجود قادرًا على أن يصنع نفسه من العدم، وفي العدم ضعفه، فمن السهل أن يصنع مثيلًا له وهو موجود، وفي الوجود قوّة بخلاف حالة العدم. فلا بد إن كان قادرًا على إيجاد مثيلًا له في حالة العدم أن يقدر على إيجاد مثيلًا له في حالة الوجود، وهو ما لا يستطيع القيام به أي موجود.[245] ولنطرح مثالًا لتوضيح الفكرة، إن أوجدت الأرض، أو السماء، نفسها بعد أن كانت معدومة، فالأحرى بها أن تقدر على إيجاد أمثالها وهي كائنة، ولا تستطيع لا الأرض، ولا السماء، ولا أي مما يحتويان من الكائنات، إيجاد مثيلٍ لها. وهذا برهانٌ على أنّها لم تكوّن نفسها، وإنّما كوّنها خالق خارج عنها، قادر على إيجاد الأشياء بعد أن كانت معدومة الوجود.

الدليل الثاني:

---

[244] "الوجه الأول أنه أي جسم أومأنا إليه من الموجودات فقدّرنا أنه صنع نفسه فإنّا نعلم أنه بعد كونه أقوى وأشدّ على أن يصنع مثله فإن كان صنعَ نفسه وهو ضعيف فليصنع مثلها وهو قوي. فلما عجز أن يصنع مثلها وهو قوي بطل أن يكون صنعها وهو ضعيف".

[245] المرجع السابق.

يُحاجج الفيومي[246] في برهانه الثاني أن الشيء لا يقدر على صناعة نفسه منطقيًا، من حيث إن صنع نفسه، فإمّا أنه صنع نفسه بعد أن كان هو نفسه موجودًا، وبذلك هو موجود أوجده غيره، ولا يجوز القول أوجد نفسه وهو موجود مسبقًا. وإما أنه أوجد نفسه وهو في العدم، وهو باطل، لأن المعدوم غير موجود، فكيف لغير الموجود أن يوجد نفسه. فالموجود لا يوجد نفسه لأنه موجود، والمعدوم غير موجود ولا يمكن القول بأنه "يوجد نفسه" إلا مجازًا وليس على الحقيقة، فهذا باطل منطقيًا.[247]

الدليل الثالث:

يقول الفيومي[248] إنّ اعتقاد قدرة الجسم على صناعة نفسه تفترض قدرته على ترك ذلك، فالجسم القادر على صناعة نفسه قادر على عدم صناعتها، أي يقدر على ترك صناعة نفسه. والاعتقاد بقدرة الجسم على صناعة نفسه تفترض أن الجسم موجودٌ، لأنّه لا يمكن وصف شيء بالقدرة إلا وهو موجود، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن قدرة الجسم نفسه على ترك فعل نفسه تفترض عدمه، لأنّه لم يصنع نفسه، وبذلك جمعت صفتان في الجسم واحدة تشي بوجوده وأخرى تشي بعدمه، لأنه إن قلنا أن الجسم قادر على صناعة نفسه فهذه صفة المعدوم لا الموجود، وأما إن قلنا إنه قادرٌ على ترك صناعة نفسه، أي يعدم نفسه، فهذه

---

[246] يقول الفيومي حرفيًا: "والوجه الثاني إنّا إذا أخطرنا على بالنا أن يصنع الشيء نفسه وجدنا ذلك محالاً على قسمي الزمان جميعًا لأنّا إن رمنا تجويز صنعه لنفسه قبل أن يكون فنحن نعلم أنه حينئذ معدوم والمعدوم فلا يصنع شيئًا وإن حاولنا تجويز صنعه لنفسه بعد أن كان فإذ سبق كونه فقد استغنى بتقديمه من أن يصنع نفسه وليس هاهنا قسم ثالث إلاّ الآن التي لا تحتمل فعلاً".

[247] المرجع السابق، 37.

[248] "والوجه الثالث إنّا إنْ توهّمنا الجسم يقدر على أن يفعل نفسه فليس يجوز ذلك إلاّ بأن نتوهّمه قادرًا على أن يترك أن يصنع نفسه، فإن توهّمنا كذاك حصل لنا موجودًا معدومًا معًا لأنَّ اعتقادنا قادر لا يكون إلاَّ لموجود وإشراكنا معه قول أن لا يصنع نفسه اعتقاد أنه معدوم، وما أدّى إلى اجتماع موجود مع معدوم لشيء واحد في حال فهو باطل فاسد".

صفة الموجود لا المعدوم، وما جمع الوجود والعدم في شيء واحد وحال واحدة فهو باطل ولا يجوز. ويثبت ذلك أن الجسم لا يمكن أن يصنع نفسه.[249]

تساءل الفيومي، في هذا الجزء، حول إمكانية أن تكون المحدثات علّة أنفسها، وهو ما نفاه بشكل مطلق، وقدم له الأدلة النقلية والعقلية، وبنى الركن الثاني من مذهبه بخصوص خلق العالم، فكان أن أثبت حُدوث العالم من قِبَل خالق، هو العلّة الأولى، يشكّل الأشياء ويحدثها. وبعد أن أثبت الفيومي هذين المبدأين، كان عليه نقاش مسألة الخلق من شيء، أم، لا من شيء.

الحدوث لا من شيء

يشير الفيومي بكل وضوح إلى اعتقاده بالخلق لا من شيء،[250] فيورد أدلة نقلية وعقلية على ذلك، ويورد أربعة أدلة عقلية على حُدوث العالم لا من شيء استدل عليها بالنظر.[251] وكان الكلام في موضوع الحُدوث

---

[249] المرجع السابق، 41.

[250] للاطلاع على النقاش حول الوجود لا من شيء، يُنظر حاشية سابقة.

وقد أكدت كلتا المدرستين الكلاميتين الإسلاميتين المعتزلة والأشاعرة أن العالم وُجد بعد أن لم يوجد من قبل، أي أنه أبدع من العدم، لكن يوجد حول مفهوم العدم إشكاليات عديدة. العدم حسب المعتزلة هو شيء لأن الله يجب أن يعرف ما سيخلق ولا يمكنه ذلك إذا لم توجد مادة الخلق، أما بالنسبة للأشاعرة فالعدم هو عدم مجرد ولا يشكل شيئًا. يُنظر: تشاس، الخلق، مصدر سبق ذكره، ص 249.

كيف يمكن تفسير قول كلتا المدرستين بالخلق من العدم ومن ثم القول بمادية العدم لدى المعتزلة؟ يعتقد الأشاعرة أن الخالق أوجد الموجودات من العدم المطلق بمعنى لا من شيء، وكذلك حال المعتزلة، الذين يعتقدون بحدوث العدم (المادة التي يوجد منها العالم) لا من شيء، وثم يكون العالم قد وُجد من مادة العدم التي وجدت لا من شيء، وإذا كان أصل العالم ومادته وجدت لا من شيء، فإنّ العالم ما هو إلا عملية تقدير [يقول فخر الدين الرازي أن تقدير حالة شيء ما تعني تحديد خصائص ما لهذا الشيء، مثل تحديد مكان الشيء، وأجزائه، ولونه، وزمانه، وحركته وسرعتها، وصفاته. يُنظر: الرازي، *تفسير الفخر الرازي*، مرجع سابق، 14: 102–104. وتشكيل هذه المادة الموجودة لا من شيء. ومن الجدير بالذكر أنّنا لن نعالج هذه المسألة إلّا بحدود ما له علاقة بزمان خلق العالم لأنّ زمان خلق العالم هو موضوع البحث وتُبحث باقي المواضيع بالقدر الضروري للإحاطة بموضوع بحثنا.

[251] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 35–39.

لا من شيء من الضرورة بمكان لكل من يُناقش مسألة أصل العالم في ذلك الزمان. فيخوض الفيومي في المسألة بعد إثباته لحُدوث العالم بفعل خالق.

البرهان الأول:

يتعجب الفيومي في دليله الأولى من طرح تساؤل حول حدوث العالم من شيء أو من لا شيء لدى المتكلمين والفلاسفة، لأن باعتقاده، إما أن الأشياء مُحدثة لا من شيء، أو أنها غير محدثة، أي أنها قديمة، ولا خيار ثالث. وينبع مذهب الفيومي بهذا الخصوص من إيمانه بأن الحادث لا بد أن يكون محدثًا من عدم، فالخلق أو الحدوث يعني بالضرورة الإيجاد لا من شيء، في حين أن الإيجاد من شيء لا يعني حدوث، لأن الأشياء المصنوعة في هذه الحالة تكون امتدادًا لمادة قديمة ليست مُحدثة.[252]

البرهان الثاني:

ثم يطرح الفيومي مجادلة نقدية، جريًا على عادة المتكلّمين، وتنص المجادلة على افتراض عدم وجود أي فعل في العالم المحسوس المرئي دون صانع فاعل، كما لا يوجد شيء مصنوع إلاّ ويوجد مادة وجد منها الشيء، فيتساءل البعض: كيف يمكن القول بوجود فاعل لكل فعل وفي الوقت ذاته القول بوجود شيء لا من شيء؟[253]

---

[252] المرجع السابق، 42.

[253] يقول الفيومي حرفيًا: "فإنْ قال قائل إنما أَوجبتَ للأشياء صانعًا في المعلوم لأنك لا تشاهد في المحسوس مصنوعًا إلاّ من صانع، ولا مفعولاً إلاَّ من فاعل، فأنت أيضًا لم ترَ في المحسوس شيئًا يكون إلاَّ من شيء، فكيف جعلتَ دليلك لا فعل إلاَّ من فاعل دون أن تجعل دليلك لا شيء إلاَّ من شيء وهما سيّان في الوجدان؟" (المرجع السابق، 42).

يُجيب الفيومي عن هذا الطرح بقوله[254] إنّ من الواضح وجود صانع لكل صناعة، وفاعل لكل فعل، ولذلك يوجد خالق للعالم الذي أثبت الفيومي حُدوثه. ويكمل الفيومي مُشيرًا إلى أنّ تصوّر وجود المخلوقات من شيء موجود مُسبقًا يعني أنّ هذا الشيء قديمٌ قِدم الخالق، ولذلك لا يمكن للخالق أن يستعمله في خلقه، بل إنّه يتشكّل كما يُريد هو، ولا يقبل أوامر الخالق ولا يسبقه في وجوده، وبذلك يكون هذا الشيء قديمًا يشارك الخالق في قدمه، ولم يعد الله بذلك علّة الموجودات الأول، إلاّ إذا وجدت علّة ثالثة تُحدّد الصانع والمصنوع فتفصل بين المادة القديمة والله. ولكن الفيومي ينكر وجود علّة ثالثة لعدم وجود براهين على ذلك مؤكدًا أنّ الوجود وجودان، صانع ومصنوع فقط، ويشدّد الفيومي على أن الصانع لا بد أنه يسبق المصنوع فهو علّته، والآخر هو المصنوع فهو معلول يتأخر عن العلّة، فالتقدّم والتأخر هو في العلّية وليس في الزمان. وبما أن الخالق يسبق المخلوق في العلّية فلا بُد أنّ المصنوع مُحدثٌ والصانع قديمٌ.

البرهان الثالث:

---

[254] يقول الفيومي حرفيًا في إجابته:

"أقولُ له لأنَّ كون شيء من شيء أو لا من شيء هو المطلوب الذي التمستُ الاستدلال عليه، وليس يجوز أن يكون الشيء المحاوَل الاستشهادُ عليه يشهدُ على نفسه بإحدى المنزلتين، وإنما يُستشهَدُ عليه بغيره، فلمّا كان لا مفعول إلاَّ من فاعل ناحية من هذا المطلوبة حقيقته اتّخذته دليلاً عليه فقضى لي عليه بكون شيء لا من شيء معما أنّي قد وجدتُ أبعاضًا من الأشياء يحتمل أن يقال عليها ذلك إلاّ أن القول بذاك يدقّ ويخرج عن رسم هذا الكتاب فتركته وأخذتُ بالواضح. وتبيّنتُ أيضًا أنه أيّ شيء توهّمنا أن الموجودات خلقت منه فقد أوجبنا أن ذلك الشيء قديم ولئن كان قديمًا تساوى هو والخالق في القدمة أن لا يستطيع له أن يخلق منه أشياء ولا يقبل أمره فينفعل كما يشاء ويتشكّل كما يريد إلاّ أن نضم إليهما علّة ثالثة في أوهامنا فرّقت بينهما حتى صار بها هذا صانعًا وهذا مصنوعًا فإن قلنا بذلك قلنا بغير موجود إذ لم يقع لنا إلاّ صانع ومصنوع فقط وتذكّرت أيضًا أن أصل مطلوبنا كان من صنع عين الأشياء والمتعالم عندنا أن الصانع يجب أن يسبق مصنوعة فبسباقه عين الشيء يصير الشيء محدثًا فإن اعتقدنا العين قديمة لم يسبق إذا الصانع مصنوعه وليس أحدهما أولى بأن يكون سببًا تكون الآخر من أن يكون الآخر سببًا لكونه هو وهذا باطل محض" (المرجع السابق).

ثُم يُقدّم الفيومي دليلًا آخر فيقول[255] إنْ كان الخالق قد أوجد الموجودات من شيء، فإن هذا الشيء المحسوس لا بد أنه بزمان ومكان، وله صورة ومقدار وكيفية وغيرها من صفات الأجسام، فإن كان الشيء قديمًا، فبالضرورة أنه يحمل المقولات[256] كذلك، فلم يبق شيء يوجده الخالق، إذ إن كل شيء موجود بالقدم، أي أن الخالق لم يوجِد فعلًا أي شيء، لأنّ هذا الشيء موجودٌ مسبقًا.

البرهان الرابع:

ويُورد الفيومي برهانًا آخر وأخيرًا، فيقول[257] إن عدم الذهاب باعتقاد حدوث العالم لا من شيء يقتضي بالضرورة عدم وجود العالم، لأن وجود شيء من شيء يقتضي التسلسل، فالشيء يحتاج شيء قبله يوجد منه، والشيء الثاني يحتاج ثالث، والثالث رابع إلى ما لا نهاية، وإذا كان ذلك فلم تكن الموجودات لتوجد لأن

---

[255] يقول حرفيًا: "وتذكّرتُ أيضًا أن القول بأنه خلق شيئًا من شيء إذا انساق الإنسان معه قاده حتى يردّيه إلى أنه لم يخلق شيئًا بتّة وذلك أن السبب الموقع في النفس كون شيء من شيء هو أن المحسوس كذى لحقناه فنقول إن المحسوس أيضًا كذى لحق أن يكون في مكان وفي زمان وبصورة مصوّرة وبمقدار مقدّر وعلى نصبه منتصب وبإضافة مضاف وسائر الأحوال التي تشابه هذه فإن حقّها كلّها في هذا الباب كحقّ شيء من شيء فإن أخذنا في توفيتها حقوقها حتى نقول إنه خلق من شيء في مكان وفي زمان وبصورة ومقدار ونصبة وإضافة وما ماثلها كلّها قديمة فلم يبق إذن شيء يخلق وبطل الخلق بواحدة" (المرجع السابق، 43).

[256] مقولة، جمعها مقولات، هي المحمولات المختلفة التي يحتملها موضوع واحد، أو التي يمكن أن يدرك اختلافها الإنسان في الموضوع نفسه (لالاند، *موسوعة لالاند الفلسفية*، مرجع سابق، 152). أما المقصود هنا فهو مقولات أرسطو العشر، وهي المقولات التي يجدر التساؤل بشأنها عند بحث أي مسألة، فهي مقولات تصف كُل شيء موجود: الجوهر القائم بنفسه لا بغيره، مثل هذا الرَجُل (أو: الرَجُل، بصورة عامة) وهو بالضرورة يحمل جميع المقولات التسع الباقية وهي الأعراض، وهي: 1) الكم، وهو كمّية الشيء، مثل ذو ذراعين؛ 2) الكيف، مثل أبيض؛ 3) الإضافة، مثل نصف؛ 4) الأين، مثل في السوق؛ 5) المتى، مثل أمس؛ 6) الوضع، مثل جالس؛ 7) المِلْك، مثل حامل السلاح؛ 8) الفعل، مثل يقطع أو يحرق؛ 9) الانفعال، مثل مقطوع أو محروق. يُنظر: أرسطو. "المقولات،" في: *منطق أرسطو*، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 1: 33–76 (بيروت والكويت: دار القلم ووكالة المطبوعات، 1980).

[257] يقول الفيومي حرفيًا: "إنْ لم نسلِّم كون شيء لا شيء قبله لم يجز أن يوجد شيء بتّة وذلك أنا إذا أخطرنا ببالنا شيئًا من شيء فسبيل الشيء الثاني في القول سبيل الأول وعليه شرط ألاّ يكون إلاّ من شيء ثالث وسبيل الثالث في القول الثاني وعليه شرط ألاّ يكون إلاّ من شيء رابع ويتّصل الأمر إلى ما لا نهاية له وإذا كان ما لا نهاية له لا ينقضي فنوجدَ وجب ألاّ نوجد وها نحن موجودون فلولا أن الأشياء التي قبلنا كانت متناهية لا تنقضي حتى وجدنا" (الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 43).

الأشياء لا متناهية في وجودها، فلن يصلنا الكون إلاّ إذا كانت الأشياء من قبلنا متناهية تصل إلى شيء وجد لا من شيء. إذًا العالم مُحدث، وقد أحدثه الخالق تعالى حسب الفيومي.

يمكننا الآن تلخيص مذهب الفيومي في وجود العالم بإيجاز شديد من خلال القول بأن الفيومي يعتقد بوجود خالق واحد أوجد العالم الحادث لا من شيء. تتشكّل هذه الموجودات هي عالم السماء وعالم الأرض؛ عالم السماء بكل أفلاكه من أعلاها حتى أسفلها فلك القمر، وعالم الأرض المتمثّل بالعناصر الأربعة. وعلى خطى التصوّر السائد في العصور الوسطى، تتولّد المعادن والنبات والحيوان ثم الإنسان نتيجة اختلاط هذه العناصر بعضها ببعض، وتسمى الكائنات الناتجة عن العناصر الأربعة بالمركّبات. يمكن التفريق بين عالم ما دون القمر (عالم الأرض) وعالم السماء من اعتبار الكمال، فعالم السماء بما فيه العناصر البسيطة الأربعة يوجد ويفنى دفعة واحدة بلا زمان، كما هو في أقصى حالات الكمال الممكن الوصول إليها. في حين أن عالم الأرض الناتج عن التفاعلات المستمرة بين العناصر الأربعة تحت فلك القمر تكون وتفسد بزمان بشكل مستمر، في مسعىً للوصول إلى أعلى درجة من الكمال. تختلط العناصر بشكل مستمر فتكوّن مركبات من معادن ونبات وحيوان وإنسان، وفي الوقت ذاته تنحل أجزاء أخرى من العناصر بشكل مستمر فتنحل المركبات إلى عناصرها، التي تعود وتتكون من جديد. ويُلاحظ الترتيب التصاعدي المستمر في الكمال، فقد تولّدت المعادن، ثم النباتات، ثم الحيوانات، ثم حيوان الإنسان الأكثر كمالًا في عالم الأرض. من ناحية أخرى، عالم السماء لا يتكون وينحل بشكل مستمر، بل يتكون وينحل مرة وإلى الأبد.

لكن بقيت نقطة أساسية وهي جوهر بحثنا هذا، وهي المدة التي استغرقها حُدوث العالم من قبل الخالق الأوحد الذي أوجد العالم لا من شيء. وهي المسألة التي سنكرس لها النصيب الأكبر من الصفحات المتبقية.

زمان خلق العالم

يثبت من الفصل السابق أن الفيومي يعتقد بحدوث العالم، وأن من أحدث العالم هو الخالق الأوحد لا من شيء، ولولا هذا الاعتقاد لما كان لموضوع زمان خلق العالم أي أهمّية تذكر. وفي هذا الفصل، نخوض نقاشًا وتحليلًا مباشرًا لطرح الفيومي بخصوص مسألة الزمان في خلق العالم، وفي ذهننا خلفية واسعة حول أبعاد وإشكاليات ومذاهب الزمان التي انكشف إليها الفيومي.

أهم ما نبتدئ به نقاشنا حول زمان خلق العالم فقرة على قدر كبير من الأهمية بهذا الخصوص. وردت هذه الفقرة في متن "تفسير كتاب المبادئ"، حين استعرض الفيومي مذاهب تفسير نشأة العالم. يستعرض الفيومي مذاهب نشأة العالم واحدًا تلو الآخر، ويضعها تحت مقصلة التفنيد العقلي والنقلي، حتى يصل إلى المذهب التاسع من هذه المذاهب، فيقول فيه:

> والمذهب التاسع، هو المذهب المرضي الذي السابع والثامن بعضه، وهو قول التورية المُصدَّر به في أول الخليقة أنَّ النار والهواء والماء والتراب وكلّ ما فيها من التراكيب والتأليف والتصوير خَلَقَ الحكيم جميعها دفعة واحدة لقولها: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ (أوَّل ما خَلَقَ اللهُ السماوات والأرض)،[258] وعلى ما شرحنا إنَّ عنصر الرِّيح والماء مضمومان إلى الأرض.[259]

يذكر الفيومي بدايةً أن السماء والأرض، أي العالم، المتكوّن من العناصر الأربعة، وهي النار التي تشكّلت منها السماء، والتراب والهواء والماء التي تشكّلت منها الأرض، كُلها وُجدت "دفعة واحدة."[260] أي أن الباري

---

[258] سفر التكوين 1:1 (وفق ترجمة الفيومي نفسه).

[259] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 31–32.

[260] قول الفيومي بخلق العناصر الأربعة "وكل ما فيها من التراكيب والتآليف والصور" له دلالات بالغة الدقة والأهمية، لكننا نرجئ نقاش هذا الأمر إلى وقت لاحق، ونركّز هنا على زمان خلق العالم.

أوجد العالم "دفعة واحدة،" بكل مركباته ومكوناته، سمائه وأرضه، لكن الفيومي لا يوضح المقصود بعبارة "دفعة واحدة" التي أشرنا إليها سابقًا، التي من شأنها أن تحمل دلالات عديدة. سبق وأشرنا إلى احتمالات دلالات الخلق دفعة واحدة، والفيومي لا يوضح الدلالة التي يقصدها. وهنا تكمن إحدى أهم الإشكاليات في بحث مذهب الفيومي في المسألة قيد البحث.

لا يوجد في هذه الفقرة المقتبسة ما يُحيل إلى المقصود من عبارة "دفعة واحدة"، إلاّ أن الفيومي يستعين بالجملة التوراتية الأولى من سفر التكوين، ومنها يستمد السند الديني النقلي على مذهبه هذا. يُمكن لهذه الإحالة إلى هذه الجملة التوراتية أن تمدّنا ببعض الملامح العامة حول مقصد الفيومي. يجتهد الفيومي في إثبات أن الباري أول ما خلق السماوات والأرض مع بعضها البعض دون أن يسبق أحدها الآخر، تأكيدًا ما طرحه. فلم يتقدّم خلق السماء ولا الأرض، ولم يتأخر أحدهما عن الآخر في الوجود. ولسان حال الفيومي يقول إنه لو تقدّم أي من السماوات أو الأرض على الآخر في الخلق لكانت صيغة النص مختلفة، بحيث يُقال أول ما خلق الله السماوات (בראשית ברא אלהים את השמים)، أو أول ما خلق الله الأرض (בראשית ברא אלהים את הארץ). لكن، الصيغة المطروحة "أول ما خلق الله السماوات والأرض" تحيل بالضرورة إلى عدم تقدّم أو تأخر خلق السماء عن الأرض، أو، الأرض عن السماء.

أي أن الفيومي يستخدم عبارة دفعة واحدة بمعنىً مخالف للتدريج، فلم يسبق شيء الآخر. وهذه الدلالة، كما لاحظنا في الفصول السابقة، يجمع عليها الباحثون المعاصرون في دلالات الخلق "دفعة واحدة"، وكذلك تُعد هذه الدلالة من الدلالات التي يوظف عدد من فلاسفة المسلمين في العصور الوسطى عبارة دفعة واحدة في الإشارة إليها، مثل الكندي والفارابي والنّظام، كما أوضحنا آنفًا. كما وجدنا بعض شذرات النقل اليهودي تؤمن بالخلق دفعة واحدة بمعنى عدم تقدّم وجود شيء على شيء آخر، أو جزء على جزء آخر.

ويقصد الفيومي أن السماء والأرض لم توجدا بالتدرّج، بمعنى وجد جزء، مثلاً السماء، ثم بعد كماله لحقه الجزء الآخر وهو الأرض، بل إن وجودهما كان معًا بالتوازي. تبسيطًا للمسألة، فلنتخيّل ظلامًا شديدًا يمثّل العدم، وفي العدم تظهر نقطتان بيضاويتان هما السماء والأرض. إن ظهرتا تظهرا مع بعضهما بعضًا، وإن اختفيتا فقد خبئا مع بعضهما، فلا يُمكن أن يوجد جزء دون الآخر، أو أن يوجد جزء ثم يلحقه الآخر.

هذا مهم جدًا لكنه ليس كافيًا، لأن خلق الموجودات مع بعضها البعض، وعدم تقدّم أحدها على الآخر، ينفتح على احتمالات عديدة. فقد يكون هذا الوجود والنشوء بالتوازي تم في زمان مقداره ستة أيام، أو تم في لحظة زمانية وجيزة جدًا، وقد يكون تم فيما لا يُعد زمانًا، مثل "الآن". لذلك لا نحصل على إجابة شافية حول البعد الزماني في الخلق من عدمه عبر الاستعانة بعبارة "في دفعة واحدة". وذلك يعود لحقيقة أن هذا المعنى المجرّد محايد زمانيًا، ولا يقدّم مقولة زمانية معينة وفقًا لما توصلنا إليه إلى الآن، بل يقول إن أجزاء العالم كان وجودها مع بعضها بصرف النظر عن مدة عملية الإيجاد.

أما على الصعيد اللغوي، فالدفعة – بفتح وضم الدال – تعني المرة الواحدة في لسان العرب.[261] وكلمة مرّة في لسان العرب تُشير إلى "الفعلة الواحدة"، بخلاف الفعل مرارًا وتكرارًا.[262] ولا يختلف المعنى اللغوي عما توصلنا إليه بل يدعمه، فالمقصود أن العالم خُلق بفعل ربانية واحد، ولم يخلق الباري جزءًا من العالم ثم بفعل آخر خلق جزءًا آخر. ولذلك، فقد خلق الله العالم بفعل واحد بلا تدرّج. أما معجم بلاو، المختص بمفردات اللغة العربية اليهودية، فيطرح أن المقصود بعبارة دفعة واحدة إنما هو وجود الشيء بصورته النهائية، أو مرة

[261] مادة "دفع"، ابن منظور. *لسان العرب*، مرجع سابق، 8: 87–88.

[262] مادة "مر"، المرجع السابق، 5: 165–166.

واحدة، أو مع بعضها بعضًا.[263] بالإضافة إلى تكرار المعاني نفسها ، يُضيف معجم بلاو معنىً جديدًا، وهو أنه قد يُقصد بالخلق دفعة واحدة خلق الأشياء بصورتها النهائية. لم يسبق جزء من أجزاء العالم الجزء الآخر في الخلق فقط، وإنما تم خلق كل هذه الأجزاء دفعة واحدة بمعنى خلقت ووجدت كما نعرفها اليوم، فلم توجد بشكل أولي وتطوّرت بعد ذلك إلى ما هي عليه الآن.

