موقف مدني صالح من الفلسفة الإسلامية -دراسة تحليلية نقدية-

م. د. اياد مطلك كطان
كلية الآداب . جامعة واسط

ملخص البحث

يسلط الأضواء على دراسة الاستاذ مدني صالح للفلسفة الاسلامية بشقيها (المشرقي والغربي) من خلال استعراض اهم الفلاسفة ونظرياتهم بمهجية تحليلة تركيبية بين من خلالها الباحث لاهم نقاط القوة والضعف التي دارت عليها مفاصل الفلسفة الاسلامية.

Research : (Madni salih view towords Islail philosophy(
It shed alight on Madni Salih Studies to Islamic philosophy In both sides (oriental and western)thrugh review of the most philosopher and their theories in which the scarcher tried to state positive points and short comings in Islamic philosophy.

مقدمة:

تعد مؤلفات مدني صالح(١) بصورة عامة والفلسفية منها بصورة خاصة مفصلاً مهماً من مفاصل الفكر الفلسفي العراقي المعاصر والسبب في ذلك واضح لقراء وتلامذة مدني صالح كونها غير تقليدية ولا كلاسيكية وفيها بعداً نظرياً نقدياً غير مألوف في الكتابات الفلسفية العراقية والعربية، فضلاً عن درسهُ الفلسفي فلقد كان مغرقاً في الرمزية والإشارات العميقة من جهة ومن جهة أخرى بسيط حلو سلس سهل مليء بالحكايات والقصص التي كانت غالباً ما تكون عبارة عن سرد ذاتي لطفولته وشبابه وهرمه الذي لم يعترف فيه لحظة واحد رغم تجاوزه السبعين وظل شعره اسود إلى أخر يوم من حياته لأنه كان يشعر بنفسه طفل مرح بدشداشته المقلمة وهو يغفو على ضفاف الفرات في قريته الأسطورية التي يخترقها نهر الفرات ليكمل مسيرته إلى الجنة هذه القرية التي لم تفارقهُ تفاصيلها لحظة واحدة.

في درسهُ الفلسفي حينما يتناول موضوعاً أو شخصية فلسفية نجده يحلل وينقد ويفكك وأخرى نجده يمدح ويعظم ويكبر من الفلسفة ومن فكر الفلاسفة وهو متأثر شديد التأثر بالتطور العلمي حتى انه يعده أفضل من الفلسفة منذ ظهورها على يد طاليس (٦٢٧ ـ ٥٤٦ ق. م) وليومنا هذا ورأيه هذا ينطلق فيه من كون الفلسفة عبارة عن إطار نظري ولا تمتلك البعد العملي الذي يمتلكه العلم لهذا السبب نجده يقف متهكماً من طوباوية أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق.م) ومثاليته ويثني على فكر ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) ويقلل من المثالية الألمانية متمثلة بهيجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م).

ان دراساته في مجال الفلسفة وتحديداً في فلسفة ابن طفيل (ت ٥٨١هـ) وقصته الرمزية الفلسفية:(حي بن يقظان) ما يثير بالقارئ العجب والرغبة في مواصلة الاطلاع فلم يكن مدني صالح يكتب عن ابن طفيل فقط وإنما كان يكتب عن تاريخ الفلسفة الإسلامية بمجمله لان القصة لم تترك صغيرة ولا كبيرة إلا وتناولتها بدأ بالفلسفة الإسلامية في المشرق وانتهاءً بدراسته الفلسفة في المغرب ومن ثم تناولها للفقه والمنطق وصولاً إلى الإشراق والتصوف.

ان ما نحاول تقديمه في هذا البحث بيان موقف مدني صالح من الفلسفة الإسلامية مركزين على ما لفت انتباهه عند فلاسفة المشرق والمغرب العربي الإسلامي باعتبار ان كثيراً من الباحثين المعاصرين يعيبون على الفلسفة الإسلامية تأثرها بالفلسفة اليونانية وتحديداً أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م) ومقولاته التي قام عدد غير قليل من الفلاسفة المسلمين بنسخها للعربية، لكننا نحاول من خلال قراءة مدني صالح لهذا الفكر ان نثبت ان هذه الفلسفة لها منجز يميزها عن أرسطو فأتضح لنا ان الفارابي (ت ٣٣٩هـ) واقعي نقدي وليس شارحاً ومترجماً لأرسطو فقط، كما عرفنا ان ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) استطاع التخلص من هيمنة أرسطو من خلال تصوفه وإشراقه، والغزالي (ت ٥٠٥هـ) من خلال إلمامه بعلوم عصره فهو فيلسوف متحرك وليس بساكن أي يمتلك صفة الصيرورة والتغير وعدم الثبات على رأي واحد وهذا يدل على حيويته ومزامنته لعلوم عصره فمرة تجده فقيهاً وأخرى فيلسوفاً وأخرى متكلماً وأخرى متصوفاً، فضلاً عن منهجه ألشكي الذي اختطه للوصول إلى المعرفة اليقينية الحقة التي ترفض الأتباع والانقياد للموروث المعرفي السابق.

ان الفلسفة الإسلامية كما يراها مدني صالح لم تكن هامشاً للفلسفة اليونانية، إنما هي فلسفة وحكمة متفاعلة منتجة صالحة لوقتها قابلة مع دمجها بما توصل إليه الإنسان في الوقت الحاضر ان تكون فاعلة لان الأشياء ليس بالذي فيها إنما بالذي فينا، وقد يكون بالذي فيها (٢).

الخصائص العامة لقراءة مدني صالح للفلسفة الإسلامية.

يمكن ان نحدد عدة جوانب في قراءة مدني صالح للفلسفة الإسلامية في مشرقها ومغربهاومنها:

أولا: قراءة مدني صالح للفلسفة الإسلامية من حيث البدء والنهاية تقليدية نمطية استاتيكية يتابع فيها الرأي الشائع والقائل ان الفلسفة الإسلامية قد بدأت مع يعقوب بن إسحاق الكندي (ت ٢٥٦هـ) وانتهت مع ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) باعتباره أخر الفلاسفة زماناً بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية (٣). وهذه المقولة القائلة بـ (ريادة الكندي الفلسفية) و (نهاية الفلسفة بابن رشد) لا تصمد اذا ما عرضناها على ما وقع بين أيدينا من نصوص تثبت ان كلا الفرضين من حيث البدء والنهاية غير دقيق باعتبار (دعوانا = زعمنا) ان أول فيلسوف مسلم له مؤلفات فلسفية ومنطقية هو جابر بن حيان الكوفي (توفي حوالي ١٩٠هـ) الذي يعد اكبر الفلاسفة سناً وله أول رسالة في : (الحدود الفلسفية) لذلك له ريادة الفلسفة الإسلامية (٤) وعلى ما تقدم يجب ان تبدأ الفلسفة الإسلامية به وليس بالكندي. وان الفلسفة الإسلامية لم تنتهي بزمن ابن رشد باعتبار ان في المشرق الإسلامي مدرسة فلسفية حملت مهام الفلسفة الإسلامية وطورتها على أساس مباني الحكمة المتعالية منذ صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) والى وقتنا الراهن من خلال أنصار هذه المدرسة العظيمة(٥).

