إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي

محماد بن محمّد رفيع*

الـمُلخَّص

تروم هذه الدراسة وصف وتحليل إشكال ثنائيّة العمل السياسي والعمل الدعوي في فكر أبو سليمان؛ من أجل معرفة ما قدمه من تفاصيل نظرية وعملية لهذه الثنائية، وقد تضمنت هذه الدراسة بيان الأصول والمفاهيم التي يتأسس عليها النسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان، ومنه مفهوم العمل السياسي والدعوي، كما تضمنت الدراسة الأصول النظرية التي بنى عليها أبو سليمان مقاربته لهذه الثنائية: من تأصيل وتأريخ؛ لمعرفة ما طرأ عليها من تحولات، والصورة التي آلت إليها في السياق المعاصر، ثم ختمت الدراسة باستعراض تحليلي للحلول الإجرائية التي قدمها أبو سليمان في حل معضلة العلاقة بين العمل السياسي والدعوي، يمكن إجماله في الفصل الوظيفي الدستوري بين العملين؛ على قاعدة التكامل والاستقلال؛ من أجل سد ذريعة احتكار السلطة السياسية للمؤسّسات الدعوية والتربوية وغيرها.

الكلمات المفتاحيّة: عبد الحميد أبو سليمان، العمل الدعوي، العمل السياسي، النسق المعرفي.

---

* دكتوراة في أصول الفقه، 2000، جامعة محمّد الأوّل وجدة، أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة سيدي محمّد ابن عبد الله بفاس، المغرب. البريد الإلكتروني: Mohamad.rafia@usmba.ac.ma، https://orcid.org/0000-0002-9909-9906

تم تسلُّم البحث بتاريخ 15/ 9/ 2023م، وقُبِل للنشر بتاريخ 8/ 7/ 2025م.

للاقتباس: رفيع، محماد بن محمّد (2025). "إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظومة فكر عبد الحميد أبو سليمان: دراسة في تأثير النسق المعرفي"، **مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقاً)**، مجلد 31، العدد 110، 47-74. DOI: 10.35632/citj.v31i110.8195

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2025

مقدّمة

لعلّ ثنائيّة العمل السياسي والديني، واحدة من الإشكالات الفكرية والسياسية التي أثارت – وما زالت– خلافاً واسعاً، وصراعاً حادّاً، بين النخب الفكرية والسياسية في مجتمعات الأمّة الإسلامية المعاصرة. وقد استطاع أبو سليمان أن يخوض في تفاصيلها في سياق مشروعه الإصلاحي؛ بناء على خلفيّته وسابق تخصّصه في العلوم السياسية، مع انفتاحه واطّلاعه على علوم الشريعة؛ وقد أرجع الكثير من التخبّط الفكري والانتكاس الحضاري والفشل السياسي والتخلّف الاقتصادي إلى العجز عن التمييز الوظيفي، بين العمل الدعوي: تربيةً وتعليماً وتثقيفاً، والعمل السياسي: تدبيراً وتنفيذاً؛ وهو الخلط الذي أفضى عملياً في مجتمعات الأمّة إلى هيمنة السلطة السياسية الزمنية الاستبداديّة على المؤسّسة الدعوية، وتوظيفها لخدمة أجندتها السياسية؛ ممّا ساعد على ترسيخ عاهة الاستبداد في واقع الأمّة، وحال بينها وبين إمكان استئناف نهوضها الحضاري.

وهذه قضيّة مفصليّة في مشروع أبو سليمان الإصلاحي، ولم أجد –في حدود ما اطّلعت عليه– من أفرد لها دراسة مفصّلة نظرياً وتطبيقياً –كما تحاول هذه الدراسة– إلّا ما ساقه السيّد عمر في سياق قراءته لكتابي أبو سليمان: كتاب "أزمة الإرادة والوجدان المسلم البعد الغائب في إصلاح مشروع الأمّة" (السيّد عمر، 2021، ص93–130)، وكتاب "إشكاليّة الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي" (السيّد عمر، 2021، ص190–196). وذلك ضمن ما حرّره في كتابه "جامع فقه الأمّة رحيق الحقيبة المعرفية للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان"، وما كتبه كذلك في حوليّة "أمّتي في العالم" بعنوان: "مداخل الإصلاح في الأمّة: جدالات الديني والسياسي" (مصطفى، وعبد الفتاح، 2007، ص1–66). بالإضافة إلى ما جاء من إشارات ولوامع في مشروع تقييم إسلاميّة المعرفة بجزئيه (مصطفى، وعبد الفتاح، 2016) في سياق عرض تقييم أبو سليمان لتجربة إسلاميّة المعرفة.

فتلك جهود علميّة، أفادت منها هذه الدراسة؛ خصوصاً فيما قدّمه السيّد عمر من مفاتيح في قراءة المشروع الفكري لأبو سليمان، ومنها إشكال الدعوي والسياسي؛ غير أنّ الدراسة تميّزت بما

بذل فيها من جهد استقرائي لتراث أبو سليمان في الموضوع، مع التركيز على المقاربة الازدواجية التي جمعت بين التأسيس النظري والتطبيق العملي لثنائية الدعوي والسياسي عند أبو سليمان، انسجاماً مع مقتضى ما يمثّله هذا الرجل من توجّه عملي تطبيقي في منهاجية إسلاميّة المعرفة؛ أمّا ما كتب في موضوع علاقة الدعوة والدين بالسلطة السياسية، فهناك الكثير من المقالات، وعدد من المؤلّفات يطول الكلام بسردها.

أمّا المنهج المتبّع في بناء هذا العمل، فجمع بين استقراء المادة العلمية من مظانّها الأصلية المتمثّلة في تراث عبد الحميد أبو سليمان، ثم المظانّ التبعية متمثّلة فيما أنجز من دراسات عن فكر أبو سليمان، ومصادر ومراجع أخرى أغنت الموضوع، ثم تحليل ما جمع من المادة العلمية، وتعليل قضاياها، ومقارنتها بغيرها عند الضرورة، وتركيب ذلك في سياق التصوّر العام للموضوع.

ولعلّ من مقتضيات المنهج بيان المفاهيم المركزية التي انبنى عليها هذا العمل؛ لضمان حسن التواصل مع القارئ؛ وهي مفاهيم ثلاثة:

أوّلها: **العمل الدعوي** عند أبو سليمان؛ وهو مفهوم استراتيجي واسع الوعاء؛ بحيث يشمل مجالات حيوية في المجتمع؛ من تربية، وتعليم، وقيم أخلاقية اجتماعية إحسانية (أبو سليمان، 2012، ص59). وبناء على ذلك يتّضح أنّ العمل الدعوي هو المؤسّسة المسؤولة عن مناهج الدعوة والتربية والتعليم والإعلام والثقافة الدينية والاجتماعية ومؤسّسة الأسرة، ويشرف على هذه المؤسّسات عملياً الأمّة وممثّلوها المنتخبون، ويراقبون أداءها، ويختارون أطرها، على نحو مستقلّ تماماً عن تحكّم أيّة سلطة سياسية تنفيذية (أبو سليمان، 2012؛ السيد عمر، 2021، ص190).

وثانيها: **العمل السياسي** عند أبو سليمان، ويتعلّق بالبرامج التي تهدف إلى إدارة الحياة العامّة بما يخدم مصالح الجمهور بجميع فئاته المختلفة دون إجحاف (أبو سليمان، 2012، ص59) وهو عمل السلطة السياسية التنفيذية والأحزاب السياسية؛ لأنّ عمل هذه الأحزاب منحصر في التنافس السياسي

المحض لخدمة الأمّة من خلال برامج سياسية حياتية، تختلف فيها وجهات النظر، لكنّها جميعاً تنطلق من فلسفة وقيم ومفاهيم ومقاصد إسلامية دستورية محدّدة (أبو سليمان، 2012، ص42).

وثالثها: **النسق المعرفي الإسلامي**؛ ومدار معاني لفظة النسق في اللسان العربي على التتابع والنظام (ابن فارس، ج5، ص420). (الفيروز آبادي، 1995، ج3، ص386). واستعملت من الناحية الاصطلاحية مفاهيم: النسق المعرفي، والنظام المعرفي، والنموذج المعرفي على جهة الترادف، كما استعملت متمايزة على وجه الترتيب من العام إلى الخاص (عارف، كما ورد في ملكاوي، 2000، ص66). وعليه فالمقصود بالنسق المعرفي الإسلامي نظام من المبادئ والكليات المستندة إلى مبدأ الوحدانيّة (ملكاوي، 2000، ص87)؛ بحيث يقوم على الربط بين مصادر المعرفة (الوحي والكون)، والإجابة عن الأسئلة الكلّية النهائية عن الإله والإنسان والحياة والطبيعة (عارف، كما ورد في ملكاوي، 2000، ص68). (المسيري، كما ورد في ملكاوي، ص42). وهو بذلك يمثّل المستوى المعرفي الكلّي الأعلى للمرجعية الإسلامية، وعنه يصدر عبد الحميد أبو سليمان في نموذجه الفكري: تصوّراً، وتحليلاً، وتفسيراً، وتنظيراً.

