

السياسة فن وممارسة

قضية الإمامة بين ضوابط الشريعة وفن السياسة

سمير كتاني*

1. توطئة

لعلّ الظّروف الراهنة في العالم العربي¹ وخصوصاً في بعض مناطق الشّرق الأوسط قد أثّرت في الدّوافع إلى كتابة هذه المقالة، إذ أنّ صورة الحاكم أضحت حديث الساعة لدى النّاس، سواء في محادثاتهم اليوميّة، أو في وسائل الإعلام. وتترجّع مسألة هيبة الحاكم على معظم النّقاشات التي تتفرّج إلى نقاشات سياسيّة، وأخرى دينيّة فقهيّة، وثالثة اقتصاديّة، وأخرى أخلاقيّة. وقد تناول التّراث الفكريّ العربيّ في القرون الوسطى هذه الجوانب المتعدّدة المذكورة التي تثير النّقاش حول صورة الحاكم، وعرض لها مفصّلاً القول في كلّ منها. وكان قد اتّخذ من النّقاشات السياسيّة سبيلاً للخوض من خلاله في موضوع الحاكم وصورته، كما شفّع ذلك كلّه بالغوص في لجة الشّريعة الإسلاميّة كإطار للعمل السياسيّ والأخلاقيّ في الإسلام. وفي هذه المقالة سنسلط الضّوء على الإطار الفكريّ الذي تمّ من خلاله الحديث عن مواصفات الحاكم وهيئته في ظلّ الخلافة الإسلاميّة، هادفين إلى رصد صورة الحاكم في التّراث العربيّ الوسيط بين كلّ من مستوى التّنظير الشّرعيّ والسياسيّ، ومستوى الواقع والممارسات العمليّة.

2. السياسة في الفكر الإسلاميّ الوسيط

تتصل "السياسة" بصورة عامّة في الفكر الإسلاميّ الوسيط بعلم الأخلاق، بل إنّها تعتبر جزءاً لا

* أكاديمية القاسمي.

¹ كتبت هذه المقالة خلال الثّورات المتتالية التي شهدتها دول عدّة في منطقة الشّرق الأوسط، فقد سقط نظام حكم الرّئيس "زين العابدين بن عليّ" في تونس، وحكم الرّئيس "حسني مبارك" في مصر، كما أضحت بعض أنظمة الحكم في العالم العربيّ آيلة إلى السّقوط، منها نظام حكم "معمر القذافي" في ليبيا، وحكم "علي عبد الله صالح" في اليمن. إضافة إلى حركات الاحتجاجات الشّديدة والدمويّة أحياناً في كلّ من البحرين وسوريا والأردن وعمّان. وقد تولّت بعض وسائل الإعلام مهمّة تغطية أبناء وتفصيل هذه الثّورات والاحتجاجات بنوع من الإسهاب. وخلال تغطية هذه الأحداث، ثارت مسألة صورة الحاكم العربيّ المسلم، حيث تميّزت هذه الصّورة في جميع البلدان التي تعرّض فيها الحكّام إلى حركات التمرد المسلّح أو الشّعبيّ بمواصفات وملامح شديدة القسوة، تنزع نحو القهر والاستبداد. وفي خضمّ هذه الأحداث الأنفة الذّكر، استلهمت فكرة هذه الدّراسة.

يتجزأ منه¹. وعلى العكس من وضوح معنى المصطلح "سياسة" في العصر الحديث، لم يكن لفظ "السياسة" واضح الدلالة في التراث القديم، إنما كان يمتاز بنوع من التعميم والضبابية، وهو يشمل على أنواع كثيرة من المعارف والعلوم والفنون الاجتماعية التي استقلت بالتسميات فيما بعد². ويبدو أنه كانت للسياسة معاني "التملك والرياسة" أولاً، ثم انتقلت المعنى إلى "فعل السائس"، ومن ثم إلى معنى "القيام بالشيء بما يصلحه"³. وترويض الحيوان هو في الواقع إصلاح له وتهذيب⁴. ومن الناحية الاشتقاقية، فإن لفظ "سياسة" مأخوذة فيما يبدو من الجذر "سوس"، وهذا اللفظ يعني بالعبرية التوراتية "فرس" (סוס)، وقد استخدم اللفظ في القبائل العربية مرتبطاً بالتعامل مع الحيوانات لترويضها، حيث أن من يقوم بسياسة الخيل والجمال وغيرها يسمى "سائساً"⁵. ولهذا، فقد ورد في معاني "السياسة" أنها "القيام على الشيء بما يصلحه"، وهي "فعل السائس" الذي يسوس الدواب، فيقوم عليها ويروضها. ومن هنا، أصبح معنى التعبير "سوس الأمر": ذلك ورؤضه⁶.

بيد أن بعض أدباء العربية يرون أن منشأ لفظ "سياسة" هو غير عربي، إذ يذهب هؤلاء إلى أن أصله اللفظة مغولي، حيث وردت لفظ "ياسة" في لغتهم، وهي تطلق على القوانين والتشريعات التي

¹ . حول العلاقة بين الشريعة الإسلامية والأخلاق انظر: لوبون، جوستاف، حضارة العرب، 517-521: مغنية، محمّد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، 15-16: E. Rosenthal, "Akhlaq", *EP*, vol. 1, pp.327-329. وحول الجوانب المختلفة للتعاظم مع موضوع الأخلاق في الإسلام انظر: R. G. Hovannisian, *Ethics in Islam*, Mailibu, California (Undena Publications), 1985.

² . محبوبة، عبد الهادي، نظام الملك الحسن بن علي بن إسحق الطوسي، 457.

³ . ومثال على ذلك ما يقوله "ابن الطقطقا" من أن سلوك الملك في سياسته لرعيته يشبه سلوك الطبيب المعالج للمريض، فإن كان مزاجه لطيفاً لطّف له التدبير في العلاج، فخلط له مرّ الدواء في الطعام الطيب، وإن كان مزاجه غليظاً عالجه بمرّ الدواء وشديده. والملك في حاجة إلى أن يتبين عند من يكتفي بالإعراض والتقطيب، وعند من يضطر إلى الحبس والتأديب، وما إلى ذلك من تفاوت في شديد العقوبات. انظر: الفخري، 41.

⁴ . ولذا، فإن لفظ سياسة استعملت في الحضارة العربية دائماً بمعنى إيجابي، ينطوي على المران والتدريب وحسن التعامل مع الأمور بحزم وروية. وقد وردت أقوال في السياسة - لدى الحاكم- تدعو إلى انتهاج الطريق السليم في التعامل مع الرعية، منها: "أسوس الناس لرعيته من قاد أبدانها بقلوبها، وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرهبة". والقول منسوب إلى الحكماء. انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/61: ابن عبد ربه، العقد الفريد، 19/1.

⁵ C. E. Bosworth, "SiyÁsa", *EP*, vol. 9, p 693.

⁶ . ابن منظور، لسان العرب، 6/108، مادة "سوس": الرّمخسري، أساس البلاغة، 313، وقد ورد فيه التعبير: "كيف تكون الرعية مسوسة إذا كان راعها سوسة؟!"

جرى عليها المغول بدءاً من "جنكيزخان". ويروي أنه كان يطلق على هذه القوانين والتشريعات اسم "الياسة الكبرى"، وهي قوانين وافق بعضها الشريعة الإسلامية. وخالفها معظمها، وضعها "جنكيزخان" بنفسه واكتتبها، وأمر أن تجعل في خزانتها لتتوارث عنه من بعده¹.

وبصورة عامة، كان الاستخدام الأصلي للفظ "سياسة" في التراث العربي لغرض التعبير عن "عملية" ترويض الحيوان ووصفها. ولهذا، يكثر في كلام العرب واستعاراتهم استخدام هذه اللفظة مع أنواع الحيوان التي يروضها الإنسان، ومن ذلك التعبير "سائس قرد"²، حيث اشتهر وروده في كلام العرب، وذلك بالإشارة إلى المكانة الوضيعة لمن يزاول هذه المهنة، إذ يبدو من تكرار هذا التعبير واقترانه بسياسة الملوك للمفاضلة بين المكانتين أن النظرة إلى هذه المهنة كانت سلبية.

ويبدو أن انتقال "السياسة" من معنى "ترويض الحيوان" إلى معنى "السلوك السياسي" في الإسلام قد تأثر بالفكرة التي راجت في الشرق الأدنى القديم، المتمثلة في تصوير الحاكم كراعٍ يرعى قطيعه، وكذلك في انتشار التعبير "الرجل على صهوة جواده" كرمز للسلطة السياسية³، إذ كثيراً ما ينظر التراث الفكري الإسلامي إلى فن "السياسة" وإدارة الحكم كما ينظر إلى فن الفروسية، حيث يتميّز كلٌّ من يجيد كلاهما من الفئتين بالقدرة على المناورة والبقاء في سدة الحكم أو على سرج الحصان⁴.

فقد استعار "عبد الحميد الكاتب" في رسالته إلى الكتاب هذا المعنى من عالم "سياسة الخيل" إلى عالم السياسة العملية، فقد شبه سلوك الكاتب المنشود تجاه كلٍّ من مولاه وأقرانه والعامّة بصنيع "سائس الهيمه"، وقد استعار ألقاب أخلاق "الدواب المسوسة"، بقوله:

"وقد علمتم أن سائس الهيمه إذا كان بصيراً بسياستها، التمس معرفة أخلاقها، فإن كانت جموحاً لم يهجمها إذا ركبها، وإن كانت شبيوياً اتقأها من قبل يديها، وإن خاف منها شروذاً توقأها من ناحية رأسها، وإن كانت حروناً قمع برفق هواها في طريقها، فإن استمرت عطفها يسيراً،

¹ . ويذكر "القلقشندي" أن من قوانين "الياسة" أن من زنى قتل، وأن من أعان أحد خصمين على الآخر قتل، إلى جانب عدد من المخالفات التي جعل الموت عقاباً لها. انظر: القلقشندي، صبح الأعشى، 4/315-314، 472، 483. وانظر أيضاً: A.K.S. Lambton, "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia", *Studia Islamica*, vol. 68, pp. 29-30.

² . يظهر التعبير في مفاخرة خالد بن صفوان على إبراهيم بن مخزوم، حيث يعبر الأول الأخير بقوله- بعد مفاخرة طويلة:- "ما أنتم إلا سائس قرد، أو دابغ جلد، أو ناسج برد". ورد القول بصيغ شتى ومع إضافات أخرى، انظر: المسعودي، مروج الذهب، 2/183؛ الحموي، معجم البلدان، 5/44 مادة "مأرب"، 5/511-512 مادة "يمن": الأبيشي، المستطرف، 143.

³ . C. E. Bosworth, *Ibid*, p 694.

⁴ . انظر: P. Crone, *God's Rule*, p 156.

فيسلس له قيادها، وفي هذا الوصف من السّياسة دلائل لمن ساس النّاس وعاملهم، وجربهم وداخلهم. والكاّتب بفضل أدبه، وشريف صنّعه، ولطيف حيلته.. أولى بالرّفق بصاحبه، ومداراته، وتقويم أوده من سائس الهيمّة الّتي لا تحير جوابًا، ولا تعرف صوابًا، ولا تفهم خطابًا، إلّا بقدرم يصيرها إليه الرّاكب علمها".¹

وقد نسب إلى الخليفة "عبد الملك بن مروان" تعريف للسّياسة، فقال معرّفًا إيّاها: "هيبة الخاصّة مع صدق مودّتها، واقتياد قلوب العامّة بالإنصاف لها، واحتمال هفوات الصّنائع"². وأخذ بعض الأدباء يقسّمون السّياسة إلى أقسام، وذلك حسب الطّبقات الاجتماعيّة: "فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللّطيف، والأوساط يساسون بالرّغبة الممزوجة بالرّهبة، والعوامّ يساسون بالرّهبة"³.

يعبر القول التّالي، المنسوب إلى "الحكماء"، عن الطّبيعة المرنة والمتغيّرة للسّياسة، حسب مقتضى الحال: "السّياسة أن يُخلط الوعد بالوعد، والعطاء بالمنع، والحلم بالإيقاع، فإنّ النّاس لا يصلحون إلّا على الثّواب والعقاب، والإطعام والإخافة"⁴.

نلاحظ ممّا تقدّم، أنّ السّياسة نوع من التّعامل المرن والحذر مع الغير، يتميّز بالحنكة وحسن التّصرّف، ذلك أنّ النّاس يختلفون عن بعضهم البعض في الطّبائع والدّرجات، وكذلك الطّروف لا تثبت على حال⁵.

