

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ □

□ التوحيد: مكانته ومميزاته في العقيدة الإسلامية*

نبيل فولي محمد

على الرغم من التكامل الحاصل في بنيان الإسلام، بحيث تبدو الأخلاق والشعائر والعقيدة أجزاء متماسكة ومتكاملة فيه تكامل الجسد وتماسك البدن الواحد، وبحيث لا يصلح فصل بعضها عن بعض إلا بغرض التوضيح والبيان، على الرغم من هذا فإن العقيدة تقع من هذا البنيان موقع الرأس والأسس والأصل، ولأجل هذا يلزم للدراسات الدينية الحديثة أن تولي عقائد الإسلام كثيرًا من اهتمامها، وتجدد في تناولها وعرضها بما يكشف عن عظمة هذه العقيدة وفعاليتها العالية، وتأثيرها العميق في شخصية المعتقد وواقع الحياة على السواء. وتأتي هذه الدراسة محاولة متواضعة في هذا الجانب، تسعى إلى بيان امتيازات التوحيد الإسلامي وفعاليتها العالية في صناعة الشخصية المسلمة والحياة الإسلامية.

وقد قسمتها إلى ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: التناول الكلامي والنظرة الصوفية إلى مسألة التوحيد.

المبحث الثاني: موقع التوحيد من العقيدة الإسلامية وامتيازها عن كل فكر توحيدي آخر.

المبحث الثالث: وظيفة التوحيد في الإسلام.

المبحث الأول: التناول الكلامي والنظرة الصوفية إلى مسألة التوحيد:

في نطاق الفكر الإسلامي اهتم كل من علماء الكلام والصوفية بالتوحيد باعتباره أحد العقائد الإسلامية الرئيسية، وبدا تأثير اللون الفكري المميز لكل فريق منها واضحا على تناوله لهذه القضية، فصبغ المتكلمون صبغة عقلية واضحة، في حين كان الجانب الذوقي عند الصوفية هو الأكثر بروزا في حديثهم عن عقيدة التوحيد كما هو سمتهم في السلوك التعبدي عموما.

لأن وجود هذا الكون ملجئ للإقرار بوجوده، وقد باءت بالفشل المنطقي كل محاولة لتعليل وجود هذا الكون على هذا النحو الذي يظهر فيه التدبير والقصد بغير الإقرار بوجود الله. ووحدانيته لأن آثار صنعته ملجئة للإقرار بوحدانيته، فعليها آثار التقدير الواحد، والتدبير الواحد، وفيها من التناسق المطلق ما يجزم بالإرادة الواحدة المنشئة للناموس الواحد...⁽²⁾. وهذا يكون التعبير عن التوحيد في القرآن قد جاء - كما سبق - اعتقاداً حياً يفجر طاقة الفعل الإيجابي عند صاحبه، ومعقولا يجد الطريق إلى عقل المتلقي سائغا. ومن جانبهم اهتم المتكلمون بهذه القضية العقيدية أيضاً اهتماماً معقولا، فأفردوا لها باباً أو أبواباً في كتبهم، وجعل بعضهم "التوحيد" عنواناً لكتابه في العقيدة كما هو شأن الإمام أبي منصور الماتريدي، بل جعلوه اسماً لهذا العلم في بعض الأحيان كما هو معروف، وهو ما يمثل جانبا عاطفيا مهما في تناول مسألة التوحيد، نظرا لأن اختيار مسألة واحدة من علم ما وتسمية العلم بها ما هو إلا ترجمة لأهمية هذه المسألة وتقديم لها على غيرها من مسائله الأخرى، وتأكيد لتشعب علاقاتها بغيرها من مسائل العلم المذكور⁽³⁾.

إلا أن اللون العقلي الخالص قد فرض نفسه تماما - فيما عدا هذا وبعض الإشارات الأخرى العارضة⁽⁴⁾ - على التناول الكلامي للتوحيد، وهو أمر متوقع تماما، نظرا لأنه يعكس طبيعة علم الكلام التي لا تنفك عنه، أعني كونه علما عقليا خالصا يستمد العقيدة من النص الشرعي الثابت، ويعالجها معالجة عقلية خالصة تقريبا.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 5، ص 2660.

3- ربما ساغ لنا أن نذكر هنا تليق المعتزلة أنفسهم بـ: "أهل العدل والتوحيد" على أنه لون آخر من الاهتمام بقضية التوحيد في نطاق الكلام الإسلامي.

4- قد يشير المتكلم إلى جانب ذوقي في عقيدة التوحيد، لكنه يبدو منه تناولا عارضا لا أكثر، ومنه مثلا نفي التفتازاني أن يكون استغراق العابد في التوحيد حلولا أو اتحادا، يقول: مذهبنا "يوهمان بالحلول والاتحاد، وليسنا منه في شيء: الأول: أن السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله، يستغرق في بحر التوحيد والعرفان، بحيث تضمحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته، ويغيب عن كل ما سواه، ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى. وهذا الذي يسمونه "الفناء في التوحيد"، وإليه يشير الحديث الإلهي: "إن العبد لا يزال يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر". وحينئذ (الكلام ما زال للتفتازاني) ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد، لقصور العبارة عن بيان تلك الحال، وتعذر الكشف عنها بالمقال، ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر الإمكان، ونعترف بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان، والله الموفق... سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين، مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي، 1305هـ، ج 2، ص 70.

وإن شئنا أن نقدم نموذجا للتناول الكلامي للتوحيد يكشف عن طبيعة هذا تناول، فلعل شرح المقاصد للإمام التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت 793هـ) يفني بالعرض، وأول ملمح على العرض الكلامي للتوحيد في كتابه هو إدخاله - على عادة جمهور المتكلمين - في باب التنزيهات⁽⁵⁾، والتي تعرض لقضية المشابهة والمداخلة بين الله تعالى وبين خلقه عموما، فتفنيهما نفيا باتا، فليس في الخلق مثله حتى يكون إلهامه، وليس في ذاته من ذوات المخلوقات وصفاتها شيء، كأن يكون جوهرًا أو جسمًا أو عرضًا أو محلا للحوادث، أو أن يكون ذا كمية أو كيفية، كما أنه لا يتحد بغيره، ولا يحل فيه.

وتبدو هذه القضايا كلها داخلة في باب التوحيد بصورة أو بأخرى، مما يعني أن التنزيه عند القوم يساوي التوحيد بمعناه الواسع، فحتى نفي الحلول والاتحاد - في هذه الحال - سيكونان من مسائل التوحيد، لأن نفيهما ينفي القابلية لاندماج الذات المقدسة بذوات المخلوقات، ويميز أيضًا الوجود الإلهي القديم عن الوجود المخلوقي الحادث تمييزا حاسما.

على أية حال، فقد كان المقاصد وشرحه معنيين بالدرجة الأولى في الحديث عن التوحيد بالتدليل عليه أكثر من توصيفه وبيان تأثيره في نفس الموحد وتجلياته الذوقية في قلب المؤمن، ولهذا تفرعت الأدلة العقلية فيه تفرعا كبيرا، وأول ذلك نفي الأجزاء ونفي الجزئيات عنه تعالى، وعنى بنفي الأجزاء نفي التركيب عن ذاته، وبنفي الجزئيات عنه نفى أن تكون ثمة عين أو ذات تشاركه في كونه إلهامًا. وربما نفهم نفي الجسمية والجوهرية والعرضية عنه فيما بعد على أنه نفي لأن تكون الألوهية صفة شائعة في كثير من الموجودات، وإن كان قد أكد قبل ذلك أن نفي الاثنينية تنفي بالأولى كل تعدد فوق الاثنين.

أما تدليله على انتفاء التركيب عن الله تعالى، ففيه يقول: "واستدل على نفي التركيب بـ:

- 1- أن كل مركب يحتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وكل محتاج إلى غير ممكن، لأن ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيًا في وجوده، وإن لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه.
- 2- وبأن كل جزء منه إما أن يكون واجبا، فيتعدد الواجب، وسنبطله، أو لا (يكون واجبا)، فيحتاج الواجب إلى الممكن، فيكون أولى بالإمكان منه.
- 3- وبأنه إما أن يحتاج أحد الجزئين إلى الآخر، فيكون ممكنا ويلزم إمكان الواجب، أو لا (يحتاج) فلا يلتزم منها حقيقة واحدة، كالحجر الموضوع بجانب الإنسان"⁽⁶⁾.