والإشكال الذي عليه مدار هذه الدراسة هو العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في منظور أبو سليمان؛ وهو ما يقتضي إجرائيّاً الإجابة عن الأسئلة الإشكالية الآتية: ما المقصود ابتداء بالعمل الدعوي والسياسي عند أبو سليمان؟ ما أصول ومفاهيم النَّسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان في الموضوع؟ وما الأصول النظريّة التي أسّس عليها أبو سليمان تدبير إشكال العلاقة بين الدعوي والسياسي؟ وما الحلول الإجرائيّة التي قدّمها أبو سليمان لهذا الإشكال؟

وسعياً للإجابة عن هذه الأسئلة الإجرائيّة، ارتأينا نظم الكلام في سياق الخطّة الآتية:

مقدّمة: وهي ما نحن فيه. المبحث الأوّل: خصصته للنسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان (أصوله ومفاهيمه) في حين أفردت المبحث الثاني؛ لبحث العلاقة بين العمل الديني

والسياسي في النموذج الفكري لعبد الحميد أبو سليمان، نظريّاً وإجرائياً، ثم ختمت البحث بخاتمة ضمّنتها خلاصة البحث ونتائجه.

ولعلّ هذه الدراسة استطاعت في النهاية أن تكشف عمّا تميّزت به رؤية أبو سليمان لهذا الإشكال؛ من الأصالة والعمق والشمولية، بما يستجيب ومقتضى العصر؛ فقد أسّس رؤيته على أربعة أنظار متكاملة: تأصيلي، تاريخي، نقدي تحليلي، استشرافي؛ بحيث تشكّل هذه الأنظار الأربعة لموضوع العلاقة بين الشأن السياسي والديني، رؤية متكاملة، تقوم على الفصل الوظيفي الدستوري بينهما، على قاعدة التكامل والاستقلال؛ للحيلولة دون احتكار السلطة للمؤسّسات الأخرى، وليس فصلاً قيمياً، كما هو في النظر العلماني، الذي يصدر عن رؤية منقولة عن الثقافة الغربية، وليس كذلك الوصل النكد، كما هو في النظر التقليدي الحرفي المرهون لمقولات الفكر الإسلامي التاريخي.

المبحث الأوّل: النَّسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان: أصوله ومفاهيمه

يرجع القول بالنسق المعرفي الناظم لفكر أبو سليمان إلى لزوم تناول إشكال البحث في سياقه المعرفي الكلّي؛ ذلك أنّ إشكال الدعوي والسياسي في فكر أبو سليمان، يمثّل واحدة من القضايا التي تناولها أبو سليمان، وفق ما يصدر عنه من نسق معرفي، هو إطاره المرجعي المعرفي والمنهجي والتفسيري النقدي؛ لأنّه يشكّل "بنية تصوّرية يجرّدها العقل من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث؛ فيستبعد بعضها لعدم دلالتها، ويستبقي بعضها الآخر، ثم يرتّبها ترتيباً خاصّاً، وينسّقها تنسيقاً خاصّاً؛ بحيث تصبح مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع" (المسيري، 1993، ص298).

وللإحاطة بهذا النسق المعرفي عند أبو سليمان، يتعيّن منهجياً بيان ما انبنى عليه من أصول، وما استند إليه من مفاهيم معرفية.

أوّلاً: أصول النسق المعرفي الإسلامي الناظم لنموذج فكر أبو سليمان

يتأسّس النسق المعرفي الإسلامي عند أبو سليمان على ثلاثة أصول، تشكّل في مجموعها ما سمّاه أبو سليمان "الرؤية الكونيّة الحضارية القرآنية" (أبو سليمان، 2009)؛ من حيث هي الإطار المرجعي الذي يصدر عنه في مشروعه الإصلاحي: تأصيلاً، وتحليلاً، وتقويماً، واقتراحاً. وأذكرها على النحو الآتي:

1. معارف الوحي

معارف الوحي محصورة في النص القرآني المؤسّس، والبيان النبوي المفصّل؛ فهو يرى أنّ معارف الوحي تجيب بكيفية شاملة وكاملة وموثوقة عن كلّ ما يتطلّع إليه البشر، وألّا سبيل إلى هذا النوع من المعرفة الكلّية اليقينية إلّا عن طريق الوحي (أبو سليمان، 2009، ص118). فهو "الخطاب الإلهي العالمي للبشريّة جمعاء" بتعبير حاج حمد (حاج حمد، 2003، ص52)؛ ذلك أنّ الإنسان في مسيرته في الحياة مفتقر تمام الافتقار -في نظر أبو سليمان- إلى الاستهداء بمعارف الوحي المعيارية الثابتة؛ من مبادئ وقيم ومفاهيم ومقاصد إنسانية محدّدة، تتناغم مع الفطرة وتقنع العقل، وتقرّ لها النفس والروح (أبو سليمان، 2012، ص78 و38). وبذلك يدرك الإنسان حقيقة فطرته، ومعنى طاقاته، والغاية من وجوده، وطبيعة دوره في الحياة (أبو سليمان، 2012، ص50).

أمّا البيان النبوي في علاقته بالنص القرآني المؤسّس؛ فيمثّل -في نظر أبو سليمان- أرقى نموذج تنـزيلي على الواقع الإنساني (السيّد عمر، 2021، ص37). وهو الأصل المعرفي الذي استند إليه الصحابة زمن الخلافة الراشدة، في تجسيد القيم الإسلامية الكبرى؛ من: شورى، وعدل، ورحمة، وإصلاح، وإعمار (أبو سليمان، 2012، ص26-27).

2. معارف السنن

يرى أبو سليمان أنّ معارف الوحي لا يتأتّى حسن فهمها، ولا إدراك مقاصدها، ولا تنـزيل مقتضياتها في الزمان والمكان؛ إلا بالتمكّن من معارف السنن النفسية والاجتماعية والكونية؛ فهي

الوسيلة المعرفية التي تمكّن من شمولية المعرفة والمنهج، ومن انضباط التحليل (أبو سليمان، 2002، ص27). فمعارف الوحي خاطبت زماناً ومكاناً وأحوالاً ثقافية واجتماعية ونفسية، بما يحقّق المصلحة ويدرأ المفسدة؛ فمن أجل إدراك مفاهيم ومقاصد تلك المعارف ونصوصها يتعيّن استيعاب سياق تنـزّلها؛ وهو البعد الزماني والمكاني للنص، حسب عبارة أبو سليمان (أبو سليمان، 2002، ص27). يقول: "عدم القدرة على إدراك طبيعة المجالات والوقائع والأحداث التي تعاملت معها النصوص، وقصدت إلى إدارتها وتوجيهها وترشيدها؛ إنّما يقود الناس والباحث إلى أخطاء لا يدركون أسبابها، ونتائج لا يعون آثارها" (أبو سليمان، 2002، ص27-28). وهذا هو النقد الذي وجّهه طه العلواني لعلوم الشريعة؛ وهو تجاهل البيئة الطبيعية ومقتضيات الزمان والمكان؛ ممّا له تأثير في الأبعاد المنهجية، في نظره (العلواني، 1996، ص12).

إنّ معظم الأحاديث النبوية -في نظر أبو سليمان- مرتبطة بخصوصيّات الزمان والمكان، يتعيّن دراستها واستيعابها؛ فالدراسة الاجتماعية والأنتربولوجية للقبائل العربية زمن النبوّة في نـزعتها الفردية، وميلها إلى العصيان والتمرّد والتناحر القبلي المسلّح، وعدم الخضوع إلى أيّ سلطة، هو ما يمكّننا من فقه أحاديث وجوب الطاعة للسلطة والخضوع لها، وحملها على قصد سدّ الذرائع على العصيان والثورة على السلطة دون موجب شرعي (أبو سليمان، 2002، ص27).