توضح الدلالات اللغوية بعض الجوانب في هذا المذهب، فيمكن القول إن عبارة "دفعة واحدة" تشي بخلق العالم بكل أجزائه، مع بعضها البعض بخلاف التدرّج بفعل رباني واحد، بصورته المعروفة لنا الآن، لا على طريقة النمو والتطوّر. فلم يوجد العالم بكل أجزائه في حالة أولية، ثم تطوّر وتغيّر واتضحت معالمه، حتى بات كما نعرفه اليوم. إذ يجدر التمييز بين مستويين من التحليل عند الكلام عن التدرّج؛ فقد اتضح أن خلق العالم دفعة واحدة لا يعني فقط عدم خلق جزء متقدمًا على جزء آخر، مثل إيجاد السماء ثم الأرض أو العكس، بل يعني كذلك أنهما وجدا مع بعضهما البعض بصورتهما المألوفة، ولم يوجدا معًا بصورة أولية وتغيرا مع الزمن حتى وصلا إلى الصورة المألوفة. على أية حال، لا يضيف شيئًا إن عرفنا أن العالم وجد بهيئته التي نعرفها، أم وجد بهيئة أولية وتطوّر، لأن مجرّد وجود العالم، بصرف النظر عن التغيرات التي تطرأ بشكل مستمر، هي النقطة التي نسعى إلى معرفة كم استغرقت زمانًا إن استغرقت بالفعل حسب الفيومي.

وإذا مثّلنا هذه الدلالات على إيجاد شجرة على سبيل المثال، فقد خلق الباري الشجرة بساقها وجذورها وأوراقها وثمارها بفعل واحد كاملةً بهيئتها المألوفة. ولم يخلقها الله بالتدرّج، بذرة ثم ساق ثم غصون وأوراق وزهور وثمار، بل وجدت الشجرة وأجزاؤها كاملةً تظهر ما يُطلق عليه شجرة. قد يوحي هذا المعنى إلى أن خلق

[263] مادة "دفعة"، بلاو، *قاموس اللغة العبرية اليهودية*، مرجع سابق، 216–217.

العالم، الذي تم بصورته المعروفة، قد تم في لحظة واحدة، وذلك أن هذا المعنى اختصر الزمان الذي من خلاله يتطوّر الوجود الأول ويتدرّج من مرحلة إلى أخرى حتى نصل إلى الصورة التي نعرفها اليوم. فالمقصود أنه خلق كما هو دون عملية تطوّر زمانية، ما يشي بأن خلق العالم كان في لحظة سواء كانت زمانية أم فيما يُعد أقل من الزمان (الآن). لكن ما زال يشوب هذا التصوّر غطاء من الضبابية والغموض، ولعلنا في الصفحات التالية نصل إلى ما يُمكن أن يوضّح الصورة بشكل أفضل من خلال بحثنا المسألة بشكل أوسع.

ثم يستطرد الفيومي ويقول استحضارًا لدليلٍ نقليٍ:

> وشرحتْ الأنبياء ذلك أنهما جميعًا في **آن واحدة** (אאן ואחדה) خُلقوا[264] كقول الحكيم في كتبه: "وأيضًا يدي أسَّست الأرض ويميني اخترعت السَّماء وأنا دعوت بهم فحاضروا أجمعين" (אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני אליהם יעמדו יחדו) (إشعياء 48: 13). وشرح الحكماء مثل ذلك لمَّا تناظرَ بيت شمَّاي وبيت هيلل فقالَ بعضهم: "السَّماء خُلقت أوّلاً وبعدها الأرض" (השמים נבראו תחלה ואחר כך הארץ)، وقال البعض: "الأرض خُلقت أوّلاً وبعدها السَّماء" (הארץ נבראת תחלה ואחר כך השמים)، وقال الجمهور: "والحكماء قالوا كلاهما خُلقا **سوية**" (וחכמין אומרין שניהם נבראו כאחת).[265]

يستحضر الفيومي مزيدًا من الأدلة الشرعية على قوله، جريًا على عادة المتكلمين الذين يستمدون أدلتهم من العقل والنقل. فيقول الفيومي، بغيةَ إثبات صحّة وشرعية المذهب التاسع الذي يعتنقه، إن جميع الأنبياء أكدوا

---

[264] كذلك يظهر في طبعة كافح. ووجه الصواب: خلقت.

[265] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 32. الاقتباس الأخير مأخوذ من التلمود البابلي، حجيجا (زيارة الهيكل وتقدمة العيد) 12، الصفحة أ.

على خلق السماء والأرض (العالم بشقيه) "في آنٍ واحدة"، وهي العبارة التي استخدمها لتوضيح ما رمى إليه سابقًا، في أن الخلق تم "دفعةً واحدة"، ومن هنا فإنه يرمي إلى أن معنى التعبير المستعمل "دفعة واحدة" هو "في آنٍ واحدة". ثُم يقدّم دليلًا شرعيًا آخر من النصوص المقدّسة يثبت المقولة المتعلقة بخلق السماء والأرض معًا. يلاحظ أن الفيومي يستعين بالتراث النقلي لإثبات ادعائه، فيستدعي مجادلات مدرستي هيلل وشمّاي في القرن الأول للميلاد. البعض قال بأن الأرض خلقت أولًا، والبعض الآخر قال العكس، لكن "الحكماء" حسب إجماع "الجمهور" قالوا إن السماء والأرض خلقتا "سويةً". نستنتج من هنا أن الفيومي لا يرى اختلافًا في التعابير الثالث المستخدمة هنا: "دفعة واحدة" و"في آن واحدة" و"سوية" لأنه يستخدمها في دعم نفس الادعاء.

ثُم يأتي الفيومي في الفقرة نفسها، إكمالًا لما سبق، على طرح أمثلة توضح المقصود بالخلق دفعة واحدة، ورديفتيها آن واحدة وسويةً، ويضيف تعبير رابع "في وقت واحد"، فيقول:

> **وعلى ما شرحنا في تفسير "[سفر] التكوين"، وضربنا له المثل من الحيوان ومن النَّبات ومن العيون الأُخر، فأمَّا من الحيوان فمثل ما ينشأ الجنين ويتربَّى لحمه وعظمه وعروقه وجلده وكلّ ما هو منه لا هذا أَسبق ولا هذا أَسبق، إلاَّ الكلّ نشوءًا واحدًا ووجودًا واحدًا. وأمَّا مِنَ النَّبات، فمثل ما تنشأ الثَّمرة جسمها ونُواتها وقشرها وقمعها وسائر ما فيها كلّ ذلك نشوءًا واحدًا، وتربية واحدة، لا شيء أَسبق من شيء. وأمَّا من العيون، فكما تقدح النَّار فيظهر جرمها وحمرتها وضوؤها وإحراقها كلّ ذلك دفعة واحدة، لا شيء منها أَسبق من الآخر. كذلك نقول إنَّ النَّار**

والهواء والماء والتراب وكل شكل وصورة وهندسة وتأليف اخترع الخالق جلَّ جلاله جميعًا في وقت واحد في أَقل آن (אאא) تكون وأيسرها.[266]

في هذا الشق من الفقرة يوضح الفيومي بالأمثلة ما يقصده بالخلق دفعة واحدة (وفي وقت واحد، وفي آن واحدة، وسويةً)، ولنشرح الأمثلة واحدًا واحدًا لعلّ ذلك يساهم في إدراك ما يرمي إليه الفيومي بالخلق دفعة واحدة بشكل أفضل. المثال الأول الذي يقدّمه الفيومي في الحيوان، فيشير إلى أن خلق الحيوان دفعة واحدة يُراد به نشوء الجنين بكل أجزائه مع بعضها البعض، فالعظم واللحم والعروق والجلد والعروق كلها تنشأ وتنمو مع بعضها، وليس ينشأ جزء ويكمل ثم يلحقه الآخر. والمثال الآخر الذي يطرحه الفيومي هو كيف تنشأ الثمرة جسمها ونواتها وقشرها وقمعها وكل ما فيها مع بعضها البعض، أي أنه لم تنشأ النواة وبعد اكتمالها نشأت القشرة، ثم القمعة وباقي الجسم، بل كل هذه الأجزاء نشأت مع بعضها دون تقدّم شيء على آخر. والمثال الأخير الذي يطرحه الفيومي للتوضيح هو إشعال النيران. فيقول الفيومي إنه عند إشعال النار تظهر حمرتها وضوؤها وقوتها الحارقة وجرمها دفعة واحدة وليس جزء واحد ثم يلحقه الآخر. فلم يظهر الاحمرار قبل الإحراق، على سبيل المثال، بل كل هذه الأجزاء نشأت مع بعضها وتضعف وتموت مع بعضها، أو تقوى وتكبر مع بعضها. فكما توجد الثمرة والنار والجنين بكل أجزائه، ثم تنمو وتكبر كل هذه الأجزاء مع بعضها، ولا يحدث أحد المركبات قبل الآخر، يحدث العالم.

ينسجم ذلك تمامًا مع ما تبيّن لنا أنه مضمون الخلق دفعة واحدة، إذ تُشير العبارة إلى عدم تقدّم جزء على آخر بل نشوء كل الشيء المخلوق بشكل متوازٍ نشوءًا واحدًا. وهذه الأمثلة تؤكد ما توصلنا إليه من أن

---

[266] المرجع السابق، 13–14 (نفس الكتاب، تحرير يوسف كافح، ص 32–33). بخصوص العبارة الأخيرة "في أَقل آن تكون وأيسرها"، يخبرنا كافح أنه يظهر في مخطوطة أخرى: أن (אן) وليس آن (אאן). وبحسب تركيبة الجملة فلا شك أن المقصود بها هو آن، لأننا لو قلنا "في أَقل أن تكون وأيسرها"، لكان خلل واضح فيها، وكان يتعين عليه القول حينئذ: "في أَقل من أن تكون وأيسره".

الفيومي يقصد بالخلق دفعة واحدة إنما أن كل أجزاء العالم وُجدت مع بعضها البعض، فلم توجد السماء ثم وجدت الأرض أو العكس، بل خرج شطرا العالم أي السماء والأرض للوجود مع بعضها بعضًا، ولم يسبق أحدهما الآخر. لكن مع ذلك، لم يوضح الفيومي حتى هنا إن كان نشوء العالم بزمان، وإن كان كذلك فكم من الوقت استغرق، أو أنه بلا زمان. فخروج الثمرة أو النار للوجود يحتاج مدّة قد تكون جزء من الثانية أو حتى أيام، لكن ماذا بشأن العالم؟

لكن، من ناحية أخرى، قد تبيّن لنا من قبل، أنّ عبارة "دفعة واحدة"، كما وظّفت في النقاشات الفلسفية المعاصرة للفيومي عند أهم الفلاسفة المسلمين آنذاك، مثل الكندي والفارابي استُعملت بمعنى فعل الشيء كلّه بكل أجزائه مع بعضها البعض، دون أن يسبق جزءٌ على جزء آخر بلا زمان. فعلى سبيل المثال، إذا قيل أُنشئ الطيرُ دفعة واحدة، فهذا يعني، في هذا السياق، صناعة كل أجزائه، من أطراف وأعضاء داخلية ورأس وما يغطي الجسم من ريش وغيرها من الأجزاء، مع بعضها البعض، حتى يصبح الطير مخلوقًا كما نعرفه في لحظة واحدة كلمح البصر، دون أن تستغرق هذه العملية أي زمان يُذكر، بل تمت بلا زمان. فلم تتم هذه العملية فيما يمكن أن يُعتبر زمانًا، ولو كان أقل ما يمكن من الزمان. ولكن هذا تفسير الكندي والفارابي، وليس بالضرورة أن يعزو الفيومي لهذا التعبير نفس هذه الدلالة اللازمانية، لكنها تشكّل دليلًا قويًا على أنه ربما أراد هذا المعنى.

من ناحية أخرى، فقد تبيّن لنا منذ البداية، أنّ عبارة "دفعة واحدة" تعني "في آن واحدة". وفي نهاية لفقرة يعود إلى تعبير "آن" حين يستخدم تعبير "في أَقل آن تكون وأيسرها". ولكننا ما زلنا غير متيقنين هل يقصد بلفظة "آن" بكونها زمانًا أم لا، أي هل كان الخلق بزمان أم بلا زمان. إلاّ أن ما جاء في الجملة الأخيرة يمكن أن يشي بالبعد الزماني عند قوله "في وقت واحد" و"في أقل آن تكون وأيسرها". فلربما توحي هذه العبارات بوجود

زمان وإن كان المقصود ببرهة زمانية صغيرة جدًا. وبخلاف ذلك، فإن عبارتي "دفعة واحدة" و"سويةً" لربما ينزع معناهما إلى الحياد من ناحية الزمان، فلا تتضمن ما يوحي بالزمان أو بغير الزمان. لكن، لا يمكن الاعتماد في بناء فرضية حول مذهب الفيومي حول الحدس وإيحاءات معيّنة قد توحيها العبارات المستخدمة، لذلك لا يمكننا إلى الآن افتراض أي شيء جدي بخصوص زمان خلق العالم لدى الفيومي. لكن المؤكد الذي توصلنا إليه أن لا شيء يتقدّم على الآخر من أجزاء العالم في العلّة أو الزمان إن وُجد العالم في زمان. إن التقدّم بالزمان يُقصد به عدم تقدم الأجزاء وتأخرها عن بعضها البعض في زمان الحدوث، في حين يُقصد بالتقدّم بالعلّية أن أي جزء من أجزاء العالم ليس علّة وسبب وجود الجزء الآخر، وذلك لأن الباري هو علّة كل هذه الموجودات.[267] ويتضح من هذا النقاش أن مفتاح هذه المعضلة يكمن في فهم لفظة "آن"، هل يعني بها زمانًا أو لا زمان.

تعني "الآن" على الصعيد اللغوي، يوم، حسب معجم بلاو،[268] أو وقت تأتي بمعنى زمان قصير أو لحظة زمانية.[269] ينقل حسام الدين الألوسي عن جان فال في كتابه "طريق الفيلسوف" تلخيصه لأهم المذاهب الفلسفية الإسلامية بشأن "الآن" وعلاقتها بالزمان. يعتقد المذهب الأول بانقسام الزمان إلى آنات، ويتمثّل في مذهب أصحاب الذرّة أو أصحاب الجزء،[270] وهم المتكلّمون على العموم من معتزلة وأشاعرة وبعض الفلاسفة

---

[267] جهامي، *موسوعة مصطلحات الفلسفة*، مرجع سابق، 204.

[268] مادة "آن"، في: بلاو، *قاموس اللغة العربية*، مرجع سابق، 26.

[269] مادة "آن"، صليبا، *المعجم الفلسفي*، مرجع سابق، 28–29.

[270] المذهب الذري هو نسبة إلى ما يُسمّيه المتكلمين الذرّة، أو الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزّأ، أو الجزء الواحد، أو الجوهر الواحد، أو الجوهر الواحد الذي لا ينقسم، أو الفرد أو الجزء اختصارًا. فكل جسم، وفق مذهب أصحاب الذرّة، يتشكّل من أجزاء تتجزأ حتى الوصول إلى ذلك الجزء الذي لا يمكن أن يتجزّأ. يقول بعضهم إنّ الجسم "إنما كان جسمًا للتأليف والاجتماع"، فهو اجتماع وتأليف أجزاء لا تتجزّأ، وكل جزء لا يتجزّأ يتشكّل من ستة أوجه أو "أجزاء" (يمين وشمال وظَهر وبطن وأعلى وأسفل، ولكن ليس لها طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع فيه ولا افتراق")، كقول أبو الهذيل العلاّف، وحفيده إبراهيم النظّام وأبو علي الجبائي (نشط في البصرة، ت 916م)؛ وبعضهم يقول إن الجسم يتشكّل من ثمانية أوجه (أجزاء)، بينما يقوم بعضهم الآخر إن الجسم يتكوّن من ستة وثلاثين وجهًا (جزءًا). يُنظر: الأشعري.

المعتقدين بوجود الجزء الذي لا يتجزّأ. يرى المذهب الثاني بالزمان شيئًا متّصلًا[271] لا يرجع إلى آنات. أما المذهب الثالث فيرى الزمان شيئًا متّصلًا في الحقيقة، لكن يمكن وهمًا (نظريًا) تحليل الزمان إلى آنات حتى لو كان من غير الممكن فعل ذلك على الحقيقة.[272]

يذكر الفيومي لفظة "الآن" مرارًا ويوظفها تكرارًا في خضم نقاشه مسألة زمان خلق العالم، ولذلك لا بدّ أن يكون من أتباع أحد المذهبين الأول أو الأخير. ونستثني المذهب الثاني لأنّ الفيومي لو لم يكن يؤمن بالآنات وإمكانية انقسام الزمان فعليًا أو نظريًا لها لما كان يستعمل لفظة "الآن"، ولما حلّل الزمان وفقًا لهذه النقطة المرجعية، علمًا بأنه من رافضي نظرية الجزء الذي لا يتجزأ أسوة ببقية متكلمي وفلاسفة اليهود آنذاك.[273] يكمن الفرق المتعلّق ببحثنا الحالي بين المذهب الأول والثالث في أن المذهب الأول يعتقد أن الآن هي اللبنة أو الوحدة الزمانية الأصغر التي يتشكّل الزمان منها، في حين لا يعتقد المذهب الثالث ذلك، ولا يرى بالآن وحدة أو لبنة زمانية فعلية بل مجرد نقطة وهمية فقط. سواء كان الفيومي يؤمن بانقسام الزمان فعليًا أم نظريًا إلى آنات، فإنّ الآن تُعد في كلا المذهبين اللبنة الأصغر التي يتركّب منها الزمان.

مقالات الإسلاميّين. مرجع سابق، 2: 235–239، 242–245، الفقرتان 1، 7؛ شلومو بينيس. *مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي*. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946)؛ Shlomo Pines. *Studies in Islamic Atomism*. Translated by Michael Schwarz and edited by Tzvi Langermann (Jerusalem: The Magnes Press and The Hebrew University, 1997).

[271] "الشيء المتصل" هو ما ليس له أجزاء بالفعل، فهو واحد في ملمسه ومظهره وحركته. لكن يمكن تجزئته نظريًا، وكل جزء من أجزائه متصلٌ بالجزء الآخر، أي نهاية كل جزء هي بداية الجزء الآخر، لذلك يمكن تجزئته نظريًا إلى ما لا نهاية (يُنظر: مجمع البحوث الإسلامية، *شرح المصطلحات الفلسفية*، مرجع سابق، 350).

[272] الآلوسي، *الزمان في الفكر*، مرجع سابق، 72.

[273] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 39. حول رفض متكلمي اليهود لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، يُنظر: Haggai Ben-Shammai. "Studies in Karaite Atomism." In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985): 243-298.

توقنا أعلاه عند البرهان الرابع الذي يعرضه الفيومي لإثبات حدوث العالم. وقد ورد هناك "أن الزمان ماضٍ ومقبلٍ وآتٍ وعلى أن المقيم هو أقل من كلّ آن فوضعتُ الآن كالنقطة". يريد من هذه النقطة أنها مجرد فاصل وهمي لا حقيقي. ولاحقًا يؤكّد في نقاشه هذا البرهان أن الزمان متناهيٌ، ويتناول هناك مذهب الجزء الذي لا يتجزأ بالنفي، ويقول إن الزمان لا نهاية لأجزائه ولكن يمكن تصوّر التجزئة إلى "آنات" وهمًا فقط لا فعلاً:

> واتصلَ بي أن بعض الملحدين ممن لقى غيري من الموحّدين طعن في هذا الدليل بأن قال يجوز أن يقطع الإنسان ما لا نهاية لأجزائه بالمسير لأنه أي ميل أو ذراع ساره الإنسان فأخطرناه ببالنا ألفيناه يتجزّأ أجزاءً لا نهاية لها. وأن بعض النظّارين التجأ إلى قول بجزء لا يتجزّأ، وبعضهم قال بالطفرة، وبعضهم قال بوقوع أجزاء كثيرة على أجزاء كثيرة. فتبيّنتُ هذا الطعن فوجدته تمويهًا من أجل أن **تجزّؤ الشيء بلا نهاية إنما يقع لنا وهمًا وليس يجوز أن يقع لنا فعلاً لأنه يدقّ عن وقوع الفعل عليه أو القسمة.**

يتضح من هنا أن الفيومي ينتمي إلى المذهب الثالث. فتشبه الآن النقطة بالنسبة إلى الخط، فلا وجود حقيقي للآن إلاّ افتراضًا لا على الحقيقة، فكذلك الآن توجد بالنسبة للزمان افتراضًا لا على الحقيقة. والآن هي الحد الفاصل وفي ذات الوقت الواصل بين الماضي والمستقبل.[274] وعليه، فإن قول الفيومي في آن واحدة أو "في أقل آن تكون وأيسرها" يعني فيما لا يُعد زمانًا، أي بلا زمان حقيقي. وفقًا للتحليل السابق، تفيدنا عبارة "الآن" المستخدمة عند الفيومي على أنها لا زمان.

---

[274] التهانوي، *كشّاف اصطلاحات الفنون*، مرجع سابق، 1: 74–75.

أما بخصوص عبارة "في وقت واحد"، فإنّ أول ما يمر في ذهن القارئ دلالتها الزمانية الواضحة. لكننا سنحاول فهمها في ضوء بعض المعاجم اللغوية والفلسفية لعلّ الكفة تميل لصالح تفسير ما. الوقت وفقًا للسان العرب، الذي يتفق معه معجم بلاو، هو نفسه الزمان،[275] فيعرّف الوقت على أنه "مقدارٌ من الزمان".[276] ولا يوجد أي استخدام فلسفي خاص لعبارة "في وقت واحد" إلاّ أنها تستخدم بنفس معنى عبارة "دفعة واحدة" عند الفيومي والنظّام. على كل حال، إن كانت الدلالة اللغوية تغلّب ما قد يفترض أنه دلالة زمانية لهذه العبارة، فإنّ استخدام العبارة الفلسفي بمعنى "دفعة واحدة" يشي بأن استخدامها جاء بمعنى بلا زمان. وذلك إن أخذنا بعين الاعتبار تاريخ استخدام عبارة "دفعة واحدة" في التراث الفلسفي الإسلامي، تحديدًا عند الكندي والفارابي وغيرهم من الفلاسفة، فقد استخدمت بمعنى كل شيء مع بعضه البعض بلا زمان.

أما بخصوص عبارة "سويةً"، فيقدّم أرسطو عدّة تفسيرات للعبارة في كتابه "المقولات"، أهمّها تفسير يتوافق مع معنى دفعة واحدة بمعنى نشوء الأشياء كلها مع بعضها البعض دون أن يتقدم شيء على شيء آخر. فيقول أرسطو: "**يُقال 'معًا'[277] على الإطلاق والتحقيق في الشيئين إذا كان تكوّنهما في زمانٍ واحد بعينه، فإنه ليس واحدٌ منهما متقدّمًا ولا متأخرًا؛ وهذان يقال فيهما إنّهما 'معًا' في الزمان... فأما التي تقال على الإطلاق لأنها معًا فهي التي تكونهما في زمانٍ واحد بعينه**".[278]

يشرح أرسطو في المقتطف عبارة "معًا،" مشيرًا إلى أنّها تُقال في شيئين يتكوّنان في اللحظة الزمانية نفسها، فلا يتقدّم ولا يتأخر شيء منهما على الآخر. فالـ"معًا" هنا زمانية. وإذا أخذنا خلق السماء والأرض مثالًا،

---

[275] مادة "وقت"، في: بلاو، *قاموس اللغة العربية*، مرجع سابق، 775.

[276] مادة "وقت"، ابن منظور. *لسان العرب*، مرجع سابق، 2: 107.

[277] استُعملت كلمة "معًا" في الترجمة العربية القديمة لا كلمة "سويةً".

[278] أرسطوطاليس. "كتاب المقالات (نقله من اليونانية: إسحق بن حنين)،" في: *منطق أرسطو*، ج.1: 31–96، 72–73، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط1 (الكويت وبيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، 1980).

فبهذا المعنى، إذا قيل خُلقا معًا، أنّهما خُلقا في نفس الزمان، وتمّا بنفس الزمان، دون أن يتقدّم أحدهما على الآخر زمانيًا، فلم يخلق شيء، ثم بعد مدّة لحقه في الوجود شيء آخر. وهذا التفسير يشي بأنّ الخلق حصل في زمان ولكن كلا شطري العالم، السماء والأرض، اكتمل خلقهما في ذات الزمان سواء كان الزمان لحظة واحدة أم كان مدّة طويلة.

لكن أرسطو نفسه يقدّم تفسيرًا آخر لعبارة "معًا"، فيستطرد ويقول: "**ويقال "معًا" بالطبع في الشيئين إذا كانا يرجعان بالتكافؤ في لزوم الوجود ولم يكن أحدهما سببًا أصلا لوجود الآخر. مثال ذلك في الضِّعف والنصف، فإن هذين يرجعان بالتكافؤ، وذلك أن الضعف إن كان موجودًا فالنصف موجود، والنصف إذا كان موجودًا فالضِّعف موجود. وليس ولا واحد منهما سببًا لوجود الآخر**".[279]

وهذه الـ"معًا" ليست زمانية، بل يُقصد بها أن الشيئين معًا بالعلّة، وليس زمانيًا، فإن كان شيئان معًا بهذا المعنى فوجود كل واحد منهما ممتنع لوحده، بل إن وجد أحدهما فالآخر موجود معه، لأن علتهما واحدة خارجة عنهما. فإذا قيل خُلقت السماء والأرض "معًا" بهذا المعنى، فهذا يعني أن وجود السماء يعني وجود الأرض والعكس صحيح، فلا يوجد شيء منهما دون الآخر، لكن في الوقت ذاته علتهما واحدة خارجة عنهما. وهذا يوازي المعنى الزماني للمفهوم نفسه، فلا يمكن الجزم من هنا بخصوص أي معنى قصد الفيومي بهذه العبارة.

لكن علينا أن نتذكّر أن أرسطو لا يعتقد بخلق العالم، بل يعتقد أن العالم أزلي وأبدي، وهنا نستخدم تفسيراته المختلفة لعبارة "معًا" التي وردت في كتابه المقولات استخدامًا مجردًا، فهو لا يتحدث عن حدوث العالم أو ما شابه ذلك. أي أننا حاولنا فهم هذه العبارة في ضوء تفسير أرسطو لها باعتباره أكبر الفلاسفة المؤثرين في

---

[279] المرجع السابق، 72.

فلسفة العصور الوسطى ومؤسّس مفاهيمها، وليس المقصود أن هذا مذهب أرسطو في حدوث العالم الذي لا يؤمن أصلًا بحدوثه.

ومن ناحية أخرى، قد يقول قائل إن عبارة "سويةً" (معًا) قد أوردها الفيومي جزءًا من دليل نقلي يعود إلى القرن الأول للميلاد ولم يتكلّم أولئك اليهود بالفلسفة، أي أننا نسقط مفهوم أرسطو تعسفًا على تلك المرحلة وذلك السياق اليهودي. هذا صحيح جزئيًا، فقد أشار الفيومي إلى أن "الجمهور"، أثناء النزاع بين المدرستين، قال بأن السماء والأرض خلقتا "سويةً"، وبحكم المؤكّد أن قصده آنذاك لغوي بعيد عن المضامين الفلسفية. لكن الفيومي يستخدم هذه العبارة في مؤلفه لتدعيم مذهبه القائل بالخلق دفعة واحدة، وهذا ما يهمنا هنا. يفلسف الفيومي المفهوم ويبث فيه دلالات لم يقصدها قائلوها، لأن الفيومي كان قد تأثر بالفلسفة ويريد من النقل ما هو قريب من مذهبه في الخلق دفعة واحدة، فكانت عبارة "سويةً" أحد البراهين التي استخدمها لدعم مذهبه. لا تقتصر هذه الآلية على الفيومي وحده، ففلاسفة تلك المرحلة ومفسّروها، كما في العصر الحديث، على صعيد الديانات التوحيدية، يسقطون دلالات الكلمات، كما تستعمل في سياقهم التاريخي على الكلمات والعبارات نفسها التي وردت في النصوص المقدسة قبل مئات السنوات بمعنىً مغاير إلى حد ما. وسبق أن أشرنا إلى إشكالية معالجة النصوص المقدسة والنقل عمومًا من قبل. أي أننا نفسّر مذهب الفيومي وفهمه لمسألة زمان خلق العالم، وعلينا أن نتعامل مع المفهوم كما فهمه واستخدمه الفيومي وليس كما قُصد منه في النقل.

