

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie



جامعة أبي بكر بلقايد

تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم: التاريخ

الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط

في كتابات الآداب السلطانية المغربية والأندلسية

(خلال القرنين 8 و5هـ / 14 و11م)

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في تخصص: التاريخ والحضارة الإسلامية

إشراف الأستاذ:



إعداد الطالب:

د. محمد مكيوي

ياسين شبايبي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب:	الرتبة العلمية:	الصّفة العلمية:	الجامعة الأصلية:
أ.د/ نصر الدين بن داود	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة تلمسان
د/ محمّد مكيوي	أستاذ محاضراً	مشرفا ومقرا	جامعة تلمسان
أ.د/ مبخوت بودواية	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	المركز الجامعي التّعامة
أ.د/ خالد بلعربي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
د/ عبد الرحمن بلعرج	أستاذ محاضراً	عضوا مناقشا	جامعة تلمسان
د/ عبد القادر بوحسون	أستاذ محاضراً	عضوا مناقشا	جامعة سعيدة

السنة الجامعية: 1438-1439 هـ / 2017-2018م

سَمِعَ اللهُ شَيْئًا
أَسْرَعَ مِنْهُ
أَسْرَعَ مِنْهُ
أَسْرَعَ مِنْهُ

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع

إلى الوالدين الكريمين أبي وأمي أطال الله عمرهما

وإلى الزوجة الغالية وإلى بنتاي العزيزتين صفا وسروة

وإلى جميع الأهل والأحبة والأصدقاء

ياسين شبايبي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد شكر الله العليم الكريم أن منّ عليّ بإنجاز هذا العمل

أتقدّم بجزيل الشكر والعرفان إلى أستاذي المشرف

الأستاذ الدكتور محمد مكيوي،

الذي كان لي خير مُعين، وموجه، وناصر

طيلة مراحل إعداد هذه الدراسة

كما أتقدّم بالشكر الجزيل إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة

الذين شرفوني بمناقشة هذه الأطروحة،

وإلى كلّ من ساعدني من قريب أو بعيد على إتمامها،

وأخصّ بالذكر والداي الكريمين وزوجتي.

ياسين شبايبي

أهم المفردات:

الرمز :	العبارة المختصرة:
(—)	اسم المؤلف السابق ذكره
ت	توفي في سنة
د س	دون ذكر سنة النشر
د ع س	دون ذكر عدد الطبعة ولا سنة النشر
د م د	دون ذكر مكان ودار النشر
ص	رقم الصفحة
ط	رقم الطبعة
مج	رقم المجلد
ج	رقم جزء
ع	عدد المجلد
ق.م	قبل الميلاد
ق	القرن
(...)	كلام محذوف من النص الأصلي
م	ميلادي
هـ	هجري
p	Page

: ၆၂၅၆

تُوصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة إنسانية عالمية، لم يقتصر دورها فقط في نقل التراث العلمي والمعرفي القديم، والمحافظة عليه، بل يتعدى ذلك إلى عمليات التعديل والتطوير، وحتى التأسيس لعُلوم ونظريات علمية جديدة بفضل علماءها، ومفكرها الأفاضل.

ويندرج تحت هذا الإطار العام "الفكر السياسي" الذي تبلور عند المسلمين مع "دولة المدينة" التي أسسها الرسول ﷺ، واستمد أصوله الأولى من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، ومن واقع حكم الخلفاء الراشدين، لتتنوع مرجعياته، وتتوسع مجالاته، وتوجهاته مع القرون الهجرية الأولى تزامنا مع تحوّل الخلافة إلى ملك، وبسبب الانفتاح الثقافي الإسلامي على الموروث العالمي آنذاك في بعده السياسي، والتاريخي، والفلسفي، والأخلاقي والأدبي.

ومما لاشكّ فيه أنّ الباحثين قد استطاعوا التّعرف أكثر على أنماط التفكير السياسي الإسلامي، والتّمييز بين كلّ نوع، وإدراك التّداخل الموجود بينها من خلال جهود المحقّقين، والدارسين المعاصرين المبذولة في إحياء ونشر كُبريات المصنّفات السياسية الإسلامية، والتي أتاحت الفرصة كذلك لاكتشاف صنف مُستقلّ في هذا التفكير، يأخذ جوانب بسيطة من اهتمامات كُتاب "الأحكام السلطانية" و"السياسة الشرعية"، وجوانب أخرى قليلة من اهتمامات المفكرين السياسيين الفلاسفة، مع اختلاف في تصوّرات مفكره، وفي نظراتهم لموضوع السّلطة، والدولة عموما. وهذا الصّنف هو المعروف في أدبيات الكتابة السياسية بالأدب السلطاني"، أو "مرايا الأمراء" وغيرها من التّسميات.

وقد ارتبط موضوع هذه الدراسة المُقدّمة بهذا النوع من التفكير السياسي لدى العلماء المسلمين، فجاء موسوما ب: "الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط في كتابات الآداب السلطانية المغربية والأندلسية خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين، الحادي عشر والرابع عشر الميلاديين". وكما هو مُبيّن في العُنوان، فمجال البحث وإن كان مُخصّصا لدراسة الفكر السياسي في العصر الوسيط، فهو محصور ومُحدّد فقط في عيّنة

مُختارة من كتابات الأدب السلطاني، التي كُتبت في القرن الخامس والثامن الهجريين، بالمغرب والأندلس، وهي خمس مؤلفات فقط.

كان المعيار الموضوعي في اختيارها مرتبطا بالأثر الكبير الذي تركته في بقية المُصنّفات السياسيّة المتأخّرة عنها، بالإضافة إلى مراعاة مكانة مؤلّفها في الجانب العلمي والثقافي، أو من خلال تجاربهم السياسيّة، وممارساتهم العمليّة، وهي متمثّلة في: كتاب "السياسة" أو الإشارة إلى أدب الإمارة" للمراي الحضرمي، و"سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي، و"الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لابن رضوان المالقي، و"واسطة السلوك في سياسة الملوك" لأبي حمّو موسى الزيّاني الثاني، و"الإشارة إلى أدب الوزارة"، و"مقامة السياسة" للسان الدّين بن الخطيب.

كما تمّ حصر مجال الموضوع بالقرنين المُشار إليهما في العنوان لعدّة اعتبارات موضوعية كذلك، فالقرن 11/هـ05م يُمثّل انطلاقة فعليّة لهذه النوعية من الكتابات في المغرب والأندلس، والتي ستمهّد بنصوصها لكلّ مؤلّفات القرن الثامن الهجري تقريبا. أمّا عن اختيار القرن 14/هـ08م فهو راجع لظهور ثلاث مؤلّفات كُبرى في باب الأدب السلطاني، كان لأصحابها خبرة وممارسة سياسيّة، وارتباط وثيق بعصرهم لقربهم أو مشاركتهم في أحداثه، ممّا سيُضفي على كتاباتهم نوعا من العمليّة العلمية، إلى جانب تصوّراتهم ونظريّاتهم المنقولة من التّراث الإسلامي، وغير الإسلامي. إضافة إلى الأحداث السياسيّة المختلفة التي طبعت هذين القرنين، حيث شهد القرن الخامس الهجري بروز دولة المرابطين في المغرب الإسلامي، وتردّي أوضاع إمارات المسلمين في الأندلس، وواقع مصر المتأزّم مع الفاطميين الشيعة. كما شهد القرن الثامن الهجري أحداثا أكثر اضطرابا وخُطورة، سيطرت عليها صراعات الدويلات المغاربية الحفصية، والزّيانية، والمرينية فيما بينها، وصراع المسلمين في الأندلس مع النّصارى فيما تبقى من مملكة بني الأحمر في غرناطة، وغيرها من الأحداث.

وقد كان اختيار هذا الموضوع مبنيا على دوافع وأسباب موضوعية وأخرى ذاتية، فكان من بين هذه الدوافع الموضوعية محاولة التّعرف على التّراث السياسي الإسلامي عامّة، وما

تعلّق بمجال الكتابات السلطانية على وجه التّحديد، وما اشتملت عليه من محاور ومواضيع مختلفة، والتي هي تعبير عن تصوّرات ورؤى أصحابها، من خلال إثارة أهمّ النقاط التي عالجوها في هذه المؤلفات مع الإشارة إلى بعض أوجه التّشابه، ومواضع الاختلاف مع غيرهم من رواد الفكر السياسي الإسلامي المنضوين تحت أنماط مختلفة من التّفكير على غرار ابن خلدون والماوردي. مع محاولة تقصي الجديد فيما حملته أفكارهم، في خصوصيتها ونوعيتها التي شاركوا من خلالها في إثراء مجال التّفكير السياسي الإسلامي.

أمّا الدوافع الذاتية فكانت محاولة تجسيد رغبة شخصية في نفس الباحث، انطلقت مع موضوع مذكّرة الماجستير الذي كان حول "الفكر السياسي والإصلاحي عند الشّيخ المغيلي التلمساني (ت: 909هـ/1503م)"، واستكمالا لذلك حاولنا التوسّع والتعمّق في مجال الفكر السياسي الإسلامي، خاصّة المغربي والأندلسي منه، في إطار الجزئية المشار إليها آنفا.

ويكتسي الموضوع المدروس أهمية خاصة لارتباطه بتاريخ الفكر السياسي الإسلامي في الفترة الوسيطة، وهي فترة حسّاسة جدّا تعكس واقع وطبيعة نظام الحكم الإسلامي الذي صار ملكا عضّوا، انقسمت فيه الدولة الإسلامية، وظهرت فيها بوادر ضعفها وسقوطها، إذ كانت هذه الكتابات تعبيراً صريحاً عن واقع هذا العصر في أغلب نصوصها، أو تخطيطاً لواقع أحسن منه في إطار دولة إسلامية سلطانية، تكون فيها السّلطة المطلقة لملك أو سلطان يخضع في سياسته لمجموعة من السلوكيات، والتدابير المختلفة في أصولها ومرجعياتها، غرضها الأساسي خلق سلّطة مستقرّة وحكم مستمرّ.

ويقوم هذا البحث بمعالجة الإشكالية الرئيسية التالية:

- كيف كان الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط بالاستناد إلى نمط الكتابة السياسية السلطانية لدى المفكرين المغاربة والأندلسيين خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين الحادي عشر والرابع عشر ميلاديين؟ أو بالأحرى: ما هي أهمّ التّصوّرات والنظريّات السياسية التي حوتها مؤلّفات الأدب السلطاني بالمغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين الحادي عشر والرابع عشر ميلاديين؟ وكيف أسهمت في تنوّع

الفكر السياسي الإسلامي عامة؟ وفي التعبير عن واقعه خلال هذه الفترة المدروسة؟

وتتدرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من التساؤلات الفرعية أهمها:

- بم يتميز الفكر السياسي الإسلامي؟ وما هي أهم ملامحه في الحضارات القديمة السابقة على الإسلام؟

- ماذا نعني بمصطلح "الأدب السلطاني"؟ وكيف ظهر هذا النوع من الكتابة السياسية عند المسلمين؟ وما هي أصوله ومرجعياته التي يعتمد عليها؟ وما هي أهم خصائصه ومميزاته؟ وما هو الموقف الذي تبناه ابن خلدون منها؟

- ما هي أهم مؤلفات الأدب السلطاني في المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين الحادي عشر والرابع عشر ميلاديين؟ ومن هم أهم روادها؟ وكيف كان واقع عصرهم؟ والبيئة التي عاشوا فيها؟

- كيف تنظر النصوص السلطانية المختارة إلى "الحاكم" أو "السلطان؟ وإلى الرعية؟ وإلى حدود العلاقة بينهما؟

- وما هي أهم التصورات السلطانية فيما يتعلق "بالدولة" وأشكال تدبيرها؟ من حيث جهازها؟ وأهم مقوماتها وقواعدها؟

وبالاستناد إلى هذه الإشكالية المطروحة وإلى طبيعة موضوع البحث فقد تم الاعتماد على مجموعة مناهج علمية، يأتي على رأسها المنهج العلمي التاريخي الذي يقوم على جمع المادة التاريخية من أصولها، ودراستها، ونقدها، وتحليلها، ومناقشتها، وتوظيف ما أمكن استخلاصه من معلومات لخدمة موضوع البحث. وقد كان استخدامه بصورة أساسية في الفصول الثلاثة الأولى لما تطلبته الدراسة من سرد للأحداث التاريخية ومناقشتها في فترات زمنية محددة.

كما كان الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي الذي يهدف إلى تحديد سمات وصفات

وخصائص ومقومات ظاهرة معينة تحديدا كمّيا ونوعيا، وكانت الاستعانة به في كلّ جزئيات الدّراسة تقريبا، وقد تطلّب البحث مَنّا كثرة الاستشهاد بالنصوص، سواء في المتن أو حتّى في الهوامش، من أجل تدعيم الآراء، والأفكار التي تمّ عرضها أحيانا واستنتاجها أحيانا أخرى. كما اعتمدنا على المنهج المُقارن لمعرفة أوجه التّقارب والتّوافق والاختلاف في الكثير من التّصورات السّياسية لدى كُتّاب الأدب السّلطاني محلّ الدّراسة، وكذلك في مُقارنة ومُقابلة بعض آرائهم ونظريّاتهم مع غيرهم من رُواد الكتابة السّياسية عند المسلمين، فلاسفة كانوا أم كُتّاب السّياسة الشّرعية، أو مع ما يراه غير هؤلاء كابن خلدون على سبيل المثال.

أمّا الخطة المعتمدة في هذه الرّسالة فهي مُكوّنة من خمسة فُصول، وخاتمة، وقائمة ملاحق توضيحية. جاء **الفصل الأول** منها تمهيدا للدّراسة، عنوانه: "الفكر السّياسي في بعض الحضارات القديمة وفي الإسلام"، وجاء مُقسّما إلى ثلاثة عناصر رئيسية تتناول العنصر الأوّل مفهوم الفكر السّياسي، والثّاني كيفية تطوره في بعض الحضارات القديمة قبل الإسلام، وتتناول العنصر الثّالث الإطار النّظري لدّراسة الفكر السّياسي الإسلامي، مشتملا على الأصول والمصادر الأوّلية لنشوء الفكر السّياسي الإسلامي، وأهمّ مبادئه، وخصائصه، وأهمّ أنواع الكتابة فيه.

أمّا **الفصل الثّاني المُعنون ب:** "الكتابات السّياسية السّلطانية وموقف ابن خلدون منها"، والمكوّن من أربعة عناصر رئيسية، فارتأينا أن نقف في العنصر الأوّل منه على تعريف الآداب السّلطانية وأهمّ عوامل ظهورها، بمناقشة إشكالية تسميتها، ودور التحول في نظام الحُكم من الخلافة إلى الملك، والدور الذي لعبه كُتّاب الدّواوين في بروز الكتابة السّلطانية عند المسلمين. كما توقّفنا في العنصر الثّاني من هذا الفصل على أصل ومرجعيّة هذه الكتابات خاصّة المرجعية اليونانية والفارسية، وكان العنصر الثّالث مُخصّصا للحديث عن أهمّ خصائص ومميّزات الكتابة السّلطانية، لننهي العنصر الرّابع والأخير بموقف ابن خلدون من هذه الكتابات، حيث صرّح ببعض الملاحظات الهامّة حول هذه التّأليف، وكان ممّا اطّلع عليه ما كتبه ابن المقفع والطّروطشي.

وكان **الفصل الثالث** مُخصّصاً للحديث عن الكتابة السلطانية بالمغرب والأندلس خلال القرنين (05 و08هـ/11 و14م)، وقد قُسم هو الآخر إلى أربعة عناصر رئيسية، تعرّضنا في العنصر الأوّل منه لأهمّ المؤلّفات السياسيّة في المغرب والأندلس قبل القرن الخامس الهجري، أمّا العنصر الثاني منه فكان للحديث عن بداية هذه النوعية من الكتابات مع المرادي الحضرمي من خلال كتابه "الإشارة في تدبير الإمارة"، وكذا أبي بكر الطرطوشي صاحب كتاب "سراج الملوك"، وهما من علماء القرن الخامس الهجري، وقد عرضنا فيه نبذة عن حياة الرّجلين، وكذلك إطلالة على بيئتهما وعصرهما. كما اشتمل العنصر الثالث من هذا الفصل على أهمّ نماذج ورؤاى الكتابة السلطانية في المغرب خلال القرن الثامن هجري، حيث خصّصنا الكلام فيه لابن رضوان المالقي وكتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، ولأبي حمو موسى الثّاني وكتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك"، مع نبذة عن حياتهما ونظرة على عصرهما. وأنهيينا هذا الفصل بالحديث عن أهمّ نماذج الكتابة السلطانية في الأندلس خلال القرن الثامن الهجري، وكان مقتصرًا على ذكر وزير بني الأحمر لسان الدين بن الخطيب، وحياته وعصره، وأهمّ مؤلّفاته السياسيّة، والدّي خلف إنتاجين فكريين هامّين في باب الكتابة السلطانية وهما رسالته "مقامة السياسة"، وكتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة".

وفي **الفصل الرابع** المُعنون ب: "السلطان والرعيّة في التّفكير السياسي السلطاني"، والمُقسم كذلك إلى أربعة عناصر رئيسية، كان الحديث فيها عن أهمّ التّصوّرات السلطانية، حيث جعل كُتاب الأدب السلطاني "السلطان" محور اهتمامهم وآرائهم السياسيّة، فكان العنصر الأوّل تحت عنوان: "ماهية السلطان وإشكالية الخلافة والشرعية"، وحُصّص العنصر الثّاني منه لتقصّي مظاهر من الاستبداد المُطلق في التّصوّر السلطاني بالاستناد إلى أهمّ ما ورد في نصوصهم من أقوال واستشهادات، فكان من هذه المظاهر المدروسة: "المماثلة الإلهية- السلطانية"، و"مبدأ التّفويض الإلهي"، صناعة الخوف من خلال "التّحذير من صحبة السلطان وأدب التّعامل معه"، بالإضافة إلى حديثهم عن أخلاق السلطان وما يجب أن يتّصف به من سلوكيات وصفات حُقيّة. كما ناقشنا في العنصر الثالث موضوع الرعيّة التي جعلها هؤلاء الكُتاب مُجرّد موضوع هامشي مرتبط بذات السلطان، وكان مُجمل كلامهم

عنها فيما تعلق بأقسامها وكيفية سياستها. وكان عنوان العنصر الرابع والأخير من هذا الفصل: "ترسيخ مبدأ الطاعة مقابل درء الفتنة"، مُشتملاً بدوره على ثلاثة عناوين فرعية، تحدّث الفرع الأوّل على صورة الرعيّة في هذه المؤلّفات، والثاني على وجوب طاعة الرعيّة لسلطانها، من خلال حديثهم عن ثلاثة أبعاد رئيسية لتكريس هذا المبدأ: (البعد الديني، النفسي التربوي والقرايبي)، أمّا الفرع الثالث فخصّص لعرض ومناقشة فكرة "التحذير من الخروج على الحاكم وطاعته عادلاً أم جائراً".

أمّا الفصل الخامس وهو آخر هذه الفصول فقد جاء مُعنوناً ب: "الدولة السلطانية وأشكال تدبيرها في التفكير السياسي السلطاني"، جرّأناه إلى أربعة عناصر كذلك، تعرّضنا في العنصر الأوّل منه للحديث عن نظرة كُتّاب الأدب السلطاني محلّ دراستنا إلى "جهاز الدولة السلطانية وتراتبته"، حيث وقفوا على إبراز أهميته، وطرق تصنيفه، وسياسة السلطان العامّة مع موظّفي جهاز الدولة، والمتمثلة أساساً في شروط وقواعد اختيارهم وتوليّتهم، بالإضافة إلى طرق محاسبتهم، وتفقدهم، وعزلهم، كما ناقش هذا العنصر الأوّل في فرعه الرابع موضوع "الخطط الملوكية السلطانية" من وزارة، وكتابة، وحجابه، وشرطة، وبريد، ورسول، وسفارة، وفي فرعه الخامس أهمّ الخطط الدينية المرتبطة بمنصب الخلافة من ولاية على الصلّاة، وفتيا، ومشورة، وقضاء، وحسبة. أمّا العنصر الثاني من هذا الفصل فقد خصّص للحديث على موضوع "الجند والتدبير السلطاني الوقائي والأمني والحربي"، تطرّقنا فيه إلى تصوّرات كُتّاب الأدب السلطاني فيما تعلق بأهميّة الجند في الدولة السلطانية، والشروط التي وضعوها في القائد، وطرق تكوين الجيش، وتصنيفه، بالإضافة إلى موضوع "العطاء السلطاني ومستحقّات الجيش المالية"، وأهمّ التدابير الأمنية والوقائية التي يتعيّن على السلطان اتّخاذها في دولته وسياسته، وانتهاءً بموضوع "التخطيط العسكري وسياسة الحروب"، وكلّها مواضيع مدعّمة باستشهادات وأقوال كثيرة ساقها أغلب هؤلاء الكُتّاب في نصوصهم السياسية. أمّا العنصر الثاني من الفصل الخامس فقد جاء بعنوان: "المال في التفكير السياسي السلطاني"، وقد جعل هؤلاء الكُتّاب المال ثاني مقومات الدولة وقواعدها، وقد عرضنا فيه أهم ما حوته نُصوصهم في هذا الموضوع رتّبناها في أربعة جزئيات هي:

"أهمّية المال، الرعيّة مصدر المال السلطاني، أخلاق الجابي، نفقات المال". وكان آخر العناصر الأربعة في هذا الفصل الأخير مُخصّصاً لموضوع "العدل"، وتطرّقنا فيه لتبيان أهمّيته في التفكير السلطاني، حيث جُعل فضيلة أخلاقية سلطانية وأساساً للملك وقواعده في الوقت نفسه، كما تحدّثنا عن كيفية تقسيمه عندهم، وختمنا هذه العناصر بموضوع "العمران"، وهو موضوع ثانوي مقارنةً ببقية المواضيع الأخرى التي قامت عليها نصوص الكتابة السلطانية المغربية والأندلسية خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين.

وختّمت الرسالة بخاتمة اشتملت على أهمّ الاستنتاجات الخاصّة بموضوع البحث، ربّناها مُتسلسلة على حسب العناصر الرئيسيّة المدروسة، وكإجابات عمّا تمّ طرحه في الإشكالية والتساؤلات الفرعية. كما تدعّم البحث بمجموعة ملاحق توضيحية إرشادية متنوّعة.

وقد واجهتنا في إنجاز هذا العمل بعض الصعاب، مثل صعوبة التوفيق بين مجال العمل وما يتطلّبه من إعداد للدروس والمحاضرات، وبين مجال البحث الأكاديمي، والذي يستدّي تفرّغاً، ومواظبة مستمرة، بالإضافة إلى صعوبة جمع المادّة العلمية، الموجودة مُتفرّقة بين المكتبات الوطنية، وبعض المكتبات في الخارج، وهو ما دفعني إلى السفر إلى المملكة المغربية لمرات عديدة من أجل الحصول على بعضها، مع ما يحمله السفر من مشقّة ووقت من أجل الإلمام بما يحتاجه البحث من دراسات ومصادر.

وكدراسة لأهمّ مصادر الرسالة، وفي قراءة للدراسات السّابقة حول موضوع البحث، يُمكن القول أنّ طبيعة الموضوع المدروس اقتضت الاعتماد على مجموعة متنوّعة من المصادر، من مصادر سياسية، ومصادر تاريخية، إضافة إلى مصادر التّراجم والسّير والأعلام، والرحلات والجغرافيا، والنّماذج التي سنتطرّق إليها هي فقط التي كان لها أهمّية في استيفاء مادّة البحث وعناصره الرئيسيّة، وهي كالآتي:

المصادر السياسيّة:

ويأتي في مقدّمها مُصنّفات الأدب السلطاني محلّ دراستنا، أولها: كتاب "السياسة" أو "الإشارة في تدبير الإمارة" لابن الحسن المرادي الحضرمي المتوفّي سنة 489هـ/1098م،

وكان اعتمادنا على نسختين من الكتاب، حَقَّق الأولى علي سامي النَّشَّار، وقد خصَّ الكتاب بالعنوان السابق، أمَّا الثانية فهي من تحقيق رضوان السيِّد، وبالعنوان "الإشارة إلى أدب الإمارة"، وكلاهما مطبوع في سنة 1981م. وهذا الكتاب يُمثِّل الانطلاقة الفعلية للكتابة السياسية السلطانية في بلاد المغرب، عوَّل عليه كلُّ من كتب بعده، وقد كان بمثابة دستور سياسي سلكه أمراء المرابطين في تسيير دولتهم، وتدبير شؤونها، وقد أفادتني كثيرا المُقدِّمة التي وضعها محققا الكتاب، والتي مهَّدًا بها في تحقيق المؤلِّف.

وكان المصدر الثاني في هذا الباب كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر محمد الطَّرطوشي المتوفَّى سنة 520هـ/ 1126م، كتبه صاحبه للوزير الفاطمي "المأمون البطائحي"، وهو كتاب ضخْم، اعتمدت على النسخة المُحقَّقة من قبل نعمان صالح النِّعمان وهي في جزئين، وهو كتاب هامٌّ يُعدُّ مادَّة أولية لكلِّ المفكرين السياسيين المغاربة والأندلسيين بعده، بالرَّغم من انتقاد ابن خلدون لمنهج وطريقة مُعالجة صاحبه له.

ومن المصادر الأندلسية السياسية الهامَّة في هذا الباب كتابي: "مقامة السياسة" و"الإشارة إلى أدب الوزارة" لوزير بني الأحمر لسان الدِّين محمد بن عبد الله بن الخطيب المتوفَّى سنة 776هـ/ 1374م، وقد اعتمدت فيهما على العمل المُحقَّق من قبل محمد كمال شبانة، وقد ظهر على محتوى الكتابين أثر واضح للمرجعية اليونانية في هذا النوع من التفكير السياسي، إذ يُمكن اعتبار نصَّ المقامة صورة مُعدَّلة من القسم الأول من كتاب السياسة لأفلاطون، أو كما يُسمَّى "بالعهود اليونانية المُستخرجة من رموز السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه"، وهذا القسم هو المُعنون "بعهد الملك لابنه"، أمَّا الكتاب الثاني لابن الخطيب، والذي جاء في شكل قصَّة على أسنة الحيوانات، هو كذلك نصٌّ مُقتبس عن "عهد الوزير لولده" وهو القسم الثاني من كتاب أفلاطون.

وكتاب "الشَّهب اللامعة في السياسة النافعة" لعبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي المتوفَّى سنة 783هـ/ 1383م، وكان الاعتماد على نُسختين من هذا الكتاب، الأولى حقَّقها علي سامي النَّشَّار، والثانية حقَّقها سليمان معنوق الرِّفاعي، وهو كتاب ضخْم، كتبه ابن

رضوان للسلطان المريني "أبي سالم"، وقد أسهب فيه صاحبه بكثرة الأقوال والأخبار والمرويّات المقتبسة عمّن سبقه في الكتابة السلطانية، وممّا يُحسب له أنّه حمل في نُصوصه مادّة بعض الكُتب السياسيّة المفقودة على غرار كتاب السياسيّة لابن حزم الأندلسي.

ومن المصادر المغربيّة الهامّة في هذا الباب كتاب "واسطة السلوك في سياسة الملوك" لسلطان تلمسان أبي حمّو موسى بن يوسف الزيّاني الثّاني المتوفّى سنة 791هـ/1389م، والذي كتبه لابنه ووليّ عهده أبي تاشفين، والنّسخة المعتمدة في هذه الدّراسة من تحقيق محمود بوترة. وهو من المصادر السياسيّة القليلة التي تجتمع فيها الخبرة والممارسة السياسيّة العمليّة مع الرّصيد المعرفي والثّقافي لصاحبها، وبالإضافة إلى طابع الكتاب السياسيّ، إلّا أنّه حفل بالعديد من الأخبار التّاريخية المفيدة عن علاقة الزيّانيين بالمرينيين، والحفصيين، والقبائل العربيّة، بالإضافة إلى غزارة المادّة الأدبيّة الشّعريّة لصاحبها.

ومن المصادر السياسيّة القديمة التي تمّ الاعتماد عليها في هذه الرّسالة "عهد أردشير"، وهو عبارة عن مجموعة أقوال ووصايا تعود للملك الفارسي "أردشير بن بابك بن ساسان"، والذي عاش في القرن الثّالث الميلاديّ، والكتاب من تحقيق إحسان عباس، ومن خلاله تظهر التّأثيرات المباشرة للثقافة السياسيّة الفارسيّة على الكتابة السلطانية عند المفكرين المسلمين.

كما تُعدّ المؤلّفات السياسيّة لأبي الحسن عليّ الماورديّ المتوفّى سنة 450هـ/1058م مادّة مصدرية هامّة في هذه الرّسالة، منها ما يدخل في باب السياسيّة الشّرعيّة ككتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدّينيّة"، وكان الاعتماد فيه على النّسخة المحقّقة من قبل سمير مصطفى رباب. أمّا بقيّة مُصنّفاته المعتمدة فتدخل كلّها في باب الأدب السلطانيّ ككتابه "تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة الملك"، وهو من تحقيق: محيي هلال السّرحان، وكتابه "قوانين الوزارة وسياسة الملك" المحقّق من قبل رضوان السيّد، وكتابه "تصيحة الملوك" من تحقيق: خضر محمد خضر. حيث استخدمت نصوصها في مقارنة تصوّرات كُتاب الأدب السلطانيّ محلّ الدّراسة، وأحيانا أخرى من باب الاستشهاد.

المصادر التاريخية:

ومن أهمها استخداما في الرسالة نذكر:

كتاب "الإحاطة في أخبار غرناطة" للسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب المتوفى عام 776هـ/1374م، حقّق أجزاء الكتاب الأربعة محمّد عبد الله عنان، وقد عرّف فيه ابن الخطيب بنفسه وبالكثير من الأعلام والشّخصيات، وفيه الكثير من المعلومات والأخبار التاريخية الهامّة عن تاريخ الأندلس وحكّامها. كما كان الاعتماد على كتابه "اللّحة البدرية في الدّولة النّصرية"، من تحقيق محبّ الدّين الخطيب، وهو كتاب كسابقه جمع فيه ابن الخطيب بين التّاريخ والتّراجم في الوقت نفسه، مُقسّما إلى خمسة أقسام أو محاور: في ذكر غرناطة، وأقاليمها، وأمراء المسلمين فيها قبل بني نصر، وعادات أهل غرناطة، وأوصاف طبقاتهم، وملوك الدّولة النّصرية.

كتاب "بُغية الرّواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد" لأبي زكرياء يحيى بن خلدون المتوفى سنة 780هـ/1378م، وقد كان الاعتماد على الجزء الأوّل الذي نشره ألفرد بل سنة 1903م، والجزء الثّاني الذي حقّقه بوزيّاني الدراجي، وتكمن أهمّية الكتاب في تناوله لحياة وعصر أبي حمّو موسى الثّاني، لقربه الشّديد من البلاط الرّيّاني، بالرّغم من منهجه الذي يغلب عليه طابع المدح والإطراء، واهتمامه بالمادّة الأدبية والشّعريّة أكثر من المادّة التّاريخية مقارنة بأخيه عبد الرّحمن.

وكتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من

ذوي السّلطان الأكبر" لعبد الرّحمن بن خلدون المتوفى عام 808هـ/1406م، وقد اعتمدنا في هذه الدّراسة على النّسخة التي قام بضبط متنّها، ووضع حواشيها، وفهارسها خليل شحادة، وراجعها سهيل زكّار، وهو في ثمانية أجزاء، استعنّا فقط بالجزء الأوّل، والسادس، والسّابع منه. والجزء الأوّل كما هو معلوم يُمثّل "مُقَدّمته" الشّهيرة وهي من المصادر الهامّة بحيث تضمّ الجانب التّقافي للدّولة الإسلاميّة عموما، وقد أفادتنا في مُقابلة ومُقارنة آراء ابن خلدون مع كُتّاب الأدب السّلطاني محلّ الدّراسة، كما استخلصنا منها موقفه إزاء الكتابات

السُّلْطَانِيَّة عُمُومًا، بِالإِضَافَةِ إِلَى اعْتِمَادِهَا فِي التَّعْرِيفِ بِأَهْمِ الخَطِّطِ وَالمَرَاتِبِ السُّلْطَانِيَّةِ.

وَتَكْمُنُ أَهْمِيَّةُ كِتَابِ العِبْرِ بِالنَّسْبَةِ لِهَذِهِ الدِّرَاسَةِ فِي أَنَّ ابْنَ خَلْدُونَ كَانَ مُعَاصِرًا لِلدَّوَلَاتِ المَغَارِبِيَّةِ الثَّلَاثِ، وَلدَوْلَةِ بَنِي الأَحْمَرِ فِي الأَنْدَلُسِ، وَقَدْ تَضَمَّنَ تَارِيخَهُ مَعْلُومَاتَ مُهِمَّةٍ عَنِ وَقَائِعِ العَصْرِ الثَّامِنِ الهِجْرِيِّ مَحَلَّ الدِّرَاسَةِ، فَضِلَا عَنِ الأَخْبَارِ القِيَمَةِ الَّتِي أَفَادَنَا بِهَا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِحَيَاةِ ابْنِ رِضْوَانَ، وَأَبِي حَمُو، وَابْنِ الخَطِيبِ، بِسَبَبِ إِطْلَاعِهِ عَلَى أَخْبَارِهِمْ عَنِ قَرَبِ، خَاصَّةً مَا جَاءَ فِي "رِحْلَتِهِ" الَّتِي عَرَّفَ فِيهَا بِنَفْسِهِ، وَبِأَسَاتِذَتِهِ، وَبِعِضِّ مُعَاصِرِيهِ، وَقَدْ اعْتَمَدْنَا عَلَى نَسْخَةٍ مِنْهَا مُسْتَقَلَّةً مَطْبُوعَةً بِبَيْرُوتَ عَنِ دَارِ الكِتَابِ اللَّبْنَانِيِّ سَنَةَ 1979م.

وَكِتَابُ "تَارِيخِ بَنِي زِيَانَ مَلُوكِ تَلْمَسَانَ مُقْتَطَفٌ مِنْ نِظْمِ الدَّرِّ وَالعُقَيَانَ فِي بَيَانِ شَرَفِ بَنِي زِيَانَ" لِمَحْمَدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ التَّنْسِيِّ المِتَوَفَّى سَنَةَ 899هـ/ 1493م، وَقَدْ اعْتَمَدْنَا عَلَى تَحْقِيقِ مَحْمُودِ آغَا بُوَعِيَادِ، وَهُوَ كِتَابٌ أَرخَ فِيهِ صَاحِبُهُ لِلدَّوَلَةِ الزِّيَانِيَّةِ مِنْذُ تَأْسِيسِهَا، كَمَا اهْتَمَّ بِالتَّرْجُمَةِ لِمُلُوكِهَا وَأَهَمَّ أَعْمَالِهِمْ، وَهُوَ مِنَ المَصَادِرِ المِهْمَةِ فِي دِرَاسَةِ تَارِيخِ الدَّوَلَةِ الزِّيَانِيَّةِ إِلَى جَانِبِ كِتَابِي "البَغِيَّةُ" وَ"العِبْرُ".

كُتُبُ الطَّبَقَاتِ وَالتَّرَاجِمِ:

وَمِنْ بَيْنِ مَا اسْتَنْدَتَ إِلَيْهِ الدِّرَاسَةُ مِنَ مَصَادِرٍ فِي هَذَا البَابِ نَذَكُرُ:

كِتَابُ "مَعْجَمِ الأَدْبَاءِ" أَوْ "إِرْشَادِ الأَرِيْبِ إِلَى مَعْرِفَةِ الأَدِيْبِ" لِشَهَابِ الدِّينِ يَاقُوتِ الحَمَوِيِّ، المِتَوَفَّى عَامَ 626هـ/ 1228م، تَحْقِيقُ إِحْسَانَ عَبَّاسٍ، وَهُوَ فِي سَبْعَةِ أَجْزَاءٍ، اسْتَعْتَبْنَا فَقَطْ بِالْجُزْئَيْنِ الأَوَّلِ وَالخَامِسِ فِي التَّعْرِيفِ بِبَعْضِ كُتَّابِ الأَدَبِ السُّلْطَانِيِّ. وَكِتَابُ "وَفِيَاتِ الأَعْيَانِ وَأَنْبَاءِ أبنَاءِ الزَّمَانِ" لِأَبِي العَبَّاسِ شَمْسِ الدِّينِ أَحْمَدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَلْكَانِ المِتَوَفَّى سَنَةَ 681هـ/ 1282م، مِنْ تَحْقِيقِ إِحْسَانَ عَبَّاسٍ كَذَلِكَ، وَهُوَ يَقَعُ فِي ثَمَانِ مُجَلَّدَاتٍ، فِيهِ تَرَاجِمٌ لِمَشَاهِيرِ العُلَمَاءِ وَالشَّخْصِيَّاتِ حَتَّى عَصْرِ المَوْئَلَفِ.

وَكِتَابُ "الْوَافِي بِالْوَفِيَّاتِ" لِصَلاَحِ الدِّينِ خَلِيلِ بْنِ أَبِيكَ الصَّفْدِيِّ المِتَوَفَّى سَنَةَ 764هـ/ 1362م، وَهُوَ مِنْ تَحْقِيقِ أَحْمَدِ الأَرْنَأَوُوطِ وَتَرْكِي مِصْطَفَى، وَيَقَعُ فِي ثَمَانِ وَعِشْرِينَ

جزءاً، استعناً ببعض الأجزاء منه في التعريف ببعض الشخصيات الواردة في نصّ الرسالة.

وبعض مؤلّفات أبي الوليد إسماعيل بن الأحمر المتوفّى في 807هـ/1405م، مثل "بيوتات فاس الكبرى"، و"روضة النّسرين في دولة بني مرين" والذي حقّقه عبد الوهّاب بن منصور، وكذا كتابه "تثير الجُمان في شعر من نظمنا وإيّاها الزّمان" من تحقيق محمد رضوان الدّاية، وكانت الإستعانة بها في التعريف ببعض ملوك بني مرين وبني زيّان وغيرهم من الأعلام.

وكتاب "تفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب" لأحمد بن محمد المقرئ التّلمساني المتوفّى سنة 1041هـ/1631م من تحقيق إحسان عبّاس، وهو موسوعة أدبية وتاريخية ضخمة تقع في ثمان مجلّدات اعتمدنا فقط على المجلد الخامس والسادس والسّابع، وفي هذا الكتاب تراجم لأدباء وفقهاء المغرب والأندلس، ساعدنا في تقصّي بعض المعلومات عن حياة ابن الخطيب والظّروف التي عاش فيها. كما كان الاعتماد على كتابه الآخر "أزهار الرّياض في أخبار عياض"، اعتمدنا فقط على الجزئين الأوّل والثّالث من أجزاءه الخمسة، وهما من تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الإبياري، وعبد الحفيظ شلبي.

كتب الجغرافيا والرّحلات:

من أهمّها كتاب "نزّهة المشتاق في اختراق الآفاق" لمحمد بن محمد الشّريف الإدريسي المتوفّى سنة 560هـ/1164م، في جزئين، وكتاب "معجم البلدان" لياقوت الحموي وهو مكوّن من خمسة مجلّدات، اعتمدنا منه فقط على الجزأين الثّاني والرّابع، وكتاب "الرّوض المعطار في خبر الأقطار" لابن عبد المنعم الحميري، المتوفّى حوالي 710هـ/1310م، من تحقيق إحسان عبّاس، وكتاب "وصف إفريقيا" للحسن الوزّان الفاسي المعروف بليون الإفريقي المتوفّى سنة 957هـ/1552م، ترجمة محمّد حجّي ومحمّد الأخضر، وهو في جزئين.

وإضافة إلى مصادر البحث المتنوّعة التي تدعّم بها موضوع هذه الرّسالة، فقد كان الاعتماد كذلك على جملة من المراجع والدّراسات العلمية المعاصرة المنشورة وغير المنشورة،

وهي تُعنى بمجال الفكر السياسي عموماً، ومنها ما هو متخصص في باب الأدب السلطاني الإسلامي على وجه التحديد، من أهمها:

مؤلفات المفكر والباحث الأكاديمي عز الدين العلام: ومنها كتابه "السلطة والسياسة في الأدب السلطاني"، وكتابه "الأدب السلطاني دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي"، وكتابه الآخر "الفكر السياسي السلطاني (نماذج مغربية)"، وهي دراسات متخصصة، ظهرت بأسلوب علمي منهجي موضوعي، عرض فيها صاحبها أهم أعمال المفكرين السلطانيين، بما فيهم المرادي، والطروشني، وابن رضوان، وأبي حمو، وابن الخطيب. وتوصل من خلال دراسة وتحليل نصوص هؤلاء الكُتّاب وغيرهم إلى الكثير من الاستنتاجات العامة، التي تم تحليلها، ومناقشتها، ومقابلتها ومقارنتها مع غيرها من استنتاجات الباحثين في هذه الرسالة، وقد نبهنا مؤلفها من خلال المادة الغزيرة التي اعتمدها في بحوثها إلى الكثير من مصادر المعلومات المتخصصة في الموضوع.

وكتاب "في تشريح أصول الاستبداد (قراءة في نظام الأدب السلطانية)" للباحث كمال عبد اللطيف، وهي دراسة علمية متخصصة في موضوع الرسالة، تمتاز بالجرأة والعمق في الطرح والمعالجة، وبدقة الملاحظات والاستنتاجات المتوصل إليها، تمكن صاحبها من خلال اطلاعه الواسع على العديد من الكتابات السلطانية، إلى تشخيص هذه الكتابات، وفرزها وتقسيمها إلى مجموعات، على حسب درجة تأثر أصحابها بالمرجعية الإسلامية أو الفارسية أو اليونانية، وعلى حسب المحاور التي انفرد بها كل كاتب منهم، ليخلص في الأخير إلى نقدها بتحديد مستويات لهذا النقد.

وكتاب "دولة السلطان (جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية)" للباحث أحمد محمد سالم، وكتاب "أصول الاستبداد العربي" للباحث زهير فريد مبارك، وقد اعتمد المؤلفان على أسلوب النقد في دراسة الكتابات السلطانية، مع إبداء كثير من الأحكام المقتصرة على إبراز عيوب ومزالق أصحاب هذه النوعية من الكتابات السياسية، وهي تحتاج إلى إعادة قراءة، وتتطلب تحليلاً ومناقشة في بعض الأحيان.

وكتاب "خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية" للمؤرخ والباحث الأكاديمي إبراهيم

القادري بوتشيش، وهي دراسة هامة في موضوع الرسالة، تتسم بالطرح الموضوعي المصحوب بالاستشهاد.

وكتاب "الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام" لعبد الرحمن بدوي، وهو من الدراسات الهامة التي تدعمت بها الرسالة، في ربط الكثير من التصورات والنظريات السلطانية بأصولها اليونانية، إذ ضمّ العمل إلى جانب الدراسة التي مهدّ بها المؤلف كتابه تحقيقين لكتابين مهمّين، الأوّل من تأليف أحمد بن يوسف بن إبراهيم والذي ادّعى نسبته إلى أفلاطون، وسمّاه "كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه"، والكتاب الثاني المنسوب لأرسطو، والمعروف "بسرّ الأسرار" أو "السياسة في تدبير الرياسة"، هو من ترجمة يوحنا بن البطريق.

إضافة إلى كتاب: "النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس" للباحث محمّد الأمين بلغيث، وكتاب: "أبو حمّو موسى الزيّاني (حياته وآثاره)" للمؤرخ والباحث الكبير عبد الحميد حاجيات، وكتابي: "ملاحح يونانية في الأدب العربي" و"ابن رضوان وكتابه في السياسة" للباحث والمحقّق الكبير إحسان عبّاس، وكتاب: "النظريات السياسية الإسلامية" للمفكّر ضياء الدين الرّيسّ، وكتاب: "مفهوم الدولة" للمفكّر عبد الله العروي، وكتاب: "الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن 05هـ (في تشكّل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس)" للباحث أمحمّد جبرون، وكتاب: "في مصادر التّراث السياسي الإسلامي" للباحث نصر محمّد عارف.

ومن الدراسات الأكاديمية غير المنشورة والتي خدمت موضوع البحث رسالة الدكتوراه الخاصّة بالباحث رضا شعبان، والموسومة ب: "فقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة"، ورسالة الماجستير المعنونة ب: "الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين" للباحث محمد عبد الله بن بيه. إضافة إلى

بعض المراجع باللّغة الفرنسية، ككتاب: "La pensée et l'action politiques d'Al- mawardi" أو "فكر وإسهامات الماوردي السياسية" لهنري لاووست (Henri Laoust).

كما استفادت الرّسالة ببعض المقالات العلمية الأكاديمية المنشورة في بعض المجلّات الوطنية والدّولية، كـمقال: "النّظرية السياسيّة للسلطان أبي حمّو موسى الزيّاني الثّاني ومكانها بين النّظريّات المعاصرة لها"، والمنشورة بمجلّة الأصالّة الجزائريّة في عددها 27 من سنة 1975م، ومقالها الآخر: "جوانب من الفكر السياسي للسان الدّين بن الخطيب"، والمنشورة بمجلّة الفكر العربي، في عددها 23، من سنة 1981م. ومقال: "الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدّولة الإسلاميّة" للباحث رضوان السيّد، وهي منشورة في مجلّة الإجتهد في عددها الرّابع من سنة 1989م، وغيرها من المقالات التي تمّت الإشارة إليها في قائمة المصادر والمراجع.

لقد أفادتنا المادّة العلميّة المتنوّعة المتوصّلة إليها في هذه الرّسالة في استيفاء جزئيات الدّراسة، وفق ما حدّدته طبيعة الإشكالية المطروحة آنفاً، وعلى حسب ما رسمته خطة البحث، ومن خلال نظرة نقدية لهذه المادّة، حاولنا عرض وتحليل الكثير من النّصوص المصدرية، ومناقشتها ونقدتها بمقارنتها ببعضها، وباستثمار ما توفّر لدينا من استنتاجات الباحثين والمُحقّقين المُعاصرين، حيث استعنا بالكثير من آرائهم، وأفكارهم، والتي أحلناها لأصحابها على حسب ما تقتضيه الأمانة العلميّة، كما تناولنا جزئيات هذا البحث في إطار ما تسمح به الموضوعية العلميّة، من شكّ علمي منهجي، وبعيدا قدر الإمكان عن أيّ أفكار مُسبقة قد لا تستند إلى تقصّ وبرهنة، فكان سبيلنا في ذلك كثرة الاستشهادات المأخوذة من مصادرها.

"ونسأل الله التّونين والستراو"

ياسين شبايبي

باب العسة- تلمسان في: 2017/08/12

الفصل الأول:

الفكر السياسي في بعض الحضارات القديمة

وفي الإسلام

أولاً: مفهوم الفكر السياسي

ثانياً: تطوره في بعض الحضارات القديمة (أهم النظريات السياسية)

ثالثاً: الإطار النظري لدراسة الفكر السياسي الإسلامي

تتميز المعرفة العلمية بمختلف أشكالها ومجالاتها بالعديد من الخصائص، لعلّ أبرزها خاصية "التراكمية"، فكثير من النظريات التي توصل إليها الإنسان في مجال معين من العلوم قد خضعت لهذا المبدأ، وهي بذلك تأخذ شكلين رئيسيين، إمّا أنّها تُعدّل ويُضاف إليها الجديد، أو أنّها تُلغى وتُستبدل بنظريات جديدة تحل محلّها، والأكد أنّ الشكل الأول المُشار إليه في اتجاه هذه الخاصية هو الذي طبع "الفكر السياسي"، الذي عرف تطوّرًا كبيرًا عبر مراحل التاريخ التي مرّ بها، انطلاقًا من الحضارات الشرقية القديمة، ووصولًا إلى العصر الحالي.

وما يهمنّا من ذلك كلّهُ هو الصّورة العامّة التي ظهر بها هذا الفكر في بعض الحضارات القديمة، والحضارة الإسلامية على وجه التّحديد، خاصّة في إطارها النظري الذي لا يتجاوز فترة النّبوة، والمرحلة التي تلتها مع عهد الخلافة الرّاشدة، التي انتهت بتحوّل نظام الحكم من الخلافة إلى المُلْك. وأهمّ الأسئلة التي يُمكن أن يخرج بها هذا الفصل الأوّل التّمهيدي:

- ما هو مفهوم الفكر السياسي؟ وما هي أهمّ ملامحه التي ظهر بها في بعض الحضارات القديمة السابقة للإسلام؟ وما هي أهمّ النظريات السياسية المتوصّلة إليها؟ وما هي أهمّ النقاط والمحاوّر التي يُمكن الوقوف عندها ودراستها في الإطار النظري للفكر السياسي الإسلامي؟ وما هي أهمّ أنواع الكتابة السياسية عند المفكرين المسلمين؟

أولاً: مفهوم الفكر السياسي

إذا حاولنا وضع تعريف مُحدّد لمفهوم الفكر السياسي فإنّنا سنصطدم بمجموعة من التعاريف المختلفة والمتباينة بقدر اختلاف وتباين الاتجاهات الفكرية السياسية والفلسفية المُهتمة بهذا الحقل المعرفي؛ لذلك سنحاول وضع تعريف مُتقارب عام في نهاية استقرائنا لكلمتي "فكر" و"سياسة". فماذا تعني الكلمتين؟ وما هو مدلول "الفكر السياسي" كمفهوم مركب؟

كلمة "فكر" في أبسط معانيها هي: "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، كما تُطلق على كلّ ظاهرة من ظواهر الحياة العقلية"¹. من هذا المنطلق إذن هو عمليات لها

¹ - محمد غربي، الوجيز في تاريخ الأفكار السياسية، طنجة: مطبعة سليكي إخوان، ط01- 2006م، ص: 13.

ارتباط بعقل الإنسان تساعده في الكشف عن حقيقة بعض الظواهر والقضايا، وربط كل ظاهرة بمدلولها الخاص مما يُمكننا من التفارقة بين ظاهرة عقلية وأخرى. ونجد من يُعرّفه بأنه: "صياغات عقلية تُفسر الواقع أو جزءاً منه، وتحاول فهمه"¹؛ أي أن الفكر الإنساني هو انعكاس لواقع الإنسان لأنّه يتفاعل معه، وهو متجدّد ومتطوّر، وفي صيرورة دائمة؛ فلكلّ فترة زمنيّة فكرها الخاصّ بها، ولكلّ شعب أو حضارة بشرية فكرها الخاص كذلك. والفكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة الإنسانية المترامية، وهي بذلك أشمل منه.

وبما أن الفكر هو انعكاس للواقع وتعبير عنه، وبما أن هذا الواقع هو متعدّد الأنشطة، والمجالات فلا بدّ للفكر أن يتنوع بتنوع هذه الأنشطة؛ فمثلاً العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع لها فكر خاصّ بها يُعبّر عنها، والعلاقات الاقتصادية كذلك لها فكر يُعبّر عنها. أيضاً السياسة كعلاقة موجودة في المجتمع بين فئة وأخرى لها فكر خاصّ بها يُعبّر عنها، ويدرس قوانينها ونظريّاتها².

أما كلمة "سياسة" فهي مشتقة من "ساس"، "يسوس" بمعنى تدبير شؤون الناس وتمكّن أمورهم والرئاسة عليهم، ونفاد الأمر فيهم، وتستخدم للدلالة على معاني القيادة والرئاسة والمعاملة والحكم والتأثير والتربية والترويض³.

وفي اللغات الأجنبية نجد كلمة سياسة تقابل كلمة "Politics" بالإنجليزية و"Politique" بالفرنسية، والكلمتان مشتقتان من اللفظ اللاتيني "Polis" بمعنى المدينة، أو الناحية، أو اجتماع المواطنين، ومشتقاتها: "Politeia" بمعنى النّظام السّياسي، أو الدّستور، و"Politike" بمعنى الفنّ السّياسي؛ أي أنّ بداية استعمال الكلمة كان يدور حول معالجة الأمور التي تعني المدينة أو دولة- المدينة⁴.

¹ - إبراهيم إبراش، تاريخ الفكر السياسي (من حكم الملوك الآلهة إلى نهاية عصر النهضة)، الرباط: منشورات كلية الحقوق، ط01-1999م، ص: 15.

² - نفسه، ص: 20، 21.

³ - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ودار الهدى، د ع-1994م، ج: 03، ص: 364.

⁴ - إبراهيم إبراش، المرجع السابق، ص: 21.

كما أن "السياسة" تعني فن الحكم الذي يختص بتوزيع القيم على المجتمع وإعطاء الأولوية للطاقت البشرية، أو الثروات الوطنية التي تمكن أي مجتمع من تحقيق آمال أفرادهِ وإشباع حاجاتهم الأساسية¹. والسياسة علم لأنها تقوم أساسا على حقائق واقعية وتستهدف تحقيق الاستقرار والانسجام في المجتمعات الإنسانية². إذا حاولنا مناقشة هذا التعريف فإننا نجدهُ ينطلق من نقطة هامة تحدّد مجال السياسة في كونها فن ممارسة الحكم في المجتمع عن طريق نشر مجموعة من المبادئ، والقيم الخاصة التي من شأنها توفير، وتحقيق حاجات وحقوق الأفراد. وتختلف هذه القيم من مجتمع لآخر على حسب نوع الحكم وطبيعته، المهمّ الحفاظ على استقراره ويقائه ضمن منظومة منسجمة، وينتهي هذا التعريف بالقول أن علم السياسة ينطلق من الواقع الإنساني.

هذا الاستقراء الموجز يقودنا إلى الجزم بأن السياسة هي علم يختص بتدبير الشؤون والمصالح العامة التي يشترك فيها مجتمع إنساني معيّن سواء كانت تمسّ أمور السيادة، أو علاقات المجتمع الخارجية، أو شؤونه الداخليّة، وسواء أكانت مصلحة، أو أمنية، أو مسائل حقوقية، أو منافع مشتركة، أو أمورا معاشية، أو مشاريع إنتاجية³.

والسياسة باعتبارها علما يهتم بدراسة الدولة فهي تهتم كذلك بدراسة المبادئ التي تقوم عليها الحكومات والتي تحدّد علاقاتها بالمواطنين والدول الأخرى⁴، وهذا التعريف يمثل الاتجاه التقليدي الكلاسيكي الذي يعود في أصله إلى المنهج الفلسفي الذي يُعالج به فلاسفة السياسة وعلماء القانون موضوعات وقضايا المعرفة السياسية، ويوصف بأنه تقليدي لأنه امتداد للمدرستين اليونانية والرومانية، واللّتين ركّزتا على دراسة الدولة بوصفها موضوع علم السياسة⁵. وهناك من يُعرف السياسة بأنها العلم الذي يهتم بدراسة السلطة مهما كان مركزها، أو أصحابها، سواء كانت في نطاق المؤسسات الرسمية للدولة فقط، أم كانت في نطاق

¹ - عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01-1977م، ص: 11.

² - نفسه، ص: 19.

³ - عبد الغني بلوط، في الفكر السياسي (نقد الفكر الوطني)، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط01-2000م، ص: 25.

⁴ - Marcel Prelot, *La science politique*, Paris: Que sais-je, PUF, n909-1963, P: 08.

⁵ - هشام الإقداحي، تاريخ الفكر السياسي، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ط 01-2010م، ص: 181.

النّظم الاجتماعية، أو النّشاط المرتبط بالصراع من أجل السّلطة قصد الوصول إليها أو الحفاظ عليها.

وهناك من يربطها بدراسة القوّة والصّراع من أجل الحصول على القوّة في المجتمع¹، والقائلون بهذا الرّأي نجدهم يدرسون علم السّياسة بالاقتران مع رصد الصّراع بين فئة اجتماعية مُعيّنة تسعى لبسط نفوذها لتتحكّم في مصير المجتمع، والتّمثّل بخيراته، وبين فئة مناهضة لها تحرص على توفير الأمن، والعدالة لجميع الأفراد وتحويل مؤسسات الدّولة إلى أداة فعّالة لتحقيق وئام وطني تسوده العدالة والوحدة².

في ختام عرضنا لهذه التّعريف والمفاهيم نستطيع القول أن السّياسة هي علم مستقلّ قائم بذاته له أصوله وقواعده، وهو دراسة منهجيّة لعمليّة الحكم وأوجهه، وهو يتعدّى دراسة ظاهرة الدّولة، وطبيعتها، ومؤسساتها، وميدان نشاطها، ومضمونها، وتفاعله مع المجالات الأخرى كالإقتصاد والثّقافة³.

وبذلك يكون "الفكر السّياسي" كمفهوم مركّب هو جزء من الفكر الإنساني، وهو إعمال العقل البشري في أموره الحيّاتية المتعلّقة بشؤون الدّولة، والسّلطة وتنظيم علاقة الحُكّام بالمحكومين⁴، كما يُستخدم اصطلاح "الفكر السّياسي" أحيانا ليشمل كلّ مجال علم السّياسة، والمذاهب، والنّظريّات، والفلسفات السّياسية⁵.

والفكر السّياسي من خلال هذا التّعريف هو انعكاس للواقع وتعبير عنه؛ فهو متغيّر بتغيّر المجتمعات البشريّة، فالفكر السّياسي الذي يعجز عن التّعامل مع المستجدّات، أو الذي انتهى دوره بانتهاء نمط الحياة، أو المرحلة التي يُعبّر عنها فإنّه يسقط، ويحلّ محلّه الفكر السّياسي الأكثر قدرة على التّكيف مع الواقع وتفهمه. وهو يكتسي خاصية التّعدد والتّبّين لأنّه يسمح لنا أن نصف الفكر حسب الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية،

¹ - هشام الإقداحي، مرجع سابق، ص: 183.

² - Mourice Duverger, **Introduction à la politique**, Paris: Gallimard, 1964, P: 20.

³ - عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، ج: 03، ص: 368.

⁴ - إبراهيم إبراش، مرجع سابق، ص: 28.

⁵ - محمد غربي، مرجع سابق، ص: 22.

فنقول: الفكر السياسي المسيحي، والفكر السياسي الاشتراكي، والفكر السياسي الإسلامي، أو نصفه حسب زمن ظهوره فنقول: الفكر السياسي في العصور القديمة، والفكر السياسي في العصور الوسطى، والفكر السياسي الحديث¹.

والفكر السياسي يبدأ دائما بتبني آراء وتصورات معينة لا تتضح إلا بعدما أن تصقلها التجربة في شكل مذاهب سياسية معينة في سياسة دولة من الدول، وهو لا يقف عند حدّ التعريف بالأحداث وشرح النظم السياسية، بل يتعدى ذلك إلى الإسهام في تشكيل الاتجاهات السياسية، والسلوك الفردي، والجماعي إزاء تلك الأحداث².

إذا أخذنا بما قاله أصحاب الاتجاه الفلسفي التقليدي في تعريفهم للسياسة كونها "علم الدولة"، فإن الفكر السياسي من هذا المنطلق هو مجموع الأسس والنظم السياسية التي وضعها المفكرون لرسم صورة الدولة، وتنظيم العلاقات بين السلطة الحاكمة وأفراد المجتمع الذي تمارس فيه تلك السلطة، وإذا كان كذلك فإنه بدون شك قد ارتبط بظهور الدول المختلفة التي تتطلب بالضرورة نظمة وقوانين تضبط الحياة. ومن ثم ظهرت النظريات السياسية التي عبرت عن فكرة الدولة وماهية السلطة، وأهدافها، وغاياتها، وأشكال الحكومات، وارتباط الأفراد بالدولة، وشرعية السلطة مهما اختلفت مرجعيتها على حسب نوعية وطبيعة الأساس الذي بُنيت به هذه الدولة³.

ثانيا: تطوره في بعض الحضارات القديمة (أهم النظريات السياسية):

قد لا يُعبّر هذا العنصر عن فكر سياسي دقيق للكلمة ولكنه يمدنا بتصوّر معين عن طبيعة الحياة السياسية في كلّ من مصر، وبابل، والهند، والصين، وعند الفرس، وبلاد الإغريق والرومان، موضّحا لنا مدى التداخل الحاصل بين ما هو ديني، أو اجتماعي، أو عسكري وسياسي، مع أن السياسة تباينت كثيرا بين تلك الحقب التاريخية الأولى للإنسانية والأحقاب التي تلتها، وما دمنا في إطار تاريخ الفكر السياسي فلزاما علينا البحث في جينات

¹ - إبراهيم إبراش، مرجع سابق، ص: 30.

² - محمد عزيز سالم، الفكر السياسي والحكم في الإسلام، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د ع س، ص: 23.

³ - نفسه، ص: 21.

وباكورة هذا الفكر وأفكاره البدائيّة البسيطة الأولى، والتي ستكون لها علاقة وطيدة بموضوعنا في بعض جزئياته الرئيسيّة، لذلك ارتأينا البدء بها في هذا الفصل الأوّل.

1. الفكر السّياسيّ في مصر القديمة وبلاد بابل:

1/1: الفكر السّياسيّ في مصر القديمة:

يتفق المؤرّخون على أن التّاريخ المصري القديم يبدأ في أواخر الألف الرّابع، وبداية الألف الثّالث مع بداية الأسرة الحاكمة الأولى، التي أسّسها الملك "مّنيّس" موحد مصر عام 3400 ق.م، وتنتهي بآخر ملوك الأسرة الثّلاثين عام 333 ق.م، حيث سقطت مصر تحت سيطرة "الإسكندر المقدوني" بعد انتصاره على ملك الفرس "داريوس الثّالث"¹. وقد مرّت الدّولة المصريّة بثلاث مراحل هي: مرحلة الدّولة القديمة (2800-2292 ق.م)، والدّولة الوسطى (2000-1730 ق.م)، والدّولة الحديثة (1580-1222 ق.م)².

ساد في مصر القديمة نظام الحُكم الملكي، فالملك كان يمثّل ابن الآلهة في الأرض، وهو مصدر السّلطة، والواسطة الوحيدة بين الناس والآلهة، بيده السّلطات السّياسيّة والدّينيّة، وحُكمه مطلق، وتفويضه لجزء من سلطاته لنوابه، ووزرائه، وللموظّفين لا يعني تخليّه عن هذه السّلطات³. وقد كانت مصر مقسّمة إلى وحدات إداريّة، على كلّ منها حاكم يخضع لسلطة الملك الموجود بالعاصمة "مّمفيس" نقطة الاتّصال بين مصر العليا والسّفلى. وكان المجتمع منقسماً إلى طبقات على رأسها فرعون مصر، ثم النبلاء، ثم خدام الأرض. وقد كان من أبرز مفكّري مصر القديمة "تباح خثب" الذي عاش حوالي 2700 ق.م .

أما خلال الدّولة الوسطى فقد تميّزت مصر بنظام لامركزيّ تمتّع فيه حكام الأقاليم

¹ - عادل خليفة، الفكر السّياسيّ في العصور القديمة والوسطى، بيروت: دار المنهل اللبّاني، ط01-2001م، ج01، ص: 17.

² - جورج سعد، تطور الفكر السّياسيّ في العصور القديمة والوسطى، بيروت: دار الالتزام للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-1995، ص: 11.

³ - محمد غربي، مرجع سابق، ص: 56، 57.

بسلطة واسعة ومُطلقة داخل مناطقهم¹. أمّا العاصمة خلال هذه الفترة فقد كانت "ليشت" بالقرب من الفيوم حالياً². وقد تحطّمت الدّولة الوسطى بغزو الهكسوس عام 1730 ق.م، وهم من الشّعوب السّامية التي جاءت من آسيا الصّغرى هاربة من الحملات الهندو أوربية، فساد عهد جديد من الفوضى إلى مجيء الإمبراطورية³.

استمرّت الدّولة الحديثة "الإمبراطورية" حوالي خمسمائة سنة، وكانت العاصمة هذه المرّة "طيبة"، وصلت فيها مصر إلى عظمتها وقوتها بفضل مجموعة من الفراعنة الأقوياء أمثال: "أمينوتيس"، "تحوتموس"، و"رمسيس"⁴، والذين تمكّنت بفضلهم من طرد الهكسوس. وتميزت مصر خلال هذه المرحلة بلامركزية في الحكم، حيث كان يساعد الملك عدد من كبار الموظفين في تسيير البلاد، وبعدها كان المجتمع زراعياً في الدّولة القديمة أصبح مجتمعاً حربياً توسعياً غير متجانس خلال هذا العهد، نفّشت فيه الرّشوة والفساد بين كبار الموظفين ورجال الكهنوت، وفقد الملك قوّته وهيبته، فانهارت الإمبراطورية⁵. وكان من أهم المفكرين السّياسيين في ذلك العصر "أمنحوتب الرابع" المسمّى "أخناتون"، والذي استلم الحكم عام 1380 ق.م، وهو آخر ملوك الأسرة الثامنة عشر، حيث استطاع إحداث تغيير كبير في بنية النّظام السّياسي الدّيني، عندما طبّق عقيدة التّوحيد في مصر، متحدّياً كهنة عصره⁶.

2/1: الفكر السياسي في بلاد بابل:

اشتهرت بلاد الرّافدين بتعاقب مجموعة دول وسلالات على حكمها، لعلّ أشهرها "السّومريون" الذين أسّسوا دولتهم خلال الفترة (2800- 2360 ق.م)، و"البابليون" الذين بزغت دولتهم ما بين (1960- 1830 ق.م).

وقد عرفت هذه البلاد مفهوم الدّولة المدينة -الذي هو أصل تشكّل الدّولة- ، والملكية

¹ - سلمى حمزة الخنساء، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، د م د، ط01، 1988م، ص: 08، 09.

² - عادل خليفة، مرجع سابق، ص: 22.

³ - سلمى حمزة الخنساء، المرجع السابق، ص: 10.

⁴ - عادل خليفة، المرجع السابق، ص: 24.

⁵ - سلمى حمزة الخنساء، المرجع السابق، ص: 10.

⁶ - عادل خليفة، المرجع السابق، ص: 25.

كانت هي النّظام السّياسي المتعارف عليه، والمعمول به طيلة هذه القرون، والتّسليم بأسطورة أن الملك الحاكم هو من نسل الآلهة المستمدّ لتفويضه من السّماء، وهي فكرة سادت أغلب شعوب الحضارات القديمة¹، وهذا ما كان يُبرر مشاركة أو مساعدة رجال الدّين للحكّام في السّلطة وإدارة الأمور².

وإذا اخترنا دولة بابل من بين هذه الدول في محاولتنا لمعرفة بعض ملامح الفكر السّياسي لحضارات بلاد الرّافدين، وجدناها مملكة قديمة ازدهرت على ضفاف نهري "دجلة والفرات"، كان من أشهر ملوكها "حمّورابي" الذي حكم ما بين 1792 و1750 ق.م ، وهو الملك السّادس من ملوك "الدولة العمورية" بشمال الشام؛ امتدت دولته من الخليج الفارسي مرورا بوادي دجلة والفرات حتى الشمال وصولا إلى شواطئ البحر المتوسط غربا، وفضلا على أنه كان قائدا عسكريا فإنّه كان إداريا ناجحا، ارتبط اسمه بجمعه للقوانين التي حكمت بابل، وهي حوالي مئتين واثنين وثمانين مادة قانونية، ادّعى أنها هدية تلقّاها من الآلهة الدّين أرسلوه لمساعدة الفقراء، وقول الحق ونشر السّلام³. ومن بين المسائل التي تعرّض لها "حمّورابي" في تشريعه هذا تأكّيده على حقوق الأفراد اتّجاه الدّولة، وعلى ضرورة التعويض عليهم عندما تهمل الدّولة القيام بواجباتها، وتُقصر في أداء مهامها⁴.

هذه القاعدة رغم بساطتها وصفتها العامّة، إلا أنّها تحمل في طياتها جوهر "الديمقراطية" الأساسي، والمتمثّل في قدسيّة حقوق الأفراد، والتزام الحكّام بتوفير وضمان هذه الحقوق، وهكذا يُصبح الحكم وظيفة والتزاما لا تسلّطا واستبدادا⁵.

¹ - محمد غربي، مرجع سابق، ص: 48، 49.

² - جورج سعد، مرجع سابق، ص: 14.

³ - عادل خليفة، مرجع سابق، ص: 30، 31.

⁴ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 12.

⁵ - جورج سعد، المرجع السابق، ص: 16.

2. الفكر السياسي في الهند، الصين وعند الفرس:

1/2: الفكر السياسي في الهند:

ارتبط الفكر السياسي في الحضارة الهندية القديمة ارتباطا وثيقا بديانتين وضعيتين شهيرتين عرفتهما الهند هما: "البراهمية" التي ظهرت حوالي القرن السابع قبل الميلاد، و"البوذية" التي ظهرت في حدود القرن الخامس قبل الميلاد.

وقد قُسم المجتمع الهندي البراهمي إلى أربع طبقات، أعلاها طبقة البراهمة المشتغلون بالدين، وهم يحتلون مكانة أولى في النظام الاجتماعي والسياسي. ويأتي في الدرجة الثانية الملوك، والحكام، والقضاة والعسكريين. والطبقة الثالثة تضم طبقة التجار والمزارعين، وأخيرا طبقة "الشودرا" وهم العبيد والخدم الذين تُفرض عليهم الطاعة المطلقة لأوامر البراهمة مقابل وعد ديني بحياة سعيدة يعيشونها بعد الموت.

ترأس السلطة السياسية الهندية في عهد انتشار الديانة البراهمية ملك يحمل صفات الألوهية والقداسة، يتم اختياره من الطبقة الثانية، وسلطته شبه مطلقة غير أنها خاضعة للبراهمة، فليس بإمكانه تسليط أي عقاب على براهميّا حتى ولو اقترف جريمة تستحقّ القتل، وتحتكم هذه السلطة إلى بعض القيود الأخلاقية المفروضة على الحكّام، والتي تحمل طابعا إنسانيا في جوهرها، كحماية الضّعيف والأرملة، وتعطيل استعمال العنف والقوة إلا في حالات خاصّة لأنّهما مرفوضان في البراهمية¹.

أمّا الفكر البوذي فكثيرا من الباحثين ما يصفه بأنه فكر أخلاقي مُجرّد، أساسه الدّعوة إلى محبة النّاس لبعضهم البعض دون استثناء، وقد انتشر انتشارا واسعا في الهند، كونه توجّه إلى الفقراء والمحرومين، وزرع فيهم الأمل في الخلاص من الشّقاء. كما نادى إلى المساواة، وعدم التّمايز الطّبقي، وإلى التّخلّي عن المادّيّات، والتمسّك بالروحيّات، وإقامة

¹ - جورج سعد، مرجع سابق، ص: 18، 19.

العلاقات في المجتمع على هذا الأساس¹.

كما اصطبغ الفكر السياسي الهندي القديم بالفلسفة المعروفة باسم "فالا- وبانيشاد"، والتي تمثل آراء مجموعة من المفكرين الفلاسفة ما بين (800 و 500 ق.م) ، تمثلت أهم مبادئها في: انعدام الفردية في تفكيرهم بالتخلي عن الأنانية، والاندماج مع الآخرين في أمور الحياة، فلا فرق بين المصلحة الفردية الخاصة، ومصلحة المجتمع العامة، والفرد في هذه الفلسفة شبيه بقطرة الماء التي ذابت في المحيط، لا ينفرد أو يتميز عن غيره، أو كالتهر الذي يصب في البحر فاقتدا اسمه وشكله².

2/2: الفكر السياسي في الصين:

إنّ الحكم العامّ الذي يُميّز الفكر السياسي في الحضارة الصينية القديمة أنّه اصطبغ بالصبغة العملية، فلم يهتمّ بما وراء الطّبيعة، بل عرض لفلسفة إرشادية أخلاقية اجتماعية سياسية تدور حول الإنسان وفضائله. ويُعدّ الفيلسوف "كونفوشيوس" الذي عاش في الفترة الممتدّة ما بين 551- 449 ق.م ، من أهمّ المفكرين السياسيين في هذه الحضارة، تقلّد عدة مناصب في الدّولة، ثم كرّس نفسه للتّدريس حيث أسّس مدرسة لتعليم الشّباب أصول الفلسفة الأخلاقية والسياسية، فأصبحت فلسفته نوعاً من الدّين، وظلّت بعض مبادئه قائمة حتى أواخر القرن العشرين في الصين³.

تدور أفكار "كونفوشيوس" السياسية حول أربع محاور أساسية، خصّ المحور الأوّل للأخلاق في الدّولة، فالمحبّة والاحترام في رأيه هما ركيزتا الحياة الأخلاقية، والعلاقات في المجتمع، وقد دعا إلى ثماني قواعد مثالية أخرى عامّة ومُطلقة هي: احترام الوالدين، وطاعة الصّغير للكبير، والوفاء، والإخلاص، والحشمة، والأدب، والحياء، والإحساس بالخجل. أمّا المحور الثّاني في فلسفته فقد دار حول أساس السّلطة؛ فنجده لا يتعرّض لمفهومها، ومصدرها السّماوي، ولا لمسألة "التّفويض الإلهي" للأباطرة والملوك التي كانت شائعة في

¹ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 18.

² - نفسه، ص: 17.

³ - نفسه، ص: 19.

الحضارات القديمة بقدر تعرضه لضرورة احترام الحكام لحقوق الشعب، والنظر في مصالحهم، خاصة الاهتمام بقنوات الري أساس الزراعة، و توفير الغذاء للصينيين في ذلك العصر.

وجعل ممارسة السلطة محورا ثالثا في فلسفته السياسية، فقال أن أفضل وسيلة للممارسة السياسية هي الإقناع لا العنف والعقاب، والحقّ عنده هو قوّة في حدّ ذاته، وهو بالتالي لا يحتاج إلى سوط أو لمشنقة، ويرتكز سلطان "الحاكم" في فكره على ثلاثة عناصر هي: الاقتصاد والجيش، وثقة الشعب. وفي آخر هذه المحاور السياسية يتحدّث "كونفوشيوس" على مسألة "الرقابة على السلطة السياسية"، وهو يرى أن هذه السلطة تُصبح باطلة إذا لم يمثل الإمبراطور للحقّ والعدل، فالسلطة يجب أن تكون في أيدي رجال أكفاء، محبّين لشعبهم، يُمارسونها لمصلحة الشعب، ومن أجل تحقيق الخير العام¹.

إلى جانب فلسفة "كونفوشيوس" المثالية قامت فلسفات أخرى تناقضها؛ فهناك "المذهب القانوني" الذي يعتمد على تنفيذ القانون بالقوّة، والعنف، والإكراه داخل المجتمع الصيني. وهناك "المذهب الفوضوي التحرري"، والذي دعا إلى الرجوع إلى الحياة الطبيعيّة التي تخلو من حاكم أو محكوم².

3/2: الفكر السياسي عند الفرس:

ينتمي الفرس في أصولهم التّاريخية إلى القبائل الهندو أوروبية، والتي كانت تعيش بالقرب من بحر قزوين، وقد هاجرت بعض هذه القبائل نحو الغرب واستقرّت في شبه جزيرة البلقان، وإلى هؤلاء ينتسب الإغريق والرّومان. وقبائل أخرى ارتحلت نحو الشرق، فذهب فريق منها إلى الهند، وفريق سكن شرقي دجلة وهم الفرس. ويطلق على الأقوام التي ذهبت إلى الهند وبلاد فارس اسم الآريين، ومن هذا الاسم اشتقت إيران الحالية. وأهم مراحل التنظيم السياسي للإمبراطورية الفارسية كان بين عهدي "دارا بن كشتاسب" الذي حكم ما بين 521 و486

¹ - جورج سعد، مرجع سابق، ص- ص: 22- 25.

² - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 21.

ق.م ، و"خسرو أنوشروان" والذي حكم ما بين 531 و579 من الميلاد.

كان رأس هرم الحكم في هذه الإمبراطورية مُمثلاً في شخص الملك، والذي كان يُلقَّب "بالمحارب" و"بملك الملوك" أو "الشاهنشاه"، وكان الملك يختار من يخلفه على العرش؛ غير أن الاغتيال والثورة غالباً ما كانت تحول دون ذلك، وسلطة الشاهنشاه كانت مُطلقة في الدولة، لا تحدّ إرادته وأقواله التشريعات ولا القوانين. وثاني طبقة في سلّم الحكم كان يُمثّلها الأشراف والنّبلاء الذين يقومون بتسيير عشرين إقليمًا، وكان الواحد منهم يُسمّى "بعين الملك" أو "بنائب الملك". وقد كان القضاة يشغلون مركز الطبقة الثالثة، وكثيراً ما كان الكهنة يتحكّمون في صياغة القوانين. وآخر طبقة في هذا التّنظيم كان يضطلع بها الجنود، وكانت عمليّة التّجنيد مرتبطة بإعلان الحروب فكانت إلزامية على الذكور من سن الخامسة عشر إلى سن الخمسين.

إن النّظام السّياسي عند الفرس لم يكن عادلاً مستقراً؛ بل كان جائراً مضطرباً وكانت المناصب حكراً على أصحاب الثروة والجاه والنفوذ عند الملوك. ويقوم على التّعّدّد الطبقي لفئات المجتمع، تخفي فيه حقوق الشّعب إزاء الملك الذي هو بمثابة الإله السّياسي¹.

ولعلّ من أهمّ الأسماء التي تردّد ذكرها في تاريخ الفكر السّياسي لدى الفرس كان اسم "زرادشت" الذي عاش في فترة (660-583 ق.م)، ويُعدّ من أهمّ مفكّري العصور القديمة، دعا إلى تغيير أوضاع الفرس المتردّية والمملوءة بالفساد عن طريق فلسفته الدّينية السّياسية التي تقول بوجود صراع مستمر في العالم بين قوى الخير الذي يُمثّله إله الخير "أهورا مزدا"، وقوى الشرّ الذي يُمثّله إله الظلام. ومن خلاله ظهرت عقيدة أو ديانة في بلاد فارس تسمى "الزّرادشتية" انتهت بظهور الإسلام في المنطقة، وهي موجودة حالياً على شكل مذهب فارسي في الهند².

¹ - محمد الشناوي، الفكر السّياسي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجري بين النقل والعقل، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ط01، 2006م، ص-ص: 30-32.

² - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 16.

3. الفكر السياسي عند الإغريق والرومان:

1/3: الفكر السياسي عند الإغريق:

ظهرت بوادر نشأة الفكر السياسي مع قيام أوائل الدول في التاريخ الإنساني في مصر والصين، لكن الانطلاقة الفعلية كانت مع فلاسفة الإغريق الذين برعوا في وضع نظريات وتصورات سياسية عميقة وهامة أسست للفكر السياسي. وقبل الخوض في الحديث عن الفكر السياسي اليوناني كان لابد من الحديث عن التجربة السياسية الناجحة لدولة المدينة في بلاد الإغريق، حيث كانت هناك مجموعة من المدن المستقلة عن بعضها البعض، والمتاخرة فيما بينها، والتي يُطلق على كل منها "المدينة الدولة"، وقد كانت هذه المدن متشابهة في نظامها الاجتماعي والديني، وتتميز برقعتها الصغيرة وبقلة عدد سكانها¹.

كانت كل مدينة مقسمة إلى ثلاث طبقات، قاعدة هذا التقسيم الهرمي "طبقة الأرقاء" أو "العبيد"، والطبقة الثانية هي "طبقة الأجانب المقيمون"، وكانوا مثل العبيد محرومون من المساهمة في الحياة السياسية لدولة المدينة رغم كونهم أحراراً، أما الطبقة الثالثة فهي طبقة المواطنين الأحرار الذين لهم حق المشاركة في الحياة السياسية، وهذه الصفة كانت ميزة يتوارثها الأبناء في هذه الطبقة، يستطيعون من خلالها حضور اجتماع المدينة، وإمكانية تولي وظائف عامة².

وكما انفردت الحضارة اليونانية القديمة بنظام "دولة المدينة"، فإنها كذلك انفردت بأسماء فلاسفة، ومفكرين، ومُنظِّرين سياسيين بارعين تركوا إرثاً سياسياً ثقيلاً تناقله بالشرح، والمناقشة، والتحليل الساسة والمفكرين من حضارة لأخرى، وهذا التراث السياسي هو أساس ومُنطلق العديد من النظريات السياسية لدى علماء الغرب وحتى المسلمين. وكان على رأس هؤلاء المفكرين الإغريق: سولون (638-559 ق.م)، سقراط (470-399 ق.م)، أفلاطون، وأرسطو.

¹ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 26، 27.

² - محمد العويني، العلوم السياسية (دراسة في الأصول والنظريات والتطبيقات)، القاهرة: عالم الكتب، ط1، 1988م، ص: 99.

يُعدّ أفلاطون من أشهر مُفكرَي اليونان السّياسيين، حيث تُنسب إليه خمس وثلاثين محاورّة، وثلاثة عشر رسالة في الفلسفة السّياسية، كانت الشّخصية الرّئيسية في هذه المحاورّات مُمثّلة في أستاذه سقراط، أشهرها ثلاث محاورّات تناولت مسألة السّياسة بصورة مباشرة هي: "الجمهورية"، و"السّياسي"، و"القوانين"، وقد كتبها زمنيا وفق هذا التسلسل¹.

ألف أفلاطون كتاب "الجمهورية" في شبابه، ولعل أهم فكرة ناقشها فيه هي أن: "الفضيلة هي المعرفة"، وانتهى إلى استخلاص مفاده أن الفيلسوف هو الأوّل بالحكم، والرّجل الذي تتوافر لديه المعرفة ينبغي أن يستحوذ على سلطة نافذة في الحكومة².

كما أشار في كتابه هذا إلى أنّ الدّولة تضطلع بثلاث وظائف ضرورية وهي: إشباع الحاجات الطّبيعية للأفراد، وحماية الدّولة، وحكمها. وهو بذلك يُشير إلى ضرورة تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات: "طبقة العمال والفلاحين"، و"طبقة الجند أو الحراس"، و"طبقة الحكّام". والعدالة في رأيه هي تهيئة الظروف وإتاحة الفرص للأفراد حتى يقوم كل واحد منهم بالدور الذي يُجيبه.

وقد أعطى مفهوما خاصّا "للشيوعية" في دولته المثالية وهي تخصّ طبقة الحكّام والجنود، وتتمثل أهم مبادئها في إلغاء النّظام الأسري والزواج الفردي الدائم، وتحريم الملكية الخاصّة على الحكّام، غرضه الأساسي من ذلك تعبئة الجميع من أجل خدمة الدّولة³.

ألف أفلاطون كتابا سياسيا هاما بعد كتابه الأوّل سمّاه "السّياسي"، حاول من خلاله وضع مُفاضلة بين حكم الفيلسوف، الذي لا يحتكم سوى لعقله ومعرفته، وبين حكم القانون، وانتهى إلى القول أن تقييد الحاكم الفيلسوف بالقانون يشبه تقييد الطّبيب الماهر بالمراجع

¹- ليونستراس وجوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السّياسية من ثيوكلديدس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2005م، ج 01، ص: 63.

²- محمد العويني، مرجع سابق، ص: 102.

³- عمار بوحوش، مرجع سابق، ص- ص: 70- 73.

الطبية حين وصفه للدواء، ولو كان هو المؤلف والقادر على كتابة غيرها، كما شبّه الحاكم في الدولة بربّ الأسرة فالأول يعمل لصالح المجتمع، كما يعمل الثاني لصالح عائلته. وهذه المشابهة تعني في نظره ضرورة الإيمان بالحكم المطلق¹.

ثالث كتاب سياسي هام لأفلاطون سماه "بالقوانين" وهو ثمرة جهده الفكري في شيخوخته، أعاد فيه الاعتبار "للقوانين الدستورية" التي هي جزء من ثقافة سكّان مدينة أثينا، وهو بذلك يُشير إلى نوع ثان من الحكم الذي يتلاءم ومصصلحة دولة المدينة، بعدما تحدث في كتابيه السابقين على حكم الفيلسوف الذي يستقلّ في سياسته على معرفته وعلمه².

لقد ارتكز فكر أفلاطون السياسي في جلّ محاوراته على معالجة ومناقشة موضوع الدولة والحكم، ففي كتابه "الجمهورية" وضع ترتيباً للدول، تقوم وتتأسس الواحدة منها على انحلال وسقوط الدولة التي تسبق، تأتي في القمّة دولته المثالية، ثم تليها دولة "الديموقراطية" أو حكم الثورة، أو الدولة العسكرية، ثم حكومة أو دولة "الأوليغاركية" أو حكومة الأثرياء، ثم "الديموقراطية" وبعدها تأتي في الأخير الحكومة الاستبدادية.

أما في كتابه "السياسي" فقد ناقش حكم الفرد وجعله مصدراً للحكومة الملكية والاستبدادية، أما حكم الأقلية فجعله مصدراً للحكومة الأرستقراطية وللحكومة الأوليغاركية. كما بيّن أفلاطون في كتابه "القوانين" نوعاً جديداً من الدول سماه "بالدولة المختلطة"، وهي التي تجمع بين الحكمة في النظم الملكي والحرية في النظم الديمقراطي³.

2-1/3: أرسطو (384-322 ق.م):

لا تقلّ محاولة أرسطو في معالجته للسياسة والدولة أهمية عن محاولة أستاذه أفلاطون، فقد كانت له مساهمة كبيرة في إدخال المنهجية إلى علم السياسة وتحليل الدساتير اليونانية،

¹ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 68.

² - عمار بوحوش، المرجع السابق، ص: 74.

³ - محمد العويني، مرجع سابق، ص: 104، 105.

والتَّعرف على أنظمة الحكم قبل إبداء رأيه في القضايا السياسيَّة¹، فقد قام بدراسة حوالي مئتين من المدن اليونانية دراسة مقارنة بالإضافة إلى انشغاله بوضع دراسة عن تطوُّر الحكم في مدينة "أثينا"، من بداية وجودها إلى عهده، وكانت أهم مؤلفاته السياسيَّة كتابه "السياسة"².

يرى أرسطو في كتابه هذا أن السياسيَّة هي فن الحكم الذي يستمدُّ أصوله ومقوماته الأساسيَّة من واقع الشعوب، وأنظمة الحكم السائدة به. ويعتقد أن الظاهرة الجديرة بالدراسة والتَّحليل هي الحقائق المستمدَّة من الواقع، والطُّرق العمليَّة لتسيير شؤون كلِّ حكومة، وليست النُّظريَّات التجريديَّة التي تُعبِّر عن الخيال أكثر ممَّا تُعبِّر عن الواقع³.

خالف أرسطو في كتابه "السياسة" ما جاء به أستاذه أفلاطون في كتابه "الجمهورية" حول الدَّولة المثاليَّة التي يحكمها الملك الفيلسوف، ورأى ضرورة إعطاء الأحييَّة والأولوية في الحكم للقانون وهذا ما نجده في قوله بأنَّ القانون في أيَّة دولة صالحة يجب أن يكون هو السيِّد الأعلى". ومن هذا المنطلق كان الحكم الدِّستوري هو المثل الأعلى الذي نادى به أرسطو على حساب الحكم الاستبدادي⁴.

كما ناقش في هذا الكتاب ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم محاولاً الوقوف على مميَّزات وعيوب كل نوع؛ أولها كان "الحُكم الملكي"، أو "حكومة الفرد" والذي حصر مميَّزاته وإيجابياته في السَّرعة التي تتَّخذ بها القرارات الحاسمة في الدَّولة من خلال اعتماده، وأعاب عليه أنَّه ينقلب دائماً إلى حكم استبدادي، بالإضافة إلى مبدأ الوراثة في هذا الحكم، والتي لا تتماشى مع المصلحة العامَّة للدَّولة، إن كان الذي يرث الملك غير مؤهَّل سياسياً. وثاني هذه الأنواع هو "الحكم الأرستقراطي" أو "حكم الأقلية المُحتكرة للسلطة"، لعل أهم مميَّزاتها في نظره أنها فئة مؤهَّلة من ناحية التعليم للقيادة، لأن التَّعليم كان دائماً مُقتصراً على أبناء الأثرياء. غير

¹ - عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 75.

² - محمد الشناوي، مرجع سابق، ص: 42.

³ - عمار بوحوش، المرجع السابق، ص: 77.

⁴ - هشام الإقداحي، مرجع سابق، ص: 73.

أن أرسطو بقي مُتَحَفِّظًا من حكمها لأن أفرادها يُحاولون دائما الاستئثار بالسلطة والثروة، مع تجاهل المطالب الشعبية، وسرعان ما يتحوّل الحكم الأرسطراطي إلى حكم أوليجاركي، تكون السلطة فيه في يد شخصين أو مجموعة صغيرة وليس في يد طبقة أرسطراطية.

النوع الثالث من أنواع الحكم الذي ناقشه أرسطو هو "الحكم الديمقراطي"، أو "حكم الأغلبية الشعبية"، واعتبره من الأنظمة البتاءة لأنه يمنح الأفراد فُرصًا متساوية ويسير الأمور حسب قوانين تتال موافقة الجميع. ويرى أرسطو أن الديمقراطية تخلق الفوضى أحيانا ممّا ينجّر عنها تدهور في الوضع السياسي، إلا أن ذلك لم يمنعه من تبني هذا النظام خاصة بعد مناقشته للنظامين السابقين، واشترط استخدام دستور تُحدّد فيه الصلاحيات لكلّ حكومة مع حفظ حقوق المواطنين¹.

2/3: الفكر السياسي عند الرومان:

يُجمع العديد من الدارسين في التاريخ السياسي أن المفكرين السياسيين الرومان لم يحضوا بنفس الشهرة التي تمتّع بها الفلاسفة، والساسة الإغريق كأفلاطون، وأرسطو لأنهم كانوا حملة للفلسفة السياسية الإغريقية بالدرجة الأولى، ومفسرين، وناشرين لها في أرجاء العالم أكثر من أن يكونوا منظّرين سياسيين مستقلّين بأفكارهم ومبادئهم². ويذهب بعضهم الآخر بالقول أن الرومان كان لهم الفضل الكبير في تطوير النظم القانونية للعالم القديم، حيث اقتبسوا من الفلسفة الإغريقية الكثير من الأمور، كما استعانوا بخبرتهم في مجال السياسة والإدارة، واستطاعت روما أن ترسي قواعد نظام قانوني يُعتبر الدّعامة الأساسية للنظم القانونية اليوم³.

ويُرجع تاريخ الرومان القديم إلى القرن الثامن قبل الميلاد؛ حيث كانت روما ذات نظام ملكي ترتكز السلطة بيد الملك الذي يساعده بشكل استشاري مجلس للشيوخ، متكوّن من مجموع الأسر الأرسطراطية. وقد توسّعت روما في تلك الفترة على حساب المدن الأخرى،

¹ - عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 78، 79.

² - هشام الإقداحي، مرجع سابق، ص: 76.

³ - محمد العويني، مرجع سابق، ص: 108.

وفي حوالي سنة 500 ق.م قُضي على الملكية، وتأسست الجمهورية التي امتدت لعام 31 ق.م، وشهد هذا التغيير في نظام الحكم صراعات طبقية حادة انتهت بفرض المساواة بين الطبقة الشعبية، والطبقة الأرستقراطية. وعندما استقرت الأمور الداخلية اتجهت روما نحو التوسع الخارجي فانتصرت على قرطاج، ومقدونيا، واليونان، واسبانيا، ولكن الانشقاق والصراعات الأهلية دبت في الجمهورية الرومانية. وباعتلاء "يوليوس قيصر" الحكم سنة 46 ق.م تحوّلت الجمهورية إلى دكتاتورية عسكرية، وبمصرعه عام 44 ق.م تجددت المنازعات الأهلية التي انتهت بزوال الجمهورية من جديد، وإعلان الإمبراطورية التي ارتكزت على نظام مركزي قوي¹. وتلاشت النظرية القائلة: بأن الإمبراطور يستمد سلطانه من الشعب الروماني، وبأن كلمته لها قوة القانون لأنه وكيل الشعب، لتحل مكانها تدريجياً نظرية أخرى تقول: بأن سلطات الإمبراطور لها أصل إلهي مقدس، وذلك لفترة قصيرة، وتلى ذلك الاعتراف الرسمي بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية². ومن أهم المفكرين السياسيين الرومان نذكر: بوليبيوس، شيشرون، وسينيكا وغيرهم.

1-2/3: بوليبيوس (205-125 ق.م):

يوناني الأصل، أخذ أسيراً إلى روما سنة 168 ق.م، واختلط بالمفكرين والقادة الرومان، ثم عاد إلى وطنه سنة 150 ق.م، لكنّه سرعان ما عاد إلى روما ليشارك في حروبها. وضع كتاباً في أربعين مجلداً سمّاه "تاريخ روما"، تحدث فيه عن توسّعات روما وسيطرتها على العالم وأهم الأحداث السياسية والعسكرية الممتدة بين عامي (218 و146 ق.م)، ولم يبق من هذا المؤلف سوى أجزاء الخمسة الأولى، وهو يُعدّ عملاً سياسياً تاريخياً امتاز فيه بوليبيوس بدقّة الملاحظة وتحليله الفلسفي مع مزجه بالخبرة السياسية الرومانية³.

كانت أهم الاستنتاجات التي خرج بها بوليبيوس عن تاريخ روما أنها استطاعت تكوين إمبراطورية شاسعة الأطراف لأنها أوجدت ثلاثة مراكز للسلطة باتّباع مبادئ الدستور

¹ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 127، 128.

² - محمد العويني، مرجع سابق، ص: 108.

³ - سلمى حمزة الخنساء، المرجع السابق، ص: 131.

المختلط، ممثلة في الفنصلان الذي هو بمثابة "القائد"، ومجلس الشيوخ "ممثلا في الطبقة الأرستقراطية"، والمجالس الشعبية "والتي تمثل الديمقراطية". وقد كانت محاولة كل هيئة المحافظة على نفوذها ومراقبة الهيئتين الأخريين تمنع انفراد أية هيئة بالحكم، وفرض نظام دكتاتوري¹.

كما توصل "بوليبوس" إلى تحديد سلسلة خاصة بالتطور السياسي، تقوم على مبدأ "التاريخ يُعيد نفسه"، وهي تنطلق من قوله أن القوي يتغلب ويسيطر على الضعيف، ويحتكر القيادة وهنا تظهر الملكية، وينمو الشعور الاجتماعي والابتعاد عن القوة تظهر أفكار جديدة: كالواجب والعدالة، فتتحول الملكية إلى ملكية دستورية، لتتحول فيما بعد إلى حكم فردي دستوري بسبب خروج الملوك عن القوانين ومبادئ وقيم العدالة. غير أن تحالف الطبقة الأرستقراطية ضد الملك ينتهي بنجاحها، ومن ثم تأسيسها حكما أرستقراطيا، وبعد أجيال متلاحقة متجهة لجمع المال يتحول الحكم إلى "أوليغركية"، ويثور الشعب فتتسأ "الديمقراطية"، لتعم المساواة والحرية والعدالة، ومع مرور الزمن ينتشر الفساد وتزول القيم وتعم الفوضى، ويقوم رجل قوي يُعيد الأمن للبلاد، وترجع الملكية من جديد، وبذلك يُعيد التاريخ نفسه².

2-2/3: شيشرون (106-43 ق.م):

كان شيشرون سياسيا، وفيلسوبا، وخطيبا، ومحاميا، ورجل دولة روماني اشتغل على تحليل ومناقشة أفكار العلماء الذين سبقوه، خاصة أفكار أفلاطون، وألف كتبا كثيرة أهمها كتاب "الجمهورية" و"القوانين"، جعلها على شكل محاورات بين قادة رومانيين، وتكاد تكون كتاباته بمثابة تجميع للآراء وتحليلها³.

انتقد شيشرون أنظمة الحكم الملكية والأرستقراطية لوجود ظلم دائم فيها، فالمواطنون محرومون من المشاركة السياسية في النظام الملكي، كما أن الأقلية في النظام الأرستقراطي

¹ - عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 106.

² - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 132.

³ - عمار بوحوش، المرجع السابق، ص: 107.

هي التي تتمتع بالصّفوة فقط، بالحرية وممارسة الحكم. وأوجد شيشرون الحل في الدّستور المختلط، الذي يجمع بين محاسن الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية¹. وتتلخص مساهمته الأساسية في الفكر السّياسي في تحليله لثلاث أفكار رئيسية هي: أن الدّولة تمارس سلطتها وفقا للقانون، وأن الشّعب هو مصدر السيّادة، وأن الأفراد متساوون أمام القانون، وفي المعرفة².

3-2/3: سينيكا (04- 65 ق.م):

يُعتبر من أهم المفكرين الرّومان، كان مُربّيًا للإمبراطور "نيرون"، ثم وزيراً له ما بين عامي (54 و62 م). فضّل الحُكم المطلق على حكم الجماهير، إذ أن فساد الأغلبية في رأيه هي أفسى من حكم الطّاغية³. وقد عبّرت أفكاره بصدق عن الوضعية السيئة التي انتقلت إليها روما بعد وفاة شيشرون بقرن من الزمان، فهو على عكسه لم يضع ثقته في أيّة حكومة مدنية، ولم يكن له أمل في استعادة مجد روما مادامت أخلاق النّاس قد انحطّت، وأصبحت حياتهم فوضى، ولم يبق هناك أي شيء اسمه المصلحة العامّة. ورأى أن القانون الذي تطبّقه الدّولة هو الكفيل بردع البشر والحدّ من تصرفاتهم، كما أنّ الحكومة في نظره هي هيئة مُجنّدة للقضاء على مساوئ النّاس، وهي شرّ لا بدّ منه⁴.

إن فلسفة سينيكا السياسية تشتمل على عقيدة دينية أخلاقية، تدعو إلى الابتعاد عن السّياسة لأن ممارستها في الظروف التي كانت تعيشها روما في عهده تقضي على العنصر الطيّب داخل الإنسان، وعلى الرّجل الصّالح في هذه الحالة أن لا ينسحب وينعزل، بل عليه أن يساهم في تحقيق الخير، وذلك بالقيام بواجبه الأخلاقي الاجتماعي دون الضلوع بعمل سياسي⁵.

¹ - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 134، 135.

² - عمار بوحوش، مرجع سابق، ص: 108.

³ - سلمى حمزة الخنساء، المرجع السابق، ص: 137.

⁴ - عمار بوحوش، المرجع السابق، ص: 110.

⁵ - سلمى حمزة الخنساء، المرجع السابق، ص: 138، 139.

ثالثاً: الإطار النظري لدراسة الفكر السياسي الإسلامي

الفكر السياسي الإسلامي هو ذلك النشاط العقلي الذي يضم الآراء، والمبادئ، والأفكار لمجموعة "المسلمين"، منذ أن نشأ لهم مجتمع سياسي، وتكوّنت للإسلام دولة منذ عهد النبي محمد ﷺ حتى عصرنا الحالي، بما يعني أن هذا الفكر له تاريخه، وله مراحل، ويضمّ الكتابات حول الأفكار، والمبادئ، والنظريات التي تخص حياة وأهداف المسلمين السياسية، والقواعد التي تحكمهم وتنظّمهم.

ويتميّز الفكر السياسي الإسلامي بأصوله ومصادره التي يستمدّ منها مبادئه وخصائصه، التي تُميّزه عن غيره، وبالرغم من تنوّع مجالاته، وطريقة كتابته فيه، بتغيّر مرجعيّاته التي اضافها إليه الفلاسفة، والمفكّرون، والأدباء المسلمون، إلّا أنّه بقي محافظاً على خصوصيّة التي تطبعه على مرّ التاريخ. وسنحاول من خلال هذا الفصل تقصي بعض ملامحه فيما يتعلّق بإطاره النظري، دون توسّع قد يُخرجنا عن غرضنا من هذا البحث، متسائلين عن أهمّ أصوله ومصادره الأولية لنشوئه، وأهمّ مبادئه، وخصائصه، وذكر أهمّ أنواع الكتابة فيه.

1. الأصول والمصادر الأولية لنشوء الفكر السياسي الإسلامي

مما لا شكّ فيه أن أصل "التفكير" عند المسلمين باختلاف مجالاته لا يكاد يخرج من مصدرين أساسيين هما "الكتاب والسنة"، أي القرآن الكريم الكتاب السماوي، آخر ما أنزله الله سبحانه وتعالى من كتبه على رسله وأنبيائه، والسنة النبوية المشرفة وهي كلّ ما جُمع من أقواله، وأفعاله ﷺ أو أقره في حياته على صحابته الكرام.

1/1: القرآن الكريم:

إن مصدر العلوم عند المسلمين بمختلف مجالاتها، ويتعدّد تخصصاتها هو كتاب الله المنزل على سيدنا محمد ﷺ خلال ثلاث وعشرين سنة كاملة، فهناك الآيات المكيّة التي نزلت في مكّة وهي تقارب الثلثين من القرآن، ونجدها تحثّ على عبادة الله الواحد الأحد، وعلى التحلّي بالفضائل، والأخلاق الكريمة، وهناك الآيات المدنيّة التي نزلت في المدينة،

وهي تُقارب الثلث، وتتناول التشريع الإسلامي بتعدّد اتجاهاته ومجالاته كالمعاملات، والعقوبات، والأحوال الشخصية وغيرها.

والقرآن الكريم كما هو معلوم هو الكتاب السّمّوي الوحيد الذي لم يعتره التّزييف والتّحريف، كما أنّه في غنى عن المعجزات لإثبات أحقيّة وصلاحيّة ما يدعو إليه، نظرا لشموليّته وصلاحيّته لكل زمان ومكان، واستجابته إلى كل عوارض، وحاجات الناس الروحية والمادية، العامّة والخاصّة، كما أنّه يحتوي على حلول ناجعة لكلّ المشاكل المعقّدة التي قد يواجهها الإنسان في حياته حاضرا ومستقبلا¹.

إنّ اشتمال القرآن الكريم على بعض المبادئ العامّة والصّيغ الواسعة يترك للمفسّرين والعلماء وأولي الأمر من المسلمين أمر النظر في معناها، وتأويلها، ثمّ تنظيمها، بما يتناسب وتطوّر العصور لتستطيع مسايرة الصّالح العام²، وذلك بالرّغم من تبيينه ﷺ للعديد من المسائل التي أجملها القرآن سواء كان ذلك في شؤون الحياة العامّة، أو الخاصّة، أو في القضايا الجوهرية³.

وفيما يخصّ الفكر السّياسي الإسلامي فقد تضمّنت النّصوص القرآنية خاصة المدنية منها أفكارا ومبادئ سياسية عامة هي أصل هذا الفكر، ممّا دفع بعض الدّارسين لتاريخ الفكر السّياسي الإسلامي لمحاولة وضع تقسيم يخصّ تطوّر الأفكار والنّصوّرات السّياسيّة لدى المفكّرين المسلمين بالاستناد للدّور الذي لعبه القرآن الكريم؛ فمن جهة كان ولا يزال مرجعا لأفكارهم، وتأمّلاتهم وأفعالهم، وممارساتهم السّياسية فهو نصّ مُطلق وكامل وكاف، ومن جهة أخرى صار أداة كبرى للصّراع حول السّلطة، تحتكم إليها مختلف الأطراف، فانقل بذلك من وظيفة "المؤسّس" والمصدر لهذا الفكر إلى وظيفة السّنّد الشرعي "لشرعنة" نشاط

¹ - بشار قويدر، دراسات في النظم الإسلامية، الجزائر: منشورات دحلب، ط1-1994م، ص: 45، 46.

² - سلمى حمزة الخنساء، مرجع سابق، ص: 160.

³ - بشار قويدر، المرجع السابق، ص: 47.

الشيء الأكيّد الذي حاول هؤلاء الدّارسون الوصول إليه هو أنّه في النصف الثاني من القرن الأوّل الهجري نشأت العديد من الفرق الإسلاميّة التي اتّخذت من الجدل حول العقائد الدّينية غطاءً لأفكارها وآرائها السّياسية، وقد استغلّت النصوص القرآنية لتفسيرها على حسب أغراضها، وفيما يخدم توجّهاتها الفكرية والسّياسية، وهذا في غياب تفسير وتأويل صريح لهذه النّصوص من السنّة النّبويّة، أو من كبار الصّحابة، والسّلف الصّالح². وهذا ما يُشير إليه أحد الباحثين في قوله: "بعدها كان منهج السّلف في الاعتقاد والتّشريع يقوم على أساس البحث عن حكم الله في القضايا المطروحة من خلال تتبّع نصوص الوحي، إذا بكثير من الفرق الكلامية تقرّر عقائدها عبر ما توهمته قطعيات عقلية ثم تأخذ بالبحث في الكتاب والسنّة عمّا يُوافق تلك المعتقدات ويؤيّدتها ولو كان ذلك عن طريق تطويع نصوص الوحي وليّ أعناقها"³.

وقد تصدّى في العالم المعاصر العديد من العلماء والباحثين لحملة التشويش والادّعاءات الباطلة التي تُثار من قبل المستشرقين وحتى من أبناء العالم الإسلامي بأنّ القرآن الكريم يخلو من آية إشارات تدلّ على احتوائه لأصول النّظريّات والأفكار السّياسية للفكر السّياسي الإسلامي⁴، فنجد مثلاً الشيخ "محمد رشيد رضا" (1865-1935م) يجتهد في تفسيره للايتين الكريمتين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

¹ - حميد الدليمي، الدولة الأخلاق والسياسة في السياق العربي الإسلامي، ترجمة: محمد أسليم، الرباط: سندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1999م، ص: 64.

² - فاخر جاسم، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، منشورات الأكاديمية العربية المفتوحة في الدانمارك، ط01- 2012م، ص: 35.

³ - عدنان محمد، التّجديد في الفكر السياسي، الدّمّام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط01- 2005م، ص: 116.

⁴ - من ذلك موقف الفيلسوف والمفكر المغربي الكبير الجابري الذي قال: "بأنّ القرآن لم يتعرّض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة". يُنظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (مُحدّثاته وتجليّاته)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط07- 2010م، ص: 356.

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا¹، معلقًا بقوله أنهما أساس الحكومة الإسلامية، ولو لم ينزل في القرآن غيرهما لكفتا المسلمين في ذلك، إذا هم بنوا جميع الأحكام عليهما، لأنهما اشتملتا على ثلاثة أركان من أركان الحكم: الأول وجوب العدل على ولاة الأمر، والثاني وجوب الطاعة على الرعية اتجاه ولاة الأمر، الثالث الالتزام بالمرجعية العليا في كل ما تختلف فيه الرعية مع حاكمها².

كما نشر الشيخ "أبو الأعلى المودودي" - وهو من علماء الهند- في أواخر الستينات كتابا في الفكر السياسي الإسلامي، سمّاه "الخلافة والملك"، وقد خصّ الباب الأوّل منه في الحديث عن أهمّ ما ورد في النصوص القرآنية من تعاليم سياسية هي أصل العديد من المبادئ، والنظريات الموجودة في الفكر السياسي الإسلامي، حاول شرحها وتبيينها بعد ذكره للآيات الكريمة في بداية كل فقرة بأسلوب سلس بسيط ومنفرد، ولعلّ أهمّها يدور حول: تصوّر الكون- الحاكمية الإلهية- حاكمية الله القانونية- منزلة الرسول ﷺ- القانون الأعلى هو حكم الله ورسوله ﷺ- الخلافة وحقيقتها- حدود طاعة الدولة- الشورى- صفات أولي الأمر- مبادئ الدستور الإسلامي الأساسية- هدف الدولة وغايتها- الحقوق الأساسية للأفراد- حقوق الحكومة على رعاياها- مبادئ السياسة الخارجية- خصائص الدولة الإسلامية³.

2/1: السنة النبوية الشريفة:

مما لا شكّ فيه أن الرسول ﷺ وهو البشير بهذا الدّين هو أوّل من يُمكن الاعتماد عليه في الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي بعد القرآن الكريم، سواء على مستوى الوعظ والإرشاد أي التبليغ النظري، أو على مستوى الممارسة أي الحكم والتسيير⁴. والمُتمعن في بعض الآيات القرآنية وروايات الإخباريين من كُتّاب السيرة النبوية في فترة بداية الدعوة بمكة يُدرك أنّ محمدا ﷺ قد ذهب في دعوته إلى حدود الخروج عن فكرة الوعظ الدّيني المجرد

¹ - سورة النساء، الآيتان: 58 و 59.

² - عطية عدلان، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، القاهرة: دار اليسر، ط1- 2011م، ص: 43.

³ - أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ترجمة: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط1- 1978م، ص: 09- 36.

⁴ - بشار قويدر، مرجع سابق، ص: 76.

القائم على قضيتي "التّريغيب والتّرهيب"، ليصل بها إلى فكرة العمل السّياسي الذي يمسّ الهياكل الاجتماعية القائمة في عصره¹.

وقد انقسم العهد النبوي بمدّتين فصلت بينهما الهجرة إلى المدينة، كانت الأولى الدّعوة في مكّة مههّدة للثانية في المدينة، ففي الأولى وُجدت نواة المجتمع الإسلامي، وقُرّرت قواعد الإسلام الأساسية بصفة عامّة، وفي الثانية تمّ تكوّن هذا المجتمع، وأكمل التّشريع بمبادئ جديدة حتّى ظهر الإسلام في هيئته الاجتماعية وحدة منسجمة².

كما نجد في هذه الكتب تلميحات وإشارات متفاوتة الأهميّة حول ممارسته ﷺ للعمل السّياسي، ولعلّ أهمّها "بيعة العقبة الثانية"³ التي تمّت قبل الهجرة النبويّة في أحد مواسم الحجّ بحضور حوالي سبعين رجلا من الأنصار ومبايعته ﷺ. وتعتبر أهمّ محطة في بداية عمله ﷺ السياسي في المدينة، حيث أُعطيت له فيها السّلطة المطلقة لتسيير شؤون الجماعة التي آمنت به في المدينة، وقد شكّلت هذه البيعة عقدا سياسيا، وعسكريا، واجتماعيا تأسست بموجبه أوّل دولة في الإسلام.

وثاني محطة يُمكن الحديث عنها في عمله ﷺ السياسي بعد هجرته إلى المدينة المنورة هي وضعه "لصحيفة المدينة"، أو كما يُسمّيها بعضهم بالوثيقة أو الدّستور. وكثير من الباحثين في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي من المسلمين وحتى المستشرقين يجعلون منها مصدرا أوّلا للرؤية الفكرية التي سادت الدولة الإسلامية في السنوات الأولى لتكوّنها، وأرضية أساسية وإطارا عاما للحكم في المدينة، وعليه فإنّ أيّ تقييم لهذه الدولة الناشئة يجب أن يأخذ بعين الاعتبار المفاهيم الأساسية التي تصدّرت بنود الصّحيفة.

¹ - بشار قويدر، مرجع سابق، ص: 78.

² - محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط07-1976م، ص: 25.

³ - جاء في نص هذه البيعة على رواية الإمام أحمد عن النبي ﷺ قوله: (تُبَايعُونِي عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، فِي النِّشَاطِ وَالْكَسَلِ، وَالنَّفَقَةِ فِي الْعَسْرِ وَالْيَسْرِ، وَعَلَى الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأَنْ تَقُولُوا فِي اللَّهِ لَا تَخَافُونَ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَائِمَةً، وَعَلَى أَنْ تَتَصَرَّغُوا لِي إِذَا قَدِمْتُ عَلَيْكُمْ مَا تَمْنَعُونَ مِنْهُ أَنْفُسَكُمْ، وَأَزْوَاجَكُمْ، وَأَبْنَاءَكُمْ، وَلَكُمْ الْجَنَّةُ). يُنظَر: عماد الدين إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط01-2004م، ج01 (كتاب سيرة رسول الله ﷺ)، ص: 435، 436.

لقد أحاطت صحيفة المدينة إحاطة شاملة بأمر الدولة من تنظيمات، وعلاقات خارجية

وداخلية، كما نظمت المجتمع على أساس فئاته، وهي لا تُسقط الطابع القبلي كلياً، غير أن هذا الارتباط بالقبيلة جعلته جزءاً من الولاية للأمة أو الدولة في ظلّ الرّباط الأساسي وهو رباط الدين الإسلامي. كما أبقت على بعض الأعراف التي كانت سائدة في المجتمع العربي، ولم تكن لتتعارض مع تعاليم الإسلام؛ فالاندماج إنّما تمّ عبر العشيرة التي أُلقي على عاتقها دفع الديّات وفداء الأسرى، وأبقت على رابطة الولاء، كما أباحت إجارة الغريب باستثناء قريش، كما تحوّل الأخذ بالثأر¹ إلى مبدأ القصاص والعقاب، ففوّضت الصحيفة بذلك الجماعة عوضاً عن الفرد ممّا أدّى إلى تفادي الحروب الداخلية². كما كانت الصحيفة بمثابة عهد أو حلف يُنظم العلاقات فيما بين المسلمين، وغيرهم من اليهود وأتباعهم، حيث اعتبرتهم مواطنين داخل الدولة الإسلامية، لذلك نجد كتاب السيرة النبوية يُسمّون هذه الصحيفة بكتاب الموادعة مع اليهود³.

تُقسّم صحيفة المدينة إلى سبع وأربعين بنداً، تضمّنت جملة مفاهيم ومبادئ سياسية، وعسكرية، واجتماعية جاءت على الشكل التالي:

- الأمة (البنود: 02، 12، 23).
- القبيلة والعشيرة كإطار للتعاون الأسري والتماسك الاجتماعي (البندان: 03، 11).
- القيادة والرئاسة والمرجعية تحت قيادته ﷺ (البنود: 01، 23، 36، 42، 47).
- المواطنة (البندان: 25، 31).
- أرض الدولة وحدودها أو مفهوم السيادة (البندان: 39، 47).

¹ - مبدأي الأخذ بالثأر والقصاص: كانا من أهم النقاط التي ناقشها المستشرقون في دراساتهم لبنود الصحيفة، ويصفون

بقيتها بأنها مسائل ذات أهمية هامشية، وأخرى مكررة. يُنظر: مونتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي (المفاهيم الأساسية)، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1- 1981م، ص- ص: 11- 24.

² - خالد الحميدي، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط01- 1994م، ص- ص: 13- 15.

³ - عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: سعيد اللحام، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2003م، ج02، ص: 111/. ابن كثير، مصدر سابق، ج05، ص: 463.

- الأمن الداخلي (البنود: 13، 14، 19، 21، 22، 25، 36، 39، 42).
- الأمن الخارجي (البنود: 17، 20، 36، 43، 44، 45).
- الحقوق والواجبات (البنود: 16، 24، 25، 36، 37، 38، 44، 45).
- المسؤولية الشخصية في الجرائم والعقوبات (البنود: 21، 37، 47)¹.

كما تمثل "بيعة الرضوان" التي كانت في السنة 628هـ/628م محطة أخرى من محطات تكوّن الفكر السياسي الإسلامي على عهد النبي ﷺ بالرغم من أنها لم تكن نصًا مكتوبًا يمكن من خلاله تحديد أهمّ المسائل التي جاءت فيها، إلا أنّها بدون أي شكّ جاءت لتُقرّ وتُسلّم بطاعة المهاجرين والأنصار للنبي ﷺ في السّلم والحرب، خاصّةً وأنها جاءت في مرحلة قريبة من فتح مكة، وفي مرحلة قويت فيها دولة المسلمين بسبب انتصاراتهم وتعدّد تحالفاتهم ضدّ أعدائهم².

2. أهم مبادئ الفكر السياسي الإسلامي

يتميّز الفكر السياسي الإسلامي بمجموعة مبادئ أساسية تُميّزه عن غيره، تُشكّل أرضية رئيسية لدراسة هذا الفكر، يأتي في مُقدّماتها: العدل، الشورى، الحرّية، والمساواة.

1/2: مبدأ العدل:

يُعدّ العدل من أهمّ المبادئ الأساسية التي أقامها الإسلام، وهو من مثله العليا والكبرى التي سعى إلى تحقيقها في المجتمع الإسلامي في جميع المجالات، فلم يكن بذلك مجرد قاعدة من قواعد الحكم في الإسلام، بل هو أسمى من ذلك وأشمل نظرًا لأبعاده الكثيرة التي نلمسها في القول، والعمل، والمال، والحكم، والعبادة والمعاملات الخاصة والعامة³.

إنّ العدل صفة من صفاته سبحانه وتعالى، وقد أمر به في كلّ شيء من شؤون الحياة

¹ - خالد الحميدي، مرجع سابق، ص: 74، 75.

² - مونتغمري وات، مرجع سابق، ص- ص: 37 - 41.

³ - محمد الصادق عفيفي، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، القاهرة: دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-1980م، ص: 99.

حيث يقول في محكم تنزيله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾¹، وكإشارة منه عز وجل إلى عباده حتى يفقوا على حقيقته، ويُدركوا قيمته، فقد أورد ذكر كلمة "العدل" في القرآن الكريم في ثمان وعشرين آية، وكرّر ذكر مرادفها "القسط" في خمس وعشرين آية، ونقيضه "الظلم" في مئتين وثمان وثمانين آية.

أمر الله تعالى بالعدل في القول فقال سبحانه: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ، وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا، ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾²، وأمر بالعدل في الأحوال الشخصية كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنَّىٰ وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾³. وأمر بالعدل حتى مع العدو فقال جل جلاله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلنَّفْقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾⁴.

كما أمر بالعدل في الحكم في أكثر من نص، كقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا، وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁵. ولشيخ الإسلام ابن تيمية قول بليغ في مسألة العدل في الحكم إذ يقول: «إنّ الناس لم يتنازعو في أنّ عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة، ولهذا يروى أنّ الله سبحانه ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة ولو كانت مؤمنة»⁶.

امتألت السنة النبوية الشريفة بالقول والعمل بأوامر العدل ونواهي الظلم، وقد جاء في

¹ - سورة النحل، الآية: 90.

² - سورة الأنعام، الآية: 152.

³ - سورة النساء، الآية: 03.

⁴ - سورة المائدة، الآية: 08.

⁵ - سورة النساء، الآية: 58.

⁶ - أحمد بن تيمية، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية، د ع س، ص: 07.

