معالم الفقه السياسي الإسلامي في يوم السقيفة بين المثالية والواقعية: قراءة تحليلية

د/ السعيد علي السعيد البسطويسي
قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة عين شمس
alsaid.ali@art.asu.edu.eg

تاريخ الإرسال: ٨-٢-٢٠٢٣
تاريخ المراجعة: ٢٥-٢-٢٠٢٣
تاريخ القبول: ٢٨-٣-٢٠٢٣
تاريخ النشر: ٣٠-٤-٢٠٢٣

المستخلص:

يتناول هذا البحث معالم الفقه السياسي الإسلامي في يوم السقيفة بين المثالية والواقعية. وهو ينقسم إلى مقدمة وتمهيد وعشرة مباحث وخاتمة وقائمة بالمصادر والمراجع. أما المقدمة فقد تناولت أسباب الدراسة ودوافعها والدراسات السابقة، وأهداف الدراسة ومنهجها وأقسامها. ودار التمهيد حول مصطلحات السياسة الشرعية والفقه السياسي لغة واصطلاحًا، كما ناقش مبادئ الفقه السياسي في القرآن والسنة والسيرة النبوية. وناقش المبحث الأول معالم عدم نص الرسول ﷺ لأحد بالخلافة. ودار المبحث الثاني حول معالم حتمية قيام السلطة وقضية التنافس السياسي بعد وفاة رسول الله ﷺ. أما المبحث الثالث فقد درس معالم قاعدة الأغلبية في الخطاب السياسي للأنصار. وتناول المبحث الرابع معالم الطبع في النقاش السياسي وغيره بين المثالية والواقعية. ودرس المبحث الخامس معالم المساواة في الحقوق السياسية وقضية (القرشية). والتفت المبحث السادس لقضية المعارضة السياسة وارتباطها بالعوامل القبلية. ودار المبحث السابع حول التعددية السياسية وقضية وحدة الأمة. أما المبحث الثامن فقد ناقش مسألة الحوار السياسي والتنافس القبلي. ودرس المبحث التاسع مبدأ الانتخاب الحر ونجاح بيعة أبي بكر رضي الله عنه رغم تأخر بيعة بعض الصحابة. ثم جاء المعلم العاشر ليحلل دستور الحكم في عهد أبي بكر. ثم ختم البحث بنتائج الدراسة وبقائمة المصادر والمراجع.

الكلمات الدالة: الفقه السياسي الإسلامي – الخلافة – السقيفة – التنافس السياسي

مقدمة:

من الثوابث الأساسية فى الفكر السياسي المعاصر أن اتفاق المجتمع بكل أطيافه في جوانب الوعي السياسي يعد أحد أهم الدعائم التى تمكن المجتمع من السير فى طريق الاستقرار والتقدم في حياته السياسية والدستورية. وهو ما يعبر عنه بعض المفكرين بعبارة (التيار الأساسي للأمة).

ومن هنا فإن بناء هذا التيار الأساسي للأمة وتدعيمه، يعد أحد الهموم الأساسية التى ينبغى أن يتصدى لها المنظرون والمفكرون فى كل أمة تصبو إلى مستقبل أفضل. ومن هذا المنطلق؛ فإن التأمل فى الواقع الذى تعيشه كثير من الدول الإسلامية المعاصرة، وما تصطخب به ساحاتها السياسية والثقافية، يشير بجلاء إلى أن هذا الوعي السياسي عند التيار الأساسي مازال بحاجة إلى مزيد من التدعيم والبناء،

حتى يحقق وظيفته الأساسية، وهى تحقيق الوئام والانسجام بين مكونات المجتمعات الإسلامية، والعمل على تحقيق الاستقرار السياسي والثقافي والاجتماعي.

ففي حين يرى كثير من أبناء المجتمعات الإسلامية أن النظرية السياسية السائدة في البلاد العربية والإسلامية لا تحتاج إلى تعديل أو إضافة، وأنها معبرة عنهم خير تعبير، يرى آخرون أن الأمة الإسلامية تعيش أزمة دستورية وسياسية طاحنة لا فكاك منها، حتى إن بعضهم ينظر للتاريخ الإسلامي كله على أنه قد تنكب للأسس القرآنية وانصاع للاستبداد والطغيان. في حين يرى فريق آخر أنه لا صلاح للمجتمعات المعاصرة إلا بالعودة إلى المرحلة الأولى في الفقه السياسي الإسلامي على نحو ما تمثل على في مجتمع الصحابة رضي الله عنهم بوصفها المرحلة المثالية، وأن ما صنعوه في باب السياسية الشرعية قد وصل إلى أفق غير مسبوق من التقدم والرقي، تتضاءل دونه كل التطورات السياسية التي شهدها العالم حتى الآن.

وقد ساعد على تنامي هذا الاتجاه وشيوعه ما شهدته العقود الأخيرة من اضطراب في الواقع السياسي، وعجز عن إنتاج نظرية سياسية حقيقية تلتئم في رحابها جميع الأطراف السياسية، فدفع ذلك الاضطراب والعجز "عددًا غير قليل من المسلمين إلى اللياذ بالماضي، والتفتيش في زواياه عن حلٍّ يمكن أن ينقذهم من بؤس الحاضر الذي صنعته الدولة القومية، ولم يكن هذا الحلُّ إلا طوبيا الخلافة أو الدولة الإسلامية "المتخيَّلة" التي غدت هي الخلاص النهائي في أنظار هؤلاء"[1]. وعلى الطرف الآخر يرى أغلب الشيعة أن المجتمع الإسلامي قد ارتد عن بكرة أبيه، في يوم السقيفة، بعد أن انصاع للفكرة التآمرية -من وجهة نظرهم- التي نحت علي بن أبي طالب τ عن الخلافة.

وهكذا يتضح أن التشرذم الهائل في الوعي السياسي لكثير من أبناء المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة قد وصل إلى مرحلة من الفوضى والاختلاط، تؤدي على نحو حتمي إلى ما يشهده العالم العربي والإسلامي المعاصر من قلاقل سياسية ومشكلات فكرية، ولكنها تشترك غالبًا في مركزية يوم السقيفة في أغلب هذه التصورات.

- **إشكالية الدراسة ودوافعها:**

تشهد الساحة السياسية فى الدول الإسلامية المعاصرة منذ عقود طويلة عملية مخاض عسير لإنتاج فقه سياسي إسلامي مغاير للنظرية الغربية السياسية الوافدة، وقد كتبت فى هذا الاتجاه مئات إن لم يكن آلاف البحوث والدراسات، وأقيمت مئات الندوات والمؤتمرات حول الحالة السياسية المعاصرة وكيفية الخروج منها. بالإضافة إلى ما تعج به الساحة السياسية والثقافية المعاصرة من حركات تدعو إلى العودة إلى النظام السياسي الإسلامي متمثلا فى نظرية الخلافة التى تعم أقطار العالم الإسلامي كلها، وقد انتهجت بعض هذه الحركات العنف سبيلًا إلى تحقيق أهدافها، وبتتبع الأفكار المسيطرة على الكتابات النظرية والاتجاهات الحركية يتضح بجلاء أن الفقه السياسي الإسلامي التراثي والمعاصر يعد القلب النابض والمحرك الأول لهذه الكتابات والحركات، وقد انتهى الوضع إلى ما نعايشه جميعًا من تشرذم فى بعض الدول، وصراع فكري وثقافي فى بعضها الآخر، ولذا فقد رأيت أن من الأهمية بمكان دراسة إحدى الإشكالات التى تحول دون تجديد الفقه السياسي الإسلامي المعاصر، **وهي الصبغة المثالية في تناول التراث الفقهي السياسي ومراحله المفصلية، وعلى رأسها أحداث سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول الكريم ﷺ.**

[1] د.أحمد محمود إبراهيم، من مقدمته لترجمة كتاب: أيرام لابيدس، الفصل بين الدين والدولة من الإسلام المبكر إلى الإسلام الحديث، ص٨.

خاصة أن موقف كثير من المسلمين الآن من الفقه السياسي يتمثل في أحد فريقين اثنين: الفريق الأول ينكره تمام الإنكار، ويقلب له ظهر المِجَن، ويرى أن الإسلام لا علاقة بالدولة أو المجتمع من قريب أو بعيد، أو يرى أنه ينبغي له أن يكون كذلك، وأننا إذا أردنا التقدم والنهوض فلا سبيل أمامنا سوى السير في طريق النظرية السياسية الغربية بحلوها ومرها، بصوابها وخطئها، غاضًا الطرف عما فيها من مآزق وجودية تتمثل في مصدريتها المادية، وما يعتورها من مشكلات أخلاقية تتنكر للأبعاد القيمية والإنسانية التراحمية التي تقع في صميم الفقه السياسي الإسلامي. وأما الفريق الآخر فيرفض النظرية السياسية الغربية التي تتبناها معظم الدول العربية والإسلامية.ويرى أنها نظرية وافدة لا تعبر عن الخصوصية الفكرية للحضارة الإسلامية، كما يرى أن هذه النظرية السياسية الغربية التي تقوم على القومية والقطرية والحداثة، هي المسئول الأول عما يعده تشرذمًا وتفككًا أصاب الدولة الإسلامية التراثية؛ ولذا فهو يرى أن الفقه السياسي الإسلامي بصورته التراثية هو النظام الوحيد الجدير بالاتباع. كما يرى أن كل المظاهر السياسية الحالية هي مظاهر غير شرعية، لا تتفق وروح الشريعة الإسلامية وتتعارض معها.

وهذا الفريق الآخير يتوزع على اتجاهين: الاتجاه الأول: يرى أنه ينبغي مقاومة النظرية السياسية الغربية في الدول التي تبنتها، بالعنف والقوة في سبيل إعادة إحياء النظام السياسي الإسلامي كما كان في العصور الإسلامية الأولى متمثلًا في نظام الخلافة، وقد اقترف هذا الاتجاه من الآثام والفظائع ما حدا بالمجتمعات الإسلامية إلى نبذه ومحاربته. أما الاتجاه الآخر في هذا الفريق فهو اتجاه يقاوم النظرية السياسية الغربية مقاومة فكرية عقدية، ولا ينى يبين مساوئها وأخطاءها، وهو في الوقت نفسه يعيد اجترار معالم الفقه السياسي الإسلامي التراثي، ولا ينى يذكر به وبمآثره، معليًا من شأنه إعلاء يصل إلى حد التقديس، وهو يتحين الفرصة ليقود المجتمعات الإسلامية ولو قسرًا لاستعادة معالم هذا النظام السياسي التراثي، ولو بعد حين.

- **الدراسات السابقة:**

كثرت الدراسات والبحوث التي تناولت الفقه السياسي الإسلامي بشقيه التراثي والمعاصر كثرة مفرطة، تجاوزت آلاف الكتب والبحوث ومئات المؤتمرات والنداوت، وطرحت فيها أفكار لا تكاد تخضع للحصر، ومع ذلك فإن "مؤلفات الفكر والفقه السياسي -في غالبتها العظمى- إنما هي إعادة صياغة وشروح لكتب التراث في هذا العلم، التي وضعت منذ مئات السنين، متجاهلة أن أغلب هذه الكتب قد كُتِبتْ لعصور خلت، وفي ظل ظروف سياسية ضاعطة وواقع مؤلم، ولا تصلح بأية حال لواقعنا الراهن"[(١)]. وكذلك فقد كثرت الدراسات التي تناولت أحداث سقيفة بني ساعدة سواء من الناحية التاريخية، أو من الناحية الفقهية السياسية، ومن أهم هذه الدراسات ما يلي:

١- **مؤتمر السقيفة والديموقراطية الغربية الحديثة: دراسة تحليلية مقارنة،** للدكتور مغاوري عبيد منصور، وهو بحث مستل من حوليات كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر الشريف بالزقازيق، وقد نشرت الطبعة الثالثة منه عام ١٤٣٥هـ - ٢٠٠٥م. ويقع هذا البحث في أربعة وخمسين صفحة. وتغلب على البحث النزعة الخطابية العاطفية، التي تنظر إلى يوم السقيفة بوصفه مؤتمرًا نادر الوجود، اتسم بالكمال والمثالية والملائكية، وهو يجعل التأسي بالسلوك السياسي للصحابة فيه أمرًا بالغ الصعوبة.

٢- **مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر τ: دراسة نقدية، للدكتور عبد الشافي محمد عبد اللطيف،** وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، عن دار السلام بالقاهرة. ويقع البحث في مائتين وست

(١) د.علي فهد الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية، ص٤٣٦.

صفحات. ويتسم هذا البحث بالسمات نفسها التي اتسم بها البحث السابق، **وهي النزعة المثالية في تصوير السلوك السياسي للصحابة، ورد الروايات من منطلقات تنزيهية دون البحث لها عن مسوغات واقعية**.

٣-**يوم السقيفة والموقف من الشبهات على بيعة أبي بكر الصديق τ، للدكتور محمد حامد خليفة**، وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عام ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، عن دار القلم بدمشق، ويقع الكتاب في أربعمائة صفحة. وكذلك تغلب على الكتاب الروح الإنشائية العاطفية الخطابية في أكثر صفحاته.

٤-**دراسة في روايات مؤتمر السقيفة (١١هـ -٦٣٢م)، للدكتور مروان عاطف الضلاعين**، وهو بحث منشور في مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات بالمملكة الأردنية الهاشمية، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثامن والعشرين، العدد الثالث، الصفحات من ٢٣١- ٢٨٨، وقد نشر ٢٠١٣م. ويتسم هذا البحث بما اتسم به البحثان السابقان من النزعة المثالية، ورد الروايات التاريخية من وجهة نظر تنزيهية في المقام الأول، دون محاولة لتفسيرها تفسيرًا واقعيًّا يتماشي وطبيعة الخلاف حول السلطة. بالإضافة إلى تقريره عددًا من النتائج الخلافية.

٥-**قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر، للدكتور مخلوف داودي**، وهو من منشورات، جامعة زيان عاشور بالجلفة، بدولة الجزائر، في العدد الأول من المجلد الحادي عشر، الصفحات ٢٨١-٢٩٤، وقد نشر في شهر مارس لعام ٢٠١٨م. ويقع البحث في أربع عشرة صفحة. ويلاحظ على هذا البحث سلامته مما اعترى الأبحاث السابقة من دعاوى المثالية، **ولكنه وقع في الوقت نفسه في تكلف التأصيل لمحورية أحداث السقيفة، قياسًا على النظرية السياسية الغربية**.

٦-**من بين الدراسات السابقة، هناك سبعة كتب شيعية**، تناولت أحداث السقيفة، منها كتاب يرجع إلى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري وهو كتاب **(السقيفة وفدك)، لأبي بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري**، المتوفى سنة ٣٢٣هـ، والكتاب من منشورات مكتبة نينوي الحديثة بطهران عام ١٤٠١هـ، بتحقيق: محمد هادي الأميني، ويقع في مائة وخمسين صفحة. وأما الدراسات الحديثة فمنها: كتاب **(السقيفة) لمحمد رضا المظفر** المتوفي سنة ١٣٨٣هـ، وهو من منشورات مكتبة الزهراء بقم في إيران عام ١٣٥٣هـ، ويقع في مائة وست وسبعين صفحة. وكتاب **(مؤتمر السقيفة: نظرات جديدة في التاريخ الإسلامي)، للدكتور محمد التيجاني السماوي**، وقد صدرت الطبعة الخامسة عن مؤسسة الفجر بلندن، عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، وهو يقع في مائتين واثنتين وأربعين صفحة. ومنها كتاب **(حقائق السقيفة في دراسة رواية أبي مخنف)، لجليل تاري**، ترجمة أحمد الفاضل، وهو من منشورات المجمع العالمي لأهل البيت بقم بإيران، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ويقع في مائة وخمس وسبعين صفحة. ومنها كتاب **(السقيفة والخلافة) للدكتور عبد الفتاح عبد المقصود**، وهو من منشورات دار المحجة البيضاء ببيروت، وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ويقع في ثلاثمائة وثماني عشرة صفحة. ومنها كتاب (**أحداث السقيفة: قراءة شمولية لما تحكيه الأحاديث والآثار عما بعد وفاة النبي الأكرم)**، لمحمد رضا الجعفري، بتحقيق السيد نصر الموسوي، وهو من منشورات مركز الثقافة الجعفرية للبحوث والدراسات بقم، وصدرت الطبعة الأولى منه عام ١٤٤٢هـ، ويقع في خمسمائة وثماني عشرة صفحة. وتشترك هذه الكتب السبعة في سمات واحدة، حتى لتكاد تكون كتابًا واحدًا، وهذه السمات هي: **أن النبي ﷺ قد نصّ لعلي بالخلافة نصًّا صريحًا في غدير خم وغيره، وأن الصحابة ارتدوا منذ هذه اللحظة، فدبروا محاولات اغتيال للنبي ﷺ، وكان الذي تولي الإعداد لها -حسب مزاعمهم- أبو بكر وعمر وأبو عبيدة، وعاونتهما عائشة وحفصة على التدبير لها، حتى يصرفوا الخلافة عن علي لأبي بكر وعمر من**

بعده، وأن أحداث السقيفة كلها كانت مكيدة مدبرة، ومؤامرة معدة من الصحابة، فهم قد حالوا بين النبي وبين كتابة كتاب ينص على الخلافة لعلي، وأن إنفاذ النبي لجيش أسامة إنما كان هدفه إخلاء المدينة من المنافقين وعلي رأسهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة كي يتمكن علي من تنصيب نفسه خليفة لرسول الله، وأن أبا بكر وعمر قد أكرها عليا على البيعة بالقوة وأنهما هددا بحرق بيت فاطمة عندما كان بنو هاشم معتصمين به رافضين لبيعة أبي بكر. وهذه الأقاويل والمزاعم لا يمكن التسليم بأي منها لأنها جاءت كلها من طرق الوضاعين والكذابين من الشيعة، ولأنها في الوقت نفسه لا تستقيم بأي صورة تاريخية أو عقلية أو منطقية.

٧-**سقيفة بني ساعدة بين الشيعة والسنة: دراسة تحليلية لاجتماع الصحابة في السقيفة، للدكتور سالم أحمد،** وهو كتاب منشور بصيغة (وورد) على عدد من المواقع الإليكترونية على شبكة المعلومات، بتقديم الدكتور محمد طاهر البرزنجي، وتقع الدراسة في ثلاثمائة وثلاثين صفحة. وحسبما يتضح من عنوان الكتاب، فإن مؤلفه قد خصصه في المقام الأول للرد على مزاعم الشيعة في أحداث السقيفة، وهو يكاد يخلو من تناول أحداث السقيفة من الناحية السياسية.

- **تساؤلات الدراسة وأهدافها:**

يتضح مما سبق أن الدراسات السابقة التي قام بها باحثون من أهل السنة تتسم بالنزعة المثالية التقديسية، وهذه النزعة قد تكون مقبولة، بل مستحبة في الجانب الإيماني والأخلاقي، ولكنها في الجانب السياسي تعوق عملية الاجتهاد السياسي التي هي لب الفقه السياسي، كما أنها في الوقت نفسه تعوق عملية التأسي وفهم طبيعة ما حدث فعلًا بين الصحابة. في حين وصفت الدراسات التي قام بها باحثون من الشيعة يوم السقيفة بالتآمرية والانتهازية والعنف والخسة. وهو ما يشير بجلاء إلى أن التصورين على طرفي نقيض، وأنّ أيًّا منهما بعيد عن حقيقة ما حدث في السقيفة. ولم تنج من هذا سوى دراسة مخلوف داودي، وإن شابها شيء من المبالغة بالإضافة إلى إيجازها الشديد. ولذا فقد هدفت الدراسة الحالية في المقام الأول إلى **دراسة معالم الفقه السياسي الإسلام في يوم السقيفة، بوصفه الامتحان السياسي الأول الذي خاضه المسلمون بعد وفاة النبي ﷺ، وذلك من منظور واقعي تحليلي، يهدف إلى استجلاء أهم معالم الاجتهاد الفقهي السياسي في ذلك اليوم، الذي شكّل امتحانًا عسيرًا للصحابة في ظل غياب نظرية واضحة المعالم للتداول السلمي للسلطة السياسية، وبهدف الكشف عن السلوك السياسي للصحابة رضي الله عنهم، ودراسة ما حدث فيه من اجتهادات سياسية مهمة، ظل لها تأثيرها على امتداد الفقه السياسي الإسلامي عبر التاريخ الإسلامي كله. بالإضافة إلى معرفة مدى الإلزام الذي تشكله نتائج هذه الواقعة في الفقه السياسي الإسلامي، وهل ثمة أمور يتحتم على المسلمين أن يلتزموا بها في اجتهادهم السياسي أم لا؟.**

- **منهج الدراسة:**

- **أولًا: المنهج الاستقرائي**: ويُقصد بها استقراء جميع الآراء، قدر الاستطاعة، مع الحرص على فحصها سندًا ومتنًا لضمان قدر معقول من الصحة، خاصة أن الاعتماد على الروايات الصحيحة بالمفهوم الحديثي عند البخاري وغيره يؤدي إلى نقص كبير في الأحداث، وكذلك لأن قبول كل ما جاء في كتب التاريخ يؤدي إلى تناقضات لا حد لها، فكان لا بد من الاستعانة بمنهج دقيق يعتمد على الصحيح، ويأخذ من الروايات التاريخية ما يكملها، لا ما يضادها وينقضها.
- **ثانيًا: المنهج التحليلي:** ويقصد به تحليل الآراء تحليلًا دقيقًا من كافة جوانبها، مع العناية باستكشاف الظروف الزمانية والمكانية المحيطة به، وتلمس العلل الكامنة وراء السلوك السياسي للصحابة.

- **ثالثًا: المنهج النقدي:** ويقصد به إجالة أوجه النظر في الرأي موضوع الدراسة، بما يتيح للقارئ الوقوف على جوانب النقد الموجه للرأي.

- **أقسام الدراسة:**

تنقسم الدراسة الحالية إلى مقدمة وتمهيد، وعدة مباحث، تقوم المقدمة بالتعريف بالدراسة وإشكاليتها ودوافعها وأهدافها، وتساؤلاتها. وينقسم التمهيد إلى مطلبين، ناقش المطلب الأول مصطلحي السياسة الشرعية والفقه السياسي من حيث اللغة والاصطلاح، وبحث تطور هذين المصطلحين حتى العصر الحديث، ودار المطلب الثاني حول مبادئ الفقه السياسي في القرآن والسنة والسيرة النبوية، مع تقدمة حول أحداث يوم السقيفة بين المؤرخين والمحدثين. واشتمل البحث على عدة معالم للفقه السياسي الإسلامي في يوم السقيفة، وقد التزمتُ في ترتيب هذه المطالب أن تكون متماشية من سير أحداث يوم السقيفة، حتى تكون الوحدة التاريخية متتابعة متتالية، حتى وإن تكررت الإشارة إلى بعض القضايا أكثر من مرة، وجاءت هذه المعالم على النحو التالي:

- **المبحث الأول: عدم نص الرسول ﷺ عليه وسلم لأحد بالخلافة.**
- **المبحث الثاني: حتمية قيام السلطة وقضية التنافس السياسي بعد وفاة رسول الله ﷺ.**
- **المبحث الثالث: قاعدة الأغلبية في الخطاب السياسي للأنصار بين حدود المدينة وحدود الأمة الإسلامية.**
- **المبحث الرابع: حدة الطبع في النقاش السياسي وغيره بين المثالية والواقعية.**
- **المبحث الخامس: مبدأ المساواة في الحقوق السياسية وقضية (القرشية) بين الطبقية و الواقعية.**
- **المبحث السادس: المعارضة السياسة وارتباطها بالعوامل القبلية بين الإنكار والإقرار.**
- **المبحث السابع: التعددية السياسية وقضية وحدة الأمة واقتراح تداول السلطة بين المهاجرين والأنصار**
- **المبحث الثامن: الحوار السياسي والتنافس القبلي وأثرهما في تحول موقف الأنصار بين المبالغة والواقعية.**
- **المبحث التاسع: مبدأ الانتخاب الحر ونجاح بيعة أبي بكر رضي الله عنه رغم تأخر بيعة بعض الصحابة.**
- **المبحث العاشر: دستور الحكم في عهد أبي بكر الصديق τ.**

التمهيد: المطلب الأول:

السياسة الشرعية والفقه السياسي: دراسة في تطور المصطلح

تأخر تدوين النظريات السياسية في التراث الفكري السني حتى دخل التعصب المذهبي إلى حلبة القضية، فذهب الخوارج إلى نظرية صدامية في الإمامة غير قابلة للتطبيق تقريبًا، ونحا الشيعة إلى نظرية سياسية جعلت الخلافة مقصورة على علي τ وأبنائه محصورة فيهم دون غيرهم، وأن خلافة علي قد ثبتت بالنص عليه، وبمرور الوقت غدت الخلافة عندهم عمدة المذهب الشيعي الاثني عشري وأهم أركانه[1]. ولما كانت النظرية السياسية السنية قد جاءت متأخرة عن النظرية السياسية للخوارج والشيعة والمعتزلة،

[1] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٤٤ وما بعدها، وص٦١ وما بعدها. وانظر كذلك مبحثي الشيعة والخوارج في: مقالات الإسلاميين للأشعري.

فقد أخذت شكل ردود على هذه المذاهب جميعًا؛ ولذا **جاءت الصياغة الأولية للفكر السياسي الإسلامي السني ومصطلحاته في شكل ردود على هذه الفرق والمذاهب ملحقة بكتب العقيدة وعلم الكلام**، بل لقد صاغ الأشعري أهم ملامح المذهب السني في مجال الخلافة في شكل ردود على المذهب الشيعي خاصة، وكذلك فعل الغزالي[١]. وقد تنبه السنهوري لهذا الملحظ بالإضافة إلى الاقتضاب المخل الذي عالج به علماء الكلام مسألة الخلافة رغم أهميتها[٢].

تعريف الفقه السياسي والسياسة الشرعية لغةً واصطلاحًا:

حفل التراث الإسلامي ابتداء من القرن الخامس الهجري حتى الآن بعدد كبير من المصطلحات المعبرة عن الفكر السياسي في الإسلام، منها مصطلح **(الفقه السياسي)**، وهو أحدث هذه المصطلحات وأكثرها شيوعًا في الفترة الحالية، بالإضافة إلى مصطلحات أخرى مثل: **(السياسة الشرعية)، و(الأحكام السلطانية)**. بالإضافة إلى مجموعة أخرى من المصطلحات مثل **(تدبير أهل الإسلام)، و(السياسة الملوكية)، و(الإيالة)، و(الزعامة)**، ونحو ذلك من المسميات التي يقصد بها الأحكام المتعلقة بالإمامة والسلطات المقررة لها[٣].

وينقسم مصطلح **(الفقه السياسي)** إلى مفردتين، الأولى: الفقه، والثانية السياسي، والفقه لغةً: "العلم بالشيء والفهم له، وفَقِهَ فِقْهًا: بمعنى علم علمًا. والفقه: الفطنة"[٤]. وأما من الناحية الاصطلاحية فإن التعريف الأشهر والأضبط للفقه، هو تعريف الإمام الشافعي، وهو التعريف الذى استقر عليه كثير من الأصوليين، وهو "**العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية**"[٥]. وهذا الفقه "**نظام شامل ينظم علاقات الإنسان بخالقه، والعلاقات بين الأفراد والجماعات، والدولة الإسلامية بغيرها من الدول فى السلم والحرب**"[٦]. وأما تعريف السياسة من الناحية من اللغوية والاصطلاحية، فقد عبّر التراث الإسلامي عن مضمونها بعدد مصطلحات، مثل: **(الإمامة) و(الخلافة) و(الملك)**، وذلك في الصدر الأول من الإسلام، ثم لم يلبث مصطلح (سياسة) أن دخل إلى نطاق الفكر السياسي الإسلامي. والفعل (ساس) عريق في العربية، فقد أوردت له المعاجم العربية عددًا من المعاني، تخص تنظيم شئون المجتمعات، منها ما أورده ابن منظور في لسان العرب، قال: سَاس الأَمرَ سِياسةً: قَامَ بِهِ، وَرَجُلٌ ساسٌ مِنْ قَوْمٍ سَاسَةٍ وسُوَّاس؛ وسَوَّسَه القومُ: جَعَلوه يَسُوسُهم. وَيُقَالُ: سُوِّسَ فلانٌ أَمرَ بَنِي فُلَانٍ: أَي: كُلِّف سِياستهم، وقال الْجَوْهَرِيُّ: سُسْتُ الرَّعِيَّةَ سِياسَةً. وسُوِّسَ الرجلُ أُمور النَّاسِ، عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ، إذا مُلِّكَ أَمرَهم. وَفِي الْحَدِيثِ: "**كَانَ بَنُو إسرائيل يَسُوسُهم أَنبياؤهم**"[٧]. أَي: تَتَوَلَّى أُمورَهم كَمَا يَفْعَلُ الأُمَراء والوُلاة بالرَّعِيَّة. والسِّياسةُ: القيامُ عَلَى الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحه، وَالْوَالِي يَسُوسُ رَعِيَّتَه. وسَوَّسَ لَهُ أَمراً أَي رَوَّضَه وذلَّلَه" [٨]. ومن المفيد الإشارة إلى أن مادة (سوس) لم ترد في القرآن الكريم، ولكنها وردت في الحديث النبوي كما سبقت الإشارة، بمعنى السياسة في بُعدها الاصطلاحي.

---

[١] أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٢٥١-٢٦١. وأبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص٣٩١-٤٠٦.
[٢] د.عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ص٦٢.
[٣] د.عمر أنور الزبداني، السياسة الشرعية عند الجويني: قواعدها ومقاصدها، ص٣٠.
[٤] ابن منظور ، لسان العرب، ٣٤٥٠/١.
[٥] د.وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ص١٩.
[٦] د.محمد مصطفى شلبي، المدخل فى الفقه الإسلامي، ص ٣٣.
[٧] رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٩٣)، ٦٨٢/٢-٦٨٣. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم (٤٨٧٩)، ٨١٢/٢.
[٨] ابن منظور، لسان العرب، ٢١٥٠/٣.

وقد تنبه المترجمون في العصر العباسي لهذا الأصل اللغوي، فترجموا الكلمة اليونانية politeia بـ(السياسة)، وهي تعني عند أفلاطون وأرسطو **"تأمل أو دراسة أمرين متلازمين، هما تكوينات الاجتماع المدني، وأنواع الرئاسات فيه أو أنظمة الحكم، وأساليب إدارته"**. ولذلك فقد عرف الفكر الفلسفي الإسلامي هذا المصطلح من فترة بعيدة، فمنذ أيام الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد، وكان يدل في عمومه على **فنون وأساليب المدينة والدولة والشأن العام** [١].

وأما وصف السياسة بـ(الشرعية)، فنسبة إلى الشريعة الإسلامية تمييزًا بينها وبين غيرها من السياسات الظالمة. وقد أشار فؤاد عبد المنعم، إلى أن أول رسالة كتبت في السياسة الشرعية هي رسالة للوزير طاهر بن الحسين (ت:٢٠٧هـ)، ونص على أن عنوانها **(الوصية في الآداب الدينية والسياسة الشرعية)**، وذلك نقلًا عن إسماعيل باشا البغدادي[٢].

والحق أن هذا العنوان ليس من وضع طاهر بن الحسين، كما توحي صياغة البغدادي، بل هو وصف من ابن خلدون لمحتوى العهد الذي كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبد الله عندما ولاه المأمون الرَّقّة ومصر وما بينهما، ولعل البغدادي نقله عن ابن خلدون[٣].

وقد استخدم الفقهاء مصطلح (السياسة) منذ فترة مبكرة في تاريخ الفقه الإسلامي، ويرى رضوان السيد أن الفقهاء قد وضعوه، وبخاصة الشافعية، في مقابل الشريعة بالمعنى الفقهي والقضائي. ثم تطور مصطلح السياسة في مرحلة لاحقة، بدءًا من منتصف القرن الرابع فأصبح ذا صبغة أصولية، فأضحى مرادفًا لمصطلحات مثل **التعزير والمصالح المرسلة وتغليظ العقوبة، مع بعض التخصيص أو التوسع**[٤]. واستمر كذلك في كثير من كتب الفقه، وعبّر علاء الدين الطرابلسي في منتصف القرن التاسع عن هذا الاتجاه بقوله: **"إنَّ السِّيَاسَةَ شَرْعٌ مُغَلَّظٌ. وَهِي نَوْعَانِ: سِيَاسَةٌ ظَالِمَةٌ، فَالشَّرْعِيَّةُ تُحَرِّمُهَا. وَسِيَاسَةٌ عَادِلَةٌ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنْ الظَّالِمِ، وَتَدْفَعُ كَثِيرًا مِنْ الْمَظَالِمِ، وَتَرْدَعُ أَهْلَ الْفَسَادِ، وَيُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْعِبَادِ"**[٥].

وظّل هذا الاستعمال الأصولي لمصطلح (السياسة) مستعملًا حتى منتصف القرن الثالث عشر، وتوسع بعضهم في استخدامه استخدامًا عامًا، فتكلم ابن عابدين على معنى السياسة في كتاب الحدود من كتابه رد المحتار، تعليقًا على قول الفقهاء بعدم تغليظ العقوبة إلا (**سياسة أو تعزيرًا**)، فجمع بين شيء من المعنى الاصطلاحي المتعارف عليه الآن والمعنى الأصولي، فقال: **"السِّيَاسَةُ اسْتِصْلَاحُ الْخَلْقِ بِإِرْشَادِهِمْ إلَى الطَّرِيقِ الْمُنْجِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ... وَتُسْتَعْمَلُ أَخَصَّ مِنْ ذَلِكَ مِمَّا فِيهِ زَجْرٌ وَتَأْدِيبٌ وَلَوْ بِالْقَتْلِ،** ومعنى أَنَّ لها حكمًا شرعيًّا، أنها دَاخِلَةٌ تَحْتَ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَإِنْ لَمْ يُنَصَّ عَلَيْهَا بِخُصُوصِهَا... وَظَاهِرُ كَلَامِهِمْ **أَنَّ السِّيَاسَةَ هِيَ فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا وَإِنْ لَمْ يُرَدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ.** وَالظَّاهِرُ أَنَّ السِّيَاسَةَ وَالتَّعْزِيرَ مُتَرَادِفَانِ وَلِذَا عَطَفُوا أَحَدَهُمَا عَلَى الْآخَرِ لِبَيَانِ التَّفْسِيرِ"[٦]. والمتأمل لكتب الفقه

---

[١] د.رضوان السيد، السياسة الشرعية، تطورات المصطلح والمفهوم في القديم والجديد، ضمن: بحوث في السياسة الشرعية، ص٣٠.

[٢] إبراهيم بن يحيى خليفة المعروف بـ(دده أفندي)، السياسة الشرعية، ص٥٤ ومن مقدمة التحقيق، للدكتور فؤاد عبد المنعم. وانظر: إسماعيل باشا البغدادي، كشف الظنون، ٧١١/٢. وانظر نص العهد، بدون ذكر للعنوان في: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٥٨٢/٨.

[٣] وقد أثبت على عبد الواحد وافي المصطلح بصيغة المفرد، في حين ورد في نسخة إبراهيم شبوح بصيغة الجمع (السياسات الشرعية)، انظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق د. وافي، ٧٢٥/٢، وانظر: المقدمة، بتحقيق إبراهيم شبوح، ٥١٢/١،

[٤] د.رضوان السيد، السياسة الشرعية: تطورات المصطلح، ص٣٢-٣٧.

[٥] علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يشتجر بين الخصمين من الأحكام، ص٢٠٧.

[٦] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٢٠/٦، (بتصرف وتلخيص).

الإسلامي المعاصرة قد يجد مصطلح (السياسة) بهذا المعنى الأصولي في بعض الأحيان، وإن كان قد أصبح نادرًا بعض الشيء.

