

عصر النبوة والخلافة الراشدة: قضايا وإشكالات

د. أنس بوسلام

Anassbou352@gmail.com

تخصص التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق جامعة الحسن الثاني

الملخص:

يعد عصر النبوة والخلافة الراشدة مرحلة من المراحل التأسيسية الهامة في التاريخ الإسلامي حيث تحددت فيه مجموعة من الأمور سواء تعلق الأمر بتحكيم الدين والسياسة في إدارة أمور الدولة الإسلامية، أو آلية انتشار الإسلام، أو تنظيم العلاقة مع غير المسلمين أو غير ذلك. تكمن أهمية البحث في تحليل ومناقشة القضايا والإشكالات المذكورة وغيرها والتي استأثرت ومازالت تستأثر باهتمام الباحثين والدراسين من تخصصات وخلفيات علمية مختلفة (التاريخ الإسلامي، الفقه السياسي، العلوم الشرعية...). تتمثل أهم أهداف البحث في تقديم قراءة تحليلية متوازنة لموضوع الدراسة مع عدم الانجراف وراء تصور أو مدخل واحد، فاستحضرنّا العوامل الدينية والإيمانية ولم نغفل العوامل المادية والاجتماعية والسياسية...، ومن أجل معالجة إشكالية البحث تبيننا المنهج التحليلي فضلا عن المنهج التاريخي، ولم نغفل مدخل الفقه السياسي في مقاربة هذا الموضوع. الكلمات الرئيسية: النبي محمد صلى الله عليه وسلم، الخلافة الراشدة، الدولة الإسلامية، الإسلام والتسامح، الجزية، النظرية الخلدونية.

ABSTRACT

The era of prophethood and the Rashidah Caliphate is an important foundational stage in Islamic history, in which a number of issues were determined, whether it is the arbitration of religion and politics in the management of the affairs of the Islamic state, the mechanism of spreading Islam, or the regulation of relations with non-Muslims, etc.

The importance of the research lies in analysing and discussing the issues and questions mentioned and others that have attracted and continue to attract the attention of researchers and students from different disciplines and scientific backgrounds (Islamic history, political jurisprudence, sharia sciences...)

The most important objectives of the research are to provide a balanced analytical reading of the subject of the study while not drifting behind a single perception or approach, so we recalled the religious and faith factors and did not neglect the material, social and political factors... In order to address the research issue, we adopted the analytical method as well as the historical method, and we did not neglect the political jurisprudence approach to this subject.

Keywords: Prophet Muhammad The Rightly-Guided Caliphate, the Islamic state, Islam and tolerance, jizya, Khaldunian theory.

مقدمة

يعتبر عصر النبوة والخلافة الراشدة مرحلة من المراحل التأسيسية الهامة في التاريخ الإسلامي حيث تحددت فيه مجموعة من الأمور سواء تعلق الأمر بتحكيم الدين والسياسة في إدارة أمور الدولة الإسلامية، أو آلية انتشار الإسلام، أو تنظيم العلاقة مع غير المسلمين أو غير ذلك.

تكمن أهمية البحث في تحليل ومناقشة القضايا والإشكالات المذكورة وغيرها والتي استأثرت ومازالت تستأثر باهتمام الباحثين والدراسين من تخصصات وخلفيات علمية مختلفة (التاريخ الإسلامي، الفقه السياسي، العلوم الشرعية...)

تتمثل أهم أهداف البحث في تقديم قراءة تحليلية متوازنة لموضوع الدراسة مع عدم الانجراف وراء تصور أو مدخل واحد، فاستحضرنّا العوامل الدينية والإيمانية ولم نغفل العوامل المادية والاجتماعية والسياسية...، ومن أجل معالجة إشكالية البحث تبيننا المنهج التحليلي فضلاً عن المنهج التاريخي، ولم نغفل مدخل الفقه السياسي في مقارنة هذا الموضوع.

1- قراءة في المسار العام للدولة الإسلامية الناشئة بين الدين والسياسة

من خلال استقراء تاريخ الدولة الإسلامية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وزمن الخلافة الراشدة سنلاحظ أن مسار هذه الدولة تداخلت فيه عوامل الدين والسياسة معاً، وإذا كان هذا المسار قد عرف توازناً بين العنصرين المذكورين زمن محمد عليه الصلاة والسلام، باعتباره نبياً وحاكماً للدولة الإسلامية الناشئة، فإن هذا المسار بدأ يعرف رجحان كفة السياسة أكثر بالمقارنة مع كفة الدين وذلك بما لا يتعارض - طبعاً - مع الدين، ومؤشرات ذلك مثلاً:

- الصراع السياسي والأخذ والرد الذي عرفته المدينة المنورة في اجتماع سقيفة بني ساعدة من أجل اختيار خليفة الرسول.
- تحكيم العوامل السياسية والعسكرية في تعامل أبي بكر مع الردة حيث رفض رأي الصحابة بترك المرتدين وشأنهم بل أصرّ على قتالهم لأنه أدرك أنه أصبح للإسلام دولة ونظام وجماعة وسيادة، وأن ما حدث من رفض تأدية الزكاة للخليفة تمرد بالمعنى السياسي عن السلطة الحاكمة يجب التصدي له بكل الوسائل المتاحة .
- اختيار عمر بن الخطاب ولأته على أساس الكفاءة الإدارية والسياسية وليس على أساس مقدار التدين والتقوى (تنتظر في هذا الشأن عدة أمثلة لعل أبرزها معاوية بن أبي سفيان وعمر بن العاص وغيرهما).

2- هل كان توسع الدولة الإسلامية وانتشار الإسلام بالسيف أم بالدعوة؟

أ- الرأي الأول القائل بانتشار الإسلام بالسيف: لقد ذهب إلى هذا الرأي عدد كبير من المستشرقين بل إن هذا الرأي عبّر عنه رأس الكنيسة الكاثوليكية، فخلال محاضرة بجامعة ريجينسبورج في ولاية بافاريا الألمانية الثلاثاء 13-9-2006م قال البابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر: "إن المسيحية ترتبط بصورة وثيقة بالعقل، وهو الرأي الذي يتباين مع أولئك الذين يعتقدون في نشر دينهم عن طريق السيف"، وقد ورد على لسان البابا في معرض محاضراته عن العقل والإيمان في معرفة الحقيقة، إتيانه بجزء مبتور من نص حوار بين الإمبراطور البيزنطي إيمانويل الثاني وفيلسوف فارسي سأل فيه الأول "قل لي ما هو الشيء الجديد الذي أتى به محمد... وهنا لن تجد إلا أشياء شريرة وغير إنسانية مثل دعوته لنشر العقيدة بحد السيف".

