المركز الجامعي أحمد بن يحي الونشريسي – تيسمسيلت–
معهد العلوم القانونية والإدارية
قسم القانون العام

مبدأ السيادة من منظور القانون الدّستوري والتّشريع الإسلامي

مذكرة تخرج ضمن متطلبات نيل شهادة ماستر
تخصص دولة ومؤسسات

إعـداد الطالب:
ناتــش خليفة

إشـراف الأستاذ:
رشيــد عتّـو

أعضاء لجنة المناقشة

1/د: محمد الصغير مسيكة.....رئيسا

2/ د: بختة لعطب .....مناقشا وممتحنا

3/أ: رشيد عتّو.....مشرفا ومقررا

الموسم الجامعي:2018/2017

بسم الله الرحمن الرحيم

شـكر وتقـدير

أتقدم بخالص عبارات العرفان والثناء لكل من قدم لي يد العون في أنجاز هذا العمل، خاصًّا بالذكر:

- الأسـتاذ المشرف "**رشيـد عـتو**" الذي رافقـني في إنجـاز هذا العـمل متـابعة وإشرافا، وتوجيها.
- الأستاذة "**فاطمة.أ**" والأخ "**عـلاء م**" نظـير ما قدماه لي من مسـاعدة.

الإهـــــداء

- إلى روح والدي الكريمين ....

اللّهم أنزل عليهما شآبِيب عفوك...

و دثِّرهما بجميل منّك ....

واجمعني بِهما في مستقّر رحمتِك ...

آمين...

قائمة المختصرات

- ج .....جزء
- د ط .....دون طبعة
- د.د.ن .....دون دار نشر
- د.س.ن .....دون سنة نشر
- د.م.ج .....ديوان المطبوعان الجامعية
- ط.م.م.....طبعة مزيدة ومنقحة
- ص .....صفحة
- ط..... طبعة
- ع .....عدد
- د.....الدستور
- ق.....قانون

فهرس الآيات القرآنية

الرقم	الآيـــــــــــــــة	السورة	رقمها	ص
01	﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾.....	يوسف	40	21
02	﴿ وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾.....	النساء	85	21
03	﴿ إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْت وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلْ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾.....	يوسف	67	21
04	﴿ يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ ﴾.....	مريم	12	21
05	﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ﴾.....	الأعراف	54	22
06	﴿ يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾.....	يوسف	39-40	22
07	﴿ وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾.....	يوسف	66	22
08	﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾.....	الشورى	38	23
09	﴿ فَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾.....	التوبة	105	23
10	﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾.....	الأنعام	162	24
01	﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾.....	يوسف	40	24
11	﴿ وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ ۖ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾.....	القصص	70	32
12	﴿ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ ﴾.....	الأعراف	54	32
13	﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ ﴾....	المائدة	48	32
14	﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ ﴾.....	المائدة	49	32
15	﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾.....	آل عمران	104	33
16	﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾.....	المائدة	38	33

17	﴿ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾.....	النساء	59	37
18	﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾.....	البقرة	30	65
19	﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ﴾.....	الأنعام	65	65
20	﴿ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ﴾.....	التوبة	71	86
21	﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾.....	آل عمران	110	86
22	﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾.....	آل عمران	104	86
23	﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾.....	المائدة	159	88
24	﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾.....	الشورى	38	88

فهـــرس المحتـــويات

المحتـــــــــويات	الصفحة
مقدمة	أ
الفصل ا لأول مفهوم السّيادة وتطوّرها التّاريخي.....	13
المبحث الأول: مفهوم ومصدر السّيادة من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.....	14
المطلب الأوّل: مفهوم السّيادة من منظور القانون الدستوري والتّشريع الإسلامي.....	14
الفرع الأوّل: مفهوم السّيادة في القانون الدستوري	14
أولا: تعريف السّيادة في القانون الدستوري.....	14
ثانيا: خصائص السّيادة في القانون الدّستوري	18
الفرع الثاني: مفهوم السّيادة من منظور التشريع الإسلامي.....	20
أولا: فكرة الحاكمية كمدلول للسّيادة.....	20
ثانيا: خصائص السيادة في التشريع لإسلامي.....	23
المطلب الثاني: مصدر السّيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.....	25
الفرع الأول: مصدر السّيادة في القانون الدستوري.....	25
أولا: نظرية سيادة الملك.....	26
ثانيا: نظرية سيادة الأمّة.....	27
ثانيا: نظرية السيّادة الشّعبية.....	29
الفرع الثاني: مصدر السّيادة في التشريع الإسلامي.....	31
أولاً: سيادة الشرع.....	31
ثانيا: سيادة الأمة.....	33
ثالثا: ازدواج السّيادة بين الشّريعة والأمّة.....	36
المبحث الثاني: التّطور التّاريخي لنظرية السّيادة.....	37
المطلب الأول: تطوّر نظرية السّيادة قبل العصر الحديث	37
الفرع الأول: السيادة في المجتمع الغربي خلال القرون الوسطى.....	38

أولا: تأثير الحالة السّياسية والاقتصادية والاجتماعية خلال فترة القرون الوسطى.....	38
ثانيا: خصائص النظام السياسي وتأثيره في مبدأ السيادة.....	40
الفرع الثاني: نظرية السّيادة في المجتمع الإسلامي الأول.....	41
أولا: بعض مظاهر الحكم قبل الإسلام.....	42
ثانيا: نظرية السيادة في ظل الدولة الإسلامية الأولى.....	44
المطلب الثاني: نظرية السيادة بعد العصر الحديث.....	48
الفرع الأول: تبلور نظرية السيادة في شكلها الحالي.....	48
أولا: البوادر الأولى لِتَشَكُّلِ نظرية السيادة.....	48
ثانيا: أثر الفقه الحديث في تشكل نظرية السيادة.....	49
الفرع الثاني: نظرية السّيادة في ظلّ المذاهب في التشريع لإسلامي.....	49
أولا: السّيادة من منظور الفقه السني.....	51
ثانيا: السيادة من منظور الفقه الشيعي.....	51
خلاصة الفصل الأوّل.....	56
الفصل الثاني: ممارسة السيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي وضمانات خضوعها.....	58
المبحث الأول: السلطة الممارسة للسيادة وضمانات خضوعها.....	59
المطلب الأول: السلطة الممارسة للسيادة من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.....	59
الفرع الأول: نظام التمثيل في القانون الدستوري.....	59
أولا: تعريف النظام التمثيلي.....	59
ثانيا: اعتبارات الأخذ بالنظام التمثيلي.....	60
ثالثا: الأساس النظري لمبدأ التمثيل.....	61
رابعا: أركان النظام التمثيلي.....	62
الفرع الثاني: السّلطة الممارسة للسيادة في التشريع الإسلامي.....	63
أولا: الخليفة كرئيس للدولة.....	64
ثانيا: ممثّلو الأمة.....	69

المطلب الثاني: وسائل المراقبة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.....	71
الفرع الأول: الرقابة على السلطة التنفيذية في القانون الدستوري.....	71
أولا: الرقابة البرلمانية	71
ثانيا: الرقابة القضائية.....	74
ثالثا: الرقابة الشعبية.....	76
الفرع الثاني: وسائل الرقابة ظلِّ التشريع الإسلامي.....	79
أولا: رقابة القضاء الإسلامي.....	79
ثانيا: الرقابة الشعبية.....	85
المبحث الثاني: ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري.....	88
المطلب الأول: أساليب ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري.....	89
الفرع الأول: ممارسة السيادة في ظل مفهوم الأمة والشعب.....	89
أولا: ممارسة السيادة في ظل مفهوم الشعب والأمة.....	89
ثانيا: وسائل ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري.....	92
الفرع الثاني: الديمقراطية التشاركية كأداة لتجسيد السيادة.....	96
أولا: مفهوم الديمقراطية التشاركية.....	96
ثانيا: واقع الديمقراطية التشاركية في التشريع الجزائري.....	97
ثالثا: تقدير الديمقراطية التشاركية في الجزائر.....	98
المطلب الثاني: ضمانات ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري.....	99
الفرع الأول: الفصل بين السلطات وتكريس الحريات.....	99
أولا: الفصل بين السلطات.....	99
ثانيا: تكريس الحريات.....	100

الفرع الثاني: مبدأ التداول على السلطة.....	101
أولا: ضمانات مبدأ التداول على السلطة.....	101
ثانيا: تقدير مبدأ التداول على السلطة.....	102
خلاصة الفصل الثاني.....	104
خاتمة	106
قائمة المصادر والمراجع.....	110
فهرس الآيات القرآنية.....	115
فهرس المحتويات.....	117

مقـــــــدمة

يعتبر موضوع السّيادة من أوكد موضوعات القانون الدّستوري والنّظم السّياسية المقارنة، كما تعدّ فرنسا مهد نظرية السّيادة قبل أن تتبلور و تتشكّل وتتسع في بقيّة أوربا، ولم يكن للموضوع شأن قبل منتصف القرن السادس عشر، لكون السّيادة مطلقة في يد الملوك بحكم النّظريات السّائدة – آنذاك – كنظريّة التّفويض الإلهي ، الّتي سيطر في ظلّها ملوك أوربا سيطرة ظلامية على شعوبها ، لمدة غير يسيرة من الزمن، وبوجود الكنيسة الّتي كانت تتصوّر أنّ جميع أصحاب الدّيانة المسيحية تحت سيادتها، ضف إلى هيمنة النّظام الإقطاعي الّذي بلغ مرحلة متقدمة في المجتمعات الغربية في القرون الوسطى ، و عليه فإن الحياة السياسية يومها كانت في غاية الانغلاق.

ورغم أنّ للمفكّر "**ميكيافيللي**" السّبق في الإشارة إلى مفهوم السّيادة، غير أنّ "**جون بودان**" المفكّر الفرنسي يعتبر أوّل من أرسى نظرية السّيادة في شكلها الحديث، و تعدّ المخاضات الّتي مرّت بها فرنسا الحديثة من أهمّ بواعث وضع هذه النّظرية، و رغم ذلك فقد ورد مفهوم السّيادة لدى "**بودان**" بشكل سلبي يقصد به الاستقلال وعدم الخضوع، و عليه فهي في مفهومه تلك القوّة الّتي تفرض الخضوع على جميع المواطنين، و يرتبط بها حقّ إصدار القوانين وكافة التّشريعات في الدّولة، وحق إبرام المعاهدات، و إعلان الحروب، وعقد الصّلح، و قد يكون هذا المفهوم مبنيٌّ على الوضع العام السائد حينئذ.

أمّامن المنظور الإسلامي فقد عرفت الدولة الإسلامية تطبيقات السّيادة منذ نشأة الدّولة الإسلامية الأولى نظرا لطابعها الكوني و إلهية مصدر تنظيم الدّولة، ولكن مع اختلاف بَيِّنٍ في الظروف التّاريخية والإيديولوجية .وحتّى وإن وَجَدَتْ المدلولات اللّغوية والاصطلاحية للمفهوم بعض الرّبط والتّشابه بين النظامين الوضعي والإسلامي، فإن التجربة الإسلامية تظلُّ متميزة ببعض الخصوصية بالنسبة لباقي التجارب الإنسانية الأخرى في الأمور المتعلقة بالشأن السياسي؛ فقد ارتبط مفهوم الدولة، ومفهوم السلطة، – وما يتفرع عنهما من ممارسات ونتائج –أوثق الارتباط بالمعاني الخلقية و الروحية و الوجدانية التي أوجد لأجلها المجتمع الإسلامي.

فالسّيادة من المنظور الغربي تراوحت بين سيادة الملك المطلقة، وسيادة الأمّة وما تمليه من تفويض لمثلين ينوبون عن بقية الأفراد، إلى سيادة للأفراد أنفسهم، وهوما يفرض إشكالات تجزئة السّيادة؛ ففي النّظام الوضعي تكون القيود إمّا فلسفية تعبّر عنها المحاولات الفقهية كنظريات الحقوق الفردية الطّبيعية، أو التّحديد الذّاتي، أو التّضامن الاجتماعي، وإمّا أن تكون هذه القيود قانونية تتجلّى في ضرورة وجود دستور ومبدأ الفصل بين السّلطات ومبدأ تدرّج القاعدة القانونية وغيرها، و ما يَنْجَلِي عنها من نتائج لا ينكرها إلا جاحد بالتجربة البشرية التي تطورت إلى أقصى مداها، رغم الخلفيات والمرامي.

في حين أنّ النّظام الإسلامي قد أنشأ دولته الأولى على أساس أنّ السّلطة مقيّدة بأحكام القرآن الكريم و السّنة النّبوية الشّريفة؛ هذان الأساسان يمثّلان النّظام القانوني في الدّولة الإسلامية النّاشئة؛ فوضع الرّسول الكريم صلى الله عليه وسلم دستور المدينة لتنظيم العلاقات الفردية والجماعية بين أفراد مجتمع المدينة وكياناته على اختلاف مشاربهم ودياناتهم؛ لكلّ طائفة منها مالها وما عليها في ظلّ القرآن الكريم والسّنة النّبوية؛ فأقرّ هذا الدستور المعالم الأولى لحدود السّيادة، كما أدّى إلى تأطير مجتمع ذي نشأة نصّية؛ بمعنى أنّه أُوجِدَ بمقتضى النّص إنشاءً و تنظيماً، و من هنا تكمن خصوصية النظام الإسلامي.

وما نودّ الإشارة إليه أنّ تحديد نقاط الالتقاء والافتراق بين النّظامين الوضعي و الإسلامي في موضوع السّيادة لا يمكن أن يَتَأَتَّى إلّا من خلال مفاهيم تشكلّ عناصر ومقوّمات ومبادئ موضوع السّيادة، وأنّ إيضاحها لا يكون من باب المفاضلة و بيان عورات النّظام الوضعي انتصارا أو انحيازا للنّظام الإسلامي بحكم الانتماء و الإيديولوجيا، ولا من قبيل تحديد مكامن انحسار النّظام الإسلامي في ذات موضوع السّيادة، و لكن نحاول إيجاد عوامل نشأة ظاهرة السّيادة و تطبيقاتها و ممارستها في كلا النّظامين، بما يبرز صِيَغَ وأُطُرَ تنظيم الدولة، وأهم الضمانات التي يخضع لها من يشرفون على إدارة الدولة في كلا النظامين.

فما يفترض في شمولية الإسلام باعتباره دينا عامّا وشريعة شاملة، تتغلغل في كلّ مناحي الحياة؛ أنه لا يتنافى مع الاجتهاد وإعمال العقل بما يخدم بني البشر، كما أنّ عصارة ما وصلت إليه الدّيمقراطيات الغربية في الممارسة الدّيمقراطية تستحقّ الوقوف و الدّراسة المتمعّنة، غير أنّ الفارق الجوهري يكمن في عامل الدّين ذاته فنظرية السّيادة في النّظام الغربي تقوم على مبدأ العلمانية؛ بمعنى فصل الدّين عن الدّولة بينما يعتبر التّشريع الدّيني ذاته المرجع الأساس للنّظرية في النّظام الإسلامي، وهنا يتبادر إلى الأذهان مبدأ تطوير تطبيق المبدأ الإسلامي حسب تطوّر الواقع ، حسب جدلية من أولى بالتطوير، الممارسة أم المبدأ ؟

وأهمّ ما يتبادر إلى الأذهان في هذا المجال، تطور الأنظمة الغربية في الممارسة الديمقراطية بكل مشتملاتها رغم طابعها الوضعي وتراجع الأنظمة ذات الانتماء الإسلامي ؛نعني بذلك النّماذج الحديثة في الأنظمة الدّستورية المقارنة رغم محاولة إسباغها بالطّابع الإيديولوجي وما يحمل من قداسة وسموّ ،ليظهر جليا التّباين الواضح بين المبدأ والممارسة، وبين المنطلقات والنتائج ،لنبقى على يقين أن الممارسة البشرية في شتى المناحي تتأرجح بين غايات يسطرها الفرد البشري، ومحصلات قد تكون دون المأمول، وفي هذا العمل إنارة لتجربتين مختلفتين، في موضوع نرى أنه يستحق الدراسة و البحث.

أ/أسباب اختيار الموضوع:

ولعلّ من أهمّ الأسباب الّتي دفعتني لاختيار الموضوع ما يلي:

1.الأهميّة الّتي يكتسيها في سيرورة المجتمعات والأنظمة السّياسية والدّستورية عبر الأزمنة المتعاقبة، فموضوع السّيادة ركنٌ ركينٌ في تشكيل النّظرية العامة للدّولة، فمن خلال دراسة مبدأ السّيادة يمكن التّمييز بين مختلف الأنظمة كاملة السّيادة وناقصتها، وكذا التّمييز بين السّلطة العليا صاحبة السّيادة والسّلطات المتفرّعة عنها تنفيذية وتشريعية وقضائية.

2. محاولة تسليط الضّوء على هذا المفهوم من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي، وإيجاد نقاط التّشابه ونقاط الاختلاف وإزالة الإبهام الّذي يكتنفه.

3. محاولة دراسة تأثير موضوع السّيادة في النّظام الإسلامي في الوضع الّذي تعيشه الأمّة الإسلامية بكياناتها المتنوعة من حيث الأنظمة الدّستورية، وما آلت إليه من تراجع في شتى الميادين في مجتمع دوليٍّ يتميّز بقوة الأنظمة الغربية وسطوتها وتطوّرها.

ب/صعوبات الموضوع

من أهمّ الصّعوبات الّتي اعترضتني في إنجاز بحثي هذا ما يلي:

1. تباين البحوث ذات العلاقة بالموضوع وتعارضها أحيانا ممّا يصعّب الرسوَّ على فكرة واضحة ومعيّنة فالمؤلّفات الإسلامية تختلف باختلاف المدارس الدّينية والفقهية الّتي ينتمي إليها الفقهاء، بينما تنتصر الكتابات الّتي تُنَظِّرِ للأنظمة الغربية بشكل قد يتجاوز أحيانا ماله علاقة بالنظام الإسلامي لاعتبارات قد تكون ذاتية، أو لدواعٍ أخرى.

2. عدم استقرار الفقهاء على معايير ومؤشّرات واضحة أو محدّدة للتّمييز والمقارنة بين مبدأ السّيادة في كلّ من القانون الدستوري والتشريع الإسلامي ممّا يصعب إرساء وجه للمقارنة من جهة، واختلاف المصطلح لغة ودلالة من جهة أخرى.

3. جنوح كثير من المراجع المتوفّرة لدينا للشّق النّظري؛ متجاوزة الشّق التطبيقي، ومركّزة على المفاهيم والتعاريف والتطور، أكثر من تركيزها على شقِّ الممارسة والتطبيق.

4. التّباعد الزّمني بين محل الدراسة، فدراسة أنموذج الخلافة الراشدة مثلا ومحاولة مقارنته بالقانون الدستوري – الحديث نسبيا –يجعل إيجاد عناصر للشبه والاختلاف في غاية الصّعوبة والتّعقيد.

ج/إشكالية الموضوع

بناء على ما تم التطرق إليه آنفا، نطرح الإشكالية التالية:

إلى أي مدى يختلف تأصيل مبدأ السيادة بين القانون الدستوري والتشريع الإسلامي مفهوما وتطورا وممارسة؟

أو بشكل آخر:

ماهي أوجه تباين وتشابه مفاهيم مبدأ السيادة بين القانون الدستوري والتشريع الإسلامي من حيث الدلالة والتطور؟

وهل تُعَدُّ الضمانات التي يخضع لها ممارسو السيادة كافية لتحقيق سلطة وعدالة القانون؟

د/المنهج المتّبع في الدّراسة

لدراسة الموضوع سلكنا المناهج التّالية:

1.المنهج التّاريخي لبيان التّطور التّاريخي لنظرية السّيادة سواء تعلق الأمر بالقانون الدستوري، وبيان تبلور هذا المفهوم عبر الحقب الزمانية، أو بدراسة الأنظمة الإسلامية، سواء تعلق الأمر بالخلافة الراشدة –كأنموذج عن الدولة الإسلامية النواة–أو بعض الحقب ذات الصلة.

2. المنهج المقارن في تحديد ملامح التّشابه والاختلاف بين القانون الدستوري والتشريع الإسلامي وكذا مواطن الالقاء والافتراق –تحديدا في موضوع السّيادة–.

3. المنهج التّحليلي الوصفي في وصف وتحليل ظاهرة السّيادة لتكوين وبلورة فكرة واضحة عن موضوع البحث.

4. المنهج الجدلي في تتبّع وتفسير ظاهرة التّغير الاجتماعي وأثرها على تشكّل وتطوّر مفهوم السّيادة بين الفكر الدستوري الوضعي والفكر الإسلامي، بمعنى دراسة ظاهرة السيادة انطلاقا من التفاعلات التي حصلت في المجتمعين الغربي والإسلامي.

هـ/الدّراسات السابقة

يعتبر موضوع السّيادة قرين بالنّظام الوضعي، لا سيما القانون الدستوري ، فالدّولة كما أسلفنا تتشكّل من أركان ثلاثة ، أقليم ، و شعب ، و سلطة ذات سيادة ، و عليه ، يمكن الحديث على أن موضوع السيادة في شكله الوضعي الحالي هو مبدأ غربي النشأة بامتياز ،غير أن المتتبع يمكن أن يلاحظ أن هذا المبدأ هو وليد الدولة منذ الحضارات الأولى ، بمعنى أنّ السيادة لصيقة بالدولة منذ نشأتها الأولى ، و لهذا لازم هذا المبدأ الدولة ملازمة

فعلية من حيث التطبيق ، ضمنيا من حيث الدلالة ، و لا ينكر أحد أن للتجربة الديمقراطية الغربية السبق في بلورته و صياغته في شكله الحالي ، ومن أهم الدراسات السابقة التي استنرت بها :

1. أطروحة دكتوراه للأستاذ الدكتور "**محمد أرزقي نسيب**" بعنوان: "**مفاهيم السّيادة في الفقه الدّستوري الوضعي والشّريعة الإسلامية**"، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه من جامعة الجزائر، حيث تميزت هذه الدراسة بالمسحة الفلسفية العميقة، ومع ذلك فقد حفزتني للمضي في بحثي.
2. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه للطالب الباحث "**سليمان شريفي**"، بعنوان "**السيادة في الدولة في ظل القانون والشريعة الإسلامية**" من جامعة الجزائر، حيث استخلصت منها بعض الإفادة في إنجاز هذا العمل

ورغم أنني استضأت بكثير من البحوث الجامعية التي أدرجتها في صفحة المراجع، إلا أنني أكتفي بهذين البحثين

أما بخصوص الكتب الفقهية فقد نهلت من إبداعات كبار الفقه الإسلامي على غرار:

1. الفقيه الكبير "**عبد الرزاق السنهوري**" رحمه الله، في مؤلفه الشّهير "**فقه الخلافة**"، وكذا العلامة الدكتور "**يوسف القرضاوي**" في مؤلفه "**من فقه الدولة في الإسلام**"
2. كما لا أخفي اعتمادي على عالمين آخرين هما العلامة "**عبد الرحـمن بن خلدون**" في "**مقدمته**" الشّهيرة، وقاضي القضاة "**الماوردي**" صاحب السبق في مؤلفه "**الأحكام السلطانية**"، حيث أكتفي أيضا بهذه المؤلفات التي أدرجتها في قائمة المراجع رفقة بقية المؤلفات الأخرى ذات الصلة.

و/التّصريح بالخطة

ولدراسة الموضوع سلكت خطة من فصلين:

تناولت في **الفصل الأوّل**، الجانب النّظري لمفهوم السّيادة وتطوّرها التّاريخي في مبحثين؛ فتعرّضت في **المبحث الأوّل** لمفاهيم السّيادة و مصدرها في كل من القانون الدستوري والتشريع الإسلامي، وفي **المبحث الثاني** تطرّقت للتّطور التّاريخي لهذه النّظرية، أمّا **الفصل الثّاني**، فأفردته للجانب التّطبيقي أيّ جانب ممارسة السّيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي في مبحثين، **المبحث الأوّل خصصته** لممارسة السّيادة و ضمانات خضوع الدّولة للقانون في كل من القانون الدستوري والتشريع الإسلامي أمّا **المبحث الثّاني** فتناولت فيه بالدراسة موضوع السّيادة في النّظام الدّستوري الجزائري من حيث الممارسة والضمانات.

وأنهيت الموضوع **بخاتمة** ضمنتها أهمّ النّتائج المستخلصة من هذا البحث.

الفصل الأول: مفهوم السيادة وتطورها التاريخي

كلّما بحثْنا في طبيعة الدّولة وسيادتها وممارسة السّلطة فيها استحضرنا هذا التّاريخ الطّويل من الفكر الفلسفي وعلاقته في النّظرية العامّة للدّولة، وحينما ننتقل إلى السّاحة الإسلامية تبرز مفاهيم لها طابعها الخاص بفعل هذا التّباين الثّقافي والإيديولوجي، ولكنْ بامتدادات فكرية قد تتقاطع في الكثير من الأحيان مع مجموعة المفاهيم المتداولة داخل المنظومة السّياسية، فلا يمكن بحال فصل كيانات الدول –لا سيما المدنيَّات الكبيرة منها– عن الطابع الاثني أو القومي، أو العصبي، أو أي مقوم آخر قامت على أساسه هذه الدول.

إنّما نهدف إليه في هذا البحث هو طرح قضية الدّولة من منظور سيادتها وسلطتها، والبحث عن المرتكزات والمبادئ الّتي يطرحها كلٌّ من القانون الدستوري والتشريع الإسلامي في تنظيره لظاهرة السّيادة في الدّولة، هذه الظاهرة التي كانت –ضمنيا –وليدة الدولة الأولى، وارتبطت ارتباطا وثيقا بالمجتمعات، مهما اختلفت بنياتها السياسية والاجتماعية، ومهما كانت مدنيتها وحضارتها، هذه المجتمعات الَّتي وإن اختلفت في شكل قيادتها أو زعامتها أو رئاستها، إلا أنها اتفقت في وجودها ولو بشكل من الأشكال.

فمبدأ السيادة كغيره من المفاهيم الدستورية يتأثر بأمرين مُهِمَّين: أولهما فلسفة الفكرة، وثانيهما التطورات الحاصلة على هذه الفكرة، وفي هذا الفصل تطرقت لمفهوم ومصدر السّيادة كما أورده الفقهاء والمنظّرون في القانون الدستوري، وكذا في التشريع الإسلامي على وجه المقارنة (**المبحث الأول**)، كما تناولت التّطور التّاريخي لظاهرة السّيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي (**المبحث الثاني**).

المبحث الأول: مفهوم ومصدر السّيادة من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.

إذا كان موضوع السيادة-كمصطلح ومفهوم ونظريات-من المواضيعِ المهِمَّة والأساسية في الدراسات القانونية والسياسية الحديثة المرتبطة بالقانون الدستوري، فإن دراسته تعرف اختلافا في التشريع الإسلامي نظرا لخصوصية و طابعه المتفرد، وهذا ما يستوجب إظهار الفوارق الأساسية بين هذين النظامين، والبحث عن نقاط التشابه والالتقاء، وأوجه التباين والاختلاف سواء تعلق الأمر بمفهوم السيادة من منظور القانون الدستوري و التشريع الإسلامي (المطلب الأول) أو مصدر السّيادة في القانون الدستوري و النظام الإسلامي(المطلب الثاني).

المطلب الأوّل: مفهوم السّيادة من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي

تطوّرت نظرية السّيادة بتطوّر الفكر الاجتماعي للإنسان، فعرفت التّغيرات نفسها الّتي عرّفها المجتمع وهو ما يؤدّي بنا إلى فكرة حتمية مفادها أنّ هذه النّظرية خضعت لظروف معيّنة في تبلورها، كما أنها خضعت لأفكار محدّدة في أسسها، فما مدى التوافق والاختلاف حول مفهوم السيادة بين القانون الدستوري (الفرع الأول) و التشريع الإسلامي (الفرع الثاني).

الفرع الأوّل: مفهوم السيادة في القانون الدستوري

ظهر المفهوم الحديث للسيادة –بمعناه المتداول حاليا-في أوربا، التي كان لها السبق في إرساء هذا المفهوم، ورغم ذلك فإن الاصطلاح الغربي لنظرية السيادة خاص بالنظام الديمقراطي، وقد تستلهم نظمٌ أخرى هذا المفهوم وتكيفه حسب فكرها ومرجعتيها، ومنه تتعدّد معاني السّيادة حسب زاوية النّظر، سواء أكانت لغوية أم فقهية، كما أنّ المعنى الفقهي ذاته يرتبط ارتباطا وثيقا بالظّروف والأوضاع المحيطة بالفقيه صاحب التّعريف، ومنه سنتطرّق لتعريف السيادة(أولا)وخصائصها(ثانيا)

أولا: تعريف السّيادة

من المهّم الوقوف على التّعاريف المختلفة لمصطلح السّيادة لبيان معناها ومدلولها اللغوي(أ) ومن ثم التعريف القانوني كاصطلاح يتداوله أهل الاختصاص في العلوم القانونية.

أ/التّعريف اللّغوي:

السّيادة كمفردة لغوية: من سَوَدَ، يقال: فلان سَيِّد قومه إذا أُريد به الحال، وسَائِدُ إذا أُريد به الاستقبال، والجمع سَادَةٌ، ويقال: سادهم سُوداً سُؤْدُدًا سِيادةً سَيْدُودَةً اسْتَادَهُمْ كسَادَهُم وسَوَّدهم هو المَسُودُ الذي ساده غيره فالمُسَوَّدُ السَّيّدُ[1]والسَّيِّدُ يطلق على الرّب والمالك والشّريف والفاضل والكريم والحليم ومُحْتَمِل أَذى قومه والزّوج، والرئيس والمقدَّم، وأَصله من "سادَ يَسُودُ" فهو "سَيْوِد"، والزَّعامة السِّيادة والرّياسة.

وفي الحديث قال صلى الله عليه وسلم في حديث الشّفاعة الّذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه:(أَنَا سَيِّدُ الناس يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[2].

كلمة "**السّيادة**" اصطلاح قانوني مترجم عن كلمة فرنسية "**Souveraineté**"، أو الكلمة الإنجليزية "**Sovereingnty**"مشتقة من الأصل اللاّتيني"**Superanus**"، ومعناه "الأعلى"، لذا يطلق البعض على السّيادة "السلطة العليا"، وكلمة السّيادة في اللّغة العربية تعني رفعة المكانة والمنزلة، وتدلّ على المقدم على قومه جاهاً أو غلبة أو أمرا، ويقال فلان سيّد قومه والجمع سادة، وأصل السّيد من "سَادَ يَسُودُ سِيّادَةً" .

وخلاصة المعنى اللّغوي للسّيادة في اللّغة العربية يدلّ على المنزلة والغلبة والقوّة، ومصطلح السّيادة مصطلح سياسي وقانوني، غربي النّشأة والتّكوين، تمّ نقله وترجمته إلى التّداول العربي، من ضمن المفاهيم والمصطلحات الّتي تمّ نقلها وترجمتها مع بداية تشكّل الفكر العربي في عصور النهضة[(3)].

2/ التّعريف الفقهي

وفيما يلي نذكر بعض التّعاريف الّتي جاءت في مفهوم السّيادة:

أ/التّعريف الرّوماني:

ويرى "**أيمن أحمد الورداني**" أنّ الرّومان أشاروا إلى السّيادة على أنّها الحريّة والاستقلال والسّلطة العليا وبيان حقوق والتزامات الإمبراطورية الرّومانية، ولم يكن مسموحا في ذلك الوقت بمعارضة سيادة الحاكم أو الحدّ منها ولم

1-المنجدالأبجدي، ط8، دار المشرق، لبنان، بيروت، 1990، ص530.

2- رواه البخاري، ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح : محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون ط1، دار الريان للتراث، القاهرة ،1986م،ص 430.

3- عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشّريعة، ط1، الشّركة العربية للأبحاث والنّشر، لبنان، 2012م، ص 86.

يختلف اليونانيين عنهم كثيرا حسب رأيه؛ حيث عرّفها "**أرسطو**" في كتابه "**السّياسة**" بأنّها سلطة عليا داخل الدّولة أمّا "**أفلاطون**" فقد اعتبرها لصيقة بشخص الحاكم؛ فالسّيادة هي الحاكم فلا يوجد حاكم بدون سلطة[1].

ب/ تعريف جون بودان -Jean Bodin

وقد عرّف الفيلسوف الفرنسي **جون بودان** مبتدع النظرية السّيادة بأنّها(سلطة الدّولة العليا المطلقة والأبدية والحازمة والدّائمة، الّتي يخضع لها جميع الأفراد رضاءً أو كرها)، ويعتبر معظم الباحثين أنّ "**بودان**" أوّل من بلور نظرية متكاملة لمبدأ السّيادة في التّاريخ، ففي مؤلّفه الشّهير "**الكتب السّتة في الجمهورية** " والّذي نشر في العام 1576 عرّف "**بودان**" السّيادة بأنّها سلطة الجمهورية العليا والمطلقة والأبدية، فهي عليا لأنّ لا سلطة تعلوها، وهي مطلقة لأنّها كليّة لا تتجزّأ، تكون أو لا تكون ، غير أنّها ليست دون قيود أو حدود ، وهي أبدية لأنّها لا تزول مع زوال حاملها، وحامل السّيادة هو صاحب السّيادة[2].

ج/فكرة العصبية وعلاقتها بمفهوم السيادة عند ابن خلدون

ويرى الدّكتور"**حسن إسماعيل**" أنّ "**العلاّمة عبد الرحمن ابن خلدون**" قد أردف مفهوم السّيادة لمصطلح آخر أسهب في الحديث عنه في كتابه المقدّمة وهو مصطلح العصبية، إذ يعرّفها بأنّها رابطة اجتماعية نفسية تربط أفراد جماعة بشرية معيّنة، قائمة على رابطة بشرية معيّنة أو رابطة الدّم ، أو معنوية؛ أي رابطة التّحالف ربطا مستمراّ يبرز أو يشتدّ في أوقات الخطر الذي يهددّ الأفراد والجماعة إذ يرى أنّها ظاهرة طبيعية هدفها الاتحاد والتلاحم لدفع العدوان و منع التّظالم ويتضّح جليّا أنّ "**ابن خلدون**" أراد التّأكيد على ضرورة وجود الرّابط الّذي يجمع الأفراد فيما بينهم وبالتّالي الالتفاف حول شخص واحد تتوفّر فيه صفات السيّد[3].

ويقول "**ابن خلدون**" في هذا الصّدد: (وذلك لأنّا قدّمنا أنّ العصبيّة بها تكون الحماية، المدافعة والمطالبة وكلّ أمر يُجتمع عليه. وقدّمنا أنّ الأدميين بالطّبيعة الإنسانية يحتاجون في كلّ اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض فلابد أن يكون متغلّبا عليهم بتلك العصبيّة، وإلا لم تتم قدرته على ذلك، وهذا التغلّب هو الملك وهو

1.-أيمن أحمد الورداني ،حقّ الشعب في استرداد السّيادة،ط1،مكتبة مدبولي،القاهرة،2008م، ص 58-59.
2-حامد سلطان، أحكام القانون الدّولي في الشّريعة الإسلامية، ط2، دار النهضة العربية، مصر، 1986م، ص123.
3- حسن إسماعيل، الدّلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، ط1، دار الفارابي،بيروت،2007م، ص272 .

أمر زائد على الرّئاسة لأنّ الرّئاسة إنّما هي سؤدد وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر في أحكامه وأمّا الملك فهو التّغلب والحكم بالقهر)[1].

ويقارب "**محمد عابد الجابري**" بين تعريف السّيادة لدى **بودان** من جهة، وفكرة الوازع لدى **ابن خلدون** من جهة أخرى، ويوضّح فكرة الوازع عند ابن خلدون ومفادها أنّه لابّد للنّاس من وازع يزع بعضهم على بعض؛ أي سلطان قاهر يضع حداً للحروب القبلية ولتعدي النّاس على بعضهم البعض، واشترط أن تكون قوّة هذا الوازع – سلطان – متفوّقة على قوة العصبيات الأخرى، وهنا يلتقي مع بودان في أهمّية السّيادة كضرورة لوضع حد للحروب الأهلية الّتي تعود لعصبيات دينية، ويشرح "**الجابري**" فكرة الوازع عند "**ابن خلدون**" فيقول بأنّها أمر زائد على الرياّسة ويعني بها السّلطة المادية والمعنوية الّتي تجسم الدّولة وأجهزتها، و تتدرّج هذه الفكرة عند ابن خلدون من مجرد سلطة معنوية إلى السّلطة المادية الّتي تقوم على الغلبة والسّلطان واليد القاهرة فالسّيادة هي القوّة الغالبة واليد القاهرة.

ج/ تعريف إيزمان– A. Esmaien

تحدّث **إيزمان** عن السّيادة وتوسّع في تحديد محتوياتها إذ بيّن بأنّها(السّلطان الّذي لا يقرّ أعلى من سلطانها، ولا بسلطان مماز لسلطانها، وهي ذات وجهين، داخلي وخارجي، السيادة الدّاخلية من الجهة الّتي تشتمل على حقّها بالحكم على جميع المواطنين الّذي تتألّف منهم الأمّة وحتّى جميع الذّين يقيمون في إقليمها.والسّيادةالخارجيةمنجهةثانيةوالّتيتتلخّصبحقّهابتمثيلالأمّةوإلزامهافيعلاقاتهابسائر الأمم)[2]حيث يرى أنّ السيادة تكون انطلاقا من الدّولة الّتي هي تشخيص قانوني للأمّة، والّذي يجعل من الأمّة دولة هو توافر السّلطة العامّة الّتي تعلو على إرادة أعضاء الأمّة ولا توجد سلطة عليا فوقها تخضع لها.