ثانياً: اما الجانب الثاني لقراءة مدني صالح للفلسفة الإسلامية فهو غير نمطي ديناميكي له أراء أصيلة وتحليل دقيق وكان في قراءته لفلسفة الفلاسفة المسلمون يُقول هؤلاء الفلاسفة عن طريق فلاسفة آخرين والتكلم بلسانهم ومن خلال مقولاتهم وخاصة ابن طفيل الذي أصبح لمدني صالح الباب الذي يدخل منه لقراءة الفلاسفة وتبيان أفكارهم وآراءهم من خلاله وغالباً ما يغيب ابن طفيل في تحليل مدني صالح او يغيب مدني صالح ليظهر ابن طفيل وكأنهم شخص واحد وكثيراً ما قُول مدني صالح ابن طفيل أمور لم يقلها او أشياء لم يتصورها ومع هذا يبدو تحليل وإخراج مدني صالح لهذه الأمور والقضايا مقبول جداً والسبب في ذلك تمكنه

من اللغة، وبان اللغة مطواعة معه لذلك فانه يختار ببراعة فائقة اللفظ والاصطلاح المناسب في المكان المناسب ومرة يختار اللفظ والاصطلاح غير الدارج والذي قد يكون غير مناسب لكنه يوظفه من دون نشاز ويطوعه في جو يحكمه الانتظام والاتساق.

ثالثاً: رغم اطلاع مدني صالح الواسع وقدرته على التحليل والاستنتاج إلا انه لم يحط بكل العوامل التي أدت إلى انتاج الفلسفة الإسلامية باعتبار انه كان يرى ان الفلسفة الإسلامية انتاج ثلاثة عوامل هي:

١. الفلسفة اليونانية.

٢. القران الكريم(٦).

٣. ذاتية الفيلسوف، وهذه العوامل ثلاثتها كما يرى مدني صالح تتضافر في بناء الأفكار وحل المشكلات التي تعرض لها الفكر الإسلامي فلا يمكن إنكار أثر عامل من العوامل، كما لا يمكن ترجيح واحد على الأخر وإعطائه قيمة أكبر وبكلمة أخرى ان الفلسفة الإسلامية: قران ويونانية وذاتية الفيلسوف (٧).

وما ذكره مدني صالح من عوامل يعتقد أنها أدت إلى انتاج الفلسفة الاسلامية صحيح ولكنه اغفل عوامل أخرى لا تقل أهمية وتأثير في انتاج الفلسفة الإسلامية هي:

١. المذاهب الإسلامية والفقهاء وإثرهم السلبي والايجابي على الفلسفة الإسلامية، أي ان الفلسفة الإسلامية قد تأثرت سلباً وإيجابا بالمذاهب الإسلامية والفقهاء فالمذاهب المتشددة قد حرمت الفلسفة وساهمت في نفور جمهور المسلمين منها وما فتوى الفقيه أبو حامد الغزالي في تكفير الفلاسفة وتبديعهم في كتابه: (تهافت الفلاسفة) إلا دليل ساطع على ان لبعض المذاهب الإسلامية والفقهاء اثر واضح على الفلسفة الإسلامية وهو بطبيعة الحال يمثل الجانب السلبي، اما الجانب الايجابي للمذاهب الإسلامية ودورها في انتاج الفلسفة مثلاً المذهب الجعفري وكيف ان بالإجمال إلا ما ندر قد رحب بالفلسفة وجعلها جنب إلى جنب مع دروس الفقه والتفسير ليتمخض من هذا الجو الحر ظهور مدرسة الحكمة المتعالية الشيعية، ويمثل الفقهاء المتنورين المحبين للفلسفة والذين كان لهم فضل على الفلسفة الإسلامية أمثال ابن رشد وهو فقيه وفيلسوف مبرز استطاع ان ينتصر للفلسفة الإسلامية ويخلي ساحتها من الكفر الذي رماه به الفقيه الغزالي، يحسب له إصداره فتوى شرعية بالضد من فتوى الغزالي في كتبه: (تهافت التهافت) و (فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) ليعلن تهافت الغزالي وضرورة الاشتغال بالفلسفة لان هذا الأمر هو ما حثت عليه الشريعة المقدسة (٨).

٢. السلطة السياسية (الحكام و الأمراء) ودورهم السلبي والايجابي في انتاج الفلسفة الإسلامية فقد ذكر ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ) ان لبني العباس دور مهم على تعرف المسلمون على الفلسفة من خلال دورهم الايجابي في الحث على جلب وترجمة كتب الفلسفة إلى المسلمين فلقد بعث" أبو جعفر المنصور إلى مللك الروم أن يبعث إليه بكتب التعاليم مترجمة، فبعث إليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات، فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها، وازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها. وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم

اليونانيين وانتساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها"(٩).

وكذلك كان للسياسة دور مهم في قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية، وكانت النشأة لدى الخوارج ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ولدى المعتزلة سياسية (١٠)، بالمقابل نرى هذا التأثير واضح من خلال رعاية بعض الحكام والأمراء لبعض الفلاسفة وتسخير بعض الفلاسفة إنتاجهم لهؤلاء الحكام والأمراء فقد كتب الكندي للعباسيين ومنهم المعتصم العباسي (تولى الخلافة بين عام ٢١٨هـ وعام ٢٢٧هـ) الذي كتب له أشهر واكبر (كتبه = رسائله) هي (كتاب الكندي في الفلسفة الأولى)(١١)، وكذلك كتب لأحمد بن المعتصم رسالة (في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعة لله عز وجل)(١٢)، كذلك يذكر ان الفارابي استطاع البوح والكتابة في ظل سيف الدولة الحمداني بعد ان التجئ إليه ومعه بعض من مخطوطات كتبه(١٣)، كذلك كتب مسكويه (ت٤٢١هـ) كتابه (الفوز الأصغر) بتكليف من قبل الأمير عضد الدولة البويهي حيث يذكر في مقدمة الكتاب ورد علي أمر الأمير الأجل المظفر المؤيد من السماء، أطال الله بقاه وأدام نعماه وتأييده وعلاه، بالكلام على المسائل الثلاث التي تشتمل على العلوم كلها وتحتوي على الحكم بأجمعها وهي الكلام على الله والكلام على النفس والكلام على النبوة(١٤)، كذلك كتب ابن سينا الفلسفة للأمير المنصور بن نوح الساماني (ت ٣٢٨هـ) وأهداه بعض من مؤلفاته(١٥)، كذلك كتب ابن طفيل الفلسفة تحت ظل الموحدين بعد ان أصبح وزيراً مقرباً من الأمير ألموحدي يوسف بن عبد المؤمن وكان ابن طفيل وزير دولة لشؤون الثقافة أو مدير تشريفات متخصص أهل العلم والأدب والفلسفة في قصر الموحدون(١٦)، كذلك كتب ابن رشد الفلسفة للحكام والأمراء حيث ان من أسباب نكبته ومحنته التي مر بها هو اختصاصه" بأبي يحيى أخي المنصور ألموحدي" (١٧)، ويذكر له أيضا تقديمه كتابين من كتبه إلى الخليفة أبو يعقوب يوسف ألموحدي وهي كتاب (تلخيص السياسة لأفلاطون) وكتاب (فصل المقال)(١٨)، كذلك كتب الغزالي بتكليف من الأمراء حيث ذكر في مقدمة كتابه:(فضائح الباطنية) هذا الأمر بقوله: "أما بعد فإني لم أزل مدة بمدينة السلام متشوقا إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الأمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها ومد على طبقات الخلق ظلالها بتصنيف كتاب في علم الدين أقضى به شكر النعمة وأقيم به رسم الخدمة واجتني بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة لكني جنحت إلى التواني لتحري في تعيين العلم الذي اقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف فكانت هذه الحيرة تغبر في وجه المراد وتمنع القريحة عن الإذعان والانقياد حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وإيضاح غوائلهم في تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عن رقبة الإسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وإبراز فضائحهم وقباحهم بما يفضي إلى هتك أستارهم وكشف أغوارهم فكانت المفاتحة بالاستخدام في هذا المهم في الظاهر نعمة أجابت قبل الدعاء ولبت قبل النداء وان كانت في الحقيقة ضالة كُنت أنشدها وبغية كُنت أقصدها فرأيت الامتثال حتما والمسارعة إلى الارتسام حزما وكيف لا أسارع إليه وان لاحظت جانب الآمر ألفيته أمرا مبلغه زعيم الأمة وشرف الدين ومنشؤه ملاذ الأمم أمير المؤمنين" (١٩)، كذلك كان للمرابطين دور في تبني

