بحوث قسم الفلسفة

موقف محمود قاسم من التراث والعولمة الغربية

الباحث/أيمن محمود سيد أحمد محمد خليل

المعيد جامعة الأزهر الشريف

الملخص:

اهتم الدكتور محمود قاسم بمنهجية المقارنة والنقد والتحليل لفلاسفة اليونان والعرب في مختلف العصور الفلسفية وحتى عصر الحداثة وما بعدها، كما فعل مع ابن رشد والأكويني، فكشف عن أصالة هذا الفيلسوف المسلم- ابن رشد- الذي أضاء بآرائه الفلسفية ظلمات أوروبا في العصور الوسطى، وأشعل فيها نور العلم والمعرفة، وأخذت تترسم خطاه، وتستنير بمنهجه الفكري، حتى عبرت بها إلى عصور التنوير والنهضة والحداثة.

كان قاسم واعيا في تحليله، دقيقا في مقارناته، بصيرا في نقده، فلم يأت قاسم بالبديع من القول، وإنما كان نمطاً مارست أحوال عصره، وظروف بيئته، أحداثها عليه، فتأثر بها، وأثر فيها، إذ أن الإنسان الواعي يتأثر بظروف العصر، ويؤثر فيها، وهي سنة إلهية.

وكان منهجه الموضوعي أساسا لأفكاره ومبادئه وآرائه الفلسفية وغيرها؛ فلم يكن قاسم مجرد باحث يلهث ببحثه وراء منصب ذاتي، ولكنه كان باحثا منهجيا يتتبع الدليل ويتريث في الحكم، ويرجو بعلمه النفع، لإيمانه بأن الواجب المعرفي يفرض عليه أن يضع لبنة في ذات البناء الحضاري الذي تمثله نصوص الدين الحنيف، والعقل السليم المستنير، فجمع بين الأصالة والمعاصرة.

فأثبت قاسم بالدليل أن توما الاكويني- ومن سار على شاكلته- لم ينهج نهج العلماء في دراسته لفلسفة ابن رشد، وإنما وقف من فلسفته موقفا جد عجيب وغريب، ولا ينبئ عن روح العالم مطلقا، حيث انه إذا دعته الحاجة إلى دحض آراء الملحدين الأوربيين، استعان عليهم بآراء ابن رشد وفلسفته ناسبا إياها لنفسه، وإذا دعته الحاجة إلى الظهور بمظهر العالم الفذ الوحيد الذي

حارب الإلحاد في عصره، عمد إلى وصف ابن رشد بأنه إمام الزائغين، وقام بتحريف آرائه الفلسفية والدينية.

Dr. Mahmoud Qassem was interested in the methodology of comparison, criticism and analysis of greek and Arab philosophers in various philosophical eras until the age of modernity and beyond, as he did with Ibn Rushd and Aquinas, revealing the authenticity of this Muslim philosopher Ibn Rushd , whose philosophical views illuminated the darkness of Medieval Europe, lit up the light of science and knowledge, and began to draw his steps, and enlighten his intellectual approach, until it crossed into the ages of enlightenment, renaissance and modernity.

Qassim was conscious in his analysis, accurate in his comparisons, insightful in his criticism, and Qassim did not come to the fore from saying, but it was a pattern that practiced the conditions of his time, the circumstances of his environment, its events on him, influenced it, and influenced it, as the conscious man is influenced by the circumstances of the times, and influences them, which is a divine year. His objective approach was the basis for his ideas, principles, philosophical opinions, etc.; Qasim was not just a researcher who gasped for his research behind a subjective position, but he was a systematic researcher who followed the guide and waited for judgment, and begged for his knowledge of benefit, because he believed that cognitive duty required him

to put a brick in the same civilized structure represented by the texts of religion and enlightened common sense, combining originality and contemporary.

Qassem proved with evidence that Thomas Aquinas , who followed his example, did not take the approach of scholars in his study of ibn Rushd's philosophy, but stood from his philosophy a very strange and strange attitude, and does not speak of the spirit of the world at all, since if the need to refute the opinions of European atheists, who used ibn Rushd's opinions and philosophy to give it to himself, and if he needed to appear as the only brilliant world that fought atheism of his time, he described Ibn Rushd as the imam of the jewelers, and distorted his philosophical and religious views.

مقدمة:

مفهوم كلمة التراث: التراث في العربية أصله ورث ووراث وأبدلت الواو تاء فصارت تراثًا، والتراث ما يخلفه الرجل لورثته من مال أو مجد. والتراث والإرث والميراث مترادفة، وإن كان بعض اللغويين يرى أن الميراث في المال والإرث في الحسب بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابن مربع الأنصاري إلى أهل عرفة، فقال:(اثبتوا على مشاعركم هذه فإنكم على إرثٍ من إرث إبراهيم)[1]، وإرث إبراهيم ليس مالًا ولكنه دين وعلم وهداية. وقد أطلق الصحابي أبو هريرة–ﷺ– كلمة الميراث على التراث العقائدي والثقافي عندما خاطب الصحابة:(أنتم هنا وميراث محمد يوزع في المسجد..)، فلما انطلقوا إلى المسجد اندهشوا إذ لم يجدوا سوى حلق الذكر، وتلاوة القرآن، فأوحى لهم أبو هريرة: إن هذا هو ميراث محمد صلى الله عليه وسلم. وهكذا نخلص إلى أن

التراث في لغة العرب بمعنى الميراث ويطلق على وراثة المال والعقيدة والدين والمجد والحسب[٢]. وعلى ميراث كل شيء.

ولا يوجد هناك تعريف خاص بالتراث في الاصطلاح، ولكن هناك تعريفات كثيرة عن علماء وكتاب التراث. ومنها على سبيل المثال، التراث هو:« تلك الحصيلة من المعارف والعلوم والعادات والفنون والآداب والمنجزات المادية التي تراكمت عبر التاريخ. وهو نتاج جهد إنساني متواصل قامت به جموع الأمة عبر التاريخ، وعبر التعاقب الزمني أصبحت هذه الحصيلة المسماة التراث تشكل مظاهر مادية ونفسية ونمطًا في السلوك والعلاقات وطريقة في التعامل والنظر إلى الأشياء»[٣].

إن كل تراث عدا العقيدة السماوية، هو: بمثابة نتاج فكري بشري، يحمله السلف إلى الخلف، ويتضمن في داخله: الأفكار والأفعال، السلبيات والإيجابيات، الصحيح والخطأ. فالتراث ركن جوهري من أركان الهوية الثقافية للأمم، ومكون من مكوناتها الفكرية والسلوكية والوجدانية؛ فهو يمثل لها حلقة وصل، وخزانة خبرات يجب عليها أن تستبصر به في تعاملها الراهن مع حاضرها ومستقبلها.

هذا، ولقد عمل محمود قاسم جاهدًا طوال حياته على إحياء التراث العربي بكل ما أوتي من دروب العلم والمعرفة، ومدافعاً وبكل قوة عن كل دس وتحريف وتشويه قد يصيبه، أو أصابه، وداعياً كل متخصص وباحث منصف أن يعتني بدراسة التراث العربي دراسة موضوعية، وأن يعرضه في صورة جديدة نقية، وأن يحرره من الرواسب الدخيلة عليه.

ففى مجال تحقيق التراث العربي، نجد أن قاسما قد حقق لابن رشد كتابه" مناهج الأدلة فى عقائد الملة"، كما حقق الجزء الخامس عشر من كتاب" المغني" للقاضى عبدالجبار أحد أئمة المعتزلة وحقق كذلك جزء" الطبيعيات من كتاب الشفاء" لابن سينا.

وفي سبيل إحياء التراث العربي حاول قاسم وبكل شجاعة وقوة أن ينتصر لأعلام الفكر والتراث العربي، أمثال ابن رشد وابن عربي، وأن ينتشلهم من احكام الثقافة الغربية الملحدة التي تخرجهم من ثوبهم العربي الإسلامي المعتدل، وذلك فضلًا عن إثباته في مؤلفاته ما لهم من نظريات

معرفية ورؤى علمية دقيقة نافعة قد نُسِبَت إلى غيرهم من الغربيين بالسطو، فالأمر نجده كأن بضاعتنا قد رُدت إلينا في ثوبٍ جديد، وهذا ما قام به مفكرو الغرب – توما الأكويني- من السطو عليها واختلاسها بأن ألبسوها ثوبًا غير ثوبها العربي الإسلامي الخالص، ولكن هيهات هيهات فقد اندثر زعمهم هذا بأن كون محمود قاسم مدرسة وجبهة منيعة تنافحهم وتزود عن أعلام التراث والفكر الإسلامي العربي، أمثال: ابن رشد وابن عربي.

أولاً: موقف قاسم من التراث الغربي:

التراث الغربي: كلمة شاملة عامة، وتشمل العلم والدين والفلسفة، ويشمل العلم الطبيعي والرياضي والإنساني، ولا يختلف عليه اثنان، ومن العلم الإنساني هناك علم النفس والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والسياسة والقانون والجمال، وفي كل علم عديد من التيارات والمذاهب، كذلك ومن علوم الدين هناك أنماط عديدة من الفكر الديني، ومن الفلسفة هناك مذاهب كثيرة متعارضة لا توضع في بوتقة واحدة، ولا يمكن إصدار حكم واحد عليها، أو أخذ موقف موحد منها..فالتراث الغربي كلمة شاملة ولا تعني شيئًا محددًا بعينه(٤).

والتراث معنى شامل لكل ما هو موروث من ثقافات تشتمل على قيم، وتقاليد، ورؤى، وهذا لا يعني انتماءه للماضي فقط، أي أنَّه حدث ماضي، بل إنَّه امتداد ثقافي يعايش العصر، وينفذ في حياة المعاصرين فيكون له أثر على الحياة السياسية، وكذلك الحياة الاجتماعية، والثقافية، إلى جانب الحياة الروحية، والتعامل مع البيئة المحيطة بها(٥).

