



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 3

كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية

قسم التنظيمات الإدارية



البعد الديني للأنظمة السياسية في الوطن العربي "دراسة حالي الجزائر والسعودية"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم السياسية والعلاقات الدولية

إشراف:

أد/ إسماعيل ديش

إعداد الطالب:

عبد المجيد سليمان

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	جامعة الانتساب	عضوية المناقشة
علي لكحل	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 3	رئيسا
إسماعيل ديش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 3	مشرفا ومقررا
فاطمة وزان	أستاذة محاضرة أ	جامعة الجزائر 3	عضوا مناقشا
عصام بن الشيخ	أستاذ التعليم العالي	جامعة ورقلة	عضوا مناقشا
جبار عبد الجبار	أستاذ محاضر أ	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
مصطفى جزار	أستاذ محاضر أ	جامعة الشلف	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2024 - 2025

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شكر وتقدير وعرافان

لقد أسهم في تشجيعي على إتمام هذا العمل عدد من المقربين ومن الزملاء الأساتذة الذين استفدت من آرائهم وحرصهم على استكمالهم، بعد توقيفي عنه في العديد من المرات، كلما تجاوزتني التغيرات والتحويلات، فأنا مدين لهم برد الجميل، أذكر في مقدمهم أستاذي البروفيسور إسماعيل ديش على توجيهاته القيمة وتعاونه الأخوي وتفانيه في تشجيعي وحثه على الاستمرار وتبعه هذا العمل وأحاطه بالرعاية والاهتمام الذي مكنتني من إخراج الأطروحة في شكلها النهائي ، ولا تفوتني الإشارة إلى الشرف الذي توجني به الأساتذة المعنيون بموافقتهم على مناقشتي هذا الموضوع وقراءتهم وتقييمهم له، الذي ما كان ليتم لولا التضحية والدعم والمؤازرة التي لقيتها من رفيقة الدرب أم أبنائي التي وقفت معي وشجعتني على إتمام هذا البحث ، وإلى أبنائي أرجو من الله أن يكون هذا حافزا لهم على التحصيل والكسب والعطاء. فلكل هؤلاء وأولئك الذين لا يتسع المقام هنا لذكرهم جميعا أوجه شكري ومحبي، جزاهم الله عني خير الجزاء، ووفقنا جميعا.

عبد المجيد سليمان

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى: من قال فيهما الله سبحانه وتعالى "واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما

كما ربياني صغيراً"

إلى روح الوالدين الطاهرتين رحمهما الله، وإلى روح أختي الوحيدة رحمها الله. إلى زوجتي، وأبنائي...

إلى جميع أفراد عائلتي..وكافة الأهل والأقارب والأحباب ...

وأخص بالذكر الصديق والزميل عبد الحفيظ مرادي الذي ساعدني في التصفيف لإخراج هذا البحث.

ولأنسى الأستاذ عبد العزيز دكار شفاه الله المتواجد في أرض الغربة للعلاج الذي توصلت معه لاختيار موضوع

هذا البحث.

إلى كل من ساهم من قريب أو بعيد في تقديم المساعدة ولو بكلمة طيبة مشجعة أهدي حصاد جهدي وثمره

عملي.

عبد المجيد سليمان

مقدمة البحث

مقدمة

تُمثل الأنظمة السياسية العربية نموذجاً سوسولوجياً وسياسياً مركباً في دراسة الجدلية القائمة بين "المقدس والسياسي"، وذلك بالنظر إلى تداخل السياقات التاريخية والخصوصيات الثقافية التي صاغت كينونة هذه النظم. إن التحليل السياسي للمجال العربي لا يستقيم دون استحضار المتغير الديني كفاعل مركزي في إنتاج الشرعية، وهندسة الهوية الجماعية، ورسم حدود الحقل السياسي، سواء في النظم الملكية المستندة إلى الإرث التاريخي أو النظم الجمهورية الناشئة عن المسارات التحررية.

تكتسي هذه الدراسة أهمية استثنائية في ظل التحولات الهيكلية التي تشهدها الدولة العربية المعاصرة؛ حيث يتصاعد النقاش حول "تموضع الدين" داخل بنية السلطة، بين نماذج ترتكز على الدين كمصدر محوري للشرعية والتقين، وأخرى تنحو منحى "العلمانية الوظيفية" وإدارة المجال الديني بمرونة تضمن التوازن بين متطلبات التحديث والحفاظ على الخصوصية الحضارية. ويندرج هذا البحث ضمن الأطر النظرية لـ "سوسولوجيا الحكم" لدى ماكس فيبر (الشرعية التقليدية، والكاريزمية، والعقلانية القانونية)، مع تقاطعها مع أدبيات "الدولة الربعية" وإصلاح "السلطوية العربية".

وعليه، وقع الاختيار على الجزائر والمملكة العربية السعودية كنموذجين للمقارنة؛ لما يتمتعان به من ثقل جيوسياسي وتاريخي، وللمفارقة المعرفية التي يقدمانها؛ فبرغم اشتراكهما في المرجعية السنية، إلا أنهما يتمايزان في طبيعة "التوظيف السياسي للدين" وآليات صناعة القرار. ففي المملكة العربية السعودية، ظل الدين يمثل الركيزة الجوهرية للشرعية السياسية عبر تحالف تاريخي بين السلطة والدعوة، منحه المؤسسة الدينية دوراً سيادياً في ضبط الفضاءين التشريعي والاجتماعي، قبل أن تتخرب المملكة منذ عام 2018 في مسار إصلاحية جذري يسعى لإعادة تعريف دور الدين في إطار مشروع "الدولة الوطنية الحديثة".

وعلى الطرف الآخر، نجد التجربة الجزائرية التي تشكلت علاقتها بالدين عبر مسار كفاحي جعل من الإسلام رافعة للتحرك الوطني وعنصراً جوهرياً في "بيان أول نوفمبر". وقد اعتمد النظام السياسي الجزائري على "المرجعية الدينية الوطنية" القائمة على العقيدة الأشعرية والمذهب المالكي والتصوف السني كأداة لتحقيق الاستقرار الاجتماعي، وموازنة الهوية الوطنية بمقتضيات الدولة الحديثة، مع حضور مؤسسي وازن في قطاعات التشريع، والأسرة، والمنظومة التربوية.

إن المقارنة بين هاتين التجربتين تتيح لنا استنتاج كيفية تفاعل "المتغير الديني" مع بنية السلطة؛ تارة كمصدر للشرعية، وتارة كأداة للضبط السياسي، وتارة كحاضنة للإصلاح الفكري. كما تسهم الدراسة في فهم موقع "الحوكمة الدينية" في ظل الضغوط الدولية وقضايا التطرف، والتحديات التي تفرضها العولمة لإعادة ترسيم الحدود بين السلطتين الزمنية والروحية.

تأسيساً على ذلك، تسعى هذه الأطروحة إلى استجلاء أوجه التماس والتباين في إدارة الشأن الديني بين الجزائر والسعودية، وفهم انعكاسات ذلك على السياسات العمومية والبنية القيمية للمجتمع، بما يثري حقل الدراسات السياسية المقارنة ويفتح آفاقاً معرفية لفهم ديناميات الدولة والدين في سياق عربي معاصر يتسم بالتحول المتسارع.

أهمية الدراسة

تستمد هذه الدراسة أهميتها العلمية من طبيعة البيئة التفاعلية المعقدة التي تتحرك فيها الأنظمة السياسية العربية، وبشكل أخص النظامان الجزائري والسعودي؛ حيث تتقاطع الموروثات التاريخية مع غياب رؤية هيكلية واضحة للانتقال نحو الأداء المؤسسي الأمثل. لقد ظلت "المرجعيات" - سياسية كانت أم دينية - تمثل سلاحاً ذا حدين؛ فهي من جهة مصدر للشرعية، ومن جهة أخرى أحد أسباب التعثر في مواكبة التحولات العالمية ومواجهة الاستحقاقات الديمقراطية.

وتتجلى أهمية البحث في المحاور المحورية التالية:

- تفكيك الصور النمطية والضغوط الدولية: تسعى الدراسة لتجاوز القراءات الاختزالية (خاصة الغربية) التي تصنف السعودية كدولة "ثيوقراطية مغلقة" وتتهم الجزائر بـ "الأصولية المعيقة للتحديث". تهدف المقارنة إلى استكشاف كيفية تكيف هذه الأنظمة مع الانتقادات اللاذعة الموجهة لمناهجها التربوية وهياكلها السياسية، خاصة في ظل الاتهامات الدولية بكونها بيئات تفتقر للانفتاح الديمقراطي.

- تحليل التوافق الجيوسياسي والقيمي: تبرز الأهمية في رصد "الدبلوماسية القيمية" بين البلدين؛ إذ يكشف التنسيق العالي في المنظمات الإقليمية والدولية (مثل منظمة التعاون الإسلامي والأمم المتحدة) عن تقارب

عميق في الرؤى تجاه القضايا الإسلامية الكبرى، مما يجعل من المقارنة بينهما ضرورة لفهم توازنات القوى الناعمة في المنطقة العربية.

- **تحليل دور الدين في بنية الحكم:** تهدف الدراسة إلى تقديم تحليل موضوعي لمدى قدرة الشريعة الإسلامية والمرجعيات الدينية الوطنية على التكيف مع روح العصر، وفهم كيف واجهت هذه الأنظمة معارضة الحركات السياسية الداخلية والمنظمات الدولية التي تطالب بالانفتاح السياسي.

- **الاعتبارات الذاتية والخبرة الميدانية:** تكتسي الدراسة مصداقية إضافية نابعة من إقامة الباحث بالمملكة العربية السعودية واحتكاكه المباشر بنخبها الفكرية والدينية والأكاديمية. لقد وفرت هذه "المعايشة الميدانية" نظرة ثاقبة وسوسيولوجية حول سطوة المؤسسة الدينية في بنية القرار السعودي، مما حفز الرغبة البحثية في موازنة هذه المشاهدات بالنموذج الجزائري لتقديم عصاره تحليلية تتسم بالواقعية والعمق.

إشكالية الدراسة

تتمحور الإشكالية المركزية في دراسة النظم السياسية العربية حول جدلية العلاقة بين "المقدس والزمني"؛ إذ يمثل الدين أحد أهم الروافد التأسيسية للشرعية التاريخية والرمزية، في حين تفرض استحقاقات بناء الدولة الحديثة تبني قوالب دستورية ومؤسسية معاصرة. وتبرز هذه الإشكالية بوضوح عند مقارنة الجمهورية الجزائرية بالمملكة العربية السعودية؛ حيث يتخذ المتغير الديني وضعياً "الثابت الدستوري" والركيزة الجوهرية للخطاب السياسي، رغم التباين الوظيفي لهذا المتغير في كلا الحقلين تبعاً للسياقات البنوية والمسارات التاريخية.

ففي الحالة الجزائرية، يتبدى نموذج "الدولة الوطنية" ذات الصبغة الجمهورية، والتي تتبنى الإسلام كدين للدولة في نصها الدستوري، بينما تسعى إجرائياً للمواءمة بين المرجعية الدينية واستحقاقات التعددية السياسية والنموذج الديمقراطي. في المقابل، يرتكز النظام السعودي على صيغة تندمج فيها المرجعية الدينية بالسلطة السياسية اندماجاً عضوياً، حيث تُعد الشريعة الإسلامية المصدر الأساسي للتشريع، ما يجعل الفاعل الديني جزءاً أصيلاً من بنية النظام وآليات صنع القرار.

وعليه، تتبلور المشكلة البحثية في التساؤل الرئيس التالي:

كيف تساهم المرجعية الدينية في هندسة الخطاب السياسي وصياغة المضمون الدستوري في كل من الجزائر والسعودية، وما هي حدود انعكاس هذا التوظيف على البنية التشريعية وآليات اشتغال منظومة الحكم في كلا البلدين؟

وينبثق عن هذا التساؤل الجوهري مجموعة من الأسئلة الفرعية:

- ما هو الإطار النظري والمفاهيمي الحاكم لعلاقة الدين بالدولة في الفكر السياسي المعاصر؟
 - كيف تبلورت المسارات التاريخية للمرجعية الدينية في الوعي السياسي للجزائر والسعودية؟
 - ما هي تمفصلات المتغير الديني داخل الوثائق الدستورية والمنظومات التشريعية في البلدين؟
 - من هم الفاعلون السياسيون والدينيون المحوريون، وما هي أوزانهم النسبية في توجيه عملية صنع القرار؟
 - إلى أي مدى نجح النظامان في تحقيق "التوازن الوظيفي" بين الوفاء للمرجعية وبين استحقاقات التحديث السياسي والحوكمة؟
 - ما هي نقاط التقاطع والتباين في مخرجات هذه العلاقة، وأثرها على الاستقرار السياسي والتطور المؤسساتي؟
- إن معالجة هذه الإشكالية تستوجب تبني مقاربة تحليلية مقارنة تتجاوز السرد الوصفي لتفكيك الخصوصيات البنوية لكل تجربة، استناداً إلى أدوات منهجية تسمح برصد تفاعل الدين مع السلطة، ليس كمتعقد فحسب، بل كأطار قيمي ومؤسسي موجّه للعمل التشريعي والسياسي.

الدراسات السابقة

يعد موضوع العلاقة بين الدين والدولة في الأنظمة السياسية العربية من الموضوعات التي حظيت باهتمام متزايد في الأدبيات السياسية والفكرية، خاصة في ظل التحولات البنوية التي شهدتها المنطقة منذ مطلع الألفية الثالثة، وتزايد الجدل حول مصادر الشرعية السياسية، وحدود حضور المرجعية الدينية في مؤسسات الحكم وصناعة القرار. ورغم كثافة الإنتاج الفكري في هذا المجال، فإن المقاربة التحليلية المقارنة بين الحالتين الجزائرية والسعودية في إطار تحليل البعد الديني في الخطاب السياسي والمضمون الدستوري تبقى مجالاً يستدعي المزيد من الدراسة والتعمق، بالنظر إلى خصوصية التجربتين وتباين مسارات تشكل الدولة فيهما. ويمكن تصنيف الدراسات التي تقاطعت مع موضوع البحث إلى عدة محاور أساسية وفقاً لزاوية المعالجة:

1 - دراسات ناقشت إشكالية الدولة الوطنية والمرجعية الإسلامية:

- عبد الله جمعة الحاج (2017)، "الدولة الوطنية والإسلام في العالم العربي": سعى الباحث إلى تفكيك إشكالية بناء الدولة الحديثة في ظل موروث إسلامي، مركزاً على ديناميات التفاعل بين استحقاقات الحداثة السياسية والالتزام بالمرجعية الدينية في نماذج عربية متعددة، مما يمنح هذه الأطروحة إطاراً كلياً لفهم أزمة الدولة العربية.

- بلخضر كريمة (2019)، "نظام الحكم بين الديني والمدني عند مفكري الإسلام المعاصرين": قدمت الباحثة مقارنة فكرية لمفهوم "الدولة المدنية" في الوعي الإسلامي المعاصر، وهو ما يفيد البحث الحالي في تأصيل المنطلقات الفلسفية التي تتكئ عليها النخب السياسية في الجزائر والسعودية عند تبرير نماذج الحكم.

2 - دراسات ركزت على خصوصية التجربة الجزائرية (التاريخ والتحول) :

- نور الدين ثنيو (2015)، "إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية: قدم قراءة في دور العامل الديني في صياغة شرعية الحركة الوطنية، وهو ما يمثل خلفية أساسية لفهم كيف تحوّل الإسلام إلى "مكوّن هوياتي" في الدولة الوطنية الجزائرية.

- حسن رمعون (2006)، "الاستعمار، الحركة الوطنية والاستقلال بالجزائر": ركزت الدراسة على تداخل الديني بالسياسي كأداة للمقاومة، مما يسهم في تفسير استمرار حضور المرجعية الدينية في الخطاب السياسي الجزائري المعاصر.

- كريش نبيل (2020)، "إشكالية التغيير السياسي في الجزائر": بحث في عوائق التحول الديمقراطي في الجزائر، مما يساعد في ربط المرجعية الدينية بالشرعية الثورية وتأثيرهما على عمليات الإصلاح السياسي.

3 - دراسات تناولت بنية النظام السياسي السعودي وشرعيته:

- عيد بن مسعود الجهني (1996)، "تطور النظام السياسي في المملكة العربية السعودية": تعتبر دراسة مرجعية في تحليل الأسس الشرعية للنظام السعودي وكيفية مواثمة الفكر الإسلامي مع الأنظمة الوضعية في بنية الدولة، وهو ما يشكل قاعدة لفهم "المضمون الدستوري" السعودي.

- مضاوي الرشيد (2002)، "تاريخ العربية السعودية بين القديم والحديث": قدمت مقارنة سوسيولوجية نقدية تربط بين الشرعية الدينية والقبلية، وهو ما يغني دراستنا في جانب تحليل التفاعل بين المؤسسة الدينية ومؤسسات الحكم في السعودية.

4 - دراسات بحثت في التحولات الإقليمية والإصلاح السياسي:

- إسماعيل معارف (2009)، "الوضع الإقليمي العربي في ظل المتغيرات الدولية": وفرت هذه الدراسة السياق الإقليمي والدولي الذي يتحرك فيه النظامان الجزائري والسعودي، مع تسليط الضوء على ضغوط الإصلاح السياسي التي واجهت دول الخليج والمغرب العربي في ظل التحولات العالمية.

الخلاصة التحليلية للأدبيات السابقة

تُظهر القراءة الفاحصة للدراسات السابقة اهتماماً بحثياً متزايداً بجدلية الدين والدولة في السياقات العربية، إلا أن أغلب تلك المقاربات انحصرت إما في التوصيف التاريخي الصرف، أو في التنظير الفكري المجرد، أو الاكتفاء بدراسة حالة أحادية . ومن هنا، تسعى هذه الأطروحة لتقديم إضافة علمية نوعية من خلال:

- **المقاربة البنوية المقارنة**: بين نموذجين سياسيين متباينين في الشكل (ملكي/جمهوري) ومتداخلين في الجوهر الوظيفي للدين.

- **الاختبار الإمبريقي (التجريبي)**: لدور الخطاب الديني في صناعة الشرعية، ورصد تمفصلاته داخل النص الدستوري والممارسة التشريعية الفعلية.

- **التركيب النظري المعاصر**: بتوظيف نظرية "ماكس فيبر" في الشرعية، وبراديجم "إيزنشتات" حول الحداثات المتعددة، ونموذج "الدولة الريعية"؛ لإنتاج قراءة سوسيوسياسية مركبة تتجاوز القوالب التقليدية الجامدة.

وعليه، تسعى بهذه الدراسة للمساهمة في تطوير منظور نقدي تفسيري معاصر للعلاقة بين الدين والسلطة السياسية في السياقات العربية، عبر قراءة مقارنة معمقة بين الحالتين الجزائرية والسعودية قبل التحولات الكبرى لما بعد 2018.

أسباب اختيار الموضوع

جاء اختيار موضوع : **البعد الديني للأنظمة السياسية العربية، دراسة حالة الجزائر والسعودية**. نتيجة جملة من الدوافع العلمية والموضوعية ذات الأبعاد السياسية والفكرية؛ فكلٌّ من الجزائر والمملكة العربية السعودية تمثلان نموذجين عربيين بارزين يتقاطعان في العديد من الخصائص، ويتميزان في أخرى، ما يجعل دراستهما المقارنة مجالاً خصباً لفهم طبيعة حضور الدين في بنية الدولة الحديثة وآليات توظيفه في شرعنة السلطة.

لقد فرضت التطورات الدولية، لاسيما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، وما صاحبها من ضغوط غربية تحت عنوان مكافحة الإرهاب والتطرف العنيف، ضرورة تحليل موقع الدين في منظومة الحكم العربي. ويبرز كل من النظامين الجزائري والسعودي نموذجاً معبراً في هذا السياق، إذ واجها تحديات متشابهة مرتبطة بالأمن الديني ومكافحة التطرف، مع تباين في نمط الاستجابة للإصلاحات السياسية والضغوط الخارجية بين الطابع التدريجي المرتبط بالخصوصيات الوطنية والإصلاحات الاستراتيجية التي تجمع بين الضرورات الأمنية والخيارات الطوعية.

كما أن امتلاك الدولتين لثروات نفطية معتبرة يطرح تساؤلات إضافية حول العلاقة بين الموارد الريعية والشرعية السياسية، وكيفية توظيف العائدات الاقتصادية في بناء التنمية الوطنية وترسيخ الاستقرار السياسي.

وتكمن أهمية اختيار السعودية في كون الدين مثل، إلى غاية سنة 2018 - وهي السنة التي يتوقف عندها هذا البحث - الركيزة الأساسية للشرعية السياسية فيها، فضورته في تشكيل السياسات الداخلية والخارجية، إضافة إلى مكانتها المحورية في العالم الإسلامي بوصفها منطلق الرسالة الإسلامية وموطن الحرمين الشريفين، ودورها المؤثر إقليمياً ودولياً. هذا وقد شهدت المملكة منذ 2019 إصلاحات عميقة تستوجب التوقف عند مرحلة ما قبل هذا التحول لفهم مرتكزاتها الدينية والسياسية ومآلاتها.

أما بالنسبة للجزائر، فإن اختيارها يرتبط بكون الإسلام عنصراً أصيلاً في الهوية الوطنية وفي تشكيل الشخصية الجماعية، وباعتباره مرجعاً روحياً وأخلاقياً وثقافياً ظل ملازماً لمسار الدولة والمجتمع. ويتجلى العمق الديني في الجزائر من خلال حضور القيم الإسلامية في الحياة اليومية، وتكريس الشريعة في التشريع وخاصة قانون الأسرة، فضلاً عن ارتباط الدين بتاريخ التحرير الوطني حيث شكل مصدراً للإلهام والتحفيز والمقاومة ضد الاستعمار، وأسهم في تعزيز وحدة الشعب وتكريس قيم التضامن والصمود.

كما أن الدستور الجزائري يؤكد بوضوح على مركزية الإسلام في بنيته الدستورية، مع الاعتراف بحرية المعتقد، ما يعكس محاولات الجمع بين المرجعية الدينية ومتطلبات الدولة الحديثة. وتظل المرجعية الدينية الوطنية - بمدارسها الفقهية والعقدية والصوفية - عاملاً محورياً في ضبط المجال الديني وتحقيق الأمن الروحي، وفي مواجهة الخطابات المتشددة والمستوردة، مع السعي للمواءمة بين الأصالة الدينية والتحول الاجتماعي والتكنولوجية.

كما تبرز كذلك المؤسسات الدينية في الجزائر، الرسمية منها والتقليدية، بوصفها فاعلاً مواكباً للتحويلات الاجتماعية والسوسولوجية، ومساهمًا في مكافحة التطرف وترسيخ الاعتدال، ما يجعل دراسة تجربتها عنصراً ضرورياً لفهم منظومة الحكم وعلاقة الدولة بالدين في السياق الجزائري.

بناءً على ما سبق، فإن اختيار الموضوع لم يكن فقط نتيجة معطيات سياسية راهنة، بل جاء استجابة لحاجة علمية ملحة لفهم الأبعاد النظرية والعملية للعلاقة بين الدين والدولة في بيئتين عربيتين مركزيتين، تمتلكان أدواراً إقليمية وتاريخية مؤثرة، وتتشاركان في تحديات الهوية وبناء الشرعية ومواجهة المخاطر الفكرية والأمنية في عالم مضطرب.

خطة البحث

تم تقسيم هذه الأطروحة وفق رؤية منهجية متكاملة إلى جزأين أساسيين، يتبعهما تفصيل في المباحث والمطالب والفروع، وذلك على النحو الآتي:

الجزء الأول: المنطلقات النظرية والنظم السياسية المقارنة

خُصص هذا الجزء للتأصيل المفاهيمي لبنية النظم السياسية، مع إجراء مقاربات تحليلية بين النظم العربية والغربية، وتوزع على أربعة فصول محورية :

- **الفصل الأول :** تناول طبيعة **المتغير الديني** وتفاعلاته داخل الأنظمة السياسية العربية، مع رصد تنوع البنى السلطوية وآليات تحقيق الاستقرار في ظل التحولات الديمقراطية ومسارات الإصلاح السياسي.

- **الفصل الثاني :** ركز على التحديات السوسيو-اقتصادية وتأثيرها على التغيير البنيوي، بالإضافة إلى الضغوط الإقليمية والدولية، مع إبراز دور القوى الديناميكية (الشباب والتكنولوجيا) في تشكيل مستقبل النظام السياسي ومواجهة أزمات البيئة والمجتمع.

- **الفصل الثالث:** بحث في إشكالية **الممارسة الديمقراطية** وغياب مقوماتها الصحيحة في الأقطار العربية، مع تقديم نقد أكاديمي لمؤسسات الوساطة (الأحزاب) التي تحولت إلى تشكيلات حزبية تفقر للفاعلية المؤسسية المطلوبة لبناء الدولة الحديثة.

- **الفصل الرابع :** عقد مقارنة بين **النظامين الملكي والجمهوري** في المنظومة العربية، مبرزاً أشكالها (مطلقة، دستورية، رئاسية، برلمانية)، مع تحليل أزمة الشرعية والاستبداد؛ مستعيناً بأطروحات (الكواكبي وأفلاطون) في نقد التسلطية وبحث سبل الانعتاق منها.

- تأصيل الفكر السياسي الإسلامي: اختتم هذا الجزء ببحث المنطلقات المعرفية للنظم الإسلامية (القرآن، السنة، المقاصد)، ومقاربة مفاهيم "الشورى" و"الديمقراطية" و"الشرعية المتعددة"، وصولاً إلى نقد التفسيرات الاشتراكية والثيوقراطية لنظام الحكم في الإسلام.

- المنعرج التاريخي (11 سبتمبر) : أفراد مساحة تحليلية لأثر أحداث سبتمبر 2001 على التشريعات العربية، وتداعياتها الجيوسياسية على منطقة الخليج والعالم العربي، وأثر ذلك على ملفات حقوق الإنسان والسيادة الوطنية.

الجزء الثاني: البعد الديني في النظامين السياسيَّين الجزائري والسعودي

يمثل هذا الجزء الشق التطبيقي للدراسة، وانقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: النظام السياسي الجزائري (مأسسة المرجعية الوطنية)

- تتبع التطور التاريخي منذ الثورة التحريرية، وتحليل الانتقال من الاشتراكية إلى اقتصاد السوق والتحول الديمقراطي.

- دراسة المرجعية الدينية الجزائرية (الأشعرية، المالكية، الصوفية، والإباضية) ودورها في تحقيق "الأمن الديني" في ظل العولمة وحرية المعتقد.

- تحليل جذور الدولة الوطنية في ضوء "بيان أول نوفمبر"، واستعراض تصورات التيارات الوطنية (إصلاحيين، جمعية العلماء، قوميين) لمشروع الدولة.

- فحص التشريعات ذات البعد الديني، لا سيما أثر الفقه المالكي في القانون المدني وقانون الأسرة، ودور المؤسسات الدينية والتربوية (المجلس الإسلامي الأعلى، الزوايا) في صيانة الهوية ومقاومة الغزو الثقافي إبان الاستعمار وبعده.

القسم الثاني: النظام السياسي السعودي (الشرعية التاريخية والتحول)

- تحليل نمط الشرعية السياسية القائم على التحالف بين الأسرة المالكة والدعوة الوهابية، مدعوماً بالعوائد الربعية والتحالفات الدولية.

- دراسة النشأة الأيديولوجية للحركة الوهابية وتأثيرها على البنية الاجتماعية والسياسية، ورصد إرهاصات "الانفصال" التدريجي بين الديني والسياسي وتقليص النشاط الوهابي في منظومة الحكم.

- تشريح بنية النظام التشريعي والقضائي (النظام الأساسي للحكم، مجلس الشورى) القائم على الشريعة الإسلامية.

- بحث قضية عصريّة الخطاب الديني وصراع التيارات (الإسلام السياسي، الصحوة) مع السلطة، وموقف المؤسسة الرسمية من قضايا الديمقراطية والحاكمية والاعتزال السياسي.

خلاصة الخطة: تلخص الدراسة إلى أن المتغير الديني يظل حاضراً وبقوة في ذهنية صانع القرار في كل من الجزائر والسعودية، كمرجعية قيمية وثابت مجتمعي لا يمكن تجاوزه، مهما تباينت أدوات التوظيف السياسي أو مسارات التحديث المؤسسي.

الجزء الأول

التعريف بالأنظمة السياسية العربية وبنيتها

ومقارنتها بالأنظمة الغربية

الفصل الأول : طبيعة المتغير الديني "الإسلامي" في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الثاني : النظام الملكي والجمهوري للمنظومة السياسية العربية

الفصل الثالث: الشرعية في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الرابع : المنطلقات المعرفية الأساسية للنظم السياسية الإسلامية

الجزء الثاني

البعد الديني في النظامين السياسيين الجزائري والسعودي

القسم الأول: النظام السياسي الجزائري

الفصل الأول: النظام السياسي الجزائري

الفصل الثاني: المرجعية الدينية الجزائرية

الفصل الثالث: الدولة الوطنية ومسار التحرير الوطني

الفصل الرابع: أثر البعد الديني في المؤسسات الدينية والتربوية على نظام الحكم
الجزائري

القسم الثاني : النظام السياسي السعودي

الفصل الأول: النظام السياسي السعودي

الفصل الثاني: الصراع الديني في السعودية

الفصل الثالث: التيار الإسلامي في المملكة العربية السعودية

الفصل الرابع: بنية النظام التشريعي والقضائي والخطاب الديني وعصرنته

الخاتمة

الجزء الأول

القسم الأول : التعريف بالأنظمة السياسية العربية وبنيتها

ومقارنتها بالأنظمة الغربية

الفصل الأول : طبيعة المتغير الديني "الإسلامي" في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الثاني : النظام الملكي والجمهوري للمنظومة السياسية العربية

الفصل الثالث: الشرعية في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الرابع : المنطلقات المعرفية الأساسية للنظم السياسية الإسلامية

**التعريف بالأنظمة السياسية العربية وبنيتها
ومقارنتها بالأنظمة الغربية**

الفصل الأول

طبيعة المتغير الديني "الإسلامي"
في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الأول: طبيعة المتغير الديني (الإسلامي) في الأنظمة السياسية العربية

يُعدّ الدين الإسلامي أحد أهم المحددات التاريخية والرمزية في تشكيل الأنظمة السياسية العربية، إذ تتجذر شرعية السلطة في الموروث الديني منذ العصور الإسلامية الأولى. ومع نشوء الدولة الوطنية الحديثة بعد الاستقلالات، استمر حضور المتغير الديني بوصفه ركيزةً للشرعية السياسية والاجتماعية،¹ حيث يتناول الجابري محددات العقل السياسي العربي (القبيلة، الغنيمية، والعقيدة). ويشرح تحديداً دور "العقيدة" (الدين) كآلية لتبرير السلطة وصناعة "الإجماع" السياسي، موضحاً كيف استمر هذا المحرك من "الدولة السلطانية" القديمة وصولاً إلى "الدولة الوطنية" الحديثة.

يؤكد الجابري مركزية "العقيدة" كمحدد بنيوي لتبرير السلطة وصناعة الإجماع في النظام العربي؛ فبينما جسدت السعودية "نموذج الاتصال" بمرجعية دينية مستمرة وثابتة، مثلت الجزائر "نموذج إعادة الدمج" باستحضار الدين كأداة لشرعنة الدولة الوطنية وتعزيز هويتها.

المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للمتغير الديني

يشكل الدين الإسلامي أحد أهم المتغيرات البنوية في تشكيل النظام السياسي العربي، إذ يتجاوز دوره البعد العقدي إلى الفعل السياسي والاجتماعي الذي يؤثر في بنية الدولة ومؤسساتها ووظائفها. فالدين في المجتمعات العربية ليس مجرد مكون ثقافي، بل هو مرجعية قيمية وتشريعية تحدد طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتؤطر شرعية السلطة وممارستها للحكم،² لذلك نرى الجابري يبحث الجابري في إشكالية "الدين والدولة" في الفكر العربي المعاصر، ويؤكد أن الإسلام في التجربة العربية التاريخية والحديثة لم ينفصل قط عن "السياسي"، بل كان دائماً في قلب "المجتمع المدني" و"الدولة" على حد سواء، وهو ما يدعم تعريفنا للمتغير الديني كـ "متغير بنيوي".

يؤصل الجابري للدين كمتغير "سوسيوسياسي" يحول الإسلام من لاهوت غيبي إلى قوة محرّكة مادية في بنية السلطة، وهو ما يتجسد في النموذج السعودي كـ "نموذج اتصال" يقوم على الدمج البنوي الكامل والشرعية

1 - الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، ط 4، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000) ص. 57.

2 - الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001). ص. 31.

المباشرة بين النص والقرار، بينما يبرز في النموذج الجزائري كـ "نموذج إعادة دمج" يوظف الدين كإطار قيمي ودستوري لضبط الهوية وتوجيه المبادئ العامة للدولة.

ويرى عدد من الباحثين أن المتغير الديني في النظم السياسية العربية يتخذ بعدين متداخلين:

1 - **بعد ثقافي- رمزي** يتمثل في القيم والمعتقدات التي تؤثر في السلوك الجمعي والوعي السياسي.

2 - **بعد مؤسسي- تشريعي**: يرتبط بمدى حضور الدين في النصوص الدستورية والمؤسسات السياسية.

هذا التداخل بين الديني والسياسي يجعل من الإسلام متغيراً فاعلاً في توجيه النظم العربية نحو أنماط حكم متباينة بين الدولة الدينية الرمزية والدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية.¹

يذكر غليون أن الدين أصبح وظيفياً لخدمة شرعية الدولة، مؤصلاً لثنائية البعدين الرمزي والمؤسسي. بينما يرى النقد السوسيولوجي تحول الدين من "أداة" إلى "إطار قيد" يحد من مناورة السلطة عند اصطدامها بصلاصة الهوية.

ويرى أن الدولة العربية عمدت إلى "تأميم الدين" بإلحاقه ببيروقراطيتها، وهو ما يتجلى في النموذج السعودي عبر هيمنة البعد "المؤسسي- التشريعي" كأداة مباشرة للحكم، بينما يبرز في النموذج الجزائري عبر البعد "الرمزي- الثقافي" كركيزة لبناء الهوية الوطنية؛ مما يجعل الاختلاف بينهما يكمن في "الجرعة المؤسسية" ونمط الحوكمة الدينية المتبع لشرعة السلطة.

ففي السعودية : تغليب المؤسسي (الدين كقانون ونظام أساسي للحكم) . أما في الجزائر : تغليب الرمزي (الدين كخزان للهوية وتماسك اجتماعي) .

المبحث الثاني: الأسس النظرية لحضور الإسلام في الفكر السياسي العربي

يستند حضور الإسلام في السياسة العربية إلى ثلاثة مرتكزات نظرية رئيسية:

أولاً : **مرتكز الشريعة كمصدر للسلطة**: حيث تعتبر الشريعة الإسلامية المصدر الأسمى للتشريع في العديد من الدساتير العربية، كما في مصر والمغرب والسودان، مما يعكس طابع الشرعية الدينية للحكم.²

1 - غليون ، برهان، نقد السياسة الدولية والدين ، ط 4 . المركز الثقافي العربي ، 2007 ، ص 419 .

2 - العوا، محمد سليم: في النظام السياسي الإسلامي ، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص. 29.

بينما الدكتور العوا يؤصل للشريعة و يرى أنها قيد دستوري ملزم، و الواقع يكشف عن "انتقاء سياسي" لآليات تنزيلها؛ فالسعودية تكرسها دستوراً شاملاً، والجزائر تستحضرها كمكون للهوية . يعكس هذا التباين توظيف "المقدس" وفق سياقات الدولة الوطنية، محولاً إياه من مرجعية فقهية مطلقة إلى أداة لتعزيز الشرعية السياسية.

ثانياً : مرتكز الأمة كوحدة سياسية-دينية: الإسلام لا يفصل بين الجماعة السياسية والجماعة العقدية، فالأمة الإسلامية تشكل وحدة سياسية روحية تقوم على الولاء للعقيدة وليس للجغرافيا.¹

ثالثاً : مرتكز العدالة والشورى: حيث تقوم النظرية السياسية الإسلامية على مبادئ الشورى والمساءلة والعدالة الاجتماعية، وهي مفاهيم تتقاطع مع مبادئ الديمقراطية الحديثة وإن اختلفت في المرجعية.²

نجد العوا : يؤصل للشورى كواجب دستوري يتطابق إجرائياً مع الديمقراطية رغم تباين مرجعيات السيادة، إلا أن الواقع المقارن يكشف ازدواجية في تمثاتها؛ فبينما جسدتها السعودية مؤسسياً كجهاز استشاري قائم على التعيين، تبنتها الجزائر عبر تمثيل برلماني تعددي، مما يبرز إشكالية تحول الشورى من "قيمة استشارية" إلى "سلطة رقابية" فعلية.

المبحث الثالث: تحولات المتغير الديني في الأنظمة السياسية العربية

شهد المتغير الديني في النظام العربي تحولات جوهرية منذ منتصف القرن العشرين، يمكن رصدها عبر ثلاث مراحل تاريخية رئيسية:

أولاً : مرحلة ما بعد الاستقلال (1950-1970) : تميزت بتراجع البعد الديني لصالح المشاريع القومية والاشتراكية، حيث تم تبني مفهوم الدولة الوطنية الحديثة المستقلة عن المرجعية الدينية.³

1 - العوا ، محمد سليم : نفس المرجع : ، ص: 121 و عمارة ، محمد : الوحدة الدينية والعرب - الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق - دراسة ووثائق د.محمد عمارة - ط 2- (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر -2000) ص : 145.) وما يليها في تحليل مفهوم وحدة الأمة .

2 - العوا ، محمد سليم : نفس المرجع السابق - ص : 177 وما بعدها .

3 - بلقزيز ، عبد الإله : الدولة في الفكر العربي الحديث - منتدى المعارف 2015. ص : 46 .

يحلل الدكتور بلقزيز هيمنة الأيديولوجيات العلمانية في دولة الاستقلال وتهميش المؤسسات الدينية، غير أن الواقع يثبت تحول الدين من "مرجعية سلطانية" إلى "أداة وظيفية"؛ ففي الجزائر وُظف لشرعنة المشروع الاشتراكي، وفي السعودية فُنن نفوذ العلماء عبر البيروقراطية الحديثة. ويمهد هذا التراجع الظاهري لتفسير "الصحة" اللاحقة كرد فعل ضد تهميش الهوية الدينية في بنية الدولة الوطنية.

ثانياً: مرحلة الصحوة الإسلامية (1970-1990) : شهدت عودة قوية للمتعير الديني في المجال العام، من خلال صعود الحركات الإسلامية السياسية التي طالبت بإعادة تطبيق الشريعة كمصدر رئيسي للتشريع.

ثالثاً : مرحلة ما بعد الربيع العربي (2011-الآن) : أصبحت المرجعية الإسلامية موضوع جدل سياسي ودستوري، حيث انقسمت الأنظمة بين من تبني صيغة الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية (تونس والمغرب)، ومن أعاد إنتاج الخطاب الديني لخدمة شرعية النظام دون إصلاح مؤسسي حقيقي.¹

يحلل بلقزيز استقطابات ما بعد 2011 بين المدنية والمرجعية، بينما يكشف الواقع عن "هندسة سيادية" للدين تجاوزت مجرد إعادة الإنتاج؛ فبينما دسترت الجزائر "الاعتدال" كحائط صد، فكّت السعودية ارتباطها بالخطاب التقليدي لصالح "عقلنة دينية" تدعم رؤية 2030. وبذلك تحول البعد الديني من محرك للاستقطاب إلى تابع لمشاريع الاستقرار والنهوض الوطني.

المبحث الرابع: الدين كأداة للشرعية السياسية

في كثير من الأنظمة العربية، يُستعمل الإسلام كأداة لتثبيت الشرعية السياسية أكثر مما هو مشروع إصلاحي متكامل. فالحاكم يُقَدِّم في الخطاب الرسمي كـ«حامي الدين» أو «أمير المؤمنين»، كما في النموذجين المغربي والأردني، وهو ما يمنح النظام صبغة دينية - رمزية تعزز الولاء السياسي.

وفي المقابل، نجد أن بعض الأنظمة، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر، تبنت إسلاماً مؤسساتياً رسمياً يخضع لرقابة الدولة، بهدف ضبط الخطاب الديني ومنع تسييسه خارج أطر النظام، كما في السعودية ومصر.²

¹ - بلقزيز ، عبد الإله : المرجع السابق ، ص : 201 .

² - مفهوم الدين كأداة للشرعية السياسية ، ليست اقتباساً حرفياً من مرجع واحد ، بل هو مفهوم تحليلي مركزي متداخل في الأدبيات العربية والغربية التي تدرس علاقة الدين بالسلطة . يُنظر : عبد الإله بلقزيز : الدين والسياسة في زمن التحولات - الناشر : إفريقيا الشرق - الدار البيضاء ، 2012 - و غليون، برهان: عطب الذات : وقائع ثورة لم تكتمل ، الناشر / المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ، بيروت 2014 . و الجابري ، محمد عابد : بين الدين كقيمة روحية وأخلاقية وبين تسييس الدين وتحويله إلى أداة في يد السلطة ، الناشر / مركز دراسات الوحدة العربية .

المبحث الخامس: التحديات المعاصرة للمتغير الديني

رغم استمرار الحضور الديني في بنية الدولة العربية، إلا أن هذا المتغير يواجه مجموعة من الإشكالات المعاصرة، أبرزها:

أولاً: أزمة التوفيق بين المرجعية الدينية والمبادئ الديمقراطية الحديثة.

ثانياً: تعدد الخطابات الدينية المتنافسة بين الرسمي والشعبي والسياسي.

ثالثاً: تحدي العلمنة الجزئية التي فرضتها العولمة والنظام الدولي.¹

ويرى بعض المفكرين أن تجاوز هذه التحديات يتطلب إعادة بناء الفكر السياسي الإسلامي على أسس مدنية حديثة تحافظ على القيم الدينية دون الوقوع في الاستبداد أو التوظيف الأيديولوجي.

وعليه يُظهر تحليل طبيعة المتغير الديني في الأنظمة السياسية العربية أنه عنصر مركزي في تشكيل الشرعية السياسية، لكنه متحول في وظيفته ودلالته بين مرحلة وأخرى. فبينما كان الدين عاملاً تعبئياً وتوحيداً في فترات معينة، أصبح في فترات أخرى أداة تبرير واستقرار للنظام القائم.

ومن ثمّ، فإن مستقبل المتغير الديني في النظام العربي مرتبط بقدرة الدولة والمجتمع على إحداث توازن بين الأصالة الإسلامية ومتطلبات الحداثة السياسية، أي بناء نموذج حكم مدني بمرجعية قيمية إسلامية لا يقوم على الإقصاء أو الاستغلال الأيديولوجي.

1 - عبد الإله، بلقزيز: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص: 45 - 60. وفيه يحلّل "أزمة التوفيق" بين المرجعية التراثية ومتطلبات الدولة الحديثة - رضوان، السيد: الصراع على الإسلام، (الأصولية و الإصلاح و السياسات الدولية)، ط 1. بيروت، دار الكتاب العربي، 2004) ص 112 - 130، أهم المراجع التي رصدت تحول الدين إلى "ساحة صراع" بين السلطة والمعارضة الإسلامية، وهو ما يخدم تحليلنا للشرعية في الجزائر والسعودية - عبد الوهاب، المسيري: العلمانية الجزئية والشاملة، ج 1: (القاهرة، دار الشروق، 2002) ص 230 - 245، يمثل طفرة مفاهيمية؛ حيث يفرق بين علمانية "فصل الدين عن الدولة" (جزئية) وعلمانية "فصل القيم الإنسانية والدينية عن الحياة" (شاملة). يؤكد بلقزيز والمسيري ورضوان السيد أن الأنظمة العربية (كالسعودية والجزائر) تواجه مأزقاً بنوياً يتمثل في "العلمانية الجزئية" التي فرضت فصلاً إجرائياً بين الدين ومتطلبات الدولة الحديثة، مما حول الفضاء الديني من ركيزة للشرعية إلى "ساحة صراع" مفتوحة بين السلطة والمعارضة؛ حيث تسعى الدولة لتأمين 'مرجعيتها التراثية' بينما تفرض العولمة والواقع السياسي عقلنة براغماتية تقوض احتكار السلطة للمقدس".

الفصل الثاني :

النظام الملكي والجمهوري

للمنظومة السياسية العربية

الفصل الثاني : النظام الملكي والجمهوري للمنظومة السياسية العربية

المبحث الأول: تفصيل نظام الحكم الملكي

يُعتبر النظام الملكي من أقدم أنظمة الحكم في التاريخ الإنساني، وقد ارتبط منذ نشأته بفكرة السلطة المطلقة للملك بوصفه ممثلاً للإرادة الإلهية أو المجدد للوحدة الوطنية والسياسية للمجتمع¹.

"هنا يؤصل ثروت بدوي لتطور الملكية من "الحق الإلهي" إلى "النظم الدستورية"، وهو ما يمنح بحثنا أساساً قانونياً لتصنيف النموذج السعودي كنموذج منقرّد يدمج بين الشرعية التاريخية والسيادة النصية؛ فبينما تدعي الملكيات التقليدية تفويضاً لشخص الحاكم، يُخضع النظام السعودي السلطة لمرجعية "الكتاب والسنة"، مما يحول الدين من أداة قداسة إلى "إطار مرجعي" يجعلها ملكية "مقيدة شرعاً" وإن ظلت "مطلقة سياسياً"، وهو ما يؤكد فرضيتنا حول محورية وغلظة المتغير الديني في بنية الدولة".

في المراحل القديمة، كان الملك يجمع بين السلطتين الزمنية والدينية، فهو المشرّع والقاضي والقائد في آنٍ واحد، مما منح النظام الملكي صفة الاستقرار والنظام داخل المجتمعات التقليدية².

عبد الحميد متولي يؤصل للجذر التاريخي لدمج السلطتين الزمنية والدينية، وهو ما يمنحنا مفتاحاً لتحليل "بقايا هذا النموذج" في السعودية التي أعادت إنتاجه بمؤسسات حديثة (الملك كخادم للحرمين وقائد عسكري)، معتبراً الدين "عصب استقرار" يحمي الشرعية من التصدع؛ الدين والسلطة يندمجان في شخص الملك لضمان استقرار الشرعية التاريخية. بينما تظهر المفارقة في الجزائر التي قامت على أنقاض هذا الفكر، مستبدلةً "قداسة الملك" بـ "سيادة الشعب" مع الإبقاء على الإسلام مرجعيةً هوياتية لا سلطوية، مما يجعل المتغير الديني في كلا البلدين أداةً محورية لضبط العقل الجمعي وتقبل مركزية السلطة رغم اختلاف أنظمة الحكم. الدين ينفصل عن سلطة الحاكم ليصبح ملكية عامة للشعب (الهوية)، مما يحول الشرعية من "قداسة الشخص" إلى "إرادة المؤسسات".

1 - بدوي، ثروت :. النظم السياسية، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1999 .) ص ص 365 إلى 378 .

2 - متولي، عبد الحميد: القانون الدستوري والأنظمة السياسية (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية)، (الإسكندرية: منشأة المعارف. 1993) ص 142 - 155 .

الفرع الأول : أشكال النظام الملكي

يُميز الفقه الدستوري بين شكلين أساسيين من أنظمة الحكم الملكية:

الفرع الثاني : الملكية المطلقة

هي النظام الذي تكون فيه جميع السلطات مركزة بيد الملك الذي يصدر القوانين ويفسرها ويطبّقها دون رقابة أو مشاركة شعبية.

يرى الفيلسوف توماس هوبز أن الملكية المطلقة هي "أفضل الأنظمة" لأنها تضمن وحدة القرار وسرعة الحسم، إذ يرى أن "مصالح الملك ومصالح رعيته متطابقة"¹.

"يؤكد توماس هوبز في كتابه الليفيثان : على ضرورة السلطة المطلقة أن تكون أداة وحيدة لإنهاء فوضى "حالة الطبيعة"، و على اتحاد مصلحة الحاكم والمحكوم في طلب الأمن. ويتقاطع هذا الطرح مع النظامين السعودي والجزائري في استخدام معادلة "الأمن مقابل الولاء" ورفض تقسيم السلطة، مما يمنح شرعية فلسفية لمركزية الحكم وتبرير قرارات الحاكم تحت مسمى "المصلحة المرسلّة" لضمان استقرار الدولة وتجنب النزاعات".

وقد تجسدت الملكية المطلقة تاريخياً في عهد لويس الرابع عشر بفرنسا الذي قال عبارته الشهيرة: «الدولة هي أنا»، حيث كانت الإرادة الملكية تُعدّ مصدر القانون².

الفرع الثالث : الملكية الدستورية (المقيدة)

وهي النظام الذي يخضع فيه الملك للدستور، ويشترك الشعب في ممارسة السلطة. هذا الشكل نشأ نتيجة تطور الفكر السياسي الحديث بعد الثورات الأوروبية الكبرى، خاصة الثورة الإنجليزية (1688) والثورة الفرنسية (1789)، حيث اضطر الملوك إلى تقاسم السلطة مع البرلمانات المنتخبة³.

1 - هوبز، توماس: *كتاب الليفيثان (1651): الأصول الطبيعية و السياسية لسلطة الدولة*. ترجمة د. ديانا حرب و د. بشرى صعب هيئة أبوظبي للثقافة والتراث . بالتعاون مع "دار الفارابي"، وله طبعة أخرى عن: المنظمة العربية للترجمة. بيروت (2011). ص: 74 . وفي صفحة 74 من طبعة "المنظمة العربية للترجمة" 2011 ص: 183 .

2 - بدوي، ثروت : النظم السياسية، (القاهرة، دار النهضة، 2005) ص : 156 .
-الغزال، إسماعيل : النظم السياسية والقانون الدستوري، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر 2008) ص 88
رغم شهرة عبارة لويس الرابع عشر «الدولة هي أنا»، إلا أن بعض المؤرخين الفرنسيين المعاصرين يشككون في أنه قالها حرفياً، لكنهم يتفقون جميعاً على أنها "تعبّر بدقة متناهية عن جوهر حكمه". وبالمقابل، ثبت تاريخياً أن كلماته الأخيرة وهو على فراش الموت كانت: «أنا سأرحل، ولكن الدولة ستبقى دائماً»، وهو ما يظهر تطوراً في وعيه بكيان الدولة في نهاية حياته.

في الملكية الدستورية، لا يملك الملك سوى سلطات رمزية، بينما تمارس الحكومة المنتخبة السلطة التنفيذية الفعلية.

" تُبرز المقارنة خصوصية "الملكية النظامية الشرعية" في السعودية، التي استبدلت الدساتير الوضعية الغربية بـ "سيادة النص الديني" كقيد دستوري بديل يجمع بين الحداثة التنظيمية والصلاحيات الواسعة، رافضةً نموذج "الملك الذي لا يحكم"، وذلك على النقيض تماماً من التجربة الجزائرية التي أحدثت قطيعة جذرية مع الموروث الملكي بتبنيها نظاماً جمهورياً يقوم على السيادة الشعبية".

الفرع الرابع : مزايا النظام الملكي

يشير العديد من المفكرين السياسيين إلى أن الملكية، خاصة في صورتها الدستورية، تتميز بعدة خصائص¹:

البساطة في التنظيم وسرعة اتخاذ القرار، استمرارية الدولة واستقرارها السياسي ، **وحدة السلطة** التي تحول دون الانقسامات الحزبية الحادة وحياد المؤسسة الملكية في بعض الأنظمة الحديثة (كالمغرب أو بريطانيا)، مما يجعلها عامل توازن سياسي واجتماعي.

" تتحول مزايا النظام الملكي (البساطة والاستقرار) في السعودية من أطر قانونية إلى التزامات عقدية تقوم على مبدأ "السمع والطاعة"، حيث يتجاوز الملك دور "الحكم السياسي" المحايد ليصبح "حارساً للملة والدين" بصفته خادماً للحرمين؛ وهذا ما يمنحه مرجعية دينية عليا تحمي النسيج الاجتماعي من الانقسام. وبالمقارنة، نجد أن الجزائر استبدلت هذا التوازن "المقدس" بتوازنات "مؤسسية جمهورية" تسعى لتحقيق الاستقرار عبر سيادة القانون والشرعية الثورية، مما يجعل الفارق يكمن في طبيعة "صمام الأمان": فهو في السعودية مرجعية دينية صلبة، بينما في الجزائر هوية وطنية جامعة".

3 - الخطيب، نعمان أحمد. الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع، 2015، ص 188 -) يتناول فيه فعلاً تصنيف النظم من حيث "رأس الدولة"، ويفصل في نشوء الملكية المقيدة كحل وسط يوازن بين استمرارية الرمز التاريخي (الملك) وسيادة الشعب).

- بدوي، ثروت. النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، 2005) ص: 142 وما بعدها (يركز بشكل خاص على "الملكية البرلمانية" التي جردت الملك من سلطاته الفعلية لصالح الحكومة المنبثقة عن البرلمان).

1 - فهمي. مصطفى أبو زيد: النظم السياسية والقانون الدستوري - (القاهرة: دار الفكر العربي، 2018)، ص 144. (يستعرض المؤلف "تقدير النظام الملكي" (أي مزاياه وعيوبه)، ويذكر تحديداً فكرة "وحدة السلطة" و"الاستقرار" الناتج عن وجود رأس للدولة لا يخضع للتجاوزات الحزبية الدورية).

تكن أهمية هذا الجزء في تبرير "فعالية النظام" من خلال وحدة السلطة التي تضمن الاستقرار وتمنع التشتت الحزبي، مما يمنح الملكية السعودية مساراً مستقراً بفضل مركزية القرار؛ وذلك على النقيض من التجربة الجزائرية التي واجهت أزمات حادة (كالعشرية السوداء) نتيجة التجاذبات الأيديولوجية والصراع على الهوية والدين.

المبحث الثاني : الفرق بين الملكية المطلقة والدستورية

في الملكية المطلقة: السلطة مستمدة من الله أو من الإرادة الإلهية المفترضة، والشعب يخضع للملك دون حق في الاعتراض أو المشاركة¹.

في الملكية الدستورية: الشعب هو مصدر السلطات، والملك يمارس سلطاته في حدود الدستور.

وقد تطورت الملكيات الأوروبية من الصورة الأولى إلى الثانية بفعل الوعي الشعبي وحركات الإصلاح الدستوري.

"تتفرد السعودية بنموذج "الدستورية الشرعية" الذي يخضع الملك لحاكمية النص الديني لا الإرادة المطلقة، بخلاف الملكيات الأوروبية التاريخية، بينما اختصرت الجزائر مراحل التطور بالانتقال المباشر للجمهورية الدستورية؛ مما أوجد مفارقة بين استقرار المرجعية في النموذج الملكي السعودي، وبين "النزاع المرجعي" في الجزائر الناتج عن تحدي الموازنة بين سيادة الشعب ومرجعية الإسلام".

و يؤصل بن عاشور والخطيب لتحول السيادة من "الإرادة المطلقة" إلى "القيود الدستورية"؛ وهو ما يتجلى في السعودية كملكية نظامية تتقيد بمرجعية النص الديني، وفي الجزائر كجمهورية دستورية تقوم على السيادة الشعبية.

الفرع الأول : عيوب النظام الملكي المطلق

يؤكد الفقهاء الدستوريون أن نظام الملكية المطلقة ينطوي على عيوب بنيوية تؤدي غالباً إلى الاستبداد والفساد؛ حيث يركز على انتهاك مبدأ سيادة الأمة ومصادرة الحقوق الشعبية، مع غياب تام للمساءلة القانونية والسياسية للملك، مما يُفضي إلى "شخصنة السلطة" وتوجيه مقدرات الدولة لخدمة المصالح الشخصية بدلاً من

1 - بن عاشور، عياض. الدولة والنظام في الإسلام، ط 1، (تونس: دار الجنوب للنشر 1992) ص: 15-24. (حيث يناقش في فصوله الأولى: في مفهوم الدولة والسيادة بمقارنة الفكر الأوروبي بالفكر الإسلامي). ويحلل هنا "تيوقراطية السلطة" وكيف أن التصور القديم كان يربط السيادة بالإرادة الإلهية، وهو ما يتقاطع مع تعريفنا للملكية المطلقة. - الخطيب، نعمان أحمد: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري: ط 6. (عمان: دار المسيرة/2015) ص: 192. (يضع الخطيب جدولاً ذهنياً يقارن فيه بين أنواع الملكيات من حيث (المصدر، الصلاحيات، الرقابة)، مؤكداً أن الملكية الدستورية هي التي "يسود فيها الملك ولا يحكم").

المصلحة العامة. كما يُعاب على هذا النظام ضعف الكفاءة الإدارية الناتج عن اعتماد الوراثة بدلاً من الجدارة، وانتشار الامتيازات الطبقية في المحيط الملكي، مما يعطل الإرادة الشعبية ويغيّب الرقابة المتبادلة بين السلطات¹ (تُثبت أطروحتنا أن المتغير الديني في السعودية عمل ككباح لعيوب الملكية المطلقة؛ فاستبدلت المساواة البرلمانية بـ "المساءلة الشرعية"، وسيادة الأمة بـ "سيادة الشريعة"، مع مأسسة الدولة (الرؤية المستقبلية الجديدة) لتجاوز ضعف الكفاءة. وفي المقابل، نجد أن الجزائر واجهت ذات العيوب عبر تبني النظام الجمهوري والمؤسسات الوسيطة، مما يبرز الفارق بين معالجة أزمات السلطة عبر "المرجعية العقدية" في السعودية، و"الشرعية الدستورية" في الجزائر).

الفرع الثاني : التحول نحو الملكية الدستورية

أثبتت التجارب السياسية أن الاستمرار في الملكية المطلقة يؤدي إلى ثورات شعبية تُجبر الأنظمة على التنازل عن صلاحياتها أو الزوال الكامل².

ولذلك يُصح بتحويل الأنظمة الملكية إلى أنظمة مقيدة بالدستور تحترم الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين.

(تُظهر المقارنة أن السعودية واجهت حتمية التحول بـ "التحديث من الأعلى" عبر مأسسة الكفاءة مع الحفاظ على المركزية الدينية، بخلاف تنبؤات "فاضل عبد الكريم" بضرورة الملكية الدستورية. وفي المقابل، نجد أن الجمهورية الجزائرية التي نشأت عن ثورة شعبية لا تزال تسعى لتحقيق توازن مستقر، مما يؤكد أن العبرة ليست في "شكل النظام" بل في مدى قدرة المتغير الديني والثقافي على استيعاب التحديث دون المساس بالهوية).

المبحث الثالث: نظام الحكم الجمهوري

المطلب الأول : مفهوم النظام الجمهوري

الجمهورية هي شكل من أشكال الحكم يقوم على سيادة الشعب وحقه في اختيار حكامه عبر الانتخابات الدورية³.

1 - الجمال، يحيى.: النظم السياسية المعاصرة، (بيروت: دار النهضة العربية / 2000) ص 115 . يتناول الجمال في هذا القسم نقد "الملكية المطلقة" محذراً من تحولها إلى أداة لتعطيل الإرادة الشعبية.

- ليلة ، محمد كمال: النظم السياسية : الدولة و الحوكمة (بيروت: دار النهضة ، 1998). ص : 234 . (شرح ليلة أن خطر الملكية المطلقة يكمن في "شخصنة السلطة" وغياب الرقابة المتبادلة بين السلطات).

2 - فاضل، عبد الكريم: تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 2020) ص. 55.

(يحلل المؤلف "مآلات النظم الوراثة" في مواجهة موجات الربيع العربي، ويجادل بأن النظم التي لم تطور آليات "المشاركة السياسية" (الملكية الدستورية) واجهت خطر الزوال أو الاضطرار لتقديم تنازلات دستورية كبرى).

(يُظهر النقد أن الجمهورية في الجزائر لم تكن مجرد بديل للملكية كما عرفها (شكر والجمال)، بل تجسيدا للهوية الوطنية التي تمزج بين "السيادة الشعبية" و"المرجعية الدينية" المستمدة من تاريخ الجهاد؛ فالمتغير الديني يتدخل لضبط الآليات الديمقراطية بجعل الشعب مصدراً للسلطات بشرط عدم التصادم مع "ثوابت الأمة" (المادة 2)، مما يخلق نموذجاً جمهورياً يبتعد عن "العلمانية الصرفة" ويقترّب من التوازن القيمي الذي تحاول السعودية تحقيقه عبر نموذجها الملكي).

يرتكز النظام الجمهوري على مبدأ أن السلطة لا تُورث، وأن الحاكم يُنتخب لفترة محددة وفق الدستور.

المطلب الثاني : أشكال النظام الجمهوري

يُقسم النظام الجمهوري إلى نوعين رئيسيين¹ . :

النوع الأول: النظام الرئاسي : حيث يتولى رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية بنفسه (كالنموذج الأمريكي).

النوع الثاني: النظام البرلماني : حيث يتقاسم الرئيس والبرلمان السلطة التنفيذية (كالنموذج الإيطالي أو اللبناني).

(يؤكد النقد أن تصنيف "لعروسي والغزال" يغفل مصدر الشرعية الهوياتي؛ فبينما يستند النظام الرئاسي الكلاسيكي لعقد وضعي، يمنح النظام الجزائري الرئيس دور "حامي الثوابت الدينية والوطنية". هذا الدور يتجاوز الصلاحيات الإدارية ليمزج بين عقلنة السلطة الحديثة ومفهوم "ولي الأمر" في الفكر الإسلامي، مما يجعل النظام الجمهوري في الجزائر لا يكتفي بتوزيع السلطات، بل يكرس الرئيس كمرجعية قيمية تضمن عدم تصادم السياسة مع المتغير الديني).

المطلب الثالث: إيجابيات النظام الجمهوري

يؤكد الفكر الدستوري الحديث أن النظام الجمهوري يمثل أداة فعالة لتحقيق السيادة الشعبية، حيث يركز على ترسيخ الديمقراطية التمثيلية عبر انتخابات حرة تتيح للمواطنين المشاركة الحقيقية في اتخاذ القرار، كما

3 - شكر ، زعير: الوسيط في القانون الدستوري والنظم السياسية. (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، 2004) ص: 142. (حيث يُعرف الجمهورية بأنها نظام يقوم على الاختيار الشعبي والمدة المحددة للحكم).
- الجمال، يحيى: النظم السياسية المعاصرة - (القاهرة : دار العلم للملايين- 2000) ، ص: 98 . (يُوصل فيه لفكرة الجمهورية كبديل للملكية الوراثية).

1 - لعروسي، عبد العزيز النظم السياسية والقانون الدستوري - مقارنة نظرية وواقعية ، (الرباط: دار الأمان. 2018) . ص 112.
- الغزال، إسماعيل: النظم السياسية والقانون الدستوري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 2007) ص 215 .

يسهم في الحد من السلطة المطلقة من خلال تعزيز مبدأ الفصل بين السلطات وضمان التداول السلمي والدوري لها؛ ويبرز الفارق الجوهرى لهذا النظام في إرساء مبدأ "المسؤولية السياسية" للحاكم أمام الشعب، وهو ما يجعله نقيضاً بنيوياً للنظام الملكى الذى يفترق لآليات المحاسبة الدورية والانتخاب¹ .:

(تُظهر الحالة الجزائرية أن المزايا "الإجرائية" للنظام الجمهورى، كالفصل بين السلطات وتداولها، تظل مقيدة بمرجعية "ثوابت الأمة" وليست مطلقة كما فى النماذج الغربية؛ فالمتغير الدينى يعمل كأداة ضبط قد تحد من التداول السياسى إذا ما اصطدمت الممارسة الديمقراطية بمنظومة القيم الرسمية (كما فى أزمة 1991). وهذا يخلق توازناً معقداً يجعل فاعلية المؤسسات الجمهورىة مشروطة بمدى اتساقها مع المرجعية الإسلامىة، وهو ما يتقاطع مع "العقلنة الدينىة" التى تمارسها السعودىة فى نظامها الملكى لضمان استقرار الدولة).

المطلب الرابع : سلبىات النظام الجمهورى

بالرغم من المزايا النظرىة للنظام الجمهورى، إلا أنه يواجه إشكالات بنىوية وتطبيقىة معقدة، تبرز فى تضخم السلطة التنفيذىة وصلاحيات الرئيس بما قد يفضى إلى نشوء أنظمة تسلطىة، بالإضافة إلى التكلفة المالىة الباهظة للعمليات الانتخابىة فى الدول النامىة، ومخاطر التزوير أو الانحراف السياسى. كما تؤدى الصراعات الحزبىة الحادة أحياناً إلى زعزعة الاستقرار السياسى؛ حيث يحلل الفكر الدستورى "أزمة الأداء" فى النظم الجمهورىة العربىة، موضحاً أن "الشكل الجمهورى" كثيراً ما اصطدم بعقبات حولت المسار الديمقراطى إلى "سلطوىة مغلقة بصنادىق الاقتراع"² .:

(تفتح السلبىات التى رصدها "الطويل" باباً لمقارنة عمىقة؛ فبينما يعانى النظام الجمهورى من تآكل المؤسسات، استثمرت السعودىة فى "المتغير الدينى" لتقديم الاستقرار كقيمة علىا تتجاوز الأزمات الإجرائىة. وفى المقابل، تبرز فى الجزائر إشكالىة الصراع بين "الشرعىة الثورىة" و"الدستورىة"، حيث يُستدعى الدين غالباً لسد فجوة الشرعىة وتبرير تضخم السلطة التنفيذىة كحامىة للمرجعىة الوطنىة، مما يؤكد أن الدين فى كلا النظامىن

1 - خالد، حمىد حنون: الأنظمة السياسىة. (عمان/ بغداد: دار الثقافة للنشر والتوزىع. 2012). (ص 120). يتناول فىها الخصائص الجوهرىة للنظام الجمهورى، مركزاً على "المسؤولىة السياسىة" للحاكم أمام الشعب كفارق جوهرى عن النظام الملكى)

- الشرىف، ناىف: النظم السياسىة والقانون الدستورى. القاهرة: دار النهضة العربىة. 2010 (ص: 210). (حيث يفصل فى مزايا النظام الجمهورى كأداة لتحقيق السىادة الشعبىة)

2 - الطويل، عبد العزىز: إشكالىة الشرعىة فى الأنظمة السياسىة العربىة (عمان: دار كنوز المعرفه، 2015). ص. 125. (يحلل الطويل "أزمة الأداء" فى النظم الجمهورىة، موضحاً أن "الشكل الجمهورى" فى العالم العربى غالباً ما اصطدم بعقبات بنىوىة حولت المسار الديمقراطى إلى "سلطوىة مغلقة بصنادىق الاقتراع").

يعمل كصمام أمان لمواجهة تحديات "الشرعية السياسية" التي قد تعصف بالأنظمة الجمهورية والملكية على حد سواء).

تكمُن أهمية مرجع "الطويل" في تقديمه نقداً واقعياً لمرحلة ما بعد "الربيع العربي"، حيث يفسر فشل التحول الديمقراطي في النظم الجمهورية كـ الجزائر ولجوءها لتعويض "نقص الشرعية الإجرائية" بشرعية "قيمة دينية" لضمان الاستقرار؛ وهذا يعزز موضوعية البحث عبر إبراز سلبات كل نظام، مبيناً كيف وظفت السعودية المتغير الديني كصمام أمان بنيوي حمى نموذجها الملكي من ذات التآكل المؤسسي الذي أصاب الجمهوريات.

المطلب الخامس : المبادئ الأساسية للنظام الجمهوري

تتجسد المبادئ الأساسية للنظام الجمهوري في كون الشعب هو مصدر السلطات، مع تكريس سيادة القانون والدستور، وضمان حقوق الإنسان والحريات العامة، واعتماد مبدأ الفصل بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية) كضمانة فلسفية ومؤسسية لمنع الاستبداد وتحقيق التوازن الديمقراطي¹.

(يطرح مبدأ الفصل بين السلطات إشكالية في الأنظمة ذات المرجعية الإسلامية؛ ففي السعودية يُستبدل الفصل بـ "توزيع الوظائف" تحت سلطة الملك كمرجع نهائي تجسيدا لـ "وحدة الإمامة"، بينما في الجزائر يطغى "التوسع التنفيذي" للرئيس مبرراً بحماية تماسك الدولة وهويتها. وبذلك، يظل الفصل في كلا النموذجين محكوماً بـ "سلطة عليا" تستمد مشروعيتها من المتغير الديني في المملكة، أو الشرعية الثورية والدستورية في الجمهورية، لضمان استقرار البنيان السياسي).

المطلب السادس : العلاقة بين الجمهورية والديمقراطية

الجمهورية تمثل تجسيدا مؤسسياً للديمقراطية، إذ تعتمد على المشاركة الشعبية، و تداول السلطة، وحماية الأقليات عبر الدستور².

1 - الخطيب، نعمان أحمد: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ط 6. (عمان: دار المسيرة..2015) ص198. (يتناول فيها الخطيب "مبدأ الفصل بين السلطات" كركيزة للنظام الديمقراطي، موضحاً الفرق بين الفصل الجامد (النظام الرئاسي) والفصل المرن (النظام البرلماني).

- شبر، محمد شريف: النظم السياسية والقانون الدستوري. (دمشق: منشورات الحلبي الحقوقية. 2010)، ص 85.)
يركز فيها على الجانب الفلسفي للمبدأ عند (مونتسكيو) وكيف يمنع الاستبداد من خلال جعل "السلطة توقف السلطة"
2 - الخطيب، نعمان أحمد، نفس المرجع السابق - ص 96.

لكن الفرق بينهما أن الديمقراطية مبدأ عام ، أما الجمهورية فهي نظام تطبيقي لهذا المبدأ .

(يؤكد النقد أن ارتباط الجمهورية بالديمقراطية في الجزائر يظل إجرائياً، إذ يُقيد "تداول السلطة" بمرجعية "ثوابت الأمة" لضمان عدم خروج الممارسة الشعبية عن الإطار الإسلامي. وبالمقابل، استغنت السعودية عن الآليات الانتخابية بتبني نظام "الشورى والبيعة"، معتبرة أن استقرار الملكية يحقق "مصالح الرعية" بفاعلية أكبر، مما يجعل "المتغير الديني" في كلا النموذجين أداة لتكييف الديمقراطية أو تجاوزها لصالح خصوصية الهوية واستقرار البنيان السياسي).

المطلب السابع : انتخاب رئيس الجمهورية

تتنوع آليات انتخاب رئيس الجمهورية بين الاقتراع الشعبي المباشر، أو الهيئات الانتخابية، أو البرلمان، إلا أنها تشترك جميعاً في وجوب كون الرئيس مواطناً يُنتخب لولاية محددة زمنياً ويخضع للمسؤولية القانونية أمام الشعب، وهي الأركان الثلاثة (الانتخاب، التوقيت، والمسؤولية) التي تميزه بنيوياً عن "الملك" في النظم الملكية¹

(هناك تمايزاً بين "شرعية الصندوق" الزمنية في النظام الجمهوري و"شرعية البيعة" العقدية في السعودية المستندة للمتغير الديني والمقاصد الشرعية. فبينما تبنت الجزائر الاقتراع الشعبي المباشر لتعزيز الاتصال بين الرئيس والشعب، فرضت قيوداً دينياً جوهرياً يشترط "الإسلام" للمترشح (المادة 87)، مما يثبت أن المتغير الديني يتدخل حتى في الإجراءات الديمقراطية لتلوينها بالصبغة الهوياتية، تماماً كما يوطر انتقال السلطة في المملكة).

المطلب الثامن : مزايا النظام الجمهوري

يضمن النظام الجمهوري، عند تطبيقه وفق الأطر الديمقراطية السليمة، جملة من المزايا الجوهرية تتمثل في تكريس سيادة الشعب، وتداول القيادة عبر صناديق الاقتراع، وضمان استقلال البرلمان في ممارسة سلطته

1 - الخطيب، نعمان أحمد: نفس المرجع السابق : . ص 96.

(يتناول الخطيب في هذا الموضوع الخصائص القانونية لرأس الدولة في النظام الجمهوري، مؤكداً على ثلاثة أركان: (الانتخاب، التوقيت، والمسؤولية)، وهي الأركان التي تميزه عن "الملك" في النظام الملكي).

التشريعية، فضلاً عن تعزيز شفافية المساءلة وتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين؛ وهو ما يجعله النظام الأكثر اتساقاً مع كرامة الفرد وحق الشعوب في تقرير مصيرها مقارنة بالنظم الوراثية¹:

(يؤطر النقد مزايا النظام الجمهوري في الجزائر (كالتداول والمساواة) ضمن الهوية الإسلامية لتحقيق "العدل والشورى"، بينما يقدم النظام السعودي "الاستقرار" كفلسفة بديلة؛ مما يجعل "المتغير الديني" أداة مزدوجة لترسيخ الولاء لولي الأمر في المملكة، وشرعنة الإرادة الشعبية في الجمهورية).

تخلص المقارنة إلى أن السعودية توظف "المتغير الديني" لدمج الشرعية التاريخية بالبيعة الوراثية المحققة للعدالة، بينما تستخدمه الجزائر لتقييد "الشرعية الانتخابية" بثوابت الهوية. هذا التمايز الجوهرى ينعكس على مفهوم المساءلة؛ فهي في الجزائر برلمانية مؤسساتية، بينما في السعودية شرعية أخلاقية أمام الله ثم الرعية، مما يبرز اختلافاً في غايات استدعاء الدين بين تثبيت استقرار الملكية أو تدعيم سيادة الجمهورية.

المبحث الرابع: مقارنة ختامية بين النظامين

يتبين من التحليل المقارن أن النظام الملكى يركّز الشرعية في المرجعية التاريخية والدينية ، بينما يقوم النظام الجمهورى على الشرعية الشعبية.

غير أن التجارب السياسية الحديثة أظهرت أن كلا النظامين قد ينجحان أو يفشلان بحسب مدى احترام الدستور وحقوق الإنسان².

(نؤكد أن "احترام الدستور" في السعودية هو احترام للمرجعية الشرعية المشتقة منها الحقوق، بينما في الجزائر هو احترام للإرادة الشعبية المصاغة دستورياً، مما يجعل الشرعية في النظامين "توافقية" مع المتغير الديني. وبذلك، لا تقتصر المقارنة على المفاضلة بين "السلالة" و"الشعب"، بل تبرز نجاح السعودية في تحديث

1 - فهمي، مصطفى أبو زيد: النظم السياسية والقانون الدستوري (القاهرة: دار الفكر العربي. 2018). ص 150. (يتناول

المؤلف في الصفحة 150 : "تقدير النظام الجمهوري"، حيث يستعرض الحجج المؤيدة له باعتباره النظام الأكثر اتساقاً مع كرامة الفرد وحق الشعوب في تقرير مصيرها، مع التركيز على مبدأ "المساواة" الذي يفقده النظام الوراثي).

2 - كشو، منير. الديمقراطية وحقوق الإنسان: دراسات في الفكر السياسي المعاصر (بيروت: دار الطليعة. 2014). ص 201.

(يتناول كشو في هذا القسم إشكالية "الشرعية الإنجازية"؛ حيث يرى أن شكل النظام (ملكى أو جمهورى) ليس غاية في ذاته، بل العبرة بقدرته على تجسيد قيم العدالة وحقوق الإنسان وحمايتها دستورياً).

الدولة دون مساس بالهوية، ونجاح الجزائر في مأسسة الثورة ضمن إطار إسلامي، ليكون المتغير الديني "صمام أمان" للدستور في كلا النظامين).

المبحث الخامس: أنواع الجمهوريات

فالجمهورية هي شكل من أشكال الحكم الذي يقوم على سيادة الشعب وحقه في اختيار ممثليه عبر انتخابات حرة ودورية. غير أن هذا النظام اتخذ أشكالاً متعددة باختلاف السياقات التاريخية والسياسية، مما أدى إلى ظهور أنواع مختلفة من الجمهوريات¹.

(نؤكد في نقدنا أن الجمهورية الجزائرية ليست مجرد خيار إجرائي لصناديق الاقتراع، بل هي "جمهورية قيمية" ولدت لتقطع مع الاستعمار وتأطير الهوية الإسلامية في قالب عصري. وبذلك، تقدم الجزائر نموذجاً لـ "الجمهورية ذات المرجعية الدينية" التي تختلف بنيوياً عن النماذج الغربية، حيث يعمل الدين فيها "بوصلة" للتشريع وضابطاً للمسار الدستوري، مما يجعلها حالة دراسية فريدة في مواءمة القالب الجمهوري مع الثوابت العقدية).

ومن أبرز هذه الأنواع: الجمهورية الدستورية، الجمهورية البرلمانية، الجمهورية الاشتراكية، الجمهورية الليبرالية، والجمهورية الرأسمالية.

المطلب الأول: الجمهورية الدستورية

كما تعتبر الجمهورية الدستورية أكثر النماذج استقراراً في العالم المعاصر، إذ تقوم على دستور مكتوب يحدّد صلاحيات السلطات الثلاث ويضمن الفصل بينها².

(إن استقرار الجمهورية في الجزائر لا ينبع من "سمو الدستور الوضعي" فحسب، بل من مواءمته للهوية الوطنية عبر قوننة الإسلام كدين للدولة؛ مما يحولها إلى جمهورية ذات مرجعية قيمية. وبالمقابل، حققت

1 - فهمي، مصطفى أبو زيد: المرجع السابق: ص 150.
(يتناول فيها د. فهمي: الخصائص العامة للنظام الجمهوري، ويؤكد على أن "الجمهورية" ليست قالباً واحداً، بل هي فكرة مرنة تتكيف مع فلسفة الدولة (سواء كانت ديمقراطية ليبرالية أو اشتراكية أو غيرها).

- الغزال، إسماعيل: النظم السياسية والقانون الدستوري: (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2007) ص 40.
(في هذا الموضوع، يحلل الغزال "أشكال الدولة" ويميز بين الجمهوريات من حيث درجة تركيز السلطة (رئاسية، برلمانية، أو مجلسية)، وهو ما يخدم مقدمتنا حول "تعدد الأشكال".)

2 - الخطيب، نعمان أحمد: المرجع السابق: ص 102.
(يحلل الخطيب "دولة القانون" ضمن النظام الجمهوري، مؤكداً أن وجود "الدستور المكتوب" هو الذي يحول الجمهورية من مجرد شعار سياسي إلى نظام قانوني مؤسستي يضمن الحقوق والحريات عبر آلية "الفصل بين السلطات")

السعودية استقراراً منافساً عبر "النظام الأساسي للحكم" المستمد من الوحيين، مما يثبت أن العبرة ليست في شكل النظام بل في مدى تعبير الوثيقة الدستورية عن الوجدان الديني للمجتمع).

يتم اختيار رئيس الجمهورية عبر انتخابات شعبية مباشرة أو غير مباشرة لفترة محددة، ويمارس صلاحياته وفقاً لما ينص عليه الدستور، في حين يمثل البرلمان السلطة التشريعية ويضطلع بوظائف التشريع والمراقبة¹. (إن العلاقة بين السلطات في الجزائر ليست إجرائية بحتة، بل هي مقيدة دستورياً بعدم مخالفة "ثوابت الأمة"، مما يجعل البرلمان خاضعاً لضوابط الدين. وبالمقابل، استبدلت السعودية البرلمان الانتخابي بـ "مجلس الشورى" الذي يستمد شرعيته من الملاءمة مع الشريعة؛ وبذلك يبرز "المتغير الديني" في الجزائر كقيد على التشريع الوضعي، بينما يمثل في السعودية الأصل الذي تُبنى عليه كافة الأنظمة، وهو ما يجسد اختلاف المرجعية العليا بين النموذجين).

أما السلطة القضائية فتمثل الضامن الأول لسيادة القانون واستقلال القضاء.

يُعدّ الدستور المرجع الأعلى في هذا النوع من الجمهوريات، حيث يحدّد الحقوق والحريات العامة، ويضمن مبدأ سيادة القانون بحيث يخضع الجميع - حكّاماً ومحكومين - لذات المعايير القانونية².

(نؤكد هنا أن سيادة الدستور في الجزائر هي سيادة لنص وضعي يدمج "الإسلام" في قيمه العليا ويجعله مرجعاً للقضاء في أحوال الأسرة، بينما في السعودية تخضع كافة الأنظمة للشريعة بوصفها "القانون الأعلى" الذي يتساوى أمامه الملك والرعية. وبذلك، تتحقق المساواة في الجزائر عبر "النص الدستوري"، بينما تركز في السعودية على "المساواة أمام الشرع"، مما يثبت تباين توظيف المتغير الديني في صياغة مبدأ خضوع الحاكم للقانون بين النموذجين).

ويُنظر إلى الجمهورية الدستورية على أنها الإطار المؤسسي للحكم الديمقراطي، إذ تسمح بمساءلة الحاكم، وتكفل التداول السلمي على السلطة.

1 - لعروسي، عبد العزيز. النظم السياسية والقانون الدستوري: القواعد والأنظمة (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع. 2018). ص 75.

(يحلل لعروسي "توزيع الاختصاصات" في النظام الجمهوري، مؤكداً على أن شرعية الرئيس والبرلمان مستمدة من "التفويض الشعبي" المحدود زمنياً، وهو ما يشكل جوهر النظام الديمقراطي.)

2 - سليمان، عصام: الأنظمة السياسية والقانون الدستوري (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية. 2010). ص 105. (يحلل سليمان مفهوم "الدولة القانونية" (État de droit)، مؤكداً أن خضوع الحكام والمحكومين للقانون هو المعيار الحقيقي للنظام الجمهوري الديمقراطي، وأن الدستور هو الضمانة الأسمى لهذه المساواة).

ويرى عبد الكريم¹ أن هذا النوع من الجمهوريات هو الأكثر تحقيقاً للتوازن بين الاستقرار السياسي والمشاركة الشعبية، لأنه يضع حدوداً دستورية للسلطة ويمنع عودتها إلى الاستبداد.

(إن "الحدود الدستورية" في الجزائر لا تكفي وحدها لتحقيق التوازن، بل تستمد قوتها من استيعاب المتغير الديني كعنصر تماسك وطني يمنع الاستبداد. وبالمقابل، يحقق النظام السعودي الاستقرار عبر "حدود شرعية" تفوق في قوتها الرمزية النصوص الوضعية؛ وبذلك يرتكز منع الاستبداد في الجمهورية على "العقد الدستوري"، بينما يرتكز في الملكية على "العقد الديني والإنجازي"، مما يجعل كلاً منهما نموذجاً للاستقرار يتناسب مع مرجعيته العليا).

كما أكد خالد ، حميد حنون :² أن حكم القانون هو السمة المركزية للجمهورية الدستورية، باعتباره أداة لضمان العدالة والمساواة أمام القانون.

(إن "حكم القانون" في الجزائر لا يستمد قدسيته من النص الوضعي فحسب، بل من تقاطعه مع "العدل الإلهي" كقيمة دينية راسخة تمنح الدستور شرعيته الروحية. وبالمقابل، تجسد السعودية نموذجاً تكون فيه المساواة "أمام شرع الله" أصلاً للنظام الأساسي، وليس مجرد أداة بشرية مستقلة. وبذلك، يعمل المتغير الديني في كلا النظامين كضمانة أخلاقية تعزز هيبة القانون وتمنحه القبول الشعبي والوجداني الذي قد تفتقده النظم العلمانية الصرفة).

المطلب الثاني: الجمهورية البرلمانية

تقوم الجمهورية البرلمانية على مبدأ الرقابة المتبادلة بين البرلمان والحكومة، حيث تكون الحكومة مسؤولة أمام البرلمان، الذي يملك بدوره حق سحب الثقة منها³.

1 - فاضل، عبد الكريم: تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية 2020). ص. 61.

يتناول المؤلف في هذا الموضوع فكرة "دسترة السلطة" كآلية وحيدة لضمان استمرار شرعية النظم الجمهورية في المنطقة العربية بعد هزات الربيع العربي، مؤكداً أن الاستقرار لا يأتي من القوة، بل من "التوازن" الذي يخلقه الدستور بين مؤسسات الدولة وإرادة الشارع.

2 - خالد، حميد حنون. الأنظمة السياسية. (عمان/بغداد: دار الثقافة للنشر والتوزيع. 2012) - ص 102. يحلل المؤلف "مبدأ المشروعية" في النظم الجمهورية، مؤكداً أن "حكم القانون" هو الذي ينقل الدولة من مرحلة "دولة القوة" إلى مرحلة "الدولة القانونية" التي يتساوى فيها الحاكم والمحكوم أمام النص التشريعي.

3 - الغزال، إسماعيل : النظم السياسية والقانون الدستوري : نفس المرجع السابق : ص 30.

(ان "الرقابة المتبادلة" في الجزائر تظل محكومة بـ "التوافق حول الهوية"، مما يقلل حدة الصراع البرلماني لصالح الاستقرار الوطني، بينما تقدم السعودية "بديلاً شورياً" يحول الرقابة من أداة صراع إلى أداة تقويم شرعي انطلاقاً من مبدأ "النصيحة لولي الأمر". وبذلك، يعمل المتغير الديني في كلا النظامين كضابط للمسؤولية السياسية؛ ففي الجزائر يمنع التفتت الحزبي، وفي السعودية يمنح الرقابة والمحاسبة صبغتها الأخلاقية والشرعية)

ذكرنا للنظام البرلماني يوضح للقارئ لماذا لا يمكن وصف النظام الجزائري بأنه "برلماني خالص"، نظراً لمركزية دور الرئيس كحامٍ للدين والدولة.

يُنْتخب البرلمان بالاقتراع الشعبي، ويضطلع بتشكيل الحكومة عادةً من الأغلبية النيابية.

أما رئيس الجمهورية فدوره رمزي في أغلب الأحيان، إذ يمثّل الدولة في الخارج ويمارس بعض الصلاحيات البروتوكولية¹.

(أن رمزية الحاكم في منطقتنا تتجاوز "الدور البروتوكولي" الغربي لتصبح "شرعية هوياتية"؛ فبينما يمثّل رئيس الجمهورية البرلمانية وحدة الأمة قانونياً، يمثّل الرئيس في الجزائر والملك في السعودية وحدة الأمة دينياً وتاريخياً. هذا الوعي بال نماذج يثبت أن النظام الجزائري (الشبه رئاسي) يمنح الرئيس صلاحيات واسعة لحماية "الثوابت" بموجب اليمين الدستورية، تماماً كما يجمع الملك في السعودية بين السلطة الفعلية ورمزية "خادم الحرمين"، مما يجعل "المتغير الديني" هو الضابط الحقيقي لفصل السلطات وليس القواعد الإجرائية الجامدة).

يمتاز هذا النظام بقدر عالٍ من المرونة السياسية، إذ يمكن إسقاط الحكومة دون اللجوء إلى الأزمات الدستورية، وهو ما يتيح تجديد السلطة التنفيذية دون اضطرابات².

(أن "المرونة" الإجرائية قد تتحول لعدم استقرار حزبي، ولذلك تبنت الجزائر نظاماً (شبه رئاسي) يجعل الرئيس صمام أمان يحمي المرجعية الدينية والوطنية من تقلبات الأغلبية، بينما تحققها السعودية عبر "الأمر

(يتناول الغزال في هذا الموضوع "توازن السلطات" في النظام البرلماني، موضحاً أن ثنائية السلطة التنفيذية (رئيس دولة غير مسؤول ورئيس حكومة مسؤول) هي جوهر هذا النظام، حيث تكون الحكومة "منبثقة" عن البرلمان ورهينة ثقته).

1 - لعروسي، عبد العزيز. نفس المرجع السابق - ص 77.

(يتناول لعروسي خصائص "رئيس الدولة" في الأنظمة البرلمانية الصرفة، حيث يتم الفصل بين (سلطة الحكم) التي بيد رئيس الوزراء، و(سلطة الدولة) الرمزية التي بيد الرئيس).

2 - الخطيب، نعمان أحمد. (نفس المرجع السابق) - ص 108.

يتناول الخطيب في هذا الموضوع "تقدير النظام البرلماني"، مبرزاً ميزة "المرونة" الناتجة عن آلية (المسؤولية الوزارية) التي تسمح بحل الأزمات السياسية سلمياً عبر تغيير الحكومة بدلاً من الصدام بين السلطات.

الملكي" المستند للكفاءة والولاية الشرعية. وبذلك، تتمايز "المرونة التنافسية" الدستورية في الجمهورية عن "مرونة القرار" المرتبطة بالمصلحة العامة في الملكية، لضمان استمرارية الدولة في كلا النموذجين).

كما يعزّز النظام البرلماني ثقافة الحوار والتوافق بين الأحزاب داخل البرلمان، مما يرسّخ التعددية السياسية¹.

(تخلص هذه المقارنة النقدية إلى أن "المرونة السياسية" في الأنظمة البرلمانية، رغم نجاحها الإجرائية في الغرب، تُعاد صياغتها في البيئة العربية لتلائم هاجس الاستقرار المرتبط بالهوية والدين؛ فبينما استحدثت الجزائر نظاماً (شبه رئاسي) يجعل من مؤسسة الرئاسة "صمام أمان" يحمي المرجعية الوطنية والدينية من "السيولة الحزبية" وتقلبات البرلمان، تتبنى السعودية مرونة قائمة على "القرار السيادي" (الأمر الملكي) المستند لمبدأ "الولاية الشرعية والكفاءة". وبذلك، تتحول المرونة من آلية إجرائية صرفة إلى أداة لضمان استمرارية الدولة؛ فهي في الجمهورية "مرونة تنافسية دستورية" تخضع لضوابط الهوية، وفي الملكية "مرونة تقديرية شرعية" محكومة بالمصلحة العامة، مما يثبت أن كلا النظامين يطوعان "المتغير الديني" لحماية البنيان السياسي من التفتت أو الجمود، محققين بذلك نضجاً تحليلياً يربط بين فلسفة الحكم وخصوصية المجتمع).

ورغم مزاياه، إلا أنه قد يعاني من هشاشة الحكومات وكثرة تغييرها في حال ضعف التحالفات الحزبية، كما في التجربة واللبنانية².

(أن "الهشاشة الحكومية" التي رصدها جعيط هي الدافع لتبني المركزية في الجزائر والسعودية كخيار استراتيجي لتفادي التفتت؛ فبينما حصّنت الجزائر استقرارها بالنظام (شبه الرئاسي) لحماية المتغير الديني من السيولة الحزبية، عالجت السعودية الهشاشة بتركيز السلطة في الملك كمرجع نهائي يحقق الاستقرار الديني والسياسي. وبذلك، نقدم أطروحتنا تحليلاً حضارياً يثبت أن هذه الأنظمة تُعلي قيم المركزية والاستقرار على التعددية البرلمانية المهددة بالانهيار، محولةً الدين من عامل تفتت (كما في النموذج اللبناني) إلى عامل تماسك وطني وسيادي).

1 - العتيبي، محمد بن شريف: النظم السياسية والقانون الدستوري. الرياض: مكتبة الرشد. (2017) ص: 50.

2 - جعيط، هشام: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، (تونس: دار الجنوب، 2015). ص. 66 وما بعدها. (يتناول جعيط في هذا السياق "أزمة المؤسسات" في البيئة العربية والإسلامية، موضحاً أن استيراد النماذج البرلمانية الغربية قد يصطدم ببني اجتماعية ودينية لا تدعم ثقافة التحالفات، مما يؤدي إلى "هشاشة" في السلطة التنفيذية تفتح الباب أمام تدخلات القوى التقليدية أو العسكرية)

يُنظر: نبيل حسين *مؤشر الدولة الهشة في الرأي العام العربي، (مجلة سياسات عربية الدوحة - قطر - العدد 37 - مارس 2019 - ص 115)

ويرى العاني :¹ أن فعالية الجمهورية البرلمانية تعتمد أساساً على نضج الحياة الحزبية واستقلال البرلمان عن التأثيرات الخارجية.

(أن اشتراط "نضج الحياة الحزبية" لنجاح البرلمانية (حسب العاني) يفسر تحفظ الجزائر والسعودية تجاه هذا النموذج؛ فبينما حظر الدستور الجزائري الأحزاب على أساس ديني لتجنيب الممارسة السياسية التفتت المذهبي وحماية "نضج" الدولة، استبعدت السعودية التعددية الحزبية لصالح "وحدة الجماعة والبيعة" واستبدلتها بالرأي الشوري. وبذلك، يظهر أن ما يعده الفكر الغربي شرطاً للنجاح (الأحزاب)، تراه الأنظمة محل الدراسة تهديداً للاستقرار الهوياتي، مما يثبت أن المتغير الديني يفرض أنماط حكم تتجاوز الاشتراطات التقليدية للنظم البرلمانية (الصرفة).

المطلب الثالث: الجمهورية الاشتراكية

تعتبر الجمهورية الاشتراكية نموذجاً سياسياً واقتصادياً يستند إلى فكرة العدالة الاجتماعية والمساواة الاقتصادية .

في هذا النظام، تتولى الدولة ملكية وسائل الإنتاج وتوجيه الاقتصاد لتحقيق توزيع عادل للثروات² .

(أن "الجمهورية الاشتراكية" مثلت مرحلة تأسيسية في الجزائر (1963-1989)، حيث طوّع المشرع "المتغير الديني" لشرعنة ما عُرف بـ "الاشتراكية الإسلامية" لتبرير التأميم والعدالة الاجتماعية، في حين استخدمت السعودية الدين ذاته لتحسين المجتمع من هذا الفكر الوافد حمايةً لـ "الملكية الفردية". وبذلك يظهر أن الخلاف التاريخي لم يكن عقائدياً، بل أيديولوجياً في تفسير مقاصد الشريعة، مما يثبت مرونة توظيف الدين كأداة للشرعية السياسية؛ سواء عبر "الأنسنة الاجتماعية" في التجربة الجزائرية السابقة، أو "التحصين الاقتصادي" في النموذج الملكي السعودي).

1 - العاني، حسان محمد شفيق. الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة (القاهرة: دار النهضة العربية. 2009) ص 120. (يتناول العاني في هذا الموضوع "مقومات نجاح النظام البرلماني"، مشدداً على أن هذا النظام يتحول إلى حالة من الفوضى في غياب "أحزاب سياسية ناضجة" ومنظمة، أو في حال تحول البرلمان إلى أداة في يد قوى خارجية (سواء كانت قوى دولية أو مراكز نفوذ داخلية) .

2 - عبد الكريم، فاضل : تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 2020) ص:73. (يتناول المؤلف في هذا الموضوع "الشرعية الثورية والاشتراكية" كنموذج تبنته العديد من الأنظمة العربية (ومنها الجزائر) في مرحلة ما بعد الاستقلال كوسيلة لتحقيق التنمية والعدالة).

ويُنظر إلى الحكومة باعتبارها أداة لخدمة الشعب لا لخدمة الطبقة الرأسمالية¹.

(أن "خدمة الشعب" في الجزائر وُظفت كالتزام أخلاقي ضمن "العدالة الاجتماعية الثورية" المؤطرة بقيم الإسلام، بينما يمارسها النظام السعودي عبر "التكافل الاجتماعي الشرعي" (كالزكاة والمكرمات) تجسيداََ لشرعية الراعي تجاه رعيته. وبذلك، استدعى النظامان "المتغير الديني" لشرعة دور الدولة الاجتماعي وتحقيق "الشرعية الإنجازية"؛ ففي حين كانت الوسيلة جزائرياً هي حماية الفقراء كواجب وطني وديني، برزت سعودياً من خلال الدولة الرعوية، مما يثبت اتفاقهما في الغاية الأخلاقية واختلافهما في الآلية الأيديولوجية).

يهدف هذا النظام إلى تحقيق الرعاية الاجتماعية الشاملة وضمان التعليم والصحة والإسكان كحقوق أساسية، إلى جانب إشراك العمال والفئات المنتجة في صنع القرار².

(أن غايات الرعاية الاجتماعية في الجزائر استندت لشرعية "حق الشعب" المستمد من قيم التكافل الثوري والإسلامي لتبرير التحول الاشتراكي، بينما حققتها السعودية عبر "مسؤولية الحاكم تجاه الرعية" كواجب شرعي وأخلاقي يمثل بدلاً إسلامياً محافظاً عن الاشتراكية. وبذلك، وُظف المتغير الديني في البلدين لتحقيق "العدالة التوزيعية"؛ فكان في الجزائر أداة للعدالة الاجتماعية الثورية، وفي السعودية ركيزة لـ "شرعية الإنجاز" الرعوية، مما يثبت اتفاقهما في الغايات المادية واختلافهما في المرجعية الأيديولوجية).

كما تشجع الدولة الملكية الجماعية وتحد من التفاوت الطبقي عبر سياسات إعادة توزيع الدخل³.

(أن سياسات "عدالة التوزيع" التي جسدها الجزائر تاريخياً عبر الملكية العامة استعانت بالمتغير الديني لشرعة تقييد الملكية الفردية ومنع "الاحتكار"، بينما اعتمدت السعودية نموذجاً يقدر الملكية الخاصة ويفرض توزيع الدخل عبر الآليات السيادية كالزكاة والوقف. وبذلك، تبرز الدولة في الجزائر كـ "شريك في الملكية" باسم الاشتراكية الإسلامية، وفي السعودية كـ "منظم للتكافل" باسم الشريعة؛ وهو ما يثبت قدرة المتغير الديني على

1 - الطويل، عبد العزيز: الشرعية السياسية في الوطن العربي، (عمان: دار كنوز المعرفة، (2015). ص. 130.

يحلل الطويل "الشرعية الإنجازية" للنظم التي تتبنى التوجهات الاجتماعية (الاشتراكية أو القومية)، حيث يرى أن مبرر وجود الحكومة في هذه النظم هو "الانحياز للطبقات الكادحة" وتحقيق العدالة التوزيعية، كبديل عن الشرعية الليبرالية التي قد تخدم أصحاب رؤوس الأموال.

2 - خالد، حميد حنون: الأنظمة السياسية. عمان/ بغداد: دار الثقافة للنشر والتوزيع. (2012). ص: 115. الكتاب يتناول في هذا القسم "الاشتراكية" ليس فقط كعقيدة اقتصادية، بل كفلسفة حكم تهدف لتحويل الحقوق الصورية (في الديمقراطية الليبرالية) إلى حقوق فعلية (مادية).

3 - فهمي، مصطفى أبو زيد: الأنظمة السياسية المعاصرة (القاهرة: دار الفكر العربي 2018) ص: 140 - 145.

تبرير سياسات اقتصادية متناقضة برأس مال عقدي واحد، لتحقيق النتيجة ذاتها المتمثلة في تقليص التفاوت الطبقي والرفاه الاجتماعي).

غير أن التجارب الاشتراكية واجهت تحديات، من أبرزها البيروقراطية المركزية وضعف الكفاءة الاقتصادية بسبب غياب المنافسة¹.

(استناداً إلى أطروحة هشام جعيط، أن تعثر الاشتراكية في الجزائر نتج عن تضخم البيروقراطية وصدامها مع الهوية الدينية التي تقدر المبادرة الفردية، مما جعل "المتغير الديني" قوة دفع للتحويل نحو التعددية واقتصاد السوق في دستور 1989 وما تلاه. وبالمقابل، استشرى النظام السعودي هذه الهشاشة مبكراً، فاستخدم المرجعية الإسلامية كـ "حائط صد" ضد الفكر الاشتراكي لحماية الملكية الخاصة والمنافسة الحرة. وبذلك، يخلص النقد إلى أن المتغير الديني في السعودية ضمن استقرار النموذج الاقتصادي، بينما عمل في الجزائر كأداة لتصحيح المسار الدستوري والعودة إلى التوازن بين الدولة والمجتمع).

كما أدت محاولة الموازنة بين العدالة الاجتماعية والفعالية الاقتصادية إلى أزمات هيكلية في بعض الجمهوريات الاشتراكية مثل الاتحاد السوفيتي السابق.

ويؤكد الكواري:² أن نجاح النموذج الاشتراكي يتوقف على مدى تكيفه مع مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان، لا على تبني الاقتصاد الموجّه فحسب.

(بالاستناد إلى رؤية "الكواري"، أن تعثر الاشتراكية في الجزائر ارتبط بتغييب الحريات السياسية، وهو ما صحه المشرع لاحقاً عبر مأسسة حقوق الإنسان دستورياً وربطها بالهوية الوطنية. وبالمقابل، حققت السعودية حقوق الإنسان الاجتماعية كواجب شرعي للراعي تجاه رعيته في إطار نظام "الولاء والرعاية" بعيداً عن النماذج الغربية المستوردة. وبذلك، يخلص النقد إلى أن تكيف الأنظمة يتم في الجمهورية عبر الديمقراطية والحقوق، وفي الملكية عبر الشورى والعدل الشرعي، حيث يظل "المتغير الديني" هو العامل المشترك لسد الفجوات التنظيمية وحماية كرامة الإنسان في كلا النموذجين).

1 - جعيط، هشام. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. تونس: دار الجنوب. 2015. ص: 72-73.

2 - الكواري، علي خليفة: المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010). ص 110.

(يحلل الكواري إشكالية "الديمقراطية في النظم العربية" التي تبنت الشعارات الاشتراكية، مؤكداً أن الاستغراق في "البعد الاجتماعي" (توزيع الثروة) على حساب "البعد السياسي" (الحريات والمواطنة) أدى إلى فشل تلك النماذج في تحقيق تنمية مستدامة).

المطلب الرابع: الجمهورية الليبرالية

تقوم الجمهورية الليبرالية على مبادئ الحرية الفردية، واقتصاد السوق، وحماية الملكية الخاصة¹.

(أن الجزائر والسعودية وظّفا "المتغير الديني" لفلتره الليبرالية الغربية؛ فبينما تحولت الجزائر نحو "اقتصاد السوق" بدستور 2020 كضرورة دستورية منضبطة بحدود النظام العام الإسلامي، تبنت السعودية ليبرالية اقتصادية واسعة انطلاقاً من "أصول شرعية" تُقدس الملكية والمبادرة الفردية كفضيلة عقديّة. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن كلا النظامين استبقيا "ليبرالية الاقتصاد" و"قيد الليبرالية القيم"، مما يثبت أن الدين كان عاملاً حاسماً في تكييف الملكية الخاصة وحمايتها قضائياً بما يتوافق مع الخصوصية السياسية لكل منهما.)

تعتبر الدولة في هذا النموذج حارساً للقانون ومُنظِّماً للعلاقات الاقتصادية، دون أن تتدخل تدخلاً مباشراً في النشاط الاقتصادي².

(أن نموذج "الدولة الحارسة" في الجزائر والسعودية ليس مجرد انسحاب اقتصادي، بل هو إعادة تعريف لدور الدولة لتكون ضامناً لمنظومة قيمية (دينية واجتماعية) تحمي السوق والعدالة التوزيعية معاً؛ فبينما تحولت الجزائر نحو اقتصاد السوق مع التمسك بصيغة "الدولة الاجتماعية" المستمدة من بيان نوفمبر، تسعى السعودية عبر "الرؤية المستقبلية" لتمكين القطاع الخاص استناداً لضوابط شرعية تُقدس الملكية والمبادرة. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن كلا النظامين وظّفا "المتغير الديني" لتأصيل الحرية الاقتصادية ومنع الاحتكار، محققين تحولاً وظيفياً يتماشى مع العولمة دون التفريط في الثوابت العقدية).

ويُعَدّ القطاع الخاص هو المحرك الرئيسي للاقتصاد، بينما تضمن الدولة التنافس الحر والشفافية القانونية.

تتأسس الغاية الاقتصادية للنظام الليبرالي إلى تحقيق النمو والابتكار من خلال تشجيع الاستثمار وريادة

الأعمال³.

1 - الغزال ، إسماعيل : الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي. (الناشر : بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010. ص : 46 . (يحلل الغزال الأسس الفلسفية لليبرالية السياسية والاقتصادية، مؤكداً أنها تضع "الفرد" وحقوقه في مركز الصدارة وتحد من تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي).

2 - نظمي، محمد عزيز: الأنظمة السياسية المعاصرة.، (دمشق: دار الفكر للنشر والتوزيع ، 2012). ص. 117. يحلل المؤلف مفهوم "الدولة الحارسة" في الفكر الليبرالي الكلاسيكي، موضحاً أن دور الدولة يقتصر على كفالة الأمن، والعدل، والدفاع، وحماية الملكية الخاصة، مع ترك النشاط الاقتصادي لقوانين السوق (العرض والطلب).

3 - لعروسي، عبد العزيز: النظم السياسية والقانون الدستوري: القواعد والأنظمة - (الرباط: دار الأمان للنشر والتوزيع. 2018) - ص 84.

(أن توجه الجزائر والسعودية نحو "الابتكار وريادة الأعمال" لا يمثل تبنياً لليبرالية المطلقة، بل هو "ابتكار منضبط" بمرجعيات عقدية؛ فبينما توظف السعودية الاستثمار ضمن "الرؤية الجديدة" كأداة شرعية لـ "إعمار الأرض"، قيد المشرع الجزائري في دستور 2020 حرية الاستثمار بـ "الأخلاقيات الوطنية" لمنع الصدام مع القيم الدينية. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن النظامين نجحاً في فصل "الآلية الاقتصادية" عن "المرجعية القيمية"، محولين لليبرالية إلى وسيلة لتحقيق الاستقرار المجتمعي وتحسين جودة الحياة تحت مظلة الهوية الوطنية والشرعية الدينية).

إلا أن هذا النظام قد يؤدي — بحسب عبد الكريم¹ — إلى تفاوت اجتماعي واضح نتيجة احتكار رأس المال من قبل فئة محدودة، ما يستدعي تدخل الدولة لتحقيق العدالة التوزيعية .

(أن تحذير "عبد الكريم" من التفاوت الطبقي يفسر استدعاء الجزائر والسعودية للمتغير الديني كأداة ضبط لعيوب الليبرالية؛ فبينما تركز الجزائر "الدولة الاجتماعية" كواجب مقدس مستمد من قيم الثورة والإسلام، تواجه السعودية احتكار الثروة بأدوات سيادية (كالزكاة وصندوق الاستثمارات) استناداً لمرجعيتها الشرعية. وبذلك، تخلص الأطروحة إلى أن "العدالة التوزيعية" في كلا النظامين تعد ضرورة لتعزيز شرعية الحكم وتصحيح انحرافات النموذج الوافد، محولةً التدخل الاقتصادي من إجراء تقني إلى التزام عقدي يحمي السلم الاجتماعي).

كما يرى العاني :² أن الجمهورية الليبرالية بحاجة إلى توازن دقيق بين حرية السوق والمصلحة العامة، بحيث تُصان العدالة الاجتماعية دون تقييد المبادرة الفردية.

(أن "معادلة التوازن" لدى العاني تتجاوز في الجزائر والسعودية البعد التقني لتصبح ضرورة عقدية وشرعية تمنح النظام مشروعيته؛ فبينما يتحقق التوازن في الجزائر عبر مفهوم "الدولة الاجتماعية" المستمد من بيان نوفمبر لمنع الإقصاء، يركز في السعودية على "الضوابط الشرعية" التي تقيد حرية السوق بقواعد "المصلحة المرسله" ومنع الضرر. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن التوازن في نظامي الدراسة ليس مدنياً صرفاً كما في

يتناول لعروسي في هذا الموضوع "الأسس الاقتصادية للنظم الليبرالية"، موضحاً أن فلسفة هذه الأنظمة تقوم على أن "المبادرة الفردية" هي المحرك الأساسي للنمو، وأن دور الدولة هو تهيئة البيئة التشريعية والقانونية لجذب الاستثمارات وحماية الابتكار

1 - عبد الكريم، فاضل : تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي، - (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2020). ص. 79.

تناول المؤلف "أزمة الليبرالية في السياق العربي"، موضحاً أن الانتقال غير المدروس نحو اقتصاد السوق في غياب مؤسسات رقابية قوية أدى إلى نشوء "رأسمالية محاسبية" وتفاوت طبقي حاد، مما وضع "الشرعية السياسية" للأنظمة أمام مأزق أخلاقي واجتماعي.

2 - العاني، حسان محمد شفيق: الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة. (القاهرة: دار النهضة العربية، - 2009) - ص 124.

"ويذهب 'العاني' إلى أن استدامة النموذج الليبرالي رهينةً بإيجاد 'معادلة توازن' دقيقة بين آليات حرية السوق وبين متطلبات المصلحة العامة، وبما يكفل صيانة العدالة الاجتماعية دون كبح جماح المبادرة الفردية التي تمثل المحرك الأساسي لهذا النظام"

الغرب، بل هو توازن قيمي يوفق بين المبادرة الفردية والمصلحة العامة، مما يضمن استقرار الدولة في مواجهة تقلبات العولمة الاقتصادية مع الحفاظ على خصوصية الهوية الدينية والوطنية).

وقد أثبتت التجربة الليبرالية الغربية، خاصة في أوروبا الشمالية، إمكانية الجمع بين اقتصاد السوق والرفاه الاجتماعي عبر نظام "الليبرالية الاجتماعية".

المطلب الخامس: التحديات والانتقادات الموجهة للنظام الجمهوري الرأسمالي

يُنقَد النظام الجمهوري الرأسمالي لعدة أسباب جوهرية تتعلق بعدم المساواة الاجتماعية والاستغلال الاقتصادي .

فالتفاوت في توزيع الثروات يؤدي إلى تكريس طبقة مجتمعية تعارض مبادئ المساواة¹ .

(أن "المتغير الديني" يعمل في الجزائر والسعودية كـ (كابح أخلاقي) ضد عيوب الرأسمالية ومآزق الطبقة؛ فبينما تدمج الجزائر العدالة الاجتماعية كعقيدة نابعة من القيم الثورية والإسلامية لكسر التراتبية، يواجه النظام السعودي الاستغلال الاقتصادي عبر منظومة الحماية الشرعية التي تحرم الظلم والاحتكار. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن كلا النظامين نجحا في دمج المواطنة الدستورية بالقيم العقائدية لمعالجة التفاوت المجحف، محققين توازناً قيمياً يعجز النموذج الرأسمالي الغربي عن تجسيده بالقوانين الوضعية وحدها).

كما أن النظام القائم على الربح قد يسبب استنزافاً للموارد الطبيعية وتدهوراً بيئياً نتيجة هيمنة المصالح الاقتصادية² .

(أن مواجهة استنزاف الموارد في الجزائر والسعودية لا تتم عبر الحلول التقنية فحسب، بل من خلال استعادة مفهوم "الاستخلاف في الأرض" كإطار أخلاقي للتنمية المستدامة يوازن بين الربح وصون الموارد كأمانة إلهية. وبذلك، توظف "الرؤية السعودية الجديدة" والسياسات البيئية الجزائرية "المتغير الديني" كضمانة ضد

1 - نظمي، محمد عزيز: تطور الفكر السياسي (دمشق: دار الفكر للنشر والتوزيع 2012) - ص: 122. يتناول المؤلف في هذا الموضوع "عيوب النظام الرأسمالي"، موضحاً أن الحرية الاقتصادية المطلقة قد تؤدي إلى "ديكتاتورية رأس المال"، حيث تصبح المساواة السياسية (حق التصويت) مجرد واجهة صورية أمام انعدام المساواة المادية (الفقر والغنى).

2 - مجموعة مؤلفين (كتاب جماعي): أزمة التنمية في الوطن العربي . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010) - ص 115. يتناول الكتاب "الأبعاد البيئية للتنمية"، مشيراً إلى أن النماذج التنموية العربية التي استنسخت الرأسمالية الغربية ركزت على "النمو الكمي" و"الربح السريع" مما أدى إلى تدمير النظم البيئية واستنزاف الموارد غير المتجددة (خاصة النفط والمياه) .

التوحش الرأسمالي، محولةً الحفاظ على البيئة من إجراء إداري إلى التزام عقدي يرفض الإسراف والفساد في الأرض للأجيال القادمة).

من جانب آخر، كشفت الأزمات المالية المتكررة، مثل أزمة 2008، هشاشة النظام الرأسمالي أمام الاحتكارات و الفساد المالي¹.

(يؤكد النقد أن الأزمات المالية كشفت هشاشة الرأسمالية المطلقة، مما أبرز دور "المتغير الديني" في الجزائر والسعودية كجهاز مناعة قيمي ضد الفساد والاستغلال؛ فبينما حصنت الرقابة الشرعية (بتحريم الربا والغرر) القطاع المالي السعودي من تداعيات أزمة 2008، اعتمدت الجزائر رقابة قانونية مستمدة من قيم الدولة الراضة للاحتكار. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن المرجعية الأخلاقية الدينية في كلا النظامين وفرت استقراراً اقتصادياً يعيد الاعتبار لضرورة ضبط الاقتصاد بالقيم لحمايته من التبول والانهيار).

لذلك، يدعو العديد من الباحثين إلى إصلاحات تعيد التوازن بين الحرية الاقتصادية والمسؤولية الاجتماعية

2 .

أن التوازن بين الحرية والمسؤولية الاجتماعية في الجزائر والسعودية انتقل من الخيار السياسي إلى "الواجب العقدي"؛ فبينما تركز الجزائر المسؤولية الاجتماعية كالتزام دستوري نابع من هوية الدولة المسلمة، توصلها السعودية عبر مأسسة الزكاة والتكافل الشرعي لضبط إيقاع السوق. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن النظامين يتجاوزان نموذج "دولة الرفاه" الغربي نحو "دولة التكافل"، حيث يعمل المتغير الديني كضابط أخلاقي يحقق الاستقرار المجتمعي ويمنح الإصلاح الاقتصادي شرعيته وقبوله الشعبي.

ويرى العتيبي³. أن مستقبل الجمهوريات الرأسمالية يتوقف على مدى قدرتها على دمج البعد الإنساني في الاقتصاد، من خلال سياسات حماية اجتماعية فعالة، ومؤسسات رقابية مستقلة، وضمانات للمساءلة والشفافية.

1 - الغزال، إسماعيل: القانون الدستوري والنظم السياسية (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر. 2011) - ص:

36.

"وبناءً عليه، يشدد نيازٌ واسع من الباحثين — ومنهم 'أبو زيد فهمي' — على حتمية تبني إصلاحات هيكلية غايتها إعادة ضبط التوازن بين مقتضيات الحرية الاقتصادية وبين استحقاقات المسؤولية الاجتماعية، لضمان استقرار النظام السياسي ومنع انفجاره من الداخل".

2 - فهمي، مصطفى أبو زيد.: الأنظمة السياسية المعاصرة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 2018). ص. 162. يتناول المؤلف "مستقبل الديمقراطية الليبرالية"، ويخلص إلى أن بقاء هذه النظم مرهون بتحولها من "الليبرالية التقليدية" إلى "الليبرالية الاجتماعية" التي توازن بين حوافز السوق وحقوق الطبقات الضعيفة، وهو ما يسميه بـ "البعد الاجتماعي للديمقراطية".

3 - العتيبي، محمد بن شريف. النظم السياسية والقانون الدستوري (الرياض: مكتبة الرشد. 2017) - ص 56.

(أن دمج "البعد الإنساني" في اقتصاد الجزائر والسعودية يعد ضرورة وجودية تُوظف المتغير الديني كضمانة أخلاقية للعدل والشفافية؛ فبينما جسدت السعودية ذلك عبر "الرؤية الجديدة" ومكافحة الفساد كأمانة شرعية، أسست الجزائر دستورياً لسلطة الشفافية (2020) انطلاقاً من مرجعية ترفض الاستغلال المادي. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن النظامين استخدمتا البعد القيمي لفلترتة الرأسمالية وتحقيق جودة الحياة، محولين "المساءلة" من إجراء إداري إلى التزام عقدي ووطني يحمي كرامة الإنسان).

يتضح من المقارنة أن الجمهوريات، رغم اختلاف أنماطها، تشترك في كونها أنظمة تستمد شرعيتها من إرادة الشعب .

إلا أن تمايزها يكمن في طبيعة توزيع السلطة و الدور الاقتصادي والاجتماعي للدولة .

فالجمهورية الدستورية تؤسس لحكم القانون، والبرلمانية لحكم المشاركة، والاشتراكية للمساواة، والليبرالية للحرية، بينما تحاول الرأسمالية المزج بين الكفاءة الاقتصادية والمصلحة العامة.

ويخلص عبد الكريم¹: إلى أن نجاح أي جمهورية مرهون بمدى احترامها لمبادئ العدالة والحرية والمساءلة .

(أن قيم العدالة والمساءلة في الجزائر والسعودية ليست مستوردات ليبرالية، بل هي قيم متجذرة في "المتغير الديني" الذي يضمن فاعليتها؛ فبينما تُمارس العدالة في السعودية كتطبيق للشرعية، تُطرح المساءلة في الجزائر كأمانة أخلاقية لحماية المال العام. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن نجاح النظامين يكمن في المصالحة بين المبادئ الدستورية والقيم الدينية، مما يجعل الدين "الضامن القيمي" الذي يعزز الشرعية السياسية ويقي النظم من مآزق النماذج التي حاولت الانفصال عن هوية مجتمعاتها).

يتناول العتيبي "تقييم النظم السياسية الغربية من منظور دستوري إسلامي"، ويخلص إلى أن الرأسمالية بصيغتها المادية تواجه مآزق أخلاقية، وأن المخرج يكمن في "أنسنة الاقتصاد" عبر الرقابة والمحاسبة والعدالة التوزيعية، وهي مبادئ يراها متنسقة مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

1 - عبد الكريم، فاضل: تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي. (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2020). ص.

ينتهي المؤلف عبد الكريم، فاضل مبحث "أزمة الشرعية في النظم الجمهورية العربية"، مؤكداً أن الاستمرار في استنساخ الشكليات الدستورية (صناديق الاقتراع، الدساتير الورقية) دون جوهر قيمي (عدالة، حرية، مساءلة) هو ما أدى إلى تآكل شرعية هذه النظم وانكشافها أمام الهزات السياسية.

الفصل الثالث:

الشرعية في الأنظمة السياسية العربية

الفصل الثالث: الشرعية في الأنظمة السياسية العربية

أولاً: إشكالية المفهوم

يعد مفهوم الشرعية السياسية من أكثر المفاهيم التباساً في الفكر السياسي العربي المعاصر، حيث تتجاذبه الاتجاهات الفكرية بين من يراها قائمة على الرضا الشعبي والمشاركة، وبين من يختزلها في القوة والسيطرة. وقد أشار العديد من المفكرين إلى أن هذا الاختلاف لا يتعلق بجوهر المفهوم بقدر ما يرتبط باختلاف أهداف الدراسة وزاوية النظر إليه .¹

(ان إشكالية الشرعية في الجزائر والسعودية تتجاوز ثنائية (الرضا والقوة) الغربية لتستند إلى "المتغير الديني" كعنصر مركب يمنح النظام غطاءً أخلاقياً وقانونياً؛ فبينما تتجسد في السعودية عبر "البيعة الشرعية"، تُستدعى في الجزائر لتعزيز "الشرعية التاريخية". وبذلك، يخلص التحليل إلى أن قصور المفاهيم الوضعية في تفسير استقرار البلدين يستوجب صياغة مفهوم "مركب" يدمج الأبعاد القانونية والدينية والواقعية كأداة وحيدة لفك التباس الشرعية في الأنظمة العربية).

"يذهب ماكس فيبر² إلى أن الشرعية لا تُستمد من ذات السلطة، بل من التمثل الاجتماعي لها؛ فهي تلك الصفة التي يُضيفها المحكومون على النظام السياسي نتيجة إيمانهم بجدارته بالطاعة. وقد حصر فيبر مصادر هذا الإيمان في ثلاثة أنماط: التقليدية، والكاريزمية، والقانونية العقلانية . ويُشكل هذا التصنيف حجر الزاوية في الدراسات الدستورية والسياسية المقارنة.

(ان تعريف "ماكس فيبر" للشرعية القائم على "الاعتقاد بالصلاحية" يمثل حجر الزاوية لفهم استقرار النظم، لكنه يتطلب تبيُّناً عند إسقاطه على الجزائر والسعودية؛ حيث يندمج "المعطي الديني" مع "التقاليد الراسخة" والمبررات "القانونية العقلانية" ليشكل مبرر الطاعة الأساسي. وبذلك، تصبح الشرعية في منطقتنا العربية حالةً مركبة لا تكفي بالنص القانوني وحده، بل تستمد قوتها من المرجعية العقدية التي تحول الخضوع للسلطة من مجرد التزام مدني إلى واجب أخلاقي وقيمي).

1 - مجموعة مؤلفين: (هذا الكتاب نتاج ندوة فكرية كبرى نظمها المركز) - أزمة الديمقراطية في الوطن العربي. (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت / المركز مقره الرئيسي، وله فروع توزيع في القاهرة) (2005). ص: 22، (يتناول هذا القسم بالفعل التخطيط الاصطلاحي لمفهوم "الشرعية" في الفضاء العربي، حيث يوضح الكتاب أن غياب التوافق على "مصدر الشرعية" هو أحد أسباب الأزمات السياسية في المنطقة).

2 - Weber, Max*Economy and Society*. New York: Bedminster Press (1971).

ثانياً: تطور المفهوم في الفكر العربي

شهد مفهوم الشرعية السياسية في الفضاء العربي تحولاتٍ مفصلية؛ فبعد عقود من الركون إلى 'شرعية الاستقلال والسيادة'، فرضت أحداث 11 سبتمبر 2001 سياقاً جديداً أعاد صياغة إشكالية الشرعية، حيث واجهت الأنظمة العربية ضغوطاً بنيوية للتوفيق بين متطلبات الاستقرار الداخلي وبين دعوات 'الإصلاح الديمقراطي' والشفافية التي نادى بها القوى الدولية والفاعلون المحليون¹.

وقد أدى إخفاق الأنظمة العربية في تحقيق التنمية المستدامة وغياب آليات المشاركة الشعبية إلى اهتزاز شرعيتها الداخلية، في الوقت الذي ازدادت فيه الضغوط الخارجية للمطالبة بالتغيير.

(هذا الربط بين (أحداث 11 سبتمبر) و(الشرعية) يمثل نقطة جوهرية للمقارنة بين الجزائر والسعودية، ويحتاج لنقد يبرز "المتغير الديني").

فالضغوط ما بعد 11 سبتمبر لم تفرض الديمقراطية الغربية، بل دفعت الجزائر والسعودية نحو (عصرنة الشرعية) باستثمار مرونة "المتغير الديني"؛ فبينما اتجهت السعودية نحو "الإصلاح المنضبط" وشرعية الإنجاز في الرؤية الجديدة (2030)، وظفت الجزائر الدين لتعزيز "المصالحة الوطنية" وتحقيق الاستقرار المؤسسي. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن البلدين نجحا في تحويل الضغوط الدولية إلى فرصة لإعادة إنتاج الشرعية عبر الموازنة بين متطلبات التحديث والحفاظ على الثوابت العقدية والأمنية.

ثالثاً: إشكالية البحث

تحاول الدراسة الإجابة على السؤال المحوري الآتي:

هل تستطيع الأنظمة العربية المحافظة على شرعيتها في ظل التحديات الدولية والإقليمية والمحلية الراهنة؟

1 - سيف، أحمد عبد الكريم.: إشكاليات التحول الديمقراطي في الوطن العربي. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2009) ص: 41.

(يتناول المؤلف في هذا الموضع "أزمة الشرعية في النظم العربية" بعد نهاية الحرب الباردة، وصولاً إلى "زلزال" 11 سبتمبر، موضحاً كيف تحولت المطالبة بالشرعية من "شرعية الإنجاز الوطني" إلى "شرعية الإصلاح والمشاركة" تحت ضغوط مزدوجة (داخلية وخارجية).

" تنطلق الفرضية من تقدير مفاده أن الأنظمة العربية، في سعيها للاستقرار بعد مرحلة التأسيس، أولت الأولوية لـ 'تمتين ركائز السلطة' والسيطرة المؤسساتية على حساب 'تعزيز الشرعية' عبر آليات التعددية والمشاركة السياسية؛ الأمر الذي جعل تماسك هذه الأنظمة مرتبطاً بمدى قدرة أجهزتها على الاحتواء، ووضعها أمام تحديات بنوية عند اهتزاز مراكز القوة أو تنامي المطالب الإصلاحية . " ¹ .

(فرضية الزعبي حول ارتهان الشرعية بالقوة المادية قاصرة عن تفسير استقرار الجزائر والسعودية؛ فهي تتغافل عن "القوة الناعمة" للمتغير الديني وقدرة النظامين على تأميم المرجعية الدينية لتثبيت السلطة. فبينما تدمج السعودية في مفهوم "البيعة" بين القوة والقداسة، يوظف المشرع الجزائري "الإسلام الوطني" كصمام أمان لمواجهة التهديدات. وبذلك، فنجاح الشرعية هنا يكمن في المواءمة بين ممارسة السلطة والضوابط القيمية، مما يحول الدين من مجرد معتقد إلى مفصل سيادي يمنح القوة المادية مشروعيتها الأخلاقية والاجتماعية).

رابعاً: المتغيرات التحليلية

1. المتغير المستقل: التحديات الدولية والإقليمية والمحلية

- أ - تتمثل أبرز هذه التحديات في:
- المتغير الدولي: تصاعد "الأحادية القطبية" والتدخلية الأمريكية لإعادة صياغة خارطة السياسة للمنطقة (نموذج احتلال العراق 2003) .
- ب - المتغير الإقليمي: تزايد ضغوط "الأجندات الإصلاحية" وتصاعد الدور العابر للحدود للقوى الإقليمية والمطالبة بالانتقال الديمقراطي.
- ج - المتغير المحلي: اتساع "الفجوة الطبقية" وصعود التيارات الراديكالية كإفراز لأزمة الشرعية والإخفاق في تحقيق التنمية الشاملة ².

1 - الزعبي، عادل: الشرعية والديمقراطية في النظام السياسي العربي. (عمان: دار مجدلاوي للنشر. 2011). ص. 78 (يتناول الزعبي في هذا الموضوع ما يسميه "الشرعية المأزومة"، حيث يحلل كيف أن النظم العربية اعتمدت على "الأدوات الزجرية" والسيطرة البيروقراطية لتعويض غياب "الشرعية الانتخابية"، مما خلق فجوة بين السلطة والمجتمع برزت بوضوح مع أحداث عام 2011).

2 - أبو طالب، حسن: التحولات العربية وتوازنات النظام الإقليمي. - (القاهرة: الأهرام للنشر. 2013). ص 88 .

يتناول المؤلف "تآكل بنية النظام الإقليمي العربي"، ويرصد كيف أدت الضغوط الخارجية (احتلال العراق) مع الأزمات البنوية الداخلية (فشل التنمية) إلى خلق حالة من "عدم الاستقرار" أدت لاحقاً إلى ما عُرف بالربيع العربي.

(أن تحديات (التفرد الدولي و الضغط الديمقراطي و صعود العنف) تحولت في الجزائر والسعودية من عوامل هدم إلى أدوات لإعادة بناء الشرعية عبر استثمار "المتغير الديني"؛ فبينما واجهت السعودية التطرف ببرامج المناصحة لتعزيز سيادتها، وظفت الجزائر الدين لتكريس "المصالحة الوطنية" ورفض التدخل الأجنبي. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن نجاح النظامين يكمن في امتصاص الصدمات الخارجية عبر تقديم نموذج إصلاحي منبثق من الهوية، مما أثبت قدرة الدين على توفير الحصانة الأيديولوجية وحماية السيادة في مواجهة النماذج المفروضة دولياً).

2 . المتغير التابع: المحافظة على شرعية الأنظمة

ترتبط قدرة الأنظمة العربية على الاستمرار بشرعيتها عبر مدى نجاحها في تحقيق الأمن القومي والتنمية الشاملة ، لا بمجرد احتكار أدوات القوة.

(ان استمرارية الأنظمة في الجزائر والسعودية ترتهد ب "شرعية الإنجاز" (الأمن والتنمية) كمتغير تابع، يتجاوز القوة المادية ليصبح التزاماً عقدياً ووطنياً يضمن البقاء).

خامساً: العلاقة بين الشرعية والأمن القومي

يرى بعض الباحثين¹ : يذهب اتجاه رصين في الفكر السياسي العربي إلى أن الشرعية السياسية هي الركيزة الأساسية للأمن القومي؛ حيث تُشتق هذه الشرعية من قدرة النظام على تجسيد ثلاثة أبعاد هيكلية : السيادة الوطنية، والمساواة المواطنة، والعدالة التوزيعية. ويمثل هذا الطرح جوهر 'المدرسة التنموية' التي ترى أن أمن الدولة يبدأ من استقرار شرعيتها المجتمعية المرتكزة على الإنجاز".