¹ . صفوت، أحمد زكي، جمهرة رسائل العرب، 2/ 458: الجهشيارى، الوزراء والكاّتب، 76-77: القلقشندي، صبح الأعشى، 1/ 120: ابن خلدون، المقدّمة، 1/ 264. وانظر تحليل الرّسالة ورسائل عبد الحميد الأخرى في: الرّنكري، حمادي، عبد الحميد الكاتب: آثاره وحياته، دار سحر، - كليّة الأدب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، (تونس)، 2007.
² . وقد ورد قوله هذا في سياق إجابته على سؤال ابنه وليّ عهده "الوليد بن عبد الملك" انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/ 64.

³ . ابن الطّقطقا، الفخريّ في الأدب السلطانيّة، 41. وقد أخذ بعض الشّعراء هذا المعنى ونظمه:
إذا كنتم للنّاس أهل سياسة فسوسوا كرام النّاس باللين والبذل
وسوسوا لثام النّاس بالنّال يصلحوا على الدّلّ إنّ الدّلّ يصلح للّنذل
انظر: ابن هذيل، عين الأدب والسّياسة، 166-167.

⁴ . انظر: ابن هذيل، ن، م، 165.

⁵ . تؤثر عن بعض الحكماء والخلفاء – أو تنسب إليهم- تقييدات وضوابط تحدّد طبيعة السّياسة الصّحيحة وإدارة الحكم، ونورد هنا بعض الأمثلة على هذه التّقييدات والضّوابط:

من ينسب إليه القول	النّص
عبد الملك بن مروان	"هيبة الخاصّة مع صدق مودّتها، واقتياد قلوب العامّة بالإنصاف لها، واحتمال هفوات الصّنائع"

ويقترن لفظ "السياسة" بالتشريع الديني في الإسلام، وذلك من خلال المصطلح "السياسة الشرعية"، وهي عقيدة فقهية ظهرت في الفترة المتأخرة من العصر الوسيط، كانت تنادي بالانسجام بين كل من القانون، وأحكام التشريع أو الفقه، ومتطلبات الحكم العملية (أي السياسة)¹. ومن أبرز الفقهاء الذي قاموا ببلورة هذا النهج الفقهي السياسي "ابن تيمية" (ت 728 هـ / 1328م) وتلميذه "ابن قيم الجوزية" (ت 751 هـ / 1350م)²، حيث وضع كل منهما كتاباً هاماً في "السياسة الشرعية"، فقد وضع الأول كتاب "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"، ووضع الثاني كتاب "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية".

ويرى "ابن تيمية" في كتابه الألف الذكر أنه إذا كانت القوانين الإلهية (أحكام الشريعة) متبعة ومحافظاً عليها، فإنه لن يكون هنالك أي صراع بين سياسة الحكام وبين أحكام الفقه³. بينما كانت الفكرة الرائجة قبل ذلك أن الحكام مخولون بالانحراف عن الفقه بمدى معين إذا كان في ذلك ما يؤدي بهم إلى سياسة فاعلة وناجعة. وبهذا فقد جعل "ابن تيمية" السياسة الشرعية ملحقه بالشريعة وقوانينها⁴.

عبد الملك بن مروان	"كلكم يترشح لهذا الأمر، ولا يصلح له منكم إلا من كان له سيف مسلول، ومال مبدول، وعدل تطمئن إليه القلوب"
عمر بن الخطاب	"لا يصلح لهذا الأمر إلا اللين في غير ضعف، القوي في غير عنف"
معاوية بن أبي سفيان	"إني لا أضع سيفي حيث يكفي سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفي لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت.. إذا مدّوها أرخيتها، وإذا أرخوها مددتها"
الحكماء	"أسوس الناس لرعيته من قاد أبدانها بقلوبها، وقلوبها بخواطرها، وخواطرها بأسبابها من الرغبة والرغبة"
أرسطو	"املك الرعية بالإحسان إليها تظفر بالمحبة منها، فإن طلبك ذلك منها بإحسانك هو أدوم بقاء منه باعتسافك"

انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، 17-20؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/ 62، 64؛ ابن حمدون، ن.م، 1/ 299؛ النويري، نهاية الأرب، 6/ 17 وما بعدها.

¹ F. E. Vogel, "SiyÁsa", *EL*², vol. 9, p 694 .

² F. E. Vogel, *Ibid*, p 695..

³ المبارك، محمد، الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية، 22: H.K. Sherwani, Muslim Political Thought and Administration, pp. 171-179; F., E., Vogel, *Ibid*, p 695;

⁴ M. Khadduri, *The Islamic Conception of Justice*, pp. 178- 178.

ويذكر F., E., Vogel أن "ابن القيم" يرى أن السياسة الناجعة "العادلة" لا بد أن تكون جزءاً من الشريعة¹.

وقد كتاب "ابن تيمية" جاء وليد الظروف السياسية والأمنية الصعبة، التي عصفت بالعالم الإسلامي، وتمثل بالحروب المدمرة مع كل من الصليبيين والتتار، وبالفساد المستشري بين الولاة، وحول هذه النقطة الأخيرة، يركز "ابن تيمية" على أنه لن يستقيم حال الرعية إلا إذا استقام حال الولاة، ولذلك نراه يقدم نموذج الحكم السليم في الإسلام حتى يكون الأجدربالاتباع من أجل إصلاح الأوضاع². ولذلك يمكننا القول إن "ابن تيمية" يرى أن الدين من شأنه إصلاح السياسة، بعكس دعوة فلاسفة السياسة في الغرب إلى إبعاد الدين عن السياسة، وخصوصاً الدعوة إلى مبدأ "الميكافيلية"³. ولعلّ تصريح "ابن تيمية" نفسه في خاتمة مقدمة كتابه توجز لنا أهم مقومات العلاقة بين السياسة وبين الدين، فيقول: "وإذا كانت الآية⁴ قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة"⁵.

وبصورة عامة، تعامل الكتاب والمصنفون المسلمون مع موضوع السياسة من خلال ربطها بالمرجعية الأخلاقية، إذ أنهم لم يفكروا في فصل السياسة عن الأخلاق، والأخلاق هي التي ينبغي أن تؤسس لسوية حكم الحاكم. وفي الحقيقة، لم تنفصل السياسة عن الأخلاق إلا بعد وضع "ميكافيلي" أسس علم السياسة⁶.

أما "ابن منقذ" (ت 584 هـ / 1188م)، فيقيم نوعاً من المقابلة بين "السياسة الشرعية" من جهة، وبين "السياسة العملية" من جهة أخرى، وهذه الأخيرة هي تلك المتعلقة بإدارة شؤون الدنيا. غير أنه

¹ F. E. Vogel, *Ibid*, p 695..

² انظر: ابن تيمية، السياسة الشرعية، مقدمة التحقيق، هو: شرف، محمد؛ محمد؛ علي، الفكر السياسي، 430-429.

³ شرف، محمد؛ محمد؛ علي، الفكر السياسي، 431-435. والميكافيلية تنسب إلى "ميكافيلي"، وقد أثار مسألة العلاقة بين السياسة من جهة، وبين القيم الإنسانية والأخلاقية. وقد دعا إلى إرساء مبدأ "السياسة أولاً" وإلى مبدأ أن "الغاية تبرر الوسيلة". انظر حول ذلك: الدريبي، محمد، "الفكر السياسي عند الغزالي والماوردي وابن خلدون - 2"، التراث العربي، العدد 24، 29-71. وانظر أيضاً: ميكافيلي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، دت؛ سبيتي، مصطفى، جذور الميكافيلية في كليلة ودمنة، دار الفارابي، بيروت، 2000.

⁴ يتحدث ابن تيمية عن الآية: "إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" سورة النساء، الآية 58. وحول مناقشة أهمية مبدأ أداء الأمانات والولاية الصالحة عند ابن تيمية يُنظر: شرف، محمد؛ محمد؛ علي، الفكر السياسي، 417-436.

⁵ ابن تيمية، السياسة الشرعية، 5.

⁶ H. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, p 37.

يحاول أن يوفّق بين السّياستين من خلال العدل، وهو العنصر المشترك بين "شؤون الدّين" و"شؤون الدّنيا". أي بين الجانب الرّوحيّ والعقائديّ، وبين الجانب العمليّ، وهما الجانبان اللّذان يكتنفان حياة المسلم. وهو يورد قولاً منسوّباً إلى أحد الحكماء: "الأدب أدبان: أدب شريعة، وأدب سياسة. فأدب الشّريعة ما انتهى إلى قضاء الفرض، وأدب السّياسة ما أعان على عمارة الأرض. وكلاهما يرجع إلى العدل، اللّذي به سلامة السّلطان، وعمارة البلدان، وصلاح الرّعيّة، وكمال المزيّة، لأنّ من ترك الفرض ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض ظلم غيره"¹.

ونجد مثل هذا الكلام لدى "ابن الحدّاد". حيث يرى أنّ "السّياسة سياستان: سياسة الدّين وسياسة الدّنيا. فسياسة الدين ما أدى إلى قضاء الفرض، وسياسة الدنيا ما أدى إلى عمارة الأرض". ثمّ يذكر بأنّ المشترك بينهما أنّ كليهما "يرجعان إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان. لأنّ من ترك الفرض قد ظلم نفسه، ومن خرب الأرض ظلم غيره"².

غير أنّه من اللّافت للانتباه أنّ موضوع الخلافة أو الملك لم يطرق ضمن اهتمامات المشتغلين بالسياسة من بين أدباء وعلماء المسلمين في القرون الوسطى، إلّا حين كان يطرح ضمن احتجاجات المعارضة السّياسيّة على أشكالها، (كالشّيعيّة، والخوارج، والنّوّار العبّاسيّين، وبقايا الأمويّين، وغيرهم). إذ أنّ موضوع الخلافة قد خضع للمذاهب المعارضة، الّتي شبّت عن طوق الإجماع الإسلاميّ والسّياسيّ. فالخلافة كانت بمثابة "يوتوبيا" تطرق بنهج نظريّ مدرسيّ Scholaristic خلال تاريخ الإسلام³.

وعلى كل حال، كان يُنظر إلى علم السّياسة في مؤلّفات "الأدب" على أنّه أحد العلوم الواجبة على الملوك والأئمّة، إذ أنّه لا تستقيم آراء الملوك ولا تستقيم أعمالهم كذلك إلّا بالتعلّم والاعتبار، ولا يصحّحون اعوجاجهم إلّا بتعرّف أسباب التّصحیح الّتي توجد في ثنايا النّصائح والكتابات السّياسيّة⁴.

¹. انظر: لباب الآداب، 56.

². انظر: الجوهر النّفيس، 20.

³. العظمة، عزيز وآخرون، التّراث بين السّلطان والتّاريخ، 41-50.

⁴. قدامة بن جعفر، السّياسة من كتاب الخراج، 53-57؛ ابن الطّقطاق، الفخريّ، 15-19؛ النّعالبيّ، تحفة الوزراء،

55؛ الماورديّ (منسوب)، نصيحة الملوك، 43-46؛ الخوارزميّ، مفيد العلوم، 414-416؛ الطّروطشيّ، سراج الملوك،

9-12؛ ابن منقذ، لباب الآداب، 56-57؛ ابن رضوان، الشّهب للأئمّة، 11-12.

ومن هنا يرى "الغزالي" أنّ السّياسة تنبؤاً منزلة رفيعة بين العلوم، وأنّها تعدّ من أشرف الصّناعات، ولهذا فهي تستدعي من يزاولها من الكمال ما لا يستدعيه سائر الصّناعات.¹ وبهذا، فقد ذكر بعض المصنّفين² "السّياسة" - في نوع من الاتّفاق بينهم- كأحد فروع الفلسفة العمليّة أو السّياسة العمليّة، وأقسامها الثلاثة³ هي:

- علم الأخلاق.⁴

- وعلم تدبير المنزل.⁵

¹ . الدّيريني، محمّد، "الفكر السّياسيّ عند الغزاليّ والماورديّ وابن خلدون" القسم الأوّل، التّراث العربيّ، العدد 22، 40-38.