إن العقل الغربي لم يفرق في تعامله مع التراث بين ما مصدره ديني"الكتاب المقدس"، وما مصدره إنساني؛ فأخضعهما بالكلية للنقد والانتقاد ومن ثم القبول والرفض- مع الأخذ في الاعتبار أن النقد يمكن أن يتعرض لتراث الفكر الديني"لا للدين نفسه"، من خلال تطهيره من الانحرافات والخرافات الفكرية التي تتعارض مع أصل الدين" قرآنًا وسنةً، اللذان يعصمانا من كل ضلال وشطط"، وتتعارض مع القيم والمبادئ العليا المستمدة من الدين" كالعدل والمساواة والحرية وغيرها"-؛ لهذا كان التراث الغربي صدى لفكر ولظروف معينة، قوامها تاريخ الغرب، **فهو**: كل ما أنتجته العقلية الغربية ابتداءً من عصر النهضة حتى يومنا هذا، يستوي فيه ما كان خالصاً وما كان مقتبساً، صار موجوداً أو داخل تلك العقلية.

وإذا نظرنا إلى موقف محمود قاسم من التراث الغربي الفلسفي: نلمح في المقدمة، معالجته الموضوعية لكثير من القضايا الفلسفية الغربية، المتنوعة بين منطق وفلسفة ومناهج بحث وعلم اجتماع، فقد حمل قاسم حملة عنيفة على المنطق الأرسطي القديم ليحل محله المنطق "الاستقرائي" الحديث القائم على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض العلمية؛ فكشف عن وعيه المبكر بالفرق بين المنطق القديم الذي أسسه أرسطو وبين المنطق الحديث بشقيه الاستنباطي الرياضي والاستقرائي التجريبي، حيث قال" إن منطق أرسطو نال من العناية أكثر مما هو أهل له، وأن الباحثين مازالوا يبذلون جهداً كبيراً لدراسته وبيان قواعده مع أنه فى الحقيقة ليس إلا منطقاً تاريخياً يعبر عن إحدى المراحل التى مر بها التفكير البشري عندما كان مرتبطاً بحركة العلوم فى العصر القديم وبخاصة العلوم الرياضية التى شهدت تطوراً كبيراً منذ ذلك الحين، ومازالت تتطور فى العصر الحاضر.."[٦].

ثم اختتم قاسم هذه الفقرة بما يؤكد وعيه بأهمية الربط بين المنطق ومناهج البحث التجريبية الحديثة وبين المنطق الاستدلالي الرياضي، حينما يقول" إن المنطق الحديث وأعني به منطق الاستقراء أو المنهج التجريبي يسلك مسلك الاستدلال الرياضي، إن كل منهج فى البحث لابد أن يكون منهجاً فرضياً استنتاجياً، وأن هذا النهج العام فى التفكير تختلف تفاصيله باختلاف طبيعة الموضوعات التي يعالجها فى مختلف العلوم"[٧].

ونلمح أيضاً إشارة قاسم إلى أنه قد وجد في دراسته للأكويني وليبنتز وجان جاك رسو تأثرًا واضحًا، بل وجد فيها محاكاة لأعلام الفلسفة الإسلامية من أمثال: الغزالي وابن رشد وابن عربي[٨].

ولنضرب مثالاً، بفقيهنا المالكي وفيلسوفنا العقلاني"ابن رشد-ت٥٩٥هـ" والفيلسوف القديس"توما الأكويني-ت٦٧٣هـ"؛ فقد أكد قاسم على أن القديس توما الأكويني لم يكن يجهل فلسفة ابن رشد؛ حيث استطاع الأكويني أن يستغل نظريات الفيلسوف القرطبي، سواء ما كان منها خاصًا بالناحية الدينية المحضة، أم بالناحية الفلسفية..وأن الأكويني قد أخذ من ابن رشد عددًا لا بأس به من النظريات الأخرى[٩]، والتي كانت ذريعة إلى" تمجيد الأكويني كممثل للفلسفة الأوربية في العصور الوسطى"[١٠]. بل نجد قاسم لا يستثنى أية نقطة جوهرية عند الاكويني إلا

ويرجعها إلى أصلها عند ابن رشد، ولا يختلف الحال هنا في نظرية المعرفة بينهما، تلك النظرية التي قصد بها العلم الإلهي عند كليهما(١١).

ودلل قاسم على أنه ليس بصحيح أن توما الاكويني قد خالف ابن رشد في نظريته الخاصة بالاتصال بين العقل المادي والعقل الفعال؛ بل إن توما الاكويني قد حاكاها، مشيرًا إلى أن الفيلسوفين قد استمدا نظريتهما من الوحي الإلهي سواء كان إسلاميًّا أم مسيحيًّا(١٢)، لذا يؤكد قاسم على أن توما الأكويني" قد سلك مسلك التتلمذ على ابن رشد عندما أخذ آراءه الدينية بحذافيرها فارتضاها لنفسه، ثم فصلها في كتابه الضخم المسمى بالخلاصة اللاهوتية؛ فبدا في عين قومه أنه هو المجدد الأكبر في المسيحية"(١٣).

كما نلمح أيضاً مواجهة قاسم للهجمات الاستشراقية الشرسة التي تبناها الطاعنون، أمثال "رينان"ومن قبله"مونك"وغيرهما ضد العقلية العربية وأصالتها، حيث ادعى رينان أن ابن رشد يقول" بالفيض، ويرتضي النظريات الأفلاطونية الحديثة(١٤)، وآثر رينان أن يسير في ذلك على خطوات مونك، وعلى ترجمات همجية يهودية لكتاب تهافت التهافت لابن رشد ولم يرجع للنصوص الأصلية(١٥).

فثار قاسم وأثبت على أن رينان قد أخطأ فهم ابن رشد وهضمه حقه، وخلط بينه وباقي الفلاسفة القائلين بالفيض؛ فوقع رينان" على الرغم من حدة ذكائه فيما وقع فيه هؤلاء المسيحيون في العصور الوسطي ممن أساءوا فهم ابن رشد في عدائه لطريقة المتكلمين في التدليل على العقائد؛ ذلك أن هذا المؤرخ الكبير أساء ترجمة أحد نصوص ابن رشد؛ لكي يبرهن لنا على أن هذا الفيلسوف كان يحتقر جميع الديانات"(١٦)، وأنه" ملحد يقول بالفيض، وبقدم العالم، ولا يلتزم بوحي ولا دين"(١٧).

ثم أشار قاسم إلى أن رينان لم يكن موضوعيا في دراسته لابن رشد،" السبب الرئيسي في جميع الأخطاء التي وقع فيها"رينان"يرجع إلى أنه بدأ بحثه بفكرة سالفة تتلخص في أن فلسفة ابن رشد لا تختلف في شئ عن فلسفة الفارابي وابن سينا"(١٨).

كما أن رينان قد استمد هذه الفكرة من مونك، مع أنه كان في استطاعته أن ينصف ابن رشد لولم يتبع مونك دون دراسة لنصوص ابن رشد، لكنه ارتضى أن يكون مقلدا[١٩]؛ فأعفي نفسه من البحث الموضوعي ومن قراءة النصوص الأصلية لابن رشد؛ لذا هضمه حقه.

ثم ينتقل قاسم ليؤكد علي أن فيلسوف قرطبة قد رفض نظرية الفيض في كتابه تهافت التهافت[٢٠]، وأنه قال بحدوث العالم[٢١] وخلقه من العدم، وأن العقل المادي والعقل الفعال مظهران للنفس الإنسانية، وكل ما أراده ابن رشد هو ربط فلسفته الخاصة بالمعرفة بنظريته في الوجود، وأنه لما أراد أبو الوليد أن يبين لنا كيف تصدر الموجودات التي يحتوي عليها الكون لم يشعر بحاجة تدفعه إلى نظرية الفيض، بل آثر أن يرفض هذه النظرية؛ لأنها تتناقض مع العقيدة الإسلامية" [٢٢].

ويرى قاسم أنها نظرية يمكن أن تنسب إلى الفارابي وابن سينا لا إلى ابن رشد، فيقول"وقد وجدنا في كتب ابن رشد، وفي نفس المصادر التي استقي منها رينان دليلًا على شناعة هذه الفكرة الخاطئة. إننا وجدنا فيها نصوصًا واضحة حاسمة، يتهم فيها أبو الوليد بن رشد الرئيس ابن سينا بأنه خان آراء أرسطو الحقيقية، عندما قال بنظرية الفيض، فهي نظرية أفلاطونية حديثة في جوهرها" [٢٣]. تلك النظرية التي قام ابن رشد بمهاجمتها، وقال عنها" إنها من هذيانات ابن سينا والفارابي[٢٤]، في الوقت الذي عضد فيه نظرية الخلق من العدم"[٢٥]. ذلك أن ابن سينا وغيره من أتباع الأفلاطونية الحديثة، قد أخطأوا سبيلهم في مشكلة الخلق ـ وهى: كيف تأتي الكثرة من الوحدة ـ عندما اعتقدوا حسب وجهة نظر ابن رشد، أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد؛ فاختاروا فكرة الخلق التدريجي أو الفيض، واضطروا إلى القول بأن المعلول الأول الذي فاض عن الله يحتوي على نوع من الكثرة. لكن ليس ثمة موجب لهذه الكثرة، ونحن نعلم عن أي كثرة يتحدثون، إنهم يفرقون بين الماهية والوجود [٢٦]، بالنسبة إلى العقول المفارقة. تلك التفرقة التي حددها الفارابي ثم ارتضاها ابن سينا وكانت أساس الحل الذي اختاره أتباع الأفلاطونية الحديثة لمشكلة الفيض أو الخلق التدريجي[٢٧].

