نحو قراءة ثانية للفكر العربيّ الوسيط

الدكتور جيرار جهامي

بات كلّ باحث في بنية الفكر العربيّ الوسيط يواجه مشكلةً فكريّة ـ تاريخيّة تتلخّص في إبراز هويّة النظرة إلى التراث، والتفتيش عن مدى حيويّته، حاليّته أو فاعليّته حديثًا. فهل إحياء النصوص الفكريّة الوسيطيّة، وإعادة قراءتها في ضوء منهجيّات إنسانيّة ولغويّة جديدة، عمليّة قابلة للتجاوب مع أنماط فكرنا المعاصر؟ وهل غائيّتها التحديثيّة تُشبع بعضًا من طموحاتنا الفكريّة؟ أو تسهم إلى حدّ ما في تطوير العقليّة العربيّة؟

من البديهيّ القول إنّ ما يدفعنا، إلى جانب غيرنا من الباحثين في هذا المضمار، إلى إعادة سبر هذا الخطّ التراثيّ، مسلّمات تاريخيّة وفلسفيّة في آن، فضلاً عن كون هذا التراث يشكّل حلقة أساسيّة رابطة بين عُهدَي الفكر القديم والحديث. ذلك ضمن إطار تواصليّة التاريخ الفكريّ للمذاهب والمدارس والمبادئ الفلسفيّة العامّة.

لقد تبيّن لمؤرّخي الحركات الفكريّة أنّ تاريخها يبقى ذا وجهَين: الأوّل يعكس ماضي نظريّات ورؤى تجاوزتها العلوم والتطوّرات: والثاني يظلّ بمضامينه ومعاييره ممتدًّا في الحاضر ليفرض نفسه على كلّ زمن وحين. آنذاك

تكمن عمليّة التأريخ الحقيقيّ في التمعّن في معاني ومرامي الماضي لجني العبَر منه، سيّما في نواحيها المنهجيّة، لاستعمالها حيث وحين تدعو الحاجة.

إنّ الفكر الفلسفيّ الحقّ، بتجاوزه حدود المكان والزمان، يظلّ إذًا حيًّا بمضامينه ومقولاته، بمراميه وأبعاده، في وجدان الناس ووعيهم. حضوره المستمرّ يصبح أكثر زخمًا إذا ما عاش هؤلاء مشاكله في حاضرهم، وعانوا من إفرازاتها الثقافيّة، أو الدينيّة، أو اللغويّة، أو السياسيّة... آنذاك يشعرون بضرورة إحيائها، تجديدها أو تطويرها، فيصبغونها بمعانٍ متجدّدة تتآلف وواقعهم المتطوّر.

أمّا العودة إلى منابع اللغة، ومن خلال النصوص الفكريّة الأولى ومعاجمها بالذات، فهذا أمر نخاله من بديهيّات كلّ تحقيق فلسفيّ حديث. إنّه يفترض إعادة النظر في الألفاظ المستعملة قديمًا، سيّما في عمليّتي الترجمة والتعريب، أو في تقعيد مصطلح فلسفيّ حديث. فالمشكلة اللغويّة في الفلسفة العربيّة فرضت نفسها مشكلةً فلسفيّة فريدة، ذلك منذ عصر الكنديّ وحتّى أيّام ابن تيميّة وابن خلدون. ونحن أحوج ما نكون اليوم إلى الاستفادة من تجارب هؤلاء، إذ نواجه المشكلة عينها، وعلى نطاق أوسع. فالفلسفات التي تنهال علينا منذ عصر النهضة ناطقة بأكثر من لغة، ومعبّرة عن أكثر من حضارة. لذا فنحن في صدد التفتيش عن أفضل السبل للتعبير الفلسفيّ عربيًّا، وهذا هدف لن نحقّقه سوى من خلال عمليّة تطوير المصطلح الفلسفيّ العربيّ الوسيط.

أن نُعيد قراءة التراث، وفي ضوء واقعنا المميّز بالذات، لهي مسألة ما زالت مغمورة إلى حدّ بعيد. فالصراع القائم اليوم، وفي هذا الشرق العربيّ، بين البعدَين الأسطوريّ - الخياليّ والعقلانيّ - الواقعيّ. والتنافس الحاصل في الفكر العربيّ بين الأصالة والحداثة في لغتَيهما، معطيات وإشكالات تدفعنا إلى تحديد أطر متطوّرة لحلّها وإلى وضع أسس فكريّة ثابتة تُسهم في إعادة إحياء التراث وتحديثه. ففائدة القراءة الثانية منهجيّة أكثر منها تحليليّة، لتراث فكريّ وضعت وستوضع حوله مصنّفات تفصيليّة عدّة.

