قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة

من منظور القانون الدستوري المعاصر

د. مخلوف داودي
أستاذ محاضر ب
جامعة غرداية

ملخص:

يعدّ اجتماع «سقيفة بني ساعدة» بمثابة أول برلمان سياسي ينعقد لأهم قضية سياسية لم تكن لها سابقة(رئاسة الدولة) في التاريخ الإسلامي، ولقد أسّس هذا الاجتماع لكثير من القواعد والسلوكات المؤسساتية التي تدخل الآن في صلب النظرية الديمقراطية الحديثة.

Abstract:

The meeting "saqifat bani saeida "is the first political parliament to convene the most important political issue that has not had a precedent in Islamic history .This meeting established many institutional rules and practices that are now at the heart of modern democratic theory.

الكلمات المفتاحية: سقيفة بني ساعدة، الديمقراطيات التعددية، الفكر السياسي الليبرالي، الفقه السياسي الإسلامي، القانون الدستوري.

مقدمة:

يمتلئ الفكر السياسي الغربي بالفخر إلى حد غمص الآخرين بأن القانون الدستوري بمفهومه الحديث وبصورته التي وصل إليها هو نتاج الحضارة الغربية. ويشيد بأهميته في بناء نظم ديمقراطية ترتكز مؤسساتها السياسية على مبادئ جوهرية كالتعددية، والحريات العامة، وسيادة شعبية وانتخابات، وتمثيل نيابي...وغيرذلك من المبادئ الديمقراطية التي تجعل من السلطة الحاكمة سلطة تداولية، ومقيّدة لا مطلقة، وتكفل نظاما للحكم يقوم على أساس الفصل بين السلطات، وضمان قيام معارضة سياسية منظمة بمثابة بديل سياسي جاهز في حالة إخفاق السلطة في أدائها السياسي.

وأهم ما كتب في هذا الصدد شهادة مقتبسة من صمويل هانتنجتون Huntinqton Samuel المفكر المعروف، والمستشار الأمني للرئيس ريغان:»إن أوربا هي المنبع الوحيد لأفكار الحرية الفردية ،..والديمقراطية السياسية، ودولة الدستور والحقوق الإنسانية والحرية الثقافية،..إنها أفكار أوربية بحتة وليست أسوية أو إفريقية أو شرق أوسطية..».(1)

ويستخلص قائلا :»لقد كوّنت هذه المفاهيم والخاصيات العوامل الأساسية التي مكنت الغرب من إدارة حديثة بشكل خاص،

وتحديث العالم كله بشكل عام، فهذه العوامل جعلت من الحضارة الغربية وحيدة في العالم ، إن عظمة الحضارة الغربية ليسن لكونها عالمية ، لا بل لكونها وحيدة في العالم».(2)

إن هذه لنظرة مفصلية في التاريخ السياسي؛ حيث هي امتداد للنظرة الاستعلائية للغرب الذي يعتبر نفسه صاحب الفضل في تقديم للعالم أفضل الصيغ التي توصل إليها الفكر السياسي الغربي في مجال المنتج الفكري الخاص بشكل وطبيعة النظام السياسي؛ لذا تمثل هذه النظم أهمية استثنائية في مباحث الفقه الدستوري الوضعي. هذا الفقه نجده في دراسته للنظم السياسية يركّز على شكلين رئيسيين تقليديين، وهما النظام الرئاسي والنظام البرلماني، فهذان الشكلان اعتبرا مرجعيات أساسية للدولة الحديثة التي تريد بناء نظام دستوري باتفاق فقهاء القانون الدستوري.

إن الفكر الغربي في سبيل التدليل على فكرته التي يذهب فيها إلى أن القانون الدستوري والدراسات الشارحة له هو نتاج الحضارة الغربية، تراهم يبرزون دور النظريات التاريخية، والوثائق القانونية في نشوء نظم سياسية متكاملة في تطبيق القواعد الديمقراطية.

فعلى مستوى النظريات يبرزون دور نظرية العقد الاجتماعي وإن كانت نظرية خيالية في تفسير نشوء الدولة الديمقراطية، ونظرية سيادة الأمة Théorie de la Souveraineté Nationale في التأسيس للحكم النيابي، ولقد سادت هذه النظرية في كثير من دساتير الدول؛ من ذلك النظام السياسي الجزائري حيث تبناها المؤسس الدستوري في الدساتير المتعاقبة ،(3) وفي دستور 96 قضى في المادة السادسة(6):(الشعب مصدر كل سلطة. السيادة الوطنية ملك للشعب وحده). وقضى في المادة السابعة(7) :(السّلطة التأسيسية ملك للشّعب.

يمارس الشّعب سيّادته بواسطة المؤسّسات الدّستوريّة التي يختارها.

يمارس الشّعب هذه السيّادة عن طريق الاستفتاء وبواسطة ممثّليه المنتخبين).

كما اعتنقتها الثورة الفرنسية وجعلتها مبدأ دستوريا؛ إذ نصّ تصريح حقوق الإنسان والمواطن La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen الصادر في 26 أوت 1789م الذي يعتبر تتويجا لفكر الثورة الفرنسية في المادة الثالثة(3): (أن الأمة هي مصدر كل سيادة، ولا يجوز لأي هيئة، أو فرد ممارسة السلطة إلا على اعتبار أنها صادرة منها، أو منبثقة عنها بشكل صريح).(4)

أما على مستوى الوثائق الحقوقية فيشيرون في كتاباتهم الدستورية إلى فضل وثائق الحقوق الإنجليزية وعلى وجه الخصوص وثيقة الميثاق الأعظم (Charte Grand) 1215م التي قلّصت بموجبها الحاشية سلطات الملك Jean sans Terre في فرض الضرائب(5)، ووثيقة قانون الحقوق Bill of Lights عام 1689م التي أدّت في النهاية إلى تأسيس نظام ملكي برلماني قائم على الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية(6)، ووثيقة الحقوق النيابية الصادرة عام 1830م التي نال بها الشعب البريطاني كامل حقوقه الديمقراطية.

كما اعتبرت وثيقة « تصريح حقوق الإنسان والمواطن الفرنسية La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen » الصادرة في 26 أوت 1789م ذات قيمة دستورية.

لقد كان لهذه الوثائق أبعد الأثر في التأسيس للقواعد الدستورية ، وتفعيل دورها في مؤسسات الديمقراطيات الحديثة وتعتبر

جزء من المبادئ المنصوص عليها في الدساتير العالمية المكتوبة.

