

The Qur'anic Question in Logic and Theology

An Expository Article on the Nature And Levels of Qur'anic Manifestation

Dr. Hamza Fazry



* Abdelmalek Essaâdi University, Tetouan - Morocco

fazryhamza@gmail.com



OPEN ACCESS

Date received: Feb 11, 2025

Date revised: March 20, 2025

Date accepted: April 5, 2025

DOI: [10.5281/zenodo.15800814](https://doi.org/10.5281/zenodo.15800814)

ABSTRACT

This research paper explores the question of "Quranicness" in relation to the disciplines of logic and theology, by analyzing the nature of Quranic discourse independently of traditional methodologies and the Greek or Islamic critical heritage. The study begins by identifying the intrinsic features of the Quranic mode of expression, examining whether its structure and content align with or diverge from the shared frameworks of human knowledge, while emphasizing its unique stylistic and epistemological dimensions. Following this foundational analysis, the paper investigates the relevance of Quranicness within the fields of logic and theology, which are at the heart of this inquiry. The first part examines logic through two lenses: a conceptual overview of its foundational principles, and a critical reflection on its compatibility with or derivation from the Quranic worldview. The second part treats theology in a similar structure, first outlining its core concepts, then exploring the question of its Quranic foundation through analytical critique.

The paper concludes with reflective insights assessing the authenticity and particularity of both disciplines in relation to the Quran, considering their origins, methodologies, and underlying philosophical visions.

KEYWORDS:

Logic; Theology; Quranicness; Authenticity; Particularity.

سؤال القرآنية في علمي المنطق والكلام مقالة إبرازية لطبيعة التجلي القرآني ومستوياته



الدكتور حمزة فزري

* جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

fazryhamza@gmail.com

OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 11 فبراير 2025

تاريخ التعديل: 20 مارس 2025

تاريخ القبول: 5 أبريل 2025

المعرف الرقمي: DOI: 10.5281/zenodo.15800814

الملخص:

تهدف هذه الورقة البحثية إلى معالجة سؤال "القرآنية" في علاقتها بعلمي المنطق والكلام، من خلال تحليل طبيعة الخطاب القرآني دون الارتكان للمناهج التقليدية أو التراث النقدي اليوناني والإسلامي. تنطلق الدراسة من إبراز الخصائص الذاتية للخطاب القرآني، لاستكشاف مدى انتمائه إلى المشترك المعرفي أو تميزه عنه، مع التأكيد على فرادته الأسلوبية والمعرفية. بعد هذه المرحلة التمهيدية، تتجه الورقة إلى مناقشة قرآنية علمي المنطق والكلام باعتبارهما الحقلين المعنيين بالسؤال المطروح. في المبحث الأول، يتم تناول علم المنطق في مطلبين: أحدهما تصوري يعرض مبادئه العامة، وآخر إشكالي يحاور مسألة قرآنيته. أما المبحث الثاني فيتناول علم الكلام بالطريقة ذاتها، من خلال عرض تصوري لمبادئه، ثم مناقشة نقدية لموقعه من القرآنية. وتختتم الورقة بخلاصات تأملية تقوم مدى أصالة هذين العلمين وصلتهما بالخصوصية القرآنية من حيث النشأة والمنهج والرؤية.

الكلمات المفتاحية:

المنطق؛ الكلام؛ القرآنية؛ الأصالة؛ الخصوصية.

مقدمة¹

يشهد الواقع كما يشهد تراث الحضارات على أنه البشرية عرفت في تاريخها تطورات عدة في مختلف المجالات علوًا ودنواً، إن على المستوى الفكري أو الاجتماعي أو الإنساني، وذلك حسب اختلاف الأسباب المأخوذة بها في التقدم والمؤثرة تأثيراً مباشراً وغير مباشر في مسارها. وهذا الأمر أعني: اختلاف الأسباب مع اختلاف مدى تأثيرها- هو الذي أظهر في العالم فولق بين الكائنات بالنظر إلى أفرادها، وبين الحضارات بالنظر إلى تكتلاتها.

وقد كان حرياً بهذه الفوارق أن تشكل تناغماً لا تباعداً فتجمع العقول على "المحاورة" بكل ما تحمله الكلمة من آليات حجاجية جدلية إقناعية تفاعلية بنائية، حيث تستمد فاعليتها من الخصوصية التي تتفياً كل حضارة ظلالتها وتعيش تحت سقفها وترى فيها أمنها وإيمانها، حتى إذا تمّ المساس بهذه الخصوصية الواقية والفعالة ذهبت الحضارة أدراج الرياح ولم يبق منها شيء إلا رسوماتها في أذهان العقول ومعالمها قبله للسانحين؛ والحال أن أتباعها أخذوا يطوفون على جنبات الحضارات الأخذة بأسباب التقدم مقتبسين اقتباساً هوياتياً كأنهم بصدد إعادة التأهيل والتشكيل. وفي هذه اللحظة بالذات يقوى البصر وتستيقظ البصيرة لدرجة أن يستوعب الناس أن نقاش الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية هو النقاش الحقيقي الذي يمكن أن نستشفه من خلاله أسباب التقدم في بناء هذه المجالات فيستوجب بذلك العناية والصيانة ببناء آخر نقدي، وذلك أن أسوار حماية الحضارات تبني من غير تفريق بين الحس والمعنى؛ بين العمران وعلم وثقافة الإنسان.

¹ To cite this article:

FAZRY, Hamza, *The Qur'anic Question in Logic and Theology: An Expository Article on the Nature And Levels of Qur'anic Manifestation*, Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, Vol. 2, Issue 3, June 2025, 115-150.

حمزة فزري، سؤال القرآنية في علمي المنطق والكلام: مقالة إبرازية لطبيعة التجلي القرآني ومستوياته، مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، مج. 2، ع. 3، يونيو 2025، 115-150.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

وإذا كانت الحضارات إنما تمتاز بالسيمة الغالبة عليها وتنفرد كل واحدة منها عن الأخرى بالحقل الثقافي الذي تبرز فيه وتبرز غيرها به، فإنه لا يخفى أن ينبوع الثقافة الإسلامية ومفتاح حضارتها إنما هو ثقافتها الدينية بما تشتمل عليه من العلوم الغزيرة والمناهج القويمة. والحال أن المنبع الأصل الذي شرفت به الحضرة الإسلامية هو الخطاب الإلهي والكتاب السماوي؛ القرآن الكريم الذي يفيض من كنوزه على تلك المجالات ما دام الباحثون فيه مؤمنين بربانيته وفاعليته في البناء مدلون نقداً؛ أعني: العلوم الإسلامية كونها علومًا تجمع في بنيتها بين النقد والبناء، ومن ذلك المنطق والكلام والفلسفة.

هذه القضية، قضية التأسيس العلمي على الخطاب القرآني، لم تزل محل نقاش داخلي وخارجي خصوصاً عندما تداخلت الحضارات واختلطت اختلاطاً قوياً بمستضعف بشكل جعل ثلثة من العلماء والباحثين يظنون - حال نظرهم لظاهر التفاعل - أن هذا التأسيس العلمي المدعى! فيه الأصل وفيه الدخيل؛ بمعنى أنه ثم علوم أسست لم تراع فيها الخصوصية الحضارية المتمثلة في القرآن! وذهب آخرون إلى أنه المسلمون تأثروا بتفاعلاتهم مع التيارات الفكرية الغربية عن الفكر الإسلامي فتأثرت علومهم تبعاً لذلك بمستوردات اليونان والربان منطقاً وكلاماً وفلسفة، فكان إنتاجهم العلمي والمنهجي بعيداً عن خصوصياتهم أو على الأقل تابعاً لثانيها.

وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الطبيعي أن يظهر المستورد منه في صورة الأصل ويقرر بأن الحضرة الإسلامية حضرة تابعة ومستنسخة تفتت على علوم غيرها شرقاً وغرباً، بل بلغ القول بهم أن قالوا بأن القرآن الكريم كان عائقاً أمام التقدم الفكري للعلوم في الحضرة الإسلامية في مختلف المجالات. وقد كان هذا الإيراد أشد ما يتجه من العلوم إلى تلكم العلوم للصيقة تاريخاً بحضرات أخرى كالعلوم التي عني بها اليونان مثلاً، لذلك خصت هذه الورقة بما عرف عن اليونان من اشتغال بعلوم المنطق والفلسفة ثم بعلم الكلام الذي لم تزل الكتابات البحثية المتخصصة تنظر في مدى خصوصيته الإسلامية من جهة وكذا في حدود إفادته ووفادته من اليونان مضموناً ومنهجاً من جهة ثانية، ثم من جهة تعبيره عن روح فلسفة إسلامية من حيث المنطقات والآليات.

إنه نقاش الخصوصيات الحضارية والتباحث في حدود التجسير الذي يعبر عن مصطلحات الوفادة والاقتباس والتأثر والتأثير، وفي مواضع الاشتراك التي تجسد القدرة الإبداعية لكل حضرة في

عرض هذا المشترك والإفادة منه؛ هو نقاش، حي، خالده لا يقبل التقادم إلا أن تقبل الحضارة التبعية وترضى بإخلاء الهوية الثقافية من الخصوصية. ولعمري إن كان سؤال القرآنية في العلوم يتتبع استضمرة لمناهجها ومضامينها سؤالاً لا يميز القرآن، فلنعم السؤال الحي هو إذ لا ينبغي له أن يميزه أصلاً! أنى لما يقبل التمييز بالصناعات العلمية أن يقع به التمييز! فسؤال القرآنية يفترض ابتداءً نتائج تضيف الميزة للحضارة بإبراز تجلي التمييز في صناعتها العلمية وفق الأساس الخاص بها، وهو القرآن، لا العكس؛ بمعنى أن تتبع جنور علمي المنطق والكلام في مختلف مستوياته داخل الحضارة الإسلامية وفق منهج تحليلي استقرائي يستحضر طبيعة القرآن وحقيقة حضوره وتجليه ثم استعمال أسلوب المقارنة طلباً لاستكشاف ما يميز صناعة هذه العلوم ومدى حضور القرآن فيها؛ هو بحث في ما يميز هذه العلوم الصناعية بشكل يستتبع نتائج تعود على الحضارة نفسها بالتمييز، على الأقل في جانب ثقافي علمي خاص. فهل تكون الحضارة الإسلامية مميزة في التأسيس لعلومها تأسيساً قرآنياً ينم عن أصالتها فضلاً عن أصالة علومها؟ وقبل ذلك في خصوص المنطق والكلام ذوي الأساس العقلي؛ هل كانت وحدة أساسهما من قبيل المشترك الذي يدفع عن الحضرات الجدل تحت بساط مصطلحات الوفادة والاقتباس والتأثر والتأثير أم أنها كانت من قبيل اختلاف الأسس وتعلدها الذي يوجي بالعبور الثقافي بين الحضرات عن طريق التجسير؟

أياً يكن الجواب فإن نقاشات اليونانية بخصوص المنطق والكلام المتقاطع والفلسفة وما تمخض عن ذلك من دعاوى السطو والاستنساخ ومحاولات الأسلمة هي نقاشات حضارية، أولاً وأخراً، لها شقائق آخر حديثة تدور في فلك ما للغرب وما للشرق والريهاب الذي تفرع إليه أقلام الباحثين في دوائرها حتى كأنها تغدو أسئلة وجودية تبدأ بأسئلة تقديمية في المشروع؛ أعني المشروع الحضارية في اقتباس الشرق من الغرب والغرب من الشرق، لتنتهي بحروب في وجود هذه الحضارة ثقافياً أو تلك، وأخرى تميزها بخصوصيتها عن الأخرى.