د/ تعريف الدكتور محمد إبراهيم العناني

ويعرف الدّكتور **إبراهيم محمد العناني** السيّادة أنها(هي سلطة الدّولة العليا على رعاياها، واستقلالها عن أيّة سلطة أجنبية، وينتج عن هذا أن يكون للدّولة كامل الحريّة في تنظيم سلطاتها التّشريعية والإدارية والقضائية وأيضا لها كلّ الحريّة في تبادل العلاقات مع غيرها في العمل على أساس من المساواة الكاملة بينها)[3].

1- عبد الرّحمن ابن خلدون، المقدّمة، تح: عبد محمّد الدّرويش، ج1، ط1،دار يعرب، دمشق،2004م، ص272.

2- طلال ياسين العيسى، السّيادة بين مفهومها التّقليدي والمعاصر، دراسة في مدى تدويل السّيادة في العصر الحاضر، مجلة جامعة جدارا بدمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد26، العدد الأوّل،2010، ص50.

3- بن عامر تونسي، قانون المجتمع الدّولي المعاصر، ط1، د م ج، الجزائر،1994م،ص92.

ويمكن القول أنّ السّيادة ماهي إلاّ وضع قانوني ينسب للدولة عند توافرها على مقومات مادية من مجموع أفراد و إقليم وهيئة ومنظمة حاكمة ، فالسّيادة هي في حقيقة الأمر السّلاح القانوني الوحيد الذّي تمتلكه الدّول الضعيفة في مواجهة الدول القوية وهكذا يظهر أنّها كظاهرة لم تظهر بمفهومها القانوني طفرة واحدة فهي ليست وليدة بحوث ودراسات وإنّما هي وليدة صراع تاريخي طويل بين السّلطة الحاكمة والأفراد المحكومين منذ عصور مضت[1]، فالسّيادة بمفهومها الشّامل هي السّلطة العليا المطلقة المنفردة بالإلزام وشاملة بالحكم لكلّ الأمور والعلاقات سواء الّتي تجري داخل الدّولة أو خارجها.

هـ/تعريف الدكتور عبد الله المالكي

ويرى "**الدّكتور عبد الله المالكي**" أنّ أشمل وأوسع تعريف لمصطلح السّيادة ما جاء في الموسوعة السّياسة وينقله لنا كاملا لأهميته وشموليته قائلا: (السّيادة هي السّلطة العليا الّتي لا تعلوها سلطة، وهي ميزة الدّولة الأساسية الملازمة لها، الّتي تتميّز بها عن كلّ ما عداها من تنظيمات داخل المجتمع السّياسي المنظّم، ومركز إصدار القوانين والتّشريعات، والجهة الوحيدة المخوّلة بمهمّة حفظ النّظام والأمن، ومن ثمّ المحتكرة الوحيدة وبصفة شرعية لوسائل القوّة، ولحقّ استخدامها في تطبيق القانون)[2].

ثانيا: خصائص السّيادة في القانون الدستوري

من خصائص السيادة أنّها مطلقة، وأنّها أصلية، وأنّه لا يمكن التنازل عنها، وأنّها لا تتجزأ.

أ/أنها مطلقة

بمعنى أنّ السّيادة واحدة منفردة استئثارية" Exclusive"مانعة لغيرها للحلول محلّها، فولاية الدّولة في حدود إقليمها ولاية انفرادية ومطلقة لا تقبل أيّ سلطة أعلى منها[3]ويمكن القول أنّه ليس هناك سلطة أو هيئة أعلى منها في الدّولة فهي بذلك أعلى صفات الدّولة ويكون للدّولة بذلك السّلطة على جميع المواطنين، ومع ذلك

1-خديجة غرايدن، إشكالية السّيادة والتّدخل الإنساني، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام المعمّم، جامعة الدّول العربية 2014م/2015م،ص16.

2- عبد الله المالكي، مرجع سابق، ص 88.

3-بن عامر تونسي، مرجع سابق، ص93.

فإنّه توجد عوامل تؤثّر على ممارسة السّيادة يمكن اعتبارها حدودا قانونية، فحتىّ الحاكم المطلق لا بدّ أن يتأثّر بالظّروف الّتي تحيط به سواء كانت هذه الظّروف اجتماعية أو اقتصادية، أو ثقافية، كما يتأثّر أيضا بطبيعته الإنسانية، كما يجب أن يراعى تقبّل المواطنين للقوانين وإمكان طاعتهم لها.

ب/ أنّها سلطة أصلية

أي أنّ سلطتها ذاتية وغير مستمدّة من سلطة أخرى، ولكونها كذلك لا تخضع لأيّ سلطة أخرى مهما كانت وهي بذلك تطبّق على جميع المواطنين في الدّولة ومن يقيم في إقليمها باستثناء ما يرد في الاتّفاقيات والمعاهدات الدّولية مثل الدّبلوماسيين وموظّفي المنظّمات الدّولية ودور السّفارات. وفي نفس الوقت فإنّه ليس هناك من ينافسها في الداخل في ممارسة السّيادة وفرض الطّاعة على المواطنين[1].

ج/أنّه لا يمكن التّنازل عنها

أو لا تقبل التّصرّف لأنّ الدّولة الّتي تتنازل عن سيادتها تفقد ركنا من أركان قيامها وتنقضي شخصيتها الدّولية. على أنّ ذلك ليس مفاده أنّ الدّولة ليس أن تتقيّد في نطاق العلاقات الدّولية بما نعقده من معاهدات تلتزم فيها بالقيام بعمل ما، ممّا يحدّ من سيادتها في التّصرف وذلك لأنّ المعاهدات بما تنطوي عليه من قيود اتفاقية لا تعدّ وفق ما قرّرته محكمة العدل الدّولية الدّائمة تنازلا عن السيادة[2]، بمعنى؛ أنّ الدّولة لا تستطيع أن تتنازل عنها.

د/أنّها لا تتجزّأ

بمعنى؛ أنّها وحدة واحدة غير قابلة للتّجزئة والانقسام أو التصرّف يعبّر عنها بواسطة ممثّلين أكفاء ممّا يسمح للدّولة بفرض إرادتها على السّلطات الموجودة في الدّاخل، فلا يوجد في الدّولة الواحدة سوى سيادة واحدة متكاملة لها السّلطة على الأفراد[3].

1- حسني بوديار، الوجيز في القانون الدستوري، ب ط، دار العلوم، عنابة، 2003م، ص52.
2- بن عامر تونسي، المرجع نفسه، ص93.
3- حسني بوديار، مرجع سابق، ص 53.

الفرع الثاني: مفهوم السيادة من منظور التشريع الإسلامي

نظرا لامتداد فكرة السيادة الغربية إلى غيرها من الأنظمة، فإن عددا من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين قد تصدَّوا لهذه المبدأ، ولكن بفكر مخالف ومصطلحات مغايرة، مراعاة لخصوصية الفكر الإسلامي، إذ اتفق فقهاء الفكر السياسي الإسلامي على مصطلح الحاكمية كبديل للسيادة في القانون الدستوري. وبناء عليه نتناول فكرة الحاكمية كمدلول للسيادة (أولا)، والحاكمية في الفكر السياسي الحديث(ثانيا)

أولا /فكرة الحاكمية كمدلول للسّيادة:

تعتبر مفهوم الحاكمية من المفاهيم المستحدثة في الفكر السياسي الإسلامي رغم ظهوره المتقدم، وفي الجزئيات التالية نتعرف على ظهور فكرة الحاكمية ومفهومها في الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

أ/ ظهور فكرة الحاكمية:

قبل الشروع في تعريف الحاكمية نذكر بأن بعضا لعلماء عارض و رفض هذا المصطلح، بحجة غربته عن اصطلاحات السابقين، ولكونه اشتهر و ظهر حديثا في ظروف سياسية خاصة واستغرب العلامة القرضاوي رفض هذا المصطلح(الحاكمية) لكونه لم يرد به نص قال :(إنما الواجب أن نبحث عن مضمون الموضوع في القرآن و السنة بغض النظر عن الألفاظ والمصطلحات)[1]

إنَّ أن فكرة الحاكمية ليست وليدة الفكر السياسي الإسلامي –كما سنورد–لكنها ظهرت لدى الخوارج الذي نرفض و التحكيم بين علي ومعاوية في الفتنة المشهورة، وقولهم: (لا حكم إلا لله)[2]

ويقول الآمدي في بيان مدلول الحاكمية أن روح التّشريع الإسلامي تفترض أنّ السيادة بمعنى السّلطة غير المحدودة لا يملكه أحد من البشر، فكلّ سلطة إنسانية محاطة بالحدود الّتي فرضها الله عزّ وجلّ، فهو وحده صاحب السّيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعة المسلمين الّتي لها السّيادة في المجتمع وقد اتفق علماء

1- يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419 هـ،ص18.

2- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام،ط3،دار المشرق، القاهرة، 2001 م، ص 18.

أصول الفقه على أنّ الحاكم والمشرع هو الله وحده، لذلك فهو يقول (اعلم أنّه لا حاكم سوى الله تعالى ولا حكم إلاّ ما حكم به)[1]

الحاكمية لغةً مشتقة من مادة الفعل(حَكَمَ)، وحكم البلاد؛ أي أدار شؤونها [2]والفعل(حَكَمَ)ومشتقاته ورد في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة، ولذلك تشكلت منه معانٍ متعددة، منها ما يفيد: التشريع والتحريم كقوله تعالى :﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾[3]أو ما يعني القضاء والفصل بين المتنازعين، ومنه قول الله تعالى :﴿**وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**﴾[4]، ومنها ما يعني القضاء والقدر كقوله تعالى:﴿**إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْت وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّل ْ الْمُتَوَكِّلُونَ**﴾[5]، ومنها ما يفيد معنى العلم والفقه و النبوّة؛ ومنه قوله تعالى:﴿**يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ**﴾[6] .أو ما يعني المنع والرد كقولنا: "حكمت الدابة"، أو ما يفيد الإتقان والإحكام.

ب/الحاكمية في الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

يعتبر المفكر المودودي أول من نظّر لفكرة الحاكمية، ثم تأثر بأفكاره سيد قطب كما سنورد.

1/ الحاكمية في فكر المودودي:

يعدّ **أبو الأعلى المودودي** أوّل من عالج فكرة **الحاكمية** في العصر الحديث، فحسبه:(تطلق هذه الكلمة على السّلطة العليا والسّلطة المطلقة، على حسب ما يصطلح عليه اليوم في علم السياسة)[7] ويضيف أنّ القانون يسنّ بإرادة صاحب الحاكمية ويجب على الفرد طاعته، وأمّا صاحب الحاكمية، فما هناك من قانون يقيّده ويوجب عليه الطاعة لأحد، فهو القادر المطلق في ذاته، ولا يجوز سؤاله فيما أصدر، وبعد أن شرح تعريف الحاكمية استنادا إلى رأي علماء القانون بين أنّها لا تليق ولا تحقّ إلا لله القدير العليم: (إنّه لا يحلّ لأحد غير الله أن ينفذ حكمهُ

1- أبو الحسن علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تع: عبد الرّزاق عفيفي وعبد الله بن غديان، ج 1، ط1،ب د ن، السعودية، 1387هـ، ص97.

2- المنجد الأبجدي، مرجع سابق، ص377.

3- يوسف: [40]

4- النساء: [58]

5- يوسف: [67]

6- مـــريم: [12]

7- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ب ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م، ص18.

في عبادة الله، وليس هذا الحق إلاّ الله وحده خالقهم) لقوله تعالى:﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ**﴾[1]، وهذا شيء لا يمكن أن يرفضه كل من يؤمن بالله و يعترف له بالخلق[2].

2/ الحاكمية في فكر سيد قطب:

تأثر سيد قطب بفكر المودودي رغم انفراده بإضافات للفكرة، و حسبه فإن الحاكمية "هي إفراد الله سبحانه وتعالى بالحكم والتّشريع والقوامة والسّلطان، واستمداد التّشريعات والمناهج والنّظم والقيم والموازين والعادات والتّقاليد من الله وحده وتطبيق شريعته على كافة مناهج الحياة"[(3)]، و الحاكمية نوعان ذكرهما **سيّد قطب** عند تفسيره لآيتي الحكم في سورة يوسف، الآية الأولى قوله تعالى: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[4]، والموضع الثّاني عند قوله تعالى:﴿**وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ**﴾[5].

- فالنوع الأول ذكرته الآية الثانية وهي الحاكمية الكونية الإلهية: وهي إرادة الله الكونية القدرية الّتي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات.
- أما النّوع الثاني فهو الحاكمية الإلهية التّشريعية: وهي إرادة الله الدّينية الّتي تتمثّل في الشّرائع والشّعائر والأخلاق والمناهج والقيم والتّصورات، الّتي أنزلها الله لعباده، وأوجب عليهم الاعتقاد بها، والأخذ بمقتضياتها وتطبيقها في حياتهم وواقعهم وهذا النّوع يخصّ الجانب الطّوعي الإرادي من حياتهم، والكلّ يسلّم في الجانب الأوّل ،ولكن النزاع إنّما هو في الجانب الثّاني ويقرّر ذلك "**سيد قطب**" عند تعريفه بسورة يوسف فيقول: (وفي السورة تعريف بخصائص الألوهية ، وفي مقدّمتها الحكم وهو يرد مرة على لسان يوسف؛ بمعنى الحاكمية في العباد من ناحية دنيويتهم وطاعتهم الإرادية)[6].

1- الأعراف [54]

2- أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص21.

3- سيد قطب: في ظلال القرآن الكريم، ج4، ط9، دار الشروق، القاهرة وبيروت،1400هـ، ص1967.

4- سورة يوسف: [39. 40]

5- سورة يوسف: [66]

6- سيد قطب، مرجع سابق، ص 1967.

ثانيا: خصائص السيادة في التشريع الإسلامي

من أهم ما يمكن استخلاصه من خصائص للسيادة في النظام الإسلامي ماي لي:

أ/أنها قائمة على سموّ الشَّرع

أي أنها تقوم على مبدأ سمو التشريع القائم أساسا من الشريعة الإسلامية، فلا تكاد السيادة تخرج عن إطاره، بل أنها تستند لقواعد ومبادئ وضوابط الشرع، وهذه الضوابط نوعان؛ منها الثابت القطعي الذي لا يقبل النقاش أو التغيير أو التبديل أو التعطيل؛ أي أن السلطة الحاكمة في مباشرتها للسيادة لا يمكنها بحال أن تتجاوز الحدود التي رسمها الشارع، أما النوع الثاني فهو يقبل الأخذ والرد، وهو الصادر عن اجتهاد بشري وفق قواعد وضوابط الاجتهاد والاستنباط التي وضعها العلماء من الشريعة الإسلامية ذاتها[1].

إن مدى استقلالية السلطة الممارسة للسيادة مرهون بحدود وضوابط الشريعة، ولا تخضع للاجتهاد البشري مهما كانت عبقريته إلا فيما لا يتعارض مع النَّص كالمصالح المرسلة وغيرها.

ويقول شيخ الإسلام "**ابن تيمية** ":(والإنسان متى حلّل الحرام المجمع عليه، وحرّم الحلال المجمع عليه، أو بدّل الشرع المجمع عليه كان كافرا و مرتداً باتفاق الفقهاء)[2].كما يقول الأستاذ "عبد الرزاق السنهوري" :(روح التّشريع الإسلامي تفترض أنّ "السيادة" بمعنى السّلطة غير المحدودة لا يملكها أحدٌ من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود الّتي فرضها الله، فهو وحده صاحب السّيادة العليا، ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسنة رسوله المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة)[3].

2/أنها قائمة على الشورى

الشورى نظام منبثق من الشريعة، وهذا يجعلها وسيلة لحماية الناس من استعباد وظلم الآخرين، وهي وسيلة توجب إبداء الرأي وتقليب النظر ومناقشة المسائل المطروحة بكل حرية ومسؤولية، فهي ضد الاستفراد بالرأي والانفراد به، وهي بذلك تنمي روح المسؤولية لدى الأفراد في المشاركة الفاعلة والإيجابية في القضايا التي تخص المجتمع، قال عز وجل:﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾[4]، ويقول أيضا:﴿**فَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[1]

1- رشيد عتو، استقلالية السلطة التشريعية بين النظامين الوضعي والإسلامي، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في القانون العام، الجزائر، البليدة، جامعة سعد دحلب، كلية الحقوق، 2012/2011، ص41.

1-مجموع فتاوى ابن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، جزء 35،بيروت،مطابع دار العربية،1398هـ 3/267-268.

3- عبد الرزاق السنهوري، مرجع سابق، ص71.

4- الشورى: [38]

ونظام الشورى في الإسلام مرتبط بالأخلاق فهو يتطلب الصراحة في القول، وبذل النصح الخالص للحاكم وللأمَّة، وعدم كتمان الشهادة، والإخلاص في تقديم المشورة والرأي، وفي المقابل فإنه يجعل تضليل الحاكم والأمة زيغاً وتزويراً، وقد جعل الإسلام الشورى مبدأً أساسياً لتربية أفراد المجتمع، ومما يدل على ذلك أن الله تعالى أنزل آية الشورى في مكة قبل قيام الدولة الإسلامية، وذكرت مقرونة بالصلاة والإنفاق، وهذا يدل على أن الشورى منهج في بناء المجتمع المسلم، وقاعدة النظام الاجتماعي في الإسلام، وأن ممارستها مطلوبة من المسلمين حتى ولو لم تقم لهم دولة أو حكومة[2].

أنَّها تجمع بين الوظيفة الدينية والدنيوية

باعتبار أنّ السلطة السيدة تعمل في إطار الشريعة الإسلامية، وتسعى إلى تطبيقها والتزام أحكامهما من جهة، ولتنظيم حياة الإنسان جسدا وروحا، ومراعاة مصالحه الدينية والدنيوية، من جهة أخرى، فإن ذلك يكون في إطار متكامل لا يقبل الانفصال أو التجزئة مصداقا لقوله تعالى:﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[3].

وبناء على ما ذكرناه من خصائص للسيادة في القانون الدستوري و التشريع الإسلامي يستنتج ما يلي:

- أنّ السّيادة في القانون الدّستوري مردُّها إلى الإرادة البشرية، وهذه الإرادة تتغير كلما دعت الضرورة، كما أنّ مصدر سيادة الشريعة هو الله، له الخلق والأمر، قال تعالى:﴿ **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**﴾[4]، فهي لا تستطيع أن تتصرف إلا في حدود هذا الشريعة الإسلامية[5].
- أنَّ الأحكام الّتي يضعها القانون الدّستوري قابلة للتّغيير والتّبديل في كلّ وقت، لأنّ من يملك الإنشاء يملك الإلغاء أما الأحكام الّتي يقرّرها التّشريع الإسلامي فالبعض منها يتّسم بالثّبات والخلود.
- التشريع في النظام الغربي فهو نتاج بشري، لا ينازعه فيه منازع، أما التشريع في النظام الإسلامي لا يكون إلا لله، ولا تملك الأمة في ظل هذا المنهج إلا الاجتهاد في فهم نصوص الشريعة، وتطبيقها على ما يجد من الحوادث، ولا يجوز للمجتهدين أن يتجاوزوا الإطار الذي تحدده النصوص.

1- التوبة: [105]

5-رشيد عتو، مرجع سابق، ص42.

3- الأنعام: [162]

4 - يوسف: [40]

5- نعمان عبد الرّزاق السّمارائي، النّظام السّياسي في الإسلام، ط2، مكتبة الملك فهد، الرّياض،2000م،ص81.

وفي محاولة للخروج من مأزق هذا التباين بين القانون الدستوري والتّشريع الإسلامي في مبدأ السيادة ذهب بعض العلماء إلى القول بالسّيادة المزدوجة، فهذا "**المودودي**" يحاول أن يوفق بين الإسلام والديمقراطية، فيقول:(ولئن سمحتم لي بابتداع مصطلح جديد لآثرت كلمة "**الثيوقراطية الديمقراطية**" أو "**الحكومة الإلهية الديمقراطية** " لهذا الطّراز من نظم الحكم؛ لأنه خوّل فيها للمسلمين حاكمية شعبية مقيّدة، وذلك تحت سلطة الله القاهرة)[1] ، وفي هذا الإطار ، يرى بعض الفقهاء أنه لا مانع من الاتفاق على مفهومٍ جديد للسّيادة، يعرف الإطلاق و الأصالة و التّفرد –كما في النظام الوضعي –، فلا عيب في الاصطلاح، و لكن أن تكون مستوحاة من الشرع، وأن تقيَّد بأحكامه[2].

المطلب الثاني: مصدر السّيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي.

يتّضح من تتبّع تطوّر الفكر السّياسي الأوروبي أنّ نظرية السيادة إنما نشأت لتفسر واقع الصراع على السلطة العليا بين حكام وأباطرة أوروبا وإقطاعييها ومن بيدهم السلطة الزمنية متمثلة في "**الإمبراطور**" وبين السلطة الروحية متمثلة في "**الكنيسة**"، والذي انتهى إلى تركيز السلطة في يد ملوك أوروبا والقضاء على سلطة الكنيسة، وبالمقابل فإنَّ السيادة في الإسلام قد ارتبطت بالجانب الخلقي الذي يتصل اتصالا وثيقا بأسباب وأهداف وجود الإفراد، وعلاقتهم اتجاه خالقهم، واتجاه بعضهم البعض، في إطار مجتمع أساس تنظيمه النص.

وبناء على هذا أتطرق لمصدر السيادة في القانون الدستوري (**الفرع الأول**)، ومصدرها في التشريع الإسلامي (**الفرع الثاني**).

الفرع الأول: مصدر السّيادة في القانون الدّستوري

يلاحظ المتتبع للشأن الأوربي، قبل ظهور الديمقراطيات، هيمنة الملوك؛ فهم من يضعون القوانين، وهم من يطبقونها، وما يلاحظ أن هذه سيادة كانت محاطة بعاملين اثنين؛ وهما سلطة الإقطاع –كعامل اقتصادي وسياسي بالغ الأهمية –وسلطة الكنيسة الدينية – ممثلة في البابا واتو القساوسة –التي كانت تقمع باسم الدين كل صوت ينادي بتحجيم سلطة الملوك، أوكل محاولة للمناداة بتوسيعها مشاريع الحقوق والحريات الطبيعية للإنسان.

1- أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السّياسة والقانون والدّستور، تر: جليل حسن الإصلاحي، ب ط، دار الفكر،دمشق،1967م،ص 35.

2- صلاح الصاوي، مرجع سابق، ص 71-72.

هذا الوضع كان له الأثر في تشكل وعاء فكري رافض لهذا الوضع، مما نتج عنه قيام ثورات أدّت إلى تغيير الكثير من المبادئ والمفاهيم، وعليه فقد تدرج انتقال مصدر السيادة من سيادة الملك(أولا)إ إلى سيادة الأمة(ثانيا) إلى السيادة الشعبية(ثالثا).

أولا: نظرية سيادة الملك

نظرا لما أسلفنا من بواعث، فإن فكرة سيادة الملوك قد سيطرت لوقت طويل على أنظمة أوربا.

أ/نظرية سيادة الملك قبل ظهور فكرة العقد

وقد اختلف المفكرون السّياسيون الغربيون في تحديد مصدر السّيادة باختلاف مساندتهم لأحد جانبي الصراع، ففي البداية أسند معظمهم السيادة إلى أسس إلهية. ولذلك برزت النظريات الثيوقراطية التي تزعم نظرية الحق الإلهي والّتي تعني أنَّ الحكام تم اختيارهم من الله تعالى مباشرة وأن العناية الإلهية هي التي أوصت بالشخص أو الأسرة التي لها الحق في قيادة الأمة وممارسة السلطة[1]، في حين تزعم نظرية الحق الإلهي غير المباشر أن السيادة تأتي من الله بطريق غير مباشر بمنحها لجمهور الأمة والتي يستمد الحاكمون منها سيادتهم[2]، وبالتّالي فليس للشعب، بحسب هذه النظرية، أن يفاضل بين أشكال وأنظمة الحكم المختلفة وأن الحكومة الفاضلة هي التي تعمل من أجل الصالح العام[3].

ب/فكرة العقد وتبرير سيادة الملك

وقد انتقدت نظرية الحق الإلهي المباشر بأنها غالت في التزلف إلى الحكام مما زاد في غرورهم واستبدادهم[4]، أمّا نظرية الحقّ الإلهي غير المباشر فإنّها تؤدّي إلى إسباغ الشّرعية على كافة الأنظمة والحكومات، وخلافاً للنّظرية

1- إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، ب ط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص88.

2- عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ب ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1978م، ص167.

3-عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص88.

4- عبد الحميد متولي، المرجع نفسه، ص88.

(*) -تعبير يوناني مكوّن من مقطعين، ثيو بمعنى الإله وقراطي بمعنى الحكومة والمصطلح يشير إلى الحكومة الدّينية الّتي تحكم باسم الرّب وتهيمن المؤسسة الدّينية ورجالها على مقاليد الأمور فيها. ينظر: مصطفى بيومي، اعرف، د ط، دار كنوز، الأردن، د س ن، ص57.

الثيوقراطية(*) الّتي تسند مصدر السيادة إلى أسس إلهية، فقد حصر **جان بودان** و**توماس هوبز** السيادة في (الحكام والأباطرة)،حيث أنّ السلطة العليا سلطة دائمة، وغير قابلة للتفويض، ومطلقة لا تخضع للقانون، لأن الحاكم صاحب هذه السلطة، هو الذي يضع القانون ولا يمكن أن يقيد نفسه، كما لا يمكن أن يكون مسئولاً مسؤولية قانونية أمام أحد[1].

من هنا ظهرت فكرة السيادة المقيّدة أو النسبية بربطها مع فكرة العقد، بعدما كانت مطلقة صاحبها الملك، يتمتع بواسطتها بصلاحيات مطلقة وواسعة، وفي هذا السياق ذهب الفقيه **هوبز** في نظرته إلى أنّ الحالة الطبيعية كانت حالة بؤس وشقاء ونزاع واضطراب قبل إبرام العقد والدخول في مجتمع منظم، مما اضطر الأفراد بسبب الخوف والحاجة إلى إشباع أغراضهم، إلى الاتفاق والتعاقد مع بعضهم البعض، على العيش معا تحت إمرة واحد منهم وهو الملك، غير أن "**هوبز**" لم يوضح آثار العقد والالتزامات الناشئة بين الأفراد كطرف، والملك كطرف آخر، مما يفسر انحيازه للسلطة الملكية، على حساب الأفراد، حتى ولو لضمان الاستقرار والهدوء[2].

وقد نحى "**هوبز**" نفس المنحى في معرض تحليله للعقد الاجتماعي حيث ذهب إلى أن سلطة الحاكم مطلقة وذلك لأن الأفراد تنازلوا عن حقوقهم للحاكم مقابل حمايته لهم وهو مضمون العقد الاجتماعي، ولذلك يرى "**هوبز**"(أن الحاكم غير مقيد بأيّ قانون لأنه هو الذي يضعه ويعدله ويلغيه حسب هواه، وهو الذي يحدد معنى العدالة)[3]. أما روسو**Rousseau** ، أحد أبرز مفكّري العقد الاجتماعي، فقد جعل السّيادة "**للإرادة العامة**"، وهي الفكرة التي مثلت إرهاصاً لربط السّيادة بالأمّة على يد أرباب الثّورة الفرنسية ودعاة الحريّة الإنسانية وقد جعل **روسو** العقد الاجتماعي أساس سيادة الأمة وأكد أنَّ(العقد الاجتماعي يعطي المجتمع السياسي سلطة مطلقة على كل أعضائه)، حيث تتولى الإرادة العامة السلطة المطلقة، أي السيادة[4].

ثانيا: نظرية سيادة الأمّة:

تبنت الأنظمة الأوربية تدريجيا فكرة نظرية سيادة الأمَّة لا سيما بعد الثورة الفرنسية.

1- خديجة غلاب، السيادة في الدُّستور الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، جامعةالجزائر1، كلية الحقوق، 2015/2014، ص21.

2- خديجة غلاب، المرجع نفسه، ص32.

3- عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص92.

4- أندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، نقله إلى العربية علي مقلد وآخرون، ج 1، ب ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت،1974م ، ص314.

أ/مضمون النّظرية

يؤكد القائلون بهذه النظرية إلى أيلولة السيادة إلى الأمّة كوحدة أي؛ في تصوّرها كشخص معنوي متميّز عن الأفراد الّذين تتألّف منهم. "فالأمة– الشخص" لا شبه بينها وبين مجموع المواطنين الّذين يعيشون، في زمن معين، على الأرض الوطنية فهي تشتمل الأجيال المتعاقبة في الماضي والحاضر والمستقبل، وهي لا تتكون من الأحياء فقط، بل ومن الأموات، ومن الّذين سيولدون أيضاً، إذ أنه لا بد من روابط روحية أو إثنية أو قومية يشترك فيه أجيال الأمة المتعاقبة جيلا بعد جيل، يرتبطون بها، ويلتفون حولها[1]، وهذا التوجه في سيادة الأمة نصَّ عليه المشرع الفرنسي في إعلان الحقوق لسنة 1789 بعد الثورة الفرنسية، حيث تنص المادة 3 منه أن السيادة ملك للأمة[2].

وقد عبر عنها كاري ديملبرج Carré de Malberg بنظرية **"السيادة الوطنية"** ومؤدى ذلك هو أن السيادة كسلطة آمرة عليا لا ترجع إلى فرد أو أفراد محددين بذواتهم كالملوك ولا إلى هيئة أخرى، بل ترجع إلى الأمة ذاتها باعتبارها وحدة مجرّدة ومستقلة عن الأفراد المكونين لها، فترمز إليهم جميعا وتمثلهم. إذن؛ السيادة مملوكة للأمة كشخص معنوي جماعي يمثل كافة المواطنين، ولا يستطيع بعض الأفراد من الجماعة الادعاء بحق السيادة أو بجزء منها، لأن هذا الادعاء يتنافى مع انفراد الأمة بالسيادة بالكامل تهدف نظرية السّيادة الوطنية إلى الدفاع عن النظام التمثيلي الفرنسي وحسبه فهي سيادة طبيعية، غير مُشَخّصَة بل هي ملك لشخص مجرّد وهو الأمة[3]

ب/تقدير النظرية

وقد انتقدت هذه النّظرية، على أساس أنّها تشكّل خطراً على حقوق الأفراد وحرّياتهم العامة، كما أنّها تؤدّي إلى الاستبداد، لأنّها تجعل للأمّة سلطة مطلقة، بالإضافة إلى ذلك، فإنّ نظرية سيادة الأمّة قد تقف حجر عثرة في وجه الرّقي الاجتماعي والتّقدم الحضاري، فكثيراً ما أسبغ على الأفكار البالية المنحطة صبغة قدسية نظراً لتوارثها عبر أجيال الأمة، وفي أحوال عديدة استغلت هذه النظرية لتركيز الثروة والسلطة بيد طبقة أو أسرة كما حصل في تاريخ أوروبا في عصر النهضة[4].ويمكن القول أن هذه النظرية تتلاءم مع النظام الملكي، حيث ينضم

1- أندريه هوريو، مرجع سابق، ص316 -317.

2- لوشن دلال، السيادة الشعبية في الدستور، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدستوري، جامعة باتنة، كلية الحقوق، 2005/2004، ص43

3- خديجة غلاب، مرجع سابق، ص26-27.

4- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، سلسلة البحوث الإسلامية، السعودية، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، 1991، ص18

الملك إلى المجلس النيابي، وفي هذه الحالة يجبر الملك على التحدث باسم الأمة السيّدة واقتسام السلطة مع المجلس ،فيمكن للملكية الوراثية أن تسمح بضمان استمرارية الأمة[1]

ثانيا: نظرية السّيادة الشّعبية

يمكن القول أنّ هذه النظرية مستوحاة من الفلسفة اليونانية، إذ استلهمها فقهاء أوربا، وطوَّروها لتصبح من أهم النظريات الدستورية.

أ/مضمون النّظرية

من أهم المنادين بهذه النظرية الفقيه روسو، تتّفق نظرية السّيادة الشّعبية[2]مع نظرية سيادة الأمّة في كون السّلطة والسّيادة مصدرهما الجماعة، ولكنّها تختلف عنها في كونها لا تعتبر الجماعة منفصلة عن الأفراد المكونين للأمّة ولكن على أساس أن هذه الجماعة تتكون من مجموع الأفراد، وبهذا يمتلك كل فرد جزءاً من السيادة[3]، وبناء عليه نصّ دستور فرنسا على مبدأ سيادة الشّعب بالتّأكيد في المادة3منه على أنّ السيادة تكمن في الشّعب، وليس لأيّ قسم من الشّعب أن يمارس سلطة الشّعب بكامله[4].

و يمكن القول بتناسب نظرية سيادة الشعب مع صورة الديمقراطية المباشرة والديمقراطية غير المباشرة.فيحقّ لأفراد الشعب ممارسة السُّلطة بأنفسهم طبقا لنموذج أثينا اليوناني، في ظل الديمقراطية المباشرة، ولهم الحق في مباشرة بعض مظاهر السلطة كالاستفتاء الشعبي، الاقتراح الشعبي للقوانين أو الاعتراض الشعبي على القوانين في ظل نظام الديمقراطية غير المباشرة، ويرى أنصار هذه النظرية أنّها تتماشى مع النّظام الجمهوري الذي يقوم على مبدأ التداول على السلطة، فيختار الشعب الحاكم الذي يريد، لكن نظام الديمقراطية المباشرة الذي تتبناه نظرية سيادة الشعب غير قابل للتكيّف وصعب التطبيق لأسباب عملية، كسبب اتساع إقليم الدولة وكثرة عدد سكانها[5].

1- لوشن دلال، المرجع نفسه، ص35.

2- يفرق بعض الفقهاء بين الشعب باعتباره جماعة بشرية تستوطن إقليما جغرافيا تحت سلطة حاكمة، والأمة باعتبارها مجموعة من الأجيال يرتبطون برابطة معينة كالدين أو العرق، وتجمعهم المآلات والآمال المشتركة، ينظر: سليمان شريقي، مرجع سابق، ص198.

3- أندريه هوريو، مرجع سابق، ص318.

4- تنص م3 من الدستور الفرنسي المعدَّل والمتمَّم الصادر في 04 أكتوبر 1958 على ما يلي: (السيادة الوطنية ملك للشعب يمارسها عن طريق ممثليه بواسطة الاستفتاء.ولا يجوز لأي فئة من الشعب أو لأي فرد أن يستأثر بحق ممارسة السيادة الوطنية).

5-لوشن دلال، مرجع سابق، ص34.

ب/نتائج النّظرية

ومن نتائج تبني مفهوم السّيادة الشعبية أنّ الاقتراع يصبح حقاً للأفراد لامتلاكهم جزءاً من السّيادة. كما أن مبدأ السّيادة الشّعبية يقتضي قيام نظام جمهوري لأنّه ينظر إلى إرادات الأفراد الحاضرة الّتي تحدّد نظام الحكم. هذا بعكس نظرية سيادة الأمّة الّتي تتّفق والأنظمة المختلفة على أساس أنّ سيادة الأمة تتكوّن من الأجيال السابقة والحالية واللاحقة، كم تؤدي نظرية السيادة الشعبية إلى الديمقراطية المباشرة، فقد أكد "**روسو**": (أنّ الإرادة العامة الّتي هي التّعبير عن السّيادة الشّعبية يجب أن يعبّر عنها الشّعب بذاته بصورة مباشرة. والقانون، وهو تجسيد للإرادة العامة يجب أن يصدر هو أيضاً عن الشّعب بالذّات، ولا شكّ أنّه يستحيل في الدول الكبرى أن يناقش مجموع الموطنين القانون، إلا أن الشعب يستطيع كل حين التصديق عليه. وهذا هو نظام الاستفتاء)[1].

ب/تقدير النظرية

لا تحقّق هذه النّظرية السيّادة الكاملة للشّعب إنّما تمنحه بعض مظاهرها، ويبقى هو أيضا تحت سلطة من يضع نظام الدّولة، فالدّستور يعدّل ويوضع خارج إرادته، إنّ سيادة الشعب تمنح لكلّ فرد جزءا من السّيادة ونظرا للفروق الفردية العميقة يمكننا أن ننتظر اختلافات كثيرة في الرأي[2]، وهنا يستحيل تشكيل إرادة عامة من أراء متناقضة، وهذا ما يشكّل الأغلبية والأقلية، هذه الظّاهرة تشكّل عائقا أمام تكوين إرادة عامة للشّعب ككلّ[3].

والمتتبّع للواقع السياسي يدرك أنّ نظرية السّيادة الشّعبية نظرية غير واقعية؛ حيث أنّ ممارسة السّلطة والتّشريع تتركّز في يد فئة من الشّعب وليس في مجموع المواطنين، وكثيراً ما ينجح أصحاب الثروات والسلطات في تزييف الإرادة الشعبية عن طريق الضغوط الاقتصادية واستغلال عواطف الجماهير، ضف إلى ذلك أنّه قد يترتّب على هذه النّظرية أيضاً، الاستبداد السّياسي وضياع حقوق الأفراد كما أنّ جعل السّيادة للشّعب وخضوع الدّولة لإرادته قد يؤدّي إلى أحداث خطيرة كالثورات والثورات المضادة ممّا يلحق الضّرر بالشّعب وبمؤسسات الدّولة[4].

