



جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

# خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد السادس - 2021

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

## اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة :

**GRAVARI BARBAS Maria**, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUNA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

## لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

عبد الرحيم بنعلي - جمال راشق

سعيد بوجروف - محمد موهوب

## عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 00212524302039 الفاكس :

البريد الإلكتروني : [revueflm@gmail.com](mailto:revueflm@gmail.com) الموقع : <http://www.flm.uca.ma.ac>

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمك : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنبين

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

مجلة العلوم الإنسانية

ظفاف

مجلة علمية محكمة

## شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصيلة لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخصاً للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.

مجلة العلوم الإنسانية

# ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب



## شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية  
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،  
كما توجه شكرها الجزيل للأمانة الأجلة الذين لم  
يتروا في قراءة المقالات وتقييمها وتحكيمها.

هيئة التحرير





# فهرس المحتويات

9	تقديم العدد.....
	جمال راشق
11	منزلة المفسرين في "الشرح الكبير للبرهان" لأبي الوليد ابن رشد.....
	محمد قشيش
31	الأفق المفتوح على الرشدية في كتاب اللباب للمكلائي.....
	محمد أيت حمو
49	وهنّ الفلسفة في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد: الرقابة وتضييق نطاق الفلسفة .....
	يوسف العماري
77	حضور أم غياب ابن رشد في فلسفة موسى بن ميمون من خلال مؤلفه دلالة الحائرين..
	عبد المالك بنعثو
107	الببليوغرافية الباجيه في الدّراسات المغربية .....
	محمد صلاح بوشتلة، عبد الصمد البلغيثي
123	'الجود' في فلسفة برقلس: I. الميمر الأول .....
	حمادي هباد
153	قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة.....
	محمد البوغالي



## تقديم العدد

حظيت الفلسفة العربية في بلاد الإسلام بدراسات وأبحاث هامة داخل الجامعات والأوساط الأكاديمية، وما زال هذا التهمم يزداد يوما بعد يوم، إذ ينكب الباحثون فرادى وزمرا على بلورة عديد من الإشكالات والأسئلة ومدارسة قضايا وموضوعات لم تطرق سابقا، بمزيد من الاستفاضة في النظر والتمحيص، في ثنايا إشكالات وأسئلة مثار نقاش وجدل بين الباحثين.

وإذ أمكن لأي باحث في الفلسفة العربية الإسلامية، أن يجزم بأن ما أنجز من الدراسات والأبحاث المخصصة بالفلسفة في المشرق الإسلامي، يفوق بكثير نظائره عن الفلسفة في الغرب الإسلامي، فإن المقالات المنشورة في هذا العدد (وغيره مما سبق أو يلحق) من مجلة ضفاف تسعى لتدارك بعض من هذا التفاوت، حيث تشكل خلاصة اشتغال مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة على جوانب من الفلسفة في الغرب الإسلامي، ونتيجة عقد ندوات دولية في قضايا بعينها، مساهمة من المختبر في إغناء خزانة الأبحاث الأكاديمية الخاصة بالفلسفة في الغرب الإسلامي، وإثراء للنقاش الدائر بين الباحثين والمختصين والمهتمين بالفلسفة العربية الإسلامية عموما.

وقد سهر على إعداد هذا العدد جمعا وتحكيما ومراجعة كل من جمال راشق بصفته مديرا لمختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة ومنسق مشروع الأفلاطونية المحدثة في الغرب الإسلامي.

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),  
Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*) عن The Aquinas  
and the Arabs International Working Group (AAIWG)

وقد بلغنا خبر محزن ونحن نعد هذا العدد، إذ فجئنا بفقدان الباحث المقتدر، Janis Esots، الذي كانت عادته ختم مراسلاته بهذه العبارة «ونرجو منكم الدعاء. الحقير يانيس»، فندعو لروحه بالسكينة والطمأنينة.

جمال راشق

مدير مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة

# الجلود' في فلسفة برقلس I. الميمر الأول

حمادي هباد

جامعة القاضي عياض، مراكش

## Résumé

Al-ġūd (la Libéralité) constitue le sujet principal du premier *Mīmar* (Chapitre) des arguments du *De Aeternitate mundi* de Proclus. La question qui se pose est la suivante: Quelle est la signification du concept de Libéralité? La réponse à cette question est basée sur les deux traductions arabes du premier *Mīmar* (premier argument) de Proclus, dont l'original grec est perdu. La première traduction est donnée par Ishāq bn Hunayn, la seconde est attribuée à Ibn Nā'ima al-Ĥimṣī. L'idée de la Libéralité Proclienne trouve son origine philosophique dans un fragment du *Timée*, dialogue de Platon, selon lequel la cause de la création du monde est la Libéralité de Dieu (Allah). Dans ce *Mīmar*, Proclus établit, par le concept de Libéralité, l'argument de l'existence d'une ressemblance entre le Créateur (al-bāri') et l'Existence (l'existence du monde), et cette analogie ne se réalise que si la Libéralité est prééternelle (azalī) et éternelle (abadī). Dans le même contexte, Proclus utilise les deux expressions: le *a parte ante* (lam yazal) pour désigner la prééternité, qui est l'infini dans le passé (sans commencement), et le *a parte post* (lā yazāl), pour désigner l'éternité, qui est l'infini de l'avenir (sans fin). Dans les deux cas, la Libéralité est concomitante aux siècles (al-dahr); en d'autres termes, la Libéralité est une éternité (Sarmadī), et c'est ce qui fait qu'elle n'est conditionnée par aucune cause ('illa), ni touchée par aucun changement (istiḥāla) ni aucune influence (ta'thir), ni par la génération, ni par la corruption.

**Mots-clés:** Proclus – Platon, *Timée*, *De Aeternitate mundi*, Prééternelle, Eternelle.

## Abstract

Al-ġūd (Goodness) constitutes the main subject of the first *Mīmar* (Chapter) of the arguments of Proclus' *De Aeternitate mundi*. The question that arises here is the following. What is the meaning of the concept of Goodness? The answer to this question is based on the two Arabic translations of Proclus' first *Mīmar* (first argument), of which the Greek original is lost. The first translation is made by Ishāq bn Hunayn, and the second is attributed to Ibn Nā'ima al-Ĥimṣī. The idea of Proclean Goodness finds its philosophical origin in a fragment of *Timaeus*, dialogue of Plato, according to which the cause of the creation of the world is the Goodness

of God (Allah). Therefore, in this *Mīmar*, Proclus demonstrates, by the concept of Goodness, the argument of the existence of a resemblance between the Creator (al-bārī') and the Existence (the existence of the world), and this analogy is not realized only if Goodness is pre-eternal (azalī) and eternal (abadī). In the same context, Proclus uses the two expressions: the *a parte ante* (lam yazāl) to denote pre-eternity, which is infinite into the past (without beginning), and the *a parte post* (lā yazāl), to denote the eternity, which is infinite into the future (without ending). In both cases, Goodness is concomitant with eternity (al-dahr); in other words, Goodness is an endlessness (Sarmadī), and this is what makes it not conditioned by any cause ('illa), nor affected by any change (istiḥāla) nor any alteration (ta'thir), neither by generation, nor by corruption.

**Keywords:** Proclus, Platon, *Timaeus*, *De Aeternitate mundi*, Pre –eternal, Eternal.

## ملخص

يشكل "الجود" الموضوع الأساسي للميمر الأول من حجج برقلس في قدم العالم. يطرح هنا السؤال: ما هي دلالة مفهوم "الجود"؟ تستند الإجابة على هذا السؤال إلى الترجمتين العربيتين للميمر الأول (الحجة الأولى)، المفقود في الأصل اليوناني للنص. الترجمة الأولى، لإسحاق بن حنين، والثانية، تنسب إلى ابن ناعمة الحمصي. تجد فكرة الجود عند برقلس مرجعيتها الفلسفية في قول أفلاطون في محاوره طيماوس بأن السبب في خلق العالم جود الله. ولذلك يقيم برقلس من خلال هذا الميمر، بواسطة مفهوم الجود، الحجة على وجود علاقة تماثل بين الباري والوجود (وجود العالم)، ولا تتحقق هذه المشكلة إلا إذا كان الجود أزلياً وأبدياً. ويستعمل برقلس في نفس السياق العبارتين "لم يزل" للدلالة الأبدية وهي اللاتناهي في الماضي (بدون بداية)، و"لا يزال" للدلالة على الأزلية وهي اللاتناهي في المستقبل (بدون نهاية). وفي كلتا الحالتين يكون الجود هو المساوق للدهر، وبمعنى آخر يكون الجود سرمدياً، لأن ذلك هو ما يجعل من الجود ليس مشروطاً بعلّة، ولا يخاله لا الاستحالة ولا التأثير، ولا الكون ولا الفساد.

الكلمات المفتاحية: برقلس، أفلاطون - الجود - طيماوس - قدم العالم، أزلي، أبدي

## مقدمة

يحضر برقلس (412-485م) بشكل لافت في الفلسفة العربية الإسلامية من خلال مجموعة نصوصه الفلسفية التي ترجمت إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى الكثير من الشذرات الموثقة، هنا وهناك، في النصوص الفلسفية والمنطقية والثنولوجية وغيرها، لكن برقلس يبرز من خلال نصين أساسيين: النص الأول، ما تبقي من كتاب عناصر الثيولوجيا

(مبادئ الإلهيات) Elements of Theology، في ثلاثة صيغ، الأولى، مقتطفات عربية من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات،<sup>1</sup> وهو ما بقي من الترجمة العربية لهذا الكتاب، والذي هو جملة من الشذرات المنسوبة خطأً إلى الاسكندر الأفروديسي، الثانية، الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض،<sup>2</sup> وهو عبارة عن تلخيص للكتاب في واحد وثلاثين باباً؛ الثالثة، كتاب العلل<sup>3</sup>، وهو تلخيص في تسعة وعشرين باباً.

النص الثاني، مقالة برقلس في قدم العالم،<sup>4</sup> وهي مقالة مفقودة في نسختها الأصلية اليونانية وبقي منها ما أثبتته يعي النحوي في رده على برقلس ينقصه الميمر الأول الذي بقي في الترجمات العربية، وذلك في أربعة نسخ عربية، جزئية وغير كاملة، متفاوتة في الترجمة وفي المضمون، الأولى، ترجمة اسحاق بن حنين التي نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، بعنوان: "حجج برقلس في قدم العالم"<sup>5</sup>؛ الثانية، نسخة مترجمها مجهول والتي نشرتها الباحثة إلخيرا فيكليينغ Wakelnig<sup>6</sup>؛ الثالثة، نقول وتعاليق الشهرستاني في الجزء المخصص للفلاسفة من كتابه الملل والنحل وبسطه لـ "شبه برقلس في قدم العالم"<sup>7</sup>، الرابعة (والأخيرة) ردود الشهرستاني على شبه برقلس في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> إندرس، جير هارد، 1973، مقتطفات عربية من كتاب برقلس الأفلاطوني المعروف بكتاب مبادئ الإلهيات، فيسبادن، فرانكس شتاينر، ص. 3-38.

<sup>2</sup> برقلس، الإيضاح لأرسطوطاليس في الخير المحض، ضمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، 1977، ص. 1-33.

<sup>3</sup> Pierre Thillet & Saleh Oudaimah, "Proclus Arabe: Un nouveau "Liber de Causis?" In: Bulletin d'études orientales, T. 53/54 (2001-2002), pp. 293-367.