ومن آثار فرط استشعار هذا الصراع الحضاري الوجودي أن سعت جملة من الدراسات السابقة المقاربة لجواب سؤال القرآنية في علم المنطق وكذا علم الكلام المؤسس منهجياً بالضرورة على إحدى مدارسه أنها عالجت الإشكال وفق منهج نقدي صرف منطلقاً من إبراز إبداع الحضارة الإسلامية في نقد منطق الحضارة اليونانية باختزال منطقها وفلسفتها في المنطق الأرسطي وفلسفتها، ومتغافلة عن

النقد الداخلي الذي عرفه بين اليونان أنفسهم لما أنتجه أرسطو في هذا الصدد، وكأنه نفي التجسير والتأثر والتأثير لا يتم إلا على أنقاض الحضارة الأخرى! ثم وظفت أسلوب المقارنة في سبيل هدم المنطق الأرسطي، بعرضه على وصفته بـ "حجج القرآن" وهو عنوان كتاب عبد الحميد الفراهيدي الهندي (ت1930) الذي تبني فيه نقد ابن تيمية للمنطق في كتابه "الرد على المنطقيين" بانيا عليه منطقاً وكلاماً وفلسفة خاصة بالقرآن وفق نقد ما هو أرسطي لا يهدم جسور الاقتباس والوفادة فحسب، بل بسحب البساط المشتك الثقافي أيضاً. وقد مضت على هذا السبيل أحدث الدراسات المقارنة لجواب قرآنية ما شأنه العقل من منطق وكلام وفلسفة، ومن ذلك عمل الباحث شريف محمد جابر في كتابه "منطق القرآن إصلاح العقل على طريق الحق والصدق والعدل" الصادر عن مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر في طبعته الأولى سنة (2023) حيث تبني نظرية التسرب الأرسطي المعبوءة عن التجسير الحضاري، ثقافياً مستقرها التراث النقدي الإسلامي، لمنطق أرسطو لأعلام أربعة عشر على امتداد اثنا عشر قرناً في فترات متباعدة بدءاً بالإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ) مروراً بكتاب "كسر المنطق" لأبي النجا الفارض (ت337هـ) وكتاب "الغنية عن الكلام وأهله" لأبي سليمان الخطابي (ت388هـ) ثم ابن تيمية (ت728هـ) والشاطبي (ت790هـ) وابن خلدون (ت808هـ) ومحمد بن إبراهيم الوزير (ت840هـ) صاحب كتاب "ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان" وغيرهم ممن استخلصوا علوم المنطق والكلام والفلسفة من القرآن الكريم على أنقاض الهدم الذي خلفه نقضهم لهذه العلوم في الحضارات الأخرى.

إن هذه الورقة البحثية لا ترتضي مسالك الدراسات السابقة منهجاً في مقاربة جواب سؤال القرآنية في هذه العلوم، فهي تسعى لتحليل موضوعي لطبيعة الخطاب القرآن الكريم أولاً بإبراز سماته وطبيعته بقطع النظر عن التراث النقدي اليوناني للمنطق بله الإسلامي، وذلك ليتأتى لها تصنيف مخرجات الطبيعة القرآنية أي من قبيل المشتك أم لا؟ وعن مدى الإبداع والتميز في خطابه ثم بعد ذلك نشعر في مقاربة سؤال القرآنية في علمي الكلام والمنطق باعتبارهما المقصود بالذات من الورقة البحثية في مبحثين: المبحث الأول في علم المنطق وسؤال القرآنية، وقد تناولته في مطلبين؛ مطلب تصويري في المبادئ العامة لعلم المنطق، ومطلب ثانٍ إشكالي في مباحثة سؤال قرآنيته. ثم المبحث الثاني في علم الكلام وسؤال القرآنية، تناولته هو الآخر في مطلبين على منوال الأول؛ مطلب

تصويري في المبادئ العامة لعلم الكلام، ثم مطلب ثانٍ إشكالي في مباحثة سؤال قرآنيته. ثم خاتمة في خلاصات.

مدخل في سمات الخطاب القرآني وطبيعة حضوره

سمات الخطاب الإنساني

من المعلوم أن الخطاب هو المحور الأساس لكل تواصل إنساني وحوار وجدل فكري نقداً وبناءً باعتباره الحامل والناقل للمعرفة التي يطلب تضمينها^(*) ثم تأطيرها فتأثيرها؛ إذ الهدف من استخدام الألفاظ هو تحقيق التفاهم، وهو السبب الرئيس في ظهور اللغة، وفي ذلك يقول محمد باقر روشن: "السبب في ظهور اللغة هو التفاهم في الحياة الاجتماعية؛ فالإنسان يمتلك بالفطرة التي فطره الله عليها استعداداً وقدرته تجعله يضع الألفاظ كعلامات على المعاني والحقائق (الوضع)، ويركها في مقابل واقعها الخرجي (الاستعمال) ناقلاً بذلك أغراضه النفسية إلى الآخرين"¹.

وبه يعلم أن المعرفة مادة قابلة والخطاب شكل، حامل، ناقل، لذلك كان كل خطاب حوارياً متسماً بالأساس بثلاث سمات هي دعائم له يمكن أن نصلح عليها بمصطلحات المخزونية والمنطقية والعبرية، مراعاة لذلك وفقط يمكن الحديث عن الهدف أي كان إخبارياً أم طلبياً؛ حجاجياً أم برهانياً إلخ.

فالمخزونية هي الكم المعرفي المخزون في الذهن من المعتقدات والقيم سواء كان أولياً فطرياً أم اكتسابياً تعليمياً، لذلك كانت هي الأسبق من حيث الترتيب البحثي تحت مسمى (العلم) لكل من علمي الكلام والفلسفة بالأصالة، وعلم المنطق بالتوسل لكونه نظاماً للمعرف لا معرفة في نفسه. وهو تقديم صناعي وتعليمي دقيق ومحكم.

^(*) أي جعل هذه المعرفة مضامين.

¹ محمد باقر سعيدي روشن، منطق الخطاب القرآني دراسات في لغة القرآن، تر. رضا شمس الدين، ط1، مركز الحضرة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2016، ص 252-253.

والمنطقية هي الترتيب الآلي المنظم للمعروف المستدعاة من الخزان المعرفي، وفق المضمون الحواري المطلوب وهدفه المنشود، حيث تختلف الأشكال المصاغة تبعاً للمطلوب برهاناً وجدلاً وخطابة وشعراً وسفسطة. فالمنطقية إذن ليست سوى الإشراف على اختيار وتنسيق المعارف التي تم تخزينها. ثم العبرية التي تجسد الخطاب الظاهر بواسطة الكلام اللغوي معبّوة عن المطلوب بعد الاستمداد المخزوني. والإشراف المنطقي؛ بمعنى أنه اللغة في هذا المستوى العربي مجرد "أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"¹. وهي خاصية طبيعية كونية تداولية؛ طبيعية لأنها تصاغ وفق ما تسمح به طبيعة المعبر، وكونية لعدم خصوصية الإنسان فيها، وتداولية لأنها هي الظاهر المفهم في الحوار الإنساني؛ ومعلوم أنه الإفهام مشروط بالتداول وإلا كان الظاهر العبري المفهوم خلاف الباطن المضموني المراد. فإذا كانت هذه هي سمات الخطاب الإنساني، فما هي تجليات هذه السمات في الخطاب القرآني؟

سمات الخطاب القرآني

المخزونية

إن الناظر في خطاب الله القرآني يجد معجماً مفاهيمياً كبيراً ومجموعة من المعارف العقدية والتشريعية والسلوكية مفرقة ظاهراً في آياته وسوره هي المقصودة أصالة من الخطاب، حتى إن علماء الكلام اختلفوا في مؤلة العبارة من المعنى في مسألة القرآن الكريم، هل هو عبارة عن اللفظ والمعنى؟ أم هو عبارة عن المعنى فقط؟

وإلى الأول ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة مستدلين بقوله تعالى: ﴿قرآن عربيل﴾²، وقوله تعالى: ﴿حكمه عربيل﴾³، وإلى الثاني ذهب أبو حنيفة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿نزل به الروح الأمين على قلبك﴾⁴، والذي يؤل على القلب إنما هو المعنى⁵. وأية كان الأمر فهو إجماع منهم على وجود المعارف والمعاني، وكذا تفسيرهم له، وجعله أصلاً للتشريع، ومنطلقاً ومؤطراً للتقرير الكلامي.

¹ عثمان بن جني، الخصائص، تج. محمد علي النجار، ط4، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990، 34/01.

² سورة يوسف: 2.

³ سورة الرعد: 38.

⁴ سورة الشعراء: 193، 194.

⁵ عبد الله بن بيه، آمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، ط1، المكتبة المكية ودار ابن حزم، 1999، ص49-52.

ثم إنه الخطاب القرآني قد اخترن للبشرية معارف واقعية، وقد بين ذلك محمد باقر روشن حين قال:

"إن الغاية الأساس والمهمة التي وضعت اللغة من أجل تحقيقها هي الحكاية عن الواقع وتصويره، فلم يتم وضع العلامات اللفظية ولم يعتبرا العقلاء إلا لأجل الحكاية عن الواقعيات ونقل المعاني؛ ومن هنا، فإن جميع الأقوال والكتابات -سواء كانت عادية أو علمية أو تخصصية- تتوفر على بعد الحكاية عن الواقع، اللهم إلا في الموارد التي لا موضوعية فيها للدور التصويري للغة، حيث يتم الاهتمام باللغة من حيث كونها لغة فقط؛ كما هو الحال في اللغة الأدبية الفنية. ومن ناحية أخرى فإن الله تعالى استعمل هذه اللغة وسيلة لنقل الوعي والمعاني المرتبطة بهداية الإنسان".¹

وعندما نتحدث عن البعد الواقعي فإننا لا نعني به الواقع على مقتضى الصناعة المنطقية، وإنما القصد قابلية التطبيق الواقعي في الأخلاق والتشريع والموضوعات الواقعية في الأخبار؛ فإن في اللغة عموماً وفي لغة القرآن خصوصاً ألفاظاً كثيرة تدل على مداليل معنوية بدون ماهيات خلرجية مثل: الإيمان، الشجاعة، الحياء، العفة وغيرها. والمراد قابليتها للتزويل الواقعي في تمثالاتها لا وجودها في واقع الأمر.

