

al-Tawhīd ‘inda Ismā‘īl Rājī al-Fārūqī wa-Ishhāmātuhu fī Taṭwīr ‘Ilm al-Kalām al-Jadīd

^{٢١} جامعة دار السلام كونتور – إندونيسيا

firda.inayah@unida.gontor.ac.id

neneng@unida.gontor.ac.id

◇ فیردا عناية^١

◇ نینینج أسوة حسنة^٢

المخلص

تتناول هذه المقالة مفهوم التوحيد عند الفاروقي ومساهمته في علم الكلام الجديد. وهذه الدراسة تعد من بنى الدراسات الإسلامية في سياق السعي إلى الإصلاح والتجديد، من أجل تعزيز الرؤية الإسلامية في مواجهة تيار العولمة والحداثة. ونوع هذه الدراسة هو بحث نوعي ذو منهج وصفي تحليلي. وقد خلصت نتائج البحث إلى أن التوحيد عند الفاروقي ليس مجرد المفهوم العقدي أي الإقرار بمحورية الخالق تعالى في العبادة، بل إنه يشكل كمنظومة عقائدية (A System of Belief) تحدد وجهة نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة. ومن ثم، اعتقد الفاروقي أن التوحيد أي كلمة الشهادة "لا إله إلا الله"، هذا القول بصيغة النفي، الموجز أشد الإيجاز، يحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام، وقد تتكثف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة كاملة أو تاريخ بأجمعه. ولهذا، استنبطت الباحثتان أن مساهمة التوحيد عند الفاروقي ليس فقط يكون منهجا جديدا في علم الكلام، بل أصبح منهج التكامل، يعني الوحدة والوثام ويرفض أي شكل من أشكال الانقسام والتناقضات والمفارقات.

تاريخ إصدار المقال :

تاريخ الاستلام:

تاريخ المراجعة:

تاريخ القبول:

الكلمات المفتاحية:

الفاروقي، التوحيد، تجديد،

علم الكلام الجديد

Tawhīd According to Ismail Raji al-Faruqi and His Contribution to the Development of New Islamic Theology

◇ **Firda Inayah¹**

◇ **Neneng Uswatun
Khasanah²**

^{1 2}*Universitas Darussalam Gontor – Indonesia*

firda.inayah@unida.gontor.ac.id

neneng@unida.gontor.ac.id.

Article History

Received: January 4, 2025

Reviewed: March 17, 2025

Accepted: June 3, 2025

Keywords

Al-Faruqi, Tawhīd,
Renewal, New Islamic
Theology

Abstract

This article discusses the concept of *tawhīd* (the oneness of God) according to Ismail Raji al-Faruqi and his contribution to the development of the new Islamic theology. This study forms part of the foundational research in Islamic studies within the broader effort toward reform and renewal, aimed at strengthening the Islamic worldview in the face of globalization and modernity. The type of this study is qualitative research using a descriptive-analytical method. The findings of the study conclude that *tawhīd*, for al-Faruqi, is not merely a doctrinal concept meaning the acknowledgment of the centrality of the Creator in worship but rather, it constitutes a comprehensive system of belief that defines a person's overall worldview regarding existence and life. Accordingly, al-Faruqi believed that *tawhīd*, that is, the testimony "*lā ilāha illā Allāh*", though expressed in a brief and negative formulation, carries the richest and most profound meanings in Islam. In fact, an entire culture, civilization, or history can be encapsulated in this single phrase. Therefore, the researcher concluded that al-Faruqi's concept of *tawhīd* contributes not only as a new approach within Islamic theology but also as a methodology of integration signifying unity and harmony while rejecting all forms of division, contradiction, and dichotomy.

Abstrak

Artikel ini membahas konsep tauhid menurut Ismail Raji al-Faruqi dan kontribusinya terhadap pengembangan ilmu kalam baru. Studi ini merupakan bagian dari penelitian dasar dalam kajian Islam dalam konteks upaya yang lebih luas menuju reformasi dan pembaruan, yang bertujuan untuk memperkuat pandangan dunia Islam dalam menghadapi arus globalisasi dan modernitas. Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan metode deskriptif-analitis. Hasil penelitian menyimpulkan bahwa tauhid menurut al-Faruqi bukan sekadar konsep doktrinal yang berarti pengakuan terhadap sentralitas Sang Pencipta dalam ibadah, melainkan merupakan suatu sistem kepercayaan yang menyeluruh yang membentuk pandangan hidup seseorang secara menyeluruh terhadap eksistensi dan kehidupan. Sejalan dengan itu, al-Faruqi meyakini bahwa kata "*lā ilāha illā Allāh*" meskipun disampaikan dalam bentuk yang singkat dan berupa penafian, mengandung makna yang paling kaya dan mendalam dalam Islam. Bahkan, dalam satu kalimat ini dapat dirangkum seluruh budaya, peradaban, atau sejarah secara keseluruhan. Oleh karena itu, peneliti menyimpulkan bahwa konsep tawhīd menurut al-Faruqi tidak hanya menjadi pendekatan baru dalam ilmu kalam, tetapi juga menjadi metodologi integrasi yang mencerminkan kesatuan dan keharmonisan, serta menolak segala bentuk perpecahan, kontradiksi, dan dikotomi.

التوحيد عند إسماعيل راجي الفاروقي وإسهاماته في تطوير علم الكلام الجديد

المقدمة

لقد واجهت الأمة الإسلامية اليوم مجموعة من الأزمات. وهذه الأزمات لا تنشأ فقط من تقدم الحضارة الغربية في ميادين العلم والتكنولوجيا، بل تنشأ أيضا من جمود العلوم الإسلامية من حيث أنظمتها المعرفية والمنهجية. ومن بين هذه العلوم الإسلامية، جاء "علم الكلام" كأحد أبرز مظاهر هذه الأزمات. ومن ذلك مثلا أن البحث في علم الكلام خلال القرن الأول كان مركزا على الأمور الغيبية المتعلقة بالذات الإلهية، كوجوده تعالى، وصفاته، وأفعاله، وما يتعلق بالأنبياء والسمعيات دون التعمق في النظر في آثارها. (Esha, 2008) وذلك لأن أهم ما يتحدث عنه التوحيد أو علم الكلام هو الوصول إلى معرفة الله الخالق للكون والتقدير على كل شيء. (Syafi'i, 2012) ولهذا، فمن الضروري أن يكون هناك رد إيجابي على هذه المشكلة.

ومن المشكلة الموجودة في الفكر الإسلامي الحديث أن كثيرا من العلماء المعاصرين قد قاموا بمحاولات لتجديد الفكر الإسلامي في مجال العقيدة الإسلامية، منهم: فضل الرحمن، وحسن حنفي، ومحمد إقبال، وغيرهم. ومن بين هؤلاء المفكرين جاء إسماعيل راجي الفاروقي بفكرة معتبرة في هذا المجال. وهو أحد أشهر المفكرين المسلمين المعاصرين. (Faruqi, 1986) ومن بين مساهمته في هذا التجديد، أنه قدم مفهوم التوحيد في صورة جديدة. (النجدي، ١٩٨٧). فقد قدم الفاروقي مفهوم التوحيد بصيغة جديدة تحدت المعطيات الفكرية المبكرة التي قدمها رواد الحركة السلفية. (الفاروقي، ٢٠١٠). وعلى سبيل النظر العام، ذكر العلماء السابقون أن التوحيد هو القضية الكلامية التي تؤكد وحدانية الله وتشير إلى محورية الخالق تعالى في الوجود (Theocentrism). ومن الأمثلة على ذلك، أن التوحيد عند ابن تيمية ينقسم إلى التوحيد القولي العلمي والتوحيد القصدي العملي أو التوحيد في العبادات. (البريكاني، ٢٠٠٤). وبالمثل، فإن مفهوم التوحيد لمحمد عبد الوهاب يقوم على توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات. (الوهاب، د.ت). ومن خلال النظر في هذه الآراء، يتبين أن التوحيد عند العلماء السابقين لا يمتد إلى شتى مجالات الحياة. أما الفاروقي فقد خالفهم في ذلك، وحاول أن يقدم مفهوم التوحيد بوصفه معطى معرفيا، فهو لا يقتصر عنده على الجوهر العقدي للإسلام، بل يشمل جميع مجالات الحياة العملية والنظرية. ومن ذلك أنه جعل التوحيد مبدأ للمعرفة، والأخلاق، والجمال، والمجتمع، والسياسة، والاقتصاد، بحيث تنسجم جميعها في إطار التوحيد. وبهذا الفهم قدم الفاروقي تصورا شموليا للتوحيد. فالتوحيد هنا محور العملية المعرفية والحضارية للإنسان، وفي ضوءه تبنى كل العلوم والفنون والانجازات والممارسات والأفعال في التاريخ، فهو المرشد والموجه والناظم والضابط لكل حركات الفعل الإنساني.