أيّة منهجيّة فضلى نتبعها في عمليّتي الإحياء والتحديث هاتين؟ وما السبل

الكفيلة بتجاوز العقبات التي حالت دون تطوير هذا الفكر العربيّ الوسيط فأعاقت مسيرة بعض المجتمعات العربيّة وحوّلت التراث إلى أنماط فكريّة جامدة؟

ليس الغرض من طرح لفظة «إحياء» التراث هنا إعادة نفخ الحياة في فكر زائل أو متهافت. كذلك لا يقتضي الأمر إعادة الاعتبار إلى نظريّات فلسفيّة تجاوزتها العلوم العصريّة وتطوّر العقل. بل المقصود بهذه العمليّة إحياء النصوص الفكريّة بالذات، وإعادة تحقيقها أو قراءتها في ضوء المنهجيّات العلميّة ـ اللغويّة أو الإنسانيّة ـ الاجتماعيّة. تبرز الحاجة إذًا إلى النظر إليها بعقليّة منفتحة، وشموليّة جامعة لمعانيها ومصطلحاتها، ضمن إطار علائقها الفكريّة ـ الدينيّة واللغويّة ـ السامية.

بعد أن تكتمل الحلقة التحليليّة الأولى، علينا أن ننتقل إلى مرحلة التأويل معلّلين ناقدين، أي إلى «تحديث» التراث. لكن غائيّة العمل تتمّ، لا على أساس إسقاط الحاضر على الماضي، أو إحياء هذا الماضي تبعًا لمقولات الحاضر، بل بواسطة تحديد خيوط التواصل القائم بين المنظومات التراثيّة الفكريّة وتلك التي ما زلنا نطرحها اليوم أو نتعاطف معها فكريًا ولغويًا، حياتيًا وحضاريًا. فالخطاب الفكريّ يظلّ وسيلةً يستخدمها الإنسان والمجتمع، خاصّةً إذا أتى مزيجًا من مشاكل مُعاشة ومُتداولة، وطروحات شاملة وعمليّة.

من خلال هذا المنظار المزدوج، تبدو عمليّتا الإحياء والتحديث متكاملتين هادفتين وضع التراث ضمن الحركة الفكريّة الجدليّة القائمة على التواصل بين الماضي والحاضر. بمعنى أنّنا نتمثّل فكر الماضي بحدّ ذاته لنستخلص منه ما قد يصلح مستقبلاً، فنُهمل ما قد يُغذي محفوظات التاريخ الفكريّ، ونطوّر ما نلمس فيه من عناصر تؤمّن استمراريّته حيًا.

إنّ أيّة قراءة مماثلة لرسالة أو لخطاب فلسفيّ، تفترض منّا إتباع قواعد المنهج التحليليّ والنقد الموضوعيّ المجرّد. هذا الانفتاح يفترض منّا تجنّب كلّ نهج أحادي الجانب، وكلّ خطّ مرتهن لعقيدة تعصبيّة، أكانت نظرتها أصوليّة أو عدائيّة. فكم من مستشرق أو مستعرب أدّى منحاه التأويليّ إلى تشويه معالم هذا الفكر حين ألبسه مضامين، أو اتّخذ منه مواقف، لا تتوافق وطبيعته، ولا

تناسب عبقريّته! وكم من حكم مُسبق انطلق منه أصحابه تبعًا لتقليد جامد، أو اندفاع أصوليّ لامتناهيّ الحدود، نفّذ الباحثين وجعلهم يُقلعون عن أدراجه بين دراساتهم.

لا بدّ لنا هنا، وفي خطّ دراستنا المنهجيّة هذه، من إيراد بحثَين لمعا في الحقل التحليليّ ـ النقديّ لمنهجيّة القراءات السلفيّة للتراث، وقد وجدنا فيهما طروحاتنا عينها في هذا المضمار. عنينا بهما كتاب «نحن والتراث» لمحمّد عابد الجابريّ[1]، وكتاب «تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ» لمحمّد أركون[2].