فقال ابن رشد ـ حسب قول قاسم ـ إن آراءهم منافية للفلسفة الحقة، ولا تقوم على أساس فلسفي، وأنه" كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم من أين جاءت في المعلول الأول الكثرة[٢٨]،

وكما يقولون أن الواحد لا يصدر عنه كثير. كذلك يلزمهم أن الكثير لا يصدر عن الواحد، فقولكم أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يناقض قولكم إن الذي صدر عن الواحد شئ فيه كثرة"(٢٩).

ثم تعجب ابن رشد من الخطأ البالغ الذي انقاد إليه ابن سينا في هذه المسألة، وأرجع ابن رشد ذلك إلى أن ابن سينا قد استمع إلى ما يردده المتكلمون ـ للبرهنة على وجود الله ـ فمزج بين أقوالهم وبين آراءه، في حين أن التفرقة بين الماهية والوجود لا تقوم على أساس ما. فقد أخطأ ابن سينا عندما ظن أن هذه التفرقة التي يمكن تقريرها بحسب المنطق، يجب أن تتحقق بحسب الواقع" وليس كذلك الوجود، لأنه ليس صفة زائدة.. وإن دل على معنى زائد على الذات فعلى أنه معنى زهني ليس خارج النفس وجود إلا بالقوة"(٣٠). فأكد ابن رشد على أن الوجود والماهية يدلان على الذات نفسها ولكن باعتبارين مختلفين، ولا يعتبران استعدادين مضافين إلى الذات. فابن رشد لا ينكر إمكان التفرقة العقلية بين الماهية والوجود ، لكن القول بأنها توجد حقيقة شئ لا يقبله العقل(٣١).

ومما لا شك فيه أنه" لا يمكن التسليم بنظرية الفيض إلا بشرط التسليم بالتفرقة بين الماهية والوجود. لكنا نعلم، على وجه التحقيق، أن ابن رشد لا يرتضي هذه التفرقة ـ التي هي الأساس الحقيقي لنظرية الفيض ـ لذا فمن المستحيل منطقيا أن يرتضي نظرية الفيض" (٣٢).

ومن ثم رفض قاسم أن يكون ابن رشد من أتباع الأفلاطونية المحدثة(٣٣)، بل تعجب من اتهام ابن رشد بها؛ فيقول" كيف يعقل أن يكون ابن رشد من أنصار نظرية الفيض، مع أنه يرفض تفرقة ابن سينا بين الماهية والوجود"(٣٤).

ثم أشار قاسم إلى أن ابن رشد قام" بهدم دليل المتكلمين الذي يعتمد على التفرقة بين الماهية والوجود للبرهنة على وجود الله، وهو الدليل المسمى بدليل الممكن والواجب. فهو يري أن فكرة الإمكان التي تعد محورا لهذا الدليل أكثر اتفاقا مع رأي هؤلاء الذين يذهبون إلى أن العالم قد وجد بمحض المصادفة، بدلا من أن تكون أساسا للبرهنة على وجود الخالق"(٣٥). لذا يري ابن رشد في نهاية الأمر أن نظريتهم في الفيض" ليست إلا خرافة وأسطورة "(٣٦).

وقد أشار قاسم من جانبه إلى أن هذه النظرية تعد بمثابة صورة أو صدى خافت لفكرة أفلوطين عن الكون، وأن نظرية ابن رشد في هذا الصدد أشد ما تكون اختلافا عن نظرية الفيض التي تنسب إليه، والتي تتناقض مع نظريته في الوجود ومع نظريته في الكون[٣٧] كما أنها كلها هذيان وخرافات، سببه أن أتباعها لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطوطاليس[٣٨]. والحق أنها نظرية قد أفسدت علينا عقيدتنا الدينية وشوهت فكرنا الإسلامي.

وقد فسر قاسم سبب اتهام ابن رشد بهذه النظرية قائلاً" لقد اتخذ الملحدون في أوربا ابن رشد إماما يستترون وراءه على الرغم من أنهم لم يعرفوا شيئا من فلسفته حتى ذلك الحين. لقد كانوا يؤمنون منذ زمن بعيد ببدعة النفس الكلية، وعضدوها في أواوئل القرن الثالث عشر بآراء الفارابي. فلما هوجمت نظرية الفيض التي ترتبط بهذه البدعة لدى كل من الفارابي والباطنية، شرعوا يبحثون عن اسم لامع آخر.."[٣٩].

فراحوا يحشدون الأسماء اللامعة التي يُشهد لها بالاستنارة؛ التماسًا منهم للسبق، انتصارًا لمذهبهم، وإثباتا لتوجهاتهم؛ حيث" شهدت أوروبا صراعا بين الكنيسة وبين بعض المذاهب الإلحادية منذ عهد مبكر، قبل أن تتطرق الفلسفة الإسلامية إليها بذمن طويل، حيث كان الإلحاد يطل دائما بين عصر وآخر؛ ففي القرن التاسع الميلادي ذهب جماعة من الناس إلى نشر بعض المذاهب الباطنية الإلحادية كإنكار الخلق والبعث وخلود النفس..ثم لما نقلت فلسفة أرسطو إلى أوروبا في القرن الثاني عشر ملونة بالأفلاطونية المحدثة وبعض الآراء الباطنية الإلحادية، وجد الملحدون فيها أسلحة جديدة لمعركتهم ضد الكنيسة. ولما بدأ الناس يتحدثون عن فيلسوف عظيم يسمى ابن رشد، خلال القرن الثالث عشر، سارع هؤلاء الملحدون فأطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين اللاتينيين"[٤٠]، ونسبوا بدعهم إليه، وادعوا أنهم تلاميذه"[٤١].

فنسب هؤلاء الملحدون إلحادهم إلى ابن رشد معتمدين على شروح ابن رشد ـ بدلا من نتاجه الخاص ـ التي نقلت إلى اللاتينية تحقيقا لرغبة الامبراطور فردريك الثاني ومن جاء بعده، ألا وهي تدعيم المذهب الإلحادي الذي وجهته تلك الأسرة الحاكمة ضد السلطة الدينية المسيحية[٤٢].

وهكذا جرت المقادير أن يصبح ابن رشد ضحية ذلك الصراع الديني في أوربا المسيحية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر بصفة خاصة، وهما القرنان اللذان لم يكونا فترة إيمان عميق، كما يظن البعض؛ بل كانا فترة إلحاد وفوضى عقلية بالغة"(٤٣).

ومن المستشرقين أيضاً الذين هاجموا ابن رشد دون وجه حق "ماندونيه" الذي " لما أراد البرهنة على فقدان الفلسفة الرشدية لكل مسحة من الابتكار والاستقلال، أورد بعض النصوص التي استخدمها رينان في كتابه (ابن رشد والرشديون)..على الرغم من أن رينان لم يستقِ نصوصه من المراجع الأصلية الوثيقة، وأن التراجم التي اعتمد عليها تتناقض مع النصوص الموثوق بها..-وقد اضطر مونك- إلى تعديل نص أساسي حتى يجعله على وفاق مع أسطورة خيالية خاطئة (٤٤). وهذا ما دفع "جامعة باريس التي اضطهد فيها اتباع ابن رشد..-أن تطلب- من خريجيها بعد مضي قرن من الزمان أن يُقسموا غير حانثين الا يُعلِموا إلا الأشياء التي تتفق مع تعاليم أرسطو كما شرحها ابن رشد" (٤٥).

وواضح من النص أن أتباع ابن رشد- في أوروبا- تعرضوا للاضهاد أمداً طويلاً، ولا عجب في ذلك؛ لأن" أعداء الكنيسة كانوا، في ذلك الحين، تلامذة الفيلسوف العربي الأندلسي ابن رشد، وحواريه، من أولئك الذين قرأوا، في استفاضة كتبه الموضوعية ولا سيما "تهافت التهافت" وخصوصاً كتبه التي يشرح فيها أرسطو" (٤٦).

وهكذا تصدى قاسم للهجمات الاستشراقية وموجات الافتراء التي تبناها رجال الفكر الغربي ضد العقلية العربية وأصالتها، وأعاد ابن رشد إلي تراثه الإسلامي الذي حاولوا أن يخرجوه منه.

وأود أن أشير إلى أن العقلية المسيحية بعد حالة الفراغ الفكري التي بدأت مع القرن الثاني عشر الميلادي قد باتت مهيَّأة للانفتاح على الفلسفتين: الإسلامية واليهودية؛ مما أوجد ميدانًا عريضًا أمام النتاج الفكري الإسلامي، وساهم في ظهوره وترجمته وانتشاره، وخاصة النتاج الخاص بفيلسوف قرطبة"ابن رشد".

فالعقل المسيحي الغربي" كان حتى القرن الحادي عشر لايفهم الا الفوز بالجنة، ومعرفة الطريق اليها ولم يكن يشغله غير السماء، ثم تغيرت إشكالياته الفكرية، فلم تعد مقتصرة على السماء وحسب، وإنما أصبحت ثنائية، تضم الى جانب السماء الحياة الدنيا، وكانت الحضارة الإسلامية قد اجتهدت–من قبل– في تقديم حلول لهذه الإشكالية، وهذه الجهود قد اتضحت وبرزت وخاصة في مجال الفلسفة، فإن الفلسفة الإسلامية أولت اهتمامًا خاصًّا بموضوعات(الميتافيزيقا)، وقطعت المباحث المرتبطة بالإلهيات أشواطًا بعيدة على يد الفلاسفة المسلمين، وبهذا حاولت الفلسفة الإسلامية صياغة العلاقة" السماء، الأرض" صياغة عقلية. ومن جهة أخرى اهتمت الحضارة الإسلامية بالعلوم في شتى فروعها اهتمامًا بالغًا، أتاح لهم فهم حقيقة العالم الأرضي بشكل أفضل" (٤٧). كما أن" محاولات التوفيق بين الدين والعقل وجدت تراثًا ضخمًا عند المسلمين دفع بعض الطموحين للاستقواء به، مما أسهم في انتشار الأنموذج الإسلامي في العالم اللاتيني" (٤٨).