وقد تناولت بعض الدراسات السابقة فكرة التوحيد عند الفاروقي، ولكنها تختلف عن هذه الدراسة اختلافا جوهريا في المنهج والمقصد. فمن ذلك بحث قدمه الحاج دواق بعنوان "التوحيد رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي"، والمنشور في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث بين فيه كيف يشكل التوحيد الرؤية الحضارية للعالم في فكر الفاروقي. كما تناول السيد عمر في بحثه بعنوان "النواة التوحيدية للنظام المعرفي الإسلامي لدى الفاروقي" والمنشور أيضا في المعهد العالمي للفكر الإسلامي فكرة التوحيد بوصفه النواة الصالحة لحمل الأمانة والاستخلاف في الأرض واعتبره جوهر الخبرة الدينية ومبدأ الحضارة والمعرفة والنظام الاجتماعي والسياسي. إن هاتين الدراستين على -أهميتهما- لم تتطرقا إلى الجانب المنهجي المتعلق بكيفية تحويل هذا المبدأ إلى مدخل لإعادة بناء علم الكلام، مع أنه موضوعا في غاية الأهمية، لأننا بحاجة إلى علم التوحيد لا بوصفه علما نظريا يقتصر على البحث في مسائل العقيدة والاختلافات التي جرت فيها، بل علما يسهم في تجسيد العقيدة في الواقع حتى تصبح رؤية لحياة يمكن من خلالها بناء الحضارة.

مؤسسا على بيان سابق، يتبين أن مفهوم التوحيد عند الفاروقي قد أصبح منهجا جديدا وموضوعا لا غنى عنه في فكره. وبهذا، رأت الباحثتان أن هذا التجديد يمكن أن يوجه نحو تأسيس علم الكلام الجديد. وإذا كان الأمر كذلك، فمن الضروري التعرف على ماهية مفهوم التوحيد عند الفاروقي وعلى مدى إسهام هذا المفهوم في تجديد علم الكلام؟ وقد دلت الإجابة عن هذه التساؤلات على أهمية هذا البحث. ولذلك توّذ الباحثتان إلى الكشف عن فكرة الفاروقي في مفهوم التوحيد وإسهاماته في تطوير علم الكلام الجديد، وستمهد الباحثتان بشرح موجز حول الجينولوجيا الفكرية استنادا إلى معرفة الخلفية الفكرية قامت عليها قيم هذا التجديد.

الجنولوجيا الفكرية

إسماعيل راجي الفاروقي هو أحد المفكرين المسلمين المعاصرين. برزت مميزاته ومؤهلته في عديد من الكتابات والمؤلفات. (ملاوي وغيرهم، ٢٠١٤). ركز الفاروقي أفكاره في كثير من المجالات منها، الفلسفة، وعلم اللاهوت، والسياسة، والاقتصاد، وهذه كلها بناه على أساس التوحيد. (النجدي، ١٩٨٧).

رأى الفاروقي، أن المشكلات التي واجهها أمة المسلمين من أحوال الحياة لا من جهة السياسية والاجتماعية والاقتصادية كما ذكر مما سبق، فإنها تشكّل فكرة المسلم نحو معرفتها. إن الوضع الثقافي للعالم الإسلامي لم يكن بأحسن حالا، فقد رافق الغزو العسكري والاستعماري، غزو فكري كبير، أصاب العديد من أبناء هذه الأمة. وخلق نوعا من الغربة الفكرية في صفوفهم، وانقطاعا عن الثقافة، والفكر الإسلامي، ونوعا من "الاستعمار الثقافي"، أو ما يسمى بالتغريب. (النجار، ١٩٩٠).

وقد حاولت القوى الاستعمارية اللادينية مواجهة الإسلام، وطمس معلمه بكل الطرق، وحضر المسلمين في زوايا محدودة من زوايا الدين، بمحاولة فصل الدين عن الدولة، وتحويل الإسلام إلى دين عبادة فقط، ونزع كل

جوانبه الأخرى المتعلقة بتنظيم الحياة الاجتماعية، والثقافية، وروحه الثورية، والاستقلالية، والتشكيك فيه وفي قيمه بالفلسفات المادية، والوضعية المنحرفة، وتأسيس نظم التعليم، والاقتصاد، والاجتماع على أساس من المفاهيم اللادينية، وخلق عدوات مفتعلة بين نظم الحكم التي نصبها القوى الاستعمارية، وبين المنادين بتطبيق الإسلام نظاماً شاملاً للحياة، (غضبان، ١٩٩٧) وبث الأفكار الوافدة من الغرب كالقومية، التي تعدّ من أخطر الدعوات التي جزأت العالم الإسلامي، ولم تلبث أن وجدت قبولاً في كثير من أقطاره، وصارت السبب وراء الصراعات الحاقدة بين القوميات المختلفة. (القرضاوي، ٢٠٠٠). ففي الحقيقة لا بد أن نفهم أن النظام الإسلامي المؤسس على التوحيد والانقياد إليه وتحكيم شرعه يتنافى تماماً من النظام الغربي المؤسس على الإنسان من حيث مصادر التلقي والتشريع. (Alfarisi et al., 2023)

سهما لإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر، قدم الفاروقي مفهوم التوحيد على صورة جديدة. يمكن أيضاً النظر إلى هذا المشروع الكبير للفاروقي من منظور "الجنولوجيا الفكرية" التي طرحها مارك بيفير، إذا ما تأملنا تطور الأفكار والمعتقدات التي تسهم في تشكيل الرؤية الكونية. فبحسب بيفير، لا يمكن فهم الفكر بمعزل عن جذوره التاريخية وأبعاده الاجتماعية والثقافية، لأن الفكر هو ثمرة التفاعل بين ما هو موروث من الماضي، وما يكتسب من التجربة، وما يُحيط بالإنسان من بيئة معرفية. (Bevir, 2008) ومن هذا المنطلق، فإنّ مفهوم التوحيد عند الفاروقي هو في حقيقته امتدادٌ فكريّ متواصلٌ لما قدّمه العلماء الأوائل من السلف، وصولاً إلى الجهود المعاصرة الرامية إلى بناء نظام معرفيٍّ إسلاميٍّ شاملٍ ومتكامل.

ومن الواقع، لقد أسلف هذه المحاولة التجديدية التوحيدية في زمن سابق، أصدرها العلماء السلفيون منهم: محمد عبد الوهاب، محمد إدريس السنوسي، حسن البني وغيرهم. ولم يصل هذه المحاولة إلى أقصى المبلغ، سبباً من الغموض والتشوش في فكر من جاءوا بعدهم. لهذا قام الفاروقي لإصلاحية الفكري الإسلامي المعاصر مؤسساً على ثلة من الأولويات. وأولى تلك الأولويات هي حقيقة أن الأمة الإسلامية العالمية هي بواقعها الراهن في عالم اليوم. والأولى الثانية، فهي: تلك السنة الإلهية الثابتة التي لا تعرف التبدل ولا التغيير، التي تكاد تمثل القانون الحاكم لتاريخ الإنسان على الأرض، الواردة في قوله تعالى: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعَمَهُ أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ. (الأنفال: ٥٣). والأولى الثالثة الأخيرة، أن الأمة الإسلامية العالمية الواحدة لن تقوم لها قائمة ولن تستعيد وصف الأمة الوسط إلا بالإسلام. فلقد كان هو مبرر وجودها ذاتها منذ ما يربو على أربعة عشر قرناً وبه تحددت معالم شخصيتها. (الفاروقي، ٢٠١٠).

وفي تجديده، قدم الفاروقي مفهوماً جديداً للتوحيد بالربط الفكري العقدي بمضامين الحياة. وكان البحث العقدي في الفكر الإسلامي لعقود طويلة وما يزال يبحث في المسائل العقدية المتعلقة بالذات الإلهية، كوجوده تعالى، وصفاته، وأفعاله، وما يتعلق بالأنبياء والسمعيات دون البحث في آثارها، ونتائجها على الفرد والمجتمع المسلم وغير

المسلم، (شاخت، ١٩٩٨) على أساس أن البحث في الآثار العقديّة هو أمر عرضي لا جوهرى عند علماء التوحيد أو علماء الكلام، فأوجد بعض علماء الكلام من يعرف علم الكلام بقوله: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه،" (الإيجي، د.ت). وبالتعمّن في هذا التعريف يتوصل إلى أن علم التوحيد، والعقيدة، والكلام، والفلسفة الإسلامية كلها تندرج في هذا التعريف، لما يجمعها جميعا البحث في العقائد الدينية، إثباتا ودفاعا على حد سواء، وهنا لا يلتفت إلى موقف الآخر من قبول أو عدم قبول مسمى علم الكلام لهذا التعريف. (ملكاوي وغيرهم، ٢٠١٤).

نظرا من بيان مما سبق، أن التوحيد عندهم يطلق على القضية الكلامية في تأكيد وحدانية الله ومفهوم العقديّة ومشير بالإقرار إلى محورية الخالق تعالى في الوجود ولا يندرج إلى شتى مجالات الحياة. مختلفا بأرائهم، حاول الفاروقي مفهوم التوحيد بعرض الإسلام كمعطى معرفي، فهو لا يكتفي بالمضمون العقدي لجوهر الإسلام، وإنما يعمل على سحب معنى التوحيد على شتى مجالات الحياة، العملية والنظرية. منها، جعل التوحيد كمبدأ المعرفة، والأخلاق، والجمال، والمجتمع، والسياسة، والاقتصاد، ومن جميعها منسجما في التوحيد. وبهذا فهم الفاروقي مفهوم التوحيد فهما شموليا. فالتوحيد هنا محور العملية المعرفية والحضارية للإنسان، وفي ضوءه تبنى كل العلوم والفنون والانجازات والممارسات والأفعال في التاريخ، فهو المرشد والموجه والناظم لكل حركات الفعل الإنساني.