1 - - مجموعة مؤلفين : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2005). ص 35.

(يحلل الكتاب إشكالية "المنظور العربي للأمن القومي"، موضحاً أن الأنظمة التي اختزلت الأمن في "أمن النظام" واجهت أزمات شرعية حادة، بينما النظم التي وسعت المفهوم ليشمل "الأمن الإنساني" (التنمية والعدالة) هي الأكثر استقراراً).

وللربط بين (الشرعية والأمن) يحتاج إلى إبراز "المتغير الديني" كعنصر حاسم في تحقيق هذا الأمن في الجزائر والسعودية:

(يؤكد النقد أن الأمن القومي في الجزائر والسعودية ليس مفهوماً مادياً صرفاً، بل هو قيمة مرتبطة بـ "الشرعية الدينية" وحفظ الضرورات الخمس؛ فبينما يرى المواطن السعودي في استقرار النظام حماية لعقيدته، ربطت الجزائر أمنها بقيم العفو والتراحم في "المصالحة الوطنية". وبذلك، يخلص التحليل إلى أن ديمومة الشرعية ترتهدن بـ توطيد القيم داخل الإطار الديني، مما يحول الأمن من مجرد سيادة قانونية إلى ضمانة للهوية والتوازن النفسي والسياسي للمجتمع).

سادساً: المنهج المعتمد

اعتمدت الدراسة المنهج المقارن بين نمطي الأنظمة العربية وآليات الحفاظ على الشرعية وأسباب تراجعها:

1 - الأنظمة التقليدية (السعودية) :

-آليات الحفاظ: تفعيل "البيعة" كعقد شرعي، وربط "شرعية الإنجاز" (رؤية 2030) بالثوابت الدينية، وتأميم الفتوى لضمان الاستقرار.

-أسباب التراجع: حدوث فجوة بين التحديث السريع والقيم المحافظة، أو الإخفاق في تحقيق الرفاه الذي وعدت به "شرعية الإنجاز".

2 - الأنظمة الثورية أو الجمهورية (الجزائر) :

-آليات الحفاظ: مأسسة "العدالة الاجتماعية" كالتزام ثوري-ديني، واستدعاء "الإسلام الوطني" في المصالحة الوطنية لترميم التصدعات الاجتماعية.

-أسباب التراجع: تآكل الرصيد التاريخي للثورة، أو العجز عن مواءمة المبادئ الديمقراطية مع ممارسات السلطة الميدانية.

المبحث الأول: شرعية نظام الحكم

المطلب الأول: الدساتير وشرعية الأنظمة الملكية والجمهورية

تُعتبر الدساتير الركيزة الأساسية لشرعية أي نظام حكم، إذ تُحدّد القواعد والمبادئ المنظمة لعلاقة السلطة بالمجتمع، وتبيّن حقوق الأفراد وواجبات الحاكم والمحكوم. ووفقاً لما يوضحه الزعبي¹.

إشكالية "الشرعية" بين الملكية والجمهورية : يجب التمييز بين شكل الشرعية في النظامين:

- في الأنظمة الملكية: غالباً ما تستند الشرعية إلى مزيج من (الدستور + الوراثة + التاريخ/الدين). الدستور هنا يأتي "لمأسسة" شرعية قائمة بالفعل.

- في الأنظمة الجمهورية: الشرعية "تعاقدية" بحتة في الأصل، حيث يُفترض أن الدستور هو العقد الوحيد الذي ينشئ السلطة عبر الإرادة الشعبية (الانتخاب).

- إغفال "الشرعية الإنجازية": في الفقه السياسي الحديث، لم تعد الدساتير وحدها كافية لمنح الشرعية المستدامة. يرى بعض النقاد أن هناك "شرعية إنجاز" (ماذا يقدم النظام؟) بجانب "الشرعية الدستورية" (كيف وصل النظام للحكم؟).

(ان الدساتير هي الإطار التعاقدي الأسمى للشرعية، لكن استدامتها في الجزائر والسعودية تتجاوز النص الوضعي لتتهد من الروافد التاريخية والدينية؛ فبينما تعزز الأنظمة الملكية شرعيتها بالدين كمرجع موازٍ للدستور، ترتهن الأنظمة الجمهورية بمدى قدرتها على مأسسة هذه القيم الدينية والوطنية ضمن آليات ديمقراطية تضمن رضا المجتمع. وبذلك، يخلص التحليل إلى أن الدستور في نظامي الدراسة ليس مجرد وثيقة تقنية، بل هو "ميثاق هوية" يدمج الإرادة الشعبية بالثوابت العقائدية لمنح السلطة استقراراً يتجاوز شكليات القانون).

الفرع الأول : النظام الملكي

" يقوم النظام الملكي على مبدأ وراثة العرش ضمن أسرة حاكمة، وتستمد هذه الأنظمة شرعيتها من أبعاد تاريخية، دينية، وأعراف اجتماعية راسخة، تعززها حالة الاستقرار السياسي الناتجة عن استمرارية رأس الدولة. وفي نموذج الملكية الدستورية، يتم تأطير سلطات الملك عبر نصوص دستورية واضحة، حيث تُثقل السلطة

1 - الزعبي، عادل : الشرعية والديمقراطية في النظام السياسي العربي، (عمان: دار مجدلاوي للنشر. 2011). ص: 62. استشهد المؤلف حيث أنه يدعم فكرة "الدستور كتعقيد قانوني للإرادة الشعبية". ومع ذلك، يجب الانتباه إلى أن الشرعية في الأنظمة العربية (موضوع كتاب الزعبي) غالباً ما تعاني من فجوة بين "النص الدستوري" و"الممارسة الواقعية".

التنفيذية الفعلية لمؤسسات خاضعة لرقابة البرلمان، مما يكرس مبدأ المساءلة والشفافية، ويجعل من الملك رمزاً لوحدية الدولة وضامناً لتوازن السلطات¹.

"تتوطد الشرعية في هذه الأنظمة عبر ما عرّفه ماكس فيبر بـ 'الشرعية التقليدية'، وهي سلطة تستمد ديمومتها من الإيمان الراسخ بقداصة الأعراف الموروثة، وشرعية الممارسات التي سادت منذ أمد بعيد. ففي هذا الإطار، يُنظر إلى الحاكم (الملك) كأبٍ للمجتمع ضمن 'نظام أبوي' يربط بين الولاء الشخصي للحاكم وبين استقرار الكيان السياسي، مما يجعل الامتثال للسلطة واجباً أخلاقياً وتاريخياً قبل أن يكون التزاماً قانونياً.²

كما يمكننا القول أن الأنظمة الملكية الحديثة تحاول المزج بين الشرعية التقليدية (التي ذكرها فيبر) والشرعية القانونية العقلانية (الدستور والانتخابات البرلمانية) لضمان البقاء في العصر الحديث.

الفرع الثاني : النظام الجمهوري

في المقابل، تقوم الأنظمة الجمهورية على مبدأ "التفويض الشعبي" أو "السيادة الشعبية" لرئيس الدولة والسلطات العامة، ويستمد النظام شرعيته من الانتخابات الحرة والنزيهة واحترام مبدأ سيادة القانون. ويؤكد العوضي³ أن الشرعية في النظام الجمهوري تتجدد باستمرار عبر آليات المشاركة السياسية والتداول السلمي للسلطة، و"تجسيد العقد الاجتماعي بين المواطن ومؤسسات الحكم.

تستند الأنظمة الجمهورية إلى مبدأ السيادة الشعبية، حيث يستمد النظام مشروعيته من التفويض الممنوح عبر الانتخابات الدورية، وتتكسر شرعيته بمدى التزامه بسيادة القانون والمؤسسات".

الشرعية في الأنظمة الجمهورية (خاصة في العالم العربي) قد تعاني من "أزمة شرعية" إذا كانت الانتخابات غير تنافسية، وهو ما يناقشه العوضي نفسه في كتابه.

هنا يمكننا الربط مع ماكس فيبر مرة أخرى؛ فالجمهورية تمثل "الشرعية القانونية العقلانية" التي تقوم على قداصة القانون لا قداصة الشخص أو العرف.

1 - مجموعة مؤلفين: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2005). ص: 44.

2 - 1.Weber, Max. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press(1971) -

3 - العوضي، محمد منصور: التحول الديمقراطي وإشكالية الشرعية في الوطن العربي. (القاهرة : دار الفكر العربي. 2009) ص: 58.

لدمج الفكر النقدي مع الوصف القانوني، يمكننا أن نقول :

أن الشرعية الجمهورية ترتكز على السيادة الشعبية و"شرعية الإنجاز"، حيث تتحول العلاقة من "الرعية" إلى "الشراكة" عبر الانتخابات الدورية والمشاركة السياسية. وفي الحالة الجزائرية، يتم تعزيز هذه الشرعية بربط الفعالية المؤسسية بالقيم الوطنية والدينية لضمان الاستقرار، مما يجعل استدامة النظام مرهونة بمدى الالتزام بالتداول السلمي وتحقيق المصلحة العامة التي تكرسها المواطنة الدستورية.

الفرع الثالث : المقارنة بين النظامين

وفي إطار المقارنة بين النموذجين، يخلص أبو طلب: ¹ إلى أن شرعية الأنظمة الملكية تظل متجذرة في الرمزية التاريخية والقدرة على تمثيل الاستقرار الاجتماعي، في حين تستند الجمهوريات إلى ديناميكيات المشاركة الشعبية والمساءلة والانتخابات الدورية. ومع ذلك، يواجه كلا النظامين تحدياً مصيرياً يتمثل في كيفية الحفاظ على العقد الاجتماعي وضمان الحريات العامة وسط تحولات سياسية واقتصادية متسارعة، مما يفرض عليهما تطوير أدوات شرعيتها لتجاوز مجرد النصوص الدستورية الجامدة إلى ممارسات ديمقراطية مرنة".

كما يبين خميس ² أن نجاح أي نظام في اكتساب الشرعية لا يتحقق إلا إذا احترم القيم الديمقراطية وحقوق الإنسان ، : وسعى لتحقيق العدالة الاجتماعية و التنمية المستدامة .

والنص ينتقل من "الشرعية الإجرائية" (كيف نصل للحكم) إلى "الشرعية الموضوعية" (ماذا نفعل في الحكم). و تنطبق على الملكيات والجمهوريات على حد سواء .

فالشرعية المعاصرة في الجزائر والسعودية تجاوزت مجرد "الحق التاريخي" أو "الصندوق" لتعتمد على التنمية المستدامة والعدالة الاجتماعية كمعايير كفاءة في إدارة الموارد. وبذلك، القول إلى أن الشرعية بالقيم الكونية وحقوق الإنسان حوّلها من شأن محلي إلى التزام دولي، مما يفرض على كلا النظامين مواءمة خصوصيتهما الدينية مع متطلبات الحكم الرشيد لضمان الاعتراف الداخلي والدولي معاً.

وفي قراءة لواقع الأنظمة المعاصرة، إلى أن شرعية أي نظام سياسي - بقطع النظر عن شكله ملكياً كان أم جمهورياً - تظل رهينة بمدى التزامه بالقيم الديمقراطية وحماية حقوق الإنسان.

1 - أبو طالب، حسن.: التحولات العربية وتوازانات النظام الإقليمي. - (القاهرة: الأهرام للنشر. 2013). ص: 91.

2 - مجموعة مؤلفين : أزمة الديمقراطية في الوطن العربي بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.(2005). ص: 52.

المبحث الثاني: مفهوم الشرعية من خلال الأنظمة الدستورية العربية

يتجلى مفهوم الشرعية في الدساتير العربية عبر مزيج من المصادر الدينية والدستورية والقانونية، وهو ما يعكس الخصوصية الثقافية والسياسية للمجتمعات العربية. ويمكن تصنيف مصادر الشرعية في هذه الدساتير إلى ما يأتي:

الفرع الأول : الشرعية الدينية

تستند بعض الأنظمة الدستورية العربية، مثل الدستور في السعودية ترتبط الشرعية بـ "خدمة الحرمين الشريفين" وتطبيق الشريعة (شرعية وظيفية دينية) . وتحقيق العدالة الاجتماعية . ويؤكد الزعبي¹ أن هذا النمط من الشرعية يربط بين السلطة السياسية والمشروعية الدينية بوصفها أداة لضمان استقرار النظام السياسي ، و استخدام الدين قد يحقق "مشروعية" (القانونية) لكنه يواجه تحدي "الشرعية الديمقراطية" (المشاركة)، وهي نقطة جوهرية في كتابه.

الفرع الثاني : الشرعية الدستورية

إلى أن هذه الشرعية تُجسّد الإرادة الشعبية، كون الدستور هو العقد الاجتماعي الذي يمنح النظام الحاكم سلطة الحكم في إطار قانوني محدد.

الفرع الثالث : الشرعية الديمقراطية

تُبرز الدساتير العربية الحديثة (كحال تونس ومصر والجزائر في أعقاب الحراك الشعبي) توجهاً صريحاً نحو تكريس السيادة الشعبية. وترتكز هذه الشرعية على ثلاثية: التداول السلمي للسلطة عبر انتخابات نزيهة، صون الحقوق والحريات، وتفعيل مبدأ الفصل بين السلطات لضمان التوازن².

(ان الشرعية الديمقراطية في الدساتير العربية المعاصرة لم تعد تكتفي بتنظيم السلطة، بل باتت عقداً مشروطاً بالفصل بين السلطات واحترام حقوق الإنسان .وبذلك، يخلص القول إلى أن استقرار الحكم في نماذج كـ

1 - الزعبي، عادل: الشرعية والديمقراطية في النظام السياسي العربي، عمان: دار مجدلاوي للنشر. (2011). ص: 68.

2 - أبو طالب، حسن: التحولات العربية وتوازنات النظام الإقليمي. القاهرة: مركز الأهرام للنشر (2013). ص 112 (أو الجزء المتعلق بدساتير ما بعد (2011).

(هذا الكتاب تناول فعلاً "إشكاليات بناء النظم الديمقراطية" وتحديات صياغة الدساتير الجديدة بعد عام 2011. أبو طالب يركز هنا على أن "النص الدستوري" هو مجرد بداية، وأن الشرعية الحقيقية تكتمل بـ "الممارسة").

الجزائر ارتهن بقدرة النظام على تحويل النصوص الدستورية إلى ممارسة تحمي التعددية وتمنع الهيمنة الأحادية، مما يجعل "السيادة الشعبية" واقعاً ملموساً يضمن استدامة قبول السلطة اجتماعياً ودولياً .

الفرع الرابع : الشرعية القانونية

تكرس الدساتير العربية الحديثة مبدأ سيادة القانون، عبر إخضاع كافة مؤسسات الدولة لأحكامه، وتوطيد استقلال القضاء كضمانة للعدالة. ويمثل هذا التوجه جوهر ما أسماه فيبير¹ بالشرعية العقلانية-القانونية، وهي السلطة التي لا تستند إلى الولاء الشخصي أو التاريخي، بل إلى الإيمان بـ 'قانونية' القواعد القائمة وبحق الذين وُضعوا في مناصب السلطة في إصدار الأوامر بموجب تلك القواعد. وبذلك، تصبح الشرعية نتاجاً لمؤسسات عقلانية تضمن التوازن بين السلطة والحرية".

الفرع الخامس : الشرعية الاجتماعية والوطنية

تُقرن بعض الدساتير مفهوم الشرعية بمدى القدرة على إرساء العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص، بوصفهما التزاماً دستورياً يتجاوز مجرد التنظيم السياسي إلى تحقيق الرفاه الاجتماعي² .

(علاوة على ما سبق، الشرعية في الفكر الدستوري المعاصر انتقلت من "آلية الوصول للسلطة" إلى "كفاءة الأداء"، عبر تحقيق العدالة الاجتماعية والأمن القومي. وفي سياق الجزائر والسعودية، يخلص الكلام إلى أن تحويل النصوص الدستورية إلى منجزات تنموية ملموسة هو الضامن الحقيقي للسيادة الوطنية، حيث يعمل "الإنجاز الاجتماعي" كدرع يحصن الدولة ضد الأزمات والتدخلات الخارجية ويمنح السلطة قبولاً شعبياً مستداماً يتجاوز الشرعية الشكلية.)".

الفرع السادس : الشرعية القانونية الدولية

عمدت جملة من الأنظمة العربية في دساتيرها الحديثة (خاصة تلك التي أعقبت عام 2011) إلى دسترة الالتزام بالمواثيق الدولية وحقوق الإنسان؛ وهو ما يُمثل تحولاً في مفهوم الشرعية من كونه شأنًا داخلياً محضاً إلى حالة من التفاعل والامتثال للمنظومة القانونية العالمية³.

1 - Weber, Max ***Economy and Society***. New York: (1971) - t 1 p 217 – 226 . - 1
Bedminster Press

2 - د. خميس والي: تجذر التسلسل السياسي في الأنظمة العربية، (الجزائر، دار الهدى، 2018) . ص: 60. تناول المؤلف "أزمة الشرعية" ووضح كيف أن الأنظمة التي تفشل في توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية تفقد صلتها بالمجتمع، مما يؤدي إلى تآكل شرعيتها الوطنية حتى لو كانت تمتلك ترسانة قانونية.

(فالشرعية في ظل "العولمة القانونية" باتت تتطلب توازناً دقيقاً بين السيادة الوطنية والالتزامات الدولية، حيث وظفت الجزائر والسعودية النصوص الدستورية الملزمة بالموثيق العالمية لتعزيز الاعتراف الدولي بمواقفها الداخلية. وبذلك، يخلص النقد إلى أن الانفراط في هذا النسيج القانوني العالمي لم يعد ترفاً، بل ضرورة لحماية السيادة الوطنية، مما جعل الشرعية حالة "مركبة" تكتسب زخمها من الرضا الشعبي الداخلي والقبول القانوني الأمامي في آن واحد).

خلاصة الكلام يمكن القول إن شرعية نظام الحكم في العالم العربي - سواء كان ملكياً أم جمهورياً - لا تستمد فقط من النصوص الدستورية، بل من قدرة النظام على تطبيق هذه النصوص بروحها الديمقراطية، وضمان الحقوق السياسية والاجتماعية، وتحقيق العدالة والتنمية والاستقرار .

فالدساتير تمثل الأساس القانوني للشرعية، لكن الشرعية الحقيقية تتجسد في الثقة الشعبية والمساءلة المستمرة، وارتباط السلطة بمقاصد الدولة الحديثة في الحكم الرشيد والمواطنة المتساوية.

المبحث الثالث: مفهوم الشرعية من خلال دساتير الأنظمة السياسية العربية

المطلب الأول: مفهوم الشرعية

تعتبر الشرعية السياسية من أبرز المفاهيم المحورية في الفكر السياسي، إذ تمثل الأساس الذي تقوم عليه مشروعية النظام السياسي وقبوله من قبل المجتمع. وقد تنوعت التعريفات التي تناولت مفهوم الشرعية، غير أنها تتفق جميعاً على أن قبول المواطنين الطوعي للنظام القائم هو ما يمنحه صفة الشرعية.

يتقاطع مفهوم الشرعية الحديث مع مفهوم البيعة في التراث السياسي الإسلامي؛ إذ يُعرفها ابن خلدون،¹ بقوله: بأنها 'عهدٌ على الطاعة...، وتسليماً للنظر في المصالح العامة، مما يضفي صبغة 'رضائية' على السلطة. هذا التأصيل الخلدوني يثبت أن فكرة الشرعية القائمة على العقد والالتزام المتبادل ليست غريبة عن البيئة العربية، بل هي ممارسة أصيلة تتماشى مع مبادئ العدالة والمسؤولية السياسية التي تتشدها الدساتير المعاصرة".

3 - أبو طالب، حسن: المرجع السابق، ص: 95،

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشدادي، (الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005) ج 1 ص - 348 .
هذا الجزء يمثل إضافة عميقة للبحث، حيث يربط بين المفاهيم الدستورية الحديثة (العقد الاجتماعي) وبين الجذور الفلسفية والسياسية في التراث الإسلامي عبر مفهوم "البيعة".

أما في الفكر الغربي، فقد قدّم ماكس فيبر¹ (Max Weber) تصنيفًا كلاسيكيًا لأنواع الشرعية، إذ ربطها باعتقاد المواطنين في عدالة النظام، سواء أكان هذا الاعتقاد قائمًا على التقاليد، أو العاطفة الشخصية تجاه القائد، أو الإيمان بالعقلانية القانونية للنظام . وبهذا، تصبح الشرعية - في نظر فيبر - حالة إدراكية جماعية تمنح النظام الحاكم مشروعية الاستمرار.

من جانبه، يرى ماكيفر (MacIver)² أن الشرعية تتحقق عندما يتطابق إدراك النخب الحاكمة لذاتها مع تقدير غالبية المجتمع لها، شريطة أن يكون هذا التوافق منسجمًا مع القيم والمصالح العامة للمجتمع.

بينما يؤكد موريس ديفرجيه (Maurice Duverger)³ أن الحكومة تكون شرعية حين تمثل رأي الشعب في جذورها وأصولها وتركيباتها، إذ ترتبط الشرعية عنده بجذور المشاركة الشعبية والتمثيل الديمقراطي.

أما "هارولد لاسكي"⁴ (Laski) فيربط الشرعية بقدرة النظام على ترسيخ الاعتقاد بأنه الأصلح للمجتمع ، بينما يذهب غرين (Green)⁵ إلى أن الشرعية هي انعكاس لموقف المواطنين القائم على الاعتراف الأخلاقي بالحكومة ومؤسساتها؛ فارتفاع مستوى الشرعية يرتبط بمدى إيمان الأفراد بـ 'الأحقية الأخلاقية' للنظام في ممارسة السلطة، وهو ما يُحول الطاعة من مجرد خوف من العقاب إلى التزام سياسي طوعي".

وفي السياق العربي المعاصر، يذهب د. خميس والي إلى أن الشرعية لا تتفصل عن تحقيق السيادة والمساواة والعدالة الاجتماعية ، إذ يكتسب النظام العربي شرعيته فقط حين يعكس قيم ومعتقدات مجتمعه .

إلا أن هذا الشرط غالبًا ما أهمل في التجربة العربية الحديثة، حيث انقسمت المجتمعات العربية إلى أربعة تيارات فكرية : ماركسي، قومي، إسلامي، ووطني ليبرالي. وقد سعت الأنظمة السياسية إلى توظيف هذه التوجهات مؤقتًا لكسب الشرعية ، دون التزام فعلي بتحقيق تطلعات الجماهير، ما أدى إلى أزمة شرعية مزمنة في الأنظمة العربية .

1 - Max Weber, ***The Theory of Social and Economic Organization***, (1947) – p 324 – 329 .

2 - MacIver, Robert M. ***The Web of Government***- New York: The Macmillan Company. , 1960 pp.76-81 .

3 - Maurice Duverger, ***Les Partis Politiques***, 1951 – pp 422 – 425 ."

4 - Laski, Harold **JA Grammar of Politics**. London: George Allen & Unwin. . (1925) .pp . 27 – 29 ."

5 - Green, Leslie ***Political Legitimacy and Democracy***, - Oxford: Clarendon Press. 1988. p. 160.

المطلب الثاني: أنواع الشرعية

يمكن تحليل مفهوم الشرعية وفق ثلاثة أبعاد أساسية تمثل عناصر استقرار النظام السياسي:

الفرع الأول : الشرعية الجغرافية: " أو ما يُعرف بـ "شرعية الكيان "

تُعرف **الشرعية الجغرافية** هي القبول الشعبي بالحدود الإقليمية كوحدة سيادية لا تقبل القسمة، وهي الضمانة الأساسية لاستقرار السياسي ضد النزعات الانفصالية. وفي سياق الدراسة، يخلص النقد إلى أن أي مساس دستوري أو واقعي بهذه الحدود يهدد وجود الدولة، مما يجعل "الإجماع المكاني" ركيزةً تسبق شرعية السلطة نفسها في الحفاظ على الكيان الوطني".¹.

- **شرعية الكيان (Stateness)** تمثل العمق المكاني للسلطة؛ فالسؤال عن شرعية الحكم لا يكتمل إلا بحسم التساؤل حول "نطاق السيادة". وبذلك، يخلص النقد إلى أن غياب "الإجماع الوطني" على الحدود الجغرافية يحول الدستور إلى نص نظري فاقد للسيادة الفعلية، مما يجعل حماية وحدة الكيان في الجزائر والسعودية شرطاً سابقاً على ممارسة السلطة، وضمانة لمنع تحول التعددية إلى بؤر نزاع تهدد شرعية الدولة ووجودها

- **أزمة الحدود في الوطن العربي**: أزمة الحدود الموروثة عن الاستعمار جعلت من "الشرعية الجغرافية" ركيزة أمنية ودستورية لمواجهة مخاطر التجزئة؛ فغياب القناعة الشعبية بالحدود يُغذي الحركات الانفصالية ويهدد وجود الدولة. وبذلك، يخلص النقد إلى أن دسترة "الوحدة الترابية" في دول مثل الجزائر (باعتبارها الأكبر مساحةً) والسعودية (بتقلها الجيوسياسي) ليس مجرد إجراء قانوني، بل هو ضرورة سيادية لتحسين الشرعية السياسية ضد النزاعات الإثنية والجهوية التي تستهدف وحدة الكيان الوطني.

- **الوسائل الدستورية**: النص ذكر نقطة جوهرية وهي "عدم الطعن إلا بوسائل دستورية"، وهذا يعزز فكرة أن التغيير الجغرافي (مثل الاستفتاءات على حق تقرير المصير) يجب أن يمر عبر قنوات قانونية لكي يحافظ على صفة الشرعية.

(**"الشرعية الجغرافية"** هي الضامن الوجودي لثبات الدولة؛ فالتسليم الشعبي بالسيادة على كامل التراب يحصن النظام ضد النزاعات والحركات الانفصالية. وفي سياق الجزائر والسعودية، يخلص النقد إلى أن حماية

1 - خميس والي : **تجذر التسلط السياسي في الأنظمة العربية** ، (الجزائر، دار الهدى،2018). ص: 73.
تناول المؤلف "إشكاليات بناء الدولة الوطنية في الوطن العربي"، ويشير إلى أن الدولة التي لم تحسم هوية حدودها جغرافياً تظل تعاني من "أزمة شرعية" تجعل السلطة هشّة أمام الانتماءات الفرعية (قبلية، عرقية، جهوية).

الوحدة الترابية في الدساتير ليست مجرد شعار، بل هي ممارسة لسيادة وطنية تجعل من التماسك الجغرافي ركيزة أساسية لشرعية الحكم وبقاء الدولة في وجه مخاطر التجزئة).

الفرع الثاني : الشرعية السياسية¹:

الدساتير العربية غالباً ما تنص على "وحدة التراب" كتحصيل حاصل، لكنها تغفل أن الشرعية الجغرافية تُبنى عبر "التنمية المكانية المتوازنة" وليس فقط عبر القمع أو النصوص القانونية.

تشير إلى مدى اقتناع المواطنين بحق النظام في ممارسة السلطة وفق الإجراءات الدستورية، وغالباً ما تتجلى عبر انتخابات نزيهة وتداول سلمي للسلطة.

ويلاحظ في العالم العربي أن هناك تداخلاً بين شرعية الدولة ككيان سياسي وشرعية النظام الحاكم، إذ لم تنشأ الدول العربية نتيجة تطورا اجتماعي طبيعي، بل بفعل الاستعمار، مما جعل السلطة والدولة متماهيتين في كثير من الحالات.

خصوصية حالتي الدراسة:

- في الجزائر: الشرعية الجغرافية ترتبط بـ "الشرعية الثورية" (حدود 1962 موروثاً عن نضال مسلح)، مما يجعل أي تشكيك فيها خيانة للثورة قبل أن يكون مخالفة للدستور.

- في السعودية: ترتبط "بالوحدة الاندماجية" التي قادها الملك عبد العزيز، حيث يندمج البعد الجغرافي بالبعد القبلي والديني (البيعة)، مما يجعل الشرعية الجغرافية جزءاً من الهوية الدينية للدولة.

تجاوز الطرح التقليدي: النقد يخلص إلى أن "الشرعية الجغرافية" في ظل العولمة والنزعات الجهوية لم تعد مجرد "إقرار بالحدود"، بل أصبحت تقاس بمدى قدرة المركز على دمج الأطراف في "مشروع وطني واحد".

الفرع الثالث : الشرعية الدستورية:

تعكس القبول العام بالقواعد الدستورية التي تنظم ممارسة السلطة. غير أن الدساتير العربية كثيراً ما تُستعمل كأداة لتبرير السلطة المطلقة، إذ تمارس الأنظمة الحكم باسم القانون، رغم أنها هي من تضع وتعديل وتفسر هذا القانون.

1 - والي، خميس: (2018) الصفحة 73

فالشرعية الحقيقية - كما يرى فيبر وديفرجيه - هي قدرة النظام على الحكم دون اللجوء إلى القسر والإكراه، أي من خلال الرضا الشعبي لا السيطرة المادية.

المطلب الثالث: السمات المشتركة للدساتير العربية

يمكن تصنيف التجارب الدستورية العربية إلى ثلاث مجموعات من حيث النشأة والإصدار:

المجموعة الأولى : دول سبقت الاستعمار في تجربتها الدستورية : مثل مصر وسوريا، حيث ظهرت حركة دستورية مبكرة.

المجموعة الثانية : دول صدرت دساتيرها أثناء الاستعمار : مثل العراق ولبنان والأردن.

المجموعة الثالثة : دول ما بعد الاستقلال : مثل المغرب والجزائر واليمن والكويت والبحرين.

كما يمكن تقسيمها وفق طريقة الإصدار إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى : دساتير منح من الحاكم (كالعراق 1970، السعودية، عمان).

الفئة الثانية : دساتير ديمقراطية ناتجة عن جمعيات تأسيسية منتخبة.

الفئة الثالثة : دساتير هجينة تجمع بين الطريقتين (اللجنة الحكومية ثم الاستفتاء الشعبي).

وتُظهر الممارسة العربية أن الدساتير ليست دوماً ضماناً للشرعية، إذ تت coexist مع وثائق أو مواثيق أخرى تنازعها المرجعية، مثل ميثاق الطائف في لبنان، أو الإعلانات الدستورية المؤقتة كما في ليبيا.

تكشف دراسة الدساتير العربية عن مجموعة من السمات البنوية المشتركة التي تتجلى في ثلاث قضايا رئيسية هي: هوية الدولة، العلاقة بين السلطات، وموقع حقوق المواطنين.

الفرع الأول : هوية الدولة

تؤكد جميع الدساتير العربية تقريباً على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي، باستثناء الدستور اللبناني لعام 1926. كما تُجمع على أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية للدولة، وأن الانتماء العربي يشكل أحد مكونات الهوية الدستورية.

وفي بعض الحالات، تُضاف انتماءات إقليمية موازية، كما في دساتير دول المغرب العربي التي تجمع بين البعد العربي والأمازيغي والإفريقي.

ويُلاحظ أن النصوص الدستورية غالبًا ما تربط الانتماء العربي بمبدأ الوحدة القومية، فنُصِّح بأن “الشعب جزء من الأمة العربية ويعمل على تحقيق وحدتها الشاملة”. غير أن هذه الصياغات ظلت رمزية أكثر من كونها عملية، إذ لم ترافقها سياسات فعلية تحقق التكامل العربي أو العدالة الاجتماعية داخل الدولة الواحدة¹

الفرع الثاني : العلاقة بين السلطات

تُظهر الدساتير العربية خللاً واضحاً في توزيع السلطة بين الهيئات التنفيذية والتشريعية والقضائية، مع ميل شبه دائم لصالح السلطة التنفيذية، وبالأخص رئيس الدولة أو الملك.

فالأنظمة الملكية تمنح الحاكم صلاحيات واسعة في التشريع والتنفيذ وحتى التفسير الدستوري، في حين تتعرض النصوص التي تُقرّ مبدأ التوازن بين السلطات للتجميد أو الالتفاف عليها.

أما السلطة القضائية، فعلى الرغم من النص الصريح في جميع الدساتير العربية على استقلال القضاء، إلا أن هذا الاستقلال يظل محدوداً بفعل سلطة التعيين والترقية الممنوحة لرئيس الدولة، وهو ما يجعل القضاء تابعاً إدارياً للسلطة التنفيذية لا مستقلاً عنها .²

الفرع الثالث : حقوق المواطنين وحرّياتهم

تنص معظم الدساتير العربية على مبدأ المساواة أمام القانون وعلى حماية الحقوق والحرّيات العامة، غير أن الممارسة السياسية تُظهر تناقضاً بين النص والتطبيق.

فغالبًا ما تُمارس السلطة احتكاراً للحكم باسم “الشرعية الثورية” أو “المصلحة العليا”، كما تُفرض قيود صارمة على الحرّيات السياسية، مثل حرية التعبير والتنظيم والإضراب.

1 - خميس والي : تجذّر التسلط السياسي في الأنظمة العربية، - (الجزائر، دار الهدى، 2018). ص: 81.

2 - د. خميس والي: المرجع السابق نفسه، ص: 84 .

وفي المقابل، تُمنح مساحة أكبر للحريات ذات الطابع الاجتماعي أو الاقتصادي (العمل، الملكية، التعليم) لأنها لا تهدد بنية السلطة السياسية.

وتُناقض هذا الوضع قوانين الطوارئ المعلنة رسمياً في بعض الدول (سوريا منذ 1963، مصر منذ 1981، الجزائر منذ 1992)، أو المطبقة فعلياً دون إعلانها (البحرين، العراق قبل 2003).

كما تحدّ التحفظات الواسعة التي تبديها الدول العربية على الاتفاقيات الدولية، مثل اتفاقية مناهضة التعذيب، من فعالية منظومة الحقوق والحريات في الواقع العملي.

ويُختتم هذا الفرع بالتفريق بين السلطة الشرعية والسلطة المشروعة :

- **السلطة الشرعية** تستمد السلطة شرعيتها من الامتثال لنصوص الدستور والقانون المنظم، بيد أنها قد تفقد مشروعيتها السياسية والاجتماعية إذا ما انفصلت عن الإرادة الشعبية، أو إذا انحرفت **بالمساطر** القانونية لتتحول إلى أداة للتسلط وإقصاء المحكومين".

- أما **السلطة المشروعة** يبرز النص إشكالية "الدستورية السورية"؛ حيث يمتلك النظام دستوراً (سلطة شرعية) لكنه يفتقد للولاء الشعبي (سلطة غير مشروعة)¹.

- **الانحراف بالسلطة** : "التسلط" ليس غياباً للقانون دائماً، بل قد يكون "بالقانون". استخدام القانون لقمع الحريات يُفقد النظام مبرر وجوده الأخلاقي.

- **الشرعية كعملية مستمرة**: الفكرة المستوحاة من الصفحة 90 هي أن الشرعية ليست "صكاً أبدياً" يُمنح بمجرد وضع الدستور، بل هي رصيد قابل للنفاد إذا لم يتم تعزيزه بالاستجابة لإرادة الشعب.

(أن استمرار السلطة لا يركز على النصوص الدستورية فحسب، بل على "المشروعية الواقعية" المستمدة من ثقة المجتمع. ويخلص الكلام إلى أن تحول القانون من حماية الحقوق إلى أداة للتسلط يؤدي إلى انفصام بين الشرعية الشكلية والواقعية؛ مما يضع أنظمة ك **الجزائر والسعودية** أمام ضرورة الموازنة الدائمة بين حيازة السلطة قانوناً وبين كسب الولاء الشعبي ممارسةً لتجنب الأزمات البنيوية).

1 - د. خميس والي: المصدر السابق : ص: 90 .

المطلب الرابع: مصادر الشرعية

تتعدد مصادر الشرعية السياسية تبعاً للتوجهات الفكرية والتاريخية.

يرى ابن خلدون أن ممارسة السلطة (الملك) تستند إلى ثلاثة مرتكزات بنيوية: الطبيعة (العصبية)، والتنظيم العقلاني (السياسة المدنية)، والشرع (الخلافة)؛ وهو ما يشكل مزيجاً فريداً يجمع بين القوة الاجتماعية، والتدبير الإداري، والمرجعية القيمية¹.

ابن خلدون يقسم السياسة إلى ثلاثة أنواع :

- **السياسة الطبيعية**: التي تحمل الناس على مقتضى الغرض والشهوة (سلطة القوة والعصبية) .
- **السياسة العقلية**: التي تحمل الناس على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية (سلطة القانون البشري).
- **السياسة الشرعية**: التي تحمل الناس على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الدنيا والآخرة (الخلافة) .. النقد الأكاديمي والموضوعي:

1 **عبقرية التصنيف**: ابن خلدون كان سابقاً لماكس فيبر بقرون؛ فما تسميه "الطبيعة" عنده يقابل "الشرعية الكاريزمية/التقليدية"، وما تسميه "التنظيم" يقابل "الشرعية القانونية العقلانية".

2 **التكامل بين العناصر**: يرى النقد الأكاديمي أن ابن خلدون لم يكتفِ بالشرع وحده كمصدر للسلطة، بل أدرك أن "العصبية" (القوة الاجتماعية) هي الحامل الضروري لأي شرعية. فالدين بلا عصبية لا يقوم، والعصبية بلا قانون (عقلي أو شرعي) تتحول إلى استبداد محض.

3 - **الشرعية والعدل**: في نفس السياق الذي استشهدت به، يؤكد ابن خلدون أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، مما يعني أن فقدان "العدل" كقيمة عليا يؤدي بالضرورة إلى سقوط الشرعية أيّاً كان نوعها.

يقنن ابن خلدون لمشروعية الحكم عبر إطار ثلاثي يدمج بين **العصبية** (القوة المادية)، و**السياسة العقلية** (المصالح العامة)، و**السياسة الشرعية** (القيم الدينية). وبذلك، يخلص النقد إلى أن استقرار "الملك" في النظم العربية لا يتحقق إلا بتوازن هذه العناصر؛ حيث تمنح القوة السيادة، والعقل التنظيم، والدين الوازع الأخلاقي، مما يضمن استدامة "العمران البشري" وتماسك الدولة).

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن: **المقدمة**، ج2، ص: 211. في هذا الجزء، تلمس واحداً من أكثر المفاهيم حداثة في "مقدمة" ابن خلدون، وهو محاولته لتقنين أصل السلطة وتصنيف أنماط الحكم.

أما ماكس فيبر فقد صنّف مصادر الشرعية إلى ثلاث فئات:

الفئة الأولى : الشرعية التقليدية (القائمة على التراث والعادات).

الفئة الثانية : الشرعية الكاريزمية (القائمة على صفات القائد الشخصية).

الفئة الثالثة : الشرعية العقلانية القانونية (القائمة على احترام القواعد الدستورية والقانونية).

وقد طور ديفيد إيستون (David Easton) ¹ هذا التصور حيث حوّل الشرعية من مجرد "نص" إلى "عملية

تفاعلية" مستمرة بين النظام والمجتمع. و ليكون هذا النص أكثر دقة وفق "قاموسه ، يُفضل ملاحظة الآتي:

- المكون الشخصي: المتعلق بثقة المواطنين في القيادة السياسية. ويقصد به شاغلي المناصب.
- الإيديولوجيا: وهي القيمة الأخلاقية التي تبرر السلطة. وسلوكه السياسي.
- الشرعية البنوية: وهي ثقة الناس في "القواعد" (المنصب والعملية وليس الشخص) والنظير الحديث للعقلانية القانونية عند فيبر، وتقوم على ثلاثة أبعاد:

1. العنصر الدستوري : الالتزام بالقواعد الأساسية المنظمة للحكم.

2. عنصر التمثيل : اقتناع المواطنين بأن ممثليهم يعكسون إرادتهم الفعلية.

3. عنصر الإنجاز : قدرة النظام على تحقيق نتائج ملموسة تعزز ثقة المجتمع.

يؤكد ديفيد إيستون أن الشرعية هي الوقود الديناميكي لاستمرار النظام عبر ثلاثة مستويات: الأيديولوجية (القيم)، والبنوية (الدستور)، والشخصية (الثقة في القائد). ويخلص النقد إلى أن "شرعية الإنجاز" هي المحرك الفعلي الذي يحول المطالب الشعبية إلى مخرجات ملموسة، مما يجعل استقرار أنظمة ك الجزائر والسعودية عملية تراكمية تتوقف على كفاءة النظام في تلبية التطلعات لضمان تدفق الدعم الشعبي.

ويُضيف ديفيد إيستون بُعداً رابعاً حاسماً وهو "الفاعلية السياسية"؛ ويقصد بها قدرة النظام على تحويل الموارد والمطالب الشعبية إلى نتائج ملموسة (التنمية، الأمن، الرفاهية). وتعتبر هذه الفاعلية شرطاً ضرورياً لدوام الشرعية؛ إذ إن عجز النظام عن تلبية الاحتياجات الأساسية يؤدي إلى تآكل 'خزان الدعم' الشعبي، مهما بلغت قوة النصوص الدستورية".²

¹ - David Easton, *A Systems Analysis of Political Life* New York: John Wiley & Sons, 1965 - pp - 278 - 310 .

² - Easton, *A Systems Analysis of Political Life* . New York: John Wiley & Sons, 1965, pp. 267-277

- **الفاعلية كحارس للشرعية:** يرى إيستون أن هناك نوعين من الدعم: "دعم مادي/محدد" (مرتبط بالإنجاز) و"دعم معنوي/مبدئي" (مرتبط بالقيم). النقد هنا هو أن الأنظمة التي تعتمد على "الفاعلية" فقط (مثل النمو الاقتصادي) تكون هشة؛ لأن أي أزمة اقتصادية ستؤدي فوراً إلى أزمة شرعية.
- **التغذية الراجعة:** يضيف إيستون أن "الفاعلية" ليست مجرد إنجاز، بل هي "حلقة وصل"؛ فقدرة النظام على سماع احتجاجات الناس وتصحيح المسار هي قمة الفاعلية.
- **العلاقة التبادلية:** يوضح النقد أن الشرعية والفاعلية يتبادلان الأدوار؛ فالشرعية العالية تساعد النظام على الصمود في أوقات الأزمات (نقص الفاعلية)، بينما الفاعلية العالية قد تعوض نقص الشرعية الديمقراطية في البدايات.

يؤكد **ديفيد إيستون** أن بقاء النظام السياسي مرهون بـ "الفاعلية السياسية"، أي قدرته على تحويل مطالب المجتمع إلى مخرجات تنموية ملموسة. ويخلص النقد إلى أن هذه الفاعلية تعمل كصمام أمان يحمي الدعم الشعبي من التآكل، مما يجعل الشرعية في **الجزائر والسعودية** ليست حالة ثابتة، بل عملية موازنة مستمرة بين سقف التوقعات الاجتماعية وقدرة النظام على التنفيذ الفعلي لضمان الاستقرار.

المطلب الخامس: عوامل فقدان الشرعية

تتعدد العوامل التي تُفضي إلى أزمة الشرعية أو فقدانها، سواء كانت دستورية، مؤسسية، اجتماعية أو سياسية. ويمكن إجمال أهمها كما يلي:

الفرع الأول : الأزمة الدستورية والمؤسسية:

تحدث عندما تفقد المؤسسات الرسمية مصداقيتها، خصوصاً في الأنظمة التي ورثت هياكل استعمارية دون إعادة شرعنتها.

ويرى **لابالومبارا (LaPalombara)**¹ أن المؤسسات التي أنشأها الاستعمار (كالبرلمانات الصورية أو الإدارات المركزية) تفتقر إلى "الجزور الوطنية"، مما يجعلها غريبة عن المجتمع.

¹ LaPalombara, Joseph "Legitimacy Crisis," in *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: Princeton University Press" 1971 - pp 165 – 170 .

" تنشأ الأزمة الدستورية والمؤسسية حين تفتقر الهياكل الرسمية للمصادقية الشعبية، لاسيما في الدول التي ورثت مؤسسات استعمارية لم تُعد صياغتها لتلائم الواقع الوطني. ويؤكد لابلومبارا أن هذه الأزمة تتعمق حين تُدار المؤسسات بعقليات نفعية أو 'أيدي فاسدة'، مما يعطل قدرتها على الاستجابة للمطالب الاجتماعية المتسارعة، ويحولها إلى هياكل جامدة ومنفصلة عن حركة التغيير السياسي:

- **الفجوة المؤسسية:** يطرح لابلومبارا فكرة أن الشرعية ليست مجرد "قانون"، بل هي **ثقة**. "عندما يرى المواطن أن المؤسسة (المحكمة، البرلمان، الوزارة) لا تخدم إلا النخبة الفاسدة، فإنه يتوقف عن الاعتراف بسلطتها أخلاقياً، حتى لو ظل يطيعها خوفاً.
- **أزمة التغلغل:** يربط لابلومبارا بين الفساد وفشل الدولة في "التغلغل" اجتماعياً؛ أي أن القوانين تصدر من الأعلى لكنها لا تُنفذ في الأسفل لأن الناس لا يتقنون في "الأيدي" التي تنفذها.
- **الميراث الاستعماري:** النقد الموجه للدول العربية هنا هو أنها احتفظت "بشكل" المؤسسة الغربية (ديمقراطية إجرائية) وأفرغتها من "مضمونها" (المساءلة والنزاهة)، مما خلق ما يسميه الباحثون "المؤسسات السورية".

الفرع الثاني : فقدان الفاعلية السياسية:

إذ يؤدي عجز النظام عن تحقيق التنمية أو إدارة الأزمات إلى اهتزاز شرعيته. فالنظام الذي لا يُنجز وعوده يفقد ثقة المجتمع تدريجياً، وتتحوّل الأزمة من مؤقتة إلى بنيوية.

الفرع الثالث : انحسار الهيبة والقدرة:

ضعف السلطة المركزية أو فشلها في تحقيق وظائف الدولة الأساسية (الأمن، العدالة، الخدمات) يولد شعوراً جماعياً بعدم الكفاءة، وهو ما يقوّض الشرعية السياسية.

الفرع الرابع : غياب التمثيل الحقيقي للقيم والمصالح:

عندما تُقصي الأنظمة فئات اجتماعية أو إثنية أو تمارس تمييزاً سياسياً أو اقتصادياً، فإنها تُفقد نفسها القبول الطوعي لدى المحكومين.

فبحسب النظرية العقدية في الشرعية، فإن إخلال الحاكم بالتزامه تجاه الشعب يبزر سحب الولاء والطاعة منه، أي نقض العقد السياسي.

الفرع الخامس : الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والحروب:

تمثل الهزائم العسكرية أو الأزمات المعيشية الكبرى لحظات مفصلية لانهايار الشرعية، إذ تُظهر عجز النظام عن إدارة الشأن العام، وتدفع الجماهير إلى البحث عن بدائل أكثر كفاءة.

الفرع السادس : العوامل الذاتية (ضعف القيادة أو الانقسامات الداخلية):

كغياب الكفاءات أو تفشي الفساد أو التناحر داخل النخبة الحاكمة، مما يؤدي إلى فقدان الثقة العامة وتآكل الشرعية من الداخل.

(يضع لابلومبارا إصبعه على "الشرعية الإجرائية"؛ فالفساد في نظره ليس مجرد جريمة جنائية، بل هو "قنبلة موقوتة" في قلب الشرعية السياسية. وفي حالي الدراسة، نلاحظ أن جهود مكافحة الفساد (مثل "نزاهة" في السعودية أو الإصلاحات الإدارية في الجزائر) ليست مجرد خيارات إدارية، بل هي محاولات استراتيجية لترميم "العقد المؤسسي" ومنع تحوله إلى أزمة وجودية، مما يثبت أن المؤسسة هي الجسد الذي تظهر عليه قوة أو ضعف شرعية النظام.)

الفصل الرابع :

المنطلقات المعرفية الأساسية

للنظم السياسية الإسلامية

الفصل الرابع : المنطلقات المعرفية الأساسية للنظم السياسية الإسلامية

المبحث الأول : تمهيد عام

"تشكل المنطلقات المعرفية للنظم السياسية الإسلامية من بنية مركبة تتجاوز الحرفية الفقهية لتستقر في عمق الفلسفة المقاصدية؛ حيث يمثل 'العدل' القيمة المركزية التي يدور حولها الاجتهاد البشري (الريسوني). ومع ذلك، فإن هذه المنطلقات تظل رهينة الصراع بين مقاصد الشريعة الكلية وبين التوظيف الأيديولوجي للنص من قبل السلطة، مما يستوجب فك الاشتباك المعرفي بين الحقيقة الدينية والمتغير السياسي (أبو زيد) .¹ .

فالمنطلقات لا تقتصر على الفقه بل تمتد للعقل والاجتهاد : يجب الحذر من الخلط بين "المقدس" (الوحي) و"البشري" (الاجتهاد). فالنظم السياسية الإسلامية في ممارستها التاريخية مالت غالباً إلى "الفقه السلطاني" الذي برر للأمر الواقع، بينما المنطلقات المعرفية (كالتوحيد والاستخلاف) تقتضي نظاماً أكثر تحراً .

• **الفجوة بين "المقاصد" و"التنزيل":** الاعتماد على الريسوني (المقاصد) بجانب أبو زيد (نقد السلطة) يخلق توازناً ممتازاً. **النقد:** إن المنطلقات المعرفية "المثالية" (عدل، مصلحة) تصطدم دائماً بعائق "التأويل السلطوي". لذا، التحدي المعرفي للنظم السياسية الإسلامية ليس في إثبات وجود هذه المنطلقات، بل في ابتكار "آليات مؤسسية" تمنع انفراد الحاكم بتفسير "المصلحة العامة" .

• **العلاقة بين العقل والوحي:** أشرنا إلى أن المنظومة تستند إلى العقل. **النقد:** تاريخياً، تم تحجيم دور العقل في الفكر السياسي السني لصالح "النقل" و"إجماع الأمة" المتخيل. لذا، يجب توضيح ما إذا كان "العقل" هنا هو عقل "توليدي" يبني نظاماً جديدة، أم عقل "تسويغي" يبحث عن أدلة شرعية لنظم قائمة بالفعل.

1 – انظر في التأسيس المقاصدي : الريسوني، أحمد ، **الفكر السياسي عند الشاطبي** ، الدار البيضاء: دار الأمان(2010)، ص : 285 – 294 ، وللمراجعة النقدية لعلاقة النص بالسلطة : أبو زيد، نصر حامد : **النص، السلطة، الحقيقة** ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. (2012) ص45:

المرجع عمدة في باب "المقاصدية السياسية" ، ناقش فيها الريسوني كيف استطاع الشاطبي نقل الفكر السياسي من "الأحكام السلطانية" الجامدة إلى رحاب "المقاصد" الكلية.

المبحث الثاني: المنطلقات المعرفية الأساسية للنظم السياسية الإسلامية

الفرع الأول : القرآن الكريم

يُعدّ القرآن الكريم المصدر المعرفي الأول الذي يوجّه النظام السياسي في الإسلام؛ فهو يتضمن القواعد الكلية للعدل، والشورى، والمساواة، وإقامة الحكم على أساس المسؤولية والمحاسبة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾¹. والحقيقة أن المرجعية القرآنية هنا لا تقدم 'مدونة دستورية' جامدة، بل ترسم 'أخلاقيات سياسية' ملزمة، تترك للواقع المتغير حرية ابتكار الوسائل والمؤسسات التي تحقق هذه القيم..

- **النقد المنهجي (طبيعة النص):** إن المنطلق المعرفي القرآني في السياسة هو منطلق "قيمي" وليس "هيكلياً". فالقرآن لم يحدد شكل الدولة (خلافة، جمهورية، ملكية)، بل ركز على "جوهر الحكم" (العدل). وهذا يُعد ميزة مرنة تسمح للنظم السياسية الإسلامية بالتطور عبر العصور، لكنه في الوقت ذاته فتح الباب لـ "التأويلات السلطوية" التي جبرت النصوص لخدمة الحاكم.
- **إشكالية الانتقائية في الاستدلال:** غالبية النظم السياسية الإسلامية (تاريخياً ومعاصراً) تركز على آية ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ لتكريس "الشرعية"، بينما تغفل المنطلق المعرفي لآية ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ التي تجعل الشرعية مستمدة من "الأمة" (المحكومين) وليس من ذات الحاكم.
- **القرآن كمرجعية رقابية:** يجب التأكيد على أن القرآن في النظام السياسي لا يعمل كـ "قانون عقوبات" فحسب، بل كـ "مرجعية رقابية عليا" تمنع تغول السلطة؛ فالتوحيد (كمنطلق معرفي) يعني أن السيادة المطلقة لله، مما يؤدي بالضرورة إلى "نسبية" سلطة الحاكم وبشريتها.

الفرع الثاني : السنة النبوية

تمثل السنة النبوية الامتداد التطبيقي للقرآن، إذ بيّن الرسول ﷺ كيفية إدارة الشأن العام، وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومبدأ الشورى في اتخاذ القرار². كما تعد السنة مرجعاً تشريعياً في تحديد قواعد الحكم الرشيد ومقاصده.

- سورة النحل: الآية : 90 . 1

1 - ابن تيمية، تقي الدين: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، (دار المعرفة، بيروت، 1995). ص: 32،²

- **ثنائية (التشريع/الإدارة) في السنة**: يجب التمييز في السنة النبوية بين ما هو "تشريع دائم" (مثل قيم العدل والشورى) وبين ما هو "تدبير إداري" ارتبط بظروف عصر النبوة (مثل شكل الجيوش أو طرق جباية الزكاة). إن الخط بين هذين المستويين أدى في الفكر السياسي الإسلامي أحياناً إلى "تجميد" الوسائل الإدارية واعتبارها جزءاً من العقيدة، بينما السنة تدفع نحو "مقاصد الحكم" وليس بالضرورة نحو "قوالبه الإجرائية" القديمة.
- **إشكالية "فقه الطاعة"**: اعتمدت كثير من النظم السياسية على أحاديث "الطاعة" (وإن جلد ظهره وأخذ مالك) لترسيخ السلطوية. **النقد**: إن المنطلق المعرفي للسنة في "السياسة الشرعية" عند ابن تيمية يوازن بين "طاعة ولي الأمر" وبين "النصيحة" و"جوب العدل"؛ فالسنة لم تؤسس لطاعة مطلقة بل لطاعة مقيدة بـ "المعروف"، وهو ما يُغفل غالباً في القراءات التبريرية للنظم السياسية.
- **السنة كمصدر لـ "شرعية الإنجاز"**: السنة النبوية قدمت نموذجاً لـ "الحكم الرشيد" القائم على المصلحة المرسله. **النقد**: يرى بعض الباحثين (مثل محمد عابد الجابري) أن السنة السياسية تم تأويلها تاريخياً لتتحول من "شورى ملزمة" إلى "شورى معلمة"، وهو تحول معرفي خطير أثر على طبيعة النظم السياسية الإسلامية اللاحقة..

(ان السنة النبوية هي النموذج الإجرائي الذي حوّل قيم القرآن المجردة إلى ممارسة واقعية في إدارة الشأن العام، مرتكزة على مبدأ "الأمانة". ويخلص النقد إلى ضرورة التمييز المعرفي بين المقاصد الثابتة للحكم وبين الوسائل الإدارية المتغيرة؛ لضمان استيعاب تعقيدات الدولة الحديثة في الجزائر والسعودية دون الانكفاء على قوالب تاريخية جامدة، وبما يضمن مواهمة الأصالة الدينية مع مقتضيات العصر.)

الفرع الثالث : الإجماع والاجتهاد

يُعد الإجماع صورة من صور التفاعل الجماعي للعقل المسلم مع النصوص، مما يمنحه بعداً مؤسسياً في التشريع السياسي. ولو أنه في المجال السياسي لم يكن دائماً "نصيحاً"، بل كان غالباً "إجماعاً سكوتياً" أو "إجماع أهل الحل والعقد"، وهو ما يختلف قليلاً عن الإجماع الأصولي في العبادات .

أما الاجتهاد فهو وسيلة تجديدية لتكييف الأحكام مع المستجدات الزمنية والمكانية¹. وهما معاً يشكلان الضمان لاستمرارية الفاعلية السياسية في النظام الإسلامي.

1- الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة - تحقيق مشهور آل سلمان، (دار ابن عفان، 1997). ج2، ص 48

- أزمة "المأسسة" في الإجماع: وصفت الإجماع بأنه يمنح "بعداً مؤسسياً". **النقد**: إن أكبر إشكال في الفكر السياسي الإسلامي هو بقاء "الإجماع" مفهوماً نظرياً دون تحويله إلى مؤسسة قانونية واضحة (مثل البرلمان الحديث). لقد ظل "أهل الحل والعقد" كائناتاً هلامياً غير محدد الصلاحيات أو طريقة الاختيار، مما جعل الإجماع يُستغل أحياناً لشرعنة "الأمر الواقع" بدلاً من ممارسة الرقابة.
- **الاجتهاد بين "التجديد" و"التسوية"**: "قلت إن الاجتهاد وسيلة تجديدية. **النقد**: تاريخياً، انقسم الاجتهاد السياسي إلى نوعين: "اجتهاد مقاصدي" يسعى لتحقيق مصالح الناس، و"اجتهاد تسويغي" حاول تكيف النصوص لتبرير تغول السلطة. إن المنطلق المعرفي للاجتهاد عند الشاطبي يقوم على "المصلحة"، ولكن في الممارسة السياسية، غالباً ما تم تقديم "الضرورة" (خوف الفتنة) على "المصلحة" (إقامة العدل) .
- **العلاقة الجدلية بين الثابت والمتغير**: يؤصل الشاطبي لفكرة أن الشريعة وضعت لمصالح العباد. و تكمن فاعلية الإجماع والاجتهاد في قدرتهما على "أنسنة" القرار السياسي؛ أي نزع القداسة عن القرارات الإدارية للحاكم وإخضاعها للاجتهاد البشري القابل للخطأ والصواب، وهو ما يعزز مفهوم "الدولة المدنية بمرجعية إسلامية" .

(أن الإجماع والاجتهاد هما الركنان الديناميكيان لتكييف قيم الوحي مع الدولة المعاصرة، حيث يمثل الإجماع الإرادة الجماعية والاجتهاد أداة المرنة. ويخلص النقد إلى أن فاعليتهما في الجزائر والسعودية مشروطة بتحويل الإجماع إلى "آلية مؤسسية" وتحرير الاجتهاد من "فقه الضرورة"، لضمان بناء نظم ديمقراطية تحقق المقاصد الشرعية في العدل والحرية بعيداً عن القوالب الجامدة).

الفرع الرابع : القيم الإسلامية

تتحول القيم الجوهرية كالعدل والحرية والأمانة من مجرد شعارات أخلاقية إلى قواعد معرفية توطر العلاقة بين الحاكم والمجتمع، لتصبح مفهوماً لـ "الشرعية المقيدة بالأداء"، حيث لا تستمد مشروعية السلطة من صبغة دينية مطلقة بل من مدى تجسيدها الفعلي لهذه القيم في واقع الممارسة السياسية.¹

(يناقش مراتب الأدلة وعلاقة الإجماع بالظواهر الكلية للشريعة. هو يرى الإجماع كقوة تأكيدية قطعية للشرع، لكنه يركز أكثر على أن "الاجتهاد" هو الأداة لربط الكليات بالجزئيات (الواقع) .

1 - القرضاوي، يوسف : **من فقه الدولة في الإسلام** ، ، مكتبة وهبة، القاهرة، (2002) . ص: 271
يؤكد فعلياً على أن الإسلام لم يضع "شكلاً" جامداً للدولة، بل وضع "مجموعة من القيم" التي إذا ضاعت ضاعت معها إسلامية الدولة. هو يركز هنا على أن "العدل" و"الشورى" و"الحرية" هي أركان لا تكتمل البيعة إلا بها.

الأبعاد النقدية التالية لتعميق الطرح:

- إشكالية "إلزامية" القيم: ان التحدي المعرفي يكمن في تحويل "القيم الأخلاقية" إلى "قواعد قانونية" قابلة للقياس والتفاضل؛ فبينما يمكن حوكمة "العدل" إجرائياً، تظل قيم مثل "الرحمة" عصية على المؤسسة، مما يخلص النقد إلى أن غياب "الأطر الإجرائية" لتحويل الأخلاق إلى قوانين في دساتير الجزائر والسعودية قد يفتح الباب للتأويل العاطفي بدلاً من الانضباط القانوني، وهو ما يستوجب مأسسة هذه القيم لتصبح معايير أداء موضوعية.

- أولوية "الحرية" في المنظومة المعرفية: يؤكد التحليل تحولاً جوهرياً في الفكر الإسلامي المعاصر، حيث انتقلت "الحرية" من مرتبة ثانوية خلف "العدل" و"الأمانة" في الأدبيات السلطانية القديمة، لتصبح "شرط وجوب" لتعطيل الاستبداد. ويخلص النقد إلى أن "الشورى" و"العدل" في دساتير الجزائر والسعودية يظنان هيكلاً بلا روح في غياب منظومة تضمن حرية الرأي والمعارضة، مما يجعل الحرية الركيزة التأسيسية التي بدونها لا يمكن صيانة بقية القيم السياسية من التآكل.

- القيم كمحدد لـ "الشرعية": إشكالية "سقوط الشرعية" عند الإخلال بالقواعد القيمية، مبرزاً التباين بين الفقه التقليدي المتوجس من "الخروج" وبين المنظور المعرفي الحديث الذي يراها "شرعية تعاقدية" تتلاشى بانتفاء أسسها. ويخلص النقد إلى أن استقرار الأنظمة في الجزائر والسعودية لم يعد رهيناً بـ "الولاء المطلق"، بل بقدرة النظام على صيانة العقد القيمي؛ ففقدان القيم لا يؤدي لخلل أخلاقي فحسب، بل لـ "نوبان" تدريجي في المشروعية السياسية ينتهي بسقوطها واقعياً قبل سقوطها قانونياً: ".

(أن قيم العدل والحرية والمساواة هي "محددات وجودية" وليست ترفاً، حيث تمنح السلطة مشروعيتها الأخلاقية والقانونية بعيداً عن مجرد الانتساب الشكلي للدين. ويخلص النقد إلى أن التحدي المعاصر يكمن في تحويل هذه القيم من "مواظ" إلى "ضوابط دستورية" وإجراءات مؤسسية ملموسة، بحيث تصبح "المصلحة العامة" هي المعيار المعرفي والميداني الوحيد لقياس مدى شرعية النظام السياسي في أداء مهامه).

الفرع الخامس : العقل والمصلحة العامة

هنا أصل الغزالي لنظرية "المقاصد الخمسة" (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال). والغزالي يقرر أن كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو "مصلحة"، وكل ما يفوتها فهو "مفسدة" ودفعها مصلحة¹. ومن هنا يتكامل العقل مع الوحي في تأسيس المنظومة المعرفية للنظام السياسي.

فالعقل في الفكر الغزالي ليس "مشرعاً" مستقلاً بل هو "أداة كاشفة" للمصلحة التي أَرادها الشارع؛ مما يجعل تكامله مع الوحي ضرورة فلسفية لتوجيه السياسة. ويخلص الكلام إلى أن هذا التكامل يتطلب ضبطاً في الممارسة لضمان عدم تحول "العقل الكاشف" إلى ذريعة لتأويل النصوص وفق الأهواء السياسية، مما يفرض وجود أطر مؤسسية في الجزائر والسعودية تضبط حدود الاجتهاد العقلي بما يخدم المصلحة العامة دون التصادم مع الأصول.

- إشكالية "تسييس" المصلحة : أن الخطر التاريخي الذي واجه الفكر السياسي الإسلامي هو انحراف مفهوم "المصلحة المرسله" لتبرير الاستبداد تحت ذريعة "حفظ الدولة"، بينما يخلص النقد (استناداً للغزالي) إلى ضرورة ربط المصلحة بـ "الضرورات الخمس" للمجتمع (الدين، النفس، العقل، النسل، المال). وبذلك، تصبح الشرعية في الجزائر والسعودية مشروطة بحماية حقوق المجتمع لا مصلحة السلطة، مما يحول المصلحة من أداة للتسوية السياسي إلى معيار دستوري منضبط يحمي كيان الأمة لا بقاء الحاكم.

العقل بين "الفهم" و"التشريع": دور العقل لا يتوقف عند فهم النص، بل يمتد بصفة "إبداعية" لإدارة مساحة "المسكوت عنه" التي تمثل معظم الشأن السياسي. ويخلص النقد إلى أن ابتكار نظم حديثة (كالفصل بين السلطات والتداول السلمي) هو تجسيد لهذا العقل الذي لا يحتاج لنص تفصيلي طالما يحقق "المصلحة" (مقصد الوحي)، مما يمنح أنظمة ك الجزائر والسعودية مرونة دستورية لتبني أدوات إدارية ورقابية معاصرة دون الصدام مع المرجعية، بل كاستكمال لمقاصدها.

- شرط عدم التعارض مع "القطعيات" : القيد المنهجي بعدم تعارض المصلحة مع "القطعيات" ضروري، لكنه يخلص نقدياً إلى أن التعارض الواقعي لا يحدث مع أصل الوحي، بل بين المصلحة وبين "تأويلات بشرية" لنصوص ظنية. لذا، فإن استقرار الشرعية في أنظمة ك الجزائر والسعودية يتطلب "شجاعة معرفية" لتقديم

1- الغزالي، أبو حامد: المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993). ج1، ص: 286¹.

المصلحة المعتبرة عند غياب النص القطعي، مما يمنح الدولة مرونة تشريعية لتجاوز القراءات التاريخية الضيقة التي قد تعيق التنمية أو الإصلاح السياسي.

(يؤصل الفكر السياسي الإسلامي لعلاقة عضوية بين العقل والمصلحة العامة؛ حيث يعمل العقل كأداة اجتهادية لاستنباط الحلول للمستجدات السياسية في ضوء الكليات المقاصدية [1]. ومع ذلك، فإن فاعلية هذا المنطلق المعرفي تتوقف على 'مأسسة المصلحة'؛ بحيث لا تُترك لتقدير الحاكم المنفرد، بل تُعرض على 'عقل جماعي' (مؤسستي) يوازن بين النص والواقع، ويمنع تحول 'المصلحة المرسلّة' إلى ذريعة لتجاوز حقوق الأفراد أو تقييد الحريات).

المبحث الثالث التحديات التاريخية والمعرفية للعقل السياسي الإسلامي

الحملة الفرنسية (1798م) مثلت "الصدمة العسكرية والتقنية"، لكن الصدمة المعرفية الحقيقية بدأت مع مرحلة "التنظيمات" وتفكك الخلافة، حيث بدأ العقل السياسي يطرح أسئلة من قبيل: هل الديمقراطية هي الشورى؟ وهل الدولة الحديثة تتناقض مع الشريعة؟¹.

- **ثنائية "الدفاع" لا "البناء":** وصفنا العقل الإسلامي بأنه "انشغل برود الأفعال": هذا الانشغال أدى إلى ما يسمى بـ "الفقه الدفاعي" أو "الاعتذاري"؛ حيث حاول المفكرون المسلمون إثبات أن الإسلام سبق الغرب إلى "الديمقراطية" و"حقوق الإنسان". هذا النوع من التفكير أعاق بناء "منظومة معرفية ذاتية" تنطلق من الواقع المحلي وتستفيد من الغرب دون ذوبان.

- **أزمة "المفاهيم الوافدة":** أدت الصدمة الحضارية إلى "إسقاط" المصطلحات الغربية على النصوص الإسلامية. **النقد:** إن تسمية "الشورى" بـ "الديمقراطية" دون مراعاة الاختلاف في المرجعيات (السيادة لله / السيادة للشعب) خلق ارتباكاً معرفياً لم يُحل حتى الآن، مما جعل النظام السياسي الإسلامي المعاصر يتأرجح بين "التقليد الجامد" و"التغريب المشوه".

- **تغيب السوسيولوجيا السياسية:** انشغل العقل السياسي الإسلامي منذ صدمة الحداثة بـ "النص" (هل يجوز أم لا يجوز؟) وغفل عن "الواقع" (كيف تدار المؤسسات؟) : إن التحدي المعرفي الحقيقي هو الانتقال من

1 - حنفي، حسن: التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت، (1989). ص: 91.
يطرح الدكتور حسن حنفي إشكالية "تحول التراث إلى أيديولوجيا". هو يرى أن العقل المسلم المعاصر يعيش في "ماضٍ مستمر" ولا يستطيع مواجهة الحاضر إلا من خلال "استدعاء الماضي" أو "الاستلاب للغرب".

"فقه الأحكام" إلى "فقه النظام"؛ أي بناء مؤسسات سياسية قادرة على المنافسة حضارياً وليس مجرد البحث عن شرعية دينية لنظم الحكم القائمة.

(العقل السياسي الإسلامي يعيش حالة "ارتباك معرفي" نتيجة الصدمة الحضارية، حيث تحول من التأصيل إلى "الدفاعية". ويخلص النقد إلى أن هذا أنتج فكراً هجيناً عاجزاً عن تقديم بديل مؤسسي متكامل، مما جعل الدولة في الجزائر والسعودية عالقة بين محاولة "استعادة الماضي" وضغوط "الحدثة"، وهو ما أدى إلى فجوة عميقة بين المنطلقات النظرية والممارسة الواقعية للسلطة).

وقد أدى هذا إلى تبني النموذج السياسي الغربي في المنهج والمفاهيم، مع محاولة إكسابه مضموناً إسلامياً؛ فنتجت بذلك أطروحات وأقع التداخل المشوه البنية ومتناقضة المنطلقات¹.

- أزمة "المرجعية والأداة": إن تبني النموذج الغربي (كأداة إجرائية) مع محاولة إكسابه مضموناً إسلامياً (كمرجعية) خلق تناقضاً في "مصدر السيادة". "النقد: هل السيادة في هذه الأنظمة للأمة (بالمفهوم الليبرالي) أم لله (بالمفهوم الكلامي)؟ عدم الحسم المعرفي في هذه النقطة جعل الدساتير في كثير من الدول الإسلامية تجمع بين نصوص متناقضة، مما أدى إلى تعطيل الفاعلية السياسية.

- التلقيق المفاهيمي: أدى هذا الهجين إلى ما يُعرف بـ "الشورقراطية" أو "الديمقراطية الإسلامية". "النقد: يرى نقاد (مثل وائل حلاق في "الدولة المستحيلة") أن مفهوم "الدولة الحديثة" بطبيعته المركزية والعلمانية يتناقض بنيوياً مع "النموذج السياسي الإسلامي" القائم على تعدد مراكز الفتيا واستقلال القضاء الفقهي. لذا، فإن محاولة صب الإسلام في قالب الدولة الحديثة هي التي أنتجت "البنية المشوهة".

- غياب الإبداع المعرفي: الاعتماد على النموذج الغربي كان "هروباً إلى الأمام" من استحقاق الاجتهاد في الواقع. "النقد: بدلاً من أن يبدع العقل السياسي الإسلامي مؤسسات تنبع من قيمه (مثل تطوير نظام الوقف كقوة مجتمع مدني، أو تطوير أهل الحل والعقد كرقابة دستورية)، استسهل استعارة "البرلمان" أو "الحزب" وأضفى عليهما صبغة دينية شكلية.

(التبعية الفكرية تجاه الغرب أنتج محاولات "تبيئة" قاصرة، أدت لنشوء أنظمة سياسية تعاني من "انفصام معرفي"؛ فهي تتبنى هياكل غربية (كالبرلمانات) مفرغة من فلسفتها التعاقدية، وتتمسك بخطاب إسلامي يفتقر

2- المراغي، محمد: الفكر السياسي الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، دار النهضة العربية، القاهرة، (2005). ص: 212.
يركز المراغي على نقد المحاولات التي جرت في القرن العشرين لأسلمة مفاهيم مثل "الديمقراطية" أو "الاشتراكية" أو "الدولة القومية" دون مراجعة أسسها الفلسفية. هو يرى أن هذا "التلقيق" أدى إلى ضياع خصائص النظام الإسلامي دون الوصول إلى حدثة حقيقية.

لآليات التنفيع المؤسسي. ويخلص النقد إلى أن هذا الازدواج أفقد النظم في الجزائر والسعودية أصالة المنطلق وحدائة المقصد، مما جعل الشرعية مجرد "غلاف شكلي" يعجز عن ردم الفجوة بين الهوية والممارسة.

المطلب الأول : إشكالية النموذج المعرفي

" استبتن العقل السياسي الإسلامي مفهوم "الدولة القومية " رغم تناقضه المعرفي مع مفهوم "الأمة"

العابر للحدود. النقد: هذا الاستبتان أدى إلى حصر المنطلقات المعرفية الإسلامية داخل حدود جغرافية رسمها الاستعمار، مما جعل "السيادة الوطنية" تتصادم معرفياً مع "الحاكمية" أو "المرجعية القيمية العليا"، وأنتج عجزاً عن تقديم نموذج "اتحادي" أو "تضامني" إسلامي أصيل.¹

- إشكالية "العقد الاجتماعي / البيعة": حاولت دراسات عديدة مساواة العقد الاجتماعي (بمفهوم روسو أو

هوبز) بـ "البيعة". النقد: هذا قياس مع الفارق؛ فالعقد الاجتماعي الغربي نشأ في سياق "التحلل من الدين" وتأسيس سلطة بشرية محضة، بينما البيعة في المنطلق المعرفي الإسلامي هي "عقد ثلاثي" (الحاكم، المحكوم، والشريعة كمرجع حاكم). إغفال هذا الفرق جعل الأطروحات المعاصرة تبدو كتكرار مشوه للفلسفة السياسية الغربية.

- المنهج الذري مقابل المنهج الكلي: يعاني الفكر السياسي الإسلامي المعاصر من "المنهج الذري"؛ أي

البحث عن آيات أو أحاديث لتبرير مؤسسات قائمة بالفعل. النقد: إن المنطلق المعرفي القرآني يتطلب رؤية كونية تنطلق من مفاهيم الاستخلاف والتوحيد لبناء "عمران سياسي" جديد، وليس مجرد البحث عن "شرعية دينية" لمفاهيم علمانية المنشأ.

(الفكر السياسي الإسلامي المعاصر وقع في فخ "التبعية المنهجية"؛ فبينما حاول "أسلمة" المعرفة، ظل يعيد إنتاج المفاهيم الغربية (كالدولة والعقد الاجتماعي) بمسميات تراثية. ويخلص النقد إلى أن هذا الاستبتان اللاواعي عطل "الاجتهاد الإبتمولوجي" "الأصيل"، مما جعل المنظومة السياسية مجرد "صدى" للنظرية الغربية بدلاً من أن تكون بديلاً حضارياً ينطلق من فريدة الرؤية القرآنية للإنسان والسلطة).

ويرى باحثون أن الخروج من هذه الأزمة يتطلب تأسيس نموذج معرفي إسلامي مستقل ينطلق من المقاصد الكلية للشرعية ويعيد ترتيب العلاقة بين النص والواقع.²

2 - الجزيري، عبد الحميد: أسلمة المعرفة السياسية: قراءة نقدية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد 6، العدد 22 (2016)، ص: 134.

1 - العوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية*، دار الشروق، (2010)، ص 89.

- عقبه "التجريد" المقاصدي: العودة إلى "المقاصد الكلية" تظل دعوة منقوصة ما لم تخرج من حيز التجريد إلى "القواعد الدستورية" الملزمة. ويخلص النقد إلى أن أطروحات "العوا" وغيره من المفكرين المعاصرين تركت فجوة حول "سلطة التفسير النهائي" للمقاصد؛ ففي ظل غياب الحسم بين الفقيه والقاضي والبرلماني، تظل المقاصد في الجزائر والسعودية عرضة للتأويل السياسي، مما يستوجب بناء نظام مؤسسي يحدد بدقة جهة الحسم لضمان ألا يتحول "العدل المقاصدي" إلى مجرد شعار فضفاض في يد السلطة.

- إشكالية "تاريخية الواقع": المناداة بإعادة ترتيب العلاقة بين "النص والواقع" تصطدم بـ "سطوة التاريخ". فالعقل السياسي الإسلامي غالباً ما يخلط بين "النص" (المقدس) وبين "التطبيقات التاريخية" (البشرية). الخروج من الأزمة يتطلب جرأة في اعتبار التجارب السياسية التاريخية (بما فيها عصر الراشدين في جوانبه الإدارية) تجارب بشرية ملهمة وليست نصوصاً تشريعية ملزمة.

- الاستقلال المعرفي والكونية: إن "النموذج المعرفي المستقل" لا يعني الانعزال، بل يعني القدرة على إنتاج قيم سياسية عالمية. "النقد: بدلاً من الدفاع عن خصوصية الإسلام، يجب أن يطرح النموذج الإسلامي حلولاً لأزمات الديمقراطية الحديثة (مثل تغول المال السياسي أو أزمة القيم)، وبذلك يتحول من نموذج "دفاعي" إلى نموذج "هادٍ" ومؤثر حضارياً.

(الخروج من المأزق المعرفي يتطلب الانتقال من "التوفيقية المشوهة" إلى "التأصيل المقاصدي المستقل"، والذي لا يعني الانعزال عن العالم بل إعادة قراءة المنجز الإنساني عبر غايات الشريعة. ويخلص النقد إلى أن بناء نموذج سياسي معاصر في الجزائر والسعودية يقتضي تحويل القيم القرآنية إلى "مؤسسات رقابية"، وفك الارتباط بين الدين والأنماط السلطانية التاريخية، لضمان قيام دولة تحقق "العدل" بأدوات العصر، وتجسد "الشورى" في أطر المواطنة والمحاسبة).

المطلب لثاني : تعددية النظم السياسية الإسلامية

لا يمكن القول بوجود نظام سياسي إسلامي واحد ثابت المعالم، بل توجد منظومة معرفية إسلامية تحدد الأسس والمبادئ العامة التي تنبثق عنها نظم سياسية متعددة تتكيف مع السياقات التاريخية والجغرافية المختلفة. فما يجمعها هو وحدة المقاصد والمرجعية، وما يميزها هو تنوع الوسائل والأشكال¹.

يركز الدكتور العوا على فكرة أن النظام السياسي في الإسلام هو نظام "مدني" بمرجعية إسلامية. ويؤكد في هذا الموضع أن العبرة ليست في التسميات (خلافة أو جمهورية) بل في تحقيق "المقاصد" التي جاءت بها الشريعة، وهو ما يستلزم اجتهاداً يربط النص بالواقع المتغير.

2- ابن خلدون، عبد الرحمن : المقدمة، (، دار الفكر، 2001). ص: 221.

المطلب الثالث: نحو رؤية معرفية متجددة

ترى الدراسات المعاصرة أن تجديد النظام السياسي الإسلامي لا يتحقق إلا من خلال إعادة بناء المنطلقات المعرفية على أساس "التفاعل الجدلي بين النص والعقل"، والموازنة بين الثوابت والمتغيرات، واستحضار مقاصد الشريعة في السياسات العامة¹.

من "النظرية" إلى "السياسات العامة": "التحدي الأبرز يكمن في سد الفجوة بين "لغة المقاصد" الفقهية و"لغة السياسات العامة" التقنية. ويخلص النقد إلى أن التجديد الحقيقي يتطلب تحويل المقاصد (كحفظ المال) إلى إجراءات رقمية وقانونية محددة، مثل العدالة الضريبية ومكافحة الاحتكار، وهو ما يستوجب وجود كفاءات تجمع بين العلوم الشرعية والسياسية والاقتصادية لضمان فعالية الدولة المعاصرة.

- إشكالية "الثوابت والمتغيرات": أن أزمة "الثوابت والمتغيرات" تكمن في الخلط التاريخي الذي صبغ ممارسات بشرية (كالوراثة) بصبغة القداسة، ويخلص النقد إلى أن التجديد يقتضي "تضييق دائرة الثوابت" وحصنها في القيم العليا، مع توسيع "دائرة المتغيرات" الإجرائية؛ لتمكين أنظمة كالجائر والسعودية من ابتكار أدوات حكم معاصرة تتسم بالمرونة والفاعلية دون الصدام مع جوهر المرجعية.

- المقاصد كأداة للرقابة لا للتبرير: أن "المقاصد" تُوظف غالباً لتسوية قرارات السلطة، بينما يخلص النقد إلى ضرورة تحويلها لأداة رقابية "في يد الأمة". فالتجديد الحقيقي يقتضي اعتبار أي سياسة تعارض المقاصد الكلية (كحفظ الكرامة) باطلة معرفياً وشرعياً، مما يجعل المقاصد معياراً لمحاسبة الحاكم في الجائر والسعودية لا ذريعة لتبرير أفعاله.

(انبعاث النظام السياسي مرتين بـ "اجتهاد مقاصدي" يحول النص إلى إطار قيمي موجه والعقل إلى قوة ابتكارية للمؤسسات. ويخلص النقد إلى أن الشرعية تكمن في اعتبار المحكومين أطرافاً أصيلة في العقد السياسي، وجعل "المصلحة العامة" المعيار الوحيد لتقييم السياسات الإجرائية في دول كالجائر والسعودية.)

يرى أن "الخلافة" هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، لكنه يقر في طيات تحليله بأن الأشكال السياسية تتغير تبعاً لـ وطبيعة العمران. لذا، فإن استشهادك به لتعزيز فكرة "تنوع الوسائل والأشكال" دقيق جداً من الناحية السوسولوجية. "العصبية"³ -الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الشاطبي، (دار الكلمة للنشر والتوزيع، -، 2011). ص: 301.

يتناول الريسوني موضوع "الاجتهاد المقاصدي"، ويؤكد أن إغفال المقاصد في العمل السياسي يؤدي إما إلى "حرفية جامدة" تقتل روح الشريعة، أو إلى "تسيب مصلحي" يخرج عن ضوابط الوحي. هو يرى أن المقاصد هي "الضابط" لعملية الجمع بين النص والواقع.

المبحث الرابع: النظام السياسي الإسلامي ومنهجيته في الأدبيات المعاصرة

الفرع الأول: فرض الأشكال التاريخية للحكم على الواقع المعاصر

" يقوم هذا الاتجاه على خط معرفي بين "الدين" و"التاريخ". فمؤسسات مثل "وزارة التقويض" أو "الخراج" هي إبداعات إدارية فرضتها ظروف العصر العباسي وتأثرت بالنظم الفارسية والبيزنطية. النقد: إن اعتبار هذه الأشكال جزءاً من "المنطلق المعرفي" للنظام الإسلامي هو "تجميد للشريعة"؛ لأن قوة الإسلام السياسي تاريخياً كانت في قدرته على "الاقتباس الإداري" وتطويره، وليس في الجمود على القوالب.¹

- أزمة "أهل الحل والعقد" في الدولة الحديثة: إحياء مفهوم "أهل الحل والعقد" بصورته التراثية يغفل كونه نتاجاً لعصبية ونفوذ تاريخي، ويخلص النقد إلى أن غياب "الآلية الانتخابية" الحديثة يحول هذا المفهوم إلى أداة لشرعنة الاستبداد وحكم الأقلية، مما يتصادم مع مقصد الشورى العامة الذي يقتضي تحويل هذا الدور إلى مؤسسات تمثيلية ورقابية واضحة في الدولة المعاصرة.

- عنصر الزمن والتحويلات البنوية: "أهل الحل والعقد" بصورته التراثية يغفل كونه نتاجاً لعصبية ونفوذ تاريخي، ويخلص النقد إلى أن غياب "الآلية الانتخابية" الحديثة يحول هذا المفهوم إلى أداة لشرعنة الاستبداد وحكم الأقلية، مما يتصادم مع مقصد الشورى العامة الذي يقتضي تحويل هذا الدور إلى مؤسسات تمثيلية ورقابية واضحة في الدولة المعاصرة.

(الاتجاه "الاستعادي" يخط بين الغايات المقاصدية والأشكال الإدارية التاريخية، متجاهلاً التحويلات البنوية في مفهوم الدولة الحديثة. ويخلص النقد إلى أن التجديد لا يكمن في استنساخ "الأحكام السلطانية" حرفياً، بل في استلهاً قيمها لبناء مؤسسات معاصرة تضمن المحاسبة وتجسد السيادة الشعبية ضمن المرجعية الإسلامية).

إن الخطر في هذا الاتجاه يكمن في جمود المرجعية السياسية الإسلامية وإخراجها من سياقها الواقعي، مما يؤدي إلى تحويل التراث السياسي إلى نموذج جامد غير قابل للتجدد، وإلى فصل الفكر السياسي الإسلامي عن متغيرات الواقع المعاصر.²

1- الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (دار الفكر، بيروت، 1985). ص: 12.

هذا المقطع يمثل نقد "النزعة الماضوية" أو "الاستعادة التاريخية" في الفكر السياسي، وهو من أهم المفاصل النقدية في البحث.

1 - الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية*، (المركز المغاربي للبحوث و الترجمة ، 1993) ص 45² يناقش الغنوشي في هذا الموضوع إشكالية "الجمود" ويرى أن كثيراً مما يُعتبر اليوم "أصولاً" في السياسة الشرعية هو في الحقيقة "فقه واقع" أنتجه علماء سابقون لتنظيم علاقة السلطة بالمجتمع في زمانهم.

- إشكالية "تقديس الفهم البشري": أزمة الفكر السياسي تكمن في خلط "ثبات النص" بـ "تغير الفهم"، مما حوّل اجتهادات الأقدمين إلى قيود تحرم النظام من مرونته المقاصدية. ويخلص النقد إلى أن هذا "الاستلاب للتاريخ" (أي أن التاريخ يسلب منك إرادتك) أنتج فكراً اغترابياً يعيش في واقع الدولة الحديثة ويتحدث بلغة تراثية (كدار الحرب والذمة)، مما يؤدي إلى عزلة الفكر أو صدام غير منتج مع الواقع.

- العجز عن "المأسسة": الجمود التاريخي لا يمنع التجديد الفكري فحسب، بل يمنع "التجديد المؤسسي".
النقد: عندما نتمسك بالصور التاريخية، نفقد القدرة على ابتكار "آليات رقابة" حديثة. فبدلاً من تطوير نظام "أهل الحل والعقد" ليصبح برلماناً ذا صلاحيات حقيقية، يظل المفهوم غامضاً ومستخدماً لإضفاء شرعية شكلية على السلطة.

(مأزق الاتجاهات التقليدية يكمن في إحداث قطيعة بين المرجعية والسياق المعاصر، محولاً التراث إلى نموذج سكوني يفنقر للحيوية. ويخلص النقد إلى أن هذا الجمود يعطل استيعاب مفاهيم المواطنة وتداول السلطة، مما يجعل الخطاب السياسي صدى لعصور خلت بدلاً من كونه جواباً عن أسئلة الحاضر في دول ك الجزائر والسعودية).

الفرع الثاني: تصميم نظام إسلامي على شاكلة الأنظمة الغربية المعاصرة

ينطلق هذا الاتجاه من نزعة توفيقية ساذجة تفترض إمكانية بناء نظام إسلامي من خلال محاكاة النماذج الغربية، استناداً إلى فكرة وحدة الحاجات الإنسانية وإمكانية إشباعها بوسائل موحدة¹.

(الاتجاه التوفيقى سقط في فخ "السطحية المعرفية" بمحاولته استنساخ الهياكل الغربية مع تغييب الغايات المرتبطة بالرؤية الإسلامية. ويخلص النقد إلى أن هذا الاقتباس جرد النظام من مرجعيته الأخلاقية وحوله لنسخة مشوهة من الدولة الحديثة، مما أدى لتعطيل الإبداع المؤسسي المستقل في واقعنا المعاصر).

وقد تجاهل هذا التيار الاختلافات الجذرية بين النماذج المعرفية؛ فالنموذج الغربي يقوم على مفهوم الصراع كقيمة مهيمنة في السياسة والاقتصاد والاجتماع²، بينما يقوم النموذج الإسلامي على مبدأ التوازن والعدل الذي يحقق الانسجام الاجتماعي³.

1 - راجع في هذا الاتجاه مجمل الكتابات المعاصرة في النظام السياسي في الإسلام. مثل - النبهان، محمد فاروق. نظام الحكم في الإسلام، (الكويت: جامعة الكويت. 1974) ص: 15 - 20 - الأنصاري، عبد الحميد: نظام الحكم في الإسلام، (الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1985). ص: 48 - 58 - أبو غارس، عبد القادر: النظام السياسي في الإسلام، (الكويت، مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1984). ص: 32 - موسى، محمد يوسف: نظام الحكم في الإسلام، (القاهرة: دار الكتاب العربي 1963). ص: 110 - 115.¹

(التيار التوفيقي وقع في مفارقة تجاهل التباين بين نموذج "الصراع" الغربي ونموذج "التوحيد والتعارف" الإسلامي، مما أدى لإخفاق الممارسة السياسية المعاصرة. ويخلص النقد إلى أن استنزاع أدوات "صراعية" في بيئة قيمية مختلفة أنتج نظاماً هجيناً عاجزاً عن التناغم مع المقاصد الأخلاقية، مما عطل الانسجام بين الوسائل والغايات).

وبسبب هذا التناقض، جاءت كتابات هذا الاتجاه محاولةً لصبّ المفاهيم الإسلامية في قوالب غربية مثل "الدستور الإسلامي"، و"البرلمان الإسلامي"، و"الانتخابات الإسلامية"، في محاكاةٍ ظاهريةٍ لمؤسسات الغرب¹

("التلفيقية المؤسسية" حصرت التجديد في صب مضمين شرعية بقوالب غربية جاهزة، مما أنتج مصطلحات هجينة غيبت الجوهر القيمي. ويخلص النقد إلى أن استعارة "المبنى" المادي مع تغييب "معنى" الأمانة والتقوى السياسية جعل المؤسسات المعاصرة صدى باهتاً للغرب وعاجزة عن تمثيل الأصالة الإسلامية.)

لكن هذه المقاربات - كما يرى عدد من الباحثين - لا تؤصل لنظام سياسي إسلامي حقيقي، بل تنتج نموذجاً هجيناً فاقداً للهوية، لأنها تستعير الشكل الغربي وتُهمل الجوهر الإسلامي القائم على الشورى والمصلحة العامة والمرجعية الأخلاقية².

(التوفيقيّة ولدت نماذج "هجينة" تعاني انفصاماً بنيوياً؛ عبر استعارة أشكال تنظيمية مادية وإسقاط عناوين إسلامية عليها بشكل صوري. ويخلص النقد إلى أن هذا الاختزال أدى لـ "تفريغ الجوهر" الأخلاقي، واستبداله بتقنيات إجرائية عاجزة عن تقييد تغول الدولة أو حماية حقوق الإنسان والحرية).

4 - هنتنغتون، صموئيل: النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة، ترجمة سمير كرم، مراجعة: بدر الرفاعي ط 1 (بيروت، دار الساقي، 1993) ص: 91. ²

1 - الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مشهور آل سلمان، ج2، ص 86، دار ابن عفان، 1997. ³

2- القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، 2002، ص: 118.

3 - الجزيري، عبد الحميد: أسلمة المعرفة السياسية: قراءة نقدية*، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، - العدد 22، 2016 ص: 135.

الفرع الثالث: التجديد الجزئي من خلال إحياء بعض المؤسسات التاريخية وإعطائها دلالات معاصرة

يُعد هذا الاتجاه الأكثر توازناً وعمقاً من الاتجاهين السابقين، وإن كان أضعفها تأثيراً من حيث الانتشار. فهو ينادي بإعادة قراءة التراث السياسي الإسلامي من زاوية مقاصدية تجديدية، عبر إحياء المفاهيم والمؤسسات التاريخية وإعادة تكييفها مع تحديات العصر¹.

(«التجديد المقاصدي» يتجاوز الجمود والتبعية باعتبار التراث مخزناً للقيم التي تطلب وسائل عصرية لتفعيلها. ويخلص النقد إلى بقاءه نخبياً يواجه تحدي التحول لنموذج مؤسسي يبتكر آليات دستورية تضمن فاعلية الأمة في الرقابة، جاعلاً المقاصد دليلاً لإدارة الواقع المتغير بمرجعيات الثابت القيمة.)
ومن أبرز المفاهيم التي يعمل هذا الاتجاه على تجديدها:

1 - مفهوم الأمة ككيان حضاري جامع.

2 - مفهوم الاستخلاف القائم على مسؤولية الإنسان في إعمار الأرض.

3 - مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كمبدأ للرقابة الاجتماعية والسياسية.

4 - ومؤسستا الوقف والشورى كمجالين لتجديد فكرة المشاركة والمسؤولية العامة².

(المسار التجديدي يُعيد تكييف المفاهيم كالأمة والاستخلاف لتستجيب لتعقيدات الدولة الحديثة ومسؤولية السلطة. ويخلص النقد إلى استعادة «الأمر بالمعروف» كوظيفة رقابية، مدعوماً بالوقف لضمان استقلال المجتمع، وبمأسسة الشورى لتحقيق مشاركة عامة حقيقية تتجاوز الصورية وتضمن سيادة الأمة.)

ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن إحياء المؤسسات والمفاهيم التراثية بروح معاصرة يمثل بداية حقيقية لتأسيس مدرسة في علم السياسة الإسلامية تجمع بين الأصالة والمنهج العلمي الحديث³.

1 - الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الشاطبي، (دار الكلمة، 2011)، ص: 1.273.

2 - الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري الأندلسي - المعروف بـ ابن رندقة. سراج الملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1988). ص: 42.

3- حنفي، حسن: التراث والتجديد، (بيروت. دار التنوير، 1989)، ص: 211.

(بناء "علم سياسة إسلامي" معاصر يتطلب تحويل التراث من مادة تاريخية إلى طاقة إبداعية تستوعب المناهج الحديثة. ويخلص النقد إلى ضرورة صياغة نموذج يربط بين "أخلاقية السلطة" و"كفاءة المؤسسة"، مخرجاً الفكر من السجال الأيديولوجي إلى رحاب العلم المؤسسي لتقديم حلول واقعية لأزمات الحكم والحرية.) فهو لا يسعى لتقليد الغرب ولا لتقديس التاريخ، بل لتجديد الفكر السياسي من داخل المرجعية الإسلامية، مع الاستفادة من أدوات التحليل المعاصر في علم السياسة.

يمكن القول إن الأدبيات المعاصرة في دراسة النظام السياسي الإسلامي قد تراوحت بين جمودٍ تقليدي ومحاكاةٍ سطحية ومحاولة تجديدية محدودة.

فالاتجاه الأول أخضع الواقع للتاريخ، والثاني أخضع الإسلام للنموذج الغربي، بينما الثالث حاول تجسير الهوية بين التراث والمعاصرة عبر قراءة مقاصدية بنيوية للتراث السياسي الإسلامي.

ومن هنا، فإن المنهجية الإسلامية الأصيلة في دراسة النظام السياسي يجب أن تنطلق من المقاصد والقيم الكلية، لا من الأشكال التاريخية أو القوالب الوافدة، لتؤسس لنظام معاصر منفتح على الواقع دون أن يفقد أصالته¹.

(الأدبيات المعاصرة انقسمت بين سلفية تاريخية جامدة وتوفيقية هجينة، بينما يبرز المسار المقاصدي كجسر يستلهم روح التراث ويفقه تعقيدات الواقع. ويخلص النقد إلى أن المنهجية المنشودة تنطلق من "القيم الكلية" لتأسيس عمران سياسي يجمع بين المرونة الإجرائية في مواجهة المتغيرات، والصلابة القيمية للحفاظ على الهوية والأصالة.)

المبحث الخامس: مصادر البحث في النظام السياسي الإسلامي

هذا المنهج يُعد أساس كل عملية علمية أو حضارية ناجحة، غير أنّ الفكر الإسلامي المعاصر لم يُعط قضية المنهج المكانة التي تستحقها، سواء في دراسة التراث أو في التعامل مع الفكر السياسي الإسلامي. فقد

2- العوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (دار الشروق، القاهرة، 2010)، ص: 91، الريسوني، أحمد،

نظرية المقاصد عند الشاطبي، دار الكلمة، 2011، ص 301¹

اتسمت المقاربات الفكرية في هذا المجال بالارتباك المنهجي والانتقائية وغلبة الوزع الوعظي على الوزع التحليلي ، مما أدى إلى غياب التأسيس العلمي والمنهجي في دراسة النظام السياسي الإسلامي¹

(أزمة دراسة النظام السياسي تكمن في "ارتباك المقاربات" بين تقديس التاريخ وإسقاطه، أو الفصل التعسفي بين الدين والسياسة. ويخلص النقد إلى أن غياب الاستقلال المنهجي جعل النص أداة لتبرير الواقع بدلاً من تقويمه، مما أعاق بناء علم سياسة يجمع بين "قطعية المقصد الشرعي" و"مرونة التدبير العقلي").

الفرع الأول: غياب المنهج العلمي في دراسة التراث السياسي الإسلامي

أظهرت الدراسات الحديثة أن معظم الباحثين المعاصرين الذين تناولوا الفكر السياسي الإسلامي لم يعودوا إلا إلى نسبة محدودة من المصادر التراثية الأصلية، كما تشير بعض التقديرات الإحصائية في نقد المنهج التاريخي. بـ 18% من مجموع ما هو متاح، وهو ما يعكس غياب الاستقراء الشامل للمصادر². فالكثير من المفكرين مثل علي عبد الرزاق أو محمد خلف الله أطلقوا تعميمات حول التراث السياسي الإسلامي استناداً إلى مصادر محدودة جداً، بل إن بعضهم لم يرجع إلى أي من كتب الفكر السياسي الإسلامي المعتبرة³.

(افتقار القراءات الحديثة لـ "شرعية الاستقراء" نتيجة قصورها عن ملامسة جوهر التراث السياسي الأصيل والاكتفاء بنسبة محدودة منه. ويخلص النقد إلى أن أطروحات كأطروحة علي عبد الرزاق أطلقت تعميمات إيديولوجية اختزلت التنوع المعرفي (الفقهي، الفلسفي، والسلطاني)، مما جعل نقدها موجهاً لـ "صورة متخيلة" عن التراث لا لحقيقته التاريخية، وهو ما أفقدها الرصانة العلمية المطلوبة في بناء بدائل حقيقية.)

هذا القصور المنهجي أدى إلى ظهور "أساطير فكرية" حول النظام السياسي الإسلامي، تعتمد على أحكام مسبقة دون سند من الدراسة المنهجية أو التحليل التاريخي الدقيق⁴.

1 - انظر حول إشكالية التمييز بين السياسي والديني: عبد الرزاق، علي: الإسلام وأصول الحكم - (القاهرة: مطبعة مصر، 1925؛) ص 12 - 15 وحول نقد الخلط بين النص والتاريخ: خلف الله، محمد أحمد. الفكر الإسلامي بين النص والتاريخ - القاهرة: دار الشروق، 1993. ص: 45 - 50

2 - العشماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي . (القاهرة: سينا للنشر، مع التراث، 1987) - ص 35- 42. انظر الفصول المتعلقة بنقد المنهج التاريخي والتعامل .

3 - فعلي عبد الرزاق اعتمد بشكل أساسي على (ابن خلدون) و(ابن بطوطة) وبعض كتب السير، لكنه تجاهل فعلياً "كتب الأحكام السلطانية" و"أدب الملوك" و"الفقه السياسي" التخصصي، وهذا هو مكنم الخلل في استقرائه.

4 - الماوردي، علي بن محمد: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك . تحقيق: خالد الدخيل، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996. ص: 145 - 150 انظر مقدمة المحقق حول "أزمة القراءة المعاصرة للتراث السياسي"، ص 12-5.

(الارتباك المنهجي أفرز "أساطير فكرية" اختزلت التراث في تصورات نمطية تفتقر للسند التاريخي والتحليل الرصين. ويخلص النقد إلى أن "قوننة التراث" وفق مقاسات إيديولوجية أحدثت قطيعة بين حقيقة الفكر القائم على المصلحة والعدل (كما في "تسهيل النظر" للماوردي) وبين صورته المتخيلة كأداة لتبرير الواقع).

الفرع الثاني: الشخصنة وإهمال السياق العلمي التاريخي

اتسم التعامل مع التراث السياسي الإسلامي بنزعة "الشخصنة"، أي النظر إلى المفكرين المسلمين على أنهم عباقرة أفراد بمعزل عن سياقهم العلمي والمدرسي، مثل الماوردي أو الغزالي أو الفارابي أو ابن خلدون، في حين أن كل واحد منهم يمثل حلقة في سلسلة فكرية ممتدة ضمن مدارس فكرية وسياسية متواصلة¹. هذا التجاهل للسياق التاريخي والمعرفي جعل من الفكر السياسي الإسلامي مجموعة من النصوص المفصولة عن بيئتها المعرفية والاجتماعية.

(معضلة "الشخصنة" اختزلت الفكر السياسي في "إشراقات فردية" بدلاً من اعتباره سيرورة معرفية متراكمة ضمن سياقها الاجتماعي. ويخلص النقد إلى أن نزع الصبغة التاريخية عن هذه النصوص حوّلها إلى "أقوال مطلقة"؛ مما أعاق بناء عقل سياسي جمعي يستلهم المنهج الاجتهادي بدلاً من الوقوف عند حرفية النصوص).

الفرع الثالث: هيمنة الرؤية الفقهية على البحث السياسي

من الملاحظ أن أغلب الدراسات المعاصرة في الفكر السياسي الإسلامي انطلقت من منطلقات فقهية أو قانونية، حيث جرى التعامل مع النظام السياسي الإسلامي كفرع من فروع الفقه لا كعلم سياسي مستقل. فكتاب الأحكام السلطانية للماوردي، رغم قيمته الفقهية، ظل النموذج الأبرز لهذا الاتجاه، بينما أغفلت دراسات كثيرة كتباً أكثر عمقاً من زاوية الفكر السياسي مثل تسهيل النظر وتعجيل الظفر².

(معضلة "الفقاهة السياسية" (وهي النظر لشؤون الدولة والحكم من خلال منطق الفتوى و الفقه) اختزلت النظام الإسلامي في أحكام إجرائية،(الاختزال السياسي و حصر السياسة في الأحكام السلطانية) مما غيب "العقل السياسي" التحليلي الذي يمثله الماوردي في (تسهيل النظر). ويخلص النقد إلى أن هيمنة منطق "الفتوى"

1 - الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة / دراسات ومناقشات . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992). ص 23-35 انظر المبحث المتعلق بـ "المنهج والاشكالية في قراءة التراث"،

2 - الماوردي، علي بن محمد: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق: خالد الدخيل، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996). ص 7-15. انظر مقدمة المحقق حول "إشكالية القراءة الفقهية للفكر السياسي"،

حولت البحث إلى مجرد تسويغ شرعي، مما أحدث قطيعة مع علوم السياسة الحديثة القائمة على النظرية والممارسة المؤسسية وموازن القوى).

ويرجع هذا الخط المنهجي إلى الخلفية الفقهية والقانونية للباحثين، مما جعل الرؤية السياسية الإسلامية أسيرة للمنهج الاستنباطي الفقهي الذي يركّز على النصوص أكثر من الواقع، في حين أن الفكر السياسي المنهجي يجب أن يكون استقرائياً ينطلق من الواقع نحو النص بحثاً عن الحلول الممكنة¹.

(المأزق المنهجي يكمن في "ارتهان العقل السياسي للإجراءات الفقهية" والمنهج الاستنباطي الذي قيد الابتكار بالتفسيرات التراثية. ويخلص النقد إلى ضرورة التحول نحو "منهج استقرائي" ينطلق من الواقع المعاصر، ليكون النص معياراً قيمياً وموجهاً مقاصدياً، مما ينقل الفكر من جمود الأحكام السلطانية إلى حيوية علم السياسة الشرعية المتجدد).

الفرع الرابع: هيمنة التجربة التاريخية على التنظير السياسي الإسلامي

طغت على كثير من الكتابات الإسلامية المعاصرة نزعة "مأسسة التاريخ"، حيث يتم التعامل مع التجارب السياسية التاريخية الإسلامية كأنها النموذج المقدس الذي ينبغي تكراره، دون النظر إليها كتجارب بشرية محكومة بظروفها الخاصة².

(أزمة العقل السياسي تكمن في "سيولة المسافة" بين النص المقدس والتجربة التاريخية، مما حوّل اجتهادات الماضي إلى قيود تمنع الإبداع المعاصر. ويخلص النقد إلى أن النزعة التاريخية غيبت الفرق بين ثبات القيمة وتغير الوسيلة، مما أورث عجزاً عن تقديم بديل إسلامي يتسق مع معطيات الدولة الوطنية الحديثة).

فتم الخط بين الإسلام كمنظومة قيم ومبادئ وبين النظم السياسية التاريخية التي طبقتها الدول الإسلامية في فترات معينة. أدى هذا إلى تجميد الفكر السياسي الإسلامي وتحويله إلى قوالب جاهزة بعيدة عن الاجتهاد المعاصر، في حين أن المنهج السليم يقتضي إعادة تكرار العملية المنهجية التي جمعت بين النص والواقع، لا إعادة إنتاج نتائجها التاريخية.

1 - عبد الرزاق، علي. *الإسلام وأصول الحكم*. القاهرة: مطبعة مصر، 1925؛ ص: 22 - 28، العشماوي، محمد سعيد.

الإسلام السياسي: القاهرة: سينا للنشر، 1987. ص: 74 - 81.

2 - خلف الله، محمد أحمد: الفكر الإسلامي بين النص والتاريخ. (القاهرة: دار الشروق، 1993). ص 45-52.

انظر المبحث المتعلق بـ "إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة"،

فالتعامل مع التاريخ ينبغي أن يكون باعتباره "مختبراً للتجربة الإنسانية"، لا "نصاً مقدساً"¹.

(المخرج المعرفي يكمن في فك الارتباط بين "قدسية المبدأ" و"بشرية التجربة"، لتجاوز تجميد العقل السياسي في قوالب ماضوية. ويخلص النقد إلى ضرورة استعادة "ديناميكية الاجتهاد" عبر توظيف الفكر المقاصدي في قراءة الواقع، والتعامل مع التاريخ كمسيرة تجريبية لا كأيقونة معصومة، ليتحول التراث من "سقف" يحجب الرؤية إلى "قاعدة" للإبداع المؤسسي المستقل).

بالنهاية يتضح أن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر يعاني من أزمة منهجية عميقة تتمثل في غياب التأصيل العلمي، والاعتماد على قراءة تجزئية للتاريخ، وتغليب الفقه على الفكر، والشخصنة على المدرسة العلمية، والتقليد على الإبداع.

ولذلك فإن أي مشروع لإحياء النظام السياسي الإسلامي يحتاج إلى إعادة بناء منهجي شامل، يقوم على الجمع بين التحليل التاريخي والنقد النصي والاستقراء الواقعي، مع وعي تام بالفارق بين الإسلام كنظام قيم والنظم السياسية التي عرفها التاريخ الإسلامي².

(الانتقال من "الانسداد المعرفي" إلى "الفعل الحضاري" يستوجب بناءً منهجياً يرتكز على تفكيك سلطة الماضي، واستعادة المقاصد الكلية، وملائمة الحلول لتعقيدات العصر. ويخلص النقد إلى أن هذا التلازم يحرر الفكر من أسر القوالب التاريخية نحو رحابة القيم الإيمانية، محققاً التوازن بين ثبات المرجعية ومرونة الآلية لإنتاج نظام يجمع بين الأصالة والمعرفية والكفاءة الواقعية).

المبحث السادس : موقع النموذج الإسلامي للحكم من نظم الخطاب القرآني

1 - الجابري، محمد عابد : التراث والحداثة ، دراسات ومناقشات . (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992) ؛ ص 25 - 28 - الأنصاري، محمد جابر: الفكر العربي والتحدى الأيديولوجي، (بيروت: دار النهار، 1998). ص: 64 .
- عبد الرازق : بالتأكيد على أن المسلمين أحرار في بناء نظامهم السياسي وفقاً لما تقتضيه العقول وتجارب الأمم، طالما أن الدين لم يفرض شكلاً محدداً. هو يضع هنا بذور الفصل بين "قداسة الرسالة" و"بشرية الإدارة".

- الجابري : يركز على "أدوات القراءة". نقد "الشخصنة" الذي أشرنا إليه يظهر بوضوح في دعوته لـ "الموضوعية" (عن طريق وضع النص في سياقه التاريخي) و "الاستمرارية" (ربط الفكر بالبنية الثقافية لا بالفرد) .

2 - حول ضرورة التمييز بين جوهر الدين والنظام السياسي التاريخي، انظر: عبد الرازق، علي : الإسلام وأصول الحكم . ص : 103 - القاهرة: مطبعة مصر، 1925 ؛ وحول نقد بنية العقل التراثي والشخصنة، انظر : الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992 ؛ وحول نقد القراءات التجزئية للتاريخ في الفكر المعاصر، انظر: العثماوي، محمد سعيد: الإسلام السياسي . القاهرة: سينا للنشر، 1987.

تُعد دراسة الخطاب القرآني مدخلاً مركزياً لاستيعاب طبيعة النظام الإسلامي وموقعه في منظومة الوحي، حيث لا يستهدف القرآن تقديم قوالب سياسية تفصيلية جامدة، بقدر ما يرسخ منظومة قيمية ومقاصدية ترسم الإطار العام للحكم وال عمران البشري؛ وقد انتهى التحقيق العلمي لدى العلماء والمفكرين إلى تصنيف هذا الخطاب ضمن ثلاثة مستويات متباينة في المنهجية ودرجة التفصيل، وهي: الخطاب التفصيلي، والخطاب القيمي المقاصدي، والخطاب المنهجي الكوني¹.

الفرع الأول : تفصيلية الخطاب القرآني

يتناول الخطاب القرآني في هذا المستوى القضايا المتصلة بذات الإنسان وفطرته ووجوده ككائن مكلف، أي الموضوعات التي تمثل ثوابت في البناء الإنساني والاجتماعي، مثل الزواج، والطلاق، والميراث، والنسب، والعدة، والحدود، وما شابهها من تشريعات جزئية².

ويمتاز هذا المستوى بثلاث خصائص أساسية:

أ. الالتصاق بالفطرة الإنسانية : فهو يعالج قضايا لا تتبدل بتبدل الزمان والمكان، لأنها تتعلق بجوهر الوجود الإنساني.

ب. الطابع الفردي: إذ يكون المخاطب في هذا النوع هو الفرد لا الجماعة، مثل أحكام النكاح والمواريث.

ت . الارتباط بالقيم الثابتة: وهي منظومة القيم الأخلاقية الدائمة، مثل تحريم القتل والسرقة والزنا والغيبة، مما يجسد الضوابط الأخلاقية لاستمرار المجتمع³.

وهكذا فإن الخطاب التفصيلي يمثل الأساس التشريعي الثابت الذي يحفظ كيان الإنسان والمجتمع عبر الزمان، ويضع حدوداً لا يجوز تجاوزها مهما تغيرت البيئات أو الأنظمة.

الفرع الثاني: القيم في الخطاب القرآني

ينقل الخطاب القرآني في هذا المستوى إلى الأفق المقاصدي العام ، حيث يعالج الموضوعات الكبرى

التي تتعلق بتنظيم حياة الجماعة وال عمران الإنساني دون الدخول في تفاصيلها.

1 - الشاطبي: الموافقات ، ج2، ص 75؛ الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي ، - (2011). ص 219 .
2 - القرطبي: محمد بن أحمد : الجامع لأحكام القرآن، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي - ج5، (بيروت ، مؤسسة الرسالة ، 2006) . ص 141
3 - الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، (بيروت، دار المعرفة، 1996)، ج2، ص: 21 - 32 و ص: 64 وما بعدها ، وانظر أيضاً تفصيله في مقاصد الخلق في "كتاب آداب النكاح" ص: 97 من نفس المجلد³.

فهو خطاب يركّز على القيم والمقاصد العليا مثل العدل، والشورى، والحرية، والكرامة الإنسانية، والمصلحة العامة، ويترك للإنسان حرية الاجتهاد في تطبيقها وفقاً لتحوّلات الزمان والمكان¹.

ويمتاز هذا الخطاب بخصائص جوهرية:

1. عموميته وشموله: فهو يتناول قضايا تخص الجماعات والمجتمعات لا الأفراد، مثل الحكم، والاقتصاد، والسياسة، والعلاقات الدولية.

2. قابليته للتطور: لأن موضوعاته تتبدّل مع تغيّر الظروف التاريخية والجغرافية.

3. تركيزه على المبادئ لا الوسائل: إذ يوجّه الخطاب إلى تحقيق الغايات (المقاصد) من خلال أي وسيلة مشروعة تتفق مع روح الشريعة.

ومن هذا المنطلق، فإن النظام السياسي الإسلامي يقع ضمن هذا المستوى من الخطاب، لأن السياسة من العلوم الاجتماعية المتغيرة التي لا يمكن ضبطها بتفصيلات جامدة. لذلك جاء البيان القرآني في شؤون الحكم بصيغة قيمية عامة مثل قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ"²، "وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ"³.

فهاتان الآيتان تؤسسان لمبدأي العدل والشورى كقيمتين مركزيتين في بنية النظام السياسي الإسلامي، دون تحديد شكل الحكم أو أدواته⁴.

الفرع الثالث: منهجية الخطاب القرآني

يتناول هذا المستوى القضايا التي لا يمكن إدراك حقيقتها دفعة واحدة أو التي تتعلق بعوالم الغيب والكون والطبيعة، حيث يوجّه الخطاب الإلهي الإنسان نحو التفكير والبحث دون أن يقدّم له معلومة نهائية.

فالقرآن الكريم في هذا المجال يمارس وظيفة منهجية، ترسم للعقل البشري طريق المعرفة، وتشجّعه على الاكتشاف والتأمل، كما في قوله تعالى: "قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ"⁵.

1 - ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 145، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي دار النفائس، عمان، 2001. وانظر أيضاً: المبحث الخاص بمقاصد التشريع في المعاملات و النظام في نفس المصدر .

- سورة النحل: الآية : 90².

- سورة الشورى: الآية : 38³.

1- العوا، محمد سليم: في النظام السياسي الإسلامي ، دار الشروق، القاهرة، 2010، ص: 67 .⁴

2- سورة يونس: الآية : 101 .⁵

وبذلك يكون هذا المستوى خاصًا ب : العلوم الطبيعية والكونية التي تتكشف للإنسان عبر البحث والتجربة¹

الفرع الرابع : موقع النموذج الإسلامي للحكم

انطلاقًا من هذا التصنيف، يتّضح أن النظام السياسي الإسلامي لا ينتمي إلى المستوى الأول (التفصيلي)، لأنه ليس موضوعًا ثابتًا جزئيًا كالأحوال الشخصية، ولا إلى المستوى الثالث (المنهجي) لأنه لا يعالج قضايا الطبيعة والكون، بل يقع في المستوى الثاني من الخطاب القرآني، أي الخطاب القيمي المقاصدي.

فالنظام الإسلامي للحكم ليس نموذجًا مؤسسيًا محدد الأركان كما في النظم الوضعية، بل هو نموذج قيمي مفتوح يستمد شرعيته من القيم القرآنية العليا مثل:

العدل كأساس للحكم ، **الشورى** كآلية للمشاركة السياسية ، **الكرامة الإنسانية** كمركز للسلطة والحقوق **والمصلحة العامة** كمقصد للتشريع والسياسة.

ويعبّر هذا الموقع عن مرونة النظام السياسي الإسلامي، الذي يتكيف مع كل عصر من خلال ما سماه **محمد باقر الصدر** ب منطقة الفراغ، أي المجال الذي يملؤه الاجتهاد البشري وفق القيم القرآنية² .

ومن ثمّ، فليس في الإسلام "نظام حكم جاهز بقدر ما فيه نموذج قيمي للحكم الصالح**"، غايته تحقيق العبودية لله، وحفظ كرامة الإنسان، وإقامة العدل في الأرض³ .

يتّضح من تحليل الخطاب القرآني أن النموذج الإسلامي للحكم هو نموذج قيمي ومقاصدي لا تفصيلي أو مؤسسي، إذ يستند إلى مبادئ كلية تتيح للأمة في كل عصر أن تُنشئ مؤسساتها بما ينسجم مع قيم القرآن ومقاصده.

فالقرآن وضع المرجعيات العليا للحكم ولم يحدّد أشكاله أو وسائله، مما يجعل النظام الإسلامي منفتحًا على الاجتهاد السياسي ومتفاعلًا مع تطورات الزمان والمكان، دون أن يفقد أصالته أو انتماءه للوحي الإلهي.

3- الطنطاوي، محمد : **التفسير الوسيط للقرآن الكريم**، (دار المعارف، القاهرة، 1997). ج9، ص 312 أنظر تعليقه على آيات التسخير والنظر في ملكوت السموات والأرض¹.

1- الصدر، محمد باقر: **اقتصادنا**، ص : ، دار التعارف، بيروت، 1970) ص: 42 – 45 أنظر المبحث الخاص بـ " منطقة الفراغ وصلاحيّة ولي الأمر في التشريع " ²

2- الريبسوني، أحمد : **فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي**، (بيروت : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013) ص: 3.99

المبحث السابع : النموذج الإسلامي للحكم - مركزية المجتمع وهامشية الدولة

يُعدّ النموذج الإسلامي للحكم من أبرز النماذج التي أعادت ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع على نحو يجعل المجتمع هو المركز الفاعل والدولة أداة تنظيمية مساندة. ففكرة الحكم في التصور الإسلامي تنطلق من أسس معرفية تجعل من الإنسان والمجتمع محور العملية السياسية، لا منطق السلطة أو الدولة كما هو الحال في الفكر الغربي الحديث¹.

الفرع الأول: الأساس النبوي: أسبقية المجتمع على الدولة

يبين النموذج النبوي في بناء الجماعة المسلمة الأولى أن المجتمع يسبق الدولة وجودًا ووظيفةً؛ إذ ركّز النبي ﷺ في العهد المكي والمدني على تأسيس المجتمع وتنظيمه وتقوية مؤسساته أكثر من تركيزه على إقامة الدولة، فجاءت الدولة أداةً لخدمة المجتمع وتنظيم شؤونه، لا سلطة متعالية عليه. كما أن القرآن الكريم نزل لتزكية الأمة وبناء هويتها قبل وضع نظم الحكم المفصلة، مما يجعل الأساس المجتمعي أصلًا في البناء السياسي الإسلامي².

الفرع الثاني: الجدل الكلامي وأولوية المجتمع

أفرز الفكر الإسلامي المبكر جدلاً بين اتجاهين:

الأول : يرى أن الدولة أصل من أصول الدين، وهي الشرط اللازم لتحقيق الواجبات.

الثاني : يرى أن الدولة وسيلة لا غاية، وأن الدين يحتضنه المجتمع لا النظام السياسي.

1 - القرني، عائض: فقه السياسة الشرعية في ضوء نصوص الوحيين. الرياض: مكتبة العبيكان، 2005، ص: 99، أنظر : المبحث المتعلق بمسؤولية الحاكم تجاه الرعية وحقوق الأمة¹.

2- السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا . - (بيروت: دار الوراق للنشر ، 1987). ص: 44 - أنظر المبحث المتعلق بخصائص الحكم وتكريما للإنسان في الحضارة الإسلامية².

وقد كان الاتجاه الثاني هو الأوسع نفوذًا في التاريخ الإسلامي، إذ أكد على أن المجتمع هو حامل الدين ومصدر شرعيته، بينما ظلت الدولة إطارًا إداريًا تنظيميًا¹.

هذا الجدل يوازي الخلاف الغربي اللاحق بين الليبرالية التي تقدّم الفرد والمجتمع، والاشتراكية التي تقدّم الدولة، مع فارق جوهري هو بقاء الدولة في الفكر الإسلامي أداةً للتمكين لا مركزًا للسلطة.

الفرع الثالث: مفهوم السياسة في التصور الإسلامي

السياسة في الفكر الإسلامي فعل مجتمعي إصلاحي لا ينحصر في مؤسسات الدولة أو أدواتها السلطوية؛ فجوهرها هو تحقيق المصلحة ودرء المفسدة. وقد استُخدم المصطلح في مستويات متعددة من الحياة الاجتماعية - مثل سياسة الصبيان وسياسة المريدين والسياسة الذاتية - مما يدل على أن السياسة في جوهرها عملية تربية واجتماعية تشمل الحاكم والمحكوم على السواء².

كما وسّع حديث النبي ﷺ: «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»³. مفهوم الرعاية السياسية ليشمل الأسرة والمجتمع والمؤسسات، مما يرسخ فكرة أن السياسة الإسلامية ليست احتكارًا للدولة، بل مسؤولية جماعية.

الفرع الرابع: وظائف الدولة في التاريخ الإسلامي

عند استقراء التاريخ الإسلامي، نجد أن الدولة لم تكن متدخلة في تفاصيل الحياة الاجتماعية، بل اقتصرت وظائفها على ما يُعرف بالوظائف السيادية الأربع⁴:

- 1 - حماية الأمة من الأخطار الخارجية عبر الجهاد والعلاقات الدبلوماسية.
- 2 - تحقيق الأمن الداخلي وصيانة الأعراس والأموال والأنفس.
- 3 - الفصل في المنازعات وحفظ الحقوق من خلال القضاء وديوان المظالم.
- 4 - رعاية الفقراء والعاجزين عبر مؤسسات بيت المال والزكاة والخراج.

3 - الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي. - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992). ص: 102-105 انظر المبحث المتعلق بالعلاقة بين العقيدة والسياسة في الفكر الكلامي¹

1 - ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. (القاهرة: دار الحديث). ص: 16 - 17 ، 2 - رواه البخاري، 893.³

- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة. ج: 2 - (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1991). - ص: 311⁴

ولم تتدخل الدولة في مجالات التعليم أو الصحة أو التجارة أو الثقافة؛ إذ كانت هذه المجالات من اختصاص المجتمع ومؤسساته التي نشأت بصورة طبيعية واستقلت عن سلطة الدولة.

الفرع الخامس: الوقف أساس استقلال المجتمع

مثّلت مؤسسة الوقف البنية التحتية لاستقلال المجتمع المسلم وفاعليته عبر التاريخ، إذ غطت مؤسسات الوقف مجالات الحياة كلها: من التعليم والصحة إلى الخدمات الاجتماعية ورعاية الحيوان.

فالوقف نشأ من مبدأ فروض الكفايات، الذي يُحمّل المجتمع مسؤولية إقامة المصالح العامة، مما جعل الوقف أداة اقتصادية واجتماعية تحمي المجتمع من التبعية للدولة وتضمن استمراريته رغم الأزمات السياسية¹.

وعليه يتبين أن النموذج الإسلامي للحكم يقوم على أولوية المجتمع لا الدولة؛ فالمجتمع في الإسلام هو المصدر الأول للشرعية والقوة والتنمية، بينما الدولة أداة لحفظ الكليات والمصالح الكبرى.

إنها دولة خادمة لمجتمع قويّ، لا دولة متغولة على شعبها. ومن ثم فإن مركزية المجتمع وهامشية الدولة ليست ضعفاً سياسياً، بل هي منهج حضاري يعكس فقه القرآن والسنة في إدارة الشأن العام على أساس من التزكية والعدل والشورى.

المبحث الثامن: مركزية المجتمع وهامشية الدولة في النموذج الإسلامي للحكم

المطلب الأول : الوقف كآلية مجتمعية لتعويض قصور الدولة

شكّل نظام الوقف في الحضارة الإسلامية القاعدة المجتمعية الأساسية التي حافظ المجتمع من خلالها على وجوده واستمراره وتقدمه، حتى في فترات ضعف الدولة أو انهيارها.

فقد ظهرت أوقاف لتغطية قصور الدولة في وظائفها السيادية، كأوقاف الحصون العسكرية لحماية الثغور، وأخرى للشرطة لضمان الأمن الداخلي، فضلاً عن الأوقاف الاجتماعية الواسعة التي تكفلت بالفقراء واليتامى والمحتاجين².

وقد مثّل الوقف بذلك نظاماً اجتماعياً موازاً للدولة، حافظ على فاعلية الأمة عندما تراجعت السلطة السياسية³

- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته ج 10. (دمشق: دار الفكر، 1998). ص : 202 - 205¹
- السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا . ص: 115 - بيروت: دار الوراق، 1987.²
- الزحيلي، وهبة. الفقه الإسلامي وأدلته - دمشق: دار الفكر، 1998. . ص : 204³

ومع نشوء الدولة الحديثة منذ عصر محمد علي باشا، اتجهت الأنظمة السياسية في العالم الإسلامي إلى الاستيلاء على الأوقاف أو تدويبها في مؤسسات الدولة، إذ رأت فيها عائقاً أمام تمدد نفوذها. أدى ذلك إلى تفرغ المجتمع من مؤسساته المستقلة وإفقاده قدرته على التوازن أمام الدولة المتغولة، ما ساهم في نشوء ما يسميه بعض المفكرين بـ الدولة السرطانية التي تستوعب كل الفضاءات الاجتماعية لصالحها¹.

المطلب الثاني : التفرقة بين الدولة والمجتمع في العلاقات الدولية

يرتكز النموذج الإسلامي في التعامل مع الأمم الأخرى على وحدة القيم الإسلامية وعدم قابليتها للتجزئة ؛ أي أن القيم التي تحكم العلاقات الداخلية هي ذاتها التي تضبط العلاقات الخارجية.

لذلك فرّق المسلمون بين الدولة المعادية والمجتمع التابع لها ، فكان العداء موجّهاً إلى الدولة لا إلى شعوبها.

يتجلى ذلك في عدم استخدام سلاح المقاطعة الاقتصادية ضد المجتمعات المعادية رغم معرفتهم به منذ العصور القديمة، حرصاً على استمرار طرق التجارة وتأمينها وعدم الإضرار بالمدنيين².

وقد أرسى الإمام الشافعي مبدأ دار العهد كمنطقة وسطى بين دار الإسلام ودار الحرب لتسهيل التبادل التجاري والثقافي، وكان نموذج أرمينيا أول تطبيق عملي لهذا المفهوم، بما يعكس **انفتاح النموذج الإسلامي وتوازنه³.

كما يتجلى هذا المبدأ في الأوقاف المخصصة لـ المنارات البحرية التي ترشد السفن الأجنبية وتوفر لها التموين والمأوى، مما يعكس نزعة إنسانية في الفصل بين الدولة والمجتمع حتى في التعامل مع الأعداء⁴.

المطلب الثالث : التجدد الذاتي للحضارة الإسلامية

إن وضوح الحدود بين الدولة والمجتمع جعل المجتمع الإسلامي بيئة حاضنة للتجدد الذاتي في التاريخ الإسلامي.

فعندما كانت الدولة تضعف أو تغسد، كان المجتمع ينهض ليعيد بناءها أو يستبدلها بأخرى أصلح، في إطار ما يسميه الباحثون بـ الحركية الحضارية للمجتمع المسلم⁵.

2 - القرني، عائض: فقه السياسة الشرعية في ضوء نصوص الوحيين. (الرياض: مكتبة العبيكان. 2005) ص: 218 - 222

- الشافعي: محمد بن إدريس الإمام، (ج : 4 - بيروت : دار المعرفة ، 1990)- ص: 213 .
- الماوردي، علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية. (بيروت: دار الفكر، 1983). ص: 65³
- السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا. بيروت: دار الوراق، 1987. ص: 118⁴

وقد شهد التاريخ الإسلامي سلسلة من التحولات القيادية والحضارية التي جسّدت هذا التجدد:

من العرب إلى الفرس ثم إلى الترك فالمماليك فالعثمانيين، كما تنقلت مراكز الفاعلية الحضارية من الحجاز إلى الشام فالعراق فمصر فالأندلس، وهو ما يعكس ديمومة الفاعلية المجتمعية رغم تبدل الدول¹.

المطلب الرابع : ازدواج مسار الدولة والمجتمع في التاريخ الإسلامي

تاريخ الأمة الإسلامية اتسم بوجود خطين متوازيين في التطور:

- خط الدولة بما فيه من صعود وهبوط سياسي.

- وخط المجتمع بما فيه من استمرار ونهوض حضاري.

فكثيراً ما انهارت الدولة بينما ظل المجتمع قوياً وفاعلاً.

وأبرز مثال على ذلك ما حدث بعد غزو المغول، حيث انهارت الدولة الإسلامية سياسياً، إلا أن المجتمع الإسلامي هزم الغالب حضارياً، إذ اعتنق المغول الإسلام وتبنوا ثقافته، في مفارقة مع قانون ابن خلدون حول "ولع المغلوب بالاقتراد بالغالب"².