وبالرجوع إلى شهادة صمويل هانتينجتون تراه ينزع عن المسلمين أي إسهام حضاري، واقتصر على صبّ وجودهم في حيز جغرافي ضيق (شرق أوسطية)، وهذا لحساب الصورة النمطية السيئة عن الإسلام والمسلمين في المتخيل الغربي التي هي نتاج إرث تراكمي من الصراع عبر القرون.

فعلى مستوى النظم والسياسية يقول جان فرانسوا بايار- وهو باحث في مركز الدراسات والبحوث الدولية(C.E.R.I) -:" إن لدى الغرب تصور جامد عن الإسلام، فهو لا يخرج حسب تصوره عن كونه ماهيّة وجوهر خارجين عن الزمن؛ أي: أن الإسلام عبارة عن مفهوم جامد لا يقبل التطور؛ أي: أنه غير معاصر، وهذا الإسلام غير المعاصر هو بطبيعته غير قابل للتطور عبر التاريخ؛ إذ هو مناقض للديمقراطية".(7)

يكاد أن يقع على هذا الحكم شبه إجماع بين المفكرين الغربيين والباحثين والمحللين ، حيث يعتبرون أن المسلمين لا يملكون القدرة على بناء فضاء سياسي، وتقديم مفاهيم دستورية مع أن الديمقراطية في حد ذاتها هي شيء نظري جدا مازال في سياق نقدي وجدلي.

وبناء على ما سبق ، تظهر الحاجة إلى ضرورة عودة التفكير السياسي المعاصر إلى إرثنا الدستوري في رحلة بحث لاستخراج قواعده ونظرياته السياسية التي سبق بها طروحات الفكر الليبرالي في السياسية والنظم. وهذا يدخل في خدمة الحقيقة العلمية، وللتدليل على غنى التجربة السياسية الإسلامية بنظريات وتحليلات ومفاهيم تعتبر مرجعا للكتابات الدستورية الحديثة، وأسسا للتطبيقات في مجال الحكم والسياسة.

وفي هذا السياق البحثي في التراث الدستوري يتبين لنا مكانة اجتماع سقيفة بني ساعدة ؛ لكونه أول برلمان سياسي ينعقد في التاريخ الإسلامي غنيّ بالتشكيلات الاستدلالية والمعطيات والمفاهيم الدستورية التي تساهم في تأسيس وإنجاز الهوية السياسية، وإضافة فاعلة لرصيد التجربة الإنسانية في مجال النظم الدستورية.

وبالتالي لا أوافق الرأي القائل بأن صياغة المسألة السياسية في فكر الفقهاء القدامى تبدو فردية؛ أي: تركّز على رأس السلطة شخصية "الخليفة" وأهملت صياغة قواعد دستورية عامة حاكمة لنظام الحكم في كل مفاصله وأجهزته وسلطاته. ولقد عدّ بعض المفكرين المعاصرين ذلك ب"الثغرات الدستورية" في الفقه الدستوري الإسلامي.(8)؛ لذا يأتي بحث" **قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر**» كخطوة في خدمة قضية محورية «نحو تجلية وثائق ومواد الفقه الدستوري الإسلامي في الكتابات الدستورية المعاصرة».

أهمية البحث:

تبرز أهمية البحث في كونه يأتي في سياق جدلي محتدم حول فكرة وجود فقه دستوري إسلامي، فهو مجال يضطرب فيه النقاش السياسي والفكري،..وبالتالي يحتاج إلى استبيان علمي؛ لإخراجه من هذه المثارات الجدلية إلى عالم المسلّمات في أهم موضوع دستوري يتعلق بتأسيس القواعد التي تحدد طبيعة النظام وبناء مؤسساته السياسية.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى تجلية وثائق الفقه السياسي الإسلامي ومواده، ونشرها على صفحة الواقع من خلال التحليل الاستيعابي والتقويمي لمسائل ووقائع المعلمة الدستورية»اجتماع سقيفة بني ساعدة»، فحسبنا أن نبرز معالم السبق، وأن نجتني منها أهم الخبرات السياسية والقواعد الدستورية. فمن الخطأ قراءة واقعنا السياسي المعاصر بمعزل عن التجارب والخبرات السياسية الماضية.

مشكلة البحث:

إن المنطق الأكاديمي يفرض إزاء الجدل المحتدم طرح سؤال جوهري يحمل في طياته مسالك الإجابة عن إشكالية هذه الورقة : **هل شكّل اجتماع سقيفة بيني ساعدة منظومة من المفاهيم الدستورية تستفتح أنظار الفكر السياسي الإسلامي المعاصر لقيمتها، وهل تعتبر هذه المنظومة نقيضا للمتطلبات الأساسية للعقلية الديمقراطية الحديثة ؟**

فرضية البحث:

ينطلق البحث من فرضية مفادها:أن اجتماع سقيفة بني ساعدة قد سمح بتأسيس منظومة من المفاهيم المتطورة والسبّاقة في الدراسات الدستورية المعاصرة، ووضع أصول وأسس النظرية السياسية الإسلامية التي يقوم على معظم مبادئها التنظيم السياسي للديمقراطيات التعددية.

منهج البحث:

لقد اقتضى هذا البحث مني التنويع في الاستعانة بالمناهج التالية:

المنهج التاريخي: استعنت بالمنهج التاريخي لاسترداد أهم الأحداث التي جرت في سقيفة بني ساعدة.

المنهج الاستقرائي: استعنت به في تتبع بعض الوقائع والظواهر ذات الصلة بالموضوع في مظانّها؛ بغية إدراك العلل، والخلفيات الحقيقية ، والملابسات التي تحيط باجتماع سقيفة بني ساعدة.

المنهج المقارن: استخدمت المنهج المقارن في التعامل مع اجتماع سقيفة بني ساعدة على أنه كيان دستوري أو مؤسسة برلمانية لها تشريعها الدستوري في إطار المقارنة مع طروحات الفكر السياسي الليبرالي . وتجدر الإشارة أني اعتمدت منهج الفقيه عبد الرزاق السنهوري في المقارنة بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي الذي تتمثل أهم سماته في أنه غالبا ما يبدأ بالفقه الغربي ثم يأتي بما يقابله في الفقه الإسلامي، ولا يتطرق لأوجه الشبه والاختلاف بين الفقهين حفاظا على الطابع الخاص للفقه الإسلامي.

المنهج الوصفي التحليلي: لكي تستقيم المقارنة لا بد من تحليل الظواهر المتعلقة بطبيعة المقارن والمقارن به.