<sup>4</sup> من المعلوم أن النسخة الوحيدة (ما عد الحجة الأولى) التي بقيت لهذا النص في النسخة اليونانية الأصلية موجودة ضمن ردود يحي النحوي، في كتابه: كتاب الرد على برقلس: ثمانية عشرة مسألة، وهناك من عدّها ستة عشرة حجة، غير أن ترجمتها العربية (الجزئية)، وصلتنا في أربع صيغ (غير كاملة) مختلفة.

- Philoponus, (2004), *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, Arabic Trans. By: Peter Adamson, London, Bloomsbury, pp. 19-20.

<sup>5</sup> برقلس، حجج برقلس في قدم العالم، م. م. ص. ص. 34-42. "هذه الحجج التسعة هي بنقل إسحاق بن حنين، "وحجج إيرقليس في القدم هي ثمانية عشرة حجة قد نقلها غير إسحاق نقلاً رديناً، والذي وجد بنقل إسحاق منها هي هذه التسعة. والسلام."

<sup>6</sup> Wakelnig, Elvira, "The Other Arabic Version of Proclus' De aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments," In: *Oriens*, Vol., 40, No. 1, (2012), Leiden, Brill, pp. 51-95.

"هذا أول كتاب أبرقلس وحجته على أن العالم لا كون له ولا فساد في زمان، وأن أفلاطون على مثل رأيه، وهو فيه ثمانية ميامر".

<sup>7</sup> الشهرستاني، (1993)، الملل والنحل (الجزء 2)، تحقيق: أمير علي مهنا & علي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ص. 461-465.

أثار برقلس الكثير من الجدل والنقاش كما مارس تأثيرا كبيرا في الفلسفة العربية الإسلامية في قضايا فلسفية ومنطقية وثنولوجية محددة، والسبب في ذلك راجع إلى الأثر الذي خلقتة مدرسة الأفلاطونية المحدثة في مواجهة المدارس الأخرى، الأرسطية والكلامية والصوفية، كما يتجلى ذلك في نصوص، أفلاطون، أرسطوطاليس، أفلوطين، الكندي والفارابي وأبو الفرج ابن الطيب ويحيى بن عدي، وابن رشد وغيرهم من الفلاسفة، ونقف على عمق هذه الفاعلية، وبالأخص كتاب برقلس **الخير المحض**، عند ابن سينا في تلخيصه لهذا الكتاب وكذلك البغدادي والعامري الذي ألف كتاب **فصول في المعالم الإلهية** مقتديا فيه بكتاب برقلس **الخير المحض**، في حين مارست مقالة برقلس في **قدم العالم** تأثيرا واضحا، إجابا أو سلبا، تجلى من خلال السجل الذي دار بين الفلاسفة، وكان موضوعه مفهوم "الجود"، أمثال ابن سينا، الإسفاري، الأنطاكي، الشهرستاني، الغزالي، ابن رشد وغيرهم.

يرد مفهوم "الجود" في الكثير من نصوص الفلسفة العربية الإسلامية وأغلب هذه النصوص على صلة بفلسفة الأفلاطونية المحدثة وبالأخص بفلسفة برقلس، ولعل نص أفلاطون الذي يتناول فيه مفهوم الجود والوارد في محاوره طيماوس Timaeus يشكل المرجعية الفلسفية لتصور برقلس بخصوص "الجود"<sup>2</sup>، وهذا النص معروف في الفلسفة العربية من خلال الترجمة العربية لشرح جالينوس على هذا الكتاب والمسعى جوامع كتاب "طيماوس" في العلم الطبيعي وهي من "إخراج" (ترجمة) حنين بن اسحاق، والذي يشير فيها مباشرة إلى أن جود الله هو السبب في خلق العالم: «إن السبب في خلق العالم جود الله-تبارك وتعالى. والجواد لا حسد معه ولا بخل على شيء من الأشياء في وقت من الأوقات»<sup>3</sup>.

يرجع أفلاطون، من خلال نسخة جالينوس، خلق العالم إلى جود الله، وهو البارئ أو الخالق أو الصانع في نصوص برقلس، ويضيف أفلاطون جملة إنشائية ترى أن الجواد وهو الله لا حسد معه ولا بخل، ويعني ذلك هنا أن الجود مطلق، كما أن الجود غير مرهون

---

<sup>2</sup> "إن القول في قدم العالم، وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعلة الأولى؛ إنما ظهر بعد أرسطوطاليس ... وصنف برقلس - المنتسب إلى أفلاطون - في هذه المسألة كتابا، وأورد فيه هذه الشبهة، وإلا فالقدماء إنما أبدوا فيه ما نقلناه سلفا".

<sup>3</sup> الشهرستاني، عبد الكريم، (1963)، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، بغداد، مكتبة المثنى، ص. 53-45.

<sup>2</sup> Platon, (1992), *Timée-Critias*, Trad. Par: Luc Brisson & Michel Patillon, Paris, Flammarion, p. 118.

<sup>3</sup> بدوي، عبد الرحمن، (1997)، أفلاطون في الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ص. 90.

بوقت وهو الزمن، لذلك فالجود يتعالى على الزمن، بمعنى أنه جود دهري. بينما يعتبر مفهوم "الجود"، في نسخ مقالة برقلس في قدم العالم، الموضوع الأساسي للميمر الأول، في نسختي مقالة برقلس، والميمر السادس (فيكليينغ)، بينما يعد مفهوم "الجود" في كتاب الملل والنحل للشهرستاني موضوع الشبهتين الأولى والخامسة (التي هي المقابل للميمر السادس لبرقلس)، كما يعمل الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام في علم الكلام على حل الشبه التي يطرحها مفهوم "الجود" لبرقلس.

يقتضي الوقوف على دلالة مفهوم "الجود" من خلال الميمر الأول لبرقلس طرح مجموعة من الأسئلة: ما هي دلالة مفهوم الجود؟ ما الصلة بين مفهومي الجود وقدم العالم؟ ما هي الدلالات الفلسفية والمنطقية والنيولوجية لمفهوم الجود في الترجمتين؟ أين تتفق الترجمتان وأين تختلفا؟ وكيف ساهم اختلافهما في بناء الدلالات المتعددة والمتشابكة لمفهوم الجود؟ إلى أي حد يتفق أو يختلف برقلس مع أفلاطون وأرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة بخصوص مفهوم الجود؟ يجيب المحور الأول على هذه الأسئلة من خلال نسخة اسحاق بن حنين (تحقيق بدوي) والمحور الثاني من خلال الميمر الأول للنسخة مجهولة المترجم (تحقيق فيكليينغ).

## 1. المشكلة بين الجود والوجود

### 1.1. الجود، البرهان والحجة

حقق عبد الرحمن بدوي في كتابه الأفلاطونية المحدثة عند العرب نص حجج برقلس في قدم العالم، وعدد هذه الحجج بنقل (ترجمة) إسحاق بن حنين تسع حجج. تقوم الحجة الأولى<sup>1</sup> من حجج برقلس على الأسس التالية: الأول، البرهان: ويستعمل برقلس البرهان في صيغة فعل "يبرهن" للتدليل على أن هذه الحجة تبرهن على أن "العالم أبدي"، والثاني، البيان: ويستعمل برقلس البيان في صيغة فعل "يَبَيِّن" للتدليل على أن هذه الحجة تُبَيِّن أن "العالم أزلي"، والثالث، أن حجتي "أبدية" و"أزلية" العالم هما من "جود الباري".

<sup>1</sup> برقلس، حجج برقلس في قدم العالم، مرجع سابق، ص. 34-35.



يعتبر البرهان إحدى طرق البيان الأربعة، والتي هي: القسمة والحد (التحديد) والبرهان والتحليل، و«تسميت طرق البيانات سبلاً منطقية لأن بها توصل النفس الناطقة الى الوقوف على ما تروم الوقوف عليه»،<sup>1</sup> ويعرف أرسطوطاليس البرهان بأنه: «(وأعني) القياس المؤتلف اليقيني؛ و(أعني) بالمؤتلف اليقيني الذي نعلمه بما هو موجود لنا،»<sup>2</sup> ويعد البرهان أو القياس البرهاني، بأنه الصادق على الحقيقة، وأن «غرض الصناعة البرهانية أن يفيدنا طريقاً سديداً ومسلكاً رشيداً يقف به العقل على جميع الأشياء الخفية بتوسط اشياء ظاهرة».<sup>3</sup> لذلك يرى برقلس أنه لا يوجد في البرهان ما هو أثبت في الإقناع "على "أبدية" و"أزلية" العالم من حجة "جود البارئ".

تستند حجة جود البارئ في الإقناع البرهاني على إثباتها لحقيقة "كون" (أو أمر) الكل، والكل هنا بمعنى العالم أو ما هو عليه العالم، ويفسر برقلس العلاقة بين البارئ والعالم في أن العالم مثل أو يماثل البارئ أو الخالق، وأن هذا الأخير هو الذي أتى (خلق) بالحق للعالم ومنه استمد العالم كونه، بما يجعل هذا العالم حقيقة معلومة، وأنه عن جود البارئ كان وجود هذا العالم. يقيم هنا برقلس علاقة مماثلة بين البارئ والعالم، وهذه المماثلة هي مماثلة في الخلق، لأن "البارئ" هنا هو بمعنى "الخالق"، وفعله "برأ" هنا هو بمعنى "خلق" أو "خلق من عدم" أو من "لا شيء"، وتبين هذه الحجة أن خلق البارئ الكل (العالم) كان بـ"جود البارئ"، وأن وجود الكل كان عن البارئ: عن الجود كان الوجود، لذلك فالجود شرط تحقق الوجود: وجود العالم على الأزل وعلى الأبد وذلك تبعاً لأزلية وأبدية الجود.

يورد برقلس الحجة الثانية التي يربط فيها بين الجود والسلب (ليس، الليس)، ويستعمل "الجود" في عبارتين متلازمين: الأولى، "أنه ليس (الليس) يجوز أن يقال إن خلق البارئ الكل لشيء آخر غير الجود"، والثانية، "أنه ليس يجوز أن يقال للبارئ أنه هو حيناً جواداً وحيناً ليس بجواد"، ويتجلى دور الميتافيزيقا السلبية (أو ميتافيزيقا السلب) هنا، في العبارة الأولى، في تبين أن فعل الجود هو فعل غائي، إذ لا يمكن أن يكون فعل الخلق

<sup>1</sup> أبو الفرج، بن الطيب، (1975)، تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوربوس، تحقيق: كوامي جيكي، بيروت، دار المشرق، ص. 50.

<sup>2</sup> أرسطوطاليس، (1980)، منطق أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت-بيروت، وكالة المطبوعات-دار القلم، ص. 333.

<sup>3</sup> أبو الفرج، تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوربوس، مرجع سابق، ص. 30.

(خلق الكل)، ولو على سبيل الإمكان، لغير غاية هي الجود، ففعل الخلق بالجود هو فعل على الإطلاق أو جود مطلق، فعل ينفي كل نقص يمكن أن يعتري صفة الجود، وذلك لأنه جود بالذات، ومن سماته الأساسية، في العبارة الثانية، أنه جود، كما أسلفنا، أزلي وأبدي، لا يطاله الكون ولا الفساد، وبذلك فهو لا يخضع، للزمان، بحيث يكون مرة ويغيب مرة أخرى، لأن فعل الجود فعل يتسم بالديمومة، كما سنرى ذلك، المقترنة بالدهر.