ومعتمد أبو سليمان في تنـزيل مشروعه الإصلاحي، ما يسمّيه "علوم الفطرة" (أبو سليمان، 2012، ص78). ويصفه بـ"الاجتهاد والنظر العقلي في الحياة والواقع والطبائع" (أبو سليمان، 1994، ص81). وهي وظيفة البحث الاجتماعي في الكشف عن السنن الاجتماعية لفهم الفطرة والطبائع والوقائع، حسب ما ذهب إليه فتحي ملكاوي (ملكاوي، 2012، ص210). غير أنّ هذه المعارف السننية -في نظر أبو سليمان- ظلّت هامشية وموءودة في الاجتهاد الفقهي والفكر الإسلامي عموماً (أبو سليمان، 1994، ص81-81) بخلاف علوم النص التي تضخّمت (أبو سليمان، 1994، ص68) نجد هذا الملحظ النقدي لعلوم الشريعة عند العلواني؛ حين نعت تلك العلوم بأنّها كانت تركّز على الربط بين النص والمعجم اللغوي، وتتجاهل مقتضيات الزمان والمكان (العلواني، 1996).

3. العقل الفطري

يمثّل العقل الفطري -بخبراته- الضلع الثالث للمثلّث الأصولي الذي يتأسّس عليه النسق المعرفي الإسلامي الناظم لفكر أبو سليمان؛ فالعقل "هو موجّه الإنسان ودافعه ووسيلته إلى إدراك موقعه وغايته من الحياة، وهو موجّهه ودافعه ووسيلته في طلب علم الغيب والتلقّي عن رسالات الوحي" (أبو سليمان، 1994، ص119). فبالعقل يتم استمداد الهدى من الوحي، وبه تستخرج المعارف والقوانين التي وضعها الله في كونه (أبو سليمان، 1994، ص121) بشقيّه البشري والطبيعي، فيتأتّى بذلك حسن تنـزيل هدى الوحي في الزمن والمكان على النحو الذي يحقّق للإنسان مصالحه، ويدفع عنه مضارّه؛ أداء لوظيفة الاستخلاف، شريطة أن يستهدي العقل بالوحي الذي يوجّهه إلى الكلّيات والغايات والمبادئ والقيم والمقاصد (أبو سليمان، 1994، ص116).

فوظيفة العقل -عند أبو سليمان- تحرير مدى التوافق بين الوحي والفطرة الإنسانية السويّة، وأن أي تعارض متوهّم، راجع إلى خطأ في الإدراك، أو خطأ في إدراك الحقيقة العلمية، ومنهج البحث أو هما معاً (أبو سليمان، 2014، ص145-146)، ثم يرتقي هذا التوافق -أو عكسه التناقض- بين الوحي والمعرفة العلمية -في نظر أبو سليمان- إلى معيار ارتقاء الحضارات أو انحطاطها (أبو سليمان، 2014، ص146).

وهكذا يعمل العقل على تجسير العلاقة بين الوحي والكون، وبين عالم الغيب وعالم الشهادة، تماماً كما كان الأمر في صدر الإسلام (أبو سليمان، 1994، ص114). ومنهج تجسير تلك العلاقة -في نظر طه جابر العلواني- قراءة غيبيّة تستصحب الوحي في فهم آيات الكون، وقراءة موضوعية تستصحب سنن الكون في فهم آيات الوحي (العلواني، 2014، ص9)؛ وهو ما جمعه في عنوان كتابه الشهير: الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون (العلواني، 2006).

وقد كشف أبو سليمان عن قدرة العقل -حين يستهدي بالوحي- على تجاوز كثير من مظاهر الأزمة في العقلية الإسلامية، منها ما صيغت في ثنائيّات متخاصمة متعارضة في وَهْم العقلية

التجزيئية التقليدية، كثنائيّة العقل والنقل (أبو سليمان، 1994، ص84)، و (أبو سليمان، 1994، ص77)، والأصالة والمعاصرة،[1] والشورى والديمقراطية (أبو سليمان، 1987، ص147؛ أبو سليمان، 2011، ص112–117)، والنظر الكلّي والنظر الجزئي (أبو سليمان، 2004، ص23)، ومدنيّة الحكومة وإسلامية الدولة (أبو سليمان، 2011، ص119).

كما أن هناك متلازمات يقع الخلط بينها في الذهنية الأحادية؛ وهي الأمراض والأعراض (أبو سليمان، 1994، ص28) والتقليد التاريخي والتقليد الأجنبي، والدفع الحضاري والتراكم العمراني، والأصحاب والأعراب (أبو سليمان، 2004، ص42) والدعوي والسياسي (أبو سليمان، 2012، ص78؛ أبو سليمان، 2011، ص98، 99، 107، 110) إلى غيرها من المنظومة الثنائية التنابذية، كما يسمّيها طه جابر العلواني (العلواني، 1998، ص10).

تلك هي الأصول المعرفية، في تكاملها وتعاضدها، المؤسّسة للنسق المعرفي الإسلامي عند أبو سليمان.

ثانياً: المفاهيم المركزيّة الناظمة لنموذج فكر أبو سليمان

يستند النموذج الفكري لأبو سليمان إلى منظومة مفاهيمية واسعة متكاملة وظيفياً ومتناسقة معرفياً؛ تعكس الوعي العميق بالقيمة المعرفية والمنهجية للمفاهيم لدى أبو سليمان؛ وهي ميدان الصراع الفكري والثقافي عبر التاريخ حتّى اللحظة. وقد أدرك أبو سليمان أنّ من جملة ما أصيبت فيه الأمّة جهازها المفهومي، وأنّ إعادة تشكيل العقل المسلم التي ينادي بها في مختلف كتاباته منبنية على إعادة بناء المفاهيم التي يقوم عليها النسق المعرفي الإسلامي؛ فقد اكتشف أبو سليمان –في سياق تشخيصه لأدواء الأمّة الفكرية– حالة تشوّه لعدد من المفاهيم الإسلامية في الفكر الإسلامي، وفي الذاكرة الجماعية للأمّة؛ فأعلن عن ضرورة تصحيحها (أبو سليمان، 2016، ص47؛ أبو سليمان،

[1] وقد تجاوزها أبو سليمان بصياغة مفهوم الأصالة الإسلامية المعاصرة، من حيث هو الحل الإسلامي المعاصر، فجمع بين ما فرقته العقلية التجزيئية. وقد بث هذا المفهوم في مختلف كتاباته، وخصوصا منها: **أزمة العقل المسلم**، في صفحات، منها: ص29، 30، 41، 43.

1987، ص145؛ أبو سليمان، 1989، ص19). ومن المفاهيم المركزية التي حظيت عند أبو سليمان بالتحرير والتصحيح والتأصيل، في صورة منظومة معرفية وظيفية، نذكر:

1. مفهوم التوحيد

يتأسّس مفهوم التوحيد عند أبو سليمان على وحدانيّة الخالق؛ وهي الحقيقة التي تتفرّع عنها وحدة خلق الكون (أبو سليمان، 2004، ص، 68؛ أبو سليمان، 2016، ص62) ووحدة الحياة والإنسان، وكذلك غائيّة الخلق والكون؛ نفياً للعبث، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المومنون: 115].

ومن مقتضيات التوحيد عند أبو سليمان انبناء الخلق والكون على علاقة التكامل لا التعارض؛ وهو ما يقتضي التزام العدل والشورى والمساواة في الحقوق والكرامة الإنسانية، وانتفاء الاستعلاء والجور والاستبداد بين البشر (أبو سليمان، 2004، ص68؛ أبو سليمان، 2016، ص62).

وبذلك يرتقي مفهوم التوحيد في النسق الإسلامي أصالةً -وعند أبو سليمان تبعاً- إلى كونه إطاراً لفهم الحياة والكون وإرساء مبادئ العلاقات الإنسانية والأسس التي ترتكز عليها؛ بحيث تترتّب على أيّ إخلال بهذا المفهوم آثار خطيرة؛ في معنى الحياة الإسلامية والغاية منها (أبو سليمان، 2004؛ أبو سليمان، 1989، ص18). فالتوحيد مبدأ المعرفة، كما يقول الفاروقي (الفاروقي، 2014، ص93)؛ لذلك كانت الطاعة لله وحده في أمر الكون وصلاحه وغايته إيماناً وإحساناً (أبو سليمان، 1989، ص18). وبذلك ينتظم مفهوم التوحيد عند أبو سليمان، تصرّفات الإنسان فرداً وجماعة، في الكون والحياة (أبو سليمان، 1994، ص128).