وكذلك بعد سقوط دولة المماليك، احتاج العثمانيون إلى خبرات المجتمع المصري لبناء مؤسسات دولتهم، ما يدل على أن المجتمع ظل أكثر رسوخاً من الدولة في أغلب مراحل التاريخ الإسلامي³.

المطلب الخامس : علاقة المواطن بالدولة والمجتمع

تُظهر المعادلة الإسلامية أن تأثير الدولة في حياة المواطن محدود مقارنةً بتأثير المجتمع ومؤسساته.

فالمواطن في التاريخ الإسلامي كان يتعامل مع الدولة فقط في حالات محددة: الدفاع الخارجي، الأمن الداخلي، القضاء، أو الإعالة عند العجز.

5 - الجابري، محمد عابد : تكوين العقل العربي - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992). ص: 110

3 - الشاطبي، إبراهيم. *الموافقات في أصول الشريعة، ج:2، - القاهرة: دار الكتب العلمية، 1991. ص: 315¹

- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، (بيروت: دار الفكر، 2004). ص: 212-2

3 - القرني، عائض: فقه السياسة الشرعية في ضوء نصوص الوحيين، (الرياض: مكتبة العبيكان، 2005). ص: 222.

أما في بقية شؤون الحياة، فكانت مؤسسات المجتمع - كالتوائف والنقابات والأوقاف - تسد حاجاته التعليمية والصحية والاجتماعية¹.

وبالمقابل، في الدولة الحديثة أصبح الإنسان مرتبطاً بكل تفاصيل حياته بالدولة، من الماء والغذاء إلى العمل والتعليم، مما زاد تبعيته وأضعف استقلاله المجتمعي.

وعليه فإن الفساد أو الظلم في الدولة المعاصرة ينعكس مضاعفاً على المواطن، بخلاف التجربة الإسلامية التاريخية التي حجّمت أثر الدولة في حياة الأفراد².

وخلاصة القول إن النموذج الإسلامي للحكم قائم على مركزية المجتمع وهامشية الدولة؛ فالمجتمع هو الفاعل التاريخي في البناء الحضاري، بينما الدولة جهاز إداري محدود الوظيفة.

وقد مكّن هذا التوازن الأمة الإسلامية من تحقيق الاستمرارية والتجدد الذاتي رغم تقلب الدول وتعاقب الإمبراطوريات.

ويؤكد ذلك أن الشرعية والفاعلية في الفكر السياسي الإسلامي نابعة من المجتمع لا من السلطة، وأن الوقف كان أبرز تحليلات هذه الحقيقة عبر التاريخ.

في هذا الفرع، تناولنا منهجية تجريد نماذج الحكم التاريخية كمدخلٍ علمي لفهم التجربة السياسية في التاريخ الإسلامي، دون الوقوع في أحد طرفي التطرف المنهجي اللذين وقعت فيهما المقاربات المعاصرة:

الأول : التقديس المطلق للتاريخ الإسلامي بما يجعله في مرتبة الدين ويُلزم بتقليده والاقتران به حرفياً.

الثاني : القطيعة المعرفية التامة معه واعتباره مرحلة من الانحراف لا تستحق الدراسة أو الاستلham. وكلا المنهجين - كما يرى الباحث - يبتعد عن الصواب ويحول دون إدراك الحقيقة³.

الفرع الأول : الإطار المفاهيمي للتجريد التاريخي

- الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، 1998. ص: 206.¹
- الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992. ص: 116.²
- الزحيلي، وهبة: أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر، 2001). ص: 55.³

يؤكد الباحث أن التاريخ ليس في ذاته حجة شرعية، لكنه في الوقت نفسه ليس مجرد وقائع منقطعة عن الواقع المعاصر؛ لأن الظواهر الاجتماعية والسياسية الراهنة تمتد جذورها في التاريخ، إذ تنشأ تدريجياً وتتطور عبر الزمن. فمثلاً، ظاهرة الاستبداد السياسي وتحويل الحكم إلى إرث عائلي يمكن تتبع جذورها إلى فترة الخلافة الأموية وبالتحديد في عهد معاوية بن أبي سفيان، الذي نقل الحكم من الشورى إلى الوراثة* بابتداعه نظام ولاية العهد¹.

انطلاقاً من ذلك، يُطرح مفهوم "منهجية التجريد التاريخي"، الذي يعني القيام بعملية علمية لتحليل الظاهرة السياسية التاريخية عبر تفكيكها إلى عناصرها الجوهرية، ثم إعادة تركيبها في ضوء المعاصرة، بما يسمح باستلهاام قيمها وغاياتها، لا أشكالها أو تفاصيلها الإجرائية².

الفرع الثاني : تطبيق المنهج التجريدي على نموذج البيعة

يُقدّم المنهج التجريدي نموذجاً فكرياً يتجاوز الشكل التاريخي لعملية البيعة نحو استنباط قيمتها الجوهرية، حيث تُقسم البيعة إلى مستويين: "صغرى" تمثل آلية الترشيح والاختيار الأولي، و"كبرى" تُجسد العقد السياسي الملزم؛ وبتحليل جوهر هاتين العمليتين، نجد أنهما تهدفان بالأساس إلى إقرار حق الاختيار الحر للمواطنين وتحقيق رضا المحكومين عبر علاقة تعاقدية متينة، مما يسمح باستخلاص مبدأ التراضي والتعاقد كقيمة دستورية عليا يمكن تطبيقها في العصر الحديث بوسائل معاصرة مثل الانتخابات أو الاستفتاءات، بعيداً عن الجمود عند الأشكال التراثية الحرفية.³

الفرع الثالث : التجريد كنموذج لبناء نظم الحكم الإسلامية

إن منهجية التجريد لا تهدف إلى تكرار الماضي أو نسخه، بل إلى **تحويل النماذج السياسية الإسلامية القديمة إلى منظومات قيمية** تشمل الغايات، والضوابط، والوظائف الجوهرية للحكم. ومن ثمّ يصبح الغرض هو تحقيق المقاصد لا إعادة الأشكال التاريخية⁴.

الفرع الرابع : الغايات والمقاصد العليا للحكم الإسلامي

- المودودي ، أبو الأعلى : الخلافة والملك ، تعريب : أحمد إدريس ، (القاهرة : دار السلام . / 2005) . ص : 211¹
- الزنكي، عبد الرحمن: الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ – (بيروت: مركز الحضارة، 2015). ص: 132²
- ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية – (تونس: الدار التونسية للنشر، 1985). ص: 97³
- القرضاوي، يوسف : من فقه الدولة في الإسلام – (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997). ص: 204⁴

تتمحور الغايات والمقاصد العليا للحكم في التجربة التاريخية الإسلامية، منذ العهد النبوي وحتى مطلع العصر الحديث، حول إصلاح الأحوال العامة والخاصة بما يضمن التوازن بين مصلحة الفرد والجماعة، مع التركيز الجوهري على تفعيل "الكليات الخمس" للشريعة؛ وهي حفظ الدين عبر صيانة العقيدة، وحفظ النفس بتكريس الكرامة الإنسانية، وحفظ العقل بضمان حرية التفكير، وحفظ النسل بحماية كيان الأسرة، وحفظ المال بتوجيهه للمنفعة العامة ومنع الاستغلال؛ حيث تظل هذه المقاصد هي المحور الثابت الذي استهدفته النظم السياسية الإسلامية عبر العصور، بغض النظر عن تفاوت مستويات تطبيقها الواقعي¹.

الفرع الخامس : ضوابط الممارسة السياسية

تتلخص الضوابط الجوهريّة للممارسة السياسية في الحكم الإسلامي ضمن أربعة مبادئ كبرى تشكل هيكل النظام وسياجه القيمي، وهي: **الشورى** بوصفها الآلية التفاعلية لتداول الرأي، و**الرضاء الاجتماعي** الذي يعد الحجر الأساس لشرعية الحاكم، و**العدل** بوصفه الغاية الأسمى والوسيلة الدائمة لإدارة الشأن العام، إضافة إلى **سيادة القانون والمساواة** كضمانة مؤسسية لا غنى عنها لحفظ الحقوق وصون كرامة الأفراد.

سادساً : إمكان صياغة نظام حكم إسلامي معاصر

يرى الكاتب أن تجريد هذه النماذج التاريخية وضبطها بالقيم والمقاصد يتيح إمكانية صياغة نظام إسلامي للحكم المعاصر يحقق المصلحة العامة، ويستجيب لمقتضيات العصر من دون أن يتخلى عن ثوابته. فالمطلوب ليس إعادة إنتاج الماضي، وإنما تحقيق القيم ذاتها بوسائل جديدة، انطلاقاً من القاعدة التي أشار إليها الإمام السيوطي: **يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد**².

الفرع السابع : المشترك الإنساني وحدود التعاطي مع الخبرات المعاصرة.

عالجنا إشكالية التفاعل المنهجي بين التراث السياسي الإسلامي والخبرة السياسية المعاصرة، من خلال توظيف منهجية التجريد التاريخي كألية علمية لفهم النظم السياسية عبر الحضارات المختلفة دون الوقوع في أسر المركزية الثقافية أو التبعية الفكرية³.

- الشاطبي، إبراهيم: **الموافقات في أصول الشريعة** (بيروت: دار المعرفة، 1992). ص: 84 - 1
1 - السيوطي، جلال الدين: **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، - القاهرة: دار الكتب العلمية، 1975. ص:

112²

³ - الزنكي، عبد الرحمن: **الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ**. بيروت: مركز الحضارة، 2015.. ص: 147 -

أولاً: التجريد كأداة للمقارنة بين الحضارات والنظم السياسية

يؤكد الباحث أن منهجية التجريد تتجاوز كونها أداة لفهم النماذج التاريخية الإسلامية لتصبح من أنجح الآليات في الدراسات المقارنة عبر الثقافات؛ إذ تعتمد هذه المنهجية على تخلص الظواهر من قوالبها الشكلية وبُنائها الخارجية للوصول إلى "الجوهر الوظيفي" الكامن خلفها، وبذلك تكون المقارنة قائمة على الجوهر والوظائف المتشابهة بدلاً من الوقوف عند اختلاف الأشكال والمظاهر¹.

فعلى سبيل المثال، لا يستلزم بحث "ظاهرة الحزبية" وجود أحزاب سياسية بالمعنى المعاصر في كافة الدول، بل يمكن تجريد الحزب إلى عناصره الجوهرية بوصفه هيئة طوعية ووسيطاً اجتماعياً ينظم تفاعل الأفراد ويمارس الرقابة على السلطة؛ ومن هذا المنطلق الوظيفي، نجد أن ظواهر متنوعة كـ "العصبية" عند ابن خلدون، أو "القبيلة الإفريقية"، أو "الطائفة"، أو حتى "النقابة الحرفية"، هي تجليات مختلفة لجوهر واحد يتمثل في الوساطة السياسية بين الفرد والدولة².

ثانياً: توظيف المنهج التجريدي في استلهام النظم السياسية المعاصرة

نؤكد أن الاقتراب التجريدي يسمح بمقاربة النماذج السياسية الحديثة واستلهامها في بناء النظام السياسي الإسلامي، من خلال اكتشاف الوظائف الجوهرية للأنظمة الإسلامية القديمة وتطبيقها بوسائل جديدة، فمثلاً:

- يمكن أن تمثل البرلمانات الحديثة وظيفية أهل الحل والعقد أو الشورى.
- ويمكن أن تمثل قياسات الرأي العام جوهر مفهوم الرضا الاجتماعي.
- كما يمكن أن تمثل هيئات الرقابة الاقتصادية والإدارية وظيفية المحتسب في مراقبة السوق والممارسات العامة³.

ومن خلال هذه العملية يصبح من الممكن عادة صياغة النظم السياسية الإسلامية في تفاعلٍ مستمر بين التراث الذاتي والخبرات الإنسانية المشتركة، دون فقدان الخصوصية الحضارية أو الانغلاق أمام التطور.

ثالثاً: ضابط الاستفادة من الخبرات المعاصرة

- القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام - القاهرة: مكتبة وهبة، 1997. ص: 211¹
- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. ج: 2، (- بيروت: دار الفكر، 2004). ص: 122²
- عمارة، محمد: التاريخ السياسي للخلافة الإسلامية. - القاهرة: دار السلام، (2010). ص: 226³

يضبط الباحث هذا التفاعل بالمقولة الأصولية التي أشار إليها **الإمام السيوطي: «يغتفر في الوسائل ما لا يغتفر في المقاصد»¹.

فالمقاصد - أي الغايات الكبرى للشريعة - تظل ثابتة، بينما الوسائل يمكن أن تتغير بحسب التطور التاريخي والتقني.

ويشير إلى أن الحضارة الإسلامية الأولى مارست هذا المبدأ عملياً عندما استعارت نظماً ومؤسسات من حضارات فارس وبيزنطة - كالدواوين والولايات - لكنها أعادت صياغتها في إطار قيمي إسلامي حتى أصبحت جزءاً من بنيتها الحضارية الأصيلة².

رابعاً: أزمة الفهم المعاصر للحركات الإسلامية

أنقد الحركات الإسلامية الإصلاحية المعاصرة لأنها، رغم رفعها لشعار الدولة الإسلامية، فإنها تتبنى في جوهرها مفاهيم غربية للدولة والسياسة، وإن استخدمت المصطلحات الإسلامية في خطابها. ففي منظور هذه الحركات:

* **السياسة** : تعني القوة والسلطة والنفوذ.

* **الدولة** : هي أداة السيطرة وإدارة السلطة، لا وسيلة لتحقيق المقاصد الشرعية والاجتماعية³.

هذا التداخل بين المفهومين الإسلامي والغربي - دون وعيٍ منهجي بحدود كل منهما - أدى إلى خلط معرفي وتشويه للممارسة السياسية الإسلامية. إذ تحوّلت السياسة عند بعضها إلى غاية في ذاتها بدل أن تكون وسيلة لتحقيق العدل والإصلاح.

خامساً: معادلة الاستبداد المبرر

نخلص إلى أن الجمع بين مفهوم القوة ومفهوم المشروعية الدينية يؤدي في الممارسة إلى "دكتاتورية مبررة"، أي استبدادٍ يستند إلى شرعية دينية ظاهرة.

- السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر. (القاهرة: دار الكتب العلمية، 1975). ص: 113-¹
3 - الشافعي، أحمد: النظم السياسية الإسلامية ومقارنتها بالنظم الغربية. (الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2008). ص: 191²

- الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001). ص: 84³

فالحركات التي تعتقد أنها تملك الحقيقة المطلقة تسحب الشرعية عن مخالفيها وتقصيهم من المجال السياسي والاجتماعي، فيتحول الفكر الإسلامي إلى **مغلق دوغمائي** * بدل أن يكون منفتحاً على الحوار والتعددية¹.

وعليه نقول : إن منهجية التجريد التاريخي والسياسي تمثل أداة علمية فعّالة تسمح بالجمع بين الأصالة والمعاصرة في بناء نظم الحكم الإسلامية. وهي تفتح أفقاً للتفاعل الإيجابي مع النماذج الإنسانية المشتركة دون الوقوع في التبعية أو التقليد، كما تتيح تجاوز الفهم الاختزالي للحكم الإسلامي بوصفه سلطة أو هيمنة، نحو فهم قائم على القيم والمقاصد والضوابط الشرعية التي تهدف إلى تحقيق المصلحة العامة والعدل الاجتماعي.

المبحث التاسع: مقارنة الأنظمة السياسية العربية لمفهوم الدولة في الإسلام

يناقش الباحث الكيفية التي تتعامل بها الدول العربية مع مفهوم الدولة في ضوء المرجعية الإسلامية، محاولاً تفسير التوازن بين القيم الدينية ومتطلبات الحكم الحديث القائم على الديمقراطية، حقوق الإنسان، والتنمية المستدامة.

الفرع الأول : الأساس الإسلامي لمفهوم الدولة

يرتكز التصور الإسلامي للدولة على أن الإسلام دين ودولة، يجمع بين العبادة والتنظيم الاجتماعي والسياسي². فالدولة في الإسلام تقوم على مبادئ الشورى والعدل والمساواة وحكم القانون، كما ورد في قوله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"³.

وتُعدّ الشريعة الإسلامية في أغلب الدول العربية المصدر الأساسي للتشريع، وإن اختلفت درجة تطبيقها بحسب النظام السياسي والاجتماعي السائد في كل دولة⁴.

الفرع الثاني : تنوع المقاربات السياسية العربية

تتباين مقاربة الدول العربية لمفهوم الدولة الإسلامية تبعاً للظروف التاريخية والثقافية والسياسية لكل دولة.

- الزنكي، عبد الرحمن: الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ. - (بيروت: مركز الحضارة، 2015). ص: 152¹

- القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام. - (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997). ص : 54²

- سورة الشورى: الآية : 38³

- البدوي، عبد العزيز : الشريعة والسياسة في الوطن العربي المعاصر. (بيروت: دار النهضة العربية، 2010). ص: 133 - 4⁴

- فبعض الدول مثل المملكة العربية السعودية والسودان سابقاً تبنت الشريعة الإسلامية كمصدر حصري للتشريع، أي: النموذج الشرعي المحافظ .

- بينما اتجهت دول أخرى مثل: تونس ولبنان والمغرب نحو نموذج مدني مرن** * يجمع بين القيم الإسلامية والمبادئ الدستورية الحديثة¹ .

وتسعى معظم الأنظمة العربية إلى تحقيق توازن بين المرجعية الإسلامية ومقتضيات الدولة الحديثة القائمة على المؤسسات وحقوق المواطنة .

الفرع الثالث : التحدي بين الأصالة والمعاصرة

يواجه الفكر السياسي العربي الإسلامي إشكالية مركزية تتمثل في كيفية التوفيق بين القيم الدينية ومبادئ الحكم الديمقراطي. فبينما تؤكد المرجعية الإسلامية على العدل والشورى والمساءلة، فإنّ التطبيق العملي في العديد من الدول العربية لا يزال منقوصاً بسبب ضعف المشاركة الشعبية أو غياب الشفافية² .

كما تُعدّ العلاقة بين الدين والدولة محوراً حساساً في الفكر العربي المعاصر، حيث تسعى بعض الأنظمة إلى فصلٍ نسبيٍّ بين المجالين حفاظاً على الاستقرار السياسي، بينما تسعى أخرى إلى دمج الدين في المجال العام بوصفه مكوناً للهوية الوطنية³ .

الفرع الرابع : العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية

تُعدّ العدالة الاجتماعية من أهم أركان الدولة في التصور الإسلامي، فهي التي تحفظ كرامة الإنسان وتضمن له حق العيش الكريم.

يؤكد ابن تيمية⁴ : أن «الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة».

وتسعى الأنظمة العربية - بدرجات متفاوتة - إلى -تحقيق التوازن الاجتماعي والاقتصادي- من خلال مكافحة الفقر وتوفير فرص العمل وتحسين الخدمات العامة، في محاولة لتجسيد المبادئ الإسلامية في الواقع العملي⁵ .

4 - العبيدي، حسين: الدولة العربية بين الإسلام والعلمانية. ص : 211 - (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع ، 2017).¹

2 - العوا، محمد سليم: في النظام السياسي الإسلامي، (القااهرة: دار الشروق، 2001). ص : 98
- الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001). ص : 75
- ابن تيمية، أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية - (بيروت: دار المعرفة، 1998). ص : 156⁴

الفرع الخامس: حقوق الإنسان والحريات العامة

يؤكد التصور الإسلامي على محورية الكرامة الإنسانية وحقوق الأفراد الأساسية، وهو المبدأ الذي استوعبته جلّ الدساتير العربية بنصوص صريحة تقر بأن "الكرامة الإنسانية مصونة ولا يجوز المساس بها"؛ وتتجلى ملامح المقاربة الحديثة لهذه الحقوق في تمكين المرأة سياسياً واجتماعياً، وضمان حرية التعبير والمعتقد في إطار النظام العام، بالإضافة إلى ترسيخ آليات المشاركة الشعبية عبر المؤسسات التمثيلية والانتخابات، بما يحول هذه الحقوق من مجرد نصوص إلى ممارسات واقعية تعزز وجود الإنسان¹.

ومع ذلك، تظل هذه المبادئ والحريات تواجه عوائق بنيوية تحول دون تفعيلها الشامل، لا سيما فيما يتعلق بظاهرة "التوظيف السياسي للدين" التي قد تُستخدم لتقييد الحقوق أو شرعنة التجاوزات؛ ويُضاف إلى ذلك ضعف فاعلية مؤسسات الرقابة والمؤسسات الدستورية المعنية بالمساءلة في العديد من الدول، مما يخلق هوة بين النص الدستوري المثالي والواقع السياسي المعاش الذي يفنر أحياناً للضمانات المؤسسية الكافية لحماية تلك الحريات².

الفرع السادس: قيم التسامح والمواطنة

تركز المقاربة السياسية الحديثة في بعض الدول العربية - خصوصاً في الإمارات والمغرب والأردن - على تعزيز ثقافة التسامح والتعايش بين الأديان والثقافات، في إطار ما يُعرف بـ"المواطنة الجامعة" التي تساوي بين المواطنين بغض النظر عن الدين أو العرق³.

وهذا التوجه يمثل تحولاً فكرياً مهماً نحو دمج القيم الإسلامية في نموذج دولة مدنية تسعى للسلام الاجتماعي والوحدة الوطنية.

الفرع السابع: الحكم الرشيد والمساءلة

يرى المفكرون المعاصرون أن تطبيق مفهوم الدولة الإسلامية في العصر الحديث يتطلب تطوير آليات الحكم الرشيد القائمة على الشفافية والمحاسبة، فالشورى في الإسلام ليست مجرد نصيحة بل آلية مؤسسية للمشاركة الشعبية⁴.

- حمود، ناصر: العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الإسلامي. (الرياض: مكتبة العبيكان، 2016). ص. 204 -5

- عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق. - (القاهرة: دار السلام، 2010). ص: 255¹

- الزنكي، عبد الرحمن: الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ. (بيروت: مركز الحضارة، 2015). ص: 175²

- الحسني، عبد الإله: التسامح والمواطنة في الفكر العربي المعاصر (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2020). ص. 112 -3

وتسعى الدول العربية اليوم إلى ترسيخ هذا المفهوم عبر: بناء مؤسسات رقابية فعالة ، مكافحة الفساد و ترسيخ مبدأ سيادة القانون والمساءلة السياسية.

الفرع الثامن: الحوار والتعاون العربي

تؤكد المقاربة العربية الحديثة على أهمية التكامل والتعاون بين الدول العربية في تطوير نموذج مشترك للدولة في الإسلام، يقوم على العدالة والتنمية والتضامن الإقليمي.

ويُعد الحوار بين العلماء والمفكرين وصناع القرار من الأدوات الحيوية في تحديث المفهوم السياسي الإسلامي للدولة ليوافك تحديات العولمة والعصر الرقمي¹.

وبهذا يمكن القول إن مقارنة الأنظمة السياسية العربية لمفهوم الدولة في الإسلام تتسم بالمرونة والتعدد، فهي محاولة مستمرة للتوفيق بين المرجعية الشرعية والواقع السياسي والاجتماعي الحديث.

ويظلّ تحقيق التوازن بين القيم الإسلامية ومبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان هو التحدي الأكبر أمام بناء دولة عربية معاصرة عادلة، قادرة على تحقيق التنمية والاستقرار، دون التفريط في هويتها الدينية أو قيمها الحضارية.

وختاماً نقول ان التطبيقات السياسية المعاصرة لمفهوم الدولة في الإسلام في التجربة العربية تُظهر التجربة السياسية العربية المعاصرة أن مفهوم الدولة في الإسلام لا يزال موضع جدلٍ وتطويرٍ مستمر، نتيجة التفاعل بين المرجعية الشرعية الإسلامية ومتطلبات الدولة الحديثة القائمة على الدستور، الديمقراطية، وحقوق الإنسان. فالممارسة السياسية في العالم العربي تكشف عن محاولات متباينة لتجسيد المبادئ الإسلامية في إطار مؤسسي عصري، دون الوقوع في الجمود الديني أو الانحراف العلماني².

أولاً: التحولات الفكرية والسياسية المعاصرة

شهدت العقود الأخيرة تحولاً مهماً في الفكر السياسي العربي الإسلامي من التركيز على الشرعية الدينية المطلقة إلى البحث عن شرعية ديمقراطية تشاركية، تستند إلى مقاصد الشريعة وقيم العدالة والحرية

1 - القرني، عوض: الحكم الرشيد في ضوء الشورى الإسلامية . - (جدة: دار المنار، 2014). ص : 89⁴

- الزبيدي، أحمد: آفاق التعاون العربي في الفكر السياسي المعاصر - (بغداد: دار الرافدين، 2021). ص : 99¹

- الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية ، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001). ص: 112²

والمواطنة. فبعد فترات طويلة من النظم السلطوية، بدأت بعض الدول العربية تعيد النظر في علاقتها بالدين، ساعيةً نحو نموذج متوازن يجمع بين المشروعية الدينية والسياسية¹.

وقد أسهمت الحركات الإسلامية المعتدلة والمفكرون المجددون - مثل راشد الغنوشي ويوسف القرضاوي - في بلورة رؤية إصلاحية ترى أن الدولة الإسلامية ليست ثيوقراطية بل مدنية بمرجعية إسلامية، حيث يكون الشعب مصدر السلطة، والعدل أساس الحكم².

ثانياً: الدولة المدنية بمرجعية إسلامية

تتجه أغلب النماذج العربية الحديثة نحو تبني مفهوم الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية، التي تجمع بين:

1. الهوية الدينية المستمدة من الشريعة ومقاصدها العامة،

2. الآليات الديمقراطية التي تضمن تداول السلطة والمساءلة³.

ففي التجربة المغربية، مثلاً، نجد أن الدستور المغربي لعام 2011 نص على أن الإسلام دين الدولة مع الالتزام بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها دولياً، ما يعكس التوفيق بين الخصوصية الدينية والعالمية الحقوقية⁴.

أما في التجربة التونسية بعد الثورة، فقد تبني دستور 2014 مبدأ دولة مدنية تقوم على المواطنة، وإرادة الشعب، وعلوية القانون، مع الحفاظ على الهوية الإسلامية للأمة، ما يُظهر تطوراً في الفكر الدستوري العربي الإسلامي⁵.

ثالثاً: التحديات البنيوية والتطبيقية

تواجه الأنظمة العربية، رغم كافة الجهود الفكرية والسياسية المبذولة، تحديات بنيوية متجذرة تعيق التطبيق السليم لنموذج الدولة الحديثة، وتبرز هذه العوائق في غياب الفصل المتوازن بين السلطتين السياسية والدينية، وهشاشة مؤسسات الرقابة والمساءلة، بالإضافة إلى إشكالية توظيف الدين كأداة لشرعنة السلطة عوضاً عن

1 - العوا، محمد سليم: في النظام السياسي الإسلامي، - (القاهرة: دار الشروق، 2001). ص : 145

2 - القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1997). ص : 77

- القرني، عوض: الحكم الرشيد في ضوء الشورى الإسلامية - (جدة: دار المنار، 2014). ص : 96³

- الحسني، عبد الإله: التسامح والمواطنة في الفكر العربي المعاصر (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2020). ص. 128⁴

- العبيدي، حسين: الدولة العربية بين الإسلام والعلمانية - (عمان: دار الحامد، 2017). ص : 233⁵

جعله مرجعية لخدمة المصلحة العامة، وهو ما يزداد تعقيداً في ظل تضارب التأويلات بين المدارس الفقهية والفكرية المعاصرة¹.

كما أن التحولات الإقليمية، مثل الثورات العربية وصعود التيارات المتطرفة، أعادت طرح سؤال: كيف يمكن تطبيق الإسلام في الدولة الحديثة دون المساس بالديمقراطية وحقوق الإنسان؟².

رابعاً: نحو نموذج عربي إسلامي معاصر

يتجه الفكر السياسي العربي المعاصر نحو بلورة نموذج جديد للدولة الإسلامية الحديثة، قائم على ما يلي:

1. الحكم الرشيد: الشفافية، سيادة القانون، والمساءلة.

2. المواطنة المتساوية: تجاوز الانقسامات الطائفية والمذهبية.

3. العدالة الاجتماعية والتنمية: توزيع عادل للثروة ومكافحة الفساد.

4. الحوار بين الثقافات والأديان: دعم التسامح والوحدة الوطنية.

ويرى المفكر عبد الإله الحسني³. أن الدولة في الإسلام ليست شكلاً ثابتاً، بل منظومة قيم قابلة للتجدد والتأويل حسب المصلحة العامة، وهو ما يؤكد ضرورة مرونة التطبيق وتحديث المفاهيم لتواكب تطور المجتمعات العربية.

خامساً: آفاق المستقبل

تدل المؤشرات السياسية والفكرية الحديثة على أن التجربة العربية في مقاربة الدولة الإسلامية تتجه نحو نموذج توافقي يجمع بين المرجعية الشرعية ومبادئ الديمقراطية.

فالجيل الجديد من المفكرين والسياسيين الإسلاميين يدعو إلى ديمقراطية الشورى، وتحويلها إلى آليات دستورية داخل الدولة، مع ضرورة الفصل بين الدعوي والسياسي لتفادي التداخل بين المقدس والسياسي⁴.

- الزنكي، عبد الرحمن: الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ. (بيروت: مركز الحضارة، 2015). ص. 191¹

- حمود، ناصر: العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الإسلامي - (الرياض: مكتبة العبيكان، 2016). ص. 217²

1- الحسني، عبد الإله. التسامح والمواطنة في الفكر العربي المعاصر. - (الرباط: مركز طارق بن زياد، 2020). ص. 136

2- الزبيدي، أحمد: آفاق التعاون العربي في الفكر السياسي المعاصر. - (بغداد: دار الرافدين، 2021). ص: 113⁴

وبذلك، يمكن القول إن مستقبل الدولة في الفكر العربي الإسلامي مرهون بقدرتها على تحقيق التوازن بين الهوية والانفتاح، بين الدين والحدثة، وبين الشرعية والمشروعية.

وعليه نقول إن مقارنة الأنظمة السياسية العربية لمفهوم الدولة في الإسلام تمثل مساراً فكرياً وسياسياً معقداً، يتأرجح بين الشرعية الدينية والحدثة السياسية.

وقد أثبتت التجارب العربية أن المرجعية الإسلامية قادرة على احتضان مفاهيم الديمقراطية والمواطنة والعدالة الاجتماعية دون أن تفقد أصالتها، شرط أن يُعاد تفسيرها في ضوء مقاصد الشريعة ومصالح الأمة .

إن بناء دولة عربية حديثة بمرجعية إسلامية يتطلب إصلاحاً مؤسسياً شاملاً، وحواراً مستمراً بين الفقهاء والمفكرين والسياسيين، لتأسيس نموذج حضاري يعكس قيم الإسلام في العدالة، الشورى، والتعايش الإنساني¹ .

2 - القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، 1997.؛ الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.؛ الحسني، عبد الإله: التسامح والمواطنة في الفكر العربي المعاصر. الرباط: مركز طارق بن زياد، 2020. ¹

المبحث العاشر: طبيعة نظام الحكم الإسلامي وخصائصه

يُعدّ موضوع طبيعة نظام الحكم في الإسلام من أكثر القضايا الفكرية التي أثارت جدلاً بين الباحثين قديماً وحديثاً، إذ تباينت المواقف بين من عدّه نظاماً ثيوقراطياً، أو ديمقراطياً، أو أرسقراطياً، أو استبدادياً، أو سلطاناً فردياً عادلاً. غير أن التعمق في النصوص الشرعية وممارسات الخلفاء الراشدين يُبرز أن النظام الإسلامي يتميز بخصوصية فريدة، تجمع بين المرجعية الإلهية والمشاركة الإنسانية دون الوقوع في الاستبداد أو الحكم الكهنوتي.

المطلب الأول: القول بالثيوقراطية في نظام الحكم الإسلامي

يرى أنصار هذا الاتجاه أن الحاكم في النظام الإسلامي يستمد سلطته من الله وحده، وليس للناس أي دور في تعيينه أو محاسبته، مستدلين بأن النبي ﷺ أسس الدولة بأمر من الله، وأن الخلافة من بعده كانت امتداداً لتفويض إلهي¹.

ويقول الدكتور سانتيلانا (Santillana): «الإسلام هو حكومة الله المباشرة، يحكمها الله الذي يرعى شعبه دائماً، فالدولة في الإسلام يمثلها الله، والموظفون العموميون موظفون عند الله» *².

كما استند هؤلاء إلى أن الخلفاء الراشدين تلقوا السلطان عن النبي ﷺ، الذي تلقاه بدوره من الله، ومن ثم فإن مصدر الشرعية في هذا النظام سماوي محض.

وقد أشار الشيخ علي عبد الرازق إلى أن هذه الفكرة ترسخت بين بعض العلماء في القرون الوسطى، حين جرى تصوير الخليفة بأنه ظل الله في الأرض، كما قال الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور في خطبته بمكة: «إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده»³.

الفرع الأول: نفي الثيوقراطية عن نظام الحكم الإسلامي

- سانتيلانا، نقلاً عن: علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص. 45. 1.
- نقلاً عن: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، ص. 82. 2.
- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، (دار المعارف، القاهرة، 1993). ص: 86 3

غير أن هذا الاتجاه تعرّض للنقد الشديد من المفكرين والفقهاء، الذين أكدوا أن الإسلام يرفض نظرية التفويض الإلهي رفضاً قاطعاً، لأن الحاكم في الإسلام ليس معصوماً ولا مقدساً، بل هو فرد من المسلمين تُستمد سلطته من بيعة الأمة واختيارها له، وليس من الله مباشرة.

وقد رفض أبو بكر الصديق رضي الله عنه أن يُقال له خليفة الله، وقال: «لست خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله»¹.

كما نصّ في خطبته بعد البيعة على أن سلطته مشروطة بطاعة الله، فقال: *«أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم»².

ويُبيّن الشيخ محمد عبده أن الخليفة عند المسلمين «ليس معصوماً، ولا مهبطاً للوحي، ولا يخصه الدين بمزية في فهم الكتاب والسنة، وهو مطاع ما دام على النهج، والأمة له بالمرصاد إن انحرف»³.

ويُضيف الشيخ محمود شلتوت في تفسيره أن الخليفة «نائب عن الأمة، توليه وتبقيه وتطيعه ما دام قائماً بمهمته، وتخلعه إذا انحرف عن حدود الله»⁴.

ومن خلال هذه النصوص، يتضح أن الإسلام: أقرّ مبدأ المسؤولية والمساءلة للحاكم، ورفض فكرة الحكم الإلهي المطلق، إذ تُعدّ الأمة هي مصدر السلطة، والبيعة عقدٌ سياسي بين الحاكم والمحكوم.

أ - أدلة نفي الشيوقراطية

تتمحور الأدلة القاطعة على نفي الصفة الشيوقراطية عن نظام الحكم في الإسلام حول مدنية السلطة وبشريتها، ويتجلى ذلك بوضوح في انقطاع الوحي بوفاة النبي ﷺ مما أنهى عصر التفويض الإلهي المباشر، واعتماد "البيعة" القائمة على الرضا الشعبي أساساً وحيداً لشرعية الحاكم كما حدث في بيعة الصديق، فضلاً عن كون "الشورى" مبدأً أصيلاً بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾⁵

1 - الطبري: تاريخ الأمم والملوك، (ج3، - دار الكتب العلمية، بيروت، 1997). ص. 226
3 - ابن سعد، محمد: الطبقات الكبرى، (ج3، - دار صادر، بيروت، 1968). ص. 182

- عبده، محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ج4 - دار الشروق، القاهرة، 2006. ص. 217
- شلتوت، محمود: الإسلام عقيدة وشرعية - دار الشروق، القاهرة، 1999. ص: 281
- سورة آل عمران: الآية: 159.⁵

إذ لو كان الحكم تفويضاً لاهوتياً لما كانت هناك حاجة للمشاورة، وهو ما عززته ممارسات النبي ﷺ العملية في غزوات بدر وأحد والأحزاب، حيث غلب الرأي الجماعي والمشورة السياسية على الرأي الشخصي، مؤصلاً بذلك لقرار سياسي تابع من الجماعة لا من قداسة الفرد..

ب- طبيعة النظام الإسلامي في ضوء ذلك

يتحصل من التحليل السابق أن نظام الحكم في الإسلام ليس نظاماً ثيوقراطياً (كهوتياً)، بل هو نظام مدني ذو مرجعية إسلامية يرتكز على معادلة دقيقة تجمع بين سيادة الشريعة كمرجع أعلى، وسلطة الأمة في اختيار حاكمها، ومبدأ المسؤولية والمحاسبة المزدوجة أمام الخالق والخلق؛ وبذلك يفارق النظم الثيوقراطية التي عرفت في أوروبا في القرون الوسطى، حيث الحاكم في الإسلام ليس مفوضاً من الله بل هو "مستخلف عن الأمة" وكيلٌ عنها في تنفيذ الشرع، ومقيّدٌ بقيم الشورى والعدل. إن هذا النظام الفريد يرفض أي وساطة بين العبد وربّه ويصون المساواة البشرية، جاعلاً من الأمة المصدر الحي للسلطة والرقابة، والهدف الأسمى للحكم هو إقامة العدل وصيانة حقوق الإنسان في إطار يجمع بين قداسة التشريع وبشرية التطبيق.

الفرع الثاني: الأدلة على نفي الثيوقراطية عن نظام الحكم الإسلامي

تتضافر الأدلة الشرعية والتاريخية لتؤكد الفارق الجوهرى بين نظام الحكم الإسلامي والنظم الثيوقراطية (الحق الإلهي المطلق) التي سادت أوروبا العصور الوسطى؛ حيث كان الحاكم يُعد مفوضاً من الله ومصدراً للتشريع. ويستند هذا النفي إلى أربعة ركائز أساسية فندها كبار المفكرين الإسلاميين:

أولاً: الأدلة الأربعة على نفي الثيوقراطية.

1 . البيعة أساس السلطة السياسية في الإسلام

البيعة كعقد اجتماعي (أساس السلطة): (تقوم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الإسلام على الرضا والاختيار الحر، لا على التفويض اللاهوتي. ويتجلى ذلك في بيعتي العقبة والحديبية، حيث نال المؤمنون الرضا الإلهي بموجب اختيارهم الحر لمبايعة النبي ﷺ : {لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ...} ¹

- سورة الفتح: الآية: 18. ¹

. وبناءً عليه، تأسست الخلافة كعقد سياسي واجتماعي يوجب على الحاكم العدل، وعلى الأمة النصيحة، بعيداً عن منطق الميراث أو الفرض السماوي¹ .

2. غياب النص التفصيلي في القرآن والسنة حول نظام الحكم.

مرونة الإطار الدستوري وغياب النص التفصيلي: لم يضع الإسلام قالباً سياسياً جامداً، بل أرسى كليات قيمية كالعدل والشورى والمساواة، تاركاً للمسلمين حرية هندسة شؤونهم الإدارية بما يحقق هذه المقاصد² ، إن عدم استخلاف النبي ﷺ لأحد بعهد مكتوب يُعد دليلاً حاسماً على أن الإمامة شأن دنيوي يُدار باجتهاد الأمة لا بنص توقيفي³ .

3. استمداد السلطان من الأمة (المسؤولية لا القداسة): (أجمع الفقهاء على أن الخليفة يستمد شرعيته من الأمة عبر "أهل الحل والعقد". وقد جسّد الخلفاء الراشدون هذا المبدأ في خطاباتهم؛ فأبو بكر الصديق ربط شرعيته بالإحسان وطلب التقويم عند الإساءة⁴ .

كما كرس عمر بن الخطاب مبدأ الرقابة الشعبية حين قَبِلَ نصيحة الرعية وتقويمهم له، مما يؤكد أن الحاكم في الإسلام "مسؤول" لا "معصوم"⁵ .

4. الطابع المدني للممارسة السياسية: عُرِفَ العهد الراشدي بالزهد في السلطة ونفي أي قداسة عن شخوص الحكام، بل عُدَّ الحكم تكليفاً قانونياً وأمانة أخلاقية. ويؤكد الدكتور عبد الحميد متولي أن هذا السلوك يبرهن على أن الحكم الإسلامي هو "حكم مدني" مقيد بالشرعية، يتصادم كلياً مع المفهوم الكهنوتي الذي يمنح الحاكم سلطات تفوق المساءلة البشرية⁶ .

ثانياً: آراء العلماء والمفكرين في نفي الشئوقراطية.

1. رأي الشيخ أبو الأعلى المودودي.

- عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، - (القاهرة: دار الفكر العربي، 1993). ص 76¹
- سورة النحل: الآية : 90²
- محمد عبده: رسالة التوحيد .، القاهرة: دار الشروق، 1982. ص: 112³
- الطبري محمد بن جرير : تاريخ الرسل والملوك. ج 2 ، ، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987. ص : 443⁴
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر : البيداء والنهاية ، ج 7. بيروت: دار الفكر، 1990. ، ص : 139⁵
- متولي، عبد الحميد: مبادئ النظام السياسي في الإسلام، مع مقارنته بالمبادئ الدستورية الحديثة ، - القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1975. ص : 97⁶

يرى أن السيادة لله وحده، والحاكمية العليا له، فهو المشرع الوحيد، بينما يمارس المسلمون السلطة كخلفاء عن الله في الأرض، ملتزمين بحدود الشريعة.

وقد ابتكر المودودي مصطلح "الحكومة الإلهية الجمهورية" ليعبر عن هذا المفهوم؛ إذ تكون الحاكمية لله، لكن تنفيذها بيد الأمة عبر مؤسساتها¹.

فالإسلام - في نظره - لا يعرف كهوتاً ولا طبقة دينية متسلطة كما في الثيوقراطية الغربية.

2. رأي الدكتور حازم الصعيدي

يميز الصعيدي بين السلطة النبوية التي كانت تستمد شرعيتها من الوحي، وبين السلطة السياسية بعد وفاة الرسول ﷺ، التي تستمد مشروعيتها من الأمة.

فالنبي كان مبلغاً عن الله لا مشرعاً من ذاته، قال تعالى: {وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى}².

أما الخلفاء فلا يستمدون سلطانهم من الله، بل من الأمة عبر البيعة والاختيار، مما يجعل الحكم الإسلامي مدنياً شوروياً لا ثيوقراطياً³.

3. خلاصة فكرية: طبيعة السلطة في منظور الدكتور إسماعيل بدوي

يرفض الدكتور إسماعيل بدوي بشكل قاطع إسقاط النظريات الثيوقراطية (سواء بنمط الحق الإلهي المباشر أو غير المباشر) على نظام الحكم الإسلامي؛ ويستند في ذلك إلى أن الحاكم في الإسلام يخضع لمسؤولية مزدوجة: أمام الله تعبدًا، وأمام الأمة تعاقدًا، وهو ما يمنح الأمة الحق الأصيل في عزل الحاكم ومحاسبته سياسياً.

ومع ذلك، يطرح بدوي مقارنة دقيقة تميز بين "المصدر" و"التطبيق"؛ حيث يرى أن التشابه الجزئي الموهوم بين النظام الإسلامي والثيوقراطية ينحصر فقط في كون التشريع (بمعناه الكلي) مصدره إلهي، أما آليات التنفيذ والتدبير فهي ممارسة بشرية محضة، تخضع بالضرورة للمراقبة البشرية والمساءلة القانونية⁴.

- المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور (بيروت: دار الفكر، 1979)، ص: 54¹.

- سورة النجم: الأيتين: 3 و 4.²

- بليغ، حازم محمد: النظام السياسي في الإسلام. (القاهرة: دار النهضة العربية، 2003) ص 132.³

- بدوي، إسماعيل: النظرية السياسية الإسلامية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995). ص: 201.⁴

المطلب الثاني: وصف نظام الحكم الإسلامي بالديمقراطية

الفرع الأول : رأي الواصفين للنظام الإسلامي بالديمقراطية.

يرى عدد من الباحثين أن نظام الحكم الإسلامي يحمل في جوهره سمات ديمقراطية، وإن اختلف عنها في المنطلقات والأسس. ويُستند في ذلك إلى سببين رئيسيين:

السبب الأول : مبدأ مشاركة الأمة في الحكم:

تقوم الديمقراطية، في جوهرها، على حكم الشعب لنفسه عبر اختياره الحر للحاكم ومراقبته له، بما يكفل مصالحه وحرياته. وهذا ما يقره الإسلام من خلال نظام البيعة الذي يجعل الخليفة يستمد سلطانه من الأمة لا من الله مباشرة، ويجعلها مسؤولة عن مراقبته وتقويمه أو عزله إن جار وظلم.

وقد ذهب الشيخ علي عبد الرازق إلى أن هذا المبدأ مؤصل في الفقه الإسلامي، مشيراً إلى ما ذكره الكاساني في : **بدائع الصنائع** من أن رضا الأمة شرط لصحة الإمامة.

كما يؤكد أبو الأعلى المودودي أن كل فرد في جماعة المؤمنين شريك في الخلافة، وليس لأحد أن يحتكرها لنفسه أو طبقته، مما يجعل الخلافة الإسلامية ذات طابع شوري ديمقراطي. ومع ذلك، فالديمقراطية الإسلامية تختلف عن الغربية؛ لأن الأولى تقرّ بسيادة الله، بينما الثانية تقوم على سيادة الشعب¹.

السبب الثاني : مبدأ العقد الاجتماعي الإسلامي:

يقوم الحكم الإسلامي على عقد البيعة بين الحاكم والمحكوم، وهو عقد حقيقي يتيح للأمة محاسبة الحاكم وضمان حقوقها. وبهذا المعنى، يرى بعض المفكرين أن الإسلام قد سبق نظرية العقد الاجتماعي التي صاغها فلاسفة الغرب كجان جاك روسو ولوك، إذ كانت البيعة الإسلامية صورة واقعية ومبكرة لفكرة التعاقد السياسي².

الفرع الثاني : الرد على وصف النظام الإسلامي بالديمقراطية

1- المودودي، أبو الأعلى: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (بيروت - دار الفكر، / 1979). ص: 45-48¹

- زيدان، عبد الكريم : نظام الحكم في الإسلام ، (بيروت مؤسسة الرسالة 1984). ص: 115²

يُعد وصف النظام الإسلامي بالديمقراطية وصفاً غير دقيق من الناحية العلمية، إذ توجد فروق جوهرية بين النظامين من حيث الأسس والمقاصد:

السبب الأول : اختلاف مصدر السلطة :

فالشعب في الإسلام لا يختار نبيه أو يسن التشريع، لأن السلطة التشريعية العليا لله وحده، بينما في الديمقراطية الشعب هو صاحب السيادة المطلقة. قال تعالى: "إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ" ¹ .

السبب الثاني : الفرق بين البيعة والعقد الاجتماعي:

الوجه الأول من حيث الطبيعة: العقد الاجتماعي فكرة افتراضية، بينما البيعة واقعية تاريخية.

الوجه الثاني من حيث الأساس: العقد الاجتماعي قائم على اتفاق بشري، أما البيعة فمبنية على التكليف الشرعي.

الوجه الثالث من حيث الحقوق: البيعة لا تتضمن تنازلاً عن الحقوق الفردية لأن مصدرها الشرع، بخلاف العقد الاجتماعي الذي يجعل الحقوق ناتجة عن التعاقد.

الوجه الرابع من حيث الشمول: العقد الاجتماعي يشمل كل الأفراد، أما البيعة فيكفي فيها تمثيل الأمة عبر أهل الحل والعقد ² .

السبب الثالث : اختلاف الغايات:

الديمقراطية تهدف إلى تحقيق منافع دنيوية مادية كتحسين مستوى المعيشة، بينما النظام الإسلامي يسعى لتحقيق التوازن بين الدنيا والآخرة، فيعنى بالقيم الروحية والأخلاقية كما يهتم بالمصالح المادية.

السبب الرابع : اختلاف مفهوم الأمة والسيادة :

الأمة في الإسلام عالمية تقوم على وحدة الدين، لا على اللغة أو العرق أو الإقليم، لقوله تعالى: "قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً" ³ .

بينما الأمة في الديمقراطية قومية محصورة في شعب معين تجمعهم الأرض واللغة والتاريخ.

¹ - سورة الأنعام: الآية : 57 .

- الماوردي: الأحكام السلطانية ، ص: 25 - زيدان: نظام الحكم في الإسلام، ص. 2119.

- الأعراف/ الآية : 3.158.

السبب الخامس : تحديد السلطة التشريعية:

في الديمقراطية، الشعب هو المشرع، أما في الإسلام فالتشريع لله وحده، والمجتهدون يجتهدون فقط في استنباط الأحكام من القرآن والسنة، دون أن يشرعوا بما يخالف النصوص¹.

يتضح من التحليل أن نظام الحكم الإسلامي يتضمن بعض السمات الديمقراطية الشكلية، مثل الشورى، والبيعة، والمساءلة، لكنه يختلف عنها من حيث الأساس العقدي والمرجعية التشريعية ؛ إذ إن السيادة في الإسلام لله وحده ، بينما في الديمقراطية للشعب .

لذلك، يمكن القول إن النظام الإسلامي نظام شورى يقوم على العدل والمساءلة الشعبية ، لكنه ليس ديمقراطياً بالمعنى الغربي، بل هو نظام مقيد بالوحي وموجه نحو تحقيق مقاصد الشريعة، وليس مجرد نظام وضعي يبتغي المصلحة الدنيوية.

المطلب الثالث: وصف نظام الحكم الإسلامي بالأرستقراطية

الفرع الأول: رأي الواصفين للنظام بالأرستقراطية

يرى بعض الباحثين، ومن أبرزهم الدكتور طه حسين، أن نظام الحكم الإسلامي في صدر الإسلام كان ذا نزعة أرستقراطية خاصة. ويقرر في كتابه **الفتنة الكبرى** أن هذه الأرستقراطية لم تكن مبنية على الثروة أو الحسب أو المنصب كما هو الحال في النظم الوضعية، بل كانت قائمة على السبق في الإسلام، والقرب من النبي ﷺ، والإخلاص في طاعته والجهاد في سبيل الله².

ويضيف أن هذا النظام تطور بعد وفاة الرسول ﷺ، حيث ظهرت أرستقراطية سياسية اتصلت بالحكم مباشرة حين دار الحوار بين الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة. وقد استدل بما جرى من قول الأنصار: "منا أمير ومنكم أمير"، وردّ أبي بكر الصديق بقوله: "الأئمة من قريش"، وبيانه للأنصار: "نحن الأمراء وأنتم

- الطماوي: **النظرية العامة للسيادة في الإسلام**، ص. 211 .¹

- طه حسين: **الفتنة الكبرى: عثمان**، (القاهرة / مؤسسة هنداوي . 2014). ص: 22-25 .²

الوزراء"، وهو ما قبله الأنصار باستثناء سعد بن عبادة رضي الله عنه. ومن هنا، يرى طه حسين أن الإسلام قد عرف أرستقراطية قريش، التي انحصرت فيها الإمامة، وأصبحت المشورة للأنصار وسائر المسلمين.

ويخلص إلى أن نظام الحكم الإسلامى يركز على عنصرين رئيسين:

1. عنصر ديني معنوي يقوم على العدل والفضيلة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
2. عنصر أرستقراطي اجتماعي قائم على الكفاية والتقوى والاتصال برسول الله ﷺ، غير أن هذا العنصر انحرف بعد ذلك على يد بعض قريش عن مقاصده الأصلية.

الفرع الثاني: الرد على الواصفين لنظام الحكم الإسلامى بالأرستقراطية

يرى معظم العلماء والمفكرين الإسلاميين أن ما ذهب إليه طه حسين لا يستقيم مع طبيعة نظام الحكم الإسلامى القائم على الشورى والمساواة والتقوى، لا على الطبقة أو الامتيازات الوراثية.

أولاً: من حيث المفهوم

إن مصطلح الأرستقراطية في أصله اليوناني مشتق من كلمتين:

(Aristos) أي الأفضل ، و(Kratos) أي السلطة، ويعني حكم الصفوة أو الأقلية الممتازة من الناس¹.

أما في الإسلام، فإن التميز والفضل لا يقوم على النسب أو المال، وإنما على التقوى والعمل الصالح، لقوله تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتَأَكُمُ"².

ولذلك، فالحاكم في الإسلام لا يملك امتيازاً ذاتياً على الرعية، بل هو وكيل عن الأمة**، يُختار بالشورى ويُحاسب من قبلها³.

ثانياً: من حيث التاريخ والتطبيق

إن حصر الخلافة في قريش لا يُعد تأسيساً لأرستقراطية طبقية، بل استجابة لحكمة نبوية تتعلق بالقيادة السياسية والانسجام القبلي في تلك المرحلة التاريخية. فقد عُرفت قريش بالزعامة والعصبية الجامعة للعرب قبل الإسلام، فرأى النبي ﷺ أن استمرار القيادة فيهم أضمن لوحدت الأمة واستقرارها⁴.

- حنفي، حسن: الفكر السياسى اليونانى. (القاهرة: مكتبة مدبولي 1995). ص. 74¹.

- سورة الحجرات: الآية: 13.²

- الماوردي: الأحكام السلطانية، ص. 12.³

فالنص النبوي: "الأئمة من قريش" لا يعني تفضيلهم في الأصل على سائر المسلمين، بل تنظيم القيادة وفق مبدأ المصلحة العامة لا الامتياز الطبقي.

ثالثاً: طبيعة الحكم في الإسلام بين النخبوية الشورية و المسؤولية المدنية

لم يكن استئثار المهاجرين والأنصار باختيار الخليفة في الصدر الأول تعبيراً عن "أرستقراطية طبقية" مغلقة، بل كان تجسيداً لـ "نخبوية شوروية مؤقتة" فرضتها ضرورات التأسيس؛ فهذه النخبة لم تستمد شرعيتها من امتيازات مالية أو وراثية، بل من أسبقيتها في شهود التنزيل والمشاركة في بناء الهيكل السياسي للدولة، ولم تسع لتحويل هذا الدور إلى إرث طبقي تتداوله الأجيال¹.

وتؤكد وقائع الخلافة الراشدة أن الحكم في جوهره كان "حكومة شورى" تستند إلى الرضا العام والاختيار الحر، وهو ما يتضح في تباين طرق الوصول للسلطة مع وحدة المبدأ:

- أبو بكر الصديق: نال الشرعية عبر تداول ومناقشة علنية في "سقيفة بني ساعدة".
- عمر بن الخطاب: جاء عبر اختيار مبني على استشارة واسعة النطاق لأهل الرأي.
- عثمان بن عفان: حسمت بيعته لجنة سداسية من كبار الصحابة (أهل الشورى).
- علي بن أبي طالب: انعقدت له البيعة بإلحاح شعبي مباشر دون طلب منه للسلطة.

وتتجلى المدنية هذا النظام ونفي الصفة الأرستقراطية عنه في خطاب الصديق التاريخي عقب بيعته، حين أعلن بوضوح: "لقد وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"².

إن هذا الإعلان الدستوري يقطع بأن الحاكم في الإسلام ليس فوق المساءلة، بل هو وكيل يخضع للمحاسبة العامة، مما ينفي عن النظام أي صبغة أرستقراطية أو سلطوية مطلقة.

- زيدان، عبد الكريم: نظام الحكم في الإسلام، ص. 123.

- الرازي: السياسة الشرعية في الإسلام، ص. 89.

- الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص. 446.

رابعاً: المقارنة مع الأرستقراطية الغربية

الحكومة الأرستقراطية في الفكر الغربي كانت مرحلة انتقالية بين الملكية المطلقة والديمقراطية، كما في التجربة الإنجليزية حين انتقلت السلطة إلى الملك والبرلمان المكوّن من مجلسي اللوردات والعموم، وكان الانتخاب مقصوراً على طبقة المال والأشراف حتى القرن التاسع عشر¹.

أما في الإسلام، فلم تُعرف هذه الطبقة ولا الامتيازات السياسية أو المالية، فكان الناس سواسية أمام الحاكم، ولأمة الحق في نصحه أو مقاومته إذا انحرف عن العدل.

الفرع الثالث: النتيجة العلمية

تخلص الدراسة إلى أن وصف نظام الحكم الإسلامي بـ "الأرستقراطية" يمثل خطأً منهجياً وتاريخياً جسيماً؛ فبينما تقوم الأرستقراطيات (اليونانية أو الأوروبية) على احتكار السلطة في يد نخبة محدودة بناءً على الامتياز المالي أو العرقي، يركز النظام الإسلامي على مبادئ مناقضة تماماً، أهمها: عدم إقرار أي امتياز لطبقة على أخرى، ونفي الصبغة الوراثية عن الخلافة في أصلها التشريعي، واعتماد "الشورى" كآلية حاکمة للاختيار والمحاسبة. وبناءً على النصوص الشرعية التي تقر بالمساواة المطلقة بين البشر، فإن الحكم في الإسلام هو نظام "شوروي" بامتياز، معيار تولي السلطة فيه هو الكفاية والتقوى لا النسب أو الثروة.

المطلب الرابع: وصف نظام الحكم الإسلامي بالاستبداد

الفرع الأول: موقف المستشرقين من نظام الحكم الإسلامي

يرى عدد من المستشرقين أن نظام الحكم الإسلامي يتصف بالاستبداد والأوتوقراطية، أي حكم الفرد المطلق الذي لا يخضع لمساءلة أو محاسبة.

فقد ذهب ماكدونالد (MacDonald) إلى أن لإمام في الإسلام لا يمكن أن يكون حاكماً دستورياً بالمعنى المعروف في الدول الحديثة، في حين يرى مرجليوث (Margoliouth) أن الحاكم في الإسلام غير مسؤول أمام أحد، وأن الرعية ليست لها حقوق تجاهه.

1- الكيالي، عبد الوهاب - محرر - و مجموعة من المؤلفين : الموسوعة السياسية، ج1، (الناشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - دار الهدى للنشر والنويع - بيروت 1993) ص. 233.

أما المؤرخ الإنجليزي رمزي موير (Ramsay Muir) فادّعى أن "النموذج الإسلامي للحكم هو الحاكم المستبد المطلق"، وشاركه توماس أرنولد (Thomas Arnold) حين وصف الحكومة الإسلامية بأنها "حكومة استبدادية تضع السلطة الكاملة في يد الحاكم وتفرض طاعة مطلقة على الرعية"¹.

كما اعتبر أرنولد أن الطابع الاستبدادي للخلافة هو أثر من آثار الملكية الفارسية القديمة التي ورثها المسلمون بعد توسعهم الجغرافي، مستدلاً ببعض الأحاديث النبوية التي تأمر بطاعة الحاكم ولو ظلم، مثل حديث: «تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك».

الفرع الثاني : الردّ على دعوى الاستبداد

يرى العلماء المسلمون أن هذه المزاعم ناتجة عن سوء فهم لطبيعة النظام السياسي الإسلامي، إذ إن الخلافة في الإسلام ليست استبدادية بل تقوم على الاختيار والبيعة والشورى.

فالإمام لا يُؤلى إلا بالاختيار والرضا من الأمة أو ممثليها، وهو مسؤول أمام الله والناس عن إقامة العدل ورعاية مصالحهم. وقد نصّ الفقهاء على أن من تولّى الحكم بالقهر والتغلب لا تُعدّ خلافته شرعية².

كما أن الشريعة الإسلامية تحرّم الانفراد بالسلطة وتجعل العدل والشورى أساس الحكم؛ قال تعالى: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»³ ، «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»⁴ .

وقد أكد الإمام القرطبي أن السلطان إذا تعدّى على أحد من الرعية فعليه القصاص كغيره، مستنداً لقوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَىٰ»⁵.

وذهب ابن قدامة في المغني إلى أن القصاص يجري بين الحاكم والرعية على السواء، لأن دماء المؤمنين تتكافأ، مما يُبطل زعم مرجليوث أن الخليفة فوق القانون.

كذلك، بيّن الفقهاء أن الخليفة يُعزل إذا فقد شروط الأهلية أو امتنع عن أداء واجباته تجاه الأمة، مثلما قرر الجويني في كتابه "غياث الأمم" والماوردي في "الأحكام السلطانية"، وهو ما يُظهر أن الإسلام قد سبق النظم الدستورية الحديثة في وضع ضوابط شرعية لعزل الحاكم ومحاسبته.

1 - أرنولد: سير توماس : الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن، (القاهرة، 1957).

2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 5 .

3 - سورة الشورى: الآية 38 .

4 - سورة آل عمران: الآية 159 .

5 - سورة البقرة: الآية 178 .

الفرع الثالث : الشورى وضمانات عدم الاستبداد

نظام الحكم الإسلامي يقوم على مبدأ الشورى الملزمة للحاكم ، إذ يُلزم الخليفة بمشاورة أهل الحل والعقد في كل ما لا نص فيه من الوحي. فالشورى هنا ليست مجرد نصيحة بل آلية تضمن المشاركة السياسية والرقابة على الحاكم ¹ .

أما طاعة الحاكم فهي مشروطة بالالتزام بالشرع؛ قال النبي ﷺ: «السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة» ² .

ومن ثمّ، فإن الطاعة المطلقة التي تحدّث عنها أرنولد لا وجود لها في الفقه الإسلامي، لأن الطاعة في الإسلام مقيدة بالحق والعدل ، وليست طاعة عمياء .

الفرع الرابع : بطلان الزعم بتأثر الخلافة بالملكية الفارسية

تُعدّ القراءة التاريخية والعقدية العميقة الادعاء القائل بأن الخلافة الإسلامية ورثت تقاليد الاستبداد الفارسي؛ فهذا الزعم يفتقر إلى الأساس العلمي، كون الإسلام قد قام ابتداءً على هدم الفوارق الطبقية وإقرار المساواة المطلقة أمام الله والقانون. كما جرد الحاكم من أي هالة قدسية، وهو ما رسخه النبي ﷺ بقوله: «إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون» [إن جعل "الأمة" هي مصدر السلطة عبر البيعة والشورى ينفي فكرة الحق المقدس أو الوراثة الجبرية؛ وقد لخص عبد الرزاق السنهوري هذا التميز بوصفه النظام الإسلامي بأنه : "نظام شورى تمثيلي، لا استبدادي مطلق، ولا ديمقراطي غربي، بل وسط بينهما " ³ .

ويتحصل من تحليل التجربة الراشدة أن نظام الحكم الإسلامي يصاد الاستبداد بنيويًا، كونه يرتكز على خمسة دعائم: الاختيار والبيعة الحرة، الشورى الملزمة مع الرقابة الشعبية، المسؤولية الجنائية والسياسية للحاكم، صيانة الحريات العامة، وحق الأمة في عزل الحاكم عند الإخلال بالأمانة. وبناءً عليه، فإن ظروفات بعض المستشرقين (مثل ماكدونالد، مرجليوث، موير، وأرنولد) تظل مردودة علمياً، لأنها ناتجة عن "إسقاط مفاهيمي" خاطئ، حيث حاكوا النظام الإسلامي بمقاييس الحكم الغربي الاستبدادي رغم التباين الكلي في المصادر والمقاصد.

1 - متولي، عبد الحميد: مبادئ النظام السياسي في الإسلام، (دار النهضة العربية، 1983).

2 - رواه البخاري ومسلم.

3 - السنهوري، عبد الرزاق : فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أم شرقية – ترجمة وتحقيق : نادبة السنهوري و توفيق الشاوي، (القاهرة، دار الهلال، 1989). ص : 142 – 145

المطلب الخامس: الدين بين الثقافة والحضارة في دراسة العلاقات الدولية

الدين يُعدّ مكوّناً أساسياً في بنية الثقافة الإنسانية، وعاملاً مركزياً في تشكّل الحضارات وتفاعلها عبر التاريخ. فالعلاقة بين الدين والثقافة علاقة تكاملية وجذرية، إذ يُعدّ الدين أحد أهم مصادر القيم والمعايير الثقافية التي تنظم سلوك الأفراد والجماعات في المجتمعات، بينما تمثل الثقافة الإطار الذي تُترجم من خلاله المفاهيم الدينية إلى سلوكيات وممارسات واقعية. ويذهب الباحثون إلى أن المعرفة الدينية وإن كانت تستمد من الوحي، إلا أنها ليست هي الوحي نفسه، بل تُعدّ خبرة إنسانية ذات أبعاد ثقافية وحضارية¹.

وقد أشار "ت. س. إليوت" إلى أن الدين والثقافة وجهان لعملة واحدة، فهما متلازمان لا يمكن فهم أحدهما بمعزل عن الآخر، مؤكداً أن اختفاء الدين يؤدي بالضرورة إلى تآكل الثقافة، كما في قوله: «إذا ذهب المسيحية فستذهب كل ثقافتنا»².

هذا التصور يكشف عن الطبيعة التبادلية بين الدين والثقافة، ويبرز الحاجة إلى فهم الدين كعنصر بنيوي في النظام الثقافي لا مجرد ظاهرة روحية منفصلة.

الفرع الأول : حضور الثقافة في العلاقات الدولية

تأخر الاهتمام بالثقافة في حقل العلاقات الدولية مقارنة بغيره من العلوم الاجتماعية، وهو ما جعل التناول الثقافي في هذا الحقل يعتمد على تراكمات فكرية من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا³.

وقد أدى هذا إلى ظهور اتجاهين رئيسيين في دراسة أثر الثقافة على العلاقات الدولية:

الاتجاه الأول: يرى الثقافة متغيراً مؤثراً في تشكيل النظام الدولي، من خلال دورها في تحديد القيم والرؤى ومعايير السلوك الدبلوماسي والسياسي.

الاتجاه الثاني: يعتبر الثقافة عاملاً تابعاً، يتأثر بالتحوّلات السياسية والاقتصادية والتكنولوجية، ولا يمتلك استقلالية تفسيرية كاملة.

1 - ت. س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة*، ترجمة عبد العزيز حمودة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993.

- إليوت، المرجع نفسه².

- بن صقر، عبد العزيز بن عثمان: الثقافة والعلاقات الدولية، - (دبي ، مركز الخليج للأبحاث، ، 2010). ص: 33³

وفي مرحلة ما بعد الحرب الباردة، تزايد اهتمام الباحثين ببيان العلاقة بين الثقافة والدين في تفسير التحولات العالمية، خاصة مع صعود ظاهرة "العولمة"، التي وُصفت بأنها مشروع ذو أبعاد اقتصادية وسياسية وثقافية متداخلة¹.

فالعولمة، رغم خلقها لسوق عالمي موحد، أنتجت مجالاً ثقافياً عابراً للحدود، أضعف الخصوصيات القومية، وأعاد تشكيل الهويات الدينية والثقافية.

الفرع الثاني : الدين والعولمة وصراع الهويات

يرتبط الدين في الفكر المعاصر بجدلية العولمة والهوية، إذ بات يمثل خط الدفاع الأخير أمام تآكل الخصوصيات الحضارية. وقد أبرز صمويل هنتنجتون هذا البعد في نظريته حول صدام الحضارات، حيث اعتبر أن الانقسامات المستقبلية ستكون ثقافية بالأساس، وأن الدين هو المكوّن الأهم في الهوية الحضارية².

ويمثل هذا التحليل انتقالاً نوعياً في النظر إلى البعد الثقافي من موقع الهامش إلى مركز تفسير العلاقات الدولية. فالدين، بحسب هنتنجتون، ليس مجرد منظومة معتقدات بل هو محور الصراع والتفاعل بين الأمم.

في المقابل، ظهر اتجاه آخر في الدراسات الدولية يدعو إلى النظر إلى الدين والثقافة كعناصر حوار وتكامل لا صراع، ويرى أن التنوع الثقافي والديني يمكن أن يكون مصدراً للتفاهم الإنساني بدل المواجهة³.

الفرع الثالث : جدلية الثقافة والحضارة والدين

تتباين الرؤى حول العلاقة بين الثقافة والحضارة:

- فالبعض يرى أن الحضارة هي الإطار الأشمل الذي يحتوي على الثقافة كأحد عناصره.
- بينما يرى آخرون أن الثقافة هي الأوسع، لأنها تشمل منظومة القيم والأفكار والمعارف التي تنتج عنها الحضارة⁴.

- الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته و تحليلاته، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1990). ص 358 – 362¹

2 - هنتنجتون، صمويل : صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، (بيروت ، دار سطور ، 1998). ص.45-2

- طه، عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997. ص: 112³

- بن نبي، مالك : شروط النهضة، ، دار الفكر، دمشق، 1986. ص : 89⁴

- وهناك من يساوي بين المفهومين، ويرى فيهما كلاً مركباً من العقائد والمعرفة والفن والأخلاق والعادات الاجتماعية¹.

ويذهب "سيمون موردين" إلى أن الحضارة تمثل المرحلة الأعلى لتطور الثقافة، إذ تتكوّن عندما يعي الأفراد انتماءهم المشترك للغة وتاريخ ودين وأرض واحدة².

أما في المقاربة الإسلامية، فالحضارة تُعدّ نتاجاً مباشراً للثقافة الدينية، إذ يشكّل الدين الإسلامي الأساس الذي قامت عليه حضارة جديدة ذات قيم عالمية وإنسانية، امتزج فيها البعد الروحي بالبعد المادي، والرباني بالإنساني³.

الفرع الرابع . الدين كمتغير في العلاقات الدولية

يرى "فريد هاليداي" أن الدين، رغم أهميته الرمزية، لا يقدم تفسيراً كافياً للعلاقات الدولية، لكنه يُستعمل من قبل الدول كأداة لصياغة المواقف والممارسات السياسية⁴.

ويؤكد "أوليفيه روي" أن الأديان المعاصرة تأثرت بمفاهيم العلمنة والعولمة، مما أدى إلى بروز ثنائية الدين والديني، بحيث أصبح الدين ظاهرة اجتماعية تتأثر بالتحوّلات الثقافية والسياسية⁵.

عند تحليلنا نجد إن جدلية الدين والثقافة والحضارة تمثل محوراً تفسيرياً أساسياً في فهم العلاقات الدولية المعاصرة. فالدين من جهة هو مصدر أساسي للقيم الثقافية وللهوية الحضارية، ومن جهة أخرى أصبح متغيراً فاعلاً في تحديد أنماط السلوك الدولي، سواء في سياق الصراع أو التعاون.

وفي الرؤية الإسلامية، يتجاوز الدين كونه مجرد عنصر ثقافي إلى كونه مصدراً لتشكيل حضارة متكاملة، تستمد من الوحي قيمها ومبادئها، وتعيد من خلالها تنظيم علاقتها بالآخرين ضمن رؤية إنسانية شاملة⁶.

2 - تايلور، إدوارد : الثقافة البدائية، 2010، ترجمة وعرض لتعريفه الشهير في أصول الأنثروبولوجيا ، لندن : 1871 . يُعتبر تايلور في هذا الكتاب هو " التعريف الأم " في علم الاجتماع ، النص الأصلي يقول : الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الاثنوغرافي الواسع ، هي ذلك المركب الذي يشمل المعرفة ، والمعتقدات ، والفنون / والأخلاق ، وأي قدرات أو عادات أخرى يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع " .¹

² Murden, Simon, *Culture in World Affairs*, London: Routledge, 2002

- الجندي، أنور: الإسلام والحضارة الإنسانية، ص : 15 – 18 ، دار الفكر العربي، القاهرة ، 1984 .³

- هاليداي، فريد : الإسلام والعالم المعاصر، ترجمة أحمد محمود، دار المدى، دمشق، 1993.⁴

- روي، أوليفيه: الإسلام المعولم ، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الساقى، بيروت، 2002..⁵

- عمارة، محمد : الإسلام في مواجهة التحديات ،ص : 108 وما بعدها ، ط : دار النهضة ط 1 ، 2007 .⁶

الفصل الخامس: الأنظمة السياسية العربية بين الحكم التسلطي والممارسة الديمقراطية

المطلب الأول: الاستبداد في الأنظمة السياسية العربية

الفرع الأول: الاستبداد أساس الفساد

تُشخّص الأزمة البنيوية للأنظمة العربية المعاصرة بأنها نتاج "انسداد هيكلي" سببه تجذر السلطوية؛ حيث أدى وصول العديد من النخب إلى سدة الحكم بآليات غير ديمقراطية إلى تأسيس نمط سياسي يركز على احتكار القرار وتقويض الشرعية التعاقدية. هذا الواقع لم يُضعف المؤسسات السياسية والاجتماعية فحسب، بل أدى إلى تآكل فعاليتها الرقابية، مما جعل السلطة المطلقة مرادفاً لتعطيل الإرادة الشعبية¹

وفي هذا السياق، يبرز فكر عبد الرحمن الكواكبي كمنطلق أساسي لفهم هذه الظاهرة؛ إذ يعتبر أن "الاستبداد هو أصل الفساد"، فالسلطة المستبدة لا تكتفي باحتكار المجال العام، بل تمتد لتقوض الوعي الجمعي، حيث يعيش الفرد في ظلها حائراً، خاملاً، وفاقداً للقصد نتيجة سيادة مناخات الجهل والخوف² وبمنظور العلوم السياسية الحديثة، فإن الاستبداد يُعرف أساساً بأنه "غياب الرقابة"، وهذا الغياب هو المحرك الجوهري للفساد المالي والإداري الشامل، مما يقتل روح الإبداع والتفكير لدى الشعوب ويحولها إلى مجتمعات متأزمة عاجزة عن التغيير.

إن القمع السياسي المزمن لم ينتج سوى "مواطن مغترب" عن شأنه العام؛ فبسبب التهميش والملاحقات العسكرية والسياسية، انكفأ المواطن نحو الذاتية مفرطاً في انشغاله بهوموم المعيشية والأمنية، وهو ما شلّ قدرته على مواجهة التحديات التنموية أو التصدي للهيمنة الخارجية. علاوة على ذلك، ساهمت الثروات الطبيعية الضخمة في تحويل المنطقة إلى بؤرة للتجاذبات الجيوسياسية، حيث تقاطعت مصالح القوى الاستعمارية مع بقاء هذه الأنظمة المستبدة لضمان حماية الامتيازات الاستراتيجية والاقتصادية لتلك القوى على حساب تطلعات الشعوب.³

1 - بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002) ص. 88

2 - الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - (القاهرة: دار الهلال، 1993. ص: 12 و سنة النشر الأصلية هي 1902 م .

3 - بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002 ص. 88 .

الصاحبي، محمد جواد: المصلحون المسلمون والفكر السياسي المعاصر .. الكواكبي نموذجاً

فبالأنظمة العربية تواجه أزمة بنيوية جراء السلطوية التي احتكرت المجال العام وأضعفت المؤسسات الرقابية. ويخلص النقد، استناداً لتشخيص الكواكبي، إلى أن الاستبداد هو المنبع الأول للفساد الشامل؛ فهو لا يكتفي بتقويض السياسة، بل يمتد ليفسد الوعي الجمعي ويُعطل الإرادة الشعبية عن الفعل والتغيير) .

ويضيف أن النظم المستبدة تقتل في شعوبها روح الإبداع والتفكير، وتخلق مجتمعاً متأزماً فاقداً للقدرة على التجديد أو المقاومة.

وقد أدى القمع السياسي المزمّن إلى اغتراب المواطن عن الشأن العام المتكررة، السياسية والعسكرية، بسبب الخوف والتهميش، مما أدى إلى تحول المواطن نحو الذاتية مثقلاً بمشكلاته المعيشية والأمنية، غير قادر على مواجهة التحديات التنموية أو الهيمنة الخارجية. كما أن الثروات الطبيعية الكبيرة في المنطقة العربية حولت المنطقة إلى بؤرة للتجاذبات الجيوسياسية .

للصراعات الدولية ، حيث دعمت القوى الاستعمارية الأنظمة المستبدة لحماية مصالحها الاستراتيجية والاقتصادية¹ .

(القمع المزمّن أدى لاغتراب المواطن العربي وتهميش دوره في مواجهة التحديات التنموية والخارجية. وأن "الثروات الطبيعية" عُظمت من أزمة الاستبداد، حيث وفرت غطاءً دولياً للأنظمة التسلطية مقابل حماية المصالح الاستراتيجية، مما جعل الدولة العربية ساحة للتجاذبات التي ترهن الإرادة الشعبية للخارج) .

الفرع الثاني: تأصيل مفهوم الاستبداد في فكر الكواكبي

يُحلل الكواكبي ظاهرة الاستبداد من مستويين؛ فبينما يراه لغوياً متمثلاً في "الانفراد بالرأي"، فإنه في الاصطلاح السياسي يُشخصه كـ "تصرف فرد أو جماعة بحقوق الأمة دون خوف من مساءلة أو عقاب"² . ويخلص النقد العلمي لهذه الرؤية إلى أن جوهر الأزمة السياسية يكمن في "تعطيل الرقابة المؤسسية"، وهو ما يحوّل السلطة من وظيفة خادمة للمجتمع إلى أداة قهرية لاحتكار القرار والمقدرات بعيداً عن الإرادة الشعبية.

1 - نفس المرجع السابق بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر العربي المعاصر، الصاحبى، محمد جواد: المصلحون المسلمون والفكر السياسي المعاصر.. الكواكبي نموذجاً.

2 - الكواكبي، عبد الرحمن. *طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد*. القاهرة: دار الهلال، 1993. ص. 9).

ويذهب الكواكبي إلى أن الاستبداد السياسي يمثل قمة الهرم التسلطي وأخطر أنواعه؛ لكونه يُنتج حتمية التردّي في كافة المجالات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية. كما يضع معادلة طردية بين "الاستبداد والجهل"، معتبراً أن الجهل هو البيئة الحاضنة التي يزدهر فيها الطغيان؛ حيث يعمل الاستبداد على قلب منظومة القيم الأخلاقية في المجتمع، فيغدو الظلم مصلحة، والتبعية عزة، والسكوت حكمة¹.

الفرع الثالث: تعريف المستبد عند أفلاطون

تناول أفلاطون في كتابه الجمهورية طبيعة الحاكم المستبد، واعتبره "أدنى مراتب النظم السياسية" أو "النموذج الانحداري الأقصى للنظام السياسي"، لأنه ينبثق من رحم الفوضى الديمقراطية بالعنف، ثم يلجأ إلى الحروب لتثبيت سلطته افتعال الأزمات الخارجية عن التفكير في مقاومته².

(يؤكد أفلاطون أن المستبد يمثل أخط نماذج الحكم، كونه ينقضُّ على السلطة محولاً نفسه من "حامٍ للشعب" إلى طاغية يستعبد المحكومين. ويخلص النقد إلى أن شرعية المستبد تقتات على "الحروب الدائمة" وافتعال الأزمات لإلهاء العامة، مما يجعل نظامه قائماً على العنف المادي والزيف الأيديولوجي.)

يصف أفلاطون المستبد بأنه يستهل المستبد مساره السياسي بتسويق الوعود الشعبوية وتوزيع الغنائم، ثم يتحول تدريجياً إلى طاغية يضطهد خصومه ويستنزف موارد الدولة تعزيز حاشيته المسلحة وحرسه الخاص لضمان العزلة عن المحكومين وحرسه الخاص. ويؤكد أن الاستبداد بطبيعته ينتج شبكة من العلاقات السلطوية داخل المجتمع، حيث تنتقل روح الطغيان من رأس النظام إلى مؤسساته، تتميط المجتمع "وفق إرادة الطاغية. فتسود ثقافة الخضوع والخوف³.

(يؤكد أفلاطون أن المستبد يبدأ مساره بالوعود الشعبوية قبل أن يتحول لطاغية يستنزف مقدرات الدولة لتعزيز أجهزته القمعية. ويخلص النقد إلى أن الاستبداد يُحدث عدوى مؤسسية تنتقل "روح الطغيان" للمجتمع بأسره، مما يُرسي ثقافة الخضوع ويُحول الدولة من مؤسسة عامة إلى أداة لحماية رأس النظام وحاشيته.) وبذلك، يجتمع رأي الكواكبي وأفلاطون في أن الاستبداد هو نقيض الحرية والعقل، وأنه العائق الأكبر أمام تقدم الشعوب ونهوضها الحضاري.

1 - الكواكبي، عبد الرحمن. نفس المرجع، . الصاحبى، محمد جواد: المصلحون المسلمون والفكر السياسي المعاصر..

الكواكبي نموذجاً ص: 21

2 - أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الثامن، ترجمة فؤاد زكريا، ص. 244.

3 - أفلاطون، المصدر نفسه، ص. 247. طحان، محمد جمال: الوحدة الإسلامية (قضايا الأمة) 2004/2/21، ص: 2

المطلب الثاني: التسلطية في النظم السياسية العربية

الفرع الأول: الشرعية السياسية كعملية تطويرية و ديناميكية

تُعدّ الشرعية السياسية الركيزة الجوهرية لاستقرار السلطة؛ فهي القبول الشعبي الذي يُحوّل استخدام القوة من مجرد إكراه مادي إلى فعل قانوني مشروع. ويؤصل ماكس فيبر لهذا المفهوم عبر "الاعتقاد بالشرعية"، معتبراً إياها صيرورة اجتماعية خاضعة لإعادة التفاوض الدائم بين الحاكم والمحكوم¹.

وبناءً عليه، فإنّ الشرعية ليست معطى ثابتاً أو مكسباً نهائياً، بل هي عملية ديناميكية تتطلب تجديداً مستمراً عبر "الشرعية الإنجازية" والالتزام بالمصلحة العامة؛ إذ إن تآكل هذا الإيمان الجمعي بجدارة النظام يؤدي إلى انكشافه أمنياً وسقوطه بنيوياً بمجرد عجز أدوات القمع عن تعويض غياب الرضا الشعبي².

وفي التراث الفكري الإسلامي، أصّل ابن خلدون لمفهوم الشرعية عبر "البيعة" بوصفها عقداً سياسياً واجتماعياً يقوم على الرضا المتبادل؛ حيث تلتزم السلطة بالعدل والمقاصد الشرعية مقابل طاعة المحكومين. هذا العقد يجعل الشرعية مشروطة بتحقيق المصلحة العامة، بحيث يؤدي الإخلال بشروط العدالة إلى "خراب العمران" وانحلال الرابطة التعاقدية³.

ومن منظور سوسيولوجي حديث، صنف فيبر أنماط الهيمنة إلى ثلاثة: التقليدية (المستندة للأعراف)، والكاريزمية (شخصية الزعيم)، والعقلانية القانونية (المستندة للدستور والمؤسسات)، والتي باتت النموذج الأكثر استدامة في بنية الدولة الحديثة⁴.

أما في السياق العربي، فقد اتسمت الشرعية بخصوصية سياقية مأزومة؛ إذ غالباً ما استندت إلى الروافد الأيديولوجية (سواء القومية أو الدينية) كبديل عن التعاقد المؤسسي الراسخ. وقد أدى هذا الاعتماد إلى تغييب "المأسسة القانونية" لصالح المشروعية الكاريزمية أو الثورية، مما خلق حالة من "الانسداد الديمقراطي" نتيجة

1 - Max Weber, Economie et société, tome 1, Paris, Pocket, 1995, p. 286 -

2 - الحبيب، عبد الإله: إشكالية الشرعية في الأنظمة السياسية العربية. القاهرة: دار الشروق. 2008. ص: 112 - 115 .

3 - (ابن خلدون، المقدمة (2004). إبراهيم، سعد الدين : مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في: سعد الدين إبراهيم - وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص: 404 - بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.

4 - Max Weber, Economie et société, tome 1, Paris, Pocket, 1995, p. 286 -

انتقال الولاية إلى شخص الحاكم بدلاً من سيادة القانون، وهو ما يزال يمثل التحدي البنيوي الأكبر أمام استقرار النظم السياسية العربية¹.

وبمرور الوقت، أدى ضعف الكفاءة الحكومية وتراجع الفاعلية الاقتصادية إلى اهتزاز الشرعية، إذ أن الاستقرار السياسي مرتبط بدرجة وثيقة بالشرعية. فكلما ضعفت ثقة المواطنين بالحكم، زاد احتمال اللجوء إلى العنف السياسي أو المعارضة غير المؤسسية².

وقد نبّه العديد من المفكرين العرب إلى أنّ الأنظمة التي تفقد شرعيتها تميل إلى اعتماد "الاستقرار السلطوي"، القائم على القمع بدلاً من الرضا الشعبي. وهو استقرار هشّ يخفي توترات كامنة سرعان ما تنفجر في شكل دورات من العنف والعنف المضاد³.

وفي ظل غياب الإرادة السياسية للإصلاح البنيوي، تعتمد الأنظمة إلى توظيف 'الآليات الديمقراطية' كأدوات تجميلية لتجديد شرعيتها المتآكلة، تلجأ الأنظمة إلى "الانتخابات المهندسة" أو "التعددية المقيدة" أو ممارسات رمزية لتجديد شرعيتها، فيما يعرف بـ"ديمقراطية الواجهة التي مما يؤدي إلى اتساع الفجوة بين 'الشرعية القانونية الصورية' و'المشروعية الشعبية الغائبة'⁴.

إنّ مأزق الشرعية في الفضاء السياسي العربي يتجاوز كونه عارضاً ظرفياً، ليرتبط بغياب الوعي التاريخي بصيغتها كعملية تطويرية وقابلة للزوال. توهمت النخب الحاكمة أزلية المشروعية المستمدة من الرصيد الغيبي أو النضالي وترسيخ تأليه المنصب⁵.

1 - 1992. يعقوب ، محمد حافظ ، العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي، رام الله، مواطن-المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، (رام الله : مواطن - المؤسسة الفلسطينية للدراسات الديمقراطية ، 1997)، ص 83، 98. بناءً على أطروحات الجابري
2 - العروي، عبد الله: مفهوم الدولة - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي. 1996.

3 - عبد الله، سليم: الشرعية والاستقرار السياسي في العالم العربي. عمان: دار صفاء للنشر. 2014.
4 - غليون، برهان: اغتيال العقل السياسي - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2016.
5 - الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في العالم العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2005.

الفرع الثاني: نشأة التسلطية بين الفعل وشكل الحكم

تضرب الجذور السلطوية في النسق السياسي العربي عميقاً في التربة التاريخية؛ إذ حدث انزياحٌ بنيوي مبكر من التساؤل حول "المعايير والآليات" (كيف نَحكم؟) إلى الانشغال بـ "الأشخاص والشرعيات" (مَنْ يَحكم؟)، مما أدى إلى استقالة العقل السياسي من التفكير في بناء المؤسسة لصالح تكريس الاستبداد السلطاني¹.

وقد شككت "لحظة السقيفة" سابقة تاريخية غلبت فيها "العصبية" القبلية على "المأسسة" التعاقدية، حيث حُصر الصراع السياسي في هوية الحاكم وانتمائه بدلاً من شكل السلطة وآليات رقابتها².

(حادثة السقيفة شكلت سابقة لتغليب الاعتبارات القبلية (العصبية) على الأسس المؤسسية والتعاقدية للحكم. واستناداً لعبد الله العروي، إلى أن هذا المسار حصر الصراع السياسي في "هوية الحاكم" وانتمائه لا في "شكل السلطة" وآليات رقابتها، مما أسس لنموذج حكم يستمد شرعيته من الغلبة والنسب بدلاً من العقلانية المؤسسية).

ويعزو علي عبد الرازق هذا التغول السلطوي إلى غياب المأسسة الدستورية نتيجة التحالف بين السلطة الزمنية والمؤسسة الدينية لشرعنة الواقع³. وهو ما يفسره الكواكبي بخشية المستبد من "العلوم السياسية" التي تفضح آليات حكمه⁴. هذا المناخ أدى إلى سيادة فقه "السمع والطاعة" على حساب فقه "العقد والمحاسبة"⁵. مما حوّل الاستبداد بمرور الزمن إلى نسق ثقافي متوارث يرتكز على منطق الغلبة والشوكة⁶.

ويذهب محمد جابر الأنصاري إلى أن هذا "الانكسار التاريخي" استبدل التنظير لأركان الحكم الرشيد بالمناكفات المذهبية وتسييس العقائد، مما أعاق صياغة نظرية سياسية تضع المؤسسة فوق الأيديولوجيا⁷.

لذا، تظهر التسلطية المعاصرة كامتداد لثقافة الولاء الشخصي وتقديس الزعيم، وهي ثقافة تعيد إنتاج نفسها عبر آليات قمعية تعيق المواطنة الحقيقية⁸.

1 - الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي - 1920 - 2000 - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2005؛ الجابري، 1992. ص: 188 - 192.

2 - العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص: 128 - 132. 1996.

3 - عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم، (تونس، دار الجنوب للنشر، 1996) ص 36، 43.

4 - الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب. 2009.

5 - الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي، محدداته وتحدياته، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992). ص 340 - 345.

6 - ناصر، فيصل: التسلطية العربية: الجذور التاريخية والمظاهر المعاصرة. (بيروت: دار المدار الإسلامي. 2013). ص: 145 - 150.

7 - الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي. 1920-2000 -، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2005. ص: 195-200.

وعليه يتبين من خلال هذا التحليل أنّ التسلطية في النظم السياسية العربية نتاج تفاعل بين الإرث التاريخي والثقافة السياسية السائدة وضعف المؤسسات الدستورية. فالشرعية السياسية التي لم تُبنَ على المشاركة والتداول السلمي للسلطة تتحول إلى شرعية شكلية سرعان ما تنهار أمام الأزمات.

ويُعدّ تجاوز هذا الوضع مرهوناً بقدرة المجتمعات العربية على إعادة بناء عقدها السياسي على أسس المواطنة والمساءلة، بما يحقق توازناً بين الشرعية والاستقرار، ويضع حدّاً لاستمرار النظم التسلطية.

الفرع الثالث : تجذر التسلط السياسي في العالم العربي

يُشخص الكواكبي الاستبداد كظاهرة بنيوية ونقيضاً للسياسة الحكيمة؛ فالسياسة عنده هي إدارة الشأن العام بمقتضى الحكمة، بينما الاستبداد هو التصرف فيه بمقتضى الهوى دون خشية من تبعه أو محاسبة¹. ويربط خلدون النقيب بين هذه الظاهرة وبين "التسلطية (Authoritarianism)" الحديثة، معتبراً إياها نتاج سيرورات معقدة ارتبطت بنشوء الدولة المعاصرة وفشلها في تقييد تدخلها في المجالين الاقتصادي والاجتماعي².

أولاً : نقد مدخل الطاعة للحاكم

يرفض علي عبد الرازق اختزال جذور التسلط في "ثقافة الطاعة" الموروثة، مؤكداً أن التاريخ الإسلامي حافل بالمعارضة منذ عهد الصديق، مما ينفي وجود إذعان شعبي مطلق³. فالخضوع ليس سمة ثقافية أصيلة، بل هو نتاج قمع سياسي؛ إذ يرى الكواكبي أن الشعوب حرة بطبعها ولا تستسلم إلا تحت ضغط "القوة والسيف"⁴.

⁸ - الكواري، علي خليفة: "مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية"، المستقبل العربي (بيروت)، مجلد 23، عدد 264، ص: 111 - فبراير 2001، - زيادة، خالد: "الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة"، مجلة الاجتهاد عدد 14، شتاء 1992، بيروت ص 218، عبيد، منى مكرم: "إشكالية تداول السلطة في العالم العربي: خبرة الماضي وآفاق المستقبل"، ص: 4، مجلة المنتدى (عمان)، عدد 165، جوان 1999،

1 - الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - تحقيق - وتدقيق محتوى- وانظر في تنظيره للسياسة و الاستبداد : ص 15 - 18 - النقيب، خلدون حسن/ الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر ، دراسة سوسيولوجية مقارنة . ص: 42 و ما بعدها ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. ¹ - نفس المرجع السابق .

3 - عبد الرازق، علي: الإسلام وأصول الحكم - ص : 103 ، القاهرة: مطبعة مصر، 1925.

4 - الكواكبي، عبد الرحمن: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد . ص: 48، القاهرة: دار الهلال، 1902.

ثانياً : القراءة الانتقائية للتراث الديني

ساهم الخطاب الرسمي في شرعنة التسلط عبر تأويل انتقائي للنصوص، حيث تم توظيف أحاديث الطاعة وتجاهل قيم العدالة والمحاسبة. ورغم دعوة فقهاء ك (الماوردي وابن تيمية) لحفظ النظام، إلا أن مواقفهم كانت سياقية لدرء الفتنة¹. فابن تيمية يقرر أن "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة"². لكن المؤسسات الرسمية انتزعت هذه الأقوال لتبرير الاستبداد³.

ثالثاً : التسلطية كنتاج لتاريخ الدولة الحديثة

يربط النقيب ويعقوب التسلطية المعاصرة بالإرث الاستعماري وهيمنة البيروقراطية؛ حيث أدى توسع الدولة العربية وتهميشها للفاعلين الاجتماعيين إلى تحويل المجتمع لجمهور عاجز بلا ضابط⁴، وذلك عكس الدول الغربية التي كبحت جماح السلطة عبر النقابات والبرلمانات⁵.

رابعاً : البنية الاجتماعية للتسلطية

التسلطية العربية لم تنشأ فقط من التراث الديني أو السياسي، بل من تفاعل عدة سيرورات: منها تفكك البنى التقليدية (العشيرة، القبيلة، القرابة) و ضعف البدائل الحديثة مثل النقابات والتعاونيات واحتكار الدولة لوسائل التعبئة والشرعية .

وكنتيجة لذلك، تحوّل المواطن العربي إلى فردٍ معزول في مواجهة جهاز دولة قمعي متشعب⁶.

خامساً : التسلطية بين العالمية والخصوصية

يُجمع مفكرون (كخلدون النقيب) على رفض مقولة "الخصوصية العربية" كذريعة لتفسير الاستبداد؛ إذ تُعد التسلطية ظاهرة بنيوية تشترك فيها دول الجنوب عامة، ولا تتحمل الجماهير مسؤولية غياب الديمقراطية بقدر ما تتحملها النخب السياسية التي تفتقر للثقافة الديمقراطية وتوسّع تأجيل الإصلاح بحجة عدم نضج الشعوب⁷.

5 - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1998. ص: 12¹

2 - ابن تيمية، المصدر نفسه، ص 25.

- عبيد، منى مكرم: الدين والسياسة في العالم العربي المعاصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999. ص: 67³

- يعقوب، محمد حافظ: التسلطية والتحول السياسي في الوطن العربي، بيروت: دار الطليعة، 1994. ص: 88⁴

2 - النقيب، خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. دراسة سوسيولوجية مقارنة - ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. ص: 57⁵

- يعقوب، محمد حافظ: التسلطية والتحول السياسي في الوطن العربي . - بيروت: دار الطليعة، 1994. ص 95⁶

ويحصل مما سبق أن التسلط السياسي العربي هو حصيلة تفاعل أربعة عوامل بنيوية: إرث الاستبداد التاريخي، تعثر مشاريع الحداثة، التوظيف الذرائعي للدين، وهشاشة المجتمع المدني. فجوهر الأزمة يكمن في تلك العلاقة المختلة بين الدولة والمجتمع، حيث تحتكر السلطة المجال العام وتُفرغه من مضمونه السياسي، مما يؤدي إلى إعادة إنتاج الاستبداد في قوالب متجددة.

سادساً: أدوات الدولة التسلطية وآثارها على المجتمع المدني

يرى الباحثون أن استدامة التسلطية العربية تكمن في قدرتها على احتكار المجال العام عبر منظومة تدمج بين العنف المادي والعنف الرمزي والمؤسساتي؛ حيث لم تكتفِ الدولة بالأجهزة الأمنية، بل أخضعت النقابات والمنظمات المهنية والسياسية لسلطتها، محولةً إياها إلى أدوات تدور في فلك النظام¹. كما لعبت المؤسسات التربوية والإعلامية دوراً محورياً في توجيه الوعي الجمعي نحو ثقافة الانصياع، مما أدى إلى شل المبادرات المستقلة وإجهاض تشكّل قوى اجتماعية قادرة على موازنة السلطة.

ويؤكد محمد حافظ يعقوب في هذا الصدد أن بناء مجتمع مدني حقيقي وقوي هو السبيل الوحيد لمقاومة التغول التسلطي، حيث تمثل الحركات الاجتماعية المستقلة الطرف القادر على التفاوض مع الدولة وفرض استقلالية المجتمع السياسي².

وبناءً عليه، فإن التسلطية العربية ليست مجرد قبضة أمنية، بل هي "منظومة تحكّم شاملة" في الوعي والتنظيم، تسعى لتحويل المجتمع المدني من منافس سياسي إلى مجرد امتداد إداري للسلطة الحاكمة.

سابعاً: التحولات الاجتماعية وأزمة شرعية السلطة

أحدثت التحولات الاجتماعية والسياسية المعاصرة تآكلاً حاداً في مبررات الطاعة التقليدية؛ فجيل الشباب الحالي، الذي لم يعايش مراحل التحرر الوطني أو بناء الدولة الأولى، يمتلك تطلعات تختلف جذرياً عن الأجيال السابقة³. هذا الانفصال الجيلي أدى إلى "أزمة ثقة" عميقة؛ حيث يرفض الشباب الخطاب القائم على تمجيد

- عبيد، منى مكرم: الدين والسياسة في العالم العربي المعاصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999) ص: 72. 7
1- النقيب، خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) ص: 161.

- يعقوب، محمد حافظ: التسلطية والتحول السياسي في الوطن العربي. - (بيروت: دار الطليعة، 1994). ص: 112
- عبيد، منى مكرم. الدين والسياسة في العالم العربي المعاصر. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999). ص: 85. 3

الماضي والشعارات الثورية التي فقدت بريقها، في حين لا تزال السلطة متمسكة بهياكل خطابية قديمة لم تعد تجد صدئاً لدى المجتمع.

ومع تفاقم مشكلات البطالة والفساد، تحرر الوعي الشبابي تدريجياً من "سياج الخوف"، وانتقل إلى مربع الاحتجاج الميداني للتعبير عن رفض الواقع السياسي، كما لوحظ في عدة أقطار عربية¹. ويرى خلدون حسن النقيب أن هذا الحراك يجسد انفصلاً تاماً بين سلطة تحتكر أدوات القوة ومجتمع لم يعد يؤمن بخطابها الأيديولوجي². وبناءً عليه، لم يعد فقه "طاعة الحاكم" أداة واقعية لشرعنة السلطة، بل غداً خطاباً متجاوزاً يكشف عجز الأنظمة عن مواكبة التحولات الديموغرافية والثقافية المتسارعة.

ثامناً : نقد براديجم³ الطاعة وتداخل الدين والعلمانية في شرعنة التسلط

يُفند علي عبد الرازق التفسيرات المغلوطة لمفهوم "الطاعة" في الفكر السياسي الإسلامي، مؤكداً أن الإسلام لم يقر زعامة دينية بعد النبي ﷺ، بل جعل السلطة مدنية تخضع للمساءلة والمحاسبة⁴، لذا، فإن استمرار العمل بـ "براديجم الطاعة" لا يكفي بشرعنة التسلط، بل يشوه التحليل السياسي عبر إلقاء اللائمة على الشعوب وتبرئة الأنظمة من مسؤوليتها.

ولا يقتصر الخطاب التسلطي العربي على توظيف الدين، بل يمتد لاستخدام "العلمانية" كأداة لاحتكار السلطة وتصفية المنافسين؛ حيث يتم ممارسة الاستبداد تارة باسم "إرادة الله" وتارة أخرى باسم "الحدثة وفصل الدين عن الدولة"⁵.

ويشير منح الصلح إلى أن العلمانية في السياق العربي لم تُطبق كفصل مؤسسي بين الدين والسياسة، بل تحولت إلى غطاء لتكريس الحكم الفردي، كما لوحظ في بعض الأنظمة التي اتخذتها ستاراً لاستبعاد القوى المعارضة⁶.

- يعقوب، محمد حافظ. التسلطية والتحول السياسي في الوطن العربي (بيروت: دار الطليعة، 1994). ص: 128¹
3 - النقيب، خلدون حسن: الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1987. ص: 73²

3 - براديجم : تستخدم للإشارة إلى نموذج أو إطار فكري يحدد طريقة التفكير أو الفهم في مجال معين. يمكن أن يكون مجموعة من المعتقدات، القواعد، والمناهج التي تشكل طريقة تحليل وفهم موضوع معين.
في الفلسفة والعلوم البراديجم هو الإطار النظري الذي يتم من خلاله تفسير الظاهر والمفاهيم، المصطلح أصبح شائعاً بفضل الفيلسوف توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية، حيث أشار إلى أن التقدم العلمي يحدث عندما يتم استبدال براديجم قديم بأخر جديد، نتيجة لاكتشافات أو تغييرات جذرية في الفهم.

- الصلح، منح. العلمانية والسلطة في المشرق العربي الحديث. (بيروت: دار النهار، 1982). ص : 54⁵
- الصلح، المصدر نفسه، ص 59⁶.

الاستنتاجات الختامية: يتضح أن التسلط السياسي العربي هو "بنية متشابكة" من القهر الاحتكاري والتوظيف الأيديولوجي، تخلص الدراسة فيها إلى أربعة نتائج محورية:

1. احتكار الدولة للمجال العام أدى لإجهاض فاعلية المجتمع المدني.
2. عجز النخب السياسية عن تجديد شرعيتها بطرق ديمقراطية.
3. الاستخدام الذرائعي للتراث (الديني والعلماني) لتبرير الانفراد بالحكم.
4. غياب وتآكل مؤسسات الوساطة الاجتماعية والسياسية المستقلة.

وبناءً عليه، فإن تجاوز هذه المعضلة يمر حتماً عبر إحياء استقلالية المجتمع المدني، وتأسيس عقد اجتماعي جديد يركز على "المشاركة والمساءلة" بدلاً من "الطاعة والإذعان".

الفرع الرابع: المخرج من حالة الانسداد السياسي

يُشكل تجاوز الانسداد السياسي في الوطن العربي المدخل الإلزامي للانتقال نحو "الدولة الحديثة" التي تقوم على سيادة القانون، والمشاركة الشعبية، وصيانة الحريات. ويبرز **الحل الديمقراطي** بوصفه المخرج الوحيد القادر على ردم الفجوة بين السلطة والمجتمع، واستعادة الثقة في المؤسسات السياسية التي أصابها الشلل¹.

ومع ذلك، فإن الديمقراطية ليست مجرد "هياكل انتخابية" أو تعددية حزبية شكلية تُفرض بقرارات فوقية، بل هي **قيمة مجتمعية** وسلوك مدني يتجذر في الوعي الجمعي عبر تراكمات تاريخية وتربوية².

ومن هنا تبرز أهمية **"التنشئة الديمقراطية"** التي تبدأ من الأسرة والمدرسة؛ إذ إن بناء الوعي المدني والتربية على قيم التسامح والمشاركة هو الضمانة الحقيقية لاستدامة أي تحول سياسي، وهو ما يفسر تقديم **"التربية"** على **"التعليم"** في النظم المتقدمة³.

إن التحول الديمقراطي ليس عملية ميكانيكية فورية، بل هو **سيرورة معقدة** تتطلب إرادة جماعية ونخباً فكرية تهيئ الأرضية المناسبة للانتقال من التسلطية دون السقوط في فخ **"التحول الزائف"**⁴.

1- بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998). ص. 145¹

2- بلقزيز، عبد الإله، **الدولة والمجتمع: جدلية السلطة والحرية في الخطاب السياسي العربي المعاصر**. (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004). ص. 212 - 2²

- العروي، عبد الله: **مفهوم الدولة**. (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996). ص. 189³

ويحذر الباحثون من أن تغيير الواجهة السياسية مع بقاء بنية السلطة القديمة يؤدي حتماً إلى إعادة إنتاج الأنماط السلطوية تحت مسميات جديدة¹ .

ورغم موجات التحول العالمية، لا يزال العالم العربي يمثل "حالة استثناء"؛ حيث تتشبث الأنظمة بآليات الإذعان الاجتماعي والسيطرة الأمنية والإدارية لضمان بقاء الوضع القائم² .

إن كسر هذه الدائرة يتطلب إعادة صياغة الشرعية السياسية لتكون نابعة من الرضا الشعبي والمواطنة والمساءلة؛ فالديمقراطية في جوهرها وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية وإعادة اللحمة بين الدولة والمجتمع

الخلاصة: المخرج من الأزمة لن يتحقق بالإصلاحات الشكلية التي تجدد أدوات التسلط، بل بإرادة سياسية صادقة تتبنى "التربية الديمقراطية" والمشاركة الفعلية والعدالة كأسس لبناء العقد السياسي الجديد.

4 - بركات، حليم ، العرب والتحول الديمقراطي.- (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2010) ص. 4.172

1 - عبد الرحمن، عبد السلام ، التحول الديمقراطي في الوطن العربي: إشكاليات الواقع وأفاق المستقبل. (القاهرة: دار الشروق. 2012) ، ص. 233¹

1 - (الخطيب، محمد. التسلطية السياسية في الوطن العربي: جذورها وآلياتها (عمان: دار صفاء للنشر 2015) ص : 97 ،

الفصل السادس: آثار وأبعاد أحداث 11 سبتمبر 2001 على الأنظمة والتشريعات العربية

شكّلت هجمات 11 سبتمبر 2001 لحظة مفصلية أحدثت تحولاً جذرياً في بنية النظام الدولي، وتعاطم أثرها في البيئة العربية لتتجاوز التحديات الأمنية نحو إعادة هندسة التشريعات الوطنية والسياسات العامة. فقد أضحت هذه الأحداث مسوغاً برادغمياً لتوسيع الصلاحيات السيادية للدولة تحت غطاء "مكافحة الإرهاب"، مما أعاد تشكيل العلاقة بين السلطة والمجتمع بصيغة أمنية مكثفة¹.

المطلب الأول: التأثيرات على التشريعات العربية

اندفعت معظم الدول العربية نحو تشديد تدابيرها القانونية عبر تبني استراتيجيات أمنية مستحدثة، شملت مراقبة الاتصالات وتغليظ العقوبات القضائية. والأهم من ذلك، هو "التوسع المفاهيمي" للجريمة الإرهابية، حيث أدرجت أفعال لم تكن تُصنف سابقاً ضمن هذا النطاق².

وقد تجسد هذا التحول في سن قوانين خاصة (كقانون مكافحة الإرهاب في مصر 2003، وتعديلات السعودية والمغرب في 2005 و2014) استلهمت في جوهرها من النماذج التشريعية الغربية الاستثنائية.

وتكشف المقاربة التحليلية لهذه الإصلاحات عن مخاوف حقوقية عميقة؛ إذ يرى نقاد أن هذه التشريعات تحولت في بعض الأحيان إلى أدوات لإقصاء المعارضة السياسية وتقليص الحيز العام³.

وتبرز هنا المعضلة الكبرى في الفكر السياسي العربي المعاصر وهي "إشكالية التوازن بين متطلبات الأمن القومي وضمانات الحرية"؛ فبينما تُسوغ الدولة إجراءاتها كضرورة وجودية، يرى الباحثون أن هذا "التضخم الأمني" جاء على حساب مسار الديمقراطية ومبدأ سيادة القانون، مما أدى إلى نوع من التراجع في المكتسبات الحقوقية⁴.

الفرع الأول: التداعيات على النظام الدولي من خلال المتغيرات الإقليمية

أرست أحداث الحادي عشر من سبتمبر واقعاً جيوسياسياً جديداً، أعاد صياغة الأولويات الوطنية والإقليمية وفق رؤية أمنية محضة، ويمكن تفصيل هذه التداعيات عبر المحاور التالية:

1 - العساف، ناصر. التحولات الأمنية بعد أحداث 11 سبتمبر وتأثيرها على التشريعات العربية. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2009. ص. 22

- العدوي، محمد. الإرهاب والتشريعات العربية: دراسة مقارنة - (القاهرة: دار النهضة العربية. 2006). ص. 74

- الهواري، فؤاد: العرب والتحول الأمني بعد 11 سبتمبر (عمان: دار الصفاء للنشر و التوزيع . 2011). ص: 158³

- العربي، عبد الجليل: الديمقراطية والأمن في الوطن العربي، (الرباط: منشورات المعرفة . 2012). ص: 90⁴

المحور الأول : التصدي للإرهاب العابر للحدود

تصدرت مكافحة الإرهاب أجندة السياسة العالمية، مما فرض توسيعاً غير مسبوق في قنوات التعاون الأمني بين العواصم العربية وواشنطن، شمل تبادل البيانات الاستخباراتية وتطوير برامج التدريب المشترك¹.

المحور الثاني : تشكل التحالفات الدولية

أفرزت المرحلة تحالفات دولية تقودها الولايات المتحدة، انخرطت فيها المنظومة العربية بنسب متفاوتة، مما أعاد رسم خارطة الولاءات الإقليمية وعمق من الارتباط العضوي بالاستراتيجيات الغربية².

المحور الثالث : تغير الديناميكية الإقليمية

واجهت بعض الأنظمة ضغوطاً سياسية واقتصادية حادة نتيجة اتهامات بدعم التطرف، بينما سارعت دول أخرى لتعزيز شرعيتها الدولية من خلال تقديم نفسها كشريك أمني موثوق للغرب³.

المحور الرابع : التأثير على القضايا الإقليمية

أدى انشغال الأنظمة العربية بمحاربة الإرهاب إلى تهميش القضايا القومية، خاصة القضية الفلسطينية، التي تراجعت أولويتها على الأجندة الدولية⁴.

المحور الخامس : الاهتمام بالأمن الإقليمي

برزت سياسات جديدة لضمان الاستقرار والأمن الإقليمي، من خلال مراقبة الحدود وتجفيف منابع تمويل الجماعات المسلحة⁵.

المحور السادس : التحولات في السياسة الخارجية

قامت دول عربية بتعديل سياستها الخارجية وفق مقتضيات التحالف الدولي ضد الإرهاب، فازدادت تبعيتها السياسية والعسكرية للدول الكبرى⁶.

- حمدان، أحمد: العلاقات الدولية بعد أحداث 11 سبتمبر. (دمشق: دار الفكر. 2010) ص: 131¹
3 - المنصوري، خالد: التحالفات الجديدة في الشرق الأوسط بعد 11 سبتمبر. (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. 2008).، ص. 67²
3 - عبد الله، فريد: الضغوط الغربية على الأنظمة العربية بعد 11 سبتمبر، (القاهرة: دار الأفق، 2013). ص. 245.
- الهواري، فؤاد: العرب والتحول الأمني بعد 11 سبتمبر. (عمان: دار الصفاء للنشر والتوزيع. 2011).، ص: 172⁴
1 - حمدي، ياسر: الأمن الإقليمي العربي في ظل التهديدات الجديدة، ص. 201. بيروت: دار الكتاب العربي. 2014. ⁵

المحور السابع : التوترات الثقافية والدينية

أدت هذه الأحداث إلى تنامي ظواهر الإسلاموفوبيا والتمييز ضد الأقليات المسلمة، ما أثر على العلاقات الثقافية بين الشرق والغرب¹.

المحور الثامن : تحديات الهجرة واللجوء

شددت العديد من الدول الغربية والعربية سياسات الهجرة واللجوء، ما زاد من معاناة اللاجئين والمهاجرين العرب والمسلمين².

المحور التاسع : التحولات في الديناميكية العالمية

عززت الولايات المتحدة من هيمنتها على النظام الدولي بعد الحادثة، عبر تدخلات عسكرية مباشرة في أفغانستان والعراق، مما أفرز حالة من عدم الاستقرار السياسي في المنطقة العربية³.

المحور العاشر : تنامي التطرف والإرهاب

على الرغم من الجهود الأمنية المكثفة، ساهمت السياسات التدخلية الغربية في تغذية التطرف، وظهرت تنظيمات أكثر عنفًا مثل داعش، ما أعاد إنتاج دائرة العنف والإرهاب⁴.

وختاماً يمكن القول إن أحداث 11 سبتمبر 2001 أحدثت انقلاباً في المفاهيم الأمنية والسياسية داخل العالم العربي. فقد تحولت الدولة العربية من دولة رعاية إلى دولة رقابة وأصبح الأمن محور السياسات العامة. ورغم ما وفرته هذه التحولات من استقرار مؤقت، إلا أنها قيدت المسار الديمقراطي وأنتجت بيئة قانونية تُغلب الأمن على الحقوق، مما يستدعي إعادة التفكير في مبدأ التوازن بين الأمن والحرية.

- الناصري، طارق: السياسة الخارجية العربية بعد 11 سبتمبر. عمان: دار وائل للنشر والتوزيع. 2015. ص: 93⁶
- الزيايدي، منير: صدام الحضارات والإسلاموفوبيا بعد 11 سبتمبر. بيروت: دار الطليعة. 2016. ص. 118¹
- الحمادي، عبد الرحمن: الهجرة واللجوء في ظل الحرب على الإرهاب، ص. 156. الكويت: دار قرطبة. 2012. 2.
- حسن، عبد الإله: النظام الدولي الجديد وهيمنة الولايات المتحدة* الجزائر: دار الأمة. 2017. ص. 64.³
- الجبوري، سليم. التطرف والإرهاب بعد 11 سبتمبر: قراءة في الأسباب والنتائج. (بغداد: دار البيان. 2018. ص: 89⁴

الفرع الثاني: مفهوم النظام الدولي وتطوره

المحور الأول: مفهوم النظام الدولي و تطوره

يُعرّف النظام الدولي بأنه مجموعة الوحدات السياسية (الدول، المنظمات، والفاعلين من غير الدول) التي تتفاعل فيما بينها بشكل منتظم ومتكرر، مما يوّلّد حالة من الاعتماد المتبادل ويجعلها تعمل كأجزاء متكاملة داخل نسق عالمي موحد¹.

يمثل النظام الدولي، في جوهره، إطاراً تنظيمياً للعلاقات بين الدول والمنظمات الدولية، والعوامل دون القومية مثل حركات التحرير، والعوامل عبر القومية مثل الشركات المتعددة الجنسية. ومن ثم فهو ليس مجرد بنية سياسية، بل هو نسق من التفاعلات المتشابكة التي تعكس توازنات القوة والمصالح على الساحة العالمية².

المحور الثاني: تطور النظام الدولي عبر مراحل التاريخة

1. المرحلة الأولى (1648 - 1914): النظام الويستفالي

تبدأ هذه المرحلة بمعاهدة وستفاليا سنة 1648 التي أنهت الحروب الدينية في أوروبا وأرست دعائم الدولة القومية الحديثة، القادرة على فرض سلطتها داخل حدودها المستقلة، ومبدأ توازن القوى كوسيلة للحفاظ على السلم³.

خلال هذه الفترة، كانت الدولة القومية هي الفاعل الوحيد في النظام الدولي، في غياب المنظمات الدولية والمؤسسات العابرة للقوميات. كما ارتبطت قوة الدولة بقدرتها العسكرية والاقتصادية، بينما بقيت الولايات المتحدة على هامش النظام الدولي نتيجة اتباعها سياسة العزلة.

أما الفكرة القومية فقد شكّلت الأساس الأيديولوجي للصراعات الدولية، إذ كانت الهوية القومية المحرك الرئيس للنزاعات بين الدول الأوروبية⁴.

2- الهوارى، فؤاد: النظام الدولي ومفاهيم القوة في العلاقات الدولية. (الجزائر: دار الأمة. 2015) ص: 47.

- قنديل، سامي: العلاقات الدولية: النظرية والنظام. (القاهرة: دار الأفق الجديد.. 2009). ص: 82
1 - المنصوري، خالد: النظام الدولي من وستفاليا إلى العولمة. (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. 2010) ص: 65³

- الشناوي، محمد. القومية وبناء الدولة الحديثة. (الإسكندرية: دار الفكر الجامعي. 2013). ص: 93⁴

2. المرحلة الثانية (1914 - 1989): نظام الثنائية القطبية

امتدت هذه المرحلة من الحرب العالمية الأولى إلى نهاية الحرب الباردة . وقد تميّزت بتعدد الفاعلين الدوليين نتيجة تفكك الإمبراطوريات وظهور دول جديدة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، إلى جانب صعود المنظمات الدولية والإقليمية مثل عصبة الأمم ومن بعدها الأمم المتحدة¹ .

بعد الحرب العالمية الثانية، انقسم العالم إلى معسكرين متصارعين أيديولوجياً :

- المعسكر الشرقي الاشتراكي بقيادة الاتحاد السوفياتي.

- والمعسكر الغربي الرأسمالي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

أبرز هذا الانقسام النظام الدولي الثنائي القطبية ، الذي تميّز بصراع أيديولوجي حاد بين الرأسمالية والاشتراكية، تجسّد في الحرب الباردة وسباق التسلح، ثم شهد فترات من التعايش السلمي والوفاق الدولي².

كما شهدت هذه المرحلة استقلال عدد كبير من الدول العربية والإفريقية، وظهور حركات التحرر الوطني، إضافة إلى بروز الشركات متعددة الجنسيات كلاعب اقتصادي مؤثر في العلاقات الدولية³.

3. المرحلة الثالثة (1989 - حتى الآن): النظام الدولي الجديد والعولمة

بدأت هذه المرحلة مع انهيار الاتحاد السوفياتي ونهاية الحرب الباردة، لتعلن بداية ما سُمّي بـ النظام الدولي الجديد القائم على أحادية القطبية، بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية⁴ .

تجلت ملامح هذا النظام في حرب الخليج الثانية (1990) التي مثّلت أول تطبيق عملي لمفهوم النظام الدولي الجديد، حيث تحركت الولايات المتحدة تحت غطاء الشرعية الدولية لتقود التحالفات العالمية. وأصبحت الأمم المتحدة، عملياً، أداة لتنفيذ الإرادة الأمريكية في كثير من النزاعات الدولية⁵ .

3 - الحماد، فريد: تاريخ النظام الدولي وتطور العلاقات بين الدول. (القاهرة: دار النهضة العربية. 2011) ص: 142 .¹

1 - العربي، عبد الجليل: النظام الدولي بين الثنائية القطبية وأحادية الهيمنة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. (2014) ص: 118.²

2 - الطويل، أحمد: التحولات السياسية في النظام الدولي المعاصر. دمشق: دار الفكر. (2012) ص: 77.³

3 - الحسيني، عبد الرحمن: العلاقات الدولية في ظل النظام العالمي الجديد، عمان: دار اليازوري. (2008) ص. 56 .⁴

4 - المنصوري، خالد: النظام الدولي من وستفاليا إلى العولمة، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية. 2010. ص: 69 - يُنظر في تحليل المؤلف لحرب الخليج الثانية كأول تطبيق لمفهوم النظام الدولي الجديد ودور الأمم المتحدة في ظل أحادية الأمريكية.⁵

تميزت هذه المرحلة بتوسع دور المنظمات غير الحكومية والشركات العابرة للقارات، وبرز قضايا حقوق الإنسان، الديمقراطية، البيئة، والعولمة كقيم أساسية في الخطاب الدولي. كما ارتبطت هذه المرحلة بانتشار الثورة الرقمية والمعلوماتية، التي أحدثت ثورة في مفاهيم السيادة والدولة والحدود الوطنية¹.

ويرى العديد من الباحثين أن العولمة أصبحت الإطار العملي للنظام الدولي الراهن، إذ قلّصت من سلطة الدولة لصالح السوق العالمية والشركات المتعددة الجنسيات، وفرضت هيمنة ثقافية واقتصادية غربية، خاصة أمريكية، على المجتمعات النامية².

ثالثاً: السمات العامة للنظام الدولي المعاصر

1. هيمنة القطب الواحد متمثلاً في الولايات المتحدة.
2. تزايد دور الفاعلين من غير الدول (منظمات، شركات، حركات).
3. تراجع السيادة الوطنية التقليدية لصالح المؤسسات العابرة للقوميات.
4. ترابط القضايا الأمنية والاقتصادية والثقافية في نسق واحد.
5. انتشار قيم العولمة مثل الحرية، حقوق الإنسان، واقتصاد السوق.

هذه السمات جعلت من النظام الدولي الراهن نظاماً أكثر تعقيداً وتشابكاً، تتداخل فيه المصالح القومية بالعوامل العابرة للحدود، مما يجعل الأزمات، مثل أحداث 11 سبتمبر، تؤثر في بنية النظام العالمي بأسره³.

وعليه نقول : يتضح لنا أن النظام الدولي مرّ بثلاث مراحل أساسية انتقل فيها من النظام الويستفالي التقليدي إلى الثنائية القطبية ثم إلى الأحادية القطبية والعولمة. وكل مرحلة حملت معها تحولات في طبيعة الفاعلين ومفاهيم السيادة والشرعية الدولية. ومع أحداث 11 سبتمبر 2001، دخل النظام الدولي مرحلة جديدة تتسم بتغليب المنطق الأمني على القيمي، وبتحول مكافحة الإرهاب إلى مبدأ ناظم للعلاقات الدولية.

5- عبد الله، طارق: العولمة وتحول الدولة الوطنية في العالم العربي (الرباط : منشورات المعرفة. 2016) ص: 2021
- الزيايدي، منير: العولمة والثقافة: قراءة نقدية في النظام العالمي الجديد، (بيروت: دار الطليعة. 2017) ص: 134.²
3- قنديل، سامي: العلاقات الدولية: النظرية والنظام، (القاهرة: دار الأفق الجديد. 2009) . ص: 94³

الفرع الثالث: تأثير الحدث في النظام الدولي

شهد النظام الدولي بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 تحولات جوهرية على المستويات الفكرية والمؤسسية والحركية. إذ لم تعد تلك الأحداث مجرد اعتداءات إرهابية، بل مثلت نقطة انعطاف كبرى كشفت عن خلل بنيوي في النظام الدولي القائم بعد الحرب الباردة، وأعدت رسم موازين القوى والعلاقات الدولية وفق منطوق جديد يقوم على ثنائية "الخير والشر" و"الحرب على الإرهاب"¹.

أولاً: الجوانب الفكرية والأيدولوجية

لقد لعبت الولايات المتحدة الأميركية دوراً محورياً في إعادة صياغة البنية الفكرية للنظام الدولي بعد نهاية الحرب الباردة. فخلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات، دعمت واشنطن حركات الإسلام السياسي المتشددة في إطار حربها ضد الشيوعية السوفياتية، لا سيما في أفغانستان. غير أن هذا التحالف المرحلي تحوّل بعد انهيار الاتحاد السوفياتي إلى صدام مباشر، إذ تم تصوير الإسلام -لا كدين أو حضارة- بل كتهديد أمني وحضاري للنظام الليبرالي الغربي².

وقد مثلت أحداث 11 سبتمبر نقطة تحول أيدولوجي، حيث تبنت الولايات المتحدة خطاباً يقوم على "صراع الحضارات" كما نظر له صموئيل هنتنغتون، في مقابل خطاب "نهاية التاريخ" الذي دعا إليه فوكوياما. وبدأت واشنطن تطرح نفسها باعتبارها ممثلة "لعالم الخير" في مواجهة "قوى الشر" التي تجسدت في الجماعات الإسلامية المتطرفة وبعض الأنظمة السياسية العربية والإسلامية الراضية للهيمنة الغربية³.

ومن هنا، شرعت الإدارة الأميركية في استخدام خطاب ديني وأخلاقي لتبرير تدخلاتها العسكرية، كما ظهر في تصريحات الرئيس جورج بوش الابن الذي وصف الحملة على أفغانستان بـ "الحرب الصليبية" قبل أن يتراجع تحت ضغط الانتقادات الدولية. وتجلّى التحول الفكري أيضاً في توسيع مفهوم "الحرب على الإرهاب" ليشمل التدخل في المناهج التعليمية والثقافية للدول الإسلامية بدعوى "إصلاح الفكر الديني"⁴.

1 - الهويدي، فهمي: الإسلام والغرب بعد 11 سبتمبر - دار الشروق، القاهرة، 2002. ص: 17.

2 - هنتنغتون، صموئيل. *صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي. ترجمة: طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، 1996. ص: 345 - 350؛ وأيضاً: فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: حسين العوضي، دار سطور، بغداد، 1992 - ص: 120 - 125. حيث يستعرض المؤلفان رؤية الغرب للإسلام كبديل أيدولوجي للشيوعية في صراع الحضارات².

3 - هنتنغتون، صموئيل. نفس المرجع السابق: ص: 45. يُنظر في تفصيل المؤلف لكيفية تحول الهوية الثقافية إلى المصدر الرئيسي للنزاعات الدولية في عصر ما بعد الحرب الباردة.

4 - الهويدي، فهمي: الإسلام والغرب بعد 11 سبتمبر. دار الشروق، القاهرة، 2002. ص: 31.

لقد ساهم هذا التحول في إعادة إنتاج الهيمنة الثقافية الغربية تحت غطاء "الديمقراطية وحقوق الإنسان"، مما جعل النظام الرأسمالي يقدم نفسه بوصفه المنظومة الوحيدة القادرة على قيادة العالم ونشر قيمه باعتبارها قيماً كونية¹.

ثانياً: الجوانب المؤسسية والقانونية

أثارت أحداث 11 سبتمبر جدلاً واسعاً حول مدى قدرتها على إعادة تشكيل النظام الدولي أو كشف محدوديته فحسب. فبينما رأى بعض الباحثين أنها لحظة قطيعة مع مرحلة ما بعد الحرب الباردة، اعتبر آخرون أنها عمّقت الاتجاه نحو الأحادية القطبية بزعامة الولايات المتحدة².

لقد تميز النظام الدولي قبل 2001 بتعدد مراكز القوة نتيجة صعود الشركات المتعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية، ما أضعف من مركزية الدولة القومية التقليدية. غير أن الأحداث أعادت للدولة، وبخاصة الولايات المتحدة، موقعها المركزي في إدارة النظام الدولي. إذ تحولت واشنطن من مجرد قوة عظمى إلى "منظم للنظام العالمي"، تتصرف منفردة متجاوزة الأطر الجماعية للأمم المتحدة وحلفائها الأوروبيين³.

وفي المقابل، ظهرت فاعلية جديدة غير حكومية تمثلت في "عولمة الإرهاب"، إذ لم يعد الإرهاب ظاهرة محلية أو إقليمية بل شبكة عابرة للحدود ذات بنية تنظيمية مستقلة، شكلت تحدياً للأمن العالمي ولللقانون الدولي على حد سواء⁴.

وقد عبّرت الأمم المتحدة عن هذا التحول بإصدارها القرار رقم 1368 الذي فوّض الولايات المتحدة باتخاذ "الإجراءات اللازمة للدفاع عن نفسها"، مما أتاح لواشنطن شن حربها على أفغانستان خارج الإطار التقليدي للشرعية الدولية. ونجحت الإدارة الأميركية في إنشاء تحالف دولي واسع "لمكافحة الإرهاب"، وإن كان الرفض الشعبي في العالمين العربي والإسلامي كبيراً لما رُئي أنه غطاء لسياسات الهيمنة والغزو⁵.

2- فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: حسين العوضي، دار سطور، بغداد، 1992. ص: 11¹

3 - نعاغ، عبد العزيز: النظام الدولي بعد أحداث 11 سبتمبر. مجلة السياسة الدولية، القاهرة: مؤسسة الأهرام العدد 153، 2003. ص: 58²

- عبد الله، محمد: تحولات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر. المركز العربي للبحوث، بيروت، 2004. ص: 22³

- قاسم، أحمد: عولمة الإرهاب في ظل النظام الدولي الجديد. القاهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 2005. ص: 37⁴

1- عبد المنعم، طارق: التحالف الدولي ضد الإرهاب: قراءة قانونية وسياسية. مجلة المستقبل العربي، بيروت العدد 323، 2006. ص: 19- يُنظر في تحليل المؤلف للقرار 1368 و التباين بين الشرعية الدولية والرفض الشعبي العربي.⁵

وهكذا، برز اتجاه جديد في العلاقات الدولية يقوم على تبرير استخدام القوة العسكرية لأهداف "أخلاقية"، ما أدى إلى تقويض مبادئ السيادة وعدم التدخل المنصوص عليها في ميثاق الأمم المتحدة. كما أعاد النظام الدولي صياغة مفهوم الشرعية الدولية بما يتناسب مع مصالح القوى الكبرى وعلى رأسها الولايات المتحدة.