وقد يفسر لنا النص السابق الخطوة المبدئية التي دعت العالم الغربي المسيحي – في ذلك الوقت– للاستعانة بالفلسفة الإسلامية، ألا وهي: الاستقواء ومحاولة ملء الفراغ الفكري، مما يدل على أن المجتمعات الأوروبية قد مرت بما يشبه حالة"التصحر العقلي"، فلجأت أوروبا إلى الفلسفة اليهودية حينًا، ثم إلى الفلسفة الإسلامية أحايين كثيرة؛ بوصفها الفلسفة المؤثِّرة في نظيرتها اليهودية.. ويُذكر أن الفلسفة اليهودية كان ازدهارها سابقًا على ازدهار الفلسفة المسيحية؛ وذلك بسبب اتصال اليهود المباشر بالعرب والمسلمين" (٤٩).

مما سبق حول موقف قاسم من التراث، والذي انتصر فيه للعقلية العربية وأشاد بتأثيرها في نظيرتها الأوروبية، يمكن القول، ان كتابات محمود قاسم وإن كانت قد تأثرت بالبيئة الغربية وتشرَّبت ثقافتها وفكرها، إلا أنها لم تسِر في فلكها مُتَّبِعة، بل محللة ناقدة، تذود عن العقلية العربية ما وسعتها الطاقة؛ من أجل أن تصل إلى صيغة توافقية قدر الإمكان، ولا تتردد في رفض ما يتنافَى مع المرتكز الإسلامي الذي ترتكز عليه.

كما أن محمود قاسم وإن كان يذود عن نتاج العقلية العربية، إلا أننا نلمح في كتاباته حرصًا كاملًا على استخلاص أفكار فلاسفة المسلمين وخاصة ابن رشد، ووضعها وجهًا لوجه

أمام الطاعنين فيها؛ بيانًا لأصالتها واستقلاليتها، خاصة وأن مذهبه الفكري يصطبغ بصبغة رشدية حتى النخاع.

لقد كان يرى في ابن رشد النموذج المثالي للفيلسوف المسلم الذي نبغ عقليًا وطور من أدوات البحث الفلسفي، وأن فلسفته تمثل طوق نجاة من عصور تخلف فيها المسلمون وتأخروا عن الركب، لذا ثارمحمود قاسم على القول بأن ابن رشد داعية مروق وإلحاد وزيغ عن العقيدة. لا لشيء إلا لأنه ثار على الجمود والتقليد وبعث العقل العربي المسلم من سباته العميق..(٥٠).

ومن ثم، أنشأ محمود قاسم، منهجًا جديدًا ومبتكرًا في استقراء الرجل بعيدًا عن مؤثرات المستشرقين وآرائهم الخاطئة، فجعل ارتكازه مؤلفات ابن رشد معولًا قليلًا على ما يؤيدها من الشروح. فخرج لنا بآراء هي بمقاييس عصرها قبس من نور وسط ظلام دامس من التشويه والافتراء على فيلسوف قرطبة. إن منهج محمود قاسم في دراسة فكر ابن رشد كشف عن المشروع العقلي التنويري الرشدي دون أن يكون بحال ما منفصلًا عن الدين، فرسمه في صورة المسلم العقلاني، في الوقت الذي أراده فيه قوم آخرون أن يكون عقلانيًا ملحدًا(٥١).

هذا ابن رشد، محامي الفلاسفة، وتلميذ الفكر الإسلامي، الذي اتجه اتجاهًا عقليًّا منهجياً في كتاباته، وهو" الذي لا يختلط التفكير الفلسفي لديه بالخيال، كما كان الأمر لدي أفلاطون"(٥٢). وهذا هو الدور الذي اضطلع به محمود قاسم- محامي الفلسفة الرشدية-، الذي وقف موقف المدافع عن العقلية العربية الرشدية التي ارتضاها مذهبًا عقليًّا أمام كل الهجمات الاستشراقية الشرسة التي شنها المستشرقون علي كتاباته دون وجه حق.

ثانياً: موقف محمود قاسم من العولمة الغربية:

العولمة: إذا أردنا أن نقف على مفهوم العولمة، فإن القارئ للكتابات العديدة والمختلفة، وكذلك المتابع للندوات والمقالات والمؤتمرات التي تناولت وبحثت في مفهوم العولمة يجد نفسه أمام خليط من الأفكار، وكذلك الآراء، والاتجاهات التي تناولت العولمة من زوايا واتجاهات متباينة، كما يجد نفسه في الكثير من الأحيان أمام تناقضات وتقاطعات فكرية ومنطلقات أيديولوجية وأكاديمية تكون في بعض الاحيان متلاقية، وفي أحيان أخرى متنافرة ومتباعدة.

إن مصطلح العولمة مصطلح جديد في طرحه الآن في هذه المرحلة، لكن التخطيط له بدأ منذ وقت مبكر، وهذا المصطلح يعني عالمية العادات والقيم والثقافات لصالح العالم المتقدم اقتصاديًا، وبمعنى أخر هي محاولة سيطرة قيم وعادات وثقافات العالم الغربي على بقية دول العالم، خاصة النامي منها، بشكل يؤدي إلى خلط كافة الحضارات، وإذابة خصائص المجتمعات.. (٥٣)

وقد عرَّف صادق العظم العولمة بأنَّها تعني"وصول نفط الإنتاج الرأسمالي إلى نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل، والتوزيع والسوق، وكذلك التجارة إلى عالمية دائرة الإنتاج، وإعادة الإنتاج، وهذا يعني في رأيه رسملة العالم على مستوي العمق بعد أن كانت رسملته على مستوى سطح النمو، أي نقل دائرة الإنتاج الرأسمالي إلى الأطراف بعدما كانت محصورة كليًا في مجتمعات المركز ودوله" (٥٤)

والعولمة" مشروع حضاري غربي متكامل البنيات، أوجده التلاقي بين التطلعات والحاجات الغربية من جانب، والإمكانات المادية الهائلة التي أوجدتها الطفرات الكبيرة في تقنيات الاتصال والمعلومات والصناعات المتقدمة من جانب"(٥٥). كما يراها الكثير من المفكرين والكتاب "سيطرة وغلبة ثقافة من الثقافات على جميع الثقافات في العالم" (٥٦). وتمثل العولمة مرحلة متقدمة من مراحل التاريخ الإنساني، المتطور دائمًا، من حيث تراكم المعرفة العلمية والتكنولوجية التي لا يجوز لنا أن نتجاهلها، لأننا "نعيش الآن في عصر ثورة الاتصالات والمعلومات، والثورة التكنولوجية، وفي عصر السماوات المفتوحة، وهذا يعني أنه لا مجال للانعزال أوالتقوقع"(٥٧).

وقد عرَّف الكاتب الفرنسي "دولفين" العولمة بأنَّها: "تبادل شامل وإجمالي بين مختلف أطراف الكون يتحول العالم على أساسه إلى محطة تفاعلية للإنسانية بأكملها، وهي نموذج للقرية الكونية الصغيرة التي تربط ما بين الناس والأماكن ملغية المسافات ومقدمة المعارف دون قيود"(٥٨).

فالعولمة إذاً تحول دول العالم من دول متفرقة ومتعددة الجنسيات والثقافات، مغلقة على نفسها، إلى عالم واحد، كأنه دولة واحدة، منفتح على بعضه البعض، لا تفصله الحدود السياسية أو القيود القانونية.

ويشير جون رالستون سول في كتابه (انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم)[٥٩] إلى أن من الخطير، الإصرار على تعريف بعينه دون الإحالة إلى سائر التعريفات، لذا قام بمعالجة الموضوع ضمن سياق متكامل، واستكمالاً، طرح سؤالاً مؤداهُ: كم سيختفي من ظاهرة العولمة؟ ووصل إلى أنه لا يوجد تصور لما سيزول أو سيبقى من أجزاء منظومة الاعتقاد في العولمة، وأشار إلى أنه لو انمحى كل شيء لأصبح الأمر من الخطورة بمكان؛ حيث يرى أن: العولمة ظاهرة ضارة أحدثت آثاراً سيئة بالعالم ككل وبالفقراء على وجه الخصوص، وتوقع أن تنهار هذه الظاهرة في غضون عدة سنوات، ولكن المشكلة تكمن في أن صعود الظاهرة أضر بالعالم، وأن سقوطها سوف يضر أيضاً بهذا العالم، وهو ما أسفرت عنه من انهيارات اقتصادية عالمية في صيف عام ٢٠٠٨م[٦٠].— إذ أن دعاة العولمة أوهموا الناس أنها ستؤدي إلى رخاء العالم كله، وتقليل أعداد الفقر والبطالة وحل أزمة الديون..، ولكن بعد ظهور العولمة، كانت النتيجة مؤسفة!! فقد دمرت العولمة أصقاعًا واسعة النطاق في العالم، وانتشر الفقر وتوقف الاقتصاد لفترات طويلة، وحطمت الكيان القومي لعدد من الدول وتسببت في صراعات عرقية في أكثر من مكان بالعالم، وتدهورت الأحوال السياسية والاجتماعية والصحية والتعليمية، وظهرت جرائم الفساد والتلاعب والغش، بينما اكتشفت دول أخرى باكراً زيف العولمة وضلال نظرياتها، وعجز دعاتها ومروجيها عن الوفاء بعهودهم ووعودهم، فسعت إلى اختيار نموذجها الوطني(القومي) المناسب- مثل الصين والهند وماليزيا ونيوزيلندا وبعض دول أميركا اللاتينية- وظهرت النزعات القومية، وعادت الوطنية، وعلت المصلحة العامة، وعاد الحكم للدولة.