1- أندري هوريو، مرجع سابق، ص319.

2- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، مرجع سابق، ص17.

3- دحماني عبد الوهاب، السّيادة الشّعبية في النّظام الدّستور الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق تخصص قانون عام معمّق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، ص9.

4- إسماعيل الغزال، مرجع سابق، ص93.

الفرع الثاني: مصدر السّيادة في التّشريع الإسلامي

لقد أدّت سيطرة فكرة السيادة على التّفكير السّياسي لعلماء السّياسة ورجال القانون الدّستوري في بلاد المسلمين إلى ظهور عدّة اتجاهات في تحديد مصدر السّيادة في الفكر السّياسي الإسلامي المعاصر، ومع التّأكيد بأنّ البحث أساساً في صاحب السيادة ومصدرها إنّما ظهر كنظريّة فرنسية في الأصل تقوم على أساس فلسفي معين اصطنعها رجال القانون الفرنسي لأهداف معينة[1]، وأنّ الظّروف التّاريخية الّتي أدّت إلى استنباطها لم تعد قائمة في عصرنا، وأنّ بعض الفقهاء المسلمين المعاصرين أثاروها مسألة السيادة من زاوية نظر مغايرة للمدلولات الغربية، و عليه فإن فقهاء التشريع الإسلامي تراوحوا بين إسناد السيادة للشرع(أولا)، و منهم من أوزعها للأمّة(ثانيا)،و منهم من اتخذ موقفا توفيقيا بين الشرع و الأمة(ثالثا).

أولا: سيادة الشّرع

نظرا لكون الشريعة الإسلامية أهم مؤطر للنظام الإسلامي، فإن هذه النظرية تعتبر امتدادا لهذه الفكرة.

أ/مضمون الاتجاه

يرى المنادون بهذا الاتجاه أنّ السّيادة للشّرع وليست للشّعب الّذي يمتلك فقط السّلطان المتمثّل في تولية الإمام، ومراقبته، ومحاسبته، وعزله، "فالدّولة لا تستمد سلطة التّشريع من الأمّة، لأنّها لا تملكها أصلا، ومن لا يملك شيئاً، فليس بوسعه أن يُمَلِّكَهُ غيره بداهة"[2]، ويرى هؤلاء أنَّ الفقه السّياسي الإسلامي لم يتناول مشكلة السّيادة أو الشّرعية السّياسية كما تناولها فقهاء السّياسة الغربيون، لأنّ السّيادة في النّظرية السّياسية الإسلامية للشّرع. وقد أقرت الممارسة السّياسية هذا المبدأ لفترة طويلة ولم يبدأ النّظر في أصل السّيادة ومنشئها إلا بعد أن تزعـــزعت معالم الخلافة الإسلامية[3].

1- عبد الحميد متولي، مرجع سابق، ص171.
2-فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982، ص43.
3- فتحي الدريني، المرجع نفسه، ص185.

ويهدف مبدأ سيادة الشّرع–حسب هؤلاء–إلى إقرار التزام الحاكم والمحكوم بشرع الله سبحانه وتعالى، وإلى انبثاق التّشريعات من الشّريعة الإسلامية، وعدم إحداث تشريعات أو ممارسات تخالف الشرع، وذلك أساس قاعدة **"الحاكمية لله"** فالقانون المطّبق في الدّولة الإسلامية هو الشرّع الإسلامي[1].

ويستدل أنصار هذا الاتجاه تعالى:﴿**وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ ۖ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾[2]، وقوله عز وجل:﴿**أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ**﴾[3]، حيث جمع عز وجل بين وجوب توحيد ألوهيته وربوبيته، ووجوب الخضوع لحكمه وأمره.

وتتأكّد سيادة الشّرع بأمر الله سبحانه وتعالى الجازم بتطبيق شريعته: ﴿**فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ**﴾[4] وقوله تعالى ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ**﴾[5]؛حيث تدلّ هاتان الآيتان الكريمتان على سيادة الإسلام على ما عداه وعلى وجوب التّحاكم إلى الشريعة الإسلامية (وإقامة دولة الإيمان، والتّحاكم إلى شرعه في السّياسة والاقتصاد، والحياة العامة، والحياة مع الأمم وغير ذلك، فوجب على الأمّة العمل لتحقيق هذا الغرض)[6].

ويؤكّد الفقهاء بأنّ صفة الفسق تضاف إلى الظلم والكفر عند الحكم بغير ما أنزل تعالى فهي بمعنى واحد؛ فالفسق والظّلم لا يعني أنّ الحاكم الموصوف بهما لم يخرج على شرع الله بل هي صفة إضافة لأنّ الحكم بغير ما نزل الله كفر وفسق وظلم في الوقت ذاته والكفر برفض ألوهية الله ممثلاً هذا في رفض شريعته. والظلم بحمل الناس على غير شريعة الله وإشاعة الفساد في حياتهم. والفسق بالخروج عن منهج الله واتباع غير طريقه، فهي صفة يتضمنها الفعل الأول، وتنطبق جميعها على الفاعل. ويبوء بها جميعاً دون تفريق[7].

ويؤكّد هذا المعنى ما ذكره شيخ الإسلام **ابن تيمية** في وصف من يحكم بغير ما أنزل الله: "فإنّ الحاكم إذا كان ديناً لكنه حكم بغير علم كان من أهل النار، وإن كان عالماً لكنّه حكم بخلاف الحق الّذي يعلمه كان من أهل النّار، وإذا حكم بلا عدل ولا علم كان أولى أن يكون من أهل النار، وهذا إذا حكم في قضية معيّنة

1- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، مرجع سابق، ص23-24.
2- سورة القصص [70]
3- سورة الأعراف [54]
4- سورة المائدة [48]
5- سورة المائدة:[49]
6- أحمد القطان ومحمد الزين، الطاغوت، د ط، مكتبة السندس، الكويت،1976، ص60.
7- المرجع نفسه، ص46.

لشخص، وأمّا إذا حكم حكمًا عاماً في دين المسلمين فجعل الحقّ باطلاً والباطل حقاً، والسّنة بدعة والبدعة سنّة، والمعروف منكراً والمنكر معروفاً، ونهى عمّا أمر الله به ورسوله، وأمر بما نهى الله عنه ورسوله، فهذا لون آخر. يحكم فيه ربّ العالمين، وإله المرسلين، ملك يوم الدين"[1].

ب/سيادة الشّرع ومباشرة السلطان:

يتضح مما سبق عرضه من أدلة شرعية قطعية أنّه لا سيادة إلا للشرّع، وأنّ الشّريعة الإسلامية حصرت السّيادة في عقيدتها وأحكامها الشّرعية وحرّمت على الحاكم والمحكوم الخروج عليهما، أو سيادة غير الشرّع من أنظمة أو مذاهب أو أفراد، ولكن لما كانت ممارسة السّلطة السياسية ومباشرة تطبيق الأحكام أمراً منوطاً بالبشر، فقد جاءت الشّريعة الإسلامية بأحكام تحدّد المسئوليات وتعين الواجبات الملقاة على عاتق الأمة والحكام؛ فالأمّة في المنظور الإسلامي هي صاحبة السّلطان؛ أي المسئولة عن الحكم بما أنزل الله وإقامة شرعه، ويدّل على ذلك الآيات والأحاديث الّتي جاء بها الخطاب موجهاً للأمّة بوصفها مسؤولة عن إقامة الشرّع، قال تعالى:﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[2].وقال تعالى:﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ**﴾[3]. أيضاً جاءت الأدّلة الشّرعية من كتاب وسنة تطلب من المؤمنين بوصفهم جماعة إقامة أحكام الشّرع وتخاطبهم بلفظ الجماعة الصّريح في ذلك سواء في أحكام الجنايات، أو الحدود، أو الأحوال الشخصية أو العلاقات الدّولية أو غير ذلك، ففي الحدود يقول عز وجل:﴿ **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾[4].

ثانيا: سيادة الأمّة.

على غرار القائلين بسيادة الأمة في القانون الدستوري، – فإنّه بالمقابل– يوجد أنصار لهذه النظرية في النظام الإسلامي.

1- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مرجع سابق، ص388.
2- سورة آل عمران:[104]
3- سورة آل عمران: [110]
4- سورة المائدة: [38]

أ/مضمون الاتجاه

يرى أصحاب هذا الاتجاه، أنّ الأمة صاحبة السّيادة على أساس أنّ السّلطة العامة ليس لها سوى مصدر واحد وصاحب واحد هو الأمة، وأنها مصدر للسلطات، حيث يعبر الشيخ "**محمد الغزالي**" عن هذا المفهوم للسيادة بقوله: (ومن ثمّ فالأمّة وحدها هي مصدر السّلطة، والنّزول على إرادتها فريضة، والخروج على رأيها تمرّد... ونصوص الدّين وتجارب الحياة تتضافر كلّها على توكيد ذلك)[1].

وقد أكّد **الشّيخ محمد بخيت المطيعي** أنّ المسلمين هم أوّل من قال بأنّ الأمّة هي مصدر السّلطات كلّها قبل أن يقول ذلك غيرها من الأمم. وأنّ الحكومة الإسلامية الّتي يرأسها الخليفة والإمام العام حكومة ديمقراطية حرة قائلا:(ومن هنا تعلم أن المسلمين بعد وفاة الرّسول صلى الله عليه وسلم ومبايعتهم أبا بكر على الوجه الذي حصل؛ كانوا أول من سنّ أن الأمة مصدر جميع السلطات، وأنها هي التي تختار من يحكمها بدين الإسلام، وشريعة الإسلام هي القانون الإلهي الذي وضع ذلك وجعله متبعاً في كل إمام وخليفة)[2].

وانتهى بعض الفقهاء من خلال دراستهم لعقد البيعة الشّرعية أنّ الأمة، من الوجهة السياسية العملية هي مصدر السّلطات، وأنّ كل ما يصدر عن الإمام، وهو رئيس الدّولة، من سلطات أو ولايات، فمرجعه الأول إرادتها إذ يؤكدون على هذه الفكرة ويرون: "أنّ الأمة هي صاحبة السيادة والسلطان في إدارة شؤونها العامة بحيث أن ما تنتهي إليه إرادتها العامة يكون قانوناً ملزماً يجب أن يخضع له الجميع حكاما ومحكومين، بحيث لا يجوز أن يَحُدَّ سلطانها النهائي أيُّ قيد، ذلك أن إرادتها لا تعلو فوقها أي إرادة أخرى"[3].

لقد كانت فكرة السيادة للأمة واضحاً عند كثير من الفقهاء المتأخرين و المعاصرين حيث أكدوا على ذلك، فهذا الشيخ **عبد الوهاب خلاّف** يشير إلى أن التشريع يراد به أحد معنيين: أحدهما إيجاد شرعٍ مبتدأً، وثانيهما بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، فالتّشريع بالمعنى الأوّل في الإسلام ليس إلا لله، فهو سبحانه ابتدأ شرعا بما أنزله في قرآنه، وما أقر عليه رسوله ، وما نصبه من دلائل، وبهذا المعنى لا تشريع إلا لله أمّا التشريع بالمعنى الثاني، وهو بيان حكمٍ تقتضيه شريعةٌ قائمة، فهذا هو الذي تولاه بعد رسول الله خلفاؤه من علماء الصحابة، ثم خلفائهم من فقهاء التابعين وتابعيهم من الأمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاما مبتدأةً، وإنما استمدوا الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وما نصبه الشارع من الأدلة وما قدره من القواعد العامة[4].

1- محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ط3، دار الكتب الإسلامية، القاهرة،1984، ص54.

2- محمّد بخيت المطيعي، في حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ط1، مكتبة النّصر الحديثة، مصر،1925م، ص24.

3- عبد الوهاب خلاف، السّياسة الشّرعية، ط2، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1404هـ، ص33.

4- عبد الوهاب خلّاف، المرجع نفسه، ص25.

ويقول **الدكتور السنهوري**:(إن الله الذي هو الرحمن الرحيم القوي القادر لم يتركنا بغير مرشد بعد وفاة الرسول ، بل استخلفنا في الأرض، ومنحنا شرف خلافته، بأن اعتبر إرادة الأمة مستمدة من إرادة الله وجعل إجماع الأمة شريعة ملزمة، فكأن السيادة الإلهية والحق في التشريع أصبح بعد انقطاع الوحي وديعة في يد مجموع الأمة، لا في يد الطغاة من الحكام أو الملوك، كما كان الشأن في الدول المسيحية التي ادعى ملوكها حقا. وبذلك يمكن القول بأن السيادة في الإسلام لا يملكها فرد مهما تكن مكانته، سواء كان خليفة أو أميرا أو ملكا أو حاكما، أو هيئة من أي نوع، وإنما هي لله القدير الذي فوضها للأمة في مجموعه)[1].

ب/ تقدير الاتجاه

لقد استند القائلون بمبدأ سيادة الأمّة في الإسلام على حق الأمة في تولية الخليفة عن طريق البيعة، وحقها في مراقبته ومحاسبته وعزله، والاستدلال من ذلك على مبدأ **سيادة الأمة** قد يرد عليه بعض الخطأ، وفي هذا خلط بين مفهوم السيادة كإرادة عليا لا تعلوها إرادة ومفهوم ممارسة الحكم والسلطان مع أنهما مختلفان شرعاً وعقلاً، والحقيقة أنّ حق الأمّة أو الشعب في بيعة الخليفة ومحاسبته وعزله يدل على أن السلطان وممارسة الحكم للأمة[2]، ولكن من المغالطة اعتبار هذه الممارسة للسلطة ومظاهر السلطان دليلاً على اعتبار إرادة الأمة ملزمة قاهرة لا يعلوها ولا يحد منها إي إرادة أخرى لما ثبت في أحكام الشريعة من ضرورة الانقياد والاحتكام إلى الشرع وأن ليس لأحد من الأمة كائناً من كان خيار في الأمر بعد قضاء الله.

فالسيادة العليا في الدولة الإسلامية يجب أن تكون للشرع وحده حيث أن مفهوم السيادة الشعبية أو سيادة الأمة يطلق حريتها في تبني ما تشاء من قوانين من منطلق كونها السيادة العليا الآمرة في المجتمع، وهذا يخالف الأمر الجازم بوجوب الانقياد لأحكام الشرع مما ينفي عن الأمة بداهة أنّها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانوناً ملزماً أو تقرر أمراً يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع.

1-عبد الرزاق أحمد السنهوري، مرجع سابق، ص77.

2- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، مرجع سابق، ص23.

ثالثا: ازدواج السّيادة بين الشّريعة والأمّة.

وفي المقابل يقف بعض الفقهاء موقفا وسطا من النظريتين السابقتين، ويتخذون موقفا توفيقيا، وهو ما سنبينه في هذه النظرية.

أ/مضمون الاتّجاه

أمّا أصحاب الاتجاه الثاني فيرون أنّ السّيادة مزدوجة؛ فالأمّة والشّريعة يمثلاّن مصدر السيّادة في الدّولة الإسلامية، ويفرّق هؤلاء بين مجال النّص القطعي، ومجال النّص الظَّني أو عدم ورود نص، فإذا وجد نص قطعي واضح أصبحت السّيادة لله وانتفى دور الأغلبية أو الإجماع، أمّا إذا كان النّص ظنّي الدّلالة فإن دور الجماعة يبرز ليهيمن على الأمر وتصبح السّيادة الشعبية مكملة لدور الشّريعة فيما لا نص فيه أو فيما فيه نصّ ظنّي أو غامض[1].

و يرى بعض القائلين بهذا المبدأ أنّ الإسلام قد أقر مبدأ سيادة الأمة ولكنه قيده بأحكام الإسلام بحيث لا يتعارض مع ما يمكن أن يطلق عليه النظام العام للإسلام، وينتهي هؤلاء إلى أن" السيادة في الدولة الإسلامية تكمن في الشعب فالأمة الإسلامية هي مصدر السلطات، وليس للحكام في الدولة الإسلامية من الأمر إلا ما تريده الأمة وترضاه، أما عن حدود سيادة الدولة، أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية، فهي الحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية، وللأمة الإسلامية أن تضع نظمها وقوانينها في حدود هذه السيادة "[2].

ب/تقدير الاتجاه

ويرى البعض بطلان القول بالسّيادة المقيّدة للأمّة من منطلق عدم إمكانية تجزئة السّيادة بين الله عز وجل والأمة، حيث أكد الإسلام على أن كافة الأحكام مرجعها إلى الشرع سواء ما جاء فيه نصٌّ جَلِيٌّ أو لم يرد فيه نص، أما ما ورد فيه نص جلي فإرجاعه إلى الشرع أمر مقطوع به، أما ما لم يرد فيه نص فقد أمر الشرع بالاجتهاد في مصادر الشريعة لاستنباط حكمه الشرعي، والاجتهاد لا يعطي صاحبه حق السيادة لعدم جواز مخالفة الشرع، فالشرع مهيمن على الاجتهاد، فالواجب إرجاع الحكم في الأمور المختلف فيها إلى الكتاب والسنة مصداقا لقول

1- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، المرجع نفسه، ص33.
2- محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، مرجع سابق، ص38.

الله تعالى: ﴿**فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾[1].

المبحث الثاني: التّطور التّاريخي لنظرية السّيادة

يشغل مفهوم السيادة حيزا بارزا في علاقته بالتطور الحاصل في عالمنا المعاصر، إذ أن مفهومها يرتبط بالدولة ارتباطا وثيقا؛ ذلك لأن ظهور فكرة السيادة كان بظهور الدولة، فالسيادة هي أحد العناصر الأساسية المكونة والمميزة للدولة عن غيرها من الكيانات ،وهذا ما جعلها تلقى اهتماما من فقهاء القانون الدستوري، وقد أثار تناول موضوعها الكثير من النقاش، و هذا الأمر يحيلنا إلى الأساس الذي تقوم عليه الدولة الحديثة كما أنتجتها الممارسة الديمقراطية الوضعية، و الذي انتقل إلى الحضارات الأخرى بنفس الخصائص الأصيلة الغربية وقد ارتأينا ضرورة إعطاء نبذة موجزة عن تطور مفهوم السيادة عبر العصور مركزين في هذا المبحث تطور مفهوم السيادة في كل من النظامين الوضعي و الإسلامي، فتناولنا تطور السيادة قبل العصر الحديث(المطلب الأول)، و تطور السيادة بعد هذا العصر(المطلب الثاني)

المطلب الأول: تطوّر نظرية السّيادة قبل العصر الحديث.

بالرجوع إلى العصر القديم نجد أن فلاسفة اليونان أدركوا السيادة بمفاهيم مختلفة نتيجة لتاريخهم الحافل بالازدهار حيث كانت مدينة **أثينا** تُعَدُّ من المدن الرائدة في شتى المجالات[2]، أمّا الرومان فقد أدت هيمنة الإمبراطور على كل مظاهر السلطة في الدولة بشكل مطلق إلى اعتبار السيادة مرادفة للسلطة، وفي تلك الحقبة نشأت في شبه الجزيرة العربية أول دولة إسلامية في شبه الجزيرة العربية على يد النبي الكريم، والتي ازداد توسعها، وقد ظلت قائمة حتى من بعد وفاته–صلى الله عليه وسلم–وذلك في عهد الخلفاء الراشدين[3].

1- النساء [59]

2- لليونان السبق في استحداث النظام الديمقراطي، وأول من استعملها كلمة ديمقراطية، ينظر: جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، ط2، الدار العالمية للنشر والتوزيع، لبنان، بيروت، 1983، ص17.

3. طلال ياسين العيسى، مرجع سابق،ص39.

وعليه نتعرف تباعا على تطور مفهوم السيادة في بيئتين مختلفين سياسيا واجتماعيا وإيديولوجيا عبر الحقب الزمنية المختلفة، حيث نتناول تطور السيادة في المجتمع الغربي خلال القرون الوسطى (الفرع الأول)، و: نظرية السّيادة في المجتمع الإسلامي الأول (الفرع الثاني).

الفرع الأول: السيادة في المجتمع الغربي خلال القرون الوسطى

تميزت العصور الوسطى بحالة من الاستبداد نتيجة استفراد الملوك بالحكم، إذ كان سائدا آنذاك أن الملك يستمد عرشه من الله مباشرة، وساعده في ذلك هيمنة الأفكار الكنسية التي تقمع كل صوت مناد برفع الاستبداد وإزالة الهيمنة، كما نسجل في هذه الحقبة سيطرة الجانب الإقطاعي، وتحالفه مع الملك في بسط السيطرة والنفوذ على المجتمعات الأوربية[1].

أولا: تأثير الحالة السّياسية والاقتصادية والاجتماعية للقرون الوسطى على مبدأ السيادة

تمتد العصور الوسطي إلى حوالي الألف ومائة عام تغيرت خلالها الكثير من الملامح من حياة الناس من حال إلى حال آخر، وحدثت الكثير من التغيرات على مستوى الأنظمة والأفكار والتقاليد، وفي هذا الصدد يرى المؤرخون أنها كانت في مجملها فترة متميزة، فالحياة فيها كانت قصيرة وخطيرة، وقد كانت فترة عصور قسوة كلها معاناة، فيها قليل من احترام الحياة الإنسانية[2].

ويتّفق الكثير من المؤرّخين إلى تقسيم العصور الوسطي إلى ثلاث مراحل رئيسة لكل مرحلة منها ما يجعلها مميزة عن غيرها:

أ/المرحلة الأولى

تبدأ بالقرن الرابع الميلادي وتنتهي عند القرن الخامس عشر الميلادي، وشهدت هذه المرحلة الكثير من الأحداث الكبيرة والمهمة فخلالها بدأت تتدهور الإمبراطورية الرومانية[3] وفيها بدأت الغزوات الجرمانية، فضلا لفتح

1- المرجع نفسه، ص39

2 – موريس بيشوب، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، ترجمة علي السيد علي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 27.

3- جان توشار وآخرون، مرجع سابق، 167-168.

المسلمين للأندلس، واتسمت هذه المرحلة إجمالا بانعدام الأمن وانتشار الخوف والهلع وعدم الاستقرار، وظهرت كذلك ما يطلق عليه الهرطقة الدينية، لكن مع ذلك أكثر ما يميز هذه المرحلة بداية الانصهار الحضاري بين المجموعات الأوربية الأصلية والمجموعات غير الأوربية الوافدة من خارج أوربا[1].

ب/المرحلة الثّانية

تبدأ في القرن الحادي عشر وتستمر حتى القرن الثالث عشر الميلادي وتمتع الغرب خلال هذه المرحلة بقدر من الهدوء والاستقرار الأمني، إلى جانب ظهور النظام الإقطاعي، كما ظهرت الجامعات والاهتمام بدراسة الفلسفة اليونانية والقانون الروماني، كما حدث تَحَوُّلٌ في المعمار والفنون ونمت المدن، وأصبحت أوربا خلال هذه المرحلة خاضعة لزعامتين: هما الزعامة الدينية بقيادة البابا، والدنيوية بزعامة الإمبراطور، وفي خلال هذه المرحلة بدأت أوربا تدخل مرحلة التكوين، وظهرت نهضة القرن الثاني عشر الميلادي[2].

ج/المرحلة الثّالثة

انحصرت في القرن الرابع عشر الميلادي وخلالها حدث تَغَيُّرٌ في الأفكار؛ بل تصادم الأفكار القديمة مع الحديثة، والتي وفدت من المشرق الإسلامي والأندلس، وتَشَرَّبَ الغرب العلوم الإسلامية بشغف شديد، وبدأ ينهل من شتى أنواع المعرفة على مستوي العلوم المختلفة، ونتيجة لذلك بدأت تتغير أفكار الأفراد، فعلي المستوي السياسي طالبت الشعوب ملوكها بتحديد سلطاتهم وهو ما أدي ظهور البرلمانات، أما فيما يتعلق بالجانب الديني فنلاحظ بداية تزعزع مركز البابا والكنيسة نتيجة للوعي الناشئ في المجتمعات الأوربية، ونتيجة لذلك تراجع الحماس والتعصب الديني وبدأ يبتعد الناس عن الحروب الصليبية والاهتمام بشؤونهم الخاصة وتنمية مواردهم الوطنية[3].

1. موريس بيشوب، المرجع نفسه، ص 26

2- توصف هذه الفترة (ق14، ق15)، بفترة تهاوي القرون الوسطى، وحلول عصر التنوير الممهد لعصر النهضة، حيث بدأت تنحسر تدريجيا السلطة الدينية، مقابل ظهور الأفكار السياسية الجديدة، ينظر: جان تشار وآخرون، مرجع سابق، ص129

3- جون توشار وآخرون، المرجع نفسه، ص210.

ثانيا: خصائص النظام السياسي في أوربا وتأثيره في مبدأ السيادة.

لا شك أن تأثير العوامل السياسية والاقتصادية والدينية يبدو جليّا في الأنظمة الأوربية، سواء قبل العصر الحديث أو بعده، وهو ما سنعرج عليه في الجزئيات التالية.

أ/التبعية السياسية وسيطرة الإقطاع

أفرزت النُّظُم الإقطاعية خصائص متباينة في مجتمعات أوربا الغربية، ونتيجة للنظام الإقطاعي، فقد ظهرت الطبقية في أكبر تجلياتها، فبرزت طبقتان مميزتان؛ طبقة الإقطاع المستأثرة بالممتلكات والأراضي الزراعية الواسعة؛ وطبقة كادحة ممثلة في الأتباع الذين يعملون لدى الإقطاعيين، هؤلاء قد شكلوا في تحالف غير معلن مع الملك سلطة مطلقة[1].

وأصبح هَمُّ الملكية هو تحقيق مكاسب أكثر من الريع الإقطاعي، فازدادوا بذلك قوة إلى قوتهم ونفوذا إلى نفوذهم، والنتيجة الحتمية لذلك كانت هي ظهور ما اصطلح عليه باسم: الملكيات الإقطاعية التي استفادت من القانون الإقطاعي بل ومن أعرافه، وأصبح مجموعة من الملوك يدافعون عن هذا النظام، ويقاومون من يعارضه، وأصبح الملك في ظل النظام الإقطاعي ملكا وسيدا إقطاعيا لمملكته في الوقت نفسه، يملك كل الأرض ويتصرف فيها، وتجلى ذلك واضحا في الملكيات الإقطاعية في كل من إنجلترا وفرنسا وألمانيا، حيث كان أبناء الملوك يقسّمون المملكة باعتبارها إرثا من كسائر المواريث[2].

ونذكر أيضا، أنّ الملك كان يفوّض كثيرا من الصّلاحيات السّياسية للمقاطعات البعيدة عن مكان إقامته للأسياد الكبار وللدوقات والكونتات، وذلك بسبب انعدام الطرق ووسائل المواصلات بل فوض الملك لهؤلاء أسمى ما في الدولة وهو القضاء، فكان الإقطاعيون الكبار يتوفرون على محاكم خاصة، وحتّى لمّا بلغ الإقطاع أوجه في القرن 15م وهو القرن الذي وصف ببداية تراجع الإقطاع، فقد كان الملك في فرنسا مثلا لا يستطيع التدخل في جميع أنحاء مملكته إلا بواسطة أتباعه، ولم يكن أحد باستطاعته أن يحاسب الملك سوى مسؤوليته الدينية وضميره في ظل نظام إقطاعي تميز بالملكية المطلقة.

1- يعتبر الإقطاع أحد سمات العصور الوسطى الأساسية، وهو نظام يعتمد على الأرض الزراعية، حيث كان الإقطاعيون ذوو مراكز سياسية عالية، ويعبر عن أصحاب الإقطاع "باللُّوردات"، الذين لهم أتباع كثر يقام لهم حفل البيعة لتثبيته كتابعين لهؤلاء اللُّوردات، ينظر: موريس بيشوب، مرجع سابق، ص124.

2-يميز جان بودان -أحد الفقهاء الذين عاصروا الملكية المطلقة –بين الملكية المستبدة وتبعية الجميع للملك الذي يملك دولة بالقوة، لا بالقانون، وبين تساوي الجميع أمام الأعباء العامة، يقصد بذلك الأعباء الملقاة على النبلاء بالتساوي. ينظر: جان توشار وآخرون، مرجع سابق، ص233.

ج/التّبعية الدّينية

اضطلعت الكنيسة برعاية الإقطاع، واستفادت منه عن طريق الهبات، بل لقد استغنى كثير من الباباوات والأساقفة من ذلك، ووقفوا في وجه كل من كان يحاول الحد من استفادتهم، ونذكر هنا بأنّ **كلوفيس**[1] وخلفاؤه من بعده أدركوا أهمية التحالف مع الكنيسة، ولذا أغدقوا على رجال الدين المنح السخية من الأراضي والامتيازات الإقطاعية، وقد وصف عصرهم بعصر كبار الملاَّك الأساقفة، والأديرة الثرية، وما كان للكنيسة من حقوق مع الرومان ازداد مع والدولة الكارولينجية[2].

د/ التّبعية الاجتماعية

إنّ أهمّ خاصية تميز بها المجتمع الأوربي خلال فترة القرون الوسطى هي التّبعية الاجتماعية، فالمجتمع في بنياته بعضه تابع لبعض من القاعدة إلى القمة، ورغم ذلك فإنّ هذه التّبعية تبقى في بعض جزئياتها مجرد روابط عرفية بين التّابع وسيّده، وبموجب واجبات وحقوق، وكان أهمّ ما أفرزه النّظامان الكنسي والإقطاعي هو العبودية في أقسى درجاتها رغم وجود هوامش ضيقة للحرية في التّصرف، مما خلق ضميرا جمعيا أحس بالظلم و التهميش، حيث ظهرت الكثير من الأصوات الداعية لتغيير هذا الحال، رغم أنها اتخذت من المدرسة الطبيعية ستارا لتمرير رسائلها للمجتمع، وهو ما كان له أثرٌ في تغيير الذهنيات و القناعات لدى عموم أفراد أوربا.

الفرع الثاني: نظرية السّيادة في المجتمع الإسلامي الأول

سبقت نشأة الدولة الإسلامية بعض مظاهر الحكم والسيادة في مجتمع تميز بالقبلية(أولا)، ثم جاءت الرسالة المحمدية ناسخة للشرائع والرسالات السابقة، حيث تعتبر دولة المدينة المنورة النواة الأولى للدولة التي مورست فيها السيادة بطابعها الإسلامي(ثانيا).

1- كلوفيس الأول(466-511) كان أول ملك للفرنكيين يوحد جميع القبائل تحت حاكم واحد، هزم الرومان عام 486 م، اتخذ باريس عاصمة لدولته، وضم أراض من ألمانيا، ينظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، ص367.

2- الكارولنجيون سلالة ملوك الفرنجة حكمت أوروبا من عام 750 حتى القرن العاشر، سميت السلالة بالكارولنجيين نسبة إلى كارل مارتل، وتعزز هذا الاسم بسيرة شارل مان مؤسس إمبراطورية الفرنجة، (الفرنكيين)، والذي كان يحكم حتى 841 من آخن وكانت له علاقات ودية ومراسلات مع الخليفة هارون الرشيد في بغداد وكانا يتبادلان الهدايا، توسعت إمبراطورتيه بشكل لافت، ينظر، المرجع نفسه، ص256.

أولا: بعض مظاهر الحكم قبل الإسلام

يتميز التنظيم السياسي الذي سار عليه الحكم في مكة قبل البعثة[1] بطابعه القبلي من حيث الممارسة السّياسية وما ساعد في كون قريش أنموذجا للحكم القبلي كونها محجا ومزارا للعرب مما بوأها مكانة رفيعة جعلها تتمتع بموقع الريادة[2]، وفرض الطابع القبلي للحكم آنذاك توزيع الوظائف بين القبائل، قد تنوعت هذه الوظائف بين سياسية ودينية، فالوظائف الدينية تعلقت عموما بممارسة الطقوس الدينية المتعلقة بالحَجِّ، أمّا التنظيم السياسي فقد كانت بعض صوره كالتالي:

أ/النّـــــدوة

وهي المسؤولية عن دار النَّدوة التي أنشأها **قصي بن كلاب** وجعل بابها مقابلاً للكعبة وكانت قريش تقضي فيها أمورها مثل: التزوج، عقد لواء الحرب، وكانت مقر تحرك القوافل التجارية، إلى غير ذلك، واستمرت دار الندوة التي تقع في جنوب غرب مكة منذ أن بناها قصي عام 440م، مقراً لوجوه قريش وفي مقدمتهم **عبد المطلب** يجتمعون بها للتباحث فيما يهمهم من الشؤون المختلفة؛ الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، وغيرها. وكان أخطر اجتماع بها قبل الإسلام في عهد عبد المطلب، عام الفيل 571م. وهو اجتماع القُرَشِيّين حين قدم (أبرهة) الحبشي حاكم اليمن، على رأس جيش الأحباش لغزو مكة[3].

وكان رجال المجتمع القرشي في غاية الحكمة، والفصاحة، واستنارة الرأي، وكانوا قادرين على إدارة المناقشة بقدرات عالية اكتسبوها من خلال مزاولتهم للتجارة، مما انعكس على الحياة السياسية وإدارة مكة على الوجه الأمثل، وتقسيم الصلاحيات بين القبائل ومن بين هذه المهمات: الرفادة، والسقاية والعمارة، والسّدانة[4]، كما نسجل ازدهار الاقتصاد المكّي، فيما استمر معه الازدهار السياسي-بحكم الموقع الديني لقريش-حتى قبيل الفتح الإسلامي[5].

1-يوصف المجتمع العربي قبل الإسلام بالمجتمع الجاهلي، اشتقاقا من الجهل ضد الحلم، لا من الجهل ضد العلم، ينظر: ظافر القاسمي، الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط2، دار النفائس، لبنان، بيروت، د س ن، ص8.

2- ظافر القاسمي، المرجع نفسه، ص10

3- المرجع نفسه، ص20.

4- السدانة هي خدمة بيت الله الحرام، والسقاية وهي سقاية الحجيج، وكان يليها العباس في الجاهلية والإسلام، أما الرفادة، فهي إطعامهم، ينظر: ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص18-19.

5- نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ط3، ب د ن، دمشق، 1975م، ص 233-234.

ب/المشـــــورة

وهي وظيفة لا يجتمع المكّيون على أمر حتى يستشيروا صاحبها، فإن وافقهم الرأي صار الأمر موحداً، وإن لم يوافقهم عملوا برأيه، وكانوا له عوناً، مع أن القرشيين كانوا يستشيرون ذوي الرأي والعقل والحنكة، وممن تولى هذه الوظيفة **زمعة بن الأسود**، وهو ما يعني أن هذه الوظيفة كانت استشارية، كما أن دواعي وجودها كانت مقنعة، إذ لا بد من وجود متحكم وموجه لقرارات الملأ، إذ يعد هذا الأخير بمثابة مستشار، يرجع إليه زعماء القبائل في حال نيتهم إبرام عمل ذا أهمية[1].

ج/السـّفارة

حرصت قريش عن حسن صورتها خارج مكة، حتى تجني ويجني الناس حولها ثمار السياسة السِّلمية التي انتهجتها، والتي عادت على أهل مكة قبل غيرهم، لذلك كان لا بدلها من إدارة علاقاتها الخارجية ودبلوماسيتها على الوجه الذي يخدم الكيان القرشي، فحددت بذلك موظفاً أطلقت عليه صاحب السفارة، وكان على صاحب وظيفة **السفارة** أن يمثِّل أهل مكة؛ إذا وقعت بينهم وبين غيرهم حرب، فيكون مبعوثا وسفيراً إلى تلك القبيلة، وإن نافرهم حي لمفاخرة جعلوا لهم منافراً عنهم لينافرهم. وكانت السفارة و المنافرة من اختصاص **بني عدي"**، وكان الذي يتولاها إذ ذاك **عمر بن الخطاب**، وإن كانت قريش أقل حروباً من غيرها فقد اقتصرت معظم أعمال صاحب السفارة على الاتصال بالقبائل الأخرى في المنافرات والمفاوضات[2].

د/الأموال المحجرة

وهي أموال كانوا يسمّونها لآلهتهم، فيها النّقد والحلي الائتمان بهذه الأموال من اختصاص قبيلة **بني سهم**، وكان القرشيون يخصصونها من مغانمهم على ندرتها. قال **جرجي زيدان:** "وربما أشبهت بيت المال، غير أنّ هناك من قال بأنّه لا يرى وجها للشّبه بينها وبين بيت المال، ذلك لأنّ هذه الأموال كانت تحجر أي؛ تجمع ويمنع التّصرف فيها وإذا وقع عليها تصرّف فإنّما هو شراء الجزر الّتي كانوا يذبحونها ويطعمون منها البائس والمحتاج والطير والوحش"[3].

1- ظافر القاسمي، المرجع نفسه، ص17.
2-ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص 18.
3- ظافر القاسمي المرجع نفسه، ص 17.

هـ/الحكومة

في المجتمعات القبلية الصغيرة، التي لا يوجد بها شيخ أو سيد للقبيلة يتمتع بسلطة القهر، وكذلك في المجتمعات الحضرية القديمة، يتم التحاكم لدى شخص يرضى بحكمه الطرفان مسبقا، ولا يكون الحكم هنا موظفاً تحدده الدولة أو القبيلة، وإنما يستمد سلطاته من واقع تفويض المتنازعين له، وعادة لا يدخل القهر والجبر في تنفيذ الحكم، إنما يتطوع الطرف المحكوم عليه بالتنفيذ إيفاء لتفويضه. ولكن في مكة يختلف الوضع عن جميع الحواضر من حولها لذلك المحكِّم وذلك لكثرة الدَّاخلين إلى مكة ممَّن يقصدون أماكن العبادة أو الأسواق فيها، الأمر الذي يفتح باب التخاصم واسعاً بين النَّاس. ولأنَّ الخلاف أو التخاصم يمكن أن يكون ذا نتائج بعدية بعيدة، فإن المكّيون قد فطنوا لذلك؛ فأولوه عنايةً أكثر من غيرهم من الحواضر وجعلوه وظيفةً، أوجدوا عنها مسؤولاً، مهمته الفصل في المنازعات[1].