لحسن الحظ، فقد وردت فقرة مهمّة جدًا للفيومي، في معرض جدله مع التفسيرات المسيحية التي تؤوّل تعبيري "روح" (רוח) و"نفس" (נפש) التوراتيتين كأنهما تشيان بالمسيح، حين ورد أن الله خلق الخليقة بقوله أو بروحه. يقول الفيومي:

فكما كان في المخلوقين "نفس وروح" (נפש ורוח) معنى واحدًا، وكان "نفس" (נפש) للخالق معناها اسم، كانت له "روح" (רוח) معناها وحي ونبوّة، وهذا من هؤلاء المستدلّين قلّة بصر بلغة العبرانيّين. وكذلك وجدت بعضهم يستدلّون بأنَّ الكتب قالت إنَّ روح الله تصنع بقولها:[280] "وروح حكمة الله صنعتي[281] كذاك يأمر الكافي يُحييني به". وقالت إنَّ كلمته تصنع بقولها:[282] "كما بأَمره صُنعت السماوات وبقوله". فرأيت هذا أيضًا من قلّة بصرهم باللغة، وإنما تريد الكتب بقولها إنَّ الصانع صنع الأشياء بقوله بأمره أو بمراده أو بمشيئته أنه صنعها قصدًا منه، لا على طريق العبث، ولا الغفلة، ولا الضرورة، على ما تقول:[283] "وهو فواحد مَن يراده، وما شاءت نفسه عمل". وتريد بقولها إنه صنعها بكلمته وברוח פיו وبقوله وبدعوته أنه صنعها **دفعة لا في مدّة، ولا جزء جزء**، على ما يقول:[284] وأنا دعوتُ بهم فحاضروا أجمعين".[285]

تفيدنا هذه الفقرة بشيئين مهمين بخصوص مسألة زمان خلق العالم. أولًا، ينكر الفيومي خلق العالم بالمصادفة أو جهلًا أو بلا قصد ومعنى أو بالضرورة (والمقصود نظرية الفيض). ويؤكد أن الباري خلق العالم قصدًا بإرادته وليس رغمًا عنه، بخلاف نظرية الفيض التي توجب خلق الله للعالم بالضرورة لأنّه جوّاد، لذلك يجود الله بإيجاد العالم، وإلاّ لفقد صفة الجود لو لم يفض ليوجد العالم عنه. وكذلك خلافًا للنظريات التي تقول بوجود العالم مصادفةً أو جهلًا.

---

[280] أيوب 33: 4. רוח אל עשתני ונשמת שדי תחיני.

[281] كذا بالمصدر، ترجمة وشرح سفر أيوب للفيومي، ويريد: صنعتني.

[282] المزامير 33: 6. בדבר י' שמים נעשו וברוח פיו.

[283] أيوب 23: 13. והוא באחד ומי ישיבנו ונפשו אותה ויעש.

[284] إشعياء 48: 13. קורא אני אליהם יעמדו יחדיו.

[285] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 92–93.

أما المعنى الثاني والأهم الذي يقوله الفيومي في الفقرة المقتبسة أعلاه، فهو طرحه خلق العالم "دفعة بلا مدّة". والمدّة هي مقدار أو برهة من الزمان قليلًا كان أم كثيرًا،[286] لذلك يقصد الفيومي، في خلق العالم بلا مدّة، خلق العالم بلا أي مقدار كان من الزمان قليله أو كثيره. ومن ناحية أخرى، يؤكد قوله "ولا جزء جزء" ما أكدنا مرارًا من خلق كل الأجزاء مع بعضها البعض دون أن يسبق أو يتأخر شيء على آخر زمانيًا أو علّيةً، لكن مع المعنى الجديد، نعرف أن هذا الخلق لهذه الأجزاء تم بلا زمان.

هذا دليل جيّد ومباشر بشأن مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم، كما أنّه يتّفق وروح العصر الذي ينتمي إليه الفيومي، وينسجم مع الدلالات التي استخدم فيها مفهوم "دفعة واحدة" ومشتقاته الأخرى، ومع ما توصلنا إليه من مفهوم تقسيم الزمان إلى آنات وهمية لا نهاية لها.

لكن على الرغم من كل ذلك، هذه المجادلة ليست كافية حتى يُحسم النقاش لصالح تفسير الخلق دفعة بلا زمان. ولا يزال البحث بحاجة لأدلة أو أسس نظرية تجزم بصحّة ما توصلنا إليه إلى الآن. لسوء الحظ، لا يوجد أي شيء آخر مباشر بخصوص هذه المسألة عند الفيومي، لكن لحسن الحظ يقول الفيومي شيئًا حول مذهبه في الزمان والحركة والطبيعيات. سنحاول فيما يلي تحليل بضعة فقرات يوردها الفيومي بخصوص هذه المسائل، مما قد يساعدنا في تحليل مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم.

---

[286] مادة "مدد"، ابن منظور. *لسان العرب*، مرجع سابق، 3: 400؛ مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، ط4، 858 (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)؛ إسماعيل بن حماد الجوهري. *الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية*، 2: 537، تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1956).

في الزمان

يُعرّف الفيومي الزمان على أنّه **مدّة بقاء الأجسام وتغيّرها** حالًا بعد حال، والتغيّر يعني الحركة، ما يعني أن الأجسام متحرّكة دومًا، ويلازم الزمان هذه الأجسام وحركتها. ينتج عن ذلك أن الزمان، باعتقاده، غير مستقل عن الأجسام، بل هو متأصّل فيها، وهي متحرّكة بالطبع، ولا ينفصل عنها البتة. كذلك، ونستنتج أيضًا أن لا وجود للزمان دون وجود الأجسام، أي أن الزمان لم يسبق جسم العالم، بل وُجد جسم العالم والزمان معًا. فالزمان والأجسام والحركة توجد جميعها معًا، بمعنى لزوم التكافؤ الذي سبق أن أوردناه حسب أرسطو، أي أن وجود أحدهم يعني لزوم وجود الآخرَين. لا يوجد أحد هذه الأشياء الثلاثة دون الآخر، لكن ولا واحد من هذه الأشياء الثلاثة علّة للأخرَيْن، بل لثلاثتها علّة واحدة خارجة عنها.

ويُبرهن على هذا الافتراض من خلال قول الفيومي إن من يجهل تعريف الزمان فقط "**يظنّ أنه شيء خارج عن الفلك**".[287] كما يُجيب الفيومي عمّن يتساءل عن سبب عدم خلق الباري للعالم قبل الوقت الذي خلق به العالم فيقول: "وإنْ قال ولمَ لَم يخلقها قبل هذا الوقت؟ قلنا: **لم يكن وقت فيسئل عنه**".[288] نحصل من خلال إجابات الفيومي ناصعة الوضوح على برهان وازن بشأن اعتقاده بعدم وجود زمان قبل خلق العالم، أي أن الزمان وجد معًا مع جسم العالم.

يقول الفيومي في معرض ردّه على من يفترض جسميّة الخالق، ومن يومئ إليها من خلال نسب الكم أو الكيف أو الزمان أو المكان إلى الباري، قائلًا معترضًا:

---

[287] المرجع السابق، 74.

[288] المرجع السابق، 75.

وآخرون يسومون تصويره في أوهامهم جسمًا، وآخرون لا يفصحون بتجسيمه لكنهم يطالبون له الكمية أو كيفية أو مكان أو زمان أو ما أشبه ذلك. فمطالباتهم هذه هي المطالبة بالجسم بعينها، **إذ هذه الأوصاف هي معاني الجسم**، فقدّمت هذه المقدمة لأزيل موهوماتهم، وأريح النفس من مؤونتها، وأحقّق أنَّ كون معنى الباري في غاية اللطف هي صحّته، ووجودنا له بعقولنا أدقّ من كلّ معلوم هي حقيقته.[289]

يوسع الفيومي النقاش في هذه الفقرة، فيتّضح أن اعتقاد الزمان مختصًّا بالموجودات المجسّمة فقط ليس مقصورًا على ذلك. بل إن الخالق، منزّهٌ عن الزمان، كما المكان[290] والكم والكيف وغيرها من المقولات العشر الأرسطية التي تشوب الأجسام لا غير، والخالق ليس بجسم كما يؤكد الفيومي. وبما أنّ الخالق لا جسمي، يبطل نسب كم أو كيف أو زمان أو مكان إليه ولأفعاله لأنها من أعراض الأجسام فقط. ونفهم الآن الأسس التي يستند إليها الفيومي في رفضه لوجود زمان قبل خلق العالم، فوجود زمان قبل خلق العالم يدل على عددٍ من الأمور المهمّة. وجود زمان قبل الخلق يعني أن الزمان قديمٌ كما الخالق، وهذا يخالف فكرة التوحيد. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ وجود زمان يعني أن الله يفعل بالضرورة في الزمان. ثم إن وجود الزمان يقتضي لزومًا أن الباري مجسّم، لأن الزمان لا يشوب إلاّ الأجسام، والأجسام مُحدثة، إذن الله مُحدث وليس بقديم؛ ومن هنا فهو ليس الخالق.

---

[289] المرجع السابق، 80.

[290] يقوم الفيومي بتعريف المكان ويقول في هذا الصدد: "لا يجوز أن يحتاج الخالق إلى مكان يكون فيه من جهات، أولاً لأنه خالق كلّ مكان، وأيضًا لأنه لم يزل وحده وليس مكان، فليس ينتقل بسبب خلقه للمكان، وأيضًا لأن المحتاج إلى المكان هو الجسم الذي يشغل ما لاقاه وماسّه فيكون كلّ واحد من المتماسّين مكانًا للآخر وهذا ممتنع من الخالق، وهذا الذي تقول الأنبياء إنه في السَّماء على طريق التعظيم والإجلال إذ السَّماء عندنا أرفع شيء علمناه" (المرجع السابق، 106).

يصف الفيومي في الفقرة أعلاه توجّهين متباينين، أحدهما يُصوّر الله جسمًا ويُصرّح بذلك جهارًا، والآخر لا يُصرّح بذلك مباشرةً، وإنما يومئ إلى اعتقاده بجسمية الباري من خلال نسبه إليه مقولات الكم والكيف والحركة والزمان وغيرها من المقولات. ومن ينسب هذه المقولات إلى الله إنما يومئ إلى جسميته، لأن المقولات أو المحمولات ما هي إلاّ "**معاني الجسم**"، على حد تعبير الفيومي. فيستطرد قائلًا: "**وأما الذين لم يطالبوا بإثباته جسمًا، لكنّهم طالبوا بأن تكون له حركة، أو سكون، أو غضب، أو رضا، أو ما أشبه ذلك، فقد طالبوا بكونه جسمًا على الحقيقة بطريق المعنى لا بطريق اللفظ**".[291] لذلك يُنكر الفيومي كلا المذهبين لأن الله أدق من أن يكون مُجسّمًا. وبعد أن برهن على مذهبه بالعقل، يقول الفيومي إن النقل كذلك يؤكد أن الباري لا يشبه شيئًا من الموجودات، أي أن الله ليس جسّمًا.[292]

وعلى الرغم من إنكار الفيومي إمكانية نسب أي محمول (مقولة) إلى الباري علّة كل الموجودات بما فيها التغير، فإنّه يؤكد ذلك مباشرة بقوله: "**الغير والتغاير إنما تكون في الأجسام والأعراض، وأما خالق الأجسام والأعراض فمرتفع عنه كلّ غير وتغيير**".[293] يريد الفيومي أن الباري لا يمكن أن يتغيّر (يتحرّك) لأن الحركة من أعراض الأجسام فقط.

يناقش الفيومي كل مقولة من المقولات العشر على حدة، وينفي نسبها إلى الله واحدة واحدة بالأدلة والبراهين، حتى يصل إلى مقولات الزمان والفعل. فيقول إنّ الباري خالق الزمان، ولا يجوز أن ينطبق عليه ما يخلقه،

---

[291] المرجع السابق، 82.

[292] المرجع السابق، 82–83.

[293] المرجع السابق، 89.

والزمان أحد هذه المخلوقات التي يوجدها الخالق لتفعل فعلها في المخلوقات لا في الخالق. فالزمان يعني وجود حركة، لأن "الزمان إنما هو مدّة بقاء الأجسام"، والحركة تعني وجود أجسام، والله منزّه عن الجسمية.[294]

إنّ وجود الزمان يفترض وجود حركة، وبما أن الخالق لا يتحرّك، بمعنى لا يتغيّر، لأنه ليس مجسمًّا ولأنه أزلي، لذلك لا ينطبق عليه الزمان. ثم، إن الله كاملٌ، وتفترض الحركة أنّه ناقص، والله القديم كامل لا يتبدّل ولا يتغيّر، لأن من خصائص القديم الثبات، ولأنه تام مسبقًا بالضرورة. ويستند استنتاج الفيومي إلى تعريف أرسطو بالحركة كما ذكرناه مسبقًا، والذي يفترضها انتقال ما بالقوة إلى الفعل، أي من الضعف إلى الكمال، لذلك ينفي الفيومي الحركة عن الخالق الكامل مسبقًا والأزلي غير المتغيّر. فإن ثبت الزمان والحركة على الله، فهو ليس بقديم لأنّه متحرّك، وليس بكاملٍ لأنّه ناقص، وليس الخالق لأنّه فقد أهم ما يميّز العلّة الأولى عن المعلولات.[295]

فيميّز الفيومي بين الفاعل المجسّم والفاعل غير المجسّم. يحتاج الفاعل المجسّم إلى مادة ليوجد منها وحركة وزمان ومكان يوجد فيهما، إلى جانب بقية مقولات أرسطو. إلاّ أنّ الخالق بخلقه للعالم لا يعني ذلك أنّه جسم، لأن الجسم يحتاج أن يتحرّك حتى يفعل غيره من الموجودات، لكن الله قديم ولا يتغيّر بخلقه المخلوقات، فهو غير مجسّم. كما أن الله مستغنٍ كذلك عن الحاجة إلى مادة يوجِد منها الموجودات، فسبيل فعله أن يريد ويكون ما يريد دون حركة وزمان ولا مادة.[296] يروم الفيومي لغاية أن مَن يحتاج زمان وحركة ومكان ليفعل –

---

[294] يقول الفيومي حرفيًا: "وعلى الزمان لا يجوز أن يكون للخالق زمان من أجل أنه خالق كلّ زمان، ولأنه لم يزل وحده وليس زمان فليس يجوز أن ينقله الزمان ويغيّره، ولأنَّ الزمان إنما هو مدّة بقاء الأجسام فالذي ليس بجسم فالزمان والبقاء مرفوعان عنه. وإنْ نحن وصفناه ببقاء وثبات فإنما ذلك تقريب على ما قدّمنا" (المرجع السابق، 106–107).

[295] سنناقش هذه المسألة المهمة بعناية في الفصل الأخير المخصص لبحث مصادر مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم.

[296] المرجع السابق، 79–82.

وهو الجسم – يحتاج إلى مادة يوجد منها الأشياء، لكن الله المنزّه عن كل تلك المقولات لا يحتاج لمادة يوجد منها الموجودات.

يطرح الفيومي مسألة فعل الله، ويفسرّها بشكل مزدوج، ويميّز بين فعل الله وفعل المخلوقات حتى يلتف على المفهوم الأرسطي للفعل. فيبيّن أن فعل الله مختلف عن فعل المخلوقات إذ إنّ الفعل، حسب أرسطو، منسوب إلى الأجسام حصرًا. يقوم الفيومي عبر ذلك باستحداث تمايز بين فعل الخالق وفعل المخلوقات المجسّمة، ويبيّن هذا التمايز بين الخالق والمخلوقات في موضع آخر في سياق نقاشه حول أسباب وقوع الشُبهات والالتباس في علوم بني البشر، فيقول:

> إنَّ كونَهُم مخلوقين هو بذاته أوجبَ لهم التشبّه والتخييل، وذلك أنَّهم **لمَّا كانوا محتاجين برسم الخُلقة في كلِّ فعل يفعلونه إلى مدَّة من الزَّمان يتمّ فيها فعلهم جزءًا بعد جزء**، كان العِلمُ الذي هو أحد الأفعال مُحتاجًا إلى مثل ذلك لا محالة. فأَوَّل ما تبتدئ علومهم لهم تبتدئ من أشياء مجتمعة مشكلة مشبَّهة، فلا يزالوا بقوَّة العقل التي فيهم **يصفّونها ويخلِّصونها في مدّة من الزَّمان**، حتّى تزول عنهم الشُبَه، ويخلص لهم الخالص غير مشارك لشيء من الشكِّ. وكما أنَّ لكلّ صناعة من صنائعهم أجزاء إنْ هم قطعوا عملهم قبل إتمامها لم تتم تلك الصناعة، كالزراعة والبناء والنَّسج وسائر الصَّنائع التي إنّما تتم بصبر صانعها إلى آخرها، **كذلك صناعة العِلم تحتاجُ أنْ تبتدئ من أوَّلها، ويُسايَر معها فصلاً فصلاً إلى آخرها.**[297]

يفرض الفيومي هنا، كما يتّضح، تمايزًا ما بين أفعال الخالق وأفعال المخلوقات، فنجده ينسب سبب وجود الشُبهات والالتباس في علوم الناس، كمثال على أفعال الإنسان، لكونهم مخلوقين (مُحدثين)، بمعنى أن ذلك

[297] المرجع السابق، 7–8.

ناجم عن طبيعة كونهم مخلوقين. على عكس القِدم، فإن كل فعل يفعله الإنسان يحتاج لمدة من الزمان لتحقيقه، وكذلك يتم بالتدريج جزءًا تلو الآخر، وهما الصفتان المميزتان لأفعال الإنسان. وبما أن الإنسان يحتاج لمدّة، فإن الشُبهات والضلال تكون حصيلة ذلك إذا لم يعتمد الإنسان النظر والاستدلال حتى آخر خطوة من خطوات الفعل بشكلٍ دقيق.

إن كان فعل المخلوق يتحقّق من خلال تقسيمه واعتماد جزء بعد جزء وبمدّة زمانية، فإن أفعال الخالق لا تشوبها شائبة من شوائب الزمان والتدرّج. وهذا يتّفق مع نظرية الفيومي في الطبيعيات، وفي الزمان تحديدًا، التي نرسم معالمها في هذا الفصل. ويتّفق ذلك مع ما توصّلنا إليه بشأن الخلق دفعة لا في مدّة ولا جزء جزء.

ثُم يستطرد الفيومي في الإنسان: "بل لا يجوز أن يكون فعل من أفعاله **دفعة** يرفع الشُبَه، فيخرج عن رسم المخلوقين وهو مخلوق".[298] يقصد الفيومي بذلك أن الشُبهات التي يقع بها الإنسان الناتجة عن الفعل الزماني المتدرّج هي بفعل طبيعة المخلوقات المفطورة عليها، ولا يمكن للخليقة الخروج عن هذه الطبيعة بحيث تتمكّن من الفعل دفعة بلا شُبهات ولا تدرّج. تعزّز هذه الجملة القصيرة النتائج التي توصلنا إليها حتى هذه المرحلة بشكل كبير، فنفي الفيومي لإمكانية أن يفعل الإنسان "دفعة" لأن الزمان والحركة وغيرها من المقولات متأصلات فيه، يؤكد أن الخلق دفعة يعني بلا زمان ولا مادة ولا تدرّج.

يستطرد الفيومي بقوله في المسألة ويقول:

> ومَن لم يحل بهذا ذنبه على ربِّه لكنَّه تمنَّى أنْ يجعله الله يعلم علمًا لا شُبهة معه، فإنَّما سأل أنْ يجعله ربَّه شبيهًا به، **لأنَّ الذي يعلم بلا سبب هو خالق الكلّ تبارك وتقدَّس، وعلى ما سنُبيِّن في**

[298] المرجع السابق، 11.

ما يُستأنف، وأمَّا سائر الخلق فلا يمكن علمهم إلاَّ بسبب، وهو الطَّلب والنَّظر المحتاجون إلى مُدد كما وصفنا، فهم من أوَّل أنَّ تلك المُدد إلى آخرها في شُبَه على ما شرحنا. والمَحمودون هم الصَّابرون إلى أنْ يخلِّصوا الفضَّة من الزِّيف.[299]

يُريد الفيومي، من يطلب أن يعلم العلم اليقين من دون شُبهات، إنما يطلب أن يكون شبيه الخالق، لأن الخالق وحده يعلم بلا شبهات، ولأنه وحده يعلم بلا سبب، لذلك فإنه لا يحتاج لمدّة ولا حركة ولا مادة ولا تدريج. في مقابل المخلوقات التي تعلم بسبب، وهو الطلب والمعرفة والاستدلال، وهي عمليات تحتاج إلى مدد زمانية وحركة وتغيير ومادة وتتأتّى بالتدريج فقط، في حين يفعل الخالق بلا سبب لأنه هو سبب كل شيء، فلا يشوب فعله الزمان.

في الخلاصة، يذهب الفيومي قائلًا بوجود أجسام طبيعيات من ناحية، وروحانيات أو إلهيات من ناحية أخرى. الأجسام لها أعراض تتطبع بها، ولا تتطبع بها الإلهيات. الأجسام حادثة بالضرورة (معلولات)، وعلّتها خارجة عنها، وهي الباري موجد كل الموجودات. تحدث في الموجودات الجسمية أعراض من الزمان والمكان والحركة والكيف والكم والفعل والانفعال وغيرها، بخلاف الموجودات اللامجسّمة، مثل الباري، التي لا تشوبها أي شائبة من أعراض الأجسام. تتصف الأجسام بالحركة والفعل والزمان والمكان والكم والكيف وغيرها، في حين أهمّ ما يميّز الباري عن خلقه هو القِدم والكمال والتنزّه عن الجسمية والمقولات العشرة.

وفقًا لذلك، فإنّ الزمان ما هو إلاّ عرض للأجسام، وهو مدّة بقاء الأجسام وتغيّرها من حال إلى أخرى، أي بوجود الجسم يبدأ زمانه، وبوجود جسم العالم يبدأ الزمان. فالزمان يصاحب الأجسام التي هي بالضرورة

---

[299] المرجع السابق.

متغيّرة بمعنى متحرّكة، لذلك لا يوجد زمان دون وجود الأجسام التي هي مُتحرّكة بالضرورة. والباري غير المجسّم منزّهٌ عن الزمان، كما هو منزّه عن الحركة وباقي المحمولات، ولا يوجب وجوده وجود هذه الأعراض.

تقطع هذه الأسس النظرية الشك باليقين في مذهب الفيومي بشأن الزمان، ولكن هل من شأن ذلك أن يفسّر لنا مذهبه في مسألة الزمان في خلق العالم كذلك؟ إذا أضفنا ما جاء أعلاه على ما جاء هنا بشأن المبادئ الفلسفية لتعريف الزمان والمقولات العشر، يمكن أن يكون ذلك برهانًا ساطعًا يشهد على ما توصلنا إليه في الفصل السابق بأن الفيومي يعتقد بخلق العالم دفعةً بلا زمان ولا جزء جزء. ومن خلال الفصل السابق، نلاحظ أن شيئًا لم يكن مؤكدًا بخصوص مقصد الفيومي بالخلق دفعة واحدة، وإن وجدنا جملة يتيمة تقول ذلك صراحةً، فإنّ خلاصة الفيومي بفساد نسب الزمان إلى الباري يبرهن على قول الفيومي المبهم بخلق العالم بلا زمان.

تفسير الأيام الستة

أوضحنا أعلاه مذهب الفيومي القائل بخلق العالم دفعة واحدة بلا زمان، ولكن بقيت بعض الإشكاليات الأخرى التي تشكّل تحديًا لمذهب الفيومي، وتحتاج لإجابات حتى يُمكن الركون تمامًا إلى ما توصلنا إليه من نتائج. تتمثّل أولى هذه الإشكاليات الملحّة في تصريح ظاهر النصوص الدينية القائلة بالخلق الزماني على امتداد مدّة مقدارها ستة أيام. لأن الفيومي رجل دين ومؤمن يهودي، ومذهب الخلق في ستة أيام من العقائد الإبراهيمية الأساسية، فعلينا تبيان الآلية التي يجعل الفيومي يفسّر فيها هذا التناقض بين الخلق دفعة واحدة بلا زمان من ناحية، وبين ما تنص عليه النصوص المقدسة بكل جلاء.

تأخذ هذه المسألة عمقًا إشكاليًا وتحديًا عندما نعلم أن الفيومي نفسه يومئ في إحدى الفقرات إلى اعتقاده بمذهب الخلق في زمانٍ مقداره ستة أيام، وذلك حين يقول:

وينبغي أن نعلم ما وجه الحكمة في أن القادر على خلق الكل في طرفة لِمَ خلقه في مدّة من الأيام. فنقول وحكمته فوق ذلك فيه أقوال. منها أنه أراد أن ترتصف بين يدينا الأشياء شيء يتلو شيء، إذ ليس فوق طاقتنا أن نعلمه دفعة. ومنها أنه أراد أن يُعرِّفنا كيف نجزِّئُ العلوم ونبوِّبها أبوابًا حتى ينماز كل قول إلى شكله. ولذلك نزَّل كتابه فصلاً فصلاً ليعطينه مفتاح كيف نتلقَّن العلوم...[300]

بات التناقض الآن صارخًا بين ما أُثبت من اعتناق الفيومي لمذهب الخلق دفعة واحدة بلا زمان من ناحية، وبين فكرة الخلق خلال مدّة زمانية قدرها ستة أيام على التدريج، كما يذكر الفيومي هنا من ناحية أخرى. فهذا المذهب الأخير يقوم على التدرّج الزماني، في حين أن المذهب الأول ينفي الخلق التدريجي الزماني وينقضه تمامًا.

يبدو أن هناك ضرورة ملحّة بالفعل لتفسير تأييد الفيومي لمذهب الخلق الزماني مع أنه في ذات الوقت ينفي هذه الإمكانية مطلقًا، كما اتضح لنا فيما سبق. لكن الحاجة مزدوجة ولا تقتصر على تفسير التناقض، بل لا بُد من تفسير الأيام الستة أيضًا كما وردت في سفر التكوين، لأن الخلق في ستة أيام عقيدة جوهرية في الديانات الإبراهيمية الثلاث التي يعتنق الفيومي إحداها. يتجلّى التناقض على صعيدين، على الصعيد الذاتي

[300] الفيومي، *شرح الفيومي لسفر التكوين*، مرجع سابق، 56، تحرير موشي تسوكر (نيويورك: المدرسة الدينية للحاخامات في أمريكا، 1984).

للفيومي، الذي يبدو وكأنه يناقض نفسه، وعلى صعيد الفيومي كشخصية عقلانية في نفيه عقيدة راسخة وهي عقيدة الخلق في ستة أيام، خصوصًا وأنه شخصية دينية يهودية بارزة بين المجتمعات اليهودية.