لقد جاء دور إسماعيل راجي الفاروقي في تطوره علم التوحيد بإظهاره العلاقة الشمولية بينه وبين أغلب مضامين الفكر والحياة التي عرفها البشرية. (Al-Faruqi, 2014) وخصص لذلك مؤلفا أسماه "التوحيد مضامينه على الفكر والحياة"، والقاريء للكتاب يجد نفس الفاروقي العميق في جعله مضامين الحياة من صميم علم التوحيد، لا على أنها أمر ثانوي، ويدرك هذا الأمر من خلال تتبع الفاروقي في تحليله لهذه العلاقات وإيجاد الخيوط الرابطة بين مفاهيم التوحيد وآثارها في الحياة الإنسانية. (ملكاوي وغيرهم، ٢٠١٤).

والتوحيد الذي أظهره يقوم على محور مركزي مكون من المفهوم العقدي، وأثره الفعلي، ومعرفته كيفية الربط بينهما، وأن العلاقة بينهما علاقة التلازم وعدم الانفكاك، ويرى الفاروقي أن التوحيد وربطه بأثره يحقق الغاية المنشودة منه، وهو الاستخلاف في الأرض، ويقول: "فالإنسان صاحب رسالة كونية، لكونه خليفة أصيلا لتطبيق الأمر التكليفي الإلهي في الأرض بوصفه الشق الأسمى من الإرادة الإلهية."

والفكر الإصلاحية الذي ضمّنه الفاروقي يعد أحد العوامل الرئيسة التي ستسهم اسهاما كبيرا في تجاوز عقبة التقليد المسلمين للنموذج الغربي وغيره من النماذج البشرية الناقصة. فالتوحيد بوصفه نظاما فكريا وتشريعا يغطي جميع جوانب الحياة، تنبع أساسا من منطلق قيمي إيماني، وهو أن المحدد الرئيس لهذه المنظومة هو الله تعالى، فكون الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله كاملا كمالا مطلقا، معناه أنه لا يصدر عنه تشريع كالإسلام إلا وهو يعلم تعالى أن هذا التشريع هو الملائم ملائمة تامة للبشر، وأن غيره من التشريعات الممكنة غير ملائمة لهم ملائمة تامة. ولأن المسلم

يثق بالله تعالى وينظر إلى ممارسة التشريع الإلهي من منظور علاقة القيم السامية بين الإنسان وربّه، فهو يرى في هذا النظام الإلهي النظمودج المثالي للتطبيق. فإحياء نموذج الحياة الإنسانية الرباني المثالي الذي لا تقوم له قائمة إلا بربطه بالتوحيد.

مفهوم التوحيد عند الفاروقي

إن التوحيد عند الفاروقي هو نظرة عامة إلى الواقع والحقيقة والعالم والزمان والمكان والتاريخ البشري، كما قال: "التوحيد هو رؤية عامة للحقيقة، وللواقع، وللعالم، وللمكان وللزمان وللتاريخ الإنسانية ولمصيرها." (Al-Faruqi, 1982) نظرا من العبارة الموجودة، رأت الباحثة أن التوحيد عند الفاروقي ليس مجرد العقيدة كما آمن الناس في قلبه، بل إنه يتم استخدام الشيء لوظائف معقدة في فهم وجود الحق والحقيقة. حيث أنه يقول، "التوحيد هو رؤية عامة للحقيقة وللواقع." ورؤية عن الحقيقة هنا تتضمن فيها الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة. (Al-Faruqi, 1982) والحقيقة المطلقة هنا مشيرة إلى الحق، وهو الله تعالى. (سورة آل عمران، (٣): ٦٠). هذا الرأي صواب، حيث أنه متفق بما ذكر العطاس، أن كلمة "الحقيقة" مشيرة إلى "الحق"، (Al-Attas, 2001) والحق هنا راجع إلى الله تعالى كعلّة كل الحق. ويتأكد أن هذه الحقيقة ليست مجرد عرض بل إنه الواقع. (Al-Attas, 2001) لأن من صفة الحقيقة مرتبطة بالواقع. ولهذا، فإن كل الحقائق الموجودة في هذا العالم ليست مجرد الحقيقة بل إنها الواقع المشتق من القرآن. (Nasr, 2005).

ولذلك، رأت الباحثة أن التوحيد كما يقصده الفاروقي هنا يتراكم إلى أن يكون العقيدة الفكرية أو التصور الإسلامي (قطب، ١٩٨٨) أو بمصطلح العطاس نسميه برؤية الإسلام للوجود أو نظرية الإسلام للكون (Islamic Worldview). (Al-Attas, 2001) حيث أنه يصير كمبدأ أساسي في بناء المعرفة. ولهذا لعلّ التوحيد من أهم الخاصية لرؤية الإسلام، لأنه قام كمنهج الفكري التوحيدي. (Zarkasyi, t.t). فإنه هو المرشد والموجه والنظام والظابط لكل حركات الفعل الإنساني، فإنه يقوم بالنموذج الأساسي لنظرية المعرفة الإسلامية. وهما مرتبطتان تمام الارتباط، لأنهما قاما وعملا في عقل البشر. (Zarkasyi, t.t). وعندئذ، استنبطت الباحثة على أن التوحيد عند الفاروقي ليس مجرد مفهوم العقدي أي الإقرار بمحورية الخالق تعالى في العبادة كما ذكر علماء السابقين. بل إنه يشكل كمنظومة العقائدية (A System of Belief) تحدد وجه نظر الإنسان الكلية عن الوجود والحياة.

ولما أصبح التوحيد نظرية الإسلام للكون، انتقل الفاروقي إلى تفصيل القول في المبادئ التي تتأسس عليها هذه الرؤية، وأجملها في المبادئ الآتية:

الأول، الثنائية (Duality)؛

يشير هذا المبدأ إلى مرتبتين متميزتين، الله وغير الله، الخالق والمخلوق. المرتبة الأولى؛ لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له، باق إلى الأبد، وهو واحد مطلق لا شركاء له

ولا أعوان. والمرتبة الثانية؛ الخلقية والخبرة وعالم ما سوى الله، وهذه توجد في المكان – الزمان، وهي تضم جميع المخلوقات. (Al-Faruqi, 2014)

ويحذر الفاروقي إلى ما يمكن أن يقع في أذهان الناس، ويصحح ما وقع في أذهان بعض الفلاسفة وبخاصة المتصوفة، (Al-Faruqi, 1982) فالمرتبات من خالق ومخلوق مختلفتان غاية الاختلاف من حيث طبيعة وجودهما، كما من حيث كونها ومساراتهما. ومن المستحيل قطعاً أن يتحد الواحد بالآخر أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه. ولا يمكن الخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن المخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى. (Al-Faruqi, 1982)

الثاني، الإدراكية (Ideationality)؛

ويعبر عن العلاقة بين المرتبتين من الواقع، فهي إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرة على الفهم. ويشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل وتفكير وملاحظة وحس واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكليتهما؛ عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من ملاحظة الخليقة، تتخلص الأولى في الوحي المباشر، والثانية في الوحي الضمني المعبر عنه بالفطرة التي خلق الله الخلق عليها. (Al-Faruqi, 2014)

الثالث، الغائية (Teleology)؛

يرى الفاروقي أن طبيعة الكون غائية، أي إنها ذات غاية، أي إنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها. (Al-Faruqi, 2014) وهي تقوم بذلك عن قصد؛ فالعالم لم يخلق عبثاً ولا لعباً، كما هو مبين في بعض نصوص القرآن الكريم، وهو ليس عمل صدفة عارضة. كما يزعم الكثير من العلماء والفلاسفة، بحيث يقوم بين المصادفة والغائية ثنائية تقابل. بمعنى أن الحادث المصادف بتحقيق من دون قصد في صورة تشبه القصد، أو الحادث الآلي يتم في شكل قصد وتدير. ويذهب البعض من الفلاسفة إلى أن القول بالمصادفة معناه انتفاء العللية، بل يتعبرون المصادفة هي مجموعة العلل المتغيرة غير المحددة أبداً. (محمود أمين، ١٩٦٩).

يفند الفاروقي هذا التصور من أساسه، ويعبر أن الله خلق العالم في أكمل صورة، وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه ويؤدي غاية كونية معينة، والعالم في الحقيقة "كون" أي خليفة منتظمة، "لا فوضى" وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي، "هذا أسلوب الله في العمل، فالله يجري مشيئته في الكون بواسطة أسباب وعلل، كما أثبت العلم في القرن العشرين أن الحقيقة النهائية للكون عقل. كما أثبتت البحوث العلمية أن الكون ليس أزلياً ولكن له بداية، وحيث إن كل شيء ذو بداية لا يمكن أن يبتدئ بذاته ولا بد أن يحتاج إلى خالق." (منصور حسن، ١٩٩١).