أحد الأحاديث القدسية: «يا عبادي إنّي حرّمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا»، أي فلا يظلم بعضكم بعضاً، وقوله ﷺ: «أتق دعوة المظلوم فإنّه ليس بينه وبين الله حجاب»، كما بين ﷺ في أحاديث كثيرة أنّ للمقسطين أو العادلين منزلة رفيعة عند الله سبحانه وتعالى، وأنّ أحبّهم إليه الإمام العادل، وأبغضهم إليه الإمام الجائر، واعتبر أنّ من تولّى شيئاً من أمور المسلمين ولم يعدل فيهم لا طاعة له، حيث قال: «وأنا أشهد الله تعالى على من وليته شيئاً قليلاً أو كثيراً من أمور المسلمين فلم يعدل فيهم أنه لا طاعة له، وأنه خليع مما وليته، وقد برئت ذمم الذين معه من المسلمين»¹.

لم يكن النبي ﷺ مبشراً وداعياً إلى العدل فقط بل كان خير من التزم بإنفاذه وتطبيقه في مطلق الأحوال والظروف حتّى انتشر واستقرّ في أذهان الناس: أنّ العدل ركن أساسي من أركان الإسلام، وأنّ الانحراف عنه هو انحراف عن الإسلام، وإخلال بالدين، وقد حرص ﷺ حتّى في أيامه الأخيرة على حثّ صحابته الكرام على مبدأ العدل، فيروى أنه طلب من الناس أثناء مرضه الذي سبق وفاته ﷺ أن يقتصوا منه شخصياً إذا كان قد ظلم أحداً منهم مؤكداً لهم في الوقت نفسه بأنّه لن يمسّهم بأيّ سوء في حال إقدامهم على ذلك قائلاً: «أيها الناس من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقدّ منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا ظهري فليستقد منه، ومن أخذت له مالا فهذا مالي فليأخذ منه، ولا يخشى الشحاء -أي الغضب- فهي ليست من شأني»، وهو بذلك يُعطي لنا مثالا رائعا في العدل لا يوجد له نظير في التاريخ².

ومن أمثلة العدل على عهد الخلفاء الراشدين؛ إعلان أبي بكر الصديق رضي الله عنه التزامه بمبدأ العدل في أول خطبة له عقب مبايعته بقوله: «الضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له حقه، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله»، ومن وصاياهم لأحد عمّاله: «استعمل العدل وباعد عنك الظلم والجور، فإنّه لا أفلح قوما ظلموا ولا نصرّوا عدوّهم».

¹ - حمد محمد الصمد، نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1-1994م، ص: 134.

² - نفسه، ص: 135، 136.

أما الفاروق عمر رضي الله عنه فقد أعلن تمسكه بالعدل في قوله: «وأما العدل فلا رخصة فيه في قريب ولا بعيد، ولا في شدة ولا رخاء، والعدل وإن رُئي لينا فهو أقوى وأطفا للجور، وأقمع للباطل من الجور»¹. والروايات التي تحكي وتسرد لنا مناقب عمر رضي الله عنه لا يمكن الوقوف عليها أو حصرها في بعض الصفحات، فقد كان مثالا يحتدا به في العدل، ونموذجا للخليفة العادل في كل فترات التاريخ الإسلامي.

أما عثمان رضي الله عنه كذلك قد كان حريصا في الأخذ بالعدل، وكان شديد اللهجة في وصاياه لعماله في حثهم على العدل وإقامة القسط بين الناس، ومن وصاياه نجد: «ألا وإن أعدل السيرة أن تتظروا في أمور المسلمين، وفيما عليهم فتعطوهم مالهم وتأخذوهم بما عليهم، ثم تتنوا بالذمة فتعطوهم الذي لهم وتأخذوهم بالذي عليهم، ثم العدو الذي تتأبون فاستفتحوا عليهم بالوفاء».

أما عليا رضي الله عنه فقد نذر نفسه لإحقاق الحق بين الناس، وقد اجتمعت في شخصيته رضي الله عنه الأخلاق والعلم والفقهاء، فكان مؤهلا لإقامة العدل بين الناس، حتى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يشهد له بتمكّنه من القضاء، وبنظرته الصائبة للحق، فقال صلى الله عليه وسلم فيه يوما: «أقضى أمتي علي». ومن أقواله رضي الله عنه في العدل: «ليس في الجور عوض من العدل»، وقوله أيضا: «إن أفضل قرّة عين الولاة استقامة العدل في البلاد، وظهور مودّة الرعيّة»².

2/2: مبدأ الشورى:

الشورى في اللغة: هي طلب النصح والرأي لمن يستشير ممن يصلح قبول نصحه، ورأيه لعلمه، وفكره، ومكانته، وتجاربه، وقد تكون بين اثنين أو جماعة وفي الاصطلاح: هي استطلاع الرأي من ذوي الخبرة للتوصل إلى الأقرب للحق والأصوب وتكون قبل العزم والتبيين³. وقد جاء في الأثر أقوال كثيرة ترغّب في استحباب أخذ المشورة ومنها: "ما خاب

¹ - ظافر القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول الحياة الدستورية)، بيروت: دار النفائس، ط01- دس، ص: 97، 98.

² - حمد محمد الصمد، مرجع سابق، ص: 140، 141.

³ - محمد الداه بن أحمد، الرأي والمشورة، جدة: طائر العلم للنشر والتوزيع، ط01- 1998م، ص: 05.

من استشار ولا ندم من استشار"، "الشورى ألفة الجماعة، ومسبار للعقول وسبب إلى الصواب، وما تشاور قوم قط إلا هدوا"¹.

ومن مآثر العرب في جاهليتهم أنهم كانوا يأخذون بالمشورة في أمورهم، وقد كانت "دار الندوة" في قريش مقرا لتبادل وجهات النظر، وإبداء المشورة، وعدم الاستبداد بالرأي، ثم جاء الإسلام ليُفَرِّد الشورى ويجعلها مبدأ أخلاقيا في المجتمع، بل قاعدة من قواعد الحكم في الإسلام². ومن طبيعة نظام الحكم الذي أقره الإسلام أنه كان نظاما شوريا، فقد أوجب الله سبحانه وتعالى الشورى على الأمة في آيتين ورد فيهما النص صريحا بوجوب إتباع هذا المبدأ، فالنص الأول جاء في صورة أمر للرسول ﷺ، فمن باب أولى أن تكون أمة الإسلام مأمورة به، والثاني بيّن أن من صفات المؤمنين الأساسية أنهم يتصرفون في الأمور ويقررون الآراء بالتفاهم وتبادل الرأي أي بالشورى³. تقول الآية الكريمة الأولى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ، وَلَوْ كُنْتَ غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ، فَاعْفُ عَنْهُمْ، وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ، وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾⁴، وتقول الثانية: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁵.

لقد جاءت أحاديث الرسول ﷺ مؤكدة لما ورد في القرآن الكريم من الإشادة بمبدأ الشورى، والحث على الاستعانة بها، والتتويه بفضائلها، ومن ذلك ما روي من أقواله ﷺ: «استعينوا على أموركم بالمشاورة»، «ما استغنى مستبدا برأيه، وما هلك أحد عن مشورة»، «ما تشاور قوم قط إلا هدوا لأرشد أمرهم».

والسنة النبوية في جانبها العملي مليئة بالشواهد الدالة على أنه ﷺ كان دائم التشاور مع أصحابه، فمما روي عن أبي هريرة ؓ أنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ»، فلم يكن مستبدا برأيه أبدا، وكثيرا ما كان ينزل عند رأيهم، وإن كان رأيه في

¹ - محمد الداه بن أحمد، مرجع سابق، ص: 07.

² - محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص: 73.

³ - محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص: 333.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 159.

⁵ - سورة الشورى، الآية: 38.

بادئ الأمر يُخالف ما ذهبوا إليه، ومنها استشارته ﷺ لهم في شأن اختيار المكان الذي ينزل فيه المسلمون يوم بدر، فأخذ برأي "الحابب بن المنذر" ﷺ، واستشارتهم فيما يعمل بشأن أسرى تلك الموقعة، فوافق على رأي أبي بكر ﷺ بالفداء، وقبوله لرأي الكثرة حين أشارت عليه بالخروج يوم أحد بدل البقاء بالمدينة والقتال بها¹.

لقد كانت المشورة فيما لا نصّ فيه من القرآن الكريم أمراً مُتّبعا وسنة يُقتدى بها، خاصة في الأمور والحوادث المستجدة بين المسلمين، وهو الأمر الذي طبقه ﷺ وصحابته من بعده². فلما انتقل ﷺ إلى الرفيق الأعلى ترك الأمر شورى من بعده فيمن يتولى الخلافة من المسلمين، وبعد مشاورات بين الصحابة في "سقيفة بني ساعدة" انتهى الأمر باختيار أبي بكر الصديق ﷺ خليفة لرسول الله ﷺ. وكان أول عمل قام به هو استشارة الصحابة في انفاذ جيش أسامة ﷺ، كما استشارهم في قتال أهل الردة ومانعي الزكاة. وقد انتقل أمر المسلمين بعد الصديق ﷺ إلى عمر بن الخطاب ﷺ بعد أن استشار الصحابة في شأن العهد له بالخلافة من بعده.

مما لا شك فيه أن الجوهر الأساسي في نظام حكم عمر هو إنشاؤه ﷺ لمجلس استشاري، ضمّ كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار وكانت أهمّ الأمور التي استشار فيها عمر ﷺ خروجه إلى فارس وقيادته لجيش المسلمين، فأخذ برأي من قال بالبقاء وإرسال الجيوش، كما كان كثير الاستشارة في اختيار القواد والعمال والقضاة، كما استشار في حدّ شارب الخمر وغيرها من الأمور..

وقد ختم عمر ﷺ حياته بالشورى، حيث جعل الأمر من بعده شورى بين الصحابة السنة يختارون من بينهم خليفة جديدا للمسلمين، وتمّت الخلافة لعثمان ﷺ، ليأخذ هو الآخر بهذا المبدأ في حكمه، فاستشار كبار الصحابة في بعث الجيوش، وفي إنشاء أسطول بحري، وفي توسعة الحرم، وفي فتح إفريقية، وجمع الناس في مصحف واحد، أي تدوين القرآن الكريم،

¹ - محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص: 335.

² - محمد الداه بن أحمد، مرجع سابق، ص: 23.

وغيرها من الأمور.

بعد استشهاد عثمان رضي الله عنه عرضت الخلافة على علي رضي الله عنه فرفض في بداية الأمر ثم وافق، وأخذ البيعة بالمشورة، وظلّ يستشير أهل الرأي من الصحابة فيما حلّ بالمسلمين من فتن واضطرابات¹.

3/2: مبدأ الحرّية:

كانت الحرية من القواعد الأساسية التي نادى بها الإسلام عقيدة، ومنهجاً، وتشريعاً، وفكراً على اختلاف أنواعها ومجالاتها. ويخطئ كثير من المستشرقين حين يُعطون الأسبقية للدستور الأمريكي الذي وُضع في أواخر القرن الثامن عشر بأنّه أول دستور تضمّن هذه الحريات في مقدمته، ليتبعه الدستور الفرنسي ببضع سنوات؛ والحقيقة التي تبقى غائبة عنهم هي أنّ الإسلام قد نصّ على الحرّية الفردية، والحرّية الدّينية، وعلى الحريات السياسية والاجتماعية قبل اثني عشر قرناً من هذه الدساتير الوضعية².

نستطيع إدراك قيمة الحرية في الإسلام عندما نقف على نظرتة للإنسان، فمن جهة ينظر إليه بنظرة التّكريم، حيث يقول عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾³، ومن جهة أخرى ينظر إليه بنظرة التّأمين، يقول صلى الله عليه وآله: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعَرْضُهُ»، كما جعل الإسلام للإنسان حرمة وقداًسة أعظم من حرمة الكعبة التي هي قبلة المسلمين ومركز البيت الحرام، ونجد هذا في كلامه صلى الله عليه وآله حينما وقف يوماً تجاه الكعبة مخاطباً: «ما أطيبك وأطيب ريحك، وما أعظمك، وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن عند الله أعظم من حرمة: ماله ودمه»، فكانت بذلك هذه النظرات أساس منحه كافة الحقوق والحريات⁴.

بالرغم من أنّ الإسلام لم يُلغِ "العبودية والرّق" لكنه حضّ في تعاليمه وأحكامه كثيراً على

¹ - محمد الداه بن أحمد، مرجع سابق، ص- ص: 22- 25.

² - ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 53.

³ - سورة الإسراء، الآية 70.

⁴ - محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص: 86.

مسألة "العِتق"، وجعلها من أفضل الكفّارات عن الذنوب والأخطاء، ككفارة القتل الخطأ، واليمين، والمفطر في رمضان بدون عذر شرعي وغيرها، وربط الإسلام العتق بالعبادات المستحبة لتقليص مجال العبودية والغائه تدريجيا يقول ﷺ: «من أعتق رقبة مؤمنة أعتق الله بكل عضو منه عضوا من النار»¹.

لقد كفل نظام الإسلام الحريات بكامل أنواعها، وتأتي الحرية الدينية أو حرية المعتقد على رأس هذه الحريات، وقد نص القرآن الكريم على هذا المبدأ في عدّة آيات، منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ...﴾²، وقوله أيضا: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا، إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ...﴾³.

ومن السنّة النبوية الكثير من الأحاديث التي أقرت بهذا المبدأ، منها أنه ﷺ كان يوجه رسائل إلى القبائل التي أسلمت أو عاهدها يقول لها فيها: «..ومن كان على يهوديته أو نصرانيته، فإنه لا يُفتن عنها وعليه الجزية»⁴. وفي حديث آخر أنه ﷺ صالح نصارى نجران فكتب إليهم: «ولنجران وحاشيتها جوار الله، وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وبيعهم، وغائبهم، وشاهدهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغيّر أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانيتها، ولا كاهن من كهانته...». وإذا كان الإسلام قد أعطى الحرية الدينية المطلقة لغير المسلمين في اختيار ما يشاؤون من دين وعقيدة، فإنه حرّم على المسلم تغيير دينه، وجعل على ذلك عقوبة القتل بالإجماع مخافة أن يحدث المرتدّون فتنة في المجتمع الإسلامي وغير ذلك من النتائج التي قد تحدثها الرّدّة⁵.

ومن الحرّيات التي أقرّها النظام الإسلامي حرية الرأي في المسائل السياسية والمسائل

¹ - أحمد شفيق بك، الرق في الإسلام، ترجمة: أحمد زكي، القاهرة: المطبعة الأهلية الأميرية، ط01- 1892م، ص: 85، 86.

² - سورة البقرة، الآية: 256.

³ - سورة الشورى، الآية: 48.

⁴ - ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 55، 56.

⁵ - سعدي أبو حبيب، الوجيز في المبادئ السياسية في الإسلام، جدة: دار البلاد للطباعة والنشر، ط01- 1982م، ص:

الدينية، أمّا فيما يخص النوع الأول فقد أجاز الإسلام للفرد أن يُبدي من الآراء ما يشاء، ولكن دون تعدّ، أو قذف، أو سبّ، وعلى ألا يدعو إلى فتنة، ومن الآيات القرآنية الواردة في هذا المبدأ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾¹.

ومن سيرة الخلفاء الراشدين الكثير من الأقوال التي تشير وتقرّ بمبدأ حرية الرأي في المسائل السياسية، كقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه في أول خطبة له: «...وان أسأت فقوموني»، وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه لرعيته: «أعينوني على نفسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحضاري النصيحة»، أمّا علي رضي الله عنه فقد اشترط على الناس أن تستند حريتهم السياسية إلى الحقيقة، فقال: «لا خير في الصمت عن الحكم كما أنه لا خير في القول بالجهل»².

أمّا في مجال حرية الرأي الدينية فإنّ الإسلام يُعطي الحق لكل فرد سواء أكان حاكماً أم محكوماً أن يجتهد برأيه، لكن ضمن حدود أصول الدّين ووفق ضوابط معيّنة يعرفها الفقهاء وأهل العلم، وقد جاء عنه رضي الله عنه أنه قال: «إنّ كل مجتهد مأجور: إن أخطأ فله أجره، وإن أصاب فله أجران»³. ومما جاء في سيرة عمر رضي الله عنه أنه قال وهو على المنبر: «لا تزيدوا في مهور النساء عن أربعين أوقية... فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال، فقالت امرأة: ما ذاك لك! قال: ولم؟ قالت: لأنّ الله تعالى قال: ﴿...وَأَتَّبِعْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾⁴ فقال عمر رضي الله عنه: امرأة أصابت وأخطأ عمر»⁵.

ومن الحرّيات التي كفلها الإسلام الحرية الشخصية، وهي مكفولة للفرد إلى جانب قيامه بمسؤولياته اتجاه مجتمعه، والإسلام يُقرّ بحرية الأفراد الشخصية، ولكن يُقيدها عندما تبدأ حرّية الجماعة، وهذا ما يشير إليه رضي الله عنه في المثال الذي ضربه لأصحابه حينما قال: «إنّ قوماً

¹ - سورة آل عمران، الآية: 104.

² - حمد محمد الصمد، مرجع سابق، ص- ص: 195- 198.

³ - نفسه، ص: 193.

⁴ - سورة النساء: الآية: 20.

⁵ - ظافر القاسمي، مرجع سابق: ص: 58.

ركبوا في سفينة فافتسموا فصار لكل رجل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأس، فقالوا له: ما تصنع؟ قال: هو مكاني أصنع فيه ما أشاء، فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا».

كما شرع الإسلام للأفراد حرية الملكية وحرية التصرف فيها على أن تكون من طريق مشروع، وللحفاظ عليها وضعت الشريعة الإسلامية رقابة على الصغير، والسفيه، والمجنون لأنهم ليسوا أهلا للتصرف، ووضعت في ذلك قوانين من شأنها أن تضمن نمو أموال هذه الأصناف حتى يبلغوا رشدهم ليتصرفوا بمحض إرادتهم¹، قال الله تعالى في ذلك: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيمًا وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ، وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا، وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ...﴾².

4/2: مبدأ المساواة:

من المبادئ الجوهرية التي قام عليها النظام الإسلامي عامة مبدأ المساواة، وقد جاء الإسلام في وقت كان فيه التفريق بين طبقات الناس هو الأصل في النظامين الاجتماعي والسياسي على السواء، فمثلا كان الرومان في بلاد الشام زمن بعثته ﷺ يتبعون نظاما يُقسّم الناس إلى طبقتين: أحرار، وغير أحرار، فكانت الطبقة الأولى منقسمة إلى أحرار أصليين وهم الرومانيون، وغير أصليين وهم اللاتين، أمّا الطبقة الثانية فكانوا أربعة أنواع: أرقاء، ومعتقون، وأنصاف أحرار، وأقنان تابعون للأرض، وكان الأحرار وحدهم الذين يتمتعون بالحقوق السياسية³.

كما كان مبدأ الإسلام يتعارض مع الشعور القبلي الذي كان سائدا عند العرب في الجاهلية، حيث كانوا يتفاخرون بالألقاب والأنساب، ويميزون بين الذكر والأنثى، وبين الأحرار والأرقاء. كما تعارض أيضا مع سلوك اليهود الذين زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه،

¹ - محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص: 87، 88.

² - سورة النساء، الآيتان: 05 و 06.

³ - ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 84.

وفرقوا في تشريعاتهم بين اليهود وغيرهم من الناس¹.

من النصوص القرآنية التي حثت على مبدأ المساواة قوله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾². ومن أقواله ﷺ في المساواة ما أوصى في خطبة الوداع: «الناس سواسية كأسنان المشط»، وقوله أيضا: «لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى»، وقوله ﷺ: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»³.

لقد جاءت المساواة في الإسلام بصورة مطلقة، لم ترد في أي دين آخر، بحيث نجدها في أشكال ومجالات لا حصر لها، فهناك المساواة بين أفراد الجنس البشري، وهناك المساواة بين الرجل والمرأة، والمساواة بين المسلم وغيره، والمساواة في المعاملة، والمساواة بين الحاكم والمحكوم، والمساواة أمام القانون، وأمام القضاء، وغير ذلك.

ولعلّ أهم نموذج يمكن الانطلاقه به في حديثنا عن هذا المبدأ هو "المساواة بين الحاكم والمحكوم"، فنجد أن الإسلام قد أخذ بهذه القاعدة في وقت كانت الشعوب تنتظر إلى حكامها كأنها آلهة أو أنصاف آلهة. وأصل هذه القاعدة في القرآن الكريم قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ، ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾⁴. وبذلك فليس للحاكم ولا لمن دونه أن يستعلي على الناس بحكم المنصب، والزعامة بأي شكل، أو طريقة، وليس للحاكم حق في مال الدولة إلا ما حُصص له من أجر لقاء قيامه بوظيفته، كما يجب أن

¹ - حمد محمد الصمد، مرجع سابق، ص: 208.

² - سورة الحجرات، الآية: 13.

³ - ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 85.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 79.

يعيش آلام رعبته وأحزانها¹.

أما المساواة التي وضعها الإسلام بين الرجل والمرأة، فهي مساواة من حيث الحقوق، فقد أعطاه حق الملكية، وحق الاستقلالية في التصرف فيما تملكه، دون تدخل أحد، ولها أن تترث، وهناك مساواة ثانية بينهما أقرها الله تعالى هي المساواة في الواجبات الدينية، فهي مكلفة بالإيمان بالله جل جلاله، وبرسالة رسوله ﷺ، وبأركان الإسلام كلها، وبجميع ما في الإسلام من أمر ونهي، وحلال وحرام وأخلاق وآداب وغيرها، وفي ذلك كله جاءت المرأة في الخطاب الشرعي مقترنة بالرجل²، يقول عز وجل: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ، أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾³.

3. أهم خصائص الفكر السياسي الإسلامي:

تتنوع خصائص الفكر السياسي الإسلامي على حسب طبيعة مرجعيته المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، مما يميزه عن التفكير الوضعي، الذي يستند في أصوله إلى تشريعات واجتهادات البشر، فما هي أهم هذه الخصائص؟ وفيما تمثّلت؟

1/3: السيادة للشرع ولا حكم إلا لله:

السيادة في التعريف القانوني هي: "السلطة العليا المطلقة التي تتفرد وحدها بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال"⁴، ومن هذا المنطلق يتضح لنا أنّ السيادة في التشريع الإسلامي لا يمكن أن يملكها أحد من البشر لأنّ سلطة الإنسان محدودة بالحدود التي فرضها الله عز وجل، فهو وحده صاحب السيادة العليا، ومالك الملك

¹ - سعدي أبو حبيب، مرجع سابق، ص- ص: 88- 91.

² - نفسه، ص: 81.

³ - سورة الأحزاب، الآية: 35.

⁴ - عطية عدلان، مرجع سابق، ص: 123.

وإرادته هي شريعة المسلمين التي لها سيادة في المجتمع¹.

وبما أن الله عزّ وجلّ هو خالق هذا الكون كلّه، وخالق سائر الأشياء تصديقا لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...﴾²، وقوله تعالى: ﴿...قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾³، وبما أنه سبحانه وتعالى مالك هذا الخلق وحاكمه ومُدبّر أمره كما في قوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾⁴، وقوله عزّ وجلّ: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ...﴾⁵، فإنّ الحاكمية في هذا الكون ليست لأحد غير الله، ولا يمكن أن تكون لأحد غيره، يقول تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ، وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁶، ويقول أيضا: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْضِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾⁷، وقوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ، ذَلِكَ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾⁸.

ويُقرّر القرآن الكريم أنّ الطّاعة لا بدّ وأن تكون خالصة لله، وأنّه لا بدّ من اتّباع قانونه وحده، ويُحرّم اتّباع أيّ قانون غير قانون شرعه الله، يقول سبحانه وتعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾⁹، وكلّ حكم يخالف حكم الله ليس خطأ أو حراما فحسب بل هو كفر وظلال وظلم وفسق، وأي حكم كهذا فهو كحكم الجاهلية¹⁰، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿...وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾¹¹،

¹ - عطية عدلان، مرجع سابق، ص: 125.

² - سورة البقرة، الآية: 29.

³ - سورة الرعد، الآية: 16.

⁴ - سورة طه، الآية: 06.

⁵ - سورة السجدة، الآية: 05.

⁶ - سورة القصص، الآية: 70.

⁷ - سورة الأنعام، الآية: 57.

⁸ - سورة الشورى، الآية: 10.

⁹ - سورة الأعراف، الآية: 03.

¹⁰ - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص- ص: 09-17.

¹¹ - سورة المائدة، الآية: 44.

﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾¹، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾²، ﴿أَفَحُكْمَ الجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ، وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾³.

لقد أوضح الرسول ﷺ هذا المبدأ صراحة في أحاديث متعدّدة، منها قوله ﷺ: «عليكم بكتاب الله أحلّوا حلاله وحرّموا حرامه»، وقوله أيضا: «من اقتدى بكتاب الله لا يضلّ في الدّنيا ولا يشقى في الآخرة»، وقوله ﷺ: «إنّ الله فرض فرائض فلا تضيّعوها، وحرّم حرّامات فلا تنهكوها، وحدّد حدودا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها»⁴.

إنّ العمل بقاعدة "لا حكم إلا لله" في المجتمعات والدول الإسلامية لا شك أنّها ستخرج بنتيجتين هامتين، كما خلص إلى ذلك أحد الدّارسين للفكر السياسي الإسلامي؛ فمن جهة سيكون هناك احترام للقواعد الشرعية احتراما تامّا سواء من الحاكم أو المحكوم، لأنّهما يعتقدان اعتقادا يقينيا أنّها من عند الله سبحانه وتعالى وأنّها واجبة الاحترام والإتباع. ومن جهة أخرى سيكون هناك ثبات للقواعد الشرعية واستمرارها، ولو حتّى تغيّر الحكام، أو اختلفت أنظمة الحكم، ولن يكون هناك خلاف في طبيعة ونوع الحكم المعتمد سواء أكان خلافة أم ملكا أم غير ذلك⁵.

2/3: الفكر السياسي الإسلامي يجمع بين العقيدة والمنهج:

1-2/3: الإسلام دين ودولة:

إذا حاولنا إجراء مقارنة بين الفكر السياسي في اليهودية والنصرانية والإسلام، فإنّنا سنجد اليهودية قد جاءت كديانة قومية كونها نزلت لشعب بعينه، اختاره الله من بين شعوب الأرض، وهم اليهود، وهي بذلك لم تكن للبشر ككل، وهذا ما يميز النصرانية والإسلام في هذا الجانب. أمّا النصرانية فهي دين وعظ وإرشاد، فقد مكث سيدنا عيسى ﷺ يعظ ويخطب

¹ - سورة المائدة، الآية: 45.

² - سورة المائدة، الآية: 47.

³ - سورة المائدة، الآية: 50.

⁴ - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص: 37.

⁵ - سعدي أبو حبيب، مرجع سابق، ص: 54.

وبرشد، ولم يعرف السلطة يوماً من الأيام، ولم تعرف النصرانية السلطة إلا بعدما تنصر الإمبراطور "قسطنطين" في القرن الرابع الميلادي، وصبغ دولته بالنصرانية. فالنصرانية بذلك هي عقيدة بلا شريعة ولا نظام حكم، وقد نُقِلَ عن السيد المسيح ﷺ أنه قال: «دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله»، فإن أخذنا بصحة هذا القول فهو يتبرأ من السلطة والحكم، ويكتفي بالدعوة والإرشاد فقط.

في حين يتميز الإسلام عن الديانتين اليهودية والنصرانية في كونه يجمع بين العقيدة الكونية العالمية والسلطة الحاكمة، والقرآن الكريم كما هو معلوم نزل بالعقيدة في بدايته، ثم جاءت التشريعات والنظم بعدها في فترة لاحقة، ومنها نظام الحكم، فكانت الدولة تابعة للدين، والدين هو الذي رسم نظام الدولة. أمّا الحال في النصرانية فهو بخلاف ذلك، حيث كان عمر الإمبراطورية البيزنطية قرناً حين حوّلتها الإمبراطور "قسطنطين" من الوثنية إلى النصرانية، فالدولة سابقة ومتقدمة على الدين، كما أنه لما تنصرت الدولة لم تتبدل التشريعات ولا المؤسسات، وهذا ما يدل عليه أحدهم في قوله: "إن الروم لم تنتصر، ولكن النصرانية تروّمت"، كما بقيت تعاليم المسيح ﷺ مع التشريعات والمفاهيم الوثنية جنباً إلى جنب دون امتزاج، لذا سرعان ما حصل الانفصال بمجيء العلمانية التي طالبت بفصل السياسة عن سلطة الكنيسة ورجالها¹.

ومما لا شك فيه أنّ ما يُميز الإسلام عن غيره من الديانات الأخرى أنّه أسلوب حياة، ونظام حضاري إنساني لا يعرف العزلة بين الدين والدنيا، وإنما يُشكّل بهما وحدة لا تتفصل. والإسلام دين الكمال ومن لزوم ومتطلبات الكمال أن يُحاط بالشمول والعموم، ومن ثمّ أتى بالعقائد التي تُقوّم الفكر، وبالعبادات التي تُظهر القلب، وبالأخلاق التي تُركّي النفس، وبالتشريع الذي يُقوّم العدل والحكم.

كما لا يقتصر الإسلام على العبادات فقط دون أن يكون له علاقة بالمجتمع، وما يقع فيه من مُشكلات، فهناك حقيقة مشتركة بين الدين وما تستلزمه حركة الإنسان في الحياة، فنجد

¹ - نعمان عبد الرازق السامرائي، النظام السياسي في الإسلام، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط02- 2000م، ص- ص: 18- 21.

في أحكام الشريعة، وقواعدها ما يتعلق بالدولة ونظام الحكم فيها كمبدأ الشورى، والأمر بالعدل بين الناس، ومسؤولية الحاكم على رعيته، ووجوب طاعة أولي الأمر¹، وبهذا أصبح رسول الله ﷺ رسولاً مُبلِغاً لرسالة ربه، مؤسساً لدولة يتصرّف في الدين بمقتضى التكاليف الشرعية التي أمره الله بتبليغها، ويصرف سياسة الدنيا بمقتضى رعايته لمصالح الناس². وهو بذلك ﷺ يُمثل الزعامة الدينية والقيادة السياسية والعسكرية، ويده مرجعية التشريع، وسلطة القضاء، ولم تكن هذه المراكز منفصلة، أو مستقلة عن بعضها البعض، إذ لا يمكن للشخصية التي تتبوأ موقع الرسالة أن تتجزأ.

وهذا ما يعارض كلام بعض القائلين بعدم وجود دولة في الإسلام أسسها الرسول ﷺ، أو الذين يحاولون الفصل بين محمد ﷺ الرسول صاحب الدعوة الدينية وبين محمد ﷺ رجل الدولة، أو المدّعين أنه ﷺ لم يؤسس دولة وإنما مارس نشاطاً اجتماعياً، وأن النظام الذي أقامه كان مسألة زمنية عابرة لتثبيت دعائم الدين الجديد³.

كان من بين هؤلاء المدّعين الشيخ علي عبد الرازق⁴ الذي كان عالماً من علماء الأزهر وقاضياً شرعياً بمحكمة المنصورة الابتدائية بمصر من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي نشره سنة 1925م، وأثار به ضجة كبيرة بين المسلمين بسبب خروجه عن الحق إذ نزع عن رسول الله ﷺ قيامه بتأسيس دولة، وأنه لم يكن سوى رسول مبلّغ لتعاليم الدين الإسلامي⁵. ومن أقواله في هذا الشأن: "إنّ ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعاً صادقاً تاماً يتبعه خضوع الجسم، وولاية الحاكم ولاية مادية

¹ - صبحي سعيد، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والفكري)، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01- 1985م، ص: 08، 09.

² - مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01- 2004م، ص: 20.

³ - علي المؤمن، الفقه السياسي (تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة)، بيروت: دار الهادي، ط01- 2003م، ص: 26.

⁴ - تمت محاكمته علنياً في يوم: 12/08/1925م، وإخراجه من زمرة علماء الأزهر بإجماع أربعة وعشرين عالماً من هيئة كبار العلماء بسبب موافقه وإدعاءاته الباطلة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم". يُنظر: محمد عمارة، دراسة وثائقية وتاريخية لكتاب الإسلام وأصول الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01- 1972م، ص: 72.

⁵ - مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص: 22.

تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال؛ تلك ولاية هداية إلى الله، وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة، وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية، وهذه زعامة سياسية، ويا بُعد ما بين السياسة والدين¹. وهو بذلك ينفي أن يكون محمد ﷺ قد جمع بين تبليغ الرسالة، وبين إنشاء دولة تحت سياسته وتسييره، وإنما اقتصر عمله فقط على الدعوة الدينية، وهذا ما يُشير إليه صراحة في قول آخر له حيث يقول: "إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم، هيئات هيئات لم يكن ثمة حكومة، ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة، ولا أغراض الملوك والأمراء"².

ألف العديد من العلماء والباحثين في تاريخ الفكر السياسي كتباً في الردّ على ادّعاءات هذا الشيخ مُحاولين دحض آرائه والردّ عليها بالحجج، والبراهين الشرعية والعقلية، وكان ممن أخذوا على عاتقهم هذه المهمة الشيخ محمد بخيت المطيعي من خلال كتابه "حقيقة الإسلام وأصول الحكم"، والشيخ محمد الخضر حسين من خلال كتابه "نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم"، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور من خلال كتابه "نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم"، والشيخ محمد ضياء الدين الرئيس من خلال كتابيه "الإسلام والخلافة في العصر الحديث- نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم" و"النظريات السياسية الإسلامية". نجد الشيخ الرئيس في مؤلفه الثاني يتكّرر لما ادّعاه الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه بقوله: "هناك نفر من أبناء الإسلام ممن ينعنون أنفسهم بأنهم "مجددون" يُجاهرون بإنكارهم للحقيقة، وهم يدّعون أنّ الإسلام ليس إلّا مُجرّد دعوة دينية"، ويستطرد في حججه ويستشهد حتى بأقوال أعداء الدين من المُستشرقين الذين أنصفوا حينما تحدّثوا عن رسالته ﷺ. ومن هذه الأقوال نذكر على سبيل المثال قول نلّينو "Nallino"³: "لقد أسس محمد في وقت واحد ديناً ودولة،

¹ - علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1-01-2006م، ص: 73.

² - نفسه، ص: 84.

³ - نلّينو كارلو ألفونسو "Carlo Alfonso Nallino" (1872 - 1938م): مستشرق إيطالي كبير، أنشأ سنة 1921م معهد الشرق في إيطاليا، كما كان عضواً في مجلس التعليم الأعلى ولجنة المعارف، وعضواً في الأكاديمية الإيطالية،

وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته"، وقول توماس أرنولد "Thomas Arnold"¹: "كان النبي في نفس الوقت رئيساً للدين ورئيساً للدولة"².

ومن آراء المستشرقين كذلك ما ذهب إليه جوزيف شاخت "Josef Shacht"³ الذي قال: "أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معا". وكذلك فيجيرالد الذي قال: "أن الإسلام نظام سياسي، بالإضافة إلى كونه دينا سماويا، ويعترف باستحالة فصل الجانبين عن بعضهما للتلازم المطلق بينهما". ويوافقهما الرأي المستشرق "جورج سارتون" بتأكيدِه: "أنّ المسلمين بإمكانهم العودة إلى عظمتهم الماضية، وإلى زعامة العالم السياسية والتعليمية، إذا عادوا أولاً إلى دين الإسلام وفهموا حقيقة الحياة والعلوم فيه"⁴.

2-2/3: الدولة في الفكر السياسي الإسلامي هي دولة بشرية لا إلهية:

والدولة في الفكر السياسي الإسلامي هي دولة بشرية وليست دولة إلهية، فالدولة الإسلامية هي دولة الخلافة، لأنها هي المنصب الذي يملك لمن يتولاه أن يتبوأ جميع صلاحيات الحكم، والسلطان، والتشريع دون استثناء، وهي رئاسة عامة للمسلمين جميعا في الدنيا لإقامة أحكام الشرع الإسلامي بالأفكار، والآراء والنصوّرات التي جاء بها الإسلام، والأحكام التي شرعها.

ورئيساً للقسم الشرقي في تحرير دائرة المعارف الإيطالية، عُني بطبع كتاب "تاريخ المسلمين في صقلية لميكيه أماري" والتعليق عليه. **ينظر:** عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط03- 1993م، ص- ص: 587-583.

¹ - **توماس أرنولد "Thomas Arnold" (1864-1930م):** مستشرق انجليزي عُرف بتعاطفه الكبير مع الإسلام، دَرَس في جامعات الهند، وانجلترا، ومصر، أهم أعماله: كتاب "الدعوة الإسلامية"، "المعتزلة"، "الخلافة"، "الدين الإسلامي". **ينظر:** عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص- ص: 09-11.

² - محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص: 25.

³ - **جوزيف شاخت "Josef Shacht" (1902-1969م):** مستشرق ألماني، متخصص في الفقه الإسلامي، دَرَس في العديد من جامعات العالم، انقسم انتاجه بين دراسة المخطوطات العربية، وتحقيق النصوص المخطوطة في الفقه الإسلامي، ودراسات في علم الكلام، ومؤلفات في الفقه الإسلامي، ودراسات في تاريخ العلوم، والفلسفة الإسلامية. **ينظر:** عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص- ص: 366-368.

⁴ - مرسى مشري، علم السياسة بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، (مجلة: الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، يصدرها: قسم العلوم الاقتصادية والقانونية، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف)، ع: 11-جانفي 2014م، ص: 99.

فهي منصب دنيوي وليست منصبا أخرويا، وهي موجودة لتطبيق دين الإسلام على البشر وفيما بينهم، وهي غير النبوة والرسالة التي يتلقى فيها النبي أو الرسول الشرع من الله بواسطة الوحي، بغض النظر عن تطبيقه، وهذا بخلاف الخلافة، فهي تطبيق شرع الله على البشر. لذلك يمكن القول أنّ النبوة والرسالة غير منصب الخلافة، فالنبوة منصب إلهي يعطيها الله لمن يشاء، والخلافة منصب بشري يُبايع فيه المسلمون من يشاؤون، ويقيمون عليهم خليفة ممن يريدون من المسلمين، ومحمد ﷺ كان حاكما يُطبق الشريعة التي جاء بها، فكان يتولى النبوة والرسالة، وكان في الوقت نفسه يتولى منصب رئاسة المسلمين في إقامة أحكام الإسلام¹.

3/3: الحكم في الإسلام مبني على قاعدة "الخلافة":

تُعرّف الخلافة عند أعلام الفكر السياسي الإسلامي بتعريفات متقاربة في الألفاظ، لعلّ أهمّها تعريف ابن خلدون حيث يقول أنّها: "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"²، فحراسة الدين تعني حفظه وتنفيذه، أما الحفظ فيكون من التحريف والتبديل، وصونه من التزييف والتعطيل، وتنفيذه يكون بتطبيق أحكامه والعمل بتعاليمه، وحمل الناس على الوقوف عند حدوده، وطاعة أوامره، واجتتاب نواهيه. وسياسة الدنيا بالدين تعني أن تدار شؤون الدولة وفقا للتعاليم الدينية، لأن الغاية من الحكم هي إصلاح أمور الناس، ودرء المفساد عنهم، وهذا لا يتحقق إلا بأخذهم بالدين وتنفيذهم لتعاليمه، وتطبيقهم لأحكامه³.

وعبارة "خليفة" يمكن أن تتضمن عدة معانٍ، ولعلّ الراجح من تعريف ابن خلدون في

¹ - عبد القديم زلوم، نظام الحكم في الإسلام، بدون ذكر مدينة ودار النشر، ط06- 2002م، ص: 116.

² - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (الجزء الأول من كتاب العبر)، تحقيق: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2001م، ص: 239.

³ - رشدي عليان، الإسلام والخلافة (بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارنا بأراء المذاهب الإسلامية)، بغداد: مطبعة دار السلام، ط01- 1976م، ص: 20.

قوله: "خلافة عن صاحب الشرع" أي أنها خلافة عن رسول الله ﷺ، فالاستخلاف لا يكون إلا عن شخص غائب، وهذا ما يخالف رأي من قال بأن الخلافة هي خلافة عن الله في أرضه، والله سبحانه وتعالى موجود إلى الأبد، لا يغيب ولا يموت¹.

وقد جاء في إحدى روايات الإخباريين أن رجلا قال لأبي بكر الصديق ﷺ: «يا خليفة الله، فقال ﷺ: إنه خليفة رسول الله»، فالخليفة من يخلف غيره إذا غاب، والله تعالى موجود. ولما تولى عمر بن الخطاب ﷺ الخلافة صار لقبه خليفة خليفة رسول الله، غير أنه استنقل ذلك فقال لأصحابه: «أنتم المؤمنون وأنا أميركم»، فصار الخليفة منذ ذلك الوقت يلقب بأمر المؤمنين².

تعتبر مسألة "الخلافة" بعد وفاة الرسول ﷺ من أهم المسائل التي دار الجدل والنقاش عليها بين المفكرين المسلمين وحتى المستشرقين منهم، نظرا لأهميتها في بلورة معالم ونظريات الفكر السياسي الإسلامي بعد عهد النبوة، وفي تشكل العديد من الاتجاهات الفكرية والسياسية، أو ما يسمى بالفرق الإسلامية، وسنحاول من خلال الفقرات التالية تتبع كيفية وأطوار انتقال هذا المنصب على عهد الخلفاء الراشدين.

ولعل أهم محطة في تطور مبدأ الخلافة كانت باجتماع سقيفة بني ساعدة، الذي حضره الأنصار والمهاجرون لبحث موضوع أحقية استخلاف النبي ﷺ، وقد كان هذا الاجتماع بمثابة المؤتمر السياسي في وقتنا المعاصر، فمناقشاته جاءت وفق الأساليب الحديثة التي تعتمد على الحوار والأخذ بصاحب الحجة والإقناع. وقد انقسم الصحابة المجتمعون لتقرير اختيار من ينوب عن الرسول ﷺ إلى قسمين، كل قسم أخذ برأي مستقل، فأما الرأي الأول فقد مثله الأنصار الذين رأوا أنهم أحق بالاستخلاف، لدفاعهم وحمايتهم عن الإسلام بالنفوس والمال، بالإضافة إلى إيوائهم ونصرتهم للرسول ﷺ والمهاجرين، هذا مما دفع المفكر "محمد ضياء الدين الرئيس" إلى اعتبار رأي الأنصار بأنه كان أول نظرية ظهرت في تاريخ الفكر

¹ - محمد الصادق عفيفي، مرجع سابق، ص: 121، 122.

² - نعمان عبد الرزاق السامرائي، مرجع سابق، ص: 50.

السياسي في الإسلام فيما يخص جانب الممارسة العملية¹. أما الرأي الثاني فهو رأي المهاجرين، الذين حاولوا اثبات أولويتهم في استحقاق الخلافة على غيرهم، باعتبارهم أول من عبد الله في الأرض على دين الإسلام، وأنهم أولياء رسول الله ﷺ وعشيرته، كما جاء في ثنايا دفاع المهاجرين فكرة التنويه بأفضلية قريش -"الأئمة في قريش"- التي ستكون أساساً لنظرية أحقية القرشيين بالخلافة.

حاول الصحابي الجليل "الحاباب بن المنذر بن الجموح" ﷺ الخروج برأي وسط يجمع بين الرأيين، ويفصل في المسألة بإمكانية تقسيم الخلافة إلى أميرين من خلال قوله: «منا أمير ومنكم أمير»، لكن المجتمعين على اختلاف وجهات نظرهم أقرروا بمبدأ آخر هام يكون على أساسه اختيار الخليفة وهو مبدأ البيعة².

هناك سببان رئيسيان دفعا بالصحابة إلى إقرار أسلوب أو مبدأ البيعة في اختيار الخليفة، أولهما أن القرآن الكريم لم يُشرع نظاماً لاختيار الخلفاء، وأن الرسول ﷺ لم يعهد لأحد من بعده بأمر خلافته، سواء بعهد مكتوب أم غير ذلك، وثانيهما أنه ورد في السنة النبوية العديد من الأحاديث التي تحث على المبايعة كقوله ﷺ: «كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا يا رسول الله فما تأمرنا؟ قال: أوفوا ببيعة الأول فالأول، ثم أعطوهم حقهم واسألوا الله الذي لكم، فإن الله سائلكم عما استرعاكم». كما أن الصحابة اعتادوا على المبايعة أيامه ﷺ، حيث كانوا يبائعونه على الإسلام، وعلى إيوائه، ونصرته، وعلى السمع والطاعة، وعلى غيرها من الأمور³.

واستكمالاً لما بدأناه في حديثنا عن اجتماع الصحابة في السقيفة مرورا بانتهاهم على الإتفاق على مبدأ المبايعة بعد الاختيار، فقد اقترح أبو بكر ﷺ على الصحابة الاختيار بين عمر ﷺ وأبي عبيدة بن الجراح ﷺ، غير أن هذين الصحابييين وقفا من جلوسهما طالبين من

¹ - محمد ضياء الدين الريس، مرجع سابق، ص: 39.

² - محمد علي العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01-1992م، ص: 114.

³ - حمد محمد الصمد، مرجع سابق، ص: 62، 63.

أبي بكر أن يبسط يده لمبايعته هو، لأنه أفضل المهاجرين وثاني اثنين في الغار، وخليفة رسول الله ﷺ على الصلاة، فتابعهما بالمبايعة الصحابة الحاضرون في المجلس، وتسمى هذه المبايعة بالمبايعة الخاصة¹، لتتبعها في اليوم الموالي البيعة العامة في المسجد، باجتماع عدد كبير من الصحابة، وهو الاجتماع الرسمي الشرعي الذي تم فيه انعقاد الخلافة، ولم يكن الأول إلا اجتماعا تمهيدا للثاني².

الشكل الثاني الذي عرفته الخلافة على عهد الخلفاء الراشدين، كان استخلاقا من أبي بكر لعمر رضي الله عنهما، فلما كان أبو بكر ﷺ على فراش الموت جمع الناس من حوله وقال لهم: «إنه قد نزل بي ما قد ترون، ولا أظني إلا ميتا لما بي، وقد أطلق الله أيماكم من بيعتي، وحلّ عنكم عقدي، وردّ عليكم أمركم، فأمرّوا عليكم من أحببتم، فإنكم إن أمرتم في حياة مني كان أجدر أن لا تختلفوا بعدي»، غير أن الناس لم يتفقوا على من يخلف أبا بكر ﷺ، فرجعوا إليه وفوضوا إليه أمر اختيار خليفته، فاستشار كبار الصحابة استشارة سرية في اختيار عمر أم علي رضي الله عنهم أجمعين، إلا أنه بعد أن استقر رأيه على عمر استشار الناس استشارة علنية مخاطبا إياهم من بيته قائلا: «أترضون بمن أستخلف عليكم؟ فإنني والله ما ألوت من جهد الرأي، ولا وليت ذا قرابة، فقالوا: نعم، فتابع قائلا: وإنني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا»، فأجاب الناس سمعنا وأطعنا، وبوفاته ﷺ أقبل الناس على عمر ﷺ في المسجد وبايعوه البيعة العامة³.

أما الشكل الثالث الذي عُقدت به الخلافة لعثمان بن عفان ﷺ فقد كان عن طريق مجلس الشورى الذي عينه عمر ﷺ، فقد طلب منه الصحابة أن يستخلف، وذلك بأن يختار نيابة عنهم من يلي الأمر من بعده، فامتنع قبول هذه المسؤولية، وقال مقولته المأثورة: «إن أستخلف فقد استخلف من هو خير مني - يعني أبا بكر الصديق ﷺ - وإن أترككم فقد ترككم من هو خير مني - يعني رسول الله ﷺ - ولن يُضيع الله دينه»، ولكن المسلمين زادوا في

¹ - مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص: 38.

² - ظافر القاسمي، مرجع سابق، ص: 145.

³ - عبد القديم زلوم، مرجع سابق، ص: 77، 78.

إلحاحهم عليه حتى وافق على تفويضهم له، ليفوض الأمر بدوره لسته من الصحابة ينتقون أحدا منهم ليختاروا في الأخير عثمان رضي الله عنه.

الشكل الأخير الذي تمت به الخلافة على عهد الخلفاء الراشدين، هو الذي تمت بموجبهبيعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بحيث أنه لما قُتل عثمان رضي الله عنه بقيت المدينة دون خليفة لخمسة أيام، وقد طلب الصحابة من علي رضي الله عنه أن يُولى عليهم، لكنه كان يتهرب منهم إلى أن وافق وتمت بيعته في المسجد¹.

4. أنواع الكتابة في الفكر السياسي الإسلامي:

مما لا شك فيه أن الفكر السياسي الإسلامي يقوم على مجموعة غايات وأهداف أساسية أسماها تنظيم الأمة الإسلامية دينا، ودولة، وكيانا طبقا لأصوله العقائدية التي يستمد منها مبادئه، وإذا حاولنا تقسيم هذا الفكر من خلال نوعية الكتابة التي تبناها المفكرون المسلمون في صياغة تصوراتهم، وآرائهم، ومبادئهم، ونظرياتهم السياسية فإننا بالضرورة سنقف على مرحلتين أساسيتين تبلورت خلالهما أو انطلقت بالاستناد إليهما هذه الأنواع من الكتابات.

فإذا حدّدنا المرحلة الأولى بعهد النبي صلى الله عليه وآله والخلفاء الراشدين، واصطلحنا على تسميتها باسم مرحلة الدعوة والتكوين لهذا الفكر فإننا سنجد صنفا أو مجموعة من المفكرين المسلمين الذين سيلتزمون في أفكارهم، وكتابتهم السياسية بمبادئ القرآن والسنة، وبالمثالية في التنظير لأصالة هذا الفكر.

أمّا إذا ما حدّدنا مرحلة ثانية تنطلق من تأسيس الدولة الأموية مرورا بالدولة العباسية في المشرق الإسلامي، وتشمل كل الدويلات المستقلة بالمشرق والمغرب الإسلامي بما فيها الأندلس في فترات لاحقة فإننا سنصطلح عليها بمرحلة الحضارة المدنية للمسلمين، أو مرحلة الاقتباس الحضاري، وفيها ستتغير بالضرورة تصورات وآراء المفكرين المسلمين حيث سنجد مجموعة جديدة تُسلم لبعض الأفكار الدخيلة المُسرّبة في الحضارة الإسلامية عامة، وفي الميدان السياسي بالخصوص، كتأسيس الملكية الوراثية، وتقلص دور الشورى، وبروز

¹ - ن عبد القديم زلوم، مرجع سابق، ص: 80 - 83.

العصبيّات القومية، والحزبية، والمذهبية..، وسنجد العلماء المسلمين باختلاف اتجاهاتهم يتعاملون مع هذه الأفكار والتقاليد الجديدة تارة بتقبّلها، وتكييفها، والسعي لترشيدها، وإمّا بمعارضتها، ورفضها.

ومن هذا التقديم تظهر لنا هذه التساؤلات: على أي أساس يُمكن تقسيم الكتابات السياسية عند المفكرين المسلمين؟ وكيف ستكون مجموعات هذا التقسيم؟ وما هي أهم المحاور والنقاط التي تلتقي وتفترق فيها آراؤهم وتصوراتهم؟

1/4: اعتبارات موضوعية لدراسة الكتابات السياسية عند المفكرين المسلمين

يُقسّم بعض الدارسين إسهامات المفكرين المسلمين في المجال السياسي إلى مجموعتين رئيسيتين، تمثّل المجموعة الأولى الفكر السياسي الإسلامي الأصيل، المرتكز على الأصول العقائدية، والمبادئ والتشريعات الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، وأصحاب هذه الإسهامات هم فقط المفكرون والعلماء من أهل السنة والجماعة¹، أما المجموعة الثانية فتضم بعض المفكرين المسلمين الذين انطلقوا في استنباطاتهم للأراء والتصورات السياسية من القرآن والسنة، غير أنهم يختلفون عن مفكري المجموعة الأولى في كونهم ينتمون إلى فرق إسلامية مختلفة² غير أهل السنة والجماعة³.

إن التصرّو السياسي الذي تبناه العلماء والمفكرون المسلمون ممّن يُصنّفون في دائرة

¹- أهل السنة والجماعة: أُطلق هذا المصطلح على عدة طوائف من أهل الرأي، والحديث، والمتكلمين، وغيرهم ممن انتهج نهجهم، وهم يمثلون الجمهور الأعظم من المسلمين الملتزمين بكتاب الله والسنة الصحيحة، الموجبين تعظيم الصحابة والنساء عليهم كما أثنى عليهم الله ورسوله ﷺ المفضلين الخلفاء الراشدين على غيرهم المقتفين أثرهم جميعا عملا بقوله ﷺ: «إنه من يعيش منكم فسبرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ». ينظر: أحمد عبد الله مفتاح، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط01- 2003م، ص: 64.

²- إن الحديث عن الفكر السياسي الإسلامي انطلاقا من المجموعة الثانية التي تمت الإشارة إليها هو حديث عن الفكر الذي تبنّته فرق علم الكلام، والفرق الأخرى الكثيرة المخالفة والمنافسة لفرقة أهل السنة والجماعة، والتفصيل فيه يقودنا إلى الخروج عن الأهداف الكلية لهذه الدراسة، لتفرق وتشعب هذه الفرق، ولكثرة أوجه الاختلاف فيما بينها، لذلك سنحدّد كلامنا ونوجّهه بالحصص فقط في المجموعة الأولى.

³- عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام (دراسة مقارنة)، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ط01- 1996م، ص: 150.

أهل السنة والجماعة لم يكن من مستوى واحد، أو درجة واحدة في تمثيلهم للفكر السياسي الإسلامي الأصيل المستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية، وذلك راجع إلى عدة اعتبارات موضوعية، منها أن بعض هؤلاء المفكرين تأثروا في كتاباتهم بالفكر الفارسي واليوناني، وهم كُتّاب الآداب السلطانية أو الوعظ السلطاني¹، ومجموعة ثانية عالجت أفكارها السياسية بأسلوب فلسفي، وكان تأثرها بالغا بالفكر اليوناني فلم يكونوا سوى نقلة لهذا الفكر، ومجموعة

ثالثة قاومت وتصدّت للفكر الدخيل على الثقافة الإسلامية وتمسكت فقط بالمبادئ المثالية المستنبطة من الكتاب والسنة، وهي بذلك تمثل أصالة الفكر السياسي لدى المسلمين، ويصطلح على مؤلفاتهم بالسياسة الشرعية².

2/4: كتابات السياسة الشرعية وأهم نماذجها:

السياسة الشرعية هي علم يبحث عن الأحكام والنظم التي تدار بها شؤون الأمة، بما يُحقّق مصلحتها ويكون متفقا مع أحكام الشريعة، وقواعدها العامة. والمجتهدون من علماء هذه المجموعة التي بحثت في الفكر السياسي بالاستناد فقط إلى الكتاب والسنة، قد جعلوا جُلّ أفكارهم تدور حول محاور ثلاثة هي: اقتضاء وجود "سائس" وهو الحاكم سواء أكان خليفة، أو ملكا، أو أميرا، أو واليا، واقتضاء وجود "مسوس" وهم أفراد الرعية المحكومون، وشيء تُساس به الأمة وهي النظم والأحكام التي تُدبر بها شؤون المحكومين في إطار ولاية معينة (وزارة، إمارة على إقليم، إمارة جيش، ولاية مظالم، ولاية حسبة، ولاية قضاء، وغيرها).

وتقوم كتابات المفكرين السياسيين المسلمين في مجال السياسة الشرعية على جملة مباحث وموضوعات يُصطلح عليها حاليا بنظام الحكم في الإسلام، أو السياسة الدستورية

¹ - تقصّي أخبار ومبادئ هذه المجموعة هي غايتنا من هذا البحث ككل لذلك لن نفصل الكلام عنها في هذا الفصل.

² - عادل فتحي ثابت، في أصول الحكم عند ابن ظفر العربي الصقلي السابق على ميكافيللي الإيطالي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ط01- 1998م، ص: 37، 38.

الشرعية، ولعل أهمها: الوقائع المتعلقة بعلاقة الحاكم بالرعية لتحديد سلطة الحاكم وبيان حقوقه وواجباته، وحقوق الأفراد وواجباتهم، وبيان السلطات المختلفة في الدولة الإسلامية من قضائية وتنفيذية، وغيرها¹.

كما تدرس كتب السياسة الشرعية الوقائع المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول في حالتها السلم والحرب، وهو ما يُصطلح عليه في عصرنا الحالي بالسياسة الخارجية أو الدولية في الإسلام، ويقابله في القانون الوضعي القانون الدولي العام. كما يبحث هذا النوع من الكتابات في الفكر السياسي الإسلامي المسائل المتعلقة بحماية الأموال، وموارد الدولة ومصارفها، ونظام بيت المال، أو كما يصطلح عليه الدارسون في هذا الفكر بالنظام المالي في الإسلام، أو السياسة المالية في الإسلام².

ومن أهم المفكرين المسلمين الرواد في هذا النوع من الكتابة السياسية، والذين يُمثلون أصالة الفكر السياسي الإسلامي باعتمادهم فقط على المنهج الاستنباطي من الكتاب والسنة، وابتعادهم عن التأثير الفارسي أو اليوناني نجد: الفقيه الماوردي، والإمام الجويني³، والشيخ ابن تيمية، وغيرهم.

1-2/4: الماوردي (364هـ-974م/450هـ-1058م):

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري أفضى القضاة، المعروف بالماوردي، واحد من كبار فقهاء الشافعية⁴. تنوعت مؤلفاته في العديد من العلوم والمعارف، غير أن

¹ - عبد العال أحمد عطوة، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط01-1993م، ص: 58، 59.

² - عبد العال أحمد عطوة، مرجع سابق، ص: 60، 61.

³ - الجويني (419هـ - 1026م / 478هـ - 1085م): هو أبو المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الفقيه الشافعي الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، من أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، أهم تصانيفه: "نهاية المطلب في دراية المذهب"، "الشامل" في أصول الدين، "البرهان" في أصول الفقه، "تلخيص التقريب"، "مدارك العقول"، "مغيث الخلق في اختيار الأحق"، "غياث الأمم في إلتياث الأمم". يُنظر: أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، (د.ع.س)، مج 03، ص-ص: 167-170.

⁴ - يُنظر إلى ترجمته كاملة في كتاب: ابن خلكان، المصدر نفسه، مج 03، ص: 282-284.

موضوع السياسة قد أخذ النّصيب الأكبر من اهتمامات الرجل، حيث استطاع تدوين آرائه ونظريّاته وقواعده السياسية في الكثير من العناوين بين السياسة الشرعية والأدب السلطاني.

ويُعدّ كتابه "الأحكام السلطانية والولايات الدّينية" أشهر مؤلّفاته على الإطلاق، وقد نال قسطا كبيرا من عناية الباحثين والمهتمين بمجال الفكر السياسي الإسلامي، وحتىّ المستشرقين منهم، وهذه إشارة هامّة من المستشرق "هنري لاووست - Henri Laoust"¹ حول هذا المصنّف في دراسته التي عنونها: "حول فكر الماوردي وعمله السياسيّين" حيث قال: "إننا وإن كنّا نجهل التّاريخ الذي كتب فيه أبو الحسن الأحكام السلطانية إلّا أنّنا نستطيع الجزم بأنّ هذا المؤلّف من حيث إحكام بنائه ودقّة تعابيره هو ثمرة تجربة وحكمة لا يبلغهما صاحبهما إلّا في مرحلة من العمر جدّ متقدّمة"².

لقد كان هذا الكتاب خلاصة تفكير عميق، وحصيلة نظر طويل في السياسة والأخلاق، وثمره فكر ثاقب في الفقه، وهو بذلك يُعتبر بحقّ نموذجا مثاليا للخطاب السياسي الفقهّي. ويقرّ العديد من الدّارسين³ لفكر الماوردي في أنّ النواة الرئيسيّة في فكره هي نظرية الخلافة، وتفكيره السياسي استهدف بالدرجة الأولى التّظهير للدّولة الإسلامية على حسب تصوّره انطلاقا من محدّدات سياسية مجتمعية، ومن مقتضيات نظرية بلغة فقهية تكون الأولوية للتّشريع العملي على حساب الجدل الكلامي⁴.

تضمّن كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي عشرين بابا بدأها بموضوع الإمامة وكيفية

¹ - هنري لاووست (1905-1983م): مستشرق فرنسي، اشتغل في المعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة، ثم مديرا للمعهد الفرنسي بدمشق، ثم أستاذا في كرسي اللغة والحضارة العربيّة في كلىة الآداب بجامعة ليون، له دراسات هامّة حول رواد الفكر السياسي الإسلامي كابن تيمية، وله كتاب "الانشاقات في الإسلام"، و"السياسة عند الغزالي". يُنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص: 510، 511.

² - Henri Laoust, La pensée et l'action politiques d'Al-mawardi, Paris: Librairie Geuthner, 1968, P: 57.

³ - من الدراسات الهامة في هذا الباب راجع كتاب: أحمد وهبان، "الماوردي رائد الفكر السياسي الإسلامي"، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ط01- 2001م. وكتاب: سعيد بنسعيد العلوي، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط01- 2009م.

⁴ - سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة (دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي)، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط02- 2010م، ص: 156، 157.

عقدها، وشروطها، ثم الوزارة وأنواعها، ومن يصلح لها وضوابط عملها، وناقش فيه موضوع الإمارة، كالإمارة على البلاد والجهاد، ثم فصل في باقي الولايات، كولاية القضاء والمظالم، والنفابة على ذوي الأنساب، وبعدها تعرّض للأبعاد الاقتصادية المتعلقة بالفيء، والغنيمة، والجزية، والخراج، ثم انتهى بأحكام الجرائم وأحكام الحسبة¹.

ومن المؤلفات الهامة للفقير الماوردي في هذا الباب أيضا كتابه "قوانين الوزارة وسياسة الملك"، وكما هو ملاحظ من هذا العنوان فقد صنّفه لمناقشة منصب الوزير، وموقعه في النظام السياسي الإسلامي وأهميته، فنجده يتحدّث عن أسس الوزارة مثل: الالتزام بالدين والصّلاح، والاستقامة، والعدل، والإنصاف والإحسان في جميع الأمور في القول والفعل. كما تناول فيه الوزارة من حيث المفهوم، والأصل، والأنواع مقسّما إيّاها إلى وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، كما درس الفرق بينهما، وخصائص ومهام كلّ واحدة².

2-2/4: ابن تيمية (661هـ-1260م/728هـ-1327م):

هو شيخ الإسلام تقيّ الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم بن عبد السلام ابن تيمية الحرّاني الحنبلي، المجتهد المطلق³، اتّسمت آراؤه بالاستقلالية، والتميّز عن غيره من الفقهاء، كونه يقيم نظريته السياسية على ركيزتين أساسيتين هما: العدالة والولاية الصّالحة، يُعدّ كتابه "السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية" من أشهر مصنّفاته، اعتمد في تأليفه بالاستناد إلى آية الأئمراء⁴، على حدّ قوله في مُستهلّ كتابه هذا⁵.

وقد قسّمه إلى ستّ وعشرين فصلا، جعلها في مواضع أساسية، قسّمها الشيخ محمّد بن

¹- أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت: المكتبة العصرية، ط01-2000م، ص: 280.

²- أبو الحسن علي الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط01-1979م، ص: 255. / محمد أيوب الشناوي، مرجع سابق، ص: 167.

³- ينظر إلى ترجمته كاملة في كتاب: ابن العماد شهاب الدين الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر ومحمد الأرنؤوط، بيروت: دار ابن كثير، ط01-1992، مج 08، ص- ص: 142-150.

⁴- هما الآيتين 58 و59 من سورة النساء.

⁵- أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الرّاعي والرّعية، القاهرة: دار المنهاج، ط01-2002م، ص: 06.

صالح العثيمين عند شرحه لهذا الكتاب إلى قسمين، جعل القسم الأول منه في أداء الأمانات، وفيه بابين، باب حول الولايات وفيه عدّة موضوعات: "كاستعمال الأصلح، واختيار الأمتل فالأمتل- وقلة اجتماع الأمانة والقوة بين الناس- ومعرفة الأصلح"، أما الباب الثاني فجعله للأموال وفيه عدّة موضوعات: "ما يدخل في باب الأموال، وأصناف الأموال السلطانية- ظلم الولاية والرعيّة- وجوه صرف الأموال".

أما القسم الثاني الذي وضعه في شرحه فهو خاص بالحدود، والحقوق، وفيه بابين كذلك، الباب الأول منه سمّاه: حدود الله وحقوقه، وفيه عدّة مواضيع اشتملت على التّعريف بحدود الله، وعقوبة المحاربين وقطاع الطّرق، وواجب المسلمين في نصرة السلطان، وحدّ السرقة، وحدّ الزّنا، وحدّ شرب الخمر والقذف، والتّعزير على المعاصي، وجهاد الكفار. أما الباب الثاني منه فقد جعله للحديث عن حقوق الناس، كحدّ القتل، والقصاص في الجراح والأعراض، وعقوبة الفرية، وحقوق الزوجين، والأموال، والشورى، والولايات ووجوبها¹.

3/4: كتابات الفلسفة السياسيّة وأهمّ نماذجها:

يدلّ لفظ "الفلسفة" في أصله اليوناني على "محبّة الحكمة"، وأطلق قديما للاصطلاح على دراسة المبادئ الأولى، وتفسير المعرفة بالعقل. وهي تشمل الفلسفة النظريّة والعملية عند أرسطو، وقصرها الرواقيون في الحضارة الإغريقية على المنطق، والأخلاق الطبيعيّة. أمّا عند مفكّري العصر الوسيط فكان الغرض من الفلسفة هو الوقوف على حقائق الأشياء كلّها، سواء أكان وجودها باختيارنا، أم خارجا عن إرادتنا، وهي نظريّة وعملية، تشمل النظرية الطبيعيّات والرياضيات، والإلهيات، وتشمل العملية تدبير المدينة، وتدبير المنزل، والأخلاق².

والفلسفة السياسيّة هي محاولة فكرية لمعرفة طبيعة الدّولة وأسسها الرئيسيّة، وهي ليست

¹ - محمد بن صالح العثيمين، شرح كتاب السياسة الشرعيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع والدار العثمانية، ط01- 2004م، ص- ص: 477- 486.

² - مجمع اللغة العربيّة بمصر، المعجم الفلسفي، القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، ط01- 1983م، ص: 138.

علما موضوعيا مُستقلا في الظاهرة السياسيّة، بل هي محاولة لفهم حياة شعب من الشعوب¹. وبذلك فالفلسفة السياسيّة تدخل ضمن إطار الفكر السياسيّ، لأنّه أُسبِق منها في الظهور، ويُعدّ سقراط (469-391 ق.م) مؤسس هذا النوع من الفلسفة، وكانت أعمال أفلاطون، وأرسطو السياسيّة هي أقدم الأعمال المُخصّصة للفلسفة السياسيّة التي وصلت إلينا².

والفلسفة السياسيّة عند المُفكرين المسلمين هي ذات أصل يونانيّ، وقد كانت من مظاهر ازدهار المعرفة العقليّة الإسلاميّة، حيث اهتمّ هؤلاء المُفكرون اهتماما بالغاً بالوقوف على فلسفة كل من أفلاطون، وتلميذه أرسطو، فنقلوها إلى العربيّة³، وصنّفوا فيها كُتبا، فهم مجرد ناقلين عن اليونان، اجتهدوا في تفسير ما نقلوه عنهم، وعلّقوا عليه أو شرحوه⁴. ومن أهمّ المُفكرين المسلمين المُهتمين بهذا النوع من الكتابات السياسيّة نجد: الكندي، الفارابي، ابن رشد⁵، ابن سينا وغيرهم.

1-3/4: الكندي (185هـ-801م/252هـ-866م):

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، من أوائل الفلاسفة العرب والمسلمين، عاصر المأمون

¹- أحمد عدنان عزيز، السياسة في الفلسفة الإسلاميّة (الفكر السياسي عند الفارابي)، مجلّة العلوم السياسيّة ببغداد، ع: 39-38، ص: 180.

²- ليوشتراس وجوزيف كروبيسي، مرجع سابق، ج1، ص: 19، 20.

³- للتوسّع أكثر في موضوع دخول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وانتشارها فيه عن طريق الترجمة، يُنظر: خالد كبير علّال، مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي (ق02-13هـ)، الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط01-2009م، ص- ص: 09-18.

⁴- عادل فتحي تابث، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 152.

⁵- ابن رشد (ت: 595هـ/1198م): هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، من أشهر فلاسفة الإسلام، اشتغل بالقضاء، والطب، والفلسفة، والتدريس.. يُنظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفيّة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، د ع-1992م، ص: 15، 16. أخذ مبادئ الفلسفة على ابن باجة وابن طفيل، وعلوم الدين على أئمة المالكية الأندلسيين، وقد كرّس حياته لشرح كتب أرسطو حتى لُقّب "بالشارح الأعظم"، وقد انتقلت شروحاته على مؤلّفات أرسطو إلى أوروبا في العصور الوسطى في وقت كانت الكنيسة ترفض أفكار أفلاطون، وأرسطو على اعتبارها أنها فلسفات وثنية. يُنظر: عادل فتحي تابث، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 155، 156.

والمُعْتَصِمِ العَبَّاسِيِّينَ، وَنَقَلَ مِنَ التَّرَاثِ السِّيَاسِيِّ اليُونَانِيِّ إِلَى العَرَبِيَّةِ¹. مِنْ أَهَمِّ مَوْأَفَاتِهِ: رِسَالَةٌ فِي الْأَخْلَاقِ، وَرِسَالَةٌ فِي التَّنْبِيهِ عَلَى الْفَضَائِلِ، وَرِسَالَةٌ فِي تَسْهِيلِ سَبِيلِ الْفَضَائِلِ².

مِنْ أَهَمِّ مَبَادِيءِ الكِنْدِيِّ فِي الفَلَسَفَةِ السِّيَاسِيَّةِ قَوْلُهُ بِأَنَّ "الْفَضِيلَةَ هِيَ وَسْطٌ بَيْنَ طَرَفَيْنِ"، وَهُوَ بِذَلِكَ مُتَأَثِّرٌ بِفِكْرِ أَرِسْطُو، وَنَظَرِيَّتِهِ فِي السِّيَاسَةِ، غَيْرَ أَنَّهُ يَخْتَلِفُ عَنْهُ فِي الِهْدَفِ، لِأَنَّهُ يَسْعَى بِفَلْسَفَتِهِ إِلَى تَحْقِيقِ السَّعَادَةِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، فِي حِينِ أَنَّ السَّعَادَةَ عِنْدَ أَرِسْطُو هِيَ مُقْتَصِرَةٌ عَلَى الْعَالَمِ المَادِّيِ الْفَانِيِّ فَقَطْ³.

وَلِلْكَنْدِيِّ مَوْقِفٌ خَاصٌّ فِي حَدِيثِهِ عَنِ الْفَضَائِلِ، فَهُوَ يُقَسِّمُهَا إِلَى فَضَائِلٍ فِي النَّفْسِ دَاخِلِيَّةٍ، وَهِيَ الْإِيجَابِيَّةُ فِي الْإِنْسَانِ، لِقِيَامِهَا عَلَى المَعْرِفَةِ، وَالْعَمَلِ، وَهِيَ: "الحِكْمَةُ، النَّجْدَةُ، العِفَّةُ". وَفَضَائِلٌ أُخْرَى هِيَ خَارِجُ النَّفْسِ، تَكُونُ ثَمْرَةً وَنَتِيجَةً لِهَذِهِ الْفَضَائِلِ الثَّلَاثِ، وَهِيَ مُمْتَلِئَةٌ فِي "العَدْلِ" الَّذِي يُقَابِلُهُ الجورُ وَالظُّلْمُ، وَمِنْ هَذَا المَوْقِفِ الْأَخْلَاقِيِّ رَأَى الكِنْدِيُّ أَنَّهُ يَتَوَجَّبُ عَلَى الحَاكِمِ أَنْ يَكُونَ عَادِلًا، عَالِمًا، حَكِيمًا مُسَيِّطِرًا عَلَى نَفْسِهِ، مُبْتَعِدًا عَنِ الذَّاتِ الحَسِّيَّةِ، كَمَا قَالَ بِوَجوبِ اتِّبَاعِ الرِّعْيَةِ لِهَذِهِ الْفَضَائِلِ حَتَّى تَتَحَقَّقَ السَّعَادَةُ بَيْنَ الجَمِيعِ⁴.

2-3/4: الفارابي (259هـ-870م/339هـ-950م):

هُوَ أَبُو نَصْرٍ مُحَمَّدٌ أَوْزَلَعٌ بِنُ طَرِخَانَ الْفَارَابِيِّ التُّرْكِيِّ⁵، ارْتَحَلَ إِلَى بَغْدَادٍ صَغِيرًا، وَبِهَا عَكَفَ عَلَى دِرَاسَةِ الطَّبِّ وَالمُوسِيقِيِّ، وَالفَلَكِ، وَالرِّيَاضِيَّاتِ، وَعُرِفَ بِانْشِغَالِهِ الكَبِيرِ بِدِرَاسَةِ الفَلَسَفَةِ بِكُلِّ أَجْزَائِهَا وَالمَنْطِقِ، حَيْثُ تَتَلَمَذَ عَلَى يَدِ مَشَاهِيرِ العُلَمَاءِ وَالمَشَايخِ آنَذاكَ. وَبِهَا أَقَامَ نَحْوًا مِنْ ثَلَاثِينَ سَنَةً قِضَاهَا فِي التَّعْلِيمِ، وَالتَّأْلِيفِ، وَمِنْهَا انْتَقَلَ إِلَى دِمَشْقٍ وَبِهَا تَوَفِيَ⁶.

¹ - عادل فتحي تابت، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 152.

² - السيد محمد المهدي، الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى، القاهرة: دار الحديث، ط1997-01م، ص: 71.

³ - محمد علي العربي، مرجع سابق، ص: 125.

⁴ - السيد محمد المهدي، المرجع السابق، ص: 76، 77.

⁵ - ابن خلكان، مصدر سابق، مج05، ص- ص: 153-157.

⁶ - زينب عفيفي، الفكر السياسي الإسلامي (مفكر الإسلام ومشروعاتهم الإصلاحية)، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01-2011م، ص- ص: 11-15.

التصق لقبُ "المُعَلِّم الثاني" بالفارابي بعد أرسطو، لشدة تأثره به وبالفلسفة اليونانيين على العموم، فكانت معظم مؤلفاته الرئيسية التي عرض خلالها أفكاره الفلسفية هي مؤلفات سياسية، ككتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة"، "الفصول المدنية"، "السياسة المدنية"، "السياسة"، و"تحصيل السعادة"¹. ومن الدارسين للتراث السياسي الإسلامي من يُجزم بأن كتابات الفارابي السياسية كانت مرآة، بل صورة حقيقية لأفكار الفلاسفة الإغريق، وقد وصلت قمة هذا التأثير في فلسفته أن تجاوزت حتى اختلاف الدين بين الفكرين اليوناني والإسلامي²، ومن ذلك يقول أحدهم: (لقد بلغ الأخذ والافتباس عن اليونانيين أقصى ما يُمكن بلوغه في النظر السياسي في الإسلام مع الفارابي، فهو اتحاد معه، وانصهار فيه، مع الحرص على وساطة الملة المشتركة أو الدين الواحد، ولكن هذا الأخذ عند الفارابي عكس كل الصعوبات، والمشاكل العويصة الناجمة عن ذلك)³.

إنّ التصور الرئيسي لفكر الفارابي من خلال مؤلفه "آراء أهل المدينة الفاضلة" كان محاولة كبيرة منه لوضع دراسة لمجتمع مثالي كامل، برؤية فلسفية سياسية، شبه فيه المدينة الفاضلة بالجسم الكامل التام الصحيح، الذي تتعاون كافة أعضائه لتحقيق الحياة، والحفاظ عليها، جاعلا رئيس المدينة الفاضلة في مكانة القلب من الجسد، على أن يكون إماماً نبياً يُوحى إليه يستمد سلطانه من الله، وإماماً فيلسوفاً حكيماً فاضلاً⁴. يبدو أنّ تشبيه الفارابي لمجتمعه بالجسد مبني على فكرة أنّ الإنسان كائن اجتماعي، إذ أنّه لا يستطيع أن يعيش في عزلة تامّة عن الآخرين، فأفراده مُتعاونون فيما بينهم تعاوناً طبيعياً يضمن لهم الانسجام والسعادة.

ولم يكتفِ الفارابي بذكر المدينة الفاضلة فقط، بل نجده يُشير إلى مُدن أخرى غير

¹ - أحمد عدنان عزيز، مرجع سابق، ص: 180.

² - نعم عليه ذلك أغلب الفقهاء المسلمين السُنَّيين، وكان على رأسهم الحافظ بن كثير حين ترجم له في كتابه "البداية والنهاية"، ممن ماتوا في سنة 339هـ، وصفه بالقبيح النتن الملعون، المخالف لرأي العلماء في قضية المعاد، لقوله بالمعاد الروحاني لا الجسماني. **ينظر:** ابن كثير، مصدر سابق، ج1 (كتاب تاريخ الإسلام الأول)، ص: 1732. / خالد كبير علان، مرجع سابق، ص: 73.

³ - سعيد بن سعيد العلوي، الفقيه مُعَلِّم السلطان (النصيحة والتدبير)، مجلة الاجتهاد، ع: 04-1989م، ص: 74.

⁴ - محمد عبد العزيز نظمي، مرجع سابق، ص- ص: 143-149.

فاضلة، وهي التي توجد فيها مجتمعات جاهلة، وضالّة، وضارّة، لا تستند في حياتها إلى حكمة العقل، وإنّما تعتمد في حياتها على ممارسة الملذّات الحسيّة. وقد استطاع خلق فكر فلسفي خاصّ به في جلّ مؤلّفاته التي صنّفها، خاصّة آراؤه التي ضمّتها في كتابه السّابق، متأثراً بالأفكار الأفلاطونية والأرسطية في المجال الأخلاقي والسّياسي والاجتماعي معاً، رابطاً بعض أفكاره السّياسية بالأخلاق في إطار إسلامي¹.

3-3/4: ابن سينا (370هـ-980م/428هـ-1037م):

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، الشّيخ الرئيس، الطّبيب الفيلسوف، بلغت مؤلّفاته نحو مئة مُصنّف في مختلف العلوم والمعارف خاصّة الإلهيات والطّبيعيّات². وقد كتب ابن سينا أعمالاً هامّة في الفكر السّياسي منها: "السياسة" و"الشفاء"، و"الإشارات" و"التنبّهات"، وتعدّ أعماله من الأسس الأولى للفلسفة السّياسية الإسلامية، والتي مزج فيها بين فكر الفارابي من جهة وبين الفكر اليوناني، خاصة الفكر الأفلاطوني³.

قال ابن سينا بوجود السّياسة، وبحاجة النّاس إليها في حياتهم، وجعلها ضرورة من ضرورات عيشتهم، كحاجتهم للقوت، والسكن، والزوجة، والأولاد، والخدم، وأنّه لا فرق بين الملك والرعية في هذه الحاجة⁴. وقد قسم أنواع هذه السّياسات على حسب هذه الحاجات التي ذكرناها سابقاً، وأفرد لكلّ حاجة باباً مستقلاً في كتابه "السياسة"، فجاءت على التّرتيب التالي:

باب أوّل جعله في سياسة الرّجل نفسه، وناقش فيه مجموعة من القضايا منها: معرفة أوجه الفساد وعلاجها، وضرورة الصّدق لكشف عيوب النّفس، وضرورة من يكشف للرؤساء عيوبهم، وقرناء السّوء وأثرهم، وأساس الصّحبة، وموقف الرّؤساء من النّصح، والفرق بين

¹ - محمد علي العربي، مرجع سابق، ص: 127.

² - ابن كثير، مصدر سابق، ج01، (كتاب تاريخ الإسلام الأوّل)، ص: 1811.

³ - محمد عبد العزيز نظمي، مرجع سابق، ص- ص: 152-154.

⁴ - أبو علي الحسين بن سينا، السّياسة، (كتاب منشور ضمن أربع رسائل بعنوان السّياسة الشرعية)، تحقيق: محمد الشافعي، وأحمد المزدي، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط01- 2003م، ص: 114-115.

أخلاق الرئيس من أخلاق النَّاس¹، وباب ثاني سمّاه: في سياسة الرَّجُل دخله وخرجه، وعالج فيه عددا من الأمور كالحاجة إلى الأقوات، وأصناف النَّاس في الكسب، والزَّكوات، والنِّفقات، والانتخار².

وباب ثالث أفرده للحديث عن سياسة الرجل أهله³، وباب رابع في سياسة الرجل لولده⁴، وباب خامس وأخير في سياسة الرجل لخدمه⁵، ناقش فيها قضايا هامّة كصفات المرأة الصّالحة، وحق الولد على والديه، وواجب السيّد نحو الخدم.

كانت هذه النِّقاط السّابقة نظرة موجزة عامّة عن الشّكل الذي وُجد عليه الفكر السّياسي قبل الإسلام، في بعض الحضارات الإنسانيّة القديمة، والذي كان فيها مزيجا بين الدّين والأخلاق والفلسفة، كما وقفنا من خلالها على دراسة بسيطة للإطار النّظري للفكر السّياسي الإسلامي، بدون الغوص في تفاصيله وجزئياته المُتَشعّبة، التي تزداد تعقيدا كلّما فتحنا موضوع "الفرق الإسلاميّة"، والتي تتبّنى كلّ واحدة منها نظريّات، وتصوّرات وتوجّهات مُختلفة، ممّا قد يُوسّع من مجال البحث، ويُخرجه عن إطاره المُحدّد له، لذلك كان اعتمادنا فقط على بعض الملامح العامّة التي تميّز بها الفكر السّياسي الإسلامي في بداية تكوينه على عهد النّبي ﷺ وخلفائه الرّاشدين.

¹- ابن سينا، مصدر سابق، ص-ص: 117 - 122.

²- نفسه، ص-ص: 123 - 126.

³- نفسه، ص: 127 - 128.

⁴- نفسه، ص-ص: 129 - 132.

⁵- نفسه، ص-ص: 133 - 136.

الفصل الثاني:

الكتابة السياسية السلطانية

وموقف ابن خلدون منها

أولاً: ماهية الآداب السلطانية وأهم عوامل ظهورها

ثانياً: قراءة في أصلها ومرجعيتها اليونانية والفارسية

ثالثاً: من خصائص ومميزات كتابات الآداب السلطانية

رابعاً: ابن خلدون والكتابات السياسية السلطانية

إنّ الخطاب السّيّاسي في تاريخ الإسلام والمسلمين يقودنا إلى الحديث عن مجموعة من الأنماط الفكرية التي قد تكون متداخلة فيما بينها إلى حدّ ما من حيث أصولها ومرجعيتها وأهدافها ومضمونها أو تصوّراتها، إلّا أنّ هذا لا يمنع في الوقت نفسه من وجود اختلافات جوهرية فيما بينها.

وبما أنّ اختيارنا في هذه الدّراسة ككلّ قد وقع على نمط الكتابات السّيّاسية السّلطانية، فإنّنا سنحاول من خلال هذا الفصل الوقوف على مجموعة محاور أولية في الموضوع، يُمكن أن تكون كدراسة نظريّة مُقترحة، هذا إذا اعتبرنا أنّ الفصول اللاحقة تصبّ في إطار تطبيقي يُناقش ويستخلص أهمّ ما جاء في النّمادج المغربية والأندلسية من فكر سياسي، وذلك في حُدود الإطار الزّمني العام للدّراسة المُحدّد بالقرنين الخامس والثامن الهجريين الحادي عشر والرابع عشر ميلاديين. ومن أهمّ التّساؤلات الفرعية التي تمّت مُناقشتها في هذا الفصل إمّا ضمّنيا أو في عناصر مُستقلّة:

- ماذا نعني بالأدب السّلطاني؟ وما هي أهمّ التّسميات والاصطلاحات المُستخدمة في الدّلالة على هذه التّوعية من الكتابات؟

- وإلى أيّ مدى يُمكن اعتبارها مرادفة للمجال المقصود الذي تبحث فيه؟ ومن يكون هذا الأديب السّلطاني؟ وكيف يُمكن تقسيمها بعيدا عن ترتيبها الزّمني المُحدّد بتاريخ كتابتها؟

- وما هي أهمّ العوامل الأساسية في بروز هذا النّمط من التّفكير السّيّاسي عند المسلمين؟ وما هي أهمّ الأصول والمرجعيات التي اعتمدها مفكرو الأدب السّلطاني في استقاء مادّتهم؟ وهل هناك تفاضل في هذه الاستخدامات؟ أم أنّ استعمالها كان عشوائيا بدون أيّ اعتبار لمصدرها؟ وما هي أهمّ سماتها وخصائصها العامّة التي ظهرت بها؟ وما هي أهمّ النّمادج السّلطانية التي ظهرت في المشرق الإسلامي ابتداء من القرن الثّاني الهجري؟

- وهل كان لابن خلدون موقف خاصّ من هذه الكتابات، باعتباره مفكّرا ومنظّرا سياسيا واجتماعيا كان له فكر خاصّ به؟

أولاً: ماهية الآداب السلطانية وأهمّ عوامل ظهورها:

يستعمل الباحثون المهتمون بدراسة التراث السياسي الإسلامي العديد من المصطلحات والتسميات للدلالة على الكتابات السياسية السلطانية، لعلّ أهمّها: "مرايا الأمراء"، "نصائح الملوك"، "آداب الملوك"، "الحكمة السياسية"، "الأخلاق التعلّمية"، "الدّهائيات"، "علم الأخلاق السياسي"، "الآداب السلطانية" وغيرها من التسميات التي قد ينفرد بها بعضهم دون الآخر. وقبل الخروج بتعريف شامل يُعبّر عن حقيقة هذه النوعية من التآليف السياسية، كان من الضروري مناقشة هذه المصطلحات والمفاهيم، مع محاولة وضع مقارنة فيما بينها ثمّكنّا من إدراك مفهومها الحقيقي، ومعناها الأدقّ الأقرب إليها.

وقد اشتركت العديد من العوامل والظروف في خلق نمط الكتابة السياسية السلطانية عند المسلمين، يأتي في مقدّمتها واقع الحكم الإسلامي الجديد مع ظهور الدّولة الأمويّة، بانقضاء عهد الخلافة وبداية عهد الملوك، حيث ترتّب عن هذا الانتقال في النّظام السياسي الإسلامي العديد من التّناجج والانعكاسات، شملت العديد من الجوانب الحسّاسة، كالتغيير في مبادئ التّولية، أو كالتّعديلات التي ظهرت في الجهاز الإداري للدّولة، كما هو الحال مع الدّواوين، التي اتّسع مجالها، وزادت أهميّة ونفوذ المشرفين عليها ولاسيما كُتاب ديوان الرّسائل، الذين أسّسوا للكتابة السلطانية بما ألفوه من مصنّفات.

وما يجدر التّويه إليه في هذا الصّدّد أنّ اقتصار الدّراسة على ذكر عاملا الواقع السياسي، ودور كُتاب الدّواوين في التّأسيس للكتابة السياسية السلطانية وإبرازها، لا يعني بالضرورة عدم وجود عوامل وظروف أخرى، وسنحاول مناقشتها ضمناً خلال هذه المطالب وفي عناصر أخرى لاحقة.

1. في إشكالية التسمية

1/1: مرايا الأمراء:

وهي من أهمّ العبارات الشائعة التي أُطلقت على هذه الكتابات السياسية، وكأنّها مرادفة

لها، وهي: "نصائح سياسية تُقدّم إلى الأمير أو وليّ العهد حتّى يكون سياسياً ناجحاً، وهي تقوم على قاعدة أخلاقية ترتبط بالدين، حتى وإن كانت مصادرها بعيدة كلّ البعد عن أصول الإسلام"¹، سواء أكانت من تراث اليونانيين أو الفرس أو الهنود، وهذا ما سنجدّه في مرجعيّات ومصادر وجذور هذه الكتابات.

ويُعتبر عبد الرّحمن بدوي² من أوائل الباحثين المعاصرين في التّراث الإسلاميّ الذين أشاروا إلى هذا التّمط المُكوّن للخطاب السّياسي في الإسلام³، والذي لا يُمكن إدراجه ضمن خانة السّياسة الشّرعية أو الفلسفة الإسلاميّة، وكان ذلك حين وضع تعريفاً مُقتضياً لها في كتابه "الأصول اليونانية للنظريّات السّياسية في الإسلام" في جزئه الأوّل، واصطُح عليها اسم "مرايا الأمراء"، و"أنّها تلك المؤلّفات التي يسترشد بها أولي الأمر في سياسة المُلك وتدبير أمر الرّعيّة"⁴.

كما عني المستشرقون بهذه الكتابات السّياسية لدى المُسلمين، وكان من مُقدّماتهم "مونتغمري وات"، والذي استخدم تسمية "مرايا الأمراء" في سياق حديثه عن هذه الكتابة حيث

¹ - إحسان عبّاس، ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، ط02- 1993م، ص: 143.

² - عبد الرّحمن بدوي (1917-2002م): يعتبر من أهم المُفكرين والفلاسفة المصريين المعاصرين، تحصّل على شهادة الدّكتوراه سنة 1944م حول الزمان الوجودي، وقد درّس في العديد من جامعات: مصر وليبيا وإيران والكويت. تجاوزت مؤلّفاته المائة كتاب بين تأليف وترجمة وتحقيق، ساعده في ذلك إتقانه الكبير للّغات: الفرنسية والإنجليزية والإيطالية والألمانية والإسبانية، والفارسية والتركية وحتى اللاتينية القديمة. يُنظر: حمزة قاضي، منهج دراسة الفلسفة الإسلاميّة عند عبد الرحمن بدوي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)، رسالة ماجستير في العلوم الإسلاميّة، تخصّص: عقائد وأديان، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، 2010/2011م، ص-ص: 11- 28.

³ - يضع الباحث كمال عبد اللّطيف -الفيلسوف والمفكر المغربي- ستة أنماط مكوّنة للخطاب السّياسي الإسلامي في العصر الوسيط أجملها في هذه الأنواع: 1- خطاب الدول المُتعاقة في تاريخ الإسلام، ممثلاً في خطب ورسائل الخلفاء والملوك والوزراء والقضاة والكتّاب، 2- الخطاب الفقهي، 3- الخطاب الفلسفي، 4- خطاب الآداب السلطانية، 5- الخطاب التاريخي ممثلاً في نصوص الكتابة التاريخية الإسلاميّة وكل مجريات الأحداث السّياسية عبر مسار التاريخ الإسلامي، 6- الخطاب الرمزي ممثلاً في النّاليف الموجودة على شكل قصص وحكايات على لسان الحيوانات. يُنظر: كمال عبد اللّطيف، الخطاب السّياسي في الإسلام، ضمن مجموعة أبحاث مطبوعة بعنوان: "أبحاث في تاريخ الفكر السّياسي المغربي"، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط01- 1998م، ص-ص: 07- 11.

⁴ - عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريّات السّياسية في الإسلام، القاهرة: دار الكتب المصريّة، ط01- 1954م، ج01، ص: 05.

قال: "هذا الجنس يُعرف أحيانا باسم مرايا الأمراء، ويُشكّل جزءاً من أدب العرب، تضمّ تلك الأعمال نصائح طيّبة حول فنّ الحُكم، مستتيرة بمبادئ أخلاقية أحيانا لكنّها تستند إلى مبدأ المنفعة المُجرّدة"¹.

ومن المُحقّقين للتراث السياسي الإسلامي من سمّوا دراستهم حول هذه الكتابة "بمرايا الأمراء" أو "الحكمة السياسيّة والأخلاق التّعاملية"، وهو الدّكتور: "محمد أحمد دمج" حينما نشر كتاب: "قابوس نامه"، وجعل الجزء الأول منه على شكل دراسة تمهيدية يُعرّف فيها بهذا الكتاب، وبصاحبه كيكائوس² وأهم ما جاء فيه، محاولاً التّعريف بكتابات الآداب السلطانية بأنّها تدخل في الاتجاه العملي التّطبيقي للفلسفة السياسيّة الإسلاميّة، وأنّها نوع من الفلسفة التي راج استخدامها في المشرق العربي الإسلامي خلال العُصور الوسطى، وعُرفت بالفلسفة السياسيّة العمليّة، أو الحكمة العمليّة السياسيّة، وسُمّي بعلم تدبير المنازل، وعُرف بنصائح الملوك أو مرايا الأمراء. كما أتبع هذا التّقديم بقوله: "أنّها فلسفة حياة تُعلّم النّاس الفضيلة، والأخلاق الفرديّة، وتبحث في آداب السّلك، والتّعامل، وتتناول السّياسة العمليّة النّفعيّة، فترشد الحُكّام والأمراء والقادة، وتعوّدهم على إتباع تقاليد الحُكم وقواعد السّياسة، كما تساعد الحاكم المتنفّذ في أن يقبض على السّلطة بيده لأطول مُدّة ممكنة"³.

كما عرّفت الأكاديمية والباحثة زينب عفيفي هذا النّمط من التّفكير السياسي الإسلامي بمرايا الأمراء، وقالت "بأنّها تلك المؤلّفات التي تُوكّد الحقّ الإلهي للملوك في الحُكم، وتهتمّ بالجانب العملي في الحُكم أكثر من الجانب النظري، كما أنّها تمزج قواعد الحُكم الإسلامي بتقاليد الفرس في الملك، إلى جانب اعتمادها على الكثير من الحُكم والمواعظ التي وردت

¹ - مونتغمري وات، مرجع سابق، ص: 112، 113.

² - كيكائوس (ت: 462 هـ/1069م): هو قابوس الثاني عنصر المعالي بن دارا اسكندر بن قابوس شمس المعالي بن وشمكير بن زيار، عاشر الأمراء الزياريين وسابع ولّاتهم، حكم جرجان وطبرستان في ظلّ الدّولة الغزنوية خلال عهد السلطان مسعود الغزنوي حوالي عام 446هـ، ترك كتابا في مرايا الأمراء سمّاه "قابوس نامه"، أو "النّصيحة" لابنه "كيلانشاه". ينظر: محمد أحمد دمج، مرايا الأمراء أو الحكمة السياسيّة والأخلاق التّعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط مع تحقيق كتاب قابوس نامه، بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع ودار المناهل، ط01-1994م، ص: 26، 27.

³ - نفسه، ص: 09.

في الفلسفة اليونانية خاصة في الجوانب السياسية والأخلاقية"¹.

كما بيّن مُحقق كتاب "أساس السياسة" للقفطي² في مُقدّمة تحقيقه أنّ كتاب القفطي هذا يُدرج ضمن ما يُعرف "بأدب مرآة الأمراء" وقال عن هذا الأدب: "أنّه نمط من الكتب التي كانت شائعة في العصور الوسطى في الشرق والغرب، وهي كتب تحتجن المثل المُحكّم، والحكاية الواعظة، والعبارة المُنسّقة مع استشهادات، ومُقتبسات من القرآن، والحديث، والشعر المنتقى وما شابه، وكان الهدف من هذا اللون الأدبي تأديب الأمراء، ونصح الملوك والحكام"³.

إنّ استعمال تسمية "مرايا الأمراء" للتعبير عن هذا التّفكير السياسي هو في حقيقة الأمر إشارة وإحالة إلى تقليد في الكتابة السياسية عرفته الثقافة الإغريقية، كما عرفته الثقافتان الفارسية والبيزنطية، وأصبح منذ القرن الثاني الهجري جزءاً أو نمطا من الكتابة السياسية في الفكر الإسلامي⁴. وهذا التقليد يعود إلى فترة شهدت احتكاكا مباشرا للمفكرين المسلمين بالثقافة الفارسيّة، فنقلوا أخبار الفرس، وأقوال حكمائهم ومناقبهم، كما أنّ أول من كتب في هذا المجال من المسلمين كانوا من أصل فارسي، وهنا يبرز التأثير الكبير الذي لعبته المرجعية الفارسية في صقل وتشكّل ملامح هذه الكتابات في الصبغة الإسلامية⁵.

كما أنّ كثيرا من هذه الكتابات -"المرايا"- ما جاءت في شكل حكايات رمزية مكتوبة على

¹- زينب عفيفي، مرجع سابق، ص: 54.

²- القفطي(568-646هـ/1172-1248م): هو أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم ينتمي نسبه إلى وائل بن بكر، يعرف بالقاضي الأكرم، أحد الكتاب المشهورين، له نحو ثلاثين كتابا، فقد أعظمها أثناء هجوم التتار على بلاد الشام، ولم يبق سوى أربعة من كتبه، أشهرها كتاب "أساس السياسة"، و"إنباه الرواة". يُنظر: ياقوت الحموي، معجم الأديباء(إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01- 1993م، ج05، ص- ص: 2022-2036.

³- مقدّمة تحقيق جليل العطية لكتاب جمال الدين القفطي، أساس السياسة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط01- 2008م، ص: 19.

⁴- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد(قراءة في نظام الآداب السلطانية)، بيروت: دار الطليعة، ط01- 1999م، ص: 52.

⁵- عز الدين العلّام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط01- 1991م، ص: 22.

لسان الحيوانات ترتبط بأدب النَّصائح والحِيل، قصد تقريب الفهم، وهي تتجنَّب المباشرة من أجل غايات تربوية تتعد عن أساليب النَّصح التقليدي الذي يكون بالتمثيل التاريخي المباشر الذي يستخدم العبرة والرواية المستخرجة من التاريخ¹.

ما نحاول الوصول إليه هو أنَّ الكتابات السلطانية لا تتوقَّف عند حُدود استعمال مآثر وأقوال الحكماء الفرس وغيرهم، بل يتعدَّها إلى الاستعانة بجزء كبير من النَّصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وسير الخلفاء الراشدين، وأخبار السلف الصالح من المسلمين، ممَّا يُعطيها روحا وبعدا إسلاميا واضحا - ولو مفتعلا- لذلك ننتهي بالقول أنَّ اختيار اصطلاح "مرايا الأمراء" للدلالة على هذه الكتابات لا يُعبِّر عنها تعبيراً كاملاً بالصورة الأليق والحجم المطلوب².

2/1: نصائح الملوك أو آداب الملوك

أما تسمية "نصائح الملوك" و"آداب الملوك" فقد التصقت بهذه النوعية من الكتابات السياسية لارتباطها بعناوينها المتضمنة للنصح والموعظة، ولعلَّ كتاب "نصيحة الملوك"³ لابن حبيب الماوردي(ت: 450هـ)- الذي سبق وتحدَّثنا عن إسهاماته في باب السياسة الشرعية- ، و"آداب الملوك"⁴ للثعالبي¹ هما أحسن أنموذجين على ذلك، بالإضافة إلى اعتماد

¹ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص 52.

² - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني ، ص: 22.

³ - قسم الماوردي كتابه هذا إلى عشرة أبواب، جعل الباب الأول منه في أهميّة النَّصائح، والحثُّ على قبولها، والثاني في شأن الملوك، وما يجب عليهم من الأخلاق التي تناسب منزلتهم، والثالث في الأسباب المؤدية لفساد الممالك، والرابع في مواظب تعالج قسوة القلوب، وتداوي أمراض النَّفس وآفات الشَّهوات، والخامس في سياسة النَّفس ورياضتها، والسادس في سياسة الخاصّة من الأهل والولد، والأقارب، والخدم، والسابع في سياسة العامّة وتديبير أهل المملكة، والثامن في الاقتصاد وتديبير المال، والتاسع في مواجهة الأعداء الذين يريدون النيل من الدَّولة وسياسة الحرب والسلام، والعاشر في أمور اختلف فيها العلماء من ناحية التحليل والتحریم. ينظر: أبو الحسن الماوردي، نصيحة الملوك، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط01- 1983م، ص: 19.

⁴ - هذا الكتاب كذلك نجده مقسما في عشرة أبواب، جاء الباب الأول منه في الإفصاح عن علوِّ شأن الملوك، وشدة الحاجات إليهم، وما يلزم الناس من طاعتهم وإعظامهم وإجلالهم، والثاني في صدور من الأمثال والتشبيهات الملوكية، والثالث في نكت كلام الملوك ووصاياهم وتوقيعاتهم، ولطائف الفضلاء في مخاطباتهم، والرابع في السياسة وأقوال الملوك، وغيرهم ومواظب الحكماء للملوك. والخامس في أخلاق الملوك وعاداتهم ورسومهم المحمودة والمذمومة في السياسة وغيرها،

نصوصها على أساليب الوعظ والنصيحة والأخلاق عموماً المقدّمة لأولي الأمر، غير أنّ هذه التسمية تبقى جزئية كذلك، فكتابات الآداب السلطانية تتّجه إلى الملوك، والأمراء، والوزراء، والولاة وغيرهم ممّن يتقلّدون مناصب سياسية في الدولة الإسلامية في درجات مختلفة، بالإضافة إلى أنّها تشير إلى غاية أخلاقية لا تُعبّر تماماً ودائماً عن محتوى هذه النصوص².

3/1: الدّهائيات:

ومن العبارات الشائعة بين استخدامات الدارسين والمهتمين بالحقل السياسي الإسلامي للدلالة على الكتابات السياسية السلطانية نجد كذلك عبارة "الدّهائيات"³، وقد يدخل الدّهاء كعنصر مكوّن لهذا النمط من التفكير السياسي عند المسلمين، ولكنّه ليس كلّه، بدليل وجود كتابات ذات نزعة أخلاقية دينية واضحة مثل "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي الأندلسي (ت: 520هـ/1126م)⁴، أو "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لابن رضوان المالقي (ت: 783هـ/1387م)، وكتابات أخرى تتجاوز في بعض مناحيها فكرة الدّهاء لتبحث في قاعدة العمران، وكيفية تنظيم شؤون المجتمع مثل "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملوك" للماوردي، و"بدائع السلك في طبائع الملوك" لابن الأزرق الأندلسي

والسادس في اختيار الملوك الوزراء والعمال والخدم، والسابع في آفات الملوك، والثامن في أعداء الملوك وتدبير الجيوش والحروب، والتاسع في جمل ما ينبغي للملك أن يأتيه ويزدره في السياسات وغيرها، والعاشر في خدمة الملوك وآداب أصحابهم. ينظر: أبو منصور عبد الملك الثعالبي، آداب الملوك، تحقيق: جليل العطية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01-1990م، ص: 31.

¹ - الثعالبي (350-429هـ): هو أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري، أهمّ تأليفه: "يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر" وهو أكبر كتبه وأحسنها وأجمعها، وكتاب "فقه اللغة"، و"سحر البلاغة و سر البراعة"، و"من غاب عنه المطرب"، "مؤنس الوحيد". ينظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج03، ص-ص: 178-180.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 55.

³ - من أبرز هؤلاء المفكرين والباحثين نجد الدكتور هادي العلوي، والذي أشار إلى أنّ بداية التأليف السياسي عند المسلمين انطلق على شكل مترجمات قام بها الكتّاب المنحدرون من أصل فارسي، وتناولت الترجمة أدبيات فارسية ساسانية تدور حول الدّهاء. ينظر: هادي العلوي، خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام، ضمن كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، نيقوسيا (قبرص): مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط02-1999م، ص: 132.

⁴ - سنتجاوز التعريف بالأدباء السلطانيين وإنتاجاتهم الفكرية لصفحات لاحقة في مباحث أخرى، تجنّباً للتكرار، وتنظيماً للبحث كذلك.

(831- 896هـ/1426-1491م) على سبيل المثال لا الحصر.

والمقابل الذّاه الذي يوحي بمعنى سلبي هو الحيلة والمكر وانتهاز الفرص الذي يلزم ممارسة الحكم نجد تسميات وعبارات أخرى تحمل بُعداً أخلاقياً إيجابياً كالأخلاق السّياسية أو علم الأخلاق السّياسي¹. ومن هذا المنطلق يبدو أنّ تسمية "الذّهائيات" كذلك لا تتعدّى أن تكون عنصراً فقط من عناصر تكوين هذه الكتابات، ممّا يدفعنا للبحث عن "مصطلح" أو تعبير آخر مناسب.

4/1: الآداب السّلطانية:

وهي من التّسميات التي راج استخدامها كثيراً، وأخذت نصيباً كبيراً في اصطلاح الدّارسين والمُهمّتين بالتّراث السّياسي السّلطاني عند المسلمين، فهل تكون أقرب إلى مضمون هذا التفكير السّياسي من غيرها؟ وكيف يُمكن الجمع بين كلمتي "آداب" و"سلطان"؟

كانت عبارة "أدب" في العصر الجاهلي وبداية الإسلام تعني الخلق النّبيلى، وكلّ ماله علاقة بالتّهذيب الخُلقي، وتطوّر استخدامها حيث صارت تطلق على العالم باللّغة والشّعْر، وأيام العرب وتاريخها وما إلى ذلك، واستعملت بهذا المعنى في العهد الأموي (41-132هـ)، وتزامن استخدامها مع بداية حركة التّأليف في القرنين الثّاني والثّالث الهجريين، لتكتسب الكلمة معنىً مجازياً واتّسع نطاقها، وأصبحت تعني بشكل عام ما تعنيه الثّقافة اليوم، أي مختلف ميادين المعرفة، أو كما قيل: "إنّ الأدب الأخذ من كلّ شيء بطرف"²، وكانت تستعمل إلى جانب عبارة "العلم" التي كانت تعني مختلف المعارف التي لها أساس بالجانب الدّيني مثل الفقه، والحديث ومختلف العلوم الدّينية الأخرى³.

¹ يستعمل الدّكتور علي سامي النّشّار -وهو من كبار الدّارسين والمحقّقين للتّراث السّياسي والفلسفة الإسلاميّة- عبارة "علم الأخلاق السّياسي" للدّلالة على الكتابات السّلطانية خاصّة عند الطرطوشي صاحب السّراج، و ابن رضوان صاحب الشّهب، وذلك في مقابل "علم الاجتماع السّياسي" عند ابن خلدون، في محاولة ابن الأزرق الأندلسي التّفريق بين نظريّات ابن خلدون ونظريّات الطرطوشي وابن الأزرق. يُنظر: مقدّمة تحقيق علي سامي النّشّار لكتاب بدائع السّلك في طبائع الملوك، القاهرة: دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط01- 2008م، ص: 06.

² أحمد أمين، ضحى الإسلام، القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، ط01- 1997م، ج01، ص: 189.

³ عز الدين العلام، السّلطة والسّياسة في الأدب السّلطاني، ص: 22.

وكما لا يخفى علينا أنّ استخدام كلمة آداب في هذا المقام يتعلّق بمجال سياسي "سلطاني" أي "الثقافة السلطانية"، والمُشمّلة على جملة مواضيع، وعناصر وقضايا، كالسلطة والدولة، المُلك والسلطان، وتنتج إلى الإحاطة بكلّ ما يرتبط بهذا المجال من تنظير أو ممارسة فعلية في فضاء السلطة الواسع¹.

ومما لا شكّ فيه أنّ المؤلفات السياسية الكثيرة التي ألفها أصحابها في هذا الباب، وفي هذا الاتجاه السياسي بالتحديد تتقارب إلى حدّ كبير في مضمونها ومنهجها، وتختلف في قيمتها وفي مستواها على حسب ثقافة كُتابها، على أنّ الانطباع العام الذي يُميّز هؤلاء الكتاب والمفكرين أنّهم كانوا علماء موسوعيّين، وثقافتهم تتداخل فيها مجالات معرفية كثيرة، فقد كان إنتاجهم الفكري أكثر رحابة واتساعاً وغنىً وتنوعاً، غير مستقلّ بعلم واحد أو بفكر معيّن، حيث يصعب الحديث عن وجود فكر سياسي مُستقلّ في هذه الكتابات، حيث أنّهم يتطرّقون في نصوصهم إلى مُختلف مجالات المعرفة الموجودة في تلك العُصور الإسلامية الأولى، ويمزجون في استعمالاتها دون أيّ اعتبار في ذلك أو تفاضل مرجعي، ممّا يُعطينا صورة واضحة على ثقافة كلّ عصر كتبت فيها تلك النصوص السلطانية.

فيستند الأديب السلطاني إلى التاريخ خاصّة الإسلامي منه، وعلى أقوال الحكماء العجم، والعلماء المسلمين، وعلى الآية القرآنية، والحديث النبوي، وعلى الشعر والمثل، وعلى كتب الأخلاق، بل وحتى أدب النوازل²، والرحلات³ وغيرها، بشكل يبدو معه الأديب السلطاني لا يُحاول تحليل مفهوم مُعيّن في علاقته بالملك - كالعدل على سبيل المثال - أو من خلال كلّ

¹ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص: 56.

² - أدب النوازل: هي تلك الكتب التي تُعنى بالمسائل والوقائع التي تستدعي حكماً شرعياً، وفقه النوازل هو العلم بالأحكام الشرعية للقضايا المستجدة المعاصرة. يُنظر: نصيرة ذهينة، مدخل إلى فقه النوازل، مقال منشور ضمن أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، عين الدفلى (الجزائر)، من تنظيم وزارة الشؤون الدينية والأوقاف وولاية عين الدفلى، أبريل 2010م، ص: 26.

³ - أدب الرحلات: هي تلك الكتب التي تعنى بكتابات الرحالة العرب والمسلمين وغيرهم، والذين يصفون فيها البلدان والأقوام، ويذكرون فيها أحداث تجوالهم، ودوافع رحلاتهم، وما قد يُصاحب ذلك من بلورة لانطباعات شخصية أو إصدار أحكام تقييمية لما شهده أو سمعه. يُنظر: حسين محمد فهميم، أدب الرحلات، الكويت: عالم المعرفة (سلسلة كتب ثقافية شهرية يُصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ط1- 1989م، ص: 13.

المصادر التي يعتمد عليها، فقط من أجل غاية أساسية، وهي أن يُبين للسلطان أهميته وضرورته.

كما أنّ هذه الكتابات وإن تمحورت أساساً حول "السلطان" فإنّ الحديث عنه لا يكون "سياسياً" بصفة دقيقة، بل بشكل "تاريخي" أو "أدبي" أو "ديني"، أو مزيجاً بين هذه الأنماط كلّها إن صحّ القول. مع أنّ هذا لا يمنع من وجود تصوّرات سياسية حول "الدولة" سلطانا وحاشية، وحول مقوّمات الملك، من جند ومال وغيرهما، وحول أسباب انهيار الملك، وعوامل قوّته ودوامه¹.

إذا كنّا قد أشرنا إلى عبارات "مرايا الأمراء"، "نصائح وآداب الملوك"، "الدّهائيات" وغيرها من التسميات، وقلنا أنّها لا تشمل كلّ عناصر هذه الكتابات السياسية، فإنّ عبارة "آداب سلطانية" هي بدورها مُتسّعة وعمّمة، وتشمل كتابات أخرى أكثر عمومية مثل "أدب الدنيا والدين" للماوردي، وكتابات فرعية تهتمّ مثلاً "بأدب الوزير"²، و"أدب الكاتب"³، وغيرها..

وبالرغم من كلّ هذه الملاحظات السالفة تبقى تسمية "الآداب السلطانية" من أحسن وأوسع الاصطلاحات المستخدمة من قبل الباحثين المعاصرين، وهم بذلك يستبعدون السياق التاريخي والمناسباتي الذي أنشئت فيه، ومرجعياتها المباشرة المختلفة، وفي ذلك يقول الأستاذ والباحث كمال عبد اللطيف: "إننا نعتبر أنّ التسليم بقبول اصطلاح وتسمية "الآداب السلطانية"، يُمكننا من استيعاب أفضل لمختلف مظاهر هذه الكتابة، كما تبلورت في تاريخ التراث السياسي في الإسلام"⁴.

¹ - عز الدين العلام، السلطنة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 23.

² - من أهمّ ما أُلّف في ذلك نجد كتاب: "الوزراء" أو "تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء" لهلال بن المحسن إبراهيم بن هلال بن زهرون بن حيون الصابي الحراني المتوفى سنة 448هـ، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، نشر مكتبة الأعيان. وكتاب: "إنباء الأمراء بأنباء الوزراء" لشمس الدين محمد بن علي بن طولون الدمشقي المتوفى سنة 953هـ، تحقيق: مهنا حمد المهنا، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1- 1988م.

³ - من بين ما أُلّف في ذلك نجد كتاب: "الوزراء والكتاب" لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري (ت: 331هـ).

⁴ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 55.

2. مفهوم الأدب السلطاني:

في ختام محاولتنا لعرض ومناقشة أهمّ التسميات والاصطلاحات التي تُمثل الكتابات السياسية السلطانية، نخرج بهذه التعريفات الموجزة لها، وهي لكبار الدارسين والمُحقّقين للتراث السياسي الإسلامي. فنجد إحسان عباس يُعرّفها بأنّها نصائح سياسية تُسدى إلى الأمير أو وليّ العهد حتّى يكون سياسياً ناجحاً، وتقوم على قاعدة أخلاقيّة¹.

وتُعرّفها وداد القاضي بأنّها كتابات مكتوبة بصيغة المُخاطب، وهي مُوجّهة من الكاتب إلى رجل السّلطة، وأنّ موادّها تتمثّل في مجموعة من النّصائح تُبيّن للحاكم كيف يجب أن يتصرّف في مُختلف الحالات التي يُمكن أن يكون فيها، ومع مُختلف الجماعات التي يُمكن أن يتعامل معها².

كما يرى رضوان السيّد أنّ هذا النوع من الكتابة السياسية غرضه الأساسي الإبقاء على السلطان عن طريق إرشاده إلى الطّريقة المثلى لذلك، المُتمثّلة في التّخفيف بقدر الإمكان عن رعيته³.

وقد لخص مفهومها كمال عبد اللّطيف في قوله: "أنّها مجموعة النّصوص التي نشأت في سياق تاريخي سياسي محدّد، لإنجاز مهام إيديولوجية مضبوطة، ضمن دائرة الفضاء السياسي الإسلامي، بمُختلف الصّراعات التي كانت تجري داخله، وتُعبّر عن ديناميات التّحوّل والتّطوّر الجارية فيه"⁴.

أمّا عزّ الدين العلام فقد توسّع وأفاض في تعريفها، ووصفها بأنّها تلك الكتابات السياسية التي تزامن ظهورها الجيني مع ما يدعوه الجميع بانقلاب الخلافة إلى ملك، وكانت في جزء كبير منها نقلاً واقتباساً من التراث السياسي الفارسي، واستعاننت به في تدبير أمور الدّولة

¹ - إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ص: 143.

² - وداد القاضي، جوانب من الفكر السياسي للسان الدّين بن الخطيب، مجلّة الفكر العربي، ع: 1981، 23م، ص: 175.

³ - مقدّمة تحقيق رضوان السيّد لكتاب ابن الحدّاد بن حبيش، الجوهر النّفيس في سياسة الرّئيس، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1983م، ص: 21.

⁴ - كمال عبد اللّطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 56.

الإسلامية الوليدة، وهي كتابات تقوم في أساسها على مبدأ "النصيحة" لأولي الأمر في تسيير شؤون سلطتهم، إذ تتضمن كل موادها مجموعة هائلة من النصائح الأخلاقية والقواعد السلوكية الواجب على الحاكم إتباعها، بدءاً مما يجب أن يكون عليه في شخصه إلى طرق التعامل مع رعيته مروراً بكيفية اختيار خدامه، واختبارهم، وسلوكه مع أعدائه¹.

يبدو واضحاً من خلال استقراءنا لهذه التعريفات أنّ هؤلاء الباحثين، والمُحقِّقين يُجمعون على أنّ الآداب السلطانية تقوم على تصوّر عملي للمجال السياسي، وأنّ هدفها الأسمى يتمثل في تقوية السُلطة، ودوام المُلك، دون مُراعاتها أو بحثها في مواضيع تُؤسّس لغايات سياسية هامّة كالشرعية، أو نمط وأسلوب الحكم: خلافاً أم مُلكاً أم إمارة، أو مركزية أو لا مركزية، كما هو الشّان مع بعض الكتابات السياسية الأخرى التي تبحث في تلك المسائل السياسية.

وهي بذلك تبحث وتُركّز فقط على الوسائل والتقنيات التي من خلالها تتقوى السُلطة، وتُحافظ على استمراريتها، وربّما كما يُريد الحاكم وليس كما تتطلبه مصلحة المحكومين، ولعلّ هذا ما يذهب إليه بعض الباحثين في تبنيهم للرأي القائل: "أنّ هذه الكتابات تمّ استثمارها من قبل الحُكّام المُستبدّين الذين وجدوا فيها ما يُبرّر أعمالهم الاستبدادية من مُنطلق أنّها تمثل مرجعية شرعية لحكمهم المُستبدّ"²، وهذا ما سنحاول مناقشته والكشف عنه في مباحث لاحقة.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ هناك اجتهادات كثيرة من قبل الباحثين حول تقسيم الكتابات السياسية السلطانية الإسلامية بعيداً عن تقسيمها أو ترتيبها من خلال الإطار الزمني الذي كُتبت أو وُجدت فيه، نذكر من بين هذه التقسيمات الموضوعية³ محاولة الباحث والمفكّر

¹ عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت: عالم المعرفة، ط01، 2006م، ص: 08، 09.

² زهير فريد مبارك، أصول الاستبداد العربي، بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ط01-2010م، ص: 236.

³ أشار الباحث والمحقّق أحمد الزّعبي في مقدّمة تحقيقه لكتاب "الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء" للخيرميتي إلى تقسيم للكتابات السلطانية مكون من أربع مجموعات أو صيغ: هي الحكايات على ألسنة الحيوانات، ثم الكتب المترجمة عن الفارسية ومجالها سلطاني، ثم الرسائل والعهود والوصايا، وأخيراً الكتب ذات الفصول المتعددة. يُنظر:

كمال عبد اللطيف، والذي أعاد تنظيمها في ستة أطر، أو مجموعات رئيسية هي: كُتب الرسائل، كُتب العهود، كُتب المنتخبات، كُتب التدبير السياسي، كُتب نصائح الملوك، وكتب آداب الوزارة¹.