لسوء الحظ لا نجد في مصنّفات الفيومي إلاّ جملة واحدة يتيمة فقط، ومقتضبة جدًّا، ترد في كتاب المبادئ، يحاول فيها الفيومي تفسير سبب ورود قصّة الخلق في "ستة أيام" في التوراة. يقول الفيومي في ذلك الموضع: "**القول المرضي، وهو أنَّ كلّ الجواهر والأعراض خُلقت دفعة واحدة، ولكنَّ صاحب الكتاب إنَّما طرق لنا بذلك ليسهل لنا ويرقّينا من شيء إلى شيء، ومصيره سيجمعها ويقول 'وكلّها متعلّقة' (וכולן אדוקין)**".[301]

يبيّن كلام الفيومي هنا أنّ عرض الباري قصّة الخلق في ستّة أيام كان لسببين، أولهما للتسهيل على الناس حتى يتمكّنوا من فهم نشأة العالم، وذلك أن الإنسان، حسب ما أوردنا سابقًا عن الفيومي اعتقاده، لا يمكنه فهم شيء إلاّ على التدرّج، جزء تلو الآخر، ولا يمكنه التعلّم دفعة واحدة برسم الخلقة. ويكمن السبب الثاني، حسب الفيومي، في الغاية التربوية، وتتمثّل في أن الباري يروم بذلك أن يعرِّف الإنسان على طريقة التعلّم، ارتقاءً من الأسفل إلى الأعلى على التدرّج، جزء تلو الآخر، كما هي حال طبيعة الإنسان المتدرّجة في كل فعل، وفي كل تقدّم وتطوّر وارتقاء. لأن طبيعة المخلوقات الارتقاء التدريجي إلى أقصى ما يمكن بلوغه من الكمال، وليس السعي نحو الكمال دفعة واحدة لأنه غير ممكن بتاتًا، والباري يقدّم مذهب الخلق للإنسان خطوة تلو خطوة، كما يصعد الإنسان سلّم المعرفة درجة بعد درجة وفقًا لطبيعته.

---

[301] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 129.

ينسجم تفسير الفيومي هذا مع نص له أوردناه مسبقًا،[302] يقول فيه بوضوح إن وجه الحكمة من قصة الخلق الزماني إنما تعليم الإنسان قصّة الخلق على التدريج، لأن الإنسان لا يمكنه العلم وهضم الأمور دفعة واحدة. وكذلك، أورد الخالق قصة خلق العالم زمانيًا حتى يساعد الإنسان في تعلّم آلية تصنيف وتبويب العلوم وتقسيمها وبنائها تدريجيًا، لأن الإنسان لا سبيل آخر له للعلم إلاّ من خلال التدريج.

ويسعفنا في هذا النقاش منهجية الفيومي في التعامل مع التوراة تفسيرًا وتأويلًا. يفسّر الفيومي بعض الصفات التي قد تنسبها التوراة أو العباد إلى الباري مجازًا، ويؤكّد أن اللغة لا تؤخذ على حرفيتها، بل ينبغي تفسير ما وراء ظاهر الألفاظ. ويطرح الفيومي الكثير من الأمثلة لإثبات مدى الإمكانيات المجازية الكامنة في اللغة. مثلًا، يقول الفيومي إن الزمان مرفوعٌ عن الله، خالق كل زمان، لذلك وصفه بالبقاء مجرّد تقريب ليس أكثر، ولا يؤخذ حرفيًا. وعندما يقول الله إنه سكت على قومه، فمعنى السكوت هنا هو الإمهال. وكذلك الحال بالنسبة لإبصار الباري، فيبيّن الفيومي انتفاء إمكانية رؤية الباري بتاتًا، لكن يُقصد بذلك أن الأنبياء يبصرون نورًا يبثّه الله حتى يسكن الأنبياء إلى أن الكلام الذي يسمعونه من الباري وليس خداعًا. ويتناول الفيومي قبل خلاصة قوله عشرة الألفاظ الجسمانية المستخدمة في عبارات التوراة لوصف أفعال الباري: "رأس" (ראש) و"عين" (עין) و"أُذن" (אוזן) و"كلام" (שפה) و"فم" (פה) و"وجه" (פנים) و"قلب" (לב) و"أمعاء" (מעים) و"يد" (יד) و"رِجل" (רגל)، ويقول:

> فهذه الأقوال وما أشبهها من فعل اللغة واتّساعها توقع كلّ واحدة منها على معنى، وتأويل ذلك ممّا نجده في غير معاني الخالق، فنعلم أنَّ اللغة هكذا حقيقتها، وسبيلها أن تتّسع وتستعير وتمثّل، كما تتّسع وتقول إنَّ السَّماء تنطق كقوله: "السماوات تنطقُ بمجد الله" (השמים מספרים כבוד אל)

[302] المقصود الفقرة أعلاه التي تبدأ بالقول: "وينبغي أن نعلم ما وجه الحكمة ..." (الفيومي، *شرح الفيومي لسفر التكوين*، مرجع سابق، 56).

(المزامير 19: 2)؛[303] وإنَّ البحر يتكلّم كما قال (إشعياء 23: 4)؛ ... وإنَّ الموت يقول (أيوب 28: 22)؛ .... وإنَّ الحجر يسمع لقوله (يشوع 24: 27)؛ ... وإنَّ الجبل تنطق (إشعياء 55: 12)؛ ... وإنَّ اليفاع تلبس (المزامير 65: 13) ... وما أشبه ذلك ما لا يحصى بسرعة.[304]

وفي النهاية يبسط الفيومي خلاصته بهذا الخصوص، فيقول حرفيًا: "**فلا تبادر إلى القطع على لفظة بل اقطع على الأصول المقدّمة واجعل اللفظ مجازًا وتقريبًا كما شرحنا**".[305]

هذا مهم على صعيدين. تتسق هذه المنهجية التأويلية مع كيفية تعاطي الفيومي مع مسألة الزمان في خلق العالم، فكان أن أوّل صريح نصّ التوراة على الخلق في ستّة أيام بطريقة أخرى مجازية، وطرح مذهبًا مغايرًا تمامًا لظاهر النص التوراتي. يقف هذا المنطق التأويلي وراء تغاضي الفيومي عن ظاهر النص التوراتي الذي ينص على الخلق في ستة أيام، ويبرّر طريقة تعاطي الفيومي مع مسألة الخلق. وعلى صعيد آخر، فإن تشديد الفيومي على مبدأ القطع على الأصول لا الفروع، يثبت بطريقة غير مباشرة اعتقاد الفيومي بالخلق دفعة واحدة بلا زمان. فإن كانت الأصول تثبت لا جسمية الله، وعدم جواز نسب المقولات إليه مثل الزمان، فالأصول تقطع، وأي أقوال أخرى تؤول مجازًا. وباختصار فإن الفيومي يفسّر أيام الخلق الستة، حتى هذه المرحلة من البحث، على أنها ترد لأهداف تربوية لمصلحة الإنسان، كما ذكرنا أعلاه، ولكن الخلق بذاته قد تمّ دفعة وبلا زمان.

بهذه العقلية المنطقية حاول الفيومي التوفيق بين الديني والعقلاني، على الرغم من أنه في كتاباته الفلسفية كان فيلسوفًا ومتكلّمًا أكثر مما هو مفسرًا، أو رجل دين تقليديًا. فكان كل تركيزه على إيضاح بنائه الفلسفي

---

[303] اعتمدتُ هنا ترجمة حرفية، لأن ترجمة الفيومي نفسه تعتمد التأويل: "السماوات تدلُّ على كرم الطائق".

[304] الفيومي، *المختار في الأمانات*، مرجع سابق، 100–101.

[305] المرجع السابق، 115.

للعالم الطبيعي والله والخلق وغيرها من المسائل الفلسفية، وفي المقابل همّش قضية الأيام الستة فلم يتناولها بصورة واسعة، وفق الشذرات والنصوص التي وصلتنا، إلاّ بالقدر الذي أوردناها أعلاه.

لكن نظرة أكثر عمقًا تفضي إلى أن النقاش السابق قد يفسّر قول الفيومي المذكور مسبقًا: "القول المرضي، وهو أنَّ كلّ الجواهر والأعراض خُلقت دفعة واحدة، ولكنَّ صاحب الكتاب إنَّما طرق لنا بذلك ليسهل لنا ويرقّينا من شيء إلى شيء، ومصيره سيجمعها ويقول 'وكلّها متعلّقة'".[306] لكنّه لا يفسّر إلى حد كبير قوله: "وينبغي أن نعلم ما وجه الحكمة في أن القادر على خلق الكل في طرفة لِمَ خلقه في مدّة من الأيام".[307]

وبالفعل، فقد حالفنا الحظ في العثور على القطعة الناقصة في مذهب الفيومي بخصوص مسألة الزمان في خلق العالم. لا نجد هذا الجزء في شذرات مصنّفات الفيومي التي وصلتنا، بل وجدناها ضمن أحد نصوص مُتكلّم يهودي آخر، لا يقل دوره في تطوير الكلام والفلسفة اليهودية شأنًا عن دور الفيومي، وقد كان من أبرز المتكلمين اليهود المعاصرين للفيومي. وسوف يساعدنا ما ورد عند هذا المتكلّم في توضيح الحلقة الناقصة التي نبحث عنها حتى يتضح مذهب الفيومي تمامًا.

أصدر يعقوب القرقساني كتابه الموسوم بـ"كتاب الرياض والحدائق" عام 938م، وهو تفسير لسفر التكوين أرفق معه مقدمة منهجية للتفسير. يبدو إلى الآن أنه قد نشر نسختين عن هذا التفسير، الأولى واسعة والأخرى مختصرة. يجادل الباحث برونو كييزا أن النسخة الواسعة مفقودة ووصلتنا منها بضع شذرات قليلة، أما النسخة المختصرة فقد وصلتنا أجزاء كبيرة منها.[308]

---

[306] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 129.

[307] الفيومي، *شرح الفيومي لسفر التكوين*، مرجع سابق، 56.

[308] يُنظر:

وفي متن تفسيره الواسع لسفر التكوين، الذي وصلنا منه شذرتان هامتان إضافيتان نعرضهما في هذا البحث للمرة الأولى، يلمّح فيهما القرقساني إلى مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم. يعرض القرقساني هناك مذهبين في المسألة قيد البحث لم يذكر أصحابهما، ويضيف مساهمته الخاصة.[309] لكن قبل معاينة هاتان الشذرتان، لا بُد من معالجة بعض الأمور.

كان قد ورد في صدر مختصر تفسير القرقساني لسفر التكوين (كتاب الرياض والحدائق)، الذي يجادل برونو كييزا أنه أصلاً مقدّمة للنسخة الأولى (التفسير الموسّع لسفر التكوين)، وليست للجزء الثاني المختصر، ما يلي:

> وقد بيّن داود بن مروان الرقي – المعروف بالمقماص – في تفسير בראשית (سفر التكوين) كتابًا حسنًا، نقله من تفسير السريانيّين، غير أنه لم يستوفِ في مواضع منه جميع ما يحتاج إليه ممّا قصد العقول عليه، وأيضًا فانّه أكثر الهذر والإطناب في مواضع منه أكثر ممّا لم يكن به حاجة إليه. ودوّن غيره أيضًا **من أهل هذا العصر في ذلك كتابًا حسنًا، سلك فيه شبيهًا بما سلكه داود. ونحن نأخذ من كلامهما أحسنه ونضيف إلى ذلك من القول ما نرى أنهما تخلّفا عن ذكره وقصَّرا فيه.**[310]

بصرف النظر إن كان هذا النص جزءًا من الشرح الكبير لسفر التكوين كما يقدّم الكاتب، أم للنسخة المختصرة، يتضح من الفقرة المقتبسة أن مصادر تفسير القرقساني لسفر التكوين تفسيران، يأخذ منهما أحسن ما يرد بهما، حسب رأيه، ويضيف إليهما كذلك حتى يخرج بصيغة تفسيرية خاصة به، وهي التفسير الثالث.

Bruno Chiesa. "A New Fragment of al-Qirqisani Kitab al-Riyad." In *Jewish Quarterly Review*, 78 (1989): 175-185, 175-176.

[309] يعقوب القرقساني. *كتاب الرياض والحدائق*. مخطوط رقم Or.2557، 12 ورقة (المكتبة الوطنية البريطانية، لندن)، 1ب.

[310] Chiesa, "A New Fragment"، مرجع سابق، 184.

ينتمي التفسير الأول المذكور إلى تفسير سرياني قام داود بن مروان المقمّص بنقله إلى العربية؛ أما الثاني فهو للفيومي كما بيّن برونو كييزا؛[311] وأما الثالث فهو للقرقساني نفسه بعد الإضافة والإزالة والتعديل.

من خلال مقارنة المذهب الثاني المذكور الذي نعتقد بأنه للفيومي، وبين ما جاء في مواضع محدّدة في نصوص الفيومي، يتضح لنا أن هذا المذهب هو فعلاً للفيومي. ونطرح المُجادلات التالية في إثبات أن المقصود بالمصدر الثاني، الذي يورده القرقساني دون ذكر الاسم، إنما هو تفسير الفيومي نفسه.

إذا ما ألقينا نظرة فاحصة على النصف الأول من القرن العاشر للميلاد، وهي الفترة التي عاش فيها الفيومي وكذلك القرقساني وقبلهما داود المقمّص وإسحق الإسرائيلي، وظهر فيها نتاجهم الفلسفي، وهي الفترة الزمانية التي احتضنت نشوء الكلام والفلسفة اليهودية، لن نجد أي مذهب فلسفي آخر، إلى جانب المذهب الذي نقله المقمّص ومذهب القرقساني، غير مذهب الفيومي، إذ لم نجد أي أثر في نصوص الإسرائيلي إلى مذهب الخلق والزمان، فيبقى الفيومي. ولا يوجد من هو أبرز من الفيومي على النطاق الفلسفي اليهودي في تلك الحقبة التأسيسية للفلسفة اليهودية، وكان سيكون غريبًا جدًا أن يتجاهله القرقساني. وهذا افتراض نعزّزه على كل الأحوال فيما يلي.

يبني كييزا عملية مقارنة على مستوى الشكل والمفردات وبنية النص بين المذهب غامض المصدر، كما أورده القرقساني في مخطوطات "كتاب الرياض والحدائق" من ناحية، وبين مذهب الفيومي بخصوص الخلق كما أورده الفيومي نفسه في شرحه لسفر التكوين، فوجد تقاربًا كبيرًا يفسّره الكاتب بافتراض أن مذهب الفيومي هو المقصود. وهذا يعزّز تمامًا افتراضنا المسبق بأن القرقساني يقصد الفيومي بالمذهب الثاني.

---

[311] المرجع السابق. يعبّر القرقساني عن هذه الخلاصة كما يظهر هناك في المرجع السابق، 185.

فضلًا عن أن مضامين ما وصلنا من أجزاء تفسير القرقساني الواسع لسفر التكوين يعزّز هذا الادعاء، وذلك لانسجام مضامين مذهب الفيومي بخصوص مسألة الزمان في خلق العالم، كما توصلنا إليه إلى حد كبير، حتى هذه المرحلة، مع مضامين المذهب غير مذكور المصدر الذي يطرحه القرقساني. وهذا الانسجام الفلسفي لا يمكن تفسيره إلاّ إذا افترضنا أن المذهب الثاني الذي يذكره القرقساني يعود للفيومي نفسه.

نعود الآن إلى الشذرتين الجديدتين المنسوبتين إلى التفسير الموسّع للقرقساني. يذكر القرقساني فيهما نفس المصدرين اللذين ذكرهما أعلاه. فيقول إن التفسير الأول لداود المقمّص، ويبقى الثاني مجهول الاسم لأسباب غير معروفة، وهو تفسير الفيومي كما اقترحنا أعلاه.

ينسب القرقساني في الشذرتين القول التالي إلى المذهب الآخر (مذهب الفيومي):

> **وزعم صاحب هذا القول إن العالم بأسره مع جميع ما فيه خُلق معًا أول وهلة وأن الذي أخبر به الكتاب أنه كان [يُحدث][312] في سائر الستة أيام إنما كان ظهور ولم يكون اختراع. قال: وذلك إن القول بأن الباري خلق العالم في ستة أيام قول يوجب عجز إذ كان يدل على أن الصانع محتاج في خلقه إلى مدة يخلق فيها.** [313]

ينسب القرقساني للفيومي، كما نفترض، قوله إن العالم بجميع مركباته ومكوّناته خُلق معًا، بمعنى دفعة واحدة، دون أن يتقدّم جزء على آخر، وفي "أول وهلة"، كما يتّضح لنا من النص المقتبس أعلاه. وهذا فعلاً ما يقوله الفيومي تمامًا، كما لمسنا في عدة مواضع أعلاه. وتجدر الإشارة إلى أن القرقساني، كما يبدو، قد

---

[312] يظهر هناك: وحدث – וחדת (أدخلت التصويب יחדת ليستقيم المعنى، وربما اختلطا على الناسخ الحرفين: ו و י لتقارب شكلهما).

[313] يعقوب القرقساني. *الشرح الكبير لسفر التكوين*. مخطوط Yevr-Arab.I.3143، ومخطوطة Yevr.-Arab.II.201، مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الروسية الوطنية، سانت بطرسبورغ.

استبدل لفظة "آن" إلى "وهلة"، وذلك لأن اللفظة الأولى شائكة وتتمتّع بدلالات فلسفية غير واضحة بالضرورة للجمهور الواسع. ويكمل القرقساني ادعاءه، بأن الأيام الستة وفق صاحب هذا المذهب ما هي إلاّ ظهور الأشياء بعد أن وُجدت معًا في أول وهلة. ويقصد القرقساني أن العالم بكل ما فيه قد خُلق دفعة واحدة في أول وهلة بالقوّة، ولكن وجوده بالفعل استغرق مُدّة زمانية قدرها ستّة أيام. وينسب القرقساني إلى صاحب هذا المذهب (الفيومي) التفسير القائل إنه إذا خلق الباري العالم فعلًا في ستة أيام فهذا دليل على عجزه. وهذا يوضح تحديدًا ما ينقص مذهب الفيومي، فقد توصلنا سابقًا إلى تأكيد الفيومي الخلق دفعة واحدة بلا مدّة، ولكنه يشير في موضع واحد إلى خلق العالم خلال ستة أيام، ومن خلال ما يورده القرقساني عن الفيومي يتّضح أن من الصواب اعتقاد الفيومي بالخلق دفعة واحدة بلا زمان، إلاّ أن ظهور العالم قد استغرق مدّة ستة أيام.

فما قام به الفيومي هو أن دمج بين عقيدة الخلق في ستة أيام، العقيدة التي لا يُمكنه تجاوزها، وبين ما يُمليه عليه عقله والتراث الفلسفي من ناحية أخرى. فخرج بصيغة جديدة ومذهب جديد يؤمن بالخلق بالقوّة دفعة واحدة بلا زمان، وظهور العالم بالفعل على مدار ستّة أيام. لكن ما تزال هذه الصيغة التوفيقية بحاجة لمرجعية تكسب هذا التحليل شرعية قبل عزوها للفيومي. فبالرغم من أنه قد ورد معنا سابقًا ما يؤكد قول الفيومي بالخلق دفعة واحدة بلا زمان في بعض المواضع، والخلق خلال ستة أيام في موضع واحد، إلاّ أننا لا نجد مرجعية لازدواجية الخلق/الظهور في نصوص الفيومي نفسه التي وصلتنا.

بات ملحًا عند هذه المرحلة الرجوع إلى اقتباس مبهم أوردناه عن الفيومي سابقًا ولم نناقش الجانب المبهم منه لعدم وضوحه، وبعد أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه، بات من الضروري نقاش الجانب الآخر من هذا الاقتباس، لعلّه يساهم في استخلاص مذهب الفيومي بدقة. يقول الفيومي: "إنَّ النَّار والهواء والماء والتراب

وكلّ ما فيها من التراكيب والتأليف والتصوير خَلَقَ الحكيم جميعها **دفعة واحدة** ... وعلى ما شرحنا إنَّ عنصر الرِّيح والماء مضمومان إلى الأرض".[314]

يحيلنا الفهم البسيط للاقتباس الأخير إلى أن العناصر الأساسية التي يتركّب منها العالم هي النار والهواء والماء والتراب، وهو ما يؤمن به الفيومي بالفعل وأكّده في العديد من مصنّفاته، مثل الاقتباسات التي أوردناها حتى هذه المرحلة. يشير الفيومي إلى أن جميع التراكيب والصور والتأليفات، التي تشكّل بمجملها جميع الأشياء التي يتركّب منها العالم، وُجدت بالقوّة في هذه العناصر الأربعة مع خلقها. ويُراد به أن الأشياء كلها، أو جسم العالم كله، لم يوجد بالفعل فور إيجاد الباري له بل وُجدت العناصر الأربعة بالفعل، لكن جسم العالم وُجد فيها كامنًا، أي وُجد بالقوّة في العناصر الأربعة، دفعة واحدة.

إن وجود الأشياء بالقوّة في العناصر يعني بالضرورة إمكانية انتقالها من القوّة إلى الفعل، وهذا الانتقال هو بحد ذاته معنى الحركة والتغيير. وبما أن الحركة تحدث في زمان، فإن انتقال الأشياء إلى الوجود الفعلي يتم في زمان. وهذا بالضبط ما يرمي إليه القرقساني بقوله إن انبثاق هذه التراكيب ومكوّنات العالم إنما استغرق مدة زمانية قدرها ستّة أيام بعد أن كانت كامنةً في العناصر الأربعة دفعة واحدة. فقد استغرق ظهور العالم عن العناصر الأربعة ستة أيام، بعد أن وُجدت كامنة مع وجود العناصر الأربعة دفعة واحدة.

في ضوء هذه المعطيات الجديدة التي أوردها القرقساني عن الفيومي، بات مذهب الفيومي أكثر اكتمالًا. فالفيومي يُريد أن العالم صُنع دفعة واحدة بلا مدّة بالقوّة في العناصر الأربعة، ثُم استغرق انتقال العالم إلى الوجود الفعلي مدّة ستة أيام، تحرّك فيها جسم العالم تدريجيًا من القوّة إلى الفعل. فكان "ظهور" العالم، بمعنى انتقاله من القوّة إلى الفعل، استغرق أيامًا ستّة.

---

[314] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 31–32.

لكن الفيومي لا يوضح بتاتًا في أيٍ من مؤلّفاته ما المقصود باليوم، وكيف يستغرق الخلق أيامًا مع أن الشمس والقمر لم توجدا بالقوّة من قبل؟ وتبقى هذه الإشكالية عصيّة على الحل حتى تحقق مزيد من المخطوطات ويعثر على كتب الفيومي الباقية، حينئذٍ قد نجد ما يدل على تفسير الفيومي بهذا الخصوص.

وهذا لا يناقض أبدًا ما توصلنا إليه سابقًا بل يدعمه ويوضح جانبًا هامًا منه. فقد توصلنا سابقًا إلى أن الباري قد خلق العالم دفعة بلا زمان، وما ذكر قصة الخلق خلال ستة أيام إلاّ تسهيلًا وتيسيرًا للإنسان، تماشيًا مع طبيعته التدرجيّة في كل شيء، وتعليمًا له الترتيب وتبويب العلوم كما ورد سابقًا. ولكن الفقرة المقتبسة عند القرقساني والتحليل الأخير يضيفان إلى ما سبق أن خلق العالم دفعة بلا زمان كان بالقوّة، والتحرّك نحو التحقّق الفعلي استغرق مدّة زمانية قدرها ستّة أيام، وأن الباري قد ذكر في قصة الخلق مدّة الظهور، لا الخلق الفعلي، لأن البشر لا يمكنهم استيعاب هذه المعاني اللازمانية.

وكما لاحظنا أثناء مناقشات البحث، لم تساعدنا الأبحاث المعاصرة فيما يخص الفيومي، لأسباب ذكرناها، لكن وقد وصلنا إلى هذه الاستنتاجات، فإننا نجد ما يدعم جزئيًا هذه الفرضية. على الرغم من أن الغالبية العظمى للأدبيات تتخبط بين الخلق بزمان وبغير زمان في نسبها للفيومي، دون أن تبرهن على هذا أو هذا، ودون أي توضيح إضافي. بالرغم من ذلك، استنادًا إلى الفقرة الهامة المذكورة أعلاه "والمذهب التاسع، هو المذهب المرضي ..."، يستنتج مالتر أمرًا مفاجئًا، فيقول: "يرفض الفيومي نظرية الخلق في ستة أيامٍ كاملةً، فلا توجد مراحل سابقة وتالية في عملية الخلق حسب الفيومي، بل **كل شيء وجد بالقوّة دفعة واحدة**. وتشير قصة الخلق التوراتية في ستة أيام إلى التحوّل التدريجي إلى **الوجود بالفعل** فقط".[315] المفاجئ بالأمر هو

[315] Malter, *Saadia Gaon*، مرجع سابق، 188.

استنتاجه الهام هذا استنادًا إلى هذه الفقرة فقط، ولم يقدم الباحث توضيحات أو تفسيرات لكيفية وصوله إلى هذا الاستنتاج.

من المهم التأكيد مرةً أخرى أن الباحث لم يبحث المسألة مستقلةً وإنما كان يعرض في تفاصيل مؤلفات الفيومي وما تتناوله بإيجاز شديد. لذلك لم يقل الكاتب شيئًا آخر يكمل ما اقتبسناه أعلاه، ولم يحاول إثبات هذه الفرضية وتقديم البراهين والشرح المفصّل لها، فقط تطرق إلى المسألة بهذه الجمل القصيرة جدًا. على أية حال، يدعم الجزء الثاني من نظرية مالتر ما توصّلنا إليه من أن الأيام الستة هي مجرد ظهور الموجودات بالفعل، في حين أن الخلق بالقوة تم دفعة بلا زمان. لكن ربّما الاختلاف الطفيف في أننا نقول إن مذهب الفيومي ينص على خلق العناصر الأربعة بالفعل، والعالم بالقوّة كامنًا في هذه العناصر الأربعة، ثم ظهر العالم بالفعل مع مرور الوقت من هذه العناصر. وفي هذا البحث نتقدّم بخطوات في عمق التحليل والعرض والتوثيق عما ذكره مالتر ذكرًا دون أي مناقشة تذكر.

وتبرز الحاجة في هذه المرحلة إلى التدليل على هذا الجزء من النظرية (خلق العالم بالقوّة) التي توصلنا إليها حول مذهب زمان خلق العالم عند الفيومي من خلال نصوص الفيومي نفسه، فإيجاد شيء ما حتى لو كان على قدرٍ من الإيجاز، يدعّم النظرية ويجعلها أكثر متانة. لسوء الحظ أننا عالجنا كافة الأجزاء والجمل التي يتكلم الفيومي فيها حول مسألة خلق العالم، ولا نجد ما يقول بخلق العالم بالقوّة. لكن في ذات الوقت هناك فقرة مهمّة مررنا عليها سابقًا، وهي التي استند إليها مالتر أعلاه، وتبدو إمكانية تحليلها بشكل أفضل في

ضوء المعطيات الجديدة أكثر إمكانية: "**النَّار والهواء والماء والتراب وكلّ ما فيها من التراكيب والتأليف والتصوير خَلَقَ الحكيم جميعها دفعة واحدة**".[316]

يبيّن الفيومي أن النار والهواء والماء والتراب (العناصر الأربعة) خُلقت جميعها دفعة واحدةً، ليس فقط العناصر الأربعة بل أيضًا كل ما كمن فيها، أو وجد بالقوّة فيها، من الأجسام والتراكيب التي تتألف من هذه العناصر. استنادًا إلى الفقرة التي نقلناها عن القرقساني أعلاه، فالمقصود هنا هو أن الله خلق العناصر الأربعة التي يوجد منها جسم العالم دفعة واحدة، وفيه كامنًا جسم العالم بالقوّة، ويكتمل ذلك بظهور جسم العالم التدريجي في ستة أيام.