فإنه بالنسبة إلى الفاروقي هو الذي أوجد الكون بما فيه، وأودع فيه شروط الحياة وأحدث فيه نظاما، وجاءت نتائج العلم الحديث لتثبت صحة هذا القول، وبخاصة علما الفيزياء والفلك. وهذا أحد كبار علماء الفلك في القرن العشرين يقول في شأن تمدد الكون وتقضيه ما يلي: "لو كان معدل التمدد بعد ثانية واحدة من الانفجار العظيم أصغر حتى بجزء واحد من مائة ألف مليون، لكان الكون قد تقلص ثانية قيل أن يصل قط إلى حجمه الحالي." (كنغ، ٢٠٠١).

والكون بأحداثه وظواهره وقوانينه، فيه قابلية الحياة بالنسبة إلى الحيوان والنبات والإنسان، بحيث تتحقق إرادة الله في المخلوقات كلها ما عدا الإنسان بالضرورة "والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمل للبيئة. وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين بالضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى." (Al-Faruqi, 1982)

الرابع، قدرة الإنسان وطواعية الطبيعة

إن الضرورة المنطقية والواقعية تقتضي أنه ما دام كل شيء خلق لغاية بما في ذلك كلية الوجود، فإن تحقيق تلك الغاية يجب أن يكون ممكنا في المكان والزمان، وبغير ذلك لا مفر من التشكيك، كما ستغدو الخليفة نفسها، ومسار المكان والزمان فاقدة ما لها من معنى ومغزى وتحقيق المطلق، أي السبب الإلهي للخلق، يجب أن يكون ممكنا في مجال التاريخ، أي في حدود مسار الزمن بين الخليفة ويوم الحساب. والإنسان بوصفه صاحب الفعل الأخلاقي يجب أن يكون قادرا على تغيير نفسه وأمثاله من البشر، أي المجتمع والطبيعة، أي محيطه لكي يحقق النسق الإلهي أو الأمر الإلهي، في نفسه كما في تلك جميعا.

يخلص الفاروقي إلى أنه "لكي يكون للخليفة غاية، وهذا افتراض ضروري لدى القول إن الله هو الله. وإن عمله ليس عبثا، يجب أن تكون الخليفة مطوعة (Malleable)، قابلة للتحويل وقادرة على تغيير جوهرها وبنيتها وأحوالها وعلاقتها، لكي تجسد النسق أو الهدف الإنساني أو تجعله ملموسا. ويصدق هذا على الخليفة (Creation)، بأسرها، بما في ذلك طبيعة الإنسان الجسمية والنفسية والروحية. (Al-Faruqi, 1982) هناك، إذا، توافق بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون، توافق في العمل وفي الحركة، في الغاية وفي الخلق، طالما أن الموجد لهما واحد، وهو الله.

مساهمة الفاروقي في تجديد الفكري الإسلامي

وانطلاقا من البيان السابق، برز لنا بأن الفاروقي لديه المفهوم الجديد في تعيين معنى التوحيد. وهذا بخلاف المفاهيم التي رآها العلماء السابقون، حيث إن التوحيد عندهم يعني الإثبات والإفراد لله في العبادة. (الحريقي، ١٩٩٣). مع أن التوحيد عنده قد يتراكم إلى أن يكون منهج الفكري الإسلامي. وهذا المنهج، هو الذي يكون أساسا لحضارة الإسلام. ولهذا يقال أن التوحيد عند الفاروقي لا يكفي على مفهوم العقدي فحسب، بل إنما يعمل على سحب

معنى على شتى مجالات الحياة العملية والنظرية. التوحيد عنده جوهر. الحضارة الإسلامية، التوحيد بوصفه الجوهر المبدأ الأول والفيصل في الإسلام، في ثقافته وحضارته. (Al-Faruqi, 2014) حيث قال الفاروقي: "...الشهادة أن "لا إله إلا الله". وهذا القول بصيغة النفي، الموجز أشد الإيجاز، يحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام، وقد تتكثف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة كاملة أو تاريخ بأجمعه. وهذا بالتأكيد هو ما نجده في الكلمة أو "الشهادة" في الإسلام، فكل ما في الإسلام من تنوع وغنى وتاريخ وثقافة ومعرفة وحكمة وحضارة يجتمع في هذه الجملة البالغة القصر: "لا إله إلا الله". (Faruqi, 1986)

بهذه العبارة، برز لنا بأن الإسلام هو الحضارة التي تقف فوق العقيدة الأساسية المعروفة بالتوحيد. ومن الواقع، أن التوحيد كما قصد الفاروقي هنا لم يكن يختلف تماما بما رآه العلماء السابقون، إلا أن التوحيد عنده أكثر انعكاس إلى نظرية المعرفة وينطوي إلى عملية التفكير والفهم للشيء، وينتج ما في الإسلام المسمى بالعلم أو المعرفة، حيث إنه كجوهر الثقافة والحضارة. ولهذا، فإن التوحيد كما قصد الفاروقي هنا منطويا إلى عملية التفكير الإنساني، الذي يتأثر إلى عقل البشر في حصول العلم أو المعرفة. وهذا التعبير يتناسب مع رأي حسن حنفي الذي قال: بأن علم التوحيد يبدأ بمقدمتين نظريتين: الأولى، عن العلم إجابة عن السؤال: كيف أعلم؟ والثانية، عن الوجود إجابة عن السؤال: ماذا أعلم؟ الأولى لوضع نظرية في المعرفة، والثانية لوضع نظرية في الوجود. (Hanafi, n.d.)

وفي هذه القضية، أن الباحثة لا تبحث عن منهج التوحيد في بناء المعرفة، ولكنها ركزت فكرتها عن المنظور الحضاري في تجديد صياغة العقيدة الإسلامية عند إسماعيل راجي الفاروقي، حيث يتمحور حول عقيدة التوحيد باعتباره جوهر الإسلام، والإسلام جوهر الحضارة الإسلامية. ويتألف التوحيد كجوهر حضاري من جانبين؛ الأول، جانب المنهج، والثاني، جانب المحتوى. وهما حوالى بيان كما يلي:

جانب المنهج

يشمل هذا الجانب ثلاثة أسس، هي الوحدة والعقلانية والتسامح، وتحدد هذه الأسس شكل الحضارة الإسلامية، وهو ما يشيع في كل مفصل من مفاصلها.

الأساس الأول؛ الوحدة. لا توجد الحضارة بلا وحدة، فما لم تكن العناصر التي تشكل حضارة ما متحدة، متناسجة، متناسقة مع بعضها، فإنها لا تشكل حضارة، بل خليطا متراكما. فمن الضروري وجود مبدأ يوحد العناصر المختلفة ويكتنفها في إطاره. مثل هذا المبدأ يحول الخليط من علاقة العناصر مع بعضها إلى بنية متظمة تتميز فيها مراتب الأفضلية أو درجات الأهمية، وحضارة الإسلام تضع العناصر في بنية متظمة وتحدد وجودها وعلاقتها بحسب نسق موحد. (Faruqi, 1986)

وعزي هذا الأمر في نظر الكثير إلى أن "وجودين عام، أو شبه عام، يقدمان للجماعة تفسيراً للحياة ومغزى يرتبط فيه الماضي بالمستقبل، وبذلك تصبح بدايات الأشياء ونهايتها لها معناها في الحس الإنساني، ويتمثل ذلك في وعيها بالتاريخ بوصفه الوعاء الزماني الذي تتحرك فيه هذه الأشياء نحو غايتها. (الخطيب، ١٩٨٦).

وهذا النسق الموحد الذي ينتظم عناصر الحضارة في وحدة، مرده إلى العقيدة الدينية، كما يرى مالك بن نبي، أو إلى مبدأ التوحيد كما يذهب إلى ذلك الفاروقي، فالذي يحافظ على وحدة الحضارة وانسجام عناصرها إنما هو الدين، "فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية وينبغي أن نبحت في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام. (ابن نبي، ١٩٨٧).