وقد أثارت هذه التصريحات ضجة بالعالم الإسلامي آنذاك، حيث عقيبت إحدى وسائل الإعلام (صحيفة الخليج الإماراتية) أن حسن النية يفترض أحد أمرين، إما أن يعرض البابا عن إقحام هذه الفقرة في نص محاضراته أصلاً، وإما أن يورد جواب الفيلسوف الفارسي عن سؤال الإمبراطور البيزنطي، إلا إذا كان يريد تأكيد لا عقلانية الإسلام ونزوعه إلى العنف (الجزيرة 2006). ومن الباحثين المعاصرين العرب الذين لم يخفوا رأيهم في هذا الموضوع الباحث التونسي هشام جعيط والذي انحاز تماماً للطرح القائم على القوة، حيث قال: "ولكن تلك الدولة (أي الدولة الإسلامية) منظورة إليها من مستوى الجزيرة العربية كلها ومن زاوية علاقتها بالخارج، إنما بنيت على الحرب، على تشكيل قوة تدخل سوف تغدو الأداة الفعلية لتوسع الدولة الإسلامية" (هشام 2000، 26).

وقد يستدل من يرى أن الإسلام بُني وانتشر بالسيف بمجموعة من الشواهد من بينها:

- * تخلي النبي محمد عليه الصلاة والسلام عن الدعوة السلمية بعد هجرته إلى المدينة واستبدالها بالجهاد والغزوات.
 - * بيعة الأنصار ذات الطبيعة الدفاعية وليست الهجومية.
 - * الغزوات التي قام بها الرسول الأكرم.
 - * بعض الوقائع التاريخية مثل قتل اليهود وتهجيرهم.
 - * مبادرة المسلمين زمن خلافة أبي بكر وعمر إلى مهاجمة العراق والشام ودخولهما بالسيف.
- ب- الرأي الثاني: يتعارض هذا الرأي مع الأول بل ويرد على حججه ويستدل على ذلك بجملة شواهد من بينها:
- * بيعة الأنصار تم تعديلها بعد استشارة النبي لهم (سعد بن معاذ) قبيل غزوة بدر.

* كانت غزوات المسلمين إما رد فعل على ممارسات قريش (غزوة بدر، فتح مكة...) أو على غدر يهود المدينة وتآمرهم (غزوة بني قينقاع، غزوة بني النضير، غزوة بني قريظة، غزوة خيبر...) أو غيرهم، وإما كانت كانت دفاعية (غزوة أحد، غزوة الخندق أو الأحزاب، غزوة حنين...)

* حكم سعد بن معاذ في بني قريظة بقتل الرجال وسبي الذراري وتقسيم أموالهم وأراضيهم على المسلمين كان لأنهم نقضوا العهد و خانوا المسلمين في أشد وأصعب الأوقات وقتلوا منهم ما قتلوا دون وجه حق.

* كانت مواجهة المسلمين في المناطق المفتوحة كالعراق والشام مع سلطة الاحتلال المفروضة على هذه المناطق وليس مع شعوبها وأهلها التي ترك لهم الخيار في دينهم.

* كانت أهم لحظات انتشار الإسلام هي تلك المرتبطة بفترات السلم مثل الفترة الممتدة بين صلح الحديبية وفتح مكة والفترة التي أعقبت غزوة حنين حتى وفاة الرسول الأكرم.

3- انتشار الإسلام والتسامح

لم ينتشر الإسلام وتستقر دولته، إلا بعد أن انتشر الأمن في المدينة المنورة، بين جميع أطرافها من مسلمين ويهود ومشركين، في إطار صحيفة المدينة التي عملت على تحقيق مبدأ العدل والمساواة بين سكان المدينة على أساس المواطنة لكل فرد من سكانها.

وبعد أن عقد صلح الحديبية مع قريش، ليأمن بذلك الجهة الجنوبية من المدينة وتكون الدعوة الإسلامية في حرية، عمد النبي عليه الصلاة والسلام لتأمين الجهة الشمالية للمدينة، فعقد معاهدات مع غير المسلمين خارج حدود دولة المدينة، حيث عقد اتفاقية سلمية مع نصارى نجران في العام العاشر من الهجرة، ومع يهود فدك وأيلة وتيماء، ومع بني صخر من كنانة، وذلك التزاما بقوله تعالى: "ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (الكريم بلا تاريخ، الآية 125)، ومن شواهد التسامح أيضا ما جاء في ضوابط الحرب عند أبي بكر الصديق، والذي أوصى قائده بما يلي: "وسوف تمرّون بأقوام قد فرّغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرّغوا أنفسهم له"، وهذا ما جعل المؤرخ والمفكر الفرنسي كوستاف لوبون يقول: "فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب ولا ديناً مثل دينهم. وما جَهِلَ المؤرخون من جَلم العرب الفاتحين وتسامحهم كان من الأسباب السريعة في اتساع فتوحهم، وفي سهولة اعتناق كثير من الأمم لدينهم ونظمهم، ولغتهم" (كوستاف 2012، 630).

4- تنظيم العلاقة مع غير المسلمين

لعل أبرز مثال في هذا الإطار هو العهد العمرية، حيث أورد مجير الدين العلمي المقدسي المتوفى سنة 927هـ نصا منقولاً عن نص الطبري، الذي أسنده لسيف عن أبي حازم وأبي عثمان عن خالد وعبد الله بن عمر بن الخطاب صالح أهل إيلياء بالجابية سنة 15هـ، وكتب لهم: "بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى عبد الله أمير المؤمنين عمر، أهل إيلياء من أمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم ولأموالهم ولكنائسهم ولصلبانهم وسقيمتها وبريئتها وسائر ملتها، إنها لا تُسكن كنائسهم ولا تُهدم ولا يُنقص منها ولا من حدها ولا من صلبانهم، ولا شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا يُضار أحد منهم، ولا يُسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود، وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن (يقصد مدن فلسطين) على أن يخرجوا منها الروم واللصوص، فمن خرج منهم فهو آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم، ويخلي بيعتهم وصلبيهم، فإنهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعتهم وصلبيهم حتى يبلغوا مأمنهم، ومن كان فيها من أهل الأرض، فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على إيلياء من الجزية، ومن شاء سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أرضه، فإنه لا يؤخذ منه شيء حتى يحصد حصادهم، وعلى ما في هذا الكتاب عهد الله وذمته، وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين، إذا أعطوا الذي عليه من الجزية" (مجد د.ت، 2).