يستعمل برقلس لفظ "ليس" الدالة على النفي والتي تعني اللاوجود، اللاشيء والعدم والفقر، والتي يمكن أن تكون مشتقة من مضادها "أيس" الذي يعني الوجود، ولأن الجود يتلازم مع الوجود، فليس من المنطقي أن يكون الجود مرة "نعم" ومرة "لا"، لأن ذلك سيؤدي إلى إثبات الوجود مرة ونفي الوجود مرة أخرى، تبعا للقول الذي يثبت الجود مرة وينفي الجود مرة أخرى، فيتلازم، هنا تبعا لذلك، الجود والوجود، ونفي الجود ونفي الوجود، وهذا لا يصح منطقيا، فالجود يبقى في كلتا الحالتين، في الحالة التي يكون فيها الوجود مثبتا والحالة التي يكون فيها الوجود منفيًا، وذلك لأنه جود على الأزل وعلى الأبد.

يقيم برقلس، بعد أن تناول علاقة المماثلة القائمة بين البارئ والعالم، علاقة مساواة بين البارئ ووجود العالم. والمساواة هي من جنس المماثلة. فالبارئ دائما سبب لوجود العالم في الحالة التي يكون فيها كون العالم مساويا (التساوي) لوجود البارئ، ولأن وجود البارئ هو وجود بالذات فإنه يكون بالتالي تبعا لعلاقة المساواة هذه وجود مساو للوجود بالذات. وينطلق برقلس من الحقيقة التي مقتضاها أن البارئ أو الوجود بالذات هو دائما سبب لوجود العالم، لذلك لا يمكن أن يوجد العالم بدون جود البارئ، ويبقى الجود في هذه الحالة المحدد لهذا الوجود، ويمكن صياغة، تبعا لهذا التحليل، القاعدة التالية: لا وجود بلا جود أو الوجود من الجود. وتتمظهر هذه العلاقة السببية بين البارئ والعالم في الحالة التي يكون فيها وجود العالم في علاقة مساواة مع وجود البارئ، فوجود العالم يتبع حكما وجود البارئ، فالسبب هو وجود البارئ، والنتيجة هي وجود العالم، كما ينشأ عن هذه العلاقة السببية تساوي الوجود والوجود.

خلق البارئ العالم وذلك لأنه جواد، ولا يكون خلق البارئ للعالم بفعل إلهي إنما بجود إلهي، وصفة الجود هنا أسبق من فعل الجود، وذلك لأن الصفات وإن كانت زائدة على الذات إلا أنها فوق مرتبة الخلق الذي هو فعل من أفعال الذات. فالصفة سابقة على

الفعل، ولهذا الاعتبار تعتبر صفة الجود سابقة على فعل الجود وسببا له، وينجم عن هذه النتيجة انعدام التعالق، أو الترابط، بين فعل الجود ووجود العالم، والسبب في ذلك كما يبين برقلس أن فعل أو خلق البارئ للعالم إنما لأن البارئ جواد، غير أنه وإن كذلك إلا أن ذلك لا يفضي إلى قيام تعالق، بأي وجه كان، بين وجود العالم وجود البارئ، وحجة برقلس في ذلك أن وجود العالم لا يحتاج إلى فعل من البارئ مادام البارئ جواد على الأبد، فالجود يؤدي إلى الوجود، فالصفة لا تحتاج إلى فعل.

## 2.1. التلازم بين الجود والوجود

يقارب برقلس في مستوى ثان مفهوم الجود في نطاق تعبيره عن علاقة لزومية/شرطية، وذلك من خلال الأمثلة التالية:

[1] إذا كان البارئ أبدا جوادا،

فإنه أبدا يجب/يحب<sup>1</sup> أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له،

[2] إذا كان البارئ يجب/يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له،

فإنه يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مشاكلة له.

تتخذ العبارة [1] الصيغة المنطقية التالية: "إذا كان ... فإنه يجب/يحب ..."، بينما تتخذ العبارة [2] الصيغة المنطقية التالية: "إذا كان يجب/يحب ... فإنه يقدر ..."، ويبدو من الصيغتين المنطقتين الشرطيتين أن نتيجة الصيغة الأولى وهي عبارة: "فإنه يجب/يحب ..." هي مقدمة الصيغة الثانية "إذا كان يجب/يحب ...". يخلص برقلس من مقدمة العبارة [1] "إذا كان البارئ جوادا على الأبد" إلى النتيجة: "أن البارئ يجب/يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له" ومن مقدمة العبارة [2] "إذا كان البارئ يجب/يحب أن تكون الأشياء كلها مشاكلة له" إلى النتيجة: "أن البارئ يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مشاكلة له"، فأن يكون البارئ جوادا على الأبد فإن ذلك يعني أن جميع الأشياء هي بالضرورة مشاكلة له، وما

<sup>1</sup> يستعمل قنواي "يجب"، بينما بدوي "يحب"، ينظر:

- برقلس، "حجج برقلس في قدم العالم"، مرجع سابق، ص. 34.

- Anawati, C. Georges, (1956), "Un fragment perdu du De aeternitate mundi de Proclus," In: *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Ed., par: Auguste Diès, Paris, Vrin, p. 24.

دام أن جميع الأشياء هي بالضرورة مشكلة للبارئ فإنه يمتلك القدرة على أن يجعلها مشكلة له. يجعل الجود على الأبد من وجود الأشياء وجود بالضرورة أولاً، كما يجعلها مشكلة للبارئ ثانياً، والتي هي نتيجة لقدرته ثالثاً. وهذا الترابط بين الجود والقدرة<sup>1</sup> حاضر في المتن الفلسفي والنيولوجي لبرقلس ومدرسة الأفلاطونية المحدثة، ولتبيان هذه العلاقة بين كلا المفهومين يكفي دمج وإضمار نتيجة العبارة الأولى مع مقدمة العبارة الثانية وإعادة صياغة العبارتين في عبارة واحدة، كالتالي:

[3] إذا كان البارئ أبداً جواداً، فإنه يقدر على أن يجعل جميع الأشياء مشكلة له.

يجعل الجود، من خلال هذه التوليفة، البارئ يمتلك القدرة على جعل الأشياء مشكلة له، ومشكلة الأشياء أو الموجودات هنا هي بمعنى من المعاني هي المشابهة والمماثلة معها. يمكن أن نستشكل هنا مفهوم المشكلة في علاقة بمفهومي المشابهة والمماثلة من خلال الفروق اللغوية<sup>2</sup>. المشكلة من "الشكل" غير أنها هنا ليس بمعنى الفرق الذي هو أحد معاني الشكل الذي يشكل عن هذه العلاقة، إنما بمعنى التوافق مع الشيء في الصفات على الأكثر، والمشكلة بمعنى المشابهة ليس بالمعنى السلبي الذي هو "الشبهة" إنما بالمعنى الإيجابي وهو المشابهة في السمائل (الفضائل) وهي المشابهة في الصور، ويتعلق الأمر هنا بالصور الروحانية (لا الجسدية)، والمشكلة بمعنى المماثلة هي أن يكون مثل الشيء، بمعنى التماثل في أخص الأوصاف، التماثل مع الذات، لذلك فالجود المقرون بالقدرة (يقدر) والوجوب (يجب) أو الرغبة (يحب)، بدلالة الربوبية (البارئ رب الأشياء كلها) ودلالة الملك أو له (البارئ المالك للأشياء كلها) هي جعل الأشياء كلها مشكلة للبارئ في الصفات وشبيهة له في الصور ومماثلة له في الأوصاف الذاتية.

### 3.1. الجود والفعل الإلهي

أثارت هذه التحديدات إشكالية الفعل الإلهي في علاقته بمفهوم الجود، فكيف قارب برقلس هذا الترابط بين الجود والفعل الإلهي؟ ينظر برقلس إلى الفعل الإلهي من زاوية "ترك الفعل" بعد أن نظر إليه من زاوية "الفعل" كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، والتي بين

<sup>1</sup> سنقف على العلاقة القائمة بين ثلاثية الجود والقدرة والحكمة في مقال منفصل.

<sup>2</sup> العسكري، أبي هلال، (2010)، الفروق اللغوية، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ص. 162.

ففيها أن وجود العالم لا يحتاج إلى الفعل الإلهي مادام البارئ جوادا، لأن ذلك سيؤدي إلى نفي، عن البارئ، صفتي الجود أولا والقدرة ثانيا، وذلك لوجود تلازم بين مفهومي الجود والوجود، في حين قارب هنا مسألة الفعل من زاوية "ترك الفعل" (كل ما لا يفعل)، وذلك للترابط الموجود بين مفهومي الجود والإرادة، بينما تحضر في كلتا الحالتين، الفعل وترك الفعل، مسألة القدرة على الفعل وعدم القدرة على الفعل.

يميز برقلس في "ترك الفعل" بين أمرين: أولا، أن البارئ في ترك الفعل يمكن أن يرجع إلى أنه لا يشاء أن يفعل، بمعنى لا يريد (من الإرادة) أن يفعل، ثانيا، أن البارئ في ترك الفعل يمكن أن يرجع إلى أن البارئ لا يقدر أن يفعل، بمعنى لا يستطيع (من الاستطاعة، القدرة) أن يفعل، ويتساءل برقلس عما إذا كان هذا التآرجح بين الفعل وترك الفعل يجعل البارئ في مقام من يجوز عليه أنه قابل لأحد الأمرين: الإرادة وضعف الإرادة (لا يريد) أو القدرة وعدم القدرة (لا يقدر). غير أن برقلس يخلص إلى العكس من هذا الحكم، إذ يرى أنه إذا كان البارئ فعل العالم بفضل الجود فإن فعل البارئ فعل أبدي، وينجم عن القول بأبدية الفعل الإلهي أن العالم يجب (من الوجوب) أن يكون غير مكون منذ زمان، وغير فاسد في زمان، عالم لا يخاله الكون ولا الفساد، بمعنى أن العالم أزلي (قديم)، وأن العالم أبدي، ولا تتحقق أزلية وأبدية العالم إلا بفعل جود البارئ الذي يتلازم مع القدرة الإلهية وذلك لأن البارئ يقدر (قادر)، كما يتلازم مع الإرادة وذلك لأن البارئ يريد (مريد).

يستحق القول بأن البارئ لا يريد وغير قادر على أن يفعل ما يريد، في نظر برقلس، أن يجعل منه موضع "هزء" وذلك لأنه ينتج عن هذا القول أمران: أن البارئ يكون حيننا قادرا، وحيننا آخر غير قادر، ويلزم عن القول بالقدرة وعدم القدرة أن البارئ يكون قابل للاستحالة والتأثير، لأنه إذا فقد البارئ القدرة فإن ذلك يعتبر علة (سبب) قبول الأثر وهو الفعل والذي ينتفي مع جود البارئ الذي هو فعل أزلي وأبدي، ولأنه كذلك يستحيل أن يتغير البارئ من "لا قدرة" إلى "قدرة" لأنه من المستحيل أن يفعل من كان بلا قدرة بعد أن صارت له، لأن القدرة تشترط الإرادة، فلا فعل بلا إرادة، كما تشترط القدرة القوة الكامنة في الذات، فلا فعل بدون قوة، ولأن "لا قوة" و"القوة" هما من الكيف، فإن الاستحالة هي التغير في الكيف.

يحصّر أرسطوطاليس التغيرات في أربعة، وهي: (1) باب ما هو، (2) باب الكيفية، (3) باب الكم (4) باب الأين، ومعنى التغير في الكيف «الاستحالة في التأثيرات ... فالتغيرات انما توجد في المضادة التي في كل واحد وانما يجب ضرورة أن تتغير المادة من قبل انه يمكنها كلاهما»<sup>1</sup> ويفسر ابن رشد<sup>2</sup> تعريف أرسطوطاليس للتغير بالقول بأن قبول المادة لكل واحد من الضدين ليس من باب أن لها في جوهرها واحدا منهما إنما من جهة أنها مادة تتغير من ضد إلى ضد وهي ثابتة، ويسمى التغير، الذي في الكيف أو الكيفية الانفعالية، تبعا لهذا التحديد، استحالة، وأما التضاد الذي في الكيف فإنه يكون من موجود إلى موجود.