أما المقريزي فقد تناول مصطلح السياسة ومدلولها في كتابه المواعظ والاعتبار، فقسم السياسة أيضًا إلى سياسة شرعية وسياسة ظالمة، ولكنه فصل القول في السياسة الظالمة، فأشار إلى أنها كانت أولًا تعبر عن أحكام الحجاب الذين يتولون الحكم بين الجند بديلًا عن السلطان، ثم قال: **"وهي لفظة شيطانية لا يعرف أكثر أهل زمننا اليوم أصلها، ويتساهلون في التلفظ بها ويقولون: هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية، وإنما هو من حكم السياسة، ويحسبونه هينا، وهو عند الله عظيم"**. ثم أشار إلى أصل اشتقاقها في العربية، وبيّن أنها مأخوذة من ساس الأمر سياسةً، كما سبقت الإشارة. ثم تناول المعنى الاصطلاحي الذي عرفت به في عصره، بأنها **القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال**. وبيّن المقريزي أن السياسة نوعان: سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الأحكام الشرعية. وقد صنف الناس في السياسة الشرعية كتبا متعدّدة[١]. وبذلك يتضح أن المقريزي كان يلم على نحو جيد بأصل اشتقاق مصطلح السياسة في العربية، وأنه على دراية جيدة بمعناها الاصطلاحي وبما ألف فيها من الكتب. ثم شرع المقريزي بعد ذلك في بيان النوع الآخر، فأشار إلي السياسة الظالمة، وحدد موقف الشريعة منها وتحريمها لها. ثم تطرق إلى أصل مصطلح (السياسة) الظالمة، فبيّن أن لها أصلا مستقلًا يخالف أصل مصطلح السياسة الشرعية المعروفة في التراث الفقهي، فقال: **"إنما هي كلمة مُغُليّة [أي: مغوليّة]، أصلها (ياسه)، فحرّفها أهل مصر وزادوا بأوّلها سينا فقالوا سياسة، وأدخلوا عليها الألف واللام فظنّ من لا علم عنده أنها كلمة عربية"**[٢].

ويبدو أنه قد خاض ناقشًا حول أصل هذا الاشتقاق، فأكد ما ذهب إليه، وأصرّ عليه، وبيّن ما دفعه للقول بهذا الاشتقاق للسياسة الظالمة[٣]. ويبدو من مجموعة الأمثلة التي ضربها على هذا النوع من السياسة أنها كانت تشبه قوانين الطوارئ والأحكام العرفية والاستثنائية. ولذا فقد نص على أن الأصل الاشتقاقي لهذا النوع من السياسات يختلف عن الأصل الاشتقاقي للسياسة الشرعية، ونقل ما يعضد هذا الرأي الذي ذهب إليه. وقد ورد ذكر أصل هذا الاشتقاق والقصة نفسها عند ابن تغري بردي، ولعله أخذها عن المقريزي، وأوضح ابن تغري بردي معناها، وأصل اشتقاقها الذي أُخذت منه[٤]. وعن ابن تغري بردي نقل ابن كمال باشا في رسالته عن تعريب الكلمات الأعجمية[٥]. ولكن ابن تغري بردي وابن كمال باشا لم يذكرا الأصل العربي للكلمة، ولم يحدداها بأنها سياسة ظالمة كما فعل المقريزي، ومنا هنا فقد خطَّأَ الشهابُ الخفاجيُّ ابنَ كمال باشا عندما تعرض لذكر اشتقاق كلمة سياسة[٦]. ورد عليه كذلك البغدادي فقال عند حديثه على الشاهد الثامن بعد الخمسمائة، وهو لحُرقة بنت النعمان بن المنذر:

فبينَا نسوسُ الناسَ، والأمرُ ... إذا نحنُ فيهم سُوقةٌ نتنصَّفُ

---

[١] المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٣/٨١-٨٢.
[٢] المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٣/٨٢.
[٣] المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٣/٨٣.
[٤] ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ٦/٢٦٨، و٧/١٨٣.
[٥] ابن كمال باشا، رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية، ص٩٩-١٠٠.
[٦] الشهاب الخفاجي، نسيم الرياض في شفاء القاضي عياض، ٢/٢٣٤.

"والسياسة لفظة عربية خالصة، زعم بعضهم أنَّها معرَّب (سِهْ يَسَا)... وهذا شيء لا أصل له؛ فإنها لفظة عربيّة متصرّفة تكلمت بها العرب قبل أن يُخلق جنكزخان"[١]. وكذلك انتقده عبد العال عطوة فقال: **"وهذا القول خطأ لا أساس له من الصحة؛ لأن الكلمة عربية صحيحة، بدليل ورودها في الحديث والشعر القديم"**[٢]. ويبدو أن النقل بالواسطة عن تلاميذ المقريزي ومن جاء بعدهم قد أوهم بعض الدارسين أنه ينكر أن يكون لها اشتقاق مكين من رحم العربية، وهو أمر لا يستقيم، لأن المقريزي قد أورد أصل الفعل (ساس) من السنة والعربية، **ولكنه خص السياسة الظالمة أو الوضعية العرفية بأصل لا تشترك فيه مع السياسة العادلة الشرعية، فلا تشترك مع غيرها من أنواع السياسات حتى في أصل الوضع اللغوي.**

وأما تعريف السياسة الشرعية من الناحية الاصطلاحية[٣]، فقد استعرض عبد العال عطوة كثيرًا من التعريفات الواردة لمصطلح السياسة الشرعية، ودرسها دراسة فاحصة وتعقب كثيرًا منها، ولكن بغير استقصاء لأقوال الأئمة في أكثر الأحوال، إذ يقصر معنى السياسة على معنى بعينه رغم أن بعض الأئمة قد يذكرون أكثر من معنى أو تعريف للسياسة الشرعية[٤]. وخص عبد الغني مستو تعريف السياسة الشرعية بدراسة مستقلة مطولة، حلل فيها تطوره من الناحيتين التاريخية والفقهية.

ومن أهم التعريفات التراثية لمصطلح السياسة الشرعية تعريف ابن عقيل الحنبلي لها بقوله: **"السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ولا نزل به وحي"**[٥]. وهو تعريف جيد، وإن اتسم بنوع من التجريد الأصولي، وهو أشبه بتعريف المصالح المرسلة. ويشبهه تعريف الطرابلسي الذي مرّ منذ قليل: **بأنها "سِيَاسَةٌ عَادِلَةٌ تُخْرِجُ الْحَقَّ مِنْ الظَّالِمِ، وَتَدْفَعُ كَثِيرًا مِنْ الْمَظَالِمِ، وَتَرْدَعُ أَهْلَ الْفَسَادِ، وَيُتَوَصَّلُ بِهَا إلَى الْمَقَاصِدِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْعِبَادِ"**[٦].

وكذلك تعريف ابن عابدين لها بأنها: **"السِّيَاسَةُ اسْتِصْلَاحُ الْخَلْقِ بِإِرْشَادِهِمْ إلَى الطَّرِيقِ الْمُنْجِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"**. وقال أيضًا: **"السِّيَاسَةَ هِيَ فِعْلُ شَيْءٍ مِنْ الْحَاكِمِ لِمَصْلَحَةٍ يَرَاهَا وَإِنْ لَمْ يُرَدْ بِذَلِكَ الْفِعْلِ دَلِيلٌ جُزْئِيٌّ"**[٧]. وعرّفها المقريزي بأنها: **"القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال"**[٨]. وهو تعريف عام، لا يكاد يشير إلى مجال السياسة الشرعية، وهو قريب إلى حد بعيد في جوهره من تعريف المصلحة المرسلة.

وأما من حيث المضمون فإن الغالب على كتب السياسة الشرعية التراثية أنها تحتوي على بعض الأمثلة التطبيقية المتصلة بالمصالح المرسلة والتعزير وبعض التوجيهات القضائية المتعلقة بالحكم بالفراسة وغيرها وأحكام الشهادة، بالإضافة إلى بعض أبواب الإمامة وتولية الوزراء والعمال والجهاد، وبعض السياسات الخاصة بالأموال كالخراج والغنيمة وغيرها.

---

[١] البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ٦٤/٧-٦٥. وانظر: عبد الغني محمد علي مستو، السياسة الشرعية: داسة في أصول المصطلح، ص٢٥-٣٢.

[٢] د.عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص١٥.

[٣] حول تعريفات السياسية الشرعية انظر: د.عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ٢٠-٥٧. وانظر كذلك: عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص٣٢-٣٦. و د.رضوان السيد، السياسة الشرعية، تطورات المصطلح، ص ٣٢-٦١. ود.رضوان السيد أيضًا، السياسة والسياسة الشرعية في الأزمنة الوسيطة. ود.عبد الرحمن بن سعد الخطابي، الإشراف على مقدمات السياسة الشرعية، ص٧٨٥-٧٩٢. ود.عمر أنور الزبداني، السياسة الشرعية عند الجويني، ص٢٣-٣٣. وعبد الغني محمد مستو، السياسة الشرعية: دراسة في أصول المصطلح وتطوراته التاريخية والفقهية.

[٤] د.عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، ص١٥.

[٥] ابن القيم، إعلام الموقعين، ٥١٢/٦. والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص٢٩.

[٦] علاء الدين الطرابلسي، معين الحكام فيما يشتجر بين الخصمين من الأحكام، ص٢٠٧.

[٧] ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٢٠/٦.

[٨] المقريزي، الخطط والآثار، ٨٢/٣.

أما في العصر الحديث فقد كان كتاب عبد الوهاب خلاف (**السياسة الشرعية أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية**) انطلاقة جديدة في كتب السياسة الشرعية، فقد جاء الكتاب معبرًا عن تطور هائل في النظر إلى السياسة الشرعية مقارنة بكتب السياسة الشرعية قبله، بدءًا من التعريف وانتهاء بالمضمون، فقد عرّف السياسة الشرعية بأنها: "**علم يبحث فيها عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص**". وهذا التعريف يعد نقلة نوعية في تعاريف السياسة الشرعية.

وقد أدت به غلبة النزعة التراثية إلى أن عرفها في موضع آخر بقوله: "**هي تدبير الشئون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة وأصولها الكلية، وإن لم تتفق وأقوال الأئمة المجتهدين. وبعبارة أخرى، هي متابعة السلف الأول في مراعاة المصالح ومسايرة الحوادث**"[١]. وكما هو واضح فإن هذا التعريف هو صياغة عصرية لتعريف ابن عقيل الحنبلي، وإن كان يعبر في الوقت نفسه عن استيعابه للمتغيرات التي شهدها العصر الحديث. وعلى الدرب نفسه سار عبد الرحمن تاج فعرّفها تعريفين، الأول للسياسة بصفة عامة، والآخر للسياسة الشرعية، فعرف السياسة بأنها: "**اسم للأحكام والتصرفات التي تدبر بها شئون الأمة في حكوماتها وتشريعها وقضائها، وفي جميع سلطاتها التنفيذية والإدارية، وفي علاقاتها الخارجية التي تربطها بغيرها من الأمم... ومنها السياسة الدستورية والتشريعية والقضائية والمالية والتنفيذية والإدارية**". ثم عرف السياسة الشرعية بمفهومها الخاص بأنها: "**الأحكام التي تنظم مرافق الدولة وتدبر بها شئون الأمة، مع مراعاة أن تكون متفقة مع روح الشريعة، نازلة على أصولها الكلية، محققة أغراضها الاجتماعية، ولو لم يدل عليها شيء من النصوص التفصيلية الجزئية الوادة في الكتاب أو السنة**"[٢]. وعرّفها عبد العال عطوة بأنها: "**الأحكام والنظم التي تدبر بها شئون الأمة الإسلامية مع مراعاة اتفاقها مع روح الشريعة، وقيامها على قواعدها الكلية، وتحقيقها لأغراضها الاجتماعية**"[٣]. والحق أن مفهوم السياسة الشرعية في العصر الحديث عامة، وعند عبد الوهاب خلاف خاصة، قد تحولت تحولًا لافتًا وهائلًا بالنسبة لمفهومها التراثي، فقد أضيفت إليها موضوعات جديدة، لا تعرفها الكتب الترثية إلا لمامًا، فقد ناقش عبد الوهاب خلاف مثلًا في كتابه قضايا دستورية جديدة على كتب السياسة الشرعية.ومن خلال ما سبق يتأكد تأثر مفهوم السياسة الشرعية في العصر الحديث بالتغيرات الهائلة التي شهدها العصر الحديث، فبعد أن كان الغالب على كتب السياسة الشرعية التراثية الحرص على تأكيد شرعية العمل بالمصالح المرسلة والمقاصد الشرعية لتحقيق مصالح الأمة، وإن لم يرد على كل مسألة دليل خاص بجوازها، أصبح الأمر أوسع بكثير في مفهوم السياسة الشرعية المعاصرة، التي تأثرت كثيرًا بالمفهوم المعاصر للسياسة في الفكر الإنساني المعاصر، التي تنحو في المقام الأول إلى ربط مفهوم السياسة بكيفية إدارة الشأن العام، ويتضح ما بينهما من فروق عند الإلمام بشي من تعاريف السياسة المعاصرة ومجالاتها.

- **السياسة ومجالاتها في المفهوم المعاصر:**

ورغم صعوبة التعريف الدقيق لعلم السياسة، نظرًا لتعدد المداخل في تعريفها تعددًا كبيرًا، فهناك عدد من التعريفات التي تكشف عن جوهر هذا المفهوم من أكثر من زاوية. فالسياسة في المفهوم المعاصر تُعرّف بأنها فن إدارة المجتمعات الإنسانية، أو فن الحكم والإدارة في المجتمع المدني، أو علم الحكومة وأصول الحكم، أو هي فرع من العلوم الاجتماعية يتناول الدولة نظرية وتنظيمًا وحكومةً وممارسة".

---

[١] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص٥ وص١٥.
[٢] عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص١٢.
[٣] د.عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، 21.

وعرفها بعض الباحثين بأنها **"فرع من فروع العلوم الاجتماعية يتناول بالدراسة والتحليل مجتمعة متداخلة من الموضوعات والظواهر والحقائق ذات العلاقة بالدولة والسلطة والقوة والحكومة والمؤسسات السياسية وخاصة مفهوم الدولة"**. وعرف قاموس أوكسفورد المختصر علم السياسة بأنه: **"علم الحكم وفنه، وهو العلم الذي يتعامل مع شكل الدولة وتنظيمها وإدارتها أو جزء منها طبقًا لقوانين هذه الدولة، فضلًا عن تنظيم علاقاتها بالدول الأخرى"**. وتركز الاتجاهات الجديدة في علم السياسة على أنه (علم السلطة)، السلطة في ذاتها حيثما توجد في مختلف الجماعات البشرية[١].

ولا يقتصر الأمر على هذا الحد من الوفرة في التعريفات، بل يتجاوز الأمر إلى اتساع مجالات السياسة المعاصرة اتساعًا هائلًا، فيضم علم السياسة مجالات لا حصر لها، من أبرزها: تاريخ الفكر السياسي القديم والحديث، ونظام الحكم الداخلي للدولة بمؤسساته المتعددة، والأسس الفكرية لتكوين الأحزاب السياسة، وتعدد جماعات الفاعلين السياسيين، والمؤسسات الدستورية، والسياسة الخارجية، والتنظيمات الدولية. بالإضافة إلى تواشجها مع كثير من العلوم المعاصرة من الاقتصاد السياسي، والاجتماع السياسي.

- **موازنة بين مصطلحي السياسة الشرعية والفقه السياسي:**

من خلال هذا العرض الموجز لتعريفات السياسة المعاصرة ومجالاتها يتضح أنها تختلف إلى حد بعيد عن مفهوم السياسة الشرعية التراثية، **ولذا فإن استخدام مصطلح (السياسة الشرعية) من شأنه أن يحدث لبسًا واضطرابًا عند استخدامه للدلالة على المراد من السياسة المعاصرة ولكن من منطلقات إسلامية.** خاصة أنه قد جرى إحياء مصطلح السياسة الشرعية على أيدي اتجاه يرى أن السياسة الشرعية بسماتها التراثية في باب الحكم لن تتحقق إلا من التمايز أو القطيعة مع الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. وقد أعيد إحياء مصطلح السياسة الشرعية، رغم اختلافه عن مفهوم السياسة المعاصرة، وذلك لأمرين محددين، حسبما يرى رضوان السيد، هما: نشوء علاقة وثيقة بين الاتجاه الذي أنشأه عبد الرزاق السنهوري، الذي يمكن تسميته باتجاه تقنين الشريعة، والاتجاه الآخر الذي يمكن تسميته بالاتجاه العقدي في السياسة الشرعية، حتى ابتلع الاتجاه الثاني الاتجاه الأول وطغا عليه تقريبًا. وأما السبب الثاني فهو إيثار بعض المؤلفين العقائديين لهذا العنوان على سبيل الاحتجاج والمقابلة، بين السياسات العلمانية والسياسة الشرعية[٢].

ومن هنا فلعل استخدام مصطلح الفقه السياسي الإسلامي للتعبير عن هذا العلم الذي يهدف بصفة أساسية إلى دراسة أصول فن الحكم ونظرياته في شتى المجالات يكون أقرب للواقع، ولأنه، على خلاف مصطلح (السياسة الشرعية) ليس محملًا بحمولة فكرية طويلة مرهقة قد تعوقه عن أداء مهمته في الارتقاء بالوعي السياسي للمجتمعات الإسلامية وأفرادها، ولذا فقد أصبح مصطلح (الفقه السياسي الإسلامي) الأكثر تداولًا وانتشارًا في الأوساط العلمية والأكاديمية.

التمهيد: المطلب الثاني:

مبادئ الفقه السياسي الإسلامي في القرآن والسنة والسيرة النبوية

---

[١] حول تعريف علم السياسة في المنظور المعاصر انظر: د.حسن صعب، مقدمة لدراسة علم السياسة، ص٤٥-٧٥. وستيفن دي تانسي، علم السياسة: الأسس، ص٣٦. وموريس دي فورجيه، مدخل إلى علم السياسة، ص٧-١٣. ود.عبد الوهاب الكيالي (تحرير)، موسوعة السياسة، ٣/٣٦٢-٣٦٣.ود.نور الدين التقاوي، ود.محمد المنصوري، علم السياسة محاولة في التقريب النظري، ص٢٦٠. ود.جاسم زكريا، المدخل إلى علم السياسة، ص٢-٥. ود.فؤاد عبد المنعم، ابن تيمية والولاية السياسة الكبرى في الإسلام، ص٩١-٩٢.

[٢] د.رضوان السيد، السياسة الشرعية: تطور المصطلح، ص٦٠-٦١.

- **منهج القرآن فى تأسيس قواعد الفقه السياسي:**

لعل خصيصة القرآن الكريم الأولى أنه قد أرشد إلى نمط قويم من الإيمان، خالٍ من التعقيد أو الكهانة، يهدى الناس فى الدنيا إلى الطريق المستقيم، وينجيهم فى الآخرة من عذاب السعير. والمتأمل لطريقة القرآن الكريم فى معالجة الموضوعات المختلفة يلحظ أنه غالبًا ما ينحو إلى الإجمال والعموم، وأنه فى بعض القضايا المحددة يلجأ إلى التفصيل والتحديد؛ لذا كانت أصول العقيدة الإسلامية مفصلة على نحو واضح لا لبس فيه مثل الإيمان الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والتأكيد على حرية الاعتقاد، والتحذير من الشرك والكهانة، وكذلك تعرض القرآن الكريم لبعض القضايا الفقهية بالتفصيل كقضايا المواريث والأحوال الشخصية وبعض الحدود.

أما غير ذلك فالقاعدة فى القرآن أن يجىء الحكم عامًا دون تحديد. ومما جاء بصيغة العموم والإجمال النواحى السياسية وأصول الحكم، إذ جاءت الآيات فيها غاية فى العموم، كالأمر بالشورى، والأمر بالرجوع إلى الله ورسوله ﷺ عند التنازع، والأمر بالوحدة وعدم التنازع،والأمر بالعدل والإحسان، وهو أمر مفهوم تمامًا، إذ الغالب أن قضايا الحكم والسياسة من الأمور المتغيرة بتغير الأزمان والأماكن، ولذا فإن الفقه السياسى فى القرآن الكريم يركز فى الأعم الأغلب على المبادئ الحاكمة لهذا الباب. ومع ذلك فقد جاء الفقه السياسي فى القرآن الكريم ليحقق طفرة فكرية وفلسفية ظاهرة بالقياس إلى ما كان سائدًا فى زمان التنزل. ففى مفتتح القرن السابع الميلادي لم تكن مبادئ المساواة المطلقة أو العدل التام أو الحرية الدينية مبادئ إنسانية عامة كما هى فى عصرنا الحالي، بل كان العالم يكاد يتنكر له بذرائع واهية وأهواء متحكمة؛ ولذا فإن ما جاء به القرآن فى هذا الباب يشكل لب الفقه السياسي الإسلامي وجوهره الأساسي، وتتمثل أهم هذه المقاصد فى تحقيق مصالح المحكومين الدينية والدنيوية عن طريق سبعة مبادئ عامة هي: **صيانة الدين، وتحقيق الشورى، وإقامة العدل، وتقرير مبدأ الحرية وصيانة الحريات الدينية والشخصية، وتحقيق المساواة والكرامة الإنسانية، وجواز مساءلة الحكام ومحاسبتهم، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر**[1].

ولذلك فقد قرر كثير من الباحثين أن القرآن الكريم لم يفصل نظامًا محددًا لشكل الدولة الحكومة، ولا لتنظيم سلطاتها، ولا لاختيار أهل الحل والعقد فيها، إنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمة عن أمة[2]. وقد قصد القرآن قصدًا إلى عدم تناول التفاصيل الدقيقة، وذلك كي يترك الأمر مفتوحًا للاجتهاد فى ظل هذه المبادئ السامية، بما يتيح لأهل كل عصر أن يجتهدوا بما يلائم أحوالهم وبما يحقق مقاصد الشرع. **ومن خلال ما سبق يمكن استنباط أن القرآن الكريم إنما أتى بالمبادئ الكبري للفقه السياسي الإسلامي دون تفاصيلها**.

- **منهج السنة والسيرة النبوية فى تأسيس قواعد الفقه السياسي:**

أما السنة النبوية فقد حفلت بكثير من الأحاديث النبوية التي تؤكد المبادئ القرآنية السابقة، فحثت على العدل والرحمة والمساواة والوفاء بالعهد، ووجوب اتباع الهدي الرباني، وجاءت أحاديث كثيرة ببعض الأمور العامة في باب السياسة الشرعية كالأمر العام باتباع الخلفاء الراشدين، والطاعة لأولي الأمر، ولزوم الجماعة وتحريم الافتراق والتنازع والتحزب، والتحذير من الطغيان والاستبداد، والصبر على ولاة الجور وجهادهم إذا امتنعوا عن الحكم الرشيد، وتحري اختيار الصالحين للمناصب المختلفة، والحث على

---

[1] حول هذه المبادئ والآيات الدالة عليها انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص١٥-٢٠. ود.محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٧٦-٢٣٠. ود.امحمد جبرون، في هدي القرآن في السياسة والحكم، ص٢٤٧-٣١٠. ود.يس محمد الطباخ، النظام السياسي في الإسلام: دراسة تاريخية، ص٧٩٠-٨١٢.

[2] انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ٢٠. ود.رمزي دراز، خصوصية النظام السياسي في الإسلام، ٧٣.

التخفيف على المسلمين والتيسير عليها ومراعاة مصالحهم، ورد الظلم عنهم ورعاية العجزة والفقراء والبائسين، ورعاية حقوق غير المسلمين والرفق بهم، وتنظيم أمور الولاة والعاملين في جهاز الدولة ومحاسبتهم والتحذير من قبولهم للهدايا والرشاوى. كما وردت كثير من الأحاديث في تنظيم الشئون المالية والاقتصادية والقضائية ودرء الحدود بالشبهات، بالإضافة إلى أحاديث في الحث على الاستفادة من تجارب الأمم السابقة وتنظيم حياة المسلمين بما يوافق مصالحهم ويحقق لهم اليسر والرفاهية[١].

والمتأمل لكثير من الأحاديث الورادة عن النبي ﷺ في السياسة الشرعية يلاحظ أنها تتسم بالسمات نفسها التي تتسم بها الآيات القرآنية من حيث العمومية والبعد عن التحديد والقطع، وأن غالبها ينصب على إرساء المبادئ العامة. ومع ذلك فقد أخذ كثير من الفقهاء والباحثين بظاهر هذه الأحاديث ورأوا أن ما جاء فيها مقصود لذاته، وأن أكثر ما جاء فيها يجب على المسلمين الالتزام به على اختلاف بلادهم وأزمانهم، وهو ما سيناقشه البحث بعد قليل.وأما السيرة النبوية فقد مثلت المثال التطبيقي للفقه السياسي الإسلامي، ويمكن القول إن السيرة النبوية كانت سيرة سياسية بامتياز، إذ يمكن النظر إلى كل حدث من أحداثها من زواية سياسية "فالمتتبع للسيرة النبوية يخرج بيقين أن النبي ﷺ كان يقيم دولة بكل مواصفاتها وأركانها، دستورًا لتنظيم العلاقات بين مكونات المجتمع، وهو الذي عرف بصحيفة المدينة، وقضاء لفصل الخصومات بين الناس، وتراتيب قانونية شرعية في المعاملات الاجتماعية والاقتصادية، وعلاقات خارجية مع الكيانات السياسية وشبه السياسية التي له بها صلات، وقوة عسكرية تحمي كيان هذه الدولة الناشئة، وقد كان هو بنفسه يمارس رئاسة الدولة بكل تلك المواصفات بالإضافة إلى اضطلاعه بشأن النبوة وما تقتضيه من البلاغ عن رب العالمين"[٢].

وقد مثلت صحيفة المدينة على نحو خاص حدثًا سياسيًا لافتًا للأنظار في العصر الحديث، وذلك لما حوته من مبادئ على قدر كبير من الأهمية والصلاحية لكل زمان ومكان. وقد تناول كثير من الباحثين هذه الصحيفة وما حوته وتوقفوا كثيرًا أمام ما اشتملت عليه من مبادئ سياسية مهمة، فقد اشتملت على عناصر الدولة الثلاثة وهي الأرض والشعب والنظام السياسي الحاكم، كما تضمنت أهم المبادئ السياسية مثل إقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأوجه التكافل الاجتماعي والمالي، كما شملت أهم الحقوق السياسية والإنسانية كالحق في الحياة والملكية والأمن والمساواة والحرية[٣].

ومن المفيد الإشارة إلى أن القول بخلو القرآن والسنة من النصوص القطعية التي تفصل مسائل النظام السياسي الإسلامي تفصيلًا محددًا ليس من الأقوال المعاصرة، بل هو قول قديم، معروف في تراثنا الإسلامي، وق عبّر عنه غير واحد من الأئمة، فقد أشار إلى الجويني إلى هذه المعضلة فقال: **"ولا مطمع في وجدان نص من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة، والخبر المتواتر معوز أيضًا"**، وقال في موضع آخر: **"ومعظم مسائل الإمامة عريةٌ عن مسلك القطع، خليةٌ عن مدارك اليقين"**[٤].

- **الحكمة من خلو القرآن والسنة من التفاصيل الفقهية السياسية القطعية:**

---

[١] انظر: د.حاكم المطيري، السنن النبوية في الأحكام السياسية. والأربعون النبوية في الأحكام السياسية. والأصول الشرعية في الأحكام السياسية. والكتابان الأخيران تلخيص للكتاب الأول. وقد جمع في كتاب السنن النبوية أكثر من مائتي حديث حوالي الثلث منها أحاديث نبوية عامة، والثلثان من آثار الصحابة والتابعين وأحداث السيرة النبوية. وانظر كذلك: د.محمود سعد مهدي، السياسة الشرعية عند الإمام محمد رشيد رضا، ، ص٨١٨- ٨٣٤ (فهرس الأحاديث والآثار). وكذلك فقد ذكر الباحث قرابة مائتي حديث وأثر.

[٢] د.عبد المجيد النجار، الأسس المنهجية الحاكمة للمقاربات الشرعية في المجال السياسي، ص١٢. ضمن كتاب (المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية).

[٣] انظر حول القضايا التي احتوتها صحيفة المدينة: جاسم محمد راشد العيساوى، الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها. ود.برهان زريق، الصحيفة ميثاق الرسول: دستور المدينة أول دستور لحقوق الإنسان.

[٤] الجويني، غياث الأمم، ص٢٤٤، و٢٥٣.

وقد كانت مسألة خلو القرآن والسنة من التفاصيل القطعية في القضايا الفقهية السياسية موضع تأمل، ويبدو أن القصد من وراء هذا الغياب أن تظل طبيعة الحكم وطرق إسناده وأدواته التنفيذية مسألة تدخل تحت مسائل الاجتهاد والنظر المصلحي، وقابلة للتكيف بما توافق واحاجات الأمة السياسية، التي تتجدد وفق التطورات والمعطيات التي تختلف في تراكيبها ووسائلها من عصر لآخر[١]. وقد عبّر محمد ضياء الدين الريس عن الحكمة من عدم تفصيل القرآن والسنة في أمور الفقه السياسي فقال: "كانت هناك حكمة تشريعية كبيرة مقصودة من عدم تحديد هذا الأمر: وتلك هي عدم تقييد الجماعة بقوانين جامدة... فللجماعة أن تشكل نظامها وأوضاعها بحسب المصالح المتجددة. وهذه إحدى الخصائص التي يعرف بها التشريع الإسلامي؛ فالتشريع السياسي فيه لم يخرج عن هذه القاعدة"[٢]. وقد قرر هذه الحقيقة عدد من العلماء والمؤرخين، منهم إبراهيم شعوط ومحمد زيادة فقال: "لعل رسول الله ﷺ لم يترك هذا الأمر إلا لحكمة، ولعل هذه الحكمة هي علمه أن أنظمة الحكم دائمًا تستمد من البيئة التي تعيش فيها المجموعة، والبيئة دائمًا تتأثر باختلاف المؤثرات الطبيعية والاجتماعية والدينية، والمفروض في الحاكم ونوع الحكومة أن يساير الزمن وينتزع من مقومات البيئة، فإذا شرع القرآن طريقة أو أشار رسول الله ﷺ إلى النوع الذي يجب التزامه في حكم المسلمين لتقيد المسلمون بحرفيته، وفي ذلك ما يمنع الدولة الإسلامية من مسايرة الزمن، والنزول على مقتضياته"[٣].وعلى دربهما سار عبد الشافي محمد عبد اللطيف، فقال: "أما القرآن الكريم فلم يرد فيه نص صريح على تعيين من يخلف النبي ﷺ أو تعيين قبيلة معينة أو بيت معين يكون منه الخليفة، وكذلك لم يحدد القرآن الكريم للمسلمين طريقة معينة يسيرون عليها في تعيين خلف للنبي ﷺ. وإنما جاءت في القرآن الكريم آيات عامة ترسم الخطوط العامة وتضيء للمسلمين الطريق إن ضلت بهم الطريق"[٤].

والتفت أحمد محمود إبراهيم إلى مقصد مهم من مقاصد غياب النص على خليفة بعينه لرسول الله ﷺ وهو الرغبة في ترسيخ قاعدة الشوري، فقال: "والذي أميل إليه أن النبي ﷺ حين وكل أمر خلافته لاختيار المسلمين بغير وصاية منه -سواء من حيث تسمية الخليفة أو بيان طريقة تعيينه- كان يقصد إلى ذلك قصدًا؛ **ترسيخًا لقاعدة الشورى** التي أقرها القرآن بأوضح عبارة، وتأكيدًا على حق الأمة في اختيار حاكمها، ورعاية لمتجددات الأحوال وتغير الظروف، بحيث لا يجمد المسلمون على طريقة واحدة إن صلحت لعصر، فربما لا تصلح لسائر العصور، وإن لاءمت إقليمًا فربما لا تلائم سواه من الأقاليم"[٥].**وبذلك يتضح اتضاحًا تامًا أن عدم النص على خليفة بعينه أو طريقة تعيينه كانت مسألة بالغة الأهمية، وأنها أتاحت للفقه السياسي الإسلامي نوعًا من الحرية النسبية والحيوية المتجددة لملائمة الأعراف المتغيرة والظروف المتنوعة، وإن كانت في الوقت نفسه قد شكلت أزمة بنيوية في الفقه السياسي الإسلامي، حتمت على المسلمين في كل عصر أن يجتهدوا للتعامل معها، فكان منهم المقتصد، ومنهم الظالم لنفسه ومنهم السابق بالخيرات.**

- **سؤال الحكم في يوم السقيفة:**

من خلال ما سبق يتضح أن الفقه السياسي الإسلامي في القرآن الكريم والسنة المطهرة والسيرة النبوية قد جاءت بمبادئ عامة، ولم يأت بتفصيلات محددة كتلك التي جاءت في فقه العبادات أو المعاملات، أي أن السمة الأساسية للفقه السياسي الإسلام هي عدم وجود نصوص قرآنية أو نبوية تفصيلية

---

[١] انظر: عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ١٥-٢١. ود.مخلوف داودي، قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة، ص٢٨٧.

[٢] د.محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ص٣٥-٣٦.

[٣] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر ج، ص٦٢.

[٤] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر ج، ص٥٣.

[٥] د.أحمد محمود إبراهيم، الخلافة الراشدة: نشأة الدولة وتحولات السلطة ومعالم البناء الحضاري، ص٣٣.

قاطعة فى النظرية السياسية، ولذا فإن من البديهي أن يكون الاجتهاد العملي بما يوافق المبادئ العامة والمصلحة الراجحة هو الأساس الركين في بناء الفقه السياسي الإسلامي.

ومن هنا كان سؤال الحكم يوم السقيفة هو أول سؤال جابه المسلمين، ولذلك كان الاختبار الأول للمسلك الاجتهادي في الفقه السياسي الإسلامي من نصيب الصحابة رضوان الله عليهم، وقد تجلى ذلك واضحًا فى الحدث السياسي الأول بعد وفاة الرسول ﷺ، وهو عملية اختيار خليفة لرسول الله ﷺ، وهو ما تم عندما اجتماع الأنصار فى سقيفة بنى ساعدة ثم لحق بهم فريق من المهاجرين.

- **يوم السقيفة بين المؤرخين والمحدثين:**

وقد زخرت كتب التاريخ بروايات متنوعة بل متضاربة في بعض التفصيلات الدقيقة[١]، وهو ما حدا ببعض المؤرخين إلى إنكار بعض التفاصيل المهمة الدالة في بعض الروايات، فقال عبد الشافي محمد عبد اللطيف، وهو بصدد الحديث عما حدث في السقيفة "إن الكتب التاريخية في عصر التدوين جمعت كثيرًا من الروايات المتضاربة؛ لأن البعد الزمني الشاسع بين وقوع الحادثة وبين زمن تدوينها جعل عوامل النسيان والتغيير بالزيادة أو النقص تعمل عملها في تشويه الحقيقة"[٢]. ولذا فقد توقف عن قبول بعض الروايات بعينها الوادرة في السقيفة، خاصة التي اشتجرت فيها الكلمات وحدث فيها بعض التدافع بين كبار الصحابة، انطلاقًا من أن الصحابة كانوا نسيجًا فريدًا ولم لن يتكرر في تاريخ البشرية، فذهب إلى "أننا إذا رأينا رواية شاذة فيها مساس بأشخاص الصحابة الأجلاء رضوان الله عليهم تتعارض مع وصف الله سبحانه لهم وشهادة الرسول بسمو أخلاقهم فلا مجال لتصديق مثل تلك الروايات"[٣]. **وهذا الكلام، وإن كان على جانب من الصحة إجمالًا من الناحية الأخلاقية، إلا أنه يطعن في كل كتب التاريخ الإسلامي، ويجعلها عرضة للطعن والإسقاط كلية، ويترك المجال لكل مؤرخ لأن يستند إلى ما يحب ويتجنب ما لا يحب، وبذلك تضيع الحقيقة التاريخية إلى الأبد، وسيناقش البحث قضية التصور المثالي للصحابة عند التعرض لموقف الحباب بن المنذر** τ.

ومع ذلك فيمكن بسهولة تلمس حقيقة ما حدث في سقيفة بني ساعدة من كتب السنة الصحيحة، وهي كتب اعتنى فيها علماء الحديث عناية بالغة بسلامة السند والمتن كليهما، ولا مانع في الوقت نفسه من الاستئناس بما ورد في كتب التاريخ، والأخذ به لاستكمال الصورة، بما لا يتعارض تعارضًا كليًّا وما جاء في كتب السنة.