5- تنظيم الأحوال الشخصية لأهل الكتاب

ترسيخا لحق التعبد والاعتقاد لم يطالب الإسلام النمي بالالتزام بالأحكام التي تتعارض مع عقيدته كأحكام العبادات والأحكام المنظمة للزواج والطلاق أو الانضمام إلى جيش المسلمين، فأعطى الإسلام للذميين من يهود ونصارى الحق باللجوء إلى قوانينهم وشرائعهم في كل ما يرتبط بأحوالهم الشخصية. قال تعالى: "إن جاورك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك

شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين. وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك" (الكريم، سورة المائدة بلا تاريخ، الآية 43، 42).

6- قضية الجزية

الجزية ضريبة على رؤوس المواطنين غير المسلمين لقاء إعفائهم عن واجب الجهاد، وفي مقابل الزكاة بالنسبة للمسلمين مع بعض الفروق. وهي كالزكاة لا تجب إلا على القادرين وفيما فضل من الحاجات الأساسية، بل كذلك لا تجب إلا على رجل عاقل حر، فلا تلزم المرأة ولا الصبي ولا المجنون ولا العبد، ولو كانوا ذوي الأموال، ولا تجب على الفقير ولا الرهبان ولا على شيخ كبير، لأنهم ليسوا من المقاتلين، ف نطاق الجزية أضيق من نطاق الزكاة. وهي كالزكاة تدفع مرة في آخر الحول من السنة الهلالية إلا أن مقدارها غير منصوص عليه فتختلف حوله الآراء. ذهب أبو حنيفة إلى تصنيفه ثلاثة أصناف، ومنع الاجتهاد فيها: وهي اثنا عشرة دينارا على الفقير وأربعة وعشرون دينارا على المتوسط وثمانية وأربعون دينارا على الغني. ويرى مالك أن ذلك إلى اجتهد الإمام سواء في الأقل أو الأكثر، وعند الشافعي مقدرة على الأقل بدينار واحد ويترك تقدير الأكثر إلى اجتهد الولاة، وورد عن أحمد ثلاث روايات تتفق مع كل هذه الآراء، ويبدو أن الأولى بالأخذ هو رأي مالك، حيث يمكن معه مراعاة حالات غير المسلمين في كل وقت من ناحية وحاجات الدولة من ناحية أخرى. ذلك أن آية الجزية من الآيات المدنية المنزلة في وقت متأخر من عهد التشريع (9هـ)، ولا تعارض بينها وبين دستور المدينة الذي لم ينص على جزية اليهود، فإن أحد بنوده نص على تعاون عسكري معهم للدفاع عن المدينة ضد أي عدوان خارجي، وهذا مما يسقط الجزية حتى بعد نزول تشريعها. ثم إنه من المسلم به أنه على أي فرد التزام مالي تجاه دولته وليس على مال مسلم حق سوى الزكاة. وهي لا تشرع على غير المسلمين، وعليه فلا بد أن يكون الواجب المالي في حقهم شيئا آخر سوى الزكاة. وحين لاحظ الخليفة عمر أن اسم "الجزية" ثقيل على البعض اختار إسما آخر، فالعبرة بالمسمى لا بالإسم، وهذا ما فعل في شأن نصارى بنى تغلب، حيث استبدل اسم الجزية بالصدقة مع قبولهم لتضعيفها عليهم، إذ قالوا: "أما إذا لم تكن جزية كجزية الأعلاج، فإننا نرضى ونحفظ ديننا"، ومهما يكن من أمر فالحق أن هذا الالتزام المالي من غير المسلمين زهيد وبسيط، واعترف بهذه الحقيقة باحث مسيحي، وهو "سير توماس أرنولد" في كتابه الشهير "الدعوة إلى الإسلام"، حيث قال: "لكن هذه الجزية كانت من البساطة بحيث لم تكن تنقل كاهلهم، وذلك إذا لاحظنا أنها أعفتهم من الخدمة العسكرية الإجبارية التي كانت مفروضة على إخوانهم من الرعايا المسلمين."

7- هل كان من الممكن تفادي الفتنة الأولى (فتنة علي ومعاوية)؟

كان من الممكن ذلك لو تم التعامل الصحيح والسليم مع النقاط والقضايا الآتية:

- وضع عقد اجتماعي وسياسي واضح المعالم منذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم بحيث يحدد هذا العقد آلية اختيار الخليفة وانتقال الحكم في حالة وفاته أو عجزه، مع ضرورة قابلية هذا العقد للتطور بحيث يستوعب المستجدات التي تعرفها الدولة الإسلامية الصاعدة ومن بينها اتساع رقعة هذه الدولة ودخول حساسيات قبلية وعرقية وحضارية... جديدة ينبغي هي الأخرى أن تُشرك في الإدارة والتسيير.

- شهادة عمر بن الخطاب زمن خلافته بشأن بداية تبدل أحوال المسلمين مع تزايد عائدات الفتوحات من فيء وغنائم ..
- خلق آلية سياسية وإدارية لاستيعاب القيادات المحلية التي ظهرت في الأمصار وإشراكها في الحكم وصناعة القرار بالمدينة المنورة بدءا من عهدي عمر وعثمان، وقد بدت ضرورة ذلك مع الإراصاصات لشكاوى واحتجاجات أهل الكوفة والبصرة على ولاتهم كحالة سعد بن أبي وقاص وحالة أبي موسى الأشعري بالكوفة وحالة ياسر بن عمار بالبصرة.
- بقاء معاوية لمدة طويلة في ولاية الشام (طيلة عهد عمر وعثمان) مما جعله يرسخ نفوذه بين القبائل ويشكل نفوذا خاصا وشبه مستقل عن سلطة الخليفة نفسه بل ويصير وزن سلطته يفوق ما للخليفة من وزن وتأثير في منطقة الشام، حتى إذا ما عزله علي وعين سهيل بن حنيفة بدلا منه رده جند معاوية من مشارف الشام.

إننا ننقهم سبب اختيار عمر وعثمان بعض الولاة مثل معاوية وعمرو بن العاص وتقديهم على العديد من كبار الصحابة من ذوي السابقة والقدم والفضل، وهو السبب المتعلق بكفاءة هؤلاء السياسية وحنكتهم ودهائهم وخبرتهم في التعامل مع الأزمات وغير ذلك، لكن بقدر ما كان لهذه الميزة من إيجابيات للخلافة واستقرار الحكم بقدر ما كان لها من انعكاسات وأثار تجلت معالمها واضحة زمن الفتنة الأولى وصراع علي ومعاوية.