وميزة هذا الخزان القرآني عن غيره إضافة إلى واقعية معرفته أنه معرفته متعالية، من جهة، وغير متناهية من جهة ثانية، وكونية، من جهة أخرى. وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن في كتابه "سؤال العمل": "إن القرآن قول، ثقيل، لأنه متعال ولا متناهي وكوني"². ووجه كونه متعالياً أنه ثقيل في الملقى إذ هو ذات، قدسية متعالية فمعارفه متعالية. ووجه كونه غير متناهي أن معارفه لا تنفذ ولا تحصى ولا تبلى ولا تمل، ووجه كونه كونياً أن معارفه تستهدف العوالم الممكنة بما في ذلك عالم الجمادات وإن كان تشريفاً بغير تكليف.

¹ محمد باقر سعيدي روشن، منطلق الخطاب القرآني، ص 346.

² طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012، ص 192.

المنطقية

لم يكن سوق الخطاب القرآني عشوائياً ولا كان سوقاً مبعثراً، بل كانت المعارف تتشكل فيه وفق نظمٍ وترتيبات معهودة في الذهن البشري وأخرى في اللسان العربي؛ بمعنى أنه منطقية القرآن الكريم في ترتيب معارفه المخزنة كانت على مستويين اثنين؛ مستوى الصناعة اللسانية ومستوى الصناعة العقلية. أما الصناعة اللسانية فهي ترتيب ألفاظ المعارف على مقتضى اللسان العربي بشكل أعجز أهل اللسان وأهمهم من الدقة في العمل اللغوي حذفاً وإيجازاً وإسهاباً يجعل القارئ يقف على عظمة الثروة المعنوية في أسلوب القرآن وصناعاته اللسانية. والميزة الظاهرة لهذه الصناعة القرآنية عن غيرها هو التناسب الحاصل، لا بين مفرداته وتراكيب استدلالاته فحسب، بل بين مختلف موضوعاته في المصحف. والأعجب فيه أنه وإن اختلف مصحفه عن النزول بين المكي والمدني والحضري والسفري والليلي والنهاري والشتائي والصيفي والفراشي وغيرها مما حرره صاحب "المعلمة الكبرى للعلوم" في العقد الأول مما يرجع إلى النزول زماناً ومكاناً من كتابه المذكور¹ إلا أنه معارفه معروضة، بمنطق فائق التناسب، خلافاً لمن جعل من تنوع أسباب النزول دليلاً على تكلف القائلين بالتناسب فيه مثل الإمام العز بن عبد السلام، فإن "القرآن كله كالكلمة الواحدة"² كما قرره الفخر الرازي في تفسيره. فكل ما يرى من جمال في الوحدة الفنية للنظم القرآني فهو مبني على الترتيب اللساني المحكم الذي ينوع الأسلوب من مقام إلى مقام فتكسب فيه المعرفة القرآنية الراقية بأبهى حلة لتظهر في شكل مرتب للراغب. وأما عن الصناعة العقلية فهي الأشكال العقلية الحاملة للمعرفة نفسها لا الحاملة للفظها، فإن هذه الأخيرة من محل الصناعة اللسانية.

العبرية

قد علم مما تقدم أن المعرفة تفتقر إلى عبار في تعريف الغير بها تقريراً وحواراً، وهو الشأن بالنسبة للمعرفة الإلهية المخزنة في القرآن الكريم إلا أنها أضافت إلى الصوت المادي روحانية معنوية، وفي ذلك يقول حجة الإسلام الغزالي في كتابه "القسطاس المستقيم": "وكذلك ميزان القرآن للمعرفة روحاني"

¹ عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي الفاسي، الأقنوم في نظم مبادئ العلوم، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2015، ص 38-39.

² فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، 147/2.

لكن يرتبط تعريفه في عالم الشهادة بغلاف، لذلك الغلاف التصاقاً بجسام وإن لم يكن هو جسماً؛ فإن تعريف الغير في هذا العالم لا يمكن إلا بالمشافهة؛ وذلك بالأصوات، والصوت جسماني¹.

ولم تكن جسمانية ومادية الأصوات المعبرة عن خطاب الله القرآني عشوائية لا اختيار، فإن القرآن بلغ من الرقي أن نزل وفق عبارة عربية بعيدة عن التكلف والاصطناع، وقد قرر الإمام الشاطبي خلاف العرب في الأخذ عن الشاعر الذي يتكلف العبارة، فقد كان الأصمعي يعيب الحطينة واعتذر عن ذلك بأن قال: (وجدت شعوره كله جيداً، فدلني على أنه كان يصنعه، وليس هكذا الشاعر المطبوع، إنما الشاعر المطبوع، الذي يرمي بالكلام على عواهنه، جيده على رديئه). "فكذلك ينبغي أن يؤخذ فهم القرآن بحيث تكون معانيه مشتركة لجميع العرب، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدر عليه بحسب الألفاظ، ولذلك أنزل القرآن على سبعة أحرف، واشتركت فيه اللغات حتى كانت قبائل العرب تفهمه"².

ولا تعني عربية القرآن أدلجته فإنه أملرة الأدلجة والفكرانية هي أدلجة الفكر والمحتوى لا العبارة، وإلا فكل متحدث عن الأدلجة وفي الأدلجة متحدث بعبارة بالضرورة لا مفر له من تحديد خيار عبري على حساب خيارات أخرى، فيتوهم المتلقي من اختياره ذلك انطلاقاً من الأدلجة، وهو أمر غير دقيق ولا وجيه النظر! ناهيك على أنه محتوى القرآن الكريم لم يرتكز على العرب لا في ندائه الذي جمع فيه بين وصفي الإنسان والإيمان، ولا في تكليفه الذي لم يكن مشروطاً بلسان دون لسان. وما أحسن ما قاله جوادي آملي -وهو غير عربي-: "إنه النسق الذي جاء به القرآن نسق عربي إلا أن المحتوى القرآني محتوى عالمي"³.

وقد كانت العبارة القرآنية بعيدة عن الإلغاز كما هو شأن بعدها عن الاصطناع، وفي ذلك يقرر الإمام بدر الدين الزركشي كلاماً بديعاً في كتابه "البحر المحيط" فيقول:

"فالمائل إلى دقيق الحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإنه من

استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم ينحط إلى الأغصان الذي لا يفهمه إلا

¹ أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ط1، دار المنهاج، جدة، 2016، ص 57.

² أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تح. الحسين آيت سعيد، ط1، منشورات البشير بن عطية، فاس، 2017، 195-193/3.

³ صباح العسكري، مصطفى هجر، العلاقة الجدلية بين عروبة القرآن وعالميته، مجلة دواة المحكمة، دار اللغة والأدب العربي، العدد. 12، ص 161.

الأقلون، ولم يكن ملغزا؛ فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل صورة، تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء.¹

وميزة عبرية الخطاب القرآني عن غيره هو ذلك الإعجاز الكامن في لفظه وعبرته؛ ف"إن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أنه كان على حد من الفصاحة تقصير عنه قوى البشر، ومنتهيا إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر."² وليس هذا بغريب عن اللغة العربية لغة القرآن التي ظهرت من اللغات في صورة هي من أرق الصور من حيث ترتبها المنطقي كما تقدم، والحال أنها لغة برزت وأبرزت علوما تنظيمية دقيقة كعلم الوضع الذي يعد فلسفة للغة، وعلم النحو الذي عد أبو سعيد السرافي منطقا للعربية حتى قال ولله دره من قائل: "النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة."³ فإذا كان الخطاب الإنساني يتجلى في الخطاب القرآني في خزانة المعرفي وصناعته المنطقية وعبرته اللسانية فإن الاشتراك يثبت في هذا المستوى في أدنى مراتبه، لكن هل يعني الاشتراك مطلق المطابقة في النسب؛ بمعنى هل الخطاب الإنساني في سماته هو نفسه القرآني في سماته؟ وما هي النسبة المنطقية الدقيقة بين الخطابين؟

علاقة الخطاب القرآني بالخطاب الإنساني

واضح من خلال ما تقدم الاشتراك الحاصل بين الخطابين الإنساني والقرآني في كل من المخزونية والمنطقية والعبرية مع ملاحظة تفاوت مؤثر بينهما يجعل الخطاب القرآني أرق وأسمى. ثم إنه العظم والترتيبات في الخطاب القرآني لم تكن على نسق واحد بل كانت ذات تنوع يراعي تنوع المخاطبين، ويقرر الإمام الشاطبي هذا المعنى في ثنايا تحليله لمقصد الشلح من وضع الشريعة للإفهام التي يعد القرآن

¹ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، تج. محمد عبد القادر عطا، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، 34/02.

² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تج. محمود شاكر، ط3، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص 08.

³ أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، بدون ط، دار الغد الجديد، 2009، ص 92.

أصلا من أصولها فيقول: "الحاصل في هذا المقام، إجراء الفهم في الشريعة على وزان الاشتراك الجمهوري، الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم"¹.

ولا شيء أحق بهذا الاشتراك من اشتراكهم في التنظيم المنطقي والترتيب الاستدلالي الذي يحكم عقول الجمهور، فالمعروف التي تضمنها الخطاب القرآني واردة على نحو من النظام والترتيب المعهود عن الإنسان، حتى تلك الرموز التي يتوهم خلوها من المعرفة لا تشذ عن هذا النظام والترتيب، وقد أشار إلى ذلك مالك بن نبي في كتابه الفريد "الظاهرة القرآنية" حيث قال: "ولنا أن نضيف ملاحظة عن تخصيص وضع هذه الرموز في فاتحة بعض السور دون بعضها الآخر، إذ في ذلك ما يدل على وجود تنظيم ضمني مقصود، هذه الملاحظة تنفي افتراض المصادفة، أو مجرد شروء ذات سلبية"². وقد زاد المناطق ذلك تفصيلا وبياناً، وألفت إلى ذلك الأصوليون حين أناطوا التكليف بالعقل، والفهم لا يتأتى إلا وفق ترتيب وتنظيم، كما أنه عقلانية المكلف تقتضي من المخاطب أن يرتب المعروف على وفق نظامه العقلي ليكون في الطاقة والوسع إدراكه، وليتمكن من إشباع رغبات المخاطب العقلية والوجدانية.

هذا التأصيل يدفعنا للقول -ظاهراً- بأنه الخطاب القرآني هو خطاب عرفي عام يجري على وزان عامة العقلاء في نقل المعاني وتحقيق التفاهم، وأن الله تبارك وتعالى لم يبلغ رسالته بأسلوب جديد على ما اعتاده الناس في الخطابات اليومية. فليس للقرآن لغة خاصة (عرف خاص) في التخاطب كما هو شأن الاصطلاح في مختلف العلوم. والحقيقة أنه هذا التقرير -هذا الإطلاق- مشكل، يجعل كلام الله وكلام البشر على نحو قريب من التطابق، غاية ما في الأمر أنه الخطاب القرآني صفحات منظومة من أدب فصيح مفوه يهدف إلى هداية أهل زمانه بما ينسجم ولسانهم وثقافتهم مع استبعاد أن يكون الخطاب القرآني خطاب عرف خاص لتنافيه مع الشمولية والعالمية فيه أو خطاب عرف مركب بين العام والخاص لانعدام معيار واضح يفصل بين الفئتين المعنيتين خصوصاً عند تداخل العرفين في الآية الواحدة.