فلسفة ما ودفع فلسفة أخرى فتذكر المصادر أنهم "قد احرقوا كتب الغزالي وحرموا تداولها بين الناس في المغرب العربي وفي بلاد الأندلس"(٢٠).

قراءة مدني صالح لفلاسفة المشرق.

حينما يقرأ مدني صالح فلسفة الكندي يقدم قراءتان متناقضتان الأولى يرى فيها انه ليس للكندي في مشروعه الفلسفي إلا يونانيات وقرآن والا ما كان له من نفسه من بعد نظر وعمق تفكير وقوة استنباط(٢١)، بينما في قراءة ثانية يرى ان الكندي ثورة على تفكير أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة والرواقية وأرائهم ومقولاتهم لان الكندي فيلسوف له منهجه الخاص(٢٢)، وهو أيضا فيلسوف مبتكر ومبدع وان دليل الوحدة في إثبات وجود الله تعالى دليل ينفرد به الكندي دون فلاسفة الإسلام جميعا، وهو دليل مبتكر لا نرى له جذرا بارزا في الفكر اليوناني، ولا في ديانة من الديانات الثلاث(٢٣)، وكذلك يذكر مدني صالح عندما يتحدث عن دليل الحدوث عند الكندي قوله:" انه وبلا شك فتح جديد في تاريخ الفلسفة فهو يمثل ناحية إبداعية في فلسفة الكندي لا نجدها في الفلسفة اليونانية"(٢٤).

اذن نخرج بنتيجة مفادها ان قراءة مدني صالح للكندي لم تكن موضوعية إنما كانت متسرعة تعطي إحكام كلية ثم تنقضها وهذه الصفة المتسرعة في إعطاء الإحكام ليست من صفات الباحث المدقق الراغب في الوصول إلى الحقيقة من دون قفز وإنما بتأني وصبر قد يستغرق العمر كله وليس من أول محاولة للكتابة والتفلسف(٢٥). اما حينما يقرأ فلسفة الرازي (ت ٣١٣هـ) صاحب الآراء الجريئة والخطيرة والمخالفة لمجمل ما اتت به الشريعة الإسلامية وخاصة قوله: في القدماء الخمسة (الله والنفس والهيولى والزمان والمكان) (٢٦)، فان مدني صالح اكتفى بالإشارة بان لديه ملاحظة واحدة ود ان يشير اليها تتعلق بتميز الرازي بين الهيولى المصنوعة والهيولى غير المصنوعة بقوله: انه بتميزه بين الهيولى المصنوعة والهيولى غير المصنوعة أوقع نفسه بمشكلة فمتى تم الصنع ؟ أفي زمن معين فيكون العالم محدثا، وهو خلاف فلسفته ؟ أم منذ القدم فيكون عندنا قديمان، قدم كانت فيه المادة غير مصنوعة وقدم صارت فيه مصنوعة؟ ان الفعل والتمييز بين هيولى أولى وهيولى مصنوعة ينقل إلى الذهن ضرورة وجود فاصل زمني بين الحالتين حتى ولو كان التمييز ميتافيزيقيا وان مجرد قولنا كانت ثم صارت يضع حتما للصيرورة بدءاً في الزمان(٢٧).

وقول مدني بان لديه ملاحظة واحدة ود ان يشير اليها وهي تتعلق بتميز الرازي بين الهيولى المصنوعة وغير المصنوعة أوقع نفسه بمشكلة له دلالة واضحة بان مدني صالح ليس له ملاحظات على اراء الرازي في القدماء الخمسة ولو كانت لديه ملاحظات لذكرها وإنما كانت لديه ملاحظة واحدة فقط وذكرها. اما حين يقرأ إخوان الصفاء وخلان ألوفاء (القرن الرابع الهجري) فيرى مدني صالح "ان اللائح على رسائل إخوان الصفا انها (منشورات) نحلة سرية مهمتها تبديل المفاهيم بجملتها عن طريق تثقيفي وان كُتاب الرسائل دفعوا بما أنتجوا خلال فترات متباعدة. فلم يحاولوا مراجعة رسالة برسالة ليحصروها جميعا بقالب معين، يعين حدود مدرستهم، اذا فرسائلهم موسوعة فكرية تؤرخ لتفكير جماعة اتفقوا على بث بذور الإصلاح والوعي الاجتماعي والأخلاقي لا مدرسة فلسفية تلتزم أصولا منطقية لا تخرج عنها مطلقا"(٢٨).

ولنا عدد من الملاحظات حول رأي مدني صالح بـ(إخوان الصفاء وخلان الوفاء) منها:

١. قول مدني صالح ان كتاب الرسائل دفعوا بما أنتجوا ولم يحاولوا مراجعة رسالة برسالة ليحصروها بقالب معين، غير دقيق ولا يتماشي مع ما سار عليه إخوان الصفاء وخلان الوفاء في مراجعة ومذاكرة الرسائل، وانهم بعد الفراغ من كتابة الرسائل قاموا بعمل خلاصة وافية ومراجعة دقيقة لما انتجوه ليودعوه في (جامعة الجامعة) (٢٩)، وهي عبارة عن مراجعة وخلاصة لكل الرسائل التي أنتجها كتاب الرسائل يقول الإخوان في فهرست رسائلهم:" وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدمة كلها، المشتملة على حقائقها بأسرها فيكون مجموع الرسائل اثنتين وخمسين رسالة ورسالة، إذا أضفنا إليها الرسالة الجامعة، و يذكرونها في الفهرست فيقولون: والغرض منها إيضاح حقائق ما أشرنا إليه ونبهنا في هذه الرسائل عليه، أشدّ الإيضاح والبيان، يأتي على ما فيها فيتبين حقائقها ومعانيها ملخّصة مستوفاة، مهذبة مستقصاة ببراهين هندسية يقينية، ودلائل فلسفية حقيقية، وبيّنات علمية، وحجج عقلية، وقضايا منطقية، وشواهد قياسية، وطرق إقناعية، لا يقف على كنهها ولا يحيط بحقائقها، ولا يحصّلها ولا شيئا منها إلا من ارتاض بما قدّمنا وحذق وعرف وتدرب فيها وتمهر أو بما يشاكله، إذ هذه الرسائل كلها كالمقدّمات لها والمداخل إليها والأدلة عليها والأنموذج منها، لا ينفتح غلق معتاصها، ولا ينكشف مستور غامضها إلا لمن تهذب بهذه الرسائل الاثنتين والخمسين أو بما شاكلها من الكتب، والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الغرض لما قدّمناه، وأقصى المدى ونهاية القصد وغاية المراد"(٣٠).