2. منظومة مفهوم الاستخلاف

ليس الاستخلاف مجرّد مفهوم من مفاهيم النسق المعرفي الإسلامي، بل هو منظومة متكاملة؛ بالنظر إلى متلازماته وما يدور في حماه من مفاهيم فرعية. وقد أدرك أبو سليمان كلّية مفهوم

الاستخلاف؛ فربطه بخلافة الإنسان في الأرض والكون؛ خلافة رعاية وإعمار وإدارة وتسخير، نيابة عن الله تعالى؛ في التصرّف في الكون وفي الأرض وفي الخلائق والكائنات؛ وذلك على أساس ما حباه الله من مؤهّلات الإرادة والقدرة والعلم، واقتضى ذلك منه لزوم السعي الفردي والجماعي بالإصلاح في الكون، وإدارة الحياة والموارد والطاقات التي أودعها الله في الأرض، دون جور ولا استعلاء، ولا إفساد ولا إسراف (أبو سليمان، 2004، ص129؛ أبو سليمان، 2004، ص69؛ أبو سليمان، 2013، ص147؛ أبو سليمان، 1989، ص18).

ويترتّب على وجوب السعي إلى الإصلاح والإعمار في الكون -وفق هداية الوحي، وسنن الفطرة التي أودعها الله في الكائنات- لزوم مفهوم التزكية، بما هي أخذ المسلم نفسه وتربيتها وترويضها وتزكيتها، بما هو حقّ وعدل وصواب؛ وهو السبيل إلى الإيمان والعمل الصالح المؤهّل للاستخلاف والإمامة (أبو سليمان، 2004، ص69).

3. مفهوم المسؤوليّة الأخلاقيّة

يمثّل مفهوم المسؤوليّة الأخلاقية عند أبو سليمان، الوجه الآخر لمفهوم الاستخلاف؛ من حيث إنّ الخلافة ومؤهّلاتها وغايتها تحمل معها مسؤولية الإنسان الأخلاقية عن هذه الوظيفة، وما يترتّب عليها من قرارات؛ في تسخير الكون وإدارته بالسعي أو بالقعود، بالإصلاح أو بالفساد، بالعدل والاعتدال أو بالإسراف والطغيان؛ وبمقتضى هذه المسؤولية المغروسة في عقل المسلم وضميره، أن يسعى بالحقّ والعدل والإصلاح والإعمار (أبو سليمان، 1994، ص131-132؛ أبو سليمان، 1989، ص18). كما أنّ من مستلزمات المسؤولية الأخلاقية -عند أبو سليمان- الأداء في الاجتهاد، على وجه الإحسان والإتقان في إعمار الأرض، وفي التعامل مع جميع مكوّنات الكون بنواظم المحبّة (أبو سليمان، 2009، ص153).

غير أنّ ما ميّز الله به الإنسان؛ من إرادة وقدرة وعقل، تحت رعاية الوحي وتوجيهه، يسّر له القيام بهذه المسؤولية من خلال ما فطر عليه من حب الحق والحرص عليه والاعتزاز به؛ وهذا ما

يفسّر ما نجده عند الرعيل الأوّل من الصحابة؛ من طاقة الحب وطاقة البذل وطاقة الضمير وطاقة الجدّ؛ فقدّموا النموذج الإنساني الرائع في التحرّر من عوائق أداء المسؤولية؛ من الطمع والتظاهر وحب الدنيا (أبو سليمان، 1994، ص133).

المبحث الثاني: إشكال العمل الدعوي والسياسي في النموذج الفكري لأبو سليمان، بين التأسيس النظري والإجراء العملي

تميّزت مقاربة أبو سليمان لهذا الإشكال بالمزاوجة بين التأسيس النظري، والإجراء العملي.

أوّلاً: إشكال الدعوي/ السياسي في النموذج الفكري لأبو سليمان: موجبات التأصيل والتاريخ

يتجاوز أبو سليمان أطروحتَي الفصل العلماني والدمج السياسي التقليدي لإشكال الدعوي والسياسي؛ فيقترح خيارا ثالثا لحلّ إشكال العلاقة بين العملين الدعوي والسياسي؛ وهو الفصل الوظيفي القائم على استقلال العمل الدعوي عن السلطة السياسية؛ لأنّ القصد من هذا الفصل التمكين للدين والدعوة وكفّ ليد السلطة عن تشويه الدين ومبادئه وقيمه بالإلغاء أو بالتهميش أو بالتوظيف والاستغلال؛ لخدمة نظام الحكم وأصحاب المصالح الخاصّة (أبو سليمان، 2012، ص28). فقد أبان أبو سليمان عن قصده بقوله: "فهذا الكفّ والإبعاد والفصل ليس فصلا للدين عن الدولة والسياسة، ولكنّه إبعاد وفصل وكفّ ليد رجال السلطة التنفيذية عن الإساءة إلى الدين والقيم والقداسة، ونأي بالدين عن التهميش والتشويه" (أبو سليمان، 2012، ص28).

فأبو سليمان ينطلق في خيار الفصل من واقع ما سمّاه الكارثة في توظيف الدين والقداسة لخدمة الخرافة والشعوذة (أبو سليمان، 2011، ص83)؛ ممّا تولّد عنه ردّ فعل متحيّز غير واع -بعبارة

المسيري-[2] وهو الدعوة إلى الفصل العلماني؛ فالدعوة إلى الفصل العلماني -أي فصل الدين عن السياسة- تمثّل -في نظر أبو سليمان- خطأً فادحًا؛ إذ تُفرغ الحياة العامّة من بعدها القيمي والأخلاقي؛ أمّا الفصل الذي يدعو إليه، فهو فصل الدين وشؤون الدعوة والتعليم والتربية والثقافة الإسلامية عن هيمنة السلطة الحاكمة، لا لنـزع الدين من الحياة، بل لصونه من الاستبداد والتوظيف السياسي، ومنعًا لتحريفه أو استغلاله أداةً للتسلّط والظلم (السيّد عمر، 2021، ص191). وموجب القول بخيار استقلال العمل الدعوي عن السياسي -عند أبو سليمان- اثنان: أحدهما تأصيلي، والثاني تاريخي.

1. الموجب التأصيلي

يرجع أبو سليمان مبدأ استقلال العمل الدعوي عن السياسي إلى مفهوم الأمّة في القرآن، المؤصّل في آيتين، هما قوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ [آل عمران: 104]، وقوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ ﴾ [التوبة: 122]. ويحمل أبو سليمان مفهوم الأمة في الآيتين على معنى المؤسسة والهيئة بلغة العصر (أبو سليمان، 2012، ص23). وهي صاحبة الولاية على نفسها التي تملك سلطة الأمر والتوجيه لسلطات الدولة السياسية والتنفيذية (أبو سليمان، 2012، ص24؛ أبو سليمان، 2011، ص98) فما السلطة السياسية إلا مؤسّسة من مؤسّسات نظام الحكم في الدولة (أبو سليمان، 2011، ص108) الخادمة للأمّة المكلّفة بالرسالة الإنسانيّة العالمية، وهي التي سمّاها أبو سليمان "الأمّة المنية" النابعة من الأمّة العامة المكلّفة، في القرآن بإصلاح ذات البين عند الاقتتال، ومقاتلة البغاة حتّى يرجعوا إلى الحق، وإصلاح العلاقة بالعدل (أبو سليمان، 2012، ص23)، و(السيّد عمر، 2021، ص32-33).

[2] ويقصد المسيري بالتحيّز غير الواعي: المتغرّبين الذين يستبطنون منظومة معرفية وآليّاتها دون الوعي بها. ينظر: (المسيري، 1998، ص36).

فهذه الأمّة هي التي تولّى النبي ﷺ بناءها في المرحلة المكّية، ووسّع بناءها في المرحلة المدنية حتّى أثمرت دولة على قاعدة الشورى. وإدراك مفهوم الأمّة بهذا المعنى يمثّل -في نظر السيّد عمر- المفتاح المعرفي الذي أفضى التعتيم عليه والغفلة عنه إلى تغوّل الدولة على الأمّة (السيّد، 2021، ص34). ويرى أبو سليمان أنّ من موجبات الفصل بين العمل الدعوي والسياسي تحقيق مقصد الشارع الأعلى؛ وهو التمكين لدين الله في الأرض (أبو سليمان، 2011، ص109) وتأمين مصالح الأمّة العامّة، وسدّ ذريعة توظيف الدين والقدسيّة سياسياً لتمكين الاستبداد وانتشار الفساد؛ فالبشر بفطرتهم يعتورهم الضعف، فكيف إذا غابت الرقابة والمحاسبة (أبو سليمان، 2012، ص14-15).

فمن وسائل القضاء على متلازمة الاستبداد والفساد -عند أبو سليمان- "استقلال دور التربية والتعليم والدعوة، وإقامة مؤسّسة أو مؤسّسات مستقلّة خاصّة بها، وإسناد أمرها إلى الأمّة مباشرة، وتمكينها من دورها المستقل" (أبو سليمان، 2012، ص20).