فقد روت كتب السنة أحداث السقيفة كاملة على لسان أحد أهم شخصياتها وهو عمر بن الخطاب τ، فقد روى البخاري في صحيحه، في كتاب المحاربين، وأحمد في مسنده، بسنديهما، واللفظ للبخاري: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قال: جَلَسَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَلَمَّا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُونَ، قَامَ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي قَائِلٌ لَكُمْ مَقَالَةً قَدْ قُدِّرَ لِي أَنْ أَقُولَهَا، لاَ أَدْرِي لَعَلَّهَا بَيْنَ يَدَىْ أَجَلِي، فَمَنْ عَقَلَهَا وَوَعَاهَا؛ فَلْيُحَدِّثْ بِهَا حَيْثُ انْتَهَتْ بِهِ رَاحِلَتُهُ، وَمَنْ خَشِيَ أَنْ لاَ يَعْقِلَهَا؛ فَلاَ أُحِلُّ لأَحَدٍ أَنْ يَكْذِبَ عَلَيَّ... ثُمَّ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّ قَائِلاً مِنْكُمْ يَقُولُ: **وَاللَّهِ لَوْ مَاتَ عُمَرُ بَايَعْتُ فُلاَنًا، فَلاَ يَغْتَرَّنَّ امْرُؤٌ أَنْ يَقُولَ: إِنَّمَا كَانَتْ بَيْعَةُ أَبِي بَكْرٍ فَلْتَةً وَتَمَّتْ. أَلاَ وَإِنَّهَا قَدْ كَانَتْ كَذَلِكَ وَلَكِنَّ اللَّهَ وَقَى شَرَّهَا.** وَلَيْسَ مِنْكُمْ مَنْ تُقْطَعُ الأَعْنَاقُ إِلَيْهِ مِثْلُ أَبِي بَكْرٍ، مَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَلاَ يُبَايَعُ هُوَ وَلاَ الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلاَ. وَإِنَّهُ قَدْ كَانَ مِنْ خَبَرِنَا حِينَ

---

[١] انظر ما حدث في سقيفة بني ساعدة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ٣٠٨/٤-٣١٣. وابن سعد، الطبقات الكبير، ١٦٦/٣-١٧٢. والبلاذري، أنساب الأشراف، ٧٦١/٢-٧٧٦. والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢١٨/٣-٢٢٣. وصحيح تاريخ الطبري، ١٧/٣-٢٨. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٨٧/٢-١٩٢. وابن كثير، البداية والنهاية، ٨١/٨-١٠٤. وابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ٤٨٧/٢-٤٨٨.

[٢] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر τ، ص٧٢.

[٣] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر τ، ص٧٣.

تَوَفَّى اللَّهُ نَبِيَّهُ ﷺ، إِلاَّ أَنَّ الأَنْصَارَ خَالَفُونَا وَاجْتَمَعُوا بِأَسْرِهِمْ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ، وَخَالَفَ عَنَّا عَلِيٌّ وَالزُّبَيْرُ وَمَنْ مَعَهُمَا، وَاجْتَمَعَ الْمُهَاجِرُونَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقُلْتُ لأَبِي بَكْرٍ: يَا أَبَا بَكْرٍ انْطَلِقْ بِنَا إِلَى إِخْوَانِنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ.

فَانْطَلَقْنَا نُرِيدُهُمْ فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْهُمْ؛ لَقِيَنَا مِنْهُمْ رَجُلاَنِ صَالِحَانِ، فَذَكَرَا مَا تَمَالَى عَلَيْهِ الْقَوْمُ، فَقَالاَ: أَيْنَ تُرِيدُونَ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ؟ فَقُلْنَا: نُرِيدُ إِخْوَانَنَا هَؤُلاَءِ مِنَ الأَنْصَارِ. فَقَالاَ: لاَ عَلَيْكُمْ أَنْ لاَ تَقْرَبُوهُمُ، 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 قَلِيلاً، تَشَهَّدَ خَطِيبُهُمْ فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ، وَكَتِيبَةُ الإِسْلاَمِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ، وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا، وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الأَمْرِ. فَلَمَّا سَكَتَ، أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، وَكُنْتُ زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي، أُرِيدُ أَنْ أُقَدِّمَهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ، وَكُنْتُ أُدَارِي مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ، 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 إِلاَّ قَالَ فِي بَدِيهَتِهِ مِثْلَهَا أَوْ أَفْضَلَ مِنْهَا، حَتَّى سَكَتَ، فَقَالَ: مَا ذَكَرْتُمْ فِيكُمْ مِنْ خَيْرٍ فَأَنْتُمْ لَهُ أَهْلٌ. **<u>وَلَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلاَّ لِهَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا،</u>** وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ، فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ، 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 إِلاَّ أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لاَ أَجِدُهُ الآنَ.

فَقَالَ قَائِلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ[1]، مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، فَكَثُرَ اللَّغَطُ وَارْتَفَعَتِ الأَصْوَاتُ حَتَّى فَرِقْتُ مِنَ الاِخْتِلاَفِ فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَدَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ، فَبَسَطَ يَدَهُ فَبَايَعْتُهُ، وَبَايَعَهُ الْمُهَاجِرُونَ، 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 الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ؛ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلاً مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لاَ نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ. **فَمَنْ بَايَعَ رَجُلاً عَلَى غَيْرِ مَشُورَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلاَ يُتَابَعُ هُوَ وَلاَ الَّذِي بَايَعَهُ تَغِرَّةً أَنْ يُقْتَلاَ"**[2].

هذا الحديث الطويل الوارد في صحيح البخاري الذي هو أدق كتب السنة، يفصل الكلام حول ما حدث في السقيفة تفصيلًا جيدًا، ويحدد على نحو واضح **معالم الأزمة الأولى في الفقه السياسي الإسلامي، فقد قال بألفاظ صريحة بينّة إن بيعة أبي بكر كانت (فلتة)، ولكن وقى الله المسلمين شرها**. وفيما يلي يتناول البحث بيان معالم الفقه السياسي الإسلامي في هذه (الفلتة) بتعبير عمر بن الخطاب أو (الأزمة) بالتعبير المعاصر، انطلاقًا من هذا الحديث الشريف ومن غيره من الأحاديث والروايات الواردة في كتب

---

(1) الجذيل تصغير جذل، وهو عود ينصب للإبل الجربى، كي تحتك به فيزيل بعض ما تجد من الألم فتشتفي به، وقيل هو أصل الشجرة التي تحتك بها الإبل الجربى، والمحكك المجرب الخبير، والعذيق كذلك تصغير عذق، وهو كل عود له شعب، وقيل هو النخلة عند أهل الحجاز، وأراد أنه قد جربته الأمور وأن له رأيًا وعلما يشتفى به كما تشتفى الإبل الجربى، والتصغير في اللفظين للتعظيم والمدح. انظر: ابن الأثير، النهاية، مادة (جذل)، ٦٠٣/٢، ومادة (عذق)، ٢٦٩٠/٦. وابن منظور، لسان العرب، مادة (جذل) ٥٧٧/١، ومادة (عذق)، ٢٨٦١/٤. والزبيدي، تاج العروس، مادة (جذل)، ١٩٨/٢٨، ومادة (عذق)، ١٢٦/٢٦.

(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المحاربين، حديث السقيفة، حديث رقم (٦٩١٨)، ١٣٧٧/٣-١٣٧٩. ورواه أحمد في مسنده، مسند المبشرين بالجنة، حديث رقم (٣٩٢)، ٤٥٣/١-٤٥٥.

التاريخ، التي لا تعارضه ولا تناقضه، إذ قد حفلت كتب التاريخ بروايات متناقضة لا تستقيم، مع ذلك فإنها لا تخلو من فائدة في إضاءة بعض الجوانب الملتبسة.

المبحث الأول:

عدم نص الرسول ﷺ عليه وسلم لأحد بالخلافة

كان المحور الأول لهذه الفلتة أو الأزمة أن رسول الله ﷺ توفي ولم ينص على الخلافة لأحد، وعدم استخلاف رسول الله ﷺ أمر ثابت لا مرية فيه، إذ لم يرد في حديث واحد يدل على أن رسول الله قد نص على خلافة أحد من المسلمين، لا لأبي بكر كما قد زعمه طائفة من أهل السنة، ولا لعلي كما زعم الشيعة أنه قد عهد لعلي τ. قَالَ الْقُرْطُبِيُّ فِي الْمُفْهِمِ: "لم ينصّ رسول الله ﷺ على خليفة، لا على أبي بكر ولا على غيره، وهذا هو مذهب جماعة من أهل السُّنة والصحابة ومن بعدهم"[١].

ورغم هذه الحقيقة الواضحة فقد جاء في بعض الأحاديث أنه ﷺ أراد أن يوصي في مرض وفاته بأمر ما، فحدث ما منع كتابة الوصية.فقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما، واللفظ للبخاري، عن ابن عباس قال: "اشْتَدَّ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَجَعُهُ، فَقَالَ: **"ائْتُونِي أَكْتُبْ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُ أَبَدًا"**. فَتَنَازَعُوا، وَلاَ يَنْبَغِي عِنْدَ نَبِيٍّ تَنَازُعٌ. فَقَالُوا: مَا شَأْنُهُ؟ أَهَجَرَ؟ اسْتَفْهِمُوهُ. فَذَهَبُوا يَرُدُّونَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: **"دَعُونِي فَالَّذِي أَنَا فِيهِ خَيْرٌ مِمَّا تَدْعُونِي إِلَيْهِ"**، وَأَوْصَاهُمْ بِثَلاَثٍ، **قَالَ: "أَخْرِجُوا الْمُشْرِكِينَ مِنْ جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَأَجِيزُوا الْوَفْدَ بِنَحْوِ مَا كُنْتُ أُجِيزُهُمْ"**. وَسَكَتَ عَنِ الثَّالِثَةِ أَوْ قَالَ فَنَسِيتُهَا[٢].

وقد فهم بعض الناس أنه ﷺ أراد أن يوصي بالخلافة إلى فرد بعينه بالخلافة من بعده، ولكن حال دون ذلك وجعه الذي اشتد عليه، واختلاف الصحابة من حوله، الذين أشفقوا عليه من شدة وجعه، بل إن بعضهم قد تحيّر في أمر رسول الله ﷺ أهو أمر جازم أو هو على سبيل الندب. وخلاصة ما ذكره العلماء حول هذه الوصية التي لم تكتب أن النبي ﷺ أراد أن يؤكد بعض الأمور الأساسية سوى التي وردت في الحديث مثل الصلاة والرفق بملك اليمين. وقد عاش النبي ﷺ بعد هذه الوقعة أيامًا عدة، فلو كان أمر الكتابة حتمًا لازمًا لفعله رسول الله ﷺ، ولكنه اكتفي بالقول فحفظه عنه من حوله من الصحابة وأهل بيته، ومن ذلك في حديث أنس، الذي رواه أحمد في مسنده بسند صحيح، قَالَ: "كَانَتْ عَامَّةُ وَصِيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ حِينَ حَضَرَهُ الْمَوْتُ، **"الصَّلاَةَ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ"**، حَتَّى جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُغَرْغِرُ بِهَا صَدْرُهُ وَمَا يَكَادُ يُفِيضُ بِهَا لِسَانُهُ"[٣]. إن هذه الأحاديث وغيرها تشير بجلاء إلى أن النبي ﷺ لو كان عازمًا على التصريح بالاستخلاف لفعل، ولكنه ﷺ آثر ألا يصرح لحكمة بالغة كما سبقت الإشارة. ويرى كثير من أهل السنة أن النبي ﷺ وإن لم يعين الخليفة من بعده نصًّا، فإنه قد أشار إشارة قوية إلى أحقية أبي بكر، ويستدلون على ذلك بأمرين: **أما الأول فهو عدد من الأحاديث التي تحتمل هذه الإشارة، وأما الآخر فهو إنابته لأبي بكر في الصلاة في مرضه الذي توفي فيه ﷺ**. أما الأحاديث فأصرحها ذلك الحديث الذي أورده البخاي في باب الاستخلاف من كتاب الأحكام، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ:**"لَقَدْ هَمَمْتُ أَوْ أَرَدْتُ أَنْ أُرْسِلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ وَابْنِهِ فَأَعْهَدَ، أَنْ يَقُولَ الْقَائِلُونَ أَوْ يَتَمَنَّى الْمُتَمَنُّونَ، ثُمَّ قُلْتُ: يَأْبَى اللَّهُ وَيَدْفَعُ الْمُؤْمِنُونَ، أَوْ يَدْفَعُ اللَّهُ وَيَأْبَى الْمُؤْمِنُونَ"**[٤]. فقد فهم منه كثير من العلماء أنه أراد

---

[١] القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ١٣/٤-١٤. وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ٥٩/١١.

[٢] رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب مرض النبي ﷺ، حديث رقم (٤٤٧٥)، ٨٨٧/٢. ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الوصية، باب ترك الوصية، حديث رقم (٤٣١٩)، ٧٠١/٢-٧٠٢. وانظر شرحه وما قيل فيه من آراء: ابن حجر، فتح الباري، ٧٤٤/١٢-٧٥٠. وانظر تتمة الكلام حول مسألة الاستخلاف، ٤٠٧/٢٣-٤١٢.

[٣] رواه أحمد في مسنده، مسند أنس بن مالك، حديث رقم (١٢١٦٩)، ٢٠٩/١٩.

[٤] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، حديث رقم (٧٣٠٣)، ١٤٥٨/٣.

النص على خلافة أبي بكر، ثم عدل عن التصريح إلى التلميح، وقد تتبع ابن حجر روايات الحديث وأقوال العلماء حوله[١].

والحق أن دلالة الحديث على أن المراد هو الاستخلاف أمر محتمل، غير صريح، بل هو أقرب إلى الغموض منه إلى الإشارة الواضحة، وقد تتبعتُ أقوال شراح الحديث لعلي أظفر بشرح يزيل الغموض فيه فلم أكد أعثر على شيء ذي بال. وقد لحظ ابن حجر نفسه مسألة الإجمال والاحتمال عند شرحه للحديث[٢]. فقد روي عن الشافعي τ أن حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها الإجمال، وسقط بها الاستدلال[٣].

وأما أشد الإشارات وضوحًا فكانت استخلاف أبي بكر في الصلاة مكانه، **وهي أخص خصائص الإمامة في الصدر الأول**، فعن عائشة لَهَا قَالَتْ: "لَمَّا مَرِضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَرَضَهُ الَّذِى مَاتَ فِيهِ، فَحَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَأُذِّنَ؛ فَقَالَ: **"مُرُوا أَبَا بَكْرٍ فَلْيُصَلِّ بِالنَّاسِ"**[٤]، وغيرها كثير من الأحاديث، وقد جمعها ابن كثير في البداية والنهاية في فصل بعنوان: **"ذكر أمره عليه السلام أَبَا بَكْرٍ الصِّدِّيقَ τ أَنْ يصلى بالصحابة أجمعين مع حضورهم كلهم"**[٥]. ورغم وجاهة هذا الرأي، فإنه لا يمكن التسليم به؛ لأن أبا بكر نفسه لم يستشهد به كلامه في السقيفة، بل بادر هو نفسه إلى ترشيح أحد الرجلين معه: عمر أو أبي عبيدة، وهو ما يدل على أنه هو نفسه لم يكن ينظر إلى مسألة الإمامة في الصلاة بوصفها ترشيحًا من الرسول ﷺ للإمامة، ولكن عمرَ τ هو الذي استشهد بهذه المسألة بعد أن انتهت البيعة الخاصة يوم وفاة رسول الله، وشرعوا في البيعة العامة في اليوم التالي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الخلافة -كما يقول أحمد محمود- هي منصب يجمع بين الديني والسياسي، **ولذا لا يصح قياسها على إمامة الصلاة التي هي عمل ديني محض، لا يشترط في القائم به ما يشترط في خليفة المسلمين**[٦].

وخلاصة الأمر أن الرسول ﷺ لم ينص على من يخلفه في رئاسة الدولة، وأن كل ما قيل في هذا الصدد إنما هو ناشيء عن نقاش لاحق بين الفرق الإسلامية المختلفة. ومن الطريف الإشارة إلى أن الأشعري قد استدل على إمامة أبي بكر بكثير من الآيات القرآنية التي لا صلة بينها وبين قضية الإمامة، وذلك في إطار رده على النافية لصحة لخلافته، ويمكن النظر في الأدلة التي قدمها على أنها من أدلة صحة خلافته لا بوصفها نصًّا أو تلميحًا لها[٧].

المبحث الثاني:

حتمية قيام السلطة وقضية التنافس السياسي بعد وفاة رسول الله ﷺ

أما المسألة الثانية التي تتضح من أحداث السقيفة هي أن بعض الأنصار قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة للبحث فيمن يخلف رسول الله ﷺ في قيادة الدولة. وتدل هذه المسارعة على أهمية **مسألة حتمية إقامة السلطة السياسية** الحاكمة في تصور الصحابة الكرام، فقد بادروا قبل دفن رسول الله ﷺ إلى مناقشة هذه المسألة الخطيرة، وقد فهم العلماء من هذه المبادرة والمسارعة أن قضية إقامة الحكومة القادرة على

---

[١] ابن حجر، فتح الباري، ٤٠٨/٢٣.
[٢] ابن حجر، فتح الباري، ٤٠٠/١٧.
[٣] انظر قول الشافعي في: القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ١٩٠٢/٤. والقرافي، شرح تنقيح الفصول، ص١٨٦-١٨٧.
[٤] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب حد المريض أن يشهد الجماعة، حديث رقم (٦٦٨)، ١٢٨/١.
[٥] ابن كثير، البداية والنهاية، ٤٥/٨-٦٠.
[٦] د.أحمد محمود إبراهيم، الخلافة الراشدة: نشأة الدولة وتحولات السلطة، ص٤٦.
[٧] أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ص٢٥١-٢٥٦.

إنفاذ الأمر في الدولة الإسلامية أمر لا يحتمل التأخير ولا التأجيل، وذلك لأن الإمامة كما قال الماوردي: **"موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"**[1]، فإذا انتقل النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، فلا بد من قائم يقوم مقامه، حتى لا ينفرط عقد المسلمين، وحتى يمكن الاستمرار في أداء المهام الدينية والدنيوية ومراعاة مصالح المسلمين.

وقد ذهب الجمهور الأعظم من علماء المسلمين إلى وجوب نص الإمام، وهو مذهب أهل السنة جميعًا، وأكثر المعتزلة، والخوارج ما عدا النجدات، والشيعة جميعًا. ولم يخالف في ذلك الأمر سوى فريقين: النجدات من الخوارج والهاشمية من المعتزلة. واختلف القائلون بوجوب الإمامة، هل تجب بالشرع أم بالعقل؟ فذهب أهل السنة إلى أن نصب الإمام أمر واجب بالشرع لا بالعقل، وذهب الزيدية والإسماعيلية وأكثر المعتزلة إلى أن العقل هو الذي دل على وجوب نصب الإمام. واستدل كل فريق بأدلة كثيرة[2]. والحق أن الأمرين لا تعارض بينهما البتة، فإذا كان الشرع يوجب نصب الإمام كما وردت الأحاديث التي تحث على تأمير أحد الركب، ولإجماع الصحابة على وجوب نصب خليفة لرسول الله ﷺ، فإن العقل يقضي كذلك بوجوب وجود سلطة حاكمة تقيم أمور المسلمين الدينية والدنيوية. وقد بادر الصحابة إلى مناقشة هذه القضية، في الوقت الذي كان فيه أهل بيت النبي ﷺ وخاصته منشغلون بتجهيزه للدفن.

وقد ذهب بعض الشيعة إلى أن الصحابة قد انشغلوا بالتنافس على السلطة وتركوا دفن رسول الله ﷺ، وهي مسألة لا أساس لها، ذلك أن تأخر دفنه ﷺ راجع لأمور لا علاقة لها بما حدث في السقيفة، بل لاختلافهم في عدد من الأمور الدقيقة، مثل اختلافهم في مكان دفنه، وفي صفة غسله، والصلاة عليه، وانتهوا إلى دفنه في بيته في المكان الذي قبض فيه، واتفقوا على غسله بثيابه صونًا لذاته الشريفة، واتفقوا على أن يصلوا عليه فرادى دون إمام، فأخذت الصلاة عليه وقتًا طويلًا قارب الأيام الثلاثة، وهم في ذلك مطمئنون إلى سلامة جسده الشريف من التغير، للحديث الذي رواه أبو داود في سننه، في كتاب الصلاة، وهو حديث صحيح لغيره، عن أوس بن أوس قال، قال رسول الله ﷺ: **"إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَى الأَرْضِ أَجْسَادَ الأَنْبِيَاءِ"**[3].

أما اجتماع الأنصار في السقيفة فيمكن النظر إلى المقصد من هذا الاجتماع على أنه واحد من أمرين، **الأول:** وهو طموحهم إلى خلافة رسول الله ﷺ، وأنهم قد عقدوا النية على تولية سعد بن عبادة. فهم -بتعبير عمر بن الخطاب τ- **"قد خالفوا المهاجرين"** فاجتمعوا بأسرهم دون المهاجرين. **والآخر:** أن الاجتماع كان الهدف من هو استطلاع الرؤى والمشاورة، ثم تطور الأمر لاقتراح تولية سعد بن عبادة دون ترتيب مسبق لذلك. **والاحتمال الأخير هو الأقرب لطبيعة ما تم في أحداث السقيفة، فلم يكن الأنصار جميعًا على قلب رجل واحد، بل وجدنا منهم من كان يميل إلى مسألة تقاسم السلطة، بل إن منهم من بادر إلى بيعة أبي بكر قبل المهاجرين أنفسهم، وهو سعد بن بشير.**

وأما إذا كان هدف الأنصار من الاجتماع هو محاولة الانفراد بتقرير مصير الدولة الإسلامية؛ فالحق أنه لا يمكن موافقة الأنصار في هذه المحاولة لتولي منصب الخلافة، "فلا شك أن ميل الأنصار إلى

---

[1] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص٣.

[2] د.محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص٢٣٤-٢٤٩. ود.محمود سعد محمود مهدي، السياسة الشرعية عند الإمام محمد رشيد رضا، ص١٤٠-١٤٧.

[3] رواه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة، باب فضل فضل الجمعة وليلة الجمعة، حديث رقم (١٠٤٧)، ٢٧٩/٢. وسنده عنده قال: حدَّثنا هارونُ بنُ عبدِ الله، حدثنا حُسينُ بن علي، عن عبد الرحمن ابن يزيد بن جابر، عن أبي الأشعث الصنعاني، عن أوس بن أوسٍ. قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات.
ص٢٧٩ - كتاب سنن أبي داود ت الأرنؤوط - باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة - المكتبة الشاملة

الانفراد بتحديد مصير الأمة الإسلامية بعقد اجتماعها دون مشاورة المهاجرين بدا أمرًا غير مقبول، لا من حيث المنطق الديني، إذ كان للمهاجرين -كما للأنصار- سابقتهم وفضلهم وجهادهم في سبيل الدعوة، ولا من حيث المنطق القبلي"[١].

وهذه المسألة مسألةٌ في غاية الدقة، لأن أكثر الباحثين المعاصرين يصورون أحداث السقيفة على أنه (مؤتمر)، كما يتضح من عناوين كثير من الكتب والأبحاث والفصول التي ناقشت أحداث السقيفة، ويسبغون عليه من تصوراتهم المثالية ما يجعله مؤتمرًا مثاليًّا، لا مجال فيه للمعارضة أو الاحتداد القولي أو الفعلي، وكذلك فإن بعض الباحثين المعاصرين يريدون أن يسقطوا عنه أي قيمة تاريخية، ويسلكونه في عداد المؤامرات الدنيئة الانتهازية لا بوصفه أولى الأزمات السياسية التي استطاع المسلمون النجاة من شرها بحسن صنيعهم.

والحق أنه لم يكن مؤتمر بأي حال من الأحوال، فإن من شأن المؤتمرات السياسية المثالية، إن وُجدت، أن يُدعى إليها الأطراف المعنيّون بها، بترتيب مسبق، وبمنهج محدد، دون رغبة في الإقصاء أو الاستئثار، وهو ما يناقض الرواية الواردة في صحيح البخاري، فقد (خالف) الأنصارُ المهاجرين، وجرت بينهم المداولات حول من يتولي الخلافة، وذلك قبل دفن رسول الله ﷺ، ولو كان العزم أن يكون مؤتمرًا لجميع أهل الحل والعقد من كبار الصحابة، لبعث الأنصار من تلقاء أنفسهم إلى كبار الصحابة فاستدعوهم للحضور، أو سعوا بأنفسهم إلى جوار بيت رسول الله ومسجده ليلقوا كبار الصحابة ووجوه القوم للتشاور، وهو ما لم يحدث. بل حدث نقيضه، وهو أنهم كانوا قد استقروا تقريبًا على مبايعة سعد بن عبادة، ولكنهم كانوا ينتظرون ما سيتمخض عنه موقف المهاجرين، ولا يدرون كيف سيكون موقفهم، فكانوا يستعدون لإبلاغهم الأمر لولا تدارك عمر بن الخطاب للموقف. وقد حاول بعض الأنصار من خلال هذا الاجتماع الوصول إلى سدة الحكم وتسلم منصب الخلافة بعد رسول الله ﷺ، **وهو حق مشروع لهم على كل حال، بل هو حق مشروع لكل من رأى في نفسه القدرة على إدارة شئون الدولة الإسلامية وتحمل مسئولياتها. ولذا يمكن النظر إلى اجتماع الأنصار على أنه محاولة لترشيح ممثل عنهم ليتولى أمر الخلافة، ولكن القضية لا تتمثل في استبعاد سعد بن عبادة، بقدر ما تتمثل في اختيار رجل يجمع عليه المسلمون، ولا يؤدي اختياره إلى شق وحدة الصف المسلم في تلك المرحلة الدقيقة.**

- **الانتماء القبلي وأثره في التنافس السياسي:**

وكذلك لا يمكن استبعاد دخول الانتماء القبلي للأنصار في ترشيح سعد بن عبادة الخزرجي لضمان حقوق الأنصار على نحو كامل غير منقوص، وهذا الانتماء القبلي لا يمكن استهجانه أو الإزراء منه، فقد كانت القبائل المسلمة على عهد النبي ﷺ متمايزة تحت ألويتها كما في رواية البخاري في كتاب المغازي، فقد كانت الكتائب تمر كل كتيبة فيها قبيلة من القبائل بلوائها ورجالها وقادتها متمايزة عما عداها من القبائل، وقد ذكر ابن حجر أسماء هذه القبائل[٢]، وكانت تلك القبائل تُجلُّ الانتماء القبلي وتراه من الشرف الذي لا يمكن التفريط فيه، ولكن بعد الاعتراف التام بالانتماء للإسلام ولدولته تحت قيادة الرسول ﷺ. ويأبى بعض الكتاب إلا أن يصوروا الأمر على نحو مثالي، فيمحوا أي أثر للانتماء القبلي من صدور الأنصار، وهو قول يجافي الواقع الاجتماعي الذي كان عليه المسلمون في الصدر الأول، وهو ما تبدى في موقف الحباب بن المنذر وما قاله لسعد بن بشير عندما بادر لمبايعة الصديق كما سيتضح بعد قليل.

---

[١] د.أحمد محمود إبراهيم، الخلافة الراشدة: نشأة الدولة وتحولات السلطة، ص٤٠.

[٢] ابن حجر، فتح الباري، ٥٠٥/١٢.

ولكن من ناحية أخرى فإن المبالغة في تضخيم أثر الانتماء القبلي وتصويره بوصفه محركًا أساسيًّا ودافعًا وحيدًا لترشيح الأنصار لسعد بن عبادة أمر لا يمكن قبوله، لأن الانتماء للإسلام ودولته مقدم عند الصحابة على انتمائهم القبلي. **والنظر المتوازن لهذه المسألة الدقيقة يُمَكّن المتأمل لأحداث السقيفة من استيعابها على نحو صحيح، دون مثالية ودون إثارة لغط حول عدالة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم. كما أنه يحول في الوقت نفسه دون إسقاط الأحداث التاريخية التالية لأحداث السقيفة عليها دون وجه صحيح**، مثل ذلك الزعم الذي يشير إلى وجود حزب للمهاجرين، وحزب للأنصار، وحزب للعلويين، وحزب للأمويين، وكلها تتصارع على الفوز برئاسة الدولة، في ضوء الأكثرية والأقلية، وأن الأنصار كانوا يشعرون بالظلم والغبن، وتجتاحهم الرغبة في السيادة في بلدهم دون المهاجرين[١].

ورغم تهافت هذه المزاعم وتطرفها وتعبيرها عن أهواء قائليها لا عن حقيقة الأحداث في سقيفة بني ساعدة، فقد تناول إبراهيم بيضون موقف الأنصار بنوع من الدقة والعمق، حين أشار إلى أن موقف الأنصار لم يكن موقفًا بسيطًا وليد اللحظة الآنية في موت رسول الله ﷺ، بل كان موقفًا مركبًا متشابكًا، فقد كان امتدادًا لمواقف سابقة بدت ملامحها الأولى من العام الثامن للهجرة، بعد فتح مكة ودخول العرب في الإسلام، وبعد تحول المدينة من مدينة للأنصار ولقلة من المهاجرين إلى عاصمة للدولة الإسلامية كلها، خاصة بعد أن توافد عليها كثير من القرشيين، واتخذوا منازل لهم في المدينة يقيمون فيها ويوثقون الصلة برسول الله ﷺ وبأهلها، ويمارسون دورًا في توجيه سياسة الدولة[٢]. **ومن هنا يمكن النظر إلى سبق الأنصار إلى عقد اجتماع في سقيفة بني ساعدة على أنه اجتماع لمحاولة الحفاظ على نوع من السلطة والاستقلالية داخل الكيان الإسلامي الكبير دون ذوبان تام فيه، وهو ما حاولوا فعله مرارًا، مرة حين رشحوا سعدًا للخلافة، ومرة حين اقتراحوا ولاية أميرين واحدٍ من الأنصار وواحد من المهاجرين، ومرة حين اقترحوا تداول السلطة بين المهاجرين والأنصار، كما سيأتي بعد قليل.**

وقد وصلت الأنباء إلى عمر بن الخطاب τ بما يدور في سقيفة بني ساعدة من الترتيب لترشيح سعد بن عبادة للخلافة، وهو كما سبق القول حق مشروع لا غضاضة فيه. ومما يدل على خطورة الأمر وجسامته أنهم تخوفوا من حدوث حرب شعواء، كما جاء في رِوَايَةِ مَالِكٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ، كما عند ابن حبان في صحيحه[٣]. فما كان من عمر τ إلا أن بادر إلى إبلاغ أبي بكر، فاستدعاه وأبلغه بما تمالئ عليه القوم، فرأى أبو بكر وجوب الذهاب إلى من اجتمع من الأنصار في السقيفة، فانطلقا ومعهم أبو عبيدة بن الجراح.

وقد أصروا على الحضور إلى السقيفة، رغم أن عُوَيْمَ بْنَ سَاعِدَةَ وَمَعْنَ بْنَ عَدِيٍّ قد أخبراهم أن الأنصار قد بتوا تقريبًا في الأمر، وأجمعوا رأيهم على تولية سعد بن عبادة. وهو ما يشير إلى أن الأنصار كانوا قد أوشكوا تقريبًا على تولية سعد بن عبادة حسبما بدا لعويم ومعن. وقد أصر هذا الرهط من المهاجرين على إعادة الأمر إلى نصابه، بأن يكون الأمر شورى بين المهاجرين والأنصار أجمعين لاختيار من يرضى به المسلمون أجمعون، وخاصة من تذعن له العرب وتنقاد لإمرته. وقد عبّر عمر بن الخطاب عن التخوف من جراء تولي الأنصار فقال: **"خَشِينَا إِنْ فَارَقْنَا الْقَوْمَ وَلَمْ تَكُنْ بَيْعَةٌ؛ أَنْ يُبَايِعُوا رَجُلاً مِنْهُمْ بَعْدَنَا، فَإِمَّا بَايَعْنَاهُمْ عَلَى مَا لاَ نَرْضَى، وَإِمَّا نُخَالِفُهُمْ فَيَكُونُ فَسَادٌ"**. ولعل الفساد الذي أشار إليه عمر هو عدم القدرة على لم شمل الدولة الإسلامية التي كادت تتمزق، ولقد أصاب عبد الحميد بخيت

---

[١] حول الزعم بوجوب أحزاب متصارعة في سقيفة بني ساعدة وشعور الأنصار بالظلم والغبن والقهر ورغبتهم الدفينة في استعادة مكانتهم في بلدهم والسيادة فيه، انظر: كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ٩٨/١. ود.محمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، ص٥١. ود.هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ص٣٥-٤١. ود.عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، ص٣٠-٦٠.

[٢] د.إبراهيم بيضون، الأنصار والرسول، ص٥٤. ود.صالح أحمد العلي، دولة الرسول في المدينة، ٤٦٢.

[٣] رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب البر والإحسان، باب ذكر الزجر...، حديث رقم (٤١٤)، ١٥٥/٢.

إذ قال: "لو أن الأنصار انتصروا وكانت الخلافة فيهم لتصدع بناء الدولة الإسلامية، ولنشبت الحروب الأهلية، ولقضي على الدولة الناشئة قبل تدعيمها وتنظيمها"[١].

- **التنافس السياسي وأحاديث النهي عن طلب الإمارة:**

وكذلك مما له علاقة بهذا المحور من محاور الفقه السياسي الإسلامي مسألة النهي طلب الإمارة والحرص عليها، وهي يظن بعض الناس أنها من الأمور التي ينبغي مراعاتها عند التنافس السياسي، وهم يعتمدون فيها على عدد من الأحاديث الواردة عن النبي ﷺ منها ما رواه البخاري في كتاب الأحكام، الأول عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: **"يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُوتِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا وَإِنْ أُوتِيتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا"**[٢]. والمتبادر إلى الفهم من ظاهر هذه الأحاديث حرمة طلب الإمارة أو كراهيتها.

على أنه وردت آيات وأحاديث تجعل طلب الإمارة أو الإمامة أمرًا مباحًا، منها قول يوسف عليه السلام لعزيز مصر: ﴿**قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ**﴾، فيوسف في طلبه الإمارة إنما كان يسعى لأمر لم يكن يصلح لغيره، أو يرى نفسه جديرًا بالقيام به على خير وجه، بحيث يرجو صلاح العامة بطلبه الإمارة، لا يبتغي بذلك جاهًا ولا سلطانًا. ومن كذلك ما رواه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، بإسناد صحيح، عن عُثْمَانَ بْنَ أَبِي الْعَاصِ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، اجْعَلْنِي إِمَامَ قَوْمِي" قَالَ: **"أَنْتَ إِمَامُهُمْ، وَاقْتَدِ بِأَضْعَفِهِمْ، وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لاَ يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا"**[٣]. ويدل قول النبي ﷺ له: **"أَنْتَ إِمَامُهُمْ"** أن النبي ﷺ قد رأى في صلاحية للإمامة، وأنه جدير بها، قادر على تبعاتها لا يريد منها علوًّا ولا افتخارًا.ومن هنا يمكن النظر إلى طلب الأنصار الخلافة على أنه من هذا الباب، فهم سادة قادة أكفاء، وكانوا يظنون في أنفسهم القدرة على إدارة شئون المدينة على خير وجه، ولكن المسألة في الحقيقة كانت أعظم من هذا وأكبر، على ما سيتضح بعد قليل.

المبحث الثالث:

قاعدة الأغلبية في الخطاب السياسي للأنصار بين حدود المدينة وحدود الأمة الإسلامية

وصل أبو بكر وعمر وأبو عبيدة إلى سقيفة بني ساعدة، ثم جلسوا قليلًا، فقام ثابت بن قيس بن الشماس، وكان هو الناطق بلسان من اجتمع من الأنصار في السقيفة، وهو خطيبهم وخطيب رسول الله ﷺ، "فَأَثْنَى عَلَى اللَّهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ أَمَّا بَعْدُ فَنَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ، وَكَتِيبَةُ الإِسْلاَمِ، وَأَنْتُمْ مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ رَهْطٌ، وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ، فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَخْتَزِلُونَا مِنْ أَصْلِنَا وَأَنْ يَحْضُنُونَا مِنَ الأَمْرِ". إن التأمل السياسي الدقيق في كلام خطيب الأنصار يتضح له أنه قد بنى خطابه **على ثلاث حجج، الأولى: هي بلاء الأنصار في نصرة الإسلام**، ونصرة رسول الله ﷺ، وما كان لهم من أثر بالغ في دعم الدولة الإسلامية في مرحلة نشوئها. ورغم فضل الأنصار الكبير في هذا الصدد فإنهم لا يتميزون به عن المهاجرين، فإذا كان الأنصار هم كتيبة الإسلام، فإن المهاجرين هم نواة الإسلام الأولى، ولذا فسرعان ما أدلى **بحجته الثانية، وهي مسألة الأكثرية والأقلية**، وهو معيار سياسي بامتياز، ولا شك أنه معيار مهم، تجب مراعاته عند مسألة تحديد شخصية من سيخلف رسول الله ﷺ.