5- التنزيه في باب العقيدة هو "سلب ما لا يليق بالواجب عنه" التفتازاني، شرح مقاصد الطالبين، ج 2، ص 61.

6- المرجع السابق.

ويبدو دليل نفي التركيب بهذه الصورة واضحاً، وقد قام على إثبات الإمكان للواجب حال التركيب المفترض ضرورة، لما يلزم عن التركيب من الحاجة إلى غير، أو إثبات أكثر من واجب للوجود، وكلاهما باطل.

وأما نفي تعدد الواجب، ففيه يقول: "واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه:

الأول: لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تمايز، لامتناع الاثنينية بدون التمايز، وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة، فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز، وهو محال.

الثاني: لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز إن كان نفس الماهية الواجبة أو معللاً بها أو بلازمها، فلا تعدد، وإن كان معللاً بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعيينه إلى أمر منفصل.

الثالث: لو كان الواجب أكثر من واحد، لكان لكل منها تعين وهوية ضرورة، وحينئذ إما أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم أو لا (يكون):

أ- فإن لم يكن، بل جاز انفكاكهما، لزم جواز الوجوب بدون التعين، وهو محال، لأن كل موجود متعين. أو (لزم) جواز التعين بدون الوجوب، وهو ينافي كون الوجوب ذاتياً، بل يستلزم كون الواجب ممكناً حيث تعين بلا وجوب.

ب- وإن كان بين الوجوب والتعين لزوم: فإن كان الوجوب بالتعين، لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب. مع (لزوم) محال آخر، وهو كون الوجوب الذاتي بالغير إن جعل التعين زائداً. وإن كان التعين بالوجوب، أو (كان) كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض، وهو تعدد الواجب، لأن التعين المعلول لازم غير متخلف، فلا يوجد الواجب بدونه... "(7).

وظل هكذا يعرض أدلة التوحيد واحداً واحداً، حتى بلغها عشرة، وأورد أثناء ذلك بعض الاعتراضات والإشكالات على بعض الأدلة، ثم سعى إلى حلها أو الإجابة عنها، ومن أمثلة ذلك أنه استدلل على التوحيد في الوجه العاشر بأن بعثة الأنبياء لا يتوقف إثباتها على إثبات التوحيد، فلزم إثباته بها قرره وأجمعت عليه الأنبياء من توحيد الله تعالى ونفي الشريك عنه، ثم قال: فإن قيل: "إن التعدد يستلزم الإمكان... وما لم يعرف أن الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات، لم يتأت إثبات البعثة

والرسالة"، وأجاب عنه بأن الوجود يلزم عنه ثبوت الوحدة لا معرفتها، أي أنه قد يعرف وجود الواجب دون ما يلزمه من الوجدانية، فلا يتوقف عنده ثبوت البعثة على ثبوت التوحيد⁽⁸⁾. وهكذا يتضح أن التناول الكلامي لمسألة التوحيد يظهر بجلاء ذلك اللون العقلي الذي تتناول به مسائل العقيدة الإسلامية، اعتناء بالدليل والبرهنة العقلية، واهتماماً بالإجابة على التشكيكات، ورد الاحتمالات التي قد يعترض بها على الأدلة.

ثانياً: التفسير الصوفي للتوحيد:

يميل التوجه الصوفي الإسلامي العام إلى التأكيد على التنزيه التام لله تعالى، منعا لأي إيهام في علاقات الذات العابدة بالله المعبود، وحفظاً للحدود الفاصلة بينها حفظاً حاسماً، حتى لا يتسرب إلى الظنون وقوع أي تداخل أو اختلاط بينهما، وهو ما وقعت في إغرائه كثير من النزعات الحلولية والاتحادية حتى في إطار الفكر الإسلامي نفسه.

وهنا لا نلاحظ كبير اختلاف بين عبارات التنزيه التي ساقها فقيه ومحدث كبير كأبي جعفر الطحاوي ت321هـ في عقيدته⁽⁹⁾ وصوفي مبرز قريب العهد منه مثل أبي بكر الكلاباذي ت380هـ، وأضاف الثاني - بطبيعة الحال - ما استلزمه كتاب مؤلف أصلاً لتسوية بضاعة القوم، وأهم ما امتاز به عن سلفه الكبير في حديثه عن الله تعالى هو ما يلي:

1- زيادة العبارات المنفية عن المثبتة، خلافاً للطحاوي الذي زادت في منتهى العقدي القصير العبارات المثبتة على غيرها، وهو أمر نفهمه على أنه زيادة من الكلاباذي في الفصل والتمييز بين الله وخلقته، منعا للظنون أن يتسرب إليها أي معتقد فيه مساس بقداسة الذات الإلهية في طريق عملي يصر على تعميق التواصل العبادي مع الله تعالى، فهو يقول مثلاً: "اجتمعت الصوفية على أن الله واحد، فرد صمد، قديم عالم، قادر حي، سميع بصير، عزيز عظيم، جميل كبير، جواد رؤوف، متكبر جبار، باق أول، إله سيد، مالك رب، رحمن رحيم، مريد حكيم، متكلم، خالق رازق، موصوف بكل ما وصف به نفسه من صفاته، مسمى بكل ما سمي به نفسه"⁽¹⁰⁾، حتى قال: "وقال بعض الكبراء في كلام

8- المرجع السابق ج 2، ص 63 - 64.

9- انظر: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة، متن العقيدة الطحاوية بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 1416هـ/ 1995م، ص 8-11.

10- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ/ 1993م، ص 31.

له: لم يسبقه قبل، ولا يقطعه بعد، ولا يصادره من، ولا يوافقه عن، ولا يلاصقه إلى، ولا يحله في، ولا يوقفه إذ، ولا يؤامره إن، ولا يظله فوق، ولا يقله تحت، ولا يقابله حذاء، ولا يزاومه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولا يظهره قبل، ولا يفنيه بعد، ولا يجمعه كل، ولا يوجد كانه، ولا يفقده ليس، ولا يستره خفاء"⁽¹¹⁾.

2- كذلك اهتم الكلاباذي بتقديم تعريفات وتعبيرات ذوقية عن التوحيد أنتجتها ساعات الصفاء التي خاضها بعض أكابر القوم في العبادة، فيقول مثلاً: "قال محمد بن موسى الواسطي: جملة التوحيد أن كل ما يتسع به اللسان، أو يشير إليه البيان من تعظيم أو تجريد أو تفريد فهو معلول، والحقيقة وراء ذلك"، ومن المهم جداً أن نجد الكلاباذي قد اعتنى بشرح هذا الكلام، حتى يزيل ما عساه أن يكون قد علاه من إبهام، فقال مخاطباً المريد عن عبارة أبي بكر الواسطي الأخيرة: "معناه أن كل ذلك من أوصافك وصفاتك محدثة معلولة مثلك، وحقيقة الحق هو صفة له"⁽¹²⁾. وقال: "وقال بعضهم: التوحيد هو الخروج عن جميعك بشرط استيفاء ما عليك، وأن لا يعود عليك ما يقطعك عنه"، ثم قال شارحاً: "معناه: تبذل مجهودك في أداء حق الله، ثم تتبرأ من رؤية أداء حقه، ويستوفيك التوحيد عن أوصافك، فلا يعود عليك منها شيء، فإنه قاطع لك عنه"⁽¹³⁾.

ولا يكاد أبو القاسم القشيري ت465هـ يختلف عن سلفه الكلاباذي في عرض قضية التوحيد، إلا أنه قدمها على أنها كل ما نعتقده في الله تعالى، بمعنى أنه مجمل علمنا بالله، أو هو "علم كلام" بمذاق صوفي واضح، ويفسره أن أبا القاسم قد جمع علومنا شتى في جعبته، منها الكلام. كما اختلف القشيري عن سلفه بأنه أطل نوعاً ما في عرض قضيته، وأكثر من إيراد عبارات أعلام الصوفية الكبار، سواء فيها ما يتكلم عن التوحيد بمعناه العلمي العقلي أو معناه المعرفي الذوقي، ومن ذلك قوله مثلاً: "قال الحسين بن منصور: إن القدم له، فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذي بقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي يظفر به الخيال فالتصور يرتقي إليه،

11- المرجع السابق، ص 33.

12- المرجع السابق، ص 153.

13- المرجع السابق، ص 153 - 154.

ومن آواه محل أدركه أين..."(14). وفي التعريف الذوقي للتوحيد قال: "قال أبو الحسين النوري: التوحيد هو كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعدم مزاحمته من خواطر التشبيه"(15).

