

أسلمة المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب: دراسة في فكر عرفان عبد الحميد فتاح

**Islamization of Knowledge and Intercivilizational Encounter with the
West: A Study on the Thoughts of 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah**
*Islamisasi Ilmu dan Mendepani Silang Hubungan Tamadun Barat:
Kajian Pemikiran 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah*

نور أمالي بن محمد دأود*

ملخص البحث

إن إشكالية استمداد الفكر الإسلاميّ لقيم الفكر الغربيّ وحضارته تُعدُّ من جملة الإشكالات التي نشبت جراء تغلغل الفكر الغربي في معارف الفكر الإسلاميّ، وهو ما أدى إلى ظهور مواقف متباينة عند النخبة المثقفة في الأوساط الإسلاميّة، تتلخص ما بين الرفض المطلق لمعطيات الغرب والتمرد عليها واعتبارها أفعالاً وقيماً مخالفة ومتعارضة تماماً مع الأصالة الإسلاميّة، أو الاستسلام المطلق لتلك المطالب واعتبارها السبيل المطلق إلى ترفي سلم التقدم والتحضّر، أو اتباع المنهج الوسطي القائم على أخذ ما في حضارة الغرب وثقافته من إيجابيات وترك ما فيها من سلبيات. وفي حمأة هذا التثاقف الفكريّ والحضاريّ انبثق مشروع أسلمة المعرفة الذي يعدّ الأنموذج الوسطي المعتدل في التثاقف مع حضارة الغرب وثقافته، والتفاعل مع منجزاته، فقامت الأسلمة بتقويم تلك المنجزات من منظور الفكر الإسلاميّ والنظر فيما يمكن للمسلمين الاستفادة من إيجابيات الغرب، وترك سلبياته. وتأتي هذه الدراسة في محاولة لبلورة مشروع أسلمة المعرفة والتثاقف الفكريّ

* أستاذ مساعد في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان - كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيّة، بالجامعة الإسلاميّة

مع الغرب الذي صاغ مبادئه الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح، الذي يعدُّ أحد أعمدة الفكر الإسلامي المعاصر، ومقارنة مشروعه بطروحات المعاصرين من أمثال سيد نقيب العطاس وإسماعيل الفاروقي.

الكلمات المفتاحية: أسلمة المعرفة، الفكر الإسلامي، الفكر الغربي، التشاقل، عرفان عبد الحميد فتاح.

Abstract

The question regarding the extent of assimilation of Islamic thought to the western values became a mainstream discourse among Muslim intellectuals particularly upon penetration of Western thought and ideals in the landscape of Islamic thought. Various approaches emerged, and the most identified most are; absolute rejection of western ideas and values, considering the fact that those western ideas are totally against Islam. Secondly, absolute acceptance of those ideas and perceiving them as possible means towards manifesting advancement and progress in Muslim countries. Thirdly, a mediating position which promulgates the idea of embracing all positive domains in the western values and rejecting all their negative elements. Amidst series of intellectual and civilizational discourse on relationship between Islam and the West, the idea of Islamization of Knowledge (IOK) emerge. Proponents of IOK consider the idea as moderate approach in dealing with the western civilization and culture. They come up with certain guidelines for Muslims to have an appropriate dealing with the West, thus enabling them to distinguish between the positive and negative elements in such kind of civilization. This article is an attempt to shed a light on ways of assimilation of the West, by accentuating on the model of IOK and guidelines in dealing with the West formulated by a well-renowned scholar, 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah. The article also attempts to compare the efforts done by 'Irfan with earlier proponents IOK, namely; al Faruqi and al-Attas.

Keyword: Islamization of Knowledge, Islamic Thought, Western Thought, Assimilation, 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah.

Abstrak

Sejauh mana asimilasi nilai pandangan alam Barat dalam pemikiran Islam telah menjadi wacana utama intelektual Muslim. Pelbagai pendekatan muncul, pertama; penolakan mutlak nilai-nilai tersebut justeru percanggahannya dengan nilai-nilai Islam. Kedua; penerimaan mutlak apa sahaja bawaan Barat sebagai kerangka kemajuan dan ketamadunan. Ketiga; Pendekatan jalan tengah, iaitu mengambil segala sisi positif nilai ketamadunan dan pemikiran Barat dan menolak segala sisi negatif. Dalam mendepani kemelut wacana intelektual dan tamadun ini, gagasan islamisasi ilmu muncul dengan membawa pendekatan yang moderat dan terbaik bagi mendepani cabaran nilai-nilai pandangan alam Barat. Artikel ini cuba

mengenagahkan model Islamisasi ilmu yang digagaskan oleh 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah seorang ilmuwan terkemuka. Perbandingan antara gagasan Islamisasi ilmu yang dibawa oleh Irfan dengan leluhur Islamisasi ilmu seperti al-Faruqi dan al-Attas juga turut digarap.

Katakunci: Islamisasi Ilmu, Pemikiran Islam, Pemikiran Barat, Asimilasi, 'Irfan 'Abd al-Hameed Fattah.