ومازال السؤال يطرح نفسه قديمًا وحديثًا حول العولمة ضد أو مع، ويشير الدكتور محمود حمدي زقزوق-♫- في كتابه الذي يتحدث فيه عن النظرية النقدية الواعية للعولمة وغيرها من التيارات الوافدة، إلى أنها واقع ، ولابد من أن نتعامل معه بوعي تام، وأكد على أن يكون للمسلمين نظرتهم النقدية التي تتعمق القضايا بكل أبعادها، وتحللها من جميع جوانبها، وتخط لنفسها طريقا لا يتجاهل الواقع من ناحية، ولا يندفع دون وعي نحو دعوة جديدة من ناحية أخرى.

فالإسلام كدين ليس تياراً فكرياً أو ظاهرة وقتية حتى يخشى من التيارات الفكرية الوافدة، إنه دين له جذور ضاربة في أعماق الكيان الإسلامي، وأصول راسخة لا تستطيع أن تنال منها

التيارات الوقتية الطارئة. ولا يخشى على هذا الدين من أية تيارات داخلية أو خارجية مهما كانت قوتها طالما فهم المسلمون هذا الدين فهماً صحيحاً، وأدركوا إدراكاً واعياً أهدافه النبيلة وغاياته السامية وجوهره الحقيقي.

كما أن العولمة واقع لا يجدي معه أسلوب الرفض. إنه تيار بدأ بالمجال الاقتصادي – إلى أن أصبح الاقتصاد مصدرًا أساسيًا من مصادر الحقيقة الحضارية، فهيمنت العوامل الاقتصادية، حتى أضحت العولمة الاقتصادية هي المشكل الرئيس للأحداث الإنسانية، وبها يتم إصلاح الحضارة من منظور قيادة الاقتصاد–وامتد إلى المجال السياسي والمجال الثقافي وهذا الواقع يعد حقيقة ماثلة أمامنا لا مجال لإنكارها.

وإذا كانت العولمة تهدف إلى إزالة الحواجز الزمانية والمكانية والثقافية والسياسية والاقتصادية بين الأمم والشعوب، وتحاول بطرق مختلفة فرض قيم معينة وحضارة معينة هي قيم الحضارة الغربية، أوقيم الأقوياء، فإن ذلك لا ينبغي أن يصيبنا بالفزع وفقدان التوازن لأن ذلك لن يجدي فتيلا، ولن يتيح لنا الفرصة للتفكير السليم، فنحن أمام واقع، وواجبنا هو أن نتعامل معه. وهذا الواقع ليس كله شراً وليس كله خير، ومن هنا ينبغي التعامل معه على هذا الأساس(٦١).

ولقد مرت علاقة الشرق بالغرب بفترات متنوعة، سواء من حيث التأثير والتأثر، أو طرق المواجهة، التي تنوعت ما بين المواجهات العسكرية، كما في الفتوحات الإسلامية والحملات الصليبية، أو المطارحات الفكرية، وحاول الغرب أن يوقف المد الإسلامي، اعتبارا فيه" ديانة شرقية، تريد أن تمتد على حساب الغرب الذي يحاول بدوره تفكيكها وحصرها في بقعة محددة"(٦٢). وبالفعل حاول الغرب أن يوجد عدوًا جديدًا للإسلام"يوجه قواهُ لاحتوائه وإخضاعه.. ولا بد من افتعال صراع جديد مع الآخر لتورطه وزجّه في نزاع يؤجج مناخ المواجهة، ما دامت ستنتهي بهزيمته واحتوائه والتحكم بمقدراته ومصائره"(٦٣). وهذا ما يحدث تحت مسمي العولمة– الوجه الآخر للاستعمار والعهد الجديد له– الذي يسعى إلى أن يقسم العالم قسمين: قسم منتج يتمثل في الغرب الذي يعيش في رغد وأمان ، وآخر مستهلك يتمثل في الشرق الذي يعيش في قهر وغلبة أمر، رغم أن له الحق في العيش في أمان وسلام مشترك.

موقف قاسم من العولمة: وكون العولمة تتصدر المشهد اليوم، وتعتبر الجناح الفكري للنظام العالمي الجديد، لم تكن لتوجد لو لم تتوافر لها الظروف المواتية التي تيسر سبل انتشارها، وفرض تعاليمها. ويشير محمود قاسم إلى الأسباب التي حدت بالأمة إلى ما وصلت إليه من خداع علموي، مرجعًا إياها إلى مايلي:

تكاسل المسلمين وتواكلهم وخضوعهم واستسلامهم للشقاق وللأوضاع القاسرة، ومسايرتهم للركب، وعدم نصرتهم للدين، واعتذارهم بالقضاء والقدر، يعد سبباً من أسباب تفشي العولمة. حيث أشار قاسم إلى أن عقيدة القضاء والقدر" ليست من الإسلام الحقيقي في شيء؛ لأن هذا الدين قد شوَّهه أهله علي مر العصور، بانتقالهم من الحماس الديني، والتفاني في إعلاء شأن العقيدة إلى الدعة والترف والشقاق فيما بينهم"(٦٤). فمهدوا السبيل للعولمة أن تنتشر بينهم.

وقاسم بذلك ينتقد ويخاطب كل مسلم قد اندفع مع التيار العلموي متبعاً ومقلدًا، داعياً إياهُ أن يكون موجهاً وناقداً وقائداً، بكل ما أوتي من قوةٍ وحماسٍ، دون هوادةٍ أو استكانةٍ أو تواكلٍ؛ لأنه صاحب دين حق ورسالة حقة صالحة لكل زمان ومكان.

ويشير قاسم إلى أن إزالة الحواجز الثقافية بين الشعوب المختلفة، صار بيئة خصبة لفرض الهيمنة الثقافية لبعض الشعوب والحضارات المريضة والمتعطشة للظهور على حساب بعضها، ولو بالتلفيق، أوالدس، أوالتزوير، وهذا هدف من الأهداف التي تسعى إليها العولمة. مثلما حدث مع فلسفات وشروح فيلسوفنا الإسلامي ابن رشد التي تم السطو الغربي عليها، فبعد أن وقف أعلام الغرب على فكر ابن رشد وفلسفته وشروحه لأرسطو التي أطلقوا بسببها علي ابن رشد أنه الشارح الأكبر لأرسطو ـ إذ أن ابن رشد هو الذي عرف أوربا بفلسفة أرسطو مبرأة من الطابع الأفلاطوني الذي خلعه عليها الفارابي وابن سينا؛ مما أدى لغلبة الفكر الفلسفي الأرسطي على الفكر الفلسفي الأفلاطوني؛ لأن شروح الفارابي وابن سينا لم تكن أرسطوطاليسية خالصة، بل كانت فيها مسحة أفلاطونية مرتبطة إلى حد كبير بنظرية الفيض ـ وبعد ذلك كله، قام أحد أعلام الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، وهو القديس توما الأكويني بالاستيلاء على مؤلفات ابن رشد الفلسفية وآراءه الدينية وزعمها لنفسه ظلماً وبهتاناً ـ إذ اقتبس الأكويني جل أعمال ابن رشد في

النفس وفي نظرية المعرفة وخلق العالم بل في غالبية موضوعات الفلسفة كلها كما في مسألة العلم الإلهي وحل مشكلة القضاء والقدر، ثم نسبها لنفسه في كتابه (الخلاصة اللاهوتية)[٦٥].

وبناءاً عليه: فقد مجد الغرب توما الأكويني، زاعمين أنه ممثل الفلسفة الأوربية في العصور الوسطى، وأنه قد انتصر على الفكر الإسلامي حتى بدا في أعين بني ملته، الذين كانوا يجهلون المصادر الإسلامية العربية الأصيلة، في مظهر المفكر الأصيل المبتكر[٦٦]. بل رُفع عندهم" إلى مرتبة القديسين، ورسمه أحدهم وهو يطأ بقدمه رأس ابن رشد رمزاً لانتصاره على الفكر الإسلامي"[٦٧].

وهذا ما دعا البعض كـ"رينان" الذي يعد من كبار المتخصصين في الدراسات الشرقية، وخاصة في دراسة ابن رشد، إلى أن يسيء فهم ابن رشد، وينتهي إلى حجب أصالته، يزعم أن ابن رشد كان شارحا فحسب، ولم يكن فيلسوفاً، بل ادعي أن ابن رشد قد شوه فلسفة أرسطو[٦٨].

وهكذا ظهر توما الاكويني بين بني قومه بمظهر الفيلسوف النابغة، والمفكر العبقري، الذي خلعت عليه الكنيسة لقب القديس، ومنقذ المسيحية، وقاهر النزعة الإلحادية في أوروبا، حتى جاء محمود قاسم، فبين أن آراء الاكويني مصدرها إسلامي المنبع؛ فهي آراء ابن رشد وليست آراء الاكويني، ثم أثبت قاسم أن الاكويني أكثر مؤرخي الفلسفة تجنيا على ابن رشد، وتشويها لفلسفته، حيث أخذ معظم آراء ابن رشد، واستعان بها في حل كبريات المشاكل الفلسفية، ثم نسبها إلى نفسه، واتهمه بأنه إمام الزائغين، وباعث موجة الإلحاد في أوروبا.

إلا أن قاسما قد أشار إلى أن رينان قد وقع في كثير من الأخطاء والتناقضات الواضحة في كتابه (ابن رشدوالرشديون اللاتينيون)-كالحال تماما مع الأكويني-، مؤكداً على أن رينان لم يكن موضوعياً في دراسة ابن رشد، وأنه بدأ دراسته له بفكرة مسبقة تتلخص في أن فلسفة ابن رشد لا تختلف في شيء عن فلسفة كل من الفارابي وابن سينا، ويشارك رينان في ذلك المستشرق"مونيك"، بالإضافة إلى أن رينان قد بنى أدلته التاريخية في كتابه على مجرد"الاحتمال" الذي لا يمكن الاعتماد عليه، مما يدل على تناقضه، أو في الأقل يدل على ضعف ذاكرته وتسرعه في أحكامه، ثمة أمر آخر وهو أن رينان قد اعتمد في دراسته لآراء ابن رشد على ترجمة يهودية"هجية" لكتاب" تهافت التهافت" لابن رشد، مع أنه كان يستطيع الرجوع إلى الأصل العربي للكتاب نفسه"[٦٩]؛ فلم ينصف -هو الآخر-ابن رشد.