والتوحيد، أو مبدأ وحدانية الله المطلقة، تفرض على الإنسان المسلم أن تكون حياته برهانا على التوحيد بين عقله وإرادته، وهو الهدف الفذ الذي يتوخاه في أعماله، وحياته لا تكون سلسلة من الأحداث المتجمعة كيفما اتفق، بل مرتبطة بمبدأ واحد شامل يجمعها في إطار واحد. في وحدة واحدة، وهكذا، تكون حياته ذات أسلوب واحد وشكل متكامل هو الإسلام. (Faruqi, 1986)

الأساس الثاني؛ العقلانية. إن العقلانية هي أحد مكونات جوهر الحضارة الإسلامية، بوصفها مبدأ منهجيا، وهي لا تعني تقدم العقل على الوحي، بل رفض أي تناقض أساس بينهما. (Abdul Rahim et al., 2018) وتنظر العقلانية في الفرضيات المتناقضة، وتعيد النظر فيها مرارا وتكرارا، بحثا عن وجه ربما يكون قد تخطاه النظر، وكذلك فإن العقلانية تقود مفسر الوحي-لا الوحي نفسه- إلى تفسير الآخر، خشية أن يكون قد فإنه معنى غير ظاهر أو غير جلي، بحيث لو أعيد النظر فيه زال ما بدا له من غموض، وهذا ما يجعل فهم الوحي متفقا مع تجمع من أدلة كشف عنها العقل، فالمسلم الذكي يهتدي بالعقل، إذ يصر على وحدة مصدرين للحقيقة: الوحي والعقل. (Faruqi, 1986)

فالتوحيد، إذا، هو تأكيد وحدانية الله المطلقة، فهو كذلك تأكيد وحدانية الحقيقة. فالله هو الحقيقة، ووحدانيته هي وحدانية مصادر الحقيقة. والله هو خالق الطبيعة التي يستقي منها الإنسان معرفته، وهدف المعرفة هو أنساق الطبيعة التي هي من صنع الله. (Faruqi, 1986)

فالعقلانية بالمعنى الذي قصده الفاروقي في طرحه هذا، تتوافق في بعض صورها مع المعنى الذي قصده البعض من فلاسفة الغرب، عندما فصلوا بين العقلانية بالمعنى الفلسفي والعقلانية بالمعنى العلماني، "فأن يكون المرء عقلانيا بالمعنى الفلسفي فليس ضروريا أن يتضمن ذلك بأية حال أنه منكر وجود الله أوحى متشكك في ذلك، فإن بعضا من أشهر الفلاسفة العقلانيين قد وضعوا الله في الصميم من أنظمتهم الفكرية." (جون كوتنغهام، ١٩٩٧). وهذا الموقف في حقيقته، يفند الرأي القائل بتغير العقلانية وصيرورتها تبعا لتغير نتائج العلم والمعرفة، إذ الملاحظ أن العقلانية بالمفهوم الذي يصبره الفاروقي ثابتة البنیان والأسس، فمهما كان للمعرفة تاريخها ومهما كان

للعقل تطوره، مهما كان للعلم نمو وتراكم، إلا أن هذا لا يززع من اقتناع الإنسان بوحداية الله ووحداية الحقيقة. وهذا بخلاف الرأي الذي يقول "إن عقلا مفارقا، ثابت البنیان والأسس لا يمكنه أن يكون عقلا عمليا، لسبب جوهري وهو أن للمعرفة تاريخا، وبالتالي فإن العقل الذي يمارس نشاطه داخلها هو عقل "تاريخي" تتغير معطياته وأطره باستمرار، فتاريخ العقل معناه الانفتاح على خصوصية المعرفة العلمية في بنائها وتطورها، ومن ثم الوقوف على بطلان الإدعاء الميتافيزيقي الفارغ بعقلانية واحدة صالحة لكل شيء في زمان ومكان. (هشام، ٢٠٠١).

الأساس الثالث؛ التسامح، بوصفه مبدأ منهجيا، يفيد القبول بالحاضر حتى يثبت بطلانه، وهو بهذا المعنى يتعلق بنظرية المعرفة كما يتعلق بفلسفة الأخلاق بوصفه مبدأ قبول المرغوب حتى تثبت بطلان الرغبة، ويطلق على الأول "السعة" وعلى الثاني "اليسر"، وفي ذلك حماية المسلم من الانغلاق في وجه العالم والنزعة المحافظة المميّنة، وهو بمثابة تشجيع للمسلم على تناول الحقائق الجديدة بعقله المتفحص وجهده البناء، وهو ما يفضي إلى إغناء تجربته وحياته، ويدفع بثقافته وحضارته إلى الأمام دوما. (Faruqi, 1986)

وإن التسامح بوصفه مبدأ منهجيا ضمن جوهر الحضارة الإسلامية يفيد اليقين بأن الله لم يترك الناس دون أن يرسل إليهم رسولا من أنفسهم، يعلمهم أن لا إله إلا الله وأن عليهم عبادته وطاعته، كما يحذرهم من الشر وأسبابه، وبهذا الخصوص يفيد التسامح القناعة بأن اختلاف الأديان مرجعه إلى التاريخ، وجميع ما فيه من عوامل مؤثرة، وظروف مختلفة في المكان والزمان، وما يكتنفه من ضروب التحامل والعواطف والمصالح، ف وراء تنوع صور التدين يوجد الدين الواحد الحنيف، دين الله في البدء الذي فطر عليه جميع بني آدم قبل أن يتطبعوا بما يجعلهم أتباع هذه الصورة من التدين أو تلك. ويتطلب التسامح من المسلم أن يتجرد لدراسة تاريخ الأديان، لكي يتبين في كل ديانة هبة الله الأولى، فقد أرسل الله جميع رسله في كل زمان ومكان لكي يبلغوا هذه الهبة الإلهية الأولى لأقوامهم. (Faruqi, 1986)

المحتوى

وفي هذا المبدأ، تتجلى الأبعاد العلمية للنظر الجديد أو المتجدد في الإسلام في المبادئ الباعثة على العمل نفسه، ويقصر جهد البيان في هذا السياق على ما كان معبرا عن الجوهر وفق ما سبقت الإشارة إليه. وهي ببيان كما يلي؛

الأول، التوحيد بوصفه أول مبدأ في الفلسفة الماوراء الطبيعة (Metaphysics). يؤكد الفاروقي أن شهادة أن لا إله إلا الله، تعني الإيمان بأن الله هو وحده الخالق الذي أعطى كل شيء وجوده، وأنه السبب الأعلى في كل حدث، والمأل الأخير لكل الموجودات، وأنه هو الأول والآخر. وهذا الادعاء يقتضي بالضرورة الإيمان، حيث قال الفاروقي؛ "أن المبادرة الإلهية في الطبيعة ليست سوى القوانين الثابتة التي وهبها الله لها. ملاحظة المبادرة الإلهية في الطبيعة في مجتمعه هي ممارسة العلوم الإنسانية الاجتماعية. وإذا كان الكون بأسره هو في الحقيقة تفتح هذه

القوانين في الطبيعة أو تطبيقها، لأنها هو أوامر الله وإرادته، يغدو الكون في عين المسلم مسرحاً حياً يتحرك بأمر الله، والمسرح نفسه، وجميع ما يحتويه يمكن تفسيره في هذه الحدود. لذا يكون معنى وحدانية الله أنه هو السبب في كل شيء، وأن ليس غيره من مسبب. (Faruqi, 1986)

من العبارة الموجودة رأيت الباحثان، أن التوحيد عند الفاروقي يفيد إلغاء أية قوة فاعلة في الطبيعة إلى جانب الله الذي تكون مبادرة الأزلية هي القوانين الثابتة في الطبيعة؛ فالله هو السبب الأول للموجودات. ولقد قال أرسطو قديماً "إن العلم هو معرفة بالأسباب، بمعنى أن شرط العلمية لا يقوم من دون قيام مبدأ السببية، ومن دون هذا المبدأ لا يمكن العقل البشري أن يتجاوز الانطباعات الجسمية التي يكتسبها، بشكل مباشر أو غير مباشر، إن العقل البشري لا يقبل حصول أحداث من دون أسباب، لهذا يعتبر المبدأ القائل لكل شيء سبب "مبدأ أساسياً في المعرفة البشرية بصفة عامة." (بن ميس، ١٩٩٤).

الثاني، التوحيد بوصفه أول مبدأ في الفلسفة الأخلاق (Ethics). حيث قال الفاروقي؛

"التوحيد بوصفه أول مبدأ في فلسفة الأخلاق: يؤكد التوحيد أن الله خلق الإنسان في أحسن صورة لكي يعبدته ويقدمه له. (الذاريات (٥١): ٥٦). وهذا يعني أن وجود الإنسان على الأرض غايته في مجملته طاعة الله وتنفيذ أوامره. ويؤكد التوحيد كذلك أن هذه الغاية تكمن في كون الإنسان خليفة الله في الأرض. (البقرة (٢): ٣٠). ويشير القرآن أن الله قد حمل الإنسان أمانته، وهي أمانة لم تستطع حملها السماوات والأرض فتقاعسن عنها في رعب. (الأحزاب (٣٣): ٧٢). وهذا الائتمان الإلهي هو تنفيذ الجزء الأخلاقي من الإرادة الإلهية، التي تتطلب طبيعتها أن تتحقق الإرادة في حرية، والإنسان هو المخلوق الوحيد القادر على فعل ذلك. (Faruqi, 1986)

ومن العبارة الموجودة، رأيت الباحثان أن من محتوى التوحيد كمبدأ فلسفة الأخلاق هناك غايتان أساسيتين لحياة الإنسان في الدنيا يعني العبادة والتسخير. الأول يعني العبادة، حيث إنها من حقوق الله تعالى على العباد، ومن حق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئاً. (الحميدان، ٢٠١٠). ومن حيث التعبير الفلسفي ذكر الفاروقي أن العبادة كغاية وجود الإنسان هنا تعني تحقيق الخير الأسمى، أو تحقيق امتلاء الوجود بالقيم (summum bonum). (Al-Faruqi, 2014) ومع ذلك فالعبادة آثار إيجابية تعود على الفرد، فما من العبادات التي شرعها الإسلام إلا ولها أثر يظهر على سلوك الفرد في السمو الأخلاقي. ولذلك، كان التوحيد يعلم المسلم بأنه مخلوق ذات سلوك وقيم حيث يتجلى في الدين، ومع أن التوحيد هنا جوهر الخبرة الدينية. (Al-Faruqi, 2014)