ويلاحظ هنا حضور الحجاج السياسي في خطاب ثابت بن قيس، ولكنها كانت حجة مدخولة، لأن قيسًا إنما حصر الأقلية والأكثرية في المهاجرين والأنصار، ولم يراع جموع المسلمين خارج المدينة

---

[١] د.عبد الحميد بخيت، الخلافة الإسلامية: القسم الأول (عصر الراشدين)، ص١٠.

[٢] رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، أحاديث رقم (٧٢٣٥-٧٢٣٧)، ١٤٤٣/٣.

[٣] رواه أبو داود في سننه،كتاب الصلاة، باب أخذ الأجر على التأذين، حديث رقم (٥٣١)، ٣٩٩/١.

المنورة، لذا كانت حجة أبي بكر هي الأخرى سياسية بامتياز، وهي سيادة قريش وإذعان العرب لهم. وقد أشار ابن حجر إلى قضية الأقلية والأكثرية فقال: "قَوْلُهُ رَهْطٌ أَيْ قَلِيلٌ، وهو يُقَالُ لِلْعَشَرَةِ فَمَا دونهَا... ولَمْ يُرِدْ حَقِيقَةَ الرَّهْطِ، وَإِنَّمَا أَطْلَقَهُ عَلَيْهِمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِمْ، **أَيْ أَنْتُمْ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْنَا قَلِيلٌ؛ لِأَنَّ عَدَدَ الْأَنْصَارِ فِي الْمَوَاطِنِ النَّبَوِيَّةِ الَّتِي ضُبِطَتْ كَانُوا دَائِمًا أَكْثَرَ مِنْ عَدَدِ الْمُهَاجِرِينَ، وَهُوَ بِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُهَاجِرِينَ مَنْ كَانَ مُسْلِمًا قَبْلَ فَتْحِ مَكَّةَ وَهُوَ الْمُعْتَمَدُ، وَإِلَّا فَلَوْ أُرِيدَ عُمُومُ مَنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْأَنْصَارِ لَكَانُوا أَضْعَافَ أَضْعَافِ الْأَنْصَارِ..."** [١].

ولم يكتف خطيب الأنصار بهاتين الحجتين حتى أضاف لهما حجة أخيرة، **وهي مسألة حقوق المواطنة الأصلية في مقابل قضية الهجرة وما يترتب عليها من حقوق**، وذلك في قوله: **"وَقَدْ دَفَّتْ دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ"**، وقد شرح الخطابي هذه العبارة بقوله: **"يريد أنكم قومٌ طُرَأَةٌ غُرباءُ أقبلتم من مكة إلينا، تريدون أن تستأثروا علينا"**[٢].

وإن تحليل الخطاب تحليلًا لغويًّا يشير إلى تلك النظرة المتمايزة الكامنة في وعي خطيب الأنصار، فقد استخدم ضمير المخاطب، في قوله **(مِنْ قَوْمِكُمْ)**، ولعله كان يشير إلى موقف الأنصار من مسلمة الفتح. ويتضح من هذا أن هذا الفريق من الأنصار كان ينظر إلى مسألة الخلافة على أنها رئاسة مهاجري على أنصاري، وليست رئاسة مهاجري أو أنصاري على الدولة الإسلامية بأسرها، ويظهر كذلك أن الوعي السياسي بضخامة الأمر كان ضبابيًّا في أذهانهم. وكذلك فمما يقطع الزعم بأن الأنصار كانوا يريدون إقصاء المهاجرين إقصاءً تامًا والاستئثار بالسلطة؛ أنهم استقبلوا وفد المهاجرين دون غضاضة أو نكير، ولكنهم مع ذلك شرعوا في بيان أوجه استحقاقهم لخلافة رسول الله في قيادة الدولة الإسلامية، فاستند خطيبهم إلى حسن بلائهم في الإسلام، وبأنهم أصل المسلمين في المدينة، وأن المهاجرين وافدون عليهم، فلا يحق لهم أن يستأثروا بالأمر دونهم.

المبحث الرابع:

حدة الطبع في النقاش السياسي وغيره بين المثالية والواقعية

همّ عمر بالكلام، بعد أن كان قد أعدّ في نفسه كلامًا لهذا الموقف، وقد أراد أن يقدمه بين يدي أبي بكر، كي يخفف من حدة أبي بكر، أو كما قال **عمر "وَكُنْتُ أُدَارِى مِنْهُ بَعْضَ الْحَدِّ"**. وحدة أبي بكر τ في بعض المواقف كانت أمرًا مشهورًا معروفًا لدى الصحابة، ومنها موقفه مع عروة بن مسعود الثقفي لما استهان بالصحابة ووصفهم بالأوشاب، وذلك عندما قال عروة لرسول الله ﷺ في المحادثات التي دارت قبيل صلح الحديبية: "فَإِنِّى وَاللَّهِ لأَرَى وُجُوهًا، وَإِنِّى لأَرَى أَوْشَابًا مِنَ النَّاسِ خَلِيقًا أَنْ يَفِرُّوا وَيَدَعُوك"، فما كان من أبي بكر إلا أن قال له: "امْصُصْ بَظْرَ اللاَّتِ، أَنَحْنُ نَفِرُّ عَنْهُ وَنَدَعُهُ؟!"[٣].

ومنها تأديبه، وهو مُحْرِمٌ، لعبده الذي أضاع زِمَالته وزمالة رسول الله ﷺ كما جاء في رواية عبد الله بن الزبير في سنن أبي داود بسند ضعيف، قال: "وَكَانَتْ زِمَالَةُ أَبِى بَكْرٍ وَزِمَالَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَاحِدَةً مَعَ غُلاَمٍ لأَبِى بَكْرٍ، فَجَلَسَ أَبُو بَكْرٍ يَنْتَظِرُ أَنْ يَطْلُعَ عَلَيْهِ، فَطَلَعَ وَلَيْسَ مَعَهُ بَعِيرُهُ، قَالَ: أَيْنَ بَعِيرُكَ؟ قَالَ: أَضْلَلْتُهُ الْبَارِحَةَ. قَالَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: بَعِيرٌ وَاحِدٌ تُضِلُّهُ! قَالَ: فَطَفِقَ يَضْرِبُهُ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَتَبَسَّمُ، وَيَقُولُ:

---

[١] ابن حجر، فتح الباري، ٦٠٤/٢١.
[٢] الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، ٢٢٩٧/٤.
[٣] صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، حديث رقم (٢٧٧٠)، ٥٢٣/١. والأوشاب: الأخلاط من الناس، والرعاع. انظر: ابن الأثير، النهاية، مادة (وشب)، ٤٤١٦/٩.

"انْظُرُوا إِلَى هَذَا الْمُحْرِمِ مَا يَصْنَعُ!"[1]. ومنها ما حدث مع عمرَ نفسِه، في الحديث الذي رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ في شأن المغاضبة التي كانت بين عمر وأبي بكر، فقد كان أبو بكر قال لعمر كلمة فأغضبته، ثم بادر فاعتذر له فلم يقبل عمر، حتى شكا أبو بكر لرسول الله ﷺ امتناع عمر عن قبول معذرته، فغضب رسول الله ﷺ لأبي بكر، وحث عمر على قبول معذرة أبي بكر، وعلق ابن حجر على هذه القصة بقوله: **"وفيه أن غير النبي ﷺ، ولو بلغ من الفضل الغاية ليس بمعصوم"**[2]. وغيرها من المواقف المعروفة في سيرته. وكان أبو بكر τ يعرف هذه الصفة من نفسه، فقال، كما عند الطبري،: **"إلا وإنَّ لِي شَيْطَانًا يَعْتَرِينِي، فَإِذَا أتاني فَاجْتَنِبُونِي"**. وهو τ يقصد بالشيطان شدة الغضب، وقد أفاض ابن تيمية في بيان معنى قوله هذا، بل ذهب إلى أنه من أعظم ما يمدح به[3].

وليس في هذه الحدة ولا في هذه المواقف ما يشين أبا بكر أو ينقص من قدره، وحاشاه، بل إن الحدة في بعض الأحيان تكون مطلوبة، **ولكن يأبى بعض الناس إلا أن يصوروا الصحابة تصويرًا ملائكيًّا مثاليًّا، فيرفضون أي رواية توحي بغضبهم أو حدتهم، وهو تصوير مضر غاية الضرر بصورة الصحابة، إذ يخلعهم من إنسانيتهم خلعًا، وهو كذلك مضر غاية الضرر بتصورنا لسلوكهم السياسي، فيظن بعضنا أن النقاش السياسي لا يكون فيه غضب ولا حدة، وهو ما يجافي بين الفعل السياسي والواقع المعيش.**

ومن الغريب أن أبا بكر τ المعروف بالحدة، قد تمالك نفسه غاية التمالك في السقيفة، في حين كان عمر τ حادًا غاضبًا، حتى لقد تدخل أبو بكر كي يكفكف من غلواء حدة عمر τ، وهو ما يشير إلى مسألة مهمة، وهي أن الحدة والهدوء في العمل السياسي وجهان لعملة واحدة، المهم أن يوظف الأمران كلاهما لصالح القضية المطروحة، وألا يخرج الغضب أو الحدة عن نطاقهما، وكذلك ألا يؤدي الهدوء إلى تضييع الحق أو تمييع القضية. ومن هنا فإن ذهاب بعض الدارسين إلى نفي احتداد الحباب بن المنذر انطلاقًا من التصور المثالي الحالم لشخصيات الصحابة أمر يجافي الواقع والحقيقة.

المبحث الخامس:

مبدأ المساواة في الحقوق السياسية وقضية (القرشية) بين تكريس الطبقية والقراءة الواقعية

تكلم أبو بكر كلامًا هادئًا رزينًا، فكان بتعبير عمر **"فَكَانَ هُوَ أَحْلَمَ مِنِّى وَأَوْقَرَ"**، وذكر كلامًا طيبًا في حق الأنصار، أقر فيه بفضلهم وبلائهم في الإسلام، ثم أدلى بحجته الرئيسية القاطعة في هذا الشأن، وهي أنه **"لَنْ يُعْرَفَ هَذَا الأَمْرُ إِلاَّ لِهَذَا الْحَىِّ مِنْ قُرَيْشٍ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ نَسَبًا وَدَارًا، وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ فَأَخَذَ بِيَدِى وَبِيَدِ أَبِى عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ"**. فالقضية إذ تدور حول من تجتمع حوله الكلمة، ويجتمع به الشمل، ويرضاه المسلمون من سائر القبائل في الجزيرة العربية المترامية، أي: **من يحصل له التوافق السياسي من الجميع، ويستطيع الحفاظ على وحدة الدولة، لا من ترضاه الأنصار وحدهم، ولما كان عمر بن الخطاب وأبو عبيدة من قريش ومن خلصاء الرسول ﷺ فقد رشحهما أبو بكر τ. ذلك أنه إذا كان المقصود رئاسة المدينة النبوية وحدها فإن رئاسة سعد بن عبادة τ جائزة لا إشكال فيها، فهو سيد الخزرج وأحد النقباء وصاحب لواء رسول الله ﷺ على الأنصار يوم**

---

[1] سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب المحرم يؤدب غلامه، حديث رقم (١٨١٨)، ٢٢٣/٣. وإسناده عنده: حدَّثنا أحمدُ بن حنبل، قال: حدَّثنا. وحدثنا محمدُ بن عبد العزيز ابنِ أبي رزمَة، أخبرنا عبد الله بن إدريس، أخبرنا ابن إسحاق، عن يحيى بنِ عباد بنِ عبد الله بنِ الزبير، عن أبيه. قال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف، محمد بن إسحاق مدلس، وقد عنعن.

[2] صحيح البخاري، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث (٣٧٠٥)، ٧٢٠/٢. وانظر شرح القصة وما جاء فيها في: ابن حجر، فتح الباري، ٣٨/١١-٤٣.

[3] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٤/٣. وابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٢٦٦/٨-٢٧٢. وحكم محمد البرزنجي على هذه الرواية بالضعف، انظر: ضعيف تاريخ الطبري، ٢٥/٨.

الفتح، ولما حدثت بعض الملاحاة بينه وبين أبي سفيان جعل النبي الراية لابنه قيس، وهو ما يدل على علو مكانته وفضله وتقدير الرسول ﷺ له، بل كان المتحدث باسم الأنصار بين يدي رسول الله ﷺ. وإن كان المراد رئاسة الدولة الإسلامية بجميع أقطارها آنذاك فلا بد من شخصية يتوافق حولها الجميع، ولا بد أن تكون هذه الشخصية من قبيلة تتمتع بالتوافق السياسي، يذعن لها الجميع بالانقياد والطاعة، ولن يتحقق هذا لغير القوم الذين نشأ فيهم رسول الله ﷺ، بما لهم من سيادة وشرف، وبما تدين العرب لهم من إذعان وتسليم.

وكما هو واضح فإن أبا بكر τ لم يستشهد في هذا المقام بالحديث المشهور في كتب السياسة الشرعية الذي يجعل الإمامة في قريش وحدهم دون غيرهم، رغم أنه كان أحوج ما يكون إليه في هذا المقام، لأنه إن كان حديثًا ثابتًا فإنه حجة قاطعة لا محيد عنها بأي حال. وقد وردت عدة روايات لهذا الحديث في كتب السنة، أصرح ما فيها بلفظ **(الأئمة من قريش)** ما رواه أحمد في مسنده، **بإسناد ضعيف**. قال: "قال: بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِيُّ قَالَ: قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ، فَقَالَ: **"الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ، إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ، مَا إِنِ اسْتُرْحِمُوا رَحِمُوا، وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ؛ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"**[1]. وأما البخاري ومسلم فلم يروياه بهذا اللفظ، وإنما روياه بلفظ **(الأمر في قريش)**، "فعَنِ ابْنِ عُمَرَ رضى الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: **"لا يَزَالُ هَذَا الأَمْرُ فِى قُرَيْشٍ مَا بَقِىَ مِنْهُمُ اثْنَانِ"**. وقال ابن حجر في الفتح عن هذا الحديث: "حَدِيثُ الْأَئِمَّةُ مِنَ قُرَيْش... لَمْ يَقَعْ فِي هَذِهِ الْقِصَّةِ [أي قصة السقيفة] إِلَّا بِمَعْنَاهُ، وَقَدْ جَمَعْتُ طُرُقَهُ عَنْ نَحْوِ أَرْبَعِينَ صَحَابِيًّا لَمَّا بَلَغَنِي أَنَّ بَعْضَ فُضَلَاءِ الْعَصْرِ ذَكَرَ أَنَّهُ لَمْ يُرْوَ إِلَّا عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ". وأفرد لهذه الطرق كتابًا مستقلًا بعنوان: **(لذة العيش بطرق حديث الأئمة من قريش)**[2]. ومن المفيد الإشارة إلى أن الحديث الوحيد الذي يثبت أن أبا بكر τ استشهد بهذا القول **حديث منقطع لا يصلح لإثبات استشهاد أبي بكر به**، فقد روى أحمد هذا الحديث في مسنده قول أبي بكر: **" وَلَقَدْ عَلِمْتَ يَا سَعْدُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ، وَأَنْتَ قَاعِدٌ: "قُرَيْشٌ وُلاةُ هَذَا الْأَمْرِ**، فَبَرُّ النَّاسِ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ"، قَالَ: فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: "صَدَقْتَ، نَحْنُ الْوُزَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْأُمَرَاءُ"[3].

ومن المعلوم أن مسألة بهذه الأهمية والخطورة لا يمكن أن تقوم على حديث منقطع، ولو صح فقد تأوله كثير من العلماء كما سيأتي. وعلى أية حال، فقد ذهب كثير من الفقهاء فيما بعد إلى اشتراط النسب القرشي فيمن يحق له تولي الخلافة، وهي مسألة متشعبة طويلة الذيول، ما بين مؤيد ومعارض. فقد قرر جمهور العلماء أن الخلافة لا بد أن تكون في أحد القرشيين نصًا، وأنها إن كانت في غير قريشي فإنها لا تصح إلا على قاعدة التغلب، وإلى ذلك ذهب جمهور السنة وبعض المتأخرين من المعتزلة، وكذلك الإمامية والزيدية، ولكنهم نصوا على أنها في عليٍّ وولده دون سائر القرشيين.

---

[1] مسند أحمد، مسند أنس بن مالك، حديث رقم (١٢٣٠٧)، ٣١٨/١٩. وإسناده: حدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَلِيِّ أَبِي الْأَسَدِ قَالَ :حَدَّثَنِي بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِيُّ . قال شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح بطرقه وشواهده، وهذا إسناد ضعيف لجهالة بكير بن وهب الجزري.

[2] صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب مناقب قريش، حديث (٣٥٤١)، ٦٩١/٢. وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تبع الناس لقريش، حديث رقم (٤٨٠٧)، ٨٠١/٢. وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ٥٨/١١. وله أيضًا: لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش، وقد ذكر فيه كل روايات الحديث.

[3] مسند أحمد، مسند أبي بكر الصديق، حديث رقم (١٨)، ١٩٩/١. وإسناده: حَدَّثَنَا عَفَّانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللهِ الْأَوْدِيِّ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين، وهو مرسل، فإن حميد بن عبد الرحمن - وهو الحِميري تابعي ولم يدرك أبا بكر ولا عمر، وثم يصرح هنا بذكر من حدَّثه. وقد تفرد به الإمام أحمد.

وللباحثين أنظار كثيرة في الأحاديث التي تشترط القرشية، فمنهم من علل اشتراطها بالنص عليها في الأحاديث لأنهم رهط النبي ﷺ، وكذلك عللها بإجماع الصحابة على ذلك، بالإضافة لمكانة قريش من الإسلام، ولأن المسلمين لا تقوم لهم قائمة بدونهم، ورغم ذلك فمن العلماء من ذهب إلى عدم اشتراطها وصححوا خلافة غير القرشي وعلى رأسهم الخوارج والإباضية، ومعهم وجمهور المعتزلة والجويني من أهل السنة[١].

وقد احتج هؤلاء النافين لشرط القرشية بعدد من الأدلة من القرآن والسنة وآثار الصحابة، منها قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ (النساء:٥٩). فالخطاب هنا عام لا ينص على فريق بعينه من أولى الأمر. واستدلوا كذلك بعدد من الأحاديث النبوية التي تعمم الإمارة على المسلمين أجمعين على اختلاف طبقاتهم وأجناسهم وأعراقهم، ومنها الذي رواه البخاري في صحيحه في كتاب الأحكام عن عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "**اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ**"[٢]. وكذلك استدلوا بالحديث الذي رواه مسلم في كتاب الإمارة، عن يحيى بن حُصين عن جدته، أنها سَمِعَتِ النَّبِيَّ ﷺ يَخْطُبُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَهُوَ يَقُولُ: "**وَلَوِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ يَقُودُكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا**"[٣]. وكذلك استدلوا بأثرين لعمر بن الخطاب τ، أما الأثر الأول فما رواه أحمد في مسنده، وهو أثر حسن لغيره، عن عمر بن الخطاب قال: "إِنْ أَدْرَكَنِي أَجَلِي، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ حَيٌّ، اسْتَخْلَفْتُهُ، فَإِنْ سَأَلَنِي اللهُ: لِمَ اسْتَخْلَفْتَهُ عَلَى أُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ؟ قُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَكَ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ أَمِينًا، وَأَمِينِي أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ" فَأَنْكَرَ الْقَوْمُ ذَلِكَ، وَقَالُوا: مَا بَالُ عُلْيَا قُرَيْشٍ؟! - يَعْنُونَ بَنِي فِهْرٍ - ثُمَّ قَالَ: فَإِنْ أَدْرَكَنِي أَجَلِي، وَقَدْ تُوُفِّيَ أَبُو عُبَيْدَةَ، اسْتَخْلَفْتُ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ، فَإِنْ سَأَلَنِي رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ: لِمَ اسْتَخْلَفْتَهُ؟ قُلْتُ: سَمِعْتُ رَسُولَكَ ﷺ يَقُولُ: "إِنَّهُ يُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَيْنَ يَدَيِ الْعُلَمَاءِ نَبْذَةً". وأما الأثر الثاني، فما رواه أحمد أيضًا في مسنده، بسند ضعيف، عن عمر، قال: "قَدْ رَأَيْتُ مِنْ أَصْحَابِي حِرْصًا سَيِّئًا، وَإِنِّي جَاعِلٌ هَذَا الْأَمْرَ إِلَى هَؤُلاءِ النَّفَرِ السِّتَّةِ الَّذِينَ مَاتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُوَ عَنْهُمْ رَاضٍ، ثُمَّ قَالَ عُمَرُ: لَوْ أَدْرَكَنِي أَحَدُ رَجُلَيْنِ، ثُمَّ جَعَلْتُ هَذَا الْأَمْرَ إِلَيْهِ لَوَثِقْتُ بِهِ: سَالِمٌ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ، وَأَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ"[٤]. فهذه الأدلة تشير بجلاء إلى أن حديث (الأئمة من قريش) ليس على إطلاقه، فقد أمر النبي ﷺ بطاعة الأمير ولو كان عبدًا حبشيًّا، وتحدث عمر τ بأن لو كان موصيًّا لأحد من بعده لأوصى لمعاذ بن جبل أو سالم مولى أبي حذيفة، وهما ليسا قرشيين، ولكن المنية اخترمتهما قبل وفاته τ. ووجه العلماء أحاديث القرشية بأنها من قبيل الإخبار بالغيب، أو أنه من قبيل الأفضلية لا الإلزام[٥].

وقد رد كثير من العلماء قديمًا على هذه العلل وفندوها، ومنهم من علل اشتراط القرشية إنما هو لمكان الشوكة والعصبية التي تستطيع حماية الملك والدولة، بحسب تعبير ابن خلدون[٦]. **إذ يرى ابن**

---

(١) انظر: د.محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص٣٨٦-٤٠١. ود.محمود سعد مهدي، السياسة الشرعية عند الإمام محمد رشيد رضا، ص٣٣٨-٣٤١.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة، حديث رقم (٧٢٢٩)، ١٤٤٢/٣.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث رقم (٤٨٦٤)، ٨١٠/٢.

(٤) رواه أحمد في مسنده، مسند عمر بن الخطاب، حديث رقم (١٠٨ - ١٢٩)، ٢٦٣/١و٢٨١. وسند الأثر الأول: حَدَّثَنَا أَبُو الْمُغِيرَةِ، وَعِصَامُ بْنُ خَالِدٍ، قَالا: حَدَّثَنَا صَفْوَانُ، عَنْ شُرَيْحِ بْنِ عُبَيْدٍ وَرَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ، وَغَيْرِهِمَا. قال شعيب الأرنؤوط: حسن لغيره، وهذا إسناد رجاله ثقات إلا أن شريح بن عبيد وراشد بن سعد لم يدركا عمر. وسند الأثر الثاني: حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ. قال شعيب: إسناده ضعيف لضعف علي بن زيد -وهو ابن جدعان-. أبو رافع: هو نُفيع بن رافع الصائغ.

(٥) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٨.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، ٥٦٩/٢-٥٧٠.

خلدون أن القضية المحورية في مسألة النسب القرشي إنما هي للعصبية والشوكة القادرة على إقامة سيادة الدولة، وهو رأي سديد يتماشى وسنن الأيام والتاريخ، ويطابق الواقع أشد المطابقة وألزمها، بعيدًا عن التأصيل النظري الشكلي لمسائل الفقه السياسي دون النظر بعين الاعتبار للمتغيرات على أرض الواقع.

أما في العصر الحديث فقد ذهب كثير من العلماء والباحثين مذهب القدامى في اشتراط القرشية، وفي المقابل وقف كثير من العلماء والباحثين من هذه الأحاديث التي تشترط القرشية موقف الشك أو التأويل. وكان من أوائل الرافضين لهذا الشرط عبد الوهاب خلاف، وقد عبّر عن هذا بعبارات حاسمة[١]. وكذلك مال محمد أبو زهرة إلى نفي القرشية[٢]. وممن رفض القرشية كذلك عبد الحميد بخيت، حتى إنه ذهب إلى أن حديث (الأئمة من قريش) **حديث مزعوم من وضع الشيعة**[٣].وقد تناول محمد عمارة روايات الحديث وألفاظه، **وانتهى إلى أن هذا المأثور ليس حديثًا نبويًّا، بل هو من المأثورات السياسية التي أضيفت إلى الأحاديث**[٤].

والذي تميل إليه النفس أن الأحاديث التي تنص على كون الإمامة في قريش إنما هي من باب إعجاز النبوة في استشراف الغيب، وأنها كذلك لا تنص نصًّا صريحًا على وجوب كون الإمامة في قريش دون غيرها من قبائل العرب، وأن النبي ﷺ إنما أطلعه الله على ذلك الأمر إخبارًا لبقاء القوة والعصبية في قريش مدة متطاولة من الزمن. وكذلك لأنها معارضة ببقية الأدلة الواردة في القرآن والسنة التي تنص علي صحة تولي غير القرشيين، وكذلك لأنها تتعارض بالضرورة مع مبدأين أساسيين من مبادئ الإسلام القارة والراسخة، الأول هو قضية المساواة التامة بين المسلمين في الحقوق والواجبات، والثاني أن مبدأ القرشية يتعارض مع مبدأ عالمية الإسلام وخلود الرسالة الإسلامية، ذلك أن قريشًا لا يكاد يكون لها ذكر في عصرنا هذا، بل من قبله بعصور، فلو كان شرط القرشية شرطًا واجبًا لازمًا لتعارض ذلك مع الواقع المعيش، الذي امتدت فيه الدول الإسلامية إلى مشارق الأرض ومغاربها واختلفت مشاربها القومية والوطنية.

المبحث السادس:

المعارضة السياسة وارتباطها بالعوامل القبلية بين الإنكار والإقرار

ما كاد أبو بكر ينهي حديثه، بعد أن أدلى بحجته القاطعة في مسألة جدارة قريش بهذا الدور الجليل، ثم أتبع ذلك بترشيح عمر أو أبي عبيدة، فما إن قال ذلك حتى حدث جدال عنيف بين المجتمعين من جهة وبين الأنصار من جهة أخرى، فلم ينصع الأنصار جميعًا لما قاله أبو بكر، وإنما كانت هناك معارضة قوية، قادها الحُباب بن المنذر بن الجموح كما جاء في خاتمة الرواية الصحيحة التي أوردها أحمد[٥]، فقال الحباب: **"أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وَعُذَيْقُهَا الْمُرَجَّبُ، مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ"**. وقد روى البخاري في كتاب فضائل الصحابة من حديث عائشة أن أبا بكر قال في أول كلامه من بين قال: **"نَحْنُ الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْوُزَرَاءُ، فَقَالَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ : "لاَ وَاللَّهِ لاَ نَفْعَلُ مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ "، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ : "لاَ وَلَكِنَّا الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْوُزَرَاءُ، هُمْ أَوْسَطُ الْعَرَبِ دَارًا، وَأَعْرَبُهُمْ أَحْسَابًا، فَبَايِعُوا عُمَرَ أَوْ أَبَا عُبَيْدَةَ"**[٦]. وفي حديث ابن عباس أن أبا بكر رشح لهم عمر وأبا عبيدة، فرد عليه الحباب بهذا القول. وقد أشار البلاذري

---

[١] عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية، ص٢٦.
[٢] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٨.
[٣] د.عبد الحميد بخيت، الخلافة الإسلامية: القسم الأول (عصر الراشدين)، ص٨٦-٨٧.
[٤] د.محمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم، ص٣٦، وص٣٩٢ -٣٩٣.
[٥] رواه أحمد في مسنده، مسند المبشرين بالجنة، حديث رقم (٣٩٢)، ٤٥٣/١-٤٥٥.
[٦] رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم (٣٧١٢)، ٧٢٠/٢.

إلى أن الحباب هو الذي ابتدأ في الكلام قبل أبي بكر[١]. ولا يعرف على وجه التحديد هل قال الحباب مقالته قبل ترشيح الصديق أو بعده، وهل تطرق أبو بكر لمسألة الإمارة والوزارة أولًا، أم كان ذكره لها ردًّا على قول الحباب **"مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ"**.

وعلى أية حال فمن الصعب في مثل هذه المواقف أن يسرد الراوي بدقة تامة ما وقع، وذلك بسبب اختلاط الأصوات وتداخلها وتعدد المتكلمين، فدخل التعدد في الروايات، ولا بأس من التقديم والتأخير في هذه الروايات فهي في كل الحالات تثبت اعتراض الأنصار على تولي المهاجرين، وكان الحباب بن المنذر هو الناطق بلسان هذه المعارضة.

وقد ذكرت كتب التاريخ وشروح الحديث ما يساعد على الكشف عن موقف الحباب، ومنها رِوَايَة يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، قال: "فَقَامَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ، وَكَانَ بَدْرِيًّا، فَقَالَ: **"مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، فَإِنَّا وَاللَّهِ مَا نَنْفَسُ عَلَيْكُمْ هَذَا الْأَمْرَ، وَلَكِنَّا نَخَافُ أَنْ يَلِيَهُ أَقْوَامٌ قَتَلْنَا آبَاءَهُمْ وَإِخْوَتَهُمْ"**[٢]. وما قاله الحباب حقيقة ثابتة لا يمكن إنكارها، فقد قُتِلَ كثيرٌ من القرشيين على أيدي كثير من الأنصار، والخزرج منهم على وجه الخصوص، بوصفهم أكبر قبائل المدينة عددًا، غير أن النظ المتأني يشير إلى **أنه قد كان في تخوفه شيءٌ من المبالغة** بدافع المنافسة السياسية.

ويمكن رؤية هذا التخوف بين الأنصار ومسلمة الفتح واضحًا من خلال ما رواه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي، فقد وقعت يوم فتح مكة ملاحاة وتوعّدٍ بين أبي سفيان وسعد بن عبادة، الذي كان حاملًا لراية الأنصار إذ قال لأبي سفيان: **"الْيَوْمُ يَوْمُ الْمَلْحَمَةِ، الْيَوْمَ تُسْتَحَلُّ الْكَعْبَةُ"**، ولا يخفى ما لهذا الوعيد من أثر سيء في نفوس القرشيين في هذا الظرف الدقيق[٣]؛ فأمر النبي ﷺ عليًّا فنزع الراية من سعد، وأسلمها لابنه قيس رعاية لخاطره أن يتغير، ثم إن سعدًا تخوف أن يُقْدِمَ ابنه قيس على عمل لا يرضاه رسول الله ﷺ، فطلب منه أن يجعل الراية مع غيره، فجعلها النبي ﷺ مع الزبير بن العوام[٤].

فمن خلال هذه المواقف، يتضح وجود قدر من الملاحاة والتوعد بين الأنصار ومسلمي الفتح، حتى إذا فتحت مكة ودخل صناديد قريش وزعماؤها في الإسلام، وتألفهم النبي ﷺ، بالعطايا الجزيلة، تخوّفَ الأنصارُ على مكاسبهم ومكانتهم، ولم يبقوا ذلك التخوف حبيس صدورهم بل تكلموا به كما في الحديث الحسن الذي رواه أحمد في مسنده[٥]. وقد استطاع النبي ﷺ بما حباه الله من حسن الكلم وبراعة التأتي أن يهدِّئَ من روع الأنصار، وأن يطمئنهم إلى أن مكانتهم لديه ثابتة لا تتزعزع.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فيبدو أن وعي الأنصار السياسي كان مقصورًا على كونهم أصحاب المدينة وأولى الناس برئاستها، ولم تكن العرب تعرف السيادة عن قوم إلا لمن هو منهم، كما قال الخطابي، وقد أشار ابن التين إلى المسألة ذاتها بوصفها من الأعراف الاجتماعية عند العرب، فقال: **"إِنَّ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ أَنْ لَا يَتَأَمَّرَ عَلَى الْقَبِيلَةِ إِلَّا مَنْ يَكُونُ مِنْهَا"** [٦]، فمن هنا كانت معارضة الحباب بوصفه منافحًا عن حق قومه في السيادة على أنفسهم. ويبدو أن الأنصار في خضم التغيرات الهائلة المتلاحقة التي شهدتها المدينة المنورة لم يكونوا بعدُ قد استوعبوا أن مدينتهم قد انتقلت من كونها مهاجرَ رسول الله ﷺ إلى كونها عاصمة الإسلام، يستوي كل من سكنها من المسلمين في الحقوق والواجبات، ومن هنا يبدو موقف الحباب طبيعيًّا لا غضاضة فيه. **وفي ضوء هذه المبررات لا يمكن استبعاد بعض الروايات التي نسبت**

---

[١] البلاذري، أنساب الأشراف، ٧٦٤/٢.

[٢] ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ١٨٢/٣. وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ٥٥/١١.

[٣] رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، حديث (٤٣٢٥)، ٨٥٢/٢. ومعنى قوله ﷺ "كذب سعد" أي: أخطأ.

[٤] ابن حجر، فتح الباري، ٥٠٥/١٢-٥٠٧.

[٥] رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند أبي سعيد الخدري، حديث رقم (١١٧٣٠)، ٢٥٤/١٨-٢٥٥.

[٦] ابن حجر، فتح الباري، ٥٨/١١. و٦٠٧/٢١.

بعض العبارات القاسية للحباب استبعادًا تامًا، وإن كان من المحتمل أن يكون قد دخلها بعض المبالغة من قبل بعض الرواة[١].

وأورد الطبري رواية أخرى تصور الملاحاة العنيفة بينه وبين عمر، وهي ملاحاة وصلت إلى التهديد بإجلاء المهاجرين عن المدينة، ودق طبول الحرب بين المهاجرين والأنصار، قال الطبري: **"قام الحباب فانْتَضَى سَيْفَهُ، وقال: "أَنَا جُذَيْلُهَا الْمُحَكَّكُ وعذيقها المرجب، أنا أبو شبل في عريسة الأَسَدِ، يُعْزَى إِلَى الأَسَدِ فَحَامَلَهُ عُمَرُ فَضَرَبَ يَدَهُ، فَنَدَرَ السَّيْفُ، فَأَخَذَهُ ثُمَّ وَثَبَ عَلَى سَعْدٍ وَوَثَبُوا عَلَى سَعْدٍ، وَتَتَابَعَ الْقَوْمُ عَلَى الْبَيْعَةِ، وَبَايَعَ سَعْدٌ، وَكَانَتْ فَلْتَةٌ كَفَلَتَاتِ الْجَاهِلِيَّةِ، قَامَ أَبُو بَكْرٍ دُونَهَا، وَقَالَ قَائِلٌ حِينَ أُوطِئَ سَعْدٌ: قَتَلْتُمْ سَعْدًا، فَقَالَ عُمَرُ: قَتَلَهُ اللَّهُ! إِنَّهُ مُنَافِقٌ، وَاعْتَرَضَ عُمَرُ بِالسَّيْفِ صَخْرَةً فقطعه"**[٢]. إن دراسة هذه الروايات ينبغي أن ينظر فيها بدقة وأناة، فلا ريب أن موقف الحباب قد اتسم بنوع من الشدة والعنف، وهذا مما لا سبيل إلى إنكاره أو نفيه، وفي رواية البخاري ما يؤكده، وهو ما يشير إلى أن هذه الروايات تحتمل قدرًا لا بأس به من الصحة، وإن كانت تحتمل بعض التزيد والمبالغة في بعض العبارات. كما أن بقية الحديث عند البخاري تشير إلى قدر لا يستهان به من القوة والحسم في مقابل الفوضى والنزاع، فقد قال عمر **"وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ"**. فلفظ **(نَزَوْنَا)** تشير إلى ضرب من المواثبة والمسارعة في إنهاء الأمر قبل أن يتفلت من أيديهم، وهو ما يشير إلى ضرب من المغالبة حتى لا تتفرق الآراء وتشتت الجهود ويصبح الأمر فتنة لا سبيل إلى ردها. ومن ناحية أخرى فإن قبول الروايات الواردة عند الطبري بشأن الحباب لا يتعارض تعارضًا تامًا مع الراوية التي أوردها البخاري، فغاية ما في الأمر أن روايات الطبري أثبتت ما لم يثبته البخاري، ولكنه لا يتعارض معها تعارضًا كليًّا.