مقدمة

اللقاء بين الفكرين الإسلامي والغربي أمرٌ حتميٌّ لا غنى عنه، خاصّةً في هذا العصر الذي اتسم بالتحوّلات المتسارعة، وانتشار الابتكارات التكنولوجيّة، وزوال الحدود الثقافيّة والمعلوماتيّة؛ الأمر الذي جعل العالم كله في حالة اتصال وتفاعل وتثاقف بيني دائم. والمعروف بداهة أنّ اللقاء الفكريّ والتلاقح الحضاريّ بين الفكرين الإسلامي والغربي قد سمحا بدخول قيم وثقافات وأنماط تفكير غربية في العالم الإسلامي تختلف عن رؤية الإسلام الكونيّة التوحيدية، وقد انتهى هذا الانفتاح إلى انبهار بعض الفئات الإسلاميّة بمطالب الحضارة الغربيّة، والافتتان بها وامتنال خطواتها كلّها، حالهم في ذلك حال المغلوب الضعيف الذي يسعى إلى تحطّي خطوات الغالب القويّ شبرًا بشبرٍ وذراعًا بذراعٍ، إلى أن تذوب شخصيته وتختفي، وتغدو هويته مستلبة وشخصيته منزوعة ممسوخة، ويتحقّق بذلك ما أشار إليه ابن خلدون في مقدمته عندما تناول ظاهرة "المغلوب مولع دائمًا بالاقتداء والتشبه بالغالب"¹. وقد ينتهي الأمر على الطرف النقيض أيضًا إلى أن ترفض بعض الأوساط الإسلاميّة كل المستوردات الغربية باعتبارها نتاج ثقافة غربية علمانية ملحدة لها مركزاتها التي لا يمكن الأخذ بها واعتمادها من وجهة نظر إسلاميّة، وهذا من شأنه أن يقود الأمة إلى أن تبقى منغلقة على ذاتها متخلفة هامشية. وفي خضم الصراع بين الطائفتين ظهرت نخبة إسلاميّة مثقفة من أبناء الأمة الإسلاميّة اتخذت موقف التوسط بين الموقفين المتعارضين، وكانوا - كما شاء للبعض

¹ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، (مصر: مطبعة مصطفى محمد، د.ت.)، ص 147.

تسميتهم إحيائيين أو إصلاحيين أو تجديديين - يحاولون التوفيق بين مطالب الحداثة الغربية من جهة وبين معطيات الإسلام وقيمه من جهة أخرى، مبررين ذلك بأن الإسلام دين يدعو إلى العلم والمدنية والترقي والتقدم، وأنه دين يجمع بين العقلية وبين النقلية، ويضئ في طياته مطالب الوحي وإفرازات العقل، وينادي بأخذ الحكمة من أي وعاءٍ نبعت، وأنها ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها.

ويعدّ عرفان عبد الحميد فتاح (1933-2007م) أحد أعمدة الفكر الإسلامي الذي مثل اتجاه الفكر الإسلامي المعتدل، فقد كرّس حياته للعمل على البحث عن أفضل الحلول الشافية لمعضلات المسلمين، خاصةً في التعامل مع الغرب والتفاعل مع حضارته وثقافته من خلال محاضراته وبحوثه وكتاباته.

وعليه، فإن هذه المقالة تهدف إلى تسليط الضوء على عملية الاتصال والتشاقف بين الفكرين الإسلامي والغربي في فكر عرفان ومنهجية تفكيره، بالتركيز على مشروع أسلمة المعرفة الذي دعا له في كثير من بحوثه ومقالاته المنشورة وغير المنشورة، كما تسعى الدراسة أيضاً إلى الوقوف على سائر الخطوات التي ينبغي على المهتمين بالفكر الإسلامي ومسيرته التعامل معها في تناول الفكر الغربي، ومن ثمّ القيام بمقارنة بين مشروع عرفان ومشروع الأسلمة الذي أرسى إطاره النظري كُلاً من سيد نقيب العطاس، وإسماعيل الفاروقي.

الأسلمة بوصفها أداة لعملية التشاقف

يرجع الدافع الذي حفّز عرفان للحديث عن مشروع أسلمة المعرفة إلى بيئة العمل التي عمل فيها، فقد قضى عرفان حياته العلمية في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا أستاذاً في قسم أصول الدين ومقارنة الأديان، بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانيّة من عام 1995م إلى وفاته عام 2007م، وقد شهدت هذه الفترة اهتماماً كبيراً بفكرة إسلامية المعرفة التي كانت بؤرة اهتمام كثير من مفكري العالم الإسلامي المنتمين إلى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والذي تولى بعضهم مسؤولية تأسيس الجامعة الإسلامية العالمية

بماليزيا.¹ إنه لخليق بالذكر أنّ الأسلمة (Islamization) صارت فيما بعد شعار الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، الأمر الذي يؤكد مدى اهتمام القائمين عليها والمسؤولين عن أمر تأسيسها وتطويرها بإدراج مبادئ مشروع الأسلمة في مناهج التعليم الجامعي؛ وذلك من خلال الجمع بين المنقول والمعقول، والتوفيق بين العلوم الدينيّة والإنسانيّة لتسهّم من جديد في تشكيل عقلية الأمة وإصلاحها.