وأشار قاسم أيضا إلى أن توما الأكويني" لم يفعل سوى أن أخذ آراء ابن رشد وزعمها لنفسه، ثم حارب بها الملحدين الأوربيين الذين اعتمدوا في ترويج بدعهم ونقض بعض العقائد الدينية على آراء وجدوها في فلسفة كل من الفارابي وابن سينا"(٧٠)، وخاصة" تفسير–ابن رشد– لنظرية العقل الفعال على نحو مبتكر– فـ –هو نفس التفسير الذي استحوذ عليه توماس الأكويني في القرن الثالث عشر ونسبه لنفسه، وارتضاه غيره أمثال (روس)الإنجليزي في العصر الحديث"(٧١)، وهي النظرية التي قلبت رأساً على عقب، وجهة نظر الفارابي وابن سينا، وكانت ذريعة إلى تمجيد توما الأكويني(٧٢).

وقد تعجب قاسم من التوافق العجيب بين وجهات نظر ابن رشد والأكويني، وسير الأكويني على نفس النمط والعرض الذي ارتضاه ابن رشد، حيث يقول:" لقد وجدنا أوجه شبه تدعو إلى الدهشة في الألفاظ والمصطلحات، فضلاً عن المنهج والفكرة"(٧٣).

ثم ازدادت دهشته" أعني قاسم" عندما انتهي توما الأكويني إلى نفس النتائج التي انتهى إليها ابن رشد رغم اختلاف المقدمات التي بنى عليها كل منهما مذهبه، فيقول" ومما يشير الدهشة حقاً أن توما الأكويني بنى نظرياته في إثبات وجود الله تعالى على فكرة التفرقة بين الممكن والواجب، التي اعتمد عليها الفارابي وابن سينا في إثبات وجود الله من جانب، وتقرير نظرية الفيض من جانب آخر؛ في حين أن فيلسوف قرطبة رفض هذه التفرقة واعتمد على فكرة العناية الإلهية، وفكرة السببية لإثبات وجود الله وخلق العالم.. فقد اعتمد ابن رشد على فكرة إسلامية خالصة، وهي التفرقة بين عالمي الغيب والشهادة، أي التفرقة بين الخالق والمخلوق. فلنا أن نتسائل إذاً كيف أمكن لتوماس الأكوين(مع اختلاف المقدمات) أن يصل إلى نفس النتائج التي يقررها الفيلسوف المسلم، مع أننا نعلم بداهة أن اختلاف المقدمات يؤدي لاختلاف النتائج"(٧٤). ونعلم كذلك أن هناك" بوناً شاسعاً بين عقائد الإسلام والمسيحية، ولا سيما أن هذه الأخيرة أقرب إلى المماثلة من العالم الإلهي والعالم الإنساني، ولا يمكن أن يكون وليد توافق الخواطر؛ بل هو نتيجة المحاكاة أو الترجمة الحرفية"(٧٥).

ويردف قاسم قائلاً " أنه قد حان الوقت للدارسين أن يكشفوا ستار الأوهام عن وجه هذا الفيلسوف الذي غمط حقه في الشرق والغرب على حد سواء"(٧٦).

سواءً أكان ذلك بقصد من الغرب من أجل التشنيع على ابن رشد خاصة وعلى فلاسفة الإسلام عامة، بجهل من" بعض من يعفون أنفسهم عندنا من مشقة البحث، ويفضلون الاغتراف من المستشرقين، ونقل إنتاجهم في صورة جديدة وبلغة عربية"(٧٧)، دون أن يقرأوا كتب ابن رشد الخاصة، التي يجب الرجوع إليها عند الحديث عن موقفه من القضايا الدينية، كـ" فصل المقال" و"مناهج الأدلة"، فيحسبون أنهم يحسنون صنعا، ولا يعرفون أنهم بذلك يسيئون فهم تراثنا العربي، ويساعدون الغرب على فرض قيمه وهيمنة فلسفته وحضارته.

إلا أن زمن الأحقاد قد ولى" واختفي، أو كاد أن يختفي دون رجعة، وبات من العدل أن يعترف العالم الغربي، بما أفاده من فلسفة ابن رشد وشروحه لأرسطو، وأن يقر بما لحق فيلسوف قرطبة من حيف وجور"(٧٨).

وأيضاً يشير قاسم إلى أن انتشار الجهل بين الناس يعد بيئة رحبة لظهور ما يسمى بالعولمة، فيقول قاسم" وكم رأينا في بلادنا قطعانًا من هؤلاء الجهلة الأغبياء، الذين يجوبون القري في مواسم محددة، يحملون التمائم والمسابح، ويتظاهرون بالورع، ولكنهم ينزلون ضيوفًا على القرية الجاهلة بيتًا بعد بيت، يقيمون الأذكار، ويوهمون الناس بالباطل أنهم أهل بركة وخير، فيصيبون أفضل طعامهم، وقد يذهبون بالقليل الذي يدخرونه، وما أشد حاجتهم إليه"(٧٩)، فيتعمدون خداع البسطاء بالمصطلحات الفضفاضة، التي تبهرهم؛ فيدعون أنهم أولياء لله من دون الناس، بل يُسيدون أنفسهم ويَترضَون على أنفسهم، بقول— سيدي فلان رضي الله عنه، حتى أفسحوا صدور البسطاء" لنوع غريب من التصوف، جاءتهم عناصره من الغرب والشرق على حد سواء، فحجب عنهم عقيدة التوحيد، واتجه بهم قدما- نحو لون من الشرك الخفي أو الصريح.."(٨٠). فعم الخداع، وتفشى الجهل، والتواكل، وسلبت الإرادة، وأصبح الجو مهيئًا لأن تؤتي العولمة أكلها.

ويشير كذلك إلي أن إهمال العناية بالإسلام ونشره من قبل أهله، كان سببًا في ظهور العولمة وفرض أرضيتها على المسلمين، فيقول" لقد أخبرني صديقي، الدكتور محمد الفحام، أنه عندما ذهب إلى نيجريا منذ عدة سنوات، استقبله المسلمون والوثنيون، بل المسيحيون من أهل البلاد، بخير ما يستقبل به زائر، وكان فرح المسلمين به عظيمًا؛ إذ طالما سمعوا من إخوانهم

المسيحيين أنهم يؤمنون بدين لا يعلمون شيئًا عن أهله، ولا زارهم أحد من علمائه، ولم تعن الهيئات قط بأمرهم"(٨١).

ويؤكد ما ذهب إليه قاسم، ما قاله الشيخ الإمام "**أحمد الطيب**" شيخ الجامع الأزهر حيث أكد فضيلته على أن التراث الإسلامى وحضارته يتعرضان للتشويه، من خلال ما ينشر فى الغرب، مشيرًا إلى أن المسلمين إلى الأن لم يخططوا تخطيطًا جيدًا لمواجهة ما يثار من شبهات حول الدين الإسلامى(٨٢).

فنحن العرب مطالبون بالدفاع عن تراثنا وهويتنا، ومواجهة العولمة التي تدعو إلى الانفتاح، والتبعية، والندية، والانصياع... وتهدف إلى السطرة والهيمنة من قبل الآخر المتقدم.

ثم يؤكد قاسم على أن ضعف الملوك وجهلهم، وعدم أخذهم بسبل التقدم، يعد سبباً من أسباب تأخر المسلمين وتفشي العولمة، كالحال تماما مع فساد الملوك، يقول قاسم: "أما ملوك المسلمين وأمراؤهم في العصر الأخير، فلم يكونوا على شيء من خصال أسلافهم الذين دوَّخوا الغرب، وأخضعوه لسلطانهم، واستولوا على كثير من ممالكه حتى بلغت جيوشهم أسوار فيينا"(٨٣). ويتحدث عن فساد الملوك في موضع آخر قائلاً:"وكثيرًا ما يغرر هؤلاء برعاياهم، ويحاولون القضاء علي روح المقاومة عندهم، فيتظاهرون في بداية الأمر بأنهم ملوك مصلحون، لا يريدون شيئًا سوي العمل على رفعة الوطن والنهوض به، والإسراع بإدخال النظم السياسية الحديثة التي تخفف من أعبائهم، وتشرك الشعب معهم؛ لكي يحكم نفسه بنفسه...وتنخدع الرعية بما يلقي في روعها، فتسلم قيادها، وتختار ممثليها وتركن إلى الدعة، بينما ينصرف صاحب الملك إلي حبك المؤامرات؛ لتمزيق وحدتها" (٨٤).

وهنا يرصد قاسم الأسباب التي تمكن الحاكم الفاسد من تخدير رعيته، ثم السعي لتشتيت أمرها عليها، وهو الجو العام، والمناخ المثالي لانتشار مبادئ العولمة، حيث النفوس قد توالت عليها الأدواء، والجماهير متعطشة لمبدأ يجمعها، ولو على الزائف الباطل، بعد إمحاء هويتها، وضياع شخصيتها، فيتجه الغرب إلي تنفير الناس من أصولهم ومعتقداتهم" وهذا الاتجاه يوحى ويوهم بأن اتحاد المسلمين يضعف كل دولة منهم ولا مغزى له وأن الأفضل أن تبحث كل دولة عن مصالحها وتنفصل عن السياق الكلى للدول العربية والإسلامية حتى تستطيع تحقيق هذه المصالح بشكل

فعال.. مع محاولة استمالة هذه الدول نحو تطبيق النموذج الغربى فى التنمية والثقافة على أساس أن التحديث يعنى التغريب، مع محاولة نشر بعض الكلمات والمصطلحات التى لا تتناسب فى الحقيقة مع أصول ديننا ومبادئنا وأهدافنا، واستخدام القوة الناعمة أو المرنة" (٨٥). التي تسعى لإخضاع الغير إليها بالإقناع والتأثير، من أجل تنفيذ مرادها. وفي المقابل، نجد القوة الصلبة التي تستخدم السيطرة والعنف والإكراه.