ثانيا: نظرية السيادة في ظل الدولة الإسلامية الأولى

أنشأ الرسول الكريم الحكومة الإسلامية الأولى بعد هجرته إلى المدينة المنورة، وقد تميزت فترة حكم النبي محمد بطابع خصوصي ذلك لكونه رسولا يوحى إليه، ومع ذلك فقد سعى النبي الكريم إلى بناء دولة تقوم على مبادئ وأسس تنظم كيانها، وبعد ها، آلت الخلافة إلى سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه و الخلفاء الراشدين، و قد سميت هذه الفترة في حياة المجتمع الإسلامي بالخلافة الراشدة، وإن كانت فترة النبي الكريم ذات طابع خصوصي باعتباره صاحب الوحي، فقد تميزت فترة الخلافة الراشدة بإرساء مجموعة من القيم الإنسانية الخالدة سواء تعلق الأمر بالحكم أو غيرها من قيم الممارسة الدينية و الدنيوية.

أ/ في عهد النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

أهم ما يميز هذه الفترة أنها فترة وحي، ورغم ذلك فإن مظاهر الدولة كانت متجلية في عديد المظاهر.

1- إبراهيم حسن، التاريخ الاسلامي العام، الدولة العربية والدولة العباسية، ب ط، مكتبة النهضة، مصر، د س ن، ص 485.

1/جمع الرسول الكريم للسلطات.

لقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة المنورة يجمع في يديه كلَّ السلطات، إذ نظَّم شؤون حكومته تنظيما كاملا، فاتخذ من المسجد مقرا لحكومته، ففيه كان يجلس للناس يفقههم في أمور دينهم، ويفصل في خصوماتهم، ويحكم بينهم، ويستقبل الوفود، ويبعث الرُّسل، ويدير شؤون المسلمين. وبعد فتح مكة وانتشار الإسلام، وامتداد حدود الدولة الجديدة إلى أطراف مترامية، وتَشَكُّل الأقاليم والمقاطعات اقتضت الحاجة الإدارية الاستعانة بالوزراء والولاة والقضاة والعمَّال، فكان للنبي صلى الله عليه وسلم وزراء يستشيرهم ويرجع إلى رأيهم[1].

ففي حديث أبي سعيد الخدري، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(ما من نبي إلا له وزيران من أهل السماء، ووزيرين من أهل الأرض، فأما وزيراي من أهل السماء، فجبريل وميكائيل، وأما وزيراي من أهل الأرض، فأبو بكر وعمر)[(2)]، كما اتخذ الولاة والعمال على الأمصار، على أساس الكفاءة والأمانة والصَّلاح، وأجرى عليهم الرواتب، فأجرى **لعتاب بن أسيد** راتبا شهريا قدره ثلاثون درهما لما عينه واليا على مكة بعد فتحها سنة ثمانٍ للهجرة[3]، فكان ذلك أول راتب خصص للعمال، كما أمَّرَه على الحج، وكان معه **"معاذ بن جبل"** يعلم الناس الفقه والسُّنَن، و تعاليم الدين[4].

2/تمتع النبي الكريم بسلطة التعيين في المناصب

لقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعين الوالي فيقوم بالمهمات القضائية والتنفيذية والدينية، فيؤم الناس في الصلاة، ويجبي الزكاة ويدفعها إلى مستحقيها. ويدبر أمر الجند ويقودهم في الجهاد، وينظر في الأحكام ويفضُّ المنازعات، ويطبق الحدود، أما السنّ فليس شرطا في التّولية، بل العبرة بالعلم والأمانة، والكفاءة والقوة والصلاح، فقد عين **أسامة بن زيد** وكان في حدود العشرين، وعين **علي بن أبي طالب** قاضيا على اليمن، وكان في حدود الثلاثين، وعين **عثمان بن أبي العاص** على الطائف بعد إسلام ثقيف وكان أحدثهم سنا، لأنه كان حريصا على التفقه في الدين[5].

1-يرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الرسول الكريم قد أقام حكومة ملائمة لزمانه، فكان يتولى التعيين في المناصب، وجمع الزكاة، وتعيين القضاة والدعاة، ينظر: ابن تيمية، الحسبة في الإسلام او وظيفة الحكومة الإسلامية، ب ط، بيروت، لبنان، د س ن، ص25.

2- أخرجه الترمذي وقال ابن العربي في سراج المريدين والأحكام: "ولا شك أن حالهما مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعطي إلا ذلك".

3- ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ط1، المطبعة العصرية، لبنان، بيروت، 2012، ص995.

4- ابن حجر العسقلاني، المرجع نفسه، ص1425.

5- ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص49.

لقد كان النبي الكريم يعين الأكفاء، ولو تأخر إسلامهم، ولا يعين الضعيف، ولو كان من السابقين، لذلك عين **خالدا بن الوليد** قائدا على الجيش بعد إسلامه[1]، ولم يولِّ **أبا ذر** رغم سابقته ومكانته بل قال له:(يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة)[2]، و قال لأحدهم طلب منصبا:(إنَّا لا نستعمل على عملنا من أراده)[3]، وكان للنبي صلى الله عليه وسلم حاجب وبواب وممن كان يأذن للنبي صلى الله عليه وسلم أنس بن مالك، لكن يلاحظ أن الحجابة هذه لم تكن لها مراسيم وأعراف وأنظمة معقدة، بل كان هؤلاء يتطوعون في الإذن على رسول الله في الأوقات التي كان يحب أن يخلو فيها في المسجد أو في بيت من بيوته[4].

3/تفويض النبي الكريم لبعض الوظائف

كما ولى صلى الله عليه وسلم قضاة على الأمصار، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم عليا إلى اليمن فقال: علمهم الشرائع، واقض بينهم. فقال علي: لا علم لي بالقضاء. فدفع في صدره وقال:(اللَّهم اهده للقضاء)[5]، وأخرج الطبراني قال: (كان أصحاب القضاء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ستًّا: عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت وأبا موسى الأشعري)، وذكر القضاعي أنّه ولى القضاء باليمن علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبا موسى الأشعري[6].

ورغم ذلك، فإن تناول صاحب السيادة ومصدر السيادة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يعد أمرًا في غاية الحساسية، فقد كان الوحي ينزل عليه بين ظهراني الصحابة، فيشرع للأمة، ويتكفل رفقة صحبه الميامين بتنفيذ إرادة الله عز وجل لنشر رسالة الإسلام السمحة فأدى الأمانة وبلغ الأمة وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، غير أنه وجب التفريق بين أقوال وأفعال النبي محمد بصفته نبيا مرسلا يوحى إليه، وتلك التي باشرها بصفته إنسانا يخطئ ويصيب، وفي السيرة الشريفة ما يغني عن المقال.

1- محمد ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ص75.

2- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب: كراهية الإمام بغير ضرورة 3/ 1457، برقم: 1825.

3- أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب : النّهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، رقم :1733.

4- ظافر القاسمي، المرجع نفسه، ص47.

5- رواه الحاكم في المستدرك.

6- رواه الطبراني في المعجم الكبير برقم 528 والحاكم في مناقب أبي بن كعب برقم 5382.

ب/في عهد الخلافة الراشدة

تبدأ هذه الفترة منذ تولي الخليفة الأول أبو بكر الصديق، وتنتهي بخلافة علي بن أبي طالب، وقد كانت مدة كل خليفة متميزة عن الأخرى، بالرغم من وجود الكثير من مواطن الشبه، وأهم ما يمكن استخلاصه في إطار نظام الحكم ما يلي:

1/ إقرار نظام الخلافة وآلية البيعة

يعتبر النظام السياسي للدولة الإسلامية في عهد الصديق رضي الله عنه امتدادا للنظام في عهد النّبوة، وقد اختاره الصحابة في السقيفة في الواقعة المشهورة بنظام البيعة[1]، و الخليفة هو رأس السلطة التنفيذية، و سار الصديق على نهج النبوة كما اتخذ عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان رضي الله عنهما وزيرين له، فتولّى له عمر رضي الله عنه – بالإضافة إلى ذلك – القضاء، وقام أبو عبيدة بن الجراح على بيت المال.

2/تأسيس جماعة أهل الحل والعقد

هذه الفكرة هي الأساس لما تصوّره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم أهل العقد والحلّ وسمّاهم الماوردي وغيره أيضا أهل الاختيار فهؤلاء هم الّذين يترك إليهم بالفعل الاضطلاع بهذه المسؤولية وهم الّذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث، ويوجبون العقد وهم مسؤولون عن إتمامه وإنفاذه ، ولكنّهم في مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرّفين في حقّ لأنفسهم ، ولكنّهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمّة كلّها، في استعمال ما هو حق أصلي لها؛ فهم منتدبون منها أو ممثليها.(2) ؛فكانت بمثابة سلطة تشريعية تتكون من كبار الصحابة كعثمان، وعلي، وعبد الرحمن بن عوف ، و غيرهم.

وما يمكن القول هو أن هذه الهيئة هي هيئة تشريعية ذات طابع سياسي، كما سنأتي عليه في الفصل الثاني.

1- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ص206.

2 . محمّد ضياء الدّين الرّيس، مرجع سابق،ص222.

المطلب الثاني: نظرية السيادة بعد العصر الحديث

ظهرت نظرية السيادة بالتحديد في عصر النهضة الذي كان إيذانا ببداية انتشار الوعي السياسي والاجتماعي والفكري، وظهور نخبة من المفكرين الفلسفيين والقانونيين مثل "**ميكيافيللي**" في كتابه الأمير، ولعلَّ المؤسس الحقيقي لنظرية السيادة كان المفكر الفرنسي "**جون بودان**" كما سنأتي عليه في التفريعات التالية.

الفرع الأول: تبلور نظرية السيادة في شكلها الحالي

شكل عصر التنوير بداية إرهاصات تَكَوُّنِ نظرية السيادة بشكلها الحالي –كما أسلفنا–ولقد حذا عدد من الفقهاء الأوربيين حذو ميكيافيللي وبودان، في إرساء دعائم نظرية السيادة بعد ذلك.

أولا: البوادر الأولى لِتَشَكُّلِ نظرية السيادة

إن الانتقال لعصر النهضة كان في حدود القرن خامس عشر ميلادي، حيث قامت الدولة الحديثة على أنقاض النظام الإقطاعي، ولقد أدى ضعف البابوية إلى إبراز فكرة السيادة وإعطائها مفهوما جديدا، ومع بداية القرن السادس عشر وصلت فكرة الدولة كفكرة قانونية إلى مستوى مقبول من النضج، بعد أن ساهمت في ذلك عوامل سياسية واجتماعية مختلفة، أدت إلى بروز حركية رافضة وثائرة على الوضع.

حيث كانت الدولة الإنجليزية سبَّاقة في إعلان استقلالاتها عن الوصاية البابوية ثم لحقتها فرنسا وباقي الدول الأوربية الأخرى. ولقد وجدت هذه الفكرة صداها لدى الفقه إذ كان من دعاتها على مستوى إيطاليا **ميكيافيللي**[1] الذي نادى في مؤلفه **الأمير Le Prince**، بنظرية الأمير المستبد وأيده في ذلك الفقيه **جان بودان** على مستوى فرنسا بمناداته بمبدأ السيادة والتي يمكن اعتبارها السند القانوني لتدعيم سلطة الملوك والذي ضمنه في مؤلفه –**الكتب الستة في الجمهورية-Les six livres de la république**[2].

1- رغم أن ميكيافيللي كان من طبقة بورجوازية، إذ كان يعمل سكرتيرا في وزارة الخارجية، إلا أن ذلك لم يمنعه من كتابة عدة مؤلفات في الفكر السياسي والتي تهدف إلى إقامة دولة مستقرة سياسية قائمة على مجموعة من المبادئ والمقومات، ومن أشهر مؤلفاته كتاب الأمير، الذي عالج من خلاله فكرة الرأي العام كفرة خلاقة لبناء الدولة ومقاومة الظلم والاستبداد، ينظر: جان توشار وآخرون، مرجع سابق، ص202.

2- يدعم بودان نظيره ميكيافيللي في طرحه، ولكن بشكل أوسع وأدق، إذ اهتم بإشكاليات عديدة، كالطبيعة العميقة للحكم، والقواعد السياسية المطبقة، والاستقامة السياسية وغيرها، للمزيد ينظر: جون توشار وآخرون، المرجع نفسه، ص231

ثانيا: أثر الفقه الحديث في تشكل نظرية السيادة

يعد العصر الحديث من أهم العصور انعكاسا على الأوضاع السياسية والاقتصادية والعلمية، فقد شهدت أوربا إبان هذا العصر تطورا لافتا، وتقدما مهمّا، فعلى صعيد الأنظمة، فقد انتقلت الدول تدريجيا من النظم الملكية الاستبدادية، كما شهدت الساحة الفكرية والعلمية بروز عيد الفقهاء والعلماء، وقد كان لأفكار هؤلاء تأثير بالغ في الحياة السياسية والاجتماعية، ومن هؤلاء منظرو فكرة العقد الاجتماعي، هوبز، لوك، وروسو.

أ/فكرة السيادة عند توماس هوبز

ذهب الفقيه **هوبز**[1] في نظرته إلى أن الحالة الطبيعية كانت حالة بؤس وشقاء ونزاع واضطراب قبل إبرام العقد والدخول في مجتمع منظم، فقد كان الإنسان أنانيّا بطبعه يحبّ ذاته ولا يهتم بالآخرين، و كان يسعى لتحقيق مصلحته الشخصية على حساب غيره ،فاضطر الأفراد بسبب الخوف والحاجة إلى إشباع أغراضهم ،إلى الاتفاق والتعاقد مع بعضهم البعض، على العيش معا تحت إمرة واحد منهم وهو السيّد.وهو المخرج الوحيد من هذه الوضعية، لذلك كان من الطبيعي أن يوجد حاكمي تمتع بسلطات مطلقة ويخضع لها لجميع، ولكن يتم ذلك من خلال العقد، وهنا يحيل مفهوم السيادة قائما على العقد لا على قانون إلهي أو قانون طبيعي[2]

و من جهته ،أقرّ بأن الملك هو صاحب الإرادة الآمرة والناهية، أي أنه يحوز على السيادة المطلقة التي تعطيه الحق في إصدار كل القوانين بإرادته المنفردة، فتصبح هكذا سلطته غير قابلة للتجزئة أو التنازل عنها، وكان يهدف في الدفاع عن السيادة المطلقة إلى تبرير وجود نظام سياسي قادر على احتواء غليان الفوضى الدينية القائمة آنذاك ،والتي يمكن أن تؤدي إلى إضعاف سلطته وزوال نفوذها، فخيّر بين قبول الملكية المطلقة أو الفوضى العارمة، و مختصر القول أن هوبز يرى أن العيش في كنف حكومة مستبدة تضمن الأمن و الاستقرار للأفراد خير من مجتمع يسوده الفوضى ، و لعل مقولته الشهيرة (حكم ظلوم خير من فتنة تدوم)[3]لخير دليل على ذلك .

1- توماس هوبز (1679/1588) Thomas Hobbes :كان عالم رياضيات وفيلسوف إنجليزي، يعد من أكبر فلاسفة القرن السابع عشر بإنجلترا وأكثرهم شهرة خصوصا في المجال القانوني حيث كان، فقيها قانونيا ساهم بشكل كبير في بلورة كثير من الأطروحات التي تميز بها هذا القرن على المستوى السياسي والحقوقي، كما عرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياسية بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق في كثير من البلدان وعلى رأسها مفهوم العقد الاجتماعي .

2- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص44.

3- سليمان شريفي، مرجع سابق ، ص47.

ب/فكرة السيادة عند جون لوك John Locke

يتفق **جون لوك**[1]مع **توماس هوبز** في كون أصل نشأة المجتمع المنظم إنما تعود للعقد، الذي ينقل الأفراد من الفطرة إلى المجتمع المنظم، و لكن وجهة الاختلاف تكمن في تصوير حالة المجتمع قبل العقد، وأطراف العقد، و كذا مضمون و نتائج العقد، و تشكل وجهة نظر **لوك** أهمية بالغة في كونه نظَّرَ لسلطة تشريعية تعمل على تحقيق أهداف الشعب الذي يحق له تغيير هذه الهيئة إذا ثبت تقاعسها عن آداء المهمة المنوطة بها، فيرى باختصار أن الأفراد يخضعون في حالة الفطرة للقانون الطبيعي الذي يتسم بالعدل و المساواة، و الذي يمنحهم حقوق ثابتة، غير أن هذه الحالة تميزت بعدم الاستقرار بسبب غياب تلك السلطة أو ذلك الشخص الذي يتولى تنظيم شؤون المجتمع [2].

ومع ذلك فإن الأفراد لا يحتاجون حاكما مطلقا، ولكن حياة أكثر تنظيما واستقرارا عن طريق سلطة أو حكومة تنظم شؤونهم وتنشر العدل بينهم، وتعمل على تحقيق المساواة، والتمتع بتلك الحقوق التي منحها إياهم القانون الطبيعي، فمقتضى نظرية لوك أن الحقوق موجودة وقد أقرتها الطبيعة، وإنما يكمن دور الحكومة أو السلطة في ضمان هذه الحقوق بموجب العقد الذي يفوض من خلاله الأفراد السلطة للقيام بأمورهم.

ج/فكرة السيادة عند جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau

يختلف **روسو**[3]في إسناد السيادة المطلقة للملك كما هو الشأن لدى هوبز، أو لسلطة تشريعية بموجب عقد كما يقول لوك، و لكن فحوى فكرة السيادة عند روسو أنها تلك السلطة المطلقة التي يخولها العقد الاجتماعي لصاحب السيادة القانونية ممثلا في الإرادة العامة، و ليست السيادة لدى **روسو** سوى ممارسة للإرادة العامة، لا يمكن التصرف فيها، وأن صاحب السيادة الذي هو كائن جماعي، لا يمكن لأحد أن ينوب عنه أو يمثله، كما أن

1- جون لوك John Locke (1632 – 1704) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي وقانوني إنجليزي، عرف باسم "أب الليبرالية الكلاسيكية". ويعتبر من المفكرين الأكثر تأثيرًا في عصره، ساهمت كتاباته إلى حد كبير في تطوير مجالات الفلسفة السياسية والقانون، والمعرفة، والتعليم

2- سليمان شريفي، المرجع نفسه ، ص:48.

3- جان جاك روسو" Jean-Jacques Rousseau"1712- (1778)كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات سويسري المنشأ، يعد من أهم كتاب عصر التنوير، وهي فترة من التاريخ الأوروبي، امتدت من أواخر القرن السابع عشر إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلاديين. ساعدت فلسفة روسو في تشكيل الأحداث السياسية، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية، حيث أثرت أعماله في التعليم والأدب والسياسة.

السلطة العليا لا يمكن تقييدها، و لما كانت السيادة في مفهوم **روسو** لا تعدو سوى ممارسة للإدارة العامة، فإنها لا تقبل التنازل، و من ثم فالسلطة يمكن نقلها أما الإرادة فلا .

الفرع الثاني: نظرية السّيادة في ظلّ المذاهب في التشريع الإسلامي

تختلف وجهات النظر اختلافا لا يدع مجالا للشك بين رؤية المنظرين للقانون الوضعي، ونظرائهم المدافعين عن النظام الإسلامي، وفي النّظام الإسلامي نفسه تتعدّد الرّؤى حسب كلّ تيار مذهبي اختلافا واضحا يعكس خلفية المذاهب السّياسية والتّاريخية، وبناء عليه نتناول موقف الفقه السني من مبدأ السيادة(أولا)، وموقف الفقه الشيعي من المبدأ(ثانيا)

أولا: السيادة من منظور الفقه السني:

يلاحظ المتتبع للشأن الفقهي الإسلامي، وجود أربعة مذاهب كبرى، تعنى بالفقه الإسلامي، إذ تعني هذه المذاهب– الحنفي، أو المالكي، أو الشافعي، أو الحنبلي –أساسا بأصول الدين وفروعه من عقائد وعبادات، ومعاملات، غير أن معالجتها للمواضيع والأفكار تعرف بعض التفاوت والاختلاف، ومن هذه الأفكار فكرة السيادة؛ التي تصدى لها بعض فقهاء المذاهب.

أ/ الولاية في فقه الماوردي

ورغم ذلك فقد تصدى "**الماوردي**"–باعتباره أحد أعلام الشافعية لفكرة الإمامة، وكان له السبق في معالجة بعض جوانبها، ومن ذلك القول بأنها "فرض كفاية إذا قام بها من هو أهلها سقط فرضها على الكفاية، وإن لم يقم بها أحد وجب خروج فريقين: أهل الاختيار، وأهل الإمامة، فتختار الطائفة الأولى مرشحا من الطائفة الثانية على وجه الوجوب، كما حدد صفات أهل الإمامة التي نتناولها لاحقا في شرط الخليفة"[1].

وفي بيانه للقواعد المتّصلة بالسيادة وتبيان ما بينها من علاقات تلقي الضوء في مجموعها على مفهوم السيادة في الإسلام بدأ الماوردي بقاعدة الدين بمفهومه العام، من العقائد والفضائل، والعبادات، والتشريع ومعلوم

1– أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص4

أن الإسلام جامع بين العقيدة، والعبادة، والشريعة، بحيث يؤلف من هذه العناصر كُلاً لا يتجزأ وهو يمثل الوحي كتابا وسنّة[1].

أمّا السلطان القاهر فهو بحسب رأيه القوة التي تكفل الإكراه المادي الذي يُفتقر إليه عند التنفيذ، إذا ما استعصى القيام به طوعًا، لأن الحق أو العدل لا بد له من قوة تحميه وتنفذه، وتتمثَّل هذه القوة فيما يحافظ على الأمن داخلاً، وفيمن يذود عن السيادة نفسها من العدوان الخارجي، فهي سيادةٌ الشأن فيها أن تتمثل في الإمام المطاع[2].أما العدل الشامل فهو القاعدة العظمى التي ترِدُ قيدًا على السلطان القاهر، ولا ريب أن هيمنة العدل إنما تعنى هيمنة التشريع نفسه إذ العدل مشتق منه، لا من أمر خارج عنه[3]، عكس ما ذهب إليه بعض فلاسفة السياسة الوضعية، بجعلهم القانون الطبيعي هو المهيمن على التصرف السياسي العام من قبل الحاكم العادل أو الحاكم المطلق.

ب/ الولاية في فقه ابن تيمية

أمّا"**ابن تيمية**" وهو من أهمّ أعلام المذهب الحنبلي، فقد ركّز في كتابه "**السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرّعية**" على حرمة ترك منصب الإمام، وقد عقد لذلك فصلا سماه "**منزلة الولاية**"، بل ذهب إلى أنها من أعظم الواجبات الدينية، قال: (يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها)[4]، ثم استدل على ذلك بالشرع لقوله صلى الله عليه وسلم (إذا كنتم ثلاثة فأمّروا)[5] ثم استنبط من ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب تأمِير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيها بذلك على سائر أنواع الاجتماع.

ثم ساق أدلة عقلية على وجوب التأمير منها أنها مما يتم به أداء الواجب فلذلك وجبت. فلا بد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبين بنص الشرع من قوة وإمارة، وكذلك سائر ما أوجبه الله من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود ويجب تقديم الأصلح للولاية ويحرم العدول عنه إلى من

1- أبو الحسن الماوردي، أدب الدّين والدنيا، تع: محمد كريم راجح، ط، 4، دار اقرأ، بيروت، 1985م، ص 120-121.
2 - أبو الحسن الماوردي، المرجع نفسه، ص 121-122.
3 - أبو الحسن الماوردي، المرجع نفسه، ص 123-125.
4 - أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تح: علي بن محمد العمران، ط1، دار عالم الفوائد، جدة،1429هـ، ص3.
5- أخرجه أبو داود في سننه.

هو أقل منه صلاحية، لأن في ذلك توسيد الأمر إلى غير أهله الذي عده النبي صلى الله عليه وسلم لغير أهله، فقال في ذلك: (إذا وُسِّد الأمر لغير أهله فانتظر الساعة)[1].

كما أوضح ابن تيمية أنّ الشريعة الإسلامية هي أعلى مصدر للسلطة، وهو مع إقراره بالحاجة إلى السلطة السياسية، وضرورة طاعتها إلا أنّه يرى مع ذلك أنّ تلك الطّاعة ينبغي ألا تتم إلاّ إذا كانت السلطة منسجمة مع أوامر الشريعة، إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[2].

ج/الولاية في فقه ابن خلدون

يتفق "**ابن خلدون**"، وهو من أعلام المذهب المالكي في زمانه، مع كل من الماوردي وابن تيمية، في وجوب الولاية، فيقول في مقدمته:(وإذا تقرر أنَّ هذا النصب واجب بإجماع، فهو من فروض الكفاية، وراجع إلى أهل الحل والعقد، فينبغي عليهم نصبه، ويجب على الخلق جميعا طاعته)[3].

فالولاية عند ابن خلدون هي واجب بإجماع، وهي فرض كفاية؛ إذا قام البعض سقطت عن الكلّ، وعليه فإن ابن خلدون يشير إلى ضرورة تنصيب إمام أو خليفة، إذ يكون اختياره–حسبه–من أهل الحل والعقد، لأنهم أدرى وأعلم بالضرورات، وبواقع الحال، فإذا حدث هذا الاختيار، وجب على الأمة؛ أي الأفراد الانصياع وراء هذا الاختيار، كما عليهم بيعته، وطاعته.

وبناء على ما سبق، فإن الفقه الإسلامي اتفق على وجوب الولاية، إذ لابد من وجود رئيس يدبر شؤون الأمة، ويرعى مصالحها، ويصرِّف أمورها.

ثانيا: السّيادة من منظور الفقه الشيعي

ينتشر التّيار الشّيعي في الشّرق الأوسط لا سيما في دول إيران[4] والعراق ولبنان، وبدرجة أقل سوريا واليمن وبعض الدول العربية الأخرى، ويعتبر المذهب الإمامي الاثنا عشري أكثر المذاهب الشيعية انتشارا.

1. أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرّعية، المرجع نفسه، ص13.
2–أحمد ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، المرجع نفسه، ص 185.
3– عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص368.
4– يتبنى الدستور الإيراني الصادر سنة 1979 المذهب الإمامي الجعفري كمرجعية دينية، انظر المادة 12 منه.

أ/منزلة الولاية عند الشيعة " الإمامة"

الولاية لدى الشيعة هي الإمامة الكبرى، و تحتل مكانة مرموقة في الفقه الشيعي، إذ يعدها بعضهم من أركان الإسلام الرّكينة ، فهذا "**الكليني** "في كتابه "**أصول الكافي**"- كأحد أهم مراجع الشيعة على الإطلاق- في باب "**دعائم الإسلام**" يقول أن الإسلام بني على خمس:(الصلاة و الزكاة و صوم رمضان و حج البيت، و "**الولاية**"، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية)[1] ، ويقرّر "**محمد حسين آل كاشف الغطا**" أحد مراجع الشيعة في هذا العصر(أنّ الإمامة منصب إلهي كالنّبوّة، فكما يصطفي الله سبحانه من خلقه أنبياء، يختار سبحانه أئمّة، وينصّ عليهم، ويعلم الخلق بهم، ويقيم بهم الحجّة، ويؤيّدهم بالمعجزات، وينزّل عليهم الكتاب، ويُوحي إليهم، ولا يقولون أو يفعلون إلا بأمر الله ووحيه، أي إنّ الإمامة هي النّبوّة، والإمام هو النّبيّ.[2]

والتّغيير في الاسم فقط، ولذلك يجمع "**المجلسي**" في كتابه "**بحار الأنوار**" في باب علامات الإمام، مجموعة من الصفات التي يمتاز بها الأئمة، و التي تضاهي، بل تفوق مميزات الأنبياء و الرسل، و منها أنهم معصومون، و أن الله سبحانه و تعالى قد أجرى الخوارق على أيديهم، و أنه متّعهم بمعجزات عديدة، فهم أفضل و أعلم من الأنبياء، و أنهم يعلمون أحوال يوم القيامة، و أنهم يعلمون جميع علوم الملائكة، و أن الأنبياء يستشفعون بهم إلى غير ما ذكره المجلسي[3]، و من خلال عقيدة أهل الشيعة التي عبر عنها أحد أئمتهم فإن منزلة الأئمة هي منزلة خاصة جدا، لذلك فإن الإمامة لديهم ترتبط بهذه الخصوصية .

ب/الإمامة عند الشيعة في شكلها الحالي (نظرية ولاية الفقيه)

فرض مفهوم الإمامة، ثم مفهوم الغيبة على الشيعة الاثني عشرية نوعا من العزلة السياسية، مما أدى إلى عزوفهم عن بحث موضوع الحكم وإقامة الدولة في عصر الغيبة، ولهذا عدت إي دولة في عصر الغيبة أي قبل ظهور الإمام المهدي نوعا من الضلالة و هي من العوامل التي أدت إلى جمود الفكر السياسي الشيعي وعدم طرح موضوعات الدولة بين فقهاء الشيعة[(4)]، إلا أنّهم لم يقفوا عند هذا الحد وسعوا إلى تجسيد أفكارهم وتطبيقها

1-محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج2، ط1، منشورات الفجر، لبنان، بيروت، 2007، ص15.

2- محمد حسين آل كاشف الغطا، أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، ط1، د د ط، لبنان، بيروت، 1990، ص147.

3- للمزيد ينظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لأخبار الأئمة الأطهار، الكتاب السابع، ط م م، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، إيران، قمّ، د س ن، ص402 وما يليها.

4 – تنص المادة الخامسة من دستور إيران على ما يلي: "في زمن غيبة الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) تكون ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية بيد الفقيه العادل، المتقي، البصير بأمور العصر، الشجاع القادر على الإدارة والتدبير ..."

على الواقع، وإن كان بمراحل عديدة اختلف فيها الفقهاء في طريقة التطبيق جملة وتفصيلا، وذلك من خلال الاختلاف حول سلطات الفقيه الذي رأوه أفضل من يخلف إمامهم في شؤون القضاء وغيرها من الأمور البعيدة عن الحكم والسياسة.

واستمروا في تطوير أفكارهم إلى أن تكلّلت بنظرية "**ولاية الفقيه**" كما صاغها الخميني مؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران، فقد آمن "**الخميني**" أن النظام الإيراني الذي كان قائما نظام فاسد، ولابد من إزالته، ولا توجد غير قوة العقيدة التي يمكنها إن تسقطه، فابتكر فكرة عموم ولاية الفقيه من التراث الشيعي، ولكنه طور استخدامها وأكسبها أبعادا سياسية لم تكن لها من قبل مما جعلها في ثوبها المعاصر ترتبط باسمة تحديدا، إذ أكد أنّ الفقيه الجامع للشروط عليه القيام بمهمة تشكيل الحكومة الإسلامية التي تعد بمثابة البديل عن حكومة الإمام الغائب و ينص الدستور الإيراني صراحة على ذلك[1].

وتعرف نظرية "**ولاية الفقيه**" في الفقه الشّيعي باختصار على حكم الفقيه العادل الكفء العالم الجامع للشرائط كما تعرف بأنها وجوب إقامة حكومة إسلامية يشكلها ويجلس على قمتها فقيه عالم عادل نيابة عن الإمام الغائب،كما يجب –حسب مبتكر هذه النظرية، الخميني – أن يكون عالما بالقانون الإسلامي، عالما بالعدالة وتكون له صلاحيات الإمام الغائب، وهناك من يعرّفها بأنّها حقّ الفقيه في التّصرف في أمور الأمّة وتدبير شؤونها ورعاية مصالحها بما يعود عليها بالنّفع والخير، والفقيه هو الّذي استكمل كلّ المواصفات والشروط ليصبح من خلال ذلك وليا وحاكما على الأمّة[2].

ومن خلال ما سقناه من تصور لأصحاب الفقه الشيعي فإنَّ الإمامة بذلك تعد منصباً إلهياً، واستمراراً للنبوة في وظائفها باستثناء ما يتعلق بالوحي، وهي بهذا المفهوم أسمى من مجرد القيادة والزعامة في أمور السياسة والحكم، ولا يمكن الوصول إليها عن طريق الشورى أو الانتخاب، أو غيرها من الآليات المتداولة، بل لا بد أن يكون تنصيب الإمام بتعيين من الله سبحانه وتعالى على لسان نبيه الكريم.

ومنه يمكن القول أنَّه بهذا الشكل فإن طريقة السيادة في الفقه الشيعي هي التفويض الإلهي المباشر، فلا يمكن أن تجتمع في بشر مثل هذه الصفات إلا وكان حاكما بداهة.

1- تنص ديباجة الدستور الإيراني في فقرتها الثالثة "خلقت خطة الحكومة الإسلامية على أساس ولاية الفقيه التي طرحها الإمام الخميني، عندما كان النظام الطاغي في قمة قمعه وسطوته على الشعب، دافعاً جديداً محدداً ومنسجماً لدى الشعب المسلم، ورسمت له الطريق الحق في النضال العقائدي الإسلامي، وأعطت زخماً أكبر لكفاح المسلمين المجاهدين والملتزمين داخل البلاد وخارجه " وهو تبنٍّ لا لبس فيه من المشرع الإيراني لنظرية الخميني.

2- الخميني، الحكومة الإسلامية، مجموعة محاضرات ألقاها بعنوان: ولاية الفقيه، دون بلد نشر، دون سنة نشر، ص 45.

خلاصة الفصل الأوّل:

تعدّ السّيادة بمفهومها المعاصر فكرة حديثة نسبيا ظهرت بفرنسا في القرن الخامس عشر مع المفكر الفرنسي "**جون بودان**" الّذي أرسى دعائمها، من خلال إخراجه لكتاب الكتب السّتة للجمهورية ،أين أقبل علماء الغرب والعرب على حدّ سواء على دراستها ومناقشة أطروحاتها من خلال تتبّع مفهوم مصطلح السّيادة، فتعدّدت الآراء في هذا الخصوص، غير أنّها اتّفقت في كونها تعبّر عن السّلطة العليا في البلاد، وتتميّز السّيادة بعدّة خصائص أهمّها أنّها مطلقة وشاملة ولا يمكن التّنازل عنها باعتبارها كلّ متكامل لا يكمن بأيّ حال من الأحوال تجزئته أو تقسيمه.

تختلف نظرية السّيادة في التشريع الإسلامي عن القانون الدستوري، وذلك راجع لاختلاف المنطلقات الفكرية بين الإسلام والفلسفات الغربية ولظروف تشكّل المصطلحات النّابع من فلسفة الأمّة وعقيدتها هذا ما يجعل محاولة التّقريب بين المصطلحات الغربية والإسلامية تشويها لمفهومها، ففكرة السّيادة في التشريع الإسلامي موجودة لكن بتصوّر آخر يتناسب مع الدين و العقيدة، واختلفت الآراء حول مصدر السّيادة في القانون الدستوري فظهرت نظرية سيادة الأمّة ونظرية السّيادة الشعبية، وانتقل هذا الخلاف إلى الفكر الإسلامي المعاصر فتعدّدت وجهات النّظر حول مصدر السّيادة في الإسلام؛ إذ يقول البعض أنّه يعود إلى الأمّة و البعض إلى الشّريعة، وذهب أغلبهم إلى المزاوجة بين سيادة الأمّة والشّريعة.

تختلف الرّؤى في التشريع الإسلامي حول نظرية السّيادة حسب كلّ تيار مذهبي اختلافا واضحا يعكس خلفية المذاهب السّياسية والتّاريخية؛ فالولاية في التّيار الشيعي تعود إلى ولاية الفقيه وتعني ادعاء الوصية والنّص على أشخاص من أهل البيت، حيث تتبنى بعض النظم السياسية هذا المذهب صراحة، كما أن الإمامة ركن من أركان الإسلام قد ترقى لدرجة النبوة، وقد تتجاوز ذلك

أمّا أصحاب تيار الإسلام السياسي، فإن " **أبو الأعلى المودودي** أوّل من عالج فكرة الحاكمية في العصر الحديث فتأثّر به "**سيد قطب** "الذي قال بأنّ الحاكمية نوعان الحاكمية الكونية الإلهية وهي إرادة الله الكونية القدرية الّتي تتمثل في المشيئة العامة المحيطة بجميع الكائنات. والنوع الثّاني هي الحاكمية الإلهية التّشريعية وتعني؛ إرادة الله الدّينية الّتي تتمثّل في الشّرائع والشّعائر والأخلاق والمناهج والقيّم والتّصورات، الّتي أنزلها الله لعباده، وأوجب عليهم الاعتقاد بها، والأخذ بمقتضياتها وتطبيقها.

الفصل الثاني: ممارسة السيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي وضمانات خضوعها.