خلاصة القول : تُظهر أحداث 11 سبتمبر 2001 أن النظام الدولي دخل مرحلة جديدة تتسم بالآتي:

1. هيمنة أيديولوجية غربية تسعى لفرض نموذج ثقافي وسياسي واحد.
2. تراجع دور الأمم المتحدة لصالح القرارات الانفرادية الأميركية.
3. تنامي الفاعلين من غير الدول كالإرهاب والشركات متعددة الجنسيات.
4. إعادة تعريف مفاهيم الشرعية والسيادة في ضوء متغيرات "الأمن العالمي".

إن تأثير أحداث سبتمبر لم يكن مجرد رد فعل سياسي، بل أعاد تشكيل البنية الفكرية والقانونية للنظام الدولي، وجعل العالم يعيش مرحلة من "اللايقين" بين الأمن والحرية، وبين النظام والفوضى، في ظل تآكل الضوابط القانونية التقليدية للعلاقات الدولية¹.

الفرع الرابع: الأحداث وتأثيرها في أرض الواقع

بعد تناول الانعكاسات الفكرية والتنظيمية لأحداث 11 سبتمبر 2001 على النظام الدولي، تبرز أهمية تحليل الجوانب التطبيقية والممارسات الواقعية التي أفرزتها تلك الأحداث على المستويات السياسية والعسكرية والاقتصادية، سواء داخل الولايات المتحدة أو في النظام العالمي الأوسع. وقد شكّلت هذه الممارسات إعادة ترتيب للأولويات في السياسة الدولية وتحولاً عميقاً في طبيعة العلاقات بين الدول².

أولاً: في المجال السياسي

أظهرت أحداث 11 سبتمبر تناقضاً صارخاً بين الخطاب الأميركي المتمسك بقيم الديمقراطية وحقوق الإنسان، وبين الممارسات الفعلية التي سادت بعدها. فقد تبنت الإدارة الأميركية إجراءات استثنائية تمثلت في

2 - قنديل، إبراهيم: النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص: 41 . 1 - يُنظر في تحليل المؤلف لتآكل الضوابط القانونية الدولية وحالة اللايقين بين الأمن والحرية).
1 - يُنظر في تحليل الجوانب التطبيقية والتحول في أولويات العلاقات الدولية: عبد الله، محمد: تحولات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر، المركز العربي للبحوث، بيروت، 2004، ص: 29
- الهويدي، فهمي. الإسلام والغرب بعد 11 سبتمبر. - دار الشروق، القاهرة، 2002، ص: 37 2

تقييد الحريات المدنية واعتقال الآلاف من العرب والمسلمين داخل الولايات المتحدة، إضافة إلى تصاعد النزعة العنصرية ضدّهم¹.

وقد سنّ الكونغرس الأميركي قانون "باتريوت" **Patriot Act** الذي منح السلطات التنفيذية صلاحيات موسعة في التفتيش والاحتجاز والمراقبة، بما حدّ من رقابة القضاء والكونغرس، وأحدث اختلالاً واضحاً في مبدأ الفصل بين السلطات لصالح السلطة التنفيذية. كما أنشئت محاكم عسكرية خاصة لمحاكمة المتهمين بالإرهاب، وفرضت رقابة ذاتية على وسائل الإعلام².

على الصعيد الخارجي، نصّبت الولايات المتحدة نفسها "منظماً للنظام العالمي"، متجاوزة الأمم المتحدة، ومتحالفة مع أنظمة غير ديمقراطية - مثل نظام برويز مشرف في باكستان - تحت ذريعة محاربة الإرهاب. وقد انعكس هذا التوجه في ازدياد النزعة الأحادية الأميركية التي أثارت معارضة متنامية في العالمين العربي والإسلامي، وولدت حالة من الرفض الشعبي والسياسي للهيمنة الأميركية³.

أظهرت هذه الممارسات أن "الحرب على الإرهاب" لم تكن فقط استجابة أمنية، بل مشروعاً سياسياً لإعادة تشكيل النظام الدولي وفق التصور الأميركي القائم على الأمن المطلق، ولو على حساب القيم الديمقراطية⁴.

ثانياً: الموقف الروسي

من الناحية الجيوسياسية، مثلت أحداث 11 سبتمبر فرصة لروسيا لإعادة التوضع في النظام الدولي. فقد قدّمت موسكو تنازلات استراتيجية في آسيا الوسطى، وسمحت بوجود عسكري أميركي في جمهوريات كانت سابقاً ضمن نطاق نفوذها، كأوزبكستان وطاجيكستان، مقابل تعاون أمني واقتصادي مع الغرب⁵.

وسعت روسيا إلى إعادة تعريف علاقتها بالولايات المتحدة من موقع "الشريك في محاربة الإرهاب" بدلاً من الخصم في الحرب الباردة، ما أفرز خطاباً جديداً حول تعاون الشمال ضد أخطار الجنوب⁶.

1- قنديل، إبراهيم. النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص. 48. 1 - يُنظر في تحليل المؤلف للتناقض بين الخطاب الديمقراطي الأميركي والممارسات الاستثنائية وتقييد الحريات عقب أحداث سبتمبر..

2- عبد المنعم، طارق: التحالف الدولي ضد الإرهاب: قراءة قانونية وسياسية. مجلة المستقبل العربي، العدد 323، (2006). 2 - ص: 23 - يُنظر في تحليل المؤلف لآثار قانون "باتريوت" على مبدأ الفصل بين السلطات وإنشاء المحاكم العسكرية الخاصة). 1- قاسم، أحمد: عولمة الإرهاب في ظل النظام الدولي الجديد. دار الفكر العربي، القاهرة، 2005. ص: 41 - يُنظر في تحليل المؤلف للنزعة الأحادية الأميركية وازدواجية المعايير في التحالف مع أنظمة غير ديمقراطية عقب أحداث سبتمبر³.

2 - فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة: حسين العوضي، دار سطور، بغداد، 2002. ص: 19. 4

3- نعناع، عبد العزيز: النظام الدولي بعد أحداث 11 سبتمبر. - مجلة السياسة الدولية، العدد 153، 2003. ص: 64 5

ثالثاً: الموقف الأوروبي أو المجموعة الأوروبية

رغم نجاح الاتحاد الأوروبي في بناء وحدة اقتصادية ونقدية متقدمة، فقد كشفت أحداث 11 سبتمبر عن غياب سياسة خارجية وأمنية موحدة، حيث تباينت مواقف دوله تجاه الولايات المتحدة. فقد دعمت بريطانيا الموقف الأميركي بلا تحفظ، بينما تبنت فرنسا وألمانيا مواقف أكثر تحفظاً. وهو ما دفع بعض الباحثين إلى وصف أوروبا بأنها عملاق اقتصادي وقزم سياسي¹.

هذا التشتت الأوروبي أضعف فرص تشكل قطب عالمي موازن للهيمنة الأميركية، وجعل الاتحاد الأوروبي تابعاً للسياسات الأطلسية في كثير من الملفات الدولية².

أ. في المجال العربي

كان الوطن العربي أكثر المناطق تأثراً بأحداث 11 سبتمبر، إذ اتهمت عناصر عربية بالضلوع فيها، واتهمت بعض الدول العربية بإيواء أو دعم الجماعات المتورطة. وقد أدى ذلك إلى تزايد الضغوط الأميركية على الأنظمة العربية تحت شعار "مكافحة الإرهاب" وإصلاح التعليم والخطاب الديني³.

رغم ذلك، لم تسع الولايات المتحدة إلى إدماج المنطقة العربية في منظومتها الديمقراطية أو الاقتصادية الجديدة، بل ركزت على استقرار الأنظمة الحليفة، مما ساهم في تفاقم الجمود السياسي والاجتماعي في المنطقة. واتخذت الحرب على الإرهاب بعداً جيوسياسياً تمثل في غزو أفغانستان ثم العراق، وتهديد دول أخرى مثل سوريا وإيران⁴.

تزامنت الحرب الأميركية على الإرهاب مع الحرب الإسرائيلية على الانتفاضة الفلسطينية الثانية، حيث سعى رئيس الوزراء الإسرائيلي أريئيل شارون إلى ربط المقاومة الفلسطينية بالإرهاب الدولي، مبرراً بذلك حملاته

4- عبد الله، محمد. *تحويلات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر*. المركز العربي للبحوث، بيروت، 2004. ص: 35. 6

1 - قنديل، إبراهيم: النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007. ، ص: 52

2 - عبد المنعم، طارق: التحالف الدولي ضد الإرهاب: قراءة قانونية وسياسية. - مجلة المستقبل العربي، العدد: 323- 2006. ص: 26

3- الهويدي، فهمي: الإسلام والغرب بعد 11 سبتمبر. - (القاهرة، دار الشروق، 2002). ص: 45 3

4 - عبد المنعم، طارق: التحالف الدولي ضد الإرهاب: قراءة قانونية وسياسية. - مجلة المستقبل العربي، العدد: 323، 2006.

ص. 30 4

العسكرية ضد الفلسطينيين. وقد أدى التواطؤ الأميركي مع إسرائيل إلى تراجع صورة الولايات المتحدة كوسيط سلام، وأضعف الشرعية الدولية في المنطقة¹.

ب. في المجال العسكري

بعد 11 سبتمبر، شهدت الاستراتيجية العسكرية الأميركية تحولاً جذرياً من مبدأ "الردع والاحتواء" إلى مبدأ "الضربات الوقائية"، الذي تجسّد في "عقيدة بوش" المعلنة سنة 2002².

وقد تمّ توسيع نطاق الحرب على الإرهاب ليشمل دولاً متهمّة برعاية الإرهاب مثل العراق وإيران وكوريا الشمالية، مع الاحتفاظ بحق استخدام الأسلحة النووية بشكل محدود ضد ما تعتبره واشنطن تهديداً للأمن العالمي³.

كما تمّ توسيع الانتشار العسكري الأميركي في مناطق عدة: اليمن، الفلبين، الصومال، ماليزيا، وإندونيسيا، إضافة إلى قواعد في آسيا الوسطى، بحجة ملاحقة تنظيم القاعدة. وأعيدت هيكلة أجهزة الاستخبارات (CIA) لتوظيف القطاع الخاص والتكنولوجيا الأمنية في تطوير أدوات المراقبة والاستخبار⁴.

أدى هذا الاستخدام المفرط للقوة إلى زعزعة الأمن الإقليمي وتزايد مشاعر الكراهية ضد الولايات المتحدة، كما كشف عن أزمة في تعريف الأمن الأميركي بين الأمن القومي والأمن العالمي، وبين حماية المواطن الأميركي والسيطرة على النظام الدولي⁵.

ت. في المجال الاقتصادي

اقتصادياً، كانت فترة ما قبل 11 سبتمبر تتسم بهيمنة العولمة الاقتصادية القائمة على اقتصاد السوق والخصخصة. غير أن الهجمات كشفت هشاشة النظام المالي العالمي من خلال انهيار الرموز الاقتصادية الأميركية مثل مركز التجارة العالمي، وتراجع ثقة المستثمرين بالاقتصاد الأميركي⁶.

- قاسم، أحمد: عولمة الإرهاب في ظل النظام الدولي الجديد. - (القاهرة - دار الفكر العربي، 2005) ص: 491.
- عبد الله، محمد: تحولات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر - المركز العربي للبحوث، بيروت، 2004، ص: 38.²
- قنديل، إبراهيم: النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب. - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص: 58.³
4 - قاسم، أحمد: عولمة الإرهاب في ظل النظام الدولي الجديد - دار الفكر العربي، القاهرة، 2005، ص: 53.
4 - عبد المنعم، طارق: التحالف الدولي ضد الإرهاب: قراءة قانونية وسياسية. - مجلة المستقبل العربي، العدد 323، 2006، ص: 34.⁵
5 - قنديل، إبراهيم. النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص: 61،⁶

فقد بلغت الخسائر المباشرة أكثر من 60 مليار دولار، وانهارت أسعار الأسهم وتراجعت قيمة الدولار، وأعلنت شركات كبرى إفلاسها. وأدى ذلك إلى تباطؤ النمو الاقتصادي وارتفاع معدلات البطالة¹.

اتجهت الولايات المتحدة إلى عسكرة الاقتصاد بزيادة الإنفاق العسكري وتوسيع مشاركة القطاع الخاص في الصناعات الأمنية والتكنولوجية. كما تم تجميد حسابات مالية لمنظمات وأفراد اتُّهموا بتمويل الإرهاب، ما شكّل سابقة في استخدام الاقتصاد كأداة في الحرب العالمية على الإرهاب².

من جهة أخرى، أعادت الأحداث طرح تساؤلات حول عدالة النظام الاقتصادي العالمي، حيث يسيطر 20% من سكان العالم على 85% من الثروات، مقابل تهميش الغالبية الفقيرة. وأكدت تلك الوقائع أن النظام الدولي الجديد يعيد إنتاج التفاوت بين المركز الرأسمالي والأطراف النامية³.

وبناءً على ما سبق ذكره نقول: لقد كشفت أحداث 11 سبتمبر 2001 عن هشاشة النظام الدولي المعاصر، وعن فشل الأحادية القطبية في ضمان الاستقرار والسلم العالميين. فقد تراجعت مبادئ العولمة والانفتاح لتحل محلها سياسات أمنية وعسكرية مغلقة، وبرزت عودة قوية لمفهوم الدولة القومية بوصفها الفاعل المركزي في مكافحة الإرهاب، حتى وإن كان ذلك على حساب الحريات وحقوق الإنسان⁴.

كما أظهرت التجربة أن القوة العسكرية والاقتصادية وحدها غير كافية لإدارة العالم، وأن تجاهل العدالة الاجتماعية واحترام الثقافات الأخرى لا يؤدي إلا إلى إعادة إنتاج العنف بأشكال جديدة في النظام الدولي.

1 - عبد الله، محمد: تحولات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر. - المركز العربي للبحوث، بيروت، 2004. ص: 41
2 - نعناع، عبد العزيز: النظام الدولي بعد أحداث 11 سبتمبر. - مجلة السياسة الدولية، العدد 153، 2003. ص: 68
- فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ والإنسان الأخير. - ترجمة: حسين العوضي، دار سطور، بغداد، 2002، ص: 22.³
4 - قنديل، إبراهيم. النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب. - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007. ص: 64⁴

المطلب الثاني: تداعيات أحداث 11 سبتمبر 2001 على منطقة الخليج العربي

أحدثت هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 على الولايات المتحدة الأمريكية تحولات جذرية في النظام الدولي، وامتدت تداعياتها إلى منطقة الخليج العربي بوصفها منطقة ذات أهمية استراتيجية واقتصادية بالغة، حيث ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمصالح الولايات المتحدة والغرب في مجال الطاقة والأمن. وقد تراوحت هذه التداعيات بين الجوانب السياسية والأمنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية، مما جعل آثار تلك الأحداث لا تزال مستمرة حتى اليوم.

أولاً: الاحتلال الأمريكي لأفغانستان

جاء الغزو الأمريكي لأفغانستان كرد مباشر على هجمات 11 سبتمبر، إذ بررت واشنطن تدخلها العسكري بضرورة القضاء على تنظيم القاعدة وإسقاط نظام طالبان الذي وفر له الملاذ الآمن. وقد أدى هذا الاحتلال إلى إعادة تشكيل موازين القوى في آسيا الوسطى والخليج، وتعزيز الوجود العسكري الأمريكي بالقرب من المنطقة، مما جعل الخليج العربي محوراً أساسياً في الاستراتيجية الأمنية الأمريكية الجديدة¹

ثانياً: تغييرات في السياسة الأمريكية

أدت تلك الهجمات إلى تحول جذري في أولويات السياسة الخارجية الأمريكية، إذ أصبحت مكافحة الإرهاب أولوية قصوى. ونتيجة لذلك، عززت الولايات المتحدة وجودها العسكري في الخليج، وأنشأت تحالفات أمنية جديدة مع دول مجلس التعاون الخليجي، خصوصاً السعودية وقطر والبحرين، اللاتي استضافت قواعد عسكرية أمريكية كبرى².

ثالثاً: الغزو الأمريكي للعراق (2003)

كان غزو العراق عام 2003 أحد أبرز التداعيات الاستراتيجية لهجمات سبتمبر. فقد استندت الإدارة الأمريكية إلى مزاعم امتلاك النظام العراقي لأسلحة دمار شامل، مبررةً تدخلها العسكري بدعوى "الحرب على

1- المنصوري، أحمد: الأمن الخليجي بعد أحداث 11 سبتمبر. - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. ص:44

2- عبد الله، خالد: التحولات في السياسة الأمريكية تجاه الخليج العربي بعد 11 سبتمبر، - الرياض: معهد البحوث السياسية،

2007. ص:67²

الإرهاب". وقد أدى هذا الغزو إلى تفكك الدولة العراقية، وخلق فراغ أمني سمح بتنامي التنظيمات الطائفية والمتطرفة، مما انعكس سلباً على الأمن الإقليمي والخليجي¹.

رابعاً: زيادة التوترات الإقليمية

أدى الغزو الأمريكي لكل من أفغانستان والعراق إلى تفاقم التوترات الإقليمية بين دول الخليج وإيران، خصوصاً مع صعود النفوذ الإيراني في العراق ولبنان واليمن. كما تزايدت المخاوف الخليجية من احتمال امتلاك إيران للسلاح النووي وتأثيره على ميزان القوى في المنطقة².

خامساً: التأثير الاقتصادي

أثرت هجمات 11 سبتمبر سلباً على أسواق النفط العالمية، وتراجعت الأسعار مؤقتاً قبل أن تعود للارتفاع بسبب تصاعد الاضطرابات الأمنية. كما تعرضت اقتصادات الخليج لتقلبات في الاستثمارات الأجنبية وارتفاع تكاليف الأمن والدفاع³.

سادساً: صعود الجماعات المتطرفة

أسهم الفراغ الأمني الناتج عن غزو العراق وأفغانستان في ظهور تنظيمات جديدة مثل "داعش"، التي استغلت الفوضى والانقسامات الطائفية لتوسيع نفوذها في المنطقة. كما امتدت أنشطتها إلى تهديد أمن بعض دول الخليج عبر شبكات متعاطفة أو خلايا نائمة⁴.

سابعاً: تغير العلاقات الدولية

أدت هجمات 11 سبتمبر إلى تبدل نمط العلاقات بين دول الخليج والولايات المتحدة، حيث سادها التوجس المتبادل. ففي الوقت الذي اعتمدت فيه واشنطن على دول الخليج كمحور رئيسي في حربها ضد الإرهاب، تعرضت هذه الدول لانتقادات غربية بدعوى دعم الفكر الديني المحافظ الذي غذى التطرف⁵.

1 - الشمري، محمد. الخليج العربي بعد غزو العراق، (بيروت - الكويت: دار الساقى، 2011). ص: 93 .
2 - العتيبي، ناصر: الاستراتيجية الإيرانية بعد 11 سبتمبر. (القاهرة: مركز الدراسات السياسية، 2010). ص: 121
3- القحطاني، عبد العزيز: الاقتصاد الخليجي والعولمة بعد أحداث سبتمبر. (دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2008). ص: 77³

1- البوعينين، صالح: الإرهاب في الخليج العربي: الجذور والتداعيات، (المنامة: دار الحكمة، 2016). ص: 53⁴

5 - الهاشمي، فهد: العلاقات الخليجية - الأمريكية بعد 2001، (الرياض: جامعة الملك سعود، 2012). ص: 34

ثامناً: تعزيز التعاون الأمني

دفعت الأحداث دول الخليج إلى تطوير أجهزتها الأمنية والاستخباراتية وتعزيز التعاون مع الولايات المتحدة والدول الأوروبية في مجالات مكافحة الإرهاب وتبادل المعلومات الأمنية. وتم إنشاء مراكز أمنية متخصصة للتصدي للتطرف ومراقبة التحويلات المالية المشبوهة¹.

تاسعاً: التأثير على الشؤون الداخلية

زادت الرقابة الداخلية والإجراءات الأمنية داخل دول الخليج، وشددت القوانين المرتبطة بمكافحة الإرهاب وتمويله. كما أطلقت برامج وطنية لمكافحة الفكر المتطرف وإعادة تأهيل المتشددين، كما في تجربة السعودية الرائدة في "مركز المناصحة"².

عاشراً: تأثيرات الهجرة واللجوء :

أدت تلك الأحداث إلى تشديد إجراءات الهجرة والإقامة في دول الخليج، خصوصاً تجاه الوافدين من الدول التي يُشتبه بانتماء بعض مواطنيها لجماعات متطرفة. كما ازداد التعاون بين الأجهزة الأمنية الخليجية والأمريكية في مجال مراقبة الدخول والخروج³.

الحادي عشر: التحول الثقافي والتربوي

أسهمت أحداث 11 سبتمبر في إعادة النظر في المناهج التعليمية والخطاب الديني والإعلامي في دول الخليج، بهدف نشر قيم التسامح والاعتدال ومحاربة الفكر المتطرف، فتبنت وزارات التعليم والإعلام برامج إصلاح ثقافي تهدف إلى بناء وعي مدني منفتح⁴.

يتضح من التحليل أن أحداث 11 سبتمبر 2001 شكّلت نقطة تحول محورية في تاريخ منطقة الخليج العربي، إذ غيرت معادلات الأمن والسياسة والاقتصاد. كما فرضت على دول الخليج التكيف مع النظام الدولي الجديد الذي تقوده الولايات المتحدة في ظل شعار "الحرب على الإرهاب". ومع ذلك، فإن هذه الأحداث كشفت

3 - الخالدي، سالم: التعاون الأمني الخليجي بعد أحداث 11 سبتمبر، (الكويت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2009). ص: 58¹

4 - الراجحي، عبد الرحمن: التطرف الديني والإصلاح الفكري في الخليج، - جدة: مركز دراسات الاعتدال، 2013. ص: 101 (يُنظر في تحليل المؤلف لتجربة السعودية في مراكز المناصحة وتطوير القوانين الوطنية لمكافحة تمويل الإرهاب).²

1 - العنزي، فيصل. سياسات الهجرة في الخليج بعد 11 سبتمبر، (الدوحة: المركز العربي للأبحاث، ودراسة السياسات، 2015)، ص. 44 - يُنظر في تحليل المؤلف لتحول ملف الهجرة إلى ملف أمني وتزايد التعاون الاستخباري في مراقبة الحدود³.

2 - الدويري، حمد. إصلاح التعليم الديني في الخليج العربي بعد 11 سبتمبر، (أبوظبي: دار الكتاب، 2018). ص. 66⁴ يُنظر في تحليل المؤلف لبرامج الإصلاح الثقافي والتعليمي الرامية لبناء وعي مدني منفتح في دول الخليج).

أيضاً هشاشة النظام الأمني الإقليمي وعمقت الحاجة إلى بناء نظام خليجي متكامل للأمن الجماعي، قائم على التعاون السياسي والتوازن بين السيادة الوطنية والالتزامات الدولية¹.

المطلب الثالث: تداعيات أحداث 11 سبتمبر وأثرها على حقوق الإنسان

أحدثت هجمات 11 سبتمبر 2001 تحولاً جذرياً في النظام الدولي، وكان من أبرز مجالات هذا التحول مجال حقوق الإنسان. إذ أدت التدابير التي اتخذتها الدول، لا سيما الولايات المتحدة الأمريكية، في إطار ما سُمي بـ"الحرب على الإرهاب" إلى تراجع ملموس في بعض الحقوق والحريات الأساسية².

أولاً: القيود على الحقوق الأساسية

بعد الهجمات، تبنت العديد من الدول، وخاصة الغربية والعربية، تشريعات استثنائية تتعلق بمكافحة الإرهاب، مما فرض قيوداً على حرية التعبير وحرية التجمع وحقوق الخصوصية. فالقوانين مثل "قانون باتريوت الأمريكي" (Patriot Act) وسّعت من صلاحيات أجهزة الأمن والاستخبارات على حساب الحقوق المدنية³. كما أثرت هذه الإجراءات على الصحافة والمنظمات الحقوقية التي واجهت تضييقاً تحت ذريعة الأمن القومي.

ثانياً: التعذيب وسوء المعاملة

برزت تقارير عديدة حول التعذيب والمعاملة القاسية للمعتقلين المشتبه بانتمائهم لجماعات إرهابية، خصوصاً في مراكز الاحتجاز مثل غوانتانامو وأبو غريب، في انتهاك صارخ للمادة (5) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تحظر التعذيب والمعاملة المهينة⁴. وقد أدانت منظمات العفو الدولية وهيومن رايتس ووتش تلك الانتهاكات بوصفها خروجاً على التزامات الدول في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966.

3- منصور، طارق. الأمن الإقليمي في الخليج العربي في ظل التحديات الجديدة، - (بيروت: مركز دراسات الشرق الأوسط، 2020) ص: 89. 1 يُنظر في تحليل المؤلف لضرورة بناء نظام أمن جماعي متكامل يوازن بين السيادة الوطنية والالتزامات الدولية في مرحلة ما بعد سبتمبر.

- أبو حسان، عبد الله. حقوق الإنسان في ظل الحرب على الإرهاب. (عمان: دار الشروق، 2008)، ص: 145²
- البدرى، محمد: القانون الدولي ومكافحة الإرهاب بعد 11 سبتمبر، - القاهرة: دار الفكر العربي، 2012. ص: 203³
2- منصور، خالد: الانتهاكات الحقوقية في مراكز الاعتقال الأمريكية بعد 11 سبتمبر، - مجلة السياسة الدولية، القاهرة: مؤسسة الأهرام العدد: 187، ص: 119. 4

ثالثاً: الاعتقال التعسفي والإفراط في استخدام القوة

شهدت المرحلة اللاحقة للأحداث انتشاراً لممارسات الاعتقال الإداري والتوقيف دون محاكمة في العديد من الدول، تحت ذريعة لأمن الوقائي¹. كما توسعت سلطات الأجهزة الأمنية في التفتيش والمراقبة الإلكترونية، وهو ما اعتبره الباحثون انتكاسة في منظومة العدالة الجنائية التي تقوم على مبدأ قرينة البراءة².

رابعاً: التوازن بين الأمن وحقوق الإنسان

أثارت هذه الإجراءات جدلاً واسعاً حول العلاقة الجدلية بين الأمن وحقوق الإنسان. إذ رأت بعض الحكومات أن تعزيز الأمن القومي يبرر تقييد بعض الحقوق، بينما أكدت المنظمات الحقوقية على أن الأمن الحقيقي لا يتحقق إلا في ظل احترام الحقوق الأساسية³. من هنا برزت الدعوات لإعادة النظر في التشريعات الاستثنائية واعتماد مقاربة حقوقية شاملة لمكافحة الإرهاب دون المساس بالكرامة الإنسانية.

خامساً: التعاون الدولي لمكافحة الإرهاب

أدى التهديد الإرهابي العابر للحدود إلى تعزيز التعاون الدولي في مجال تبادل المعلومات الاستخباراتية ومكافحة تمويل الإرهاب، خاصة من خلال قرارات مجلس الأمن رقم 1373 لسنة 2001 و1566 لسنة 2004. غير أن هذا التعاون أحياناً كان على حساب حقوق اللاجئين والمهاجرين الذين تعرضوا لتضييقات وإجراءات أمنية مشددة⁴.

³ - يُنظر في تحليل ممارسات الاعتقال الإداري والانتكاسة في منظومة العدالة الجنائية: حميدة، نبيل: العدالة الجنائية ومكافحة

الإرهاب في القانون الدولي، - (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010). ص: 87

4 - بن نايل، أحمد. مفهوم الأمن وحقوق الإنسان في العلاقات الدولية المعاصرة، - (الجزائر: دار الهدى، 2016). ص: 211²

1 - الشريف، منى: حقوق الإنسان والأمن القومي بعد أحداث سبتمبر، - القاهرة: المركز العربي للبحوث القانونية، 2018. ص: 156³ يُنظر في تحليل المؤلفة للجدلية بين مقتضيات الأمن وحماية الحقوق الأساسية والدعوة لاعتماد مقاربة حقوقية شاملة).

2 - السنوسي، عبد القادر: التعاون الدولي في مكافحة الإرهاب وأثره على حقوق الإنسان، : (تونس: المجلة المغربية للعلوم السياسية، العدد 9/2014). ص: 244 يُنظر في تحليل المؤلف لأثر قرارات مجلس الأمن 1373 و1566 على حقوق اللاجئين والمهاجرين. 4

سادساً: الإصلاحات الثقافية والتربوية

دفعت أحداث 11 سبتمبر العديد من الدول، ولا سيما العربية منها، إلى مراجعة البرامج التعليمية والثقافية بهدف تعزيز قيم التسامح والحوار ونبذ التطرف، في محاولة لمعالجة الأسباب الفكرية للإرهاب. وقد مثّلت هذه الإصلاحات خطوة مهمة في الربط بين حقوق الإنسان والتنمية الثقافية¹.

خلاصة الكلام يمكن أن نقول القول إن أحداث 11 سبتمبر شكلت نقطة تحول في مفهوم حقوق الإنسان على الصعيد الدولي؛ إذ برز تحدي الموازنة بين متطلبات الأمن ومبادئ الحقوق الأساسية. فرغم مشروعية مكافحة الإرهاب كهدف دولي، إلا أن الأساليب المتبعة أثرت سلباً على الحقوق المدنية والسياسية، مما أفرز جدلاً قانونياً وأخلاقياً مستمرًا حول حدود السلطة الأمنية في ظل دولة القانون.

3 - عبد الجليل، سارة: التربية على حقوق الإنسان في المجتمعات العربية المعاصرة، - الرباط: منشورات جامعة محمد الخامس، 2020. ص:101 - يُنظر في تحليل المؤلفة لدور الإصلاحات التربوية والثقافية في تعزيز قيم التسامح ومعالجة الجذور الفكرية للتطرف.¹

الجزء الثاني

البعد الديني في النظامين السياسيين الجزائري
والسعودي

القسم الأول: النظام السياسي الجزائري

الفصل الأول: النظام السياسي الجزائري

الفصل الثاني: المرجعية الدينية الجزائرية

الفصل الثالث: الدولة الوطنية ومسار التحرير الوطني

الفصل الرابع: أثر البعد الديني في المؤسسات الدينية والتربوية على

نظام الحكم الجزائري

الفصل الأول:

النظام السياسي الجزائري

الفصل الأول: النظام السياسي الجزائري

المبحث الأول: البنية الأساسية للنظام السياسي الجزائري

النظام السياسي الجزائري يُعد نظامًا جمهوريًا ديمقراطيًا تعدديًا ، يقوم على مبادئ السيادة الشعبية والفصل بين السلطات، كما نصّ على ذلك دستور 2020 في مادته السابعة التي تؤكد أن الشعب مصدر كل سلطة، والسيادة الوطنية ملك للشعب وحده¹.

ويعتمد هذا النظام على جملة من المؤسسات الدستورية والتنفيذية والتشريعية والقضائية التي تشكل هيكله العام.

1 - رئيس الجمهورية

يُعد رئيس الجمهورية محور النظام السياسي ورمز الدولة ووحدتها، وهو المنتخب بالاقتراع العام المباشر لفترة محددة (خمس سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة).

يتمتع بسلطات تنفيذية واسعة تشمل تعيين الوزير الأول، وترؤس مجلس الوزراء، وتمثيل الدولة في الخارج، بالإضافة إلى كونه القائد الأعلى للقوات المسلحة ورئيس مجلس الأمن الأعلى²

ويُعتبر رئيس الجمهورية في الجزائر رأس السلطة التنفيذية ، وله دور محوري في تحديد السياسات العامة للدولة وتوجيه العمل الحكومي³.

2 - السلطة التنفيذية (الحكومة)

تتكون الحكومة من الوزير الأول (أو رئيس الحكومة في حال الأغلبية البرلمانية) وعدد من الوزراء.

تُناط بها مهمة تنفيذ القوانين ، وتسيير الشؤون الداخلية والخارجية للدولة، وتحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

1 - الجمهورية الجزائرية ، الدستور ، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 82، الصادرة في 15 جمادي الأولى 1442 هـ الموافق 30 ديسمبر سنة 2020 م المادة 7 ص 6 .

2 - الجمهورية الجزائرية، دستور ، (2020). العدد : 82 . المادتان : 88 و 91 . ص : 15 – 13 .

3 - بن عيسى، عبد القادر: النظام الدستوري الجزائري* (الجزائر: دار الهدى). 2019، ص: 154 . يُنظر في تحليل المؤلف لدور رئيس الجمهورية كقائد للسلطة التنفيذية والمسؤول عن تحديد السياسات العامة للدولة .

يُعين الوزير الأول من قبل رئيس الجمهورية، ويعرض مخطط عمل حكومته على المجلس الشعبي الوطني للمصادقة (المادة 103 من الدستور).

تجسد الحكومة الجانب العملي للسلطة التنفيذية، حيث تمارس وظائفها في ظل التوجيه الرئاسي العام، مما يجعلها في الواقع تابعة للسلطة الرئاسية¹

3 - السلطة التشريعية

تتكون السلطة التشريعية في الجزائر من غرفتين :

- **المجلس الشعبي الوطني (APN):** الغرفة الأولى، يُنتخب أعضاؤه بالاقتراع العام المباشر لمدة خمس سنوات. يتولى التشريع والمراقبة السياسية للحكومة (المادة 115 من الدستور).

- **مجلس الأمة:** الغرفة الثانية، يتكون من ثلثين منتخبيين من المجالس المحلية وثلث يُعيّنه رئيس الجمهورية، ويقوم بدور مراجعة وتدقيق النصوص التشريعية (دستور الجزائر، المادة 118، 2020).

وتهدف الثنائية البرلمانية إلى تحقيق توازن تشريعي ومزيد من الرقابة على العمل الحكومي².

4 - السلطة القضائية

تستند السلطة القضائية إلى مبدأ استقلال القضاء ، إذ نص الدستور على أن «السلطة القضائية مستقلة وتُمارس في إطار القانون» (المادة 160 من الدستور).

تتكون من محاكم ابتدائية، مجالس قضائية، المحكمة العليا، ومجلس الدولة المختص بالقضاء الإداري.

تُعتبر هذه السلطة الضامن الأساسي لتحقيق العدالة وصون الحقوق والحريات ، وتخضع القضايا للفصل وفقاً لمبادئ الشرعية والمساواة أمام القانون³.

1 - بوخبزة، محمد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. الجزائر: دار المعرفة. 2021.ص: 13 يُنظر في تحليل

المؤلف لآليات تعيين الحكومة وعلاقة التبعية الوظيفية بين الوزير الأول ورئيس الجمهورية وفق دستور 2020.

2 - زهواني، عبد العظيم : النظام البرلماني الجزائري بين النظرية والتطبيق - الجزائر: دار جسور. 2020،ص: 131 .

3 - بن جلول، مصطفى : مبادئ القضاء الدستوري في الجزائر ، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع. 2018،ص: 88 .

5 - الهيئات الدستورية المساعدة

يشمل البناء الدستوري الجزائري مجموعة من الهيئات ذات الدور الاستشاري والرقابي، منها:

- المحكمة الدستورية : تراقب دستورية القوانين والمراسيم والأوامر وتفصل في النزاعات الانتخابية (المواد 224-232 من الدستور).

- المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي: هيئة استشارية في مجالات التنمية المستدامة والشؤون الاجتماعية والاقتصادية (المادة 208).

- المجلس الوطني لحقوق الإنسان: يعنى بحماية وترقية حقوق الإنسان والحريات الأساسية (القانون العضوي رقم 16-13).

- المجلس الأعلى للأمن: يحدد السياسة الأمنية العليا للبلاد (المادة 208 من الدستور).

6 - المجالس المحلية والولائية

تُعتبر المجالس الشعبية الولائية والبلدية امتدادًا للسلطة التنفيذية على المستوى المحلي، وتمثل مبدأ اللامركزية الإدارية، إذ تتولى تسيير الشؤون المحلية بما يتماشى مع سياسات الدولة العامة¹.

وعليه فإن إن البنية الأساسية للنظام السياسي الجزائري تقوم على نموذج رئاسي معدل، يجمع بين عناصر النظام الرئاسي والبرلماني، مع غلبة واضحة للسلطة التنفيذية ممثلة في رئيس الجمهورية. ورغم الإصلاحات الدستورية المتعاقبة، لا تزال السلطة التشريعية والقضائية محدودة التأثير مقارنة بالصلاحيات الواسعة لرئيس الجمهورية.

غير أن التطور السياسي والمؤسسي الذي شهدته الجزائر، خاصة بعد دستور 2020، يشير إلى مسار تدريجي نحو تعزيز التوازن والفصل بين السلطات وترسيخ مبادئ الحكم الرشيد.

1 - مراد، عبد الحكيم : ، الحكم المحلي في الجزائر: بين المركزية واللامركزية الجزائر: دار الهدى. 2022 ، ص 122 .:

المبحث الثاني: التطور التاريخي لنظام الحكم في الجزائر

عرف النظام السياسي في الجزائر تطورًا تاريخيًا متدرجًا، ارتبط بالتحويلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرّت بها البلاد منذ العصور القديمة إلى غاية المرحلة المعاصرة. وقد عكست هذه التحويلات طبيعة الصراع بين الاستقلال الوطني وبناء الدولة الحديثة، وبين الشرعية الثورية والشرعية الدستورية¹

1 - الفترة القديمة والوسيط

عرفت الجزائر في العصور القديمة تعدد الكيانات السياسية، حيث حكمها الأمازيغ في ممالك مثل نوميديا وموريطانيا، قبل أن تخضع للاحتلال الروماني، ثم البيزنطي. ومع الفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي، أصبحت البلاد جزءًا من دار الإسلام، وتأسست بها دول محلية كالمرابطين والموحدين والزيانيين² وفي القرن السادس عشر، خضعت الجزائر للسيادة العثمانية، وتمتعت بنظام حكم شبه ذاتي بقيادة الداوي والبايات، حتى الاحتلال الفرنسي سنة 1830³

2 - مرحلة الاستعمار الفرنسي (1830-1962)

تميزت هذه المرحلة بسيطرة فرنسا الكاملة على البلاد، ومحاولة طمس الهوية الوطنية ومحو مؤسسات الحكم التقليدي.

ورغم المقاومة الشعبية، لم يتحقق الاستقلال إلا بعد اندلاع ثورة التحرير الكبرى في 1 نوفمبر 1954، التي قادتها جبهة التحرير الوطني (FLN) بوصفها الممثل الشرعي الوحيد للشعب الجزائري.

انتهت الثورة بعد سبع سنوات ونصف من الكفاح باتفاقيات إيفيان واسترجاع السيادة الوطنية في 5 جويلية 1962⁴.

1 - بوحوش، عمار: النظام السياسي الجزائري، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. سنة 2015. ص: 45 - 60.

2 - بوخاتم، عبد الحليم: تاريخ الجزائر السياسي. الجزائر: دار المعرفة. 2015. ص: 42، يُنظر في استعراض المؤلف للمراحل التاريخية للجزائر من الممالك الأمازيغية القديمة وصولاً إلى الدول الإسلامية المستقلة.

3 - عبيدات، مصطفى: الجزائر في العهد العثماني. الجزائر: دار الأمة.. 2016. ص: 74.

4 - جبهة التحرير الوطني: وثائق الثورة التحريرية الجزائرية: النصوص الأساسية، الجزائر: منشورات الحرب. 1963.

3 - مرحلة بناء الدولة الوطنية (1962-1978)

بعد الاستقلال، تبنت الجزائر نظامًا رئاسيًا اشتراكيًا ذي طابع أحادي، إذ اعتُبر حزب جبهة التحرير الوطني القوة السياسية الوحيدة الممثلة للشعب، وفق دستور 1963 الذي أعلن أن «الجزائر دولة ديمقراطية شعبية في إطار المبادئ الاشتراكية».

قاد أحمد بن بلة المرحلة الأولى (1962-1965) قبل أن يُطيح به هواري بومدين بانقلاب عسكري، مؤكدًا مبدأ الشرعية الثورية واستمرار سياسة التأميم والتحكم في الاقتصاد الوطني¹. عرفت هذه المرحلة سيطرة الدولة على القطاعات الحيوية وتبني نموذج الاقتصاد الموجه.

4 - مرحلة الانفتاح الاقتصادي والسياسي النسبي (1978-1988)

مع تولي الشاذلي بن جديد الحكم سنة 1979، بدأت الجزائر مرحلة جديدة من التحول الاقتصادي عبر ما سمي بـ«الاقتصاد الموجه نحو السوق».

تم تخفيف قبضة الدولة على بعض القطاعات، والسعي إلى إصلاحات تدريجية لمواجهة الأزمة الاقتصادية الناتجة عن انهيار أسعار النفط منتصف الثمانينيات.

غير أن هذه التحولات الاقتصادية لم تُرافقها إصلاحات سياسية عميقة، مما أدى إلى أحداث أكتوبر 1988 التي شكلت نقطة تحول تاريخية في النظام السياسي الجزائري².

5 - مرحلة الانتقال الديمقراطي (1989-1999)

جاء دستور 1989 ليؤسس لأول مرة لنظام تعددي حزبي، حيث نصّت المادة 40 على حرية إنشاء الجمعيات ذات الطابع السياسي، مما أنهى مرحلة الحزب الواحد.

أُجريت أول انتخابات تعددية سنة 1991، لكن فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) أدى إلى أزمة سياسية عميقة تسببت في إلغاء الانتخابات ودخول البلاد في عشرية دموية امتدت من 1992 إلى 1999³.

¹ - بن يوسف، عبد المالك: النظام السياسي الجزائري: من الثورة إلى الدولة. الجزائر: دار الهدى. 2019. ص : 118 .

² - العروي، عبد الغني: الإصلاحات الدستورية في الجزائر المعاصرة. الجزائر: دار جسر. 2020. ص : 56 .

³ - بوخبزة، محمد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. الجزائر: دار المعرفة. 2021. ص : 142 .

في هذه الفترة، علق العمل بالدستور وتولى المجلس الأعلى للدولة الحكم، ما أدى إلى إضعاف المؤسسات الدستورية .

6 - مرحلة المصالحة الوطنية وإعادة الاستقرار (1999- 2019)

تولى عبد العزيز بوتفليقة الحكم في 1999، مطلقاً مشروع الوثام المدني ثم ميثاق السلم والمصالحة الوطنية (2005) .

عرفت البلاد استقراراً نسبياً، لكنه رافقه تركيز واسع للسلطة التنفيذية في يد الرئيس، وتعديل الدستور سنة 2008 لإلغاء تحديد العهدة الرئاسية، ثم إعادتها سنة 2016¹ .

اقتصادياً، حاولت الجزائر تنويع اقتصادها، لكنها ظلت تعتمد على الربيع النفطي.

7 - المرحلة المعاصرة (2019-الآن)

أدت احتجاجات الحراك الشعبي (2019) إلى استقالة بوتفليقة بعد 20 عاماً من الحكم، ودخول البلاد مرحلة إصلاحات دستورية وسياسية جديدة.

تم اعتماد دستور 2020 الذي عزز مبادئ الفصل بين السلطات، والرقابة البرلمانية، ودور المحكمة الدستورية، مع تأكيد الطابع الديمقراطي للدولة² .

تعمل الجزائر حالياً على تعزيز الشفافية ومكافحة الفساد ، وتحقيق تنويع اقتصادي يقلل الاعتماد على قطاع المحروقات³ .

خلاصة القول نقول إن تطور النظام السياسي الجزائري مرّ بمراحل متباينة من التحكم السلطوي إلى محاولات الانفتاح الديمقراطي .

ورغم التحديات، تُظهر المراجعات الدستورية الأخيرة اتجاهاً تدريجياً نحو ترسيخ دولة القانون والمؤسسات ، مع سعي واضح لتحقيق توازن بين الشرعية التاريخية والثقافة الديمقراطية⁴ .

¹ - حمودي، عمار: التطور الدستوري في الجزائر . الجزائر: دار الهدى - 2018 . ص : 184 .

² - الجمهورية الجزائرية: مرسوم رئاسي رقم : 20 - 442 يتضمن التعديل الدستوري المصادق عليه في استفتاء أول نوفمبر سنة 2020 . الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 82 - ص : 6 - 40 .

³ - مراد، عبد الحكيم. الحكم المحلي في الجزائر: بين المركزية واللامركزية. الجزائر: دار الهدى- 2022 . ص : 189 .

ويُبرز المسار التاريخي أن بناء الديمقراطية في الجزائر هو عملية تراكمية بطيئة تتطلب إصلاحات مستمرة في البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

المبحث الثالث: النظام السياسي الجزائري من خلال الدساتير المتعاقبة في ظل الدولة الحديثة

لقد شكّل تطور الدساتير الجزائرية المتعاقبة مرآةً للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي مرت بها الدولة منذ الاستقلال، إذ تعكس كل مرحلة دستورية طبيعة العلاقة بين السلطة والمجتمع، واتجاهات النظام السياسي بين الشرعية الثورية والشرعية الدستورية¹

1 - دستور 1963: تكريس الشرعية الثورية وبناء الدولة الوطنية

يُعدّ أول دستور للجمهورية الجزائرية المستقلة، وقد تمت المصادقة عليه في سبتمبر 1963 في عهد الرئيس أحمد بن بلة .

جاء الدستور امتداداً للشرعية الثورية، إذ أكد أن جبهة التحرير الوطني هي الحزب الوحيد القائد للدولة والمجتمع (المادة 23).

اعتمد النظام على الرئاسية المطلقة، حيث جمع رئيس الجمهورية بين السلطات التنفيذية والتشريعية من خلال صلاحيات واسعة، أبرزها إصدار الأوامر التشريعية وتعيين الحكومة دون رقابة فعالة².

رغم أن الدستور أقرّ مبادئ الاشتراكية والسيادة الشعبية، إلا أنه لم يُفَعَل عملياً، حيث تم تعليق العمل به سنة 1965 بعد الانقلاب الذي قاده هواري بومدين، ما كشف هشاشة البناء الدستوري أمام منطلق القوة السياسية والعسكرية³

2 - دستور 1976: تأميم السياسة وترسيخ الاشتراكية

جاء دستور 1976 ليرسخ أيديولوجيا الدولة الاشتراكية بقيادة هواري بومدين، وقد تم اعتماده عن طريق استفتاء شعبي في 19 نوفمبر 1976 .

⁴ - بن عيسى، عبد القادر: النظام الدستوري الجزائري.، الجزائر: دار الهدى. 2019. ص : 152.

¹ - حمودي، عمار: التطور الدستوري في الجزائر. - الجزائر: دار الهدى. 2018. ص. 45 .

² - بن يوسف، عبد المالك . النظام السياسي الجزائري: من الثورة إلى الدولة. الجزائر: دار الهدى. 2019. ص. 112-

³ - العربي، عبد الكريم: النظام السياسي الجزائري: قراءة في التحولات. الجزائر: دار قرطبة . 2017 . ص : 88 .

أكد الدستور أن الاشتراكية خيار لا رجعة فيه (المادة 9)، وأن جبهة التحرير الوطني هي «القوة السياسية الوحيدة التي تقود الدولة والمجتمع ، مما جعل الجزائر دولة ذات نظام أحادي واضح المعالم»¹ .

كما أنشأ الدستور مؤسسات جديدة مثل المجلس الشعبي الوطني كهيئة تشريعية، و مجلس الثورة كهيئة استشارية، وأقرّ مبدأ القيادة الجماعية للدولة، لكن السلطة بقيت مركزة في يد رئيس الجمهورية² .

رغم الطابع الاشتراكي الصارم، فقد ساهم هذا الدستور في إرساء نواة مؤسسات الدولة الحديثة من حيث التمثيل الشعبي والتنظيم الإداري.

3 - دستور 1989: التحول نحو التعددية والديمقراطية

شكل دستور 1989 منعطفًا حاسمًا في تاريخ النظام السياسي الجزائري، إذ أنهى رسميًا نظام الحزب الواحد بعد أحداث أكتوبر 1988، وكوّس مبدأ التعددية الحزبية وحرية تكوين الجمعيات السياسية (المادة 40). اعتمد الدستور على الفصل بين السلطات، واستحدث نصوصًا تضمن الحريات العامة وحقوق الإنسان³ .

غير أن تطبيقه العملي واجه تحديات كبيرة مع تصاعد الصراع السياسي والأمني في التسعينيات، بعد فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الانتخابات التشريعية الملغاة سنة 1991، ما أدّى إلى تعليق المسار الديمقراطي ودخول البلاد في أزمة سياسية حادة⁴ .

4 - دستور 1996: محاولة إعادة التوازن والاستقرار.

تمت المصادقة على دستور 1996 في عهد الرئيس اليامين زروال ، في سياق البحث عن حل دستوري لأزمة العشرية السوداء.

أقرّ الدستور إنشاء مجلس الأمة كغرفة ثانية للبرلمان (المادتان 98 و99)، وأكد مبدأ الفصل بين السلطات ، مع تعزيز صلاحيات رئيس الجمهورية، ما جعل النظام يميل إلى الرئاسية المقنّعة⁵ .

1 - بوخبرة، محمد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة. - الجزائر: دار المعرفة. 2021. ص. 73 .

2 - العروي، عبد الغني: الإصلاحات الدستورية في الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار جسر . 2020 . ص. 89.

3 - حمودي، عمار: التطور الدستوري في الجزائر، - الجزائر: دار الهدى. 2018. ص. 51 .

4 - بوخاتم، عبد الحليم: تاريخ الجزائر السياسي الحديث والمعاصر - الجزائر: دار المعرفة. 2015. ص: 201 .

5 - العروي، عبد الغني: الإصلاحات الدستورية في الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار جسر. 2020. ص. 122.

كما تضمن الدستور تأكيدًا على الهوية الوطنية في ثلاثية الإسلام والعروبة والأمازيغية (المادة 2)، وربط الممارسة السياسية باحترام الثوابت الوطنية.

إلا أن الانتقادات تمحورت حول تركيز السلطة التنفيذية واستمرار ضعف الرقابة البرلمانية والقضائية¹

5 - دستور 2016: تعزيز الحقوق وتوسيع المشاركة

اعتمد دستور 2016 في عهد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، كجزء من حزمة إصلاحات سياسية بعد مطالب الحراك الاجتماعي والسياسي.

تضمن تعديلات جوهرية مثل تحديد العهدة الرئاسية بوليتين فقط (المادة 74)، وتعزيز استقلالية السلطة القضائية، وإنشاء هيئة عليا مستقلة لمراقبة الانتخابات (المادة 194).

كما عزز مشاركة المرأة في المجالس المنتخبة، وأقرّ الأمازيغية لغة وطنية ورسمية إلى جانب العربية (المادة 4)².

غير أن التطبيق ظل محدودًا بسبب استمرار مركزية القرار السياسي.

6 - دستور 2020: تكريس الإصلاح المؤسسي والاستجابة للحراك الشعبي

يُعد دستور 2020 نتاجًا مباشرًا لمرحلة الحراك الشعبي الذي انطلق في فبراير 2019، وأدى إلى استقالة الرئيس بوتفليقة.

ركز الدستور الجديد على إعادة توزيع الصلاحيات بين السلطات الثلاث، وتعزيز دور البرلمان في الرقابة والمساءلة، وإنشاء المحكمة الدستورية بدل المجلس الدستوري، وتقييد التدخل العسكري خارج الحدود بشروط دستورية واضحة³.

كما نصّ على ضرورة تجديد النخبة السياسية، وتكريس قيم الشفافية ومحاربة الفساد، ما يعكس توجهًا نحو إصلاح مؤسسات الدولة بما يتوافق مع تطلعات المجتمع⁴.

¹ - بن يوسف، عبد المالك: النظام السياسي الجزائري: من الثورة إلى الدولة. - الجزائر: دار الهدى. 2019. ص: 165

² - مراد، عبد الحكيم: الحكم المحلي في الجزائر بين المركزية واللامركزية، - الجزائر: دار الهدى - (2022). ص: 96.

³ - الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد: 82، الصادرة بتاريخ 15 جمادى الأولى عام 1442 هـ الموافق لـ 30 ديسمبر سنة 2020 م.

وعند تحليلنا التحليل العام نجد إن الدساتير الجزائرية المتعاقبة تمثل مراحل متتابعة من التجريب السياسي في بناء الدولة الحديثة، حيث انتقل النظام من الشرعية الثورية (1963-1976) إلى الشرعية الدستورية (1989-2020).

ورغم الإصلاحات المتكررة، فإن الطابع الرئاسي المهيمن بقي السمة الأبرز للنظام السياسي الجزائري، مع تزايد محاولات التوازن بين السلطتين التنفيذية والتشريعية في الدساتير الأخيرة¹.

وتُبرز التجربة الجزائرية أن التحول الديمقراطي يظل رهيناً بإرادة سياسية حقيقية ومشاركة مجتمعية فعالة تترجم نصوص الدساتير إلى واقع مؤسسي.

⁴ - العربي، عبد الكريم : النظام السياسي الجزائري: قراءة في التحولات،. الجزائر: دار قرطبة - (2017). ص. 152.

¹ - بوخبزة، محمد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ص: 211 - الجزائر: دار المعرفة. 2021 .

الفصل الثاني:

المرجعية الدينية الجزائرية

الفصل الثاني: المرجعية الدينية الجزائرية

المبحث الأول: المرجعية في الإطار الوطني

تُمثل المرجعية الدينية في الجزائر 'الناظم العقدي والتشريعي' الذي صهر الهوية الوطنية وحماها من التفتت عبر العصور. فهي تعني الإطار الديني الذي يحتكم إليه الجزائريون في فهم الدين وتطبيق أحكامه، ويستمدون منه الفتوى والتوجيه الشرعي¹.

وتتجسد هذه المرجعية في المنظومة التي بـ "المثلث المرجعي المغربي: (الأشعرية، المالكية، الجنيديّة)، ورواية ورش عن نافع في تلاوة القرآن الكريم. وقد عبّر الإمام ابن عاشر عن هذا التكوين المذهبي في منظومته بقوله:

“وفي عقد أشعري وفقه مالك *** وفي طريقة الجنيدي السالك”²

مقارنة تحليلية بين المرجعية الدينية الجزائرية والسعودية:

تكتسي المقارنة بين المرجعية الدينية في الجزائر ونظيرتها في المملكة العربية السعودية أهمية كبرى لإبراز التمايز في بنية السلطة وعلاقتها بالدين. فمن حيث المذهب الفقهي، تستند الجزائر إلى المذهب المالكي الذي يتميز بمرونته وقدرته على استيعاب المستجدات عبر أصول "عمل أهل المدينة" و"المصالح المرسلّة"، بينما

¹ - الزرهوني، عبد القادر: أصول المرجعية الدينية الجزائرية. ص. 42 - الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، 2015. و محصول ، مولود - المرجعية الدينية الجزائرية وأسئلة المرحلة / أوراق ثقافية : النشر والتوزيع ط 1 سنة 2015. ص 19- 20 .

² - ابن عاشر، *المرشد المعين، البيت (5). متن ابن عاشر المسمى (المرشد المعين على الضروري من علوم الدين) هو كتاب للإمام عبد الواحد بن عاشر المالكي الأشعري الصوفي (ت 1040هـ/1631م) عبارة عن منظومة في أصول الدين على مذهب الإمام مالك ضمّت 317 بيتاً من بحر الرجز في العقيدة والفقّه والسلوك (التصوف) ، وهي منظومة ذاع صيتها وتلققتها الأمة الإسلامية بالقبول حتى اعتبرت درّة من دُرر الفقّه المالكي. والمنظومة وإن كانت صغيرة الحجم، فقد جمعت أصول الدين وفروعه، مما لا يسع المسلم جهله، في أوجز لفظ، وأوضح عبارة، تقيد فيها ابن عاشر بالمذهب المالكي، ولم يخرج عن المشهور، والراجح، والمعمول به، والمنظومة كذلك لا تخلو من دليل يرتكز على الكتاب والسنة والأصول التي اعتمدها المالكية في مذهبهم، لذلك ظلت المنظومة ولا تزال المنطلق الأول لمن أراد دراسة الفقّه المالكي . طبع هذا الكتاب عدة طبعات من مختلف دور النشر العربية، سواء بمفرده أو مع شروحه وخاصة شرح الإمام محمد ميارة الفاسي، وطبع متنه مستقلاً عام 1262هـ بفاس، ثم بمصر عام 1300هـ، وتوالت طبعاته منها: طبعة مكتبة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ثم طبعة دار الفكر، ومنها طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري- مطبعة فضالة- المغرب

قامت المرجعية السعودية تقليدياً على المذهب الحنبلي الذي يميل إلى التمسك بالنصوص والآثار وتغليب مدرسة الحديث.

وعلى مستوى المدرسة العقيدية، يظهر تباين جلي؛ إذ تتبنى الجزائر العقيدة الأشعرية بوصفها مدرسة كلامية عقلية تجيز تأويل الصفات بما يليق بالتنزيه، في حين تتبنى المرجعية السعودية العقيدة الأثرية (السلفية) التي ترفض التأويل الكلامي وتثبت الصفات كما وردت في النص صراحة. وينعكس هذا التباين أيضاً في الجانب الروحي، حيث يعد التصوف الجنيدي السني المنضبط جزءاً أصيلاً من البنية الدينية الجزائرية، بينما يتخذ المنهج السلفي في السعودية موقفاً حذراً أو رافضاً للطرق الصوفية، معتبراً إياها دخيلة على جوهر العقيدة.

أما فيما يخص علاقة الدين بالدولة، فإن الجزائر تتحرك ضمن إطار الدولة الوطنية التي توظف المرجعية كأداة لحماية التجانس الثقافي والأمن الفكري، في حين قامت الدولة السعودية على تحالف تاريخي (اتفاق الدرعية) بين السلطة السياسية والدعوة الدينية، مما جعل الدين ركيزة أساسية في شرعية التأسيس. وفي سياق التحديث المعاصر، تواجه الجزائر تحدي الانتقال من "مرجعية الزوايا" التقليدية إلى "مرجعية المؤسسة" الرسمية، بينما تشهد السعودية تحولاً راديكالياً نحو "السلفية المنتورة" وخطاب الاعتدال ضمن "رؤية 2030"، وهو ما يمثل إعادة صياغة شاملة لدور المرجعية في الفضاء العام.

"تتجسد المرجعية الدينية الجزائرية كنموذج لـ 'الإسلام المعتدل'، حيث تتجاوز البعد الفقهي الصرف لتمتص النتائج المعرفية لعلماء الحواضر العلمية الجزائرية، مما صهرها في بوتقة هوية وطنية جامعة".¹

فوصف المرجعية بـ "الوسطية والاعتدال" في الأبحاث الأكاديمية ليُربط بمفهوم "الأمن الديني". فالدولة الجزائرية (خاصة بعد العشرية السوداء) تبنت هذا الخطاب ليس كخيار فقهي فحسب، بل كضرورة سياسية لمحاربة التطرف.

المبحث الثاني: المرجعية في الإطار التاريخي

تُشير القراءات السوسيو- تاريخية إلى أن المجتمع الجزائري عبر مختلف الحقبات (الفينيقية، الرومانية، الوندالية) حافظ على نمط من الممانعة الثقافية تجاه العقائد الوافدة، ولم يشهد انصهاراً كلياً إلا مع الفتح الإسلامي الذي تقاطع في مبادئه مع القيم المركزية للوجدان المحلي، في العدالة والمساواة والحرية.²

¹ - بوخاري، فاطمة: المرجعية الدينية في الفكر الجزائري المعاصر. - الجزائر: المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، (2019). ص: 73.

² - العقون، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر: تاريخها وأبعادها الحضارية. - الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003. ص: 122.

فما اعتناق الجزائريين للإسلام كان استجابة لتوقهم القيمي للعدالة والكرامة بعد حقب من الاضطراب العقائدي تحت نير القوى الوافدة. فلاسلام لم يُقبل كدين تعبدي فحسب، بل كإطار سياسي واجتماعي يحقق المساواة، مما جعل الدفاع عن هذه القيم جزءاً لا يتجزأ من الشخصية الوطنية في مواجهة أي شكل من أشكال التسلط.

سعت المدرسة الكولونيالية الفرنسية إلى توظيف 'الاستشراق الوظيفي' لتشويه ماهية الفتوحات الإسلامية، عبر نزع الصبغة الدعوية والقيمية عنها واختزالها في نمط 'الغزو العسكري المادي'، كما فعلت في كتابات لويس ماسينيون وجورج مارساي (G. Marçais)، لتبرير الوجود الاستعماري الفرنسي¹.

فالأول (لويس ماسينيون) ركز على التصوف لتفتيت الوحدة المذهبية، والثاني (جورج مارساي) ركز على العمارة والآثار لإثبات "القطيعة" بين المغرب والمشرق. الهدف كان دائماً إثبات أن الإسلام "جسم غريب" على المنطقة، وهذا التشويه كان يهدف لضرب العمق الحضاري للمجتمع الجزائري، وتصوير الوجود العربي-الإسلامي كحالة عارضة لتسهيل عملية "المسخ الثقافي" وإدامة السيطرة الاستعمارية.

في المقابل، اضطلعت المدرسة التاريخية الوطنية (الجيلالي، حمادي) بمهمة 'تفكيك الرواية الاستعمارية'، مؤكدةً أن التحول الإسلامي في بلاد المغرب مثّل لحظة 'عتق سياسي' من ربكة الاضطهاد البيزنطي، وأنه منح المنطقة هوية حضارية وروحية أصيلة².

لقد شكّل الإسلام المرجعية الثابتة للشعب الجزائري على مدى أربعة عشر قرناً، فتفاعل مع مختلف المذاهب والتيارات الفكرية، وأخذ منها ما ينسجم مع طبيعته الاجتماعية والنفسية، فاستقرّ على منظومة عقائدية وفقهية متكاملة شكّلت "الهوية الدينية الجزائرية"³.

فالقراءة الوطنية للجيلالي وحمادي أن الإسلام كان مشروعاً تحريراً أنهى عقوداً من التهميش البيزنطي، ممهداً الطريق لبناء هوية حضارية متماسكة. ويخلص النقد إلى أن هذا التحول لم يكن مجرد تغيير سياسي، بل كان إعادة تأسيس للشخصية المغاربية على قواعد العدالة، مما جعل الإسلام الركيزة الأساسية للمقاومة الثقافية والسياسية عبر العصور.

¹ - بن نعمان، محمد: المدرسة التاريخية الاستعمارية وكتاباتهما عن الفتح الإسلامي للمغرب. - الجزائر: منشورات عالم المعرفة، 2010. ص: 98.

² - الجيلالي، عبد الرحمن: تاريخ الجزائر العام. - ج 1 - ط 2 - الجزائر: دار الأمة، 1980. ص: 65.

³ - بن عيسى، أحمد: الهوية الدينية الجزائرية: دراسة في التكوين والمضمون. - الجزائر: دار الهدى، 2018. ص: 54.

المبحث الثالث: اختيار الشعب الجزائري لعقيدته

استقرَّ وجدان المجتمع الجزائري العقيدة الأشعرية، كخيارٍ عقدي ساد المنطقة، وقد تدعّم هذا التوجه بشكل مؤسسي مع ظهور حركة الموحدين بزعامة ابن تومرت، الذي نقل التجربة الكلامية المشرقية وكيّفها مع الواقع المحلي" فأسس على مبادئها دولة الموحدين، التي رسخت العقيدة الأشعرية كخيار رسمي للدولة والمجتمع¹.

مضمون المنهج العقدي :

- الأشعرية كأداة للمأسسة: تكمن أهمية ابن تومرت في أنه حول الأشعرية من "مجرد مذهب كلامي" إلى "أيدولوجية دولة". دولة الموحدين هي التي أنهت التشرذم المذهبي ورسخت الأشعرية كإطار موحد، وهو ما يخدم بحثنا في فهم كيف تُستخدم العقيدة لتوحيد "العصبية" وبناء الشرعية السياسية.
- بين الأشعرية والسياسة: الأشعرية تتميز بـ "الوسطية" بين النقل والعقل، وهذا منح الأنظمة المتعاقبة في المغرب العربي (وصولاً إلى الجزائر الحديثة) مرونة في التعامل مع قضايا الحكم، بعيداً عن تشدد الخوارج أو اعتزال المعتزلة.

هذا التبني لم يكن عقدياً فحسب، بل كان مشروعاً سياسياً لتوحيد المنطقة تحت إطار فكري موحد، مما وفر صمام أمان فكري استمر أثره حتى في بنية الدولة الوطنية المعاصرة.

تظافت مجموعة من العوامل الموضوعية والتاريخية في تمكين العقيدة الأشعرية من المجال التداولي الجزائري، ويمكن حصرها في الآتي :

أولاً: التواصل العلمي بين علماء المغرب والمشرق.

ثانياً: تبني الدولة الموحدية للمذهب الأشعري رسمياً.

ثالثاً: المذهب الأشعري لم ينتشر كـ "ترف فكري"، بل كـ "غراء سوسيولوجي" صهر القبائل المتناحرة في كيان "دولة الموحدين". وهذا يوضح كيف أن العقيدة في المنطقة كانت دائماً "أداة سياسية" لبناء الدولة..

رابعاً: استقلال المنطقة عن الخلافة العباسية مما عزز مما أدى إلى تبلور 'شخصية دينية مغاربية' مستقلة عن المركز المشرقي.

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. - (بيروت: دار الفكر، 2004). ص: 357

خامساً: الواقعية السياسية والوسطية العقدية في منهج الأشاعرة، ونشاط علمائهم في نشر التعليم والعقيدة الوسطية¹.

تعددت أسباب هيمنة الأشعرية في الجزائر بين ما هو معرفي (التواصل مع المشرق) وما هو سياسي (تبني الموحدين والاستقلال عن العباسيين). ويخلص النقد إلى أن نجاح هذا المذهب كمنهج رسمي يعود لقدرته على الموازنة بين العقل والنقل، وتوفير مرجعية عقدية توحد النسيج الاجتماعي وتدعم استقرار السلطة السياسية تحت شعار الوسطية.

لذلك أصبحت العقيدة الأشعرية جزءاً لا يتجزأ من الهوية الجزائرية الدينية والفكرية، وأحد ركائز المرجعية الوطنية المعاصرة.

المبحث الرابع: اختيار الشعب الجزائري لمذهبه الفقهي

استقرّ الخيار الفقهي في الجزائر على المذهب المالكي بعد مخاضٍ تاريخي شهد منافسة مع المذهب الحنفي (مذهب السلطة المركزية آنذاك)، وقد ترسخ هذا الانتماء بفضل الدور الريادي لطبقة الفقهاء المؤسسين ويُرجع القاضي عياض في: "ترتيب المدارك" هذا التحول إلى الحركة العلمية والرحلة في طلب الحديث، (لأن المالكية انتشرت عبر قنوات تعليمية شعبية لا عبر مراسيم سلطوية)².

فانتقال الجزائريين من الحنفية إلى المالكية لم يكن مجرد استبدال فقه بآخر، بل كان تعبيراً عن "البحث عن البساطة والوضوح" وسمات مذهب أهل المدينة التي تلاءمت مع طبيعة الحياة في بلادنا.

تبني المالكية في الجزائر مثلاً خياراً مجتمعياً رصيناً قاده فقهاء كبار (كعلي بن زياد وسحنون)، متجاوزاً المذهب الحنفي الذي ارتبط بالسلطة المركزية. ويخلص النقد، استناداً للقاضي عياض، إلى أن المذهب المالكي منح الشخصية الجزائرية هويتها الفقهية المستقلة، وأسس لمنظومة تشريعية متجانسة صمدت أمام التحولات السياسية المتعاقبة.

وعلى الرغم من التحديات والمضايقات التاريخية التي واجهت المذهب المالكي (خاصة في العهد الفاطمي)، إلا أنه استعاد فاعليته المؤسسية بفضل احتضان الكيانات السياسية الوطنية له، كالدولتين المرابطية

1 - العقون، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر: تاريخها وأبعادها الحضارية، - الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003. ص: 165.

2 - القاضي عياض أبو الفضل بن موسى: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك . - ج. 1 - بيروت: دار الكتب العلمية، 1983. ص: 25.

والزيانية ، التي جعلت الناظم التشريعي أساساً للحكم والقضاء¹ ، يعني الانتقال من "الفقه النظري" إلى "قانون الدولة" وهذا يمثل البدايات الأولى لـ "دسترة" الحياة العامة في الجزائر القديمة.

فالمذهب المالكي صمد أمام التحولات السياسية بفضل تبنيه من قبل الدول الوطنية (المرابطية والزيانية) كإطار رسمي للحكم والقضاء. وهذا التحالف بين الفقيه والسلطان حول المالكية من خيار شعبي إلى ركيزة مؤسسية صهرت المجتمع في نظام تشريعي واحد، مما وفر للجزائر استقراراً هوياتياً في مواجهة الضغوط الخارجية.

اضطلعت الحواضر العلمية الجزائرية بدورٍ ريادي في مؤسسة المذهب المالكي وتأصيل منظومته الإفتائية، حيث تشكلت مراكز إشعاعٍ فقهي تجاوز أثرها النطاق المحلي إلى البعد القاري، ومن أبرزها:

- مدرسة بجاية: "حاضرة الربط بين الفقه والتصوف والعلوم العقلية" (حيث درس فيها ابن خلدون واشتهر فيها الغبريني).

- مدرسة تلمسان: "مركز الفقه المعياري والدبلوماسية العلمية" (خاصة في عهد بني زياد).

- مدرسة توات: "منارة الإشعاع الحضاري في العمق الإفريقي"، لإبراز دورها الجيوسياسي.²

فالمرجعية المالكية في الجزائر استندت إلى حواضر علمية كبرى (بجاية، تلمسان، وتوات) صاغت العقل الفقهي للمجتمع. وهذه المدارس لم تكتفِ بالدور التعليمي، بل مثّلت مؤسسات وسيطة بين السلطة والشعب، وساهمت في مد الإشعاع الحضاري الجزائري نحو عمق القارة الإفريقية، مما كرس المذهب كعامل وحدة وطنية وقوة ناعمة عابرة للحدود.

اتسم اعتناق المجتمع الجزائري للمذهب المالكي بنوعٍ من 'التساوق البنوي'؛ حيث تقاطعت قيم المذهب القائمة على الوسطية والواقعية مع السمات السوسيوولوجية للشخصية الوطنية، وهو ما كفل له الاستمرار كركيزة تشريعية ورمزية للدولة الجزائرية الحديثة³.

1 - الجليلي، عبد الرحمن: تاريخ الجزائر العام. (الجزائر: دار الأمة، الجزء 2 . 1980). ص: 112 .

2 - بن حرز الله، عبد الكريم: مدارس الفقه المالكي في الجزائر. - الجزائر: دار ابن خلدون، 2014. ص: 201.

3 - الزرهوني، عبد القادر: أصول المرجعية الدينية الجزائرية. (الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، 2015).

خاتمة الكلام نقول : تشكل المرجعية الدينية الجزائرية بنية متكاملة تجمع بين العقيدة الأشعرية، والفقهاء المالكي، والتصوف السني المعتدل. وهي ثمرة تفاعل تاريخي وثقافي طويل بين الدين والمجتمع والدولة. وقد حافظت على ثوابتها رغم التحولات السياسية والاستعمارية، لتصبح عنصراً أساسياً في هوية الجزائر الروحية والوطنية.

الأبعاد السوسيو- سياسية للمرجعية المالكية في الجزائر:

1- سوسولوجيا المذهب : تتجاوز المالكية في الجزائر ليست مجرد "نصوص فقهية"، بل هي "تمط حياة". متجذر؛ إذ سمحت مرونة المذهب في استيعاب "الأعراف" و"المصالح المرسلة" بامتصاص وتقنين العادات المحلية (الأمازيغية والعربية)، مما قلل من حدة الصدام بين المعطى الديني والواقع المجتمعي. وهذا يفسر سر صمود هذه المرجعية أمام التيارات الراديكالية الوافدة التي تصطدم دوماً بـ "الخصوصية المحلية".

2- المذهب والاستقرار السياسي: يمثل الاعتماد الرسمي للمذهب المالكي (عبر مؤسسات الدولة كوزارة الشؤون الدينية) استراتيجية محورية لتحقيق "الوحدة المذهبية". ومن منظور النقد السياسي، يُعد هذا الاعتماد أداة لمنع التشرذم المجتمعي، لكنه يُوظف في الوقت ذاته كآلية سلطوية لضبط الفتوى وتوجيه الخطاب الديني بما يخدم استقرار النظام القائم تحت غطاء "الوسطية".

(المذهب المالكي حقق انسجاماً فريداً مع الشخصية الجزائرية بفضل توازنه بين النص والمصلحة الاجتماعية. ويؤكد النقد أن هذا التماهي هو ما جعل الدولة الجزائرية تتمسك به كمرجعية رسمية لضمان الأمن الفكري والوحدة الوطنية، مما حول المذهب من خيار فقهي إلى صمام أمان يحمي النسيج الاجتماعي من الاستلاب أو التطرف).

المبحث الخامس: المرجعية الإقرائية

يُشكّل استقرار الوجدان الجزائري على رواية 'ورث عن نافع' مُحدداً جوهرياً للهوية الصوتية والروحية للمنطقة؛ إذ لم يكن هذا الاختيار وليد الصدفة، بل نتاج سيرورة تاريخية من التثاقف مع مدرسة المدينة المنورة ، وقد جاء هذا الاختيار نتيجة تاريخ طويل من المفاضلة المعرفية بين المدارس الإقرائية ، إلى أن استقرّ الأمر على هذه الرواية لما تميزت به من تواتر، وضبط، وشيوع في بلاد المغرب.

فقد نشأت مدرسة الإقراء بالمغرب الإسلامي التلازم العضوي بين النص القرآني والتطبيق المالكي، إذ برز الاهتمام بالقرآن الكريم حفظاً وضبطاً ونسخاً منذ القرن الثاني للهجرة، على يد أعلام كان لهم أثر عميق في نشر علم القراءات، مثل الإمام نافع المدني (ت 169هـ) وراوييه ورش وقالون¹.

فاختيار رواية "ورش" كما ذكرنا مثل السمة الأبرز للتقاليد القرآنية في الجزائر، نظراً لتواترها وانسجامها مع المدرسة المالكية. ونشوء مدرسة إقراء مستقلة عزز من استقلالية القرار الديني والروحي للمنطقة، مما حول القراءة القرآنية إلى ركيزة أساسية من ركائز "الأمن الثقافي" والوحدة الوطنية.

وقد كرّس علماء الجزائر عبر العصور هذه الرواية من خلال جهودٍ متصلة في التعليم القرآني والزوايا والمدارس القرآنية، لتصبح رواية ورش عن نافع علامةً على الهوية الدينية الوطنية للجزائريين، ورمزاً لوحدة الموروث الديني المغاربي.

ورغم انتشار رواية حفص مؤخرًا في بعض الأوساط الشبابية بفعل المد السلفي الوهابي والتأثير الإعلامي الخليجي، فإن الرواية الرسمية المعتمدة في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف الجزائرية لا تزال رواية ورش، وتُدْرَس في الكتاتيب والمدارس القرآنية كافة².

وعليه نقول: إن اختيار الجزائريين لرواية ورش يمثل اختياراً لهويّة قرآنية مغاربية أصيلة متجذّرة في التاريخ الديني والثقافي، تعبّر عن وحدة المذهب والقراءة في إطار المرجعية المالكية والأشعرية، وهو ما منح الجزائر تماسكاً روحانياً متميزاً داخل الفضاء الإسلامي العام.

المبحث السادس: دور التصوف في الجانب التربوي

اضطلع التصوف السني في الجزائر بدورٍ مركزي في هندسة الوجدان الأخلاقي وهيكله البناء التربوي للمجتمع، مُشكلاً "الضمير الروحي" للشخصية الوطنية، وذلك بعد مخاضٍ تطهيري فصل بين السلوك المنضبط وبين النزعات الغالية، رغم المعارضة الأولى التي واجهها الشطحات الصوفية في بداياته نتيجة الممارسات الخارجة عن إطار الشرع في المشرق.

¹ - ابن الجزري: محمد بن محمد. النشر في القراءات العشر. بيروت: دار الكتب العلمية. ج1، ص 77؛ القاضي عياض.

ترتيب المدارك وتقريب المسالك. بيروت: دار المعرفة. ج2، ص 189.

² - حمادي، عبد الله: القراءات القرآنية في بلاد المغرب الإسلامي، *مجلة التراث*، - العدد 32، 2019، ص 44-49.

1 - بدايات المقاومة للتصوف المنحرف

عرف المغرب الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري مقاومةً فقهية وفكرية للتيارات الصوفية المنحرفة، قادها فقهاء كبار مثل أبي زيد القيرواني، كما تبنت الدول المغاربية - مثل الدولة الأموية بالأندلس والمرابطين - سياسة صارمة "تمثلت في 'رقابة الفقهاء' على المتون الصوفية لضمان عدم خروجها عن مقتضى النص". تجاه مظاهر الانحراف الصوفي، خصوصاً في عهد يوسف بن تاشفين¹.

أن التصوف في الجزائر لم يستقر كبعد تربوي إلا بعد تنقيته من الانحرافات عبر رقابة فقهية صارمة قادها علماء القيروان ودول الوحدة (المرابطون). ويخلص النقد إلى أن هذا "الفرز التاريخي" هو الذي أنتج تصوفاً سنياً متصالحاً مع الفقه، مما جعل الزوايا والرباطات محاضن للتربية والجهاد بدلاً من الانعزال والمخالفة الشرعية.

2 - تبني التصوف الجنيدي التربوي

"تكلل المسار الروحي في الجزائر بالاستقرار على 'المدرسة الجنيديّة'، بوصفها نموذجاً للتصوف السني الذي يخضع الشطح الروحي لضوابط النص الشرعي، مما أوجد حالة من التوازن بين 'الحقيقة' و'الشرعية'". كما حددها الإمام الجنيدي بن محمد الجنيدي (ت 297هـ)، الذي عُرف بمنهجه القائم على: التوحيد الصافي الخالي من البدع والغلو².

الالتزام بالكتاب والسنة باعتبارهما مصدرَي الهداية والسلوك³

الاعتدال والصحو الروحي الذي يُبقي الإنسان في وعي تامٍّ بواجباته الشرعية.

الربط بين العلم والعبادة، وتربية النفس على التواضع والرحمة بعيداً عن المبالغة في تقديس الذات.

لقد كان هذا النموذج التربوي المتوازن وراء تبني الجزائريين للتصوف الجنيدي باعتباره مرجعيةً أخلاقية وتربوية، خصوصاً في مؤسسات الزوايا التي لعبت دوراً محورياً في نشر القيم الإسلامية والوسطية، ومقاومة الاستعمار الثقافي والروحي⁴.

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ص 450؛ المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج3، بيروت: دار صادر. ص: 211.

2 - الجنيدي البغدادي، أبو القاسم: رسائل الجنيدي. تحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار الحكمة.. ص 51 -

3 - الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين. ج3، - بيروت: دار المعرفة. ص: 22 .

يمثل التصوف في الجزائر، لا سيما التصوف الجنيدي، نموذجاً تربوياً روحياً أصيلاً يجمع بين المعرفة بالله والسلوك العملي، ويُعدّ أحد أعمدة الحفاظ على الهوية الدينية الوسطية في المجتمع الجزائري.

المبحث السابع: المذهب الإباضي في الجزائر

أولاً : المذهب الإباضي : يعتبر أحد المكونات التاريخية والفقهية الأصيلة في المشهد الديني الجزائري، إذ شكّل جزءاً من المرجعية الدينية الوطنية التي حافظت على توازنها بين الانتماء للمذهب السني الغالب والانفتاح على الموروث الإباضي العريق. وقد ارتبط هذا المذهب ارتباطاً وثيقاً بتأسيس الدولة الرستمية في تيهرت (160هـ / 777 م) التي تُعدّ أول دولة جزائرية إسلامية منظمة تقوم على مبدأ الشورى والعدالة الاجتماعية.

ثانياً : المذهب الإباضي والدولة الرستمية

"مثّلت الدولة الرستمية في تيهرت تجربةً رائدة في 'الفقه السياسي الإباضي'، حيث نجحت في إرساء دعائم كيانٍ اعتمد 'الإمامة الشورية' كنموذجٍ بديلٍ للمركزية الأموية والعباسية، مما جعل منها واحةً للديمقراطية الناشئة في المغرب الأوسط"¹.

المرجعية الإباضية و النموذج الرستمي : جذور الشورى والعدالة في الجزائر.

1 - الإباضية كمرجعية سياسية: فالإباضية في الدولة الرستمية قدمت نموذجاً يرفض "الاستبداد بالرأي" ويقوم على عزل الحاكم إذا خالف الشورى. هذا يثبت أن الجذور التاريخية للجزائر تحمل بذوراً "دستورية" مبكرة.

2 - مركزية تيهرت : لم تكن تيهرت مجرد عاصمة، بل كانت "عراق المغرب" كما وصفها المؤرخون، وهذا يوضح أن الاستقرار الناتج عن "العدالة والمساواة" هو المحرك الأساسي للازدهار الاقتصادي والعمراني.

فالجزائر ليست مالكية فحسب، بل تحتضن أيضاً المذهب الإباضي الأصيل. هذا التنوع هو حجة ضد "الاستبداد المذهبي" ودليل على قدرة الجزائر التاريخية على استيعاب نماذج حكم ديمقراطية.

4 - الجليلي، عبد الرحمن: تاريخ الجزائر العام. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. ، ج2، ص 173 - سعد الله، أبو القاسم:

تاريخ الجزائر الثقافي :. ج1، . بيروت: دار الغرب الإسلامي. 1998. ص 89.

1 - ابن الصغير، محمد المالكي : أخبار الأنمة الرستميين . تحقيق عادل نويهض، - بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986. ص

45-58 ، / سعد الله، أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي . ج1، - بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998. ص 72-76 .

ورغم سقوط الدولة الرستمية سنة 296هـ/909م على يد الفاطميين، لم يكن سقوط الكيان السياسي الرستمي إيذاناً بنهاية المذهب الإباضي، بل تحول المذهب من 'دولة إمامة' إلى 'دولة مجتمع'، حيث أعاد الإباضيون تنظيم أنفسهم في فضاءات الصحراء الكبرى، مُشكيلين نموذجاً فريداً للمقاومة الثقافية.

فقد استمرّ المذهب الإباضي حياً في مناطق الجنوب الجزائري، خصوصاً في - وادي مزاب، غرداية، ورقلة (وارجلان) وجبل نفوسة، بينما الأغواط عُرِفَتْ تاريخياً بكونها مركزاً مالكيّاً صوفياً (الزاوية التيجانية) ، حيث حافظت الجماعات الإباضية على هويتها المذهبية والعلمية، وأسهمت في الحياة الفكرية والاجتماعية من خلال المدارس القرآنية والمجالس العلمية¹.

فالمذهب الإباضي تجاوز صدمة سقوط الدولة الرستمية بالانتقال إلى "المأسسة المجتمعية" في الجنوب الجزائري. ويخلص النقد إلى أن نجاح الإباضية في الحفاظ على هويتها عبر نظام "العزابة" والتعليم القرآني قدم نموذجاً ملهماً في التكافل الاجتماعي والتسيير الذاتي، مما أغنى المرجعية الجزائرية ببعده تعددي وتاريخي أصيل.

خلاصة القول أن المذهب الإباضي في الجزائر لم يكن مجرد اتجاه فقهي، بل كان نظاماً اجتماعياً وثقافياً متكاملًا ساهم في بناء الحضارة الإسلامية بالمغرب الأوسط، وأرسى نموذجًا في التعايش والاعتدال.

ثالثاً : المأسسة العرفية للمذهب الإباضي: من إمامة الدولة إلى إمامة المجتمع:

1- **الحوكمة الاجتماعية (نظام العزابة)** : يُشكل نظام "حلقة العزابة" سر البقاء التاريخي للمذهب الإباضي في الجزائر بعد زوال الكيان السياسي الرستمي؛ إذ نجح هذا النظام في نقل المذهب من حيز "الدولة" إلى رحاب "المجتمع". ويُمثل مجلس العزابة نموذجاً متقدماً للحكومة المحلية والديمقراطية الاجتماعية، حيث يتولى إدارة الشؤون الدينية والتربوية والمدنية بمرونة عالية، مما جعله حصناً للمرجعية ضد الذوبان أو الصدام مع السلطات المركزية المتعاقبة.

2- **التعددية المنسجمة والاندماج الوطني** : تتجلى عبقرية المرجعية الإباضية في قدرتها على تعزيز مفهوم "التنوع داخل الوحدة"؛ فالمجتمع الإباضي في الجزائر لم ينكفئ على نفسه كحركة انفصالية، بل تحول إلى رافدٍ أساسي للهوية الوطنية الجامعة. إن هذا النموذج يقدم برهاناً عملياً على إمكانية قبول

1 - الجيطالي، عبد العزيز. *الدر الثمين في شرح كتاب النيل وشفاء العليل، ج1، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1985. ص 19.

الأخر المذهبي" وتكريس قيم المواطنة في إطار الدولة الوطنية الواحدة، مما يعزز من مناعة الجبهة الداخلية ضد محاولات الاختراق الأيديولوجي.

رابعاً : ثنائية المرجعية: بين المركزية السياسية والاستقلالية المجتمعية (دراسة مقارنة)

تتجلى الفوارق البنيوية بين المرجعيتين الجزائرية والسعودية في طبيعة العلاقة بين الدين والدولة؛ فبينما اتسمت المرجعية السعودية تاريخياً بـ "المركزية العقديّة" القائمة على تبني المدرسة السلفية الأثرية كأداة لتوحيد الأقاليم تحت رؤية مذهبية وأيديولوجية واحدة تركز على التحالف المباشر بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية، نجد أن المرجعية الجزائرية كرّست نموذجاً لـ "التعددية المنسجمة".

لقد استوعبت الجزائر التمايز المذهبي (المالكي والإباضي) ضمن إطار جغرافي واجتماعي متباين، مما حوّل "العيش المشترك" من مجرد خيار سياسي طارئ إلى مكون أصيل في المرجعية الوطنية. وتبرز الحالة الإباضية هنا كنموذج فريد لـ "الشرعية المجتمعية"؛ حيث نجح "التنظيم الذاتي" عبر المؤسسات العرفية الوسيطة (كنظام العزابة) في خلق حماية ذاتية للمجتمع من الاستبداد السياسي، وهو ما يمنح المرجعية الجزائرية طابعاً "أهلياً" مستقلاً، بخلاف النماذج التي تندمج فيها المؤسسة الدينية كلياً في جهاز الدولة الرسمي.

خامساً :النقد المنهجي لهذه المقارنة:

- 1- **المناعة ضد الاستبداد**: تُظهر الفقرة أن الجزائر تمتلك "مصدات مجتمعية" تمنع السلطة من احتكار الدين بالكامل، لأن المذهب الإباضي -على سبيل المثال- يمتلك شرعية تاريخية وتنظيمية مستقلة تماماً عن دوائر الحكم.
- 2- **تطور المفهوم**: بينما كانت السعودية تاريخياً تعتمد "التوحيد المذهبي" لضبط الوحدة الوطنية، اعتمدت الجزائر "التعددية" كصمام أمان للوحدة، وهو ما يُفسر مرونة الهوية الجزائرية في مواجهة الأزمات الكبرى.
- 3- **الشرعية البديلة**: هذه الفقرة تخدم بحثنا في إثبات أن "المرجعية الدينية" في الجزائر هي ملكية عامة للمجتمع، وليست مجرد "وظيفة" في هيكل السلطة التنفيذية.

الفرع الأول: الانسجام والتعايش بين السني والإباضي

"يُعدُّ التساكن الوظيفي بين المذهبين المالكي والإباضي تجسيداً لمرونة 'العقل الجمعي الجزائري'، الذي استطاع صهر التباينات المذهبية في بوتقة 'المواطنة الدينية' الواحدة، مُنتجاً ما يُعرف بـ 'الخماسية المرجعية' كإطارٍ حضاري متفرد."

فقد شكّل ما يمكن تسميته بالرسم الخماسي للمرجعية الدينية الجزائرية - أي العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، ورواية ورش، والتصوف الجنيدي، والمذهب الإباضي (تعددية مذهبية) - الإطار الجامع الذي صاغ التجربة الدينية الجزائرية المتفردة¹.

الخماسية المرجعية: توازن الهوية وكوابح الاستبداد

1 - فلسفة التوازن المرجعي: تكمن عبقرية "الرسم الخماسي" للمرجعية الجزائرية في كونها "نظام توازن قوى" فكري وروحي؛ حيث حال تساكن المذهب الإباضي مع المالكية، والتصوف مع الفقه، دون احتكار السلطة للدين أو تحويله لأداة "أحادية"، مما شكل ضامناً بنيوياً ضد الاستبداد الديني.

2 - الجدوى الحضارية: يمنح استحضار المفكر "مالك بن نبي" إلى جانب "محمد شرفي" هذا الطرح أبعاداً نقدية مزدوجة؛ يجمع بين شروط النهضة وقيم الحرية والمواطنة، ممّا يخرج المرجعية من حيزها الطقوسي إلى رحاب المشروع الحضاري المتكامل.

3 - الأمن و إشكالية التنميط: تُمثل هذه الخماسية جوهر "الأمن القومي الديني"؛ فهي حائط صد ضد الاختراقات الوافدة، لكنها تظل محل نقد في حال استغلت سياسياً لـ "تنميط" التدين وتقييد حركية الاجتهاد.

هذا التعايش لم يكن شكلياً، بل أثبت التاريخ عمقه العملي والسياسي. فقد وقف الإباضيون إلى جانب الأمير عبد القادر الجزائري في مقاومته للاستعمار الفرنسي، متحدّين مع المالكية في مشروع وطني واحد يقوم على الدفاع عن الإسلام والوطن². كما شاركوا بفعالية في الحركة الإصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مؤكدين وحدة الهدف والمصير³.

ومن الأمثلة الدالة على روح الانسجام بين الطرفين ما قام به الشيخ بيوض - أحد أبرز علماء الإباضية في وادي مزاب - في سبعينيات القرن العشرين، عندما دعا إلى إحياء صلاة الجمعة رغم غياب الإمام العادل، بعد أن اجتهد مع العلماء على قاعدة "ما لا يُدرك كلّه لا يُترك جُلّه"، ليصلّي السنة والإباضية جنباً إلى جنب⁴.

1 - بن نبي، مالك. *الفكرة الإفريقية الآسيوية*، القاهرة: دار الفكر، 1961. ص: 98 - / شرفي، محمد: الإسلام والحرية، الالتباس التاريخي، - تونس: دار سراس، 1990. ص: 135 .

2 - الجيلالي، عبد الرحمن. تاريخ الجزائر العام. ج2، - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1980. ص 210.

3 - إبراهيمي، البشير: عيون البصائر، الجزائر: دار الأمة، 2002. ص 66.

4 - بيوض، إبراهيم عمر: رسائل الإصلاح الاجتماعي في وادي مزاب، - غرداية: جمعية الحياة، 1975. ص : 112.

يمكننا القول هذا الانسجام يعبر بين المذهبين السني والإباضي عن نضج ديني ووعي حضاري تجاوز التعصب المذهبي، وأسس لثقافة وطنية قائمة على الوحدة والتنوع في آن واحد.

التعددية الفقهية والأمن القومي الديني: قراءة مقارنة

إنّ هذا التعايش لم يمنع من وجود روافد فقهية أخرى ، كالمذهب الحنفي الذي ظلّ له أتباع في بعض المدن الجزائرية مثل : تلمسان والمدية والجزائر العاصمة ، مما أضفى ثراءً وتنوعاً فقهياً على المشهد الديني الجزائري .¹

الثراء المذهبي كعامل استقرار لم يقتصر المشهد الديني الجزائري على المالكية والإباضية، بل امتد ليشمل روافد حنفية (خاصة في الحواضر الكبرى)، مما أوجد "تنوعاً جغرافياً ومذهبياً" عزز من مرونة الدولة والمجتمع. هذا التعدد لم يفض إلى نزاع، بل صاغ "مرجعية جامعة" صلبة، تعمل اليوم كحائط صد يحمي النسيج الوطني من الاختراقات الطائفية والأيديولوجيات الوافدة التي تستهدف وحدة الدولة.²

المقارنة السعودية: التوحيد المركزي مقابل التنوع التراكمي

النموذج السعودي :اعتمدت الدولة السعودية تاريخياً على "مركزية المذهب الواحد" (المدرسة السلفية الأثرية) كأداة سياسية لتوحيد الأقاليم المتباينة وصهرها في هوية عقديّة صلبة. هذا النموذج يرى في "التوحيد المذهبي" شرطاً لـ "وحدة الدولة"، وهو ما يختلف عن النموذج الجزائري الذي وجد وحدته في "إدارة التنوع".

النموذج الجزائري :المرجعية هنا هي "نتاج تراكم حضاري" استوعب المذاهب (مالكي، حنفي، إباضي) دون محاولة صهرها قسرياً. بينما اعتمدت السعودية على "التحالف العضوي" بين السلطة والمؤسسة الدينية الواحدة، اعتمدت الجزائر على "التعايش الأفقي" بين المذاهب، مما جعل المرجعية ملكية مجتمعية عامة يصعب على السلطة توظيفها بشكل أحادي مطلق.

1 - الونشريسي، أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج9، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1981. ص 14-

2 - بوخلاف، عبد الكريم: المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والمكونات. *مجلة دراسات دينية*، العدد 7، 2021 . ص:

- **الشرعية المركبة**: وجود الحنفية (مذهب السلطة العثمانية سابقاً) بجوار المالكية (مذهب المجتمع) والجنيدية (الجانب الروحي) منح المجتمع الجزائري "شرعية مركبة". هذا التركيب يمنح الدولة من فرض "نسخة رسمية وحيدة" للدين، لأن كل مكون مذهبي يمتلك تاريخاً واستقلالاً ذاتياً.
- **الأمن الفكري**: الوثائق المعتمدة (الونشريسي وبوخلاف) تؤكد أن "المرجعية الجامعة" في الجزائر هي "أداة دفاعية" وليست "هجومية". نقدياً، نجد أن الجزائر تستخدم هذا التنوع لتأكيد استقلال قرارها الديني عن المشرق (السعودية تحديداً)، مما يجعل "المالكية والاباضية" هنا نوعاً من "السيادة الروحية" في مواجهة العولمة الدينية.

تحليل مقارنة: بين التعددية المجتمعية والمركزية الرسمية

تتباين المرجعية الدينية الجزائرية عن نظيرتها السعودية (التقليدية) في عدة مرتكزات جوهرية؛ فبينما تقوم المرجعية الجزائرية على طبيعة تعددية (مالكية، إباضية، حنفية) تستمد شرعيتها من تراكم تاريخي ومجتمعي ضارب في القدم، تعتمد المرجعية السعودية على أحادية مذهبية (سلفية أثرية) استندت في شرعيتها إلى تحالف سياسي مؤسسي متين. وينعكس هذا التباين على الأهداف السياسية؛ حيث تسعى المنظومة الجزائرية إلى الحفاظ على الخصوصية والتعايش بين المكونات لضمان الاستقرار، في حين ركز النموذج السعودي تاريخياً على توحيد الأقاليم وضبط الولاء تحت رؤية عقديّة واحدة. كما يظهر الاختلاف جلياً في أدوات الضبط؛ إذ تعتمد الجزائر آليات أهلية مستقلة نسبياً (كمجلس العزابة والزوايا)، بينما تدار العملية في السعودية عبر مؤسسة رسمية مركزية تتمثل في هيئة كبار العلماء.

الفرع الثاني: المرجعية والمتغيرات العصرية الحديثة

المحور الأول: المرجعية والانفتاح

تتسم المرجعية الدينية الجزائرية بـ 'الديناميكية التاريخية'؛ فهي ليست كياناً استاتيكيًا مغلقًا، بل هي منظومة تشكلت عبر 'المثاقفة' والترحال العلمي، مما أضفى عليها مرونة بنيوية تسمح لها بمواكبة المتغيرات العصرية دون التحلل من أصولها الهوياتية، كما تشكلت على أساس من التوفيق بين النص والعقل، وبين الثابت والمتغير، بما يتيح لها التكيف مع السياقات الحضارية الجديدة دون التفريط في ثوابتها الأصيلة.

يظهر هذا الانفتاح بوضوح في المدرسة المالكية التي استمدت كثيراً من أحكامها ومسائلها من المشرق، نتيجة الرحلات العلمية التي قام بها العلماء الجزائريون إلى الحجاز والعراق ومصر والمغرب الأقصى، وما رافق ذلك من تلاقح علمي ومعرفي¹.

فقد كانت المرجعية الفقهية الجزائرية عبر التاريخ قابلة للتجديد والإثراء، إذ لم تتوقف دعوات الإصلاح الفقهي منذ القرون الأولى، خاصة ما تعلق بالتحذير من الجمود المذهبي والانغلاق على الذات².

ويرى عبد المجيد مزيان أن "الأصالة الحقّة ليست في اختزال الماضي كما هو، بل في القدرة على استيعابه ونقده واستلهام عناصر قوته وتجديد ما تجاوزه الزمن"³.

ويؤكد هذا المفهوم أن الاجتهاد في الفكر الإسلامي ضرورة متجددة لضمان مواكبة التحولات الاجتماعية والمعرفية، بشرط أن يكون ذلك ضمن مؤسسات علمية رصينة تحكمها ضوابط العلم والمنهج، لا أهواء العامة أو نزوات المتعصبين⁴.

ديناميكية المرجعية الجزائرية: من الانفتاح التاريخي إلى الاستجابة الحضارية

تتجاوز المرجعية الدينية في الجزائر قيد المحلية المنغلقة لتستحيل إلى "منظومة تركيبية" تشكلت عبر "عولمة معرفية مبكرة"؛ حيث لعبت الرحلة العلمية دوراً محورياً في الانفتاح على مدارس المشرق (الحجاز، العراق، ومصر)، مما مكنها من التوفيق بين النص والعقل، وبين الثوابت والمتغيرات. وتتجلى قوة هذه المرجعية في "قدرتها التكيفية" التي جعلتها تملك آليات دفاعية مرنة صمدت أمام تحديات الاستعمار والعولمة، محولةً الموروث التاريخي إلى "مرجعية وظيفية" قادرة على تدبير الشأن الديني المعاصر. ومع دقة التوثيق الخلدوني لهذا الانفتاح، فإن الامتداد المعاصر لهذا الفكر (كما يراه عمار طالبي أو مولود قاسم نايت بلقاسم) يثبت أن الانفتاح ليس مجرد سمة تاريخية، بل هو "جينات بنوية" تحمي التدين الجزائري من الجمود ومن تغول الحركات الأصولية الوافدة، مما يجعلها ركيزة أساسية للأمن الفكري والاستقلال الحضاري.

1 - ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة - دار الفكر، بيروت، 1986. ص. 212.

2 - الونشريسي، أحمد بن يحيى: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، 1995. ص. 78.

3 - مزيان، عبد المجيد: من الأصالة إلى المعاصرة، - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983. ص. 45.

4 - القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. - مكتبة وهبة، القاهرة، 1990. ص. 133.

المحور الثاني: المرجعية وحرية المعتقد

ترتبط المرجعية الدينية في الجزائر ارتباطاً وثيقاً بمفهوم الحرية، فهي لا تتناقض مع حرية المعتقد أو الفكر أو التعبير، بل تسعى إلى ضبطها في إطار يضمن التوازن بين الحق الفردي والمسؤولية الجماعية. فالحرية في المفهوم الإسلامي ليست فوضى مطلقة، بل هي التزام أخلاقي يقوم على احترام حرية الآخرين¹.

يطرح الشيخ الغزالي: إشكالية "الحرية" لا بوصفها مفهوماً غربياً وافداً، بل كقيمة أصيلة داخل المرجعية الدينية. ويقوم هذا المفهوم على ثلاثة ركائز:

- **الملائمة لا المصادمة:** المرجعية هنا لا تقف نداً للحرية، بل تعمل كـ "ناظم يمنع تحول الحرية إلى صدام اجتماعي.

- **ثنائية (الحق والواجب):** تنظر المرجعية للحرية من منظور "المسؤولية الجماعية"؛ فحق الفرد في التعبير ينتهي عند حدود "الأمن الروحي" للمجتمع.

- **المرجعية الأخلاقية:** استناداً على الشيخ الغزالي يعطي للحرية بعداً مقاصدياً، حيث تصبح الحرية وسيلة للارتقاء بالإنسان، وليست مجرد انعتاق من الضوابط.

المرجعية الوطنية وسؤال الحرية: جدلية الحق الفردي والانتظام الجماعي

"تتأسس المرجعية الدينية الجزائرية على رؤية متوازنة لمفهوم 'الحرية التعاقدية'؛ فهي لا تصادر حق الفرد في الاعتقاد أو التفكير، بل توطئه ضمن مصفوفة تضمن التناغم بين الحريات الذاتية والمسؤولية السوسولوجية تجاه المجتمع. الحرية في هذا السياق ليست انفلاتاً من القيمة، بل هي 'التزام أخلاقي مقاصدي' يبتغي صيانة كرامة الإنسان دون الإخلال بالسلم الأهلي. ويبرز هذا التوجه في فكر المدرسة الإصلاحية (التي يمثلها محمد الغزالي) حيث تتحول الحرية إلى ركيزة للتدين الصحيح، القائم على احترام التعددية الفكرية في إطار الثوابت الجامعة، مما يحول المرجعية إلى ضامن للحريات لا عائقاً أمامها".

المرجعية الوطنية وضمانات المواطنة الدينية

يُرسخ الإسلام مبدأ "الحرية العقدية" كأصلٍ قطعي في قوله تعالى: " لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي"². وهو ما يجعل الإكراه أو الاضطهاد الديني منافياً لجوهر الرسالة. وبناءً على هذا

1 - الغزالي، محمد: حرية الإنسان في الإسلام. - دار الشروق، القاهرة، 1992. ص. 201.

2 - سورة البقرة: الآية: 256.

التأصيل، يقوم "الأمن الديني" في الجزائر على صيانة التوازن بين حماية الهوية الوطنية المسلمة وضمن أمان الجاليات غير المسلمة في ممارسة شعائرها؛ إذ أثبت التاريخ الجزائري أن هذا "التعايش الديني والثقافي" لم يكن مجرد خيار سياسي، بل هو مصدر قوة واستقرار بنيوي للمجتمع والدولة¹.

المرجعية الوطنية كضمانة حقوقية: من النص القرآني إلى المواطنة العالمية

تتجاوز المرجعية الدينية الجزائرية في تعاملها مع "حرية المعتقد" التوظيف الأيديولوجي الضيق، لتستقر كـ "مرجعية حقوقية" بامتياز؛ فهي تربط بصورة عضوية بين المقصد القرآني والأمن القومي، مما يجعل حماية "الأخر" الديني واجباً سيادياً لا مجرد خيار سياسي. وتكتسب هذه التجربة عالميتها من خلال استحضر التراث الإنساني للأمير عبد القادر (الذي يوثقه باحثون مثل محمد زيتوني)، حيث تتماهى سيرة الأمير في حماية الأقليات مع التوجه المعاصر للدولة الجزائرية في تكريس "فضاء التعايش المفتوح". وبخلاف النماذج التي تنزح نحو الانغلاق المذهبي أو التضيق التشريعي، يقدم النموذج الجزائري مقاربة فريدة تزوج بين "السيادة الروحية للمذهب المالكي" وبين "الاعتراف المتبادل"، مما يحول الدين إلى قوة ناعمة لتعزيز السلم الأهلي والاندماج الوطني.

من حرية المعتقد إلى الديمقراطية التشاركية

إنّ تكريس "حرية المعتقد" ضمن المرجعية الوطنية ليس مجرد اعتراف بحق ديني، بل هو حجر الزاوية في بناء "ديمقراطية تشاركية" حقيقية في الجزائر؛ فاحترام التنوع المذهبي والفكري يُعدّ التدريب الأول على "القبول بالآخر السياسي" والمشاركة في الفضاء العام. وبناءً على ذلك، فإنّ المرجعية الدينية عندما توطر الحريات في سياق المسؤولية الجماعية، فإنها تخلق مواطناً فاعلاً يدرك أنّ استقرار الدولة يقوم على "التعددية المنضبطة" لا على الأحادية القمعية. ومن ثمّ، تصبح المرجعية الوطنية الضامن الروحي لمسار التحول الديمقراطي، حيث توفر الغطاء القيمي للمشاركة السياسية الواسعة، وتمنع انزلاق الممارسة الديمقراطية نحو الصراعات الهويةانية، محققةً بذلك توازناً دقيقاً بين "الثوابت الجامعة" و"الخيارات الديمقراطية المتغيرة".

إلا أن المرجعية الدينية الجزائرية تعرضت في العقود الأخيرة لغزو فكري من التيارات المتطرفة والأيديولوجيات الدخيلة، سواء من الشرق أو الغرب، مما أحدث اضطراباً في بنية المجتمع وهدد وحدته الدينية والسياسية. وكان التأويل الخاطئ للنصوص الدينية أحد أسباب ظهور هذه الانحرافات، وهو ما استغلته بعض القوى الدولية لتشيويه صورة الإسلام وربطه بالعنف والإرهاب بعد أحداث 11 سبتمبر 2001²

1 - زيتوني، محمد: التعايش الديني في الجزائر بين الماضي والحاضر، - منشورات جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2015. ص: 164

2 - يونس، أحمد: الإسلام والإرهاب بين الحقيقة والتشويه، - دار الفكر، دمشق، 2008. ص: 97.

وقد دفعت هذه التطورات إلى ضرورة تبني سياسات وطنية لحماية المرجعية الدينية ، ترتكز على التجديد المستمر للفكر الديني، وبناء خطاب معتدل يوازن بين الثوابت الدينية والانفتاح على العصر.

المبحث الثامن: الدولة ودورها في المرجعية الدينية

تضطلع الدولة الجزائرية بدور "الضامن المؤسساتي" والمحرك الأساسي لحماية المرجعية الدينية الوطنية، حيث استندت شرعيتها الدستورية منذ الاستقلال إلى مبادئ الإسلام بوصفه المكون الجوهري للهوية المجتمعية. وقد كرس المشرع الجزائري هذه المركزية في المادة الثانية من التعديل الدستوري لسنة 2020، والتي نصت على أن "الإسلام دين الدولة"، مما نقل الالتزام بالمرجعية من سياق التجاذب السياسي إلى حيز "الواجب المؤسساتي السيادي"¹.

وتاريخياً، خاضت مؤسسات الدولة "حروباً فكرية" مركبة لتحسين هذا الأمن الروحي من التيارات الراديكالية والنزعات الغالية التي استهدفت تفكيك الانسجام المذهبي للمجتمع. ومع ذلك، يبرز نقداً موضوعي لهذه الجهود؛ إذ يرى التحليل السوسيولوجي أن الاستجابة المؤسساتية لم تكن دائماً مكافئة لحجم التحديات المتسارعة، لا سيما في ظل "العولمة الرقمية" وتمدد الفضاءات الافتراضية، مما أدى إلى حالة من "السيولة الفكرية" سمحت للأيديولوجيات الوافدة بتجاوز الرقابة التقليدية، وهو ما يفرض اليوم حتمية الانتقال من "الحماية الإدارية" للمرجعية إلى "التمكين الفكري" القادر على المنافسة في الفضاء المفتوح.

الهوية السيادية وعجز الحماية المؤسساتية في الفضاء المفتوح

تتجلى خصوصية العلاقة بين "الدين والدولة" في الجزائر في تبني الإسلام كمرتكز لـ "الهوية الوطنية" لا كنموذج "ثيوقراطي"؛ مما يحول حماية المرجعية إلى قضية "أمن قومي" تتجاوز حدود الممارسة الشعائرية لتصبح صمام أمان لاستقرار الدولة. وبالرغم من هذه المحورية، فإن القراءة النقدية للأداء المؤسساتي تكشف عن "فجوة استجابة" واضحة، حيث لم ترتق الجهود الرسمية لمستوى التحديات المتجددة، وهو ما يطرح تساؤلاً جوهرياً حول "السيادة الرقمية" في ظل عولمة الفتوى والتدفق الفكري العابر للحدود. إن هذا القصور في مواكبة وسائط الاتصال الحديثة يفرض ضرورة الانتقال بالمرجعية من حيز "الرعاية الإدارية" الساكنة إلى "الفعل الاستراتيجي" القادر على تحسين المجتمع أمام الاختراقات الفكرية الوافدة، وضمان التفوق في معارك "القوة الناعمة" المعاصرة.

1 - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية . الدستور الجريدة الرسمية ،العدد : 82 المادة : 02 - الجزائر، 2020 .

آليات تفعيل الأمن الديني والاجتماعي في السياسة الوطنية

يتحقق استقرار الأمن الديني والاجتماعي من خلال تفعيل حزمة من الأدوار الوظيفية لمؤسسات الدولة والمجتمع، وفق الرؤية التالية::

- 1 - **التمكين المؤسسي**: تعزيز الدور المحوري للمؤسسات الدينية الأصيلة، وعلى رأسها "الزوايا" و"المجالس العلمية"، بوصفها حواضن تاريخية للمرجعية الوطنية.
- 2 - **حوكمة الخطاب**: إرساء قواعد لضبط الخطاب الديني في الفضاءات العامة والمنابر المسجدية والمنصات الإعلامية، بما يضمن انسجامه مع الثوابت الوطنية.
- 3 - **عقلنة التعليم**: ترقية المناهج التعليمية الدينية عبر تكريس قيم "الاعتدال والمنزع العقلاني"، لمواجهة النزعات الانغلاقية والمتطرفة.
- 4 - **الاستيعاب المنهجي**: دمج مفردات المرجعية الوطنية في صلب المنظومات التربوية، والبرامج الثقافية، والسياسات الإعلامية، لضمان استدامتها عبر الأجيال¹.

أبعاد السياسة الدينية: التوازن بين الوقاية الأمنية والبناء الحضاري

- **الزوايا والمجالس**: الترتيب يبدأ بـ "المؤسسات"، وهو ما يؤكد أن الأمن الديني في الجزائر ليس قضية "أمنية" محضة، بل هو قضية "بنوية" تبدأ من تقوية الجبهة الروحية التقليدية.
- **الضبط مقابل التوجيه**: هناك توازن في هذه النقاط بين "المنع" (الضبط) وبين "البناء" (التوجيه والإدماج)، وهذا ما يجعل السياسة الدينية الجزائرية سياسة "وقائية وبنائية" في آن واحد.

نماذج التحصين المرجعي: بين التعددية البنوية والمركزية المؤسسية

تتجاوز الاستراتيجية الجزائرية المقاربات الأمنية الضيقة نحو رؤية "بنوية شاملة"، تقوم على تمكين الحواضر الروحية التقليدية (كالزوايا والمجالس العلمية) كحائط صدٍ أصيل، مع إحداث توازن دقيق بين "الضبط الرقابي" للمنابر و"البناء المعرفي" للمناهج. وبالمقارنة مع النموذج السعودي، نجد تبايناً في فلسفة الحماية؛ فبينما تعتمد السعودية على "المركزية المؤسسية الحازمة" عبر هيئة كبار العلماء وجهاز الإفتاء الرسمي) لفرض

1 - بن عمارة، عبد القادر: السياسة الدينية في الجزائر المعاصرة. - دار هومة، الجزائر، 2017. ص: 233 .

وحدة عقدية صلبة، تعتمد الجزائر على "التعددية المنسجمة" وتفعيل المؤسسات الوسيطة لتأمين الاستقرار الهوياتي. إن النموذج الجزائري يسعى لتشييد "أمن روحي" ينبع من داخل الوعي الجمعي وتنوعه التاريخي، بينما يرتكز النموذج السعودي (في أبعاده التقليدية) على "شرعية الامتثال" للمؤسسة الدينية الرسمية المرتبطة مباشرة بهيكل الدولة.

المبحث التاسع: سيولة المرجعيات في عصر العولمة الرقمية: التحدي والمواجهة

أفرزت العولمة تحولات راديكالية في البنى الثقافية والمنظومات القيمية للمجتمعات المعاصرة؛ حيث أدت إلى "تآكل الحدود الهوياتية" بين الشعوب، وحولت الأفكار والمعتقدات إلى تدفقات معرفية عابرة للحدود الوطنية بسرعة فائقة عبر الفضاء السيبراني. هذا الانفتاح غير المنضبط أدى إلى حالة من "السيولة المرجعية"، حيث لم تعد المؤسسات الدينية التقليدية تمتلك حق "الاحتكار المعرفي" للفتوى أو التوجيه، بل أصبحت المرجعيات الوطنية عرضة للاختراق والتبدل نتيجة تداخل الأنماط الفكرية الوافدة، مما يضع "الأمن الروحي" للمجتمع أمام تحدي الحفاظ على الخصوصية في ظل فضاء رقمي مفتوح يتسم بالفوضى والمنافسة الأيديولوجية الشرسة.

إضافات تحليلية :

- مفهوم "السيولة": استعارة مصطلح "السيولة" (من زيجمونت باومان) يمنح بحثك عمقاً فلسفياً، فالعولمة تذيب الثوابت المرجعية وتحولها إلى خيارات فردية متغيرة.

- فقدان الاحتكار المعرفي: النقطة الجوهرية هنا هي أن الدولة لم تعد تسيطر على ما يقرؤه أو يسمعه المواطن، مما يتطلب استراتيجية "إقناع" لا "منع".

العولمة الإعلامية وانكسار الاحتكار المرجعي

أدت العولمة الإعلامية إلى تقويض "السيادة المعرفية" للمؤسسات الدينية المحلية عبر كسر احتكارها للخطاب الديني، مما شرع الأبواب أمام سيولة من التيارات الفكرية والمذهبية العابرة للحدود لتشكيل وعي الأفراد وإعادة صياغة قناعاتهم. هذا التحول الرقمي والاتصالي حول مسألة الحفاظ على الخصوصية الهوياتية إلى تحدٍ استراتيجي معقد يواجهه العالم الإسلامي بصفة عامة، والجزائر بصفة خاصة، في ظل سعيها لتحسين مرجعيتها الوطنية من الاختراقات الأيديولوجية الوافدة¹.

1 - بوخاري، عبد الرحمن: العولمة وتأثيرها على الهوية الثقافية الإسلامية، دار الفكر، الجزائر، 2010 . ص: 84.

ورغم هذه التحديات، فإن المرجعية الدينية الوطنية يمكن أن تتحول إلى سلاح إيجابي في مواجهة العولمة، من خلال تطويرها وتجديدها بما ينسجم مع القيم الإنسانية الكونية، دون التفریط في الثوابت الأصيلة. فالثابت في المرجعية هو الأصول الكبرى، أما المتغير فهو كيفية تنزيلها في الواقع المتجدد¹.

إن الحفاظ على المرجعية الوطنية في زمن العولمة يتطلب وعياً جماعياً وتربية فكرية مستتيرة تُمكن المواطن الجزائري من التفاعل الإيجابي مع العالم دون أن يفقد انتماءه الحضاري وهويته الدينية.

المبحث العاشر: تحقيق الأمن الديني وحماية المرجعية الدينية

يُعدّ تحقيق الأمن الديني وحماية المرجعية الوطنية من أهم ركائز استقرار الدولة الجزائرية المعاصرة، إذ يشكّل الدين أحد الأعمدة الكبرى في الهوية الوطنية والاجتماعية. إلا أن الإحاطة الكاملة بملامح هذا الموضوع تظلّ معقدة نتيجة غياب الدراسات الميدانية الدقيقة وتشعب المعطيات التاريخية والمؤسسية². يرتكز الأمن الديني في الجزائر على ثلاثة مداخل رئيسية:

1 - المدخل المرجعي الفكري : يتمثل في الاختيار الديني التاريخي الذي جمع الجزائريين على العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي، والتصوف السني الجنيدي، ورواية ورش عن نافع. هذا النسق المتكامل أرسى توازناً روحياً وفكرياً ضمن مرجعية وطنية جامعة³.

2 - المدخل المؤسسي: ويتجلى في مؤسسات الدولة الدينية، كوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، والمجالس العلمية، والزوايا، والمجتمع المدني، التي تتكامل في صون المرجعية وحمايتها من التيارات المتشددة أو التغريبية.

3 - المدخل السلوكي والممارسة الميدانية : ويتعلق بالتجليات العملية للمرجعية في الواقع الاجتماعي، مثل الخطاب الديني المعتدل، وتوجيه الإعلام الديني، وتعزيز قيم الوسطية والتسامح.

1 - حميتو، عبد السلام: المرجعية الدينية في زمن العولمة، دار الأمة، الجزائر، 2019. ص: 56.
2 - شريف، عبد الله: المرجعية الدينية والأمن الروحي في الجزائر، - مجلة الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2015. ص: 22.
3 - بن نبي، مالك: شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، 1986. ص: 77.

لكنّ تحديات العولمة والانفتاح الإعلامي، إلى جانب ضعف التنسيق المؤسسي، جعلت من حماية المرجعية عملاً صعباً يتطلب استراتيجية وطنية شاملة، تدمج البعد التربوي والثقافي والسياسي لضمان الأمن الديني المستدام¹.

المبحث الحادي عشر: الواقع التطبيقي للاختيارات التاريخية للمرجعية الدينية

لقد تشكّلت الهوية الدينية الجزائرية عبر أربعة اختيارات أساسية:

العقيدة الأشعرية، الفقه المالكي، التصوف السني الجنيدي، ورواية ورش عن نافع.

هذه العناصر كوّنت ما يُعرف بالنسق الديني الجزائري، الذي ميّز البلاد عن المشرق والمغرب معاً.

إلا أنّ التحولات الاجتماعية والفكرية المعاصرة أضعفت حضور هذه المرجعية في الحياة اليومية.

أولاً: العقيدة الأشعرية باتت محصورة في الأوساط الأكاديمية والزوايا، وتتعرض لهجمات فكرية من تيارات سلفية وافدة تسعى إلى نزع الشرعية عنها².

ثانياً: المذهب المالكي، فرغم بقائه الأكثر حضوراً عملياً في مجال العبادات والمعاملات، إلا أنّه يعاني من جمود فقهي وضعف حركة الاجتهاد، نتيجة انحساره في القضايا التعبدية دون التوسع في فقه الواقع³.

وفي ما يخص رواية ورش عن نافع، فقد حافظت على حضورها في المؤسسات القرآنية والزوايا، لكنها تواجه منافسة رواية حفص التي انتشرت بفضل الطباعة الحديثة والدعم الخارجي.

ثالثاً: التصوف السني، فقد أصيب بضعف كبير بعد أن طغت عليه الممارسات الخرافية والمصالح المادية، مما أفقده دوره التربوي في التزكية والتهديب⁴.

رابعاً: المذهب الإباضي هو الأكثر محافظة على نقائه وتوازنه بفضل التنظيم الداخلي للمجتمع الإباضي في وادي ميزاب، الذي حافظ على تماسكه العلمي والاجتماعي عبر مؤسساته المستقلة والمنضبطة.

1 - بوكرزازة، محمد: إصلاح المؤسسة الدينية في الجزائر، - دار المعرفة، الجزائر، 2020. ص: 41.

2 - رحمانى أحمد: المرجعية الأشعرية في الجزائر المعاصرة، - دار الهدى، الجزائر، 2019. ص: 103.

3 - عبد اللاوي، محمد: المذهب المالكي في الجزائر: دراسة في الواقع والتحديات، الجزائر: دار الهدى، 2016. ص: 85.

4 - العقبي، الطاهر: التصوف السني في الجزائر بين الأصالة والانحراف، ص: 55 - مجلة التراث، الجزائر، 2017.

إن تراجع هذه الاختيارات التاريخية يمثل تحدياً وجودياً للمرجعية الوطنية ، ويهدد التماسك الديني والمجتمعي الذي ميّز الجزائر عبر قرون طويلة.

المبحث الثاني عشر: رهن المؤسسة الدينية

تعتبر المؤسسة الدينية الجزائرية الإطار الرسمي لحماية الأمن الروحي، وتتمثل في عدة هياكل منها: وزارة الشؤون الدينية، المجالس العلمية، المعاهد الدينية، الزوايا، والمراكز الثقافية الإسلامية.

رغم الجهود الكبيرة التي بذلتها الدولة منذ الاستقلال، لا تزال هذه المؤسسة تواجه اختلالات بنيوية تتعلق بالبيروقراطية، وضعف التكوين، وتراجع التأثير الاجتماعي¹.

تتجلى أبرز التحديات فيما يلي:

- ضعف التنسيق بين الفروع (المساجد، التعليم الديني، الفتوى).

- غياب سياسة اتصالية فعالة لمواجهة الخطابات المتطرفة والإعلام الديني الفوضوي.

- محدودية البحث العلمي في الشأن الديني وغياب دراسات ميدانية موضوعية.

يتطلب إصلاح المؤسسة الدينية إعادة بناء العلاقة بين الدولة والمجتمع على أسس الثقة والمشاركة، وجعلها فضاءً للتوعية والتربية الدينية الرشيدة لا أداة ضبط إداري فقط².

المبحث الثالث عشر: المنظومة المسجدية في الجزائر: من الاستعادة الهيكلية إلى المأزق الوظيفي

تُمثل المنظومة المسجدية الركيزة المحورية للمؤسسة الدينية الجزائرية، حيث شهدت مساراً استثنائياً بدأ بإعادة الإحياء بعد حقبة الاستعمار التي استهدفت تدمير البنية الدينية، وصولاً إلى طفرة عددية تجاوزت 20 ألف مسجد بفضل الجهود المتضافرة بين الدولة والمجتمع (وزارة الشؤون الدينية، 2022)³. ومع ذلك، تكشف القراءة التحليلية لهذا الواقع أن المعضلة الجوهرية لا تكمن في "الكَمّ الإنشائي"، بل في "الأداء الوظيفي والتأطير المعرفي"؛ إذ انحصرت أدوار العديد من المساجد في الجانب الشعائري الضيق، مع غيابٍ لافتٍ للأبعاد التربوية والثقافية التي نص عليها القانون 01-13 المنظم للنشاط الديني.

1 - بوخالفة ، عبد الكريم : المؤسسة الدينية في الجزائر : قراءة في المسار و الوظيفة / الجزائر ، دار الحكمة ، - 2018 ص: 211.

2 - قشي، محمد: المساجد في الجزائر: الواقع والرهنات، - مجلة الفكر الإسلامي، جامعة وهران، 2019. ص: 67 .

3 - وزارة الشؤون الدينية والأوقاف: التقرير السنوي حول النشاط الديني في الجزائر، الجزائر، 2022 .

وعليه، فإن استعادة المسجد لدوره كمركز إشعاع حضاري يستوجب الانتقال نحو "المأسسة والتدبير التشاركي" عبر وضع برامج عمل خاضعة للتقييم، وإشراك المجتمع المدني في التسيير، وتفعيل الوظيفة التعليمية لنشر قيم الوسطية. إن استمرار غياب هذه العناصر يجعل المؤسسة المسجدية عاجزة عن أداء مهامها في ترسيخ الوحدة الوطنية وتحسين الوعي الجمعي¹.

المبحث الرابع عشر: أزمة التأطير المسجدي: بين العجز الوظيفي ومخاطر الاختراق الفكري

التأطير في المساجد الجزائرية تحدياً مزدوج الأبعاد يتجاوز مجرد الإحصاء العددي للأئمة والمرشدين؛ فبالرغم من مجهودات التكوين الملحوظة بعد الاستقلال، إلا أن الواقع يكشف عن "عجز بنيوي" يتخذ شكلين أساسيين: عجزٌ كمي يتمثل في عدم التكافؤ بين عدد الأئمة المؤهلين والانفجار في عدد المنشآت المسجدية، وعجزٌ نوعي يتجلى في انخفاض السوية العلمية والمهارة لنسبة من القائمين على المنابر، مما يحد من قدرتهم على مواكبة تحديات العصر².

إن هذا الفراغ في التأطير الرسمي المؤهل شرع الأبواب أمام ظاهرة "التطوع غير المنضبط"، حيث تسربت عناصر غير مؤهلة علمياً لملء هذا الفراغ، مما وفر بيئة خصبة لنفاذ الخطابات الراديكالية والمواقف المتشددة التي استغلت ضعف الرقابة الإدارية لتمير أجنداث فكرية مناوئة لثوابت الدولة وقوانينها. مما يحول المسألة من مجرد نقص في الموارد البشرية إلى تهديد مباشر للأمن الروحي والانسجام الوطني³.

المرجعية الوطنية بين حتمية الإصلاح وتحديات الأمن الروحي

ختاماً وتأسيساً على ما سبق، يخلص البحث إلى أن المرجعية الدينية الجزائرية تواجه اليوم تحديات مركبة ذات أبعاد فكرية ومؤسسية وبنوية؛ حيث لم تعد "الرقابة الإدارية" النمطية كافية لحماية الفضاء الديني ما لم تقترن بـ "رقابة علمية" رصينة تضمن تمثيل الخطاب للمرجعية الوطنية وجودته المعرفية. إن تجسيد الأمن الديني يظل رهيناً بقدرة الدولة والمجتمع على صياغة مشروع وطني متكامل يزوج بين الأصالة والتجديد، ويستيق تبعات "الفراغ المرجعي" الذي قد تستغله التيارات الوافدة في ظل "السيولة الرقمية" المعاصرة. وعليه، فإن التحول من الرعاية الشكلية إلى التمكين الاستراتيجي يمر حتماً عبر إصلاح المنظومة التكوينية (المعاهد والجامعات) وتحديث شروط اعتلاء المنبر، لتحويل المسجد من مجرد فضاء شعائري إلى مركز إشعاع حضاري

1 - بوكرزازة، محمد: إصلاح المؤسسة الدينية في الجزائر، - دار المعرفة، الجزائر، 2020. ص: 99.

2 - بن عيسى، عبد القادر: تكوين الأئمة وإصلاح الخطاب الديني في الجزائر، - دار الخلدونية، 2018. ص: 52.

3 - شريفي، عبد الله: المرجعية الدينية والأمن الروحي في الجزائر، - مجلة الشريعة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2015. ص: 39.

يكرس الوسطية ويحفظ الوحدة الوطنية ضمن رؤية إصلاحية شاملة، تتجاوز الإجراء الإداري إلى الفعل الثقافي والتربوي المستدام.

الفصل الثالث:

الدولة الوطنية ومسار التحرير الوطني

الفصل الثالث: الدولة الوطنية ومسار التحرير الوطني

المبحث الأول: الدولة الوطنية الجزائرية

المطلب الأول: الحركة الوطنية وصيرورة التحرر: جدلية الأيديولوجيا والوحدة الهوياتية

تُمثل تجربة النضال الجزائري ضد الكولونيالية الفرنسية نموذجاً فريداً لـ "المقاومة الشاملة" التي زاوجت بين الكفاح المسلح والتنظير الفكري، مُستمدّةً زخمها من التفاعل العضوي بين الهوية الوطنية والعمق الحضاري الإسلامي¹.

إن المنتبج لمسار الحركات الوطنية منذ القرن التاسع عشر يلحظ أن الثورات الشعبية (الأمير عبد القادر 1832، المقراني 1871، بوعمامة 1881) لم تكن مجرد ردات فعل عفوية، بل كانت "إرهاصات تأسيسية" لمشروع الدولة الوطنية القائمة على ثلاثية: الإسلام، العروبة، والانتماء المغاربي.

ومع مطلع القرن العشرين، انتقلت المقاومة إلى طور "النضال الهيكلي"، حيث تبلورت الخارطة السياسية في ثلاثة اتجاهات كبرى حاولت ردم الفجوة بين الأصالة والمتغيرات العصرية:

- التيار الإدماجي : (اتحادية المنتخبين المسلمين) الذي سعى للمطالبة بالحقوق ضمن الإطار القانوني الفرنسي.

- التيار الإصلاح الديني : (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1931) الذي ركز على "السيادة الروحية" وتحسين الشخصية الوطنية.

- التيار اليساري : (الحزب الشيوعي الجزائري) الذي استند إلى الخلفية الأممية والمطالب الاجتماعية.

ورغم التباين الأيديولوجي في تصورات هذه الاتجاهات لمفهوم السيادة، إلا أنها شكلت في مجموعها "الكتلة التاريخية" التي أنضجت الوعي الجمعي، مما هيا المناخ لاندلاع ثورة نوفمبر 1954؛ تلك الثورة التي أحدثت "قطيعة إبستمولوجية" مع العمل الحزبي الضيق، وأعدت صياغة مفهوم المواطنة والسيادة في إطار إسلامي وطني جامع².

1 - بوعزارة، عبد القادر: الحركة الوطنية وبناء الدولة الحديثة في الجزائر، - منشورات جامعة الجزائر 2، 2012. ص. 47.