إن المتمعن في سيرة معاوية وعمره لَيُلاحظ نزوعاً من هاتين الشخصيتين للحكم والملك، والغريب أنه ممن لاحظوا وأدركوا ذلك هو الخليفة عمر بن الخطاب نفسه، ونستدل على ذلك ببعض الشواهد التاريخية مثل:

* كان عمر بن الخطاب إذا رأى معاوية قال: هذا كسرى العرب . وقال عمرو بن يحيى بن سعيد الأموي، عن جده. قال: دخل معاوية على عمر وعليه حلة خضراء، فنظر إليها الصحابة، فلما رأى ذلك عمر وثب إليه بالدرّة فجعل يضربه بها، وجعل معاوية يقول: يا أمير المؤمنين الله الله في، فرجع عمر إلى مجلسه فقال له القوم: لم ضربته يا أمير المؤمنين؟ وما في قومك مثله؟ فقال: والله ما رأيت إلا خيراً، وما بلغني إلا خيراً، ولو بلغني غير ذلك لكان مني إليه غير ما رأيتم، ولكن رأيته - وأشار بيده - فأحببت أن أضع منه ما شمع (إسماعيل دت، 134) .

* روى ابن أبي ذئب، عن المقبري قال: تعجبون من دهاء هرقل وكسرى، وتدعون معاوية (أحمد 1990، 311) .
* لما قدم عمر الشام، تلقاه معاوية في موكب عظيم؛ فلما دنا منه قال له عمر: أأنت صاحب الموكب العظيم؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين. قال: مع ما يبلغني من طول وقوف ذوي الحاجات ببابك؟ قال: مع ما يبلغك من ذاك.
قال: ولم تفعل هذا؟ قال: نحن بأرض جواسيس العدو بها كثير، فيجب أن نظهر من عز السلطان ما نرهبهم به؛ فإن أمرتني ففعلت، وإن نهيتني انتهيت.

فقال عمر: يا معاوية، ما أسألك عن شيء، إلا تركتني في مثل رواجب الضرس (الرواجب: جمع راجبة: وهي ما بين عقد الأصابع من داخل أي: أضيق ما يكون)؛ لأن كان ما قلت حقاً، إنه لرأي أريب، ولئن كان باطلاً، إنها لخدعة أديب. قال: فمرني يا أمير المؤمنين. قال: لا أمرك ولا أنهاك، فقيل: يا أمير المؤمنين! ما أحسن ما صدر عما أوردته. فقال عمر: لحسن مصادره جشمناه ما جشمناه (أ. محمد 2002، 19-20).

إن كان ما فعله معاوية في حينه يُحمل على وجهين، فإن المستقبل السياسي لمعاوية أثبت أن ما فعله كان في سياق ترسيخ نفوذ الرجل وخدمة مشروعه السياسي.

إننا إذ نتحدث عن الطموح السياسي لمعاوية وعمره، فإن هذا لا يشنهما وينقص منهما قيد أنملة، فهو حق كل مسلم، إنما نرجح أن معاوية قد تأوّل أحقيته بالحكم والخلافة ومع وجود فراغ في آلية انتقال الحكم - كما أشرنا إلى ذلك - كل ذلك أدى إلى اندلاع صراع مسلح على السلطة، ليس لأطماع شخصية لهذا الطرف أو ذاك وإنما لعدم وجود عقد سياسي ثابت ومستقر يمنح كل مرشح حق التنافس السياسي السلمي من أجل تولي منصب الخليفة والقبول بهزيمته إن لم يوفق في مسعاه.

ومهما يكن من أمر، فإننا نجزم بأحقية علي بالخلافة لاتفاق غالبية المسلمين عليه رغم معارضة قطاع منهم، وبالمقابل نرى أن اجتهد معاوية وتأوّل لم يكن في محله، وإن تمكن في الأخير من تولي منصب الخليفة بالإجماع سنة 41هـ وذلك بعد تنازل الحسن له عنه حقناً لدماء المسلمين واستعادة لوحدهم، كما نرى أن معاوية رغم ما شاب طريقته للوصول للحكم من مثالب، فإن الرجل قد نهض بمهام الخليفة كما ينبغي أن يكون وأرجع لمؤسسة الخلافة هيبتها واستقرارها كما أعاد قطار الفتوحات الإسلامية لسكته مجدداً، رغم أنه وبأي حال من الأحوال لا يبلغ شأو الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم منزلة ومكانة وسابقة وفضلاً وعدلاً وغير ذلك.

- سياسة عثمان المفرطة في المرونة وسماحه بانسياح العرب وخصوصاً الصحابة في البلاد المفتوحة مما جعلهم يشكلون مراكز نفوذ في الأمصار.

- عدم انتباه عثمان بن عفان لمجموعة من المؤشرات ويسارع إلى معالجتها، من ذلك معارضة بعض الصحابة وتحذيرهم من الاستمرار في السياسة التي انتهجها عثمان، ومن هؤلاء أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وعمار بن ياسر، يضاف إلى ذلك الاحتجاجات والثورات على عمال الخليفة عثمان.

- كان من الممكن لو تولى علي بن أبي طالب الخلافة مباشرة بعد استشهاد عمر أن يعالج أسباب الفتنة قبل استفحالها وتفاقمها وخروجها عن السيطرة، فالمعروف عن علي شدته وحزمه وحسمه وفطنته وعمق إدراكه للأمور وقدرته على الاجتهاد لمواجهة أي مستجدات تطرأ، فهو الفارس والقائد السياسي والعالم في أمور الدين والفقيه والفيلسوف والحكيم والقاضي والأديب الأريب... لهذا نجد عمر أثناء احتضاره بعد أن اختار المرشحين الستة لا يخفي رغبته الشخصية في أن يقع الاختيار بعد الشورى على علي، فقد روى عمرو بن ميمون، قال: سمعت عمر وهو يقول - وقد أشار إلى الستة ولم يكلم أحداً منهم إلا علي بن أبي طالب وعثمان، ثم أمرهم

بالخروج فقال لمن كان عنده: إذا اجتمعوا على رجل فمن خالف فلتضرب رقبتة، ثم قال: إن يولوها الأجل يسلك بهم الطريق، فقال له قائل: فما يمنعك من العهد إليه؟ قال: أكره أن أتحملها حيا وميتا (الحديد 1967، 108).

في اعتقادنا لو تولى علي الخلافة لمنع تعاضم نفوذ معاوية بالشام ولقطن لأسباب الاحتجاج والغليان التي أصبحت تعرفه بعض الأمصار وكذا المعارضة التي غدت تتشكل سواء في العاصمة المدينة أو في الولايات والأقاليم التابعة للدولة الإسلامية، ولقد ثبت أن سياسة عثمان لم تكن هي الأنسب لمواجهة وحل المشاكل السياسية والاجتماعية وكذا المتغيرات التي بدأ يعرفها المجتمع الإسلامي .