٢- قول مدني صالح ان اخوان الصفاء ليس لهم مدرسة معينة، يخالف ما ادعاه الإخوان لأنفسهم بقولهم:" وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله، وذلك أنهم قالوا إن الشريعة قد دنّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة الاجتهادية اليونانية، والشريعة العربية فقد حصل الكمال(٣١).

٣. من قال ان الثبات والتوقف على رأي واحد هو من سمات الفلسفة والفلاسفة فتاريخ الفلسفة حافل بالأمثلة التي توضح ان بعض الفلاسفة الكبار تبنوا رأي معين ثم غيروا عنه مثل أفلاطون فانه قد تبني مفهوم المشاعية في: (الجمهورية)، ثم تخلى عنه ولم يثبت عليه في كتاب: (القوانين)(٣٢)، نفس الأمر نجده عند كثير من الفلاسفة المسلمون مثل الفارابي ورأيه في النفس الإنسانية ومصيرها فلقد اشكل عليه بأنه متناقض وله أكثر من رأي(٣٣)، وكذلك ابن سينا في نفس الموضوع حيث يذهب الدكتور احمد فؤاد الاهواني إلى ان رأي ابن سينا في القصيدة العينية يخالف رأيه في معظم مؤلفاته حيث يذكر في القصيدة بان النفس قديمة اما رأيه في مؤلفاته الأخرى هو ان حادثة بحدوث البدن ولا توجد قبله (٣٤)، فلا إشكال ان يتبنى الفيلسوف رأي ما ثم يبدل في نفس الموضوع نظراً لتغير قناعاته او تطور فكره.

اما حينما يقرأ مدني صالح فلسفة الفارابي يجده متناقضاً غير مبال بالجمع بين رأي حكيمين لا يجمعهم فكراً واحداً فأفلاطون مثالي طوباوي وأرسطو واقعي عقلاني، وهذا يدل على عدم اهتمام ولا مبالاة

منه، والفارابي ينطبق عليه قول المنطقيين وهو منهم في مبدأ التناقض (المتناقضان لا يجتمعان ولا يرتفعان) وما فعله الفارابي يعد خروجاً على القاعدة الفلسفية والمنطقية السابقة التي يؤمن بها(٣٥).

ثم هو متناقض أيضا في مؤلفاته وفي الوقت ذاته مضطرب فعلى سبيل المثال قد صرح في كتابه: (الملة الفاضلة) بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم يصرح في كتابه (السياسة المدنية) بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وانه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم يشير في موضوع السعادة الإنسانية وتحديداً في كتابه: (الأخلاق) ان السعادة تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار الدنيا وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات وأقوال عجائز(٣٦)، وهذا دليل على ان الفارابي يعاني أزمة سايكلوجية نفسية، فهو يعيش ما يمكن ان نسميه بـ(القلق الوجود) فمرة نجده أخروي وأخرى دنيوي، وهذا يدل على تناقضه واضطرابه، ومع هذا فهو من اكبر وأعظم النقاد للفكر الديني وأطروحاته وآراءه في هذا المجال تمتلك الجراءة والموقف النقدي المتصلب في ذلك الوقت الذي كان يعيشه فهو انتقد النبوة وجعلها مرتبطة بالخيال واللاوعي أكثر منها عقلانية او واقعية والنبوة تمتلك بعد نفسي وقلق يعيشه النبي فيتخيل بعض الأمور ويعلن نفسه نبي بناءً على هذه التخيلات وهو يفضل الفلاسفة على الأنبياء والعقل على النقل والمنطق على الوحي والفلسفة على الشريعة، ولقد حلل الأستاذ مدني موقف الفارابي فيما تقدم متخذاً من موقف ابن طفيل منطلق له ولأرائه حتى يتماها الاثنين ليصبح المتكلم مدني صالح او مدني صالح حالاً فيه ابن طفيل بقوله: ونرى أول ما نرى في ضوء هذا الذي يقوله ابن طفيل انه يحاكم الفارابي ويحاسبه في المحاكمة من منطلق ديني اجتماعي أخلاقي ضمن حدود مستلزمات العقيدة هذا من جهة إنكار الفارابي لخلود الأنفس بعد الموت وانه قد صّير الفاضل والشرير في مرتبة واحدة اذ جعل مصير الكل إلى العدم وفي هذا ما فيه من مخالفة لصريح نصوص الدين إضافة إلى إضعافه روح الالتزام بأوامر ونواهي الشريعة، والى الإخلال المسؤولية والإلزام الخلقي القائم على إثابة الفاضل على الخير ومعاقبة الشرير، ان الفارابي في نظر ابن طفيل قد ضعضع مفهوم الجزاء اللازم لمبادئ المسؤولية والإلزام، اما من جهة تفضيل الفارابي للفلسفة على النبوات فنسبته النبوات والوحي إلى القوة المتخيلة، فهذا يعني ان ابن طفيل رافض لمحاولة تفسير النبوات تفسيراً سيكولوجيا، وهذا ان لم يكن موقف اللاهوتي المدافع عن عقيدة راسخة في المعتقد ومثبتة بالنص وبالتعليم، فانه حتماً موقف الفقيه المدافع عن العقيدة الدينية من مركز الإفتاء فواجب إصدار الفتوى(٣٧).