فإذا لم يكن الخطاب القرآني عرفياً عاماً ولا عرفياً خاصاً ولا مركباً منهما، فما هي طبيعة عبرته ولغته؟

¹ أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، 3/198.

² مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، بون ط، دار الوطن للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2016، ص 307.

يضع محمد باقر روشن "نظرية جديدة بكل ما تحمل الكلمة من معنى"¹، هي (نظرية اللغة العرفية لأخص)، وتقريرها "أن منطق الخطاب القرآني يرسم لنفسه حدوداً ومزايا خاصة مستفيداً من الأطر العامة المتداولة في لغة عامة العقلاء. إن أسلوب القرآن ومضمونه ينحوان نحواً خاصاً ضمن الإطار العربي العام، وقد أفرغ القرآن القيام بمهام خاصة في قالب من نظم كلامه مع المحافظة على الضوابط العرفية للغة العربية في التفاهم ونقل المعنى، الأمر الذي لا نجده في لغة العرف"². والفرق الذي يظهر بين هذه النظرية ونظرية التركيب هو أن العرف لأخص يوحد مستوى الخطاب ويعبده مستوى الأفهام، بخلاف التركيب بين العام والخاص الذي يعبد مستوى الخطاب مراعاة لمستوى العامة ومستوى الخاصة.

والذي يمكن أن أقرره بعد هذا العرض إضافة إلى ما قلناه الكاتب من أدلة حول نظريته³ أنه في القرآن - من حيث الإجمال - خطاباً عاماً يتأتى التكليف بمقتضاه وتظهر به الحجة على عموم الخلق، ثم إن هذا الخطاب نفسه يكتنز داخله معاني بدرجات تتبع سلم الترقى في العلم، بها يظهر فضل العلم نفسه وفضله الخاصة على العامة، ومعلوم أن الفضل لا يظهر مع اختلاف محل النظر لأن ذلك منافٍ لمبدأ تكافؤ الفرص والعدل، وبه فإن التعدد الوارد في التركيب بين العام والخاص يمنعه.

ومما يؤكد هذا الأمر هو تعدد جهات القراءة، لا تعدد القراءة نفسها، فإن قراءته تتم وفق ما يعرفه العرب من اللغة المقارنة للتزويل وينحصر الاحتمال الدلالي فيها بما يعرف من الخلاف المنقول عنهم؛ ولكن القصد هنا هو جهتا الجلي والدقيق، فإن تمت من يعتبر بقصة أصحاب الكهف عند قوله تعالى: ﴿فابعدوا أحدكم بورككم هذه إلى المدينة﴾⁴، ومنهم من يأخذ منها مشروعية الوكالة بطريق التنبيه، وكذا بين معتبر بقصة يوسف وآخر يستنبط منها مشروعية الضمان من قوله تعالى: ﴿وأنا به زعيم﴾⁵، وغير ذلك من مظاهر اللغة القرآنية العرفية لأخص التي يجتمع في الإفادة منها العامة والخاصة؛ فالنسبة المنطقية الدقيقة بين الخطابين هي العموم والخصوص المطلق حيث اتسم

¹ محمد باقر سعيدي روشن، منطق الخطاب القرآني، ص: 264.

² المصدر نفسه، ص 281.

³ المصدر نفسه، من ص 264 إلى ص 278.

⁴ سورة الكهف: 19.

⁵ سورة يوسف: 72.

الخطاب القرآني بجميع السمات الخطابية الإنسانية ثم انفراد عنها بسمات زائدة تنعدم في الخطاب الإنساني بما يجعله خطاباً متعالياً غير متناهي في معرفه، سلسلة في عبرته، مرتبة في منطقها، حتى إنه وجه الإعجاز البلاغي فيه ليس خاصاً بلغة العرب على ما اختاره المحققون^(*)، بل هو أعم وأوسع من ذلك إذ يبذل لنا ما استكن فيه واستتر من أصول البيان الإنساني بغير تخصيص للغة العرب، لذلك كان تجليه تجلي علم متين ومنهج رصين وبيان قوي. وفي ضوء ذلك يمكن الكشف عن إفادة العلماء منه؛ فهل كانت منه فلسفتهم ومنطقهم وكلامهم وانتظم على وفق منهجه نقدمه وبنائهم؟

المبحث الأول: سؤال قرآنية علم المنطق

المطلب الأول: المبادئ الأساسية لعلم المنطق

من أجل المباحثة في سؤال قرآنية علم المنطق وإبراز مدى التجلي القرآني فيه كان لزاماً علينا أن نحدد المبادئ الأساسية لهذا العلم الذي يعد علماً تنظيمياً للمعروف التي يقدمها علما الكلام والفلسفة كما مر وكما سيتضح أكثر من خلال الوقوف على مبادئه. فقليل في تعريفه: "هو علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في الذهن إلى أمور مستحصلة"¹. مع استحضار أنه إطلاق العلم هاهنا هو إطلاق بمعنى المسائل في عرف المدونين وهو أحد إطلاقاتهم الثلاثة المشهورة^(*)، وضروب الانتقالات هي صور الاستدلال المنطقي، والأمور هي التصديقات والتصورات، والحاصلة في الذهن بمعنى أنها قابلة للحصول بتوجيه العقل إليها أو الإحساس بها أو الحدس أو التجربة إلا أنه بعض الأمور بدهي وبعضها الآخر نظري. وتقديره أن يقلل: ليست كل الأمور بدئية ولا كلها نظرية إذ لو كانت كلها بدئية لما احتجنا في تحصيل شيء من الأشياء إلى كسب ونظر وهو فاسد ضرورة احتياجنا في تحصيل بعضها إلى الفكر والنظر. ولو كانت نظرية لزم الدور لأنه يفضي إلى أن يكون

(*) فليُنظر في تقرير ذلك تقديم العلامة الأديب محمود شاكر لكتاب "الظاهرة القرآنية" للمؤلف مالك بن نبي.

¹ أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي، تح. سليمان دنيا، بدون ط، مؤسسة النعمان، بيروت، 1992، ص 127.

(*) يطلق العلم في عرف المدونين حقيقة على الإدراك، وعلى متعلقات الإدراك وهي المسائل، وعلى الحاصل من الإدراك وهو الملكة.

الشيء حاصلًا قبل حصوله. أو التسلسل فإنه إذا حاولنا تحصيل شيء منها فلا بد أن يكون حصوله بعلم آخر، وذلك العلم الآخر أيضًا نظري فيكون حصوله بعلم آخر، وهو محال للزوم الدور. وقد عرفوه أيضًا بقولهم: هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر¹. والملاحظ أن التعريفين يختلفان، وهو خلاف مشهور بين المناطق، وطبيعته أنه اختلاف تقابلي يعرض فيه قولان متقابلان؛ قول مقابل لعلمية المنطق هو القول بآليته، وبناءً عليه تختلف الثمرة بين تعريف الذهن بالقواعد وبين عصمته للذهن. وبالتأمل يتحقق أنه الزاع لفظي خلافًا للظاهر الموحى بالتقابل والتضاد، إذ العصمة في هذا المقام قد أسندت إلى مراعاة القواعد بعد معرفتها، وهذا إقرار بعلميته أولاً ثم آليته عند المراعاة ثانياً، لذلك كان من تحقيق المتأخرين أن اعتبروه كذلك، ومنه ما قاله الإمام الصبان في حاشيته على شرح الملوي للسلم: "خلافهم في المنطق هل هو علم، أو آلة، خلاف لفظي، فهو علم في نفسه وإن كان آلة لغيره"².

ويمكن المصير إلى تحقيق آخر بالنظر في اختلاف جهة الاعتبار فيه؛ فمن نظر إليه باعتبار وساطته بين القوة العاقلة والمطالب الكسبية في الاكتساب رأى آليته، ومن نظر إليه باعتبار كلفة قوانينه ومسائله وانطباقها على سائر الجزئيات رأى قانونيته وعلميته. ولا يعني الاعتبار الأول أنه آلة لجميع العلوم إذ ليس هو آلة للأوطيات من المعقولات الأولى، بل هو صناعة متعلقة بالمعقولات الثانية، وطبيعة التعلق بالمعقولات الثانية ليست طبيعة إنتاجية إذ المنطق ليس منتجاً للمعرف حيث تقتصر وظيفته على الترتيب والتنظيم.

ومما يزيد هذا الأمر تأكيداً؛ أعني كون المنطق غير منتج للمعرف، الأسامي التي أطلقها المناطق على تواليهم في هذا الفن بدءاً من تأسيس صناعته اليونانية التي تعرف اليونان على وضعها بلفظ Logos المعبر في لسانهم عن العلم والحساب وعند أرسطو خصيصاً على "آلة العلم"، ومنها اختار العرب أن يترجموه بلفظ "المنطق" وأن يستغنوا عن باقي الدلالات التي يفيدها³، وقد ألفت إلى ذلك الفاضل محمود بن حسن المغنيسلاوي في شرحه على إساغوجي قائلاً: "وجه تسمية هذه الآلة بالمنطق

¹ المفضل الأبهري، متن إساغوجي من شرحه المطلع لتركيا الأنصاري، بدون ط، دار الضياء، الكويت، 2017، ص 193.

² محمد الصبان، حاشية الصبان على شرح الملوي على السلم، ط2، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، بدون ط، ص 32.

³ أحمد الفرا، مدخل إلى علم المنطق، ط1، دار لبنان، بيروت، 2020، ص 5.

لأن المنطق مصدر ميمي يطلق بالاشتراك على النطق بمعنى التكلم، وعلى إدراك الكليات وعلى قوانينها، ولما كانت هذه الألة تعطي الأول قوة والثاني إصابة والثالث كمالاً سميت بالمنطق¹. وقد سماه الإمام الغزالي "مقياس العلوم" لأن المقياس هو ما يختبر به الشيء ليعرف نقصانه من تملكه حساً ومعنى، وفي "مختار الصحاح": "غير المكاييل والموازين إذا قدرها ونظر ما بينها"²، وفي "القاموس المحيط": "غير الدنانير: وزنها واحداً بعد واحد"³، ويسميه العلماء كذلك بالميزان لوزن القوة الناطقة به ما تفكر فيه من الإدراكات، فتسبك صحة الصحيح وسقم السقيم. ويسمى أيضاً "مفتاح العلوم" لأن به تفتح أبواب المعارف ويتأتى سلوكها، وهو الأمر الذي جعل الإمام الغزالي لا يثق بعلم من لا يعرف المنطق⁴. وسمى الإمام سراج الدين الأرموي كتابه في المنطق "المناهج" دلالة على أن هذا العلم إن هو إلا منهج للعلوم وترتيب للمعارف وتنظيم لها، فلا ينتج معرفة بقدر ما يضعها في قوالب وأشكال منظمة تنظيم منعكس من البنية العقلية الإنسانية؛ وهي التي عبر عنها ابن سينا في تعريفه السالف الذكر بضروب الانتقال.