هيكلية البحث:

سنحاول في هذه الورقة البحثية أن نستوعب سرد وتحليل وتقويم مسائل ووقائع اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور دستوري، وسندلل كذلك من خلالها -وفق أسس ومبادئ علمية- على الأفكار السياسية الرائدة التي طرحها المجتمعون في السقيفة، وما صاغوه من قواعد في مجال تجسيد الأبعاد النظرية والفلسفية عموما ، وعلى وجه الخصوص المنتجات الخاصة بالسياسة، وبشكل وطبيعة الأنظمة السياسية.

وبناء على ما سبق سيتم معالجة موضوع هذا البحث في محورين: المحور الأول جاء بعنوان الإطار التاريخي لاجتماع السقيفة

وسيتم فيه المعالجة التاريخية من خلال البحث في الخلفيات والأسباب الداعية لاجتماع سقيفة بني ساعدة، وسرد وقائع الاجتماع، أما المحور الثاني فيتم فيه تحليل الوقائع من منظور دستوري معاصر لاستخراج القواعد التأسيسية لنظام الحكم في سياق مقارن.

المحور الأول:الإطار التاريخي لاجتماع سقيفة بني ساعدة

أولا: البحث في الخلفيات والأسباب الداعية لاجتماع السقيفة

لما أعلن عن وفاة النبي-صلى الله عليه وسلم- تداعى ممثلوا قبيلتي الأوس والخزرج الذين يشكّلون مجموعة الأنصار إلى الاجتماع في المكان الذي ألفوا أن يجتمعوا فيه ويسمى سقيفة بني ساعدة (9)؛ لتبادل الأحاديث في قضاياهم الاجتماعية. إلا أن هذا الاجتماع هذه المرة اكتسى أهمية استثنائية؛ لتعلقه بمصير الأمة السياسي، ومناقشة مسألة انتقال السلطة دون استدعاء ممثلي المهاجرين والقبائل العربية.

قد تختلف القراءات للأسباب التي دعتهم إلى هذه الاجتماع منفردين عن بقية ممثلي الأمة فقد أرجع البعض ذلك إلى سببين(10) :

1-التخندق وراء العصبية القبلية حيث تشكل القبيلة أفضل ملجأ في فترة الأزمة، فالروح التضامن الموجودة داخلها هي التي تمنحهم الشعور بالحماية من الاضطهاد السياسي المحتمل .

2-والسبب الثاني المحتمل، الذي دفع بالأنصار إلى المبادرة بالاجتماع وحدهم، إنما هو الحاجة للتحدث بصوت واحد ، ووضع إستراتيجية مشتركة لأخذ السلطة في ظل مطالبة المهاجرين المحتملة بحق الخلافة.

الأخذ بهذه القراءة التي تفتقر إلى الروح الموضوعية وتعوزها الدقة العلمية قد يوجب الوقوع في السوء الظن بهم، وهم بمكان من حسن الظّنّ بهم. فالعصبية القبلية نزعة مركوزة في الطبيعة البشرية تحمل على النّصرة والتلاحم والتكاتف. والإسلام لم يحارب هذه النزعة إلا إذا خرجت عن أطرها الشرعية وحادت عن طريق الصواب .

فلا بد من حمل هذه المبادرة على حسن الظن بهم وليس من باب الاعتصام بمنطق الاستقطاب القبلي كما يدعي البعض بل في هذه الفترة الحرجة كان لديهم وضوح التميز للمعاني الدستورية التي تحفظ الوحدة السياسية للأمة وتبني مؤسسات دولتها وهذا ما أكدته الوقائع السابقة(11) واللاحقة.

فلقد كان الأنصار يتمتعون بتنشئة سياسية ناضجة اكتسبوا من خلالها القيم والمبادئ التي يقوم عليها التنظيم السياسي للدولة و الوعي بالنسق السياسي وكوّنوا بواسطة هذه القيم والمبادئ مواقفهم واتجاهاتهم في القضايا السياسية التي تتسم بالفعالية وأصالة التفكير، وهذا ما نلمحه في مشوراتهم للنبي- صلى الله عليه وسلم- ، وقد قال فيهم صلى الله عليه وسلم :«لَوْلَا الْهِجْرَةُ لَكُنْتُ امْرَأً مِنَ الْأَنْصَارِ وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَسَلَكَتِ الْأَنْصَارُ وَادِيًا أَوْ شِعْبًا لَسَلَكْتُ وَادِيَ الْأَنْصَارِ وَشِعْبَهَا، الْأَنْصَارُ شِعَارٌ وَالنَّاسُ دِثَارٌ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ».(12) فيحتمل أن يراد بالوادي الرّأي والمذهب(13)، وفيه دلالة على سلامة مسلكهم وحسن النظر في الأمور.

ثانيا: سرد وقائع النقاش السياسي في اجتماع السقيفة

تجمع الروايات أن اجتماع سقيفة بني ساعدة كان في اليوم الذي قبض فيه النبي-صلى الله عليه وسلم ، وسأعتمد في تحديد إطاره العام على الروايات الصحيحة الواردة عن المحدثين وعلى وجه الخصوص الإمام البخاري؛ لتميزه عن غيره بمنهج صارم في نقد الأحاديث والروايات والتي يمكن لي الوثوق بصحتها والاعتماد عليها في دراسة الأحداث التي جرت في اجتماع سقيفة بني ساعدة وماله صله به؛ بما يزيل الشبهة في بناء الأحكام الدستورية على الظنون لإعواز اليقين ، فلا يبنى ويفرّع على الحدث التاريخي قبل العلم بصحته. فهذا يغنيني عن المرويات التي جاءت في كتب التاريخ والتي حوت كثيرا من الوقائع المغلوطة والمدسوسة، لاسيّما الروايات التي ساقها بعض المؤرخين وخاصة الطبري والتي كان مدارها على أبي مخنف لوط بن يحي الكوفي، ومن قرأ ترجمته في(كتب الجرح والتعديل) علم أن الرجل متكلّم فيه من قبل عدالته التي ألمت بها نزعة التشيع التي تتيح له اختراع الأخبار أو تحريفها من أجل انتقاص الصحابة والحط من أقدارهم.(14)

أخرج البخاري في صحيحه ثلاث روايات في شأن اجتماع السقيفة:

الرواية الأولى:عن عائشة-رضي الله عنها-:» واجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقِيفة بني ساعدة، فقالوا: منّا أمير ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر، وعمر بن الخطّاب، وأبو عبيدة بن الجرّاح، فذهب عمر يتكلّم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول: واللّه ما أردت بذلك إلّا أني قد هيّأت كلاما قد أعجبني، خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثُمَّ تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَتَكَلَّمَ أَبْلَغَ النَّاسِ، فَقَالَ فِي كَلاَمِهِ: نَحْنُ الأُمَرَاءُ وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ، فَقَالَ حُبَابُ بْنُ المُنْذِرِ: لاَ وَاللَّهِ لاَ نَفْعَلُ، مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: لاَ، وَلَكِنَّا الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الوُزَرَاءُ، هُمْ أَوْسَطُ العَرَبِ دَارًا، وَأَعْرَبُهُمْ أَحْسَابًا، فَبَايِعُوا عُمَرَ، أَوْ أَبَا عُبَيْدَةَ بْنَ الجَرَّاحِ، فَقَالَ عُمَرُ: بَلْ نُبَايِعُكَ أَنْتَ، فَأَنْتَ سَيِّدُنَا، وَخَيْرُنَا، وَأَحَبُّنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذَ عُمَرُ بِيَدِهِ فَبَايَعَهُ، وَبَايَعَهُ النَّاسُ، فَقَالَ قَائِلٌ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقَالَ عُمَرُ قَتَلَهُ اللَّهُ «(15)

الرواية الثانية:عن أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: «أَنَّهُ سَمِعَ خُطْبَةَ عُمَرَ الآخِرَةَ حِينَ جَلَسَ عَلَى المِنْبَرِ، وَذَلِكَ الغَدَ مِنْ يَوْمٍ تُوُفِّيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَشَهَّدَ وَأَبُو بَكْرٍ صَامِتٌ لاَ يَتَكَلَّمُ، قَالَ: «كُنْتُ أَرْجُو أَنْ يَعِيشَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يَدْبُرَنَا، يُرِيدُ بِذَلِكَ أَنْ يَكُونَ آخِرَهُمْ، فَإِنْ يَكُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَاتَ، فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ جَعَلَ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نُورًا تَهْتَدُونَ بِهِ، هَدَى اللَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَإِنَّ أَبَا بَكْرٍ صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثَانِيَ اثْنَيْنِ، فَإِنَّهُ أَوْلَى المُسْلِمِينَ بِأُمُورِكُمْ، فَقُومُوا فَبَايِعُوهُ» ، وَكَانَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ قَدْ بَايَعُوهُ قَبْلَ ذَلِكَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَكَانَتْ بَيْعَةُ العَامَّةِ عَلَى المِنْبَرِ قَالَ الزُّهْرِيُّ: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ لِأَبِي بَكْرٍ يَوْمَئِذٍ: «اصْعَدِ المِنْبَرَ»، فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى صَعِدَ المِنْبَرَ، فَبَايَعَهُ النَّاسُ عَامَّةً.(16)

الرواية الثالثة: عن ابن عباس عن عمر بن الخطاب-رضي الله عنهما-:» وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ خَبَرِنَا حِينَ تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ الأَنْصَارَ خَالَفُونَا، وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ وَمَنْ مَعَهُمَا، وَاجْتَمَعَ المُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقُلْتُ لِأَبِي بَكْرٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ، فَانْطَلَقْنَا نُرِيدُهُمْ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ، لَقِيَنَا مِنْهُمْ رَجُلاَنِ صَالِحَانِ، فَذَكَرَا مَا تَمَالَأَ عَلَيْهِ القَوْمُ، فَقَالاَ: أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ المُهَاجِرِينَ؟ فَقُلْنَا: نُرِيدُ إِخْوَانَنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ،

فَقَالاَ: لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَقْرَبُوهُمْ، اقْضُوا أَمْرَكُمْ، فَقُلْتُ: وَاللَّهِ لَنَأْتِيَنَّهُمْ، فَانْطَلَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَاهُمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، فَإِذَا رَجُلٌ مُزَمَّلٌ بَيْنَ ظَهْرَانَيْهِمْ، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ فَقَالُوا: هَذَا سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: مَا لَهُ؟ قَالُوا: يُوعَكُ، فَلَمَّا جَلَسْنَا قَلِيلًا تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ، فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ وَكَتِيبَةُ الإِسْلاَمِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ المُهَاجِرِينَ رَهْطٌ، وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا، وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الأَمْرِ. فَلَمَّا سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ، وَكُنْتُ أُدَارِي مِنْهُ بَعْضَ الحَدِّ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: عَلَى رِسْلِكَ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُغْضِبَهُ، فَتَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّي وَأَوْقَرَ، وَاللَّهِ مَا تَرَكَ مِنْ كَلِمَةٍ أَعْجَبَتْنِي فِي تَزْوِيرِي، إِلَّا قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا حَتَّى سَكَتَ، فَقَالَ: مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ العَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا، وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ، فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الجَرَّاحِ، وَهُوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا، فَلَمْ أَكْرَهْ مِمَّا قَالَ غَيْرَهَا، كَانَ وَاللَّهِ أَنْ أُقَدَّمَ فَتُضْرَبَ عُنُقِي، لاَ يُقَرِّبُنِي ذَلِكَ مِنْ إِثْمٍ، أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَأَمَّرَ عَلَى قَوْمٍ فِيهِمْ أَبُو بَكْرٍ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ المَوْتِ شَيْئًا لاَ أَجِدُهُ الآنَ. فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: أَنَا جُذَيْلُهَا المُحَكَّكُ، وَعُذَيْقُهَا المُرَجَّبُ، مِنَّا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ. فَكَثُرَ اللَّغَطُ، وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ، حَتَّى فَرِقْتُ مِنَ الِاخْتِلاَفِ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ، فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ، وَبَايَعَهُ المُهَاجِرُونَ ثُمَّ بَايَعَتْهُ الأَنْصَارُ. وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، قَالَ عُمَرُ: وَإِنَّا وَاللَّهِ مَا وَجَدْنَا فِيمَا حَضَرْنَا مِنْ أَمْرٍ أَقْوَى مِنْ مُبَايَعَةِ أَبِي بَكْرٍ، خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا القَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ: أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلًا مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لاَ نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ، فَمَنْ بَايَعَ رَجُلًا عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ المُسْلِمِينَ، فَلاَ يُتَابَعُ هُوَ وَلاَ الَّذِي بَايَعَهُ، تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلاَ».(17)