2 - شريط، عبد الله: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980. ص: 103.

التحليل والنقد المنهجي

- وحدة الهدف وتعدد الوسائل: النقد الأكاديمي يُثبت أن الاختلاف بين هذه التيارات (إصلاحي، إدماجي، يساري) لم يكن تناقضاً صفرياً، بل كان "توزيعاً للأدوار التاريخية"؛ فالإدماجيون كشفوا زيف الشعارات الفرنسية، والإصلاحيون حافظوا على خزان الهوية، واليسار ربط القضية بالتححرر العالمي.
- ثورة 1954 كـ "صهر أيديولوجي": تبرز الثورة التحريرية كأداة "تذويب" للفوارق الحزبية؛ حيث استطاعت المرجعية الوطنية استيعاب كافة هذه المتناقضات وصهرها في بوتقة "بيان أول نوفمبر" الذي زوَج بذكاء بين المبادئ الإسلامية والدولة الديمقراطية الاجتماعية.
- نقد القصور التاريخي: يُلاحظ أن هذه التيارات، رغم نضجها، ظلت تعاني من "الملاحقة الاستعمارية" التي منعتها من بناء مؤسسات سياسية مستقرة، مما جعل "الفعل المسلح" هو الحل الوحيد لفرض السيادة الوطنية.
- "المرجعية الوطنية" ليست وليدة اليوم، بل هي نتاج "مخاض أيديولوجي" طويل شاركت فيه كل القوى السياسية، مما يعزز حجتك بأن المرجعية هي "عقد اجتماعي" تاريخي وليست مجرد خيار سياسي عابر.

المطلب الثاني: الأيديولوجيا والسلطة: التباين الهيكلي في مشاريع الحكم لدى الحركة الوطنية

شكلت حركية المقاومة الشعبية ومناهضة الظاهرة الاستعمارية الرحم التاريخي الذي ولدت منه أطراف الحركة الوطنية، حيث تبلورت رؤى متباينة لمستقبل "سلطة الحكم" في جزائر ما بعد الكولونيالية. ويمكن رصد هذه التصورات ضمن ثلاثة مسارات جوهرية:

- المسار الإصلاحية (جمعية العلماء): (الذي ركز على "السيادة الثقافية والروحية"، معتبراً أن إحياء الشخصية الجزائرية عبر المنظومة التربوية والتعليم الديني هو التمهيد الضروري لأي سلطة وطنية قادمة.
- المسار الإدماجي (التيار النخبي): (الذي راهن على "المساواة الحقوقية" ضمن الإطار المؤسساتي الفرنسي، سعياً لانتزاع سيادة المواطنة قبل سيادة الدولة.
- المسار الثوري الراديكالي (نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب): (الذي طرح الخيار الأكثر قطعية بتبني مشروع "الاستقلال التام" وإقامة دولة جزائرية ذات سيادة كاملة.¹

1 - منصور، عبد الحميد: تطور الفكر السياسي الجزائري من الإصلاح إلى الثورة، دار هومة، الجزائر، 1996، ص 221 -.

إن تلاقح هذه المشاريع وتراكمها التاريخي هو ما شكّل الأرضية الصلبة التي اتكأت عليها جبهة التحرير الوطني في صياغة "بيان أول نوفمبر 1954"، الذي مثّل الصيغة التوفيقية النهائية والجامعة لكل هذه التطلعات.

التحليل والنقد المنهجي

- تطور الوعي بالدولة: يُظهر التحليل أن مشروع "سلطة الحكم" انتقل من المطالبة بالحقوق (التيار الإدماجي) إلى المطالبة بالذات (التيار الإصلاحية) وصولاً إلى المطالبة بالسيادة (التيار الثوري). هذا التدرج يثبت نضج العقل السياسي الجزائري في فهم طبيعة الدولة الحديثة.
 - نقد ازدواجية التصور: يُعاب على هذه التصورات في مرحلة ما قبل 1954 أنها كانت تنقصر إلى "خارطة طريق مؤسساتية" دقيقة لشكل الحكم (جمهوري، برلماني، أم رئاسي)، حيث طغت "الشرعية الثورية" والتحريرية على "الشرعية المؤسساتية"، وهو ما أثر لاحقاً على مرحلة بناء الدولة بعد 1962.
 - عبقرية بيان نوفمبر: نقدياً، نجد أن بيان 1954 نجح فيما فشلت فيه الأحزاب مجتمعة؛ إذ استطاع صهر "إسلامية" الإصلاحيين، و"اجتماعية" اليساريين، و"ديمقراطية" الإدماجين في قالب "الدولة الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة في إطار المبادئ الإسلامية".
- "المرجعية الوطنية"؛ فهي تثبت أن المرجعية الجزائرية لم تكن نتاج تيار واحد، بل هي "حاصل جمع" تضافات سياسية متنوعة، مما يمنحها صبغة "الشرعية التاريخية الشاملة".

المبحث الثاني: مشروع الإصلاحيين

المطلب الأول: النخبة الليبرالية وسؤال المواطنة: من اليوتوبيا الاندماجية إلى الاستقلال الذاتي

تمثّل "اتحادية المنتخبين المسلمين الجزائريين"، التي رأت النور سنة 1927، الجناح النخبوي الأكثر تمسكاً بالخيار السلمي والاندماجي ضمن خارطة الحركة الوطنية. تزعم هذا الاتجاه في بداياته شريف سيسان ومحمد الصالح بن جلول، قبل أن يبرز فيه فرحات عباس كمنظر أساسي. وقد تمحورت إستراتيجية الاتحادية حول مطالب حقوقية وإدارية إصلاحية، استهدفت في جوهرها إلغاء القوانين الاستثنائية، ورفع حصص التمثيل النيابي، وتحقيق المساواة التامة في الحقوق والواجبات بين الجزائريين والفرنسيين.¹

1 - سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ج 7 / 1998). ص: 112،

لقد عكست الاتحادية تطورات طبقة "المتقنين (Beni-oui-oui)" بالمعنى الثقافي لا السياسي) من أطباء ومحامين تشبعوا بالقيم الجمهورية الفرنسية، مما جعلهم يتصورون أن الارتقاء بالجزائريين يمر حتماً عبر الاندماج، وهو ما لخصه فرحات عباس بمقولته الشهيرة حول "الجزائر الفرنسية مع الحفاظ على الأحوال الشخصية المسلمة".

إلا أن الفشل الذريع للمؤتمر الإسلامي 1936 في تحقيق أي مكاسب ملموسة، أدى إلى تصدع هذا التيار. وقد شكل "بيان الشعب الجزائري" (10 فيفري 1943) (الانعطاف الإيستمولوجية الكبرى في فكر فرحات عباس، حيث انتقل من "الاندماج الفردي" إلى المطالبة بـ "جمهورية جزائرية بدستور خاص" ضمن إطار فدرالي. وتوالت التحولات بتأسيس "أصدقاء البيان والحرية" سنة 1944، ثم "الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" (UDMA) سنة 1946، الذي تبنى أطروحة الاستقلال الداخلي، وظل متمسكاً بالحلول السياسية التدريجية حتى فرضت ثورة نوفمبر 1954 منطفاً جديداً أجبر هذا التيار على الانصهار في جبهة التحرير الوطني¹.

التحليل والنقد

- نقد فرضية "الاندماج": نقدياً، نجد أن خطاب الاتحادية سقط في فخ "المثالية القانونية"؛ إذ اعتقدت النخبة أن القوانين الفرنسية يمكن أن تُطبق بعدالة على "الأهالي"، متجاهلة الطبيعة العنصرية المتجذرة في النظام الاستعماري الذي لا يقبل المساواة بنيوياً.
- المناورة السياسية: رغم الانتقادات التي وجهت لهذا التيار بوصفه "ممالئاً"، إلا أن التحليل التاريخي المنصف يرى أن نشاطه كان ضرورياً لكشف عمق الوعود الفرنسية أمام الرأي العام العالمي، مما أخرج فرنسا أخلاقياً وسياسياً.
- ثنائية "النخبة والشعب": عابت على هذا التيار خلفيته "الأرستقراطية العلمية" التي أحدثت فجوة بينه وبين الجماهير العريضة التي كانت تميل للخطاب الراديكالي (حزب الشعب) أو الروحي (جمعية العلماء)، ولم يلتحم هذا التيار بالحاضنة الشعبية إلا بعد اقتناعه بعقم العمل القانوني الصرف.
- التحول من "الفرنسة" إلى "الجزارة": يبرز التطور الفكري لفرحات عباس كنموذج لـ "صدمة الواقع"؛ فمن البحث عن "الوطن الفرنسي" إلى قيادة "الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية"، نجد أن هذا التيار ساهم في بناء "الجهاز الإداري والدبلوماسي" للدولة المستقلة لاحقاً.

1 - يُنظر : بن قننة، خديجة: فرحات عباس من الاندماج إلى الاستقلال، - دار القصبية، الجزائر، 2001. ص: 73.

هذا المطلب يثبت أن "المرجعية الوطنية" الجزائرية استوعبت حتى التيارات الليبرالية، وأن التعددية في الأفكار قبل 1954 هي التي منحت الدولة الجزائرية بعد الاستقلال صبغتها "الديمقراطية والجمهورية".

المطلب الثاني: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين السيادة الروحية" كتمهيد للدولة الوطنية .

تمثل "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، التي رأت النور في 5ماي 1931 بنادي الترقى، الذراع الإصلاحية الذي تولى مهمة "البعث الحضاري" رداً على الاحتفالية المئوية للاحتلال الفرنسي. وبقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس ونائبه محمد البشير الإبراهيمي، صاغت الجمعية مشروعاً نهضوياً مزدوج الأهداف:

الأول: "عقدي" يهدف لتنقية الإسلام من الرواسب وإحياء اللسان العربي والتاريخ القومي،

والثاني: "سياسي" يرمي للتحرر وبعث الدولة الجزائرية الإسلامية¹.

اعتمدت الجمعية في "هندسة الوعي" على التعليم الحر وصحافة "البصائر"، منطلقاً من فرضية أن إصلاح الفرد أساس لبناء الدولة².

وبالرغم من تقاطعها مع "المشروع الوهابي" في جزئية محاربة الطرقية والخرافات، إلا أنها حافظت على خصوصية "الوسطية المالكية الأشعرية"، مما جعلها بمثابة "الحاضنة الفكرية" التي غذت ثورة نوفمبر بقيم العروبة والإسلام التي كرسها البيان التأسيسي سنة 1954³.

المقارنة الاستراتيجية (الجزائر / السعودية)

تتجلى المفارقة الاستراتيجية بين نموذج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والنموذج السلفي الوهابي السعودي في تباين النشأة والمقاصد الوظيفية لكل منهما؛ فبينما برزت الجمعية كحركة "مقاومة شعبية" من رحم المجتمع المدني لمجابهة استعمار استيطاني تغريبي، تأسس النموذج السعودي على تحالف "سيادي" بين السلطة السياسية والدعوة الدينية بغرض تأسيس كيان الدولة. وينسحب هذا التباين على المنهج الفقهي، حيث تمسكت الجمعية بـ "الوسطية المالكية" ذات المنزع الاجتهادي المنفتح، في مقابل الاعتماد السعودي على "النصية الحنبلية" ومدرسة ابن تيمية. كما اختلف الطرفان في الهدف السياسي النهائي؛ إذ ناضلت الجمعية في سبيل "التحرر والجمهورية" وإقامة دولة ديمقراطية اجتماعية، بينما استهدف النموذج الوهابي تكريس نظام "الإمامة"

1 - بن باديس ، عبد الحميد :آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، (الجزائر ، دار الوعي، 1931). ص : 161 .

2 - الإبراهيمي، محمد البشير: عيون البصائر، (دمشق، دار الفكر، 1953. ص : 124 .

3 - سعد الله ، أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي* ج 7- (، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1998). ص. 25.

والملكية "المستند للشرعية الدينية المطلقة. وأخيراً، برز التمايز في الموقف من الآخر، ففي حين انتهجت الجمعية خطاب "حوار الحضارات" والوحدة مع النخب الوطنية (بما فيها الفرنكوفونية)، ركز النموذج السعودي في بداياته على مبدأ "الولاء والبراء" و"التمايز العقدي الصارم".

التحليل والنقد المنهجي

- **نقد "الأمن الروحي":** يُحسب للجمعية أنها أدركت باكراً أن السيادة السياسية "وهم" دون سيادة ثقافية. فبينما كان السياسيون يتصارعون على المقاعد البرلمانية، كانت الجمعية تبني "الإنسان" الذي سيحمل السلاح لاحقاً، وهو ما يثبت صحة نقدها بأن "الاستقلال الفكري" يسبق "الجلء العسكري".
- **عقلنة السلفية:** نقدياً، نجد أن الجمعية مارست "سلفية تنويرية"؛ إذ استخدمت أدوات الحداثة (الصحافة، الجمعيات، المدارس الحديثة) لنشر قيم الأصالة، وهذا يختلف جوهرياً عن النماذج التقليدية التي قد ترفض أدوات العصر.
- **الموقف من الطرقية:** يُؤخذ على الجمعية في بعض الأدبيات حدتها في الصدام مع "الزوايا"، مما أدى أحياناً إلى انقسام الجبهة الدينية الداخلية، لكنه كان صداماً ضرورياً لتفكيك "دين الخرافة" الذي وظفه الاستعمار لتخدير الشعب.
- **التأثير في بيان نوفمبر:** يظهر النقد الموضوعي أن بيان 1954 هو "الترجمة السياسية" لبرنامج الجمعية؛ حيث انتقلت قيم "الإسلام والعروبة" من حيز الوعظ والدعوة إلى حيز القانون الدستوري للدولة الثائرة.
- المرجعية الوطنية الجزائرية ليست "هوية معزولة"، بل هي "هوية حركية" قادرة على الاستيعاب والنقد، وهو ما يجعلها نموذجاً للوسطية التي ترفض "الذوبان في الآخر" (الاندماج) و"الانغلاق على الذات" (التشدد).

المطلب الثالث: التيار اليساري وإشكالية "الأمة القيد التكوين": قراءة في المسار والتحول

"الحزب الشيوعي الجزائري"

اتسم مسار الحزب الشيوعي الجزائري بالتعقيد الأيديولوجي، كونه نشأ امتداداً عضوياً للحزب الشيوعي الفرنسي قبل استقلاله الهيكلي اللاحق. وقد تمحور موقفه من "المسألة الوطنية" حول رؤية ملتبسة تجلت في أطروحة "الأمة في طور التكوين"؛ حيث رفض الاعتراف بوجود أمة جزائرية متجانسة تاريخياً، معتبراً إياها خليطاً إثنياً (أوروبي، عربي، أمازيغي) لم ينصهر بعد في قالب واحد.¹

وعليه، انصبت مطالب الحزب على الجانب "المطلبي الاجتماعي" أكثر من "السيادي الاستقلالي"، بدعوته

ل:

- تحسين الأوضاع المعيشية للبروليتاريا (عمال وفلاحين).
- إقرار المساواة الحقوقية وازدواجية اللغة (العربية والفرنسية).
- تشكيل برلمان تقاسمي يضمن المحاصصة بين المستوطنين والجزائريين.

ورغم الأبعاد الحقوقية لهذه المطالب، إلا أنها واجهت انتقادات حادة من قبل التيارات الوطنية التي اعتبرتها "إصلاحات شكلية" تُبقي على جوهر الهيمنة الاستعمارية وتعرقل مسار الاستقلال التام تحت شعارات "الأممية الاشتراكية"².

التحليل والنقد المنهجي

- **الاعتراب الأيديولوجي**: نقدياً، سقط الحزب الشيوعي في فخ "المركزية الأوروبية"؛ إذ حاول إسقاط النظرية الماركسية الكلاسيكية على مجتمع "مستعمر" يختلف في بنيته الطبقية والثقافية عن أوروبا. فتجاهله للمكوّن الديني والعروبي كعصب للتححرر جعل خطابه غريباً عن الوجدان الشعبي..
- **إشكالية السيادة**: إن مقولة "الأمة قيد التكوين" كانت تخدم -سواء بقصد أو بدون قصد- الرواية الاستعمارية التي تنفي وجود تاريخ وطني سابق لعام 1830، مما جعل الحزب في صدام دائم مع "جمعية العلماء" و"حزب الشعب".

1 - شريط، عبد الله: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980. ص: 145.

2 - بوصوف جمال: الأحزاب اليسارية في الجزائر قبل الثورة، - دار المعرفة، الجزائر، 2009. ص: 52..

- **الإرث الاجتماعي:** بالرغم من إخفاقه في تقدير المسألة الوطنية، يُحسب لهذا التيار إدخاله لمفاهيم "العدالة الاجتماعية" و"الصراع الطبقي" و"حقوق العمال" إلى القاموس السياسي الجزائري، وهي القيم التي تسربت لاحقاً إلى أدبيات الثورة وصاغت التوجه الاشتراكي للدولة بعد 1962.

خلاصة الكلام: صيرورة الدولة الوطنية بين التعدد الأيديولوجي والوحدة الثورية.

يمثل التفاعل الجدلي بين هذه التيارات (1919-1954) مرحلة "المخاض الفكري الكبير" الذي أفضى إلى تبلور ماهية الدولة الجزائرية الحديثة؛ فبينما كشف الاتجاه **الاندماجي** عن استحالة التعايش مع الاستعمار، ورسّخ الاتجاه **الإصلاحي** دعائم الهوية والشخصية الوطنية، قدّم الاتجاه **اليساري** البعد الاجتماعي للدولة المرجوة. لقد كانت هذه المسارات المتصادمة بمثابة المقدمات الضرورية لاندلاع الثورة التحريرية (1954-1962)، التي مثلت "لحظة التجاوز التاريخي"، حيث صهرت هذه التباينات تحت راية واحدة، محوّلة المرجعية الوطنية من "نظريات حزبية" إلى "واقع سيادي" قوامه الحرية والاستقلال.

المبحث الثالث: التيار الراديكالي الاستقلالي: جذرية الطرح ومنطق الصدام الثوري (التيار القومي العربي)

يُمثل التيار الوطني الاستقلالي — ببعده القومي العروبي — النواة الصلبة في خارطة الحركة الوطنية الجزائرية، والطرف الأكثر راديكالية في مواجهة المشروع الكولونيالي الفرنسي. لقد تميز هذا الاتجاه بقدرته الفائقة على المزاجية بين "الأيديولوجيا القومية" كمرجعية هوية، وبين "المطلب السيادي" كهدف سياسي نهائي، متجاوزاً بذلك سقف المطالب الإصلاحية أو التطلعات الاندماجية التي ميزت بقية الأطياف. وبذلك، شكّل هذا التيار الرافد الثوري الأول الذي نقل النضال الجزائري من حيز "المساومة الإدارية" إلى حيز "الاحتمية الاستقلالية"، مرسخاً فكرة الرفض القاطع لأي وجود استعماري تحت أي مسمى¹.

إضاءة تحليلية ونقدية

- **التمرد على "النخبوية":** يتميز هذا التيار (الذي مثله حزب الشعب ونجم شمال إفريقيا) بكونه تياراً "قاعدياً" ارتبط بالطبقات الشعبية والعمال المهاجرين، وهو ما منحه القوة اللازمة لتحويل الفكرة من مجرد "تنظير" إلى "فعل ثوري".

1 - العيفة، محمد: الحركة الوطنية الجزائرية: من المقاومة إلى الثورة، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2002). ص:

- **المعادلة الصعبة**: نقدياً، نجح هذا التيار فيما فشل فيه غيره وهو ربط "الجزائر" بعمقها "العربي" ليس فقط من باب العاطفة، بل كأداة للتحرر والضغط الدولي، مما أعطى للقضية الجزائرية بُعداً إقليمياً مبكراً.

المطلب الأول: حزب نجم شمال إفريقيا : الراديكالية التأسيسية ومنطق الاستقلال التام

يُمثل تأسيس "حزب نجم شمال إفريقيا" في 16ماي 1926 بالعاصمة الباريسية منعرجاً حاسماً في تاريخ الكفاح الوطني؛ إذ نبع من رحم المعاناة العمالية للمهاجرين الجزائريين. وبقيادة **مصالي الحاج**، والرئاسة الشرفية لـ **الأمير خالد**، تبلور هذا التنظيم كأول قوة سياسية ترفع سقف المطالب إلى ذروته¹.

ولم يكن مؤتمر بروكسل سنة 1927 مجرد محفل خطابي، بل كان "إعلاناً للمبادئ السيادية"؛ حيث اجترح **مصالي الحاج** مشروعاً متكاملاً تضمن: الاستقلال الناجز، جلاء القوات الاستعمارية، تشكيل جيش وطني، وإرساء الحقوق المدنية والسياسية البديلة لقانون "الأهالي" الجائر².

واجه الحزب مبكراً آلة القمع الاستعماري نظراً لقدرته الفائقة على التعبئة الجماهيرية، مما أدى لعله سنة 1929، ليعيد تنظيم صفوفه تحت مسميات "نجم شمال إفريقيا المجيد (1933)"، ثم "لجنة التجمع الشعبي" (1934) كاستراتيجية للالتفاف على المنع الإداري (الوناس، 1995، ص. 152). وبحلول عام 1935، تجسد الامتداد الفكري لهذا التيار في "الاتحاد الوطني للمسلمين شمال إفريقيا"، مؤكداً على ثبات الغاية المركزية: بلورة مشروع الدولة الوطنية المستقلة³.

التحليل والنقد المنهجي:

- **الانتقال من "المظلومية" إلى "الندية"**: نقدياً، نجد أن "نجم شمال إفريقيا" أحدث قطيعة مع خطاب "الاستعطاف الحقوقي" الذي ساد لدى النخب الإدماجية؛ إذ انتقل بالجزائري من مقام "الرعية المطالب بالإنصاف" إلى مقام "المواطن المطالب بالسيادة".

1 - بوعبد الله، أحمد: **مصالي الحاج ودوره في الحركة الوطنية**، - الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. 1986. ص:97.

2 - الريسوني، أحمد: **التيارات السياسية في الجزائر المعاصرة**، - الرباط: دار السلام. 1999. ص: 211.

3 - الوناس، عبد الحميد: **نشأة الأحزاب الوطنية الجزائرية بين الحربين**،. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1995. ص. 152.

- **عولمة القضية الجزائرية:** يُحسب لهذا التيار نجاحه في "تسييس" الهجرة؛ فالمعاناة في المصانع الفرنسية تحولت إلى وعي نقابي ثم وعي وطني عابر للحدود، مما جعل الثورة لاحقاً تمتلك قاعدة خلفية صلبة في قلب فرنسا ذاتها.
 - **نقد "الأيديولوجيا العابرة":** يُؤخذ على الحزب في بداياته تذبذب العلاقة مع التيارات الأممية (كالشيوعية)؛ فبينما استفاد من آليات التعبئة الماركسية، إلا أنه اصطدم معها في مسألة "الخصوصية الوطنية والدينية"، مما دفعه لتأكيد الهوية العربية الإسلامية كشرط للتحرر.
 - **المؤسساتية مقابل الكاريزما:** كشف التحليل التاريخي أن الحزب اعتمد بشكل مفرط على كاريزما "مصالي الحاج"، وهو ما خلق "قدسية تنظيمية" أدت لاحقاً إلى انشقاقات حادة داخل التيار الاستقلالي، مما يثبت أن الحزب كان قوياً في "الثورة" وضعيفاً في "مأسسة الديمقراطية الداخلية".
- تكررت عمليات الحلّ والمنع نتيجة نشاط الحزب القوي وتوجهه الاستقلالي الصريح، ما دفع مصالي الحاج إلى تأسيس حزب جديد سنة **1935** تحت مسمى الاتحاد الوطني للمسلمين شمال إفريقيا، الذي كان امتداداً فكرياً وسياسياً لنجم شمال إفريقيا، إذ حافظ على الهدف المركزي: تحقيق الاستقلال الوطني وبلورة مشروع الدولة الجزائرية المستقلة¹.

المطلب الثاني: حزب الشعب الجزائري: : من عرج المأسسة والوعي الجماهيري

يُمثل حزب الشعب الجزائري (PPA) الوريث الشرعي والامتداد التنظيمي المباشر لتجربة "نجم شمال إفريقيا"؛ إذ أُسس رسمياً في **11 مارس 1937** كضرورة حتمية لملاء الفراغ الذي خلفه حظر السلطات الاستعمارية لـ "الاتحاد الوطني للمسلمين". وتحت قيادة **مصالي الحاج**، جسّد هذا الحزب استمرارية العقيدة الاستقلالية، محولاً الخطاب الوطني من حيز النخبة المهاجرة إلى العمق الجماهيري داخل الجزائر، ليصبح الرافد الأول للفكر التحرري المطالب بالسيادة الكاملة².

تميّز حزب الشعب الجزائري بجملة من الخصائص الجوهرية:

اتسم مسار حزب الشعب الجزائري (PPA) بنضج استراتيجي جعله القوة السياسية الأكثر تأثيراً في الساحة الوطنية؛ حيث ارتكزت خصوصيته على ثلاث ركائز جوهرية: **أولها توطين النضال** عبر نقل مركز

1 - عمار، فوزي: **المسار السياسي للتيارات الوطنية الجزائرية**، بيروت: دار الطليعة - 2008. ص: 201.

2 - سعد الله، أبو القاسم: **تاريخ الجزائر الثقافي**، ج5، - بيروت: دار الغرب الإسلامي. 1998. ص: 233.

الثقل التنظيمي من المهجر إلى الداخل للالتحام بالقاعدة الشعبية، وثانيها الاستمرارية القيمية لثوابت الإسلام والعروبة، وثالثها الأبعاد المغاربية والإسلامية التي نسقت الجهود مع الحركات المناهضة للكولونيالية . .¹

وقد عكس برنامجه السياسي المنشور في جريدة "الأمة" (1938) رؤية سيادية متكاملة، طالبت بإلغاء القوانين الاستثنائية، وضمان الحريات الأساسية (الصحافة والعمل النقابي)، وإنشاء مجلس جزائري مستقل يجسد مبدأ فصل السلطات، مع التأكيد على السيادة الروحية عبر الاعتراف بالدين الإسلامي واسترجاع الأوقاف .²

أما على الصعيدين السوسيو-ثقافي والاقتصادي، فقد دعا الحزب إلى تعميم التعليم بالعربية وإقرار "العدالة الاجتماعية"، مطالباً بتخفيض الضرائب، ومكافحة البطالة، واسترداد الأراضي المغتصبة، مع تبني منهج اقتصادي يحرم الربا ويدعم الفلاحين ويحمي الإنتاج الوطني.³ ، وأدت هذه التعبئة الشاملة إلى قلق المنظومة الاستعمارية، مما دفعها لحل الحزب في 26 سبتمبر 1939 واعتقال قياداته⁴

تحليل واستنتاج: إرهابات الدولة الوطنية المستقلة

بالاستناد إلى ما سبق، يتضح أن التيار القومي العربي —ممثلاً في النجم وحزب الشعب— قد أحدث نقلة نوعية في الوعي السياسي الجزائري عبر رفض أنصاف الحلول والتمسك بالاستقلال التام. لقد بنى هذا التيار مشروعه على ثلاث مرتكزات استراتيجية:

1. الهوية العربية الإسلامية: كإطار حضاري جامع يحمي الشخصية الوطنية من الذوبان.
2. السيادة الشعبية: كقاعدة شرعية لبناء الدولة الوطنية المستقلة.
3. العدالة الاجتماعية: كضمانة لتحقيق الاستقرار الاقتصادي والوحدة الوطنية.

إن هذا التراكم الفكري والسياسي هو الذي شكل الأرضية الصلبة التي انبثقت منها "حركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD)"، ثم "جبهة التحرير الوطني (FLN)" التي حوّلت هذا التنظير إلى فعل ثوري حاسم في نوفمبر 1954)⁵

1 - المنصوري، عبد القادر: التحولات الفكرية للحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر: دار الهدى للطباعة والنشر - 2014 . ص: 87

2 - بوعزيز، عبد الرحمن: الحركة الوطنية الجزائرية وأصول الثورة التحريرية، - الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية - 1992. ص: 176.

3 - الريسوني، أحمد. التيارات السياسية في الجزائر المعاصرة، - الرباط: دار السلام. 1999. ص: 219.

4 - العيفة، محمد: الحركة الوطنية الجزائرية: من المقاومة إلى الثورة، - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب - 2002. ص: 127.

5 - سعد الله، أبو القاسم. : تاريخ الجزائر الثقافي : ج5 - - بيروت: دار الغرب الإسلامي . 1998. ص: 244.

النقد المنهجي :

- تكامل الأبعاد : يُحسب لهذا التيار أنه لم يكتفِ بالمطلب السياسي، بل قدم رؤية "اقتصادية" و"اجتماعية" (تحريم الربا، حماية الإنتاج)، مما جعل مشروعه ملامساً لاحتياجات الفلاحين والعمال، لا مجرد شعارات نخبوية.
- الريادة في التوطين : نجاح الحزب في الانتقال من باريس إلى مداخل الجزائر كان "الضربة القاضية" لمشاريع الاندماج؛ لأنه نقل الصراع إلى الأرض التي يمتلك فيها الشعب الأغلبية العددية.

المطلب الثالث: حركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD):

تمثل حركة انتصار الحريات الديمقراطية الوريث الشرعي والامتداد الهيكلي لحزب الشعب الجزائري (PPA)، حيث انبثقت عن ندوة ديسمبر 1946 كخيار استراتيجي لمواجهة الحظر القانوني الاستعماري. وقد اعتمدت الحركة مبدأ "الازدواجية الوظيفية"؛ فبينما كانت "حركة الانتصار" تعمل كواجهة قانونية للنشاط السياسي العلني، ظل حزب الشعب قائماً كجناح سري يتولى المهام السياسية والتنظيمية العميقة، وهو ما عكس وعياً متقدماً بضرورة التكيف مع الضغوط الأمنية استعداداً لمنعطفات الكفاح الوطني الحاسمة¹.

تم الإعلان الرسمي عن حركة انتصار الحريات الديمقراطية في 2 نوفمبر 1946، لتكون بمثابة الحامل السياسي لمبادئ حزب الشعب وثوابته التحررية. بيد أن الحركة لم تكن بتكرار الشعارات التقليدية، بل عمدت إلى "عصرنة" خطابها السياسي عبر مواءمته مع التحولات الجيوسياسية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية؛ حيث استندت في مطالبها إلى المرجعيات القانونية الدولية، وعلى رأسها ميثاق الأمم المتحدة، متمسكةً بالحق الأصل للشعوب في تقرير مصيرها كركيزة أساسية لانتزاع السيادة الوطنية..

الفرع الأول: البرنامج السياسي

استكمالاً لهذا المسار "الدولي" في الخطاب السياسي، تبلور البرنامج التفصيلي لحركة انتصار الحريات الديمقراطية ليؤكد على حتمية الاعتراف بالجزائر كأمة قائمة بذاتها، مكتملة الأركان التاريخية والحضارية. ومن هذا المنطلق، صاغت الحركة مشروعاً دستورياً استشرافياً نادى بتأسيس "دولة جزائرية جمهورية ديمقراطية اجتماعية"؛ وهي صياغة جمعت بذكاء بين السيادة الوطنية والعدالة الاجتماعية. ولم يغفل البرنامج الأبعاد

1 - سعد الله، أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984. ص. 212،

السيادية الروحية، حيث طالب بانتزاع الاستقلال الفعلي للدين الإسلامي من التبعية الإدارية الفرنسية، وتكريس منظومة الحقوق والحريات العامة¹.

أما على صعيد التموقع الخارجي، فقد انتهجت الحركة عقيدة "الحياد الإيجابي" تجاه الاستقطاب العالمي بين المعسكرين الشرقي والغربي؛ إذ آمنت بأن بوصلة النضال يجب أن تظل موجهة حصراً نحو "القضية المركزية"، وهي تفكيك البنية الاستعمارية وتحقيق التحرر الوطني الشامل، بعيداً عن صراعات المحاور الدولية التي قد تشتت الجهد الثوري.

الفرع الثاني: الجوانب الاجتماعية والثقافية

لم يكن المشروع السياسي السيادي لـ حركة انتصار الحريات الديمقراطية بمعزل عن حتمية الإصلاح الاجتماعي؛ فبالتوازي مع نضالها الدستوري، صاغت الحركة إستراتيجية "تحصين الهوية" عبر جعل الثقافة الوطنية واللغة العربية ركيزتين أساسيتين في منظومة التعليم والإدارة المستقبليين. لقد آمنت الحركة بأن مواجهة سياسات التجهيل الاستعمارية تقتضي خوض معركة "وعي شاملة" تشمل مقاومة الأمية وتعميم التمدرس ليشمل كافة أطفال الجزائر دون تمييز.

وفي إطار هذا البعث الحضاري، أولت الحركة اهتماماً لافتاً بـ "ترقية مكانة المرأة الجزائرية"، مُشركةً إياها في صلب النضال الوطني؛ انطلاقاً من رؤية نقدية تعتبر النهوض الاجتماعي والثقافي ليس مجرد نتاج للاستقلال، بل هو "شرط وجودي" وسابق عليه لضمان نجاح مشروع تحرير الوطن واستعادة كيانه التاريخي².

الفرع الثالث: الجوانب الاقتصادية

استكمالاً لمشروعها النهضوي الذي شمل السيادة السياسية والبعث الثقافي، أفردت حركة انتصار الحريات الديمقراطية حيزاً استراتيجياً للمسألة الاقتصادية كضمانة لاستدامة الاستقلال؛ حيث ركز برنامجها على تفكيك بنية الاستغلال الكولونيالي عبر مقاومة البطالة وتحسين الظروف المعيشية للطبقة الشغيلة. ولم يكن الدفاع عن حقوق الفلاحين مجرد مطلب نقابي، بل كان نضالاً لاستعادة السيادة على الأرض والثروات الزراعية التي صادرتها الإدارة الاستعمارية.

1 - الحاج، مصالي: برنامج حركة انتصار الحريات الديمقراطية - الوثائق السياسية الجزائرية، ، 1947، ص:4 .

2 - سعد الله، أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984، ص. 118.

لقد آمنت الحركة بأن الاستقلال السياسي يظل شكلياً ما لم يُسند بـ "اقتصاد وطني مستقل"؛ لذا نادى بضرورة بناء منظومة اقتصادية وطنية تقطع مع التبعية لفرنسا، وتتخذ من العدالة الاجتماعية ركيزة أساسية لتوزيع الثروة، بما يضمن كرامة المواطن الجزائري في دولته المنشودة¹

الفرع الرابع: النشاط السياسي والإعلامي

لم يكن المشروع الشامل لـ حركة انتصار الحريات الديمقراطية - بأبعاده السياسية والاقتصادية- ليحقق زخمه الجماهيري دون "آلة إعلامية" وتنظيمية قادرة على اختراق الحصار الاستعماري. ومن هنا، اعتمدت الحركة استراتيجية "الازدواجية الإعلامية"؛ حيث زاوجت بين النشاط السري عبر صحف مثل "الأمة الجزائرية" و"صوت الأحرار" لضمان تمرير الخطاب الراديكالي الاستقلالي بعيداً عن الرقابة، وبين الصحافة العلنية المتمثلة في "الشعب الجزائري" و"الوطن" لمخاطبة الرأي العام الواسع ومقارعة الإدارة الاستعمارية في الحقل القانوني.

ولتحويل هذا الزخم الإعلامي إلى "قوة ميدانية"، عملت الحركة على التغلغل في النسيج السوسولوجي الجزائري عبر تأسيس شبكة من المنظمات الجماهيرية المتخصصة التي غطت كافة شرائح المجتمع، ومن أبرزها:

- جمعية النساء المسلمات الجزائريات (جوان 1947): (لإدماج المرأة في الفعل النضالي).
- لجنة مساعدة ضحايا الاضطهاد (أفريل 1948): (لتعزيز التكافل الاجتماعي وتوفير الحماية القانونية للمناضلين).
- نقابة العمال والتجار المسلمين: لتأطير القوى الاقتصادية المنتجة.
- الكشافة الإسلامية الجزائرية: كخزان للوعي الوطني والمنضبط لدى الشباب.
- جمعية الطلبة المسلمين لجزائري شمال إفريقيا: لربط النخبة الجامعية بالمشروع التحرري².

الربط الاستراتيجي:

- بناء "المجتمع الموازي": يظهر التحليل أن الحركة لم تكن تكتفي بمنافسة الاستعمار سياسياً، بل كانت تبني "دولة داخل الدولة"؛ فمن خلال النقابات والجمعيات والطلاب والنساء، خلقت الحركة مؤسسات بديلة للمؤسسات الاستعمارية، مما جعل الشعب الجزائري ينسحب ذهنياً وعضوياً من الكيان الكولونيالي.

1 - حربي، محمد: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، - دار الطليعة - باريس، 1975. ص: 92.

2 - زوزو، عبد الحميد، الحركة الوطنية الجزائرية من خلال الصحافة، - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1986. ص.

- الصحافة كـ "مدرسة ثورية": "تقدياً، نجد أن الصحافة السرية لم تكن لنقل الأخبار، بل كانت أداة لـ "التتقيف الأيديولوجي" وتوحيد المصطلحات السياسية (مثل: السيادة، تقرير المصير، الجمهورية)، مما خلق وعياً جمعياً موحداً سهّل لاحقاً التجاوب مع نداء أول نوفمبر.
- تكامل النضال: الربط هنا يوضح أن الحركة أدركت أن الثورة القادمة تحتاج لـ "طليعة متعلمة" (الطلبة)، و"روح منضبطة" (الكشافة)، و"قاعدة عمالية" (النقابات)، و"حاضنة اجتماعية" (المرأة)، وهي العناصر التي شكلت مجتمعةً العمود الفقري لاندلاع الكفاح المسلح.

الفرع الخامس: المشاركة في المؤتمرات الدولية (الدبلوماسية الموازية وتدويل القضية الجزائرية)

استكمالاً لاستراتيجية التعبئة الشاملة (الإعلامية والجماهيرية)، انتقلت حركة انتصار الحريات الديمقراطية بنضالها إلى الفضاء الدولي، سعياً لكسر الحصار الذي فرضه الاستعمار باعتبار الجزائر "شأناً داخلياً فرنسياً". وقد تجلّى هذا الاختراق الدبلوماسي في حضورها الفاعل بـ المؤتمر الدولي للسلام ومهرجان الشبيبة بتشيكوسلوفاكيا (1947)، والمشاركة في المؤتمر المناهض للإمبريالية بآسيا وإفريقيا (1948).

توجت هذه الجهود بتقديم **مذكرة مصالي الحاج** إلى الأمم المتحدة في ديسمبر 1948، وهي الخطوة التي لم تكن مجرد إجراء إداري، بل كانت بمثابة "شهادة ميلاد" لتدويل القضية الجزائرية، حيث نجحت في استقطاب تأييد الكتلة الآسيوية والأفريقية الناشئة، مما مهد الأرضية لاحتضان القضية في المحافل الدولية الكبرى لاحقاً¹.

المطلب الرابع: ديناميكية التقارب والتباعد بين المشاريع الوطنية

رغم التباين الظاهري في الوسائل، إلا أن التيارات الوطنية الجزائرية تقاطعت في "الغاية الكلية" المتمثلة في صياغة هوية سياسية تعبر عن الذات الجزائرية، بيد أن الاختلاف الجوهرى كان يكمن في "سقف السيادة" والمنطلقات الأيديولوجية؛ ففي حين صاغت حركة انتصار الحريات الديمقراطية مشروعاً راديكالياً يقوم على "الاستقلال التام" وإعادة بناء الدولة على أنقاض الوجود الاستعماري، ظل تيار المنتخبين والاندماجين يراهن على "المواطنة الفرنسية المعدلة"، مطالباً بإصلاحات في ظل السيادة الفرنسية².

التحليل والنقد المنهجي :

□ **نقد البعد الدبلوماسي**: يُحسب لتيار "حركة الانتصار" إدراكه المبكر بأن القوة العسكرية وحدها (التي كانت في طور التحضير سرّاً) لا تكفي دون "غطاء دبلوماسي". فالمشاركة في مؤتمرات "السلام" و"مناهضة

1 - زبيري، الطاهر: **مذكرات الثورة الجزائرية**، دار الأمة، الجزائر، 1989. ص: 131،
2 - بن خدة، بن يوسف: **من نداء مصالى إلى نداء نوفمبر**، - الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1980. ص. 66.

الإمبريالية" كانت تهدف لإخراج الجزائر من قوقعة "السياسة المحلية الفرنسية" إلى فضاء "حركات التحرر العالمية".

تحليل صراع المشاريع: إن التباين بين "الاستقلال" و"الاندماج" لم يكن مجرد اختلاف في الرأي، بل كان صراعاً حول "تعريف الأمة"؛ فهل الأمة الجزائرية جزء من الفضاء المتوسطي الفرنسي، أم أنها كينونة تاريخية عربية إسلامية مستقلة؟ هذا التباين هو الذي جعل الصدام حتمياً، وأدى في النهاية إلى انتصار الأطروحة الاستقلالية التي تبناها "بيان أول نوفمبر".

أهمية مذكرة الأمم المتحدة: نقدياً، نجد أن تقديم المذكرة في 1948 كان استباقاً ذكياً لمنطق "تصفية الاستعمار" الذي سيهيمن على العالم في الخمسينيات، مما يثبت أن الحركة الوطنية كانت تمتلك عقولاً سياسية تقرأ التحولات الدولية بدقة.

المطلب الخامس: أوجه الاختلاف حول الأمة الجزائرية

المحور الأول: المنتخبون والاندماجيون وإشكالية "الأمة المتخيلة"

ارتبط مفهوم الأمة لدى تيار المنتخبين والاندماجين بالرؤية القانونية والثقافية الفرنسية؛ حيث ذهب هؤلاء في بداياتهم إلى إنكار وجود أمة جزائرية ككيان سياسي مستقل، معتبرين الجزائر امتداداً جغرافياً وحضارياً لفرنسا. وقد تبلور هذا الموقف في المقولة السجالية الشهيرة لفرحات عباس عام 1936 : (لو اكتشفتُ وجود أمة جزائرية لكنّثُ وطنياً، ولما خجلتُ من جريمتي، لكنني لم أكتشفها بعد)¹.

تعكس هذه المقاربة مدى هيمنة "المدرسة الاستعمارية" على المنظومة الفكرية لهذه النخبة؛ إذ إن تشبعهم بالقيم الجمهورية الفرنسية وادّ لديهم عجزاً عن تصور كينونة وطنية خارج الفضاء الفرنسي. ومع ذلك، لم يظل هذا الموقف جامداً، بل خضع لعملية "نقد ذاتي" قاسية تحت ضغط الواقع الاستعماري، ليتطور تدريجياً من الاندماج إلى "الحكم الذاتي"، وصولاً إلى الانخراط الكامل في المسار الاستقلالي عقب اندلاع ثورة نوفمبر 1954، التي قدمت برهاناً عملياً على وجود الأمة التي بحث عنها عباس طويلاً..

التحليل والنقد المنهجي:

• نقد "الاستلاب الثقافي": نقدياً، نجد أن إنكار عباس لوجود الأمة لم يكن جحوداً تاريخياً بقدر ما كان نتاجاً لـ "الاغتراب المعرفي"؛ فهو كان يبحث عن أمة بمعايير "الدولة القومية الحديثة (Nation-State)" كما درسها

1 - عباس، فرحات: ليل الاستعمار، دا النشر Julliard باريس، 1946. ص: 135 .

في الحقوق، بينما كانت الأمة الجزائرية آنذاك تعيش في "وجدان" الشعب وهويته الدينية واللغوية التي لم تكن النخبة المفرنسة تتقن لغتها.

- **ديناميكية التحول**: يُحسب لهذا التيار مرونته السياسية؛ إذ إن اعتراف فرحات عباس لاحقاً بخطأ تصوره وتأسيسه للحكومة المؤقتة يُثبت أن "المرجعية الوطنية" الجزائرية كانت قادرة على استيعاب النخب وتصحيح مسارها لصالح القضية الأم.
- **الربط بالسياق**: هذا الإنكار شكّل مبرراً لفرنسا للتمسك بـ "الجزائر فرنسية"، لكنه في المقابل استنفر التيارات الأخرى (جمعية العلماء وحزب الشعب) للرد بقوة وإثبات الوجود التاريخي للأمة، مما خلق جدلية فكرية أغنت الهوية الوطنية.

المحور الثاني: الحزب الشيوعي الجزائري وأطروحة "الأمة في طور التكوين"

في سياق موازٍ للنزعة الاندماجية، تبنى الحزب الشيوعي الجزائري موقفاً أيديولوجياً أنكر فيه وجود أمة جزائرية ناجزة تاريخياً؛ إذ اعتبرها مجرد "كيان هجين" يتشكل من مزيج بشري يجمع العرب والأمازيغ والأوروبيين. ومن خلال هذه الرؤية، ساوى الحزب بين "المستعمر" و"المستعمر" في حقوق المواطنة والانتماء، متجاهلاً العمق التاريخي الذي يسبق عام 1830¹.

لقد أسقط هذا الطرح الماركسي الكلاسيكي المقومات الجوهرية للهوية (الدين، اللغة، التاريخ المشترك)، واعتبر أن الوجود الفرنسي هو "المحرك التاريخي" الذي أوجد الجزائر ككيان حديث. وهو طرح واجه انتقاداً وطنياً حاداً كونه يتناقض مع الواقع الجغرافي والسوسولوجي للبلاد، ويخدم موضوعياً استمرارية الهيمنة الفرنسية تحت غطاء "الأممية".

خلاصة المحور الثاني : صيرورة الفكر الوطني وتحولاته الكبرى

بناءً على ما تقدم من استعراض للمشاريع الوطنية، يمكننا صياغة الخلاصة التحليلية التالية:

1. **حركة انتصار الحريات الديمقراطية: (MTLD)** مثلت المحطة المفصلية والناضجة في مسار الفكر السياسي؛ إذ نجحت في تجسيد الانتقال الجوهري من النضال الدستوري السلمي إلى مرحلة "التحضير الميداني" للثورة. كما برهنت على وعي استراتيجي بالتحويلات الدولية بعد الحرب العالمية الثانية، موظفةً "مبدأ تقرير المصير" لانتزاع الشرعية الدولية.

1 - الأشرف مصطفى : الجزائر: الأمة والمجتمع ، دار الحداثة، بيروت، 1982. ص: 157.

2. التيارات الاندماجية والشيوعية: رغم اختلاف مشارفهما، بقيا أسيري التصورات "المركزية الفرنسية"، وعجزا عن استيعاب "عبقرية الأمة الجزائرية" الكامنة في وجدان الشعب.

3. الحسم الثوري: إن اندلاع الثورة التحريرية لم يكن مجرد عمل عسكري، بل كان "انفجاراً للهوية"؛ حيث فرضت الثورة واقعاً سياسياً جديداً تجاوز كل التكهانات الحزبية، وأعاد للأمة وجودها الكيانى المستقل، صاهرةً كل تلك التباينات في بوتقة "الدولة الجزائرية ذات السيادة".

المحور الثالث: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

السيادة الروحية: عبقرية التمييز بين "القومي" و"السياسي"

برزت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940) كأهم تيار فكري إصلاحى اشتغل على بناء "العمق الهوياتي" للأمة. وقد قدّم ابن باديس طرحاً ابستمولوجياً دقيقاً حين فرّق بين نوعين من الانتماء: "الجنسية القومية" التي تُمثّل الجوهر الثقافى والحضارى والدينى للأمة الجزائرية بمقوماتها العربية الإسلامية، و"الجنسية السياسية" التي اعتبرها مجرد علاقة قانونية طارئة فرضتها الدولة الاستعمارية¹

تجلت صرامة هذا التيار في إعلان ابن باديس الشهير الذي كان بمثابة "دستور هوياتي" مبكر (الجزائر أمة مسلمة، لها وحدتها الدينية واللغوية... وليست أمة فرنسية ولن تكون كذلك)². هذا الموقف لم يكن مجرد شعار، بل كان نقضاً جذرياً لأطروحات الاندماج ورفضاً لمحاولات المسخ الحضارى..

التحليل والنقد المنهجي: إشكالية المرحلة والتكتيك

الواقعية الاستراتيجية: رغم راديكالية الخطاب الهوياتي، انتهج ابن باديس نوعاً من "المرونة السياسية" أو "المرحلية"؛ إذ أقر في مواقف معينة بالارتباط السياسى الواقعي بفرنسا. نقدياً، يُفسر هذا المسلك بكونه تكتيكاً لحماية المؤسسات الإصلاحية (المدارس والمساجد) من البطش الاستعماري، وضمان استمرار "معركة الوعي" دون التصادم المباشر المبكر مع القوة العسكرية الفرنسية³.

1 - يُنظر ابن باديس، عبد الحميد: الأثار الكاملة، ج2، إعداد و تحقيق : عمار طالبي ، دار الفكر، بيروت . ص. 55،

2 - ابن باديس، عبد الحميد : الأثار الكاملة، ج1، ، إعداد و تحقيق : عمار طالبي ، دار الفكر، بيروت. ص. 310.

3 - سعد الله، أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافى، ج6، ، دار الغرب الإسلامى، بيروت، 1984 . ص. 184.

إعادة بناء الإنسان :ساهمت الجمعية وظيفياً في إحياء الشخصية الوطنية عبر شبكة واسعة من المدارس الحرة، وجرائد رائدة مثل "الشهاب" و"البصائر"، مما حولها إلى الزايف الأساسي الذي غذى الفكر التحرري بالقيم الثابتة¹ .

ضرورة البقاء :يجمع المؤرخون على أن "المهادنة المرحلية" كانت ضرورة حيوية لتمكين "الجنسية القومية" من التجذر والنمو تحت مظلة الهيمنة السياسية الفرنسية، ريثما تتضح شروط الاستقلال الشامل² خلاصة الربط بالسياق الوطني:

إذا كان تيار "حزب الشعب" قد ركز على الاستقلال السياسي (الجسم)، فإن "جمعية العلماء" قد ركزت على السيادة الثقافية والروحية (الروح). هذا التكامل هو الذي جعل ثورة 1954 ممكنة؛ إذ لم يجد الثوار شعباً ممسوخاً، بل وجدوا أمة واعية بذاتها، وهو ما يثبت فشل أطروحات الاندماج والشيوعية التي راهنت على ذوبان الشخصية الجزائرية.

المحور الرابع: التيار الوطني

يمثل التيار الوطني الامتداد السياسي العملي للأفكار الإصلاحية التي أرسنها جمعية العلماء، حيث انتقل من مرحلة التكوين الثقافي والفكري إلى مرحلة النضال السياسي والميداني من أجل الاستقلال.

ويتجسد هذا التيار في تنظيمات وطنية كبرى هي: نجم شمال إفريقيا، حزب الشعب الجزائري، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية.³

فلقد أكد التيار الوطني بوضوح على وجود الأمة الجزائرية وحققها في تقرير مصيرها، ورفض كل أشكال الاندماج مع فرنسا، بخلاف بعض التيارات الإصلاحية أو المنتخبين الاندمايين الذين رأوا في فرنسا دولة يمكن الالتحاق بها سياسياً.

وقد لخص مصالي الحاج هذا الموقف في خطابه أمام المؤتمر الإسلامي في 2 أوت 1936 بقوله: «إنها قضية أمة تريد استرجاع حريتها واستقلالها، وليست قضية إصلاحات جزئية».⁴

1 - الجيلالي، عبد الرحمن: تاريخ الجزائر العام، ج4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1981 . ص. 202.

2 - بن مسعود، بو عبد الله: الفكر الإصلاحي عند ابن باديس، دار هومة، الجزائر، 2003. ص. 97.

3 - سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، ج2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984 . ص. 63.

ورغم اختلاف الأسماء والتنظيمات، فإن مضمون برامجها كان واحدًا في جوهره:

أ - **نجم شمال إفريقيا** : الاستقلال التام للجزائر وإنشاء حكومة وطنية ثورية¹

ب - **حزب الشعب الجزائري** : إقامة برلمان وحكومة جزائرية مستقلة عن فرنسا² .

ت - **حركة انتصار الحريات الديمقراطية**: تقرير مصير الشعب الجزائري وتأسيس دولة جمهورية ديمقراطية اجتماعية³ .

إذن، شكّل التيار الوطني الواجهة السياسية الجريئة التي واجهت الدعاية الاستعمارية بنفيها لوجود الأمة الجزائرية، وأسّس للانتقال نحو الثورة المسلحة عام **1954** .

4 - مصالي الحاج: **برنامج حركة انتصار الحريات الديمقراطية** - الوثائق السياسية الجزائرية ، ، 1947، ص. 42.

1 - حربي، محمد: **جذور الثورة الجزائرية**، ، باريس، 1975. ص. 111.

2 - بن خدة، بن يوسف : **من نداء مصالي إلى نداء نوفمبر**، ، الجزائر، 1980 . ص. 76.

3 - **المرجع نفسه**: ص. 82 .

المبحث الرابع: أسس الدولة الوطنية في ميثاق الثورة: قراءة في بيان أول نوفمبر 1954

يمثل بيان أول نوفمبر 1954 الذروة السياسية والمنطلق الفلسفي لبناء الدولة الوطنية؛ فهو الوثيقة المرجعية التي صهرت نضالات العقود السابقة في قالب سيادي واحد. ويتميز هذا البيان عن وثيقتي "الصومام" (1956) و"طرابلس" (1962) بكونه كُتب بلغة "التعبئة الشعبية" لا "المحاصرة السياسية"، حيث كان هدفه الأسمى هو نيل الثقة المطلقة للشعب الجزائري في لحظة الانطلاق الحاسمة¹

البنية المفاهيمية والمحاور الأساسية للبيان

ينظم البيان وفق هندسة سياسية دقيقة تشمل ثلاثة أبعاد :

- 1 - البعد التاريخي: سرد المبررات الموضوعية للانتقال من "الاحتجاج السياسي" إلى "الكفاح المسلح".
- 2 - البعد التفاوضي: وضع الأطر القانونية لأي حوار مستقبلي مع المستعمر، مشروطاً بالاعتراف المسبق بالسيادة الوطنية.
- 3 - البعد الإنشائي: رسم الملامح الكبرى للدولة الجزائرية المنشودة ومبادئها المؤسسة.²

المطلب الأول: المرجعية الفكرية والأهداف السيادية

نصّ البيان على هدف مركزي وهو: «إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة الكاملة في إطار المبادئ الإسلامية». ويُظهر هذا النص عبقرية "التوليف الوطني" عبر دمج ثلاث مرجعيات كبرى.

- المرجعية الإسلامية : في أبعادها القيمية والروحية التي أسست لها "جمعية العلماء".
- المرجعية الليبرالية : من خلال التشديد على الحريات الأساسية والمساواة بلا تمييز عرقي أو ديني.
- المرجعية الاجتماعية : التي نادى بها "التيار القومي واليساري" لتحقيق العدالة وتكافؤ الفرص.³

1 - الزبير، محمد العربي: البيان الوطني وثورة نوفمبر، دار الأمة، الجزائر، 1995 . ص. 33،
2 - سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1984 . ص. 91،
3 - بوباكير، عبد العزيز: أصول الفكر السياسي في الجزائر الحديثة ، - دار القصب، الجزائر، 2006 . ص. 144.

المطلب الثاني: فلسفة البيان وإشكالية التنزيل المؤسساتاتي

يرى عدد من الباحثين أن فشل الجزائريين بعد الاستقلال في تحويل مبادئ البيان إلى مؤسسات دستورية وفكرية راجع إلى:

- غلبة "العسكرة" على "الفكر": حيث طغت الضرورات الحربية والضبط السياسي على التنظير الفلسفي والبناء المؤسساتاتي¹

- أزمة النخبة: تهميش الدور النقدي للمتقف بعد الاستقلال، مما حول المبادئ النوفمبرية إلى شعارات "للتعبئة الأيديولوجية" بدلاً من أن تكون قواعد للدسترة.

- تعدد التأويلات: نظراً لطبيعة البيان "الجامعة"، فقد تباينت القوى السياسية اللاحقة في تفسيره؛ فمنهم من قرأه "إسلامياً"، ومنهم من أوله "اشتراكياً"، مما أدى إلى نوع من الغموض حول مفهوم "الدولة الوطنية" في الممارسة العملية.

وهكذا أصبح مفهوم الدولة الوطنية بعد 1962 غامضاً ومتعدد الدلالات، نتيجة اختلاف المرجعيات الإيديولوجية (الإسلامية، الاشتراكية، الليبرالية) التي ساهمت في صياغة البيان نفسه².

تحليل ونقد ختامي:

بناءً على ما سبق، يتضح أن بيان أول نوفمبر لم يكن مجرد "منشور عسكري"، بل كان "عقداً اجتماعياً" حاول التوفيق بين مطالب (الاستقلاليين) في السيادة، و(الإصلاحيين) في الهوية، و(الليبراليين) في الديمقراطية. إن الإشكالية التي واجهت الدولة الوطنية لاحقاً لم تكن في "ضعف البيان"، بل في صعوبة إدارة التعددية الفكرية التي سكنت أحشائه منذ اللحظة الأولى.

المطلب الثالث: الملامح التأسيسية للدولة الوطنية في وثيقة نوفمبر

لم يكن بيان أول نوفمبر مجرد إعلان لبدء العمل المسلح، بل استتبطن الركائز الجوهرية لبناء الدولة الوطنية الحديثة، والتي تمحورت حول أربعة أركان سيادية: اعتماد الجمهورية كخيار لنظام الحكم، وإقرار السيادة المطلقة للأمة، واتخاذ المبادئ الإسلامية كإطار مرجعي، بالإضافة إلى التأكيد على العمق المغربي والعربي كفضاء استراتيجي للجزائر.

1 - بسايح، بوعلام: الهوية والثورة في الجزائر - دار القصبية، الجزائر، 2002، ص. 201.

2 - الأشرف، مصطفى: الجزائر: الأمة والمجتمع، - دار الحداثة، بيروت، 1982، ص. 241.

ورغم أن لفظ "الجمهورية" لم يُدرج صراحة في النص، إلا أن مضمونه كان حاضراً بقوة؛ إذ فرض الواقع التاريخي الجزائري -الذي لم يعرف نظاماً ملكياً قبل الاستعمار- هذا الخيار بصفة طبيعية¹. كما يذهب التحليل السياسي إلى أن تجنب هذا المصطلح كان "مناورة اصطلاحية" واعية؛ وذلك لقطع الطريق أمام أي تأويلات تربط الدولة المنشودة بمشروع "الجمهورية الجزائرية المرتبطة بفيدرالية مع فرنسا" التي اقترحها التيار الاندماجي (فرحات عباس) في الأربعينيات، وبذلك حسم البيان وجهة الدولة نحو الاستقلال الناجز.

انصهار المرجعيات وصناعة الاستقلال

تأسيساً على ما سبق عرضُهُ من مسارات، نخلص إلى أن بنية الوعي الوطني الجزائري تشكلت عبر تفاعل جدلي بين قوى الحركة الوطنية:

جمعية العلماء المسلمين : مثلت "الحصن الفكري" الذي صان الهوية وحمى مقومات الأمة من المحو.

التيار الوطني الراديكالي : مثل "الذراع السياسية" التي حولت ذلك الوعي الثقافي إلى مشروع ثوري ميداني يطالب بالسيادة التامة.

بيان أول نوفمبر : جاء كـ "نقطة ارتكاز" تاريخية صهرت هذه الروافد جميعاً، موحداً بين المرجعية الإسلامية (كمنطلق قيمي)، والمرجعية الوطنية (كمبدأ سيادي)، والمرجعية الاجتماعية (كهدف إنساني للعدالة). الفرنسية منذ القرن التاسع عشر².

نقد واستنتاج:

يبقى التحدي الجوهرى الذي واجه الجزائر ما بعد 1962 هو الفجوة بين "النظري" و"المؤسساتي"؛ إذ إن النجاح الباهر في صياغة مبادئ نوفمبر لم يواكبه -بالقدر ذاته- نجاح في تحويلها إلى مؤسسات دستورية وممارسات سياسية مستقرة. وهو ما يجعل من مفهوم "الدولة الوطنية" موضوعاً متجدداً للنقاش الفكري والسياسي، بحثاً عن صياغة عملية تزاوج بين "روح البيان" ومتطلبات "الدولة الحديثة".

المطلب الرابع: مبادئ الإسلام كإطار مرجعي للدولة الوطنية

يمثل مبدأ «ضمن إطار المبادئ الإسلامية» الوارد في بيان أول نوفمبر 1954 حجر الزاوية في فلسفة الحكم التي تبنتها الثورة؛ إذ لم يكن مجرد عبارة خطابية، بل إطاراً ناظماً أثار نقاشاً إبستمولوجياً واسعاً حول

1 - مهري، عبد الحميد: «قراءة في بيان أول نوفمبر»، منشورات المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، 1984. ص: 29.

2 - بوخاري، عبد القادر: **الفكر السياسي للثورة الجزائرية**، الجزائر: منشورات الجامعة المركزية، 2007. ص: 215.

طبيعة الدولة المنشودة. وقد حاولت بعض القراءات — لا سيما تلك المتأثرة بالأطروحات العلمانية والماركسية — صوغ هذا المبدأ بنوع من الغموض، بهدف حصر دلالاته في الاحترام الرمزي للدين كعقيدة شعبية، مع تجريده من فاعليته المؤسّسة في بناء هيكل الدولة وتوجيه تشريعاتها في مرحلة ما بعد الاستقلال¹.

إلا أن القراءة الموضوعية والسياقية للبيان تدحض هذه التأويلات؛ فإدراج الإسلام كإطار للدولة كان تعبيراً أصيلاً عن الشخصية الوطنية التي صمدت في وجه سياسات المحو والإدماج الاستعمارية. إن تصور قادة الثورة للإسلام لم يرتكز على كونه "أيدولوجية حزبية" ضيقة، بل بوصفه منظومة قيمية وأخلاقية شاملة تضمن التماسك الاجتماعي وتوطر المشروع الوطني، مع الحفاظ على مرونة الاجتهاد والانفتاح على المنجزات الإنسانية والسياسية الحديثة².

التحليل والربط الاستراتيجي:

تكامل الروافد: يظهر هذا المطلب كيف انصهرت جهود "جمعية العلماء" (التي حافظت على المبدأ) مع طموحات "التيار الاستقلالي" (الذي وضعه كإطار للدولة). فالدولة في بيان نوفمبر ليست لائكية بالمعنى الغربي، وليست ثيوقراطية بالمعنى التقليدي، بل هي دولة "وطنية بمرجعية قيمية أصيلة".

نقد الأطروحة التهميشية: نقدياً، يتضح أن محاولة تهميش المكون الإسلامي في "بيان نوفمبر" لم تكن قراءة تاريخية، بل كانت "رغبة سياسية" لتيارات معينة حاولت إعادة صياغة الدولة الجزائرية وفق قوالب جاهزة لا تتوافق مع الجينات الثقافية للشعب الجزائري.

السيادة الحضارية: إن النص على "المبادئ الإسلامية" كان بمثابة إعلان استقلال حضاري موازٍ للاستقلال السياسي؛ مما جعل من الدولة الوطنية المقترحة دولةً تمتلك روحاً وجسداً، وترفض أنصاف الحلول في مسألة الهوية.

1 - حربي، محمد: تاريخ جبهة التحرير الوطني، بيروت: دار الطليعة، 1980 - ص: 184 - 187).
2 - الهاشمي، محمد: الهوية الوطنية ومبادئ الإسلام في الخطاب السياسي الجزائري، جامعة الجزائر، 2015. ص. 92.

المطلب الخامس: الوسطية النوفمبرية: التوفيق بين الأصالة الحضارية والعصرنة السياسية

استكمالاً لتحليل المرجعية القيمية للثورة، يبرز الدفاع عن مبدأ "الإطار الإسلامي" كضرورة لحماية الثورة من التشويه الاستعماري؛ إذ لم تكن حرباً دينية بالمعنى الثيوقراطي، بل حركة تحرر وطني ذات جذور حضارية. وقد حرصت قيادة جبهة التحرير على صياغة معادلة دقيقة تهدف لإقامة "دولة ديمقراطية اجتماعية في نطاق المبادئ الإسلامية"¹.

ويرى المؤرخ محمد العربي الزبيري أن هذه الصياغة كانت تكتيكاً دبلوماسياً نكياً لطمأنة المجتمع الدولي، دون التفريط في الجوهر العقدي للشعب²

تجسد هذا التوازن بوضوح في فكر عبان رمضان، الذي اختار اسم "المجاهد" لسان حال الثورة (1956)؛ ليعبر عن الروح الجهادية الكامنة في وجدان الشعب، مع إضفاء مدلول سياسي وطني على الكلمة يمنع فرنسا من تصوير الكفاح كحركة تعصب ديني³.

ويذكر بن يوسف بن خدة أن هذا التوافق الاصطلاحي جاء نتاج مخاض فكري؛ حيث تراجعت حركة الانتصار (1953) عن مصطلح "الجمهورية الإسلامية" بناءً على تنبيه العلماء، نقادياً لمنح الاستعمار ذريعة "الحرب الصليبية"، واستُبدلت بالصيغة النوفمبرية الجامعة (بن خدة)⁴.

التحليل الفلسفي والوظيفي للإطار الإسلامي

يوضح عبد الرحمن ابن العقون أن "الإطار الإسلامي" في أدبيات الثورة لم يهدف لإقامة دولة كهنوتية، بل اعتمد الإسلام كـ "أساس أخلاقي" يكرس العدالة والمساواة وكرامة الإنسان، وهو ما ينسجم مع الانفتاح على الحكمة الإنسانية والتجارب العالمية النافعة⁵.

1 - وثيقة الصومام - محاضر مؤتمر الصومام التاريخي 1956. أرشيف جبهة التحرير الوطني. 1956، ويُنظر أيضاً: وزارة المجاهدين المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية / الجزائر.

2 - الزبيري، محمد العربي: المرجعيات الفكرية للثورة الجزائرية، (الجزائر: دار القصب، 1999). ص. 176.

3 - رمضان، عبان: افتتاحية العدد الأول لجريدة المجاهد. جوان: 1956، أرشيف جبهة التحرير الوطني.

4 - بن خدة، بن يوسف: من بن باديس إلى الاستقلال، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1982). ص: 94.

5 - ابن العقون، عبد الرحمن. أيديولوجية الثورة الجزائرية، (الجزائر: دار الأمة، 2005). ص: 94.

- بوخاري، عبد القادر: الفكر السياسي للثورة الجزائرية، (الجزائر: منشورات الجامعة المركزية، 2007). ص: 112.

وعملياً، لعب الإسلام دورين محوريين في مسار الدولة الوطنية:

1. **العنصر التعبوي**: شكّل قاعدة الارتكاز النفسي للجماهير، خاصة في الأرياف، حيث تحولت المقاومة إلى "امتداد جهادي" للموروث الديني¹
2. **الحصن الهوياتي**: وقف سداً منيعاً أمام مشاريع المسخ الثقافي، مما جعل المساس به تهديداً لشرعية الثورة ذاتها².

الاستنتاج والنقد المنهجي:

يُظهر التحليل أن مبدأ "ضمن إطار المبادئ الإسلامية" يمثل الركيزة الأيديولوجية التي وفقت بين الأصالة والانفتاح. لم يكن المبدأ دعوة لـ "ثيوقراطية" مغلقة، بل كان مشروعاً لإحياء قيم الحرية والعدالة كما فهمها العقل الجمعي الجزائري.

إن هذا التصور الوسطي هو الذي منح الثورة صبغتها الأخلاقية وشرعيتها الشعبية، مما أتاح للخطاب السياسي الوطني لاحقاً إمكانية التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، واعتبارهما وجهين لعملة واحدة في مسار بناء الدولة الوطنية المستقلة.

الخلاصة الختامية

في ختام هذه الدراسة التي تتبعت جذور الدولة الوطنية ومخاض تشكل هويتها السياسية، نخلص إلى أن الدولة الجزائرية المعاصرة لم تكن نتاج صدفة تاريخية أو فراغ فكري، بل كانت الثمرة الناضجة لانصهار تاريخي فريد بين ثلاثة روافد كبرى شكلت الوجدان الوطني:

أولاً: الرافد الإصلاحية (جمعية العلماء المسلمين): الذي تكفل بمعركة "السيادة الروحية واللغوية"، ونجح في تحصين الشخصية الوطنية من الذوبان الثقافي، مؤكداً أن الأمة الجزائرية كينونة حضارية عريقة وليست مجرد "إبداع استعماري" طارئ.

ثانياً: الرافد الاستقلالي (نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب): الذي أرسى دعائم "الراديكالية السياسية"، ونقل المطلب الوطني من حيز "الإصلاح في ظل السيادة الفرنسية" إلى حيز "الاستقلال التام والسيادة الشعبية"، مؤسساً بذلك للوعي الثوري الذي لا يقبل المساومة.

1 - ابن العقون، عبد الرحمن. **نفس المرجع السابق**: ص: 132.
2 - قارة، تركي، عمار: **الثورة الجزائرية ومشروع الدولة الوطنية**، - الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. 2010 . ص. 88.

ثالثاً: الرافد النوفمبري (جبهة التحرير الوطني) : الذي مثل لحظة "التوليف العبقري"؛ حيث صهر مطالب الإصلاحيين في الهوية مع تطلعات الاستقلاليين في السيادة، وأضاف إليهما صبغة "الديمقراطية الاجتماعية" العصرية، ليتوج ذلك كله في بيان أول نوفمبر 1954 الذي أصبح "العقد الاجتماعي" والميثاق التأسيسي للدولة. إن الهوية السياسية للدولة الجزائرية، كما رسمتها المرجعية النوفمبرية، هي هوية "وسطية وتوفيقية" بامتياز؛ فهي لم ترفض الحداثة السياسية (الجمهورية، الحريات، العدالة الاجتماعية)، لكنها رفضت أن تكون هذه الحداثة على حساب الأصالة الحضارية (الإسلام والعروبة) .

التوصيات الختامية: إن التحدي القائم أمام الأجيال المعاصرة لا يكمن في إعادة صياغة المبادئ، بل في "تحويل الروح النوفمبرية إلى ممارسة مؤسساتية"؛ أي الانتقال من "الشرعية الثورية" إلى "الشرعية الدستورية" القائمة على سيادة القانون، والمواطنة، والعدالة الاجتماعية التي نادى بها الرعيل الأول. فالدولة الوطنية تظل مشروعاً مستمراً يتطلب استحضار تلك المرجعية الجامعة لمواجهة رهانات العولمة والتحولت الجيوسياسية الراهنة، مع الحفاظ على وحدة الوطن وتماسك نسيجه الاجتماعي.

المبحث الخامس: التشريعات ذات البعد الديني وأثرها في البنية القانونية الجزائرية

المطلب الأول: أثر الفقه المالكي في القانون الجزائري (من الجذور التاريخية إلى التدوين الحديث)

يُمثل الفقه المالكي أحد الركائز الفكرية والتشريعية الجوهرية التي صاغت وجدان المنظومة القانونية الجزائرية؛ فهو المرجعية التاريخية الراسخة في القضاء والفتوى منذ الفتح الإسلامي للمنطقة المغاربية. وقد تركز هذا الحضور في البنية الدستورية للجمهورية الجزائرية، التي نصت في المادة الثانية على أن "الإسلام دين الدولة"، مما جعل من الشريعة الإسلامية والفقه المالكي مورداً رئيساً من موارد التشريع الوطني¹ .

لقد اتخذ الفقه المالكي من الأندلس منارة علمية كبرى، حيث تفاعل مع المؤثرات العربية والإفريقية والأوروبية، ليصبح جسراً ثقافياً وحضارياً انتقلت عبره القواعد العدلية الإسلامية إلى الغرب. ويشير سيد عبد الله حسين إلى أن الأندلس كانت المركز الذي تعرفت من خلاله أوروبا على المبادئ الفقهية القائمة على العدل والمساواة² وقد لعبت حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية دوراً حاسماً في هذا السياق، إذ اطلع المشرعون

1 - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية: الدستور - الجريدة الرسمية، العدد: 82 الصادرة في 30 ديسمبر 2020 / المادة: 2.

2 - حسين، سيد عبد الله: الأندلس في ضوء الحضارة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة. 1978. ص: 215 .

الأوروبيون على المنظومات الفقهية المتعلقة بالمعاملات والعقود، مما شكل لديهم وعياً قانونياً متقدماً سبق ظهور القوانين الرومانية المعدلة¹.

المطلب الثاني : تأثير الفقه المالكي في "مدونة نابليون" والقانون المدني

تجلت أبرز مظاهر التأثير الأوروبي بهذا الفقه إبان الحملة الفرنسية على مصر؛ حيث انكب المستشرقون والفقهاء الفرنسيون على دراسة وترجمة أمهات كتب المذهب المالكي، وفي مقدمتها "مختصر خليل". ويذكر الدكتور أبو القاسم سعد الله أن هذا المختصر لم يكن مجرد مرجع فقهي، بل اعتبره الفرنسيون "نواة القانون المدني الفرنسي" نظراً لدقة تنظيمه للمعاملات المدنية².

إن استعانة المشرعين الفرنسيين بترجمة "مختصر خليل" أثناء صياغة مدونة نابليون (1804)، أدت إلى انتقال العديد من النظريات الفقهية الإسلامية إلى القوانين المدنية الحديثة. وبما أن القانون الجزائري قد استمد الكثير من أحكامه لاحقاً من هذه المدونة، فإنه قد استرد -بصورة غير مباشرة- موروثه الفقهي الأصيل في قالب قانوني حديث، مما يثبت تداخل الأصالة الفقهية مع المعاصرة القانونية في التشريع الجزائري الحالي..

لتحليل والنقد المنهجي :

- قوة التأثير العابر للقارات :يُظهر التحليل أن الفقه المالكي لم يكن محصوراً في المسائل التعبدية، بل امتلك "قوة قانونية" جعلت منه أساساً للمدونات العالمية الكبرى (مثل القانون المدني الفرنسي) .
- الأصالة في القانون الجزائري :نقدياً، نجد أن رجوع القانون الجزائري إلى الفقه المالكي هو "رجوع إلى الأصل"، فالتشريع الذي نراه اليوم في مجالات العقود والالتزامات يحمل في جوهره بصمة فقهاء المالكية، وإن تلبس بصياغة قانونية فرنسية المنشأ.
- السيادة التشريعية :إن النص الدستوري على إسلامية الدولة ومصدرية التشريع، هو اعتراف صريح بهذه الجذور، مما يحفظ للقانون الجزائري خصوصيته التاريخية في ظل الانفتاح على المنظومات القانونية الدولية.

المطلب الثالث: الأثر العالمي لـ "مختصر خليل" وانعكاساته على التشريعات الوضعية

استكمالاً لما سلف حول دور الفقه المالكي كمرجعية قانونية عابرة للحدود، يبرز كتاب "مختصر خليل" كأحد أكثر المؤلفات تأثيراً في الفكر الحقوقي الغربي. وقد تجلّى هذا الاهتمام من خلال حركات الترجمة

1 - حسين، سيد عبد الله: **نفس المرجع** : ص: 45 .

2 - سعد الله، أبو القاسم: **تاريخ الجزائر الثقافي**، الجزء الرابع، - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. 1992. ص. 112.

الواسعة، حيث تُرجم إلى الفرنسية عام 1847 على يد "بيرون (Perron)"، وإلى الإيطالية بواسطة المستشرق والقانوني "سانتيلانا (Santillana)"¹ بتكليف من وزارة المستعمرات الإيطالية، نظراً لما يتمتع به الكتاب من صرامة منهجية في ضبط المعاملات، كما حظي بتقدير المؤرخ الإيطالي "ناليو (Nalino)" الذي اعتبره نموذجاً فذاً في الفقه المقارن.

وقد شكلت حملة نابليون على مصر (1798) محطة فارقة في هذا الانتقال المعرفي؛ إذ لم تكن مجرد حملة عسكرية، بل رافقتها بعثة علمية وقانونية انكبت على دراسة البنية الفقهية الإسلامية، مما أتاح نقل المبادئ الشرعية المالكية وتطعيم القانون الأوروبي الحديث بها.

أصالة التشريع الجزائري: استرداد المرجعية الفقهية

يرى الدكتور أبو القاسم سعد الله أن التشريع الجزائري الحديث حافظ على ولاءه للجذور المالكية رغم صبغته الوضعية المتأثرة بالقوانين الفرنسية؛ حيث أكد أن استناد المشرع الجزائري إلى الفقه المالكي في المسائل المدنية يضمن وحدة المرجعية القضائية والاجتماعية للبلاد² وقد تجسد هذا التوجه بوضوح عقب الاستقلال من خلال مسارين:

1- قانون الأسرة (1984) :الذي ظل الحصن الحصين للفقه المالكي، حيث استمد أحكامه في الزواج، والطلاق، والميراث، والولاية من أمهات كتب المذهب بشكل مباشر.

2 - إصلاح القانون المدني (1975) :بخلاف دول المغرب العربي التي حافظت على قوالب القانون الفرنسي، خطت الجزائر خطوة استراتيجية باستبدال القوانين الموروثة عن الاستعمار بتشريعات مستمدة من الشريعة الإسلامية والفقه المالكي، محققة بذلك "السيادة التشريعية".

1 - هو موسى بن داوود بن موسى بن داوود سانتيلانا، ينتمي إلى عائلة يهودية ذات أصل إسباني استقرت بتونس منذ قرون، وربما م، تلقى 1855 ماي 9 انتهت جذورها إلى عائلة سانتيلانا التي عاشت بإسبانيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، ولد يوم تعليمه الابتدائي بتونس، ثم أتم دراسته الثانوية والعليا بلندن ، بحكم أن أباه كان الرجل الثاني في القنصلية الإنجليزية بتونس، تعلم الفقه الإسلامي وأتقنه بتونس ثم التحق بروما لدراسة العلوم الإدارية والتخصص في الحقل الدبلوماسي، ثم تلقى تكوينه وتعليمه القانوني بإيطاليا ،شغل عدة مهام دبلوماسية بتونس واحترف مهنة المحاماة بحكم تكوينه القانوني، تولى تدريس الفلسفة الإسلامية وقد تشكلت ألوان ثقافته ولغاته الأمر الذي . واليونانية بمصر والفقه الإسلامي بجامعة روما على المذهبين الشافعي والمالكي نظم الفقه الإسلامي على المذهبين : انعكس على تنوع مؤلفاته ، إذ جاءت مؤلفاته مختلفة اختلاف المنابع والموارد ،ومن ضمنها المالكي والشافعي وهو من أهم المصنفات لدى سانتيلانا ومن أهم الكتب في ميدان الاستشراق الفقهي¹،

2 - سعد الله، أبو القاسم. تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الرابع، ص. 118 - المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر. 1992. ص156 .

خلاصة واستنتاج:

يتضح مما سبق أن الفقه المالكي لم يكن يوماً مجرد "تراث محلي" جامد، بل كان مرجعية عالمية ساهمت في صياغة العقل القانوني الأوروبي والجزائري على السواء. إن القانون الجزائري المعاصر يحمل في جوهره الفلسفي أثراً عميقاً للمذهب المالكي، وهو ما يثبت مرونة هذا الفقه وقدرته على مواكبة الأنظمة القانونية الحديثة دون المساس بالأصالة الحضارية.

المطلب الرابع: أثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني الجزائري

تنبؤاً الشريعة الإسلامية مكانة مركزية في هرم المصادر القانونية في الجزائر، حيث نص المشرع في المادة الأولى من القانون المدني على أنه: «إذا لم يوجد نص تشريعي، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية»¹. ورغم وضعها كمصدر احتياطي ثانٍ، إلا أنها تمثل المرجعية القيمية والفلسفية التي تمنح النصوص الوضعية روحها ومقاصدها العادلة.

الفرع الأول: الخصائص النبوية والشمولية للشريعة الإسلامية

تميزت الشريعة الإسلامية عن الشرائع الكتابية والوضعية السابقة بطبيعتها الشمولية التي تدمج بين "الدين والدنيا"؛ فبينما اتسمت اليهودية بكونها شريعة مغلقة، واقتصرت المسيحية على الوعظ الروحي وفق مبدأ (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)². جاء الإسلام لينظم العبادات والمعاملات في آن واحد، انطلاقاً من التوجيه القرآني: ﴿وَلَا تَسْأَلُكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾³.

، كما ورد في الحديث الشريف: "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً"⁴.

لقد تأسس التشريع الإسلامي على قاعدة "تحقيق المصالح ودفع المفاسد"، متبنياً مبدأ "الأصل في الأشياء الإباحة"، وهو ما منحها مرونة فائقة وقدرة على التطور المستمر دون الإخلال بالثوابت الأخلاقية⁵.

1 - للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، الأمر رقم: 75 - 58 المتضمن القانون المدني - الجريدة الرسمية: العدد:

78، الصادرة في 30 سبتمبر 1975، المادة 1، الفقرة 2.

2 - الكتاب المقدس - العهد الجديد، إنجيل متى: طبعة دار الكتاب المقدس بالشرق الأوسط. - (الاصحاح: 22: الآية: 21). 1980 - ص 35.

3 - سورة القصص: الآية: 77.

4 - رواه البيهقي، شعب الإيمان. يُنسب هذا القول لعبد الله بن عمرو بن العاص، ويرد في المصادر الأدبية والزهدية (ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين). (أو استبدله بالحديث الصحيح أعلاه وتوثيقه كالتالي: (أحمد بن حنبل المسند. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. ج 20. ص 201).

5 - سليمان، علي: أصول التشريع الإسلامي ومقارنته بالقانون الوضعي، - دار الفكر العربي، القاهرة. 1985. ص. 44.

الفرع الثاني : التحولات التاريخية والمنهجية لفقهاء الإسلام

مرت الشريعة الإسلامية بأطوار نضجت خلالها أدوات الاستنباط القانوني:

1- **العهد النبوي**: اتمم بالتشريع المتدرج؛ حيث نزلت أحكام المعاملات والجنايات في المدينة المنورة لتنظيم مجتمع الدولة¹. كما أرسى النبي ﷺ دعائم الاجتهاد، كما في حديث معاذ بن جبل الشهير الذي يعد أصل السياسة الشرعية².

2- **عهد الخلفاء الراشدين**: تركزت فيه ممارسة "الاجتهاد الجماعي" وظهور الإجماع كمصدر للتشريع. ويعد منهج عمر بن الخطاب في مواءمة الأحكام مع المتغيرات (تغير الفتوى بتغير الزمان) قفزة نوعية في الفقه المقاصدي³.

3- **العهدان الأموي والعباسي**: شهدت هذه المرحلة بزوغ مدرستي "الحديث" و"الرأي"، ثم تدوين المذاهب الأربعة، حيث بلغ الفقه ذروة نضجه عبر أدوات القياس والاستحسان⁴. وقد فند الدكتور علي سليمان مزاعم تأثر هذا الفقه بالقانون الروماني، مؤكداً أصالة المنظومة القانونية الإسلامية واستقلالها التاريخي⁵.

الفرع الثالث: تجليات المرجعية الإسلامية في التشريع الجزائري الحديث

لا تقتصر الشريعة في القانون الجزائري على كونها "سأداً للثغرات" القانونية، بل هي إطار مرجعي يتغلغل في صلب القوانين⁶.

ويظهر أثر الشريعة الإسلامية بوضوح في:

1 - **قانون الأسرة (1984)**: يعد التطبيق المباشر للفقهاء المالكي في مسائل الأحوال الشخصية.

1 - ابن عاشور، محمد الطاهر: **تفسير التحرير والتنوير**، ج 1 - دار سحنون، تونس. 1984. ص 38-42.

2 - رواه: السجستاني، أبو داود. (2009) **سنن أبي داود** - تحقيق: شعيب الأرنؤوط. بيروت: دار الرسالة العالمية. ج 5. ص 451. حديث رقم 3592. (ينظر أيضاً: ابن القيم، إعلام الموقعين، حيث اعتبره أصل الاجتهاد في السياسة الشرعية قولوا أن هذا الحديث ضعيف من حيث السند رغم شهرته عند أهل الحديث و على السنة الناس و الفقهاء و الأصوليين ، فقد رواه الإمام أحمد في المسند و أصحاب السنن و غيرهم بألفاظ مختلفة متقاربة .

3 - الطبري، محمد بن جرير: **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف، القاهرة. ج 4 : 1967 ص : 191- .يرجى مراجعة الموضوع المتعلق بفضاء عمر في حوادث سنة 23 هـ أو في كتاب الفرائض .

4 - القرضاوي، يوسف: **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مكتبة وهبة، القاهرة. - 1996. - ص. 72

5 - سليمان، علي: **أصول التشريع الإسلامي ومقارنته بالقانون الوضعي**، دار الفكر العربي، القاهرة. 1985. ص: 42

6 - بوحوش، محمد: **القانون المدني الجزائري وأثر الشريعة الإسلامية فيه**: - جامعة الجزائر. ديوان المطبوعات الجامعية. (OPU) - 2017. ص: 95

2 - القانون المدني (1975 وتعديلاته) : استلهم مبادئ "رضائية العقود"، و"حسن النية"، وتحريم "الغرر"، وهي مفاهيم مستمدة من فقه المعاملات

3 - القانون التجاري : تأثر بالضوابط الأخلاقية الإسلامية في منع الاحتكار وتحريم الربا الفاحش.¹

الخلاصة التركيبية:

تُظهر القراءة المتفحصة أن القانون المدني الجزائري يمثل نموذجاً فريداً للتصالح بين "الأصالة الشرعية" و"المعاصرة القانونية". إن الشريعة الإسلامية، بمرونتها ومقاصدها، لم تكن يوماً عائقاً أمام التحديث، بل كانت الضمانة الأخلاقية والروحية التي وجّهت التشريع الجزائري نحو تحقيق العدالة الاجتماعية، مما جعل النظام القانوني الوطني يكتسب شرعيته من هويته الحضارية وانفتاحه الإنساني في آن واحد.

بهذا نكون قد ربطنا جذور التشريع الإسلامي بتطبيقاته العملية في القانون الجزائري المعاصر.

1 - زيتوني، عبد الغفور: التشريع الإسلامي كمصدر للقانون الجزائري ، المجلة الجزائرية للدراسات القانونية، العدد 12. - 2018 . ص. 121.

المبحث السادس: المذاهب الفقهية الكبرى وأثرها في التشريع الإسلامي

وموقف المستشرقين من أصالة الشريعة

المطلب الأول: المذاهب الفقهية الأربعة ومناهجها في الاستنباط

لم تكن المذاهب الفقهية الأربعة مجرد مدارس دينية تعبدية، بل شكلت "نظم استنباط تشريعية" متكاملة صاغت النظرية العامة للقانون في الحضارة الإسلامية. وقد تميز كل مذهب بمنهجية خاصة في ترتيب الأدلة وتغليب بعض الأصول بما يحقق مقاصد الشريعة الكلية (سواء عبر النص أو عبر المصلحة).

1 - المذهب الحنفي : مدرسة الرأي والمرونة التشريعية تأسس على يد الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 150هـ) في الكوفة، وهي بيئة تميزت بالتعقيد الاجتماعي مما جعل مذهبه "مذهب الرأي والقياس". يعتمد الحنفية ترتيباً استدلالياً يبدأ بالكتاب والسنة والإجماع، وصولاً إلى القياس ثم الاستحسان. ويعد الاستحسان الأداة القانونية الأكثر مرونة عند أبي حنيفة، حيث كان يقدمه على القياس الظاهر إذا اقتضت مصلحة الناس ذلك، معتبراً إياه "تسعة أعشار العلم"¹. وقد ميّز هذا المذهب مرونته التشريعية وقدرته على التكيف مع الأعراف والعوائد المتجددة.

2 - المذهب المالكي : مدرسة المصلحة والواقعية القانونية يُنسب للإمام مالك بن أنس (ت 179هـ) بدار الهجرة، ويمثل مذهب "الاعتدال بين النقل والعقل". يتفرد المالكية بأصول استنباطية واقعية مثل "عمل أهل المدينة" و"المصالح المرسله" و"سد الذرائع". وقد أسس الإمام مالك لقاعدة تقديم المصلحة على القياس في حال عدم وجود نص يعارضها، مما جعل مذهبه يتسم بالقدرة العالية على استيعاب النوازل والأعراف المتجددة².

3 - المذهب الشافعي : مدرسة التقنين والأصول النصية يُعد الإمام الشافعي (ت 204هـ) المهندس الأول لعلم أصول الفقه؛ حيث وضع في كتابه "الرسالة" ضوابط حازمة للاستنباط (الكتاب، السنة، الإجماع، القياس). وقد تميز منهجه بنقد "الاستحسان" و"المصالح المرسله"، معتبراً إياها تشريعاً بالهوى، حيث صرح بقاعدته الشهيرة: «من استحسَن فقد شرَّع»³. وبذلك يمثل الشافعية مذهباً "نصياً منهجياً" يحرص على ربط الفرع بالأصل بدقة منطقية.

1 - السرخسي، شمس الدين : أصول السرخسي. تحقيق أبو الوفا الأفعاني ، ج1- بيروت: دار المعرفة. 1971 . ص: 120.

2 - الشاطبي، إبراهيم. *الموافقات في أصول الشريعة* ج2: بيروت: دار الكتب العلمية. 1992 . ص 302.

3 - الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة. القاهرة: دار التراث . 1990 . ص: 505.

4- المذهب الحنبلي : مدرسة التمسك بالآثار يُنسب للإمام أحمد بن حنبل (ت 241هـ)، ويقوم منهجه على تغليب النص (حديثاً أو أثراً) على الرأي الشخصي. وتتمثل مرونة هذا المذهب في تقديم "الحديث الضعيف" على القياس العقلي عند الضرورة، مفضلاً النص المنقول - وإن قلّت درجته - على الرأي المحض¹

نقد وتحليل منهجي للربط بين المذاهب:

التنوع كمصدر للثراء القانوني: نقدياً، نلاحظ أن هذا التباين بين المذاهب لم يكن تضاداً بقدر ما كان "توزيعاً" للأدوار التشريعية؛ فبينما قدم الحنفية "المرونة"، قدم الشافعية "الضبط"، وقدم المالكية "الواقعية"، وقدم الحنابلة "الأصالة". هذا التكامل هو ما سمح للشريعة الإسلامية بأن تظل نظاماً قانونياً حياً لقرون طويلة.

السيادة التشريعية للمصلحة: يظهر الربط بين المذهبين المالكي والحنفي أن مفهوم "المصلحة" (سواء سميت استحساناً أو مصلحة مرسله) كانت هي المحرك الخفي لتطور القانون الإسلامي، وهي ذاتها الفلسفة التي استندت إليها القوانين المدنية الحديثة (كالقانون الجزائري) في مراعاة ظروف المجتمع.

الرد على التجزئة: إن ترتيب الأدلة في كل مذهب يثبت أن الشريعة نظام "منطقي" وليس عشوائياً، وهو ما يفند ادعاءات بعض المستشرقين الذين وصفوا الفقه الإسلامي بأنه مجرد "أحكام متناثرة"؛ فكل حكم فرعي في المذاهب الأربعة يستند إلى أصل كلي ومنهجية استنباط صارمة.

المطلب الثاني: المذاهب الاجتهادية الأخرى ودورها في تعزيز الثراء التشريعي الإسلامي

إلى جانب المدارس الفقهية الأربعة التي سادت بصفة مؤسساتية، عرف التاريخ الإسلامي حراكاً فقهياً أنتج مذاهب اجتهادية أخرى أسهمت في صياغة "عقلانية قانونية" موازية، وفرت خيارات تشريعية مرنة مكّنت الشريعة من الاستجابة للمتغيرات السوسيوولوجية والجغرافية، ومن أبرز هذه المذاهب::

- **المذهب الأوزاعي:** نسبة للإمام عبد الرحمن الأوزاعي (ت 157هـ) في الشام؛ وهو مذهب اتسم بالجمع المتوازن بين مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، وقد بلغ من الانتشار أن كان المذهب الرسمي في الأندلس قبل سيادة المالكية، مما يعكس قدرته على تأطير المجتمعات المنفتحة.

- **المذهب الظاهري:** أسسه داود الظاهري (ت 270هـ) وطوره ابن حزم الأندلسي؛ ويقوم منهجه على "حرفية النص" (الظاهر) والرفض المطلق للقياس والتعليل العقلي، مما أوجد تياراً نقدياً داخل الفقه يمنع التوسع في الرأي دون سند نصي قطعي..

1 - ابن القيم ابن الجوزية، محمد: **إعلام الموقعين**، ج1. بيروت: دار الجيل.. 1993. ص:31.

- المذهب الجعفري (الشيعة) : وهو المذهب الرئيس لدى الشيعة الإمامية؛ ويتميز بمنهجية خاصة ترفض القياس التقليدي أو الإجماع إلا إذا كان كاشفاً عن قول "الإمام المعصوم"، مما جعل منظومتهم التشريعية مرتبطة بمرجعية الإمامة كمصدر موازٍ للتشريع.

النقد والتحليل: حيوية الاختلاف كمنهج تشريعي

إن تحليل هذا التعدد المذهبي يقودنا إلى استنتاجات نقدية جوهرية حول طبيعة النظام القانوني الإسلامي:

تجاوز الجمود التشريعي: لم يكن تعدد المذاهب مجرد انقسام مذهبي، بل كان "انفجاراً معرفياً" وقر تراثاً ضخماً من البدائل الاجتهادية؛ فالمسألة التي قد يضيق فيها مذهبٌ ما، نجد فيها متسعاً في مذهب آخر، وهو ما يمنح المشرع الحديث (مثل المشرع الجزائري) مرونة عالية في استنباط القوانين من "الفقه المقاصدي" الشامل.

فلسفة "الاختلاف الرحمة": نقدياً، نجد أن اختلاف الفقهاء كان دليلاً على تحرر العقل الإسلامي من القوالب النمطية؛ إذ يرى الإمام الشاطبي أن هذا التباين هو "مجال للاجتهاد" ورحمة للمكلفين، وليس باباً للفرقة أو التنازع.¹

الشرعية الشعبية والمرونة: إن بقاء هذه الآراء الفقهية وتداولها عبر القرون يعكس قدرة الشريعة على "استيعاب التحولات"؛ فالتعددية هنا هي الضمانة ضد "الدولة الثيوقراطية" المنغلقة، مما مهد الطريق لظهور الدولة الوطنية الحديثة التي تختار من هذه المذاهب ما يحقق المصلحة العامة (المصالح المرسله) .

¹ - يُنظر :الشاطبي ، إبراهيم بن موسى الاعتصام ، تحقيق : سليم بن عبد الهاللي ج:2،الدمام ، السعودية : دار ابن الجوزي 1992. - ص. 45 ..

المطلب الثالث : الأصالة والتحرر المعرفي: الرد العلمي على دعوى تأثر الشريعة بالقانون الروماني

أثارت المدرسة الاستشراقية الكلاسيكية —بزعامة أسماء مثل "دافيد سانتالانا"، "جولديهر"، و"أموس غالي"— إشكالية "تبعية الفقه الإسلامي"، حيث ذهب "غالي" في طرحه الراديكالي إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مجرد «قانون روماني معدّل وفق أحوال العرب»¹. غير أن التحقيق العلمي الرصين يُفند هذه الادعاءات بناءً على معطيات قطعية:

أولاً - الاستحالة التاريخية واللغوية

إن زعم الاقتباس يصطدم بحقيقة تاريخية مفادها أن حركة الترجمة العربية الكبرى في العصر العباسي، والتي وثقها "ابن النديم" بدقة في "الفهرست"، لم تشمل نهائياً أي كتاب في القانون الروماني². فالأئمة المجتهدون عاشوا وأسسوا مذاهبهم في القرنين الثاني والثالث الهجريين، بينما لم تُترجم مدونة "جستيان" للغة العربية إلا في العصر الحديث (1955م). هذا الانقطاع الزمني واللغوي يجعل من فرضية "التأثر" مجرد خيال أيديولوجي يفتقر للسند المادي.

ثانياً : التباين الجوهرى في "فلسفة القانون"

يكمن النقد الأعمق لهذه الفرضية في اختلاف "البنية التحتية" للنظامين³.

□ **المصدرية:** القانون الروماني نتاج إرادة "الإمبراطور" والمنطق الشكلي الصارم، بينما الشريعة نظام إلهي المصدر، أخلاقي المقصد، يدمج بين الوازع الديني والإلزام القانوني.

□ **المنهج:** يعتمد الرومان على "القياس القانوني" الجاف، بينما يتفرد الفقه الإسلامي بنظريات "المقاصد"، "الاستحسان"، و"المصالح المرسله"، وهي أدوات استنباطية نابعة من بيئتها التشريعية الخاصة.

ثالثاً : نظرية "الواردات العقلية المشتركة".

نحلل التشابه الجزئي في بعض الأحكام (مثل قواعد الإثبات أو العقود) ليس كدليل على "التبعية"، بل كدليل على "وحدة العقل الإنساني". فالإنسان بطبيعته يهتدون بـ "القانون الطبيعي" إلى قيم العدل والإنصاف. وكما

¹ - غالي، أموس: أثر القانون الروماني في القانون الإسلامي - أو بالعنوان الأصلي بالفرنسية. 1923 - ص 77. - (وللمزيد حول الرد على هذه الدعاوى، ينظر: محمد مصطفى الأعظمي، أصول الفقه الإسلامي ومنهجه في التشريع).

² - ابن النديم، محمد: الفهرست. بيروت: دار المعرفة. 1981. ص. 342.

³ - سليمان، علي علي: أصول التشريع الإسلامي ومقارنته بالقانون الوضعي. القاهرة: - دار الفكر العربي. 1985. ص. 210.

يوضح الدكتور علي علي سليمان، فإن تشابه النتائج القانونية لا يعني بالضرورة اقتباس المناهج، بل هو دليل على نضج العقل الفقهي الإسلامي في الوصول لنتائج عادلة تتفق مع ما انتهت إليه الحضارات الأخرى بشكل مستقل¹ (سليمان، 1985، ص. 210).

تحليل ونقد إضافي:

إن محاولة المستشرقين ربط الشريعة بالرومان تنطوي على نزعة "مركزية أوروبية" ترفض الاعتراف بقدرة العقل العربي-الإسلامي على ابتكار نظام قانوني مستقل. إن استقلالية الفقه الإسلامي تكمن في قدرته على بناء "أصول فقه" معقدة (الاستصحاب، الذرائع، العرف) لم تعرفها القوانين الوضعية القديمة، مما جعل الشريعة نظاماً عالمياً ثالثاً قائماً بذاته، وهو ما يعزز شرعية الدولة الوطنية الحديثة في العودة لمرجعيتها الأصيلة دون شعور بالنقص المعرفي تجاه القوانين الغربية.

المطلب الرابع: أصالة الشريعة الإسلامية وتموقعها الاستراتيجي

في المنظومة التشريعية الجزائرية

تتجاوز الشريعة الإسلامية كونها مجرد نظام عقدي لتشكل منظومة قانونية أصيلة، استمدت زخمها التشريعي من "الاجتهاد المنهجي" لفقهاء المذاهب، بعيداً عن الاستلاب المعرفي أو النقل السطحي عن النظم الغابرة. وقد كرس المشرع الجزائري هذه الأصالة بمنح الشريعة مكانة "المصدر الرسمي الاحتياطي"، وفق ما نصت عليه المادة (2/1) من القانون المدني، ملزمة القاضي بالرجوع إلى مبادئها في حال غياب النص التشريعي، مما يضمن سد الفراغ القانوني بروح المرجعية الوطنية.

أولاً: تجليات الأثر التشريعي (دراسة مقارنة)

لا تظهر أصالة الشريعة في القانون الجزائري كشعارات نظرية، بل كمبادئ إجرائية فارقة².

1 - في الأحوال الشخصية : يظل قانون الأسرة (1984) الحصن الأكثر تجسيدا للفقه المالكي، حيث تُستقى منه أحكام الروابط الأسرية حمايةً للنسيج السوسولوجي من التغريب..

¹ - سليمان، علي علي: أصول التشريع الإسلامي ومقارنته بالقانون الوضعي. القاهرة: - دارالفكر العربي. 1985. ص. 210.

² - (زيتوني، 2018، ص. 121)

2 - في في الالتزامات المدنية: تبني المشرع مبادئ "الرضائية" و"حسن النية" ونظرية "الظروف الطارئة"، وهي مفاهيم متجذرة في الفقه المقاصدي قبل تقنينها في المدارس الوضعية..

3 - في قانون الميراث تبرز الاستقلالية التشريعية في قاعدة "لا تركة إلا بعد سداد الدين"؛ وهي قاعدة إسلامية تحمي ذمة الوارث، على النقيض من القانون الفرنسي الذي قد يخلط بين الذمة المالية للمورث والوارث (مبدأ الاستخلاف)، مما يثبت تفوق المنطق الحمائي للشريعة.

ثانياً النقد و التحليل المعرفي :

- **تفنيذ التبعية**: إن التحليل التاريخي للمذاهب الفقهية الأربعة يؤكد أن "المنهج الاستنباطي" الإسلامي (كالإجماع والقياس والاستصلاح) هو ابتكار عقلي ذاتي لم تعرفه مدونة "جستيان" الرومانية. لذا، فإن زعم التأثر الروماني يسقط أمام التباين الجوهرى في "فلسفة الحق"؛ فالقانون الروماني "نفعي إمبراطوري"، بينما الشريعة "أخلاقية إنسانية".

- **ثنائية (الأصالة / الحداثة)**: (يُحسب للمشرع الجزائري نجاحه في "عصرنة الفقه"؛ فإدماج المبادئ الدينية في القانون المدني لم يؤد إلى جمود التشريع، بل منحه "شرعية شعبية" وقيولاً اجتماعياً، حيث يشعر المواطن أن القانون يعبر عن قيمه لا عن إرادة غريبة عنه.

- **المرونة والاستجابة**: أثبتت الشريعة أنها منظومة "مفتوحة"؛ فقدره القاضي الجزائري على استلهاً "مبادئ الشريعة" يمنحه مرونة في معالجة القضايا المستجدة (مثل عقود التأمين أو المعاملات الإلكترونية) عبر القياس أو المصلحة المرسله.

الخلاصة

إن الشريعة الإسلامية في الجزائر ليست مجرد "تراث" يُستدعى للزينة، بل هي "رافد سيادي" حمى الهوية القانونية من الذوبان الكامل في الموروث الاستعماري. وبناءً عليه، فإن الأصالة التي تتمتع بها الشريعة جعلت منها نظاماً قانونياً إنسانياً قادراً على توجيه التقنين الحديث نحو آفاق العدالة المطلقة، مما يجعل التجربة التشريعية الجزائرية نموذجاً للتوازن بين الوفاء للمرجعية والانفتاح على مقتضيات الدولة الحديثة.

الفصل السابع : التجليات الإجرائية والأثر الإسلامي في بناء النظام القانوني الجزائري

لا يعد القانون المدني الجزائري مجرد مدونة مستنسخة من النظم الغربية، بل هو كيان تشريعي ذو "طابع مزدوج" نجح في المزاجية بين المرجعية الفقهية الأصلية والتقنيات القانونية الحديثة. وتبرز استقلالية هذا النظام في عدة نظريات جوهرية:

الفرع الأول: نظرية التعسف في استعمال الحق (الضابط الأخلاقي للحق)

تعد هذه النظرية من أسبقيات الفقه الإسلامي التي كرست مبدأ "الاستعمال الاجتماعي للحق" قبل القوانين الوضعية بقرون، استناداً للقاعدة النبوية: (لا ضرر ولا ضرار)¹. وقد استلهم المشرع الجزائري هذا التأصيل في المادة 41 مدني، محاكياً القاعدة الفقهية التي قررها ابن نجيم: "التصرف في المباح مقيد بعدم الإضرار بالغير"².

- تحليل ونقد: يظهر المشرع هنا كمنظّم أخلاقي؛ فالتعسف في المادة 41 (قصد الإضرار، ضالة الفائدة، عدم المشروعية) ليس إلا صياغة قانونية لروح "مقاصد الشريعة" التي تمنع تحول الحق إلى أداة ظلم³.

الفرع الثاني: النزعة الموضوعية وتحمل التبعة (الإرادة الظاهرة)

بينما غرق القانون الروماني والفرنسي في "الإرادة الباطنة"، كانت الشريعة سباقة لاعتماد "الإرادة الظاهرة" حمايةً لاستقرار المعاملات. ويظهر هذا الأثر في المادة (62 استمرار التعبير عن الإرادة) والمادة 125/2 التي تقرر مسؤولية عديم التمييز مالياً، وهو تجسيد لقاعدة "الغرم بالغرم"⁴.

- إضافة تدعيمية: هذا التوجه يثبت أن الشريعة كانت "موضوعية" وعملية، حيث قدمت مصلحة الجماعة واستقرار السوق على النزعات الفردية الذاتية.

1 - رواه مالك في: الموطأ، كتاب الأفضية . تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ج 2. 1985. ص 745 (وينظر أيضاً: ابن ماجه، سنن ابن ماجه، حديث رقم 2341 -).

2 - ابن نجيم ، زين الدين بن إبراهيم : الأشباه والنظائر، عل مذهب أبي حنيفة النعمان ، دار الكتب العلمية، بيروت. 1999 - ص : 118 - 120

3 - السنهوري ، عبد الرزاق : الوسيط في شرح القانون المدني، ج1- دار النهضة العربية، القاهرة. 1952 - ص : 821.

4 - الدقاق، محمد السعيد : مصادر الالتزام : دراسة مقارنة بين القانون و الفقه الإسلامي ، ط 1 - بيروت / القاهرة - دار النهضة العربية . 1982 - ص : 342 ..

الفرع الثالث: نظرية الظروف الطارئة (رفع الحرج العقدي)

تعتبر هذه النظرية التطبيق العملي لقاعدة: «المشقة تجلب التيسير». «ورغم أن المادة 106 تتركس مبدأ "العقد شريعة المتعاقدين"، إلا أن المادة 107/3 تفتح باب العدالة العقدية بتعديل الالتزامات المرهقة.

- شهادة دولية: أكد المستشرق "إدوار لامبير" في مؤتمر لاهاي أن الفقه الإسلامي هو المصدر الحقيقي لهذه النظرية التي تحقق "التوازن العقدي" الذي تفتقر إليه النصوص الجافة.¹ و².

الفرع الرابع: الإرادة المنفردة كمصدر للالتزام وتطبيقاتها الخاصة

أصلت الشريعة لمبدأ الالتزام بالإرادة المنفردة (كما في الجعالة: ﴿وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ﴾)، وهو ما انعكس في المواد (63 الإيجاب الملزم،) (115 الوعد بجائزة)، و (305 الإبراء). كما استعار القانون المدني أحكاماً إسلامية صرفة مثل:

- تبعة الهالك قبل التسليم (المادة 369).
- بيع مريض مرض الموت (المادة 408) المعتبر في حكم الوصية.
- أحكام الشفعة كسبب لكسب الملكية (المادة 694).
- تحريم الفوائد الربوية (المادتان 454 و 612).

الفرع الخامس: حوالة الدين (انتقال الذمة المالية)

بخلاف النظم الرومانية التي اعتبرت الدين لصيقاً بشخص المدين لا ينتقل، أخذ المشرع الجزائري بنظام "حوالة الدين" (المواد 251 وما بعدها) المستمد مباشرة من الفقه المالي،³ حيث تُعامل الذمة المالية ككيان مستقل قابل للتداول ..

استمد القانون المدني الجزائري أحكام حوالة الدين من الفقه الإسلامي (المواد 251 وما بعدها)، بخلاف القوانين الرومانية التي لم تأخذ بها.

1 - السنهوري، عبد الرزاق: - نظرية العقد، أو (الوسيط): ط 1 - ج 2 القاهرة، ، دار النهضة العربية . 1956 - ص 486.
2 - ينظر: لامبير، إدوار. (1932 - أبحاث مؤتمر لاهاي للقانون المقارن: المنعقد في أوت 1932). (أو ينظر: السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج 1، (حيث نقل شهادة لامبير بالتفصيل).
3 - بن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، المقدسي: المعنى، تحقيق: عبد الله التركي ط 3 - ج 7 (الرياض، دار عالم الكتب، المجلد السابع، 1997) ص: 57
و - السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط: (بيروت، دار المعرفة 1989) ج 20 - ص: 162، و أبو، زهرة، محمد بن أحمد: الملكية و نظرية العقد في الفقه الإسلامي، (القاهرة، دار الفكر العربي، ط 1، 1996) ص: 184.

فالشريعة الإسلامية اعتبرت الدين عنصراً في الذمة المالية للمدين، وليس ملازماً لشخصه، وهو ما يتفق مع التطور الحديث في الفكر القانوني الجرمانى.

الخلاصة التأصيلية والنقدية للمبحث:

إن فحص هذه الفروع يثبت أن القانون المدني الجزائري يمتلك "شخصية قانونية مستقلة"؛ فهو لم يكتفِ بالاقتراب التقني من "مدونة نابليون"، بل قام بعملية "تبيئة فقهية" واسعة. إن استمداد أحكام الحوالة، والشفعة، ومنع الربا، ونظرية الظروف الطارئة من الشريعة، يؤكد أن المشرع الجزائري كان واعياً بأن "الفراغ التشريعي" لا يملؤه إلا الفقه الأصيل.

النقد الختامي: إن هذا التداخل بين الشريعة والقانون يمنح المنظومة الجزائرية مرونة عالية؛ فهي قانون "عصري" في أدواته، و"إسلامي" في غاياته وأخلاقياته. وهذا يثبت صلاحية الشريعة كمصدر تشريعي متجدد قادر على تأطير أعقد المعاملات الحديثة بروح العدالة والإنصاف.

المبحث الثامن: التطور التاريخي لقانون الأسرة الجزائري

الفرع الأول: النظام القضائي الشرعي قبل العهد الاستعماري (مرحلة السيادة الفقهية)

اتسم نظام الأحوال الشخصية في الجزائر قبل عام 1830 بالاستقلال التام والسيادة المطلقة للشريعة الإسلامية؛ حيث لم يكن هناك "قانون أسرة" بالمعنى الوضعي المكتوب (التدوين)، بل كان الاعتماد كلياً على "الاجتهاد القضائي الفقهي المباشر". فالقاضي الجزائري كان يمارس سلطته التشريعية والقضائية في آن واحد عبر استنباط الأحكام من مصادرها الأصلية (الكتاب والسنة)، وفي حال غياب النص الصريح، كان ينتقل إلى فضاء الاجتهاد المستند إلى فقه الصحابة والمذاهب المتبوعة.

وقد تجلت في هذه المرحلة فاعلية القاعدة الأصولية «: **حكم الحاكم يرفع الخلاف**»؛ وهي القاعدة التي تمنح القاضي سلطة حسم النزاعات الفقهية في المسائل الاجتهادية، مما يحول الرأي الفقهي إلى حكم قضائي ملزم¹. وفي هذا السياق، كان يتم التمييز بدقة بين "الفتوى" التي هي بيان للحكم الشرعي العام، و"القضاء" الذي هو إلزام في واقعة معينة، وهو ما أضفى نوعاً من الاستقرار القانوني رغم غياب التقنين الموحد.

1 - الجوزية ابن القيم، محمد بن أبي بكر: **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ج 2 - بيروت: دار الجيل، 1973. ص: 182 (يُنظر أيضاً: القرافي: الفروق. لمعرفة الفرق بين مقام الفتوى و مقام القضاء في رفع الخلاف).

التحليل والنقد المنهجي:

- التعددية المذهبية المنضبطة: يبرز التحليل أن الجزائر كانت تعيش حالة من "التعددية القضائية" المنسجمة؛ فبينما كان المذهب المالكي هو المرجع الأساسي والأعم، وُجد القضاء الحنفي (خاصة في المدن الكبرى لارتباطه بالسلطة العثمانية آنذاك) والقضاء الإباضي (في مناطق ميزاب). هذا التنوع لم يؤدي إلى فوضى تشريعية، بل استوعب الخصوصيات المذهبية والاجتماعية لكل فئة¹.
- مرونة النص الفقهي: نقدياً، نجد أن غياب "القانون المكتوب" في تلك الفترة لم يكن نقصاً، بل كان يعكس "مرونة المنظومة الفقهية" وقدرتها على التكيف مع الأعراف المحلية ما لم تصادم نصاً شرعياً. كانت "المجالس القضائية" والفقهاء يمثلون الضمانة الأخلاقية والاجتماعية لحماية الأسرة.
- الأصالة الحضارية: تعكس هذه المرحلة الارتباط العضوي بين الدولة والمجتمع وبين المرجعية الإسلامية، حيث كانت الأسرة تُدار بمنطق "الحق والواجب الشرعي"، وهي المرحلة التي حاول الاستعمار الفرنسي لاحقاً تفكيكها لضرب الهوية الوطنية في نواتها الأولى (الأسرة).

الفرع الثاني: الأحوال الشخصية تحت وطأة العهد الاستعماري (صراع الهوية والتقنين)

واجهت السلطات الاستعمارية الفرنسية معضلة سوسيلوجية وتشريعية عند محاولتها اختراق بنية المجتمع الجزائري؛ حيث وجدت نظاماً قضائياً شرعياً يتميز بتعددية مذهبية منضبطة وتجذر تاريخي عميق. فبينما كانت الجزائر العاصمة تمثل معقلاً للمذهب الحنفي (إرث الدولة العثمانية)، كانت الغالبية العظمى من القطر تلتزم بالمذهب المالكي، في حين حافظت منطقة ميزاب على خصوصية المذهب الإباضي، وظلت منطقة القبائل تدير بعض شؤونها وفق "الأعراف" المحلية التي لا تصادم كليات الشريعة.

هذا التنوع الهوياتي دفع الإدارة الاستعمارية في البداية إلى مهادنة المجتمع عبر السماح باستمرار تطبيق الشريعة في مسائل الأحوال الشخصية، لا اعترافاً بالحقوق الثقافية، بل تقادياً لثورات شعبية قد يثيرها المساس بالمقدس الأسري.

أولاً: محاولات "الأحتواء" والتقنين (مشروع مارسيل مور)

في مطلع القرن العشرين، انتقلت فرنسا من مرحلة "المراقبة" إلى مرحلة "الأحتواء القانوني" من خلال مشروع العميد مارسيل مور (Marcel Mor)، وهو محاولة لتقنين الأحوال الشخصية الإسلامية في قالب

1 - بلحاج العربي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الجزائر، دار هومة، 2002. ص: 254.

فرنسي. تضمن هذا المشروع الضخم أكثر من **560** مادة شملت كافة تفاصيل الزواج والميراث والتهبات. ورغم فشل تطبيقه رسمياً، إلا أنه مثل محاولة جادة لـ "فرنسة" الفقه الإسلامي، وأصبح مرجعاً تقنياً استأنس به بعض الفقهاء والقضاة في اجتهاداتهم القضائية آنذاك¹.

ثانياً: التحول نحو "التدوين الإلزامي" (مرحلة الخمسينيات)

مع تصاعد الحركة الوطنية والثورة التحريرية، حاولت فرنسا فرض نصوص مكتوبة لتضييق الخناق على القضاء الشرعي التقليدي، فصدرت نصوص مفصلية:

- مرسوم **11 يوليو 1957**: الذي استهدف تنظيم أحكام الولاية والحجر والغياب.
- أمر **4 فبراير 1959**: وهو نص جوهرى نظم أحكام الزواج والطلاق، ليمثل أول تقنين "رسمي" تفرضه الإدارة الفرنسية على الأحوال الشخصية للجزائريين، محاولةً بذلك سحب البساط من تحت سلطة الفقهاء والمالكية.

التحليل والنقد التاريخي:

1 - المناورة السياسية: نقدياً، نلاحظ أن توجه فرنسا نحو التقنين في أواخر الخمسينيات (مثل أمر 1959) لم يكن يهدف إلى "تحديث" المجتمع، بل كان محاولة سياسية بائسة لإظهار الجزائر كجزء من "المنظومة القانونية الفرنسية" أمام الرأي العام الدولي، وللرد على جبهة التحرير الوطني التي كانت تكتسب شرعية شعبية من خلال تمسكها بالمرجعية الإسلامية.

2 - استقلال الشخصية الوطنية: يظهر التحليل أن صمود المذاهب (المالكي، الإباضي، الحنفي) كان يمثل "درعاً دفاعياً" منع الإدارة الاستعمارية من تقنين المجتمع. فالتمسك بالمذهب لم يكن تعصباً دينياً فحسب، بل كان شكلاً من أشكال المقاومة السياسية للحفاظ على الكينونة الوطنية.

3 - أثر التدوين: يمثل مشروع مارسيل مور مفارقة تاريخية؛ فبقدر ما كان أداة استعمارية، إلا أنه كشف عن إمكانية "تدوين" الفقه الإسلامي في مواد قانونية معاصرة، وهي الخبرة التي ستستفيد منها الدولة الجزائرية لاحقاً عند صياغة قوانينها الوطنية بعد الاستقلال.

1 - بن عيسى، مراد: تاريخ التشريع الجزائري في العهد الاستعماري، دار البصائر، الجزائر، (2010). ص: 142 - 145.

الفرع الثالث: صيرورة السيادة التشريعية وتحديات تقنين قانون الأسرة بعد الاستقلال

مثل فجر الاستقلال سنة 1962 تحدياً قانونياً جسيماً؛ حيث وجد المشرع الجزائري نفسه أمام "فراغ مؤسساتي" في مادة الأحوال الشخصية. ولتفادي الفوضى القضائية، سارع إلى تبني قانون 31 ديسمبر 1962، وهو تدبير استثنائي يقضي بتمديد العمل بالتشريعات الفرنسية (بما فيها أمرى 1957 و1959) بشرط عدم تعارضها مع السيادة الوطنية أو المبادئ الثورية.

أولاً: مرحلة "التقنين الجزئي" وبناء الدولة (1963-1975)

بدأت الجزائر تدريجياً في استعادة ولايتها التشريعية من خلال نصوص قطاعية استهدفت حماية النواة الأسرية:

- قانون 29 جوان 1963: الذي حدد سن الزواج (16 سنة للفتاة و18 للفتى)، وهو ما عكس رغبة مبكرة في مواءمة الأحكام الفقهية مع المتطلبات الاجتماعية الحديثة.
- النصوص التأسيسية: صدور قوانين الجنسية، الحالة المدنية، والعقوبات، وصولاً إلى المحطة الفارقة بصدور القانون المدني (الأمر 58/75).

ثانياً: التحليل النقدي للمادة الأولى من القانون المدني

جاءت المادة الأولى من القانون المدني الصادر في 26 سبتمبر 1975 لتضع "خارطة طريق" للمرجعية القانونية؛ فبجعلها مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الثاني بعد التشريع، حسم المشرع هويته التشريعية. وبحلول 5 يوليو 1975، أعلنت الجزائر "الاستقلال القانوني التام" بإلغاء كافة القوانين الموروثة، ليصبح القانون المدني هو المرجعية الوحيدة، مما وضع حداً لتبعية التشريع الجزائري لفرنسا.

ثالثاً: صراع المرجعيات والمخاض العسير (1963-1982)

رغم استكمال معظم القوانين، ظل "قانون الأسرة" رهين تجاذب أيديولوجي حاد بين تيارين:

- 1 - التيار الأصيل (المحافظ): (الذي اعتبر الأسرة "المعقل الأخير" للشخصية الوطنية، مطالباً بالالتزام الحرفي بالفقه المالكي).

2 - التيار التغريبي (الحدائي) : الذي سعى لتبني نماذج قانونية متأثرة بالمنظومات الغربية، بدعوى مواكبة التطور العالمي للمرأة وحقوق الإنسان.

النقد والتحليل المنهجي:

-المماثلة التشريعية الواعية: نقدياً، نلاحظ أن فشل خمسة مشاريع (1963، 1966، 1973، 1980، 1982) لم يكن عجزاً فنياً، بل كان انعكاساً لعدم نضج "التوافق الوطني" حول هوية الأسرة. فالسلطة السياسية آنذاك كانت تخشى من انفجار اجتماعي في حال مالت الكفة لتيار دون الآخر.

-التوفيقية النوفمبرية: جاء قانون 9 يونيو 1984 (القانون 84-11) كصيغة توفيقية؛ حيث تبني هيكلية قانونية حديثة (مواد وبنود) لكن بمحتوى مستمد في جوهره من الفقه الإسلامي. وبذلك، نجح في إنهاء وضعية "تشتت المصادر" التي دامت 22 عاماً.

-السيادة المعطلة: يظهر التحليل أن تأخر صدور قانون الأسرة حتى 1984 جعل القضاة في تلك الفترة "مشرعين واقعيين"؛ إذ كانوا يستنبطون الأحكام مباشرة من أمهات كتب الفقه المالكي (مثل مختصر خليل) لسد الفراغ، وهو ما حافظ على استمرارية المرجعية الدينية حتى قبل تدوينها رسمياً.

الفرع الرابع: القراءة التحليلية الهيكلية قانون الأسرة ومسار تعديلاته

يمثل قانون الأسرة لعام 1984 الوثيقة التشريعية الأكثر تعبيراً عن الهوية الوطنية، وقد جاء في بناء هندسي يضم خمسة محاور كبرى تستوعب مجمل الروابط الأسرية والمالية: ¹

1 - انعقاد الأسرة وانحلالها: (المواد 4-80) المتضمنة لأحكام الزواج والطلاق.

2 - النيابة الشرعية: (المواد 81-125) المتعلقة بالولاية والحجر والنمو.

3 - النظام المالي والمواريث: (المواد 126-183) التي ضبظت أنصبة الورثة بدقة فقهية.

4 - التصرفات التبرعية: (المواد 184-220) المنظمة للهبة والوصية والوقف.

5 - القاعدة الآمرة لسد الفراغ: (المادة 222) التي تقرر العودة لأحكام الشريعة الإسلامية في كل ما لم يرد فيه نص.

6

1 - بن زاغو، محمد: شرح قانون الأسرة الجزائري، - ط 3، دار هومة، (2014). ص: 412

أولاً: التحليل النقدي للمادة 222 (صمام أمان الهوية)

تعد المادة 222 "الرثة الفقهية" التي يتنفس من خلالها القانون؛ فهي لم تجعل من الشريعة مجرد مصدر إلهام، بل صيرتها مرجعاً إجرائياً نهائياً. نقدياً، نجد أن هذا النص يحول دون حدوث أي "اغتراب قانوني" عند ظهور نوازل جديدة، إذ يلزم القاضي بالبحث في كنوز الفقه الإسلامي (خاصة المالكي) لاستنباط الحلول، مما يبقي المنظومة القانونية مرتبطة بجذورها العقدية.

ثانياً: التحولات التعديلية (التوفيق بين الأصالة والعصرنة)

لم يظل القانون ساكناً، بل واكب التحولات السوسيوولوجية عبر محطتين مفصليتين (وزارة العدل، 2020)¹ :

- تعديل 2005 (الأمر 02/05): (شكل قفزة نحو "العصرنة المتوافقة مع الشريعة"؛ حيث عزز حقوق المرأة في الولاية على الأبناء، وأقر إلزامية الفحص الطبي قبل الزواج، ووسع مفهوم "الخلع"، محاولاً بذلك حل معضلات اجتماعية دون التصادم مع المقاصد الشرعية.
- تعديل 2020: ركز على الجوانب الإجرائية والتقنية المرتبطة بالحقوق المحمية، خاصة في مسائل النسب والكفالة، بما يضمن مصلحة الطفل الفضلى وفق رؤية قانونية محدثة.

ثالثاً: الاستنتاج العام والتأصيل التاريخي

من خلال استقراء المسار التاريخي لقانون الأسرة، يمكننا تأصيل ثلاث مراحل مفصلية شكلت الوعي القانوني الجزائري:

- 1 - مرحلة السيادة الفقهية (ما قبل 1830): (حيث كان الفقه المالكي هو "القانون الحي" والمباشر.
- 2 - مرحلة الصمود والازدواجية (1830-1962): (صراع بين النص الاستعماري المحرّف والأحكام الشرعية المتجذرة.
- 3 - مرحلة السيادة الوطنية (ما بعد 1962): (والتي توجت بتقنين 1984 كأول صياغة وطنية شاملة.

1 - الجمهورية الجزائرية : وزارة العدل : قانون الأسرة (محين و معدل) الجزائر : ديوان الوطني للأشغال التربوية (2020) .
(يُنظر أيضاً : النشرات الوزارية المتعلقة بتطبيقات النسب والكفالة لعام 2020)

النقد الختامي:

إن بقاء الطابع الإسلامي غالباً على قانون الأسرة، رغم رياح "التغريب"، يثبت أن الأسرة في الوعي الجزائري ليست مجرد وحدة قانونية، بل هي مؤسسة عقدية. إن المادة 222 تظل الحارس القضائي الذي يضمن الاستمرارية التاريخية، ويؤكد أن الشريعة الإسلامية تتمتع بمرونة كافية لاستيعاب "التحديث" دون "الذوبان"، مما يجعل قانون الأسرة الجزائري نموذجاً فريداً في الموازنة بين الحفاظ على الجينات الثقافية والاستجابة لمتطلبات العصر.

الفصل الرابع:

أثر البعد الديني في المؤسسات الدينية والتربوية

على نظام الحكم الجزائري

الفصل الرابع: أثر البعد الديني في المؤسسات الدينية والتربوية على نظام الحكم الجزائري

المبحث الأول: مؤسسة المجلس الإسلامي الأعلى

المطلب الأول: النشأة، المسار، والدور الاستشاري العام

يُعد المجلس الإسلامي الأعلى حجر الزاوية في المعمار المؤسساتي الديني للجزائر؛ فهو ليس مجرد هيئة إدارية، بل مؤسسة دستورية ذات طابع استشاري سيادي، صيغت مهامها لتكون "مرصداً فكرياً وعلمياً" يعنى بهندسة الاجتهاد في القضايا الدينية المعاصرة. وتكمن وظيفته الجوهرية في جسر الهوة بين الثوابت الشرعية والتحولات الاجتماعية والثقافية المتسارعة التي تمس بنية المجتمع¹.

ويمكن رصد الأدوار الاستراتيجية للمجلس من خلال المحاور التالية:

1 - الاجتهاد والمشورة تحت رعاية السيادة: يتجلى البعد السياسي للمجلس في كونه الهيئة التي يخصها رئيس الجمهورية بطلب المشورة وإبداء الرأي الشرعي في القضايا الكبرى؛ مما يمنح القرارات السيادية غطاءً فقهيًا ينسجم مع المرجعية الوطنية.² (الجريدة الرسمية، 1998، العدد 04).

2 - الأمن الفكري والدبلوماسية الدينية: يشكل المجلس فضاءً للاجتهاد الجماعي لمواجهة الاختراقات الفكرية والانحرافات التي قد تشوه الصورة الصحيحة للإسلام. فهو يمارس دوراً دفاعياً عن المرجعية الوطنية في ظل صراع النماذج العالمية.

3 - التأصيل الدستوري للهوية: يرى الباحث عبد الحميد زروقي أن الدور الثقافي والروحي للمجلس هو انعكاس وظيفي للمادة الثانية من الدستور («الإسلام دين الدولة»); وهي المادة التي مثلت "ثابتاً دستورياً" عابراً لكل التحولات السياسية منذ دستور 1963 وصولاً إلى دستور 1996 (المادة 171) وما تلاها³ (زروقي، 2019، ص. 212).

1 - الجمهورية الجزائرية: المرسوم الرئاسي رقم 98-33 المؤرخ في: 26 رمضان 1418 هـ الموافق 24 جانفي 1998. المتضمن تنظيم المجلس الإسلامي الأعلى وسيره. الجريدة الرسمية. العدد: 04.

2 - الجمهورية الجزائرية: المرسوم الرئاسي رقم 98-33 المؤرخ في: 26 رمضان 1418 هـ الموافق 24 جانفي 1998. المتضمن تنظيم المجلس الإسلامي الأعلى وسيره. الجريدة الرسمية. العدد: 04.

3 - زروقي، عبد الحميد: النظام الدستوري الجزائري وتطورات السياسية، (الجزائر، دار الهدى، 2019) ص: 212.