وفي باب آخر عقده الشيخ للتوحيد يقول: "قال منصور المغربي: التوحيد هو إسقاط الوسائط عند غلبة الحال، والرجوع إليها عند الأحكام، وأن الحسنات لا تغير الأقسام من الشقاء والسعادة. وسئل الجنيد عن توحيد الخاص فقال: أن يكون العبد شبها بين يدي الله سبحانه تجري عليه تصاريف تدبيره، في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه، وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجوده، ووحدانيته في حقيقة قربه، بذهاب حسه وحركته، لقيام الحق سبحانه فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون"(16).

ومن متأخري الصوفية من عرف التوحيد فاهتم كذلك بمعناه الذوقي أكثر من معناه البرهاني، وهو ابن عجيبة الذي قسم التوحيد قسمين: "توحيد البرهان، وهو أفراد الحق بالصفات والأفعال والذات عن طريق البرهان. وتوحيد العيان، وهو أفراد الحق بالوجود في الأزل والأبد"، واستشهد بقول الجنيد في تعريف التوحيد: "هو معنى تضحل فيه الرسوم، وتندرج فيه العلوم، ويكون الله كما لم يزل. وأصوله خمسة: رفع الحدث، وإفراد القدم، وهجران الإخوان، ومفارقة الأوطان، ونسيان ما علم وما جهل"، ثم علق بقوله: "والمعنى الذي تضحل فيه الرسوم هو ظهور أسرار الذات، فإذا وقع الكشف عليها بغيبة حس الكائنات التي هي أو أن لتلك المعاني انفراد الحق بالوجود، ويكون فيما لم يزل كما كان في الأزل، كان الله ولا شيء معه، وهو الآن كما كان، فيرتفع الحدث وينفرد القدم... وينسى ما علم وما جهل، أي يغيب عنه في جنب الكنز الذي ظفر به"(17).

مهما يكن، فقد اعترف الصوفية بالتوحيد البرهاني القائم على الإثبات العقلي، إلا أنهم جعلوه منطلقاً للتوحيد الذوقي الذي تتجلى آثاره واضحة في عبارات أكابر القوم مما نقلت بعضه فيما سلف.

14 - عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1421هـ/2001م، ص 42.

15 - المرجع السابق، ص 45.

16 - المرجع السابق، ص 299 - 300.

17 - عبد الله أحمد بن عجيبة، معراج الشوف إلى حقائق أهل التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ص 56. الأصول الخمسة الواردة هنا للتوحيد نسبها القشيري إلى علي الحصري، انظر: الرسالة القشيرية، ص 299.

كما تذكر البوذية المؤهلة والزرادشتية باعتبارها نحلا توحيدية، ويدعي النصارى لديانتهم مثل ذلك⁽²¹⁾. لكن التوحيد فهم في غالب هذه الأحوال على أنه عبادة لذات واحدة فحسب، مهما يكن شأن هذه الذات وتجلياتها⁽²²⁾، ومهما وجد من معبودات أخرى يتخذها أصحاب الملل المخالفة أحيانا، فالأساس في هذه النظرة أن يعبد الموحد نفسه ذاتا واحدة، بقطع النظر عن تفسيره لطبيعة هذه الذات، وعن المعبودات التي تتخذها الأمم الأخرى.

والحق أن هذا أو ذلك قد يسمى توحيدا بمعنى من المعاني، لكنه سيقى شيئا آخر غير التوحيد في صورته التي يتكلم عنها الإسلام. وهنا نسجل بعض خصائص "التوحيد اليهودي"، لعله يكفي هنا لكشف الفرق بين التوحيد في الإسلام والتوحيد في بقية الأديان عموما، إذ إن الرؤية اليهودية للتوحيد خاصة يبدو فيها شيء من الإشكال انخدع به بعض المفكرين كما سبق إيراد نماذج منهم، وأهم هذه الميزات اثنتان: الأولى: أن الإله اليهودي إله خاص ببني إسرائيل، فهو ليس إله العالمين، بمعنى أنه ليس الإله الوحيد في العالم. وقد نجد في العهد القديم ما يفيد بخلق الله للكون⁽²³⁾، ولا نلاحظ أن هناك شريكا له في هذا الأمر، لكن حين نogl مع أسفار هذا العهد، نرى أن التقوقع اليهودي قد جعلهم يستأثرون بهذا الإله معبودا لأنفسهم، لا باعتبار أنهم فقط على الحق في عبادتهم إياه، وأن غيرهم على الباطل في عبادتهم سواه، بل باعتبار أن امتيازهم وتفضيلهم الذي منحه الله لهم، جعلهم الأحق بالانفراد بعبادة الإله الأعظم، وأما غيرهم فلهم آلهة ومعبودات أقل مكانة من هذا⁽²⁴⁾. ويؤكد ذلك أن اليهود لا يدعون الآخرين إلى دينهم، إذ يعتبرونه دينا خاصا يتخذ لها خاصا.

21- ذهب مونتجومري وات إلى أن الإسلام اعتبر اليهود والنصارى والصابئين من الزرادشتيين من الموحدين!! انظر: مونتجومري وات، فضل الإسلام على الحضارة الغربية، ترجمة حسين أحمد أمين، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 1، 1403هـ / 1983م، ص 15.

22- اعتبرت النصرانية في دعواها للتوحيد عدم التنافي بين التعدد والتوحيد، بدعوى أن الجوهر واحد والتمثلات أو الشخصيات متعددة، وهو أمر - إن فهم - غير معقول البتة. وقد وقف أحد الباحثين الألمان أمام العبارات والأحداث الإنجيلية التي تحمل معنى توحيدا، ثم قال: "يحدثنا الإنجيل عن عدة "لحظات توحيدية" عادت بعد ذلك وأصبحت - عمليا - لحظات تعددية أو خليطة بين الاثنين"، يان أسبان، التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية، ترجمة: حسام الحيدري، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا و بغداد، ط 1، 2006م، ص 45.

23- انظر: سفر التكوين، ج 1، ص 1 وما بعده.

24- يقول الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل: "ينبغي أن نتذكر أن يهوه، إله اليهود، كان في البداية إله لقبيلة سامية قبل كل شيء، وكان يتولى حماية شعبه الخاص، بينما توجد إلى جانبه آلهة ترعى شؤون القبائل الأخرى، ولم يكن يوجد في

الميزة الثانية: التوحيد اليهودي لم ينزه الإله عن مشابهة غيره، سواء في ذاته أو صفاته، ومن هنا كان إلههم على صورة إنسان، وله صفات نفسية كثيرة يشترك فيها مع هذا النوع من المخلوقات، فيغضب مثل غضبه، ويندم، ويجهل⁽²⁵⁾. بل إن "اليهود كانوا ينزلقون إلى عبادة الأرباب الكنعانية والبابلية والمصرية قبل خضوعهم لدولة الرومان"⁽²⁶⁾ كما يذكر بعض مفكرينا.

ويحق لنا، وفقا لهذا جملة، أن نشكك في دقة الجمع بين الإسلام واليهودية والنصرانية تحت اسم "الأديان التوحيدية الثلاثة" - كما هو شائع في بعض الأدبيات المعاصرة، خاصة تلك التي يتبنى أصحابها فكرة الحوار بين الأديان على هذا الأساس المزعوم -، لأننا لو خالفنا المنطق وفرضنا أن اليهودية والنصرانية دينان توحيديان، فإن توحيدهما سيكون له معنى مختلف تماما عن المفهوم الفريد للتوحيد في الإسلام، ذلك المعنى الذي لفت بتميزه أنظار غير المسلمين كما لفت أنظار المسلمين - كما سيأتي.

ولا شك أن الأنبياء عليهم السلام - وفقا للصورة القرآنية لهم - قد دعوا إلى التوحيد نفسه الذي دعا إليه خاتمهم محمد صلى الله عليه وسلم، كما أن من نزل عليه منهم كتاب قد تضمن كتابه هذا المعنى ما دامت آياته تقدم مفهوم الرسالة النبوية وتشرح مبادئها، وإن كنا لا "ندري كيف كانت" "لا إله إلا الله" معروضة في الكتب السابوية السابقة قبل تحريفها، ولكننا نراها في القرآن ملء الساحة كلها، مشرقة وضئئة، تدخل إلى النفس من جميع أقطارها، وتخاطب الوجدان والعقل معا، حتى يمتلئ القلب البشري بلا إله إلا الله"⁽²⁷⁾.