3. أهم عوامل ظهور الآداب السلطانية:

سنقتصر في دراستنا هذه - كما سبق وأن أسلفنا- على ذكر عاملين أساسيين فقط كان لهما الدور الكبير في ظهور هذا النمط الجديد من الكتابة السياسية لدى المفكرين المسلمين، متمثلان: في تحوّل الخلافة إلى ملك، ودور كتاب الدواوين.

1/3: تحوّل الخلافة إلى ملك

كما هو معلوم أنّ الرسول ﷺ قد جمع بين السلطتين الدينية والسياسية، فكان ﷺ نبياً مُبلّغاً لرسالة ربه، ومُؤسساً لدولة، يتصرّف في الدين بمقتضى التكليف الشرعية التي أمره الله تعالى بتبليغها، ويصرّف سياسة الدنيا بمقتضى رعايته لمصالح الناس². وبهذا المنطلق تأسست قواعد الحكم الإسلامي في عهد النبوة وعهد الخلافة الراشدة، والخلافة كنظام سياسي ديني قامت بالتعارض مع الأنظمة الملكية السابقة، وناقضتها، سواء منها تلك التي كانت في شبه الجزيرة العربية نفسها، أو ما كان يُحيط بها من كسروية الفرس، وقيصرية الروم، لذلك كان من البديهي ألا يكون هناك تصوّر سياسي سلطاني في بداية الدعوة المحمدية أو حتى في عهد الخلفاء الراشدين³.

وقد وردت في كُتب السنن مجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تتحدّث عن مآل الخلافة في أمة النبي ﷺ، وبالرغم من الاختلاف في درجة صحتها بين الفقهاء والمُحدّثين، فكثير منهم من يعتبر الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة عن النبي

مقدمة تحقيق أحمد الزعبي للدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء للخيرميتي، بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط01- 2012م، ص: 25.

¹- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 51.

²- مصطفى حلمي، مرجع سابق، ص: 20.

³- عز الدين العلام، السُلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 40.

ﷺ، كما أنّ منهم من يذهب بقبول هذه الأحاديث التي تُقرّ واقعا قد حصل، فتُلحقها وتجعلها في خانة "دلائل النبوة"، مُتخذة منها أدلة على إثبات نبوة محمد ﷺ، باعتبار أنّ فيها أخبارا بالغيب، وهو "تحول الخلافة إلى ملك" بعد ثلاثين سنة¹.

ولا يقتصر ذكر هذه الأحاديث فقط على كتب السنن التي تُعنى بجمع الحديث النبوي الشريف، بل نجدها في كتب أخرى قد يكون مجالها عقائدي، أو تاريخي²، أو حتى سياسي وغير ذلك.

وقد أورد شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "الخلافة والملك" أهمّ هذه الأحاديث منها قوله ﷺ: «خِلافة النبوة ثلاثون سنة، ثمّ يُؤتي الله ملكه-أو الملك- من يشاء»، ويُعقب على هذا الحديث، ويقول: "أنّ وفاته ﷺ كانت في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة من هجرته، وإلى عام ثلاثين سنة كان إصلاح سبط رسول الله ﷺ الحسين بن عليّ ﷺ السيّد بين فئتين من المؤمنين بنزوله عن الأمر عام إحدى وأربعين في شهر جمادى الأولى، وسُمّي عام "الجماعة" لاجتماع الناس على معاوية³ ﷺ، وهو أول الملوك"⁴. وفي حديث آخر قوله ﷺ: «ستكون خلافة نبوة، ورحمة، ثمّ يكون ملك ورحمة، ثمّ يكون ملك وجبريّة، ثمّ يكون ملك عضو»⁵.

يذهب بعض الدارسين إلى القول أنّ تولّي معاوية ﷺ للخلافة لم يتمّ في الأصل

¹ - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 232.

² - من أمثلة تلك الكتب كتاب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار، ط01- 1977م، ص: 259. وكتاب الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، مصدر سابق، القسم الثاني، كتاب دلائل النبوة، فصل في ترتيب الأخبار بالغيوب المستقبلة بعده، ص: 958.

³ - معاوية ﷺ: هو معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أسلم هو وأبوه يوم فتح مكة، وكان أحد كتّاب الرسول ﷺ، وقد روى عنه مئة وثلاث وستين حديثا نبويا، كان داهية حليما، قبل أن يصبح خليفة للمسلمين كان واليا على الشام منذ عهد الصديق ﷺ، حكم ما بين 41 إلى 60هـ، وهو أول من عهد بالخلافة لابنه في تاريخ المسلمين. ينظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت: دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، ط03- 2013م، ص- ص: 323- 338.

⁴ - أحمد بن تيمية، الخلافة والملك، تحقيق: حماد سلامة، الزرقاء(الأردن): مكتبة المنار، ط02- 1994م، ص: 23، 24.

⁵ - نفسه، ص: 25.

بالمبايعة الحرّة، أو الاختيار من جميع الأمّة، وإتّما الذي بايعه أهل الشّام الذين كانوا تحت إمرته منذ عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، ثمّ بايعه سائر النّاس الذين بايعوه بعد عام الجماعة، وقد كان هذا في حقيقة الأمر اعترافا بالواقع، وحرصا على حفظ وحدة الأمة الإسلامية، "وهنا دخل عنصر القوّة، والاضطرار بدل الاختيار التّام أو الشّورى"¹.

ويذهب المفكّر والباحث محمّد عابد الجابري² في تحليله للحديث النبوي «خِلافة التّبوّة ثلاثون سنة...»، أنّ "المُلك العَضُوض" الذي أقامه معاوية رضي الله عنه لا يكتسب شرعيّته الدّينية فقط من البيعة، بل أيضا من كونه جاء تصديقا لما سبق أن أخبر به النبي صلى الله عليه وآله، ويُحاول الإجابة عن تساؤل يطرحه في بداية كلامه هذا، حول حرص بعض المصادر السنّية على إثبات شرعيّة المُلك الذي أقامه معاوية رضي الله عنه بالرّغم من أنّها تُجمع على أنّه كان انحرافا عن الخلافة كما كانت زمن الراشدين، فيخلص إلى القول أنّ مرجعهم في ذلك هو مواجهة الشّيعيّة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعيّة حكم معاوية رضي الله عنه، ولا حُكم الذين جاؤوا بعده، فضلا أنّ الخوارج يطعنون في السّنّوات الستّ الأخيرة من خلافة عثمان رضي الله عنه، وفي خلافة علي رضي الله عنه بعد التّحكيم، كما تطعن الرّافضة من الشّيعيّة في خلافة كلّ من أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم³.

إنّ غرضنا الأساسي الذي نحاول القصد إليه من خلال عرضنا لهذه الأفكار والنّصوص لا ينتهي عند الكيفية التي تمّ من خلالها تحوّل نمط الحكم الإسلامي من خلافة إلى ملك، بتقصّي الرّوايات، وسرد الوقائع والمُجريات التّاريخية، ولا من أجل محاولة إظهار شرعيّة حكم معاوية رضي الله عنه، أو غيرها من القضايا، وإتّما هدفنا من وراء ذلك كلّهُ هو محاولة ربط هذا

¹ - محمد ضياء الدين الرئيس، مرجع سابق، ص: 186.

² - محمد عابد الجابري (1936-1910م): مفكر وفيلسوف مغربي، شغل منصب أستاذ في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي بكلية الآداب بجامعة الرياض منذ سنة 1967م، ومنها تحصّل على شهادة الدّكتوراه سنة 1970م، له العديد من المؤلّفات التي لقيت شهرة واسعة في العالم العربي، أهمّها: "العقل السياسي العربي محدّداته وتجلياته"، و"العقل الأخلاقي العربي"، و"بنية العقل العربي"، و"تكوين العقل العربي"، و"نحن والتراث"، و"فكر ابن خلدون العصبية والدولة"، و"الدين والدولة وتطبيق الشريعة". يُنظر: أحمد بن شيخة، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2005/2006م، ص: 03.

³ - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 232.

الواقع الجديد، وما انعكس عنه من آثار بميلاد نوع جديد من الكتابات السياسية، ألا وهي الكتابة السياسية السلطانية "التي بدأت فعلياً زمن الأمويين لتكريس مبدأ الطاعة، لتعزز مع وجود العباسيين من بعدهم¹، وهدفها الأساسي الذي كُتبت من أجله هو الحفاظ على السلطة أكثر منه حفاظاً على الدولة كمفهوم مُتعدّد الأطراف"².

إنّ الأخذ بما قاله بعض الباحثين في اعتبار "انقلاب الخلافة إلى ملك" هو مدخل تاريخي لبروز الأديب السلطاني³ له مُبرّره، مثله مثل الذي قال: "بأنّ للفكر السلطاني شهادة ميلاد تتعلّق بتشكّلها في أثر نصّي مُحدّد، له صانع ومنشئ، وله زمن مؤطّر للرسالة التي نشأ من أجلها"⁴، فالمجتمع العربي الإسلامي أصبح مهياً لتقبّل هذا النوع من التفكير السياسي المتمثّل في الآداب السلطانية، والتي سبق وذكرنا لا تبحث عادة في شرعية السلطة الحاكمة، ولا تُوصّل لمصدر الحكم، بقدر وقوفها على غاية أساسية واقعية هي تقوية سلطة الحاكم واستمراريتها بالصورة التي وُجد عليها، وهذا ما دفع ببعض الباحثين إلى تبني الرأْي القائل بأنّ الفكر السياسي السلطاني وُجد بالقوّة منذ عهد معاوية رضي الله عنه أوّل ملك عربي إسلامي، وإن لم يُوجد كامل الصياغة بالفعل إلا في مرحلة لاحقة مع العباسيين، ومع ظهور السلطنات والإمارات المستقلّة في المشرق والمغرب الإسلامي على حدّ سواء⁵. فابن خلدون يعتبر الفترة الفاصلة بين عهد معاوية رضي الله عنه، وعهد هارون الرشيد⁶ فترة التبتت فيها الخلافة

¹ - اختلف الواقع السياسي والإداري وحتى الثقافي وبقية الأوضاع الأخرى عما كانت عليه مع مجيء العباسيين ولتفصيل أكثر يُنظر على سبيل المثال: عبد العزيز الدوّري، الفصل الثاني (معنى الانتقال من الأمويين إلى العباسيين) من كتاب: العصر العباسي الأول (دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3-03-1997م، ص-ص: 36-41.

² - زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص: 238.

³ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 41.

⁴ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 56.

⁵ - عزّ الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 42.

⁶ - هارون الرشيد (149-193هـ): هو أبو جعفر بن المهدي محمد بن المنصور عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن العباس، هو خامس الخلفاء العباسيين، أُستخلف بعهد من أبيه عند موت أخيه الهادي سنة 170هـ، كان كثير الصلاة والصدقات والحج والغزو، محباً للعلم وأهله، خلفه ابنه الأمين بعهد منه. يُنظر: أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01-1987م، مج 05، ص: 277، ص: 355/. جلال الدين السيوطي، مصدر سابق، ص-ص: 456-472.

بالمملك، حيث يقول: "قد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك، وبقيت معاني الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه، والجري على منهاج الحق، ولم يظهر التغيير إلا في الوازع الذي كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً"¹.

2/3: دور كُتّاب الدّواوين في التأسيس للآداب السلطانية:

اتّسعت الدّولة العربية الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين وضمت شعوباً وطوائف عديدة من النّاس، فكان لا بدّ لهذه الدّولة من أن يُنشأ فيها جهاز وظيفي يتولّى أعمال الكتابة التي يُوجّهها الخليفة إلى الوزير أو الولاة أو القضاة في الأقاليم وتسجيل الرسائل الواردة من الولاة والقضاة إلى الخليفة، وكذلك في سائر الدّواوين² التي كانت هناك الحاجة إلى من يتولّى الأعمال الكتابية فيها.

وفي العصر الأموي والعبّاسي استمرت تلك الحاجة إلى مجموعة من الموظّفين أو الكُتّاب للقيام بالأعمال الكتابية خاصّة في العصر العبّاسي الأوّل³، الذي تعدّدت فيه الدّواوين، لمساعدة الوزير في أعماله الكثيرة، ولإشراف في هذه الدّواوين، فافتضى تبعاً لذلك أن يكون لكلّ وزير كاتب، أو كُتّاب يُساعدونه، وأن يكون لكلّ ولاة الأقاليم ورجال الدّولة كاتباً أو أكثر⁴.

¹ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 260.

² - **الدّواوين**: مفرداً ديوان، وهي كلمة فارسية معناها "السجل" أو "الدفتري" الذي تُدوّن فيه الأسماء والأموال، وقد أطلق الاسم مجازاً على المكان الذي يعمل فيه الموظفون المختصون بالعمل في الديوان. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أول من أنشأ الدواوين في الدولة الإسلامية لكثرة الأموال المتدفقة على المدينة من غنائم الفتوحات، ومن الصدقات وغيرها، وكانت أهم الدواوين في عهده "ديوان العطاء"، و"ديوان الجند". **يُنظر**: عبد الشافي عبد اللطيف، **العالم الإسلامي في العصر الأموي (دراسة سياسية)**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط01-2008م، ص: 478، 479.

³ - **العصر العبّاسي الأوّل**: يُطلق على الفترة الممتدة ما بين (132هـ-218هـ) أي من بداية حكم أبي العبّاس السفاح إلى نهاية عهد المأمون، وأهم مميزات هذا العصر هو نفوذ الفرس في الميدان السياسي والإداري، بالإضافة إلى كثرة ثورات العبّاسيين مع العلويين، ومع عهد الخليفة العبّاسي أبو إسحاق محمد "المعتصم بالله" تبدأ فترة العهد العبّاسي الثاني المتميّز بنقل العاصمة من بغداد إلى سامراء، وبنفوذ العنصر التركي في السياسية، وبظهور الإمارات المستقلة في إيران كالتاهرية والصفارية والسامانية. **يُنظر**: عبد العزيز الدوري، **العصر العبّاسي الأوّل**، ص: 173-174.

⁴ - إبراهيم أيوب، **التاريخ العبّاسي السياسي والحضاري**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-1989م، ص: 216.

وإذا عُدنا إلى القائمين على الدّواوين والكتابة في العهد الأموي وجدنا مُعظمهم من أصول فارسية، بدءاً بعهد معاوية رضي الله عنه¹، وقد كانت حاجة ولاة الأمر منهم إلى الموالي والعجم واضحة، الشيء الذي دفع بعبد الملك بن مروان² من فرض اللغة العربية كلغة رسمية للدّواوين³. وعلى الرّغم من تعريب الدّواوين إلاّ أن النّظام الفارسي والرومي في الدّيون بقي على حاله كما هو لم يتغيّر⁴. وقد استمرّت سيطرة الفرس بالخصوص على مجال الكتابة لتميّزهم فيها عن العرب وما تقوم عليه من فنيات، فالعرب كما هو معروف كانوا يفتخرون بالسيف واللسان لا بالقلم⁵.

وقد تطلّبت هذه المرحلة أن يكون الكاتب الذي ينقل ويترجم الدّواوين على دراية باللغة الفارسية والرّومية، ومن ثمّ فإنّ عمليّة التعريب قد نفّذها (تقنيّاً) موالي فرس على حساب موالي آخرين لم يكونوا يُحسنون العربية. كما أسهمت هذه العمليّة في خلق جيل جديد من الموالي والعجم يُجيد لغته الأصلية ويُجيد اللغة العربية، ويسعون لإثبات ذاتهم في تعلّم لغة العرب⁶.

¹ - كان يكتب لمعاوية رضي الله عنه على الرسائل عبيد الله بن أوس الغساني، وكان كاتبه على ديوان الخراج سرجون بن منصور الرومي وعلى ديوان الخاتم -المستحدث على عهده- عبد الله بن محمد الحميري. يُنظر: محمد بن عبدوس الجهشيارى، الوزراء والكتاب، تحقيق: حسين الزين، بيروت: دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ط01- 1988م، ص: 22.

² - **عبد الملك بن مروان**: هو ابن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، بويح بالخلافة بعهد من أبيه في خلافة ابن الزبير، وبقي على مصر والشام، وابن الزبير على باقي البلاد مدة سبع سنين، ثم غلب عبد الملك على العراق وما والاها حتى قتل ابن الزبير واستوثق الأمر لعبد الملك. كان عابدا ناسكا بالمدينة، وكان أول من سُمي بعبد الملك في الإسلام توفي سنة 86هـ. يُنظر: صلاح الدين خليل الصّفي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط01- 2000م، ج 19، ص: 139.

³ - يُمكن تقسيم هذه الدّواوين إلى قسمين: دواوين مركزية، ودواوين محلية في الولايات والأمصار، أمّا الدواوين المركزية فقد أنشأها العرب المسلمون بأنفسهم لاستخدام اللغة العربية وحدها، أمّا الدّواوين المحلية فقد كانت استمرارا للدواوين المحلية الفارسية السّاسانية والبيزنطية وغيرها، والتي أبقاها المسلمون على حالها بعد عملية الفتح، فبقيت تستعمل اللغات الأجنبية المحلية كالفهلوية في العراق وإيران، واليونانية في الشام، والقبطية في مصر حتّى تمّ تعريبها. يُنظر: عبد العزيز الدوري، النظم الإسلاميّة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01- 2008م، ص: 161.

⁴ - أحمد محمد سالم، دولة السلطان (جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلاميّة)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط01- 2011م، ص: 72.

⁵ - أحمد أمين، مرجع سابق، ج01، ص: 185.

⁶ - أحمد محمد سالم، المرجع السابق، ص: 73.

كما أصبح من شروط الاستمرار في الكتابة معرفة أصناف العلم والأدب، والنقّفه في الدين، وعلم كتاب الله، والفرائض ثمّ العربية، وإجادة الخطّ، بالإضافة إلى رواية الأشعار، ومعرفة غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم، وأحاديثها وسيرها¹.

لاشكّ أنّ الجيل الجديد من الكُتّاب الذين ظهروا بعد فرض عمليّة التعريب كان لهم الدور الأبرز في تعريب الدواوين، ومن ناحية أخرى أسهم بشكل مباشر في نقل كُتب الآداب السلطانية، وتاريخ العجم إلى اللغة العربية، وعملوا على الترويج للتقاليد الفارسية في الحكم لتفردهم بالترجمة من الفارسية إلى العربية والعكس، ولعلّ أبرز هؤلاء الكُتّاب عبد الحميد الكاتب²، وسالم مولى هشام³، وعبد الله بن المقفع⁴.

1-2/3: عبد الحميد الكاتب (عاش خلال ق 01 هـ):

المعلومات القليلة حول هذه الشخصية تشير إلى أنه في بداية حياته كان مُعلّم صبية، كثير التنقل والترحال، انتهى به الأمر كاتباً لمروان بن محمد⁵، أخذ عنه كُتّاب الرسائل قواعد ومبادئ الكتابة الديوانية، وكما وصفه ابن النديم⁶ في تعريفه له: "أنّه سهل سبيل البلاغة في الرّسل، واحد دهره، وكان من أهل الشام، ولرسائله مجموع نحو ألف ورقة"¹.

¹ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 308.

² - عبد الحميد الكاتب: هو عبد الحميد بن يحيى بن سعد العامري المعروف بالكاتب، كان جدّه مولى للعلاء بن وهب العامري، أصله من قيسارية(فلسطين)، وسكن الشام، وكان من خاصّة مروان بن محمد آخر ملوك بني أمية، وقُتل معه سنة 132هـ على أيدي العباسيين. يُنظر: نصر محمد عارف، في مصادر التّراث السياسي الإسلامي(دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل)، فيرجينيا(الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01-1994م، ص: 106، 107.

³ - سالم مولى هشام: هو سالم بن عبد الرحمن، يُكنّى بأبي العلاء كاتب هشام بن عبد الملك، وكان ختن عبد الحميد الكاتب -أي والد زوجة عبد الحميد أو أخاها- وكان أحد الفصحاء البلغاء، وقد نقل من رسائل أرسطو إلى الإسكندر، ونقل له، وجمّع له رسائل مجموع نحو مئة ورقة. يُنظر: أبو الفرج محمد بن النديم، الفهرست، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ومكتبة الاستقامة، ط01-1929م، ص: 177.

⁴ - أحمد محمد سالم، المرجع السابق، ص: 73.

⁵ - مروان بن محمد: هو أبو عبد الملك بن محمد بن مروان بن الحكم آخر خلفاء بني أمية(127-132هـ)، يُلقّب بالجعدي نسبة إلى مؤدبه الجعد بن درهم، وبالحمّار لأنه كان لا يجف له لبد في محاربة الخارجين عليه، اشتهر بالفروسية والإقدام والرجلة والدهاء والعسف، قتله العباسيون في مصر. يُنظر: السيوطي، مصدر سابق، ص: 412، 413.

⁶ - ابن النديم (ت 380هـ): هو أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم الإخباري البغدادي، كان شيعياً معتزلياً، وله تصانيف منها: "الفهرست في أخبار الأدباء"، و"التشبيهات". يُنظر: الصفدي، مصدر سابق، ج02، ص: 139.

لقد صاغ عبد الحميد الكاتب الشروط والمواصفات الواجب توفُّرها فيمن يقوم بمهمّة الكتابة بين يدي الخلفاء والأمراء في رسالة وجَّهها إلى الكُتَّاب، يعتبرها الباحثون أحسن ما كُتِب في هذا الباب، وقد اعتمدها ابن خلدون في مقدّمته حينما حاول التعرُّض إلى شروط الكُتَّاب². ولعلّ من أحسن الأقوال³ التي وُصِف بها عبد الحميد في بلاغته، وجهوده في الكتابة "أنّ الرسائل فُتِحَت بعبد الحميد وُخِّتَت بابن العميد، وأنّ رسائله هي ألفاظ مُحكَّكة، وتجارب مُحكَّكة"⁴. وقد أحصى المُحقِّقون لآثار عبد الحميد الكاتب نحو أربع وستين رسالة كتبها⁵ أهمّها رسالته إلى الكُتَّاب، ووصيَّته عن الخليفة مروان بن محمّد لولده، وولي عهده "عبيد الله" حينما خرج لمقاتلة أحد الثَّائرين الخارجيين.

والنِّصائح والتَّعليمات الواردة في هذه الرِّسالة الأخيرة كلّها تقريبا مُستمدَّة من المأثورات الفارسيَّة القديمة ورسائل أرسطو المنحولة، بالإضافة إلى التَّجربة العسكريَّة العربيَّة الإسلاميَّة في الوقت نفسه، وقد صارت هذه الوصيَّة فيما بعد "نوعاً أدبيّاً" أو "مرآة أمراء" نسج على منوالها كُتَّاب الآداب السُّلْطانيَّة فيما بعد استلهاماً أو اقتباساً⁶.

وممَّا تجدر الإشارة إليه أنّ سالم بن عبد الرحمن وعبد الحميد الكاتب لم يكونا أوّل كُتَّاب

¹ - ابن النديم، مصدر سابق، ص: 176.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص: 308، 309.

³ - قال عنه الصَّفدي في ترجمته له بأنّه: "كان من الكتاب الفضلاء البلغاء الذين يضرب بهم المثل في الكتابة، كان أُوحد دهره، وكان المنصور كثيراً ما يقول بعد إفضاء الأمر إليهم، غلبنا بنو مروان بثلاثة أشياء: بالحجَّاج، وعبد الحميد الكاتب، وبالمؤدّن البعلبكي". يُنظر: الصَّفدي، مصدر سابق، ج18، ص: 55.

⁴ - محمد كرد علي، رسائل البلغاء، القاهرة: دار الكتب العربيَّة الكبرى، ط01-1913م، ص: 14.

⁵ - نشر الأستاذين أحمد زكي صفوت ومحمد كرد علي حوالي أربعين رسالة وثنقة وشذرة لعبد الحميد الكاتب استناداً على "الاختيار المنظوم والمنثور" لابن أبي طاهر طيفور، و"التذكرة" لابن حمدون، وقد أعاد د.إحسان عباس نشر ما نشره مُحققاً من جديد، مضيفاً ثلاثة عشر رسالة جديدة من كتاب "العطاء الجميل" لأبي القاسم أحمد القضاءي الإشبيلي. يُنظر: رضوان السيد، الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلاميَّة، مجلة الاجتهاد، ع: 04- السنة الأولى، صيف 1989م، ص: 13، 14.

⁶ - نفسه، ص: 18.

ديوان الرسائل¹، لكنّ وظيفة الكتابة قد تغيّرت في عهدهما، فقد كان الكاتب قبلهما يقتصر عمله على تحرير الرسائل فقط، بين إجادة الخطّ، وحُسن ترتيب السّطور، مع الافتقار للمقدرة الإنشائية، كما كان عليه الحال بالنّسبة للموظّفين العاديين بالديوان "التّقنيين"، والذين ارتكز عملهم على معرفة الحساب وطُرق تقدير الخراج، أمّا القضايا الأخرى خاصّة تلك المتعلّقة بالجانب السّياسي فكانت تخرج عن صلاحياتهم، وهي من اختصاص الخطيب الممّثل في شخص الخليفة، أو الوالي، أو قائد الجيش، لذلك لا نجد لكُتاب آخرين في عهود سابقة رسائل منسوبة إليهم، أو من صياغتهم، وإنّما بأوامر مباشرة من القائمين عليهم، فقد كانت مهمّة النّثر هي نقل الأوامر، أو النّصائح، أو التّعليمات بلغة بسيطة غايتها الإفهام، بعكس ما أظهرته رسائل الكاتبين سالم وعبد الحميد، التي تتجاوز في كتابتها المهمّة المطلوبة أو المنوطة بهما².

في مُقدّمة تحقيقه لكتاب "الأسد والغوّاص" لمجهول نجد الباحث والمُحقّق الدكتور رضوان السيّد يُميّز بين نوعين من المثقّفين في نهاية العهد الأموي وبداية العهد العبّاسي، الأوّل مُثقّف دعوة والثاني مُثقّف سلّطة، أمّا الأوّل فيُمثّله الفقيه العالم، أمّا الثاني فهو كاتب الديوان المُشتغل في بلاط السلّطة الحاكمة، ويخلص في كلامه هذا إلى أنّ عبد الحميد الكاتب كان يحمل مشروعاً في نفسه في محاولة الوصول إلى السلّطة، فالكاتب المُتريّ في ديوان بالدولة الإسلاميّة -حسب النّمودج الفارسي السّاساني- كان مُثقّفاً ديوانياً، أدائياً يطمح للجاء والمال، ويحاول التقرب من السلطان بخبراته في تحصيل المال، وخدمة السلّطة، بالحفاظ على استقرارها، وهو ما كانت عليه الرؤية الفارسية القديمة للملك، والتي تجعل للملك ماهية "إلهية" يستحيل على البشر العاديين أن يطمحوا بأبصارهم إليها، وكان ذلك بمثابة الضّمانة للكُتاب الذين يتيقّن الملك أنّهم يتصارعون على المركز الثاني المُمثّل في رئاسة الديوان أو الوزارة أمّا

¹ - ديوان الرسائل: العمل فيه لم يكن مقصوراً على أمر المُكاتبات الداخليّة في الدولة، بل كان ينظر كذلك في أمر العلاقات الخارجيّة، ويُشرف على الوفود والبعثات الدبلوماسية التي كانت ترسلها الدولة إلى الدول الأجنبيّة، ويستقبل كذلك الوفود الأجنبيّة التي تأتي إلى عاصمة الدولة، وهذا الديوان أشبه بديوان الجمهوريّة والديوان الملكي، وإدارات المراسم والعلاقات العامّة في الدولة المُعاصرة. يُنظر: عبد الشافي عبد اللطيف، مرجع سابق، ص: 483.

² - رضوان السيّد، الكاتب والسلطان، ص: 19.

المركز الأول فتقطع دونه الأعناق¹.

إنّ رسالة عبد الحميد الكاتب إلى الكُتّاب، والعهد الذي كتبه للخليفة مروان مخاطبا فيه ولده عبيد الله تُعدّ من مصادر الكتابة السّياسية المرتبطة بنمط الآداب السلطانية، وسيكون المضمون العام للرسالة الثانية مُتكرّرا في أغلب الكتابات السّياسية السلطانية، مع تغيير أساليب الكُتّاب، وطرق ترتيبهم للموضوعات المتناولة، مع الحفاظ على المصادر والمرجعيّات المُستخدمة في نُصوصها².

2-2/3: عبد الله بن المقفّع (ت: 142هـ/760م):

الاسم الثالث الذي يُصاحبنا في الحديث عن دور كُتّاب الدّواوين في التّأسيس لنمط الكتابة السّياسية السّلطانية هو عبد الله بن المقفّع³، "الأب الرّوحي المؤسّس للآداب السّلطانية في التّاريخ الإسلامي"⁴. عاش في النّصف الأول من القرن الثاني الهجري، أدرك من الدّولة الأموية زمان ضعفها، وانهيارها، ولم يعرف من الدّولة العبّاسية إلاّ السّنوات العشر الأولى، وأقلّ ما يُقال عن عصره أنّه كان بعيدا عن أيّ استقرار سياسي واجتماعي، وقد نشأ ابن المقفّع في فارس ثمّ انتقل إلى العراق، وهو بذلك مزدوج التّقافة، وهو مجوسي الأصل، وُلد حوالي 106هـ/724م.

كان ابن المقفّع من الكُتّاب البارعين المُستغلين في دواوين الأمراء والولاة، ففي عهد

¹ - مقدّمة تحقيق رضوان السيد لكتاب الأسد والغوّاص لمجهول، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط02- 1992م، ص: 27، 28.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 54.

³ - عبد الله بن المقفّع: اسمه بالفارسية روزبه، كُنّي قبل إسلامه بأبي عمرو فلما أسلم اكنّى بأبي محمد والمقفّع بن المبارك، كان كاتباً عند داود بن عمر بن هبيرة، ثم عند عيسى بن علي، كان في نهاية الفصاحة والبلاغة، وكان أحد النقلة من اللسان الفارسي إلى العربية. يُنظر: ابن النديم، مصدر سابق، ص: 178.

⁴ - شمس الدين الكيلاني، الجماعة وتحولاتها، التجربة السياسية العربية الإسلامية في فكر رضوان السيد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01- 2009م، ص: 63.

مروان بن محمد الأموي كان كاتباً لعمر بن هبيرة¹، ثم لابنه يزيد² والي العراق، ثم اشتغل كاتباً عند عيسى بن علي³، وهو والي الأهواز في بداية الخلافة العباسية، فأسلم على يديه، وكان مؤدباً ومُعَلِّماً لأبنائه، وقد استعان ببلاغة ابن المقفع في كتابة العهد الذي من خلاله طلب العفو من ابن أخيه أبي جعفر المنصور⁴، حينما تمرد عليه، واعتبر نفسه أحق بالخلافة منه، إلا أنه اعتقل ثم قتل بعدها، كما قُتل المقرَّبون منه، وكان من بين هؤلاء ابن المقفع، وكان ذلك في سنة 142هـ/760م⁵.

في حديثنا عن جهود ابن المقفع ككاتب، ومؤلف، ومترجم وناقل لأهم المصنّفات في باب الآداب السلطانية، والسياسة عموماً نقف عند حدود فكرة "الإيديولوجيا السلطانية الفارسية المنقولة إلى الدولة الإسلامية"، والتي تعرّض لها العديد من الأكاديميين والباحثين في الحقل السياسي الإسلامي، فهذا المفكر والفيلسوف الجابري يقول أن: "ابن المقفع هو أول من دشّن القول في الإيديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية"⁶، وهو بذلك يُشير إلى فترة نهاية الدولة الأموية، وبداية الدولة العباسية، والتي شهدت عمليات نقل واقتباس حضاري للنظم والإدارة الفارسية، وكذلك نقل ثقافة، وتراث المفكرين والحكام الفرس، من أجل تلبية مُتطلّبات الدولة الإسلامية الجديدة، فكان للكاتب دور بارز في هذه المسألة.

وكان في مُقدّمة هؤلاء الكُتّاب عبد الله بن المقفع وكانت أهم وأكبر الكُتب التي خاض

¹ - عمر بن هبيرة (ت 110هـ): هو عمر بن هبيرة بن معاوية بن سكين الفزاري، أمير العراق واليها ليزيد بن عبد الملك، وعزله منها هشام، وولى عبد الله العشري مكانه. يُنظر: الصّفي، مصدر سابق، ج 23، ص: 49.

² - يزيد بن عمر (ت 132هـ): هو أبو خالد يزيد بن عمر بن هبيرة بن معاوية، كان والياً على قنسرين (القريبة من حمص) للوليد بن يزيد بن عبد الملك، وكان والياً على العراق أيام مروان الحمار، كان سخياً جسيماً خطيباً شجاعاً أكلوا. يُنظر: الصّفي، مصدر نفسه، ج 28، ص: 15، 16.

³ - عيسى بن علي (ت 164هـ): هو أبو عباس عيسى بن علي بن عبد الله بن عباس الهاشمي، عمّ الخليفة المنصور، كان عالماً صالحاً. يُنظر: الصّفي، المصدر نفسه، ج 23، ص: 151.

⁴ - أبو جعفر المنصور (95-158هـ): هو أبو جعفر عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ثاني الخلفاء العباسيين، بويع بالخلافة بعهد من أخيه السفاح سنة 137هـ، وعلى عهده بدأ تدوين الحديث والفقّه والتفسير، مات سنة 158هـ وخلفه ابنه المهدي. يُنظر: السيوطي، مصدر سابق، ص: 422.

⁵ - عبد الحميد حاجيات، عبد الله بن المقفع (حياته وآثاره)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 01- 1990م، ص- ص: 06- 17.

⁶ - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 341.

تجربة نقلها إلى العربية كتاب "سير ملوك العجم، أو سير الملوك"، المُسمّى بالفارسية "شاه أو-خداي-نامة"، وهو كتاب اندثرت ترجمته، بالإضافة إلى "كتاب الرّسوم" أو "آيين نامك" وهو كتاب هامّ كذلك احتوى على تفاصيل خاصّة من تاريخ الفرس السّاسانيين ونظمهم، وأصول الحكم عندهم كما ترجم مصدراً هامّاً آخر في النّظم السّاسانية المُسمّى "كتاب تنسر إلى ملك طبرستان"¹، بالإضافة إلى كتاب "التاج في سيرة أنوشروان"².

ومن أهمّ أعمال ابن المُقَفِّع في باب التّأليف نجد "رسالة الصّحابة"، "الأدب الصّغير"، "الأدب الكبير"، والدّرة اليتيمة، بالإضافة إلى مجموعة من أقواله، وحكمه، وأمثاله المُتفرّقة في ثنايا الكتب³.

ولعلّ ما يُميّز هذه المُصنّفات عموماً هو حضور الهاجس السّياسي الأخلاقي الإصلاحي التّعليمي بصورة مركّبة، ويبدو أنّ نصّ "رسالة الصّحابة" وحده الذي يُشير إلى قضايا التّدبير السّياسي والسّياسة العملية، من دون استحضار قوي للمعيار الأخلاقي، أمّا باقي النّصوص الأخرى سواء المترجمة أو المُؤلّفة فإنّ طابعها التّربوي والأخلاقي بارز⁴.

ورسالة الصّحابة كما سبق الذّكر هي رسالة في السّياسة، وجّهها ابن المُقَفِّع لأبي جعفر المنصور، وكلمة الصّحابة هنا تشير إلى صحابة الخليفة، أي حاشيته وبطانته، وموضوع هذه الرّسالة لا يقتصر على ذكر حاشية الخليفة وما يجب مراعاته من الشّروط في حقّهم، بل يتعدّى ذلك إلى مسائل أخرى ترجع إلى سياسة الخليفة وشؤون الدّولة بصفة عامّة

¹ - آرثر كريستنسن، إيران في عهد السّاسانيين، ترجمة: يحيى الخشّاب، بيروت: دار النّهضة العربية للطباعة والنّشر، د.ع. س، ص: 51.

² - ابن النديم، مصدر سابق، ص: 178.

³ - هناك طبّعات كثيرة لهذه الكتب، منها تلك التي جمعها محمد كرد علي في كتابه "رسائل البلغاء"، ونشرتها دار الكتب العربية الكبرى بالقاهرة سنة 1913م، وجاء فيها (الأدب الصّغير، الدرة اليتيمة، رسالة الصّحابة، وحكم ل بن المقفّع). وطبعة أخرى جمعت كلّ هذه العناوين، بالإضافة إلى كتاب "كليلة ودمنة"، وأثار وحكم متفرّقة ترجع إليه في مصنّف "آثار ابن المقفّع"، عن دار الكتب العلمية ببيروت، ط01- 1989م، وطبّعات أخرى لهذه الكتب جاءت مستقلة عن بعضها.

⁴ - كمال عبد اللطيف، في تشرّيح أصول الاستبداد، ص: 64.

كالجند، والقضاء، والخراج، وجوانب أخلاقية خاصة بالحاكم¹.

لقد كانت رسالة الصحابة لابن المقفع أشبه بتقرير عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة، رفعه إلى أعلى هرم السلطة الممثلة في شخص الخليفة أبي جعفر المنصور، والرسالة هنا تنتقل رأي (خاصة الخاصة) إلى الخليفة حول الأوضاع العامة في ذلك الوقت، فقد كان ابن المقفع جزءا من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز طبقة الخاصة في المجتمع العربي الإسلامي، كشريحة اجتماعية جديدة تحنل منزلة بين الحاكم والعامة، وكان من عناصر هذه الطبقة أو الشريحة طبقة كُتاب الدواوين². والذين أجاد الدكتور رضوان السيد في وصفهم في أحد أبحاثه عنهم، حينما ذكر بأنهم ليسوا "بيروقراطية فنية" أو "تقنية محايدة" تعمل مع كلّ العهود أو الدول، بل جزء من المشروع السلطوي المسيطر يرتفعون بارتفاعه، وينقضون بانتقاضه، فهم جزء من البنية التنظيمية للسلطة أو لسان لها، على حدّ تعبيره³.

ثانيا: قراءة في أصلها ومرجعيتها اليونانية والفارسية:

تعود كتابات الآداب السلطانية في الفكر السياسي الإسلامي في أصولها، ومرجعياتها، وفي خلفياتها التاريخية، كتابة ومحتوى، والتي استطاعت من خلالها الظهور والتطور والاستمرارية طيلة قرون من تاريخ الإسلام والمسلمين إلى ثلاثة أصول رئيسية ممثلة في التراث السياسي الإغريقي، والتراث السياسي الفارسي، ومزيج سياسي مركب جامع بينهما منصره في قالب ومرجعية الثقافة الإسلامية. وسنحاول من خلال هذين المطلبين الوقوف على الأصلين والمرجعيتين الأوليتين لهذه الكتابات، فكيف تمثلتا؟ وإلى أي مدى تأثرت نصوص الكتابات السياسية السلطانية بهاتين المرجعيتين؟

1. المرجعية اليونانية:

إنّ حضور الفكر اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية شمل مجالات فكرية واسعة

¹ - عبد الحميد حاجيات، عبد الله بن المقفع (حياته وأثاره)، ص: 20، 21.

² - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ص: 341.

³ - رضوان السيد، الكاتب والسلطان، ص: 15.

ومتعدّدة، وقد كان من بين المؤثرات الفكرية القويّة في الفكر الإسلامي، وإذا تحدّثنا عن التّراث السّياسي الأخلاقي اليوناني، فإنّه قد شكّل مرجعيّة لأكثر من نمط في الفكر السّياسي الإسلامي، حيث تأثّرت به بصورة معلنة وصريحة نصوص الفلسفة السّياسية، كما استعمل الفقهاء جوانب - تبقى ضئيلة- من الأخلاق السّياسية في مُدوّناتهم الخاصّة بالسّياسة الشرعيّة على سبيل الاستدلال والتّمثيل، وفي سياق الدّفاع عن الدّين الإسلامي وعموميّتهن وذلك بالرّغم من الاختلافات المتعدّدة، والتّناقضات الكثيرة التي يطرحها موضوع حضور العقل اليوناني في التّقاليد الإسلاميّة¹.

وبدورهم كُتّاب الأدب السّلطاني قد استفادوا من التّراث السّياسي اليوناني وبدرجات مُتفاوتة فيما بينهم²، قصد إثراء نُصوصهم، وفي دعم أقوالهم بالاستشهاد بأخبار وأقوال الحكماء الإغريق، وعُظمائهم، وقد جاء ذلك على طريقتين. كانت الطّريقة الأولى بواسطة المُترجمات، ودراسات المؤلّفات الأصليّة المنسوبة للمفكرين اليونانيين الكبار، أمّا الطّريقة الثّانية فكانت باستخدام النّصوص الكثيرة المنحولة غير الأصليّة والمنسوبة إلى حكماء وفلاسفة الإغريق، ولا يُمكن إهمال قيمة هذه النّصوص في أي حال من الأحوال، فمن جهة هي تُعين الباحثين على فهم الفكر السّياسي اليوناني، كون كثيرا من النّصوص الأصليّة هي في حكم المفقود، ومن جهة أخرى يصعب البرهنة على صحّة وصدق تلك النّصوص، وأنّها من أصل إغريقي³.

ويُجمع الباحثون المُهتمّون بموضوع أثر الفكر السّياسي اليوناني في الخطاب السّياسي

¹ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص: 68.

² - هناك مجموعة من الكتابات السّياسية السّلطانية التي يميل فيها أصحابها إلى استخدام النمط الفلسفي في صقل تصوراتهم السّياسية السّلطانية، وبالتالي فإنّ استحضار الفكر اليوناني في نصوصهم قد طغى على بقية المرجعيّات الأخرى، لمزيد من التفصيل يمكن العودة إلى هذه المصنّفات: ناجي التكريتي، الفلسفة السّياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك، بغداد: دار الشؤون الثقافيّة العامّة، ط03- 1987م. /أحمد عبد الحليم عطية، الفكر السّياسي والأخلاقي عند العامري، مع تحقيق كتابه السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانيّة، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط01- 1991م.

³ - Omar El Malki, **La philosophie politique chez les arabes**, Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 2me édition- 1980, p: 14.

السُّلْطَانِي فِي الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّ لِهَذَا الْمَرْجِعِ عِلَاقَةَ بِمَلَابِسَاتِ الصَّرَاحِ الثَّقَافِي¹ الَّذِي كَانَ قَائِمًا فِي نِهَآيَةِ الْعَصْرِ الْأُمُوِي وَبِدَايَةِ الْعَهْدِ الْعَبَّاسِي، بَيْنَ الْمُتَحَازِنِينَ لِلتَّقَافَةِ الْفَارْسِيَةِ وَبَيْنَ الْمُنَاصِرِينَ لِلْفِكْرِ وَالثَّقَافَةِ الْيُونَانِيَةِ، وَمِنْ هُنَا أُخْرِجُوا إِلَى النَّاسِ جُمْلَةً مِنَ الْمَوْءَلَّفَاتِ الْمُنْحَوْلَةِ الْمُنَسُوبَةِ إِلَى مَفَكَّرِينَ بَارزِينَ كَأَفْلَاطُونِ وَأَرْسُطُو².

وَإِذَا حَآوَلْنَا الْوَقُوفَ عَلَى أَهَمِّ هَذِهِ الْإِنْتِآجَاتِ الْفِكْرِيَةِ الْمُنْحَوْلَةِ، وَالتِّي كَانَ لَهَا حُضُورٌ وَاسِعٌ فِي نِصُوصِ الْآدَابِ السُّلْطَانِيَةِ، فَإِنَّا سَنَشِيرُ بِالضَّرُورَةِ إِلَى كِتَابِ الْعُهُودِ الْيُونَانِيَةِ وَمَا أَنْصَافَ إِلَيْهِ، الْمَسْتَخْرَجِ مِنْ رَمُوزِ كِتَابِ "السِّيَاسَةِ" لِأَفْلَاطُونِ أَوْ "الْجُمْهُورِيَّةِ"، وَكَانَ الدُّكْتُورُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدُوِي أَوَّلَ مَنْ حَقَّقَهُ وَنَشَرَهُ ضَمَّنَ كِتَابِهِ "الْأَصُولَ الْيُونَانِيَةَ لِلنَّظَرِيَّاتِ السِّيَاسِيَةِ فِي الْإِسْلَامِ"، سَنَةَ 1954م، وَهُوَ مِنْ تَأْلِيفِ ابْنِ الدَّيَّانَةِ³، وَيُعْتَبَرُ مِنْ أَوَائِلِ النَّصُوصِ السِّيَاسِيَةِ الْمُنْقُولَةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ⁴. بِالإِضَافَةِ إِلَى كِتَابِ "السِّيَاسَةِ فِي تَدْبِيرِ الرِّيَاسَةِ" الْمَعْرُوفِ "بِسَرِّ الْأَسْرَارِ"، وَهُوَ كَذَلِكَ كِتَابٌ مَنحُولٌ مَنسُوبٌ إِلَى أَرْسُطُو الَّذِي أَلَّفَهُ خَصِيصًا لِتَلْمِيذِهِ الْمَلِكِ "الإِسْكَندَرَ".

جَاءَ كِتَابُ الْعُهُودِ الْيُونَانِيَةِ مُتَرْجَمًا لِثَلَاثَةِ عُهُودٍ: عَهْدَ الْمَلِكِ، عَهْدَ الْوَزِيرِ وَعَهْدَ الْعَامِّي. أَمَّا الْعَهْدُ الْأَوَّلُ فَقَدْ نُسِبَ إِلَى "أَدْرِيَانُوسٍ"، الَّذِي يَزْعَمُ وَاضِعٌ وَمُتَرْجِمٌ الْكِتَابِ أَنَّهُ مَلِكٌ يُونَانِي، وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ مِنْ وَزِيرٍ إِلَى ابْنِهِ، وَالثَّلَاثُ مِنْ تَاجِرٍ كَبِيرٍ لِابْنِهِ، وَفِي كُلِّ عَهْدٍ مِنْ هَذِهِ الْعُهُودِ نَكُونُ أَمَامَ جُمْلَةٍ مِنَ الْوَصَايَا وَالنَّصَائِحِ مَكْتُوبَةٍ بِأَسْلُوبِ آدَابِ الْحِكْمَةِ، وَالْعِبَارَةِ الْبَلِيغَةِ

¹ - نَقِصِدُ بِالصَّرَاحِ الثَّقَافِي هُنَا مَا عُرِفَ بِحَرَكَةِ الشَّعُوبِيَّةِ فِي الْعَهْدِ الْأُمُوِي وَمَعَ بَدَايَاتِ الدَّوْلَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ بِالْأَخْصِ، وَالتِّي دَارَتْ بَيْنَ الْعَرَبِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ بَقِيَّةِ الْأَجْنَاسِ التِّي ضَمَّمَهَا الْمَجْتَمَعُ الْإِسْلَامِي فِي تِلْكَ الْفَتْرَةِ. يُنْظَرُ: خَاصَّةً الْفِصْلَ الْمَتَعَلِّقَ بِ(شَعُوبِيَّةِ الْأَدْبَاءِ وَالكِتَابِ) فِي كِتَابِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الدَّوْرِي، الْجُدُورُ التَّارِيخِيَّةُ لِلشَّعُوبِيَّةِ، بِيْرُوت: دَارُ الطَّلِيْعَةِ لِلطَّبَاعَةِ وَالنَّشْرِ، ط3-03-1981م، ص-ص: 47-56.

² - إِسْمَاعِيلُ زَرْوُخِي، النَّظَرِيَّةُ السِّيَاسِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ وَصَلَّتْهَا بِالتَّرَاثِ الْيُونَانِيِ (ابْنُ خَلْدُونِ أُنْمُودَجَا)، مَجْلَةُ الْجَمْعِيَّةِ الْفَلْسَافِيَّةِ الْمِصْرِيَّةِ، ع: 11، سَنَةَ 2004م، ص: 248.

³ - **ابْنُ الدَّيَّانَةِ (255-340هـ)**: هُوَ أَحْمَدُ بْنُ يُوْسُفَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، كَانَ أَبُوهُ ابْنُ دَايَةَ الْمَهْدِيِّ، وَكَانَ أَحْمَدُ مِنْ فَضَلَاءِ مِصْرَ وَمُؤَرِّخِيهَا، وَمِمَّنْ لَهُ عِلُومٌ كَثِيرَةٌ فِي الْأَدْبِ وَالطَّبِّ وَالنَّجَامَةِ وَالْحِسَابِ، أَهَمُّ كِتَابِهِ: "سِيرَةُ أَحْمَدَ بْنِ طُولُونٍ"، "أَخْبَارُ غُلْمَانَ بْنِ طُولُونٍ"، "الْمَكْفَأَةُ وَحَسَنُ الْعَقْبِيِّ"، "أَخْبَارُ الْأَطْبَاءِ"، "مَخْتَصَرُ الْمَنْطِقِ"، "تَرْجَمَةُ كِتَابِ الثَّمَرَةِ لِطَبْلِيمُوسٍ". يُنْظَرُ: الصَّفْدِي، مِصْرُ سَابِقٍ، ج: 08، ص: 184.

⁴ - إِحْسَانُ عَبَّاسٍ، مَلَامِحُ يُونَانِيَّةٌ فِي الْأَدْبِ الْعَرَبِيِّ، ص: 144.

الموجزة، أمّا محتوى العهود فإنّه يتنوّع من عهد لآخر.

ففي العهد الأوّل المُوجّه من الملك لابنه نجد موضوعات الوصايا تتعلّق بالرعيّة والوزير والحاجب، كما تتعلّق بالولد والخدم، وتهتمّ بالعدل والنزاهة وحسن التدبير، مع وصايا أخرى موضوعها الجُند، وما يستقيم به أمر الخراج¹. ويتضمّن عهد الوزير لابنه إشارات إلى أخلاق

المُلوك التي يحتاج الوزراء إلى معرفتها، ثمّ علاقة الوزير مع الملك، ومع خاصّة الملك².

وفي العهد الثّالث نعثر على تعيين دقيق للعمّامة، فقد أوضح العهد أنّهم ثلاثة أصناف: من يخدم الملك بماله، ومن يخدم بصنّعه، ثمّ من يخدمه بخبرته. ويستعرض النّص أمثلة من كلّ فئة وصنف ليؤكّد على أهميّة أخلاق الطّاعة والخُضوع الضّرورية للعمّامة³.

أمّا كتاب "سرّ الأسرار" فإنّ تبويبه يُشير إلى الموضوعات التّالية: في أصناف الملك، في حال الملك وهيأته، في صورة العدل، في الوزراء، عددهم ووجه سياستهم، وفي كتاب سجلاته ومراتبهم، وفي سفرائه وهيأته، ووجه السّياسة في بعثهم، وفي النّاظرين على رعيّته وخراجاته، وفي سياسة قوّاده، والأساورة من أجناده، وفي سياسة الحروب، وصورة مكائدها، والتحفّظ من عواقبها، وترتيب لقاء الجيوش، والأوقات المُختارة لذلك⁴.

تبقى المرجعيّة الإغريقية للتّراث السّياسي الإسلامي السّلطاني مجال شكّ لدى كثير من الدّارسين لهذا التّراث، خاصّة حينما يقفون على استعمالات الأدباء السّلطانيين لنصوص من هذين الكتابين المنحولين لأفلاطون وأرسطو⁵، ولعلّ هذا الشكّ هو ما دفع بابن خلدون في

¹- ابن الداية، العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة وما انضاف إليه، (ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام)، ص- ص: 06-40.

²- نفسه، ص- ص: 42-45.

³- نفسه، ص- ص: 55-64.

⁴- أرسطو، سرّ الأسرار أو كتاب السّياسة في تدبير الرياسة (ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام)، ص- ص: 67-155.

⁵- يُعلّق عبد الرحمن بدوي في مُستهلّ مقدّمة تحقيقه على هذين الكتابين أنّه بالرغم من تأكيد عدم نسبة هذين الكتابين لأفلاطون وأرسطو إلّا أنّ أصولاً في الفكر السّياسي اليوناني مُثبتة خاصّة المتأخّر منه، وهو المهمّ في دراسة الأصول اليونانية للفكر السّياسي الإسلامي، لأنّه كان أقرب إلى نفسية الخلفاء المُسلمين منذ عهد الأمويين، وأنّ الكتابين فيهما أفكار سياسية عصريّة إلى أقصى حدّ. ينظر: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص- ص: 72-75.

إعطاء حكم على كتاب "السياسة في تدبير الرياسة" أو "سرّ الأسرار" حينما قال: "وفي الكتاب المنسوب لأرسطو، المتداول بين الناس، جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوفٍ، ولا مُعطى حقّه من البراهين، ومُختلط بغيره"¹، ومن الواضح أنّ شكّ ابن خلدون في هذا الكتاب وفي نسبه لأرسطو لا يعني أنّه يشكّ في وجوده، وإنّما يعني أنّه كتاب منحول على أرسطو رغم زعم مترجمه أنّه لأرسطو².

وهناك من الباحثين من يرى أنّ هذه النصوص الإغريقية التي تتخلّل كتابات الآداب السلطانية هي قريبة جداً من المرجعية الفارسية، ليس في هيكلها النصّي فقط، بل في روحها أيضاً، وفي نظرتها للملك والعامّة، وفي عدم بحثها في مسألة الشرعيّة السياسية، وكذلك في دفاعها عن كلّ ما هو قائم، وتبريرها لضرورة استمراره مخافة أن يهتَزّ المجتمع أو يضطرب³. وهذا الرأى يقودنا كذلك إلى شكوك أخرى حول هذه المرجعيّة، والتي تحتاج إلى تقصّ وتحقيق أيضاً، إلا أنّ هذا كلّه لا يعني بالضرورة أنّ نصوص الآداب السلطانية لم تستوعب عناصر من المرجعيّة اليونانية الصّحيحة⁴، فقد كانت الكثير من النصوص السياسيّة اليونانية الكبيرة خاصّة الأخلاقيّة منها معروفة في أوساط المثقّفين المسلمين عبر مُختلف فترات الحضارة الإسلاميّة ابتداءً من العهد العبّاسي الأوّل⁵.

2. المرجعيّة الفارسيّة:

إنّ مناقشة دور الفرس في النّقافة العربيّة الإسلاميّة عامّة، وفي الفكر السياسي عند

¹ - ابن خلدون، المقدّمة، ص: 51.

² - إسماعيل زروخي، مرجع سابق، ص: 247.

³ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص 71.

⁴ - من بين هذه النصوص الأصليّة ما ورد في كتاب ابن فاتك المبشر، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط02- 1980م. وفي كتاب قدامة بن جعفر، (السياسة) من كتاب الخراج وصناعة الكتابة، تحقيق: مصطفى الحيارى، عمان: الجامعة الأردنيّة، ط01- 1981م.

⁵ - يُمكن الرجوع إلى هذه الدّراسات المعاصرة والهامة في هذا الموضوع: ناجي النكريتي، الفلسفة الأخلاقيّة الأفلاطونيّة عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1971م. وعلي زيور، حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي (داخل الفلسفة العربيّة الإسلاميّة الموسعة)، بيروت: مجد المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ط01- 2002م. وسعيد بنسعيد، الفكر الأخلاقي السياسي الأشعري والنّقافة اليونانية، مجلة الفكر العربي، ع: 33/34- سنة 1983م (عدد خاص حول المجتمع والسلطة).

المسلمين بالأخصّ يقودنا إلى جدل، واختلاف كبير وقع بين الدارسين المعاصرين، خاصّة العرب منهم، وهم في ذلك مُنقسمون إلى فئات ثلاث¹. تقول الفئة الأولى أنّ دور الفرس في الثقافة العربية الإسلامية كان بمثابة الأسطورة القائمة على خطأ شنيع، وأنّ ثمة مُبالغات كثيرة حول هذا الدّور، ومرجع ذلك عندهم بالدّرجة الأولى إلى مُحاولات الشّعوبيين المُتعدّدة في بداية الدّولة العبّاسية في نسب كلّ شيء للفرس، كما لا يتردّد أنصار هذه الفئة في وصف الحضارة الفارسية بأنّها أضخم انتحال في التّاريخ.

أمّا الفئة الثّانية فتذهب في إرجاع كلّ شيء في الثقافة العربية الإسلامية إلى الفرس، أمّا الفئة الثّالثة، وهي أكثر اعتدالا في طرحها فتقول بتباين أثر الثقافات الثلاثة: اليونانية والفارسية، والهندية² في الثقافة العربية الإسلامية، وأنّ الثقافة الفارسية أثّرت في النّواحي الحضارية والميدان الاجتماعي بصورة أكبر³.

كانت بداية ظهور الأثر الفارسي في الثقافة والفكر الإسلامي بشكل مُتميّز مع العصر العبّاسي الأوّل، وهي فترة تزامنت مع تنامي الكتابة السّياسية في نمط الأدب السّلطاني، ويُمكن إرجاع ذلك لسببين هامّين، أولهما إسناد منصب الوزارة وبعض مناصب السّلطة والإدارة في غالب الأحيان إلى ذوي الأصول الفارسية، وهم الذين كانت لهم عناية بكلّ ما له علاقة بالحضارة الفارسية، وثانيهما انتقال عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، أو بالأحرى من الشّام إلى العراق، ممّا سهّل الاحتكاك مع الفرس، والأخذ من ثقافتهم⁴. فكان طبيعيا أن تتوغّل الثقافة الفارسية في الثقافة العربية الإسلامية ممثّلة في الحضارة العبّاسية،

¹ تضمّ الفئة الأولى الأساتذة والباحثين: طه حسين، وعبد العزيز الدّوري، ومحمد نجيب البهيبتي، وأنصار الفئة الثّانية من الأساتذة والباحثين: أحمد الشايب ومحمد مصطفى هدار، والفئة الأخيرة من الأساتذة والباحثين: أحمد أمين وشوقي ضيف وغير هذه الأسماء كثيرة. يُنظر: يوسف حسين بكار، نحن وتراث فارس، دمشق: المستشارية الثقافية الإسلامية الإيرانية، ط01-2000م، ص- ص: 09-13.

² كان تأثير الثقافة الهندية في الثقافة العربية الإسلامية، وفي باب الفكر السياسي الإسلامي أقلّ حجما وتغلغلا إذا ما قورن بأثر الثقافتين اليونانية والفارسية، وكان التأثير الهندي واضحا خاصّة في بعض المجالات كالفلسفة في باب الإلهيات، ونظرية التناسخ، وفي الرياضيات، والأدب والنحو والبلاغة، والقصاص والحكم الهندية، وفي لعبة الشطرنج وبعض العادات الاجتماعية. يُنظر: أحمد أمين، مرجع سابق، ج01، ص- ص: 247-270.

³ يوسف حسين بكار، مرجع سابق، ص: 12.

⁴ أحمد أمين، المرجع السابق، ج01، ص: 181.

وأن تحض بالمكانة الأولى في التأثيرات الأجنبية في ذلك الحين، فالفرس كما هو معلوم هم الذين قاموا بالثورة من أجل إيجاد الدولة العباسية¹، بالإضافة إلى أن الخلافة العباسية قامت في نفس البقعة التي كانت حاضرة للإمبراطورية الفارسية، ومنه اتجه المثقفون والمفكرون السياسيون المسلمون إلى التراث السياسي الفارسي ونهلوا منه ما يخدم تصوراتهم، ونظرياتهم في السياسة والأخلاق².

وقد ساعدت حركة الترجمة في نقل العديد من المصنفات الفارسية إلى العربية بما تقتضيه طبيعة النظام السياسي الملكي للعباسيين، "وبخاصة مع عهد أبي جعفر المنصور لما ينطوي عليه من مظاهر السلطان وأبهة الملك وتمجيد الحاكم"³، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاجة الدولة الجديدة لبعض القواعد السياسية والأجهزة الإدارية المستحدثة أو المطورة، فالعرب المسلمون كما هو معلوم لم يعرفوا سياسة عقلية لأنهم لم يعرفوا مدنية حضرية قبل الإسلام بالشكل الكافي⁴. أو كما يؤكد ابن خلدون في قوله أن العرب هم: "أبعد الأمم عن سياسة الملك"⁵.

والذي يبحث في "الفهرست" لابن النديم يقف على فصل كامل يتعرض فيه لذكر أسماء خمسة عشر مترجماً وناقلاً من الفارسية إلى العربية خلال بداية الدولة العباسية⁶، وما تلك إلا إشارة منه إلى قيمة التراث السياسي الفارسي في تلك الفترة بالنسبة للعباسيين، وكذلك في اعتناء خلفاء بني العباس بحركة الترجمة، وتفتحهم على الثقافات الأخرى⁷. كما أورد العديد

¹ - تظهر جهود الفرس في الدعوة للعباسيين كمرحلة أولى من مراحل تأسيس الدولة العباسية في الأحداث السياسية والعسكرية المختلفة، والقائمة في المشرق الإسلامي، والممتدة خاصة بين سنوات: (128 و132هـ). يُنظر: ابن الأثير، مصدر سابق، مج: 05، ص-ص: 17-87.

² - عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 05.

³ - نفسه، ص: 73.

⁴ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 42.

⁵ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 189.

⁶ - ابن النديم، مصدر سابق، ص: 355، 356.

⁷ - مما تجدر الإشارة إليه أن عمليات الترجمة والنقل عن السياسة الفارسية كانت قبل فترة الدولة العباسية، أو قبل عصر الترجمة مع الخليفة العباسي "المأمون". يُنظر: عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 43. "فعهد

من أسماء المُصنّفات الفارسية في المواعظ والآداب والحكم، وبدون شكّ فإنّ نصوصها قد كانت أهمّ مرجعيّات السّياسة الفارسية عند الأدباء السّلطانيين المُسلمين¹.

من أوائل النّصوص السّياسية الفارسية الهامّة التي تمّ ترجمتها في دور مُبكر خلال العهد الأموي نذكر كتاب "عهد أردشير"، وهو عبارة عن وصيّة للملك أردشير² مؤسس الدّولة السّاسانية في بلاد فارس، جمع فيها تجاربه التي اكتسبها خلال حياته، وليكون دستوراً لمن جاء بعده. ولهذا النّص قيمة كبيرة في سياسة حكامّ الفرس الذين ظلّوا يحتفظون به لمُدّة طويلة من الزّمن، الشّيء الذي دفع بالمُترجمين إلى نقله إلى العربية، وجعله مادّة في ثقافة رجال السّلطة والسّياسة، وخاصّة طبقة الكُتّاب في الدّولة العبّاسية³.

حاول "أردشير" من خلال عهده الذي كتبه مُناقشة مُشكلات كبرى في دولته التي أسّسها، مع اقتراح حلول لها، منها علاقة الملك ببطانته، وعلاقة ما بين الدّين والمُلك، ومن كلامه الشّهير في ذلك، والمتداول كثيراً بين كتاب الأدب السّلطاني: "اعلموا أنّ المُلك والدّين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه، لأنّ الدّين أسّ المُلك وعماده، ثم صار المُلك بعده حارس الدّين، فلا بدّ للمُلك من أسّه، ولا بدّ للدّين من حارسه، لأنّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له فمهذوم"⁴. كما تطرّق لعلاقة الملك برعيّته، وعامل الفراغ وأثره في

أردشير" قد تمّت ترجمته بالتّحديد سنة 113هـ أيام حكم هشام بن عبد الملك. يُنظر: مقدّمة تحقيق إحسان عبّاس لكتاب "عهد أردشير"، بيروت: دار صادر، ط01-1967م، ص: 33.

¹- نذكر منها على سبيل المثال: "عهد كسرى لابنه هرمز وجوابه إيّاه"، "عهد كسرى إلى من أدرك التّعليم من بيته"، "عهد أردشير بابكان إلى ابنه سابور"، كتاب "موبدان في الحكم والجوامع والآداب"، "عهد كسرى أنوشروان لابنه"، كتاب "كسرى إلى زعماء الرعيّة في الشّكر". يُنظر: ابن النديم، مصدر سابق، ص: 452، 453.

²- **أردشير**: هو أردشير بن بابك بن ساسان بن بابك بن زرار، هو الذي أنهى حكم ملوك الطّوائف. يُنظر: ابن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط02- د س، ج02، ص: 37/. وقد قام أردشير في أوائل القرن الثالث الميلادي بإخضاع الإمارات والطوائف الفارسية المتفرّقة، ووحدّها في دولة واحدة عُرفت بالدولة السّاسانية، واتّخذ المدائن عاصمة لها، وقد اهتمّ بموضوع الدّين وأعاد إحياء الدّيانة الزرادشتية، كما اهتمّ بالجيش، وأرسى كثيراً من النظم والقواعد الإداريّة. يُنظر: كمال عبد اللطيف، علاقات السياسي بالديني في الآداب السّلطانية (التأسيس، التحالف، التّوظيف)، مجلّة مدارات فلسفيّة (مجلّة الجمعية الفلسفيّة المغربيّة)، ع: 02، ماي 1999م، ص: 113.

³- عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 21.

⁴- نفسه، ص: 11.

حياة الدولة، ثم ناقش مشكلة ولاية العهد، كما لم يغفل عن وضع برنامج أخلاقي للملك إن شاء أن ينجح في حلّ تلك المشكلات¹.

ومن أهمّ الكتب الفارسية ذات الأثر البالغ في كتابات الآداب السلطانية "جاويد خرد"²، أو "الحكمة الخالدة" لمسكويه³، وهو كتاب يشتمل على حكم الفرس، والهند، والعرب، والروم. والذي يطّلع على بعض صفحاته يُدرك مجاله، والباب الذي كُتب فيه، فهو عبارة عن نصوص قيّمة من الحكم، والأمثال، والوصايا، والعظات، والتّصائح من رجال السياسة أو الدّين والعلم والحكمة.

إنّ الأديب السلطاني حينما يتعامل مع هذه النّصوص خاصّة الفارسية منها لاشكّ أنّه يعتبرها نماذج للسياسة العقلية أو الإصلاحية، ولا يقف منها موقفا سلبيا كون أصحابها من غير المسلمين، كما يفعل الفقهاء كُتّاب السياسة الشرعية الذين يحاولون استبعاد كلّ ما يخرج عن نصّ الخطاب الشرعي من الكتاب والسنة، ومآثر ومناقب الخلفاء والصّالحين من المسلمين.

لعلّ الفكرة التي نحاول بلوغها والقصد إليها باختصار هي أنّ المنظومات المرجعيّة التي اعتمد عليها الأديب السلطاني، قد لعبت دورها في خلق هذه المدرسة في الكتابة السياسية، والتي اختلف فيها إسلام المفكّر السلطاني عن إسلام أصحاب السياسة الشرعية، فهو إسلام الواقع لا إسلام المثالية، كما يحلو لكثير من الدّارسين وصفه⁴.

¹ - عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 30.

² - ألفه "أوشهنج" الملك وصيّة على خلفه، ونقله من اللسان القديم إلى اللسان الفارسي "كنجور بن اسفنديار" وزير ملك "إيران شهر"، ونقله إلى العربية الحسن بن سهل أخو الفضل بن سهل ذي الرّئاستين وتمّمه أحمد بن محمد بن مسكويه. **يُنظر:** أحمد بن مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران: مؤسسة انتشارات وجاب دانسكاه، ط01-1952م، ص: 03.

³ - **مسكويه (ت: 421هـ)**: هو أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه، مؤرّخ وفيلسوف مسلم شيعي، ترك حوالي عشرين مؤلّفا أهمّها: تجارب الأمم وتعاقب الأمم، تهذيب الأخلاق. **يُنظر:** هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وحسن قبسي، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ط02-1998م، ص: 265، 266.

⁴ - عز الدين العلام، **السلطة والسياسة في الأدب السلطاني**، ص: 44.

وفي هذا الصدد نتحدّث عن الفقهاء الذين تعلّقوا في كتاباتهم بفكرة "طوبى الخلافة"، والذين لا يُعادلون أبداً بين الشّرع والعدل الإنساني، "لأنّ السنّة أعلى من ناموس العقل في حين أنّ مؤلّفي الآداب السلطانية، لا يكادون يُميّزون بين شرع التّبي، وعدل أنوشروان¹، وعقل سقراط²". وما هذا القول الأخير إلاّ إشارة للمرجعيّات التي يعتمدها الأديب السلطاني، والممزوجة في كثير من الأحيان بين الثقافة الإسلاميّة، والموروثات السياسيّة اليونانية والفارسيّة.

ثالثاً: من خصائص ومميّزات كتابات الآداب السلطانية:

شكّلت الآداب السلطانية اتّجاهاً جديداً في الثقافة السياسيّة الإسلاميّة ابتداءً من القرن الثّاني الهجري، مُختلفاً تماماً عن أدبيّات علم الكلام، ومُختلفاً كذلك عن الأدبيّات السياسيّة والفلسفيّة، سواء التي اتّخذت لها مرجعيّة دينيّة إسلاميّة خالصة، أو التي زاوجت بين المنظور اليوناني والرّؤية الإسلاميّة.

تتفرد هذه الكتابات السلطانية بخصائص وسمات تُميّزها عن بقية الكتابات الأخرى، وبالرّغم من استمرارها لعدّة قرون، حيث تواصل التّأليف والإنتاج الفكري في نمطها لارتباطها في الأساس بمجال الدّول والسلّطات القائمة فيها مشرقاً ومغرباً، مع اختلاف روح كلّ عصر من تلك العصور التي أُلّفت فيها إلاّ أنّها بقيت محافظة على شكلها الذي وُجدت به، وملامحها العامّة التي ظهرت فيها. ومن خلال هذا العُنصر سنحاول الوقوف على أهمّ خصائص ومميّزات هذه الكتابات مُتجاوزين بعض العناصر التي سبق التّطرّق إليها، كالمرجعيّة المُستعملة في نُصوصها، وعناصر أخرى في هذا الموضوع أجلّناها إلى مباحث لاحقة لأسباب منهجيّة متعلّقة بالدراسة ككلّ.

¹- أنوشروان: هو كسرى أنوشروان بن قباد بن فيروز بن يزجرد بن بهرام جور، ملك قومه(الفرس الساسانيين) نحو ثمانية وأربعين سنة، وقد كان مولد النبي محمد ﷺ في آخر ملكه. يُنظر: الطبري، مصدر سابق، ج2، ص: 98، ص: 103.

²- عبد الله العروي، مفهوم الدّولة، الدار البيضاء(المغرب)، المركز الثقافي العربي، ط09- 2011م، ص: 141، 142.

1. الأدب السلطاني كتابة من أجل السلطان:

كان الغرض الأساسي الذي سعى من خلاله كُتّاب الأدب السلطاني في تدوين مؤلفاتهم السياسية هو تقديم مشاريع إصلاحية تجمع بين السياسة والنصح إلى أولي الأمر من المسلمين، القائمين على تسيير شؤون الدولة الإسلامية، ملوكا، وسلطين، وأمراء، ووزراء، وولاة، وقادة جيش، وحتى كُتّابا في بعض المناسبات، وذلك ربّما من مُنطلق هذا القول الذي نستشهد به للماوردي: "فالمُلوک أولى النَّاس بأن تُهدى إليهم النَّصائح، وأحقّهم بأن يُخوّلوا بالمواعظ، إذ كان في صلاحهم صلاح الرعيّة، وفي فسادهم فساد البريّة، ولذلك ما كان المُلوک الأوّلون يقولون: صلاح الوالي من خصب الزّمان"¹.

كُتبت الآداب السلطانية من أجل السلطان²، واصطلاح "السلطان" في هذا المقام يُشير بالضرورة إلى المسؤولين عامّة، أو من بيدهم السّلطة في الدولة الإسلامية باختلاف مراتبهم، ودرجات نفوذهم، وليس الحاكم فقط، وكان دافع هذه الكتابة على غايتين، إمّا على شكل طلب تقدّم به مُمثّل عن السّلطة في شخص الملك أو الوزير مثلا، أو من المؤلّف الكاتب من تلقاء نفسه، كوسيلة يطمح بها إلى غاية مُحدّدة تودّدا وتقربا أو طموحا نحو الجاه والمال، أو من أجل هدف أسمى بقصد إبداء النصح، والوعظ، والمشورة. وفي الحالات كلّها يكون هذا المؤلّف إمّا "مُتقّف دعوة" أو "مُتقّف سلّطة" على حدّ تعبير رضوان السيّد في حديثه السابق عن الفقيه وكاتب الديوان³.

وقصد تقريب الفكرة والمعنى نُفضّل الاستعانة ببعض النماذج التي نخترها من نُصوص، وأقوال لبعض الأدباء السلطانيين، والتي قدّموا فيها غرضهم الأساسي من كتاباتهم التي كانت إمّا تنفيذيا لأمر سلطاني أو على شكل هدية. ومن بين تلك النماذج التي تدخل في الاتجاه

¹ - الماوردي، نصيحة الملوك، ص: 34.

² - يُناقش عز الدين العلام في دراسته الهامة حول "السّلطة والسياسة في الأدب السلطاني" مفهوم السلطان في أدبيات السياسة السلطانية، مميّزا بين اصطلاحات: المُلك، والخلافة والسّلطنة في نظر رواد الكتابات السلطانية، فمنهم من لا يُعير أدنى اعتبار لاستخدامها فتكون مترادفة في مدلولها واستعمالها، ومنهم من يرى بتعارضها. يُنظر: عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 57-63.

³ - مُقدّمة تحقيق رضوان السيّد لكتاب الأسد والغواص، ص: 27.

الأول نذكر كتاب "التاج في أخلاق الملوك" للجاحظ¹، الذي ذكر في توطئة كتابه هذا: "نخصّ بوضع كتابنا هذا الأمير الفتح بن خاقان² مولى أمير المؤمنين، إذ كان بالحكمة مشغوفاً، وعلى طلبه مثابراً، وفيها وفي أهلها رغباً، ليبقى له ذكره ويحيا به اسمه، وما بقي الضياء والظلام"³.

كما ألف الثعالبي بدوره كتابه "آداب الملوك" بناء على طلب أحد الأمراء، والذي سمّاه في مقدّمة كتابه هذا⁴، وأشار إلى هذا الطّلب بقوله: "ثمّ إنّ هذا الكتاب الذي خرج أمره العالي -زاده الله علواً- بتأليفه في السّياسة، التي هي آلة السّلطان وأداته، بها نظام الملك وعليها مداره⁵. كما كتب نظام الملك الطوسي⁶ مؤلّفه "سير الملوك" أو "سياسة نامه" بأمر سلطاني حيث يقول في مقدّمة كتابه هذا: "لما صدر الأمر الملكي العالي من لدن معزّ الدنيا والدين أبي الفتح ملكشاه⁷ بن محمد يمين أمير المؤمنين، أعزّ الله أنصاره وضاعف

¹- الجاحظ (ت 255هـ): هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناشي الليثي البصري العلم المشهور، سُمّي بالجاحظ لأنّ عينيه كانتا جاحظتين، وهو صاحب التّصانيف في كلّ فنّ، وإليه تُنسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، أحسن تأليفه: "الحيوان"، "البيان والتبيين". وقد عاش زهاء التسعين سنة. يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج 03، ص- ص: 470-475.

²- الفتح بن خاقان (ت 247هـ): بن أحمد القائد وقيل الفتح بن خاقان بن غرطوج، كان في نهاية الدّكاء والفتنة وحسن الأدب، وكان من أولاد الملوك، واتخذته المتوكّل أبا ووزيرا وكان يُقدّمه على جميع أولاده، وقد خدم قبله المعتصم والواثق، كانت له خزانة كتب لم يُر أعظم منها كثرة وحسنا، له مصنفات أهمها "البيستان"، "الصيد والجوارح". يُنظر: ابن النديم، مصدر سابق، ص: 175./ ياقوت الحموي، معجم الأديباء، ج 05، ص- ص: 2157-2163.

³- أبو عثمان عمرو الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق: عمر الطباع، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د ع س، ص: 91.

⁴- يقول الثعالبي في مقدّمة كتابه: "الحمد لله الذي جعلنا ممّن أدرك عصر مولانا الأمير السيّد الملك العادل وليّ النعمة أبي العباس مأمون بن مأمون حوارزم شاه مولى أمير المؤمنين أدام الله سلطانه، وحرس عزّه ومكانه". يُنظر: الثعالبي، مصدر سابق، ص: 29.

⁵- المصدر نفسه، ص: 31.

⁶- نظام الملك الطوسي (408-485هـ): هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي، كان وزيرا للسلاجقة مدة ثلاثين سنة (ألب أرسلان وملكشاه)، كان عالما عادلا حليما، مجلسه عامرا بالقراء والفقهاء وأئمة المسلمين وأهل الخير والصلاح، تُنسب إليه المدارس النظامية الشهيرة. يُنظر: ابن الأثير، مصدر سابق، مج 08، ص- ص: 478-484.

⁷- ملكشاه (447-485هـ): هو أبو الفتح ملكشاه بن ألب أرسلان محمد بن داود بن ميكائيل بن سلجوق بن دقاق، الملقب بجلال الدولة، من السلاطين السلاجقة العظماء حكم على عهد الخليفين العباسيين القائم بأمر الله، والمقتدي بأمر الله، كان من أحسن الملوك سيرة، حتى كان يُلقب بالسلطان العادل، منصورا في الحروب، مُغرما بالعمائر، عمر كثيرا من البلدان والأسوار. يُنظر: ابن خلكان، المصدر السابق، مج 05، ص- ص: 283-289.

اقتداره إليّ وإلى آخرين غيري عام 479هـ بأن يُقلّب كل منكم صفحات فكره ويتأمل أيجاد
ثمّة شيء غير محمود على عهدنا.. إلخ"¹.

ومن نماذج الاتجاه الثاني الذي كان باعث التأليف فيه الهدية، وإبداء الطاعة، والنصح
كتاب "درر السلوك في سياسة الملوك" للماوردي، والذي يقول في بدايته: "كان ملك الملوك
بهاء الدولة² ممّن خصّه الله باسترعاء خلقه، واستودعه حفاظ حقّه، وجعلنا أهل طاعته،
نتمسك بعصم الموالاته، ونمت بإخلاص المصافاة، وأخلص الرعيّة من كان لحق الرعيّة
مذكراً، وبحقّ سلطانه مُعترفاً، وقد دعاني صدق الطاعة إلى إنشاء كتاب وجيز، ضمّنته من
جمل السياسة ما إن كان الملك قد حاز أضعافه بحسن بديهته، وأصيل رأيه، فإنّي لن أعدم
أن أكون قد أدّيت من لوازم الطاعة ما يُحسن موقعه إن شاء الله"³.

ومن أمثلة أخرى في هذا الباب كتاب "سلوان المُطاع في عدوان الأتباع" لابن ظفر
الصقلّي⁴، والذي جعله هدية للقائد "ابن حمّود"، كما ذكره هو بنفسه في مقدّمة كتابه هذا
وباسمه الكامل⁵، فبعدما يأتي بإطرائه ومدحه على عادة الكُتاب السُلطانيين، نجده يذكر
سبب تأليفه لكتابه هذا، وأنّه اختاره كهديّة لهذا القائد، حيث جاء في قوله: "لما كانت الهدايا
تزرع الحبّ وتضاعفه، وتعضد الشكر وتضاعفه، أحببت أن أهدي له هديّة فائقة تكون عنده

¹ - نظام الملك الطوسي، سير الملوك أو سياسة نامه، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكر، بيروت: دار المناهل، ط01-
2007م، ص: 47.

² - بهاء الدولة (ت 403هـ): هو أبو نصر بن عضد الدولة بن بويه، تولّى إمارة العراق سنة 379هـ، وكان ملكه أربع
وعشرين سنة، وخلفه في ملكه ابنه سلطان الدولة أبي شجاع. يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج 08، ص: 77.

³ - أبو الحسن الماوردي، دُرر السلوك في سياسة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض: دار الوطن
للنشر، ط01، ص: 55.

⁴ - ابن ظفر الصقلّي (565هـ): هو أبو عبد الله محمد بن أبي محمد بن محمد بن ظفر الصقلّي المنعوت بحجّة الدين،
مولده بصقلية، ونشأته بمكة، توفي ودفن بحماة التي سكنها آخر حياته، وهو أحد الأدباء الفضلاء، صاحب التصانيف
المتعة، منها: "نجم الأبناء"، "النبوغ في تفسير القرآن الكريم"، "خير البشرٍ بخير البشر"، و"الحاشية على درة الغواص
للحريري صاحب المقامات". يُنظر: ابن خلكان، المصدر السابق، مج04، ص- ص: 395- 397.

⁵ - ابن حمّود: هو أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم علي بن علوى القرشي، المعروف "بابن حمّود"، وهو زعيم صقلية
آنذاك، وكان يُلقّب بقائد صقلية، وهو من أهل بيت بالجزيرة توارثوا السيادة، وكان من الأغنياء ذوي الاقطاعات الواسعة.
يُنظر: عادل فتحي ثابت، في أصول الحكم عند ابن ظفر العربي الصقلّي السابق على ميكافيلي الإيطالي، ص: 10.

نافقة، وبقدرة لائقة، فلم أجد ذلك إلا العلم الذي شغفه حبًا، والحكمة التي يزل بها صبا، والأدب الذي استوعبه مولودا وكسبا"¹.

2. الأدب السلطاني إطار أخلاقي للتدبير السياسي:

ترتكز نصوص الآداب السلطانية عامة على السند، والمرجعية الأخلاقية، وذلك عن طريق توظيف العبرة، والموعظة، والنصيحة. والحضور الأخلاقي في هذه الكتابات نجده قد أخذ شكلين، أو صورتين بارزتين، الأولى هي صورة مُقتنعة تعكس ثقافة المفكرين والمنظرين السلطانيين، تُظهر المبادئ الأخلاقية العامة التي يجب على الفرد أن يتحلّى بها، كما تُظهر جملة من المظاهر المستوحاة من التاريخ المثالي أو الأسطوري في بعض الأحيان، وهذه الأخلاق عادة ما تجمع بين تناقضات من القول والفعل.

أما الصورة الثانية وهي صورة فعلية يُخفي من ورائها كُتاب الأدب السلطاني حقيقة التدبير السلطاني بإعلان قبوله كأمر واقع، والبحث له عن مُسوغات ترى فيه أفضل الوقائع الكائنة والممكنة القائمة، وحتى المُحتملة القيام². لذلك يُمكن القول أنّ من أبرز خصائص منهج الأدب السلطاني هو ربط الجانب الأخلاقي، والقيم الأخلاقية بالعمل السياسي، وشؤون الحكم، والتأكيد على أنّ القيم الأخلاقية سبب في استقرار المُلك، وصلاح الرعية.

وفي محاولة بسيطة تقييمية لبعض النصوص وال فقرات العشوائية التي نختارها من كُتاب الآداب السلطانية³ -والتي قد يقف عليها أي باحث ومهتم- قصد معرفة نوعية المجالات والأغراض التي طبعت وغلبت على طبيعة هذه المؤلفات فسيقف بالضرورة وبدون شكّ على

¹- أبو عبد الله بن ظفر الصقلّي، سلوان المطاع في عدوان الأتباع، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة: دار الأفاق العربية، ط01-1999م، ص: 14.

²- كمال عبد اللطيف، الأخلاق والأقنعة الأخلاقية في الثقافة السياسية السلطانية، مجلة دفاتر الشمال المغربية، ع: 07، سنة 2003م، (عدد خاص حول الأخلاق السياسية)، ص: 01 من المقال.

³- فمثلا في كتاب قابوس نامة "النصيحة" والموجود عندنا في طبعته ضمن "كتاب مرايا الأمراء أو الحكمة السياسية والأخلاق التعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط" لمحقّقه "محمد أحمد دمج"- والذي سبق الإشارة إليه- يخصّ جانب الأخلاق بأزيد من اثنين وعشرين بابا من جملة أربع وأربعين بابا، ابتداء من الباب الثالث إلى الباب التاسع عشر (ص- ص: 233-297)، بالإضافة إلى أبواب أخرى متفرقة كالباب الثامن والعشرين والتاسع والعشرين والثلاثون (ص- ص: 333-343)، والباب السابع والثلاثون والثامن والثلاثون (ص- ص: 383-389).

الجانب الأخلاقي المتعلق بأخلاق السلطنة¹، أو في محاولة ترتيب نُصوص وفقرات هذه الكتب وفق المجال والميدان الذي كتب فيه هؤلاء الأدباء، فالأكيد أنّ الكلام عن القيم الأخلاقية سيكون هو الظاهر والبارز، والغالب على بقية المجالات الأخرى.

إنّ عملية افتتاح القول في الخلفية الأخلاقية لنصوص الأدب السلطاني نقودنا إلى دراسة بدايات النصوص المؤسسة لهذا النمط السياسي، فعهد مروان آخر ملوك بني أمية إلى ابنه، والمحرّر من قبل كاتبه عبد الحميد بن يحيى نعثر فيه على ملامح التّوة الأخلاقية التي تطبع هذا النص السلطاني، فتجد هذا الملك يطلب من ابنه ووليّ عهده بعد شكر الله، أن يُجاهد أهواءه، وذلك بمدارة أمره بالقصد، ومدارة جُنده بالإحسان، وأن يصون سرّه بالكتمان، ويُدأوي حقه بالإنصاف، ويُدلّ نفسه بالعدل، ويتحرّز من السرف، إضافة إلى عرضه إيّاه جملة من فضائل الأخلاق، وحثّه على الالتزام بها، كما أنّه لم ينس الجانب الحربي في هذا العهد، مع إدراجه له في نسق أخلاقي أيضا².

أمّا إذا عرّجنا إلى كتابات عبد الله بن المقفع³ -المؤسس للثقافة السياسية السلطانية- فإننا سنجد كتابه "كليلة ودمنة" على سبيل المثال، من جهة يُخبرنا عن أحوال الهنود والأمم القديمة، وعن نُظمها السياسية والاجتماعية، ومن جهة أخرى هو يهدف إلى إصلاح المجتمع وتحديد واجبات كلّ فرد من أفرادها نحو غيره، وهو يُبيّن واجبات الملوك نحو أعوانهم، ورجال بلاطهم، ونحو رعيّتهم، كما يُبيّن واجبات الرعايا من سائر الطبقات نحو الملك، ومنى جهة

¹ من الدراسات الهامة التي تبحث في "أخلاق السلطنة" عند المفكرين السلطانيين المسلمين دراسة للمفكر والباحث المغربي عز الدين العلام بعنوان: "بين الأمير والسلطان - سلطة الأخلاق وأخلاق السلطنة"، حاول من خلالها الموازنة والمقارنة بين الفكر السياسي والأخلاقي عند ميكيافيلي صاحب كتاب "الأمير" وفكر الأدباء السلطانيين المسلمين، ويخلص فيها إلى تناقض وتضاد بين الفكرين، فإذا كان الأديب السلطاني مثلا يبحث عن "الفضائل الحميدة والذائل الذميمة" من أجل نصح السلطان، والحفاظ على سلطته وملكه، فإن ميكيافيلي يبحث في عكس ذلك كلّ في "الذائل الحميدة والفضائل الذميمة". يُنظر: عز الدين العلام، بين الأمير والسلطان (سلطة الأخلاق وأخلاق السلطنة)، مجلة الاجتهاد، ع: 25، السنة السادسة، خريف 1994م، (عدد خاص بصورة التاريخ والوعي التاريخي العربي)، ص- ص: 15- 28.

² كمال عبد اللطيف، الأخلاق والأقنعة الأخلاقية في الثقافة السياسية السلطانية، ص: 01 من المقال.

³ كثير من الباحثين المعاصرين من يعتبر أن ابن المقفع كان من أكبر الملحنين الذين ظهوروا في التاريخ الإسلامي، لاشتهاره بالزندقة، والمجوسية، وترجمته لكتاب "مزدك" المعروف باسم "ديستاو" لنشر العقائد المزدكية، بالرغم من كثرة نصوصه التي تشيد بالأخلاق الفاضلة، والخصال السامية، التي مصدرها من روح الدين الإسلامي. يُنظر: ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص- ص: 259- 269.

أخرى فإنه يتناول الأخلاق بصفة عامّة، ويُعالج حتّى بعض المشاكل النفسية التي تعترض حياة كلّ إنسان¹.

أمّا كتبه الأخرى باستثناء "رسالة الصّحابة" فقد كانت وعاءً حقيقياً للأخلاق والآداب الفاضلة -على ما هو موجود في الظاهر- التي يجب على الملوك وأولي الأمر وحتّى طبقة العامّة (الرعيّة) التّحلّي بها، فقوم السلّطة ودوام الملّك عنده، وعند باقي الأدباء السّلطانيين لا يتأتّى إلّا بمراعاة الجانب الأخلاقي في حياتهم، وممارساتهم، حتّى وإن كان هناك العديد من الباحثين من يصف هذه الصّورة الأخلاقية المحمولة في صفحات الكتب السّلطانية في كونها قناعاً يُخفي من ورائه الأديب السّلطاني تكريسه للإستبداد، وجوانب من التّدبير السّياسي السّلطوي².

3. القيمة الأدبية والفنية والتاريخية في الأدب السّلطاني:

يتميّز نصّ الأدب السّلطاني عن غيره من النّصوص السّياسية المُدرجة في أنواع أخرى من الكتابة السّياسية الإسلامية، بتنوّع مجالاته فهو مزيج يجمع بين الشّرع، والأدب، والتّاريخ، والفلسفة، والتّربية والأخلاق، غايته سياسية إلى حدّ ما، وهذا النّص هو صورة مُعبّرة عن ثقافة وسعة اطلاع المُفكرين السّلطانيين، حتّى وإن كان بعضهم يميل إلى النّسخ المُباشر لنصوص وفقرات من كتب لمؤلّفين سبقوه، وحتّى وإن كُنّا لا نستطيع تجاهل ذلك غير أنّه لا يُمكن وصفه عيباً جسيماً قد يُنقص من قيمة تلك النّصوص، بقدر ما يُمكن اعتباره ميزة أو سمة في المنهج المُستعمل في صياغة ونسج العديد من أمثلة تلك النّصوص السّلطانية.

¹ - عبد الحميد حاجيات، عبد الله بن المقفع، حياته وآثاره، ص: 29، 30.

² - نجد هذا الرّأي، وآراء أخرى مُشابهة في مثل دراسات هؤلاء الباحثين: عز الدين العلام، السلّطة والسياسة في الأدب السّلطاني، ص: 203. / محمد عابد الجابري، العقل السّياسي العربي، ص: 341 وما بعدها. / كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، الباب الثّاني (نظام الأدب السّلطانية: في تشريح أصول الاستبداد)، ص- ص: 103- 218. / أحمد محمد سالم، مرجع سابق، الفصل الثّاني (الأدب السّلطانية: دراسة في جذور العلاقات الاستبدادية)، ص- ص: 111- 207. / زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص: 268- 278.

لعلّ أوّل ما يعترض انتباه الباحث في هذا الباب هي عناوين تلك المؤلّفات، والتي تظهر فيها جودة الصياغة في غالب الأحيان، مسجوعة مُنمّقة، كما هو الحال مع هذه النماذج: "تسهيل النّظر وتعجيل الظّفّر في أخلاق الملّك وسياسة الملّك" للماوردي، و"النّبر المسبوك في نصيحة الملوك" لأبي حامد الغزالي¹، و"عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة" لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن هذيل، و"التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حُسن التّدبير والتّصرّف والاختيار" للأسدي²، وغيرها من عناوين هذه المؤلّفات.

وهذه العناوين عامّة ما توحى بجودة لغة وصياغة وتحرير هذه النصوص السلطانية، فأغلب هؤلاء المفكرين و"الأدباء" -إن صحّ التعبير- كانوا علماء أجلاء، وما علم قواعد اللغة العربية، وأسرار البلاغة، ونظم الشّعْر إلاّ جزء بسيط من تكوينهم الثقافي والمعرفي، ولا عجب أن يكون أغلبهم قد مارس القضاء والكتابة، أو شغل منصب الوزارة والحجابه، مع العلم أنّ جلّ هذه المناصب السلطانية تتطلّب فيمن يشغلها الكفاءة الأدبية واللّغويّة إلى جانب الشّروط الأخرى المتعلّقة بها، فعلى سبيل المثال لا الحصر، فإنّ الماوردي والمرادي كانا قاضيين، وابن الخطيب كان وزيراً، وعبد الحميد بن يحيى وابن المقفّع كانا كاتبين، والأمثلة حول ذلك كثيرة، والحديث عن ذلك يطول.

وفي كتابه "ملاح يونانية في الأدب العربي" يُحاول المفكّر والباحث والمُحقّق "إحسان عبّاس" أن يقف على جهود وإسهامات العلماء المسلمين خاصّة العرب منهم في ترجمة ونقل الفكر اليوناني إلى نصوص عربية، وكان من بين هؤلاء العلماء الأدباء السلطانيين الذين

¹ - أبو حامد الغزالي (450-505هـ): هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد، حجّة الإسلام زين الدين أبو حامد الطوسي الفقيه الشافعي، لم يكن في آخر عصره مثله، كان من تلامذة الشيخ الجويني إمام الحرمين. من أجلّ كتبه وأعظمها "إحياء علوم الدّين"، "المستصفى في أصول الفقه"، "المنحول"، "اللّباب"، "بداية الهداية"، "كيمياء السعادة"، "مقاصد الفلاسفة"، "تهافت الفلاسفة"، "المنقذ من الضلال". يُنظر: الصّفي، مصدر سابق، ج01، ص- ص: 211-213.

² - الأسدي (من علماء ق 09 هـ): هو محمّد بن محمد بن خليل الأسدي، لا توجد له ترجمة في أي كتاب تاريخ أو تراجم كما أكّده مُحقّق هذا الكتاب، غير أنّ كتابه هذا انتهى من تأليفه في حدود 854هـ، كما وضّح الأسدي ذلك بنفسه في خاتمة كتابه. يُنظر: محمد بن خليل الأسدي، التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حُسن التّدبير والتّصرّف والاختيار، تحقيق: عبد القادر أحمد طليّمات، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01-1967م، ص: 175.

أعادوا صياغة الفكر السياسي اليوناني في أسلوب أدبي نثري¹، وتحويل بعض الحكم والأمثال اليونانية في صورة نظم وأشعار عربية²، واتخاذ المقامة الأدبية وعاء للفكر الحكمي والسياسي اليوناني³. ومن خلال ذلك كله يضع نماذج من تلك النصوص مع ذكر أصحابها، وهي دراسة هامة في هذا الإطار الذي نناقشه.

وفي محاولة تتبّع بعض أشكال أدبية النصّ السلطاني⁴، فإنّه يمكن الحديث عن المنهج أو أسلوب الكتابة الذي اعتمده أصحاب هذه النصوص السياسية عامّة، فهم لا يُعيرون أدنى اهتمام لترتيب الفقرات، ولعلّ الشيء الملاحظ هو إمكانية قراءة النصّ السلطاني بأيّ ترتيب يُريده الباحث، دون أن يُحدِث ذلك خلافاً في تركيبية النصّ، حيث يُمكنك قراءته من مُنصفه إلى آخره لتختتمه من بدايته، حتّى أنّه يصعب عليك أن تتنبأ بنهايته أو قرب انتهائه، إذ هو نصّ مفتوح، وقد لا يكتمل أبداً، "ولولا أنّ المؤلّف يجد نفسه مُضطراً لإكماله لما اكتمل أبداً"⁵ على حدّ تعبير أحد الباحثين.

وإضافة إلى هاتين الملاحظتين الأوليتين نستطيع إدراج ملاحظات أخرى مُتعلّقة بالطابع الأدبي لهذه الكتابات السياسية، فنجد الأدباء السلطانيين يُصرّحون بأنفسهم في مُقدّمات كتبهم أنّهم إضافة إلى ما يتوقون إليه من استفادة السلاطين، وأولي الأمر من نصائحهم، فإنّهم غلّفوا آراءهم وتصوّراتهم بجميل الحكم، والأمثال، والأقوال، والحكايات، حتّى لا يملّ السلطان من تصفّح الكتاب، مع احتمال إعادة قراءته لما فيه من مُتعة أدبيّة.

فهذا صاحب كتاب "الأسد والغوّاص" الذي لا يزال في حُكم المجهول يقول في هذا الصّدّد: "اعلم أنّ الحكماء جعلت الحكمة في ضمن الأخبار، وعلى السنة الحيوانات، وفي

¹- إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ص-ص: 143-151.

²- نفسه، ص-ص: 153-170.

³- نفسه، ص-ص: 189-201.

⁴- هناك العديد من الدّراسات العلمية الأكاديمية التي بحثت في القيمة الأدبية والفنية في كتب الأدب السلطاني، نذكر منها الدراسة التي قدّمتها ريماء بنت محمد الميداني لاستكمال متطلّبات حصولها على درجة الماجستير في اللّغة العربية وآدابها من كلية الآداب جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية سنة 2007م، والتي عنوانها "جماليات السرد وتقنياته في كتب مرايا الأمراء (ابن المقفّع وابن ظفر الصقلّي أنموذجاً).

⁵- عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بُنية وثوابت الخطاب السياسي، ص: 61، 62.

أثناء الحكايات تُخَفِّفُ على القلوب، وتهشّ إليها الأسماع، وزخرفوها بالصّور المُوَنِّفة والأصباغ الرّائقة استجماما لنفوس الحكماء عند الملل، وترويجا لقلوب العلماء عند الضّجر، لأنّ محمل الجدّ ثقيل، وطريقه شاقّ وبعيد"¹.

أو كما قال الففطي صاحب "أساس السّياسة" أنّه لما وقف على انشغال الملوك، وقصر أوقاتهم المخصّصة للقراءة، وأنّهم لما كانوا مُحتاجين للتّرفيه عن أنفسهم، ارتأى اختيار أسلوب أدبي يُميّز مؤلّفه يكون دافعا على قراءته، حيث جاء في بدايته ما نصّه: "رأيت أن أمهد معاني هذه الألفاظ وأبسّطها، وأقربها إلى الأفهام تقريبا لا يعزُّ عليها معه أن يُقيدها ويضبطها، وأكسوها من القول حُلّة تجلو بدايع محاسنها، وأصوغ لها من اللفظ حلية تجلي بعيني أي قلب معانيها، وأجلوها من المعارض في أحسنها سواف وعوارض، وأتخير لها من الأساليب ما يُسلمّ لحسن الاختيار فيه المناقض والمعارض"².

وما يطبع أدبية النّصّ السّلطاني هو وجود صنف أدبي خاصّ ضمن مجالها يُعرف بالقصص أو الحكايات، وهي تأخذ ثلاثة ألوان هامة هي: "الحكاية الرّمزية"، و"الحكاية التّقديمية"، و"الحكاية التّمثيلية". أمّا النّوع الأوّل فنجدّه على شكل كتاب كامل مُستقلّ، كما هو الحال مع كتاب "كفيلة ودمنة" لابن المُقَفِّع، و"الأسد والغواص" لمجهول. والنّوع الثّاني نجدّه على شكل تمهيد للنّصّ الأصلي يُقدّم للدّخول إليه، أمّا اللّون الثّالث فنجدّه منتشرًا هنا وهناك داخل النّصّ السّلطاني، ويستخدمه المؤلّف حسب الحاجة كأدوات شارحة، أو كحجج على صحّة ما يقول³. وكثيرا ما نلمس في النّصوص السّلطانية استخدامات المؤلّفين لهذه الأفعال: "كان، قال، يُقال، ذُكر، يُذكر، رُوي، يُروى، حكى، حُكي، حدّث" وغيرها، ولا تُبالغ في الكلام إن قلنا أنّ كلّ فقرات كتاب "لطف التّدبير"⁴، وهو واحد من كُتب الأدب السّلطاني

¹ - مجهول، الأسد والغواص، ص: 37.

² - الففطي، مصدر سابق، ص: 49، 50.

³ - عز الدين العلام، الآداب السّلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، ص: 77.

⁴ - محمد بن عبد الله الخطيب الاسكافي، لطف التّدبير، تحقيق: أحمد عبد الباقي، بيروت: منشورات الجمل، ط01-

خلال القرن الخامس الهجري (11م) للخطيب الإسكافي¹ تبدأ بفعل من هذه الأفعال لكثرة استعانه بالاستشهادات التي هي إما في شكل حكايات تقديمية أو تمثيلية.

2/3: القيمة التاريخية:

يُعتبر التاريخ جزءاً جوهرياً من بنية الكتابة السلطانية، وذلك لاعتبارين أساسيين، فمن جهة هناك الكثير من كتب الأدب السلطاني التي تمثلت كمقدمات لمصنّفات مجالها تاريخي في أغلب الحالات، فكتاب "السلطان"² مثلاً هو جزء من كتاب "عيون الأخبار"³ لابن قتيبة⁴، وهو كتاب تاريخي أدبي، وكتاب ابن طباطبا⁵ "الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية"⁶، جزء كبير منه إن لم نقل كلّه في التاريخ الإسلامي، وكتاب "اللؤلؤة في

¹ - الخطيب الإسكافي (ت 420هـ): هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله خطيب القلعة الفخرية المعروف بالخطيب الإسكافي، الأديب اللغوي، صاحب التآليف الحسنة، أحد أصحاب ابن عباد الصّاحب، وكان من أهل أصبهان وخطيباً بالري، أهم مؤلفاته: "الغرة"، "مبادئ اللغة"، "شواهد كتاب سيبويه"، "نقد الشعر"، "درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهة". يُنظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج05، ص: 2549.

² - كتاب السلطان: يقع في المُجلد الأول من كتاب "عيون الأخبار" لابن قتيبة، والذي يضمّ كذلك كتاب "الحرب" وكتاب "السؤدد". يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار، بيروت: دار الكتاب العربي، د ع س، ص- ص: 01- 106. كما نُشر كتاب السلطان ضمن طبعة مستقلة عن الكتاب الأصلي عيون الأخبار على شكل كتاب مُحقق من ستة عشر فصلاً و304 صفحة كلّها تصبّ في باب الأدب السلطاني، بدأها بفصل أول في محلّ السلطان وسيرته وسياسته، واختتمها بفصل: التلطف في مخاطبة السلطان وإلقاء النصيحة. يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، كتاب السلطان، دراسة وتحقيق: القدس للدراسات والبحوث (أيمن عبد الجابر البحيري)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط01- 2002م.

³ - عيون الأخبار: لابن قتيبة عامة يضمّ أربع مجلّدتان، فبالإضافة إلى المجلد الأول الذي تحدثنا عنه جاء الثاني منه في الطبائع والأخلاق المذمومة، والعلم والبيان والزهد، والثالث في الإخوان والحوائج والطعام، والرابع في النساء. اعتمد ابن قتيبة في كتابه هذا على منهج المحدثين في الكتابة التاريخية لاهتمامه بسند رواياته التاريخية على حساب النصّ (الرواية)، وغياب شخصيته في الكتابة، فعمله لا يتعدى أن يكون جمعاً للأقوال وترتيبها. يُنظر: ابن قتيبة الدينوري، عيون الأخبار.

⁴ - ابن قتيبة (213- 270هـ): هو أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل المروزي النحوي اللغوي، صاحب كتاب "المعارف"، و"أدب الكاتب"، و"غريب القرآن الكريم"، و"غريب الحديث"، و"مشكل القرآن"، و"مشكل الحديث"، و"إعراب القراءات"، وغيرها من الكتب. يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج03، ص- ص: 42- 44.

⁵ - ابن طباطبا (660هـ- 709هـ): هو أبو جعفر محمد بن علي بن محمد بن طباطبا العلوي المعروف بابن الطقطقي، مؤرخ عراقي من أهل الموصل، قدّم كتابه "الفخري" هدية إلى والي الموصل فخر الدين عيسى بن إبراهيم. يُنظر: خير الدين الزركلي، الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، بيروت: دار العلم للملايين، ط15- 2002م، ج06، ص: 283.

⁶ - يقع هذا الكتاب في فصلين رئيسيين، غلب فيهما الثاني عن الأول (من الصفحة 72 إلى الصفحة 339)، ويقف ابن طباطبا في هذا الفصل في الكلام عن دولة الخلفاء الراشدين، ثم عن الدولة الأموية، والعباسية وخلفائها إلى آخر خلافة المستعصم بالله آخر خلفاء بني العباس. أما الفصل الأول منه هو الذي يُمكن اعتبار مجاله الأدب السلطاني، وسماه: "في

السُّلطان"، و"الفريدة في الحروب"¹، و"المرجانة في مخاطبة الملوك"²، هي أجزاء ضمن كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربه³، وهو كتاب في التاريخ وفنون أخرى⁴.

أمّا الاعتبار الثاني الذي يجعل من التاريخ جزءاً جوهرياً في كتب الأدب السلطاني، هو اعتماد المؤلفين السلطانيين على التاريخ، وما يقوم عليه من أخبار، وروايات، وتجارب، وعبر، ودروس في نُصوصهم، الأمر الذي دفع ببعض الباحثين بالقول أن: "التاريخ هو بامتياز المادة التي يتشكّل منها الفكر السلطاني"⁵.

كما يُمكن القول أنّ استحضار التاريخ في هذه المؤلفات لم يكن من أجل التاريخ بذاته، بقدر ما كان التاريخ مُعِيناً للعبر، ودروساً لكيفية التعلّم منه فنون وتقنية السياسة العامّة للرعيّة، وكيف كان يتمّ ذلك على يد الملوك والسلاطين في الماضي، ولهذا ظهرت كتب الأدب السلطاني كأنّها "ليست نظرية للدولة والسلطة، ولكنّها هي سياسة بما هي أخبار عن

الأمر السلطانية والسياسات الملكية. يُنظر: محمد بن طباطبا بن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار صادر، د ع س.

¹ - اللؤلؤة في السلطان، والفريدة في الحروب ومدارها: هما كتابان يقعان ضمن الجزء الأول من كتاب العقد الفريد لابن عبد ربه، وهو جزء يضم أربعة كتب، أولها وثانيها اللؤلؤة والفريدة، والثالث كتاب الزبرجدة في الأجواد والأصفاد، وكتاب الجمانة في الوفود. والكتابان الأولان يمكن اعتبار مجالهما الأدب السلطاني، فنجد في اللؤلؤة جملة من المواضيع أهمها: نصيحة السلطان ولزوم طاعته، في الملك وجلسائه ووزرائه، صفة الإمام العادل، حفظ الأسرار. أمّا أهم ما جاء في الفريدة: الصبر والإقدام في الحرب، المكيدة في الحرب، وصايا أمراء الجيوش. يُنظر: أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، ج01، كتاب اللؤلؤة (ص- ص: 09-84)، كتاب الفريدة (ص- ص: 85-187).

² - المرجانة في مخاطبة الملوك: يضم الجزء الثاني من كتاب العقد الفريد كتابين، يسمى الأول: المرجانة في مخاطبة الملوك، والثاني الياقوتة في العلم والأدب. وتُدرج المرجانة كذلك ضمن مجال الأدب السلطاني، وفيها من المواضيع: تبجيل الملوك وتعظيمهم، مدح الملوك والتزلف إليهم، في مراسلات الملوك. يُنظر: ابن عبد ربه، المصدر نفسه، ج02، كتاب المرجانة (ص- ص: 3-75).

³ - ابن عبد ربه (246-328هـ): هو أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حدير بن سالم القرطبي مولى هشام بن عبد الرحمن بن معاوية الأموي، كان من العلماء المكثرين من المحفوظات والإطلاّع على أخبار الناس، وكتابه العقد الفريد من الكتب الممتعة حوى من كل شيء. يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج01، ص- ص: 110-112.

⁴ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 18.

⁵ - عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، ص: 64.

السياسة، وليست علما مبنيا على هذه الأخبار"¹.

والتاريخ مادة يستعملها الأديب السلطاني من أجل الاستشهاد والاعتبار في آن واحد، دون تقيّد في سرده لأحداث التاريخ بما يُسمّى "بقواعد الإسناد"، فهو يُركّز اهتمامه على القول دون القائل أو سند القول، مع العلم أنّ جملة ممّن كتبوا في الأدب السلطاني هم في الأساس فقهاء، ومنهج الفقهاء عادة يميل إلى إثبات السند سواء كان الذي يرويه حديثا شريفا أو خبرا من أخبار التاريخ الإسلامي.

ومن دون رجوعنا إلى مضمون النصوص السلطانية نقف فقط على بعض مقدّمات هذه الكتب للوصول إلى القيمة الكبيرة للتاريخ في هذه النوعية من الكتابات، وفي نظر المفكرين السياسيين السلطانيين كذلك، ومن ذلك ما يقوله الماوردي في مُستهلّ كتابه "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك": "وقد أوجزت بهذا الكتاب من سياسة الملك ما أحكم المُتقدّمون قواعده، فإنّ لكلّ ملة سيرة، ولكلّ زمان سريرة، فلم يُغنِ ما سلف عن مُؤتلف من الشريعة عُهودها ومن السياسة معهودها، ليكون للدين مُوافقا وللدنيا مُطابقا"².

وفي كتابه "نصيحة الملوك" كذلك نجده لا يخرج عن سياق هذا الكلام حيث يقول: "على أنّنا لا ننفرد في كتابنا بأرائنا، ولا نعتمد في شيء نقوله على هوانا، دون أن نحتجّ بما نقوله فيه، ونذكره بقبول الله جلّ وعزّ، المنزل في كتابه وأقاويل رسوله ﷺ المروية في سننه وآثاره، ثمّ سير الملوك الأولين، والأئمة الماضين، والخلفاء الراشدين، والحُكماء المُتقدّمين في الأمم الخالية والأيام الماضية"³.

رابعا: ابن خلدون والكتابات السياسية السلطانية:

كان من الضّروري علينا ونحن بصدد دراسة حضارية متعلّقة بنمط من التفكير السياسي

¹ - عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ط01-1987م، ص: 42.

² - الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان، بيروت: دار النهضة العربية، ط01- سنة 1981م، ص: 04.

³ - الماوردي، نصيحة الملوك، ص: 36.

الإسلامي، والذي تُمَزَّجُ فيه السياسيّة، والأخلاق، والنّصائح، والحكمة، والتّاريخ، والفلسفة في سياق مُتّصل، أن نقف ولو بإطلالة عابرة على الرّجل الموسوعي "ابن خلدون"، الذي لم يترك حقلاً معرفياً إلا وخاض فيه إمّا مُتخصّياً ومنقبا، أو شارحا، أو ذاكرا، ونحن في موضوعنا هذا نُحاول تخصيص عنصر بسيط نبحت من خلاله إن كان لابن خلدون موقفا، أو رؤية خاصّة به، مُتعلّقة بكتابات الآداب السّلطانية، ومدى اتّفاق وافتراق فكره مع فكر بعض المُفكّين السّياسيين السّلطانيين المُسلمين.

1. ابن خلدون ومميّزات فكره:

مرّت حياة أبي زيد عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون بمراحل وأطوار هامّة، يُمكن تقسيمها إلى: مرحلة التّلمذة بالمغرب الأدنى ما بين (732- 753هـ)، ثمّ مرحلة المُغامرات السّياسيّة، والتي تدرّج فيها بين العديد من المناصب السّياسيّة، والإداريّة بالمغرب الأقصى والأوسط، والأندلس ما بين (754- 776هـ)، حيث كان كاتباً، وقاضياً، وسفيراً، وحاجباً، ثمّ مرحلة التّدريس والقضاء، وتنتيجه مؤلّفه العبر، وتتميمه في المغرب الأدنى ما بين (780- 784هـ)، ثم مصر ما بين (784- 808هـ) وبها مات ودُفن¹.

أمّا عن فكره وثقافته² فقد امتاز ابن خلدون بسعة اطلاعه على ما كتب الأقدمون، وعلى أحوال النّاس، وكان قادراً على استعراض الآراء ونقدها، دقيق الملاحظة في أثناء ذلك كلّه، مع حرّيّة في التّفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المُخالفة لرأيه، كما كان لتجربته الواسعة في الحياة السّياسيّة، والإداريّة، وفي القضاء، إلى جانب تتقلّاته الكثيرة بين حواضر الغرب الإسلامي ومصر، والحجاز، والشّام، أثر بالغ في تكوين فكره، وفي تشكّل نظريّاته السّياسيّة

¹ - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط06- 1994م، ص: 38.

² - من الأسئلة الهامّة التي طرحها المستشرق "جورج لاييكا" في مقدّمة كتابه وشغلت تفكيره: "إلى أي صنف من العلماء ينسب ابن خلدون؟ هل هو فيلسوف؟ أم من علماء الكلام؟ أم فقيه؟ أم منظر سياسي؟" وفي كلّ مناقشة يحاول من خلالها الإجابة على تلك التساؤلات يجد نفسه يكرّر السّؤال من جديد. وفي الأخير يخرج بالقول أنّ ابن خلدون هو عالم "منضوي تمام الانضواء في حدود عصره"، أي أن فكره يعبر على واقع العصر الذي عاش فيه. يُنظر: جورج لاييكا، السّياسة والدين عند ابن خلدون، الجزائر: المؤسسة الوطنيّة للاتصال والإشهار (ANEP)، ط01- 2008م، ص- ص: 31- 33.

والاجتماعية والاقتصادية بالشكل الذي توصل إليه¹.

مما لا شك فيه أنّ ابن خلدون مفكّر مُتّزن موضوعي إلى حدّ كبير، يُفَيّد استنتاجاته كلّها بما هو مُشاهد في الاجتماع الإنساني، أو بما عرفه، أو بلغه من الأحوال، أو بما تضافرت عليه الأدلّة، وفكر ابن خلدون عامّة يرتكز على الشّرع، خاصّة فيما له علاقة بحياته الشّخصية والعملية، وفي حياته الفكرية وفي تأليفه خاصّة يعتمد على العقل والأقيسة المنطقية، وطبائع الكائنات، وتحكيم النّظر والبصيرة في الأخبار².

أمّا الإطار العام للفكر السّياسي عند ابن خلدون فيقوم على جملة قواعد، حاول تطبيقها في نظريّته الخاصّة في السّياسة، لعلّ أهمّها: العصبية وعلاقتها بالملك³، وأنّ الاجتماع الإنساني ضروري، ممثلاً في المدينة أو الدّولة، وأنّ الملك طبيعي للإنسان، وأنّ السّياسة نوعان "عقلية" و"دينية"، وغيرها من القواعد التي يضعها كمسلّمات في فكره⁴.

ومن الدّارسين المهتمين بمجال الفكر السّياسي الإسلامي من يُصنّف فكر ابن خلدون ضمن صنف خاصّ به لوحده⁵، وهذا الصّنف يجعله من مفكّري أهل السنّة والجماعة، الذين لم يتأثّروا بالفلسفة اليونانية بقدر ما تأثّر بها الكندي والفارابي وغيرهما، ومن ناحية أخرى لم

¹ - محمد عبد العزيز نظمي، مرجع سابق، ص: 195.

² - عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيّام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، ط 04-1983م، ص: 694.

³ - يُناقش المفكر والباحث محمد عابد الجابري في دراسته الهامّة "فكر ابن خلدون العصبية والدولة" أهمّ سمات وأسس نظرية ابن خلدون السّياسية في ثمانية فصول من القسم الثّاني من الكتاب، أهمّها: دراسة العمران عند ابن خلدون، العصبية والملك، العصبية وأصناف الملك، وأنواع السّياسات، ثم علاقة العصبية بالدولة وتطورها، والعصبية من البداوة إلى الحضارة. يُنظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، ص- ص: 141-243.

⁴ - محمد عبد العزيز نظمي، المرجع السابق، ص: 196-197.

⁵ - إلى جانب هذا التصنيف الأوّل نجد تصنيفاً آخر لفكر ابن خلدون وضعه علي سامي النشار، في مقدّمة تحقيقه لكتاب ابن الأزرق "بدائع السلك في طبائع الملك" بين نوعين من الفكر السّياسي الإسلامي، يسمي الأوّل "علم الاجتماع السّياسي" وهو ما عرف به ابن خلدون في مقدّمته، والثّاني "علم الأخلاق السّياسي" ويقصد به نظريات ابن رضوان والطرطوشي، وأنّ كتاب ابن الأزرق هو توفيق بين الفكرين. يُنظر: مقدّمة تحقيق النشار لبدائع السلك، ص: 05، 06. / ويعارضه في ذلك عز الدين العلام الذي يرى عدم وجود توافق بين الفكر السّياسي السلطاني والفكر الخلدوني. يُنظر: عز الدين العلام، السّلطان بين العمران والسّياسة، ملاحظات في الفكر السّياسي السلطاني، مجلة الوحدة المغربية، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ع: 46 / 47- سنة 1988، ص: 100.

ينهج نفس منهج فقهاء أهل السنّة والجماعة الممثل في المنهج الاستنباطي، وابن خلدون بذلك يكون أول من خرج في الفكر الاجتماعي بصفة عامّة والفكر السياسي بصفة خاصّة على منهج سلفه، حيث اتّجه في مقدّمته إلى الواقع ليبدأ منه، ولكي ينتهي إلى تصوير القوانين العلمية المفسّرة لظواهره، وذلك عن طريق الملاحظة والمقارنة. وهو بذلك ينظر إلى الواقع الاجتماعي والسياسي من حيث هو مجموعة ظواهر، أو كما يُسمّيها هو "واقعات العمران البشري، وأحوال الاجتماع الإنساني"¹، كما صرّح هو بذلك في مقدّمته².

وكان ابن خلدون من أوائل المفكرين -إن لم نقل أولهم- الذين درسوا الجانب السياسي والاجتماعي من منطلق الواقع كما هو، حيث يقول في المقدمة في فاتحة كتابه الأول "في طبيعة العمران في الخليقة": "أنّ هذا علم مُستقلّ بنفسه، فإنّه ذو موضوع هو العمران البشري، والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض، والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كلّ علم من العلوم، وضعياً كان، أو عقلياً، واعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة"³.