وفيما يلي الأجزاء المتعلقة مباشرة بمسألة الخلق في الشذرتين الإضافيتين من تفسير القرقساني الموسّع المفقود لسفر التكوين.

القرقساني، شذرتان من الشرح الموسَّع لسفر التكوين – شرح الستة أيام

Yevr-Arab.I.3143

مصدر المخطوطة: مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الروسية الوطنية، سانت بطرسبورغ

42ب، الأسطر 9– 17 – 43ب، الأسطر 1– 17

الورقة 42، الصفحة ب (الأسطر 9– 17)[317]

[316] الفيومي، *كتاب المبادئ*، مرجع سابق، 31–32.

الباب العشرين

في[318] قوله את שמים ואת הארץ (إتْ هَشَمَايِم وإتْ هَآرِتْس – السموات والأرض)

ما معنى את ואת (إتْ وإتْ) إذ كان لو

قال ברא אלהים השמים והארץ (بَرا إلوهيم هَشَمَايِم وهَآرِتْس) لكان

في ذلك مقنع فهل في قوله את ואת (إتْ وإتْ)

فائدة. زعم قوم أنه أراد

بذلك أن يُعرِّفنا أن السماء خُلقت

بجميع ما فيها من الكواكب وكذلك

قوله في الأرض أيضًا ואת (وإتْ) أراد م[319]

الورقة 43، الصفحة أ (الأسطر 1– 17)

[الأرض خُلق معها جميع ما عليها][320]

[من الجماد والنبات والحيوان وأنه]

[لو قال ברא אלהים (بَرا إلوهيم)] השמים (هَشَمَايِم) إنم[ا كان]

[ذلك يدل على] أنه خلق السم[اء فقط]

---

[317] تنويه: استخدمت أنواعًا مختلفة للأقواس، ولكل منهم دلالة معينة. القوسان ( ) – توضيح، ترجمة؛ القوسان المستطيلان **[ ]** – تكملة استنادًا إلى مخطوطة أخرى؛ القوسان المثلثان **< >** – إضافة من جهة المحقّق في مكان ممزّق أو غير واضح؛ القوسان **{ }** – تصويب من جهة المحقّق من دون أن يكون هناك مكان في الأصل للتصويب.

[318] من هنا تشترك مع مخطوطة أخرى هي Yevr.–Arab.II.201، 4ب، السطر 7 حتى 5ب، السطر 6.

[319] المخطوطة Yevr.–Arab.II.201، 4ب، السطر 13: ان

[320] إن جميع ما يظهر بين القوسين المستطيلين يستند إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.–Arab.II.201.

فلمّا قا[ل א[ת (إتْ) كان ذلك ر[اجعًا إلى ما]

قلنا وكذلك في الأرض **[وزعم صاحب]**

هذا القول إن العالم بأسره [مع جميع]

ما فيه خُلق معًا وهلة أول[321] **و[أن]**

الذي أخبر به الكتاب أنه كا[ن يُحدث]

في سائر الس[تة] أيام إنما [كان ظ]هور

ولم يكن اختراعًا. قال وذلك أن

القول بأن الباري خلق العالم في ستة

أيام قول يوجب عجزًا إذ كان يدل على أن

الصانع محتاج في خلقه إلى مدّة يخلق

فيها. وقد غلط قائل هذا غلطًا

بيِّنًا لأن الذي توهّمه من أن طول المدّة

يوجب عجز ليس ذلك كما توهّم لأن ذلك

الورقة، 43، الصفحة ب (الأسطر 1– 17)

[ذلك إنما كان يكون كذلك لو قال إنه لم]

[يقدر على ذلك إلاّ في ستة أيام أو في يومين]

[فأما إذا كان قادرًا على إحدا[ثه في أقل م]ن

[321] وهلة أول] المخطوطة Yevr.–Arab.II.201، 4ب: اول وهله

[طرفة عين] فأما إذا <اختار>[322]

[أن] يخلقه في أيا[م أو في] شه[ور أو في]

[سنين] لم يكن ذلك مما يلزمه فيه

[عجز وذلك] مثل ما أنه قد اخترع [أشياء]

لا من شيء مثل السماوات والأرض

[وخلق] أشياء أُخر من أشياء كالحيوان م[ن]

ال[أرض وآد]م من التراب [و]لو أراد يخلق

جميع ذلك لا من شيء لكان قادرًا على

ذلك فليس لأنه خلق شيئًا من شيء يجب أن

يقال إنه عاجز كذلك ليس لأنه خلق

العالم في مدة يجب أن يُنسب إلى العجز

وأما قوله إنه [أظهره][323] في كل

يوم شيئًا فإنه يُلزمه فيه مثل الذي هرب

منه من أنه لم يُظهِر جميع ذلك في [أول وهلة]

Yevr.-Arab.II.201

[322] إضافة من طرفي في مكان تمزّق.

[323] يظهر هناك: اخلقه (אכ'לאקה)، وقد أدخلت التصويب استنادًا على ما جاء في مخطوط آخر: Yevr.-Arab.II.201, 5أ.

مصدر المخطوطة: مخطوط مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الروسية الوطنية، سانت بطرسبورغ

القرقساني، جزء من الشرح الكبير لسفر التكوين – شرح الستة أيام

5 أوراق

4ب (أسطر 7– 24)

الباب العشرين

في قوله את שמים ואת הארץ (إتْ هَشَمَايِم وإتْ هَآرِتْس – السموات والأرض) ما معنى قوله את ואת (إتْ وإتْ)

إذ كان لو قال ברא אלהים השמים והארץ (بَرا إلوهيم هَشَمَايِم وهَآرِتْس) لكان في ذلك مقنع

فهل في قوله את ואת (إتْ وإتْ) فائدة أم لا.

زعم قول أنه أراد بذلك [أن يُعرِّفنا][324] أن السماء خُلقت بجميع ما

فيها من الكواكب. وكذلك قول في الأرض [أيضًا][325] ואת הארץ (وإتْ هَآرِتْس)

أراد أن الأرض خَلقَ معها جميع ما عليها من الجماد

والنبات والحيوان وأنه لو قال ברא אלהים השמים (بَرا إلوهيم هَشَمَايِم) إنما

---

[324] إضافة استنادًا إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.–Arab.I.3143، 42ب إن جميع ما يظهر بين القوسين المستطيلين يستند إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.–Arab.I.3143

[325] إضافة استنادًا إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.–Arab.I.3143، 42ب

كان يدل على أنه خلق السماء فقط. فلما قال

את (إتْ) كان ذلك راجعًا على ما قلنا. وكذلك في الأرض.

وزعم صاحب هذا القول إن العالم بأسره مع جميع ما

فيه خُلق معًا أول وهلة وأن الذي أخبر به الكتاب أنه

كان [يُحدث][326] **في سائر الستة أيام إنما كان ظهور ولم يكون**

اختراع. قال وذلك إن القول بأن الباري خلق الـ

عالم في ستة أيام قول يوجب عجز إذ كان يدل على أن **الصانع**

محتاج في خلقه إلى مدة يخلق فيها. وقد غلط قائل

هذا غلطًا بيِّنًا. لأن الذي توهّمه من [أن][327] طول المدَّة يوجب عجز

ليس ذلك كما توهّم لأن ذلك إنما كان يكون كذلك لو

5أ (الأسطر 1– 24)

قال إنه لم يقدر على ذلك إلاّ في ستة أيام أو في يومين

---

[326] يظهر هناك: وحدث (أدخلت التصويب ليستقيم المعنى)

[327] إضافة استنادًا إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.-Arab.I.3143، 43أ

فأما إذا كان قادرًا على إحداثه في أقل من طرفة عين

ثُم اختار أن يخلقه في ستة أيام أو في شهور أو في سنين

لم يكن ذلك مما يلزمه فيه عجز. وذلك مثل ما أنه

قد اخترع أشياء لا من شيء مثل السماوات والأرض وخلق

أشياء أُخر من أشياء كالحيوان من الأرض وآدم من التراب

ولو أراد يخلق جميع ذلك لا من شيء لكان قادرًا على

ذلك. فليس لأنه خلق شيئًا [من شيء][328] يجب أن يقال إنه

عاجز. كذلك ليس لأنه خلق العالم في مدة يجب أن يكون عاجز

أو [أن][329] ينسب إلى العجز. وأما قوله إنه أظهر في كل يوم شيئًا

فإنه يلزمه فيه مثل الذي هرب منه من أنه لم لم[330] يظهر

جميع ذلك في أو وهلة. فإن كان الاختراع في ستة

أيام يوجب العجز كذلك الإظهار في ستة أيام يوجب العجز

ولا فرق على أن هذا القول أيضًا يؤول إلى الإلحاد إذ

---

[328] يظهر هناك: من لا شيء، وقد أدخلت تصويبًا استنادًا إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.-Arab.I.3143، 43ب

[329] إضافة استنادًا إلى ما جاء في المخطوطة Yevr.-Arab.I.3143، 43ب

[330] لم لم، كذلك بالأصل، ويريد: لم

كان يوجب قدم الجوهر. وذلك أنه إن كان قول الكتاب

في الخامس ויברא אלהים את התנינים (وبرا إلوهيم إتْ هتنينيم/ وخلق الله التنانين) وقوله في السادس

ויברא אלהים את האדם (وبرا إلوهيم إتْ هأدم/ وخلق الله آدم) لا يدل على الاختراع وإنما المقصود

به في الإظهار. فكذلك يجوز أن يكون قوله أيضًا في اليوم الـ

أول בראשית ברא אלהים (بريشيت بَرا إلوهيم/ في البداية خلق الله) ليس يدل على الخلق والاختراع

وإنما معناه إظهار. فتكون السماوات والأرض قد

كانتا أع{نـ}ي[331] أنهما موجودة وإنما أُظهِرت في اليوم الأول

وهذا غاية المحال. فالعالم خُلق في ستة أيام لا محالة

على ما شرح الكتاب وبيَّن في غير موضع وخلق في كل يوم

منها ما ذكره في ذلك اليوم.

الحفر في أركيولوجيا مذهب الفيومي

يُعد الإنسان وليد عصره وشروطه التاريخية، والفيومي جزءٌ من هذه السُنّة، وقد شكّل الوسط السياسي والثقافي والاجتماعي والشروط التاريخية التي ظهر فيها تربة خصبة، طوّر في سياقها مذاهبه في مختلف المسائل.

[331] يظهر هناك: اعي، وقد أدخلت تصويبًا ليستقيم المعنى.

فقد استقى الفيومي مفاهيمه وتصوّراته الدينية والفلسفية الأوّلية عن السابقين، من ناحية هو رجل دين يهودي يؤمن بحُدوث العالم، ووجود خالق أوحد سبب كل الوجود، ومن ناحية أخرى هو متكلّم وفيلسوف انبرى في قراءة النصوص الفلسفية. تأثر الفيومي أيّما تأثر بالتراث الفلسفي والديني النقلي السائد بشكلٍ عام، وفي بناء مذهبه بخصوص زمان خلق العالم بشكلٍ خاص. فما كان من الفيومي إلاّ أن عمل في عقلنة مسألة حُدوث العالم باستخدام أهم الأدوات الفلسفية الدارجة، وبصياغة أخرى، عمد إلى مصالحة شقي العقل والنقل الموروثان عنده بتفسير الدين بطريقة عقلانية.

لكن يجدر بالباحث عدم تغليب الشروط التاريخية على خصوصية الشخصية المبحوثة، وذاتيتها الفاعلة، وإبداعها الخاص. فقد هيّأت الشروط التاريخية الفيومي للحصول على هذا الكم والنوع من المعرفة، وهو بدوره استفاد منها، فحصّلها وهضمها، وأضاف عليها، فخرج تحديدًا في موضوع بحثنا بمذهب أصيل في بعض جوانبه، مغايرٍ لسلفه المتكلمين والفلاسفة. ويُحسب للفيومي على كل حال الإقدام والطموح والموهبة الخاصة لمجرّد أنّه انخرط في سيرورة العقلنة اليهودية من بداياتها المبكرة. فإن كان السياق الواسع (الإسلامي) دخل في هذه التجربة على نطاق واسع، فإن سياق الفيومي الأصغر، وهو السياق اليهودي، كان لا يزال متشنجًا بعض الشيء ومتنافرًا والعقل، وهذا يجعل الفيومي طلائعيًا بحق في هذا المضمار. ولكن، كل ذلك لا يلغي حقيقة أنه كان يستعين غالبًا بمقولات ترد في نقاشات الحاخامات السابقين، التوراة الشفوية، لدعم أطروحاته التي تعارض ظاهر النص التوراتي. بوصفه قائدًا لطائفة يهودية كبيرة، وكونه متكلمًا يهودي، كان حريصًا

الفيومي على إسناد طروحاته بجمل توراتية ونقاشات ترد في التوراة الشفوية، وإن كان يعيد تأويلها من جديد بحيث تستقيم مع طروحاته.[332]

عند البحث عن المصادر التي تأثر بها الفيومي في مذهبه في الطبيعيات وخلق العالم، نجد أن مصادر التأثير النظرية هي مصادر فلسفية وكلامية إسلامية ويونانية بالأساس. وبخصوص مسألة الخلق تحديدًا، فإن الفيومي يبني صرحًا نظريًا متكاملًا ينتمي في بنيته ومضامينه وعمقه ومبادئه إلى الحقل الفلسفي، ولكنه مع ذلك يبدو، على صعيد بناء نصوصه ونقاشاته، متكلمًا. فهو يستند إلى مبادئ أرسطية بالأساس، ولكنه كمتكلّم يقوم بتوفيقها مع الإيمان الديني بكل إبداع وأصالة. وبعبارات أخرى، يستخدم الفيومي ما نهله من معين الفلسفة اليونانية، وصياغاتها الإسلامية، إضافة إلى الكلام المعتزلي، وأدواتهما ومفاهيمهما في تقويم العقائد الإيمانية النقلية اليهودية تماشيًا مع "روح العصر".

سنحاول في هذا الفصل التنقيب عن أهم المصادر المباشرة التي قد تأثر بها الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم، وسنضطر إلى شمل بعض الجوانب الأخرى من مذهبه في الطبيعيات بقدر ما لها علاقة بالموضوع، وذلك بغيةَ فهم سياقات تطوّر فكرة الخلق دفعة بلا زمان تحديدًا، والعوامل التي دفعت إلى هذه الصيغة الفريدة من ناحية أخرى، وأخيرًا حتى نفهم إضافة الفيومي بهذا الخصوص واختلافه عن الآخرين. سنحفر في طبقات المعرفة ذات العلاقة بمذهب الفيومي حتى نفهم أصوله وجذوره المعرفية والتاريخية.

قبل الخوض في ذلك، ولفهم المسألة بشكل أعمق، فإننا نقسّم المسائل التي تخص مسألة الزمان في خلق العالم عند الفيومي إلى قسمين: القسم الأول عَقَدي متعلّق بوجود خالق أحدث العالم دفعة واحدة بلا زمان،

---

[332] يُنظر، بصورة خاصة: حجاي بن شمّاي، "الأدب المدراشي الربّاني في تفسيرات الراب سعاديا غاؤون – استمرار وتجديد،" في: *مشروع قائد: قراءات في التراث الفكري والتفسيري للراب سعاديا غاؤون*، 336–373 (القدس: دار النشر بياليك، 2015). [بالعبرية]

وتحمل هذه المقولة الجوانب الآتية: العالم مُحدث، يوجد خالق أحدث العالم، الخالق قديم، تمت عملية الخلق دفعة بلا زمان (الجانب الديني الميتافيزيقي). والقسم الثاني هو عبارة عن تصوّرات فلسفية حول الطبيعة، بما هي جسم العالم، وما يلزمه بالضرورة من حركة وزمان ومكان وكم وكيف، تعارض القِدم والحركة، كمال العلّة الأولى، تعريف الحركة والزمان والمكان، الطبيعة مبدأ الحركة، وغيرها من المبادئ الفلسفية (العالم الطبيعي الفلسفي).

لا يجانب الصواب من يخمّن انسجامًا كبيرًا بين مذهب الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم، وبين ما نعلمه عن مذهب النظّام الذي قال بالخلق دفعة واحدة، وكمون الأشياء وظهورها بالتدرّج. يبدو أن مذهب النظّام والفيومي قريبان من بعضهما البعض في هذا الجانب، لكن وبسبب غياب أي شيء آخر حول مذهب النظّام، فضلًا عن عدم وصول مؤلفاته حتى يُمكن العودة إليها، يصعب الجزم بخصوص مذهبه. ولهذه الندرة حول النظّام، لا يُمكننا إجراء تحليل في المضمون حتى تُحسم مسألة تأثر الفيومي المباشر به أم لا إلاّ جزافًا، باستثناء بعض الاصطلاحات القليلة، كتعبير "دفعة". قد يحمل المستقبل أي تغير، إذا ما عثر على أي نصوص باقية للنظّام، لكن حتى ذلك الحين لا يمكن الربط بينهما.

أما الماتريدي فمن الظاهر أنّه ينتمي إلى مدرسة أخرى مغايرة تمامًا لمذهب الفيومي الفلسفي. فالماتريدي ينتمي إلى الكلام الأشعري، ويؤمن بالخلق في زمان مقداره ستة أيام، بصرف النظر عن طبيعة اليوم المذكور. أضف إلى ذلك أن الماتريدي، على ما يبدو، لم يعتمد مناهج الفلاسفة اليونانيّين بشكل مباشر، بل هو أقرب إلى المتكلّم منه إلى الفيلسوف، ولا نجد أي جزء من أجزاء مذهب الفيومي قريبة من مذهب الماتريدي.

في حين أن الفارابي، وإن كان يؤمن بالخلق دفعة بلا زمان، فهو محسوب على مدرسة الفيضيّين، وليس على مدرسة الخلق. والفيومي بعيد جدًا في مذهبه عن هذه المدرسة، ولا يبدي أي علامة قد تحسبه على هذه المدرسة. لذلك، لا يُمكن أن يكون الفيومي قد تأثر بشكلٍ مباشر بالفارابي ومذهبه، ولكنه بالضرورة كان منكشفًا لنشاطه الفكري والفلسفي إذ عاشا في الفترة الزمنية نفسها وتشاركا نفس المدينة.

وكذلك حال إخوان الصفاء، الذين يُعدون من أتباع مذهب الفيض الأفلاطوني المُحدث، وفي الوقت ذاته يؤمنون بالخلق الزماني الذي استمر على مدار آلاف السنين. وعلى المنوال نفسه، لا يبدِ الفيومي أي شيء حتى يُصنّف إخوان الصفاء ضمن المؤثرين المباشرين في فكره وفلسفته. هذا إن كانت رسائل إخوان الصفاء، والحركة نفسها، شائعة بالفعل قبل وفاة الفيومي.

وإذا ما عدنا إلى عرضنا السابق للمذاهب الفلسفية التي تعود إلى القرن التاسع والنصف الأول من القرن العاشر للميلاد، فإنّ مذهب الكندي في الطبيعيات والخلق هو الأكثر قربًا من مذهب الفيومي كمحتوى، فضلًا عن كونه الأكثر رسوخًا وتأثيرًا في تلك المرحلة الزمانية. تُعد مضامين فلسفة الفيومي منسجمة بشكل كبير مع مذهب الكندي، ولا بد أنه تأثر بفلسفة الكندي عندما صاغ مذهبه الفلسفي بخصوص خلق العالم. وهذا ليس بالأمر المستهجن على الإطلاق، فقد كان الفيومي، على النطاق الجغرافي، مقيم في الحاضرة الأغنى ثقافة في بغداد، وعاش عقودًا قليلة بعد وفاة الكندي الفيلسوف المسلم الأول وذي الأثر العظيم، إلى جانب هيمنة الكندي على المشهد الفكري عمومًا في تلك الفترة.

عاش الكندي في سياق مناخ فكري حيوي وغني بالمعارف، في الوقت الذي شهدت فيه الترجمة عن اليونانية أوجًا غير مسبوقة في مدينة بغداد. وكان على اتصال مباشر مع المترجمين الأوائل، ويقرأ الكتب المنقولة عن اليونانية إلى العربية من مختلف الحقول المعرفية، وتبحّر في شتى العلوم، كما كان يشارك في العديد من

المجالس الجدلية والمناظرات الفكرية. ونتيجة سعة علمه ونشاطه العلمي، فقد تمتّع بحظوة كبيرة لدى الخلفاء العباسيّين. وإن سنحت الظروف التاريخية والحركة الثقافية النشطة، التي عاش الكندي بين ظهرانيها، له الغوص في غمار العلم والمعرفة، لم يهدر الفرصة بل استغلها جيدًا بشكل لم يسبقه فيه أحد من العرب والمسلمين من قبل. وقد ساعد الكندي في الوصول إلى هذه المكانة العلمية ما أتاحته له مكانة أبيه منذ الصغر من إمكانية الحصول على تعليم منظّم، شأنه شأن الأثرياء والولاة، وذلك قبل أن يشب على العلم ويغادر إلى مدينة الثقافة والعلم، مدينة بغداد، حتى يكمل مسيرته العلمية.[333]

يقوم مذهب الكندي في الفلسفة الأولى على تقسيم الوجود إلى ما هو طبيعي، وما هو فوق الطبيعي. فأما الوجود الطبيعي، فهو الأجسام التي تتشكّل من الجوهر (مادة، هيولي)، وهذه الطبيعيات متحرّكة بالضرورة، الطبيعة مبدأ حركتها، ووجودها كان عن علّة خارجة عنها. أما الوجود الآخر، فهو وجود الإلهيات فوق الطبيعية، وبما أنها فوق الطبيعة علّة الحركة فهي غير متحرّكة، وكذلك تتصف باللاجسمية لأنها ليست ذي هيولي كالطبيعيات، وأخيرًا هي علّة الوجود الطبيعي (المعلولات).[334]

يؤكّد الكندي على أن بعض الملحدين ينكرون حدوث السماوات والأرض لاعتقادهم أن الباري يخلق في زمان، ويقيسون في ذلك على أنفسهم، إذ يحتاج العمل الأعظم لمدّة أطول. ويستنتج هؤلاء القوم أن حدوث السماء العظيمة جدًا يحتاج مدّة طويلة جدًا، لا بُد أن الخالق لم يكن ليتمكّن من خلقها. فيرد الكندي في قوله إن الباري لا يحتاج في فعله إلى زمان، فالباري مختلف عن البشر؛ إن كان البشر يحتاجون إلى مادة ليجدوا منها الأشياء، فإن الباري يوجد "أيس من ليس"، الموجود من اللاموجود. فمن يحتاج إلى طينة في فعله

---

[333] الكندي، *رسائل الكندي*، مرجع سابق، 1: 7–9، 27 (تصدير).

[334] المرجع السابق، 1: 110–111.

يحتاج مددًا وزمانًا، لكن الله لا يحتاج طينة في عمله، لذلك فإنه يبدع الأشياء لا من شيء بلا زمان عندما يشاء.[335]

يكمل الكندي مذهبه في التفريق بين فعل البشر وفعل الخالق، وهذا مهمّ جدًا في سياق تتبع أصل مذهب الفيومي، فيميّز بين الفعل الحقّ الأول وهو فعل الخالق الفاعل الحقّ، وبين الفعل الحق الثاني وهو في الحقيقة أثر المؤثِّر في المؤثَّر به. الفعل الحق الأول، الذي يختص به الباري هو "تأييس الأيسات عن ليس"، ويعني إيجاد الموجودات لا من شيء، ويُسمى هذا الفعل بالإبداع. فاعل الفعل الأول (الإبداع) هو الباري، وهو الفاعل الحق، ويفعل دون أن ينفعل هو نفسه، أي دون أن يتأثّر عندما يفعل. في حين يُطلق على فاعل الفعل الثاني مجازًا اسم الفاعل، وهو فاعل مجازًا، لأنّه منفعل[336] بالحقيقة، وهذه حال كافة المعلولات المنفعلة عن العلّة الأولى (الباري)، والمنفعلة كذلك عن بعضها البعض من خلال الأثر.[337] الباري إذن هو العلّة

---

[335] يقول الكندي: "ثم قال لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات، **لما ظنوا من مدة زمان خلقها قياسًا على أفعال البشر**، إذ كان عندهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل البشر، فكان عندهم أعظم المحسوسات أطولها زمانًا في العمل- إنه، جل ثناؤه، **لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان**، لأنه جعل "هو" من "لا هو"؛ فإن من بلغت قدرته أن يعمل أجرامًا لا من أجرام، فأخرج أيس من ليس، فليس يحتاج، إذ هو قادر على العمل من لا طينة، أن يعمل في زمان؛ لأنه، إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة، كان فعل من لا يحتاج في فعل ما يفعل إلى طينة لا يحتاج إلى زمان- 'إنما أمره إذا أراد شيئًا، أن يقول له: كن فيكون'، أي إنما يريد، فيكون مع إرادته ما أراد، جل ثناؤه وتعالت أسماؤه عن ظنون الكافرين" (المرجع السابق، 1: 375).

[336] المنفعل هو ما يقبل الأثر من المؤثر والصور، على حد تعريف جابر بن حيّان، ونعرف أن الأثر هو صورة، والصورة هي مركّب من مركّبات المجسّمات. يُنظر: جابر بن حيّان. "رسالة في الحدود"، في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*. 163- 186، 184. تحقيق عبد الأمير الأعسم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989).

[337] الأثر هو النتيجة أو الانطباع (الإحساس) الحاصل من شيء هو المؤثِّر. يُنظر: رينهارت دوزي. *تكملة المعاجم العربية*، 1: 83. ترجمة وتعليق محمد سليم النعيمي (بغداد: وزارة الثقافة والفنون، 1978-2001)؛ الجرجاني، *معجم التعريفات*، مرجع سابق، 11.

الأولى لجميع الموجودات، بتوسّط أم بغير توسّط، لأنه لا ينفعل مع فعله بتاتًا، لكن الفرق في أنه يفعل المنفعل الأول (المعلول الأول) بلا توسّط، وما يليه يبدعها بتوسّط المنفعلات التي أوجدها مسبقًا.[338]

وإذا كان الزمان (أو المدة حسب الكندي، إذ يستخدم تعبير المدة بنفس معنى الزمان، كالفيومي) ليس إلاّ عدد الحركة، والحركة هي حركة الجسم، فلا يوجد جسم إلاّ ويتحرّك بزمان، فإن عدم وجود زمان يعني عدم وجود حركة وجسم، ووجود الجسم يعني ضرورةً وجود حركة وزمان. ولا يمكن أن يسبق وجود الأجسام أي من الحركة والزمان، فكلها توجد معًا، بعضها مع بعض، الجسم والحركة والزمان. فوجود الجسم يفترض وجود حركة وزمان، والحركة والزمان لا يسكنان إلاّ الأجسام، وعلى ذلك لا توجد هذه الثلاثة إلا سويةً. وبما أنّ الجسم له نهاية، والحركة كذلك، والأعراض الأخرى، فلا بُد أنّ كل مجسّم وما يشوبه من أعراض لها نهاية، أي أنها ليست أزلية بل مُحدثة.[339]

خلاصة القول، يعتقد الكندي أن وجود الأجسام (الأجرام عنده) يعني بالضرورة وجود الحركة والزمان، ولا توجد واحدة من هذه إلاّ بوجود الأخريين، لأنها جميعًا توجد معًا وتفنى معًا، ولا يجوز وجود إحداها دون الأخريين. ويستنتج أن هذه الثلاثة متناهية، لأن الزمان متناهٍ بسبب الوصول إلى زمانٍ معلوم، ولو لم يصل الزمان إلى الحاضر المعلوم لكان لا متناهيًا، لكنه وصل وهذا يدل أنه متناهي، وإن كان كذلك فالأجرام والحركة متناهيين أيضًا، أي لهذه الثلاثة بداية ونهاية، وبعبارات أخرى، فإنها محدثة وليست أزلية.