2. الموجب التاريخي

يرى أبو سليمان أنّ المظهر الأوّل الكلّي لأزمة المسلمين التاريخية، يتمثّل في الفتنة الكبرى التي اندلعت بعدها سلسلة الحروب الأهلية، قتل خلالها الخليفة الثالث والرابع، وسقطت الخلافة الراشدة، وقام موضعها سلطان قهر وملك وعصبية، بدءاً بدولة بني أميّة (أبو سليمان، 2012، ص45-46).

ومن أسباب هذا التحوّل -في نظر أبو سليمان- ما حصل من تغيّر في القاعدة السياسية للخلافة الراشدة؛ من قاعدة الأصحاب الذين كبر سنّهم وقلّ عددهم، إلى الأعراب أهل العصبية والتمرّد الذين أصبحوا جيش الخلافة وقاعدتها السياسية (أبو سليمان، 2012، ص46؛ أبو سليمان، 2004، ص42) وهو التغيّر الذي فجّر تلك الصراعات والحروب الأهلية، وبه ابتدأ التدهور الحضاري الكيفي مع الدولة الأموية؛ وهو من آثار عدم الفصل بين العمل الدعوي والسياسي (أبو سليمان، 1994، ص39-40 و ص47-48)؛ فكانت بذلك نهاية زمن الراشدين؛ النهاية الفاصلة بين الرؤية القرآنيّة الواضحة، وبين زمن تشوّهها وتضبّبها (أبو سليمان، 2009، ص33).

فكان من آثار هذا التحوّل الحضاري في تاريخ الأمّة؛ أن انفصلت القيادة الفكريّة عن القيادة السياسية للأمّة؛ عبر سلسلة من المواجهات والمطاردة والحصار طوال قرن من الزمان، حتّى آل الأمر إلى حالة الجمود الفكري والوقوع في قبضة الاستبداد؛ فتعانق وتحالف الجمود الفكري والاستبداد السياسي (أبو سليمان، 1994، ص39–40 و ص47–48) بعد أن تمكّن الاستبداد من تحويل هؤلاء القادة من أهل العلم إلى أكاديميّين ومصدر للأعوان والموظّفين؛ وهو ما أدّى –حسب أبو سليمان– إلى عزل مفاهيم الدين ومقاصده عن الحياة السياسية (أبو سليمان، 2012، ص15–16)، وإلى استبدادٍ غشوم (أبو سليمان، 1994، ص49)، فانعزل العلماء مرغمين بسبب قمع السلطان، وتفرغوا لتعليم الأمة في شؤونها الفردية؛ ممّا أدّى إلى ضعف الوجود الجماعي والتكافلي العام (أبو سليمان، 2002، ص12)، فانـزوى العقل المسلم –مع الزمن– في أروقة المساجد بين طيّات الكتب النظرية التي تعنى بأسلوب وصفي ولغوي، وتأصيل انحرافات السلطان (أبو سليمان، 1994، ص49)، فساد النظر الجزئي في الإفتاء وفي الوقائع، دون الالتفات إلى ما حدث من التغيير في الصورة الكلّية (أبو سليمان، 1994، ص79)، فانعدم –كما يقول أبو سليمان– بعدا الزمان والمكان في الفكر الإسلامي التاريخي (أبو سليمان، 2012، ص16).

ثانياً: النظر الإجرائي في حلّ إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي في النمـوذج الفكري (لأبو سليمان)

يتأسّس القول الإجرائي عند أبو سليمان في تدبير العلاقة بين العمل الدعوي والعمل السياسي، على جملة قضايا عملية متكاملة:

1. بناء نظام شوري إسلامي

مفهوم النظام الشوري عند أبو سليمان ليس مجرّد قضية هيكلية تنظيمية في تشكيل مؤسّسات الحكم، بقدر ما هو إطار حضاري، تندمج فيه المبادئ والمفاهيم التي تترسّخ في ضمير شعوب الأمّة

على مستويات التربية والتعليم والتنظيم والتعامل (أبو سليمان، 2002، ص51). وبهذا المعنى يصبح هذا النظام فضاء حضارياً لمجتمع أخوي يسعى في حدود الحقوق الثابتة شرعاً لكلّ فرد بغضّ النظر عن موقعه، نحو المصلحة والحق لذاته (أبو سليمان، 1987، ص147–148).

وقد حرص أبو سليمان كثيراً على بيان مدنيّة النظام الشوري وإنسانية قيمه ومقاصده؛ فهو كما يقول: لا تعارض فيه بين مدنيّة الحكومة وإسلاميّة الدولة وإنسانيّتها (أبو سليمان، 2011، ص119)؛ إذ من طبيعة هذا النظام الشوري الإسلامي أن توجد فيه أحزاب برلمانية، وتعدّدية سياسية في البرامج المحقّقة عملياً للمصلحة الزمانية والمكانية (أبو سليمان، 2012، ص41). ويكون له نظام رئاسي مناسب، تراقب فيه صلاحيات الرئيس دستوريّا (أبو سليمان، 2012، ص41). كما أنّ دستور هذا النظام الشوري مؤسّس على مبادئ ومفاهيم ومقاصد إسلامية، يجتمع عليها المواطنون باختيارهم وقناعتهم؛ لتحقيق مصالحهم دستوريّا، وفق ترتيبات اجتماعية إنسانية توافقية (أبو سليمان، 2012، ص34).

2. مركزيّة الأمّة في النظام الشوري

من شروط فصل العمل الدعوي عن السلطة السياسية عند أبو سليمان، إعادة الأمّة إلى منصبها ومركز ثقلها في النظام الشوري الإسلامي؛ إذ هي الأصل والوصي، ومنها تستمدّ شرعية الحكّام، وهي التي تختارهم تحت رقابتها، حسب مفاهيم ومقاصد الدين، وهي العنصر المركزي في توجيه السياسة العامّة وفي تكوين الدولة (أبو سليمان، 2012، ص28–29 و ص64). فاتخاذ القرار السياسي من شأن الأمّة، وكل دعوى بقصور الأمّة في وعيها فاسدة، وذريعة لمزيد من الفساد؛ لأنّ الأمّة صاحبة الحق والأمر (أبو سليمان، 2012، ص25).

3. مركزيّة الدعوة واستقلاليّتها

إنّ الدعوة في الإصلاح الحضاري، عند أبو سليمان، هي قاعدة الانطلاق في بناء مؤسّسات المجتمع؛ لأنّ المعركة الحقيقية في استعادة الأمّة لحقوقها وواجباتها؛ في حريّة العمل، وحريّة الاختيار، وحريّة العقيدة، وحريّة الفكر، وحريّة الدعوة إلى المبادئ والقيم والمقاصد الإسلامية

القرآنية (أبو سليمان، 2012، ص60). ولأهميّة الدعوة في الإصلاح، يقول: "فالدعوة ثم الدعوة ثم الدعوة، لمن شاء الإصلاح والنجاح بإذن الله" (أبو سليمان، 2012، ص72).

أمّا علاقة مؤسّسة الدعوة بالمؤسّسات السياسية، فلا يرضى أبو سليمان بغير الاستقلال؛ وأهمّ تلك المؤسّسات التي ينبغي أن تستقلّ عنها الدعوة، مؤسّسة السلطة السياسية التي ظلّت تهيمن على الدعوة عبر التاريخ، كما رأينا في الشقّ الأوّل من هذا المبحث؛ فمعادلة الإصلاح والنهضة عند أبو سليمان تحرير أعمال الدعوة ومؤسّساتها من قبضة السلطة؛ حتّى لا يشوّه الدين ولا تشوّه الثقافة بتطويعها لمصالح الحكّام من أجل احتكار السلطة والثروة بالاستبداد والفساد (أبو سليمان، 2012، ص61).

وكذلك، يتعيّن على مؤسّسة الدعوة أن تتحرّر من أيّة وصاية للأحزاب السياسية؛ ذلك أنّ عمل هذه الأحزاب منحصر في التنافس السياسي المحض؛ لخدمة الأمّة من خلال برامج سياسية حياتيّة معقّدة، تختلف فيها وجهات النظر، لكنّها جميعاً تنطلق من فلسفة وقيم ومفاهيم ومقاصد إسلامية دستوريّة محدّدة (أبو سليمان، 2012، ص42).

ويقترح أبو سليمان أن يشرف على هذه المؤسّسات عملياً ويراقب أداءها ويختار أطرها الأمّة وممثّلوها المنتخبون، على نحو مستقلّ تماماً عن تحكّم أيّة سلطة سياسية تنفيذية (أبو سليمان، 2012، ص42).