تحمل لفظة استحالة في التغير في الكيف معنيين: الأول، معنى "الانحلال"، والتي ينحل فيها الواحد (الشخص) من حالة إلى حالة، لذلك فالتغير في الكيف "انفعال" وليس فعل، تغير في الأعراض وليس في الجوهر، لذلك فالتغير في الكيف هو تغير في المادة (الهيولى) التي تقبل التأثيرات ويكون في الحالة التي تضاد الأولى في كل واحد، ومعنى ذلك أنه حينما تزول الأعراض تحل محلها أعراض أخرى بالضرورة هي مضادة لها، مثال: صبي، طفل، شيخ، فأعراض كل واحد منهم تختلف عن الأخرى وتضادها في نفس الوقت، أما ثبات التغير من ضد إلى ضد فإن ذلك حاصل في التشابه عند كل واحد، فالأعراض تظهر عند كل واحد بنفس الكيفية التي تظهر عند الغير، ثانيا، معنى "المستحيل"، ولذلك لأن التغير في الكيف انتقال في التأثيرات من حالة إلى حالة، ومن موجود إلى موجود، الأمر الذي يجعل من كل تغير لا يرجع إلى الوضع الذي كان عليه الأمر في الأول، فيسمى التغير في الكيف في هذه الحالة استحالة بمعنى "من المستحيل" العودة إلى الوضع السابق الذي فارقه.

يوجه برقلس، في النهاية، حجته الأولى حول قدم العالم بـ "الوجوب" وهي جهة شرعية، وبـ "الضرورة" وهي جهة عقلية، ويقول برقلس في هذا الصدد بأنه إذا كانت للبارئ القدرة والإرادة الأبدية في أن يخلق العالم فإنه يجب بالضرورة أن يكون، أولا، البارئ أبدا يخلق بمعنى أن يكون الخالق أبدا خالقا أو خالقا على الأبد، ثانيا، أن يكون الكل أبدا مخلوقا، بمعنى أن يكون العالم (على الأزل) موجودا أو خالقا على الأزل، ويعني ذلك أن برقلس يربط الجود بدلالي الأزل والأبد.

<sup>1</sup> ابن رشد، أبو الوليد، (1938)، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق مورييس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص. ص. 1436-1437.

<sup>2</sup> م. ن، ص. ص. 1437-1438.

#### 4.1. الجود، الإرادة والقدرة

اصطبغ مفهوم الجود في الكثير من الدلالات التي وقفنا عليها بمفهومَي الأزل والأبد. معنى "أبدى" أو "الأبد" في النص مزدوج: فهو ليس في الخالق والعالم على معنى واحد بعينه. يعني الأبد في الخالق معنى الدهر والأزلية والذي يكون فيه الخالق هو المساوق لـ "الموجود"، والذي يعني أن الخالق على الأبد موجود، بينما يعني الأبد في العالم معنى الزمان والذي يكون فيه العالم هو المساوق لـ "المتكون"، والذي يعني أن العالم أبدا متكون، غير أن الأبد في الزمان لا يحمل معنى اللامتناهي أو الذي لا نهاية له.

أفرد أبو الحسن العامري فصلا من كتابه الأمد على الأبد لشرح أقوال أفلاطون المتصلة بالقول بأن "العالم أبدى" وضمينيا "العالم أزلي"، فأورد<sup>1</sup> ما قاله أفلاطون في كتابه تدبير المدن "بولوطيقوس" أن "العالم أبدي غير مكُون دائم البقاء"، كما قال في كتابه طيماوس أن "العالم مكُون، وأن البارئ قد أبدعه من لا نظام"، وفي كتاب النواميس أن "للعالم بدءاً عِلِيّاً وليس له بدءٌ زمنيّ".

يخبرنا العامري أن برقلس تعلق بالقول الأول وصنف فيه كتابا حول أزلية العالم وأن يحيى النحوي نقضه، لكن لم يورد في الموضوع لا ما قاله برقلس ولا ما قاله يحيى النحوي، إنما أورد ما قاله أرسطوطاليس في شرح المعنى المقصود من أقوال أفلاطون. فالمعنى المقصود في القول الأول هو أن العالم «لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء»<sup>2</sup>، وأن المعنى المقصود في القول الثاني أن العالم «وجوده متعلّق بالصنعة النازمة للمادة والصورة ... (ف)المُبْدِع ... بفعله الإبداعي صارفٌ للعالم من لا نظامٍ إلى نظامٍ- أي من العدم إلى الوجود»<sup>3</sup>، كما يشرح العامري المعنى المقصود من القول الثالث بالقول: «له فاعل قد اخترعه لا في زمانٍ ... [و]سبب اختراعه له ... (ب)أنه مُريدٌ بذاته لإفاضة جوده وقادرٌ على إيجاد ما أراد»<sup>4</sup>.

يفسر العامري قول أفلاطون في محاوراة السياسي أو تدبير المدن بأن العالم أبديّ وأنه غير مكُون وأنه دائم البقاء بأن وجود العالم لم يسبقه زمان، وذلك لأن العالم موجود

<sup>1</sup> العامري، أبو الحسن، (1979)، الأمد على الأبد، تحقيق أورستك روسن، بيروت، دار الكندي، ص. 83.

<sup>2</sup> العامري، الأمد على الأبد، المرجع نفسه، ص. ن.

<sup>3</sup> م. ن. ص. ن.

<sup>4</sup> العامري، م. م، ص. 84.

بالجود الإلهي على الأزل، على الدهر، وهي معنى العالم غير مكوّن والعالم دائم البقاء، وأما أن وجود العالم لم يحدث عن شيء فذلك لأنه أوجده بالجود الإلهي من عدم، وهو معنى "العالم لم يسبقه زمان"؛ ويفسر العامري قول أفلاطون في محاورة طيماوس بأن العالم مكوّن، وأن البارئ قد أبدع العالم من لا نظام، بالقول بأن وجود العالم متعلّق بالصنعة النازمة للمادّة والصورة، والصنعة هنا هي العلة الفاعلة التي منها ابتداء التغير والتكون الأول من المادة إلى الصورة، والصانع هنا هو المبدع الذي يوجد بالفعل الإبداعي العالم من عدم، الذي سمته اللانظام، إلى الوجود الذي صفته النظام؛ ويفسر العامري قول أفلاطون في النواميس بأن بدء العالم عليّ وليس بدءاً زمنيّاً، بأن للعالم فاعلاً، وأن هذا الأخير لم يخترع العالم في زمان إنما على الدهر حتى يكون وجود العالم على الأزل، والسبب الذي حدا بالفاعل إلى اختراع العالم هو أنه يريد بذاته، وتتجلّى الإرادة الذاتية للفاعل في إفاضة الجود الإلهي، ولأنه كذلك قادر، وتتجلّى القدرة للفاعل وهي القوة في إيجاد ما يريد. ونلمس هنا الترابط بين الجود والإرادة، والإيجاد والقدرة. يقرن العامري الجود بالفيض كما يعرف الإرادة بأنها هي إفاضة الجود، والقدرة بأنها هي إيجاد الفعل الإرادي أو تحقق الفعل الإرادي، ويمكن أن يكون الإيجاد في هذا السياق هو إخراج الشيء من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل لكن ذلك يقتضي الإرادة والقدرة التي هي علة اختراع العالم على الدهر.

يختلف قول أفلاطون في كتابه تدبير المدن بأن العالم غير مكوّن ودائم البقاء ومعنى ذلك أن وجود العالم وجود أبدي أو على الأبد، وقوله في طيماوس بأن العالم مكوّن، وأن البارئ قد أبدعه من لا نظام، بمعنى خلقه من هبولى أو من لا شيء، فالعبارة الأولى تنفي صفة الكون عن العالم بينما الثانية تضيف عليه هذه الصفة، كما تضيف العبارة الأولى صفة الأبدية على العالم، والعبارة الثانية تضيف صفة الأزلية وهي الإبداع، فهل ثمة علاقة بين غير المكون والأبدية وبين المكون والأزلية؟ يساعد قول أفلاطون الثالث من كتاب النواميس في رفع الغموض الواقع بين القولين الأولين، فابتداء العالم كان بدءاً عليّاً (من العلة) وليس ابتداء على الزمان، بمعنى أن العالم في الابتداء هو على الأزل لازتباطه بالعلة، لذلك فهو غير مكون، وفي الدوام على الأبد لعدم ارتباطه بالزمان لأنه دائم البقاء، كذلك فالعالم مكون لأن ثمة علة أولى، أو خير محض وهو الجود، وهذه العلة هي التي أوجدته وأبدعته على الأزل وليس على الزمان، مما يجعل وجود الأشياء متعلقاً بالإبداع.



يتسق هذا التأويل مع شرح أرسطوطاليس، ويفيد معنى غير مكوّن أن العالم موجود على الأبد لا على الزمان، لذلك لم يحدث العالم عن شيء بينما يفيد معنى مكوّن أن المبدع أخرج العالم، بالفعل الإبداعي الذي هو على الأبد، من لا نظام وهو العدم إلى النظام وهو الوجود، ويستعمل أرسطوطاليس هنا فعل "الصنعة" والذي هو فعل أخذ المادة لصورتها، وفعل الإبداع الذي فعل اختراع الصورة، ويمكن أن نستنتج من شرح أرسطوطاليس أن العالم غير مكوّن من مادة لكنه مكوّن من صورة. أما العامري فيجعل، في شرحه، اختراع العالم على الأبد لا على الزمان وأن سبب هذا الاختراع أن الفاعل يكون مريدا بذاته حينما يفيض جوده، ويكون كذلك قادرا بذاته على إيجاد ما يريد.

### 5.1. الجود، الإبداع والاختراع

تتضمن شروح أقوال أفلاطون تباينا، فأرسطوطاليس يرى المعنى المقصود في القول الثاني أن العالم موجود بالإبداع بينما في شرح العامري للأمر فالعالم موجود بالاختراع، والفرق بين الاثنين فرق في الدرجة، فالإبداع هو اختراع الشيء لا عن مادة ولا في زمان، لذلك فأرسطوطاليس شرح قول أفلاطون بدون أن يغير في المصطلحات، بينما العامري عبر عن البدء العليّ بمعنى الابتداء المرتبط بالعلة بلفظ الاختراع الذي لا يفيد معنى البدء الزماني أو الابتداء المرتبط بالزمان.

بسط العامري في كتابه الفصول في المعالم الإلهية القول في المراتب الوجودية وهي: موجود بالذات، موجود بالإبداع، موجود بالخلق، موجود بالتسخير، موجود بالتوليد. «فقد ظهر إذن أن مبدع العقل وخالق النفس ومسخر الطبيعة ومولد الأكوان، ليس هو كالعقل ولا كالنفس ولا كالطبيعة ولا كالجسم ولا كالعرض ولا كالصور العقلية ولا كالأكوان الطبيعية ولا كالمدرجات الوهمية ولا هو مادة ولا صورة ولا قوة ولا نهاية، بل هو عز اسمه أعلى وأجل من أن يوجد له نظير أو شبيه أو شكل أو مثل، وأنه حق محض وأيّ محض وخير محض وتمام محض».<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Al-Āmirīs, "Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya," In: Wakelnig, Elvira, (2006), *Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden-Boston, Brill, p. 94.