² . الخوارزميّ، مفاتيح العلوم، 109؛ القنويّ، أبجد العلوم، 2/ 17؛ طاش كبرى زاده، مفتاح السّعادة، 1/ 388؛ التّهانويّ، موسوعة كشّاف اصطلاحات العلوم، 994/1؛ القلقشنديّ، صبح الأعشى، 1/ 563-564. وقد نقل هؤلاء هذا التّفصيص عن الفيلسوف "أرسطو" انظر: P. Crone, *God's Rule*, p 169

³ . وقد جعلها بعض الأدباء والعلماء خمسة أقسام: ف " ابن أبي الرّبيع " يذكّر أنّها: سياسة النّفوس، وسياسة البدن، وسياسة الخاصّة، وسياسة جمهور الرّعيّة، وسياسة الحروب. انظر: سلوك المالك في تدبير الممالك، 95-99. أمّا " العامريّ " فقد اعتمد على "أفلاطون" في تعداده لها، وهي عنده: السّياسة الكلّيّة، ويعرّفها بأنّها " الشّاملة لجوامع الكلّيّات"، وينسبها إلى " التّاموس الأجلّ " الذي تولّى إحكامها، والسّياسة الملكيّة، ويعرّفها بأنّها " التي يسوس بها الملوك المدن"، والسّياسة المدنيّة، ويرى أنّها " التي يجب أن يساس بها سكان المدينة"، والسّياسة البيتيّة، وهي " التي يتولّاها ربّ كلّ منزل في أهله، والسّياسة البدنيّة، وهي " التي تجب على كلّ واحد في بدنه ونفسه". انظر: العامريّ، السّعادة والإسعاد، 209-210. وأمّا "ابن الطّططا" فذكر أنّها: سياسة المنزل، وسياسة القرية، وسياسة المدينة، وسياسة الجيش، وسياسة الملّك، انظر: الفخريّ في الآداب السّلطانيّة، 50. وانظر أيضًا: P. Crone, *God's Rule*, pp. 149-150.

⁴ . أو تدبير الرّجل نفسه. انظر: الخوارزميّ، ن.م، 109؛ ابن أبي الرّبيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، 67، وقد سمّاه ب "سياسة الإنسان نفسه وبدنه"، وكذلك فعل " ابن سينا" في رسالته في السّياسة، انظر: الفارابيّ؛ الوزير المغربيّ؛ ابن سينا، مجموع في السّياسة، 87، أمّا "الوزير المغربيّ" في رسالة مشابهة له في السّياسة، فقد اعتمد نفس المصطلح، إلّا أنّه استبدل لفظة " المرء " بلفظة " السّلطان"، انظر: الفارابيّ؛ الوزير المغربيّ؛ ابن سينا، ن.م، 39. وقد ذكر " إخوان الصّفا" مسألة " السّياسة الجسمانيّة"، وركّزوا خلالها على ضرورة تبصّر الإنسان بما يعترض جسمه من الآفات والعلل، وضرورة تعلّمه ما يتّفقها. انظر: رسائل إخوان الصّفا، 254/4-258.

⁵ . وينقسم علم تدبير المنزل إلى أربعة أقسام: تدبير المال، وتدبير الخدم، وسياسة المرأة، وسياسة الولد. ولكلّ من هذا الأقسام الأربعة تنظير مفضّل. انظر: M. Plessner, *Der Oikonomikoc des Neupythagorees ' Bryson' und SeinEinfluss auf die Islamische Wissenschaft*, 144.

واستخدم " الخوارزميّ" المصطلح " تدبير الخاصّة"، انظر: الخوارزميّ، ن.م، 109؛ ابن أبي الرّبيع، ن.م، 67؛ الفارابيّ؛ الوزير المغربيّ؛ ابن سينا، مجموع في السّياسة، 39-40. وقد اعتبر " ابن خلدون" السّياسة المدنيّة وتدبير

- وعلم سياسة المدن¹.

ويمكننا أن نشير إلى أنّ المصطلح "سياسة" قد استعمل في التراث العربيّ في ثلاثة محاور رئيسية²:

1. الإشارة إلى سياسة الدولة (وفق الاستخدام الحديث للمصطلح "سياسة" في اللغة العربية المعاصرة، وهو ما يقابل الكلمة الإنجليزية Policy) في مجال الإدارة.
 2. وصف سلوك وممارسات السّلطة التي لا تتماشى مع تعاليم الشريعة وأحكامها.
 3. الإشارة إلى فنّ أو علم خاصّ، يهدف إلى المحافظة على الدولة ومصالحها.
- ويرى بعض الباحثين أنّ معظم العلماء والمؤرخين استخدموا لفظة "سياسة" بشكل خاصّ في المحورين الأوّل والثاني المذكورين أعلاه. غير أنّ "ابن الطّقطقا" (ت 709هـ/ 1309م) و"ابن خلدون" (ت 808هـ/ 1406م) قد استخدموا اللفظة في مجال المحور الثالث³.

ففي معرض حديثه عن اختلاف علوم الملوك ومعارفها، يذكر "ابن الطّقطقا" أنّ المغول (وكان قد وضع كتابه تقرّبًا إلى أحد حكّامهم خلال قيام دولتهم في العراق والشّام) لم يهتموا بأنواع العلوم التي اهتمّ بها الملوك من قبلهم، بل انصرفوا إلى العلوم التي تمكّنهم من ضبط أمور مملكتهم والحفاظ على أمرها في شتى الجوانب⁴. كما يعرف السياسة بأنّها "رأس مال الملك"، ويحدّد فوائدها

المنزل مجالاً معرفياً واحداً، انظر: المقدّمة، 40. وقد ذكرها "إخوان الصّفا" في رسائلهم، انظر: رسائل إخوان الصّفا، 4/ 258-259.

¹ . أو تدبير العامة. انظر: الخوارزمي، م.س، 109. وأطلق عليه "طاش كبرى زاده" و"القلقشندي" و"ابن خلدون" اسم "علم السياسة". انظر: "مفتاح السّعادة، نفس الصّفحة؛ صبح الأعشى، 1/ 563، المقدّمة، 40. أمّا "الوزير المغربي" فقد سمّاه "سياسة الرعيّة"، انظر: الفارابي؛ الوزير المغربي؛ ابن سينا، مجموع في السياسة، 40.

² . انظر: T. Khalidi, *Ibid*, pp. 197-198 وانظر أيضًا: C. E. Bosworth, "SiyÁsa", *EL*², vol. 9, pp. 693-694; I. R. Netton, "SiyÁsa", *Ibid*, pp. 694

³ . T. Khalidi, *Ibid*, 197

⁴ . يقول "ابن الطّقطقا" مقارنًا بين اهتمام المغول بما يسمّى "علم السياسة" وبين اهتمامات سائر الملوك بالعلوم الأخرى: "وتختلف علوم الملوك باختلاف آرائهم، فأما ملوك الفرس فكانت علومهم حكّمًا ووصايا وأدبًا وتواريخ وهندسة وما أشبه ذلك. وأمّا علوم ملوك الإسلام فكانت علوم اللّسان كالنحو واللّغة والشّعور والتواريخ، حتّى إنّ اللّحن كان عندهم من أفضح عيوب الملوك، وكانت منزلة الإنسان تلو عندهم بالحكاية الواحدة وبالبيت الواحد من الشّعور... وأمّا في الدّولة المغولية فرفضت تلك العلوم كلّها ونفقت فيها علوم أحر، وهي علم السّيافة والحساب لضبط المملكة وحصر الدّخل والخزج، والطّب لحفظ الأبدان والأمزجة، والنجوم لاختيار الأوقات. وما عدا ذلك من العلوم والآداب فكاسد عندهم". انظر: الفخري، 19.

بالنسبة إلى الدولة والمجتمع، فبفضلها يتم حقن الدماء، وحفظ الأموال، ومنع الشُّرور، وجمع المفسدين في الأرض، والحد من الظلم، كما أنها تتولّى الإشراف على الوفاء بالعهد¹. وبصورة واضحة تغيب الشريعة لدى "ابن الطَّقَطَقَا" عن مفهوم "السياسة" وإدارة الحكم، ذلك أنه يعتبر السياسة علمًا مستقلًا خاصًا بإدارة الحكم، يخضع لقوانين خاصّة به، وهذه القوانين لا تنسجم مع الشريعة بالضرورة². فالشريعة تنادي بمبدأ المساواة الكاملة والشاملة في التعامل مع الرعيّة مع توخّي العدل، وهذه المساواة لا توجد في نظريّة "ابن الطَّقَطَقَا"³. أمّا "ابن خلدون" فيلاحظ وعيه بمسألة التناظر بين السياسة والشريعة بشكل واضح، وذلك من خلال تحليله لموقف المؤرّخين السابقين لاستيلاء الخليفة الأمويّ الأوّل "معاوية" على الحكم⁴.

3. الشريعة والسياسة: بين التجاذب والتناظر

والحديث عن السياسة في التراث الإسلاميّ يجب أن يقودنا إلى ملاحظة العلاقة بين الشريعة (المتتمّلة بالعلماء) من جهة، وبين السياسة (المتتمّلة بالحاكم وبلاطه وأعوانه) من جهة أخرى. يمكننا أن نلاحظ نوعًا من العلاقة المتغيرة وغير المستقرّة بين السياسة والعلماء. فأحيانًا، كان العلماء يقفون ضدّ الحكّام لاعتبارات عقائديّة، قد تنبثق من عدم تطبيق شرع الله، أو من الخروج عن طريق الإجماع السنيّ المركزي⁵. ولكن ممّا لا شكّ فيه، أنّ الحكّام في الإسلام

¹ انظر: ن.م، 24. قارن مع "الطَّرُوشِيّ، سراج الملوك، 144.

² T. Khalidi, *Ibid*, 198.

³ يقول "ابن الطَّقَطَقَا": "ولكلّ صنف من الرعيّة صنف من السياسة، فالأفاضل يساسون بمكارم الأخلاق والإرشاد اللطيف، والأوساط يُساسون بالرغبة المزوجة بالرهبة، والعوامُ يُساسون بالرهبة والزامهم الجدّد المستقيم وفسرهم على الحقّ الصريح. واعلم أنّ الملك لرعيته كالطبيب للمريض...". انظر: ن.م، 41. ويؤثر عن معاوية قوله في معرض التمييز بين الإجراءات أو السياسات التي يتبعها في الحالات المختلفة: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني". انظر: ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/62: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 1/18؛ الطَّرُوشِيّ، سراج الملوك، 145؛ النُّوبَرِيّ، نهاية الأرب، 6/17؛ الوطواط، غرر الخصائص، 103؛ ابن شمس الخلافة، الآداب النافعة، 26-27. وانظر أيضًا: E. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, pp. 62-67.

⁴ انظر: ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 2/650-651.

⁵ ومن الأمثلة البارزة في التاريخ الإسلاميّ معارضة الإمام "أحمد بن حنبل" للمعتزلة ومبادئهم، وخصوصًا مسألة خلق القرآن. وحول ذلك انظر: أبو نعيم، حلية الأولياء، 9/161-233؛ الخطيب البغداديّ، تاريخ بغداد، 6/90-106؛ ابن الجوزي، المنتظم، 6/288-289؛ ابن كثير، البداية والنهاية، 10/693-703. وحول مبادئ المعتزلة ونقدها انظر: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، 3/21-75. وانظر أيضًا: كوثرانيّ، وجيه، الفقيه والسلطان، 22-40. وحول علاقة الجفاء بين العلماء والحكّام انظر: الرّحيليّ، محمّد، الإمام الجوينيّ إمام الحرمين، 135-136.

(وخصوصًا السلاطين السلاجقة) تنبّوا إلى خطورة الدور الذي يمكن أن يضطلع به العلماء سواء في الدفاع عن مصالحهم، أو في إضعاف حكمهم وتسهيل الخروج عليه. وهذا الإدراك لأهمية دور العلماء نابع من كون المجتمع الإسلامي عمومًا خاضعًا للتّيار الديني المركزي (أهل السنّة). ومن هنا، فإنّ الحكّام سعوا دائمًا إلى تقريب العلماء منهم، حتّى وصل الحال إلى أن أصبح هؤلاء العلماء جزءًا من النظام السياسي الحاكم، وأعضاء طبيعيين في الدوائر الحكومية الرّسميّة، حتّى أنّ بعض العلماء تمّ توظيفهم في مهمّات دبلوماسية وفي أعمال حكوميّة أخرى.¹

وقد تبيّن الحكّام أهميّة التحالف مع العلماء في تصدّي الأوائل لكل من الأعداء الخارجيين والمنافسين من الدّاخل. ولهذا، فقد حاول السلاطين نشر دعايتهم للعلماء في اتجاهين رئيسيين:

1. اتّجاه المذاهب الشّرعيّة السنّيّة الأربعة (الشّافعي، الحنبلي، الحنفي والمالكي)، وقد حاول السلاطين من خلال توظيف هؤلاء العلماء الحصول على دعم الشّرع في جهودهم لإرساء قواعد الحكم، وعلى إضفاء العدل على حكمهم.
2. اتّجاه التّيار الصّوفيّ الذي كان يحظى بشعبية على صعيد العامّة، وقد سعى السلاطين من خلاله إلى اكتساب هالة من التّقوى والورع التي يمكن أن تساعد في تحريك الجماهير للخروج في حرب ضدّ الأعداء الكفّار.