فلذلك، أن يقف الإنسان نفسه لخدمة ربه ومولاه وأن يتذلل له. وهكذا فالإنسان السوي يستعبد نفسه لله بإخلاص ووعي استجابة لأوامره واجتناباً لنواهيه، فيحيا وفقاً لأحكام الشريعة. بهذه الرؤية، أن التوحيد كمنهج الفكري الإسلامي يؤكد المسلم بأن الأخلاق لا ينفصل من الدين، (العطاس، ٢٠٠٠). لأن الإسلام هو توحيد في جميع الأبعاد جميعاً في نسق واحد مترابط ومتناغم، توحيد بين الإيمان والأعمال بحيث لا مجال للفصل والتفريق بين تلك

الأبعاد. لأن الإسلام هو توحيد في جميع الأبعاد جميعاً في نسق واحد مترابط ومتناغم، توحيد بين الإيمان والأعمال بحيث لا مجال للفصل والتفريق بين تلك الأبعاد. (العطاس، ٢٠٠٠). ففي الإسلام لا يمكن أن يكون الإنسان مؤمناً دون أن يكون مستسلماً عابداً لله وفق ما تقتضي منه شريعته، ولا يمكن أن يكون هناك تصديق بالقلب والعقل وشهادة باللسان من دون عمل بالجوارح، ولا يمكن أن يكون هناك ولاء لله وطاعة لأمره من دون طاعة وولاء لرسوله الذي جسّد في حياته النموذجية مغزى كلمة التوحيد ومعناها.

والغاية الثانية هي التسخير، أي أن الله تعالى قد سخر للإنسان كل ما في السماوات والأرض لتحقيق الغاية الأولى، وهي العبادة لله تعالى. كما قال الله عز وجل: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (الجنّة: ١٣). ومن هنا يمكن القول إن ما رآه الفاروقي ينطبق تماماً مع الغايتين، فالتوحيد ينتج عبداً عامراً للأرض، أي بعبارة أخرى أن العبادة يمثل الجانب الروحي والعقدي والإيماني، والتسخير يمثل الجانب الحضاري للإنسان. فعمارة الأرض تأتي نتيجة صلاح المستخلفين فيها وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة ومن صلاح في العقل وفي العمل. (بوزيان، ٢٠٢٣)

الثالث، التوحيد بوصفه أول مبدأ في علم القيم (Axiology). يؤكد التوحيد أن الله خلق الجنس البشري لكي يثبت الناس أخلاقيتهم من خلال أعمالهم. والله هو الحكم الأخير الأسى، ينذر الناس جميعاً أنهم سوف يحاسبون على أعمالهم؛ وأن يعمل خيراً سوف يثاب ومن يعمل شراً سيلقي العقاب يضيف التوحيد تأكيداً على أن الله أنشأ الإنسان في الأرض ليعمرها، أي ليسير في أرجائها ويأكل من ثمرتها ويتمتع بخيرها وجمالها، فتزدهر الأرض ويكون هو من المفلحين. وفي هذا تأكيد لموقع العالم والقبول به لأنه بريء وطيب، خلقه الله ونظمه لخير البشر. (Faruqi, 1986)

وبالإضافة إلى البيان السابق، ظهر أن التوحيد كمبدأ القيم عند فكرة الفاروقي قد يؤدي إلى الصلة الوثيقة بين الله والإنسان والكون. (Al-Faruqi, 1982) وهذه الصلة هي الخاصية البارزة لحضارة الإسلام، ولهذا اعتقد الفاروقي أن التوحيد كأساس للقيم التي تحكم فكر وسلوك الإنسان في الحياة يتبين على مستوى القيم ثلاثة معانٍ جديدة، حيث قال:

"ويعبر التوحيد، بعبارة البالغة الإيجاز: لا إله إلا الله، عن معانٍ ثلاثة، على المستوى القيمي، أولها أن: الخليفة هي المادة التي ينبغي تجسيد الإرادة الإلهية المطلقة فيها..... أما المعنى الثاني لشهادة التوحيد، فهو أن الإنسان لا يواجه في هذه الحياة أي مأزق لا يستطيع أن يخلص نفسه منه بنفسه..... أما المعنى الثالث الجديد الذي تعبر عنه شهادة التوحيد على المستوى القيمي، فهو أنه بما أن الخير الواجب التحقيق هو الإرادة الإلهية، وبما أن تلك الإرادة الإلهية واحدة بالنسبة لكل المخلوقات، لكونها متعلقة بالخالق وحده، ويتعين عليهم جميعاً الخضوع لها، فإنه لا محل للتمييز بين الأماكن والبشر كموضوع للفعل الأخلاقي." (Al-Faruqi, 1982)

ومن حيث ثلاثة معانٍ المذكورة، شرح الفاروقي مما يلي: الأول، هو مبدأ أن العالم، إنما هو المادة التي يتحقق فيها المطلق بوصفه إرادة الله، لذلك فإن كل ما فيه إنما هو إلا خير. وهو الكمال التام والإتقان الخالص. وأن يمتلئ هذا العالم بالخير، فذلك هو عمل الإنسان من خلال رؤيته الأخلاقية وعمله الأخلاقي، وذلك هو غرض الله من الخليقة، وكنتيجة منطقية، فإن الإستماع بخيرات البناء، والانتفاع من عناصرها إنما هو من قبل الإنسان بمثابة إهمال وعبادة الله. (Al-Faruqi, 1982) أما العالم هو فهو الوسيلة التي يتم بها تحقيق الانتفاع والاستماع بالحلال الطيب، وهو الوسط الذي يتحقق فيه الاستخلاف والعمران والحضارة.

أما المعنى الثاني، فهو كون الإنسان يتحمل تبعة انتشار نفسه من كل مازق، وأنه قادر على ذلك، إذ إن طريق الإنسان مليء بالعقبات، وهو إما أن المتعة والمنعة والتخفف من المسؤولية، إنها سبل واقعية، ولأنها ليست أكثر واقعية مما يعاكسها، حيث الإنسان ليس بحاجة إلى مخلص، لمسيح أو خلاص، ولكنه يحتاج لتهيئة نفسه لواجبه الكوني، حيث يقاس فضله على قدر ما أنجز من عمل فاضل. (Al-Faruqi, 1982)

والمعنى الثالث، الذي يعبر عن التوحيد على مستوى القيم هو أنه مادام أن أفضل ما يمكن تحقيقه هو الإرادة الإلهية، وهي لا تميز الخليقة فهم جميعاً خاضعون لمشيئتها، فلا يمكن، إذن، أن تكون هناك محاباة إن بين الأماكن وإن بين البشر بوصفها أهدافاً للعمل الأخلاقي...، إن انعدام إمكانية التمييز بين مواقع الزمان والمكان بوصف هذه المواقع نقاط انطلاق للعمل السياسي، ولا التمييز بين البشر بوصفهم القائمين بالفعالية الأخلاقية قد جعل الحياة الأخلاقية بالضرورة مختلفة عالمية أو كونية، وتعاونية في أن واحد. (Al-Faruqi, 1982)

ومن حيث آراء الفاروقي عن تلك المعاني الثلاثة، دالة على أن التوحيد كجوهر العقيدة الإسلامية لديه النظرة الخاصة في حقيقته ويخالف تصوّر كل من الحضارة أو الأديلة الأخرى. ومن الواضح، أن تلك معانٍ يبرهن على أن مبدأ القيم في الإسلام يفيد الكون، والإنسان، والطبيعة والأجيال المتقدمة. حيث أن التوحيد يؤكد الإنسان بتحقيق الإستخلاف والإعمار والتسخير والسيادة، وهذه كلها ينبني على جملة من القيم والمعايير التي ترشد مسيرته في حياته، وتضبط سلوكه وتصحح فكره وتنيره، تحقيقاً للإنسان بين فكره وروحه وسلوكه وحياته مع المبدأ الذي قامت عليه حضارة. (بو الشعير، ٢٠١٤).

وعندئذ، استنبطت الباحثتان، أن المبادئ القيمية عند الفاروقي معتمد على منهج الذي رسمه الوحي، حيث أنه جعل التوحيد أساساً للقيم، حتى تساعدنا على إدراك صلة الإنسان بالله والكون والحياة. ولعل هذا التصور الذي يقدمه الفاروقي يوضح مدى انسجام أو تكامل عناصر النموذج المعرفي في نسق موحد، سعى عبر التاريخ إلى تخلص الإنسانية من الفصل بين الديني والسياسي، أو بين الروحي والزمني، وبين ما بعد التاريخي والتاريخي، بفضل الكشف عن الأصل الواحد المتقدم عليها جميعاً وهو التوحيد. (المرزوقي، ٢٠٠١).