وانعكاس التنظيم من البنية العقلية الإنسانية يدفعنا إلى تحقيق القول في أساس الاستمداد المنطقي، ومفاده أنه استمداده من المعقولات الأولى والمبادئ العقلية الأولية إذ ترجع ضروب الانتقال فيه عند التحقيق إلى مبدأ الهوية من حيث التصور ومبدأ التناقض من حيث الاستدلال. والتنصيص على جملة من المعقولات الأولى والمبادئ العقلية الإنسانية في علم المنطق لا ينافي الاستمداد إذ النظر في هذا الموضوع يتجه لبعضه القابل له، وهو ما ينتج علمياً أن علم المنطق هو علم منهجي معياري اعتباري وليس ذو مضامين وجودية وإن كانت أسسه الاستمدادية الأولى وكذا محال اشتغاله التي تحمل في ضوء أشكاله وعلى وفق ترتيبه وتنظيمه وجودية ومتحققة. وعليه فلنتساءل عن مدى تجلي هذا العلم المنهجي المعياري الاعتباري في القرآن الكريم وحضوره فيه؟

¹ محمود حسن المغنيساوي، مغني الطلاب في شرح متن إيساغوجي، تح. عصام السبوعي، ط1، دار البيروتي، دمشق، 2009، ص 61-62.

² زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تح. حمزة فتح الله، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2015، ص 437.

³ مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح. مركز الرسالة للدراسات، ط3 مؤسسة الرسالة، لبنان، 2012، ص 447.

⁴ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح. أحمد زكي حماد، ط1، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، بون س، ص 15.

المطلب الثاني: سؤال قرآنية علم المنطق، التجلي والمستويات

معلوم، اختلافه مواقف علماء الإسلام عموماً والمتكلمين خصوصاً من علم المنطق^(*) وأن اختلافهم لم يكن قطعاً للصلة بهذا العلم الذي حوى من الإنسانية الشيء الكثير، بل أثمر عملاً بالتهذيب والتشذيب، وساعد على ذلك التراكم المعرفي والخبرات المتوالية لمن راموا استكشاف هذا الميزان العقلي الإنساني، صرّفين النظر عن التشغيب بوفادة هذا العلم المعيري. من حضرات أخرى كاليونان مثلاً، وذلك أنه المعيار والميزان وإن كان له واضح أول سواء كان علمه أو حضرة فإنه لا يراد لعينه، بل يراد ليعرف منه صحة الميزان وكيفية الوزن، ومن ذلك تقسيم العلماء للعلوم إلى ثلاثة عند ذكر الواضع كما حروه ابن الحاج الفاسي بقوله: "ومرجع هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام: عقلي، محض، فلا يضر جهل قائله، ومبتكر مسأله، لأن برهانه في نفسه، وشاهده معه"¹.

وإنه وإن كانت هذه الحقيقة الثابتة علماً وتاريخاً جلية فقد بين علي سامي النشار في كتابه "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام" أنه مؤرخي المنطق وعلم المناهج قد أنكروا أن يكون للمسلمين إبداع في هذا الباب لقوة السيطرة التي فرضها الفكر اليوناني الوافد على بيتهم العربية، وقد بلغ هذا التأثير بهذا الوفود الحضاري في العلوم حده الانهيار الذي جعل الدكتور إبراهيم بيومي مذكور يكتب كتاباً باللغة الفرنسية تحت عنوان "L'organon d'aristote dans le monde arabe" يقرر فيه سيطرة منطق

(*) يعده المتكلم المعتزلي أبو العباس الناشئ (ت293هـ) من أقدم المتكلمين الذين عنوا بنقض المنطق والرد عليه كما هو الشأن بالنسبة لأبي علي الجبائي (ت303هـ) وأبي هاشم (ت321هـ)، وقد أشار القاضي عبد الجبار (ت415هـ) في كتابه "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين" إلى عناية أبي عبد الله الناشئ بنقض المنطق فقال في ترجمته: عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح. فؤاد السيد، ط1، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفلاري، بيروت، 2017، ص294. ثم لقي هذا الرد إشادة النحوي المعتزلي أبي سعيد السوافي (ت368هـ) في مناظرته الشهيرة للنصراني النسطوري أبي بشر متى بن يونس (ت328هـ)، وقد نقل أطولها أبو حيان التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" ص:99. ومن المتكلمين العالمين بعلم كلام الأوائل الإمام القاضي أبو بكر الباقلاني (ت403هـ) الذي أكثر ابن تيمية (ت728هـ) من الأخذ من كتابه "الدقائق" في كتابه "الرد على المنطقيين" نقولاً تنم عن عزوف الإمام الباقلاني عن المنطق ورغبته عنه. ومن متأخريهم حجة الإسلام الغزالي (ت505هـ) الذي أغار علوم اليونان عموماً بغض النظر عن حقيقة موقفه الذي تباينت حوله أنظار الباحثين بين الرفض والتهذيب. وغيرهم من المتكلمين الذين قابلوا المنطق بالرفض بشكل أو بآخر.

1 ابن الحاج، الأثرار الطبية النشر، 17/1.

أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامي، فلاسفة وفقهاء ومتكلمين. وقد أسهمت عربية الكاتب في قول الأوروبيين بغلق محضر هيمنة الأرسطية على الفكر الإسلامي¹.

لقد تصدى علي سامي النشار نفسه لدحض هذه الفكرة في كتابه المنهجي الفريد "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" إلا أن المنطق الإنساني الجدلي يقرر أن الكلية السالبة تنقض بالجزئية الموجبة، فحسبنا أن نذكر أنموذجا إسلاميا حيا للإبداع الإسلامي في الجانب المنهجي والمنطقي يتمثل في محيي العلوم ومنقذها من الضلال، حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذي استنطق القرآن فنطق له بمنطق أذن له الناطقون، فجمع ذلك في صفحات كتابه "القسطاس المستقيم" مؤسسا من منطلق قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ، الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ، وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ، وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ، أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾²، فذكر سبحانه وتعالى الميزان في مقام التعليم وبحضرة أشرف العلوم، لذلك قال رحمه الله: "اعلم يقينا أن هذا الميزان هو ميزان المعرفة بالله تعالى، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته، فتتعلم كيفية الوزن من أنبيائه، كما تعلموا هم من ملائكته"³.

ثم شرع الإمام الغزالي يؤصل لدعائم هذا الميزان في كتابه وقد جعله ثلاثة موازين أساسية: "ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة: إلى الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير المجموع خمسة"⁴؛ فميزان التعادل الأكبر هو القياس الحملي من الشكل الأول، وهو الميزان الذي استعمله الخليل إبراهيم عليه السلام، "فمنه تعلمنا هذا الميزان"⁵ حسب الغزالي، "لكن بواسطة القرآن"⁶، فبعد نظره في ميزان الخليل عليه السلام وجد فيه "أصلين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هي المعرفة؛ إذ القرآن مبناه على الحذف والإيجاز. وكمال الصورة في هذا الميزان أن نقول:

كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إله، فهذا أصل؛

1 علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط1، دار السلام للطباعة والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2008، ص 19-35.

2 سورة الرحمن: 1-08.

3 أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 48.

4 المصدر نفسه، ص 54.

5 المصدر نفسه، ص 58.

6 المصدر نفسه.

والإلهي هو القادر على الإطلاع، وهذا أصل آخر.

فلزم من مجموعهما بالضرورة أنه إلهي هو الإله دونك يا نمرود¹.

ولم يكن الإمام يقصد من ميزان الخليل عليه السلام مواده حتى يعترض عليه بعدم جدواه في غير هذا الموضوع، إنما كان يقصد المعيار والمنهج الذي هو روحه حيث قال: "هذا الإيهان كشفنا عن هذه المعرفة لا لعينها، بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني، فنتأمل أنه لم لزم هذه النتيجة منه، ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص حتى ننتفع به حيث أردنا"². ثم بين عيار هذا الإيهان وهو نفس العيار الأرسطي، والاتفاق حاصل لكونه أوليا لا لكونه أرسطيا، فإن العيار الذي اعتمده الغزالي هو "العلوم الضرورية المستفادة من الحس أو التجربة أو غريزة العقل"³.

أما التعادل الأوسط فهو الشكل الثاني من القياس الحملي الاقتراني، ويشترك مع الأول في قرآنية مأخذه إذ قال الخليل عليه السلام: ﴿لَا أَحِبُّ الْإِقْلِينَ﴾⁴، وصورة هذا الميزان:

القمر آفل وهو أصل، (مقدمة صغرى موجبة).

الإله ليس بآفل وهو أصل آخر (مقدمة كبرى سالبة).

القمر ليس بإله (نتيجة سالبة).

ثم أبدع الغزالي إذ جعل معرفة التقديس مظنة استعمال هذا الشكل من الموازين التي علمها الله نبيه الخليل عليه السلام فقال: "سائر أبواب التقديس تتولد معرفتها أيضا من ازدواج أصليين على هذا الوجه؛ أحدهما: أصل سالب مضمونه النفي، والثاني: أصل موجب مضمونه الإثبات، وتتولد منهما معرفة بالنفي والتقديس"⁵.

أما التعادل الأصغر فهو الشكل الثالث من القياس الحملي الاقتراني، حيث علمه الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى

¹ المصدر نفسه، ص 6.

² المصدر نفسه، ص 62.

³ المصدر نفسه، ص 63.

⁴ سورة الأنعام: 76.

⁵ المصدر نفسه، ص 76.

بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدي للناس¹، وبيان هذا الميزان الذي ينتج بشرط إيجاب الصغرى وإيجاب إحدى المقدمتين:

موسى بشر هذا أصل (مقدمة صغرى).

موسى مؤل عليه الكتاب (مقدمة كبرى)^(*)

وكلتا المقدمتين حق وهم يسلمون ذلك، فالنتيجة:

بعض البشر يؤل عليه الكتاب، وهي جزئية لأن الشكل الثالث لا ينتج إلا جزئية، وإيجابها كافٍ في إبطال الدعوى العامة (السالبة الكلية = ما أنزل الله على بشر من شيء)، وأما مظان استعماله فهو إبطال الدعوى العامة فقط.

ولم يتوقف إبداع الإمام الغزالي عند الحدود فقط، بل كان للاصطلاحات القدر المعلى من ذلك حيث وجهها توجيهاً يتناسب ومضمونها، فقد علل تخصيص الأول باسم الأكبر لأنه "أوسع الموزنين؛ إذ يمكن أن يستفاد منه المعرفة بالإثبات العام والإثبات الخاص، والنفي العام والنفي الخاص"². وخص الثالث باسم الأصغر لأنه "لا يوزن به إلا الخاص"³، "وما لا يتسع إلا للحكم الخاص الجزئي فهو أصغر لا محالة"⁴. وخص الثالث بالأوسط إذ لا يوزن به إلا النفي عاماً وخاصاً، فهو بينهما. هذا فيما يتعلق بميزان التعادل الذي قسمه إلى أكبر وأوسط وأصغر.