لقد كان الفقهاء مقتنعين أنّ الله أخذ عهدًا على كلّ عالم بوجود بيان أحكام الله في جميع الأمور الحياتيّة بلا استثناء، ويشمل ذلك الحياة السياسيّة.² ورغم أنّ الفقهاء بصورة عامّة كانوا ينظرون إلى الحكم الأمويّ على أنّه حكم غير شرعيّ، فإنّهم استقرّوا على رأي يدعو إلى الخضوع للسّطان، وإن كان ظالمًا، بهدف الحفاظ على وحدة الأمة وتجنب الرعيّة سفك الدّماء وانتهاك الحرمات، ولكن مع توجيه الانتقاد والتّصحّح للحاكم. (وذلك بخلاف بعض الفقهاء الانفصاليّين في العصر الأمويّ الذين تعرّضوا للتّكيل من قبل السّلطة، وهؤلاء لم يدعو إلى الخضوع للسّطان، بل دعوا إلى الخروج عليه). وأبرز ممثلي هؤلاء الفقهاء في العصر الأمويّ "عبد الله بن عمر".³

ويمكن القول إنّ الفقهاء في العصر العبّاسيّ أصبحوا على الحياد بصورة أكبر ممّا كان عليه الأمر في العصر الأمويّ، ومردّد ذلك إلى كون الفقهاء في هذا العصر لا يشكّلون منافسًا حقيقيًا

¹ . انظر: حثلين، سلطان، الفقهاء والخلفاء، 94-96؛ T. Khalidi, *Ibid*, pp. 191-192.

² . انظر: حثلين، سلطان، الفقهاء والخلفاء، 11.

³ . انظر: حثلين، سلطان، ن.م، 51-52. وحول توضيح موقف "عبد الله بن عمر" من السّلطة في العصر الأمويّ انظر: ن.م، 53-67. وانظر أيضًا: سوي، خير الدّين، تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السنّة، 60-62.

للسلطة، ولا يتمتعون بهالة من "الرئاسة"، كما كان الفقهاء في عصر بني أمية، الذين كانوا هم أنفسهم من الصحابة والتابعين، وكان لهم أنصار يرون أنهم أحق بالخلافة من الأمويين¹. وحتى الفترة التي سبقت القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كانت النظرية السياسية السنّية منقسمة إلى تيارين رئيسيين. وهما: تيار الحنابلة المتشدد في الرجوع إلى مثاليات الخلافة الأولى في الإسلام، وتيار الشافعية الذي كان يعلن بوضوح عن اهتمامه بالمؤهلات التي تضمن قيام الحكم العادل. ومع بداية القرن الخامس للهجرة، الحادي عشر للميلاد، حدث تقارب بين التيارين، مَهْد إلى محاولات تقرب العلماء من السلطة الحاكمة. حيث كانت دولة السلاجقة بمثابة أول راعٍ منهجي يسعى إلى احتضان العلماء والتقرب إليهم بسخاء واضح². ومقابل هذا السخاء، كان السلاجقة يحاولون فرض مذهب فقهي موحد من خلال المدارس الشرعية التي أنشأوها، بغية مجابهة التيار الشيعي وأنصاره³. فكان يُراد للعلماء أن يعقدوا صلحاً مع السلطة، يصبحون بموجبه منظرين ودعاة لها، فقد تحوّل كبار علماء الشافعية في العصر السلجوقي (القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد) إلى "موظفين رسميين" في الدولة، من خلال عملهم مدرّسين في المدارس النظامية في بغداد وغيرها من المدن. بينما استمرّ السلطان والأمراء التابعون له في اتباع المذهب الحنفي، وأنشأوا مدارس لأتباع مذهبهم. ومن هنا، فإنّ كلا المذهبين السائدين: الشافعي والحنفي، قد وقّرا دعماً مهمّاً للسلطة⁴.

يعدّ كتاب "سراج الملوك" من أول المؤلفات الوعظية السياسية التي عرضت لإشكالية العلاقة بين السياسة والشريعة. فقد ذكر "الطّروطوشي" أنه عندما نظر في سير الأمم الماضية وما وضعوه من القوانين في تدبير الدول، وجد أنّ هذه القوانين تنقسم إلى نوعين: أحكام وسياسات. تتعلّق الأولى بالمعتقدات التي تدور حول الحلال والحرام، وفي المعاملات من بيوع وأنكحة وطلاق وما إلى ذلك، وهو ممّا اصطلاح عليه القوم دون أن يأخذوه عن تعاليم الله، بل هي أحكام مأخوذة عن "خدمة النيران وسدنة بيوت الأصنام". أما السياسات فهي التي وضعها القوم في التزام تلك الأحكام

¹ . ن.م، 92-94.

² . يذكر "الطّروطوشي" أنّ "نظام الملك" السلجوقي كان مقبلاً بكلّيته على مراعاة حملة الدين، فبنى دور العلم والمدارس للفقهاء والعلماء، والرباطات للزّهاد والصّالحين. وأنّه كان يجري عليهم الجرايات والتنفقات. حتّى أنه لم يكن بين الشّام وسمرقند من طالب علم أو زاهد إلا وقد نال من كرامة وسخاء "نظام الملك". انظر: سراج الملوك، 301.

³ . انظر: T. Khalidi, *Ibid*, pp. 192-193؛ كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان، 29-30.

⁴ . انظر مقدّمة التحقيق التي وضعها "رضوان السيّد" في: مؤلّف مجهول، الأسد والغواص، 12-17.

والمحافظة عليها وتعظيم شأنها ومعاقبة من خالفها. وإنّ القوم ساروا في هذه السياسات بسيرة العدل وبمتمنى الإتقان. وهنا، يخالف "الطّروطوشي" معتقدات الأمم الماضية دون أن ينقص ذلك من إعجابه بسياساتها الموضوعية لخدمة تلك المعتقدات التي أسماها بالأحكام¹.

فالسّياسة مقدّمة على الشّريعة إذن، لما فيه مصلحة الدّولة واستقرار الحكم. ومن الأقوال المشهورة الواردة في أدب "الأدب" المعبّرة عن هذه الفكرة قولهم: "الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظّلم"².

وهذه الفكرة نجدتها كذلك لدى "الماوردي" (ت 450 هـ/1058م)، حيث أنّه يبرّر رؤيته هذه باعتباره أنّ الإسلام والكفر منهاجا حياة واعتقاد متباينان، وأنّه رغم كون أحدهما على الحقّ والآخر على الباطل فإنّ كلّاً منهما هو أسلوب ونظام ممكن للحكم³.

بينما نجد أنّ علماء مثل "سبط ابن الجوزي" (ت 654 هـ/1256م)، و"السّبكي" (ت 771 هـ/1370م) يجعلان الشّريعة فوق السّياسة، حيث يرى الأوّل أنّ "الشّريعة هي السّياسة الكاملة"⁴. بينما يقرر الثّاني أنّ السّياسة هي أمر عديم الفائدة وضارّ إذا لم يستند إلى الشّرع، وأنّ الشّريعة هي الكفيل الوحيد لحلّ جميع المشاكل في المجتمع الإنساني⁵.

1. انظر: سراج الملوك، 8-11.

2. الماوردي، تسهيل النّظر، 226؛ الماوردي، أدب الدّنيا والدّين، 142؛ نظام الملك الطّوسي، سياست نامه، 48 منسوّبا إلى "علماء الدّين": الغزالي، الثّبّر المسبوك، 44، وقد نسهب إلى النّبّي: الثّعالي، التّمثيل والمحاضرة، 95؛ ابن الجوزي، المصباح المضوي، 200؛ ابن الجوزي، الشّفاء في مواضع الملوك والخلفاء، 54؛ الطّوطا، غرر الخصائص، 37؛ القلي، تهذيب الرّئاسة، 196؛ الشّيزري، المنهج المسلوك، 363 منسوّبا إلى أفلاطون؛ ابن طلحة، العقد الفريد للملك السّعيد، 70؛ ابن عربشاه، فاكهة الخلفاء، 507؛ ابن حمدون، التّدكرة الحمدونيّة، 1/306 وقد نسب القول إلى النّجاشي؛ ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1/353؛ ابن تيميّة، الحسبة في الإسلام، 10 بلفظ: "الله ينصر الدّولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدّولة الظّالمة وإن كانت مؤمنة"؛ ابن طلحة، العقد الفريد، 70 بلفظ: "إنّ الملك يدوم مع العدل وإن كان صاحبه كافرا، ولا يدوم مع الظّلم وإن كان صاحبه مؤمنا".

3. يقول: "ولا ينقض هذا القول ما قدّمناه من اعتبار الدّين في قواعد الملك، لأنّ الكفر تدنّ بباطل، والأيمان تدنّ بحق، وكلاهما دين معتقد، وإن صحّ أحدهما وبطل الآخر". انظر: الماوردي، تسهيل النّظر، 226.

4. انظر: الجليس الصّالح، 55.

5. يقول السّبكي مفاضلاً بين السّياسة وشرع الله: "السّياسة لا تنفع شيئا، بل تضرّ البلاد والرعايا، وتوجب الهزج والمرج ومصلة الخلق فيما شرعه الخالق الذي هو أعلم بمصالحهم ومفاسدهم.. فما وجدت ولا سمعت بسلطان ولا نائب سلطان، ولا أمير ولا حاجب، ولا صاحب شرطة يُلقى الأمور إلى الشّرع إلّا وينجو بنفسه من مصائب هذه الدّنيا، وتكون مصيبته أبداً أخفّ من مصيبة غيره، وأيامه أصلح وأكثر أمنا وطمأنينة، وأقلّ مفاسد"، ويقول موضحاً: "فانظر إلى توارخ الملوك والأمراء العادلين والظّالمين، وانظر أيّ الدّولتين أكثر طمأنينة وأطول أيّاماً؟ وكذلك

إن إشكالية العلاقة بين الفقيه والحاكم تبدو أكثر حدّة في بعض الآثار "الأدبية" التي تعود إلى فترات تاريخية متعدّدة. فعبد الله بن المبارك¹ (ت 181هـ/797م) عبّر عن خطورة اللقاء بين السلطان (أو الملك المتغلب) والفقيه، حيث يصبح هذا الأخير زائماً في نظره، لأنّه يجعل "علمه" مطبّعة للحاكم وأداة طبّعة لخدمة مصالحه السياسيّة الدنيويّة². وقد أثر عنه بيت من الشعر يحمل فيه كلاً من الحكّام ومن اعتبرهم علماء السوء وزر إفساد الدين:

وهل أفسدَ الدّينَ إلاّ الملوئُ وأحباؤُ سوءٍ ورهبانُها³

كما قال محمود الوراق شعراً في ذلك:

ركبوا المراكب واغتدّوا زُمرًا إلى باب الخليفة

وصلوا البكوز إلى الرّواح ليبلغوا الرّتب الشّريفة⁴

وورد كذلك قول مشهور، عدّ حديثاً نبويّاً عند بعض الأدباء والمحدّثين: "اثنان في النّاس إذا صلحا صلح النّاس، وإذا فسدا فسد النّاس: العلماء والأمرء"⁵. وهذا القول يبيّن خطر منصب

اعتبرت فلم أروم أجد من يظنّ أنّه يُصلح الدّنيا بعقله، ويدبّر البلاد برأيه وسياسته، ويتعدّى حدود الله تعالى وزواجه إلاّ وكانت عاقبته وخيمة، وأيامه منغصّة منكدة..". انظر: معيد النعم، 38-39.

¹. انظر ترجمته في: الأعلام، 4/115.

². انظر: الصّغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلميّة، 246.

³. انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 10/177؛ ابن عسّاك، تاريخ مدينة دمشق، 32/468؛ البيهقي، شعب الإيمان، 5/464؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 12/242؛ ابن الأزرقي، بدائع السّلك، 1/243.

⁴. وتتمّة الشعر تدلّ على نقد لاذع يوجّهه الشّاعر إلى "علماء السّلطان" الذين بلغ بهم حيم للمناصب إلى أن ظلموا ولم ينتفعوا بعلمهم:

حتّى إذا ظفروا بما طلبوا من الحال اللّطيفة

وغدا الموالي منهم فرحاً بما تحوي الصّحيفة

وتعسّفوا من تحيمهم بالظلم والسّير العنيفة

باعوا الأمانة بالخيانة واشتروا بالأمن الجيفة

لم ينتفع بالعلم إذ شغفته دنياه الشّغوفة

انظر: ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، 1/638.