في الأوّل يطرح الجابريّ غائيّة القراءة المعاصرة للتراث، حيث يحدّد معنيَيها: الأوّل تحرص فيه «على جعل المقروء معاصرًا لنفسه على صعيد الإشكاليّة والمحتوى المعرفيّ والمضمون الإيديولوجيّ»[3]. والثاني تحاول فيه «أن تجعل المقروء معاصرًا لنا، ولكن فقط على صعيد الفهم والمعقوليّة[4]. والهدف يبقى مزدوجًا أيضًا حيث يتمّ الإبقاء على طابع التراث الذاتيّ، وكذلك على وصله بالحاضر. عمليّة الفصل والوصل هذه حدت به إلى تبيان أخطاء وعوائق القراءات السلفيّة للتراث. فقد رفعت السلفيّة الدينيّة، كما يسمّيها، «شعار الأصالة والتمسّك بالجذور والحفاظ على الهويّة... على أنّها الإسلام ذاته: الإسلام الحقيقيّ لا إسلام المسلمين المعاصرين»[5]. بذلك أصبح المستقبل يُقرأ وفقًا لمعطيات الماضي، فأضحت هذه القراءة «لا تاريخيّة»، أي أنّها فهم أحادي الجانب له، «فهم تراثيّ للتراث».

يتساءل الجابريّ هنا: كيف نتعامل مع تراثنا؟ فبرسم ما يجب أن يُحترز منه في باب النقد العلميّ للعقل العربيّ منهجًا ورؤيةً. فآفة المنهج أنّه يفتقد إلى الموضوعيّة، وآفة الرؤية تتعيّن في غياب النظرة التاريخيّة عن مثل هذه القراءات

(١) نحن والتراث ـ قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفيّ ـ محمّد عابد الجابريّ، المركز الثقافيّ العربيّ، المغرب، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.

(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ترجمه هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، وُضع الكتاب أصلاً بالفرنسيّة تحت عنوان: *Pour une critique de la raison islamique*.

(٣) نحن والتراث، محمّد عابد الجابريّ، ص ١١

(٤) م. س. ص ١٢

(٥) م. س. ص ١٣

والتأويلات والأحكام. وهذا ما أدّى إلى تذويب الذات في الموضوع، وقياس الغائب (المستقبل) على الشاهد (الحضارة القديمة). هذه العثرات دفعته إلى تحديد خطوات منهجيّة ضروريّة من أجل قراءة أكثر موضوعيّة وانفتاحًا على الذات. يذكر منها: ضرورة القطيعة مع الفهم التراثيّ للتراث[1]، وفصل المقروء عن القارئ... مشكلة الموضوعيّة[2]، ووصل القارئ بالمقروء... مشكلة الاستمراريّة[3]. فمتى فصلنا الموضوع التراثيّ عن الذات الباحثة، وحرّرنا هذه الذات من هيمنة النصّ، أمّنا الاستمراريّة بين الماضي والمستقبل، وجعلنا المقروء لنفسه معاصرًا لقارئه...

هذا المنهج المطلوب في إعادة قراءتنا للتراث يستمدّ توجّهه من رؤية تؤطّره وتحدّد له آفاقه وأبعاده. وهو يلخّصها بثلاثة عناصر: الأوّل وحدة الفكر والإشكاليّة الّتي تتحقّق على صعيدَيْ الحقبة التاريخيّة وفكر المفكّرين[4]. والثاني تاريخيّة الفكر أي ربطه بالواقع السياسيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والثقافيّ الذي أنتجه[5]. والثالث الانطلاق من الفلسفة الاسلاميّة وجعلها قراءات لفلسفة أخرى، وبالتالي عدم الخلط فيها بين المحتوى المعرفيّ والمضامين الإيديولوجيّة[6].

إبتغى الجابريّ إعادة وضع الفكر العربيّ في إطاره التاريخيّ - الإيديولوجيّ، وضبط أطر العلاقة بينه وبين الفكر اليونانيّ. لذا وجب تصحيح مسار بعض المستشرقين الذين نفوا كلّ عبقريّة وجدت عند العرب. أمّا ما تبقّى من تراثنا فهو قادر على أن يعيش معنا عصرنا. فتراثنا نستعيده "بوعينا"، ولذا نتّصل به مجدّدًا عبر الأزمنة، ونعيد قراءته باستمرار.