يتعدى البحث في موضوع السيادة –كمفهوم متشعب– القانون الدستوري إلى علم السياسة وعلم الاجتماع، فإذا كانت السيادة هي "السلطة العليا الآمرة التي لا تعلوها سلطة أخرى"، وإذا كانت السيادة فكرة مجردة، فقد أدى التطور السياسي إلى شرعنتها و دسترتها في إطار نظرية الدولة، بحيث كرست الدساتير الوضعية الحديثة مبدأ السيادة من حيث الممارسة والضمانات ، ومنه فقد تطورت آليات الممارسة السياسية، و تعددت وسائلها و مقوماتها التي أضحت تواكب هذا التطور، و قد أضحى الحديث عن مبدأ السيادة مرتبطا بمفاهيهم أرستها التجربة الديمقراطية في ممارسة الحكم في الدول الحديثة.

فارتباط السيادة بالنظام التمثيلي –كآلية ديمقراطية يتمخض على ممارستها بالشكل الأمثل من يمارس السيادة–قد تعدى لتبلور ممارسات مشتقة كالديمقراطية التشاركية كتوجه جديد يرسخ المرونة والتواصل والسهولة في تثبيت القيم الديمقراطية.

و بالمقابل ، نجد أن من يمارس يخضع من يمارس السيادة في التشريع الإسلامي إلى إجراءات سنتها الشريعة الإسلامية ، و غذتها التجربة و الممارسة انطلاقا من مبدأ "المصالح المرسلة"، و إن كانت التجربة الإسلامية في الدولة المدنية الأولى قصيرة من حيث المدة الزمنية ، إلا أن العبرة بالقيم و المقومات و المبادئ التي ابتدعتها و أرستها هذه التجربة الباصمة في التاريخ الإنساني ككل ، لذلك فالمتتبع لشأن الحكم في هذا النظام يلاحظ و بجلاء وجود جملة ضمانات تكفل ممارسة السيادة بالشكل الأمثل، ضمانات غلبت الجانب القِيمِي الخُلُقِي و جمعت بين الامتثال للشرع و الإبداع البشري في إطار تلك المبادئ و تلك الشريعة .

ومن جهة أخرى، توجه المشرع الجزائري لتثمين مبدأ السيادة في ظل قيم وتوجهات المجتمع، محاولا أن يكرِّس الضمانات التي تحمي الممارسة الديمقراطية، ومنه فإن تقييم مبدأ السيادة في ظل الدستور الجزائري يحتاج للوقوف على المعايير والمؤشرات التي تسمح بقياس هذه التجربة لا سيما من حيث آليات ممارسة السيادة والضمانات المكرِّسة لهذا المبدأ.

حيث أتناول في هذا الفصل السلطة الممارسة للسيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي وضمانات خضوعها (**المبحث الأول**)، وكذا ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري (**المبحث الثاني**).

المبحث الأول: السلطة الممارسة للسيادة وضمانات خضوعها

تعتبر السلطة الممارسة للسيادة إحدى أوجه التَّبَاين بين النظامين الوضعي و الإسلامي، ومردُّ ذلك إلى اختلاف المرتكزات والأسس الَّتي بُنِيَ عليها النظامان، فإذا كان الخليفة هو أعلى سلطة في الدولة الإسلامية، فإن النظام التمثيلي في الديمقراطيات الغربية يعتبر أهم آلية لتحديد السلطة الممارسة للسيادة، و بناء على هذا الاختلاف، فإن تباين ضمانات خضوع السلطة الممارسة للسيادة يكون أمرا تبعيا ،ومنه نتناول السلطة الممارسة للسيادة في القانون الدستوري والتّشريع الإسلامي (**المطلب الأول**)،ووسائل المراقبة فيهما (**المطلب الثاني**).

المطلب الأول: السلطة الممارسة للسيادة من منظور القانون الدستوري والتشريع الإسلامي

يقوم تحديد من يمارس السيادة في القانون الدستوري على أساس الديمقراطية تمثيلية كانت –كمقوم كلاسيكي لاختيار ممارس السيادة – أو تشاركية –كتوجه حديث النشأة يمكن أن يسهم في تحديد من يمارس السيادة، هذا من جهة (**الفرع الأول**)، كما تقوم السلطة –من جهة أخرى–في المجتمع الإسلامي على نظام خاص يتمثل في الرئيس "الخليفة"، وممثلو الأمة (**الفرع الثاني**).

الفرع الأوّل: نظام التمثيل في القانون الدستوري

نتناول في هذا الفرع مفهوم النظام التمثيلي(أولا)، واعتبارات الأخذ به(ثانيا)، وأساسه (ثالثا) وأركانه(رابعا).

أولا: تعريف النظام التمثيلي

أدى الأخذ بالنظام الديمقراطي في الأنظمة الغربية إلى تطور في المفهوم والممارسة والمصطلح، فتنوعت أشكال الديمقراطية إلى مباشرة، وغير مباشرة وشبه مباشرة، هذه الأخيرة اتخذت بعض التسميات كالديمقراطية التمثيلية أو الديمقراطية النيابية، وأول ظهور لها كان في إنجلترا، ثم انتشرت تدريجيا إلى دول أخرى، وشهد تطبيقها اختلافا في الممارسة، بما يتناسب مع خصوصيات نظام كل دولة[1]

وأساس الديمقراطية النيابية هو وجود برلمان منتخب من قبل الشعب، يعبر عن إرادته، ويساهم في صناعة السياسات العامَّة والمشاركة في صنع القرار بما يكفل تلبية مطامحه ومتطلباته، وتقوم الديمقراطيات الغربية على النظام

1–لوشن دلال، مرجع سابق، ص58

التمثيلي بمعنى أنها تمزج بين نظريتي سيادة الأمة وسيادة الشعب، هذا المزج يتمخض عنه الأخذ بالنظام التمثيلي كآلية من آليات الممارسة الديمقراطية.

والنظام التمثيلي نظام يمارس فيه الشعب السلطة بواسطة نواب، أي أن مجموع المواطنين الذين يشكلون الجسم الانتخابي يقومون بانتخاب ممثلين أو نواب عنه يباشرون السلطة مكانهم وباسمهم، وقد أشرنا سابقاً إلى أن الأخذ بنظريتي (سيادة الأمَّة وسيادة الشعب) يؤدي بالضرورة إلى نظام حكم قائم على التمثيل، فالنظام التمثيلي هو النتاج الطبيعي للنظريتين سابقتي الذكر، ومن ذلك يمكن تعريفه على أنه ذلك النظام الذي تكون فيه الهيئة التمثيلية (المنتخبة) بموجب الدستور مالكة التعبير عن إرادة الأمّة[1].

ويعرف الفقيه الدستوري "**السعيد بوالشعير**" الديمقراطية التمثيلية: (يقصد بالحكم النيابي ذلك النوع من الحكم الذي بواسطته يختار الشعب أشخاصا يمثلونه في الدولة ويسيرون دفة الحكم ويصوتون باسمه ولحسابه)[2]؛ أي أنها ديمقراطية أساسها الشعب بحيث انه يقوم بانتخاب نواب يمارسون السلطة باسمه ونيابة عنه وذلك خلال مدة معينة يحددها الدستور، و يعرفها **موريس ديفرجيه** أنها: (هي المنظومة السياسية، حيث ينتخب المواطنون الحكام الذين يعتبرون كممثليهم)[3]، كما يمكن القول "أن النظام التمثيلي تجربة لممارسة سيادة الأمة في العصور الحديثة، و بهذا يوجد نوع من التناسق بين النظام التمثيلي و سيادة الامة"[4].

ثانيا: اعتبارات الأخذ بالنظام التمثيلي

وتتجسد الاعتبارات العملية والسياسية في أنه من غير العقلاني أن يباشر الشعب السلطة بنفسه لاعتبارين؛ **الأول** لأن الشعب لا تتوافر فيه الكفاءة لممارسة السلطة مباشرة بدون وسيط، فممارسة السلطة تتطلب توافر مقدرات فنية وتخصصية لا تتوافر في عامة الشعب، وغالبية الشعب ليس على المستوى الذي يسمح له بإدارة وتصريف الشؤون العامة، و**الثاني** لاستحالة أو للصعوبة البالغة في ممارسة الشعب مباشرة للسيادة، في حين أنه في ظل النظام التمثيلي حيث البرلمان، تمارس الأغلبية سلطتها بشكل عقلاني، يصون حقوق وحريات الأقلية

1- لوشن دلال، مرجع سابق، ص 47.

2 – السعيد بوالشعير، القانون الدستوري والنظم السياسية المقارنة، ج 1، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص81.

3- يعتبر الفقيه الدستوري **موريس ديفرجيه** أن الديمقراطية المباشرة أصبحت غير قابلة للتطبيق عمليا، إلا في بعض المقاطعات السويسرية قليلة العدد، وعليه فإن نظام التمثيل يمكن الشعب من اختيار ممثليه الذين ينوبون عنه. ينظر: موريس ديفرجيه، المؤسسات الدستورية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد، ط1، لبنان، 1992، ص 65-66.

4- نقلا عن: محمد أرزقي نسيب، مرجع سابق، ص336

ثالثا: الأساس النظري لمبدأ التمثيل

إنَّ الذي يمارس السيادة في النظام التمثيلي هو البرلمان نيابة عن الشعب، وقد قدم الفقه الدستوري نظريتين لتبرير علاقة النظام التمثيلي بالديمقراطية هما: نظرية النيابة ونظرية العضو.

أ/نظرية النيابة

تعتبر هذه النظرية من إبداع المَنَظِّرِينَ لمبدأ سيادة الأمة، على غرار **روسو**، وتقتضي هذه النظرية أن البرلمان يقوم بالتصرفات القانونية بمقتضى الوكالة التي تنتج آثارها في ذمة الموكل، كما لو أن هذه التصرفات صادرة عن الموكل مباشرة، فالبرلمان يعتبر نائباً عن الشعب أو الأمة يعمل لحسابها ويعبر عن إرادتها بحيث يرى **روسو** مثلا أن المنتخب لا يمتثل فقط لأوامر منتخبيه، بل أن لديه مقدرة الاقتصاص من المنتخب أن لم ينفذ وكالتهم[1].

غير أن هذه النظرية تعرضت للعديد من الانتقادات، والتي نذكر منها:

- أنَّ هذه النظرية تعترف بوجود شخصية قانونية للشعب أو الأمة، إلى جانب الشخصية القانونية للدولة، وهذا غير صحيح لأن الأمة كشخص مجرد لا يمكن أن تملك حق النيابة أو الوكالة، فليس لها إرادة حقيقية تمكنها من أن تنيب أحداً في التعبير عن هذه الإرادة، لا يمكن للبرلمان أن يمثل إرادة الأمة بل يخلقها، فإرادة الأمة ليس لها وجود سابق على البرلمان لتنيبه في التعبير عن هذه الإرادة، وإنما البرلمان هو الذي يوجد هذه الإرادة.
- أن عملية الانتخاب ليست توكيلاً للنواب، بل هي مجرد عملية اختيار بين عدة أشخاص[2].

ب/نظرية العضو

ومقتضى هذه النظرية الأمة شخص معنوي له إرادة يعبر عنها بواسطة عضو لا يمكن فصله عنه، أي أن هذا العضو ليس له شخصية مستقلة عن شخصية الشخص الجماعي المتمثل بالأمة، فنظرية العضو تستند إلى وجود شخص واحد فقط يمثل الأمة كجماعة منظمة له إرادة واحدة[3].

وما يمكن توجيهه من نقد الموجه إلى هذه النظرية:

- أنها تقوم على محض خيال وذلك بتصورها وجود شخصية معنوية للأمي إلى جانب الشخصية المعنوية للدولة.

1- موريس ديفرجيه، مرجع سابق، ص 61.

2- الأمين شريط، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2011، ص 103-105.

3- هذه النظرية ابتكرها الألمان، استحدثت بعد النظريات الموجهة لنظرية النيابة، ينظر: سعيد بو الشعير، مرجع سابق، ص84.

- أنها تؤدي إلى ظهور الحكم الاستبدادي لأنها لا تفرق بين إرادة الحكام وإرادة المحكومين، إذ تقوم على اعتبار الجماعة شخصية واحدة، ليس للمحكومين الاعتراض على تصرفات الحكام.

رابعا: أركان النظام التمثيلي

تقوم الديمقراطية النيابية على وجود برلمان منتخب يمارس اختصاصاته وفق الدستور، بحيث تكون عضوية الممثلين في هذا البرلمان محددة زمنيا، كما أن أمر استقلالية النواب عن الشعب الذي اختارهم تعتبر أمرا نسبيا وعليه يمكن تحديد مقومات الديمقراطية التمثيلية في العناصر التالية:

أ/برلمان منتخب

يعتبر وجود برلمان[1] منتخب من الشعب أهم الدعامات الأساسية التي يقوم عليها النِّظام التمثيلي، ولكي يتحقق هذا النظام من الناحية الفعلية يجب أن تكون سلطات البرلمان من خلال اشتراكه في إدارة شؤون الدولة وخاصة الوظيفة التشريعية، فلو كان دور البرلمان فقط استشارياً لما استقام النظام التمثيلي، وإذا كان شرط الانتخاب أساسي إلا أنه يمكن أن يكون عدد من أعضاء البرلمان غير منتخبين أي معينين، ولكن يجب في هذه الحالة أن تكون الغالبية الساحقة من الأعضاء منتخبين، فقد تكون عملية تعيين نسبة من نواب البرلمان في غير صالح هذه الهيئة، إذ يمكن أن ينحاز هؤلاء إلى الجهة صاحبة التعيين[2]

إنّ البرلماني لا يمثل دائرته الانتخابية فقط، بل يمثل الأمة بأكملها فيستطيع إبداء الرأي بحرية كاملة دون التقيد بتعليمات ناخبيه لأنه يعمل من أجل الصالح العام للأمة وليس فقط لمجرد تحقيق مصالح إقليمية خاصة بالدائرة المنتخب فيها، وبالتالي فالبرلماني يعتبر منتخباً، ولا يجوز القول بأنّه منتخب عن هذه الدائرة الانتخابية أو تلك، بل نقول: بأن البرلماني انتخب في هذه الدائرة أو تلك، كما أن تقسيم إقليم الدولة إلى عدة دوائر انتخابية يعود إلى اعتبارات فنية بحتة متعلقة بعملية تنظيم الانتخاب، وليس له أي معنى سياسي لأن السيادة لا تتجزأ.

1- البرلمان مؤسسة دستورية مكونة من مجلس أو أكثر، غرفة أو أكثر، يتألف كل منها من عدد مرتفع من الأعضاء، يتمتع هذا المجلس بسلطات تقريرية متفاوتة المسؤولية، ينظر: موريس ديفرجيه، مرجع سابق، ص 111.

2- محمد أرزقي نسيب، مرجع سابق، ص346-347.

ب/استقلال البرلمان عن هيئة الناخبين

يعبر الأستاذ سعيد بوالشعير عن هذا المبدأ بالنسبية، إن البرلمانيين يمارسون ولايتهم بحرية دون الارتباط بالتزامات يمكن أن يكونوا قد تعهدوا بها قبل انتخابهم ولا بتعليمات ناخبيهم خلال العهدة، وبالتالي فبعد الانتهاء من الانتخابات يباشر البرلمان سلطاته بدون الرجوع إلى الهيئة الناخبة، حيث أن هذه الأخيرة لا تملك سوى أن تنتظر الانتخابات التالية لمحاسبة ممثليها[1].

ج/البرلمان يمثل الأمة لمدة محدودة

يجب أن تكون مدة ولاية البرلمان محددة بزمن معلوم لأنه لو ظلت ولايته لمدى الحياة فإن هذا سيؤدي إلى الاستبداد لا محالة نتيجة تراجع أو ضعف فكرة التمثيل مع مرور الزمن، ولا يبقى البرلمان هو المعبر عن إرادة الأمة وهذه المدة يجب ألا تكون طويلة جداً بحيث تنقطع الصلة بين الهيئة الناخبة والبرلمانيين، كما أنه يجب ألا تكون قصيرة جداً لكيلا يظل البرلمان تحت ضغط الهيئة الناخبة والخوف من الاستحقاق الانتخابي المقبل إضافةً للتكاليف المالية للعملية الانتخابية ومالها من أثر كبير على الوضع الاقتصادي والمالي للدولة[2].

وحوصلة لما سبق التطرق إليه في هذا المطلب، فإن ممارسة السيادة في النظامين الوضعي والإسلامي تختلف اختلافا واضحا، فتميز المجتمع المسلم، وطابعه النصي القائم على القيم الخلقية يجعل من ممارس السيادة قائما على شؤون الأمة، يرعى جانبيها الديني والدنيوي، كما أثبتته التجربة التاريخية؛ إذ أن الجماعة هي من تُبَوِّئُ الخليفة لتصدر هذا المركز، بينما تقوم ممارسة السيادة في النظام الوضعي على طريقة التمثيل لاستحالة ممارسة الديمقراطية المباشرة، مما يستدعي وجود برلمان تنبثق منه السيادة، وتتفرع منه باقي السلطات.

الفرع الثاني: السّلطة الممارسة للسيادة في التشريع الإسلامي

أتناول في هذا الفرع رئيس الدولة الإسلامية "الخليفة" (أولا)، وممثلي الأمة(ثانيا).

1- سعيد بو الشعير، مرجع سابق، ص 87

2- تتفاوت العهدات البرلمانية من نظام إلى لآخر و قد تتفاوت داخل البرلمان نفسه، فمثلا عهدة المجلس الشعبي الوطني في الجزائر تمتد لخمس(5) سنين، بينما تمتد عهدة مجلس الأمة لمدة ست سنين، و ما يلاحظ هو أن العهدة تكون غالبة متوسطة المدة نسبيا (من 4 إلى 6) سنين في كثير من البرلمانات ، ينظر الدستور الجزائري ، المادة111.

أولا: الخليفة كرئيس للدَّولة الإسلامية

يعتبر الخليفة رأس السلطة التنفيذية في الدولة الإسلامية، كما أن خصوصية هذا النصب تقتضي منا تعريف الخلافة، وطريقة وشروط توليها.

أ/ تعريف الخلافة

يعتبر مصطلح الخليفة لفظة عربية إسلامية بامتياز، يختص بها المجتمع الإسلامي، لاسيما الأول منه، وأول من أطلق عليه هذا اللقب سينا أبي بكر الصديق رضي الله عنه في السنة الحادية عشر (11) هجري، ولتحديد تعريف هذا المصطلح نعرف الخلافة لغويا ثم اصطلاحا.

1/التعريف اللغوي للخلافة

الخلافة لُغَةً مصدرُ خَلَفَ، يقال: خلفه خلافة، وكان خليفة وبقي بعده، وصار خلفا وعوضا[1]، والخليفة السلطان الأعظم، والجمع خلائف وخلفاء، وقد سمي من يخلف رسول الله في إجراء الأحكام الشرعية خلـيفة، والخلافة: النّيابة، واستخلف فلانا من فلان جعله مكانه.

2/ التعريف الاصطلاحي للخلافة

أما الخلافة في الاصطلاح، فهي حسب" **الماوردي**":(رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي)، ويقول "**ابن خلدون**" في ذلك:(والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخرويّة والدّنيّوية الرّاجعة إليها إذ أحوال الدّنيا ترجع كلها عند الشّرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به).[2]

وعرفها صاحب "**الأحكام السلطانية**" بقوله: (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا)[3]، وعرفها صاحب المقاصد بأنها (رياسة عامة في الدين والدنيا، خلافة عن النبي)، وعرفها غيرهم بما لا يخرج عن ذلك، والخليفة إذن هو القائم بحراسة الدين، وسياسة الدنيا نيابة عن النبي.

1- المنجد الأبجدي، مرجع سابق، ص418.

2 - عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص 364

3- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص 03.

وللخلافة عدة أسماء فيسمى "**خليفة**" لكونه يخلف النبي في أمته، ويسمى إماماً [1]تشبيهاً بإمام الصلاة في إتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال لها: "الإمامة الكبرى"، ويسمى "**أمير المؤمنين**" لأنه لما مات أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وكان يدعى خليفة رسول الله ثقل على المسلمين أن يلقبوا عمرا رضي الله عنه خليفة (خليفة) رسول الله، فاجمعوا على اسم يَدِعُونَ به الخليفة ويُدْعَى به من يأتي بعده من الخلفاء، فقالو انحن المؤمنون وعمر أميرنا، فدعي أمير المؤمنين، فهو أول من سمى بذلك، وقيل في تسمية أمير المؤمنين غير ذلك.

واختلف في تسمية خليفة الله فمن العلماء من أجاز ذلك قياساً على الخلافة العامة التي اختص الله تعالى بها الآدميين في قوله تعالى:﴿ **إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾[2]، وقوله:﴿**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ**﴾[3]. وقد نهى أبو بكر من أن يطلق عليه (خليفة الله) وأشار للمسلمين بأنه خليفة رسول الله على اعتبار أن الاستحلاف إنما يكون في حق الغائب وليس للحاضر الذي لا يغيب، وقال "**ظافر القاسمي**" أن الخلافة هي الرئاسة[4].والخلافة ترادف الإمامة، والخلافة الإسلامية تنفرد وتتميز بأن أصولها مستمدة من القرآن الكريم، وأن تطبيقها اختصت به الأمة الإسلامية، وعرف الفقهاء الخلافة بأنها خلافة النّبوة.

وفي ذلك يقول الإمام **أبو الحسن الماوردي**: (إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة وحاط به الملة وفوض إليه السياسة ليصدر التدبير عن دين مشروع وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا استقرت عليه الملة وانتظمت به مصالح العمة حتى استتبت به الأمور العامة وصدرت عنه الولايات الخاصة)[5]، وعليه فمجمل القول أنّ الخلافة هي رئاسة الدولة الإسلامية، أما الخليفة فهو رئيس هذه الدولة الأعلى الذي يرأسها بمقتضى الشرع في أمور الدين؛ أي حماية الدين ، و الحفاظ على بيضة الإسلام، و تصريف شؤون المسلمين و تلبية حاجياتهم.

1- يثير العلامة عبد الرحمن ابن خلدون اختلاف تسمية رئيس الدولة بين خليفة أو إمام أو سلطان، فالخليفة من استخلاف النبي في الحكم، لا من استخلاف الله – وباتفاق جمهور العلماء –، والإمامة نسبة إلى الاقتداء به في الصلاة وتسمى (الإمامة الكبرى) بهذا المعنى، أما تسمية السلطان فلم تكن في إلا في المتأخرين ولم يكن يستوفي شروط البيعة، ينظر: عبد الرحمن ابن خلدون، مرجع سابق، ص 364-365.

2- البقرة: [30]

3- الأنعام: [165]

4- ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص118

5- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص 1-2.

ب/ طريقة اختيار الخليفة

أثبتت السّيرة أن اختيار الخليفة في الدولة الإسلامية الأولى قد اختلف من خليفة إلى آخر حسب ظروف الحال، ولم تكن هناك طريقة معيَّنة متَّبعة في ذلك، فيمكن القول أنّ الخلفاء الأربعة قد تمايزوا في طريقة اختيارهم كما سنستعرض في الجزئيات التالية:

1/طريقة الانتخاب الاستشارية

لما توفي النبي الكريم كان أول ما شغل الصحابة اختيار إمام حتى أنهم قدموا ذلك على دفنه[1]، فبادروا إلى اختيار "**أبي بكر الصديق**"، وقد كان انتخابه بطريقة استشارية رغم ما اكتنفها من تجاذب بين الأنصار و المهاجرين ، حيث اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة[2]، ورشّحوا للخلافة "**سعد بن عبادة**" سيد الخزرج وسمع بذلك المهاجرين، أسرع إليهم أبو بكر، وعمر، وأبو عبيدة ابن الجراح، وحصل بين الفريقين حوار وجدل، و يقول أهل السِّيرة "لما قبض رسول الله انحاز هذا الحي من الأنصار إلى سعد بن عبادة في السقيفة لاختيار أمير يقوم مقام النَّبي الكريم ، فلما بلغ خبر ذلك الاجتماع "**أبا بكرا**" و "**عمر**" قال الأخير: انطلق بنا إلى إخواننا من الأنصار حتى ننظر ما هم عليه"[3].

وبعد نقاش وأخذ ورد، استقر الصحابة على مبايعة أبي بكر الصديق كأول خليفة للمسلمين، والآراء كثيرة حول مؤتمر السقيفة، وفي "**تاريخ الرسل والملوك**" يذكر "**الطبري**" أن أبا بكر الصديق تَمَنَّعَ من تسَلُّم الخلافة فقال: قائلا: (قد رضيت لكم أحد هذين الرجلين، عمر أو أبا عبيدة)، فقال عمر: أيُّكم تطيب نفسه أن يخلف قدمين قدَّمَها رسول الله، ابسُطْ يدك أُبَايِعكْ—يعني أبا بكراً-فبايعه الناس[4].

والنصوص توضح أن المسلمين كانوا يناقشون أمرهم ويتشاورون فيه، وأن الخلاف وإن وجد سرعان ما حسمته الأمة وارتفعت عليه بمبايعة الأنصار والمهاجرين للصديق بيعةً صغرى، في السقيفة، ومن ثم كانت البيعة العامة في الجامع بعد الظهر من ذلك اليوم.[5]

1- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص17

2- سقيفة بني ساعدة، ظلة كان حي من الأنصار في المدينة يستظل تحتها، ينظر: محمد سهيل طقوش، مرجع سابق، ص13

3- محمد سهيل طقوش، المرجع نفسه، ص 20

4- محمد بن جري الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، ط3، دار المعارف، مصر، د س ن، ص 202

5- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، ص 208-209

2/ طريقة العهد

وهي أن يعهد الخليفة الموجود إلى شخص آخر بعده، فقد رأى أبو بكر أن يعهد إلى رجل من المسلمين يكون رضى فيهم، تتوفر فيه التقوى والكفاءة، والقدرة على الاضطلاع بمهام الدولة، حتى يوفر على الأمة ما عساه أن يحدث من اختلاف يهددهم بالفرقة والانقسام، كما كاد أن يحدث عقب وفاة النبي، فوقع اختياره على عمر بن الخطاب[1] ولكنه رأى أنه ليس من حقه أن لا يستبد برأيه في اختيار من يقوم بأمر المسلمين من بعده؛ فاستشار كبار الصحابة فوافقوا على اختياره وكتب عهداً بذلك وقد وافق المسلمون على هذا الاختيار، وبذاك نرى أن خلافة عمر بثلاث مراحل [2]:

- بترشيح من الخليفة القائم؛ أي باقتراح وتزكية من الخليفة السابق، إذ أن فترة خلافته كانت كافية ليقتنع بمن يستخلف؛ وفي السيرة أنّ عمر بن الخطاب تمنع من الخلافة ولم يكن راغبا فيها.
- باستشارة أهل الحل والعقد؛ وهم كبار الصحابة ممن لا يشك في رجحان آرائهم وعلمهم وتسبيقهم للصالح العام.
- بموافقة العامة ورضاهم على ما اتفق عليه أهل الحل والعقد

3/ طريقة الشورى من أفراد يعينهم الخليفة الموجود

وهي الطريقة التي انتخب بها "**عثمان بن عفان**" فإن عمر لما طُعِن وأحسَّ بدنو أجله خاف أن يترك المسلمين بدون خليفة لئلا يتنازعوا ويختلفوا، كما أنه لم يرد استخلاف شخص بعينه، فهو لم يشأ أن يتحمل أمر المسلمين حيًّا وميتا فاختار ستة من الصحابة مِمَّن يرى أنه لا يتطلع لأمر الخلافة غيرهم وهم علي، وعثمان، وسعد بن أبي وقاص ، و عبد الرحمن بن عوف، وطلحة، والزبير، وجعل ابنه عبد الله معهم، على أن يؤخذ رأيه فقط وليس له من الأمر شيء ، حتى لا يقال أن عمر ورثها بنيه، ووضع لهم نظاما ينتخبون به الخليفة من بينهم فقد أمر أن يجتمع هؤلاء الستة ويختاروا الخليفة في مدة لا تزيد على ثلاثة أيام.

وفي هذا الصدد، أجرى عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه إجراء شبيها بالاستفتاء، حيث أنه كان يعترض الناس ويسألهم عن آرائهم وعن الشخص المقبول لديهم لتولى منصب الخلافة، ووجد أنهم يميلون إلى عثمان بن عفان

1- ولد سنة 40 قبل الهجرة، في قبيلة عدي، أسلم في السنة السادسة من البعثة، تقلد الخلافة بعد وفاة أبي بكر الصديق، كان النبي الكريم يدعوه وزيره، ينظر: محمد سهيل طقوش، مرجع سابق، ص 173 وما يليها.

2- محمد بن جرير الطبري، مرجع سابق، ص433

رضي الله عنه[1]، و عليه فقد اختار المجلس الذي عينه عمر هذا الأخير خليفة، وتمت مبايعته في ذي الحجة من عام 23هـ، وبعد مقتل عثمان بن عفان في الفتنة المشهورة، اختير علي بن أبي طالب خليفة للمسلمين، وقد تم اختياره بموافقة كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار وبتأييد من الهاشميين ومن رجال الأمصار الذين وفدوا إلى المدينة محتجين على سياسة الخليفة السابق عثمان بن عفان، و شهدت مبايعته تخلف والي الشام معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ثم حدث الذي حدث بعد ذلك من انقسام و تشرذم.

ج / شروط اختيار الخليفة

لقد أورد بعض الفقهاء كالماوردي وابن خلدون ضرورة توفر صفات في الخليفة وإلا فالمسلمون في حلٍّ من الخضوع له، وهذه الصفات هي:**العلم**؛ أي يكون عالماً بشؤون الدِّين والأحكام الشَّرعية، ويقول ابن خلدون:(ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً، لأن التقليد نقص، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال)[2]، و **العدالة**؛ أي أن يكون مستقيماً متجنباً للمعاصي معروفاً بحسن السيرة والأخلاق الحميدة بين الناس، **والكفاية**؛ أي قادراً على حماية الحدود بصيراً بالحرب، كفيلاً بحمل الناس عليها قوياً على معاناة السياسة، كفأ على حماية الدين وجهاد العدو وإقامة الدين وتدبير المصالح، و قد عبر الماوردي عن هذا الشرط **بالرأي**، و **سلامة الحواس والأعضاء**؛ أي أن يكون سليماً من الجنون والعمى والصمم والخرس وما يؤثر فقده من الأعضاء على العمل كفقد اليدين والرجلين[3].

أما شرط **النسب القرشي**، فقد اختلف الفقهاء في شأنه وقد أجمع عليه الصحابة يوم السقيفة معتمدين الحديث:(الأئمة من قريش)[4]، ولكن بعد تسلط الأعاجم على الخلفاء شك كثير من المحققين والفقهاء في هذا الشرط

1- ولد بعد ميلاد النبي الأكرم بنحو خمس سنين، لقب بذي النورين، اشتهر بالكرم والسخاء والعفة والحياء، جهز جيش العسرة إلى تبوك في السنة التاسعة للهجرة، تزوج بابنتي رسول الله رقية ثم أم كلثوم، ينظر: محمد سهيل طقوش، مرجع سابق، ص 366.

2-عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص368.

3- يتفق كل من الماوردي وابن خلدون إلى حد بعيد في شروط تولي الخلافة، مع اختلاف طفيف، فيضيف الماوردي شرطا آخر وهو الشجاعة **والنجدة**، أما شرط **القرشية** فموضع اختلاف بين الفقهاء مع ترجيح هذا الشرط من طرف الجمهور، ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص 5، وعبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص 368 -369.

4- أخرجه أحمد 3/ 129، برقم (12329)، والنسائي في الكبرى في كتاب القضاء، باب الأئمة من قريش، 3/ 467، برقم (5942)

حتى ذهبوا إلى نفيه، وعولوا في ذلك أحاديث أخرى كالتي تقول:(اسمعوا وأطيعوا وإنْ وُلِّيَ عليكم عبد حبشي)[1] ، ولابن خلدون رأي خاص هو أن يكون الخليفة من أصحاب العصبية.

ومهما يكن من أمر فإن اختيار الخليفة في النظام الإسلامي كان خصوصية إسلامية متفردة، و لم تستلهم من إي تجربة موازية، أما تمايز طريقة اختلاف كل خليفة فقد فرضته الظروف الراهنة و المستجدات و العوامل المحيطة بالعملية، فالطريقة التي اختير بها أبي بكر فرضها أكبر مستجد؛ وهو وفاة النبي الكريم-مخافة الوقوع في الفراغ الرئاسي-أما رئاسة عمر فإن الخليفة القائم قد تحرى اقتراح الأحسن و الأكفأ، و لم تكن له معه قرابة و لا مصلحة إلا تسبيق مصلحة الدولة، و لم يفرضه فرضا، بل بموافقة جماعة الإسلام، في حين أن اختيار عثمان كان بطريقة ديمقراطية استشارية لم يكتنفها أي غموض.

ثانيا: ممثّلو الأمة

على غرار القانون الدستوري الذي يتبنى فكرة المجالس النيابية أو البرلمانية لتمثيل الشعب، فإن النظام الإسلامي لا يخلو من هذه الفكرة، لكن بكيفيات ورؤىً مخالفة.

أ/أهل الحل والعقد

هذه الفكرة هي الأساس لما تصوّره الفقهاء من وجود هيئة خاصة أطلقوا عليها اسم أهل العقد والحلّ وسمّاهم "**الماوردي**"[2]وغيره أيضا أهل الاختيار فهؤلاء هم الّذين يترك إليهم بالفعل الاضطلاع بهذه المسؤولية وهم الّذين يتولون أمر الاختيار بعد البحث، ويوجبون العقد وهم مسؤولون عن إتمامه وإنفاذه، ولكنّهم في مباشرتهم لهذه المسئولية لا يكونون متصرّفين في حقّ لأنفسهم، ولكنّهم يفعلون ذلك نيابة عن الأمّة كلّها، في استعمال ما هو حق أصلي لها؛ فهم منتدبون منها أو ممثليها[3].

فكانت جماعة الحل والعقد بمثابة سلطة تشريعية ذات وظيفة سياسية، إذ كانت تتألف من كبار الصحابة، ذوي الخبرات العالية، والثقافة السياسية الواسعة، باعتبارها تعبر عن مصالح المواطنين، وتدافع عن مصالحهم[4]، وهذه

1- أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب (4) السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، 6/ 2612، برقم (6723)

2- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص6

3 - محمّد ضياء الدّين الرّيس، مرجع سابق، ص222.

4- رشيد عتو، مرجع سابق، ص47.

الجماعة هي من أوكل لها مهمة اختيار الخليفة عثمان بن عفان خليفة للأمة بعد حادثة استشهاد عمر رضي الله عنهما.

ب/ أهل الشورى

إنّ الشورى على أهميتها في حياة الأمة وحركتها تفرض البحث في قضية أهل الشورى ومن يختارهم وهي الشروط الواجب توافرها وما أعدادهم، وهذا يستدعي تتبع الوقائع التاريخية في المجتمع المسلم الأول في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد الخلفاء الراشدين، فقضايا مثل الهوية والاختيار والشروط والعدد لا يمكن الفصل فيها دون الرجوع إلى وقائع الشورى ذاتها، فالواقعة ترتبط بالحكم لزاما وتلازما فالرسول صلى الله عليه وسلم استشار جميع المسلمين في الخروج لقتال المشركين يوم أحد وحرص على معرفة رأي الأنصار في ملاقاة المشركين في غزوة بدر[1].

أما أبو بكر فنجده يستشير الناس في حرب فارس والروم وفي تولي عمر الخلافة بعده، ونجد عمر يستشير الناس في اختيار الأمراء وتولية الخليفة بعده. ومن ذلك فإن أهل الشورى في عهد النبي هم كبار الصحابة من السابقين الأولين الّذين امتحنوا وجربوا فحازوا على الثقة، ثم بعد الهجرة أضيف إليهم زعماء الأنصار وبرز في عهد الخلافة الراشدة عنصران آخران عنصر الّذين قاموا بأعمال جليلة في الشؤون العامة وفي الدعوة إلى الدين وعنصر الذين نالوا شهرة عظيمة بين الناس من حيث علم القرآن والتفقه في الدين[2].

أما عن شروط أهل الشورى فاشترط الماوردي العدالة الجامعة لشروطها والعلم في شؤون الحكم والرأي والحكمة واشترط فيهم صفة الشهود كالإسلام والحرية والتكليف وألا يكون مهتما في شهادته ومن الشروط كذلك أن يتمتعوا برضى الأمة عن سيرتهم في حفظ الدين وحراسته[3].

إن ما يمكن استنتاجه أن للتشريع الإسلامي بعض المظاهر الشبيهة بالقانون الدستوري لا سيما من حيث ضرورة وجود رئيس للدولة، مع اختلاف في التسميات والصلاحيات، وطريقة الاختيار، كما أن المجلس النيابية التي يختص بها النظام الوضعي، موجودة –بشكل من الأشكال– في النظام الإسلامي، وهو ما يصطلح عليه بأهل الحل

1- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، ب ط، المعهد العالمي للفكر، القاهرة، 1998، ص 282.

2- رشيد عتو، مرجع سابق، ص46.

3- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص 283.

والعقد، وأهل الشورى، مع اختلاف-أيضا-في الصلاحيات والتركيبة. وهذا معناه الطابع المركب للسلطة الممارسة للسيادة في النظامين، رغم أنها تظهر في شكل أبسط في النظام الإسلامي.

المطلب الثاني: وسائل المراقبة في القانون الدستوري والتّشريع الإسلامي

تخضع السلطة الممارسة للسيادة في ظل النظامين الوضعي أو الإسلامي على حد سواء إلى آليات رقابية مختلفة، وإن اختلفت هذه الآليات بين النظامين، إلا أنها تضمن –ولو بصفة متفاوتة – مراقبة السلطة الممارسة للسيادة، بالشكل الذي يحد من سطوتها وتفردها بالسلطة بشكل أحادي يتجاوز الحقوق والحريات التي تكفلها شريعة كل نظام على حدىً، ومنه، نتناول بالدراسة وسائل الرقابة في ظلِّ القانون الدّستوري (**الفرع الأول**)، والرقابة في ظلِّ التّشريع الإسلامي (**الفرع الثاني**).