8- قراءة في الإسطغرافيا الإسلامية

من الإشكالات المطروحة عند إجراء قراءة في الإسطغرافيا الإسلامية مسألة مصداقية الرواة والمؤرخين، فنجد ابن النديم يتحدث عن ابن إسحاق، فيقول: "صاحب السيرة، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن يسار، مطعون عليه، غير مرضي الطريقة، يحكى أن أمير المدين رقي إليه أن محمدا يغازل النساء، فأمر بإحضاره، وكانت له شعرة حسنة، فرقق رأسه، وضربه أسواطاً، ونهاه عن الجلوس في مؤخر المسجد.

وكان حسن الوجه، وكان يروي عن فاطمة بنت المنذر، زوجة هشام بن عروة بن الزبير فبلغ هشاماً ذلك فأكرهه وقال متى دخل إليه؟ ومتى سمع منها؟

ويقال: كان يعمل له الأشعار ويؤتى بها، ويسأل أن يدخلها في كتابه في السيرة، فيفعل، فضمن كتابه من الأشعار ما صار به فضيحة عند رواة الشعر.

وأخطأ في كثير من النسب الذي أورده في كتابه، وكان يحمل عن اليهود والنصارى، ويسميه في كتبه أهل العلم الأول. وأهل الحديث يضعفونه ويتهمونهم.

وله من الكتب: 1- كتاب الخلفاء، رواه عنه الأموي. 2- كتاب السيرة والمبتدأ والمغازي، رواه عنه إبراهيم بن سعد والنفيلي (البغدادى 1985، 422-424)..

وبخصوص نشأة وتطور الفكر التاريخي لدى المسلمين، يمكن تسجيل الخلاصات الآتية:

- قصور التاريخ الإسلامي على سرد الأخبار، إذ أضحى المؤرخ المسلم مجرد ناقل أخبار ليس إلا، وبصيغة أخرى، التعويل على الروايات وانحسار التاريخ في مجرد معرفة نقلية إخبارية.

- عدم وجود احتراف في حقل التاريخ من قبل المسلمين (فرانز 1963، 100-104)، فنجد المحدثين والفقهاء والأطباء والفلاسفة وغيرهم يدلون بدلهم في حقل التاريخ.

- عدم استقلال الكتابة التاريخية عن حقول المعرفة الإسلامية (فرانز 1963، 100-104)، سواء بوصفها كتابة تستمد منهجها من علم الحديث ممثلاً في السند والمتن وغيرهما (على الأقل حتى القرن 10م) أو بوصفها ملحقا للدين تعمل على خدمته وإثبات حقائقه من خلال القصص والحكي للتعاطف والاعتبار والإيمان، وبالتالي، كان التاريخ تحت السطوة المطلقة للعلوم الدينية.

- تأسيس التاريخ على قواعد فقه الدين (العقيدة والشرعية)، فالأحداث لم تشكل نظرية المعرفة التاريخية عند الأوائل، بل نظرية المعرفة (فقه الدين) هي التي شكلت فكرة التاريخ (وليد 1998، 159).

- ضمور النقد العقلي، فقد كان المؤرخ يكتفي بالوقوف خارج الأحداث وخارج الرواية نفسها في برود عقلي واضح أمام كل نقد أو تفسير أو تحليل عقلي من جهة أخرى، وللإشارة، فقد بذل بعض المؤرخين مجهودات محاولين الخروج عن هذا الإطار، والمزاوجة بين العقل والنقل في مصنفاتهم ومؤلفاتهم.

- ضيق أفق العديد من الكتابات التاريخية واقتصارها على التاريخ الديني والسياسي.

- ارتباط تطور الكتابة التاريخية الإسلامية بالتطور الثقافي العام الذي عرفه المجتمع الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى، وهذا التطور كان إسلامياً صرفاً لم يتأثر بمؤثرات ثقافية أجنبية إلا في جوانب ثانوية ومحدودة جداً.

- التاريخ تعبير عن مشيئة الله في الناس، فقد استخدم للعبرة ولبيان التجارب والخبرات والإجماع والسنن.

- اتجاه التاريخ نحو فلسفة جبرية تربط الإنسان بقدر الله ومشيئته (م. أحمد 2001، 189).

- رغم سقوط السند، ظل النهج الإخباري السردى هو المعتمد.

- رغم الانفتاح على علوم أخرى ومادته المتنوعة، ظل الارتهان بالدين قائما، سواء على مستوى المنهج في البداية، أو على مستوى المادة والأهداف المرجوة من التاريخ.

9- إلى أي حد يمكن تطبيق النظرية الخلدونية على التاريخ الإسلامي زمن النبي والخلافة الراشدة؟

قد يقول قائل أن هذه النظرية تنطبق على التاريخ الإسلامي زمن النبي والخلافة الراشدة على اعتبار وجود ركيزتين هما :

- الدين الإسلامي الجامع والحامل لمشروع فكري وحضاري وعلمي عالمي.

- العصبية القبلية العربية الصحراوية الفتية.

إن العصبية التي يقصدها ابن خلدون لا تعني مطلق الجماعة، وإنما الأفراد الذين تجمع بينهم رابطة الدم أو رابطة الحلف أو الولاء، بالإضافة إلى شرط الملازمة بينهم من أجل أن يتم التفاعل الاجتماعي، وتبقى مستمرة ومتفرعة بوجود هؤلاء الأفراد واستمرار تناسلهم، فينشأ بين أفرادها شعور يؤدي إلى المحاماة والمدافعة، وهم يتعصبون لبعضهم، حينما يكون هناك داع للتعصب، فيشعر الفرد بأنه جزء لا يتجزأ من أهل عصبته، وفي هذه الحالة يفقد شخصيته الفردية، بحيث تذوب في شخصية الجماعة، وهو شعور جماعي مشترك لدى أفراد هذا التكتل، وذو صبغة جمعية أساسية بين الفرد والمجموعة، وليس بين فرد وآخر فقط، وفي حال تعرض هذا التجمع إلى عدوان، يظهر في هذه الحالة "الوعي" بالعصبية، وهذا "الوعي العصبية"، هو الذي يشد أفرادها إلى بعضهم، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ"العصبية"، التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه، وقد خصص عدة فصول لهذا المفهوم المركزي في نظريته من بينها "فصل في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو في ما معناه" (عبدالرحمان 1981، 481).