2. موقف ابن خلدون من كتابات الأدب السلطاني:

بعد اللّحة الموجزة عن ابن خلدون، وأهمّ ما ميّز فكره من سمات وأبعاد، فإنّنا من خلال سياق الفقرات التّالية سنحاول الوقوف على قراءة ابن خلدون للكتابات السياسيّة السلطانية، وبعض الملاحظات التي شغلت انتباهه حينما درس نماذج من المؤلّفات التي وصلته في ميدان الأدب السلطاني.

ولابدّ من التّويه أنّ الرّؤية العامّة التي ستميّر ابن خلدون في قراءته للأدب السلطانية

¹ - عادل فتحي ثابت، شرعية السّلطة في الإسلام، ص: 155، 156.

² - يقول في ذلك: "اعلم أنّه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس، والعصبية، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتحلّه البشر بأعمالهم، ومساعدتهم من الكسب والمعاش، والعلوم والصناعات، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال". يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 46.

³ - ابن خلدون، المصدر نفسه، ص: 49.

ستكون في سياق بنائه لتصوره السياسي، والذي سيكون بلا شك ضمن فضاء العمران البشري، وصيرورة نشأة الدول واطمئنانها¹.

أو بعبارة أخرى فإنه لن يخرج كثيرا عن التخصص أو العلم الجديد الذي أسس له في مقدمته، بخلاف المفكر السياسي السلطاني الذي ليس في حقيقته صاحب نظرية سياسية جديدة، وإنما هو ثمرة أنتجها الواقع السياسي نفسه "بانقلاب الخلافة إلى ملك"، والذي كان يخرج عن نطاق أصول السياسة الشرعية، وعن الخلافة الحقيقية في محاولة خدمة الجانب السلطاني في تصورات السياسة، وعلى حساب الجانب الشرعي فيه؛ وبذلك فإنه يمكننا القول أنه إذا كان الفقيه الذي كتب في السياسة الشرعية قد حاول مواجهة تصورات المفكر السلطاني "شرعياً"، فإن ابن خلدون قد حاول تحليلها عمراًياً.

يبدو أن ابن خلدون يلتقي بفكره السياسي الواقعي مع الأدباء السلطانيين في ابتعادهم عن معالجة مسألة "شرعية الخلافة" في فترات كثيرة من تاريخ الدول الإسلامية، وإغفالهم لعدة مسائل شغلت بال فقهاء السياسة الشرعية، ترتقي إلى مفاهيم المثالية في الحكم، في المدينة، والخلفاء الراشدين، واعتماد نظام الشورى والبيعة بدل العهد بالملك، والوصول إلى الحكم بالغصب والقهر. وأن استخدامه للتحليل العمراني في مقدمته، وما يقوم عليه من أسس أهمها "العصبية" يتعارض من جهة مع رؤية الفقيه الذي لا يخرج عن قاعدة "الحكم والسياسة فقط بالشرع"، ويتعارض من جهة أخرى مع الأديب السلطاني في اعتقاده بحكم الأخلاق والقيم التي يقدمها دائماً في شكل نصائح للملوك وأولي الأمر².

فابن خلدون له نظرة خاصة بالدولة وما تقوم عليه، وله توجه خاص به يمكن تسميته: "بالتوجه التاريخي العمراني"، الذي يدفعه إلى البحث في علل الموجودات العمرانية، ومن بينها الدولة التي لا تقوم بدون عصبية متحكمة دافعة، على خلاف ما تقوم عليه كتب الآداب السلطانية من نصائح تدخل في كثير من الأحيان في باب الترسّل، وهي تكتفي

¹ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص: 28.

² - عز الدين العلام، السلطان بين العمران والسياسة، ص: 92.

بمعابنة الأمر الواقع، أي واقع السّلطة دون برهنة وتعليل¹.

كما تجدر الإشارة في حديثنا عن تصوّرات، وملاحظات ابن خلدون حول كتابات الآداب السّلطانية، إلى إغفاله وبشكل مُطلق ما تمّ نقله من قبل المُفكرين العرب والمسلمين من حكم سياسيّة، وآداب ملوكية عن الفرس، والتي اعتبرها كُتّاب الآداب السّلطانية ركيزة أساسية ومادّة أولية في تحرير نصوصهم.

ويبدو أنّ تجاهله هذا كان من خلفيّة رفضه لمنطلق هذه الآداب والحكم، التي لا تُعنى بما هو كائن، بل بما يجب أن يكون، أي أنّ أساس رفضه لها هو مثاليّتها². وشأنها في ذلك شأن المؤلّفات الفلسفية عند المُفكرين المسلمين المتأثّرة بالفكر اليوناني، والذين لم يتمكّنوا من فهم الدّولة بتطلّعاتهم الدائمة نحو المستقبل، وكذلك الفقهاء كُتّاب السّياسة الشرعية الذين تعلّقوا دائما بالماضي أو "بطوبى الخلافة"³. ومن هذا المنطلق يتعارض ابن خلدون في تصوّراته السّياسية مع تصوّرات الأديب السّلطاني، والفيلسوف، والفقهاء⁴.

وقف ابن خلدون على العديد من مؤلّفات عبد الله بن المقفّع، والذي اعتبره الباحثون المعاصرون الأب الرّوحي، والمؤسس الحقيقي لنمط الكتابة السّياسية السّلطانية عند المسلمين، نظرا لإسهاماته الكبيرة في التّرجمة وفي التّأليف في هذا الباب- كما ذكرنا سابقا- وقد أعاب عليه طريقته في معالجة القضايا السّياسية في رسائله، بالرّغم من عرضه للعديد من المواضيع السّياسية التي أعاد ابن خلدون اعتمادها ومناقشتها في مُقدّمته، ولم يذكرها

¹- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 29، 30.

²- عز الدين العلام، السلطان بين العمران والسياسة، ص: 92.

³- عبد الله العروي، مرجع سابق، ص- ص: 153- 156.

⁴- يُناقش المفكّر والباحث عبد الله العروي تصوّرات الفقيه، والفيلسوف، والأديب السّلطاني اتّجاه الدّولة في محاولتهم تقديم مشروع إصلاحية مُختلف يضمن استقرارها وبقائها، فينتهي إلى دحض كلّ تصوّر مُقدّم، (فالفقيه والفيلسوف) بعيدان عن مُعايشة واقع الدّولة، الأوّل ينظر إلى الماضي والثاني إلى المستقبل (الخلافة- المدينة الفاضلة)، ويصوّر مشروعها "بمناجاة النّورة على الطّبيعة البشرية"، أمّا تصوّرات الأديب السّلطاني، فمهما حاول بنصائحه المُقدّمة إبقاء السّلطة، ومهما حلّ العدل فيها، فإنّها مهْدّدة بالانهيار في الأخير لأنّها مبنية على السّطو والقهر، وينتهي بالإشارة إلى تصوّر ابن خلدون في الدّولة ويراه تصوّرا عقلانيا. يُنظر: عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 156.

بالتّحديد. كما انتقده لأنّه لم يربط مواضيعه السّياسية بالأسباب، والعلل، والبراهين كما فعل هو، ونصّ كلامه في ذلك، ما جاء في قوله: "تجد في كلام ابن المقفّع، وما يستطرد في رسائله من ذكر السّياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مُبرهنة كما برهنا، إنّما يُجلبها في الذّكر على منحنى الخطابة، في أسلوب التّرسل وبلاغة الكلام"¹.

بالإضافة إلى مصنّفات ابن المقفّع التي وقف عندها ابن خلدون في مقدّمته، نجده هذه المرّة يقف عند كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطّروطشي (451- 520هـ/1059-1126م)، والذي قال عنه، وهو بصدد التعريف به ونقده: "حوّم القاضي أبو بكر الطّروطشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا، ومسائله، لكنّه لم يُصادف الرّمية، ولا أصاب الشّاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلّة، إنّما يُبوّب الباب للمسألة ثمّ يستكثر من الأحاديث، والآثار، وينقل كلمات متفرّقة لحكماء الفرس، مثل بزرجمهر، والموبدان، وحكماء الهند، والمأثور عن دانيال، وهرمس، وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التّحقيق قناعاً، ولا يرفع البراهين الطّبيعية حجاباً، وإنّما هو نقل وتركيب شبيهه بالمواعظ، وكأنّه حوّم على الغرض ولم يُصادفه، ولا تحقّق قصده، ولا استوفى مسائله"².

إنّ ملاحظات ابن خلدون وانتقاداته التي صرّح بها اتّجاه كتاب "سراج الملوك" للطّروطشي من خلال هذا النصّ السّابق، واختياره لهذا المؤلّف السّلطاني بالذّات يعود إلى الصّيت والشّهرة التي حضي بها في الفكر السّياسي الإسلامي³. كما كان له مكانة خاصّة في نفوس المفكّرين الذين تناولوا التّأليف في السّياسة من بعده، لأنّه مؤسس على نظرة أخلاقية دينية، مدعوم بالتمثيلات والصّور، والحكايات، وبعض التّجارب الدّاتية، وفيه اندفاع الرّجل المؤمن برسالته⁴. فكأمثلة لا يقلّ اعتماد أبي حمو موسى الزّياني الثّاني (ت791هـ)

¹- ابن خلدون، المقدّمة، ص: 52.

²- نفسه، ص: 52.

³- كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص: 29.

⁴- إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السّياسة، بحث منشور ضمن كتاب "العید" الذي أشرف على تحريره جبرائيل جبور، بيروت: الجامعة الأميركيّة، ط01- 1967م، ص: 137.

عليه في كتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك" عن عشرين موضعا على الأقل، وقد ذكره كمصدر صريح لكتابه هذا¹. كما اعتمد عليه لسان الدين بن الخطيب (713-776هـ) في كتبه، ورسائله السياسية خاصة كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة"، ولا تكاد تخلو صفحة من صفحات "الشَّهْب اللامعة في السِّياسة النَّافعة" لابن رضوان المالقي (718-784هـ) من ذكر الطرطوشي وكتابه السَّراج².

كما يُمكن القول أنَّه أصبح بمثابة نموذج لنمط في القول لا يُمكن الاستغناء عنه بالنسبة لرجال الدَّولة، ولكلِّ مُهتَمِّ بالشَّأن السِّياسي، في مختلف مراحلهِ ودرجاتهِ، بل وأكثر من ذلك فإنَّ ابن خلدون يعترف صراحة بتماثل تبويب أجزاء من مقدِّمته مع التَّرتيب المنجز في "سراج الملوك" بالرَّغم من اختلافه عنه.

إنَّ إصدار ابن خلدون لتلك الأحكام العامَّة والقويَّة على كتاب الطرطوشي بلا شكَّ تتعدَّاه إلى الكتب السَّابقة عليه، والتي تدخل في نفس مجاله دون أن يُسمِّيها، وربَّما يكون الدَّافع الحقيقي من وراء انتقاده له أنَّ نصوص السَّراج لا تبحث في أصل الدَّولة، ونشأتها، ولا تهتمَّ بتعليل الوقائع موضوع الخطاب، مُتجاوزة أسئلة الأصل والعِلَّة، ونظرتها مُصوِّبة فقط نحو السِّلطة القائمة، مُحاولة تبرير استمرارها، وضرورتها من خلال المرويَّات، والمأثورات الممزوجة بالوعظ والنَّصح³.

يَتَّفِق أغلب الباحثين على أنَّ ابن خلدون قد تعرَّف على أهمِّ ما كُتِب في السِّياسة السِّلطانية، واطَّلع عليها قبل صياغته لكتابه "المقدِّمة"، كما كان له موقف من هذه الكتابات، فقد كان مُعاصرا لسان الدِّين بن الخطيب صاحب "مقامة السِّياسة"، و"الإشارة إلى أدب الوزارة"، وإلى ابن رضوان صاحب "الشَّهْب اللامعة"، بل كانا صديقين له، فلا بدَّ أنَّه اطَّلع على ما في هذا المجال، بالرَّغم من إغفاله ذكر مثل هذه الكُتب، وحتَّى جميع الكتب التي

¹ - وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني الثاني ومكانها بين النظريات السياسية المعاصرة لها، مجلة الأصالَة الجزائرية، ع: 27، السنة الرابعة- أكتوبر 1975م، ص: 38.

² - عز الدين العلام، السلطان بين العمران والسياسة، ص: 95.

³ - كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الاستبداد، ص: 29.

أُلِّفت في عصره في مُختلف حقول المعرفة¹.

كما يذهب أحد الباحثين إلى القول أنه عند اطلاع ابن خلدون على كتاب "الشَّهَب اللّامعة" لصديقه ابن رضوان قام بتبنيه إلى حُدود الموضوع الخطير الذي عالجه، وكان ذلك في الوقت نفسه حافظاً لابن خلدون في حوض تجربة الكتابة السّياسية، وأنّه لم يُعجبه كتاب "الشَّهَب" كونه كان يُريد شيئاً غير ذلك، كما وقف على سيطرة كتاب الطَّرطوشي على كلّ من حاول الكتابة في موضوع السّياسة، فدرسه مُتعمّقا، وخرج بنتيجة سلبية كالتّي خرج بها حين قرأ كتاب ابن رضوان².

كانت النّقاط السّابقة أهمّ ما وقفت عليه الدّراسة فيما يخصّ الإطار النّظري للكتابات السّلطانية، في شكل مدخل عام أرّخ لبداية ظهورها وظروف وعوامل انتشارها بين المُفكرين المُسلمين، فقهاء كانوا أم كُتّابا أم ساسة وقادة عسكريين. وإذا كان مهد هذه الكتابات الإسلاميّة هو المشرق الإسلامي فإنّ مجالها سينتقل إلى المغرب والأندلس وإلى مناطق إسلامية أخرى كصقلية الإسلاميّة وبعض إمارات السّودان الغربيّ جنوب الصّحراء، لتصبح ظاهرة ثقافية مرتبطة بأنظمة الحكم الملكيّة في عالم العصر الوسيط، وتتعدّاه حتّى إلى العصر الحديث³.

¹ - عز الدين العلام، السّلطة والسّياسة في الأدب السّلطاني، ص: 195.

² - إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السّياسة، ص: 148.

³ - يُنظر إلى الملحق الأوّل والذي جاء على شكل جدول لأهمّ مؤلّفات الأدب السّلطاني من (ق02هـ إلى ق13هـ)، ص:

الفصل الثالث:

الكتابة السلطانية في المغرب والأندلس خلال القرنين

[05 و 08 هـ / 11 و 14 م]

رواها وعصرها

أولاً: أهم المؤلفات السياسية في المغرب والأندلس قبل القرن 11/هـ م
ثانياً: فجر كتابات الأدب السلطاني في المغرب والأندلس (نماذج من القرن 11/هـ م)
ثالثاً: أهم نماذج ورواد الكتابة السلطانية في المغرب خلال القرن 14/هـ م
رابعاً: أهم نماذج الكتابة السلطانية في الأندلس خلال القرن 14/هـ م

إنّ عمليّة حصر وإحصاء إسهامات المُفكرين المُسلمين في مجال الكتابة السياسيّة السلطانية في الحضارة المغربيّة والأندلسيّة تكتنفها العديد من الصّعاب والعوائق، فمن جهة لا يزال العديد منها مخطوطاً لم يُحقّق أو يُنشر بعد، كما يُعدّ جزءاً هاماً منها في حكم المفقود وإنّ دلّت على وجوده إشارات بعض المؤلّفين، أو أنّها جاءت على شكل ننف وشذراتٍ حملتها صفحات بعض الكُتب في هذا المجال ومجالات معرفيّة أخرى.

هذا إلى جانب تشابه أغراض الكتابة السياسيّة بين الأحكام السلطانية والفلسفة السياسيّة مع الأدب السلطاني، فعمليّة تصنيف وترتيب هذه الكُتب تستدعي ضرورة التّمعن والتعمّق في مضامينها للتّمكّن من إصدار حكم يتعلّق بمجالها، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ اعتماد آراء بعض الباحثين والمُحقّقين حول نسبة تلك المؤلّفات إلى هذا الغرض أو ذاك، والتّسليم بما انتهوا إليه قد تقودنا إلى أخطاء ومُغالطات في كثير من الحالات، ممّا يستوجب التّروي والتّحقّق والتّنبّط. بالإضافة إلى وجود أجزاء مُعيّنة في كُتب أدبية أو تاريخية يكون غرضها الأساسيّ أدبا سلطانياً- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وهذا ما يتطلّب تقصيّاً وإعادة نظر، وقراءة في مُصنّفات كثيرة غير سياسيّة.

إنّ القصد من وراء هذا التّتويه وفي فاتحة هذا الفصل بالتّحديد هو محاولة تقديم صورة عامّة موجزة عن واقع البحث في مجال الأدب السلطاني في الغرب الإسلامي الوسيط، ويبقى الغرض الأساسيّ من هذا الفصل ككلّ هو محاولة التّعريف على رواد الأدب السلطاني بالمغرب والأندلس، والتّعريف بإسهاماتهم السياسيّة خلال القرنين الخامس والثّامن الهجريين، الحادي عشر والرّابع عشر الميلاديين، ولتكون في الأخير أغلب هذه الإسهامات نماذج مُقترحة لدراسة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، مع تقصيّ أهمّ المؤثّرات السياسيّة والثّقافيّة التي أملت على هؤلاء المُفكرين خوض تجربة الكتابة السياسيّة على هذا النّسق، بالوقوف على مكانتهم، وثقافتهم، خاصّة السياسيّة، وأهمّ المصادر التي استعانوا بها في تحرير نُصوصهم، والوقوف بشكل عامّ على محتويات هذه الكُتب، وأهمّ تقسيماتها، ومحاورها، مع إدراج بعض الملاحظات والانتقادات التي ربّما طالت بعضها.

أولاً: أهمّ المؤلفات السياسيّة في المغرب والأندلس قبل القرن 11هـ/م:

إذا كان الغرب الإسلامي قد استطاع التخلّص من التبعيّة السياسيّة الفعلية عن المشرق الإسلامي، من خلال الدويلات التي قامت في أرجائه رافضة الخضوع والولاء للعباسيين ابتداء من القرن الثاني الهجري، فإن الروابط الثقافيّة بين المشرق والمغرب ظلّت قويّة طيلة العصور التاريخيّة الإسلاميّة، واستمرّت عمليّة التأثير والتأثر متبادلة بينهما، ويرجع الفضل في ذلك إلى حركة العلماء ورحلاتهم، واحتكاكهم ببعضهم، وتبادلهم للمعارف، والتّجارب، والإجازات العلميّة، كما ساعد في ذلك كثرة الحواضر العلميّة التي كانت مراكز للتواصل الثقافي المشرقي والمغربي.

ومن المجالات الفكرية التي أخذها المفكّرون المغاربة عن المشاركة وأبدعوا فيها، مجال السياسة والأدب السلطاني، ومن خلال هذا المبحث سنحاول التعرّف على ملامح الكتابة السياسيّة عامّة في المغرب والأندلس قبل القرن 11هـ/م، متسائلين كيف كانت؟ وكيف تمثّلت؟ ومن هم رُوّادها؟

1. في بلاد المغرب الإسلامي:

يُعزي بعض الباحثين تأخّر ظهور الكتابة السياسيّة السلطانية في المغرب الإسلامي إلى غاية القرن 11هـ/م مع المرادي الحضرمي إلى تأخّر التّدوين في الثقافة المغربية عامّة، واعتماد المغاربة اعتماداً شبيه كُليّ على الشّفويّات وأن هذا القرن المذكور كان بداية عصر التّدوين عندهم¹. وهذا الرّأي لا يعني بالضرّورة عدم وجود كتابات سياسيّة في المغرب الإسلامي خلال هذه الفترة، حتّى وإن كان معظمها ما يزال مفقوداً.

وتفيدنا بعض الإشارات الهامّة التي تضمّنتها كتب أدب التّراجم في البحث عن أقدم الكتابات السياسيّة في بلاد المغرب الإسلامي، ومنها ما أورده صاحب "رياض النفوس" من

¹ - أحمد جبرون، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري (في تشكّل الهوية السياسيّة في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس)، الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط01- 2008م، ص: 59.

أنَّ الشَّيْخَ ابنَ سحنون¹ ألَّفَ كتابا في الإمامة يقع في جزأين، أهداه إلى الخليفة بمصر². وإشارة أخرى وردت في "معجم الأدباء" مفادها أنَّ الرِّقِيقَ القيرواني³ الذي كان كاتباً لمُدَّة طويلة تقرب من عشرين سنة⁴، قد صنَّفَ كتاباً ضخماً في السِّياسة، يقع في أربعة مجلِّدات سمَّاه "نظم السُّلوك في مُسامرة المُلوِك"⁵، وبلا شكَّ فإنَّ الغرض الذي كُتِبَ فيه هو الأدب السُّلْطاني، وذلك استناداً إلى عنوانه. كما أورد صاحب "الديباج المذهب" أنَّ للزَّبيدي⁶ كتاباً في الإمامة صنَّفَه للرَّدِّ على الرَّافضة الشَّيعية⁷.

وبالرَّغم من هذه الإشارات الواردة في كُتُب التَّراجم المختلفة، وإشارت أخرى لم تقف عليها الدِّراسة غير أنَّ صدى هذه الآثار الفكرية المحسوبة على مؤلِّفات المغاربة في المجال السِّياسي أو السُّلْطاني منه يُمكن وصفه أنَّه مُنعدم، فلم يرد ذكرها في أيَّة مصادر سياسية معروفة تعود إلى هذه المرحلة أو مراحل أخرى، وهو ما دفع ببعض الباحثين إلى الجزم بعدم وجود أيِّ موروث سياسي مغربي أصيل في مجال الآداب السُّلْطانية قبل القرن 05هـ/11م⁸. وهذا طبعا في غياب الملموس من تلك المؤلِّفات السِّياسية التي تمَّ الإشارة إليها، أو فـي

¹ - ابن سحنون (202- 256هـ/812- 864م): هو الشَّيْخ أبو عبد الله محمد بن سحنون، كان إماماً ثقة، عالماً بالمذهب المالكي من علماء القيروان، لم يكن في عصره أحد أجمع لفنون العلم منه، له نحو مائتي كتاب في جميع العلوم، وفي المغازي والتواريخ. يُنظر: أبو بكر عبد الله بن محمد المالكي، رياض النفوس (في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم)، تحقيق: بشير البكوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي ط02- 1994م، ج: 01، ص- ص: 445- 458.

² - نفسه، ج: 01، ص: 445.

³ - الرِّقِيقَ القيرواني (ق04هـ/10م): هو إبراهيم بن القاسم الكاتب، رجل فاضل أديب، له تصانيف كثيرة في علم الأخبار ومنها كتاب: "تاريخ إفريقية والمغرب"، وكتاب "النساء"، وكتاب "الراح والارتياح"، وكتاب "الاختصار البارع للتاريخ الجامع" في عشر مجلِّدات. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج: 01، ص- ص: 97- 101.

⁴ - أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 61.

⁵ - ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج: 01، ص: 97.

⁶ - الزَّبيدي (ت 359 أو 361هـ/969 أو 671م): هو إبراهيم بن عبد الله أبي إسحاق الزَّبيدي المعروف من أهل إفريقية بالقلانسي، رجل صالح فقيه فاضل، عالم بالكلام، والرد على المخالفين، له في ذلك تأليف حسنة، أمثُن على يد أبي القاسم بن عبد الله الرافض حيث ضربه سبعمائة سوط وحبسه أربعة أشهر. يُنظر: ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب، تحقيق: محمد أبو النور، القاهرة: دار التراث للطباعة والنشر، ط01- دس، ج: 01، ص: 268.

⁷ - نفسه، ج: 01، ص: 268.

⁸ - أحمد جبرون، المرجع السابق، ص: 61.

انتظار اكتشاف نصّ مغمور جديد لم تتمّ الإشارة إليه في هذه الكتب أو كتب أخرى.

2. في بلاد الأندلس:

لم يكن حال الثقافة الأندلسية كحال الثقافة المغربية فيما يخصّ مسألة التدوين، فقد عرفته في الكتابة السياسية قبل القرن 11م/هـ، إلا أنّ قسماً هاماً من ذخائرها تعرّض للنهب والإتلاف والضياع، وبالرغم من ذلك كلّه احتفظت لنا الخزانة الأندلسية بنصوص وآثار سياسية نفيسة، وإن كانت قليلة مقارنة ببقية أبواب ومجالات العلوم الأخرى¹.

ويبقى كتاب "العقد الفريد" لابن عبد ربّه (ت: 276/هـ/886م)، من أهمّ وأقدم الكتب السياسية التي وصلتنا، وهو كتاب اشتمل على العديد من المعارف، فبالإضافة إلى السياسة أو الأدب السلطاني فقد ضمّ الأدب، والتاريخ والاجتماع، فهو موسوعة أدبية عامة متميّزة، كما تجدر الإشارة في هذا الصدد لكتابي: "في الوزراء والوزارة" و"في الحجاب" لصاحبهما عيسى بن أحمد الرّازي² (ت: 379/هـ/989م). ومن الكتب الأندلسية الهامة التي اختصت بالفكر السياسي كذلك كتاب "السياسة" لابن حزم الظاهري³، وهو من كتبه المفقودة، ولم تصلنا إلا شذرات متفرقة منه في بعض الكتب، ككتاب "الشهب اللامعة" لابن رضوان و"بدائع السلك في طبائع الملك" لابن الأزرق، وقد عوّل عليه كلّ من كتب في السياسة من بعده، خاصة من مفكّري المغرب الإسلامي، ومن المسائل التي تناولها هذا الكتاب، فيما

¹ - أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 62.

² - عيسى بن أحمد الرّازي: هو عيسى بن أحمد بن محمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط الكناني الرّازي، قرطبي مشرقي الأصل، كان عالماً بالآداب، تاريخياً ذاكرة للأخبار، ألف للمستنصر تاريخاً ممتعاً، وللمنصور بن أبي عامر كتابي "في الوزراء والوزارة"، و"في الحجاب". يُنظر: ابن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، د ع س، السفر الخامس، القسم الثاني، ص: 491.

³ - ابن حزم الظاهري (384-456/هـ/994-1064م): هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسي من أهل قرطبة، كان أجمع أهل الأندلس لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة له. له نحو أربع مائة مجلد من تأليفه. يُنظر: أبو القاسم خلف عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01-2008م، مج: 02، ص- ص: 57-59. وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، كان شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الظاهر، كان أبوه وزيراً عند ابن أبي عامر. أهم مصنفاته: "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، "المحلى"، "جمهرة أنساب العرب"، "جوامع السيرة"، "طوق الحمامة"، وغيرها. يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 03، ص- ص: 325-330.

نقلها عنه غيره: الحاجة إلى الخلافة، وحكمتها، ومهمتها، ودليلها، ووظائف الإمام، وتنظيم أوقاته، والوزارة والشورى وضرورتهما، وتشجيع العمران، ودور الإمام في ذلك، كذلك تناول بعض المؤسسات مثل عمال الزكاة، وصاحب البريد، والخراج، والحسبة، والشرطة، والسجون، وغيرها من المواضيع¹.

ولا شك أنّ سعة ثقافة ابن حزم، وكثرة إنتاجه الفكري في العديد من المعارف قد ساعده في تناول كثير من قضايا الفكر السياسي من جوانبها التاريخية والتشريعية والكلامية، ومن هذه القضايا التي تناولها بالدرس، والتحليل، وكانت ذا صلة كبيرة بالفكر السياسي الإسلامي آراء الخوارج في الحكم، ومرتكب الكبيرة، وآراء السنة والشيعة وغيرهم في المفاضلة بين الصحابة في أمور السياسة، ونظام الخلافة في الإسلام، وما يتعلّق به من ولاية وقضاء وحقوق وواجبات².

إنّ النماذج السياسية المغربية والأندلسية المذكورة آنفاً، وغيرها ممّا هو مطبوع أو مخطوط، أو حتّى المفقودة منها يُمكن اعتبارها حلقة من حلقات تشكّل ظاهرة جديدة في الكتابة والتدوين السياسي السلطاني المغربي والأندلسي، فهي مُستقلّة عن مثيلتها التي بدأت في المشرق الإسلامي إلى حدّ ما، وفي الوقت نفسه هي امتداد لها في جوانب عديدة، ولكن بوجه وخصوصية مُعيّنة تميّزت بها، كخصوصية المكان والعصر الذي وُجدت فيه، والغرض الأساسي الذي من أجله كُتبت.

¹ - حاول محمد إبراهيم الكتاني في اجتهاد منه أن يجمع النقول التي وجدها عن هذا الكتاب في مؤلّفات من أتى بعده "كرسائل ابن عباد الرّندي الصغرى"، و"الشهب" و"البدائع" في دراسة تحت عنوان: "بين يدي شذرات من كتاب السياسة لابن حزم"، نشرها في مجلة تطوان المغربية، ع: 05، سنة 1960م. ونظراً لأهمية كتاب السياسة لابن حزم استعان الباحثون بهذا الجهد الذي قدّمه هذا الباحث، كما تجدر الإشارة إلى أن الباحث والمحقق علي سامي النشار قد أعاد نشر هذا البحث في دراسته النقدية لمصادر ابن الأزرقي في آخر الجزء الثاني المحقق من كتاب بدائع السلك، نشر دار السلام للطباعة والنشر والترجمة بالقاهرة، ط01- 2008، ص- ص: 879- 890.

² - عبد الحليم عويس و وليد عبد الماجد كساب، الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط01- 2010م، ص: 62.

ثانياً: فجر كتابات الأدب السلطاني في المغرب والأندلس (نماذج من القرن 05هـ/11م):

من أهمّ الكتابات السياسية المغربية والأندلسية التي وصلتنا من تراث القرن 05هـ/11م كتابين بارزين في الأدب السلطاني، الأول كتاب "الإشارة في تدبير الإمارة"¹ للمرادي الحضرمي والذي ظهر مع دولة المرابطين بالمغرب، والثاني كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي، والذي ظهر بالأندلس. وقد وقع اختيارهما كنموذجين لدراسة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط خلال هذا القرن نظراً للأثر الكبير الذي خلفاه في واقع عصرهما، وفي تفكير ونصوص كثير ممّن جاء بعدهما.

1. المرادي الحضرمي وكتابه "الإشارة في تدبير الإمارة":

إنّ الدّارس للمشروع السياسي والإصلاحي الذي قدّمه المرادي الحضرمي للحكّام المرابطين يُدرك الدور الكبير الذي لعبه هذا العالم، الفقيه، المفكّر في شأن هذه الدولة الإسلامية، التي قامت في صحراء المغرب، وامتدّت نحو الشمال لتصل إلى عدوة الأندلس، وإن كان المرادي شخصية مغمورة إلى حدّ ما في كُتب التّاريخ، والتّراجم، فإنّ الكثير من الباحثين، والمهتمّين بالشأن السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، يجعلونه بمثابة المُعلّم الثّاني للمرابطين بعد عبد الله بن ياسين²، فقد كان قاضياً بالصحراء وداعياً ومؤلفاً³. وأنّه كفقيه تجاوز دوره دور الفقيه التقليدي إلى دور المُستشار السياسي من خلال كتابه لأحد أمراء المرابطين. فمن يكون؟ وكيف كان عصره؟ وفيما تمثّل مشروعه الإصلاحي من خلال

¹ - ورد ذكر كتاب المرادي الحضرمي "الإشارة" باسمين مختلفين فقد حُقّق مرتين، ففي التحقيق الأول لعلي سامي النشار سمّاه بكتاب "السياسة" أو "الإشارة في تدبير الإمارة"، ونشره بالدار البيضاء المغربية عن دار الثقافة، سنة 1981م. أمّا في التحقيق الثّاني لرضوان السّيد فقد سمّاه "الإشارة إلى أدب الإمارة"، ونشره ببيروت عن دار الطليعة، سنة 1981م كذلك.

² - عبد الله بن ياسين (ت 451هـ/1059م): هو أبو محمد عبد الله بن ياسين بن مكو الجزولي المصمودي مهدي المرابطين وزعيمهم الأوّل، وجامع شملهم، أنذرهم وعرفهم حكم الله ودينه، وهو من سمى جماعته بالمرابطين للزومهم رباطته، ابتدأت دولة المرابطين بجهوده وجهود يحيى بن ابراهيم الصنهاجي. يُنظر: ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ط01- 1972م، ص- ص: 124- 132. /خير الدين الزركلي، مرجع سابق، ج: 04، ص: 144.

³ - محمد عبد الله بن بيه، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، رسالة ماجستير في التّاريخ الإسلامي كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1997م، ص: 76.

القضايا التي عالجها في مؤلفه؟ وهل أثر فيمن كتب في المجال السياسي والأدب السلطاني من بعده؟

1/1: نبذة عن حياته ونظرة على عصره:

إنّ الذي يبحث في حياة أبي بكر محمد بن الحسن المرادي الحضرمي، سواء في المصادر التاريخية أو كتب التراجم عامّة أو تلك التي تُعنى بجمع أخبار الفقهاء والقضاة المالكية (الطبقات) لا يجد له ذكراً شافياً أو ترجمة مستفيضة عن حياته، وهو الفقيه المالكي، المتكلم والأصولي، والأديب الشاعر، والذي برز في المغرب الإسلامي كقاض في دولة شهيرة كدولة المرابطين.

ومن خلال أسطر قليلة ساقها لنا كلاً من صاحب "الصلة" ومؤلف كتاب "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" حول المرادي الحضرمي¹، يُمكن القول أنّه من أبناء القرن الخامس الهجري، كان فقيهاً عالماً بأصول الدين، مشغلاً بالقضاء، ذا اهتمام كبير بالأدب، وقرض الشعر، ولا اختلاف في أصله الذي عُرف به، إذ أنّه المرادي الحضرمي، نسبة إلى قبيلة مراد إحدى القبائل العربية اليمنية، وحضرموت هي منطقة جنوبية من شبه الجزيرة العربية².

1-1/1: مولده:

أمّا عن مكان مولده ففيه اختلاف بين الباحثين بين إفريقية أو المغرب الأقصى³، غير أنّ الشيء الأكيد أنّه في سنة 497هـ/1107م قام برحلة إلى الأندلس كما ورد في "الصلة"⁴،

¹ - ابن بشكوال، مصدر سابق، مج: 02، ص: 238، 239. ابن بسّام الشنتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ط01-1979م، القسم 04، مج: 01، ص: 364.

² - محمد الأمين بلغيث، النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط01-1989م، ص: 41.

³ - يعود سبب ذلك لكلمة "القرويين" التي وردت في نصّ "الصلة"، فمنهم من قال أنّ مولده بالقيروان، وكان على رأسهم علي سامي النشار في مقدمة تحقيقه لكتاب "الإشارة"، وواقفه محمد الأمين بلغيث، في حين أنّ الباحث أحمد جبرون فقد أكد أنّ مولده كان بفاس وقال أنّ كلمة القرويين هي إشارة إلى جامع فاس "القرويين" الشهير. يُنظر: مقدمة تحقيق سامي النشار للإشارة، ص: 20. / محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص: 43. / أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 115.

⁴ - ابن بشكوال، المصدر السابق، مج: 02، ص: 238.

وأنها لم تكن الزيارة الأولى له، كما أنه مكث لفترة من حياته في المشرق الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه رضوان السيد في مقدّمة تحقيقه لكتاب الإشارة، واعتمد في ذلك على أن كتابه في شكله ومضمونه شبيه بمؤلفات الأدب السلطاني التي ازدهرت الكتابة فيها في المشرق، كما أن ثقافته الكلامية والأصولية لم تكن معروفة، ولا معهودة بين مالكية المغرب والأندلس، كما ذهب في ذلك لتفسير شحّ المصادر المالكية المغربية في عدم ذكرها للمراي¹.

هذا التحليل الأخير يحتمل الصواب والخطأ فتشابه كتاب المرادي مع المؤلفات السلطانية المشرقية لا يعني بالضرورة أن المرادي قد استقرّ بالمشرق، فيمكن أن يكون قد اطلع عليها وهو بالمغرب. كما أنه إذا كان أصوليا متكلمًا، وأنّ المصادر المالكية المغربية تجاهلت ذكره بسبب اتجاهه الكلامي والأصولي، فكيف نستطيع تفسير دخوله في سلك القضاء في عهد المرابطين وهي تسمّى بحق "دولة الفقهاء" الذين حاربوا علماء الكلام والفلاسفة².

2-1/1: انتقاله إلى الصحراء ووفاته:

من المؤكّد أنّ انتقال المرادي الحضرمي للصحراء كان بعد سنة 450هـ/1060م، وأنّه كان نزيل مدينة أغمات³ الحاضرة الأولى للمرابطين، والتي اشتغل فيها بالتعليم، خاصّة علم الاعتقادات، الذي يرجع الفضل إليه في إدخاله إلى المغرب الأقصى، بالاعتماد على الرواية التي تبناها صاحب "التشوّف إلى رجال التّصوّف"⁴، كما يُرجّح أنّه بهذه المدينة قد أسّس لمدرسة علمية، وكان أشهر تلامذته بها أبو الحجاج يوسف⁵، الذي خلفه في تولّي شؤونها

¹ - مقدمة تحقيق رضوان السيد لكتاب الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 13.

² - محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 43.

³ - **أغمات**: مدينة واقعة على بعد نحو أربعة وعشرين ميلا من مراكش، مبنية على منحدر جبل من جبال الأطلس، عرفت تحضرا وازدهارا خاصّة أيام الموحّدين. **ينظر**: الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2- 1983م، ج: 01، ص: 135.

⁴ - يوسف بن يحيى التادلي المعروف بابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، (منشورات كلية الآداب بالرباط)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط2- 1997م، ص: 106.

⁵ - **أبو الحجاج يوسف (ق05هـ/11م)**: هو أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبى الضرير أصله من سرقسطة بالأندلس، وسكن مراكش، ومن أشياخه أبي مروان بن سراج وأبي علي الجياني، وكان آخر أئمة المغرب فيما أخذه عن المرادي من علوم الاعتقادات، وكان عالما متصوفا زاهدا. **ينظر**: ابن الزيات، المصدر السابق، ص: 105، 106.

بعدها غادرها المرادي في صُحبة الأمير أبي بكر بن عمر¹ إلى الصَّحراء².

وقد دخل هذا الأمير مدينة أغمات بعد جهودٍ قام بها في الفتح والجهاد مباشرة بعد اعتلائه زعامة المرابطين، ليخرج منها في سنة 453هـ/1063م، مُتجها صوب الصَّحراء جنوبا مُجاهدا وفاتحا، مُفوّضا قيادة المرابطين لابن عمّه يوسف بن تاشفين³. ولا شك أنّ مرافقة المرادي لهذا الأمير وجيشه كان من أجل تقديم النَّصح والمشورة، وإبداء رأي الشَّرع في المسائل التي قد تعترضهم.

وبمغادرة المرادي لمدينة أغمات تتقطع أخباره عَنَّا -على حسب المعلومات المُتوفرة عنه في مصادر الدِّراسة- بتوليّه القضاء في مدينة أزكى⁴ بصحراء المغرب، إلى غاية وفاته سنة 489هـ⁵/1098م. ومن مؤلفاته أرجوزتان في الاعتقاد كبرى وصغرى، وله أشعار وأراجيز كثيرة على ما يبدو، هذا إضافة إلى كتابه الهام "الإشارة"، ومختصر في علم الكلام⁶.

لقد ارتبط المرادي ارتباطا وثيقا بالأمير أبي بكر بن عمر، ولم يُحاول الاتِّصال فيما يبدو

¹- أبو بكر بن عمر (ت 480هـ/1087م): هو أبو بكر بن عمر بن تلاكين بن ورتانطق اللمتوني، قدّمه عبد الله بن ياسين لقيادة المرابطين بعد وفاة أخيه يحيى، وقد كان أميرا صالحا متورعا، استطاع فتح بلاد فازان، وجبالها وسائر بلاد زناتة، وفتح بلاد مكناسة، ولواتة، كما غزا بلاد السودان وفتح بلادهم. يُنظر: ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص-ص: 136-133.

²- أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 117.

³- يوسف بن تاشفين (ت 500هـ/1110م): هو أبو يعقوب يوسف بن تاشفين بن إبراهيم بن نرقوت بن ورتانطق بن منصور، هو الشخصية الثالثة والأهم في دولة المرابطين بعد يحيى وأبي بكر ابنا عمر، وهو أول من تلقب بأمير المسلمين، مختط ومؤسس مدينة مراكش، استمرت جهوده في توحيد أطراف المغرب زهاء العشرين سنة، من 454 إلى 474هـ، وقد حفظ للأندلسيين بقاءهم واستمرارهم بعدما وضع حدًا للنصارى بانتصاره في الزلاقة سنة 479هـ، وإنهائه لحكم ملوك الطوائف في سنة 496هـ. يُنظر: ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص-ص: 136-156. / عبد الله كنون، ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، الدار البيضاء، مركز التراث الثقافي المغربي، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1-01-2010م، ج: 03، ص-ص: 1447-1480.

⁴- أزكى: مدينة بالمغرب من بلاد مسوفة ولمطة، وهي أول مراقي الصحراء، ومنها إلى سجلماسة ثلاثة عشر مرحلة، ومنها إلى "تول لمطة" سبع مراحل، وليست بالكبيرة ولكنها متحضرة، ومن أراد الدخول إلى بلاد تكرر وغانة من بلاد السودان فلا بد له من هذه المدينة. يُنظر: محمد بن محمد الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1-01-2002م، مج: 01، ص: 225.

⁵- ابن بشكوال، مصدر سابق، مج: 02، ص: 239.

⁶- محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 44.

بالأمير يوسف بن تاشفين بعد وفاة الأول، أو أن ينال حظوة منه في مراكش¹ عاصمة المرابطين الجديدة، وكما ورد في المصادر التي أرخت لدولة المرابطين فقد ضمّ ابن تاشفين الصحراء إلى المغرب بعد وفاة الأمير أبي بكر، ومن المؤكّد أنّه أقرّ المرادي في وظيفته كقاض في الصحراء، ومن المحتمل أنّه لم يكن راضيا عن استلاب يوسف بن تاشفين لملك أبي بكر بن عمر، والزّواية التّاريخية حول ذلك مشهورة في المصادر المغربية².

2/1: كتاب "السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة" للمرادي:

ألّف المرادي الحضرمي مُصنّفه "الإشارة" للأمير أبي بكر بن عمر، وبطلب منه³، ومن المُحتمل أن يكون ذلك بعد أن فقد الجزء الأكبر من ملكه على يد ابن عمّه يوسف بن تاشفين⁴. وعلى حسب رأي العديد من الباحثين "أنّ عمل المرادي هذا يُمثّل بداية فجر الكتابات السياسيّة لإصلاح الرّاعي والرّعيّة، وإصلاح نظام الحُكم والإدارة في المغرب الإسلامي"⁵.

وأته قد غيرّ الفرضيّة التي كان يُعتقد فيها بأن ليس هناك في علم السّياسة في المغرب والأندلس قبل كتابات ابن خلدون، وابن رضوان سوى كتاب السّياسة لابن حزم المفقود⁶، نظرا للظرف الذي كُتب فيه، والطريقة الجديدة في الطّرح على نهج الكتابة السياسيّة السلطانية، والتي لم تكن معروفة في المغرب الإسلامي، كما أنّ هذا الكتاب قد عوّل عليه

¹ - مراكش: مدينة اختطّها يوسف بن تاشفين في حدود سنة 454هـ/1064م، وجعلها عاصمة لدولة المرابطين، وقد اشترى موضعها ممن كان يملكه من المصامدة، فسكن الموضع في البداية بخيام الشعر، وبنا فيه مسجدا للصلاة، وقصبة صغيرة لاختران أمواله، وسلاحه، ولم يبين على ذلك سورا، وإتّما سورها ابنه علي في حدود سنة 526هـ، وبقيت عاصمة للمرابطين ثم الموحدّين من بعدهم إلى أن أسسوا مدينة فاس. يُنظر: ابن أبي زرع، مصدر سابق، ص: 138، 139.

² - المصدر نفسه، ص: 134، 135. ابن خلدون، كتاب العبر، ج: 06، ص: 244، 245.

³ - نجد المرادي يخرج عن تقاليد الكتابة في باب الأدب السلطاني بعدم ذكره في مُقدّمة كتابه عن سبب وضع كتابه هذا ولمن ألّفه. يُنظر: المرادي الحضرمي، مصدر سابق، ص- ص: 53- 56.

⁴ - مقدّمة تحقيق سامي النشار لكتاب الإشارة، ص: 31.

⁵ - محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 51.

⁶ - مقدّمة تحقيق سامي النشار لكتاب الإشارة، ص: 31.

الكثير من المفكرين السياسيين من بعده كابن رضوان المالقي¹، وابن الأزرق الأندلسي في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك"، والذي ذكره مرارا في كتابه هذا².

أمّا عن المصادر التي اعتمدها المرادي الحضرمي في كتابه هذا فيمكن تقسيمها إلى مادّتين أساسيتين، مادّة فلسفية ومادّة سياسية، حيث يُشير المرادي إلى "أرسطو" في نُصوصه، ويسكت عن ذكر مصادره الفلسفية الأخرى، كمصنّفات الفارابي، وابن سينا، وغيرها، والتي اطلع عليها بدون شكّ إمّا في المغرب أو أثناء زيارته المتكرّرة للأندلس، كما ساعده اهتمامه بعلم الكلام أو الاعتقادات- كما ورد ذلك عنه- على الاطلاع على هذا الرّصيد الفلسفي.

أمّا عن المادّة السياسية وهي جوهر الكتاب، فقد استند المرادي على مجموعة من المصادر، والتي أضفى عليها منهجه وأسلوبه، وتجاوز أفكارها، وربطها بنصوص أخرى، ولاشكّ أنّ كتاب "السياسة" لابن حزم المفقود قد أخذ حظاً وافراً من ذلك، هذا بالإضافة إلى مؤلّفات ابن المقفّع كالأدب الصّغير والكبير وكليلة ودمنة³، والتي تظهر بوضوح في نصوص المرادي لكثرة استخداماتها، حتّى أنّه في بعض الأحيان لا يتجاوز عمله عمليّة ترتيب نصوص من الأدب الكبير مُضيفاً روايات وأحاديث وأمثال أو قصص من كليلة ودمنة، إضافة إلى اعتماد بعض النّصوص من مؤلّفات النّعالي⁴.

قسّم المرادي كتابه "الإشارة"⁵ إلى ثلاثين باباً، وفي ذلك يقول: "فهذه ثلاثون باباً، إذا تحفظ الفطن منها كلّ يوم باباً لم يأت عليه الشّهر إلّا وقد حفظ صدراً كبيراً من الحكمة، وتعلّم أصلاً عظيماً من السياسة"⁶. ومن خلال الطّريقة التي بُوب بها هذا الكتاب يُمكن

¹ - إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 134.

² - مقدّمة تحقيق سامي النشار لكتاب الإشارة، ص: 31.

³ - نفسه، ص- ص: 35- 37.

⁴ - مقدّمة تحقيق رضوان السيّد لكتاب الإشارة، ص: 22./ محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 53.

⁵ - ستعتمد الدّراسة في الإحالات القادمة لكتاب الإشارة فقط على الكتاب المحقّق من قبل علي سامي النشار لتوحيد العمل في الهامش، ولتجاوز أي خلط بين صفحات هذا الكتاب والكتاب المحقّق من قبل رضوان السيّد.

⁶ - المرادي، مصدر سابق، ص: 56.

وصفه بأنه شبيه بخطة سياسية مُقدّمة لحاكم في بداية إنشاء دولته¹، ذلك أنّ كتاب المرادي هذا عبارة عن موجز يُشير فيه إلى آداب الإمارة إشارةً، ولا يتعدّها مفصلاً ومُحلاً، بل يكتفي في فصول كتابه بما يمكن اعتباره "اللباب"² أو "الجوهر"، فهو مركز في تقسيماته الرئيسية والفرعية، موجز في فقرات نصوصه. كما يُكنّ اعتباره بمثابة "دستور حكم" وضعه المرادي للأمير أبي بكر بن عمر، وللمرابطين من بعده³.

وبمقارنة كتاب "الإشارة" مع كتب الأدب السلطاني الأخرى نجده أقلّ حجماً، موجزاً، دقيقاً، فيه تقارب واضح بين عدد صفحات كلّ باب وآخر، وكأنّ المرادي تعمّد ذلك الاختصار حتّى تكون قراءته سهلة على الأمير، سريعة المفعول في الحفظ والفهم، وربّما هذا ما يُمكن للدّارس فهمه من خلال قوله للأمير المرابطي، والذي نوّه فيه لأهميّة أبوابه المنتقاة المختارة⁴.

ومن خلال استقراء بسيط لأهمّ الأفكار والآراء والتصورات التي ضمّنها المرادي في كتابه هذا يُمكن الخروج ببعض الأحكام العامّة المتعلّقة بالنظريّات السياسيّة التي طرحها المرادي وشغلت تفكيره، وعبرّت عن واقع السّلطة والسياسة في دولة من دول المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، ولعلّ أهمّها:

- فكر المرادي السياسي يقترب بشكل أو بآخر من البيئة السياسيّة التي عاش فيها، والتي طبعت دولة المرابطين، خاصّة في مراحلها الأولى، ونجده يبتعد عن إشكالية البحث في مسألة الخلافة، والإمامة إذ أنّ المرابطين اتخذوا لقب أمير المسلمين، واعترفوا بالخلافة العبّاسية التي أقرّت حكم الأمير يوسف بن تاشفين⁵، من خلال رسالة بعث بها الخليفة

¹ - نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص: 143.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 96.

³ - مقدّمة تحقيق سامي النشار لكتاب الإشارة، ص: 31.

⁴ - المرادي، مصدر سابق، ص: 54.

⁵ - ابن خلدون، العبر، ج: 06، ص: 250.

العباسي ردًا على طلب بعث به هذا الأمير¹، كما ظهرت أسماء بعض الخُلفاء العبّاسيين على النّقود المُرابطية² كمظهر من مظاهر التّبعية.

- تنطلق نظرية المُرادى السياسية من العناصر أو القواعد المُؤسّسة لنمط الخطاب السياسي السّلطاني عامّة، وهي ثلاثة: مركز السّلطة (السّلطان)، وقنوات السّلطة (المراتب السّلطانية)، وموضوع السّلطة (الرّعية)³. وهو ما نجده مُعالجا في الأبواب الثّلاثين التي حواها كتابه "الإشارة"، ففي القاعدة الأولى (السّلطان) استأثرت بحوالي نصف عدد الأبواب، أمّا القاعدة الثّانية (الحاشية) فقد خصّص لها حوالي أربعة أبواب، في حديثه عن المستشار في الباب الثّالث، والجلساء في الباب السادس، والكتّاب والأعوان والحجّاب في الباب السابع، وأصحاب الجُند في الباب العاشر، هذا إضافة إلى بعض الوظائف كالعَمال والجواسيس التي ذكرها مُنفردة في بعض الأبواب دون تخصيص. أمّا القاعدة الثّالثة (الرّعية) فلم تأخذ نصيبا من اهتمام المُرادى، وقد جاءت في أقلّ من ثلاث صفحات، ممّا يُبيّن وضعها الهامشي الذي تحتلّه في تصوّرات بعض الأدباء السّلطانيين⁴.

- هناك بساطة في تصوّر المرادى للهيكل السياسي للدولة الإسلامية عامّة ولدولة المرابطين على وجه الخصوص، ومكوّناته هي مرتكزة في الأساس على: الأمير والخُطاء والأصحاب، وفيهم المستشارون، وبقية الموظفين السّامين، كالأعوان، والكتّاب، والحجّاب، وولاة الأعمال ثمّ الجُند⁵.

¹ - في سنة 491هـ/1096م ردّ الخليفة العباسي المستنصر على الأمير يوسف بن تاشفين على ظهر الرسالة التي بعث إليه بها بواسطة القاضي ابن العربي ووالده يُقرّه فيها على مُلكه الممتدّ من بلاد الذهب مما يلي غانة والمغرب والأندلس، كما وردته رسالة أخرى من الوزير محمد بن جهير العباسي في هذا الشأن. يُنظر: عصمت دنش، دراسة حول رسائل ابن العربي والتي تسمى "برحلة أبي بكر بن العربي"، مجلة المناهل المغربية، ع: 09، السنة الرابعة- جويلية 1977م، ص- ص: 160-169.

² - محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 53.

³ - عز الدين العلام، الفكر السياسي السّلطاني (نماذج مغربية)، الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، دس، ص: 23.

⁴ - نفسه، ص: 26، 27.

⁵ - أمحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 119.

قد يبدو أنّ هناك انفصالا بين هذا التصوّر الذي وضعه المرادي وواقع الدولة المرابطية الجديدة الفتية، خاصة على عهدي الأميرين أبي بكر بن عمر ويوسف بن تاشفين، فمثلا وظيفة الحجابة لم يكن لها وجود في هذه الدولة، وفي هذا العصر على العموم، كونها بُنيت في أساسها على بساطة الحكم¹، فلم يكن هناك تعقيد أو إجراءات شديدة فيما يتعلّق باتّصال أميرهم برعيّته. لكن من جهة أخرى يُمكن اعتبار إشارة المرادي إلى هذه الوظيفة بعد نظر منه في اتّخاذ رسوم الملك، والأخذ بأسباب الحضارة لتكوين إدارة حازمة².

ومما يُعزّز ارتباط فكر المرادي بواقع دولته مثلا نظرتة في الجيش، إذ حتّى على ضرورة اعتماد جيش مُختلط يضمّ عدّة عصبية وأجناس، وفي ذلك قوله: "يُستحبّ للسلطان أن يكون جنده أجناسا مُتفرّقة، وقبائل شتى لا يتهيأ لها الاتّفاق على رأي واحد في الخلاف"³، وهذه استجابة ذكية منه لظروف الجند المرابطي الذي كان يقتصر في تركيبته على عناصر ينتمون إلى قبيلة واحدة هي قبيلة لمتونة⁴، التي استشهد الكثير من رجالها في معارك جرت بين المرابطين وخصومهم في المغرب وحتّى الأندلس، لذلك سارع أمراء الدولة إلى استدراك ذلك فيما بعد باستقطاب عناصر جديدة إلى الجيش من قبائل أخرى⁵.

إذا كان هناك شكّ في التزام الأمراء المرابطين بكتاب المرادي وتعاليمه السياسية فمن المؤكّد أنّهم كانوا يسلكون سياسات قريبة من تلك التي أشار إليها، ومن ذلك الباب السادس الذي وضعه المرادي "في مُخالطة الأصحاب" ونهيه للأمراء عن مُخالطة الأسافل ممّن

¹ - قال ابن خلدون: "لم يكن في دول المغرب وإفريقية ذكر لهذا الاسم - يقصد الحجابة- للبداءة التي كانت فيهم، وربما يوجد في دولة العبيديين - أي الفاطميين- بمصر عند استعظامها وحضارتها إلّا أنّه قليل". يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 299.

² - محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 56.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 94.

⁴ - **قبيلة لمتونة**: هي إحدى القبائل البربرية المتفرّعة من قبيلة صنهاجة الكبيرة التي تنقسم إلى عدّة قبائل ويطون، منها قبائل في الشمال ما بين المغرب الأوسط وإفريقية، منها قبيلة بلكانة وهم أهل مدر، وفي الجنوب في الصحراء تضمّ عدّة قبائل في مقدّمتها مسوفة و لمتونة وكدالة وشرطة، وهم أهل وبر، ومن قبائل الشمال ظهرت دولة آل زيري، ويني حماد، وفي الصحراء ظهرت دولة المرابطين. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 06، ص: 202.

⁵ - محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص: 57.

أفسدتهم الحضارة الزائفة¹.

وهذا التّوجيّه ينطبق إلى حدّ كبير على حال أمراء المرابطين الذين نعتهم صاحب كتاب "الحلّ الموشية" بقوله: "وكانوا قوما ريتهم الصّحراء، نيّتهم سالحة لم تفسدها الحضارة، ولا مُخالطة الأسافل"².

لقد كان نصّ "الإشارة" للمرادي الحضرمي بحقّ نموذجاً مثالياً لدراسة الأدب السلطاني في المغرب الإسلامي، وهو إلى حدّ كبير يُعبّر عن وحدة الثقافة الإسلامية سواء في المشرق أو المغرب، وأنّ المغرب الإسلامي لم يكن يوماً بمعزل عمّا كان يحدث في المشرق، وقد كان متأثراً به في مختلف المجالات، وفي مختلف الحقب التاريخيّة، خاصّة في العصور الإسلامية الوسيطة الأولى، ليس فقط في المجال السّياسي أو الاقتصادي، وإنّما حتّى في المجال الثقافي والفكري.

2. أبو بكر الطّروطوشي وكتابه "سراج الملوك":

إذا كان المرادي الحضرمي قد انفرد بمجال الكتابة في الأدب السلطاني في المغرب خلال القرن الخامس الهجري، فإنّ الحال في الأندلس كان بخلاف ذلك حيث كان التّأليف في هذا الحقل السّياسي مزدهراً، وعرف حيويّة وعطاء³، وستعتمد الدّراسة على كتاب الطّروطوشي فقط كنموذج لدراسة الفكر السّياسي الإسلامي السلطاني في الأندلس خلال هذه

¹ المرادي، مصدر سابق، ص- ص: 77- 81. / محمد عبد الله بن بيه، مرجع سابق، ص: 94.

² مجهول، الحلّ الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكّار وعبد القادر زمّامة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ط1- 1997م، ص: 82.

³ كان من أهمّ هذه المؤلّفات السّياسية الأندلسية في هذه الفترة "سراج الملوك" للطّروطوشي، و"الذهب المسبوك في وعظ الملوك" للحميدي (420- 488هـ/ 1029- 1095م)، و"نظم السلوك في وعظ الملوك" لابن اللبّانة (ت 507هـ/ 1113م)، و"بستان الملوك" لأبي المطرف عبد الرحمن بن فتوح. لم يصل إلينا من هذا التّراث السّياسي الأندلسي إلّا الكتابين الأولين فقط، وقد أشار الباحث محمد نصر عارف في كتابه "في مصادر التراث السّياسي الإسلامي" إلى وجود مخطوط بالخرزانة الحسنية بالرباط لكتاب "نظم السلوك في وعظ الملوك" لابن اللبّانة (رقم: 8797 ضمن مجموع 01)، غير أنّ الباحث أحمد جبرون فنّد ذلك بعدما تحرّى عنه، وقال أنّ هذا المخطوط المشار إليه هو لمجهول، ومضمونه لا يُشير إلى كتاب ابن اللبّانة نظراً لطبيعة الأسماء والأخبار والأقوال الواردة فيه. يُنظر: نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص: 147. / أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 168.

الفترة، فمن يكون؟ وما هي البيئة التي عاش فيها؟ وكيف كان عصره؟ وكيف كانت مشاركته السياسية من خلال تأليفه لكتابه "السراج"؟ وما هي أهم المحاور التي ناقشها في هذا الكتاب؟ وما هو الأثر الذي تركه في مؤلفات الفكر السياسي المغربية والأندلسية من بعده؟

1/2: نبذة عن حياة الطرطوشي، ونظرة على بيئته وعصره:

1-1/2: نسبه ومولده

يُعدّ أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري، الأندلسي، الطرطوشي المعروف بوقته "بابن أبي رندقة"¹ من الأعلام الأندلسيين المشهورين الذين توالى التّرجمة لهم في كثير من مصادر التّاريخ المغربية والمشرقيّة، وكُتِب التّراجم، والطّبقات، وذلك نظراً لصيته العلمي، والفكري، وتنقلاته في موطنه الأندلس، وبلاد مشرقية كثيرة كالحجاز، والعراق، والشّام، ومصر. يُنسب إلى مدينة طرطوشة² التي بها وُلد سنة 451/1059م³، والتي كانت عاصمة لمملكة سرقسطة⁴ بشرق الأندلس، إحدى دويلات

¹ ابن بشكوال، مصدر سابق، مج: 02، ص: 213./ ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 244./ ابن خلّكان، مصدر سابق، مج: 04، ص: 262.

² طرطوشة: مدينة أندلسية في الشمال الشرقي، تقع شرقي بلنسية وقرطبة، تبعد عن الأولى مسافة مائة وعشرة أميال، وهي مبنية على سفح جبل، قريبة من البحر، على نهر أبره، وهي مسورة ولها أربعة أبواب، أشهر أعلامها: الشيخ المحدث أحمد بن سعيد بن ميسرة الغفاري الأندلسي، و الشيخ أبي بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف الفهري ناشر العلم بالاسكندرية وعليه تفقه أهلها. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، د-ع- 1977م، ج: 04، ص: 30./ محمد عبد المنعم الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ط-02- 1984م، ص: 391.

³ ابن خلّكان، المصدر السابق، مج: 04، ص: 264./ أحمد بن محمد المقري التلمساني، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر، ط-01- سنة 1942م، ج: 03، ص: 163.

⁴ مملكة سرقسطة: حكمها بني هود من ملوك الطوائف، تأسست سنة 431/1039م بزعامة سليمان بن محمد الملقب بالمستعين، وسقطت في عهد عبد الملك عماد الدولة على يد المرابطين سنة 503/1109م. يُنظر: ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س. كولان وليفي بروفيسال، بيروت: دار الثقافة، ط-03- 1983م، ج: 03، ص- ص: 221- 229.

ملوك الطوائف¹، التي تجاوز عددها العشرين دويلة، وكان ظهورها ابتداء من سنة 422هـ/1031م عقب سقوط الخلافة الأموية بالأندلس².

وكان يحكم مملكة سرقسطة في هذه الفترة المدروسة الأمير أحمد المقتدر بن هود الذي حكم ما بين (438-474هـ/1046-1081م)، وكان من أكابر علمائها، مهتمًا بدراسة الفلسفة والفلك، وله في ذلك مؤلفات ضاعت ولم تصلنا³، ويرجع له الفضل في تنشيط الحركة الثقافية في سرقسطة خلال هذه الفترة.

2-1/2: نشأته وتعليمه:

وقد تلقى الطرطوشي علومه الأولى بمسقط رأسه على يد مشايخ أجلاء، وكان مُصاحباً فيما بعد للقاضي أبي الوليد الباجي⁴، الذي أخذ عنه مسائل الخلاف، وسمع منه، وأجازه في بعض العلوم التي درّسها إياه⁵، كما درس علم الفرائض والحساب بموطنه، وقرأ الأدب على أبي محمد بن حزم⁶ بمدينة إشبيلية¹ عاصمة مملكة بني عبّاد². وفيما يبدو أنّه تنقل في بعض مدن الأندلس لمواصلة تعليمه، ولقاء المشايخ والعلماء.

¹- شغل عصرهم حوالي ثمانين سنة من حياة الأمة الأندلسية، وكان عصرهم عصر تفكك، وانحلال سياسي واجتماعي شامل، وكانوا ملوكاً ضعافاً في وطنيتهم، ضعافاً في دينهم غلبت عليهم مصالحهم الشخصية، وقد سكتوا متخاذلين عن نصره بعضهم ضد خطر النصارى، ولم يكونوا في سياستهم الداخلية أحسن من ذلك، فقد كانوا طغاة قساة على رعيتهم. يُنظر: محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثاني: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي)، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط4، 1997م، ص- ص: 418، 419.

²- ابن عذاري، مصدر سابق، ج: 03، ص: 155.

³- محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2- 1970م، ص: 290.

⁴- أبو الوليد الباجي (403-474هـ/1011-1080م): هو سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي المالكي، الأندلسي، الباجي، من علماء الأندلس، وقضاتها، وفضلاتها، وحُقّاضها. كانت له رحلة إلى المشرق، زار خلالها بغداد، والموصل، ودمشق، و حلب، دامت ثلاثة عشر سنة، زادت معرفته وعلمه خلالها. وله مصنفات كثيرة أهمها، "المنقذ"، "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، "التعديل والتجريح فيمن روى عن البخاري في الصحيح". يُنظر: ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 02، ص: 408، 409.

⁵- نفسه، مج: 04، ص: 262/ ابن بشكوال، مصدر سابق، ج: 02، ص: 213/ ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 244.

⁶- نفسه، مج: 04، ص: 262/ المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 03، ص: 162.

3-1/2: رحلته وانتقاله إلى المشرق الإسلامي:

تتوقف المصادر المترجمة للطَّروشي عن ذكر تفاصيل حياته العلمية في الأندلس، وتشارك فقط في الإشارة إلى سنة 476هـ/1083م، التي غادر خلالها الأندلس مرتحلاً إلى المشرق الإسلامي من أجل تأدية فريضة الحج³ من جهة، ومواصلة تعليمه من جهة أخرى، منتقلاً بين الحجاز، والعراق، والشَّام، ومصر، مُتعلِّماً ومُدِّرِّساً.

ولا تُفيدنا هذه المصادر بسنوات أخرى غير هذه السنَّة، حيث تُجهل تفاصيل كثيرة من تحرَّكاته، ومدة استقراره بين بلد وآخر، غير أنَّها تُشير إلى بعض أسماء مشايخه الذين حضى بلقائهم، والتَّلمذ على أيديهم، أمثال: أبي بكر الشاشي⁴، الذي لقيه ببغداد، وأخذ عنه الكثير من مسائل المذهب الشافعي، كما التقى بأبي علي التستري⁵، وسمع عنه بعضاً من السنن كسنن أبي داود⁶، كما أخذ عن غيرهما من المشايخ.

ولم يكن حال المشرق الإسلامي أحسن ممَّا كانت عليه بلاد الأندلس، وقد عاين الطَّروشي الشَّابَّ هذا الواقع عن كثب، فالخلافة العبَّاسية التي كانت تمثِّل العالم الإسلامي فقدت سلطتها ونفوذها، وأصبح السلاطين السلاجقة (447-590هـ/1055-1193م) هم

¹ - **إشبيلية**: مدينة أندلسية قديمة كبيرة معناها المدينة المنبسطة، تبعد عن قرطبة حوالي ثمانين ميلاً، وهي مسورة، وعلى غربيها نهر كبير. يُنظر: الحميري، مصدر سابق، ص: 58، 59.

² - **مملكة بني عباد**: من دول الطوائف بالأندلس، تأسست سنة 414هـ/1023م بزعامة القاضي محمد بن إسماعيل بن عباد(ت 433هـ/1042م)، وقد ضمَّها المرابطون إلى دولتهم سنة 484هـ/1091م، بعدما قضوا على حكم محمد المعتمد آخر حكامها. يُنظر: ابن عذاري، مصدر سابق، ج: 03، ص- ص: 193-215.

³ - ابن بشكوال، مصدر سابق، ج: 02، ص: 213./ ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 04، ص: 262./ ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 244.

⁴ - **أبو بكر الشاشي(429-507هـ/1037-1113م)**: هو أبو بكر محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر الشاشي، المعروف بالمسنظري، فقيه وقته على المذهب الشافعي، تولى التدريس بالمدرسة النظامية ببغداد سنة 504هـ/1110م خلفاً لأبي إسحاق الشيرازي. أهم مؤلفاته: "حلية العلماء في المذهب". يُنظر: ابن خلكان، المصدر نفسه، مج: 04، ص- ص: 219-221.

⁵ - **أبو علي التستري(ت 479/1086م)**: هو علي بن أحمد بن علي التستري البصري، راوي سنن أبي داود عن القاضي ابن عمر الهاشمي، يُنسب إلى تستر بلدة من كور الأهواز. يُنظر: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت: المكتبة التجارية، ط01- دس، ج: 18، ص: 428.

⁶ - المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 03، ص: 163.

الحكّام الفعليّون بدل الخلفاء العبّاسيين الذين صاروا رموزاً شكلية في الحكم¹.

وكان يُمثّل السّلطة السّلاجوقية خلال فترة تواجد الطّروطوشي بالعراق جلال الدّين أبو الفتح ملك شاه (447- 485هـ/1055- 1188م)، الذي كان في حرب ضدّ الفاطميين في بلاد الشّام، استطاع السّيّطرة خلالها على دمشق سنة 471هـ/ 1079م، وعيّن أحد إخوته ملكاً عليها وعلى كامل بلاد يتوارثها أبناؤه وأحفاده من بعده، وبذلك تأسّست سلاجقة الشّام مكان نفوذ الفاطميين².

ومن العراق انتقل الطّروطوشي إلى بلاد الشّام، واستقرّ بها مدّة من الزّمن، ودرّس بها، ويبدو أنّه كانت له حلقات علم بجوامعها استقطبت طلبة العلم من كلّ الجهات، وحتى بعضاً من طلبة الأندلس المرتحلين³. وتُجهل المدة الزمنية التي مكثها ببلاد الشّام، والأكيد أنه كان مُتواجداً بها في حُدود سنة 485هـ/1092م، وهذا ما نفهمه من رواية أحمد بن العربي⁴ الذي ارتحل من إشبيلية بالأندلس إلى المشرق في هذه السنّة المذكورة، "وأنه دخل الشّام ولقي بها الطّروطوشي، وتفقه عنده، وعند غيره من جماعة العلماء والمُحدّثين بالشّام"⁵.

4-1/2: استقراره بمصر:

ارتحل الطّروطوشي من الشّام ودخل مصر، وكان مُستقرّه بالإسكندرية⁶ التي كانت من المدن المصرية المُفضّلة لنزول العلماء المغاربة والأندلسيين¹. وقد كانت مصر التي قضى

¹- ابن الأثير، مصدر سابق، مج: 08، ص- ص: 236- 243. / إبراهيم أيوب، مرجع سابق، ص- ص: 185- 191.

²- المصدر نفسه، مج: 08، ص: 418.

³- ابن بشكوال، مصدر سابق، ج: 02، ص: 213. / ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 04، ص: 262.

⁴- أحمد بن العربي (468- 543هـ/1075- 1150م): هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد ابن العربي المعافري الإشبيلي، إمام عالم حافظ، ختام علماء الأندلس، وآخر أئمتها وحفاظها، كانت له رحلة علمية نحو المشرق ابتدأها سنة 485هـ/1092م، ورجع منها إلى بلاده سنة 493هـ/1100م، وكان قاضياً بها ومدرساً، توفي ودفن بفاس. يُنظر: ابن بشكوال، المصدر نفسه، ج: 02، ص- ص: 225- 227. / ابن خلكان، المصدر نفسه، مج: 04، ص: 296، 297.

⁵- ابن بشكوال، المصدر نفسه، ج: 02، ص: 226. / ابن خلكان، المصدر نفسه، مج: 04، ص: 296.

⁶- الإسكندرية: مدينة مصرية قديمة وعظيمة، وهي قاعد من قواعد مصر على البحر، بناها الإسكندر، وبه سُميت، وهي حصينة الأسوار، كثيرة العمارة رائجة التجارة. يُنظر: الإدريسي، مصدر سابق، مج: 01، ص- ص: 319- 322.

بها الطّروطوشي النّصف الثّاني من حياته تحت حكم الخلافة الفاطمية (297-567هـ/909م-1171م)، وفي هذه الفترة كان الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي² هو المستبدّ في الحكم بدل الخليفة الأمر بالله³.

وبمدينة الإسكندرية تفرّغ الطّروطوشي للتّدريس، والدّعوة والإصلاح⁴، وقد كانت جرّأته في الحقّ، ومواقفه الدّعويّة الإصلاحية سببا في إخراجها من الإسكندرية، ومنع النّاس من الأخذ عنه⁵، ويبدو أنّ ذلك وقع مع بداية سنة 515هـ/أواخر 1121م، وتعود تفاصيل هذه المحنة إلى زيارة الطّروطوشي للوزير الفاطمي الأفضل شاهنشاه بالقاهرة، ونصحه له بتقوى الله، وطاعته، وإقامة العدل، وقمع الظّلم، والرّفق بالرّعيّة.

وبعودته إلى الإسكندرية نشبت بينه وبين قاضيها خصومة شديدة بسبب مواقف الطّروطوشي من هذا القاضي، خاصّة فيما يتعلّق بالضّرائب الظّالمة، وفتوى الطّروطوشي بتحريم الجُبْن الدّي يأتي به الرّوم إلى المدينة⁶، بالإضافة إلى حملاته ضدّ العادات السيّئة في المجتمع من بدع مُحَرّمة، وضلالات، وقد بقي مُبعدا عن الإسكندرية عدّة أشهر انقضت

¹ - محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، ص: 291. وكان من التّالزين بالاسكندرية خلال هذه الفترة كذلك العالم الأديب الأندلسي أمية بن أبي الصلت الأندلسي (460-529هـ/1067-1136م). يُنظر: إلى ترجمته عند ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 01، ص- ص: 243-247.

² - الأفضل شاهنشاه (ت 515هـ/ 1121م): هو أبو القاسم شاهنشاه الملقّب الملك الأفضل بن أمير الجيوش بدر الجمالي، نصبه أبوه وزيرا سنة 488هـ في خلافة المستنصر، وأقام الأفضل ولده المستعلي أحمد مقام أبيه، ثم أقام الأمر بالله مقام أبيه المستعلي ودبّر دولته وحجر عليه. يُنظر: ابن خلكان، المصدر نفسه، مج: 02، ص- ص: 448-451.

³ - الأمر بالله (490-524هـ/1096-1130م): هو أبو علي المنصور بن المستعلي بالله أبي القاسم أحمد المستنصر بالله أبي تميم معدّ، بويع بالخلافة يوم موت أبيه، وهو طفل ابن خمس سنوات في 495هـ/ 1101م، بتدبير الوزير الأفضل الدّي نصّبه مكان أبيه ونعته بالأمر بأحكام الله. دامت خلافته تسعا وعشرين سنة وثمانية أشهر. يُنظر: أحمد بن علي المقرئ، اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: محمد حلمي أحمد، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط01-1996م، ج: 03، ص: 29، ص: 128.

⁴ - وفي ذلك قال: "إن سألني الله تعالى عن المقام بالاسكندرية، لما كانت عليه في أيام الشيعة العبيدية من ترك إقامة الجمعة، ومن غير ذلك من المناكر التي كانت في أيامهم، أقول له: وجدت قوما ضلّالا فكنت سبب هدايتهم". يُنظر: ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 247.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 245.

⁶ - نفسه، ج: 02، ص: 247.

بوفاة الوزير الأفضل¹. ليعود بعدها إلى هذه المدينة مُستأنفا نشاطه التّدرّيسي والدّعوي، "فنشر العلم بالإسكندرية وعليه تفقه أهلها"²، وقد حُضي بكرم ورعاية الوزير الجديد المأمون البطائحي³ الذي خلف الأفضل شاهنشاه في الوزارة.

5-1/2: وفاته وأهم آثاره:

توفي الشيخ الطرطوشي رحمه الله ليلة السبت في ست وعشرين من جمادى الأولى سنة 520هـ/1126م بالإسكندرية⁴، وعمره زهاء السبعين سنة. وقد خَلّف من ورائه العديد من المؤلفات، والشروح منها: كتابه الكبير "التعليقة في مسائل الخلاف"، وكتاب "في بر الوالدين"، وكتاب "الفتن"، و"سراج الهدى"، وكتاب في "البدع والمحدثات"، وكان من أشهر تلامذته أبو بكر بن العربي، وممن أخذ عنه بالإجازة القاضي أبو الفضل عياض⁵، الذي كتب إليه يُجزئه بجميع رواياته ومصنّفاته⁶.

2/2: كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي:

إنّ أهمّ ما وصلنا من مؤلّفات الطرطوشي في باب السّياسة أثران هامّان، الأوّل عبارة

¹ - محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، ص: 291، 292.

² - ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 04، ص: 30.

³ - المأمون البطائحي (ت 521هـ/1126م): هو عبد الله محمد بن أبي شجاع بن أبي البطائحي، كان أبوه من جواسيس الأفضل بالعراق، ولما مات دخل قصر الأفضل واشتغل حمّالا به، ثم فرّاشا، ثم زادت منزلته حتّى صار وزيراً. وسبب قتله أنّه حاول قتل الخليفة الأمر بالله، بالإضافة إلى كثرة السعاية فيه كما أنّه قَبِح سمعته وأساء السيرة، وقبض عليه في 519هـ/1124م، وصادر جميع أمواله ثم قتله مع خمسة من إخوته. يُنظر: ابن الأثير، مصدر سابق، مج: 09، ص: 234. / ابن خلكان، مصدر سابق، مج: 05، ص: 299.

⁴ - قال صاحب "الصلة" أنّه توفي في شعبان من السنة نفسها. يُنظر: ابن بشكوال، المصدر السابق، ج: 02، ص: 214. / وأنه دفن بمقبرة وعلة قريبا من البرج الجديد قبلي الباب الأخضر بالإسكندرية. يُنظر: ابن خلكان، مصدر السابق، مج: 04، ص: 264. / ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 247.

⁵ - أبو الفضل عياض (476-544هـ/1083-1146م): هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، إمام وقته في الحديث وعلومه، والنحو واللغة وكلام العرب وأنسابهم، كان قاضيا لمدة طويلة بمدينة سبته ونُقل عنها إلى قضاء غرناطة وتوفي بمراكش. أهم تصانيفه: "الإكمال في شرح كتاب مسلم"، "المعلم في شرح مسلم، مشارق الأنوار، التنبهات، وله شعر حسن. يُنظر: ابن خلكان، المصدر السابق، مج: 03، ص: 483-485.

⁶ - ابن فرحون، المصدر السابق، ج: 02، ص: 245. / المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 03، ص: 162.

عن رسالة بعث بها إلى الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين¹، حينما كان بالإسكندرية وأرسلها مع تلميذه ابن العربي الذي نزل عنده أثناء عودته من رحلته التي قادته إلى الحجاز والعراق، وكان هذا لقاءه الثاني به، بعدما لقيه في البداية وهو بالشَّام. ورسالة الطرطوشي هذه هي الرسالة الأخيرة من مجمل أربع رسائل حوتها رحلة ابن العربي²، والتي يبدو أنها كُتبت في حدود سنة 493هـ/ 1099م.

أمَّا الأثر الفكري الثاني له في باب السياسة كان "سراج الملوك"، الذي كتبه على نمط الأدب السلطاني -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- كهدية إلى الوزير الفاطمي المأمون البطائحي³. ويُعدّ كتابه هذا من أكبر المؤلفات السياسية في باب الأدب السلطاني من حيث ضخامة مادته، وتنوع موضوعاته. وقد غلبت على أسلوبه الصفة الدينية أي المرجعية الإسلامية، وليس القصد هنا "الصفة الفقهية" كما هو الحال مع مصنّفات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية. ويتخذ الطرطوشي صورة الوعظ والنصح مُتضمّنة كثيرا من الأحاديث والحكم والأقوال المأثورة⁴ على حساب التراث اليوناني والفارسي الذي طغى على أغلب المُصنّفات السياسية السلطانية، وربما هذا ما دفع ببعض الباحثين إلى اعتبار أنّ هذا الكتاب هو محاولة لإعادة صياغة التراث السلطاني، أو أدبيات مرايا الأُمراء في بوتقة إسلامية، أو

¹ - هذه الرسالة موجودة ضمن رحلة ابن العربي المُحققة من قبل الباحثة عصمت دنش، والتي سبق الإشارة إليها، وموضعها ضمن هذه الرحلة المُحققة ما بين الصفحتين: 178- 188.

² - الرسالة الأولى هي رسالة القاضي ابن العربي إلى الخليفة العباسي المستظهر يزكي فيها الأمير يوسف بن تاشفين عنده، والثانية رسالة من وزير الخليفة العباسي محمد بن جهير إلى ابن تاشفين، والثالثة خطاب الإمام أبي حامد الغزالي لابن تاشفين وهي عبارة عن فتوى تحل قتاله لملوك الطوائف بالأندلس، ورسالة تأييد له في هذا الجهاد. يُنظر: عصمت دنش، مرجع سابق، ص- ص: 149- 151.

³ - يقول في مقدّمة كتابه هذا: "لما رأيت الأجل المأمون تاج الخلافة، عزّ الإسلام، فخر الأنام، نظام الدّين، خالصة أمير المؤمنين أبا عبد الله محمد الأموي، أدام الله لإعزاز الدّين نصره، وأنفذ في العالمين بالحقّ أمره، وأوزع كافة الخلق شكره"، ويُضيف: "رغبت أن أخصّه بهذا الكتاب رجاء لطف الله تعالى". يُنظر: أبو بكر محمد الطرطوشي، سراج الملوك، تحقيق: نعمان صالح الصّالح، الرياض: دار العادرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2005م، ج: 01، ص: 37.

⁴ - محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، ص: 294.

بتعبير آخر أنّه عملية (أسلمة) لهذه الأدبيّات¹.

ويضمّ الكتاب مقدّمة وأربعة وستين بابا يدور فيها الاهتمام بالأحكام والقوانين والقواعد، وسياسات التدبير في مُختلف أوجهها، وهذه الأبواب يُمكن القول أنّها متوازنة من حيث عدد صفحاتها، إذا تجاوزنا بعض الاستثناءات التي يستطرد فيها بالقول، كالباب الأوّل الذي جاء "في مواظ الملوك"²، والباب الثاني الذي سمّاه "في مقامات العلماء والصّالحين عند الأمراء والسلاطين"³، والباب الثالث والستون المعنون "بجامع من أخبار ملوك العجم وحكاياتهم"⁴، والباب الرابع والستون المشتمل على حكايات مأثورة⁵.

وفي محاولة إعادة ترتيب أبواب كتاب "السراج"، وتقسيمه إلى محاور جديدة يُمكن أن يخرج بسبعة منها، يضمّ كلّ محور منها مجموعة من الأبواب، مع حصول إمكانية تداخل بين بعضها البعض، لندرج مُجتمعة في أكثر من محور، وهي: "في ضرورة السّلطان"، "في خصال السّلطان"، "في كفيات التدبير السّياسي"، "في الحرب"، "في الوزارة والجلساء"، "آراء في الزّمان والتّاريخ"، و"مواظ وحكم"⁶.

وقد اعتمد الطّروشّي في استقاء معلوماته على عدد من المصادر في مقدّمته القرآن الكريم، وكذلك السنّة النّبويّة الشّريفة، ثمّ الأخبار التّاريخية، ولا يقلّ استشهاده في نصوصه عن مائتي آية من القرآن الكريم، ومثلها من الأحاديث الشّريفة⁷. كما اعتمد على الأخبار والرّوايات التّاريخية، وما احتوته من خبرات وتجارب لأمم عديدة من عرب، وفرنس، وروم، وهنود، وصينيين، وهو يُفرّق في ذلك بين ما أفرزته هذه الأمم من أحكام وسياسات. فالأحكام هي المُختصة بالعقائد من حلال وحرام، وأحكام، وبُيوع، وأنكحة، وطلاق، وغيرها،

¹- Yassine Essid, **At-tadbir: pour une critique des origins de la pensée économique arabo-musulmane**, Tunis: Edition T.S- 1993, P: 36.

²- الطّروشّي، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 45- 101.

³- نفسه، ج: 01، ص- ص: 102- 126.

⁴- نفسه، ج: 02، ص- ص: 505- 534.

⁵- نفسه، ج: 02، ص- ص: 534- 567.

⁶- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 92.

⁷- مقدّمة تحقيق نعمان صالح الصّالح لكتاب سراج الملوك، ص: 22.

وحدودها أمر لا يُمكن أخذه واعتماده لأنها صادرة عن "خزنة النيران، وسدنة بيوت الأصنام، وعبدة الأندان، والأوثان"¹ على حدّ تعبيره.

أو هي التي لم تُذكر في الكتب السماوية الصحيحة السابقة، أو في دين الإسلام، في حين أنه يعتمد على السياسات التي وضعتها هذه الأمم، خاصة تلك المتعلقة بسيرة العدل، وحُسن السياسة، وتدبير الحروب، وحفظ الأموال، فنجده يقول: "فجمعت محاسن ما انطوت عليه سيرهم، خاصة من ملوك الطوائف"²، وحكام الدول"³.

وتظهر على نصوص كتاب الطرطوشي كثرة الاستشهادات، والاقتراسات، مع سُكوته المُتكرّر عن ذكر عناوين مصادره أو مؤلفيها، هذا إذا ما استثنينا بعض الإشارات القليلة حول ذلك⁴. ومن أهمّ الخصائص التي تُميّز كتاب سراج الملوك، وتجعله يرتقي عمّا كُتب في عصره، أو قبله:

- خاصية التحليل: فقد تجاوز الطرطوشي في معظم أبواب كتابه مستوى العرض والترتيب إلى التحليل، وهو بذلك ينفرد عن مناهج معاصريه، بل وحتى عن من جاء من بعده في الكتابة السياسية السلطانية، بحيث كانوا يعتبرون السياسة شأنًا أخلاقيًا لا يحتمل التحليل⁵.

- خاصية الانفتاح: يتجاوز الطرطوشي بأسلوبه الأسلوب التقليدي في الاستفادة من التراث السياسي اليوناني أو الفارسي مجرد نقل وعرض حكمهم، وأقوالهم بل يتعدّها إلى استحضار

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 35.

² - في هذا الموضوع يبدو أنه يُريد بملوك الطوائف الملوك الذين ملكوا العراق، وما بين الشام، ومصر بعد الإسكندر، وعددهم تسعون ملكًا على تسعين طائفة، كلهم يُعظم من يملك المدائن، وهم الإشكانيون، وقد دام ملكهم بالإضافة إلى ملك الإسكندر خمسمائة وثلاث وعشرين سنة. يُنظر: الطبري، مصدر سابق، ج: 01، ص: 583، 584. كما يُمكن أن يقصد بهم الثوار المتغلبين على بلاد الأندلس عقب قيام الفتنة بسبب عبد الرحمن بن أبي عامر إلى سنة 422هـ سنة نهاية بني أمية في الأندلس، وهم الذين حكموا الأندلس بعد ذلك، وهم أكثر من العشرين. يُنظر: ابن عذاري، مصدر سابق، ج: 03، ص: 155.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 36.

⁴ - كإشارته في كتابه إلى: ابن المقفع، ص: 412، وكتاب الأسرار، ص: 199، وكتاب كليلة ودمنة، ص: 211، صاحب كتاب التاج (أي الجاحظ)، ص: 234، روى أنس (إشارة منه إلى موطأ الإمام مالك)، ص: 362، وغيرها من الأمثلة.

⁵ - أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 158.

النظم والقواعد السياسية لليونان والفرس، ويُحاول المُقارنة بينها من جهة، وبين النظم السياسي الإسلامي من جهة أخرى¹.

- النزعة الأخلاقية: ابتعد الطرطوشي في كتابه عن مذهب الفقهاء المعاصرين له في معالجة بعض المسائل السياسية كالماوردي وابن حزم، وذلك بالرغم من المجال الذي يُصنّف ضمن رُواده فيما يتعلّق بتمثيله للمذهب المالكي، واهتمامه بفقهِ الخلاف، إلاّ أنّه خرج عن طريقتهما، خاصّة فيما يتعلّق بالإمامة الكبرى(الخلافة)، حيث أحصيا الأحكام الفقهية المتعلّقة بها، وبحثا عن أصل المشروعية فيها، وفي المُقابل ابتعد هو عن ذلك، وانحاز إلى المُقاربة الأخلاقية التي تعتبر السياسة في المقام الأول شأنًا أخلاقيا. كما أنّ كثيرا من نُصوص "السراج" تُحيل مباشرة إلى واقع العالم الإسلامي كالوضع الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري²، ممّا يُظهر نقطة الخلاف بين مجال بحث كل الطرفين.

لقد كان كتاب سراج الملوك للشيخ الفقيه أبي بكر الطرطوشي نموذجا مثاليا عن تجربة الفقهاء المالكية في مجال الكتابة السياسية السلطانية، كما أنّه لم يكن نوعا جديدا مُستقلا عن غيره من الكتابات التي أُلّفت في هذا الباب، وإنّما كان إسهاما فكريا مُميّزا من هذا الفقيه، له خصائصه ومميّزاته، وقد عوّل عليه كلّ من جاء من بعده من مُفكرين مغاربة وأندلسيين، فلا يخلو كتاب من كتبهم من إشارة ولو بسيطة إلى هذا الكتاب.

ثالثا: أهمّ نماذج ورواد الكتابة السلطانية في المغرب خلال القرن 14/هـ08م:

في دراسة نماذج عن رواد الكتابة السلطانية المغربية خلال القرن 14/هـ08م، وصلت حصيلة التّقصّي والبحث في نهايته إلى اسمين فقط من هؤلاء الرّواد، وهما ابن رضوان المالقي، وأبو حمو موسى الزياني، واللذان كان انتماءهما لدولتين مُتجاورتين في الأرض، مُتعاديتين طيلة فترات قيامهما، هما الدولتين المرينية بالمغرب الأقصى، وعاصمتها فاس، والزّيانية العبد الوادية بالمغرب الأوسط، وعاصمتها تلمسان.

¹ - أحمد جبرون، مرجع سابق، ص: 158، 159.

² - نفسه، ص: 159.

1. ابن رضوان المالقي وكتابه "الشَّهَب اللّامعة في السّياسة النّافعة":

بالرّغم من كون ابن رضوان المالقي أندلسي المولد إلّا معظم حياته، والتي تجاوزت الأربعين سنة قضاها بالعمل ككاتب في القصر المريني، وموته كان بالمغرب الأقصى، لذلك تمّ اختياره كنموذج أوّل في هذه الدّراسة، من خلال دراسة حياته وعصره، وكتابه في الأدب السلطاني المَعنون ب: "الشَّهَب اللّامعة في السّياسة النّافعة".

1/1: نبذة عن حياته ونظرة على عصره:

1-1/1: نسبه ومولده:

هو عبد الله بن يوسف بن رضوان بن يوسف بن رضوان الخزرجي، الأنصاري، يُكنّى أبا القاسم، ويُعرف باسم جدّه ابن رضوان¹. وُلد في حُدود سنة 718هـ / 1318م، وهو ينتمي إلى أسرة شهيرة بمالقة²، ترجع في أصولها إلى قبيلة الخزرج إحدى أكبر قبائل المدينة المنورة، وهم يشتركون مع بني الأحمر³ في نسبهم الأنصاري الخزرجي⁴.

وقد كانت مالقة في هذا العهد⁵ تمثّل زاوية من زوايا مثلث صغير، هو ما تبقى من

¹- لسان الدّين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط01-1975م، مج: 03، ص: 443. / أحمد المقرئ التلمساني، نفح الطّيب من غصن الأندلس الرّطيب، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، ط01-1968م، مج: 06، ص: 107. / إسماعيل بن الأحمر، بيوّات فاس الكُبرى، الرّباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ط01-1972م، ص: 70.

²- مالقة: مدينة أندلسية حصينة على الساحل الشرقي للبحر المتوسط، مسورة، ولها خمسة أبواب، ومنها إلى قرطبة في جهة الشّمال أربعة أيام، ومنها إلى غرناطة ثمانون ميلا، ومنها إلى الجزيرة الخضراء مئة ميل. يُنظر: الإدريسي، مصدر سابق، مج: 02، ص: 570. / الحميري، مصدر سابق، ص: 517، 518.

³- بنو الأحمر: كانوا من أهل قرطبة المجاهدين، يعود نسبهم إلى سعد بن عبادة سيد أنصار الرسول ﷺ، ويعرفون ببني نصر، كان أول حكامهم الغالب بالله أمير المسلمين أبو عبد الله محمد بن يوسف، ملك غرناطة عام 635هـ/1235م إلى أن توفي سنة 671هـ/1271م. يُنظر: لسان الدين بن الخطيب، اللّحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ط01-1946م، ص: 21، 22.

⁴- مقدّمة تحقيق سليمان معتوق الرفاعي لكتاب عبد الله بن رضوان المالقي، الشَّهَب اللّامعة في السّياسة النّافعة، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط01-2002م، ص: 152.

⁵- كانت مالقة قبيل هذه الفترة في يد "بني اشقيولة" الذين كانوا من أقوى المُنافسين لابن الأحمر، حتّى تملكها السلطان المريني أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق عام 676هـ/1276م، وظلت في يده إلى أن نزل عنها لابن الأحمر عام 682هـ/

أرض الأندلس الإسلامية، أمّا الزّاوية الثّانية فهي غرناطة¹، وصاحبها يومئذ هو إسماعيل بن فرج² خامس ملوك بني الأحمر، والزّاوية الثالثة تمثّلها الجزيرة الخضراء³، وطريف⁴ واللّتان كانتا تمثّلان ثغر المرباطة لدى السّلطان المريني، منهما يشنّ الغارات على أملاك النّصارى، وقد كانت العلاقات بين حُكّام هذه المقاطعات الثّلاث جدّ مُتقلّبة⁵.

وفي عهد إمارة الرّئيس فرج أبي سعيد بن إسماعيل الابن الثّاني لسُلطان بني الأحمر حاكم غرناطة "أبو الوليد إسماعيل"، كان رئيس ديوان الجند يوسف بن رضوان، وكان من علماء مالقة المعروفين، وقد ولد ابنه عبد الله في عهد ابن الأمير السابق الذكر، والمسمّى إسماعيل⁶.

2-1/1: نشأته العلمية بالأندلس وأهمّ شيوخه:

تلقّى الصّبّي عبد الله ثقافته الأولى على يد والده، وخاله، ليُتّصل بعدها بعلماء مالقة

1282م، فولى أمرها إسماعيل بن يوسف بن نصر ثم وليها من بعده ابنه فرج المسمى بالرئيس أبي سعيد، وصارت بعده في حكم ابنه إسماعيل أمير غرناطة. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 261، 262. / إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 100.

¹ - **غرناطة**: هي قاعدة بني الأحمر بالأندلس، وهي مدينة مُحدثة من أيام الثوار بالأندلس، وكانت المدينة المقصودة قبلها "البيرة" فخلت، وانتقل أهلها إلى غرناطة، ومدّنها وحصّنها وأسوارها وشيّد قصبته حبوس الصّنهاجي، ثمّ خلفه ابنه باديس بن حبوس فكمّلت في أيامه، وعمرت. يشقّها نهر "حدروا"، ومنها إلى لوشة خمسة وعشرين ميلاً. يُنظر: الإدريسي، مصدر سابق، مج: 02، ص: 569، 570. / الحميري، مصدر سابق، ص: 45، 46.

² - **إسماعيل بن فرج (676- 725هـ/ 1276- 1325م)**: هو أبو الوليد إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن محمد بن أحمد بن محمد بن خميس بن نصر بن قيس الأنصاري الخزرجي، وصل إلى العرش بعدما تغلّب على نصر أبي الجيوش في سنة 713هـ/ 1319م، واستمر إلى غاية 725هـ/ 1331م، وتولى الحكم بعده ابنه محمد. يُنظر: ابن الخطيب، اللوحة البدرية، ص: 65- 77.

³ - **الجزيرة الخضراء**: مدينة مشهورة بالأندلس، وقبالتها من البر ببلاد البربر سبتة، مرساها من أجود المراسي للجواز، وأقربها من البحر الأعظم، بينهما ثمانية عشر ميلاً، وبينها وبين قرطبة خمسة وخمسون فرسخاً. يُنظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، مج: 02، ص: 136.

⁴ - **طريف**: مدينة أندلسية على البحر الشامي (المتوسط)، في أول المجاز المسمى بالزقاق، ويتصل غربيها ببحر الظلمات (الأطلسي)، وهي مدينة صغيرة عليها سور تراب، ويشقها نهر صغير، ومنها إلى الخضراء ثمانية عشر ميلاً، وسميت بطريف نسبة إلى أحد قادة جيش الفتح الإسلامي للأندلس لنزوله بها، وهو طريف مولى موسى بن نصير المكنى أبا زرة. يُنظر: الحميري، المصدر السابق، ص: 392.

⁵ - إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 100.

⁶ - نفسه، ص: 101.

حيث حضى بالاستزادة بمعارفهم، ونهل من علمهم الكثير، وقد أجازوه إجازات كثيرة¹. ومن مالقة توجه إلى غرناطة لمواصلة دراسته بها، أين التقى بعدد من مشايخها، وعلماء آخرين ممن كانوا وافدين عليها من بلاد غيرها، ولعل أشهر عالم غرناطي تتلمذ على يديه هو أبو القاسم بن جزي²، وقد لازمه ابن رضوان، وأخذ عنه الكثير من العلوم، وتعدّ المادة التي درسها عنه أغزر من أيّ مادة درسها على سائر أساتذته، ويظهر ذلك من خلال عدد الكتب التي أقرأه أو أسمعها إيّاها³. ومن غرناطة عاد إلى مالقة، وبها عين قاضيا⁴.

وقد كان للشيخ ابن جزي أثر بالغ في نفس ابن رضوان، ذلك أنّه عرفه إلى السلطان أبي الحسن المريني⁵، وحبّبه إلى قلبه من خلال كثرة كلامه عنه، خاصة بعد عودته من سفارته

¹ من بين هؤلاء العلماء: الفقيه الصالح محمد بن إبراهيم بن محمد بن سعدون المهندس، والفقيه القاضي أحمد بن عبد الحق الجدلي، والشيخ أبو بكر محمد بن يحيى بن محمد المالقي، والخطيب أبا عبد الله محمد بن محمد بن أبي الجيش الصريحي المالقي، وقاضي مالقة أبي بكر محمد بن عبد الله بن منظور، وغيرهم. يُنظر: أحمد بابا التتبتكتي، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط01- 1989م، ص: 221، 222.

² أبو القاسم بن جزي (693- 741هـ/ 1293- 1341م): هو محمد بن أحمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بن يوسف بن جزي الكلبي، من أهل غرناطة، كان مشاركا في فنون من العربية، والفقه، والأصول، والقراءات، والحديث، والأدب، حافظا للتفسير، مستوعبا للأقوال، جماعة للكتب، أهمّ تأليفه: "وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم"، "الأثور السنّية في الكلمات السنّية"، "الدّعات والأذكار"، "القوانين الفقهية"، "ترتيب الوصول إلى علم الأصول"، "النور المبين في قواعد عقائد الدين". يُنظر: المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 03، ص- ص: 184- 188.

³ ذكر الباحث والمحقق إحسان عباس خمسة وثلاثين كتابا في شتى العلوم والفنون أخذها ابن رضوان عن أستاذه ابن جزي، منها ما أخذها عنه كاملة أو بعضها أو نصفها قراءة أو سماعا أو مناولة. يُنظر: إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 108.

⁴ مقدّمة تحقيق علي سامي النشار لكتاب عبد الله بن رضوان المالقي، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط01- 1984م، ص: 11.

⁵ أبو الحسن المريني (697- 752هـ/ 1297- 1352م): هو علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق، المكنى أبا الحسن، ولقبه المنصور بالله، بويع بعد أبيه يوم الجمعة 25 من ذي القعدة سنة 731هـ، استطاع أن يملك المغرب بأجمعه، حيث استولى على ملك تلمسان بعد قتله لسلطانها أبي تاشفين، وملك تونس وسائر بلاد إفريقية بعد قتله لملكها عمر بن أبي يحيى الموحد الهنتاتي. وتوفي بجبل هنتاتة، ودفن بشالة، ودام ملكه عشرين سنة وثلاثة أشهر. يُنظر: أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر، روضة النسر في دولة بني مرين، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الزباط: المطبعة الملكية، ط01- 1962م، ص: 25، 26. وتجدر الإشارة إلى أنّ محمد بن مرزوق التلمساني خصّ هذا السلطان بمؤلف كامل، من خمسة وخمسين بابا، عرّف فيها بحياته وكلّ ما يتعلّق بشخصيته ودولته، وعنوانه "بالمسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، دراسة وتحقيق: ماريا خيسوس بيغيرا، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01- 1981م.

إلى المغرب، وقد ذكر ذلك ابن رضوان في كتابه "الشَّهب"، ونعت شيخه هذا بالشيخ الخطيب الشَّهيد¹.

وهكذا كان كلام الشيخ حافظاً في نفس تلميذه لمغادرة الأندلس، والارتحال إلى عدوة المغرب، والتَّوَرَّب من سلطانها، وما زاده إقداماً على ذلك هو تواجد السلطان أبي الحسن بسببته² قبالة الأندلس حينما انسحب بجيشه إليها مهزوماً إثر مواجهته رفقة الأندلسيين -الذين كانوا تحت إمرة سلطانهم أبي الحجاج يوسف³- النَّصارى الروم في طريف⁴ بقيادة ملك قشتالة ألفونس⁵. ومحاولاً أن يبعث بالإمدادات للمقاومين المسلمين، حتَّى لا تسقط الجزيرة الخضراء، وبعض الثَّغور الأخرى، كما سقطت طريف، غير أنَّها سقطت هي الأخرى.

3-1/1: جوازه إلى المغرب:

كان جواز ابن رضوان إلى المغرب في حدود سنة 742هـ/1342م لعلَّه يتمكَّن من الالتقاء بالسلطان أبي الحسن، وبالفعل حقَّق ذلك، ومدحه بقصائد شعرية نال عنها جائزة

¹- عبد الله بن رضوان المالقي، الشَّهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: سليمان معتوق الرفاعي، ص: 467، 468. / بينما ورد في النسخة المحققة من قبل سامي النشار "الشيخ الخطيب الشَّهير"، ص: 265. (والأرجح: "الشَّهيد" لأنَّه استشهد في معركة طريف حينما كان مشاركاً في المعركة سنة 741هـ/1341م).

²- سيِّئة: مدينة مغربية عظيمة دعاها الرومان "سيفيطاس"، وسماها البرتغاليون "سويتة"، أسَّسها الرومان على أصحِّ الروايات في مدخل مضيق أعمدة هرقل (جبل طارق)، وقد كانت محتلة من قبل القوط قبل أن يفتحها المسلمون بمساعدة يوليان أميرها في عهد الخليفة الوليد بن عبد الملك الأموي. يُنظر: الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 316-318.

³- أبو الحجاج يوسف (718-755هـ / 1318-1355م): هو يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن يوسف بن نصر الأنصاري الخزرجي، تولى الملك بعد أخيه عام 734هـ، وسنَّه إذ ذاك خمسة عشر سنة. وقد مات مقتولاً في صلاة عيد الفطر. يُنظر: ابن الخطيب: الإحاطة، مج: 04 (ط01-1977م)، ص: 318-338. / ابن الخطيب، اللمحة البدرية، ص- ص: 89-98.

⁴- معركة طريف: وقعت في سنة 741هـ / 1341م بين النصارى الروم بقيادة ملك قشتالة ألفونس بن هراندة، والمسلمين بقيادة السلطان أبي الحسن المريني، وأبي الحجاج بن الأحمر سلطان غرناطة، ومتطوعين من غزاة زناتة، وحامية الثَّغور، وبعض من البدو، وانتهت بهزيمة المسلمين. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص- ص: 345-348. / ابن الخطيب، اللمحة البدرية، ص: 92، 93.

⁵- الملك ألفونس (ت751هـ/1351م): هو ألفونس بن هراندة بن شانجة بن ألفونس بن هراندة، كان طاغية مرهوباً، نكَّل بالمسلمين، وأوقع بهم وقعة عظيمة بتغلبه في معركة طريف، وتملكه للجزيرة الخضراء، ونازل بجبل الفتح، وكاد أن يستولي على الأندلس، وقتل به. يُنظر: ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص: 95.

منه، غير أنّ انشغال السلطان حال دون اهتمامه به. لكنّ ابن رضوان لم يُضَيِّع الفرصة حيث تقرب من رجلين من خاصّة السلطان، كان الأوّل إبراهيم بن أبي يحيى¹ قاضي العسكر المريني، وخطيب السلطان، ومن كبار العلماء في عصره، وقد أعجب بفصاحة ابن رضوان، وقدرته في الأحكام²، فجعله ينوب عنه في القضاء، والخطابة، ثمّ ألحقه بكتاب السلطان داخل القصر³. أمّا الرّجل الثّاني في البلاط المريني، والذي استطاع ابن رضوان التّقرّب منه فهو عبد المهيم الحزرمي⁴ رئيس كتّاب السلطان، وصاحب العلامة⁵، وقد كان عالماً محدّثاً نحوياً، أفاد ابن رضوان بعلمه، وتجربته كثيراً، خاصّة فيما تعلّق بأدب الرّسائل والكتابة⁶.

مرّت سبع سنوات على ابن رضوان، وهو يكتب للدّولة المرينية تحت إشراف شيخه عبد المهيم الحزرمي، وقد ساعده ذلك على حضور مجالس "علماء الحضرة"، من الملتقّين حول السلطان أبي الحسن، والتّقرّب من كبارهم أمثال الشّيخ الأبلّي⁷، أبرز علماء عصره

¹ - إبراهيم بن أبي يحيى (ت 748هـ/1347م): هو إبراهيم بن عبد الرحمن بن أبي بكر التسولي، يكنى أبا سالم، ويعرف بابن أبي يحيى، كان كاتباً عند المرينيين على الرّسائل، وسفيراً، وكان عالماً فقيهاً له: "شرح لرسالة ابن أبي زيد"، وتقييد على المدونة". يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 01 (ط02-1973م)، ص: 372، 373.

² - إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 112.

³ - عبد الرحمن بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط01-1979م، ص: 42.

⁴ - عبد المهيم الحزرمي (675-749هـ/1274-1348م): هو أبو محمد عبد المهيم بن محمد الحزرمي السبّتي، من الكتّاب البارعين، والنّحاة اللّغويين، صاحب العلامة والرّسائل في دولة بني مرين منذ 718هـ/1318م من أيام السلطان أبي سعيد، وابنه أبي الحسن، وقد مات بتونس بالطّاعون، وكان من أشهر تلامذته ابن الخطيب وابن خلدون. يُنظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ص: 41. / المقري، نفع الطيب، مج: 05، ص- ص: 465-470.

⁵ - العلامة: هي من أساسيات المخاطبات والمراسيم السلطانية كالتّختم والتّوقيع، أي من خطّ الكتابة، يختصّ بها رئيس ديوان الرّسائل عادة، وهي عبارة عن ألفاظ مُعيّنة تُكتب في بداية الرّسالة أو الكتاب أو في نهايته للدّلالة على رسمية الوثيقة، وقد يضطلع السلطان عليها بنفسه، أو وزيره، أو حاجبه. يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 306. / وكانت حينما تولّاها عبد الرحمن بن خلدون على عهد السلطان أبي عنان المريني أن يضع "الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ ما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم. يُنظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 57.

⁶ - لم يكن فنّ الكتابة والرّسائل معروفاً في دولة بني مرين قبله، على رأي ابن خلدون، إذ يقول: "وكانت دولته خلّواً من صناعة التّراسل منذ عهد الموحّدين للبداءة الموجودة في أولهم أو دولتهم". يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 328.

⁷ - الأبلّي (681-757هـ/1282-1350م): هو محمد بن إبراهيم بن أحمد العبدي التلمساني، من شيوخه أبي الحسن التتسي، وابني الإمام، وأبي العباس بن البناء. كانت له رحلة مشرقية، وكان من المُقرّبين إلى السلطان أبي سعيد المريني،

تضلعا في العلوم العقلية، والذي حضر مجالسه العلمية في تلمسان¹، إذ كانت خلال هذه الفترة تحت حكم المرينيين منذ 737هـ/1337م، بعدما حاصرها السلطان أبي الحسن لمدة تزيد عن السنتين، وتمكّنه من ضمّ معظم أرجاء المغرب الأوسط من أملاك الزيانيين إلى ملكه، وهذا بعدما قضى على سلطاتها².

4-1/1: رحلته إلى تونس:

وفي عام 748هـ/1347م خرج السلطان أبي الحسن في حملة لغزو إفريقية³، مُصطحبا معه عددا كبيرا من العلماء المُقرّبين إليه، وكان من ضمنهم ابن رضوان ورئيسه عبد المهيم⁴. وبتونس لقي ابن رضوان عبد الرحمن بن خلدون واصطحبه، وهو ما يُخبرنا به صاحب العبر في رحلته حينما قال: "وممن قَدِم في جُملة السلطان أبي الحسن صاحبنا أبو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، كان يكتب عن السلطان، ويُلازم خدمة أبي محمد عبد المهيم رئيس الكُتاب يومئذ"، ويزيد عن ذلك بقوله: "وكان ابن رضوان هذا من مفاخر المغرب في براعة خطّه، وكثرة علمه، وحسن سمته، وإجادته في فقه الوثائق، والبلاغة في التّرسيل عن السلطان، وحوك الشّعْر، والخطابة على المنابر لأنّه كان كثيرا ما

ثم من ابنه أبي الحسن الذي نظمه في طبقة العلماء بمجلسه، وممن حضروا معه وقعة طريف والقيروان. أشهر تلامذته ابن خلدون وأحمد المقرئ، وابن الصّبّاح، وابن مرزوق الجدّ. يُنظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص: 22./المقرئ، نفع الطّيب، مج: 05، ص: 244./التنبكتي، مصدر سابق، ص- ص: 411- 416.

¹ - إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 114.

² - انطلق أبو الحسن المريني بجيشه من فاس نحو تلمسان أواسط 735هـ/1335م، فمرّ بوجوده، ووفدت إليه قبائل مغراوة، وبنو توجين طائفة، ليُوجّه جيشه بعدها إلى وهران، وهنين، ثم مليانة، وتتنس، والجزائر في السنة نفسها، ليتمكّن في الأخير من إسقاط تلمسان في رمضان من سنة 737هـ/1337م، وقتل سلطانها أبي تاشفين الأول. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص- ص: 339- 342.

³ - كان السلطان أبي الحسن يتطلّع إلى تملك إفريقية، كما تملك أرض الزيانيين من قبل، غير أنّ مصاهرته لأبي يحيى الحفصي حالت دون ذلك، فقد تزوّج من إحدى بناته، لكنّها توفيت بطريف فيمن هلك، وأراد أن يتزوج بأخت لها، فبعث رجالا من خاصّته لخطبتها سنة 746هـ/1346م، غير أنّ أبي محمد بن تافراكين الحاجب المستبدّ في حكم أبي يحيى حال دون هذه الخطبة. وبوفاة السلطان الحفصي في سنة 747هـ عزم السلطان المريني على غزو إفريقية للقضاء على المتمردين والمناوئين فيها. يُنظر: ابن خلدون، المصدر نفسه، ج: 07، ص- ص: 353- 358.

⁴ - ذكر ابن خلدون أهمّ هؤلاء العلماء في رحلته، وترجم لهم، وكان أغلبهم ممن درس عليهم، أمثال: محمد السطي، وأحمد الزواوي، وأبو موسى بن الإمام، ومحمد الصّبّاح، ومحمد بن النجار، وأبو العباس أحمد بن شعيب، وأبو عبد الله بن أحمد بن مرزوق. يُنظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص- ص: 22- 56.

يُصَلِّي بالسُّلْطَان، فَلَمَّا قَدِمَ عَلَيْنَا بَتُونِس، صَحْبَتَهُ، وَاغْتَبَطَتْ بِهِ، وَإِنْ لَمْ أَتَّخِذْهُ شَيْخًا، لِمَقَارِبَةِ السَّنِّ، فَقَدْ أَفَدْتُ مِنْهُ كَمَا أَفَدْتُ مِنْهُمْ"¹.

وَلَمَّا كَانَ السُّلْطَانُ بِالْقَيْرَوَانِ² ثَارَ عَلَيْهِ الْعَرَبُ مِنْ سَلِيمٍ³ وَحَاصِرُوهُ بِهَا فِي أَوَّلِ سَنَةِ 749هـ/1348م، كَمَا ثَارَ أَهْلُ تُونِسَ عَلَى أَشْيَاعِ أَبِي الْحَسَنِ الَّذِينَ تَرَكَهُمْ بِهَا، فَاعْتَصَمُوا بِقَصَبَتِهَا، حَيْثُ كَانَ الْفَضْلُ ابْنُ السُّلْطَانِ وَأَهْلُهُ، ثُمَّ نَجَا السُّلْطَانُ، وَخَرَجَ مِنَ الْقَيْرَوَانِ إِلَى سُوسَةَ⁴، وَرَكِبَ الْبَحْرَ قَاصِدًا تُونِسَ⁵. وَأَعَادَ بَسْطَ نَفُوذِهِ عَلَى إِفْرِيقِيَّةٍ مِنْ جَدِيدٍ، حَيْثُ قَسَمَ الْبِلَادَ وَالضَّوَاحِيَ عَلَى الْمَرِينِيِّينَ، وَعَيَّنَ عُمَّالًا مِنْ قِبَلِهِ عَلَى الْمَدَنِ وَالنَّوَاحِي، وَسَكَنَ الْقَصْرَ، بَعْدَمَا عَظُمَ فَتْحُهُ وَزَادَ مَلِكُهُ⁶.

وَيَذْكَرُ ابْنُ خَلْدُونَ أَنَّهُ حِينَمَا وَقَعَتِ الْإِنْتِفَاضَةُ عَلَى السُّلْطَانِ بَتُونِسَ اخْتَبَأَ عَبْدُ الْمَهَيْمِنِ

¹- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص: 23. / اعتبر مُحَقِّقُ كِتَابِ "الشَّهْبِ اللَّامِعَةِ" "علي سامي النشار" قول ابن خلدون بأنه لم يتخذ ابن رضوان شيئا له، بسبب تقارب السنّ بينهما، أنه يدخل ضمن "طبيعة ابن خلدون القلفة المتوثبة، وغروره، وتعجرفه المشهوران، كلّ هذا ممّا جعله يأبى أن يقول إنّ ابن رضوان كان من مشايخه". **يُنظَرُ:** مقدّمة تحقيق علي سامي النشار لكتاب الشَّهْبِ، ص: 14. / يبدو أنّ هذا الحُكْمَ مُبَالِغٌ فِيهِ لِأَنَّهُ لَا يَرْتَكِزُ عَلَى حَقَائِقٍ وَاضِحَةٍ حَتَّى نَسْتَطِيعَ التَّسْلِيمَ بِهِ، فَكَمَا يُفْهَمُ مِنْ نَصِّ ابْنِ خَلْدُونَ أَنَّهُ قَدْ بَالِغٌ فِي الْمَدْحِ وَالتَّنَاءِ عَلَى ابْنِ رِضْوَانَ بِالْعَدِيدِ مِنَ الْأَلْفَافِ، وَالْعِبَارَاتِ، كَقَوْلِهِ: "صَاحِبِنَا"، "مَفَاخِرُ الْمَغْرِبِ"، "كَثْرَةُ عِلْمِهِ"، "حُسْنُ سَمْتِهِ"، "صَحْبَتُهُ وَاغْتَبَطَتْ بِهِ"، كَمَا أَنَّهُ يُصْرِّحُ فِي الْأَخِيرِ أَنَّهُ أَفَادَ مِنْهُ، كَمَا أَفَادَهُ بَقِيَّةُ الْمَشَايخِ الْمُصَاحِبِينَ لِلسُّلْطَانِ، وَهَذَا كُلُّهُ يَدُلُّ عَلَى مَدَى تَقْدِيرِهِ لِلرَّجُلِ وَاحْتِرَامِهِ لَهُ، وَعَلَى طَبِيعَةِ الْعِلَاقَةِ الْأَخَوِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَهُمَا، فَأَيُّنَ هُوَ الْغُرُورُ وَالتَّعْجُوفُ فِي ذَلِكَ؟

²- **القيروان:** مدينة عظيمة بإفريقية أسسها عقبة بن نافع الفهري الفاتح القائد سنة 50هـ، بناها على بعد ستة وثلاثين ميلا من البحر المتوسط، ونحو مائة ميل من تونس، وتبعد بأربعين ميلا سواء من سوسة أو المنستير أو المهديّة. **يُنظَرُ:** ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج: 04، ص: 420، 421. / الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 02، ص- ص: 87- 90.

³- **بنو سليم:** هم بطن كبير من مضر، كانت منازلهم بنجد، وهم بنو سليم بن منصور بن عكرمة بن خفصة بن قيس. وإفريقية هم أربة بطون: زغب، ذياب، هيبب، وعوف، وعرب بني سليم الذين كانوا بإفريقية خلال هذا العهد هم من زغب الأصغر وهم من ذرية زغب بن مالك بن بهنة بن سليم. **يُنظَرُ:** ابن خلدون، العبر، ج: 06، ص: 94، 95.

⁴- **سوسة:** مدينة كبيرة عتيقة بناها الرومان على ساحل البحر المتوسط، على بعد مئة ميل من تونس، وهي مدينة مُسَوَّرَةٌ، وفيها قصبة كبيرة وحصينة، والمدينة من المدن الأنيقة، وموقعها حسن. **يُنظَرُ:** الحسن الوزان، المصدر السابق، ج: 02، ص: 83.

⁵- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص: 28، 29.

⁶- يذكر ابن خلدون أن ملكه اتصل ما بين مسراتة، والسّوس الأقصى من عدوة المغرب، وإلى رندة من عدوة الأندلس. **يُنظَرُ:** ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 358.

الحضرمي ببيته لمدة ثلاثة أشهر مخافة أن يُصاب بمكروه¹، وقد اهتمّ ابن رضوان بخدمة أهل السلطان، وحرمه، مُشرفاً على مراسلاتهم، ولما عاد السلطان من القيروان "رعى له حقّ خدمته تأنساً، وقرباً، وكثرة استعمال، إلى أن ارتحل من تونس في الأسطول إلى المغرب سنة خمسين"².

5-1/1: انتقاله إلى الأندلس:

وبمغادرة السلطان لتونس خلف ابنه أبا الفضل محمد بها، تاركا ابن رضوان كاتباً له، ولكنّ مقام ابنه هذا بتونس لم يدم طويلاً، إذ اضطرّ لمغادرتها، وبقي ابن رضوان بها بعده مدة من الزمن، ومنها انتقل عبر البحر إلى ألمرية³ بالأندلس. وأقام بها مدة برفقة خاصة السلطان أبي الحسن الذين سافروا بدورهم إليها، وكانوا تحت رعاية سلطان الأندلس أبي الحجاج، والذي دعاه لأن يكون كاتباً في بلاطه، غير أنّه امتنع عن ذلك⁴.