يقول الفيومي كلامًا مشابهًا جدًا لما يرد عن الكندي بخصوص الفرق بين الباري والمُحدث، والزمان، والجسم، والحركة، ويصل الفيومي، وفق النصوص التي وصلتنا، إلى النتائج نفسها التي يتوصل إليها الكندي. يصل

---

[338] حول مسألة الفاعل، كتب الكندي رسالة كاملة لكنها صغيرة حول الموضوع تُسمى "الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز" (يُنظر: الكندي، *رسائل الكندي*، مرجع سابق، 1: 182–184).

[339] المرجع السابق، جزء 1، ص 117–120.

الكندي إلى الخلاصة المنطقية للمقدمات النظرية التي يقترحها، كما يعتنقها الفيومي كذلك، فيقول إن العالم وُجد دفعة واحدةً بلا زمان. ولا يبدُ مستغربًا الافتراض بأن الفيومي قد اطلع على رسائل الكندي وتأثر بها كثيرًا. ولعل شهرة فيلسوف العرب ومكانته في تلك المرحلة على وجه الخصوص، والتقارب الزماني والمكاني بين الرجلين، ولربما اتفاق روح فلسفة الكندي مع أصول فرقة المعتزلة وتقاربه الفكري مع مذهبهم،[340] هذا وفي أذهاننا أن الفيومي بوصفه مفكرًا ومتكلمًا يُصنف ضمن مدرسة الكلام الوحيدة التي كانت رائدة في حينه (المعتزلة)، تفسّر جزءًا من تأثر الفيومي بالكندي كثيرًا.

لكن الفيومي تميّز عن الكندي بشكلٍ أساس في الجزئية المتعلقة بخلق العالم دفعة بالقوّة، وظهور العالم الفعلي بالتدريج خلال ستّة أيام. على الرغم من أن الكندي يذهب مذهبه في الخلق دفعة بلا زمان، فالفيومي يبدو أكثر تصالحًا مع العقيدة الدينية، ولم يشأ أو يتمكّن من تجاوزها دون أن يؤولها في أدنى تقدير. وقد يعود ذلك إلى أن الكندي يستمد مرجعيته وشرعيته من الخلفاء مباشرةً، ما يمنحه شعور بالطمأنينة، أما الفيومي فيستمد شرعيته ومكانته وسلطته من جمهوره اليهودي، لذلك لا يمكنه معارضة النص الديني السائد وإنما التوفيق بين العقل والنقل على أقصى حد.

يرجع مذهب الكندي، ومن بعده الفيومي، في الطبيعيات (الجانب الفلسفي من المذهب) إلى فلسفة أرسطو بالتحديد. ولا يتعارض ذلك مع ما وصلت إليه الأبحاث المعاصرة التي تؤكد إطّلاع الكندي على أعمال أرسطو. فها هو أبو ريدة في تصديره لرسائل الكندي يؤكد أنّ الكندي ألمّ جيدًا بأعمال أرسطو وعرف مؤلفاته

---

[340] يدعي عبد الهادي أبو ريدة أن الفيومي قريب فكريًا من المدرسة الاعتزالية، وقد ألّف في أصول المعتزلة، وما يؤكد هذا التقارب هو الحظوة التي حظي بها من الخلفاء العباسيّين من المأمون والمعتصم حتى بداية عصر المتوكل اعتزالي النزعة، والذين لما كانوا قد قدّروه ومنحوه هذه المكانة والثقة الكبيرة لولا اتفاقه مع أهم أصولهم الفكرية، فضلًا عن وجود ذكر لبعض مصنفاته في أصول المعتزلة وهو ما لم يصلنا شيء منه. المرجع السابق 1: 9، 27–28 (تصدير). كذلك، يُنظر:
Peter Adamson. "Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom." In *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003): 45-77.

المختلفة وأدرك النصوص الأرسطية، بل وصنّفها في رسائله، مما يدل أنّه على اطلاع واسع على فلسفة أرسطو،[341] علمًا بأنه لم يتقن اللغة اليونانية كما ذكر أعلاه. لقد تأثر فيلسوف العرب الأول بفلسفة أرسطو، وجعلها في صدارة الفكر الفلسفي الإسلامي اللاحق، فكان له الدور الأكثر ريادية بخصوص إعادة إنتاج الفلسفة اليونانية بصورتها العربية والإسلامية.

يبسط أرسطو نظريته في الطبيعيات بتبيانه أن الطبيعة هي مبدأ الحركة، أي أن الطبيعيات متحرّكات بالضرورة، والطبيعيات هي الأجسام البسيطة (النار والهواء والماء والتربة) وما يتركّب عنها من نبات وحيوان وغيرها من المركّبات والأجسام الطبيعية.[342] وبما أن هذه الأجسام الطبيعية تتميّز بالحركة، فإن الحركة – التغيّر – على وجوهٍ عدّة، إما في الجوهر أو الزمان أو المكان أو الكيف أو الكم وغيرها من مقولات أرسطو. فإن التغير في الجوهر مثل التغير من العدم إلى الخلقة، والتغير في الكيف مثل الانتقال من الأبيض إلى الأسود، والتغير في الكم مثل الانتقال من الكمال إلى النقص، وفي النقلة أو المكان مثل التغير من الأعلى للأسفل (الخفة والثقل)، أي أن كل تغير على ضربين من المتضادات.[343]

أما بخصوص تعريفه للحركة، يعتقد أرسطو أنّ الحركة هي خروج ما هو بالقوّة إلى الفعل حتى يتحقّق الكمال وينفذ ما هو بالقوّة فتنتهي الحركة. وحتى يتضح مفهوم أرسطو، نطرح مثالًا مبسطًا، إن الماء موجود بالقوّة في الجليد، وحين تسنح الظروف يجعل الجليد يذوب فيخرّج ما هو بالقوّة وهو الماء حتى يصير موجودًا بالفعل، أثناء هذا الخروج حتى نهاية ما هو بالقوّة، يُسمى بالحركة. لأن الجليد قويٌ على الماء، وكماله في

---

[341] المرجع السابق، 1: 80 (18–13) (تصدير).

[342] يقول أرسطو حرفيًا: "والأشياء التي نقول فيها إنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء) – فإنّا نقول في هذه وما أشبهها إنها بالطبيعة." يُنظر: أرسطوطاليس، *الطبيعة*، مرجع سابق، 1: 78.

[343] المرجع السابق، 1: 168–170.

تغيّره إلى الماء. فالمتحرّك يتحرّك فيصبح أكثر كمالًا في انتقاله من القوّة إلى الفعل، أي أنّ المتحرّك ناقص وفي الحركة كماله بما هو متحرّك على حد تعبير أرسطو. وهذا التغير يكون بين ضربي التناقضات التي أشرنا إليها أعلاه، فالتغير هو انتقال من ضد إلى ضد.[344]

ومن هنا، يمكن فهم حرص الفيومي، ومن قبله الكندي، على القول إن الخالق لا يتحرّك، لأنّ الحركة هي للأجسام الناقصة بالضرورة. فالباري الكامل غير المجسّم بالضرورة، وعلّة كل الأشياء بالضرورة، لا يحتاج الحركة ولا يتحرّك، لأنه تام عند هؤلاء الفلاسفة ولا ينقصه شيء. وهذا مبدأ مهم يجب أن نبقيه في أذهاننا أثناء تحليلنا للصياغة الفريدة المتعلق بالخلق دفعة بلا زمان.

أما بخصوص الزمان، فيعتقد أرسطو أنّ الزمان يتألف مما كان (لم يعد موجودًا) ومما سيكون (وليس كائنًا بعد)، لذلك قال بعدم وجود أجزاء للزمان. فإن بعض أجزاء الزمان، كما يؤكد أرسطو، كان وانقضى (الماضي)، والبعض الآخر ليس قائمًا بعد (المستقبل). أما "الآن" (حاما باليونانية، ἅμα، الحاضر) التي تفصل الماضي عن المستقبل ليست بجزء من الزمان، وليست موجودة، فالزمان لا ينقسم إلى آنات.[345] وهذا تحديدًا ما وجدناه عند الفيومي كذلك، ولكن الفيومي أضاف إلى أنه بالرغم من أن تقسيم الزمان إلى آنات محال، إلاّ أنه اعتقد بإمكانية فعل ذلك بالوهم فقط، كما أوضحنا أعلاه.

ويستطرد أرسطو قائلًا إن الزمان لا يخلو من الحركة، وذلك أن الإحساس بالحركة يقترن بالزمان، والإحساس بالزمان يقترن بالحركة. بما أن الحركة انتقال من شيء إلى شيء، فهناك متقدّم ومتأخر، إن كان المتقدّم والمتأخر في زمان فهما حركة، وبمقدار ما هما حركة فقد كانا في زمان، إذن كل حركة فهي ضمن إطار

---

[344] المرجع السابق، 1: 171، 178، 184.

[345] المرجع السابق، 1: 404-406.

زماني. فالحركة والزمان متلازمان، يوجدان معًا، فمتى وجدت الحركة وجد الزمان، لأنّ الزمان عدد حركة الجسم بما هو متقدّم ومتأخر، ومتى وجد الجسم وجدت الحركة والزمان بالضرورة. لكن الفرق يكمن في أن الزمان لا يوجد كذلك إلاّ بوجود النفس التي تعد التقدّم والتأخر بالزمان بما هو عدّاد للحركة.[346]

ويبيّن أرسطو أن جميع المذاهب تقر بوجود الحركة بوصفها مفهومًا مرجعيًا يقوم عليه كل ما هو طبيعي. والحركة هي "فعل ما من شأنه أن يتحرّك بما شأنه أن يتحرّك"، على حد تعبير أرسطو، فما من شأنه أن يغير أماكنه يجب ضرورةً أن يكون شأنه النقلة من مكان لآخر، وما من شأنه الإحراق وجب ضرورةً أن يكون من شأنه الإحراق، بمعنى أن ما يتحرّك ما هو بالإمكان أن يتحرّك. فشرط الحركة أن يكون الشيء ممكن الحركة وقابلًا لها قبل أن يتحرّك.[347]

وقد يسهل على القارئ ملاحظة مدى تقارب هذه الأقوال مع ما ذهب إليه الكندي، ثم الفيومي، في الزمان والحركة والأجسام (في الطبيعيات). لكن هذا الأمر ليس بجديد، بل من البديهي أن الفيومي وقبله الكندي قد تأثر بمفاهيم أرسطو حول الطبيعة إلى حد بعيد، وهي الأفكار التي كانت سائدة آنذاك. لكن الكندي والفيومي كلاهما من أتباع ديانات توحيدية تؤمن بحدوث العالم بفعل علّة أزلية الوجود وهي الباري تعالى. وفي هذا تحديدًا يتناقض الكندي والفيومي مع خلاصات أرسطو في أصل العالم، والقائلة بقدم العالم والحركة والزمان.[348] فكان أن وافق الكندي والفيومي على توصيف أرسطو في الطبيعة ومفاهيمه الأساسية، لكن

---

[346] المرجع السابق، 1: 415، 418–419، 432، 471–474.

[347] المرجع السابق، 2: 801–805.

[348] المرجع السابق، 2: 811–815. يصل أرسطو إلى استنتاجه بشأن قِدم الحركة، وبالتالي قِدم الأجسام والزمان، من خلال المجادلة التالية. بما أن المحرِّك لا بُد أنه مسبقًا كان من شأنه أن يتحرّك، أو أنه ممكن الحركة، فإمّا أنه من شأنه أن يتحرّك منذ الأزل، أو أنّه صُيِّر من شأنه التحريك والتحرّك. وإن صُيِّر كذلك، أي أن يتحرّك، أو حتى أن يسكن بما هو (السكون) عدم الحركة، فلكل ذلك سبب، وهو أنه قد تقدّم جعل الشيء من شأنه أن يتحرّك أو من شأنه أن يسكن. فحركة الشيء أو سكون قد سبقها تغير وهو جعل الشيء من

اختلفا معه حول أصل الطبيعة والعالم (الميتافيزيقيا والجانب العقدي)، فوّفقوا توصيف أرسطو مع ما يعتقدون به من وجود خالق قديم أوجد الطبيعة المحدثة بالضرورة.

ومع ذلك، فإن الشق الآخر (العقدي) المتعلق بأصل العالم الذي نظّر له الفيومي وقبله الكندي فلسفيًا، ممثلًا بمذهب الخلق دفعة بلا زمان، وكذلك التأصيلات الفلسفية لوجود خالق منزّه عن الحركة والزمان والمكان، غامضة المنابت. ولا يمكن أن يكون الفيومي والكندي من قبله قد بنيا مذهبًا متكاملًا في حُدوث العالم عن الباري تعالى بتأثير مباشر فقط من الكتب المقدّسة للديانات التوحيدية الثلاث. إذ لا تحمل الكتب المقدّسة أكثر من مجرّد تصوّرات بسيطة غير فلسفية حول خلق وأصل العالم. فمن أين جيء ببعض البراهين والمبادئ التي فلسفت فكرة الخلق ووجود الباري (العلّة الأولى) غير المتحرّك ونقد أفكار أرسطو في تحدٍ للمذاهب الفلسفية السائدة؟

يرد بالفعل تأصيلًا فلسفيًا متكاملًا في نصوص الفيومي والكندي حول العلّة الأولى (الخالق) وصفاته وطريقة فعله. هذا يؤكد بأنّ لهذه التصوّرات الفلسفية جذورًا أعمق لا تعود في أصالتها إلى التصوّرات الدينية اليهودية والإسلامية النقلية، فهذا غير وارد بمكان. فقد كان اعتقادهم في وجود خالق قديم أوجد العالم دفعة بلا زمان بحاجة لتأصيل فلسفي حتى يوازي الشق الآخر الوصفي للطبيعيات المنقول عن أرسطو، حتى يمكن صياغة نظرية فلسفية متكاملة.

شأنه أن يتغيّر أو يسكن. وكذلك حال النهايات، فلا يكون كفّ الشيء عن أن يتحرّك، إلا بأن يسبقه كفّ الشيء عن أن يكون ممكن التحرّك. فيكفّ الشيء عن أن يكون من شأنه أن يتغير بحركة، ثم لاحقًا حركة أخرى تكفّ الشيء عن أن يتحرّك. وينتج أن كل إفساد لشيء ما (عكس كون شيء) هو حركة، فإفساد حركة العالم يعني حركة أخرى موجودة أفسدت حركة العالم، فلم تفسد الحركة، ثم إن لكل حركة محرِّك، فإن حركة الإفساد يقف خلفها محرِّك أفسد حركة الشيء، وهذا يعني وجود حركة ومحرِّك بعد الإفساد إلى ما لا نهاية. لذلك يستنتج أرسطو أن الحركة أزلية ولا يُمكن أن تكون مُحدثة. يُنظر: المرجع السابق، 2: 801–815.

والمقصود بذلك، إن الكلام في المفاهيم الأرسطية في الطبيعيات يفضي في شقه الآخر إلى الاعتقاد بقدم الأجسام والحركة والزمان، لكن هؤلاء الفلاسفة المؤمنين يعتنقون تفسيرات أرسطو في الطبيعة ويرفضون ما يترتّب عليها ميتافيزيقيًا. وحتى يمكنهم الوقوف على أصول الطبيعيات كما يطرحها أرسطو دون إكمال الاستنتاجات إلى آخرها، عليهم إكمالها بالطريقة الفلسفية نفسها بشكل مذهبٍ فلسفيٍ متين، وإلاّ كان على هؤلاء الفلاسفة المؤمنين أن يسلموا بفلسفة أرسطو كاملةً، وهو ما يرفضونه تمامًا، لأن أساس ذلك التنازل عن الاعتقاد بخالق قديم. فإن تأثر هؤلاء الفلاسفة بأرسطو في تعريف الزمان والحركة والأجسام الطبيعية وأنساق علاقتها مع بعضها بعضًا، لكنهم رفضوا جزئية أزلية هذه الطبيعيات، ودمجوا عقيدة حدوث العالم ووجود خالق أوحد أوجد الموجودات مع هذه المفاهيم في صياغة فلسفية متينة، فلا بُد من وجود بعض الجذور الأقدم لهذه الصياغة.

وبالفعل، فقد وجد هؤلاء الفلاسفة ضالتهم في الأفلاطونية المُحدثة العربية[349] التي كانت قد قطعت شوطًا كبيرًا في التوفيق بين الديانات التوحيدية من ناحية، والفلسفة اليونانية من ناحية أخرى، في الجانب الميتافيزيقي، تحديدًا فيما يتعلّق بوجود خالق أوحد أوجد الموجودات وهو في القِدم. والأفلاطونية المحدثة

---

[349] ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد مجموعة مؤلفات شكّلت ما يُسمى الأفلاطونية المُحدثة العربية، وهذه الكتب كانت "أثولوجيا أرسطوطاليس" (كتاب الربوبية) و"الشيخ اليوناني" و"رسالة في العالم الإلهي" وكلها عبارة عن مقتطفات من الأجزاء الرابع والخامس والسادس من "تاسوعات أفلوطين" التي كتبها وعلّق عليها تلميذه فرفوريوس الصوري (روما، ت. 305م) نقلًا عن مذهب معلمه أفلوطين (ت. 270م). هذا من جانب، وظهر في ذات الفترة كتاب "الخير المحض" أو "كتاب العلل" وهو ترجمة وتفسير لعدد من ادعاءات وافتراضات برقلس في كتابه "عناصر الثيولوجيا"، وبذلك شكّلت نصوص أفلوطين وفرفوريوس الصوري وبرقلس مذهبًا فلسفيًا أُطلق عليه لاحقًا في العصر الحديث الأفلاطونية المُحدثة، واختلفت هذه الترجمات العربية عن النصوص الأصلية فكانت تصالحية مع العقائد الإبراهيمية. يُنظر: *أفلوطين عند العرب*، 2، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955). وسيرة أفلوطين، في *تاسوعات أفلوطين*. ترجمة فريد جبر (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997). و"تصدير عام"، في: *الأفلاطونية المحدثة عند العرب*، 6، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المنشورات، 1977)؛ "Chase, "Creation in Islam، مرجع سابق؛
Michael Chase. "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity." In *ΣΧΟΛΗ: A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition*, 5(2) (2011): 111-173.

العربية هو النسخة التوفيقية (مع العقيدة الدينية) لمذهب الأفلاطونية المحدثة اليونانية الذي أسّسه الفيلسوف أفلوطين.[350]

يروي مايكل شاس أنّ مذهب الخلق دفعة واحدة يعود إلى النُصوص الأفلاطونية المحدثة العربية (المترجمة عن اليونانية) التي نُقلت عن الأعمال الأفلاطونية المحدثة اليونانية. لكنّها لم تكن ترجمة بحتة بل تضمّنت نوعًا من التأويل للنصوص اليونانية الأصلية، تأويلات توفيقية متأثرة على ما يبدو بفلسفة يحيى النحوي[351] التوفيقية، فكانت نصوصًا مهذّبة لتتوافق والعقائد الإيمانية للديانات التوحيدية. فنقل الكندي هذه الصيغة في خلق العالم عن هذه الأعمال المنقولة إلى العربية، وأخذها عنه لاحقًا عدد من الفلاسفة المسلمين واليهود. أما في كيفية خروج الأفلاطونية المحدثة العربية بهذه الصيغة، فسنوضحه في الفقرات القادمة.

---

[350] يُعد أفلوطين مؤسس مذهب الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، أحد أبرز المذاهب الفلسفية اليونانية، وأحد أكثر المذاهب تأثيرًا في العصور الوسطى. وُلد أفلوطين في الإسكندرية عام 204م، بدأ تعلّم قواعد اللغة منذ صغره، لكنه انصرف إلى تعلّم الفلسفة على يد أمّونيوس في سن الثامنة والعشرين. برع أفلوطين في الفلسفة وحصل على معرفة موسوعية. انتقل إلى أنطاليا ثم إلى روما بسبب خسارة بلاده في حربها ضد الفرس. كتب أفلوطين أربعًا وخمسين مقالة (جمعت في كتابه التاسوعات) حرّرها بناءً على طلبه تلمذيه فرفوريوس الصّوري لأن نظره لا يسمح له بإمكانية تحرير ومراجعة ما يكتب. قسّم فرفوريوس مقالات أفلوطين في تاسوعات، كل تاسوع يشتمل على تسعة من المواضيع التي يناقشها الفيلسوف أفلوطين. يُنظر: الصور، فرفوريوس. "في حياة أفلوطين وتصنيف مؤلفاته،" في *تاسوعات أفلوطين*، مرجع سابق، 1-46.

[351] يُعد يحيى النحوي المعروف إنجليزيًا بـ John Philoponus فيلسوفًا ومتكلمًا مسيحيًا مؤثرًا، عاش بين حوالي 490-570م، ويُطلق عليه، فضلًا عن النحوي، يحيى الإسكندري. كان النحوي فيلسوفًا أصيلًا ومفكرًا محسوبًا على الأفلاطونية المُحدثة في القرن السادس للميلاد. على الرغم من ذيع صيت النحوي بسبب كتاباته النقدية ضد مؤلفات ومذهب أرسطو في الطبيعيات، إلا أنّه ألّف في المنطق والنحو والكوزمولوجيا والثيولوجيا والفضاء وغيرها من الحقول. جاء النحوي في وقت كان فيه التوتر بين العقائد المسيحية والتعاليم اليونانية "الوثنية" على أشده، ويظهر ذلك من خلال اجتهاد النحوي في تفسير العقيدة على نحو عقلاني. كان النحوي شديد التأثير في أتباع الديانات التوحيدية، فتأثر به الفلاسفة المسلمون واليهود لاحقًا خصوصًا وأنّه كتب ضد أزلية العالم الذي قال به أرسطو. يُنظر:
Christian Wildberg. "John Philoponus." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007 (available at: https://plato.stanford.edu/entries/philoponus/).

يُوجز شاس أهم مبادئ الأفلاطونية المُحدثة بقوله إنّ نصوص برقلس (أثينا، ت. 485م)[352] الأصلية في الإغريقية تعتقد بوجود علّة أولى، ومن أهم خواصها الجود. ولأنها كذلك، لا بد أن تفيض لتوجد غيرها من الموجودات بالضرورة، ولا يمكن أن يحصل خلاف ذلك، فالخلق هو النشاط الضروري الذي لا يمكن للعلّة الأولى الجوّادة أن تمتنع عنه منذ وجودها في القِدم. وينطوي على ذلك القول بصدور العالم عن الخالق (كما يطلق فلاسفة الديانات الثلاث على العلّة الأولى للموجودات) دائمًا وباستمرار منذ وجود الخالق في الأزل، أي أن العالم أزليٌ كذلك كالعلّة الأولى، وليس مُحدث.

كما وينسب برقلس إلى العلّة الأولى إضافةً إلى الجود – القِدم والثبات (لا تحرّك، لا تبدّل، لا تغيُّر)، وما لا يتحرّك لا يفعل في زمان، وكُل ما يصدر عن قديم لا يتحرّك، فهو قديم غير متحرّك. وتناقض هذه النظرية، حسب برقلس، قول الديانات التوحيدية في أنّ الخالق خصّص أيامًا مُحدّدة للخلق، لأن ذلك يُناقض أهم خواصه وهي الجود، وإلاّ ماذا كان يفعل قبل خلق العالم؟ حسب برقلس إما أن تصدر العلّة الأولى العالم باستمرار منذ الأزل أو لا تصدره بالمرة.

إذًا يصدر عن العلّة الأولى، في الأفلاطونية المحدثة، العالم منذ القدم دون زمان وبلا حركة، كما تصدر الأشعة عن الشمس، وبما أنّ العلّة الأولى لا تتحرّك فلا يُمكنها تخصيص أوقات مُحدّدة للخلق، كما تفترض

---

[352] وُلد برقلس عام 412 للميلاد في مدينة القسطنطينية (إسطنبول حاليًا)، إلا أنّ عائلته انتقلت إلى مدينتهم الأصل على الساحل الجنوبي لما يُسمى بتركيا حاليًا، وترعرع هناك. أرسله والده إلى الإسكندرية ليتعلم الخطابة والقانون، لكن مع مرور الوقت باتت دراسة الفلسفة في أثينا أحد أهم طموحاته. سرعان ما ذهب برقلس إلى أثينا، ودرس الفلسفة ليل نهار بلا كلل ولا ملل، وكان باديًا للعيان من خلال طروحاته ومؤلفاته مدى براعته وأهمّيته الفكرية. وكانت ذروة هذا المجهود في استلام برقلس لأهم وأبرز مدرسة فلسفية في ذلك الزمان في عام 437م وهي أكاديمية أفلاطون. كرّس برقلس حياته للبحث والفلسفة فلم يتزوج بسبب ذلك، كما أنه كان واسع العلم وغزير الإنتاج. توفي برقلس عام 485 للميلاد في أثينا وكان من أواخر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة اللامعين. كتب برقلس الكثير من المؤلفات إلا أن أهمّها على الإطلاق كتاب "عناصر الثيولوجيا." تُرجمت أجزاء من الكتاب إلى العربية وكان شديد التأثير على الفلاسفة المسلمين. يُنظر:
Radek Chlup. *Proclus: An Introduction*. 9-44 (New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press, 2012).

الديانات التوحيدية بتخصيص ستة أيام للخلق. لأن ذلك يعني تغيّر العلّة الأولى من الامتناع عن إصدار العالم، إلى إصدار العالم، ثم إلى الامتناع عن ذلك، وهذا يجعل العلّة الأولى متغيّرة غير قديمة فتنتفي الصفة المميزة للعلّة الأولى، لذلك إما أن يصدر العالم باستمرار، أو، لا يصدر بتاتًا، لأن الخالق لا يتغيّر تبعًا لبرقلس. ومن ناحية أخرى، فإن الخلق في أيام مُحدّدة يُناقض مبدأ الجود، الخاصية الأهم للعلّة الأولى، المبدأ الذي بمقتضاه يصدر العالم بالضرورة عن الباري منذ وجوده في القدم، لأن ذلك يعني بالضرورة امتناع الخالق عن إصدار العالم منذ الأزل، وتأجيل خلق العالم إلى وقت ما، ثم الامتناع مرة أخرى، وهو مذهب فاسد وفقًا للأفلاطونية المحدثة.

أما بشأن لماذا لا تتحرّك العلّة الأولى، يجيب برقلس، الذي يعتنق مذهب أرسطو في الحركة، قائلًا إنّ الحركة فعل غير مكتمل، وبذلك فإنّ نسب حركة للخالق يعني بالضرورة نسب نقص إليه، وهذا محال. ثُمّ إنّ كل حركة تتم في زمان، وإذا تحرّك الخالق، فهذا يعني أنّه يتحرّك في زمان، وهذا فاسد، لأن الخالق هو علّة الزمان، ولا يخضع لمعلوله.[353]

أما بشأن دور يحيى النحوي في تحوير مذهب الأفلاطونية المحدثة اليوناني حتى يصل إلى العربية بصيغة توفيقية فهو كالتالي. جاء يحيى النحوي، رجل الدين المسيحي، وهو يتقبل المفاهيم الأساسية في الطبيعيات التي يستند إليها برقلس وأرسطو من ناحية، ويؤمن بالخلق في ستة أيام من ناحية أخرى، ليحل الإشكالية التي طرحها برقلس من خلال صيغة توفيقية. أي أن يحيى النحوي وقع في المأزق الفلسفي الذي وقع فيه الكندي والفيومي لاحقًا، ولحسن حظهما أنهما جاءا بعد النحوي الذي ساعدهم كثيرًا في تخطي هذه الإشكالية.