ولكن هل وصل به الأمر للتهديد بإجلاء المهاجرين، واستلال سيفه على الصحابة ينشد حربًا؟ الحق أن أصل موقف الحباب وشدته يمكن تصوره بلا أدنى غضاضة، ولكن تهديده بإجلاء المهاجرين أمر مستبعد في ضوء ما سبق من كثرة عدد المهاجرين في المدينة، وتواشج صلات القربى بينهم وبين الأنصار، ومن هنا فإن التوقف عن قبول مثل هذه العبارة أمر يسير، إذ لا تدعمها الظروف المحيطة، **ولعلها لو قيلت حقًا، وهو احتمال قائم على أي حال، فإنها قيلت في ساعة غضب وإغلاق لا يدري فيه الحباب τ ما يقول.** ولكن العجب كل العجب من وقوف بعض الدارسين من هذه الروايات موقف الإنكار التام، وهو أمر في غاية الغرابة، بل وصل الأمر إلى تصوير الأمر تصويرًا مثاليًّا حالمًا ، كما صوّره عبد الشافي محمد عبد اللطيف وحامد محمد خليفة[٣]. بل وصل الأمر بعبد الشافي محمد عبد اللطيف إلى حد إنكار أي دور للحباب أصلًا[٤]، وعلى الدرب نفسه سار مغاوري عبيد منصور [٥]. ومكمن الغرابة في هذا الطرح أن يستدل عبد الشافي هنا ببعض كتب التاريخ الموجزة، التي لم تهتم بتناول الأمور على نحو مفصل، بل ذهبت إلى تناول الأحداث التاريخية بنظرة موجزة مختصرة، كتاريخ الخلفاء للسيوطي، وأما تاريخ اليعقوبي الذي استدل به عبد الشافي فتاريخ مكتوب بروح شيعية محضة، وتضمن من الروايات ما يقطع التاريخ والعقل بكذبها واستحالتها، كمسألة النزال الحربي بين علي بن أبي طالب والصحابة بشأن

---

[١] البلاذري، أنساب الأشراف، ٧٦٤/٢.

[٢] انظر هذه الروايات بألفاظ متقاربة في: البلاذري، أنساب الأشراف، ٧٦٤/٢. والطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢١٨/٣-٢٢٣. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٨٧/٢-١٩٢. وابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ٤٨٧/٢-٤٨٨.

[٣] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر، ص٩٩-١٠٠. ود.حامد محمد خليفة، يوم السقيفة والموقف من الشبهات على بيعة أبي بكر، ص١٩١.

[٤] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر، ص٨١-٨٢.

[٥] د.مغاوري عبيد، مؤتمر السقيفة والديموقراطية الغربية : دراسة تحليلية مقارنة، ص١٢-١٥.

البيعة، وتهجم أبي بكر، وحاشاه، على بيت فاطمة رضي الله عنها، فلِمَ لَمْ يقبل عبد الشافي هذه الروايات المكذوبة انطلاقًا من ذكر اليعقوبي لها؟!.

وإذا كان تمييز الصحيح من السقيم أمرًا بالغ الأهمية والمركزية في النظر إلى تلك الأحداث التي اشتجرت بين الصحابة في السقيفة؛ **فإن إعادة تفسير هذه الأحداث وإجالة أوجه النظر فيها بالتحليل والتأمل أمرٌ لا يقل عنه أهمية ومحورية.** فإذا كان عبد الشافي ومغاوري ينفيان الروايات التي تثبت دورًا عنيفًا للحباب انطلاقًا من نظرة تقديسية مثالية حالمة، **فإن إثبات هذه الروايات -مع نفي ما فيها من مبالغات- قد يكون أمرًا ذا أهمية بالغة لفهم الفعل السياسي للصحابة وإمكانية التأسي به في حال صحته، والتنبه لما عسى أن يكون به من أخطاء في حال خطئه.**

وقد تبين بالنقاش في الصفحات السابقة أن ما صدر عن الحباب كانت له مبرراته المنطقية والاجتماعية والقبلية، بل لعله ليس من قبيل المبالغة القول بأن خلو السقيفة من الجدل السياسي سواء أكان هادئًا أم عنيفًا كان سيعد مَوَاتًا وإذعانًا لا محل لهما في ظل أمةٍ تربت على حرية الرأي واستقلال الشخصية. وسواء نُظِرَ بعين التبرير والتفسير إلى موقف الحباب أو بعين الرفض الإنكار، فإن قيمتها تكمن في إمكان الصواب والخطأ في الفعل السياسي، بوصفه مجالًا للرأي والاجتهاد، لا بوصفه مجالًا لأحادية الرؤية وقطعيتها.

إن هذه النظرة النافية لروايات الحباب في السقيفة نابعة من قراءة أحادية الجانب للتاريخ الإسلامي، فقد طفق هؤلاء الدارسين "يقرؤون تاريخ الخلافة الراشدة بعين واحدة، هي عين الباحث عن المآثر والأمجاد، دون الأخطاء والعثرات، فقدموا لنا تاريخًا منقوصًا أو مشوهًا لدولة الخلافة الراشدة، تاريخًا تُكَذِّبُهُ المصادر القديمة، وينكره المؤرخون الثقات، لأنه تاريخ لدولة متخيلة لم يكن لها وجود في الواقع"[1]. ومما ينفي تلك الصورةَ التقديسيةَ المثاليةَ الحالمةَ التي يروج لها بعض الدارسين وقوعُ بعض الحوادث بين الصحابة كاد الأمر يصل فيها إلى حد الاقتتال، منها ما كان بتآمر خارجي، كما حدث بين الأوس والخزرج عندما حرّش بينهما بعض اليهود، ومنها ما كان بين المهاجرين والأنصار في غزوة المريسيع[2].

ففي هذين الموقفين بين الصحابة ما يدل على أنهم بشر من البشر، يغضبون أحيانًا، ويثورون أحيانًا، بل قد يتوعدوا بالحرب أحيانًا أخرى، وهذا بالطبع لا ينفي فضلهم ومآثرهم وحسن تلقيهم عن رسول الله ﷺ، ولا نزاع في أنهم أفضل المسلمين بعد رسول الله ﷺ على الإطلاق، فقد رجعوا إلى الحق عندما حثهم رسول الله ﷺ في هذين الموقفين. **ومن هنا، فليس من المستبعد إذن صدور هذا الموقف من الحباب، وليس من المستبعد أن يحتد عمر τ، وهو يناقشون أخطر موقف تعرضت له وحدة المسلمين بعد رسول الله ﷺ. وقد حملت رواية الحديث الأخير ما يدل على أن كثرة المهاجرين في المدينة كانت من الأمور التي لم يستوعبها بعض الأنصار، لكونهم أصحاب الأرض، فقد استغرقوا بعض الوقت حتى فهموا أن المدينة لم تعد للأنصار وحدهم، بل غدت عاصمة الدولة الإسلامية بأسرها.** وأما التذرع بطعن المستشرقين ومن لفّ لفهم في شخصيات الصحابة لتكذيب بعض الروايات تكذيبًا تامًا، فأمر لا يستقيم، ذلك أن طعن المستشرقين أمر هين يسير لا يُلفت إليه، فقد طعنوا في القرآن الكريم وفي شخصية الرسول ﷺ نفسه، فهل من المتوقع أن يسلم منهم الصحابة رضوان الله عليهم؟!!

المبحث السابع:

---

[1] د.أحمد محمود، الخلافة الراشدة: نشأة الدولة وتحولات السلطة، ص١٥.

[2] الطبري، جامع البيان، ٦٣٢/٥. وانظر ما رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوى الجاهلية، حديث رقم (٣٥٥٨)، ٦٩٤/٢.

التعددية السياسية وقضية وحدة الأمة واقتراح تداول السلطة بين المهاجرين والأنصار

إثر كلمات الحباب المنادية بمناصفة الخلافة بين المهاجرين والأنصار تعالت الأصوات واضطرب المجلس بين أخذ وردٍّ، وعاد الأنصار للمناداة بما كانوا قد اتفقوا عليه قبل وصول وفد المهاجرين، وبرزت قضية الدعوة إلى مناصفة السلطة. فقد روى أحمد في مسنده بسند صحيح، عنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: "لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ قَامَ خُطَبَاءُ الْأَنْصَارِ، فَجَعَلَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ: يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ إِذَا اسْتَعْمَلَ رَجُلًا مِنْكُمْ قَرَنَ مَعَهُ رَجُلًا مِنَّا، فَنَرَى أَنْ يَلِيَ هَذَا الْأَمْرَ رَجُلَانِ: أَحَدُهُمَا مِنْكُمْ، وَالْآخَرُ مِنَّا. قَالَ: **فَتَتَابَعَتْ خُطَبَاءُ الْأَنْصَارِ عَلَى ذَلِكَ**" [١]. فهذه العبارة الأخيرة تشير بجلاء إلى أن فكرة الأميرين كان لها أنصار كثيرون، ولم يكن القائل بها الحباب وحده.

وقد فنَّد أبو بكر هذا المقترح قائلًا، كما ذكر البخاري: "**نَحْنُ الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْوُزَرَاءُ**"، **فَقَالَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ : "لاَ وَاللَّهِ لاَ نَفْعَلُ مِنَّا أَمِيرٌ وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ "، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ : "لاَ وَلَكِنَّا الأُمَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْوُزَرَاءُ**"[٢]، ويبدو أنهما ترادا القول بينهما لبعض الوقت، فقد روى البيهقي في السنن الكبرى، أن أبا بكر قال: "**وَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ أَنْ يَكُونَ لِلْمُسْلِمِينَ أَمِيرَانِ، فَإِنَّهُ مَهْمَا يَكُنْ ذَلِكَ يَخْتَلِفْ أَمْرُهُمْ وَأَحْكَامُهُمْ، وَتَتَفَرَّقُ جَمَاعَتُهُمْ، وَيَتَنَازَعُوا فِيمَا بَيْنَهُمْ، هُنَالِكَ تُتْرَكُ السُّنَّةُ، وَتَظْهَرُ الْبِدْعَةُ، وَتَعْظُمُ الْفِتْنَةُ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَى ذَلِكَ صَلَاحٌ**"[٣].

ويبدو أن هذا الحديث أيضًا لم يثن الحباب عن رأيه، فتدخل عمر قائلًا، كما عند الطبري: "**هيهات لا يجتمع اثنان فِي قَرن! والله لا ترضى العربُ أن يؤمروكُم ونبيُّها من غيركم، ولكن العرب لا تمتنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة والسلطان المبين...**"[٤]. ورغم وجاهة حجة المهاجرين وسدادها، فلم ييأس الفريق المطالب بالسلطة من الأنصار، فتقدموا بمقترح آخر، وهو أن يتم تداول الأمر بين المهاجرين والأنصار على التعاقب، وقد فنّد عمر τ عنه هذا المقترح أيضًا، فقد جاء في مغازي ابن عقبة عن ابن شهاب، قال: "إِنَّ الْأَنْصَارَ قَالُوا: أَوَّلًا نَخْتَارُ رَجُلًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَإِذَا مَاتَ اخْتَرْنَا رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَإِذَا مَاتَ اخْتَرْنَا رَجُلًا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ كَذَلِكَ أَبَدًا، فَيَكُونُ أَجْدَرَ أَنْ يُشْفِقَ الْقُرَشِيُّ إِذَا زَاغَ أَنْ يَنْقَضَّ عَلَيْهِ الْأَنْصَارِيُّ، وَكَذَلِكَ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَ فَقَالَ: "**عُمَرُ لَا وَاللَّهِ لَا يُخَالِفُنَا أَحَدٌ إِلَّا قَتَلْنَاهُ**". فَقَامَ حُبَابُ بْنُ الْمُنْذِرِ فَقَالَ كَمَا تَقَدَّمَ، وَزَادَ: "**وَإِنْ شِئْتُمْ كَرَّرْنَاهَا جَذَعَةً**". أَيْ: أَعَدْنَا الْحَرْبَ. قَالَ: فَكَثُرَ الْقَوْلُ حَتَّى كَادَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمْ حَرْبٌ، فَوَثَبَ عُمَرُ فَأَخَذَ بِيَدِ أَبِي بَكْرٍ"[٥].

ويتضح من خلال هذا النص مبلغ جدال الأنصار بشأن تولي السلطة، وإصرارهم على أن يكون لهم مكان في سدة الحكم يضمن حقوقهم ويكون كفاءً لبلائهم وجهادهم، ويحفظ مكتسباتهم التي خشوا أن تضار وهم على أرضهم وفي بلدهم؛ فما كان من عمر إلا أن أعلن بصراحة وشدة أن هذه الصورة من تقاسم السلطة مرفوضة هي الأخرى، لما فيها انتقاص لحق القائم بالأمر، وتقييد له عن كامل سلطاته، ولما سيكون فيه من المشاكسة بين المهاجرين والأنصار في كل موقف تقتضيه طبيعة الحكم.

● تعدد الخلفاء وقضية وحدة الأمة الإسلامية:

---

[١] مسند أحمد، مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، حديث رقم (٢١٦١٦)، ٤٨٩/٣٥. وسنده: حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا وُهَيْبٌ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.

[٢] رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم (٣٧١٢)، ٧٢٠/٢.

[٣] رواه البيهقي في السنن الكبير، كتاب قتال أهل البغي، باب لا يصلح إمامان، (١٦٦٢٨)، ٥١٩/١٦.

[٤] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٠/٣.

[٥] موسى بن عقبة، المغازي، ص٣٣٤-٣٣٥. وانظر: ابن حجر، فتح الباري، ٥٦/١١.

وقد أثار مقترح الأنصار قضية بحثها الفقهاء بعد ذلك باستفاضة، وهي قضية تعدد الأئمة أو الحكام في الفقه السياسي الإسلامي، فذهب الجمهور الأعظم من الفقهاء إلى عدم جواز تعدد الأئمة في العالم، مهما اتسعت البلاد أو ضاقت، اتحدت أو اختلفت، بل زعم بعضهم الإجماع على ذلك. في حين ذهبت قلة من الفقهاء إلى جواز تعدد الحكام مطلقًا، ومنهم الزيدية والكرامية وأتباع أبي الصباح السمرقندي، وذهب بعض العلماء من المذاهب الأربعة إلى صحة جواز تعدد الأئمة في البلاد الإسلامية عند الضرورة والحاجة[١]. واستدل المانعون بعدد من الآيات القرآنية التي ترغب في الوحدة وتنهى عن التفرق والاختلاف، واستدلوا من السنة بعدد من الأحاديث، منها ما رواه البخاري في صحيحه، في كتاب أحاديث الأنبياء، عن أبي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: **"كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ وَإِنَّهُ لاَ نَبِيَّ بَعْدِي وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْثُرُونَ قَالُوا فَمَا تَأْمُرُنَا قَالَ فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ فَالأَوَّلِ أَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ"**[٢]. واستدلوا بثلاثة أحاديث رواها مسلم في صحيحه، في كتاب الإمارة، الأول عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قال رسول الله ﷺ: **"وَمَنْ بَايَعَ إِمَامًا فَأَعْطَاهُ صَفْقَةَ يَدِهِ وَثَمَرَةَ قَلْبِهِ فَلْيُطِعْهُ إِنِ اسْتَطَاعَ فَإِنْ جَاءَ آخَرُ يُنَازِعُهُ فَاضْرِبُوا عُنُقَ الآخَرِ"**. والثالث عَنْ عَرْفَجَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: **"مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ"**. والثالث عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **"إِذَا بُوِيعَ لِخَلِيفَتَيْنِ فَاقْتُلُوا الآخَرَ مِنْهُمَا"**[٣].واستدل المجيزون بأن إمامة عليّ ومعاوية في الوقت نفسه، وبكون كل منها كان واجب الطاعة على من معه، واستدلوا كذلك بجواز بعثة نبيين في زمن واحد، وبأن الإمام إنما ينصب للمصلحة، فإذا كانت المصلحة في نصب إمامين فلا مانع، إذا كان كل واحد منهما أضبط لما تحت يده[٤].

والحق أن رأي الجمهور في هذه المسألة إنما ينطلق من ظواهر النصوص النبوية لا من فقهها في الواقع المعيش، ولعلهم كانوا يهدفون بالوقوف عند ظواهر النصوص إلى الحد من الصراعات التي كان الحكام المتغلبون يخوضونها تجاه بعضهم بعضًا، ولذا قالوا بمنع التعدد.

والحق كذلك أن الأمة الإسلامية بكل من فيها لم تجتمع على خليفة واحدة بعد مقتل عثمان τ، فمنذ ذلك الحين، ولا تخلو الأمة الإسلامية من جماعة أو بلدة لا تأتم بالإمام الشرعي، بل لا تفتأ تشن ضده الغارات تلو الغارات، حتى إذا دخل القرن الثاني الهجري وجدنا الأمة كلها وقد أصبحت ولايات متعددة لا يربطها بالخلافة سوى رابط اسمي، بل لقد انقطع هذه الرابط مع خلافة الأمويين في الأندلس، ومن هنا فإن حمل الأحاديث الشريفة على من سعّر الحرب أولى من القول بمنع تعدد الحكام والسلاطين.

وقد عرض الشوكاني في كتابه السيل الجرار لهذه المسألة فقال: **"وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه، فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان، وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينفذ لبعضهم أمر ولا نهي في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته، فلا بأس بتعدد الأئمة والسلاطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيه، وكذلك صاحب القطر الآخر، فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته وبايعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب، ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت**

---

[١] شاويش مراد، حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام، ص٨٠٠. ود.فهد بن صالح اللحيدان، مسائل الإجماع في الأحكام السلطانية، ص٢٠٧-٢١٣، وهو الجزء الخامس من موسوعة مسائل الإجماع في الفقه. وانتهي إلى أن الإجماع غير منعقد في هذه المسألة.

[٢] رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم (٣٤٩٣)، ٦٨٢/٢.

[٣] رواها مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، حديث رقم (٤٨٨٢)، وباب من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، حديث رقم (٤٩٠٤)، وباب إذا بويع لخليفتين، حديث رقم (٤٩٠٥)، ٨١٣/٢ و٨١٧.

[٤] د.محمود سعد مهدي، السياسة الشرعية عند الإمام محمد رشيد رضا، ص٣٩٨-٣٩٩. ود.فهد بن صالح اللحيدان، مسائل الإجماع في الأحكام السلطانية، ص٢٠٧-٢١٣.

ولايته لتباعد الأقطار ، فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خبر إمامها أو سلطانها، ولا يدرى من قام منهم أو مات، فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق، وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب، فضلا عن أن يتمكنوا من طاعته، وهكذا العكس، وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمين، وهكذا العكس، فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية، والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفته، فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار، ومن أنكر هذا فهو مباهت لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها"[1].

وما ذهب إليه الشوكاني في تلك المرحلة المبكرة قبيل العصر الحديث من ضرورة تعدد الحكام والملوك قول واقعي سديد، واجتهاد وجيه لا مرية فيه، كما أن التغيرات التي حدثت على مدار القرنين الماضيين من استقلال الدول، وترسيم الحدود، وإنشاء الدساتير المعبرة عن كل قطر من الأقطار الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي، تحتم المصير إلى هذا الاجتهاد، الذي لا يمكن غيره أصلًا.

وأما قضية الوحدة الإسلامية فيمكن تحقيقها بسبل شتى وطرق متعددة، بدلًا من الوقوع في شرك الحرب والتنازع، اللذين سيطرا على العالم الإسلامي قرونًا متطاولًا وآمدًا ممتدة، حتى تركت الأمة في حال يرثى لها من الضعف والتهافت. إذ يمكن التعاون بين هذه الدول في الدفاع المشترك، والاتفاقات الاقتصادية والتكتلات السياسية دون التخلي عن استقلالها وسيادتها على أراضيها.

المبحث الثامن:

الحوار السياسي والتنافس القبلي
وأثرهما في تحول موقف الأنصار بين المبالغة والواقعية

في خضم المناقشات الحامية يوم السقيفة لم نسمع صوت أبي عبيدة τ، الذي يبدو أنه ادخر كلماته حتى أصبح الجو مهيئًا لها بعد أن نفدت حجج الأنصار، ولم يعد في جعبتهم ما يدلون به، فقال كما في رواية الطبري: **"يا معشر الأنصار؛ إنكم أول من نصر وآزر؛ فلا تكونوا أول من بدّل وغير"**[2]. فقد ذكّرهم أبو عبيدة بهذه الكلمات القليلة بأسمى فضائلهم، وأهم مآثرهم في الإسلام، وهي كونهم **(أنصار)** الإسلام وعدته، وحذرهم في الوقت نفسه من أن يكون صنيعهم هذا نقضًا لنصرتهم إذا بدلوا طبعهم وغيروا سجيتهم.

ويبدو أن هذه الكلمات الوجيزة البليغة قد آتت ثمارها، ووافقت الوقت المناسب تمام المناسبة، فوجدنا أحد كبار رجال الأنصار وهو بشير بن سعد الخزرجي، أبو النعمان بن بشير، يحول دفة الأمور إلى غير المجرى الذي حاول الحباب وغيره أن يوجوهها إليه، إذ قام فقال: **"يا معشر الأنصار، إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في الدين؛ ما أردنا إلا رضا ربنا وطاعة نبيّنا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضًا، فإن الله وليُّ المنة علينا بذلك، ألا إن محمدًا ﷺ من قريش، وقومه أحق به وأولى. وايم الله، لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبدًا، فاتقوا الله، ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم"**[3] كان هذا تحولًا فارقًا في موقف الأنصار، خاصة أنه جاء من رجل من كبار رجالات الخزرج، وهو ما يعد انقسامًا هائلًا في جبهة الأنصار، ولم يكتف بشير بتغير موقفه فحسب، بل أدلى بحجج قاطعة، كانت بداية لتغير الأحداث تغيرًا جذريًّا، فقد أبطل حجج المنادين بتقاسم السلطة أو تداولها، فقد أدرك بشير وجهة نظر المهاجرين في كون النقاش إنما ينصب على السلطة

---

[1] الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ص٩٤٠-٩٤١.
[2] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢١/٣.
[3] المرجع السابق، الموضع نفسه.

على الأمة الإسلامية كلها لا على المدينة وحدها، فذكرهم بأن جهادهم إنما ابتغوا به رضا ربهم ورضا نبيهم، لا ابتغاء سلطة لن يتمكنوا من أدائها بين قبائل العرب التي لن تذعن إلا لسلطان قريش. وتكاد كلمات بشير تكون هي هي كلمات أبي عبيدة، ولكنه آثر فيها طول النفس كي يتمكن من عرض وجهة نظره، ومن إقناع الأنصار واستمالة عقولهم وقلوبهم. ولم يكن بشير بن سعد هو الرجل الوحيد الذي تغير موقفه، فقد روى الإمام أحمد، عن أبي سعيد الخدري، بسند صحيح، بعد أن ذكر تتابع خطباء الأنصار على تقاسم السلطة، قال: فَقَامَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، فَقَالَ: **"إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَإِنَّ الْإِمَامَ إِنَّمَا يَكُونُ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَنَحْنُ أَنْصَارُهُ كَمَا كُنَّا أَنْصَارَ رَسُولِ اللهِ ﷺ"**، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: **"جَزَاكُمُ اللهُ خَيْرًا مِنْ حَيٍّ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، وَثَبَّتَ قَائِلَكُمْ"، ثُمَّ قَالَ: "وَاللهِ لَوْ فَعَلْتُمْ غَيْرَ ذَلِكَ لَمَا صَالَحْنَاكُمْ"**[1].

وقد نسب الجاحظ في البيان والتبيين مقولة لأبي بكر في هذا المقام باطلة سندًا ومتنًا، تشير إلى أنه عمد إلى تذكير الأوس والخزرج بما كان بينهم من حروب وإحَنٍ، فعن عيسى بن يزيد قال: قال أبو بكر رحمه الله: **"نحن أهل الله، وأقرب الناس بيتا من بيت الله، وأمسهم رحمًا برسول الله ﷺ. إن هذا الأمر إن تطاولتْ له الخزرجُ لم تقصِّر عنه الأوسُ، وإن تطاولتْ له الأوسُ لم تقصِّر عنه الخزرجُ. وقد كان بين الحيَّين قتلى لا تُنْسى، وجِرْحَى لا تُداوى. فإن نَعَقَ منكم ناعقٌ فقد جلس بين لَحْيَي أسدٍ، يَضْغَمُه المُهاجِري ويَجْرَحُه الأنصاري"**. قال ابن دأب: فرماهم واللهِ بالمُسْكِتة"[2]. والدراسة الفاحصة لسند هذا الكلام تؤكد أنه مختلق موضوع بلاشك، فقد كان عيسى بن يزيد بن دأب، كما قال علماء الجرح والتعديل، **منكر الحديث، كذَّابًا، يضع الحديث، وكان يزيد في الأحاديث ما ليس منها**[3]. وأما متن هذه الرواية فدلائل الوضع بادية عليه، إذ لم تشر المصادر التاريخية من قريب أو بعيد إلى أن أبا بكر قد عمد إلى التحريش بين الأوس والخزرج، ومن هنا فإن غالب الظن أن هذه الرواية من الروايات التي كان عيسى بن يزيد يختلقها كي يسمر بها مع الخلفاء العباسيين. والعجب كل العجب أن يأخذ أحد الدارسين هذه الرواية على أنها رواية صحيحة، رغم إشارة عبد السلام هارون في الهامش إلى ترجمة عيسى بن علي في الجزء الأول، فلم يلتفت إلى كلامه ومضى يحلل الرواية فقال: "وتمثلت براعة أبي بكر -وفق إحدى الروايات- في اتكائه على استثارة تاريخ العداوة بين الأوس والخزرج، واستدعاء هذا التاريخ إلى الذاكرة الآنية للأنصار، في محاولة لتفتيت جبهتهم، بواسطة تأليب الأوس على الخزرج الذين اختاروا سعد بن عبادة أميرًا... ويبدو أن حيلة أبي بكر [نجحت] في نكئ جراح الجاهلية التي أفلح الأوس والخزرج في مداواتها، فقد استجاب الأوس لاستثارة ذاكرتهم التاريخية بتبني طرح أبي بكر"[4].

والحق أن هذا التحليل، فضلًا عن كذب الرواية واختلاقها، تحليل غير صائب، فقد صوّر أبا بكر τ محرّشًا بين الأوس والخزرج، محتالًا للوصول للخلافة ولو بالوقيعة بين المسلمين، وهو ما يتنزه عنه مقام أبي بكر، فضلًا عن منافاته للحقيقة التاريخية، فقد كان منهج أبي بكر في السقيفة منهجًا هادئًا متزنًا، يعمد بكل السبل إلى طمأنة الأنصار، وتهدئتهم، والتعهد بحفظ حقوقهم ومكانتهم، فكيف يفعل هذا كله ثم يسارع إلى إثارة العداوة والتحريش بين الأوس والخزرج؟! الحق أن هذا تناقض لا تقول به الرواية ولا تسعفه الدراية. كما أن إثارة الحديث عن قتلى الفريقين من شأنها أن تزيد من اشتعال الموقف الذي أوشك أن يصل المتناقشون فيه إلى أمر راجح.

---

[1] مسند أحمد، مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، حديث رقم (٢١٦١٧)، ٤٨٩/٣٥.
[2] الجاحظ، البيان والتبيين، ٢٩٧/٣-٢٩٨.
[3] انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ٤٦٨/١١، وترجمته رقم (٥٧٩٨). وابن حجر، لسان الميزان، ٢٨٧/٦-٢٨٨، وترجمته رقم (٥٩٢٥). وانظر تعليق عبد السلام هارون في الجزء الأول من البيان والتبيين، ص٣٢٤.
[4] د.عماد عبد اللطيف، إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي تطبيقا على خطب السقيفة، ص٢٥.

ورغم ذلك، فإذا كانت هذه الرواية باطلة سندًا ومتنًا، كما اتضح، فقد لعب التنافس القبلي دور المرجح الأخير في تغير موقف الأنصار، فقد بايعت الأوس إيثارًا لإخماد روح التنافس القبلي أن يمتد أثره في الإسلام كما سبق أن امتد أثره قبل الإسلام، فمالوا إلى مبايعة أبي بكر كما سيتضح بعد قليل.

المبحث التاسع:

مبدأ الانتخاب الحر ونجاح بيعة أبي بكر τ رغم تأخر بيعة بعض الصحابة

بعد أن مال فريق كبير من الأنصار يوم السقيفة إلى وجهة نظر المهاجرين، وبعد أن نفدت حجج الأنصار، أصبحت الفرصة مواتية لترشيح خليفة من المهاجرين، فاستبدت بأبي بكر τ روح الإيثار والتواضع وهضم النفس فبادر إلى تشريح غيره، فاقترح على الحضور تولية عمر أو أبي عبيدة بن الجراح لفضلهما، ولاجتماع الشروط اللازمة في الخلافة في كل منهما. فقال كما جاء في رواية البخاري: **"وَقَدْ رَضِيتُ لَكُمْ أَحَدَ هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ، فَبَايِعُوا أَيَّهُمَا شِئْتُمْ"، قال عمر: "فَأَخَذَ بِيَدِي وَبِيَدِ أَبِي عُبَيْدَةَ بْنِ الْجَرَّاحِ وَهْوَ جَالِسٌ بَيْنَنَا"**. فحسب هذه الرواية كان الترشيح قبل اعتراض الحباب، وفي الرواية التي أوردها في كتاب فضائل الصحابة، جاء الترشيح بعد اعتراض الحباب، وجاء عند الطبري الصحيحة التي توافق رواية البخاري بعد كلام بشير بن سعد: **"فقال أبو بكر: هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا"**[١].

وكما سبقت الإشارة فإن هذا الاختلاف في الترتيب لا يضر، ولعل الاقتراح وقع أكثر من مرة في خضم أحداث السقيفة، ولكن الأنسب في ضوء التحليل السابق وتوافقًا مع بقية الروايات أن يكون ترشيح أبي بكر لعمر وأبي عبيدة بعد أن انتهت حجج الأنصار وبعد أن اقتنع قسم كبير منهم بأحقية المهاجرين في الخلافة، خاصة أن الأعراف العربية كانت في تلك الفترة تؤكد أن قبائل العرب لن تذعن إلا لمن ينتمون إلى القبيلة نفسها التي ينتمي إليها النبي ﷺ، وأنهم استوعبوا التغير الذي طرأ على المدينة المنورة. وكان هذا الصنيع من أبي بكر τ إرساء لمبدأ من أهم مبادئ الفقه السياسي، وهو مبدأ الترشيح والانتخاب الحر، ذلك أن مبادرة أبي بكر لترشيح عمر أو أبي عبيدة قد حددت، كما يقول مخلوف داودي، **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 نوعًا من التعاقد السياسي القائم على الرضا والاختيار الحر بينهما، ومنها تستمد السلطة شرعيتها أمام الكافة في الداخل والخارج، وتؤدي أمامها حسابا عن أنشطتها السياسية**[٢].

- **زهد أبي بكر في الخلافة:**

والحق أن أبا بكر كان زاهدًا في السلطة، غير تواقٍ إليها، فقد وردت عدة روايات تشير إلى ذلك، منها ما رواه البيهقي بسند صحيح، عن إبراهيم بن عبد الرَّحمَنِ بنِ عَوفٍ، أن أبا بكرٍ رضي الله عنه فخَطَبَ النّاسَ واعتَذَرَ إلَيهِم، وقالَ: **"واللَّهِ ما كُنتُ حَريصًا على الإمارَةِ يَومًا ولا لَيلَةً قَطُّ، ولا كُنتُ فيها راغِبًا، ولا سألتُها اللَّهَ في سِرٍّ ولا عَلانيَةٍ، ولَكِنّي أشفَقتُ مِنَ الفِتنَةِ، ومالِي في الإمارَةِ مِن راحَةٍ، ولَكِن قُلِّدتُ أمرًا عَظيمًا ما لِي به طاقَةٌ ولا يَدَانِ إلَّا بتَقويَةِ اللَّهِ، ولَوَدِدتُ أنَّ أقْوَى النّاسِ عَلَيها مَكانِي عَلَيها اليَومَ"**[٣]. إذ يتضح زهد أبي بكر τ في الخلافة، وأنه كان كارهًا لها، وود أن غيره كفاه هذا الأمر الهائل، ولذا فعندما تهيأت الأجواء بادر بترشيح عمر أو أبي عبيدة، ولكنهما رأيا أنه أحق الناس بالخلافة، وقد استنكر عمر على وجه الخصوص ترشيح أبي بكر له، فقال كما جاء في رواية البخاري، وهو يروي

---

[١] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢١/٣.

[٢] د.مخلوف داودي، قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة، ص٢٨٨.

[٣] رواه البيهقي في السنن الكبير، كتاب قتال أهل البغي، حديث رقم (١٦٦٦٥)، ٥٤٤/١٦.

أحداث يوم السقيفة: **"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 إِلاَّ أَنْ تُسَوِّلَ إِلَيَّ نَفْسِي عِنْدَ الْمَوْتِ شَيْئًا لاَ أَجِدُهُ الآنَ"**.

وقد يبدو كلام عمر فيه قدر من المبالغة، ولكن الحقيقة الثابتة أنه لا يعرف أقدار الرجال إلا من كان على شاكلتهم أو قريبًا منها، ومن هنا استنكر عمر هذا الترشيح الذي كان صادمًا له، وقد أتى تفصيل الأمر في رواية الطبري، فقال عمر وأبو عبيدة: **"لا والله لا نتولّى هذا الأمر عليك؛ فإنك أفضلُ المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفةُ رسول الله ﷺ على الصلاة؛ والصلاةُ أفضلُ دين المسلمين، فمن ذا ينبغي أن يتقدّمك، أو يتولّى هذا الأمر عليك! ابسطْ يدك نبايعْك"**[1].

- **مبايعة أبي بكر τ بالخلافة:**

بادر عمر بن الخطاب إلى مبايعة أبي بكر، فهو أولى المسلمين بها، لاجتماع شروط الخلافة فيها وتكاملها وتمامها، فلم يكن أحد من الصحابة أولى بها منه. وقد سبق عمر بن الخطاب إلى البيعة سعد بن بشير، وبايع بعدهما أُسيد بن حضير الأوسي وتبعته الأوس، وقد أشار ابن حجر إلى قضية الانتماء القبلي وأثرها في مبادرة أسيد لمبايعة أبي بكر فقال: **"فَلَمَّا رَأَى أُسَيْدٌ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْأَوْسِ أَبَا بَكْرٍ وَمَنْ مَعَهُ افْتَرَقُوا مِنَ الْخَزْرَجِ إِيثَارًا لِتَأْمِيرِ الْمُهَاجِرِينَ عَلَيْهِمْ دُونَ الْخَزْرَجِ"**[2]. فهكذا كان للانتماء القبلي أثرٌ جليٌّ في تحول وجهة نظر فريق مهم من الأنصار وهم الأوس. وكما سبقت الإشارة فإن رغبة الأوس في عدم استمرار المنافسة القبلية بينهم وبين إخوانهم من الخزرج، قد حدت بهم إلى المبادرة إلى بيعة أبي بكر τ، وهو ما يؤكد أن الانتماء القبلي كان حاضرًا في يوم السقيفة، ولكنه كان حضورًا تاليًّا لحضور الانتماء الإسلامي العام، بحيث لا يتعارض الانتماء القبلي والانتماء الإسلامي، بل يسهمان معًا في الوصول إلى اتفاق يضمن وحدة الأمة ويحول دون الفرقة والتنازع. ومع ذلك كاد يتحول الأمر إلى صراع دامٍ ودعوة للعصبية، لولا حلم أبي بكر وبعد نظره وحرصه على جمع الكلمة، فبعد أن سرد عمر مبادرته لبيعة أبي بكر، قال، كما في رواية البخاري **"وَنَزَوْنَا عَلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ، فَقَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ: قَتَلْتُمْ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ، فَقُلْتُ: قَتَلَ اللَّهُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ"**.