⁵. انظر: ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 1/23؛ ابن حمدون، التّدكرة، 1/292-293؛ ابن الجوزي، الشّفاء، 43-44؛ ابن عبد البرّ، بهجة المجالس، 1/339؛ الماورديّ، تسهيل النّظر، 45. وقد ورد حديث نبويّ مشابه: "إنّما سلطانكم زمانكم، فإذا صلح سلطانكم صلح زمانكم، وإذا فسد سلطانكم فسد زمانكم". انظر: البيهقي، السنن الكبرى،

281/8 (رقم 16652)؛ الأبيّ، نثر الدّرّ، 4/169؛ ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم، 1/641؛ أبو نعيم، حلية الأولياء،

5/7. منسوّباً إلى "سفيان الثّوريّ": ابن الأزرقي، بدائع السّلك، 1/85؛ وعشرات المصادر الأخرى.

العلماء في المجتمع والدولة، وكذلك يضعهم في ما يشبه الوظيفة الرقابية على عمل الأمراء، من خلال نصحهم وتقويم اعوجاجهم.

وقد انتقد "السبكي" طائفة من العلماء الذين لا يتورعون عن التهاون في أمر الشرع، حتى يفتوا ببعض ما لا يجوز عند أصحاب المذاهب، ليرخصوا لبعض الأمراء ما لم يرخصوا لعموم الناس¹. كما انتقد هؤلاء العلماء لسعيهم نحو طلب العلو في الدنيا بعلمهم، من خلال التقرب من السلاطين والتردد على أبوابهم. ويرى بأن الملوك والأمراء يستحقرون المتردد إليهم، وأن العالم الذي لا يفتأ يطرق أبوابهم سيزول علمه وفقهه حتمًا².

ويرى "الغزالي" أن إبقاء نوع من "المسافة" بين الفقيه والسياسي سيكفل مصلحة الفقيه، وهو يفضل الاعتزال عنهم في كل حال³. والدخول على السلطان، كما يرى "الغزالي"، لا يخلو من معصية دائمة، فمجرد الدخول أو الجلوس بمحضر السلطان لا يكون في الغالب إلا في "الأملك المغصوبة"، ولا يكون هذا الدخول عليه إلا وقد أرقق بالسجود والركوع، وفي ذلك تكريم وتعظيم للظالم⁴. وقد وردت أحاديث نبوية في الترغيب عن مجالسة السلطان، من قبيل: "إن الرجل ليدخل على السلطان ومعه دينه، فيخرج ولا دين له"⁵.

وخصص "السيوطي" رسالة كاملة لأحاديث جاءت في النهي عن صحبة السلاطين ومجالستهم، وسمها بـ "ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين"⁶.

وإلى جانب هذه الأحاديث، فقد وردت أقوال عدّة عن زهاد وعلماء في التحذير من الدخول على السلاطين⁷. ومع ذلك، فقد حاول بعض العلماء الترويج لمثل هذه العلاقة، من منطلق تقديم

1 . انظر: معيد النعم، 80.

2 . ن.م، 57-58.

3 . انظر: إحياء علوم الدين، 2/155-167.

4 . ن.م، 2/166-167. ويؤكد الغزالي أنه لا ينجو من مشاركة السلاطين جورهم حتى من مد لهم دواة أو برى لهم قلما. انظر: مبيتز، آدم، الحضارة الإسلامية، 1/189.

5 . الغزالي، إحياء علوم الدين، 2/156 منسويًا إلى عبد الله بن مسعود. ومن هذه الأحاديث أيضًا: "سيكون في آخر الزمان علماء يرغبون الناس عن الآخرة ولا يرغبون، ويزهّدون الناس في الدنيا ولا يزهّدون، ويهونون عن الغشيات إلى الأمراء ولا ينتهون" انظر: السيوطي، ما رواه الأساطين، 31 (رقم 19، وكذلك الأحاديث 20-23).

6 . وقد جمع فيه السيوطي أحاديث وأقوالاً وتعليقات لعلماء وأدباء حول التحذير من مغبة اتصال العلماء بالسلاطين.

7 . من أمثلة ذلك: "كنا نتعلّم اجتناب السلطان كما نتعلّم سورة من القرآن"، وقول سفيان الثوري في السلاطين: "إن دعوك لتقرأ عليهم قل هو الله أحد فلا تأتهم"، انظر: السيوطي، ما رواه الأساطين، 44-46؛ الأصبهاني، أبو نعيم،

النَّصْحَ لِلْحَاكِمِ عَمَلًا بِالْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ: "الدِّينُ النَّصِيحَةُ"، قيل: لمن يا رسولَ اللهِ؟ قال: "اللهُ ورسولُه ولأئمةَ المسلمين وعامتهم"¹.

فالحاكم المطلق لا يحتمل أن ينازعه في سلطته الفقيه والمتكلم، وهما الدّاعيان في العادة إلى حصر الطّاعة في المعروف، وليس كما يشاء الحاكم المطلق.

لهذا كلّه، تتسم صورة "رجل السّلطة"، الذي يعمل جنباً إلى جنب مع الحاكم، بنوع من الدّل والاستسلام الكامل لوليّ نعمته، يعرضها لنا الوزير "ابن الفرات" بقوله لجلسائه يوماً: "أريد رجلاً لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر، يطيعني حقّ الطّاعة فأنفذه في أمر لي. فإذا بلغ فيه ما أرسمه له أحسنت إليه إحساناً يظهر عليه، وأغنيتّه"².

4. "الإمامة": القضية الأهمّ في المؤلّفات السّياسيّة – الأخلاقيّة

يعتبر موضوع الإمامة من أبرز الموضوعات التي تناولتها مؤلّفات الفقه السّياسيّ ومرايا الأمراء في الإسلام، بدءاً من نهاية القرن الثّاني للهجرة، حتّى العصور المتأخّرة، في حين أنّ المسلمين زمن الصحابة لم يكونوا ينظرون إلى الإسلام كدولة، بل نظروا إليه على أنّه الدّين الذي يختم الأديان جميعاً، وربطوه بـ "الأمة"، والأمة كيان اجتماعيّ وروحيّ لا يتوقّف وجوده واستمراره على أيّ تنظيم سياسيّ. ولم تظهر "الدّولة" كمصطلح سياسيّ إلّا مع انتصار الثّورة العبّاسيّة، حيث درجت على السنّة المؤرّخين عبارات "الدّولة الأمويّة"، و "الدّولة العبّاسيّة" وغيرها³.

وقد ظهر موضوع "الإمامة" في الفكر الإسلاميّ بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، حيث أنّه كان يمثّل حكم الله في الأرض من حيث أنّه مؤدّ لرسالته إلى البشر. فثارت إشكاليّة الشّخصيّة التي تملك المؤهّلات لخلافته، والتي يفترض فيها أن تصلح لأن تنوب عنه في حكم الأمة الإسلاميّة. وبما

حلية الأولياء، 28/7؛ ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله، 631/1 وما بعدها، حيث يعقد فصلاً كاملاً في ذمّ العلماء الذين يدخلون على السّلاطين.

¹. الشّيبانيّ، كتاب السنّة، 519/2 (رقم 1090): ابن تيميّة، الخلافة والملك، 10؛ التّبريزيّ، النّصيحة للرّاعي والرّعيّة، 90؛ وعشرات مصادر الحديث الأخرى. حول ذلك انظر: الأثريّ، عليّ، "نصيحة الملك الأشرف للإمام الحافظ ضياء الدّين المقدسيّ"، مجلّة الحكمة، العدد 3، (1994)، 179-214؛ أبو صعبيليك، محمّد، "فقه النّصيحة"، مجلّة الحكمة، العدد 1، (1991)، 201-212.

². انظر: الصّابيّ، أبو الحسن، تحفة الأمراء، 121.

³. انظر: الجابريّ، محمّد، الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة، 20-21.

أنه لم يكن من أبناء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أحد على قيد الحياة عند موته، أصبحت الخيارات في تولية خليفة له مفتوحة على مصراعها أمام الشخصيات المختلفة¹.
وتعرض كثير من المؤلفين والفقهاء - من خلال تطرقهم لموضوع الإمامة في الإسلام- لمواصفات الإمام المثالي، الذي يصلح لأن يقود الأمة، ولأن يقف على رأس قيادتها، وأن يمتلك مقدراتها ومواردها.

وقد اختلفت مواصفات الإمام المثالي عند هؤلاء الفقهاء والكتّاب، تبعاً للمذاهب الدينيّة والفقهية المتنوعة عند المؤلفين.

ويشير "ابن خلدون" إلى أنّ المجتمع الإنساني لا يمكن بقاءه ودوام وجوده دون حاكم يوحد كلمته، ويحفظ القوانين التي من شأنها تأمين حقوق وسلامة أفرادها². ويرى أنّ طبيعة الحياة الإنسانية تقتضي من البشر أن يعيشوا مجتمعين، والاجتماع له أسس وقواعد ينبني عليها، لا تكون إلا بوجود منصب الملك³. وهذه الفكرة يونانية قديمة، تمثلها كثير من المفكرين المسلمين في العصور الوسطى⁴.

وتعتبر الإمامة (بمفهومها الديني الشرعي الذي يشمل المفهوم السياسي العملي للسلطة) لدى كثير من المفكرين والكتّاب موضوعة لخلافة النبوة، وذلك من أجل كلّ من حراسة الدين وسياسة الدنيا⁵. وتعدّ الإمامة واجبة لدى غالبية الفقهاء والعلماء، حيث عدّوا الرئاسة (وهي الكلمة

¹ . انظر: M. Watt, *Islamic Political Thought*, p31

² . ابن خلدون، المقدمة، 1/ 198.

³ . ابن خلدون، المقدمة، 1/ 203-204.

⁴ . انظر مثلاً: قدامة بن جعفر، السياسة من كتاب الخراج، 49-51.

⁵ . واشتهر القول في ذلك: "الملك والدين أخوان توأمان، لا يصلح واحد منهما إلا بصاحبه، فالإسلام أمير والسلطان حارس، وما لا أمير له منهدم، وما لا حارس له ضائع". انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 5: ابن رضوان، الشهب اللامعة، 14: ابن الأزرقي، بدائع السلك، 1/ 90: أبو نعيم، فضيلة العادلين، 63 (رقم 37): وقولهم: "الدين والسلطان توأمان" مشهور في مصادر "الأدب"، انظر: ابن جعفر، قدامة، السياسة من كتاب الخراج، 50: مؤلف مجهول، عهد أردشير، 53 "الملك والدين..": الثعالبي (منسوب)، غرر الأخبار، 481: الماوردي، تسهيل النظر، 201: الذبيلي، الفردوس، 1/ 117 (رقم 396): ابن الجوزي، المصباح المضيء، 187: ابن الجوزي، الشفاء في مواظ الملوك، 47 (وقد نسب القول إلى أردشير): سبط ابن الجوزي، الجليس الصالح، 66 مع نسبة القول إلى أردشير: المتقي الهندي، كنز العمال، 6/ 10 (رقم 14612) بلفظ: "الإسلام والسلطان أخوان توأمان لا يصلح واحد منهما إلا بصاحبه، فالإسلام أس والسلطان حارث، وما لا أس له يهدم، وما لا حارث له ضائع"; انظر: الطرطوشي، سراج الملوك، 143 بلفظ: "مثل الإسلام والسلطان مثل الفسطاط والعمود"; القليعي، تهذيب الرئاسة، 95: الوطواط، غرر الخصائص، 103 (وقد ورد عنده بلفظ: اعلم أنّ الملك والدين أخوان توأمان..): 106: ابن الأزرقي، بدائع

المرادفة للإمامة) تأسيساً طبيعياً في المجتمع الإنساني، تفرضه القوانين والأعراف والعادات البشرية¹.

السَّلَك، 1/ 106-107 وقد نسب القول إلى أردشير في وصيته لابنه، بلفظ: "يا بني، إنَّ الملك والدين أخوان لا غنى بأحدهما عن الآخر، فالدين أسنَّ والملك حارس. وما لم يكن له أسنَّ فمهذوم، وما لم يكن له حارس فضائع؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، 1/ 17 منسوباً إلى "أردشير" أيضاً، بإضافة: "يا بني اجعل حديثك مع أهل المراتب، وعطيتك لأهل الجهاد، وبشرك لأهل الدين، وسرك لمن عناه ما عناك من ذوي العقول؛ الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، 71؛ إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، 3/ 495-496؛ الطرطوشي، ن.م، 143؛ ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، 1/ 292 وقد ورد لديه منسوباً إلى أردشير؛ العجلوني، كشف الخفاء، 2/ 300 (رقم 2329) بلفظ: "الملك والدين توأمان".