- العامري، أبو الحسن، الفصول في المعالم الإلهية، في: خليفات، سحبان، (1988)، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، عمان، الجامعة الأردنية، ص. 368.

يعرف العامري "الموجود بالإبداع" بأنه ما هو مبدع لا قوام لذاته إلا بمحض ذات المبدع، فهو القلم والأمر، ويكون مع الدهر وقريته، حيث يفيض الأول، العقل الكلي، على الثاني، الصور الكلية، فالعقل جوهر لا يتجزأ، صورة محضة مبتدعة من الواحد، المبدع التام، الحق، مستعليا على سائر الموجودات بما يملك من ذات الموجد له، والتي تحيط بالأكوان الطبيعية وبذات الطبيعة وبالمستولي على الطبيعة؛ كما يتصور العقل، بالقوة الإلهية المحققة له ولغيره، الحسيات بنوع من الجوامع الكلية، بمعنى أنه يدركها إدراكا عقليا بنوع من الجوامع الكلية أو الكليات، كما يتصور الأعراض الجسمانية بحسب الاحاطة بالعلل الكلية لذواتها، لذلك فالوحدانية أولى به من التكثر.

## 2. الجود ومجرى الوجود

### 1.2. الجود وسرمدية العالم

قامت إلفيرا فيكلينغ بتحقيق نسخة ثانية لحجج برقلس في قدم العالم تتكون من ثمانية ميامر نسبت ترجمتها إلى ابن الناعمة الحمصي<sup>1</sup>، والميامر (م. ميمر) هنا وإن كانت تعني الفصول (م. فصل) إلا أنها تستعمل في هذه النسخة باعتبارها المقابل لـ "حجج" (م. حجة) في ترجمة إسحاق بن حنين. اعتمدت فيكلينغ في تحقيقها على نسختين أشار إليهما فرانز روزنتال Franz Rosenthal في مقالة نشرها حول المخطوطات العربية بإستانبول<sup>2</sup>.

يصرح برقلس في بداية هذه النسخة أنه يتغي أن يثبت في الميامر الثمانية الحجة التالية: أن العالم لا كون له ولا فساد في زمان، كما يشير برقلس إلى أن أفلاطون على مثل هذا الرأي، وهو ما وقفنا عليه سابقا من خلال تعليقات أبو الحسن العامري على بعض نقول أفلاطون، ومعنى عبارة "لا كون له ... في زمان" أن العالم بدون بداية، غير متناه في الماضي أو هو أزلي، أما معنى عبارة "لا فساد له في زمان" أن العالم بدون نهاية، غير متناه في المستقبل (الآتي) أو هو أبدي، وبمعنى آخر أن العالم لا يطاله الكون على الأزل والفساد على الأبد وذلك لأن وجود العالم هو في الدهر وليس في الزمان.

<sup>1</sup> Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments," Ibid., p. 61.

<sup>2</sup> Rosenthal, Franz, "From Arabic Books and Manuscripts VII: Some Graeco-Arabica in Istanbul," In: *Journal of the American Oriental Society*, Jan. - Mar., 1961, Vol. 81, No. 1 (Jan. - Mar., 1961), American Oriental Society, pp. 9-10.

يريد برقلس أن يبين في الميمر الأول<sup>1</sup> الأطروحة التالية: أن الله تعالى لم يزل جوادا، وكذلك أن الله تعالى لم يزل فعلا لما يشاء، وكذلك فيما "يفعل" فإنه لا يزال جوادا، ويعني ذلك أن جود الله أزلي (قديم) وأن فعله كذلك أزلي، وأن هذا الفعل هو فعل مرتبط بالإرادة (يشاء) وأن هذه الأزلية باقية على حالها (فيما لا يزال)، بمعنى باقية على الأبد، فالجود الإلهي الذي هو فعل إرادي يتصف بأنه فعل على الأزل وعلى الأبد معا، والأزلية والأبدية تجتمع في السرمدية التي هي من معاني الفعل الغير متناه في الماضي والمستقبل معا، ويتبين ذلك هنا من خلال استعمال الفعل (الجذر) "زال" والذي حينما يقترن بأداة النفي "لم" فإنه يؤدي معنى اللاتناهي في الماضي "لم يزل"، بينما حينما يقترن بأداة النفي "لا" فإنه يؤدي معنى اللاتناهي في المستقبل "لا يزال".

يعتبر برقلس بأن الحجة الأولى على أن العالم سرمدي هي "جود الصانع"، وينسب برقلس هذه الحجة إلى أفلاطون، كما يضيف إلى عبارة "العالم سرمدي" مصطلح "أزلي" فيكون بذلك العالم سرمديا وأزليا، بالرغم من أن معنى أزلي متضمن في السرمدي، ويعني برقلس بذلك، من خلال شرحه، أن العالم ليس له ابتداء في زمان وليس له غاية في زمان. يتخذ "سرمدي" المشتق من "سرمد" في العربية المعنى الفلسفي التالي: "الدائم الذي لا ينقطع"، "ما لا أول له ولا آخر"، و"الموجود بلا بدء ولا نهاية"، فلماذا يضيف هنا برقلس، أو بالأحرى الترجمة العربية، لفظ "أزلي" إلى "سرمدي" مادام معنى الأخير هو أحد معاني كلمة سرمد؟ هل الأمر يتعلق بالتأكيد المضاعف على أزلية العالم والتي هي الفكرة المحورية لحجج برقلس؟

القصد من حصر برقلس لمعنى السرمدية المزدوج، في دلالته على اللاتناهي في الماضي والمستقبل، إلى جانب لفظ "الأزل" الذي أضافه إلى لفظ "السرمدية" التأكيد على مسألة قدم العالم، مادامت الغاية من رسالة برقلس هي إثبات قدم العالم، ويتجلي هذا الفهم، أولا، من خلال ربط برقلس بين كل من السرمدية والأزلية بـ"الابتداء"، ما لا ابتداء له، وهو أحد معاني السرمدية ويعني أن العالم بفعل الجود لا يحتاج في وجوده إلى بداية، ثانيا، في ربط برقلس بين السرمدية والأزلية بـ"اللاغاية"، ما لا غاية له، ويعني ذلك أن العالم، بفضل الجود والذي هو فعل غير غائي، غير مقيد بغاية، ثالثا، في وصل برقلس بين

<sup>1</sup> Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments," Ibid., pp. 64, 66, 68.

السرمدية والأزلية بـ"اللازمان"، ما لا زمان له، وهو القول أنه مادام الجود دهرياً بأن العالم هو كذلك دهرى. ويمكن تأويل تحديد برقلس لمفهوم السرمدية الأزلية للعالم في ارتباط بالمحددات السابقة وبمفهوم جود الصانع بأن مفهوم الجود يرتبط بالماضي أكثر من ارتباطه بالمستقبل (الآتي)، فالجود هنا هو كذلك سرمدى أزلي إذا ما أخذنا بنفس الاعتبار التي وضعها برقلس بخصوص مفهوم قدم العالم.

## 2.2. الجود، "لم يزل" و"لا يزال"

تشكل العبارتان المسلوبتان أو العبارة الشرطية لأرسطوطاليس المكونة من "لم تزل" و"لا تزال" مفتاحاً لفهم دلالة الجود، ويمكن تبين ذلك من خلال الوقوف على دلالة هذه العبارة من خلال تصور أرسطوطاليس وشروح ابن رشد على هذا النص الذي يشير فيه إلى الفلاسفة القدماء، وكذلك من خلال امتداد هذه العبارة وتوظيفها في علم الكلام الإسلامي من خلال عبارة واصل ابن عطاء «... كان أولاً لم يزل وباقي لا يزول حياً»<sup>1</sup> كما يشكل الترابط بين الزمان والدهر مفتاحاً آخر لفهم هذه الدلالة كما نقف على ذلك في الميمر الخامس.

يبدو أن برقلس يستمد مرجعية أطروحته في قدم العالم من الفلاسفة القدماء، والدليل على ذلك، ما يورده أرسطوطاليس في الجملة التاسعة من كتاب السماء والعالم التي يقول فيها بأنه «(و)إذا تبين أنه ليس هنالك زمان ولا مكان، فالأشياء التي هنالك ليست في مكان ولا يستطيع الزمان أن يهرمها ويشيخها. وذلك أن كل ما كان خارجاً عن أفق الأشياء المتحركة فليس يمكن فيه أن يستحيل ولا يتغير، لكنه ثابت لا يتغير حي لا يبيد، والحياة التي هنالك أفضل الحياة، لأنها حياة الموجودات التي لا يحصرها الزمان ولا يفضل عليها من طرفيه كما يعرض للأشياء الكائنة الفاسدة بل هذه الحياة مساوقة للزمان لم تزل ولا تزال»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Wāṣil ibn 'Aṭā' & Daiber, Hans, (1988), *Wāṣil ibn 'Aṭā' als Prediger und Theologe*, Leiden, Brill, p. 22.

<sup>2</sup> ابن رشد، أبو الوليد، (1984)، تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ص. 140.

يمكن التمييز بين عالمين، العالم الذي به مكان وخلاء وزمان وحركة، ويشير ابن رشد إلى أن القدماء<sup>1</sup> يعرفون الزمان بأنه عدد حركات الأشياء الطبيعية في العالم، لذلك فحينما تنعدم الأجسام ينعدم المكان وتنعدم الحركة، وينعدم بالتالي الزمان، لذلك فالزمان يرتبط بوجود المكان الذي بالضرورة توجد به الأجسام بالفعل، ويكون الزمان بذلك عارضا من عوارض الحركة. بينما العالم الثاني أو خارج العالم فهو العالم الذي ليس فيه لا مكان، لا زمان ولا حركة، والأشياء غير كائنة وغير فاسدة، ويتكلم أرسطوطاليس عن حياة الموجودات التي في العالم، فالأشياء التي في هذا العالم ليست في موضع، ولا يهرمها ولا يشيخها ولا يلحقها الكون والفساد، ولا يحصرها ولا يفضل علي طرفي وجودها زمان، ولا تستحيل ولا تتغير بحركة، كذلك لا تتكون ولا تفسد، فهي ثابتة لا تتغير وحية لا تبديد، ويضيف أرسطوطاليس كيف أن هذه الحياة هي الأفضل، وكيف أنها حياة مساوقة للزمان لم تزل ولا تزال. يبين ابن رشد أن المقصود من قول أرسطوطاليس يفيد معنى البقاء الدائم (الخلود) والوجود سرمدي، وأنه يدل عند القدماء على الدهر.

يربط ابن رشد في شرحه لهذا القول<sup>2</sup> بين تصوري أرسطوطاليس والقدماء، ويتبين ذلك من خلال دلالة عبارة أرسطوطاليس "مساوقة للزمان لم تزل ولا تزال"، ف"المساوقة" تفيد هنا معنى "الاقتران"، الذي يجعل من الزمان (أرسطوطاليس) قرين الدهر (برقلس)، وذلك لاعتبارين، وهما أن الزمان مقرون بالأزلية وهو معنى عبارة "لم تزل"، والأبدية وهو معنى عبارة "لا تزال"، لذلك فالزمان هنا هو الدهر، وذلك لأنه لا يتناهى، ويتجسد هذا المعنى في لفظ السرمدية الذي يحمل معنيين متقابلين في شيئين: أولا، الأزلية (لم تزل، على الأزل)، وهي الغاية التي تحيط بزمان الأشياء السرمدية التي ليس قبلها زمان يختص بوجود هذه الأشياء، ثانيا، الأبدية (لا تزال، على الأبد)، وهي الأفق الذي يحيط بزمان الأشياء السرمدية التي ليس بعدها زمان. «الزمان عبارة عن استمرار وجود الموجودات المتحركة ولذلك لا يتصور الزمان إلا مع الحركة. والدهر عبارة عن استمرار الموجودات التي ليست بمتحركة. وقد قيل في هذه أنها ليست في زمن»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> م. ن، ص. ن.