التحليل والنقد المنهجي:

- من "الشرعية الثورية" إلى "الشرعية المؤسساتية": تقدياً، نلاحظ أن تطور المجلس من هيئة تابعة لوزارة الشؤون الدينية في بدايات الاستقلال إلى مؤسسة تابعة لرئاسة الجمهورية، يعكس رغبة نظام الحكم في جعل الشأن الديني "شأناً سيادياً" خاضعاً لتنظيم الدولة، وليس مجالاً مفتوحاً للاجتهادات الفردية أو الحزبية.
- **الوظيفة التوفيقية:** ينجح المجلس في ممارسة "الوساطة المؤسساتية"؛ فهو من جهة يحافظ على التراث الشرقي والمغاربي، ومن جهة أخرى يفتح باب الاجتهاد في مسائل الدولة الحديثة (كالإقتصاد الرقمي والطب الحيوي)، مما يجعله أداة "تحديثية" بمرجعية إسلامية.
- **الدستورية الدينية:** إن ثبات المادة الثانية في كل الدساتير المتعاقبة لم يكن مجرد نص شرفي، بل هو "قاعدة تأسيسية" منحت مؤسسات مثل المجلس الإسلامي الأعلى شرعية الوجود والتدخل في الشأن العام، مما يجعل النظام الجزائري نظاماً يجمع بين الدولة المدنية والمرجعية الحضارية الإسلامية في تلاحم فريد.

المطلب الثاني : الهيكلية القانونية والموقع الدستوري للمجلس

شهد المسار الدستوري للمجلس الإسلامي الأعلى تحولاً جذرياً؛ فبينما كان هيئة تحت وصاية وزارة الشؤون الدينية، جاء دستور 1989 ليرفعه إلى مصاف المؤسسات الدستورية الاستشارية تماشياً مع عهد التعددية (المادة 40). وقد كرس دستور 1996 (المواد 171 و 172) هذا الوضع بجعله هيئة رئاسية سيادية تضطلع بـ:

- تحفيز حركة الاجتهاد الديني وتجديد الفكر الإسلامي.
- تقديم الفتوى والخبرة الشرعية في النوازل المعروضة.
- ممارسة "الرقابة المعرفية" عبر تقارير دورية ترفع لرئاسة الجمهورية.

وقد رسم **المرسوم الرئاسي 98-33** الملامح الوظيفية للمجلس، مؤكداً على ضرورة إيجاد صياغة توفيقية تبرز انسجام قيم الإسلام مع المكونات الديمقراطية والجمهورية للدولة..¹

¹ - الجمهورية الجزائرية : **المرسوم الرئاسي رقم 98-33**، المؤرخ في 24 جانفي 1998 ، المتضمن تنظيم امجلس الإسلامي الأعلى وسيره ، الجريدة الرسمية ، العدد 4، الصادر بتاريخ 25 جانفي 1998 . و تركي ، رابح: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية في الجزائر** : - الجزائر، دار المعرفة، 2015 . ص 333.

المطلب الثالث: الأهداف الاستراتيجية (بين التأطير العلمي والدبلوماسية الروحية)

تتفرع أهداف المجلس إلى مستويين متكاملين (المرسوم الرئاسي 98-33، المادة 3) :

- أهداف عامة (تطويرية): تشمل الإشراف على برامج التعليم الديني لضمان اندماجها السليم في المنظومة التربوية، وتحديث مناهج تكوين الأئمة عبر وسائل البحث العلمي، فضلاً عن ضبط الخطاب الديني في الفضاء الإعلامي.¹
- أهداف خاصة (إجرائية): تتجلى في مأسسة "الرأي الشرعي المكتوب" ليكون مرجعاً لصناع القرار، وإصدار الدوريات المتخصصة، والمساهمة في حوار الأديان لإبراز وجه الجزائر الحضاري.

المطلب الرابع: البعد التربوي والاجتماعي ودوره في استقرار نظام الحكم

يُعد المجلس الإسلامي الأعلى الأداة التنفيذية لربط الدين بالدولة مؤسساتياً؛ فهو لا يكتفي بالجانب الشعائري، بل يمتد إلى:

- توحيد المرجعية الدينية الوطنية: حمايةً للمجتمع من الاستلاب الفكري وتيارات "التدين الوافد" المتطرفة.
- تعزيز الشرعية الدينية للنظام السياسي: من خلال إثبات قدرة الدولة على رعاية الشأن الديني وإدماجه في قوالب التعليم العالي والبحث العلمي.²
- التنسيق القطاعي: العمل كحلقة وصل بين وزارة الشؤون الدينية ووزارة التربية الوطنية لضمان تناغم القيم الروحية مع المقاصد الوطنية .

التحليل والنقد المنهجي:

- من الرمزية إلى المأسسة: نقدياً، نلاحظ أن الدولة الجزائرية انتقلت من مرحلة "الإسلام الرمزي" (دين الدولة) إلى مرحلة "الإسلام المؤسساتي"؛ حيث أصبح للمرجعية الدينية "يد إدارية" قادرة على الضبط والترشيد، مما سحب البساط من محاولات تسييس الدين خارج الأطر الرسمية.

1 - الجمهورية الجزائرية: المادة 3 من المرسوم الرئاسي 98-33.
- بوزيد بومدين: الإسلام والدولة في التجربة الجزائرية الحديثة: الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 2001، ص: 187
2 - تقارير المجلس الإسلامي الأعلى 2005-2022. المجلس الإسلامي الأعلى، التقرير السنوي حول النشاط العلمي والثقافي، الجزائر، 2022 و.
طالب، عمار: الفكر الإسلامي في الجزائر: جذوره وتياراته المعاصرة: - دار الهدى، 2018، ص: 254 .

- الديمقراطية الدينية: يظهر التحليل أن المجلس يسعى لتقديم نسخة من "الإسلام الجمهوري"؛ وهو نموذج يتلاءم مع الدولة الديمقراطية الحديثة دون الانفصال عن الأصالة، مما يجعل المجلس "صمام أمان" للهوية الوطنية ضد التجاذبات السياسية.
- التأثير الاجتماعي: إن قدرة المجلس على التنسيق مع الجامعات والمؤسسات التربوية تعني أن البعد الديني في نظام الحكم ليس فوقياً، بل هو "بناء قاعدي" يبدأ من التربية والتعليم ليصل إلى قمة هرم السلطة.

خلاصة :

إن مؤسسة المجلس الإسلامي الأعلى هي "آلية السيادة الروحية" في الجزائر؛ فهي تضمن التوازن الدقيق بين مقتضيات الحداثة السياسية والوفاء للمرجعية المالكية الوسطية، مما يجعلها ركيزة أساسية في استقرار نظام الحكم والحفاظ على تماسك الهوية.

المبحث الثاني: مؤسسة الزوايا ودورها في صيانة الهوية الإسلامية الجزائرية

المطلب الأول : الإطار المفاهيمي

تعد الزوايا في الجزائر "المؤسسة الأم" التي حافظت على التماسك المجتمعي والديني عبر القرون. وهي امتداد وظيفي لـ "الرباطات" الإسلامية القديمة التي زاوجت بين الجهاد والعلم. استندت شرعيتها التاريخية إلى الطرق الصوفية السنية التي تبنت الثلاثية المرجعية للهوية الجزائرية: (المذهب المالكي، العقيدة الأشعرية، والتصوف الجنيدي السلوكي)، مما جعلها مؤسسة شاملة للتنشئة الأخلاقية والخدمة المجتمعية.¹

المطلب الثاني : الزاوية كخزان للتراث و الروحانية

أ. البنية والمنطق الروحي : تطورت الزاوية تاريخياً لتصبح فضاءً "إبراهيمياً" يربط الإنسان بالتوحيد الخالص. ويرى المفكر مالك بن نبي أن الزوايا مثلت في مراحل معينة "الذكري النهائية للحقائق الأبدية"، حيث حافظت على جوهر الإيمان في فترات الانحطاط الحضاري.²

ب. المهام الجوهرية : لم تكن الزاوية مجرد دور للعبادة، بل كانت "جامعات شعبية" تُعنى بـ:

- التزكية : بناء شخصية المريد أخلاقياً وروحياً.
- التعليم التحصيلي : تدريس المتون الشرعية (القرآن، الفقه، السيرة) .
- القيادة الروحية : الإذعان لشيخ الطريقة كمرجع موحد يضمن الانضباط والولاء للهوية الوطنية.³

المطلب الثالث: الآليات التنظيمية والوظيفة الاجتماعية

1 - الهيكل والموارد : تتميز الزاوية باستقلاليته المالية القائمة على "نظام الأوقاف" والهبات، مما أتاح لها الصمود أمام الضغوط السياسية والاستعمارية. يتشكل هيكلها من المسجد، المدرسة القرآنية، و"دار الضياف"

2 - الدور الاجتماعي والتحكيمي : مارست الزوايا دور "المجتمع المدني الأصيل". عبر :⁴

1 - بوزيد بومدين: الفكر الصوفي في الجزائر الحديثة : من القراءة الصوفية إلى الممارسة الطرقية : دار الأمة، الجزائر، 2014 . ص : 92،

2 - ابن نبي، مالك : شروط النهضة : ترجمة عبد الصبور شاهين ، - دار الفكر، دمشق، 1986 . ص: 147.

3 - دحو، العربي: التصوف والزوايا في الجزائر- دراسة سوسيوولوجية لزاوية الهبري : جامعة وهران: كلية العلوم الاجتماعية (2008) . ص : 56 -

- الضمان الاجتماعي: إطعام الفقراء وإيواء عابري السبيل (التكافل) . .
- القضاء البديل: حل النزاعات القبلية وإرساء الصلح (الأمن المجتمعي).
- المقاومة الثقافية: الحفاظ على اللغة العربية والترابط الروحي في مواجهة سياسات التغريب.

النقد والتحليل المنهجي:

- نقد "المركزية الطرقية": "رغم الدور العظيم للزوايا في الحفاظ على بيضة الإسلام، إلا أن بعضها وقع في فخ "الجمود الشكلي" في فترات متأخرة. ومع ذلك، يظل نقد الزوايا موضوعياً هو اعتراف بقوتها كـ "مؤسسة صامدة" منعت ذوبان الشخصية الجزائرية إبان العهد الاستعماري. .
- التحليل السياسي: يظهر أثر الزوايا في نظام الحكم المعاصر من خلال "الشرعية الروحية" التي تمنحها للسلطة؛ فالدولة الجزائرية تدرك أن الزوايا هي خزان "المرجعية الوطنية الوسطية"، مما يجعلها حليفاً استراتيجياً في مكافحة التطرف الديني الوافد..
- التأصيل التاريخي: الزاوية هي التي جسدت "الإسلام الشعبي" المعتدل، وربطت الفرد بالدولة عبر قنوات روحية لا مادية، مما يفسر استمرار مكانتها المركزية في الذاكرة الجمعية حتى اليوم.

المطلب الرابع: الخارطة التاريخية والمراكز العلمية للزوايا

- توزعت الزوايا كشبكة تعليمية وروحية غطت ربوع الجزائر، مشكلةً "أقاليم معرفية" صمدت عبر العصور.¹
- الحواضر العلمية: من زاوية الثعالبي بالعاصمة، إلى زاوية بومدين بتلمسان، وصولاً إلى زوايا بجاية (تيزي راشد) التي كانت مراكز إشعاع فقهية..
 - الأصالة التاريخية: تعود جذور هذه المؤسسات إلى "رباط بونة" بعنابة (القرن 5هـ) و"زاوية تلمسان" (589هـ). وتبرز زاوية ابن باديس بقسنطينة كنموذج للاستمرارية العلمية التي مهدت للنهضة الإصلاحية.²

4 - بوخطة، عبد القادر: الزوايا في الجزائر: أدوارها ووظائفها عبر العصور: - دار المعرفة، الجزائر، (2017) ص: 104.
 1 - سعد الله، أبو القاسم، : تاريخ الجزائر الثقافي: الجزء الثالث، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (1998) ص: 212،
 2 - ابن مريم: محمد بن محمد بن أحمد الشريف الملبتي المديوني التلمساني: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان: الجزائر - دار الغرب، 2002. ص: 77.

المطلب الخامس: الزوايا كحصون للمقاومة والحركة الوطنية

خلال الحقبة الاستعمارية (1830-1962)، لم تكن الزاوية مجرد فضاء تعبدي، بل تحولت إلى "مؤسسة بديلة" للدولة المنهارة، وقادت ما أسمته الباحثة "إيفون توران" بـ "حرب المدارس"؛ حيث مثلت الزوايا المانع الحصين ضد "فرنسة" و"تنصير" الناشئة.¹

أبرز تجليات هذا الدور (تحليل ونقد):

- 1 - **المقاومة المسلحة**: أثبتت التقارير العسكرية الفرنسية أن معظم الانتفاضات (1845، 1871) كانت تدار وتُمَوَّل من داخل الزوايا، حيث رفع "المرابطون" اللواء المحمدي كعقيدة قتالية ضد الاحتلال.²
- 2 - **الدعامة الروحية للحركة الوطنية**: شكلت الطرق السنية (كالرحمانية والقادرية) العمود الفقري للممانعة الثقافية؛ إذ حافظت على اللغة العربية والولاء للدين، مما جعلها "المؤسسة الوحيدة" التي لم يستطع المستعمر تفكيك بنواها التحتية.³

النقد والتحليل الختامي للمبحث:

- **شرعية البقاء**: نقدياً، نلاحظ أن الزوايا تجاوزت دورها التقليدي لتصبح "مؤسسة سياسية غير مباشرة". ففي الوقت الذي غابت فيه مؤسسات الدولة الرسمية، كانت الزاوية هي التي تمنح "الشرعية السياسية" للمقاومة، وهي التي تنظم القضاء والتعليم والتكافل.
- **الأثر في نظام الحكم المعاصر**: يظهر التحليل أن البعد الديني في نظام الحكم الجزائري يستمد جذوره من هذه "الشرعية التاريخية" للزوايا. فالدولة الوطنية بعد الاستقلال استندت في مرجعيتها الوسطية إلى هذا الرصيد الطرقي المعتدل، مما جعل الزوايا اليوم "دعامة فكرية" و"صمام أمان" للهوية ضد التطرف.
- **الاستنتاج**: إن الزوايا ليست "فولكلوراً" دينياً، بل هي "خزان الهوية" الذي ربط المجتمع بالدولة عبر التاريخ؛ فقد كانت "مدرسة" وقت السلم، و"تكنة" وقت الجهاد، و"جامعة" وقت الاستقلال، مما يثبت استقلالية وأصالة الشخصية القانونية والدينية للجزائر.

1 - توران ، إيفون : المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة : المدارس ، الطب ، الدين (1830 – 1880) : ترجمة : عبد المجيد مزيان . (الجزائر ، المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع ، 1982) ص : 174 . يُنظر الكتاب الأصلي بالفرنسة :

2 - يُنظر : بوعزيز ، يحي : ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرين ، الجزائر منشورات المتحف الوطني للمجاهد . 1991 - ص : 93 . أو : سعد الله ، أبو القاسم : أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر ، ج 2 ، المؤسسة الوطنية للكتاب 1990/ - حيث أورد نصوص رسائل المقاومة .تخدم هذه الفقرة بحثنا في إثبات "البنية الدينية للشرعية السياسية".

3 - بومدين ، بوزيد: الدين والمجتمع في الجزائر ، مراجعات في التدين و الحداثة : الجزائر : دار القصبه، (2016) . ص :

المطلب السادس : الدور الاستراتيجي للزوايا في حماية ثوابت الأمة وصناعة الهوية الوطنية

لم تكن الزوايا في التاريخ الجزائري مجرد مراكز للعبادة المنعزلة، بل مثلت "مؤسسات سيادية شعبية ذات وظائف متعددة الأبعاد؛ حيث زوجت بين إنتاج المعرفة الدينية، وصناعة الوازع الأخلاقي، وقيادة المقاومة الثقافية. وقد شكلت هذه المؤسسات حائط الصد الأول أمام محاولات المسخ الهوياتي، خاصة في فترات الاحتلال والاضطراب السياسي.

الفرع الأول : الوظيفة التعليمية والدينية (صناعة الإنسان الرسالي).

يؤصل الأستاذ محمد الصالح الصديق للدور التعليمي للزوايا باعتبارها الحجر الأساس في المنظومة التربوية الجزائرية؛ فهي لم تكتفِ بتحفيظ النص القرآني، بل "أسست لعبادة الله تعالى، وتعليم الدين، ونشر الفضائل، وتهيئة النشء للمعاهد العليا".¹

ويذهب الصديق في تحليله لرجال هذه المؤسسة إلى أنهم كانوا "أصحاب رسالة وذوي وزن اعتباري" عند الخالق والخلق، لكونهم "صنّاع أجيال وبناء مجد" سجل التاريخ مآثرهم بمداد من نور.²

الفرع الثاني: التحصين العقدي واللغوي (الثلاثية المرجعية).

اعتمدت الزوايا في منهجها التعليمي على "التعليم العربي الإسلامي المحافظ"، وهو المنهج الذي ركز على ثلاثة محاور كبرى .³

1 - اللغة العربية : باعتبارها وعاء الوحي ولسان الهوية..

2- العقيدة الأشعرية : لضمان الاستقرار العقدي والوسطية.

3 - المذهب المالكي : كإطار فقهي جامع ينظم المعاملات والعبادات وفق البيئة المحلية.

1 - الصديق، محمد صالح : الزوايا ودورها في المجتمع الجزائري عبر العصور ، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (2007) ص. 57.

2 - الصديق، محمد صالح : نفس المرجع السابق : ص: 61 .

3 - بودواية، مبخوت: دور الزوايا في الحفاظ على الهوية الجزائرية - (منشورات جامعة الجزائر، 2010) . ص: 44.

التحليل والنقد المنهجي:

- مفهوم "المؤسسة البديلة": نقدياً، نلاحظ أن الزوايا قامت بدور "وزارة التربية والتعليم" في زمن غياب الدولة الوطنية؛ ففي الوقت الذي سعى فيه الاستعمار لنشر الأمية والجهل بالدين، كانت الزوايا تُخَرِّج العلماء والفقهاء الذين حافظوا على "السند العلمي" متصلاً، مما منع حدوث قطيعة معرفية بين الجزائريين وجذورهم الإسلامية.
- الأمن الروحي والاجتماعي: لم يكن دور الزوايا "نظرياً" فحسب، بل كان "سلوكياً"؛ حيث ساهمت في نشر القيم الأخلاقية التي ضبطت سلوك المجتمع وحتمته من التحلل القيمي الذي كان يفرضه الواقع الاستعماري. هذا "الأمن الروحي" هو الذي تحول لاحقاً إلى وقود للمقاومة المسلحة.
- التأصيل السيادي: يظهر من خلال المراجع أن الزوايا كانت "بيوت خبرة" لتخريج الكوادر القادرة على قيادة المجتمع؛ فالعالم المتخرج من الزاوية لم يكن فقيهاً فحسب، بل كان قائداً اجتماعياً يمتلك "الشرعية الدينية" التي تمكنه من توحيد صفوف الأمة ضد أي تهديد خارجي.

الفرع الثالث : الزوايا كحائط صد لحماية الهوية الوطنية (المقاومة الثقافية)

لم تكن الزوايا مجرد دور للعبادة المنعزلة، بل اضطلعت بدور محوري في صون "الأمن الهوياتي" للشخصية الجزائرية ضد أعنف محاولات الاستلاب والمسح الثقافي التي انتهجتها الإدارة الاستعمارية. ويؤكد الأستاذ محمد الصالح الصديق أن نجاعة المنظومة التعليمية داخل الزوايا كمننت في قدرتها على تثبيت دعائم الشخصية الإسلامية، التي أبدت ممانعة صلبة وقدرة فائقة على التحدي إبان الحقبة الاستعمارية المريرة.¹

وقد شكلت هذه المؤسسات، بالتكامل مع جهود النخبة الإصلاحية، جبهة لمواجهة سياسات التجهيل والفرنسة؛ إذ اتخذت من تعليم الحرف العربي وتحفيظ النص القرآني—سواء في الخفاء أو العلن—أداة لترسيخ الوعي القومي. وبحسب الدكتور عبد القادر شرشار، فإن الزوايا تحولت بفعل هذا الصمود إلى "مختبرات للمقاومة الروحية" التي استعصت على المحتل.²

الفرع الرابع : التحول إلى "العقيدة القتالية": الدور الجهادي والمقاوم

تجاوزت وظيفة الزوايا حدود "التزكية الروحية" لتتخطى مباشرة في العمل المسلح، حيث تحولت من "خلوات للذكر" إلى "قواعد خلفية" للإمداد والتعبئة والتخطيط العسكري. ويشير الصديق إلى تحول جوهر في حياة شيوخ

1 - الصديق، محمد الصالح، نفس المرجع السابق : ص: 73.
2 - شرشار، عبد القادر : الإسلام والهوية الوطنية في الجزائر: - دار الهدى، الجزائر، (2015) . ص: 115.

الزوايا الذين "غادروا المحاريب إلى خنادق القتال"، مؤكدين أن الذود عن بيضة الإسلام وتحرير تراب الوطن هو صلب الرسالة الصوفية الحقّة.¹

ولم يقتصر الأمر على الدعم الرمزي، بل كانت الزوايا (مثل زاوية سيدي عبد الرحمن اليلولي) المقرّ الفعلي الذي اجتمع فيه قادة الثورات لرسم الخطط الحربية.²

وفي هذا السياق، يذهب الدكتور مبخوت بودواية إلى أن الفعل المقاوم كان سمة عامة للطرق الصوفية التي واجهت الغزو منذ اللحظات الأولى في عام 1830.³

التحليل والنقد المنهجي:

- **تفنيد "الانعزالية الصوفية":** نقدياً، يظهر البحث أن التصوف الجزائري لم يكن "تصوفاً سلبياً" أو انعزالياً، بل كان "تصوفاً نضالياً" يربط بين صلاح الفرد وصلاح الوطن. فالزاوية لم تكن تخرج مريداً زاهداً فحسب، بل "مرابطاً" يرى في الجهاد ذروة سنام العبادة..
- **الزاوية كـ "مؤسسة سيادية بديلة":** في ظل غياب الدولة الوطنية المنهارة عام 1830، قامت الزوايا بقياداتها (المرابطون) بدور السلطة المنظمة للمجتمع؛ فتكفلت بالقضاء، والتعليم، والضمان الاجتماعي، والتعبئة العسكرية، وهو ما يفسر لماذا اعتبرها المستعمر الفرنسي عدوه الأول (شرشار، ص. 120).⁴
- **الوحدة بين "المحارب والخنادق":** إن الربط بين تعليم القرآن وقيادة الثورات يثبت أن البعد الديني في الجزائر كان "المحرك الأيديولوجي" للثورات الشعبية؛ فالمجاهد لم يكن يقاتل من أجل الأرض فحسب، بل حماية لـ "المقدس" الذي كانت الزاوية حارسته الأمانة..

الفرع الخامس : الريادة الميدانية للزوايا في قيادة الثورات والمقاومات الشعبية

يتفق المؤرخون والباحثون في الشأن السوسيولوجي الجزائري على أن الزوايا لم تكن مجرد مؤسسات تعليمية فحسب، بل كانت "العقل المدبر" والمحرك الفعلي لأغلب الانتفاضات المسلحة التي شهدتها الجزائر منذ مطلع الاحتلال. ويؤصل الأستاذ محمد الصالح الصديق لهذه الحقبة برصد سلسلة من الثورات الكبرى التي انبثقت من

1 - الصديق، محمد الصالح: **المرجع السابق** : ص. 84 .
2 - الصديق، محمد الصالح: **المرجع السابق** : ص. 86 .
3 - بودواية، مبخوت: **المرجع السابق** : ص. 50 .
4 - شرشار عبد القادر: **المرجع السابق** : ص. 120 .

رحم التنظيمات الطرقية، والتي حولت "المريد" من طالب علم إلى "مجاهد" يحمل عقيدة الدفاع عن الأرض والعرض .

ويمكن تصنيف هذه المقاومات وفقاً لانتماءاتها الروحية والتنظيمية:

- 1 - ثورة الأمير عبد القادر (1832-1847): (وهي أول محاولة لبناء دولة وطنية بمرجعية إسلامية، استندت في هيكلها التنظيمي وشرعيتها السياسية إلى الطريقة القادرية..)
- 2 - مقاومة الزعاطشة (1849): (التي قادها الشيخ بوزيان، معتمداً على العمق الروحي والتعبئة الشعبية لمنطقة الواحات.)
- 3 - ثورة لالة فاطمة نسومر (1854): (التي جسدت النفوذ الاجتماعي والعسكري لـ الزاوية الرحمانية في منطقة جرجرة، وبرهنت على قدرة الزوايا على كسر النمطية التقليدية في القيادة.)
- 4 - ثورة أولاد سيدي الشيخ (1864): (التي شملت رقعة جغرافية واسعة في الجنوب والغرب، مستمدة زخمها من الرمزية الروحية لأسرة سيدي الشيخ.)
- ثورة الشيخ بوعمامة (1881-1883): (التي اعتمدت على ميكانزمات التعبئة في الطريقة التيجانية، وشكلت تهديداً استراتيجياً للمصالح الفرنسية في التخوم الصحراوية.)
- 6 - ثورة الأوراس (1916): (وغيرها من الانتفاضات التي أثبتت أن الزوايا ظلت تمتلك "اليد الطولى" في التعبئة الدينية والاجتماعية حتى في أحلك ظروف التضيق الاستعماري .¹

التحليل والنقد المنهجي:

- الزاوية كـ "تنظيم عسكري مستتر": "نقدياً، نلاحظ أن نجاح هذه الثورات كان يعتمد على "الشبكات الطرقية"؛ فالطريقة الصوفية كانت توفر نظاماً دقيقاً للاتصالات (عبر الزوايا الفرعية)، ونظاماً مالياً مستقلاً (الزكاة والأوقاف)، وولاءً مطلقاً للقيادة (الشيخ)، وهي كلها عناصر "شبه عسكرية" مكنت المقاومة من الصمود طويلاً أمام جيش نظامي متفوق.

1 - الصديق، محمد الصالح : المرجع السابق : ص: 95-98 .

- تجاوز الانعزالية الروحية: يظهر التحليل أن التصوف الجزائري كان "تصوفاً جهادياً (Actionist)" (Sufism) إن إقحام الزوايا في العمل المسلح يثبت أن البعد الديني كان هو "الملاذ الأخير" للحفاظ على الدولة الوطنية بعد سقوط المؤسسات الرسمية للدولة الجزائرية عام 1830.
- نقد التوجهات الاستعمارية: حاولت التقارير الفرنسية (مثل تقارير الضابط رين) تصوير الزوايا كعنصر "تعصب ديني"، لكن التحليل التاريخي يثبت أنها كانت تمارس "حق الدفاع الشرعي" وحماية الهوية الوطنية، حيث كانت الزاوية هي المؤسسة الوحيدة القادرة على تجميع القبائل المتنافرة تحت راية إسلامية موحدة.

المطلب السابع: الزوايا كحافظة للثوابت الوطنية و صمام أمان الهوية

لم تكن الزوايا مجرد فضاءات روحية عابرة، بل مثلت "الخزان الاستراتيجي" الذي تدفقت منه مقومات الشخصية الجزائرية. فمن خلال ثنائية (القرآن واللغة)، نجحت هذه المؤسسات في صياغة ممانعة ثقافية صلبة، وحافظت على المثلث الهوياتي المتمثل في: (الإسلام، العروبة، والوحدة الوطنية). هذا الوعي الجمعي الذي رعته الزوايا لقرون، كان هو التربة الخصبة التي أنبتت لاحقاً الحركة الإصلاحية (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين - 1931م)؛ فبالرغم من التباين في بعض الوسائل، إلا أن الجمعية كانت في جوهرها امتداداً لرسالة الزوايا في حماية بيضة الإسلام، ولكن برؤية تجديدية تتواءم مع تحديات القرن العشرين.

الاستنتاج الختامي والتحليل النقدي

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن الزوايا في الجزائر لم تكن مجرد دور للعبادة، بل كانت "مؤسسات هوية سيادية" بامتياز، اضطلعت بالأدوار التالية:

- إدارة الصراع الحضاري: واجهت الزوايا مشاريع "المسخ الثقافي" و"التغريب الاستعماري" عبر التمسك بالمرجعية المالكية والأشعرية، مما حال دون نوبان المجتمع الجزائري في الكيان الفرنسي.
- تخريج الطليعة النضالية: أسهمت الزوايا في تكوين النواة الأولى للنخبة الوطنية التي آمنت بأن تحرير الأرض لا ينفصل عن تحرير العقيدة، وهو ما تجلى بوضوح في انخراط طلبة وشيوخ الزوايا في الثورة التحريرية الكبرى.

• الشمولية الوظيفية: نقدياً، نلاحظ أن مشروع الزوايا كان "مشروعاً حضارياً متكاملًا"؛ بدأ بـ "تحفيظ القرآن" كبناء للنفس، وانتهى بـ "تحرير الوطن" كبناء للدولة.

نقد وتحليل عام للمبحث:

1 - العلاقة الجدلية مع الإصلاح: يظهر التحليل أن الفصل بين "الزوايا" و"جمعية العلماء" هو فصل إجرائي وليس جوهرياً؛ فالزوايا هي التي حفظت اللغة والدين في القرى والمداشر حين كانت المدارس الرسمية موصدة، مما هيا الأراضية لعملاء الإصلاح (ابن باديس والإبراهيمي) ليبنوا نهضتهم على قاعدة شعبية واعية.

2 - الزاوية كفاعل سياسي واجتماعي: نقدياً، يجب التأكيد على أن الزاوية كانت "الدولة البديلة" في زمن الاستعمار؛ فمارست وظائف (التعليم، القضاء، والتكافل)، وهي الوظائف التي شكلت لاحقاً ركائز "الدولة الوطنية" بعد الاستقلال، مما يفسر استمرار مكانة الزوايا كمرجع روحي ووطني في الجزائر المعاصرة.

بناءً على ما تم تأصيله في المباحث السابقة، يمكننا صياغة مقارنة تحليلية معمقة تبرز كيف تشكلت "الدولة الجزائرية" ككيان سياسي وقانوني في تقاطعها مع "الزوايا" ككيان روحي واجتماعي، وذلك ضمن إطار البعد الديني للسيادة.

تحليل مقارن: التكامل بين المؤسسة الزاويّة والدولة الوطنية في إطار البعد الديني

تتجلى عبقرية المنظومة الجزائرية في قدرتها على نقل "البعد الديني" من حيز الممارسة الروحية التقليدية إلى فضاء المؤسساتية الدستورية الحديثة، حيث نجد توازياً دقيقاً بين مؤسسة الزاوية كحاملة للشرعية التاريخية والروحية، وبين الدولة الجزائرية بصفاتها الضامنة للشرعية الدستورية والسياسية. فبينما تستمد الزوايا مرجعيتها من الفقه المالكي والعقيدة الأشعرية والتصوف السني، نجد أن الدولة قد قننت هذا الانتماء في مادتها الدستورية الثانية التي تنص على أن "الإسلام دين الدولة".

هذا التكامل يمتد ليشمل الوظيفة التعليمية؛ فما كان يُقدّم في الزوايا كـ "تعليم أصيل" يركز على تحفيظ القرآن وعلوم اللسان، صار اليوم مدمجاً بفعالية في المنظومة التربوية الوطنية والتعليم العالي كأداة لبناء الشخصية الوطنية. وفي مجال إدارة النزاعات، انتقل مفهوم "الصلح" والتحكيم العرفي الذي كانت تمارسه الزوايا لرفع الخلاف، ليصبح قاعدة قانونية في القضاء الرسمي عبر المادة 222 من قانون الأسرة، التي جعلت من الشريعة المصدر الاحتياطي للتشريع.

أما على صعيد الدور النضالي، فإن الروح الجهادية التي قادت بها الزوايا المقاومات الشعبية (كالأمير عبد القادر والشيخ بوعمامة)، هي ذاتها التي صاغت "بيان أول نوفمبر" ومنحت الثورة التحريرية شرعيتها المقدسة،

مما أدى في النهاية إلى تحول مفهوم "الأمن الروحي" الذي كانت توفره الزوايا لحماية الهوية من المسخ والتتصير، إلى استراتيجية "أمن فكري" مؤسساتية تديرها هيئات سيادية كالمجلس الإسلامي الأعلى لمحاربة التطرف وضمان الوسطية. وبذلك، تظهر الدولة الجزائرية كنسخة "مُحدّثة" ومؤسساتية للأدوار السيادية التي لعبتها الزاوية تاريخياً، مما يضمن تماسك الهوية في ظل الدولة الحديثة.

مقارنة المنظومة الجزائرية بالمنظومة السعودية تُعد من أعمق الدراسات في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، حيث يمثل كلا النموذجين نمطاً فريداً لـ "دولة المرجعية"، لكن مع اختلاف جذري في "المؤسسة الحاملة" لهذه المرجعية.

تحليل مقارنة: نموذج "الدولة-الزاوية" (الجزائر) مقابل نموذج "الدولة-الدعوة" (السعودية): الفوارق والتشابهات الجوهرية:

تمثل النموذج الجزائري والنموذج السعودي نمطين فريدين للعلاقة بين الدين والسيادة، إلا أنهما يختلفان في "بنية الشرعية" وآليات التنفيذ؛ فبينما يتأسس النموذج الجزائري على "الأصالة الطرقية" التي اتخذت من الزاوية مرجعاً قائماً على التصوف السني والمذهب المالكي والولاية الروحية، يركز النموذج السعودي على "الأصالة الدعوية" المستندة إلى منهج السلف الصالح والمذهب الحنبلي ومؤسسة هيئة كبار العلماء. وتتجلى هذه الفوارق بعمق في "تحالف التأسيس"؛ ففي الجزائر نشأ التحالف بين قاعدة شعبية صوفية ونخبة ثورية (جبهة التحرير) لمقاومة الاستعمار، بينما قام النموذج السعودي على تحالف تاريخي تعاقدي بين السلطة السياسية (آل سعود) والسلطة الدينية (الشيخ محمد بن عبد الوهاب).

وعلى مستوى "طبيعة السيادة"، تتبنى الجزائر نظاماً جمهورياً مدنياً يقرّ الإسلام ديناً للدولة بمرجعية وطنية، في حين تتبنى السعودية نظاماً ملكياً إسلامياً يعتبر القرآن والسنة دستوراً مباشراً للدولة. وينعكس هذا الاختلاف على "هرمية التشريع"؛ حيث يعتمد المشرع الجزائري على التشريع وضعي مع جعل الشريعة مصدراً احتياطياً (وفق المادة 222)، بينما تُعد الشريعة في السعودية هي المصدر الأساسي والمهيمن الذي تتبعه كافة الأنظمة والقوانين. أما في مجال "إدارة الفتوى"، فقد سلك النموذج الجزائري مسار المأسسة عبر المجلس الإسلامي الأعلى المرتبط برئاسة الجمهورية لضبط الأمن الفكري، في مقابل مأسسة سعودية مركزية تتولاها هيئة كبار العلماء والرئاسة العامة للإفتاء كأداة تشريعية وقضائية عليا. وبذلك، يظهر النموذج الجزائري كدولة "تحمي" المرجعية الدينية وترعاها، بينما يظهر النموذج السعودي كدولة "تقوم" على المرجعية الدينية وتنفذ أحكامها.

1 - من "الشيخ" إلى "العالم":

في الجزائر، انتقلت الشرعية من "شيخ الزاوية" الذي كان يقود المقاومة والتعليم، إلى مؤسسات الدولة الحديثة. أما في السعودية، فالشرعية تاريخياً قامت على مؤسسة "العلماء" كشريك في الحكم، وهو ما جعل المؤسسة الدينية في السعودية تمتلك دوراً "تشريعياً" مباشراً، بينما في الجزائر تمتلك دوراً "استشارياً وتوجيهياً" يحمي الهوية.

2 - الصوفية النضالية مقابل السلفية التنظيمية:

اعتمدت الجزائر على "البعد الروحي الصوفي" للزوايا لمواجهة الاستعمار والحفاظ على اللغة، وهو بعد يتسم بالمرونة الشعبية. بينما اعتمدت السعودية على "البعد السلفي" لتثبيت أركان الدولة وتوحيد الجزيرة العربية، وهو بعد يتسم بالصرامة التنظيمية والوضوح العقدي الشامل لكافة مناحي الحياة (السياسة، القضاء، الأخلاق).

3 - التحديث والتحول المعاصر:

كلا الدولتين تمران بمرحلة تحديث كبرى؛ الجزائر تحاول "مؤسسة" التصوف والزوايا لمواجهة التطرف (الأمن الفكري)، بينما تقوم السعودية حالياً (ضمن رؤية 2030) بإعادة تعريف دور المؤسسة الدينية نحو "الوسطية والاعتدال"، مع التركيز على الانفتاح الثقافي، وهو ما يشبه سعي الجزائر لربط "الأصالة بالحدثة".

الخلاصة التركيبية:

بينما تظهر الجزائر كدولة استعادت دينها من المحتل عبر مؤسساتها الشعبية (الزوايا) ثم قننته، تظهر السعودية كدولة تأسست بالدين ومن أجله منذ اللحظة الأولى. في الجزائر، الدين هو "حارس الهوية"، وفي السعودية، الدين هو "هيكل الدولة".

ملاحظة نقدية: النموذج الجزائري أكثر "تعددية" في استيعاب المذاهب (مالكي، إباضي، حنفي) تحت سقف الجمهورية، بينما النموذج السعودي أكثر "وحدوية" وتجانساً في تطبيق الأحكام الفقهية تحت سقف الشريعة.

المبحث الثالث: السياسة التربوية الاستعمارية (استراتيجية المسخ وتفكيك الهوية)

لم تكن المنظومة التربوية الفرنسية في الجزائر مجرد أداة لنشر المعرفة، بل صُممت كأداة "هدم حضاري" استهدفت النواة الصلبة للشخصية الوطنية. لقد أدرك المنظرون الاستعماريون أن السيطرة العسكرية تظل ناقصة ما لم تُتَّوَجَّع بانتصار ثقافي يقضي على المرجعية الدينية واللغوية للجزائريين. وتجلت هذه السياسة العدائية عبر مسارين متكاملين: التضييق الممنهج على اللسان العربي، وفرض البديل التعليمي الفرنسي.

الفرع الأول: محاربة اللغة العربية (الحصار الثقافي)

تمثل اللغة العربية في العقل الاستعماري الفرنسي الخطر الوجودي الأول؛ لكونها الوعاء الحامل للقرآن الكريم والرابط الروحي الذي يغذي المقاومة. لذا، شنت الإدارة الاستعمارية حرباً شاملة لتجريد الجزائريين من لسانهم الوطني عبر مستويات عدة:

1 - **المستوى التشريعي والتعليمي**: سعت فرنسا إلى خنق التعليم العربي عبر "ترسانة قانونية" معقدة؛ فصدر قانون 18 أكتوبر 1892 الذي فرض قيوداً تعجيزية (رخص إدارية) لفتح أي مدرسة قرآنية، ثم جاء قانون 1904 ليمارس نوعاً من "البتر المعرفي" عبر منع تدريس التاريخ والجغرافيا الوطنية، بهدف قطع صلة الناشئة بأرضهم وماضيهم. هذا الحصار أدى قسراً إلى انكماش التعليم العربي وتراجع اللغة الأدبية لصالح لغة "الإدارة" الدخيلة.¹

2 - **المستوى الثقافي والاستلاب التراثي**: لم تكتفِ فرنسا بمحاربة "اللغة الحية"، بل انتقلت لتصفية "الرصيد التاريخي"؛ فشنت حملات نهب واسعة للمكتبات والمخطوطات النفيسة. ويعد سقوط زمالة الأمير عبد القادر سنة 1843 نقطة سوداء في هذا المسار، حيث استولت القوات الفرنسية على ذخائر فكرية ومخطوطات نادرة نُقلت إلى باريس، في محاولة لتجهيل الشعب وتجريده من مرجعياته الوثائقية.²

1 - سعد الله ، أبو القاسم : تاريخ الجزائر الثقافي : ج 2 ، - دار الأمة، الجزائر، 2003. و ط 2 / دار الغرب الإسلامي (2003) ص. 113

2 - بوعزيز، يحيى : سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية 1830-1954 : منشورات الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، 1982. ص : 87.

التحليل والنقد المنهجي:

- مفهوم "الإبادة اللغوية": نقدياً، نلاحظ أن السياسة الفرنسية تجاوزت "الفرنسة" إلى "التصفية اللغوية". فاعتبار اللغة العربية "لغة أجنبية" في عقر دارها لم يكن قراراً إدارياً، بل كان يهدف إلى إحداث "صدمة هوية" تجعل الجزائري يشعر بالاغتراب داخل وطنه، مما يسهل عملية تطويعه سياسياً.
- علاقة المعرفة بالسيادة: يظهر التحليل أن منع تدريس التاريخ والجغرافيا (قانون 1904) كان اعترافاً فرنسياً ضمناً بأن "المعرفة بالذات" هي وقود "الثورة". لذا كان الهدف هو إنتاج جيل "مبتور الذاكرة" لا يعرف وطناً سوى "فرنسا وراء البحار".
- المقاومة المضادة: رغماً عن هذا التضيق، فإن "سرية التعليم" في الزوايا والكتاتيب كانت تمثل "السيادة الشعبية" البديلة. إن فشل فرنسا في القضاء على العربية رغم نهب المخطوطات وحظر المدارس يثبت أن اللغة ارتبطت في الوجدان الجزائري بـ "العقيدة"، مما جعل الدفاع عنها جزءاً من الجهاد الديني.

الفرع الثاني: إنشاء المدارس الفرنسية (مأسسة الاغتراب الثقافي)

لم تكن المدرسة الفرنسية في الجزائر مجرد مؤسسة تربوية، بل كانت "جهازاً أيديولوجياً" للدولة الاستعمارية، صُمم خصيصاً لتحقيق ما عجزت عنه المدافع: وهو "احتلال العقول". فبعد السيطرة العسكرية، انتقلت فرنسا إلى مرحلة التمدين القسري عبر قنوات التعليم، مستهدفةً صناعة جيل "هجين" ثقافياً، يدين بالولاء لفرنسا وينفصل وجدانياً وعقائدياً عن أمته.¹

تحليل أبعاد هذه السياسة من خلال الركائز التالية:

1 - المدرسة كبديل للفيلق العسكري: تجسدت فلسفة "الاحتلال الناعم" في شعار الجنرال بيجو: "السيف والمحرث والقلم"، حيث اعتبر القلم الأداة الأنجع لإتمام الغزو. وقد لخص الدوق "دومال" هذه الاستراتيجية بقوله إن فتح مدرسة في أوساط "الأهالي" (الجزائريين) يفوق في نجاعته تأثير فيلق عسكري كامل في تهدئة البلاد وضمان استقرار التبعية.²

2 - التعليم الانتقائي وتكوين "النخبة التابعة": انتهجت فرنسا سياسة "التقطير التعليمي"؛ حيث وفرت تعليماً ابتدائياً يركز على اللغة والتاريخ الفرنسي لغرس الشعور بالدونية الحضارية، بينما فرضت حصاراً منيعاً على التعليم الثانوي والجامعي أمام الجزائريين. كان الهدف من ذلك الحفاظ على الفوارق الطبقية، وحصر مخرجات التعليم في وظائف "خدمية" كأعوان إداريين و مترجمين يسهلون مأمورية المستعمر.³

3 - تدجين الشأن الديني عبر "المدارس الرسمية": في خطوة تهدف إلى ضرب المرجعية الدينية المستقلة، أنشأت السلطات ما عُرف بـ "المدارس الإسلامية الرسمية". كانت هذه المؤسسات تخضع لإشراف ضباط عسكريين مباشر، وهدفها تكوين "موظفين دينيين" (أئمة وقضاة) تحت الطلب الإداري الفرنسي، وفي ذات الوقت، قطع الطريق أمام النخب الطلابية المتجهة نحو مراكز الإشعاع العربي كـ "الزيتونة" و"الأزهر" و"القرويين".⁴

1 - سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي: ج3، - دار الغرب الإسلامي، بيروت، (1998). ص: 367

2 - سعد الله، أبو القاسم / نفس المرجع: ص 367.

3 - الزواوي، بغورة: السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر: - دار الخلدونية، الجزائر، (2006). ص: 112 .

4 - ابن الشيخ، الطيب: التعليم الإسلامي في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي: - دار الهدى، الجزائر، (1995). ص: 215

التحليل والنقد المنهجي:

- نقد "أسطورة التمددين": تقدياً، نجد أن شعارات "نشر الحضارة" كانت غطاءً لعملية "تجريف ثقافي". فالتعليم الفرنسي لم يكن يهدف لتتوير الجزائريين بقدر ما كان يهدف لـ "نزع الشخصية" (Dépersonnalisation) " إن حصر التعليم في الجانب الأداتي (مترجمين، أعوان) يثبت أن فرنسا كانت تخشى "الوعي الجزائري" أكثر من خشيتها للتمرد العسكري.
- المواجهة بين "المدرستين": يظهر التحليل أن الجزائر شهدت صراعاً بين مدرستين: "المدرسة الرسمية الفرنسية" الهادفة للفرنسة، و"المدرسة الحرة/الزاوية" الهادفة للأصالة. إن لجوء فرنسا للمدارس الإسلامية الرسمية كان اعترافاً منها بفشل المدرسة الفرنسية الصرفة في اختراق الوجدان الديني للجزائريين، مما دفعها لمحاولة "تأميم الدين" مؤسساتياً.
- عزل الجزائر عن محيطها: إن استهداف رحلات طلبة العلم نحو المشرق وتونس والمغرب يعكس رغبة الاستعمار في تحويل الجزائر إلى "جزيرة معزولة" ثقافياً، تمهيداً لدمجها النهائي في الكيان الفرنسي، وهو ما واجهته الحركات الوطنية لاحقاً بإعادة ربط الجزائر بعمقها العربي الإسلامي.

الفرع الثالث: الاستراتيجيات المقاصدية للسياسة التعليمية الفرنسية

لم تكن الغايات التعليمية لفرنسا في الجزائر مجرد نواتج ثانوية، بل كانت أهدافاً جيو-ثقافية مرسومة بدقة لتثبيت أركان السيادة الاستعمارية. ويمكن تشريح هذه الأهداف عبر الأبعاد التالية:

أ - تفكيك دعوى "الرسالة الحضارية"

رَوَّج الخطاب الاستعماري لفرنسا باعتبارها حاملة مشعل "التتوير" إلى شعب وصمته بالمتخلف، وهو ما يسميه عبد الله العروي "التبرير الأيديولوجي للاحتلال"¹ ، إلا أن التحليل الواقعي يثبت أن "الحضارة" المزعومة كانت قناعاً لتدمير البنية التحتية للهوية؛ حيث سعت المدرسة الفرنسية إلى خلخلة المرجعيات الدينية، واستبدال الاعتزاز بالتراث الإسلامي بشعور بالدونية الحضارية، مما يمهد لنشوء أجيال تقبل بالتبعية الفكرية كقدر محتوم.

1 - العروي، عبد الله: الأيديولوجية العربية المعاصرة ، المركز الثقافي العربي: - الدار البيضاء، 1995. ص: 89.

ب - عقيدة الإدماج الثقافي والفرنسة الجغرافية

استندت سياسة الإدماج إلى الفرضية الاستعمارية القائلة بأن الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا ("من دانكرك إلى تمنراست"). وهنا، لعب التعليم دور "المصهر اللغوي"؛ فرضت الفرنسية كلسان وحيد للحدثة والإدارة، بينما صُنفت العربية كلغة "ميتة" أو مرتبطة "بالتخلف" لعزلها عن الفضاء العام.¹

وفي سياق أعمق، طبقت فرنسا ما يمكن تسميته بـ "الفرنسة الانتقائية"، خاصة في منطقة القبائل؛ حيث حاولت "البعثات التبشيرية" (كالآباء البيض بقيادة لافيغري منذ 1838) استغلال الثغرات الثقافية لزرع قيم غريبة عن النسيج الوطني، مراهنَةً على تقسيم المجتمع إثنياً لتسهيل الهيمنة.²

التحليل والنقد المنهجي:

- صراع الإرادات (المستوطنون ضد الأهالي): (نقدياً، نلاحظ تناقضاً داخل المنظومة الاستعمارية نفسها؛ ففي حين أرادت الإدارة المركزية "فرنسة" الجزائريين لإدماجهم، عارض "المستوطنون (Colons)" بشدة تعليم الأهالي خوفاً من المنافسة على الامتيازات الطبقية والوظيفية. لذا، انتهى الأمر بفرض "تعليم زراعي متدني" يضمن بقاء الجزائري في رتبة "خادم تقني" للمستوطن.³
- تجفيف منابع الاقتصادية للتعليم: لم تكتفِ فرنسا بالمنع القانوني، بل مارست "خنقاً اقتصادياً" عبر مصادرة الأوقاف التي كانت تمول الكتاتيب والزوايا، مما يعكس إدراكها بأن استقلال التعليم مرتبط بالاستقلال المالي..
- المقاومة المضادة (سلاح اللغة): (يظهر التحليل أن المحاولة الفرنسية لقلب الحقائق أدت إلى مفعول عكسي؛ فقد أصبحت اللغة العربية والتعليم القرآني "فعل مقاومة" سياسياً قبل أن يكون تربوياً. هذا الرفض الشعبي هو الذي بلور لاحقاً النهضة الإصلاحية التي حولت العربية من لغة صلاة إلى لغة ثورة وتحرر.

استنتاج تركيبي:

إن السياسة التربوية الفرنسية كانت "مشروع استلاب شامل" يهدف إلى:

1 - صناعة "الآخر المفرنس": إنتاج نخب جزائرية بلسان فرنسي وهوى استعماري.

1 - Ageron .Charles-Robert. ***Les Algériens musulmans et la France*(1871-1919)***, Paris, PUF, - 1968, p. 233.

2 - Ageron, Charles-Robert, ***Histoire de l'Algérie contemporaine***, Paris, 1964, t.1, p. 317 - 3
3 - Julien, Charles-André, ***L'Afrique du Nord en marche .Natiinalismes.musulmans et souveraineté française** .*, Paris, 1952

2 - تجزئة الهوية: ضرب التلاحم الوطني عبر سياسات التمييز الإثني في التعليم..

3 - تأميم المقدس: محاولة السيطرة على الفضاء الديني عبر إخضاع التعليم العربي للرقابة الإدارية. .

المبحث الرابع: فاعلية المؤسسة الدينية التقليدية بالجزائر في الهندسة المعرفية والاجتماعية

المطلب الأول: الوظيفة البنيوية للمؤسسات التقليدية في نقل المعرفة الدينية

تمثل المؤسسات الدينية التقليدية —بأركانها الثلاثة: الزاوية، المسجد، والكتاب — النواة الصلبة التي حفظت التراكم المعرفي للهوية الجزائرية عبر مختلف الحقب التاريخية. فعلى عكس المؤسسات الرسمية الحديثة التي ارتبطت غالباً ببيروقراطية الدولة، اتسمت المؤسسة التقليدية بمرونة اجتماعية مكنتها من أداء وظيفة مزدوجة: توطين المعرفة الشرعية وحراسة القيم الاجتماعية، مما جعلها حائط الصد الأول ضد محاولات التغريب الاستعماري والجمود المؤسساتي اللاحق.

ويمكن تحليل هذه الفاعلية من خلال المحاور الاستراتيجية التالية:

1 - الشرعية التعليمية ونظام التلقين: اعتمدت هذه المؤسسات منهجية "السند" والتلقين المباشر للقرآن والحديث كقاعدة صلبة لتكوين النخبة الدينية (العلماء، الفقهاء، والقضاة). ويؤكد محمد بن أبي شنب أن هذا النظام التعليمي كان يتجاوز الحفظ المجرد إلى صناعة ملكة فقهية قادرة على التكيف مع البيئة المحلية.¹

2 - التغطية الجغرافية والسيادة الشعبية: في ظل العجز البنيوي للمؤسسات الرسمية عن الوصول إلى العمق الريفي، قامت المؤسسة التقليدية بدور "المرفق العام الديني"؛ حيث تشير الإحصائيات التاريخية إلى أن 95% من الأطر الدينية في الأرياف خلال الخمسينيات كانت نتاجاً خالصاً للزوايا والكتاتيب، بعيداً عن التعليم النظامي.²

3 - التكامل بين التقليد والحداثة (المرجعية التكميلية): (لم تكن الزاوية يوماً في قطيعة مع العلم الحديث، بل مارست دوراً تصحيحياً وتكميلياً؛ إذ ظل خريجو الجامعات الإسلامية والمعاهد العصرية يعودون إلى أحضان

1 - ابن أبي شنب، محمد: دراسات في تاريخ التعليم العربي بالجزائر: ج1، (مطبعة الثعالبية . 1920). ص 214.

2 - بوعزيز، يحي: اتجاهات التأليف في الجزائر: دراسة في الأوضاع الثقافية و السياسية . (الجزائر، دار المعرفة، 1990). ص : 145.

الزوايا لإتمام الحفظ وضبط الأداء، مما خلق نوعاً من التوازن بين "الفهم النصي الأكاديمي" و"الفقه العملي الميداني".¹

4 - الانفتاح الوظيفي و"الجامعة الشعبية": تجلت مرونة هذه المؤسسة في قدرتها على التنسيق مع أجهزة الدولة بعد الاستقلال، لا سيما في تجربة "الجامعات الشعبية" خلال السبعينيات، حيث استوعبت العلوم الحديثة ضمن برامجها الشرعية بإشراف وزارة الشؤون الدينية، مما حافظ على حيوية الخطاب الديني.²

التحليل والنقد المنهجي:

- نقد ثنائية (التقليد/الحدثة): (يُثبت التحليل أن وصف هذه المؤسسات بـ "التقليدية" لا يعني الجمود، بل هو "تقليد حي" قادر على الاستمرار. إن فشل المؤسسات الرسمية الحديثة في تعويض الزاوية تماماً يرجع إلى أن الزاوية مؤسسة "مجتمعية" نابعة من القاعدة، بينما المؤسسة الحديثة "فوقية" مرتبطة بجهاز الدولة.
- الوظيفة التحصينية: نقدياً، نلاحظ أن المؤسسة التقليدية نجحت في حماية "المرجعية الوطنية" (المالكية الأشعرية) من الاختراقات الفكرية الوافدة، بفضل نظام الإجازة العلمية الصارم الذي يربط الطالب بسلسلة شيوخ وطنيين، وهو ما تقتنر إليه أحياناً المناهج الأكاديمية الجافة.
- المؤسسة المتجددة: إن انخراط النخب الجامعية والإطارات السامية في تسيير الزوايا اليوم يعكس تحولاً وظيفياً؛ فالمؤسسة التقليدية لم تعد مجرد مكان للتبرك، بل أصبحت "فضاءً فكرياً" يجمع بين الأصالة الروحية والخبرة الإدارية الحديثة، مما يعزز قدرتها على إنتاج خطاب ديني متوازن يخدم استقرار نظام الحكم.

المطلب الثاني: الديناميكية الاجتماعية والصراع الفكري حول المرجعية الدينية

الفرع الأول: الخارطة الفكرية والسياسية و تجليات الرؤية الدينية

شهد المجتمع الجزائري مع مطلع القرن العشرين مخاضاً فكرياً حاداً نتج عن الاصطدام بين الموروث التقليدي وتحديات الحدثة الاستعمارية، مما أفرز تبلور تيارين جوهريين أعادا صياغة المشهد الديني والسياسي.³

1 - التيار المحافظ (الطرقية والصوفية): الذي رأى في التمسك بالبناء الصوفي والولاء الروحي للزوايا حصناً أخيراً لحماية الذات من الذوبان الثقافي.

¹ - زرهوني، مصطفى: الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر: - ط 2، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2004) ص 267

² - ابن الشيخ، الطيب: إصلاح التعليم الديني في الجزائر المستقلة: الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب- (1985). ص: 112

³ - ناصر، محمد: الصراع الفكري في الجزائر في العهد الاستعماري. - دار الأمة، الجزائر، (2001)، ص: 95

2 - التيار الإصلاحى (التجديدي): المتأثر بمدرسة "المنار" المشرقية (محمد عبده ورشيد رضا)، والذي سعى لتتقية العقيدة من الشوائب وربط الإسلام بمقتضيات النهضة الحضارية¹.

تحليل الصراع: ما وراء السجال العقدي رغم أن ظاهر الخلاف كان عقدياً وسلوكياً (حول التوسل، المولد النبوي، والطقوس)، إلا أن التحليل السوسيولوجي يؤكد أن هذا الصراع حمل أبعاداً أعمق تتعلق بـ "قيادة الحقل الديني" وتحديد شكل المقاومة الثقافية. يرى الدكتور أبو القاسم سعد الله أن السجال لم يكن دينياً صرفاً، بل كان رد فعل بنوي على مشروع "الاستيعاب الفرنسي"، ومحاولة لتعريف "الهوية الإسلامية الحديثة" في مواجهة التغريب².

تعدد المؤسسات والشرعية الدينية أدى تمايز الرؤى إلى تأسيس هيئات تعبر عن هذه القناعات؛ فبينما برزت جمعية العلماء المسلمين (1931) كواجهة للإصلاح، سارع التيار المحافظ لتأسيس جمعية علماء السنة للدفاع عن المرجعية الأشعرية والمذاهب الأربعة بمنهج "الموعظة الحسنة" والهدوء السياسي³.

الموقف من السياسة السيادية (مشروع بلوم-فيوليت (تجلت حدة الصراع عند طرح مشروع "بلوم-فيوليت" (Blum-Violette) للإدماج السياسي؛ حيث انقسم الفاعلون الدينيون بين:

- رؤية إصلاحية معتدلة: قبلت بالمساواة السياسية شريطة الحفاظ على "قانون الأحوال الشخصية" كخط أحمر سيادي..
- رؤية محافظ متوجسة: رفضت المشروع جملة وتفصيلاً، معتبرة التجنيس خطوة نحو الردة عن الهوية الإسلامية⁴.

التحليل والنقد المنهجي:

- نقد ثنائية الصراع: يمكن نقد النظرة التقليدية التي تعتبر التيارين في حالة تضاد دائم؛ فالتحليل المعمق يظهر أنهما التقيا في "وحدة الهدف" "حماية بيضة الإسلام"، واختلفا في "الوسائل". فالمحافظون حموا "اللغة والعقيدة" في القرى والبوادي بصمت، بينما صاغ الإصلاحيون "الخطاب السياسي" في المدن بصوت عالٍ.

1 - ابن باديس، عبد الحميد: آثار ابن باديس : إعداد وتحقيق : عمار طالبي ، ج 2 ، - دار الهدى، الجزائر(2003) . ص 87

2 - سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي: . ج 6 - ط 1 - دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998. ص : 203

3 - ناصر، محمد: الصراع الفكري في الجزائر في العهد الاستعماري . - (الجزائر، دار الأمة، 2001)، ص : 95.

4 - عباس، فرحات: ليل الاستعمار: (باريس، مطبعة جوليارد - (julliard) 1946). ص 44-46.

- الأزمة الأخلاقية والسيادة :يعكس قول فرحات عباس حول "الأزمة الأخلاقية" عمق الفجوة التي خلفها الاستعمار؛ حيث تحول الدين من مجرد طقوس إلى "أداة سياسية" لإثبات الوجود. لقد كان إهمال "الأمر بالمعروف" في نظره إهمالاً لمقومات السيادة الوطنية.¹ .

- الأثر التشريعي البعيد :إن هذا الصراع الفكري لم يذهب سدى، بل شكل "الوعي المرجعي" للدولة الجزائرية بعد الاستقلال. وقد تجلى ذلك بوضوح عند صياغة قانون الأسرة لسنة 1984، الذي جاء كتسوية تاريخية استوعبت أصالة الشريعة وضرورات العصر، معززاً بذلك دور الدين كركيزة أساسية للتشريع والسيادة الوطنية..

استنتاج ختامي :

لقد أثبتت المؤسسة الدينية، بشقيها المحافظ والإصلاحي، أنها كانت الفاعل التاريخي الذي منع انهيار الأمة الجزائرية تحت وطأة الاستعمار. وبذلك، فإن البعد الديني لنظام الحكم في الجزائر ليس مجرد خيار سياسي طارئ، بل هو استحقاق تاريخي ناتج عن "مقاومة ثقافية" طويلة قادتها هذه المؤسسات.

الفرع الثاني: الدين في "المجتمع المأزوم" : من مرجعية جامعة إلى سلاح أيديولوجي

احتل الدين موقع الصدارة في البنية الاجتماعية والسياسية للجزائر، إلا أنه أقحم في صراعات بحثاً عن "شرعية اجتماعية" للقوى المتنازعة. ففي مرحلة "الخيار الاشتراكي"، استدعى التيار الليبرالي تأويلات شرعية

1 - عباس، فرحات: نفس المرجع السابق : ص 49 .

للانتصار للملكية الفردية، بينما صاغ التيار اليساري مفهوم "الإسلام التقدمي" لتبرير توجهاته¹. مما خلق ثنائية صراعية بين "إسلام رجعي" وآخر "تقدمي"².

أولاً: انفجار الأزمة وتعدد المسارات الدينية (التسعينيات)

مع نهاية الثمانينيات، تحول الدين إلى ساحة لتصريف الأزمات البنيوية (السياسية والاقتصادية)، وظهر الصراع كأنه عقدي بينما جوهره اجتماعي³. وقد تشظى الحقل الديني إلى ثلاثة تيارات كبرى:

1 - التيار الإصلاحى: إعادة تأسيس جمعية العلماء المسلمين (1991).

2 - التيار المحافظ: تأسيس الجمعية الوطنية للزوايا كظهير للطرقية.

3 - التيار السلفى: بانقسامه بين "العلمية" المشتغلة بنقد الكفاءات، و"الجهادية" التي تبنت العنف وسيلة للتغيير⁴.

ثانياً: التراشق الإعلامي وأزمة "الوصاية على المقدس"

ساهمت الصحافة في تعميق الفوضى عبر استضافة غير المتخصصين، مما أعاد إنتاج صراع الثلاثينيات بين "الإصلاحيين" و"الطرقيين" حول أحقية التمثيل الديني. فبينما اتهم الإصلاحيون الزوايا بالبدع، رد المحافظون بأن الإصلاحيين هم من شقوا عصا الأمة⁵. وتحول الدين من مرجعية للبناء الوطني إلى غطاء أيديولوجي للاستقطاب⁶.

1 - بن نبي، مالك: الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة - القاهرة: دار الفكر، 1986 - ص: 145

2 - العقون، عبد القادر: المرجعية الدينية فى الجزائر بين الأصالة والتجديد - الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، 2004. ص: 212.

3 - بو حنيكة، عبد الرحمن: الإسلام والسياسة فى الجزائر المعاصرة - الجزائر: دار الهدى، 2007 - ص: 58.

4 - العبيدي، محمد: الحركات الإسلامية فى الجزائر: النشأة والتطور، المسار. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية: (2002)، ص: 97.

5 - حماني، أحمد: بيان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول جمعية الزوايا الطرقية. (صراع بين الحق والباطل: حول جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والنزعة الطرقية). الجزائر: قصر الكتاب. ج 1، الجزائر، 1993؛ ص 115. و السنوسي، مصطفى: الرد السديد على من فرق كلمة التوحيد (رد جمعية الزوايا). الجزائر، دار الأمة - (1993).

6 - الطاهري، عبد المجيد: الدين والسياسة فى الجزائ الحديثة - الجزائر: دار الأمة، 2015. ص: 133.

التحليل والنقد المنهجي:

- **تزييف جوهر الصراع**: نقدياً، نلاحظ أن فشل النخب في معالجة ملفات البطالة والفساد أدى إلى "هروب" الأزمة نحو الحقل الديني. لقد تم "تدين" الأزمة الاجتماعية لإضفاء قدسية على صراعات سياسية دنيوية¹.
- **عجز النخبة الفكرية**: يتضح أن غياب رؤية جامعة حول الهوية جعل من الدين إطاراً للتنازع بدل الوحدة، مما أهدر جهود الدولة في معالجة المظاهر بدلاً من الجذور².
- **الخلاصة**: إن تجربة الجزائر تؤكد أن "تسييس الدين" يحوله من عامل استقرار قيمي إلى محور استقطاب حاد. وتبرز الحاجة الملحة اليوم لتحرير الحقل الديني من التجاذبات السياسية وإعادته لمكانه كمؤسسة علمية وطنية تهدف للتماسك لا للتمزيق..

المبحث الخامس : الأبعاد الروحية والإيمانية لثورة التحرير (المقدس في مواجهة المستعمر)

المطلب الأول: آثار البعد الديني في الثورة التحريرية

تمثل ثورة الأول من نوفمبر 1954 نموذجاً فريداً لحركة تحرر وطني استلهمت طاقتها المحركة من العقيدة الإسلامية. فلم تكن الحرب ضد الاستعمار الفرنسي مجرد صراع سياسي على الأرض، بل كانت "جهاداً" بمفهومه الحضاري الشامل، حيث تداخل البعد الروحي مع التخطيط العسكري ليشكل حصانة نفسية للمجاهدين.

أولاً: رمزية الزمان و اللغة (بناء المخيال الثوري)

1 - **المرجعية الزمانية**: لم يكن اختيار ليلة الإثنين غرة نوفمبر مصادفة، بل استحضاراً لميلاد النبي ﷺ، لإعطاء الثورة صبغة "البعث" والولادة الجديدة للأمة.

1 - بن عيسى، عبد السلام): المجتمع الجزائري بين الدين والسياسة : - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب. (2008) ص. 174.

2 - العقبي، محمد: الهوية الدينية في الجزائر المعاصرة: - الجزائر: جامعة الجزائر، أطروحة دكتوراه - 2010. ص: 201.

2 - **المعجم القرآني**: يسيطر المصطلحات الدينية على الخطاب الثوري؛ فتحول القتل إلى "شهيد" والمحارب إلى "مجاهد"، وتوج هذا المسار بتسمية لسان حال الثورة بجريدة (**المجاهد**) التي قامت في عددها الأول (1956) بتأصيل فلسفة الجهاد شرعياً¹

3 - **شيفرات الهوية**: اعتمدت أسماء الفاتحين والقادة التاريخيين (علي، عقبة، خالد) ككلمات سر، مما ربط المجاهد الجزائري بجذوره التاريخية الكبرى.

ثانياً: الممارسة الدينية والالتزام المسلكي (العقيدة القتالية).

1 - **الشعائر كمصدر قوة**: التزم جيش التحرير بفرض الصلاة والواجبات الدينية داخل الكتائب، وفرض عقوبات صارمة على المتهاونين، مما خلق انضباطاً عسكرياً بروح إيمانية.

2 - **أخلاقيات الحرب**: تجلت قيم الإسلام في معاملة الأسرى؛ كإطلاق سراح أول أسير في رمضان إكراماً للشهر، واقتداء الشهداء (مثل أحمد زيانة) بسنة الصحابة بطلب صلاة ركعتين قبل الإعدام، مما أربك الجهاز الاستعماري نفسياً.

3 - **الزاد الروحي**: كان "المصحف" رفيق المجاهد في جيبه، حتى إن رؤية شهيد يحتضن مصحفه كانت سبباً في توبة "الحركي" وعودتهم لحضن الثورة.

ثالثاً: مأسسة البعد الديني (السيادة البديلة)

1 - **القضاء والتشريع**: أنشأت الثورة جهازاً قضائياً مستمداً من الشريعة الإسلامية في المسائل المدنية والجنائية، لفك ارتباط المواطنين بالمحاكم الاستعمارية.

2 - **الأوقاف والدعم المالي**: استحدثت مصلحة للأوقاف لتمويل التعليم العربي ورعاية الأئمة، كما نشطت "الجامعة الشعبية" في المساجد لجمع التبرعات استناداً لآيات الإنفاق وقصص الصحابة (كأبي الدحداح).

3 - **المساجد والزوايا كقواعد خلفية**: مثلت هذه المعازل مراكز النفير العام، وهو ما يفسر استهداف فرنسا لها بالتحويل إلى تكتلات أو كنائس ومصادرة أوقافها.

¹ - نصر، سلمان : **صور من آثار البعد الديني** : مجلة المعيار العدد 4 - كلية أصول الدين ، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ، قسنطينة . سنة (2003) . ص:34 .

التحليل والنقد المنهجي:

- تدوين الثورة وشرعية القيادة :نقدياً، يظهر أن إقحام النصوص القرآنية في "بطاقة العضوية" (سورة التوبة) لم يكن مجرد عاطفة، بل كان "عقداً اجتماعياً ودينياً" يربط المجاهد بالثورة برباط لا ينفصم، فالموت في سبيل الوطن أصبح مرادفاً للفوز بالجنة.
- الهوية ضد "المسخ": إن إصرار الثورة على التدريس في الزوايا ومنع حظر أبواب "الجهاد" في الفقه، كان رداً استراتيجياً على محاولات فرنسا "تأميم الدين" وجعله مجرد شعائر مفرغة من محتواها النضالي.
- السلطة الروحية كبديل سياسي: استطاعت الثورة عبر مصلحة الأوقاف والقضاء الشرعي أن تمارس "سيادة الدولة" قبل الاستقلال، مما مهد الطريق لاعتماد الإسلام كدين للدولة في كافة الدساتير اللاحقة.

خلاصة :

إن البعد الديني لم يكن مجرد أداة تعبوية، بل كان هو "الروح" التي منحت الثورة ديمومتها وعظمتها، وحوّلت الشعب الجزائري من "أهالي" مستضعفين إلى "مجاهدين" استعادوا سيادتهم بالبندقية والمصحف معاً.

المطلب الثاني: البعد الإيماني والجهادي لحرب التحرير الجزائرية

يمثل البعد العقدي "المحرك الجوهري" للثورة الجزائرية، حيث لم تكن الحرب مجرد صراع على الرقعة الجغرافية، بل كانت مواجهة وجودية استندت إلى خلفية إيمانية صلبة. هذا المنزع الروحي هو ما ميز الكفاح

الجزائري عن الثورات المعاصرة، محولاً إياه من مجرد تمرد سياسي إلى "ملحمة جهادية" غايتها إعلاء كلمة الله والتحرر من ربة الاستعمار الصليبي.

الفرع الأول: ثورة دينية جهادية (شهادات و مرئيات)

1 - المنظور المقاوم: الفوارق الروحية بين الثورات يذهب الفاعلون في الثورة إلى أن سر نجاح الكفاح المسلح يكمن في "الصبغة الربانية"؛ فبينما تسعى ثورات العالم لتحقيق مكاسب دنيوية بحتة، كانت الثورة الجزائرية تهدف إلى "تزكية الذات" عبر نيل الشهادة. لقد أوجد هذا البعد "مجتمعاً ربانياً" يرى في الموت في سبيل الله ذروة السعادة، مما أدى إلى تنزل "الفيوضات الإلهية" التي مكنت القلة المؤمنة من الصمود أمام الترسانة الاستعمارية.¹

2 - فلسفة التضحية: إحياء زمن الفتوحات لم تكن الثورة في وعي الرعيل الأول مجرد فعل آني، بل كانت "تلبية لنداء التاريخ" وامتداداً لقرون من الجهاد والفتوحات المحررة. إن تقديم الروح قرباناً لله حوّل الخوف من الجيوش الجرارة إلى إقدام مبتسم، حيث أصبحت العقيدة هي الدرع الحقيقي الذي يقتحم به المجاهدون الأهوال.²

3 - الشهادة التاريخية: المحرك الديني كشرط للانتصار يؤكد المؤرخ الدكتور يحيى بوعزيز أن الثورة الجزائرية هي "ثورة الجهاد والإسلام" بامتياز. فقد استخدم المخططون الحافز الديني كأداة وحيدة قادرة على حشد الجماهير وتوحيد كلمتهم ضد عدو طاغٍ استهدف عقيدتهم قبل أرضهم. وبحسب "بوعزيز"، لولا شعار "الله أكبر" لما أمكن صناعة المعجزات العسكرية؛ إذ كان الدفاع عن الإسلام هو الغاية الأسمى التي تندمج فيها فكرة الوطن والحرية.³

3- الاستفتاء الشعبي: "لماذا حملت البندقية؟" من خلال دراسات ميدانية وحوارات مع مئات المجاهدين (من الفلاحين البسيطين إلى الجامعيين المفرنسين)، خلص بوعزيز إلى أن الإجابة الجمعية كانت تتلخص في: "من أجل الجهاد والدفاع عن الإسلام"، ثم يأتي الاستقلال كاستحقاق تالٍ. هذا الوعي لم

¹ - زروال ، محمد : الحياة الروحية في الثورة الجزائرية : الجزائر : دار هومة - (2004) . ص: 70.

² - الصديق ، محمد الصالح : صفحات من جهاد الجزائر .- الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب (د - ت). والسنة المتوفرة دار هومة : 2002 أو 2005 . ص : 56

³ - بوعزيز ، يحيى : موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب : ج : 2/ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر (د-ت). ص: 152

يقنصر على النخبة، بل تجذر في وجدان عامة الشعب الذين وصفوا الاستعمار بـ "دولة النصارى"، وهو تعبير شرعي يعكس طبيعة الصراع العقدي¹.

التحليل والنقد المنهجي:

- تفكيك الخطاب الاستشراقي: نقدياً، نلاحظ أن هذا المبحث يرد بقوة على المحاولات التاريخية (الداخلية والخارجية) التي سعت لـ "علمنة" الثورة الجزائرية أو حصرها في إطار "الصراع القومي" فقط. إن الشهادات الحية تثبت أن "العقيدة" كانت هي الأيديولوجيا الوحيدة العابرة للطبقات (بين الأمي والجامعي) .
- سوسيولوجيا اللغة والمصطلح: إن استخدام الشعب لمصطلحات (النصارى، المجاهدين، الشهداء) بدلاً من (الفرنسيين، المقاتلين، الضحايا) يعكس نجاح المؤسسة الدينية التقليدية في صياغة "عقل جمعي" يفسر الواقع السياسي من خلال منظور عقدي، مما جعل الثورة محصنة ضد المفاوضات التي تمس الثوابت.
- الدين كآلية توحيد: يظهر التحليل أن الدين كان "الجامع المشترك" الذي صهر التناقضات القبلية والجهوية في بوتقة واحدة. لولا "الحافز الأخروي" (الجنة والشهادة)، لما استطاع الفلاح الجزائري مواجهة رابع قوة عسكرية في العالم بأسلحة بدائية.
- النقد الذاتي للمصادر: بالرغم من قوة هذه الشهادات، يجب التنبيه إلى أن هذا "البعد الإيماني" لم يمنع وجود تنظيم سياسي وعسكري دقيق (جبهة وجيش التحرير)، مما يعني أن الثورة زاوجت بين "التوكل الإيماني" و"التخطيط العلمي"، وهو سر عظمتها.

الفرع الثاني: الجهاد حقيقة تاريخية و صراع حول الشرعية و المصطلح

¹ - بوعزيز ، يحي : نفس المرجع السابق : / جفة الثورة برمتها في سطور قليلة. : ص : 492 - 493.

لم يخلُ المسار الثوري الجزائري من تجاذبات فكرية بين "الأصالة الإسلامية" والتيارات الدخيلة (الشيوعية والعمانية)، التي حاولت الالتفاف على المضمون العقدي للكفاح المسلح. وتجلّى هذا الصراع بوضوح في "حرب المصطلحات"، حيث سعى هؤلاء لتجريد الثورة من قدسيّتها عبر استبدال مفاهيم "الجهاد والمجاهدين" بمصطلحات دنيوية كـ "الثوار والمحاربين"، وهو ما يعتبره المؤرخون تحريفاً للمقاصد التي قامت عليها الثورة.

1 - **المرجعية الإسلامية كمحرك وحيد للتعبئة**: يؤكد المؤرخ **محمد العربي الزبيري** أن الإسلام كان "القلب النابض" والوحيد القادر على تجنيد الجماهير؛ فنداء نوفمبر لم يلق استجابة شعبية إلا لارتباطه بمفهوم التضحية القصوى في سبيل الله. ويشير الزبيري إلى أن تنكر بعض القادة لهذا الدور ينم عن جهل بواقع الشعب الذي أعاد للجهاد وظيفته التاريخية.¹

2 - **صدام الميدان مع "الأدلجة" الفوقية**: تعكس الشهادات الميدانية عمق الفجوة بين القاعدة المجاهدة والمنظرين المفرنسين؛ ففي الجنوب الغربي، رفض المجاهدون مواصلة القتال عندما أراد "مراقب" إداري تحويل شعارهم من "الجهاد في سبيل الله" إلى "الجهاد في سبيل الوطن"، مؤكدين أن السلاح لا يُحمل إلا لغاية شرعية². كما يُروى عن **العقيد عميروش** صرامته البالغة في الحفاظ على مصطلح "المجاهدين" ورفضه القاطع لوصف "المحاربين"، إدراكاً منه لخطورة هذا التمييع اللفظي على العقيدة القتالية³.

3 - **الانحراف في الوثائق السياسية (مؤتمر الصومام)**: (رغم قلة عدد التيارات العلمانية والشيوعية في الجبهات، إلا أن نفوذهم الثقافي مكنهم من صياغة الوثائق السياسية للثورة، وهو ما تجلّى في "وثيقة الصومام" التي حملت ملامح علمانية لا يؤمن بها الشعب المسلم. وقد انتقد **المجاهد عمار بن عودة** هذا التناقض، متسائلاً: كيف ندعو الناس للثورة باسم الجهاد ونرفع راية العلمانية في آن واحد؟⁴

¹ - الزبيري، محمد العربي: **تاريخ الجزائر المعاصر (1954-1962)** ج 2 ص: 179 - 180 (د - ت) الجزائر: منشورات **دحلب - (د - ت)**. ومن هؤلاء القادة الذين أشار إليهم بوضياف، ومن الكتاب الذين صرحوا بأن حرب التحرير لم تكن جهادا. يُنظر: **جودي أتومي في كتابه: العقيد عميروش أمام مفترق الطرق** الجزائر: دار إيديسير. ص: 187 (2004).

² - **المجاهد راوي القصة هو محمد لحر المدعو عبد الجبار** كما في مقال: **البعد الروحي وأثره في نجاح ثورة النار والنور خلال ثورة نوفمبر المباركة**، لأحمد تواقين، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في ثورة التحرير المباركة (2007). ص: 191.

³ - يُنظر: **يحي، بوعزيز: الثورة في الولاية الثالثة**. دار الأمة - الجزائر. ص: 321.

⁴ - يقول **المجاهد العميد عمار بن عودة** وهو ينتقد وثيقة الصومام (وتحفظنا كذلك على مبدأ العلمانية، وكان رأينا أن هذه المسألة سابقة لأوانها، فكيف ندعو الناس على الثورة باسم الجهاد ونرفع راية العلمانية في آن واحد؟! يُنظر: **ثوار عظماء**: لمحمد عباس. دار هومة - الجزائر (2002). ص: 221.

4 - الأوراس والتمسك بالهوية: مثلت الولاية الأولى (الأوراس) حصناً للمبادئ الإسلامية، حيث رفض قاداتها لغة مؤتمر الصومام، كما رفضوا المنشورات التي كُتبت بلغة "شيوعية" تركز على الطبقة الكادحة، واستبدلوها بمناشير ركزت على "الجهاد والاستشهاد وإقامة الدولة في إطار المبادئ الإسلامية"¹.

التحليل والنقد المنهجي:

- نقد "علمانية الثورة": يظهر التحليل أن محاولة العلمانيين "تأميم الثورة" سياسياً لم تكن تعكس الواقع الميداني. إن استناد المقاتل الجزائري للبعد الديني كان ضرورة وجودية؛ فالمجاهد الذي لا يمتلك تكافؤاً عسكرياً مع فرنسا كان يحتاج لـ "تكافؤ روحي" توفره عقيدة الجنة، وبدونها تفقد الثورة وقودها البشري.
- ثنائية (المتقف المفرنس/المجاهد الرباني): (نقدياً، نلاحظ أن الصراع حول المصطلح كان صراعاً على "هوية الدولة القادمة". العلمانيون أرادوا دولة "محاربين" تبنى على النمط الغربي، بينما أراد الشعب والقيادات الميدانية دولة "مجاهدين" تستعيد سيادتها الإسلامية المسلوبة.
- الخلاصة: إن نجاح الثورة في استعادة السيادة الوطنية كان بفضل "الجهاد" كفعل إيماني، أما "التحريفات" التي طالت الوثائق السياسية فقد زرعت بذور الأزمت الفكرية التي واجهتها الجزائر في مرحلة ما بعد الاستقلال.

- الفرع الثالث: "النصر أو الشهادة" (سيكولوجية المقاتل الميتافيزيقية)

لم تكن الحرب التحريرية مجرد اشتباك عسكري، بل كانت تجسيداً لعقيدة "النصر أو الشهادة". فالمجاهد الذي كان يطلق رصاصه مصحوباً بصيحات "الله أكبر" لم يكن يستهدف العدو مادياً فحسب، بل كان يمارس طقساً تعبيرياً يربع المحتل بصداه الروحي..

1 - القسم على المصحف: كانت البداية التنظيمية للالتحاق بالجبيل تمر عبر "القسم على المصحف

الشريف"، وهو ما حول الالتزام العسكري إلى "ميثاق غليظ" مع الخالق².

¹ - زروال، محمد: *الناماشة في الثورة*: وانظر أيضا ص 369 دار هومة. الجزائر. (2011). ص: 300-301.

² - أتومي، جودي: *العقيد عميروش أمام مفترق الطرق*: الجزائر: دار إيديسير (2004). ص: 177-178.

2 - **سكينة المحتضر**: وثقت شهادات المجاهدين حالات من "الرضا الروحي" في لحظات الاحتضار؛ حيث يغادر المجاهد الدنيا "قريب العين" لأن الجنة أمامه والنصر وراءه، مما يؤكد أن المحرك الأساسي كان أخروياً بامتياز.¹

3 - **خشوع الميدان**: تميزت الصلاة الجماعية في خنادق القتال بجلال خاص؛ فمحاذاة الموت جعلت المجاهدين في حالة "تجلي" دائمة، مما صهر الخوف في عظمة الخالق.²

الفرع الرابع: الرؤية المقابلة (اعترافات المحتل بالخلفية الصليبية)

على الجانب الآخر، لم يكن المستعمر الفرنسي يخفي طبيعة الصراع "الدينية"؛ فالحملة التي بدأت عام 1830 صُممت في العقل الاستراتيجي الفرنسي كاستمرار للحروب الصليبية وكسر للمد الإسلامي.

1 - **تصريحات التأسيس**: أكد رئيس الوزراء "دي بولينياك" أن احتلال الجزائر هو نصر للنصرانية، وهو ما كرره القس المرافق للحملة عند تحويل جامع كتشاوة إلى كنيسة³.

2 - **استراتيجية الإبادة الدينية**: في عام 1932، أعلن سكرتير الحاكم الفرنسي اقتراب "نهاية الإسلام" في الجزائر، وبلغت هذه الرؤية ذروتها في احتفالات مئوية الاحتلال (1930) التي وصفها الرئيس الفرنسي بأنها "تشجيع لجنائز الإسلام"⁴.

3 - **البعد التاريخي (عقدة بواتيه)**: اعترف مستشرقون فرنسيون بعد الاستقلال بأن الحرب لم تكن من أجل الموارد (النبذ أو الصحراء)، بل كانت "سوراً لأوروبا" لمنع زحف إسلامي جديد يطمح لاستعادة الأندلس وتكرار معركة "بلاط الشهداء" (بواتيه) في قلب فرنسا.⁵

¹ - الصديق ، محمد الصالح : **صفحات من جهاد الجزائر**: ص : 163 .

² - الصديق ، محمد الصالح : **معجزة شعب** - ضمن أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في ثورة التحرير المباركة الجزائر : منشورات وزارة المجاهدين. ص : 64

³ - تركي ، رابح : **الشيخ عبد الحميد رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر** - الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب (1981). ص : 66 .

⁴ - تركي ، رابح : **التعليم القومي والشخصية الجزائرية** : الجزائر : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع (1981) . ص (109).

⁵ - العالم ، جلال : **قادة الغرب يقولون: دمرُوا الإسلام أبديوا أهله** : القاهرة : دار الصحوة (1977). ص : 33

التحليل والنقد المنهجي:

- صدام الإيرادات: نقدياً، نلاحظ أن الحرب التحريرية كانت مواجهة بين "يقين المجاهد" بلقاء ربه و "أوهام المستعمر" بمحو هوية شعب. إن فشل فرنسا في "تشجيع جنازة الإسلام" بعد قرن من المحاولات يثبت أن البعد الديني كان أقوى من ترسانة الإبادة.
- تزييف الدوافع: يكشف التحليل أن الغرب الاستعماري كان "صادقاً" مع نفسه في وصفها بحرب صليبية، بينما حاول المنهزمون فكراً من أبناء جلدتنا "علمنة" الثورة. إن اعترافات قادة فرنسا (دي بولينياك، لافيغري) تقطع الطريق أمام أي تأويل يحصر الثورة في إطار "المطالب الخبزية" أو السياسية المحضة.
- المسألة الحضارية: يظهر تصريح المستشرق الفرنسي حول "معركة بواتيه" أن الجزائر في الوعي الغربي هي "بوابة الإسلام نحو أوروبا"، وهو ما يفسر الوحشية الفرنسية؛ فالحرب كانت "دفاعية استباقية" من منظور صليبي، و"تحريرية مقدسة" من منظور إسلامي جزائري..

الفرع الخامس: المؤسسة الفقهية و شرعنة الكفاح (فتاوى الجهاد)

لم تكن الثورة الجزائرية مجرد انفجار شعبي عفوي، بل كانت مسنودة بـ "غطاء شرعي" وفرتة المؤسسة الدينية. فجاءت نداءات العلماء بمثابة "الوقود الروحي" الذي نقل المواطن من مربع التردد إلى حتمية الاستجابة.

- فتوى التأسيس: تجلت في بيان الشيخين البشير الإبراهيمي والفضيل الورثلاني (2 نوفمبر 1954)، حيث أعلنوا أن الجهاد فرض عين على كل جزائري، واصفين الثورة بأنها "بداية سيكون لها ما بعدها".¹.
- قدسية الواجب: تضمن نداء 15 نوفمبر 1954 فتوى صريحة تجعل من الجهاد "واجباً مقدساً" للخلاص من الاستعباد، ووضعت الشعب أمام خيارين لا ثالث لهما: "حياة كريمة أو فناء شريف".².

الفرع السادس: دور النخبة الدينية في جبهات القتال (توجيه المعركة)

اضطلع الأئمة والوعاظ بدور "المهندس الروحي" للمجاهدين، حيث انتقل الخطاب الديني من المنابر إلى الخنادق، مما ساهم في..:

- 1 - **توحيد اللغة والمنطق**: شحن العزائم باللغة العربية والقرآن والسنة، مما جعل الاتصال بالشعب مباشراً وعميقاً.³
- 2 - **استحضار النموذج النبوي**: تمكن الوعاظ من زرع روح الصحابة (كخالد وطارق) في نفوس المجاهدين، فصارت صيحة "الله أكبر" تختصر سر الفداء والتمكين.⁴.
- 3 - **إرادة الاستمرارية**: تجسدت في نماذج إنسانية مثل "عمي علي" (السبعيني)، الذي جسد إصرار الأمة على مواصلة الجهاد حتى التحرير أو الاستشهاد.

الفرع السابع: "المصحف" كزاد استراتيجي (تلازم العقيدة و السلاح)

اقتترنت الهوية النضالية للمجاهد بالتمسك بالمرجعية القرآنية، ولم يكن المصحف مجرد كتاب للبركة، بل كان "دليل عمل" و"زاداً نفسياً" في أحلك الظروف.

1 - الإبراهيمي ، محمد البشير : آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي : 37/5 . جمع وتصنيف أحمد طال الإبراهيمي . بيروت : دار الغرب الإسلامي . (1997) .

2 - الإبراهيمي : المرجع السابق : (47/5). (بيان بعنوان : "نداء إلى الشعب الجزائري الثائر" الصادر في القاهرة بتاريخ 15 نوفمبر 1954) .

3 - فيلالي ، مختار : البعد الديني في التنظيم الاجتماعي والمقاومة إبان الثورة التحريرية - ضمن أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي ثورة التحرير المباركة ، الجزائر : منشورات وزارة المجاهدين (2007) . ص : 116

4 - الصديق ، محمد الصالح : صفحات من جهاد الجزائر ، ص : 42 - 43 .

- **مصحف القيادة**: استشهد العقيد **عميروش** والمصحف في جيبه، وهو المصحف الذي يرمز للوصية الروحية التي تلقاها من الشيخ العربي التبسي¹.
- **المواجهة الصخرية**: تروي السير الشعبية قصة المجاهد الذي أربع قوات الاحتلال بتكبيراته ورشاشه، وعند استشهاده وجد الضابط الفرنسي في قلنسوته "مصحفاً صغيراً وكسرة خبز يابسة".
- **اعتراف العدو**: كانت اللحظة الفارقة هي اعتراف الضابط الفرنسي لجنوده بأن "المدافع تقضي على الأشخاص لكنها لا تقضي على العقيدة"، وهي الشهادة التي أدت لتوبة "الحركي" الشاهد على الواقعة والتحاقه بالثورة².

التحليل والنقد المنهجي:

- **الجهاد كآلية للتحرر النفسي**: نقدياً، نلاحظ أن الفتاوى الدينية لم تكن "تجيشاً عاطفياً" فحسب، بل كانت "تحريراً للعقل الجمعي" من عقدة الخوف من "الجيش الذي لا يقهر". لقد حولت الفتوى الموت من "نهاية مأساوية" إلى "بداية أبدية" (شهادة).
- **تلاحم النخبة والقاعدة**: يظهر البحث أن الثورة ألغت المسافة بين "العالم" و"العالمي"؛ فالعالم يفتي والجاهل يطبق، وكلاهما يلتقي في خندق واحد، مما أفضل خطط فرنسا في عزل النخبة الدينية عن الجماهير.
- **أثر "المصحف والخبز"**: تمثل قصة المجاهد والضابط الفرنسي تكثيفاً لصراع (المادة ضد الروح)؛ ففرنسا واجهت شعباً لا يملك من الدنيا إلا "خبز الشعير" ومن الآخرة "المصحف"، وهي معادلة عجزت الترسانة العسكرية عن حلها. إن "التوبة" التي حدثت للحركي هي إثبات لانتصار "سلطة الروح" على "سلطة الإكراه".
- **نقد "علمانية التوثيق"**: يتبين من هذه الحقائق أن أي محاولة لكتابة تاريخ الثورة الجزائرية بعيداً عن "البعد الإيماني" هي عملية بتر للحقائق؛ فالثورة في جوهرها كانت "حركة إحياء ديني" بمطالب سياسية سيادية.

المبحث السادس: وظائف المرجعية الدينية في الدولة الوطنية الجزائرية

تمثل المرجعية الدينية الوطنية في الدولة الجزائرية المعاصرة "صمام أمان" للهوية وحجر زاوية في بناء الاستقرار المؤسساتي. فهي ليست مجرد تركة فقهية (مالكية، أشعرية، جنيدية)، بل هي نظام قيمي متكامل ينظم

¹ - بن نعمان ، أحمد: **فرنسا والأطروحة البربرية** - ص : 336. الجزائر : دار هومة (2003).

² - محمد الصالح الصديق : **صفحات من جهاد الجزائر** (145-148) بتصرف.

العقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع، ويشكل إطاراً سيادياً يحمي البلاد من الاختراقات الثقافية والادولوجية الوافدة¹.

المطلب الأول: الوظيفة التوحيدية (الإجماع الوطني)

تتجلى الوظيفة التوحيدية للمرجعية في قدرتها على استيعاب التنوع المذهبي داخل جغرافية الوطن (المالكية، الإباضية، الحنفية، والتصوف) وصهره في بوتقة واحدة تقوم على **الوسطية والاعتدال**.

1 - **مأسسة الفكر الديني**: سعت الدولة عبر وزارة الشؤون الدينية إلى ضبط الحقل الديني من خلال ملتقيات وطنية (منذ 2008) تهدف إلى تعزيز وحدة المرجعية لمواجهة التجاذبات المذهبية الغربية².

2 - **العقد الروحي الوطني**: لعبت الزوايا وجمعية العلماء دور "الوسيط القيمي" الذي بنى إجماعاً حول حب الوطن ونبذ العنف، مما حول المرجعية من نصوص جامدة إلى "عقد روحي" يضمن السلم الأهلي³.

المطلب الثاني: الوظيفة التربوية والأخلاقية (صناعة المواطنة)

تتجاوز المرجعية الدينية دورها الشعائري لتصبح "رافعة أخلاقية" تهدف لتكوين المواطن الصالح من خلال:

- 1 - **نموذج التعليم المتكامل**: تبنت الدولة نموذجاً يربط بين العقيدة والسلوك الاجتماعي، مستلهمة من إصلاحات الإمام **عبد الحميد بن باديس** الذي صاغ ثلاثية "الإسلام، العربية، الجزائر" كأساس للتربية الوطنية⁴.
- 2 - **التزكية الصوفية والسلم الاجتماعي**: ساهم التصوف السني المعتدل في غرس قيم التسامح والإخلاص، مما جعل من الدين وسيلة "لتحصين الهوية" بدل أن يكون وقوداً للصراع، وهو ما عزز التماسك الأخلاقي للمجتمع في مواجهة تحديات العولمة⁵.

1 - بن ناصر، محمد: **المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والوظائف**: ص: 55 - الجزائر: دار الهدى، 2016.

2 - بو عبد الله، عبد القادر: **سياسة الدولة في ضبط الحقل الديني بالجزائر**: ص: 44. الجزائر: دار الأمة، 2019.

3 - الطاهري، عبد المجيد: **الدين والسياسة في الجزائر الحديثة**: ص: 91 - الجزائر: دار الأمة، 2015.

4 - بن باديس: **عبد الحميد بن باديس: آثار عبد الحميد بن باديس**: إعداد وتصنيف: عمار طالبي، الجزائر: عالم المعرفة: ج 1. (1997) ص: 3 أو الإحالة لجريدة البصائر، العدد 160، سنة: (1939).

5 - بو شامة، مصطفى: **التصوف السني في الجزائر ودوره في حفظ الهوية الوطنية**: أطروحة دكتوراه - الجزائر: جامعة وهران، 2005. ص: 118.

التحليل والنقد المنهجي:

- المرجعية كأداة سيادية: نقدياً، نلاحظ أن "المرجعية الدينية" في الجزائر ليست مجرد شأن لاهوتي، بل هي "أمن فكري". إن لجوء الدولة لمأسسة المرجعية (خاصة بعد أزمة التسعينيات) كان رداً استراتيجياً على الجماعات التي حاولت سحب بساط "الشرعية الدينية" من الدولة. فالدولة هنا لا تحمي الدين فحسب، بل تستمد استقرارها منه.
- نقد ثنائية (الرسمي/الشعبي): يظهر التحليل نجاحاً نسبياً في التوفيق بين مرجعية الزوايا (الروحية) ومرجعية جمعية العلماء (الإصلاحية) داخل إطار الدولة. هذا التكامل هو ما نطلق عليه "الخصوصية الجزائرية" التي ترفض الاستقطاب الحاد بين التصوف والسلفية الإصلاحية.
- تحديات الوظيفة التربوية: بالرغم من قوة الشعارات الباديسية، إلا أن هناك فجوة أحياناً بين "الخطاب المنبري" و"الممارسة السلوكية" في المجتمع. لذا، فإن الوظيفة الأخلاقية للمرجعية تتطلب تحويل القيم من "وعظ" إلى "برامج تربوية" تنعكس في الإدارة والاقتصاد والقانون.¹
- الخلاصة: إن وظيفة الدين في الجزائر انتقلت من "خندق المقاومة" ضد الاستعمار إلى "بناء الدولة" و"صناعة الاستقرار". فالدولة الجزائرية تستمد قوتها من هذا الرصيد التاريخي الذي يجعل من المذهب المالكي والوسطية الأشعرية حصناً ضد التطرف والتحلل معاً.

المطلب الثالث: الوظيفة الوقائية (الأمن الفكري و مكافحة التطرف)

تضطلع المرجعية الدينية الوطنية بدور "المصدّ الأيديولوجي" الذي يحمي النسيج المجتمعي من الاختراقات المتطرفة، مستندة في ذلك إلى قيم الوسطية والاعتدال المتجذرة في التراث المالكي-الأشعري.

¹ - بن يوسف، عمار: التربية الدينية في الجزائر: الواقع والآفاق: ص. 62 - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2017.

1 - **المراجعة والضبط المؤسساتي**: أفرزت التجربة المريرة للأزمة الأمنية في التسعينيات قناعة لدى الدولة الجزائرية بأن "الفوضى التأويلية" وغياب المرجعية الجامعة هما المورد الأساسي للانحراف الفكري. وبناءً عليه، تم تفعيل دور الزوايا والعلماء كفاعلين أساسيين في برامج "المصالحة الوطنية" لإعادة هندسة الخطاب المسجدي¹.

2 - **تحصين الهوية المذهبية**: تبنت الجزائر استراتيجية "الأمن الفكري" القائمة على حماية الشخصية الجزائرية من "الاستلاب المذهبي" العابر للحدود، وهو ما كرسته الوثائق الرسمية لوزارة الشؤون الدينية كخيار سيادي يهدف لإعادة الثقة في المنتج الديني المحلي².

المطلب الرابع: الوظيفة الاجتماعية والسياسية (الدين كركيزة للشرعية)

تتجاوز المرجعية الدينية حدود العبادة الفردية لتصبح عنصراً بنوياً في بنية الدولة واللحمة الوطنية، ومصدراً رئيساً من مصادر الشرعية السياسية.

1 - **الشرعية التأسيسية**: يستمد النظام السياسي في الجزائر جذوره من بيان أول نوفمبر 1954، الذي صبغ الثورة بصبغة إسلامية وأخلاقية، معتبراً الإسلام هو الهوية الجامعة للشعب والدولة³.

2 - **التوازن بين السلطة والمجتمع**: تعمل المرجعية على تأطير العلاقة بين الحاكم والمحكوم عبر مفاهيم شرعية كالعدل والشورى، مع السعي لتحقيق "استقلال وظيفي" يحمي الدين من الابتذال في التوظيف السياسي الحزبي الضيق⁴.

1 - وزارة الشؤون الدينية والأوقاف: **وثيقة المرجعية الدينية الوطنية**: منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف - الجزائر، (2006). ص: 27.

2 - العقون، عبد القادر: **المرجعية الدينية في الجزائر بين الأصالة والتجديد**: - الجزائر: منشورات وزارة الشؤون الدينية، (2004). ص: 7

3 - جبهة التحرير الوطني: **بيان أول نوفمبر 1954**: وثيقة تأسيسية: وزارة المجاهدين، مجموعة موثيق الثورة الجزائرية. الجزائر: 1954.

4 - بو عبد الله، عبد القادر: **سياسة الدولة في ضبط الحقل الديني بالجزائر**: - الجزائر: دار الأمة، (2019). ص. 78

3 - العلماء كوسطاء اجتماعيين: يسعى الخطاب الرسمي لتعزيز دور النخبة الدينية كصمام أمان يرفض التفرقة الطائفية، ويحول دون تحول المطالب الاجتماعية إلى صراعات مذهبية، مما يضمن استقرار المؤسسات .¹

التحليل والنقد المنهجي:

- من "الدفاع" إلى "الهجوم المعرفي": تقدياً، نلاحظ انتقال الدولة من مرحلة "رد الفعل" تجاه التطرف إلى مرحلة "الاستباق" عبر مأسسة المرجعية. إن العودة إلى "الخطاب الديني المحلي" ليست انكفاءً على الذات، بل هي استرداد للسيادة الروحية التي سُلبت في مراحل التهميش الاستعماري أو التهميش الأيديولوجي بعد الاستقلال.²
- ثنائية (المدني/الديني): يظهر التحليل أن الجزائر استطاعت خلق "نموذج وسيط"؛ فهي دولة وطنية حديثة تحترم القيم المدنية، لكنها في الوقت ذاته تجعل من الدين "خلفية أخلاقية" للتشريع والسياسة. هذا التوازن هو ما منع سقوط الدولة في فخ "العلمانية الإقصائية" أو "الثيوقراطية المتشددة".
- تحدي الفضاء الرقمي: بالرغم من ضبط الحقل الديني المؤسساتي (المساجد والزوايا)، إلا أن التحدي الأكبر يظل في "السيادة الرقمية"؛ حيث لا تزال المرجعية الوطنية تواجه منافسة شرسة من فتاوى "الإنترنت" الوافدة، مما يستوجب تحويل هذه الوظيفة الوقائية إلى أدوات تقنية وإعلامية حديثة.
- الخلاصة: إن الدين في الجزائر ليس مجرد موروث، بل هو "محرك للاستقرار"؛ فكلما قويت المرجعية الدينية الوطنية، قلّت فرص الانقسام الاجتماعي، مما يؤكد أن الأمن القومي الجزائري مرتبط بنيوياً بالأمن الديني.

المطلب الخامس: الوظيفة الحضارية والإنسانية (الدبلوماسية الروحية)

تتجاوز المرجعية الدينية الجزائرية حيزها الجغرافي لتؤدي وظيفة حضارية عالمية، حيث تحولت الجزائر إلى "منارة روحية" تبث قيم الإسلام الوسطي في العمق الإفريقي والفضاء العربي.

¹ - الطاهري، عبد المجيد: الدين والسياسة في الجزائر الحديثة - الجزائر: دار الأمة، (2015). ص. 112

² - بن عيسى، عبد السلام: المجتمع الجزائري بين الدين والسياسة: (2008). - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ص. 211

- 1 - الامتداد الصوفي والروحي: بفضل الزوايا والمدارس العلمية التاريخية (كالتجانية والقادرية)، استطاعت الجزائر مد جسور التواصل مع شعوب الساحل الإفريقي، مما عزز الحوار الثقافي والديني القائم على السلام.¹
- 2 - الدبلوماسية الدينية: يستمد هذا الدور قوته من إرث علماء الجزائر (أمثال الثعالبي وأحمد التجاني) الذين كانوا دعاة علم وتعايش، وهو النهج الذي تتبناه الدولة اليوم لتعزيز قوتها الناعمة وتأثيرها الإقليمي.²

الاستنتاجات الختامية: المرجعية كعقد اجتماعي ومشروع وطني

أظهرت هذه الدراسة أن المرجعية الدينية الوطنية في الجزائر ليست مجرد إطار عقدي ساكن، بل هي "نظام حي" يمثل ثمرة تفاعل صيرورة التاريخ مع ثوابت العقيدة، ويمكن إجمال المحاور الكبرى لهذه النتائج فيما يلي:

أولاً: **البعد التاريخي والشرعية التأسيسية**: نشأت المرجعية من تراكم التجارب (الرستمية، المالكية، الصوفية)، وبلغت ذروتها في ثورة نوفمبر 1954، حيث صهرت الهوية الدينية الجزائريين في بوتقة واحدة لمواجهة الاستعمار، وهو ما كرسه بيان أول نوفمبر كقاعدة لبناء الدولة.³

ثانياً: **الانسجام الفكري والاجتماعي**: نجحت المرجعية في خلق حالة من "التكامل المذهبي" (مالكية وإباضية) بعيداً عن الصراعات الطائفية. كما أثبتت الزوايا وجمعية العلماء أن الدين هو "مشروع تربوي" حمى المجتمع من التغريب والانحراف الأخلاقي.⁴

ثالثاً: **المأسسة السياسية والدستورية**: كرسّت الدولة الوطنية "الإسلام" كدين للدولة في جميع دساتيرها، وسعت لضبط الحقل الديني مؤسساتياً لتحصينه من الفكر الوافد. وقد برز دور الزوايا والعلماء كقوة "ترميم روحي" للنسيج الوطني، خاصة في مرحلة ما بعد العشرية السوداء.⁵

1 - العقبي، محمد: الهوية الدينية في الجزائر المعاصرة: - الجزائر: جامعة الجزائر، (2010). ص. 230.

2 - بن ناصر، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والوظائف: - الجزائر: دار الهدى، (2016). ص. 101.

3 - جبهة التحرير الوطني: بيان أول نوفمبر 1954. وثيقة تأسيسية. الثورة الجزائرية يُنظر: وزارة المجاهدين، مجموعة موانيق الثورة الجزائرية، الجزائر.

4 - الصديق، محمد الصالح: الزوايا ودورها في المجتمع الجزائري: - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، (1981). ص. 112 - بودواية، مبخوت: التصوف والمجتمع الجزائري: - الجزائر: دار البصائر، (2003). ص. 95

5 - وزارة الشؤون الدينية والأوقاف: وثيقة المرجعية الدينية الوطنية: - الجزائر، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف (2006) ص: 14.

رابعاً : المنظومة الوظيفية الشاملة :تتحرك المرجعية ضمن خمسة محاور استراتيجية) :توحيدية، تربوية، وقائية، سياسية، وحضارية(، مما يجعلها الإطار الأكثر حيوية للربط بين الأصالة والمعاصرة.¹

نقد وتحليل: التحديات والآفاق المستقبلية

- تحدي "الفضاء المفتوح": بالرغم من متانة المرجعية، إلا أنها تواجه ضغوطاً من "السيولة الرقمية" والغزو الثقافي الذي يسعى لتفتيت المرجعية المحلية لصالح خطابات عاطفية أو وافدة.
- الحاجة لتجديد الوظيفي: لا يكفي التمسك بالمرجعية كـ "موروث"، بل يجب تحويلها إلى "مرجعية فاعلة". النقد الموجه هنا هو ضرورة الانتقال من "الخطاب الوعظي" إلى "الخطاب العلمي" الذي يربط بين الفقه والمواطنة، وبين الدين وتحديات العصر (الذكاء الاصطناعي، التنمية، الحوار العالمي).
- التوصيات: يستلزم المستقبل إعادة تأهيل النخبة الدينية، ودعم البحث الأكاديمي الذي يزوج بين العلوم الشرعية والعلوم الاجتماعية، لضمان استمرار الدين كـ "صمام أمان" للهوية الجزائرية.

قراءة مقارنة في تجليات البعد الديني: الجزائر والسعودية

يكشف التحليل المقارن بين النموذجين الجزائري والسعودي عن تباين وظيفي في استخدام الدين كقوة محرّكة لبناء الدولة والشرعية؛ فبينما اتسم المحرك الديني في الجزائر بكونه "تحريراً مقاوماً" استهدف الانعتاق من الاستعمار الاستيطاني وتحويل الوعي من رعايا "أهالي" إلى "مجاهدين"، نجد أن النموذج السعودي اعتمد على محرك "تأسيسي وحدوي" استثمر الدين لصهر القبائل المتناحرة في كيان سياسي موحد. وينعكس هذا التباين على المرجعيات الفقهية؛ حيث تركزت في الجزائر "المالكية الأشعرية" مع حضور بنيوي للتصوف الطرقي (الزوايا) كفضاء وسيط، مقابل "المدرسة السلفية الحنبلية" في السعودية التي قامت على نقد الطرقية والتركيز على التوحيد.

أما من حيث العلاقة بين الدين والسياسة، فقد استندت الجزائر إلى "الشرعية الثورية" المستمدة من بيان أول نوفمبر الذي جعل الإسلام إطاراً للدولة الوطنية، بينما قامت السعودية على "شرعية تعاقدية" تعود لميثاق الدرعية، مما جعل الشريعة هي الدستور المباشر للدولة. وفي إطار الوظيفة الوقائية، اتجهت الجزائر نحو "الوسطية الوطنية" وإحياء المرجعية المحلية كحائط صد ضد التطرف، في حين طورت السعودية برامج شرعية متقدمة كـ"المناصحة" لإعادة تفسير النصوص بأسلوب معاصر. وختاماً، تتجلى الدبلوماسية الروحية للبلدين في اتجاهين متكاملين؛ فالجزائر توظف "عمقها الإفريقي" عبر تصدير التصوف المعتدل لدول الساحل، بينما تمارس

1 - بن ناصر، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والوظائف: الجزائر: دار الهدى، (2016). ص: 103 -

السعودية "ريادتها الإسلامية" من خلال احتضان الحرمين الشريفين وقيادة العمل الإسلامي العالمي، مما يجعل كلا النموذجين ركيزتين أساسيتين في الحفاظ على استقرار العالم الإسلامي.

التحليل والنقد المقارن:

1 - **المصطلح (مجاهد/مواطن):** (في الجزائر، اكتسب مصطلح "المجاهد" شرعية نضالية مرتبطة بالأرض والوطن، بينما في السعودية ارتبط مصطلح "المجاهدين" (في عهد التأسيس/الإخوان) بالولاء للعقيدة والدولة المركزية.

2 - **المؤسسة الدينية:** المؤسسة الدينية في السعودية (هيئة كبار العلماء) أكثر مركزية وتنظيماً رسمياً، بينما في الجزائر نجد "تعددية مرجعية" (وزارة، زوايا، جمعية علماء)، مما يجعل الخطاب الجزائري أكثر مرونة اجتماعية.

3 - **التحدي المعاصر:** يشترك البلدان اليوم في تحدي "العصرنة"؛ فالجزائر تحاول نقل مرجعيتها من "التقليد" إلى "الفاعلية"، والسعودية تقود تحولاً كبيراً في "رؤية 2030" لإعادة صياغة دور الدين في الفضاء العام بأسلوب منفتح ووسطي.

القسم الثاني : النظام السياسي السعودي

الفصل الأول: النظام السياسي السعودي

الفصل الثاني: الصراع الديني في السعودية

الفصل الثالث: التيار الإسلامي في المملكة العربية السعودية

الفصل الرابع: بنية النظام التشريعي والقضائي والخطاب الديني وعصرنته

الفصل الأول:

النظام السياسي السعودي

الفصل الأول: بنية النظام السياسي السعودي (تحالف العقيدة والعصبية)

يُمثل عام 1744م لحظة التأسيس الجوهريّة للدولة السعوديّة، حيث صيغ "عقد الدرعية" بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود كشراكة بنيوية تزوج بين "الدعوة" و"الدولة". هذا التحالف لم يكن مجرد اتفاق عسكري، بل كان صياغة لمشروع ديني-سياسي يهدف لتوحيد نجد تحت راية العقيدة وتطهيرها مما وُصف بالممارسات "غير الإسلامية". ومن الناحية الاقتصادية، تخلت السلطة السياسية عن حقها في الضرائب التقليدية مقابل وعود "الفيء" والتمكين¹.

المطلب الأول : مخاض الدولة الحديثة و مسارات التحديث

تطور النظام السياسي السعودي عبر ثلاث مراحل تاريخية، وصولاً إلى الدولة الثالثة التي أسسها الملك عبد العزيز عام 1932م². ويمكن تقسيم مسار التحديث إلى مرحلتين:

1 - المرحلة البيروقراطية (عهد التأسيس): بدأت بناء أجهزة الدولة بمساعدة خبرات دولية (مثل هاري سانت جون فيلبي) لتنظيم الملفات النفطية والتقنية، مع نجاح الملك عبد العزيز في "توطين الحداثة" وجعل البيروقراطية أداة لتنفيذ الشرعية الدينية.³

2 - المرحلة المؤسسية (عهد الملك فيصل): انتقلت الدولة من "شرعية التأسيس" إلى "شرعية الإنجاز"، حيث تم استيعاب التعليم والتلفزيون والجيش الحديث ضمن "السياسة الشرعية" والمصلحة المرسلّة.⁴

1 - العثيمين ، عبد الله بن صالح : تاريخ المملكة العربية السعودية : ج 1 - ص : 70 – 85 (الدولة السعودية الأولى) الرياض: دار اليمامة. (1998) .

2 - العروي، عبد الله: مفهوم الدولة: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. (2000) ص : 153 – 2.155

1 - Harry St. John Philby H.St. J. B. (1955) – **Saudi Arabia** London – Errenst Bernn.
- Stig . Steslise, Stability and Change in the Modern Middle East (London; Tauris (2011), p.: 44.³

4 - الحميد، عبد العزيز بن محمد : النظام السياسي السعودي: دراسة في أسسه الفكرية ومؤسساته الدستورية. الرياض: جامعة الملك سعود، (2008). ص. 77.

قراءات نقدية وتحليلية لبنية النظام

أولاً: جدلية الديني والسياسي (التحالف الوظيفي).

يرى الباحثون أن النظام السعودي يقوم على "مقايضة تاريخية"؛ فالعلماء يقدمون الشرعية السياسية عبر الفتاوى، مقابل احتكارهم للمجال الاجتماعي والقضائي.¹

- نقد "العلمنة المقنعة": يطرح رضوان صديقي (2011) فرضية أن هذا التقاسم هو نوع من "العلمنة المقنعة"؛ حيث تُرك المجال الاجتماعي لرجال الدين بينما احتكرت السلطة القرار السياسي والاقتصادي، مما ينفي عن النظام صفة "الثيوقراطية الخالصة" ويجعله نظاماً هجيناً يخضع فيه الديني لمصلحة السياسي.²
- المقارنة مع الجزائر: بينما نجد في السعودية "ثنائية قطبية" بين آل سعود وآل الشيخ، نجد في الجزائر "تعددية مرجعية" (الزوايا، جمعية العلماء، الدولة). الشرعية في الجزائر "ثورية" نابعة من كفاح الشعب، بينما في السعودية هي "تعاقدية دعوية" نابعة من تحالف مسبق بين السلطتين.

ثانياً: فرض الدولة من "الأعلى" وإشكالية العقد الاجتماعي

- خلافًا للنماذج الديمقراطية، نشأت الدولة السعودية عبر فرض السلطة "من الأعلى" بقوة الجهاد والعصبية القبلية.
- الدولة الرعوية: يصف العربي صديقي (Sadiki, 2009) السعودية بأنها "دولة مفروضة على مجتمع بلا دولة"، حيث افتقرت القبائل لتقاليد الحكم المؤسسي. وهذا ما يفسر بقاءها "دولة رعوية قبل حديثة" تجمع بين أدوات الحداثة (البيروقراطية، الحدود) وخصائص الملكية التقليدية (المشروعية الدينية).³
 - المقارنة مع الجزائر: الدولة الجزائرية الحديثة ولدت من رحم "انفجار شعبي" (ثورة 1954)، مما جعلها دولة "قومية وطنية" من الأساس، في حين أن الدولة السعودية ولدت كـ "مشروع أسري دعوي" يسعى لبناء أمة من شتات قبلي.

1 - العساف، محمد: العلماء والدولة في السعودية المعاصرة: دراسة في علاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية - ص : 132 . بيروت: المركز العربي للأبحاث. (2015).¹

2 - صديقي ، رضوان : الإصلاح السياسي في دول مجلس التعاون الخليجي: دراسة حالة المملكة العربية السعودية. - بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية. ، 2011) ص : 142 ، وما بعدها .

3 - Hammond, A. (2012). *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*. London: Pluto Press p.18 – 20 .

ثالثاً: الإصلاحات السياسية (الاستيعاب لا التغيير).

جاء إقرار "النظام الأساسي للحكم" عام 1992م ومجلس الشورى كاستجابة لضغوط الأزمات (أزمة الخليج)، لكنها اعتُبرت تحديثاً "فوقياً" يهدف لامتناص الغضب دون المساس بجوهر السلطة التقليدية¹.

• **تبييض المؤسسات:** يرى هاموند أن هذه المؤسسات تم دمجها ضمن المرجعية الدينية لتكريس القرآن والسنة كدستور أسمى، مما حول "الشورى" إلى رمز شرعي يدعم النظام ولا يستبدله بتمثيل ديمقراطي حقيقي².

الخلاصة التحليلية:

إن النظام السياسي السعودي يمثل نموذجاً فريداً لـ "الشرعية التقليدية" بالمعنى الفيبري (Weber)، حيث يظل الدين "متغيراً تابعاً" للمصلحة السياسية الكبرى. فبينما كانت الجزائر تستخدم الدين كوقود للثورة ضد "الآخر" المستعمر، استخدمته السعودية كإسمنت لبناء "الذات" الوطنية وتوحيد الداخل المشتت.

المطلب الثاني: الدستور والنظام الأساسي للحكم (بين المرجعية التراثية والحدثة التنظيمية)

حافظت الدولة السعودية على نمط دستوري فريد يعتبر الشريعة "دستوراً غير مكتوب"، مما أقر تدوين وثيقة وضعية حتى عام 1992 خشية تقليص سلطة العلماء في التفسير³.

1 - **المرجعية العليا والنظام الهجين:** يرى "أندريو هاموند" أن النظام الأساسي هو "وثيقة تنظيمية" تؤكد سيادة النص المقدس (المادة الأولى)⁴. وبذلك، زوَج النظام بين "التراث السلطاني" ومتطلبات البيروقراطية، محولاً الشريعة لمرجع مرن مع إبقاء السلطة المطلقة للملك⁵.

2 - **أنماط الشرعية السياسية (رؤية فيبرية):** تجمع الحالة السعودية بين أنماط الشرعية التقليدية، الكاريزمية، والعقلانية⁶، وتكرس المادتان الخامسة والسابعة ازدواجية شرعية الأسرة وشرعية العقيدة⁷.

1 - Hammond, A. (2012). *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*. -

London: Pluto Press – p .18 – 20

(..).

2 - Hammond, A. (2012). *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*.) -

(.London: Pluto Press – p 45 .).

3 - [Hammond, 2012, p. 48-50]. (الصفحات: 48-50، 67).

4 - [Hammond, 2012, p. 67].

5 - [Weber, 1978, p. 226-231].

ويمكن حصر مرتكزات هذه الشرعية في:

- الحكم الوراثي: إدارة الدولة كـ "شأن عائلي" منظم عبر "هيئة البيعة".¹
- المرجعية الوهابية: توفير الإطار العقدي لبناء هوية دينية مشتركة.²
- شرعية الإنجاز (الريع النفطي): توزيع الثروة مقابل الولاء، مما خلق نظاماً "رعوياً".³
- الدعم الدولي: القائم على توازن المصالح الاستراتيجية والطاقوية.⁴

التحليل والنقد: مقارنة جزائرية سعودية

- كثافة التقنين: السعودية تمارس "سيادة النص" (الدين هو الدستور المباشر)، بينما في الجزائر الإسلام "مكون هوياتي" مع سمو الدستور الوضعي..
- تحول الفقيه: تحول العلماء في السعودية من "شركاء" إلى "موظفين"⁵ وهو ما يتقاطع مع مؤسسة الحقل الديني في الجزائر عبر وزارة الشؤون الدينية لضبط الأمن الروحي..
- إشكالية المعارضة: يلاحظ "أوكروهليك" أن حصر الشرعية في القناة الدينية جعل المعارضة تتخذ طابعاً دينياً حتماً، بينما أتاحت التعددية الجزائرية قنوات مدنية للصراع.⁶

⁶ - [Weber, 1978, p. 226].

⁷ - [النظام الأساسي السعودي، 1992، م 5 و7].

¹ - [Stenslie, 2011, p. 24].

² - [Okruhlik, 1999, p. 346].

³ - [Luciani, 2005, p. 88].

⁴ - [Selvik & Stenslie, 2011, p. 44].

⁵ - [Okruhlik, 1999].

• ⁶ [Okruhlik, 1999].

الفرع الأول: الحكم الوراثي للأسرة السعودية

يُعد الحكم الوراثي الأساس الأول لشرعية النظام، حيث تُوصف المملكة بأنها "شأن عائلي"، إذ تتوزع المناصب العليا داخل الدولة بين أفراد الأسرة المالكة الذين تجاوز عددهم 4500 فرد¹. وقد أنشئت مؤسسات لتنظيم الخلافة والمشاركة العائلية مثل هيئة البيعة (2006) ومجلس العائلة (2000)، مما يكرّس الطابع الوراثي المنظم للسلطة.

الفرع الثاني: الإسلام الوهابي كمرجعية شرعية

يُشكل التحالف بين آل سعود والعلماء الوهابيين جوهر الشرعية الدينية للنظام. فالوهابية وفّرت الإطار العقائدي لتوحيد القبائل المتفرقة، وأسهمت في بناء هوية دينية مشتركة². وينص النظام الأساسي في المادتين 23 و24 على التزام الدولة بحماية الشريعة الإسلامية، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإشراف على الحرمين الشريفين، مما يعزز مكانتها الدينية ورمزيتها الروحية.

الفرع الثالث: عوائد النفط وشرعية الإنجاز

منذ اكتشاف النفط عام 1938، أصبحت العوائد النفطية مصدراً رئيساً لشرعية الإنجاز الاقتصادي والاجتماعي. فقد مكّنت الثروة النفطية الدولة من إنشاء نظام رعوي - ريعي يوزّع الثروة عبر الإعانات والخدمات العامة دون فرض ضرائب، ما عزّز الولاء للنظام³. وبذلك تحوّلت الشرعية من دينية تقليدية إلى شرعية إنجازية قائمة على الرفاه الاجتماعي.

- 1

Stenslie, S. (2011). **Regime Stability in Saudi Arabia: The Role of the Ruling Family**. London: Routledge. p. 24.

يحلل ستنسلي المملكة كـ "شأن عائلي" تدار فيه البيروقراطية بـ "عصيبة خلدونية" تجعل الأسرة المحرك الأساسي للجهاز الإداري، بينما يتولى "البعد الديني" وظيفة التشريع الأخلاقي لهذا الهيكل السلطوي وتبريره.

Okruhlik, G. (1999). **"Political Opposition in Saudi Arabia: Islamist Challenge to the Regime."** *Middle East Journal*, 53(3), 346–361

في تحليل أوكروهليك أن الوهابية، كما كانت أداة للتوحيد، أصبحت "القناة الوحيدة" للمعارضة والاحتجاج السياسي؛ مما يفسر اتخاذ الصراع في السعودية طابعاً دينياً حتمياً نتيجة غياب قنوات التعبير المدنية الأخرى.

Luciani, G. (2005). ***Oil and Political Economy in the Middle East.* Cambridge University Press . p . 88 .**

. يفسر لوتشيانى صمود النظام عبر ثنائية "الشرعية المادية (الريع النفطي) و"الشرعية الأخلاقية" (المؤسسة الدينية)، مما يربط المواطن بالدولة عبر قناتي المنفعة والعقيدة. وهذا التزاوج النبوي هو ما يُجهض نماذج الاحتجاج التقليدية، حيث تتحول البيعة الشرعية والخدمات الريعية إلى عوائق وظيفية أمام التغيير السياسي.

الفرع الرابع : التحالفات الدولية وشرعية الإنجاز كركائز مكملة

يُشكل التحالف مع القوى الكبرى، الذي توطد تاريخياً منذ لقاء الملك عبد العزيز والرئيس روزفلت عام 1945، دعامة استراتيجية للشرعية الخارجية؛ حيث ضمنت هذه الشراكة حماية النظام مقابل استقرار تدفق النفط، مما عزز مكانة المملكة الدولية، ويخلص التحليل إلى أن الشرعية السعودية تقوم على مزيج مركب يجمع بين الأنماط التقليدية، الكاريزمية، والدينية، مع محاولة تعويض غياب الشرعية القانونية الحديثة عبر "شرعية الإنجاز" الاقتصادي والاجتماعي. وتبرز مرونة "البعد الديني" هنا في قدرته على استيعاب هذه الضرورات الجيوسياسية وتبرير التحالفات الدولية بمنطق "السياسة الشرعية" لإجهاض نقد الراديكاليين؛ وهو مسار تُتَّوَجَّه "رؤية 2030" بالانتقال التدريجي نحو "شرعية إنجازية تنموية" تربط بقاء النظام بالكفاءة والرفاه بدلاً من التفويض الديني المطلق، مما يجعل التجربة السعودية نموذجاً فريداً في الأنظمة السلطوية الريعانية المعاصرة¹.

المطلب الثالث: تحولات أنماط الشرعية (من التقليدية إلى التنموية الوطنية)

يؤكد الباحث منصور الجمري أن الدولة السعودية واجهت منعطفات حاسمة في صياغة شرعيتها، لا سيما بعد التحديات الجيوسياسية الكبرى عقب أحداث 11 سبتمبر 2001، مما دفعها لإعادة النظر في قواعد الاستقرار الداخلي عبر توسيع محدود لدائرة المشاركة السياسية وإطلاق مبادرات إصلاحية بنوية². وقد توج هذا المسار بإطلاق "رؤية المملكة 2030" عام 2016، التي تهدف جوهرياً إلى نقل مركز ثقل النظام من "الشرعية الدينية التقليدية" القائمة على التفويض التاريخي، إلى "شرعية تنموية وطنية" تستمد بقاءها من المنجزات الاقتصادية والاجتماعية الملموسة³.

1 - Selvik, K., & Stenslie, S. (2011). Stability and Change in the Modern Middle East. London: I.B. Tauris. p. 112-115.

يبرز سيلفيك وستنسلي مرونة "البعد الديني" في استيعاب الضرورات الجيوسياسية عبر تبرير التحالفات الدولية بمنطق "السياسة الشرعية" لإجهاض نقد الراديكاليين. وتُتَّوَجَّه رؤية 2030 هذا المسار بالانتقال من "الشرعية الدينية الصرفة" إلى "الشرعية الإنجازية"، حيث يتم استبدال المشاركة السياسية التقليدية بمشاركة تنموية تربط بقاء النظام بالكفاءة والرفاه بدلاً من التفويض الديني المطلق.

2 - حول تحديات الشرعية بعد عام 2001، يُنظر: الجمري، منصور. (2003). الإصلاح السياسي في دول الخليج. أو مقالاته في صحيفة الوسط/ المركز العربي للبحوث.

رؤية المملكة 2030**، الوثيقة الرسمية : <https://www.vision2030.gov.sa>

3 - الجمري ، منصور : الإصلاح السياسي في دول الخليج / بيروت : دار الكنوز الأدبية . 2001 . ص : 45 – 50 ويُنظر : الجمري، منصور: *التحولات السياسية والشرعية في السعودية بعد 2011*. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة. 2017 . الرابط الرسمي <https://www.vision2030.gov.sa> : تستبدل رؤية 2030 المشاركة السياسية التقليدية بـ"مشاركة تنموية" تُحدث السلطة المركزية وتربط شرعيتها بالرفاه والكفاءة الإدارية. ويمثل هذا التحول انتقالاً من "الشرعية الدينية الصرفة" إلى "الشرعية الإنجازية العصرية" التي تجعل من المنجز التنموي ركيزة الاستقرار البديلة للتفويض التقليدي.

وتسعى هذه الرؤية إلى استبدال الصيغ التقليدية للمشاركة بـ "مشاركة تنموية" حديثة، تعمل على تحديث أدوات السلطة المركزية وربط مشروعية الحكم بمدى الكفاءة الإدارية وتحقيق الرفاه للمواطن. ويمثل هذا التحول إحلالاً تدريجياً لـ "الشرعية الإنجازية العصرية" كركيزة استقرار بديلة، حيث يُعاد تعريف العلاقة بين الدولة والمجتمع لتصبح قائمة على كفاءة الدولة في إدارة الموارد وتحقيق الطموحات الوطنية بدلاً من الاقتصار على المرجعية الدينية الصرفة كمسوغ وحيد للسلطة .¹

التحليل المقارن (إضافة منهجية) : بينما تحاول السعودية الانتقال نحو "شرعية الإنجاز" لتحديث بنية الدولة الملكية، نجد أن الجزائر قد أسست شرعيتها تاريخياً على "الإنجاز الثوري" (التحرر)، وهي تحاول اليوم تعزيز "الشرعية الدستورية القانونية" من خلال الإصلاحات المؤسساتية، مما يجعل كلا النموذجين في حالة بحث مستمر عن صيغ عصرية للمشروعية تتجاوز القوالب التقليدية.

الفرع الأول : التحول من الشرعية الدينية إلى شرعية الأداء التنموي

تسعى المملكة العربية السعودية، عبر استراتيجية "رؤية 2030"، إلى صياغة عقد اجتماعي جديد يرتكز على التنمية المستدامة، وتمكين الشباب والمرأة، وتنويع القاعدة الاقتصادية؛ وهو ما يُصنف في الأدبيات السياسية المعاصرة بـ "شرعية الأداء"².

ويرى الباحث "عبد الله العسكر" أن هذا الانتقال لا يمثل قطيعة مع الموروث، بل هو إعادة توظيف وظيفي للدين ضمن مشروع وطني جامع يستند إلى قيم "الوسطية والاعتدال"³.

وبذلك، لم يعد الولاء السياسي مشروطاً حصراً بتطبيق القواعد الفقهية التقليدية، بل أصبح مرتبطاً بتحقيق التنمية الشاملة التي تمنح الدولة حصانة ضد نقد التيارات الراديكالية عبر إثبات كفاءتها في إدارة الرفاه العام..