ويبدو أنّ سبب ارتحال ابن رضوان وخاصة السلطان المريني إلى الأندلس كان بسبب بلوغ الطّاعون إلى تونس، هذا بالإضافة إلى وصول إشاعة تقيّد بغرق السلطان أبي الحسن في البحر، وإعلان ابنه فارس أبي عنان⁵ الاستقلال بالمغرب وأخذ البيعة لنفسه مُصرّاً على مشروعية حكمه حتّى بعد وصول أبيه، وتحقق نجاته، منكرًا عودته، فنازله معركة إثر أخرى

¹ - ذكر ابن مرزوق رواية غير ذلك، مفادها أنّه أقام بتونس في هذه الفترة ولم يظهر لأنّه كان مريضاً. يُنظر: ابن مرزوق، مصدر سابق، ص: 264.

² - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص- ص: 41- 43.

³ - ألمرية: مدينة أندلسية، كبيرة، ساحلية(على البحر المتوسط)، محطّ مراكب موانئ الإسكندرية، والشام كله بالأندلس، ولم يكن في بلاد الأندلس أحضر من أهلها نقداً، ولا أوسع منهم أحوالاً. ومن ألمرية إلى مالقة طريقان: الأول في البر، وهو سبعة أيام، والآخر في البحر، وهو مائة وثمانون ميلاً. يُنظر: الإدريسي، مصدر سابق، مج: 02، ص: 562، 563.

⁴ - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 43.

⁵ - فارس أبو عنان(729- 759هـ/1329-1359م): هو المتوكل على الله فارس بن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحقّ، يكنى أبا عنان، بويغ في تلمسان في حياة أبيه في ربيع الأول عام 749هـ/1348م، ومات مقتولاً، خنقه وزيره الحسن بن عمر الفودودي. كان فقيهاً يُناظر العلماء، وعارفاً بالمنطق، وأصول الدين، حافظاً للقرآن والحديث كاتباً شاعراً. يُنظر: ابن الأحمر، روضة النسرین، ص: 27، 28.

حتى وافته المنية سنة 752هـ / 1351م¹.

6-1/1: عودته إلى المغرب ووفاته:

لمّا تبين خبر وفاة السلطان أبي الحسن، وصار أمر الدولة لابنه أبي عنان، وقد عليه من كان بالمريّة، بما فيهم ابن رضوان "فرعى له وسائله في خدمة أبيه، واستكتبه، واختصّه بشهود مجلسه مع طلبة العلم بحضرته"².

كان ابن رضوان في بداية عمله في بلاط السلطان الجديد مجرد كاتب من كتّاب الديوان، ليترقى بعد ذلك في سنة 754هـ / 1353م ويحصل على الحظوة، ويصبح رئيس الكتّاب، وصاحب العلامة³. غير أنّ مقامه في هذا المنصب لم يدم طويلاً، حيث قام السلطان أبو عنان بعزله عام 757هـ / 1356م، محافظاً على وظيفته ككاتب في الديوان على عهده، وحتى في أيام السلاطين الثمانية الذين خلفوه، وإن كان لم يُشرف على خطّة العلامة على عهد السلطان أبي سالم⁴ الذي خلف أبي عنان، فإنّها قد عادت إليه، وظلّت في حوزته أيام أبي فارس عبد العزيز⁵، وابنه السعيد⁶، وأحمد بن سالم¹ من سلاطين بني مرين².

¹- ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 379، 380. / إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 117، 118.

²- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 43.

³- نفسه، ص: 44. / إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 119.

⁴- السلطان أبو سالم (734 - 762هـ/1334 - 1362م): هو إبراهيم بن أبي الحسن، لقبه المستعين بالله، ويكنى أبا سالم، بويع في منتصف شعبان عام 760هـ/1360م، وقتل في ذي القعدة من سنة 762هـ/1362م، وله ثمانية وعشرين سنة، وكانت دولته سنتين وثلاثة أشهر. يُنظر: ابن الأحمر، روضة النسر، ص: 30، 31.

⁵- السلطان أبو فارس عبد العزيز (ت 774هـ/1374م): هو عبد العزيز بن أبي الحسن يكنى أبا فارس، بويع في ذي الحجة سنة 767هـ، وتوفي في ربيع الثاني عام 774هـ بتلمسان، وسبق إلى فاس ودفن بجامع قصره، وله أربع وعشرين سنة، وكانت دولته ستة أعوام وأربعة أشهر. يُنظر: ابن الأحمر، المصدر نفسه، ص: 33. / أبو العباس أحمد بن خالد السلاوي الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، القسم الثاني (الدولة المرينية)، تحقيق: جعفر الناصري ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط01-1955م، ج: 04، ص: 52، ص: 59.

⁶- السلطان السعيد: هو محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن، يكنى أبا زيان، ولقبه السعيد، تولّى الحكم وهو صبي لم يتجاوز الأربع سنوات، وفيه ألف لسان الدين بن الخطيب كتابه "أعمال الأعلام بمن بويع من ملوك الإسلام قبل الاحتلام"، وكانت دولته سنة وثمانية أشهر، حيث خلعه السلطان أبي العباس في محرم من سنة 776هـ/1376م. يُنظر: ابن الأحمر، المصدر نفسه، ص: 33، 34. / السلاوي الناصري، المصدر نفسه، ج: 04، ص: 60، 61.

وقد كانت وفاة ابن رضوان في سنة 783هـ/1383م، حينما كان خارجاً في صُحبة السلطان أحمد بن سالم لحصار ثائر في مراكش، وقيل أنه توفي بمدينة أزْمُور³، وقيل بمدينة أنفا⁴، وقد بلغ من العمر نحو ست وستين سنة⁵، قضى منها حوالي اثنتي وأربعين سنة في خدمة سلاطين بني مرين، واشتغل مع عشرة منهم، وقد استطاع طيلة هذه المدة أن ينجو من دسائس رفاق البلاط المريني، والسرّ في ذلك "كان في طبيعة شخصيته، فقد كان على ما استقرّ في نفسه من طموح، يعرف متى يقف بطموحه عند حدّ لا ينفذ إليه من الأذى"⁶.

1/1-7: آثاره العلمية:

ترك ابن رضوان عدّة مؤلّفات منها: "رسائل سلطانية"، و"مجموعة من الأشعار"، و"مراسلات مع ابن الخطيب"، و"فهرسته" خاصّة بشيوخه، وكلّها آثار مفقودة لم تصلنا كاملة إذا ما استثنينا ما جاء منها في "الإحاطة" و"الكتيبة الكامنة" للسان الدّين بن الخطيب، أو "فتح الطّيب" للمقري التلمساني، وكتب أخرى⁷. ويبقى كتابه "الشّهب اللامعة في السياسة النّافعة" المؤلّف الوحيد الذي وصلنا من تصانيفه.

¹- السلطان أحمد بن سالم(ت: 796هـ/ 1396م): هو أبو العباس المستنصر بالله أحمد بن أبي سالم بن أبي الحسن، حكم المرة الأولى من سنة 775هـ إلى غاية 786هـ، وبيع في المرة الثانية في رمضان 789هـ. يُنظر: ابن الأحمر، روضة النسرین: ص: 34، ص: 38.

²- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 44، 45. / إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 120.

³- أزْمُور: مدينة مغربية في دكّالة من بناء الأفاارقة على مصبّ نهر أمّ الربيع في البحر المحيط، وهي كبيرة وأهلة بالسكّان. يُنظر: الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 01، ص: 157.

⁴- أنفا: مدينة مغربية عظيمة في تامسنا، أسسها الرومان في شاطئ البحر المحيط على بعد نحو ستين ميلاً شمال الأطلس ونحو ستين ميلاً شرق أزْمُور وهي غاية في الحضارة والازدهار. يُنظر: الحسن الوزان، المصدر نفسه، ج: 01، ص: 196، 197.

⁵- قال ابن خلدون بأنّ وفاة ابن رضوان كانت بأزْمُور. يُنظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 45. / وقال ابن الأحمر أنه توفي بمدينة أنفا. يُنظر: ابن الأحمر، بيوتات فاس الكبرى، ص: 70.

⁶- إحصان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 121.

⁷- عز الدّين العلّام، الفكر السّياسي السّلطاني(نماذج مغربية)، ص: 65.

2/1: كتاب الشَّهْب اللَّامِعَة فِي السِّيَاسَةِ النَّافِعَة:

يعود دافع تأليف ابن رضوان لهذا الكتاب استجابة لطلب السلطان إبراهيم بن أبي الحسن المريني، المُكْتَبَى بِأَبِي سَالِم¹، والذي حكم ما بين سنتي 760 - 762هـ/1359 - 1362م، وكما سبقت الإشارة فإن ابن رضوان في أيام هذا السلطان، كان مُجَرِّد كَاتِبٍ مِنَ الْكُتَّابِ، مُعْفَىً مِنْ أَيْ مَسْئُولِيَّةٍ²، ساعده ذلك في النَّفْرَغِ لِلْجَمْعِ وَالتَّأْلِيفِ، وَيَبْدُو أَنَّ تَارِيخَ تَصْنِيفِ كِتَابِهِ "الشَّهْب" لَا يَتَعَدَّى الْفَتْرَةَ الْوَاقِعَةَ بَيْنَ 15 شَعْبَانَ 760هـ/1359م، وَذِي الْقَعْدَةِ 762هـ/1362م³.

ويَتَّفَقُ كُلٌّ مِنْ قَامَ بِدِرَاسَةِ كِتَابِ ابْنِ رِضْوَانَ مِنْ مُحَقِّقِينَ وَبَاحَثِينَ أَنَّ مَجَالَهُ كَانَ سِيَاسِيًّا بَحْثًا، وَهُوَ تَعْبِيرٌ حَقِيقِيٌّ عَنِ عَصْرِ بَنِي مَرِينٍ فِي أَبْعَادِهِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ، كَمَا أَنَّ لَهُ خِصَائِصَهُ الْعَامَّةَ، وَمُمَيِّزَاتِهِ الْهَامَّةَ الَّتِي تُمَيِّزُهُ عَنِ غَيْرِهِ مِنَ الْكُتُبِ الَّتِي أُلْفِتَ فِي عِلْمِ السِّيَاسَةِ، وَهُوَ يَسْتَنِدُ عَلَى الْجَمْعِ، وَإِيرَادِ التَّصَوُّصِ⁴، وَكَأَنَّ ابْنَ رِضْوَانَ حِينَما كُفِّ بِتَأْلِيفِ هَذَا الْكِتَابِ عَادَ إِلَى مَكْتَبَتِهِ، وَاخْتَارَ مِنْهَا الْمَوَادِّ الَّتِي رَأَاهَا تُعِينُهُ عَلَى تَحْقِيقِ غَايَتِهِ، ثُمَّ أَفْرَغَ مَا فِيهَا فِي جُذَائِذَاتٍ، ثُمَّ رَسَمَ لِنَفْسِهِ عِدَّةَ فُصُولٍ وَمَوْضُوعَاتٍ⁵.

وقد أشار بنفسه إلى طريقة عمله هذه، والتي لا تتعدى جمع التصوص، ومحاولة ترتيبها بما وجده من مادة علمية متفرقة بين مصادر مختلفة، وما حوته خزائنه في بلاط المرينيين حيث قال: "وجمعت من سياسة الملوك الأقدمين، وسير الخلفاء الماضين، وكلمات الحكماء الأولين ما فيه غنية خاطر، ونزهة الناظر، ومحتوى على طرف من التاريخ الذي تستشرف

¹- أشار ابن رضوان إلى هذا السلطان في قوله هذا: "فإنَّ مقام الخلافة العلية، التي بسط الله على البسيطة أنوارها، والإمامة الإبراهيمية التي أوضح الشرف والعدل آثارها"، والإمامة الإبراهيمية هنا تُشير إلى السلطان إبراهيم بلا شك. يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 51.

²- ذكر ابن خلدون أنه هو من كان يُشرف على خطة الإنشاء، والتوقيع، والسر على عهد السلطان أبي سالم، أما خطة العلامة فكانت لعلي بن محمد بن أحمد بن موسى بن سعود الخزاعي صاحب ديوان العسكر. يُنظر: ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، ص: 44، 45.

³- إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 131.

⁴- مقدمة تحقيق سامي النشار لكتاب الشَّهْب، ص: 36.

⁵- إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص: 132.

النفوس إليه، وتشمل القلوب إليه"¹. ومما لا شك فيه أنه من خلال هذا القول يُشير إلى السياسة الفارسية، والتجربة الإسلامية الدينية، والحكم اليونانية، وهي نفسها المنظومات المرجعية التي تتحكم بشكل شبه عام في صياغة النصوص السياسية السلطانية². ومن ثمّ يُمكن تقسيم المصادر الكثيرة والمتنوعة التي اعتمدها ابن رضوان إلى ستة أصناف هي: كتب في التاريخ، وكتب في الأخلاق، ومصادر عامة ذات اهتمام بالأخلاق والسياسة، وكتب في الطرائف والأقوال البليغة، وكتب في السياسة، ومصادر أخرى ثانوية³.

وتمثلت أهمّ مصادره السياسية في: كتب ابن المقفع وعلى رأسها "الأدب الكبير"، و"رسائل أرسطو المنحولة"، وكتاب "التاج في أخلاق الملوك" للجاحظ، وكتاب "السياسة" لابن حزم، وكتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي، و"الأحكام السلطانية" للماوردي، وكتاب "الإشارة" للمرادي⁴.

ولعلّ أحسن تقييم لعمل ابن رضوان في كتابه هذا، هو ما خلّص إليه الباحث والمُحقّق الكبير إحسان عباس من خلال دراسته المُعمّقة "لمخطوط الشّهب اللامعة" قبل طبعه، حيث يذكر أنّه بالرغم من الآراء الذاتية لابن رضوان في بعض الأمور الجزئية من كتابه "الشّهب"، إلّا أنّ ذلك لا يُمثّل نظرة، أو فلسفة خاصّة لصاحبه في الموضوع، وإنّما يُمثّل المادّة الماثورة، التي تصلح أن تكون مُعتمدا سياسيا، أو عملا تنقيفيا لمُطالعها في الميدان السياسي، فهو يجمع خير ما توصل إليه الفكر السياسي من أحكام ونظرات في المشرق والمغرب⁵. كما تكمن أهميته من حيث أنّه احتفظ لنا بنقول وافرة من كتب لم تصلنا، ككتاب "السياسة" لابن حزم، وبعض الكتب الأخرى في التاريخ، كما يُمكن اعتباره في كثير من

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 52.

² - عز الدين العلام، الفكر السياسي السلطاني (نماذج مغربية)، ص: 67.

³ - إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، ص- ص: 132- 134.

⁴ - نفسه، ص: 133، 134.

⁵ - نفسه، ص: 136.

نُصَّوَصه نسخة أخرى تُصَحَّح كثيرا من النَّصَّوَص المُحَقَّقة الَّتِي وصلتنا¹.

وعلى الرَّغم من هذه الأحكام إلاَّ أنَّه لا يُمكن الانتقاص من مجهود ابن رضوان وعمله، ولاشكَّ أنَّ المُطَّلَع على كتابه هذا سيُلاحظ براعته في انتقاء واختيار مادَّة نُصَّوَصه، وفي طريقة الرِّبْط والتَّسْيِيق بينها، وكذلك في تبويب كتابه. إذ قسَّمه إلى خمسة وعشرين بابا، تناول فيها مواضيع مُختلفة، ومُتعدِّدة، فمن جهة عالَج محاور مستقلَّة من حيث مجالها، ومن جهة أخرى نجدها مُترابطة من حيث اشتراكها في بعض النَّصَّوَص والمواضيع كذلك، منها ما يتعلَّق بالسُّلطان: كالخِلافة وفضلها وحكمتها، وبعض الأخلاق الحميدة الواجب توقُّرها في شخص السُّلطان كالحياء، والمروءة، والوقار، والصِّبر، والجود والسَّخاء، والتَّواضع وذلِّم الكبر، وفي التَّنْيِيق، وفي سيرته مع خواصِّه، وبطانته، وفي تودِّده إلى الرِّعيَّة، والرِّفق بها وسياستها. ومنها ما يتعلَّق بالحاشية السُّلْطانية: كالحديث عن الوزارة والوزراء، والكتابة والكتَّاب. ومنها ما يتعلَّق بسياسة الدَّولة وتدبير الحُكم: كتولية الخطط الدِّينية والعملية، وفي مراتب العقوبات، ودرء الحدود بالشبَّهات، وفي ذكر السِّجون، وبيت المال والعطاء، وسياسة الجنود، وفي سياسة الحروب وتدبيرها².

وهناك بعض المُلاحظات الهامَّة الَّتِي يُمكن أن تكون منهجا سار عليها ابن رضوان في كثير من نُصَّوَص كتابه، فهو مثلا لا يتردَّد في ذكر مصدره، ففي بداية الفكرة يسوق اسم صاحب الكتاب، وفي أحيان أخرى يذكر عنوان الكتاب، كما أنَّه يستعمل عبارة: "قال صاحب..". في أحيان أخرى³.

وفي أحيان قليلة يسكت عن ذكر مصدره، وأحيانا أخرى نجده يُشير إلى مصدر ما في

¹ - ن إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السِّياسة، ص: 134.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 53- 55.

³ - الأمثلة حول ذلك كثيرة نجدها في أغلب صفحات الكتاب، فمثلا في الباب الأوَّل "حول الخِلافة وحكمتها"، في كلِّ فقرة نجده يذكر مصدره، كقوله: قال صاحب "الأحكام السُّلْطانية"، ثمَّ يبدأ فقرة جديدة بذكر "ابن سلام"، وفي فقرة ثالثة يذكر "ابن قتيبة"، وفترة رابعة يذكر "ابن عبد ربِّه"، وبعد ذلك يسوق كلام، وأقوال كلِّ واحد منهم نقل عنه. يُنظر: ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 56، 57.

بداية الفكرة في حين أن المضمون المنقول قد يكون آية كريمة¹، أو حديثاً نبوياً، وليس أثراً مأثوراً، وتفسير ذلك يعود ربّما إلى الاستعجال الكبير الذي كان عليه ابن رضوان في تدوين كتابه ليُقدّمه للسلطان المريني. كما أنّه لا يُقدّم أو يُمهّد لأفكاره، بل وحتّى في بداية الفصول نجده يُباشر بوضع الاقتباسات، والنقول مُباشرة، كما أنّه في كثير من النصوص لا يربط بأسلوبه، ولو بجملة بين نصّ مُقتبس وآخر، وفي أحيان أخرى يستعمل عبارة "قلتُ:" للفصل والتّمييز بين قوله، والنصوص المنقولة.

2. أبو حمو موسى الثاني وكتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك":

النّمودج الثاني المُختار في باب هذه الدّراسة يُمثّلها السلطان أبو حمو موسى الثاني الزّياتي مُحيي الدّولة الزّياتية بعد سقوطها في يد المرينيين، مُمثّلا عن الفرع الثاني من السّلاطين الزّياتيين، وسنحاول الوقوف على محطات من حياته التي حفلت بالكثير من الأحداث والمواقف الصّعبة، إذ كان بحكم منصبه طرفا مُهماً، ومُحرّكا أساسيا لبعض المُجريات السّياسية والعسكرية في المغرب الإسلامي، والتي تُشكّل مُعظم ملامح عصره، وهو عصر واحد مُتقارب يجمعه مع ابن رضوان، وحتّى مع النّمادج الأندلسية المُختارة، هذا مع التّعريف بكتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك".

1/2: نبذة عن حياته ونظرة على عصره:

1-1/2: نسبه ومولده:

هو موسى بن أبي يعقوب بن يوسف بن عبد الرّحمن بن يحيى بن يغمراسن بن زيّان، يُكنّى أبا حمو²، يتّصل نسبه اتّصالا مُباشرا بيغمراسن¹ أوّل ملوك بني عبد الواد². وكان

¹ - مثال عن ذلك ما نجده في هذه الفقرة من الباب الأوّل: (السّراج: قال الله سبحانه: وَلَوْلَا دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ). يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 60.

² - أبو زكرياء يحيى بن خلدون، بُغية الرّواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: بوزياني الدّراجي، الجزائر: دار الأمل للدراسات والنّشر والتّوزيع، ط01- 2007م، ج: 02، ص: 40. / ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 03، ص 286. / إسماعيل بن الأحمر، تاريخ الدّولة الزّياتية بتلمسان، تحقيق: هاني سلامة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينية، ط01- 2001م، ص: 76.

مولده بالأندلس في مدينة غرناطة، عاصمة مُلك بني الأحمر سنة 723هـ / 1323م على الأرجح³، ويتأكد من لسان الدين بن الخطيب الذي قال: "وقعت عليه بخط الثقة من ناسه"⁴. وفي سنة مولده هذه عاد به أبوه إلى تلمسان، نُزولا عند طلب السلطان أبي تاشفين الأول⁵، الذي قام باستدعاء أبيه وأعمامه⁶، ودعاهم للإقامة بعاصمة الدولة⁷.

وتعود إقامة هذا الفرع من أبناء يغمراسن بالأندلس إلى سنة 694هـ / 1294م، حينما أقدم السلطان أبو سعيد عثمان⁸ بإخراج ابن أخيه أبي زيد عبد الرحمن بن أبي زكريا، وبنيه من تلمسان، ونفيهم إلى الأندلس مخافة مُنافسته على المُلك. وفي محاولة المرينيين استغلال الفجوة بين فرعي بني زيّان استدعوا في سنة 712هـ / 1312م أبا زيد عبد الرحمن بن يحيى

¹ - يغمراسن (603-681هـ / 1206-1283م): هو يغمراسن بن زيّان بن ثابت بن محمد بن زكراز بن تيدوكس بن طاع الله بن علي بن القاسم بن عبد الواد، وُلّي الأمر بعد أخيه أبي عزّة بن زيّان سنة 633هـ، وقام به أحسن قيام، أحسن السيرة في رعيته، ويُعدّ المؤسس الأول للدولة الزيانية إذ محا آثار الدولة الموحدية، وكانت له حروب ومعارك كثيرة مع بني مرين وبنو حفص. يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص-ص: 101-122. وقال عنه يحيى بن خلدون أنه أول من خلط زيّ البادية بأبهة الملك. يُنظر: يحيى بن خلدون، بُغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: ألفرد بل، الجزائر: مطبعة بيبير فونطانا الشرقية، ط01-1903م، ج: 01، ص: 111.

² - بنو عبد الواد: هم فخذ من الطبقة الثانية من زناتة، وهم من ولد يادين بن محمد إخوة توجين ومصاب وزردال وبنو راشد، يرتفع نسبهم إلى زرجيك بن واسين بن ورسيك بن جانا، وموطنهم بالمغرب الأوسط. اختلف في نسبهم الشريف، وقال في ذلك يغمراسن أول ملوكهم: "إن كان هذا صحيحا فينفعنا عند الله، وأما الدنيا فإتّما نلناها بسيوفا". يُنظر: عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 97.

³ - يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 02، ص: 46.

⁴ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 03، ص: 292.

⁵ - أبو تاشفين الأول (692-737هـ / 1292-1337م): هو عبد الرحمن بن أبي حمو الأول بن أبي سعيد عثمان الأول بن أبي يحيى يغمراسن بن زيّان، بويع في جمادى الأولى من سنة 718هـ / 1318م، كان مولعا ببناء الدّور وإنشاء القصور وتشديد المصانع، وغرس المُنتزهات، وكانت أيامه معارك، وحروب مع الحفصيين، والمرينيين، والمناوئين له. قتله السلطان أبي الحسن المريني، بعد حصاره لتلمسان واستيلائه على كامل الدولة. يُنظر: يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 01، ص-ص: 132-142.

⁶ - يعني أبناء أبي زيد عبد الرحمن، وهم: أبو ثابت، وأبو سعيد، وأبو يعقوب والد أبي حمو. يُنظر: يحيى بن خلدون، المصدر نفسه، ج: 02، ص: 47، 48.

⁷ - يحيى بن خلدون، المصدر نفسه، ج: 02، ص: 47.

⁸ - السلطان أبو سعيد عثمان (639-703هـ / 1239-1303م): هو أبو سعيد عثمان بن يغمراسن بن زيّان، بويع بتلمسان بعد موت أبيه في سنة 681هـ / 1281م. تمكّن من الاستيلاء على مازونة وتنس وورشك من أيدي مغراوة، وحصن تفرجنت ووانشريس والمدية من أيدي توجين، وله خمس معارك كبيرة مع المرينيين. توفي وعمره أربع وستين سنة، وكانت مدة دولته إحدى وعشرين سنة. يُنظر: يحيى بن خلدون، المصدر نفسه، ج: 01، ص-ص: 117-121.

لمُنَاصرتِه، وربّما لمساعدته في تولّي عرش بني زيّان، غير أنّهم اكتشفوا اتّصاله بالسلطان الزّيّاني، فصرفوه عن المغرب، فلحق بتلمسان في السنّة نفسها، غير أنّ السلطان أبا حمّو موسى بن أبي سعيد تخوّف منه على مُلكه، فأخرجه إلى الأندلس مُجدّدا سنة 713هـ/ 1313م، مُجاهدا في صفوف بني الأحمر ضدّ النصارى، مستشهدا سنة 716هـ/ 1316م¹.

2-1/2: نشأته بتلمسان:

بالرّغم من عدم وجود إشارات ذات أهميّة في المصادر التّاريخية تُشير إلى حياة أبي حمّو موسى في طفولته، وما تعلّق بتعليمه، فالأكيد أنّه قد عاش في جوّ من التّرف والأبّهة مثل غيره من أبناء الأمراء². وبعيشه في قصر تلمسان فهو بلا شكّ قد حظي بمعاملة خاصّة من العلماء، والمشايخ الذين تتلمذ عليهم، وأخذ عنهم مبادئ العربية، والعلوم الدّينية³.

وفي سنة 737هـ/ 1337م كان استيلاء المرينيين على تلمسان - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وقتلوا السلطان أبا تاشفين الأول، وأولاده جميعا، ووزيره⁴، وبذلك سقطت الدّولة الزّيّانية، وصار ملكها للمرينيين⁵. ورفع سلطنتهم أبي الحسن المريني القتل عن بقية أبناء بني زيّان، وحفظ لهم مقامهم، أو كما قال صاحب "البغية": "حفظ عليهم رتبهم، وأبقى لشعوبهم، وقبائلهم المراسم التي ألفوها بأيامهم تفاخرا بملك القبيلتين، وتشرفا بإمارة زناتة أجمعين"⁶.

¹ يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 02، ص- ص: 42-44. / وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمّو موسى الزّيّاني، ص: 09.

² المصدر نفسه، ج: 02، ص: 47.

³ عبد الحميد حاجيات، أبو حمّو موسى الزّيّاني (حياته وآثاره)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01- 1982م، ص: 72.

⁴ من أولاده أبي سعيد، وأبي سرحان، وأبي يعقوب، ووزيره موسى بن علي الغزي. يُنظر: يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 01، ص: 141.

⁵ يحيى بن خلدون، المصدر نفسه، ج: 01، ص: 141، 142. / عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 147، 148. / محمد بن عبد الله التنسي، تاريخ بني زيّان ملوك تلمسان (مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيّان)، تحقيق: محمود آغا بوعيّاد، الجزائر: موفم للنشر، ط01- 2011م، ص: 146.

⁶ يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 01، ص: 143.

في هذه الفترة الحرجة كان موسى قد أشرف على سنّ الخامسة عشر، وقد ارتحل مع أسرته صحبة أبيه، ومع كثير من أبناء الدولة الزيانية¹ إلى حاضرة المرينيين فاس، أين قضى سنوات طويلة من شبابه بها. وبقية أخباره في هذه المرحلة تبقى شبه مجهولة، ولا شكّ أنّه قضاها في طلب العلم، والتقرّب من العلماء، حيث كانت فاس آنذاك أهمّ حواضر العلم والثقافة الإسلامية، تحفل بكثير من مشاهير المشايخ والعلماء الأجلاء، هذا بالإضافة إلى تناسب فترة تحصيل العلوم في حياته والممتدّة من سن الرابعة عشر إلى السابعة والعشرين².

كان الأمراء الزيانيين بفاس يتوقون إلى إحياء دولة أجدادهم من جديد، غير أنّ الواقع السياسي، والظروف المحيطة بهم لم تكن لتسمح بذلك، فقد كانوا -كما وصفهم صاحب "البغية"-: "بين بني مرين لهب مغمود، وصارم مغمود، والأكباد تنفطر غيرة، والقلوب تتحرّق خنقا، فالعيون شازرة، والألسن هامسة، إلا أنّ الصبر مُستشعر، والخُضوع والتسليم مُستظهران للظفر"³. وكان ذلك حالهم إلى غاية سنة 750هـ/1349م، حيث كان من جملة المُرافقين للسلطان المريني إلى إفريقية سنة 748هـ/1347م بعض الأمراء الزيانيين، وكان على رأسهم الأخوان أبو سعيد وأبو ثابت عمّا أبي حمو موسى، واستطاعا استغلال نكبة السلطان أبي الحسن بالقيروان، وتمردا عليه، مُعلنان إحياء مآثر الدولة الزيانية من جديد، بمبايعة الأمير أبي سعيد ملكا عليهم، وكان ذلك بتونس سنة 749هـ/1348م، والذي تمكّن

¹ - يقول عبد الرحمن بن خلدون في رواية له أنّ: من تبقى من أمراء الزيانيين نقلهم السلطان المريني معه إلى فاس، ثمّ استأذنه في المرابطة بثغور الأندلس التي كانت ضمن سلطة المرينيين، فأذن لهم، وفرض لهم العطاء، وكانت لهم بالجهاد مواقف مذكورة، ومواطن معروفة. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 154. / ويبدو أنّ أبا حمو ووالده كانا ممّن مكث بفاس، وهذا ما نفهمه من رواية لابن الأحمر، الذي بالرغم من تحامله على ملوك بني زيان، كونه واحدا من الأمراء الأندلسيين الذين كانوا مستمرّين في حكمهم بمساعدة المرينيين لهم، وبتصديهم معهم للتصاري، فإنّه ينفرد بذكر بعض الأخبار الهامة عن أبي حمو موسى، كإشارته أنّه: "أدرك بفاس وهو يسكن بها في عين أصلتين(بفاس القديمة بجوار القرويين) أبا حمو يتعيّش بردّ الفكّ للمفكوكين، ورأى أباه أبا يعقوب في حانوت بالسقاطين يبيع السقط". يُنظر: ابن الأحمر، روضة التّسرين، ص: 58.

² - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، ص: 72، 73.

³ - يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 01، ص: 143، 144.

في ظرف وجيز من جمع عددٍ لا بأس به من الأتباع، وأن يُكوّن جيشاً إلتفّ من حوله في مُجابهة الأعداء المُوالين للمرينيين والمُعاضين لسلطته¹.

4-1/2: عودته إلى تلمسان:

لا تذكر المصادر التاريخية سنة رُجوع أبي حمّو من فاس، هو وأسرته، والظاهر أنّه قدم منها إلى تلمسان في أوائل سنة 750هـ / 1349م، واستقرّ مع أبيه بندرومة² بعيدا عن أيّ نشاط سياسي، وقد تزوّج في هذه الأثناء³، وفي سنة 752هـ / 1351م ولد له أبو تاشفين⁴ وهو أكبر أولاده. ويبدو أنّ انقطاع أبي حمو ووالده بندرومة بعيدا عن القصر الزياني بتلمسان، كان ظاهره عبادة ورُهد، وباطنه إعراب عن خُلوّ ذهنهما من أيّ طموح سياسي، ممّا يُطمئن عمّيه أبا سعيد، وأبا ثابت، ويُبعد أيّ تخوّف اتّجاههما⁵.

إلى أن جاءت سنة 753هـ / 1353م والتي فيها إشارة لظهور أبي حمو موسى إلى جانب عمّه أبي ثابت في حروبه ضدّ المرينيين، والموالين لهم⁶، هذا مع إغفال إن كان له دور فعلي حقيقي في المعارك أم لا، حيث يُتصوّر أن تكون بعض الروايات التي تبنّتها بعض المصادر تحمل في أبعادها تضخيما للواقع¹، ومُغالطات تخدم بالدرجة الأولى المُلوك

¹ - يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 144- 151. / عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص- ص: 154- 156. / التنسي، مصدر سابق، ص- ص: 149- 152.

² - **ندرومة**: مدينة قديمة بالمغرب الأوسط، واقعة غرب تلمسان، وفي الطريق الرّابط بينهما وبين مرسى هنين، وهي واقعة في طرف جبل تاجرا، وغربها وشمالها حقول ومزارع، وقد كانت مدينة مُسوّرة، أخذت اسم إحدى عشائر قبيلة كومية. **يُنظر**: أبو عبيد الله البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك)، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دس، ص: 20. / ويُقال أنّها من تأسيس الرومان أثناء حكمهم للمنطقة، بنوها بنحو اثني عشر ميلا من البحر المتوسط. **يُنظر**: الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 02، ص: 13.

³ - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، ص: 73.

⁴ - **أبو تاشفين (ت 795هـ/ 1395م)**: استبدّ بالحكم وانتزعه من أبيه عام 789هـ/ 1389م، ودام ملكه حوالي ثلاث سنوات وأربعة أشهر. **يُنظر**: ابن الأحمر، تاريخ الدولة الزيانية، ص: 82. / التنسي، المصدر السابق، ص: 184، ص: 203.

⁵ - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، ص: 74.

⁶ - يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161، 162. / عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 163. / التنسي، المصدر نفسه، ص- ص: 153- 155.

بتمجيدهم، وتحبيبهم إلى الناس².

5-1/2: استقراره بتونس الحفصية:

بعد تمكّن المرينيين من تصفية السلطان أبي ثابت، ووزيره يحيى بن داود بن علي³ استطاع أبو حمو النّجاة والنّزول بتونس عند السلطان الحفصي، وحاجبه القائم بدولته أبي محمد عبد الله بن أحمد بن تافركين (ت 766هـ / 1364م)، فأكرمه في مقامه، مع جمع من رُفقاءه⁴.

وكانت مُدّة إقامته بها تُقارب الخمس سنوات، كان يجتمع خلالها بالوافدين من المغرب الأوسط، مُطلّعا على أخبار تلمسان، ومآل أبناء قبيلته في شتّى النّواحي، وإلى أحوال بني مرين، وأخبار سلطانها أبي عنان⁵، الذي لم يتردّد في تهديد السلطان الحفصي بالاستيلاء على بلاده إن لم يقيم بإجلاء أبي حمو عنها، إلاّ أنّه قابل طلبه بالرفّض فكان ذلك من أسباب احتلال المرينيين لتونس سنة 758هـ / 1356م⁶. ليلجأ سلطانها إلى منطقة الجريد⁷ بجنوب تونس مصطحبا معه أبي حمو⁸، غير أنّ بعض الأحداث دفعت بالسلطان أبي عنان بالرجوع إلى المغرب، وسحب جيشه وأسطوله عن تونس. ويُخبرنا صاحب العبر في هذه

¹ - من ذلك ما ذكره صاحب "البعية" أنّ أبا حمو كان في صُحبة عمّه أبي ثابت في إحدى أحواز بجاية سنة 753هـ/1553م، فازين من المرينيين إثر هزيمة السلطان وأخيه أمامهم، وأنّ أعوان المرينيين قبضوا على الرّجلين، وهما مُتتكرّان، وأرادوا معرفة السلطان منهما فتقدّم أبو حمو وادّعى أنّه هو السلطان، رغبة منه في الدّفاع عن عمّه، إلاّ أنّ بعض الناس تعرّف على السلطان الحقيقي فأخذه، ولما سُئل عن هوية صاحبه ادّعى أنّه أحد أتباع دولته، ورجاهم أن يُسرّحوه فخلّوا سبيله. يُنظر: يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 02، ص- ص: 49- 51. وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني الثاني، ص: 10.

² - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، ص- ص: 77- 81.

³ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 162.

⁴ - نفسه، ج: 07، ص: 163. / يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 02، ص: 53.

⁵ - مجهول، زهر البستان في دولة بني زيان، تحقيق: بوزياني الدّراجي، الجزائر: مؤسسة بوزياني للنشر والتوزيع، ط01- 2013م، ج: 02، ص: 18، 19. / عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الزياني، ص: 81.

⁶ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 163.

⁷ - الجريد: إقليم من تخوم بسكرة إلى تخوم جزيرة جربة، ويبعد جزء منه بمسافة كبيرة عن البحر المتوسط كقفصة، وتوزر الواقعتين على مسافة ثلاث مئة ميل بالداخل، وهي شديدة الحرارة، كثيرة الجفاف. يُنظر: الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 02، ص: 142.

⁸ - يحيى بن خلدون، المصدر السابق، ج: 02، ص: 55.

الأثناء عن تقرب بعض القبائل العربية إلى الحاجب الحفصي ابن تافركين، طالبين منه أن يُمكنهم من لحاق أبي حمو موسى ببعض قبائل العرب، ومرافقتهم في الاقتراب من تلمسان، وحتى يشغل السلطان المريني عنهم، فوافقهم على عزمهم¹.

6-1/2: وصوله إلى السلطنة وأهمّ التّحدّيات التي واجهته في دولته:

لقد كانت غاية أبي حمو والعرب في مسيرتهم هذه هي شنّ الغارات على جنوب المغرب الأوسط، قصد شغل السلطان أبي عنان عن مهاجمة بلاد إفريقية، وفي التّصدّي للاستيلاء المريني ومقاومته في الوقت نفسه، لكن سرعان ما أخذت هذه الحركة بعداً آخر تمثل في محاولة إحياء الدولة العبد الوادية من جديد، وتزامن ذلك مع وصول نبأ وفاة السلطان أبي عنان². حيث أنّه في ربيع الأوّل من سنة 760هـ/1358م استطاع أبو حمو موسى الدّخول إلى تلمسان، وأخذ البيعة لنفسه كملك للدولة الزيّانية، وبذلك تمكّن من إعادة إحياء دولة أجداده من جديد³.

ولم يكن هذا الإنجاز بالأمر الهين فقد تطلّب الأمر سنة كاملة، طاف خلالها أبو حمو في صحبة العرب جنوب إفريقية، وساهم في غاراتهم على بعض التّواحي⁴، كما استغرقت رحلته نحو تلمسان حوالي السّنة أشهر، حافلة بالعديد من المواجهات العسكرية مع عمّال المرينيين على المناطق، وأعاونهم في المغرب الأوسط، كما أنّها لم تخل من موالة وخيانة القبائل العربية بين الحين والآخر⁵. كما اصطدم في آخر مرحلة بالحامية المرينية التي كانت بتلمسان، فحاصرها ثلاثة أيّام، ودخلها بالقوّة في اليوم الرّابع⁶.

¹ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 163. / وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزيّاني الثاني، ص: 11.

² - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الثاني، ص- ص: 86- 89.

³ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 164. / يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 95. / التنسي، مصدر سابق، ص: 159.

⁴ - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الثاني، ص: 84.

⁵ - يحيى بن خلدون، المصدر نفسه، ج: 02، ص- ص: 57- 69.

⁶ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 164.

امتدّت دولة السّلطان أبي حمّو موسى الثّاني ما يُقارب الواحد والثّلاثين سنة، من عام 760هـ/1358م إلى سنة 791هـ/1389م، وقد تعيّن عليه خلال هذه المُدّة مواجهة أربعة تحدّيات رئيسية، تمثّلت في مواجهة غزوات المرينيين وأطماعهم، وأن يقمع تارة ويُهادن أخرى القبائل العربية التي كانت بين ولاء وعصيان، وأن يحذر من الحفصيين المُنقسمين على أنفسهم، وكان عليه أخيرا أن يُواجه مُنافسيه في السّلطة الزّيانية من قبيلته وعائلته¹.

7-1/2: صراعه مع المرينيين:

أمّا في حُرُوبه مع المرينيين فقد انتصر في بعضها، وانهزم في غيرها، واضطرّ خلال أربع مرّات من أن يترك تلمسان في أيدي المرينيين لفترات مُتفاوتة في الزّمن، كانت المرّة الأولى في سنة 760هـ/1358م، بعد شهر ونصف من تولّيه الحُكم، وقد ترك تلمسان مُدّة ثمان وأربعين يوما²، والثّانية في السّنة الموالية، وكانت غيبته عنها أربعين يوما³، والثّالثة كانت مُدّة الاحتلال المريني أكثر من سنتين من عام 772هـ/1370م إلى غاية 774هـ/1372م⁴، والمرّة الأخيرة كانت كذلك تُقارب السّننتين من 784هـ/1380م حتّى عام 786هـ/1384م⁵.

8-1/2: صراعه مع الحفصيين:

أمّا التّحدّي الثّاني الذي واجهه موسى خلال فترة حُكمه فقد كان من جهة الشّرق إلى تلمسان بالمغرب الأوسط وإفريقية، ويُمثّله الحفصيين الذين كانوا يشتركون معه في عدائهم للمرينيين، ولعلّ هذا ما كان يُقربهم به⁶، وكانت علاقاته بالحفصيين في البداية جدّ حسنة إذ

¹ - عزّ الذين العلام، الفكر السّياسي السّلطاني (نماذج مغربية)، ص: 40.

² - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 164، 165.

³ - نفسه، ج: 07، ص: 166، 167.

⁴ - نفسه، ج: 07، ص- ص: 176 - 180.

⁵ - نفسه، ج: 07، ص- ص: 189 - 191. /وداد القاضي، النظرية السياسية للسّلطان أبي حمّو موسى الزّياني الثّاني، ص: 16، 17.

⁶ - وداد القاضي، المرجع نفسه، ص: 18.

عملوا على حمايته، وإيوائه قبل أن يُصبح ملكاً¹، ومُساعدته وتقديم يد العون إليه في اعتلائه لعرش بني زيّان، إذ أقام عندهم نحو الخمس سنوات². ولعلّ السبب الرئيسي الذي أدّى إلى تغيير طبيعة هذه العلاقات معهم، هو أنّهم كانوا مُنقسمين فيما بينهم، فلم تكن هذه العلاقات دائماً تسير في اتجاه واحد، فكثيراً ما كان يجد نفسه طرفاً في صراعاتهم الداخليّة، هذا بالإضافة إلى طموحه الكبير في التوسّع في أرضهم، وأطماع الحفصيين كذلك في الاستيلاء على مناطق خاضعة للدولة الزيّانية³.

9-1/2: صراعه داخل البيت الزيّاني ومع القبائل العربيّة ووفاته:

ومما يستحقّ الذكر في صراعاته مع مُنافسيه من البيت الزيّاني على عرش الدولة، والذي كان مُفترناً في كثير من الأحيان بولاء أو تمرد القبائل العربيّة، هو صراعه مع الأمير أبي زيّان بن عثمان بن أبي تاشفين الأوّل، والذي استمرّ زهاء العشرين سنة، من 761هـ/1359م إلى غاية 781هـ/1379م. وفي سبيل مواجهته لهذا الأمير كان يتعيّن عليه استمالة هذه القبائل التي كان يتقوّى بها وتزيد من نفوذه، مُتّبعا في ذلك شتى أشكال المُلاينة، كما غرّاهم بالأموال وإقطاعهم للأراضي، والهدايا الثمينة، والعفو عمّن أساء إليه منهم، وغيرها من الأساليب⁴.

لقد استطاع السلطان أبو حمّو موسى أن يُواجه كلّ هذه التحدّيات، والعوائق، بصبر، وعزيمة، وإصرار، ودهاء سياسي وعسكري، كلّها خصال شهد له بها مُعاصروه⁵، غير أنّ ذلك كلّه لم يكن كافياً لمواجهة ابنه الأمير أبي تاشفين الذي تمرد عليه، وأظهر عصيانه له

¹ - يحيى بن خلدون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 163.

² - مجهول، زهر البستان، ص: 18.

³ - وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمّو موسى الزيّاني الثاني، ص: 18، 19.

⁴ - نفسه، ص- ص: 19 - 21.

⁵ - من ذلك شهادة لسان الدّين بن الخطيب وزير بني الأحمر، التي قالها في حقّه: "هذا السلطان مُجمع على حزمه، وضّمّه لأطراف مُلكه، واضطّاعه بأعباء مُلك وطنه، وصبره لدولة قومه، وطلوعه بسعادة قبيله، عاقل حازم، حصيف، ثابت الجأش، وقور مهيب، جماعة للمال، مُباشر للأمر، هاجر للذّات، يقظ، مُتشمّر". يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 03، ص: 287.

ابتداء من سنة 788هـ / 1386م، وكان ظاهر ذلك على حدّ تعبير عبد الرحمن بن خلدون "اتّهام أبو تاشفين أباه بممالة إخوته عليه، فشمّر لعقوقه وعداوته"¹، وأصبحت الدولة الزيّانية تعيش حربا داخلية "أهلية" بين السلطان أبي حمّو، وفي صفّه أولاده، ضدّ ابنه الأوّل وليّ عهده على عرشه أبا تاشفين، وبذلك انقسمت القبائل العربية في تأييدها لأحدهما على حساب الآخر².

ولعلّ الشّيء الذي حسم هذا الصّراع، وجعله في كفة أبي تاشفين هو استتجاد هذا الأخير بأعداء الدولة الزيّانية، وأعداء أبيه التقليديين من المرينيين، وفي سبيل ذلك دعا السلطان أبي حمّو ملك غرناطة من بني الأحمر للتّدخل والضّغط على المرينيين بإجازة أبي تاشفين من المغرب إلى الأندلس، غير أنّ ذلك لم يُحقّق أيّة نتيجة لصالحه. فتقدّمت الجيوش المرينيّة من المغرب نحو تلمسان، وحافظها في ذلك مقدار كبير من المال، ورُضوخ أبي تاشفين لشروط بني مرين، بإعلان تبعيّته للسلطان المريني بالدّعاء له على المنابر، ودفع ضرائب سنويّة إليه، هذا بالإضافة إلى رغبتهم في إنهاء حكم غريمهم أبي حمّو الذي عجزوا في السّابق من الظّفّر به وقتله، وهكذا انتهت حياة السلطان أبي حمّو موسى بمقتله على يد ابنه سنة 791هـ / 1389م³.

10-1/2: مكانته العلمية ودوره الثقافي:

لم يكن السلطان أبو حمّو موسى الزيّاني الثّاني مُجرّد رجل سلّطة وسياسة فقط، بل كان أيضا رجل علم وثقافة، فلا يقف باحث ودارس لحياة هذا الرّجل في المصادر التّاريخية عند حدث سياسي أو عسكري مُتعلّق به إلّا وجد إلى جانبه قصيدة شعرية من نظمه، أو نصّا نثريا فنّيّا من إنشائه، وإذا كان ابن الأحمر⁴ قد قلّل من شأنه في "روضة النّسرين"، فإنّه في

¹ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 191.

² - عبد الحميد حاجيات، أبو حمّو موسى الثّاني، ص: 150.

³ - عبد الرحمن بن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 194، 195.

⁴ - ابن الأحمر (ت 807هـ/1405م): هو أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر (يوسف بن محمد بن أبي سعيد فرج بن إسماعيل بن يوسف)، الفقيه التّاريخي، له: "شرح البردة"، و"تأنيس النفوس في إكمال نقط العروس"، و"نثر الجمان فيمن ضمنى وإياهم الزمان"، و"روضة النّسرين"، وغيرها من المؤلّفات التّاريخية. يُنظر: أحمد بن يحيى الونشريسي، وفيات الونشريسي

"نثير الجُمان" قد أثنى عليه وبالغ في إطرائه، مُبرزا اهتمامه بالعلم والشعر، حيث يقول عنه: "هو الملك الذي ابتهجت بدولته الإمارة، والهَمام الذي لم تنزل فيه لحفظ المجد الإمارة، تمسك بالعلم فسما في سماء المعالي، وتحلّى بالحلم فعلا على المعالي، وبرع في نظم القريض، وجمع نور روضيه الأريض، وجاز من الشرف بذلك ما أنسى به شرف كل مالك"¹.

كما أنّ لسان الدّين بن الخطيب أشار بدوره إلى اهتمام هذا السّلطان بالأدب والشعر، والعلم وأهله، وقد كان عازما على الارتحال لتلمسان حتّى يحظى بلقائه، حينما عقد النّيّة على الحجّ لكن ظروفه حالت دون قصده²، وقد جرت بين الرّجلين السّياسيين والأدبيين مراسلات كتابية وجمعت بينهما مُبادلات من الهدايا، كان أهمّها هديّة أبي حمّو لابن الخطيب، وتمنّلت في نسخة من كتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك"³، وقد سرّ واغتنب بها لسان الدّين كثيرا، وله تعليق مُختصر على هذا الكتاب، قال فيه: "جمع فيه الكثير من أخبار الملوك وسيرهم، وخصّ به ولده ووليّ عهده، فجاء مجموعا يُستظرف من مثله، ويدلّ على مكانه من الأدب، ومحلّه، وثبت فيه الكثير من شعره"⁴.

ما يُمكن الوصول إليه في هذا المقام أنّه منذ قيام دولة بني زيّان لم تشهد عهدا شبيها بعهد سلطانها أبي حمّو الثاني في نشر العلوم الدّينية، والاعتناء بالأدب، والتّباهي بالعمران، وقد تفوّق عن أسلافه، وعمّن لحقوه من سلاطين تلمسان في هذا الميدان⁵. ويشهد على ذلك كثرة أسماء العُلّماء والأدباء والشّعراء الدّين حفلت بهم كُتب التّراجم والتّاريخ عامّة. وأضحت

(منشور ضمن موسوعة أعلام المغرب)، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1- 01- 1996م، ج: 02(701- 1000م)، ص: 722.

¹- أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر، نثير الجُمان في شعر من نظمنا وإياه الزّمان، تحقيق: محمد رضوان الدّاية، بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ط02- 1987م، ص: 110.

²- ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 03، ص: 291، 292.

³- نفسه، مج: 03، ص: 287.

⁴- نفسه، مج: 03، ص: 288.

⁵- بوزيّاني الدّراجي، أدباء وشعراء من تلمسان، الجزائر: دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع، ط01- 2011م، ج: 01، ص: 300.

تلمسان في عهده، وبفضل مدارسها الخمس الهامة¹، ومسجدها الأعظم مركزا ثقافيا بارزا وبلد إشعاع علمي يُضاهي أهمّ مراكز المغرب الثقافية².

أمّا عن آثاره فتمثّلت في كتابه "الواسطة"، وأزيد من عشرين قصيدة، جاء بعضها في كتابه هذا، وبعضها الآخر في "بغية الرواد"، "زهر البستان"، و"نظم الدرّ والعقيان"، وهي تُقارب الألف بيت، في أغراض شعرية مُختلفة كالفرح، والحماسة، والرثاء، ومدح النبي ﷺ³.

2/2: كتاب واسطة السلوك في سياسة الملوك:

ألّف السلطان أبو حمو كتابه "الواسطة" لابنه ووليّ عهده أبي تاشفين، كما صرّح هو بذلك في مقدّمة كتابه هذا⁴، وقد انتهى من تأليفه قبل سنة 788هـ/1386م، وهي السنة التي أعلن فيها ابنه عصيانه، وخروجه عن طاعته⁵. والأكيد أنّه كتبه بعد سنة 760هـ/1358م لأنّه تحدّث فيه عن كيفية دخوله إلى تلمسان، وتغلّبه على من كان بها من المرينيين، وانتهاء الأمر إليه⁶. ويندرج موضوع هذا الكتاب في باب الأدب السلطاني، حيث ذكر أبو حمو في فاتحة كتابه مجاله وهدفه من تأليفه، فجعله "وصايا حكميّة، وسياسة عمليّة علميّة، ممّا تختصّ به الملوك، وتتنظّم بها أمورهم انتظام السلوك في سياسة الملوك"⁷، مُقسّما إيّاه إلى مقدّمة وأربعة أبواب رئيسيّة.

¹ - أهمّ هذه المدارس: مدرسة أبناء الإمام، أسّسها أبو حمو موسى الأول، والمدرسة التاشفينية التي أسّسها أبو تاشفين الأول، والمدرسة البيقوبية ومؤسّسها أبو حمو موسى الثاني، ومدرسة العباد التي شيدها أبو الحسن المريني، ومدرسة سيدي الحلوي المشيدة سنة 754هـ. يُنظر: مختار حساني، تاريخ الدولة الزيانية، الجزائر: منشورات الحضارة، ط01-2009م، ج: 02(الأحوال الاقتصادية والثقافية)، ص-ص: 275-277.

² - عبد الحميد حاجيات، أبو حمو موسى الثاني، ص: 160.

³ - نفسه، ص: 209.

⁴ - أبو حمو موسى الثاني الزياني، واسطة السلوك في سياسة الملوك، تحقيق: محمود بوترة، الجزائر: دار الشيماء للنشر والتوزيع، ودار النعمان للطباعة والنشر، ط01-2012م، ص: 47.

⁵ - ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 191.

⁶ - أبو حمو، المصدر السابق، ص: 65، 66. / تُرجّح الباحثة والمحقّقة وداد القاضي أن يكون أُلّفه خلال الفترة الممتدّة بين: (771-777هـ/1369-1375م). يُنظر: وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني، ص:

37.

⁷ - أبو حمو، المصدر نفسه، ص: 47.

وقد قدّم خلال الباب الأوّل أربع وصايا لابنه، مُتعلّقة بالعدل، وضرورة تحكيم العقل، ووصيّة تُرشد إلى حفظ المال، وأخرى مُتعلّقة بحفظ الجيوش، والأجناد، والأمراء¹، وجعله على شكل مدخل، مهّد به إلى عناصر الباب الثّاني، وهو أقلّ الأبواب حجماً من حيث عدد صفحاته. أمّا الباب الثّاني فقد جعله في قواعد الملك، وأركانه، وما يحتاج الملك إليه في قوام سلطانه، وفيه ناقش أهمّ ما تضمّنته وصاياه في الباب الأوّل، وجعل لكلّ قاعدة فصلاً مُستقلاًّ بها، وجاءت قاعدة العقل في مُقدّمته².

مُضيفاً قاعدة جديدة لم يذكرها في وصايا الباب الأوّل هي قاعدة السّياسة، وناقشها ضمن أربعة أقسام فرعيّة: كأن تكون سياسة الملك عن تدبير سديد، ورأي مصيب، وجعل من السّياسة أن يُنزل الملك النّاس في منازلهم، وأن يجري مع النّاس على وفق زمانهم، وأوقاتهم، وأغراضهم، وطبائعهم، وطبقاتهم، وقاعدة أخيرة في السّياسة مُرتبطة بحزم الملك ويقظته في ضبط أموره، منها أن يكون له معقل يلجأ إليه، ويتحصّن به عند الشّدائد، وأن يُحسن اختيار جواده الذي يُسهّل عليه التّنقّل والكرّ والفرّ، وأن تكون لديه مُدخّرات من المال والجواهر الثّمينة للأيام الصّعبة، بالإضافة إلى اتّخاذه وزير يُعيّنه على دولته، وأن يُدرك قوّة عدوّه حتّى يعرف طريقة التّعامل معه، فكلّ حالة أساليبيها³.

وبعد قاعدتي العقل والسّياسة يُناقش أبو حمّو قاعدة ثالثة تمثّلت في "العدل"، وضمّنها في عدّة أوجه، منها أن يكون الملك عدلاً في نفسه، ومع رعيّته، وحتّى مع أهله وخاصّته، كما ربط العدل بأحوال الرعيّة، وعُرفها⁴.

والقاعدة الرّابعة في هذا الباب هي جمع المال، وفي الجيش، وفيها أوصى ابنه أن يكون دقيقاً في إعداد جيشه على حسب حاجة دولته، حتّى يستطيع التّحكّم في مُستحقّاتهم المالية، كما نبّهه إلى حسن صرف ماله وفق الأوجه التي يستحقّها دون إسراف، وأن يكون في فائدة،

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص- ص: 49- 78.

² - نفسه، ص- ص: 80- 91.

³ - نفسه، ص- ص: 92- 195.

⁴ - نفسه، ص- ص: 196- 199.

وربط في هذه القاعدة المال بالجيش، كما خرج بوصاياه في هذه القاعدة إلى بعض الحالات التي قد تعترض الملك في دولته؛ كاشتغال الملك بجمع المال على حساب جمع الجيش، أو أن يشتغل فيها بجمع الجيش ويُفَرِّط في المال، وحالة ثالثة يُفَرِّط فيهما معا¹.

أما الباب الثالث من "الواسطة" فقد خصّه للحديث عن بعض الأوصاف المحمودة والمطلوبة في الملوك، وقد تعرّض إلى كلّ خِصْلَةٍ على طريقة الحدّ الوسط، وهي أن تكون مُعتدلة بين أمرين اثنين، وجعل الشّجاعة على رأس هذه الأوصاف، وعالجها بالاقتران بالرّأي السّديد وبالعقل، ودعا ابنه أن يكون شجاعا بلا تهوّر وبدون إفراط، تكون شجاعته محصورة بين العقل والرّأي².

وقد انفرد أبو حمّو عن غيره من كُتّاب الأدب السّلطاني بتخصيصه لباب كامل من أبواب كتابه للحديث عن "الفراسة"، وجعلها خاتمة السّياسة، وعرّفها بأنّها: "قُوّة نفسانية وأسرار ربّانية، يؤيّد الله بها النفوس حتّى ينقلب لها المعلوم المحسوس"³. وفي مناقشته لهذه الملكة أو الخِصْلَة يحثّ أبو حمّو ابنه بالتّطلّع للمستقبل، واستشراق أيّام مُلكه، وبأن تكون فراسته في وزيره، وكتابه، وجُلّسائه، وقاضيه، ومُفتيه، وصاحب شرطته، وعَمّاله، وصاحب أشغاله، وفُؤاده، وسائر أجناده، وحتّى مع عدوّه، وفي رسائله الصّادرة منه، والواردة عليه⁴. وقد أنهى أبو حمّو موسى كتابه بجملة من الوصايا الختامية، أغلبها جاء في قالب ديني شرعي⁵.

أما عن مصادر كتابه هذا فهي مُتوّعة على عادة كُتّاب الأدب السّلطاني، والميزة التي غلبت عليه دون غيره من كُتّاب الأدب السّلطاني كثرة القصائد الشعريّة، والتي نظمها بنفسه لتكون سندا للنصوص النثرية، المُقدّمة في شكل وصايا ونصائح، منها ثلاث قصائد شعرية خصّها بالباب الأوّل، جاءت الأولى في الفخر وشكر الخالق، مطلعها: "دَمْعٌ يَنْهَلُ مِنَ الْمُقَلِّ

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص-ص: 200-208.

²- نفسه، ص-ص: 210-217.

³- نفسه، ص: 226.

⁴- نفسه، ص-ص: 227-252.

⁵- نفسه، ص-ص: 253-358.

بِقَبِيحِ كَانِ مِنَ الْعَمَلِ"¹. وقصيدة ثانية في التقوى ومدح النبي ﷺ، مطلعها: "تَامَ الْأَحْبَابُ وَلَمْ تَمَّ عَيْنِي بِمُصَارَعَةِ النَّدَمِ"²، وثالثة في الفخر مطلعها: "جَرَتْ دُمُوعِي بَيْنَ الرُّسُومِ الطَّوَائِمِ"³.

وبالرغم من عدم إفصاح أبي حمو عن مصادر كتابه إلا في مناسبتين فقط، من خلال ذكره "سراج الملوك" للطرطوشي في مناسبة واحدة، وابن ظفر الصقلّي صاحب كتاب "سلوان المطاع في عدوان الأتباع" كذلك، فإنّ هذا لا يدلّ بالضرورة على تعمّده إخفاء مصادره، وربما أنّه لم يجد ضرورة لذكرها في كلامه. وهو بذلك قد اعتمد على أربعة مصادر رئيسية: "سراج الملوك"، ونقل عنه في عشرين موضعا، ثمّ "العقد الفريد"، و"المنهج المسلوك في سياسة الملوك"، ونقل عن كلّ واحد منهما في سبعة مواضع، وأخيرا "سلوان المطاع" وقد نقل عنه في ثلاثة مواضع فقط، ولكن في صفحات كثيرة هي الأكثر مقارنة مع غيره⁴.

يُمكن القول في ختام هذه القراءة الموجزة لكتاب "واسطة السلوك في سياسة الملوك" إلى أنّه كان بمثابة إطار نظريّ عرض فيه أبو حمو تجربته السياسية، كملك من ملوك الدّولة الزيّانية، أو ما كان يرغب أن يطبّقه في واقع دولته وأخفق فيه، كما أنّه يُعدّ ثمرة حقيقية لتثقافته، وإطلاعه الواسع على إسهامات المفكرين المسلمين في الكتابة السياسية، وغيرهم من العلماء والمفكرين.

رابعا: أهم نماذج الكتابة السلطانية في الأندلس خلال القرن 14م/11هـ:

ظهرت ببلاد الأندلس خلال فترة القرن 11م/8هـ بعض العناوين السياسية الهامة، منها مصنّفات كان مجالها أدبا سياسيا سلطانيا خالصا، ككتاب "عين الأدب والسياسة وزين

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 51.

²- نفسه، ص: 63.

³- نفسه، ص: 67.

⁴- وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني الثاني، ص- ص: 38- 41.

الحسب والرياسة"¹ لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن هذيل الفزاري، وكتاب "رونق التّحبير في حكم السّياسة والتّدبير"² لأبي القاسم محمد بن أبي العلاء محمد بن محمد بن سمّاك العاملي، وهما من أعيان الأندلس المغمورين. كما ظهرت مؤلّفات أخرى أكثر شهرة وتداولاً بين الدّارسين المعاصرين في حقل الفكر السياسي السلطاني، منها ما كتبه الوزير والمؤرّخ والأديب والكاتب لسان الدّين بن الخطيب، وسيقتصر هذا المبحث على التّعريف به، مع دراسة واقع البيئة والعصر الذي عاش فيه، وتأثيراته السّياسية والثّقافية على إنتاجه الفكري، إلى جانب التّعريف بإسهاماته في باب الكتابة السّلطانية.

1. لسان الدين بن الخطيب حياته وعصره:

1/1: نسبه ومولده:

عرّف ابن الخطيب بنفسه في الإحاطة وقال: "أته محمّد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله بن سعيد بن عليّ بن أحمد السّلماني"³، وهو يُكْتَبُ أبا عبد الله، ويُلقَّب بلسان الدّين، وهي من الألقاب المشرقية الشّهيرة، كما يقول هو عن ذلك.

وقد استقرّ بنو سلمان⁴ سلف ابن الخطيب أولاً في قرطبة¹، إذ كانت هي وأحوازها منذ الفتح الإسلاميّ للأندلس منزل قبائل الشّام الوافدة إليها، ثمّ هاجرت عائلته إلى طليطلة² عام

¹ - قدّم ابن هذيل كتابه هذا كهدية إلى سلطان بني الأحمر محمد بن يوسف "الغني بالله" عام 763هـ / 1361م، وقسمه إلى أربعة أقسام رئيسية هي: "من الأحاديث والحكم والأمثال التي يقوى الشاهد بها ويعظم الاستدلال"، "في السؤدد والمروءة ومكارم الأخلاق ومدارة الناس والتأدب معهم في حالي الغنى والإملاق"، "في طرف من الحكايات والآداب الصادرة عن أولي الألباب والأحساب"، "في جمل من الوصايا والمواعظ الحسان العظيمة الفائدة والمنفعة لكل إنسان". يُنظر: علي بن هذيل، *عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة*، بيروت: دار الكتب العلمية، ط2-02- دس، ص: 09، 10.

² - ألّف ابن سمّاك العاملي كتابه هذا للسلطان محمد المستعين من بني الأحمر الذي حكم في فترة (797-811هـ/1395-1408م)، وجعله في أربعين باباً، اشتملت على مواضيع ومحاور لطالما تكرّرت في كتب باب الأدب السلطاني، يغلب عليها طابع الدقة والإيجاز. يُنظر: ابن سمّاك العاملي، *رونق التّحبير في حكم السّياسة والتّدبير*، تحقيق: سليمان القرشي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01-2004م، ص- ص: 20-22.

³ - ابن الخطيب، *الإحاطة*، مج: 04، ص: 439.

⁴ - سلمان هو حيّ من مراد من عرب اليمن القحطانية، وقد دخلت جماعة منهم الأندلس عقب الفتح، وهم من الشّام، وكان من ضمنهم سلف ابن الخطيب، وقد كان معروفاً بهذا اللّقب الذي غلب عليه، ولا سيما في المغرب حيث كان يُعرف بابن الخطيب السّلماني. يُنظر: مقدّمة تحقيق محمد عبد الله عنان *للإحاطة*، مج: 01، ص: 18.

202هـ/818م، وهو العام الذي حدثت فيه ثورة أهل الرّيب³ بقرطبة، وبقيت بها قرابة قرن ونصف من الزّمن، ولمّا شعرت أسرته في أواسط القرن الخامس الهجري بالخطر المُحدق بطليطلة بسبب تأهّب النّصارى للاستيلاء عليها غادرتها إلى لوثة⁴، التي بها وُلد لسان الدين في 25 من رجب عام 713هـ/1313م، حيث نشأ في بيت علم وجاه، إذ يُحدّثنا بأنّ بيتهم كان يُسمّى "ببني الوزير"، ثمّ سُمّوا "ببني الخطيب"، وهو اسم التصق بعائلته بلوثة، حينما استوطنها جدّه الأوّل "سعيد"⁵. كما يُخبرنا ابن الخطيب عن والده "عبد الله" الذي كان من أكابر العُلّماء، والخاصّة، طالت خدمته لسلطين بني الأحمر ككاتب في ديوان الإنشاء إذ عاصر الكاتب الكبير أبي الحسن علي بن الجيّاب⁶، وأسبغ عليه لقب الوزارة، ثمّ توفيّ شهيدا مع ولده الأكبر أخ لسان الدّين في موقعة طريف سنة 741هـ/1341م، وسقطت

¹ - **قرطبة**: هي قاعدة الأندلس وأمّ مدنها، ومستقرّ خلافة الأمويين بها، وهي في ذاتها خمس مدن، وطولها من غربيها إلى شرقيها ثلاثة أميال، وعرضها من باب القنطرة إلى باب اليهود بشماليها ميل واحد. وهي واقعة في سفح جبل مطل عليها يسمى جبل العروس، وبينها وبين ألمرية ثمانية أيام، ومنها إلى إشبيلية ثمانون ميلا، ومنها إلى مالقة مئة ميل ومنها إلى طليطلة تسع مراحل. **يُنظر**: الإدريسي، مصدر سابق، مج: 02، ص- ص: 574-580. الحميري، مصدر سابق، ص- ص: 456-459.

² - **طليطلة**: مدينة عظيمة بالأندلس تشكل مركزا لجميع البلاد، بينها وبين مدن: قرطبة وبلنسية وألمرية تسع مراحل، وقد كانت دار مملكة الرّوم قبل الفتح، وقد سقطت في يد النّصارى في منتصف محرم من سنة 478هـ. **يُنظر**: الحميري، المصدر نفسه، ص- ص: 393-395.

³ - **ثورة أهل الرّيب**: قام بها أهل ريبض شقندة(الضاحية الجنوبية لقرطبة)، ومعظم أهالي قرطبة بتحريض وقيادة الفقهاء على الأمير الحكم بن هشام في 13 رمضان 202هـ/818م، وكادوا يقضون عليه، لكن الأمير قمعهم بشدّة وقسوة وقتل عددا من الفقهاء المشهورين، وكان سبب هذه الثورة اتهام الفقهاء لهذا الأمير بانهماكه في الملذّات ومجاهرته بالمعاصي. **يُنظر**: علي بن سعيد المغربي، **المغرب في حلى المغرب**، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط1-01-1993م، ج: 01، ص: 42، 43.

⁴ - **لوثة**: مدينة أندلسية من أقاليم البيرة، بينهما ثلاثون ميلا. **يُنظر**: الحميري، المصدر السابق، ص: 513. وهي مدينة حضرية قريبة من أن تكون قطعة من غرناطة لاستيعاب ديارها الماء الجاري، وقد شقّها وادي بشنيل، وهي واقعة في حجر جبل شاهق محيط بثلاثة أرباعها. **يُنظر**: أحمد الغزال، **نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد(رحلة الغزال)**، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط01-1982م، ص: 212.

⁵ - ابن الخطيب، **الإحاطة**، مج: 04، ص: 440.

⁶ - **أبو الحسن علي بن الجيّاب(673-749هـ/1273-1348م)**: هو علي بن محمد بن سليمان بن علي بن سليمان بن حسن الأنصاري، من أهل غرناطة، كانت له مشاركة في كثير من العلوم، أدبيا، لغويا، راوي، إمام في الفرائض والحساب، عارف بالقراءات والحديث، ومتبحّر في الأدب والتاريخ والتصوف، كان كاتباً لبني الأحمر نحو خمسين سنة. **يُنظر**: ابن الخطيب، المصدر نفسه، مج: 04، ص- ص: 125-147. المقري التلمساني، **نفح الطيب**، مج: 05، ص- ص: 434-445.

على إثرها طريف والجزيرة الخضراء في أيدي النصارى¹، وهي وقائع سبق ذكرها.

2/1: نشأته العلمية:

نشأ لسان الدين في غرناطة، وبها تلقى دراسته، وكان من مشايخه بها يحيى بن هذيل² الذي أخذ عنه العلوم الفلسفية، والطب³. ولم يكن هذا الشيخ سوى واحدا من عشرات الأساتذة الذين تتلمذ عليهم ابن الخطيب، وقيد أسماءهم في "الإحاطة"، وذكر العلم أو الفن الذي أخذه عن كل واحد منهم، وهم يتجاوزون الثلاثين شيخا⁴، حيث قال حينما فرغ من ذكرهم: "لو تفرغت لذكرهم، لخرج هذا التقييد عما وُضع له"، وهذه إشارة تدلّ على كثرتهم، واختلاف المعارف والفنون التي أخذها عنهم، وأغلب هؤلاء الشيوخ كانوا أندلسيين، كما أخذ عن الكثير من علماء تلمسان، والمغرب، بالإضافة إلى بعض علماء المشرق الذين أجازوه⁵.

3/1: اشتغاله ببلاط بني الأحمر:

لقد كان لوالد ابن الخطيب أثر كبير في حياة ابنه العلمية والسياسية، إذ استطاع عن طريقه التعرف على أبرز علماء الأندلس في بلاط بني الأحمر، والتتلمذ عندهم، كما مكّنه منصب والده⁶ من الظفر بمنصب مهم داخل القصر، وهو تولّي أمانة السرّ، وهو ابن الثماني والعشرين سنة، نيابة عن أستاذه ورئيسه ابن الجيّاب، كما خلفه أيضا في منصبه

¹ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 442.

² - يحيى بن هذيل (ت 753 هـ/1353 م): هو يحيى بن أحمد بن هذيل التجيبي، يكنى أبا زكرياء، آخر حملة الفنون العقلية بالأندلس، وخاتمة العلماء بها من طبّ، وهندسة، وهيئة وحساب، وأصول، وأدب، خدم باب السلطان بصناعة الطبّ، وقعد بالمدرسة بغرناطة يقرئ الأصول والفرائض والطبّ، له عدة تآليف أهمها: ديوان شعر "السليمانيات والعربيات"، وكتاب "تنشيط الكسلى"، و"شرحه لكراسة الفخر في المنطق"، و"الاختيار والاعتبار في الطب"، و"التذكرة في الطب". يُنظر: ابن الخطيب، المصدر نفسه، مج: 04، ص- ص: 390-401.

³ - ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 440.

⁴ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص- ص: 457-459.

⁵ - نفسه، مج: 04، ص: 459.

⁶ - ذكر ابن خلدون أنّه كان يشغل منصب الإشراف على مخازن الطّعام، كما ذكر ابنه لسان الدين أنه اشتغل في ديوان الإنشاء مع ابن الجيّاب وزير السلطان وكاتبه. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 44. / ابن الخطيب، المصدر نفسه، مج: 04، ص: 442.

كوزير، هذا إضافة إلى إشرافه على ديوان الإنشاء لدى السلطان أبي الحجاج يوسف¹. الذي استعمله كذلك في السفارة إلى الملوك، خاصة من بني مرين، وملوك النصارى².

وبمقتل السلطان أبي الحجاج يوسف في سنة 755هـ/1354م، خلفه ابنه أبو عبد الله محمد الذي لُقّب فيما بعد بالغني بالله³، ليستمّر ابن الخطيب في خدمة السلطان الجديد كمُعاون لكبير الوزراء والحاجب أبي النعيم رضوان، الذي عُرف في تاريخ بني الأحمر بحنكته وخبرته في قيادة الجيوش، كما كُفّل ابن الخطيب في الوقت نفسه بالوصاية على الأمراء القصر للسلطان المُغتال أبي الحجاج⁴.

وقد بقي ابن الخطيب في منصبه بعد قيام ثورة في غرناطة في رمضان من عام 760هـ/1358م، والتي انتهت بفقدان السلطان الغني بالله لملكه باستيلاء أخيه الأمير إسماعيل بن يوسف⁵ على العرش، غير أنّ تحريض خصوم لسان الدين ومنافسيه قد أودى بخلعه والقبض عليه، ومُصادرة كلّ أملاكه وأمواله. ولم تطل مدّة نكبته بسبب تدخل سلطان المغرب أبي سالم المريني من خلال إرساله بسفارة إلى ملك غرناطة الجديد يطلب منه السّماح للملك المخلوع الغني بالله ووزيره ابن الخطيب بمغادرة الأندلس إلى المغرب ضيفين

¹ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 443. / ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 440، 441.

² - يصف لنا ابن الخطيب بأسلوبه الجميل طبيعة المركز والسلطة التي تقلّدها، والثقة التي حظي بها عند السلطان أبي الحجاج يوسف في قوله: "فقلّدي السلطان سرّه، ولم يُستكمل الشّباب، ويجمع السنّ، مُعزّزة بالقيادة، ورُسوم الوزارة، واستعلمني في السفارة إلى الملوك، واستتابني بدار ملكه، ورمى إلى يدي بخاتمه وسيفه، واثممني على صوان خيبرته، وبيت ماله، وسجوف حرمه، ومعقل امتناعه". يُنظر: ابن الخطيب، المصدر نفسه، مج: 04، ص: 443.

³ - الغني بالله (739 - 793هـ/1339 - 1391م): هو محمد بن يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن نصر ثامن ملوك بني الأحمر بالأندلس، ولي الملك يوم وفاة أبيه من عام 755هـ/1354م، كانت أيامه هادئة قليلة الحوادث، استقلّ بحكم رندة وجهاتها بعدما فقد ملكه بسبب ثورة غرناطة سنة 760هـ/1359م، واستيلاء أخيه إسماعيل على عرشه. / ليعود مجددا للحكم عام 763هـ/1361م. يُنظر: ابن الخطيب، اللّحة البدرية، ص- ص: 100-114 / وص: 117.

⁴ - مقدّمة تحقيق محمد عبد الله عنان للإحاطة، مج: 01، ص: 23.

⁵ - إسماعيل بن يوسف (ت 760هـ/1358م): هو إسماعيل بن يوسف بن إسماعيل بن فرج بن إسماعيل بن نصر تاسع ملوك بني الأحمر، وصل إلى الحكم سنة 760هـ/1359م وتوفي في السنة الموالية لها. يُنظر: ابن الخطيب، اللّحة البدرية، ص: 114-117.

عليه، فنزل عند طلبه، سياسة منه، وحفاظا على دعم المرينيين المتواصل للأندلسيين¹.

4/1: انتقاله من الأندلس إلى المغرب الأقصى:

وكان وصول الغني بالله ولسان الدين بن الخطيب إلى فاس في محرم من سنة 760هـ/1358م، واستقبلهما السلطان المريني أحسن استقبال، واحتفى بقدميهما²، وأجلس ابن الأحمر إلى جانبه، وأنشد ابن الخطيب قصيدة يستنصره في إعانة سُلطانه المخلوع على أمره³. وقد اختار لسان الدين مدينة سلا⁴ مقاما له في المغرب، ودام ذلك أكثر من سنتين، مُتَنَعِمًا بما أتاحه له السلطان المريني بها، حيث اشترى بها الدور والضيايع، هذا إلى جانب جولاته بمدن مغربية أخرى مُلتقيا بالعلماء، ودارسا وباحثا. وفي هذه الأثناء وقع انقلاب في فاس، ترتب عليه مصرع السلطان المريني أبي سالم في ذي القعدة من سنة 762هـ/1360م، واستبدَّ بالحكم المريني مُدبِّر هذا الانقلاب الوزير عمر بن عبد الله بن علي⁵. والذي كان له الفضل الكبير في إسترجاع السلطان الغني بالله لعرشه من جديد في جمادى الثانية من سنة 763هـ/1361م، حيث قامت ثورة جديدة في غرناطة انتهت بمقتل السلطان إسماعيل⁶.

¹ ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 443، 444. ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 442، 443. محمد كمال شبانة، المؤرخ الوزير لسان الدين بن الخطيب، مجلة دعوة الحق المغربية، ع: 08، مارس 1966م، ص: 88، 89.

² ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 443.

³ المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 01، ص- ص: 196-200.

⁴ سلا: مدينة مغربية قديمة بناها الرومان على شاطئ المحيط، في موقع جميل غير بعيدة عن الزباط بأكثر من ميل ونصف، ويفصل بينهما نهر أبي رقرق، وميناؤها جيد مهبط للتجار المسيحيين من مختلف الجنسيات، وهو ميناء لكل مملكة فاس. يُنظر: الحسن الوزان، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 207-209.

⁵ الوزير عمر بن عبد الله بن علي: كان أبوه عبد الله وزيرا عند بني مرين، ولما مات سنة 760هـ/1358م استجار بابن مرزوق فاستوصى به عند السلطان الذي رفع رتبته، وصاهره في أخته، وقَّده أمانة البلد الجديد بفاس، كما صاهر عمر وزير الدولة مسعود بن ماسي، سعيا في التقرب منه. كما نجا من القتل بعدما تبين تواصله مع ملك تلمسان في سنة 762هـ/1360م، وأعيد إلى مكانه من الأمانة على دار الملك، واستطاع تدبير الانقلاب على السلطان أبي سالم، مُقلِّدا تاشفين بن السلطان أبي الحسن شارة الملك. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 415.

⁶ ابن خلدون، المصدر نفسه، ج: 07، ص: 443. محمد كمال شبانة، مرجع سابق، ص: 89.

وبمجرد عودة السلطان الغني بالله إلى الحكم استدعى وزيره ابن الخطيب لنقل منصبه من جديد، فكان جوازه إلى الأندلس برفقة أسرة السلطان وولده¹. غير أن الوضع الجديد في القصر لم يكن ليُريح ابن الخطيب، بسبب وجود عثمان بن أبي يحيى رئيس مشيخة الغزاة المُجاهدين² بالأندلس آنذاك، وهو الذي ساند السلطان الغني بالله في اعتلاء عرشه من جديد. فنشب خلاف بين الرجلين، انتهى لصالح لسان الدين إذ تمكّن من إقناع السلطان بخطورة نفوذه، وخوفه من غدره وغدر أتباعه، فاستجاب له السلطان، وقضى عليه وعلى أنصاره في رمضان من سنة 764هـ/1362م، وبذلك استعاد ابن الخطيب كامل سلطته، ونفوذه في القصر³.

إنّ المكانة المرموقة التي وصل إليها لسان الدين، زادت من سخط منافسيه، وسعايتهم للإيقاع به من جديد بالانتقاص من قدره عند السلطان، حيث تزعم حملة ضده هذه المرّة رجلاً قويًا التأثير في السلطان، بحكم منصبيهما في القصر، فكان الأول تلميذ ابن الخطيب ومُعاونه في الوزارة، الكاتب والشاعر ابن زمرك⁴، الذي تولّى منصبه في خطة كتابة السرّ

¹- لسان الدين بن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام (أو تاريخ إسبانيا الإسلامية)، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار المكشوف، ط2-1956م، القسم: 02، ص: 314.

²- مشيخة الغزاة المُجاهدين: أنشأها ابن الأحمر في مملكته، وجعل رئاستها من قرابة السلطان المريني يعقوب بن عبد الحق، لكن من المعارضين له، استظهارا بهم عليه، بعدما أحسّ بخطره، ومخافة أن يلحقه ما لحق بابن عبّاد مع يوسف بن تاشفين حينما استنجد به، وكانت مشيخة الغزاة متصلة بزنانة من بني رحو بن عبد الله بن عبد الحق، وإدريس بن عبد الحق، ثم انتقلت منهم إلى إخوانهم من بني أبي العلاء بن عبد الحق وغيرهم. وكان موسى بن رحو أول من عقدت له هذه المشيخة سنة 673هـ. يُنظر: ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 487، 488.

³- المصدر نفسه، ج: 07، ص: 444. / محمد كمال شبانة، مرجع سابق، ص: 89.

⁴- ابن زمرك (733-793هـ/1333-1391م): هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الصريحي، المعروف بابن زمرك، أصله من شرق الأندلس، وزير من كبار الكتاب والشعراء، تتلمذ على يد ابن الخطيب وغيره، ترقى في الأعمال الكتابية إلى أن أصبح كاتب سر السلطان الغني بالله سنة 773هـ/1371م، ثم المتصرف برسائله وحجابته، نُكب مرّة ثم أعيد إلى مكانته، فأساء إلى بعض رجال الدولة، فختمت حياته بأن قتله السلطان، له مجلد ضخّم من الأشعار والموشحات سمي "بالبقية والمدرك من كلام ابن زمرك". يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 02 (ط1-1974م)، ص- ص: 300-314. / الزركلي، مرجع سابق، ج: 07، ص: 154.

تحت إشرافه وبموافقته¹، أمّا الرّجل الثاني فهو قاضي الجماعة بغرناطة أبو الحسن النّباهي²، وكان تعيينه هو الآخر وترقيته في منصبه بموافقة ابن الخطيب³. وإذا كان ابن زمرك قد تزعم ضدّ ابن الخطيب الخصومة السياسيّة، فإنّ القاضي النباهي قد تزعم حملة أشدّ خطورة، وهي اتّهامه بالإلحاد، والخروج عن أحكام الدّين الإسلامي⁴.

6/1: توجّهه إلى تلمسان:

حينما شعر لسان الدّين بخُطورة المؤامرة التي حيكت ضدّه، درس ودبر طريقة سريعة يُغادر من خلالها الأندلس، من دون أن يُشعر السّلطان بذلك بعدما فشلت مُحاولاته الكثيرة في إقناعه بعزله وإعفائه من مناصبه⁵. فبعدما حضر نفسه، ورتّب أمور الدّولة كما رآه لائقاً، كعقده السّلم مع العدوّ لسنتين، قرّر مغادرة الأندلس، بعد أخذه الإذن من سلطانه في تفقّد بعض الثّغور والموانئ الأندلسية، كحيلة منه لمداراة ارتحاله، فجاز إلى سبتة في سنة 773هـ / 1371م⁶، وبها كتب رسالة إليه يُعلّل فيها سبب مغادرته، ومُبّرراً تصرّفه الاضطراري، ويستسمحه في النهاية، طالبا عفوه، راجيا عونه لأسرته التي خُفّها وراءه في غرناطة⁷.

ومن سبتة انتقل ابن الخطيب إلى تلمسان قاصدا السّلطان عبد العزيز المريني الذي كان مُستقرّاً بها، وقد احتفى به وكرّمه، ثمّ بعث بسفرائه إلى غرناطة يلتمس من سلطانه السّماح لأهل لسان الدّين وولده بالعبور إليه، فنزل السّلطان الغنيّ بالله عند رغبته، وبعث بهم إليه.

¹ - المقري التلمساني، نفع الطيب، مج: 05، ص- ص: 134- 136.

² - أبو الحسن النّباهي (713- بعد 792هـ/ 1313- بعد 1390م): هو علي بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن الجذامي المالقي، قاضي الجماعة بغرناطة، وخطيب جامع السّلطان الغنيّ بالله، فقيه عالم من أكابر المشهورين بها، ذو فصاحة وبلاغة. أمّم كتبه: "المرقية العليا في مسائل القضاء والفتيا"، و"بحث في مسألة الدعاء بعد الصلاة ردا على الإمام الشاطبي". يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 88، 89. / التنبكتي، مصدر سابق، ص: 329، 330.

³ - المقري التلمساني، نفع الطيب، ج: 05، ص- ص: 131- 138.

⁴ - مقدمة تحقيق محمد عبد الله عنان للإحاطة، ج: 01، ص: 33.

⁵ - ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم: 02، ص: 317.

⁶ - نفسه، القسم: 02، ص: 317، 318.

⁷ - ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص- ص: 158- 163. / محمد كمال شبانة، مرجع سابق، ص: 90.

ليستغلَّ حُصومه غيابه هذا في إذكاء ما دبّروه من سعاية به، وإدانته عند سلطانهم، كعدم وفائه لوليِّ نعمته، ولم يتوقّف عملهم عند هذا الحدِّ بل "شاع على ألسنة أعدائه كلمات منسوبة إلى الرّندقة، أحصوها عليه، ونسبوها إليه"¹.

7/1: وقائع وظروف نكبته:

وبالإضافة إلى هذا الاتّهام الخطير أخذ خصومه في جمع أدلّة مُتفرّقة ممّا قام بكتابته في مؤلّفاته، موهمين بها السلطان الغني بالله خطأه حتّى يميل إلى موقفهم، ويُسلّم لرأيهم فيه، ومن ذلك ما أورده صاحب كتابي "نفع الطّيب"، و"أزهار الرّياض" من رسائل بعثها القاضي النّباهي للسان الدّين وهو بتلمسان، حاملة في طيّاتها بعضا من الاتّهامات، منها ما جاء في رسالة له موقّعة بتاريخ جمادى الأولى من عام 773هـ / 1371م².

تُشير ترجمة ابن الخطيب في كتابه "الإحاطة" لابن زمرك وللنّباهي طبيعة العلاقة الحسنة التي كانت تجمعهم بهما³، غير أنّ توتّر علاقته بهما قد غيّرت من أسلوب الحوار، وتحوّل الثّناء والمدح إلى هجاء وقدح وشم، حيث تفنّن ابن الخطيب في ذلك كلّهُ، وترجم لهما ترجمتين جديدتين⁴ مُختلفتين عمّا ترجم لهما سابقا في "الإحاطة"، وكان ذلك في مؤلّفه

¹- ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 445.

²- من أقوال واتهامات النّباهي الواردة في هذه الرسالة، قوله: "إنّكم نفعتم بما وقعتم فيه من الغيبة المُحرّمة أحياء وأمواتا لغير شيء حصل بيدكم، وضررتم أنفسكم بما رتبتم لهم من المطالبات بنصّ الكتاب والسنة قبلكم، والرّضى بهذه الصّفقة الخاسرة أمر بعيد من الدّين، والعقل، وقد قلت لكم غير مرة عن أطراسكم المسوّدة بما دعوتكم إليه من البدعة والتّلاعب بالشرعية إن حقّها التّخريق والتّحريق".
يُنظر: المقري التلمساني، نفع الطّيب، مج: 05، ص: 123. / أزهار الرّياض، ج: 01، ص: 213. / وقوله أيضا: "ووقعت في مكتوبكم كلمات أوردها التّقّد في قالب الاستهزاء والازدراء، والجهالة بمقادير الأشياء، ومنها "ريح صرصر"، وهو لغة القرآن، وقاع قرقر" وهو لفظ سيد العرب والعجم محمدﷺ". **يُنظر:** المقري، نفع الطّيب، مج: 05، ص: 124. / أزهار الرّياض، ج: 01، ص: 215.

³- ومن ذلك نعتة للقاضي النّباهي "بصاحبنا". **يُنظر:** ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 88. / أمّا ابن زمرك فخصّه بهذا القول: "هذا الفاضل صدر من صدور طلبة الأندلس، وأفراد نجباؤها، مختصّ، مقبول، هشّ، عذب الفكاهة، حلو المجالسة، حسن التوقيع، خفيف الروح، عظيم الانطباع، شره المُذاكرة، فطن بالمعاريف، حاضر الجواب، شعلة من شعل الذّكاء". **يُنظر:** ابن الخطيب، المصدر نفسه، مج: 02، ص: 301.

⁴- لسان الدّين بن الخطيب، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثّامنة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، د-ع 1983م، ص: 146، ص: 282.

"الكتيبة الكامنة" الذي كتبه بعد هجرته الأخيرة عن الأندلس¹، بالإضافة إلى تأليفه لكتاب مُستقلّ ردّ فيه على القاضي النّباهي سمّاه: "خلع الرّسن في وصف القاضي أبي الحسن"².

لم تكن المُبادلات الكلامية بين ابن الخطيب وخصميه سوى مرحلة أولى من مراحل نكبته، حيث جُمعت كُتبه في غرناطة وأُحرقت، خاصّة العقائديّة منها³، كما أصدر قاضي قضاة غرناطة أبو الحسن النّباهي حُكم الإعدام في حقّ ابن الخطيب، وبتأييد من السّلطان الغنيّ بالله، هذا بعدما اتّهمه في السّابق بالزّندقة والإلحاد، وبعثوا بهذا القرار إلى السّلطان المريني عبد العزيز حتّى يُمضي الحُكم فيه، غير أنّه استنكر عليهم موقفهم، ورفض حكمهم. وممّا لاشكّ فيه أنّ السّلطان المريني ما كان ليظهر بهذا الموقف المؤيّد لابن الخطيب الذي استجار به، بسبب تعاطفه معه، أو بحكم الصّدّاقة الوطيّدة التي جمعت بينهما، بقدر تأكّده من براءته، وتيقّنه من المكيدة التي نُسجت ضده، وقد زاده ذلك تمسّكا به، حيث "وقرّ الجراية والإقطاع له ولبنيه، ولمن جاء من فرسان الأندلس في جُمْلته"⁴.

ولم تمض فترة طويلة على هذه الأحداث حتّى تُوفي السّلطان عبد العزيز في شهر ربيع الثاني من سنة 774هـ/1372م، وخلفه ولده السعيد بالله أبو زيان محمد، وهو صبي لم يتجاوز الأربع سنوات، بتدبير من الوزير أبي بكر بن غازي بن الكاس، الذي استبدّ بالحكم المريني بعدما حجب السّلطان بقصره، وحجره عن التّصرّف في شيء من سلطانه⁵. وفي هذه الأثناء قام سلطان بني الأحمر باستغلال الوضع السّياسي الجديد للمرينيين، مُحاولا الضّغط على الوزير ابن غازي في تسليمه لابن الخطيب، فامتنع عن ذلك، مُحافظا بذلك على العهد الذي كان بين السّلطان المتوفى ولسان الدّين⁶.

¹- ذكر الباحث الكبير إحسان عباس في مقدّمة تحقيقه لهذا الكتاب(ص: 13) أنّ كتابة ابن الخطيب له كانت بنحو ثلاثة أشهر من وفاة السّلطان عبد العزيز المريني، أي مع حدود جمادى الثانية 774هـ/1372م.

²- المقري التلمساني، أزهار الرياض، ج: 01، ص: 224.

³- ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم: 02، ص: 319.

⁴- ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص: 445.

⁵- نفسه، ج: 07، ص: 446.

⁶- ابن الخطيب، أعمال الأعلام، القسم: 02، ص: 321.

لقد سعى السلطان الأندلسي الغني بالله إلى القضاء على النظام المريني الجديد، ببذل أموالٍ ضخمة، كما استمال حُكَّام الأقاليم لهذا المخطَّط، وفي مُقدِّمتهم حاكم سبتة محمد بن عثمان، حيث أجمعوا على تولية الأمير أبي العباس أحمد بن أبي سالم ملكا على المغرب، بحجّة عدم شرعيّة بيعه الصبّي الذي لم يبلغ الحلم بعد. ونصّ اتّفاقهم بأن يكون حاكم سبتة هو وزير المرينيين المستقبلي، وأن يتنازل المرينيون عن حكم جبل طارق لبني الأحمر، وأن يتمّ تسليم الأمراء المناهضين لحكم السلطان الغني بالله، وتسليم الوزير ابن الخطيب كذلك. وسرعان ما بدؤوا في تنفيذ مخطّطهم هذا، بإثارة ثورة انتهت بانقلاب ناجح عن حُكم السلطان الصبّي، ونودي بأحمد بن أبي سالم ملكا جديدا، وكان ذلك في سنة 776هـ / 1374م¹.

8/1: مُحَاكَمَتُهُ وَمَقْتَلُهُ:

وفور ترعّب ابن أبي سالم على العرش المريني، قام بمباشرة تنفيذ ما نصّ عليه الاتّفاق مع حاكم غرناطة، ومن جملة ذلك تمّ الأمر بالقبض على ابن الخطيب وسجنه، وأُعلن عن مُحَاكَمَتِهِ بحضور عبد الله بن زمرك وزير ابن الأحمر وسفيره لدى المرينيين، وحضر الجلسة السلطان المريني الجديد وكبار دولته ومستشاريه، وناقشوا ابن الخطيب في التّهم والإدّعاءات التي نسبها إليه خُصومه، وبالأخصّ دعوى الإلحاد.

وقد كان واقع انعقاد هذا المجلس شكليًا نظرًا للاتّفاق المُبرم مُسبقًا، والذي يقضي بتسليم ابن الخطيب أو قتله. ويروي لنا ابن خلدون تفاصيل نهاية مأساة صديقه، بالقتل خنقا في سجنه، ثمّ إحراق جثّته في صباح اليوم الموالي، ليُدفن في الأخير بضاحية فاس، وكان ذلك أواخر عام 776هـ / 1375م².

خلف ابن الخطيب من ورائه انتاجا علميا غزيرا بلغ حوالي ستين مؤلّفا في شتى أنواع العلوم، والمعارف، والفنون، من تاريخ، وجغرافيا، وتراجم، وأدب، وموسيقى، وشعر، وفلسفة،

¹- ابن خلدون، العبر، ج: 07، ص- ص: 447- 452. / محمد كمال شبانة، مرجع سابق، ص: 91.

²- المصدر نفسه، ج: 07، ص: 453.

وطبّ، وبيطرة، وتصوّف، وسياسة، وغيرها¹. كما تتلمذ على يديه العديد من الطلبة، حيث اشتهر بعضهم في وقته في المغرب والأندلس، وقد اهتمّ بذكر أسمائهم بعض من ترجموا لابن الخطيب، خاصة صاحب "نفع الطيّب"².

2. آثار ابن الخطيب السياسية:

من أهمّ الآثار العلمية التي خلفها لسان الدين بن الخطيب في المجال السياسي نجد هذه المؤلفات: كتاب "بُستان الدّول"، وأرجوزة بعنوان "تخصيص الرّياسة بتلخيص السياسة" أو كما يُشار إليها "بأرجوزة في السياسة المدنيّة" أو "رجز في السياسة"، وكتاب آخر عنوانه "مقامة في السياسة" أو كما ذكرت "برسالة في السياسة" أو رسالة في غرض السياسة، ومُصنّف آخر هو "الإشارة إلى أدب الوزارة" أو "كتاب الوزارة"³.

ومن جملة المُصنّفات السابقة وصل إلينا المُؤلّفين الأخيرين فقط، ويبقى الأوّلان في حُكم

¹ - أهمّ هذه المؤلفات ما ذكرها هو بنفسه في "الإحاطة". يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص- ص: 459-461. هذا بالإضافة إلى مُصنّفات أخرى لم يذكرها في هذا الموضوع، ذكرها الكثير من الدّعيّ أرخوا له على غرار صاحب نفع الطيّب. يُنظر: المقرّي التلمساني، نفع الطيّب، مج: 07، ص- ص: 97-108. وقد فصلّ محمد عبد الله عنان كثيرا في آثار ابن الخطيب العلمية، وحاول التعريف بكلّ أثر على حدا، ضمن مجاله الدّعيّ وُجد فيه، وأيضا إلى المواضيع التي عالجه فيها ابن الخطيب، بالإضافة إلى إشارات هامة حول أماكن تواجدها كمخطوطات في خزائن العالم. يُنظر: مقدمة تحقيق عنان للإحاطة، ج: 01، ص- ص: 53-69.

² - من تلامذته: الطبيب العالم ابن المهنا شارح ألفية ابن سينا، والأديب الكاتب القاضي أبو بكر بن جزي الكلبي، ومؤدّب أولاد الملوك ومعلّمهم القرآن والسنة أبو عبد الله الشريشي، والقاضي الكاتب أبو محمد عطية بن يحيى بن عبد الله المحاربي، والكاتب أحمد بن سليمان بن فركون. يُنظر: المقرّي التلمساني، نفع الطيّب، مج: 07، ص- ص: 281-288.

³ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 459، 460. وداد القاضي، جوانب من الفكر السياسي لسان الدين بن الخطيب، ص: 174. بالإضافة إلى هذه العناوين السياسية الأربعة المذكورة، تجدر الإشارة إلى وجود أكثرين سياسيين آخرين لابن الخطيب أقلّ قيمة من غيرها، الأول ممثلا في رسالته إلى ملك قشتالة المدعو "دون بيدرو" سنة 768هـ/1367م، جوابا على رسالته، وهي في شكل نصائح سياسية مُقدّمة لهذا الملك تسهّل تعامله مع رعيّته، وأشياء يجب أن يمتنع عنها، وآراء في كيفية تعامله مع الأجنبيّ المنوطنين في بلاده. وقد حاولت الباحثة وداد القاضي دراسة هذه الرسالة من خلال ترجمتها لنص مختصر لها وجدته باللغة الإسبانية منقول عن النصّ القشتالي الأصلي في كتاب مطبوع في القرن 18م. يُنظر: وداد القاضي، المرجع نفسه، ص- ص: 175-177. أمّا الأثر الثّاني فهو عبارة عن رسالة له سماها "في أحوال خدمة الدّولة ومصائرهم"، حُققت مؤخرا من قبل الباحثين محمد البركة وسعيد بنحمادة، ونشرها في دراستهما المعنونة ب: "السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب"، نشر دار إفريقيا الشرق بالدار البيضاء المغربية، ط01-2013م. ص- ص: 70-86.

المفقود¹، أمّا الأرجوزة فمن المفترض أنّها مؤلّفة من نحو ستمائة بيت، وهي تُعالج موضوع السياسة باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة، ومن منظور يوناني إسلامي، وقد استوفى فيها لسان الدّين الكلام عن القوى التّفسيّة الثّلاث، وعلاج الأخلاق والمعاش².

وأما كتاب "بُستان الدّول" فهو كتاب كبير الحجم، أكمل منه ابن الخطيب ثلاثين جزءاً، وهو يشتمل على عشر شجرات، وذكر أنّه من أوائل مؤلّفاته وأقدمها، وموضوعه غريب ما سُمع بمثله³. وما يهّمنا من مؤلّفات ابن الخطيب في هذا المقام هو المؤلّفان الآخران "المقامة في السياسة"، و"الإشارة إلى أدب الوزارة"، ويُرجّح أن يكون تأليفهما قد تمّ في مرحلة متأخّرة من حياة الرّجل بين سنتي 768-771هـ/ 1366-1369م⁴.

وقد أورد لسان الدّين بن الخطيب نصّ "المقامة في السياسة" كاملاً في كتابه "الإحاطة"⁵، كما أوردتها كذلك صاحب "نفع الطّيب" في كتابه هذا⁶، هذا بالإضافة إلى وجودها في نُسخ مخطوطة مُستقلّة كثيرة⁷. أمّا كتاب "الإشارة إلى أدب الوزارة" فقد أوردته ابن

¹ - ممّا عثرنا عليه من آثار شعرية لابن الخطيب في مجال السياسة، قصيدة له مخطوطة غير مُحقّقة، عدد صفحاتها أربعة، موجودة ضمن مجموع (ق 01ب- 03 أ) بقسم المخطوطات، جامعة الملك سعود- الرياض، المملكة العربية السعودية. يُنظر: الملحق السّابع، ص: 357-360.

² - وداد القاضي، جوانب من الفكر السّياسي لسان الدّين بن الخطيب، ص: 174، 175.

³ - هذه الشّجرات هي: شجرة السّلطان، وشجرة الوزارة، وشجرة الكتابة، وشجرة القضاء والصّلاة، وشجرة السّلطة والحسبة، وشجرة العمل، وشجرة الجهاد وهي فرعان أسطول وخيول، وشجرة ما يُضطرّ باب الملك إليه من الأطبّاء، والمُنجمين، والبيّازين، والبيّاطرة والفلاحين، والتّدماء، والشّطرنجيين، والشّعراء والمُغنّين، وأخيراً شجرة الرّعايا. وكلّ شجرة حسب قوله تنقسم إلى شُعَب وأصول، وجراثيم وعمُد، وقشّر ولحاء، وعُصون وأوراق، وزهراء مُثمرات، وغير مُثمرات، مكتوب على كلّ جزء من هذه الأجزاء اسم الفنّ المُراد به، وبرنامجه صورة بُستان. يُنظر: ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص: 460.

⁴ - وداد القاضي، جوانب من الفكر السّياسي لسان الدّين بن الخطيب، ص: 175.

⁵ - ابن الخطيب، الإحاطة، مج: 04، ص- ص: 614-634.

⁶ - المقري التّلمساني، نفع الطّيب، مج: 06، ص- ص: 431-445.

⁷ - نُشر هذا الكتاب أو الرّسالة في الكثير من دراسات الباحثين المُعاصرين، فقد درسها محمد بن أبي بكر التّطواني ضمن كتابه: "ابن الخطيب من خلال كتبه"، نشرته تطوان سنة 1954م، كما درسها شوقي ضيف في بحثه: "لسان الدين بن الخطيب الكاتب"، ضمن كتاب منشور بعنوان: "دراسات عربية وإسلامية مُهداة إلى إحسان عباس بمناسبة بلوغه السّتين"، تحرير: وداد القاضي، نشر الجامعة الأمريكيّة ببيروت عام 1981، ومنها دراسة محمد كمال شبّانة، حيث أعاد نشرها إلى جانب تحقيقه ودراسته لكتاب الإشارة(الصفحات: 85-99)، وضمن دراسة محمد البركة وسعيد بنحمادة: السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب من خلال رسالته في أحوال خدمة الدولة ومصائرهم (الصفحات 87-110).

الخطيب ضمن كتاب آخر سمّاه "ريحانة الكتاب ونجعة المُنتاب"¹، وقد اهتمّ كثير من المُحقّقين والدّارسين المعاصرين بدراسة هذا الكتاب ونشره².

1/2: رسالته "مقامة السّياسة"³:

جاءت "مقامة السّياسة" لابن الخطيب على شكل رسالة موجزة، مُركّزة في أفكارها، ومحاورها، بأسلوب أدبي بديع، مسجوع الكلمات، يُظهر براعة لسان الدّين الكاتب والأديب في نسج العبارات دون تكلف، وهذا ربّما تصديقا لما شهد له به مُعاصروه في هذا الفنّ، خاصة ابن خلدون الذي نعتّه "بأنّه آية من آيات الله في النثر والنّظم"⁴.

وياستعمل الأسلوب الأدبي الفنّي في شكل المقامة نجد ابن الخطيب يُجسّد تصوّراته وأفكاره السّياسية، وتجاربه وممارساته كوزير، وكاتب، وسفير في دولة بني الأحمر، ومن خلال المحاور العشرة لهذه الرّسالة يُدرّك الدّارس وعي ابن الخطيب بمقوّمات الدّولة السّلطانية الأساسيّة، وهي: "الرّعيّة، الوزير، الجند، العمّال، الولد، الخدم، الحرم، المال والحاشية".

كَتَبَ ابن الخطيب "مقامة السّياسة" وجعلها على شكل قصّة أو حكاية بطلها الخليفة العبّاسي "هارون الرّشيد"، حيث افتتحها بالإشارة إلى حالة هذا الخليفة في أحد اللّيالي التي تعذّر عليه النّوم، فجاءته فكرة بأن أمر نُدماءه بالخروج إلى شوارع بغداد، والبحث في إحدى الطّرق - التي سمّاها لهم- عن أي رجل قد يكون مازّا بها، والإتيان به إليه. فوجدوا شيخا هرما ساقوه إليه، وكان هذا الشّيخ هو البطل الثّاني في هذه القصّة، قدّم ابن الخطيب خلالها

¹- لسان الدين بن الخطيب، ريحانة الكتاب ونجعة المُنتاب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط1981-01م، ج: 02، ص-ص: 335-354.

²- نشر هذا الكتاب عبد القادر زمامة مرتين، مرة أولى في مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق سنة 1972م، ومرة ثانية في مجلة البحث العلمي بالرباط في جزئه: 13. كما أعاد تحقيقه ونشره محمد كمال شبّانة، بالإضافة إلى تحقيقه ونشره من قبل وداد القاضي ضمن بحثها القيّم: جوانب من الفكر السياسي لسان الدين بن الخطيب(الصفحات: 188-200)، إضافة إلى نشرات أخرى كثيرة.

³- ستعتمد الدّراسة في إحالاتها لكتّابي المقامة والإشارة لاحقا فقط على التّصنيف المُحقّقين من قبل محمد كمال شبّانة.

⁴- ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، ص: 167.

جملة من المواعظ، والعديد من التّصوّرات السّياسية، جاءت على لسان هذا الشّيخ لهذا الخليفة، طيلة ليلة كاملة حتى غلب النّعاس عليه، واستغرق في نومه¹.

كما يتّضح لنا من مُقدّمة هذه المقامة نوعيّة النّمط السّياسي الذي تضمّنته، وهو نمط الأدب السّلطاني، فهناك النّاصح العالم وهو الشّيخ، وهناك الملك المنصوح، مُمثّلا في شخص هارون الرّشيد، وهناك نصّ التّصيحة الموجزة، والتي تخلو من كثرة الاستشهادات المطوّلة على شاكلة النّصوص السّلطانية المعهودة، غير أنّها تحوي أهمّ العناوين، والمحاوّر التي تختصّ بها أدبيّات السّياسة السّلطانية².

وفي هذا الإطار يذهب بعض الباحثين³ إلى القول أنّ هذه المقامة ما هي إلّا صورة مُعدّلة من قسم كتاب "السّياسة" لأفلاطون، أو المعروف باسم "العُهود اليونانية المُستخرجة من رموز كتاب السّياسة لأفلاطون وما انضاف إليه"، وهذا القسم هو العهد الأوّل من هذا الكتاب، الذي عُنوانه: "عهد الملك لابنه"⁴.

وبمُقارنة نصّ هذه المقامة مع هذا القسم من هذا الكتاب "عهد الملك لابنه" يظهر لنا تشابه كبير بين النّصين، إلّا أنّ هذا لا يعني بالضرّورة إصّاق السرّقة والتّزوير بابن الخطيب، إذ أنّه لم ينسخ النّصّ اليوناني، وإنّما أخضعه لتغييرات عدّة تدلّ جميعها - سواء جاءت على شكل إضافة أو حذف أو تعديل في الفكرة- على أنّ ابن الخطيب كان على وعي دقيق بما يُريد أن يعتمد من النّصوص أساسا لعمله، وغايته في ذلك وضع النّصوص اليونانية في إطار عربي إسلامي، وجعل هذه النّصوص مرآة تتعكس فيها تجربته السّياسية الكبيرة، هذا إلى جانب مُحاولته لتطويع هذه النّصوص للتأكيد على أهميّة النّاحية التّطبيقية

¹ - ابن الخطيب، مقامة السّياسة، ص: 85- 99.

² - عزّ الدين العلامّ، الفكر السّياسي السّلطاني (نماذج مغربية)، ص: 77.

³ - منهم المستشرق دنلوب "Dunlop" في كتابه:

"A Little known work on politics by Lisan-Din Ibn- AL- Khatib". يُنظر: وداد القاضي، جوانب من

الفكر السّياسي للسان الدين بن الخطيب، ص: 202.

⁴ - تمّت الإشارة سابقا إلى هذا الكتاب، وإلى هذا العهد "عهد الملك لابنه" ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، "الأصول

اليونانية للنظريّات السّياسية في الإسلام"، ص- ص: 05- 41.

في الفكر السياسي على حساب الناحية النظرية¹.

2/2: كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة":

هذا الكتاب هو الآخر جاء في شكل رسالة صغيرة، أكبر حجماً من صفحات سابقها، وكرّس رسالة السابقة جاء أسلوب ابن الخطيب فيها جميلاً بديعاً عاكساً قدرات صاحبه الأدبية والفنية. كتبها لتكون هدية يُقدّمها لأحد الشخصيات التي لم يُفصح عنها في مُقدّمة الكتاب، حيث قال: "وتخيرت لك في الهدايا ما يملأ اليد، ويصاحب الأمد، ويُنجد العقب والولد، فلم أجد أجدى من هدية الحكمة التي من أوتيتها فقد أوتي خيراً كثيراً"². ويبدو أنّها كانت لأحد شخصيات البلاط المريني، كما كان كتابه "أعمال الأعلام" قبل ذلك³.

وفي فاتحة هذا الكتاب يقول: "فاخترت لك وضعا غريباً، وغرضاً قريباً، أن لقيت به ما جمح من أخلاقك قولك وألانه، وأنهج لك الصواب وأبانه، جانحاً إلى الاختصار عادلاً عن الإكثار، منسوباً إلى بعض الحيوان، على عادة الأوّل ممّن صنّف في السياسة من قبلي، أو ذهب لما ذهب إليه في فعلي"⁴. ويُظهر لنا هذا القول على أنّ ابن الخطيب قد كان مطلعاً على أنماط الكتابة السياسية لمُفكرين سبقوه، ومنها هذا النمط الذي وصفه من خلال قوله السابق أنّه "غريب" كونه على لسان الحيوانات، واختار للنصّ اليوناني الذي اقتبس منه محاور ومادّة كتابه قالباً جديداً، وشكلاً مُختلفاً عمّا وُجد عليه في الأصل، وربّما إضفاءً منه لجانب التشويق، وزيادة في الجذب، والتأثير للمُطلع على كتابه هذا، أو كما عبّر عن ذلك من قبله صاحب كتاب "الأسد والغوّاص" حينما قال: "وكان ذلك منهم كفعل الطبيب الرفيق الذي يذفن الدواء في بعض ما تنوق النفس إليه من الغذاء"⁵.

¹ - وداد القاضي، جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب، ص: 176، 177.

² - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 54.

³ - تمّت الإشارة سابقاً إلى أنّ كتاب "أعمال الأعلام" قد وضعه ابن الخطيب كهدية لسلطان الدولة المرينية محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن الملقّب "بالسعيد"، الذي تُصّب ملكاً ولم يتعدّى الأربع سنوات، ولم يتجاوز حكمه السنة وثمانية أشهر. يُنظر: السلاوي الناصري، مصدر سابق، ج: 04، ص: 60، 61.

⁴ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 54.

⁵ - مجهول، الأسد والغوّاص، ص: 37.

هذا حتى وإن كان كتاب "الإشارة" لم يرتق إلى مصافّ الكتب الأخرى القصصية التعليمية، والتي كُتبت في الغرض نفسه، فطابعها القصصي لا يظهر سوى في مُقدمة الكتاب وخاتمته بلسان الحيوان، أمّا الإطار العامّ منه فيظهر معقولاً منضبطاً غير مُقتَرِن بطابع "الهزل للوصول إلى الجدّ"، كما هو الحال مع كُتب أخرى، على غرار كتاب "كليلة دمنة" لابن المقفّع مثلاً، التي ظاهرها لهو، وباطنها حكمة كما ذُكر في ثنايا افتتاحيته¹، وتجسّد في قصصه، التي تقوم في الأساس على مجموعة حكايات فرعية تتولّد عن حكاية رئيسية².

ومما لا شكّ فيه أنّ اختيار لسان الدّين بن الخطيب لطريقة صياغة كتابه هذا على نمط القصص الحيواني هي طريقة قديمة، راجت عند المُفكّرِين الفُرس والهِنود، كما لقيت اهتماماً كبيراً عند المُفكّرِين العرب والمُسلمِين، تُعزى فيها الأفعال والأقوال إلى الحيوان بقصد التّهذيب الخُلقي والتّربوي، أو الإصلاح الاجتماعي، أو النّقد السّياسي، فضلاً عن الإمتاع الفنّي الذي تُحقّقه قصص الحيوان، وقُدّرتها على الإدهاش والإثارة، ومن ثمّ الوصول إلى قلب القارئ وعقله معاً³.

1-2/2: مضمون القصة وأبطالها:

وأبطال قصّته في هذا الكتاب هم ثلاثة شخصيّات رئيسيّة، فهناك الأسد، وهو الملك، وهناك النّمر وهو الوزير، وهناك الجرو وهو ابن النّمر وخليفته في منصبه. وهذه الحكاية الرّمزية تُصوّر لنا نَمراً يُكنّى "أبا فروة"، ويُعرف "بالمرقّط" استوزره ملك الوحوش، وقلّده تدبير المُلك وعرض الجبوش، وكان الوزير "النمر" مثلاً للوزير الصّالح المُخلص، والحافظ لشروط

¹ - عبد الله بن المقفّع، كليلة ودمنة، ضمن كتاب آثار ابن المقفّع "كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، رسالة في الصحابة، الدرّة اليتيمة، وآثار أخرى"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1-1989م، ص: 03.

² - عزّ الدّين العلّام، الفكر السّياسي السُلطاني (نماذج مغربية)، ص: 89.

³ - من أمثلة ذلك: "كليلة ودمنة" لابن المقفّع، و"النمر والثعلب" لسهل بن هارون، وقصص الجاحظ في كتابه "الحيوان" و"الأسد والغواص" لمجهول، و"حياة الحيوان الكُبرى" للدّميري، و"الضّبّ والضفدع" للميداني، والقصص الواردة في "فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء" لابن عرب شاه. يُنظر: قحطان صالح الفلاح، الأدب والسّياسة (قراءة في قصّة النّمر والثعلب لسهل بن هارون ت: 215هـ)، مجلّة جامعة دمشق، مج: 27، ع: 01 و02، سنة 2011م، ص: 77.

السياسة، ولما أسنّ وهرم أحسّ بالضّعف، وفنّور التّشاط، ورأى عبء الوزارة ثقيلا طلب من الملك "الأسد" إعفائه من مهامّه.

وقد تأسّف الملك كثيرا لفراق وزيره الذي حلّ منه محلّ الرّوح من الجسد، وأخبره أنّه يرغب في تعيين "الجرو" خلفا له، وهو ابن النّمر، وقد أصبح مؤهّلا لذلك بتمتّعه بكلّ الخصال اللّازمة ليصبح وزيرا. فقام الملك بإحياء حفل على شرف الوزير، حضره أعيان المملكة، وأثنى فيه على الوزير المُستقيل لما قدّمه من خدمات جليلة للدّولة، وبانتهاء الحفل ينعزل النّمر وجروه في هيكل العبادة، وهُنّاك يخرّ الابن ساجدا بين يدي أبيه طالبا منه النّصح فيما هو مُقبل عليه من مهامّ، ثمّ يبدأ النّمر في عرض توصيَّاته¹، وهي موضوع كتاب "الإشارة"، ولما استوفى النّمر كلامه انسحب، وانقطع إلى العبادة إلى أن تُوفّي².

ومن المؤكّد أنّ لسان الدّين بن الخطيب في كتابه هذا كان هو راوي القصة، وفي الوقت نفسه كان هو بطلها في صورة "النّمر"، فكلاهما كانا نافذي السّلطة والجاه في دولتهما، وكلاهما كانا مُخلصين لمكبيهما، وقد خلق ابن الخطيب شخصيّة "النّمر الوزير" في هذه القصة واختبأ وراءها، تقيّة وتحرّزا منه في "الخطاب المُباشر" الذي تُجهل عواقبه، غير أنّ الاختلاف بينهما يبرز في النّهاية التي آل إليها كلّ واحد منهما، فالنّمر استطاع ترك وظيفته، وحضي بتقدير ملكه له، مُنقرّغا في الأخير للعبادة، لكن ابن الخطيب فشل في إقناع ملكه بالاستقالة، فترك منصبه، وغادر الأندلس لاجئا إلى المغرب، وانتهى أمره بالقتل والحرق بعدما دبّر حُسّاده وخصومه نهايته³.

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص- ص: 55- 57. عزّ الدين العلام، الفكر السّياسي السّلطاني(نماذج مغربية)، ص: 86، 87.

² - المصدر نفسه، ص: 83.

³ - وداد القاضي، جوانب من الفكر السّياسي لسان الدين بن الخطيب، ص: 181. عزّ الدين العلام، الفكر السّياسي السّلطاني(نماذج مغربية)، ص- ص: 88- 90.

2-2/2: تقسيمات الكتاب:

أما عن تقسيمات الكتاب فقد اشتمل على مقدّمة لخص فيها ابن الخطيب قصّته ككل¹، وبابا واحدا، وستّة أركان أساسية. واستناداً إلى هذه التقسيمات يُمكن التأكيد على أنّها تقوم بمعالجة ثلاثة تصوّرات أو نظريّات أساسية سعى ابن الخطيب إلى إدراكها والقصد إليها وهي كالآتي:

- التصوّر الأوّل "من الوزير إلى الوزير": وهو يشتمل على الباب الوحيد: "بيان قدر مرتبة الوزارة وشروطها"، والرّكن الأوّل من الأركان الستّة، والذي سمّاه: "فيما يستشعره الوزير بينه وبين نفسه"²، مبيّنا في هذين العنصرين مرتبة الوزارة ودرجة قدرها³، مُستعرضا ما لا يقلّ عن ثلاثين شرطا أو صفة تتطلّب حضورها في شخص الوزير، مُنقسمة إلى ما هو أخلاقي: كالأمانة، والعفة، والديانة، والفيطنة، والحكمة، حفظ الأسرار، وإلى ما هو معرفي: كالفهم، والاطّلاع على التّاريخ، ومعرفة مداخل الأموال ومصارفها⁴.

ومن الأمور الهامّة التي أشار إليها ابن الخطيب في نصائحه للوزير على لسان النّمرة "الوزير" إلى ابنه الجرو "خليفته في الوزارة"، حرصه في تعامله مع الرعيّة أو "العامة"، بين الشدّة، والحزم، والرّأفة، والإحسان⁵.