<sup>2</sup> ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، مرجع سابق، ص. 140.

<sup>3</sup> م، ن، الهامش 358، ص. 141.

يمكن أن نقف على بعض دلالات هذه العبارة من خلال ما كتبه ريتشارد فرانك في مقارنته للوقوف على دلالة مصطلح "لم يزل" في الخطاب الثيولوجي الإسلامي انطلاقاً من عبارة واصل ابن عطاء التي احتفظ لنا بها الشيزري في كتابه جمهرة الإسلام ذات النشر والنظم: "... كان أولاً لم يزل وباقياً لا يزول حياً". ويفسر فرانك الجزء الثاني من العبارة "... لا يزول" بالعبارة "... لم يزول" بإبدال حرف النفي "لا" بحرف نفي آخر "لم"، بدعوى أن "لا يزول" هي من متغيرات "لم يزول"، على اعتبار أنه في كلتا الحالتين "يزول" مُقَدِّمَةٌ بحرف نفي، وتصبح عبارة واصل ابن عطاء تبعا لتأويل فرانك كالتالي: "... كان أولاً لم يزل وباقياً لم يزول حياً" [1] لكن يطرح السؤال: ما هي دلالة هذا التحوير؟

يعتبر الفعل "زال" والاسم "الزوال" من الأعراض، ودلالة "زال" تعني أنه من الأعراض المفارقة، وذلك لأن الأشياء التي تزول هي الأشياء المفارقة، ويشير فرانك<sup>1</sup> إلى البعض من هذه المعاني العرضية، ففضلاً عن أنه عرض فهو يدل على الزمان، كما يدل كذلك على الحال والانتفاء والعدم وزوال الفعل، لذلك يربط برقلس الجود بالدهر الذي هو فوق الزمان، وتبقى الغاية من تقييد "زال" بالنفي، في الماضي والمستقبل، هي جعل دلالة هذا الفعل غير مفارقة، وتقييد الفعل بالنفي هي نفي صفة العرضية عن الزوال، وإقامة الأزلية، «بنزع النفي، ثم، شكل (وا) اسماً، ليس لـ"ما زال"، لا يزال"، إنما لتعبير صوري "لم يزل"، وبالتحديد، "الأزل": الأمد على الأبد *a parte ante*،<sup>2</sup> وذلك لأن الجود لا يطاله الزوال، لا على الأزل ولا على الأبد، وتعبير برقلس "لم يزل" و"لا يزال"، وفي صيغة العامري "الأمد على الأبد"، «إن الأزلي هو الذي لم يجب ليس هو مطلقاً؛ فالأزلي لا قبل كونياً لهويته؛ فالأزلي قوامه ليس من غيره؛ فالأزلي لا علة له؛ فالأزلي لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب -أعنى ما من أجله كان- لأن العلة المقدِّمة ليست غير هذه»<sup>3</sup>.

إذا ما أخذنا عبارة واصل ابن عطاء السالفة الذكر وقمنا بقراءتها على ضوء عبارتي أرسطوطاليس "... لم تزل ولا تزال"، وبرقلس "لم يزل ... لا يزال"، فإنه يمكن تأويل

<sup>1</sup> Frank, M. Richard, "“Lam yazal” as a formal term in Muslim theological discourse," In: *MIDÉO : Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, N° 22 (1994), Caire, IDÉO, p. 245.

<sup>2</sup> Frank, "“Lam yazal” as a formal term in Muslim theological discourse," Ibid., p. 260.

<sup>3</sup> الكندي، أبو يعقوب، في الفلسفة الأولى، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص. 113.

الجزء الثاني منها "لا يزول"، كالتالي:<sup>1</sup> "... لم يزل ... لا يزال ..."، وليس ما ذهب إليه فرانك من التأويل الذي أبدل فيه "لا" بـ"لم"، وصيغة فرانك تجعل من معنى الجزء الثاني من العبارة "... لم يزول" غير صحيحة لغوياً، أما "... لم يزل" فهي أقرب إلى معنى الجزء الأول منها "لم يزل..."، فتصبح الصيغتان "... لم يزل" و"... لم يزال" قريبتين في المعنى الدال على المبدأ، القدم... وذلك لأن حرف النفي "لم" يعود على الماضي من خلال الارتباط بدلالة الفعل "كان"، واللفظ "أولاً"، الدالة على المبدأ، الأزل (الأزلية)، أكثر من الدلالة على المستقبل، غير أن فرانك لم ينبته إلى اقتران صيغة واصل ابن عطاء "لا يزول" بلفظي "البقاء" (باقياً) و"الحياة" (حياً)، الدالة على الأبد (الأبدية)، والسبب في ذلك راجع إلى قراءة فرانك الخاطئة التي انتهت إلى إرجاع "لا يزول" إلى "لم يزول..."، بينما الصواب إرجاع "لا يزول" إلى "لا يزال..."، وهما قريبتان، وذلك من خلال إبدال حرف الواو "و" بحرف الألف "ا"، والذي هو صحيح مادام كلاهما حرف علة.

إن عبارة واصل ابن عطاء ليست سوى صيغة لعبارتي أرسطوطاليس وبرقلس،<sup>2</sup> فصيغة "لم يزل" يربطها واصل ابن عطاء بفعل "كان" الدال على الماضي، الوجود والقدم، وكذلك لفظ "أولاً" الدال على البداية والابتداء والمبدأ، ويدل هذا الأمر على الأزل (الأزلية)، بينما صيغة "لا يزول" (أو لا يزال) المقيدة بلفظي البقاء والحياة، فإنها تدل ذلك على دوام الوجود، على الأبد (الأبدية)، وهو في كلتا الحالتين نفس المعنى عند أرسطوطاليس كما ينسب ابن رشد ما يقابله إلى الفلاسفة القدماء، ونقف عليه كذلك عند برقلس، وكلتا الدالتين، الأزلية والأبدية، لم يزل ولا يزول، سرمديتان، ويعبر الغزالي عن هذا الأمر بشكل جلي في رده على الفلاسفة، «... فإن العالم عندهم كما أنه أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده وفناؤه، بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك».<sup>3</sup>

<sup>1</sup> واصل بن عطاء: "... لم يزل ... لا يزول ..."،  
- ريتشارد فرانك: "... لم يزل ... لم يزول [!]" ...،  
- أرسطوطاليس: "... لم تزل ولا تزال"،  
- برقلس: "... لم يزل ... لا يزال"،  
- المقترح: "... لم يزل ... لا يزال ...".

<sup>2</sup> لا نعرف على وجه الدقة مدى تأثر واصل ابن عطاء بالفلسفة أو حتى معرفته بها أو اطلاعه عليها، لكن الكثير من الأبحاث الفيلولوجية في حقل الفلسفة الإسلامية وقفت على بعض الشواهد الحية التي تبين مدى معرفة واطلاع متكلمي الإسلام وعلمائه على الفلسفة.

<sup>3</sup> Al-Ghazali, (2000), *The Incoherence of the Philosophers*, Ann. by: Michael, E. Marmura, Utah, BYU, p. 47.

### 3.2. الجود، المبدأ والغاية

يرى أرسطوطاليس في مقالة الدال<sup>1</sup> أن المبدأ والذي ترجمه العرب بـ"الابتداء" يقال على: الشيء الذي منه "يتحرك الشيء أولا"، الذي منه "يوجد كون الشيء"، الذي منه "يكون الشيء أولا وهو في الشيء" أو "ليس هو فيه"، الذي منه "يكون ابتداء الحركة والتغير"، الذي "لاختياره يتحرك ما يتحرك ويتغير ما يتغير"، "للذي منه يعلم الشيء أولا"، "العلل"، "الطبيعة"، "العنصر"، "الفكرة"، "الجوهر"، الذي "من أجله" (الغاية)، "الخير"، "الجود"، "المعرفة"، ويستنتج أرسطوطاليس أن «لجميع الابتداءات شئ مشترك هو الأول ويعلم كيف هو وكيف يكون وبعض الابتداءات في الأشياء وبعضها هي خارجة عن الأشياء»<sup>2</sup>.

يختلف تصور برقلس بالكلية عن تصور أرسطوطاليس بشأن الابتداء، ويمكن أن نلمس ذلك على عدة مستويات: الأول، أن أرسطوطاليس يجعل من الحركة والتغير ابتداءات وإن كان يشترط في ذلك الاختيار بينما برقلس يجعل من هذين المفهومين، كما بسطنا ذلك من خلال المقارنة بين تصوري كلا الفيلسوفين بخصوص تعريف مفهوم التغير، فبرقلس يعتقد أن القول بالتغير ينتج عنه القول بالانتقال من "لا قدرة" إلى "قدرة"، ويعني ذلك الانتقال من "لا قوة" إلى "قوة"، وهو تغير في الكيف يصفه برقلس بالمستحيل؛ الثاني، أن الابتداء هو الذي منه يكون الشيء لكن يمكن أن يكون في الشيء، مثل العنصر والطبيعة والجوهر، كما يمكن ألا يكون الشيء جزءا من الشيء، وهي الحركة والتغير، لكن برقلس ينفي أن يكون للعالم ابتداء في زمان لكن ضمينا، وكما يصرح في مواضع أخرى من حججه، يقول بالابتداء الدهري للعالم؛ الثالث، يسرد أرسطوطاليس مجموعة من الابتداءات مثل: العلة، من أجله (الغاية)، الجوهر، العلم، المعرفة، الفكرة، الجود، الخير، إلخ.. ويلتقي برقلس معه في مفهوم الغاية والتي ينفي أن يكون للعالم ابتداء في زمان، بل في الدهر.

يرى ابن رشد أن غرض أرسطوطاليس هنا في مقارنته لمفهوم الابتداء هو تفصيل دلالات الاسماء على المعاني وأن هذه الاسماء هي التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات

<sup>1</sup> أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص. ص. 473-474.

<sup>2</sup> أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، المرجع نفسه، ص. 474.