ويرى مدني صالح ان تناقض الفارابي واضطرابه في بعض المواضع من مؤلفاته يدلل على عدم استقراره وتقلبه وعدم إيمانه بمبدأ معين وهذا التغير الفكري يدل على صيرورته وانفتاحه وتعدديته، وهذه نقطة ايجابية تحسب له وليست عليه، ويعده مدني صالح ناقداً من طراز خاص وهذا ما لم يسبقه اليه احد من الفلاسفة والمفكرين المسلمون عدى ابو بكر الرازي وابن الراوندي عندما فضل الفلاسفة على الأنبياء والفلسفة على الشريعة وهذا القول يدلل على عظمة الفيلسوف وعمقه وسعة معرفته إضافة إلى ذلك فأن الفلسفة تعتمد على العقل لا العاطفة على العكس من النبي والفكر الديني، والفيلسوف ليس بحاجة لواسطة لأدراك الحقائق والأفكار مثل الوحي او النقل الذي يعتمد عليه النبي في معرفته، والشريعة عبارة عن منظومة من القواعد والقوانين للسلوك الإنساني (الأخلاقي والسياسي والاقتصادي...الخ)، اما الفلسفة لا تحتاج إلى هذه القواعد

والقوانين التي تحدد السلوك، بل تحتاج إلى عقول متحررة من كل سلطة سماوية او أرضية كي يستطيع إدراك حقائق الأشياء، وان الفارابي واقعي نقدي تجريبي بل منهجي تجريبي في تعطيله ظروف الاتفاق واعتبارها إحداثا مرافقة ومثال ذلك اتفاق وفاة شخص مع مغيب الشمس فمغيب الشمس حادث مرافق لا سبب فاعل في ظاهرة الموت وهذا منحىً يقع ضمن حدود دائرة عزل العوامل، والفارابي واقعي نقدي كذلك بمعنى النقدية العلمية بتأكيده على ان كل ما لم يكن فله حتماً لابد من هذا ألحتم سبب إدراكنا السبب ام لا ندركه والفارابي عملي تبريري بتعليقه أهمية كبيرة على الظن والوهم في وهم الظان وظن المتوهم حين يحسب الظان الحوادث المرافقة اتفاقاً للظاهرة سبباً لها من جهة الأخذ بمعطيات الحس والعقل ضمن حدود الواقعية الساذجة(٣٨).

ولنا ملاحظة على قراءة مدني صالح للفارابي متعلقة بإشكال مدني صالح على الفارابي حول تناقضه وغير مبالاته بالجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو لان أفلاطون مثالي طوباوي وأرسطو واقعي عقلاني، وواقع الحال ان هذا الأمر اذا نظرنا اليه في زمان الفارابي ومن خلال ما وصل إلى الفارابي من كتب نسبت إلى أفلاطون وكتب نسبت إلى أرسطو فالفارابي غير متناقض إطلاقا لان في زمانه نسبت بعض الكتب لأرسطو طاليس وهو فيها لا يخالف أفلاطون إنما يطابقه والاختلاف حسب هذه الكتب ليس في الفلسفة انما في السيرة الذاتية والمعاش فقط، ومنشى الإشكال واللبس الذي وقع به الفارابي ان بعض الكتب نسبت لأرسطو واكتشف فيما بعد ان هذه الكتب المنسوبة المنحولة لأرسطو هي جزء من تاسوعيات أفلوطين فالفارابي انطلق من النصوص المتوفرة في وقته ولا يجوز ان نحاكمه على نصوص اكتشفت فيما بعد أنها لغير أرسطو(٣٩).

اما فيما يتعلق بقول مدني صالح ان الفارابي متناقض في مؤلفاته ويستشهد ببعض المواضيع منها: النفس ومصيرها والسعادة ...الخ، ومنشى التناقض كما يرى مدني صالح ان الفارابي غير ثابت على رأي واحد فهو يثبت في كتاب ويحل في كتاب أخر، وهذا صحيح والفارابي قد سلك هذا المسلك ولكن اذا أردنا معرفة الرأي النهائي الذي يتبناه الفارابي فيجب تصنيف كتبه بحسب التسلسل الزمني فهو قد انتحل أمور وقضايا في بداية حياته ثم تخلى عنها في مؤلفات الكهولة والنضج الفلسفي وهذا الأمر ينطبق على الملاحظة التي سجلها مدني صالح على الفارابي.

اما حينما يقرأ فلسفة ابن سينا فان مدني صالح يرى فيه فيلسوف مؤرخ لتاريخ الفلسفة وشارح لفلسفة أرسطو وملخص ومعلق ومناقش للفكر الفلسفي بصورة عامة وهذا الأمر واضح في كتبه:(الشفاء والإشارات والتنبيهات) فابن سينا فيلسوف منهجي يسير ضمن حدود توجه فلسفي مبتكر، لأنه أراد لنفسه مذهباً فلسفياً غير مرتبط بأرسطو ليؤكد انه صاحب ريادة وفكر من طراز خاص فأبدع في كتابه: (إسرار الحكمة المشرقية) وكان فيلسوف الإشراق بجدارة ليعلن خروجه عن هيمنة وسلطة أرسطو المنطقية والفلسفية (٤٠).

ويرى مدني صالح من خلال قراءته للفلسفة الفيضية عند الفارابي والفلسفة الفيضية عند ابن سينا ان نظرية الفيض عند الفارابي هي هي عند ابن سينا وان ابن سينا لم يأت بجديد بهذا الخصوص (٤١). وهذا الكلام غير دقيق لان ابن سينا قد أضاف إلى النظرية الفيضية الفارابية على مستوين: الأول: من حيث البناء فأصبح الفيض ثلاثي بعد ان كان ثنائي عند الفارابي. والثاني: من حيث التأسيس والنتائج المترتبة على هذه النظرية مثل الإشراق.

اما حينما يقرأ الغزالي فان مدني صالح يرى فيه فيلسوفاً ومتكلماً وفقيهاً ومتصوفاً اشراقياً وكشفياً لا يضاهيه احد في هذا المجال لا الكندي ولا الأشعري (ت ٣٢٤هـ) ولا أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) ولا الجنيد (ت ٢٩٧هـ) والحلاج (صلب ٣٠٩هـ) ولا كل الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء والمتكلمين فهو الجامع المانع لكل علوم عصره ومبدعاً فيهن جميعاً لا يمكن مقارنة أي احد به (٤٢)، أراد الفلسفة ان تبدأ من العقل لا من حيث ينتهي الدين (٤٣). ويرى في الغزالي فيلسوفاً لا يختلف عن الفارابي متناقض مضطرب في موضع حالا للمسألة ذاتها التي كان مضطرباً متناقضاً حولها في كتبه ويعتقد جازماً ان الغزالي ليس له كتباً مضنوناً بها كما يدعي بقوله:" ان المضنون به على غير أهله لا أكثر من وعد من الغزالي لقرائه وانه لم يف بالوعد ولم يقدم على تأليف هذا النمط من الكتب...ونحن نشاركه الرأي والا فأين هذه الكتب؟ وما المضنون به عند الغزالي؟ وما حدوده؟ وما الغاية منه؟ بل ما موضعه من الفكر الفلسفي الذي مثله الغزالي كله لم يبق منه جانباً الّ وعرّج عليه حسب المناسبة ومستلزمات الظرف والمرحلة" (٤٤)، ولماذا لم تصل علماً ان التراث الأشعري وصل ولم يتعرض لما تعرض له التراث الاعتزالي، أي ان مدني صالح ينكر وجود مثل هذه الكتب للغزالي وهي ليست سوى وعوداً لم يف بها الغزالي تجاه قراءه ومتابعيه، وان معظم الكتب الواصلة ألينا ليست من المضنون به وهذه الكتب بالتالي ليس لها وجود واقعي حقيقي وان وجودها وخبرها في مخيلة الغزالي فقط، فهي عبارة عن أقوال يشير لها ويذكرها الغزالي في معظم مؤلفاته وهي أيضا مجموعة من الأفكار الموجودة في ذهن الغزالي الغير مكتوبة ونتيجة لذلك فان وجودها معدوم، هذا القول لا ينطبق على الغزالي فقط بل على كثير من المؤلفين الذين يشيرون إلى مؤلفات سوف يقومون بكتابتها مستقبلاً.