وقد ذكرت بعض الروايات الضعيفة تكلمة لهذه الواقعة يصعب تصديقها، فقد روى الطبري في تاريخه بسنده عن أبي مخنف: "فأقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر، وكادوا يطئون سعد بْن عبادة، فَقَالَ ناس من أصحاب سعد: **"اتقوا سعدا لا تطئوه"**، فَقَالَ عمر: **"اقتلوه قتله الله"**! ثُمَّ قام على رأسه، فَقَالَ: **"لقد هممت أن أطأك حَتَّى تندر عضدك"**، فأخذ سعد بلحية عمر، فَقَالَ: **"والله لو حصصت منه شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة"**. فَقَالَ أبو بكر: **"مهلا يا عمر! الرفق هاهنا أبلغ"**؛ فأعرض عنه عمر، وقال سعد: **"أما والله لو أن بي قوة ما، أقوى على النهوض، لسمعت مني فِي أقطارها وسككها زئيرًا يجحرك وأصحابك، أما والله إذا لألحقنك بقوم كنت فيهم تابعًا غير متبوع! احملوني من هذا المكان"**، فحملوه فأدخلوه فِي داره، وترك أياما ثُمَّ بعث إليه أن أقبل فبايع فقد بايع الناس وبايع قومك، فَقَالَ: **"أما والله حَتَّى أرميكم بما فِي كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل، وايم الله لو أن الجن اجتمعت لكم مَعَ الإنس ما بايعتكم، حَتَّى أعرض على ربي، وأعلم ما حسابي"**[3].

---

[1] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢١/٣. وهذه الرواية موافقة لما ورد في صحيح البخاري أتم الموافقة. وهي مفصلة لما أجمل فيها.

[2] ابن حجر، فتح الباري، ٥٣/١١.

[3] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٢/٣.

ففي غمرة مبايعة الأنصار والمسلمين لأبي بكر، كادوا من شدة الزحام يطئون سعدًا وهو طريح على فراشه، فما كان من بعض الأنصار إلا أن نبههم إلى ذلك الأمر، فنفّس عمر عن صدره بهذه الكلمة الوادة في رواية البخاري، وهي قوله: **"اقْتُلُوهُ، قَتَلَهُ اللَّهُ"**. وهذه الرواية يمكن فهمها في ضوء ما حدث في ذلك اليوم، بعدما خاضوا لأجل هذه اللحظة نقاشًا عسيرًا، وقد أرهق الجدل أعصابهم، وبعد اضطربت نفوسهم في بعض لحظاتها اضطرابًا شديدًا خشية أن يتفلت الأمر، أو أن يحدث ما يخشونه وهو فرقة المسلمين في أول امتحان سياسي يخوضونه بعد وفاة رسول الله ﷺ.

وأما الرواية الأخرى عند الطبري، التي تشير إلى تلك المحادثة العنيفة بين عمر وسعد بن عبادة، فمستبعدة بعض الشيء، ويبدو أنها من تزيّد بعض الرواة، **وكذلك فإن النفس تميل إلى استبعاد هذه الرواية بهذه العبارات القاسية**، وإن كان من الممكن استيعابها في ضوء الجو المشحون أبى سبقت الإشارة.

وإن صحت هذه الرواية، فقد اتسم تعامل أبي بكر معها بالحكمة والروية والذكاء، فقد تمت البيعة، ولا حاجة لإثارة الشحناء والبغضاء في النفوس، ولا تثريب على سعد أو قيس ابنه إن رد على عمر كلمات عمر الغاضبة ببعض الكلمات القاسية بعد أن كان سعدٌ قاب قوسين أو أدنى من الخلافة.

ويبدو أن بعض من بايع من الأنصار قد أسرع فنشر خبر البيعة فسرعان من أقبلت قبيلة أسلم تبايع أبا بكر بالخلافة، فقد أقبلوا بجماعتهم حتى تضايق بهم السكك، فبايعوا أبا بكر، فكان عمر بعد ذلك يقول: **"ما هو إلا أن رأيتُ أسلمَ، فأيقنت بالنصر"**[1]. وذكر لفظة النصر له دلالة مهمة، وهو أن الأمر كان شديدًا، ولم يكن هيّنًا، حتى إن عمر τ عنه قد عدّه بمثابة معركة حاسمة، يجب الخروج منها بنصر يقي المسلمين الفرقة والتشرذم.

- **معنى الفلتة في أحداث السقيفة:**

كانت مبايعة أبي بكر في المقام الأول حسمًا للخلاف ودرءًا للفتنة، حتى لا يبايع كل فريق من يرضاه على حدة دون مشورة المسلمين، وكانت بتعبير عمر τ فلتة، وقد تنوعت الأقوال في تفسير معنى فلتة. فاتخذتها الشيعة تكأة للطعن في الإجراءات التي تمت بها بيعة الصديق. وقبل التعرض لمعناها في سياقها، من المفيد التعرض لمعناها في كلام العرب.

جاء في تاج العروس: "في الحديث: **(إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كانَتْ فَلْتَةً وَقَى الله شَرَّهَا)** قيل: الفَلْتَةُ هُنَا مُشْتَقَّةٌ من الفَلْتَةِ، آخِرِ لَيْلَةٍ من الأَشْهُرِ الحُرُمِ، فَيَخْتَلِفُون فِيهَا أَمِنَ الحِلّ هِيَ أَمْ من الحَرَمِ، فيُسارع المَوتُورُ إِلى دَرْكِ الثَّأْرِ، فشَبَّهَ أَيامَ النَّبيّ ﷺ بالأَشْهُرِ الحُرُمِ، وَيَوْمَ مَوْتِهِ بالفَلْتَةِ فِي وُقُوعِ الشَّرّ من ارتدادِ العَرَبِ، وتَوَقُّفِ الأَنْصَارِ عَن الطَّاعَةِ، ومَنْعِ مَنْ مَنَعَ الزَّكَاةَ، والجَرْيِ على عَادَةِ العَرَبِ فِي أَن لَا يَسُودَ القبيلَةَ إِلاّ رَجُلٌ مِنْهَا... **ومِثْلُ هذِهِ البيعةِ جَدِيرةٌ بأَن تكون مُهَيِّجَةً للشَّرّ والْفِتْنَةِ، فعَصَم الله تَعَالَى من ذَلِك، وَوَقَى، قالَ: والفَلْتَةُ: كُلُّ شَيْءٍ فُعِلَ من غَيْرِ رَوِيَّةٍ، وإِنما بُودِرَ بهَا خَوْفَ انْتِشَارِ الأَمْرِ**. وَقيل: أَرادَ بالفَلْتَةِ الخَلْسَةَ، أَي أَنّ الإِمَامَةَ يومَ السَّقِيفَة مَالَت الأَنْفُسُ إِلى تَوَلِّيهَا، ولذالك كَثُرَ فِيهَا التَّشَاجُرُ، فَمَا قُلِّدَهَا أَبُو بَكْر إِلاّ انْتِزَاعاً من الأَيْدِي، واخْتِلاساً"[2].

وجمع ابن حجر ما قيل فيها وربط بينها في اللغة والسياق فقال:" إن **الْفَلْتَةَ لَيْلَةٌ يتربص فيها من يريد الأخذ بالثأر قبل انتهاء الشهر الحرام**، فشبه عمر ذَلِكَ بِبَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ لِمَا وَقَعَ مِنْهُ مِنَ النُّهُوضِ فِي قِتَالِهِمْ وَإِخْمَادِ شَوْكَتِهِمْ، ويمكن أن يقال إن الْجَامِعُ بَيْنَهُمَا انْتِهَازُ الْفُرْصَةِ، فَوَقَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ شَرَّ ذَلِكَ فَلَمْ يَنْشَأْ عَنْ بَيْعَةِ أَبِي بَكْرٍ شَرٌّ، وقيل هي: **إِيمَاءٌ إِلَى التَّحْذِيرِ مِنَ الْوُقُوعِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ حَيْثُ لَا يُؤْمَنُ مِنْ وُقُوعِ**

---

[1] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٢/٣.
[2] الزبيدي، تاج العروس، ٢٦/٥-٢٧.

الشَّرِّ، وقيل الْمُرَادُ **بِالْفَلْتَةِ مَا وَقَعَ مِنْ مُخَالَفَةِ الْأَنْصَارِ وَمَا أَرَادُوهُ مِنْ مُبَايَعَةِ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ**، وَقَالَ بن حِبَّانَ: **"مَعْنَى قَوْلِهِ كَانَتْ فَلْتَةً أَنَّ ابْتِدَاءَهَا كَانَ عَنْ غَيْرِ مَلَإٍ كَثِيرٍ، وَالشَّيْءُ إِذَا كَانَ كَذَلِكَ يُقَالُ لَهُ الْفَلْتَةُ، فَيُتَوَقَّعُ فِيهِ مَا لَعَلَّهُ يَحْدُثُ مِنَ الشَّرِّ بِمُخَالَفَةِ مَنْ يُخَالِفُ فِي ذَلِكَ عَادَةً، فَكَفَى اللَّهُ الْمُسْلِمِينَ الشَّرَّ الْمُتَوَقَّعَ فِي ذَلِكَ عَادَةً، لَا أَنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَ فِيهَا شَرٌّ"**[1]. **ولعل أدق تفسير لها ما قاله أبو حاتم ابن حبان كما قال ابن حجر**، فقد جرت الأمور بسرعة خاطفة، لا مجال فيها للتريث الهادئ ولا للمشاورة المتأنية، بل جاء درءًا للفتنة حتى لا تتشتت كلمة المسلمين ويتفرقون شذر مذر، كلٌّ يدعو بالخلافة لنفسه أو لمن يراه أهلًا لها. وقد وقي الله بهذه البيعة شر ذلك كله.

- **تأخر بيعة بعض الصحابة لأبي بكر بين المثالية والتهويل والواقعية:**

كادت البيعة العامة تتم دون كبير شقاق أو خطير اختلاف،لولا ما كان من موقف بعض الصحابة الكبار، فقد ذكرت كتب التواريخ تخلف نفر من أعلام الصحابة عن هذه البيعة، وكان على رأس من ذكرت كتب التاريخ تخلفهم عنها علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والزبير بن العوام رضي الله عنه، وبقية بني هاشم، ففي حين تذكر بعض الروايات أنهم بايعوا أبا بكر يوم البيعة العامة، تذهب بعض الروايات إلى أنهم بايعوه بعد ستة أشهر من خلافته، بعد وفاة فاطمة بنت رسول الله رضي الله عنها. ويذهب كثير من العلماء والدراسين من أهل السنة إلى تأكيد بيعة هؤلاء النفر يوم البيعة العامة، ويلتمسون كل سبل التوفيق بين الروايات ذهابًا إلى إثبات هذه البيعة الفورية، في حين تدندن كتب الشيعة حول هذه القضية، وتلبسها ثوبًا فضفاضًا من الروايات المضطربة المتناقضة حرصًا على الطعن في خلافة أبي بكر τ، وتأكيدًا لنظريتهم في النص على الإمامة لعلي لا بوصفها حقًّا للأمة. وهكذا أصبحت مجالي النظر في هذه القضية على طرفي نقيض.**والحق أن الأمر هين يسير، وإنما حادت به عن السهولة واليسر نظرتان، نظرة المثالية من جهة السنة، ونظرة التآمرية من جهة الشيعة. فلا غضاضة أبدًا إن تأخرت بيعة بعض الصحابة لسبب أو لآخر. بل إن القول بصدور البيعة بإجماع تام يخالف طبيعة الفقه السياسي الإسلامي، الذي تقوم ركيزته الأساسية على مشروعية الاجتهاد، وعلى الحرية في الرأي. ومن هنا فإن تأخر بيعة بعض الصحابة دليل حيوية ومصداقية، ودليل صحة وصراحة، وليست أبدًا سبيل للطعن أو الانتقاص أو ما يُعتذر عنه، خاصة أن الروايات التي ذكرت تأخر بيعة هؤلاء النفر جاءت في صحيحي البخاري ومسلم، وهما كتابان في غاية الصحة من الناحيتين الحديثية والتاريخية.**

- **متى بايع عليٌّ τ لأبي بكر بالخلافة؟ وكيف بايع كرهًا أم رضًا؟**

اختلفت الروايات اختلافًا كبيرًا في تحديد الوقت الذي بايع فيه عليٌّ τ بالخلافة لأبي بكر وكيفية بيعته، وذلك على النحو الآتي:

-**أولًا: روايات تفيد أنه بادر إلى البيعة عن رضا وتسليم:**

فثمة رواياتٌ تؤكد أنه بايع في يوم البيعة العامة عن رضًا وطاعة وتسليم، بغير تأخير أو إبطاء أو إكراه. منها ما رواه الطبري في تاريخه، قال: "كان عليٌّ في بيته إذ أُتي فقيل له: قد جلس أبو بكر للبيعة، **فخرج في قميص ما عليه إزارٌ ولا رداءٌ، عَجِلًا، كراهيةَ أن يُبطئ عنها، حتى بايعه.** ثم جلس إليه، وبعث إلى ثوبه فأتاه؛ فتجلله، ولزم مجلسه"[2]. وقد روى البلاذري في أنساب الأشراف رواية تفيد هذا المعنى

[1] انظر: ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، حديث رقم (٤١٤)، ١٥٨/٢. وابن حجر، فتح الباري، ٥٩٩/٢١-٦٠٠.

[2] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٠٧/٣. ومعنى (تجلله) أي لبسه.

نفسه[١]. وعلى ما يبدو فإن هاتين الروايتين تهدفان في المقام الأول إلى إثبات مبايعة عليّ دون إبطاء، ولكن يقلل من قيمتهما أنهما لم تردا في أي كتاب من كتب الحديث المسندة التي يمكن الجزم بصحتها.

ـثانيًا: روايات تفيد أنه جيء به إلى البيعة ثم بايع بعد نقاش عن رضا وتسليم:

فقد روى الحاكم في مستدركه، عن أبي سعيد الخدري، **أن عليًّا لم يبادر إلى الحضور كما في الرواية السابقة، بل قعد في بيته، فافتقده الصديق يوم البيعة**، فأُتي به هو والزبير، فدار حوار قصير بينهما وبين أبي بكر، ثم بايعا طوعًا، وهذه الرواية محتملة الصدق رواية ودراية، أما من حيث الرواية فلأن هذا الحديث حسب الصناعة الحديثية مقبول، لا مطعن عليه، فقد صححه عدد من المحدثين، منهم الحاكم الذي قال بعده: **إسناده صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه"**[٢]. وأورده ابن كثير من رواية البيهقي وغيره، ثم قال: **"وَهَذَا إِسْنَادٌ صَحِيحٌ مَحْفُوظٌ"**[٣]. وقال ابن حجر: "وَقد صحّح ابن حِبَّانَ وَغَيْرُهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ وَغَيْرِهِ أَنَّ عَلِيًّا بَايَعَ أَبَا بَكْرٍ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ". وقال أيضًا: **"الرِّوَايَةَ الْمَوْصُولَةَ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ أَصَحُّ"**[٤]. وأما من حيث الدراية فلأنه يشير إلى السبب الذي من أجله تأخر عليٌّ τ في بيعته، وهو تحفظه على عدم مشورته في أمر الخلافة، وعليٌّ والزبير جديران بالاستشارة، ولكن الظروف المفاجئة حتمت على الصحابة الإسراع في مبايعة أبي بكر، وحالت دون مشاورة علي والزبير.

كما أن هناك من الشواهد التاريخية المهمة ما يمكن أن يشير إلى مبايعة عليّ والزبير في غضون الأيام القليلة الأولى من وفاة رسول الله ﷺ وتسليمهم بخلافة أبي بكر ورضاهم بالعمل تحت إمرته، عندما اشتركا في الدفاع عن المدينة ضد المرتدين[٥]. فمن المستبعد أن يقبل عليّ والزبير بالعمل تحت إمرة أبي بكر دون تسليم منهما بخلافته، وإن قيل إنهما هبّا للدفاع عن المدينة من تلقاء أنفسهما، فلا شك أنهما قد سوّيا خلافاتهما مع أبي بكر قبل القيام بهذا الدور، حتى يتمكنا من أداء دورهما الدفاعي. ومنها كذلك صحبة عليٍّ لأبي بكر إلى وَادِي الْقَصَّةِ[٦]. ففي هذه الرواية يتبين حرص علي τ على حياة الصديق، وإجلاله له.

ـثالثًا: روايات تفيد أنه بايع بعد ستة أشهر عقب موت فاطمة رضي الله عنها**:**

وأما الرواية الأصح سندًا من بين كل الروايات الواردة في بيعة عليّ τ فقد وردت في صحيحي البخاري ومسلم، وفيها تصريح واضح بأنه بايع بعد ستة أشهر من وفاة رسول الله ﷺ، فقد روى البخاري في كتاب المغازي، ومسلم في كتاب الجهاد والسير، عن عائشة رضي الله عنها "أَنَّ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلاَمُ، بِنْتَ النَّبِيِّ ﷺ، أَرْسَلَتْ إِلَى أَبِي بَكْرٍ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ وَفَدَكَ وَمَا بَقِيَ مِنْ خُمُسِ خَيْبَرَ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: **"لاَ نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ"**، إِنَّمَا يَأْكُلُ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي هَذَا الْمَالِ، وَإِنِّي وَاللَّهِ لاَ أُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْ صَدَقَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عَنْ حَالِهَا الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلأَعْمَلَنَّ فِيهَا بِمَا عَمِلَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ". فَأَبَى أَبُو بَكْرٍ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى فَاطِمَةَ مِنْهَا شَيْئًا، فَوَجَدَتْ فَاطِمَةُ عَلَى أَبِي بَكْرٍ فِي ذَلِكَ، فَهَجَرَتْهُ فَلَمْ تُكَلِّمْهُ حَتَّى تُوُفِّيَتْ، **وَعَاشَتْ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ سِتَّةَ أَشْهُرٍ**، فَلَمَّا تُوُفِّيَتْ دَفَنَهَا زَوْجُهَا عَلِيٌّ لَيْلاً، وَلَمْ يُؤْذِنْ بِهَا أَبَا بَكْرٍ، وَصَلَّى عَلَيْهَا، وَكَانَ لِعَلِيٍّ مِنَ النَّاسِ وَجْهٌ حَيَاةَ فَاطِمَةَ، فَلَمَّا تُوُفِّيَتِ اسْتَنْكَرَ عَلِيٌّ وُجُوهَ النَّاسِ، فَالْتَمَسَ مُصَالَحَةَ أَبِي بَكْرٍ وَمُبَايَعَتَهُ، **وَلَمْ يَكُنْ يُبَايِعُ تِلْكَ**

---

[١] البلاذري، أنساب الأشراف، ٢٦٣/٢.

[٢] رواه الحاكم في مستدركه، كتاب معرفة الصحابة، باب فضائل أبي بكر، حديث رقم (٥٤١٢)، ٢٤٨/٥. ورواه البيهقي في السنن الكبير، كتاب قتال أهل البغي، باب الأئمة من قريش، حديث رقم (١٦٦١٦)، ٥١٢/١٦.

[٣] ابن كثير، البداية والنهاية، ٩٢/٨.

[٤] ابن حجر، فتح الباري، ٤٤٠/١٢.

[٥] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٤٥/٣.

[٦] ابن كثير، البداية والنهاية، ٤٤٦/٩.

الأَشْهُرَ، فَأَرْسَلَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ أَنِ ائْتِنَا وَلاَ يَأْتِنَا أَحَدٌ مَعَكَ، كَرَاهِيَةً لِمَحْضَرِ عُمَرَ، فَقَالَ عُمَرُ: "لاَ وَاللَّهِ لاَ تَدْخُلُ عَلَيْهِمْ وَحْدَكَ". فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: "وَمَا عَسَيْتَهُمْ أَنْ يَفْعَلُوا بِي، وَاللَّهِ لآتِيَنَّهُمْ". فَدَخَلَ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ، فَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ فَقَالَ: **"إِنَّا قَدْ عَرَفْنَا فَضْلَكَ، وَمَا أَعْطَاكَ اللَّهُ، وَلَمْ نَنْفَسْ عَلَيْكَ خَيْرًا سَاقَهُ اللَّهُ إِلَيْكَ، وَلَكِنَّكَ اسْتَبْدَدْتَ عَلَيْنَا بِالأَمْرِ، وَكُنَّا نَرَى لِقَرَابَتِنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نَصِيبًا"**، حَتَّى فَاضَتْ عَيْنَا أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا تَكَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَرَابَةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَصِلَ مِنْ قَرَابَتِي، وَأَمَّا الَّذِي شَجَرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ مِنْ هَذِهِ الأَمْوَالِ، فَلَمْ آلُ فِيهَا عَنِ الْخَيْرِ، وَلَمْ أَتْرُكْ أَمْرًا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَصْنَعُهُ فِيهَا إِلاَّ صَنَعْتُهُ. فَقَالَ عَلِيٌّ لأَبِي بَكْرٍ: "مَوْعِدُكَ الْعَشِيَّةُ لِلْبَيْعَةِ". فَلَمَّا صَلَّى أَبُو بَكْرٍ الظُّهْرَ رَقِيَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَتَشَهَّدَ، **وَذَكَرَ شَأْنَ عَلِيٍّ، وَتَخَلُّفَهُ عَنِ الْبَيْعَةِ، وَعُذْرَهُ بِالَّذِي اعْتَذَرَ إِلَيْهِ**، ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَتَشَهَّدَ عَلِيٌّ، فَعَظَّمَ حَقَّ أَبِي بَكْرٍ ،وَحَدَّثَ أَنَّهُ لَمْ يَحْمِلْهُ عَلَى الَّذِي صَنَعَ نَفَاسَةً عَلَى أَبِي بَكْرٍ وَلاَ إِنْكَارًا لِلَّذِي فَضَّلَهُ اللَّهُ بِهِ، وَلَكِنَّا نَرَى لَنَا فِي هَذَا الأَمْرِ نَصِيبًا، فَاسْتَبَدَّ عَلَيْنَا فَوَجَدْنَا فِي أَنْفُسِنَا، فَسُرَّ بِذَلِكَ الْمُسْلِمُونَ، وَقَالُوا: "أَصَبْتَ"، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ إِلَى عَلِيٍّ قَرِيبًا حِينَ رَاجَعَ الأَمْرَ الْمَعْرُوفَ"[1]. **ولا بد من وقفة مطولة مع هذا الحديث الدال، إذ اشتمل على عددٍ من المسائل المهمة.**

أما المسألة الأولى فهي أن صدر الحديث وارد في قضية ميراث فاطمة رضي الله عنها من النبي ﷺ، وأن قضية البيعة قد ذكرت بعد ذلك. كما يُفهم من طلبها رضي الله عنها الإرث من أبي بكر إما الإقرار والاعتراف بخلافته وسلطته الشرعية وهو الأرجح، وإما أن أبا بكر قد أخذ في التصرف في هذا الإرث كما كان يتصرف رسول الله ﷺ. وقد رفض أبو بكر تسليمَ هذا الإرث لفاطمة عملًا بقول النبي ﷺ: **"لاَ نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ"**، وهو ما حدا بها إلى هجره ومقاطعته حتى توفيت كما جاء في هذه الرواية. وقد ذهب بعض العلماء إلى القول بأن امتناع عليّ عن بيعة أبي بكر إنما كان رعاية لخاطر فاطمة رضي الله عنها في هجرها له، فلم ير أن من اللائق أن يبايعه وهي غضبى من أبي بكر وعليه واجدة[2]، فلما انتقلت إلى جوار ربها لاحقة بأبيها ﷺ، رأى عليٌّ تغير الناس عليه، فبايع بعد أن عاتب الصديق فأعتبه. ولكن يعارض ما جاء في حديث عائشة، ويعكّر على هذا التحليل السابق، ما جاء في روايات أخرى ما يفيد أن هذا الهجر لم يطل أمده ولم تستطل مدته، ذلك أن أبا بكر استأذن في زيارتها فأذنت له، فترضاها حتى رضيت، كما جاء عند البيهقي مرسلًا مِنْ طَرِيقِ الشَّعْبِيِّ[3] وكذلك فقد تأول بعض الأئمة هجر فاطمة لأبي بكر بانشغالها بمرضها ولزومها بيتها، وأن عليًّا ت انشغل بتمريضها كذلك[4]. ومما يشير إلى صحة هذا المذهب وقربه من إصابة وجه الحق ورودُ بعض الروايات التي تفيد أن أسماء بنت عميس زوجة أبي بكر هي التي تولت غسل فاطمة رضي الله عنها وتكفينها بعد موتها بأمر منها[5]. وهذا الأثر وإن كان منقطعًا، فإن احتمال وضعه مستبعد، لأنه وارد في الأصل في مسألة فقهية تخص أحكام الجنائز، وليس به تعلق قوي بمسألة البيعة لأبي بكر. وفيه نص ظاهر مخالف لنص حديث عائشة عند البخاري ومسلم. فيبعد كل البعد أن تشترك أسماء في غسل فاطمة رضي الله عنها دون علم الصديق، واشتراكها في غسل فاطمة شبه ثابت من روايات كثيرة.

---

[1] رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، حديث رقم (٤٢٨٧)، ٨٤٥/٢. ورواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ "لا نورث ما تركنا فهو صدقة"، حديث رقم (٤٦٧٩)، ٧٦٤/٢.

[2] ابن حجر، فتح الباري، ٤٣٩/١٢.

[3] المصدر السابق، ٣٦٣/٩.

[4] المصدر السابق، ٣٦٣/٩.

[5] ابن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، كتاب النساء، حرف الفاء، ترجمة فاطمة بنت رسول الله ﷺ، ٢٢١/٨. والبيهقي، السنن الكبير، كتاب الجنائز، باب ما ورد في نعش النساء، حديث رقم (٧٠١١)، ٣٧٦/٧-٣٧٧. وورد مختصرًا في كتاب الجنائز، باب الرجل يغسل امرأته إذا ماتت، حديث رقم (٦٧٣٩٩)، ٢٢٨/٧. والجوزقاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، حديث رقم (٤٤٩)، ٦٣/٢.

وأما المسألة الثانية فهي تاريخ وفاة السيدة فاطمة رضي الله عنها، فقد اختلف العلماء في تقدير المدة التي عاشتها السيدة فاطمة رضي الله عنها بعد رسول الله ﷺ، فصرحت عائشة τ عنها في هذا الحديث بأنها توفيت بعد ستة أشهر من وفاة رسول الله ﷺ، وقد ذكر ابن حجر أن بعض الرواة ذكروا أنها رضي الله عنها توفيت بعد ثلاثة أشهر، وقيل إنها عَاشَتْ بَعْدَ رسول الله ﷺ سَبْعِينَ يَوْمًا، وَقِيلَ ثَمَانِيَةَ أَشْهُرٍ وَقِيلَ شَهْرَيْنِ. ولعل تحديد الوقت الذي توفيت فيه رضي الله عنها بدقة يكون مسعفًا على تحقيق النظر السديد في هذه القضية المتشعبة، **فقد شارك عليٌّ τ في بعض الأمور في الأشهر الستة الأولى من خلافة أبي بكر، كدفاعه عن المدينة وخروجه مع أبي بكر إلى وادي القَصَّة، وكان خروج الصديق إليها بعد عودة جيش أسامة، بعد شهرين تقريبًا من وفاة رسول الله ﷺ.**

وثالثة المسائل المتعلقة بهذا الحديث هي تغير وجوه الناس لعليٍّ بعد وفاة السيدة فاطمة رضي الله عنها. وقد بالغ عبد الشافي محمد عبد اللطيف في تحميل مسألة انصراف وجوه الناس عن عليٍّ، وحمّلها أكثر مما تحتمل[١]. والحق أن انصراف الناس عن عليّ τ، كان تعبيرًا عن "رغبتهم في دُخُولِهِ فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ"، كما قال ابن حجر، [٢].

وأما **المسألة الرابعة** التي أشار إليها الحديث فهي العلة التي تعلل بها عليّ عن تأخر بيعة الصديق، فقد جلّت الرواية موقف عليّ في التأخر بما لا يدع مجالًا للتشكك في أن عليًّا قد تأخر، إذ يرى أن أمر البيعة قد سار على غير الوجهة التي كان ينبغي أن يسير عليها، وهو تعليل سديد، فمثل علي τ لا ينبغي أن يفتات عليه في أمر كأمر بيعة الخلافة، وهو في الوقت نفسه جدير بالخلافة، يمتلك كل مقوماتها، بل هو من الصفوة المختارة التي يحق لها أن تسعى إليها أو أن تطالب بها. وقد علل الْمَازِرِيُّ عدم إقبال عليٍّ على بيعة الصدّيق في تلك المدة، فقال: "الْعُذْرُ لِعَلِيٍّ فِي تَخَلُّفِهِ **مَعَ مَا اعْتَذَرَ هُوَ بِهِ**، وَأَنَّهُ يَكْفِي فِي بَيْعَةِ الْإِمَامِ أَنْ يَقَعَ مِنْ أَهْلِ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ، وَلَا يَجِبُ الِاسْتِيعَابُ، **وَلَا يَلْزَمُ كُلَّ أَحَدٍ أَنْ يَحْضُرَ عِنْدَهُ وَيَضَعَ يَدَهُ فِي يَدِهِ، بَلْ يَكْفِي الْتِزَامُ طَاعَتِهِ، وَالِانْقِيَادُ لَهُ، بِأَنْ لَا يُخَالِفَهُ وَلَا يَشُقَّ الْعَصَا عَلَيْهِ، وَهَذَا كَانَ حَالُ عَلِيٍّ τ، لَمْ يَقَعْ مِنْهُ إِلَّا التَّأَخُّرُ عَنِ الْحُضُورِ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ**"[٣].

وما ذكره الإمام المازري من صحة انعقاد بيعة الصديق دون مبايعة علي τ أمر صحيح لا غبار عليه، فبيعة الصديق صحيحة ماضية سواء بايع عليٌّ أو تأخرت بيعته أو لم يبايع مطلقًا، إذ العبرة في البيعة أنها أمارة على التسليم للسلطة الشرعية القائمة وعدم منازعتها، وقد تبدت هذه الحقيقة في تعريف ابن خلدون للبيعة بقوله: "**البيعة هي العهد على الطّاعة**، كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النّظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، **لا ينازعه في شيء من ذلك**، ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر، على المنشّط والمكره"[٤]. فإذا تحقق هذان الشرطان الجوهريان وهما الطاعة وعدم المنازعة، فلا إشكال في عدم الذهاب إلى مجلس البيعة أو مصافحة الخليفة، وإن كان ذلك دون الأولى وهو البيعة وإظهار الرضا والسرور بمبايعة الخليفة، لأن عدم المبايعة أدعى إلى التشكك والريبة في مقصد من لم يبايع ونيته. ولعل هذه المسألة في بعض وجوهها تشبه مسألة حق الانتخاب في النظم السياسية المعاصرة، فلا حرج على من لم يدل بصوته في صناديق الاقتراع ما دام ملتزمًا بالقانون، معترفًا بالسلطة السياسية القائمة، مقرًّا بالدستور والأعراف السياسية، فلا يشغب عليها بتكوين تنظيمات مسلحة تناوئها وتعاديها، فإذا فعل ذلك كان لا بد من دخوله تحت طائلة القانون.

---

[١] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر τ، ص١٤٥.
[٢] ابن حجر، فتح الباري، ٤٣٩/١٢-٤٤٠.
[٣] المصدر السابق، ٤٣٩/١٢.
[٤] ابن خلدون، المقدمة، (تحقيق د.علي عبد الواحد وافي)، ٥٨٩/٢. وانظر في معنى البيعة وشروطها: فيروز عثمان صالح، البيعة في النظام السياسي الإسلامي.

وأما **المسألة الخامسة** التي دل عليها هذا الحديث فهي المعارضة السياسية لا دخل لها بالضرورة في الجفاء أو الانتقاص من أقدار الصحابة، فلا ينبغي أن يُفهم من إبطاء عليّ τ في بيعة الصديق انتقاصًا من قدره، فنسارع إلى نفي تأخر بيعته من هذا المنطلق. فقد عاتب عليّ τ الصديق فيما رآه افتئاتًا على حقه في الترشح أو الإسهام بدوره في الشورى واتخاذ القرار، ولكنه وازن في حديثه بين العتاب المفضي إلى المصالحة السياسية، وبين تعظيم حَق أبي بكر.

وأما المسألة الأخيرة بشأن هذا الحديث فهي قضية الجمع بين نصه على تأخر البيعة ستة أشهر، وبين الرواية السابقة التي أثبتت أن عليًّا τ قد بايع بعد أن افتقده الصديق في مجلس البيعة العامة، وقد حاول عدد من أهل السنة الجمع بينهما فقال ابن كثير بعد أن ذكر رواية أبي سعيد الخدري τ من أكثر من طريق: "فلما ماتت فاطمة بعد ستة أشهر من وفاة أبيها رأى عليٌّ أن يجدد البيعة مع أبي بكر τ"[(١)]. **والحق أن الترجيح في هذه المسألة أمر مشكل من الصعوبة بمكان،** وذلك لتصحيح أئمة الحديث لرواية أبي سعيد الخدري، ولورود حديث عائشة في صحيحي البخاري ومسلم، وإن كان لا بد من ترجيح بين الروايتين فإن الأقرب للصحة ترجيح ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم رغم ما فيه من بعض الأمور المشكلة. والله أعلم.

ـ ثالثًا: روايات تفيد أنه أُكره على البيعة بعد معركة مهينة وكبس بيته:

ثمة روايات أخرى لا يمكن التسليم بما اشتملت عليه، إذ بها نفس شيعي واضح لا تخطئه عين، **تشير إلى أن عليًّا والزبير رفضا بيعة أبي بكر، وتحصنا في بيت عليّ، ولكنَّ عمرَ أجبرهما على البيعة؛** فبايعا مكرهين تحت تهديد السلاح، بعد موقعة هزلية مهينة للزبير[(٢)]. وقد ذكر الطبري رواية أخرى تحمل المعنى نفسه[(٣)]، وروى ابن الأثير في الكامل مثل ذلك[(٤)].**وثمة أمر يقدح في هذه الروايات يمنع من قبولها، فقد كان الزبير زوج أسماء بنت أبي بكر τ، فلا يستسيغ العقل أن يبادر الزبير إلى مثل ذلك الفعل العنيف، وهو ختن أبي بكر τ، فماذا يضيره أن يكون صهره خليفة للمسلمين؟! خاصة أن أبا بكر كان يتمتع بمؤهلات نادرة جعلته المرشح الأول للخلافة. والأهم من هذا أن الزبير نفسه قد أسلم على يدي أبي بكر[(٥)]، فكيف ينكر الزبير خلافة رجل أسلم بدعوته؟! غاية ما يمكن تصوره أن يتخلف عن البيعة غضبًا لعدم استشارته.** ويبلغ الأمر عند اليعقوبي مبلغه من الخطل والفساد، حتى يصور معركة بين عليّ وعمر بن الخطاب، ينهزم فيها عليٌّ ويكسر سيفه[(٦)]. وهذه الرواية قبل أن تمس من صحة بيعة أبي بكر τ وتنال من عدالتهم، فإنها تطعن في شخصية عليٍّ τ وشجاعته وحاشاه، فتصوره بمظهر الضعيف العاجز، الذي غُلب على أمره في صراعه مع عمر، وهي كذلك تطعن في مؤهلاته للخلافة، إذ تظهره بمظهر رجل قد انفض عن أصحابه، الذين تسللوا لواذًا، الواحد تلو الآخر، ولا شك أن جدارة الضعيف الذي يتفلت منه أصحابه بالخلافة أمر لا يمكن التسليم به بحال من الأحوال.

وبذلك يتضح أن هذه الروايات واهية لا يعول عليها ولا يلتفت إليها إلا للتدليل على فسادها وكذبها، وأن الصحيح في بيعة عليّ أنه بايع عن رضا وطاعة وتسليم لأبي بكر، على خلاف في تحديد الوقت الذي بايع فيها هل كان مع الناس في اليوم التالي للبيعة أو بعد وفاة النبي بستة أشهر، وأن الأرجح أنه بايع بعد ستة أشهر، ولا غضاضة في ذلك وإشكال طالما لم ينازع الأمر أهله.