يقول ابن خلدون في شأن علاقة العصبية بالملك: "فالتغلب الملكي غاية العصبية... فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيلة الملك إما بالاستبداد أو المظاهرة على حسب ما يسعه الوقت" (عبدالرحمان 1981، 496)، ويتابع في تفصيل وشرح هذا المفهوم، فيذكر: "إن الملك إنما هو بالعصبية، والعصبية متألفة من عصابات كثيرة، وتكون واحدة أقوى من الأخرى كلها، فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول... ويجيء خلق التأله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام، (لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا)، فتجذع حينئذ أنوف العصبيات، وتفلج شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم وتقرع عصبيتهم عن ذلك، ويفرد به ما استطاع حتى لا يترك أحد منهم في الأمر ناقة ولا جملا، فيقر بذلك المجد بكلية ويدفعهم عن مساهمته. وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلا الثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا لأنه أمر لابد منه في الدول، سنة الله التي خلت في عباده والله تعالى أعلم" (عبدالرحمان 1981، 329).

وإن، يمكن التمييز عند ابن خلدون بين مفهوم الملك ومفهوم الدولة، فالأول ينطبق تماما على ما نفهمه نحن اليوم من الحكم أو السلطة... أما الدولة، فيعني بها مدة حكم أسرة مالكة معينة، أي تلك الفترة التي يكون فيها الحكم متقاعلا بين أفراد عصبية واحدة (الجابري، 1994، ص 195 - 196)، وقد نجد ابن خلدون يستعمل عبارة "دولة" للتعبير عن فترة حكم سلطان أو أمير واحد فقط (عبدالرحمان 1981، 1687).

ونستنتج أنه ما دامت القوى المحركة للعصبية هي المصلحة المشتركة، كانت متماسكة متضامنة وعصبيتها قوية صامدة. أما إذا تحولت المصلحة المشتركة للعصبية إلى مصالح مشتركة شخصية أو طغت هذه على تلك، فإن التضامن الذي كان بالأمس، ينقلب حينئذ إلى فرقة ونزاع، فيطغى الأنا الشخصي على الأنا العصبية، وتقسد العصبية.

والعصبية باعتبارها رابطة سيكولوجية - اجتماعية، لا تعدو أن تكون - في الحقيقة - مجرد إطار تنظيمي، تتأطر فيه فاعليات المتكئين (بدو في الغالب) تحت تأثير عوامل موضوعية متداخلة ومتشابهة (دينية، اقتصادية، اجتماعية...)، وهي المسؤولة عن هرم الدولة القائمة وقيام الدولة الجديدة. على أن ابن خلدون لا يربط دائما بين عصبية القبيل، أي عصب التسلط والنفوذ، وبين الحياة البدوية الرعوية.

وحينما نتناول قضية الدولة وتطورها أو الدورة العصبية، يتضح أن تطور هذه الدولة باعتبارها شخصا يملك وعصبية تحكم، إنما يعني في ذهن ابن خلدون، تطور العلاقات الداخلية بين الشخص صاحب البيت والرئاسة، وبين العصبية أو العصبيات التي ينتمي إليها هذا البيت الحاكم. فالمسألة هنا تعني أولا وأخيرا، تطور الأمور داخل العصبية الحاكمة، فهو تطور ذاتي وداخلي. وهكذا، فتحدد

عمر الدولة بثلاثة أجيال، إنما يعني في الحقيقة تحديد المدة الزمنية اللازمة لانفكاك عرى التضامن العصبي على النطاق الأوسع نطاق العصبية الحاكمة. مثلما أن حصر أطوار الدولة في خمسة أطوار، هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرج فيها الحساب نازلا من القوة إلى الضعف.

أما على أساس جماعة الحكم أو تدرج العصبية في أهل الدولة من القوة إلى الضعف، فإن لهذه الدولة - في نظر ابن خلدون - أعمارا طبيعية كما الأشخاص: لا يعدو عمر الدولة في الغالب ثلاثة أجيال... فالجيل الأول جيل بداوة وخشونة، والثاني جيل حضارة وترف وانفراد الرئيس بالمجد. وفي الثالث تذهب خلال العصبية جملة، ويبلغ الترف والتراخي أقصى غاية، فإذا جاء المتغلب لا تستطاع مقاومته، وقد لا يجيء المتغلب، فيطول عمر الدولة بعض الشيء ويكون الهرم حاصلا ومستوليا (ابن خلدون، ج 3، 1979 - 1981، ص. 1266)، أما على أساس الملوك المتعاقبين على الحكم، "فتجتاز الدولة في الغالب خمسة أطوار... الأول طور الاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدول السابقة...، والثاني دور استبداد الملك وانفراده من دون قومه بالمجد...، والثالث دور الدعة والتفرغ لتحقيق ثمرات الملك...، والرابع دور الفنون والمسالمة، فيجئح الملك إلى مسالمة غيره...، والخامس دور الإسراف والتبذير واستيلاء أعراض المرض والهرم والاحتضار على الدولة" (ابن خلدون، ج 3، 1979 - 1981، ص. 1266).

وإذن، فنحن هنا أمام حركة دائرية، المسؤول عنها ليس العصبية، بل الترف الذي يكسر من سورة "العصبية" و"الحضارة" التي تقسد العمران وصورته... إن ههنا شيئا لا يتحرك ولا يسير. لماذا لا يستمر الترف وهو الذي يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها؟ لماذا لا تتصل الدولة ويتعاقب ملوكها باستمرار فترسخ الحضارة باتصال الدولة ورسوخها؟ إزاء هذه التساؤلات، يمكن أن نقول أن قيام إحدى العصبيات بالثورة والمطالبة غالبا ما يقترن بنقص في موارد عيشها، إما بسبب عوامل طبيعية كالجفاف، أو بتدخل السلطة المركزية (جمع الضرائب والمغارم)، كما قد يصاحب ذلك كله قيام دعوة دينية إصلاحية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فتتجه هكذا تلك الجماعة الثائرة نحو الغزو المنظم، والثورة الدائمة إلى أن ينتهي بها الأمر إلى الإجهاد على الدولة القائمة وتأسيس دولة جديدة، سرعان ما تدخل في طور الحضارة، ومن ثمة في أزمة اقتصادية تهوي بها إلى التلاشي والاضمحلال، وهكذا دواليك.