في الثاني يطرح أركون، وفي مقدّمة الكتاب، كيفيّة درس الفكر الإسلاميّ. فيطالب مؤرّخي الفكر ودارسي التراث الالتزام بمبادئ المعرفة

---

(1) م. س. ص ١٩ـ

(2) م. س. ص ٢١

(3) م. س. ص ٢٥

(4) نحن والتراث، الجابري، ص ٢٧

(5) م. س. ص ٢٩

(6) م. س. ص ٣٠ - ٣٢

العلميّة ـ الموضوعيّة، والخروج عن حلقة الذات المنغلقة على تقاليد وعلوم موروثة. إنّهم مدعوون إلى تجاوز الصراع بين النزعة الأسطوريّة ـ الخياليّة، والنزعة العقليّة ـ المنطقيّة، وتبنّي طريق العقل والعلم في دراسات كهذه. فهلاّ حدّ العقل الدينيّ من حرّيّة البحث العلميّ؟ يرى أركون «أنّ العقل العلميّ الإيجابيّ أو التجريبيّ قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الدينيّ ذاته يفقد حيويّته الاستكشافيّة الرياديّة التي عرفها في أثناء الفترة التأسيسيّة الأولى التي أنتجت النماذج المعرفيّة التي أصبحت كلاسيكيّة فيما بعد»[1].

من خلال تحليل «مفهوم الإسلاميّات التطبيقيّة»، يوضّح أركون مفهومه للتراث وللحداثة الذي يستحيل سؤالاً حول كيفيّة إعادة قراءة التراث، وإقامة روابط حيّة معه. ويحدّد أركون أطر التحديث بالإجابة على أسئلة ثلاث: المنسي، المتنكّر واللامفكّر فيه، وهي مطالبة ملحّة بتراث حيّ وحاضر دائمًا. وإلاّ بقينا على مصاعب نظريّة تعترض طريق الإسلاميّات التطبيقيّة[2]، أي «خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلاميّ محرّر من المحرّمات (Tabous) العتيقة، والميتولوجيّات البالية، ومحرّرًا من الإيديولوجيّات الناشئة حديثًا»[3].

يُلفت أركون، في هذا المجال بالذات، إلى أنّنا لا نقع حتّى أيّامنا هذه على أي «نقد ابستمولوجيّ لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكّر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجيّة الخاصّة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»[4]. ويخرج بتصوّر يدعو فيه إلى تطبيق المنهجيّات الفكريّة والإنسانيّة الحديثة على مثل هذه الدراسات، وكذلك البحث عن أفضل الشروط الاجتماعيّة لإعادة إنتاج العقول بغية معالجة سوالف تاريخ الأفكار[5].

إنّ المطالبة بتحرير فكر الباحث في التراث من أدران التعصّب والتقليد، وتشذيب النصوص من لواحقها البالية اللاتاريخيّة، مسلماتٌ دفعت بنا إلى مثل

---

(١) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، عند أركون، ص ٢٦ ـ ٢٧

(٢) تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، عند أركون، ص ٦٠ ـ ٦١

(٣) م. س. ص ٥٨

(٤) م. س. ص ٦٥ ـ ٦٦

(٥) م. س. ص ٦٦

هذه القراءة الثانية، وفي ضوء الموضوعيّة والمنهجيّة العلميّة ـ الإنسانيّة بالذات. وقد اخترنا في تعاملنا مع النصّ ما أسماه الأب ميشال آلار «علاقة الصداقة» معه، أي البحث عن الإنسان والعالم الإنسانيّ فيه باحترام وتفاهم وتعاطف. بذلك أبعدنا عنه علاقتَي العبوديّة والتقليد، والسيطرة على النصّ، بفرض أطرنا الفكريّة عليه[1]».

هناك إذًا قراءة أفقيّة نطالع بواسطتها نصوص التراث، إحياءً لمقولاتها ومعالجةً لخصائص مصطلحاتها. وهي تقتضي منّا، إذا استجمعنا أبرز معطياتها، إتباع أصول منهجيّة واضحة وفاصلة بين حدود النصّ وتطلّعات قارئه. وإذ نذكر أبرزها في مقالنا هذا، لا نتوقّف عندها منهجيةً جامدةً إنّما منفتحةً متفاعلةً مع كلّ نهج جديد طارئ يقيها التقليد والعصبيّة.