الفرع الأوّل: الرقابة على السلطة التنفيذية في القانون الدّستوري

اعتنقت الديمقراطيات الحديثة مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، و هذا الفصل ليس معناه إقامة سياجٍ يفصل فصلاً تاماً بين سلطات الحكم، ويحول دون مباشرة كلٍّ منها لوظيفتها بحجة المساس بالأخرى، ومن ثم فإن مقتضى مبدأ الفصل بين السلطات وبخاصة بين السلطتين التشريعية والتنفيذية أن يكون بينها تعاون، وأن يكون لكلٍّ منها رقابة السلطة على الأخرى في نطاق اختصاصها، بحيث يكون نظام الحكم في الدولة قائماً على أساس أنَّ السلطة تحدُّ أو توقف السلطة، و في هذا الفرع نستعرض الرقابة على السلطة التنفيذية ، والمتمثلة في الرقابة البرلمانية(أولا)، والرقابة القضائية(ثانيا)، والرقابة الشعبية(ثالثا).

أولا: الرقابة البرلمانية

أرست الممارسة الديمقراطية في القانون الدستوري واحدة من أهم الرقابات على الإطلاق، وهي الرقابة البرلمانية.

أ/المقصود بالرقابة البرلمانية

يقصد بها رقابة البرلمان للسلطة التنفيذية من ناحية أدائها للاختصاصات المخولة لها بموجب الدستور؛ أي مراقبة العمل السياسي و الإداري للجهاز الحكومي [1]، وتملك المجالس البرلمانية في النظم الديمقراطية حق مراقبة السلطة التنفيذية نظرا لأن هذه المجالس تمثل إرادة الشعب وتعبر عن رغباته، وما من شك أن تقرير حقِّ البرلمان في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية تعتبر وسيلة لتحسين أداء السلطة التنفيذية من خلال مراعاتها للصالح العام[2]، ومن خلال هذا الدور يستطيع البرلمان أن يمارس دوره الرقابي في ظل الدستور، و أن يقرر المسؤولية السياسية للجهاز التنفيذي[3]، ضف إلى آليات أخرى يتخذها في هذا الشأن؛ فالبرلمان يتمكن من التأثير في الحكومة بوسائل الاستجواب والتحقيق والأسئلة الموجهة للوزراء، أو بمختلف الوسائل التي تتمايز من نظام دستوري إلى نظام آخر.

ب/نطاق الرقابة البرلمانية

إذا كانت الرقابة البرلمانية أوسع مجالا في أعمالها من أي رقابة أخرى-لا سيما القضائية-، فإنها أضيق منها في الأثر. وبالرغم من أن مبدأ فصل السلطات، لعب دوره في الحالتين، حفاظا على ألا تتدخل سلطة في عمل الأخرى، إلا أنه عجز عن أن يضع الموازين القسط لتحديد نطاق الرقابة في كليهما، فجاء الاتساع في مجالاتها لصالح البرلمان، وأتت السعة في الأثر في جانب القضاء، فالرقابة البرلمانية ليست مقصورة على أعمال السلطة التنفيذية، وإنما تمتد أيضا إلى مراقبة أعضائها.

ومن هنا لا يمثل اتصال تصرفاتهم بحياتهم الخاصة حائلا دون امتدادها إليها، طالما كان لها تأثير على المصلحة العامة، فإذا أتى وزير معين ببعض التصرفات المشبوهة في حياته الخاصة يكون لها في ذات الوقت تأثيرها السياسي، ففي هذه الحالة إذا لم تقم الحكومة بتقرير مسؤولية هذا الوزير، فانه يمكن للبرلمان أن يقرر هذه المسؤولية، و بالتالي لا تقتصر المسؤولية على ما يصدر عن الوزير في نطاق صلاحياته الدستورية والوظيفية ،وأعمال الخاضعين له، وإنما تشمل أيضا حياته الشخصية، و هو ما يسمى بالدور الإيجابي للرقابة البرلمانية [4].

1- بو سالم دنيا، الرقابة البرلمانية على أعمال الحكومة في ظل دستور 1996، رسالة ماجيستير، الجزائر، جامعة عنابة، موسم 2007/2006، ص1

2- بو سالم دنيا، المرجع نفسه، ص 5-6.

3- موريس ديفرجيه، مرجع سابق، ص 125.

4- ياسمين مزاري، آليات الرقابة البرلمانية بين تقرير مسؤولية الحكومة وانعدامها (النظام الدستوري الجزائري)، جامعة الجلفة، مجلة آفاق، ص 151.

ج/وسائل الرقابة البرلمانية

تتعدد وسائل الرقابة البرلمانية، غير أن ما يمكن ملاحظته أن بعض هذه الوسائل يقرر مسؤولية الحكومة، والبعض الآخر لا يقَرِّرُ مسؤوليتها، مع تفاوت بين الأنظمة الدستورية، واختلاف في ميكانيزماتِ العمل بهذه الوسائل.[1]

1/بيان السياسة العامة

تتشابه الكثير من الدساتير في آلية مناقشة بيان السياسة العامة الذي يكون بشكل دوريٍ، والذي يحدد المشاريع المنجزة في الآجال المنصوص عليها في الدستور، وتلك المبرمجة في المستقبل، ويتبع بيان السياسة العامة إمكانية استعمال بعض وسائل الرقابة التي تنص عليها الدساتير كإمكانية تقديم ملتمس رقابة[2] ، أو طلب التصويت بالثقة، كما يمكن أن ينجرَّ عن هذه الآلية الرقابية تحديد مسؤولية الحكومة بالشكل الذي يحدده الدستور، وهذا الإجراء يعد من أهم الوسائل الرقابية بحيث يمكن أن يصل إلى حجب الثقة عن الجهاز الحكومي، مع تقديم هذا الأخير لاستقالته [3].

2/الأسئلة المكتوبة والشفوية

السؤال آلية رقابية مستلهمة من وحي الفكر البريطاني[4]، والأسئلة المكتوبة هي تلك التي يقوم أعضاء البرلمان بتوجيهها إلى أعضاء الحكومة كتابة، ويتم الرد عليها أيضا كتابة في أجل محددٍ من تاريخ تبليغ السؤال المكتوب إلي عضو الحكومة، إذ يمكن من خلاله لأحد أعضاء البرلمان أن يطلب من أعضاء الحكومة تقديم توضيحات حول موضوع معين. وإذا كانت الكتابة شرط ضروري لتقديم الأسئلة مكتوبة أو شفوية، فإن ما يميز هذه الأخيرة هو طرحها شفويا من طرف عضو البرلمان في الجلسة المخصصة، والرد عليها شفويا من قبل الوزير المختص.

1- المرجع نفسه، ص151

2- تستعمل بعض الدساتير مصطلح لائحة لوم (ملتمس رقابة)، ينظر الدستور التونسي، م97.

3- تتقرر مسؤولية الحكومة غالبا بسحب الثقة على غرار النظام الدستوري الفرنسي، ينظر: الدستور الفرنسي، م 49.

4- عبد الله بوقفة، أساليب ممارسة السلطة في النظام السياسي الجزائري، د ط، دار هومة، الجزائر، 2009، ص379.

3/الاستجواب

يعرف حق الاستجواب بأنه ذلك الطلب الذي يقدمه أحد أعضاء البرلمان أو عدد منهم لأحد أعضاء الحكومة أو أكثر[1]، كما أنه ينطوي على اتهام ما حول موضوع يقع ضمن اختصاص الشخص الموجه إليه الاستجواب طالبا منه استيضاحا مشوبا بالاتهام أو النقد أو التجريح لسياسة الجهاز الحكومي، ومؤدَّاه تحريك مسؤولية الحكومة. يقدم الاستجواب كتابة، ومرجع ذلك إلى طبيعته، فهو كوسيلة اتهامية أو أداة محاسبة، تمثل الكتابة دليل إثبات لما انطوى عليه من وقائع، كما أنه بالكتابة يستطيع أعضاء المجلس الوقوف على موضوع الاستجواب، ويبلغ المعني بالاستجواب –سواء كان رئيس الجهاز الحكومي، أو عضوا فيه – بالطرق التي تبينها غالبا القوانين ذات العلاقة بالدستور[2].

4/التحقيق البرلماني

لقد تصدى الفقه لوضع تعريف شامل للتحقيق البرلماني، وتعددت التعريفات وكان أفضلها ذلك الذي يرى في التحقيق البرلماني أنه شكل من أشكال الرقابة التي يمارسها المجلس النيابي على الحكومة ،حيث تقوم لجنة مؤلفة من أعضاء ينتخبهم البرلمان بالتحقيق في مسألة أو قضية ذات مصلحة عامة بهدف الكشف عن العناصر المادية والمعنوية لها، ويحق للجنة الاطلاع على كل المستندات والوثائق المتعلقة بها، والاستفسار عن جميع ملابساتها ووقائعها، كما يحق لها استدعاء المسؤولين للمثول أمامها، كما يمكن القول أن لجان التحقيق تكتسي طابعا مؤقتا[3].

ثانيا: الرقابة القضائية

تعد الرقابة القضائية من أهم أنواع الرقابة، لا سيما إذا توفرت البيئة المناسبة، ويمكن أن نَعْزُوَ ذلك إلى طبيعة هذه الرقابة، وما يفترض في القاضي من حِيَادٍ.

1- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص 291

2- رشيد عتو، مرجع سابق، 128.

3- عبد الله بوقفة، مرجع سابق، ص417

أ/المقصود بالرقابة القضائية

يقصد بها تلك الرقابة التي تباشرها المحاكم باختلاف درجاتها وأنواعها على أعمال الإدارة (السلطة التنفيذية)، وهي أهم رقابة من حيث توفير الضمانات ضد تعسف السلطة وتجاوزها للقانون[1].

ب/خصائص الرقابة القضائية وأفضليتها

من أهم المزايا المترتبة عن مبدأ الفصل بين السلطات، استقلالية القضاء[2]، وتتميز الرقابة القضائية عن غيرها بكونها رقابة لاحقة على أعمال السلطة التنفيذية، ولا تقوم من تلقاء نفسها كالرقابة البرلمانية مثلا، إذ يفترض تحريكها من قبل ذوي الشأن، أو أصحاب المصلحة، مع خضوع ذلك لجملة من الإجراءات و المواعيد التي يحددها القانون، كما أن دور القاضي في هذه الرقابة يكمن في فحص مشروعية التصرف المطروح أمامه، دون أن يتجاوزه على تحيق الملاءمة، و من ثَمَّ فهو لا يمكنه أن يحل محل الإدارة في إصدار قرار إداري، ضف إلى ذلك أن القاضي يكونا ملزما بإصدار حكم في الدعوى المرفوعة أمامه، فلا يستطيع إهمالها والصمت حيالها، و إلا عُدَّ ذلك من قبيل إنكار العدالة [3].

ج/أهمية الرقابة القضائية

ترتبط أهمية الرقابة القضائية بأهمية السلطة التنفيذية ذاتها، إذ يوكل لهذه الأخيرة تلبية حاجيات الأفراد وما يرافق ذلك من تجاوزات قد تحيد بها عن دورها الأصيل، وعليه فالرقابة القضائية كفيلة بضبط تصرفات الإدارة وإلْجَامها، ويتَجَلَّى ذلك فيما يلي:

- أنَّ تَأَثُّرَ رجال السلطة التنفيذية بمحيط الأفراد أكثر من نظرائهم في البرلمان والقضاء، نتيجة احتكاكهم وتماسهم اليومي بهم، مما يفرض تأثرهم بالاعتبارات التي قد تحيد بهم عن آداء مهامه بالنزاهة المطلوبة[4]

1- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص309-310.

2- عمار بوضياف، القضاء الإداري في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية مقارنة، ط2، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص11

3-تنص المادة 147من الدستور الجزائري لعام 1996على أنه " :لا يخضع القاضي إلا للقانون. " وتضيف المادة 148على أن :"القاضي محمي من كل أشكال الضغوط و التدخلات والمناورات التي قد تضر بأداء مهمته أو تمس نزاهة حكمه

و تنص المادة 143من الدستور الجزائري لعام 1996على أنه " : ينظر القضاء في الطعن في قرارات السلطات الإدارية. "

4- سليمان شريفي، المرجع نفسه، ص 311.

- أنَّ تمتُّعَ رجال السلطة التنفيذية بالامتيازات والمغريات نتيجة استئثار الإدارة بالجانب المادي للدولة، قد تجعلهم محل شبهة بفعل وظائفهم ومناصبهم المؤثرة في المجتمع، وما يفتح الباب أمام أخطائهم، التي تعرضهم للمساءلة القضائية.

د/نطاق الرقابة القضائية

تنسحب الرقابة القضائية للأعمال القانونية والمادية للإدارة، سواء أَصَدَرَت بإرادتها المنفردة أو باتفاق الإدارة مع جهة أخرى أو عدة جهات، إذا أنَّ اعمال الإدارة المادية والقانونية قد تسبب ضررا للأفراد، ومنه يمكنهم طرق باب القضاء لاسترداد حقوقهم أو تعويض خسائرهم، كما أن عبءَ الإثبات يقع على عاتق المتضرر[1]، وتتلخص مساحة تدخل القضاء كرقيب عل أعمال السلطة التنفيذية في المجالات التالية:

- إلغاء القرارات الإدارية غير المشروعة.
- فحص مشروعية القرار الإداري أو تفسيره.
- دعاوى التعويض وجبر الضرر.

ثالثا: الرقابة الشعبية

الرقابة الشعبية هي واحدة من أساليب الرقابة الفعالة على النشاط الحكومي، وهي لا تتمانع ولا تتعارض مع غيرها من أنواع الرقابة الأخرى، إلا أنّها تختلف عن تلك الأنواع من جهة ماهيتها وهدفها ومن جهة مصدرها، ومن جهة آلياتها، ومن ناحية الآثار المترتبة عليها، كما أنها تمارس بالتَّزامن مع باقي أنواع الرقابات الأخرى ،ومهما تعدَّدت الآراء واختلفت وجهات النظر في تناول موضوع الرقابة الشعبية فإن هناك إجماعاً على أن محلها هو أعمال السلطة ونشاطها، لذلك تسعى دول العالم المعاصر إلى تصميم إطار قانوني يتم من خلاله تنظيم الرقابة الشعبية من حيث هدفها وآليات ممارستها، كما أن هذه الرقابة تختلف من دولة إلى أخرى تبعاً لظروفها التاريخية والسياسية وبنيتها المجتمعية والثقافية، كما أنَّهُ يختلف ضمن الدولة الواحدة من فترة لأخرى تبعاً للمستجدات التي تواجهها[2].

1-طعيمة الجرف، مبدأ المشروعية و ضوابط خضوع الدولة للقانون، دط، د د ن، القاهرة، 1963م، ص271 .

2- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص356.

أ/أهداف الرقابة الشعبية

وإذا كانت الرقابة القضائية على أعمال الإدارة تهدف إلى حماية مبدأ المشروعية من خلال الدعاوى التي يرفعها الأفراد المتضررون من تصرفات الإدارة وتستند إلى معيار القانون، فإنها تشترك بهذا الهدف مع شتى أنواع الرقابة الأخرى، حيث إن معايير الرقابة مشتركة في جميع دول العالم المعاصر، وهي لا تخرج عادة عن رقابة مشروعية التصرف واتفاقه مع القانون النافذ، كذا رقابة الملاءمة التي تبحث انسجام بين الوسائل المستخدمة والهدف المراد تحقيقه، كضمانة ضد التعسف والتحيز في استعمال السلطة [1]

وليس من الجائز الادعاء بأن هذه المعايير والأغراض هي حكرٌ على الرقابة القضائية أو الرقابة الإدارية الرسمية، بل هي أغراض تسعى إلى تحقيقها باقي الجهات الرقابيّة ومنها الرقابة الشعبية بمختلف أدواتها ووسائلها. بَيْدَ أن أغراض الرقابة الشعبية لا تقتصر على هذه النواحي الفنية الّضَّيقة، بل تعد تجسيداً لمبادئ الديمقراطية وميداناً هاماً لمشاركة الشعب في إدارة شؤون الدولة حتى لا تكون الدولة حكراً على الحكومة، كما تعد الرقابة الشعبية واحدة من الضمانات الأساسية لتطبيق القواعد الدستورية وحماية حقوق الأفراد وحرياتهم، وهي من حيث المبدأ ضمانة واقعيّة تضاف إلى الضمانات القانونية التي تعجز عن توفير الحماية اللازمة للدستور واحترام الأفراد وحرياتهم.

ب/آليات ممارسة الرقابة الشعبية:

مهما اختلفت الدُّول فيما بينها بخصوص الآليات المتبعة في ممارسة الرقابة الشعبية، فإن هناك آليات متَّبَعة في سائر دول العالم المعاصر وهي تعدُّ قواسم مشتركة بينها، وإذا كان هناك اختلاف بين دولة وأخرى بهذا الشأن فيكون هذا الاختلاف محصوراً في أثر ممارسة الرقابة وفعاليتها والنتائج المترتبة على ذلك. وفيما يلي أهم آليات الرقابة الشعبية:

1/الرأي العام:

وهو مجموعة آراء المواطنين في المجتمع بخصوص موضوعات معينة تتعلق بمصالحهم العامة والخاصة. وصحيح أنه ليس لرقابة الرأي العام تأثير مباشر في التصرف الإداري (لغياب التركيبة التنظيمية والوظيفية عن الجهة التي تتولى

1-الحكيم سعيد عبد النعم، الرقابة على أعمال الإدارة، دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون .الوضعي، رسالة دكتوراه، دار الفكر العربي، القاهرة، عام1976 ،ص162

الرقابة مقارنة مع غيرها من أنواع الرقابة الأخرى القضائية أو الإدارية)، لكن مع ذلك تعدّ رقابة الرأي العام في الواقع واحدةً من العوامل الرئيسية الكفيلة في ردع الحكام وإجبارهم على احترام الدستور[1].

كما أن لرقابة الرأي العام دوراً فعالاً في الرقابة على أعمال السلطة التنفيذية ومنعها من التعسف في استعمال السلطة والمبادرة إلى مواجهتها ودفعها بكل ما أمكن من وسائل الدفع[2]، هذا ولا يختلف اثنان على أن الكشف عن مواطن الضعف في التصرف الحكومي وتوجيه النقد البناء الذي تتولاه رقابة الرأي العام إنما يُعَدُّ أداةً ديمقراطية مساعدة وهامة من شأنها أن تحرِّض المؤسسات المختصة على القيام بممارسة رقابة ومتابعة متوازنة ومستمرة لتصرفات الحكومة.

2/الأحزاب السياسية

تعد الأحزاب السياسية [3]اتحادات من المواطنين تمارس وعلى نحو دائم نفوذاً في عملية صنع الإرادة السياسية. وتتجلى مشاركة الأحزاب للشعب في صنع القرار السياسي من خلال الانتخابات البرلمانية، بل توصف الانتخابات البرلمانية في الدول ذات النظام البرلماني بأنها انتخابات حزبيّة، كما ينبغي تأكيد أن تأثير الأحزاب السياسية في الدولة لا يقتصر على المشاركة في الانتخابات، بل يمتد ليشمل شتى المجالات الممكنة و بصورة خاصة لدى توزيع المناصب، وأيضاً أحزاب المعارضة لها دور أساسي في مسألة الرقابة الشعبية، وباختصار: إن الأحزاب السياسية تعد من المؤسسات الأوفر حظاً من حيث التأثير في السلطة التنفيذية كضمانة من الضمانات الشعبية[4].

3/ وسائل الإعلام

إلى جانب الأحزاب السياسية يوجد عدد كبير من المجموعات المجتمعية التي تشارك في الحياة السياسية للشعب أهمها وسائل الإعلام؛ مرئية أو مسموعة، مكتوبة أو الكترونية، حيث تؤدي وسائل الإعلام دوراً مهماً في المساهمة في تنبيه الرأي العام من خلال كتابات المفكرين والصحف والفضائيات المرئية والمسموعة والاجتماعات والندوات

1-أبو راسم حمد الشافعي، نظم الحكم، ج 1، د ط، عالم الكتب، القاهرة ، 1984،ص582

2- راشد الغنوشي، مرجع سابق، ص222.

3-و يعرف الأستاذ ماجد راغب الحلو الحزب بأنه :(تنظيم شعبي يستقطب الرأي العام، ويستهدف تولي السلطة في الدولة) ، ينظر : ماجد راغب الحلو، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف بالإسكندرية، مصر، ط 2005 ،ص292 .

4- تنص المادة 52 من الدستور: حق إنشاء الأحزاب معترف به ومضمون.

التي تسهم في إطلاع الجماهير على المشاكل الأكثر إلحاحاً التي يتعرض لها المجتمع، وتكون مراقباً جماعياً لمصلحة الشعب من خلال انتقاد سياسات الحكام وكشف تجاوزهم لسيادة القانون، و هي بذلك منابر تكفل للأصوات الحرَّة و النخب نوجيه الانتقاد للسلطة الحاكمة، و التأثير على جموع المواطنين و الإسهام في صياغة الرؤى السياسية و الوطنية[1].

مما سبق الإشارة إليه، يمكن القول أن لكل نظام طرائقه التي يعتمد عليها في إضفاء الرقابة على ممارس السلطة ،فالنظام الإسلامي يعتمد على رقابة القضاء و هو الأمر الذي يتفق فيه مع النظام الوضعي، كما أنهما يتفقان في الرقابة الشعبية، رقابة العلماء و أصوات الفقهاء الحرة و الجريئة من جانب النظام الإسلامي، و رقابة النخب و الأحزاب و الإعلام على السلطة الممارسة للسيادة في النظام الغربي، و عليه يتخذ كلا النظامين آليات تنبع من وحْيِ ثقافته وخصوصيته، كما أن تقييم مدى نجاعة هذه الآليات عائِدٌ للبيئة التي تمارس فيها السيادة و مدى الوعي السياسي والأخلاقي والفكر السائد هناك.

الفرع الثاني: وسائل الرقابة في ظلّ التّشريع الإسلامي

يتميز النظام الإسلامي بآليات رقابية متفردة نظرا لخصوصيته، ونظرا لطابعه الذي يكرِّسُ مجموعة من القيم الدينية ذات الصبغة الخلقية، ولذلك فإن آلياته الرقابية لا تخرج عن هذا الإطار، وفيما يلي نتناول أداتين مهمتين من أدوات الرقابة، وهما رقابة القضاء(أولا)، والرقابة الشعبية(ثانيا).

أولا: رقابة القضاء الإسلامي

جاءت الشريعة الإسلامية، فأقرت الحقوق بجميع أنواعها، وأعطت كلّ ذي حق حقه، ورسمت الطريق في كيفية استعمال هذه الحقوق وأساليب ممارستها بما يحقق التكافل الاجتماعي والتضامن بين الأفراد وبما يؤمن الاستقرار في المعاملات بشتى صورها وبما يوازن بين الملكية الخاصة والمصالح العامة، لذا أقامت الشريعة الإسلامية نظام القضاء لحفظ الحقوق، وإقامة العدل، وتطبيق الأحكام، وصيانة الأنفس، والأعراض، والأموال[2]، ومنع الظلم والاعتداء ، ولِيَسْتَتِبَّ الأمن في المجتمع وتسود الطمأنينة ويعمَّ الخير، ولما كان نظام القضاء في الإسلام أهمَّ الأنظمة، وأدقها في

1- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص365

2- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص 406.

تحقيق مقاصده والوصول لغاياته وأهدافه، فإنَّه يعدُّ دعامة الاستقرار و الأمن و الأمان لهذه الأمة [1]، ويفرق عبد **الرحمن ابن خلدون** بين القضاء و العدالة، فيعتبر أن العدالة وظيفة دينية تابعة للقضاء [2].

أ/تطور القضاء في الإسلام

طرأت تطورات هامة على مؤسسة القضاء في الدولة الإسلامية من عصر إلى آخر:

1/القضاء في عصر النبي الكريم

جمع النبي الكريم السلطتين التنفيذية والتشريعية بحكم خصوصية منصبه هو المتولي شؤون القضاء في الدولة الإسلامية، فبهذا يعتبر الرسول أول قاضٍ في الإسلام، بحيث وضع أسس القضاء للدولة الإسلامية، وكان يحكم بين الناس وفقا للقرآن الكريم، وبناء على ما ينزل عليه من الوحي، وقد اعتمد الرسول (عليه الصلاة والسلام) في إصدار أحكامه الشرعية على البينة (الحجة والبرهان) واليمين والشهود والكتابة، ولم يكن القضاء منفصلا عن جملة القيم الخلقية التي أردا أن يرسخها في المجتمع الإسلامي الأول[3].

وفي شأن ذلك يقول الرسول الكريم: (إنما أنا بشر مثلكم، وإنكم تختصمون إلي، فلَعَلَّ بعضكم أن يكونَ أَلْحَنَ بحجته من بعض، فأقضي على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار ...)[4]، فلم يشهد أي قضاء ما شهده القضاء الإسلامي من استقلال ونزاهة[5].

2/القضاء في عصر الخلفاء الراشدين

لقد سار الخليفة أبو بكر الصديق على سيرة النبي الكريم في كافة الأمور الإدارية، وقد أسند أبو بكر الصديق القضاء في المدينة إلى عمر بن الخطاب فمكث عمر سنتين في هذا المنصب ولم يأته متخاصمان لشدته وحزمه في

1- ابن القاص، أدب القاضي، دراسة وتحقيق: حسين خلف الجبوري، ط1، مكتبة الصديق، السعودية، 1989، ص7.
2- عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص 406.
3- عبد الرزاق السنهوري، مرجع سابق، ص 77.
4- أخرجه أبو داود في سننه، ج 3، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، رقم302/3583
5- سليمان شريفي، مرجع سابق، ص 407

الحق، أما في عهد الخليفة عمر بن الخطاب [1]؛ بحيث انتشر الإسلام وتوسعت حدود الدولة الإسلامية واختلط العرب المسلمون بالأعاجم، الأمر الذي تطلب تعيين قضاة ينوبون عن الخليفة في الأقاليم والمناطق البعيدة عن مركز الخليفة، وبذلك عين عمر بن الخطاب القضاة في الولايات، وكان القضاة مستقلين عن الولاة ليحافظوا على النظام وعدم دمج الأمور السياسية بالأمور القضائية، ولقد سار عثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب على نفس النهج الذي انتهجه عمر بن الخطاب، فعينوا القضاة في مختلف الولايات.

3/القضاء في العصر الأموي:

اهتم الخلفاء في العصر الأموي [2]بالقضاء، وامتنعوا عن مباشرته بأنفسهم فاتبعوا نفس الأسلوب الذي كان سائدا زمن الخليفة عمر بن الخطاب وقلَّدُوا القضاء مع تعيين أقربائهم والموالين لهم، وذلك لانشغالهم بالجهاد والفتوحات والأمور السياسية، لقد تميز القضاء في العصر الأموي بميزتين:

- **الأولى**: أَن القضاة كانوا يحكمون بما يوحيه إليهم اجتهادهم، إذ لم تكن المذاهب الفقهية الأربعة، فكان القاضي يرجع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع والقياس ليفصل في الخصومات بين الناس.
- **الثانية**: أنَّ القضاء لم يكن متأثرا بالتيارات السياسية، بحيث كان القضاة مستقلين في اتخاذ قراراتهم، ولا يتأثرون بميول الخليفة الحاكم فكانت كلمتهم نافذه على الولاة وعمال الخراج (الضريبة).

ومن أهم التطورات التي طرأت في العصر الأموي، هي تسجيل الأحكام التي كان يصدرها القضاة في سجلات خاصة وتحفظ للرجوع إليها إذا لزم الأمر.

1- سأل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) مرة رجلا في قضية له :ماذا صنعت في قضيتك؟ قال :قضى علي بكذا ... قال عمر :لو كنت أنا القاضي لحكمت بغير ذلك .قال الرجل :وما يمنعك والأمر إليك، وأنت الخليفة؟ قال عمر :لو كان الأمر في كتاب الله وسنة نبيه(ص) لفعلت .أما والأمر إلى الرأي، فإن الرأي مشترك .أي أنه لو كان الحكم مخالف النص من القرآن أو السنة لرددت القاضي إليه، أما والمسألة اجتهاد، فهذا من حق القاضي، و لا دخل لي في شأنه، ينظر: سليمان شريفي، المرجع نفسه، ص :407

2- الدولة الأموية نسبة إلى بني أمية، إحدى أكبر قبائل قريش، أول خلفائها معاوية بن أبي سفيان، ولاه أمير المؤمنين عثمان على ولاية الشام، استلم الخلافة بعد مقتل على رضي الله عنه، بعد مبايعة الحسن والحسين سنة 41 هجرية، استمرت الخلافة الأموية بطريقة وراثية لمدة 132 سنة على يد العباسيين، ينظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الاموية، ط7، دار النفائس، بيروت، 2010، ص13 وما يليها.

4/القضاء في العصر العباسي وظهور المذاهب الفقهية الأربعة

شهد القضاء في العصر العباسي تطورا كبيرا، بحيث تميز القضاء في هذا العصر[1]بعدة مميزات منها ظهور المذاهب الفقهية الأربعة[2]، بحيث أطلق على هذا العصر اسم **"عصر أئمة المذاهب"**، بحيث وضعت أصول الفقه وأصبح القاضي يحكم حسب المذهب الذي ينتمي إليه، وحسب المذاهب السائدة في كل منطقة، كما أصبح القضاء في هذا العصر متأثرا بالأهواء السياسية، إذ اعتمد بعض الخلفاء على حمل القضاة للسير وفق رغباتهم، فأصبح القضاء أداة للخليفة لتسيير سياسته فعلى إثر ذلك امتنع الكثير عن الفقهاء من تولّي منصب القضاء، وكان أبرزهم **"أبو حنيفة النعمان"**.

كما نسجل ظهور منصب **"قاضي القضاة"**، بحيث اتخذ العباسيون هذا المنصب وهو بمثابة وزير العدل في عصرنا الحالي، وكانت وظيفته تعيين القضاة في الأقاليم ومناطق الدولة الإسلامية، وكان أول من عين في هذا المنصب القاضي **"أبو يوسف"**، بحيث كان يطوف ويتفقد أحوال القضاة، وقد أجبرهم على ارتداء لباس خاص بهم يميزهم عن الناس، كما اتسعت سلطة القاضي، في هذا العصر وأصبح يفصل في الدعاوي والأوقاف، وغيرها من القضايا، بالإضافة إلى تلك التي كان يفصل فيها، مثل الخصومات المدنية والمخالفات الجنائية وتبعا لتوسع الرعية فقد زاد عدد القضاة في كل ولاية، بحيث أصبحت في كل ولاية أربعة قضاة يمثلون المذاهب الفقهية.

ب/أنواع القضاء في الإسلام

تميزت الرسالة المحمدية بالعدل والإنصاف، لذلك تجلت ملامح العدالة منذ نشأة الدولة الوليدة، فسطرت أروع الأمثلة في تاريخ البشرية بمواقف وسوابق بقيت خالدة في مجال القضاء، ويتبوأ القاضي مكانة رفيعة في المجتمع الإسلامي ويتصف بالعلم والأمانة والحلم والفطنة[3]، كما أن جهاز القضاء في الإسلام قد طرأ عليه الكثير من التعديل تماشيا مع اتساع الدولة الإسلامية، وانتشارها وكثرة رعاياها مع اختلاف ألسنتهم ومذاهبهم، ونركز في الجزئيتين التاليتين على أهم نوعين من القضاء الإسلامي؛ قضاء المظالم، وقضاء الحسبة.

1- نشأت الدولة العباسية سنة 132 هجرية، على أنقاض الدولة الاموية، سميت كذلك نسبة إلى العباس رضي الله عنه، الذي يعتبر جد خلفاء الدولة العباسية، من أشهر خلفائها، هارون الرشيد، سقطت سنة 656 هجرية على يد المغول التتار، وآخر خلفائها المستعصم بالله، ينظر: محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ط7، بيروت، دار النفائس، 2009، ص18 وما يليها.

2- يعتبر العصر العباسي عصر انفتاح علمي وإشعاع ثقافي وديني، ومن ذلك ظهور المذاهب الأربعة، الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي.

3- ابن القاص، مرجع سابق، ص 98.

1/قضاء المظالم:

نعني بالمظالم ردُّ وإعادة الحقوق إلى أصحابها المظلومين، وتعتبر محكمة النظر في المظالم أهم مؤسسة قضائية ظهرت في الدولة الإسلامية، وهي تشبه محكمة عليا أو مجلس دولة أعلى، تنظر هذه المحكمة في القضايا التي عجز القاضي فيها عن إصدار حكم شرعي، وتعدي أصحاب السلطة وذوي الشأن على الرعية، نشأت محكمة النظر في المظالم في العهد الأموي زمن الخليفة "**عبد الملك بن مروان**"[1]، فقد عين في هذه المحكمة قاضيه "**ابن إدريس الأزدي**"، و شهد قضاء المظالم تطورا هاما في العصر العباسي، بحيث أنشأ الخليفة "**المهدي** "ديوانا عرف باسم ديوان النظر في المظالم.

- **شروط وصلاحيات قاضي المظالم:**

لأهمية محكمة النظر في المظالم كان يجب على قاضي المظالم أن تتوفر في مجموعة من الشروط وهي: الذكورة، الإسلام، الحرية، العدالة (سيرته الذاتية)، عظيم الهيبة، جليل القدر، قليل الطمع وكثير الورع، يعقد مجلس النظر في المظالم في قصر الخلافة أو في المسجد وأحيانا في دار العدل، وتكون أحكام قاضي المظالم سارية المفعول بعد توقيع الخليفة عليها، ولا تنعقد محكمة المظالم إلا بحضور خمسة عناصر، وهم: القضاة (الحكام) والحماة (الأعوان) والفقهاء والكتاب والشهود[2]

- **دور صلاحيات قاضي المظالم:**

من أهم صلاحيات قاضي المظالم النظر في تعدي الولاة والحكَّام على الرعية، والنَّظر في ظلم عمال الخراج فيما يجمعونه من أموال، كما ينظر في مدى عدالة كتَّاب الدواوين فيما يدخلونه أو يصرفونه من أموال الدواوين، ويتصدى للنظر في الخلافات المتعلقة بالأوقاف، والنظر في الأحكام التي يعجز عن الحكم فيه القضاة، والنظر فيما عجز عنه الناظرون في الحسابات، وكان يُفرَدُ لقضاء المظالم يوما بعينه، وبناء عليه فقد ساهمت محكمة النظر في المظالم في تحقيق العدالة الاجتماعية في الدولة الإسلامية، وذلك لأن قاضي المظالم أعلى قدرا وسلطة من القاضي

1- أول من أسس هذا النوع من القضاء **عبد الملك بن مروان**، حيث كان يكلف أحد قضاته بأمر منه، ثم تولاه بعد ذلك الخلفة الراشد الخامس **عمر بن عبد العزيز** بنفسه، وسار على هذا النهج بعض خلفاء بني العباس، ينظر: أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص104.

2- ابن القاص، مرجع سابق، ص98.

العادي، ومحكمة النظر في المظالم تنظر في تعدي الولاة وأصحاب الشأن وذوي السلطة على الرعية، فبهذا يحق للرعية أن تقدم شكوى على أصحاب السلطة، الأمر الذي أدى إلى مساواة في القضايا بين الحاكم والمحكوم[1].

2/قضاء الحسبة الإسلام

الحَسَبَةُ تعني الإنكار والردع والامتناع، ووظيفة المحتسب في أساسها هي منع الناس من الغش وارتكاب الممنوعات المخالفة للشريعة الإسلامية، و يقابلها الضبط الإداري في النظام الوضعي، وقد عرف "**ابن خلدون**" الحسبة بقوله: (هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[2]، ولقد تركزت وظيفة المحتسب في السوق ابتداء، فعلى أثر ذلك عرف المحتسب باسم صاحب السوق ، واختلف الباحثون حول ظهور الحسبة، و وظيفة المحتسب، فمنهم من قال أنها ظهرت في عهد الرسول (عليه الصلاة والسلام) ، لأن الرسول نهى عن الغش إذ قال: (من غَشَّ فليس منَّا)[3]، فبهذا يكون الرسول أول محتسب في الإسلام. ومنهم من قال أنَّ الحسبة ظهرت في عهد عمر بن الخطاب، بحيث كان عمر يطوف في السوق وفي الشوارع ويتفقد أحوال الرعية ويعاقب من يخالف الشريعة الإسلامية، وقال آخرون أن الحسبة ظهرت بصورة رسمية في العصر العباسي ولكنهم اختلفوا في تحديد تاريخ لنشأتها.

– أعمال ومهمات المحتسب

يُعَدُّ الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في شكله الجامع من أوكد واجبات المحتسب[4]، و مع ذلك تعددت وتنوعت أعمال المحتسب في الدولة الإسلامية وشملت نواحي أدبية ودينية وعمرانية وأخلاقية، فمن أهم مهمات المحتسب مراقبة التجار وأصحاب الحرف، أي مراقبة كيفية تأدية الخدمات بالوجه الشرعي والصحيح، ومراقبة الأسعار والموازين والمقاييس، بحيث يمنع الغش والزيادة أو النقصان في الكيل أو السعر، و يقوم بمنع التدليس، ناهيك عن

1- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مرجع سابق، ص106

2- عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ص407

3-حديث:(من غشنا فليس منا) أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:(مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ، فَلَيْسَ مِنَّا، وَمَنْ غَشَّنَا، فَلَيْسَ مِنَّا)، وفي رواية أخرى لمسلم، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه – أيضاً –، وفيه:(مَنْ غَشَّ، فَلَيْسَ مِنِّي).