مختلفة، لكن المثير هو الالتقاء بين أرسطوطاليس وبرقلس في القول بأن «الابتداء أيضا يقال للشيء الذي منه وجود كون الشيء»<sup>1</sup>، وهذه الدلالة التي للوجود باعتباره ابتداء لا تختلف عن الدلالات السابقة التي تربط الابتداء بالتغير، لكن حينما يجعل أرسطوطاليس من مفاهيم «من أجله والخير والوجود ابتداء لأشياء كثيرة»<sup>2</sup> فإن ذلك يثير التساؤل التالي: كيف يكون الوجود مبتدأ كون أشياء كثيرة؟ وكيف يمكن الجمع في دلالة واحدة بين الوجود و«من أجله» والخير؟

يفسر ابن رشد هذا الترابط بين مفاهيم الوجود و«من أجله» والخير بالإشارة إلى أن أرسطوطاليس «يعنى بالوجود والخير وبالذي من أجله شيئا واحدا بعينه وهو المبدأ الغائي ولا كن ليست بأسماء مترادفة بإطلاق»<sup>3</sup>، ويضيف هنا ابن رشد على الوجود دلالة الغاية ما دام يرادف مفهومي «من أجله» والخير اللذين هما غايتان، لكن ابن رشد يستدرك بأن هذا الترادف ليس مطلقا، ونجد تفسيراً لهذا الأمر في قول أرسطوطاليس في الألف الصغرى بأن «الشيء الذي بسببه تكون الأشياء هو غاية ... والذين يجعلون الأشياء غير متناهية يبطلون طبيعة الوجود»<sup>4</sup>، وهنا ممكن الاختلاف بين برقلس وأرسطوطاليس، ففعل الوجود بالنسبة للأخير هو فعل غائي بينما بالنسبة لبرقلس ليس كذلك، فالفعل الغائي فعل خاضع للزمان أو ينبغي أن يكون فعلا على الدهر حتى تتسق دلالاته بدلالة الوجود، كذلك بالنسبة لأرسطوطاليس القول بغير المتناهية يبطل القول بالغاية التي هي سبب القول بالوجود، بينما العكس من ذلك بالنسبة لبرقلس فالقول بالوجود يجعل الأشياء غير متناهية ويحقق السرمدية: وجود العالم الأزل وعلى الأبد، فما هو الدليل الذي يستند عليه برقلس في القول بسرمدية العالم الأزلية؟

#### 4.2. الوجود، الصانع والوجود

يستعمل برقلس اسم التفضيل «أقنع» لوصف «جود الصانع» بأنه الشاهد (الحجة) الذي يفيد معنى السرمدية الأزلية للعالم. ينتج عن هذا التحديد النتيجة التي مؤداها بأنه إذا كان الوجود هو الداعي بالصانع ليخلق الخلق فإنه لا يوجد سبب آخر غير

<sup>1</sup> أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة م. ن، ص. 473.

<sup>2</sup> أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص. 474.

<sup>3</sup> ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص. 481.

<sup>4</sup> أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص. 30-31.

الجود ليخلق الصانع الخلق، وأن الصانع لا يكون مرة جوادا ومرة ليس بجواد، وأن جود الصانع كذلك لا محالة هو على الأبد علة الخلق، وأن كون الخلق يجري، على الأزل، (في) مجرى الجود.

تقوم حجة برقلس على التقابل بين أمرين، الأول محمود والثاني مردود، ويتمثل في أن الجود هو السبب في خلق الصانع للخلق وليس لفعل آخر غيره، وأن فعل الصانع لا يمكن أن يكون مزدوجا: جود ولا جود، إنما فعلا واحدا، وأن جود الصانع هو علة وجود الخلق على الأبد، وبالتالي ففعل الجود غير متناه في الزمان، ويضفي هنا برقلس الأبدية على مفهوم الجود، ليكون بذلك جود الصانع، على الإطلاق، فعلا سرمديا على الأبد بعد أن كان فعلا سرمديا على الأزل، فعلا يحمل معنى اللاتناهي في الماضي والمستقبل، اللابداية والالاهية، إلخ، أما كون الخلق يجري، على الأزل، في مجرى الجود، فبين أنه يجعل من فعل الجود فعلا أزليا لكن أن يجري هذا الفعل مجرى الجود فذلك يتطلب تأويل معنى كلمة "مجرى" في علاقتها بمفهوم الجود.

تحتمل كلمة "مجرى" عدة معان وهي: التوالي، التتابع، المشاكلة، المماثلة، التساوي، السياق، لذلك يمكن تغيير بنية العبارة كالتالي: يجري مجرى الجود بحذف "في"، يجري مجرى الجواد بتغير الجود ليعود الأمر على الصانع (الجواد)،<sup>1</sup> ويمكن أن تكون من 'المجرة' وهي الكون أو الوجود الحلزوني (اللامتناهي في الكبر)، لذلك يحمل المصدر "مجرى" هنا، وهو تأويل محتمل، معنى الكون والوجود، إذا ما قرانا العبارة في كليتها والتي تربط الجود بـ"كون الخلق"، ويمكن وضع على ضوء هذه القراءات مجموعة من الصيغ مثل: يجري الوجود بالجود، أو يجري الوجود مثل الجود، أو يجري الوجود بالتساوق مع الجود، أو الوجود بالجود، إلى غيرها من الصيغ، وهي كلها صيغ صحيحة إذا ما أخذنا بالصيغة الأخرى لهذه الحجة والتي يقابل فيها "مجرى" مصطلح: المساوي، والذي يعني المشاكلة، المماثلة والمشابهة والمساوقة، وهذا التأويل هو الذي يمكن أن نستشفه من قراءة هذه العبارة التي تجعل من خلق الخلق (أو خلق الكون أو الوجود) لا يكون إلا بفعل جود الصانع.

<sup>1</sup> Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments," Ibid., p. 65.

يرى برقلس أنه مادام فعل الصانع ليس بسبب آخر غير الجود فإنه ليس من سبيل إلى القول بأنه لم يكن الصانع على الأبد فعلا، فكون الصانع أبدا جوادا يجعله أبدا فعلا، وذلك لأن جود الصانع ليس شيئا آخر غير فعل خلق الخلق، فيجعل بذلك الفعل من جنس الجود، فالقول بالجود قول بالفعل. والجواد على الأبد يريد أن تكون الأشياء مقارنة له، والمقارنة هنا ليست من باب مقارنة أمرين والوقوف على أوجه التشابه والاختلاف إنما المقارنة بمعنى المماثلة والمشابهة، والقيرين هو المثل أو الشبيه، ومقارنة الأشياء (أو الموجودات) للجود هي مقارنة أزلية، كما يرتبط الجود من جهة أخرى بالإرادة (يريد)، فتكون المقارنة حاصلة بالإرادة على الأبد بين الجود والموجودات (الأشياء). ولأن الصانع مرید بالجود فذلك يجعل منه قادرا (من القدرة) على فعل الأشياء التي يريد، ولا يعتبر عدم فعل الصانع ذلك أنه لا يريد (غير مرید) أو أنه لا يقدر (غير قادر). ينتج عن هذا التركيب علاقة مقارنة بمعنى الاقتران بين الصانع والمرید والقادر، بين الجود والإرادة والقدرة.

يريد برقلس، بعد أن أثبت فعل الجود على الأبد، أن يثبتته على الأزل، بالقول أنه إذا كان الخالق لمكان الجود، هو أولا خالقا، وثانيا جوادا على الأزل، فلا محالة أنه على الأبد والأزل خالقا، ويقرن برقلس هنا في نفس العبارة في الخالق صفتي الأبدية والأزلية مجتمعتين في السرمدية. وهي الخلاصة التي ينتهي إليها برقلس من أنه يجب أن يكون العالم سرمديا وأزليا، لا كون العالم في زمان على الأبد ولا فساد له في زمان على الأزل، ويوجه برقلس هذه الخلاصة بالجهة الشرعية "يجب" (من الوجوب) والتي تقتزن في العقل بجهة الضرورة، فيكون "من الوجوب" هو "من الضروري"، فيكون بذلك العالم بالضرورة سرمديا على الأبد في الكون، وسرمديا على الأزل في الفساد.

يعتبر برقلس أن من يقول بأن الصانع غير قادر على أن يصنع ما يشاء وأن يصنع ما يريد وأن يفعل ما يريد، وهو الشيء الذي يجعل من الصانع، في هذه الحالة، بعد نفي صفتي الإرادة والقدرة عنه، غير مرید وغير قادر، كما يوجب على نفسه أن يدخل الاستحالة والعرض على ذات الصانع، ويفسر برقلس الأمر كالتالي: أولا، القول بأن "لا قوة بالشيء للفعل" هي تدليل (دلل) على ضعف، والذي هو من الأعراض (العامة)، لذلك قال برقلس أن الأمر يجعل فعل الصانع في ضعف وليس بأن الصانع ضعيف، ثانيا، القول بأن

الشيء آل من "لا قوة"، كما في السابق، إلى "قوة" هو إثبات لمعني الاستحالة والتغير، وذلك لأن القوة واللاقوة ضرب من أضرب الكيفية، أما التغير في الكيف فهو استحالة، فيكون بذلك الانتقال من قوة إلى قوة هو التغير في الكيف الذي يحدث الاستحالة.

## 5.2. الجود، العرض والضرورة

يرى فرفوربوس الصوري أن العرض العام هو فصل عام مفارق، وهو فصل دخیل، و«قد يقال في شيء إنه يخالف بفصل عام متى كان يخالف نفسه أو غيره بغيرية، كيف كانت المخالفة»<sup>1</sup> ومن الأمثلة على هذه المخالفة أن الشخص يخالف نفسه في المراحل العمرية، ويخالف نفسه كذلك في الفعل والإمسك عن الفعل، وأن الشخص يخالف الشخص بالغيرية، وأخيراً ينتج عن هذه المخالفة بشكل دائم اختلاف وتغاير في الأحوال، لذلك فإن جعل أفعال الصانع، والتي من جملتها الجود الذي به يوجد العالم، من جملة الأعراض العامة المفارقة، يجعل منها مختلفة الأحوال ومتغايرة وكذلك مفارقة، وخاضعة لمقولة الزمان، التي تكون مرة وتنعدم أخرى، كما يطالها الكون والفساد، كما يجعل مقولة الكيف، تقبل الزيادة والنقصان والذي هو "استحالة"، والاستحالة، هنا، على ضوء مقولة الكيف هي "حالة"، وهي الانتقال من حالة إلى حالة وليس هي المستحيل أو الغير ممكن. إن جعل فعل الصانع من جملة الأعراض يؤدي به إلى مخالفة نفسه لكن دون أن يفسد الموضوع (الذات)، ومخالفة غيره التي ينعدم معها مبدأ المقارنة، فالأعراض كما يقول فرفوربوس لا تستوفي بها الحدود لأنها لا توجد في حد الجوهر الذي هو ذات الصانع.

يعتبر برقلس أنه إذا كان الله قادراً ومريداً على الأبد ففعل الخلق على الأبد فعل بالاضطرار، وأنه إذا كان الله يخلق بالاضطرار على الأبد فإن العالم مصنوع على الأزل وأن الصانع صانع على الأزل، لذلك فالله صانع على الأزل والأبد والخلق مصنوع على الأزل. إن اجتماع القدرة والإرادة في فعل الخلق يجعل الفعل اضطرارياً، وهو المقصود بـ"الضرورة" أو "من الضروري أن..."، ولأن الله صانع على الأزل والأبد، بمعنى سرمدي، فأفعاله موجهة بجهة الضرورة العقلية، بينما المصنوعات هي مصنوعة على الأزل، بمعنى أزلية، لذلك فهي ليست مصنوعة على الأبد وذلك لأن الكون والفساد يطالها.

<sup>1</sup> فرفوربوس، إيساغوجي، نقل: أبو عثمان الدمشقي، ضمن: منطق أرسطو (الجزء الثالث)، تحقيق بدوي، وكالة المطبوعات-دار القلم، الكويت-بيروت، 1980، ص. 1072.

إدخال برقلس لجهة الضرورة في إثبات معنى الصانع والمصنوع ليس لها نفس المعنى في كلا المفهومين: فالقول في الصانع أنه صانع على الأبد يستفاد من ذلك معنى الدهر، أما القول في المصنوع أنه مصنوع على الأبد فإنه لا يستفاد منه معنى الدهر إنما معنى الزمان والذي لا غاية له. ويختم برقلس الميمر الأول بالقول «أن معنى الدهر مضاه للصانع ومعنى الزمان مضاه للمصنوع».<sup>1</sup> يحصر برقلس مفهوم الأبد، فيجعله مطلقاً في الصانع لأنه يتخذ معنى الدهر والذي بالضرورة غير متناه لا على الأبد ولا على الأزل، ومقيداً في المصنوع لأنه يتخذ معنى الزمان والذي بالضرورة متناه على الأبد، ويستعمل لوصف ذلك مصطلح "مضاه" والذي يعني المماثلة وفي الميمر الأولي يعني "المقارنة"، فالدهر مقارن للصانع والزمان مقارن للمصنوع، كما يحمل معنى "المجرى"، فالدهر يجري (في) مجرى الصانع والزمان يجري (في) مجرى المصنوع.