وقد تمسك بعض المعاصرين، بسبب هذه الفروق الواضحة بين الإسلام وغيره من الأديان، بعرض الإسلام لقضية التوحيد في إثبات أصالة هذا الدين، وأنه ليس منحولا ولا ملفقا من كتب اليهود والنصارى - كما ادعت طائفة من المستشرقين - فقال الشيخ محمد الغزالي، رحمه الله، عن الدعوة المحمدية:

ذلك الحين أي تلميح إلى عالم آخر، فرب إسرائيل يدبر الشئون الدنيوية لقبيلته، وهو إله غيور لا يقبل أن يرى لدى قومه آلهة غيره"، برترند رسل، حكمة الغرب، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد 62، فبراير 1983م، ج 1، ص 190.

25- انظر مثلا: سفر التكوين، 6: 6، و 8: 21، و 2: 2 - 3، وصموئيل الأول: 15: 10، 35. ومن جهة أخرى يقول ويل ديورانت: "والله، كما يصفه التلمود، إله متصف صراحة بصفات البشر، فهو يحب ويغضب، ويغضب ويضحك ويبكي، ويحس بوخز الضمير، ويلبس التائم"، قصة الحضارة، ج 14، ص 18 - 19.

26- عمرو بن العاص العقاد، ضمن الأعمال الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 3، 1986م، ج 4، ص 139-140.

27- محمد قطب، لا إله إلا الله: عقيدة وشريعة ومنهج حياة، دار الشروق، القاهرة، 1415هـ/1995م، ص 20.

إنها "دعوة مسهبة حارة لتوحيد الله... دعوة لا نظير لها في الكتب الموجودة بأيدي من يتسبون لموسى أو لعيسى" (28).

إن كثيرا من الأمم تؤمن بالله تعالى بصورة أو بأخرى، وهذا يعني أننا نشترك معهم في مخالفة الملحدون الذين ينفون وجود خالق للكون، ومن هنا يمكن أن يكون الإيمان بالله مقوما من مقومات عديدة لحضارات كثيرة، أما التوحيد بمعناه الدقيق فهو الميزة التي ينفرد بها الإسلام وحده، وما من دين ولا حضارة بعد ذلك إلا وقد دخلها الشرك بصورة أو بأخرى.

التصور الإسلامي للتوحيد:

لا يتوقف التوحيد بمفهومه الإسلامي إذاً عند نفي وجود آلهة أخرى مع الله تعالى، بل يتجاوز ذلك إلى نفي الشبه بينه وبين خلقه، من أي وجه كان هذا الشبه، دون أن يحمل هذا التنزيه التام أي شبهة نفي للصفات الإلهية، مثل هذه التي وقع فيها الفلاسفة وبعض المتكلمين المسلمين، وذلك أنهم بالغوا في التنزيه، فلم يحممهم هذا من الوقوع في النفي أو ما يشبهه.

ومن هنا قسم علماءنا التوحيد إلى توحيد للذات، وتوحيد للأسماء والصفات والأفعال، كما تكلموا عن توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، فيما يشبه الضوابط التي تحمي التوحيد، وتحول دون فقد حقيقته ومضمونه، كما تمنع من تحويل معانيه الممتازة إلى تجريد يخرج بها من دائرة الوجود الفعلي الواقعي إلى الوجود العقلي المجرد.

إن النظرة الإسلامية الأصيلة في الوجود والتشريع تتمركز حول التوحيد باعتباره معنى ثابتا وعميقا وجليا، فأما ثباته فهو كونه حقيقة راسخة يثبتها العقل وتعززها العاطفة، وأما عمقه فهو أنه خال من السذاجة والسطحية، وهو في الوقت نفسه جلي لا يغمض على عقل عاقل مهبا تكن خلفيته الثقافية ومستواه المعرفي، مما يدفعنا إلى أن نقول: إن أي شخص يقبل القول بوجود إله، فإن أيسر ما يقبله عقله في هذا الإطار هو أن يؤمن بأن إله العالم واحد، وإذا تجاوز هذا إلى التعدد في الألوهية، كنا في حاجة إلى سلسلة معقدة من التسويغات التي تثير للذهن أزمات أعقد لا فكاك منها، وتتركه في تيه هائل لا نجاة منه إلا بالحل الأول، البسيط والعميق والجلي في آن واحد: التوحيد الخالص.

وأما اتخاذ موقف الإنكار التام أو الإلحاد، فمع أن بعض من مال إليه قد زعم أنه استراح من البحث في إشكاليات العلل العامة والقوانين الكلية ومصدر الكون وهدف الحياة والمصير، واكتفى بالنظر

إلى اللحظة الحالية والوقائع القائمة - مع هذا كله، فإن الهروب من الحقائق هو أكثر ما يميز أصحاب هذا التوجه، ومن حقنا أن نقول لهم - على الأقل: إن ما ذهبتم إليه ليس أولى مما ذهبنا إليه، ففيما تزعمونه من النفي كثير من الإحالات التي لا تسوغ في العقول⁽²⁹⁾، وما تجاوزتم في موقفكم هذا موقف من صرف بصره عن النظر إلى شيء ما بدعوى عدم وجوده، وإن كان الآخرون قد اختلفوا في تحديده ووصفه، فليس هذا مسوغاً لنفيه.

ولكي يظهر هذا الامتياز العام للتوحيد بمفهومه الإسلامي بصورة أوضح، أرى أن أقارن عموماً بين ما قاله الإسلام في التوحيد وما قاله بعض الفلاسفة فيه، حتى تكتمل الصورة، فالأديان، التي سبق الإشارة إلى اختلاف توحيدها عن التوحيد الإسلامي، تتبع تقاليد موروثية، وأما الفلاسفة فـ"تمر مع خواطرها، وليس لها حكم شرع ترعاه، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها"⁽³⁰⁾ - كما وصفهم أبو عبد الله المازري المالكي رحمه الله.

وبهذا سنقارن التوحيد في الإسلام بتوحيده أنتجته التقاليد الموروثة أو المترابطة على الوحي السماوي، وآخر أنتجته العقول المطلقة وحدها، دون أن تتخذ العدة الكافية التي تساعد على الوصول إلى الحقيقة كاملة.

نماذج من توحيد الفلاسفة:

29- على حد قول فولتير: "إن في الرأي القائل بوجود الله صعوبات، إلا أن في الرأي المعاكس إحالات" أندريه كريسون، فولتير حياته آثاره فلسفته، ترجمة: صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 1984م، ص 56. وقوله: "وجود الله هو أقرب شيء إلى الاحتمال يمكن للبشر أن يفكروا فيه... والقول المعاكس من أبعد الأشياء عن العقل والمنطق..."، المرجع السابق ص 62-63، وقوله: "إذا لم يكن الإله موجوداً، فيجب أن نبتدعه، ولكن الطبيعة بأسرها تصيح فينا أنه موجود فعلاً" ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد علي أبو درة، مراجعة: علي أدهم، ج 38، ص 166.

30- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ج 6، ص 241.

اعتبر الفيلسوف اليوناني أرسطو طاليس الإله حياً أبدياً في غاية الفضل، وخيراً محضاً لا مادة له، وذاتاً مقدسة عليّة⁽³¹⁾، وأنه "واحد بالكلمة والعدة"⁽³²⁾، إلا أنه لم يقصر الإلهية عليه⁽³³⁾، كما أنه لم يخرج من تصنيفه للمقولات، واعتبر كل ذات جوهر، ولم يستثنه من هذا، بل دعاه "الجوهر الأول"⁽³⁴⁾، وسائر الجواهر عنده جنس واحد⁽³⁵⁾. وكان امتياز ذات الإله عن ذوات الأشياء الأخرى هو امتياز في الدرجة لا في النوع - مع ما في العبارة من إشكالات لا تخفى - ومع هذا نجد أن أرسطو قد لجأ إلى طرق تشبه بشكل عام طرق اللاهوتيين في إثبات وجود الله تعالى⁽³⁶⁾.

هذا بالإضافة إلى نزعة التنزيه الغالية في الفلاسفة اليونانيين ومن تأثر بهم، حتى كان إثباتهم نفياً، وإقرارهم إنكاراً، فصار توحيدهم المدعى مشوباً بالشرك من ناحية وبالنفي من أخرى، وقد قال الإمام ابن تيمية رحمه الله في توحيدهم: "الواحد الذي يدعونه... ليس له صفة ثبوتية أصلاً، بل هو مسلوب لكل أمر ثبوتي، لا يوصف إلا بالسلب المحض، أو بما لا يتضمن إلا السلب، كالإضافة التي في معنى السلب..."⁽³⁷⁾.

31- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، بيروت، ج 3، ص 1615، 1709، (وفيه متن ميثافيزيقا أرسطو كاملاً) (Beyrouth, Imprimerie Catholique, Juillet 1948). وترجمة: ماجد فخري لفصول من مقالة اللام عن اليونانية في أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958م، ص 172 - 174.

32- المرجع السابق، ج 3، ص 1683.

33- يقول أرسطو بأهله كثيرة تساوي عدد أنواع الحركات التي تتحركها السماويات، وقد رجع إلى علماء الهيئة في عصره، فوجد أن حركات الأجرام السماوية تصل إلى سبع وأربعين أو خمس وخمسين حركة، فاستنتج أن الجواهر المحركة التي هي بلا هيولى هي مثل هذا العدد، (تفسير ما بعد الطبيعة، ج 3، ص 1670 وما بعدها)، حيث يختص بكل متحرك حركة أزلية محرك سرمدى يحركه.

34- المرجع السابق، ج 3، ص 1625، 1643.

35- انظر: المرجع السابق، ج 1، ص 203 - 205. وقد قسم أرسطو في كتابه قاطيغورياس الجواهر إلى أول وثوان، إلا أنه قصد بها الجزئي والكلي على الترتيب، ولم يعن بهذا أن جوهرها يختلف عن آخر في المعنى الذاتي له. وقصد من هذا التقسيم أن الجوهر الجزئي أظهر في الجوهرية من نوعه وجنسه. انظر: الوهبي، مختصر تفسير معاني ألفاظ أرسطو طاليس، تحقيق: نبيل فولي محمد، مركز الإعلام العربي، القاهرة، ط 1، 2008م، ص 84 - 85.

36- انظر شيئاً من تفصيل لهذا في بحث لصاحب هذه السطور "الوجود وإثباته من المعاينة إلى البرهان العقلي"، مجلة الدراسات الإسلامية، تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، العدد 4، المجلد 43، شوال - ذو الحجة 1429هـ / أكتوبر - ديسمبر، 2008م.

37- أبو العباس أحمد بن تيمية، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، باكستان، 1396هـ / 1976م، ص 214.

مهما يكن، فقد اشترك الفكر الديني مع الفكر الفلسفي عموماً في عدم الفصل التام بين الإله والموجودات الأخرى من جهة الذات والصفات والأفعال، فثمة - حسب اعتقادهم - مشتركات حقيقية بينه وبينها، إلا ما كان من الإسلام الذي اعتبر الإله شيئاً مختلفاً عن كل شيء في كل شيء، دون أن يتلبس بذلك شيء من النفي. وحتى الصفات المشتركة بين الإنسان والإله لا يشتركان فيها إلا من جهة أصل المعنى الذي يحمله اللفظ، إلا ما ورد من الصفات الخبرية كالاستواء على العرش ونزول الرب التي اتسع الخلاف حولها بين الفرق الإسلامية، فلا اشتراك فيها إلا من جهة اللفظ، والمعنى مفوض جملة إلى الله تعالى.

لقد صرح القرآن الكريم بأن الله تعالى: **رُذِثْ تَتَثَثُ** **ثُتْ تَتَثُ** (43)، فقطع الطريق على أي تشبيه أو تمثيل لله تعالى بأي موجود آخر من أي وجه كان هذا التشبيه (44). واستعان ابن تيمية من جهته بمجموعة من الآثار لإثبات الاختلاف التام بين الله تعالى وخلقه، فقال: "ثبت عن ابن عباس أنه قال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. وقد أخبر الله تعالى أنه **رُذِثْ تَتَثَثُ** **ثُتْ تَتَثُ**. وأخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". ثم علق الشيخ قاتلاً: "فإذا كان نعيم الجنة - وهو خلق من خلق الله - كذلك، فما ظنك بالخالق سبحانه وتعالى؟! (45). وقبل ذلك بقرون من الزمان نقل ابن حبان تعليقا على الحديث: "أنا عند ظن عبدي بي..."، قول أبي حاتم الرازي: "الله أجل وأعلى من أن ينسب إليه شيء من صفات المخلوق، إذ ليس كمثله شيء، وهذه ألفاظ خرجت من ألفاظ التعارف على حسب ما يتعارفه الناس مما بينهم" (46).

43- سورة الشورى، الآية: 11.

44- يقول أهل اللغة: "الند يقال فيها شاركه في الجوهرية، والشكل يقال فيها شاركه في المساحة، والشبه يقال فيها يشاركه في الكيفية فقط، والمساوي يقال فيها يشاركه في الكمية فقط. والمثل عام في جميع ذلك. ولهذا إنها أراد الله تعالى نفي التشبيه من كل وجه خصه بالذكر فقال: **رُذِثْ تَتَثَثُ** **ثُتْ تَتَثُ**"، الحسن اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1401هـ/1981م، ج 1، ص 20.

45- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 1412هـ/1991م، ج 5، ص 115. وقد فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى: فقال: "يقول: ليس كمثله شيء" محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1421هـ/2001م، ج 21، ص 45.

46- علاء الدين بن بلبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط 2، 1414هـ/1993م، ج 3، ص 94. والحديث رواية عن أبي هريرة يقول: "أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حيث يذكرني، إن ذكرني في

ويقول ابن الجوزي رحمه الله عن نصوص الصفات الخبرية، وهي أكثر ما يوهم المشابهة بين الخالق والمخلوق: "كل هذه الأشياء - وإن كان ظاهرها يوجب تخايل التشبيه - فالمراد منها إثبات موجود، فلما علم الشرع ما يطرق القلوب من التوهّمات عند سماعها قطع ذلك بقوله: **رُذِّتْ تَتَنَدُّتْ** ثم **تَشُّرْ**" (47)، وهو كلام مهم ودقيق، وإن كانت نصوص الصفات الخبرية تتجاوز مجرد إثبات موجود مطلق من الصفات إلى إثباته وإثبات صفات له غير معروفة المعنى بالنسبة لنا.

اندهاش المفكرين من خلوص التوحيد الإسلامي:

ولأجل هذا الامتياز الذي ظهر به التوحيد في الإسلام، فقد عبر كثير من الدارسين الغربيين والشرقيين عن اندهاشهم منه، ووصف أحدهم الإسلام بأنه "مسكون بهاجس وحدانية الله وتوحيده" (48). وأكد أن "وحدانية الله عقيدة جوهرية وقدسية، ينبغي على المسلم أن يتشهد بها في كل حال، وحتى الموت. وأن هذا التوحيد الخالي من الشوائب يتعارض مع الشرك، ومع عقيدة الأقانيم الثلاثة النصرانية أيضاً" (49).

وفي مقارنته بين الإسلام وبين الأديان الأخرى لاحظ أوجست كونت "أن النظم الدينية الأخرى كان لها طابع انتقائي يتكيف أولاً وقبل كل شيء بالتعاليم اللاهوتية، بينما تكيف التعاليم الإسلامية مع واقع الطبيعة الشرقية كان إيجابياً للغاية، لقد سهل الإسلام بتعاليمه الروحية هضم فكرة

نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم، وإن تقرب مني ذراعاً تقربت منه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة"، صحيح ابن حبان، ج 3، ص 93.

47- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، صيد الخاطر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1345هـ / 1927م، ص 90. ويقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله: "إن عقيدة التوحيد الإسلامية لا تدع مجالاً لأي تصور بشري عن ذات الله سبحانه، ولا عن كفاءات أفعاله. فالله سبحانه ليس كمثل شيء. ومن ثم لا مجال للتصور البشري لينشئ صورة عن ذات الله. فكل التصورات البشرية إنما تنشأ في حدود المحيط الذي يستخلصه العقل البشري مما حوله من أشياء. فإذا كان الله سبحانه ليس كمثل شيء، توقف التصور البشري إطلاقاً عن إنشاء صورة معينة لذاته تعالى. ومتى توقف عن إنشاء صورة معينة لذاته العلية فإنه يتوقف تبعاً لذلك عن تصور كفاءات أفعاله جميعاً. ولم يبق أمامه إلا مجال تدبر آثار هذه الأفعال في الوجود من حوله.. وهذا هو مجاله" في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية والثلاثون، 1423هـ / 2003م، ج 3، ص 1296.

48- جاك ريسلر، الحضارة العربية، تعريف: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1993م، ص 17.

49- المرجع السابق، ص 39-40.