١ ـ الإبتعاد عن أيّة مسلّمات، أو أحكام مسبقة، تضفي على النصّ طبائع غريبة عن أصالة هذا الفكر وعبقريّة لغته السامية. فلا الفلسفة عند العرب تعكس إيديولوجيّات ماديّة كما شاءها طيب تيزينيّ وحسين مروّه[2]، ولا الفقه الإسلاميّ يومئ إلى إيديولوجيّة ماديّة ـ جدليّة قريبة من التيّارات المعاصرة. فالعلوم الإسلاميّة والعربيّة وحدها تطبع بمنهجيّتها دراسة كهذه.

٢ ـ وضع النصّ في قرائنه من حيث الأفكار والمذاهب والمدارس والمصطلحات، والتي تنتمي بالطبع إلى عالم خاصّ بها، وإلى حضارة تميّزت بها شعوب الشرق الوسيطيّة. ولذا وجب احترام خاصّيّتها، والعودة إلى جذورها المعنويّة واللفظيّة، مع مقابلتها بما سبقها أو عاصرها عند الإغريق والسريان.

٣ ـ العودة في تثبيت معاني مصطلحاتها إلى المعاجم والموسوعات اللغويّة

---

(١) حول قواعد الإحياء والتحديث وضع الأب ميشال آلار كتيّبًا تحت عنوان: في المنهج العلمي وروح النقد، دار الإنسان الجديد، بيروت، ١٩٧٥. وقد جاء بشكل محاضرات كان يلقيها على طلاّبه في بيروت ودمشق لاكسابهم منهجيّة قراءة النصوص الوسيطيّة التراثيّة.

(٢) في دراستهما المعاصرة التحديثيّة للفكر العربيّ، حاول طيب تيزيني في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربيّ في العصر الوسيط»، وحسين مروّه في «النزاعات المادّيّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة»، تطبيق المنهج العلميّ ـ التاريخيّ لكشف العلاقة بين حاضر هذا الفكر وماضيه التراثيّ. ورغم أنّ محاولتهما هذه، وإن أبرزا جوانب مغمورة من التراث، فقد البساه مفاهيم لا تناسب وخصائصه.

القديمة، ونسبتها إلى أصولها. كذلك التمييز بين المعنى اللغويّ المحض وسائر تشعّباته وأبعاده. آنذاك تُجرى المقابلة مع مصطلحات اليونانيّين إبرازًا لطرح أبعاد المصطلح العربيّ كما فعل الفارابي في فصول عدّة من «كتاب الحروف».

٤ ـ النظر في أبعاد النصوص من مختلف جوانبها: الفكريّة واللغويّة، والدينيّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، والتاريخيّة بغية وضعها في أطر تراثيّة وفرزها بامتداداتها.

٥ ـ التركيز على منهجيّة الفيلسوف وخطّ عقليّته المتحكّمة بالمسائل والمعاني التي عالج. وهذا ما يسهّل على الباحث تصنيف الفكر بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة التي هي برأينا كلٌّ لا يتجزّأ، تجلّى كلّ علم منها بمنهجيّة معيّنة.

أمّا عمليّة التأويل والتحديث في خطّها العاموديّ، فيجب أن تواكبها نظرة متجدّدة إلى ماضي الفكر، تتجاوز رؤية غلاة السلفيّين ومفرطي المحدثين. ولن تتمّ عمليّة كهذه محقّقةً أغراضها إلاّ بإظهار التراث في معانيه الإنسانيّة الشاملة، وتكوين مادّة السنيّة من ألفاظه توفّر لنا وسائل التفلسف بالعربيّة.

تتلخّص قواعد التحديث هذه بالمحافظة على المعايير والأسس التالية:

١ ـ الموضوعيّة الفاصلة بين النصّ ومعانيه من جهة، والفكر الباحث وحاجاته من جهة ثانية. فتأويل النصّ يجب أن يتلاءم ومعطياته دون تسخيرها لأغراض ذاتيّة تقلّص مضمونه أو تفرّط به.