1 - الجمري ، منصور : الإصلاح السياسي في دول الخليج : (بيروت : دار الكنوز الأدبية . 2001) . ص : 50

2 - Luciani, G. (2005). *Oil and Political Economy in the Middle East.* Cambridge University Press.

يُمثل التحول نحو "شرعية الأداء" إعادة توظيف وظيفي للدين، حيث لم يعد الولاء مشروطاً بتطبيق الشريعة فحسب، بل بتحقيق التنمية بمباركة دينية معتدلة. وهذا "الإنجاز الملموس" يقلص فاعلية نقد التيارات المعارضة بجعل الكفاءة التنموية المعيار الأقوى للمشروعية لدى الأجيال الجديدة.

3 - العسكر، عبد الله: الشرعية والتنمية في رؤية السعودية 2030 : (مجلة المستقبل العربي، العدد 489 - 2019). ص :

الفرع الثاني: الشرعية الرمزية والدينية المتجددة

رغم الرهان على التحولات التنموية، يظل البعد الديني الرمزي يمثل العماد البنيوي للنظام السياسي السعودي؛ حيث تحرص الأسرة الحاكمة على إبراز دورها السيادي في "حماية الحرمين الشريفين" كعنصر استقرار داخلي ومكانة دولية¹.

وفي هذا السياق، يحلل "برنارد هيكل" استخدام لقب "خادم الحرمين الشريفين" كأداة لـ "التدين السياسي الممأسس"، حيث يتحول الدين من مصدر وحيد للتشريع إلى أداة سيادية تمنح النظام حقاً حصرياً في تأويل القيم وتميرير الإصلاحات الكبرى تحت مظلة الشرعية التاريخية².

قراءة مقارنة (نقدية)

تتقاطع الحالة السعودية مع الحالة الجزائرية في توظيف "الاعتدال الديني" كمظلة آمنة لتميرير مشاريع التحديث السلطوي؛ فبينما تستثمر السعودية رمزية الحرمين الشريفين لتأمين التحول الاقتصادي، تستثمر الجزائر رمزية "الوسطية المالكية" والزوايا لتأمين الاستقرار الروحي والاجتماعي. في كلا النموذجين، يظل الدين متغيراً حيويًا يُعاد إنتاجه لخدمة أهداف الدولة الوطنية وتثبيت ركائز مشروعيتها أمام التحديات المعاصرة.

الفرع الثالث: الشرعية الأمنية والتحالفات الجيوسياسية

في ظل التحولات الإقليمية المتسارعة، صعدت "الشرعية الأمنية" كركيزة محورية في بنية النظام السعودي، مدفوعة بضرورة مواجهة التهديدات الخارجية والاضطرابات الجيوسياسية في اليمن وسوريا. وقد استثمر النظام تحالفاته الدولية الوثيقة مع القوى الكبرى (الولايات المتحدة، فرنسا، وبريطانيا) ليس فقط لتأمين مصالحه الدفاعية، بل لتعزيز مشروعيته الدولية كفاعل أساسي وضامن لاستقرار في منطقة الشرق

1 - Okruhlik, G. (1999). "Political Opposition in Saudi Arabia: Islamist Challenge to the Regime." *Middle East Journal*, 53(3), 346–361.

يؤكد مرجع أوكروهليك أن "البعد الديني الرمزي" ثابت بنيوي لا يتزعزع؛ فلقب "خادم الحرمين" يمثل المظلة الشرعية التي تمنح تحولات رؤية 2030 قبولاً اجتماعياً وتاريخياً. وبذلك، يظل الرمز الديني هو الضامن لتميرير التحديث الاقتصادي وحمايته من الرفض داخل الأوساط التقليدية.

2 - Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani.* Cambridge University Press, 2015 p. 77.

يكشف هيكل أن لقب "خادم الحرمين" أداة سيادية تمنح الملك حصانة ضد النقد الراديكالي وحقاً حصرياً في تأويل القيم؛ مما مكّن النظام من تمرير الإصلاحات الكبرى لـ "الرؤية" باستثمار ذات المرجعية الدينية.

الأوسط¹. إن استراتيجية تنويع الحلفاء تهدف إلى خلق "شرعية دولية متعددة الأقطاب" تحسن النظام ضد الضغوط الخارجية، وتوفر المناخ اللازم للاستمرار في النهج التقليدي داخلياً مع تجنب العزلة الدولية.²

و يستهدف تنويع الحلفاء خلق "شرعية دولية متعددة الأقطاب" تحمي النظام من الضغوط الخارجية، مما يوفر بيئة آمنة للاستمرار في النهج الديني التقليدي داخلياً وتجنب العزلة الدولية.

الفرع الرابع: خصائص السلطة في النظام السياسي السعودي (المركزية المؤسساتية وسيادة القرار)

تتسم السلطة في الدولة السعودية بمركزية شديدة تتجسد في شخص الملك كمرجعية عليا ونهائية. ورغم أن النظام الأساسي للحكم قد تبنى تقسيماً وظيفياً للسلطات إلى ثلاث فروع (قضائية، وتنفيذية، وتنظيمية)، إلا أن المادة (44) حسمت الجدل المفهومي بجعل الملك "الحكم النهائي" والمرجع السيادي لهذه السلطات كافة³.

1 - المركزية من الشخصية إلى المؤسساتية

يشير "تيم نيبلوك (Niblock)" إلى أن هذه المركزية لا تعني مجرد "شخصنة مطلقة" للسلطة، بل هي تحول نحو "المؤسساتية المركزية"؛ حيث تُدار الدولة عبر أجهزة بيروقراطية معقدة وقنوات صلبة مثل مجلس الوزراء، تظل فيها المرجعية النهائية للملك بصفته "ولي الأمر" المسؤول عن ضبط التوازنات⁴. هذا الاتساع في الصلاحيات يُشرعن قانوناً ومنطقاً عبر مفهوم "السياسة الشرعية" الذي يمنح الحاكم مرونة تقدير المصلحة العامة، مما يحول السلطات الثلاث إلى أجهزة تابعة لكيان الدولة الموحد لا سلطات مضادة بالمعنى الليبرالي العضوي⁵.

2 - طبيعة المجال السياسي والمشاركة

يتسم النظام السياسي بضعف القنوات التمثيلية التقليدية (كالأحزاب والمؤسسات السياسية المستقلة)، حيث يظل آل سعود هم "المستودع الحصري للفاعلية السياسية"⁶. وترى "أوكروهليك (Okruhlik)" أن احتكار الفضاء العام

1 - Selvik, K. & Stenslie, S., (2011). ***Stability and Change in the Modern Middle East** (East.London . I.B. Tauris . p . 142 .- 2012 .

Regime Stability in Saudi Arabia: The Role of the Ruling Family. . London: Routledge

2 - Stenslie, S. (2012). **Regime Stability in Saudi Arabia: The Role of the Ruling Family**. London: Routledge.

3 - النظام الأساسي للحكم السعودي. الصادر بالأمر الملكي (أ/90)، المادة 44.

4 - Niblock, T. **Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival**. p. 105.

5 - Commins, D. (2006). **The Wahhabi Mission and Saudi Arabia**. p. 180.

6 - Lacroix, S. **Awakening Islam: Religious Protest in Contemporary Saudi Arabia**. pp. 9 & 23.

أدى تاريخياً إلى لجوء المجتمع للحقل الديني كمتنفس وحيد للمعارضة¹. ومع ذلك، يقتضي التحليل النقدي الإشارة إلى أن السعودية المعاصرة (في ظل رؤية 2030) قد انتقلت من "الضعف المؤسسي" إلى "المؤسسية الإدارية القوية"؛ حيث استُبدلت المحاسبة البرلمانية التقليدية ببدائل محلية ورقمنة إدارية (مجالس المظالم، الرقابة التقنية)، وتحولت طبيعة المشاركة من "حزبية سياسية" إلى "تنموية رقمية" تربط الشرعية بالكفاءة والرفاه بدلاً من صناديق الاقتراع.

المطلب الرابع : خصائص السلطة وبنية الحكم في الدولة السعودية

فالسطة السعودية تمتاز بمركزية شديدة، ومتجسدة بدرجة كبيرة في شخص الملك، وعلى الرغم من أن النظام الأساسي للحكم يشير إلى انقسام السلطة إلى أفرع ثلاثة: قضائية وتنفيذية وتنظيمية، إلا أن المادة 44 تنص على أن الملك هو الحكم النهائي في هذه السلطات كافة²، وتتعاون هذه السلطات في أداء وظائفها، وفقاً لهذا النظام وغيره من الأنظمة، والملك هو مرجع هذه السلطات³. وله صلاحيات واسعة للغاية⁴.

أولاً: المركزية والمؤسسية (بين الشخصية والتنظيم)

فالنظام السياسي السعودي الذي يمتاز بمركزية مفرطة وسلطوية واضحة بالإضافة إلى ضعف شديد في المؤسسات السياسية، فهو غير تمثيلي وغير خاضع للمحاسبة، أما الحقوق السياسية الأساسية (مثل تأسيس

1 - Okruhlik, G. (1999). "Rentier States, State Formation and the Mobilization of Arab Opposition". *Comparative Politics*, 32(1), p. 389.

2- Niblock, Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival, p.105 .

-1

تجسد المادة 44 مركزية النظام السعودي عبر جعل الملك "مرجعاً للسلطات"، مما يحول مفهوم فصل السلطات من معناه الليبرالي العضوي إلى توزيع وظيفي للمهام. ومع ذلك، تشير القراءات الحديثة لـ "نيبلوك" إلى تحول السلطة نحو "المؤسسية المركزية" عبر أجهزة بيروقراطية معقدة بدلاً من الشخصية المطلقة. وتستمد هذه المركزية شرعيتها من المادة السابعة التي تمنح الملك كـ "ولي أمر" حق التدخل باسم "السياسة الشرعية" لضبط الاستقرار ومنع تغول السلطات في مجتمع تعددي وريعي.

3- النظام الأساسي للحكم، الصادر بالأمر الملكي رقم (أ/90) بتاريخ 1412/8/27هـ، المادة 44.

تكرس المادة 44 نموذج "المؤسسية المركزية" الذي يستبدل الفصل العضوي للسلطات بتوزيع وظيفي تظل فيه المرجعية النهائية للملك؛ مما يحول السلطات الثلاث إلى أجهزة تابعة لكيان الدولة الموحد لا سلطات مضادة. ويتجاوز هذا النظام "الشخصنة التقليدية" عبر قنوات بيروقراطية صلبة كـ مجلس الوزراء، مستمداً شرعيته الموضوعية من المادة 7 التي تكرر الملك "ولي أمر" وحكماً (Arbiter) لضمان توازن القوى. هذا الدمج بين النص الدستوري والسياسة الشرعية يجعل من المركزية أداة استقرار ضرورية لإدارة التوازنات الاجتماعية في الدولة الريعية.

4 - Commins , The Wahhabi Mission and Saudi Arabia -2006, p.180 . 2

يحلل كومينز تطور سلطة الملك عبر استيعاب المؤسسة الدينية وتحويل الوهابية إلى أداة لتعزيز السيادة، حيث انتقلت الصلاحيات من "التوافق التقليدي" مع العلماء والقبايل إلى "المركزية البيروقراطية" الحديثة. ولا يعد اتساع هذه الصلاحيات (التنفيذية والتشريعية والدينية) خروجاً عن القانون، بل تطبيقاً لمفهوم "السياسة الشرعية" الذي يمنح ولي الأمر مرونة تقدير المصلحة العامة. وبذلك، يتجاوز الملك "الشخصنة" ليكون رأساً للهرم المؤسسي، مما يشرعن قرارات التحديث السياسي ويضمن الاستقرار البنوي للدولة.

الأحزاب السياسية، الانضمام إلى المؤسسات السياسية، والنقد العلني، وتنظيم الإضرابات والتظاهرات) فهي مفتقدة تماماً¹. فالمجال السياسي قد بُني بالكامل حول آل سعود، المستودع الحصري للفاعلية السياسية².

الفرع الأول: المواطنة في الدولة السعودية

فالمواطنة استثنائية الدولة السعودية الحديثة، فهي تتضح بجلاء أن نمط العلاقة بين الحكام والمواطنين هي علاقة أبوية وذلك لأسباب ثلاثة:

أن المواطنين يدينون للملك بالطاعة وبالولاء الشخصي، وفق نظام الحكم الأساسي المادة السادسة التي تنص: "يباع المواطنون الملك على كتاب الله وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"³.

أ. العلاقة بين الملك والشعب في الدولة السعودية قائمة على عقد غير مكتوب، وطبقاً لهذا العقد، يضمن الملك لمواطنيه خدمات رفاة اجتماعية واقتصادية وبالمقابل، يتنازل المواطنون عن الحقوق السياسية المعتادة ويقدمون ولاءهم السياسي⁴.

¹ - Okruhlik , G. (1999). **Rentier States, State Formation and the Mobilization of Arab**

Opposition. Comparative Politics, 32(1), p. 389. توصل أوكروهليك (Okruhlik) لغيباب القنوات التمثيلية في (Okruhlik) الدولة الريعية، معتبراً المركزية المفرطة عائقاً أمام الحقوق السياسية، مما يؤدي لتسييس الدين كبديل للمعارضة. ومع ذلك، يُنقد هذا الطرح لكونه يعود لعام 1999؛ فالسعودية المعاصرة انتقلت من "الضعف المؤسسي" إلى "المؤسساتية الإدارية القوية" التي تمنح الفعالية التقنية والخدمية دون التمثيل السياسي التقليدي. كما استبدل النظام مفهوم المحاسبة اللبيرالي ببدائل محلية مثل "مجالس المظالم" والرقابة الإدارية، مُحولاً طبيعة المشاركة من "سياسية حزبية" إلى "تنموية رقمية". هذا التحول يكرس "سلطوية محدثة" تربط الشرعية بالكفاءة والرفاه بدلاً من صناديق الاقتراع، مما يجعل تحليل أوكروهليك بحاجة لمراجعة في ظل رؤية 2030.

² - Lacroix, **Awakening Islam: Religious in Contemporary Saudi Arabia**, Translated by George Holoch. Cambridge, MA: Harvard University Press - pp , 9 and 23 .

Okruhlik, G. (1999). **Rentier States, State Formation and the Mobilization of Arab Opposition. Comparative Politics**, 32(1), p. 389.

يفسر الربط بين أوكروهليك ولاكروا لجوء المجتمع للحقل الديني كمتنفس وحيد للمعارضة عند احتكار السلطة للسياسة، مما أصبغ الصراع بطابع ديني تاريخي. لذا تسعى "رؤية 2030" لنقل هذه الفاعلية إلى الحقل القومي والتنموي لإعادة بسط سيطرة الدولة ومنع توظيف الدين سياسياً.

Royal Embassy of Saudi Arabia, Washington D.C., Official _ - The Basic Law of Governance³

Website: [saudiembassy.net]. "إن المادة السادسة تمثل (الأساس التقليدي) للشرعية؛ إلا أن التحدي الحالي أمام رؤية 2030 يكمن في كيفية المزوجة بين هذه (البيعة الدينية الشخصية) وبين (المواطنة التعاقدية الحديثة). فبينما يظل السمع والطاعة واجباً شرعياً بنص المادة، تسعى الدولة الآن لجعل هذا الولاء نابعاً من (الإنجاز التنموي) أيضاً، وهو ما يجعل المادة السادسة (المرتکز الأخلاقي) الذي يحمي مشروع التحديث من أي اعتراض شرعي محتمل .

⁴ - Selvik, K., & Stenslie, S. (2011). **Stability and Change in the Modern Middle East**. London: I.B. Tauris, p. 158 ..

إن أهمية (العقد غير المكتوب) الذي أشار إليه سيلفيك وستنسلي تكمن في كونه يوفر الأرضية المادية لنجاح (الشرعية الدينية)؛ فالمواطن الذي ينعم بالرفاه الاقتصادي يكون أكثر استعداداً لتقبل خطاب (السمع والطاعة) والمفاهيم الدينية التقليدية. ومع ذلك، فإن هذا العقد يواجه تحدياً مع (رؤية 2030) التي بدأت بفرض الضرائب وترشيد الإنفاق، مما يفرض على النظام إعادة صياغة هذا العقد ليعتمد أكثر على (الشرعية الوطنية والإنجاز التنموي) بدلاً من مجرد توزيع الربح.

ب. الجنسية السعودية ليست حقاً عاماً يتم ضمانه للمواطنين كافة، فـ"البدون" مثلاً أو ليس له أوراق إثبات شخصية لا يعترف بهم كمواطنين سعوديين¹. وللملك صلاحية تجنيس الأجانب (وفق شروط بالغة الصعوبة)²، وكذلك نزعها عن أي مواطن سعودي وفق القانون³.

إن الطبيعة الاجتماعية، السياسية والسياق التاريخي المرتبط بتأسيس الدولة السعودية (المتمثل في توحيد الدولة عبر التوسع وضم القبائل، والدور المحوري للدعوة الوهابية المحافظة على شرعنة الدولة وصنع هويتها الوطنية) تسبب في الطبيعة الهجينة (التقليدية / الحديثة) لهذه الدولة الحديثة مما جعلها تبدو كصورة في مرآة خادعة، حيث كل العناصر المألوفة متواجدة، لكن أحجامها، وأماكنها، والعلاقات بينها تبدو متغيرة⁴.

الفرع الثاني: منافسة الدولة السعودية للدولة الإسلامية الحديثة

النموذج السلطوي للدولة الإسلامية في المملكة العربية السعودية قد تمّ تسويغه دينياً من قبل الإيديولوجية السياسية الوهابية، فالوهابية كحركة دينية إحيائية محافظة لم تقدم أي رؤية سياسية أو نظرية تختلف عما هو سائد في الفقه السني وعلى الأخص المدرسة الحنبلية كما عبّر عنها ابن تيمية⁵.

¹ - Okrulik G. (1999). **Rentier States, State Formation and the Mobilization of Arab Opposition.** Comparative Politics, 32(1), p. 387. .

فصلاحية الملك في منح أو نزع الجنسية تعزز مفهوم "الدولة الأبوية"؛ حيث تُعامل الجنسية كـ "هبة" أو "امتياز" سيادي يمنحه ولي الأمر لمن يثبت ولاؤه، وليست مجرد إجراء إداري تلقائي. هذا يعزز مركزية الملك كونه المتحكم في حدود "الجماعة الوطنية". إلا أن الأنظمة الجديدة بدأت تميل نحو (مأسسة المواطنة) بشكل أكثر شمولية، من خلال تسوية أوضاع العديد من الفئات وتسهيل إجراءات التجنيس للكفاءات، وذلك في إطار الانتقال من (المواطنة الرعوية المحدودة) إلى (المواطنة الوطنية الشاملة) التي تخدم أهداف التنمية والتحول الاقتصادي.

- المصدر نفسه ص 392 .

³ - المملكة العربية السعودية، **نظام الجنسية العربية السعودية**، الصادر بالإرادة الملكية رقم 122/1/8 بتاريخ 1374/2/22هـ، وتعديلاته. ويُنظر النص الكامل عبر **UN High Commissioner for Refugees (UNHCR), Saudi Arabian Citizenship System**, available at: <http://www.refworld.org/docid/3fb9eb6d2.pdf>

"إن النص على صلاحية نزع الجنسية يمثل (الذراع القانونية) للشرعية السياسية؛ فهو يحول مفهوم (السمع والطاعة) من التزام ديني أخلاقي إلى التزام قانوني مصري. وبذلك، تصبح الجنسية أداة لضبط سلوك الفاعلين السياسيين، حيث يُنظر إلى المعارضة الراديكالية كـ (نقض للمواطنة)، وهو ما ينسجم مع رؤية أوكروهليك ولاكروا حول احتكار الدولة للفاعلية السياسية".

⁴ - **Feldman, The Fall and Rise of the Islamic State, p. 102.** Princeton, NJ: Princeton University Press
"إن وصف فيلدمان (2008) للدولة السعودية كصورة في (مرآة خادعة) يكتسب أهمية مضاعفة اليوم؛ فإذا كان فيلدمان قد حلل الهجانة (الوهابية/الحداثية)، فإن السعودية المعاصرة تحاول كسر هذه المرآة عبر صياغة هجانة جديدة (قومية/تنموية) تزيج البعد الوهابي الصارم وتستبدله ببعيد (إسلامي معتدل) يدعم الدولة الوطنية الحديثة، مع الحفاظ على ذات الجوهر السلطوي للملكية المركزية".

⁵ - **Al-Rasheed, M 2007- Contesting the Saudi Arabia: Islamic Voices from a New Generation, p. 45.**

يؤكد الاستشهاد بالرشيد أن جوهر التحدي في "رؤية 2030" يكمن في تفكيك الارتباط التاريخي بـ "الجمود الوهابي" دون المساس بأصل الشرعية الدينية. لذا، تعيد القيادة صياغة هويتها عبر "إسلام وسطي" يتجاوز التشدد التقليدي، ليصبح مظلة عصرية تشرعن مشاريع التحديث القومي.

الفرع الثالث: النظام الدستوري وعلاقته بالمحكومين

فالرؤية الدستورية التقليدية للوهابية التي تبنت السلطة في منصب الإمام، وهو المسؤول عن تطبيق الشرع، وطاعته تنبع من طاعة الله وطاعة رسوله وتعدّ من مقتضياتها¹. وفي هذا النظام الدستوري، يمارس الحاكم صلاحيات سياسية غير محدودة، بينما لا يكون للأمة حق في المشاركة السياسية²، ويكون للعلماء وحدهم حق ممارسة دور سياسي عن طريق تقديم النصح للحاكم (بشكل خاص وليس على الملاء)³، ولذلك فإن كلا من نظام الحكم الأساسي ومجلس الشورى كان في الواقع محاولة لتقنين العلاقة بين ملوك آل سعود والعلماء الوهابيين وليس بينهم وبين الشعب⁴.

فالوهابية قبلت بآلتي المشروعية السياسية المثيرتين للجدل : الاستيلاء على السلطة باستخدام القوة ، والتعيين من قبل الحاكم السابق أو الحكم الوراثي⁵، فقد سوّغت ما وصف بنظرية القوة للشرعية التي تعتمد حصرياً على فاعلية الحاكم في استدعائه لموارد الدولة ومراكز السلطة فيها⁶ ، فقد كان فهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب للدولة الإسلامية قاصراً على وظائفها ، والمتمثلة في قيامها بتطبيق الشرع ومحاربة البدع ، ولم يعر انتباهاً لأحد أهم أعمدة تأسيس الدولة وهو الأساس الذي يجب أن يختار على أساسه الحاكم، وكيف تتمّ -محاسبته، وعزله إذا حاد عن الطريق القويم⁷.

-المصدر نفسه ص 49 – 50 .¹

2 - المصدر السابق: ص 54 .²

³ - Commins . D, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia , p.184 . London: I.B. Tauris."

إن ما طرحه كومينز حول (سرية النصيحة) يفسر الصدام الذي حدث بين السلطة وتيارات (الصحة) في التسعينيات حينما خرجت النصيحة إلى العلن (مذكرة النصيحة 1992). واليوم، نجد أن الدولة السعودية في رؤية 2030 قد تجاوزت حتى مفهوم (نصيحة العلماء) كمصدر وحيد للتوجيه، واستبدلته بمؤسسات استشارية وتقنية حديثة، مما قلص من (الدور السياسي للعلماء) الذي حلله كومينز، وحوله من (شريك في الشرعية) إلى (داعم للقرارات السيادية)."

⁴ - Hammond,A. The Islamic Utopia; The Illusion of Reform in Saudi Arabia, p .49. London: Pluto Press 2012.

يرى هاموند أن هذه الأنظمة هي "وثائق تنظيمية داخلية" للنخبة الحاكمة؛ تهدف لضبط حدود سلطة العلماء ومنح ملوك آل سعود اليد العليا في اتخاذ القرار تحت غطاء قانوني، بدلاً من كونها "عقداً اجتماعياً" يمنح الشعب سلطة الرقابة أو التمثيل السياسي الحقيقي.

⁵ - Al-Rasheed, M .2007 . Contesting the Saudi Arabia: Islamic Voices from a New Generation, p . 46.

يفسر طرح الرشيد قبول الوهابية للوراثة والتعيين غياب المعارضة الدينية لـ "هيئة البيعة"، بصفتها أداة لمأسسة العرف الوراثي بمسوغات فقهية تقليدية. وبهذا، تُوظف المرجعية الدينية لشرعة آليات انتقال سلطة حديثة ومغلقة، مما يقطع الطريق أمام أي تطلعات شعبية للمشاركة في اختيار الحاكم.

⁶ - Merquior ,J.G .-1980- Rousseau and Weber : Two Studies in the Theory of Legitimacy, p.7.

London: Routledge & Kegan Paul

تفسر نظرية ميركيور صلابة الشرعية السعودية عبر انتقالها من "الإقناع الديني" إلى "النجاح الإجرائي" والفاعلية في إدارة

الموارد، حيث تستبدل رؤية 2030 شرعية القوة الصرفة بـ "شرعية الإنجاز" والرفاه المادي الملموس.

⁷ - Al-Rasheed, M - 2007 - Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation. Cambridge: Cambridge University Press, p. 41. .

يُوصّل نقد الرشيد للجوء الدولة لمأسسة انتقال السلطة قانونياً لملء الفراغ النظري الوهابي، محولةً الشرعية من "خدمة العقيدة" إلى "سيادة الكيان الوطني" وقوة الإنجاز التنظيمي.

أما في ما يتعلق بعلاقة الحاكم بالمحكومين ، تؤكد الوهابية إلزامية الطاعة التامة للحاكم وإن كان حاكماً غير عادل ، فالشيخ محمد بن عبد الوهاب تابع موروث ابن تيمية في أن أهل السنة يرون أن الحكام الظلمة يجب أن يتمّ دعمهم ومتابعتهم فيما وافق أحكام الشرع، فيُصلّى خلفهم، ويُجاهد معهم، وتستغل قوتهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن الخروج على هؤلاء الحكام الظلمة دوماً ما ينتج مصالح أقل ومفاسد أعظم، ولهذا فإن الخارجين فلما ينجحون في تحقيق الصلاح في الدين أو الدنيا، وهذا ما يؤكد وفق رؤيتهم - أن أمر النبي(ص) لنا بأن نصبر على جور الحكام هو الأصلاح ، فقد أمر الحكام بأن يكونوا عادلين وأن يعملوا وفقاً لمصلحة رعاياهم ، وأمرنا بأن نصبر على مظالمهم وألا نخرج عليهم¹.

وعلى الرغم من ذلك، فإن فعل الخروج في الخطاب الوهابي الرسمي يشمل أشكال النشاط السياسي كافة، مثل كتابات مقالات تنتقد النظام، توجيه النصح إلى الحكام على الملأ، أو إمضاء العرائض المطالبة بالإصلاح، وبالمحصلة، فقد حُرّم المجتمع المسلم من أن يكون له أي قول في الأمور السياسية، لأنه رفقاٌ للأيديولوجيا الوهابية، النقد الشرعي المسموح أن يوجه إلى السلطة السياسية هو ما يكون في السر، بين الحكام والعلماء فقط، وإن كان الحكام غير ملزمين بالأخذ بنصيحته، ولذلك ترى الدكتورة مضاوي الرشيد أن الخطاب الوهابي الرسمي قد أنتج رعايا وليس مواطنين².

تتبنى المملكة نظاماً ملكياً عائلياً، حيث يكون الملك رئيس الدولة، وهناك تتابع ديني لانتقال الحكم بين أفراد العائلة المالكة. وتعتبر الأيديولوجية الوهابية جزءاً أساسياً من الهوية السعودية، ويتمثل الدين في القاعدة الأساسية للنظام، مع وجود مؤسسات دينية قوية. تشمل هذه المؤسسات الهيئة الرئاسية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويعتمد النظام على مزيج من القوانين الدينية والقوانين المدنية.

يحاول النظام السعودي تحقيق توازن بين المبادئ الإسلامية واحتياجات المجتمع الحديث، ويسعى إلى تحفيز التطور دون التخلي عن القيم والمبادئ الدينية. وللعلماء الدينيين دوراً هاماً في توجيه النظام، حيث يتم

¹ - بن عبد الوهاب، محمد: مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مراجعة عبد العزيز بن زيد رومي ومحمد بلتاجي وسيد حجاب - ج 8، (الرياض: مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1978) ص : 50 - 51.

وظف ابن عبد الوهاب التراث التيمية لتحويل "الصبر على جور الحاكم" من وعظ ديني إلى ركن سياسي دفاعي يضمن استدامة الحكم ويواجه الاحتجاجات؛ مما يجعل الشرعية السعودية آلية لمنع الفتنة، بخلاف المغربية القائمة على التحكيم.

² - Al-Rasheed, M. 2007- Contesting the Saudi Arabia: Islamic Voices from a New Generation, Cambridge: Cambridge University Press, - pp. 46 - 54

يُضلل تحليل الرشيد لإجهاض "المجال العام" عبر توسيع مفهوم "الخروج" ليشمل النقد العلني، محولاً المعارضة السلمية إلى جريمة دينية تعطل التحول نحو "المواطنة" المحاسبية لصالح "رعوية" تبعية. وتبرز الإشكالية في حصر السياسة ضمن نصيحة نخبوية سرية وغير ملزمة، مما يفرغ المؤسسة الدينية من دورها الرقابي ويحولها لأداة تشرعن السلطة المطلقة. وبذلك، يُختزل دور المجتمع في "كتلة صامتة" تتلقى الرعاية دون المشاركة، مما يكرس فجوة بنبوية بين الحقوق السياسية والواقع السلطوي.

استشارتهم في قضايا دينية وفقاً للأيدولوجية الوهابية. ويقوم هذا النظام بالإشراف على الأماكن المقدسة في مكة والمدينة، مما يعكس التزامه بدوره كحارس للمواقع الدينية المهمة للمسلمين، مع الاهتمام بزيارتها.

أما نظامه القضائي يستند إلى الشريعة الإسلامية، حيث يُطبق القانون وفقاً للأحكام الدينية. أما سياسته الخارجية فتتسم بالدعوة إلى التعايش والتعاون بين الدول الإسلامية وتعزيز القضايا الإسلامية.

يُعتبر تحقيق التنمية الاقتصادية من أهم أهداف النظام، وتشمل جهود تنويع الاقتصاد وتعزيز فرص الاستثمار وتحسين بنية البنية التحتية.

وتماشياً مع ما تم ذكره فالنظام يشهد جهوداً لتحقيق التحول الاجتماعي من خلال تعزيز دور المرأة وإعطائها الاهتمام المتزايد لتعزيز حقوقها، وتشهد إصلاحات تشريعية تستهدف تحسين مشاركتها في مختلف المجالات.

ويُولي النظام اهتماماً في تطوير وتحسين مستوى التعليم، مع التركيز على التكنولوجيا وتعزيز روح الابتكار والريادة لتحفيز وتطوير القدرة على المنافسة في الساحة الدولية. كما يسعى إلى تطوير نظام التعليم العالي لتلبية احتياجات سوق العمل وتعزيز البحث العلمي. مع الاهتمام لتطوير القطاع التقني وتعزيز الشراكات الدولية في مختلف المجالات، مع استمراره في تنفيذ إصلاحات اجتماعية للتوازن والتقدم في المجتمع، وإعطاء صورة مشرفة للمملكة على الساحة الدولية من خلال الدبلوماسية الفعالة والمشاركة الفعالة في المنظمات الدولية.

المطلب الخامس: ظهور ونشأة الحركة الوهابية

الفرع الأول: الأيديولوجية الوهابية (سياقات النشأة ومرتكزات الخطاب)

نشأت الحركة الوهابية في إقليم نجد بقلب الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر، وهي بيئة اتسمت بخصوصية جغرافية واجتماعية فريدة؛ حيث كانت منطقة صحراوية معزولة نسبياً، منقسمة اجتماعياً بين البدو الرحّل والحضر ضمن تجمعات قبلية صغيرة تقتقد لعصبية جامعة أو انتماء وطني موحد.

أما سياسياً، فقد ظلت نجد منطقة "هامشية" في المنظور الجيوسياسي للخلافة العثمانية والإمبراطوريات الكبرى، لافتقارها للقيمة الاقتصادية أو الأهمية الاستراتيجية في ذلك الوقت، مما جعلها خارج نطاق الهيمنة المباشرة¹.

1 - الموروث العلمي والبيئة الفكرية: من الناحية العلمية، تأثر علماء المنطقة بالمدرسة الحنبلية في أكثر صورها محافظة، وتوارثت أسر محددة هذا الموروث العلمي كـ "آل مشرف" التي ينتمي إليها الشيخ محمد بن عبد الوهاب. وقد استثمر الشيخ هذا الإرث الفقهي لتحويل النص التقليدي إلى مشروع "تأسيس سياسي" يهدف إلى تجاوز التفتت القبلي.

2 - الخطاب الدعوي و"غربة الإسلام": تبنى المؤرخون الوهابيون الأوائل، وفي مقدمتهم حسين بن غنام، خطاباً يصور حال نجد قبل الدعوة بوصفها تعيش حالة من "الجاهلية الثانية" المليئة بالممارسات الشركية والجهل الديني، مما جعل الحاجة ملحة لحركة تعيد للإسلام نقاهه الأول، استناداً لحديث "بدأ الإسلام غرباً"²

التحليل والنقد والإضافة التدعيمية:

- العزلة كميزة استراتيجية (تحليل سيادي): (يمكن تفسير عزلة نجد التاريخية بأنها كانت "المختبر" المثالي لنشوء شرعية سيادية نقائية بعيدة عن ضغوط الإمبراطوريات. فالعزلة الجغرافية تحولت هنا إلى ميزة سمحت ببناء كيان سياسي يستمد قوته من الاستقلال التام عن التوازنات الدولية المحيطة، وهو ما منح الدولة السعودية لاحقاً خصوصية "الدولة التي لم تستعمر".

1 - بن غنام ، حسين : تاريخ نجد : (روضة الأفكار والأفهام) - تحقيق : ناصر الدين أسد ، الرياض، دار اليمامة. (1994) ص: 11 - 15.

2 - بن غنام ، حسين : نفس المرجع السابق .

- نقد "خطاب الغربية": يرى بعض الباحثين المعاصرين أن تصوير نجد كمنطقة مشرقة بالكامل كان خطاباً تعبويّاً لشرعنة "الجهاد" وتوحيد القبائل تحت راية واحدة. فالحركة لم تكن مجرد تصحيح عقدي، بل كانت استجابة سوسولوجية لضرورة الانتقال من "شتم القبيلة" إلى "وحدة الدولة".

- الإضافة التديمية (الوهابية كمشروع حداثة تقليدية): بالرغم من طابعها المحافظ، مثلت الوهابية "حادثة" سياسية مبكرة" في المنطقة؛ لأنها استبدلت الولاء الضيق للقبيلة بالولاء الواسع للعقيدة (الأمة المحلية)، وهو ما يتقاطع مع محاولات الإصلاح الديني في مناطق أخرى (كالسوسية في ليبيا أو جمعية العلماء في الجزائر)، حيث يُستخدم الدين كإسمنت وطني لبناء الهوية الجماعية ضد التجزئة أو الاستعمار.

محددات الأيديولوجية الوهابية (خلاصة):

- 1 - البيئة القبلية: التي وفرت القوة المادية (العصبية) اللازمة للتوسع..
- 2 - الموروث الحنبلي: الذي وفر الغطاء الشرعي والنظام القانوني الصارم.
- 3 - الاستجابة الإصلاحية: التي حولت محاربة "البدع" إلى مشروع سياسي لتطهير المجال العام وبسط سيطرة الدولة.

الفرع الثاني: يديولوجية المنظر المؤسس (محمد بن عبد الوهاب بين الراديكالية والإحيائية)

تتمحور الحركة الوهابية حول شخصية الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703-1792م)، سليل أسرة "آل مشرف" العلمية العريقة في نجد. لم يكن الشيخ مجرد عالم محلي، بل تلقى تعليمه في الحواضر الإسلامية الكبرى (مكة، المدينة، البصرة)، مما منحه أفقاً للمقارنة بين واقع نجد "المضطرب" وبين مراكز القوة العلمية والسياسية في العالم الإسلامي.¹

¹ Oxford DeLong-Bas, Natana J. **Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad**. - University Press, 2004. (See especially Chapter 1: "The Life and World of Muhammad ibn Abd al-..Wahhab") New York:

1 - إشكالية التصنيف: التشدد مقابل الضرورة السياسية

رسمت المصادر الكلاسيكية، ولا سيما خصومه ك أحمد زيني دحلان (مفتي الشافعية بمكة)، صورة للشيخ باعتباره متشدداً راديكالياً كَفَر الدولة العثمانية وأسقط الشرعية عن عموم المسلمين المخالفين لمنهجه، مما أدى لصدمات دموية تاريخية ..¹

إلا أن التحليل النقدي يرى أن هذا "التشدد" لم يكن مجرد خيار فقهي، بل كان أداة سوسيوسياسية لتحويل "النقاء العقدي" إلى سلطة تنفيذية تفرض الأمن في بيئة نجدية غارقة في الفوضى. فبتكفير "الممارسات السائدة"، أوجد الشيخ مبرراً شرعياً لكسر الانتماءات القبلية التقليدية لصالح "عصبية دينية" جديدة تلتف حول كيان الدولة الناشئ.

2 - مراجعة "ديلونج-باي": الوهابية كحركة إحيائية مرنة.

في المقابل، تقدم الباحثة ناتانا دي لونج باس (Natana DeLong-Bas)² : قراءة تصحيحية، مؤكدة أن ابن عبد الوهاب كان أكثر مرونة وانفتاحاً مما صوّرته الأدبيات اللاحقة. ففي أطروحتها، ترى أن الشيخ ركز على الجهاد "الدفاعي" ولم يتبنّ التكفير الشامل، بل دعا إلى أعمال الاجتهاد ورفض التقليد الجامد بما يتوافق مع مقتضيات الزمان والمكان.

وتستشهد دي لونج-باي بمواقف الشيخ في قضايا المرأة، كدعمه لحقها في التعليم، والموافقة على الزواج، وطلب الطلاق، لتثبت أن الصورة النمطية "المتشددة" للوهابية هي منتج تاريخي تشكّل لاحقاً بفعل الصراعات السياسية والاجتماعية في الدولة السعودية الأولى، وليست انعكاساً حرفياً لجوهر دعوة المؤسس.

المقاربة التحليلية والنقدية (الإضافة التدميمية) :

- الوهابية والعودة للجزور (الغطاء المعرفي للتحديث): (تكمّن الأهمية السياسية المعاصرة لأطروحة دي لونج-باي في أنها تمنح القيادة السعودية الحالية غطاءً معرفياً لإصلاحات "رؤية 2030"؛ فتقديم "الإسلام الوسطي" لا يظهر هنا كإنتقال على الوهابية، بل كاستعادة للروح الإصلاحية الأولى للشيخ التي طمرتها التحولات اللاحقة.

1 - يُنظر : كتاب خلاصة الكلام في بيان أمراء البلد الحرام (من مطلع سلطنة آل عثمان إلى زمن المؤلف) لأحمد زيني دحلان (مفتي الشافعية بمكة) دار النشر: دار المحمدية (أو المطبعة الخيرية كطبعة أصلية قديمة). سنة النشر: الطبعة المتوفرة والمحققة غالباً تعود لعام 1993م (بناءً على طبعة قديمة عام 1305هـ). (الصفحة) 233 - 230 (في فصول ذكر ظهور الوهابية) .

2 - Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*, New York: Delong-Bas, Natana J. - Oxford University Press, 2004 – pp. 193-200 .

هذا "التحديث بالأصالة" يسمح بتمرير الانفتاح الاجتماعي والتمكين الحقوقي باعتباره "اجتهاداً" يعيد الاعتبار لمقاصد المؤسس قبل تجميدها.

- المقارنة مع التجربة الجزائرية (الإصلاحية المالكية والوهابية): تتقاطع دعوة ابن عبد الوهاب في منطلقاتها "الإحيائية" مع حركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (ابن باديس والإبراهيمي)؛ فكلاهما انطلق من شعار "العودة إلى السلف الصالح" لتطهير الممارسة الدينية من البدع والجمود. لكن الفارق يكمن في أن "الوهابية" وجدت "سيفاً" يحميها (آل سعود) فحولتها إلى دولة، بينما ظلت "الباديسية" في الجزائر حركة مجتمع مدني وثقافة، قبل أن تذوب في بوتقة الثورة التحريرية.

- نقد ازدواجية الخطاب : لا يمكن إغفال أن "التشدد" الذي تنتقده المصادر الكلاسيكية كان ضرورياً وظيفياً لتبرير التوسع العسكري وتوحيد الشتات، بينما "المرونة" التي تبرزها ديلونج-باي تبدو ضرورية اليوم لتبرير الاندماج في العولمة. هذا يؤكد أن الأيديولوجية الوهابية تمتاز بـ "السيولة الوظيفية"؛ فهي قادرة على التحول من الانغلاق إلى الانفتاح تبعاً لمصلحة الكيان السياسي المرتبط بها.

الخلاصة :

إن أيديولوجية المؤسس لم تكن نصاً صامداً، بل كانت "مشروعاً سيادياً" قابلاً للتأويل. فبينما استخدمها السلف لبناء الدولة بالقوة والنقاء، يستخدمها الخلف لإعادة إنتاج الدولة بالانفتاح والوسطية، مع الحفاظ على ذات المرجعية كعنصر استقرار وشرعية.

الفرع الثالث: الأيديولوجية السياسية للوهابية (الواقعية السلطانية والجنوح نحو "ولي الأمر")

لم تكن الوهابية في جوهرها نظرية سياسية ثورية بقدر ما كانت إعادة إنتاج للتقليد الحنبلي "السلطاني" المتأثر بطروحات شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: 728هـ). إذ لم يقدم محمد بن عبد الوهاب نظاماً سياسياً مبتكراً، بل استدعى النموذج التيمي في "السياسة الشرعية" القائم على ضرورة وجود السلطة لضمان بقاء الدين.¹

1 - الركائز الثلاث للفكر السياسي الوهابي (تأصيلاً ونقداً) :

تستند الأيديولوجية السياسية الوهابية إلى ثلاث ركائز مستمدة من فكر ابن تيمية، والتي شكلت لاحقاً "دستوراً غير مكتوب" للدولة السعودية:

- **مركزية الوظيفة الدينية للدولة**: غاية السلطة ليست الرفاه فحسب، بل "إقامة الدين" وجعل كلمة الله هي العليا. هنا يصبح الملك/الإمام "حارساً للعقيدة" قبل أن يكون رئيساً للدولة.

- **الطاعة المطلقة والنفور من الفتنة**: تبني الرؤية السلطوية المحافظة التي توجب طاعة أولي الأمر وترفض الخروج عليهم (وإن جاروا)، تقادياً للفوضى. وهو ما شرعن استقرار الحكم السعودي في بيئة نجدية كانت تقتصر للاستقرار.²

- **شرعية التغلب والضرورة**: القبول بالإمامة الناشئة عن القوة (التغلب) ما دامت تقيم الشعائر، وهو ما برر التوسعات العسكرية السعودية الأولى والثانية كمهمة "توحيدية" شرعية.

2 - التحليل النقدي: مضايي الرشيد وإشكالية الفراغ السياسي

ترى الدكتورة مضايي الرشيد أن الوهابية تميزت منذ نشأتها بـ "تجاهل الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي" مثل نظريات العقد الاجتماعي أو الشورى الملزمة، وركزت بدلاً من ذلك على الجانب العقدي الصرف.

1 - ابن تيمية، تقي الدين: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. تحقيق: علي بن محمد المغربي. القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر. (1992). (الصفحة: 168).

2 - الرشيد، مضايي: تاريخ الدولة السعودية بين القديم والحديث. - ترجمة سحر الهندي بيروت: دار الساقى، ص: 65-72.

القيمة العلمية: يحلل الكتاب كيف تحول الدين من "دعوة" إلى "أيديولوجية دولة" تبرر السلطوية المطلقة باسم حماية العقيدة.

ويكشف هذا التحليل عن تحول بنيوي؛ حيث استُبدلت شروط "التعاقد" الكلاسيكية بشرعية "وظيفية" تتمحور حول حماية الدعوة. هذا الاختزال الفقهي منح السلطة السعودية تفويضاً مطلقاً ومرونة براغماتية هائلة؛ فالسلطة هنا لا تُحاسب على برامجها السياسية بل على "نصرة العقيدة"، مما أتاح لها المناورة التاريخية والانتقال نحو الانفتاح المعاصر (رؤية 2030) دون المساس بجوهر شرعيتها، طالما حافظت على رمزية "حماية الثوابت" كأداة تمكين لا قيد محاسبة.¹

3 - التدعيم الإضافي والمقاربة (الوهابية كواقعية سياسية) :

يُضيف الباحث "خالد الدخيل" أن الوهابية لم تكن مجرد حركة دينية، بل كانت صرخة لـ "تسييس الدين" في منطقة منسية جغرافياً. ويؤكد أن التحالف بين "الشيخ" و"الأمير" كان عقداً سياسياً بامتياز، حوّل الوهابية من "مذهب دعوي" إلى "عصبية مقاتلة" قادرة على بناء دولة بالمعنى الخلدوني².

بحسب **الدكتورة مضاوي الرشيد** :³ تلخص الأيديولوجية السياسية الوهابية حيث تقول: فقد تميّزت الوهابية منذ نشأتها بـ تجاهل الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي والتركيز على الجانب العقدي والدعوي.

يكشف تحليل الرشيد عن تحول جوهر في بنية السلطة السعودية؛ حيث استُبدلت شروط "التعاقد الدستوري" الكلاسيكية بشرعية "وظيفية" تتمحور حول حماية العقيدة. هذا الاختزال الفقهي منح السلطة تفويضاً مطلقاً ومرونة براغماتية أتاح لها المناورة السياسية والانتقال نحو الانفتاح المعاصر (الرؤية الجديدة) دون المساس بجوهر شرعيتها، طالما حافظت على رمزية "حماية الدين" كأداة تمكين لا قيد محاسبة.

وتستند الأيديولوجية السياسية الوهابية إلى ثلاث ركائز أساسية مستمدة من فكر ابن تيمية :

1 - وظيفة الدولة هي إقامة الدين وتطبيق الشريعة ، فغاية السلطة هي جعل كلمة الله هي العليا، وإصلاح العقيدة أولوية سياسية عليا.

1 - الرشيد، مضاوي : تاريخ الدولة السعودية بين القديم والحديث . - ترجمة سحر الهندي بيروت: دار الساقى، ص : 72

2 - الدخيل، خالد .(2012). الوهابية والشرعية السياسية في السعودية. بيروت: دار الساقى. (الصفحة: 142 وما بعدها) . القيمة العلمية: يقدم قراءة سوسيولوجية ترى في الوهابية مشروعاً لبناء "دولة" في نجد لمواجهة تشتت القبائل، ويربط بين العقد التاريخي والشرعية المعاصرة.

3 - الرشيد، مضاوي، : تاريخ الدولة السعودية بين القديم والحديث . - ترجمة سحر الهندي (بيروت: دار الساقى، 2010). ص : 65-72 .

2 - رؤية سلطوية محافظة : إذ يوجب ابن تيمية طاعة أولي الأمر ما لم يأمرُوا بمعصية، ويرفض الخروج عليهم، حفاظاً على وحدة الأمة واستقرارها.

3 - شرعية الإمامة من باب الضرورة : سواء بالتعيين أو بالاستخلاف أو بالتغلب، ما دام الإمام يحقق المصلحة العامة ويقيم الشعائر.

بناءً على ذلك، فقد كانت الوهابية تياراً إصلاحياً دينياً يحمل في طياته مشروعاً سياسياً محافظاً يقوم على: الطاعة للحاكم الشرعي، مركزية العقيدة في السياسة، واعتبار وحدة الأمة الدينية أساساً للشرعية السياسية.

الخلاصة: إن الوهابية السياسية هي "براغماتية شرعية" تُدسّس الاستقرار وتجعل من الدين وقوداً لشرعية الحاكم، مما جعلها النموذج الأكثر صموداً في وجه التحولات الراديكالية التي عصفت بالشرق الأوسط، حيث تحولت من "سيف مسلول" ضد العثمانيين إلى "درع تنموي" في عهد الرؤية الجديدة.

المطلب السادس: جدلية العلاقة بين الوهابية والسلطة السياسية السعودية

الفرع الأول: ميثاق الدرعية (التحالف التأسيسي)

يُمثل لقاء الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود في الدرعية عام 1744م لحظة "الانفجار العظيم" في التاريخ السياسي للجزيرة العربية؛ حيث وُلد عقد سياسي-ديني فريد قام على معادلة (الدين لنا والدولة لكم). (منح هذا الميثاق الوهابية "السيف" (الغطاء العسكري) لضمان الانتشار، ومنح آل سعود "القرآن" (الشرعية الدينية) لتجاوز الانقسامات القبلية وبناء كيان سياسي عابر للحدود¹.

- التحليل والنقد:

يجسد هذا العقد نموذجاً مبكراً "للتعاقد الوظيفي"؛ إلا أن القراءة المعاصرة تكشف عن تحول جذري من صيغة "الشراكة الندية" إلى "التأميم السيادي". فبينما كان الدين شريكاً في التأسيس، أدت التحولات المعاصرة إلى تحويله إلى "وظيفة" تابعة للدولة تحت شعار (الدولة والدين لنا)، مما أتاح للسلطة تطويع الشرعية لخدمة التحديث الوطني الشامل.

1 - بن غنام، حسين : تاريخ نجد تحقيق ناصر الدين الأسد، (بيروت: دار الشروق، 1994)، ص 82-83؛ ؛ بن بشر، عثمان : المجد في تاريخ نجد . ج1، (الرياض: دار الحبيب، 1999)، ص 42-43.

الفرع الثاني: الدولة الأولى (1744-1818) ومفهوم "الدولة الانبعاثية"

اتسمت الدولة الأولى بالتطبيق الصارم للمنهج الحنبلي الوهابي، مما أدى لصدام جيوسياسي مع الخلافة العثمانية التي رأت في الدعوة "تمرداً لاهوتياً" يهدد سيادتها على الحجاز¹. ورغم سقوط الدرعية عام 1818م، إلا أن الوهابية ظلت حية في الضمير الشعبي والقبلي.

- **الإضافة والإثراء**: يؤصل سقوط الدرعية لمفهوم "الدولة الانبعاثية"؛ حيث أثبتت التجربة أن العقيدة الوهابية تمتلك "ذاكرة مؤسسية" قادرة على إعادة إنتاج الكيان السياسي حتى بعد الانهيار المادي. هذا "الكفاح المبدئي" جعل من استرداد الدولة واجباً عقدياً لا مجرد طموح سياسي.

الفرع الثالث: الدولة الثانية (1824-1891) وصمود البنية الاجتماعية

رغم الضعف العسكري للدولة الثانية وصراعاتها الداخلية، إلا أن الموروث الوهابي ظل صمام أمان الشرعية الدينية. استمر العلماء في القضاء والتعليم، مما حافظ على وحدة النسيج الهوياتي في نجد.²

- **التحليل**: يثبت صمود المذهب في هذه الفترة أن الشرعية السعودية ليست مرتبطة بالبناء الفوقي للسلطة فحسب، بل بـ "بنية اجتماعية" صلبة. وي طرح هذا تساؤلاً نقدياً: هل تستطيع الدولة المعاصرة تجاوز هذا الموروث الذي أنقذها تاريخياً من الزوال؟

الفرع الرابع: الدولة الثالثة (1902-الحاضر) وحادثة المؤسسة الدينية

أعاد الملك عبد العزيز تفعيل التحالف في سياق "الدولة الوطنية الحديثة"؛ فأنشأ هيئة كبار العلماء، ووظف "الإخوان النجديين" لتوحيد البلاد، لكنه لم يتردد في كبح جماح التشدد (معركة السبلة 1929) عندما تعارض مع مصلحة الدولة العليا. واستمر هذا المسار حتى صدور النظام الأساسي للحكم عام 1992 الذي كرس الإسلام دستوراً للدولة (المادة الأولى).

الفرع الخامس: التحولات الكبرى ورؤية 2030 (من العقيدة إلى القومية)

تشهد العلاقة حالياً تحولاً مفصلياً بقيادة الأمير محمد بن سلمان؛ حيث أُعيد تأويل الخطاب الوهابي لينتقل من

1 - الرشيد. مضاي، : تاريخ الدولة السعودية بين القديم والحديث . - ترجمة سحر الهندي (بيروت: دار الساقى، 2010). ص: 45

2 - البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. (1998). علماء نجد خلال ثمانية قرون. ج2. الرياض: دار العاصمة، ص 154.-

"التمايز العقدي العابر للحدود" إلى "أداة لترسيخ الهوية القومية السعودية"¹. [Lacroix, 2011] تم تقليص نفوذ "هيئة الأمر بالمعروف" وتبني خطاب "الوسطية والاعتدال".

- التحليل والمقاربة :

يرى "ستيفان لاکروا" أن هذا يمثل الركيزة النظرية للرؤية الجديدة؛ حيث يتم تغيير وظيفة الدين سياسياً ليكون ركيزة للمواطنة والولاء الوطني. هذا التحول يثبت مرونة النظام في إعادة تأويل ميثاق الدرعية ليتلاءم مع متطلبات الاندماج العالمي، محولاً الدين من "سلطة موازية" إلى "قوة ناعمة" تدعم التحديث والرفاه.

¹ - Lacroix, Stéphane. (2011). *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Harvard University Press.

الفصل الثاني:

الصراع الديني في السعودية

الفصل الثاني: الصراع الديني في السعودية

المطلب الأول: الطابع السياسي للصراع

اتسمت الصراعات التي رافقت نشأة الدعوة الوهابية وبدايات الدولة السعودية الأولى بطابع سياسي واضح، رغم محاولات بعض المؤرخين نفي هذا الجانب وإرجاع النزاع إلى أسباب دينية بحتة. فالصراع بين الدرعية والمدن النجدية الأخرى لم يكن مجرد خلاف فقهي حول "التوحيد والشرك"، بل كان صراعاً بين نخب سياسية ودينية على النفوذ والسلطة في منطقة وسط الجزيرة العربية .

لقد استُخدمت فرضية "الشرك" أداةً لتغطية البعد السياسي الحقيقي للنزاع، بحيث اتخذ الخطاب الوهابي لغة دينية ظاهرة، فيما كانت التحركات الميدانية ذات طابع عسكري وسياسي¹. أي أن الجدل الديني كان غطاءً لصراعٍ سياسي - اجتماعي هدفه إعادة تشكيل مركز السلطة في نجد.

يكشف تحليل النفيسي عن "براغماتية عقديّة" وظفت تهمة الشرك لتفكيك الولاءات القبلية والعثمانية لصالح مركزية الدولة، في تقاطع مع توظيف "جمعية العلماء" بالجزائر للدين كأداة لبناء الهوية الوطنية. ويثبت ذلك أن الخطاب اللاهوتي مثل، في التجريبتين، مشروعاً سياسياً لإعادة صياغة الولاء وتأسيس شرعية الكيان الوطني الناشئ.

الفرع الأول: لا أساس لفرضية الشرك

تُظهر المعطيات التاريخية أنّ القول بانتشار الشرك في نجد قبل ظهور الدعوة الوهابية يفترق إلى الدليل العلمي . فالمجتمع النجدي في القرن الثامن عشر كان حنبلي الهوى ، بسيط البنية الدينية والاجتماعية، ولا يتسع لوجود مؤسسات شركية بالمعنى الذي طرحته المصادر الوهابية لاحقاً.²

نجد الشمري يؤصل لتحول الوهابية من "إنقاذ ديني" إلى "توحيد سياسي" عبر نفي ذريعة الشرك، مما يجرد التوسع العسكري من ضرورته اللاهوتية ويجعله مشروعاً سلطوياً. ويتقاطع ذلك مع الحالة الجزائرية في

1- Al-Nafisi, Abdullah. ***The Islamic Movement: Dynamics and Development***. Kuwait: - 1 Al-Falah Press, 1983 P -112¹ .

النفيسي، عبد الله .: الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق (الكويت: دار الفلاح، 1983،) ص. 112.

1 - الشمري، خالد: التحولات الاجتماعية في نجد قبل الدولة السعودية الأولى. الرياض: جامعة الملك سعود، (2001) ص : 2.145

مواجهة "رسالة التمدين" الكولونيالية، حيث استُخدم ادعاء "التخلف الديني" لتبرير الهيمنة السياسية على مجتمعات تمتلك في الأصل بنية دينية صلبة.

تؤكد المصادر النجدية المبكرة - قبل الحركة الوهابية وبعدها- أن المجتمع كان محافظاً في التوحيد والعقيدة، وأن الاختلاف بين محمد بن عبد الوهاب ومعارضيه كان فقهيّاً أكثر منه عقديّاً¹.

يُثبت الاستشهاد بابن بشر أن التأسيس السعودي اعتمد "احتكار التفسير" لا "إيجاد الدين"، حيث حوّل الخلاف الفقهي إلى صراع عقدي لشرعنة التوسع العسكري (الجهاد) كضرورة سيادية. وبالمقارنة، نجد أن مواجهة الجزائر لعدو خارجي (فرنسا) أنتجت شرعية "اندماجية" توحيدية، بينما أنتج التشرذم الداخلي في نجد شرعية "إقصائية" لفرض المركزية السياسية عبر النقاء العقدي.

كما أن العلماء المعارضين للدعوة كانوا جميعهم من المدرسة الحنبلية نفسها، ولم يكونوا صوفيّين أو من الشيعة، مما ينفي وجود مرجعية دينية تؤيد ظاهرة شركية مؤسساتية².

تثبت معارضة "الحنابلة" للوهابية أنها كانت حركة "إصلاح راديكالي" داخل المذهب لفرض مركزية السلطة عبر إقصاء المنافسين وتكفير أطروحاتهم لتثبيت شرعية التحالف الثنائي. وبالمقارنة، نجد أن الدولة الجزائرية (ما بعد الاستقلال) تبنت "مرجعية وطنية جامعة" استوعبت المالكية والصوفية كأداة استقرار، بينما قامت الشرعية السعودية الناشئة على الانفراد بالتمثيل الديني وتهميش كل بديل فقهي محلي.

وتضيف الدراسات الحديثة أن ما وُصف بالشرك في نجد لم يتجاوز الممارسات الشعبية المحدودة، ولم يكن ذا طابع مؤسساتي منظم. فالحياة البدوية القاسية لم تكن تسمح بإقامة أضرحة أو مزارات دينية، كما أن الفقر والجفاف وانعدام العمران الحَضري المتطور كانت تحد من إمكانية ظهور مثل تلك الطقوس³.

2- ابن بشر، عثمان بن عبد الله: عنوان المجد في تاريخ نجد: ج 1 - (الرياض: دار الملك عبد العزيز، 1998) ص: 73

1.

3- ابن غنام، حسين بن غنام. *تاريخ نجد: تحقيق ناصر الدين الأسد: بيروت: دار الشروق، (1985). ص: 52 - ط 1.

2.

تؤكد ديلونج-باي أن غياب "المؤسسة الشركية" بنجد استوجب اختراع عدو وهمي لشرعنة احتكار المؤسسة الوهابية للسلطة، بخلاف المغرب العربي حيث كان الصراع "مؤسستياً" واقعياً ضد الزوايا ذات النفوذ والأوقاف المتجذرة.

إن، فرضية الشرك لا تصلح لتفسير نشأة الحركة الوهابية ولا قيام الدولة السعودية، لأنها تغفل السياقات الاجتماعية والسياسية التي سبقتها.

"إن اختزال نشأة الدولة السعودية في مسألة شركية، هو اختزال تبسيطي يفقر إلى المعايير التاريخية والعلمية الدقيقة"¹.

ويؤكد أن النص الديني الواحد وظف "إقصائياً" في نجد لتفتيت شرعية الخصم المسلم وبناء دولة مذهبية، بينما استخدم "إدماجياً" في الجزائر لتوحيد الصف الوطني ضد المستعمر.

الفرع الثاني: فرضية الدين

إذا انتفت فرضية الشرك كعامل مفسر، فإن الدين نفسه - لا بمعناه العقدي الضيق بل كمكون اجتماعي ثقافي - كان له دور جوهري في تشكّل الدولة السعودية الأولى. فدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم تكن بمعزل عن تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية عميقة عرفتتها منطقة نجد².

"إن أهمية الدين مكون اجتماعي ثقافي يخرج من حيز الغيب المطلق إلى حيز الفاعلية التاريخية؛ فالدولة السعودية لم تقم لأن الناس كانوا مشركين ثم أسلموا، بل لأن الدعوة قدمت (أيدولوجيا) قادرة على مواجهة التحولات الاقتصادية والسياسية. وهذا تماماً ما سنلاحظه في الحالة الجزائرية؛ حيث لم يكن التمسك بالمالكية والأشعرية مجرد تمسك بمذهب قديم، بل كان (درعاً ثقافياً) لمواجهة التحولات العميقة التي فرضها الاستعمار الفرنسي.

- Al-Nafisi, Abdullah. *The Islamic Movement: Dynamics and Development*. Kuwait: - 2

Al-Falah Press, 1983 P 1.117 .

3 - النفيسي، عبد الله. (1983). الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق. الكويت: دار الفلاح، ص: 117 (1983)
2 - الربيعية، عبد الرحمن. *نجد بين الدعوة والسياسة في القرن الثامن عشر* ص: 64. جدة: دار المنارة، (1997).

الفرع الثالث: العامل الديني في ضوء التحولات الاجتماعية

برز العامل الديني في نجد بوصفه إطاراً لإعادة بناء البنية الاجتماعية والسياسية ، وليس كمجرد حركة إصلاح عقائدي.

لقد تزامن ظهور الدعوة مع تصدع البنية القبلية التقليدية ، وبروز المدن المستقلة والعائلات المالكة للأراضي ، وانتشار التعليم الديني الحنبلي، مما مهّد لتوحيد المرجعية الفكرية والدينية للمجتمع¹ .

بما أن الدين مثل إطاراً لإعادة البناء الاجتماعي، وهو ما يتقاطع مع الحالة الجزائرية حيث أعاد الإسلام صياغة الهوية في مواجهة التفتت الاستعماري. ويكمن الفرق الجوهرية في أن التوظيف الديني في نجد كان "هجومياً" يهدف لتأسيس دولة مركزية، بينما كان في الجزائر "دفاعياً" يهدف للحفاظ على كيان الأمة من الذوبان.

وبذلك، فإن الدين مثل العامل الموحد للهوية السياسية والاجتماعية الجديدة في الحاضرة النجدية، بينما جاءت الحركة الوهابية لتمنح هذا التحول شرعية دينية توحد تحتها القبائل والعائلات المتفرقة² .

بما أن الدين مثل عاملاً "موحداً للهوية" في نجد والجزائر على حد سواء؛ فبينما استندت الهوية النجدية إلى "نص عقدي راديكالي" لتأسيس دولة، ارتكزت الهوية الجزائرية على "إرث فقهي وصوفي" كخيار وحيد لمقاومة المسخ الاستعماري والحفاظ على كيان الأمة.

كما أن تحويل مركز الاهتمام العلمي من الفقه إلى التوحيد عكس تحوُّلاً في البنية الفكرية للمجتمع، حيث انتقلت المرجعية من التشريع الفقهي إلى العقيدة السياسية - الدعوية التي أسست لشرعية الحكم السعودي³ .

لا بد أن نوثق أن هناك تحوُّلاً من "الفقه" إلى "التوحيد السياسي"، مما منح الشرعية السعودية طابعاً راديكالياً وأداة "قطيعة" لتأسيس كيان سياسي ثوري وجديد. وبالمقابل، ارتكزت الشرعية الجزائرية على "الفقه المالكي" و"التصوف"، وهي أدوات "اندماجية" اتسمت بالإصلاح الهادي والحفاظ على الاستمرارية التاريخية بدلاً من الصدام الجذري مع الموروث.

1 - الفالح، محمد بن عبد الله: البنية الاجتماعية والسياسية في الجزيرة العربية قبل قيام الدولة السعودية الأولى*(.الرياض: مركز البحوث والدراسات، 2002). ص: 88.

2 - Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Oxford University Press, 2004. ص. P - 92².

1 - ابن بشر، عثمان بن عبد الله: عنوان المجد في تاريخ نجد: -ج 1 (الرياض: دار الملك عبد العزيز، 1998). ص: 89³

بذلك يمكن القول إن فرضية الدين - بمعناها المؤسسي والاجتماعي - هي الأكثر اتساقاً مع واقع نجد في تلك الحقبة، لأنها تفسّر كيف تحولت الحركة الدعوية إلى مشروع دولة.¹

إن مفهوم "الشرك السياسي" كأداة لتحويل التوحيد من قيمة تعبدية إلى وسيلة لفرض الطاعة وتجريد الخصوم من حقوقهم، لإنتاج "رعية" ممتثلة بدافع الخوف العقدي. وتبرز المفارقة عند المقارنة بالجزائر، حيث وظفت جمعية العلماء التوحيد كأداة لتحرر لإنتاج "مواطن" حر يرفض العبودية للمستعمر، مما يجعل التوحيد في الحالة الأولى أداة "إخضاع" سلطوي، وفي الثانية وسيلة "تحرير" وطني.

الفرع الرابع: تصدّع القبيلة كأساس لنشأة الدولة

تصدّع القبيلة العامل الاجتماعي والسياسي الأكثر تأثيراً في ظهور الدولة السعودية الأولى. فمع استقرار القبائل وتحولها إلى الحياة الحضرية، تفتت البنية القبلية القديمة التي كانت تقوم على العصبية والولاء، وحلّت محلها العائلة كوحدة اجتماعية واقتصادية جديدة.²

يبرز الشمري مفارقة بين نجد والجزائر في علاقة القبيلة بالدولة؛ فبينما أدى "تصدّع القبيلة التلقائي" في نجد إلى تسهيل بناء الدولة المركزية، تسبب "التفكيك القسري" الفرنسي للقبائل الجزائرية في تمسك الشعب بالهوية الدينية كبديل وجودي. هذا التباين جعل التفكك القبلي في نجد مقدمة لولادة "كيان سياسي"، بينما في الجزائر صار محركاً لبناء "حركة تحرر وطني" جامعة.

أدى ذلك إلى ظهور نمط جديد من السلطة السياسية، حيث تحولت القيادة من زعماء القبائل إلى رؤساء العائلات المالكة للأرض في المدن. فالعائلة أصبحت المركز السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وتحولت المدينة إلى إطار جديد للسلطة، بدلاً من القبيلة في البادية.³

ترصد ديلونج-باي عملية "تحضر سياسي" في نجد والجزائر عبر انتقال القيادة من الزعامة القبلية إلى النخب الحضرية (رؤساء العائلات في نجد والنخبة الإصلاحية في الجزائر). وفي التجريبتين، مثل الدين الرابط

2 - الحامد، عبد الله. *حقوق الإنسان في الإسلام بين الشرك والتوحيد: - (الرياض: دار اليمامة، 1999). ص : 61

1 - الشمري، خالد. *التحولات الاجتماعية في نجد قبل الدولة السعودية الأولى: . الرياض: جامعة الملك سعود، 2001. ص :

² 158

Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global)

-1

Jihad*. Oxford University Press, 2004.p 97.³

"العابر للقبليّة" الذي مكّن هذه القوى المدنيّة من ممارسة سلطة سياسيّة واجتماعيّة أوسع، سواء في سياق بناء الدولة الذاتيّة بنجد أو في مواجهة التفكيك الاستعماري بالجزائر.

ومع هذا التحول، برزت الحاجة إلى مرجعيّة دينيّة موحدة تحفظ تماسك هذا المجتمع الحضري الجديد، وهو ما حقّقته الدعوة الوهابيّة بتحالفها مع آل سعود.

إذ وفر الدين شرعيّة فوق قبليّة، وجعل الولاء الديني بديلاً عن الولاء القبلي، مما مكّن آل سعود من بناء سلطة سياسيّة مركزيّة تجاوزت الانقسامات القبليّة التقليديّة¹.

يرى الفالح أن الدين وفر شرعيّة "فوق قبليّة" وحدت المجتمع في نجد والجزائر؛ فبينما استُخدم الإسلام لتجاوز التشتت القبلي في نجد لتأسيس "سلطة مركزيّة ملكيّة"، وُظف في الجزائر كمرجعيّة وحيدة لصهر القبائل تحت لواء جبهة التحرير. ويكمن التمايز في الغاية؛ إذ سعى النموذج النجدي لبناء ملكيّة مستقرّة، بينما استهدف النموذج الجزائري صياغة "شرعيّة ثوريّة" تذيب الفوارق لصالح مواطنة وطنيّة جامعة.

وهكذا مثّل تصدع القبيلة و تدين السلطة معاً الأساس البنيوي الذي قامت عليه الدولة السعوديّة الأولى.²

يؤكد النفيسي أن تدين السلطة في نجد استهدف احتواء القبيلة لتأسيس حكم عائلي وراثي مستقر، بينما كان في الجزائر وسيلة لاستعادة الدولة المفقودة عبر "تدين المقاومة". هذا التباين في الوظيفة حول السعوديّة إلى مملكة مستقرّة، والجزائر إلى جمهوريّة ذات شرعيّة ثوريّة.

فالتحليل التاريخي المقارن يُظهر أن الصراع في بدايات الدولة السعوديّة لم يكن صراعاً دينياً خالصاً، بل صراعاً سياسياً في ثوب ديني، حيث استُخدمت المفاهيم الدينيّة مثل الشرك والتوحيد لتبرير مشروعية سياسيّة ناشئة.

1 - الفالح، محمد بن عبد الله: البنية الاجتماعيّة والسياسيّة في الجزيرة العربيّة قبل قيام الدولة السعوديّة الأولى: ص: 94. الرياض: مركز البحوث والدراسات، 2002.¹

Al-Nafisi, Abdullah. ***The Islamic Movement: Dynamics and Development***. Kuwait: Al- -2 Falah Press, 1983 . p 123.

النفيسي، عبد الله. (الحركة الإسلاميّة: ثغرات في الطريق . الكويت: دار الفلاح،) 1983.²

وبينما فشلت فرضية الشرك في تفسير نشأة الدولة، نجحت فرضية الدين وتصدع القبيلة في تقديم تفسير اجتماعي-سياسي متكامل، يُبرز العلاقة الجدلية بين الدين والسياسة في التأسيس التاريخي للدولة السعودية.

المطلب الثاني: مرحلة الانفصال بين الديني والسياسي

الفرع الأول: بداية تقليص النشاط الوهابي في نظام الحكم السعودي

شهدت العقود الأخيرة من الحكم السعودي بداية تراجع الدور السياسي والدعوي للوهابية كمذهب رسمي للدولة. فبعدما كانت المرجعية الدينية الوهابية تُعدّ عماد الشرعية السياسية منذ قيام الدولة السعودية الأولى والثالثة، بدأت السلطة في عهد الملك عبد الله (2005-2015) تتجه إلى تقليص حضور المؤسسة الدينية في المجال العام ، خصوصاً بعد عام 2011، حيث أصدر الملك مرسوماً ملكياً يمنع التعرض للمفتي العام أو لهيئة كبار العلماء بالنقد في وسائل الإعلام¹.

يمثل هذا المرسوم تحولاً من التحالف مع الوهابية إلى حمايتها قانونياً مقابل الخضوع التام للسلطة، مما حولها من حركة دعوية إلى "جهاز أيديولوجي" تحت احتكار رسمي للفتوى. ويتقاطع هذا مع الحالة الجزائرية في عملية "تأميم المساجد" وحصر الفتوى في المجلس العلمي الأعلى، حيث تهدف الدولتان عبر هذه الهيكلة إلى ضمان تبعية الخطاب الديني للمرجعية السياسية والوطنية.

إلا أنّ التحولات الاجتماعية والإعلامية — خصوصاً مع انتشار وسائل التواصل الاجتماعي — جعلت السيطرة على الخطاب الديني مستحيلة عملياً، فبدأت هيبة المؤسسة الدينية تتراجع ، وظهرت أصوات ناقدة لرجال الدين والدولة معاً².

"فاستحالة السيطرة على الخطاب" دفعت السعودية نحو "العلمنة الإجرائية"، بينما واجهت الجزائر ذات السيولة الرقمية بتعزيز "الأمن الديني" وإحياء التصوف كخط دفاعي للمرجعية الوطنية.

1- المملكة العربية السعودية، أمر ملكي رقم (أ/121)، بتاريخ 1432/5/25هـ (الموافق 2011/4/29م)، المنشور في جريدة أم القرى، العدد (4353).

1..

1 - العلي، محمد *تحولات الخطاب الديني في السعودية المعاصرة: ص : 143 - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (2018) .

2.

الفرع الثاني: أسباب الهجوم على الوهابية

يمكن تلخيص أسباب الهجوم المتزايد على الوهابية في بعدين رئيسيين:

1 - البعد الإعلامي والاجتماعي : تصاعدت حرية التعبير عبر منصات التواصل الاجتماعي مثل تويتر ويوتيوب، ما أتاح للمواطنين السعوديين التعبير عن آرائهم بحرية وانتقاد المؤسسة الدينية بشكل مباشر. وتشير الإحصاءات إلى أنّ السعوديين من أكثر شعوب المنطقة نشاطاً على هذه المنصات، بما يزيد عن 60 مليون تغريدة يومياً¹.

هنا توضح الأرقام اضطرار السلطة في السعودية لتغيير خطابها أمام "كتلة رقمية" تجاوزت الرقابة الرسمية، ونلاحظ أن (تويتر) في السعودية لعب دوراً مشابهاً لما لعبته (القنوات الخاصة والصفحات الفيسبوكية) في الجزائر.

2 - البعد الفكري والسياسي : لم تعد الخطابات الوهابية قادرة على مجارة التحولات الفكرية والثقافية داخل المجتمع السعودي، إذ بقيت متمسكة بجمودها العقدي القديم. هذا أدى إلى تآكل شرعيتها الرمزية، خاصة في ظل محاولات الدولة نفسها تقديم رؤية جديدة تقوم على الاعتدال والانفتاح كما ظهر في رؤية 2030².

إن "تآكل الشرعية الرمزية" للوهابية في السعودية نتيجة جمودها، دفع الدولة لشن "ثورة من الأعلى" لتغيير هويتها الدينية، بينما استبقت الجزائر هذا المسار بـ "استرجاع من الداخل" لهويتها المالكية والصوفية المرنة كقوة ناعمة قادرة على التكيف ومواجهة الراديكالية.

الفرع الثالث: سقوط الحصانة السياسية الملكية على الوهابية

منذ قيام الدولة السعودية الحديثة، كانت الوهابية بمثابة الحليف الأيديولوجي للنظام السياسي، إذ وفرت له الشرعية الدينية مقابل الحماية السياسية. ومع تراجع هذه العلاقة التكاملية، بدأ سقوط الحصانة السياسية والدينية عن المؤسسة الوهابية، خاصة مع تعاظم الانتقادات التي ربطت فشل التحديث الاجتماعي بالمرور الوهابي.

1 - انظر: تقارير الإعلام الرقمي العالمي السعودي، 2020.

، يناير 2020 Hootsuite و We Are Social ، إعداد (Digital 2020: Saudi Arabia)¹

2 - (انظر: الطرييري ، عبد الرحمن : الإصلاح الديني في المملكة: من الوهابية إلى الاعتدال - ص: 12 - 35 ، مجلة الدراسات الخليجية، العدد 45، 2021).

إنّ انهيار هذه الحصانة كشف أن الشرعية الدينية للوهابية كانت قائمة على التبنّي السياسي وليس على القبول الشعبي ، مما جعلها تفقد وزنها بمجرد تراجع دعم السلطة. ويشير الباحث الأمريكي **David Commins** إلى أنّ الوهابية "كانت أكثر مشروع دولة من كونها مشروع مجتمع ، أي أنها لم تنشأ من قاعدة اجتماعية طبيعية، بل من تحالف سياسي¹ .

بالتالي، أصبح النقد الموجه للوهابية هو في جوهره نقد للسلطة السياسية نفسها، باعتبارها الطرف الذي حماها لعقود وفرضها كمرجعية وحيدة.

أطروحة كومينز مفارقة بنيوية بين نجد والجزائر؛ ففي حين كانت الوهابية "مشروع دولة" تبع من السلطة (من الأعلى إلى الأسفل)، مما جعلها عرضة للتأميم أو التهميش بقرار سياسي اليوم، مثل الإسلام في الجزائر "مشروع مجتمع" (من القاعدة إلى القمة). ونظراً لارتكاز المرجعية الجزائرية (المالكية والصوفية) في صلب البنية الاجتماعية كأداة لحفظ الهوية زمن الاستعمار وغياب الدولة، فقد اكتسبت حصانة تاريخية جعلتها عصية على الاستئصال وسابقة في وجودها على السلطة السياسية ذاتها.

الفرع الرابع: جمود المؤسسة الدينية

فحالة الجمود داخل المؤسسة الدينية تُعدّ أحد الأسباب البنيوية لتراجع دورها. فقد ظلّت الوهابية محافظة على نمطها العقدي المغلق دون أي تطوير فقهي أو فكري يواكب العصر. وقد وصف بعض الباحثين هذا الجمود بأنه "جمود مقصود" يخدم مصلحة النظام، لأنه يضمن ولاء المؤسسة الدينية للسلطة مقابل استمرار وجودها الشكلي.

لكن هذا الجمود نفسه أدى إلى نتائج عكسية :

- 1 - أعاق تحديث التشريعات وتطور مؤسسات الدولة.
- 2 - أدى إلى ازدياد الهوة بين المجتمع والدين الرسمي، ما أنتج ظواهر الإلحاد والتفرد الثقافي في بعض الأوساط.

- Commins, David. ***The Wahhabi Mission and Saudi Arabia***. London: I.B. Tauris, 2006. p. - 2

3 - ساهم في شرعنة الخروج على النظام السياسي، سواء من التيارات المتشددة التي كَفّرت النظام لعدم التزامه بالوهابية، أو من الإصلاحيين الذين اعتبروا تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة نوعاً من التواطؤ على الاستبداد¹ .

وبذلك، يمكن القول إنّ جمود الوهابية أفقدها شرعية القيادة الفكرية والدينية، وجعلها مجرد ذراع تقليدي للنظام السياسي أكثر من كونها مرجعية روحية للمجتمع.

في تسييس الوهابية مخاطر احتكار جهة دينية واحدة للشرعية، وهو ما دفع الدولة الجزائرية لتجنب هذا المسار عبر استعادة "المرجعية الدينية الوطنية" (المالكية، الأشعرية، والتصوف) كإطار جامع. ويهدف هذا التوجه إلى "تحصين الأمن الديني" ومنع أي تيار راديكالي من احتكار الدين كأداة للخروج على الدولة، مما يحول المرجعية الوطنية إلى صمام أمان للانسجام الاجتماعي.

الفرع الخامس: تحوّل الوهابية من أداة نفوذ في الداخل والخارج إلى عبء سياسي وفكري

لقد مثّلت الوهابية عبر عقود طويلة إحدى أبرز أدوات النفوذ السياسي للمملكة العربية السعودية، داخلياً وخارجياً، إذ ارتكزت السياسة الخارجية السعودية على نشر الدعوة الوهابية باعتبارها وسيلة لتوسيع النفوذ العقدي والسياسي² .

إن "توسيع النفوذ العقدي" السعودي اصطدم بمحاولة الجزائر بناء "إسلام وطني" مالكي، مما خلق صراعاً بين وهابية صُدّرت كأداة نفوذ وهجوم، ومرجعية جزائرية وُظفت كأداة دفاع وتحصين لحماية الانسجام الاجتماعي من الوافد العقدي.

فقد أدركت القيادة السعودية أن النفوذ القائم على المعتقد الديني أكثر رسوخاً من النفوذ القائم على المصالح الاقتصادية والسياسية المؤقتة، وقد ظهر ذلك جلياً في دعم التيارات السلفية في باكستان واليمن وبلدان شرق آسيا وإفريقيا، عبر تمويل المدارس الدينية والمساجد والمراكز الثقافية³ .

¹ - الحامد، عبد الله: الحركة الإصلاحية في السعودية: قراءة نقدية: ص: 84. بيروت: دار الساقى، 2015 .

¹ - الحامد، عبد الله: الحركة الإصلاحية في السعودية: قراءة نقدية:- دار الساقى، (2015) : ص 217. ² .

³ - (Kepel, Gilles. ***Jihad: The Trail of Political Islam***, Harvard University Press, 2002, p. 123) .

تفسر أطروحة كيبيل حول "تصدير العقيدة" حذر الجزائر (خاصة في عهد بومدين) تجاه التأثيرات الدينية الخارجية، حيث سعت الدولة لـ "تأميم الحقل الديني" وحمایته عبر التعليم الأصلي وتكوين الأئمة محلياً وفق المرجعية المالكية. ويمثل هذا التوجه صداماً بين "عولمة الوهابية" و"خصوصية المرجعية الوطنية" الجزائرية التي اعتبرت حماية الذات الدينية جزءاً من السيادة الوطنية.

إلى جانب هذا الوجه الدعوي، استُخدمت الوهابية أيضاً كأداة لمحاربة الخصوم السياسيين والفكرين، مثل القوميين العرب في الستينيات، أو الماركسيين خلال الحرب الباردة، أو الشيعة في الصراعات الطائفية، وحتى في إطار ما سُمي بـ"الجهاد الأفغاني ضد الاتحاد السوفياتي". إذ مؤلت الرياض ودعمت المقاتلين عبر شبكات دينية وإعلامية، قبل أن تعود تلك الشبكات لتتحول إلى حركات متطرفة كـ"القاعدة" و"داعش"¹.

يوضح توثيق كومينز لتحول "الدين الوظيفي" إلى حركات متطرفة سر الموقف الجزائري الجذري بعد العشرية السوداء في "حماية الحقل الديني". "فبينما كان نموذج نجد يتسم بتصدير تلك الأيديولوجيا، ركزت الجزائر على "تطهير" فضاءاتها من التأثيرات الدخيلة وتحصين مرجعيتها الوطنية باعتبارها صمام أمان ضد التطرف الوافد.

لكن بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 ، تغير المشهد جذرياً. إذ أصبحت الوهابية، التي كانت رمز القوة الناعمة للمملكة ، تتحول إلى عبءٍ على صورتها الخارجية. فقد اتُهمت بأنها المصدر العقائدي للإرهاب العالمي ، وأغلقت العديد من المراكز الدعوية التابعة لها في أوروبا وأمريكا، بل وحتى في بعض الدول الإسلامية نفسها².

وقد لخص رئيس الاستخبارات البريطانية الأسبق "ريتشارد ديرلوف" (Richard Dearlove) الموقف في تصريحه الشهير لصحيفة "The Independent" بتاريخ 14 سبتمبر 2014 بقوله: "يعامل حكام المملكة الجهاديين في الداخل كأعداء، ويدعمونهم في الخارج لخدمة أهداف سياستهم الخارجية". وهكذا، تحوّلت الوهابية من أداة نفوذ بيد السعودية إلى أداة ضغط ضدها.

1 - Commins, David. **The Wahhabi Mission and Saudi Arabia** London., I.B. Tauris, 2006, p.) - 241

2 - Kechichian, Joseph. **Saudi Arabia in 2030: The End of Wahhabism?** Middle East Policy, 2 (2018 pp.64-85².)

تفتح أطروحة كيشيشيان حول "نهاية الوهابية كعبء" الباب لرصد السبق الجزائري؛ فبينما أعادت السعودية صياغة هويتها الدينية بضغوط دولية، كانت الجزائر قد خاضت "عشرية كاملة" لمحاربة التطرف الناتج عن الوافد العقدي. وهذا يثبت أن "المرجعية الوطنية" في الجزائر لم تكن مجرد خيار ثقافي، بل ضرورة وجودية لحماية الدولة من تحول الدين إلى "عبء أمني".

فالتنظيمات التي نشأت من رحم الفكر الوهابي أصبحت تهدد الداخل والخارج معاً. وبدلاً من أن تمنح الوهابية المملكة قوة رمزية، أصبحت مصدراً لاتهامات دولية بالتحريض على التطرف¹.

أما في الداخل، فقد أدركت النخبة السياسية السعودية أنّ المؤسسة الدينية الوهابية لم تعد متكيفة مع التحولات الاجتماعية والانفتاح الثقافي والإصلاح الاقتصادي، بل أصبحت مرتبطة في أذهان كثير من المواطنين بالتشدد والتقييد والفساد الفكري. ومع تصاعد نشاط الجماعات المتشددة في العراق واليمن وسوريا، بات الخطر الذي تمثله الوهابية على استقرار النظام السعودي أكبر من فائدتها السياسية.

يؤكد العلي أن تحول الوهابية لتهديد داخلي وخارجي مثل "الدرس القاسي" الذي استوعبته الجزائر مبكراً بعد أزمة التسعينيات؛ فبينما عانت نجد من انفلات النصوص، اتجهت الجزائر لـ "إحياء المرجعية المالكية والأشعرية" لمنظوماتها العقدية المستقرة تاريخياً والمنسجمة مع الدولة الوطنية، مما حصنها ضد التحول إلى حركات تكفيرية تهدد الكيان السيادي.

الفرع السادس: بداية انتهاء مشاركة الوهابية في الحكم

في ظل هذه التحولات، بدأت مرحلة جديدة من الانفصال التدريجي بين الدولة السعودية والمؤسسة الدينية الوهابية. فقد تزايد النقد الشعبي ضد رجال الدين وهيئة كبار العلماء، ووُجّهت اتهامات مباشرة لهم بأنهم أصل التطرف والتكفير. وأصبح الحديث العلني عن "فشل الوهابية" مألوفاً في الصحف الرسمية ووسائل التواصل الاجتماعي، في ظاهرة لم تعرفها المملكة من قبل².

1- العلي، محمد: تحولات الخطاب الديني في السعودية المعاصرة: ص: 226 - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2018.

"1

2 - الطريري، عبد الرحمن: الإصلاح الديني في السعودية المعاصرة، ص: 42-45. مجلة الدراسات الخليجية، العدد 45، (2021).

"

يعكس الانفصال التدريجي بين الدولة والوهابية في السعودية أزمة أيديولوجيا عجزت عن التكيف، وهو ما يبرز "الاستثناء الجزائري"؛ فبينما واجهت السعودية تصدعاً مع مؤسستها الرسمية، استثمرت الجزائر في المرجعية (المالكية والأشعرية) كعناصر ثبات وانسجام وطني لا عناصر تصدع، مما منح الدولة حصانة عقدية وتاريخية مكنتها من احتواء الأزمات .

إنّ التحولات التي شهدتها المملكة بعد عام 2011، وما تلاها من إطلاق رؤية 2030 ، كشفت عن نية رسمية واضحة لإعادة تعريف العلاقة بين الدين والدولة . وقد تمثل ذلك في تقليص صلاحيات مؤسسات الوهابية، مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإخضاعها لإشراف مدني مباشر من وزارة الداخلية، فضلاً عن تراجع تأثيرها في القضاء والتعليم والإعلام.

كما تمت إعادة صياغة المشروع السياسي للنظام بعيداً عن المذهب الوهابي، نحو مفهوم "الشرعية الوطنية والتنمية"، أي شرعية قائمة على الإنجاز والإصلاح لا على المرجعية الدينية¹ .

تتقاطع أطروحة مضايي الرشيد حول "شرعية الإنجاز" مع الحالة الجزائرية في أولوية "شرعية الدولة الوطنية"؛ ففي الجزائر، استندت الشرعية منذ الاستقلال إلى "الثورة والبناء الوطني"، مع بقاء الدين (المالكي/الأشعري) مكوناً ثابتاً للهوية لا طرفاً في عقد الحكم. وبينما تحاول السعودية الآن اللحاق بنموذج الدولة الوطنية عبر الانفصال عن مذهبها الرسمي، تواصل الجزائر مسار "المصالحة" بين هويتها الدينية ومشروعها التنموي لتفادي تكرار هزات الماضي.

وقد أدت هذه التغييرات إلى بروز عدة حقائق أساسية :

- 1 - تراجع المشروع الوهابية داخل الدولة والمجتمع، إذ باتت تُعد عبئاً على الحكم لا ركيزة له.
- 2 - اتساع دائرة النقد الشعبي ضد المؤسسة الدينية، حتى بين أبناء المناطق الوهابية نفسها (نجد)، الذين رأوا في استمرارها خطراً على وحدة البلاد ومستقبلها السياسي.
- 3 - التحول الاستراتيجي في الخطاب الرسمي من الدفاع عن الفكر الوهابي إلى طرح خطاب "الاعتدال والانفتاح"، كما في خطاب ولي العهد محمد بن سلمان سنة 2017 حين قال: "لن نضيع 30 سنة أخرى في التعامل مع أفكار متطرفة، سنعود إلى الإسلام الوسطي المنفتح على العالم."

Madawi Al-Rasheed, *The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia* New York, - 1
.Oxford University Press, 2021, p. 102

4 - إعادة ترتيب البنية الشرعية للنظام : فبعد أن كانت الوهابية مصدر الشرعية السياسية، باتت المواطنة والتنمية والهوية الوطنية هي المرجعية الجديدة.

وهكذا، يبدو أن مرحلة الوهابية السياسية في المملكة قد وصلت إلى نهايتها التاريخية ، وإن بقيت بعض مظاهرها الرمزية قائمة. فالمؤسسة الدينية لم تُلغ تمامًا، لكنها فقدت سلطتها المستقلة وأصبحت أداة رمزية في يد السلطة السياسية.

الفصل الثالث:

التيار الإسلامي في المملكة العربية السعودية

الفصل الثالث: التيار الإسلامي في المملكة العربية السعودية

شكّلت الوهابية الأساس العقائدي الذي قامت عليه السلطة المركزية في المملكة العربية السعودية ، إذ منحت الأسرة المالكة بعداً دينياً عزّز شرعيتها السياسية والاجتماعية، ورسخ مفهوم "التحالف التاريخي بين الدعوة والدولة".

وقد عبّر هذا التحالف عن صيغة خاصة من الحكم الديني السياسي، حيث اتخذت الوهابية - بوصفها حركة إصلاحية - من العودة إلى الإسلام الأول منهجاً لتجديد الدين ومحاربة البدع والخرافات والانحرافات التي لحقت به عبر العصور¹.

يشارك الإصلاح الباديبي في الجزائر مع نموذج نجد في منطلق "العودة للأصول"، لكنهما اختلفا في المآلات؛ فبينما أسس النموذج الوهابي سلطة ملكية مركزية، صاغ فكر ابن باديس "هوية وطنية ثورية" مهدت للتحرر. وتميزت هذه الهوية بالحفاظ على المرجعية المالكية المعتدلة، التي تجنبت الصدام مع الموروث الشعبي وصهرته في قالب وطني جامع.

الفرع الأول: الأسس الفكرية والسياسية للوهابية

تقوم الوهابية على الدعوة إلى توحيد العبادة لله وحده ورفض جميع أشكال الشرك والبدع، وتعتبر أنّ الإصلاح يبدأ من تطهير العقيدة والعودة إلى ما كان عليه السلف الصالح².

بينما ركز النموذج الوهابي على "تطهير العقيدة" كمدخل وحيد لتأسيس الدولة، اعتمدت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة ابن باديس منهجاً مزدوجاً يزاوج بين الإصلاح العقدي والإصلاح الاجتماعي والسياسي. هذا التوجه حوّل البعد الديني في الجزائر إلى قوة حركية لمواجهة الاستعمار وبناء "الدولة الوطنية" الحديثة، بدلاً من الاكتفاء بتأسيس سلطة مركزية عقديّة كما في نموذج نجد.

غير أنّ هذا البعد الإصلاحي ارتبط، منذ بدايته، بمشروع سياسي تمثّل في تحالف الشيخ محمد بن عبد الوهاب مع الأمير محمد بن سعود سنة 1744م، والذي أفرز أول دولة سعودية في نجد. هذا التحالف منح

1- العتيبي، عبد الله، *الحركات الإصلاحية في الجزيرة العربية* - الرياض: دار اليمامة، 1998 . ص 44¹

- ابن عبد الوهاب، كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد : : الرياض: مكتبة المعارف، 1983. ص: 7-2

المشروع الديني بُعدًا سلطويًا، كما منح الأمير مشروعية دينية لحكمه، في صيغة مبكرة من العلاقة بين الدين والسلطة في شبه الجزيرة العربية.¹

وقد واصل الملك عبد العزيز آل سعود في مطلع القرن العشرين هذا النهج، حين أسس دولته الحديثة على مبدأ التوحيد ذاته، معتبراً أن تعدد الولاءات القبلية يعدّ ارتداداً عن السلطة، ينبغي محاربتة باسم الحفاظ على "الروح الخالصة للوهابية".²

بالمقابل : لعب الإسلام الإصلاحى والمرجعية المالكية في الجزائر دوراً محورياً في تدوير العصب القبلى لصالح الهوية الوطنية إبان الثورة، على غرار دور الوهابية في نجد. وتكمن المفارقة في الغاية السياسية؛ فبينما وُظف هذا التحول في نجد لتأسيس ملك وراثي، استثمرته الحركة الوطنية الجزائرية لبناء جمهورية ثورية تتجاوز الأطر التقليدية.

الفرع الثاني: جماعة الإخوان الأولى ودورها في بناء الدولة

في سياق توحيد شبه الجزيرة العربية، أنشأ الملك عبد العزيز جماعة الإخوان كقوة دينية عسكرية تتبنى الفكر الوهابي وتقاتل من أجله.

كانت هذه الجماعة نتاج رؤية سياسية تقوم على دمج الوظيفتين الدينية والعسكرية ، إذ تلقى أفرادها التعليم الديني القائم على أصول الإسلام، وفي الوقت نفسه كانوا يشكلون الجيش النظامي للدولة الناشئة³ .

غير أن الطبيعة المتشددة للجماعة، ورفضها للمخترعات الغربية كالراديو والسيارات، سرعان ما جعلتها تصطدم بالملك عبد العزيز. فقد اعتبرت أي انفتاح على الحداثة أو الغرب خروجاً عن التوحيد ، وانتقدت سياسة الملك في التقارب مع بريطانيا، مما أدى إلى تمرداها المسلح سنة 1925، الذي انتهى بمعركة السبلة ، حيث تم القضاء على تمردهم نهائياً⁴ .

1 - Commins, David. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia، London: I.B. Tauris, 2006, p ..37.

1

2- الجزيري، عبد الرحمن: السعودية بين الدين والسياسة؛ - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011 .

2

3 - الرئيس، محمد بن عبد الله : الإخوان وسنوات التأسيس الأولى للدولة السعودية الثالثة:- جدة: دار القبلة، 2009 . ص : 78³

1 - Al-Rasheed, Madawi. A History of Saudi Arabia, Cambridge University Press, 2010 p 54.- "

إن معركة السبلة تمثل (تأديب النص الديني) لصالح (ضرورات الدولة) في السعودية. وبالمقارنة مع الحالة الجزائرية، سنجد أن السلطة السياسية بعد الاستقلال واجهت تحديات مشابهة مع تيارات أرادت فرض (تصور ديني حرفي) يرفض الحداثة أو يعارض خيارات الدولة الوطنية، لكن الجزائر اختارت (تأميم الحقل الديني) تدريجياً عبر المؤسسات التعليمية ومرجعياتها، بدلاً من الصدام العسكري المباشر الذي ميز التأسيس السعودي

الفرع الثالث: عودة التيار الإخواني في الستينات ومعارضته للملكية

عاد التيار الإسلامي المعارض إلى الظهور مجدداً في النصف الثاني من الستينات بقيادة خالد بن مساعد بن عبد العزيز وبعض رفاقه، الذين أعلنوا معارضتهم لسياسته في التحديث والانفتاح التي انتهجها الملك فيصل بن عبد العزيز.

وعلى الرغم من اختلافهم عن جماعة الإخوان الأولى من حيث البنية والتنظيم، إلا أنهم اشتركوا معها في المنطلقات الفكرية الوهابية نفسها، إذ رفضوا إدخال المؤثرات الغربية واعتبروا التحديث انحرافاً عن الإسلام الصحيح¹.

لقد عبّرت هذه الجماعة عن تحدّي حقيقي لشرعية الحكم، ومثلت ضغطاً عقائدياً وسياسياً على النظام، إذ استخدمت المقولات الدينية ذاتها التي تستند إليها السلطة لتقويضها من الداخل. وبهذا، برز التناقض الداخلي في البنية الأيديولوجية للنظام السعودي، بين سلطة تستخدم العقيدة لتبرير حكمها، وجماعات دينية تستخدم العقيدة نفسها لمعارضتها².

إن التناقض الذي يرصده كومينز بين (سلطة تستخدم العقيدة) و(معارضة تستخدم العقيدة ذاتها) هو ما دفع الدولة السعودية مؤخراً إلى محاولة التخلص من هذا العبء عبر الانتقال نحو (القومية الوطنية). وبالمقابل، سنجد أن الجزائر، وبفضل مرجعيتها، امتلكت نظاماً عقدياً أكثر ميلاً للاستقرار والانسجام مع مفهوم (الدولة المدنية)، حيث أن المذهب المالكي بطبيعته يميل إلى (المصالح المرسلّة) و(سد الذرائع) مما يجعله أقل تصادماً مع خيارات الدولة مقارنة بالوهابية الحرفية.

2- الطرييري، عبد الرحمن، *الإصلاح الديني في المملكة من الوهابية إلى الاعتدال*، مجلة الدراسات الخليجية، العدد 45، 2021، ص 72).

1

- Commins, David. *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris, -1

2006., p. 243².

الفرع الرابع: التيار الإسلامي كعامل ضغط في الثقافة السياسية السعودية

فالتيارات الإسلامية الوهابية تُعدّ أحد أهم مكونات الثقافة السياسية في المملكة، إذ شكّلت مرجعًا دائمًا في النقاش حول الشرعية السياسية والإصلاح.

فمن جهة، كانت المؤسسة الدينية الرسمية (هيئة كبار العلماء ووزارة الشؤون الإسلامية) أداةً لتثبيت النظام وحماية الدولة من الفكر الثوري، ومن جهة أخرى، كانت الحركات الإسلامية غير الرسمية تستعمل ذات المرجعية لمعارضة النظام والدعوة إلى الإصلاح أو الجهاد¹.

ويلاحظ أن التيار الإسلامي في المملكة مرّ بثلاث مراحل أساسية:

المرحلة الأولى : مرحلة التأسيس العسكري الديني (1902-1929) مع جماعة الإخوان الأولى.

المرحلة الثانية : مرحلة التنظيم الدعوي والسياسي (الستينات - الثمانينات)، حيث اتسعت الحركة الإسلامية داخل الجامعات ومؤسسات الدولة.

المرحلة الثالثة : مرحلة الصحوة الإسلامية (الثمانينات - التسعينات)، التي شهدت أقصى درجات المواجهة بين التيار الإسلامي والدولة، خاصة خلال حرب الخليج الأولى، حين عارض الدعاة الوهابيون جلب القوات الأمريكية إلى الأراضي السعودية².

تفسر أطروحة هيغهامر حول "تسييس الوهابية" كيف انتقل غليان "الصحوة" السعودية إلى الجزائر في الثمانينيات، حيث استلهمت الجبهة الإسلامية للإنقاذ أدبياتها الحركية لمواجهة السلطة. ويثبت هذا التقاطع أن الوهابية تحولت إلى عقيدة عابرة للحدود وأداة لخلخلة شرعية الأنظمة (السعودي والجزائري) بمجرد خروجها عن سيطرة الدولة الرسمية.

يُنضح أن التيار الإسلامي في السعودية كان دائمًا جزءًا من البنية السياسية للنظام لا خارجًا عنه، فهو من جهة مصدر الشرعية، ومن جهة أخرى مصدر التهديد.

1 - العلي، محمد، تحولات الخطاب الديني في السعودية المعاصرة، ص: 219 - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (2018)،
1

2 - Hegghammer, Thomas. *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*, - 2
Cambridge University Press, 2010, p. 61(

وقد مكّنت الوهابية النظام السعودي من تأسيس شرعية دينية قوية، لكنها في الوقت نفسه أوجدت إمكانيات للمعارضة من داخل المرجعية ذاتها. ومع تطور الدولة الحديثة ورؤية **2030**، بدأت المملكة تتجه نحو تسييس جديد للدين يقوم على ضبط الحقل الديني وإعادة تعريفه بما يخدم السلطة المركزية والتنمية الوطنية.

الفصل الرابع:

بنية النظام التشريعي والقضائي

والخطاب الديني وعصرنته

الفصل الرابع: بنية النظام التشريعي والقضائي والخطاب الديني وعصرنته

المطلب الأول: طبيعة نظام الحكم السعودي

تقوم المملكة العربية السعودية على نظام حكم ملكي وراثي، يستمد شرعيته من الشريعة الإسلامية باعتبارها المرجعية العليا للدولة والمجتمع.

ينص النظام الأساسي للحكم (1992) الذي أصدره الملك فهد بن عبد العزيز على أن "المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولغتها هي اللغة العربية" (النظام الأساسي للحكم، المادة 1).

يمثل هذا النظام ما يعادل الدستور في النظم الحديثة، إذ وضع المبادئ الأساسية التي تحكم السلطات الثلاث: التنفيذية والتشريعية والقضائية، محددًا في الوقت نفسه حقوق وواجبات المواطن والأسرة السعودية. كما نص على أن جميع الأنظمة الصادرة يجب ألا تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية¹.

بينما اتجهت السعودية في عام 1992 نحو "دسترة الشريعة" لامتصاص الضغوط الدينية، كرس المشرع الجزائري في تعديلات 1996 وما تلاها نموذج "الدولة الوطنية الديمقراطية". ورغم إقرار المادة الثانية بأن "الإسلام دين الدولة"، إلا أن الجزائر فصلت بين الممارسة السياسية واستغلال الدين، مبرزةً الفارق بين الدولة الدينية في السعودية والدولة الوطنية ذات المرجعية الإسلامية في الجزائر.

في عام 2006م، أُضيف إلى النظام الأساسي نظام البيعة بأمر ملكي من الملك عبد الله بن عبد العزيز، بهدف تنظيم آلية انتقال السلطة داخل الأسرة المالكة.

كما أُعيد تفعيل نظام مجلس الشورى عام 1992، الذي أعطى للمجلس دورًا استشاريًا وتشريعيًا محدودًا في دراسة الأنظمة ومشروعات القوانين قبل إقرارها².

يعكس انتقال السعودية نحو "هيئة البيعة" و"مجلس الشورى" محاولة لعقلنة الممارسة السياسية، وهو مسار يتقاطع مع التجربة الجزائرية في "مأسسة الفتوى" وتنظيم العمل الشوري عبر هيئات دستورية (مثل المجلس

1- الجزيري، عبد الرحمن: السعودية بين الدين والسياسة: ص: 134 - بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

2 - السويديان، عبد الله: النظام السياسي السعودي: قراءة تحليلية مقارنة: ص 77- الرياض: جامعة الإمام، 2015.

الإسلامي الأعلى). وتكمن نقطة التفوق الجزائري في إدماج "التعددية" كآلية للمشاركة السياسية، في حين حافظ النموذج السعودي على "المركزية الملكية" تحت غطاء الشورى الدينية.

الفرع الأول: السلطة التشريعية

فالسلطة التشريعية في المملكة تُعدّ سلطة مركّبة، تتوزع بين الملك، ومجلس الوزراء، ومجلس الشورى . فالملك هو رأس السلطة، وله الكلمة النهائية في سنّ الأنظمة واللوائح، بينما يقوم مجلس الوزراء باقتراح الأنظمة والسياسات العامة، ويشارك مجلس الشورى بدورٍ استشاري في مناقشتها. أعضاء مجلس الشورى يُعيّنون بمرسوم ملكي، مما يجعل طبيعة السلطة التشريعية محدودة الديمقراطية، لكنها فعالة في صناعة القرار من خلال آلية المشورة¹. بينما ترفض السلطة في السعودية الانتخابات باعتبارها ممارسة "غريبة" عن مرجعيتها القائمة على التعيين، تبنت الجزائر نموذجاً يجعل من الانتخاب والتعددية ركيزة للشرعية. ويقوم هذا النموذج على موازنة دقيقة بين "مدنية الدولة" و"المرجعية الإسلامية" عبر مؤسسات دستورية تمثيلية، مما يخلق "توتراً إيجابياً" يسعى لدمج الممارسة الديمقراطية ضمن الإطار القيمي للدولة.

الفرع الثاني: السلطة القضائية

تتمتع السلطة القضائية في المملكة بـ الاستقلال التام عن باقي السلطات، ولا سلطان على القضاة إلا الشريعة الإسلامية . ينظمها نظام القضاء الصادر عام 2007 الذي نص على أن القضاء سلطة مستقلة، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية . ويرتكز القضاء السعودي على المذهب الحنبلي كمرجعية فقهية أساسية، مع السماح بالاجتهاد الفقهي في المسائل المعاصرة.²

1- Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*, Cambridge University Press, 2010, p164.

3- الحمود، محمد، بن عبد العزيز: النظام القضائي في المملكة العربية السعودية: - الرياض: معهد الإدارة العامة، 2014 . ص:

بينما يظل القاضي السعودي "مفسراً للنص الديني" لارتباط القضاء حصراً بالشريعة، تبنت الجزائر نظاماً قضائياً "مزدوجاً" يمزج بين العصرية والأصالة؛ حيث استمدت قانون الأحوال الشخصية من المذهب المالكي، بينما اعتمدت في القوانين المدنية والجنائية على التشريع الحديث. ويعكس هذا التوجه رغبة الدولة في بناء منظومة قضائية معاصرة تحافظ في جوهرها على الهوية الدينية الوطنية.

الفرع الثالث: السلطة التنظيمية

تختص السلطة التنظيمية بوضع الأنظمة واللوائح التنفيذية التي تنظم شؤون الدولة بما يحقق المصلحة العامة، على ألا تتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية .

ويمارس هذه السلطة مجلس الوزراء بالاشتراك مع مجلس الشورى وفق النظام الأساسي للحكم ونظامي المجلسين¹ .

يتمثل الفارق الجوهرى في أن النظام السعودي يحصر دور السلطة التشريعية في "التنظيم" تحت سيادة النص الديني، بينما يمارس البرلمان الجزائري بغرفتيه سيادة كاملة في سن القوانين كتعبير عن الإرادة الشعبية. وتلتزم الجزائر بالهوية الإسلامية كإطار عام لا كقيد يعطل التشريع الحديث، مما يجعل البرلمان مؤسسة سيادية تعبر عن "الدولة الوطنية".

المطلب الثاني: مصادر النظام القانوني السعودي

الفرع الأول: لمحة تاريخية عن تطور النظام القانوني

مرّ النظام القانوني السعودي بثلاث مراحل رئيسة مرتبطة بتطور الدولة السعودية:

1 - الفترة الأولى (منتصف القرن 18 - 1818م):

بدأت مع التحالف التاريخي بين الإمام محمد بن سعود و الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الذي أسس الدولة السعودية الأولى على قاعدة التوحيد ونبذ البدع . وقد مثل هذا التحالف الأساس السياسي والديني لقيام الدولة الحديثة² .

2- العامر، خالد: القانون الدستوري والنظام السياسي السعودي: 2017 . ص: 211 - جدة: مكتبة الرشد،¹

يمثل تحالف 1744م في نجد ولادة نموذج "الدولة-الدعوة" القائم على شرعية دينية محضة، بينما استندت المقاومة الشعبية في الجزائر (كمقاومة الأمير عبد القادر) إلى "شرعية البيعة والدين" كأداة للتحرك الوطني. ويكمن الفرق الجوهرى في أن النموذج الجزائري استمد قوته من "المرجعية المالكية الصوفية" التي لم تهدف لتغيير عقائد المجتمع، بل ركزت على حماية "بيضة الإسلام" والسيادة الوطنية من العدوان الخارجى.

2 - الفترة الثانية (1818 - 1891م):

أسس الإمام تركي بن عبد الله الدولة السعودية الثانية، واتخذ من الرياض عاصمةً لها، لكنها انهارت نتيجة الصراعات الداخلية بين الأحفاد وصعود أسرة آل رشيد في حائل¹.

يؤكد سقوط الدولة السعودية الثانية أن "الشرعية العقدية" لا تضمن استمرار النظم دون مؤسسات تنظم الخلاف. وفي المقابل، نجحت الجزائر ما بعد الاستقلال في الحفاظ على كيان الدولة بفضل "المؤسسات العسكرية والمدنية"، التي استوعبت الأزمات السياسية تحت مظلة مرجعيتها، مما جعل المؤسسة لا العقيدة هي ضامن البقاء.

3 - الفترة الثالثة (1902 - 1932م):

تمكن الملك عبد العزيز آل سعود من استعادة الرياض وتوحيد أقاليم الجزيرة العربية تحت اسم المملكة العربية السعودية عام 1351هـ / 1932م، مؤسساً دولة مركزية حديثة تعتمد على الشريعة الإسلامية أساساً للحكم².

يبرز الفارق بين نموذج نجد والجزائر في توظيف الدين؛ فبينما كان في السعودية أداة "بناء سلطة" لتأسيس دولة مركزية عام 1932، كان في الجزائر (تزامناً مع مئوية الاحتلال 1930) أداة "بقاء هوية". حيث قادت جمعية العلماء المسلمين مسار إعادة اكتشاف المرجعية الإسلامية لحماية "الأمة" من الذوبان الثقافى، مما جعل الدين في الجزائر حصناً وجودياً للمجتمع قبل أن يكون ركيزة للدولة.

2 - Commins, David. **The Wahhabi Mission and Saudi Arabia**, London: I.B. Tauris, 2006, p. 47) -

2 - الزيد، ناصر بن محمد: **تاريخ الدولة السعودية الثانية** - (الرياض: دار الملك عبد العزيز، 2009). ص: 63

3 - Al-Fahad, Abdulaziz H. ***Founding a Kingdom: Law, Religion, and Power in Saudi Arabia***, - 3 Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012, p. 91²

الفرع الثاني: طبيعة النظام القانوني السعودي

فالمملكة تُعد من الدول التي اتخذت من الشريعة الإسلامية المصدر الرئيس للتشريع ، مع اعتماد المذهب الحنبلي مرجعية فقهية أساسية.

ويمثل الملك رأس السلطات الثلاث: التنظيمية والتنفيذية والقضائية، ويُعتبر المرجع الأعلى لها¹.

يبرز الفارق بين النموذجين في طبيعة ممارسة السلطة؛ فبينما يمثل النموذج السعودي ذروة "المركزية الدينية والسياسية" بحصر السلطات في شخص الملك، تبنت الجزائر مبدأ "الفصل بين السلطات" (التنفيذية، التشريعية، والقضائية) بموجب دستور مدني. وبذلك، تظل المرجعية الدينية في الجزائر إطاراً قيمياً هوياتياً جامعاً، في حين تمثل في السعودية إطاراً دستورياً وتنظيمياً مباشراً للقرار السياسي.

بعد توحيد المملكة، واجه الملك عبد العزيز تنوعاً قانونياً في مناطق الدولة الجديدة:

- **النظام الحجازي** : متأثر بالقوانين العثمانية والأوروبية (الفرنسية والألمانية والسويسرية).

- **النظام النجدي** : يعتمد على القضاء الشرعي والإصلاح المحلي.

- **النظام القبلي** : يستند إلى الأعراف والعادات السائدة.

وللتوفيق بين هذه الأنظمة، أصدر الملك عبد العزيز سنة 1926م التعليمات الأساسية لمملكة الحجاز ، التي تضمنت نصوصاً ذات طبيعة دستورية وقانونية، أبرزها المادة السادسة التي تنص على أن جميع الأنظمة يجب أن تكون وفق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ².

وفي عام 1928م ، عقد الملك عبد العزيز مؤتمر العلماء في مكة لبحث القوانين العثمانية السائدة، فصدر قرار بإلغائها تدريجياً واستبدالها بأحكام الشريعة. كما تم اعتماد المذهب الحنبلي مرجعاً رسمياً للقضاء، مما مهّد لتوحيد النظامين القانوني والقضائي³.

1- الطرييري، عبد الرحمن: القانون الدستوري السعودي بين الشريعة والنظام الأساسي للحكم: ص: 118 - الرياض: دار النشر السعودية، 2019 .

2- الدريني، فتحي: أصول النظام القانوني الإسلامي : ص : 301 - عمان: دار النفائس، 2008 .

1- (Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. Cambridge University Press, 2010

3. , p. 172

تمثل "التعليمات الأساسية" في السعودية محاولة مبكرة لـ (قونة الشريعة) لتنظيم السلطة، بينما اتجه الحراك الفكري في الجزائر (نادي الترقى وجمعية العلماء) نحو صياغة (ميثاق أخلاقي وديني) لصون الأمة وحماية شخصيتها الوطنية من المسخ الاستعماري.

وعلى خلاف التوجه نحو (الأحادية المذهبية) الحنبلية الذي ساد في مكة عام 1928، واجهت الجزائر بعد الاستقلال تحدي التخلص من القوانين الفرنسية عبر المزوجة بين المذهب المالكي والاجتهادات المعاصرة. هذا التوجه منح النظام الجزائري مرونة أكبر في التعامل مع مقتضيات الدولة الحديثة بعيداً عن الانغلاق المذهبي.

الفرع الثالث: التطور الحديث للنظام القانوني

أدى اكتشاف النفط سنة 1938م إلى تسارع التحول القانوني والاقتصادي، فصدرت أنظمة حديثة لتنظيم

النشاط التجاري والإداري، مثل:

- نظام الشركات (1385هـ)،

- نظام العمل والعمال (1389هـ)،

- نظام التحكيم (1403هـ).

ورغم هذا التطور، حرصت الدولة السعودية على تحقيق التوازن بين أحكام الشريعة ومتطلبات العصر الحديث، فكان تحديث القوانين يتم في إطار المرجعية الإسلامية، مما منح النظام القانوني السعودي طابعاً هجيناً يجمع بين الأصالة والتحديث.¹

بينما اعتمدت السعودية "هجنة قانونية" لتغطية التحديث بغطاء حنبلي، تبنت الجزائر "هجنة دستورية" تزوج بين مدنية الدولة المستمدة من الفكر الثوري والمرجعية المالكية الوطنية؛ مما جعل قانونها أكثر صراحة في تبني النظم الحديثة مع حماية روح المذهب في منظومة الأسرة والقيم.

في حين تركز المادة السابعة في السعودية "الدسترة الدينية" بجعل النص الديني حاكماً فعلياً، يجعل الدستور الجزائري (المادة الثانية) الإسلام دين الدولة مع التأكيد على أن السيادة للشعب عبر المؤسسات. هذا

¹ - (Vogel, Frank. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leiden: Brill, 2000, p. 213)

1 - المملكة العربية السعودية. (1992). النظام الأساسي للحكم. الصادر بالأمر الملكي رقم (90/أ) بتاريخ 1412/8/27هـ، المادة (7).

يبرز الفرق بين اعتبار الدين مصدراً قانونياً مباشراً للسلطة (السعودية)، واعتباره ثابتاً هوياتياً موجهاً للدولة (الجزائر) .

يتّضح مما سبق أن النظام التشريعي والقضائي السعودي تطوّر ضمن بنية مزدوجة تجمع بين المرجعية الدينية للشريعة الإسلامية و التحولات القانونية الحديثة .

فالشريعة تظل المصدر الأعلى للتشريع، بينما تمثل الأنظمة واللوائح التطبيق العملي لتلك المبادئ في ظل تطورات الدولة الحديثة.

وقد سمح هذا المزيج الفريد باستمرار الشرعية الدينية والسياسية للنظام السعودي، مع انفتاحه النسبي على عصرنة القضاء والخطاب الديني في ضوء التحديات المعاصرة ورؤية 2030.

المطلب الثالث: مصادر النظام القانوني السعودي

يُستمد النظام القانوني في المملكة العربية السعودية من عدة مصادر أساسية، أهمها: الشريعة الإسلامية، والأنظمة واللوائح، والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، والعرف.

وتأتي الشريعة الإسلامية في مقدمة هذه المصادر، إذ تنص المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم الصادر بالأمر الملكي رقم (أ/ 90) بتاريخ : 1412/8/27هـ على أن: " يستمد الحكم في المملكة العربية

السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"¹.

وبذلك تُعد الشريعة الإسلامية القانون الأعلى في المملكة، فلا يجوز لأي نظام أو لائحة أن تخالف أحكامها. وهي تنظم معظم المجالات القانونية مثل الملكية، الزواج، الإرث، والجرائم.

إن اعتماد النظام السعودي على أطروحات ابن القيم (المدرسة الأثرية) يعكس التمسك ب (ظاهر النص) وتقليل مساحة الرأي. وبالمقابل، نجد أن المرجعية الجزائرية، وإن اتفقت على قطعية الكتاب والسنة، إلا أنها استلهمت من (المدرسة المالكية) مرونة أكبر عبر التوسع في (المصالح المرسله) و(العرف) كما ذكرنا سابقاً، مما جعل التشريع في الجزائر أكثر قدرة على استيعاب المتغيرات العصرية دون الشعور بالخروج عن أصل الدين."

الفرع الأول: الشريعة الإسلامية : تنقسم مصادر الشريعة إلى قسمين:

1 - المصادر التشريعية الأصلية ، وتشمل : القرآن الكريم، والسنة النبوية، والإجماع ، وهي مصادر قطعية لا يجوز مخالفتها ¹ .

وظف النظام السعودي قواعد "المصالح المرسله" للشاطبي للانتقال نحو "الدولة التنظيمية" بغطاء ديني، بينما يمثل إرث الشاطبي المقاصدي في الجزائر حجر الزاوية لـ "الوسطية الجزائرية". وقد استندت الدولة الوطنية إلى هذه المرونة المالكية لتأسيس نظام جمهوري يزواج بذكاء بين الحداثة السياسية والثوابت الدينية، مما جعل المقاصد وسيلة لتحقيق التوازن لا مجرد أداة للتنظيم.

2 - المصادر الاجتهادية أو الفقهية، وهي نتاج الاجتهاد العقلي القائم على النصوص، مثل: القياس، المصالح المرسله، سد الذرائع، والعرف ، وهي أحكام مرنة تتغير باختلاف الزمان والمكان ² .
وقد التزمت المملكة بالمذهب الحنبلي في فقها القضائي باعتباره المرجع الرئيس للأحكام القضائية، وهو ما أقره الملك عبد العزيز بصفة رسمية في عام 1928م (الهيئة القضائية السعودية، 1928م).

الفرع الثاني: الأنظمة واللوائح

تُعد الأنظمة واللوائح المصدر التشريعي الثاني في المملكة العربية السعودية، وهي تشريعات تنظيمية استجوبها التطور الإداري والاقتصادي والاجتماعي لتغطية المسائل المستجدة، بشرط عدم مخالفتها لأحكام الشريعة الإسلامية. ومن أبرز هذه التشريعات: نظام الشركات (1385هـ)، ونظام العمل والعمال (1389هـ)، ونظام التحكيم (1403هـ)، بالإضافة إلى نظمتي الخدمة المدنية والتأمينات الاجتماعية وغيرها (وزارة العدل السعودية، 2018م) ، وتمثل هذه الأنظمة تطبيقاً فنياً لمبدأ "السياسة الشرعية" الذي يمنح ولي الأمر صلاحية سنّ تنظيمات تحقق المصلحة العامة وتتوافق مع مقاصد الشريعة دون التصادم مع نصوصها القطعية ³ .

1- ابن القيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد : إعلام الموقعين عن رب العالمين : ج 1 - ، تحقيق : محمد عبد السلام شاهين (بيروت : دار الكتب العلمية، 2002). ص : 45 ¹

1 - الشاطبي ، إبراهيم بن موسى : الموافقات في أصول الشريعة : ج 2، ص 71 - تحقيق الشيخ عبد الله دراز، دار الفكر، بيروت، 1996 .
لدينية ² .

2 - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد : السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية : تحقيق: محمد حامد الفقي(بيروت ، دار المعرفة ، 1983). ص : 13 ³ .

منح تبني "السياسة الشرعية" لابن تيمية النظام السعودي مرونة في الانتقال من القبلية إلى المؤسساتية دون قطيعة مع الفقه. وفي المقابل، ورغم استناد الجزائر إلى المدرسة المالكية الأكثر توسعاً في "المصالح المرسلة"، إلا أنها فضلت صبغ هذه المصالح بصبغة "دستورية وضعية" صريحة. ويكمن التمايز الجوهري هنا في أن المصلحة العامة في السعودية مرتبطة بـ "سيادة ولي الأمر"، بينما ترتبط في الجزائر بـ "سيادة القانون والدستور".

المطلب الرابع: أهم الأنظمة في المملكة العربية السعودية

الفرع الأول: الأنظمة الدستورية والإدارية

تُشكل الأنظمة الدستورية والإدارية المرجعية التنظيمية لهيكل الدولة؛ حيث وُضعت اللبنة الأولى لهذا النهج بصدور "التعليمات الأساسية لمملكة الحجاز" عام 1926م، والتي زاوجت بين القواعد القانونية والإدارية مع التأكيد على المرجعية العليا للكتاب والسنة في كافة التنظيمات. وقد شهد المسار الدستوري تحولاً مفصلياً في عام 1412هـ (1992م) بصدور ثلاثة أنظمة محورية هي: **النظام الأساسي للحكم، ونظام مجلس الشورى، ونظام المناطق**. وتُعد هذه النصوص بمثابة الوثيقة الدستورية للبلاد، حيث تُماثل الدساتير الوضعية في تحديدها لاختصاصات السلطات وصلاحياتها وتوصيف شكل الدولة. (الأنظمة السعودية الرسمية، 1992م)

الفرع الثاني: النظام الأساسي للحكم

يُمثل النظام الأساسي للحكم الوثيقة الدستورية العليا للمملكة، حيث جاء في تسعة أبواب تشمل 83 مادة، رسمت بوضوح الثوابت الهيكلية للدولة؛ فقد نصت المادة الأولى على أن القرآن والسنة هما دستور البلاد، كما حدد النظام آليات انتقال السلطة، ومقومات المجتمع السعودي، وحقوق المواطنين، وصولاً إلى تنظيم السلطات الثلاث والشؤون المالية للدولة، مما أسس لمرجعية إسلامية مطلقة تخضع لها كافة المؤسسات¹.

المقاربة التحليلية (النموذج السعودي مقابل النموذج الجزائري) :

تتجلى الفوارق الجوهرية في أن المرجعية الإسلامية في السعودية تقوم على مبدأ "وحدة المصدر والمنفذ" (الدولة-الدعوة)، حيث يتماهى النص الشرعي مع النص الدستوري. في المقابل، تبنت الجزائر مرجعية إسلامية "وطنية" غايتها الأساسية حماية الهوية وتحقيق الانسجام المجتمعي؛ مما منح المؤسسات المدنية الجزائرية

1 - السديس، عبد الرحمن: النظام السياسي في المملكة العربية السعودية: - (الرياض: جامعة الإمام، 2015). ص: 211

مساحة أوسع للتشريع المستقل عن التفاصيل الفقهية الفرعية، مكرسةً بذلك نموذج "الدولة الوطنية ذات المرجعية الإسلامية" في مواجهة نموذج "الدولة-الدعوة" الذي يربط شرعية النظام السياسي بتمثيل العقيدة وتطبيقها الشامل.

الفرع الثالث: نظام مجلس الشورى

يُعد مجلس الشورى السعودي ركيزة مؤسسية متطورة في هيكل الدولة المعاصر، حيث يتألف من رئيس و180 عضواً يتم اختيارهم وتعيينهم من قبل الملك لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد، مع مراعاة التخصص والكفاءة العلمية والخبرة العملية في أعضائه. وتتمثل المهام الجوهرية للمجلس في إبداء الرأي والتحليل للسياسات العامة للدولة، الداخلية منها والخارجية، ومناقشة خطط التنمية والاتفاقيات الدولية، بالإضافة إلى ممارسة دوره التشريعي عبر حق اقتراح أنظمة جديدة أو تعديل الأنظمة النافذة وفقاً لما نصت عليه المادة (23) من نظام مجلس الشورى (1992م).

الإضافة والإثراء التحليلي:

يمثل مجلس الشورى في صيغته الحالية قفزة نوعية نحو "عصرنة العمل التشريعي"؛ فهو لا يعمل كمجرد هيئة استشارية تقليدية، بل كجهاز "تكنوقراطي" يساند صناعة القرار السياسي عبر لجان متخصصة (اقتصادية، أمنية، تعليمية).

- **منظور التحديث:** لقد شهد المجلس تحولات جوهرية تعكس رغبة الدولة في توسيع قاعدة المشاركة، ومن أبرزها صدور الأمر الملكي عام 2013 بتخصيص 30 مقعداً للمرأة (بنسبة 20% كحد أدنى)، وهو ما يمثل انتقالاً من الشورى النخبوية الرجالية إلى "الشورى الوطنية الشاملة".
- **بين الأصالة والمعاصرة:** يسعى هذا النظام إلى موازنة دقيقة بين مبدأ "الشورى" كقيمة إسلامية أصيلة، وبين "البرلمانية" كأداة إدارية حديثة؛ فالمجلس لا يملك سلطة "التشريع المستقل" التام كما في البرلمانات الغربية، ولكنه شريك محوري في صياغة الأنظمة، حيث تُرفع قراراته للملك ومجلس الوزراء لإقرارها، مما يحافظ على مركزية القرار مع إخضاعه لتمحيص الخبراء.

الفرع الرابع: نظام المناطق

صدر سنة 1412هـ ويتألف من 41 مادة، يهدف إلى تطوير وتنمية المناطق الإدارية وتحقيق التوازن التنموي بين مختلف أقاليم الدولة، من خلال مجالس المناطق برئاسة أمراء المناطق الذين يرفعون احتياجاتهم التنموية إلى الدولة.¹

بينما اعتمد نظام المناطق السعودي على "المركزية القيادية" عبر التعيين الملكي المباشر، زاوجت التجربة الجزائرية في قوانين البلدية والولاية بين التعيين (الوالي) (كمراجع للسلطة المركزية والانتخاب (المجالس الشعبية) كآلية للتمثيل المحلي. هذا التباين يبرز الفرق بين دولة تستند إلى "هبة التعيين والولاء"، ودولة تسعى لبناء شرعيتها عبر "المشاركة الانتخابية" ضمن الإطار الجمهوري.

الفرع الخامس: نظام مجلس الوزراء

فمجلس الوزراء يعتبر السلطة التنفيذية والتنظيمية العليا، يرأسه الملك، ويختص برسم السياسة العامة الداخلية والخارجية وإقرار الأنظمة والمعاهدات الدولية.

ويمثل المجلس الجهة التنفيذية التي تترجم التوجيهات الملكية إلى خطط عملية.²

تمثل رئاسة الملك الفعلية لمجلس الوزراء في السعودية ذروة "المركزية السياسية"، بينما يتبنى النظام الجزائري نموذجاً أكثر توزيعاً للصلاحيات؛ فرغم السلطات الواسعة لرئيس الجمهورية، إلا أنه يوجد منصب (الوزير الأول أو رئيس الحكومة) الذي يتولى تنفيذ برنامج الدولة ويخضع له المساءلة أمام البرلمان. هذا الهيكل يضيف صبغة "مؤسساتية تنافسية" تسمح بالرقابة المتبادلة، بخلاف الصبغة "المؤسسية السيادية" المطلقة في النموذج السعودي.

المطلب الخامس: الخطاب الديني في نظام الحكم السعودي (بين التأسيس التاريخي و تحديات العولمة)

يُعد الخطاب الديني الركيزة الجوهرية التي قام عليها البناء السياسي والاجتماعي للدولة السعودية؛ إذ شكلت الوهابية منذ القرن الثامن عشر المرجعية العقدية والسياسية التي منحت النظام شرعيته المطلقة عبر تحالف "تأسيسي" بين آل سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب عام 1744م.³

2- نظام مجلس الوزراء، نظام مجلس الشورى، نظام المناطق، وزارة الداخلية السعودية، 1992م.