---

[353] Chase, "Discussions on the Eternity"، مرجع سابق.

إن الإشكالية، كما أشرنا من قبل، بشأن كون الخالق قديمًا وجوّادًا وكاملًا، ولذلك فهو ثابت لا يتغيّر، ولا يمكن له أن يفعل في زمان. نتيجة لكل ذلك، يصدر العالم عن العلّة الأولى منذ القدم، وإنْ اعتقدنا خلاف ذلك، فسيكون الخلق في زمان، ما يعني أنّ الخالق يتحرّك، ويمتنع عن الخلق، ويخلق وقت يشاء، وهذا يعني أنّه ناقص، وكذلك ليس بجوّاد، وما دام يتحرّك فهو يصدر في زمان، وهو باطل حسب الأفلاطونية المحدثة، وهو ما يؤمن به كذلك يحيى النحوي. لذلك، أخذ النحوي على عاتقة معالجة المسألة والتوفيق بين الأفلاطونية المحدثة من جهة، وبين العقائد الإيمانية القائلة بوجود خالق قديم أحدث العالم المحدث، ولو اضطر إلى إلغاء الخلق في زمان لإنقاذ العقائد الأساسية، من جهة أخرى.

يُلاحظ أن الصدام الأول بين الفلسفة اليونانية والمعتقدات الإيمانية يعود إلى الديانة المسيحية. ففي عهد تشكّل المسيحية في القرون الأولى للميلاد، كانت الأجواء مشبعة بالثقافة اليونانية الهيلينية الفلسفية، وهي ظروف دفعت رجال الدين لأن يكونوا ثيولوجيّين أكثر من كونهم رجال دين بالمعنى التقليدي.[354] وانطلاقًا من ذلك، فقد كانت تتلخّص أهم مهامهم في التوفيق بين العقل والنقل حتى في الحقبة التشكيلية للمسيحية.

فنجد يحيى النحوي يُطلق على العلّة الأولى – الله، بما يتناسب والعقائد الإيمانية، ثم يخوض نقاشًا مُطوّلًا في تفنيد مذهب أزلية العالم.[355] يُنكر النحوي أن يصدر العالم عن الخالق منذ الأزل، فالعالم عند النحوي مُحدث

---

[354] يُنظر: "McMullin, "Creation *Ex Nihilo*، مرجع سابق، 16.

[355] يحاول يحيى النحوي جاهدًا نقض قول أرسطو بأزلية العالم من خلال تطويره عدد من الأدلة والمجادلات التفنيدية لفرضية أرسطو في الكوزمولوجيا. بدايةً، ينسب النحوي لأرسطو مذهبه في أن الطبيعة هي مبدأ لحركة واحدة فكل طبيعة تنتج حركة مغايرة عن الأخرى، والعكس صحيح. وبما أن الأجرام السماوية تتحرك بطريقة مغايرة لحركة العناصر الأربعة، فإنها تتكوّن من عنصر خامس مغاير للعناصر الأربعة– النار والهواء والماء والتراب، في طبيعته، إذ تتحرك الأجرام السماوية حركة دائرية بينما تتحرك العناصر الأربعة حركة خطية مستقيمة. وعلى هذا يثبت أرسطو نظريته بقِدم السماء لأنّها وُجدت من عنصر مختلف للعناصر الأربعة ذات الكون والفساد. يُنظر:
John Philoponus. *Philoponus against Aristotle on the Eternity of the World*. 41 (fragments 1-5), 42 (fragment 2). Translated by Ch. Wilberg (London: Duckworld, 1987).

فيقول النحوي إنّه إذا كانت الطبائع المختلفة تنتج حركات مختلفة كما يدّعي أرسطو فلا بد أن تكون الطبائع المتطابقة منتجة لحركات متشابهة. وهذا غير دقيق على حد تعبير النحوي، لأنّ الأرض والماء يتحركان نفس الحركة باتجاه الأسفل (المركز، الأرض)، لكنهما ذو طبائع مختلفة فأحدهما جاف والعنصر الآخر رطب، وكذلك الحال يتحرك الهواء والنار بنفس الاتجاه إلى الأعلى صعودًا لكنهما ذو طبائع مغايرة. ويردف النحوي أن الأخذ بمذهب أرسطو يعني أن عنصري الأرض والماء من نفس النوع مقابل عنصري الهواء والنار اللذان من نفس النوع الآخر، لأن كل مجموعة منهما تتحرك نفس الحركة، وبالتالي يمكن اختزال العناصر الأربعة في عنصرين فقط وهذا غير مقبول، حتى أن أرسطو وأتباعه ينكرون وجود عنصرين فقط على حد تعبير النَحَوي. (المرجع السابق، 42 (الشذرة 1)، 43–44 (الشذرة 3)).

ويخلُص النحوي إلى أنه إذا كانت العناصر ذات الطبائع المختلفة تنتج نفس الحركة، فإن الأجسام البسيطة ذات الحركات المختلفة يجوز أن تكون ذات طبيعة واحدة. ولذلك يفترض أن من الطبيعي أن تكون الأجسام الأرضية والسماوية ذات نفس الطبيعة على الرغم من أنها تتحرك بحركات مُختلفة. فلا مانع من أن تتشابه الأجرام السماوية التي تتحرك حركة دائرية في طبيعتها، أو تتكون من عنصر مشابه للعناصر المكونة للأجسام ما دون القمر التي تتحرك حركة مستقيمة خطية. يفنّد النحوي قول أرسطو إن الأجرام السماوية أسبق على الأرضية لأنها تتحرّك حركة دائرية بقوله إنّ الأجسام الأرضية تتحرك حركة دائرية كذلك، ولا تكتفي بالحركة الخطّية المستقيمة فقط على حد تعبيره. ويقصد النحوي تحديدًا النار والهواء اللذان يمتلكان طبيعتين وحركتين منها مستقيمة ومنها دائرية. ثُم يسعى النحوي إلى إثبات قبول الأفلاك للخفّة والثقل من خلال الاستناد إلى فرضية أرسطو القائلة بوجود نقطتين إما أعلى أو أسفل، والثقيل ينزل إلى الأسفل أي باتجاه المركز حيث يستقر، في حين يصعد الخفيف إلى مستقره في الأعلى، بمعنى أن الخفة هي البعد عن المركز، لذلك فإن أخف الأجسام ما يكون موضعه فوق كل الأشياء الصاعدة وعلى قمتها. وهذا يعني حسب النحوي أن الجسم الخفيف هو المتموضع في منطقة علوية والثقيل هو المتموضع في المنطقة السفلية والأجرام السماوية بالطبع في المنطقة العلوية وبالتالي فهي تشترك في الخفّة. (المرجع السابق، 44–45 (الشذرات 3–4)، 51–52 (الشذرة 18)، 49 (الشذرة 13)، 59 (الشذرات 38–39)).

ثُم يفنّد النحوي قول أرسطو إنّ الجسم السماوي البسيط ليس ثقيلًا ولا خفيفًا، بمعنى أنه لا يكتسب هذه الصفات الخاصة بالعناصر الأرضية لأن هذه الأجرام السماوية لم تتشكل من العناصر الأربعة. وأقام أرسطو ادعاءه بعدم حمل الأجسام السماوية وزنًا على افتراض أنّها لا تتحرّك حركة خطّية مستقيمة، ولإثبات أن الأجرام السماوية لا تتحرك حركة مستقيمة طبيعيًا فقد افترض أرسطو أنها تتشكل من مادة تختلف عن مادة الأجسام التي تتحرك خطّيًا. فيقول النحوي إن الأجرام السماوية لو كانت مؤلفة من أجسام ثقيلة وخفيفة، بمعنى أنها تحمل وزنًا، سيكون من المستحيل لها أن تتحرك بشكل خطي مستقيم، أصلًا. فلا رابط، حسب النحوي، بين الحركة والمستقيمة من ناحية، والخفة والوزن من ناحية أخرى. فإن كانت الأجرام السماوية خفيفة لن تتمكّن من الحركة بشكل مستقيم لأنها تحتل مكانها الطبيعي كالأرض تحتل مكانها الطبيعي ولا يمكنها التحرك إلى الأسفل. وإذا كانت الأجرام السماوية ثقيلة لا يمكنها كذلك التحرك خارج مكانها الطبيعي بخط مستقيم، فضلًا عن أن خارج نطاقها ومكانها الطبيعي لا يوجد فراغ لتسير به، ناهيك عن أن تحركها خارج مدارها بحكم كونها ثقيلة لا بد أن يكون باتجاه المركز لأن الأجسام الثقيلة تتحرك باتجاه المركز وهذا ما لا يمكن لأنها أكبر من المركز ولا يمكن أن يحتويها. ولذلك عدم حركة الأجرام السماوية حركة خطية لا يعني بتاتًا خلوّها من صفات الثقل والخفّة. ويجيب النحوي على برهان أرسطو بشأن عدم انفصال أجزاء من الأجرام السماوية بأن حال الأجرام السماوية كحال الأجزاء الأساسية والأهم في الكائنات الحية مثل القلب، تتشكل من نفس العناصر لكنها تتأثر سلبيًا بشكل أقل بمعنى أنّها لا تكابد ما تكابده الأعضاء الأخرى من جسم الإنسان، وكذلك الحال بالنسبة للأجرام السماوية التي تعد أهم الموجودات في العالم، لذلك تتأثر أجزاؤها وتعاني بشكلٍ أقل من أجزاء الموجودات ما دون القمر. (المرجع السابق، 58–59 (الشذرة 37)، 64–63 (الشذرة 47)، 62 (الشذرة 45)).

وكذلك يفترض النحوي أن الأجرام السماوية صلبة بسبب شكلها الكروي وإذا انفصل عنها أي جزء لا يمكنها الاستمرار من خلال إحلالها محل بعضها البعض بالتمدد كما تفعل العناصر الأرضية حيث تتمدد وتعبئ الفراغ بعد تحطّم جزء منها. علاوةً على أن الأجرام السماوية

أحدثه الباري القديم، وهذا هو الحد بين النحوي المؤمن ومذاهب أرسطو والأفلاطونية المحدثة القائلة بقدم العالم. لكن النحوي إذ يعتقد بطبيعيات أرسطو ومبادئ الأفلاطونية المحدثة، يقع في إشكالية عصية على الحل في محاولة الدمج بين النقيضين، العقل والنقل. إذا لم يصدر العالم عن الخالق منذ الأزل، فهذا يدل على أن الله متغيّر وحركة الخالق هذه وفعله مقيّدان ضمن إطار زماني هو كان قد أحدثه، وهذا يلزم أن الباري ناقص فيتحرّك حتى يصل ما بالقوّة إلى الكمال، فضلًا عن أن حركته تنفي قدمه، وامتناع الخلق منذ الأزل ينفي صفة الجود. في حين يعتقد النحوي بكل هذه المبادئ، فهو يؤمن بجود الله وقدمه وكماله وحدوث العالم عنه، فكيف يوفق النحوي بين النقيض والنقيض؟

يبرهن النحوي على ما يعتقده من حُدوث الحركة والزمان،[356] مُشيرًا في الوقت ذاته إلى أن المادة والحركة والزمان توجد جميعها معًا. وقد أحدثها الله معًا، فلا يجوز أن تتصف بالأزلية. وعلى المنوال نفسه، إن ثبوت

غير قابلة للانقسام فأجزاؤها متحدة مع بعضها على شكل مدار كروي. بالنسبة إلى الأرض والماء مثلًا، إن أي جزء يخسر يعوض عنه بأن تتمدد المادة وتحل محله، بينما الأجسام الصلبة لا تعوض الأجزاء التي تخسرها لذلك يتوقف شكل الجسم واستمراريته الطبيعية. وإكمالًا للمقارنة السابقة، فإن كان الأذى الذي يتعرّض له القلب والعناصر الأساسية الأخرى أقل مما تتعرض له باقي أعضاء الإنسان الخارجية كالأطراف، فإنّها الأذى الذي يطال القلب يكون قاتلًا، فكذلك حال الأجرام السماوية التي إن طالها الأذى لا يمكنها أن تبقى. ينكر النحوي تكوّن الأجرام السماوية من عنصر الأثير المغاير للعناصر الأربعة، ويعتقد أن كل الموجودات السماوية والأرضية وُجدت من مادة واحدة تكتنفها طبيعة واحدة. يكمل النحوي مجادلته بأن العالم وُجد لا من شيء بمعنى من العدم على أن العدم ليس شيئًا موجودًا بمعنى مادة للخلق وإنما هو عدم محض (المرجع السابق، 64 (الشذرة 47)، 78–77 (الشذرتان 62–63)، 62 (الشذرة 45)).

[356] يقول النحوي إن تعريف أرسطو للحركة بشكلٍ عام كفعل غير مكتمل ينطبق على حركة أجسام الأرض وأجسام السماء الأزلية، وإذا كان الأمر بخلاف ذلك فهذا يُناقض تعريف أرسطو نفسه، وإن كان كذلك فهذا يعني أن الجسم المتحرّك يسبق الحركة في عالم الأرض وفي عالم السماء الأزلي ولا سبيل غير ذلك، لأن الحركة حسب أرسطو توجد ما دام الإمكان موجودًا، وعند إتمام الفعل تتوقف الحركة، والعكس صحيح، وجود الحركة يعني حالة القوّة أو الإمكان، وعدم وجود الحركة يفترض الوجود بالفعل وإلى ذلك فإنّ جسم السماء يسبق الحركة في الزمان لأن الإمكان يوجد في جسم السماء، وما يسبقه شيء في الزمان فهو ليس بقديم (المرجع السابق، 122–128، الشذرات 108–113).

لذلك فإن إثبات حُدوث العالم من شيء هو الطريق الوحيد لإثبات أزلية الحركة، وإثبات حُدوث العالم لا من شيء هو طريق إثبات حُدوث الحركة. يُشير أن الطبيعة تنتج من شيء ولا يمكنها الفعل إلا بشيء، بخلاف الخالق فوق الطبيعي الذي يفعل لا من شيء فهو ليس خالق الأجسام فقط بل خالق المادة التي توجد منها الأجسام لا من شيء، ذلك أن الطبيعة تحتاج عملية متدرّجة وزمان لإنتاج الأشياء في حين

وجود مادة سابقة على الخلق يفضي لزومًا إلى أزلية الحركة والزمان، لأن الحركة والزمان يوجدان معًا مع الأجسام. ويأخذ النحوي إبداع الخالق للعالم لا من شيء[357] كإثبات على حُدوث الحركة والزمان التي حدثت مع الأجسام التي تسكنها وتعدّها. ويُضيف أن حُدوث العالم لا من شيء يُبرهن كذلك على حُدوث العالم فورًا بلا زمان، لأن عدم وجود مادة يعني بالضرورة عدم وجود حركة وزمان، ومن ثم الإيجاد خارج الإطار الزماني.

لكن، وإن أثبت النحوي حُدوث العالم والزمان والحركة من ناحية، وفعل الله للعالم بلا زمان ولا حركة من ناحية أخرى، فماذا يُسمى فعل الله للعالم، أليس بحركة؟

يشير النحوي إلى أن فعل الله المفارق للمادة يحصل دون زمان، بخلاف فعل الطبيعة الذي يحصل في المادة فيوجب الزمان. إذ يُميّز النحوي بين فعل الخلق المتدرّج الزماني من جانب، وفعل الخلق الذي يحدث كالبرق، بلا زمان، من ناحية أخرى. فهناك نوعان من الفعل، فعل إبداع أشياء بلمح البرق، لا من شيء وبلا زمان،

أن الخالق لا يحتاج زمان ولا عملية متدرّجة لخلق الموجودات بل يوجدها فورًا دون زمان. وإن كان الله ينتج العالم سويةً والزمان والحركة، فلم يكن الزمان والحركة موجودان دون وجود العالم (المرجع السابق، 128–131، الشذرات 114–116).

وفي نفي أزلية الزمان يقول يفنّد النحوي أدلة أرسطو في أزلية الزمان. أول أدلة أرسطو قوله إن وجود عبارات قبل وبعد دائمًا لهو دليل على وجود الزمان دائمًا، لكن النحوي يرد قائلًا إن الأرواح والملائكة تعرف القبل والبعد لكنها ذات دلالات لا زمانية، إذ ليس بالضرورة أن تكون القبل والبعد زمانية، ثُم أن الخالق يعيش فوق الزمان والطبيعة لكنه يعرف حس القبل والبعد الزماني، وذلك على أية حال لأن الإنسان لا يُمكنه التفكير بالأفعال دون بُعد الزمان فيفسّر كل شيء من خلال الزمان. ويستند أرسطو إلى القول بأن كل الفيزيائيين يجمعون على أزلية الزمان، لكن النحوي يرد قائلًا إن الحقيقة لا تُكتشف من خلال مفاهيم الأغلبية والأقلية، وإن كان كذلك فإن آراء أرسطو ترفض في عصر النحوي نفسه. ودليل أرسطو الأخير يفترض وجود الآن كحد فاصل بين الماضي والمستقبل، لذلك يوجد دائمًا على طرفي الآن زمان وهذا برهان على أزلية الزمان، لكن النحوي يرد بأن إثبات توسّط الآن للزمان ما هو إلا خاتمة القول بأزلية الزمان، فلا يُمكن ادعاء ذلك إلا بافتراض أزلية الزمان، فالمُحاججة ذاتها نتيجة وليست دليلًا، لذلك فإن تفنيد أزلية الزمان يفنّد فكرة أن تكون الآن تتوسّط الزمان (المرجع السابق، 133–137 (الشذرتان 121–122)، 137–138 (الشذرتان 123–124)، 139–140 (الشذرتان 125–126)).

[357] يقول النحوي إن الجزء الأهم من العالم وهو الأفلاك تشكّلت لا من شيء وفقط العالم الأرضي يتشكّل من العناصر الأربعة وينحل إليها، ففي العالم الأرضي لا يحصل الفناء بل إن فساد شيء يعني كون شيء آخر لأن العناصر الأربعة نفسها لا تفنى بل تبقى موجودة (المرجع السابق، 87–88، الشذرات 73–78).

وهو فعل الخالق، وهناك فعل الطبيعة التدريجي الذي يحتاج مدّة زمانية من خلال الحركة ومن مادة موجودة مسبقًا. فمثلًا يبدع الخالق العناصر الأربعة لا من شيء وبلا زمان ولا حركة بلمح البرق، في حين اختلاط العناصر وتشكيل أشياء جديدة يتم تدريجيًا في زمان ومن خلال الحركة لأنه يفعل من مادة موجودة مُسبقًا. أي أنّ لكل جسم مُتحرّك بداية لا زمانية عندما أوجده الخالق. بعبارات أخرى، هناك خلق الله للأشياء الطبيعية بلا زمان، ثم المستوى الآخر من الفعل وهو فعل المخلوقات التي وُجدت بلا زمان حيث تُوجد هي الأشياء بزمان.[358]

يقبل النحوي أنّ العلّة الأولى لا تتحرّك، وتنتج بلا زمان من ناحية، لكنه ينكر أن يكون الخلق دائم الاستمرار منذ الأزل مع الخالق، بل الخالق ينتج الموجودات عندما يشاء لا في زمان، لأنّ الخالق لا يتحرّك، فالحركة تكون في زمان فقط، ولأن الحركة تنسب إلى المتحرّك الناقص، فنشاط الله الإبداعي ليس بحركة، ويتم لا من شيء وبلا زمان.

يبدو أن الكندي، ومن ثم الفيومي، وجدا ضالتهما في النصوص الأفلاطونية المحدثة العربية المحوّرة بمساعدة يحيى النحوي، فأكمل مذهبه الأرسطي في الطبيعة بالاستعانة بهذه النصوص التوفيقية التي أطلقت على ما اصطلح عليه الأفلاطونيون المحدثون بالعلّة الأولى – الله. وجعلت حُدوث العالم عنه فورًا، لا في زمان، لتفادي مذهب الصدور الأزلي للعالم، فالقول بخلق العالم، وإن لا في زمان، ينقذ فكرة الوحدانية، وإلاّ فالخيار الآخر هو القول بقدم العالم والزمان والحركة وإنكار وجود خالق أوحد، وهي أهم عقيدة توحيدية، فكان أن ضحّى الفلاسفة المؤمنون بعقيدة الخلق في الأيام الستة، وفسّروها بشكل آخر حتى يحصل التوافق بين العقل والنقل.

---

[358] المرجع السابق، 77–79 (الشذرتان 62–63)، 133–123 (الشذرتان 119–120).

لقد سبق وعرضنا أصول مذهب الفيومي بخصوص مسألة الزمان في خلق العالم بشكل موجز، ويبقى الاختلاف بين الفيومي وبين من سبقه، مثل الكندي ويحيى النحوي، أنه لم يصرّح بوضوح في غالب الأحيان في النصوص التي وصلتنا عن المضمون اللازماني لفعل الخالق دفعة واحدة. ولكن، هناك بعض الشهادات الهامة، التي توقفنا عندها أعلاه، تفيد أن الفيومي اعتقد بالخلق دفعة واحدة بلا زمان، وهو المذهب نفسه الذي اعتقده كل من الكندي والنحوي.

الخاتمة

يُحسب للفيومي إلحاق اليهودية بركب التحديث الديني في العصور الوسطى في ظل الحضارة العربية الإسلامية. ولم يكن التفكير الفلسفي العقلاني شيئًا ما خارجًا عن مسار التاريخ العربي، بكل مكوّناته الإسلامية واليهودية والمسيحية في ذلك الزمان، بل على خلاف ذلك، فقد كانت الظروف التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية تسير إلى هذه الوجهة العقلانية، وكانت الفلسفة الإسلامية برزت في الواجهة في الثقافة العربية، باعتبار المسلمين الجماعة الأكثرية في المنطقة، بل والحاكمة أيضًا.

ورث الفيومي هذه الحالة التاريخية الثقافية، ثقافة نقلية طاغية من ناحية، وتيار فلسفي عقلاني من ناحيةٍ أخرى. لذلك، فقد سعى إلى الحفاظ على النقل من جهة، واضطر إلى خوض غمار العقل من جهة أخرى، حرصًا على ديانته اليهودية في وجه التيارات العقلانية ولربما حبًا للمعرفة. ففصّل الفيومي وبرهن نقلًا وعقلًا الكثير من مسائل الدين ومعتقداته، ومن هذه المعتقدات كانت عقيدة الزمان في خلق العالم. تطلّب هذا بعض التنازلات على صعيدي العقل والنقل حتى يمكنه التوفيق والمصالحة بينهما، وهو ما حدث بكل مهارة وحنكة، كما لمسنا أعلاه.

كان واضحًا منذ بداية البحث أن الإشكالية الرئيسة تتمثّل في التناقض بين عقيدة الخلق دفعة واحدة بلا زمان من جهة، وعقيدة الخلق في مدّة زمانية قدرها ستة أيام، من جهة أولى. يقول الفيومي بالخلق دفعة واحدة بلا مدّة، ومن جهةٍ أخرى يقول الكتاب المقدس الذي يعتقد به الفيومي بالخلق خلال مدّة زمانية قدرها ستة أيام، هذا فضلًا عن تصريح الفيومي بذلك في أحد المواضع التي ذكرناها.

ومن ناحية أخرى، فإن أطرًا فلسفية تدعم الخلق دفعة واحدة بلا زمان، والجانب الفلسفي للفيومي يلح عليه ويجذبه إلى الاعتقاد بذلك والتصريح به، لكن من ناحية أخرى فإن الجانب الديني من الفيومي، وإن خبا، وحاول المراوغة بشأنه، فإنه لا بد من تفسير يصالحه مع نفسه مؤمنًا وعقلانيًا ويرضي رعيته كذلك. ناهيك عن إشكالية تحديد مضامين ودلالات عبارات الخلق "دفعة واحدة" و"سويةً" وغيرها من العبارات المرادفة من ناحية، وتحديد المقصود بتعبير "الأيام الستة" وتعريف اليوم من ناحية أخرى.

جاء هذا البحث بهدف الإجابة على هذه الإشكاليات، وذلك استنادًا إلى نصوص الفيومي نفسه بصورة رئيسة، التي تلّفها الضبابية الكثيفة بشأن مسألة خلق العالم في زمان أو لا في زمان. وكانت الإشكالية المطروحة أمام الفيومي عصية على الحل لأنها تجمع بين نقيضين، بين العقل والنقل. فقد تشكلّت الإشكالية من جملة من العناصر: **الفلسفة** – تُنكر حركة الباري والخلق الزماني في ستة أيام، فالحركة والزمان وغيرها من الأعراض هي صفات الناقص لا الكامل القديم. **العقيدة** – وُجود خالق قديم، خلق العالم في مُدة ستة أيام، وكلها تعني بالضرورة أن الله قديم غير متحرّك رغم إحداثه للعالم.

وقد تبيّن لنا أن العهد القديم والقرآن لم يقدما طرحًا فلسفيًا متكاملًا حول مسألة خلق العالم وزمانه. بل تطرّقت آيات الكتابين المقدسين بإيجاز شديد إلى مسألة الزمان في خلق العالم، من خلال طرحها للخلق الزماني خلال مدّة ستة أيام، دون أي تفاصيل أُخرى ذات أبعاد فلسفية أو تحليلية، سوى بعض التفاصيل الكرونولوجية في عرض العهد القديم للمسألة. ولهذا السبب، فُتح الباب على مصراعيه أمام التأويلات والتفسيرات والشروحات اللاحقة حول المسألة.

كما ولا تخوض التفاسير التقليدية لهذين الكتابين المقدّسين هي الأخرى في نقاشات فلسفية، ولا نشهد محاولات لبناء فلسفي متكامل بهذا الشأن. بل تم تناول مسألة الزمان في خلق العالم في معظم هذه الأدبيات

بطريقة مجتزأة في بعض الشذرات هنا وهناك. وتنزع هذه الأدبيات الإسلامية واليهودية إلى القول بالخلق في مدة زمانية قدرها ستة أيام. رغم ذلك، توجد إشارات طفيفة قابلة للتأويل إلى خلق السماء والأرض "سويةً" في أحد المدارش، ويوظف الفيومي هذا النص في تدعيم مذهبه كما لاحظنا.

وإلى ذلك نجد تنوعًا وثراءً في الأدبيات الفلسفية الإسلامية، فتنوّعت المذاهب بخصوص زمان خلق العالم. ففي حين تبنّى الكندي والفارابي نظرية الخلق دفعة واحدة بلا زمان، فقد تبنّى الماتريدي الخلق في ستة أيام. وفي حين اعتنق إخوان الصفاء نظرية الخلق في ستة آلاف عام، فقد اعتنق النظّام نظرية الخلق دفعة واحدة دون توضيح إن كانت في زمان أم بغيره.

فكان أن صاغ الفيومي، بالاستعانة بالكندي وأرسطو ويحيى النحوي وفلاسفة الأفلاطونية المُحدثة، مثل برقلس (وإن لم يدرك تمامًا آنذاك أنه تأثر بفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، لأن كتب الأفلاطونية المحدثة العربية كانت منسوبة خطأً إلى أرسطو)، وكذلك بعض النصوص الدينية، مذهبًا في الزمان بشأن خلق العالم يأخذ الجانب الديني والفلسفي بعين الاعتبار جريًا على عادة أهل ذلك الزمان من التوفيق بين العقل والنقل.