4- تشمل الحسبة في مفهوم شيخ الإسلام ابن تيمية جميع الولايات، دينية كانت، أو أمنية (الشركة)، أو تنفيذية (ولاية الحكم)، أو اقتصادية (ولاية المال)، أو ولاية القضاء نفسها، وتعتبر الحسبة ذات قيمة دينية خلقية ترتبط برسالة الإسلام الشاملة، ينظر: شيخ الإسلام ابن تيمية، الحسبة في الإسلام ووظيفة الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص11.

مراقبة الأخلاق العامة، بحيث يقوم المحتسب بمنع شرب الخمر علنا، ومنع الناس من ممارسة أعمال السحر والشعوذة، وممنع مضايقة النساء في الطرقات والأزقة[1]، و غيرها من الأعمال كمراقبة العبادات، و نظافة المساجد ، ومراقبة الأبنية و الطرقات، و يضبط أمنها و رونقها و جمالها.

- **مساعدو المحتسب**

مع تطور المجتمع الإسلامي ازدادت أهمية المحتسب واتسعت اختصاصاته، فأصبح بحاجة لمن يساعده على أداء مهمته فاتخذ لنفسه مساعدين ؛ مثل: **العرفاء،** وقد اختيروا من بين أصحاب الحرف والصناعات لكونهم من ذوي المعرفة، والدراية بالحرفة والأساليب التي يتبعها أصحاب الحرفة والصنعة من أجل الغش والتدليس فيها، فيساعدون المحتسب على الكشف عن أعمال الغش، أما **النواب؛** فهم ينوبون عن المحتسب في الموانئ وسواحل البحر وعلى الحدود ويعملون على تزويد المحتسب بمعلومات عن عملية استيراد المواد الغذائية، أما **الأعوان والغلمان** فيعاونون المحتسب في القبض على المخالفين ومعاقبتهم بما يلزم من أساليب العقاب، كما اتخذ القضاة في المجتمع الإسلامي أعوانا كالكتّاب، و المترجمين [2].

ثانيا: الرقابة الشعبية

يعتبر دور الأفراد في المجتمع الإسلامي مؤثرا، باعتبار أن الشريعة الإسلامية أعلت من شأن دور الفرد في المجتمع.

أ/تعريف الرقابة الشعبية ومشروعيتها

الرقابة الشعبية هي متابعة أفراد الأمة لنشاطات السلطة التنفيذية المتمثلة بالجهاز الحكومي المتكون من الحكام وولاة الأمور، وأعمالهم في مجالات الحياة كّلها، ومناصحتهم عن طريق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لمعالجة الأخطاء والمخالفات الواقعة منهم والقضاء عليها، والدولة الإسلامية تستهدف الحفاظ على الشرعية الإسلامية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛تلك الصفة التي وصف الله بها هذه الأمة، وقد ألزم الشارع الحكيم الأمَّة بالأمر

1- يبين أبو حامد الغزالي شروط المحتسب المتمثلة في الإسلام والعقل والبلوغ والعدل، ينظر: محمد أرزقي نسيب، مرجع سابق، ص470.

2- ابن القاص، مرجع سابق، ص 117 وما يليها

بالمعروف والنهي عن المنكر بصورة عامة تقويما لسلوك الأفراد سواء أكانوا موظفين أم مواطنين عاديين، ويستدل على مشروعية الرقابة الشعبية بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة رضوان الله عليهم.

- **من الكتاب الكريم**

يستدل على مشروعية الرقابة الشعبية بآيات كثيرة، منها قوله سبحانه و تعالى:﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ**﴾[1]، و قوله عز من قائل:﴿**كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾[2]وقوله:﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[3]، فتوضح هذه الآيات الصَّريحة الدّلالة بجلاء مسؤولية الفرد المسلم في المجتمع الإسلامي فيما يختص بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومناصحة الحاكم وولاة أمره ،فهي واجب وإلزام من الله تعالى على كل مسلم صادق ،وهذا التناصح هو ما يسمى في الوقت الحاضر، برقابة الشعب على حكَّامه وولاَّة أمره.

- **من السنة الشريفة:**

ويستدل على مشروعية الرقابة الشعبية من السنة المطهرة الشريفة بأحاديث كثيرة، منها: قول المصطفى عليه الصلاة و السلام : (مثلُ القائمِ على حدودِ الله والواقعِ فيها كمثلِ قومٍ اسَتهموا على سفينةٍ ،فَأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا اسَتَقوا من الماء ومروا على من فوَقهم، فقالوا :لو أنَّا خرقنا في نصيبنا خَرقاً ولم نُؤْذِ من فَوَقَنا، فإن يْترُكوهم وما أرادوا هَلكُوا جميعاً وإن أَخَذُوا على أَيديهم نَجوا وَنجوا جميعاً)[4] و قوله : (إن الله يرضى لكم ثلاثاً :أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعا و لا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم)[5] كما أيضا: (من رأى منكم مُنْكرًا فليغيره بيدهِ، فَإِن لم يسَتطع فَبِلسانِهِ، فإن لم يسَتطِع فبقلبه،

1- التوبة: [71]

2- آل عمران: [110]

3- آل عمران: [104]

4- أخرجه البخاري، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ج5، ص295-296.

5- أخرجه ابن حبان في صحيحه، ومالك في الموطأ، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

وذلك أضعفُ الإيمانِ)[1] ، كما قال أيضا (أفضلُ الجهادِ :كلمةُ حقٍ عند سلطانٍ جائر)[2]، والأحاديث في هذا الباب كثيرة، حيث نكتفي بما ذكرنا .

– من آثار الصحابة:

وأما آثار الصحابة التي تدل على مشروعية الرقابة الشعبية ووجوبها، فكثيرة إذ إن النظام الإسلامي أدرك منذ عهد الصحابة ضرورة هذه الرقابة لسلامة سير الحكم والإدارة فها هو الخليفة الأول سيدنا أبو بكر يقول للمسلمين في أول خطاب له بعد توليه الخلافة : (أما بعد، أيها الناس: فإني ولّيت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة ، الضعيف فيكم قوي عندي حتى أُرجِع له حقه إن شاء الله والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم)[3]، فكان عهده تطبيقاً فعلياً لما استفتح به، ثم تبعه عمر فافتتح خلافته بقوله : (وأعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإحضاري النصيحة فيما ولاَّني الله من أمركم).

وعلى هذا سار باقي الخلفاء الراشدين ، "**عثمان**"، و"**علي**"، رضي الله عنهم جميعاً في الرفع من شأن الرقابة الشعبية ، بل وصل اهتمام الخليفة الراشد الخامس "**عمر بن عبد العزيز**" برصد مكافأة لمن يدل على خلل في الدولة أو فساد، فقد كتب لأهل الموسم للحجيج في مكة :(أما بعد، فأيما رجل قدم علينا في رد مظلمة أو أمر يصلح به خاصاً أو عاماً من أمر الدين فله ما بين مائة دينار إلى ثلاثمائة دينار بقدر ما يرى من الحسبة وبعد الشقة، رحم الله امرءاً لم يتكبد بعد سفر لعل الله يحي به حقاً أو يميت به باطلاً أو يفتح من ورائه خيراً).

ب/أهمية الرقابة الشعبية والحكمة منها:

يقول شيخ الإسلام "**ابن تيمية**":(وهذا واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض كفاية ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره)[4]، و من هنا فقد جاءت الشريعة الإسلامية لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وهذا ما يحققه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومناصحة المسؤولين في الدولة، و تكمن أهمية الرقابة

1- أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي سعيد الخدري.

2- أخرجه الحاكم في المستدرك، ج4، ص505-506.

3- أخرجه الأزدي في جامعه، وقال ابن كثير في البداية والنهاية حديث صحيح.

4- ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، مرجع سابق، ص12 .

الشعبية والحكمة عموما في حماية دين الله بضمان تطبيقه في حياة الناس الخاصة والعامة، و صيانة المجتمع من الانحراف وذلك بتدعيم الفضائل وإنمائها ومحاربة الرذائل وإخمادها، و استقامة الموازين الاجتماعية واتزان المفاهيم واستقرارها.

ج/وسائل الرقابة الشعبية في الفقه الإسلامي

من أهم وسائل الرقابة الشعبية في الفقه الإسلامي **"النصيحة"**، فقد جعل النبي الكريم الدين كله محصوراً في إسداء النصح ،فقال :(الدين النصيحة، قلنا لمن يا رسول الله ؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم)[1]، والنصيحة للحكام يشترط أن تكون بالطرق الكفيلة لوصولها إليهم من غير أن يصاحبها تشهير أو استنفار لعقول السذج والدهماء من الناس، و من أَجَلِّ الوسائل في هذا الصدد هناك مبدأ **"الشورى"** التي تقوم بين الحاكم والمحكوم بقصد استطلاع الآراء لاستظهار الرأي الأصوب، ومبدأ الشورى من المبادئ الإسلامية الهامة التي توفر الأمن والطمأنينة للأفراد والاستقرار السياسي للدولة، ويؤدي إلى إشاعة المحبة، وبث روح التعاون والتناصح بين الحاكم والمحكوم، وهو ضروري قال تعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**﴾[2]وقال أيضا:﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ**﴾[3].

المبحث الثاني: ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري

يعتبر مفهوم السيادة ضرورة ،تلجأ إليه البلدان حديثة الاستقلال، من أجل بناء الدولة الناشئة ،للحفاظ على وحدتها السياسية واستقلال ترابها، والتأكيد على أن صلاحياتها التي تمارسها داخل إقليمها هي من صميم سلطانها الداخلي، فلا تسمح بأي تدخل أجنبي لأية دولة كانت.وهو نفس المنطق الذي تبنّاه المؤسس الدستوري الجزائري بعد الاستقلال، وذلك بتكريسه لمبدأ السيادة الوطنية وتمليكها للشعب من خلال أحكام دستور1963،والتأكيد عليه من خلال أحكام الدساتير التي عقبته، وهي دستور1976،دستور1989 ودستور1996،حيث عالج المؤسس

1- رواه مسلم، كتاب الإيمان، باب أنّ الدين النصيحة، برقم 55.
2- المائدة: [159]
3- الشورى: [38]

الدستوري موضوع السيادة في الدستور، من خلال تحديد أساليب ممارسة السيادة (المطلب الأول)،وتحديد ضمانات[1] ممارسة السيادة (المطلب الثاني).

المطلب الأول: أساليب ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري

يكرّس النظام الدستوري الجزائري جملة من الأساليب التي من خلالها تمارس السيادة، وعليه نتعرض لممارسة السيادة في ظل مفهوم الأمَّة والشَّعب (الفرع الأول)، والديمقراطية التشاركية كأساس لتجسيد السيادة (الفرع الثاني).

الفرع الأول: ممارسة السيادة في ظل مفهوم الأمة والشعب

كثيرا من يثور إلى الأفق نقاش مفاده من يمارس السيادة في الدستور الجزائري؛ الشعب أم الأمة ؟، ولمعالجة هذه الإشكالية، وجب أن نستقرأ الدستور ذاته، باعتباره الوثيقة المرجعية التي تحدد من هو صاحب الشأن في السيادة.

أولا: ممارسة السيادة في ظل مفهوم الشعب والأمة

نَجَمَ المزج اللغوي بين مفهومي الشعب والأمة في الدستور ليصبح مصطلح الشعب متداخلا مع مصطلح الأمة من خلال استقراءٍ للديباجة[2]، فقد قصد المؤسس الدستوري بمصطلح الشعب صاحب السيادة والسلطة التأسيسية ارتباطا بالمفهوم الفرنسي للأمة التي تضم الأجيال في الأزمنة الثلاثة، ويؤكد الدستور على أن معالجة موضوع صاحب السيادة جاء في إطار تسوية سياسية بين نظريتي سيادة الشعب والسيادة الوطنية[3]،بهدف إيجاد الحلّ المناسب الذي ينسجم مع تطلعات الدَّولة واختياراته الإيديولوجية، طالما أنها تقدم له تركيبا فقهيا يمزج بين الديمقراطية النيابية والديمقراطية المباشرة، وكذلك للحفاظ على استقلال الدولة ووحدتها الكاملة من كل أزمة سياسية

1- الالتزام بالضمانات التي يرسيها المشرع الدستوري تتعلق أساسا بالبيئة السياسية، والممارسة الفعلية، ولا يعني تضمين دستور ما لضمانات معينة أنها تحترم تلقائيا، ينظر: عبدالله بوقفة، الدستور الجزائري، ط1، دار ريحانة للنشر والتوزيع، الجزائر،2002، ص15.

2- تعتبر الديباجة بمثابة تمهيد أو مدخل للدستور، تختلف تسميتها من دستور لأخر على غرار التونسي مثلا يسميها (التوطئة)، أما نظيره المصري فيتفق مع الدستور الجزائري ويسميها (ديباجة)، وديباجة الدستور الجزائري جزء لا يتجزأ منه حسب الدستور ذاته.

3-يرى كاري **دي ملبرج** أن كلاّ من الشّعب والأمة كيانان، يتميزان عن بعضهما بحسب طبيعتهما، ولذلك يميز بين سيادة الشعب والسيادة الوطنية، أما نظرية سيادة الشعب فتنسب إلى **روسو**، في حين أن نظرية السيادة الوطنية التي تعد مزيجا بين النظريتين فتنسب إلى **سييز**، ينظر: خديجة غلاب، السيادة في الدُّستور الجزائرِي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، جامعةالجزائر1، كلية الحقوق،2015/2014، ص17.

يمكن لها المساس بمؤسساتها. فاستعمل المؤسس الدستوري عبارة التسوية السياسية "**السيادة الوطنية ملك للشعب**"، على غرار نظيره المؤسس الدستوري الفرنسي. وعليه هل يقصد المؤسس الدستوري الجزائري نظرية سيادة الشعب أم نظرية سيادة الأمة، أم يقد مزيجا ذا خصوصية بين النظريتين[1] .

أ/ المزج اللغوي بين مفهومي صاحب السيادة

انعكس الغموض الواضح في التّمييز بين صاحبي السيادة : الشعب والأمة[2] على الدستور، حيث يعتبر المؤسس الدستوري الشعب، صاحب السيادة وصاحب السلطة التأسيسية، فهو بذلك يحبّذ استعمال كلمة" الشعب"، لكنه يتحدث عن الشعب الحي الذي يمارس هذه السّلطة في إطار الدستور والنصوص القانونية تارة، ويتحدث عن الشعب الذي يدل على الأجيال الثلاثة، المنبثق عن مفهوم مجرّ د تارة أخرى .و منه فقد نصّ الدستور على شعبين، شعب يقترب في مفهومه من الأمة، وهو الشعب التاريخي المجرد صاحب السيادة وصاحب السلطة التأسيسية وشعب حي ملموس يمارس السلطة ويمكن أن يتقلص إلى هيئة ناخبة وهو لا يملك السيادة، بل يتصرف وفقا للدستور والقانون المعمول به

ب/دلالة مفهوم صاحب السيادة

لمعرفة صاحب السيادة في دستور ما، وجب استقراؤه، وتحليل فحواه، وعلى الخصوص ديباجته، التي تعد توطئة لمقاصد الدستور ومراميه وأهدافه، ومن خلال القراءة المتمعنة لديباجة الدستور الحالي يلاحظ أن ديباجة تبدأ بكلمة"**الشعب الجزائري** "وتبتدأ فقرتها الأخيرة بعبارة "**وفخر الشعب**"[3]ومنه يمكن القول ابتداء أن الشعب هو السيد أو صاحب السيادة، من خلال القراءة الأولى لديباجة الدستور.

---

1 استعمل Carré de Malbergمصطلحين في مؤلفه " Contribution à la Théorie Générale de l'Etat" للدلالة على نظريتي صاحب السيادة وهما :

Théorie de la souveraineté du peuple أي : نظرية سيادة الشعب

Théorie de la souveraineté nationale أي : نظرية السيادة الوطنية ، ولم يتحدث عن سيادة الأمة ، ولا عن السيادة الشعبية في مؤلفه ، نقلا عن : خديجة غلاب ، مرجع سابق ، ص19.

2 – يرى الفقيه موريس ديفرجيه أن سيادة الأمة، التي ظهرت على أنقاض سيادة الملك ترسخ سيادة البرلمان، ينظر: موريس ديفرجيه، مرجع سابق، ص60.

3– انظر ديباجة الدستور.

وبالنظر إلى ما تنص عليه الفقرة الأخيرة والتي تبتدئ ب" **فخر الشعب** " و التي تتحدث عن تاريخ الشعب الجزائري من خلال عدة حقب زمنية فإن هذا المفهوم يشير إلى "**الأمة** "التي تتكون من الأجيال عبر الأزمان الثلاثة : الأجيال الماضية أو الميّتة، الأجيال الحاضرة أو الحية، والأجيال القادمة أو المستقبلة، و منه يمكن القول على أن هذا الشعب المقصود هنا يحيلنا إلى مفهوم الأمة، و بناء على هذا الربط الوظيفي يمكن استعمال مصطلح "**الشعب–الأمة**" للخروج من إشكالية صاحب السيادة.

ج/ تحديد مفهوم "الشعب–الأمة" من خلال ديباجة الدستور

تعتبر الدساتير هي الوثائق المؤطرة للأنظمة، في سيرها وهيكلتها، وتنظيمها، كما تعبر عن أيديولوجيتها ومكانة الأفراد وحقوقهم وواجباتهم، ودور الشعب في السيادة.

1/"الشعب–الأمة" عبر الأزمنة الثلاثة

تركز الديباجة على نضالات و مآثر الشّعب الجزائري عبر التاريخ، وتسجيل وجوده عبر عدة فترات تاريخية، فحسب الفقرة الثالثة من الديباجة فإن تشكيل الأمة الجزائرية يكون ناتجا عن نضال متعدد الأحقاب للشعب و الشعب بهذا المفهوم يكون متناغما مع المفهوم الفرنسي للأمة،[1]أي أنها تتكون من الجيل الماضي الميّت، الحاضر الحي والمستقبل الذي لم يولد بعد، ومنه: يدلّ الشعب في الديباجة على الأمة الجزائرية، حيث مزج المؤسس الدستوري لغويا بين العبارتين، الشعب والأمة ليصبح صاحب السيادة هو "الشعب –الأمة"، وبالإضافة إلى ذلك، يشير المؤسس الدستوري في الديباجة إلى عوامل تشكل صاحب السيادة "الشعب–الأمة" ،فالحركة الوطنية في مواجهتها للاستعمار الفرنسي كان تؤكد دائما على أن المجتمع الجزائري يكوّن أمَّة.

2/تحديد مفهوم "الشعب–الأمة" من خلال مواد الدستور:

يؤكد المؤسس الدستوري أن صاحب السيادة هو الشعب، لاسيما من خلال المادة 6 :(الشّعب مصدر كل سلطة)،حيث تنص المادة7:(السيادة الوطنية ملك للشعب وحده، السّلطة التأسيسية ملك للشعب)، وتؤكد أيضا

1– تنص الفقرة الثالثة من ديباجة الدستور على ما يلي: " لقد عرفت الجزائر في أعزّ اللّحظات الحاسمة التي عاشها البحر الأبيض المتوسّط، كيف تجد في أبنائها، منذ العهد النّوميدي، والفتح الإسلامي، حتّى الحروب التّحريريّة من الاستعمار، روّادا للحرّيّة، والوحدة والرّقي، وبناة دول دمقراطية مزدهرة، طوال فترات المجد والسّلام"

المادة 11 منه:(لا حدود للشعب لاختيار ممثليه)، إذن فالشعب الذي يضع الدستور ويملك السلطة التأسيسية، هو الشعب السيّد وصاحب السيادة، وإذا كان متكونا من الأجيال الماضية والحاضرة والمستقبلة، فهو موجود فوق الدستور، أما الأجيال الحيّة فهي مقيّدة بواسطة هذا الدستور، إذ لا يمكنها ممارسة السلطة إلا في إطار أحكامه.وبالنتيجة فإن المؤسس الدستوري قصد بالشعب المنصوص عليه في الديباجة والمواد 6 و7و 11 من الدستور، على أنه الأمة المشكلة من الأجيال في الأزمنة الثلاثة وأنه صاحب السيادة وصاحب السلطة التأسيسية، وهو المفهوم العضوي والمركب للأمة، ولعل اختيار المؤسس الدستوري لعبارة" الشعب "بدل" الأمة "ما هو إلا من تبني لفكرة "**ديملبرج**" التي اقتبسها من فكرة "**روسو**"[1]

ثانيا: وسائل ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري

يمكن تقسيم وسائل ممارسة السيادة في الدستور الجزائري إلى نوعين، مباشرة، وغير مباشرة.

أ/الوسائل المباشرة لممارسة السيادة

يعد الاستفتاء الشعبي أهم مظهر من مظاهر الديمقراطية شبه المباشرة، الذي تأخذ به أغلب الأنظمة السياسية الحديثة في دساتيرها.لذا كرَّس الدستور الاستفتاء من خلال الفقرة الثالثة من المادة 7 من الدستور والتي تنص على أنه: (يمارس الشعب هذه السيادة عن طريق الاستفتاء)[2]، واعتبرها كوسيلة مباشرة لممارسة السيادة، م، كما يمكن استخلاص نوعين فقط من الاستفتاء الشعبي أرستهما الدساتير الجزائرية.

1/الاستفتاء الدستوري:

يتعلق هذا النوع من الاستفتاء بإنشاء الدساتير وبتعديلها مثلما وضعت دساتير 1963 و1996، وكذلك بإنشاء المواثيق، كالميثاق الوطني لسنة 1976 ،1976.

1- خديجة غلاب، مرجع سابق، ص20.

2- المادة 7 من الدستور.

2/الاستفتاء الاستشاري:

ويتمثل هذا النوع في الاستفتاء الذي يلجأ إليه رئيس الجمهورية من أجل استشارة الشعب في أية قضية ذات أهمية وطنية كما تنص عليه الفقرة8 من المادة91 من الدستور.وقد عرفت الجزائر عدة تجارب استفتائية تتراوح[1]ما بين الاستفتاء الاستشاري في القضايا ذات أهمية وطنية، وبين الاستفتاء الدستوري.وهما الاستفتاءان اللذان يلجأ فيهما رئيس الجمهورية لوحد هل استشارة الشعب، لكن هنا كان من الفقهاء من يرى أن ذلك تقييد للإرادة الشعبية من خلال حصر أنواع الاستفتاء، حيث كرس المؤسس الدستوري تقنية الاستفتاء ولكن ربطها بإرادة رئيس الجمهورية، فهو الوحيد صاحب ومحرك المبادرة باستشارة الشعب.

3/مميزات الاستفتاء

من خلال استقراء مواد الدستور نلاحظ أن طابع الاستفتاء **يكون رئاسيا**، حيث تعرف الاستفتاءات جميعها مصدرا واحدا وهو رئيس الجمهورية في الاستفتاء الدستوري أو الاستفتاء الاستشاري، و يكون **اختياريا** ، **أي** يمكن استنتاج أن اللجوء إلى الاستفتاء من طرف رئيس الجمهورية اختياري، من خلال المادة91 في فقرتها8 من الدستور و التحديد لفظة **"يمكنه"**، والتي تمنح لرئيس الجمهورية السلطة التقديرية في اللجوء إلى الاستفتاء من عدمه، كما يكون الاستفتاء **قراريا**: أي أن نتائجه ملزمة للجميع حسب الدستور بحسب الحالة، إذ تحترم إرادة الشعب سواء صادق على الموضوع الذي استفتي فيه أو رفضه.

ب/الوسائل غير المباشرة لممارسة السيادة

أما عن الوسيلة غير المباشرة لممارسة السيادة فتتمثل في انتخاب الشعب لممثليه، لاستحالة تسييرها لمباشر لشؤونه واللجوء دائما إلى الاستفتاء، ويتمثل ممثلو الشعب في رئيس الجمهورية وأعضاء البرلمان، فينتخب رئيس

1- الاستفتاءات الشعبية في الجزائر:

استفتاء 8 سبتمبر 1963 المتعلق بإنشاء الدستور.
استفتاء 16 جانفي 1986 المتعلق بإثراء الميثاق الوطني،
استفتاء 23 فيفري 1989 المتعلق بتعديل الدستور،
استفتاء 16 سبتمبر 1999 المتعلق بالوئام المدني،
استفتاء 27 جوان 1976 المتعلق بإنشاء الميثاق الوطني،
استفتاء 03 نوفمبر 1988 المتعلق بتعديل الدستور،
استفتاء 28 نوفمبر 1996 المتعلق بتعديل الدستور،
استفتاء 29 سبتمبر2005 المتعلق بالمصالحة الوطنية .
ينظر: خديجة غلاب، مرجع سابق، ص127

الجمهورية كرأس للسلطة التنفيذية وينتخب نواب المجلس الشعبي الوطني عن طريق الاقتراع المباشر ويوكل المنتخبين في المجالس المحلية لاختيار أعضاء مجلس الأمة بطريقة غير مباشرة[1].

1/اختيار رئيس الجمهورية

يعتبر رئيس الجمهورية أهم مركز دستوري، وذلك من خلال كيفية انتخابه، وصلاحياته.

– انتخاب رئيس الجمهورية

يعتبر رئيس الجمهورية ممثلا للشعب– الأمة وهو في نفس الوقت جهاز للدولة، بل ويجسدهما، لذلك يعهد له الدستور نظام ذو امتيازات عديدة. بالرغم من أن الدستور كرّس مبدأ السيادة الوطنية الذي يرفض ويرد على مبدأ شخصنة السلطة، لأن هذه السيادة تحملها مؤسسة، ألا وهي الدولة. وبالرجوع إلى نمط انتخاب رئيس الجمهورية المنصوص عليه في المادة 71 من الدستور، يكرّس المؤسس الدستوري إعلاء لمركزه ويضمن استقلاليته، بالمقارنة مع بقية السلطات المنتخبة [2].

1– نص المادة 84 من القانون 10/16 على ما يلي: ينتخب أعضاء المجلس الشعبي الوطني لعهدة مدتها خمس (5) سنوات بطريقة الاقتراع النسبي على القائمة.

[2] – تنص المادة 73 من الدستور على :

– لا يحق أن يُنتخب لرئاسة الجمهورية إلاّ المترشّح الذي :

– يتمتع، فقط، بالجنسية الجزائرية الأصلية،

– يدين بالإسلام،

– يكون عمره أربعين (40) سنة كاملة يوم الانتخاب،

– يتمتع بكامل حقوقه المدنية والسياسية،

– يثبت الجنسية الجزائرية لزوجه،

– يثبت مشاركته في ثورة أول نوفمبر 1954 إذا كان مولودا قبل يوليو 1942،

– يثبت عدم تورّط أبويه في أعمال ضدّ ثورة أول نوفمبر 1954 إذا كان مولودا بعد يوليو 1942،

– يقدّم التصريح العلني بممتلكاته العقارية والمنقولة داخل الوطن وخارجه،

تحدّد شروط أخرى بموجب القانون.

- **إعلاء مركز رئيس الجمهورية**

تنص المادة 7 من الدستور على أن رئيس الجمهورية وأعضاء المجلس الشعبي الوطني، هم ممثلين للشعب ولكن هناك عدة اختلافات تفصل بينهما من حيث معيار انتخاب كل منهما. في هذا الصّدد، تم النص على شروط الترشح لرئاسة الجمهورية في الدستور (المادة73 منه) وليس في نص قانوني، وهذا لحمايتها من كل تعديل سريع، وهذا ما يشكل ضمانا لرئيس الجمهورية. أما النواب فامتيازاتهم منصوص عليها في نص قانون عضوي من جهة أخرى، وفيما يخص أسلوب الاقتراع، فينتخب كل من رئيس الجمهورية الاقتراع العام السري والمباشر، وذلك حسب المادة 71 من الدستور.

2/اختيار نواب وأعضاء البرلمان

يمثل البرلمان السلطة التشريعية، ويخضع أفراده لإجراءات محددة في الدستور والقوانين العضوية لكيفية اختيارهم، وصلاحياتهم، وانتفاء عهدتهم.

- **انتخاب وتعيين نواب وأعضاء البرلمان**

على خلاف رئيس الجمهورية المنتخب بواسطة الأغلبية المطلقة للأصوات المعبر عنها [1]، يتم انتخاب نواب و أعضاء البرلمان عن طريق بطريقة الاقتراع النسبي على القائمة [2]، و هو ما يقوي مركز رئيس الجمهورية ، باعتباره منتخبا من الأغلبية المطلقة للأصوات المعبر عنها ، على خلاف انتخاب نواب المجلس الشعبي الوطني الذي يكون بشكل مفتت ، ناهيك عن انتخاب ثلثي أعضاء مجلس الأمة الذي يكون غير مباشر على مرحلتين ، بالإضافة إلى الثلث المعين ، مما يعدل كفة اختيار رئيس الجمهورية كوسيلة غير مباشرة لممارسة الشعب للسيادة على الوسيلة الأخرى .

1 – تنص المادة 71 على ما يلي : "يُنتخَب رئيس الجمهورية، عن طريق الاقتراع العام المباشر والسرّي. يتم الفوز في الانتخاب بالحصول على الأغلبية المطلقة من أصوات الناخبين المعبّر عنها.

2 – تنص المادة 84 من قانون الانتخابات 10/16: ينتخب أعضاء المجلس الشعبي الوطني لعهدة مدتها 5 سنوات، بطريقة الاقتراع النسبي على القائمة.

3/مركز البرلمان بالنسبة لمركز رئيس الجمهورية

لرئيس الجمهورية شرعية تختلف عن شرعية النائب البرلماني، لأنه يمثل وحدة الأمة ، أما النواب البرلمانيون فيعبرون عن تنوع في المصالح والانتماءات الحزبية ، و تسمح له الشرعية الشعبية بأن يتفوق على الأحزاب السياسية وتنمح له استقلالية بالنسبة لجميع مؤسسات الدولة ، ولعل المشرع الدستوري الجزائري يكون قد تأسى بنظيره الفرنسي ، فتنص المادة 7 من الدستور على أن الشعب يمارس السيادة من طرف ممثليه المنتخبين، وهو نفس مضمون المادة 3 من الدستور الفرنسي[1] ،و مع ذلك، حتى وإن تم انتخابه من طرف شرائح واسعة من الشعب، فإنه يعتقد بأن شرعيته تأتي من انتخابه فقط، الأمر الذي يمنحه ثقة تمكنه من قيادة الشعب، فيقول في هذا الشأن الفقيه Sieyès أن "السلطة تأتي من الأعلى والثقة من الأسفل" [2] لكن في الحقيقة فإن الترشّح لمنصب رئيس الجمهورية لا يقتصر على تطبيق المادة 50 من الدستور[3]، بل يستوجب على المترشح أن يكون محلّ الانتقاء والاختيار . الصارم الذي يتم في مكان آخر، وأن يكون مقبولا ضمنيا من طرف الشعب.

الفرع الثاني: الديمقراطية التشاركية كأداة لتجسيد السيادة

بدأ النقاش حول حدود الديمقراطية التمثيلية منذ النصف الثاني من القرن العشرين، مما تولد على النقاش مصطلح الديمقراطية التشاركية أو التساهمية، أو التشاورية اعتمادا على مواطنة فاعلة، وبرزت الديمقراطية التشاركية، ليس للاستعاضة عن الديمقراطية التمثيلية كليا، ولكن لتتجاوز قصورها وعجزها على التفاعل والتجاوب مع معطيات اجتماعية جديدة، التي تتمثل في ظهور حركات وتعبيرات اجتماعية تعرف اتساعا متزايدا، و عليه، نتناول مفهوم الديمقراطية التشاركية(أولا)، وواقعها تشريعا و ممارسة(ثانيا)، و تقديرها(ثالثا) .

أولا: مفهوم مقاربة الديمقراطية التشاركية

تنطلق مقاربة الديمقراطية التشاركية من حق المواطن في الحصول على فرصة الإخبار والاستشارة والمشاركة في المجالس المنتخبة للجماعات المحلية ومتابعة المشاريع المنجزة والمشاركة في تقييمها على المستوى المحلي، وتقتضي هذه

1 تنص م 3 من الدستور الفرنسي على ما يلي : السيادة الوطنية ملك للشعب يمارسها عن طريق ممثليه بواسطة الاستفتاء. ولا يجوز لأي فئة من الشعب أو لأي فرد أن يستأثر بحق ممارسة السيادة الوطنية.

2 – نقلا عن : خديجة غلاب ، مرجع سابق ، ص204 .

3 – تنص م 50 من الدستور على ما يلي: " لكل مواطن تتوفر فيه الشروط القانونية أن ينتخِب ويُنتخَب".

العمليات من مجالس المنتخبين في الجماعات المحلية، الارتقاء بثقافة الإنصات والتفاعل، واقتسام المسؤولية والمعرفة مع المواطن، والانفتاح على فواعل المجتمع من هيئات المجتمع المدني والقطاع الخاص، و إرساء وجوه الحكم الراشد[1] ، وإشراك كل من يمكن إدماجه من ساكنة المدينة من جمعيات الأحياء والنوادي، وهي عمليات ترسي قيم التخلي السلطوي عن الاستئثار المركزي بعملية اتخاذ القرار [2].

ويتم توظيف مقاربة الديمقراطية التشاركية وإدماجها في صياغة السياسة العامة المحلية، بغرض دعم اختيار البدائل العقلانية للقرارات الإدارية التي تتخذها مجالس الجماعات المحلية على الصعيد المحلي لتسيير شؤون المدينة وتحريك عجلة التنمية التي تتماشى ومطالب الساكنة، وتتوقف ممارسة الديمقراطية التشاركية على وجود مؤسسات تتيح مشاركة أعضاء المجتمع في اتخاذ القرارات التي تتعلق بهم، كما تتوقف على موقف فكري واستعداد للتسامح واحترام الآخرين، وتستند إلى استعداد عام لقبول التباين في الرأي والاختلافات . ونعتبر أن الديمقراطية التشاركية عنصر أرقى من الديمقراطية التمثيلية [3]، لأن التشاركية مبنية على مبدأ ديمقراطي سليم هو المراهنة على المواطن ومنحه القيمة الفعلية الذاتية التشاركية جنبا لجنب مع الدولة، وذلك يعني أن مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات التي تعنيهم هي جوهر الديمقراطية.

ثانيا: واقع الديمقراطية التشاركية في التشريع الجزائري

يكرس دستور الجزائر لسنة 2016 تشجيع الدولة للديمقراطية التشاركية على مستوى الجماعات المحلية [4]، ويوسع التشاور من خلال وضع مؤسسات استشارية جديدة لدى السلطة التنفيذية ، مثل المجلس الإسلامي الأعلى، والمجلس الوطني الاقتصادي والاجتماعي، ومجلس وطني لحقوق الإنسان، ومجلس أعلى للشبيبة، ومجلس وطني للبحث العلمي والتكنولوجيات. ومن خلال استقراء المادة 16 من الدستور يمكن القول أن المشرع الدستوري قد توجه نحو تكريس هذا النوع من الديمقراطية، و الانفتاح عليه، و لو بشكل تدريجي [5]، لا سيما في الجماعات المحلية، باعتبارها الأقرب للمواطن.

1 – برابح عبد المجيد، الديمقراطية التشاركية، مجلة القانون، المجتمع والسلطة، عدد خاص، جامعة السانيا، وهران، 2012، ص101.

2 – عبد المجيد رمضان، الديمقراطية الرقمية كآلية لتفعيل الديمقراطية التشاركية (حالة الجزائر)، دفاتر السياسة والقانون، العدد16، 2017، ص76.

3 – ينظر: عبد المجيد رمضان، المرجع نفسه، ص77.

4 – ينظر: عبد المجيد رمضان، المرجع نفسه، ص77.

5 – تنص م 16 من الدستور على ما يلي : يمثّل المجلس المنتخب قاعدة اللاّمركزية، ومكان مشاركة المواطنين في تسيير الشّؤون العمومية.

ويسمح هذا التصور التشاركي بتوسيع ميادين التشاور والمشاركة بهدف تعزيز الديمقراطية التشاركية لدى كافة مؤسسات التسيير وعلى جميع الأصعدة من أجل حكامة عمومية محلية رشيدة ومشاركة مواطنية قوية، حيث من شأنها أن تضمن نجاعة النشاط العمومي وتعزيز السلم والتماسك الاجتماعيين، وتحسين الإطار المعيشي للمواطن، وترقية نوعية الخدمات المقدمة له.