الرابع، التوحيد بوصفه أول مبدأ في وحدة الأمة. يفيد التوحيد أن المؤمنين هم في الحقيقة جماعة أخوة واحدة، يحب بعضهم بعضا في الله ويتواصلون بالحق والصبر ويعتصمون بحبل الله جميعا ولا يتفرقون، ويعتمد بعضهم على بعض ويأمررون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأخيرا، يطيعون الله ورسوله. ورؤية الأمة واحدة وكذلك شعورها أو إرادتها إضافة إلى فعلها. والأمة مجموعة منتظمة من البشر تتكون من تجمع ثلاثي قوامه العقل والقلب والذراع. وثمة توافق في فكرهم وقرارهم وموقفهم وشخصيتهم كما في سواعدهم. والأمة أخوة شاملة لا تعب باللون أو الهوية العرقية. وفي حدود هذه الرؤية يكون جميعا الناس سواسية لا يفضل بعضهم بعضا إلا بالتقوى ولئن أصاب أحد أفراد الأمة معرفة جديدة وجب عليه أن يعلمها للآخرين. وإن أصاب أحدهم رزقا أو راحة وجب عليه مشاركة الآخرين في ذلك. وإن بلغ أحدهم منزلة أو نجاحا أو رفاهية وجب عليه أن يساعد الآخرين كي يبلغوا ما بلغه. (Faruqi, 1986)

لذلك، اعتقد الفاروقي على أن لا يوجد التوحيد بغير وجود الأمة. فالأمة وسيلة المعرفة والأخلاق وخلافة الإنسان (في الأرض) وتوكيد العالم. والأمة نظام كوني يشمل حتى غير المؤمنين من الناس. وهو نظام سلام، سلام إسلامي، منفتح أبدا أما م جميع الأفراد والجماعات الذين يؤمنون بمبدأ الإقناع والاقتناع بالحقيقة، ويبحثون عن نظام عالمي تكون فيه الأفكار والبضائع والثروات والناس أحرارا في الحركة والانتقال. فالأمة إذن، نظام عالمي إضافة إلى كونه نظاما اجتماعيا. وهي أساس الحضارة الإسلامية، وشرط لا بد منه.

الخامس، التوحيد بوصفه أول أساس في الجماليات (Esthetics). يفيد التوحيد استبعاد الألوهية من مجال الطبيعة بأسره. فكل ما كان الخليفة أو منها فهو مخلوق، لا يسمو على نفسه ويخضع لقوانين المكان والزمان. ويؤكد التوحيد أيضا أن لا شيء يشبه الله، لذلك لا يوجد في الخليفة ما يمكن أن يكون شبيها أو رمزا لله، ولا يمكن لشيء أن يمثله، فهو بحكم التعريف أبعد عن التمثيل. والمقصود بالخبرة الجمالية هو إدراك جوهر البدئي الماورا طبعي عن طريق الحواس حيث يكون هذا الجوهر مبدأ قياسيا للشيء المرئي. وهو ما يجب أن يكون عليه الشيء. (Faruqi, 1986) وينطلق الفاروقي في تصوره للفن والجمال من النموذج المعرفي التوحيدي الذي يشكل جوهر الحضارة الإسلامية. حيث يقول؛

"لدي تناول أي مظهر من مظاهر الحضارة الإسلامية يتحتم النظر إلى الغاية القصوى لوجوده وإلى أساسه الإبداعي على أنها يصدران عن القرآن الكريم، كتاب الإسلام المقدس، والواقع أن الثقافة الإسلامية هي ثقافة قرآنية لأن تعريفاتها وبنائها وأهدافها وطرق الوصول إلى تلك الأهداف تصدر جميعا عن ذلك الفيض من الآيات التي أوحى بها الله تعالى إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم." (Faruqi, 1986)

انطلاقا من هذا التصور ينبغي أن ننظر إلى الفن أو فنون الحضارة الإسلامية على أنها تعبيرات جمالية نابغة من ذات المصدر وتتبع المسار نفسه. إن الفنون الإسلامية هو فنون قرآنية بحق. كيف يمكن النظر إلى الفنون

الإسلامية على أنها تعبيرات قرآنية؟ ثمة مستويات ثلاثة يقوم عليها مثل هذا التفسير؛ المستوى الأول؛ القرآن يعرف التوحيد أو السمو، حيث نجد فيه أن القرآن يعبر جمالياً عن التوحيد وهو يسمو على أي وصف شامل ولا يمكن تمثيله بأية صورة من عالم البشر أو أي شيء من المخلوقات. المستوى الثاني؛ القرآن مثالا فنيا، بمعنى أن الفن الإسلامي فن قرآني، كما إن القرآن هو أكمل مثال على النسق اللامتناهي. وهو بوصفه أدبا كان له أثر جمالي وعاطفي عظيم على المسلمين الذين قرأوه أو استمعوا إلى نثره الشعري. المستوى الثالث؛ القرآن مثالا للتصوير الفني الدقيق، حيث أن القرآن الكريم لم يقتصر على تزويد الحضارة الإسلامية بمذهب فكري تعبر عنه فنون تلك الحضارة. ولهذا، اعتقد الفاروقي أن للقرآن أثر في الفنون بقدر ما كان له أثر في مظاهر الثقافة الإسلامية الأخرى. (Faruqi, 1986)

وانطلاقاً من بيان سابق، ظهر منه أسئلة؛ كيف يكون الفن وسيلة الوصول إلى الله؟ كيف يمكن للنهائي أن يعبر عن اللانهايي؟ هل يمكن للمحدود، وهو الفنان، أن يعبر عن اللامحدود؟ وبأي طريقة يمكن تحقيق ذلك؟ إجابة على هذه الأسئلة، اعتقد الفاروقي أن اللغة العربية هي القادرة على تحقيق ذلك. إذ إن الأساس الهندسي للغة العربية والشعر العربي مكنت الوجدان العربي أن يبلغ القدرة على الإلمام باللاتناهي؛ فالقرآن الذي أنزل بلسان عربي مبين، وضع العرب أمام إعجاز، وهم من هم من مقدرة بلاغية وأدبية عالية تحداهم أن يأتوا بشيء على غرار، حيث قوله تعالى في سورة البقرة؛ ٢٣-٢٤. (Faruqi, 1986)

المناقشة والتحليل

رأى الفاروقي أن التوحيد ليس مجرد قضية عقدية، بل هو الأساس المنهجي الذي يقوم عليه بناء الحضارة الإنسانية. فبمقتضى التوحيد، يعلم الإنسان أن الكون كله مخلوق لله تعالى، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من علم أو عمل يجب أن يحمل معنى العبادة والامتثال لأمر الله. من هنا، يصبح التوحيد مبدءاً لتكامل الفكر والعمل ولتوحيد مجالات الحياة في طريق منسجم يعبر عن الوحدة الإلهية في الوجود والمعرفة.

وهذا التصور يتماشى مع مشروع الفاروقي في أسلمة المعرفة، إذ يرى أن توحيد مصادر المعرفة هو الطريق إلى بناء فكر إنساني متكامل يعبر عن الرؤية الإسلامية للكون والإنسان والحياة. فأسلمة المعرفة عنده تهدف إلى تحقيق التوازن بين العلم والإيمان، والعقل والوحي، والتراث والحداثة، وذلك من خلال: استيعاب المعرفة استيعاباً شاملاً، وإحياء التراث الإسلامي والاستفادة منه في تطوير العلوم، وتحديد مدى ارتباط القيم الإسلامية بكل حقل معرفي، وإيجاد التكامل بين التراث الإسلامي والعلم الحديث، وتوجيه الفكر الإنساني نحو المقاصد الإلهية في العمران والاستخلاف. (Habibi, 2024)

لم تسلم محاولة الفاروقي في الربط بين مفهوم التوحيد وبناء الحضارة من النقد من قبل عدد من المفكرين. فقد رأى حسن حنفي – على سبيل المثال – أن الفاروقي ما زال حبيس الإطار التقليدي لمفهوم التوحيد، إذ حصّره في

البعد الإلهي الخالص، ولم يستطع أن يُنزل هذا المفهوم إلى البعد الإنساني الواقعي. ويعتقد حنفي أن الاتجاه اللاهوتي (المركزية الإلهية) لن يقدم جديداً ما لم يتم تحويله إلى خطاب إنساني يجعل الإنسان محور الفكر والعمل. (حسن حنفي، ١٩٨٢، ص. ٣٠)

كما يرى بعض النقاد الآخرين أن ما قام به الفاروقي أقرب إلى مشروع إلهي منه إلى مشروع علمي، إذ إن إدخال البعد الإلهي في بنية المعرفة – في نظرهم – قد يؤدي إلى اختلال موضوعية البحث العلمي، لأن العلم – عندهم – ينبغي أن يقوم على الملاحظة والتجربة بعيداً عن الافتراضات العقديّة المسبقة.

في ضوء ما تقدّم من مناقشة، ترى الباحثتان أن مشروع أسلمة المعرفة عند الفاروقي لا يمكن فهمه على أنه مشروع فكري ذو بُعدٍ إلهيٍّ محض، إذ إن الفاروقي وإن انطلق من أساس التوحيد الإلهي، إلا أنه سعى دائماً إلى توسيع دلالة هذا التوحيد لتشمل أبعاداً أخرى من الحياة، حتى البُعدين الفني والجمالي. فالْبُعدُ الجمالي – في نظر الفاروقي – لا يمكن أن ينفصل عن الدين والمعرفة، بل يتناغم معهما في إطارٍ واحدٍ من القيم والمعاني، ليشكّل انسجاماً إسلامياً شاملاً بين العقل والعمل، والنظرية والتطبيق، والفكر والسلوك. ومن هذا المنطلق، ترى الباحثتان أن الجمال والفنّ ليسا غايةً في ذاتهما، بل هما وسيلة وطريقٌ إلى تحقيق التوحيد، وإدراك نِعَم الله المتجلية في مخلوقاته، ليبقى الإنسان متذكراً ربّه في كل ما يراه من مظاهر الإبداع الإلهي في هذا الكون الفسيح.