الوحدانية بعد أن ركز مفهومها، وقال بسيطرتها، وحدد أبعادها عقليا، وكان ذلك في صورة بديعة خلافة من الصعب قهرها، لأنها أكثر كمالا ومنطقية" (50).

وقال آخر: "من شأن مبدأ التوحيد الجليل، الذي نشر بين قوم وثنيين، أن يضرم الحمية في النفس المتحمسة العالية. ويسود هذا المبدأ القرآن، وإليه يعود إبداعه. ويجعل محمد صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ أساس دينه، وإليه يرجع سبب سموه على جميع الأديان. ويبدو هذا التوحيد المحض جازما تجاه علم اللاهوت الذي تورطت فيه الفرق النصرانية بعد أن زاد عددها بفعل البدع... ولا تخلو سورة في القرآن من قول محمد صلى الله عليه وسلم بالتوحيد" (51).

كذلك يقول المفكر المجري ميرسيا إلياد: "من وجهة المورفولوجيا الدينية، فإن رسالة محمد، كما صيغت في القرآن، تمثل التعبير الأكثر نقاءا للتوحيد المطلق، فالله هو إله، الإله الوحيد. إنه تام الحرية المطلقة، كلي العلم وكلي القدرة، إنه خالق الأرض والسموات، وخالق كل ما هو موجود، ويضيف إلى الخلق ما يريد" (52). ويعود الفضل في الوحدة الروحية بين المسلمين - كما يشير المفكر الداغستاني حيدر بامات - "إلى عقيدة التوحيد الراسخة، التي منها نبعت القوانين الإسلامية التي حكمت حياة المؤمن العامة والخاصة" (53). "ويبقى الإسلام، على صعيد المعتقد، دينا توحيدا متمحورا حول وحدة الخالق والوحي" - كما يقول أحد المفكرين الإيرانيين (54).

وقد تعدى هذا الأمر عالم الفكر إلى دنيا السياسة، ففي وثيقة تتضمن بلاغا عسكريا من نابليون بوناپرت إلى القوات الأرضية من جيشه، توجه به إليهم في 22 من يونيو سنة 1798م - كتب يقول: "أيها الجنود، أنتم على وشك القيام بغزو لا يمكن إحصاء قدر آثاره على حضارة وتجارة العالم... الشعوب التي سوف نعيش معها هم من أتباع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، البند الأول في دينهم هو: لا إله

50 - رشدي فكار، نهاية عمالقة في حضارة الغرب، (وهو عبارة عن حوار أجراه وقدم له: سيد أبو دومة)، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1409هـ/1989م، ص 50-51.

51 - ل. أ. سيديو، تاريخ العرب العام، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1367هـ/1948م، ص 88.

52 - ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1987م، ج 3، ص 88.

53 - حيدر بامات، إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد علي وعبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص 68.

54 - داريوش شايغان، أوهم الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، ط 1، 1993م، ص 111.

إلا الله، محمد رسول الله... " (55). وتأتي قيمة هذه الوثيقة من أنها كانت في وقتها وثيقة سرية بين القائد الفرنسي الشهير وبين جنوده، ولم تكن صادرة عن نفاق بغرض استمالة المصريين كما هو الشأن في رسائل أخرى للقائد نفسه.

والحق أن هذا الالتفات إلى قيمة التوحيد ومكانته الخاصة والمتميزة في الإسلام ليس جديداً، فقبل هذا بقرون قال به أسلافنا، وأكده طوال القرون، ولم يكن ابن القيم رحمه الله أول هؤلاء ولا آخرهم حين قال: "التوحيد هو الغاية المطلوبة من جميع المقامات والأعمال والأحوال، فغايتها كلها التوحيد، وإنما كلام العلماء والمحققين من أهل السلوك كله لقصد تصحيحه. وهذا بين من أول المقامات إلى آخرها، فإنها تشير إلى تصحيحه وتجريده" (56).

إذن يبدو التوحيد الذي قدمه الإسلام، ولفت إليه أنظار العلماء والدارسين بمختلف أديانهم، شيئاً آخر غير ما عرضته الديانات الأخرى، وغير ما قاله الفلاسفة، وقد أسهم علماءنا في صياغة هذه القضية صياغة علمية دقيقة تتجلى خلالها حقائق التوحيد الخالص، وذلك حين قسموا التوحيد إلى: توحيد الذات، وتوحيد الصفات والأسماء، وقصدوا بها تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه - الذين هم كل شيء سواه تعالى من العرش إلى أدنى مخلوق من أي وجه كانت المشابهة.

وهذا النهج ضمن، عند فهمه بدقة، المحافظة على التوازن الدقيق لقضية التوحيد في الإسلام، فهو إثبات لا تشبيه معه، وتنزيه لا تعطيل فيه، فتبقى كلمة التوحيد لهذا السبب محتفظة بخصائصها التي سجلها العلماء من فهمهم للكتاب والسنة (57)، مثل كونها كلمة العدل، والكلمة الطيبة، فقد سميت بكلمة العدل - كما يقول الإمام فخر الدين الرازي - لأن معرفة الله متوسطة بين الإفراط الذي هو التشبيه،

55 - كريستيان تشير فيلز، نابليون والإسلام من الوثائق العربية والفرنسية، تعريب: زين نجاتي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، كوالالمبور، جاكاتارتا، لوس أنجلوس، ط1، 1422هـ/2002م، ص 26-27.

56 - شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1422هـ/2001م، ج 2، ص 583.

57 - ذكر ابن رجب الحنبلي بعض فضائل كلمة التوحيد فقال: "هي كلمة الإخلاص كما قال عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة وهي كلمة الإخلاص، وشهادة الحق، ودعوة الحق، وبراءة من الشرك، ونجاة هذا الأمر، ولأجلها خلق الخلق، ... ولأجلها أرسلت الرسل، وأنزلت الكتب، ... ولأجلها أعدت دار الثواب ودار العقاب، ولأجلها أمرت الرسل بالجهاد... وهي مفتاح الجنة، ومفتاح دعوة الرسل"، ابن رجب الحنبلي، كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، تحقيق: عماد طه فرة، مكتبة الصحابة، طنطا، مصر، ط1، 1408هـ، ص 56-57.

وبين التفريط الذي هو التعطيل، فمن بالغ في الإثبات وقع في التشبيه، ومن بالغ في النفي وقع في التعطيل، والحق هو طريق الاعتدال بين هذين الطرفين المتباينين" (58).

كما أنها الكلمة الطيبة، "بمعنى أنها طاهرة عن التشبيه والتعطيل، ولكنها متوسطة بينهما، مباينة لكل واحدة منهما، كما أن اللبن خارج من بين الفرث والدم، وهو مبرأ عنها، مصفى عن شائبة كل واحد منهما" (59). و "أما من اعترف بالوحدانية ثم شبه (كما في مقابسات التوحيدي)، فقد ارتجع ما قال، ونقض ما اعتقد. وأما من ذكر أكثر من واحد، فقد ضل عن الحق كل الضلال..." (60).

المبحث الثالث: وظيفة التوحيد:

مثل التوحيد أهم الأصول التي يزن الإسلام بها العقائد والأفكار والأقوال، ووفقا لما يمليه هذا الأصل الديني الكبير قُبلت أشياء في سلوك الناس وأعمالهم وأفكارهم، ورُدَّت أشياء أخرى، حتى مثل التوحيد في هذه الأحوال مصفاة للقبول والرد، فقَبِل الإسلام، مثلا، أخلاق الكرم والشجاعة والمروءة والنجدة مما كان موجودا قبله، وشجع عليها، ورفض الغدر والكذب والكِبْر والخِيلاء والظلم، ونهى عنها، وقَبِل تقديس البيت الحرام وإجلال الأشهر الحرم، ورد اتخاذ الأنداد والشركاء والذبح للأصنام. لكن قد تبدو وظيفة التوحيد هنا وكأنها وظيفة سلبية، فهو يقف من تصرفات الناس وأفعالهم موقف المراقب الذي يقبل أشياء تناسبه، ويرد أشياء لأنها لا تناسبه، وهذا يعني أنه ليس مبدأ خلاقا فاتحا لأبواب الإبداع الإنساني.