4. بناء الوعي الإيجابي العام

لا شكّ في أنّ الشرط الواقي لمؤسّسات الأمّة من أيّ عدوان يعطّل وظيفتها، أو يحرفها عن مسارها، هو تشكيل وعي عام، وتعبئة جهاديّة -بعبارة عبد السلام ياسين- (ياسين، 2000، ص414) بين أفراد المجتمع بأهميّة المؤسّسات وضرورة استقلاليّتها، بعيداً عن أيّ استبداد أو فساد؛ بحيث يشكّل ضمير الأمّة الحي؛ حتّى إذا تجاوزت أيّة سلطة أو فئة حدودها الدستوريّة، وانحرفت، يقاومها المجتمع بالأسلوب المدني السلمي، تعبيراً عن الرفض، واحتجاجاً سلمياً؛ حتّى يسحب البساط من تحت هذه السلطة التي تحاول الاستبداد أو الفساد (أبو سليمان، 2012، ص42)؛ لأنّ

الأمّة -بوعيها وبمؤسّساتها- "هي التي تضمن سلامة الأداء، وهي التي تفعّل المؤسّسات التي تسهم بدورها في بناء القاعدة الجماهيرية، وترشّد مسيرتها، فتكفل سلامة الأداء، ولا تغفل ولا تتوانى عن كشف القصور والتعدّيات، والضرب على أيدي المنحرفين والمقصّرين" (أبو سليمان، 2012، ص47).

5. مبدأ السلمية في الإصلاح

يلحّ أبو سليمان إلحاحاً كبيراً على خيار السلمية في الإصلاح والتغيير في مختلف كتاباته؛[3] لأنّه الخيار الحضاري المنتج؛ بدليل أنّه المنهج الذي اعتمده النبي ﷺ حين جهر بدعوته الإصلاحية وسط النظام المكّي الجاهلي؛ فأدّى ذلك إلى التخفيف من العدوان، رغم جسامة التضحية (أبو سليمان، 2002، ص46-47). أمّا العنف فهو "ملمح من ملامح الجاهلية، ولازمة من لوازمها" (ياسين، 2000، ص531) وليس من أخلاق الإسلام؛ لذلك يجزم أبو سليمان بكل حسم أنّه "لن يحلّ السلام وينجح الإصلاح في ديار الإسلام إلا إذا استقرّ مبدأ عدم مشروعيّة استخدام العنف في ضمير المجتمع المسلم، وصفواته المتعارضة" (أبو سليمان، 2002، ص77).

ويذهب أبو سليمان في إقرار ثقافة السلم الاجتماعي ونفي العنف، فيقول: "فإذا شئنا تحقيق هذا المجتمع السلمي الشوري الحضاري المستقرّ، فيجب على مفكّرينا ومثقّفينا التقرير الإسلامي الصحيح الواضح في رفض مبدأ العنف في الحياة السياسية الإسلامية، وأن تبدأ الأمّة برؤية فكرية واضحة في العمل على إرساء التربية الشورية أوّلاً وبدءاً بالأسرة، وتثقيف الآباء بأسسها ووسائلها، وأن تلتزم الحركات الإصلاحية مبادئها، وأن تقيم مؤسّساتها على أساسها، وأن تكون الوسائل السلمية في فكرها وممارستها واضحة جليّة، كأمر مبدئي في حركتها وتكوين كوادرها" (أبو سليمان، 2002، ص41).

[3] ولأهمية مبدأ السلمية في فكر أبو سليمان، أفرد كتابه لبيان فساد نقيض السلمية وهو العنف: **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي**.

وما يجري في العالم الإسلامي -من تفشّي العنف وعدم الاستقرار- يرجعه أبو سليمان إلى عاملين اثنين: انعدام المؤسّسات الدستوريّة في المجتمع، وغياب الوسائل القانونية والسياسية للتعبير ولمواجهة الطوارئ عند تفاقم الانحرافات السياسية، بأساليب سياسية قانونية سلمية (أبو سليمان، 2002، ص41)؛ لذلك ألفينا نماذج من الحركات الإسلامية المعاصرة ناجحة بخيارها السلمي، ونماذج أخرى فاشلة؛ بسبب عنفها (أبو سليمان، 2002، ص47-49أ).

ولعلّ مؤسّسة الدعوة المستقلّة بوظائفها الحيوية، هي القادرة على تعليم وتثقيف وتربية الأمّة على مسؤوليّتها؛ ليس في التزام خيار السلمية فحسب، بل في ردّ العدوان والعنف حين يصدر من السلطة على سبيل الوجوب الكفائيّ (أبو سليمان، 2002، ص42) أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، الذي سمّاه الغزالي القطب الأعظم في الدين (الغزالي، د. ت، ج2، ص333).

ومن خلال هذا المجتمع الاستخلافي الشوري، يسعى أبو سليمان إلى أفق إنساني؛ يتحوّل فيه الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي إلى حوار إيجابي؛ لتلافي المآسي الإنسانية (أبو سليمان، 2002، ص71) إيمانا منه أنّ "التدافع السلمي والحوار الحضاري، وطلب المعرفة والتقدّم والارتقاء العمراني، من صميم أسس حضارة الإسلام" (أبو سليمان، 2002، ص71). واشترط لذلك ثلاثة شروط مؤمّنة للسلم العالمي: أوّلها: روح الانتماء الإنساني، وثانيها: التزام العدل ولو على النفس، وثالثها: تثبيت حسّ المسؤولية والمراقبة (أبو سليمان، 2002، ص72-73).

وعلى قاعدة هذا النظر، دعا أبو سليمان إلى البناء الدستوري لمؤسّسات الدولة؛ من مؤسّسة السلطة السياسية، ومؤسّسة الشورى، ومؤسّسة التربية والتعليم، ومؤسّسة الدعوة، ومؤسّسة القضاء، ومؤسّسة الإعلام، وغيرها (رفيع، 2022، ص84 وما بعدها) وذلك على قاعدة الاستقلال؛ حتّى تتمكّن الأمّة من التحرّر من وصاية السلطة السياسية عليها؛ فتستعيد ولايتها على شؤونها باعتبارها الأصل الذي تستمدّ منه الشرعية.

تلكم هي معالم رؤية أبو سليمان لإشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسلطة السياسية، في شقّيها: التأصيلي التاريخي، والتنـزيلي الإجرائي.

خاتمة

في ختام هذه الجولة البحثية الماتعة، بين نفائس تراث أبو سليمان؛ بحثاً عن الصورة الكلّية المتكاملة التي عالج بها أبو سليمان إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والعمل السياسي، انطلاقاً من تفاصيل متفرّقة في مختلف مكتوباته، أورد ما أفضى إليه البحث من خلاصة ونتائج، على النحو الآتي:

عصارة القول في إشكال العلاقة بين العمل الدعوي والسياسي، هو أنّه مفصل من مفاصل الأزمة الحضاريّة في الأمّة، عمّر طويلا في تاريخ الأمّة، واستفحل في واقع مجتمعاتها المعاصرة؛ إذْ هيمنت السلطة السياسية على الشأن الديني والدعوي؛ فوظّفته توظيفاً بشعاً إلى حدّ التشويه، فأدّى ذلك إلى احتكار السلطة والثروة، والوصاية على الأمّة؛ بدعوى أنّها قاصرة غير راشدة؛ فتضخّم مفهوم الحاكم وتوسّعت صلاحياته على حساب مصالح الأمّة وحقوقها؛ فعمّ بذلك الفساد حتّى شكّل عائقاً موضوعياً لأيّة تنمية أو نهوض.

ومن ثمّ، كان مقترح أبو سليمان في حلّ هذا الإشكال هو الفصل الدستوري والوظيفي بين العمل الدعوي والعمل السياسي، بما هو كفّ ليد السلطة عن تشويه الدين. وقد أقامه على خمس لبِناتٍ متعاضدة:

أوّلها. بناء نظام شوري مدني تندمج فيه المفاهيم والمبادئ والمقاصد المترسّخة في ضمير الأمّة تربيةً وتعليماً.

وثانيها. مركزيّة الأمّة في النظام الشوري؛ بتحريرها من الوصاية التاريخية عليها؛ لتستعيد ولايتها على نفسها وعلى جميع المؤسّسات.

وثالثها. مركزيّة الدعوة واستقلاليّتها عن المؤسّسات السياسية؛ لتشكّل قاعدة الانطلاق في بناء مؤسّسات المجتمع، انطلاقاً من وظيفتها الاستراتيجية في تعليم الأمّة ثوابت الدين.

ورابعها. بناء وعي إيجابي عام في المجتمع، يتمكّن به من حماية استقلالية مؤسّساته، ويقاوم أيّة محاولة اعتداء على تلك الاستقلالية بأسلوب سلمي.