لقد استطاع محمود قاسم، أن يعايش عصره، ويثبت أنه يعي قضايا أمته، ويطلق صيحة تنبيه وتحذير تجاه الحركات العلموية التي اخترقتنا، بهدف تقويض المبادئ الدينية، والفكرية، وخلق مبادئ مناقضة للقيم والأخلاق الدينية، وهدم النزعات القومية، وإسقاط الحكومات الوطنية الشرعية. ومن ثَمَّ عمل قاسم على بيان موقفه تجاه التراث الغربي ونظرية العولمة من خلال تناوله للتراث الغربي؛ فكانت كتابات محمود قاسم بمثابة الدفاع عن الذات التي اجتاحتها العولمة دون هوادة، فما كان منه إلا أن تصدَّي للمستشرقين، بوصفهم أدوات لهدم الثوابت العلمية الإسلامية، وطمس هويتها، وتحريفها عن طريق الدس، والأخطاء المتعمدة في الترجمة، كما حدث مع ابن رشد.

واهتم قاسم بتوضيح ما للفلسفة الإسلامية من مكانة قوية تقوم على أساس ديني ثابت يحض دائماً على قراءة الكون، والبحث والتأمل والتجريب، والتحرر من ظلام الأوهام والمعتقدات الخاطئة، والدعوة إلى الفكر الحر ومعرفة أسرار الكون من أجل الوصول لعظمة الخالق جل وعلا.

ولم يكن محمود قاسم، وفلسفته المستنيرة، بمعزل عن مفردات عصره، فإذا كان ابن رشد قد نافح عن مبادئه، وعاش حياته مدافعًا عنها، فإن قاسمًا الذي اعتنقه، وآمن بمذهبه العقلي، ليس أقل منه شغفًا بقضايا زمنه، خاصة وأنها لا تخلو من تأثير على مقدرات كل ما هو إسلامي عروبي.

كما استطاع محمود قاسم بثقافته الإسلاميته وعقليته المرنة، أن يضع يده علي جراح أمة لا تزال تدمي، على كافة الأصعدة والدروب، سياسيًّا، اجتماعيًّا، عقديًّا، وأوضح لها سبل الصلاح والإصلاح- ولا تعارض بين هذه الأصعدة؛ إذ أن الإصلاح أداته العقل الذي لايتعارض مع صحيح النقل، وموضوع الإصلاح هو المجتمع بكل اتجاهاته-، وبين أن الفلسفة ليست هي

المتسببة في حالة التيه العقلي الذي درج عليه المسلمون، إنما العكس هو الصحيح، فالذين يعادون إعمال العقل هم الحريصون على غفلة أمتهم؛ إذ هي مورد أرزاقهم، والدور المرسوم لهم، كي يخدروا البلاد، ويخدعوا العباد، فلا تقوم لنا قائمة، ولا تعمر لنا دار، ولا يقر لنا قرار.

إن تفريط المسلمين فيما كانوا عليه من تسيُّد هو الذي مهَّد للغرب أن يخترق الأمة العربية، كما أن تفريطهم في موروثهم الثقافي الإسلامي، مهد للغرب أيضا أن ينتقد الفكر الإسلامي انتقادًا يجعل من كل عملية نقد دعوة للبديل الحداثي العلماني الذي يهدف إلى إفراغ الإسلام من كل محتوياته، ومن ثم يتحتم علينا أن نعود لمورووثنا الثقافي الإسلامي، الذي أتاح للفكر الإسلامي عبر العصور الفكرية، أن يتحدي العقبات الحداثية المتلاحقة، وأن يؤسس لحوار مستمر مع الحضارات الأخري.

ولابد من التجديد الفكري"لا الديني"، والتفاعل مع الفكر الإسلامي بروح الواقع وفي ضوء المبادئ العامة للإسلام – حتى لا نقدم إسلامًا مفرغًا من محتواه الديني–، وأن نخوض بشكل جادٍ في أسئلة العصر وتحديات المعاصرة– اجتماعيا وثقافيا وحضاريا–، وأن ننشط حقل الاجتهاد الفقهي والمعرفي.

إن الاختلاف ضرورة ورحمة، وتوسعة للأمة، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ(١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ..﴾(٨٦). فالاختلاف أساس كوني وحياتي. ولابد أن يكون الاختلاف موضوعيًا، قوامه طلب الحقيقة لا اتباع الهوى، بعيدا كل البعد عن كل نزعة مادية أو نفعية؛ حتى يثري علاقة التواصل والتفاعل الإنساني الحر، ونقدم من خلاله أسلوبًا حضاريًا بناءًا، وحواريًا فعالاً، وتفاعليًا خلاقًا، ونصل لمنهج يتميز بالخصوصية والتعددية والوسطية والمعاصرة، نقيم من خلاله جسور حوار إيجابي مع الغرب ومفكريهم– لأننا نحن الأحوج إلى الإنفتاح بإسلامنا على العالم، والبحث عن قنوات تواصل مع الآخر تسهم في كسر القطيعة التاريخية المفتعلة– يرتقي بنا إلى مصاف الحوار، ونحقق من خلاله قانون التعارف بين الناس، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (٨٧).

الهوامش:

١() محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، دار صادر ،بيروت، ط:الأولى، (٢/ ١٩٩)، مادة (و ر ث). والحديث:ورد في سنن أبي داوود،كتاب المناسك، باب موضع الوقوف بعرفه، ج٥،ص٣٠٩،رقم١٩١٩.

٢() محمد محمد الشحات غنيم عقيل: المؤتمر الدولي الحضارة والتراث العربي والإسلامي وإبداع وأصالة في الفترة من (١٠ – ١١ أبريل ٢٠١٨)، تحت محور: التراث والدراسات الإسلامية، التفسير – الحديث– الفقه – أصول الفقه – علوم القرآن – الفلسفة – تحقيق التراث ومناهجه ومصادره، مصر، ٢٠١٨م، (ص: ٢).

٣() محمد محفوظ: وقفات أولية في منهجيات قراءة التراث، جريدة الرياض، بتاريخ الاربعاء٢٦–شعبان ١٤٣٢ هـ – ٢٧–يوليو ٢٠١١م،(ص: ١٠٨).

(٤) حسن حنفي: موقفنا من التراث الغربي، مجلة الفكر المعاصر–المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، العدد ٧١، يناير ١٩٧١م، (ص: ١١).

٥() شوقي جلال: التراث والتاريخ، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٩٥م، (ص:٣٥). بتصرف.

٦() محمود قاسم، مقدمة كتاب: المنطق الحديث و مناهج البحث، ص(٤).

٧() محمود قاسم:المنطق الحديث و مناهج البحث، المقدمة:ص(٤).

(٨) محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد لدى توماس الأكويني، (ص: ٨)، أيضاً:حامد طاهر: محمود قاسم الإنسان والفليسوف (ص: ١٥).

(٩) انظر:محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، (ص: ١٤).

١٠() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٩

(١١) محمود كيشانة: محمود قاسم ودراسات ابن رشد،ص ٥٩٨.

(١٢) انظر:محمود محمد قاسم: نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، كارل بوبر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٦، ص:١٨بتصرف.

١٣() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٩

١٤() محمود قاسم، ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، ص٣٦. وأيضا: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٢٣

١٥() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدي توماس الأكويني، ص٢٥. وانظر فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص٢٢

١٦() انظر:محمود قاسم: ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه، ص٣٦

(١٧) انظر: محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ط٢، القاهرة، ص (٤١-٥٥) بتصرف.

١٨() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ١٦

١٩() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣٣

٢٠() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٢١

(٢١) وإن كانت نصوص ابن رشد واضحة في ابتعاده تماما عن القول بالحدوث كماهو عند الكندي وغيره.

٢٢() محمود قاسم:نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، ص٦ وما بعدها

٢٣() محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدي توماس الأكويني، ص٨

٢٤() ويري البعض أن القول بالفيض أو الصدور ليس من إبداعات الفارابي وابن سينا، وإنما هي ترجمة كل منهما.

٢٥() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ١٩

٢٦() محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٦

٢٧() انظر: محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/١١٦-١١٧

٢٨() ويري البعض أن على هذا القول متابعات في عالم الأحياء؛ فآدم واحد ومنه جاءت حواء، ومنهما جاءت كل البشرية.