والحق أن الإسلام قد أقام رفضه وقبوله للأفكار والأخلاق أولا على قواعد جلية، وذلك من

خلال أمرين:

الأول: أنه حين أبقى على بعض ما كان للناس من خلق كريم، لم يُبقه على حاله الأولى، بل هدم جذوره وأسس القديمة، وأقامه على أسس أخرى جديدة، حتى إننا نستطيع أن نقول إنه أبقاه في الظاهر، ولكنه في الحقيقة استبدل به، وذلك لأن الإسلام ألغى الكرم الجاهلي الذي دافع الرياء، ووضع مكانه الكرم الخالص لوجه الله تعالى، وألغى الشجاعة الجاهلية التي يريد صاحبها أن يُرى مكانه، أو دفعته إليها حمية

58- فخر الدين الرازي، عجائب القرآن، تحقيق: السيد الجميلي، دار مكتبة الهلال، القاهرة، ط1، 1405هـ/1985م، ص 78-79.

59- المرجع السابق، ص 81.

60- أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: حسن السندوي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط1، 1347هـ/1929م، ص 259.

الجاهلية، ووضع بدلا منها شجاعة ذات جذور جديدة، وهي التي يقصد صاحبها منها إعلاء كلمة الحق. عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قلت للنبي صلى الله عليه وسلم: إن هشام بن المغيرة كان يصل الرحم، ويقري الضيف، ويفك العناة، ويطعم الطعام، ولو أدركك أسلم، هل ذلك نافعه؟ قال: لا، إنه كان يعطي للدنيا وذكرها وجمالها"⁽⁶¹⁾. وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: - الرجل يقاتل للمغنم، والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: "من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله"⁽⁶²⁾.

الأمر الثاني: أن التوحيد حقق في شخصية المسلم الوحدة والانسجام بين العناصر المختلفة للخلق والفكر، فلم تبد أفعاله كالبذور المتناثرة لا يجمعها جامع، ولا كالألوان المتناثرة لا يربط بينها رابط، كما هو حال من يكون كريما مع صديقه وضيغه رفيقا به، بخيلا مع أهله غليظا عليهم، أو خانعا خاضعا لأحجار بكهاء لا تسمع ولا ترى، وفي الوقت نفسه غليظا سفاكا لدماء الأبرياء، قاطعا لطريق العباد.

وقد أدرك هذه المعاني أحد مفكرينا الممتازين في هذا العصر، وهو الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي رحمه الله فقال: "التوحيد هو ذلك المبدأ الذي يعطي الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط جميع مكوناتها معا، ليجعل منها كيانا عضويا متكاملًا... وفي ربط العناصر المتفرقة معا، يقوم جوهر الحضارة وهو التوحيد في هذه الحال بطبع تلك العناصر بطابعه الخاص، ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى، ويدعمها"⁽⁶³⁾.

ومن جهة أخرى، فإن فكرة التوحيد يمكن أن تمثل منجما للإبداع، والذي تجلت بعض آياته بالفعل في الفنون الإسلامية طوال تاريخها، فإذا كان الفنان المسلم قد امتنع في الغالب عن تصوير الإنسان والحيوان في أعماله لمناقضة ذلك للتوحيد، فإن هذا الحظر لم يقبده، بل أطلق خياله في ساحات أوسع،

61- رواه أبو يعلى الموصلي، وقال البوصيري: "هذا إسناد رجاله ثقات، وله شاهد من حديث سلمة بن يزيد النخعي" أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، كتاب الإيمان، باب من لم يؤمن بالله لم ينفعه عمله، تحقيق أبي عبد الرحمن عادل بن سعد وأبي إسحاق السيد بن محمود بن إسماعيل، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 1419هـ / 1998م، ج 1، ص 154، رقم الحديث 203.

62- رواه البخاري عن أبي موسى: صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ص 466، الحديث رقم 2810.

63- إسماعيل راجي الفاروقي ولوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1419هـ / 1998م، ص 131.

فخرجت لنا روائع الأعمال الفنية في المساجد منابرها ومحاريبها وأعمدتها وسقفها ومآذنها وقبابها... إلخ، والقلاع والقصور والأواني والثياب... إلخ، من الكتابة والزخرفة البارزة وزخرفة الحُفْر، وغير ذلك.

ليس هذا فحسب، بل إن للإسلام رؤية عميقة تتعلق بهذا الجانب، وأحسب أنه يمكن استخلاصها بيسر من روحه العامة، وذلك أن الله تعالى قد جعل مدار الدين كله على العقيدة، وجعل مدار العقيدة على التوحيد، وأوضح لنا ما ينبغي علينا تجاه هذا الدين، وهو الإيمان به حين قامت الأدلة على وجود الله تعالى ووحدانيته، وأنه وحده القادر على الإيجاد من العدم، وغير ذلك من أركان الدين ومعانيه، واستعمال هذا المنهج في إعمار الأرض. لكنه تعالى لم يكلفنا بأن نتعرف على أكثر مما أخبرنا به من أمور العقيدة، كمعرفه كنه الواحد تعالى وحقيقة ذاته، وكيف يمكن أن يخلق شيء من عدم⁽⁶⁴⁾، بل نهانا عن خوض هذه المسالك التي لا فائدة من خوضها، والغرض هو أن يلتفت الإنسان إلى ما يقدر على الإنجاز فيه، وهو الحياة بمبادئها الواسعة، عما لا يرجع من البحث فيه بأي طائل، وهو هذه المسائل وأمثالها.

وبهذا يكون صاحب الشريعة سبحانه وتعالى قد أقام لنا الدين على قواعد راسخة وواضحة كالتوحيد، وتركنا في ساحة واسعة مضيئة، إلا جزءاً صغيراً منها أخفاه عنا، ولكنه أقام الأدلة عليه، وأمرنا بالضرب في هذه الساحة الواسعة المضيئة، وعدم الانشغال بهذا الجزء غير المضيء، لأنه لا فائدة منه يرجع بها العقل إن انشغل به، إلا تضييع العمر وسط لهيب من الشكوك القاتلة، وخبط في أحراش لا يدري الإنسان ما اختبأ له فيها.

وإذا كانت النفس البشرية تواقفة إلى اكتشاف المجهول، فإن مسرحها الفسيح الذي يمكن أن تصول فيه وتجوّل، دون أن تنقضي عجائبه، أو تنفذ غرائبه في هذه الحياة، هو هذا الكون المبسوط أمام المرآئي والمسامع، مطوّحاً في الجهات كلها، وعارضاً نفسه في صور كثيرة تبدو كلها مذهلة، إضافة إلى ما في الوحي المنزّل من عجائب أخرى. وأما قضايا الغيب التي لم يصلنا فيها خبر موثوق عمن يعلمها، فإن الانشغال بها عبث ومضيعة للوقت والجهد بلا طائل.

إن "مبدأ التوحيد الذي رفع الالتباس والقداسة عن الطبيعة - كما يقول بعض الباحثين - يفتح المجال أمام العقل ومحاولة اكتشاف العالم والعلاقات بين ظواهره عن طريق العلم، بعد أن ابتعدت عنه

64 - كما قامت الأدلة الدامغة عقلاً ونقلاً على خلق الله تعالى الأشياء من العدم، ولكن إدراك كنه عملية الخلق هذه مما لا يجد تكييفاً له في عقل الإنسان، فوجب التسليم به وفقاً للدليل، وكذلك الأمر في الإيمان بالله وجوداً وإدراك ذاته تعالى كنهها.

عناصر القداسة"⁽⁶⁵⁾. لقد كانت الأديان تخيف أتباعها من الكون، بسبب ما تخلعه عليه من غموض، وما تبثه في نفوسهم من أنه مسكون بالأرواح والآلهة⁽⁶⁶⁾، فجاء الإسلام ليدفع بأتباعه دفعا إلى التفتيش عن أسرار هذا العالم، بل يربط ذلك بمعاني العقيدة نفسها.

لماذا التوحيد بالذات؟

ولكن، لماذا قلنا إن التوحيد هو القيمة التي قامت بهذه الوظيفة بالتحديد، أعني التصفية والاختيار والقياس والتقدير؟ ألا يمكن أن يكون هذا من وظيفة قيم أخرى؟

والأصل في هذا هو أن الإسلام أقام عقيدته كلها - كما سبق - على التوحيد، وأقام شتى أصناف الشعائر والمعاملات على العقيدة، حتى إنه لا يبدو شيء إلا وله بالعقيدة، ومن ثم بالتوحيد، تعلق من وجه أو آخر، ونجد مصداق ذلك في جملة من النصوص الشرعية الصحيحة، منها:

عن رويغ بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من كان يؤمن بالله وباليوم الآخر، فلا يركب دابة من فيء المسلمين، حتى إذا أعجفها ردها فيه. ومن كان يؤمن بالله وباليوم الآخر، فلا يلبس ثوبا من فيء المسلمين، حتى إذا أخلقه رده فيه"⁽⁶⁷⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فلا يؤذ جاره. ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليكرم ضيفه. ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر، فليقل خيرا أو ليصمت"⁽⁶⁸⁾.