ويذكر الخوارزمي متأثراً بهذه الفكرة "أنَّ السلطنة من مهمات الأمور ومهمات الإسلام، والسلطنة تلو الخلافة وأخوها، والخلافة تلو النبوة، ولا قوام للدين إلا بإمام مطاع يقيم الحدود...". انظر: مفيد العلوم، 410-411. كما وردت أقوال مشابهة، مثل: "الملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى"، وهو منسوب عنده أيضاً إلى "أردشيرين بابك"، انظر: الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 96 بلفظ: "الملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى؛ الثعالبي، آداب الملوك، 51؛ ابن رضوان، الشهب اللامعة، 57.

والشَّقَّ الثاني من الحديث "فالإسلام أمير، والسلطان حارس.."، قول مشهور كذلك في مصادر "الأدب"، وليس دائماً منسوباً إلى النبي (ص)، ومن أشهر صيغ هذا القول: "الدين أسنَّ والسلطان حارس، فما لا أسنَّ له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع". وقد نسب القول في بعض المصادر إلى "أردشيرين بابك"، كما ورد في بعضها الآخر بلا نسبة، انظر: المسعودي، مروج الذهب، 1/ 248؛ ابن قتيبة، عيون الأخبار، 1/ 67؛ الماوردي، تسهيل النظر، 201-202. وقد ورد القول لدى الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين"، ولكن دون أدنى إشارة إلى نسبة القول إلى أردشير أو إلى غيره من ملوك وحكماء الفرس. بل إنّه يورد القول بلا أي نسبة، وكأنّه من التراث الإنساني المشهور بين الناس. والأمر مقبول لدى الغزالي الذي يمثل العلماء أصحاب الكتابات الدينيّة، لأنّه ليس في هذا القول ما يدعو إلى التناقض مع مبادئ الإسلام. انظر: إحياء، 1/ 29؛ الغزالي، فضائح الباطنيّة، 205؛ الغزالي، التبر المسبوك، 166؛ ابن حمدون، التذكرة الحمدونية، 1/ 292؛ عباس، إحسان، عهد أردشير، 53؛ التويري، نهاية الأرب، 6/ 24؛ وورد القول كذلك منسوباً إلى علي بن أبي طالب بلفظ: "الملك والدين أخوان، لا غنى بأحدهما عن الآخر، فالدين أسنَّ والملك حارس، فمالم يكن له أسنَّ فمهذوم، وما لك يكن له حارس فضائع". انظر: ابن عبد البر، بهجة المجالس، 1/ 332؛ الأبيشيبي، المستطرف، 98؛ الثعالبي، التمثيل والمحاضرة، 96 بلفظ: "الملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى". هذا، وقد استوحينا العنوان الفرعي لمقالتنا هذه من هذه القول.

1. الماوردي، الأحكام السلطانيّة، 5؛ ابن الفراء، الأحكام السلطانيّة، 19؛ القليعي، تهذيب الرئاسة، 74. وقد شدَّ بعض المعتزلة والخوارج عن إجماع الفقهاء على وجوب الإمامة في الأمة، ذاهبين إلى أنّ الأمة إذا صلحت حالها وتعاونت على العدل وتنفيذ أحكام الله فقد استغنت عن الإمام. انظر: ابن خلدون، المقدّمة، 1/ 203. وانظر أيضاً:

H. K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, pp. 101-102

ويرى "الموردي" أنّ الإمامة تعني اتّباع الصّراط المستقيم، وإقامة نوع من الوثاق السياسيّ وذلك باختيار الإمام وفق إجماع الأمة¹.

ويذكر "ابن خلدون" أنّ الخلافة (أو الإمامة) إنّما جعل لحفظ الدّين وسياسة الدّنيا نيابة عن صاحب الشّريعة، ولذلك سمّي القائم به خليفة أو إماماً². وقد سمّاه المتأخرون سلطناً حين تعدّدت مراكز القوى السياسيّة والعسكريّة، وفقدت شروط المنصب، فاضطرّ النّاس إلى عقد البيعة لكلّ متغلّب³.

وهكذا، أصبح موضوع "الإمامة" من الموضوعات الشّائكة التي خاض من خلالها الفقهاء والمفكّرون السياسيّون جدالات حادّة، عبّرت عن اختلاف رؤاهم ونظريّاتهم الفكريّة والمذهبيّة. فيقول "الشّهستاني" حول ذلك: "وأعظم خلاف بين الأمّة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينيّة مثل ما سلّ على الإمامة في كلّ زمان"⁴.

ولمنصب الإمامة أهميّة كبرى في الحياة الدّينيّة في الإسلام، إذ تتبع في شرفها شرف مرتبة النّبوة مباشرة⁵. وتورد مصادر مختلفة أقوالاً عديدة في فضل الإمامة والخلافة⁶. فجميع النظريّات

1. الموردي، ن.م، 5: جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، H. K. Sherwani, *Ibid*, p 102 :189-185.

2. يرى "ابن خلدون" أنّ تسمية الحاكم بالإمام تشبّيه له بإمام الصّلاة الذي يلزم اتّباعه والافتداء به، وأنّ تسميته بالخليفة جاءت لكونه يخلف النّبيّ في أمته. وفي كلا التّسميتين أساس دينيّ لشرعيّة المنصب. انظر: المقدّمة، 1/202.

3. راجع تعرّضنا إلى منصب "السّلطان": معناه وبداية ظهوره في موضع سابق من هذا الفصل. وحول ذلك انظر: [C.E Bosworth]- J.H. Kramers-, "SulÔân", *EP*, vol. 9, pp. 849-851 برنارد، لويس، اللّغة السياسيّة في الإسلام، 41: جب، "نظرات في النظريّة السّنّيّة في الخلافة"، بحوث ودراسات في الأدب والتّاريخ، تحرير: إحسان عبّاس، 44-47.

4. انظر: الملل والنحل، 18/1.

5. الطّروطشي، سراج الملوك، 101: ابن الجوزي، المصباح المضيء، 134-136: الموصلبي، حسن السّلوك، 48: ابن الأزرقي، الشّهب اللامعة، 1/83-84.

6. على سبيل المثال: قول الخليفة العبّاسيّ "المنصور" "للمهديّ" حين عقد له ولاية العهد: "استدم النّعمة بالشّكر، والقدرة بالعفو، والطّاعة بالتألف، والنّصر بالتّواضع، واعلم أنّ الخليفة لا يصلحه إلاّ التّقوى والعدل"، وفي كلّ ذلك إشارة إلى أهميّة المنصب الذي يتوقّع أن يضطلع به "المهديّ" بعد وفاة الخليفة. انظر: ابن الجوزي، المصباح المضيء، 135. ونصح "عمرو بن عبيد" الرّاهد للخليفة "المنصور": "إنّ الله لم يرض أن يكون أحد من النّاس فوقك، فلا ترض أن يكون أحد أشكر لربك منك". انظر: ابن الجوزي، ن.م، 135. كما ورد القول: "أحقّ النّاس بالسّجود لله سبحانه من رفعه الله عن السّجود لأحد من خلقه". انظر: ابن الجوزي، ن.م، 135: الثّعاليّ، التّمثيل والمحااضرة، 99 (وقد نسب الثّعاليّ إلى "أنوشروان"). وتذكر المصادر أنّ الله تعالى أكرم الملوك بالصفّة التي وصف بها نفسه، فسّمّاهم ملوكاً وهو الملك، وتستند المصادر إلى آيات من القرآن الكريم، مثل: "مالك يوم الدّين" (الفاحة، 4).

السياسية في الإسلام تنطلق من افتراض أساسي؛ وهو أنّ الحكم (الحكومة) الإسلاميّ مستند إلى الشريعة، ولذلك لم يكن علم السياسة في الإسلام علمًا مستقلًا يعتمد على التنظير الفكريّ الحزبيّ، إنّما يظهر بأنّه جزء من علم اللاهوت (الثيولوجيا)¹. فلقد كان الدين غير منفصل أبدًا عن السياسة، وكذلك لم تكن السياسة منفصلة عن علم الأخلاق².

ويرى إخوان الصفا أنّ مسألة الإمامة تعدّ من أكثر المسائل خلافًا بين العلماء، وهي مسألة لم تحسم أبدًا. كما يبيّنون خطر الإمامة وأهمّيّتها في تسيير شؤون العباد والبلاد، من جمع للخراج، وحفظ للدين، وتأمين للمسلمين وديارهم من أعدائهم، والانتصار للمظلوم من الظالم. كما تناط بالحاكم مسؤوليّة الإشراف على تطبيق أحكام الدين³.

وتعتبر الإمامة رئاسة عامّة تتعلّق بكلّ من الخاصّة والعامّة، وذلك في شؤون الدين والدنيا⁴. وقد اعتبر "ابن تيميّة" "السياسة العادلة والولاية الصالحة" مبنيتين على أمرين: أداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل⁵. كما اعتبر "ابن قيم الجوزيّة" أنّ حسن الاطلاع على الشريعة يضمن للحاكم أن يحكم بالعدل والصلاح، ذلك أنّ السياسة العادلة جزء من أجزاء السياسة الشرعيّة.

"فعالي الله الملك الحقّ" (المؤمنون، 116؛ طه، 120)، كما تستند المصادر في صف الله للبشر بالملوك إلى آيات أخرى، مثل: "إنّ الله قد بعث لكم طالوت ملكًا" (البقرة، 247)، "إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكًا" (المائدة، 20)، وغير ذلك من الآيات. انظر: الماورديّ (منسوب)، نصيحة الملوك، 62. وكذلك وردت أحاديث كثيرة حول أهميّة الإمام والسلطان، مثل: "الإمام منكم بمنزلة الوالد، فلا تضربه إن ضربك، ولا تسبه إن سيك"، "من أكرم سلطان الله فقد أكرم الله، ومن أهان سلطان الله فقد أهان الله تعالى". انظر: الخوارزمي، مفيد العلوم، 409-410.

¹ A. K. S. Lambton, "Islamic Political Thought", in: *The Legacy of Islam*, p 404.

² Ibid.

³ انظر: رسائل إخوان الصفا، 497-493/3.

⁴ الجويني، غياث الأمم في التياث الأمم، 15.

⁵ وقد استند "ابن تيميّة" إلى الآيتين 58 و 59 من سورة النساء، وهما: "إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل، إنّ الله نعمًا يعظكم به، إنّ الله كان سمعًا بصيرًا. يا أيّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرّسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شئ فرّدوه إلى الله والرّسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، ذلك خير وأحسن تأويلًا". وذكر نقلًا عن "العلماء" أنّ الآية الأولى نزلت في وجوب أداء ولاة الأمور للأمانات إلى أهلها، ووجوب حكمهم بالعدل، بينما نزلت الآية الثّانية في الرعيّة من الجيوش وغيرهم ليطيعوا أولي الأمر الفاعلين لذلك في حكمهم ومغازيهم وما إلى ذلك، طالما لم يأمرهم بمعصية. انظر: السياسة الشرعيّة، 4-5. وانظر كذلك: المبارك، محمّد، الدّولة ونظام الحسبة عند ابن تيميّة، 30-59.

التي تغني من أحاط علمًا بمقاصدها عن سياسة غيرها. وهو بذلك يرى أن الولاية السياسية شرعية في الأساس¹.

وتبرز الحاجة إلى إمام يجمع كلمة الأمة جلية لدى كثر من مفكري الإسلام وعلمائه، الذين يرون أنّ منيع هذه الحاجة أساسًا هو حماية الرعية من الفساد الذي يستشري في الأرض، ويشمل ذلك استفحال العداء بين أصحاب الأهواء والميول، وضياح الدين لطغيان أهل السدة والجبروت على أهله، فالإمام هو بمثابة الراعي والحامي لمصالح الرعية².

وقد حفلت مصادر "الأدب" بتعداد المزايا المطلوبة في الإنسان الذي يصلح لأن يكون خليفة للمسلمين، وفصلت القول فيه. ومن أبرز هذه المزايا: سلامة الأعضاء³، والذكاء والقدرة على الإدراك، وحبّ التعلّم والاستفادة، والتمتع بفضائل خلقية عدة⁴.

1. انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، 14-15.