ويرى العلامة ابن خلدون أن هذه الدولة في الإسلام مرت عبر تاريخها بثلاث مراحل من حيث نظام الحكم، وهي كالآتي:

- مرحلة السلطة الطبيعية، ويطبعا نظام منطقي استبدادي.
 - مرحلة السلطة السياسية، وتتسم بنظام منطقي عادل.
 - مرحلة الخلافة، وتعد أحسن الأنظمة وأرقاها في الحكم.
- وهذا الاختلاف في التسمية ناتج أساسا عن اختلاف أدوار الدولة وتباين أهدافها وبنياتها:
- فالدولة الطبيعية تقوم من أجل إسعاد الحاكم الجائر ومعاونيه دون الاهتمام بسعادة الرعية ومستقبلها.
 - أما الدولة السياسية، فهي تسعى إلى إسعاد جميع أفراد المجتمع، مع توفير الأمن وبقاء سلطة الحاكمين.
 - غير أن الخلافة تتجاوز السلطة السياسية، باعتبار الأولى تسعى إلى تحقيق سعادة أفراد المجتمع في الحياة الدنيوية، وإلى ضمان النجاة لهم في الحياة الآخرة.

أين يكمن صلب الموضوع في تحليلات ابن خلدون؟ إن علة العلل لمسار التاريخ البشري، هي أن السلطة السياسية (الغلبة) دائما ما تكون مفصولة عن المجتمع المدني، وأن العلاقة بينهما، وهي دائما علاقة مواجهة ومضادة، تتلخص وتتجسد في علاقة البدو بالحضر. إن ما يبعث الحركة في المجتمع، هو النزوع إلى الغلبة والقهق، هو التطلع إلى الانفراد بالسلطة، هو إذن قوة دافعة، وهذه لا توجد عند البشر إلا في العصبية القبلية. إلا أن العصبية، بصفاتها قوة طبيعية، لا تحفظ نفسها، بل تهدر وتستهلك بالممارسة. فتتأقص عند ابن خلدون إلى حكم وتقييم. إن الحضارة بمعناها الخلقي والأدبي والثقافي، تتوقف على رفاهية الأمصار، التي تحتاج دائما إلى رعاية وحماية عصبية قائمة. لكن هذه العصبية، كما قلنا، سائرة حتما إلى الضعف والانحلال. فالحضارة أيضا سائرة، بالاستتباع، إلى الانفاسخ بعد مرحلة، تطول أو تقصر من النمو والاستقرار. لا يعني التجديد، في المنظور الخلدوني، ولا يمكن أن يعني، سوى الانعطاف والعودة إلى البدء. فلا سبيل إذن إلى الإصلاح، إلا استئناف السير من حيث كان الوقوف.

إن من معضلات التاريخ الإسلامي خلال العصر الوسيط مسألة شرعية الحكم: ذلك أن العصبية لا تتحول وتكون تلك القوة الطبيعية المستهدفة للملك، وله وحده إلا في حالة واحدة، في حالة انقضاء الشرعية، بمعنى خلاء المجال المجتمعي من أي وازع يشجع

على الانقياد والتسليم. أما إذا وجد ذلك الوازع (وهذا هو معنى معجزة الرسالة عند ابن خلدون) أمكن ضبط القوة الغريزية وردع الإرادة. عندئذ تحد كل عصبية من طموحها، وتتخذ القناعة والتضحية قانونا لها. وعوض أن تتدافع العصبيات وتتنافس، فإنها تتآلف وتتظاهر على أعمال البر والإحسان. بوجود الوازع تتحل العصبيات، فتتقوى الدولة، وبغيابه تتعدد الأولى فتتفكك الثانية، رأى ابن خلدون وضعاً قائماً في زمانه، فراه قائماً في كل زمان - باستثناء فترة النبوة - وبالتالي قائماً بالضرورة عند اللزوم (الله 2012، 394-395).

هذا ويمكن أن نقدم بإيجاز أربعة نماذج تطرقت لنظرية ابن خلدون في الدولة، وهي:

- النموذج الأومليلي (نسبة للباحث المغربي علي أومليل)، والذي بعد أن يتساءل عن معنى الدولة عند ابن خلدون، لا يتوصل في آخر المطاف إلا إلى إجابات غير واضحة.

- أما الجابري، فإنه بعدما لاحظ أن مفهوم الدولة يرتبط عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً. ولذلك كان معنى الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة ورجالها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبين العصبيات الخاضعة لهم من جهة ثانية، لا يجد مندوحة من القول أن الدولة عند ابن خلدون ليست إلا امتداداً مكانياً وزمانياً لحكم عصبية ما.

- كما أن العروبي لم يكن أوفر حظاً من سابقه، خصوصاً عندما تساءل عن مدى وجود نظرية خلدونية للدولة، إذ انتهى به المطاف إلى القول أن هناك نظرية عامة للدولة عند ابن خلدون تقوم على عناصر ثلاثة: هي القوة والتنظيم ووجود هدف خارج السياسة.

- أما الباحث محمد شقير، فيرى أن الكيفية التي تم بها "استتطاق" مقدمة ابن خلدون في العديد من الدراسات، كانت من خلال البحث عن إجابات لإشكالية معاصرة (أي إشكالية الدولة) في كتابات خلدونية اهتمت بالأساس بمسألة السلطة. فابن خلدون لم يتجاوز أبداً المفهوم الذي كان سائداً حول الدولة في عصره، أي أن الدولة في نظره لا تعدو أن تكون تعاقباً سلالياً على الحكم. ويعزز شقير رأيه برأي الباحث السوري عزيز العظمة، الذي يرى أن المفهوم الخلدوني للدولة هو مفهوم تاريخي يرتبط بتتابع الأسر أو القبائل أو الإثنيات الحاكمة، وليس مفهوماً سوسيلوجياً عاملاً قابلاً للتجريد والتصنيف والمقارنة، أو قابلاً للتحليل والارتباط السببي (ش. محمد 2006، 111-112).

يبدو لأول وهلة أن النظرية الخلدونية قد تنطبق على الدولة الإسلامية الناشئة بشبه الجزيرة العربية وكذا المشروع الحضاري الذي جاءت به، لكن ويتدقق الملاحظة يتبين خلاف ذلك، دليل ذلك الشواهد الآتية:

- عدم انطباق مبدأ الأجيال الثلاثة على الدولة الإسلامية زمن النبي والخلافة الراشدة والأمويين والعباسيين.

- نجاح الدولة الإسلامية - إلى حد ما - في الخروج من إطار العصبية القبلية العربية بانفتاحها واستيعابها لجماعات وأعراق وشعوب وثقافات أخرى مغايرة (الفرس، الأكراد، الأمازيغ...)

خاتمة

حاولنا في هذا البحث تناول عدد من القضايا والإشكالات التي يطرحها البحث في فترة زمنية لها أهميتها وخصوصيتها وحساسيتها وهي فترة الخلافة الراشدة، وذلك بحكم كونها مرحلة تأسيسية سواء من الناحية الإيمانية أو الشرعية أو السياسية أو القانونية... وبحكم، أيضاً، وزن الشخصيات التي عاشت خلالها.