ثم الميزان الثاني (أو الرابع حسب النظر إلى التقسيم) الذي أطلق عليه اسم ميزان التلازم، وهو القياس الشرطي المتصل في المنطق الأرسطي، وقد استوحى الغزالي روحه من آية التمانع في سورة الأنبياء، وهي قول ربنا جل وعلا: ﴿لو كان فيهما ءالهة إلا الله لفسدتا⁵﴾، وصورة هذا الميزان أن نقول: لو كان لهذا إلهان لفسد، أصل أول (مقدمة كبرى مركبة من قضيتين قرن بينهما بحرف شرط).

¹ سورة الأنعام: 91.

(*) قد يقول معترض: من شروط إنتاج الشكل الثالث أن تكون إحدى مقدمتيه كلية، وهما هاهنا شخصيتان. الجواب: هو أن كل ما تشترط فيه الكلية تنتج فيه الشخصية لأنه إن كان الحصر في الكلية يتأتى بالسور الكلي فإن الحصر في الشخصية بأصل الوضع.

² المصدر نفسه، ص 81.

³ المصدر نفسه.

⁴ المصدر نفسه.

⁵ سورة الأنبياء: 22.

ومعلوم أن السماوات والأرض لم تفسدا، أصل: ثان (مقدمة صغرى حملية هي نقيض التالي).
النتيجة الضرورية: ليس لهذا إلهان، لأن تسليم نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.
هذا وقد توسع الغزالي في استعمال هذا النوع من القياس فأضاف إلى الاستعمال في النظريات
الاستعمال في الشرعيات، ونظير ذلك قول الفقهاء: "إن كان بيع الغائب صحيحا.. فيلزم بصرح
الإلزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصرح الإلزام؛ فيلزم منه أنه ليس بصحيح"¹. ووجه تسميته بالتلازم
واضح من حضور عنصر اللزوم فيه بقوة، "فإن أحد الأصلين يشتمل على جزأين؛ أحدهما لازم،
والآخر ملزوم"².
وثالثا وأخيرا ميزان التعاند المعروف بالقياس الشرطي المنفصل، وهو ما سماه متقدمو المتكلمين
كالقاضي أبي بكر الباقلاني بالسبر والتقسيم، فإن روحه من خطاب الله القرآني:
﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾³، وصورة
هذا الميزان أن نقول:
إننا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين، هذا أصل (مقدمة كبرى) وهو حقيقي؛ أخص لاستحالة
الجمع والخلو من الهدى والضلال.
نحن لسنا في ضلال مبين، وهذا أصل آخر مطوي مضمرة (مقدمة كبرى).
النتيجة: أنتم في ضلال مبين، لأن استثناء نقيض كل من طرفها ينتج عين الآخر لعنادهما في العدم.
والعناد الحاصل بين طرفي القضية هو وجه إبداع الإمام الغزالي بتسميته (ميزان التعاند).
ولم يزل الغزالي يضيف إبداعا إلى إبداع ويستظهر قرآنية المنطق، إذ تجلى إبداعه هذه المرة في
أخص مميزات العلوم ألا وهي المفاهيم، حيث صاغ لهذه الموازين المنطقية مفاهيم وفق عبارة خاصة،
فليوجع إلى الكتاب من أراد الوقوف على دقته في ذلك⁴.

¹ المصدر نفسه، ص 86.

² المصدر نفسه، ص 93.

³ سورة سبأ: 24.

⁴ المصدر نفسه، ص 72 - 80 - 87 - 91.

وقبل ختام هذا المطلب خاصة ومبحث سؤال القرآنية في علم المنطق عامة ينبغي الجواب على اعتراض مفترض، وهو الاعتراض بمن انتقد الإمام الغزالي في طريقته هذه كشيخ الإسلام ابن تيمية مثلاً، فإن هذا الاعتراض غير متجه إلى محله حيث إن نقدهم للغزالي لم يكن نفيًا للروح الاستدلالية أو (المنطقية) التي اتسم به الخطاب الإنساني قبل الخطاب القرآني، بل كان في تفاصيلها وتطبيقاتها، وهم أنفسهم من الداعين إلى الروح المنطقية القرآنية، قائلون بفطريتها على اختلافهم في الأصول المعرفية التي يستندون إليها، وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن:

"أما الموزنين الخمسة التي ادعى الغزالي استخراجها من القرآن، فليست في نظر ابن تيمية إلا منطق اليونان بعينه غير عبرته؛ والتحقيق أن ابن تيمية هو نفسه يسلم بوجود بعض هذه الاستدلالات في الفطرة الإنسانية، مثل التلازم والسبر والتقسيم والشكل الأول من القياس الحملي، فلا ينفي إلا الشكل الذي يعدّهما تطويلاً قليل الفائدة كثير التعب، فيكون ابن تيمية قد أنكر على الغزالي اتباع اليونان التصنيعي المتكلف من أقيستهم، وليس في الأصل الطبيعي الذي تنبني عليه".¹

فالمنطق -كما تقرر- منطق إنساني، ليس بـرُسْطِي ولا قرآني، وهو في هذا المستوى من المشترك الحضري ثقافياً. وهاكم نصاً خاتماً يوضح بجلاء أنه لم يزد الإمام الغزالي على أن استخراج من القرآن منطق الإنسان، فلا هو نسبه للعرب ولا هو نسبه لليونان. لذلك قال رحمه الله -مباشرة عقب بسط الموزنين الخمسة من كتابه "القسطاس المستقيم":

"أما هذه الأسماء فإني أبدها، وأما الموزنين فأنا استخرجتها من القرآن، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها من القرآن، وأما أصل الموزنين فقد سبقته باستخراجها، ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء آخر سوى ما ذكرتها، وعند بعض الأمم الخالية السابقة على بعثة محمد وعيسى صلوات الله عليهما أسماء آخر كانوا قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما السلام".²

¹ طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2016، ص 366-367.

² أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص 93-94.

وبعد التباحث في سؤال قرآنية علم المنطق في ضوء تحليل مبادئه الأساسية وتتبع الروابط العلمية والمنهجية بينها وبين السمات الخطابية القرآنية وكذا الإنسانية؛ فكيف كان الأمر في سؤال قرآنية علم الكلام مضمونا ومنهجيا؟

المبحث الثاني: سؤال قرآنية علم الكلام

المطلب الأول: المبادئ الأساسية لعلم الكلام

تقسم أن الغرض من مطلب المبادئ الأساسية للعلم في هذا العرض هو تشريحه واستنطاق روحه لتظهر مدى قرآنيته. وأول ما يمكن الخوض فيه من المبادئ هو مفهوم علم الكلام.

لقد تعددت تعريفات المصنفين والمؤرخين لعلم الكلام، وتمايزت في أحيان كثيرة، وممن عرفه الإمام أبو نصر الفارابي (ت339هـ) في رسالته الشهيرة "إحصاء العلوم" قائلا: "وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها على نصرة الرءاء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزيف كل ما خالفها من الأقاويل"¹.

كما عرفه عضد الدين الإيجي (ت756هـ) بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبهة، والمراد بالعقائد ما يقصد به في نفس الاعتقاد، دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام"². ويعرفه ابن خلدون (ت80هـ) بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"³.

ولم يكن تمايز هذه التعريفات التي دلت على الاستقرار عند التعبير بالملكة، وعلى الشمول عند التعبير بالشرعية عامة، وعلى التطور عند تردد العبارة بين الأخذ والرد والتقرير والدفاع.

¹ أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، بدون ط، مركز الإنماء القومي، 1991، ص 43.

² السيد الشريف الجرجاني، شرح مواقف عضد الدين الإيجي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1997، 31/01.

³ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح. محمد محمد تامر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص 373.

يخلص مما تقدم أنه لعلم الكلام مرحلتين كبيرتين أوضحهما عمر النجار؛ مرحلة الحياة والمتابعة، ومرحلة التاريخية والاجتار¹. أما المرحلة الأولى، وهي التي جاءت تعريف الأولين لتجليتها، فقد امتزجت بميزتين اثنتين:

الأولى؛ الدفاعية والمواجهة والواقعية، وقد أسهب الأستاذ النجار شرحاً لها وإسهاباً فيها². الثانية؛ تأسيسه على المحاور والاختلاف إلى درجة أن قال أبو الحسن على البفراي (734هـ): "وإن كانت المناظرة والمجادلة تقع في كل أمر من أمور الدنيا إلا أنه بعلم الكلام أنسب وألزم وبه ألصق؛ إذ كانت أكثر الأصول فيه مبنية عليه"³؛ فنص على أنه أكثر الأصول الكلامية مبنية على الجدول والمناظرة وأن علم الجدول والمناظرة ألصق بعلم الكلام وألزم له، وهذا ما جعل الفيلسوف طه عبد الرحمن يرى أن علم الكلام أحق أن يسمى "علم المناظرة العقدي"، ويقول مسوغاً ذلك: "وإذا كانت أغلب المعارف الإسلامية أخذت بمسلك المناظرة الجدلي فإنها تتفاوت في درجة التقيد به، ولم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثل ما أخذ به علم الكلام، هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة، حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى (علم المناظرة العقدي)"⁴.

وأما المرحلة الثانية فغلبت عليها التاريخية واجتار الخلافات السابقة حتى جاءت النهضة الحديثة فحاولت جاهدة أن تعيد له جدته وترجع به سيرته، وتعددت سبل السالكين في هذا المقصد بين مجدد اصطحب القديم وأثراه وأجاد توظيفه، وبين آخرين التفتوا عن المباحث السابقة وانتهجوا منهجاً آخر أروه أليق حالاً وأجدى عائدة، ولكل مجتهد نصيب.

وفي نفس الربط المفهومي بالسياق التاريخي لا من استحضار أنه "علم الكلام نشأ في بيئة متعددة الديانات، جاهد فيها حكم الأقلية المسلمة ليوسخ قدمه -سياسياً وديناً- بين سكان الشرق الأوسط الأصليين. كان هؤلاء السكان يتكلمون عدة لغات: الآرامية/ السريانية، واليونانية، والفارسية

¹ عمر عبد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992، ص 97 وما بعدها.

² المصدر نفسه.

³ أبو الحسن البفري، المباحث العقلية في شرح معاني الوهانية، تح. جمال البختي، ط1، مركز أبي الحسن الأشعري، 2017،

375/01

⁴ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014، ص 70.

الوسيط، والقبطية، والأرمنية، والعربية ولغات أخرى. وكانوا كذلك يدينون ديانات شتى: فالمسيحيون يمثلون الأغلبية -أو أغلبية مهمة- في سورية وفلسطين والعراق وإيران ومصر وشمال إفريقيا، والزرادشتيون منتشرون في العراق وإيران، وللمندائية [الصائبية] وجود ظاهر في العراق، والبوذيون يهيمنون على أفغانستان وآسيا الوسطى، كما عرف الشرق الأوسط جماعات اليهود والمناوية والوثنيين. وقد تمثلت هذه الأمم جميعاً وحملت -بدرجات متفاوتة- التراث الفلسفي والعلمي الإغريقي، وأنفقت قروناً متطاولة في الجدل بين الأديان المختلفة، وبين المذاهب المختلفة في الدين الواحد¹.