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، ٨/٩٠-٩٢.
(٢) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣/٢٠٢.
(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣/٢٠٣.
(٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٢/١٨٧.
(٥) ابن هشام، سيرة ابن هشام، ١/٢٨٦.
(٦) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢/١١.

- **سعد بن أبي عبادة بين الاغتيال والبيعة كرهًا أو طوعًا:**

أما الشخصية الأخرى التي اشتهرت بعدم مبايعتها أو بتأخر بيعتها فهي شخصية سعد بن عبادة، فقد جاءت بعض الروايات التي يمكن أن يفهم منه أنه بايع طوعًا، في حين ذكر بعضها الآخر أنه بايع مكرهًا، وقد شطح الخيال ببعض الرواة فزعم أن لم يبايع مطلقًا، فما كان من بعضهم إلا أن دبر له محاولة اغتيال غادرة أودت بحياته. وأما الرواية التي يمكن أن يفهم منها أنه بايع طوعًا فهي **حديث منقطع**، فقد روى أحمد في مسنده، قال أبو بكر: "**وَلَقَدْ عَلِمْتَ يَا سَعْدُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ، وَأَنْتَ قَاعِدٌ: "قُرَيْشٌ وُلاةُ هَذَا الْأَمْرِ**، فَبَرُّ النَّاسِ تَبَعٌ لِبَرِّهِمْ، وَفَاجِرُهُمْ تَبَعٌ لِفَاجِرِهِمْ"، قَالَ: فَقَالَ لَهُ سَعْدٌ: "صَدَقْتَ، نَحْنُ الْوُزَرَاءُ، وَأَنْتُمُ الْأُمَرَاءُ"[1]. وقد سبق التعرض لهذا الحديث عند الكلام على شرط القرشية، ورجحت الدراسة أنه لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية في إثبات شرط القرشية. فكذلك لا يمكن الاعتماد عليه في إثبات بيعة سعد، خاصة أن الرواية لم تصرّح بذكر بيعة سعد للصديق، كما أن المهاوشة الجدلية بين سعد وعمر الواردة في صحيح البخاري تحول دون تصديق هذه الرواية، فلو كان سعد قد سلمّ بأحقية قريش في الخلافة وبحجة الصديق في ذلك لم هناك أدنى داعٍ لما قاله عمر.

وهناك من الروايات ما يشير إلى أنه بايع مكرها، فقد روى الطبري بسنده: "قَالَ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ يَوْمَئِذٍ لأَبِي بَكْرٍ: إِنَّكُمْ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ حَسَدْتُمُونِي عَلَى الإِمَارَةِ، وَإِنَّكَ وَقَوْمِي أَجْبَرْتُمُونِي عَلَى الْبَيْعَةِ، فَقَالُوا: إِنَّا لَوْ أَجْبَرْنَاكَ عَلَى الْفُرْقَةِ فَصِرْتَ إِلَى الْجَمَاعَةِ كُنْتَ فِي سعة، ولكنا أجبرناك عَلَى الْجَمَاعَةِ، فَلا إِقَالَةَ فِيهَا، لَئِنْ نَزَعْتَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، أَوْ فَرَّقْتَ جَمَاعَةً، لَنَضْرِبَنَّ الذى فيه عيناك"[2].

ففي هذه الرواية يصرح سعدٌ بأنه قد بايع مجبرًا، لا راغبًا كما في الرواية السابقة، وقد علل بيعة المهاجرين لأبي بكر بحسدهم إياهم، فما كان منهم إلا أن ذكروا أن سوغوا إجبارهم بحرصهم على جمع الكلمة ولم الشمل. إلى هنا يمكن قبول هذه الرواية. ولعل مقصده بالإجبار هو تشجيعهم له وضغطهم النفسي والمعنوي عليه. إلا أن صيغة التهديد الفج العنيف في آخر الرواية تذهب معقوليتها وما حازت من قبول. فليس من المعقول أن يهدد المهاجرون سعدًا ذلك التهديد السافر الغليظ، في ذلك الظرف الدقيق الذي يحرص فيه أبو بكر على جمع الشمل ونزع عوامل الشقاق. كما أن هذا التهديد مستبعدٌ استبعادًا تامًا لما لسعد من مهابة عظيمة وبما يأتلف حوله من جموع كثيرة تغضب لغضبه إن رأت أهانة أو تعاملًا فظًا معه على هذا النحو. فإذا كان الصديق قد تدخل في تهدئة المشادة بينه وبين عمر؛ فإن من المستعبد جدًا أن يُهدد بعد أن بايع.

وهناك روايات ضعيفة تشير إلى أنه أبى البيعة ورفضها رفضًا مبرمًا، وهدد باللجوء للقوة والخروج على السلطة القائمة إن هم أجبروه على البيعة، وقاطع السلطة السياسية، واعتزلها اعتزالًا تامًا. وإن صحت هذه الرواية فالغالب أن هذه الكلمات صدرت منه في غمرة الانفعال لضياع الخلافة من بين يديه بعد أن كان قاب قوسين أو أدنى من سدتها. وكذلك فإنها تكشف عن جانب من جوانب كياسة أبي بكر τ وحصافته السياسية وبُعد نظره، عندما قبل مشورة بشير بن سعد في بيان مغبة الدخول في حرب أهلية بسبب رفض رجل واحد للبيعة. وقد ذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق ما يفيد هذا المعنى من كلام بشير ابن سعد[3].ولكن عبد الشافي محمد عبد اللطيف أنكر هذه الرواية وما يشبهها، انطلاقًا من نظرة مثالية أخلاقية[4]. والذي تميل إليه النفس أنه لا دخل لصحة الدين بقبول بيعة أبي بكر أو رفضها، ذلك أن هذا أمر سياسي اجتهادي لا علاقة له بطاعة الله ورسوله ﷺ، ولا إلزام فيه سوى بعدم الخروج وتفريق الكلمة،

---

[1] مسند أحمد، مسند أبي بكر الصديق، حديث رقم (١٨)، ١٩٩/١.
[2] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٣/٣.
[3] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٢٢/٣-٢٢٣. وابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢٦٥/٢٠.
[4] د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر، ص١٣٧-١٣٨.

وأما رفض البيعة فليس داعيًا بأي حال من الأحوال إلى الانتقاص من دين من أبى البيعة أو تأخر عنها. **والحق أن الدراسة الفاحصة للروايات الواردة في شأن بيعة سعد بن عبادة لا تساعد على بلورة رأي واضح حيالها، إن يعتورها التناقض والتضارب، وإن كان الأرجح أنه لم يبايع.** وقد زاد من غموضها تلك الروايات التي تحدث عن موت سعد أو مقتله أو اغتياله، خاصة أن هناك خلافًا في السنة التي توفي فيها، فأشارت بعض الروايات إلى أنه توفي في خلافة أبي بكر، وأما غالب الروايات فتنص على أنه توفي في خلافة عمر سنة خمس عشرة تقريبًا[١]. وقد ساق البلاذري[٢] في أنساب الأشراف وابن عساكر في تاريخ دمشق عددًا من الروايات في موته، أما الرواية الأولى فنصت على مقتله فحسب دون إشارة إلى قاتله. ونسبت بعض الروايات تدبير مقتله إلى عمر بن الخطاب، **وحاشاه أن ينغمس في مثل ذلك الفعل المشين**. والرواية الأكثر شيوعًا هي نسبة مقتله للجن، فقد رُوِيَ أَنَّ سَعْدًا رُمِيَ فِي حَمَّامٍ. وَقِيلَ: كَانَ جَالِسًا يَبُولُ، فَرَمَتْهُ الْجِنُّ فَقَتَلَتْهُ. والحق أن أثر الصنعة باد على كل هذه الروايات السابقة، ولا يمكن الاطمئنان لأي منها، ولعل أقرب الروايات للعقل والمنطق والتاريخ بقية الرواية السابقة التي أوردها ابن عساكر[٣]. في تشير إلى الجفوة البالغة بينه وبين عمر هي السبب الذي دفعه للهجرة إلى الشام، كما أنها تشير إلى موته دون قتل أو اغتيال. وهو الأليق بالمنطق العقلي، فلم يكن عمر يخشى من سعد ثورة أو خروجًا كي يدبر مقتله، كما أن مسألة قتل الجن له مسألة يتبدى في معالمه الخيال الشعبي والدس الشيعي.

ومن هنا يمكن القول إنه رغم تأخر بعض الصحابة في البيعة وعدم مبايعة بعضهم فإن العملية السياسية يوم السقيفة قد تمت دون أن تؤدي إلى أي اضطراب سياسي أو تفرق أو انشقاق، وبذلك نجح الصحب الكرام في هذا الامتحان العسير الذي واجههم في اليوم الأول لوفاة النبي ﷺ. وتتمثل أهمية هذه السابقة السياسية فى غياب النصوص القرآنية أو النبوية عنها، **وهو ما يشير بجلاء إلى أن أمر الحكم فى الإسلام أمر اجتهادي متروك للأمة كي ترى فيه رأيها بما يحقق المصالح العامة والمقاصد الكلية**. ويتضح من أحداث يوم السقيفة أن مبدأ الشورى بوصفه مبدأ موجها للفقه السياسي الإسلامي كان حاضرًا بقوم في هذا اليوم، ولكنه كان حضورًا فعليًّا اقتضى جدلًا وأخذًا وردًا وحدة وانفعالًا وحكمة وسياسة ودهاء، لا حضورًا مثاليًّا متوهمًا كذلك الخيال الذي يسكن عقول بعض دارسي الفقه السياسي الإسلامي.

المبحث العاشر:

المبادئ الدستورية في خطبة أبي بكر τ عند توليه الخلافة

انتهت وقائع البيعة الخاصة وبايع عدد كبير من أهل الحل والعقد والسابقين في الإسلام أبا بكر τ بالخلافة، وبقيت البيعة العامة التي يبايع فيها القاصي والداني خليفة رسول الله ﷺ، وقد جرت مراسم هذه البيعة في مسجد رسول الله، وتولى عمر τ التمهيد لها وحث الناس على البيعة، وبادر إلى الاعتذار عما بدر منه من التشكيك في موت رسول الله ﷺ. فقد روى الطبري قال: "حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، قَالَ: لَمَّا بُويِعَ أَبُو بَكْرٍ فِي السَّقِيفَةِ، وَكَانَ الْغَدُ، جَلَسَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَقَامَ عُمَرُ فَتَكَلَّمَ قَبْلَ أَبِي بَكْرٍ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنِّي قَدْ كُنْتُ قُلْتُ لَكُمْ بِالأَمْسِ مَقَالَةً مَا كَانَتْ إِلا عَنْ رَأْيِي، وَمَا وَجَدْتُهَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، وَلا كَانَتْ عَهْدًا عَهِدَهُ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَكِنِّي قَدْ كُنْتُ أَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ سَيُدبِرُ أَمْرَنَا، حَتَّى يَكُونَ آخِرَنَا، وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَبْقَى فِيكُمْ كِتَابَهُ الَّذِي هَدَى بِهِ رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنِ اعْتَصَمْتُمْ بِهِ هَدَاكُمُ اللَّهُ

[١] ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢٦٦/٢٠-٢٦٧.
[٢] البلاذري، أنساب الأشراف، ٢٧٢/٢، و ٢٩١/١.
[٣] ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢٦٥/٢٠.

لِمَا كَانَ هَدَاهُ لَهُ، **وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ جَمَعَ أَمْرَكُمْ عَلَى خَيْرِكُمْ، صَاحِبَ رَسُولِ اللَّهِ، وثانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُما فِي الْغارِ، فَقُومُوا فَبَايِعُوا**؛ فَبَايَعَ النَّاسُ أَبَا بَكْرٍ بَيْعَةَ الْعَامَّةِ بَعْدَ بَيْعَةِ السَّقِيفَةِ"[١]. وبعد أن أخذ أبو بكر البيعة رأى أن يفتتح عهد خلافته بكلمات تكون نبراسًا لحكمه وميثاقًا لسياسته، وعهدًا لمنهجه، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ بِالَّذِي هُوَ أَهْلُهُ، ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ، فَإِنِّي قَدْ وُلِّيتُ عَلَيْكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ، فَإِنْ أَحْسَنْتُ فَأَعِينُونِي، وَإِنْ أَسَأْتُ فَقَوِّمُونِي، الصِّدْقُ أَمَانَةٌ، وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ، وَالضَّعِيفُ فِيكُمْ قَوِيٌّ عِنْدِي حَتَّى أُرِيحَ عَلَيْهِ حَقَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، وَالْقَوِيُّ مِنْكُمُ الضَّعِيفُ عِنْدِي حَتَّى آخُذَ الْحَقَّ مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، لا يَدَعُ أَحَدٌ مِنْكُمُ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنَّهُ لا يَدَعُهُ قَوْمٌ إِلا ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ، وَلا تَشِيعُ الْفَاحِشَةُ فِي قَوْمٍ إِلا عَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْبَلاءِ، أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِذَا عَصَيْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَلا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ، قُومُوا إِلَى صَلاتِكُمْ رَحِمَكُمُ اللَّهُ!"[٢].

لقد كانت هذه الكلمات من البلاغة بمرأى ومسمع، ومن الحكمة الرشيدة بمظهر ومشهد، فكانت كما قال محمد حسين هيكل: "كان حديث أبي بكر آية من آيات الحكمة وفصل الخطاب"[٣].فقد اشتملت هذه الخطبة على عدد من المبادئ السياسية الجوهرية التي ينبغي أن يقوم على أساسها كل حكم رشيد، ولعل الملمح الأهم فيها أنها لم تكن مجرد كلمات بليغة وأقوال سديدة، بل الأهم أن الصديق τ قد طبقها تطبيقًا علميًّا صارمًا.

وأول المبادئ التي اشتملت عليها مبدأ **حق الأمة في ولاية أمورها السياسية**، فقد نص على "حق الأمة في اختيار حاكمها.. على نحو يشعرنا بمركزية دور الأمة في عملية الاستخلاف، فالحاكم **(يُوَلِيّ ويُختار)** من قبل الأمة..." [٤].وأما ثاني هذه المبادئ **فهو مبدأ المساواة بين الحاكم والمحكومين من جهة، والمساواة بين المحكومين أنفسهم من جهة أخرى**، وهو إشارة جوهرية إلى مبدأ المساواة التامة، وانتفاء المحسوبية أو الطبقية بين المحكومين، وهو من أشد المبادئ الدستورية أهمية في عالمنا المعاصر. ومن العجب أن الصديق برهافة حسه ورجحان عقله واستيعابه لأسس الفقه السياسي الإسلامي قد تنبه له في هذه الخطبة الوجيزة البليغة. ثم أبان الصديق عن المبدأ الدستوري الثالث في مبادئ حكمه السياسي، وهو **مبدأ المعارضة السياسية والرقابة البرلمانية**. ولا يخفى ما لهذا المبدأ من أهمية شديدة في كفالة حق المعارضة وتقويم الحاكم، مع مراعاة حسن استخدام هذا الحق، فلا تكون المعارضة لأجل المعارضة وتحقيق المكاسب الوقتية، بقدر ما تكون أداة فاعلة في توجيه الحكم نحو الحق والخير والصواب. وفي هذا المبدأ يؤكد الصديق على استمرارية دور الأمة في ترشيد الحكم.

ثم التفت إلى مبدأ من أهم مبادئ العمل السياسي الإسلامي الذي يتميز به الفقه السياسي السياسي الإسلامي عن كثير من النظريات السياسية، وهو **محورية الخطاب الأخلاقي في البناء السياسي الإسلامي**. ذلك أن السمة الأولى في السياسة أنها ذات توجه عملي، وهو ما يضطرها في كثير من الأحيان إلى التذرع بشتى الأدوات والوسائل المتاحة لتحقيق غاياتها ومآربها، سواء أكانت تلك الأدوات والوسائل شرعية أو غير شرعية، وسواء أكانت أخلاقية أو غير أخلاقية.

ثم التفت الصديق τ إلى **مبدأ الواقعية السياسية وتحقيق الأمن والاستقرار**، فتحدث عن محورية الجهاد، في تلك الفترة الدقيقة من فترات التاريخ الإسلامي، ففي تلك الآونة كانت حركات الردة قد بدأ نذيرها يلوح في الأفق، وزادت وتيرة المناوشات الخارجية على حدود الجزيرة العربية، فقد استعد الروم لغزو بلاد الإسلام، ولذا لم يكن بدٌ من حث الناس وتشجيعهم على الاستعداد وأخذ الأهبة لدفع غائلة العدو.وعلى هذا النحو جاءت خطبة الصديق خطبة بليغة رشيدة سديدة، مشتملة على أهم أسس الفقه

---

[١] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣/٢١٠.
[٢] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٣/٢١٠.
[٣] د.محمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، ص٦٢.
[٤] د.أحمد محمود إبراهيم، الخلافة الراشدة: نشأة الأمة وتحولات السلطة، ص٥٨.

السياسي الإسلامي ومعالمه. وقد أورد الطبري عددًا آخر من خطبه في تلك الفترة لا تكاد تخرج عن هذه الأسس المحورية[1].

نتائج الدراسة

١- تطور مفهوم السياسة في العصر الحديث تطورًا لافتًا وهائلًا بالنسبة للسياسة الشرعية بمفهومها التراثي، فقد أضيفت إليها موضوعات جديدة، لا تعرفها الكتب الترثية إلا لمامًا، فقد أصبحت السياسة تدرس مجموعة متداخلة من الموضوعات والظواهر والحقائق ذات العلاقة بالدولة والسلطة والقوة والحكومة والمؤسسات السياسية وخاصة مفهوم الدولة.

٢- يعد استخدام مصطلح الفقه السياسي الإسلامي للتعبير عن العلم الذي يهدف إلى دراسة أصول فن الحكم ونظرياته في شتى المجالات، أقربَ للواقع، على خلاف مصطلح (السياسة الشرعية) الذي يحمل حمولة فكرية طويلة مرهقة قد تعوقه عن أداء مهمته في الارتقاء بالوعي السياسي للمجتمعات الإسلامية.

٣- لم يفصل القرآن الكريم نظامًا محددًا لشكل الدولة الحكومة، ولا لتنظيم سلطاتها، ولا لاختيار أهل الحل والعقد فيها، إنما اكتفى بالنص على الدعائم الثابتة التي ينبغي أن تعتمد عليها نظم كل حكومة عادلة، ولا تختلف فيها أمة عن أمة. وكذلك فإن المتأمل لكثير من الأحاديث الورادة عن النبي ﷺ في السياسة الشرعية يلاحظ أنها تتسم بالسمات نفسها التي تتسم بها الآيات القرآنية من حيث العمومية والبعد عن التحديد والقطع، وتنصب غالبيتها على إرساء المبادئ العامة.

٤- كانت مسألة عدم النص على خليفة بعينه أو طريقة تعيينه مسألة بالغة الأهمية، فقد أتاحت للفقه السياسي الإسلامي نوعًا من الحرية النسبية والحيوية المتجددة لملائمة الأعراف المتغيرة والظروف المتنوعة، وإن كانت في الوقت نفسه قد شكلت أزمة بنيوية في الفقه السياسي الإسلامي، حتمت على المسلمين في كل عصر أن يجتهدوا للتعامل معها.

٥- لم ينص الرسول ﷺ على من يخلفه في رئاسة الدولة، وكل ما قيل في النص على من يخلفه إنما هو ناشيء عن نقاش لاحق بين الفرق الإسلامية المختلفة.

٦- لم يكن اجتماع السقيفة مؤتمرًا سياسيًا عامًا كما يرى كثير من الباحثين، وإنما كان بتعبير عمر بن الخطاب τ فلتة سياسية خشية تدهور الأمور والوصول لحرب شعواء. فقد جرت الأمور بسرعة خاطفة، لا مجال فيها للتريث الهادئ ولا للمشاورة المتأنية، بل جاء درءًا للفتنة حتى لا تتشتت كلمة المسلمين ويتفرقون شذر مذر، كلٌّ يدعو بالخلافة لنفسه أو لمن يراه أهلًا لها.

٧- كان للانتماء القبلي تأثير كبير في يوم السقيفة وما جرى فيه من مداولات سياسية، وكانت مبايعة الأوس لأبي بكر عاملًا حاسمًا في ترجيح كفة المهاجرين والحد من سعد الخزرج للخلافة، وهو ما يؤكد أن العوامل القبلية والقومية لها أثر قوي في الفقه السياسي الإسلامي، شريطة أن يكون الانتماء القبلي تاليا للانتماء الإسلامي لا سابقًا عليه.

٨- دار النقاش السياسي في يوم السقيفة بلغة هادئة في أغلب الأحيان، ولكنه مع ذلك لم يخلُ من بعض الحدة والانفعال الشديدين، وهو أمر طبيعي لا غضاضة فيه، ولا يقلل من قيمة الصحابة ولا يطعن فيهم.

٩- رجحت الدراسة أن الأحاديث التي تنص على كون الإمامة في قريش إنما هي من باب إعجاز النبوة في استشراف الغيب، وليست شرطًا من شروط الإمامة العظمى، بل هي دليل على اشتراط القوة اللازمة لبسط النظام والقانون في أرجاء الدولة.

[1] الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢١٠/٣.

١٠- اتضح من أحداث يوم السقيفة شرعية وجود المعارضة السياسية وتنوع الأصوات والآراء، لأن السمة الأساسية للفقه السياسي الإسلامي أنه قائم على الاجتهاد الشرعي، ومن ثم فإن مساحة الحرية واسعة تتيح وجود الرأي والرأي الآخر.

١١- انتهت الدراسة إلى أن النظرة المثالية للنقاش السياسي في يوم السقيفة أمر مستبعد لا يمكن التسليم به، وأن النظرة الواقعية التحليلية المتأنية لموقف الحباب وعمر وسعد بن عبادة تعد أمرًا ذا أهمية بالغة لفهم الفعل السياسي للصحابة وإمكانية التأسي به في حال صحته، والتنبه لما عسى أن يكون به من أخطاء في حال خطئه، وهذه طبيعة الاجتهاد السياسي في المقام الأول.

١٢- رجحت الدراسة أن القول بجواز تعدد الخلفاء والحكام والملوك قول واقعي سديد، واجتهاد وجيه لا مرية فيه، كما أن التغيرات التي حدثت على مدار القرنين الماضيين من استقلال الدول، وترسيم الحدود، وإنشاء الدساتير المعبرة عن كل قطر من الأقطار الإسلامية على امتداد العالم الإسلامي، تحتم المصير إلى هذا الاجتهاد، الذي لا يمكن غيره أصلًا.

١٣- تبين من آلية اختيار أبي بكر للخلافة أن اختيار الحاكم في النظام السياسي الإسلامي يرجع إلى الأمة عبر آلية البيعة التي تعتبر نوعًا من التعاقد السياسي القائم على الرضا والاختيار الحر بينهما، ومنها تستمد السلطة شرعيتها أمام الكافة في الداخل والخارج، وتؤدي أمامها حسابا عن أنشطتها السياسية.

١٤- تخلف نفر من أعلام الصحابة عن بيعة أبي، وكان على رأس من ذكرت كتب التاريخ تخلفهم عنها علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والزبير بن العوام رضي الله عنه، وبقية بني هاشم، واختلفت الروايات في الوقت الذي بايعوا فيه، وتخلف هؤلاء دليل حيوية الفقه السياسي الإسلامي ومصداقيته، ودليل صحة وصراحة، وليست أبدًا سبيل للطعن أو الانتقاص أو ما يُعتذر عنه. إذ المقصود من البيعة أمران، الطاعة وعدم المنازعة، فلا إشكال في عدم الذهاب إلى مجلس البيعة أو مصافحة الخليفة، وإن كان ذلك دون الأولى. ولم تشر المصادر إلى أي نزاع وقع ممن تخلف عن بيعة أبي بكر، ولم تشر كذلك إلى أي خروج عن طاعته.

١٥- أشارت الدراسة إلى صعوبة تحديد الوقت الذي بايع فيه عليّ لأبي بكر بالخلافة، وذلك لتصحيح أئمة الحديث لرواية أبي سعيد الخدري التي تنص على أنه بايع في اليوم التالي، ولورود حديث عائشة في صحيحي البخاري ومسلم الذي يؤكد أنه بايع بعد موت فاطمة، بعد وفاة الرسول بستة أشهر، وإن كان لا بد من ترجيح بين الروايتين فإن الأقرب للصحة ترجيح ما ورد في صحيحي البخاري ومسلم رغم ما فيه من بعض الأمور المشكلة.

١٦- رجحت الدراسة أن سعد بن عبادة لم يبايع لأبي بكر ولا لعمر من بعده، وأنه توفي في الشام، وأن الروايات التي أشارت إلى مقتله أو اغتياله روايات واهية غير منطقية.

١٧- اشتملت خطبة أبي عند توليه الخلافة على عدد من المبادئ الدستورية المهمة، منها: المساواة بين الحاكم والمحكومين من جهة، والمساواة بين المحكومين أنفسهم من جهة أخرى، والمعارضة السياسية والرقابة البرلمانية، ومحورية الخطاب الأخلاقي في البناء السياسي الإسلامي، والواقعية السياسية وتحقيق الأمن والاستقرار.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

- **المصادر:**
- **كتب التفسير وعلوم القرآن:**

١- الطبري: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ط١).

- **كتب الحديث وشروحه وكتب الجرح والتعديل والمصطلح:**

٢- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ط١).

٣- .....، فضائل الصحابة، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، (الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ط٢).

٤- البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، (القاهرة، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ، ط١).

٥- البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالاشتراك مع مركز هجر، (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ط١).

٦- الجورقاني: أبو عبد الله الحسين بن إبراهيم الجورقاني الهمذاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الهند: المطبعة السلفية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ط١).

٧- ابن حجر العسقلاني: أحمد بن على بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت:مؤسسة الرسالة، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ط١).

٨- .....، لسان الميزان، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (بيروت: دار المطبوعات الإسلامية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ط١).

٩- .....، لذة العيش في طرق حديث الأئمة من قريش، تحقيق: محمد ناصر العجمي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ط١).

١٠- ابن حبان: أبو حاتم محمد بن حبان الخرساني: الإحسان بتقريب صحيح ابن حبان، رتبه: الأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ط١).

١١- الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة بغداد وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق: د.بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ط١).

١٢- أبو داود: سليمان بن الأشعث بن شداد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، (بيروت: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ط١).

١٣- ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر، ١٤٤٠هـ -٢٠١٨م، ط١).

١٤- مسلم: مسلم بن الحسين بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، (القاهرة، جمعية المكنز الإسلامي، ١٤٢١هـ، ط١).

- **كتب السياسة الشرعية في التراث الإسلامي:**

١٥- إبراهيم بن يحيى خليفة المشهور بـ(دده أفندي)، السياسة الشرعية، تحقيق: د.فؤاد عبد المنعم، (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٤١١هـ).

١٦- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، المعروف بالغياثي، تحقيق: د.عبد العظيم الديب، (لبنان: دار المنهاج، ١٤٢٣هـ - ٢٠١١م، ط١).

١٧- ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق: د.علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: نهضة مصر، ٢٠١٤م، ط٧).
١٨- .....، المقدمة: الكتاب الأول، تحقيق: إبراهيم شبوح وإحسان عباس، (تونس: الدار العربي للكتاب، ٢٠٠٦م).
١٩- الطرابلسي: علاء الدين أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، (القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٦هـ).
٢٠- القلقشندي: شهاب الدين أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، (بيروت: عالم الكتب، د.ت).
٢١- ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق: نايف أحمد الحمد، (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، ١٤٢٨هـ، ط١).

- **المراجع:**

٢٢- الآمدي: سيف الدين علي بن محمد الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ط١).
٢٣- .....، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، (القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩٢هـ - ١٩٧١م، ط١).
٢٤- د.إبراهيم بيضون، الأنصار والرسول: إشكالية الهجرة والمعارضة في الدولة الإسلامية الأولى، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩م، ط١).
٢٥- د.أحمد محمود إبراهيم، الخلافة الراشدة: نشأة الدولة وتحولات السلطة ومعالم البناء الحضاري، (القاهرة: مركز تراث للبحوث والدراسات، ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م، ط١).
٢٦- الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م، ط١).
٢٧- .....، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: د.فوقية حسين، محمود، (القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).
٢٨- د.أكرم ضياء الدين العمري، السيرة النبوية الصحيحة: محاولة لتطبيق قواعد المحدثين فى نقد روايات السيرة النبوية، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ -١٩٩٤م ، ط٦).
٢٩- أيرام لابيدس، الفصل بين الدين والدولة من الإسلام المبكر إلى الإسلام الحديث، ترجمة: د.أحمد محمود إبراهيم، (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠٢٣هـ).
٣٠- د.أيمن إبراهيم، الإسلام والسلطان والملك، (دمشق: دار الحصاد، ١٩٩٨م، ط١).
٣١- د.برهان زريق، الصحيفة ميثاق الرسول: دستور المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، (بدون دار نشر، ٢٠١٥، ط٣).
٣٢- البغدادي: عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط٣).
٣٣- البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق: د.سهيل زكار، ورياض زركلي، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ط١).
٣٤- بلال التليدي، الحركة الإصلاحية الثالثة: أو ما بعد أزمة المشروع الفكري عند الحركة الإسلامية، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٦م، ط١).

٣٥- ابن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م، ط١).
٣٦- ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ط١).
٣٧- الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبين، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ط٣).
٣٨- د.جاسم زكريا، المدخل إلى علم السياسة، (سورية: الجامعة الافتراضية السورية، ٢٠١٨م).
٣٩- جاسم محمد راشد العيساوى، الوثيقة النبوية والأحكام الشرعية المستفادة منها، (الشارقة: مكتبة الصحابة/ القاهرة: مكتبة التابعين، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م،ط١).
٤٠- جليل تاري، حقائق السقيفة في دراسة رواية أبي مخنف، ترجمة أحمد الفاضل، (قم / إيران: المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ط١).
٤١- د.جمال الدين عطية، نحو فقه جديد للأقليات، (القاهرة: دار السلام، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ط١).
٤٢- الجوهري: أبو بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري السقيفة وفدك، بتحقيق: محمد هادي الأميني، (طهران: مكتبة نينوي الحديثة، ١٤٠١هـ).
٤٣- حاجي خليفة وإسماعيل باشا البغدادي، إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: رفعت الكليسي، (بيروت: دار إحياء التراث، د.ت).
٤٤- د.حاكم المطيري، السنن النبوية في الأحكام السياسية، (بدون دار نشر، د.ت).
٤٥- .....، الأصول الشرعية في الأحكام السياسية، (بدون دار نشر، ١٤٣٥هـ -٢٠١٣م).
٤٦- .....، الأربعون النبوية في الأحكام السياسية، ((بدون دار نشر، د.ت).
٤٧- د.حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ط١٤).
٤٨- د.حسن صعب، مقدمة لدراسة علم السياسة، (بيروت: منشورات المكتب التجاري، ١٩٦١م، ط١).
٤٩- ابن خلدون: عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق: د.علي عبد الواحد وافي، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ٢٠١٤م، ط٧).
٥٠- .....، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ود.سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، ١٤٣١هـ - ٢٠٠١م، ط١).
٥١- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ط٤).
٥٢- ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق: د.علي محمد عمر، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ط١).
٥٣- ستيفن دي تانسي، علم السياسة: الأسس، ترجمة: رشا جمال، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ط١).
٥٤- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: اللجنة العلمية بدار المنهاج، (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ط٣).
٥٥- الشهاب الخفاجي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري، نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ط١).

٥٦- الشوكاني: محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، (بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ط١).
٥٧- صالح أحمد العلي، دولة الرسول ﷺ في المدينة: دراسة في تكونها وتنظيمها، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠١م).
٥٨- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م، ط٢).
٥٩- .....، صحيح وضعيف تاريخ الطبري، تحقيق: محمد طاهر البرزنجي ومحمد صبحي حلاق، (بيروت: دار ابن كثير، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ط١).
٦٠- ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (الرياض: عالم الكتب، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، طبعة خاصة).
٦١- د.عبد الإله بلقزيز، الفتنة والانقسام، (بيروت/ مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢م، ط٢).
٦٢- د.عبد الحميد بخيت، الخلافة الإسلامية: القسم الأول (عصر الراشدين)، (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م، ط١).
٦٣- عبد الرحمن تاج، السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، (القاهرة: مجلة الأزهر، هدية عدد رمضان، ١٤١٥هـ).
٦٤- د.عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، تحقيق: د.توفيق الشاوي، ود.نادية السنهوري، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٠م، ط١).
٦٥- د.عبد الفتاح عبد المقصود السقيفة والخلافة، (بيروت: دار المحجة البيضاء، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ط١).
٦٦- د.عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، (السعودية: وزارة التعليم العالي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م).
٦٧- عبد الغني محمد علي مستو، السياسة الشرعية: دراسة في أصول المصطلح وتطوراته التاريخية والفقهية، (الرياض: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ١٤٣٦هـ).
٦٨- د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين فى دار الإسلام، (بغداد: مكتبة القدس/ بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٣م).
٦٩- د.عبد الشافي محمد عبد اللطيف، العالم الإسلامي في العصر الأموي، (القاهرة، دار السلام للطباعة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م).
٧٠- .....، مؤتمر السقيفة وبيعة أبي بكر τ: دراسة نقدية، (القاهرة: دار السلام للطباعة،١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ط١).
٧١- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية: أو نظام الدولة الإسلامية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، (القاهرة، دار الأنصار، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).
٧٢- عز الدين ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم الشيباني المعروف بابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠١٢م، ط١).
٧٣- د.علي فهد الزميع، في النظرية السياسية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية لمسارات تطور تاريخ الفكر السياسي السني والشيعي، (الكويت، دار نهوض للدراسات والنشر، ٢٠١٨م، ط١).
٧٤- الغزالي: أبو حامد محمد بن أحمد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: أنس محمد عدنان الشرفاوي، (ماليزيا: سقيفة الصفا العلمية، طبعة خاصة للأزهر الشريف، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م).

٧٥- ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م، ط١).
٧٦- د.فريد عبد الخالق، في الفقه السياسي الإسلامي، (القاهرة: دار الشروق، ١٤١٤هـ - ١٩٩٨م، ط١).
٧٧- د.فهد بن صالح بن محمد اللحيدان، مسائل الإجماع في الأحكام السلطانية، وهو الجزء الخامس من موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، (المنصورة: دار الهدي النبوي، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ط١).
٧٨- ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: مشهور حسن سلمان، (الدمام/ المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ، ط١).
٧٩- كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨م، ط٥).
٨٠- ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر، (القاهرة: دار هجر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ط١).
٨١- الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات: معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د.عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ط٢).
٨٢- ابن كمال باشا: أحمد بن سليمان المعروف بابن كمال باشا، رسالة في تحقيق تعريب الكلمة الأعجمية، تحقيق: محمد سواعي، (دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩١م، ط١).
٨٣- د.عبد الوهاب الكيالي (تحرير)، الموسوعة السياسية، (بيروت: المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، ١٩٨٣م).
٨٤- مجد الدين ابن الأثير: مجد الدين المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: د.أحمد محمد الخراط، (قطر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، د.ت).
٨٥- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الشروق الدولية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ط٤).
٨٦- مجموعة من الباحثين، المقاربات الشرعية المعاصرة للمفاهيم والموضوعات السياسية: قراءة في المنهج، (قطر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٢٠م، ط١).
٨٧- د.امحمد جبرون، في هدي القرآن في السياسة والحكم: أطروحة بناء فقه المعاملات السياسية على القيم، (الدوحة/قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٨، ط١).
٨٨- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، (القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت).
٨٩- د.محمد التيجاني السماوي، مؤتمر السقيفة: نظرات جديدة في التاريخ الإسلامي، (لندن: مؤسسة الفجر، ١٤٢٤هـ -٢٠٠٤م).
٩٠- د.محمد حامد خليفة، يوم السقيفة والموقف من الشبهات على بيعة أبي بكر الصديق τ، (دمشق: دار القلم، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ط١).
٩١- د.محمد حسين هيكل، الصديق أبو بكر، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠م، ط١١).
٩٢- محمد رضا الجعفري، أحداث السقيفة: قراءة شمولية لما تحكيه الأحاديث والآثار عما بعد وفاة النبي الأكرم، تحقيق السيد نصر الموسوي، (قم/ إيران: مركز الثقافة الجعفرية للبحوث والدراسات ، ١٤٤٢هـ).
٩٣- د.محمد سهيل طقوش، تاريخ الخلفاء الراشدين، (بيروت: دار النفائس، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ط٢).
٩٤- د.محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، (القاهرة: مكتبة التراث، ١٩٧٦م، ط٧).
٩٥- د.محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، (الدوحة/ قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨، ط١).