ولنا على قراءة مدني صالح للغزالي بعض المأخذ ومنها: ان مدني صالح أعطى للغزالي حيز ومكان اكبر من قدره وحجمه فهل من الإنصاف القول ان الغزالي فيلسوف لا يضاهيه احد وهو اذا رجعنا إلى ما كتب على سبيل المثال فيما يتعلق برسالة الحدود الفلسفية نرى انه يعتاش على مصطلحات ابن سينا الفلسفية في رسالة (الحدود) (٤٥)، ومقولته في إنكار العلية اقتبسها من الفكر الأشعري (٤٦) ...الخ، وقضية أخرى هل قدم الغزالي نفسه فيلسوف حتى نقول عنه انه أعظم الفلاسفة ولا يضاهيه احد من الفلاسفة.

قراءة مدني صالح لفلاسفة المغرب.

حينما يقرأ مدني صالح ابن باجة (ت ٥٣٣هـ) الذي ابتدأت الفلسفة في المغرب على يديه يرى فيه شخصية فلسفية مهمة ولكنه كان مستعجل ومتشتت في الكتابة وفي التأليف وذلك لأنك حين تقرأ (تدبير المتوحد) و(رسالة الأتصال) و(رسالة الوداع) لا تخرج بنتيجة الا بعد بذل كل الجهد وذلك لأن تآليفه فوضوية ومرتبكة ومغلقة العبارة، ويرى مدني صالح ان ابن باجة كان باذل فلسفته وعلمه للمرابطين وانه كان يكتب ويشرح لهم الكتب بناء على رغبتهم وهذا ما أشار اليه ابن طفيل أيضا فلا سبيل إلى فهم موقف ابن طفيل من ابن باجة الا ضمن حدود الإطار السياسي الفلسفي على نحو ما يلي: كان ابن باجه مستشاراً مؤتمنا في قصر الخلافة المرابطية وكان وزيراً مقدماً عندهم في القصر وكان قد شرح لهم وبناءً على رغبتهم وتحت ظل رعايتهم اكثر واهم مؤلفات أرسطو. (٤٧). اما حينما يقرأ ابن طفيل فلمدني صالح فيه قراءتان: الأولى وهي ترجع تاريخياً إلى بداية تفلسف مدني صالح وتنظيره الفلسفي يرى فيها ان الجديد الذي اتبعه ابن

طفيل في بحثه هو الاستقراء، بدأ بالكثير المتغير ثم تبين له أخيرا ان العالم في جملته وحدة يشملها الفلك، والعالم عنده محدث من العدم بواسطة الله، وذا استثنينا الأسلوب الاستقرائي القصصي فلا جديد في فلسفة ابن طفيل فيما يخص معالجة قضية الوجود، وبكلمة ان ابن طفيل عالج مشكلة الخلق كما لو كان في بغداد ففي فلسفته عناصر من الفلسفة الإسلامية (٤٨)، اما الثانية: أصبح فيها ابن طفيل قطب الرحى ومصدر إلهامه وشيخه وأستاذه وهو أكثر فيلسوف اثار إعجابه، ولقد تبلور هذا الإعجاب عن كتب ومقالات ومحاضرات كانت في قمة ما كتب عن ابن طفيل في الاكاديمات العربية والإسلامية والعالمية المعاصرة.

تأثر مدني صالح بابن طفيل شديد التأثر حيث أصبحت شخصية(حي بن يقظان) لا تفارقه وملازمة له وموجودة في اغلب مؤلفاته ومحاضراته لما فيها من تنوع فكري وصيرورة دائمة تلائم الماضي ويزخر بها الحاضر لواقعيتها ووجود الأرضية الفكرية التي ما زالت رخوة في مجتمعاتنا العربية وفي تفكيرنا أيضا بحيث أصبح من السهل مقارنة (حي) بواقعنا المعاصر على الرغم من كون قصته رمزية خيالية وليست واقعية، ويعدها قد لخصت مجمل الثقافة الفلسفية الإسلامية كلها من الالف إلى الياء، فلم تترك صغيرة وكبيرة شاردة وواردة في هذا الفكر الا ومرت عليه فكانت قصة جامعة مانعة وشاملة علوم وفلسفة وفقه وأخلاق وتصوف وإشراق فيها الظاهري والتأويلي فيها الناقد المتبصر العقلاني وفيها رجل الدين الملتزم بالشرائع وفيها عرف (حي بن يقظان) العلم الطبيعي ثم ما بعد الطبيعة، عرف الحضارة والثقافة والمدنية، عرف الحياة بصورة عامة، نجد فيها أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجة موافقا لهم ومعارض لبعض أفكارهم وقد عبر عن هذه الأطروحات الفكرية وبصورة رمزية رائعة، وهي قصة أدبية ذات مغزى فلسفي وتعد من النوادر في تاريخ الفكر الإنساني ان يتم التناول الفلسفي عن طريق القصة، ولا يوجد لها مثيل في الفكر الإنساني، وتاثر حتى الأوربيون بالطريقة التي كتبت بها القصة فكتب دانيال دوفوا رائعته: (روبنصن كروزو) على منوال قصة: (حي بن يقظان) لابن طفيل(٤٩).

ولنا على قراءة مدني صالح ملاحظة واحدة هي قوله ان ابن طفيل كان يعتقد ان العالم محدث من العدم بواسطة الله، وللتحقق من ادعاء مدني صالح على ابن طفيل رجعنا إلى القصة (حي بن يقظان) فوجدنا الآتي

١.ان ابن طفيل متشكك ما بين القول بالحدوث والقدم بالنسبة إلى العالم بقوله في وصف حال (حي بن يقظان)" تفكر في العالم بجملته، هل هو شئ حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحُكمين على الآخر. ذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم، اعترضه عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضاً محدث. وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث، اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه، بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه. فإذن لا يُفهم تأخر العالم عن الزمان. وكذلك كان يقول: إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث. وهذا المحدث الذي أحدثه، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه

فبل ذلك؟ أَلِطارئ طرأ عليه، ولا شئ هناك غيره؟ أم لتغير حدث في ذاته؟فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟وما زال يفكر في ذلك عدة سنين فتتعارض عند الحجج ولايترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر"(٥٠)

٢ . ان ابن طفيل بعد ان يناقش القدم والحدوث يتبنى نظرية الفيض التي قال بها عدد من الفلاسفة المسلمين والتي حاول الفلاسفة الذين تبنوا هذه النظرية وابن طفيل منهم حل الاشكال المتعلق بوجود الموجودات من العدم لان اللا شي يفيض بمثله فكيف ينشأ من العدم الوجود فتبنى اصحاب هذه النظرية الفيض والصدور لحل هذا الاشكال المتقدم وابن طفيل منهم (٥١).