وقد تركت فكرة مشروع أسلمة المعرفة أثراً واضحاً في تشكيل عقلية عرفان وتفكيره، إلى أن صار جزءاً لا يتجزأ من الحلقات النخبويّة العلميّة الإصلاحيّة، حيث حمل على عاتقيه مواصلة سلسلة حلقات من سبقه في هذا المضمار من أمثال سيد نقيب العطاس، وإسماعيل راجي الفاروقي. وقد عُرف العطاس بأنه أول من استخدم مصطلح "الأسلمة" في المداخلات الفلسفيّة في كتابه "الإسلام والعلمانيّة" *Islam and Secularism* الذي صدر عام 1979م، أما الفاروقي فقدّم الأسس التطبيقية لتنفيذ مشروع الأسلمة في حيزه الواقعي من خلال منشوره: *Islamization of knowledge general principles and work plan* الذي صدر عام 1982م.² ولعل الدافع للتعبير عن هذا المشروع انطلق من وعي عرفان الذاتي بضرورة تجاوز قرون التزمّت والدروشة التي أحاطت بالأمة الإسلاميّة، مما دفعه إلى اتخاذ أسلمة المعرفة منطلقاً للإصلاح والخروج من تلك الظروف المأزومة، حيث يقول: "فإنني لا أرى سبيلاً نظرك به باب المستقبل الذي ننشده للأمة ونطمح إلى تحقيقه في واقعها المعيش، ونتجاوز به حالات التخلف والجمود والركود واستهلاك الحضارة، إلا الأخذ بتلك المنجزات، سواء عن اختيار، أو عن اضطرار"³، ولم يكتفِ عرفان بمجرد

¹ منهم على سبيل المثال: طه جابر العلواني، وعبد الحميد أبو سليمان، وجمال البرزنجي وغيرهم.

² Dzilo, Hasan, "The Concept of "Islamization of knowledge" and its Philosophical implications" in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol. 23, No. 3, July 2012, (UK: Routledge, 2012), pp. 247-248.

³ عرفان عبد الحميد فتاح، "إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة الحضاري مع الغرب"، إسلامية المعرفة، السنة الثانية،

متابعة الأفكار السائدة في عصره، بل جعل نفسه مسهمًا في عملية تحريك الأفكار التي رأى أنها يمكن أن تسهم في تقدم مسيرة الأمة النهضويّة الإصلاحية.

وقد طرح عرفان سؤالاً، مفاده: هل يمكن تحقيق الائتلاف والتوافق بين الفكرين الغربي الإسلامي؟ وكانت إجابته أن الائتلاف في عملية التثاقف الفكريّ ممكن من وجهة نظره، لأنّ أتمّودج أسلمة المعرفة يعدّ الأداة الفعالة لتلك العملية. وقد عرّف عرفان إسلاميّة المعرفة بأنّها: "عنوان لمنهج فكريّ في التثاقف الحضاريّ ذي بعدين، أو معنيين متضايقين: الأوّل منهما ويراد به جهد الفكر الإسلاميّ المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أُنجزه الفكر الغربيّ وتمثله في بعده: الحضاريّ الماديّ، والثقافيّ المعنويّ. أما الثاني: ففيه التنبيه إلى وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفيّة، لا دينيّة، وماديّة وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيميّ إسلاميّ، موصول ومتصل بالهديّ الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام".¹

وقد استخدم عرفان المصطلحين "الأسلمة" و"الإسلاميّة" في كتاباته، وقد تطرّق إليهما بصورة مباشرة في مقالته المنشورة في مجلة إسلاميّة المعرفة (1996م)، بعنوان: "إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب"، كما تطرّق إليهما بصورة غير مباشرة في ثنايا حديثه عن "الوحدة والتنوع في حضارة المسلمين" (مقالة غير منشورة)، وعن "العلاقة بين العالمين الإسلامي والمسيحي - اليهودي الغربي: صراع ومعاداة أم تواصل حضاري وسلام" (مقالة غير منشورة)، واستخدم عرفان مصطلح "إسلاميّة المعرفة" مجدداً عندما تناول موضوع الفكر الديني في مواجهة تحديات الحداثة الغربية، وهو المصطلح الذي ذاع واشتهر في حلقات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وفي الجامعة الإسلاميّة العالمية بماليزيا.² وعلى هذا الأساس، كان عرفان على وعي جمعي مشترك مع العطاس والفاروقي في استخدام مصطلح "الأسلمة" أو

¹ المصدر نفسه، ص9

² ذاع مصطلح "إسلامية المعرفة" في حلقات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ومنشوراته خاصةً مجلة إسلامية المعرفة، وهي مجلة فكرية فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

"الإسلامية"، غير أنه خالفهما في استخدام مصطلح المعرفة؛ إذ إنَّ الأول اختار لنفسه مصطلح "أسلمة العلوم المعاصرة، أو إسلامية العلوم المعاصرة"،¹ والأخير تبنى مصطلح "أسلمة العلوم الحديثة" في مرحلة الإرهاصات الأولى لاستخدام المصطلح وتمكينه، قبل أن يتحول إلى مصطلح "أسلمة الفنون" في كتاباته الأخيرة. وعلى صعيد آخر، نجد أن العطاس الذي ميّز بين العلم والمعرفة لا يوافق على استخدام الباحثين مصطلح "أسلمة المعرفة" أو "إسلامية المعرفة"؛ لأنَّ المعرفة عنده فعل حضوريّ داخليّ مستقل عن التجربة، فلا داعي لأسلمتها أصلاً، ولهذا اختار لنفسه مصطلح "إسلامية العلوم المعاصرة" بدلاً من إسلامية المعارف المعاصرة، وأما الفاروقي فاستخدم مصطلح "أسلمة العلوم الحديثة" ليؤكد على أن العلوم الحديثة تولدت نتيجة إفرازات الرؤية الكونية الغربية العلمانية المنفصلة تمامًا عن الله والمتجردة من القيم التوحيدية؛ لذلك فهي بحاجة ماسة إلى إعادة أسلمتها ووصلها بالهدي الإلهي.