والقصد من بيان المناخ العام أن تؤكد على أنه علم الكلام خرج من رحم هذا التشعب الديني الفلسفي الخارجي، بل هذه هي فائدته التي نصّ عليها الجاحظ قائلاً: "ولولا الكلام لم يقم لله دين، ولم ينب من الملحدين، ولم يكن بين الباطل والحق فرق، ولا بين النبي والمنتني فصل، ولا بانث الحجة من الحيلة، والدليل من الشبهة"². ومما يزيد الأمر تأكيداً هو الاستعمال العلمي حيث يتضح من تعريفاتهم لهذا الفن أنه وظيفته هي الدفاع عن العقائد الإيمانية والرد على التيارات الفكرية على اختلاف مشاربها. ثم استعملاته العلماء للمنهج الكلامي في نقد المذاهب والفلسفات كما هو صنيع الغزالي الذي صاغ البنية النقدية لكتابه "تهافت الفلاسفة" من مذاهب المتكلمين، حيث قال رحمه الله- في المقدمة الثالثة من الكتاب المذكور:

"ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدح مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالإزاعات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية، ولا أنهض ذبا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في

¹ زابينة شميته، المرجع في تاريخ علم الكلام، مقالة أصول الكلام، ألكسندر تريجر، تر. أسامة السيد، ط1، مركز نماء، 2018، 87/01

² عمرو الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح. عبد السلام هارون، بدون ط، مكتبة الخانجي، 1964، 285/01.

التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد¹.

وقد تباينت أقوالهم في موضوع هذا العلم، فمنهم من قال بأن موضوعه هو ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على موجداتها وصفاته وأفعاله. ورده بأن البحث في هذا العلم كثيرا ما يكون من غير أعراض هذا الموضوع. ومنهم من اعتبر موضوعه هو المعلوم من حيث يحمل عليه ما يصير عقيدة دينية، أو مبدأ لها، كقولنا: البري تعالى قديم، وإعادة الجسم بعد فنائه حق، وقولنا الجسم مركب من جواهر فردية بالله تعالى، وإعادة الجسم بعد فنائه، والجسم من قبيل المعلوم المبحوث عنه من الحيثية المذكورة.

وبه تظهر أن الكلية هي نسبة علم الكلام بالنسبة إلى سائر العلوم الدينية؛ فنسبته لها كنسبة العام للخاص، لأنه يحكم في جميعها، وترد قضاياها لموافقته، لأن قواعده قطعية. "وذلك لأن المفسر ينظر في الكتاب فقط، والمحدث في السنة فقط، والأصولي في الدليل الشرعي فقط، والفقيه في فعل المكلف فقط، والمتكلم ينظر في الأعم؛ وهو الوجود، فيقسمه إلى قديم وحادث. ويقسم الحادث إلى قائم بنفسه، وهو الجوهر، وبغيره وهو العرض، والعرض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم، وما لا، كالبياض"². فأين يظهر التجلي القرآني في علم الكلام؟ وما هي مستوياته؟

المطلب الثاني: سؤال قرآنية علم الكلام، التجلي والمستويات

بعد التأمل في مبادئ علم الكلام قصد إبراز سماته ومقرراته واستعمالات المتكلمين؛ ظهر أن التباحث في سؤال قرآنية علم الكلام بشكل إيجابي يجلي حضور سماته في الخطاب القرآني إنما يتم في مستويات أربعة؛ مستوى النشأة، ومستوى التوجيه، ثم مستوى التأطير، وأخيرا مستوى المضامين، فلنشروع إذن في التدليل على هذا الحضور في المستويات الأربعة.

أما على مستوى النشأة فقد تقرر سمعا أن الخلاف سنة ماضية، وثبت واقعا أنه الناس قد اختلفوا، ولم يزل ظهور الخلاف مقررا لتكوين المذاهب السياسية وأخرى عقدية حسب طبيعة العامل

¹ أبو حامد الغزالي، تهاافت الفلاسفة، تح. سليمان الدنيا، ط10، دار المعارف، 2017، ص 82-83.

² ابن الحاج، الأثرار الطبية النشر، 207/2-228.

الدافع للخلاف أصولاً وفروعاً، ومن ثم تعدد النظر للكتاب السماوي المعصوم الذي تركه النبي صلى الله عليه وسلم فيهم ليستخرجوا منه مواد تحسم الخلاف بين التيارات الفكرية التي تشعبت رآؤها وتعددت مشربها. وقد رأى علماء الحضرة الإسلامية أن القرآن الكريم كتاب خالد معجز يعطي الناظر حسب نظره، والراغب حسب رغبته، وفي ذلك يقول علي سامي النشار:

"فمن النظر في قوانين القرآن نشأ الفقه، ومن النظر فيه ككتاب ميتافيزيقا نشأ الكلام، ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق، ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة.. إلخ، وتطور العلوم الإسلامية جميعها ينبغي أن يبحث في هذا النطاق، في النطاق القرآني نشأت، وفيه نهضت وترعرعت، وفيه تطورت، وواجهت علوم الأمم تؤيدها وتنكرها في ضوئه"¹.

ومما يؤكد هذا المعطى أن الحضور القرآني لأزم علم الكلام في أهم مبادئه التكوينية، وهو مبدأ الاستمداد، حيث إنهم نصوا على أنه علم قرآني كما حققه الإمام اليوسي حيث قال: "والأولى أنه علم قرآني، لأنه مبسوط في كلام الله تعالى، بذكر العقائد، وذكر النبوءات، وذكر السمعيات، وذلك مجموعته"². وبهذا يتبين أن نشأة علم الكلام كانت نشأة قرآنية إذ نظر فيه المتكلمون من الجانب الميتافيزيقي، فاستمدوا من مجموعته القواعد ونقضوا على وفقها المذاهب والأراء.

أما على مستوى التوجيه فقد وجه القرآن الكريم إلى فعل التكلم إذا ما عرفنا بأن قناة هذا الفعل المفضي إلى العلم بالله في قوله سبحانه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾³، هي النظر والتأمل في سنن الكون مقدمة للشهادة وسنن الأنبياء صياغة للحجة.

فمن الأول قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى ثَرْوَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁴، والآيات الدالة على فضل النظر في آيات الله الكونية، إذ منها ومن مثيلاتها مهّد المتكلمون للبحث في الإلهيات (ما وراء الطبيعة) بقسم الطبيعيات ليكتمل التصور حول الوجود

¹ علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، 251/1.

² الحسن اليوسي، قانون العلم، بدون ط، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، 1998، ص 82.

³ سورة محمد: 19.

⁴ سورة الروم: 50.

الذي هو موضوع علم الكلام كما مر في مطلب المبادئ، وفي تقرير هذا المقصد يقول الدكتور عبد الرزاق محمد في كتابه "في الرأى الطبيعية لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية":

"الأساس النظري الذي يفرض مبدأ للبحث العقلي في الطبيعة هو فكرة (التغير)، وملاحظة (المتغيرات الحسية) قد أدت إلى الفكر القديم معنى أنه هذه الموجودات لا تستمد بقاءها من ذاتها، وأنها منفصلة لوجود من خرجها يحدثها أو يبدل عليها الخصائص والأحوال. وكذلك تهيأ لتلك الفكرة وحدها أن ترفع ذلك الفكر من الطبيعة إلى ما بعدها، لكن لأمر ما لم يستطع المفكر القديم إلا أن يتخيل ما وراء الحس على وجه المضادة للمحسوس؛ فبدت بين العالم ومبدعه مسافات شتى: في الكنه المجرد والمادي، وفي الفعل بين محض الخير والشر، وفي الوجود بين القدم والحدوث؛ فشغل هذه المسافات بوسائط كثيرة، وسواء أسميت أيقونات أم عقولا أم هياكل روحية، وسواء زادت عددا أم قلت؛ فإنها ليست غير درجات تقرب العلاقة بين عالمين: عالم كمال نزيه، وعالم آخر طبيعي يعتريه (الفساد) بعد (الكون)، والعدم بعد الوجود. وبذلك اتصل بعض الوجود ببعض، وصار بعضه من بعض، والتقى الغيب والشهادة، والطبيعة وما بعدها في تصور شامل"¹.

وقد بات واضحا أنه التوجيه القرآني للنظر والبحث الطبيعي هو دعوة لفعل التكلم باعتباره جزء التصور الشامل حول الوجود الذي هو موضوع العلم.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فِيمَا هُمْ أَقْتَدُونَ﴾²، في سياق حجاجي بديع بعد ثناء الحكيم العليم على حجة الخليل إبراهيم عليه السلام، وأضافها إلى نفسه بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾³، وقد علم أن حجة الخليل كانت من الشكل الثاني من القياس الحملي الاقتراني الذي سماه الغزالي (الميزان الأوسط)⁴، حيث قدم هذا الشكل مواد من الإلهيات لتكتمل صورة الحجة الكلامية مع التنبيه على كونها نبوية غير إبراهيمية

¹ عبد الرزاق محمد، في الرأى الطبيعية لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2018، ص 27.

² سورة الأنعام: 91.

³ سورة الأنعام: 84.

⁴ أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ص: 70.

حيث ذكر بعدها ثمانية عشر نبيا ومن آبائهم وذرياتهم وإخوانهم واصفا إياهم بالهداية ﴿واجتنبناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم﴾¹، لبحثنا مخاطبة سيد الأنبياء عليه الصلاة والسلام بلزوم سنهم. وفي ذلك يقول الإمام الزمخشري في تفسيره "الكشاف عن حقائق التزيل": "فاختص هداهم بالاعتداء، ولا تقتد إلا بهم. وهذا معنى تقديم المفعول، والمراد بهداهم: طريقهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع، فإنها مختلفة، وهي هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدا"². وخص المفسر الطاهر بن عاشور بالدليل العقلي الذي يعده قطب رحي علم الكلام وألبته الفعالة فقال: "زاد بالهدى التوحيد ودلالة الأدلة العقلية على الوحدانية والصفات"³. ومن هذا يتبين أن القرآن وجه إلى سنن الأنبياء عليهم السلام الذين كانوا منارة يهتدي بها المتكلمون في الأشكال والمواد المصاغة من أجل نقد التيارات الفكرية نقداً هو أساس مفهوم الكلام وماهيته. ومما يزيد الأمر وضوحاً أنهم قرروا بأن التوجيه (وجوب النظر) سمعي بمعنى توقفه على الوحي، "لأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب، ولا يقبح من الله تعالى شيء في أفعاله، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فلا يمكن القطع بالوجوب"⁴.