2. الماوردي، تسهيل النظر، 198-199؛ الماوردي، أدب الدنيا والدين، 136-137؛ الجويني، غياث الأمم، 16؛ الطرطوشي، سراج الملوك، 99-102؛ الثعالبي، آداب الملوك، 33-34، ويمثّل لأهمية الملوك بقوله: "وما أشبه حاجة الرعية إلى الراعي كحاجة الجسد إلى الرأس.. ولولا الملوك لأكل الناس بعضهم بعضاً، كما أنّه لولا الراعي لأنت السباع على المشية"؛ الخوارزمي، مفيد العلوم، 407-408؛ ابن رضوان، الشهب اللامعة، 16-17؛ القلعي، تهذيب الرئاسة، 94-95؛ الموصلي، حسن السلوك، 47. وانظر أيضًا: البغدادي، أحمد، الفكر السياسي عند الماوردي، 129؛ عكاشة، محمود، تاريخ الحكم في الإسلام، 166. وانظر أيضًا: عبد اللطيف، كمال، في تشریح أصول الاستبداد، 129.

3. يعتبر "ابن أبي الزبير" قدرة الخليفة على تدبّر أعماله البدنية بنفسه معيارًا لتحديد مدى سلامة الأعضاء. انظر: سلوك المالك، 93. ويحدّد كثير من الفقهاء صحّة الأعضاء وسلامة الحواس كشرط أساسي لمزاولة الخليفة لعمله، وذكروا أنّ البصر لا خلاف في اشتراط صحته، وكذلك القدرة الأساسية على كلّ من السمع والنطق. بينما لم يعدوا الشّم والنّوق من شروط سلامة الحواسّ المطلوبة لضمان صحّة الخلافة. انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، 6؛ الجويني، غياث الأمم، 42-43؛ ابن خلدون، المقدمة، 1/205؛ وانظر أيضًا: الخياط، عبد العزيز، النظام السياسي في الإسلام، 161-162؛ H. K. Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, pp. 108

4. أما بخصوص "قرشية" الخليفة أو السلطان فلم يكن الشرط مؤكدًا عند أصحاب التشريع، مثل "أبي حنيفة النعمان"، وهو ما دعا إلى الدفاع عن تسنّم غير العرب للسلطة، وإلى ذلك يشير "الطرطوسي" في فاتحة كتابه "تحفة التّرك"، يقول: قال النبي صلى الله عليه وسلم: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد. وكذلك يستشهد بأبي حنيفة النعمان في قوله: "لا يشترط في صحّة تولية السلطان أن يكون قرشيًا ولا مجتهدًا ولا عدلاً، بل يجوز التقليد من السلطان العادل الجائر، وأصله قصة معاوية، فإنّ الصحابة -رضي الله عنهم- تقلّدوا من معاوية الأعمال بعدما أظهر الخلاف مع عليّ -رضي الله عنه- في نوبته". ويظهر "الطرطوسي" الخلاف مع الشافعية الذين تشدّدوا في وجوب قرشية الإمام، بينما يرى وجوب اتباع الأتراك المذهب الحنفي، ويقول في ذلك: "وكلّمهم (أي الشافعية) اشترطوا أن يكون السلطان مجتهدًا قرشيًا، وهذا لا يوجد في التّرك ولا في العجم، فلا تصحّ سلطنة التّرك

والإمام، في نظر الأدباء والفقهاء، مكلف كغيره من أبناء الرعية، بل إنَّ الشَّاعر "أبا العلاء المعري" (1058/449) يعتبر الملوك العظام من التاريخ عبيداً لله:

فإنَّ عبيداً وابن هندٍ وتبَعًا
وأُسرة كسرى للمليك عبيد¹

ونجد كذلك في كتابات "المرايا" أنَّ الملوك سبب في ظهور العلوم والآداب وازدهارهما، فهم الذين يتقرب إليهم الحكماء والعلماء والأدباء ورؤساء الصناعات بثمرات عقولهم وبتناج أفعالهم، فيشجعهم الملوك على التآليف والتصنيف وإمعان النظر في الحكم والعلوم على اختلافها². وهذا الموقف ينسجم مع طبيعة المتلقّي لأدب المرايا، فالمتلقّي ينتهي إلى الطبقة العليا في المجتمع بطبيعة الحال، لأنّه لا يعدو أن يكون خليفة أو سلطاناً أو أميراً أو موظفًا في الإدارة الرّسمية للبلاد. وهؤلاء المتلقّون يعرفون القراءة والكتابة، ويسعون إلى اكتساب المعارف على أنواعها، بحكم عملهم ومركزهم الاجتماعيّ.

خلاصة:

إنَّ الصّراع الظّاهر أحياناً والخفيّ أحياناً أخرى بين السّلطة والرّعيّة في العالم العربيّ الإسلاميّ لهو ثمرة التّباين في الآراء لدى الفقهاء والمنظرين السّياسيين، الذين انقسموا إلى فريقين كما رأينا، فريق يؤيّد الخروج على الحاكم الظّالم، وآخر يوجب طاعته وعدم الخروج عليه مع إخلاص النّصح له. وفي الدّول العربيّة المعاصرة يظهر الفقهاء والمنظّرون ذوو الخلفيّة الدّينيّة ضمن التّصنيف المذكور، فمنهم من يقف إلى جانب الحكم القائم يذكّر ويعظ بضرورة الانضواء تحت سلطة أولي الأمر، ومنهم من يقف في الصّفّ المقابل يناوئ الحكم القائم العداء لأنّه حكم جائر لا يحكم بما أنزل الله.

لا شكّ أنّ السّياسة شيء محايد يخضع كليّاً لطبيعة المذهب الفكريّ الذي يتصوّره، وهو من المرونة بحيث يغدو أحياناً شيئاً خارقاً للمألوف وللمسلمات، ويغدو أحياناً أمراً أساسياً وبقوّة إعلامياً مسانداً للحاكم لا يستغني عنه.

عندهم.. وفي هذا القول من المفاصد ما لا يخفى، وفيه من الأذى للسّلطان وصرّف الرّعيّة عنه، ومبايعة الجند له ما لا يخفى، ولهذا قلنا إنّ مذهبنا أوفق للتّرك وأصلح لهم من مذهب الشّافعيّ". ومن الالفت حقّاً رواج المذهب الحنفيّ عند التّرك عموماً. انظر: الطّرسوسيّ، ن.م، 19-21.

¹ . انظر: سقط الرّند، 143.

² . الثّعاليّ، آداب الملوك، 39.

المراجع

- الأبشيبيّ، بهاء الدّين أبو الفتح محمّد بن أحمد. المستطرف في كلّ فنّ مستظرف. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1993.
- ابن أبي الرّبيع. سلوك المالك في تدبير الممالك. ضمن الفلسفة السياسيّة عند ابن أبي الرّبيع. تحقيق: ناجي التكريتيّ. بيروت: دار الأندلس، 1980.
- ابن الأزرق. أبو عبد الله. بدائع السّلك في طبائع الملك. تحقيق: عليّ النّشّار. بغداد: دن، 1977.
- ابن تيمية. أحمد بن عبد الحلّيم. السياسة الشّرعيّة في إصلاح الشّرعيّ والرّعيّة. (مصر): دار الكتاب العربيّ، 1969.
- _____ . الحسبة في الإسلام. تحقيق: سامي أنور. أمستردام: مسجد التّوحيد، 1990.
- _____ . الخلافة والملك. تحقيق: حمّاد سلامة. الرّزقاء: مكتبة المنار، 1994.
- ابن الجوزيّ. أبو الفرج عبد الرّحمن بن عليّ. الشّفاء في مواعظ الملوك والخلفاء. تحقيق: أحمد فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مكتبة شباب الجامعة، 1978.
- _____ . المصباح المضيء في خلافة المستضيء. تحقيق: ناجية إبراهيم. بيروت: شركة المطبوعات للتّوزيع والنّشر، 2000.
- _____ . المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق: سهيل زكّار. بيروت: دار الفكر، 1995.
- ابن الحدّاد. الجوهر النّفيس في سياسة الرّئيس. تحقيق: رضوان السيّد. بيروت: دار الطّليعة، 1983.
- ابن حمدون. محمّد بن الحسن. التّدكرة الحمدونيّة. تحقيق: إحسان عبّاس وبكر عبّاس. بيروت: دار صادر، 1996.
- ابن خلدون. عبد الرّحمن بن محمّد. المقدّمة. تصحيح: أبو عبد الله السّعيد المنذوه. بيروت: مؤسّسة الكتب الثّقافيّة، د.ت.
- _____ . تاريخ ابن خلدون أو ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر. مراجعة: سهيل زكّار. بيروت: دار الفكر، 2001.
- ابن رضوان. عبد الله بن يوسف المالقيّ. الشّهب اللامعة في السياسة اللامعة. تحقيق: عليّ سامي النّشّار. الدار البيضاء: دار الثّقافة، 1984.
- ابن شمس الخلافة. جعفر بن محمّد. كتاب الآداب - الآداب النّافعة بالألفاظ المختارة النّافعة. شرح وتحقيق: محمّد أمين الخانجيّ. (مصر): مكتبة الخانجيّ، 1930.
- ابن الطّقطقا. الفخريّ في الآداب السّلطانيّة. بيروت: دار صادر، د.ت.

- ابن طلحة. أبو سالم محمد الوزير. العقد الفريد للملك السعيد. تحقيق: محمد رضوان مهنا. القاهرة: مكتبة الإيمان، 2000.
- ابن عبد البر. يوسف بن عبد الله التَّمَرِيّ. بهجة المجالس وأنس المجالس وشحد الذّاهن والهاجس. تحقيق: محمد مرسي الخولي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1982.
- _____ . جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزّهيريّ. الدّمام: دار ابن الجوزيّ. 1994.
- ابن عبد ربّه. أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق: محمد سعيد العريان. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن عريشاه. أحمد بن محمد. فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء. تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري. الكويت: دار الآفاق العربيّة، 1997.
- ابن عساكر. أبو القاسم عليّ بن الحسن الشّافعيّ. تاريخ مدينة دمشق: تحقيق: عمر بن غرامة العمرويّ. بيروت: دار الفكر، 1997.
- ابن الفراء. أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السّلطانيّة. تحقيق: محمد الفقي. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2000.
- ابن قتيبة. عبد الله بن مسلم. أدب الكاتب. شرح: عليّ فاعور. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988.
- _____ . عيون الأخبار. بيروت: دار الكتب العلميّة، د.ت.
- ابن قيّم الجوزيّة. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. الطّرق الحكميّة في السّياسة الشّرعية. تحقيق: أيمن عرفة. بيروت: دار الجيل، 1973.
- ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن كثير. البداية والنهاية. المنصورة: مكتبة الإيمان، د.ت.
- ابن المقفّع. عبد الله. الأدب الصّغير والأدب الكبير. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن منظور. جمال الدّين محمد بن مكرّم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1994.
- ابن منقذ. أسامة. لباب الآداب. تحقيق: أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الكتب السلفيّة، 1987.
- ابن هذيل. عليّ بن عبد الرّحمن. عين الأدب والسّياسة. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985.
- أبو صعبليك. محمد. "فقه التّصحيح". مجلّة الحكمة. العدد 1. (1991). ليدز. ص 183-248.
- أبو نعيم. أحمد بن عبد الله الأصبهانيّ. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1988.
- _____ . فضيلة العادلين من الولاة ومن أنعم النّظر في حال العمّال والبُغاة. تحقيق: عوّاد الخلف. الكويت: دار ابن الأثير، 1997.