وقد اكتفى عرفان بذكر "المعرفة"، ويبدو أنّ العلم والمعرفة مترادفتان عنده لأنه لم يميز بينهما في كتابته، ولعله اختار استخدام "المعرفة" لأنها كانت شائعة وقتذاك عند الباحثين. وبناءً على التعريف المذكور للأسلمة تبدى أن عرفان قصد من المعرفة "جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاريّ الماديّ والثقافيّ المعنويّ"، ويتضح من هذا التعريف وجه الشراكة في القصد بين فهم عرفان وفهم العطاس والفاروقي وإنَّ بدا الاختلاف بينه وبين رائدي الأسلمة فيما يتعلق بالأسلمة.

شرعية الثقاف وأسلمة المعرفة

ماذا الثقاف؟ ولماذا الأسلمة؟ الثقاف مع الفكر الغربيّ، والبحث عن السبل والوسائل لتلك العملية لها ما يبررها، فقد أشار عرفان إلى حقيقة وجوب اعتراف المسلمين بمنجزات الفكر الغربي الحضارية والثقافية، فالإحاطة بها والتمثل بها يعدان

¹ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2nd edition, 1993), preface.

السييل لتحقيق المستقبل الأفضل للأمة، كما أنهما أيضاً السبيل لتجاوز حالات التأزم والجمود والركود واستهلاك الحضارة، فقال في هذا الصدد:

"وبقدر تعلق الأمر بالدلالة الأولى للمصطلح، أعني موقفنا العام من إنجازات الغرب، فإنني لا أرى سبيلاً نظرك به باب المستقبل الذي نشده للأمة، ونطمح إلى تحقيقه في واقعها المعيش، وتتجاوز به حالات التخلف والجمود والركود واستهلاك الحضارة، إلا الأخذ بتلك المنجزات، سواء عن اختيار أو عن اضطرار، والحرص على هضمها وتمثلها، وبكل ما أوتينا من جهد، بلا كسل ولا عجز ولا تماوت، مع الكف عن توجيه الانتقادات العاطفية المبتسرة إليها، باعتبارها منجزات نشأت في بيئة الحادية كافرة..."¹

وترجع شرعية الثقافة أيضاً إلى ما فصله عرفان من الاستعداد الفطري الطبيعي الكامن في الإسلام نفسه للتمثل الثقافي المتنوع وهضمه *inherited power for cross cultural absorption* حيث ذكر:

"...إنَّ إقرار القرآن الكريم بدعوة الأنبياء السابقين وجعل هذا الإقرار من قواعد العقيدة الإسلامية قد أكسب الثقافة الإسلامية، منذ بواكير نشأتها الأولى وفي مراحل تطورها كافة، قدرة فائقة على الاستمداد الثقافي من الدوائر الحضارية الكبرى التي اتصلت بها، مع إمكانات واسعة وفعالة وذكية، لنقل مضمون العناصر الثقافية المستندة إلى صور إسلامية تلتئم مع المبادئ والمفاهيم والمثل السياسية للإسلام، حيث تنقطع الصلة - في عملية إعادة التفسير والبناء - بين العناصر الغربية المستمدة التي جرت أسلمتها بوعي نضيج وأصولها الأصلية التي لا تلتئم ولا تتفق مع الأصول العامة للإسلام"².

لقد استشهد عرفان في تناول تلك الخاصية المتفردة بنصوص قرآنية تتعلق بوحدة النبوة،

¹ عرفان عبد الحميد فتاح، إسلامية المعرفة، المرجع السابق، ص 11.

² فتاح، عرفان عبد الحميد، "المرتكزات الأساسية التي حفظت للأمة وحدتها"، في: التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، السنة الأولى، يوليو 1997م، العدد الثاني، ص 40.

ووجوب الإيمان بالأنبياء جميعاً بلا تفریق، والتسوية بين التوحيد الخالص والحنيفية السمحاء، ومنع الإكراه في الدين غصباً وجبراً، كما استشهد بتقارير عدد كبير من المستشرقين أمثال غوستاف فون جرونباوم، وأجتس كولدتسيهر، ورنارد لويس.¹ وهذه القدرة الفطرية الطبيعية من وجهة نظره هي التي هيأت للإسلام إمكانات الإبداع والتأصيل وإعادة بناء الأفكار، خاصة في مواجهة الفلسفات والعقائد القديمة التي وجدها الفاتحون في الأمصار، وبخاصة الفلسفة اليونانية المعروفة بنزعتها الوثنية الراسخة والمذاهب الغنوصية القديمة.

ولم يغيب عن عرفان الإشارة إلى شرعية الاستمداد من الآخرين التي نادى بها فلاسفة المسلمين القدامى ومؤرخوهم، حيث اعترفوا بفضل الآخرين وأشادوا بمنجزاتهم الثقافية بلا حرج أو شعور بنقص أو افتعال تأزم نفسي مصطنع، فنقل عرفان قول المؤرخ الإسلامي المعروف المسعودي: "إن الواجب ألا يوضع إحسان محسن، عدواً كان أم صديقاً، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع"²، كما نقل عن الكندي فيلسوف العرب الأول قوله: "ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزيلة،