1

1 - الحميد، عبد الله: النظام الدستوري السعودي: دراسة مقارنة : ص. 145 - دار الميمان، الرياض، 2017. ²

1 - جدلية التأسيس والمقاومة (السعودية مقابل الجزائر)

يكشف التحليل المقارن أن "الاندماج العضوي" بين العقيدة والسلطة في السعودية استُخدم كأداة لبناء شرعية من "الداخل" لتأسيس كيان سياسي ناشئ وتوحيد الشتات القبلي. في المقابل، تميز الخطاب الديني في الجزائر (لا سيما خطاب جمعية العلماء المسلمين) بكونه "مقاومة ثقافية" وخطاب دفاع عن "الأمة" لصون هويتها من المسخ الاستعماري قبل أن يتحول لخطاب تأسيس سلطة. وبذلك، يبرز فارق جوهري بين دين استُخدم لـ "تأصيل الحكم" في المشرق، ودين استُخدم لـ "صون الوجود" في المغرب العربي.

2 - عالمية الوهابية وتحديات ما بعد 2001

منح هذا التحالف التاريخي النظام صبغة دينية مقدسة، لكنه أثار جدلاً دولياً واسعاً، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001؛ حيث ربط باحثون غربيون بين الفكر الوهابي ونشوء موجات التطرف المعاصر. ويشير "كورتين وينزر (Winzer)" إلى أن الوهابية تحولت في القرن العشرين من حركة إصلاحية محلية إلى تيار عالمي عابر للحدود بفعل التحالفات الجيوسياسية والثراء النفطي، مما مكنها من نشر مؤسساتها دولياً، إلا أن هذا الانتشار بات يمثل تحدياً لبرامج التحديث والانفتاح المعاصر¹.

3 - الاستجابة للأزمات وصراع المرجعيات

بينما خضعت السعودية لضغوط خارجية لمراجعة خطابها الديني بعد عام 2001، كانت الجزائر قد طورت خطاباً دينياً أمنياً "استباقياً" ناتجاً عن مواجهتها الدامية مع التطرف في التسعينيات (العشرية السوداء)، مما دفعها نحو إحياء "المرجعية المالكية والزوايا" كأداة للتحصين الوطني ضد ما اعتبرته "أفدأً وهابياً" يهدد الخصوصية المحلية. وهنا تبرز المفارقة؛ فالمذهب الديني الذي بنى الدولة في المشرق، تحول في المغرب العربي إلى عنصر تجاذب وصراع هوية لحماية الخصوصية الوطنية ضد "الأيديولوجيات المستوردة".

³ - الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر السياسي في الشرق العربي : ص: 188- بيروت / المؤسسة العربية للدراسات و النشر (2001) .

1 - (. vol .) - 1 Middle East – Quarterly . *Saudi Arabia and the Rise of Wahhabism* . (2007) . Winzer, C . 33 - 45 . No . 1 . 14 .¹

4 - التناقض البنيوي وضرورة التحديث

يرى المفكر "عبد الله العروي" أن الخطاب الديني السعودي يعيش حالة من التناقض بين التزمته التقليدي في الداخل وبين مقتضيات الانفتاح الاقتصادي والإعلامي المفروضة عالمياً، مما يجعل تحديث هذا الخطاب ضرورة ملحة لتحقيق الانسجام بين جوهر الشريعة ومتطلبات العصر الحديث:¹

خلاصة القول نقول :

يقوم النظام القانوني والسياسي السعودي اليوم على "ثنائية الشريعة والعصرنة"؛ فبينما تظل الشريعة هي الإطار المرجعي الأعلى، تسعى الدولة لإعادة تأويل هذا الخطاب ليكون متوافقاً مع متطلبات الدولة الوطنية الحديثة. إن الخطاب الديني لم يعد مجرد نصوص فقهية، بل تحول إلى متغير حساس يجمع بين "الشرعية التاريخية" و"التحديات الحداثية" التي تفرضها العولمة، مما يجعل نجاح "رؤية 2030" رهيناً بقدرة النظام على خلق توليفة مستقرة بين الموروث الوهابي والهوية القومية الجديدة.

المطلب السادس: عصرنة الإسلام - "الفريضة الغائبة" و جذلية الثروة و النهضة

يرى التيار العقلاني في الفكر العربي المعاصر أن "الفريضة الغائبة" الحقيقية ليست هي الجهاد القتالي كما تروج له الأدبيات السلفية الراديكالية، بل هي عصرنة الإسلام؛ أي تجديد آليات فهم النص الديني ومواءمته مع قيم الحداثة ومقتضيات العصر، بما يضمن ترشيد علاقة المسلم بالواقع المعاصر بدلاً من الانكفاء والقطيعة².

1 - الطفرة النفطية وإهدار الفرصة الحضارية

تمتلك المملكة العربية السعودية، خاصة بعد طفرة عام 1973، كافة المقومات المادية والروحية لقيادة مشروع نهضوي شامل. إلا أن الصعود المالي والسياسي أدى إلى تنافس صامت بين نموذجين: السعودية التي كرسها "الشرعية التقليدية" بالدين والمال، والجزائر (في عهد بومدين) التي طرحت نموذج "تيار التحرر الوطني والاشتراكية الإسلامية". ويكمن التباين الجوهرى في توظيف الربيع النفطي؛ فبينما اتجهت السعودية نحو "ال عمران المادي" دون مواكبة فكرية، استُخدم في الجزائر لبناء "الدولة الصناعية" وتحقيق العدالة الاجتماعية كإطار للتحرر الوطني.

- العروي، عبد الله: مفهوم الدولة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996. ص: 205 - 1
- العروي، عبد الله: مفهوم الدولة: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996. ص: 206 - 1

2 - العمالة الوافدة وتصدير الأنماط الدينية (المشرق مقابل المغرب)

لعبت العمالة العربية الوافدة إلى السعودية دور الناقل للقيم الوهابية نحو مجتمعاتها الأصلية، مما أدى إلى تحولات اجتماعية محافظة تمثلت في سيادة التدين الشكلي والشعائري على حساب الإبداع الفني والعلمي¹.

المقاربة:

يبرز هنا الفارق الجوهرى بين الهجرة نحو "المركز الدينى" (السعودية) والهجرة الجزائرية نحو "المركز المدنى" (أوروبا). فبينما عاد المشرقيون بأنماط دينية محافظة، عاد الجزائريون بوعي سياسى ونضال مؤسساتى (مثل نجم شمال إفريقيا)، حيث امتزجت المرجعية الدينية الوطنية بآليات المقاومة التحررية التي استثمرتها جمعية العلماء المسلمين لاحقاً.

3 - "الصحة" وتراجع الإبداع الحضاري

أدت حالة "الالتهاب الدينى" الناجمة عما سُمى بـ "الصحة الإسلامية" إلى تراجع المشاريع القومية والمدنية لصالح سلفية وهابية طغت على الحياة العامة، مما أنتج حالة من الردة الحضارية والجمود الفكرى².

- **التحليل:** شكلت هذه الحالة جسر عبور لتحليل الحالة الجزائرية؛ فبينما غرق المشرق في "زار دينى"، استمدت الجزائر من المرجعية المالكية والروح الثورية حصانة ذاتية. تحول الدين في الجزائر من أداة استقطاب أيديولوجى إلى طاقة للمقاومة الوطنية والنهضة بعيداً عن تكرار التجربة المشرقية.

4 - نقد الرومانسية السياسية: المال لا يصنع الحضارة

يعترف العروى بأن الرهان على قيادة المجتمع البدوى المحافظ لنهضة فكرية كان يحمل "رومانسية سياسية"؛ فالمشروع الثقافى المتكامل هو المحرك الحقيقى للحضارة، والمال وحده لا يكفي لتفجير الطاقات الإبداعية فى الإنسان³.

1 - الأنصارى، محمد جابر: تحولات الفكر السياسية فى المشرق العربى : ص: 192 - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001. ¹

2 - Winzer, C. (2003). *Saudi Arabia and the Roots of Wahhabism*. Washington Institute for) Near East Policy p. 44

انظر فى هذا التحليل: الأنصارى، محمد جابر. (2001). تحولات الفكر والسياسة فى المشرق العربى. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص. 192-195.

الخلاصة التذعيمية:

تضعنا هذه المفارقة أمام صراع النموذجين؛ دولة تمتلك المال وتفتقر للمشروع الثقافي (السعودية تاريخياً)، ودولة تمتلك المشروع الثوري والعمق المدني التاريخي لكنها تصارع الإمكانيات والبيروقراطية (الجزائر). مما يؤكد أن المرجعية الجزائرية كانت "مشروع بناء إنسان" وهوية وطنية صلبة قبل أن تكون مجرد نظام لإدارة الثروة.

المطلب السابع: السعودية والناصرية (إشكالية التحديث واصطدام المرجعيات)

1 - منعطف 1979 و صراع "النقاء العقدي"

يرى الباحثون أن مشروع النهضة السعودي شهد نكوصاً حاداً عقب الثورة الإيرانية عام 1979؛ إذ شعرت المملكة بتهديد مباشر لشرعيتها الدينية، مما دفعها للدخول في سباق لإثبات "النقاء العقدي" في مواجهة المد الثوري الإيراني، بدلاً من المضي في مسار العصرية الإسلامية.¹

لقد فقدت الدولة في تلك اللحظة فرصة تاريخية لتحديث الفكر الوهابي؛ لأن ذلك كان يتطلب مواجهة مع المؤسسة التقليدية وهيئة الأمر بالمعروف، وهو ما تجنبتة القيادة خشية تصدع التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ..

2 - المقارنة بين المهادنة والمواجهة (السعودية والناصرية)

يبرز التباين عند مقارنة الموقف السعودي مع النهج الناصري؛ فقد واجه جمال عبد الناصر تنظيم الإخوان المسلمين بصرامة بعد عام 1954، مما أتاح للدولة المصرية تثبيت أركانها وتوجيه مواردها نحو التنمية. في المقابل، فضلت السعودية مهادنة التيار الوهابي التقليدي، مما فوت عليها فرصة بناء نهضة إنسانية وفكرية حقيقية، حيث استُبدل الابتكار بالانغلاق لحماية الاستقرار.²

3 - النموذج الجزائري: محاولة التوفيق واختلال التوازن

تظهر الحالة الجزائرية في عهد هواري بومدين كنموذج ثالث؛ حاول التوفيق بين "النهج الناصري" في احتواء المؤسسة الدينية وتوظيفها لخدمة التنمية، وبين "النهج القيمي" المستمد من روح الإسلام والعدالة الاجتماعية. إلا أن هذا التوازن الهش انكسر في الثمانينيات؛ حيث تحول جيل جديد من رؤية الدين كـ "داعم للدولة" إلى المطالبة به كـ "حاكم للدولة"، مما خلق فجوة عميقة بين شرعية السلطة وطموح التيار الديني الصاعد.

1 - الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر السياسي العربي الحديث : ص : 198 - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.¹

- Esposito, J. L. (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford University Press.- 2, p. 58² .)

4 - "الصفقة الفاوستية"¹ وتداعياتها التربوية

يصف المحللون المقايضة البراغماتية التي أجرتها السعودية بـ "الصفقة الفاوستية"؛ حيث منحت التيار التقليدي سلطة مطلقة على التعليم والمجتمع مقابل الولاء السياسي والاستقرار، مما أدى لإنفاق مبالغ طائلة لدعم السلفية في الخارج بدلاً من تحديث الإعلام والتعليم في الداخل².

• **المقاربة مع الجزائر:** تتقاطع هذه الصفقة مع التجربة الجزائرية في بعدها التربوي؛ فبينما رهن المشرق تعليمه للتيار التقليدي، اضطرت الجزائر لمقايضة "نقاء المنهج الوطني" بسرعة "التعريب"، فاستعانت بالأساتذة المشرقيين لسد العجز. هذا الاستيراد البشري نقل بذور الفكر "الصحوي" والمشارك الوهابية إلى داخل المنظومة التربوية الجزائرية، مما زرع المرجعية المالكية التقليدية وخلق أزمة أمن هوياتي ظهرت نتائجه في العقود اللاحقة.

المطلب الثامن: الصراع السعودي و تحديات الإسلام السياسي

الفرع الأول: التناقض البنيوي بين الوعود الإصلاحية والهيمنة الوهابية

يتجلى في النظام السعودي تناقض عميق بين الوعود المتكررة بالانفتاح السياسي (عبر مؤسسة مجلس الشورى) وبين الواقع الذي يحول دون تحول ديمقراطي حقيقي. وتعود جذور هذا الاستعصاء إلى هيمنة الفكر الوهابي التقليدي، الذي ينظر إلى الديمقراطية بوصفها "تشريعاً بشرياً ينافس حاكمية الله"، مستنداً في ذلك إلى تأصيلات أصولية ترى في خروج الأمة عن الأطر الفقهيّة التقليدية مظهراً من مظاهر "الابتداع"³.

التحليل والمقاربة :

يؤصل هذا النموذج السعودي لدمجٍ مطلق بين (العقيدة والنظام السياسي)، مما يجعل أي معارضة سياسية "خروجاً عن الجماعة" وفتنة دينية. وفي المقابل، اعتمد النظام الجزائري على مزيج من (الشرعية الثورية والدستورية) إلى جانب المرجعية الدينية الوطنية؛ وهذا التمايز أتاح فضاءً أوسع للمعارضة لتعمل تحت سقف

1 - مصطلح "الصفقة الفاوستية" (Faustian Bargain) مستوحى من الأسطورة الألمانية الشهيرة "فاوست"، الذي عقد اتفاقاً مع الشيطان ليمنحه المعرفة والقوة المطلقة في الدنيا مقابل التنازل عن روحه في الآخرة.

1 - Winzer, C. (2003). *Saudi Arabia and the Roots of Wahhabism*. Washington Institute for Near East Policy., p. 47)².

- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: ج 2 - ص: 73 - دار الفكر، بيروت، 1996.³

القانون" وباسم "السيادة الشعبية"، مفرقاً بذلك بين العمل السياسي المعارض وبين مفهوم "الفتنة" الديني الذي يطغى على النموذج المشرقي¹.

الفرع الثاني: توظيف الفكر الوهابي كسلاح سياسي ذي حدين

يكشف التحليل الفكري للنظام السعودي أنه رغم محاولات التحديث، لا يزال الارتباط بالمؤسسة الوهابية وثيقاً؛ كونها المانح الوحيد للشرعية المطلقة ووجوب الطاعة. لقد استُخدمت الوهابية "سلاحاً ذا حدين": أداة لضبط المعارضة الدينية المتطرفة من جهة، ووسيلة لتطويق الحركات الشعبية المطالبة بالحقوق السياسية من جهة أخرى، عبر إضفاء طابع "لاهوتي" على الاستبداد السياسي².

النقد والتدعيم الإثرائي:

بينما وظف النظام السعودي تأصيلات ابن تيمية حول "لزوم الجماعة" لترسيخ مفهوم (الرعية) وتهميش المعارضة، استبدلت الجزائر هذا المنظور بمفهوم (المواطنة) (المستمد من بيان أول نوفمبر). هذا التباين خلق في الجزائر صراعاً مستمراً بين مرجعيتين: "دينية محافظة" تنزع نحو الطاعة والانكفاء، و"ثورية تحررية" تقر بالحق في المشاركة والمساءلة. مما جعل الشرعية في الجزائر ميداناً للتدافع الحي بين الفكر التقليدي والمشروع الجمهوري، على عكس الحالة السعودية التي ظل فيها الفكر التقليدي هو الضابط الوحيد للمجال العام..

خلاصة

رغم هذا الانسداد التاريخي، يلاحظ ظهور بوادر "حادثة دينية" داخل حركات إسلامية سعودية جديدة تسعى لنقد الأسس الوهابية الجامدة، مما يبشر بإمكانية ميلاد نموذج "إسلام ديمقراطي معتدل" يتجاوز "الصفقة الفاونسية" القديمة.

3- السديس، عبد الرحمن: النظام السياسي في المملكة العربية السعودية: ص : 223 - الرياض: جامعة الإمام، 2015. في خانة (الفتنة) " 1.

1 - ابن تيمية ، تقي الدين أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: 1983 ، ص : 19 - تحقيق محمد حامد .²

الفرع الثالث: تشكيل المؤسسة الدينية الوهابية

يوضح الباحثون أنّ التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ هو ما أفرز المؤسسة الدينية الوهابية بصيغتها الرسمية، إذ شكّلها الملك عبد العزيز بما يضمن ولاءها السياسي المطلق.

فقد حصر الإفتاء والتدريس في هيئة العلماء المقربين من السلطة، ومنع أي نشاط ديني حر خارج هذا الإطار. وأصدر أوامر صريحة بمعاينة من يخالف خطّ المؤسسة الرسمية، حتى لو كان وهابياً في الأصل، بحجة أنه "مثير للفتنة".

وهكذا تحوّلت المؤسسة الدينية إلى أداة شرعنة سياسية تبرّر للحاكم سلطته، وتمنع أي اجتهاد أو نقد أو معارضة دينية من خارجها. ومن ثمّ، أصبحت "الوهابية الرسمية" مقيدة بأمر الدولة، ولم تعد حركة شعبية كما كانت في بداياتها¹.

يقودنا مفهوم "تأميم الدين" في السعودية إلى تساؤل جوهري حول الحالة الجزائرية: هل نجحت السلطة في احتواء المرجعية المالكية والزوايا وجعلها تابعة لها بالكامل؟ أم أن قوة "الإسلام الشعبي" المستقل في الجزائر ظلت عصية على الاحتواء ومصدراً دائماً للقلق السياسي؟ يبرز هذا التلخيص الصراع بين مأسسة الدين عبر (وزارة الشؤون الدينية) وبين حيوية (الحراك الاجتماعي)، كاشفاً عن تمايز النموذج الجزائري الذي لم ينجح فيه التأميم الرسمي في إلغاء استقلالية التدين الشعبي.

وعند تحليلنا يتبين لنا أن الفصول الثلاثة (6-8) أنّ المشروع السعودي الذي بدأ واعدًا بفضل ثروته النفطية ومكانته الروحية قد اتجه إلى ترسيخ الهيمنة الدينية التقليدية بدل تحديثها. فبدل أن تكون "عصرنة الإسلام" فريضة رائدة، تحوّلت إلى "فريضة غائبة" نتيجة الخوف من مواجهة الفكر الوهابي.

وهكذا ظلّ التناقض قائماً بين الحداثة المادية والجمود العقائدي، وهو ما جعل السعودية تخسر دورها التاريخي في قيادة نهضة عربية فكرية ودينية حديثة.

الفرع الرابع: التبعية المؤسسة السياسية (إشكالية الاستقلال و التوظيف)

ارتبطت المؤسسة الدينية الوهابية في السعودية برباط وثيق مع السلطة السياسية منذ نشأة الدولة الحديثة؛ حيث يهيمن الحاكم على مفاصل هذه المؤسسة عبر التعيين والتمويل، مما أدى تاريخياً إلى انحسار

1- العروي، عبد الله: مفهوم الدولة: ص : 210 - المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء، 1996.

الاستقلال الاجتهادي للعلماء. وبدلاً من كونه سلطة رقابية، أصبح دور العالم محصوراً في الشرعنة الدينية لقرارات السلطة، وهو ما حوّل كبار العلماء إلى ما يشبه "الموظفين الحكوميين" الخاضعين لمنطق الإدارة البيروقراطية.¹

1 - التحليل والمقاربة (بين التثوير والضبط): (بينما دافع القصيبي عن "اندماج السلطة والدعوة" كضرورة للاستقرار، قدمت الجزائر نموذجاً مغايراً عبر جمعية العلماء المسلمين؛ حيث رفضت التبعية للسلطة (الاستعمارية آنذاك) وحولت الإسلام إلى محرك للتحرر الوطني. هنا يبرز الفارق بين دين يُستخدم كـ "أداة ضبط" لتعزيز شرعية نظام قائم، ودين يُستخدم كـ "أداة تثوير" لبناء هوية مقاومة.

2 - الواقعية السياسية وحدود التأثير: تضاعف نفوذ العلماء إلى تأثير رمزي في الملفات السيادية، وقد تجلّى ذلك بوضوح في الثلاثينيات عندما اعترض العلماء على إنشاء قواعد عسكرية في الظهران عام 1936م، معتبرين ذلك تحالفاً مع "الكفار"، إلا أن اعتراضهم لم يغير من قرار الملك عبد العزيز شيئاً².

تسييس الضرورة التقنية: تتقاطع تبريرات الملك عبد العزيز حول "الاستعانة الفنية" بالأجانب مع جدلية مماثلة في جزائر ما بعد الاستقلال عند الاستعانة بالخبرات الفرنسية. ففي الحالتين، لجأ النظام السياسي (الملكي السلفي أو الجمهوري الثوري) إلى "تسييس الضرورة التقنية" لتحديد المعارضة الدينية؛ فبينما بررت السعودية الأمر بسلامة العقيدة، بررت الجزائر بضرورات "بناء الدولة الوطنية".

تتقاطع تبريرات الملك عبد العزيز حول "الاستعانة الفنية" بالأجانب مع جدلية مماثلة في جزائر ما بعد الاستقلال عند الاستعانة بالخبرات الفرنسية في التعليم والنفط. ففي الحالتين، لجأ النظام السياسي (سواء كان ملكياً سلفياً أو جمهورياً ثورياً) إلى "تسييس الضرورة التقنية" كاستراتيجية لتحديد المعارضة الدينية؛ حيث بررت السعودية الأمر بسلامة العقيدة، بينما بررت الجزائر بضرورات "بناء الدولة الوطنية"، في مواجهة تيارات محافظة اعتبرت هذا الانفتاح التقني "استعماراً ثقافياً".

1 - القصيبي، عبد الله: الصراع بين الإسلام والوثنية*، (القاهرة، دار المعارف، 1957)، ص 214.

¹.

2 - العناني، خليل: الإسلام السياسي في الخليج : (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2006) ص:

112

².

الفرع الخامس: الاعتزال السياسي (بين التهدة والصدام)

تُعرف الوهابية الرسمية بـ "الاعتزال السياسي" أو الانسحاب من الشأن العام، ما لم يستدع النظام تدخلها لشرعة سياسة معينة، وهو ما لخصته مقولة: (من السياسة ترك السياسة)¹

1 - **وظيفة الدين السياسية (المشرق والمغرب)**: تكرر السعودية هذه المقولة لتهدة المجال العام وترسيخ الطاعة، بينما رأت المرجعية الجزائرية أن "السياسة من صميم الدين" كضرورة للتحرك. هذا جعل الدين في السعودية أداة "تهدة"، وفي الجزائر أداة "تعبة"، مما يفسر الانسحاب في المشرق والصدام المتكرر في الجزائر.

2 - **إدارة الأزمات والولاء المادي**: احتفظ العلماء بموقع شعبي عبر إشرافهم على أكثر من 11 ألف مسجد، لكن هذا التأثير ظل موجهاً لدعم السلطة في الأزمات الوجودية (تمرد الإخوان 1929، حادثة الحرم 1979، حرب الخليج 1991)².

• **المقارنة الأبوية**: بينما تجاوزت السعودية "حادثة الحرم" المنفردة عبر الغطاء الشرعي، شهدت الجزائر في التسعينيات حوادث متنوعة ودامية تحول فيها جزء من التيار الديني إلى طرف صدامي. هذا يوضح أن الدين في السعودية عمل كأداة لـ "استقرار النظام"، بينما تحول في الجزائر (في تلك المرحلة) إلى أداة لـ "تهديد كيان الدولة".

3 - **المال النفطي والاحتواء الفكري**: استخدمت السلطة السعودية الريع النفطي لإغناء المؤسسة الدينية مادياً مقابل "إفكارها فكرياً" لضمان الولاء³. ويبرز التباين هنا في قدرة المال على ضبط الحقل الديني؛ فبينما نجحت السعودية في تحقيق "التبعية الكاملة"، واجهت الجزائر صعوبة في ذلك نتيجة ظهور "اقتصاد ديني مواز" مؤل الحركات المستقلة في الثمانينيات.

4- السمان ، محمد عبد الله : الوهابية في نظر الإسلام : - (بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1968) ، ص : 187

¹.

1- النقيدان، منصور: المؤسسة الدينية في السعودية: صراع السلطة و الشرعية : 2012 . ص: 65-67 - مركز المسبار، دبي،

².

3 - إبراهيم، فؤاد. الفقيه والدولة: المؤسسة الدينية في السعودية. بيروت: دار الجمل، (2003). ص 91-93.

الفرع السادس: التصدي للديمقراطية (بين الحاكمية المطلقة وآليات الصندوق)

تتبنى الأيديولوجية الوهابية موقفاً راديكالياً تجاه الديمقراطية، بوصفها نظاماً "كفرياً" يقوم على مبدأ "حكم الشعب"، وهو ما تراه مناقضاً لمبدأ الحاكمية لله وحده، مستندة في ذلك إلى الفهم الظاهري، كما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾¹.

1 - الشورى مقابل الديمقراطية (مرجعية الحق لا الأكثرية): يعتبر كبار المنظرين في المؤسسة الوهابية أن "الشورى" تختلف جوهرياً عن الديمقراطية؛ فالشورى لا تحتكم لرأي الأكثرية العددية، بل لرأي "أهل الحق" (أهل الحل والعقد)، وإن كانوا أقلية. وبناءً عليه، رُفضت كافة أشكال التعددية السياسية والاقتراع العام باعتبارها "باباً من أبواب الشرك" لأنها تمنح البشر حق التشريع مع الله².

• المقاربة النقدية (السعودية والجزائر): يبرز هنا تناقض صارخ في توظيف الأدوات السياسية؛ فبينما حرمت "السلفية الجامية" في السعودية الديمقراطية لتثبيت النظام، استخدمت التيارات الراديكالية في الجزائر (مثل جبهة الإنقاذ) ذات الآليات الديمقراطية كأداة لتقويض النظام والوصول للسلطة، رغم عدائها الأيديولوجي لجوهرها. يوضح هذا كيف يتحول البعد الديني من أداة تثبيت ترفض الصندوق (في السعودية) إلى أداة تقويض تمتطي الصندوق (في الجزائر).

2 - الخطاب الراديكالي: البرلمانات كـ "صروح للشرك": ذهب الغلو في هذا الفكر ببعض الدعاة إلى اعتبار البرلمانات الوطنية "معاقلاً للوثنية" لأنها تستبدل الشريعة بالقوانين الوضعية المستمدة من إرادة البشر³.

• التحليل الإثرائي: يمثل خطاب ناصر الفهد الراديكالي الجذر الأيديولوجي المشترك الذي تحول في الجزائر إلى "فعل عسكري" استهدف الدولة الوطنية ومؤسساتها، بخلاف بقائه حبيس التنظير في السعودية آنذاك تحت ضغط القبضة الأمنية والمؤسسة الرسمية. وهذا يثبت أن الفكر الراديكالي تهديد عابر للحدود يشترك في تكفير المؤسسات وآليات الديمقراطية كعقيدة ثابتة.

سورة يوسف: الآية : 40 .¹

2- الجامي، محمد أمان: حقيقة الديمقراطية و أنها ليست من الإسلام : ص : 14 - 18 - الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1992 .²

3 - الفهد، ناصر: حقيقة الديمقراطية من منظور شرعي: ص : 22 - الرياض، بدون ناشر - توزيع خاص ، 1998 .

3 - بنية الفكر السياسي: الطاعة مقابل تداول السلطة: يرى باحثون معاصرون أن الرفض الوهابي للديمقراطية ينبع من بنية سياسية تقوم على **وجوب الطاعة المطلقة** وحرمة الخروج على الحاكم، مما يجعل فكرة "تداول السلطة" أو "فصل السلطات" مناقضة جوهرياً لهذه العقيدة السياسية¹.

• **المقارنة الختامية:** يبرز التناقض في وظيفة الفكر السلفي الوافد؛ فبينما نجح في تثبيت السلطة بالسعودية عبر مبدأ "وجوب الطاعة"، ساهم ذات الفكر في زعزعة استقرار الجزائر خلال التسعينيات حين تم تبني شقه الراديكالي (الخروجي). يثبت هذا أن البعد الديني الواحد قد يعمل كأداة "دعم واستقرار" في ملكية تقليدية، وكأداة "هدم وتقويض" في جمهورية وطنية ناشئة.

الفرع السابع: رفض تكفير الحاكم (بين الكفر العملي و الاعتقادي)

على الرغم من الصرامة التي أبدتها الوهابية التقليدية في مسألة "الحاكمية"، معتبرة أن الحكم بغير ما أنزل الله هو كفر بواح، إلا أن المؤسسة الرسمية في السعودية تبنت مساراً براغماتياً تجاه نظام آل سعود؛ حيث امتنع العلماء عن تكفير السلطة رغم لجوئها للقوانين التنظيمية (الوضعية) وبناء تحالفات استراتيجية مع الغرب².

1 - **المقاربة الإصلاحية (طاعة أم تثوير؟):** استلهمت جمعية العلماء المسلمين في الجزائر منهج "رشيد رضا" الإصلاحي لتطويع النص لمقتضيات العصر، لكن بوظيفة نقيضة للنموذج السعودي؛ فبينما تحول الفكر في السعودية إلى غطاء شرعي للنظام، استخدمه الإمام ابن باديس في الجزائر كأداة للتحرر الوطني. يثبت هذا أن "السلفية الإصلاحية" أنتجت وظائف سياسية متناقضة (طاعة أو تثوير) تبعاً لاختلاف طبيعة النظام السياسي (ملكي مستقر مقابل احتلال استيطاني).

2 - **صمام الأمان الفقهي (التفرقة بين نوعي الكفر):** (اعتمد علماء الدولة السعودية تأصيلاً فقهيًا يفرق بين "الكفر العملي" (المعصية) و"الكفر الاعتقادي" (الردة)؛ معتبرين أن الحاكم الذي لا يحكم بالشرع ليس كافراً ما لم "يستحل" ذلك بقلبه، وهو تأويل استُخدم بذكاء لتبرير بقاء النظام وحمايته من حركات المعارضة المتشددة³.

3 - **النقد والتحليل (الاستقرار البيولوجي للنظام):** (شكل تفريق الشيخ ابن باز بين نوعي الكفر صمام أمان حمى النظام السعودي من "التكفير السياسي"، بينما فتح غياب هذا التأسيس الرسمي الموحد في الجزائر

¹ . Cambridge University Press, 2018, p. 187_Madawi al-Rasheed, **A History of Saudi Arabia-**

1 - رضا، محمد رشيد: **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عوده**، ج2، ط1 - القاهرة، مطبعة المنار. (1940) ص: 289.

2- بن باز، عبد العزيز بن عبد الله: **وجوب الحكم بما أنزل الله ونبذ ما خالفه** - دار الوطن، الرياض، 1982- ص: 11.

التسعينيات الباب للجماعات الراديكالية لتكفير الدولة، مما فجر "العشرية السوداء". يثبت هذا أن المؤسسة الدينية السعودية عملت كـ "أداة استقرار بيولوجي" للنظام، عبر تكييف الفقه لحماية الشرعية السياسية وتأمين استمرارية المؤسسة الحاكمة.

4 - التسامح السياسي والازدواجية العقائدية: أظهرت المؤسسة الوهابية تشدداً عقائدياً تجاه الأنظمة القومية واليسارية في المنطقة، لكنها مارست تسامحاً سياسياً مرناً مع النظام السعودي، حفاظاً على التحالف التاريخي العضوي القائم بينهما¹.

4- المقاربة مع الجزائر (صراع المرجعيات): يُبرز هذا الانسجام البنيوي في السعودية حالة من الاستقرار المطلق، مقابل ارتباك وتوجس في الحالة الجزائرية. فبينما قام النموذج السعودي على تحالف تاريخي متين ومؤسسة موحدة، فشلت الدولة الجزائرية في بناء تحالف مماثل مع مؤسسة وطنية واحدة، نتيجة صراع المرجعيات (مالكية، سلفية، صوفية)، مما حول الدين في الجزائر إلى مصدر للقلق السياسي بدلاً من الاستقرار.

النتيجة العامة

أنتج التحالف العضوي بين المؤسسة الوهابية والسلطة السياسية السعودية نظاماً يقوم على شرعية مزدوجة (دينية وسياسية)؛ حيث قدم العلماء الغطاء الشرعي مقابل الرعاية والتمكين، فنتج عن ذلك نموذج "الدولة الدينية الحديثة" ذات الطابع السلطوي. إلا أن هذا التوازن الهش أدى في المقابل إلى تقييد الفكر الديني بالولاء السياسي، وتعطيل إمكانات التجديد والاجتهاد الحقيقي داخل المؤسسة الدينية، مما جعلها "رهينة" للقرار السياسي بدلاً من أن تكون "مرشدة" له.

الفرع الثامن: الصراع السعودي مع التيارات الدينية و تحولات الخطاب

يتجلى الصراع داخل المملكة العربية السعودية كديناميكية معقدة بين السلطة السياسية والتيارات الدينية المتعددة، وهو اشتباك محكوم باعتبارات أيديولوجية وجيوسياسية. فمن الناحية السياسية، يتمحور الصراع حول

3- Gilles Kepel, **The War for Muslim Minds Islam and the West**. Cambridge, MA: . . , Harvard University Press, 2004, p. 99¹ .

"ميزان القوى" بين رغبة الدولة في الحفاظ على الاستقرار الملكي الشرعي، وبين تطلعات تيارات إصلاحية ترى في التحديث السياسي ضرورة حيوية¹.

• **المقاربة مع الجزائر (الاستيعاب مقابل الصدام):** اعتمدت السعودية استراتيجية "الإصلاح تحت سقف الملكية"، مما سمح باستيعاب التيارات الدينية ضمن توازنات السلطة، بينما تحول الصراع في الجزائر التسعينيات إلى صدام وجودي حول هوية الدولة. هذا الفشل في الاستيعاب أدى إلى انفجار العشرية السوداء، بخلاف النموذج السعودي الذي احتوى المعارضة دون تهديد كيان الدولة المادي.

1 - الانقسام العقدي و مركزية المرجعية

يعود الجذر العميق للصراع دينياً وفكرياً إلى الانقسام بين الفكر الوهابي الرسمي (بصفته المرجعية العقدية للدولة) وبين تيارات أخرى كالسلفية الإصلاحية، والتصوف، والشيعية. حيث تسعى هذه القوى لتوسيع مساحة الاجتهاد وتخفيف حدة الإقصاء المذهبي الذي تفرضه المؤسسة التقليدية².

• **المقاربة مع الجزائر (أحادية المرجع):** (بينما فرضت السعودية "أحادية وهابية" لضمان الانسجام، سعت الجزائر لترسيخ "الملكية الوطنية" كصمام أمان ضد التغريب والتطرف. إلا أن التحدي الجزائري ظل أكثر تعقيداً في محاولة احتواء التعددية (صوفية، سلفية، علمانية) تحت مظلة وطنية واحدة.

2 - تحديات التحديث ورؤية 2030

يتراوح الخطاب الديني المعاصر بين التمسك بالشريعة بمعناها التقليدي وبين التوجه نحو الانفتاح الذي تفرضه "رؤية 2030". هذا التداخل يجعل المؤسسة الدينية في موقف مزدوج؛ فهي أداة لشرعنة النظام، لكنها تواجه تحديات خارجية وداخلية تسعى لتحرير الدين من "التوظيف السياسي"³.

1- العناني، خليل: الإسلام السياسي في الخليج: - القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006. ص: 74¹

2- إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة: المؤسسة الدينية في السعودية: قراءة في تحولات العلاقة بين الدين والسياسة: 3

بيروت: دار الجمل، 2003. ص: 115

²

1 - النقيدان، منصور: المؤسسة الدينية في السعودية: صراع السلطة و الشرعية: (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث،

2012³). ص: 98 .

- المقاربة مع الجزائر (عصرنة المذهب): (في حين تسعى السعودية اليوم لـ "عصرنة الوهابية"، كانت الجزائر سبّاقة في توظيف "الإسلام الوطني" لشرعنة مساراتها التحديثية (الاشتراكية ثم الليبرالية)، محولةً المذهب المالكي إلى أداة لخدمة التنمية وبناء الدولة الحديثة.

3 - التنوع الثقافي وإدارة التوترات

يسهم التنوع المناطقي والمذهبي في توليد توترات بين المحافظين والإصلاحيين، مما يعقد جهود الدولة في الموازنة بين الحداثة والتقاليد .¹

- المقاربة مع الجزائر (الانصهار المذهبي): (تدير السعودية تنوعاً مذهبياً)، بينما تواجه الجزائر تنوعاً (لغويًا وثقافيًا) بين العرب والأمازيغ. وقد نجحت الدولة الجزائرية تاريخياً في توظيف "المالكية" كأداة لصهر هذه المكونات في هوية وطنية واحدة، وهو تحدٍ يماثل قدرة النموذج السعودي على احتواء تنوعه الجغرافي.

4 - من الهيمنة العقائدية إلى التفاوض الرمزي

تؤكد الدراسات الحديثة أن الخطاب الديني السعودي ينتقل تدريجياً نحو "الاعتدال" وتعزيز مفاهيم المواطنة المتساوية وتمكين المرأة. ورغم المقاومة التقليدية، إلا أن هذا التحول يعبر عن رغبة النظام في مواءمة الإسلام مع متطلبات الدولة القومية الحديثة .²

- خلاصة المقارنة: يشترك النموذجان السعودي والجزائري في مواجهة "جيوب المقاومة المحافظة". ويرتهن الاستقرار المستدام في البلدين بتجاوز "التوظيف الأدواتي" للدين نحو بناء مؤسسي قائم على المواطنة والعدالة، وتحويل الدين من ساحة للصراع الوجودي إلى محرك للكرامة الإنسانية .³

¹ - Kepel, Gilles. (2004). The War for Muslim Minds. Harvard University Press, p. 147

² - العتيبي، عبد الله بن بجاد. السعودية: التحول الديني والسياسي. (دبي: مركز المسبار، 2018). ص 45-50.

³ - إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة في السعودية: قراءة في تحولات العلاقة بين الدين والسياسة - بيروت: دار الجمل، 2003 - ص : 141 ؛ العناني، خليل: الإسلام السياسي في الخليج : - (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2006). ص: 122.

الخاتمة

الخاتمة

يُظهر تحليل البعدين الديني والسياسي في النظامين الجزائري والسعودي تبايناً جوهرياً في مصادر الشرعية، رغم اشتراكهما في الانتماء الإسلامي وتاريخ اجتماعي وثقافي متجذر في الدين.

ففي الجزائر، يتجلى الدين في إطار الهوية الوطنية والثقافة العامة، إذ يشكل الإسلام أحد المكونات الأساسية للوجدان الجمعي، لكنه لا يحتكر المجال السياسي أو التشريعي. فالدولة الجزائرية، بعد الاستقلال، تبنت نظاماً جمهورياً ديمقراطياً تعددياً يقوم على الفصل النسبي بين المجالين الديني والسياسي، مع الحفاظ على مرجعية الإسلام في التشريع، خصوصاً في قضايا الأحوال الشخصية والأخلاق العامة.

تتسم التجربة الجزائرية بمحاولة التوفيق بين الشرعية الدينية التي تعكس الانتماء الحضاري للأمة والشرعية الدستورية الديمقراطية التي تمنح الشعب سلطة الاختيار والمساءلة¹.

تتجلى إشكالية الدولة الجزائرية في "تجاوز قلق" بين شرعية الهوية (الدين) وشرعية السلطة (الدستور)؛ مما سمح للتيارات الراديكالية بالظهور في شرعية النظام لعدم تطبيقه الشريعة. وبخلاف السعودية التي جعلت الدين أصل الحكم، حاولت الجزائر مأسسته كمرجع حضاري مع الحفاظ على آليات المساءلة، إلا أن هذا التوفيق ظل هشاً أمام محاولات إلغاء الدستور لصالح قراءات دينية أحادية.

وقد أكد الدستور الجزائري في مادته الثانية أن الإسلام هو دين الدولة، لكنه لم يجعل من المؤسسة الدينية سلطة سياسية، بل أبقاها في إطار الإرشاد الروحي والاجتماعي. ويُلاحظ أن المشرع الجزائري يستلهم من القيم الإسلامية مبادئ العدالة والمساواة في المعاملات المدنية والتجارية، بما يحقق توازناً بين الشريعة والحدثة القانونية².

يحصّر الدستور الجزائري المؤسسة الدينية في دور إرشادي وظيفي (كجهاز إداري)، مانعاً تحولها إلى سلطة سياسية، بخلاف النموذج السعودي الذي يمنح الفقهاء دوراً بنوياً في شرعنة القرار. هذا الفصل بين القيم

1- بوشيبية، عبد القادر: الإسلام والدولة الوطنية في الجزائر: جدلية الهوية والسياسة. (الجزائر: دار هومة. 2017) ص: 15-1.25.

2 - بوخاري، ياسين: النظام القانوني والتشريع المدني في الجزائر. الجزائر: منشورات ديوان المطبوعات الجامعية. (2021) ص: 34-40².

الروحية" و"السلطة التشريعية" خلق ثنائية قانونية (شريعة للأسرة وحادثة للمدني) ، مما ترك ثغرة أيديولوجية استغلتها المعارضة للطعن في شرعية القوانين ومدى مطابقتها للدين.

أما في المملكة العربية السعودية، فالدين يمثل الركيزة الجوهرية لبنية النظام السياسي منذ تأسيس الدولة السعودية الأولى على يد الإمام محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب. إذ استندت شرعية الحكم إلى التحالف التاريخي بين السلطة السياسية (آل سعود) والسلطة الدينية (الوهابية) ، مما جعل الإسلام - بصيغته السلفية - المرجعية المطلقة للدولة والمجتمع.

تُطبَّق الشريعة الإسلامية بوصفها المصدر الوحيد للتشريع، وتُعدّ المؤسسة الدينية شريكاً أساسياً في صنع القرار وتوجيه السياسة العامة، كما تشكل أداة ضبط اجتماعي وأخلاقي¹.

تمثل السعودية نموذجاً لـ "وحدة المصير البنيوي" والتماهي العضوي بين الدين والدولة، حيث يُعد الإسلام السلفي "دستور السلطة" ومصدر شرعيتها الأوحد، بخلاف النموذج الجزائري "التوفيقي". هذا التلاحم جعل المؤسسة الدينية السعودية تتجاوز الدور الإرشادي لتصبح "جهاز ضبط سيادياً" يمتلك فاعلية قصوى كونه يستند إلى مشروعية إلهية مطلقة، في حين تظل المشروعية في الجزائر "دستورية" خاضعة للنقاش والمنافسة.

غير أن التحولات الأخيرة منذ عام 2016 في إطار رؤية السعودية 2030 أدت إلى إعادة تعريف العلاقة بين الدين والسياسة، باتجاه عقلنة الممارسة الدينية، وتوسيع مجالات الدولة المدنية مع الإبقاء على مرجعية الإسلام في القيم والمبادئ العامة².

تنتقل السعودية في ظل "رؤية 2030" من نموذج الشرعية الدينية المشتركة إلى الشرعية الإنجازية، حيث أصبحت الدولة المركزية هي المحرك الأوحد للتحديث. هذا التحول استهدف تفتاد "الفوضى المرجعية" التي عانت منها الجزائر، وذلك عبر تأميم الخطاب الديني وتحويل المؤسسة الدينية من "شريك سيادي" يشارك في صنع القرار إلى "داعم قيمي" يُسوق للإصلاحات، مما يكرس القيادة الأحادية للدولة ويجعل الإنجاز التتموي هو المصدر الأساسي للمشروعية بدلاً من التفويض الديني التقليدي.

من منظور مقارن، يمكن القول إن الجزائر تمثل نموذج الدولة المدنية ذات الهوية الإسلامية، بينما تمثل السعودية نموذج الدولة الدينية ذات الانفتاح المتدرج نحو الحداثة السياسية والاقتصادية. ففي حين تسعى

1- العظمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف : الرياض: دراسات مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية. 2018. ص : 124 .¹

2 - Al-Rasheed, Madawi (2018). *Salman's Legacy: The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia*. Oxford University Press².

الجزائر إلى الموازنة بين الحرية الدينية والتعددية السياسية، تسعى السعودية إلى إعادة تأويل الموروث الديني بما يتناسب مع ضرورات التحديث والتطور الاجتماعي.

أما في مجال العلاقات الثنائية، فقد كانت السعودية من أوائل الدول التي ساندت الثورة الجزائرية سياسياً ومادياً، إذ عبّر الملك سعود بن عبد العزيز عن موقف واضح تجاه القضية الجزائرية، معتبراً إياها قضية مقدسة "فوق القوانين"، وداعياً إلى مقاطعة فرنسا حتى تحقيق الاستقلال. وقد استمر هذا الدعم عبر قنوات دبلوماسية ومالية متعددة، ما ساهم في ترسيخ روابط الأخوة الدينية والعربية بين الشعبين¹.

وقد تجاوز الدعم السعودي للثورة الجزائرية حدود التضامن التقليدي ليصبح التزاماً سيادياً اعتبر الاستقلال قضية فوق القوانين'. ووفقاً لـ (دبش)، فقد أسست هذه المرحلة لنموذج فريد من 'الدبلوماسية العقدية'؛ حيث وظفت السعودية مكانتها الدينية لتعزيز الشرعية الدولية للثوار الجزائريين. هذا الترابط التاريخي يثبت أن 'المرجعية الدينية' لم تكن أداة ضبط داخلي فحسب، بل كانت محركاً للسياسة الخارجية السعودية في دعم حركات التحرر الوطني العربية."

وما تزال العلاقات الجزائرية السعودية اليوم تستند إلى تلك الجذور التاريخية، مع تنامي التعاون السياسي والاقتصادي والثقافي في إطار الاحترام المتبادل والسيادة الوطنية.

ختاماً، يبيّن التحليل المقارن أن كلاً من النظامين الجزائري والسعودي يسعى إلى توظيف الدين كأداة لإضفاء الشرعية وضمان الاستقرار، لكن بدرجات وأشكال مختلفة:

في الجزائر: الإسلام عنصر هوية ووحدة وطنية، لا سلطة دينية حاكمة.

في السعودية: الإسلام نظام حكم ومنهج دولة، مع إصلاحات تدريجية نحو الدولة الحديثة.

وبذلك، يظل فهم البعد الديني في النظامين مرتبطاً بسياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي، حيث يشكل الدين في كل منهما إطاراً مرجعياً متجدداً أكثر منه أداةً سلطوية جامدة.

3 - دبش، إسماعيل: مواقف المملكة العربية السعودية من الثورة الجزائرية (الجزائر: دار الأمة، 2009). ص: 64.¹

فهرس المراجع

حرف الألف

1. إبراهيم، سعد الدين: "مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية"، في: سعد الدين إبراهيم وآخرون، أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984.
2. إبراهيم، فؤاد: الفقيه والدولة: المؤسسة الدينية في السعودية: قراءة في تحولات العلاقة بين الدين والسياسة، بيروت: دار الجمل، 2003.
3. الإبراهيمي، محمد البشير: عيون البصائر، الجزائر: دار الأمة، 2002.
4. ابن أبي شنب، محمد: دراسات في تاريخ التعليم العربي بالجزائر، ج1، مطبعة الثعالبية، 1920.
5. ابن أنس، مالك: الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج2، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
6. ابن باديس، عبد الحميد: آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف: عمار طالبي، الجزائر: دار الهدى.
7. ابن باز، عبد العزيز: وجوب الحكم بما أنزل الله، الرياض: دار الوطن، 1982.
8. ابن بشر، عثمان: المجد في تاريخ نجد، تحقيق: عبد الرحمن آل الشيخ، ج1، الرياض: دار الحديث، 1999.
9. ابن تيمية، تقي الدين أحمد: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار المعرفة، 1995.
10. ابن الجزري، محمد بن محمد: النشر في القراءات العشر، بيروت: دار الكتب العلمية.
11. ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد السلام الشاددي، ج1، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.
12. ابن الشيخ، الطيب: التعليم الإسلامي في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي، الجزائر: دار الهدى، 1995.
13. ابن الشيخ، الطيب: إصلاح التعليم الديني في الجزائر المستقلة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.
14. ابن الصغير: أخبار الأئمة الرستميين، تحقيق: عادل نويهض، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.
15. ابن عاشر، عبد الواحد: المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.
16. ابن عاشور، عياض: الدولة والنظام في الإسلام، ط1، تونس: دار الجنوب للنشر، 1992.
17. ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتتوير، ج1، تونس: دار سحنون، 1984.
18. ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، 2001.
19. ابن العقون، عبد الرحمن: أيديولوجية الثورة الجزائرية، الجزائر: دار الأمة، 2005.
20. ابن غنام، حسين: تاريخ نجد (روضة الأفكار والأفهام)، تحقيق: ناصر الدين الأسد، الرياض: دار اليمامة، 1994.
21. ابن قدامة، موفق الدين: المغني، تقيق عبد الله التركي ج 7 – (الرياض، عالم الكتب، 1989) ص: 57.
22. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت: دار الجيل، 1993.
23. ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، القاهرة: دار الحديث.
24. ابن كثير، إسماعيل بن عمر: البداية والنهاية، بيروت: دار الفكر، 1990.
25. ابن مريم، محمد بن محمد الشريف: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر: دار الغرب.
26. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، بيروت: دار الكتب العلمية.
27. ابن النديم، محمد: الفهرست، بيروت: دار المعرفة، 1981.
28. أبو حسان، عبد الله: حقوق الإنسان في ظل الحرب على الإرهاب، عمان: دار الشروق، 2008.
29. أبو زهرة، محمد: الملكية ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1962.
30. أبو زيد، نصر حامد: النص، السلطة، الحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
31. أبو طالب، حسن: التحولات العربية وتوازنات النظام الإقليمي، القاهرة: الأهرام للنشر، 2013.
32. أبو غارس، عبد القادر: النظام السياسي في الإسلام، الكويت: مطبوعات الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، 1984.
33. أرنولد، توماس: الدعوة إلى الإسلام، ترجمة: حسن إبراهيم حسن، القاهرة، 1957.
34. الأشرف، مصطفى: الجزائر: الأمة والمجتمع، بيروت: دار الحداثة، 1982.
35. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة: فؤاد زكريا.
36. الأنصاري، عبد الحميد: نظام الحكم في الإسلام، الدوحة: دار قطري بن الفجاءة، 1985.
37. الأنصاري، محمد جابر: تحولات الفكر والسياسة في العالم العربي (1920-2000)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.
38. الأنصاري، محمد جابر: الفكر العربي والتحدّي الأيديولوجي، بيروت: دار النهار، 1998.

38. بدوي، إسماعيل: النظرية السياسية الإسلامية، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1995.
39. بدوي، ثروت: النظم السياسية، القاهرة: دار النهضة العربية، 2005.
40. البدوي، عبد العزيز: الشريعة والسياسة في الوطن العربي المعاصر، بيروت: دار النهضة العربية، 2010.
41. البدري، محمد: القانون الدولي ومكافحة الإرهاب بعد 11 سبتمبر، القاهرة: دار الفكر العربي، 2012.
42. بركات، حليم: المجتمع العربي في القرن العشرين، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.
43. بركات، حليم: العرب والتحول الديمقراطي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
44. بسايح، بوعلام: الهوية والثورة في الجزائر، الجزائر، 2002.
45. البسام، عبد الله بن عبد الرحمن: علماء نجد خلال ثمانية قرون، ج2، الرياض: دار العاصمة، 1998.
46. بغورة، الزواوي: السياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر، الجزائر: دار الخلدونية، 2006.
47. بلحاج العربي: مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الجزائر: دار هومة، 2002.
48. بليغ، حازم محمد: النظام السياسي في الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، 2003.
49. بلقزيز، عبد الإله: الدولة في الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
50. بلقزيز، عبد الإله: الدولة والدين في الاجتماع العربي، بيروت: منتدى المعارف، 2015.
51. بلقزيز، عبد الإله: الدين والسياسة في زمن التحولات، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2012.
52. بلقزيز، عبد الإله: الدولة والمجتمع: جدلية السلطة والحرية، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.
53. بن جلول، مصطفى: مبادئ القضاء الدستوري في الجزائر، الجزائر: دار قرطبة، 2018.
54. بن خدة، بن يوسف: من بن باديس إلى الاستقلال، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1982.
55. بن خدة، بن يوسف: من نداء مصالي إلى نداء نوفمبر، الجزائر، 1980.
56. بن زاغو، محمد: شرح قانون الأسرة الجزائري، ط3، الجزائر: دار هومة، 2014.
57. بن صقر، عبد العزيز بن عثمان: الثقافة والعلاقات الدولية، دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2010.
58. بن عبد الوهاب، محمد: مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مراجعة: عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، ج8، الرياض: مطبوعات جامعة الإمام، 1978.
59. بن عمارة، عبد القادر: السياسة الدينية في الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار هومة، 2017.
60. بن عنتر، عبد النور: "إشكالية السلطة في الفكر العربي الإسلامي"، ورقة عمل، لندن: جمعية الثقافة العربية، 2001.
61. بن عيسى، أحمد: الهوية الدينية الجزائرية، الجزائر: دار الهدى، 2018.
62. بن عيسى، عبد السلام: المجتمع الجزائري بين الدين والسياسة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2008.
63. بن عيسى، عبد القادر: النظام الدستوري الجزائري، الجزائر: دار الهدى، 2019.
64. بن عيسى، عبد القادر: تكوين الأئمة وإصلاح الخطاب الديني في الجزائر، الجزائر: دار الخلدونية، 2018.
65. بن عيسى، مراد: تاريخ التشريع الجزائري في العهد الاستعماري، الجزائر: دار البصائر، 2010.
66. بن قنة، خديجة: فرحات عباس من الاندماج إلى الاستقلال، الجزائر: دار القصبية، 2001.
67. بن مسعود، بوعيد الله: الفكر الإصلاحية عند ابن باديس، الجزائر: دار هومة، 2003.
68. بن ناصر، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والوظائف، الجزائر: دار الهدى، 2016.
69. بن نايل، أحمد: مفهوم الأمن وحقوق الإنسان في العلاقات الدولية المعاصرة، الجزائر: دار الهدى، 2016.
70. بن نبي، مالك: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986.
71. بن نبي، مالك: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، القاهرة: دار الفكر، 1986.
72. بن نبي، مالك: فكرة الإفريقية الآسيوية، دمشق: دار الفكر، 1961.
73. بن نعمان، أحمد: فرنسا والأطروحة البربرية، الجزائر: دار هومة، 2003.
74. بن نعمان، محمد: المدرسة التاريخية الاستعمارية وكتابتها عن الفتح الإسلامي للمغرب، الجزائر: منشورات عالم المعرفة، 2010.
75. بن يوسف، عبد المالك: النظام السياسي الجزائري: من الثورة إلى الدولة، الجزائر: دار الهدى، 2019.
76. بن يوسف، عمار: التربية الدينية في الجزائر: الواقع والأفاق، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2017.
77. بوحنيكة، عبد الرحمن: الإسلام والسياسة في الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار الهدى، 2007.
78. بوباكير، عبد العزيز: أصول الفكر السياسي في الجزائر الحديثة، الجزائر: دار القصبية، 2006.
79. بوحوش، عمار: النظام السياسي الجزائري، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2015.
80. بوحوش، محمد: القانون المدني الجزائري وأثر الشريعة الإسلامية فيه، جامعة الجزائر، 2017.
81. بوخاتم، عبد الحليم: تاريخ الجزائر السياسي، الجزائر: دار المعرفة، 2015.
82. بوخالفة، عبد الكريم: المؤسسة الدينية في الجزائر: قراءة في المسار والوظيفة، الجزائر: دار الحكمة، 2018.
83. بوخزة، محمد: القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، الجزائر: دار المعرفة، 2021.
84. بوخطة، عبد القادر: الزوايا في الجزائر: أدوارها ووظائفها عبر العصور، الجزائر: دار المعرفة، 2017.
85. بوخاري، عبد الرحمن: العولمة وتأثيرها على الهوية الثقافية الإسلامية، الجزائر: دار الفكر، 2010.

86. بوخاري، عبد القادر: الفكر السياسي للثورة الجزائرية، الجزائر: منشورات الجامعة المركزية، 2007.
87. بوخاري، فاطمة: المرجعية الدينية في الفكر الجزائري المعاصر، الجزائر: المركز الوطني للبحث في الأنثروبولوجيا، 2019.
88. بوخاري، ياسين: النظام القانوني والتشريع المدني في الجزائر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2021.
89. بودواية، مبخوت: التصوف والمجتمع الجزائري، الجزائر: دار البصائر، 2003.
90. بودواية، مبخوت: دور الزوايا في الحفاظ على الهوية الجزائرية، منشورات جامعة الجزائر، 2010.
91. بوزيد، بومدين: الإسلام والدولة في التجربة الجزائرية الحديثة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2001.
92. بوزيد، بومدين: الفكر الصوفي في الجزائر الحديثة، الجزائر: دار الأمة، 2014.
93. بوصوف، جمال: الأحزاب اليسارية في الجزائر قبل الثورة، الجزائر: دار المعرفة، 2009.
94. بوشيبية، عبد القادر: الإسلام والدولة الوطنية في الجزائر، الجزائر: دار هومة، 2017.
95. بو عبد الله، أحمد: مصالي الحاج ودوره في الحركة الوطنية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1986.
96. بو عبد الله، عبد القادر: سياسة الدولة في ضبط الحقل الديني بالجزائر، الجزائر: دار الأمة، 2019.
97. بوعزارة، عبد القادر: الحركة الوطنية وبناء الدولة الحديثة في الجزائر، الجزائر: منشورات جامعة الجزائر 2، 2012.
98. بوعزيز، عبد الرحمن: الحركة الوطنية الجزائرية وأصول الثورة التحريرية، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1992.
99. بوعزيز، يحيى: اتجاهات التأليف في الجزائر، الجزائر: دار المعرفة، 1990.
100. بوعزيز، يحيى: موضوعات وقضايا من تاريخ الجزائر والعرب، ج2، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.
101. بوعزيز، يحيى: ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد.
102. بوعزيز، يحيى: سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية 1830-1954، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، 1982.
103. بوعزيز، يحيى: الثورة في الولاية الثالثة، الجزائر: دار الأمة.
104. بوكرزازة، محمد: إصلاح المؤسسة الدينية في الجزائر، الجزائر: دار المعرفة، 2020.
105. بومدين، بوزيد: الدين والمجتمع في الجزائر الحديثة، الجزائر: دار القصبية، 2016.
106. بيوض، إبراهيم عمر: رسائل الإصلاح الاجتماعي في وادي مزاب، غرداية: جمعية الحياة، 1975.
107. البغدادي، أبو القاسم: رسائل الجنيد، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، القاهرة: دار الحكمة.

حرف التاء

108. تايلور، إدوارد: الثقافة البدائية، لندن، 1871 (نسخة مترجمة 2010).
109. تركي، رابح: التعليم القومي والشخصية الجزائرية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
110. تركي، رابح: الشيخ عبد الحميد رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1981.
111. تركي، رابح: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية في الجزائر، الجزائر: دار المعرفة، 2015.
112. ت. س. إليوت: ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة: عبد العزيز حمودة، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
113. تواقين، أحمد: "البعد الروحي وأثره في نجاح ثورة النار والنور"، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في ثورة التحرير، 2007.
114. توران، إيفون: المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة: المدارس، الطب، الدين (1830-1880)، ترجمة: عبد المجيد مزيان، الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع.

حرف الجيم

115. الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
116. الجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
117. الجابري، محمد عابد: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
118. الجابري، محمد عابد: العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990 (وطبعة 2000).
119. الجبوري، سليم: التطرف والإرهاب بعد 11 سبتمبر: قراءة في الأسباب والنتائج، بغداد: دار البيان، 2018.
120. جعيط، هشام: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، تونس: دار الجنوب، 2015.
121. الجمال، يحيى: النظم السياسية المعاصرة، بيروت: دار النهضة العربية، 2000.
122. الجمبري، منصور: الإصلاح السياسي في دول الخليج، بيروت: دار الكنوز الأدبية، 2001.

123. الجمبري، منصور: التحولات السياسية والشرعية في السعودية بعد 2011، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، 2017.
124. الجندي، أنور: الإسلام والحضارة الإنسانية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1984.
125. الجودي، أتومي: العقيد عميروش أمام مفترق الطرق، الجزائر: دار إبيديسير، 2004.
126. الجوزي، عبد الحميد: "أسلمة المعرفة السياسية: قراءة نقدية"، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المجلد 6، العدد 22، 2016.
127. الجوزي، عبد الرحمن: السعودية بين الدين والسياسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
128. الجبلاي، عبد الرحمن: تاريخ الجزائر العام، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1980 (ج2).
129. الجبيطالي، عبد العزيز: الدر الثمين في شرح كتاب النيل وشفاء العليل، عُمان: وزارة التراث القومي والثقافة، 1985.

حرف الحاء

130. الحاج، مصالي: برنامج حركة انتصار الحريات الديمقراطية (الوثائق السياسية الجزائرية)، 1947.
131. الحامد، عبد الله: الحركة الإصلاحية في السعودية: قراءة نقدية، بيروت: دار الساقى، 2015.
132. الحامد، عبد الله: حقوق الإنسان في الإسلام بين الشرك والتوحيد، الرياض: دار اليمامة، 1999.
133. حربي، محمد: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، باريس، 1975.
134. حربي، محمد: تاريخ جبهة التحرير الوطني، بيروت: دار الطليعة، 1980.
135. حربي، محمد: جذور الثورة الجزائرية، باريس، 1975.
136. حسن، عبد الإله: النظام الدولي الجديد وهيمنة الولايات المتحدة، الجزائر: دار الأمة، 2017.
137. حسين، سيد عبد الله: الأندلس في ضوء الحضارة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، 1978.
138. الحسني، عبد الإله: التسامح والمواطنة في الفكر العربي المعاصر، الرباط: مركز طارق بن زياد، 2020.
139. الحسيني، عبد الرحمن: العلاقات الدولية في ظل النظام العالمي الجديد، عمان: دار البازوري، 2008.
140. الحماد، فريد: تاريخ النظام الدولي وتطور العلاقات بين الدول، القاهرة: دار النهضة العربية، 2011.
141. الحمادي، عبد الرحمن: الهجرة واللجوء في ظل الحرب على الإرهاب، الكويت: دار قرطبة، 2012.
142. حماني، أحمد: بيان جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حول جمعية الزوايا الطرقية، ج1، الجزائر: قصر الكتاب، 1993.
143. حمدان، أحمد: العلاقات الدولية بعد أحداث 11 سبتمبر، دمشق: دار الفكر، 2010.
144. حمادي، عبد الله: "القراءات القرآنية في بلاد المغرب الإسلامي"، مجلة التراث، العدد 32، 2019.
145. حمدي، ياسر: الأمن الإقليمي العربي في ظل التهديدات الجديدة، بيروت: دار الكتاب العربي، 2014.
146. حميتو، عبد السلام: المرجعية الدينية في زمن العولمة، الجزائر: دار الأمة، 2019.
147. الحمود، محمد بن عبد العزيز: النظام القضائي في المملكة العربية السعودية، الرياض: معهد الإدارة العامة، 2014.
148. الحميد، عبد العزيز: النظام السياسي السعودي، الرياض: جامعة الملك سعود، 2008.
149. الحميد، عبد الله: النظام الدستوري السعودي: دراسة مقارنة، الرياض: دار الميمان، 2017.
150. حمود، ناصر: العدالة الاجتماعية في الفكر السياسي الإسلامي، الرياض: مكتبة العبيكان، 2016.
151. حمودي، عمار: التطور الدستوري في الجزائر، الجزائر: دار الهدى، 2018.
152. حميدة، نبيل: العدالة الجنائية ومكافحة الإرهاب في القانون الدولي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
153. حنفي، حسن: التراث والتجديد، بيروت: دار التنوير، 1989.
154. حنفي، حسن: الفكر السياسي اليوناني، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1995.

حرف الخاء

155. خالد، حميد حنون: الأنظمة السياسية، عمان/بغداد: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2012.
156. الخالدي، سالم: التعاون الأمني الخليجي بعد أحداث 11 سبتمبر، الكويت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2009.
157. خلف الله، محمد أحمد: الفكر الإسلامي بين النص والتاريخ، القاهرة: دار الشروق، 1993.
158. الخطيب، محمد: التسلطية السياسية في الوطن العربي: جذورها وآلياتها، عمان: دار صفاء للنشر، 2015.
159. الخطيب، نعمان أحمد: الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري، ط6، عمان: دار المسيرة، 2015.
160. خميس، والي: تجذر التسلط السياسي في الأنظمة العربية، الجزائر: دار الهدى، 2018.

حرف الدال

161. ديش، إسماعيل: مواقف المملكة العربية السعودية من الثورة الجزائرية، الجزائر: دار الأمة، 2009.
162. الدقاق، محمد السعيد: مصادر الالتزام: دراسة مقارنة بين القانون والفقهاء الإسلاميين، القاهرة: دار النهضة العربية.
163. الدريني، فتحي: أصول النظام القانوني الإسلامي، عمان: دار النفائس، 2008.
164. دحو، العربي: التصوف والزوايا في الجزائر (دراسة سوسيولوجية لزوايا الهبري)، وهران: جامعة وهران، 2008.
165. الدويري، حمد: إصلاح التعليم الديني في الخليج العربي بعد 11 سبتمبر، أبوظبي: دار الكتاب، 2018.

حرف الراء

166. الراجحي، عبد الرحمن: التطرف الديني والإصلاح الفكري في الخليج، جدة: مركز دراسات الاعتدال، 2013.
167. الرازي: السياسة الشرعية في الإسلام.
168. الربيعية، عبد الرحمن: نجد بين الدعوة والسياسة في القرن الثامن عشر، جدة: دار المنارة، 1997.
169. الرحماني، أحمد: المرجعية الأشعرية في الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار الهدى، 2019.
170. روي، أوليفيه: الإسلام المعولم، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: دار الساقي، 2002.
171. الريسوني، أحمد: التيارات السياسية في الجزائر المعاصرة، الرباط: دار السلام، 1999.
172. الريسوني، أحمد: الفكر السياسي عند الشاطبي، الدار البيضاء: دار الأمان، 2010.
173. الريسوني، أحمد: فقه الثورة: مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2013.
174. الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الشاطبي، القاهرة: دار الكلمة، 2011.
175. رضا، رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، ج2، القاهرة: المطبعة السلفية، 1940.
176. رمضان، عيان: "الافتتاحية الأولى لجريدة المجاهد"، أرشيف الثورة الجزائرية، 1956.

حرف الزاي

177. الزحيلي، وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته، دمشق: دار الفكر، 1998.
178. الزبييري، محمد العربي: البيان الوطني وثورة نوفمبر، الجزائر: دار الأمة، 1995.
179. الزبييري، محمد العربي: تاريخ الجزائر المعاصر (1954-1962)، ج2، الجزائر.
180. الزبييري، محمد العربي: المرجعيات الفكرية للثورة الجزائرية، الجزائر: دار القصب، 1999.
181. زبييري، الطاهر: مذكرات الثورة الجزائرية، الجزائر: دار الأمة، 1989.
182. الزرهوني، عبد القادر: أصول المرجعية الدينية الجزائرية، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، 2015.
183. الزرهوني، عبد القادر: الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر الحديثة، ط2، بيروت، 2004.
184. زروال، محمد: الحياة الروحية في الثورة الجزائرية، الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994.
185. زروقي، عبد الحميد: النظام الدستوري للجزائر وتطوراتها السياسية، الجزائر: دار الهدى، 2019.
186. الزعبي، عادل: الشرعية والديمقراطية في النظام السياسي العربي، عمان: دار مجدلاوي، 2011.
187. الزنكي، عبد الرحمن: الفكر السياسي الإسلامي بين النص والتاريخ، بيروت: مركز الحضارة، 2015.
188. الزيايدي، منير: صدام الحضارات والإسلاموفوبيا بعد 11 سبتمبر، بيروت: دار الطليعة، 2016.
189. الزيايدي، منير: العولمة والثقافة: قراءة نقدية في النظام العالمي الجديد، بيروت: دار الطليعة، 2017.
190. زيادة، خالد: "الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة"، مجلة الاجتهاد، العدد 14، 1992.
191. زيدان، عبد الكريم: نظام الحكم في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
192. الزيدي، أحمد: آفاق التعاون العربي في الفكر السياسي المعاصر، بغداد: دار الرافدين، 2021.
193. الزيد، ناصر: تاريخ الدولة السعودية الثانية، الرياض: دار الملك عبد العزيز، 2009.
194. الزيتوني، عبد الغفور: "التشريع الإسلامي كمصدر للقانون الجزائري"، المجلة الجزائرية للدراسات القانونية، العدد 12، 2018.
195. الزيتوني، محمد: التعايش الديني في الجزائر بين الماضي والحاضر، قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر، 2015.
196. زهواني، عبد العظيم: النظام البرلماني الجزائري بين النظرية والتطبيق، الجزائر: دار جسور، 2020.
197. زوزو، عبد الحميد: الحركة الوطنية الجزائرية من خلال الصحافة، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1986.

حرف السين

198. سانتيلانا: نقلاً عن علي عبد الرزاق في الإسلام وأصول الحكم.
199. السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا، بيروت: دار الوراق، 1987.
200. السديس، عبد الرحمن: النظام السياسي في المملكة العربية السعودية، الرياض: جامعة الإمام، 2015.
201. السرخسي، شمس الدين: أصول السرخسي، بيروت: دار المعرفة، 1971.
202. السنهوري، عبد الرزاق: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبية أمم شرقية، القاهرة: دار الهلال، 1989.
203. السنهوري، عبد الرزاق: الوسيط في شرح القانون المدني، ج1، القاهرة: دار النهضة العربية.
204. السنوسي، مصطفى: الرد السديد على من فرق كلمة التوحيد، الجزائر: دار الأمة، 1993.
205. السنوسي، عبد القادر: "التعاون الدولي في مكافحة الإرهاب وأثره على حقوق الإنسان"، المجلة المغاربية للعلوم السياسية، تونس، 2014.
206. سليمان، علي: أصول التشريع الإسلامي ومقارنته بالقانون الوضعي، القاهرة: دار الفكر العربي، 1985.
207. سليمان، عصام: الأنظمة السياسية والقانون الدستوري، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2010.
208. السمان، محمد عبد الله: الوهابية في نظر الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين، 1968.
209. السيوطي، جلال الدين: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1975.
210. السويدان، عبد الله: النظام السياسي السعودي: قراءة تحليلية مقارنة، الرياض: جامعة الإمام، 2015.
211. سعد الله، أبو القاسم: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج2، الجزائر.
212. سيف، أحمد عبد الكريم: إشكاليات التحول الديمقراطي في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

حرف الشين

213. الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، ج2، دار ابن الجوزي.
214. الشاطبي، إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1997.
215. الشافعي، أحمد: النظم السياسية الإسلامية ومقارنتها بالنظم الغربية، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2008.
216. الشافعي، محمد بن إدريس: الأم، بيروت: دار المعرفة، 1990.
217. الشافعي، محمد بن إدريس: الرسالة، القاهرة: دار التراث، 1990.
218. شير، محمد شريف: النظم السياسية والقانون الدستوري، دمشق: منشورات الحلبي، 2010.
219. الشريف، منى: حقوق الإنسان والأمن القومي بعد أحداث سبتمبر، القاهرة: المركز العربي للبحوث القانونية، 2018.
220. الشريف، نايف: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة: دار النهضة العربية، 2010.
221. شرفي، محمد: الإسلام والحرية، تونس: دار سراس، 1990.
222. شرشار، عبد القادر: الإسلام والهوية الوطنية الجزائرية، الجزائر: دار الهدى، 2015.
223. شريقي، عبد الله: "المرجعية الدينية والأمن الروحي في الجزائر"، مجلة الشريعة، قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر، 2015.
224. شريط، عبد الله: تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1980.
225. شكر، زهير: الوسيط في القانون الدستوري والنظم السياسية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2004.
226. شلتوت، محمود: الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة: دار الشروق، 1999.
227. الشناوي، محمد: القومية وبناء الدولة الحديثة، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، 2013.
228. الشمري، خالد: التحولات الاجتماعية في نجد قبل الدولة السعودية الأولى، الرياض: جامعة الملك سعود، 2001.
229. الشمري، محمد: الخليج العربي بعد غزو العراق، الكويت: دار الساقى، 2011.

حرف الصاد

230. الصاحبى، محمد جواد: المصلحون المسلمون والفكر السياسي المعاصر: الكواكبي نموذجاً.
231. الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، بيروت: دار التعارف، 1970.
232. الصديق، محمد الصالح: الزوايا ودورها في المجتمع الجزائري، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1981.
233. الصديق، محمد الصالح: صفحات من جهاد الجزائر، الجزائر.
234. الصلح، منح: العلمانية والسلطة في الشرق العربي الحديث، بيروت: دار النهار، 1982.

235. طالبى، عمار: الفكر الإسلامى فى الجزائر: جذوره وتياراته المعاصرة، الجزائر: دار الهدى، 2018.
236. الطاهرى، عبد المجيد: الدين والسياسة فى الجزائر الحديثة، الجزائر: دار الأمة، 2015.
237. الطبرى، محمد بن جرير: تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف.
238. الطيرى، عبد الرحمن: الإصلاح الدينى فى المملكة: من الوهابية إلى الاعتدال، مجلة الدراسات الخليجية، العدد 45، 2021.
239. الطيرى، عبد الرحمن: القانون الدستورى السعودى بين الشريعة والنظام الأساسى للحكم، الرياض: دار النشر السعودية، 2019.
240. الطرطوشى: أبو بكر محمد بن الوليد الفهرى الأندلسى: سراج الملوك، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
241. الطماوى، سليمان: النظرية العامة للسيادة فى الإسلام.
242. طه حسين: الفتنة الكبرى: عثمان، القاهرة: مؤسسة هنداوى، 2014.
243. طه، عبد الرحمن: العمل الدينى وتجديد العقل، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، 1997.
244. الطنطاوى، محمد: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ج9، القاهرة: دار المعارف، 1997.
245. طحان، محمد جمال: "الوحدة الإسلامية"، قضايا الأمة، 2004.
246. الطويل، أحمد: التحولات السياسية فى النظام الدولى المعاصر، دمشق: دار الفكر، 2012.
247. الطويل، عبد العزيز: الشرعية السياسية فى الوطن العربى، عمان: دار كنوز المعرفة، 2015.

248. العالم، جلال: قادة الغرب يقولون: دمروا الإسلام أبديوا أهله، القاهرة: دار الصحوة، 1977.
249. العائى، حسان محمد شفيق: الأنظمة السياسية والدستورية المقارنة، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1986.
250. عباس، فرحات: ليل الاستعمار، باريس، 1946.
251. عبد الرحمن، عبد السلام: التحول الديمقراطى فى الوطن العربى، القاهرة: دار الشروق، 2012.
252. عبد الرازق، على: الإسلام وأصول الحكم، القاهرة: مطبعة مصر، 1925.
253. عبد الله، سليم: الشرعية والاستقرار السياسى فى العالم العربى، عمان: دار صفاء، 2014.
254. عبد الله، طارق: العولمة وتحول الدولة الوطنية فى العالم العربى، الرباط: منشورات المعرفة، 2016.
255. عبد الله، فريد: الضغوط الغربية على الأنظمة العربية بعد 11 سبتمبر، القاهرة: دار الأفق، 2013.
256. عبد الله، محمد: تحولات الشرعية الدولية بعد 11 سبتمبر، بيروت: المركز العربى للبحوث، 2004.
257. عبد اللاوى، محمد: المذهب المالكى فى الجزائر: دراسة فى الواقع والتحديات، الجزائر: دار الهدى، 2016.
258. عبد المنعم، طارق: "التحالف الدولى ضد الإرهاب"، مجلة المستقبل العربى، العدد 323، 2006.
259. عبده، محمد: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، 2006.
260. عبده، محمد: رسالة التوحيد، القاهرة: دار الشروق، 1982.
261. عبيد، منى مكرم: الدين والسياسة فى العالم العربى المعاصر، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
262. عبيدات، مصطفى: الجزائر فى العهد العثمانى، الجزائر: دار الأمة، 2016.
263. العبيدى، حسين: الدولة العربية بين الإسلام والعلمانية، عمان: دار الحامد، 2017.
264. العبيدى، محمد: الحركات الإسلامية فى الجزائر: النشأة والتطور، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
265. العامر، خالد: القانون الدستورى والنظام السياسى السعودى، جدة: مكتبة الرشد، 2017.
266. العتيبى، عبد الله: الحركات الإصلاحية فى الجزيرة العربية، الرياض: دار اليمامة، 1998.
267. العتيبى، عبد الله بن بجاد: السعودية: التحول الدينى والسياسى، دبي: مركز المسبار، 2018.
268. العتيبى، محمد بن شريف: النظم السياسية والقانون الدستورى، الرياض: مكتبة الرشد، 2017.
269. العتيبى، ناصر: الاستراتيجية الإيرانية بعد 11 سبتمبر، القاهرة: مركز الدراسات السياسية، 2010.
270. العثيمين، عبد الله بن صالح: تاريخ المملكة العربية السعودية، ج1، الرياض: دار اليمامة، 1998.
271. العروى، عبد الله: مفهوم الدولة، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، 1996.
272. العروى، عبد الله: الأيديولوجية العربية المعاصرة، الدار البيضاء: المركز الثقافى العربى، 1995.
273. العروى، عبد الغنى: الإصلاحات الدستورية فى الجزائر المعاصرة، الجزائر: دار جسور، 2020.
274. العسكر، عبد الله: "الشرعية والتنمية فى رؤية السعودية 2030"، مجلة المستقبل العربى، العدد 489، 2020.
275. العساف، ناصر: التحولات الأمنية بعد أحداث 11 سبتمبر وتأثيرها على التشريعات العربية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.
276. العساف، محمد: العلماء والدولة فى السعودية المعاصرة، بيروت: المركز العربى للأبحاث، 2015.

277. العثماني، محمد سعيد: الإسلام السياسي، القاهرة: سينا للنشر، 1987.
278. العظيمة، عزيز: العلمانية من منظور مختلف، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث، 2018.
279. العوا، محمد سليم: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، 2010.
280. العوضي، محمد منصور: التحول الديمقراطي وإشكالية الشرعية في الوطن العربي، القاهرة: دار الفكر العربي، 2009.
281. العقبي، الطاهر: "التصوف السني في الجزائر بين الأصالة والانحراف"، مجلة التراث، الجزائر، 2017.
282. العقبي، محمد: الهوية الدينية في الجزائر المعاصرة، جامعة الجزائر، 2010.
283. العقون، عبد القادر: المرجعية الدينية في الجزائر بين الأصالة والتجديد، الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، 2004.
284. العقون، محمد: المرجعية الدينية في الجزائر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2003.
285. العناني، خليل: الإسلام السياسي في الخليج، القاهرة: مركز الأهرام للدراسات، 2006.
286. العنزي، فيصل: سياسات الهجرة في الخليج بعد 11 سبتمبر، الدوحة: المركز العربي للأبحاث، 2015.
287. العلي، محمد: تحولات الخطاب الديني في السعودية المعاصرة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2018.
288. عمار، فوزي: المسار السياسي للتيارات الوطنية الجزائرية، بيروت: دار الطليعة، 2008.
289. عمارة، محمد: الإسلام في مواجهة التحديات، القاهرة: دار النهضة، 2007.
290. عمارة، محمد: الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق، القاهرة: دار السلام، 2010.
291. عمارة، محمد: الوحدة الدينية والعرب، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2000.
292. عياض، القاضي: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج2، بيروت: دار المعرفة.
293. العيفة، محمد: الحركة الوطنية الجزائرية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 2002.

حرف الغين

294. غالي، أموس: أثر القانون الروماني في القانون الإسلامي، 1923.
295. الغزال، إسماعيل: القانون الدستوري والنظم السياسية، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 2011.
296. الغزال، إسماعيل: الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
297. الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج3، بيروت: دار المعرفة، 1996.
298. الغزالي، أبو حامد: المستقصى في علم الأصول، ج1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
299. الغزالي، محمد: حرية الإنسان في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، 1992.
300. الغنوشي، راشد: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.
301. غليون، برهان: اغتيال العقل السياسي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 2016.
302. غليون، برهان: عطب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل، بيروت: المركز العربي للأبحاث، 2014.
303. غليون، برهان: نقد السياسة: الدولة والدين، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2007.

حرف الفاء

304. الفالح، محمد بن عبد الله: البنية الاجتماعية والسياسية في الجزيرة العربية، الرياض: مركز البحوث والدراسات، 2002.
305. الفاضل، عبد الكريم: تحولات الشرعية السياسية في العالم العربي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2020.
306. الفهد، ناصر: حقيقة الديمقراطية من منظور شرعي، الرياض: مكتبة الفرقان، 1998.
307. فهمي، مصطفى أبو زيد: النظم السياسية والقانون الدستوري، القاهرة: دار الفكر العربي، 2018.
308. فيلال، مختار: "البعد الديني في التنظيم الاجتماعي والمقاومة"، أعمال الملتقى الوطني الثاني، 2007.
309. فوكوياما، فرانسيس: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة: حسين العوضي، بغداد: دار سطور، 1992.

حرف القاف

310. القارة تركي، عمار: الثورة الجزائرية ومشروع الدولة الوطنية، الجزائر: المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، 2010.
311. قاسم، أحمد: عولمة الإرهاب في ظل النظام الدولي الجديد، القاهرة: دار الفكر العربي، 2005.
312. القحطاني، عبد العزيز: الاقتصاد الخليجي والعولمة بعد أحداث سبتمبر، دبي: مركز الخليج للأبحاث، 2008.

313. القرضاوي، يوسف: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، 1990.
314. القرضاوي، يوسف: من فقه الدولة في الإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، 2002.
315. القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي، ج5، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
316. القرني، عائض: فقه السياسة الشرعية في ضوء نصوص الوحيين، الرياض: مكتبة العبيكان، 2005.
317. القرني، عوض: الحكم الرشيد في ضوء الشورى الإسلامية، جدة: دار المنار، 2014.
318. القصيمي، عبد الله: الصراع بين الإسلام والوثنية، القاهرة: دار المعارف، 1957.
319. قشي، محمد: "المساجد في الجزائر: الواقع والرهانات"، مجلة الفكر الإسلامي، جامعة وهران، 2019.
320. قنديل، إبراهيم: النظام الدولي في مرحلة ما بعد الإرهاب، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
321. قنديل، سامي: العلاقات الدولية: النظرية والنظام، القاهرة: دار الأفق الجديد، 2009.

تابع حرف الكاف

322. كشو، منير: الديمقراطية وحقوق الإنسان: دراسات في الفكر السياسي المعاصر، بيروت: دار الساقى، 2003. (بناءً على التوثيق المعتاد لهذا المرجع).

حرف اللام

323. لعقون، عبد القادر: التنظيم الإداري في الجزائر، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2012.
324. لبيب، الطاهر: سوسيولوجيا الثقافة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.
325. لويس، برنارد: الغرب والشرق، ترجمة: نبيل صبحي، القاهرة: دار المعارف، 1994.

حرف الميم

326. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
327. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1987.
328. المبارك، محمد: الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، بيروت: دار الفكر، 1967.
329. مزيان، عبد المجيد: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1988.
330. مسعودي، عبد السلام: المرجعية الدينية والدولة في الجزائر، الجزائر: دار الحكمة، 2015.
331. المسيري، عبد الوهاب: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، 2002.
332. مصطفى، إبراهيم: المعجم الوسيط، القاهرة: مجمع اللغة العربية، 2004.
333. المقرئ، أحمد بن محمد: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968.
334. المليتي، محمد بن محمد الشريف (ابن مريم): (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، الجزائر: دار الغرب، 2002).
335. المنصور، ناصر: السياسة الخارجية السعودية تجاه المغرب العربي، الرياض: مكتبة العبيكان، 2011.

حرف النون

336. الناصري، أحمد بن خالد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج1، الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954.
337. النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1977.
338. النوي، عبد الحق: المرجعية الدينية والوحدة الوطنية في الجزائر، الجزائر: دار الهدى، 2019.

حرف الهاء

- 339 هنتغون ، صمونيل : النظام السياسي في المجتمعات المتغيرة ، ط 1 – ترجمة : سمير كرم – مراجعة : بدر الرفاعي (بيروت ، دار الساقى ، 1993)

حرف الواو

- 339
340 الورتيلاني، فضيل: الجزائر الثائرة، بيروت: دار الهدى، 1956.
341 الورتيلاني، الحسين بن محمد: نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، تحقيق: محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1908.

حرف الياء

- 341 يحيى، بوعزيز: كفاح الجزائر من خلال الوثائق، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
342 يسين، السيد: بنية الفكر العربي، القاهرة: دار ميريت، 2001.

ثانياً: الرسائل الجامعية (مرتبة هجائياً حسب اسم الباحث)

1. بو شامة، مصطفى: التصوف السني في الجزائر ودوره في حفظ الهوية الوطنية"، (أطروحة دكتوراه)، الجزائر: جامعة وهران، 2005.
2. بوضياف، محمد: مستقبل النظام السياسي الجزائري"، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية)، جامعة الجزائر 3، 2008.
3. صبح، محمد علي محمود: إدارة الدولة في الإسلام: دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، (مذكرة ماجستير)، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2011.
4. صقر، عبد العزيز عبد الغني: دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية: تحليل تجريبي"، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الإسكندرية، 1989.
5. صيمود، مخلوف: طبيعة السلطة السياسية وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري"، (أطروحة دكتوراه)، قسنطينة: جامعة منتوري، 2007.
6. علي، سلوى محمد إسماعيل: العامل الديني وظاهرة الاستقرار السياسي في المغرب"، (مذكرة ماجستير)، جامعة القاهرة، 1999.

أولاً: الدوريات (المجلات والجرائد) والمقالات والندوات

أ- المجلات والمقالات والندوات

- 343 الإبراهيمي، البشير والورتلاني، الفضيل: بيان الجهاد"، جريدة البصائر، العددان 286 و287، نوفمبر 1954.
- 344 بوخلاف، عبد الكريم: المرجعية الدينية في الجزائر: المفهوم والمكونات"، مجلة دراسات دينية، العدد 7، 2021.
- 345 الطريبي، عبد الرحمن: الإصلاح الديني في المملكة: من الوهابية إلى الاعتدال"، مجلة الدراسات الخليجية، العدد 45، 2021.
- 346 شرشار، عبد القادر: دور الحركة السنوسية في مقاومة الشريف محمد بن عبد الله" (مقال).
- 347 شقور، عبد السلام: جهود المالكية في مواجهة الفرق المخالفة في الغرب الإسلامي"، بحوث ملتقى القاضي عياض.

348. صاحب، (د): "بنية النظام السياسي العربي"، مجلة الديمقراطية (الأهرام)، العدد 36، أكتوبر 2009.
349. الصديق، محمد الصالح: "معجزة شعب"، أعمال الملتقى الوطني الثاني حول البعد الروحي في ثورة التحرير المباركة، الجزائر.
350. العسكر، عبد الله: "الشرعية والتنمية في رؤية السعودية 2030"، مجلة المستقبل العربي، العدد 489، 2019.
351. عنبتاوي، منذر: "المتقنون وحقوق الإنسان العربي"، مجلة المستقبل العربي، العدد 52.
352. مرزوقي، عمر: "المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الجزائر: إشكالية الدور"، مجلة المستقبل العربي، العدد 432.
353. مزيان، عبد المجيد: "مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية"، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، العدد 08، السنة الثانية.
354. نصر، سلمان: "صور من آثار البعد الديني"، مجلة المعيار، العدد 4، 2003.
355. النقيب، خلدون حسن: "محنة الدستور في الوطن العربي: العلمانية والأصولية وأزمة الحرية"، مجلة المستقبل العربي، المجلد 9، العدد 184، جوان 1994.
356. مجلة أوقاف: فصلية تصدرها الأمانة العامة للأوقاف بالكويت، العدد التجريبي، نوفمبر 2000.
357. مجلة السياسة الدولية: الأعداد (148، 149)، عام 2002.
358. مجلة ميدل إيست مونيتور: السعودية والوهابية وانتشار الفاشية الدينية السنية"، عدد يوليو 2007.
359. ندوة الإمام مالك: طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1980.

ثانياً: الرسائل الجامعية

360. بوشامة، مصطفى: "التصوف السني في الجزائر ودوره في حفظ الهوية الوطنية"، (أطروحة دكتوراه)، الجزائر: جامعة وهران، 2005.
361. بوضياف، محمد: "مستقبل النظام السياسي الجزائري"، (أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية)، جامعة الجزائر 3، 2008.
362. صبح، محمد علي محمود: "إدارة الدولة في الإسلام: دراسة تأصيلية لمفهوم إدارة الدولة في الفكر السياسي الإسلامي"، (مذكرة ماجستير)، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، 2011.
363. صقر، عبد العزيز عبد الغني: "دور الدين في الحياة السياسية في الدولة القومية: تحليل تجريبي"، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الإسكندرية، 1989.
364. صيمود، مخلوف: "طبيعة السلطة السياسية وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري"، (أطروحة دكتوراه)، قسنطينة: جامعة منتوري، 2007.
365. علي، سلوى محمد إسماعيل: "العامل الديني وظاهرة الاستقرار السياسي في المغرب"، (مذكرة ماجستير)، جامعة القاهرة، 1999.

المجلات والمقالات والندوات:

ب- الجرائد:

- جريدة الحياة (لندن): العدد الصادر بتاريخ 1996/4/22.
- جريدة النصر: العدد الصادر بتاريخ 27 نوفمبر 1984.

ثانياً: الهيئات الحكومية والداستير والوثائق الرسمية

-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية:

- أرشيف الوثائق التاريخية للمقاومة الجزائرية.
- بيان أول نوفمبر 1954: وثيقة تأسيسية، وزارة المجاهدين، مجموعة موثيق الثورة الجزائرية (والمصادر الرقمية الموثقة لها).

- جبهة التحرير الوطني": النصوص الأساسية"، منشورات الحرب، 1963.
- دستور الجزائر): مجموعة دساتير الأعوام: 1963، 1976، 1989، 1996).
- دستور الجمهورية الجزائرية 2020: الجريدة الرسمية، العدد 82، الصادر بتاريخ 30 ديسمبر 2020.
- القانون المدني الجزائري: الأمر رقم 58-75 (المعدل والمتمم)، الجريدة الرسمية، طبعة 2020.
- المجلس الإسلامي الأعلى: التقرير السنوي حول النشاط العلمي والثقافي (و تقارير الفترة 2005-2022).
- المرسوم الرئاسي رقم 33-98: المتضمن تنظيم المجلس الإسلامي الأعلى وسيره، الجريدة الرسمية، العدد 04، 1998.
- المرسوم الرئاسي رقم 20-442: المتضمن التعديل الدستوري، الجريدة الرسمية، العدد 82، 2020.
- رمضان، عبان": الافتتاحية الأولى لجريدة المجاهد"، أرشيف الثورة الجزائرية، 1956.
- وثيقة الصومام 1956: محاضر مؤتمر الصومام، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية.
- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف": وثيقة المرجعية الدينية الوطنية"، 2006.
- وزارة الشؤون الدينية والأوقاف": التقرير السنوي حول النشاط الديني"، 2022.
- وزارة العدل": النصوص القانونية الأساسية في قانون الأسرة"، الجزائر: الديوان الوطني للأشغال التربوية، 2020.
- وزارة المجاهدين": مذكرات جيش التحرير الوطني"، المجلد الثالث، 1986.

2- المملكة العربية السعودية:

- الأوامر الملكية: الأمر الملكي رقم أ/121 بتاريخ 2011/4/29 (المنشور في جريدة أم القرى، العدد 4353).
- التقرير الرقمي: تقرير (Digital 2020: Saudi Arabia)، إعداد We Are Social و Hootsuite، 2020.
- النظام الأساسي للحكم: الصادر بالأمر الملكي رقم أ/90 لعام 1412 هـ / 1992م.
- نظام الجنسية العربية السعودية: الصادر بالإرادة الملكية رقم 122/1/8 بتاريخ 1374/2/22 هـ.
- هيئة الاتصالات وتقنية المعلومات: نشرة سوق الاتصالات وتقنية المعلومات، الرياض، 2020.
- وزارة الداخلية): نظام مجلس الوزراء، نظام مجلس الشورى، نظام المناطق)، 1992م.

3- أخرى:

- جامعة القاهرة": دراسة مقارنة للدساتير العالمية"، 2015.

Foreign References (المراجع الأجنبية)

A

- Ageron, Charles-Robert. (1964). *Histoire de l'Algérie contemporaine* (Vol. 1). Paris.
- Ageron, Charles-Robert. (1968). *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*. Paris: PUF.
- Al-Fahad, Abdulaziz H. (2012). *Founding a Kingdom: Law, Religion, and Power in Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Al-Nafisi, Abdullah. (1983). *The Islamic Movement: Dynamics and Development*. Kuwait: Al-Falah Press.
- Al-Rasheed, Madawi. (2007). *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. (2010). *A History of Saudi Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, Madawi (Ed.). (2018). *Salman's Legacy: The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia*. Oxford: Oxford University Press.
- Al-Rasheed, Madawi. (2021). *The Son King: Reform and Repression in Saudi Arabia*. New York: Oxford University Press.

B

- **Bourdieu, Pierre.** (1991). *Language and Symbolic Power* (J. B. Thompson, Ed.; G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Cambridge: Harvard University Press.

C

- **Commins, David.** (2006). *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*. London: I.B. Tauris.

D

- **DeLong-Bas, Natana J.** (2004). *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press.
- **Duverger, Maurice.** (1951). *Les Partis Politiques*. Paris.

E

- **Easton, David.** (1965). *A Systems Analysis of Political Life*. New York: John Wiley & Sons.
- **Esposito, John L.** (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

G

- **Green, Leslie.** (1988). *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press.

H

- **Hammond, Andrew.** (2012). *The Islamic Utopia: The Illusion of Reform in Saudi Arabia*. London: Pluto Press.
- **Haykel, Bernard.** (2015). *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Hegghammer, Thomas.** (2010). *Jihad in Saudi Arabia: Violence and Pan-Islamism since 1979*. Cambridge: Cambridge University Press.

J

- **Julien, Charles-André.** (1952). *L'Afrique du Nord en marche: Nationalismes musulmans et souveraineté française*. Paris.

K

- **Kechichian, Joseph.** (2018). Saudi Arabia in 2030: The End of Wahhabism?. *Middle East Policy*.
- **Kepel, Gilles.** (2002). *Jihad: The Trail of Political Islam*. Cambridge: Harvard University Press.
- **Kepel, Gilles.** (2004). *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge: Harvard University Press.

L

- **Lacroix, Stéphane.** (2011). *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge: Harvard University Press.
- **LaPalombara, Joseph.** (1971). "Legitimacy Crisis". In *Crises and Sequences in Political Development*. Princeton: Princeton University Press.

- **Laski, Harold J.** (1925). *A Grammar of Politics*. London: George Allen & Unwin.
- **Luciani, Giacomo.** (2005). *Oil and Political Economy in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.

M

- **MacIver, Robert M.** (1960). *The Web of Government*. New York: The Macmillan Company.
- **Merquior, J.G.** (1980). *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- **Murden, Simon.** (2002). *Culture in World Affairs*. London: Routledge.

N

- **Niblock, Tim.** (2006). *Saudi Arabia: Power, Legitimacy and Survival*. London: Routledge.

O

- **Okruhlik, Gwenn.** (1999). "Political Opposition in Saudi Arabia: Islamist Challenge to the Regime". *Middle East Journal*.
- **Okruhlik, Gwenn.** (1999). "Rentier States, State Formation and the Mobilization of Arab Opposition". *Comparative Politics*, 32(1).

P

- **Philby, Harry St. John.** (1955). *Saudi Arabia*. London: Ernest Benn.

S

- **Selvik, Kjetil, & Stenslie, Stig.** (2011). *Stability and Change in the Modern Middle East*. London: I.B. Tauris.
- **Selvik, Kjetil, & Stenslie, Stig.** (2016). *Stability and Change in the Saudi Arabian Political System*. London: Routledge.
- **Stenslie, Stig.** (2011). *Regime Stability in Saudi Arabia: The Role of the Ruling Family*. London: Routledge.

V

- **Vogel, Frank.** (2000). *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill.

W

- **Weber, Max.** (1947). *The Theory of Social & Economic Organization*. New York: Free Press.
- **Weber, Max.** (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.
- **Weber, Max.** (1995). *Économie et société* (Tome 1). Paris: Pocket.
- **Winzer, C.** (2003). *Saudi Arabia and the Roots of Wahhabism*. Washington DC: Washington Institute.

فهرس المواضيسع

03	شكر وتقدير
04	الإهداء
06	مقدمة
07	أهمية الموضوع
08	إشكالية الدراسة
09	دراسات سابقة
10	الخلاصة التحليلية
11	أسباب اختيار الموضوع
13	خطة البحث

الجزء الأول

19	التعريف بالأنظمة السياسية العربية وبنيتها ومقارنتها بالأنظمة الغربية
----	--

الفصل الأول: طبيعة المتغير الديني (الإسلامي) في الأنظمة السياسية العربية

21	المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للمتغير الديني
22	المبحث الثاني: الأسس النظرية لحضور الإسلام في الفكر السياسي العربي
23	المبحث الثالث: تحولات المتغير الديني في الأنظمة السياسية العربية
24	المبحث الرابع: الدين كأداة للشرعية السياسية
25	المبحث الخامس: التحديات المعاصرة للمتغير الديني

الفصل الثاني: النظام الملكي و الجمهوري للمنظومة السياسية العربية

27	المبحث الأول: تفصيل نظام الحكم الملكي
27	الفرع الأول: أشكال النظام الملكي

28	الفرع الثاني: الملكية المطلقة
28	الفرع الثالث : الملكية الدستورية (المقيدة)
29	الفرع الرابع : مزايا النظام الملكي :
30	المبحث لثاني : الفرق بين الملكية المطلقة و الدستورية
30	الفرع الأول: عيوب النظام الملكي المطلق
31	الفرع الثاني: التحول نحو الملكية الدستورية
31	المبحث لثالث : نظام الحكم الجمهوري
31	المطلب الأول : مفهوم النظام الجمهوري
32	المطلب الثاني : أشكال النظام الجمهوري
32	المطلب الثالث : إيجابيات النظام الجمهوري
33	المطلب الرابع : سلبيات النظام الجمهوري
34	المطلب الخامس : المبادئ الأساسية للنظام الجمهوري
34	المطلب السادس : العلاقة بين الجمهورية والديمقراطية
35	المطلب السابع : انتخاب رئيس الجمهورية
35	المطلب الثامن : مزايا النظام الجمهوري
36	المبحث الرابع : مقارنة ختامية بين النظامين
37	المبحث الخامس : أنواع الجمهوريات
37	المطلب الأول: الجمهورية الدستورية
39	المطلب الثاني: الجمهورية البرلمانية
42	المطلب الثالث: الجمهورية الاشتراكية
45	المطلب الرابع: الجمهورية الليبرالية
47	المطلب الخامس: التحديات والاتقادات النظام الجمهوري الرأسمالي

50 الفصل الثالث :الشرعية في الأنظمة السياسية العربية

51	أولاً : إشكالية المفهوم
52	ثانياً : تطور المفهوم في الفكر العربي
52	ثالثاً : إشكالية البحث
53	رابعاً : المتغيرات التحليلية
54	خامساً : العلاقة بينالشرعية و الأمن القومي
55	سادساً : المنهج المعتمد
56	المبحث الأول: شرعية نظام الحكم
56	المطلب الأول: الدساتير وشرعية الأنظمة الملكية والجمهورية
56	الفرع الأول: النظام الملكي
57	الفرع الثاني: النظام الجمهوري
58	الفرع الثالث : المقارنة بين النظامين
59	المبحث الثاني: مفهوم الشرعية من خلال دساتير الأنظمة السياسية العربية
59	الفرع الأول: الشرعية الدينية
59	الفرع الثاني: الشرعية الدستورية
59	الفرع الثالث : الشرعية الديمقراطية
60	الفرع الرابع : الشرعية القانونية
60	الفرع الخامس : الشرعية الاجتماعية الوطنية
60	الفرع السادس : الشرعية القانونية الدولية
61	المبحث الثالث: مفهوم الشرعية من خلال دساتير الأنظمة السياسية العربية
61	المطلب الأول : مفهوم الشرعية
63	المطلب الثاني : أنواع الشرعية
63	الفرع الأول: الشرعية الجغرافية
64	الفرع الثاني : الشرعية السياسية
64	الفرع الثالث : الشرعية الدستورية
65	المطلب الثالث: السمات المشتركة للدساتير العربية

65	الفرع الأول: هوية الدولة
66	الفرع الثاني: العلاقة بين السلطات
66	الفرع الثالث: حقوق المواطنين وحرياتهم
68	المطلب الرابع: مصادر الشرعية
70	المطلب الخامس: عوامل فقدان الشرعية
70	الفرع الأول: الأزمة الدستورية والمؤسسية
71	الفرع الثاني: فقدان الفاعلية السياسية
71	الفرع الثالث: انحسار الهيبة والقدرة
71	الفرع الرابع: غياب التمثيل الحقيقي للقيم والمصالح
72	الفرع الخامس: الأزمات الاقتصادية والاجتماعية والحروب
72	الفرع السادس: العوامل الذاتية - ضعف القيادة أو الانقسامات الداخلية -

73..... الفصل الرابع : المنطلقات المعرفية للنظم السياسية الإسلامية

74	المبحث الأول: تمهيد عام
75	المبحث الثاني : المنطلقات المعرفية للنظم السياسية الإسلامية
75	الفرع الأول: القرآن الكريم
75	الفرع الثاني: السنة النبوية
76	الفرع الثالث : الإجماع والاجتهاد
77	الفرع الرابع : القيم الإسلامية
79	الفرع الخامس : العقل والمصلحة العامة
80	المبحث الثالث : التحديات التاريخية والمعرفية للعقل السياسي الإسلامي
82	المطلب الأول: إشكالية النموذج المعرفي
83	المطلب الثاني : تعددية النظم السياسية الإسلامية
84	المطلب الثالث : نحو رؤية معرفية متجددة

85	المبحث الرابع : النظام السياسي الإسلامي و منهجته في الأدبيات المعاصرة
85	الفرع الأول: فرض الأشكال التاريخية للحكم على الواقع المعاصر
86	الفرع الثاني: تصميم نظام إسلامي على شاکلة الأنظمة الغربية المعاصرة
88	الفرع الثالث : التجديد الجزئي من خلال إحياء بعض المؤسسات التاريخية وإعطائها دلالات معاصرة
89	المبحث الخامس : مصادر البحث في النظام السياسي الإسلامي
90	الفرع الأول: غياب المنهج العلمي في دراسة التراث السياسي الإسلامي
91	الفرع الثاني: الشخصية وإهمال السياق العلمي التاريخي
91	الفرع الثالث : هيمنة الرؤية الفقهية على البحث السياسي
92	الفرع الرابع : هيمنة التجربة التاريخية على التنظير السياسي الإسلامي
93	المبحث السادس : موقع النموذج الإسلامي للحكم من نظام الخطاب القرآني
94	الفرع الأول: تفصيلية الخطاب القرآني:
94	الفرع الثاني: القيم في الخطاب القرآني:
95	الفرع الثالث: منهجية الخطاب القرآني:
96	الفرع الرابع : موقع النموذج الإسلامي للحكم
97	المبحث السابع : النموذج الإسلامي للحكم - مركزية المجتمع وهامشية الدولة
97	الفرع الأول: الأساس النبوي : أسبقية المجتمع على الدولة
97	الفرع الثاني: الجدل الكلامي وأولوية المجتمع
98	الفرع الثالث : مفهوم السياسية في التصور الإسلامي
98	الفرع الرابع : وظائف الدولة في التاريخ الإسلامي
98	الفرع الخامس : الوقف أساس استقلال المجتمع
99	المبحث الثامن : مركزية المجتمع وهامشية الدولة في النموذج الإسلامي للحكم
99	المطلب الأول: الوقف كآلية مجتمعية لتعويض قصور الدولة
100	المطلب الثاني : التفرقة بين الدولة والمجتمع في العلاقات الدولية
100	المطلب الثالث : التجدد الذاتي للحضارة الإسلامية
101	المطلب الرابع: ازدواج مسار الدولة والمجتمع في التاريخ الإسلامي

101.....	المطلب الخامس: علاقة المواطن بالدولة و المجتمع
102.....	الفرع الأول: الإطار المفاهيمي للتجريد التاريخي
103.....	الفرع الثاني: تطبيق المنهج التجريدي على نموذج البيعة
103.....	الفرع الثالث : التجريد كنموذج لبناء نظم الحكم الإسلامية
103.....	الفرع الرابع : الغايات والمقاصد العليا للحكم الإسلامي
104.....	الفرع الخامس : ضوابط الممارسة السياسية
104.....	الفرع السادس : إمكان صياغة نظام حكم إسلامي معاصر
104.....	الفرع السابع : المشترك الإنساني و حدود التعاطي مع الخبرات المعاصرة
107.....	المبحث التاسع : مقارنة الأنظمة السياسية العربية لمفهوم الدولة في الإسلام
107.....	الفرع الأول: الأساس الإسلامي لمفهوم الدولة
107.....	الفرع الثاني: تنوع المقاربات السياسية العربية
108.....	الفرع الثالث : التحدي بين الأصالة والمعاصرة
108.....	الفرع الرابع : العدالة الاجتماعية والتنمية الاقتصادية
108.....	الفرع الخامس : حقوق الإنسان والحريات العامة
109.....	الفرع السادس : قيم التسامح والمواطنة
109.....	الفرع السابع : الحكم الرشيد والمساءلة
110.....	الفرع الثامن : الحوار والتعاون العربي
114.....	المبحث العاشر: طبيعة نظام الحكم الإسلامي وخصائصه
114.....	المطلب الأول: القول بالثيوقراطية في نظام الحكم الإسلامي
114.....	الفرع الأول: نفي الثيوقراطية عن نظام الحكم الإسلامي
116.....	الفرع الثاني: الأدلة على نفي الثيوقراطية عن نظام الحكم الإسلامي
119.....	المطلب الثاني : وصف نظام الحكم الإسلامي بالديمقراطية
119.....	الفرع الأول: رأي الواصفين للنظام الإسلامي بالديمقراطية
119.....	الفرع الثاني: الرد على وصف نظام الحكم الإسلامي بالديمقراطية

121.....	المطلب الثالث: وصف نظام الحكم الإسلامي بالأرستقراطية
121.....	الفرع الأول: رأي الواصفين للنظام بالأرستقراطية
122.....	الفرع الثاني: الرد على الواصفين لنظام الحكم الإسلامي بالأرستقراطية
124.....	الفرع الثالث : النتيجة العلمية
124.....	المطلب الرابع: وصف نظام الحكم الإسلامي بالاستبداد
124.....	الفرع الأول: موقف المستشرقين من نظام الحكم الإسلامي
125.....	الفرع الثاني: الرد على ادعوى الاستبداد
126.....	الفرع الثالث : الشورى وضمانات عدم الاستبداد
126.....	الفرع الرابع : بطلان الزعم بتأثر الخلافة بالملكية الفارسية
127.....	المطلب الخامس : الدين بين الثقافة والحضارة في دراسة العلاقات الدولية
127.....	الفرع الأول: حضور الثقافة في العلاقات الدولية
128.....	الفرع الثاني: الدين والعولمة وصراع الهويات
128.....	الفرع الثالث : جدلية الثقافة والحضارة والدين
129.....	الفرع الرابع : الدين كمتغير في العلاقات الدولية
130.....	الفصل الخامس: الأنظمة السياسية العربية بين الحكم التسلطي والممارسة الديمقراطية
130.....	المطلب الأول: الاستبداد في الأنظمة السياسية العربية
130.....	الفرع الأول: الاستبداد أساس الفساد
131.....	الفرع الثاني: تأصيل مفهوم الاستبداد في فكر الكواكي
132.....	الفرع الثالث: تعريف المستبد عند أفلاطون
133.....	المطلب الثاني: التسلطية في النظم السياسية العربية
133.....	الفرع الأول: الشرعية السياسية كعملية تطويرية و ديناميكية
135.....	الفرع الثاني: نشأة التسلطية بين الفعل وشكل الحكم
136.....	الفرع الثالث: تجذر التسلط السياسي في العالم العربي
140.....	الفرع الرابع: المخرج من حالة الانسداد السياسي

142.....	الفصل السادس : آثار وأبعاد أحداث 11 سبتمبر 2001 على الأنظمة والتشريعات العربية
142.....	المطلب الأول: التأثيرات على التشريعات العربية
142.....	الفرع الأول: تداعيات الاحداث على النظام الدولي من خلال مجال المتغيرات الإقليمية
145.....	الفرع الثاني: مفهوم النظام الدولي تطوره
148.....	الفرع الثالث: تأثير الحدث في النظام الدولي
150.....	الفرع الرابع: الأحداث وتأثيرها في أرض الواقع
155.....	المطلب الثاني: تداعيات أحداث 11 سبتمبر 2001 على منطقة الخليج العربي
158.....	المطلب الثالث: تداعيات أحداث 11 سبتمبر وأثرها على حقوق الانسان
161.....	الجزء الثاني : البعد الديني في النظامين السياسيين الجزائري والسعودي
162.....	القسم الأول: النظام السياسي الجزائري
163.....	الفصل الأول: النظام السياسي الجزائري
164.....	المبحث الأول: البنية الأساسية للنظام السياسي الجزائري
167.....	المبحث الثاني: التطور التاريخي لنظام الحكم في الجزائر
170.....	المبحث الثالث: النظام السياسي الجزائري من خلال الدساتير المتعاقبة في ظل الدولة الحديثة
174.....	الفصل الثاني : المرجعية الدينية الجزائرية
175.....	المبحث الأول: المرجعية في الإطار الوطني
176.....	المبحث الثاني: المرجعية في الإطار التاريخي
178.....	المبحث الثالث: اختيار الشعب الجزائري لعقيدته
179.....	المبحث الرابع : اختيار الشعب الجزائري لمذهبه الفقهي
181.....	المبحث الخامس : المرجعية الإقرائية
182.....	المبحث السادس : دور التصوف في الجانب التربوي
184.....	المبحث السابع : المذهب الإباضي في الجزائر :
186.....	الفرع الأول: الإنسجام والتعايش بين السني والإباضي
189.....	الفرع الثاني : المرجعية والمتغيرات العصرية الحديثة

193.....	المبحث الثامن : الدولة ودورها في المرجعية الدينية
195.....	المبحث التاسع : سيولة المرجعيات في عصر العولمة الرقمية : التحدي و المواجهة
196.....	المبحث العاشر : تحقيق الأمن الديني وحماية المرجعية الدينية
197.....	المبحث الحادي عشر : الواقع التطبيقي للإختيارات التاريخية للمرجعية الدينية
198.....	المبحث الثاني عشر : راهن المؤسسة الدينية
198.....	المبحث الثالث عشر : المنظومة المسجدية في الجزائر : من الاستعادة الهيكلية إلى المأزق الوظيفي
199.....	المبحث الرابع عشر : أزمة التأطير المسجدي : بين العجز الوظيفي ومخاطر الاختراق الفكري
201.....	الفصل الثالث: الدولة الوطنية ومسار التحرير الوطني
202.....	المبحث الأول: الدولة الوطنية الجزائرية
202.....	المطلب الأول: الحركة الوطنية و صيرورة التحرر : جدلية الأيديولوجية و الوحة الهوياتية
203.....	المطلب الثاني: الأيديولوجيا والسلطة: التباين الهيكلي في مشاريع الحكم لدى الحركة الوطنية
204.....	المبحث الثاني: مشروع الإصلاحيين
204.....	المطلب الأول: النخبة الليبرالية وسؤال المواطنة: من البوتويبا الاندماجية إلى الاستقلال الذاتي
206.....	المطلب الثاني: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بين السيادة الروحية كتمهيد للدولة الوطنية
208.....	المطلب الثالث: التيار اليساري وإشكالية الأمة التكوينية : قراءة في المسار و التحول " الحزب الشيوعي الجزائري
209.....	المبحث الثالث : التيار الراديكالي الاستقلالي : جذرية الطرح و منطق الصدام الثوري " التيار القومي العربي "
210.....	المطلب الأول: حزب نجم شمال إفريقيا : الراديكالية التأسيسية و منطق الاستقلال التام
211.....	المطلب الثاني: حزب الشعب الجزائري : منعرج المأسسة و الوعي الجماهيري
213.....	المطلب الثالث : حركة انتصار الحريات الديمقراطية (MTLD)
213.....	الفرع الأول: البرنامج السياسي
214.....	الفرع الثاني : الجوانب الاجتماعية والثقافية
214.....	الفرع الثالث : الجوانب الاقتصادية
215.....	الفرع الرابع : النشاط السياسي و الإعلامي
216.....	الفرع الخامس : المشاركة في المؤتمرات الدولية (الدبلوماسية الموازية و تمديد القضية الجزائرية)
216.....	المطلب الرابع : ديناميكية التقارب و التباعد بين المشاريع الوطنية

المطلب الخامس: أوجه الاختلاف حول الأمة الجزائرية 217.....

الفصل الرابع: أسس الدولة الوطنية في ميثاق الثورة قراءة في بيان أول نوفمبر 1954 222.....

المطلب الأول: الأهداف والمبادئ الأساسية 222.....

المطلب الثاني: ر فلسفة البيان وإشكالية التنزيل المؤسساتي 223.....

المطلب الثالث: الملامح التأسيسية للدولة الوطنية في وثيقة نوفمبر 223.....

المطلب الرابع: مبادئ الإسلام كإطار مرجعي للدولة الوطنية 224.....

المطلب الخامس: الوسطية النوفمبرية: التوفيق بين الأصالة الحضارية و العصرية السياسية 226.....

الفصل الخامس: التشريعات ذات البعد الديني و أثرها في البنية القانونية الجزائرية 228.....

المطلب الأول: أثر الفقه المالكي في القانون الجزائري (من الجذور التاريخية إلى التدوين الحديث) 228.....

المطلب الثاني: تأثير الفقه المالكي في "مدونة نابليون" و القانون المدني 229.....

المطلب الثالث: الأثر العالمي لـ "مختصر خليل" وانعكاساته على التشريعات الوضعية 229.....

المطلب الرابع: أثر الشريعة الإسلامية في القانون المدني الجزائري 231.....

الفرع الأول: الخصائص البنيوية و الشمولية للشريعة الإسلامية 231.....

الفرع الثاني: التحولات التاريخية و المنهجية للفقه الإسلامي 232.....

الفرع الثالث: تجليات المرجعية الإسلامية في التشريع الجزائري الحديث 232.....

الفصل السادس: المذاهب الفقهية الكبرى وأثرها في التشريع الإسلامي و موقف المستشرقين من أصالة الشريعة 234.....

المطلب الأول: المذاهب الفقهية الأربعة ومناهجها في الاستنباط 234.....

المطلب الثاني: المذاهب الاجتهادية الأخرى و دورها في تعزيز الثراء التشريع الإسلامي 235.....

المطلب الثالث: الأصالة و التحرر المعرفي: الرد العلمي عل دعوى تأثر الشريعة بالقانون الروماني 237.....

المطلب الرابع: أصالة الشريعة الإسلامية و توقعها الاستراتيجي في المنظومة التشريعية الجزائرية 238.....

الفصل السابع : التجليات الإجرائية و الأمر الإسلامي في بناء النظام القانوني الجزائري

240..... الفرع الأول : نظرية التعسف في استعمال الحق (الضابط الأخلاقي للحق)

240..... الفرع الثاني: النزعة الموضوعية و تحمل التبعة (الإرادة الظاهرة)

241..... الفرع الثالث: نظرية الظروف الطارئة (رفع الحرج العقدي)

241..... الفرع الرابع : الإرادة المنفردة كمصدر للإلتزام وتطبيقاتها الخاصة

241..... الفرع الخامس : حوالة الدين (انتقال الزمة المالية)

الفصل الثامن : التطور التاريخي لقانون الأسرة الجزائري

242..... الفرع الأول: النظام القضائي الشرعي قبل العهد الاستعماري (مرحلة السيادة الفقهية)

243..... الفرع الثاني: الأحوال الشخصية تحت وطأة العهد الاستعماري (صراع الهوية و التقنين)

245..... الفرع الثالث: سيادة التشريع و تحديات تقنين قانون الأسرة بعد الاستقلال

246..... الفرع الرابع: القراءة التحليلية الهيكلية لقانون الأسرة و مسارات تعديلاته

الفصل التاسع : أثر البعد الديني في المؤسسات الدينية والتربوية على نظام الحكم الجزائري

250..... المبحث الأول: مؤسسة المجلس الإسلامي الأعلى

250..... المطلب الأول: النشأة ، المسار والدور الاستشاري العام

251..... المطلب الثاني: الهيكلية القانونية و الموقع الدستوري للمجلس

252..... المطلب الثالث: الأهداف الاستراتيجية (بين التأطير العلمي و الدبلوماسية الروحية)

252..... المطلب الرابع : البعد التربوي والاجتماعي و دوره في استقرار نظام الحكم

254..... المبحث الثاني: مؤسسة الزوايا و دورها في صيانة الهوية الإسلامية الجزائرية

254..... المطلب الأول: الإطلار المفاهيمي

254..... المطلب الثاني : الزاوية كخزان للتراث و الروجانية

254..... المطلب الثالث: الآليات التنظيمية و الوظيفية الاجتماعية

255..... المطلب الرابع : المخارطة التاريخية و المراكز العلمية للزوايا

- المطلب الخامس: الزوايا كحصون للمقاومة و الحركة الوطنية 256.....
- المطلب السادس: الدور الاستراتيجي للزوايا في حماية ثوابت الأمة وصناعة الهوية الوطنية 257.....
- الفرع الأول: الوظيفة التعليمية والدينية (صناعة الإنسان الرسالي) 257.....
- الفرع الثاني: التحصين العقدي و اللغوي 257.....
- الفرع الثالث: الزوايا كحائط صد لحماية الهوية الوطنية (المقاومة الثقافية) 258.....
- الفرع الرابع: التحول إلى العقيدة القتالية: الدور الجهادي و المقاوم 258.....
- الفرع الخامس: الريادة اللמידانية للزوايا في قيادة الثورات و المقاومات الشعبية 259.....
- المطلب السابع: الزوايا كحافضة للثوابت الوطنية وصمام أمان الهوية 261.....
- المبحث الثالث: السياسة التربوية الاستعمارية (استراتيجية المسخ و تفكيك الهوية) 265.....
- الفرع الأول: محاربة اللغة العربية (الحصار الثقافي) 265.....
- الفرع الثاني: إنشاء المدارس الفرنسية (مأسسة الاغتراب الثقافي) 267.....
- الفرع الثالث: الاستراتيجيات المقاصدية للسياسة التعليمية الفرنسية 268.....
- المبحث الرابع: فاعلية المؤسسة الدينية التقليدية بالجزائر في الهندسة المعرفية و الاجتماعية 270.....
- المطلب الأول: الوظيفة البنوية للمؤسسات التقليدية في نقل المعرفة الدينية 270.....
- المطلب الثاني: الديناميكية الاجتماعية والصراع الفكري حول المرجعية الدينية 271.....
- الفرع الأول: الخارطة الفكرية والسياسية و تجليات الرؤية الدينية 271.....
- الفرع الثاني: الدين في المجتمع المأزوم: من مرجعية جامعة إلى إصلاح أيديولوجي 274.....
- المبحث الخامس: الأبعاد الروحية والإيمانية لثورة التحرير (المقدس في مواجهة المستعمر) 275.....
- المطلب الأول: آثار البعد الديني في الثورة التحريرية 275.....
- المطلب الثاني: البعد الإيماني والجهادي لحرب التحرير الجزائرية 278.....
- الفرع الأول: ثورة دينية حمادية (شهادات و مرثيا) 278.....
- الفرع الثاني: الجهاد حقيقة تاريخية و صراع حول الشرعية و المصطلح 280.....

- 281..... الفرع الثالث: النصر أو الشهادة (سيكولوجية المقاتل الميتافيزيقية)
- 282..... الفرع الرابع: الرؤية المقابلة (اعترافات المحتل بالخلفية الصليبية)
- 284..... الفرع الخامس: المؤسسة الفقهية و شرعنة الكفاح (فناوى الجهاد)
- 284..... الفرع السادس: دور النخبة الدينية في جبهات القتال (توجيه المعركة)
- 285..... الفرع السابع: المصحف كزاد استراتيجي (تلازم العقيدة و السلاح)
- 286..... المبحث السادس : وظائف المرجعية الدينية في الدولة الوطنية الجزائرية
- 286..... المطلب الأول : الوظيفة التوحيدية (الإجماع الوطني)
- 286..... المطلب الثاني: الوظيفة التربوية والأخلاقية (صناعة المواطنة)
- 288..... المطلب الثالث: الوظيفة الوقائية (الأمن الفكري و مكافحة التطرف)
- 288..... المطلب الرابع : الوظيفة الاجتماعية والسياسية (الدين كركيزة للشرعية)
- 289..... المطلب الخامس : الوظيفة الحضارية والإنسانية (الدبلوماسية الروحية)
- 293..... **القسم الثاني: النظام السياسي السعودي**
- 294..... **الفصل الأول: بنية النظام السياسي السعودي (تحالف العقيدة و العصبية)**
- 295..... المطلب الأول: ظهور الدولة الحديثة و مسارات التحديث
- 297..... المطلب الثاني: الدستور والنظام الأساسي للحكم (بين المرجعية التراثية و الحداثة التنظيمية)
- 299..... الفرع الأول: الحكم الوراثي للأسرة السعودية
- 299..... الفرع الثاني: الإسلام الوهابي كمرجعية شرعية
- 299..... الفرع الثالث: عوائد النفط و شرعية الإنجاز
- 300..... الفرع الرابع: التحالفات الدولية و شرعية الإنجاز كركائز مكملة
- 300..... المطلب الثالث: تحولات أتماط الشرعية من التقليدية إلى التنمية الوطنية
- 301..... الفرع الأول: التحول من الشرعية الدينية إلى شرعية الأداء التنموي
- 302..... الفرع الثاني: الشرعية الرمزية والدينية المتجددة

- 302..... الفرع الثالث: الشرعية الأمنية و التحالفات الجيوسياسية
- 303..... الفرع الرابع : خصائص السلطة في النظام السياسي السعودي (المركزية المؤسساتية و سيادة القرار)
- 304..... المطلب الرابع : خصائص السلطة و بنية الحكم في الدولة السعودية
- 305..... الفرع الأول: المواطنة في الدولة السعودية
- 306..... الفرع الثاني: منافسة الدولة السعودية للدولة الإسلامية الحديثة
- 307..... الفرع الثالث: النظام الدستوري وعلاقته بالحكوميين
- 310..... المطلب الخامس : ظهور ونشأة الحركة الوهابية
- 310..... الفرع الأول: الأيديولوجية الوهابية (سياقات النشأة و مرتكزات الخطاب)
- 311..... الفرع الثاني: أيديولوجية المنظر المؤسس (محمد بن عبد الوهاب بين الراديكالية و الإحيائية)
- 314..... الفرع الثالث : الأيديولوجية السياسية للوهابية (الواقعية السلطانية و الجنوح نحو ولي الأمر)
- 316..... المطلب السادس : جدلية العلاقة بين الوهابية و السلطة السياسية السعودية
- 316..... الفرع الأول: ميثاق الدرعية (التحالف التأسيسي)
- 317..... الفرع الثاني: الدولة الأولى " 1744 – 1818 " و مفهوم الدولة الحديثة
- 317..... الفرع الثالث : الدولة السعودية الثانية " 1824 – 1891 " و صمود البنية الاجتماعية
- 317..... الفرع الرابع : الدولة الثالثة " 1902- الحاضر " وحدائة المؤسسات الدينية
- 317..... الفرع الخامس : التحولات الكبرى و رؤية 2030 (من العقيدة إلى القومية)
- 319..... **الفصل الثاني: الصراع الديني في السعودية**
- 320..... المطلب الأول: الطابع السياسي للصراع
- 320..... الفرع الأول: لا أساس لفرضية الشرك
- 322..... الفرع الثاني: فرضية الدين
- 323..... الفرع الثالث: العامل الديني في ضوء التحولات الاجتماعية

- 324..... الفرع الرابع : تصدع القبيلة كأساس لنشأة الدولة
- 326..... المطلب الثاني: مرحلة الانفصال بين الديني والسياسي
- 326..... الفرع الأول: بداية تقليص النشاط الوهابي في نظام الحكم السعودي
- 327..... الفرع الثاني: أسباب الهجوم على الوهابية
- 327..... الفرع الثالث: سقوط الحصانة السياسية الملكية على الوهابية
- 328..... الفرع الرابع: جمود المؤسسة الدينية
- 329..... الفرع الخامس: تحول الوهابية من أداة نفوذ في الداخل والخارج إلى عبء سياسي وفكري
- 331..... الفرع السادس: بداية انتهاء مشاركة الوهابية في الحكم
- 334..... **الفصل الثالث: التيار الإسلامي في المملكة العربية السعودية**
- 335..... الفرع الأول : الأسس الفكرية والسياسية للوهابية
- 336..... الفرع الثاني : جماعة الاخوان الأولى ودورها في بناء الدولة
- 337..... الفرع الثالث : عودة التيار الاخواني في الستينات و معارضته للملكة
- 338..... الفرع الرابع : التيار الإسلامي كعامل ضغط في الثقافة السياسية السعودية
- 340..... **الفصل الرابع : بنية النظام التشريعي والقضائي والخطاب الديني وعصرته**
- 341..... المطلب الأول: طبيعة نظام الحكم السعودي
- 342..... الفرع الأول: السلطة التشريعية
- 342..... الفرع الثاني: السلطة القضائية
- 343..... الفرع الثالث: السلطة التنظيمية
- 343..... المطلب الثاني: مصادر النظام القانوني السعودي
- 343..... الفرع الأول: لمحة تاريخية عن تطور النظام القانوني
- 345..... الفرع الثاني : طبيعة النظام القانوني السعودي
- 346..... الفرع الثالث : التطور الحديث للنظام القانوني
- 347..... المطلب الثالث: مصادر النظام القانوني السعودي
- 348..... الفرع الأول: الشريعة الإسلامية

348.....	الفرع الثاني: الأنظمة واللوائح
349.....	المطلب الرابع: أهم الأنظمة في المملكة العربية السعودية
349.....	الفرع الأول: الأنظمة الدستورية والإدارية
349.....	الفرع الثاني: النظام الأساسي للحكم
350.....	الفرع الثالث: نظام مجلس الشورى
351.....	الفرع الرابع: نظام المناطق
351.....	الفرع الخامس: نظام مجلس الوزراء
351.....	المطلب الخامس: الخطاب الديني في نظام الحكم السعودي (بين التأسيس التاريخي و تحديات العولمة)
353.....	المطلب السادس: عصنة الإسلام - الفريضة الغائبة و جدلية الثروة و النهضة
356.....	المطلب السابع: السعودية والناصرية (إشكالية التحديث و اصطدام المرجعيات)
357.....	المطلب الثامن: الصراع السعودي و تحديات الإسلام السياسي
357.....	الفرع الأول: التناقض البنوي بين الوعود الإصلاحية و الهيمنة الوهابية
358.....	الفرع الثاني: توظيف الفكر الوهابي كسلاح سياسي دي حدين
359.....	الفرع الثالث: تشكيل المؤسسة الدينية الوهابية
359.....	الفرع الرابع: التبعية المؤسسة السياسية (إشكالية الاستقلال و التوظيف)
361.....	الفرع الخامس: الاعتزال السياسي (بين التهدة و الصدام)
362.....	الفرع السادس: التصدي للديمقراطية (بين الحاكمية المطلقة و آليات الصندوق)
363.....	الفرع السابع: رفض تكفير الحاكم (بين الكفر العملي و الاعتقادي)
364.....	الفرع الثامن: الصراع السعودي مع التيارات الدينية و تحولات الخطاب
368.....	الخاتمة:
371.....	فهرس المراجع
385.....	فهرس الموضوعات

Algiers University 3



Faculty of Political Science and International Relations

Department of Administrative Organizations

**The Religious Dimension of Political Systems
in the Arab World**

"A Case Study of Algeria and Saudi Arabia"

By:

Abdelmadjid Slimani

Subervised By:

Prof. Dr. Ismaël DABECHE