وقد حاولنا ألا ننحرف وراء تصور أو مدخل واحد في مقارنة القضايا والإشكالات التي تمت معالجتها، فاستحضرنا العوامل الدينية والإيمانية ولم نغفل العوامل المادية والاجتماعية والسياسية... ولم تأخذنا التصورات العاطفية الحماسية ولا المقاربات المادية الأحادية أو غيرها عن تحري الموضوعية والتزام التوازن في البحث والدراسة واستخلاص النتائج.

من خلال هذه الدراسة تم التوصل إلى مجموعة من النتائج، من بينها:

- كان توسع الدولة الإسلامية وانتشار الإسلام بالدعوة أما العمليات العسكرية التي قام بها المسلمون في العراق والشام ومصر وفارس وغيرها، فقد كانت موجهة ضد سلطة الاحتلال والاستبداد التي حكمت هاته المناطق والتي ترك لسكانها وشعوبها حرية اختيار دينها، كما كفلت الدولة الإسلامية حرية ممارسة العبادات لأصحاب الديانات الأخرى، أما الجزية المفروضة على هؤلاء فكانت أقل قيمة من الزكاة المفروضة على المسلمين كما كانت النساء والأطفال والمسنون معفون من أدائها.

- تطرح الإسطغرافيا الإسلامية المتعلقة بالموضوع مجموعة من الإشكالات من بينها صدقية الروايات وغلبة التاريخ الخبري مقابل ضمور النقد العقلي للحدث.
- لا يمكن تطبيق النظرية الخلدونية على التاريخ الإسلامي زمن النبي والخلافة الراشدة بحكم خصوصية المرحلة من جهة وارتباط هذه النظرية أكثر بالغرب الإسلامي خلال فترات بعينها من التاريخ الإسلامي الوسيط.

المصادر

- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة. ج 12. تحرير تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. المجلد 2. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1967.
- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد. حلم معاوية. تحرير تحقيق إبراهيم صالح. المجلد ط1. دمشق: دار البشائر، 2002.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي. الفهرست. تونس: الدار التونسية للنشر، 1985.
- ابن خلدون، عبدالرحمان. المقدمة. ج 2 و 3. تحرير مهد لها ونشر الفصول وال فقرات الناقصة من طبعاتها وحققها وضبط كلماتها وشرحها وعلق عليها وعمل بفهارسها الدكتور علي عبد الواحد وافي. القاهرة: دار نهضة مصر، 1981.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. ج 8. تحرير حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري. دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام. ج 4. دار الكاتب العربي، 1990.
- القران الكريم. سورة المائدة. بلا تاريخ.
- سورة النحل. بلا تاريخ.
- جعيط، هشام. الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر. ترجمة خليل أحمد خليل. المجلد ط4. بيروت: دار الطليعة، 2000.
- رورزنثال، فرانز. علم التاريخ عند المسلمين. ترجمة. ترجمة صالح أحمد علي. بغداد: مكتبة المثنى، 1963.
- شقيير محمد. تطور الدولة في المغرب - إشكالية التكون والتمركز والهيمنة - من القرن الثالث ق.م إلى القرن العشرين. المجلد ط2. الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2006.
- لعروي، عبد الله. مجمل تاريخ المغرب. ج 2. المجلد ط3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012.
- لوبون، كوستاف. حضارة العرب. ترجمة عادل زعيتير. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
- مجبر الدين، عبد الرحمان بن محمد. الأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل. ج 1. د.ت.
- منيرة أحمد. "ابن خلدون: التاريخ والمنهج ومغالط المفكرين". مجلة دراسات تاريخية، 2001.
- موقع الجزيرة. www.aljazeera.net. 17 9, 2006.
- نويهض، وليد. أسس الوعي التاريخي عند المسلمين. المجلد ط1. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

Sources

- . Surat al-Nahl. No date.
- Al Jazeera website. www.aljazeera.net. 17 9, 2006.
- Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad. *History of Islam*. S4. Dar al-Kateeb al-Arabi, 1990.
- Choucair Mohamed. *The Evolution of the State in Morocco - Problems of Formation, Centralisation and Hegemony - From the Third Century BC to the Twentieth Century*. Volume 2. Casablanca: Africa Orient, 2006.
- Ibn Abi al-Dunya, Abu Bakr Abdullah ibn Muhammad. *Muawiya's Dream*. Edited by Ibrahim Saleh. Volume 1. Damascus: Dar al-Basha'ir, 2002.

- Ibn Abi al-Hadid. Commentary on *Nahj al-Balagha*. C 12. Edited by Muhammad Abul Fadl Ibrahim. Volume 2. Qom: Grand Ayatollah Marashi Najafi Library, 1967.
- Ibn al-Nadim, *Abu al-Faraj Muhammad ibn Ishaq ibn Muhammad al-Warraq al-Baghdadi*. Al-Fihrist. . Tunis: Tunisian Publishing House, 1985.
- Ibn Kathir, Abu al-Fida Ismail. *The Beginning and the End*. Edited, edited, proofread, annotated and annotated by Ali Sherry. Dar Ihya al-Heritage al-Arabi, D.T.
- Ibn Khaldun, Abdul Rahman. *The Introduction*. Edited by Dr Ali Abdul Wahid Wafi, who published the chapters and paragraphs missing from his editions, edited, edited, proofread, annotated, commented on, and indexed by Dr Ali Abdul Wahid Wafi. Cairo: Dar Nahdet Misr, 1981.
- Jaeit, Hisham. The Dialectic of Religion and Politics in Early Islam. Translated by Khalil Ahmed Khalil. Volume 4. Beirut: Dar al-Tali'ah, 2000.
- Laroui, Abdallah. *A Compendium of the History of Morocco*. Volume 2. Volume 3. Casablanca: Arab Cultural Centre, 2012.
- Le Bon, Gustave. *The Civilisation of the Arabs*. Translated by Adel Zaiter. Cairo: Hindawi Foundation for Education and Culture, 2012.
- Mujir al-Din, Abd al-Rahman ibn Muhammad. *Anas al-Jalil in the History of Jerusalem and Hebron*. C1. D.T.
- Munira Ahmed. 'Ibn Khaldun: History, Method, and the Fallacies of Intellectuals.' Journal of Historical Studies, 2001.
- Nuwayhid, Walid. Foundations of Historical Consciousness among Muslims. Volume 1. Beirut: Dar Ibn Hazm for Printing, Publishing and Distribution, 1998.
- Rorzentel, Franz. *The Science of History among Muslims*. Translation. Translated by Saleh Ahmed Ali. Baghdad: Muthanna Library, 1963.