اما حينما يقرأ ابن رشد فيجد مدني صالح فيه اخر الفلاسفة زماناً بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية(٥٢) وهذا ما فندناه سابقاً، ويؤكد على قضية أخرى لا نوافقه عليها أيضا في معرض قرأته لابن رشد وهي قوله: ان دراسة ابن رشد صعبة تشعر الدارس بألسآمة وتشيع فيه الخيبة وتجسم أمامه الفشل والخوف من عدم الوصول إلى نتيجة (٥٣). ويرى ان من يقرأ ابن رشد يجد فيه بدعا من الفلاسفة ففي منهجه من كل منهج وصلة وفي آرائه من كل مذهب فكرة، يقول بقدم العالم وينسجم مع أرسطو مقتفيا أثره منتحلا أدلته ليقف بوجه المتكلمين يبادلهم الحجة ردا والبرهان نقضا، ثم يعود ليخرج بمفهوم عن الخلق عجيب غريب فالخلق عنده حركة والخلق عنده تلك الحركة أو ذاك المحرك، ثم يعود ثالثة بفكرة الاختراع ليقول بالقدم ولا يقول ويقول بالحدوث ولا يقول(٥٤).

وموقفه هذا من ابن رشد غريب وغير مفهوم باعتبار ان نصوص ابن رشد واضحة وسلسة ومنظمة منطقياً وتستند إلى الشريعة والفلسفة لذلك لا يبقى امامنا الا الانصراف إلى الجوانب النفسية التي يشعر بها كل قراء الفلسفة من ميلهم وحبهم لشخصية فلسفية ما او نفورهم وكرههم لشخصية أخرى ونرجح ان يكون مدني صالح ينفر من ابن رشد ويكرههُ بفعل تعلقه الغريب وإعجابه بالغزالي، ولان ابن رشد نقد الغزالي ورده وبين تهافته في كتابه (تهافت الفلاسفة) و(فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال)، لذلك فمدني صالح متحامل على ابن رشد، او لا ان الأمر اشتبه عليه فلم يميز بين مؤلفات ابن رشد وأنواعها باعتبار ان ابن رشد كتب ثلاث أنواع من المؤلفات وهي عبارة عن: (جوامع وتلخيص وشرح)، فالجوامع تعني ان ابن رشد يتكلم باسمه هو مثل كتبه: (جوامع المنطق، والعلم الطبيعي)، اما التلخيص او الشرح الأوسط فمعناه أن ابن رشد يورد نص كل فقرة بكلماتها الأولى فقط ثم يشرح الباقي من غيره من غير تفريق بين ما هو له وما لغيره ولاسيما أرسطو مثل كتاب (تلخيص السياسة)، اما الشرح او التفسير الكبير فهو خاص بابن رشد دون غيره من الفلاسفة الذين سبقوه، ومعناه أن ابن رشد يعرض النص الأرسطي بتناسق واضح يميز فيه بين ما لأرسطو وما له ويأخذ كل فقرة بعد الإشارة اليها ومن ثم يشرحها مثل كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطو)(٥٥)، ومع هذه القراءة لابن رشد تنتهي قراءة مدني صالح للفلسفة الإسلامية في مشرقها ومغربها.

هوامش ومصادر البحث:

١. مدني صالح (١٩٣٢م ـ ٢٠٠٧م) فيلسوف واديب عراقي معاصر وهو من جيل الرواد الذين كان لهم دور بارز في نشر الفلسفة وتعليمها منذ الخمسينيات وحتى وفاته، اشتغل بتدريس الفلسفة في كثير من الجامعات العراقية في مختلف الاقسام العلمية منها جامعة بغداد والجامعة المستنصرية وجامعة الكوفة وكلية الفنون الجميلة وغيرها من الاماكن، لم ينقطع عن التدريس في احلك الظروف وكان منتج له عدد من

المولفات منها: (الوجود ـ في الفلسفة الاسلامية مقارنة ونقد ـ بغداد ١٩٥٥، اشكال والوان ـ محاولة جديدة في كتابة المقالة ـ بغداد ١٩٥٦، هذا هو الفارابي ـ من اسس الميتافيزيقا إلى الحتمية السببية ـ بغداد ١٩٨٠، ابن طفيل قضايا ومواقف ـ بغداد ١٩٨٠، هذا هو السياب ـ اوجاع وتجديد وابداع ـ بغداد ١٩٨٠، بقايا التجربة ـ مسرحية شعرية في مجلة المسرح والسينما ـ العدد الخامس ١٩٧٢، مع المتنبي وطه حسين ـ ظهرت منه ثلاثة فصول: فصل في مجلة افاق بغداد اب ١٩٧٨ وفصلان في مجلة الاقلام ـ بغداد ـ اذار وتشرين الثاني ـ ١٩٧٩، تعالوا نقرأ هذا الفيلسوف ـ الغزالي والطريقة والمنهج من افلاطون إلى ديكارت ـ نشر مسلسلاً في جريدة الجمهورية ـ بغداد ـ ١٩٨٢، قضية تجديد الادب العربي وطه حسين والرافغي وجرجي زيدان وابن خلدون وديكارت ـ نشر مسلسلاً في جريدة الجمهورية ـ بغداد ١٩٨٢، تعالوا نفهرس الفلسفة ـ على سبيل الاقتصاد الثقافي ـ نشر مسلسلاً في جريدة الجمهورية ـ بغداد ١٩٨٣، الفيلسوفة رباب ـ قصة في ادب الاطفال المفلسف، بغداد ١٩٨٥، بلاب والجميلة رباب ـ قصة في ادب الاطفال المفلسف ـ بغداد ١٩٨٦، الفارابي في بغداد ـ في سلسلة الكتاب الذهبي ـ دار ثقافة الاطفال ـ بغداد، هذا هو البياتي ـ معري وخيام وحلاج ـ بغداد ١٩٨٦، التربيع والتدوير ـ نظرية ومنهج وتطبيق ـ دفاع عن احمد بن عبد الوهاب بغداد ـ ١٩٨٦، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ـ نظرية ومنهج وتطبيق ـ بغداد ١٩٨٨، مقامات مدني صالح ـ بغداد ١٩٨٩، الحلقة المفقودة من ملحمة صفية الاشبيلي ـ الجارية صدرها مسلسلة في جريدة القادسية ـ بغداد، برج المربد والكتابة على الماء في مدائن الندم، وله زوايا شهيرة في المجلات والجرائد منها: قف والدقيقة الثقافية وتعالوا نتثقف واشياء واشياء ...الخ.

(٢). مدني صالح: محاضرات نظرية المعرفة، مرحلة البكلوريوس، قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، للعام الدراسي ١٩٩٦ م ـ ١٩٩٧.

(٣). ينظر، مدني صالح: الوجود بحث في الفلسفة الاسلامية مقارنة ونقد، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥٥م، ص١ ـ ٢ ـ ٥.

(٤). ينظر، جابر بن حيان: الحدود، ضمن كتاب الدكتور عبد الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب، ط١، بغداد، ١٩٨٥م، ص١٦٤ ـ ١٨٥.