¹ نقل عرفان تقرير غوستاف فون جرونباوم (Von Grunbaum) في دراسته المتعلقة بالتاريخ الثقافي للإسلام، وبخاصة في كتابه: *Medieval Islam 2nd ed* (Ed: Phoenix Book, 1953)، وكذلك: *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (California University Press) حيث اصطلح على هذا الاستعداد الفطري: بقدرة الفكر الإسلامي وقابليته الفائقة على الامتصاص الثقافي المتنوع *cross cultural absorbedness*. وقال عنها أجتس كولدتسيهر: "إن الإسلام قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص الآراء وتمثلها، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها، إلا إذا حللت تحليلاً دقيقاً"، راجع: أجتس كولدتسيهر، *العقيدة والشريعة في الإسلام* (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1959م)، ص 11. ونقل أيضاً: ما ذكر عنه رنارد لويس: "إن الحضارة الإسلامية - على الرغم من تنوع أصولها- لم تكن مجرد جمع آلي للثقافات القديمة، بل هي بالأحرى خلق جديد، انبثقت فيه جميع هذه العناصر لتكون حضارة جديدة، وذلك بأن انتقلت إلى صور عربيّة وإسلاميّة، وهذه العملية سمة مميزة لكل مرحلة من مراحل تطور هذه الحضارة". انظر: رنارد لويس، *العرب في التاريخ* (بيروت: دار العلم للملايين، 1954م).

² المسعودي، أبو الحسن بن علي، *مروج الذهب ومعادن الجوهر*، (بيروت، لبنان: المكتبة العصرية، 2005م) ج 7، ص 164.

فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية، وينبغي ألا نستحيي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المبينة لنا، لأنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق"¹، كما نقل أيضا كلام ابن رشد: "ثم ننظر في الذي قاله وأثبتوه، فما كان منهم موافقا للحق قبلناه، وسررنا به، وشكرناهم عليه، فما كان منهم موافقا للحق قبلناه، وسررنا به، وشكرناهم عليه، وما كان منهم غير موافق للحق تبهننا عليه وحددنا منه وعذرناهم"²، ونقل أيضا كلام الإمام الغزالي: "والعاقل يعرف الحق ثم ينظر في القول نفسه، فإن كان حقا قبله سواء أكان قائله مبطلا أم كان محقا. بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال، عالما بأن معدن الذهب الرغام، فإذا كان الكلام معقولا في نفسه، مؤيدا بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلا ينبغي أن يهجر أو ينكر"³.

وبالنسبة لأسلمة المعرفة كان عرفان على وعي جمعي مشترك مع العطاس والفاروقي فيما يتعلق بوجوب أسلمة العلوم والمعارف؛ وذلك لأنها نتاج العلمنة والتغريب وإفرازات عمليات تجريد الله عن الوجود في الدوائر الغربية، ولها قيمة خاصة تلائم بيئتها وظرفها الزماني والمكاني، فقد أكد العطاس مثلاً أن المعارف (الحديثة أو المعاصرة) لا تتصف بالحياد، لأنها تتضمن قيمة معينة لاصقت طبيعة تلك العلوم، ومحتواها.⁴ وأما الفاروقي فيقول:

"يدعي الغرب أنّ العلوم الاجتماعية التي ولدت في أحضانه علمي، حيادي، مجرد عن أي حكم إنساني واختيار بشري، وأن علماءه عاجلوا الظواهر كما هي، وتركوا

¹ الكندي أبو يوسف يعقوب، رسائل الكندي الفلسفية، حققها وأخرجها محمد عبد الهادي أبو ريده، (القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، ص60.

² ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، وأيضاً: الكشف عن مناهج الأدلة، تحقيق محمد عمارة (سلسلة ذخائر العرب، القاهرة: دار المعارف، ب.ت) ص 31-32.

³ الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف لعبد الحليم محمود (القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1385هـ)، ص109-110.

⁴ Al Attas, *Islam and Secularism*, p. 127

الحقائق تعبر عن نفسها، وهذه الدعوى عبث لا أساس لها، إذ لا وجود لنظريات ظهرت خاليةً تمامًا من علاقتها بالقيم الخاصة بها".¹

واحتجّ الفاروقي أيضًا بالقول إن المعارف الحديثة لا تتصف بالعالمية، بل محورها محلي، أو بالأحرى أوروبي. وبقدر محلّيتها وأوروبيتها وعدم حياديتها، تصبح غير صالحة للتطبيق على المجتمع الإسلامي الذي تخالف هويته الذاتية والعقدية هوية الحضارة الغربية. وزاد الطين بلة أنّ مصادر العلوم الغربية الحديثة، ومناهجها هي حصيلات التجربة العلمية والعقلية المنطقية البحتة، وهي التي أقصت من الاعتبار الوحي السماوي وسائر العلوم النابعة عنها؛ ولهذا كانت العلوم الغربية مجردة عن القيم المجاوزة لشروط الزمان والمكان *Transcendental*، غير موصولة بالعقيدة الإسلامية، وهي برمتها علمانية،² وهذا ما أفضى بالعلماء المسلمين إلى البحث عن أدوات ربطها، وإعادة صياغتها لتنسجم مع الرؤية الإسلامية التوحيدية.

وقد وافق عرفان على المسوغات التي قدمها العطاس والفاروقي فيما يتعلق بالأسلمة؛ لأنّ مبررات شرعية الأسلمة عنده تأتي نتيجة وجود الفجوة البيّنة التي تفصل ما بين الفكرين الإسلامي والغربي، وبين المعارف الغربية والمعارف الإسلامية، فكأنّ بينهما برزخًا لا يبيغان، والأسلمة التي اقترحها عرفان بمثابة همزة وصل للتقريب بين الدائرتين المتعارضتين والتأليف بينهما.