المحور الثالث: تحليل الوقائع من منظور دستوري معاصر

تكمن أهمية اجتماع السقيفة من ناحية مجال التشريع السياسي، أنه كان أول مؤسسة مركزية تجسّد فيها أول اجتهاد في المسائل السياسية المتعلقة بالحكم . فعلماء السياسية الشرعية يُجمعون على أن القرآن الكريم لم يفصّل نظاما محدّدا لشكل الدولة والحكومة ، ولا لتنظيم سلطاتها، ولا لاختيار أهل الحل والعقد فيها، وإنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة والمتفق عليها من جميع الأمم، والمتمثلة في مبادئ العدل والمساواة، وضمان الحقوق والحريات ، وسيادة القانون.(18)

ولذلك يقول الإمام الجويني:»..ومعظم مسائل الإمامة عريّة عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين».(19) فعلى هدي كلامه ستظل طبيعة وطرق أسانيد الحكم و أدواته التنفيذية في وارد الاجتهاد، وتقع تحت النظر المصلحي، وقابلة للتكيف بما يتوافق و حاجات الأمة السياسية التي تتجدد وفق التطورات والمعطيات التي تختلف في تراكيبها ووسائلها من عصر إلى آخر.

سنحاول في هذا المحور تتبع أهم السلوكيات والاجتهادات التي دارت بين الصحابة في اجتماع السقيفة باعتبارها وسيلة لاستخلاص أهم وثائق الفقه الدستوري في مجال النظم والسياسة.

أولا: حتمية قيام السلطة في المجتمع:

تعتبر السلطةPOUVOIR)) عنصرا مهما للدلالة على تكوّن الدولة، و ظاهرة ملازمة للمجتمعات السياسية؛ حيث تظهر في كل مماعة إنسانية تتكون من حكام ومحكومين. ومن ثم فالسلطة الحاكمة ظاهرة اجتماعية خاصية عابرة للتاريخ (- TRANSHIST

RIQUE) لازمت المجتمعات البشرية في تشكلاتها الأولى إلى يومنا هذا. وبوصفها ظاهرة قد مثّلت في الفكر السياسي الإنساني عقدة فريدة من الغموض و الاحراجات، فرغم كل النظريات الخاصة بالسلطة فمازلت السلطة مشكلة قائمة ليس فقط في ضبط مفهومها رغم قدمه الذي اتضح أصله اللاتيني (AUCTORITASE) بل كذلك مازالت تثير صعوبات أبعد من تعدد المفاهيم والمعاني المضللة .(20)

ففي الفكر السياسي الليبرالي يُبحث عن الاستناد العقلي في وجوب السلطة من مضمون نظريات ظهرت بين مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث تشترك في أساس مشترك يتمثل في فكرة العقد«CONTRAT»؛ فطبقا لهذه النظريات فقد ترك الأفراد حياتهم الفطرية الأولى، وانتقلوا إلى حياة الجماعة المنظمة(الدولة) عن طريق العقد، ولكنهم اختلفوا في تحديد أطراف العقد وتحديد مضمونه ونتائجه وفي وصف الحالة التي كانت عليها البشرية قبل العقد.(21)

من هنا انطلقت الفلسفة اللبرالية التي تعتنقها الديمقراطيات الحديثة –مستندة إلى نظريات العقد الاجتماعي خاصة نظرية جون لوك - لتعلن موت النظريات الثيوقراطية التي كانت سائدة في القرون الوسطى والعصور القديمة والتي كانت تؤسّس السلطة على الحق الإلهي.

أما على مستوى النظام السياسي الإسلامي لم تكن السلطة في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- مشكلة مثارة في الفكر و في الممارسة السياسية في عهد الدولة المدنية؛ لأنه- صلى الله عليه وسلم- المؤيد بالوحي ، قد جمع الله له السلطة الدينية إلى جانب السلطة الزمنية، لكن بعد انتقاله إلى ربه وخشية من خلو المجتمع من سلطة تسهر على إقامة الدين وسياسية أمور الدنيا به، تحققت قاعدة الإجماع الإسلامي في سقيفة بني ساعدة في وجوب قيام السلطة ، فقد بادروا إلى نصب الحاكم ، وتمت بعد النقاش السياسي مبايعة أبي بكر وأسرعوا إلى تسليم النظر إليه في أمورهم ، والانقياد إلى طاعته تحت رئاسته. وأصبحت قاعدة الإجماع هذه أساسا لوجوب قيام السلطة في الفكر السياسي الإسلامي ، وأنها من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه.(22)

ثانيا: قاعدة الانتخاب الحر

يعتبر الانتخاب في عصرنا الحالي من أهم الحقوق السياسية باعتباره التعبير الأمثل لمفهوم المشاركة السياسية وهو الأمر الذي يعني إن يكون الشعب مصدر السلطات كما يعكس مفهوم الديمقراطية لدى أي نظام سياسي.(23) فالانتخاب الحر والنزيه يعتبر الوسيلة الديمقراطية لإسناد السلطة السياسية في النظم الدستورية المعاصرة التي يتحقق عن طريقها تكوين الهيئات السياسية.(24) كما يضفي على تلك السلطة صفة الشرعية ، ويغرس في نفوس المواطنين قبول ذلك النظام .

لقد حدد هذا الاجتماع أساس سلطة الحاكم وآلية ذلك، وهي مسألة في غاية الأهمية في النظم الدستورية المعاصرة، فاختيار الحاكم في النظام السياسي الإسلامي يرجع إلى الأمة عبر آلية البيعة التي تعتبر نوعا من التعاقد السياسي القائم على الرضا والاختيار الحر بينهما، ومنها تستمد السلطة شرعيتها أمام الكافة في الداخل والخارج ، وتؤدي أمامها حسابا عن أنشطتها السياسية.

وعقد البيعة في المفهوم الإسلامي هو عقد حقيقي، من هنا، يختلف تماما عن نظرية العقد الاجتماعي التي برر من خلالها الفكر الليبرالي وجود السلطة والانقياد لها. فهذا العقد الخيالي تبلور في عقول فلاسفة الغرب في سياق تاريخي جبري، فقد كان رد فعل

افتراضي منهم لواقع سياسي يتسم بالاستبداد المتحالف مع السلطة الزمنية للكنيسة، فقد حاولوا من خلال هذه النظرية الخيالية تخليص الحياة السياسية من سيطرة الكنيسة وتقييد سلطة الملوك وإقرار مبدأ سيادة الشعب.