- التصوّر الثّاني "بين الوزير والملك": وهو يشتمل على الرّكن الثّاني: "فيما يستشعره الوزير مع الملك"، والرّكن الثّالث: "فيما يحذره من تقدّم الملك عليه في الأمر الذي أسنده إليه"، والرّكن الرّابع: "في تصنيف وأخلاق الملوك للسير بمقتضاها"⁶، وهو من خلال ذلك يُحذّر الوزير من السّلطان، بدءاً بمحافظته على مرتبته التي هي دون الملك، ومُتجنّبا تشبّه به،

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص- ص: 54- 58.

² - نفسه، ص- ص: 60- 66.

³ - نفسه، ص: 60.

⁴ - نفسه، ص: 62.

⁵ - نفسه، ص: 66.

⁶ - نفسه، ص- ص: 68- 75.

والتساوي معه¹، ويُنبّهه إلى ضرورة صرف همّته في تدبير شؤون المملكة، مع الاقتصاد في المعيشة، والحرص على خدمة الدين وحمايته².

وضمن هذه الأركان يعرض ابن الخطيب جملة من أخلاق الملوك، فمن جهة لإعانة الوزير في السير بمقتضاها، ومن جهة أخرى حتّى يتعلّم هذا الأخير طريقة التعامل المثلى مع سلطانه، وفقاً لطبائعه وأخلاقه التي طبعت عليه، وفي ذلك يقول: "وصاحبه على خلقه وغفله، وانقل منها بالتلطف ما قدرت على نقله"، مضيفاً إلى ذلك: "واجتنب ضدّها يحسن أترك، ويعظم شأنك"³.

- التصوّر الثالث "بين الوزير وحُساده وفي سياسة خاصّته": وهو يضمّ الركن الخامس: "في سيرته مع من يتطلّع لهضيبته ويحسده على رتبته"، والركن السادس: "فيما تُساس به الخاصّة والبطانة"⁴. وضمنهما يُشير ابن الخطيب إلى طبيعة منصب الوزير، التي هي أكثر المناصب في الدولة عرضة لظهور المنافسين، والخُصوم، والحُساد، وتختلف في ذلك غاياتهم، وأساليبهم، وطرقهم للنيل والإيقاع به، فيبادر بالقول إلى ضرورة الفطنة من هؤلاء، واصفاً مجاراتهم والتصدّي لهم "بالمُجاهدة"⁵.

وبحكم تجربته كوزير فهو يدرك قيمة الخطر الذي قد يأتي من مُساعديه من الموظّفين، والدور الذي يسلكونه في نُصرته أو الإطاحة به، لذلك يُظهر حرصه في تنبيهه لوزير المستقبل إلى مكانتهم في الدولة. مُنوّهاً في الأخير ببعض العظات والوصايا العامّة التي يختتم بها هذا التصوّر، والكتاب ككل⁶.

ومن الانتقادات الهامّة التي طالت كتاب "الإشارة"، أنّه اقتباس كذلك عن "عهد الوزير

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 68، 69.

² - نفسه، ص: 72.

³ - نفسه، ص: 75.

⁴ - نفسه، ص- ص: 77 - 83.

⁵ - نفسه، ص: 77.

⁶ - نفسه، ص: 81 - 83.

لولده"¹، وهو القسم الثاني من كتاب "العُهود اليونانية" لأفلاطون، وبالرغم من تشابه النصّ اليوناني مع نصّ ابن الخطيب إلّا أنّ هناك اختلافات جوهرية بينهما، خاصة في المُقدّمة، فمُقدّمة نصّ أفلاطون مُحدّدة لإطاره قصيرة مُباشرة²، أمّا في كتاب لسان الدّين فإنّ الافتتاحية المُحدّدة لإطار الرّسالة العام مُختلفة تماما، إذ هي طويلة سردية تفصيلية، تأخذ شكل الحكاية الرّمزية في أسلوب مسجوع مُعقّد³.

ومما لا شكّ فيه أنّ ابن الخطيب قد اعتمد على رسالة سياسية جاهزة أخضعها لتغييرات كثيرة، لتعكس تجربته السّياسية، خاصّة تلك التي اكتسبها مع سلطان غرناطة الغنيّ بالله، ويبدو أنّ اشتغال لسان الدّين بخصميه أبي الحسن النّباهي، وابن زمرك جعله يقتبس فصلا كاملا من نصّ "عهد الوزير لولده"، وهذا الفصل هو "فيما يستشعره الوزير مع المُتطلّعين إلى منزلته والحاسدين له"⁴، ليعيد ابن الخطيب تسميته بعنوان جديد سمّاه: "في سيرته مع من يتطلّع لهضبته ويحسده على رتبته"، وهو الرّكن الخامس من كتابه "الإشارة"⁵.

وبالرغم من وجود مصنّفات سياسية أندلسية أخرى خلال الفترة التي عاش فيها ابن الخطيب، ومندرجة كذلك في باب الأدب السّلطاني، إلّا أنّ كتابيه السّابقين يظنّ أحسن وأبرز الإسهامات الفكرية في هذا الإطار نظرا لمكانة صاحبهما العلمية، وتجربته السّياسية الفدّة، وسُمعته الجيدة بين معاصريه، والتي ربّما لا يُمكن أن تقترن إلّا بشخصية عبد الرحمن ابن خلدون، وهذا بلا شكّ في إطار التّنظير السّياسي، إلى جانب اهتمامات علمية أخرى مُشتركة بين الرّجلين، كالتّاريخ، وفنّ كتابة الرّسائل، وغيرها من المعارف التي تميّز بها

¹ - عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ("عهد الوزير إلى ابنه" ضمن كتاب "العهود اليونانية" لأفلاطون)، ص-ص: 42-64.

² - نفسه، ص-ص: 42-44.

³ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص-ص: 54-58. / وداد القاضي، جوانب من الفكر السياسي لسان الدين بن الخطيب، ص: 179.

⁴ - عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 53، 54.

⁵ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 77، 78.

كلاهما.

كانت المصنّفات السلطانية التي وقع اختيارها ومناقشتها في هذا الفصل أهمّ ما كُتِب في بلاد المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين، وقد كان لواقع العصر وثقافة أصحابها وتجربتهم العملية الأثر الكبير في بلورة تصوّراتهم وآرائهم الفكرية، والتي لا تخرج في أغلب محاورها عمّا أُلّف من مصنّفات في باب الأدب السلطاني سواء قبل هذه الفترة المدروسة أو ما بعدها.

الفصل الرابع:

السُّلْطَانُ وَالرَّعِيَّةُ فِيهِ النَّوْكَيرُ السِّيَاسِيُّ السُّلْطَانِيُّ

أولاً: ماهية السُّلْطَانِ وإشكالية الخلافة والشرعية

ثانياً: مظاهر الاستبداد المُطلق في التَّصَوُّر السِّيَاسِي السُّلْطَانِي

ثالثاً: الرِّعِيَّةُ كموضوع لذات السُّلْطَانِ

رابعاً: ترسيخ مبدأ الطَّاعَةِ مُقابلِ درءِ الفتنَةِ

إنَّ أغلب المواضيع التي يطرحها ويثيرها كتاب الأدب السلطاني في مؤلفاتهم تدور حول "السلطان" وما تعلق بمنصبه، وسياسته اتجاه حاشيته ورعيته، أو بتدبيراته المختلفة في دولته، ومهما تنوعت واختلفت المواضيع التي تطرحها هذه المؤلفات، فإنَّ "السلطان" يظلَّ المفهوم المركزي الرئيسي الذي تدور حوله كلُّ تصوّراتهم.

أو بمعنى آخر يُمكن القول أنَّ النِّقاط التي تثيرها النصوص السياسية السلطانية تبقى ثانوية، أو "هامشية" في طرحها العام، وأنَّ الغرض الأساسي من عرضها ومناقشتها في هذه المؤلفات هو فقط من باب الحديث عن "السلطان"، الذي حاولت هذه النصوص أن تُضفي عليه صورا من القداسة، في تمثيلها له، وفي تمجيدها إيَّاه، بضرورة وجوده، وتفردّه، وتميِّزه عنِّ سواه في مختلف الأمور.

وقد تمَّ تخصيص هذا الفصل المُستقلِّ فقط للحديث عن "السلطان" في التّفكير السياسي السلطاني، اعتمادا على الكتابات السلطانية المغربية والأندلسية في القرن الخامس والثامن الهجريين، إضافة إلى الحديث عن "الرعية" كموضوع جانبي مُتعلِّق بذات السلطان، لتكون أهمَّ التّساؤلات التي يُجيب عنها هذا الفصل ممثلة فيما يلي:

- ما هو المفهوم العام لمصطلح "السلطان"؟
- وما هي نظرة الأدباء السلطانيين لموضوع الخلافة والشرعية؟
- وما هي صور ومظاهر الاستبداد السلطاني التي ظهرت في مؤلفاتهم؟
- وكيف عرضوا وناقشوا موضوع الرعية في مؤلفاتهم السياسية؟

أولا: ماهية السلطان وإشكالية الخلافة والشرعية

من أهمَّ النِّقاط الأكثر جدلا في التّفكير السياسي عامّة، والتي أثارت اهتمام المُفكرين المسلمين باختلاف أنماط تفكيرهم في القديم، وما تزال تستقطب عناية الباحثين المعاصرين موضوع الحاكم، ومُشكلة الخلافة، وما يلحق بها من مواضيع كموضوع الشرعية. غير أنَّ نظرة أصحاب الكتابات السلطانية، بما فيهم نماذج هذه الدّراسة، قد كانت لهم رؤية خاصّة

بهم في هذه المواضيع سنحاول التّعرف عليها من خلال هذه العناصر.

1. مفهوم "السّلطان" في الأدب السّلطاني:

سبقت الإشارة إلى أنّ كتابات الأدب السّلطاني هي موجّهة في الأساس إلى الملوك، والأمراء، والوزراء، والولاة، وغيرهم ممّن يتقلّدون مناصب سياسية في الدولة الإسلامية في درجات ومراتب مُختلفة¹. فقد ألّف المرادي الحضرمي مثلاً كتابه إلى الأمير المرابطي "أبي بكر بن عمر"، وإن لم يُفصح عن ذلك في مُقدّمة مؤلّفه، كما ألّف الطرطوشي كتابه للوزير الفاطمي "المأمون البطّاحي"²، وقد خلّف سلطان تلمسان أبو حمّو موسى كتابه لابنه ووليّ عهده الأمير "أبا تاشفين"³، وبدوره صنّف ابن رضوان كتابه للسّلطان المريني "إبراهيم بن أبي الحسن" المُكنّى بأبي سالم⁴، كما ترك وزير بني الأحمر ابن الخطيب كتابيه: "مقامة السياسة"، و"الإشارة إلى أدب الوزارة" إلى أحد شخصيّات البلاط المريني، والتي تبقى مجهولة لعدم افصاحه عن ذلك في مقدّمتيهما.

إنّ شخص السّلطان في هذه الكتابات هو من بيده أمور الدولة والحكم، حتّى وإن تباينت مرتبته، أو تسميته، ملكا كان أو أميراً أو وزيراً. وإذا كان ابن خلدون في مُقدّمته قد وقف على تحديد حقيقة السّلطان في كونه المالك للرعيّة القائم في أمورهم عليهم، ويُعرّفه: "بأنّه من له رعيّة، والرعيّة من لها سلطان"⁵، بالإضافة إلى تأكّيده على ماهية السّلطة السياسية القائمة في جوهرها على علاقة "الحاكم بالمحكوم"، فإنّ النماذج السياسية السّلطانية المغربية والأندلسية المُختارة لم تُحدّد هذا المفهوم كما أشار إليه ابن خلدون، غير أنّها بلا شكّ قد أكّدت على هذا المعنى، وعلى هذه العلاقة المُتشابكة من خلال النصوص الكثيرة والمتنوّعة، والمُتفرّقة بين صفحاتها.

ومن الملاحظات الهامّة في هذا الباب، والتي اجتمعت عليها هذه المؤلّفات أنّ الأديب

¹ - كمال عبد اللّطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 55.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 37.

³ - أبو حمّو موسى، مصدر سابق، ص: 47.

⁴ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 51.

⁵ - ابن خلدون، المُقدّمة، ص: 236.

السُّلْطَانِي يُطْلَقُ أَسْمَاءَ مُخْتَلَفَةٍ عَلَى مَنْ يَتَوَلَّى السُّلْطَةَ وَيُدَبِّرُ أَمْرَ الرَّعِيَّةِ، مَعَ تَجَاهُلِ تَنَاقُضِهَا أَمْ تَعَارُضِهَا، كَتَنَاقُضِ الْخِلَافَةِ وَالْمُلْكِ، أَوْ تَعَارُضِ الْخِلَافَةِ وَالسُّلْطَانَةِ¹، فَالْتَّصُورُ السِّيَاسِي السُّلْطَانِي يُذَيِّبُ هَذَا التَّعَارُضَ وَلَا يُعِيرُهُ أَدْنَى اهْتِمَامٍ².

وَمِنْ أَمَثَلَةِ ذَلِكَ نَجِدُ الْمَرَادِي فِي نَصْحِهِ لِلْأَمِيرِ الْمَرَابِطِيِّ يَسْمِي الْحَاكِمَ بِالْمَلِكِ، وَتَارَةً أُخْرَى بِالسُّلْطَانِ، وَتَارَةً أُخْرَى بِالرَّئِيسِ، وَأَحْيَانًا بِالْوَالِيِّ، كَمَا جَاءَ فِي قَوْلِهِ: "اعْلَمْ أَنَّ الْمُلُوكَ رُبَّمَا احْتَاجُوا فِي الْهَزَائِمِ وَالْحَوَادِثِ إِلَى ضُرُوبٍ مِنَ الْخِشَانَةِ وَأَنْوَاعٍ مِنَ الصَّنْعَةِ"، وَفِي السِّيَاقِ ذَاتِهِ يُكَمِّلُ بِقَوْلِهِ: "فِيَجِبُ عَلَى السُّلْطَانِ أَنْ يَحْفَى وَيَنْتَعِلَ وَيَخْشَنَ"³، وَفِي قَوْلِهِ: "يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِلرَّئِيسِ فِي أَوْقَاتِ حُجْبَتِهِ مَنْ يَعْلَمُهُ بِجَمِيعِ مَا يَجْرِي فِي رَعِيَّتِهِ"⁴، وَفِي قَوْلِهِ: "وَلَا تَحْضُرَنَّ عِنْدَ الْوَالِيِّ كَلَامًا لَا تُعْنَى بِهِ"⁵.

وَنَجِدُ الطَّرطُوشِيَّ مِنْ خِلَالِ مَحَاوَلَتِهِ فِي تَقْرِيْبِ مَفْهُومِ السُّلْطَانِ وَالذَّوْرِ الْمَنُوطِ بِهِ يَقُولُ: "سُلْطَانُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ هُوَ خِلَافَةُ النَّبُوَّةِ فِي إِصْلَاحِ الْخَلَائِقِ، وَدَعَائِهِمْ إِلَى فَنَاءِ الرَّحْمَنِ وَإِقَامَةِ دِينِهِمْ، وَتَقْوِيمِ أَوْدِهِمْ"⁶، وَهُوَ فِي ذَلِكَ لَا يُمَانَعُ بِأَنْ يَكُونَ السُّلْطَانُ هُوَ الْخَلِيفَةُ، أَوْ أَنْ تَحُلَّ السُّلْطَانَةُ مَحَلَّ الْخِلَافَةِ، تَمَاشِيًا مَعَ وَاقِعِ الْمُسْلِمِينَ الْجَدِيدِ فِي ظِلِّ الْإِمَارَاتِ وَالسُّلْطَانَاتِ الْمَسْتَقَلَّةِ عَنْ بَعْضِهَا الْبَعْضِ.

كَمَا يُمَاطِلُ أَبُو حَمُو مَوْسَى بَيْنَ الْمُلْكِ وَالْخِلَافَةِ فِي قَوْلِهِ: "يَا بَنِيَّ إِنْ الْمَلِكِ خَلِيفَةُ اللَّهِ فِي أَرْضِهِ، الْمَوْكَلُ بِإِقَامَةِ أَمْرِهِ، وَنَهْيِهِ، قَلْدَهُ بِقَلَائِدِ الْخِلَافَةِ، وَجَعَلَهُ حَصْنًا مَنِيْعًا لِذَوِي الْمَخَافَةِ، وَأَمْرَهُ بِإِقَامَةِ الشَّرَائِعِ، وَسَدِّ الدَّرَائِعِ"⁷. وَإِذَا سَلَّمْنَا بِهَذَا التَّمَاتِلِ عِنْدَهُ فَإِنَّ هَذِهِ الْفِكْرَةَ بِلَا شَكِّ لَهَا

¹- للوقوف على هذه المصطلحات وغيرها من التسميات يُمكن العودة إلى كتاب: محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02- 1979م، ص- ص: 25- 44.

²- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 58.

³- المرادي، مصدر سابق، ص: 75.

⁴- نفسه، ص: 87.

⁵- نفسه، ص: 105.

⁶- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 143.

⁷- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 51.

وزنها الخطير في مجالها، ليس من ناحية تناقض المُلك والخلافة فحسب، بل أيضا أنّ من خلف النَّبِيِّ ﷺ لم يتجرأ ليكون خليفة الله، مُكتفيا بكونه خليفة رسول الله محمد ﷺ¹.

وما يُمكن الوُقوف عنده في كتاب "الشَّهب اللَّامعة" في هذا الصِّدد، هو جمع ابن رضوان لمُصطلحي "الخلافة والإمامة" في تسمية بابه الأوَّل منه²، وإذا تجاوزنا ذلك باعتبار هذين المُصطلحين مُترادفين عنده، وعند العديد من المُفكرين على غرار ابن خلدون، والذي لا يُفرِّق بينهما من حيث اطلاقهما على من يتولَّى هذا المنصب، إذ يقول: " تُسمَّى خلافة وإمامة والقائم بها خليفة وإماما"³، فإننا نجد ابن رضوان يُماثل بينهما وبين مُصطلح "المُلك"، وهذا حينما يُجزئ عناوين الباب المذكور آنفا إلى فصول، فيُسمِّي الفصل الأوَّل منه: "في وُجوب طاعة المُلك وذكر ما له من الثَّواب"⁴، ثمَّ يُعنون الفصل الثَّاني: " بمُلاطفة المُلك وتعظيمه عند الخطاب"⁵، ليستعمل في الأخير مُصطلح "الإمامة" في الفصل الموالي والذي سمّاه: "فيما يلزم من أمور الإمامة"⁶.

إنَّ الاستعمال العشوائي لمصطلحات: "الخلافة، الإمامة، المُلك، السُّلطنة، الإمارة، الرِّئاسة، الولاية" في المؤلَّفات السِّياسية السُّلطانية للدِّلالة على من يتولَّى السُّلطة، ويحكم الرِّعيَّة ويسُوسها في الدَّولة الإسلاميَّة، وعدم التَّفريق بينها، وجعلها مُترادفة مُتماثلة في أغلب نُصوصها لدى المُفكرين المغاربة والأندلسيين، أو غيرهم، يقودنا إلى القول: أنّ الواقع السِّياسي الذي ألمَّ بالعالم الإسلامي إثر انقضاء فترة الخلافة الرّاشدة مع منتصف القرن الأوَّل الهجري، وضعف الخلافة كنظام سياسي يُجسّد وحدة المُسلمين، وكثرة الانفصالات عن مركز السُّلطة، مُمثّلة في تلك الدَّول المُستقلَّة الكثيرة التي قامت في المشرق والمغرب والأندلس، قد ولّد مجموعتين هامّتين من المُفكرين؛ مجموعة أخذت على عاتقها مُهمَّة الدِّفاع

¹ - عز الدين العلام، السُّلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 58، 59.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 56.

³ - ابن خلدون، المُقدِّمة، ص: 239.

⁴ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 66.

⁵ - نفسه، ص: 71.

⁶ - نفسه، ص: 74.

عن وحدة الأمة الإسلامية بالتّظهير السّياسي، ومُعالِجة مُشكَل الخِلافة، والتّشَبُّثُ بها، ولو على مستوى شكلي¹، وبالمُقابل برزت مجموعة ثانية تُدافع بدورها عن السّلطانات والإمارات المُستقلّة كما هو الشّأن مع المُرادِي، والطّروطوشي، وأبي حمو موسى، وابن رضوان، وابن الخطيب².

2. إشكالية الخِلافة في التّصوّر السّلطاني:

كان موضوع الخِلافة من المواضيع التي شغلت تفكير العلماء المسلمين لارتباطه الوثيق بالشّرع من جهة، وبمصير الأمة الإسلامية بعد وفاة الرّسول ﷺ من جهة أخرى، كما أنّ بداية تشكّل النّظريّات السّياسية في تاريخ المُسلمين انطلقت من خلال مُناقشة مشكَل الخِلافة بين الصّحابة رضوان الله عليهم في سقيفة بني ساعدة كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ورغم أهمّية هذا الموضوع إلّا أنّ مؤلّفِي الأدب السّلطاني تجاوزوه، ولم يُعيروه أدنى اهتمام، كما نجدهم يُغفلون المسائل المُتعلّقة به، كشروط الخِلافة، وطُرق انعقادها، وغيرها من النّقاط. هذا إذا ما استثنينا ابن رضوان في كتابه "الشّهب"، حيث خصّ الباب الأوّل منه في الحديث عن فضل الخِلافة، وحكمتها وثواب من قام بها، ووجوب طاعة الإمام ونُصحه، وتعظيم حقّه، وذكر ما يلزمه من أمور الأمة³.

وقد عرض ابن رضوان في تعريفه للخِلافة نصّ الماوردي، قائلاً: "قال صاحب الأحكام السّلطانية: الإمامة موضوعة لخِلافة النّبوة وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"⁴. وممّا لاشكّ فيه أنّ اعتماد ابن رضوان على هذا المفهوم في تعريفه لها لا يُمكن اعتباره تقصيراً منه، أو خُرجاً عن أقوال العلماء، بل فيه مُوافقة على كلام أغلب من

¹ - يُعدّ الماوردي من أبرز المُفكرين المسلمين الذين حاولوا بتنظيراتهم انقاذ "الخِلافة" بتمييزه بين وزارتي التّقويض والتّنفيد، وتنظيره "الإمارة الإستبلاء". يُنظر: الماوردي: الأحكام السّلطانية، ص- ص: 44- 46/ عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السّلطاني، ص: 84.

² - عز الدين العلام، المرجع نفسه، ص: 62.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 56- 75.

⁴ - نفسه، ص: 56.

كتبوا في علم السّياسة الإسلاميّة، ويرجع ذلك إلى اطلاعه الواسع على أبواب هذا العلم عند المسلمين، وحتّى عند غيرهم، ما مكّنه من اختيار أرجح التعريفات، وأقدها على تحقيق المصالح التي لأجلها شرّعت الخلافة¹.

كما يتّضح لنا من التعريف الذي اختاره ابن رضوان للخلافة أنّ المقصد العام من إقامتها يتحدّد في السّعي لأجل تحقيق وظيفتين رئيسيتين، هما: "حراسة الدّين وسياسة الدّنيا"²، وأنّ إقامتها واجبة بإجماع العلماء. وعندما عرّف لنا ابن رضوان الخلافة استعان بعرض مجموعة من الأقوال لمشاهير المفكرين المسلمين للوقوف على مكانة الخليفة العادل في الإسلام، كما نبه إلى الفضائل التي يجب أن يتحلّى بها الخليفة حتّى يأمر فيطاع، وينهى فيتّبع³.

إذا احتكنا للمنطق فإنّنا لا محالة سنتجاوز إغفال أبي حمّو موسى الزيّاني وكذا لسان الدّين بن الخطيب في مؤلفاتهما المختارة "المُشکل الخلافة"، بالرّغم من أنّها أصل المسائل السّياسية في التّفكير السّياسي الإسلامي، لكونهما انشغلا بالممارسة السّياسية أكثر من التّنظير لها، باضطلاعهما على مركزين رئيسيين في دولتهما، فالأوّل كان من ملوك بني زيّان، والثّاني كبير وزراء مملكة بني الأحمر، ولا يُعقل أن يطرحا موضوع الخلافة، وهما يُكرّسان بسلطتهما أو بمنصبهما واقعا سياسيا مُخالفا لمبدأ "الخلافة"، في صورة المملكة أو السّلطنة، وشتّانا بين الخلافة والمُلك. ومن جهة أخرى كيف يُمكن تفسير تخطّي المرادي وهو الفقيه المالكي المُتكلّم والأصولي، وكذا الطّروطوشي الفقيه المُهتمّ بمسائل الخلاف لمشکل الخلافة في مؤلفيهما؟

في محاولة تفسير ذلك يُمكن القول أنّ المرادي الذي نظّر من خلال كتابه للمرابطين أن يكون قد ابتعد عن الخوض في موضوع الخلافة، لأنّ الأمراء المرابطين اتّخذوا لقب "أمير

¹ - رضا شعبان، فقه السّياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السّياسة النافعة، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلاميّة، تخصص: سياسة شرعية، جامعة الحاج لخضر بباتنة، موسم 2011/2012م، ص: 113.

² - لا يخالف ابن رضوان أقوال العلماء المجتمعة حول ذلك. يُنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 13، 14/ ابن تيمية، الخلافة والمُلك، ص: 28/ ابن خلدون، المقدمة، ص- ص: 239- 245.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 56- 65.

المُسلمين"، واعترفوا بالخلافة العبّاسية - كما سبقت الإشارة إلى ذلك- حتّى أن أسماء بعض الخُلفاء العبّاسيين ظهرت على النّقود المُرابطية¹، وهي من المظاهر الدّالة على الولاء والتبعية السّياسية، أو شارات الخلافة وعلاماتها كما هو معلوم².

أمّا الطّروطشي فالأكيد أنّه راعى في تأليفه واقع بيئته في مصر، والتّي كانت تحت سلطة الخُلفاء الفاطميين الشّيعية، الذّين استبدّ وزراؤهم، وقادة جيوشهم بالحكم دونهم، وفي المقابل كانت الخلافة العبّاسية ببغداد ما تزال قائمة، فلا يُعقل وهو يكتب كتابه للوزير الفاطمي المأمون البطّاحي أن يطرح موضوع الخلافة، مادام لن يُحقّق منه غاية. وأيّ خلافة سُبناقشها في كتابه؟ أهي خلافة النّبوة؟ أم خلافة الملوك العبّاسيين السّنّيين؟ أم إمامة الفاطميين الإسماعيليين الشّيعية؟ فكان الأولى به من ذلك كلّه أن يدعوهم لإقامة الجُمعة، ونهيهم عن المناكر المُستفحلة كما جاء على لسانه في سبب إقامته بالإسكندرية³.

إذا حاولنا إعطاء تفسير آخر عن ذلك فالأكيد أنّ كتابات الأدب السّلطاني عامّة تخرج في منهجها، وفي مواضعها عن كُتب السّياسة الشّرعية والأحكام السّلطانية، كما سبق الحديث عن ذلك في الفصل الأوّل والثّاني. وموضوع الخلافة من المسائل الرّئيسية في باب السّياسة الشّرعية، فالإمام الماوردي مثلاً رائد الكتابة في هذا الباب نجده يُناقش هذا الموضوع فقط في كتابه "الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية"⁴، وحينما يكتب في باب الأدب السّلطاني لا يوليه أيّ اهتمام، وكأنّه مؤلّف آخر، كما هو الحال في مؤلّفاته: "أدب الوزير" أو "قوانين الوزارة وسياسة المُلك"، و"نصيحة المُلك"، و"تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق المُلك وسياسة المُلك".

¹ - محمّد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 53.

² - من شارات الخلافة وعلاماتها دعاء الخطباء في منابر المساجد للخليفة في صلوات الجمع والأعياد، وكذلك نقش اسم الخليفة على السّكة والنقود اقتداءً بفعل عمر ﷺ، وغير ذلك. يُنظر: محمد الصّادق عفيفي، مرجع سابق، ص- ص: 132-134.

³ - ابن فرحون، مصدر سابق، ج: 02، ص: 247.

⁴ - الماوردي، الأحكام السّلطانية، الباب الأوّل، ص- ص: 13- 32.

مبدأ الشريعة في تصورات أدباء السياسة السلطانية:

إنَّ إغفال مشكل الخلافة، وما ارتبط به من مواضيع في نصوص الكتابات السياسية السلطانية المُشار إليها آنفاً، قد دفع كثيراً من الباحثين المُهتمين بالحقل السياسي السلطاني إلى مُناقشة هذا الإهمال، وربطه بطريقة أو بأخرى بموضوع أكثر أهميّة وحساسية من الأوّل، ألا وهو موضوع "الشريعة"، وموقف ونظرة الأدباء السلطانيين منه¹.

والشريعة هي من المبادئ السياسية الهامة التي يعود أصلها إلى الفكر والنظام السياسي الإسلامي على عهد الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين². وبذلك فإنَّ الشريعة الإسلامية تستمدّ قوانينها من أحكام الشريعة الإسلامية التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة³، كما أن مصطلح "المشروعية" في الإسلام يعني أن السلطة الحاكمة في هيأتها وقراراتها تخضع لقانون إسلامي مصدره أحكام الشريعة الإسلامية⁴.

وشرعية السلطة في الدولة الإسلامية تتوقّف على أمرين إثنين، هما: رضا الأمة، وإقامة السلطة للشريعة، فيعني المبدأ الأوّل أن رضا الأمة بشخص مُعيّن، وتقتها في كفاءته، وبالتالي اختياره لتولّي مهامّ الحكم بمحض إرادتها هو أساس شرعيته⁵. أمّا المبدأ الثاني فيُشكّل سندا ثانياً لشرعية السلطة وتبريرها، وذلك أن مقتضيات العقد السياسي أن تلتزم السلطة في سياستها العامة بشريعة الأمة، ويتّضح من هذا أن دور السلطة في النظام

¹ - من هؤلاء الباحثين نجد كلاً من: كمال عبد اللطيف الذي عالج هذه النقاط ضمن محور مستقل من كتابه عنونه ب"المماثلة والشريعة: شرعية الملك مقابل حراسة الدين"، بينما عز الدين العلام فيطرح هذا الموضوع تحت عنوان: "استبعاد الخلافة وتقريب الشّرع"، أمّا عبد الله العروي فقد ناقشه تحت عنوان: "الدولة التقليدية في الوطن العربي"، محاولاً إثارة هذا الموضوع ضمن صيرورة التاريخ مع إبراز كلام ابن خلدون حول ذلك. أمّا محمّد أتركين فعالج الموضوع تحت عنوان: "التأسيس للشريعة دون الشرعية- الطاعة بدل المقاومة". ينظر: كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الإستبداد، ص- ص: 152-157. عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص- ص: 137-140. عبد الله العروي، مرجع سابق، ص- ص: 117-170. محمد أتركين، السلطة والشريعة في دار الإسلام (دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط01-2006م، ص: 23.

² - عبد العزيز القاسح، مصادر الشريعة السياسية في الفكر السياسي الإسلامي (دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي)، مجلة الإحياء المغربية، تصدرها رابطة علماء المغرب، ع: 19، سنة 2002م، ص: 248.

³ - محمد الجوهري، النظام السياسي والفكر الليبرالي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01-1993م، ص: 130.

⁴ - نفسه، ص: 131.

⁵ - عبد العزيز القاسح، المرجع السابق، ص: 249.

الإسلامي هو دور تنفيذي ينحصر في: "حراسة الدين وسياسة الدنيا"¹ على تعبير الماوردي، و"حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدينية" على حدّ تعبير ابن خلدون.²

ويُعدّ مبدأ الشريعة مبدأً أساسياً من مبادئ الديمقراطية الغربية، ويرجعه مفكروهم إلى فكر الفيلسوف "مونتيسكيو"³، الذي يُعتبر عندهم أبا لهذا المبدأ الذي يُمثّل قيّداً على السلطة وضمّانة لعدم انحدارها إلى الاستبداد.⁴

ومن الملاحظات الهامة التي وقف عندها الباحثون في ربطهم لمبدأ الشريعة بالتصوّر السياسي الإسلامي عامّة، والسّلطاني على وجه الخصوص، ذلك التطوّر التاريخي للنظام السياسي الإسلامي وانتقاله من مرحلة "الخلافة" إلى مرحلة "المُلك"⁵، الذي صاحبه تغيير في مكانة النصّ "مصدر الشريعة" الممثّل في القرآن الكريم والسنة النبوية، والذي أصبح يُزاحم بالمرور الفارسي السّاساني، وتمخّض عن ذلك تطوير لمصادر الشريعة بالمرور من قواعد البيعة والشورى إلى أفكار "الإنتماء إلى بيت النبوة"، و"العصبية"، و"نظرية الحقّ الإلهي"⁶.

وكما قيل فقد أصبح العالم الفقيه السياسي في "أزمة حقيقية" -إن صحّ التعبير- من جرّاء ذلك التغيير في نظام الحكم، فبعدما كان ارتباطه الكليّ في تنظيراته السياسية مستندا على

¹ - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 13.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص: 239./عبد العزيز القاسح، مرجع سابق، ص: 252.

³ - شارل مونتيسكيو (1689-1755م): فيلسوف ومفكر سياسي فرنسي، اكتسب شهرته الكبيرة من خلال مؤلفاته: "رسائل فرنسية" المنشور عام 1721م، وهو عبارة عن نقد ساخر لحالة فرنسا في تلك الفترة، وكذا كتاب: "آراء عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم"، والذي نشره باسم مستعار سنة 1734م، وكتابه: "روح القوانين" الصّادر عام 1738م، و"دفاعا عن روح القوانين" المنشور عام 1750م. يُنظر: عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، ج: 06، ص- ص: 483-485.

⁴ - عبد العزيز القاسح، المرجع السابق، ص: 248..

⁵ - يُمكن القول أنّ: النظام السياسي السّلطاني هو الشّكل الوحيد للدولة الذي عرفته الرّقعة العربية الإسلامية منذ ما دُعي "بانقلاب الخلافة إلى ملك" بدءاً من الأمويين والعباسيين، وما عقبهم من سلالات حاكمة في المشرق، وبدءاً من الأدارسة وما تلاهم من سلطنات حكمت الغرب الإسلامي، وهي كما تحدّث عنها تراثها السياسي، ونظر لها ابن خلدون "دولة قهر وشوكة واستبداد وعصبية". يُنظر: عزّ الدين العلام، من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، مجلة دفاتر الشمال المغربية، ع: 05- سنة 2002م، ص: 59.

⁶ - محمد أتركين، مرجع سابق، ص: 12.

استنباط الأحكام الشرعية فقط بما تُمليه النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وجد نفسه يبحث عن مخرج شرعي يتناسب مع مقتضيات الواقع السياسي. ونستشهد في ذلك بهذا القول المنسوب لأبي حامد الغزالي الذي هو بمثابة تعليل واضح لموقف الفقهاء من ضرورة تكيفهم مع الواقع الجديد، حيث جاء فيه: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوّفاً إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت رأس المال في طلب الرّيح"¹. ومما لاشكّ فيه أن الشّيخ الغزالي العالم الموسوعي المُجدّد من خلال قوله هذا كان من أهمّ المدافعين عن المُفكرين المسلمين السياسيين، سواء أصحاب السياسة الشرعيّة أو الأدب السلطاني، الذي هو من روادهما من خلال ما ألفه من مُصنّفات "كإحياء علوم الدّين"، و"كالتبّر المسبوك في نصيحة الملوك"².

من خلال التّقديم السّابق، يُمكن التّأكيد على أنّه قد وقع تغيير مسّ مضمون الشرعيّة عند المُفكرين السياسيين المسلمين بما فيهم كُتّاب الأدب السلطاني، إذ لم يعد ينصرف مضمونها إلى البحث في أساس السّلطة، وإنّما فقط في وظيفتها³، أو بمعنى أدقّ جعلوا وظيفة الحاكم أهمّ من أساس سلطته وطريقة وصوله إلى الحكم، لذا أضحي تحقيق العدل، وتجنّب الفتنة، والخوف على وحدة الأمّة من أهمّ مبرراتهم لتجاوز مشكلة "شرعيّة الحاكم"⁴.

وبذلك يمكن القول أنّ الآداب السلطانية قد عكست التّنازل عن الشّروط الشرعيّة للخلافة، والتنظير لنظام حكم أبعد ما يكون من نظام الخلافة⁵، ومهما تكن الأسباب التي

¹ - عبد الله العروي، مرجع سابق، ص: 135.

² - قدّم الغزالي من خلال هذين الكتابين للحاكم مجموعة من القواعد التي تعدّ من أسس الدولة في الإسلام، فسرها في شكل نصائح ومواعظ، وجعل للعدل عشرة أصول يجب على الحاكم مراعاتها. وتشكّل نصائحه أسساً نفسية واجتماعية توطّد العلاقة بين الحاكم ووعيته، وفي الوقت نفسه تعكس مدى ضخامة الأعباء الجسام التي تشمل أمور السياسة، والاجتماع، والاقتصاد، والأمن، التي ألقى بها الإسلام على عاتق الحاكم وموظّفيه، كما يضع الإيمان شعاراً للحاكم المسلم. يُنظر: أحمد عرفات القاضي، التّربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-2000م، ص: 112.

³ - محمد أتركين، مرجع سابق، ص: 13.

⁴ - نفسه، ص: 23.

⁵ - نفسه، ص: 82.

دفعت المفكرين السلطانيين لتبرير هذا التحوّل إمّا إلى الخوف، أو المصالحة¹ التي وقعت بين الملوك والفقهاء، جعلت مؤلفاتهم تصدر إمّا بطلب من السلطان، أو كهديّة تُهدى لهم، إذ أحدثت تغييرات على مستوى مضمون الشرعية التي انتقلت من الإجابة عن سؤال باسم من تحكم؟ إلى مدى مطابقة عمل الحاكم مع الشرع؟ ممّا يعني الابتعاد عن فضاء "الشرعية" نحو فضاء "المشروعية". كما أنّ وظيفة "الشرعنة" جعلت عمل المفكرين السياسيين سواء الفقهاء، أو الأدباء السلطانيين يُشدّدون على مركزية "الطاعة" وضرورتها لضمان استمرارية السلطة باستبعاد خيار "المقاومة"، والذي اصطلح عليه "بالخروج على طاعة الحاكم"، وهو موقف يبدو أنّه ينسجم مع التأسيس لطرق الوصول إلى الحكم، وأشكال السلطة الخارجة عن دائرة الشرعية².

إلى جانب الآليات السابقة التي اعتمدها المفكرون المسلمون في سبيل تحقيق مبدأ الشرعية على الحكم السلطاني، يُمكن إضافة آلية أخرى إلى ذلك وهي "شرعية الملك مقابل حراسة الدين"، أو كما عبّر عنها بمصطلح "المماثلة والشرعية"؛ أي تقديس منصب السلطان، وتنزيله بمنزلة الصورة الإلهية باستخدام الأدباء السلطانيين "للعبة المجاز في اللغة"³، هذا من جهة ومن جهة أخرى ربط وظيفة السلطان وإكسابها للشرعية من خلال قيامه بحراسة الدين⁴.

للقوف على النقاط السابقة بقليل من الاستشهاد لا بأس بالعودة إلى نصوص الأدب السلطاني المختارة في هذه الدراسة، بدءاً بالمرادي الحضرمي الذي اعتمد على إشارة صريحة

¹ - تعبير "المصالحة" ينفرد به المفكر عبد الله العروي، حيث يقول: "لقد تصالح الفقيه مع الحكم السلطاني مشروطاً إقامة معالم الشريعة ليدعو الناس إلى طاعته، وينهيهم عن عصيانه، لكنه لم يبعد عن قلبه طوبى الخلافة بوصفها النظام الأمثل الذي تتفق فيه مصلحتا الفرد والجماعة، وتذوب الأغراض الدنيوية في هدف أسمى. يُنظر: عبد الله العروي، مرجع سابق، ص: 147.

² - محمد أتركين، المرجع السابق، ص: 24.

³ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 152، 153.

⁴ - هذا ما حاول الباحث زهير فريد مبارك الإشارة إليه من خلال قوله: "لقد ظهرت الآداب السلطانية في الفترة التي ظهر فيها الحكم الاستبدادي بكلّ تجلياته حيث تمّ تجييش الحكم العربي الإسلامي المستبدّ لبعض الفقهاء والمفكرين والمؤرخين لتبرير الممارسة السلطانية التسلّطية السياسية، والدّفاع عنها باستعمال قسري للدين وبدعوى حراسة الدين". يُنظر: زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص: 236.

في تحقيق مبدأ الشريعة، حيث جاء في أحد أقواله: "ليكن مطلوب السلطان من الولاية ثلاثة أشياء: رضا ربّه، ورضا سلطانه الذي فوقه، ورضا أهل الفضل والخير من رعيته"¹. يبدو جلياً أنّ الحضرمي من خلال هذا القول، قد وقف بصورة مباشرة على حقيقة الشريعة وما تقوم عليه من مبادئ أساسية، ألا وهي: اكتساب رضا الأمة وإقامة السلطة للشريعة من خلال رضا الرعية، وقبلها رضا الله في الامتثال لأوامره في تشريع الأحكام، والعمل بها، والانتهاز عن نواهيه التي حرّمها على عباده، كما أنّ إشارته إلى "رضا سلطانه الذي فوقه"، تعني اعتراف المرابطين بخلافة العباسيين، وأنّ حكمهم لا يستقيم ولا يكتسب شرعيته دون موافقة وتزكية خلفاء بني العباس، وهكذا يُمكن إدراج حكم دولة المرابطين في إطار شرعي يدخل في باب "إمارة الإستيلاء"² كما نصّ على ذلك فقهاء السياسة الشرعية.

ولعلّ ما يُميّز "سراج الملوك" للطرطوشي في هذا الصدد هو قوّة نصوصه وغزارة مادّتها وتتوّعها في هذا الموضوع، وإذا كان الطرطوشي قد أسقط وأمثاله الذين كتبوا كتباً مداراة للحكّام "مبدأ الشريعة" في الإسلام بضماناته، إمّا تقرّباً للسلّاطين أو غير ذلك من غاياتهم، فإنّه قد رفض فكرة "المقاومة" كضمان للشريعة³، مُستدلاً ببعض الأحاديث النبويّة، وأقوال لكبار الصّحابة والتّابعين على ضرورة الصّبر على حكم الجائر، والتّحذير من الخروج على السلطان، وإن كان ظالماً، ومنها قول ابن عبّاس رضي الله عنه: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنّه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهليّة"⁴.

وفي إطار شرعنة حكم السلطان الجائر لا يتردّد الطرطوشي في التّشديد على "مبدأ الطّاعة"، مهوِّلاً من مغبّة الخروج على السّلطة، والوقوع في الفتنة في الكثير من الأقوال التي يعرضها عبر مُختلف أبواب كتابه، من ذلك قوله: "طاعة الإثمّة فرض على الرّعيّة، كما أنّ

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 109.

² - إمارة الإستيلاء: تُعقد على اضطرار، وهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يُقلده الخليفة إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة، وهذا وإن خرج عن عرف التقليد المطلق في شروطه وأحكامه ففيه حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية. يُنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 44.

³ - عادل فتحي ثابت، شرعية السلطة في الإسلام، ص: 151.

⁴ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 323.

طاعة السُّلطان مقرونة بطاعة الله، اتَّقوا الله بحَقِّه والسُّلطان بطاعته، من إجلال الله إجلال السُّلطان عادلا كان أم جائرا"¹.

ومن صور المماثلة بين الملك والله سبحانه وتعالى المُشار إليها سابقا كمظهر من مظاهر الشَّرعية في التَّصوُّرات السُّلْطانية قوله: "كما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"². فهذه الصُّورة التي رسمها لنا الطَّرطوشي لنظام العالم لا تتحقَّق إلاَّ بوجود إله واحد، ونظام الملك لا يتمُّ أيضا إلاَّ بملك مُتفرد بِملكه، وبأبَّهته بوجود الملك، فالملك إذن نظام، وغيابه يعني سيادة الفوضى والاضطراب"³.

إنَّ العجيب في هذه المُماثلة أنَّ الطَّرطوشي الفقيه العالم الأديب يُخاطب المأمون البطائحي الوزير المُستبدَّ بالسُّلْطة الشَّيعية الفاطمية بدل الخليفة كحاكم فعلي أوحده، معتبرا إياه رأس السُّلْطة، حيث جاء في مُخاطبته له: "اعلم أيُّها الوالي: أنَّ الملك بمنزلة رجل، فرأسه أنت، وقلبه وزيرك، ويداه أعوانك، ورجلاه رعيتك، وروحه عدلك، وما بقاء جسد بلا روح"⁴. والطَّرطوشي بذلك يتجاهل وجود سلطة فوقه، ممثلة في الخليفة الفاطمي، أو سلطة الخليفة العباسي من قبله!

وفي السِّياق نفسه نجد صاحب "سراج المُلوک" يربط مبدأ الطَّاعة للسُّلطان لضمان قيام الدِّين في الأُمَّة، كما جاء في قوله: "أولى النَّاس بطاعة السُّلطان ومُناصحته: أهل الدِّين والنَّعم والمُروآت، إذ لا يقوم الدِّين إلاَّ بالسُّلطان، ولا تكون النَّعم والحُرم محفوظة إلاَّ به"⁵. وهو بذلك يحاول مُناقشة مظهر آخر من مظاهر الشَّرعية، المُتمثِّل في حراسة السُّلطان للدِّين من خلال تكريس مبدأ الطَّاعة.

¹ - الطَّرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 180.

² - نفسه، ج: 01، ص: 150.

³ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 156، 157.

⁴ - الطَّرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 160. / نزار محمد قادر ونهلة شهاب أحمد، دراسات في الفكر السياسي

الإسلامي، دمشق: دار الزَّمان، ط01-2009م، ص: 111.

⁵ - الطَّرطوشي، المصدر نفسه، ج: 01، ص: 180.

أما إذا عرّجنا إلى "واسطة السلوك" وجدنا سلطان تلمسان يولي اهتماما كبيرا للعدل، حيث جعله قاعدة من قواعد الملك، وأركانه، وقاعدة الثالثة بعد العقل والسياسة، فيما يحتاجه الملك، ويتقوى ويتقوم به سلطانه¹. ويرى أبو حمّو من خلال إحدى وصاياه لابنه أنّ شرعية الحاكم لا تتحقّق إن جار، وخرج عن طرق العدل في رعيته، كما أنّ استمرار ودوام الملك مرهون بإقامة العدل، وفق تعاليم وأحكام الشرع، وأن يطابق السلطان بين قوله وفعله، مساويا في عدله بين أفراد رعيته².

كما لا تخلو نصوص "الشّهب اللامعة" لابن رضوان باستشهادات كثيرة ومختلفة المصدر عن تبرير سلطة الحاكم، وإظهار بعض الصّور التي "تشرعن" لحكم السلطان المريني أبي سالم، منها التزامه بحماية الدّين، وشرعية حكمه مقابل تحقيق العدل، فكما جاء عنده: "أنّ الدّين لا يستقيم، والشرع لا يُحفظ إلاّ بالسلطان"، و"الدّين بالملك يقوى، والملك بالدّين يبقى، فبقاء الملك بظهور الدّين، وظهور الدّين بقوة الملك"³.

من خلال هذين القولين وغيرهما نقف على توجّه ابن رضوان الفقهي والسياسي، فهو يدرك قيمة هذا الدور المنوط بالحاكم في حماية أرض الإسلام والدّود عن القيم الدّينية، والأحكام الشرعية، خاصة وأنّه عاش واقع الأندلس التي كانت تتحدّر نحو السقوط، مدينة تلو الأخرى، وما تبع ذلك من تراجع لأرض الإسلام باجتياح النّصارى، وتنتصر المسلمين مقابل ضمان بقائهم، وأنّ ما تمّ حفظه من بلاد دولة بني الأحمر، كان بمقاومة وجهاد ومساندة السلاطين المرينيين الدّين اشتغل في بلاطهم.

ومن الأمور التي تحفظ للسلطان حكمه، ومشروعية منصبه عدله، فكما جاء في الشّهب: "إذا رغب الملك عن العدل رغب الرعيّة عن الطّاعة"⁴، فتحقّق الطّاعة مشروط بتحقيق العدل. كما نجد لسان الدّين بن الخطيب في "مقامة السياسة" يركّز على مسألة حماية

¹ - أبو حمّو موسى، مصدر سابق، ص- ص: 196 - 199.

² - نفسه، ص: 197.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 57.

⁴ - نفسه، ص: 87.

الشريعة، وأحكامها وأصولها، لضمان شرعية السلطان، ودوام ملكه في الوقت نفسه، ضمن جملة نصائح حصرها في موضوع الرعية¹.

في ختام هذا العرض يمكن القول أنّ موضوع الشرعية عند أدباء السياسة السلطانية عامّة، بما فيهم المغاربة والأندلسيين نماذج هذه الدراسة، لا يُناقشون الحاكم في أحقيته بالسلطة، ولا يطرحون مشروعيتها بصريح الكلام، إلا ما جاء ضمناً في ثنايا نُصوصهم، وكيف لهم مناقشة أمر سلطة قائمة يكونون مُشاركين بشكل أو بآخر في ممارستها، بل وفي الغالب ما كانت كتاباتهم تحت أمر سلطاني².

والأكيد أنّ هؤلاء المُفكرين قد عملوا على تكيف نُصوصهم ذات المصدر الشرعي الإسلامي، أو حتّى الوضعي الفارسي، واليوناني لخدمة السلطان ودوام سلطته، حتّى وإن كانت بعض المسائل التي طرحوها، وشدّدوا وحرصوا على مُعالجتها قد تُظهر مجالا من شرعية وظيفة الحاكم، إلا أنّها في كلّ الأحوال كانت من أجل تكريس حكم مُستبدّ طال كلّ دول العالم الإسلامي في العصر الوسيط.

ثانياً: مظاهر الاستبداد المُطلق في التّصوّر السياسي السلطاني

أطلق مُصطلح "الاستبداد المُطلق" سياسياً، وتاريخياً على نُظم الحكم الملكيّة التي قامت في أورباً خلال القرنين السّابع عشر، والثّامن عشر ميلاديين، حيث كانت ترتكز على الحكم المُطلق، والإنفراد بكلّ مظاهر السّيادة، والسلطة، ولم تُقَم وزناً للقوانين القائمة، والحدود المُتعارف عليها، ومن المُصطلحات المُرادفة له، أو المُتقاربة معه من حيث الإستعمال نجد "الدكتاتورية"، و"الأوثوقراطية"³.

نستعمل في هذا المبحث هذا المُصطلح الحديث للدلالة على واقع حُكم سلطاني كان

¹ - يقول ابن الخطيب في ذلك: "وخذهم من الشريعة بالواضح الظاهر، وامنعهم عن تأويلها منع القاهر، ولا تُطلق لهم التّجمّع على ما أنكروا أمره في نواديهم، وكفّ عن أكفّ تعديهم، ولا تُبَح لهم تغيير ما كرهوه بأيديهم". يُنظر: ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 87.

² - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 65.

³ - عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، ج: 01، ص: 168.

قائماً في العصر الإسلامي الوسيط، قد يبدو ذلك مخالفاً للمبادئ العلمية والمنهجية من حيث الدقة في استخدام المصطلح، فلا الفترة الزمنية مناسبة، ولا الإطار السياسي والجغرافي والمرجعي متوافق من حيث الإطلاق، غير أن المعنى الذي صورته مؤلفات الأدب السلطاني لحكم السلطان، وصناعة الملك في الفترة الوسيطة تتوافق مع استخدام هذا المصطلح إلى حد كبير.

فالسلطان هو الكائن الأول في مملكته، مُطلقاً ومفرداً في سلطته، كما أن الصورة التي يُريدها الأدباء السلطانيين تبتعد عن المعنى السلبي للكلمة، أو في بعدها السياسي الضيق إلى حد كبير، والمتمثل عند الغرب في تسلط الملك المادي، أو الفعلي على رعيته، من قبيل إجحافها وقهرها بالقتل، والتعذيب، والتتكيل¹.

ومن هذا التقديم يُمكن لنا أن نتساءل: ما هي الصور التي رسمها كتاب الأدب السلطاني المغاربة والأندلسيين خلال القرن الخامس والثامن الهجريين للسلطان المُستبد؟ وإلى أي مدى عبرت عن منطلقات فكرهم السياسي؟ وعن واقع السلطة والسياسة التي نظروا لها؟

1. المماثلة الإلهية السلطانية، ومبدأ التفويض الإلهي:

من الأفكار السياسية الهامة والخطيرة التي تعود في أصلها إلى روح الحضارات الشرقية القديمة، فكرة المماثلة بين السلطان والإله، وفكرة التفويض الإلهي²، وقد وجدت لنفسها حضوراً قوياً في التفكير السياسي عند المنظرين السياسيين المسلمين من فلاسفة، وفقهاء، وأدباء سلطانيين، وكان العاملان الأساسيان في الترويج لهذه الأفكار عندهم هو تحول الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، وإطلاعهم على التراث السياسي الفارسي، فكان من الطبيعي أن يبحث الملك أو "ال خليفة الجديد" عما يُضفي الشرعية لحكمه، فوجد هؤلاء المفكرين في التراث الفارسي الكثير من الحلول المساعدة في التدبير السياسي والإداري، كما وجدوا فيه ما ينتاسب مع تبرير شرعية "حكم الملوك"، وكان من ذلك استخدام صورة المماثلة

¹ - عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 122.

² - نفسه، ص: 135، 136. / كمال عبد اللطيف، في تشریح أصول الإستبداد، ص- ص: 147- 149.

ومن خلال استقراء بسيط لنصوص الكتابات السلطانية سنلاحظ الكثير من هذه الصور والنماذج، ومنها المماثلة الواضحة بين الله والسلطان، فإذا كان الله واحداً فإن السلطان ينبغي أن يكون واحداً كذلك، وفي ذلك يقول الطرطوشي: "كما لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض"²، وبذلك يتم إثبات وحدانية السلطان بناء على وحدانية الله تعالى، ويصبح من الضروري في التصور السلطاني وحدة السلطان في يد شخص واحد³.

ومن الصور التي جاءت في هذه النصوص كذلك أن: السلطان ظلّ الله في الأرض، وهو بهذه الصورة يمتلك الأرض كما يمتلك الله تعالى العالم بأسره، وهو الأمر والنهي، ومُدبّر السلم والحرب⁴. لقد تناقلت كتب الأدب السلطاني في هذا الصدد حديثاً موضوعاً⁵ منسوباً إلى النبي ﷺ يقول: «السلطان ظلّ الله في أرضه يأوي إليه كلّ مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار عليه الإصر وعلى الرعية الصبر»⁶.

من خلال هذا القول تتقلنا التصورات السلطانية من المماثلة بين الله والسلطان إلى صورة من صور التفويض الإلهي، وكأنّ الله سبحانه وتعالى فوّض إلى السلطان، وأوكل إليه مهمة العدل في الأرض يحكم به بين الناس!، ولا يتوقّف الأمر عند هذا الحدّ إذ يذهب أبو حمّو

¹ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 121.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 150.

³ - أحمد محمد سالم، المرجع السابق، ص: 117.

⁴ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الإستبداد، ص: 149.

⁵ - هو من الأحاديث التي ضعفها الشيخ الألباني في سلسلته، وقد أورده بمتن آخر نصّه: «السلطان ظل من ظلّ الرحمن في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر، وإذا جارت الولاة قحطت السماء، وإذا منعت الزكاة هلكت المواشي، وإذا ظهر الربا (أو الزنا في رواية أخرى) ظهر الفقر والمسكنة، وإذا أخفرت الذمة أدبيل للكفار». يُنظر: محمّد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط01-2000م، مج: 02، (رقم الحديث: 604)، ص: 69، 70.

⁶ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 141 / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 61.

موسى إلى اعتبار "أنّ الملك خليفة الله في الأرض، وأنّه الموكّل بإقامة أمره ونهيه"¹، وهو بذلك يُفَرِّد بأنّ حكم السلطان أو الملك هو خلافة مباشرة عن الله في أرضه، وهذا ما يُخالف نظرة الصّحابة، والتّابعين من علماء الأُمَّة الإسلاميّة، الذين جعلوا الخلافة نيابة عن النبي ﷺ² كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

مما لا شكّ فيه أنّ الآداب السّلطانية من خلال هذه الصّور قد سعت إلى تبرير غاية أساسية ذات بُعد ديني، ألا وهي السّلطة المطلقة للملك كحاكم فرد، ومن ثمّة تُصبح وظيفته في إطار شرعي تستوجب طاعة ومحبة من الرعيّة وعدم معصيته³، كما تُحاول من جهة أخرى اجترار فكرة أهميّة السّلطان من كونه مُلحقاً بالأنبياء في تنفيذ إرادة الله وتعاليمه، فتنتقل بذلك مهمّة تنفيذ أوامر الله تعالى من النبي ﷺ إلى السّلطان⁴، وفي ذلك يقول الطرطوشي: "سلطان الله في الأرض هو خلافة النبوّة في إصلاح الخلائق، ودعائهم إلى فناء الرحمن، وإقامة دينهم، وتقويم أودهم، وليس فوق السّلطان العادل منزلة إلاّ نبي مرسل أو ملك مُقَرَّب"⁵.

2. وجوب السّلطة وضرورة السّلطان:

من المسائل الهامّة في الفكر السّياسي الإسلامي التي يقع عليها الاتّفاق عامّة بين المفكرين باختلاف مشاربهم ومنهجهم وجوب السّلطة في الدّولة الإسلاميّة، وضرورة إقامة حاكم يرعى شؤون الأُمَّة ومصالحها الدّينية والدنيوية⁶.

ومن أقوال العلماء في ذلك ما نصّ عليه الماوردي في مُستهلّ حديثه عن منصب

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 51.

²- محمد الصادق عيفي، مرجع سابق، ص- ص: 121-123/ نعمان عبد الرزاق السامرائي، مرجع سابق، ص: 50.

³- أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 120.

⁴- نفسه، ص: 119.

⁵- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 143.

⁶- القائلون بوجوب نصب الرئيس الأعلى للدولة هم الجمهور الأكثر من علماء الأُمَّة، إذ هو رأي أهل السنّة جميعاً، ورأي المرجئة جميعاً، وأكثر المعتزلة، والخوارج عدا النّجدات منهم، ورأي الشّيعيّة جميعاً. يُنظر: محمد ضياء الدّين الرّيس، مرجع سابق، ص: 129.

الخلافة، حيث يقول: "وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع"¹، وقول ابن خلدون: "ثم إنَّ نصب الإمام واجب قد عُرف بوجوبه في الشَّرْع بإجماع الصَّحابة والتَّابعين، لأنَّ أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر ﷺ، وتسليم النَّظر إليه في أمورهم، وكذا في كلِّ عصر من بعد ذلك"². كما أكَّد ابن تيمية على أنَّ ولاية أمر النَّاس من أعظم واجبات الدِّين، بل لا قيام للدِّين حسب رأيه إلَّا بها، لأنَّ النَّاس لا تتمُّ مصلحتهم إلَّا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، "ولا بدَّ لهم عند الاجتماع من رأس"³، والرَّأس هنا هو الخليفة أو من يقوم مقامه من الحكَّام.

كما أنَّ المُفكِّرين السُّلْطانيين لم يخرجوا عن اتِّفاق وإجماع علماء الإسلام حول ضرورة السُّلْطان ووجوبه، كيف لا وهم في الأساس يكتبون كتبهم السِّياسية من أجله، ولدولته، ولا استمرار ودوام سلطته. وفيما يتعلَّق بمختاراتنا السُّلْطانية نجد الأدباء يُشدِّدون على هذا الموضوع، من خلال عرضهم لأقوال ومأثورات كثيرة ومتنوعة تُشير إلى ذلك، إلى درجة المُبالغة، والتَّمجيد، والتَّقديس، ولا غرابة إذا قالوا أنَّ رفع السُّلْطان من الأرض يعني عدم حاجة الله إلى أهل الأرض في شيء، وأنَّ في إقامته على الأرض حجة من حجج الله على وجوده سبحانه، ومن علاماته على توحيده، فكما لا يستقيم السُّلْطان إلَّا بوحداية الحاكم، لا ينتظم العالم إلَّا بالله الواحد الأحد⁴.

ويُصوِّر لنا الطَّرطوشي في أحد نصوص سراجِه حياة النَّاس بلا سلطان "كمثل الحيتان في البحر يزدرد الكبير الصَّغير، فمتى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر، ولم يستقم لهم معاش، ولم يهنؤوا بالحياة"⁵، فلو أنَّه كان يعني بوجود السُّلْطان ضرورة وجود القانون الذي يُنظِّم العلاقات بين النَّاس، والذي في غيابه يصبحون كالحوانات تنهش بعضها

¹ - الماوردي، الأحكام السُّلْطانية، ص: 13.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص: 239.

³ - أحمد بن تيمية، السِّياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار المنهاج، ط01-2002م، ص: 114.

⁴ - الطَّرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 150. / عز الدين العلام، الآداب السُّلْطانية(دراسة في بنية وثوابت الخطاب السِّياسي)، ص: 137.

⁵ - المصدر نفسه، ج: 01، ص: 150.

بعضاً لسلمنا بقوله، واتقنا معه، لكنّه يقصد بالسّلطان "الحاكم". هذا إلى جانب مُقارنته بين وجود الله عزّ وجلّ ووحدانيّته وتدبيره للعالم، ووجود السّلطان الواحد¹.

إنّ المُبالغة في تمجيد السّلطان في صورة "وجوب السّلطة وضرورة السّلطان" في هذه النصوص محلّ الدراسة، تقودنا إلى الحديث عن تلك العلاقة الوطيدة بين السّلطان ووجوده، وبين رعيّته من خلال مجموعة من الاستعارات والأمثلة التي يُجسّدُها مؤلّفوا الأدب السّلطاني. حيث ربطت صلاح الرعيّة بصلاح سُلطانها، بل جعلت صلاح الإنسان في دنياه وأخراه بصلاح السّلطان، فشرفه عند الله عظيم، وبركته تفوق تصوّر كلّ العقول، ولا يفوق منزلته بعدله إلاّ نبيّ مرسل أو ملك كريم².

وفي صورة أخرى مُتعلّقة بدوره بين رعيّته جعلوه مغبونا غير غابن، وخاسرا غير رابح، وأنّ بليّته بمنصبه كبيرة عامّة، وخطره عظيم، لما يُواجهه ويتحدّاه في سبيل خدمة دولته، ورعاية مصالح رعيّته، فهو يحمل أثقّالهم، ويُجاهد عدوّهم، ويُدافع عنهم، حتّى أنّه يعصي الله تعالى من أجلهم بمخالفة أوامره، والإقدام على ما نهى عنه، بل أنّه لا يتردّد في الدخول إلى نار جهنّم من أجلهم³.

كما جعلوا منزلته من الرعيّة بمنزلة الرّوح من الجسد، فبنقاء وطهارة روح الإنسان تستقيم جوارحه وحواسّه، وباعتدالها تعادل أعضاؤه كذلك، ومثال السّلطان عندهم كمثال النّار، ومثال الناس كالخشب، فإذا كان العود مُستويا لم يحتج إلى النّار، ومن كان منها مُعوجّاً احتاج إليها حتّى يستقيم. وفي صورة أخرى شبّهوه بعين الماء المُتدفّق، فإن كان هذا الماء حلوا صافيا حلا مشربه، وعدّب طعمه، واختلج في الأرض فشربته عروق الأشجار، فنمت وغلظ سوقها، وتفرّعت أغصانها، وأخرجت أوراقها ثمّ أزهارها ثمّ ثمارها حتّى ينقوى بها الناس والحيوانات، أمّا إن كان هذا الماء مالحا فاسدا فسد به النّبات، وأضرّ بأوراقه، وأزهاره،

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01- 2002م، ص: 238، 239.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 142، 143. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 61، 62.

³ - نفسه، ج: 01، ص: 147، 148.

كما مثلوا السلطان بالطبيب والرعية بالمرضى²، فالطبيب هو الذي يكشف العلة، والمرض، ويُشخص الدواء المناسب للعلاج، وتشبيه الملك بالطبيب من قبيل أنه يقف على هموم رعيته، فسياسته وتدبيره يُلبّي حاجياتهم، ويدفع عنهم الأخطار، ويُنصف المظلوم منهم، وغير ذلك من الصّور والتّمثيلات.

لقد سعت النّصوص السلطانية بدون شكّ من خلال عرضها للكثير من الاستعارات، والأمثلة التشبيهية في تجسيد صورة السلطان، ووجوده بين الرعية لاقرار غاية رئيسية هي تأكيد ضرورة إقامة الدولة، ووجوب السّطة من خلال إقامة السلطان في المجتمع الإسلامي لتجاوز ما يُمكن حدوثه في غيابه، وغياب حكمه.

3. التحذير من صُحبة السلطان وأدب التّعامل معه (صناعة الخوف)

شغل موضوع "العمل مع السلطان" اهتمام المُفكرين المُسلمين باختلاف مجالات تخصّصهم، واهتماماتهم، عبر مُختلف الفترات التاريخية. وإذا كان هذا الموضوع يكتسي أهميّة سياسية نظرا للسياق الذي وُجد فيه، فإنّ ذلك لم يمنع الفقهاء من الخوض فيه حيث درسوه في إطار شرعي، مُختلفين فيما بينهم، ومُنقسمين بين معارض ومؤيّد.

ولعلّ أبرز الفقهاء الذين عارضوا العمل مع السلطان جلال الدين السيوطي³ من خلال كتابه "ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين" الذي استدلّ بمجموعة أحاديث نبوية أغلبها ضعيف تنهي عن المجيء للسلاطين⁴، ويرتكز كتابه هذا على ثلاثة أسس في

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 155، 156.

² - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 94. / ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 60.

³ - جلال الدين السيوطي (849-911م/1445-1505م): هو عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي الشافعي المصري، مفسر ومحدث وفقه ونحوي وشاعر، سريع وكثير الكتابة، اعتزل الناس وتجرد للعبادة والتأليف حينما بلغ الأربعين، وترك الإفتاء والتدريس. يُنظر: شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت: دار الجيل، ج: 04، ص- ص: 65-70. / ابن العماد الحنبلي، مصدر سابق، مج: 10، ص- ص: 74-79.

⁴ - جلال الدين السيوطي، ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين وذمّ القضاء، وتقلّد الأحكام والمكس، تحقيق ودراسة: مجدي فتحي السيّد، طنطا (مصر): دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، ط1-01، 1991م، ص: 23، 24.

تبرير مُعارضته لخدمة السلاطين، أولها "التصوّر الأخلاقي" الذي يرى السلطة في جوهرها مُفسدة تدفع إلى الفتنة، والثاني "الحجّة الدّينية" التي ترى أنّ الدّاخل على السّلطان متعرّض لأن يعصي الله إمّا بفعله، وإمّا بسكوته، وإمّا بقوله، وإمّا باعتقاده، والأساس الثّالث "مبدأ الحياد" الذي يدعو الفقيه العالم إلى إعتزال عالم السّياسة والسّلطان حتّى لا يكون عوناً لظلم السلاطين، وحتّى يُحافظ على مكانته العلمية من مذلة قد تلحقه بمخالطتهم¹.

وقد ناقضه فيما ذهب إليه الفقيه الشّوكاني² من خلال تأليفه لكتاب "رفع الأساطين في حكم الاتّصال بالسلاطين"، وإن كان متأخراً عنه. كما يُمكن اعتبار مؤلّفه هذا من أهمّ ردود العلماء³ على ما ذهب إليه السيوطي وغيره، فهو يرى أنّ اتّصال العالم بالسّلطان لا يعني إعانتهم "على ظلمهم وجورهم، بل ليقضي بين الناس بحكم الله، أو يُفتي بحكم الله، أو يقبض من الرعايا ما أوجبه الله، أو يُجاهد من يحقّ جهاده، ويُعادي من تحقّ عداوته، فإن كان الأمر هكذا، فلو كان الملك قد بلغ من الظلم إلى أعلى درجاته لم يكن على هؤلاء من ظلمه شيء"⁴.

ما يُمكن استخلاصه من هذا العرض الموجز لنظرة الفقهاء من مسألة العمل مع السّلطان: أنّ معالجتهم لهذا الموضوع قد انحصرت في النّظر إلى شرعية، وجواز العمل معه من عدمها، وتبرير رأي كلّ فقيه على حدا في ذلك، وفي المُقابل من هذا يظهر المُفكّرون السّلطانيّين الذين تناولوا هذه المسألة وأجمعوا على جواز العمل مع السّلطان، بل وضرورة

¹ - السيوطي، مصدر سابق، ص- ص: 23- 70. / عز الدين العلام، الآداب السلطانية(دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 156.

² - الشّوكاني (1173- 1250هـ/ 1760- 1834م): هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشّوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، كان قاضي صنعاء وحاكمها، له زهاء 114 مؤلفاً، أشهرها "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار" و"البرد الطالع لمحاسن من بعد القرن السابع". يُنظر: الزركلي، مرجع سابق، ج: 06، ص: 298.

³ - من أهمّ المُخالفين للسيوطي فيما ذهب إليه نذكر: الشريف المرتضى(ت 436 / 1044م) وهو من علماء الشيعة الإمامية، وهو يجيز مسألة العمل مع السلطان مستدلاً بقول موسى الكاظم أحد كبار الأئمة الشيعة: "إنّ الله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه". يُنظر: رضوان السيد، ترجمة ودراسة: "مسألة في العمل مع السلطان للشريف المرتضى"، عن نشرة وتقديم: ولفريد مادلونج، مجلة الفكر العربي، ع: 23، سنة 1981م، ص: 209.

⁴ - محمد بن علي الشّوكاني، رفع الأساطين في حكم الاتّصال بالسلاطين، دراسة وتحقيق: حسن محمد الظاهر محمد، بيروت: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط01- 1992م، ص: 69، 70.

صُحبتَه، وعلّوها بواجب التّصيحة، وإصلاح ما يُمكن إصلاحه من فساد، والتّفكير في طرق سلامة سُلطانهم، والمفكر السّلطاني في هذا المقام نجده يعيش "مُفارقة عجيبة"، فهو في الآن نفسه يتحدّث عن مخاطر صحبة السّلطان، كما نراه يلهث لؤلوج بلاطه¹.

وإذا كانت هذه الصّحبة واقعا أوجدته الظروف عند كثير من مُصاحبي السّلطان وعمّاله، فإنّ النّصوص السّلطانية قد سعت إلى تقنين السّلوك التّاجح في صحبة الملوك والسّلاطين².

فابن رضوان الذي خدم السّلاطين المرينيين أزيد من أربعين سنة، واشتغل مع ثمانية منهم، كان من مستهلّ كلامه في كتابه "فصل في مُلاطفة الملك وتعظيمه عند الخطاب"³، وهو بلا شكّ صاحب التّجربة الأوفر من بين أصحاب النّماذج السّلطانية المُختارة في التّعاش مع السّلاطين، إذ استطاع تجاوز دسائس الحاشية السّلطانية، والنّجاة من أيّ بطش، والبقاء في البلاط المريني، لذلك نجده يستفتح كتابه بهذا العنوان، كدليل مستند إلى تجربة حياة، مُوجّهة بالتّأكيد إلى المُصاحبين للسّلطان.

وبعد تجربة ابن رضوان يأتي في مرتبة ثانية بعده لسان الدّين بن الخطيب، الذي صاحب وخدم سلاطين دولة بني الأحمر في الأندلس، وتعرّض إلى نكبة أودت بمقتله، وجمع من خلال تجربته السّياسية ككاتب، ثمّ وزير الكثير من النّظريّات التي جعلها في شكل نصائح إلى الوزير، باعتباره أقرب المُصاحبين إلى السّلطان، فجعل ثاني ركن من الأركان السّنة التي تقوم عليها الوزارة في كتابه "الإشارة": "فيما يستشعره الوزير مع الملك ليامن من عادية الأمر المرتبك"⁴، وقد قدّم فيه قواعد سلوكية تخصّ الوزير في مُصاحبته لملكه.

صوّرت لنا النّصوص السّلطانية محلّ دراستنا عظم الخطر الذي يُواجهه المُصاحب للسّلطان على ما فيه من العزّ، والرّفعة، والثروة بالجبل الوعر الشّاهق، الذي تكثّر فيه الثّمار

¹ عز الدين العلام، الآداب السّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 158.

² نفسه، ص: 159.

³ ابن رضوان، مصدر سابق، ص-ص: 71-73.

⁴ ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 68، 69.

الطَّيِّبَةِ، والسَّبَّاعِ العَادِيَةِ، وَالتَّعَابِينِ الْمُهْلِكَةِ، فَصُعُودِهِ وَالارتقاءِ إِلَيْهِ شَدِيدٍ، وَالمَقَامِ فِيهِ أَشَدُّ¹. فقليلون أولئك الَّذِينَ يَنَالُونَ حَظَّ مُصَاحِبَةِ السَّلْطَانِ، وَفِي الوَقْتِ نَفْسَهُ قَلِيلُونَ هُمُ الَّذِينَ يَنجُونَ مِنْ بَطْشِهِ، فَكَمَا قِيلَ: "أَشَقَى النَّاسِ بِالسَّلْطَانِ صَاحِبُهُ، كَمَا أَنَّ أَقْرَبَ الْأَشْيَاءِ إِلَى النَّارِ أَسْرَعُهَا احْتِرَاقًا"². لِذَلِكَ نَجِدُهُمْ يُؤَكِّدُونَ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِاسْتِطَاعَةِ أَحَدٍ مُصَاحِبَةَ السَّلْطَانِ إِلَّا إِنْ كَانَ فَاجِرًا مُصَانِعًا "يَنَالُ حَاجَتَهُ بِفَجْورِهِ، وَيَسْلَمُ بِمُصَانَعَتِهِ، وَإِمَّا مُغْفَلٌ مَهِينٌ لَا يَحْسُدُهُ أَحَدٌ"³، لِأَنَّ الَّذِي يُصَاحِبُ السَّلْطَانِ -حَسَبَ رَأْيِهِمْ- بِالصِّدْقِ وَالنَّصِيحَةِ، فَقَلَّمَا يُوقِّقُ فِي صُحْبَتِهِ لِاجْتِمَاعِ عَدُوِّ السَّلْطَانِ وَصَدِيقِهِ عَلَيْهِ بِالحَسَدِ، وَكَيْدِ الْأَصْدِقَاءِ فِي ذَلِكَ أَشَدَّ لِأَنَّهُمْ يُنَافِسُونَهُ فِي مَنْزِلَتِهِ الَّتِي ارْتَقَى إِلَيْهَا فَيَطْعَنُونَ فِي نَصِيحَتِهِ لَهُ، وَيُوقِعُونَ بِهِ فِي بَطْشِ السَّلْطَانِ، وَهَلَاكِهِ فِي الْأَخِيرِ. وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا الَّذِي قَصَدَ إِلَيْهِ لِسَانُ الدَّيْنِ بْنِ الخَطِيبِ، وَحَرَصَ إِلَى تَنْبِيهِ الوَازِرِ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهِ: "اعْلَمْ أَنَّهُ قَلَّمَا يَخْلُو مِنْ حَلِّ مَحَلِّكَ مِنْ عِلْوِ القَدْرِ، وَعِزَّةِ الأَمْرِ عَنِ قَرِينِ يُعَانِدُهُ، أَوْ حَاسِدِ يُكَايِدُهُ، أَوْ مُتَطَلِّعٍ يَمْتَدُّ إِلَى المَلِكِ بِقُرْبَى"⁴.

وَيُمْكِنُ تَقْسِيمُ سُلُوكِ الوَازِرِ المُصَاحِبِ لِلسَّلْطَانِ فِي تَصَدِّيقِهِ لِحُسَّادِهِ، وَمَنَافَسِيهِ إِلَى نَوْعَيْنِ مِنَ السَّلُوكِ عِنْدَ ابْنِ الخَطِيبِ، الأَوَّلُ وَقَائِي، وَالثَّانِي عَمَلِي، فَأَمَّا السَّلُوكُ الوَقَائِي فَيَتِمَّتْ فِي اجْتِنَابِ الوَازِرِ "الزِّيَادَةَ فِي الاسْتِكْثَارِ مِنَ الضِّيَاعِ، وَالعَقَارِ، وَالجَوَاهِرِ النَّفِيسَةِ وَالأَحْجَارِ"⁵، لِأَنَّهَا تُقَدِّمُ الفِرْصَةَ لِحَاسِدِهِ فَيُحْصِي عَلَيْهِ ذَلِكَ الخَيْرِ، وَيَكُونُ عِنْدَهُ حُجَّةٌ عَلَيْهِ، وَيَتِمَّتْ السَّلُوكُ العَمَلِي فِي أَنْ يُقَدِّمَ بِمَحَارِبَةِ هَذِهِ الجَمَاعَةِ بِنَفْسِهِ، وَيَقْمَعُهَا بَعْدَ اسْتِمَالَتِهَا بِفَضَائِلِهِ، وَمُقَابَلَةِ حَسَدِهِمُ بِالإِنْعَامِ عَلَيْهِمُ، ثُمَّ نَكَبْتَهُمْ بِاسْتِخْدَامِ آخَرِينَ مَكَانَهُمْ مَعَ حَسَنِ اخْتِيَارِهِمْ⁶.

وَمِنَ الصُّورِ الَّتِي اسْتَعَانَ بِهَا كُتَّابُ الأَدَبِ السَّلْطَانِي كَذَلِكَ فِي التَّهْوِيلِ مِنْ صُحْبَةِ السَّلْطَانِ، وَتَرْهِيْبِ الطَّامِحِينَ فِي النِّقْرَبِ مِنْهُ، تَشْبِيهِهُمْ لِصَاحِبِ السَّلْطَانِ "بِرَاكِبِ الأَسَدِ،

¹ - الطَّرُوشِي، مَصْدَرٌ سَابِقٌ، ج: 02، ص: 335.

² - نَفْسُهُ، ج: 02، ص: 341.

³ - نَفْسُهُ، ج: 02، ص: 342.

⁴ - ابْنُ الخَطِيبِ، الإِشَارَةُ إِلَى أَدَبِ الوَازِرَةِ، ص: 77.

⁵ - نَفْسُهُ، ص: 71.

⁶ - نَفْسُهُ، ص: 77. / عَزَّ الدِّينُ العَلَامُ، الأَدَابُ السَّلْطَانِيَّةُ (دِرَاسَةٌ فِي بَنِيَّةِ وَثَوَابِتِ الخُطَابِ السِّيَاسِي)، ص: 161.

يخافه النَّاسُ، وهو لمركبه أخوف"¹، وأتته "إذا كان رُكوب البحر خطراً فإنَّ صُحبة السُّلطان هي أشدَّ خطراً من ذلك"². ولا تتوانى نصوص الأدب السلطاني في تأسيس الخوف، وإدخاله في نفوس النَّاسِ، بناءً على التشكيك في طبيعة الملوك، والسلاطين، حيق قالوا: "أنَّ السُّلطان يغضب غضب الصَّبِيِّ، ويرضى رضا الصَّبِيِّ، ويبطش بطش الأسد"³، كما توكِّد على أن الغدر من شيمهم، و"لا عهد لهم، ولا وفاء، ولا قريب، ولا حميم"⁴.

إلى جانب تحذير الأدياء السلطانيين من مخاطر صحبة السلاطين، نجدهم في الوقت نفسه يؤسسون إلى قواعد وضوابط يسير عليها المصاحبون للملوك، وهم في ذلك يشتركون في تحقيق غايتين هامتين، أولها الارتقاء بمنصب السلطان والحفاظ على قدره ومكانته، من خلال وضع طريقة يسير على نهجها، ويتعامل بها المصاحبون له، وثانيتهما ضمان سلامة المصاحب للسلطان من خلال تحكِّمه في سلوكه معهم. يأتي في مقدِّمة هذه القواعد الحذر والتلطف والحيطة، وتكون الغاية الأولى في هذا التقرب هي طلب رضا الله تعالى، ثم رضا السلطان، ثم رضا النَّاسِ الذين يُوكَّل الصَّاحب في خدمتهم، على أن يكون آخر همّه في ذلك جمع المال⁵.

كما يجب على صاحب السلطان أن يزيد في هيبته ملكه، وإجلاله كلما زاد هو في رفعة وإعظامه، وأن يجعل قرابته منه سبيلاً لتفادي معصيته، وفي الوقت ذاته يجب عليه ألا يغفل عن توخِّي الحيطة من غضبه. ومن السلوك المثالي في التعامل مع السلاطين وصحبتهم ما رصده لنا المرادي الحضرمي، حيث نجده يوصي المقربين من السلطان بعدم إكثارهم من الدِّعاء له في حضرته في كلِّ كلمة، وعند كلِّ حركة، حتّى لا يحدث ذلك الوحشة في نفسه، وحتّى لا يُحسَّ بأنَّ ذلك تصنّع منهم في معاملتهم إياه⁶.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 337.

² - نفسه، ج: 02، ص: 335.

³ - نفسه، ج: 02، ص: 336.

⁴ - نفسه، ج: 02، ص: 337.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 339.

⁶ - المرادي، مصدر سابق، ص: 102.

وَأَلَّا يَطْمَحُ الْمُصَاحِبُ لِلسُّلْطَانِ فِي إِفْسَادِ الْعِلَاقَةِ الْمَوْجُودَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَصْحَابِهِ الْآخَرِينَ، حَتَّى وَإِنْ كَانَ قَوْلُهُ فِيهِمْ حَقًّا، فَرَبَّمَا كَانَتْ رَابِطَتُهُ بِهِمْ أَقْوَى إِلَى قَلْبِهِ، وَمَرْتَبَتُهُمْ عِنْدَهُ أَعْظَمَ مِنْهُ. كَمَا يَجِبُ عَلَى الْمُصَاحِبِ كَذَلِكَ أَنْ يَجْعَلَ مَسَافَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَقْرِبَاءِ الْمَلِكِ، كَأَصْحَابِهِ، وَأَبْنَائِهِ، وَأَلَّا يَدْخُلَ بَيْنَهُمْ وَإِنْ ارْتَفَعَ وَعَظُمَ شَأْنُهُ عِنْدَهُ، لِأَنَّ مَكَانَتَهُمْ خَاصَّةٌ، حَتَّى وَإِنْ حَدَثَ خِلَافٌ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمَلِكِ، فَسُرْعَانَ مَا تَعُودُ عِلَاقَتُهُ بِهِمْ بِحُكْمِ قَرَابَتِهِمْ. وَمَنْ حُسْنُ التَّصَرُّفِ فِي مُصَاحَبَةِ الْمُلُوكِ وَمَعَاشِرَتِهِمْ أَلَّا يَشْكُو الْمُصَاحِبُ مَا يَرَاهُ فِي مُخَالَفَةِ رَأْيِ السُّلْطَانِ، أَوْ إِنْكَارِهِ إِلَى أَصْحَابِهِ، وَأَهْلِ خِدْمَتِهِ لِأَنَّ مَقَامَ السُّلْطَانِ عِنْدَهُمْ أَعْظَمَ، كَمَا أَنَّ ذَلِكَ يُسَهِّلُ الطَّرِيقَ عَلَيْهِمْ فِي إِسْقَاطِ مَنْزِلَتِهِ عِنْدَ السُّلْطَانِ¹.

وَمَنْ حُسْنُ السُّلُوكِ فِي ذَلِكَ أَيْضًا أَنَّهُ إِذَا غَضِبَ السُّلْطَانُ عَلَى أَحَدٍ مِنْ رِجَالِهِ يَجِبُ أَلَّا يُظْهِرَ الرِّضَا عَنْهُ فِي وَجْهِهِ، وَأَلَّا يَكُونَ فِي صَفِّهِ أَيْضًا بِإِقَامَةِ الْعُذْرِ لَهُ فِي ذَلِكَ الْمَجْلِسِ، وَأَنْ يَخْتَارَ وَقْتًا مَنَاسِبًا يَكُونُ فِيهِ غَضَبُ السُّلْطَانِ قَدْ خَفَّ وَزَالَ، فَيَتَلَطَّفُ وَيَخْتَارُ حِيلَةً فِي ذَلِكَ يُصَلِّحُ مِنْ خِلَافِهَا أَمْرَهُ عِنْدَهُ. كَمَا يُوَصِّي الْمُرَادِي الْمُصَاحِبَ لِلسُّلْطَانِ بِعَدَمِ الْغَضَبِ مِنْ شَتْمِ السُّلْطَانِ وَتَجْرِيحِهِ لَهُ، حَيْثُ يَرَى ذَلِكَ "غَيْرَ دَالٍ عَلَى الْمَنْقِصَةِ، وَلَا مَسْقُطٍ لِلْحَرَمَةِ مَعَ اسْتِدَامَةِ الْخِدْمَةِ"².

وَبِالرَّغْمِ مِنْ تَتَبُّعِ السُّلُوكَاتِ اللَّائِقَةِ الْكَثِيرَةِ الَّتِي وَقَفَ عِنْدَهَا كُتَّابُ الْأَدَبِ السُّلْطَانِيِّ فِي صُحْبَةِ السُّلْطَانِ وَالتَّقَرُّبِ مِنْهُ فَإِنَّهَا بِلَا شَكٍّ تَبْقَى مَسْأَلَةٌ قَلْقَاءٌ غَيْرَ مُسْتَقَرَّةٍ فِي جَمِيعِ الْحَالَاتِ، فَقَدْ تَتَغَيَّرُ فِي لَحْظَةٍ سَرِيعَةٍ، وَهِيَ مُرْتَبِطَةٌ بِمَزَاجِهِ مِنْ جِهَةٍ، وَمَتَأَثِّرَةٌ بِجَوِّ الْبِلَاطِ السُّلْطَانِيِّ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى، مِنْ حَيْثُ رِضَا الْحَاشِيَةِ، أَوْ تَدْمَرُهَا وَسَخَطُهَا عَلَى مُصَاحِبِ السُّلْطَانِ. وَالْقَاعِدَةُ السُّلْطَانِيَّةُ فِي هَذَا الْمَقَامِ تَقُولُ لِهَذَا الْمُصَاحِبِ: "لَا تَغْتَرَّ بِالسُّلْطَانِ إِذَا أَدْنَاكَ، وَلَا تَتَغَيَّرُ إِذَا أَقْصَاكَ"³، أَوْ "اجْعَلِ التَّحَرُّزَ مِنْهُ فِي أَوْقَاتِ انْبِسَاطِهِ إِلَيْكَ وَاجْبِ، وَلَا تَسْتَهِنْ مِنْ

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ص: 104.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 105.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 339.

ذلك ما ليس بهيّن¹.

إذا حاولنا الخروج بحوصلة عن موضوع صحبة السلطان في التفكير السياسي السلطاني، فبدون شك أن الأدباء السلطانيين يتفقون على التحذير من صحبته، فعلى حدّ تعبيرهم أنه لا يسعد من ابتلي بصحبة الملوك²، والشقاوة في هذا الابتلاء لا يمكن تشبيهها عندهم إلا بشرب السمّ للتجربة³، فكان التأكيد والحرص منهم على الابتعاد عن صحبته مردّه عندهم إلى الخطر والتعب في خدمته، خاصة إلى أولئك الذين لم تصل أقدامهم إلى القصر السلطاني، مستدلّين في ذلك بمأثورة العرب قديما التي مفادها: "إن لم تكن من أقرباء الملك فكن من بُدائه"⁴.

كان التحذير والتخويف من هذه الصحبة وجهاً أوّل للصورة التي رسمها هؤلاء الأدباء، أمّا الوجه الثاني فكان في شكل دليل، أو طريقة عمل قنّتها هؤلاء الأدباء، وجعلوها سبيلاً يستطيع من خلالها صاحب السلطان الصمود والخدمة، من بين بنودها استعمال الحيطة، والحذر في التعامل مع عدم الغرور، في حالة رضا السلطان، والثبات وعدم التغيّر في حالة سخط السلطان.

4. التزام السلطان الأخلاقي بين القواعد السلوكية والصفات الخلقية:

إذا كانت النصوص السياسية السلطانية تقوم من أجل تحقيق غاية أساسية هي استمرارية السلطنة، والمحافظة على قوتها⁵ فإنّها بلا شكّ قد بحثت عن كلّ الوسائل والأسباب التي تضمن دوام الملك، وتحول دون إضعافه أو زواله، وقد ركّزت اهتمامها في ذلك على المبدأ الأخلاقي للسلطان، والتزامه بالعديد من القواعد السلوكية، والصفات الخلقية¹.

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 68.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 337.

³ - نفسه، ج: 02، ص: 335.

⁴ - نفسه، ج: 02، ص: 337.

⁵ - ربط السلطان أبو حمو موسى الزياني التزام ابنه بوصيته، وما نصّت عليه من مبادئ ونصائح بدوام ملكه إذ يقول له: "يا بني اعمل بوصيتي تتجح، وجانب معصيتي تفلح، فإنك إن عملت بوصيتي رجوت لسلطانك الدوام ولخلافتك سعادة الأيام". **يُنظر:** أبو حمو، مصدر سابق، ص: 78.

وقد اعتبر بعض الباحثين اهتمام الأدباء السلطانيين بهذا الموضوع نوعاً من الإخفاء والتستر عن قبولهم للسلطة كأمر واقع، والبحث له عن مسوغات ترى فيه أفضل الوقائع الكائنة والممكنة، القائمة والمُحتملة القيام في الوقت نفسه². والسؤال المطروح في هذا المقام: كيف تجلّت نظرة كتّاب الأدب السلطاني لموضوع الأخلاق السلطانية؟ وكيف صنّفوها؟

1/4: أهمية الأخلاق وطرق تصنيفها في التصور السياسي السلطاني:

إنّ الاتجاه الأخلاقي الذي عوّلت عليه النصوص السلطانية في تنظيرها للسلطة الحاكمة مبني على جعل السلطان شخصاً مُتميّزاً في كلّ شيء، مُنفرداً عن رعيّته، وحتّى عن حاشيته، وهم في ذلك متأثرون بالمظاهر الأخلاقية التي اتّصف بها ملوك الفرس المُستبدّين على وجه التّحديد. ونجد الجاحظ صاحب كتاب "التّاج في أخلاق الملوك"³ يقرّ بهذا المبدأ الذي جعله ركناً في سياسته للسلّطين بعد اطلاعه على أخبار ملوك الفرس وسيرهم، حيث قال: "كلّ ما أمكن الملك أن ينفرد به دون خاصّته وحامّته -أي عامّته- فمن أخلاقه الّا يُشارك أحداً فيه...وأولى الأمور بأخلاق الملك إن أمكنه التّفرد بالماء، والهواء أن لا يُشرك فيهما أحداً، فإنّ البهاء، والعزّ، والأبّهة في التّفرد"⁴.

إنّ الحديث عن الأخلاق السلطانية يقودنا إلى القول أنّ هؤلاء الأدباء كانوا مُتفاوتين في ذكر مُجمل هذه الأخلاقيات، ويبدو أنّها كانت من النّقاط المركزيّة لهذه الكتابات السلطانية، كما أنّها وُجدت غير معزولة عن باقي المحاور التي اشتملت عليها هذه الكتابات، مثل "مقومات الملك"، و"الحاشية السلطانية"، وغيرها من المواضيع⁵. وفي محاولة تقصّي مدى اهتمام كتّاب الأدب السلطاني المغاربة والأندلسيين لموضوع الأخلاق السلطانية، سنحاول

¹ عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 67.

² كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 251.

³ يتحدّث نصّ التّاج عن أخلاق آل ساسان الفرس من الملوك، ويذكر منهم: أنوشروان، شيرويه، أبرويز، أردشير، الأردوان، بهرام جور، سابور، كسرى، ونسبة استشهاده بهؤلاء الملوك بحوادثهم وأقوالهم وعبرهم تفوق حجم استشهاده بالشخصيات التاريخية الأخرى. يُنظر: كمال عبد اللطيف، المرجع نفسه، ص: 82.

⁴ الجاحظ، مصدر سابق، ص: 132.

⁵ عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 54، 55.

إحصاء وعرض الأبواب التي خصصها كل مؤلف حول هذا الموضوع.

وأول من نفتتح به كلامنا في هذا الصدد المرادي الحضرمي، الذي خصّ حوالي تسعة عشر بابا من كتابه -المتكوّن من ثلاثين بابا- للحديث عن الأخلاق الواجبة في السلطان¹. ومن بين أربع وستين بابا التي يتكوّن منها "سراج الملوك" نجد الطرطوشي يخصص حوالي نصف هذه الأبواب لموضوع الخصال السلطانية من: عدل، كرم، حلم، عفو، غضب، سخاء وبخل، صبر، وكتمان أسرار، وغيرها من الخصال². كما نجد ابن رضوان في كتابه "الشهب" المُكوّن من خمس وعشرين بابا يتجاوز العشرة أبواب منها في حديثه عن أخلاق السلطان، مُشتملة على جملة مواضيع أهمّها: العدل، الحلم، كظم الغيظ، التغافل، الحياء، المروءة والوقار، التثبت في الأقوال والأفعال، التأنّي والصبر، الجود والسخاء، الوفاء بالعهد، التيقظ والتلطف³.

وقد خصّ أبو حمو موسى الزباني في كتابه "الواسطة" بابا كاملا من أصل أربعة أبواب للحديث عن أخلاق الملك سمّاه: "الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وجماله وبهجته وكماله"، وهي الشجاعة، الكرم، الحلم والعفو⁴. هذا إضافة إلى مناقشته لخصال أخرى جاءت مُتفرقة أو متداخلة مع مواضيع أخرى من كتابه هذا. ومن جهته وزير بني الأحمر ابن الخطيب يتحدّث في كتابيه الموجزين "الإشارة إلى أدب الوزارة" و"مقامة السياسة" عن جملة خصال وأخلاق سلطانية جاءت في ثنايا وصاياه وحديثه دون تخصيص باب أو فصل مستقل لها كالصبر، الاحسان، التواضع، السخاء، الحلم والعدل.

ومن منطلق أنه ينبغي للملك أن يكون مُنصفا بكلّ القيم النبيلة، فقد اهتمت هذه

¹ - اشتملت مواضيع الأخلاق عند المرادي على: آداب النظر والتفهم، في المعيشة وسياسة الأجسام، في الظهور والحجبة، في هيئة الجلوس والركوب، الكلام والصمت، الحلم والصبر، الغضب والرضى، التجبّر والخضوع، الحزم والتفريط، الكتمان والإذاعة، العجلة والتأنّي والتوسط، الانفاق وصفة الجود والإمساك، الشجاعة والجبن، التحبب والمواصلة، الحيلة والمكر والخديعة، التداهي والتغافل. ينظر: المرادي، مصدر سابق: ص: 55، 56.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 40، 41.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 53، 54.

⁴ - أبو حمو، مصدر سابق، ص- ص: 210 - 226.

التّصوّص بصناعة صورة الملك من الناحية الأخلاقية¹، إلى درجة جعلها "أساسا للسياسة وأحكامها"، حيث يتطلّب من خُدّام السّلطان، ومُقرّبيه ومصاحبيه أن يُدركوا أخلاق الملك، ويأخذوا منها في تعاملهم، ويتحلّوا بها ويتجنّبوا ضدها². وكما جاء على السنة هؤلاء الأدباء فإنّ نُصوصهم كانت بمثابة ميزان يزن بها السّلطان آدابه، وميدانا يُروّض فيه أخلاقه³، أو بالأحرى وعاء للسياسة العمليّة التي تختصّ بالملوك في تنظيم سلوكهم، وضبط سياستهم وتديبرها⁴.

لم يتقيّد أصحاب النّصوص السّلطانية بوضع تصنيف مُعيّن لأخلاق السّلطان، وإنّما كان حديثهم عنها في كتبهم حديثا عامّا، بالرّغم من تخصيصهم لعناوين مستقلّة تعرض وتناقش كلّ خصلة على حدا في أغلب الأحيان، ممّا يترك حرّية أكبر لدى الباحثين في تقسيمها بطرق مُختلفة⁵، كأن نُقسّمها إلى أخلاق تخصّ السلوك الشّخصي للسّلطان من مأكّل وملبس ومبيت، وأخلاق تخصّ سلوكه مع حاشيته من: اختيار، ورقابة، وتغافل، وأخلاق تخصّ سلوكه مع رعيّته من: عدل، ورفق، وحلم وعفو، وأخلاق تخصّ سلوكه مع أئداده من السّلاطين زمن السلم، أو الحرب من: دهاء، وشجاعة، وفراسة⁶.

كما يُمكن تقسيمها إلى قسمين رئيسيين: قسم مُتعلّق بالقواعد السلوكية، كالعناية بجسد السّلطان من مأكّل وهيأة ومبيت، وكمجلسه، وظهوره وحجبته، ومشيه وركوبه، وقسم ثانٍ متعلّق بالصفّات الخلقية كالصّبر، والعفو، والسّخاء، والتواضع، وغيرها من الصفّات.

¹ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 130.

² - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 75.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 54.

⁴ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 47.

⁵ - حاول الباحث أحمد جبرون تقسيم الأخلاق السّلطانية من خلال دراسته لمؤلّفات الفكر السياسي الإسلامي في المغرب والأندلس خلال القرن 05هـ/11م إلى ستّة تقسيمات هامة، جعل العدل مدخلا طبيعيا لهذا الغرض، وبقية الأخلاق الأخرى مجرد روافد له في نهاية تحليله لهذه الأخلاق، وقسم ثانٍ: متعلّق "بسعة دنيا الملوك"، وصنف ثالث: مرتبط بالأخلاق الأمنيّة كالكتمان، والإذاعة، والشجاعة، والحيلة والمكر والخديعة، وصنف رابع: متعلّق بالأخلاق الماليّة كالجود والسّخاء ونقيضه البخل والشح، وقسم خامس: حصّره في خلق الشورى، والتي سماها بسّلطان الأخلاق الإداريّة، واشتمل القسم السادس والأخير: على أخلاق السياسة العامّة، وهي كل الفضائل والأخلاق العامّة، كالحلم والصبر والرضى والشكر والرفق والتواضع. يُنظر: أحمد جبرون، مرجع سابق، ص- ص: 248-256.

⁶ - عز الدين العلام، الآداب السّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 55.

ولعلّ الملاحظة الهامة التي يمكن إثارتها في هذه التقسيمات هي امتزاج الصفات الخلقية مع القواعد السلوكية في نصائح الأدب السلطاني، إلى درجة الارتباط بينهما، فتحتلّ السلطان بصفة أخلاقية مُعيّنة كالحلم أو الشجاعة مثلا، لا يتموضع إلا عبر سلوك خارجي، فالملك الحليم حليم بممارسته، وكذلك الشجاع، كما أنّ تصرف السلطان وفق قاعدة سلوكية ما، كجلوسه، أو ظهوره، أو حجبته مثلا لا تتمّ إلا بمقتضى مُحدّد أخلاقي مُعيّن¹.

2/4: القواعد الأخلاقية السلوكية:

لقد سعت الآداب السلطانية إلى تقديم صورة لتفرد السلطان في كلّ أشكال حضوره الدنيوية، وفي كلّ أفعاله وممارساته، محاولة تصوير الملك كأنه من طينة غير طينة البشر، وإذا كانت هذه المؤلفات قد حاولت أن تُضفي طابع الألوهية على الحاكم، فإنّها كانت ترى أنّ تأصيل تفرد الملك في كلّ شيء هو امتداد لنهجها في تأكيد الحاكم وضرورته². ولعلّ أهمّ وجوه التفرد التي ميّزت بها هذه الكتابات السلطانية هي اهتمامها بالحديث عن الكثير من القواعد السلوكية الأخلاقية، كالعناية ببدنه، وما تعلق بمجلسه الرّسمي، وظهوره واحتجابه، وغيرها من الأخلاق والقواعد، فكيف كانت تصوّرات هؤلاء الأدباء حول هذه السلوكيات الأخلاقية؟

1-2/4: العناية بجسد السلطان:

من أهمّ وجوه التفرد التي ميّزت بها هذه الكتابات السلطانية هي عنايتها بجسده من حيث الاهتمام بطعامه، ومشربه، ولباسه، ومنكحه، ونومه، وبقظته، وتعبه وراحته، وبأن يكون مُعتدلا في هذه الأمور كلّها، حرصا على سلامته وصحّته، ولا تقف وصاياهم عند هذا الحدّ بل نجدهم يُدقّقون حتى في نوعية طعام السلطان، وفي مقداره، وأوقاته، وأفضله للجسم³. وحتى يُوَدّي الطّعام فائدته يوصي أبو حمو ابنه أن يأكل بقدر معلوم، في أوقات معلومة،

¹ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 67.

² - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 127، 128.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 67.

وأن يأكل فقط ممّا تطيب إليه نفسه، وأن يكتفي بنوع معيّن في وجبته "فلا يُدخل الطّعام على الطّعام"¹.

وإذا كان التّوسّط والاعتدال مطلوب في طعام ومشرب السّلطان، فإنّه كذلك مطلوب في لباسه عند المرادي، فهو يرى أن يعمد أميره في لباسه على التّوسّط من لباس قومه، فإنّ ذلك يزيده تواضعا وتجمّلا²، وربّما هذا راجع إلى البيئّة الصّحراوية التي عاش فيها المرادي، مع بداية دولة المرابطين، قبل أخذهم بمظاهر الحضارة والتّرف. بخلاف أبي حمو موسى الذي أوصى وليّ عهده بالتجمّل بأحسن الثّياب لأنّ ذلك من مظاهر هيبة السّلطان، والرفعة والأبهة الملوّكية³، وفي ذلك يتفق معه ابن رضوان الذي حرص في كلامه للسّلطان المريني بأن ينفرد ويترقّع عن خاصّته، حتّى في نوعيّة الطّيب الذي يتعطرّ به، وألاّ يتساوى معهم في غيره⁴. ونجد ابن الخطيب في نصّحه للوزير لا يخرج عن ذلك، فقد نبّهه بتجنّب لباس ثوب الملك، أو ركوب مركبه، أو استخدام جميع ما يتزين به⁵، حفاظا على مكانة ومرتبة كل من السّلطان ووزيره.

ولراحة جسد السّلطان حدّد هؤلاء الأدباء حتّى مقدار نومه، فقالوا له: "خذ من نومك ما يصلح جسمك، ويجود به فهمك، ولا تُكثر منه إكثارا يموت به قلبك، ويفوت به شغلك"⁶، كما نبّهوه على أن يكون فطنا في ذلك، وحريصا على حياته بأن يتفقّد قصره بنفسه، في ليله، ونهاره، وألاّ يجعل له بابين، وأن تكون له دراية بالداخلين، والخارجين عليه، وألاّ يُكثر في التّنزّه، وفي إحياء الولائم بقصره، ولعلّ هذا ما وقف عليه سلطان تلمسان في إحدى وصاياها لابنه⁷. كما أرشده إلى ضرورة انتقاء طبيب ماهر، عاقل، أديب، فاضل، ناصح، ثقة،

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 77.

²- المرادي، مصدر سابق، ص: 68.

³- أبو حمو، المصدر السابق، ص: 77.

⁴- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 169.

⁵- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 69.

⁶- المرادي، المصدر السابق، ص: 68.

⁷- أبو حمو، المصدر السابق، ص: 78.

يستعمله في مرضه إن مرض، وأن يتعامل معه في حُدود وظيفته فقط، و"الآ يُمكنه من نفسه حتّى يكون أعلم منه من نفسه"¹.

ومن المسائل التي حرص عليها المرادي في حماية وحفظ بدن السلطان تدريبه على قساوة العيش، فحياة الملوك مليئة بالحوادث، والنكبات، والشدائد، "فيجب على السلطان أن يحفى، وينتعل، ويخشن، ويترفه، ويُدرّب نفسه على الطّعام الخشن، ويديه أوقاتا على العمل الصّعب، ورجليه أحيانا على المشي، ويكون قويا على المصارعة"².

لم تكن هذه النّصائح والإرشادات سوى إشارات مُختارة لما حوته مؤلّفات الأدب السلطاني في هذا الموضوع، وإذا كان ظاهرها هو الحفاظ على جسم السلطان وتقويته، فإنّها في الوقت نفسه تُكرّس مظهرا من مظاهر استبداد السلطان، في تفرّده، وعلوّ قدره.

2-2/4: المجلس السلطاني:

يُمكن تشبيه اهتمام نُصوص الأدب السلطاني بالملك، ومجلسه، وعلاقته بالمُقربين منه، "بالإخراج المسرحي العجيب" الذي يُصوّر الملك كأعجوبة من أعاجيب الزّمان، حيث تتحوّل كلّ حركاته وسكناته، ويتحوّل كلّ ما يصدر عنه إلى فعل غير طبيعي، في حين أنّ كلّ ما يقوم به النّاس والرّعية يندرج في سلّم الطبيعي، وبذلك فإنّ أفعال الملك تحتاج إلى ترتيب، من خلال قواعد وقوانين تُحدّده، ينبغي مراعاتها والالتزام بها³.

تحدّثت النّصوص السلطانية المُختارة فقط عن المجلس الرّسمي للسلطان، وهو الذي يحضره كبار دولته، وخاصّته، ويطانته، ولم تُشر إلى مجالس لهوه مع نُدمائِه، ولعبه، كما نصّت على ذلك بعض كتابات الأدب السلطاني، في كثير من محاورها وفصولها⁴. حيث

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 77.

²- المرادي، مصدر سابق، ص: 75.

³- كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 82.

⁴- نخصّ بالذّكر في هذا المقام ما جاء في كتاب: "التّاج في أخلاق الملوك" للجاحظ، الذي أورد أبوابا كاملة في الحديث عن هذه المجالس، ومن ذلك باب في المنادمة تحدّث فيه عن شرب الملك، وطبقات الندماء والمغنين، وأحوال الخلفاء الأمويين والعباسيين في الشّرب، وباب حول صفة ندماء الملك، تحدّث فيه عن لعب الملوك، وغيرها من المواضيع، وباب آخر عن لهو الملوك. ينظر: الجاحظ، مصدر سابق، ص-ص: 290-295.

يتخذ المجلس السلطاني أشكالاً عديدة، فقد يكون جلوسه للخاصة لتدبير أمور الدولة، وقد يكون جلوس طرب، ومسامرة مع الندماء، بهدف الترويح عن النفس، وقد يكون مجلساً للمظالم، يحكم فيه السلطان بين المتخاصمين¹.

وبذلك فإنّ الصّور التي حاول الأدباء السلطانيين اخراجها من خلال مجلس السلطان الرّسمي هي متعدّدة الأوجه، أهمّها حتّ الملك على اتّباع بعض الحركات، كأن "يجعل جلوسه للحاجة في غاية الانقباض، والتّوقير، والصّمت، والتّجمل"²، وأن يكون ضحكه تبسّماً فقط، ووضعيّة جلوسه تريّعا³. كما نجدهم يركّزون حتّى على تعابير وجهه، من غبطة، أو حزن، فلا يجب عليه الاكثار من الانسراح الدّال على الفرح، ولا الانقباض الدّال على الحزن لمجالسيه، حتّى لا يعرفوا ما في نفسه، أو يستدلّوا بها على أمره وحالته⁴، وفي المقابل من ذلك يجب عليه التّطلّع إلى وُجوه جُلسائه، وبنظرات خفيفة خفيّة، يُلاحظ من خلالها ما هو بادٍ على وُجوههم من مسرّة وغيرها⁵.

ومما ينبغي على السلطان اجتنابه في مجلسه الموقر تلك العلامات التي من شأنها أن توحى بخُضوعه للجسد، مثل تشبيك الأصابع، وإدخالها في الأنف، والعبث بالقلنسوة، ووضع اليد على اللّحية، وتقليم الأظافر بحضرة النّاس، وبسط الأرجل، والقيام، والقعود، والتّحوّل عن الحالة التي جلس عليها في بداية المجلس، والالتفات وكثرة الضّحك، والتّمايل⁶.

إذا كان أدباء السّياسة السلطانية قد رصدوا من خلال نُصوصهم الحركات اللاتّقة بمقام الملك في مجلسه، فإنّهم في الوقت نفسه قد تحدّثوا عن جُلسائه، والآداب التي يتعيّن عليهم الالتزام بها في حضرته، ومن الشّروط المُعتبرة فيهم، بأن يكونوا من أهل العقل، والأدب،

¹ - عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 125.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 89.

³ - نفسه، ص: 90.

⁴ - نفسه، ص: 89.

⁵ - أبو حمو موسى، مصدر سابق، ص: 76.

⁶ - المرادي، المصدر السابق، ص: 89، 90.

وذوي الرّأي، والحسب، وذوي التجارب، والعبير¹، فهم جُلساء يعكسون صورة، ورفعة السلطان، ودولته، وكذا شخصيته، وطبائعه، فكما جاء في الأثر: "ليس الدّخان على النّار بأدلّ من الصّاحب على الصّاحب"².

كما أنّ دور مجالسي السلطان لا يتوقّف على مرافقته، بل يتعدّى ذلك إلى تقديم النّصح، والمشورة، والرّأي، وخدمته إن دعت الضّرورة إلى ذلك، فكان ممّا اشترطه أبو حمّو في جلساء وليّ عهده، أن يكونوا من رؤساء قومه، من ذوي العقول، والإمرة، أذهانهم حاضرة، فصحاء اللسان، نُصحاء له في السرّ والعلن، ممّن يُجانبون مخالطة النّاس، ويُعظّمون ملكهم إذا زاد في تقريبيهم له³، وممّن يحفظون أسراره، ولا ينشرون أخباره⁴.

ومن المسائل التي حرص عليها المرادي في التّنبيه إليها في مجلس أميره، بالألّا يُجالس أصحاب الصّنائع، لأنّهم يتحدّثون عن الملك عند أصحابهم، من أرباب الصّنائع، ومع السّفلة من جلسائهم، وألّا يُجالس الخدّام والعبيد لأنّهم يرتفعون بالملك عن مهنتهم، فيؤثّر ذلك على عملهم، وخدمتهم له⁵، فمقام الملك ومجلسه محفوظ برفعته وأبّهته، وعلى قدر اختياره لمجالسيه، فكما أوصى به سلطان تلمسان ابنه: عليه أن يكون مجلسه "مجلس سكيّنة ووقار، ولا يجلس معه إلّا أناس أختيار"⁶.

وقد صوّرت لنا المأثورات والأخبار التي نقلها لنا ابن رضوان في كتاب "الشّهب"⁷ الكثير من التّفاصيل التي تُظهر الجوّ العام لمجلس السلطان، منها ضرورة استئذان الدّاخل على مجلسه من حاجبه، حتّى يؤذن له، وإن أذن له بالدّخول فلا يجلس حتّى يؤذن له بذلك،

¹- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 217.

²- نفسه، ج: 01، ص: 219.

³- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 121.

⁴- نفسه، ص: 122.

⁵- المرادي، مصدر سابق، ص: 78.

⁶- أبو حمّو، المصدر السابق، ص: 76.

⁷- خاصّة في الباب الخامس من الكتاب، الذي جعله في: "مجلس الملك وظهوره وخفائه، وذكر الوفود والسلام، وتقبيل اليد، وذكر الحجاب والحجاب". يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 118-142. وبابه السّادس الذي عنوانه: "في ذكر الجلساء والنّصحاء، وذكر النّصيحة، والرّجوع إلى الحقّ عند وضوحه". (ص- ص: 141-148 من الكتاب نفسه).

بعدها يُسَلَّم، ويُتَحَّى، وقد يُقَبَّل يد السُّلْطَان، فتقبيل يد الإمام العادل من أوجه الطاعة عند بعض الصَّالِحِينَ¹. ومن أدب الوارد على الملك ألاَّ يتكَلَّم حتَّى يأذن له بذلك، "فالكلام بين يدي الملوك مقصور على من يكون أهلا له، وناهضا به"²، كما يجب على الحاضرين في المجلس السُّلْطَانِي اظهَار الوَقَار والخشِية، والَّذِي يصدر عنه استخفاف أو ما شابه، استحقَّ الاقصاء من المجلس، والأمر في ذلك بيد الملك، وهو الَّذِي يصرفه، ويُقدِّر مُدَّة استبعاده³. ومن مظاهر الوَقَار ألاَّ يُحْيِي الدَّاخل على الملك بمثل تحيَّته، وألاَّ يُلقِي بمثل ما ألقاه الملك، وألاَّ يرفع عليه الصَّوت حتَّى وإن كان ملقيا للسلام والتَّحيَّة⁴.

قد تبدو لنا المراسم المُصاحبة لجلوس السُّلْطَان لخواصه طُقوسا شكليَّة تافهة، لكن في حقيقتها هي من علامات نظام سلطوي، و"أداة هيمنة"، فالرَّعيَّة بعامتتها وخاصَّتها تعتقد فيما تُشاهد، ويقدر ما يكون السُّلْطَان بعيد المنال يزداد هيبة واحتراما، وبذلك فإنَّ هذه المراسم تتعدَّى أن تكون مُجرَّد وسيلة هيمنة ليُصبح هدفها الرِّئِسي هو تبجيل شخص السُّلْطَان وتمجيده⁵.

3-2/4: ظهور السُّلْطَان واحتجابه:

أعطت المؤلَّفات السُّلْطَانِيَّة أهمِّية بالغة للظهور السُّلْطَانِي، وحجبته، والكلام هنا ليس عن مجلسه، أو خاصَّته وأعوانه، وندمائه، وإنَّما عن رعيَّته وشعبه الَّذِي يحكمه. وممَّا تتفق عليه هذه النصوص أن كثرة ظُهوره بين النَّاس، أو كثرة احتجابه عنهم يُؤدِّي إلى عواقب سيِّئة في الغالب، قد تُعجِّل بزوال ملك السُّلْطَان في بعض الأحيان. فكثرة خُروجه وظهوره تُسقط هيَّيته، وتُنقص المخافة من قلوب الرَّعيَّة، فيُقبلون عليه في خرجاته، وتزيد طلباتهم

¹ قال بذلك الحسن البصري رحمه الله، وممَّا أورده ابن رضوان كذلك، ما رُوِيَ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنه أنه قال: "كنا نقبل يد الرسول صلى الله عليه وسلم"، كما قبل أبو عبيدة يد عمر بن الخطاب حينما كان خليفة على المسلمين. **يُنظر:** ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 132.

² - نفسه، ص: 126.

³ - نفسه، ص: 145.

⁴ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 68.

⁵ - عز الدين العلام، الآداب السُّلْطَانِيَّة (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السِّيَاسِي)، ص: 125.

عليه صغيرة كانت أم كبيرة، وتُسهّل طريق المُتربّصين به دون أيّ عناء¹.

كما أنّ كثرة الاحتجاج تؤدي إلى هدم مُلكه، فكما قيل: "يهلك السُلطان بالاعجاب والاحتجاج"²، لأنّ احتجاجه يزيد من عبث بطانة السّوء بأرواح وأموال الرعية، فيظهر ظلمها لتيقنّها من عدم وصول المظلوم إلى السُلطان، كما أنّه يمكن ظهور مستبدين من خاصّة السُلطان يُنافسونه في ملكه، فكما قيل: "لا تزال الرعيّة ذات سلطان واحد ما وصلوا إلى سلطانهم، فإذا احتجب فهناك سلاطين كثيرة"³.

لقد أرشد مؤلّفوا الكتابات السُلطانية الملك بأن يكون ظهوره على قدر مُحكم وحدّ معتدل، كأن يخرج للزّهة لبعض الوقت، للترويح على نفسه من تعب تدبير الدّولة، أو للاستعلام على أحوال الرعيّة، أو للنظر في أصحاب الشكاوي والمظالم⁴، أو النّظر في جباية الأموال، وللنّظر في شؤون الخاصّة، المتعلّقة بماله، أو ما يُحتاج إليه، ومن السيرة الحسنة في ظهور السُلطان تفقّد أحوال الجيش، والقوادم، والأجناد، والعُدّة والتّجهيزات الحربية⁵. كما يجب عليه الاعتدال في حجبته حتى لا يُضيّع أشغاله، ويبقى قريبا من عمّاله، حذرا من أيّ فساد قد تُقدم عليه رعيّته، وحتّى لا تخفى عليه مُستجدّات الأمور، وإلاّ تطلّب على السُلطان في أوقات حجبته تكليف من يُعلمه بجميع ما يجري في دولته، لدفع ضرر الحجة عنه، وعن رعيّته⁶، فيكون "غائبا كشاهد لرعيّته بالاستخبار لأموارها، والتّفقّد لأخبارها"⁷.

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 87.

² - احتجّ الطرطوشي في ذلك بهذا القول الذي نسبه للشيخ الأوزاعي. يُنظر: الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 175. وهو عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي (88-157هـ / 707-774م)، من أئمة الشّام في الفقه والزهد، له كتاب "السنن" في الفقه، وكتاب "المسائل" أجاب فيه عن سبعين ألف مسألة، وكانت الفتيا تدور على رأيه في الأندلس إلى زمن الحكم بن هشام. يُنظر: الزركلي، مرجع سابق، ج: 03، ص: 320.

³ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 175.

⁴ - المرادي، مصدر سابق، ص: 87.

⁵ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 151.

⁶ - المرادي، المصدر السابق، ص: 87.

⁷ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 124.

إلى جانب حرص مؤلّفي الكتابات السلطانية على اعتدال السلطان في ظهوره، نجدهم يُشدّدون على بعض النقاط والمسائل المتعلّقة بذلك، كعدم تحديد السلطان لأيام معلومة لظهوره، تفاديا لخُروجه من قصره بدون رغبة، فقد يعترضه بعض الكسل، أو لذة مُغتتمة في ذلك اليوم الذي يُحدّده، كما أنّه إن تخلّف على عادته في الخُروج لأمر هام يمنعه، قد يفتح المجال أمام الرعيّة لكثرة الكلام، وقولهم بمرضه، أو موته، أو إصابته بمصيبة، كما أنّ تعيين أيام لخروجه قد يُمكن العدو المُتربّص في النّيل منه، وقد يحول ذلك دون خُروجه للقاء عدوّه في معركة ما¹، وغير ذلك من الأمور.