وقد استعرض عرفان البون الشاسع بين الفكر الغربي، والفكر الإسلامي، فهو يرى أن الفكر الغربي بجانب خلفيته المسيحية دينًا، واليونانية فلسفًا، والرومانية نظمًا، فكر يبنى أساسًا على أمور أساسية، نجملها فيما يلي:

أ. قانون الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتضادة (*The Law of The Struggles*)

¹ Al-Faruqi, Ismail Raji, "Islamizing the Social Sciences" in: Lutfi Ibrahim ed., *Islamika: esei-esei sempena abad ke 15 Hijrah* (Kuala Lumpur: Sarjana Enterprise, 1981), p. 5.

² Al Faruqi, *Islamization of Knowledge*, p. 36

(*of The Opposites*): يتبدى هذا الصراع، قديماً وحديثاً، في مظاهر فكرية وفلسفية متعددة، مثل: الصراع بين الدين والدولة، والروح والجسد، والسموي والأرضي، ثم النزاع بين مذهبي ثنائية الحقيقة (*The Theory of Double Truth*)، وهما: الحقيقة الدينية الإيمانية وطريقها الاستسلام والإيمان (*Knowledge Based on Faith*)، والحقيقة العلمية الوضعية وطريقها المعرفة العقلية النقدية (*Knowledge Based on Discursive Reasoning*)، ثم الصراع بين الشيوعية بوصفها نظاماً كُلائياً سلطوياً، وبين الرأسمالية بوصفها نظاماً ديمقراطياً ليبرالياً حرّاً.

ويشير عرفان إلى أنّ أكابر فلاسفة الفكر الغربي يندرجون ضمن الذين جعلوا مبدأ الصراع عنواناً لمذاهبهم وتفسيراتهم للحياة، من أمثال: أوجست كونت ونظريته في الأطوار الثلاثة للفهم الإنساني، وهي: اللاهوت، والميتافيزيقا، والعلم؛ وكارل ماركس ونظريته المادية الجدلية التي أقامها على قانون الصراع الطبقي المحتوم؛ وتشارلز داروين ونظريته في تفسير الحياة البيولوجية التي ترى أن الحياة صراع وأنّ البقاء فيها للأصلح.¹

ب. المرجعية اليونانية المادية الملحدة: وتقوم على إنكار الخلق من العدم، وقد ساق أنصار هذه المرجعية في تفسير أصل الوجود تصورا لمادة أولية حية، أزلية أبدية، جعلوها الأصل المنشئ للأشياء جميعها، وبمقتضاها تمّ إنكار ما ليس ماديا؛ مما جعل المادية منبعاً ومصدراً للإلحاد بكل دلالته، فالنزعة المادية أزاحت عن الثقافة الغربية ما اتسمت به أحياناً من نزعة روحانية، وأضفت عليها تفسيرات مادية منذ عصر الانبعاث الأوروبي في القرن الرابع عشر.²

ج. نسبية الأخلاق: لا تعد الأخلاق في الفكر الغربي حقائق ثابتة وقيماً مطلقة؛ بل هي عوائد وضعية، وعادات اجتماعية، وانفعالات فردانية ومشاعر وجدانية

¹ فتاح، إسلامية المعرفة، ص 19.

² عرفان عبد الحميد فتاح، الوحدة والتنوع في حضارة المسلمين (مقالة غير منشورة)، ص 3.

شخصية، وهي بهذا الاعتبار والوصف لا تلبث على حال وقرار، بل تتباين وتتغير بتغير المصالح والمنافع، والأشخاص والزمان والمكان والدائرة الحضارية الثقافية التي ينتمي إليها الأفراد، فهي نسبية غير مطلقة، متغيرة غير ثابتة، فلكل شخص من البشر قواعده الخلقية، ولكل مجتمع وعصر أخلاقه، وهي تبقى أو تزول لأسباب نفعية وضعية خالصة.¹ إن مثل هذا التصور المادي للوجود والداعي إلى نسبية الأخلاق قد فتح الباب واسعاً في الفكر الغربي للقول بنظرية الأخلاق الوضعية العلمانية التي نادى وبشرت باستقلالية الأخلاق عن العقيدة الدينية، وظهر نزعات خبيثة مثل القول بإسقاط الحرمات، والاستغراق في الشهوات والملذات والفلسفات العدمية.

د. محورية الإنسان الفرد الصمد: وتعني أنّ الإنسان إله ذاته، مستقل بوجوده بنفسه، يشرع لنفسه ما شاء كما يريد، فلا سلطان عليه خارج ذاته، وهذه النزعة أدت إلى ظهور فلسفات إنسانية متطرفة تؤلّه الإنسان وعقله، وتقول بدين طبيعي، ولا تؤمن بالوحي والنبوة، ولا تقرّ شرعاً مُنزّلاً يهتدي الإنسان بنوره، مؤتمراً بأوامره، ومنتهدياً عن نواهيها، ولا تعرف حلالاً أو حراماً، ولا تفرق بين الرذائل والفضائل.²

وفي الطرف المقابل؛ فإنّ الفكر الإسلاميّ من وجهة نظر عرفان يسترشد في نموه وتطوره ويصدر في حركته الجوهرية عن المنهج القرآني. وأنه فكر قائم على:

الجمع والتأليف بين النقيضين: وهذا خلاف للفكر الغربي الذي تأسس على مبدأ الصراع، كما أسلفنا الذكر، ويستشهد عرفان في هذا الصدد بنظرية "وحدة ثنائية القطب" التي ذكرها عزت بيحوفيتش في كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب"، والتي سماها نظرية "الوسط الذهبي"، فالوسطية - التي هي الصفة المميزة للأمة المسلمة - ليست وليدة اختيار بشري، أو صنعة مخلوق، أو تقدير إنساني؛ بل هي وليدة خلق إلهي غير محدد بزمان، ولهذا جاء الوصف بالوسطية مسبوقاً في الآية الكريمة بلفظ "جعلناكم" أي:

¹ فتاح، إسلامية المعرفة، ص 29.