### خاتمة

يطرح الميمر الأول من حجج برقلس حول قدم العالم إشكالية "الجود" سواء بطريق المماثلة (مثل)، المشاكلة (المشاكل له)، المقارنة (المقارن له)، التساوق (المساوق له)، المجرى (يجري مجرى) أو الفيض (افاض من جوده)، كما يطرح أن الوجود (وجود العالم) لا يتحقق إلا بالجود (جود الباري، جود الرب، جود المالك، جود الخالق، جود الصانع...): الوجود بالجود.

تقوم حجة برقلس الأولى في نسخة إسحاق بن حنين على أن "أبدية" و "أزلية" العالم من "جود الباري"، وتجعل حجة الجود من العلاقة بين الباري والعالم قائمة على المماثلة، ويستعمل برقلس لفظ "مثل" للتدليل على ذلك، وهذه المماثلة لا يجوز فيها الخلف، فهي علاقة مساواة بين وجود الباري ووجود العالم، هي كذلك علاقة يتشاكل فيها الوجود بالجود. ومن سمات هذا الوجود القائم على الجود أنه لا تطاله الاستحالة ولا التغيير، وذلك لأنه موجود على الأزل وعلى الأبد، كما تنشأ هنا علاقة مساوقة بين الجود والأزل والأبد التي تجعله يتصف بالسرمدية، والتي يترابط فيها الجود بالإرادة والإيجاد

<sup>1</sup> Wakelnig, "The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments," Ibid., p. 86.

بالقدرة، وينتج عن هذه العلاقة القائمة على المماثلة والمساواة والمشاكلة والمساوقة القاعدة التالية: لا وجود بلا جود، أو الوجود من الجود (أو بالجود).

بينما تقوم حجة برقلس الأولى في النسخة المنسوبة لابن ناعمة الحمصي على أن العالم أبدي وأزلي لا يطاله لا الكون ولا الفساد، وتجعل هذه السرمدية، أو عبارة العامري "الأمد على الأبد"، من البارئ جوادا على الأزل وعلى الأبد، ويستعمل برقلس هنا العبارة "لم يزل ... لم يزال ..." للدلالة على هاتين الصفتين، وتدلل "لم يزل" على اللاتناهي في الماضي وهي الأزلية، بينما تدل "لم يزال" على اللاتناهي في المستقبل وهي الأبدية، وهذا الترابط بين الأزل والأبد، المساوق للدهر، يجعل من الوجود يجري في مجرى الجود، والمجرى هنا كناية على التتابع بين الوجود والجود، بمعنى أن الوجود لا يكون إلا بالجود، كما يستعمل برقلس في هذا السياق لفظ المقارن، والاقتران بين الصانع والعالم ليس إلا الترابط بين الجود والإرادة والقدرة الموجهة بجهة الضرورة.

يتبين أن الجود يتعين في نسختي برقلس بمحددات أساسية لا يقوم إلا بها، وهي: الأزلية، الأبدية، الفيض، الذات، المماثلة، إلخ، والتي يتساوق فيها الجود بمعنى الدهر، والخالق بمعنى الموجود، وبمعنى الزمان العالم بالمتكون، كما يتشاكل فيها الجود بالأشياء (الموجودات) من خلال القدرة على الفعل أو الفعل بالقدرة، ويجري الوجود مجرى الجود أو الوجود بالجود من خلال الإرادة والقدرة، ويكون الجود بالذات، من خلال الفيض، علة للموجود على الأيس لا الليس.

#### الببليوغرافيا :

1. ابن رشد، أبو الوليد، (1938)، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.
2. ابن رشد، أبو الوليد، (1938)، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية.

3. ابن رشد، أبو الوليد، (1984)، تلخيص السماء والعالم، تحقيق: جمال الدين العلوي، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
4. ابن رشد، أبو الوليد، (1984)، تلخيص السماء والعالم، تحقيق: جمال الدين العلوي، فاس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.
5. أبو الفرج، بن الطيب، (1975)، تفسير كتاب إيساغوجي لفرفوريوس، تحقيق: كوامي جيكي، بيروت، دار المشرق.
6. أرسطوطاليس، (1980)، منطق أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الكويت-بيروت، وكالة المطبوعات-دار القلم.
7. بدوي، عبد الرحمن، (1997)، أفلاطون في الإسلام (نصوص)، بيروت، دار الأندلس.
8. برقلس، حجج برقلس في قدم العالم، ضمن: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.
9. الشهرستاني، (1993)، الملل والنحل (الجزء 2)، تحقيق: أمير علي مهنا & علي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة.
10. العامري، أبو الحسن، (1979)، الأمد على الأبد، تحقيق: أوستك روسن، بيروت، دار الكندي.
11. العامري، أبو الحسن، الفصول في المعالم الإلهية، في: خليفات، سحبان، (1988)، رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، عمان، الجامعة الأردنية.
12. العسكري، أبي هلال، (2010)، الفروق اللغوية، تحقيق: عماد زكي البارودي، القاهرة، المكتبة التوفيقية.
13. فرفوريوس، إيساغوجي، ضمن: منطق أرسطو (الجزء الثالث)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-دار القلم، الكويت-بيروت، 1980.
14. الكندي، أبو يعقوب، في الفلسفة الأولى، ضمن: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
15. Al-Āmirīs, “Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya,” In: Wakelnig, Elvira, (2006), *Feder, Tafel, Mensch: Al-Āmirīs Kitāb al-Fuṣūl fī l-Maʿālim al-ilāhīya und die arabische Proklos-Rezeption im 10. Jh.*, Leiden-Boston, Brill.
16. Al-Ghazali, (2000), *The Incoherence of the Philosophers*, Ann. by: Michael, E. Marmura, Utah, BYU.

17. Anawati, C. Georges, (1956), “Un fragment perdu du De aeternitate mundi de Proclus,” In: *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès*, Ed., par: Auguste Diès, Paris, Vrin.
18. Daiber, Hans & Wāṣil ibn ‘Aṭā’, (1988), *Wāṣil ibn ‘Aṭā’ als Prediger und Theologe*, Leiden, Brill.
19. Frank, M. Richard, ““‘Lam yazal’” as a formal term in Muslim theological discourse,” In: *MIDÉO : Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales du Caire*, N°. 22 (1994), Caire, IDÉO.
20. Platon, (1992), *Timée-Critias*, Trad. Par: Luc Brisson & Michel Patillon, Paris, Flammarion.
21. Wakelnig, Elvira, “The Other Arabic Version of Proclus' De Aeternitate mundi. The Surviving First Eight Arguments,” In: *Oriens*, 2012, Vol. 40, No. 1 (2012), Leiden, Brill.



## Prologue

La philosophie arabe en terre d'islam a fait l'objet d'importantes études et de recherches au sein des universités et des cercles académiques. Cette préoccupation augmente encore de jour en jour, et ce pour plusieurs raisons : tout d'abord les chercheurs ne cessent d'approfondir les études, de jeter de la lumière sur certains points négligés ou ignorés et chercher à répondre à quelques questions suspendues ou tout simplement ébaucher de nouvelles perspectives...

La majorité des recherches publiées jusqu'à maintenant se sont focalisées sur la philosophie arabo-islamique de l'Orient. Certes ceci s'explique par la richesse de cet héritage de l'orient ainsi que l'importance des sages et les philosophes de cette région. De nos jours, nombreux sont les chercheurs qui essayent de continuer cette exploration et d'améliorer ce que les pionniers (orientalistes et arabisants) ont réalisé dans l'histoire de la philosophie en Occident islamique. Le Laboratoire de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Marrakech s'est engagé sur cette voie. C'est ainsi que les articles publiés dans ce présent numéro de la revue *Difāf* (Rivages) ainsi que dans les numéros qui seront publiés ultérieurement reprennent les actes du colloque international organisé par le laboratoire LPSS et *Aquinas and Arab International Work Group (AAIWG)*.

Les articles du présent numéro ont été collectés, revu par Jamal RACHAK en sa qualité de Directeur du LPSS et coordonnateur du projet *Néoplatonisme en occident islamique*, ainsi que :

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),

Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*)

Pour *The Aquinas and the Arabs International Working Group (AAIWG)*

Malheureusement, lors de la préparation de ce numéro, nous avons reçue une triste nouvelle, nous étions attristés tous par la perte de l'habile chercheur Janis Esots, qui avait l'habitude de sceller sa correspondance par cette phrase :

«ونرجو منكم الدعاء، الحقيق يانيس»

Tout mon souhait est de prier pour ce méprisable Janis. Nous prions pour que son âme repose dans la paix et la tranquillité et mes sincères condoléances en ce moment de deuil.

Jamal Rachak  
Directeur du LPSS  
*Laboratoire Philosophie et Société du Savoir*

Revue des Sciences Humaines

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

*Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines*

*Université Cadi Ayyad*

*Marrakech*

*Maroc*

## *Conditions de publication*

- *Rivages* est une revue scientifique à comité de lecture et publie des travaux de recherche qui entrent dans le champ des sciences humaines.
- La revue est semestrielle.
- La revue publie des études et des recherches originales non encore publiées ou soumises à publication.
- Les travaux à publier sont soumis aux conditions de la recherche scientifique reconnue en termes de documentation et de citations des sources utilisées.
- Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.
- Les travaux soumis sont à déposer en deux copies, l'une en version imprimée et l'autre en version électronique.
- Les contributions suivent les normes techniques suivantes: en arabe, police 14 Sakkal majalla et en latin, police 11 en Times New Roman. Les notes de bas de page seront en police 10 Times New Roman.
- le nombre de pages ne doit pas excéder 20 pages par article.
- Le chercheur mentionne, sous le titre de son travail, son nom, le nom de sa structure de recherche et de son institution d'appartenance.
- Le chercheur présente deux résumés de sa recherche, respectivement dans sa langue de travail et dans une autre langue.
- Les travaux sont soumis à évaluation et l'auteur s'engage à apporter les amendements demandés au plus tard 15 jours après réception du rapport des évaluateurs.
- La revue se réserve le droit de publier ou de ne pas publier les travaux qui lui sont soumis et ceux qui ne sont pas publiés ne seront pas rendus à leurs auteurs.
- La revue se réserve le droit d'auteur et le droit de re-publier, sous format papier ou électronique, tous les articles soumis et publiés.
- Les travaux soumis ne devront violer aucun droit d'auteur ni aucun autre droit de propriété d'une tierce partie.

Revue des Sciences Humaines

# **RIVAGES**

Revue scientifique à comité de lecture

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

## Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

**Abderrahim BENALI**

## Coordination générale

**Jamal RACHAK**

## Comité Scientifique

**GRAVARI BARBAS Maria**, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUINA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

## Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK  
Mohamed MOUHOUH - Said BOUJROUF.

## Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737  
Amerchich – Marrakech 40000 Maroc  
Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : [revueflm@gmail.com](mailto:revueflm@gmail.com)  
Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

**Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.**

*Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.*



Revue des Sciences Humaines

جامعة القاضي عياض  
UNIVERSITÉ CADI AYYAD  
كلية الآداب والعلوم الإنسانية  
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

# RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 6 - 2021