ثالثا: الحكم النيابي

ترتبط الديمقراطيات الغربية جميعا بمبدأ سيادة الأمة، حيث تشترك جميعها في كونها نظم برلمانية، وهذا كنتيجة لأخذها بنظرية سيادة الأمة التي تنسب إلى جان جاك روسو، الذي أوضح في مؤلفه الشهير«العقد الاجتماعي»Le contrat social «أن السيادة عبارة عن ممارسة للإرادة العامة La volonté générale، وأنها ملك للأمة جمعاء-باعتبارها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها-وليست ملكا للحاكم.(25)

أما على مستوى الفقه الدستوري الإسلامي فإنه ونظرا لاستحالة تحقق اجتماع الأمة ، فقد اتجه رأي فقهي إلى أن الأمة تمارس حقها في تولية الحاكم ومراقبته بل وعزله إذا وجد من الأسباب ما يسوغ ذلك عبر ممثليها(أهل الحل والعقد) واختلف في مفهوم أهل الحل والعقد فالبعض منهم يضفي عليه طابع التخصيص العلمي فيحصره في (علماء الشريعة) كالإمام أحمد(26) ، والبعض الآخر يوسّع المفهوم ليشمل أهل الشوكة والقوة في أقوامهم؛ أي: مفهوم تمثيلي؛ ومن ثمّ يجعل أهل الحل والعقد بمثابة «الهيئة النيابة» التي تنوب عن المجتمع، ومن هؤلاء ابن خلدون (27) والنووي.(28)

الملاحظ أن سيادة الأمة عبر ممثليها تمارس فقط في إطار اختيار الحاكم ومحاسبته وعزله، وليس لها حق التشريع إلا في القضايا والمستجدات التي لم ترد فيها النصوص بخصوصها، بخلاف السيادة في نظرية الأمة الوضعية فهي سلطة عليا لا تدانيها أي سلطة، وإرادة الأمة فوق كل الإرادات فالأمة لها حق التشريع فلها أن تصدر ما تشاء من قوانين سواء كانت دستورية أو عادية. (29)

رابعا:قاعدة الأغلبية السياسية

يعتبر حكم الأغلبية(Le système majoritaire) التي تفرزها نتائج الانتخابات إحدى المبادئ الجوهرية في الممارسة الديمقراطية. (30)

لقد تبلورت في هذا الاجتماع قاعدة الأغلبية السياسية ضمن القواعد الدستورية الحاكمة؛ فقد تولّدت في عقول الأنصار قناعة بأنهم يشكّلون الأغلبية التي تصيغ لهم أحقيتهم في السلطة ، فهناك شواهد بنوا عليها هذه الأحقية، وأسّسوا عليها هذه الرؤية السياسية، فمن ذلك أنهم كانوا يشكّلون السواد الأعظم من سكان المدينة التي تعتبر آنذاك مصدر القرار، والثقل السياسي؛ لكونها العاصمة وقاعدة انطلاق جيوش الفتوحات، والخزانة العامة التي تجلب إليها الغنائم والأرزاق، ولقد أخبر النبي –صلى الله عليه وسلم –عن هذه المكانة الدينية والغلبة السياسية لأهلها، فقال: «أُمِرْتُ بِقَرْيَةٍ تَأْكُلُ القُرَى، يَقُولُونَ يَثْرِبُ، وَهِيَ المَدِينَةُ، تَنْفِي النَّاسَ كَمَا يَنْفِي الكِيرُ خَبَثَ الحَدِيدِ».(31)

وكان النبي –صلى الله عليه وسلم- في سياسته يراعي رأي هذه الأغلبية؛ فمن ذلك ما وقع في غزوة بدر من أنه-صلى الله عليه وسلم-لم يكتف برأي المهاجرين في المضي في القتال فاستمر يقول : « أَشِيرُوا عَلَيَّ أَيُّهَا النَّاسُ». قال ابن هشام: (وإنما يريد الأنصار، وذلك أنهم عدد الناس).(32) فالنبي –صلى الله عليه وسلم- بهذا الموقف أراد أن يستطلع رأي الأغلبية لإصدار قرار

الحرب.

ومن الشواهد أيضا نقض الرسول-صلى الله عليه وسلم-لقراره الاجتهادي - لرأي سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة زعيمي الأنصار . فلقد تضمن القرار مصالحة قبيلة غطفان على ثلث ثمار المدينة في مقابل انسحابها من حلف قريش.(33)

ومبدأ الأخذ بالأغلبية السياسية مبدأ مقبول ومعمول به في التراث السياسي، ويجد سنده في القرآن الكريم، والسنة المطهرة.

فمن القرآن الكريم قوله تعالى:فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ (159) (34)

وجه الدلالة: أن العزم يكون بعد تحقق مشاورة الأغلبية في الأمر على إمضاءه.

ولقد ترجم ذلك صلى الله عليه وسلم عمليا فقد كان ينفذ القرارات التي ترجحها الشورى، ويترك رأيه وينزل على رأي الأغلبية.

ومثال ذلك ما حدث في غزوة أحد حيث نزل على رأي الأغلبية التي فاتها شرف القتال في غزوة بدر الكبرى للخروج من المدينة وملاقاة العدو خارجها طلبا للشهادة.(35)

فهذه النصوص القرآنية ، وهذه التطبيقات السياسية، شاهدة على صوابية الاعتداد برأي الأغلبية، إذا كانت في مواضعها، وفي نطاق حقها واختصاصها.

فأبوبكرلم يدفع بصوابية الاعتداد بالأغلبية التي كان الأنصار متمسكين بها في تولي السلطة، ولكن أزال وهمهم بأنهم يشكلون الأغلبية، فَقَالَ:»مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ، وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلَّا لِهَذَا الحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ العَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا».فالقبائل العربية لا تدين بالولاء إلا للزعامة القرشية لمكان البيت واعتبارات النسب.

خامسا: التعددية السياسية

ترتبط الديمقراطية في نظم الديمقراطيات الحديثة بالتعددية السياسية ارتباطا حتميا، فالمؤسسات السياسية فيها ترتكز على التعددية السياسية التي تضاف إلى مبادئ جوهرية أخري: سيادة شعبية، انتخابات، برلمانات، استقلالية القضاء ، حريات عامة.(36)

ففي النظم الديمقراطية التعددية والتي تقوم على الفلسفة الليبرالية يجري الصراع السياسي صريحا حرا سافرا فنجد عدة أحزاب سياسية، ومن ثم جاء اسم «الأنظمة التعددية» متنافسة للتداول على السلطة، كما نجد هذا الصراع على صعيد الصحافة ووسائل التعبير والإعلام، وتحفظ فيها الحريات العامة التي تسمح للتعبير عن الآراء والانتماء إلى المنظمات المختلفة والمشاركة في المظاهرات وهلم جرا..(37) وهكذا فإن التعددية السياسية لا توجد إلا في مجتمع ديمقراطي الذي يشجع على الاختلاف.