(٥). ينظر، ادريس هاني: ما بعد الرشدية ملا صدرا رائد الحكمة المتعالية، ط١، بيروت، ٢٠٠٠م.

(٦). لمدني صالح رأي غريب بالقران الكريم وهو بخلاف رأي المتكلمون والفلاسفة، حيث لم يناقش قضية كون القران قديم ام محدث انما يرى ان القران الكريم نتاج لتطور الشريعة الاسلامية لقرون بقوله:" ان الرسالة الاسلامية هي نتاج تطور استمر قرونا، فعبر هذا التطور وأفصح عن نفسه بـ (القران الكريم). من لدن عزيز عليم.. فروح الله ترعى التطور". ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٦٤.

(٧). ينظر، المصدر نفسه، ص٢.

(٨). ينظر، محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القران، عشرون جزء، ط١، ايران، ٢٠٠٤م، وأصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق، مرتضى المطهري، ٣مج، ط٢، بيروت، ١٤٢٢هـ، وأبو الوليد محمد بن رشد: تهافت التهافت، تحقيق، سليمان دنيا، ج٢، ط٤، القاهرة، ١٩٦٨م، وفصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتحليل، د.محمد عابد الجابري، ط٢، بيروت، ١٩٩٩م.

(٩). ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة، أحمد الزعبي، (ب ـ ط) الجزائر، ٢٠٠١م، ص٥٣٤.

(١٠). ينظر، علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، ط١، القاهرة، ١٩٦٩م، ص١٦.

(١١). ينظر، الكندي: رسائل الكندي الفلسفية،(كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، تقديم وتصحيح وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (ب ـ ط)، القاهرة،١٩٥٠م، ص٩٧ ـ ١٦٢.

(١٢). ينظر المصدر نفسه، (رسالة الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل)، ص٢٤٤ ـ ٢٦١.

(١٣). ينظر، ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ضبط وتصحح: محمد باسل عيون السود، ط١، بيروت، ١٩٩٨م، ص٥٥٧ ـ ٥٦٢.

(١٤). ينظر، مسكويه: الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم، د.صالح عضيمة، (ب ـ ط)، تونس، ١٩٨٧م، ص١٤ ـ ٢٩.

(١٥). ينظر، هدية الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا أهداها للامير نوح بن منصور الساماني وهي مبحث عن القوى النفسانية او كتاب في النفس على سنة الاختصار ومقتضى طريقة المنطقيين، ضبط وتصحيح: ادوارد ابن كرنيليون فنديك الامريكاني، دار العلم للجميع، سوريا، (ب ـ ت).

(١٦). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ط٢، بغداد، ١٩٨٦م، ص١٠ ـ ١١.

(١٧). ابن رشد: تلخيص السياسة، نقله إلى العربية وقدم له: د.حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٨م، ص١٨.

(١٨). ينظر، المصدر نفسه، ص١٦.

(١٩). الغزالي: فضائح الباطنية، مكتبة المصطفى الالكترونية، ص٢ ـ ٣.

(٢٠). مدني صالح: الغزالي ومناهج الارتقاء من أفلاطون إلى ديكارت، ط١، بغداد، ١٩٩١م، ص٢٣.

(٢١). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٩٢.

(٢٢). ينظر، المصدر نفسه، ص١٦.

(٢٣). ينظر، المصدر نفسه، ص٩.

(٢٤). المصدر نفسه، ص١٣.

(٢٥). انظر كتاب الوجود الذي كتبه مدني كمشروع بحث في مرحلة البكالوريوس ثم طبعه على شكل كتاب وفيه إحكام متناقضة فهو يؤسس لقضية ثم ينقضها بعد عدة صفحات وموقفه من الكندي مثال على ذلك.

(٢٦). ينظر، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي: رسائل فلسفية مضاف إليها قطعاً من كتبه المفقودة، ط٤، بيروت، ص١٩١ ـ ٢١٦.

(٢٧). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٩٠ ـ ٩١.

(٢٨). المصدر نفسه، ص٥٥.

(٢٩). ينظر، إخوان الصفاء وخلان الوفاء: جامعة الجامعة، تحقيق وتقديم: عارف تامر، ط٢، دار مكتبة الحياة، بيروت، (ب ـ ت).

(٣٠). اخوان الصفاء: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ج١، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٢هـ، ص١١.

(٣١). المصدر نفسه، ج١، ص٥.

(٣٢). ينظر، ليو شتراوس، جوزيف كروسبي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، ترجمة: محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح امام، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٦٣ ـ ١٢٣ ـ ١٢٤ ـ ١٣٧.

(٣٣). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٣٥.

(٣٤). ينظر، فتح الله خليف: ابن سينا ومذهبه في النفس دراسة في القصيدة العينية، (ب ـ ط)، بيروت، ١٩٧٤م، ص١٣٦.

(٣٥). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٣٠، والغزالي ومناهج الارتقاء من أفلاطون إلى ديكارت، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٣٦). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٣٥.

(٣٧). ينظر، المصدر نفسه، ص٣٦.

(٣٨). ينظر، مدني صالح: هذا هو الفارابي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠م، ص٤٠.

(٣٩). ينظر، د.عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، ط٢، الكويت، ١٩٧٨م، ص٣٥ ـ ٧٤.

(٤٠). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٤٣ ـ ٤٤.

(٤١). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٨٤ ـ ٨٥.

(٤٢). ينظر، مدني صالح: الغزالي ومناهج الارتقاء من أفلاطون إلى ديكارت، ص٧ ـ ١٣.

(٤٣). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٣٣.

(٤٤). مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٥٤.

(٤٥). ينظر على سبيل المقارنة : الحدود الفلسفية لابن سينا، ص٢٢٩ ـ ٢٦٣. والحدود للغزالي، ص٢٢٦ ـ ٣٠١، ضمن كتاب الدكتور عبد الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب.

(٤٦). وينظر للمقارنة في موقفه من العادة (العلية) كتابه: تهافت الفلاسفة، تحقيق وتقديم : سليمان دنيا، ط٩، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص٢٣٩، واحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الاشاعرة)، ط٥، بيروت، ١٩٨٥م، ص١٠٩ ـ ١١٣.

(٤٧). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص٥٨ ـ ٥٩.

(٤٨). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٦٢.

(٤٩). ينظر، مدني صالح: ابن طفيل قضايا ومواقف، ص١٦٩ ـ ١٧٨.

(٥٠). أبو بكر محمد بن طفيل: رسالة حي بن يقظان، ط١، كولونيا ـ بغداد، ٢٠٠٧م، ص٧٢ـ ٧٣.

(٥١) ينظر، المصدر نفسه، ص١٠٥ ـ ١١٠.

(٥٢). ينظر، مدني صالح: الوجود، ص٥.

(٥٣). ينظر، المصدر نفسه، ص٩٢.

(٥٤). ينظر، المصدر نفسه، ص٩٣.

(٥٥). ينظر، ابن رشد: تلخيص السياسة، نقله إلى العربية وقدم له: أ.د حسن مجيد العبيدي، دار التكوين، دمشق، ٢٠٠٨م، ص١٠ ـ ١١.