وخامسها. خيار السلمية في الإصلاح، ونبذ كلّ أشكال العنف، وفق ميثاق تتّفق عليه نخب المجتمع، يؤهّلنا إلى أفق إنساني سلمي؛ يتحوّل فيه الصراع الحضاري بين الغرب والعالم الإسلامي إلى حوار إيجابي؛ لتلافي المآسي الإنسانيّة.

لقد أفضى البحث في تفاصيله، إلى جملة نتائج علمية، تتمثّل في الآتي:

1. يصدر أبو سليمان -فيما اشتبك معه من عوائص الأزمة- عن نموذج فكري واضح ومؤصّل وشامل، أسّسه على معارف الوحي التأسيسية والتفصيلية، متكاملة مع معارف السنن والطبائع، بعقل فطري يستهدي بالوحي، ويمعن النظر في سنن الله النفسية والاجتماعية والكونية؛ وهو ما مكّنه من رؤية كلّية حضارية قرآنية، يميّز بها بين المعارف الكلّية المعيارية، والتطبيقات النبوية الزمانية والمكانية. وقد مكّنته هذه الرؤية المعرفية من حسن تنـزيل مقتضيات معارف الوحي في السياق الزمني المعاصر، بنظر تجديدي معاصر.

2. عمل أبو سليمان في نموذجه المعرفي، على تشغيل منظومة مفاهيمية ثلاثية، على نحو مترابط، في قراءاته التأصيلية والتحليلية والنقدية والاستشرافية لمعاقد الأزمة الحضارية التي عالجها في سياق مشروعه الإصلاحي؛ وهي مفاهيم: التوحيد، والاستخلاف، والمسؤوليّة الأخلاقية؛ ممّا أكسب مقارباته المعرفية: الشمولية في النظر، والعمق في التحليل، والإنصاف في النقد، وروح المناظرة والمقارنة بين المتناقضات والمتشابهات من القضايا.

3. إشكال اختلال العلاقة بين السلطة السياسية والمؤسّسة الدعوية، راجع إلى سببين: أحدهما: الاستبداد المبكّر في تاريخ الأمّة، الذي أنتج فسادا وهيمنة على الدين، وثانيهما: هيمنة النظر الجزئي للشريعة على العقلية التقليدية عند أهل العلم حينها.

4. مراجعة مقولات الفكر الإسلامي التي تغذّي استمرار هيمنة السلطة السياسية على المؤسّسة الدينية؛ بمعيار الأصالة المعاصرة الإسلامية، مدخل في حلّ إشكال الهيمنة السياسية على المؤسّسة الدعوية.

5. عدم فصل وظيفة الدعوة والتعليم عن السياسة، بعد وفاة النبي ﷺ أدّى إلى ما حصل من صراعات أواخر الخلافة الراشدة؛ بعد احتلال الأعراب مكان الأصحاب في القاعدة السياسية للخلافة، وانتهت إلى إسقاط الخلافة، وقيام ملك قهر وعصبية.

6. مقتضى الفصل بين العمل الدعوي والسياسي عند أبو سليمان؛ أن تكون الدعوة والتربية والتعليم والإعلام والأسرة والثقافة والمسجد، مؤسّسات مستقلّة، تشرف عليها الأمّة وتراقبها؛ من خلال ممثّليها المنتخبين على نحو مستقل.

المراجع

حاج حمد، محمّد أبو القاسم (2003). **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، دار الهادي.

ابن خلدون، عبد الرحمن (2006). **المقدّمة**، ط9، بيروت: دار الكتب العلمية.

رفيع، محماد. (2022) **الأمّة الإسلامية وإمكان الانتقال الحضاري**. إستانبول: منشورات مركز الشهود الحضاري، دار إقدام.

أبو سليمان، عبد الحميد (1987). **الإسلام ومستقبل الإنسانية**. الرياض: جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

أبو سليمان، عبد الحميد (1989). **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**. هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (1994). **أزمة العقل المسلم**، ط3، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2002). **العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار: رؤية إسلامية**، القاهرة: دار السلام، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2004). **أزمة الإرادة والوجدان المسلم: البعد الغائب في مشروع إصلاح الأمّة في إصلاح الثقافة والتربية، رؤية إسلامية معاصرة**. دمشق: دار الفكر، مؤسّسة تنمية الطفولة.

أبو سليمان، عبد الحميد (2009). **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية: المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني**. القاهرة–هرندن: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2011). **الإصلاح الإسلامي المعاصر: قراءات منهجية اجتماعية**، ط3، القاهرة–هرندن: دار السلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2012). **إشكالية الاستبداد والفساد في التاريخ الإسلامي**، ط2، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أبو سليمان، عبد الحميد (2013). "أيّها التربويون: الرؤية الكونية الحضارية القرآنية"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س18، ع71.

أبو سليمان، عبد الحميد (2014). "لتعارفوا: بين الحجاب والنقاب"، **مجلّة إسلامية المعرفة (الفكر الإسلامي المعاصر لاحقاً)**، س19، ع75.

أبو سليمان، عبد الحميد (2016). **انهيار الحضارة الإسلامية وإعادة بنائها: الجذور الثقافية والتربوية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السيّد عمر، السيد محمد (2021). **فقه جامع الأمّة: رحيق الحقيبة المعرفية للعلّامة عبد الحميد أبو سليمان**. القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

عبد الرحمن، طه. (1997) **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

العلواني، طه جابر (1996). **إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم**. سلسلة إسلامية المعرفة (21). هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

العلواني، طه جابر (1998). **بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**، إشراف: علي جمعة، سيف الدين عبد الفتّاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **إحياء علوم الدين**. بيروت: دار الكتب العلمية.

الغزالي، أبو حامد (د.ت). **الاقتصاد في الاعتقاد**. القاهرة: المطبعة المحمودية التجارية.

الفاروقي، إسماعيل راجي (2014). **التوحيد مضامينه على الفكر والحياة**. ترجمة: السيّد عمر، القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد (د.ت). **معجم مقاييس اللغة**. تحقيق: عبد السلام هارون. بيروت: دار الجيل.

الفيروز آبادي، محمّد (1995). **القاموس المحيط**، بيروت: دار الكتب العلمية.

القرضاوي، يوسف (2007). **الدين والسياسة: تأصيل وردّ شبهات**. منشورات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. دبلن.

المسيري، عبد الوهّاب (1993). **دفاع عن الإنسان**. القاهرة: دار الشروق.

المسيري، عبد الوهّاب (محرّر) (1998). **إشكاليّة التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ط3، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

المسيري، عبد الوهّاب (2006). **موسوعة اليهود والصهيونية**، ط3، القاهرة: دار الشروق.

ملكاوي، فتحي حسن (2000). **نحو نظام معرفي إسلامي**، حلقة دراسية، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ملكاوي، فتحي حسن (2012). **منهجية التكامل المعرفي: مقدّمات في المنهجية الإسلامية**، الرباط: طوب بريس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ابن نبي، مالك (د.ت) **شروط النهضة الحضارية**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر.

ابن نبي، مالك (1986). **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

ياسين، عبد السلام (1972). **الإسلام بين الدعوة والدولة**، الرباط: د.ن.

ياسين، عبد السلام (1989). **نظرات في الفقه والتاريخ**، المحمديّة: مطبعة فضالة.

ياسين، عبد السلام (1995). **محنة العقل المسلم بين سيادة الوحي وسيطرة الهوى**، ط2، مصر: دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية.

ياسين، عبد السلام (2000). **العدل: الإسلاميون والحكم**، الدار البيضاء: مطبوعة الأفق.

Rererences

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1987). *Al-Islām wa-Mustaqbal al-Insāniyyah*. Al-Riyāḍ: Jāmiʿat Nāyif al-ʿArabiyyah lil-ʿUlūm al-Amniyyah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1989). *Qaḍīyat al-Manhajiyyah fī al-Fikr al-Islāmī*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (1994). *Azmat al-ʿAql al-Muslim* (3rd ed.). Al-Riyāḍ: Al-Dār al-ʿĀlamiyyah lil-Kitāb al-Islāmī; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). Al-Insān bayna Sharīʿatayn: Ruʾyah Qurʾāniyyah li-Maʿrifat al-Dhāt wa-Maʿrifat al-Ākhar. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (28).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). Al-Iṣlāḥ al-Tarbawī: Al-ʿAlāqah bayna al-Ruʾyah al-Kawniyyah wa-al-Manhajiyyah al-Maʿrifiyyah. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (29).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2002). *Al-ʿUnf wa-Idārat al-Ṣirāʿ al-Siyāsī fī al-Fikr al-Islāmī bayna al-Mabda' wa-al-Khiyār: Ru'yah Islāmiyyah*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2004). *Azmat al-Irādah wa-al-Wijdān al-Muslim: Al-Buʿd al-Ghā'ib fī Mashrūʿ Iṣlāḥ al-Ummah fī Iṣlāḥ al-Thaqāfah wa-al-Tarbiyah, Ru'yah Islāmiyyah Muʿāṣirah*. Dimashq: Dār al-Fikr, Mu'assasat Tanmiyat al-Ṭufūlah.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2009). *Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah: Al-Munṭalaq al-Asās lil-Iṣlāḥ al-Insānī*. Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2011). *Al-Iṣlāḥ al-Islāmī al-Muʿāṣir: Qirā'āt Manhajiyyah Ijtimāʿiyyah* (3rd ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ wa-al-Tarjamah; Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2012). *Ishkāliyyat al-Istibdād wa-al-Fasād fī al-Tārīkh al-Islāmī* (2nd ed.). Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2013).Ayyuhā al-Tarbawiyyūn: Al-Ru'yah al-Kawniyyah al-Ḥaḍāriyyah al-Qur'āniyyah. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (71).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2014). Li-Taʿārafū: Bayna al-Ḥijāb wa-al-Niqāb. *Majallat Islāmiyyah al-Maʿrifah*, (75).