ويُظهر الأدباء السلطانيين احترازا وحيطة غير مسبوقه واهتماما مُبالغا فيه حينما يتعلّق الأمر بخروج السلطان وظهوره بين الرعيّة، فمكانته تتطلّب أن يظهر على النّاس في "وقار في غير قطوب، وبسط وجه في غير ضحك"²، فإذا كان ماشيا وجبّ عليه أن يضبط نفسه وجسمه على حركات معلومة، فلا يضرب برجليه على الأرض، ولا ينظر إلى قدميه، ولا يتمايل تمايل المرأة، ولا يثب وثب الطّفّل، ولا يقف على الجماعات، ولا ينتظر المتأخّر عنه³.

أمّا إذا خرج راكبا فينبغي عليه ألاّ يتقدّم النّاس بفرسه، حتّى لا يُقبل عليه النّاس دون حاجب، وألاّ يتأخّر عنهم فيؤذوه بغبارهم، والحال المطلوبة في ذلك أن يتوسّط مُرافقيه، بحيث يكون من هم خلفه أكثر ممّن هم أمامه، وبجانبه أفهم رجاله، ويليهم أشدّهم وأنفعهم⁴، ويُستحبّ للملك أن يرافقه في خروجه رجال يُلازمونه مميّزون في لباسهم المُلوّن، وبأيديهم الحراب الصّغيرة المنتهية بالرايات الصّغيرة، وهم ممّن يزيدون في بهاء السلطان، وجماله، وضخامة موكبه⁵.

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 124. / الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 526.

² - نفسه، ص: 120.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 90.

⁴ - نفسه، ص: 90. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 124.

⁵ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 145، 146.

ويبدو جلياً أنّ النّصوص السّلطانية من خلال هذه الصّور، والمشاهد قد حاولت رسم موكب السّطان في ظهوره في صورة منفردة مُميّزة، جاعلة من السّطان رمزا للغنى والتّنبّل، والأهمّ من ذلك إظهار السّلطة بوجه ملموس واضح للعيان¹.

3/4: الصّفات الخُلقية السّلطانية وتفاضلها وكيفية تصنيفها:

ليس جديدا القول أنّ النّصوص السّلطانية في العصر الوسيط عامّة، قد ارتبط فيها مجال الأخلاق بالسياسة، ولا بأس بإعادة القول أنّ الأديب السّلطاني يمزج في حديثه عن الصّفات الخُلقية بين الإطار المرجعي الأخلاقي الإسلامي واليوناني، والفارسي، وغرضه الأساسي في ذلك هو شرح السّلوك، والصّفة الخلقية النّاجحة للسّطان، والأكيد أنّ هذه النّصوص تنوب فيها وتتصهر كلّ مصادر ومرجعيّات هذه الأخلاق².

فالمرادي الحضرمي مثلاً نهل من التّراث الأخلاقي الهندي، والفارسي عن طريق استخدام مؤلفات ابن المقفّع، كما استند إلى التّراث الإغريقي باعتماده على كتاب السياسة المنسوب لأرسطو، بالإضافة إلى اعتماده في الأساس على التّراث الأخلاقي الإسلامي، وقد كانت "البراعة النّادرة" أقلّ وصف طبع عمل المرادي في استخدامه لهذا الخليط المصدري الأخلاقي³.

ويبدو أنّ الطّروشّي قد اختلف عن المرادي في هذه النّقطة، حيث بنى جُلّ نُصوصه الأخلاقية تقريبا على "مكارم الأخلاق" الإسلامية⁴، وجعلها منطلقا في حديثه عن أيّ خلق من أخلاق السّطان، وأنّ أخلاق النّبي ﷺ هي أصل الفضائل والأخلاق كلّها⁵، مُستدلاً بشهادة الله تعالى في قوله للرّسول ﷺ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾⁶. وفي الباب الثّاني والأربعين في حديثه عن الخصلة التي تصلح بها الرعية نبّه الطّروشّي الوزير الفاطمي إلى

¹ - عز الدين العلام، الآداب السّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 132.

² - نفسه، ص: 66، 67.

³ - مقدّمة تحقيق سامي النشار لكتاب الإشارة للمرادي، ص: 36، 37.

⁴ - عز الدين العلام، الآداب السّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 68.

⁵ - الطّروشّي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 402.

⁶ - سورة القلم، الآية: 04.

ضرورة إصلاح خلقه، إن هو أراد إصلاح رعيته، لإيمانه الشديد بأن خلق السلطان وسلوكه يُؤثر فيمن حوله، فصالحهم مرهون بصالحه أولاً، حيث جاء في قوله له: "مُحال استصلاح رعيّتك وأنت فاسد، وإرشادهم وأنت غاوٍ، وهدايتهم وأنت ضالٌّ"¹، مُدعماً ذلك بجملته أحاديث نبوية وأقوال مأثورة عن سلف الأمة، منها قوله ﷺ: «لن تسعوا النَّاسَ بأموالكم، ولكن سعوهم ببسط الوجه، وحُسن الخلق»².

وما يستدعي الانتباه في حديث الملك الزباني أبي حمو موسى الثاني عن الأخلاق السلطانية، هو منهجه الذي دأب عليه في عرضها ومناقشتها، وهو بذلك متأثر بالفكر اليوناني، وما وقف عليه من نظريات في هذا الباب، لا سيما عند أرسطو وأفلاطون.

ولعلّ التداخل الحاصل بين تجربة أبي حمو السياسية العملية، وبين اطلاعه الثقافي في الميدان الأخلاقي هو ما جعله يُميّز في نصوصه ضمناً بين فضائل ثانوية يُستحسن أن يتّصف الملك بها، وفضائل كبرى من الضروري أن يكون الملك مُتخلّفاً بها³. وتمييزه بين هذه الفضائل يظهر جلياً كذلك من خلال تخصيصه لفصول مستقلة لصفات: الشجاعة، الكرم، الحلم، والعفو، مُعتبراً إيّاها أوصافاً كبرى محمودة وأنها: "نظام الملك وجماله وبهجته وكماله"⁴. كما أولى اهتماماً كبيراً لصفتي: "العدل، والعقل" لحديثه عنهما في أكثر من موضع، تارة ضمن حكمه التي تُرشد إلى طريق الصواب، والمتمثلة في الباب الأول من الوساطة، إذ خصّ الفصل الأول منه بتوصية لابنه يرشده من خلالها إلى الاتّصاف بالعدل والتحلّي بالفضل⁵، والفصل الثاني منه بتوصيته التي ترشد إلى تغليب العقل على الهوى، والحظّ على ملازمة التقوى⁶. وتارة أخرى كقاعدتين من قواعد الملك، وأركانه، وما يُحتاج إليه

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 329.

² - نفسه، ج: 02، ص: 406.

³ - وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزباني الثاني، ص: 50.

⁴ - أبو حمو، مصدر سابق، ص- ص: 210-225/عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 68.

⁵ - المصدر نفسه، ص- ص: 50-54.

⁶ - نفسه، ص- ص: 55-61.

الملك في قوام سلطانه، حيث سبق العقل هذه المرّة وجعله أوّل هذه القواعد، وخصّ به الفصل الأوّل من الباب الثاني¹، وجعل العدل قاعدةً ثالثةً عالجه ضمن الفصل الثالث من هذا الباب².

قد يشترك أبو حمّو موسى مع غيره من الأدباء السّلطانيين في تفضيل أخلاق سُلطانية عن أخرى بتصنيف بعضها رئيسياً ضرورياً، وبعضها الآخر ثانوياً مستحسنًا، غير أنّ ما يُعطي لتصوره حول هذا الموضوع رؤيةً خاصّةً هو لجوؤه إلى "تقسّم رباعي" لمختلف الصّفات الأخلاقية التي عرضها في كتابه³.

وهذا التّقسيم الرباعي هو في حقيقته قاعدة فلسفية تنصّ على إرجاع الأشياء إلى ثلاثة عناصر، يجمعها كلّها عنصر واحد، فتكون النّتيجة وجود أربعة عناصر أساسية لها، وهذه النّظرية مُستمدّة من نظرية أفلاطون في الفضيلة، والذي يرى أنّ هناك ثلاث فضائل كبرى تُقابل القوى الثلاث للنّفس الإنسانيّة، وهي "الحكمة والشّجاعة، و العفّة"، فإذا اجتمعت معا شكّلت الفضيلة الرابعة وهي العدالة. وقد استغلّ المفكّرون المسلمون هذه النّظرية في ميادين مختلفة، وهنا في هذا المقام نجد أبا حمّو قد تناول هذه النّظرية وطبّقها في علم السّياسة في نطاق الأخلاق، كما طبّقها صاحبها أفلاطون في الميدان السّياسي⁴.

إنّ استعمال أبي حمّو لهذه الطّريقة التي تُقسّم الخلق تقسيماً رباعياً، كان الهدف منه فيما يبدو تحقيق قاعدة فلسفية إغريقية أخرى تُعرف "بقاعدة الحدّ الوسط"⁵، التي اهتمّ بها أرسطو من خلال رؤيته للفضيلة، التي هي عنده وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، وهذا الوسط هو وسط اعتباري يتغيّر بتغيّر الأفراد، والظّروف التي تُحيط بهم، والعقل وحده هو

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص- ص: 80- 91.

² - نفسه، ص- ص: 196- 199.

³ - عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السّلطاني، ص: 70.

⁴ - وداد القاضي، النّظرية السّياسية للسّلطان أبي حمّو موسى الزياني الثاني، ص: 50، 51.

⁵ - قاعدة الحدّ الوسط: كانت فكرة شائعة ومألوفة قبل أرسطو لمُدّة طويلة، مُستخدمة عند الطّبيعيين الأيونيين والفيثاغورثيين، ممّا يعني أنّ بداية استعمالها كان عند الأطباء، وانتقلت من الطبّ إلى الفلسفة الخلقية بفضل "ديمقريطس".

يُنظر: السّيّد المهدي، مرجع سابق، ص: 41.

الذّي يُعيّن هذا الوسط¹. وممّا أشار إليه الطّروطوشي في سراجِه حول هذه القاعدة أنّ الفضائل هبات مُتوسّطة بين فضيلتين ناقصتين، فما جاوز التّوسّط خرج عن حدّ الفضيلة، كالكرم الذّي هو متوسّط بين البخل والتّبذير، والشّجاعة وسط بين التّهوّر والجبن، مستدلّاً في ذلك بقوله ﷺ: «خير الأمور أوسطها»، وأقوال أخرى². فالكرم مثلاً وهو من الأخلاق الضّروية الرئيسيّة في السّلطان عند أبي حمّو هو حدّ وسط بين التّفكير والإفراط³.

يُمكن القول أنّ أبا حمّو في تحليله الأخلاقي السّلطاني حاول المزج بين هاتين القاعدتين الفلسفيّتين، أو استعمال القاعدة الأولى من أجل الانتهاء بالقاعدة الثانية وتحقيقها⁴. وقد تجاوزت سيطرة القاعدة الرّباعية ميدان الفضائل والأخلاق الكُبرى عند أبي حمّو لتشمل كتاب الواسطة عامّة، حيث بنى كتابه على أربعة أبواب، وقسم كلّ باب باستثناء الباب الأخير إلى أربعة فصول، وعندما جاء ليتحدّث عن كلّ خلق أو فضيلة من الفضائل الكُبرى جعلها تقع في أربعة احتمالات⁵، وكمثال توضيحي في استخدامه للقاعدة الرّباعية على قاعدة "الشّجاعة" نجده يُقسّم شجاعة المُلوك إلى أربعة أقسام هي:

أ- الشّجاعة التي يصحبها الرّأي والعقل.

ب- الشّجاعة التي يصحبها العقل دون الرّأي.

ج- شجاعة غير مُفرطة، وبين ذلك "الرّأي والعقل" متوسطة.

د- شجاعة لا يصحبها عقل ولا رأي.

في بداية حديث أبي حمّو موسى عن الشّجاعة نجده يُشيد بهذه الخصلة، قائلاً أنّها من الأوصاف المحمودّة التي يتفاخر بها المُلوك، "وأنّ أصلها الصّبر في المواقف، وربط الجأش

¹ - مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط01- 2004م، ص: 47.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 208.

³ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 218.

⁴ - عز الدين العلام، الفكر السياسي السّلطاني (نماذج مغربيّة)، ص: 48.

⁵ - وداد القاضي، النظرية السياسيّة للسّلطان أبي حمّو موسى الزياني الثاني، ص: 51.

عند المخاوف، ورأس الحذر والنوحي¹. وبعد ذلك يُعرج إلى تقسيمها بالنقسيم المذكور سابقا، حيث يُبين من خلال شرحه للقسم (أ) مدى ارتباط تصوراته بتجربته السياسية، إذ فيما يبدو يعتمد في توضيح رأيه وتدعيمه بتجاربه الحربية الخاصة، وبأحداث وقعت في زمانه كهزيمة أبي الحسن المريني في معركة "طريف"²، ونظرا لصعوبة اجتماع صفتي "العقل والرأي" بشكل كامل فإنه يُفضّل القسم (ج) ذو الشجاعة المتوسطة على القسم (ب)، لأنها شجاعة عن الرأي قاصرة، ويرفض النوع الأخير (د) لأنه لا نتيجة تُرجى منه سوى ضياع الملك بعد الحصول عليه³.

وفي مثال ثان عن هذا التقسيم الرباعي للأخلاق عند أبي حمو يُطبقه على خلق "الحلم"، فيجعله كذلك أربعة أقسام هي:

أ- أن يكون الملك حليما على خاصته ورعيته.

ب- أن يكون الملك حليما على الرعية دون الخاصة.

ج- أن يكون الملك حليما على الخاصة دون العامة.

د- أن يكون حلم الملك مضطربا⁴.

يستبعد أبو حمو الأقسام (ب، ج، د) ويرفضها باعتبارها حلما غير محمود يفتقد تحقيق العدل بين ما هو "خاص" وما هو "عام" بين "القوي والضعيف"، وذلك عكس القسم الأول (أ) الذي يُحقق هذا التوازن، فنتحبه الرعية بمختلف فئاتها ممّا يؤدي إلى أمن السلطان واستقرار ملكه⁵.

إنّ الملاحظة العامة التي تجتمع في إطارها كلّ تقسيمات أبي حمو للأخلاق والفضائل

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 210.

²- نفسه، ص- ص: 211- 216.

³- نفسه، ص: 216، 217. / عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 76.

⁴- المصدر نفسه، ص: 221، 222.

⁵- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 77.

الكبرى للسلطان، باستعماله للقاعدة الرباعية أنها تستبعد ثلاثة احتمالات لإفراطها أو تفریطها، وتستبقي واحدة فقط لتحقيقها الكمال، وبعد قراءة مُتمعنة لهذه الأقسام في "واسطة السلوك" يُمكن أن نستنتج أنّ الملك المثالي عند أبي حمّو يكون: "ملكا له عقل يُصلح به دنياه وأخراه، شجاع برأيه وعقله، كريما كرما مُتوسّطا، حليما على خاصّته ورعيّته، يعفو عنّ يستحقّ العفو، ويُعاقب من يستحقّ العقوبة"¹.

وما يُمكن قوله في مُعالجة ابن رضوان للصفات الخُلقية والفضائل في شبهه، هو تناوله لها بشكل تداخلي يعتمد على السرد الروائي والوعظ الممزوج بالروح الدّينية الإسلامية، وهذا خلال ثلثي الكتاب تقريبا، دون أن نلمس تفضيلا لخلق أو فضيلة سلطانية على حساب أخرى، وهو بذلك يقترب كثيرا من طريقة الطّروطوشي في عرضه للأخلاق السلطانية، وفي الوقت نفسه يبتعد عن طريقة أبي حمّو في تقسيماته للأخلاق بين ما هو رئيسي وثانوي.

كانت الملاحظات السابقة أهم ما رصدته الدّراسة فيما تعلق بالتزام السلطان الأخلاقي، من قواعد سلوكية وصفات خُلقية، ومهما تعدّدت قراءات وتفسيرات الباحثين لها، فإنّها بلا شكّ تبقى صورة مُعبّرة عن تفكير العلماء المسلمين من كتّاب الأدب السلطاني الدّين عالجا أخلاق السلطان في إطار سياسي، كما أنّ مُعالجة هذا الموضوع في هذه النّوعية من المؤلّفات يبقى بلا شكّ طابعا وقيمة تزيد من خصوصيتها، التي تُميّزها عن بقية الكتابات السياسية الأخرى.

ثالثا: الرّعية كموضوع لذات السلطان

بالرّغم ممّا يطرحه موضوع الرّعية من أهمّية بالغة في التّفكير السياسي الإسلامي، باعتباره يدرس علاقة الحاكم بالمحكوم، إذ أنّها طرف أساسي في هذه العلاقة، لا يُمكن بأيّ حال من الأحوال إغفالها أو إهمالها، إلّا أنّ النّصوص السياسية في باب الأدب السلطاني على وجه الخُصوص، والتي تحدّثت عن هذا الموضوع تبقى قليلة، بالمُقارنة بأهمّية مجاله، وقيمته وخطورته، والعلة في ذلك بلا شكّ تكمن في طبيعة خطابها السياسي المُوجّه أساسا

¹ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 78.

إلى السلطان محور هذه الكتابات¹. ومن ثمّ يُمكن القول أنّ الخطاب السياسي السلطاني لا يتعامل مع الرعيّة، ولا يتصوّرها ككيان قائم مُستقلّ بذاته، تستحقّ خطابا خاصا بها بقدر ما هي على الدوام "موضوعا" لذات السلطان. فكيف عرّفت مؤلّفات الأدب السلطاني الرعيّة؟ وإلى أيّ مدى اهتمّت بموضوعها؟ وكيف صنّفتها؟ وما هي طريقة التّعامل التي وضعتها للسلطان حتّى يتمكّن من سياستها؟

1. مفهوم الرعيّة وأهمّيّتها في التّصوّر السلطاني:

يُعتبر مفهوم الرعيّة من المفاهيم المحوريّة التي تُحدّد المجال السياسي الإسلامي، ويُشكّل إحدى النقاط الحسّاسة التي تُلازم أيّ باحث في الفكر السياسي الإسلامي، إمّا بطريقة ظاهرة مُعلنة، أو مُبطّنة خفيّة. ومن المشاكل المطروحة في هذا الموضوع، هو نُدرّة النّصوص المصدريّة حولها، بحيث أنّ مجال اهتمام المُفكرين عامّة، قُدّامى ومُحدثين، كان بالدولة السياسيّة على حساب الرعيّة أو الشّعب². وأنّ الصّورة التي تعامل بها كُتّاب الأدب السلطاني في مُعالجتهم لها تكاد تكون فقط مُجرّد آليات أو تقنيات حُكم شارحة لكيفية ضبط المُلوك لرعاياهم، وأشكال سلوكهم، بغاية تحقيق هدف أساسي يتمثّل في تقوية الحُكم ودوامه³.

يستعمل كُتّاب الأدب السلطاني الكثير من المُفردات الدّالة على الرعيّة، منها: العبيد والسّوقة⁴، والسّوائم⁵، والأتباع⁶، والغوغاء، والأخساء، والرّمادية، والأندياء⁷، والعامّة والدّهماء⁸، وغيرها من الأوصاف التي تُشير إلى موطن الضّعف، والعجز والقصور في

¹ - عز الدين العلام، النّصيحة السياسيّة (دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلاميّة ومرآيا الأمراء المسيحيّة)، الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 01-2017، ص: 179.

² - عز الدين العلام، الآداب السلطانيّة (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 182.

³ - عز الدين العلام، النّصيحة السياسيّة، ص: 180.

⁴ - المرادي، مصدر سابق، ص: 114، ص: 143.

⁵ - الطّروشّي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 181.

⁶ - نفسه، ج: 02، ص: 319.

⁷ - نفسه، ج: 02، ص: 331.

⁸ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 152.

مُقابل وضع القدرة والعزة للسلطان¹، أو كما جاء في أحد أقوال الملك الفارسي "أردشير": "أنّ صيغ الملوك على غير صيغ الرعية، فالملك بطبعه العزّ والأمن، والسرور، والقدرة، على طباع الأنفة، والجرأة، والبطر، والعبث"². وأنّ السلطان في هذه الكتابات - كما سبقت الإشارة- دائماً ما يُنزل بمنزلة الرأس من الجسد، والرعية من القدمين على حدّ تعبير الطرطوشي³، أو كما أسلف بالقول: بأنّ الرعية بدون راع يحكمها كأجساد بلا رؤوس، وأشباح بلا أرواح⁴.

يبدو ممّا سبق أنّ مجال اهتمام الأدباء بموضوع الرعية هو فقط من باب خضوعها للسلطان، وأنّ نُصوصهم المُقدّمة للسلطين هي عبارة عن أساليب حول تطبيع الرعية، وقواعد تُسهّل التعامل معها، وتكشف عن مُعدّلات الظهور أمامها، والاحتجاب عنها، وأشكال تجنيدها، وطرق ترهيبها وترغيبها⁵.

ومن هذا المنطلق يُمكن التأكيد على أنّ الراعي أو الملك في التّصوّر السلطاني، أو في بنية أصناف التّفكير السياسي الإسلامي لا تكون له قيمة، إلّا من خلال الرعية، لأنّها مادّة الملك، وهي وعاء السّلطة الملكية، والتي من خلالها تتحقّق جميع الصّفات الملكية في الممارسة السياسية الواقعية⁶. وتأكيداً على ذلك نجد ابن الخطيب في "مقامة السياسة" يجعلها في بداية أقسام السياسة، والتي قسمها إلى فنون كثيرة، تأتي في مُقدّمتها الرعية⁷.

وتظهر أهميّة الرعية في التّفكير السلطاني في محاولة إبراز مُفكره لتلك العلاقة الجدلية بين الراعي والرعية، من قبيل أنّ الراعي والرعية، والسائس والمسوس من الأسماء الإضافية،

¹- أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 187.

²- عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 49.

³- مما جاء في أحد أقوال الطرطوشي للوزير الفاطمي المأمون البطائحي مانصّه: "اعلم أيّها الوالي: أنّ الملك بمنزلة رجل، فرأسه أنت، وقلبه وزيرك، ويداه أعوانك، ورجلاه رعيّتك، وروحه عدلك، وما بقاء جسد بلا روح". يُنظر: الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 160.

⁴- نفسه، ج: 02، ص: 319.

⁵- عزّ الدين العلام، ملاحظات حول الرعية في الأدب السلطاني، مجلّة الإجتهد، ع: 22، شتاء 1994م، ص: 20.

⁶- أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 185.

⁷- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 86.

لا بقاء لأحدهما إلا بالآخر، وأنه ليست حاجة الرّاعي إلى الرّعيّة بأقلّ من حاجة الرّعيّة إلى الرّاعي¹. مع إعطاء الأولوية للرّاعي أو السّلطان، الذي منزلته عندهم من الرّعيّة بمنزلة الرّوح من الجسد²، والذي شبّهوه بالغيث النّافع وبريح الرّحمة، والرّعيّة بالأرض³، وغير ذلك من الاستعارات والصور.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ معالجة الأدباء السّلطانيين لموضوع الرّعيّة لا يقتصر فقط على النّصوص التي جاءت في إطار العناوين الواضحة، والرّئيسية المخصّصة لها، وإنّما تمّت مناقشتها ضمناً في مواضيع أخرى، كالتي تخصّ العفو، والعقاب، والعدل، والمال، والجنّد، ومجالس المظالم، والمراتب السّلطانية، وغيرها من المواضيع⁴.

ف نجد المرادي الحضرمي مثلاً لا يُخصّص لموضوعها سوى بضع صفحات من كتابه، ممّا يبيّن الوضع الهامشي الذي تحتلّه الرّعيّة في تفكيره المنضوي تحت التّصوّر السياسي السّلطاني⁵، وذلك من خلال بابين، هما: الرّابع عشر والخامس عشر، جعل الأول "في أقسام النّاس وما تقابل به طبقاتهم"، والثّاني "في الأدلّة التي يُستدلّ بها على أهل الفضل والنّقيصة والتّوسّط"⁶. كما تعرّض إلى موضوعها في بعض نصائحه المتفرّقة، حينما عرض بعض الأخلاق السّلطانية كالحلم، والصبر، والغضب والرضى، والتّجبر والخضوع، والتّحبيب والمواصلة، وغيرها من المواضيع.

وينفرد الطّروطوشي عن غيره من كتّاب الأدب السّلطاني في تخصيصه لمجموعة أبواب متعلّقة بموضوع الرّعيّة، وفي علاقتها بالسّلطان⁷، وبشكل عام حاول صاحب "السراج" من

¹- أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 186.

²- الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 155.

³- نفسه، ج: 01، ص: 153، 154.

⁴- عز الدين العلام، ملاحظات حول الرّعيّة في الأدب السّلطاني، ص: 21.

⁵- عز الدين العلام، الفكر السياسي السّلطاني (نماذج مغربية)، ص: 27.

⁶- المرادي، مصدر سابق، ص- ص: 113-118.

⁷- من هذه الأبواب نذكر: الباب السادس: "في أنّ السّلطان مع رعيّته مغبون غير غابن وخاسر غير رابح"، والباب التاسع: "في منزلة السّلطان من الرّعيّة"، والباب الثامن والثلاثين: "في بيان الخصلة الموجبة لذمّ الرّعيّة للسّلطان"، والباب الأربعين:

خلال عرضه لهذه الأبواب إظهار قدر السلطان، وعظمة شأنه، وخُطورة منصبه، وصعوبة مهمته التي يتحمّل عنها وحده، إذ أنه: "مغبون غير غابن وخاسر غير رابح"¹، وأنّ مثاله مع الرعيّة "كالطّبّاخ مع الأكلة له العناء ولهم الهناء، وله الحار، ولهم القار"². وغيرها من أساليب الإطراء التي ترفعه وتعلي من مرتبته، وتوضّح أولوية السلطان على الرعيّة. كما نجده يبيّن للسلطان أسباب ذمّ الرعيّة له³، وضرورة صبر الرعيّة ولزومها لطاعته إن كان جائراً⁴، وطرقاً يهتدي بها الحاكم في إصلاح رعيّته، يأتي في مُقدّماتها "إصلاحه هو لنفسه حتّى يكون النَّاس تبعاً له"⁵، وأنّ العدل فيهم، وحسن سياستهم باللّين والرّأفة هي وحدها الكفيلة بحبّ وطاعة الرعيّة لسلطانها، واستمالتها لصفّه⁶.

كما لا يقتصر حديثها عنه في هذه الأبواب، وإنّما يتعدّها في مواضع أخرى كثيرة، خاصّة تلك المتعلّقة بسيرة السلطان وسياسته، مثل سيرته في جباية الخراج، والإنفاق، وفرض الأرزاق، وفي موضوع الظلم، والقصاص، وغيرها من المواضيع المتعلّقة بسلوك السلطان وأخلاقه.

وإذا عرّجنا إلى أبي حمّو موسى الزيّاني وجدناه في "واسطة السلوك" لا يُخصّص أيّ باب، أو حتّى فصل مُستقلّ في الحديث عن موضوع الرعيّة كسابقه في "السراج" أو "الإشارة"، غير أنّ ذلك لا يعني تجاهله لدورها، وموضعها في العلاقة السياسية السلطانية، حيث أثار موضوعها في كلّ مرة وربطها بصورة معيّنة لا تكاد تخرج عن مواضيع متعلّقة بالذات السلطانية وما يلحق بها من سلوكات وأخلاقيات، وسياسات سلطانية. ومن أمثلة ذلك ما جاء في عرضه لقاعدة "السياسة" في الباب الثّاني إذ حثّ ابنه ووليّ عهده "بانزال النَّاس

"فيما يجب على الرعيّة إذا جار السلطان"، والباب: الواحد والأربعين: "في كما تكونوا يُولّ عليكم"، والباب الثّاني والأربعين: "في بيان الخصلة التي بها تصلح الرعيّة"، والباب الثالث والأربعين: "فيما يملك السلطان من الرعيّة".

¹- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 147.

²- نفسه، ج: 01، ص: 148.

³- نفسه، ج: 02، ص: 320.

⁴- نفسه، ج: 02، ص: 323-325.

⁵- نفسه، ج: 02، ص: 329.

⁶- نفسه، ج: 02، ص: 333، 334.

في منازلهم، وأن يُرتَّبهم على حسب أقدارهم، ومناصبهم، وطبقاتهم"¹. وكذلك أوصاه بأن يجري مع النَّاس على وفق زمانهم، وأوقاتهم، وأغراضهم، وطبائعهم، وطبقاتهم، وأن يكون: "كالطَّيِّب الماهر الَّذي يعرف الأعراض فيُعطي الأدوية على حسب الأمراض"². كما تعرَّض لذكرها في حديثه عن قاعدة الكرم، وقاعدة الحلم، وقاعدة العفو، فحثَّه في الأولى على أن يكون كريما على نفسه، ورعيته، وهو الكرم المحمود³، وفي الثَّانية أوصاه بالحلم مع خاصَّته ورعيته، دون تفریق أو استثناء، "يحلّم عنهم في صغائر الجرائم، ويقتصّ منهم في العظائم"⁴. وخصَّها بحديثه في عرضه لقاعدة العفو ناصحا وليّ عهده بالعفو عمّن يستحقّ عفوّه، وفي الوقت نفسه مُعاقبة من يستحقّ العقوبة⁵. كما جعل الرّعية موضوعا لعدل السّلطان وللمال في طريقة جبايته، وإنفاقه⁶.

ولا يخرج ابن رضوان المالقي في نظريته لموضوع الرّعية عن باقي نماذج الكتابة السّلطانية السّابقة، وقد خصَّه بأربعة أبواب كاملة. فكان الباب الخامس عشر من كتابه بعنوان: "في تودّد الملك إلى رعيته، وتبسطه، وتواضعه في علوه وذمّ الكبير"⁷، ومن خلاله وجّه الكثير من الوصايا والحكم إلى السّلطان المريني، يدعوه من خلالها إلى إنصاف الرّعية، والإحسان إليها، والتّلطّف في مُعاملتها، والتّودّد إليها لاستمالتها، وكانت أوجز حكمة له في ذلك: "الإنسان عبد الإحسان"⁸.

أمّا في الباب الثَّامن عشر المُعنون ب: "الرّفق بالرّعية وسياستها وتأمين السبيل وما يلحق

بذلك"⁹، فقد حفل هو الآخر بجملّة نصائح ووصايا تدور حول الرّفق بالرّعية، وصون مالها.

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص- ص: 146- 151.

²- نفسه، ص: 151.

³- نفسه، ص: 218.

⁴- نفسه، ص: 221.

⁵- نفسه، ص: 223.

⁶- نفسه، ص- ص: 196- 208 / عز الدين العلام، الفكر السياسي السّلطاني (نماذج مغربية)، ص: 59.

⁷- ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 261- 266.

⁸- نفسه، ص: 264.

⁹- نفسه، ص- ص: 311- 316.

وفي الباب العشرين في موضوع "مراتب العقوبات" نجده يحث السلطان على ثلاثة خصال في علاقته مع الرعية هي: "تأخير العقوبة في سلطان الغضب، وتعجيل مكافأة المحسن والتزام الأناة والتثبت"¹، مع التّعف عن سفك الدماء والعقاب على قدر الحد الذي سنّته الشريعة، وفي حدود الذنب والجريمة المُتّرفة².

وينفرد ابن رضوان عن جميع كتّاب الأدب السلطاني محلّ الدّراسة في تخصيصه لباب مُتعلّق "بالسّجون وأحوالها"، وهو الباب الحادي والعشرين من الشّهب، ومن خلاله دعا سلطانه إلى تفقّد أحوال المساجين "فيأمر بتعهدهم بالطعام، واللّباس، وتنظيف المكان، وتسهيل سبيل العبادات، والصّون من شدّة البرد والحرّ بإصلاح المبنى حيث استقرارهم، وتفقّد الأماناء المُكلّفين بهم"³، كما طلب منه أن يجعل على هؤلاء المساجين من رعيّته إماما يؤمّمهم في صلاة الجمعة، والفرائض، ويخصّص له راتباً من بيت مال المسلمين⁴.

على الرّغم من قصر الأفكار والنّصائح التي نسج عليها لسان الدّين بن الخطيب "مقامته في السياسة" و"إشارته إلى أدب الوزارة"، إلا أن بلاغته في التعبير، المصقولة بتجربة سياسية كبيرة، أهّلته للوقوف على أهمّ النّقاط التي تجمع الحاكم برعيّته، وفي سياسته لها. وبيّز تصور ابن الخطيب حول موضوع الرعية في كتابه "مقامة السّياسة" كركن أساسي في السياسة السلطانية، وأمانة ووديعة في يد الملك كلفه الله تعالى برعايتها، ومرآة يظهر فيها عدل السلطان، وإحسانه⁵. كما حرص إلى تنبيه السلطان على حسن التّعامل مع كلّ طبقة اجتماعية باعطائها حقوقها، مُقابل تأدية كلّ فئة لما عليها من واجبات مُستحقّة، مُحدّراً إيّاه من المخاطر التي قد تثيرها بعض المجموعات، مع وضع طريقة له في ردّها⁶، وكغيره من كُتّاب الأدب السلطاني حصر كلامه عن موضوع الرعية، وجعله مقترناً بحديثه عن ذات

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 348.

² - نفسه، ص- ص: 347- 350.

³ - نفسه، ص: 359.

⁴ - نفسه، ص: 360.

⁵ - ابن الخطيب، مقامة السّياسة، ص: 86.

⁶ - نفسه، ص: 87.

السُّلطان، وسلوكاته، وسياسته، كضبط النفس، والاحتجاب، والعدل، كما في أقواله هذه: "من لا يضبط نفسه وهي واحدة لا يضبط أمر كثير من الناس على تباين الأغراض وتعدّد الأجناس"¹، وقوله: "ولا تحتجب عن الناس يفسد بعضك، ويضعف من السياسة فرضك"²، وقوله أيضا: "ولتتخذ العدل في الناس إلى الفضل، والبشر إلى البذل"³.

2. أقسام الرّعية وكيفية سياستها:

إنّ الحديث عن أقسام الرّعية في التّفكير السّياسي السُّلطاني لا يعني تحليل الموضوع تحليلا "سوسيولوجيا"، كما أنّه لا ينتهي إلى وضع تقسيمات اجتماعية موضوعية بقدر ما يأخذ بُعدا معياريا مُتمحورا حول ذات السُّلطان، ولعلّ ما يهمّ من هذه التّقسيمات هو استعمالها المُتداول والمُتكرّر بين أدياء السّياسة السُّلطانية، والذين جعلوا لكلّ قسم منها سياسة مُعيّنة يتطلّب على السُّلطان اتّباعها وفق تصوّر ونظرة كلّ مُفكّر، وفي إطار خُصوصية هذه التّوعيّة من الكتابات السّياسية⁴.

وقبل الخوض في هذه التّصنيفات تجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ تصنيف الرعية أو "المراتبية" في الكتابات السُّلطانية يعود في جذوره إلى الفكر الشّرقي عموما، وإلى السّياسة الفارسية على وجه الخصوص، والتي هي أقوى وأهمّ مرجعيات الفكر السّياسي السُّلطاني الإسلامي⁵، وقد وصل الأمر ببعض ملوك الفرس أن خصّصوا لباسا مُعيّنا، ولونا مُحدّدا لكلّ صنف حتّى يسهل التّعريف عليه، ويكون انتماءه للصّنف الذي ينتمي إليه ظاهرا للعيان⁶. ولعلّ أهمّ الأمور التي تُعجّل في سقوط عرش ملك معيّن في التّفكير الفارسي هي

¹- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 64.

²- نفسه، ص: 66.

³- نفسه، ص: 78.

⁴- عز الدين العلام، ملاحظات حول الرعية في الأدب السّياسي السُّلطاني، ص: 31.

⁵- نعث في عهد الملك الفارسي "أردشير" على أربعة تقسيمات للرعية، هم أصحاب الدّين، والحرب، والتدبير، والخدمة، ومن ذلك الأساورة (الملوك) صنف، والعُباد والنسّاك وسدنة النّيران صنف، والكُتاب والمُنجمون والأطباء صنف، والزّراع والمُهان والتّجار صنف. يُنظر: عهد أرشير، مصدر سابق، ص: 63.

⁶- المرادي، مصدر سابق، ص: 114. / عز الدين العلام، الآداب السُّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السّياسي)، ص: 193.

انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير رتبته، حيث شبه أردشير خطر ذلك الانتقال "بالرأس الذي صار ذنبا، والذنب الذي صار رأسا"¹، مما يعني أننا أمام مراتبية اجتماعية صارمة، ومغلقة تفترض في كل فئة لزوم مكانها².

ويقودنا موضوع تصنيف الرعية في هذه المؤلفات إلى طريقتين متداولتين بشكل كبير، بحيث تُقسّم الطريقة الأولى الرعية تقسيما ثلاثيا، والثانية تقسيما ثنائيا.

1/2: التقسيم الثلاثي الأخلاقي:

جعل كُتّاب الأدب السلطاني الأخلاق معيارا لتصنيف الرعية في هذا التقسيم، إذ جعلوا "الناس طبقات في الطبائع والأخلاق"³، وقد بينوا للسلاطين ثلاثة أساليب مختلفة يسلكونها في سياسة كل صنف مُعيّن، من هذه الأصناف الثلاثة، فالناس عند المرادي "ثلاثة أجناس: كريم فاضل، ولئيم سافل، ومتوسّط بينهما"⁴، وهو التقسيم نفسه الذي أشار إليه ابن رضوان في كتابه⁵. كما وقف ابن الخطيب كذلك على هذه الأقسام، ولكن بتسميات مخالفة هي: "العلية أو العليّون، والأوساط، والسفلة"⁶.

يبدو أنّ هذا التقسيم الأخلاقي للرعية يُخفي في أبعاده الكثير من التساؤلات التي يتعدّر على الباحثين في هذا المجال الإجابة عنها، لعلّ أهمّها: ما الغاية من اختيار الأخلاق كمعيار أساسي لتقسيم الرعية؟ وألا يُمكن تقسيم الرعية تقسيما اجتماعيا؟ وهل يُمكن أن يكون معيار الأخلاق في ظاهره امتداد لطبقيّة اجتماعية؟

ولا بأس بعرض رأي بعض الباحثين في ذلك، والذي يتّجه في القول أنّ منظور كُتّاب الآداب السلطانية للعلاقات الحُقوقية ينطلق من أساس طبقي مادّي على الرّغم من غطائه

¹ - عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 63.

² - عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 193.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 114.

⁴ - نفسه، ص: 113.

⁵ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 318.

⁶ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 87.

الأخلاقي، فالكريم يرمز لطبقة الخاصة بعينها، واللئيم السافل يرمز لطبقة العامة، والمتوسّط هو من ينتمي إلى الطبقة الوسطى من التّجّار وأرباب الصناعات، والحرف¹.

مهما تعدّدت تساؤلات الباحثين، وتباينت تفسيراتهم حول سبب اعتماد الأخلاق معياراً لهذا التقسيم، فإنّ الأكيد أنّ الأدباء السّلطانيين حينما يطرحون هذا النوع من التقسيم، ويؤكّدون عليه، فإنّما سعيهم كان من أجل تبيان أنّ لكلّ صنف من الرّعية صنفاً من السياسة السّلطانية اتّجاهه². فأما الصّنف الأوّل "الأكارم" فيُساسون بالإكرام والإنصاف والمودّة والاستعطاف، و"اللئيم السافل" فيُساس بالرهبة والغلظة، و"المتوسّط" فيتعامل السّلطان معه بمزج الرّغبة مع الرّهبة³.

إلى جانب هذه المبادئ والقواعد العامّة التي يُجمع عليها كُتاب الأدب السّلطاني في سياسة ومُعاملة السّلطين لرعاياهم، نجد الكثير من السّلوكات السياسية الأخرى التي نبّه إليها هؤلاء الأدباء، وفق قاعدة: "مُعاملة كلّ إنسان بما يحمله خُلقه ولا يُنكره طبعه"⁴، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ "النّاس تختلف أحوالهم باختلاف طبائعهم"⁵، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يتعيّن على السّلطان أن يدرك بأنّ كثيراً من النّاس هم بخلاف منازلهم التي هم في الحقيقة عليها، لما يلقونه به من التّصنّع⁶، لذلك وجب عليه أن يكون فهماً نبيها مُتأنياً في سياسته مع كلّ صنف من هذه الأصناف. كما تُحدّر هذه الكتابات السّلطانية من أن تتجاوز رعايا كلّ صنف طبقتها حتّى يستطيع السّلطان مُعاملة كلّ صنف بما يستحقّ من سياسات منصوص عليها، وهذا ربّما ما نبّه إليه ابن الخطيب من خلال قوله: "واحضر على

¹ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السّلطاني، ص: 174. / إبراهيم القادري بونشيش، خطاب العدالة في

كُتب الآداب السّلطانية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1- 2014م، ص: 62.

² - عز الدين العلام، الآداب السّلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 194. / أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 190.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 113.

⁴ - نفسه، ص: 114.

⁵ - نفسه، ص: 98.

⁶ - نفسه، ص: 97.

كلّ طبقة منها أن تتعدّى طورها، أو تُخالف دورها، أو تُجاوز بأمر طاعتك فورها"¹.

2/2: التقسيم الثنائي (خاصة وعمامة):

إلى جانب التقسيم الأوّل لأصناف الرعية، والذي يتردّد في استخدامه من المرادي الحضرمي، إلى ابن رضوان المالقي، إلى لسان الدين بن الخطيب، نجد تصنيفاً آخر للرعية، حيث يُقسّمها إلى "خاصّة وعمامة"، وهو تصنيف شائع في استعماله أكثر من الأوّل، بالرغم من عدم ضبط تحديد دقيق وواضح للمفهومين في نُصوص الكتابات السلطانية.

ويبدو أنّ الأديب السلطاني يكاد يحصر معنى "الخاصّة" في خدمة السلطان، سواء تعلّق الأمر بالجانب السياسي، أو بشخص السلطان نفسه، فتارة يقصد بها المُقرّبين إلى الملك، فيستعملها مُرادفة "خلطائه وأصحابه"²، أو "لبطانة الملك وخواصّه وجلسائه"³. كما يربط بينها وبين مشورة الملك، من نُصحاؤه ومُستشاريه⁴.

ونجد الطرطوشي وأبي حمّو الزيّاني يُوسّعان من دائرة الخاصّة ويضيفان إليها إلى جانب ما سبق ذكره، مجموعات أخرى، فالطرطوشي مثلاً يذكر وجوه القبائل، والمُتقدّمين من كلّ عشيرة، وحملة القرآن والعلم وحفّاظ الشريعة، والصالحين، والزّهّاد في مقام أوّل، والأشراف من كلّ قبيلة في مقام ثانٍ، والرؤساء المتبوعين من كلّ نمط في مقام ثالث، واصفاً إيّاهم بأنهم: "أزمة الخلق" -أي قاداتهم- وبهم يُملك من سواهم"⁵، ويتعبّره هذا دلالة واضحة بأنّ السلطان من خلال خاصّته يستطيع سياسة العمامة، أي بالخاصّة يحكم العمامة.

أمّا سلطان تلمسان فيُضيف إلى الخاصّة "وجوه القبائل وكرام العشائر"⁶، حيث يكون

¹ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 87.

² - جاء ذلك في الباب السادس من كتاب الإشارة إلى أدب الإمارة. يُنظر: المرادي، مصدر سابق، ص- ص: 77- 81.

³ - جاء ذلك في الباب الثامن من كتاب الشهب. يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 164- 180.

⁴ - يمكن العودة في ذلك إلى المرادي، الباب 03: "في الاستشارة وصفة المستشار"، ص- ص: 61- 66. / الطرطوشي،

الباب 27: "في المشاورة والنصيحة"، ج: 01، ص- ص: 232- 239. / ابن رضوان، الباب 06: "في ذكر الجلساء

والنصحاء وذكر النصيحة"، ص- ص: 141- 148.

⁵ - الطرطوشي، المصدر نفسه، ج: 02، ص: 319.

⁶ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 143.

الشرفاء فيهم أرفع الناس في الرّتب نظرا لشرفهم في الحسب، وأعلاهم في النّسب، ثمّ الفقهاء باعتبارهم مصابيح الدّين، وورثة الأنبياء، ليلحق بهم أشياخ البلد، والأمناء، والوجوه، والفضلاء من أهل التّجارات، وأهل الحرف والصناعات¹.

وكما هو الحال في التّقسيم الأوّل للرعيّة، فإنّ رواد الأدب السّلطاني محلّ الدراسة حريصون كذلك في هذا التّقسيم على أن تكون للسّلطان سياسة مُحدّدة في تعامله مع كلّ قسم من القسمين، حتّى يُؤدّي كلّ صنف دوره ووظيفته على أكمل وجه، بحيث يحتاج السّلطان من خاصّته إلى العلم والنّصيحة، ومن العامّة إلى محبّته من غير جرأة، وهيبة من غير ضغينة على حدّ تعبير ابن رضوان².

ومن جملة السّيّاسات السّلطانية في التّعامل مع الرّعية في هذا التّقسيم ما سبقت الإشارة إليه في تنبيه أبي حمّو لابنه: "في أن يجري مع الناس على وفق زمانهم وأوقاتهم وأغراضهم وطبائعهم وطبقاتهم"³، وأن "يُنزّل كلّ جماعة منزلتها ويرتّبها في طبقتها"⁴، أو كما قال الطّروطوشي، أنّ من كمال سياسة ورئاسة السّلطان: "أن يُبقي على كلّ ذي رئاسة رياسته، وعلى كلّ عزّ عزّته، وعلى كلّ ذي منزل منزلته"⁵. وعلى أن يمزج السّلطان في تعامله مع العامّة بين اللّين والشّدّة⁶، ويؤوّه ابن الخطيب في المقام نفسه على ضرورة تحميل الصّنفيين على حكم الشّرع بالتساوي، حتّى لا يُهدم المُلْك بمخالفة ذلك⁷.

ولعلّ الاستنتاج العامّ الذي يُمكن الخروج به في هذا الإطار المدروس، أنّ مُحاولات المُفكّرين السّلطانيين في تقسيم الرّعية، سواء على الطّريقة الأولى أم الثّانية، وسواء كان اتّجاه هذا التّقسيم في ظاهره أو باطنه تقسيما أخلاقيا، أو حتّى اجتماعيا طبقيا فالأكيد أنّ الغاية

1 - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 152.

2- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 263.

3- أبو حمّو، المصدر السابق، ص: 151.

4- نفسه، ص: 152.

5- الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 319.

6- أبو حمّو، المصدر السابق، ص: 152.

7- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الإمارة، ص: 64.

التي حوّموا عليها لا تقتصر على هذه الأقسام في حدّ ذاتها، وإتّما في دورها المنوط بها، ووظيفتها داخل الدولة السلطانية، والسلوك السلطاني الصحيح والنّاجع الذي يجب على الحاكم أن يسلكه معها، حتّى يُحقّق التّرتيب المنشود داخل المُجتمع، وحتّى يستقرّ ويستمرّ سلطانه¹.

رابعاً: ترسيخ مبدأ الطّاعة مُقابل درء الفتنة:

يذهب الكثير من الدّارسين إلى القول أنّ الآداب السلطانية قامت من أجل وظيفة إيديولوجية مُحدّدة هي النّظر إلى السّلطة السّائدة باعتبارها السّلطة التّاريخية المُطابقة لتاريخ الجماعة الإسلاميّة، وتبرير قهرها لتفادي الفتنة والهرج²، وأنّ هذا النوع من الكتابات السياسيّة الإسلاميّة في حقيقته ما هو إلاّ انتصار لتدابير واختيارات هذه السّلطة، مُحدّرة في هذا الإطار العامّة من مغبّة نقد السّلطة، أو الخروج عليها، ومن وسائلها في ذلك: نشر أخلاق الطّاعة والصّبر بحجّة المُحافظة على النّظام، والتّعلّب على أزمنة الفتن التي تُزهق فيها الأرواح، وتُمتحن فيها الرّسالة التي تحملها الأُمّة وترعاها السّلطة³.

كما تمّ النّظر إلى مبدأ الطّاعة في المؤلّفات السلطانية من منطلق أنّها الأداة الوحيدة لتمكين السّلطان من المُلك، وفي الوقت نفسه تمكين الرّعية لحقوقها، ومنحها السّلطة الضّامنة للاستقرار⁴. فعلى أيّ أساس تمّ ربط "مبدأ الطّاعة" بموضوع الرّعيّة في التّصوص السلطانية المدروسة؟ وما هو التّصوّر الذي تبناه الأديب السلطاني لموضوع الطّاعة؟ وما هي أهمّ المُسوّغات التي اعتمدها في ترسيخه؟

1. الرّعيّة: "رأس الفتنة والهرج" يتطلّب إصلاحها

تنظر الآداب السلطانية إلى الرّعيّة على أنّها أساس السّلطة، وفي الوقت نفسه بأنّها رأس الفتنة، إذ أنّ بطاعتها للسّلطان، وانصياعها له تستقرّ الأمور، وبخروجها عنه تعمّ الفتن،

¹ - عز الدين العلام، ملاحظات حول الرّعية في الأدب السياسي السلطاني، ص: 34.

² - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 264.

³ - نفسه، ص: 266، 267.

⁴ - زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص: 246.

وتحدث القلاقل والفوضى¹. واستنادا إلى هذه الصورة التي حاول كُتّاب الأدب السلطاني الترويج لها في مؤلفاتهم ، نجد الكثير من الإشارات والفقرات المُعبّرة عن الخطر الذي تُشكّله الرعيّة في استقرار السّلطة واستمرار أي حُكم مُعيّن.

فالمرادي الحضرمي مثلا الذي يصف الرعيّة بأنّها عبيد السلطان، يجعلها كذلك من أعدائه، فالنّاس عبيد السلطان ما دام لهم فيه حاجة، وأعداؤه ما استطاعوا الاستغناء عنه²، كما يُصوّر مُعاملة النّاس لسلطانهم بالتّصنّع والخداع³، وفي موضع آخر يصفهم بأنّهم "يرمون الولاة بسوء العهد، وقلة الإنصاف"⁴. ويتّضح جليّا من خلال ما سبق من أقواله أنّه يُحاول تنبيه أميره إلى الكره، والعداء، والتملّق الذي يُخفيه النّاس لسلطانهم، بالرّغم من محبّته لهم، وعدله فيهم، وفي الوقت نفسه نجده يُضمر بأنّ سبب البلاء دائما هو موكل بالرعيّة دون سلطانها.

وفي "واسطة السلوك" نبّه أبو حمّو ابنه أبا تاشفين إلى الصّورة التي هي عليها الرعيّة خاصّة من طبقة العامّة، بأنّها مجبولة على الفساد، والغالب عليها الشرار والهرج، وأنّ العامّة إذا قدرت أن تقول قدرت أن تصول، مُدعّما رأيه حولها فيما نقله عن أرسطو الذي قال: "انقوا العامّة فإنّها إن قامت لم ترفد، وإن طلبت لم تجد"⁵، أو كما نقل عنه ابن رضوان في "شهبه": "الرعيّة إذا قدرت أن تقول، قدرت أن تفعل، فاجهد أن لا تقول تسلم من أن تفعل"⁶. كما حرص ابن الخطيب بدوره إلى تنبيه الرّاعي بضرورة التّحصّن والثّبات، دائما وفي كلّ الأوقات لأنّ الغالب على الرعيّة الثّورة والخروج عن الطّاعة⁷.

إذا كان الأدباء السلطانيّين قد عرضوا الرعيّة في هذه الصّورة السّلبية القاتمة التي تدعو

¹ - عز الدين العلام، ملاحظات حول الرعيّة في الأدب السياسي السلطاني، ص: 21.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 114.

³ - نفسه، ص: 97.

⁴ - نفسه، ص: 109.

⁵ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 152.

⁶ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 261.

⁷ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 87.

السلاطين ومن بيدهم السّلطة إلى توخّي الحذر والحيطّة من خطرهما، مع ضرورة الحزم معها، والذي يقوم على النّظر في الأمور قبل نُزولها، وتوقّي المهالك قبل الوقوع بها، وتدبير الأمور على أحسن ما يكون¹، فإنّهم في الوقت نفسه قد شدّدوا من دعواتهم الحارّة والمُتكرّرة إلى ضرورة إصلاحها، فكما جاء عندهم أنّ: "إصلاح الرّعيّة خير من كثرة الجنود"²، والتي قد تُجمع من أجل قمعها، وتأديبها، ومهما يكن فإنّ السّلطان إذا قوى جنده بإضعاف رعيّته، فإنّه مُضعف لجنده ومُتلف لمُلّكه لا محالة، على حدّ تعبير الحضرمي³.

والأكيد أنّ بداية إصلاح الرّعيّة تكون من مُنطلق إصلاح السّلطان لنفسه، فإنّ في صلاحه صلاح العباد والبلاد، وفي فساده فساد العباد والبلاد⁴، ولا يكون صلاحه إلاّ بتنزّهه عن نميم الأخلاق، وابتعاده عن مواضع الشّبّهات والزّيّب، وترفيح نفسه عن استصحاب أهل المجون واللعب واللهو، والمُجاهرين بالفسوق⁵، وغيرها من الأمور. وينسب ابن رضوان حديثاً إلى النّبِيِّ ﷺ يقول فيه: « صنفان من أمّتي إذا صلّحا، صلح الناس، وإذا فسدا فسُدّ الناس، الأمراء والعلماء »⁶. وقد تُشبهه صُعبية إصلاح السّلطان لرعيّته وهو فاسد، بالطّبيب الذي يئس من مُعالجة مريضه من مرض يشتكي هو الآخر منه، وفي هذه الحالة يُشير الطّروطشي وغيره من الأدباء على السّلطان بضرورة استعمال خاصّة من رعيّته، من ذوي العقول الرّاجحة والمروآت القائمة لإصلاح أمور النّاس، ولحفظ دينهم، ونهيه عن الانهماك في المحظورات، ومُلابسة المُحرّمات⁷، وهذا الإجراء كذلك يدخل ضمن ما نبّه إليه ابن الخطيب في مقامته⁸.

كما أنّ إصلاح الرّعيّة يدخل ضمن جملة الواجبات التي يتعيّن على السّلطان إقامتها،

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 133.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 323.

³ - المرادي، المصدر السّابق، ص: 93.

⁴ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 151.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 328.

⁶ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 63.

⁷ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 330.

⁸ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 86، 87.

بموجب المنصب الذي تقلده¹، فالأجدر به ألا يتخذ الرعيّة فقط "مالاً وقنيّة"، أي فقط مصدراً لتحصيل وجباية المال، بل يتخذهم في المقام الأوّل أهلاً وإخواناً له، بحيث يكونوا "جُنُداً وأعواناً" له، خير من أن يكونوا "بلاءً وفتنة" عليه².

وتصف النصوص السلطانية الرعيّة بالعجز، وعدم القدرة على إصلاح نفسها بنفسها، والملك هو وحده القادر على إصلاح أوضاعها، وليس العكس³، "فلولا الرعاة لهلكت الرعيّة، ولولا المسيح هلكت السوائم"⁴، والمسيح هنا هو المرعى، والسوائم هي الماشية والإبل، أو كما قيل: "فساد الرعيّة بلا ملك، كفساد الجسم بلا روح"⁵، ونجد في وصايا أبي حمّو لابنه وصيّة يُشدّد فيها عليه بضرورة تولّي مهمّة هذا الإصلاح في رعيّته بنفسه "بالأ يتركهم لأغراضهم الفاسدة، وعقولهم التي هي عن الصواب شاردة"⁶، وبدوره يُشدّد الطرطوشي على الوزير الفاطمي على استصلاح الرعيّة، وإزالة شرهم، حتّى يكون رئيساً لأخيار ممدوحين، بدل أشرار مذمومين، فيكون كراعي البقر على حدّ تعبيره⁷، ويكون ذلك حسب رأيه من خلال ثقة الرّأي وشدة الرّحمة⁸.

2. وجوب طاعة الرعيّة لسلطانها:

يُمكن اعتبار موضوع "طاعة الحاكم" الموضوع الوحيد الذي وجّهه كُتّاب الأدب السلطاني إلى الرعيّة مباشرة، وأنّ هدفهم الأساسي منه هو تمجيد طاعة السلطان، وترسيخ هذا المبدأ في ذهنية النّاس⁹، تحوُّطاً من أيّ محاولة للخروج عن الحاكم، أو قيام تصادم بينه

¹ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 181.

² - نفسه، ج: 02، ص: 320.

³ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 187.

⁴ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 181.

⁵ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 62.

⁶ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 152.

⁷ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 332.

⁸ - نفسه، ج: 02، ص: 331.

⁹ - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 54.

وبين المحكومين، مؤظفين في سبيل ذلك "ترسانة" من النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، إلى جانب المرويات التاريخية، والأقوال والحكم المنقولة من التراث اليوناني والفارسي، حتى أنّ أبوابا و فصولا من هذه الكتب¹ قد تحوّلت إلى دليل سياسي جامع للزوم الطاعة، وتقديمها كفضيلة، وقيمة أخلاقية².

وقد عالج أدباء السياسة السلطانية محلّ الدراسة موضوع الطاعة في نُصوصهم من خلال اتّباعهم استراتيجية متعدّدة الأبعاد، في سبيل ترسيخ مبدأ الطاعة مقابل درء الفتنة، والهرج الذي قد تُحدثه الرعيّة، منها البعد الدّيني القدسي، والبعد النّفسي، والبعد القرابي³، كما اعتمدوا كذلك على الإطار التربوي، وعلى حقل الطّبيعة في التّرويج لصور وإيحاءات تخدم السّلطان وتُرغّب في لزوم طاعته⁴، ولتحليل هذه الأبعاد والأطر سنقف على بعض الاستشهادات التي استعان بها هؤلاء الكُتّاب في نُصوصهم.

1/2: البعد الدّيني القدسي للطّاعة:

صنّفت النّصوص السلطانية الطّاعة في مرتبة "الأمر بالوجوب"، الذي يكتسي مرجعية دينية، لا يُمكن تجاوزها بأيّ حال من الأحوال⁵، وقد وظّف أصحاب هذه النّصوص نظرة أهل السنّة والجماعة في مسألة "وجوب السّمع والطّاعة في غير معصية"⁶ في نصوصهم

¹ - من ذلك ما خصّ به الطّروطشي الباب الخامس عشر من كتابه "السّراج"، والذي عنوانه: "فيما يعزّ به السّلطان وهي الطّاعة"، وابن رضوان الذي خصّ الفصل الأوّل من الباب الأوّل من كتابه "الشّهب"، وجعله: "في وجوب طاعة الملك، وذكر ماله من التّوابع. يُنظر: الطّروطشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 180، 181./ ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 66-70.

² - إبراهيم القادري بوتشيش، "نصائح الآداب السلطانية كآلية استباقية لتجنّب العنف بمغرب العصر الوسيط"، ضمن كتاب: "العنف في تاريخ المغرب"، من أشغال الأيام الوطنية الحادي والعشرين للجمعية المغربية للبحث التاريخي (14-16 نوفمبر 2013م)، الزّياط: منشورات ملتقى الطّرق، ط1-2015م، ص: 97.

³ - نفسه، ص: 98.

⁴ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 203.

⁵ - بوتشيش، نصائح الآداب السلطانية، ص: 98.

⁶ - للوقوف على عقيدة أهل السنة والجماعة في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب: أحمد بن تيمية، قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله ﷺ وولاية الأمور، تحقيق: عبد الرزاق العباد البدر، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط01-

السياسية لتكريس مبدأ الطاعة، وإعادة إنتاجها بما يتلاءم مع نظام الاستبداد السياسي ويُقوّيه، أو في أحسن الأحوال التخفيف منه والتعايش معه¹، موظفين في ذلك بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾². وطاعة أولي الأمر نجدها مُقترنة في هذه الآية الكريمة بطاعة الله ورسوله ﷺ، فطاعتهم من طاعة الله، وعصيانهم من عصيانه عزّ وجلّ، وأنه "من عصى السلطان فقد أطاع الشيطان"³.

ويذهب بعض الباحثين إلى القول أنّ مبدأ الطاعة في النصوص السياسية السلطانية الإسلامية، هو مُستمدّ من القيم الفارسية، ومن وصايا الملك أردشير، اعتمده كتّاب الأدب السلطاني في نُصوصهم على أساس أنّه النّمودج الأفضل للتدبير السياسي لمجتمع بلا فتن، قائم على سُمّو الملك وتبرير استبداده⁴، مُوظفين الدين في ذلك، من أجل إعلان انتماء السلطنة لمُقدّس الجماعة، ولاستعمال مُعطيات هذا المُقدّس النصّيّة في التبرير والدفاع عن بحكم قوّة السلطان، المُستمدّة من نسبه الإلهي⁵.

وبمُقارنة ما جاء في إحدى وصايا هذا الملك الفارسي، وما حفلت به بعض نُصوص الأدب السلطاني المغربي والأندلسي المختارة في هذه الرسالة، نجد حقيقة هذه المرجعيّة المؤثّرة في هذا المبدأ الموظّف في التّفكير السياسي الإسلامي لدى هؤلاء الكُتّاب، حيث يقول أردشير: "اعلموا أنّ الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه، لأنّ الدين أسّ الملك وعماده، ولا بُدّ للدين من حارسه، لأنّ ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له فمهذوم"⁶. فإذا تتبّعنا بعض النصوص السلطانية التي تحدّثت عن "مبدأ الطاعة" وجدناها لا

1995م. وكتاب: عبد السلام العبد الكريم، معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط07-2006م.

¹ - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 54.

² - سورة النساء، الآية: 59.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 66.

⁴ - زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص: 246.

⁵ - كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص: 264.

⁶ - عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 53.

تخرج عن هذه الوصيّة، ومن ذلك ما جاء في "سراج الملوك"، حيث يقول الطرطوشي: "الطّاعة تُؤلّف شمل الدّين، وتنظّم أمور المسلمين، عصيان الأئمّة تهدم أركان المِلّة، والطّاعة ملاك الدّين"¹، ويقول أيضا: "بالطّاعة تقوم الحدود، وتؤدّي الفرائض، وتُحقن الدّماء، وتؤمّن السُّبُل"². ومما جاء في "الشّهب اللامعة"، ما ينقله لنا ابن رضوان في هذا القول: "اعلم أنّ الدّين لا يستقيم، والشّرع لا يُحفظ إلّا بالسّلطان، فإنّ الدّين إذا لم يحرسه السّلطان، وتعضده الأئمّة لا يُؤمن على أحكامه التّحريف، والتّبديل، وخيف على شرائعه التّغيير، والتّحويل"، أو في هذا القول: "الدّين بالملك يقوى، والملك بالدّين يبقى"³، وغيرها من الاستشهادات الكثيرة.

2/2: البعد النفسي والتربوي للطّاعة:

يمكن القول أنّ الأدباء السلطانيين قد استخدموا الطّاعة كقيمة أخلاقية، ونفسية، وتربوية، وعلى أنّها الطّريقة المثلى لعلاقة سليمة بين الرّاعي ورعيّته، ولذلك تمّ ترتيبها في أرفع منازل السّعادة، فضلا عن كونها تُساعد في تدبير شؤون الدّولة بما يضمن الاستقرار والأمن والطّمأنينة⁴، وفي ذلك يقول الطرطوشي: "الطّاعة معاهد السّلامة، وأرفع منازل السّعادة"⁵، ومما جاء في كتاب ابن رضوان: "سعادة الرّعيّة في طاعة الملوك، وسعادة الملوك في طاعة مالك الملوك تعالى"⁶.

3/2: البعد القرابي للطّاعة:

حاولت النّصوص السلطانية من خلال هذا البعد التّأسيس لصورة نمطيّة تجعل السّلطان

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 180.

² - نفسه، ج: 01، ص: 181.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 57.

⁴ - بوتشيش، نصائح الآداب السلطانية، ص: 98.

⁵ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 180.

⁶ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 65.

بمناة أب للرعية، وتتسج بين الطرفين علاقة أبوية، وقراءة تخدم فكرتها المرتكزة على وُجوب طاعة الأبناء المطلقة لأبيهم¹، فنجد المرادي مثلاً يُقدّم في إحدى نُصوصه ما يُشير إلى هذا المعنى بقوله: "إنّ الخُضوع لا يحسن إلّا للعالم والوالدين والسّلطان العدل، فأما غير هؤلاء فالخُضوع لهم قبيح"².

وفي إطار هذا البعد حوّم الطرطوشي كذلك، ووسّع من صورة القراءة التي تجمع السّلطان مع رعيّته في سياق حديثه عن العدل المُفضي إلى إخضاع النَّاس، وطاعتهم له، حيث جعل الرعية ثلاثة أنفس: كبير، وصغير، ووسط، فدعا السّلطان إلى أن يجعل كبيرهم أباً، وأوسطهم أخاً، وصغيرهم ابناً، فالأب يحتاج إلى برّ ابنه له، والأخ إلى كرم أخيه، والابن إلى رحمة يحضى بها من أبيه³. كما استعمل هذا البعد في حديثه عن موضوع "صحبة السّلطان" من أجل تحقيق هدف أسمى هو الطاعة والخُضوع للسّلطان كذلك، من خلال قوله: "إذا زادك السّلطان تأنيساً فزده إجلالاً، وإذا جعلك السّلطان أخاً فاجعله أباً"⁴.

4/2: الإستعانة بصور الخُضوع للطبيعة:

اهتمّت الآداب السّلطانية بصناعة مجموعة من الصّور للملك، تُشبهه بالغيث، والشمس، والقمر، والريّح، والنّار، والأرض، والماء، والموت، وغيرها من الصّور⁵، حتّى تنتهي إلى القول: أنّ طاعة الملك مثل قوانين الطبيعة الضّرورية، ومن هنا كان اللّجوء إلى مفاهيم من الحقل الطّبيعي لتوضيح مفهوم السّلطان المنتمي إلى المجال السّياسي، وذلك لأجل تقريب معنى الخُضوع الواقعي للطبيعة إلى الخُضوع والطاعة المراد تحقيقها للسّلطان، ولقدرته في سياسة دولته، ورعيّته⁶.

¹ - بوتشيش، نصائح الآداب السّلطانية، ص: 98.

² - المرادي، مصدر سابق، ص، 131.

³ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 160.

⁴ - نفسه، ج: 02، ص: 339.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 523.

⁶ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 203.

لقد اجتهد مؤلفوا الأدب السلطاني من خلال نُصوصهم المُتعدّدة في محاولة اقناع الرعية إلى لزوم الطّاعة قدر الإمكان، وتّبَعوا في ذلك شتّى السّبل - كما سبقت الإشارة- مُدركين في الوقت نفسه استحالة استمالة كلِّ أفرادها إلى الخُضوع والانصياع لإرادة السّلطان لذلك نجدهم في بعض المواضع من هذه النّصوص ينصحون ولي الأمر بالاكْتفاء بظاهر الطّاعة من دون تنقيح في قلوب النّاس لمعرفة ما تُكَنّهُ صُدورهم¹، لأنّ السّلطان يملك الأبدان فقط، دون الأرواح أو النّوايا، وأن يقنع بعلامات الطّاعة الظّاهرة الخارجيّة دون استقصاء أو بحث لا مُبرّر له سياسيا وحتىّ أخلاقيا².

وهذا ما نوّه إليه ابن رضوان في قوله هذا: "من حقّ الرعيّة على الملك حُسن القبول لظاهر طاعتها، واضرابه صفحا عن مُكاشفتها"³، فلا ينبغي للسّلطان إكراه النّاس في ذلك، بالقهر والرّهبة، وإنّما بحسن سياسته فيهم، وأثره الطيّب الذي يتركه بين الرعيّة، وفي صواب تدبيره⁴، وكما جاء في "الشّهب اللّامعة": "أمّلك الرعيّة بالاحسان إليها تظفر بالمحبّة منها، فإنّ طلبك ذلك بالاحسان إليها أدوم بقاءً منه باعتسافك عليها، واعلم أنّك لا تملك الأبدان فتحطّها إلى القلوب إلّا بالمعروف"⁵. كما أنّ العدل بينهم من أهمّ الأسباب المؤدّيّة إلى طاعة الرعيّة لسُلطانها إذ جاء في الأثر: "إذا عدل السّلطان ملك قلوب الرعيّة، وإذا جار لم يملك منهم إلّا الرّياء والتّصنّع"⁶.

3. التّحذير من الخُروج على الحاكم وطاعته عادلا أم جائرا:

يتكرّر لفظ "العدل"، وما يقوم مقامه من مصطلحات تقريبا في أغلب الأقوال التي يسوقها المُفكّرون السّلطانيون في حديثهم عن موضوع الطّاعة، ومن خلاله نجدهم مُنقسمين إلى

¹- بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السّلطانية، ص: 56.

²- عز الدين العلام، ملاحظات حول الرعية في الأدب السياسي السلطاني، ص: 35.

³- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 317.

⁴- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 334.

⁵- ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 261.

⁶- الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 333.

قسمين، بين قائل بطاعة مشروطة بعدالة السلطان، وقائل بطاعة مطلقة¹، كما يمكن ملاحظة تناقض واضطراب في النصّ الواحد لدى كاتب مُعيّن حول التّقسيمين، وبما أنّ التّقاء مبدأ السّطة المطلقة بالطّاعة المطلقة يُعدّ مستحيلاً، فقد سعى كتاب الأدب السلطاني من خلال نصوصهم إلى إيجاد توافق بين الطّاعتين، غير أنّ مُحاولتهم بقيت ناقصة، كونها تحتاج إلى قرائن قويّة وكافية².

وإذا كان العدل في ظاهر النّصوص السلطانية هو الذي يُعطي المُبرّر لطاعة الرّعيّة لسلطانها، فإنّ حقيقة وواقع هذه النّصوص هو أنّ استعمال صورة العدل، وحثّ السّلاطين عليه كان من أجل عرض صورة أخرى بالمقابل حتّى تستسيغها وتتقبّلها الرّعيّة، وهي الصّبر على الظّلم، وعدم الخروج على الحاكم، وفقاً لمنطق أهل السنّة والجماعة، حول خشية وقوع الفتنة³، وما ذهب إليه المُحدّثون وجمهور الفقهاء، الذين قالوا بأنّ: "الظّلم أو الفسق ليس من مسوّغات الخروج على الحاكم"⁴. وبأنّ القتال والفتنة هما أعظم من الفساد الحاصل بظلم السلطان بدون قتال ولا فتنة، فلا يجوز عندهم بذلك الخروج: "بدفع أعظم الفاسدين بالتزام أدناهما"⁵.

وينفرد الطّروطوشي عن غيره من المُفكّرين السلطانيين محلّ الدراسة في إثارة مسألة: "فيما يجب على الرّعيّة إذا جار السلطان؟" وذلك من خلال اعتماد هذا التّساؤل في تسمية الباب الأربعين من "سراج الملوك"⁶، غير أنّ القارئ لهذا الباب لا يجد سوى مجموعة من

¹ - القائلون "بالطّاعة المطلقة للسلطان سواء كان عادلاً أم جائراً" من بين كتاب الأدب السلطاني محلّ الدراسة هما الطّروطوشي، وابن رضوان، أمّا بقية نماذج الدراسة: المرادي، وأبو حمو، وابن الخطيب فاشتراط العدل يبدو واضحاً عندهم في موضوع الطّاعة.

² - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 56، 57.

³ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 200.

⁴ - إلى جانب هذا القول نجدهم يُجمعون على: وجوب طاعة الحاكم في غير معصية، ومشروعية الصبر على أذاه، ووجوب نُصحه والإنكار عليه، وعدم الخروج عليه بالسّيف، وأمّا عزله من غير فتنة فهو محلّ نظر. يُنظر: عبد الله الطريقي، طاعة أولي الأمر (القسم الثاني): مفهوم الطّاعة والعصيان، الرياض: دار المسلم للنشر والتّوزيع، ط01-1985م، ص: 76، 77.

⁵ - أحمد بن تيمية، قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله ﷺ وولاية الأمور، ص: 23.

⁶ - الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 323.

الأقوال، والروايات، والأحاديث المأثورة التي تحت كلِّها على ضرورة تحمّل مضارّ السّلطان الجائر وظلمه¹.

وإلى جانب الطّروطوشي لا يخفي ابن رضوان كذلك موقفه الواضح إزاء طاعة السّلطان سواء كان عادلا أم جائرا، وفي ذلك يسوق الحديث المنسوب إلى النّبي ﷺ -الذي سبقت الإشارة إلى تضعيفه- القائل: «السّلطان ظلّ الله في أرضه يأوي إليه كلّ مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرّعيّة الشّكر، وإذا جار عليه الإصر وعلى الرّعيّة الصّبر»². غير أنّه في موضع لاحق يسوق لنا حديثا آخر يُناقض فيه موقفه في نصره الإمام الظّالم، والذّي ينصّ على: «أنّ من أعان سلطانا ظالما ولو بخطّ قلم، لم تعار قدماء بين يدي الرحمن حتّى يُؤمر به إلى النار»³.

وهو ما دفع ببعض الباحثين إلى القول أنّ مثل هذه "الشّطحات الفكرية والتناقضات والالتباسات" التي تلفّ نُصوص العدالة بخصوص طاعة الحاكم، لم تكن سوى هروبا إلى الأمام، فالمُدافعون عن الصّبر مُقابل الجور والطّغيان جعلهم يحثّون الرّعيّة على التّضحية من أجل حراسة الدّين، فالدّين عندهم "لا يستقيم والشّرع لا يُحفظ إلّا بالسّلطان، كما أنّ الدّين إذا لم يحرسه السّلطان وتعضده الأئمّة لم يُؤمن على أحكامه التّحريف والتّبديل"⁴، وإلى جانب حراسة الدّين صبر الرّعيّة يودّي إلى الوقاية من الفتنة، والحفاظ على كيان الجماعة، غير أنّ هذه الطّاعة العمياء فيما يبدو قد رفعت من وتيرة الاستبداد السّلطاني إلى أعلى درجاته⁵.

كما أنّ اشتراط العدالة عند القسم الأول من هؤلاء المفكرين السّلطانيين لم يكن في حقيقته إلّا صفة خُلقيّة صادرة عن كمال العقل والفضيلة، أو سوى مجرد دعوة أخلاقية خالصة للحاكم لو كان ورعا أن يأخذ بها، وله أيضا أن يتجاهلها، وليس هناك ما يُقيده في

¹ - عز الدين العلام، ملاحظات حول الرعيّة في الأدب السّلطاني، ص: 34.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 61.

³ - نفسه، ص: 80.

⁴ - نفسه، ص: 57.

⁵ - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السّلطانية، ص: 57، 58.

ممارسته، سواء كان عادلاً أم جائراً، وأنّ تطبيق العدل هو هبة منه، كما أنّ ممارسة الظلم يخضع لأهوائه ورغباته¹. ويُمكن اعتبارها كذلك محاولة منهم للتخفيف من طغيان السلطان، والحدّ من استبداده، ومن هذه النتيجة المفترضة يصحّ القول أنّه لا يبدو ثمة فارق بين الثيّارين أو القسمين، فكلاهما كان مُسخّراً من أجل غاية أساسية هي حمل الرعيّة على طاعة السلطان².

وبالعودة إلى التساؤل الذي أثاره الطرطوشي: "عما يجب على الرعيّة إذا جار السلطان؟"، والذي حاول من خلاله تحذير الرعيّة من مغبة الخروج على الحاكم الظالم، يجعلنا نشير إلى نقطة هامّة حول هذا الموضوع الحساس، وهي أنّ علماء الأُمَّة الإسلامية قد انقسموا إلى مجموعتين حول "مسألة الخروج"، مجموعة أولى يُمكن نعت أصحابها "بالمُفرّطين"، وهم الذين قالوا بعدم جواز الخروج على الحاكم، وآثروا الفُعود في كلّ حين، وأنكروا الخروج على السلطان في كلّ الظروف، وسمّوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فتنة، إذا احتيج فيه إلى حمل السّلاح، وقتال الفئة الباغية، فصاروا شراً على الأُمَّة من أعدائها المُخالفين لها، وهم من بعض علماء الحديث، وبعض غلاة المُرجئة والجبرية، وكذلك الشيعة الإمامية³.

أمّا المجموعة الثّانية من هؤلاء العلماء فيمكن وصفهم "بالمُفرّطين"، وهم في الجهة المقابلة للصّبر، جهة التقريط في الخروج، وهم أنصار الثّورة أو الخروج، وهم من علماء الخوارج، والمعتزلة، وبعض فرق الشيعة كالكيسانية، والزّيدية، والإسماعيلية، وبعض أهل السنّة والجماعة كابن حزم الأندلسي⁴. والسؤال الذي يبقى عالقا في الأخير ويحتاج إلى إجابة، ما هو الحُكم الشرعي لو حدث الخروج على الإمام؟

والإجابة هي ربّما ما خلّص إليه الباحثون والعلماء المُعتدلون بفكرهم، من أنّ الحاكم

¹ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 198.

² - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 58.

³ - جمال الحسيني أبو فرحة، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط01-2004م، ص: 61.

⁴ - نفسه، ص: 69، 70.

الظالم باغٍ لفسقه، لا يجوز اتّباعه، والفئة الخارجة هي باغية كذلك لتعريضها الأمة للفتنة والمحنة، وعدم اتّباعها لشريعة الله، والأرجح في هذه الحالة وجوب اعتزال الفريقين لا نصرة لأحدهما على الآخر، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾¹، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «إنّه يُستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتُتكرؤون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضى وتابع. قالوا: يا رسول الله، ألا نُقاتلهم؟ قال: لا، ما صلّوا»².

كان الغرض الأساسي من هذا العرض السابق لموقف علماء الأمة من مسألة الخروج على الحاكم في هذه الدراسة هو معرفة الاتجاه الذي يتّبعه كتاب الأدب السلطاني، والذي يبدو واضحاً أنّهم من "المُفرّطين"، الذين لا يُجيزون ولا يُبررون مسألة الخروج على الحاكم الظالم، وهذا ما يُكرّس الاستبداد والطغيان والسلطة المطلقة، أو يجعلهم على الأقلّ مُنظرين له، بحيث أنّ استمرار حكم السلطان الظالم له ما يُبرره عندهم³، فإذا قال أحد من الرعيّة: أنّ الملوك ليسوا كمن مضى من الملوك، فسيكون ردّهم عن ذلك: بأنّ الرعيّة كذلك ليست كمن مضى من الرعيّة، مُضيفين: أنّه بدل ذمّ السلطان الأولى منه ذمّ السلطان لرعيّته⁴.

وقولهم أيضاً أنّه لو جُعِل ظلم الولاة حولاً في كفة، ثمّ جُعِل فساد الرعيّة وظلمهم وهرجهم ساعة في كفة، لكان هرج ساعة أعظم وأرجح من ظلم السلطان سنة⁵، كما أنّ السلطان القاهر لرعيّته عندهم هو الأفضل لما يجلبه من منفعة عامّة، وهم لا يتصوّرون وجود رعيّة من دون وجود سلطان، بل ويهاجمون كلّ واقف ضدّ إرادة الحاكم الظالم، وينعتونه "بالجاهل المغرور، أو الفاسق الذي يتمنى كلّ محذور"⁶.

وليس غريباً عليهم كذلك إن قالوا: أنّ السلطان هو الزّمان، أو أنّه هو القادر على تحديد

¹ - سورة الأنعام، الآية: 129.

² - جمال الحسيني أبو فرحة، المرجع السابق، ص: 71.

³ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 199.

⁴ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 323.

⁵ - نفسه، ج: 01، ص: 151.

⁶ - نفسه، ج: 01، ص: 150، 151.

معالمه، حيث: "أنّ صفة كلّ زمان عندهم هي نسخة من سجايا سلطان ذلك الزّمان"¹، وأنّه بناء على طبيعة السّلطان تتحدّد طبيعة رعيّته من منطلق أنّ النّاس على دين ملوكهم².

وإضافة إلى هذا كلّه حاول أدباء السّياسة السلطانية في آخر تسويغهم لمبدأ الصّبر مُقابل تبريرهم للسّلطة القاهرة الظّالمة، التي يُحظر الخروج عنها، استناداً إلى مقولة: "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم"³، أن يُبينوا حكم الله تعالى فيهم، وعاقبتهم في الدّنيا والآخرة، مُجمعين على أنّ حكم الخروج من الطّاعة مُنقطع العِصمة، بريء من الذّمّة، وأنّه ما مشى قوم إلى سلطان ليُدلّوه إلاّ أنلهم الله قبل أن يموتوا⁴، وأنّه من خرج من السّلطان شبراً مات ميتة جاهليّة، ليتّم في الأخير تطعيم ذلك عندهم بالبعد الدّيني، مُستشهادين بحديث عن النّبي ﷺ يقول فيه: «إنّكم سترون بعدي أثره، وأمورا تتكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: أدّوا لهم حقوقهم، واسألوا الله حقّكم»⁵.

من خلال مُراجعة المحاور والمواضيع التي سبق عرضها، يبدو جليّاً أنّ كُتاب الأدب السّلطاني قد سعوا إلى تحقيق عدّة أهداف أساسية، والوصول من خلالها في النّهاية إلى غاية سامية، هي المُحافظة بكلّ الآليات المُتاحة على واقع السّلطة القائمة، والمُجسّدة في حكم السّلطان، المنفرد بحكمه وسياسته، والذي لا يفوقه مرتبة ومنزلة إلاّ نبيّ مرسل أو ملك كريم، لأنّه من حجج الله تعالى على وجوده سبحانه، وبه النّظام، ومن دونه تعمّ الفتن والفوضى حتّى وإن كان ظالماً، فلا خلاص للرّعية إلاّ بوجوده، لأنّه حامي الدّين وحارسه الأمين، فطاعته فرض لازم على الأمّة، ومعصيته من طاعة الشّيطان، ومن إجلال الله إجلال سلطانه في أرضه.

لقد كانت هذه الإشارات صورة عاكسة لنظرة النّصوص السّلطانية لموضوع السّلطان، والتي وإن اختلفت في أساليب عرضها، ومنابعها ومرجعياتها المستندة عليها، فإنّها تبقى

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 64.

² - أحمد محمد سالم، المرجع السابق، ص: 203.

³ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161.

⁴ - نفسه، ج: 01، ص: 181.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 323.

تصبّ في إطار وعاء واحد، نهل منه كلّ من كتب في مجال الآداب السلطانية مشرقا
ومغربا.

الفصل الخامس :

الدولة السلطانية وأشكال تدبيرها في التفكير السياسي السلطاني

أولاً: جهاز الدولة السلطانية وتراتبته

ثانياً: الجُند والتدبير السلطاني الوقائي والأمني والحربي

ثالثاً: المال في التفكير السياسي السلطاني

رابعاً: العدل في التصور السلطاني

من المواضيع الأساسية المطروحة في التفكير السياسي عامّة نجد موضوع الدولة وجهازها ومقوماتها أو قواعدها، وبدون شكّ فإنّ الكتابات السلطانية الإسلامية المغربية والأندلسية المدروسة قد تناولت هذا الموضوع الهامّ، والأکید أنّ نظرة مؤلّفيها حوله سيكون مختلفاً عمّا سواه من أنماط التفكير السياسي الأخرى، وستحتفظ نصوصهم بخصوصية مُعيّنة في معالجتهم لهذا الموضوع.

وإذا كُنّا في الفصل السابق قد عرضنا "موضوع السلطان" محور العلاقة السياسية في الفكر السلطاني، وإلى جانبه "موضوع الرعية" الطرف الثاني في هذه العلاقة، مُستخلصين من ذلك كلّهُ أنّ جُلّ المواضيع المطروقة في باب الأدب السلطاني كانت من أجل خدمة موضوع السلطان، فيبدو أنّ "موضوع الدولة وجهازها وقواعدها وطرق تدبيرها" لن يخرج عن هذه القاعدة، وللكشف عن هذا الحكم العامّ المُسبق في هذا التمهيد سنحاول تقصّي جوانبه من خلال ما سنناقشه في هذا الفصل، مُتسائلين عن نظرة الكُتّاب السلطانيين محلّ الدراسة لموضوع جهاز الدولة السلطانية، وكيفية تصنيفه عندهم، وأهمّ الوظائف والخطط التي وقفوا عندها بنصوصهم، أهمّ ما جاء في تصوراتهم وآرائهم حول موضوع "الجند"، و"المال"، و"العدل"، وأشكال السياسة والتدبير التي وجّهوا من خلالها عمل السلطان في دولته.

أولاً: جهاز الدولة السلطانية وتراتبته:

إذا كان كُتّاب الأدب السلطاني قد بالغوا في التّحذير من العمل مع السلطان، وفي أدب التّعامل معه، فإنّهم من جهة أخرى قد اهتمّوا بجهاز الدولة السلطانية، وما يشمله من وظائف وخطط، مُستعرضين من خلال نصوصهم طرق اختيار من يشغلها، والشروط المُستحقّة فيهم، ومهامّ وأدوار كلّ رُتبة منها، وعلاقتها بين السلطان ورعيّته، ودور السلطان في تسيير دولته من خلال الصّلاحيات التي يُعطيها لكلّ رُتبة ووظيفة.

1. أهمّيته وطرق تصنيفه:

يكتسي موضوع "جهاز الدولة"، وما يترتّب ضمنه من خطط ووظائف أهمّية بالغة في التفكير السياسي الإسلامي عامّة، حيث نعثر على العديد من المؤلفات المُتخصّصة في

دراسة موضوع مُحدّد من مواضيعها، كالوزارة، والكتابة، أو القضاء، وغيرها¹. كما تُلاحظ اهتمام كتاب الأدب السلطاني بهذا الموضوع، حيث تُطلعنا فهارس كتبهم على ذلك الحضور القويّ لمختلف الرّتب والوظائف المندرجة في سلك جهاز الدّولة السلطانية، وارتباطها بمختلف أشكال التّدبير السلطاني بدءاً من وزير السلطان، وانتهاءً بِخُدّامه.

ومن خلال مُختلف هذه التّصوص يُمكن القول أنّ عدد هذه الوظائف يفوق العشرين وظيفة، منها: "الوزير، الكاتب، الحاجب، الجليس، العامل، القاضي، صاحب الأشغال، قائد الجند، صاحب الشرطة، صاحب البريد، السفير، صاحب المظالم، الأعوان، إمام الصّلاة، المُفتي، المُحتسب، وصاحب الطّعام والشّراب"، وقد تتّسع دائرة هذا الجهاز، وتتعدّد وظائفه، وقد تضيق على حسب طبيعة الدّولة التي يُنظر لها الأديب السلطاني، والطّور الذي بلغته، وموقعها بين "البداءة والحضارة"²، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون³.

وتتردّد في هذه التّصوص المدروسة الكثير من العبارات ذات الدّلالة المُباشرة على هذه الوظائف أو الخطط المُكوّنة لجهاز الدّولة، منها: "الخاصّة، الحاشية، البطانة، الأعوان والأتباع"، وفيما يبدو أنّهم لا يُعيرون أدنى اهتمام لضبط هذه المفاهيم وغيرها، كما كان الشّأن سابقاً في حديثهم عن الملك، والسلطان، والخليفة⁴.

فلا وُجود إذن لتمييز بين عبارة وأخرى، حتّى وإن كانت في بعض الأحيان مترادفة عندهم، مُقتربة بمعنى مُحدّد، حيث يجعل المرادي مثلاً "البطانة" مُقتربة بنوعين من السياسة، "سياسة وبطانة لتقوية ملك السلطان، وسياسة وبطانة لجماله"⁵. فالسياسة والبطانة الأولى

¹ نذكر من ذلك كتاب: "أدب الوزير" أو "قوانين الوزارة وسياسة الملك"، و"أدب القاضي" للماوردي، وكتاب "الإشارة إلى من نال الوزارة" لابن الصّيرفي المصري، وكتاب: "الخراج وصناعة الكتابة" لقدامية بن جعفر الكاتب، وكتاب: "الوزراء والكتاب" لابن عبدوس الجهشياري، وكتاب: "أخبار القضاة" لابن خلف بن حيان، وكتاب: "أدب القضاء" لابن أبي الدم الحموي الشافعي، وكتاب: "تاريخ قضاة الأندلس" للنباهي الأندلسي، وغيرها من الكتب.

² عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 162.

³ يشير ابن خلدون في مقدمته إلى بعض الوظائف التي ليس لها وجود في بعض الدول الإسلامية كالحجابه أو الكتابة، فيصفها بأنّها: "دول عريقة في البداءة، لم يأخذها تهذيب الحضارة". يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 299، ص: 306.

⁴ عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص- ص: 95- 97.

⁵ المرادي، مصدر سابق، ص: 110.

تضمّ كبار موظفي الدولة من وزراء، وكتّاب، وقضاة، وقادة جيش، والثّانية تخصّ خدمه المُكلّفون برعايته، وتقديم العون له فيما يخصّ لباسه، وزينته، ومجلسه.

كما نجد ابن رضوان في الباب الثّامن من "شهبه" المعنون ب: "سيرة الملك مع خواصّه وبطانته"، يستعمل العبارتين للحديث عن الوزير، ومُجالسيه فقط¹، كما نجد ابن الخطيب يستعمل عبارة "الحاشية" للدّلالة على علماء الدّولة، كالمنتصبين للافتاء، ومستشاري السّلطان، وغيرهم من جلسائه².

وإذا كانت خاصّة الملك، أو بطانته، أو حاشيته، أو كيفما كانت التّسمية هي للدّلالة على المراتب والوظائف السّلطانية فإنّ الأكيد أنّ الأدباء السّلطانيين قد سعوا من خلال نصائحهم، وتوجيهاتهم للسّلطان أن يُميّزوا بين طريقة تعامله معهم، ومع بقيّة الرّعيّة، فسياسة الخاصّة عندهم، ليست كسياسة العامّة، إذ أنّ هذه الأخيرة لا تتعدّى أن تكون سياستها من باب الحفاظ على طاعتها، وإقامة الرّغبة والرّهبة فيها، وإصلاحها بعدله، إن تيسّر عليه ذلك، أمّا الخاصّة فيجب أن يعتني الملك بإصلاح أخلاقها، وتهذيب آدابها وطباعها لتقوى على الخدمة التي تلزمها³.

إنّ تمييز هؤلاء الأدباء في طريقة تعامل السّلطان مع خاصّته، أو دولته من موظّفين سامين، وعمّال دون بقيّة الرّعيّة، وإن كان في حقيقته يُخفي الدّور الذي تلعبه حاشية السّلطان وبطانته في تعزيز الاستبداد المُطلق وتنفيذه⁴ - هو من باب اعتبار فئة الخاصّة بمثابة أعضاء البدن والجوارح من جسد السّلطان، فالوزير هو ظهره، وكتابه هو لسانه، وحاجبه هو وجهه وزينته، ورسوله هو عينه، وعونه هو يده⁵، وغيرها من الاستعارات،

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 164-180.

² - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 95، 96.

³ - أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 150.

⁴ - يُمكن التّوسّع في هذه النقطة بالعودة إلى دراسة الباحث: زهير فريد مبارك المعنونة بأصول الاستبداد العربي، خاصّة الفصل السادس منه، والذي خصّه للحديث عن بطانة الحاكم، ودورها في تكريس الاستبداد، معتمدا على نماذج من النصوص السّلطانية. يُنظر: زهير فريد مبارك، مرجع سابق، ص- ص: 249-278.

⁵ - المرادي، مصدر سابق، ص: 83. / الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 214. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 205. / ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 92.

والصّور الأخرى، كالتّي تجعلها بمنزلة السّلاح من المقاتل، أو الأداة التّي يستعين بها الصّانع¹.

ومما لا شكّ فيه أنّ اعتماد هذه التّشبيهات في النّصوص السلطانية هو من باب الإشارة كذلك إلى حجم المسؤولية والأعباء الجسيمة التّي تضطلع عليها حاشية السّلطان في تسيير شؤون الدّولة، ورعاية مصالح الأمّة، من خلال تقديم يد المساعدة للملك، الذي هو "خليفة عن النّبوة في إصلاح الخلائق، وإقامة دينهم، وإعالتهم"². فمهما كان السّلطان قويًا، مُستبدًا بحكمه وسلطته، فهو ضعيف في الإحاطة بكلّ أشكال التّدبير والسياسة، لذلك احتاج إلى من يُسانده، ولعلّ هذا ما جعل ابن خلدون يُؤكّد على ضرورة هذه الوظائف والخطط في إحدى فصول المُقدّمة، حيث يقول: "اعلم أنّ السّلطان في نفسه ضعيف، يُحمّل أمرًا ثقيلًا، فلا بدّ له من الاستعانة بأبناء جنسه، وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه، وسائر مهنة، فما ظنّك بسياسة نوعه، ومن استرعاه الله من خلقه وعباده"³.

وبالرغم من كثرة وتعدّد الوظائف والخطط المكوّنة لجهاز الدّولة السلطانية إلّا أنّنا لا نعثر على تقسيم يُحدّدها في كلّ نصوص الأدب السلطاني المعنية بالدراسة، حتّى وإن اعتبرنا ضمّ ابن رضوان لست وظائف ضمن مجموعة واحدة، محاولة منه في ذلك، والتي سمّاها "بالخطط الدّينية والعملية"، حيث خصّ الباب التّاسع عشر من كتابه في الحديث عن: "والي المظالم، والحسبة، والشرّطة، وصاحب البريد، وعمّال الزّكاة، والرّسول والسّفير"⁴. غير أنّ محاولته هذه تبقى جزئية، لأنّها لا تُحيط ببقية الوظائف الأخرى التّي تحتاج إلى تصنيف يُحدّدها، بالإضافة إلى التّدخل الذي ظهر فيها، كونه اعتبر الشرّطة خطة دينية.

يبدو أنّ الحديث عن مسألة التّدخل الموجود بين بعض هذه الوظائف، قد يخلق صعوبة في كيفية تصنيفها، وفي اختيار الأساس الذي من خلاله يتعيّن هذا التّصنيف، ولو كان

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 385.

² - نفسه، ج: 01، ص: 143.

³ - ابن خلدون، المُقدّمة، ص: 292، 293.

⁴ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 322-346.

السياق التاريخي الذي وُجدت فيه هذه التّصوُّص قريبا لاستطعنا تقسيمها إلى خطط سياسية وإدارية، وأخرى عسكرية، وأخرى دينية، وأخرى مالية واقتصادية، لكن واقع التّفكير السياسي الإسلامي خلال الفترة الوسيطة يفرض علينا اختيارا آخر يتناسب مع طبيعة الدّول الإسلامية في هذه الفترة المدروسة، وطبيعة الحكم والتّدير السّلطاني فيها.

ومن الملاحظات التي يُمكن إثارتها في هذا الإطار والتي تزيد من صُعبوبة وضع تصنيف انموذجي لهذه الرّتب والخطط، أنّ الأدباء السّلطانيين في العديد من نُصوصهم يذكرون وظائف عامّة يصعب تحديد نوعها ومهامّ أصحابها، إذ يكتفون فقط بذكر بعض المفاهيم العامّة الشّاملة، كالعمّال، الولاة، الأعوان، صاحب الأشغال، الخدم، الجلساء، الأصحاب، وغير ذلك، فالعامل قد يكون وزيرا أو سفيرا، أو عاملا لجمع الزّكاة، والوالي قد يكون صاحب الإقليم أو البلد، أو والي الشّربة، أو والي الحسبة، وغير ذلك.

وإذا استعنا بابن خلدون في حلّ مشكلة هذا التّفسيم، وجدناه يُقسّمها إلى قسمين رئيسيين: خطط "دينية مُختصة بالخلافة"، وخطط أو وظائف أخرى "ملوكية سلطانية"¹، وقد أشار إلى هذا التّفنيف وجعله مُقتربا بالملك الذي يُدرج تحت الخلافة إذا كان إسلاميا، ويكون من توابعها، وقد يأخذ تصنيفا آخر عنده إن كان الملك منتما إلى ملة غير إسلامية، وهذا التّفسيم الخلدوني يشترط فيه صاحبه، أن يكون الملك هو المشرف عليه، وتكون سلطته فوق جميع هذه الوظائف. وبذلك تكون الخطط الدّينية الشّرعية مُشتملة على الصّلاة، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة، والسكّة². أمّا فيما يخصّ المراتب الملوكية السّلطانية فهي التي تخصّ: الوزارة، الحجابة، ديوان الأعمال والجبايات، ديوان الرسالة والكتابة، الشرطة، وقيادة الأساطيل³.

من خلال تصنيف ابن خلدون يُمكن الخروج بتصنيف آخر، حيث نُميّز بين "وظائف دنيوية" و"خطط دينية"، فيكون المعيار أو الأساس الذي نتبعه في ذلك هو ملازمة أوامر

¹- ابن خلدون، المقدمة، ص: 273.

²- نفسه، ص- ص: 273- 283.

³- نفسه، ص- ص: 294- 317.

الشّرع، وموقع هذه الوظائف من تدبير أمور السّلطان، أو تنظيم شؤون الرّعيّة، فتكون وظيفة: الوزير والقائد وصاحب البريد وصاحب الشرطة والسفير ضمن الوظائف الدّنيوية التي تنظّم السّلطة، وتتعلّق بها حياة السّلطان نفسه، وتدخل وظائف: القضاء، الحسبة، إمامة الصّلاة والقضاء ضمن الخطط الدّينية التي تنظّم شؤون الرعيّة بالنظر في منازعاتها، ومعاملاتها، وأمور عبادتها وتعليمها¹.

والى جانب هذا التّصنيف يمكن تمييز تصنيف آخر، يكون الأساس فيه هذه المرّة هو مدى مُلازمة البلاط السّلطاني، والحضور الدائم إلى جانب السّلطان صاحب القرار، فتكون الوزارة والكتابة والحجابه مثلا وظائف مركزية، ويكون العامل، وصاحب الشرطة، والقائد موظفين محليين². قد يبدو لنا هذا التّصنيف مقبولا إلى حدّ ما لولا ذلك التّدخل الذي تمثّله بعض الوظائف، فنجد البريد أو السفارة وظيفه مركزية، وفي الوقت نفسه محلية، وكذا الشرطة، وكذا القضاء، حيث نجدها في عاصمة الدّولة مقرّ السّلطان، كما نجدها في بقية الولايات والأقاليم التّابعة للدّولة.

وتفاديا لأيّ تداخل أو اضطراب في مُعالجة هذه الوظائف المكوّنة لجهاز الدّولة سنعتمد على تصنيف ابن خلدون، حتّى وإن كان منهجه وطريقة تفكيره مُختلفة عن بقية المفكرين السّلطانيين، فكما قال: "أنّ كلامنا في وظائف الملك والسّلطان ورتبته إنّما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر"³، وهذا بعدما ننتهي من عرض موضوع "السياسة السلطانية العامة مع موظفي جهاز الدّولة".

2. السياسة السلطانية العامّة مع موظفي جهاز الدّولة:

إذا كُنّا قد تحدّثنا في موضوع سابق عن سياسة السّلطان التّعاملية مع أصناف الرّعية من عامّة وخاصّة، فإننا في هذا العنصر سنتطرّق إلى ما وقفنا عليه من نصوص مُتعلّقة بتعامل السّلطان مع موظفيه الذين يُسيرون مهامّا مُحدّدة في دولته، وهذا لا يعني أن يكون

¹ - عز الدين العلام، الآداب السلطانية (دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي)، ص: 163.

² - نفسه، ص: 162-170.

³ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 294.

هناك تداخل أو تكرار في المعلومات المعروضة في هذا العنصر الجديد والعنصر السابق ذكره، بحيث سنناقش أهمّ الشّروط اللاّزمة في اختيار موظّفي الدّولة، ومُراقبة السّلطان لهم، بالإضافة إلى الحديث عن حقوق هؤلاء الموظّفين في إطار تصوّرات كُتاب الأدب السلطاني محلّ الدّراسة.

1/2: شروط وقواعد الاختيار والتّولية:

حاولت النّصوص السلطانية المدروسة وضع أهمّ الشّروط المتعلّقة بكلّ وظيفة أو خطّة يتكوّن منها جهاز الدّولة السلطانية، وذلك على حسب طبيعة ومهامّ كلّ واحدة منها. ويبدو أنّ سيطرة الطّرح الأخلاقي عليها كان له أثره البالغ في تكرار الشّروط بين هذه الوظائف إلى درجة أنّه يُمكن أن تشترك هذه الموصفات أو الشّروط حتّى في منصب السّلطان نفسه.

وفي هذا الإطار نجد وزير بني الأحمر ابن الخطيب يعرض في الرّكن الرّابع من كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة" مجموعة من أخلاق الملوك، مُشدّداً على الوزير المعني بنصائحه أن يسير بمقتضاها حيث افتتح هذا الرّكن بقوله: "اعلم أنّ للملوك أخلاقاً يضطرّ الملائف من خدامها إلى استعمالها، فيجعلها أساساً للسياسة وأحكامها"، وختمه بقوله: "اجعل هذه الأخلاق أصولاً، ورعيك لها موصولاً، وصاحبه على خُلقه، وعقله، وانقل منها بالتلطف ما قدرت على نقله، واعط صورة من تخدمه ما يُناسب تكاليفها، ويرفع تكليفها، وانفق ما ينفق عندها، واجتنب ضدّها يحسن أترك، ويعظم شأنك، وينقذ لك سلطانك"¹. وبذلك فإنّ هذه الأخلاق التي يتّصف بها الملوك، أو التي يجب أن يكونوا عليها، هي معيار يقيس عليه الأديب السلطاني أخلاق وسلوك خاصّته، من الموظّفين ذوي الرّتب، وفي تعاملهم مع الرّعية، وفي سياستهم، كالعدل، والرّفق، والأمانة، وغيرها.

وبعيداً عن شُروط كلّ وظيفة نعثر في النّصوص السلطانية على بعض الشّروط العامّة في اختيار موظّفي الدّولة، وعمّال السّلطان، والتي يُمكن اعتبارها قواعد ترتكز عليها عمليّة

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 75.

التولية في كلّ المناصب، كتولية الأصحح فالأصلح، وتولية الرّجل المناسب في منصبه الذي يستحقّ، والحكم على الرّجال بالأفعال لا بالأقوال، وعدم تولية طالب الولاية لنفسه.

وإذا كان السّلطان كامل السّلطة المطلقة في ملكه، مُستبدّاً في حكمه، مُنفرداً فيه لا شريك له في سلطانه، فالأحرى أن تكون عمليّة اختيار ولاته وعمّاله من صلاحياته، وأوّل ما يُشترط في توليته لهم أن يكونوا من المُسلمين، وأهل الدّين، إذ لا تُمكنه المُباشرة لكلّ أمور المُسلمين، ولئلاّ يشغل عن تدبير الأمور العظيمة التي ابتلاه الله تعالى بها، واختصّه بها¹. فهو دائماً مغبون، وخاسر، وبلية عظيمة². وأنّ من كمال قوّة عقل السّلطان حُسن اختياره لموظّفي دولته، أو كما قال المرادي: "من لا يُحسن اختيار كُتّابه، وحجّابه، وأعوانه فأحرى ألاّ يُحسن التصرّف في سلطانه"³.

كما يُمكن للسّلطان أن يُفوض وُلاته في تعيين العمّال، ويُشترط في الولاة والعمال ما يُشترط في المُعاونين، فلا بُدّ أن يكونوا رجالاً أحراراً، مسلمين بالغين، عُقلاء عُدولاً، وأن يكونوا من أهل الكفاية فيما وُكّل إليهم من أعمال، ويُختيرون من أهل النّقوى والقوّة⁴. وكان من بين ما اشترطه المرادي في أعوان السّلطان أن تتوفّر فيهم أربع خصال رئيسية: هي الشدّة، السّياسة، الصدق والطّاعة، وأمّا اشتراط السّياسة في اختيارهم حتّى يُعاملوا النّاس على منازلهم، ومراتبهم، فمُعاملة الخاصّة تختلف عن مُعاملة العامّة عنده، والسّياسة تقتضي أيضاً أن يضع العامل الإكرام والإهانة في مواضعها، واشتراط الطّاعة فيهم حتّى يُبادروا بتنفيذ أوامر من هو فوقهم رتبة، والحفاظ على قدره عندهم⁵.

وقد عدّ ابن الخطيب حال عمّال السّلطان شبيهة بحاله، فإن كان قوياً كانوا أقوياء، وإن كان ضعيفاً كانوا مثله في الضّعف والوهن، وأهمّ ما اشترطه في اختيار عامل السّلطان أن يكون مُقرباً مألوفاً عند الرعيّة، ذا خبرة وكفاءة، ورغبة في حسن الدّكر، لا الطّمع في

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 340.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 147.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 85.

⁴ - عبد القديم زلوم، مرجع سابق، ص: 172.

⁵ - المرادي، المصدر السابق، ص: 84، 85.

المنصب، أو الجاه، والمال، أو شيء آخر، مع اجتناب تولية من عُرف بكثرة إسرافه، أو من كان همّه الكسب، وجمع المال، أو من كان ناقص الكفاية، أو حاله الخمول، أو معروفًا بدناءته¹.

ومن أهمّ الشّروط التي وضعها أبو حمّو في عمّال مملكته، وأوصى بها ولي عهده، من خلال تجربته السّياسية، وحنكته في تسيير أمور الدّولة، أن يتحرّى منهم العارفين بجبايات الخراج، من أهل البصيرة، ومن ذوي الحزم والكفاية، والضّبط والأمانة، والفضل والديانة، وأن لا تتعارض أعمالهم التي يجب ألاّ يضيّعوها مع الإضرار بالرّعيّة ومصالحها².

وما تجدر الإشارة إليه في هذا الموضوع، أنّ هناك قاعدة شرعية يجب على السّلطان أن يستند إليها في عمليّة اختيار وتولية عمّاله، في مُختلف مناصب ورُتب الدّولة، وهي مبنية على "الأصلح، والأنسب، والأمثل"، وعلى حسب نوعية الوظيفة المُوكّل بها العامل، "ومن تأدية الأمانة في ذلك أن يأخذ العامل الولاية بحقّها"³. ومن منطلق هذه القاعدة لا يصلح أن يكون المعيار في إسناد الأعمال معيارا فاسدا، كأن يكون للقرابة أو الصّدّاقة، أو المصالح، أو السنّ، أو الغنى، أو الوجاهة بين النّاس، ولكن المعيار الصّحيح هو معيار الكفاية والأمانة، كما قال الله تعالى على لسان بنت سيّدنا شعيب عليه السلام لأبيها حينما استخدم نبي الله موسى عليه السلام: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ، إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾⁴، وبالكفاية يُؤدّى العمل بقوة وحزم، وفي وقته، من غير تأخير، وبالأمانة يُؤمن جانب الخيانة، ويُؤدّى العمل على أحسن وجه⁵.

ومن الأمثلة البليغة التي يوردها كُتّاب الأدب السّلطاني في هذا الباب ما أورده المرادي، الذي جعل الأصحاب أو العمّال ثلاثة أصناف: صاحب كالغذاء، وصاحب كالدّواء، وصاحب

¹ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 90.

² - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 135.

³ - ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص: 11.

⁴ - سورة القصص، الآية: 26.

⁵ - محمد بن شاكر الشّريف، موسوعة فقه السياسة الشرعيّة: (إدارة الدّولة الإسلاميّة)، الرياض: مركز البحوث والدراسات البيّان، ط01- 2013م، مج: 02، ص: 70.

كالدَّاءِ، فالذِّي هو كالدَّاءِ يجب إبعاده، والتَّحَرُّزُ منه قبل خِلطته، كما يُفعل بالدَّاءِ الذِّي هو مُشْتَبِه، والغذاء والدَّواءِ يجب استعمال كلِّ واحد منهما في موضعه، فمن استعمل الدَّواءِ في موضع الغذاء أضرَّ ذلك بجسمه، وفي نهاية هذا التَّشْبِيهِ يُشَدِّد المرادي على أميره أن يصرف في اختياره للعمال من كانت هذه صفته، مؤكِّداً عليه بالبحث عن أهل الفضل، وتقصِّي أمرهم قبل توليتهم¹.

وقد جعل الطَّرطوشي منزلة عمَّال السُّلطان منه بمنزلة السُّلَّاح من المُقاتل لذلك أوجب عليه الاجتهاد في انتقاء الصَّالحين من العمَّال، فإذا فقد السُّلطان عمَّال الصِّدق كان كفقْدان المُقاتل لسلاحه يوم الحرب، وكما يحتاج المُقاتل يوم المعركة إلى أصناف مُتعدِّدة من العتاد، والأسلحة، ولكلِّ منها استعمال خاصَّ به، وهدف يصيبه من خلالها، فكذلك العمَّال بالنسبة للسُّلطان، لا يسدُّ بعضها مسدَّ بعض، فمنهم من هو أهل للرأي والمشورة، ومنهم لإدارة الحروب، ومنهم لمباشرتها، ومنهم لجمع المال، ومنهم لحفظها، ومنهم للحماية، ومنهم للكتابة، ومنهم للجَمال والفخر، ومنهم للدَّعاء والوقار، ومنهم للعلم والفتيا². وكالشَّجاع الذِّي لا رأي له يصلح للقتال بنفسه، ولا يصلح للإمارة على غيره، والشَّجاع المدبِّر ذي الرِّي الحسن، والحيلة والنصيحة، يصلح للقتال بنفسه، وهو أصلح ما يكون للإمارة على غيره، وكالفصيح الماهر الحسن الخطِّ الذِّي يصلح للكتابة، وكالفصيح الذِّي لا خطَّ له يصلح للخطابة، ولا يصلح للكتابة³.

وقد شبَّهوا السُّلطان الذِّي يعزف عن تولية الصَّالحين، ويؤلِّي فقط العمَّال الظَّالمين الفاسدين، كمنث من يسترعي غنمه الدَّئاب، أو كمن يربط الكلب العقور ببابه⁴. ويتزايد تشديد وإلحاح أدباء السِّياسة السُّلطانية في تولية الأصْلح والأمثل من واحد إلى آخر، عن طريق مُختلف الوصايا، والصُّور والتَّشْبِيهات، حيث جعل المرادي السُّلطان الذِّي لا يضع عمَّاله

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 98.

² - الطَّرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 385.

³ - المرادي، المصدر السابق، ص: 98.

⁴ - الطَّرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 397.

فيما يصلحون له بمنزلة من يلبس حلية رأسه في رجليه، وحلية رجليه في رأسه¹. ومن خلال هذا التمثيل حاول المرادي وغيره أن يختار السلطان أو الوالي الشخص المناسب للقيام بأعمال الدولة، فيمن تكون له القدرة عليها، ولا يضعف عنها، والقدرة والضعف يتنوع كل واحد منهما بحسب العمل، فلا ينحصر في نوع منه، فالضعف قد يكون في الإيمان، وقد يكون في قوة البدن، وقد يكون في الرأي والتدبير، وحسن السياسة، ونوع الضعف معتبر في الولاية أو العمل المناسب له².

وبعد الحديث عن معيار الأصلح والأمتل والكفاية والأمانة، نجد معايير أخرى يُشيرها كتاب الأدب السلطاني، فالمرادي مثلا يطرح معيارا آخر هو اختيار وتعيين أعوان السلطان، ورجاله بالنظر إلى أفعالهم، لا لأقوالهم، فهناك من يظهر كفاءته من خلال حديثه، وحسن كلامه، وفصاحته، وحين يأتي العمل يظهر منه الفشل³. وفي السياق نفسه يتحدث الطرطوشي على اعتماد معيار الرجال بأفعالهم لا بقوة أجسامهم، حيث صور ذلك من خلال تشبيهه للنسر الذي مع عظم جسمه لا يأكل إلا ميتا، بينما طائر الماء مع ضعفه يتجنب الميت من السمك، ويأكل الحي منها فقط، منتهيا ومُستدلاً بقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي قال: "لا يصلح أن يلي أمور الناس إلا حصيف العقل، وافر العلم، قليل الغرّة، بعيد الهمة، شديد في غير عنف، لين في غير ضعف، جواد في غير سرف، لا يخاف في الله لومة لائم"⁴. مُضيفا من خلال وقوفه على أقوال وأخبار كثيرة يوردها، على أنّ من أسباب زوال ملك بني أمية، وملوك الساسانيين الفرس من قبلهم، أنّهم قلّدوا كبار أعمال الدولة لصغار الرجال⁵، الذين لم يُحسنوا التصرف فيما وُكّل إليهم بسبب ضعفهم، وعدم كفاءتهم في مهامهم.

¹ - المرادي، المصدر السابق، ص: 98.

² - محمد بن شاعر الشّريف، مرجع سابق، مج: 02، ص: 70.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 151.

⁴ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 390.

⁵ - نفسه، ج: 01، ص: 168، 169.

ومن الوصايا الهامة التي اقترنت باختيار عمال الدولة وتوليتهم كذلك في هذه المؤلفات، ويمكن اعتبارها أساسا في امتناع السلطان عن تولية أصحابها "طالبى الولاية"، ودليلهم في ذلك حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: «إنا لا نستعمل على عملنا من أراده»¹، وعندما طلب عمه العباس عليه السلام منه أن يؤليه بعض الولاية، لم يفعل ذلك رغم أنه عمه أقرب الأقربين إليه، والحديث عن ذلك مشهور، حيث قال العباس: يا رسول الله ألا تستعملني؟ فقال ﷺ: «يا عباس، يا عم رسول الله: نفس تُجيبها خير من إمارة لا تُحصيها»².

2/2: مُحاسبة وتفقد السلطان لعماله وعزلهم:

إذا كان أدباء السياسة السلطانية قد أسهبوا في الحديث عن معايير وشروط اختيار موظفي الدولة، وعمال السلطان، وتوليتهم، فإنهم في المقابل قد شددوا على أن يحرص الملك على مراقبتهم بعد تنصيبهم، وتوليتهم، بتفقد أمورهم بشتى الطرق والوسائل، وأن يتعاهدهم بالنظر، وباستخدام الحيل في الكشف عن إخلاصهم، وتفانيهم في خدمته وخدمة الرعية، كأن يدس عليهم من يأتيهم بالرشوة كالقضاة مثلا، يبعث إليهم من يشتري ذمهم، بتبديل الحقيقة، فإن امتنعوا صلحت ولايتهم، وأبقاهم، وشدد أزرهم، ومن حرص السلطان كذلك أن ينظر من عماله إلى سيرتهم، ومجالسهم، وأصحابهم، ويدعوهم إلى إصلاح أمورهم إن بدت عليهم أشياء ينكرها³.

ومما يؤثر عن عمر رضي الله عنه في مراقبته لعماله، أنه كان إذا قدم عليه الوفد سألهم عن حالهم، وأسعارهم، وعن أميرهم، هل يحل عليه الضعيف، وهل يعود المريض، فإن قالوا: نعم، حمد الله تعالى، وإن قالوا لا: كتب إليه أن أقبل⁴، كما كان يتفقد أحوال عماله، ويحاسبهم إذا ما زاد مالهم بعد توليهم المناصب، وكثيرا ما أخذ شطر أموالهم التي نمت من تجارة، أو كسب اكتسبوه، مُعتقدا في ذلك أنهم ما كانوا ليحصلوا عليها لولا الوظائف التي

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 392.

² - محمد بن شاكر الشريف، مرجع سابق، ج: 02، ص: 70.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 99.

⁴ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 397.

شغلوها¹، كما بلغ بحرصه الشَّدِيد في مُراقبة عُمَّاله أن أمرهم بالدَّخول إلى المدينة نهاراً، ومنعهم من دخولها ليلاً حتَّى لا يحتجِّبوا شيئاً من الأموال². ومن الطَّرق التي ينبغي للسلطان اتِّباعها في مراقبة عُمَّاله أن يتفرَّغ لسماع شكايي النَّاس عنهم، وكذلك قراءة الكتب الواردة عليه من مختلف النَّواحي في شأنهم، وفي أمور دولته عامَّة³، وأن يبعث إلى من يثق فيهم للحضور عنده من مختلف جهات بلده، من الأخيار، والعلماء، ووجوه القوم ليستخبرهم عن أحوال أمرائه على البلاد، وأحوال رعاياه⁴.

ومن أهمِّ موجبات عزل عُمَّال السلطان وموظَّفي الدَّولة عامَّة، أن يُعزل العامل الذي تثبتت خيانتته، أو ظهر عجزه بعد تولَّيه، أو للرَّغبة في استبداله برجل أصلح منه، أو استجابة لرغبات النَّاس، أو خوفاً على نفسية الأمير أن يُغيِّرها طول العهد بالامارة، والمنصب، بالإضافة إلى هوى السلطان، وهذا لا ضابط له، وقد تتحكَّم في ذلك بطانة السَّوء، وقد كان عمر رضي الله عنه كذلك من أكثر الخلفاء عزلاً لعُمَّاله، ومع هذا كان يصبر على بعض الأمراء الذين تقلَّدوا مراكز حسَّاسة، إذ استبقى معاوية رضي الله عنه طول حياته، وصبر على عمرو بن العاص في ولايته على مصر أكثر من أربع سنوات⁵. وقد كان العزل يتمُّ أحياناً بالكتابة إلى الأمير، وإبلاغه، أو بنقله إلى مكان آخر، وأحياناً بتولية العامل الجديد، فإذا وصل إلى مركزه أظهر كتاب توليته، وتسلَّم الأعمال، وكان ذلك عزلاً ضمنياً للأمير السَّابق، وربَّما رافق ذلك العزل مُصادرة الأمير وعُمَّاله⁶.

وينبغي على السلطان التَّنَبُّه من أقوال الشَّاكين والنَّاقلين من غير الصَّحة، قبل إصداره قرار عزل أحد عُمَّاله، وعدم الاكتفاء بمجرد الاستماع، وضرورة تقصِّي الأخبار حول ذلك⁷.

¹ - الطَّرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 399، 400./ أبو حمو، مصدر سابق، ص- ص: 136- 142.

² - نفسه، ج: 02، ص: 400.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 334، 335.

⁴ - نفسه، ص: 341.

⁵ - منير العجلاني، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت: دار النفائس، ط1-1985م، ص: 225.

⁶ - نفسه، ص: 226.

⁷ - المرادي، مصدر سابق، ص: 94.

وفي حالة ما إذا كان السلطان ضعيفا، يُمكن معه تقلّب العمّال عليه، وجب عليه في هذه الحالة ألاّ يُطيل بقاء الحازم منهم على عمله، لئلاّ يستبدّ بأمره، ويخرج عن طاعته¹.