أما على مستوى الفقه السياسي الإسلامي فقد أدرج الفريق القائل بجواز التعددية الحزبية في النظام السياسي الإسلامي اختلاف الأنصار عن المهاجرين في الرؤية السياسية ضمن الأدلة التي ساقوها. واعتبروا أن المجتمع المدني على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وعهد الراشدين قد عرف»الأحزاب» على النحو الذي تعنيه هذه المصطلحات في العصر الراهن. ورغم أن محمد عمارة يرفض هذا الإدعاء المبالغ في تقدير» تعددية «ذلك المجتمع المدني..إلا أنه يلمّح بوجود «ملامح جنينية»لتجمعات

قامت في ذلك المجتمع بذلك التاريخ، وهي وإن لم تكن» أحزابا وتنظيمات»إلا أنها كانت شكلا من أشكال التمايز القائم على المصلحة ووجهات النظر.(38)

يرى الباحث أن الرأي الذي يدّعي أن مجتمع الصحابة قد عرف الأحزاب السياسية على النحو الذي تعنيه في الاصطلاح الحديث هو رأي يفتقر إلى الدقة العلمية، ومنشأه القراءة السيئة للتاريخ وسياقاته، وهو امتداد لرأي تبناه بعض المستشرقين من أمثال د.ب.ماكدونالد: B.D .Macdonald الذي كان يرى أن مجتمع الصحابة توجد فيه أربعة أحزاب، هذه الأحزاب -كما يعدّدها-: المهاجرون، ثم الأنصار، ثم حزب المهتدين الجدد، وأخيرا حزب رابع سماه «حزب الارستقراطيين المكيين». فهذه الدعوى ليس لها مستند من الواقع والتاريخ، فمن الإسراف أن نسبغ الحزبية على هذا الاختلاف في المسائل السياسية؛ بدليل رجوع الأنصار عن هذا الاصطفاف الذي كان عن رؤية اجتهادية، وارتضائهم ببيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما لاحت لهم أحقيته بالسلطة. فالخلاف الذي جرى بين الصحابة في السقيفة كما يرى ابن خلدون هو اختلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية، ويُرجِع أساس خلافهم إلى مسألة انعقاد البيعة، ومدى لزومها.(39)

سادسا:حرية المعارضة

يعتبر الفكر السياسي الليبرالي -في معرض حديثه عن الشروط الدستورية اللازمة لقيام نظام ديمقراطي تعددي- أن الحرية السياسية، تعدّ دعامة أساسية من دعائم البناء الديمقراطي في أي نظام سياسي.وهي تتجسد عنده في حرية الاقتراع، وفي حرية المعارضة.(40)

ووجود المعارضة ضرورية للديمقراطية؛ لأنها توفر بدائل سياسية ، وتتيح المسائلة والإشراف على الحكومة مما يمكّنها من إصلاح الأخطاء، وتقويم سلوكها السياسي قصد تلافي خسارتها في الانتخابات. فالعديد من دساتير العالم تضمن حق قيام معارضة ، وتوفر لها آليات وحقوق في مستويات مختلفة من التسلسل الهرمي للقواعد القانونية بدءا من الدستور إلى مستوى اللوائح الداخلية.

لقد أرسى اجتماع السقيفة هذا المبدأ الديمقراطي ، فلم يبايع سعد بن عبادة –رضي الله عنه- أبا بكر، بل بقي معارضا له حتى توفاه الله في الشام.ويزيد موقف أبي بكر الصديق هذا المبدأ رسوخا ووضوحا أنه لم يمارس أي ضغوطات سياسية على سعد بن عبادة؛ لحمله على البيعة، والكف عن معارضته، ومنعه من الإقامة بالشام ، ومن استقرأ التطبيقات السياسية للخلفاء الراشدين نجد أنهم تعاملوا مع المعارضة كحق دستوري لا يمكن المساس به مادامت في إطار التوجه العام للدولة.

وخير مثال نسوقه ما قام به علي بن أبي طالب-رضي الله عنه- مع الخوارج؛ حيث أعطى الحق في المعارضة بعده العملي الواسع فوق ما وصلته في النظم الدستورية المعاصرة رغم ما شاب حكمه من أزمات سياسية، وصراعات دموية عصفت بمؤسسات الدولة، ومزقت النسيج الاجتماعي للأمة.

فقد سلك الخوارج في بادي الأمر مسلك الطعن اللفظي في سلطته؛ فبينما كان يخطب يوم الجمعة إذ حكّمت الخوارج من ناحية المسجد، فقال علي -رضي الله عنه-: (اللّه أكبر، كلمة حق يلتمس بها باطل! أما إن لكم عندنا ثلاثا ما صحبتمونا: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسمه، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتّى تبدءونا).(41)

لقد اعتبر الفقه السياسي الإسلامي من موقفه هذا دليلا على أن الآراء المعارضة للسلطة الحاكمة ليست من الحقوق الشخصية لها توجب العقوبة ، بل هي من حقوق الله التي مبناها على المسامحة والعفو.

قال الإمام البغوي:(وفيه دليل على أنَ من توجّه عليه التَعزير لحقّ اللّه سبحانه وتعالى جاز للإمام تركه، والإعراض عنه)(42).

وقال الإمام السرخسي : (وفيه دليل على أنهم مالم يعزموا على الخروج فالإمام لا يتعرض لهم بالحبس والقتل فإن المتكلمين بذلك ما كانوا عازمين على الخروج عند ذاك، وفيه دليل على أن التعريض بالشتم لا يوجب التعزير فإنه لم يعزّرهم وقد عرضوا بنسبته إلى الكفر والشتم بالكفر موجب للتعزير).(43)

خاتمة:

نخلص في الأخير إلى أن اجتماع سقيفة بني ساعدة يعتبر أول برلمان سياسي جسّد إرادة الأمة في انتخاب السلطة في فترة حرجة اتسمت بالفراغ السياسي الذي تركه موت النبي- صلى الله عليه وسلم- عبر وسائل حضارية متمثلة في الحوار والتسوية السياسية القائمة على مبادئ وأسس تعتبر الآن في صلب النظرية الديمقراطية الحديثة.

أضف إلى ذلك أن اجتماع السقيفة بما انطوى عليه من مجموعة متداخلة من السلوكيات المؤسساتية والممارسات السياسية يمثل إطار عمل دستوري مضمون يفي بحاجة القانون الدستوري في ضمان الحقوق والحريات ، وإقامة أنظمة نيابية خاضعة للقانون والمسائلة.