Abū Sulaymān, ʿAbd al-Ḥamīd. (2016). *Inhiyār al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah wa-Iʿādat Binā'ihā: Al-Judhūr al-Thaqāfiyyah wa-al-Tarbawiyyah*. Herndon: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (1996). Islāmiyyah al-Maʿrifah bayna al-Ams wa-al-Yawm. *Silsilat Islāmiyyah al-Maʿrifah* (21).

al-ʿAlwānī, Ṭāhā Jābir. (1998). *Binā' al-Mafāhīm Dirāsah Maʿrifiyyah wa-Namādhij Taṭbīqiyyah*. Al-Qāhirah: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

al-Fārūqī, Ismāʿīl Rājī. (2014) *Al-Tawhīd Maḍāmīnihi ʿalá al-Fikr wa-al-Ḥayāh*. (A.S. ʿUmar, Translator). Al-Qāhirah: Madārāt lil-Abḥāth wa-al-Nashr.

al-Fayrūz Ābādī, Muḥammad (1995). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (1st ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). *Al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād*. Al-Qāhirah: Al-Maṭbaʿah al-Maḥmūdiyyah al-Tijāriyyah.

al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (n.d.). *Iḥyā' ʿUūm al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (1993). *Difāʿ ʿan al-Insān*. Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Misīrī, ʿAbd al-Wahhāb. (2006). *Mawsūʿat al-Yahūd wa-al-Ṣihyūnīyah* (3rd ed.) Al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.

al-Qaraḍāwī, Yūsuf. (2007). *Al-Dīn wa-al-Siyāsah: Ta'ṣīl Warad Shubuhāt*. Manshūrāt al-Majlis al-Ūrūbbī lil-Iftā' wa-al-Buḥūth.

Al-Qur'ān al-Karīm bi-Riwāyat Warsh ʿan Nāfiʿ min Ṭarīq al-Azraq.

al-Sayyid ʿUmar, Muhammad. (2021). *Fiqh Jāmiʿ al-Ummah, Raḥīq al-Ḥaqībah al-Maʿrifiyyah lil-ʿAllāmah ʿAbd al-Ḥamīd Abū Sulaymān*. Al-Qāhirah: Dār al-Kalimah lil-Nashr wa-al-Tawzīʿ; Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Ḥājj Ḥamad, Muḥammad Abū al-Qāsim. (2003). *Manhajiyyah al-Qur'ān al-Maʿrifiyyah: Aslamat Falsafat al-ʿUlūm al-Ṭabīʿiyyah wa-al-Insāniyyah* (1st ed.). Bayrūt: Markaz Dirāsāt Falsafat al-Dīn wa-ʿIlm al-Kalām al-Jadīd, bi-al-Taʿāwun maʿa Dār al-Hādī lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Ibn ʿĀshūr, al-Ṭāhir. (2007). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (2nd ed.). Al-Qāhirah: Dār al-Salām.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad. (n.d.). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. (ʿA. Hārūn, Ed.). Bayrūt, Dār al-Jīl.

Ibn Khaldūn, ʿAbd al-Raḥmān. (2006). *Al-Muqaddimah* (9th ed.). Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Ibn Nabī, Mālik. (1986). *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī* (1st ed.). (ʿA. Shāhīn, Translator). Dimashq: Dār al-Fikr.

Ibn Nabī, Mālik. (n.d.). *Shurūṭ al-Nahḍah al-Ḥaḍāriyyah*. (ʿA. Shāhīn and ʿU. Kāmil Misqāwī, Translators). Dimashq: Dār al-Fikr.

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2000). *Naḥwa Niẓām Maʿrifī Islāmī, Ḥalqat Dirāsiyyah*. ʿAmmān: Al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Malkāwī, Fatḥī Ḥasan. (2012). *Manhajiyyah al-Takāmul al-Maʿrifī, Muqaddimāt fī al-Manhajiyyah al-Islāmiyyah*. Al-Rabāṭ: Ṭūb Brīs, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī.

Rafīʿ, Maḥmād. (2022). *Al-Ummah al-Islāmiyyah wa 'Imkān al-Intiqāl al-Ḥaḍārī*. Manshūrāt Markaz al-Shuhūd al-Ḥaḍārī bi-Istānbūl, wa-al-Markaz al-ʿIlmī lil-Naẓar al-Maqāṣidī fī al-Qaḍāyā al-Muʿāṣirah bi-al-Maghrib, Istānbūl: Dār Iqdām.

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān. (1997). *Al-ʿAmal al-Dīnī wa-Tajdīd al-ʿAql* (2nd ed.). Al-Bayḍā': al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1972). *Al-Islām bayna al-Daʿwah wa-al-Dawlah*.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1989). *Naẓarāt fī al-Fiqh wa-al-Tārīkh*. Maṭbaʿat Faḍālah.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (1995). *Miḥnat al-ʿAql al-Muslim bayna Siyādat al-Waḥy wa Sayṭarah al-Hawá* (2nd ed.). Miṣr: Dār al-Bashīr lil-Thaqāfah wa-al-ʿUlūm al-Islāmiyyah.

Yāsīn, ʿAbd al-Salām. (2000). *Al-ʿAdl al-Islāmiyyūn wa-al-Ḥukm*. Al-Bayḍā': Maṭbūʿat al-Ufuq.

The Relationship Between Advocacy and Political Work in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman: A Study of the Influence of the Cognitive Framework

Mahmad bin Muhammad Rafiʿ*

Abstract

This study seeks to describe and analyze the problematic relationship between advocacy work and political work in the intellectual framework of AbdulHamid AbuSulayman. It aims to uncover the theoretical and practical insights he offered regarding this duality. The research begins by outlining the foundational principles and key concepts that constitute the cognitive framework underlying AbuSulayman's thought—particularly his conceptualization of both political and advocacy work.

The study also explores the theoretical bases upon which AbuSulayman constructed his approach to this duality, through both foundational and historical analysis, in order to trace the transformations it has undergone and to understand its current manifestation in the contemporary context. The paper concludes with an analytical review of the procedural solutions proposed by AbuSulayman for resolving the tension between advocacy and political engagement. Central to his proposal is the idea of a constitutional and functional separation between the two domains, grounded in the principles of complementarity and institutional independence. This approach aims to prevent the monopolization of political power by religious, educational, or similar institutions.

Keywords: AbdulHamid AbuSulayman, advocacy work, political work, cognitive framework.

* Mahmad bin Muhammad Rafiʿ holds a Ph.D. in Uṣūl al-Fiqh (Principles of Islamic Jurisprudence), awarded in 2000 by Mohammed First University in Oujda, Morocco. He currently serves as Professor of Uṣūl al-Fiqh and Maqāṣid al-Sharīʿah (Objectives of Islamic Law) in the Department of Islamic Studies at Sidi Mohammed Ben Abdellah University in Fez, Morocco. His academic work focuses on classical jurisprudence, legal theory, and the intersection of Islamic legal objectives with contemporary issues. **Email:** mohamad.rafia@usmba.ac.ma, https://orcid.org/0000-0002-9909-9906

Received: September 15, 2023. **Accepted for publication:** July 8, 2025.

To cite this article: Rafiʿ, M. B. M. (2025). The Relationship Between Advocacy and Political Work in the Thought of AbdulHamid AbuSulayman: A Study of the Influence of the Cognitive Framework. *Contemporary Islamic Thought Journal* (formerly *Islamiyyat al-Maʿrifah*), *31*(110), 47–74. https://doi.org/10.35632/citj.v31i110.8195

© 2025 International Institute of Islamic Thought. All rights reserved.