٢ ـ تطبيق المنهجيّات الإنسانيّة واللغويّة عند دراسته، ولكن بشكل لا يُخرجه عن أصالته أو يشوّه مراميه. فهذه المنهجيّات وسائل عمل وتحليل، لا غايات في حدّ ذاتها. فأي تعليل للنصّ لا يسبقه تحليل موضوعيّ، يضع عمليّة التحديث خارج أطرها العلميّة الصحيحة.

٣ ـ إستعمال الشكّ المنهجيّ عند تحديد النتائج والخلاصات، أي ترك المجال مفتوحًا أمام كلّ تأويل يُراعي أصول البحث الموضوعيّ في التراث. فلا نكتفي بنظريّة أحديّة الجانب إليه، إنّما ننظر إلى موضوع بحثنا بشموليّة أبعاده وأدواره.

٤ ـ التمييز بين موقفي العقل من المعرفة، الثابت والمتحوّل، الجامد والمتطوّر،

بغية توسيع أطرها لتستوعب الوافد عليها. وذلك وفقًا لعمليّة نقد النظام المعرفيّ، بعد تحليل معمّق لأخطاء وعثرات القدماء. فالنقد هنا يأتي نتيجة هذا التحليل، ويكون موضوعيًّا إذ إنّه مستند على النصوص ـ الشواهد.

٥ ـ تكوين الروح العلميّة انطلاقًا من النظرة الشاملة للتراث، وبعد الاستفادة من أخطاء المفكّرين. فيتمّ الانتقال من التحليل العقيديّ الضيّق إلى تحليل النظم النقديّة ـ المعرفيّة. وذلك توصّلاً إلى تفعيل أدوات الإنتاج الفكريّ: من نظر واذعان ذاتيّين إلى علم ومعرفة منفتحيْن.

إنّ إقامة روابط حيّة مثيلة مع التراث، تبقى الوسيلة الفضلى لكشف العلاقة الحقّة بين ما هو حيويّ وما هو عقيم. وهذا ضبطًا معنى الحداثة والتحديث، غاية هذه القراءة الثانية، حيث تُطرَح مسائل ومشاكل فكريّة متشعّبة وردت قديمًا لكنّها أُهملت ولم يتجرّأ أحد على التفكير فيها كما يجب. إنّها عمليّة انفتاحيّة على تراث منغلق، تُقلّص التباعد بين الأجيال، وتُسهّل المقابلة بين الحاضر والماضي للانعتاق عن الرواسب الخياليّة والأسطوريّة.

الهدف العمليّ من تحديث التراث، وفي هذا الاتّجاه بالذات، يكمن في تطوير فاعليّة العقل الإنسانيّ بعد تجاوز التقاليد الموروثة. فنحن نرمي إلى خلق طاقية مجتمعيّة تستغطب كلّ شهادة حيّة، وكلّ التزام سياسيّ، بعيدًا عن النظرة التواكليّة. نعم الإنسان خالق لأفعاله كما حدّدته المعتزلة، فهو مشارك في عمليّة الخلق المستمرّة والتطوّر الدائم، وإلاّ فلا معنى لوجوده ولا أمل يُرتجى منه كائنًا مختارًا قادرًا وعالمًا.

صدر عن دار المشرق

المكتبة الفلسفية

١ ـ المنطق عند الفارابي (الجَمع المنطقية):

* الجزء الأول (تحقيق د. رفيق العجم):
نص التوطئة، الفصول الخمسة، إيساغوجي، كتابا المقولات والعبارة.

* الجزء الثاني (تحقيق د. رفيق العجم):
كتاب القياس والقياس الصغير والتحليل والأمكنة المغلطة.

* الجزء الثالث (تحقيق د. رفيق العجم):
كتاب الجدل، شروح مختلفة للمحقق.

* الجزء الرابع: (تحقيق د. ماجد فخري):
كتابا البرهان وشرائط اليقين مع تعاليق ابن باجة على البرهان.

٢ ـ مفهوم السببية بين المتكلّمين والفلاسفة،
بقلم د. جيرار جهامي

٣ ـ المنطق عند الغزالي،
بقلم د. رفيق العجم

٤ ـ يصدر قريباً:

مقدمة فينمولوجيا الروح لهيغل،
نقلها عن الألمانية وشرحها د. أنطون حميد موراني