أما على مستوى التأطير فقد استنار المتكلمون بالسمع (ومنه القرآن الكريم) في نظرهم العقلي فشرطوا لتقريراتهم عدم معارضة القرآن. وكان شرطهم في هذا من باب دفع الاعتراض بخروج طريقهم عن سنن القرآن والشرع لا غير، وإلا فواقع الأمر أنهم أحالوا وقوع التعارض بين مقتضى الشرع والعقل في نفس الأمر. ثم كيف يكون ذلك وقد كان بحث علماء الكلام وتقعيدهم على قانون الإسلام؛ ومعنى كونه على قانون الإسلام ما قرره السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ) في شرحه على مواقف العضد من المرصد الأول في الموقف الأول حيث قال: "المراد بكون البحث على قانون الإسلام أن تلك المسائل مأخوذة من الكتاب والسنة، وما ينسب إليهما، فيتناول الكل"⁵.

¹ سورة الأنعام: 88.

² جار الله الزمخشري، حاشية الطيبي على تفسير الكشاف للزمخشري، ط1، جاترة دبي الدولية للقرآن الكريم، تج. مجموعة من الدكاترة، إشراف. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، دبي، 2013م، 156/6.

³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بلون ط، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م، 357/07.

⁴ نجم الدين الكاتبي، المفصل في شرح محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تج. محمد أكرم أبوغوش، ط1، مركز الأصلين للدراسات والنشر، 2018م، 164/1.

⁵ السيد الشريف الجرجاني، شرح مواقف عضد الدين الإيجي، 40/1.

ومعنى هذا أنه المتكلم يجعل السمع افتراضاً راجحاً مع انطلاقه في الاستدلال عليه بتجرد واستقلال عقلي من غير ما تكلف ولا تعسف، فإن أداه استدلاله إلى نفس ما جاء به السمع وهو الأغلب كان ذلك غاية المني وإلا فإنه يرجع إلى التمسك بمقتضى نظره العقلي متعاملاً مع السمع على وفق قواعد تعرض العقل والنقل المقررة عنده تأويلاً أو تضعيفاً. والفائدة من هذه الاستنارة مع كل هذا هو ترشيد نظره من غير إلزام، وفتح آفاق التفكير أمام العقل حتى يتجه إليها في درب آمن، وذلك لأن تقرير الوحي للقضايا العقلية الواردة فيه إن كان مع الاستدلال عليه فثبوته بالعقل واضح، وإن كان مجرداً عن الاستدلال فهو في قوة قول النقل (هذه قضية عقلية صادقة في مقدماتها ونتائجها فانظروا فيها واستصلون إلى ذلك)، إلا أنه سير عقلي محدد المجال.

وفي ضوء هذا ينبغي أن يفهم قول العضد الإيجي في كتابه "المواقف": "البحث هاهنا على قانون الإسلام".¹ ولنا أن نتصور أهمية هذه الاستنارة في إضاءة معالم التفكير وتيسير سبل الوصول إلى الحق حين نرى مدى التناقضات والاختلافات بين الفلسفات والمنظومات الفكرية حتى إنك لا تكاد تجد فيلسوفاً مستقلاً يتفق في بنائه الفلسفي مع فيلسوف آخر، وبعض النظر عن الاستشكالات الواردة في التوصيف الدقيق لاستنارة المتكلمين بالوحي هل هو اعتقاد سابق أم محض افتراض واسترشاد؛ فإن المتكلمين قد استحضروا الوحي في تأطير تقاريرهم سواء في الاعتقاد أو الافتراض أو الاسترشاد.

والمستوى الأخير من مستويات التجلي القرآني في علم الكلام، وهو مستوى المضامين، فقد تجلى القرآن في مضامين قسم السمعيات من علم الكلام بصورة مباشرة بعد التمهيد بدليل غير سمعي (المعجزة) على صدق النبوة باعتبارها واسطة تبليغ الخطاب القرآني، وهذا مما يؤكد اهتمام المتكلمين إلى روح الأدلة القرآنية شكلاً ومادة؛ أنهم بعد أن حرروا باب الإيمان المتمثل في صدق الأنبياء عليهم السلام يشرعون بعد ذلك في الاستدلال المباشر بالقرآن فيكون تجلي القرآن تجلياً مباشراً في جملته

¹ المصدر نفسه، (38/1).

من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع كما بوب به إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (ت478هـ) في كتابه "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد"¹ ومنها:

إثبات عذاب القبر بآية غافر ﴿الْفَارِ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشْهَدَ الْعَذَابِ﴾².

وإثبات الجنة والنار بما تواتر في الكتاب من الإخبار عنهما، ومن ذلك آيتا هود ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي الْفَارِ﴾³، وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فِي الْجَنَّةِ﴾⁴.

وكذا إثبات الثواب والعقاب وإحباط الأعمال، وما يتعلق بالأسماء والأحكام من الكفر والإيمان والفسق والتوبة والبعث والنشور والرؤية وغيرها من الأحكام.

وبهذا نكون قد أتينا على مباحثة سؤال القرآنية في علم الكلام بإبراز التجلي القرآني في مستويات أربعة نشأة وتوجيها وتأطيرا ومضمونا.

خاتمة

حددنا في المدخل سمات لغة الخطاب القرآني وبيننا بأنها تشترك ولغة الخطاب الإنساني في لغة العرف الأخص، وانتقلنا إلى التباحث في سؤالي القرآنية في كل من علم المنطق وعلم الكلام، وبيننا ثم في مبحثين مستقلين طبيعة التجلي القرآني في هذين العلمين ممهدين بتحليل مبادئها الأساسية قصد إبراز طبيعتها بين يدي التتبع والمقارنة ومستخلصين كونها علوما قرآنية ذات أصالة حضارية إسلامية، وهي أصالة لا تسحب بساط الاشتراك الحضاري من جهة كما أنها تمنع التجسير الثقافي في المنطق والكلام والفلسفة إلى حد كبير حيث يقع الاشتراك في الأسس العامة لهذه العلوم كونها أسسا إنسانية يلزم من ادعاء الخصوصية والتجسير بين الحضارات فيها نفي الإنسانية عن الحضارة المدعى إفادتها واقتباسها وتأثرها بالأخرى.

¹ عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح. محمد يوسف إدريس وبهاء الدين أحمد الخلاية، ط1، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن، 2016م، ص 382 وما بعدها.

² سورة غافر: 45.

³ سورة هود: 106.

⁴ سورة هود: 108.

لكن هذا المستوى من الاشتراك لا يعني غياب الإبداع والخصوصية في الجانب الصناعي لهذه العلوم في مبادئها ومنهجها وترتيب وترابط مسائلها وإن اتحد موضوعها ووقع الاشتراك في أساسها؛ فالمنطق ليس منطقاً أرسطياً ولا هو منطق قرآني في أصله، إنما هو منطق إنساني تختلف الحضارات في صناعته العلمية وفقاً للخصوصيات الثقافية لكل منها. وكذلك علم الكلام المنبني منهجياً على المنطق والمعبر عن فلسفة إسلامية في موضوع خاص من موضوعات الفلسفة بقطع النظر عن نقاش علميتها وماهية هذا العلم؛ فهو في الحضرة الإسلامية علم قرآني تجلى الإبداع الحضاري فيه صناعياً على مستويات أربعة: مستوى النشأة، ومستوى التوجيه، ومستوى التأطير، ومستوى المضامين.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، تح. الحسين أيت سعيد، ط1، منشورات البشير بن عطية، فاس، 2017.
- أبو الحسن اليفريني، المباحث العقلية في شرح معاني اليرهانية، تح. جمال البختي، ط1، مركز أبي الحسن الأشعري، 2017.
- أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، ط1، دار المنهاج، جدة، 2016.
- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح. أحمد زكي حماد، ط1، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، بدون س ط.
- أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح. سليمان الدنيا، ط10، دار المعارف، 2017.
- أبو حيان التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، دار الغد الجديد، 2009، بدون س ط.
- أبو علي ابن سينا، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي، تح. سليمان دنيا، بدون ط، مؤسسة النعمان، بيروت، 1992.
- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، بدون ط، مركز الإنماء القومي، 1991.
- أحمد الفراخ، مدخل إلى علم المنطق، ط1، دار لبنان، بيروت، 2020.
- بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، تح. محمد عبد القادر عطا، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون س ط.
- جار الله الزمخشري، حاشية الطيبي على تفسير الكشاف للزمخشري، ط1، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، تح. مجموعة من الدكاترة، إشراف. محمد عبد الرحيم سلطان العلماء، دبي، 2013م.
- الحسن اليوسي، قانون العلم، بدون ط، جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، 1998.
- زابينه شميته، المرجع في تاريخ علم الكلام، مقالة أصول الكلام، ألكسندر تريجر، تر. أسامة السيد، ط1، مركز نماء، 2018م.

- زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تح. حمزة فتح الله، ط1، دار ابن حزم، لبنان، 2015.
- السيد الشريف الجرجاني، شوح مواقف عضد الدين الأيحي، ط1، دار الجيل، بيروت، 1997.
- صباح العسكري، مصطفى هجر، العلاقة الجدلية بين عروبة القرآن وعالميته، مجلة دواة المحكمة، دار اللغة والأدب العربي، العدد. 12.
- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، بدون ط، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2016.
- طه عبد الرحمن، سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2012.
- طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2014.
- عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح. فؤاد السيد، ط1، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفلرابي، بيروت، 2017.
- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تح. محمد محمد تامر، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005.
- عبد الرحمن بن عبد القادر بن علي الفاسي، الأقنوم في نظم مبادئ العلوم، ط1، مطبعة طوب بريس، الرباط، 2015.
- عبد الرزاق محمد، في الآراء الطبيعية لمكتلي الإسلام ومقاصدها الإلهية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2018، ط1.
- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح. محمود شاكر، ط3، القاهرة، شركة القدس للنشر والتوزيع، 1992.
- عبد الله بن بيه، أمالي الدلائل ومجالي الاختلافات، ط1، المكتبة المكية ودار ابن حزم، 1999.
- عبد الملك الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح. محمد يوسف إدريس وبهاء الدين أحمد الخلاية، ط1، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن، 2016.

- عثمان بن جني، الخصائص، تح. محمد علي النجار، ط4، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1990.
- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 2008.
- عمر عبد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- عمرو الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح. عبد السلام هارون، بدون ط، مكتبة الخانجي، 1964.
- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، بدون ط، بدار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، بدون ط، دار الوطن للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 2016.
- مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح. مركز الرسالة للدراسات، ط3، مؤسسة الرسالة، لبنان، 2012.
- محمد الصبان، حاشية محمد بن علي الصبان على شرح الملوي على السلم، ط2، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، بدون ط.
- محمد باقر سعدي روشن، منطق الخطاب القرآني دراسات في لغة القرآن، تر. رضا شمس الدين، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2016.
- محمود حسن المغنيساوي، مغني الطلاب في شرح متن إيساغوجي، تح. عصام السبوعي، ط1، دار البيروتي، دمشق، 2009.
- المفضل الأبهري، متن إيساغوجي من شرحه المطلع لذكريا الأنصاري، بدون ط، دار الضياء، الكويت، 2017.
- نجم الدين الكاتبي، المفصل في شرح محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تح. محمد أكرم أبوغوش، ط1، مركز الأصول للدراسات والنشر، 2018.