كما أن اجتماع السقيفة يشكّل أرضية جيدة لفكر سياسي إسلامي معاصر نحو اجتهاد سياسي يثري الرصيد المعرفي للأمة، ويفي بحاجاتها السياسية، فمازال يغري أهل النظر لاستخراج أحكامه وتضمين دلالاته في القواعد الدستورية المعاصرة. والاستشهاد به على أهلية الفقه الدستوري الإسلامي وسبقه في ابتكار صيغ وممارسات واجتهادات تواكب التطور الحاصل في مجال الفقه الدستوري.

الهوامش والإحالات:

(1) نقلا عن: فرنزكلاوس روف ، هل الديمقراطية حكر على الغرب؟، بحث ضمن مجموعة من البحوث موجودة في كتاب الإسلام والفكر السياسي لمجموعة من الباحثين ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000، ص20.

(2) المرجع نفسه، ص21.

(3) ينظر إلى المواد: المادة 27من دستور 1963، والمادة 5من دستور 76، والمادة 6من دستور89.

(4)Pascal Nicollier ,La Déclaration des Droits de L‹Homme et du Citoyen ,Fribourg, 1995 ,p17.

(5)Philippe Foillard , Droit constitutionnel et institutions ,Paradigme ,Oriéans , France16 ,eédition , 2011, p103.

(6) Ibid,p103.

(7)جان فرانسوا بايار، الإسلام ومسار الديمقراطية في الدول الإسلامية، بحث ضمن مجموعة من البحوث موجودة في كتاب الإسلام والفكر السياسي لمجموعة من الباحثين، مرجع سابق، ص12.

(8) محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، قضايا الفكر العربي4، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص75.

(9) مكان موجود بالمدينة، وهي ظلّة كانوا يجلسون تحتها، فيها بويع أبو بكر الصديق، رضي الله عنه، وأما بنو ساعدة الذين أضيفت إليهم السقيفة فهم حيّ من الأنصار، وهم بنو ساعدة بن كعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو، منهم سعد بن عبادة.ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، لبنان، ط2، 1995م،(ج3/228).

(10) بولعابي عبد الرؤوف ، السلطة في الإسلام، ترجمة:كميل داغر، دار البيروني، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص142،143 بتصرف

(11) قبل مبعث النَّبِي -صلى الله عَلَيْهِ وَسلم-عزم الأوس والخزرج على إقامة دولة ملكية حيث اجتمعوا على عبد الله بن أبيّ بن سلول أن يتوّجوه ملكا عليهم، ويسندوا أمر سياستهم إليه.ينظر: ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر،ط2، 1375ه/1955م، (ج1/584).

(12) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، رقم الحديث: (4330)، دار طوق النجاة، ط1، 1422ه، (ج3/158).

(13) الهروي، علي بن محمد أبو الحسن، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1422ه/2002م، (ج9/4009).

(14) ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، لسان الميزان، مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط1، 1423ه/2002م، (ج6/430)

(15) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب قَول النّبيّ صلّى الله عليه وسلم: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، رقم الحديث: 3668، (ج5/6).

(16) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، رقم الحديث: 7219، (ج9/81).

(17)أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود ، باب رجم الحبلى من الزّنا إذا أحصنت،رقم الحديث: 6830، (ج8/168).

(18)رمزي محمد دراز، خصوصية النظام السياسي في الإسلام، دار المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2012م، ص105.

(19) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم ديب، مكتبة إمام الحرمين، ط2، ص59.

(20) ميريام ريفولت دالون، سلطان البدايات –بحث في السلطة-، ترجمة: سايد مطر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص29.

(21) محمد رفعت عبد الوهاب، حسين عثمان محمد عثمان، النظم السياسية،ديوان المطبوعات الجامعية، الاسكندرية، 2001، ص31.

(22)الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة،الكويت، ط1، 1409ه/1989، ص3، ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد أبو محمد، الفصل في الملل و الأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر،د.ط.ت، (ج4/72).

(23) منصور محمد الواسعي، حق الانتخاب والترشيح وضماناتهما، المكتب الجامعي الحديث، 2009/2010، ص17.

(24) إبراهيم عبد العزيز شيحا، النظم السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003، ص268.

(25) عبد الغني بسيوني عبد الله ، النظم السياسية والقانون الدستوري، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997، ص38.

(26) أحمد بن حنبل، العقيدة رواية أبي بكر الخلال، تحقيق:عبد العزيز السروان، دار قتيبة، دمشق، سورية، ط1، 2008، ص124.

(27) ابن خلدون، عبد الرحمان، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي، القاهرة، مصر، ط1، 2010م، ص184.

(28) النووي، روضة الطالبين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط3، 1412ه/1991، (ج10/43).

(29)Jean Paul Jaequé ,Droit Constitutionnel et institutions politiques , Dalloz ,Paris ,France9 ,eédition,2012,p20.

(30)Philippe Foillard , Droit constitutionnel et institutions ,Op.cit ,.p38.

(31) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل المدينة، باب فضل المدينة وأنَّها تنفي الناس، رقم الحديث: 1871،(ج3/20).

(32) ابن هشام، مصدرسابق، (ج1/615).

(33) المرجع نفسه، (ج2/223).

(34) سورة آل عمران،جزء من الآية:(159).

(35) الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر، تاريخ الطبري، دارالتراث، بيروت، لبنان،ط2، 1387 هـ، (ج2/502).

(36) موريس دوفوجية، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري والأنظمة السياسية الكبرى، ترجمة: جورج سعد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع، بيروت، لبنان، ط1412،1ه/1992م، ص36.

(37) موريس دوفرجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة:سامي الدروبي، جمال الأتاسي، داردمشق للطباعة والنشروالتوزيع، ط1، د.ت، ص131.

(38) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، عالم المعرفة (سلسة كتب ثقافية شهرية) يصدرها المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت، يناير1978م، ص94.

(37)Duncan B .Macdonald ,DEVELOPMENT OF Muslim Theology, and Constitutional Theory ,Charles Scribner‹s Sons, New York, Published,1903; p8,9.

(39) ابن خلدون، مصدرسابق، ص175

(40)Carl Cohen .Democracy .University of Georgia Press.Athens,1971.p124.

(41) الطبري، مصدرسابق، (ج5/73).

(42) البغوي، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1403ه/1983م، (ج10/237).

(43) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط، دارالمعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، 1414ه/1993م، (ج10/125).