وتعتبر المجالس المنتخبة عموما، والمحلية منها على الخصوص، الإطار الطبيعي لمشاركة المواطنين في إدارة الشأن العام [1]، وترجمة لشعار الدولة الجزائرية" بالشعب وللشعب . "ولعل ذلك يتجلى بوضوح من خلال إدراج مبدأ الديمقراطية التشاركية في قانون البلدية، الأمر الذي من شأنه أن يتيح للمواطنين المشاركة في اتخاذ القرارات على المستوى البلدي ومتابعة تنفيذها .كما يكون إطارا ملائما لتدخل المواطنين في تحديد أولويات التنمية على المستوى المحلي، و عليه فالبلدية تعد الإطار المؤسساتي لممارسة الديمقرا طية، مما يكفل خلق ديناميكية و حيوية تنعكس بالإيجاب على أفرادها.[2]

وكانت الآليات الوحيدة المتاحة لمشاركة المواطنين في تسيير الشأن المحلي، مقتصرة على إمكانية حضورهم في مداولات المجالس المنتخبة بشروط محددة، وتحت رقابة رئيس المجلس ووفقا لسلطته التقديرية، كما نص عليها قانونا البلدية والولاية لسنة 1990 ، وقد أفرزت هذه الآليات عدم فعاليتها بالنظر إلى الانسداد الذي شهدته المجالس المحلية المنتخبة، وتضارب مصالح المنتخبين، وضعف تمثيلهم، ما شكل عاملا آخر للتفكير في تبني مبدأ الديمقراطية التشاركية.

ثالثا: تقدير الديمقراطية التشاركية في الجزائر

بالنظر إلى الواقع اليومي للمجتمع الجزائري، يلاحظ انكفاء المواطنين عن أداء دورهم في المشاركة الاجتماعية والتنموية، وانصراف الطبقة المثقفة بدورها عن تقديم آرائها وأفكارها للهيئات المنتخبة في مختلف الفعاليات والمبادرات التنموية بسبب فقدان الثقة بممثليهم وغياب الاتصال والتواصل بين الطرفين .ما يكرس اضمحلال ثقافة المشاركة المجتمعية بمرور السنوات، رغم ما عرف عن هذا المجتمع سابقا مبادراته إلى حملات تهيئة وتنظيف المحيط، وإنجاز

1 – برابح عبد المجيد ،مرجع سابق ، ص105.

2 – ينظر : برابح عبد المجيد ، مرجع سابق ، ص104.

مشاريع عمرانية للمنفعة العامة بوسائل بسيطة، في إطار ما يسمى محليا في بعض المناطق من الجزائر ب"التويزة"، وهو التعاون من أجل المساهمة في إنجاز عمل لفائدة المصلحة العامة.

المطلب الثاني: ضمانات ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري

تتفق الدول المعاصرة على أن تكون السيادة للشعب يمارسها بواسطة ممثلين له يعبرون عن إرادته العامة، والوسيلة الشرعية الوحيدة للوصول للحكم هي اختيارهم عن طريق آلية الانتخابات الدورية المتجددة، و لضمان عدم استبداد الحكام بالسلطة، وتوفير الاستقرار السياسي لتفادي الأزمات التي قد يحدثها الشعب، أوجدت الممارسة آليات قانونية تنظم العلاقة بين صاحب السيادة الأصلي وممثليه ، وهو ما يطلق عليه الفقهاء اصطلاح دولة القانون والتي تتمثل مبادئها في التداول على السلطة بطرق شرعية ، والفصل بين السلطات (الفرع الأول)، وكذا ممارسة الحريات السياسية والمدنية (الفرع الثاني)

الفرع الأول: الفصل بين السلطات وتكريس الحريات

تعتبر آلية الفصل بين السلطات(أولا) من أهم الآليات التي تحد من الاستئثار بالسلطة، كما أن تكريس الحريات(ثانيا)، واحترامها آلية لا تقل أهمية في سبيل تدوير السلطة بطرق ديمقراطية وحضارية.

أولا: الفصل بين السلطات

يعرف مونيتيسكيو[1] الحرية السياسة للمواطن بأنها " تلك السكينة التي تأتي من الإحساس بالأمان ولكي تتحقق هذه الحرية يجب أن تكون الحكومة بالشكل الذي لا يخاف فيه المواطن مواطنا آخر. فعندما تجتمع في نفس الشخص عدة هيئات لا تتحقق أبدا الحرية لأن الحاكم قد يسن قوانين استبدادية [2]لتنفيذها بطريقة استبدادية، كما

1- يلاحظ في هذا الشأن أنه إذا كان مفهوم الفصل بين السلطات عند مونيتيسكيو هو الفصل المرن ،كما جاء في كتابه الشهير " روح القوانين (الشرائع) في 1748 ، فإن مفهوم روسو لمبدأ الفصل بين السلطات ، يختلف عن مفهوم مونيتيسكيو ، إذ يرى أنه يكمن في فصل السلطة التشريعية عن السلطة التنفيذية ، بسبب اختلاف في طبيعة كل منهما . فيرى أن السيادة تنحصر في الهيئة التشريعية التي تمثل الشعب، أما السلطة التنفيذية وهي مندوبة عن الشعب فهي وسيطة بين أفراد الشعب والسلطة التشريعية؛ وتتمثل مهمتها في تنفيذ القوانين، ومن ثم يكون من حق الشعب مراقبتها وسحب اختصاصاتها وعزلها إذا أراد . ويتضح من كل ذلك أن روسو لا يوافق على فكرة وجود سلطات متساوية في السيادة ومستقلة عن بعضها، وهو ما يخالف به نظرية مونيتيسكيو، ينظر: سليمان شريفي، مرجع سابق، ص120.

2 – سعيد بوالشعير، المرجع نفسه، ص 166.

لا تكون الحرية إذا لم يتم فصل سلطة القضاء على سلطتي التنفيذ والتشريع، فإذا اجتمعت مع التشريع وأصبح القاضي مشرعا فإن السلطة على حياد وحرية الأشخاص تصبح دون قيود.

ولضمان الحرية السياسة يجب أن تكون السلطات مفصولة وأن يضمن هذا الانفصال مبدآن: الأول، فصل البرلمان عن الحكومة، والثاني فصل القضاء عن الحكام، لأن القضاء وظيفة غير سياسية مهمتها مراقبة حسن تطبيق القانون، وعليه فلا بد من الفصل بين السلطة التنفيذية والتشريعية وذلك من خلال مفهومين:

الأول: المفهوم التنظيمي وهو مبدأ تقسيم العمل، وهو ما تنظمه الدساتير من حيث وضع كل هيئة على حدة، فمثلا الدستور الجزائري يخصص الباب الثاني في فصله الأول تنظيم السلطة التنفيذية والفصل الثاني للسلطة التشريعية، إلا أن هذا الفصل التنظيمي بينهما لا يمنع وجود تعاون بين السلطات في حالة الممارسة [1].

الثاني: المفهوم القانوني " :وهو مجموعة القواعد الدستورية أو النظام القانوني الذي يحكم علاقات هذه المؤسسات المتعددة بينهما " فمن المستحيل تحقيق فصل مطلق بينهما عضويا أو وظيفيا لأن الوظائف متداخلة بطبيعتها المشرع سن القانون لتطبقه، الحكومة والقضاء، ضمن احترام القانون، كما أن الدستور نظم العلاقة بين السلطتين بواسطة آليات رقابة متعددة

ومنه خلال هذا نستنتج وجود هيئتين منفصلتين إلا أنهما متداخلتين في المهام يخضعان لرقابة بعضهما البعض.وبالتالي يمثل نواب السلطة التشريعية إرادة الشعب وتمثل السلطة التنفيذية سلطة الشعب.

ثانيا: تكريس الحريات

إن مسيرة الشعوب نحو الديمقراطية هي مسيرة للحصول على حريتها، فالحرية هي سبب وجود السيادة الشعبية، وتتحقق إذا كان الشعب لا يخضع إلا للقانون الذي يعتمد في أساسه على المساواة ويختلف مفهوم الحرية ونطاقها

---

1 – يعتمد هذا المبدأ على الفصل العضوي والفصل الموضوعي بين السلطات:

الفصل العضوي أو الشكلي:

يقصد به أن تخصص وتسند لكل هيئة وظيفة من الوظائف التقليدية للدولة، فيكون هناك جهاز خاص بالتشريع، وجهاز خاص بالتنفيذ والإدارة، وجهاز خاص بالقضاء ومتى تحقق ذلك، يكون كل جهاز منفصل عن بقية الأجهزة فصلا عضويا وهذا ما تأخذ به أغلب الدول.

الفصل الموضوعي:

يقصد به أن تسند لكل جهاز اختصاصات محددة وواضحة، فتقوم السلطة التشريعية بمهمة سن التشريعات والقوانين، وتقوم السلطة التنفيذية بتنفيذ هذه القوا نين من أجل تحقيق المصلحة العامة، وتسند مهمة تطبيق القا نون للسلطة القضائية على المنازعات التي تعرض عليها. ينظر: سليمان شريفي، مرجع سابق، ص 119-120.

باختلاف نظام الدولة وخاصة بالنسبة للحرية السياسية فقد ساد في الدولة اليونانية القديمة مفهوم المشاركة في الحكم كتعريف للحرية، إلا أنه كان مقتصرا على المواطنين الأحرار دون العبيد، والحرية في التنقل وتحديد مكان الإقامة، وحرية المعتقد مضمونة في مختلف الأديان والآراء.كما أن مختلف الدساتير الجزائرية قد خصصت فصلا للحريات و الحقوق .

و في الدستور الحالي ، أفرد المشرع فصلا كاملا للحقوق و الحريات ، و هو الفصل الرابع من الباب الأول ، ابتداء من المادة 32 و ما يليها ، فبدأ المشرع الدستوري بالحق في المساواة [1]،كما كرس حقوق الإنسان و المواطن[2] دون ماس بحرمة المعتقد أو حرية العبادة [3]، هذا و قد أرسى المشرع الدستوري الحقوق الثابتة للأفراد في ممارسة التجارة و الاستثمار في حدود القانون [4] ،كما أتاح الدستور تأسيس الجمعيات و الأحزاب لتأطير الأفراد و استقطابهم [5]، بالإضافة أن المشرع الدستوري قد حافظ على الحقوق الكلاسيكية ،كالحق في التعليم [6]، و الحق في المشاركة السياسية كمنتخب ، أو منتخب[7] ، و غيرها من الحريات المشار إليها في الفصل الرابع من الباب الأول من الدستور .

الفرع الثاني: مبدأ التداول على السلطة

يعد مبدأ التداول على السلطة من أهم المبادئ التي يمكن من خلالها تجسيد السيادة الشعبية، لذلك تضرب الديمقراطيات العتيقة نماذج يحتذى بها في هذا المضمار، و في هذا الفرع نتناول ضمانات مبدأ التداول على السلطة (أولا) ، و تقدير هذا المبدأ (ثانيا) و ذلك من خلال الممارسة الفعلية .

أولا: ضمانات مبدأ التداول على السلطة

إن حماية حرية الأفراد تتحقق بوضع القانون تحت موافقة من سينفذه ، وأن يكون من تأليف الشعب صاحب السيادة ، فالحرية تتحقق عندما يحق لكل المواطنين السعي إلى السلطة ويتساوى الكل في ذلك ، فسيادة الشعب

1 – م 32 من الدستور
2 – م 38 من الدستور
3 – م 42 من الدستور
4 – م 43 من الدستور
5 – م 48 و 52 من الدستور
6 – م 65 من الدستور
7 – م 62 من الدستور

تتحقق عندما يكون كل الناس في مجتمع معين حكاما، يولدون حكاما إلا أن تحديد من يمارس بينهم السلطة يتم بطريق الانتخاب [1] ، و يمكن تصنيف ضمانات مبدأ التداول على السلطة إلى ضمانات قانونية مرساة في التشريع المعمول به و في أعلى قمته الدستور ، و من أهم أمثلتها تحديد العهدات السياسية[2] ، و تحديد مددها بما لا يثير مجالا للريب[3].

أما الضمانة الثانية هي الإرادة و الوعي السياسيين و يتجلى ذلك في البيئة السياسية ذات التقاليد و العراقة في الديمقراطية ، حيث تتجذر الممارسة السياسية في أرقى سماتها ، إذ تكفل الثقافة الاجتماعية و السياسية ، و الإيمان العميق بالأخلاق السياسية الرفيعة بإدارة المجتمع بشكل سلس و مرن ، و لا يحدث ذلك إلا في بيئات سياسية ناضلت لفترات زمنية طويلة لتكريس مبدأ التداول على السلطة ، بالشكل الدي أصبحت هذه الممارسات عرفا و إرثا و ثقافة لا يمكن العدول عنه باعتباره مكسبا لا جدال فيه ، فالتداول على السلطة تعد آلية لضمان ممارسة الشعب لسيادته بطريقة مباشرة وفعالة، فالشعب هو من ينصب أعلى هرم السلطة، وبالتالي هو سيد في اختياراته .

ثانيا: تقدير مبدأ التداول على السلطة

يمكننا القول أن شروط بناء الديمقراطية لم تجتمع بعد و العائد سببه لعدم تمكن النظام السياسي من التحول نحو شكل قانوني كامل وتبني نموذج للتداول على السلطة و المساهمة في تعزيز التنمية و تحقيق الاستقرار السياسي ألن النصوص الرسمية في هذا المجال تبقى غير كافية و غير مستقرة و لم تتجاوز الطرح النظري ، و التي تتطابق مع المحددات القانونية السليمة نظرا للقيود المفروضة على التداول على السلطة ، من خلال سيطرة سياسية و توجيهية لمختلف المناصب القيادية و جعل دورها يبقى محدودا في إحداث التغيير في تعزيز الديمقراطية مقابل قوة السلطة الحاكمة مما يؤثر على تماسكها أثناء الممارسات في مختلف المؤسسات السياسية و كذا القضائية و الإدارية.

كما تجدر الإشارة أن التداول على السلطة في النظام السياسي الجزائري مرتبط ارتباطا وثيقا بالأزمات و الحالات الاستثنائية أكثر من التزام نخبها بناء الديمقراطية بمعنى أنه كلما تفاقمت الأوضاع يلجأ النظام الحاكم إلى فتح هامش

1 – عبد الله بوقفة، آليات تنظيم السلطة في النظام السياسي الجزائري، دار هومة، الجزائر، 2002، ص 74.

2 – تم تحديد العهدات السياسية في دستور 1996 لرئيس الجمهورية بعهدة من خمس سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة، وبعد تعديل 2008، أصبحت العهدات الرئاسية مفتوحة، ثم تم العدول عن ذلك بغلق العهدات مرة أخرى بموجب تعديل 2016، ينظر المادة 74 قبل تعديل2016، والمادة 88 بعده.

3 – تتشابه مدة العهدات الرئاسية في كثير من الدساتير، فالعهدة الرئاسة في الجزائر 5 سنوات، ونفسها في تونس، أما في مصر فأربع سنوات، ينظر المواد 88، 75، 140 من دساتير: الجزائر، تونس، مصر على التوالي.

من الحرية بدرجة حدة الأزمة و هذا ما لوحظ تطبيقيا من خلال التذبذب القانوني الذي شهدته الجزائر في السعي لخلق مناخ قانوني و سياسي محفز على التداول على السلطة خلال الفترة الرأس مالية ، فقد أدت إلى تنظيم عدة انتخابات تعددية ظاهرها ديمقراطي و جوهرها ال يرتقي إلى التداول على السلطة بل المحافظة على الوضع السياسي القائم ، مع الهيمنة الدائمة و التقييد للعمل القضائي و الإداري.

خلاصة الفصل الثاني

من خلال ما تطرقنا إليه في الفصل الثاني، فإنه يلاحظ بعض الاختلاف، و بعض الشبه فيما يخصُّ السلطة الممارسة للسيادة في القانون الدستوري والتّشريع الإسلامي، ففي النظام الوضعي؛ فإنَّ الممارسة أفرزت آلياتٍ خاصة بهذا النظام، إذ تقوم الممارسة السياسية على نظام التَّمثيل نظرا لاستحالة تطبيق الديمقراطية المباشرة، أما في نظيره الإسلامي فرئيس الدولة(الخليفة)يعتبر رأس السلطة، كما أن الممارسة الفعلية في هذا النظام أثبتت وجود سلطة نِيَّابِية ممثلة في أهل الحلّ و العقد، وأهل الشُّورى، ومردّ ذلك لطبيعة الدولة آنذاك، والتي كانت تقوم على الطابع النَّصي، حيث يعتبر الجانب الخلقي محور الممارسة السياسية، وعليه، فإن النظامين يقومان على سلطة ممارسة للسيادة مع تبَايُن في التركيبة و الصلاحيات.

وبالنظر إلى القانون الدّستوري، فإننا نجد تعدد وسائل الرقابة على ممارسة السيادة، من رقابة برلمانية تتفاوت آلياتها من نظام لآخر، إلى رقابة قضائية أثبتت نجاعتها إلى حد بعيد خاصة في ظل البيئة السياسية المناسبة، كما يجدر القول أن الرقابة الشعبية تمثل قيدا لا يستهان به، ممثلة في الأصوات الحرة للنخب والشخصيات المؤثرة، في حين أّن النظام الإسلامي لا يخلو من تعدد صور الرقابة، إذ تتراوح بين رقابة القضاء –لا سيما قضاء المظالم– الذي يعتبر علامة مسجلة في النظام الإسلامي، زيادة إلى رقابة الأمة؛ والتي اتَّصَفَ أفرادها بوعيٍ أخلاقي و نكرٍان للذَّات قلَّ نظيرهما، إضافة إلى أصوات العلماء ممثلين في كبار الصحابة والدّعاة، مِمَّن لا يخشون في الله لومة لائم.

وبالنظر إلى النظام الدستوري الجزائري، تتعدد أساليب ممارسة السيادة، فنجد أن المشرع الدستوري اتجه إلى مزج ممارسة السيادة؛ أي بين نظريتي سيادة الأمة، وسيادة الشعب، تأسيًّا بالمشرع الفرنسي، حيث يظهر الفرق في الممارسة لا في التأصيل، ونزولا إلى الجماعات المحلية، فإن المشرع الدستوري استحدث آلية الديمقراطية التشاركية كتوجه جديد، يبتغي من خلاله إشراك فئات واسعة من الشعب على المستوى المحلي في الممارسة الديمقراطية.

ولتفادي التعسف في استعمال السُّلطة، أوجِدَت ضماناتٌ أرستها الممارسة الديمقراطية؛ نتحدث في هذا الصدد عن الفصل بين السلطات كمبدأ يمنع الالتحام العشوائي بين السلطات، ويوضح نطاق تدخل كل سلطة، مالها وما عليها، ضف إلى مبدأ آخر لا يقل أهمية ألا وهو تكريس الحريات وصونها–كضمانة لكبح جماح السلطة الممارسة للسيادة–، وأخيرا مبدأ التداول على السلطة، كثقافة وإرث يكفلها الدستور، ويحميها الوعي الاجتماعي والسياسي والوازع الخلقي.

الخـــاتمة

لا شك أن مساحة الاختلاف في المبادئ والمفاهيم والأسس والرؤى والقيم تختلف بين المجتمعات والدول، نظرا للاختلاف في المنطلقات والغايات والفلسفات والمآلات، وموضوعنا هذا —مبدأ السيادة بين النظام الوضعي النظام الإسلامي –لا يشذ عن هذا الإطار، فدراسة ظاهرة–كهذه –بالتأصيل والتحليل، والفحص، والمقارنة، تتطلب منا تناولها من عدة مناحٍ وزوايا حتى يمكن إيجاد نقاط افتراق، تبين خصوصية ومِيزات كل نظام على حدىً، ونقاط التقاء، باعتبار العمل البشري عمل تراكمي، كما أن التجارب الإنسانية تسلهم المواقف من بعضها.

فجاء هذا البحث ليسلّط الضوء على إمكانية تحديد فكرة السّيادة في إطارها النّظري الغربي الوضعي وكيفية العمل على مواءمة الإطار المفاهيمي لنظرية السيادة على نظام آخر ذي فلسفة ومبادئ مغايرة، ألا وهو النظام الإسلامي، وفي نهاية هذه الدّراسة توصلنا إلى بعض النّتائج أهمّها ما يلي:

- لقد كان للظّروف والأحداث السّياسية الّتي عاشتها أوربا في القرون الوسطى من هيمنة النظّام من استبداد للملوك، وهيمنة للنظام الإقطاعي وهيمنة للكنيسة الأثر الكبير في ابتعاث فكرة السّيادة وإعطائها مفهوما جديدا غير الّذي كانت عليه في عهد البابوية، ومع بداية القرن السّادس عشر وصلت فكرة الدّولة كفكرة قانونية إلى مستوى مقبول من النّضج فأصبحت السّيادة بذلك ميزة أساسية للدّولة وجزءا من شخصيتها.
- عرفت السّيادة والسّلطة في ظلّ النّظم الوضعية عبر التاريخ تذبذبا وتغيّرا —لا سيما في صاحب السيادة– فكانت للحاكم أوّلا ثمّ للأمّة، ثمّ للشّعب، ثمّ للأمة والشّعب كمفهوم مزدوج مما ترتّب عن ذلك آثار عديدة على علاقة الحاكم بالمحكوم فكانت الضمانات التي تحدّ من التّعسف والانحراف في المجتمع سواء أكان من الحاكم أو من الشعب وليدة الممارسة السياسية، تتطور بتطورها.
- إنّ حالة الوعي الّتي عاشها المجتمع الغربي في ظلّ إدراكه لمفهوم السّيادة جعلته يثور ويتمرّد لأيّ شيء ينافي الصّالح العام للشّعب، ودليل ذلك الثّورة الفرنسية الّتي قامت سنة 1789م كردّ فعل على الحالة المزرية الّتي مرّ بها المجتمع بسبب إقصاء الملوك لأي صوت مناهض ومنع للحرّيات العامّة من خلال تجسيد مقولته "أنا الدّولة"، خاصة وأنّ تلك في الفترة انتشرت أفكار التّنوير والحرية السّياسية ومطالب تمكين الشّعوب قد ظهرت وعرفت رواجا في كلّ من أمريكا وبريطانيا وانتشرت في جميع أنحاء العالم.
- لقد أثار موضوع تبنّي فكرة السّيادة في الفكر الإسلامي المعاصر الكثير من الجدل بين الباحثين فذهب أغلبهم إلى تجاهل طرحه لأنّ أمره محسوم لا يدعو للنّقاش، فهذه النّظرية نشأت في ظل ظرف تاريخي واجتماعي مختلف وبغرض تحقيق هدف معين، فالمجتمع الإسلامي لا يعاني إشكالية الإقطاع ولا السلطة

الدّينية التّي كانت تسود التاريخ الأوربي خصوصا وأنّ النّظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السّلطة المطلقة فالاعتراف بالسّيادة لأيّ جهة إنسانية فكرة بعيدة عن التشريع الإسلامي.

- تميّزت السّيادة في المفهوم الإسلامي باستقلالها عن المجتمع والنّظام العربي ما قبل الإسلام؛ حيث لم تساهم الأحداث السّياسية ولا النّظام القبلي السائد آنذاك في بروزها بسبب أنّ السّيادة هي من الصنع الخالص للنّظام القانوني الموحى من الشّريعة الإسلامية والّتي تتعارض أحكامها مع القيم والمبادئ السّائدة في المجتمع المكّي أثناء مجيء الإسلام وهذا ما جعل المسلمين الأوائل ينفصلون عن النّظام القرشي المؤسّس على المعايير الذّاتية كالنّسب والثروة وغيرها، في حين أنّ مصدر التشريع في النظام الإسلامي يعتبر أنّ المعيار الجوهري للتمييز بين النّاس في المجتمع إنّما هو التّقوى وهو معيار موضوعي خالص.
- رغم الخلافات الكثيرة حول إمكانية تطبيق فكرة السّيادة بمفهومها النّظري الغربي وما تبعها من مصطلحات خاصة كالديمقراطية ومبدأ التّعددية السّياسية في المجتمعات العربية الإسلامية، غير أنّه لا يمكن لأحد إنكار أنّ مفهوم السّيادة سابق النّشأة والظهور في المجتمع الإسلامي بأشواط عديدة من خلال الّدولة الإسلامية الأولى الّتي أرسى دعائمها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على أسس وقواعد صحيحة مستمدّة من الشّريعة الإسلامية.
- إنّ التّشريع بمعناه الدّقيق في النّظام الإسلامي هو لله ابتداءً وعلى هذا لا تملك السّلطة التّشريعية الحقّ في سنّ القوانين إلاّ ما يتعلق بالأمور الجزئية والتّفصيلية، وذلك لمواجهة الضرورات المستجدة الّتي لم يرد فيها نص، وهنا يتولى المجتهدون إيجاد القوانين لمواجهتها وتنظيمها مع مراعاة أحكام التّشريع الإلهي ومقاصد الشّريعة وقد نظّم الصحابة السّلطة التّشريعية بما يتناسب مع عصرهم، ويقتضي تطوّر المجتمع الإسلامي اليوم، من خلال وضع أنظمة وقوانين من أجل اختيار أعضاء السّلطة التّشريعية، وهذا لا يتنافى مع مبادئ الشّريعة الإسلامية طالما مارس اختصاصاته في إطارها.
- تهدف النّظم الدستورية المعاصرة رغم اختلاف وتباين أيديولوجيتها وفلسفتها وتطبيقها إلى تحرر الإنسان والعمل لإسعاده عن طريق البحث عن التّوفيق بين السّلطة والحرية بجوانبها السّياسية والاقتصادية والاجتماعية وذلك لتهيئة إمكانية المشاركة الفعلية لكلّ أفراد الشّعب في صنع القرارات وتحمّل مسؤولية المشاركة في التنفيذ، وهذا التّوازن الّذي تبحث عنه النُّظم الدستورية من مقومات التشريع الإسلامي الذّي لا يعرف الصراع بين السّلطة والحرية لأنّه يجعل كلا من الحاكم والمحكوم مسؤولان أمام الله في تأدية الأمانة المسندة إليهما.

- إنّ الدّولة الّتي تقوم على أساس التشريع الإسلامي هي دولة قانونية لأنّ نظامها القانوني سابق على نشأتها بالإضافة إلى تنظيمه لمختلف جوانب الحياة الدّينية والدّنيوية للمجتمع، إذ يتميّز عن النّظم الوضعية كونه شاملا متكاملا مرتبطا بالعقيدة الإسلامية الّتي تستوجب التزام مجموعة من المبادئ الأساسية كالشّورى والعدل، ويكون الحاكم فيها مسؤولا خاضعا للرّقابة والمحاسبة.
- إن القول بمثالية ممارسة السّيادة في القانون الدستوري المبني على التّمثيل، هو أمر نسبي، فقد يفرز هذا النظام سلطًا حاكمة مدعومة من قبل اللّوبيات وأرباب الأموال بأهداف استئثارية، خفية أو ظاهرة ، ما يجعل الدّيمقراطية على المحك ، في حين أن إصدار الأحكام حول ممارسة السّيادة في التشريع الإسلامي لا سيما مآلات الخلافة الرّاشدة و ما شابها من مشكلات و عقبات، لا يتأتى إلا بدراسة متمعّنة لهذه التجربة من حيث الممارسة البشرية، والعامل الزمني ، وكذا طبيعة المجتمع، و نصية المصدر، باعتبارها تجربة بشرية قابلة للنقد و القياس و إصدار الأحكام.
- ما يجدر الإشارة إليه أنّ الأنظمة الديمقراطية لم تصل إلى ما وصلت إليه من ممارسات شفافة، وحفظ للحقوق والحرّيات، إلاّ بوجود رقابة فاعلة مع تعددّ نظمها وآلياتها، حيث أثبتت هذه الآليات نجاعتها إلى حدّ بعيد لا سيّما في الدّيمقراطيات العتيقة كالرّقابة البرلمانية والرقابة القضائية والرقابة الشّعبية، أمّا النّظام الإسلامي فلا يخلو من وجود وسائل وآليات وضوابط تعدّ قيودا في وجه ممارس السلطة وتحدّ من التّعسف في ممارسة واستعمال السلطة، كرقابة الأمّة ممثّلة في أصوات العلماء، و الدُّعاة ، والرّقابة القضائية كقضاء المظالم.
- بخصوص النّظام الدّستوري الجزائري، فإنه اعتمد النّظام التمثيلي كأداة لممارسة السّيادة مع تبني الدّيمقراطية التّشاركية كمقاربة ناشئة لإشراك الأفراد في ممارسة السّيادة بصيغة تساهمية، لا سيما في الجماعات المحلّية، وهو توجه جديد محفوف بالحذر كلما اتجهنا صعودا نحو المركزية، إما نتيجة توجس المشرع من ارتدادت هذه التجربة، والتخوف من انعكاساتها، أو لنيته في التدرج في الانفتاح عليها محليا ثم مركزيا.
- أرست الممارسة الدّيمقراطية عدّة ضمانات لتفادي التعسّف في استعمال السّلطة، كالفصل بين السلطات باعتباره مبدأ يمنع الالتحام العشوائي بين السّلطات ويسنّ نطاق تدخل كلّ سلطة مالها وما عليها، كما أن مبدأ التداول على السلطة قد يخضع لأهواء الحاكم، فتراه يستعمله حسب مزاجه وطموحه.

قائمة المصادر والمراجع

أ/المصادر الدينية

1. القرآن الكريم
2. السنة النبوية الشريفة

ب/الكتب

1.ابن القاص، أدب القاضي، دراسة وتحقيق: حسين خلف الجبوري، ط1، مكتبة الصديق، السعودية، 1989.
2.إبراهيم حسن، التاريخ الإسلامي العام، الدولة العربية والدولة العباسية، ب ط، مكتبة النهضة، مصر، د س ن ، 1387هـ.
3.ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، ط1، المطبعة العصرية، بيروت، لبنان، 2012م.
4.ابن حجر العسقلاني، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، تح: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون ط1، دار الريان للتراث، القاهرة ،1986م.
5.اندريه هوريو، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، نقله إلى العربية علي مقلد وآخرون، ج 1، ب ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1974م.
6.أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، ب ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.
7.أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السّياسة والقانون والدّستور، تر: جليل حسن الإصلاحي، ب ط، دار الفكر، دمشق، 1967م.
8.أبو الحسن علي الآمدي، الإحكام في أصول الأَحكام، تع: عبد الرّزاق عفيفي وعبد الله بن غديان، ج1، ط1، ب د ن، السعودية، 1387هـ.
9.أبو الحسن الماوردي، أدب الدّين والدنيا، تع: محمد كريم راجح، ط4، دار اقرأ، بيروت، 1985م.
10.أحمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، ب ط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د س ن.
11.أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تح: علي بن محمد العمران، ط1، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، جدة، د س ن.
12.إسماعيل الغزال، القانون الدستوري والنظم السياسية، ب ط، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
13.الأمين شريط، الوجيز في القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ط2، د م ج ، الجزائر،2011.
14.السعيد بوالشعير، القانون الدستور والنّظم السّياسية المقارنة، ج1، د م ج، الجزائر، ،1986م.

15.أيمن أحمد الورداني، حقّ الشعب في استرداد السّيادة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2008م
16.بن عامر تونسي، قانون المجتمع الدّولي المعاصر، ط1، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1994م.
17.جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسي، تر: علي مقلد، ط2، الدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1983.
18.حامد سلطان، أحكام القانون الدّولي في الشّريعة الإسلامية، ط2، دار النهضة العربية، مصر، 1986م.
19.حسن إسماعيل، الدّلالات الحضارية في لغة المقدمة عند ابن خلدون، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2007م.
20.حسني بوديار، الوجيز في القانون الدستوري، ب ط، دار العلوم، عنابة، 2003م.
21.روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، مجموعة محاضرات ألقاها بعنوان: ولاية الفقيه، دون بلد نشر، د س ن.
22.سيد قطب، في ظلال القرآن الكريم، ج4، ط9، دار الشروق، القاهرة وبيروت، 1400هـ.
23.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، في النظرية السياسية من منظور إسلامي، ب ط، المعهد العالمي للفكر، القاهرة، 1998.
24.ظافر القاسمي، الشريعة والتاريخ الإسلامي، الكتاب الأول، الحياة الدستورية، ط2، دار النفائس، بيروت، لبنان، د س ن.
25.عبد الحميد متولي، مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، ب ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1978م.
26.عبد الرّحمن ابن خلدون، المقدّمة، تح: عبد محمّد الدّرويش، ج1، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004م.
27.عبد الرزاق السّنهوري، فقه الخلافة وتطوّرها لتصبح عصبة بين الأمم، ط4، مؤسسة الرّسالة، دار الحلبي، مصر، 2000 م.
28.عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشّريعة، ط1، الشّركة العربية للأبحاث والنّشر، لبنان، 2012م.
29.عبد الله بوقفة، الدستور الجزائري، ط1، دار ريحانة للنشر والتوزيع، الجزائر،2002م.
30.عبد الله بوقفة، آليات تنظيم السلطة في النظام السياسي الجزائري، د ط، دار هومة، الجزائر، 2002م.
31.عبد الله بوقفة، أساليب ممارسة السلطة في النظام السياسي الجزائري، دار هومة، الجزائر، 2009م.
32.عبد الوهاب خلاف، السّياسة الشّرعية، ط2، مؤسسة الرّسالة، بيروت، 1404هـ.
33.عمار بوضياف، القضاء الإداري في الجزائر، دراسة وصفية تحليلية مقارنة، ط2، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008م.
34.فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1982م.
35.مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، جزء 35، مطابع دار العربية، بيروت، 1398هـ.

36.محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، سلسلة البحوث الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، السعودية، 1991م.

37.محمد الغزالي، الإسلام والاستبداد السياسي، ط3، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، 1984م.

38.محمّد بخيت المطيعي، في حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ط1، مكتبة النّصر الحديثة، مصر، 1925م.

39.محمد حسين آل كاشف الغطا، أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، ط1، لبنان، بيروت، د د ن، 1990م.

40.محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لأخبار الأئمة الأطهار، الكتاب السابع، ط م م، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قمّ، إيران، د س ن.

41.محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، ج2، ط1، لبنان، منشورات الفجر، بيروت، 2007م.

محمد بن جري الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3، ط3، دار المعارف، مصر، د س ن.

42.محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الاموية، ط7، دار النفائس، بيروت، 2010م.

موريس بيشوب، تاريخ أوربا في العصور الوسطى، ترجمة علي السيد علي، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م.

43.نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول، ط3، ب دن، دمشق، 1975م.

44.نعمان عبد الرّزاق السّمارائي، النّظام السّياسي في الإسلام، ط2، مكتبة الملك فهد، الرّياض، 2000م.

45.يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1419هـ.

46.يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، ط3، دار المشرق، القاهرة، 2001م.

ج/الرسائل الجامعية والأطروحات

1.محمد أرزقي نسيب، مفاهيم السّيادة في الفقه الدّستوري الوضعي والشّريعة الإسلامية، أطروحة لنيل شهادة الدّكتوراه، جامعة الجزائر كلية الحقوق والعلوم الإدارية، 1996

2.خديجة غرايدن، إشكالية السّيادة والتّدخل الإنساني مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام المعمّم، جامعة الدّول العربية 2014م/2015م.

3.خديجة غلاب، السيادة في الدُّستور الجزائرِي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، جامعةاالجزائر1، كلية الحقوق، 2015/2014.

4.رشيد عتو، استقلالية السلطة التشريعية بين النظامين الوضعي والإسلامي، مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في القانون العام، الجزائر، البليدة، جامعة سعد دحلب، كلية الحقوق، 2012/2011.

5.لوشن دلال، السيادة الشعبية في الدستور، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدستوري، جامعة باتنة، كلية الحقوق، 2005/2004.

6.دحماني عبد الوهاب، السّيادة الشّعبية في النّظام الدّستور الجزائري، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق تخصص قانون عام معمّق، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان.2016/2015.

د/المقالات

1.برابح عبد المجيد، الديمقراطية التشاركية، مجلة القانون، المجتمع والسلطة، عدد خاص، وهران، جامعة السانيا، 2012.

2.طلال ياسين العيسى، السّيادة بين مفهومها التّقليدي والمعاصر، دراسة في مدى تدويل السّيادة في العصر الحاضر، مجلة جامعة جدارا بدمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد26، العدد الأوّل،2010.

3. عبد المجيد رمضان، الديمقراطية الرقمية كآلية لتفعيل الديمقراطية التشاركية (حالة الجزائر)، دفاتر السياسة والقانون، العدد16، 20174.

4.ياسمين مزاري، آليات الرقابة البرلمانية بين تقرير مسؤولية الحكومة وانعدامها (النظام الدستوري الجزائري)، جامعة الجلفة، مجلة آفاق.

هـ/الدساتير والقوانين

1. القانون رقم16-01 المتضمن التعديل الدستوري، المؤرخ في: 6 مارس 2016، الجريدة الرسمية: العدد 14، الصادرة في:07 مارس2016، المتضمن التعديل الدستوري.

2.دستور إيران لسنة 1979 المعدل والمتمم.

3. دستور تونس لسنة 2014.

4. دستور فرنسا لسنة 1958 المعدل والمتمم.

5. دستور مصر لسنة 2014.

و/القوانين

1. القانون رقم 11-10 المؤرخ في 22 يونيو 2011، المتعلق بالبلدية، الجريدة الرسمية، العدد37، المؤرخة في 03 جويلية 2011.

ز/القواميس

1.المنجد الأبجدي، ط8، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1990.

2.منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992

مقدمة

الفصل الأول:

مفهوم السّيادة وتطوّرها التّاريخي

- المبحث الأوّل: مفهوم ومصدر السّيادة في القانون الدستوري والتشريع والإسلامي
- المبحث الثاني: التّطور التّاريخي لنظرية السّيادة

الفصل الثاني:

ممارسة السيادة في القانون الدستوري والتشريع الإسلامي

- المبحث الأول: السلطة الممارسة للسيادة وضمانات خضوعها
- المبحث الثاني: ممارسة السيادة في النظام الدستوري الجزائري

الخـــاتمة

قائمة المصادر
والمراجع

فهرس الآيات
القرآنية والمحتويات