٢٩() محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٦. نقلا عن ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة بيروت، ص ٢٥٠

٣٠() محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٩ . نقلا عن ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة بيروت، ص ٢٣٠

٣١() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٩

٣٢() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٨

٣٣() الأفلاطونية المحدثة نسبة إلى أفلوطين، وهي عبارة عن محاولة للتوفيق بين نظريات أفلاطون، وأرسطو من جهة، وبين بعض الآراء الدينية الشرقية، وفي ذلك الجو الفكري الذي كان شائعا في منطقة الشرق الأدنى استطاعت الأفلاطونية المحدثة أن تكون من ثنائية أفلاطون التي تنطوي على "المثال" "والمادة" الفكرة القائلة بأن الله والطبيعة شيء واحد، وأن الإنسان والكون المادي ليسا سوى مظهر من مظاهر الذات الإلهية، وهو المذهب المعروف بمذهب "وحدة الوجود". محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، ط:٤، دار الفكر العربي، ١٤١٥ - ١٩٩٤(ص: ١٤٩)

٣٤() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٧

٣٥() محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ج١/ ١٢٠

٣٦() انظر:محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ج١/ ١١٦. نقلا عن ابن رشد: تهافت التهافت، طبعة بيروت، ص ٢٥٠

٣٧() محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد، ج١/٩٨. وانظر محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٨

٣٨() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، ضمن الأعمال الكاملة ج١/ ١١٦

٣٩() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٢١

٤٠() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، طبعة مطبعة مخيمر، ص ١٤

٤١() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٢١

٤٢() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، طبعة مطبعة مخيمر، ص ٢٧

٤٣() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، طبعة مطبعة مخيمر، ص ١٤

٤٤() انظر:محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد، وتأويلها لدي توماس الأكويني، ص٢٤–٢٥

٤٥() توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، طبعة مصر، د.ت، ص١٠٠

٤٦() توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ص١٠٠

٤٧() زينب الخضري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط١، ١٩٨٦، ص١٥، وتقول المؤلفة في مقدمة الكتاب: "دراستي هذه إثبات لخطأ رأى رينان الذي شاع بين الباحثين بحيث بات كالمقولة العقلية وأعنى بهذا الرأى كون الفلسفة الإسلامية ما هي إلا موسوعة الفلسفة اليونانية وقد كتبت بحروف عربية"، وهذا النص يؤيد ما ذهب إليه محمود قاسم

٤٨() حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣، ٢٠٠٦،ص١٥٠

٤٩() أنظر:حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص١٤٧

(٥٠) انظر، محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، سلسلة في الدراسات الإسلامية والأخلاقية، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة مخيمر، (ص: ٨).

(٥١) انظر: محمود كيشانه: محمود قاسم ودراسات ابن رشد، (ص: ٥٦٨).

٥٢() محمود قاسم، في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص٣٧

(٥٣) انظر: سليمان بن صالح الخراشي: العولمة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض– المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، (ص: ٧).

(٥٤) موسى الضرير: العدد ٥٨، ١٩٩٨م، سوريا، (ص: ٧).

٥٥() أحمد عثمان التويجري: الدين والعولمة، المجلة العربية، العدد ٢٧٣، شوال١٤٢٠هـ،فبراير٢٠٠٠م، ص٣٨

٥٦() بربر علوي السادة: العولمة طريق الهيمنة، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٤٠٩، رمضان ١٤٢٠هـ. ديسمبر ١٩٩٩م / يناير ٢٠٠٠م، ص ٦

(٥٧) انظر: محمود حمدي زقزوق: الإسلام في عصر العولمة، ط ١٣٤٩ هـ – ١٩٣١م، ص ٦.

(٥٨) موسى الضرير: العدد ٥٨، ١٩٩٨م، سوريا، (ص: ٥٨).

(٥٩) كتاب انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم(نشر في ٢٠٠٥) للكاتب والفيلسوف الكندي، المولود في(١٩٤٧م)، ترجمة محمد الخولي، وتقديم حامد عمار، طبعة الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٩. والكتاب رؤية نقدية لظاهرة العولمة.وظل عامين أفضل الكتب الموزعة عالميًا،ونال الكاتب عدداً من الجوائز والأوسمة في كل من كندا وفرنسا وتشيلي.

(٦٠) انظر: جون رالستون سول:إنهيار العولمة وإعادة اختراع العالم، ترجمة محمد الخولي، وتقديم حامد عمار، طبعة الدارة المصرية اللبنانية، القاهرة"مقدمة الكتاب"٢٠٠٩. هذا الكتاب الذي هز العالم لم يسمع به كثير منا، ولولا أن قيض الله له د. حامد عمار "مقدمًا" وجالباً له من الخارج، و محمد الخولي مترجماً، لظللنا كحاطب ليل ضجر، الكتاب: رؤية نقدية لظاهرة العولمة وخاصة في أمريكا والدول الأوربية، ونشر باللغة الإنجليزية في عام ٢٠٠٥، وترجم للعربية أواخر عام ٢٠٠٩، وظل عامين أفضل الكتب الموزعة عالمياً.

(٦١) انظر: محمود حمدي زقزوق: الإسلام في عصر العولمة، ط ١٣٤٩ هـ – ١٩٣١م، ص ٦، ٧بتصرف.

٦٢() انظر: إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١م، ص ٨٩ وما بعدها

٦٣() انظر:رنا قبّاني: أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة صالح قباني، دارطلاس، دمشق١٩٩٣م، ص ١٩وما بعدها

٦٤() محمود قاسم،الإسلام بين أمسه وغده، ص٦٢

٦٥() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، محاضرة بجامعة أم درمان الإسلامية، ضمن محاضرات الموسم الثقافي ١٩٦٧م، طبعة مطبعة مخيمر، ص ٨–٩ بتصرف.

٦٦() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٢٩

٦٧() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣٤

٦٨() انظر: محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ١٥–١٦ بتصرف

٦٩() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ١٦ ومابعدها بتصرف

٧٠() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٩

٧١() انظر:محمود قاسم: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الأنجلو المصرية، ط: ٣، ص٢٤٥-٢٤٦

٧٢() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٩

٧٣() محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدينية، ص١٧٤-١٧٥

٧٤() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣١

٧٥() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣٣

٧٦() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣٣

٧٧() محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ١٦

٧٨() انظر:محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، ص ٣٤

٧٩() محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده، ص٣٢

٨٠() محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغده، ص ٣

٨١() محمود قاسم،الإسلام بين أمسه وغده، ص٧٠

٨٢() انظر: أمانى ماجد، خبر بعنوان "فى دعوة وجهتها جامعة الأزهر"، جريدة الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٥/١٢/٢٦، ص(١٥).

٨٣() محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص٩٢

٨٤() محمود قاسم، الإسلام بين أمسه وغده، ص٨٦

٨٥() محمد أحمد القفاص:رسالة إلى الشعوب الغربية، تقديم: عبدالمقصود عبدالعزيز الجمل، مدير المنطقة الأزهرية، وقد حاز الكتاب على موافقة مجمع البحوث الإسلامية بالرسم سنة٢٠١١ ، ج١/ص٣٦

٨٦() سورة هود: الآيتان:(١١٨-١١٩)

٨٧() سورة الحجرات: الآية (١٣)

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: المصادر:-

(١) محمود قاسم: فلسفة ابن رشد وأثرها في التفكير الغربي، محاضرة عامة، جامعة أم درمان الإسلامية، ضمن محاضرات الموسم الثقافي الإسلامي، طبعة: مطبعة مخيمر ١٩٦٦/١٩٦٧.

(٢) محمود قاسم: في النَّفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، ط:٤، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٩م.

(٣) محمود قاسم: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني، مكتبة الأنجلو المصرية، الطَّبعة الثَّانية، عام ١٩٦٩م.

(٤) محمود قاسم: ابن رشد وفلسفته الدِّينية، الطَّبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٩م.

(٥) محمود قاسم: المنطق الحديث ومناهج البحث، الطَّبعة السَّادسة، دار المعارف، عام ١٩٧٠م

(٦) محمود قاسم: الإسلام بين أمسه وغَده، مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت.

(٧) محمود قاسم: كارل بوبر، نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، طبعة: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، ١٩٨٦م.

(٨) محمود قاسم: الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠١٧م

ثانيا: المراجع:-

(٩) أحمد عثمان التويجري: الدين والعولمة، المجلة العربية، العدد ٢٧٣، شوال١٤٢٠هـ،فبراير٢٠٠٠م

(١٠) أمانى ماجد، خبر بعنوان "فى دعوة وجهتها جامعة الأزهر"، جريدة الأهرام، القاهرة، ٢٠٠٥/١٢/٢٦

(١١) إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١م

(١٢) بربر علوي السادة: العولمة طريق الهيمنة، مجلة الوعي الإسلامي، العدد ٤٠٩، رمضان ١٤٢٠هـ. ديسمبر ١٩٩٩م / يناير ٢٠٠٠م

(١٣) توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، طبعة مصر، د.ت

(١٤) جون رالستون سول: انهيار العولمة وإعادة اختراع العالم(نشر في ٢٠٠٥)، ترجمة محمد الخولي، وتقديم حامد عمار، طبعة الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٩.

(١٥) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ط٣، ٢٠٠٦

(١٦) حسن حنفي: موقفنا من التراث الغربي، مجلة الفكر المعاصر-المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، العدد ٧١، يناير ١٩٧١م

(١٧) رنا قبّاني: أساطير أوروبا عن الشرق، ترجمة صالح قباني، دارطلاس، دمشق١٩٩٣م

(١٨) زينب الخضري، ابن سينا وتلامذته اللاتين، ط١، ١٩٨٦

(١٩) سليمان بن صالح الخراشي: العولمة، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ

(٢٠) شوقي جلال: التراث والتاريخ، دار سيناء للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، ١٩٩٥م.

(٢١) محمد أحمد القفاص:رسالة إلى الشعوب الغربية، تقديم: عبدالمقصود عبدالعزيز الجمل، مدير المنطقة الأزهرية، وقد حاز الكتاب على موافقة مجمع البحوث الإسلامية بالرسم سنة٢٠١١ ، ج١

(٢٢) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، دار صادر ،بيروت، ط:الأولى

(٢٣) محمد محمد الشحات غنيم عقيل: المؤتمر الدولي الحضارة والتراث العربي والإسلامي وإبداع وأصالة في الفترة من (١٠ – ١١ أبريل ٢٠١٨)، تحت محور: التراث والدراسات الإسلامية، التفسير – الحديث– الفقه – أصول الفقه – علوم القرآن – الفلسفة – تحقيق التراث ومناهجه ومصادره، مصر، ٢٠١٨م.

(٢٤) محمد محفوظ: وقفات أولية في منهجيات قراءة التراث، جريدة الرياض، بتاريخ الاربعاء٢٦-شعبان ١٤٣٢ هـ - ٢٧-يوليو ٢٠١١م

(٢٥) محمود حمدي زقزوق: الإسلام في عصر العولمة، ط ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١م