يقوم مذهب الفيومي على الاعتقاد بوجود خالق قديم أوجد العالم دفعة واحدة بلا مدّة، إلاّ أن ظهور هذا العالم من مكامنه احتاج مدّة قدرها ستة أيام دنيوية. وبكلام آخر، فقد أوجد الباري العالم دفعة واحدة بلا زمان بالقوّة كامنًا في العناصر الأربعة، واستغرق كمالها أو بالأحرى وجودها أو "ظهورها" بالفعل ستة أيام. وهي الأيام التي ترد في النصوص الدينية للديانات الإبراهيمية الثلاث على أنها أيام الخلق، وليس الظهور، وذلك تسهيلًا على البشر الذين لا يمكنهم الفهم إلاّ بالتدريج شيئًا فشيئًا، ويصعب عليهم تقبّل فكرة الخلق دفعة واحدة بلا زمان، فكان أن سُردت الرواية التوراتية والمسيحية والإسلامية على أن العالم خُلق في ستة أيام.

حكمت الصيغة الفلسفية التالية خيارات الفيومي المُحدودة مُسبقًا: إما أن الله يخلق دائمًا منذ الأزل، أو أنه لا يخلق نهائيًا، أما أنه يمتنع عن الخلق ثم يخلق في مدة زمانية ثم يمتنع مرةً أخرى فهذا يحيل بالضرورة إلى أن الباري ليس بقديم وليس بكامل (بل ناقص)، وليس بعلّة أولى، وليس بجوّاد. فكان على الفيومي اعتناق مذهب الخلق دفعة واحدة بلا زمان نفيًا للزمان والحركة عن الخالق وتأكيدًا على إرادته بالفعل متى يشاء.

تعود عناصر ومفاهيم فلسفية كثيرة يستخدمها الفيومي في بحثه إلى جذورها الأرسطية والأفلاطونية المُحدثة، وكذلك إلى يحيى النحوي والأفلاطونية المُحدثة العربية والفيلسوف الكندي. كما أن الجانب الآخر العقدي من مذهب الفيومي يرجع إلى العهد القديم وبعض التأويلات والتفسيرات النقلية اليهودية والإسلامية.

تبيّن مسألة الزمان في خلق العالم، الذي خضنا في تحليلها بتوسّع في هذا البحث، مذهب الفيومي الغامض بهذا الخصوص، في ظل التناقضات والاختلافات في آراء الباحثين المعاصرين حول مذهب الفيومي، وغموض بعض الشذرات التي وصلتنا من مصنّفاته. ويبيّن كيف وفّق الفلاسفة المؤمنين على العموم بين التراث الفلسفي العقلاني والتراث النقلي الديني بطريقة خلاّقة مثيرة للدهشة في العديد من المواضع. فضلًا عن أن البحث يبيّن كيف بدأ تيار العقلانية اليهودي بالنشوء والتوسّع، والأهم من ذلك تلمّس مواطن القطع والفصل مع اليهودية الماضية من ناحية، ومواطن الوصل من ناحيةٍ أخرى.

يتميّز هذا البحث بحرصه على تحليل كل ما ورد عن الفيومي في مسألة الزمان في خلق العالم، أو غيرها من المسائل بقدر ما يفيد البحث، حتى تكون حجّة البحث قوية ومتينة. كما وحرصنا على تبيان مصادر التأثر المباشرة حتى يتّضح صواب تحليلي لنصوص الفيومي وحدها قدر الإمكان حتى لا تكون النتائج بناءً على إسقاطات مذاهب ومفاهيم فلاسفة آخرين على مذهب الفيومي. والنتائج التي توصلت إليها، ومدى

تقارب المفاهيم الأساسية مع السابقين من الفلاسفة، يجعل الأسس الفلسفية وآليات التوفيق التي استند إليها الفيومي تتفق وروح العصر، وليست خارجة عن هذا الإطار العام.

قائمة المراجع والمصادر

كتب مقدسّة

العهد القديم العبري: ترجمة بين السطور. ترجمة بولس الفغالي وأنطوان عوكر. بعبدا: الجامعة الأنطونية، 2007.

الكتاب المقدّس: وهو أسفار العهدين القديم والجديد، مترجمة من اللغات الأصلية، ترجمة منقّحة فاندايك والبستاني، شتوتغارت: ندار الرجاء، 1991.

القرآن الكريم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة القرآن الكريم، 2008.

المخطوطات

القرقساني، يعقوب. *الشرح الكبير لسفر التكوين*. مخطوط Yevr–Arab.I.3143. مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الروسية الوطنية، سانت بطرسبورغ.

القرقساني، يعقوب. *الشرح الكبير لسفر التكوين*. مخطوطة Yevr.–Arab.II.201، مجموعة فيركوفيتش في المكتبة الروسية الوطنية، سانت بطرسبورغ.

القرقساني، يعقوب. *كتاب الرياض والحدائق*. مخطوط Or.2557، 12 ورقة، المكتبة الوطنية البريطانية، لندن.

الموسوعات والمعاجم

ابن شوشان، أبراهام. *قاموس بن شوشان، 6 مجلدات*. تل أبيب: عام عوفيد، 2003.

ابن منظور، جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، [د. ت].

بلاو، يهوشوع. *قاموس اللغة العبرية اليهودية في العصور الوسطى*. القدس: مجمع اللغة العبرية والمجمع العلمي الوطني الإسرائيلي للعلوم والآداب، 2006.

التهانوي، محمد علي. *كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. ترجمة عبد الله الخالدي، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

جبر، فريد وسميح دغيم، ورفيق العجم، وجيرار جهامي. *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصّحاح: تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق أحمد عبد الغفور عطّار. القاهرة: دار الكتاب العربي، 1956.

الداية، فايز (إعداد). *معجم المصطلحات العلمية العربية للكندي والفارابي والخوارزمي وابن سينا والغزالي*. بيروت ودمشق: دار الفكر ودار الفكر المعاصر، 1990.

دغيم، سميح. *موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998.

دوزي، رينهارت. *تكملة المعاجم العربية، 11 مجلدًا*. ترجمة وتعليق محمد سليم النعيمي. بغداد: وزارة الثقافة والفنون، 1978–2001.

صليبا، جميل. *المعجم الفلسفي*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

مجمع البحوث الإسلامية. *شرح المصطلحات الفلسفية*. طهران: دار البصائر، 1993.

مجمع اللغة العربية. *المعجم الوسيط*. ط4. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.

هيئة الموسوعة العربية. *الموسوعة العربية*. ط10. دمشق: هيئة الموسوعة العربية، 1998.

Clines, David J. A. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Encyclopedia Judaica, 2nd ed., Farmington Hills, MI: Gale Group, 2006.

Encyclopedia of Bible and its Reception, edited by Ch. Helmer, L. McKenzie, Th. Ch. Römer, J. Schröter, B. D. Walfish and E. Ziolkowski, Berlin: De Gruyter, 2017.

Encyclopedia of Islam, 2nd ed., Leiden: Brill, 1999.

Encyclopedia of Religion, edited by L. Jones, Detroit, MI: Thomson Gale, 2007.

Frank, D. H and O. Leaman. *Routledge History of World Philosophies*. New York: Routledge, 2005.

Leaman, Oliver. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London and New York: Routledge, 2006.

Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan: Bar Ilan University Press, 2002.

Sokoloff, Michael. *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Bar Ilan, Baltimore and London: Bar Ilan University Press and The John Hopkins University Press, 1990.

Zalta, Edward N. (editor). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Redwood, CA: Stanford University, 2016. https://plato.stanford.edu/index.html.

The Jewish Encyclopedia. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1906.

المصادر الأولية:

ابن أبي يعقوب إسحاق، أبو الفرج محمد (المعروف بابن النديم). *الفهرست*. ضبطه وعلّق عليه يوسف على طويل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.

ابن حيّان، جابر. "رسالة في الحدود"، في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*. تحقيق عبد الأمير الأعسم، 163– 186. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. تحقيق وتحرير عبد محمد الدرويش. دمشق: دار يعرب، 2004.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. *تفسير القرآن العظيم*، تحقيق سامي بن محمد السّلامة. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999.

ابن ميمون القرطبي، موسى. *دلالة الحائرين*. تحقيق حسين أتاي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2007.

ابن ميمون القرطبي، موسى. *رسائل بن ميمون*. تحرير يتسحاك شيلت. معليه أدوميم: إصدار شيلت، 1995. [بالحرف العبري وترجمة عبرية]

إخوان الصفاء. *رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء*. بيروت: دار صادر، 2004.

أرسطوطاليس. *الطبيعة – مع شروح ابن السمح وابن عدي ومتى بن يونس وابن الفرج بن الطيب*. ط2، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامّة للكتّاب، 1984.

أرسطوطاليس. "كتاب المقالات (نقله من اليونانية: إسحق بن حنين)،" في: *منطق أرسطو*، ج.1: 31–96، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت وبيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، ط.1، 1980.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. *مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين*. تعليق نعيم زرزور. بيروت: المكتبة العصرية، 2008.

أفلوطين. *تاسوعات أفلوطين*. ترجمة فريد جبر. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1997.

الآمدي، سيف الدين. "كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين،" في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*، تحقيق عبد الأمير الأعسم، 303– 388. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

البخاري، محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.

بدوي، عبد الرحمن (تحقيق وتعليق). *الأفلاطونية المحدثة عند العرب*. الكويت: وكالة المنشورات، 1977.

البغدادي، عبد القاهر. *الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم*. تحقيق محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير، 1988.

الترمذي، محمد بن عيسى. *الجامع الكبير*. تحقيق بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996.

الجرجاني، علي بن محمد. *معجم التعريفات*. تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، 2004.

خليف، فتح الله. *المدخل إلى الفلسفة من وجهة نظر الإسلاميّين*. القاهرة: دار الجامعات المصرية، 1982.

الخوارزمي، محمد بن أحمد بن يوسف. *مفاتيح العلوم*. ط2. تحقيق إبراهيم الأنباري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1989.

الخوارزمي، محمد بن أحمد. "رسالة في الحدود"، في: *المصطلح الفلسفي عند العرب: نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها*. تحقيق عبد الأمير الأعسم، 205– 228. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

الخيّاط، أبو الحسين. *كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد*. تحقيق وتعليق نيبَرج. بيروت: أوراق شرقية للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

الرازي، فخر الدين. *تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب*. بيروت: دار الفكر، 1981.

الشهرستاني، عبد الكريم. *الملل والنحل*. تحقيق أحمد فهمي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الطبري، محمد بن جرير. *تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1994.

الطبري، محمد بن جرير. *تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1962.

الفارابي، أبو نصر. *آراء أهل المدينة الفاضلة*. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفارابي، أبو نصر. *رسالتان فلسفيتان*. تحقيق جعفر آل ياسين. بيروت: دار المنهل، 1987.

الفارابي، أبو نصر. *كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين*. ط2. بيروت: دار المشرق، 1986.

الفيومي، سعيد. *المختار في الأمانات والاعتقادات*. تحرير نبيه بشير. بيروت: منشورات الجمل، لم ينشر بعد.

الفيومي، سعيد. *المختار في الأمانات والاعتقادات*. ط7. تحقيق يوسف كافح. كريات أونو: هليخوت عم يسرائيل، 2007. [بالحرف العبري]

الفيومي، سعيد. *كتاب المبادئ: تفسير الفيومي لكتاب "سفر يتسراه" المنسوب لإبراهيم الخليل*. تحرير نبيه بشير وحسيب شحادة. بيروت: منشورات الجمل، لم ينشر بعد.

الفيومي، سعيد بن يوسف. *شرح الفيومي لسفر التكوين*. تحرير موشي تسوكر. نيويورك: المدرسة الدينية للحاخامات في أمريكا، 1984. [بالحرف العبري]

الكفوي، أبو البقاء. *الكليات*. بيروت: مؤسّسة الرسالة، 1998.

الكندي، يعقوب بن إسحق. *رسائل الكندي الفلسفية*. تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1950.

اللاوي، يهودا بن صموئيل. *الكتاب الخزري: كتاب الرد والدليل في الدين الذليل*. تحرير نبيه بشير. بيروت: منشورات الجمل، 2012.

الماتريدي، أبو منصور محمد. *كتاب التوحيد*. تحقيق بكر طوبال أوغلي ومحمد آروشي. بيروت وإستانبول: دار صادر ومكتبة الإرشاد، 2007.

الماتريدي، أبو منصور. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق فاطمة يوسف الخيمي. بيروت: مؤسّسة الرسالة ناشرون، 2004.

مدراش. *بريشيت ربا، 3 أجزاء*. ط2. طبعة ثيودور–ألباك، القدس: دار النشر "شليم"، 1996. [بالعبرية]

النيسابوري، أبو الحسين مسلم. *صحيح مسلم*. الرياض: دار طيبة، 2006.

The Babylonian Talmud. Translated by M. L. Rodkinson, 1918. Internet Sacred Text Archive. http://www.sacred-texts.com/jud/talmud.htm.

Gaon, Saadia. *Rabbi Saadiah Goan's Commentary on the Book of Creation*. Translated by M. Linetsky. Northvale, NJ: Jason Aronson INC., 2002.

Ginsberg, Louis. *The Legends of the Jews, 6 vols*. Translated by H. Szold, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1954-1961.

Mardan Farrukh. “Sikand Gumanik Vigar.” Translated by E. W. West. In *Pahlavi Texts, Part III*: *Sacred Book of the East*, 24: 117-251. Clarendon: Oxford University Press, 1885.

Midrash. “Genesis Rabbah.” Translated and edited by R. H. Freedman. In *Midrash Rabbah (10 vols.)*, volume 1. London: The Soncino Press, 1939.

Al-Muqammas, Dawud. *Twenty Chapters*. Translated and edited by Sarah Stroumsa. Provo, Utah: Brigham Young University, 2015.

Philo of Alexandria. “A Treatise on the Account of the Creation of the World, as Given by Moses.” Translated by Ch. D. Yonge. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Peabody. MS: Hendrickson Publishers, 1991.

Philo of Alexandria. “Allegorical Interpretation I.” Translated by C. D. Yonge. *The Works of Philo: Complete and Unabridged*. Peabody, MS: Hendrickson Publishers, 1991.

Philoponus, John. *Philoponus against Aristotle on the Eternity of the World*. Translated by Ch. Wilberg. London: Duckworld, 1987.

Ptolemy. *Ptolemy's Almagest*, 2nd ed. Translated by G. J. Toomer. Princeton NJ: Princeton University Press, 1998.

Urbach, Ephraim E. *The Sages: Their Concepts and Beliefs*. Translated by I. Abrahams. Jerusalem: At The Magnes Press, The Hebrew University, 1987.

المراجع الثانوية:

ابن شمّاي، حجاي. "الأدب المدراشي الربّاني في تفسيرات الراب سعاديا غاؤون – استمرار وتجديد،" في: *مشروع قائد: قراءات في التراث الفكري والتفسيري للراب سعاديا غاؤون*، 336–373. القدس: دار النشر بياليك، 2015. [بالعبرية]

الألوسي، حسام محي الدين. *حوار بين الفلاسفة والمتكلمين*. بغداد: مكتبة الزهراء، 1967.

الألوسي، حسام الدين. *الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم*. بيروت: المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

البندر، رشيد. *مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة: دراسة في نشأته ومبادئه ونظرياته في الوجود*. بيروت: دار النبوغ للطباعة والنشر والتوزيع، 1994.

بينيس. س. [شلومو]. *مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي*. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1946.

تايلور، ألفرد إدوارد. *أرسطو*. ترجمة عزّت قرني. بيروت: دار الطليعة، 1992.

ثابت، يوحنا (تحقيق وتحرير). *تفسير لسفر التكوين منسوب إلى القديس أفرام السرياني (في المخطوط الماروني هونت 112 في مكتبة أكسفورد)*. الكسليك: جامعة الروح القدس، 1982.

جهامي، جيرار. *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1998.

خليف، فتح الله. "فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين،" في: *عالم الفكر*، 3(4)، (1973): 74–51.

الدمشقي، يوحنا. *المئة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي*. ط1، تعريب (عن النص اليوناني) الأرشمندريت أدريانوس شكّور، سلسلة الفكر المسيحي بين الأمس واليوم (5). بيروت: منشورات المكتبة البوليسية، 1984.

ديفيدسن، هربرت أ. "يحيى النحوي مصدرًا لأدلة الخلق الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط،" ترجمة سعيد البوسكلاوي، في: *بحوث في الفلسفة الإسلامية: من العقل إلى الوجود، ملف بحثي*. الطيب بوعزة وآخرون (محرّرون). الرباط: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، [د.ت].

غوتاس، ديمتري. *الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية–العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكّر*. ترجمة نقولا زيادة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، 2003.

ذكري، يحيى. *علم الكلام اليهودي: سعيد بن يوسف الفيومي "سعاديا جاءون" نموذجًا*. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2015.

صبحي، أحمد محمود. *في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين*. بيروت: دار النهضة العربية، 1985.

عقيقي، إميل. *مدخل إلى الأدب الرباني*. لبنان: جامعة الروح القدس–الكسليك، 2005.

علي، رجاء أحمد. *الكمون والفكر الإسلامي: موقف متكلمي وفلاسفة الإسلام من مذهب الكمون*. بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010.

فان أس، جوزيف. *علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة*. ترجمة سالمة صالح (الجزء الأول) ومحي الدين جمال بدر ورضا حامد قطب (الجزء الثاني). بيروت: منشورات الجمل، 2008، 2016.

كلاين–براسليفي، سارة. *شرح موسى بن ميمون لقصّة خلق العالم*. القدس: رؤوبين ماس، 1987. [بالعبرية]

الكيالي، عبد الحميد. "اليهود في المجتمع العربي (أ): موسى بن ميمون، فيلسوف اليهودية،" في: *قضايا إسرائيلية*، 22 (2006): 95–100.

لالاند، أندريه. *موسوعة لالاند الفلسفية*. ط2. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت وباريس: منشورات عويدات، 2001.

النشار، علي سامي. *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ثلاثة أجزاء)*. ط1. القاهرة: دار المعارف، 1977.

نوفل، فارس عثمان. *معمَّر بن عبّاد السُّلمي وآراؤه الكلامية الفلسفية*. بيروت: دار الفارابي، 2015.

ولفسون، هاري أ. *فلسفة الكلام*. ط2. ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009.

ولفنسون، إسرائيل. *موسى بن ميمون حياته ومصنفاته*. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936.

يوسف، إفرام. *الفلاسفة والمترجمون السريان*. ترجمة شمعون كوسا. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

Adamson, Peter. *Al-Kindi*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007.

Peter Adamson. “Al-Kindī and the Mu'tazila: Divine Attributes, Creation and Freedom.” In *Arabic Sciences and Philosophy*, 13 (2003): 45-77.

Al-Alousi, H. M. al-Din. *The Problem of Creation in Islamic Thought: Qur'an, Hadith, Commentaries and Kalam*, Ph. D. Dissertation, Cambridge University, Cambridge, 1966.

Altmann, Alexander. “A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation.” In *Journal of Jewish Studies*, 7 (1956): 195-206.

Bacher, Wilhelm. “Qirqisani, the Karaite, and his Work on Jewish Sects.” In *The Jewish Quarterly Review*, 7(4) (1895): 687-710.

Bashir, Nabih. "Kalām, Jewish." In *Encyclopedia of the Bible and its Reception*. 14: 4-12, Edited by Dale C. Allison Jr. Berlin: De Gruyter, 2017.

Ben-Shammai, Haggai. “Studies in Karaite Atomism.” In *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985): 243-298.

Ben-Shammai, Haggai. "The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism." In *Religionsgespräche im Mittelalter*. Edited by B. Lewis and F. Niewohner, 11-26. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1992.

Ben-Shammai, Haggai. “Observations on the Beginnings of Judeo-Arabic Civilization.” In *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. 13-29. Edited by David M. Friedenreich and Miriam Goldstein. Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 2012.

Blau, Joshua. *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, 3rd ed. Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East and the Hebrew University of Jerusalem, 1999.

Chase, Michael. "Creation in Islam from the Qur'an to Al-Farabi." In *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*. Edited by R. C. Tylor and L. X. Lopez-Farjeat. 248-259. London and New York: Routledge, 2016

Chase, Michael. "Discussions on the Eternity of the World in Late Antiquity.” In *ΣΧΟΛΗ: A Journal of the Centre for Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 5(2) (2011): 111-173.

Chiesa, Bruno. “A New Fragment of al-Qirqisani *Kitab al-Riyad*.” In *Jewish Quarterly Review*, 78 (1989): 175-185.

Chlup, Radek. *Proclus: An Introduction*. New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Delhi, Mexico City: Cambridge University Press, 2012.

Cook, Mchael A. "The Origins of *Kalām*." In *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43 (1980): 32–43 (reprinted in Michael Cook. *Studies in the Origins of Early Islamic Culture and Tradition*. Ashgate: Variorum, 2004).

Cook, Mchael A. *Early Muslim Dogma: A Source-Critical Study.* Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2004.

McMullin, Ernan. "Creation *Ex Nihilo*: Early History." In *Creation and the God of Abraham*. 11-23. Edited by D. Burrell, C. Cogliat, J. M. Soskice and W. R. Stoeger. New York: Cambridge University Press, 2010.

Davidson, Herbert A. "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation." In *Journal of the American Oriental Society*, 89 (1969): 357-391.

De Callatay, Godefroid. *Ikhwan al-Safa: A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.

Fakhry, Majid. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.

Feldman, Seymour. "'In the Beginning God Created the Heavens': Philoponus' *De Opificio mundi* and Rabbinic Exegesis. A Study in Comparative Midrash." In *Torah et science: perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati*. 37-69, New Brunswick, NJ: Rutgers University, 2001.

Frank, Richard M. "The Science of Kalām," *Arabic Sciences and Philosophy*, 2 (1992): 7–37.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. London and Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Goldstein, Miriam. "Introduction." In *Beyond Religious Borders: Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*. 1-10. Edited by David M. Friedenreich and Miriam Goldstein. Philadelphia, PA: University of Philadelphia Press, 2012.

Griffel, Frank. "Kalam." In *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*. 1: 664-672. Edited by H. Lagerlund. Dordrecht: Springer, 2011.

Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism*. Edited by D. Silverman. New York: Anchor Books, 1966.

Hadas-Lebel, Mireille. *Philo of Alexandria: A Thinker in Jewish Diaspora*. Edited by Robyn Frechet. Leiden and Boston: Brill, 2012.

Hegedus, Gyongyi. *Saadya Gaon: The Double Path of the Mystic and the Rationalist*. Leiden: Koninklijke, 2013.

Hirschfeld, Hartwig. *Qirqisani Studies*. London: Robarts - University of Toronto, 1918.

Husik, Isaac. *A History of Medieval Jewish Philosophy*. New York: Atheneum and the Jewish Publication Society of America, 1940.

Jospe, Raphael. *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. New York: Academic Studies Press, 2009.

Kister, Menachem. "*Tohu wa-Bohu*, Primordial Elements and *Creatio ex Nihilo*." In *The Jewish Studies Quarterly*, 14(3), (2007): 229-256.

Klein-Braslavy, Sara. "The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Gen i-v." In *Maimonides and Philosophy*. Edited by S. Pines and Y. Yovel, 65-78. Dordrecht, Boston and Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

Tzvi Langermann. "An Early Jewish Defence of Creationism." In *Exchange and Transmission across Cultural Boundaries*. 115-147. Edited by H. Ben Shammai and Sh. Shaked. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2013.

Letham, Robert. "'The Space of Six Days': The Days of Creation from Origen to the Westminster Assembly." In *Westminster Theological Journal*, 61 (1999): 149-74.

Lewis, Jack P. "The Days of Creation: An Historical Survey of Interpretation." In *Journal of the Evangelical Theological Society*, 32(4) (1989): 433-455.

Louth, Andrew. "The Six Days of Creation According to the Greek Fathers." In *Reading Genesis after Darwin*. Edited by S. C. Barton and D. Wilkinson. 39-55. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Malter, Henry. *Saadia Gaon: His Life and Works*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1921.

Niehoff, Maren R. "Creation *ex Nihilo* Theology in *Genesis Rabbah* in Light of Christian Exegesis." In *Harvard Theology Review*, 99(1) (2005): 37-64.

Pedro Monferrer-Sala, Juan. "*Al-bahr al-muhīt warāʾ al-samawāt wa-al-ard*: Jewish and Christian cosmogonic beliefs in early Islam." In *Islam and Muslim-Christian Relations*, 22(2) (2011): 147-160.

Pessin, Sarah. "Saadya [Saadiah]." In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2003 (Available at: https://plato.stanford.edu/entries/saadya/#1).

Pines, Shlomo. *Studies in Islamic Atomism*. Translated by Michael Schwarz and edited by Tzvi Langermann, Jerusalem: The Magnes Press and The Hebrew University, 1997

Rabinowitz, Louis I. "Rabbinic View of Creation." In *Encyclopedia Judaica*, 2nd ed., 5: 275-276.

Rudavsky, Tamar M. *Time Matters: Time, Creation, and Cosmology In Medieval Jewish Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.

Runia, David T. *Philo of Alexandria*: *On the Creation of the Cosmos According to Moses*. Boston and Leiden: Brill, 2001.

Saliba, George. *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, Cambridge, MA: The MIT Press, 2007.

Samuelson, Norbert Max. *Judaism and the Doctrine of Creation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1994.

Schweid, Eliezer. *The Classic Jewish Philosophers*: *From Saadia through Renaissance*, edited by Leora Batnitzky, Christian Wiese and Elliot Wolfson and translated by Leonard Levin. Leiden and Boston: Brill, 2008.

Simon-Shoshan, Moshe. "'The Heveans Proclaim the Glory of God…': A Study in Rabbinic Cosmology." In *BDD – Bekhol Derakhekha Daehu*, 20 (2008): 67-96.

Sirat, Colette. *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Cambridge: The Press Syndicate of the University of Cambridge, 1996.

Stroumsa, Sarah. "Saadya and Jewish Kalām." In *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*. Edited by D. Frank and O. Leaman. 71–90. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Stroumsa, Sarah. "The Muslim Context." In *The Cambridge History of Jewish Philosophy from Antiquity through the Seventeenth Century*. Edited by S. Nadler and T. M. Rudavsky. 1: 39-59. New York: Cambridge University Press, 2009.

Stroumsa, Sarah. *Maimonides in His World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. New Jersey and Oxfordshire: Princeton University Press, 2009.

Stroumsa, Sarah. "Citation Tradition: On Explicit and Hidden Citations in Judaeo-Arabic Philosophical Literature." In *Heritage and Innovation in Medieval Judaeo-Arabic Culture: Proceedings of the Sixth Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*. 167-178. Edited by J. Blau and D. Doron (Ramat-Gan: Bar-Ilan University Press, 2000). [Hebrew]

Wolfson, Harry Austin. "The Kalam Problem of Nonexistence and Saadia's Second Theory of Creation." In *The Jewish Quarterly Review*, 36(4) (1946): 371-391.

Wolfson, Harry Austin. "The Meaning of *Ex Nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas." In *Studies in the History of Philosophy and Religion*. Edited by I. Twersky and G. Williams. 1: 355-370. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948.

Wolfson, Harry Austin. *Foundations of Religious Philosophy of Judaism, Christianity and Islam, 2 vols.* Revised edition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965.