وقد التفت أحد المستشرقين إلى هذا المعنى من بناء الدين الحنيف، فقال عن تعاليم الإسلام الاجتماعية، كالأخوة بين المؤمنين، والمساواة: "وقد تم ترسيخ ذلك كله وتعميقه حين وضعه الإسلام على

65- شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1998م، ص 17.

66- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط5، 1389هـ/1970م، ص 13.

67- رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الرجل يتتبع من الغنيمة بالشئ، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة الريان، بيروت، المكتبة المكية، مكة المكرمة، ط 1، 1429هـ/1998م، ج 3، ص 311، رقم الحديث 2701. وقال الألباني: حسن صحيح.

68- صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره، ص 1052، رقم: 6018.

أساس الولاء الخفي والخضوع العلني لإله واحد⁽⁶⁹⁾. فاشترك المؤمنون في الولاء للواحد عز وجل، مثل بالفعل قاعدة صلبة لاجتماع قلوبهم، ولولا متانة هذا الأصل في نفوسهم وعقولهم، ما نجح أي عامل آخر في جمع قلوبهم على هذه الصورة، خاصة بعدما كان بينهم في الجاهلية من عداوة وتناحر.

والأصل في هذا هو الفعل والتأثير النفسي للتوحيد في المؤمنين، والاعتبارات الفكرية والروحية التي يضيفها إلى شخصية الموحد، وذلك أن "الدين التوحيدي (بحق) يفتح المجال أكثر ليقظة الذات، ولنمو الشعور بالأنا، بالمقارنة مع دين الشرك الملتبس بالعقائد الأسطورية"⁽⁷⁰⁾.

ومن جهة أخرى، فإن التوحيد في الإسلام، مع أنه تعظيم لله تعالى إلى درجة لا يعلوه فيها تعظيم، إلا أنه لا يسحق الذات العابدة بحيث تنمحي وتذوب، أو تتراجع وتتلاشى، بل يدفعها إلى البروز والظهور والتميز في كون الله الواحد، وذلك أن "الوعي التوحيدي أيقظ الشعور بالمسئولية الفردية، وأيقظ الوعي التاريخي، إذ جعل الحوادث الكونية والبشرية بمثابة التجليات لقوة الواحدية الإلهية"⁽⁷¹⁾.

على أية حال، ليس من الصواب أن نقول إن اعتبار التوحيد كقيمة أولى يتم على أساسها قبول الأفكار والأخلاق أو رفضها، هو مجرد إقحام لهذه العقيدة النقية، وافتعال لإبرازها في كل جانب من جوانب النشاط الإنساني - ليس من الصواب أن نقول هذا بعدما نطقت النصوص الشرعية بما يخالفه، وزادته الاجتهادات البشرية شرحاً وبياناً.

ومن جهة أخرى، فإن هناك أفكاراً ومعاني كثيرة تتصادم مع التوحيد مباشرة، وكان لها رسوخ وثبات في عادات الجاهلية وتقاليدها، ثم كسها الإسلام كسها، ولم يسمح لا بقليل منها ولا كثير، مثل: الذبح لغير الله تعالى، واعتقاد النفع والضرر في غيره، والظن بأن الأسباب تفعل بنفسها، والحلف بغيره تعالى، وغير ذلك. وهذا يعني، في حقيقته، أن التوحيد مثل المصفاة التي استبعدت هذه الأفكار والعادات من حياة المسلم وعقله، أو القيمة التي قدّرت عدم توافيقها مع بنية الإسلام وطبيعته.

وأخيراً فقد حاول بعض المفسرين المعاصرين - إدراكاً للموقع الخاص للتوحيد في الإسلام - أن يدير تفسيره للقرآن حول التوحيد، واعتبره أصل جميع المعاني التي تناوّلها الكتاب الكريم موافقة له أو

69- هاملتون جب، دراسات في حضارة الإسلام، تحرير: ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة: إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، نيويورك، 1964م، ص 6.

70- شمس الدين الكيلاني، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي: الأسطورة، الدين، الأيديولوجيا، العلم، ص 18.

71- المرجع السابق، ص 18.

معارضة، فحين يتزه المؤمن ربه عن الشبيه والمثيل والند، فهذا توحيد الذات والصفات والأفعال، وحين يتوجه بالعبادة له وحده، فهذا توحيد الإلهية، وحين ينسب الخلق والرزق إليه وحده، فهو توحيد الربوبية، وحين يأخذ القوانين الحاكمة للمجتمع منه وحده، فهذا توحيد التشريع، وحين يعتقد أن النفع والضرب بيده وحده، فهذا توحيد التصريف، وحين يؤمن بأنه لا يعلم الغيب أحد إلا الله، فهذا توحيد العلم، وهكذا(72).

الخاتمة:

وبعد، فإن للتوحيد مجالات واسعة وضوابط واضحة، ومن هنا يمكن أن يدرس من زاوية نفسية، ويمكن أن يُبحث من نواح اجتماعية، ويمكن كذلك البحث في وظيفته الحضارية والقيمية، كما يمكن أن تُدرس ضوابطه الشرعية التي في ظلها يعمل عمله الإيجابي ويؤتي أكله العظيم في مختلف المجالات والمواقف.

وقد سعت السطور السابقة إلى بيان امتيازات التوحيد الإسلامي عن كل توحيد ادّعي ملّة أو دين آخر، مع إيضاح التناول الكلامي والنظرة الصوفية إلى مسألة التوحيد، وأخيرا وظيفة التوحيد، ولعل أهم النتائج التي يمكن استخلاصها مما سبق تتمثل فيما يلي:

- 1- التوحيد الإسلامي لا يشبه ما ادعته الأديان والملل الأخرى أو ادّعي لها من توحيد، إذ إن التوحيد الإسلامي لا يتوقف عند حدود عبادة ذات واحدة، بل هو توحيد يميز هذه الذات عن سواها من كل وجه.
- 2- تجلّي التوحيد في النصوص الإسلامية باعتباره قطب الرحى للدين والحياة التي يريد الإسلام إقامتها على الأرض، فالتوحيد بالقول والفعل والترك يبرز في عدد كبير جدا من آيات القرآن والأحاديث النبوية.
- 3- ليس التوحيد في الإسلام مجرد معنى صامت يمثل جزءا من البنيان الصارم للدين، ولكنه في أصله حقيقة وجودية فاعلة، لا ترضى بأن تتجاوز مع أي معنى يتناقض معها، ولا ترضى كذلك بالانتقاص من عناصر الشخصية المسلمة في سعيها للقيام بوظيفتها في الحياة.

72- انظر للعالم الباكستاني الكبير أبي زكريا السيد عبد السلام الرستمي، تشييط الأذهان في أصول تفسير القرآن، نشر الجامعة العربية، إشاعة التوحيد والسنة، به بر، بشاور، باكستان، 1425هـ، ص 25 وما بعدها، وللمؤلف نفسه: توجيه الناظرين إلى مقاصد الكتاب المين، مكتبة جمعية إشاعة التوحيد والسنة على منهاج السلف الصالحين، زرياب كالوني، سعيد آباد، بشاور، باكستان، ط 5، 2009م، ص 11 وما بعدها.

***Tawḥīd*: its Place and Distinctive Characteristics in Islamic Creed**

The writer underlines the core value of *Tawḥīd* in Islamic creed and highlights the central place which this cardinal doctrine of Islam has occupied in the Islamic tradition. He tells us about the profound discussion this doctrine has generated among various schools of theology. Thereafter, he proceeds to shed light on the contribution of the *Ṣūfī* masters to elaborate the meaning and significance of *Tawḥīd* in the life of a believer, showing the distinctive quality of the *Ṣūfī* discourse. The writer also compares this comprehensive multidimensional Islamic discourse to the views held in other creeds and cultures about monotheism. In the latter, the author finds, often times, the absoluteness of the ultimate status of Divine Essence and Attributes is more or less compromised. In sum, this paper brings to light the profound philosophical, theological moral and spiritual dimensions of *Tawḥīd* as elaborated in the Islamic scholarly tradition and has been operational in the life of the believers in contradistinction to other creeds and cultures.