- الأبيّ. أبو سعد منصور بن الحسين. نثر الدّرّ. دمشق: وزارة الثّقافة، 1997.
- الأثريّ. علي حسن. "نصيحة الملك الأشرف للإمام الحافظ ضياء الدين المقدسي". مجلّة الحكماء. العدد 3. (1994). ليدز. ص 179-214.
- إخوان الصّفّا. رسالة تداعي الحيوان على الإنسان. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1980.
- _____ . رسائل إخوان الصّفّا. بيروت: دار صادر، د.ت.
- أمين. أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة التّهضة المصريّة، د.ت.
- البغدادي. أحمد. الفكر السّياسيّ عند أبي الحسن الماورديّ. بيروت: مؤسّسة الشّراع، 1984.
- البهقيّ. أبو بكر أحمد بن الحسين. شعب الإيمان. تحقيق: مختار التّدويّ. الرياض: مكتبة الرّشيد، 2003.
- التبريزيّ. أبو الخير بدل بن أبي المعمر. النّصيحة للراعي والرّعيّة من الأحاديث النّبويّة والآثار المرويّة. تحقيق: عبيد الله الأثريّ. طنطا: دار الصّحابة للتراث، 1991.
- التكريتيّ. سليم. "الحكم الصّالح في نظر الفارابيّ". المورد. المجلّد 4. العدد 3. بغداد: دار الشّؤون الثّقافيّة العامّة. (1975). ص 96-101.
- التّهانويّ. محمّد أعلى بن عليّ. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق: عليّ دحروج. تعريب: عبد الله الخالدي. بيروت: مكتبة لبنان، 1996.
- الثّعاليّ. عبد الملك بن محمّد. تحفة الوزراء. تحقيق: سعد أبو دية. عمان: دار البشير، 1994.
- _____ . التّمثيل والمحاضرة. تحقيق: عبد الفتّاح الحلو. الرياض: الدّار العربيّة للكتاب، 1983.
- _____ (منسوب). غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم. باريس: دن، 1900.
- _____ . آداب الملوك. تحقيق: جميل العطيّة. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 1990.
- الجابريّ. محمّد. الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1996.
- جب. هاملتون. دراسات في حضارة الإسلام. ترجمة: إحسان عبّاس وآخرون. بيروت: دار العلم للملايين، 1974.
- _____ . "نظرات في التّظريّة السّنّيّة في الخلافة". بحوث ودراسات في الأدب والتّاريخ. تحرير: إحسان عبّاس. ج 1. ص 39-49. بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، 2000.
- الجهشياريّ. محمّد بن عبدوس. الوزراء والكتّاب. تحقيق: مصطفى السّقا. القاهرة: مطبعة البابي الحليّ، 1938.

- الجويي. عبد الملك بن عبد الله. غياث الأمم في التياث الظلم. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990. حثلين. سلطان بن خالد. الفقهاء والخلفاء. عمان: دار عمّار. 2000.
- الحموي. ياقوت بن عبد الله الرّومي. معجم البلدان. تحقيق: فريد الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- الخطيب البغدادي. أبو بكر أحمد بن علي. تاريخ بغداد: تحقيق: بشّار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.
- الخوارزمي. أبو بكر محمد بن العباس. مفيد العلوم ومبيد الهموم. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، 1998.
- الدّري. محمد. "الفكر السياسي عند الغزاليّ والماورديّ وابن خلدون". القسم الأول. التراث العربي. العدد 22. ص 33-67. دمشق: اتحاد الكتب العرب، (1986).
- الدّلي. أبو شجاع شيرويه بن شهردار. الفردوس بمأثور الخطاب. تحقيق: السّعيد زغلول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- الدّهبي. شمس الدّين محمد بن أحمد. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعيان. تحقيق: سعد أبو عزيز وآخرون. القاهرة: المكتبة التّوفيقية، 2005.
- الرّاغب الأصهباني. أبو القاسم الحسين بن محمد. محاضرات الأدياء. بيروت: دار الآثار، د.ت.
- الرّحيلي. محمد. الإمام الجويي إمام الحرمين. دمشق: دار القلم، 1992.
- الرّزكلي. خير الدّين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 1999.
- الرّمخشري. جار الله محمود بن عمر. أساس البلاغة. بيروت: دار الفكر، 1994.
- الرّزكري. حمّادي. عبد الحميد الكاتب: أثاره وحياته. (تونس): دار سحر- كتيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، 2007.
- سبط ابن الجوزي. يوسف بن فزغلو. المجلس الصّالح والأنيس النّاصح. تحقيق: فوّاز صالح فوّاز. لندن: رياض الرّيس للكتب والنّشر، 1989.
- السّبكي. تاج الدّين عبد الوهّاب بن علي. معيد النّعم ومبيد النّقم. تحقيق: محمد النّجار وآخرون. القاهرة: مطبعة دار الكتاب العربي، 1948.
- سبيتي. مصطفى. جذور المكيفيلية في كلية ودمنة. بيروت: دار الفارابي، 2000.
- السّيوطي. جلال الدّين. ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السّلاطين. تحقيق: مجدي السّيّد. طنطا: دار الصّحابة للتّراث، 1991.
- سوي. خير الدّين. تطوّر الفكر السياسيّ عند أهل السّنّة. عمان: دار البشير، 1992.

- شرف. محمّد؛ محمّد. عبد المعطي. الفكر السياسي في الإسلام. الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، 1978.
- الشَّهرستاني. محمّد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق: محمّد الفاضلي. صيدا- بيروت: المكتبة العصرية، 2000.
- الشَّيباني. أبو بكر عمرو بن أبي عاصم. كتاب السنّة. دمشق- بيروت: المكتب الإسلامي، 1980.
- الشَّيزري. عبد الرحمن بن نصر. المنهج المسلوك في سياسة الملوك. تحقيق: عليّ موسى الزرقاء: مكتبة المنار، 1987.
- الصَّابئ. أبو الحسن الهلال بن المحسن. تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء. بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1904.
- الصَّغير. عبد المجيد. الفكر الأصولي وإشكالية السّلطة العلميّة في الإسلام. بيروت: دار المنتخب العربي، 1994.
- صفوت. أحمد زكي. جمهرة رسائل العرب في عصور العربيّة الزّاهرة. بيروت: المكتبة العلميّة، د.د.
- طاش مبرى زاده. أحمد بن مصطفى. مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1985.
- الطرّسوسي. إبراهيم بن عليّ. تحفة التّرك فيما يجب أن يعمل في الملك. تحقيق: محمّد إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1995.
- الطرطوشي. أبو بكر. سراج الملوك. بيروت: دار صادر، 1985.
- العامري. محمّد بن يوسف التّيسابوري. السّعادة والإسعاد في السّيرة الإنسانيّة. ويسبادن: فرانز شتيلر وبرلاج، 1957.
- عبد اللّطيف. كمال. في تشریح أصول الاستبداد. بيروت: دار الطليعة، 1999.
- العجلوني. إسماعيل بن محمّد الجراحي. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة النّاس. تحقيق: أحمد القلاش. حلب- دمشق: مكتب التّراث الإسلامي، د.د.
- عظمة. عزيز. وآخرون. التّراث بين السّلطان والتّاريخ. الدار البيضاء: دار الطليعة، 1987.
- عكاشة. محمود. تاريخ الحكم في الإسلام. القاهرة: مؤسّسة المختار، 2002.
- الغزالي. أبو حامد محمّد بن محمّد. إحياء علوم الدّين. دار الكتب العلميّة، بيروت: د.د.
- _____ . التّبر المسبوك في نصيحة الملوك. تحقيق: محمّد دمج. بيروت: مؤسّسة عزّ الدّين للطباعة والنّشر، 1996.

- _____ . فضائح الباطنية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- الفارابي. أبو التصر وأخرون. مجموع في السياسة. تحقيق: فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.
- فروان. عبد الله. الخروج على الحاكم الجائر في الفكر السياسي الإسلامي. صنعاء: أوان للخدمات الإعلامية، 1998.
- قدامة بن جعفر. السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة. تحقيق: مصطفى الحيارى. عمان: دن، 1981.
- القرطبي. أبو عبد الله محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان. تحقيق: عبد الله التركي وأخرون. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- القلعي. محمد بن علي. تهذيب الرياسة وترتيب السياسة. تحقيق: إبراهيم عجمو. الزرقاء: مكتبة المنار، 1985.
- القلقشندي. أحمد بن عبد الله. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. شرح: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- القنوجي. صديق بن حسن خان. أبجد العلوم او الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم. فهرسة: عبد الجبار زگار. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978.
- كوثراني. وجيه. الفقيه والسلطان. بيروت: دار الراشد، 1989.
- لوبون. غوستاف. حضارة العرب. تعريب: عادل زعيتر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1979.
- لويس. برنارد. اللغة السياسية في الإسلام. دمشق- بيروت: دار الرشيد، 1997.
- _____ . أدب الدنيا والدين. تحقيق: محمد مصباح. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1987.
- الماوردي. علي بن محمد. تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. تحقيق: رضوان السيد. بيروت: دار العلوم العربية، 1987.
- _____ (منسوب). نصيحة الملوك. تحقيق: فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1988.
- _____ . الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
- المبارك. محمد. الدولة ونظام الحسبة عند ابن تيمية. د.م.: دار الفكر، 1967.
- المتقي الهندي. علاء الدين بن حسام الدين. كنز العمال في سنن الأفعال والأفعال. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

- مؤلف مجهول. الأسد والغواص. تحقيق: رضوان السيّد. بيروت: دار الطليعة، 1992.
- _____ . عهد أردشير. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1967.
- الموصليّ. محمّد بن محمّد بن عبد الكريم. كتاب حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك. تحقيق: فؤاد عبد المنعم. الإسكندرية: مؤسّسة شباب الجامعة، 1996.
- محبوبة. عبد الهادي. نظام الملك الحسن بن عليّ بن إسحق الطوسيّ: دراسة تاريخيّة في سيرته. القاهرة: الدار المصريّة اللبنانيّة، 1999.
- المسعوديّ. عليّ بن الحسن. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق: شارل بللا. بيروت: دن، 1965.
- المعريّ. أبو العلاء. ديوان سقط الزند. بيروت: شركة دار الأرقم، 1998.
- مغنية. محمّد. فلسفة الأخلاق في الإسلام. بيروت: دار العلم للملايين، 1977.
- مكيافيللي. الأمير. ترجمة: أكرم مؤمن. القاهرة: مكتبة ابن سينا، د.ت.
- ميتز. آدم. الحضارة الإسلاميّة في القرن الرابع الهجريّ. ترجمة: محمّد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربيّ، 1999.
- نظام الملك. قوام الدّين الطّوسيّ. سياست نامه. ترجمة: يوسف بكار. الدّوحة: دار الثقافة، 1987.
- النّويريّ. شهاب الدّين أحمد بن عبد الوهاب. نهاية الأرب في فنون الأدب. تحقيق: مفيد قميحة وآخرون. بيروت: دار الكتب العلميّة، 2004.
- الوطواط. جمال الدّين الأنصاريّ. غرر الخصائص الواضحة وعرر النّقائص الفاضحة. بيروت: دار صعب، د.ت.
- Bagely, F.R.C., *Ghazali's Book of Counsel for Kings*. London (University of Durham), 1964.
- Bosworth, C.E., "Siyasa", *EP*, Vol. 9, pp. 693-694
- Bosworth, C.E., -Kramers, J.H., "Sultan", *EP*, vol. 9, pp. 849-851.
- Crone, Patricia, *God's Rule: Government and Islam*, New York, (Columbia University Press), 2004.
- Grunebaum, G.E. von, "Government in Islam", in: *Islam: Essays in the Nature and Growth of Cultural Tradition*, London (Routledge and Kegan Paul, Broadway House, Carter Lane), 1961.
- Heffening, W. & Endress, G., "Tadbir", *EP*, VOL. 10, PP. 52-53.

- Hovannisian, Richard, G. *Ethics in Islam*. Mailibu, California: Undena Publications, 1985.
- Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. London: The Johns Hopkins University Press, 1984.
- Khalidi, Tarif. *Arabic History Thought in the Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Lambton, A.K.S. "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate." *Studia Islamica*. vol. 68, (1988), pp. 27-60.
- _____. "The Dilema of Government in Islam Persia; The Siyaset Bame of Nizam al-Mulk." *Iran*. vol. 22, (1984), pp. 55-66.
- _____. "The Theory of Kingship in the Nasihat ul Muluk of Ghazali." *The Islamic Quarterly*. vol. 1, no. 1, (1954), pp. 47-55.
- _____. "Islamic Mirror for Princes." in: *Theory and Practice in Medieval Persian Government*. variorum reprints, London, 1980.
- _____. "Islamic Political Thought." in: *The Legacy of Islam*. ed. J. Schacht & C.E. Bosworth, Oxford (Clarendon Press), 1974, pp. 404-424.
- Netton, I., R., "Siyasa." *EF²*. vol. 9, p 694.
- Plessner, Martin. *Der Oikonomikos Neupythagoreers des "Bryson" und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*. Edition und übersetzung der erhaltenen Versionen, Heiderberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1928.
- Rosenthal, Erwin, "Akhlaq." *EF²*. vol. 1, pp. 327-329.
- Sadan, J., "Adab al-Muluk Attribué à al-Ġahiz." *Arabica*. vol. 40, Lieden, Novembre, (1964), pp. 431-438.
- Sherwani, Haroon Khan. *Studies in Muslim Political Thought and Administration*. Philadelphia: Porcupine Press, 1977.
- Vogel, F.E., "Siyasa.", *EF²*. vol. 6, pp. 694-696.
- Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.