الخلاصة

من خلال هذا البحث، لا شك في أن مساهمة الفاروقي في إصلاح الفكري الإسلامي المعاصر قد أدت دوراً مهماً في تجديد علم الكلام. ومن حيث جهوده، ومن خلال أعماله، يتبين لنا أن التوحيد عند الفاروقي يختلف في معناه عما رآه علماء الكلام السابقون، حيث إن التوحيد عنده ليس مجرد مفهوم عقدي يقتصر على الإقرار بمحورية الخالق تعالى في العبادة، بل هو منظومة عقديّة متكاملة (A System of Belief) تحدد نظرة الإنسان الكلية إلى الوجود والحياة. ومن ثم، رأى الفاروقي أن كلمة التوحيد أي الشهادة "لا إله إلا الله"، بصيغتها الموجزة المعبرة بالنفي والإثبات، تحمل أعظم المعاني وأغناها في الإسلام، حتى يمكن أن تتكثف في جملة واحدة ثقافة كاملة أو حضارة بأسرها أو تاريخ بأسره. ولهذا. بناء عليه، استنتجت الباحثتان أن مفهوم التوحيد عند الفاروقي ليس فقط منهجاً جديداً في علم الكلام، بل هو منهج تكامل ووحدة ووثام وانسجام، ويرفض أي شكل من أشكال الانقسام والتناقضات والمفارقات بين مجالات الحياة والمعرفة والوجود.

ومع ذلك، وعلى الرغم من بعض جوانب النقص في فكرته، ترى الباحثتان أن الفاروقي قد نجح في إنشاء منهج جديد في إصلاح الفكر الإسلامي المعاصر وتستحق التقدير لما قدمه من جهود علمية تتمثل في تنظيم كثير من الحلقات العلمية المختلفة على الصعيد الدولي، والوطني، والمؤسسي، وكذلك في نشر الكتب والمجالات والمقالات.

المصادر والمراجع

- Abdul Rahim, A., Kamaruddin, Z., & Awang Abdul Rahman, A. (2018). Al-Faruqi's Views on Selected Topics of Ilm al-Kalam. *International Journal of Islamic Thought*, 13(1), 15–22. <https://doi.org/10.24035/ijit.06.2018.002>
- Abū al-Sha'ir, 'A. al-. (2014). *al-Niẓām al-Ma'rūfī fī al-Fikrayn al-Islāmī wa-al-Gharbī*. Bayrūt: Jamī' al-Ḥuqūq li-al-Ṭab' wa-al-Nashr.
- al-'Ālam, M. A. (1969). *Falsafat al-Muṣādaqah*. al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif.
- al-'Aṭṭās, S. M. N. (2000). *Mudākhilāt Falsafīyyah fī al-Islām wa-al-'Ilmāniyyah* (M. Ṭ. al-Maysārī, Trans.). Kūlūnfūr, Mālīziyā: al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr wa-al-Ḥadārah al-Islāmiyyah.
- Al-Attas, S. M. N. (2001). *To The Metaphysics of Islam*.
- Al-Faruqi, I. R. (1982). *Al Tawhid Its Implications on Thought an.pdf*. IIIT.
- Al-Faruqi, I. R. (2014). *At-Tauhid: Mudaminuhu 'ala Al Fikr wa Al Hayath*.
- Alfarisi, H. A. H., Shehu, F., & Zubi, Z. B. H. (2023). مفهوم التوحيد في الموروث الفكري لسيد قطب. *Al-Zahra : Journal for Islamic and Arabic Studies*, 20(2). <https://doi.org/10.15408/zr.v20i2.30777>
- al-Ḥumaydān, M. ibn I. (1993). *al-Tawḥīd wa-Āthāruhu fī Ḥayāt al-Muslim*. al-Riyāḍ: Dār al-Waṭan.
- al-Ījī, 'A. al-R. ibn A. (n.d.). *al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām*. Bayrūt: 'Ālam al-Kutub.
- al-Khaṭīb, S. (1986). *Usus Maḥfūm al-Ḥadārah fī al-Islām*. al-Qāhirah: al-Zahrā' li-al-'Ilām al-'Arabī.
- al-Marzūqī, A. Ya'rub. (2001). *Waḥdat al-Fikrayn al-Dīnī wa-al-Falsafī*. Dimashq: Dār al-Fikr.
- al-Nabī, M. Ḥ. (1991). *al-Kawn wa-al-I'jāz al-'Ilmī li-al-Qur'ān* (2nd ed.). al-Qāhirah: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb.
- al-Najdī, 'A. al-R. ibn Q. (1987/1408). *Ḥāshiyat Kitāb al-Tawḥīd* (3rd ed.). [s.l.]: [s.n.].
- al-Najjār, Z. R. (1990). *Azmat al-Ta'līm al-Mu'āṣir wa-Ḥulūluhu al-Islāmiyyah* (1st ed.). [s.l.]: al-Ma'had al-'Ālamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- al-Qaraḍāwī, Y. (1986). *Ummatunā Bayna Qarnayn*. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.
- al-Wahhāb, M. ibn 'A. (n.d.). *Kashf al-Shubuhāt*. al-Riyāḍ: Mu'assasat al-Nūr.
- Bevir, M. (2008). What is genealogy? *Journal of the Philosophy of History*, 2(3), 263–275. <https://doi.org/10.1163/187226308X335958>
- Bouziane, M. A. (2013). استثمار مقاصد الشريعة في حفظ الأمن والنظام العام. *AL ZAHRA*. 20 (1)
- Esha, M. I. (2008). *Teologi Islam: isu-isu kontemporer*. UIN- Malang Press. <https://books.google.co.id/books?id=q02JMwEACAAJ>
- Faruqi, I. and L. al. (1986). The Cultural Atlas of Islam Ismail and Lamya' al Faruqi. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 3(1), 169–170.
- Ghaḍbān, Y. (1997). *Ḥādir al-'Ālam al-Islāmī – al-Muslimūn Bayna Qarnayn* (2nd ed.). Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- Habibi, M. D. (2024). Tauhid Sebagai Dasar Prinsip Pengetahuan Dalam Pandangan Ismail R. al-Faruqi. *Indonesian Journal of Islamic Theology and Philosophy*, 6(1), 73. <https://doi.org/10.24042/ijitp.v6i1.22023>
- Ḥanafī, Ḥ. (1982). *Dirāsāt Islāmiyyah*. Bayrūt: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- Ḥanafī, Ḥ. (2020). *Min al-'Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah*. al-Mamlakah al-Muttaḥidah: Hindāwī.
- Hanafi, H. (n.d.) *Min al-naẓariyyah ilā al-'aqīdah: al-muqaddimāt ta'līf Ḥasan Ḥanafī* (1)

- Hishām, M. (2001). *Fī al-Naẓariyyah al-Falsafiyyah li-al-Maʿrifah: Aflātūn, Dīkārt, Kānt*. al-Dār al-Bayḍāʾ: Ifrīqiyyā al-Sharq.
- Hū Kingh, S. (2001). *Tārīkh Mujaz li-al-Zamān* (M. I. Fahmī, Trans.). al-Qāhirah: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-al-Kitāb.
- Ibn Mays, ʿA. al-S. (1994). *al-Sababiyyah fī al-Fīẓiyyāʾ al-Kilāsikiyyah wa-al-Nisbāniyyah*. al-Dār al-Bayḍāʾ: Dār Tūbqāl li-al-Nashr.
- Ibn Nabī, M. (1987). *Shurūṭ al-Nahḍah* (4th ed.). Dimashq: Dār al-Fikr.
- Kūtinḡhām, J. (1997). *al-ʿAqlāniyyah: Falsafah Mutajaddidah* (M. M. al-Hāshimī, Trans.). Ḥalab: Markaz al-Inmāʾ al-Ḥadārī.
- Milkāwī, F. Ḥ., et al. (2014). *Ismāʿīl al-Fārūqī wa-Isʿhāmātuhu fī al-Iṣlāḥ al-Fikrī al-Islāmī al-Muʿāṣir*. Hirndun, Fīrjīniyā: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li-al-Fikr al-Islāmī.
- Qutb, S. (1988). *Maqūmāt al-Taṣawwur al-Islāmī*. al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.
- Shākht, J. (1998). *Turāth al-Islām* (No. 233, Vol. 1). al-Kuwayt: al-Majlis al-Waṭanī li-al-Thaqāfah wa-al-Funūn wa-al-Ādāb.
- Syafiʾi. (2012). Dari Ilmu Tauhid / Ilmu Kalam Ke Teologi : *Jurnal Pendidikan*, 23(Januari), 1–15.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. t.t. *Worldview Islam: Framework Berfikir*. Ponorogo: Unida Gontor.