² المرجع السابق، ص 30.

بإرادة وتدبير إلهيين وبقدر موزون لا اضطراب فيه، فقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: 143).

وعملية الجمع والتقريب والتأليف بين القطبين المتضادين ينبغي أن تحقق معرفيًا - التزامًا بمنهج القرآن الكريم- مركبًا جديدًا يضم القضيتين المتصادمتين في كيان واحد، فهما لا يشكalan جمعًا عبثيًا، ولا يوجدان معًا وجود تجاور عرضي ومؤقت، وإنما وجود تفاعل وتزواج.

وتأسيسًا على مبدأ نفي الصراع والازدواجية، وتقديرًا لمبدأ الجمع والتأليف بين الأقطاب المتعارضة، طرح الفكر الإسلامي عن ساحته كُلَّ نزعة جنحت بأتباعها إلى الإفراط أو التفريط، كما طرح أيضا عن ساحته كُلَّ المقولات الثنائية، والأقطاب المتعارضة من مثل: الدين والدولة، والروح والجسد، وعالم الغيب وعالم الشهادة، والإنساني والحيواني، والوحي والعقل، والدين والعلم، والفردانية والجماعية، فلم يعترف الإسلام بكل هذه الثنائيات، إنما اعترف الإسلام بالفكر الصادر والنابع عنه، المسترشد في اجتهاداته واستقراراته بالهدي الإلهي، فاستوى على ساحته: الدين والسياسة، والروح والجسد، والغيب والشهادة، كما غاب معه قانون الصراع، حتى اختفى عن الحضور وزال فعله وتأثيره. ولذلك، فإنَّ التصور الإسلامي من وجهة نظر عرفان همه الجمع والربط بين العقيدة وبين التاريخ، أو بين الدين والدنيا؛ لأنه تصور كُلِّي مبني على القول بأحادية النشأة للعقيدة والتاريخ، ولزوم التوازن بين المتضادات.¹

الضوابط التي يجب مراعاتها في الأسلمة

تبدى من تعريف عرفان للأسلمة أنها تتقيد بأمرين اثنين مرتبطين غير منفصلين، أولاهما: هضم منجزات الفكر الغربي الحضاري المادي والثقافي المعنوي، وثانيهما: وجوب تأمين تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية، مادية إحادية، لا دينية،

¹ المرجع السابق، ص21.

وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي. ومن هذه الخطة التمهيدية للأسلمة وكيفية اتخاذها أداةً ناجعةً للتوفيق بين الفكرين الغربي والإسلامي، حدد عرفان جملة من الضوابط التي يتوجب على المنادين بالأسلمة الالتزام بها، وهي على النحو التالي:

أولاً: الحذر من الانصهار الثقافي في الغرب، بالشغف، والاستسلام لمفاهيمه الفلسفية الكلية، هذا الانصهار الذي رآه ودعا إليه مفكرو الثقافة القومية العلمانية، مستهدفين من ورائه إقصاء الإسلام وتنحيته عن الحياة العامة للمسلمين، وصياغة هذه الحياة وفق مسلمات الفكر الغربي ومنطلقاته الفلسفية.

ثانياً: ردّ كل تفسير للحياة والوجود والإنسان يقوم على مبدأ الصراع بين الأقطاب المتعارضة المتصادمة، مع وجوب إخضاع كل ما تقدمه من تفسير لمبدأ الوسطية، وقانون الواحدية ثنائية القطب.

ثالثاً: رفض كل التفسيرات والتأويلات التي تفصل العقيدة عن التاريخ، فتقيم بذلك برزخاً وحجراً محجوراً بين الدين والدنيا وبين العلم وبين أصول الدين، فهما في شرع الإسلام ومنهج القرآن حزمة واحدة تأبى الانفصام، والتنكر لأحد الطرفين يسوق لا محالة إلى نفي الطرف الآخر ونسخه.

رابعاً: ردّ كل المقولات التي ولدت في رحم المذهب المادي، وما يلزم عنه، ويلحق به من تصورات ومفاهيم باعتبارها جميعاً تصورات ومفاهيم عامة تصطدم بالإسلام ومسلماته الإيمانية وقواعده الأخلاقية.

خامساً: أسلمة المعرفة تقتضي أيضاً تثبيت القول بقيم أخلاقية دينية مطلقة، إلهية المصدر والمرجعية، وهذا مما يلزمنا رفض القول بأخلاق الوضعية العلمانية التي فصلت الأخلاق عن العقيدة.