٩٦-محمد رضا المظفر، السقيفة، (قم/ إيران: مكتبة الزهراء، ١٣٥٣هـ.
٩٧-د.محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، (القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ط٢).
٩٨-د.محمد مصطفى شلبى، المدخل فى الفقه الإسلامي، (بيروت: الدار الجامعية، ، ١٤٠٥ هـ -١٩٨٥م، ط١٠).
٩٩-د.محمود سعد محمود مهدي، السياسة الشرعية عند الإمام محمد رشيد رضا، (لبنان: دار النوادر اللبنانية، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م، ط١).
١٠٠-د.مدحت عيسى (إعداد وتحرير)، بحوث في السياسة الشرعية، تصدير: د.مصطفى الفقى، تقديم: د.شوقي علام، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، مركز المخطوطات، ٢٠٢٠م).
١٠١-ابن مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تحقيق: سيد كسروي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ط١).
١٠٢-المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق: د.محمد زينهم ومديحة الشرقاوي، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨م، ط١).
١٠٣-ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، ومحمد حسب الله، وهاشم الشاذلي، (القاهرة: دار المعارف، ،١٤٠١هـ-١٩٨١م، طبعة جديدة).
١٠٤-موسى بن عقبة، المغازي، جمعها من كتب التراث وحققها: محمد باقشيش أبو مالك، (المملكة المغربية، جامعة ابن زهر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير، ١٩٩٤م).
١٠٥-موريس دوفجيه، مدخل إلى علم السياسة، ترجمة: د.سامي الدروبي ود.جمال الآتاسي، (دمشق: دار دمشق، ١٩٦٤م، ط١).
١٠٦-النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، ط١).
١٠٧-ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ط٣).
١٠٨-د.هشام جعيط، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠م، ط٤).
١٠٩-د.وهبة الزحيلى، أصول الفقه الإسلامي، (دمشق: دار الفكر العربى، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٦م، ط١).
١١٠-اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب المعروف باليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، تحقيق: عبد الأمير مهنا، (بيروت: شركة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ط١).

- **الدوريات والمجلات العلمية والرسائل الجامعية:**

١١١-د.رضوان السيد، السياسة والسياسة الشرعية في الأزمنة الوسيطة، عمان، مجلة التفاهم، العدد).
١١٢-د.رمزي محمد دراز، خصائص نظام الحكم في الإسلام، (جامعة الإسكندرية، كلية الحقوق، مجلة الحقوق للبحوث القانونية والاقتصادية، العدد (٢)، ٢٠١١م).
١١٣-سالم أحمد سلامة، الآيات والأحاديث الواردة في شأن أبي بكر τ، (المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات العليا، ١٤٠٣هـ).

١١٤-شاويش مراد، حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام، (تركيا، مجلة كلية الألهيات، المجلد العاشر، ديسمبر ٢٠١٩م).
١١٥-د.عبد الرحمن بن سعد بن حمود الخطابي، الإشراف على مقدمات علم السياسة الشرعية، (الإسكندرية: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، العدد السادس والثلاثين، المجلد الخامس، يونيو، ٢٠٢٠م).
١١٦-د.عبد المجيد النجار، الحرية الدينية فى الشريعة الإسلامية أبعادها وضوابطها، (الشارقة، الدورة التاسعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامى، فى الفترة من ٢٦إلى٣٠ إبريل ٢٠٠٩).
١١٧-د.عماد عبد اللطيف، إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي تطبيقًا على خطب حادثة السقيفة، (الجزائر: جامعة مولود معمري، منشورات مخبر تحليل الخطاب، العدد (١٤)، المتلقي الدولي حول واقع البحوث المعرفية وتحليل الخطاب، مارس، ٢٠١٣م).
١١٨-فيروز عثمان صالح، البيعة في النظام السياسي الإسلامي، (السودان، جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، مجلة معهد العلوم والبحوث الإسلامية، العدد الأول، ٢٠١٠م).
١١٩-د.مخلوف داودي، قراءة تحليلية في اجتماع سقيفة بني ساعدة من منظور القانون الدستوري المعاصر، (الجزائر، جامعة زيان عاشور بالجلفة، المجلد ١١، العدد (١)، مارس ٢٠١٨م).
١٢٠-د.مروان عاطف الضلاعين، دراسة في روايات مؤتمر السقيفة (١١هـ-٦٣٢م)، (المملكة الأردنية الهاشية: مجلة جامعة مؤتة للبحوث والدراسات بالمملكة الأردنية الهاشمية، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثامن والعشرين، العدد الثالث، ٢٠١٣م).
١٢١-د.مغاوري عبيد منصور، مؤتمر السقيفة والديموقراطية الغربية الحديثة: دراسة تحليلية مقارنة، بحث مستل من حوليات كلية اللغة العربية بالزقازيق، ١٤٣٥هـ - ٢٠٠٥م، ط٣).
١٢٢-د.نور الدين التقاوي ود.محمد المنصوري، علم السياسة: محاولة في التقريب النظري، (المغرب، مجلة منازعات الأعمال، العدد (٢٦)، أغسطس ٢٠١٧م).
١٢٣-د.يس محمد الطباخ، النظام السياسي في الإسلام: دراسة تاريخية، (مجلة الشريعة والقانون، العدد (٣٥) الجزء (٣)،١٤٤٢هـ - ٢٠٢٠م).

Sources and references

• Sources:

Books of interpretation and the sciences of the Qur'an:

1- Al-Tabari: Muhammad bin Jarir al-Tabari, Jami' al-Bayan on the Interpretation of Verses of the Qur'an, investigated by Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, (Cairo: Hajar Center for Research and Studies, 1422 AH - 2002 AD, 1st Edition).

• Books of hadith and its explanations, books of jarh, ta'deel and terminology:

2- Ahmed bin Hanbal, Al-Musnad, investigation: Shuaib Al-Arnaout and others, (Beirut: Al-Risala Foundation, 1416 AH-1996 AD, 1st Edition).

3- ....., The Virtues of the Companions, investigation: Wasi Allah bin Muhammad Abbas, (Dammam: Dar Ibn Al-Jawzi, 1420 AH - 1999 AD, 2nd Edition).

4- Al-Bukhari: Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, Sahih Al-Bukhari, (Cairo, The Islamic Thesaurus Association, 1421 AH, 1st Edition).

5- Al-Bayhaqi: Abu Bakr Ahmed bin Al-Hussein bin Ali Al-Bayhaqi, Al-Sunan Al-Kabir, investigation: Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, in partnership with the Hajar Center, (Cairo: Hajar Center for Research and Studies, 1432 AH - 2011 AD, 1st Edition).

6- Al-Jurqani: Abu Abdullah Al-Hussein bin Ibrahim Al-Jurqani Al-Hamdhani, Falsehoods, Manicures, Sahihs and Famous People, investigation: Abdul Rahman Abdul Jabbar Al-Fariwa'i, (India: The Salafi Press, 1403 A.H. - 1983 A.D., 1st edition).

7- Ibn Hajar Al-Asqalani: Ahmed bin Ali bin Hajar Al-Asqalani, Fath Al-Bari with the explanation of Sahih Al-Bukhari, investigation: Shuaib Al-Arnaout and others, (Beirut: Al-Risala Foundation, 1434 AH-2013 AD, 1st edition).

8- ....., Lisan Al-Mizan, investigation: Abdel Fattah Abu Ghuddah, (Beirut: Islamic Publications House, 1423 AH - 2002 AD, 1st Edition).

9- ....., The pleasure of living in the ways of hadith of the imams from Quraysh, investigation: Muhammad Nasser Al-Ajami, (Beirut: Dar Al-Bashir Al-Islamiyyah, 1433 AH - 2012 AD, 1st Edition).

10- Ibn Hibban: Abu Hatim Muhammad ibn Hibban al-Khurasani: al-Ihsan with the approximation of Sahih Ibn Hibban, arranged by: Prince Alaa al-Din ibn Balban al-Farsi, investigation: Shuaib al-Arnaout, (Beirut: Al-Risala Foundation, 1408 AH - 1988 AD, 1st edition).

11- Al-Khatib Al-Baghdadi: Abu Bakr Ahmed bin Ali bin Thabet Al-Khatib Al-Baghdadi, the history of the city of Baghdad, the news of its speakers, and the mention of its inhabitants by scholars other than its people and visitors, investigation: Dr. Bashar Awad Maarouf, (Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1422 AH - 2002 AD, 1st Edition).

12- Abu Dawud: Suleiman bin Al-Ash'ath bin Shaddad, investigation: Shuaib Al-Arnaout and Muhammad Kamel Qara Belli, (Beirut: Dar Al-Risala Al-Alamiya, 1430 AH-2009 AD, 1st Edition).

13- Ibn Abd al-Barr: Abu Omar Yusuf bin Abdullah bin Muhammad bin Abd al-Barr, Absorption in Knowing the Companions, investigation: Dr. Abdullah bin Abdul Mohsen al-Turki, in cooperation with the Hajar Center, 1440 AH - 2018 AD, 1st Edition).

14- Muslim: Muslim bin Al-Hussein bin Muslim Al-Qushairi Al-Nisaburi, Sahih Muslim, (Cairo, The Islamic Thesaurus Association, 1421 AH, 1st edition).

• Legitimacy policy books in Islamic heritage:

15- Ibrahim bin Yahya Khalifa, known as (Deddah Effendi), Sharia Policy, investigation: Dr. Fouad Abdel Moneim, (Alexandria: University Youth Foundation, 1411 AH).

16- Al-Juwayni: Abu al-Maali Abd al-Malik bin Abdullah bin Yusuf al-Juwayni, Gayath al-Numam fi al-Tayath al-Zalm, known as al-Ghayathi, investigation: Dr. Abdul-Azim al-Deeb, (Lebanon: Dar al-Minhaj, 1423 AH - 2011 AD, 1st edition).

17- Ibn Khaldun: Abd al-Rahman bin Muhammad bin Khaldun, Introduction, investigation: Dr. Ali Abd al-Wahed Wafi, (Cairo: Nahdat Misr, 2014 AD, 7th Edition).

18- ....., Introduction: Book One, investigation: Ibrahim Shabouh and Ihsan Abbas, (Tunisia: Arab Book House, 2006 AD).

19- Al-Tarabulsi: Alaa al-Din Abu al-Hasan Ali bin Khalil al-Tarabulsi al-Hanafi, Mu'in al-Hakam regarding the rulings between the two opponents, (Cairo: Al-Mataba'a Al-Maimaniah, 1306 AH).

20- Al-Qalqashandi: Shihab al-Din Ahmad bin Ali bin Ahmad al-Qalqashandi, The Exploits of Generosity in the Milestones of the Caliphate, investigation: Abd al-Sattar Ahmad Farraj, (Beirut: World of Books, d.t.).

21- Ibn al-Qayyim: Muhammad ibn Abi Bakr ibn Ayyub ibn Qayyim al-Jawziyyah, Judgmental Methods in Islamic Politics, investigation: Nayef Ahmad al-Hamad, (Makkah al-Mukarramah, Dar Alam al-Fawa'id, Publications of the Islamic Fiqh Academy, 1428 AH, 1st Edition).

22- Al-Amadi: Saif Al-Din Ali bin Muhammad Al-Amadi, Al-Ahkam fi Usul Al-Ahkam, investigation: Abdul Razzaq Afifi, (Riyadh: Dar Al-Sami'i, 1424 AH - 2003 AD, 1st Edition).

23- ....., Ghayyat al-Maram in theology, investigation: Hassan Mahmoud Abd al-Latif, (Cairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 1392 AH - 1971 AD, 1st Edition).

24- Dr. Ibrahim Baydoun, Ansar and the Messenger: The Problem of Immigration and Opposition in the First Islamic State, (Beirut: Arab Development Institute, 1989 AD, 1st edition).

25- Dr. Ahmed Mahmoud Ibrahim, The Rightly Guided Caliphate: The Emergence of the State, Transformations of Power, and Milestones of Civilization Building, (Cairo: Heritage Center for Research and Studies, 1443 AH - 2022 AD, 1st edition).

26- Al-Ash'ari: Abu Al-Hassan Ali bin Ismail Al-Ash'ari, Articles of the Islamists and the Difference of the Worshipers, investigation: Muhammad Mohiuddin Abd al-Hamid, (Cairo: The Egyptian Renaissance Library, 1369 AH - 1950 AD, 1st Edition).

27- ....., The Declaration of the Origins of Religion, investigation: Dr. Fawqia Hussein, Mahmoud, (Cairo, Dar Al-Ansar, 1397 AH - 1977 AD).

28- Dr. Akram Diaa Al-Din Al-Omari, The Authentic Biography of the Prophet: An Attempt to Apply the Rules of Hadiths in Criticizing the Narratives of the Prophet's Biography, (Al-Madinah Al-Munawwarah: Library of Science and Governance, 1415 AH-1994 AD, 6th Edition).

29- Iram Lapides, Separation between Religion and State from Early Islam to Modern Islam, translated by: Dr. Ahmed Mahmoud Ibrahim, (Cairo: Orbits for Research and Publishing, 2023 AH).

30- Dr.Ayman Ibrahim, Islam, the Sultan and the King, (Damascus: Dar Al-Hassad, 1998 AD, 1st Edition).

31- Dr. Burhan Zureik, Al-Sahifa Mithaq al-Rasool: The Constitution of Medina, the First Constitution for Human Rights, (Without a Publishing House, 2015, 3rd Edition).

32- Al-Baghdadi: Abd al-Qadir bin Omar al-Baghdadi, The Treasury of Literature and the Core to the Gate of Lisan al-Arab, investigation: Abd al-Salam Harun, (Cairo: Maktabat al-Khanji, 1416 AH - 1996 AD, 3rd Edition).

33- Al-Baladhuri: Ahmed bin Yahya bin Jaber Al-Baladhuri, Genealogy of Al-Ashraf, investigation: Dr. Suhail Zakkar, and Riyad Zarkali, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1417 AH - 1996 AD, 1st Edition).

34- Bilal Al-Talidi, The Third Reform Movement: Or After the Crisis of the Intellectual Project in the Islamic Movement, (Beirut: Namaa Center for Research and Studies, 2016 AD, 1st edition).

35- Ibn Taghri Bardi: Jamal al-Din Abu al-Mahasin Yusuf ibn Taghri Bardi al-Atabaki, The Brilliant Stars in the Kings of Egypt and Cairo, (Cairo: Egyptian Book House, 1355 AH - 1936 AD, 1st Edition).

36- Ibn Taymiyyah: Taqi al-Din Ahmad bin Abd al-Halim bin Taymiyyah, The Methodology of the Prophet's Sunnah in Refuting the Words of the Qadariyyah Shiites, investigation: Dr. Muhammad Rashad Salem, (Riyadh: Imam Muhammad bin Saud University, 1406 AH - 1986 AD, 1st edition).

37- Al-Jahiz: Abu Othman Amr bin Bahr Al-Jahiz, Al-Bayan and Al-Tabin, investigation: Abdul Salam Harun, (Cairo, Al-Khanji Library, 1418 AH - 1998 AD, 3rd edition).

38- Dr. Jassim Zakaria, Introduction to Political Science, (Syria: Syrian Virtual University, 2018).

39- Jassim Muhammad Rashid Al-Issawy, The Prophet's Document and the Shari'a Rulings Learned From It, (Sharjah: The Companions Library / Cairo: The Followers Library, 1427 AH - 2006 AD, 1st Edition).

40- Jalil Tari, The Truths of the Shed in the Study of Abu Mikhnaf's Novel, Translated by Ahmed Al-Fadil, (Qom / Iran: The World Assembly of Ahl al-Bayt, 1427 AH - 2006 AD, 1st Edition).

41- Dr. Jamal Al-Din Attia, Towards a New Jurisprudence for Minorities, (Cairo: Dar Al-Salam, 1423 AH - 2003 AD, 1st Edition).

42- Al-Jawhari: Abu Bakr Ahmad bin Abdul-Aziz Al-Jawhari, Al-Saqifah and Fadak, investigated by: Muhammad Hadi Al-Amini, (Tehran: Nineveh Modern Library, 1401 AH).

43- Haji Khalifa and Ismail Pasha Al-Baghdadi, Explanation of the Hidden in the Appendix on Revealing Suspicions about the Names of Books and Arts, Investigated by: Rifaat Al-Kalisi, (Beirut: Dar Ihya Al-Turath, Dr. T).

44- Dr. Hakim Al-Mutairi, The Prophet's Sunnah in Political Rulings, (without a publishing house, d.t).

45- ....., Islamic principles in political rulings, (without a publishing house, 1435 AH - 2013 AD).

46- ....., The Prophet's Forty in Political Rulings, ((Without a Publishing House, Dr. T).

47- Dr. Hassan Ibrahim Hassan, History of Political, Religious, Cultural and Social Islam, (Cairo: The Egyptian Renaissance Bookshop, 1416 AH - 1996 AD, 14th edition).

48- Dr.Hassan Saab, An Introduction to the Study of Political Science, (Beirut: Commercial Office Publications, 1961 AD, 1st edition).

49- Ibn Khaldun: Abd al-Rahman Ibn Khaldun, al-Muqaddimah, investigation: Dr. Ali Abd al-Wahed Wafi, (Cairo: Nahdt Misr Library, 2014 AD, 7th Edition).

50- ....., Divan Al-Mubtada and Al-Khabar in the History of the Arabs and Berbers, and their Contemporaries of Great Concern, Investigation: Khalil Shehadeh, and Dr. Suhail Zakkar, (Beirut : Dar Al-Fikr, 1431 AH - 2001 AD, 1st edition).

51- Al-Raghib Al-Isfahani, Vocabulary of the Qur'an, investigation: Safwan Adnan Dawoodi, (Damascus: Dar Al-Qalam, 1430 AH - 2009 AD, 4th Edition).

52- Ibn Saad: Muhammad bin Saad bin Manea Al-Zuhri, The Great Book of Tabaqat, investigation: Dr. Ali Muhammad Omar, (Cairo: Al-Khanji Library, 1421 AH - 2000 AD, 1st Edition).

53- Stephen de Tansey, Political Science: The Foundations, translated by: Rasha Jamal, (Beirut: The Arab Network for Research and Publishing, 2012 AD, 1st edition).

54- Al-Suyuti: Jalal al-Din Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, History of the Caliphs, investigation: The Scientific Committee at Dar al-Minhaj, (Qatar: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, 1434 AH - 2013 AD, 3rd Edition).

55- Al-Shihab Al-Khafaji: Shihab Al-Din Ahmed bin Muhammad bin Omar Al-Khafaji Al-Masry, Nasim Al-Riyadh in explaining the healing of Judge Ayyad, investigation: Muhammad Abdul Qadir Atta, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1421 AH - 2001 AD, 1st Edition).

56- Al-Shawkani: Muhammad bin Ali Al-Shawkani, The Torrential Torrent Flowing Over the Gardens of Flowers, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1425 AH - 2004 AD, 1st Edition).

57- Salih Ahmed Al-Ali, The State of the Messenger, may God’s prayers and peace be upon him, in Medina: a study in its formation and organization, (Beirut: Publications Company for Distribution and Publishing, 2001 AD).

58- Al-Tabari: Abu Jaafar Muhammad bin Jarir al-Tabari, History of the Messengers and Kings, investigation: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, (Cairo: Dar al-Maarif, 1387 AH - 1967 AD, 2nd edition).

59- ....., Sahih and Weak History of al-Tabari, investigation: Muhammad Taher al-Barzanji and Muhammad Subhi Hallaq, (Beirut: Dar Ibn Katheer, 1428 AH - 2007 AD, 1st Edition) .

60- Ibn Abdeen: Muhammad Amin bin Umar bin Abdeen, Radd al-Muhtar al-Durr al-Mukhtar, Sharh Tanweer al-Absar, investigation: Adel Abd al-Mawjud and Ali Moawad, (Riyadh: World of Books, 1423 AH - 2003 AD, special edition).

61- Dr. Abd al-Ilah Belqiziz, Discord and Division, (Beirut / Center for Arab Unity Studies, 2012 AD, 2nd edition).

62- Dr. Abd al-Hamid Bakhit, The Islamic Caliphate: Section One (The Rightly Guided Era), (Cairo: Al-Sa'ada Press, 1366 AH - 1947 AD, 1st Edition).

63- Abdul Rahman Taj, Sharia Politics and Islamic Jurisprudence (Cairo: Al-Azhar Magazine, Gift of Ramadan Issue, 1415 AH).

64- Dr. Abd al-Razzaq Ahmad al-Sanhuri, The Jurisprudence of the Caliphate and its Development to the League of Eastern Nations, investigation: Dr. Tawfiq al-Shawi, and Dr. Nadia al-Sanhuri, (Beirut: Al-Risala Foundation Publishers, 2000 AD, 1st Edition).

65- Dr. Abd al-Fattah Abd al-Maqsud al-Saqifah and the Caliphate, (Beirut: Dar al-Mahjah al-Bayda, 1427 AH - 2006 AD, 1st Edition).

66- Dr. Abdel-Al Ahmed Atwa, Introduction to Islamic Politics, (Saudi Arabia: Ministry of Higher Education, Imam Muhammad bin Saud University, 1414 AH - 1993 AD).

67- Abd al-Ghani Muhammad Ali Mistou, Sharia Politics: A Study of the Origins of the Term and Its Historical and Jurisprudential Developments, (Riyadh: Ibn al-Azraq Center for Studies of Political Heritage, 1436 AH).

68- Dr. Abd al-Karim Zaidan, Rulings on the Dhimmis and Trustees in Dar al-Islam, (Baghdad: Al-Quds Library / Beirut, Al-Risala Foundation, 1402 AH - 1983 AD).

69- Dr. Abd al-Shafi Muhammad Abd al-Latif, The Islamic World in the Umayyad Era, (Cairo, Dar al-Salam Printing House, 1428 AH - 2008 AD).

70- ....., The Saqifah Conference and the Allegiance of Abu Bakr □: A Critical Study, (Cairo: Dar Peace for printing, 1429 AH - 2008 AD, 1st edition).

71- Abd al-Wahhab Khallaf, Shari'a Politics: Or the System of the Islamic State in Constitutional, Foreign and Financial Affairs, (Cairo, Dar al-Ansar, 1397 AH - 1977 AD).

72- Izz al-Din Ibn al-Athir: Izz al-Din Abu al-Hasan Ali bin Abi al-Karam al-Shaibani, known as Ibn al-Athir, Al-Kamil in History, investigation: Dr. Omar Abdul Salam Tadmury, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 2012 AD, 1st Edition).

73- Dr. Ali Fahd Al-Zumaia, In Islamic Political Theory: An Analytical and Critical Study of the Paths of the Development of the History of Sunni and Shiite Political Thought, (Kuwait, Dar Nahwad for Studies and Publishing, 2018 AD, 1st Edition).

74- Al-Ghazali: Abu Hamid Muhammad bin Ahmad Al-Ghazali, Economy in Belief, investigation: Anas Muhammad Adnan Al-Sharfawi, (Malaysia: Saqifah Al-Safa Al-Ilmiya, a special edition of Al-Azhar Al-Sharif, 1437 AH - 2016 AD).

75- Ibn Faris: Abu al-Hussein Ahmad bin Faris bin Zakaria, Standards of Language, investigation: Abd al-Salam Harun, (Cairo: Issa al-Babi al-Halabi Press, 1392 AH - 1972 AD, 1st Edition).

76- Dr. Farid Abd al-Khaleq, in Islamic political jurisprudence (Cairo: Dar Al-Shorouk, 1414 AH - 1998 AD, 1st edition).

77- Dr. Fahd bin Salih bin Muhammad al-Luhaidan, Issues of Consensus in the Royal Rulings, which is the fifth part of the Encyclopedia of Consensus in Islamic Jurisprudence, (Mansoura: Dar al-Huda al-Nabawi, 1434 AH - 2013 AD, 1st Edition).

78- Ibn al-Qayyim: Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Qayyim al-Jawziyyah, Informing the signatories of the Lord of the Worlds, investigation: Mashhour Hassan Salman, (Dammam / Saudi Arabia, Dar Ibn al-Jawzi, 1423 AH, 1st edition).

79- Karl Brockelmann, History of the Islamic Peoples, translated by: Nabih Amin Fares and Mounir Al-Baalbaki, (Beirut: Dar Al-Ilm for Millions, 1968 AD, 5th edition).

80- Ibn Kathir: Abu Al-Fida Ismail bin Omar bin Katheer Al-Qurashi Al-Dimashqi, The Beginning and the End, investigation: Abdullah bin Abdul Mohsen Al-Turki, in cooperation with the Hajar Center, (Cairo: Dar Hajar, 1418 AH - 1997 AD, 1st Edition).

81- Al-Kafawi: Abu Al-Baqa Ayoub bin Musa Al-Husseini Al-Kafawi, Al-Kuliyat: A Dictionary of Terminology and Linguistic Nuances, investigation: Dr. Adnan Darwish and Muhammad Al-Masry, (Beirut: Al-Risala Foundation, 1419 AH - 1998 AD, 2nd Edition).

82- Ibn Kamal Pasha: Ahmed bin Suleiman, known as Ibn Kamal Pasha, A Treatise on the Arabization of the Non-Arabic Word, investigation: Muhammad Sawa'i, (Damascus: French Scientific Institute for Arabic Studies, 1991 AD, 1st Edition).

83- Dr. Abd al-Wahhab al-Kayyali (editing), The Political Encyclopedia (Beirut: The Arab Foundation for Research and Publishing, 1983).

84- Majd Al-Din Ibn Al-Atheer: Majd Al-Din Al-Mubarak Bin Muhammad Al-Jazari, known as Ibn Al-Atheer, The End in Gharib Al-Hadith and Athar, investigation: Dr. Ahmed Muhammad Al-Kharrat, (Qatar: Ministry of Awqaf and Islamic Affairs, Dr. T).

85- The Arabic Language Academy, Al-Mu'jam Al-Waseet, (Cairo: Dar Al-Shorouk International, 1425 AH - 2004 AD, 4th Edition).

86- A group of researchers, Contemporary Sharia Approaches to Political Concepts and Topics: A Reading in the Curriculum, (Qatar: Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences, 2020 AD, 1st Edition).

87- Dr. Muhammad Jabron, In the guidance of the Qur'an in politics and governance: a thesis on building the jurisprudence of political transactions on values, (Doha / Qatar: Arab Center for Research and Policy Studies, 2018, 1st Edition).

88- Muhammad Abu Zahra, History of Islamic Doctrines, (Cairo, Dar Al-Fikr Al-Arabi, Dr. T).

89- Dr. Muhammad al-Tijani al-Samawi, The Saqifah Conference: New Perspectives in Islamic History, (London: Al-Fajr Foundation, 1424 AH - 2004 AD).

90- Dr. Muhammad Hamid Khalifa, The Day of the Saqifah and the Position on the Suspicions of the Allegiance of Abu Bakr Al-Siddiq, may God's prayers be upon him, (Damascus: Dar Al-Qalam, 1434 AH - 2013 AD, 1st edition).

91- Dr. Muhammad Hussein Heikal, Al-Siddiq Abu Bakr, (Cairo: Dar Al-Maarif, 1990 AD, 11th Edition).

92- Muhammad Reza Al-Jaafari, The Events of the Saqifah: A Comprehensive Reading of What the Hadiths and Traditions Tell About After the Death of the Noble Prophet, investigated by Sayed Nasr Al-Musawi, (Qom / Iran: Jaafari Culture Center for Research and Studies, 1442 AH).

93- Dr. Muhammad Suhail Taqoush, History of the Rightly Guided Caliphs, (Beirut: Dar Al-Nafa'is, 1432 AH - 2011 AD, 2nd edition).

94- Dr. Muhammad Diaa al-Din al-Rayyis, Islamic Political Theories, (Cairo: Heritage Library, 1976 AD, 7th Edition).

95- Dr. Muhammad Al-Mukhtar Al-Shanqeeti, The Constitutional Crisis in Islamic Civilization from the Great Sedition to the Arab Spring, (Doha / Qatar: Forum on Arab and International Relations, 2018, 1st Edition).

96- Muhammad Reza Al-Muzaffar, Al-Saqifah, (Qom / Iran: Al-Zahra Library, 1353 AH.

97- Dr. Muhammad Salim Al-Awa, In the Political System of the Islamic State, (Cairo: Dar Al-Shorouk, 1427 AH - 2006 AD, 2nd Edition).

98- Dr. Muhammad Mustafa Shalaby, Introduction to Islamic Jurisprudence, (Beirut: University House, 1405 AH - 1985 AD, 10th Edition).

99- Dr. Mahmoud Saad Mahmoud Mahdi, Sharia Politics of Imam Muhammad Rashid Reda, (Lebanon: Dar Al-Nawader Al-Lebnaniah, 1435 AH - 2014 AD, 1st Edition).

100- Dr. Medhat Issa (preparation and editing), Research in Islamic Politics, foreword: Dr. Mustafa al-Fiqi, presented by: Dr. Shawky Allam, (Alexandria: The Library of Alexandria, Manuscripts Center, 2020 AD).

101- Ibn Miskaweh: Abu Ali Ahmed bin Muhammad bin Yaqoub Miskaweh, The Experiences of Nations and the Succession of Determination, investigation: Sayed Kasrawi, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiya, 1424 AH - 2003 AD, 1st Edition).

102- Al-Maqrizi: Taqi al-Din Ahmed bin Ali al-Maqrizi, Preaching and Consideration by Mentioning Plans and Antiquities, investigation: Dr. Muhammad Zainhom and Madiha al-Sharqawi, (Cairo: Madbouly Library, 1998 AD, 1st Edition).

103- Ibn Manzoor: Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram Ibn Manzoor, the Egyptian African, Lisan al-Arab, investigation: Abdullah al-Kabeer, Muhammad Hasab Allah, and Hashim al-Shazly, (Cairo: Dar al-Maarif, 1401 AH-1981 AD, new edition).

104- Musa bin Uqba, Al-Maghazi, collected from heritage books and verified by: Muhammad Baqashish Abu Malik, (Kingdom of Morocco, Ibn Zahr University, Faculty of Arts and Humanities in Agadir, 1994 AD).

105- Maurice Duvejih, An Introduction to Politics, translated by: Dr. Sami Al-Droubi and Dr. Jamal Al-Atassi, (Damascus: Dar Damascus, 1964 AD, 1st edition).

106- Al-Nuweiri: Shihab al-Din Ahmad bin Abd al-Wahhab al-Nuwairi, The End of the Lord in the Arts of Literature, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1424 AH - 2004 AD, 1st edition).

107- Ibn Hisham, Biography of the Prophet, investigation: Dr. Omar Abdel Salam Tadmuri, (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1410 AH - 1990 AD, 3rd Edition).

108- Dr. Hisham Jaait, Al-Fitna: The Controversy of Religion and Politics in Early Islam, translated by: Khalil Ahmad Khalil, (Beirut: Dar Al-Tali'ah, 2000 AD, 4th edition).

109- Dr. Wahba Al-Zuhaili, Fundamentals of Islamic Jurisprudence, (Damascus: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1406 AH-1986 AD, 1st Edition).

110- Al-Yaqoubi: Ahmed bin Abi Yaqoub bin Jaafar bin Wahb, known as Al-Yaqoubi, History of Al-Yaqoubi, investigation: Abdul Amir Muhanna, (Beirut: Al-Alamy Publications Company, 1431 AH - 2010 AD, 1st Edition).

Scientific periodicals, journals and theses:

111- Dr. Radwan Al-Sayyed, Politics and Islamic Politics in Medieval Times, Amman, Al-Tafahum Journal, No.

112- Dr. Ramzi Muhammad Daraz, Characteristics of the System of Government in Islam, (University of Alexandria, Faculty of Law, Journal of Law for Legal and Economic Research, Issue (2), 2011 AD).

113- Salem Ahmed Salama, Verses and Hadiths Concerning Abu Bakr, may God's prayers be upon him, (Saudi Arabia, Umm Al-Qura University, College of Sharia and Graduate Studies, 1403 AH).

114- Shawish Murad, The rule of multiple imams in Dar al-Islam, (Turkey, Journal of the Faculty of Divinity, Volume Ten, December 2019 AD).

115- Dr. Abd al-Rahman bin Saad bin Hammoud al-Khattabi, Supervising Introductions to the Science of Sharia Politics, (Alexandria: Journal of the College of Islamic and Arab Studies, Issue Thirty-six, Volume Five, June, 2020 AD).

116- Dr. Abdul Majeed Al-Najjar, Religious Freedom in Islamic Law, its Dimensions and Controls, (Sharjah, the nineteenth session of the Islamic Fiqh Academy, from 26 to 30 April 2009).

117- Dr. Imad Abd al-Latif, A proposed framework for analyzing the traditional discourse in application of the sermons of the Saqifah incident, (Algeria: Mouloud Mamari University, Publications of the Discourse Analysis Laboratory, No. (14), International Recipient on the Reality of Knowledge Research and Discourse Analysis, March, 2013 AD).

118- Fayrouz Othman Salih, Allegiance in the Islamic Political System, (Sudan, Sudan University of Science and Technology, Journal of the Institute of Islamic Sciences and Research, first issue, 2010 AD).

119- Dr. Makhlouf Daoudi, an analytical reading in the Saqifah Bani Sa'ida meeting from the perspective of contemporary constitutional law, (Algeria, Zayan Ashour University in Djelfa, Volume 11, Number (1), March 2018).

120- Dr. Marwan Atef Al-Dula'een, A Study in the Narrations of the Saqifah Conference (11 AH-632 AD), (The Hashemite Kingdom of Jordan: Mutah University Journal for Research and Studies in the Hashemite Kingdom of Jordan, Humanities and Social Sciences Series, Volume 28, Number 3, 2013 AD).

121- Dr. Maghawry Obaid Mansour, The Saqifah Conference and Modern Western Democracy: A Comparative Analytical Study, research drawn from the Annals of the College of Arabic Language in Zagazig, 1435 AH - 2005 AD, 3rd Edition).

122- Dr. Noureddine Al-Taqawi and Dr. Muhammad Al-Mansouri, Political Science: An Attempt at Theoretical Approximation, (Morocco, Business Disputes Journal, Issue (26), August 2017).

123- Dr. Yassin Muhammad Al-Tabbakh, The Political System in Islam: A Historical Study, (Journal of Sharia and Law, Issue (35), Part (3), 1442 AH - 2020 AD).

Features of Islamic Political Jurisprudence On Saqefa Day Between Idealism and Realism:

An Analytical Reading

Dr Alsaeed Ali Alsaeed Albastawesy
Department of Arabic Language – Faculty of Arts – Ain Shams University
alsaid.ali@art.asu.edu.eg

Abstract

This research is studying the features of Islamic Political Jurisprudence on Saqefa Day between idealism and realism: an analytical reading. It is divided into a preface, a prelude, ten chapters, a conclusion and an index of sources. The preface contains a quick look at the issue, the previous studies, and the paradox of the research, its curriculum, and its parts. Then, the prelude discusses the meaning of Islamic Political Jurisprudence, and after that it studies the principles of political jurisprudence in the Qur'an, Sunnah, and the Prophet's Biography. The first chapter handles the issue of the Messenger, may God's prayers and peace be upon him, not determining anyone for the Caliphate. The second chapter discusses the inevitability of the establishment of power and the issue of political competition after the death of the Messenger of God, may God's prayers and peace be upon him. The third chapter deals with the rule of Majority in Al-ansar's political discourse. The fourth chapter studies irritability in the political debate between idealism and realism. The fifth chapter deals with the principle of equality in political rights and the issue of (Qurashiah). The sixth chapter discusses political opposition and its association with tribal factors. The seventh chapter deals with political pluralism and the unity of the nation. The eighth chapter discusses political dialogue and tribal competition. The ninth chapter deals with the principle of free election and the success of the pledge of allegiance to Abu Bakr. The last chapter discusses analysis of the constitution of government during the era of Abu Bakr. Finally, the conclusion contains the results of the research.

Key words: Islamic Political Jurisprudence - Saqefa - Caliphate - political competition.