سادساً: رفض القول بأنّ الإنسان حيوان اجتماعي طبيعي، لأنّ الذي يقرره الإسلام هو أنّ الإنسان: نوع مستقل، قائم بذاته، خلق بفعل إلهي لا يحده زمان، وحمل

مسؤولية الأمانة والاستخلاف في الأرض، وأنه ليس كائنًا له بُعد واحد، بل هو - كما ورد في كتاب الله العزيز - كائن ثلاثي النشأة والتكوين، ثلاثي الحاجة والمطالب. ففي الإنسان جانب ماديّ محض، وجانب عقليّ، وثالث روحيّ، ومن ثمّ فإن التطوّر - من وجهة النظر الإسلاميّة - لا ينبغي أن يفهم ويفسّر ارتدادياً منكوصاً على عقبيه، كما تقول المذاهب الماديّة والوضعيّة، لأنّ التطور من وجهة نظر قرآنيّة يعني الإمكانيات المكنونة التي أودعها الله تعالى في النفس الإنسانيّة، وهي التي تمكنه من الارتقاء من مستوى النشأة الحيوانيّة التي حاجتها اللهاث وراء المطالب الحسيّة والشهوات الحيوانيّة والنزوات البهيميّة إلى مستوى التعقل والتدبر والتفكر في خلق السموات والأرض حتى يتبين الحق وتتجلى عظمة الخالق في مخلوقاته، ثم مغالبة شهواته ومجازة حيوانيته بالعروج إلى عالم الكمال، والملائكة، والإنسانيّة السامية.¹

الخاتمة

مما عرضنا سابقاً، توصلنا إلى النتائج الآتية:

1. إنّ الشاقف الحضاريّ والفكريّ بين مختلف الرؤى الفكرية لمن متطلبات العصر، فالفكر الإسلاميّ لا بد أن يلتمس السبل والوسائل للتعامل والتعايش مع تلك الرؤى الفكرية مع الحفاظ على هويته، وحراسة شخصيته من الذوبان في بوتقة الآخرين.
2. يعدّ أ نموذج الأسلمة الذي قدّمه عرفان أداةً مهمّة لعملية الشاقف مع الفكر الغربيّ في عصرنا الراهن، وهو كذلك خطة لتلك العملية في المستقبل، ويقوم الأ نموذج على بعدين اثنين، هما:

أ- استيعاب منجزات الفكر الغربيّ الحضاريّة والثقافيّة وهضمها.

¹ المرجع السابق، ص 11-25.

ب- نبذ وتحرير منجزات الفكر الغربي من فلسفته اللادينية المادية والإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بالقيم الإسلامية، ووصلها بالهدي الإلهي.

3. الدور الذي تولاه عرفان في أسلمة المعرفة كان إثراءً للإطار الفلسفي الذي أرسى قواعده كلا من العطاس والفاروقي، غير أنّ منهجيته في الأسلمة لا تبلغ حد إنشاء معهد، أو تعريف مناهج التعليم كما فعل العطاس والفاروقي، فالجهد الذي بذله أقرب إلى محاولة إيجاد وعي جمعي بين الدوائر الإسلامية فيما يتعلق بأهمية الأسلمة وشرعية تنفيذها مع بيان الضوابط التي يجب مراعاتها.

4. إنّ منهجية تفكير عرفان يمكن وصفها بالتوازن والاعتدال في التعامل مع الفكر الغربي، بعيداً عن التجافي والغلو، وسطيّاً بين الرفض المطلق لمدينة الغرب وحضارته وبين الموقف النقيض المقابل له، وقد اتبع عرفان منهج الوسطية في التعامل مع منجزات الفكر الغربي، فهو يرى أن الإسلام دين العلم والمدينة والترقي والتقدم، وقام بالجمع والتقريب بين معطيات مدينة الغرب وبين معطيات الإسلام مميّزاً بين الغث والسمين في مدينة الغرب.

References:

المراجع:

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2nd edition 1993).
- Al-Faruqi, Ismail Raji, "Islamizing the Social Sciences" in: Lutfi Ibrahim ed., *Islamika: Esei-esei sempena abad ke 15 Hijrah* (Kuala Lumpur: Sarjana Enterprise, 1981).
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid, *al-Munqiz min Ḍalāl*, (Cairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1965).
- Al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb, *Rasā'il al-Kindī al-Falsafīyah*, ed. 'Abd al-Hādī Abū Rīdah, (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1950).
- Al-Mas'ūdī, Abu al-Ḥasan bin 'Alī, *Murūj al-Dhahab wa Ma'ādin al-Jawhar*, (Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1959).
- Dzilo, Hasan, "The Concept of "Islamization of Knowledge" and its Philosophical Implications" in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 23, No. 3, July 2012, (UK: Routledge, 2012).
- Fattah, 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, "al-Murtakazāt al-Asāsīyah al-latī Ḥafāzāt li Ummah Wiḥdatuha, *At-Tajdīd*, Volume 1, Issue 2, 1997.
- Fattah, 'Irfān 'Abd al-Ḥamīd, "Aslamah al-Ma'rifah wa Manhajiyah al-Tathāquf al-Ḥaḍārī ma'a al-Gharb", *Islamiyyat al-Ma'rifah*, Volume 5, Issue 5, 1996.

- Goldziher, Ignac, *al-‘Aq̄dah wa al-Sharī‘ah fī al-Islām*, (Cairo: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1954).
- Ibn Khaldūn, ‘Abd Raḥman, *al-Muqaddimah*, (Egypt: Maṭba‘ah Muṣṭafā Muḥammad, no date).
- Ibn Rusd, *al-Kashf ‘an Manāhij al-Adillah*, ed. Muḥammad ‘Imārah, (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, no date).
- Ibn Rusd, *Faṣl al-Maqāl wa Taqrīr ma baina al-Sharī‘ah wa al-Ḥikmah min al-Ittiṣāl*, ed. Muḥammad ‘Imārah, (Cairo: Silsilah Dhakhā‘ir al-‘Arab, no date).
- Louis, Bernard, *al-‘Arab fī al-Tārikh*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1954).
- .