يتفق المرادي مع ابن رضوان في مسألة عدم إطالة السلطان لمُدّة ولاية أمير بلد ما، لاسيما تلك البعيدة عن مركز السلطنة، والثغور التي فيها المال الكثير، وإن كان عدلا، فضل السيرة، اختار له بلدا آخر من بلاده، وولاه عليها ليعمّ بعدله وحسن سيرته ما أمكنه من البلاد، وأمّا القريبة من مقام السلطان فهي بخلاف ذلك، حيث يُشير ابن رضوان بألاّ يُعزل منهم أحدا² إلاّ إن ظهر عليه جور، أو خيانة بيّنة³.

ومن دواعي عزل السلطان لعمّاله ما نبّه إليه ابن الخطيب، كأن يعزل السلطان من العمّال من ابتغى رضا سلطانه بسخط الرعيّة، كما أشار إلى عدم إعادة تعيينه في مكان أو منصب آخر لتفادي غضب التّاس، وألاّ يقبل السلطان مُصالحة عامل له على شيء خانه بمنصبه، مع ضرورة عزل من طالت مُدّة عمله، ومُحاسبته⁴.

مما لا شكّ فيه أنّ أغلب أسباب العزل في الدّولة السلطانية راجع إلى أسباب مُتعلّقة بالسياسة وسوء تسيير العامل لمنصبه، مع ما لا يتوافق مع إرادة السلطان وتدبيره وطموحه، وتنفيذ أوامره أو غير ذلك، كالسبب المالي، والتمثّل في استبداد العامل بأموال الرعيّة، أو بأموال الدّولة، واستغلال المنصب في زيادة الثروة، وربّما المنافسة في مناصب أخرى، أكثر رفعة ومرتبة. والأكيد أنّ كلّ هذا يُؤدّي إلى إثارة شكوك السلطان وغيره، ممّن يتوق إلى الوصول إلى منصبه، وهذا ما حدّر منه ابن الخطيب الوزير حتّى يُحافظ على مكانته،

¹- المرادي، مصدر سابق، ص: 99.

²- كان من الأمراء الذين طالت ولايتهم في صدر الإسلام: روح بن حاتم بن قبيصة بن المهلب بن أبي صفوة الذي عمل لخمسة خلفاء من بني العباس: للسفاح والمنصور، والمهدي والهادي والرشد، وذلك لحسن سيرته، ويُقال أنّه لا يتفق معه في ذلك إلاّ أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، فإنه ولي لرسول الله صلى الله عليه وآله، وخلفائه الأربعة من بعده رضي الله عنه. يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 336، 337.

³- نفسه، ص: 342.

⁴- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 91.

ويتجنّب سخط سلطانه، ونكبته له¹.

ولتفادي ذلك كلّه، وحتى يُحافظ السلطان على استقرار دولته من جهة، وحتى يتمتّع موظّفوا الدّولة بالكفاية المالية، فيتعفّفوا عمّا في أيدي الرعيّة من أموال، وحتى يتفرّغوا للقيام بحاجاتها، ينبّه الأدباء السلطانيين السلطان إلى ضرورة منح عمّاله، خاصّة أمراء التّواحي مُستحقّاتهم المالية، و"أن يرزقهم رزقا واسعا يقوم بهم وبمؤنّتهم على السّعة، ويرزق من لهم من الأعوان، والفرسان، والرجال"²، ويكون العطاء السلطاني الموصى به لعماله، وخدمه، على حسب منازلهم، ومراتبهم، ووظائفهم، وحاجاتهم³.

3. الخطط الملوكية السلطانية:

إذا كنّا قد استندنا في تصنيف وظائف وخطط جهاز الدّولة السلطانية إلى ما أشار إليه ابن خلدون في مُقدّمته، فالأكيد أنّ ذلك لا يتعدّى أن يكون عملا إجرائيا منهجيا فقط، من أجل تنظيم البحث، وقد تعمّدنا البدء بالخطط الملوكية السلطانية - وهو الأنسب - لأنّ مُعظم كُتاب الأدب السلطاني يضعون الوظائف المُنتمية إلى هذه المجموعة في مُقدّمة ترتيب جهاز الدّولة، كما هو الحال مع الوزارة والكتابة، بخلاف ابن خلدون الذي انطلق من الخطط الدّينية الخلفية، حتّى وإن كانت الوزارة عنده هي "أمّ الخطط السلطانية، والرّتب الملوكية"⁴.

1/3: الوزارة:

يُعدّ منصب الوزارة من أقدم أنظمة الدّول، والتي كانت معروفة في الكثير من الأمم القديمة، حيث يقول أبو منصور النّعالبي (ت: 429هـ / 1038م): "ولم تزل ملوك الفرس واليونان والهند تتخذ لدولها الوزراء، ولهم في ذلك أوضاع وقوانين، ولهم فيها سمات بلغاتهم"⁵. ويبدو أنّ تاريخها يعود قبل هذه الدّول، حيث كانت معروفة في مصر القديمة،

¹ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 71، 72.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 341.

³ - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 90، ص: 92.

⁴ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 294.

⁵ - أبو منصور النّعالبي، تحفة الوزراء، تحقيق: سعد أبو دية، عمّان: دار البشير، ط01-1994م، ص: 21.

والدّول القديمة في المشرق عامّة، وبمجيء الإسلام وإقراره لنظام الخلافة، ذهبت تلك الخطط التي كانت معروفة قبله، بما فيها الوزارة بذهاب نظام الملّك، غير أنّ العمل بمجال هذه الوظيفة استمرّ كالمعاونة بالرّأي، والمُفاوضة فيه، فكان الرّسول ﷺ يُشاور أصحابه، ويُفاوضهم في كلّ عامّ وخاصّ، خاصّة أبا بكر ﷺ، الذي كان سنده في خصوصياته ﷺ، كما كان عمر مع أبي بكر، وعلي مع عثمان ﷺ، وبذلك فلم يكن لفظ الوزير معروفا بين المسلمين "لذهاب رتبة الملك بسدّاجة الإسلام"¹ على وصف ابن خلدون.

غير أنّ النّصوص القرآنية والأحاديث النّبويّة تذكر لفظ الوزير أكثر من مرّة²، وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ نظام الوزارة في تاريخ الدّولة الإسلامية لم تتمهّد قواعده، وتتقرّر قوانينه إلّا في الدّولة العبّاسية³، وقبل عهدهم كان لكلّ واحد من الخلفاء أو الملوك أتباع وحاشية يقدّمون لهم دور الإستشارة، يجرون معه مجرى الوزير، "فلما ملك بنو العبّاس تقرّرت قوانين الوزارة، وسُمّي الوزير وزيرا، وكان قبل ذلك يُسمّى كاتباً أو مُشيراً"⁴.

وقد حاول الأدباء السّلطانيين مناقشة موضوع الوزارة من خلال ثلاثة محاور أساسية: تعريفها بذكر مصادر اشتقاقها، ثمّ الإشارة إلى فضلها، وأهمّيّتها بالنسبة للسّلطان ودولته، ثمّ أهمّ الشّروط الواجبة في مستحقّها.

1-1/3: تعريفها، فضلها وأهمّيّتها:

يتعامل الأديب السّلطاني مع رتبة الوزارة، وكأنّها نظام بديهي معروف، فلا يتساءل عن

¹- ابن خلدون، المقدمة، ص: 295.

²- من ذلك ما جاء في قوله تعالى من سورة الفرقان، الآية: 35: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَا مَعَهُ أَخَاهُ هَارُونَ وَزِيْرًا﴾، وكما جاء في قوله ﷺ: « إذا أراد الله بالأمر خيرا جعل له وزير صدق إن نسي ذكره به، وإن ذكر أعانه»، أورد هذا الحديث ابن الأزرقي الأندلسي في بدائع السلك في طبائع الملك، ج: 01، ص: 159.

³- كان أوّل من شغل منصب الوزارة في التّاريخ الإسلامي أبا سلمة حفص بن سليمان الخلال الهمداني(ت: 132هـ) وزير أبي العبّاس السّفّاح أوّل الخلفاء العبّاسيين، حيث يُذكر أنّه لم يكن من قبله يعرف بهذا التّعت لا في دولة بني أميّة ولا من غيرها من الدّول الإسلامية. يُنظر: ابن خلّكان، مصدر سابق، مج: 02، ص: 195.

⁴- ابن طباطبا، مصدر سابق، ص: 153.

تاريخها، أو أصلها، مُكتفياً فقط بتعريفها تعريفاً لغوياً، بتحديد أصل اشتقاق الكلمة¹، وأغلب آرائهم تقول أنها من "الوزر" بكسر الواو وهو الحمل، والثقل، وكأنَّ الوزير قد حمل عن السلطان الثقل²، وتحمل من عبء الملك وثقله ما تعجز الجبال عن حمله³، أو أنه يحمل من أمر المملكة وأعبائها وأثقالها مثل ما يحمله العبد من أوزار، والشاهد في ذلك من الآية القرآنية على لسان سيدنا موسى، قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي، هَارُونَ أَخِي، اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي، وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾⁴، فدلَّت الآية الكريمة على أنَّ موضع الوزارة أن تشدَّ قواعد المملكة، وأن يُفرض إليه السلطان بعجزه، فلو كان السلطان يستغني عن الوزراء لكان أحقَّ النَّاسِ بذلك كليم الله موسى بن عمران عليه السلام⁵.

أمَّا القول الثاني في اشتقاق الوزارة، فيُقال أنها من "الوزر" بفتح الواو والزَّاي، وهو الحبل الذي يُعتصم به لينجى من الهلاك، وكذلك الوزير معناه الذي يعتمد عليه الخليفة أو السلطان ويلتجئ إليه رأيه⁶.

وتظهر أهمية المركز الذي يحتله الوزير في الدولة السلطانية من خلال ذلك الحيز الكبير الذي خصَّصه له كُتَّاب الأدب السلطاني في كتاباتهم مقارنة مع باقي المراتب

¹- أورد الماوردي ثلاثة اشتقاقات للوزارة، وقال بأنَّ اسمها مشتقٌّ من معناها، أحدها أنه من الوزر وهو الثقل لأنَّه يحمل عن الملك أثقاله، والثاني أنه مشتقٌّ من الأزر وهو الظَّهر، لأنَّ الملك يقوى بوزيره كقوة البدن بظهره، والثالث أنه مشتقٌّ من الوزر، وهو الملجأ، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا وَزَرَ﴾ أي لا ملجأ، لأنَّ الملك يلجأ إلى رأيه ومعونته، لأنَّ عليه مدار السياسة، وإليه تُفوض الأموال. يُنظر: أبو الحسن الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط01-1979م، ص: 137، 138. كما ذهب ابن خلدون إلى القول أنَّ اسمها يدلُّ على مطلق الإعانة فهي مأخوذة إما من المؤازرة، وهي المعاونة، أو من الوزر وهو الثقل. يُنظر: ابن خلدون: المقدمة، ص: 294.

²- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 205.

³- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 60.

⁴- سورة طه، الآيات: 29-32.

⁵- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 210.

⁶- ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 204.

السُّلْطَانِيَّة، وإلى كونه دائماً يُشكّل منطلق الحديث حينما يتعلّق كلامهم بموضوع الحاشية السُّلْطَانِيَّة، إذ يوجد مركزه مُباشرة بعد السُّلْطَان¹.

ويُمكن أن نستنتج من ذلك المرادي الحضرمي الذي لم يخصّ موضوع الوزارة بأيّ باب أو فصل مستقلّ كما فعل مع الكتابة والحجابه، بل لا نعثر على كلمة الوزارة عنده إلا في ثلاثة مواضع مُتفرّقة²، وربّما تعليل ذلك يكمن في أنّ نظام الوزارة في عهده لم يكن معمولاً به، وأنّ الأمير يوسف بن تاشفين كان مُكتفياً في دولته بطائفة من الكُتّاب أوّل الأمر، وتغيّر هذا التّنظيم بعدما ضمّ الأندلس إلى ملكه، فتأثّر بالنّظم السّائدة فيها، ومن المُفترض أنّه اتّخذ لنفسه وزراء وكُتّاب بعد هذا العهد، والأكيد أن نظام الوزارة قد تطوّر مع خُلفاء يوسف بن تاشفين³ من الأمراء المرابطين، حيث اتّضحت معالمه واختصاصاته عندهم⁴.

وبالعودة إلى بقيّة الكتابات السُّلْطَانِيَّة المدروسة نجد الطّروطوشي قد خصّ الباب الرابع والعشرين من كتابه في الحديث عن الوزراء وصفاتهم⁵، وابن رضوان بدوره من خلال الباب العاشر من "الشهب" قد استعرض موضوع مع الوزارة والوزراء⁶، بدون أن ننسى لسان الدّين بن الخطيب من خلال كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة".

لقد حاول هؤلاء الأدباء من خلال الكثير من الأقوال، والأمثلة، والحكم إبراز شرف رتبة الوزارة وفضلها، وأهمّيتها، بالإضافة إلى استعمالهم للعديد من الصّور والتشبيهات التي تُظهر

¹ - عز الدين العلام، السُّلْطَانِيَّة والسياسة في الأدب السُّلْطَانِي، ص: 106.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 84، ص: 95، ص: 151.

³ - ظهر نظام الوزارة عند المرابطين خاصة مع عهد علي بن يوسف، وكان الوزراء قبله كُتّاباً يُشرفون على ديوان الإنشاء، وفي عهده تعقّد نظام الوزارة، وتعدّدت اختصاصات الوزراء، حيث استحدث منصب كبير الوزراء، والذي كان يتولى رئاسة مجلس وزراء الدولة، وهو حلقة وصل بين الأمير وبقية الوزراء، وكان أشهر وزراء علي بن يوسف: الفقيه الكاتب مالك بن وهيب الاشيلي، وبنّان بن عمر، وابنه اسحاق، وأبو محمد بن مالك. يُنظر: حمدي عبد المنعم ومحمد حسين، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ط01- 1997م، ص- ص: 267- 270.

⁴ - حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين (صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى)، القاهرة: دار الفكر العربي، د ع س، ص: 361.

⁵ - الطّروطوشي، مصدر سابق، ص- ص: 210- 216.

⁶ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 204- 210.

حاجة السلطان ودولته ورعيته إلى هذه الوظيفة، وحتى لا تخرج الدراسة عن إطارها، فسنحاول الاستشهاد ببعضها فقط، بإظهار تصورات كل مفكر حول هذا الموضوع. وأهم ما نبدأ به حديثنا في ذلك تأكيد الطرطوشي وابن رضوان على أن أشرف منازل الأدميين بعد النبوة والخلافة هي الوزارة¹، واصفا إياها ابن الخطيب بقوله: "قد فاق قدر هذه المرتبة بين الأقدار"². ومن أهم الصور التي استعان بها هؤلاء الأدباء في تمثيل منزلة الوزير من السلطان، تنزيله بمثابة سمعه، وبصره، ولسانه، وقلبه³، كما صور ابن الخطيب بالآلة التي يُعمل بها، وبالعصى التي يتوكأ عليها، وسمعه الذي يسمع به، وموقع الوزير من الملك موقع اليدين من الجسد، وغيرها من الأوصاف والتشبيهات⁴.

2-1/3: علاقة الوزير بالسلطان والرعية والحاشية:

إضافة إلى ما سبق ذكره، فقد حاولت الكتابات السلطانية الوقوف على أبعاد وحُدود العلاقة بين الوزير وسلطانها، والوزير والرعية، والوزير وباقي موظفي الدولة، وبدون شك أن هذه العلاقات وُجدت متداخلة فيما بينها، مما يجعل الوزير محط أنظار الجميع، ومما يزيد كذلك من حساسية منصبه وخطورته.

وفيما يخص علاقته بالملك: فهو عون على أمور الدولة، وشريكه في تدبيرها، وظهيره على السياسة⁵، وتظهر أهمية منصب الوزير بالنسبة للملك، في حرص هؤلاء الأدباء على أن يكون من صفاته "الفضل والمعرفة"، حتى يستطيع بهما تقوية ما نقص في سياسة ملكه، كما أنه محتاج إلى تقوى الله، وحسن النية في خدمة سلطانه، ومقابلة ثقته بالوفاء والإخلاص، وحمل خاصة الملك والرعايا على حكم الشرع، كما يجب عليه من خلال مركزه أن يحقق الأمن ورضى الناس بإظهار الأمانة والصدق في العمل⁶.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 211. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 205.

² - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 62.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 211. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 205.

⁴ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 60.

⁵ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 211. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 205.

⁶ - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 64.

ولا غرابة إن جعل الوزير الصالح أفضل وأحسن من الملك الطالح الفاسد، لأنّ الوزير ينوب عن سلطانة في مباشرة الأشياء جليلها، وحقيرها، وعظيمها وخطيرها، كما أنّه واسطة بينه وبين رعيّته، فإن كان الوزير صالحا كان أمينا في إيصال أمور النّاس كما هي عليها، لا كما يُحبّ هو وخاصة السلطان¹، ومن ثمّة استطعنا القول أنّه إذا فسد الملك، وصلح الوزير نفعت النّيابة، واستقام التّدبير في الدّولة².

كما حرصت النّصوص السلطانية في حديثها عن علاقة الوزير بسلطانة على المحافظة على مقام الملك، ومكانته الجليّة من خلال بعض الآداب التي يتعيّن على الوزير مراعاتها في تعامله معه، ومن جهة أخرى حتّى يأمن على نفسه من بطش سلطانة، وحتّى يُحافظ على منصبه، ومن ذلك ما أشار إليه ابن الخطيب في "إشارته"، كاجتتاب لباس ثوبه، وركوب مركبه، وعدم استعمال جميع ما يتزيّن به، أو أن يتشبه به، وأن يُعظّم في تحيّته بما يليق بمقامه، وأن يُجيبه إلى دعوته إن دعاه إلى مجلس لهوه، أو شرابه، مع إظهار التلذذ والأنس معه، وعدم الإنشغال عنه. ومن الواجب على الوزير أمام ملكه أن يُنقص من مروءة نفسه إن فات الملك في ذلك، وإذا كان رأي الوزير أحسن من رأي سلطانة، وتدييره أحسن من تدبير سيّده، فعلى الوزير أن يُقرّم ويستهيّن بدوره، وألاّ يترفع عليه في ذلك، وإن استشاره وطلب رأيه في ضرورة مُعيّنة فيجب عليه ألاّ يُخاطبه مُخاطبة المرشد، وإنّما يتعيّن عليه أن يُظهر حاجته وضُعه أمام رأي ملكه، هذا إلى جانب الاقتصاد في نفقته، مع إمكان التّوسعة، والابتعاد عن التّرف، وكثرة البذل والإنفاق حتّى لا يُشعر السلطان بتطاوله أو منافسته في سلطته، فيشرع في احتقاره وتعثر أخطائه، والانتهاه بعزله أو قتله³.

إذا كانت علاقة الوزير بملكه على هذه الصّورة، فإنّ النّصوص السلطانية من جهة أخرى قد حثّت السلطان على رعاية وزيره، وزيادة الاهتمام به، كأن يكفيه من النّاحية المالية، وأن يُمكنه من التّصرّف في أمور الدّولة، ويرفع من قدره بمجالسته وبتميّز علاقته معه عن

¹ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 94.

² - ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 60.

³ - نفسه، ص- ص: 68- 72.

باقي حاشيته وخاصته¹.

وفي ذلك اعتمدت أقوالهم على بعض النصوص اليونانية سواء ما قاله أفلاطون، وهو ما اقتبسه عنه ونسج عليه ابن الخطيب مقامته في السياسة، أو ما صرح به ابن رضوان في شبهه نقلا عن أرسطو، ومن ذلك قول ابن الخطيب: "اجعل حظّه من نعمتك موازيا لحظّه من حُسن رأيه"²، وقول أرسطو: "ارع وزيرك أكثر من مراعاتك لنفسك، وشاوره في قليلك وكثيرك، وادنه من مجالستك، فإنّه زينك في الملا، وأنسك في الخلا، وساترك في البأساء والضراء"³.

وإلى جانب ذلك نبّهت النصوص السلطانية الملك إلى ضرورة مراقبة وزيره في أعماله، وإلى ضرورة اختباره بين الحين والآخر، فمن الوزراء من يرى في نفسه استحقاق الملك، ومنهم من يتقوى بعصبيته، أو بماله الذي جمعه بمنصبه، ومنهم من يميل إلى عدوه⁴. وفي هذا الباب نجد سلطان تلمسان يُنبّه ابنه إلى استخدام فراسته في الكشف عن نوايا وزيره، بالنمّ عن في أقواله والنظر إلى أفعاله، والإحاطة بجميع أحواله⁵، والفراسة كما عرفها هي: "قوة نفسانية وأسرار ربّانية يُؤيّد الله بها النفوس، حتّى ينقلب لها المعلوم كالمحسوس"⁶، من خلالها يتفطن السلطان إلى كمال عقل وزيره من نقصانه، فإن رأى أدنى الأمور تُغضبه وتهمّه وتكرهه، وأدناها قد تُرضيه وأقلّها يُسليّه فيجب أن يعلم أنّه ناقص العقل، مُضطرب الفعل"⁷.

يُحاول الوزير من خلال وظيفته أن يلعب دور الوساطة بأن يكون حلقة وصل بين الملك

¹- أحمد محمد سالم، مرجع سابق، ص: 167.

²- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 88. / كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 07.

³- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 204.

⁴- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 88.

⁵- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 227.

⁶- نفسه، ص: 226.

⁷- نفسه، ص: 228.

ورعيته من جهة، وبين الملك والحاشية السلطانية المتقلدة مختلف المراتب السلطانية من جهة أخرى، مما يجعله في وضعية قلقة دائما، ومن أهم الأمثلة التي تناقلتها المؤلفات السلطانية المدروسة في هذا الباب أن: "مثل السلطان مثل الطبيب، ومثل الرعية كمثل المرضى، ومثل الوزير كمثل السفير بين المرضى والأطباء، فإن كذب السفير بطل التدبير، وكما أن السفير إذا أراد أن يقتل أحدا من المرضى، وصف للطبيب نقيض دائه، فإذا سقاه الطبيب على صفة السفير هلك العليل، كذلك الوزير ينقل إلى الملك ما ليس في الرجل، فيقتله الملك"¹.

من خلال هذا القول ترتسم هذه الصورة الدقيقة التي رسمتها الآداب السلطانية للوزير، وموقعه بين الملك والرعية، فإن كان الوزير صالحا ناصحا استقام أمر الرعية بالكشف عن أحوالها وأمورها واستطاع السلطان أن يطلع على وضعيتها من خلال ما ينقله الوزير من أخبارها، فيكون السلطان بذلك "كالطبيب الماهر الذي يعرف الأمراض فيعطي الأدوية حسب الأمراض"². ومن هذا شبه موقع الوزارة من المملكة كموقع المرأة من النظر، التي من دونها لا يرى الإنسان محاسن وجهه وعيوبه، كذلك السلطان إذا لم يكن له وزير صدق، فإنه لا يعرف محاسن دولته وعيوبها، أو بتشبيه آخر: كان فيه السلطان كالدار، والوزير بمثابة بابها، "فمن أتى الدار من بابها ولج، ومن أتاها من غير بابها أزعج"³.

هذا حال السلطان والرعية إن كان الوزير صالحا، أما إن كان فاسدا فالوضعية بدون شك ستكون مخالفة تماما، حيث شبه الملك الخير والوزير السوء الذي يمنع الناس خيره، ولا يمكنهم من الاقتراب منه كالماء الصافي الذي يعيش فيه التمساح، فلا يستطيع المرء دخوله،

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 212. / أبو حمو، مصدر سابق، ص: 94. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 206. / وقد ورد هذا النص عند ابن الخطيب بأسلوب مغاير ومعنى واحد، حيث قال: "الملك طبيب والرعية مرضى، والوزير تعرض عليه شكايتهم عرضا، والنجاح مرتبط بسداد عقله وصحة نقله، فإذا اختل السفير بطل التدبير. ينظر: ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 60.

² - أبو حمو، المصدر السابق، ص: 151.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 214.

حتى وإن كان مجيدا للسباحة، أو كان محتاجا للماء¹.

ونظرا للدور الخطير الذي يلعبه الوزير في التوفيق بين السلطان والرعية، فإنه بدون شك محتاج إلى فضل سياسته، وحسن فطنته، وعقله، فمن جهة يحتاج لما يقابل به سلطانه الذي فوقه بما يتوافق مع غرضه، وفيما يتقرب به منه، وفي طريقة إصلاح أحواله إن كان فاسدا، ومن جهة أخرى يحتاج إلى سياسة من دونه، وهم الرعية بأحسن السياسات بما يحفظ عليه في الوقت نفسه رتبته عند سلطانه بسبب كثرة منافسيه حول منصبه². وقد كان ابن الخطيب أكثر كتّاب الأدب السلطاني تجربة في هذا الباب، حيث كانت نكبته، ومقتله بسبب أعدائه وحُساده من خاصة سلطان بني الأحمر، من كاتبه وقاضيه، ونعثر في "كتابه الإشارة إلى أدب الوزارة" على ركنين هامّين في الحديث عن طريقة تعامل الوزير مع منافسيه³.

3-1/3: أهمّ شروط الوزارة:

نظرا لأهمية وحجم منصب الوزارة في الدولة السلطانية والتي هي أمّ الخطط السلطانية، فلا غنى لسلطان عليها في تدبير ملكه، وسياسة رعيته، إذ اعتبر حُسن اختيار الوزير من دلائل رجاحة عقل السلطان وقوة تمييزه، كما أنّ اختلال شؤون الدولة في بعض جوانبها مرهون عند كتّاب الأدب السلطاني بالنقص الحاصل في شروط اختيار الوزير، وباستكمالها كانت الوزارة "زينا للإمامة وجمالا للخلافة، وقوة على صلاح الدين والدنيا"⁴، فما هي أهمّ الشروط التي حدّتها كتابات الأدب السلطاني لتولّي هذا المنصب؟ وما هو الطابع الذي غلب عليها؟

أول ملاحظة يُمكن إثارتها في موضوع هذه الشروط أنّ الطابع الأخلاقي، والرؤية

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 95./ الطرطوشي، المصدر سابق، ج: 01، ص: 212./ أبو حمو، المصدر السابق، ص: 95.

² - أبو حمو، المصدر نفسه، ص: 94.

³ - هما الركنان الخامس والسادس، عنوان الأول: "في سيرته مع من يتطلع لهضبته، ويحسده على رتبته"، والثاني جاء بعنوان: "فيما تناس به الخاصة والبطانة وذوو الدالة والمكانة". يُنظر: ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص- ص: 77-83.

⁴ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 204.

العملية هي التي تحكم تصوّر الأدباء السّلطانيين في انتقائهم للوزير، فهم يرون أنّ توقّر "صفات خُلقيّة" مُعيّنة تُؤدّي بالضرّورة إلى حُسن تدبير المملكة، واستمرار السّلطة بها، فإذا كانت علاقة الملك بالأخلاقيات التي وضعتها نصوصهم متروكة لخيارات السّلطان بأن يلتزم بها أو يُخالفها، في حين أنّ توقّر الصّفات الخلقية -والتي هي شروط- تكون ملزمة للوزير، وإجبارية لتولّي منصبه¹.

وقدّ خصّ الطّروطشي منصب الوزارة بثمانية شروط مُستحقّة فيمن يتولّاها: بأن يكون صادقاً، عدلاً، أميناً، ذا بصيرة، ورحمة، نقي الجيب، ناصح الغيب، مُعتدلاً². وإضافة إلى هذه الشّروط يضيف ابن رضوان شروطاً معتبرة أخرى في هذا المنصب، تصل إلى ثلاثين شرطاً، أغلبها منقول عن كتاب "السّياسة في تدبير الرّياسة" لأرسطو³. وما يدعو للانتباه في هذه الشّروط: "أن يكون الوزير من بيت وزارة"، وهو شرط يُشير إلى ارتباط منصب الوزير بأساس طبقي اجتماعي على الأقلّ عند ابن رضوان، كما أنّ اشتراط "معرفة الفروسية ومباشرة الحروب"، و"العلم بالجبايات والخراج"، فيهما دلالة على الصّلاحيات المالية والعسكرية التي قد يصرفها إليه السّلطان، ويُفوّض إليه تدبيرها، وهي من شروط وزارة التّفويض عند الماوردي⁴.

كما لا يخرج أبو حمو عن هذا الإطار الأخلاقي، وإنّما ينفرد في محاولة شرحه لمغزى

¹ - عز الدين العلام، السّلطة والسّياسة في الأدب السّلطاني، ص: 106، 107.

² - الطّروطشي، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 212-215.

³ - السّياسة في تدبير الرّياسة المعروف بسرّ الأسرار لأرسطو، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السّياسية في الإسلام، ص: 138، 139. من هذه الأخلاق التي نقلها لنا ابن رضوان: النّكاه، الفطنة، النزاهة، أن يكون تام الأعضاء، جميل الوجه، حسن العبارة، حسن الملبس، حسن المعاملة، سمح الخلق، سهل اللّقاء، غير شره في الأكل والشّرب والنّكاح، عالي الهمة، كريماً، قويّ العزيمة، يُحسن الفروسية ومباشرة الحروب، أن يكون من بيت الوزارة ممّن كان أبوه وزيراً، عالماً بجميع الجبايات وخراجها، قليل الكلام، غير محتجب عن الناس، من غير قرابة الخليفة، عارف بأدب الملوك. يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 206-208.

⁴ - يُقسّم الماوردي الوزارة إلى قسمين: وزارة تفويض، ووزارة تنفيذ، أمّا الأولى وهي أن يستوزر الإمام من يُفوّض إليه تدبير الأمور لرأيه، وإمضائها على اجتهاده، وشروطه هي شروط الإمامة، إضافة إلى الكفاية في أمر الحرب والخراج. والنّوع الثاني حكمه أضعف، وشروطه أقلّ، ومهمّته مقصورة على رأي الإمام وتدبيره، وهو وسط بينه وبين الرّعايا والولاية، يُؤدّي عنه ما أمر، ويُنفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويُخبر بتقليد الولاية، وتجهيز الجيوش. إلخ. يُنظر: الماوردي، الأحكام السّلطانية والولايات الدنيّة، ص- ص: 33-36.

كلّ الشّروط التي وضعها، مع تبريره لها¹، وهي: أن يكون الوزير من خيار قومه، وكبير عشيرته وبيته، وافر العقل، عاريا من الجهل، حاضر الذّهن، سريع الفهم، راجح الرّأي، محمود السّعي، مُحبّا ناصحا، ودودا صالحا، شجاعا في المهمّات وفي الشّدائد، حسن الصّورة، فصيح اللّسان، بديع العبارة، بليغ البيان، كثير المال غير ذي حاجة، ولا إقلال². ويتمثّل المعيار الاجتماعي الذي أشار إليه أبو حمّو في شروط اختيار الوزير بخلاف ما أشار إليه ابن رضوان- في ضرورة أن يكون الوزير معروفا، كبيرا في قومه وعشيرته، من أسرة غنيّة، وأمّا بقيّة الشّروط فيمكن أن تتكرّر في غيرها من خطط ووظائف الدّولة.

أمّا بالنّسبة للشّروط التي تحدّث عنها ابن الخطيب، فهي تقريبا نفسها الموجودة عند الطرطوشي، وابن رضوان، وأبي حمّو، وهي تتجاوز الثلاثين شرطا، لا تكاد تخرج هي الأخرى عن طابعها الأخلاقي³.

2/3: الكتابة وأهمّيتها وشروطها:

ارتبط ظهور الكتابة كوظيفة في الدّولة الإسلامية بالصّحابة الكرام، وفي مُقدّمهم عليّ بن أبي طالب، وعثمان بن عفّان رضي الله عنهما اللذان كانا من أوائل الكتّاب في التّاريخ الإسلامي، لأنّهما كانا يكتبان الوحي في عهد النّبي صلى الله عليه وآله⁴. وظهرت أهمّية الكتابة مع عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، كونه أوّل من دوّن الدّواوين من العرب في الإسلام، فاحتاج إلى كتّاب يقومون عليها، خاصّة بما تعلق بتقييد بيت مال المسلمين⁵.

وبانتقال الخلافة إلى بني أميّة تعدّد الكتّاب لتعدّد مصالح الدّولة، وأصبحوا خمسة: كاتب

¹- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 79.

²- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 92، 93.

³- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، ص: 62.

⁴- وإن غابا كتبه أبيّ بن كعب، وزيد بن ثابت رضي الله عنهما، وإضافة إليهم كان خالد بن سعيد بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما يكتبان بين يديّ النّبي صلى الله عليه وآله في حوائجه، وكان المغيرة بن شعبة، والحصين بن نمير يكتبان ما بين الناس، وكان عبد الله بن الأرقم والعلاء بن عقبة يكتبان بين القوم في قبائلهم، ومياهم، وفي دور الأنصار بين الرجال والنّساء، وغيرهم من الكتّاب. يُنظر: الجهشياري، مصدر سابق، ص: 15.

⁵- نفسه، ص: 17.

الرّسائل، وكاتب الخراج، وكاتب الجند، وكاتب الشّرطة، وكاتب القاضي، وكان كاتب الرّسائل أهمّ هؤلاء الكُتّاب، وديوانه من أهمّ دواوين الدّولة العبّاسية، وكانت مهنة القائم عليه لا تقلّ شأنًا عن وظيفة الوزير¹. وكانت من مهامّ كاتب الرّسائل تحرير الرّسائل الرّسمية سواء كانت داخلية أم خارجية، وهو الذي ينشر بين الناس المراسيم، والقرارات، والبلاغات، والترتيبات الإدارية، وكان مجلسه بعض الأحيان مع الخليفة على منصّة القضاء لينظر في الدّعاوي والشكاوي، ويختتمها في الأخير بخاتم الخليفة².

لا يتعرّض الأدباء السّلطانيين في حديثهم عن خطة الكتابة إلى تعريف مُحدّد لها، يضبط معناها، أو تاريخها، وتطورها في الدّولة الإسلامية، ولا تظهر أهمّيّتها إلّا من خلال صورة، أو تشبيه واحد استعانوا به في ذلك، حيث جعلوا كاتب السّلطان بمثابة لسانه الذي ينطق به، ومُستقرّ أسراره³، على خلاف المرتبة السّابقة، التي أكثروا من الإشادة بفضلها، ودورها بالنّسبة للسّلطان ودولته، ويبدو أنّ قلّة اهتمامهم بخطة الكتابة راجع عندهم إلى القول الذي تبناه ابن خلدون حولها، إذ عدّها من: "الوظائف غير الضّرورية في الملّك لاستغناء كثير من الدّول عنها، كما في الدّول العريقة في البداوة التي لم يأخذها تهذيب الحضارة، ولا استحكام الصّنائع، وإنّما أكّد الحاجة إليها في الدّولة الإسلامية شأن اللّسان العربي، والبلاغة في العبارة عن المقاصد"⁴.

ومما لاشكّ فيه أنّ هذا القول ينطبق على كلّ الدّول التي نظّر لها ولسلاطينها كُتّاب الأدب السّلطاني المغاربة والأندلسيون -محلّ دراستنا- وهي دولة المرابطين، والدّولة الفاطمية، والدّولة الرّيانية والمرينية، ودولة بني الأحمر، كما أنّه إذا أجرينا مقارنة بسيطة بين عدد النّصوص المُخصّصة لهذه الوظيفة، والوظيفة السّابقة، وجدناها قليلة جدًا مقارنة بالأولى،

¹ - حسن ابراهيم حسن وعلي ابراهيم حسن، النّظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص: 140، 141.

² - شحادة النّاطور و(أخرون)، النّظم الإسلامية التشريعية والاقتصادية والاجتماعية والدفاعية، إريد(الأردن): دار الأمل للنشر والتّوزيع، ط02- 1992م، ص: 81، 82.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 83./ الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 214./ ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 212./ ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 93.

⁴ - ابن خلدون، المقدّمة، ص: 305، 306.

بالرغم من تخصيص هؤلاء الكتّاب لأبواب مُستقلّة في الكلام عنها، إلا أنّ ذلك لم يكن كافياً للإحاطة بجوانبها المتعدّدة¹.

تأتي خطّة الكتابة في المرتبة الثانية بعد الوزارة في ترتيب الخطط الملوكية والسُلطانية، ويظهر ذلك جلياً من خلال "رزمة مواعيد" السُلطان مع حاشيته، وعَمّاله، والتي اعتنى بتنظيمها سلطان تلمسان أبي حمّو لابنه ووليّ عهده، حيث رتّب مجالسه معهم على حسب رُتبهم، ومكانتهم التي يتقلّدونها من خلال وظائفهم في الدّولة، فيُشير على ابنه أنّ أولى النّاس بالدخول عليه في مجلسه صباحاً: الوزير والكاتب، فبعدهما يستمع السُلطان إلى وزيره، يأتي الدّور على كاتبه الذي يقرأ عليه الكتب الواردة عليه²، أو يكتب عنه خطابات لولّاته، أو نظرائه من الملوك. ونظراً للوظيفة التي يقوم بها كاتب السُلطان فإنّه دائم الحضور في مجالسه، وهو عند هؤلاء الأدباء المخصوص بقرب السُلطان، وملازمته دون نظرائه من الموظّفين³، كما استحقّ من خلال وظيفته أن يرفع السُلطان الحجاب عنه⁴.

من خلال الشّروط التي وضعها مؤلّفوا الأدب السُلطاني في مُستحقّي خطّة الكتابة، نجدهم يُحدّدون أربعة أصناف من الكتّاب، يأتي في مُقدّماتهم كاتب السُلطان أو كاتب السّرّ، وهو المُكلف بكتابة رسائله وخطاباته، وبحكم مركزه من السُلطان هو المسؤول الأوّل عن بقيّة الكتّاب، وبعده يأتي "كاتب الزّمام" الذي تختصّ وظيفته بتقييد وحساب أموال الدّولة، وما يتعلّق بالوارد منها، بالإضافة إلى كاتب القاضي⁵، وكاتب الجُند⁶.

ومن أهمّ الشّروط الواجب توفّرها في الكاتب عموماً على ما حدّده المرادي الحضرمي:

¹ - من أمثلة ذلك تخصيص المرادي الباب السابع من إشارته الذي عنوانه ب: "في صفة الكتاب والأعوان والحجاب" للحديث عن الكتابة والحجابه، وكلامه عن الأولى لم يتعدّ الصفحة الواحدة. كما خصّ ابن رضوان الباب الحادي عشر من شبهه "في ذكر الكتابة والكتاب" في خمس صفحات أغلبها سرد لأقوال وروايات لا تؤدّي المطلوب منها. يُنظر: المرادي، مصدر سابق، ص: 211. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص- ص: 211-216.

² - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 146.

³ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 213.

⁴ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 214.

⁵ - المرادي، المصدر السابق، ص: 83.

⁶ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 215.

أن يكون فصيح اللسان، جيّد الخطّ، عارفا بالأداب، كما للسّر¹. كما وضع ابن رضوان لهذه الخطّة مجموعة من الشّروط، منها ما تعلّق بوظيفة الكاتب، وأخرى ذات طابع أخلاقي يشترك معه فيها غيره من موظّفي وعمّال الدّولة، بالإضافة إلى آداب متعلّقة بمظهره وشكله².

ومما اشترطه أبو حمّو في كاتب السّر أن يكون من وجوه البلد الأوفياء، فصيح اللسان، أديبا بليغا في بيانه، مشهودا له بالإستقامة "بارع الخطب، حسن الضبط، عالما بالحلّ والرّبط، كاتما للأسرار، متحلّيا بتحلّي الوقار، ذا عقل وافر، وفهم حاضر، وذهن ثاقب، وفكر صائب، حلو الشّمائل، موسوما بالفضائل، جميل الهبة واللبّاس"³. كما اشترط ابن الخطيب في كاتب سرّ السّلطان بعض الصّفات أهمّها: كتم السّر والصّبر، والأمانة، والإخلاص والكفاءة في العمل قبل الطّمع في إحسان السّلطان⁴.

ومن الشّروط الخاصّة التي أفردها كُتّاب الأدب السّلطاني لكلّ صنف من أصناف الكُتّاب، ما تعلّق بنوعية الوظيفة، ومهامّ صاحبها، فأقلّ ما يحتاج إليه كاتب الرّزّام المكفّف بتقييد مال الدّولة مثلا: أن يكون صحيح الأمانة، عارفا بوجوه الجباية، بصيرا بالحساب، رفيقا بالرّعية، وأمّا عن كاتب القاضي فله شروطا خاصّة به هو الآخر، كأن يكون غاية في العدالة والنّزاهة، والمعرفة بالفقه، والفصاحة⁵. واشترطوا في كاتب الجند أن يكون حازما، عالما، ثقة، أمينا، سمح الخلق، لئّن الجانب، سهل اللّقاء، ولا يشغل إلا بخدمة الجند، ولا يتعهّد إلاّ أمورهم⁶.

كانت هذه الشّروط على حسب ما تقتضيه مهنة ومهامّ كلّ كاتب كما أسلفنا، وفيما يبدو

¹- المرادي، مصدر سابق، ص: 83.

²- من شروط ابن رضوان في الكاتب: أن يكون جيّد المعرفة، حسن الخطّ، مهذب الطّباع، نبيل الأدوات، مشاركا في العلوم، عالما بالكتاب والسّنّة، عارفا بالسّير، سليم الحواسّ، فطنا، نكيّا، أمينا، حافظا للسّر، صادق اللّسان، حسن الهيئة، نظيف الملابس، طيّب الرّائحة. يُنظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 211.

³- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 122، 123.

⁴- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 93.

⁵- المرادي، مصدر سابق، ص: 83.

⁶- ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 215.

أنّ "الأمانة والكفاية في العمل"، كانت من الشّروط المُشتركة فيما بين هذه الأصناف، فكانت المال يحتاج إلى الأمانة لأنّه مؤتمن على بيت المال والرعيّة، وكاتب القاضي احتاج إلى هذه الصّفة حتّى لا يُصوّر للقاضي الحقّ في صورة الباطل، والباطل في صورة الحقّ، فيحكم بغير العدل. وعُدّت الأمانة شرطاً واجباً في كاتب الجند حتّى يُحافظ بأمانته على انضباط الجيش، الدّي به حماية وأمن الدّولة من أخطار الدّاخِل والخارج، وحتّى يأخذ كلّ جنديّ حقّه على حسب رتبته، ودوره الدّي يقوم به.

وأمام هذه المهامّ والأدوار الهامّة التي يقوم بها الكُتّاب في الدّولة، استحقّوا من السّلطان أن يرفعهم بزيادة أرزاقهم، وكفائتهم، وتنزيلهم المراتب التي يستحقّونها، كما شدّدت النّصوص السّلطانية على حُسن اختيارهم وفق ما أملت من شروط مُستحقة فيهم، فمن الكاتب يُستدلّ على عقل السّلطان، ويُعترف بمعرفته وفضله¹، ومن خلال ما يكتبه هؤلاء الكُتّاب من رسائل، وكُتُب، وسجّلات، استحقّ السّلطان كذلك اسم الرّئاسة عند جميع الخاصّة، ورُفِع بفضلهم إلى عظيم المنازل².

3/3: الحجابة وأهمّيّتها وشروطها:

كان الرّسول ﷺ وخلفاؤه الرّاشدون من بعده يُخاطبون النّاس على اختلافهم بلا حجاب، فلمّا انتقل الحكم إلى بني أميّة اتّخذ مُعاوية ﷺ ومن جاء من بعده من الخُلفاء الحُجّاب، والحاجب هو موظّف كبير في الدّولة يُشبه كبير الأُمّناء في عصرنا الحالي³. وقد كان لقب الحجابة على عهد الأمويين والعبّاسيين مخصوصاً بمن يحجب السّلطان عن العامّة، ويغلق بابه دونهم، أو يفتح لهم على قدره في مواقيته، وقد كان الوزير في بعض الأحيان هو المُتصرّف في هذه الخطة بما يراه. وكانت وظيفة الحجابة في مصر كما وجدها ابن خلدون مرؤوسة لصاحب الخطة العُليا في الدّولة والمُسمّى "بالنائب"، وقد بلغت أرقى مكان لها في الدّولة الإسلاميّة عبر تاريخها أيّام ملوك الطوائف في الأندلس، ولم يتركوا لقبها، وكانوا

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 23.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 212.

³ - حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص: 146.

يُعدّونه شرفاً لهم، إضافة إلى منصب ذي الوزارتين "السيف والقلم"، وكانت أهمّ مهامّ الحاجب حجابة السلطان عن العامّة وحتى الخاصّة¹.

ويبدو أنّ المرينيين في بلاد المغرب لم يستخدموا لقب الحاجب في دولتهم، و"المزوار" عندهم كان هو القائم على باب السلطان وحجبه عن العامّة، وهو مُقدّم في وظيفته على مجموعة حراس يُسمّون "الجنادرة"، يُنفذون أوامر السلطان، ويُقيمون عُقوباته، ويحفظون المعتقلين في سجونهم². كما أنّ بني عبد الواد لم يستخدموا هذا اللقب، كما أنّهم لم يُميّزوا بين الكثير من الخطط السلطانية لبدأة دولتهم وقصورها، واقتصر اسم الحاجب عندهم في بعض الأحيان على منقذ الأمور الخاصّة بالسلطان في داره، وقد عُرف الحاجب عند بني الأحمر باسم "الوكيل"³.

بعد هذا العرض الموجز لمنصب الحجابة في واقع الدّول التي نظّر لها كُتّاب الأدب السلطاني محلّ دراستنا، يُمكن القول أنّه لا يوجد اهتمام كبير بهذه الوظيفة في التّصوّر السلطاني، حيث أهملها الطّروطوشي، وأبي حمّو، وابن الخطيب، وما ذكره المرادي في موضوعها لا يتجاوز الصّفحة الواحدة، كما لا يتعدّى ابن رضوان هذا الحدّ، علماً أنّ معظم كلامه عن هذه المرتبة هو ممّا نقله عن المرادي.

وإهمال الطّروطوشي وأبي حمّو لهذه الوظيفة له مُبرّره عند ابن خلدون الذي يقول: "لم يكن في دول المغرب ذكر لهذا الاسم للبدأة التي كانت فيهم، وربّما يوجد في دولة العبيديين بمصر عند استعظامها، وحضارتها، إلّا أنّه قليل"⁴. أمّا عن سبب إغفال ابن الخطيب لذكرها فيبدو أنّه راجع إلى موقع هذه الخطّة في حياته السّياسية نفسها، فقد رَفَع الحجاب بينه وبين النّاس، وكان ذلك من أسباب نجاحه وشهرته⁵ في منصبه المرموق المعروف بذوي

¹- ابن خلدون، المقدمة، ص: 299.

²- نفسه، ص: 300، 301.

³- نفسه، ص: 301.

⁴- نفسه، ص: 299.

⁵- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 103.

الوزارتين. وهذا الأمر يُعلّل سبب تجاوز ابن الخطيب لموضوع الحجابة في مقامة السياسة كذلك، إذ أنّه تعمّد عدم نقل النصّ المُتعلّق "بالحاجب" من العهد اليوناني¹.

ومن أهمّ الشّروط التي وضعها المُرادى في منصب الحاجب ونقلها عنه ابن رضوان: أن يكون سهل الوجه، ليّناً، سالم الجوارح، عارفاً بالنّاس ومنازلهم، وأقدارهم عند رئيسه، فطنا نبيها، يشعر بحضور من حضر، وعلى أيّ صفة وصل، فيأذن له، أو يصرفه على حسب ما يظهر على وجهه².

ومنزلة الحاجب من السّلطان على حسب ما يُصوّرها لنا ابن رضوان، هي بمثابة عينه التي ينظر بها، فوجب عليه أن ينظر إلى الرّعيّة بنظرة سلطانها لها، ويتعامل مع الواقفين على بابه على حسب منازلهم، ووظائفهم، وموضع استحقاقهم، ورتبهم عند السّلطان، مع الأمانة في إيصال ما يُريده السّلطان منهم، أو ما يبتغونه منه³.

4/3: الشرطية:

تتمثّل الشرطية في طائفة من الجند الدّين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن، وحفظ النّظام، والقبض على الجناة والمُفسدين، وغيرها من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة وأمن النّاس. وقد عُرفوا باسم "الشرطية" لأنّهم أشرطوا أنفسهم بعلامات خاصّة يُعرفون بها، ويعود الفضل في ظهورها في تاريخ الدّولة الإسلامية إلى عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه الذي أوجد نظام العسس في اللّيل، وفي عهد علي رضي الله عنه نُظمت الشرطية، وأُطلق على رئيسها صاحب الشرطية⁴.

¹- وداد القاضي، جوانب من الفكر السياسي للسان الدّين بن الخطيب، ص: 182. / والكلام عن الحاجب هو رابع عنصر نجده في عهد الملك لابنه بعد الرّعيّة، والوزير والجند، وكان ذلك في حوالي صفحة كاملة من الكتاب. يُنظر: كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 08، 09.

²- المرادى، مصدر سابق، ص: 84. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 138.

³- ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 136.

⁴- حسن إبراهيم حسن، وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص: 217.

وقد كان نظام الشرطة في الدولة العباسية مرتبطا بنظام القضاء، حيث كان صاحبها يتولى إقامة الحدود، ولكنها سرعان ما انفصلت عنه، واشتغل صاحبها بالنظر في الجرائم، وكان صاحبها على عهد ابن خلدون يُسمى "بالحاكم" عند الحفصيين، و"بصاحب المدينة" في بلاد الأندلس¹، كان يُلقب "بالوالي" في مصر².

بالرغم من أهمية نظام الشرطة في الدولة السلطانية إلا أنه لم يحظ باهتمام كتّاب الأدب السلطاني المغربي والأندلسيين خلال الفترة المدروسة، ماعدا إشارتين نجدهما في واسطة أبي حمو الزيّاني، وشهب ابن رضوان، متعلقتين بأهم شروط تولي صاحب الشرطة لمنصبه. حيث يعتبرها سلطان تلمسان خطة كبيرة عند الملوك، ويشترط في من يرأسها أن يكون صاحب ديانة، وعفة، وهمّة، ومكانة، وسياسة ورئاسة، ورأي وفراسة³.

وكما سبقت الإشارة فإن ابن رضوان يلحقها ضمن الخطط الدينية والعملية، وهذا ربّما لارتباطها في بداية ظهورها بالقضاء، وإقامة الحدود، ومن شروط تولية صاحبها عنده: أن يكون رجلا ثقة، ديناً صارماً في الحقوق والحدود، متيقظاً غير مغفل، ويشدّد ابن رضوان على السلطان في أن يُنبّه صاحب شرطته إلى عدم مباشرة عمله في تتبّع الجرائم التي لها حدود إلا إذا جاهر الشّخص بفعلته، أو قُدّمت إليه شكاية حول ذلك⁴.

5/3: البريد:

البريد في اللّغة هو مسافة معلومة مقدّرة بأربعة فراسخ أي اثني عشر ميلا، واختلف في أصل الكلمة بين العربية والفارسية، وهو مشتقّ في العربية من الفعل "بَرَدَ" أو "أبرد" بمعنى

¹ - انقسمت الشرطة في الأندلس إلى قسمين: شرطة كبرى، وصغرى، فأما الكبرى فكانت مهامّ صاحبها تقتصر على النظر والحكم على الخاصّة وعلى أهل المراتب السلطانية، وأقاربهم، وعلى ذوي الجاه والنّفوذ، وكان أغلب القائمين على الشرطة هم المرشّحون لتولي منصبى الوزارة والحجابه، وقد اقتصر عمل صاحب الشرطة الخاصّة في العامّة. ينظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 312.

² - نفسه، ص: 311.

³ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 148.

⁴ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 328.

أرسل، وقيل من "بَرْدٍ" بمعنى ثبت، وفي معناه الفارسي من كلمة "بريد دم" أي مقصوص الذنب، لأنَّ الفرس كانوا يقصّون ذنب بغل البريد لتمييزه عن غيره من الدوابِّ الأخرى، وكان يُطلق البريد على الرّسول. وفي الاصطلاح هو أن تُقسّم مجموعة من الخيول على عدّة أماكن في الطّريق فإذا وصل صاحب الخبر المُسرّع إلى مكان منها، وقد تعب فرسه، ركب غيره فرسا مستريحا، فإذا وصل إلى المكان الآخر ركب غيره فرسا، وهكذا حتّى يصل البريد إلى المكان المقصود بسرعة¹.

ومعنى البريد ومدلوله في تاريخ الدّولة الإسلامية يختلف عن مدلوله المعاصر، حيث كان يُطلق على "رقيب أصحاب الأعمال"، وهو عبارة عن جاسوس الخليفة أو الأمير أو عينه الباصرة وأذنه السّامعة، ينقل إليه أخبار عمّاله أو مساعي أعدائه². وكان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه أول من أدخل هذا النّظام في الإسلام، أخذه عن الروم أثناء حكمهم للشّام، وقد اهتمّ الخلفاء العبّاسيون كثيرا بهذا النّظام، واعتمدوه في إدارة شؤون دولتهم³.

ويقتصر حديث الطّروطوشي في موضوع البريد، عن قول يرويه عن الخليفة العبّاسي الثّاني أبي جعفر المنصور، وضّح من خلاله أهمّيته ودوره⁴. وباستثناء هذا القول الذّي نقله لنا صاحب "سراج الملوك" لا نجد ذكرا لخطة البريد في باقي المؤلّفات السّلطانية محلّ الدراسة، ماعدا بعض الإشارات التي اعتمدها ابن رضوان، ناقلا إيّاها من كتاب "السّياسة" المفقود لابن حزم الأندلسي، ومن ذلك أنّه يجب على الإمام أن يتّخذ مجموعة من فرسان الجند، ويرتّبهم، ويقدّم عليهم رجلا منهم يكون موثوقا، من أهل السّياسة، له معرفة بالطّريق، ودراية بالقبائل، ويكون هؤلاء الفرسان مُرتبين في كلّ قاعدة من قواعد البلاد، وظيفتهم نقل

¹ - حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص: 211.

² - جرجي زيدان، تاريخ التّمدّن الإسلامي، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط2-02- دس، مج: 01، ص: 230.

³ - حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، المرجع السابق، ص: 210.

⁴ - ممّا جاء في قول هذا الخليفة: "ما كان أحوجني أن يكون على بابي أربعة، لا يكون على بابي أعفّ منهم، قيل من هم يا أمير المؤمنين؟ قال: هم أركان الملك، لا يصلح الملك إلّا بهم، كما أنّ السّرير لا يصلح إلّا بأربع قوائم، فإن نقص قائمة واحدة عابه ذلك. فذكر القاضي، ثمّ صاحب الشّريطة، ثمّ صاحب الخراج، ثمّ عضّ على أصبعه السّبابة ثلاث مرّات، يقول في كلّ مرّة آه، آه، آه، قيل من هو يا أمير المؤمنين؟ قال: صاحب بريد يكتب بخبر هؤلاء على الصّحة". **يُنظر:** الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 192.

الأخبار من السلطان إلى ولاته، ومنهم إليه، ويجب تمييز هؤلاء الجند بعلامة تخصّصهم لتميزهم ومعرفتهم بها. ومما اشترطه في عاملي البريد قوّة أجسامهم، ومعرفتهم بالطرق، وقوّة دوابّهم¹، يقطعون المسافات القريبة في الأوقات القريبة. وتظهر أهميّة هذا النّظام في كونه يُساعد على وصول الأخبار بسرعة، واستدراك الأمور المتوقّع فواتها، وانتهاز الفرص، وسدّ النّغور، وغيرها من مهمّات التّدبير وضروريات السّياسة².

6/3: سفراء السلطان ورسله:

إلى جانب الدّور الذي يقوم به نظام البريد في الدّولة الإسلاميّة يظهر منصب آخر من مناصب الدّولة وهو السّفير أو رسول السلطان، ومبعوثه الخاصّ إلى نظرائه من الملوك والأمراء أو ولاته وعمّاله على الأقاليم. ويختلف عن الأوّل لأنّ البريد أكثر تنظيماً، يقوم به مجموعة من الجند، تحت قيادة صاحب البريد، وينقلون أخبار الولاة والعمال من مختلف النّواحي إلى السلطان، وغالبا ما يكون ذلك بدون علمهم، أو أنّهم ينقلون رسائل من السلطان إلى ولاته وبقية موظّفي الدّولة كالقضاة، أو مقدّمي الشّرطة، أو رجال الخراج وغير ذلك.

وغالبا ما يكون رسول السلطان من الفرسان تقتصر مهمّته ووظيفته على إيصال الرّسائل، بالإضافة إلى ما يحمله من أخبار، وقد يكون من أعيان المملكة، والمقرّبين من السلطان كالقاضي، أو من قوّاد الجيش، ماعدا الوزير، حيث نبّه ابن رضوان سلطانه في عدم إرساله لوزيره، لأنّ في ذلك فساد مملكته³.

وقد حرص أبو حمّو في اختيار الرّسول من وجوه القبيلة الأخيار، ممّن يليق بالرّسالة، مشترطا فيه أن يكون قويّ القلب، راجح العقل، صادق القول، محافظا على دينه، كاتما للأسرار، فصيح اللّسان، حسن العبارة، والهيأة، مُحبّا لسلطانه، راغبا في مصلحته، قليل

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 329.

² - نفسه، ص: 330.

³ - نفسه، ص: 344.

الطمع مُتَنَزِّها عما في أيدي الناس¹.

وبما أنّ الرّسول هو ممثّل السّلطان عند غيره، فالأكيد أنّه دالّ على عقل مُرسِله، فهو عينه فيما لا يرى، وأذنه فيما لا يسمع، ولسانه في الإبلاغ عنه، فقد احتاج الملك على أن يُولّي في ذلك أرفع من بحضرته عقلا، وبصيرة، وهياة، وأمانة².

واشترط الثقة والأمانة في هذا المنصب من باب عدم اكتراثه بالهدايا والأموال التي قد تُقدّم إليه بحكم وظيفته، فببقي ثابتا في إخلاصه لسيّده ودولته، لذلك نجد النّصوص السّلطانية تُشدّد على الملك في ضرورة مراعاة اختيار الرّسول بالاستشهاد بأبلغ الأقوال المأثورة، ومن ذلك ما نصّه: "اختر رسولك في الحرب والمسالمة، فإنّ الرّسول يُلّين القلوب ويخشنها، ويبعد الأمور ويُقرّبها، ويُصلح الودّ ويُفسده"³.

ومما نقله ابن رضوان عن الملك الفارسي أردشير حول خطورة دور السّفير، وسبب اشتراط الصّدق والأمانة فيمن يتولّى منصبه، ما جاء في قوله: "كم من دم سفكه الرّسول بغير حلّه، وكم من جيوش قُتلت وعساكر قد انتُهكت، ومال قد نُهب، وعهد قد نُقض لخيانة الرّسول وكذبه"⁴.

وقد أحاط ابن الخطيب بجملة شروط هامّة فيمن يتولّى مهمّة السّفارة، جعل في مُقدّماتها الصّدق، ولو كان على حساب سفك دمه، وممن يُخوّله فهمه إلى استيعاب مراد السّلطان من رسالته، والذي يستطيع من خلال حفظه وفصاحته إبلاغ كلام ملكه، ويكون قليل القول صادق العمل، وقسوته زائدة على رحمته، مقصور الأمل، لا ينظر سوى لعظمة مرضاة ملكه، ذا رأي وفطنة وحذر⁵.

كانت هذه الخطط والوظائف الملوكية أهمّ ما اشتملت عليه النّصوص السّياسية

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 242، 243.

²- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 343.

³- المرادي، مصدر سابق، ص: 151.

⁴- عهد أردشير، مصدر سابق، ص: 91/ ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 346.

⁵- ابن الخطيب، مقامة السّياسة، ص: 93.

السلطانية المدروسة تقريبا، وقد كان ترتيبها وفق الشكل السابق على حسب حجم وأهمية كل وظيفة في الدولة، إلى جانب مدى اهتمام كتاب الأدب السلطاني إجمالا برتبة سلطانية دون الأخرى، من منطلق ملامستهم لواقع دولهم التي يُنظرون بمؤلفاتهم لسلطينها، أو أنهم كانوا أصحاب أدوار رئيسية في سياسة هذه الدول، وبذلك أمكننا وصف تفكيرهم بأنه تفكير عملي واقعي، بالرغم من الطريقة التي استخدموها في عرض ومعالجة مواضيعهم، التي تعتمد على السرد والنقل المباشر للأخبار والأقوال والروايات دون مناقشتها دائما، أو في كونها لا تخرج عن إطار النصائح ذات الطابع الأخلاقي.

4. الخطب الدينية الخلفية:

يُدرج تحت المجموعة الثانية من تصنيف الخطب والمراتب التي يتكوّن منها جهاز الدولة السلطانية كل الخطب ذات الطابع الديني، والتي يرجع أصلها إلى منصب الإمامة الكبرى أو "الخلافة"، فكأنها كما وصفها ابن خلدون: "الإمام الكبير والأصل الجامع" لهذه الخطب، وكلها متفرعة عنها، وداخلة فيها¹، وأهم الخطب الدينية الشرعية الصلاة، والفتيا، والقضاء، والجهاد، والحسبة. وقد اعتبرها ابن رضوان اثنا عشر عملا، يأتي في مقدمتها الصلاة، وقبض الزكاة وتفريقها، وقبض الجزية وتفريقها².

1/4: الولاية على الصلاة:

وُضعت إمامة الصلاة في أول ترتيب الخطب الدينية، وجُعِلت أرفعها، بل حتّى أرفع من المُلْك نفسه، باعتباره مندرجا تحت الخلافة إن كان إسلاميا - كما سبقت الإشارة- ويرجع ذلك في استدلال الصحابة في شأن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، باستخلافه في الصلاة على استخلافه في السياسة في قولهم: "ارتضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينا، أفلا نرضاه لدُنْيَانَا؟"، وإذا لم تكن الصلاة أرفع من السياسة والمُلْك لما صحّ هذا القياس، على حدّ تعبير ابن خلدون³.

¹- ابن خلدون، المقدمة، ص: 273.

²- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 340.

³- ابن خلدون، المقدمة، ص: 273.

وتنقسم الإمامة على الصلّاة إلى ثلاثة أقسام: أحدها الإمامة في الصلّوات الخمس، والثاني: الإمامة في صلاة الجمعة، والثالث: الإمامة في الصلّوات المندوبة. وما يهّمنا في هذا التقسيم فهو الإمامة في الصلّوات الخمس، والتي يُعدّ نصب الإمام فيها معتبرا على حسب المساجد التي تُقام فيها الصلّوات، وهي صنفان: مساجد سلطانية، ومساجد عامية، فأما المساجد السلطانية فهي التي لا يُنتدب للإمامة فيها إلا من ندبه السلطان لها، وقلده الإمامة فيها¹. والمساجد السلطانية هي مساجد عظيمة مُعدّة للصلّوات المشهودة، وأخرى دونها مُختصة بقوم أو محلّة وليست للصلّوات العامة².

ومن شروط تولية الإمام أو السلطان لصاحب هذا المنصب -الولاية على الصلّاة- أن يكون قارئاً للقرآن، حافظاً له، عالماً بأحكام الصلّاة والطّهارة، فاضلاً في دينه، خطيباً فصيحاً، مُعرباً، فقيهاً في جميع ذلك، ومن ولاءه الإمام الصلّاة بأهل بلد كانت له الجمعة والعيدين، والصلّوات الخمس المفروضة، والكسوف والاستسقاء في جميع البلدة التي وُلّي صلاتها، ويُشترط أن يكون منزله بقرب الجامع، كما كان مسجد رسول الله ﷺ، ويتّخذ مؤدّنين أو ثلاثة صيّتين فاضلين، فصيحين بالأذان عالمين بالأوقات، وتجب على السلطان التوسعة والإنفاق عليهم إن كانوا فقراء، لئلاّ يُحتاجوا إلى الشغل بالاكْتساب، فيُخلّوا بلزوم المسجد في أوقات الصلّوات. كما يجب توظيف من يقوم على المسجد بتنظيفه، وبسط حصره، وفتح أبوابه، وإغلاقها، وتسوية صفوف المُصلّين. ومن مهامّ والي الصلّاة أن يتفقّد مساجد البلد الذي وُلّي الصلّاة بأهله³، وله النّظر في قبلة المساجد المُستحدثة، فيقيمها شطر المسجد الحرام⁴.

2/4: الفتيا والمشورة ودور العلماء فيهما:

بالنسبة "لمنصب الفتيا" على السلطان أن يختار فقيها عالماً نبيها، سمته الصّلاح، سالكا

¹ - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص: 119.

² - ابن خلدون، المقدمة، ص: 273.

³ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 322.

⁴ - نفسه، ص: 323.

طريق الرّشاد والفلاح، يُرشد إلى الهدى ويهدي إلى الرّشاد، يُبين ما أشكل على السّلطان من الأحكام، خاصّة ما تعلق بأمر الحلال والحرام، وما وقف عنده من الحدود الشرّعية التي هي من قوام الملك والرّعيّة¹.

ولا يقتصر دور الفقهاء والعلماء في الدّولة على وظيفة الإفتاء، بل يتعدّها إلى نصيحة السّلطان، وتقديم يد العون فيما احتاجه من مشورة، ورأي استنادا إلى قوله ﷺ: «إنّ الدّين النّصيحة، إنّ الدّين النّصيحة، إنّ الدّين النّصيحة، قيل: لمن يا رسول الله؟ قال: لله، ولكتابه، ولرسوله، ولأئمّة المسلمين وعامّتهم»²، ونصيحة أئمّة المسلمين التي دلّ عليها هذا الحديث، هي معاونتهم فيما كُفّفوا القيام به، في تنبيههم عند الغفلة، وإرشادهم عند هفواتهم، وتعليمهم ما جهلوا، وتحذيرهم ممّن يُريد بهم السّوء، وإعلامهم بأخلاق عمّالهم، وسيرهم في الرّعيّة، ونصرتهم في جمع الكلمة عليهم، وفي ردّ قلوب الرّعيّة النّافرة وحظّها على طاعة الحاكم³.

وقد اعتبر ابن رضوان أنّ أشدّ الأشياء تأييدا للعقل هي مُشاورة العلماء، وأنّ جميع ما يحتاج إليه الملك من أمر الدّنيا رايان: رأي يُقوّي به سلطانه، ورأي يُزيّنه في النّاس⁴، لذلك كانت من أهمّ شروط الإستشارة أن تكون من ذوي العلم، وأهل الدّين، وذوي العقول الرّصينة، وكما قيل: "من استشار أهل العقول أدرك المأمول"⁵. وأهل العقول هم بطبيعة الحال من العلماء، الدّين لا يستغني عنهم راعي ولا رعيّة، ولا رئيس أو مرؤوس، فكانت مواقعهم من الملك على تعبير ابن الخطيب مواقع المشاعل المتألّقة والمصاييح المتعلّقة، وعلى قدر تعهّد السّلطان بها ورعايتها ازدادت نورا وضياء⁶. وقد جعل أبو حمّو الفقهاء العلماء في أعلى الرّتب بعد مرتبة الشرفاء، واصفا إياهم بأنّهم: "مصاييح الدّين وبهم اقتداء المسلمين، بهم تُقام الشّرائع، وتُسدّ الذّرائع، ويُعتصم بهم من الأهوال والبدع، ويعتزّ بهم الإسلام ويرتفع،

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 124.

²- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 236.

³- نفسه، ج: 01، ص: 137.

⁴- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 163.

⁵- نفسه، ص: 155.

⁶- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 96.

لأنهم ورثة الأنبياء، وهم أعلام الإقتداء"¹.

3/4: ولاية القضاء:

يُعدّ القضاء من الوظائف الهامة في هذه المجموعة، وفي الرتب والخطط عامّة، والتي هي كذلك من نصيب الفقهاء العلماء في الدولة الإسلامية. والقضاء كما يُعرّفه ابن خلدون من الوظائف الداخلة تحت الخلافة، لأنّه منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسما للتداعي، وقطعا للتنازع، وأحكامه مُستمدّة من الكتاب والسنة، وقد كان الخلفاء في صدر الإسلام يُباشرونه بأنفسهم، وأوّل من أسند مهمّة القضاء إلى غيره هو عمر رضي الله عنه².

وأهمّ الشّروط التي أوردّها كُتّاب الأدب السّلطاني في القاضي، هي نفسها التي نصّ عليها الماوردي في "أحكامه السّلطانية"، وهي كما ذكرها ونقلها عنه ابن رضوان سبعة: أن يكون رجلا بالغاً عاقلاً حُرّاً، مسلماً، واختلف في تولية الكافر على القضاء على أهل دينه، والشّروط الخماس العدالة، ثمّ السلامة في السّمع والبصر، وأن يكون عالماً بالأحكام الشّرعية جميعها³.

ويُستحبّ أن يكون ورعاً غنياً ليس بمديان، ولا محتاج، وأن يكون من أهل البلد، معروف النّسب، فطناً، نزيهاً عن الطّمع، حليماً على الخصوم، مستشيراً لأولي العلم والفقّه⁴. ومن الشّروط التي نبّه إليها الطّروطوشي في القاضي أن يكون ذا شرف، معروفاً بحلمه، كثير المشاورة⁵.

ويشترط أبو حمّو فيمن يوليه القضاء أن يكون من أفاضل الفقهاء في متانة الدّين، وأرغبهم في مصالح المسلمين، لا تأخذه في الحقّ لومة لائم، ولا يسمح بظلم، ولا يغتتر بمال

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 152.

²- ولى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا الدرداء معه بالمدينة، وولى شريحا بالبصرة، وولى أبا موسى الأشعري بالكوفة، وكتب له في ذلك كتابه المشهور الذي عليه أحكام القضاء، وهي مستوفاة فيه. يُنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص: 275.

³- الماوردي، الأحكام السّلطانية والولايات الدّينية، ص: 81، 82. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 324.

⁴- ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 325.

⁵- الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 390.

أو رشوة، يُساوي في أحكامه بين الشَّرِيف وغيره، وبين القويِّ والضعيف، ممّن له علم بالأحكام، عالما بمسائل الحلال والحرام، عادلا فاضلا¹.

4/4: ولاية الحسبة:

الحسبة هي وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر²، وهي واسطة بين أحكام القضاة وأحكام المظالم³. وكان المحتسب ينظر في مراعاة أحكام الشرع، ويُشرف على نظام الأسواق، ويحول دون بروز الحوانيت حتّى لا يعوق ذلك نظام المرور، ويستوفي الديون، ويكشف عن الموازين، والمكاييل تجنّبا للتطّيف، وكان المحتسب يُعاقب من يعبث بالشرّيعه، أو يرفع الأثمان، ويمنع التّعدي على حقوق الجيران، وارتفاع مباني أهل الذمّة على مباني المسلمين⁴.

ومن شروطها في كتب الأدب السلطاني ما أورده ابن رضوان وأجملها في: العدالة والنزاهة، ومعرفة فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعرفة الحساب لاختيار قيم المبيعات، ونسب الأسعار، والتيقّظ لإقامة الموازين بالقسط، والشّعور بغشّ المحتالين، والصّرامة في الحكم، وعدم الالتفات إلى الشّفاعات، لأنّ نظره منوط بحقوق المسلمين⁵.

وإضافة إلى هذه الخطط الدّينية يتحدّث كُتّاب الأدب السلطاني وفي مقدّماتهم ابن رضوان على وظائف وخطط أخرى في شكل فقرات قصيرة وإشارات بسيطة، كعامل الزكاة والخراج⁶،

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 124.

²- ابن خلدون، المقدمة، ص: 280.

³- ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 327. ولاية المظالم هي قضاء من نوع خاصّ يتولّاه الخليفة، ويتميّز بالزّهية والهيبة، وبإمكانه أن يُؤلّي عليها نائبا عنه، ويُسمّى متولّي أمر المظالم "ناظرا"، ولا يُسمّى قاضيا. يُنظر: حمدي عبد المنعم، ديوان المظالم (نشأته، وتطوره، واختصاصاته مقارنا بالنظم القضائية الحديثة)، بيروت: دار الشروق، ط01-1983م، ص: 35. ومحكمة المظالم بمثابة محكمة الاستئناف العليا، أو المجلس القضائي الأعلى في عصرنا الحالي، تُعرض على متولّيها القضايا إذا عجز القاضي عن تنفيذ حكمه في قضية رجل من عليّة القوم، أو إذا لجأ إليها المتقاضون إذا اعتقدوا أنّ الحاكم لم يحكم بينهم بالعدل. يُنظر: حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص: 294.

⁴- المرجع نفسه، ص: 298.

⁵- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 327.

⁶- نفسه، ص: 331، 332.

وعامل المواريث¹، وكلّهم موكلون من قبل السلطان لجمع الأموال، وفيهم شروط مستحقة على حسب مهامّ ونوع كلّ وظيفة من هذه الوظائف.

إذا حاولنا الخروج بنتيجة عامّة عن موضوع جهاز الدّولة السلطانية وتراتبته، فلا بأس بالقول أنّ نظرة الأدباء السلطانيين للهاشية السلطانية بما فيها من مراتب ووظائف لا تعدو أن تكون موضوعاً لذات السلطان، مثلها مثل الرعيّة، والأكيد أنّ الحديث عنها في حقيقته هو حديث عن كيفية اختيار السلطان لأعضائها، وطرق اختبارها، وتحقيق الشّروط المطلوبة فيها، وكيفية التّعامل معها. إذ أنّ السلطان هو الذي بيده التّعيين والعزل، وله الاختيار في عطائه، والجرابة عليهم بالبدل أو البخل، وبيده انتقاء من يُصاحب، ويُجالس، أو يُباعد.

كما أنّ معالجة الأدباء السلطانيين لموضوع الخطط المكوّنة لجهاز الدّولة يسير في اتجاه واحد، فكلامهم يقلّ عند تحديد مهامّ كلّ وظيفة، ويكثر في الكلام عن شروط تولّي كلّ وظيفة في شكل أقوال وحكم ووصايا متنوعة، يصعب في كثير من الأحيان تحديد أهمّ هذه الشّروط في كلّ مرتبة لسيطرة الطّرح الأخلاقي عليها، مع تكرار العديد من هذه الشّروط في كلّ مرتبة والتي تبقى محصورة في إطار عامّ².

ثانياً: الجند والتدبير السلطاني الوقائي والأمني والحربي:

عالجت مؤلّفات السياسة السلطانية في حديثها عن موضوع الجهاز العسكري للدّولة السلطانية في العهد الوسيط عدّة جوانب مرتبطة بتدبير وسياسة السلطان في المسائل الأمنية والحربية، من حيث أهميّة الجند، في الدّولة، وكيفية تنظيمه، وتقسيمه، والشّروط المطلوبة فيمن يتولّى القيادة، وشروطاً أخرى معتبرة في الجند عامّة، بالإضافة إلى الحديث عن الرّعاية السلطانية المالية لهذا الجهاز، وتدبيره المتعلّقة بحالة السّلم كعلاقات الصّح مع الأعداء، وتكسير التّحالفات المضادّة، واعتماد الجوسسة، وانتهاء بعمليات التّكتيك والتّخطيط المطلوبة في المعارك والحروب، والتي تبدأ بالإشارة إلى طريقة الاستعداد، وتجهيز العُدّة،

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 343.

² - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 99، 100.

والرّجال، وترتيبهم، وتنظيمهم في ميدان القتال، وكيفية تسيير المعارك، وغيرها من المواضيع.

كما أنّ دراسة موضوع الجند ومُختلف النّدابير والسيّاسات السّلطانية المتعلّقة به، تتطلّب ربطها بالسياق التّاريخي الذي وُجدت فيه، وكذا الإطار الجُغرافي المرتبط بها، فحديثنا عن موضوع الجند والحرب هو حديث عن فترة القرون الوسطى عامّة، وفترة القرن الخامس والثّامن الهجريين على سبيل الحصر، وهي فترة لها خُصوصيّتها المتعلّقة بها، سواء في استراتيجية المعارك أو في ترتيب وتنظيم الجيش، أو في أنواع الأسلحة المستعملة. هذا بالإضافة إلى أنّها مواضيع أثارها، وناقشها مفكرون تختلف مستويات طرحهم بين النظريّة والواقع، فنجد منهم الفقيه، والقاضي، والسيّاسي، والإداري، والعسكري.

1. أهميّة الجند والشّروط المُعتبرة في القائد، وتكوين الجيش وتقسيمه:

1/1: أهميّة الجند:

اهتمّ كُتّاب الأدب السّلطاني بموضوع الجُند، وألوه أهميّة كبيرة في نُصوصهم، والملاحظة الهامّة التي يمكن إثارتها في بداية هذا المبحث هي ذلك الإهتمام الواضح الذي أبداه السّلطان الزّياني أبو حمّو موسى لموضوع الجُند، عن بقية أصحاب المؤلّفات السّلطانية المدروسة، والأكيد أنّ سبب هذا الإهتمام راجع إلى طبيعة الظّروف التي أحاطت بحياة الرّجل وبدولته، حيث خاض غمار الحروب والمعارك على رأس جيشه طيلة إحدى وثلاثين سنة مع المرينيين، كما أنّ صراعاته مع الحفصيين المنقسمين على أنفسهم لم تتوقّف، هذا إلى جانب تذبذب ولاء القبائل العربية له، ناهيك عن الصّراعات الدّاخلية لمملكة تلمسان الزّيانية¹.

والاتّجاه العامّ الذي يسير عليه كُتّاب الأدب السّلطاني عامّة في عرضهم لموضوع الجُند هو ربطه بموضوع السّلطان، وجعله من بين أبرز المحاور التي تدلّ على حُسن سياسته، وتدبيره في مُلكه، حيث عدّه سُلطان تلمسان من قواعد المُلك، وأركانها التي يحتاج إليها المُلك

¹ - عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الادب السلطاني، ص: 138.

في قوام سلطانه¹، فلا غنى لسلطان ولا دولة عن الجُند، فالجيش يحوط الرعيّة، ويمنعها من الخروج عن طاعة الحاكم، أو الإنتفاضة عليه، وكما قيل: "من فرط في جيشه فقد أعان عدوّه عليه"². كما أشاد الطرطوشي كثيرا بالجُند، ودورهم في المملكة معتبرهم عدّتها، وأوتادها، فهم حُماة البيضة، "بهم يُدبّ عن الحريم، وتؤمّن السبيل، وتُسدّ الثغور، والشوكة على العدو"³، ولا يخرج ابن رضوان عن هذا الكلام، فهم عنده "زبدة المملكة وبهاء الدّولة"⁴.

2/1: الشّروط المعبرة في قائد الجند:

تُرَكِّز النّصوص السّلطانية في حديثها عن موضوع الجند على ذلك الدّور الهامّ الذي يلعبه القادة في جيوش الدّول، أكثر من كلامها عن الجيش ككلّ، فالقائد عندهم بمثابة الأسد الذي يتربّع على عرش مملكة الغابة، وكما ورد عن أكثرهم: "أسد يقود ألف ثعلب خير من ثعلب يقود ألف أسد"⁵.

وكانت أهمّ الشّروط الموضوعية في القائد: أن يكون من الرّجال ذوي الشّدّة، والمروءة، فبالشّدّة يُقاتل الجندي، وبالمروءة يثبت ويشتدّ⁶، وأن يكون مشهودا له بالبسالة، والنّجدة، والشّجاعة، والجرأة، ثبت الجنان، صارم القلب، رابط الجأش، صادق البأس، ممّن شهد الحروب، وقاتل الرّجال وقاتلوه، خبيرا بمواقع تمرکز الجيش، بصيرا بأصناف الأعداء، ومواقع الغرّة منه، ومواقع الشّدّة منه، فإن كان بهذه المواصفات واتّبعه جنده في رأيه كان جميع جيشه مثله⁷.

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 79.

²- نفسه، ص: 203.

³- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 344.

⁴- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 384.

⁵- الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 475. أبو حمو، المصدر السابق، ص: 142. ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 382.

⁶- المرادي، مصدر سابق، ص: 93.

⁷- الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 475. ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 382، 383.

ونظرا لخبرة أبي حمو الميدانية في قيادة الجيوش، فقد اعتبر القائد من أهم مفاتيح الملك في الجيش، لذلك ارتأى أن يكون من أفضل الجند كفاية، وحزما، وبسالة، ومعرفة، ودراية، ممن لا يصلون إلى الرعية بمضرة أو أذى، وأهم من هذا كله أن يكونوا محبين للسلطان صادقين في محبتهم له، ويكون همهم سد الثغور، وصد الأعداء¹.

وعلى الرغم من المكانة الرفيعة التي وصل إليها ابن الخطيب في دولة بني الأحمر، مكنته من الإقتراب من جهاز الجيش وخوضه للحروب الداخليّة، ومع التصاري إلا أن كلامه عن موضوع الجند بقي محصورا في النصّ الذي اقتبس منه مقامة السياسة، دون أية إضافة من ذلك الواقع الذي كان مشاركا فيه. وأهم إشارة له في موضوع الجند كانت مرتبطة بضرورة تولية السلطان للقادة النبهاء الأخيار على الجيش، مع التنبيه على صرفهم عن الافتتان بأهلهم وديارهم²، فيكون همهم الوحيد هو الاعتناء بالجيش، وقيادته وتنظيمه، استعدادا لمهامه الدفاعية التي أُعد لها.

ودور القائد في الجيش لا يقتصر على قيادتهم في المعارك والحروب، وإنما يتعدى ذلك عند المرادي إلى رعاية شؤونهم، وسدّ حوائجهم، وأرزاقهم باعتباره ممثلا عنهم عند السلطان أو الوالي، إلى جانب ترويضهم على الامتثال لأوامره، والوقوف عند حكمه³. ومما حرص عليه في نصائحه لأميره كذلك أن يُدرّب قائده على أخلاق وسلوكات وصفات، استعان في تقديمها له بتشبيهات مُستخرجة من حركات الحيوانات⁴، وهي تدلّ على: القوّة، والخفة، والدّهاء، والمكر، والصبر والمباغثة، والإستعداد والتأهب في أيام السلم والحرب.

وتبقى صفات: "القوّة والحزم والشجاعة" أهم ما نصّت عليه نصوص هؤلاء الأدباء في القائد، وهي صفات تجعل من الجند الضعيف بالقائد الحازم الشجاع قويا، وتجعل من

¹ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 125. / وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياني، ص: 66.

² - ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 89.

³ - المرادي، مصدر سابق، ص: 93.

⁴ - جاء ذلك في قوله: "أن يُدرّب قائد جنده على وثبات كوثبات الأسد، وخطفات كخطفات الحداة، وختلات كختلات الذئب، وروغان كروغان الثعلب، وصبر كصبر الحمار، وهجمات كهجمات الخنزير، وبكور كبكور الغراب". يُنظر: المرادي، المصدر نفسه، ص: 95.

العسكر القويّ بالقائد العاجز المُضَيِّع ضعيف، ولعلّ خير وصف عندهم للقائد الحازم هو تشبيهه بالتاجر الحاذق، الذي إن رأى الرّبح لم يتأخّر في شراء السلعة التي يبيعهها في الأسواق، ويجني من ورائها، وإن كان العكس تحفّظ برأس ماله، كذلك القائد في ذلك لا يطلب الغنيمة حتّى يحوز السّلامة، ولا يُبادر بالقتال إن لم يتيقّن من الفوز¹.

ومما انفرد به ابن رضوان في حديثه عن قائد الجيش هو تخصيصه له عشرة أمور يتعيّن عليه مراعاتها في مهمّة الخاصّة التي وُكِّل بها في إشرافه على الجيش، وهي مُنقسمة إلى قسمين: قسم متعلّق بدوره مع الجيش في أيّام السّلم، وقسم ثاني متعلّق بمهامه مع جنده أيام الحرب، أمّا فيما يتعلّق بالقسم الأول كأن يمنع أفراد جيشه عمّا يشغله في مهمّته الحربية من تجارة، أو زراعة حتّى لا يصرفهم ذلك عن مصابرة العدوّ وصدق الجهاد، من خلال توفير مؤونة الجيش وحاجاتهم الضّروية، أمّا فيما يتعلّق بالقسم الثاني: كمشاورته لذوي الرّأي وأهل الحزم لتفادي أخطاء الحروب وتقريب الظّفّر، بالإضافة إلى حسن ترتيبه للجيش في ميدان القتال مع ما يتناسب مع طبيعة المعركة وحجم العدوّ، وغيرها من الأمور².

3/1: تكوين الجيش وتقسيمه:

من أهمّ التّحديات التي قد يُواجهها السّلطان في دولته تكوين جيش نظامي مُخلص، يُقوّي من خلاله سلّطته، يحفظ به أمن رعيّته، ويواجه به المنافسين في ملكه، ويصدّ بهم مكائد وأخطار أعدائه من الخارج، فكانت من أهمّ الدّعوات التي حفلت بها نُصوص الأدب السّلطاني دعوة المرادي الحضرمي للأمير المرابطي أبي بكر بن عمر في تكوين جيش لا يعتمد فيه على عصبية واحدة، حتّى لا تتقلب عليه، وتتولّى السّلطة بنفسها³، حيث أشار عليه "أن يكون جنده أجناساً مفترقة، وقبائل شتى، لا يتهيأ لها الاتّفاق على رأي واحد في الخلاف، وأن يسوس جنده سياسة تُخرج شيوخه وقادته عن الاتّفاق والصّداقة، وعن الخلاف

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 382.

² - نفسه، ص: 404، 405.

³ - محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 56.

والعداوة، فإنّ الأمرين جميعا يعودان عليه بالمضرة¹.

وبلا شكّ هذه استجابة ذكيّة من المرادي لظروف الجند المرابطي الذي كان يعتمد على قبيلة لمتونة، والتي استشهد الكثير من رجالها في معارك المغرب والأندلس، ممّا تطلّب انضمام أفراد جديدة إلى الجيش ينتمون إلى قبائل مختلفة، وكذلك تماشياً مع التطور الحاصل في الدولة، والذي استحقّ ذلك التغيير².

وبعيداً عن رأي المرادي وتصوّره هذا نجد الطرطوشي لا يشترط في تكوين الجيش سوى أن يكون أفراداً من ذوي البسالة، والإقدام، والجرأة مع حنّه على الإكثار منه³. ويبدو أنّ أبا حمّو قد خالفه في هذه النقطة الأخيرة المتعلّقة "بالإكثار من أفراد الجيش"، حيث اشترط في تكوينه أن يكون على حسب حاجة الدولة إليه، إذ أنّ أكبر خطأ قد يواجهه السلطان في ذلك أن يكون الإكثار من الجيش أقلّ ممّا يدّخره من أموال، وتصوّره هذا مبني على قاعدة: أن الجيش والمال هما قسم واحد، لأنّ كلّ واحد منهما متوقّف على صاحبه، ومطلوب بمطلبه، "فلا مال إلاّ بجيش، ولا جيش إلاّ بمال، وأصلهما العدل، لأنّ العدل يجمع المال، والمال يكفل الجيش، والجيش يحوط الرعيّة"⁴.

ومن النّصائح النفيسة التي تركها سلطان تلمسان لابنه في هذا الباب كذلك أن يكون دائم التّأهبّ والإستعداد للأخطار، وسبيله في هذا هو جمع الجنود وترتيبهم وتنظيمهم، "فيعدّهم في زمن الرّخاء ليجدهم عند الشّدّة"⁵، فتكوين الجيش وتنظيمه هي عمليّة مستمرة متواصلة، لا تتوقّف فقط على أيّام الحروب، كما تأخذ عمليّة تقسيم الجيش في التّصوّر السلطاني ثلاثة أنماط مختلفة من التّقسيم، كلّ واحد منها مبني على قاعدة معيّنة، نستطيع من خلالها تمييز رؤية وتصوّر كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين.

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 95.

² - محمد الأمين بلغيث، المرجع السابق، ص: 57.

³ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 479.

⁴ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 200.

⁵ - نفسه، ص: 201.

فوجد ابن الخطيب مثلاً يُقسّم الجُند تقسيماً أخلاقياً سلوكياً، إذ يكتفي بنصح الملك بأن يُميّزهم ويجعلهم طبقات¹، أعلاها من يُخاطر بنفسه من أجل السلطان، ويضبط رجاله وأحسن من تقلّد أمر الرعيّة، وأوسطها من كان حُبّه للسلطان أكثر من نجدته له، وأدناها من أحسن الانقياد لأوامره، واكتفى بالمرتبة التي جُعل فيها. وكما يبدو واضحاً هو تقسيم مبني على أساس العلاقة بين الجند والملك، ومدى خدمة الأول للثاني².

أمّا تقسيم ابن رضوان للجند³، فهو لا يتعدّى أن يكون وسيلة يتمكّن الملك من خلالها إلى ضبط جُنده، والسيطرة عليه من خلال تسلسل هرمي يبدأ بأربعة أمراء لينتهي بأربعين ألف رجل، يتوسّطهم أربعون نقيباً، يليهم أربع مئة نقيباً تحت إمرتهم أربعة آلاف عريفاً⁴.

وإذا كان ابن الخطيب وابن رضوان قد اعتمدا على نصّين يونانيين جاهزين -الأول لأفلاطون، والثاني لأرسطو- في تقسيمهما للجند فإنّ أبا حمو موسى الرّيّاني قد انطلق من واقع دولته التي كان هو ملكها، والقائد الأعلى لجيوشها، ممّا قد يُسهّل على الباحثين تفصّي الجانب العسكري في الدولة باعتماده شاهداً عياناً عاش تفاصيل الفترة، وكان من أهمّ المشاركين في أحداثها السياسيّة، والعسكريّة، وحتى الثقافيّة.

وممّا جاء في كلام أبي حمو عن تقسيم الجُند، قوله لابنه: "اعلم أنّ الجيش ينقسم إلى أربعة أقسام: خاصّتك، وقبيلك، وأنصارك، ومماليك"⁵. فأما القسم الأوّل من هذا الجيش "خاصّة الملك" فهم يتألّفون من وجوه القبائل، الذين يستخلصهم السلطان لنفسه، مُعتمداً في اختيارهم على محبّتهم له، والقسم الثاني: "قبيل الملك" وهم من قرابته، ويتوجّب على الملك

¹- تصنيف ابن الخطيب مستمدّ من تفكير أفلاطون. يُنظر: كتاب العهود اليونانية (عهد الملك لابنه)، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسيّة في الإسلام، ص: 07، 08.

²- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 89. عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 143.

³- أصل تقسيم ابن رضوان للجند نجده عند أرسطو في كتابه السياسة في تدبير الرياسة، في مقاله الثامنة، ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسيّة في الإسلام، ص: 147. ينظر كذلك إلى الملحق السادس، الشكل الثاني منه والذي هو عبارة عن مخطط توضيحي لأقسام الجند عند ابن رضوان، ص: 356.

⁴- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 384، 385. عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 143.

⁵- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 142. ينظر إلى الملحق السادس، الشكل الأوّل منه، الذي هو عبارة عن مخطط توضيحي لتقسيم أبي حمو للجند، ص: 356.

أن يُرضيهم لمكانهم منه، فيُقدّم الأشياخ على الجموع، ويجعل على كلّ جماعة منهم شيخا من كبارهم، وأعيانهم، على أن يكون كلّ واحد من هؤلاء الأشياخ من بين أكثر قبيله محبة له، ورغبة في خدمته، واستعدادا لتحريض جماعته على طاعته.

والقسم الثالث من هذا الجيش: هم "حماة الملك وأنصاره"، يظلّون محيطين به لا يفارقونه ليلا ولا نهارا، ويكون ترتيبهم على ميمنة وميسرة، ومقدّمة وساقة، ويجب اختيارهم من أصحاب الثّبات في الشّدائد، ومن أكثر النّاس موالاة له، واستعدادا لنصرته في حال الحاجة، وقد يقع الإستجداد بهم، في حال انقسام قبيل الملك عليه، فيكونون متأهّبين دائما لضرب المخالف منهم في أيّ وقت¹.

والقسم الرّابع والأخير: هم "مماليك الملك"، وينتأفون من الأعلاج والنّصارى، والأعزاز² والوصفان، ودورهم احتياطي لقمع أيّ عصيان، ويُشترط فيهم الشّجاعة والقوّة، وقرب محلّ إقامتهم من السّلطان، ولا يفارقونه أبدا³. ويُمكن اعتبار هذا النّقسم الأخير تقسيما محليا خاصا بدولة أبي حمّو، ممّا لا يدع مجالا للشكّ في كون حديثه عن الجند في كتابه "الواسطة" هو تصوير لما عايشه في دولته⁴.

2. العطاء السّلطاني ومُستحقّات الجيش المالية:

من المسائل الهامّة التي تنبّه لها كُتّاب الأدب السّلطاني في موضوع الجُند، ضرورة رعايته، وتفقدّ أموره وأحواله، خاصّة من قبل السّلطان باعتباره المسؤول الأوّل عن الدّولة وأجهزتها، وتدبير أمورها، وجهاز الجيش كما وصفوه هو من أوتاد وأعمدة الدّولة، وعدّتها⁵. والجند بمختلف مراتبه وأقسامه، بانتمائه للجهاز العسكري في الدّولة السّلطانية، يكون أفراده أشبه ببقية الموظّفين والعمّال في باقي المناصب الإداريّة، والسّياسيّة، والدّينيّة، يقومون

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 143. / وداد القاضي، النظرية السّياسيّة للسّلطان أبي حمّو الزيّاني، ص: 66، 67.

²- جعل أبو حمّو تقسيما فرعيا خاصا بهذا الصّنف المحلي المتعلق بدولته من "الأعزاز" حيث قسمهم إلى أربعة أقسام: وصفان، وأعلاج، وأترّك، ومنضافون. يُنظر: أبو حمّو، المصدر نفسه، ص: 145.

³- نفسه، ص: 145. / وداد القاضي، النظرية السّياسيّة للسّلطان أبي حمّو الزيّاني الثّاني، ص: 67.

⁴- عز الدين العلام، السّلطة والسّياسة في الأدب السّلطاني، ص: 144.

⁵- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 344.

بأعمالهم العسكرية، والأمنية، والحربية الدفاعية كما يقوم باقي موظفي الدولة بمهامهم التي يتولونها، لذلك استحقوا من السلطان استصلاحهم "بإدرار أرزاقهم، وسد حاجاتهم، والمكافأة لهم على قدر عنائهم وبلائهم"¹.

ومن أوجه تدبير السلطان أن يُحاول الموازنة بين إرضاء رعيته وجُنده في الوقت نفسه بالعدل في سياسته، وجبايته، فلا يُثقل كاهل الناس بفرض الأموال والجباية، التي تفوق قدرتهم، مما يُؤدّي إلى سُخطهم، وكذلك لا يُضعف جُنده بإرضاء رعيته لأنّه مُتلف لجنده، ومُفسد لمملكته"². ولعلّ من حُسن سياسة السلطان في ذلك أن تكون الاموال التي يدفعها لجنده ممّا يكتسبها من عدوّه، ومن غنائم الحروب، فتكون كالجوارح التي لا تأكل إلاّ من اصطيادها، والتي تفسد بتعودها على إطعامها من قبل صاحبها"³.

وممّا لاشكّ فيه أنّ هذا التدبير ناجح في أيام الحروب، لكن في أيام السلم يحتاج أفراد الجيش إلى من يعولهم، ويعول عيالهم، وإن تجاهل السلطان ذلك فالأكيد أنّهم سينشغلون في أمور يكتسبون منها، كالتجارة وغيرها، ممّا يُخرجهم عن دورهم ووظيفتهم، وإلا كانوا "همّا نكد عيش السلطان"⁴، بسبب عدم كفايتهم من الأموال، أو كما قيل: "ربّما أكل الكلب صاحبه إذا لم يُشبعه"⁵. لذلك وجب على السلطان أن يكون حكيما في سياسته، فيستكثر من أفراد جيشه على حسب مقدرته المالية، وفي الوقت نفسه على حسب حاجة سياسته ودولته كما سبقت الإشارة إلى ذلك⁶. وأحسن سياسة قد ينتهجها الملك في عطائه للجند بأن يتوسّط في ذلك، فلا يُوسّع في أرزاقه عليهم حتّى يستغنوا عنه، ولا يُضيّق عليهم حتّى ينفضوا أو ينفضوا عليه¹.

¹- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 344.

²- المرادي، مصدر سابق، ص: 93.

³- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 89.

⁴- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 200.

⁵- الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 345.

⁶- أبو حمو، المصدر السابق، ص: 200.

¹- الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 344.

وفي موضوع العطاء السلطاني يخصّ سلطان تلمسان "قبيل الملك" - وهم الذين يُكوّنون القسم الثاني من جيشه- باهتمام يُميّزهم عن سائر الأجناد، فيوصي وليّ عهده بأن يُحافظ عليهم، ويرفق بهم، ويواسيهم ولا يحوجهم إلى غيره، ولا يمنع عنهم خيره، وأن يُشاركهم في قليل المال وكثيره، ويجري على أغراضهم، ولا يستاء إذا وجدهم يُعرضون عنه بعض الشّيء في بعض الأحيان، بل يعدهم بنيل مطلوبهم حتّى تميل إليه قلوبهم¹. و"قبيل الملك" هم المُقدّمون في ترتيب جيش أبي حمّو من حيث العطاء السلطاني، وذلك على حسب شجاعتهم، وأقدمية وأسبقية خدمتهم، وإنجازاتهم، وصحبتهم للسلطان، وانقيادهم وألفتهم له. كما يُميّز أبو حمّو المجموعة الأخيرة المكونة لجيشه، والمُمثّلة في "المماليك" المُتصرّفون في الخدمة بين يدي السلطان، فيما يتعلّق برواتبهم، وذلك بأن تُدفع لهم أموالهم مُشاهرة من بيت المال في كلّ شهر، على قدر طبقاتهم، وعلى حسب ما يعولهم هم، وأولادهم، وخيلهم².

وإذا كان ابن رضوان في تقسيمه للجند قد اعتمد على نصّ أرسطو فإنّه في موضوع عطاء الجند قد استعان بالماوردي رائد السياسة الشرعية، من خلال كتابه "الأحكام السلطانية"، لما يكتسيه الموضوع من قيمة وأهميّة، وحتّى تكون الحقوق المؤدية إلى الجند وفق أحكام الشرع، بعيدا عن أيّ اعتبارات أخرى. ومعيار الماوردي في تقدير عطاء الجندي هو "معتبر بالكفاية حتّى يُستغنى بها عن التماس مادة تقطعه عن حماية البيضة"³، أي ضرورة رعاية حاجياته حتّى لا ينشغل عن دوره المنوط به، وهذه الكفاية مُعتبرة من ثلاثة أوجه، أحدها: عدد من يعوله من الدّراري والمماليك، والثّاني: عدد ما يرتبطه من الخيل والظّهر¹، والثّالث: الموضع الذي يحلّه في الغلاء والرّخص، فيُقدّر كفايته في نفقته، وكسوته لعام كامل، وقد تزيد رواتبه أو تنقص على حسب ما يحتاج إليه. ويسقط العطاء عن الجندي في حال خُروجه من الخدمة، ولم يجز في حالة الحاجة إليه إلاّ بعذر، كما تسقط أرزاق الجند بامتناعهم عن القتال وهم أكفّاء على العدو، وإن كانوا اضعف منه لم تسقط، ويُعوّض

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 202./ وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو الزياتي، ص: 68، 69.

² - المصدر نفسه، ص: 203.

³ - الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص: 226./ ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 385.

¹ - ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 385.

الجُنْدِيَّ عن تضييع دابته في الحرب، وعن سلاحه كذلك¹. وفي حالة موت أو مقتل الجُنْدِيَّ فإنَّ عطاءه يستحقُّه ورثته على ما ورد به الشرع، وهو دين لهم في بيت المال، ويبقى العطاء جاريا على أولاده على حسب ما يسعهم، ولا يضيعون معه، كما يبقى العطاء جاريا كذلك على من تقدّم في السنّ على حسب ما يقوم به وبعياله على السّعة².

3. التدابير السلطانية الأمنية والوقائية:

كان لواقع العصر الوسيط أثره في بلورة الكثير من التّصوّرات السياسيّة السلطانية في الجانب الأمني والوقائي، خاصّة القرنين الخامس والثامن الهجريين، حيث شهدت بلاد الغرب الإسلامي، ومصر، والشّام اضطرابات سياسيّة وعسكرية خطيرة، سواء ما تعلّق بالصّراع الدّاخلي في كلّ دولة، أو فيما بينها، أو مع أعدائها من الخارج من غير المسلمين، وإن كانت هذه التّصوّرات في ظاهرها تعبيرا عن روح العصر الذي عاش فيه كلّ مفكّر سلطاني، فهي في حقيقتها محاولة منهم في خلق دولة سلطانية مُستقرّة، تستمدّ قوّتها من سلطانها المُستبدّ، ومن سياسته التي حاول هؤلاء الأدياء صقلها بتجاربهم، ونظريّاتهم المُستمدّة من التّراث الإسلامي، وتراث الشّعوب المُختلفة.

ومن المواضيع التي عالجها أدياء السّياسة السلطانية فيما تعلّق بالتدابير الأمنية والوقائية نذكر: "الصّلح والمهادنة"، "الحيل والخدع والمكائد"، "الجوسسة" و"استخدام الأموال والهدايا"، وكلّها مُستعملة في أيام السّلم والحرب على حدّ سواء.

وما يستدعي الانتباه في تصوّر المرادي الحضرمي في هذا الباب هو تأكّيده على ضرورة تجنّب الحرب، والمواجهة بكلّ الوسائل والطّرق الممكنة، وهذا ما جعل الباحثين يصفونه بأنّه صاحب "تعليل أخلاقي من الطراز الأوّل يميل نحو إغريقية صرفة، والتي ظهرت في عهدهم دولة المدينة"¹. وهو بهذه النظرة العقلانية يدعو إلى استخدام الرّأي، والعقل والفتنة بدل القوّة والشّدّة في التّعامل، فالسلطان العاقل حتّى وإن وثق بقوّته، ومنعته،

¹- ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 386.

²- نفسه، ص: 387.

¹- مقدّمة تحقيق رضوان السيد لكتاب الإشارة للمرادي، ص: 29 / محمد الأمين بلغيث، مرجع سابق، ص: 57.

وفضله فلا يجب أن يحمّله ذلك على أن يجني على نفسه عداوة، وكُرها هو في غنى عنها، على ما عنده من الرّأي وثقة بما لديه من قوّة، حيث يُشبّه ذلك "بالطبيب الماهر الذي عنده الترياق الفائق، لا يُحسن منه أن يشرب السمّ القاتل اتكالا على ما عنده من الدوّاء النّافع"¹.

فالميل إلى الحرب بمثابة شرب السمّ، والتّحرّز منها وتجنّبها بمثابة من يملك الدوّاء، والبديل الوقائي الذي يراه مناسباً للحرب هو استعمال الصّلح، والمهادنة، مع الاستناد إلى أساليب الحيل². وحسب رأي المرادي فإنّ الحيلة تحتاج إلى التّلطّف والتّمرن مع ضرورة الاحتراس من ردّة فعلها، والاستعداد لنتائجها وانعكاساتها إن تفتنّ الخصم لها، وبإيجاد الأعذار اللاّزمة المقبولة، والحيلة وإن كانت تعتمد على عقل الإنسان، فالتّجارب كذلك تُتميّها وتُقوّيها. ومن حيل الحرب التي ذكرها الحضرمي استعمال الكُتب المُزيّفة والجواسيس، وذلك بتبويه العدو بما يُخفيه أصحابه من عداوة له، وأنّ عدوّه قد تظافر عليه مع غيره من أعدائه، وأنّ عمّاله قد تراسلوا مع عدوّه، وخرجوا عن طاعته، وغيرها من الحيل والمكائد³.

ومن الدّواعي الأمنيّة، والتدابير الوقائيّة أن يكون السّلطان دائم الإستعداد، والتأهّب للحرب في حال سلمه، مُتخوّفاً من العدو في حال صلّحه معه، لأنّ العدو لا يعقد الصّلح مع عدوّ له إلّا عن اضطرار، فلا عجب إن خرج عن صلّحه لأنّه ليس من طبعه. كما يجب على السّلطان إن تصادم مع عدوّه، وابتعد عنه إلّا يأمن مُعاودته، وإن انهزم لا يأمن كرّته، وإن اقترب فلا يأمن من هُجومه، وإن رآه وحيدا بدون سند من بقية الأعداء، فلا يأمن مكره، وإذا رأى جيشه قليلا فلا يأمن له، فربّما كان اعتماده على الكمائن¹.

يبدو ممّا سبق أنّ المرادي في سياسته الأمنيّة والوقائيّة حاول أن يضع لأميره طريقة مُنظّمة في تعامله مع عدوّه، آخرها الحرب، فشبّه العدو بالخراج الذي يظهر على جسم

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 149.

² - ممّا جاء من أقوال المرادي في ذلك: "الصّلح أحد الحروب التي يدفع بها الأعداء عن المضرة، فإذا كثرت أعداؤك فصالح بعضهم، وأطمع بعضهم في صلحك، واستقبل بعضهم بحريك"، وقوله أيضا: "لا يجب للعاقل أن يتكل على الاقبال فيترك التّحرّز والاحتياط". يُنظر: المرادي، المصدر نفسه، ص: 150، 156.

³ - نفسه، ص: 155.

¹ - نفسه، ص: 150.

المريض، فطريقة علاجه تبدأ بالترطيب، والتحلل، والتسكين، فإن لم ينجح الطبيب في ذلك، رجع إلى الكي، وهو آخر العلاج، وكذلك الحرب هي آخر ما يجب استعماله، لأنها تزهق الأرواح، وغيرها لا يحتاج السلطان فيها ربّما سوى للأموال. وبذلك يُمكن القول أنّ تصوّر المرادي في التّعامل مع العدوّ يقوم على مراحل: أولها البدء باللين والمسالمة، والبذل والمصالحة، فإن لم تتجح، رجع معه إلى الكيد والحيلة، وتشتيت أصحابه، وتسليط الأعداء عليه، فإن لم ينجح انتهى معه إلى الحرب¹.

يتشابه الطّروشّي مع المرادي في تصوّره الأمني إلى حدّ كبير، فكان ممّا نبّه إليه في هذا الباب ضرورة تفقّد السلطان لجنوده، للوقوف على ولائهم له، ولتسريح من شكّ في خروجه عن طاعته، ويكون في ذلك كتفقّد صاحب البستان لبستانه، حينما يقطع العشب غير النافع، والضارّ بالنبات². جاعلا من قتال العدوّ آخر حيله، التي يمكن للسلطان استعمالها³، فالحرب عنده هي تهوّر وتسرع، والحذر منه ظفر وغنيمّة، وخير ما حفظه عن القادة: أن تكون الحيلة أوثق من شدّة المقاتل، والحذر أوثق من شجاعته⁴.

ومن أحسن تدابير السلطان في هذا الباب إنكاؤه للعيون والجواسيس في الأعداء، واستطلاع أخبارهم، وإظهار القوّة مع التزام الحذر والاحتراس من العدو⁵. إضافة إلى محاولة استمالة عمّاله وقادته، وشجعانه بالهبات الفاخرة، أو بالمناصب المرموقة في دولته، إن هم خذلوا سلطانهم، وخرجوا عن طاعته، ويكتب على ألسنتهم كتباً مزوّرة ينشرها في صفوف عدوّه حتّى يُضعف شوكته، ويشتت تماسكه وقوّته¹. ومن التدابير الأمنية التي هي من حزم السلطان، أن لا يُحقّر عدوّه وإن كان ذليلا، ولا يغفل عنه، وإن كان حقيرا، فمثل العدوّ كمثل النار إن تدارك المرء أولها سهل إطفائها، وإن تركت حتى استحکم ضرامها، صعب مرامها

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 149.

² - الطّروشّي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 344.

³ - نفسه، ج: 02، ص: 493.

⁴ - نفسه، ج: 02، ص: 478.

⁵ - نفسه، ج: 02، ص: 492.

¹ - نفسه، ج: 02، ص: 476.

وتضاعفت بليتها¹.

وتظهر الصورة الواقعية عند أبي حمّو في التدابير الأمنية والوقائية، كغيرها من المواضيع التي عالجه، أو التي ارتبطت بموضوع الجند عنده، فكان ممّا شدد عليها في وصاياه لابنه، ضمنا لأمنه، وسلامته في الأيام الصعبة، أن يتخذ معقلا سريّا يلجأ إليه للتحصّن في زمن الحروب أو التمردات، يكون مشتملا على جملة مواصفات: كأن يكون حصينا منيعا، لا تكشفه الأعداء، متوقفا على الماء والمؤونة الكافية، وفيه ما يكفي من الذخائر والأموال، والأمتعة اللازمة محروسا من أنجد الجنود، والحماة والقواد، مُحاطا بالأشجار كالتين والزيتون، وأحسن من ذلك كلّه أن يكون ثغرا له ساحل على البحر².

وكذا اتّخاذ جواد من خيار الخيل وأسرعها يُعدّه للمهمات ويدّخره للشدائد، ومن التدابير الاحترازية كذلك أن يُخفي السلطان الذخائر لأيّام التّكبات والشدائد، ممّا غلى ثمنها، وخفّ حملها، كالجواهر الثمينة العظيمة لاستعمالها في إصلاح أوضاعه، فتُساعد في محاربة عدوّ له، أو في إقامة ودّ وتقارب مع من ينصره³.

كما حرص في تقسيمه لجيش الدولة أن يكون هناك قسم خاصّ لحماية الملك، وهو القسم الثالث، وهم أنصاره وحماته لا يُفارقونه ليلا ولا نهارا، وهم أربعة أقسام ميمنة وميسرة وتقدمة وساقّة، ولكلّ قسم من هذه الأقسام رجاله ومواصفاتهم، أعظم هذه الأقسام الأربعة "قسم الساقّة" وهم "أهل الدّخلة" المخصوصون بمواليته ونصرته، يكونون من صناديد الرّجال والمواقف، وبهم يقمع أيّ عصيان مُحتمل، يُؤلّي عليهم قائدا خبيرا بالحروب من خاصّته المقرّبين، ويكون ترتيبهم خلف السلطان يُلازمونه في سلمه وحره¹.

ومن الشّهادات التي وثّق بها أبا حمّو نصائحه الأمنية لابنه قوله له: "يا بنيّ نستعمل معهم المحاولات والمكائد، وننصب لهم الأشراك بكلّ المرصد إلى أن استخلصنا جميع بلادنا

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 475.

² - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 154.

³ - نفسه، ص: 170، 171.

¹ - نفسه، ص: 143، 144.

من أيديهم، وجازيناهم على تعديهم، وذلك بين محاولة وقهر، وتأيب و نصر¹. وقد جاء هذا في كلامه عن حروبه مع بني مرين إلى جانب إظهار أهمية الحيل والمكائد في سياسة السلاطين، خاصة في تدبيرهم الأمني والحربي، ومن ذلك أن يدخل الملك الدواخل بين أعدائه المتحالفين عليه حتى يوقع الشنات في قلوبهم، فيتحرز كل واحد منهم من الآخر، فإذا تشاغل بعضهم ببعض ضعفت قوتهم وتيسر القضاء عليهم، كما أن تشاجرهم فيما بينهم يجعلهم يفتشون أسرارهم إليه فيميلوا إلى كفتته، ويعودون ل صداقته². ومما يدخل في هذا الإطار كذلك أن يبعث السلطان الهدايا إلى عدوه، خاصة في المواسم والأعياد، لتليين العلاقات العدائية من جهة، وللاستعلام عن أحواله، وأجناده، وقواده من جهة أخرى³.

ومصالحة العدو عند أبي حمو هي مكيدة تُساعد على الظفر به، مع ضرورة توقي الحذر منه، واستغلال أوقات الهدن في تجهيز الجيش، وتقوية عدته بدون أن يشعر في ذلك عدوه، بأن يختار أماكن في أقاصي البلاد لذلك⁴. ومن التدابير الأمنية والأجراءات الوقائية عند أبي حمو التي يجب أن يدركها الملك، هي معرفة مدى قوة وحجم الأعداء والخُصوم المترصين به، حتى يستطيع التعامل مع كل صنف وفق سياسة معينة، وتدبير معين، ونجده يُقسّمهم إلى ثلاثة أقسام هي:

- قسم أول: يكون فيه العدو أقوى من السلطان، لا جدوى من التغلب عليه إلا باستمالة قلبه بالمراسلات، ومسايسته بالرأي والمال، ومصانعته بعيدا عن القتال، ببيت الجواسيس لمعرفة أعماله وأحواله، ومكاتبته، ومكاتبته وزرائه، وخاصته، وأهل رأيه، والتعطف والتلطف معهم بأنواع السياسات وإغراؤهم بالمال، والإيقاع بينه وبين وزرائه، وعُماله بشتى الوسائل والحيل، كالمجاهرة بخيانتهم له، وتواطئهم مع غيره بإرسال الرسائل المزورة وغيرها من المكائد¹.

- قسم ثاني: يكون فيه العدو أضعف من الملك، وله رأي وحزم، وذو معاقل حصينة آمنة،

¹ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 66.

² - نفسه، ص: 202.

³ - نفسه، ص: 192.

⁴ - نفسه، ص: 191.

¹ - نفسه، ص- ص: 171 - 174.

وفي هذه الحالة يتوجب على السلطان أن يغزوه مرتين في السنة في الصيف والخريف، وهما موسما استواء الخيرات، فيقوم السلطان وجيشه بغزوه، ومصادرة زرعه، وحصاده، وثماره للتضييق عليه، ولانهاض الرعية عليه¹.

- قسم ثالث: يكون العدو فيه مساويا للملك، في جيشه وحزمه، وكفايته وسياسته، والطريقة الأسلم في التعامل مع هذا الصنف هي "المصالحة والمهادنة والموالاة"، فتكون مصالحته من جملة المكائد، مع عدم الإئتمان له في جميع الأحوال، وفي ذلك يستشهد أبو حمو بما فعله المرينيون مع مملكته، في نقضهم للعهد وتماديهم في حقر آبائه وأجداده².

4. التخطيط العسكري وسياسة الحروب:

إذا كان هناك إجماع وتوافق بين كُتّاب الأدب السلطاني حول اعتماد البُعد الوقائي وما اشتمل عليه من مبادئ كالصلح، والمسالمة، وعقد الهدن، واستعمال الرأي بدل القوة، وتسبيقه على خيار الاصطدام العسكري والحرب، فإنهم في الوقت نفسه قد احترزوا لهذا الخيار الأخير بجملة من القواعد والنصائح لمساعدة السلطان في سياسة حروبه، وإخراجه من المعارك غالبا لا مغلوبا، وإن انهزم سالما حُرًا.

وفيما يبدو أنّ أهمّ النقاط التي وقفوا عليها في هذا العنصر تتمثل في: "التّهويل من الحرب وخطورتها، وأهمّ الحالات التي تتطلب الحرب، وضرورة الاستعداد للمعارك بتجهيز الجيش وتنظيمه، ودور الملك والقواد في المعركة، وطريقة اللقاء ثمّ المطاردة أو الفرار".

وكان أبلغ وأوجز ما قيل عن الحروب، والتّهويل من خطورتها، وذمّها، ما جاء عند الطرطوشي، ونقله عنه ابن رضوان، في أنّ "الحرب أولها شكوى، وأوسطها نجوى، وآخرها بلوى، والحرب شعناء، عابسة، شوهاء، كالحة، حرور في حياض الموت، شמוש في الوطيس تتغذى بالنفوس، الحرب أولها الكلام، وآخرها الحمام"¹، ومعنى ذلك باختصار أنّها

¹- أبو حمو، مصدر سابق، ص: 187، 188.

²- نفسه، ص: 189.

¹- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 482 / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 391.

منتشرة، شديدة، قبيحة، عبوس، كالريح الحارّة، آخرها الموت. كما اعتمد ابن رضوان في التحذير من الحرب باستشهاده بحديث للنبي ﷺ، يقول فيه: «لا تتمنّوا لقاء العدو، فإذا لقيتموه فاثبتوا»¹.

وهناك عدّة حالات تتطلّب خوض الحرب، ويكون فيها القتال أكرم وأسلم لأنّه ربّما أدّى إلى الخلاص، وقاد إلى الظفر، وهي أن يغلب الظنّ مع القتال على الظفر والسلامة، أو أن يكون القتال واجبا بالشرّيعه، أو خوفا من العار والفضيحة، أو أن يكون الهلاك أكيدا²، وحالة أخرى تكون فيها فرصة الظفر بالعدوّ هي الأقرب، وأنّه إن ضيّعت لم تُعوّض مُجددا³.

ومن شروط خوض الحروب والمعارك أن يتولّى السلطان ترتيب وتنظيم جيشه بنفسه، وإلا فوّض ذلك إلى كبار قادته، مع تجهيزه بالعدّة الحربية اللاّزمة، امتثالاً لما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾⁴، فقوله عز وجل: "ما استطعتم" مُشتمل على كلّ مقدور البشر من العُدّة والآلة، والحيلة وغيرها¹، وأقلّ ذلك أنّ بعض أصحاب النبي ﷺ كانوا إذا أرادوا الغزو لا يقصّون أظافرهم، ويتركونها عدّة ويرونها قوّة.

ويلعب العامل النفسي دوره في رفع همّة الجيش، وهذا من أهمّ أدوار القائد الحازم، حيث يُقوّي نفوسهم بما يُشعرهم بالظفر، ويحثّهم على الصبر، والثبات، والثواب الذي ينتظرهم²، ويُبعدهم عن مواطن الغرور، فكما يُقال: "من استضعف عدوّه اغترّ، ومن اغترّ ظفر به عدوّه"³، مُحذّرهم من خطر العدو وإن كان ضعيفا، فالعدوّ كالنّار التي تترى في الشرارة،

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 406.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 147.

³ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 150.

⁴ - سورة الأنفال، الآية: 60.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 474.

² - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 405.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 492.

وربما نال العدو بصغره ما عجز عنه عدوه مع كبره¹.

والجرأة والشجاعة مطلوبة في أفراد الجند، وفي استعداده يوم المعركة، وقد كان المُقاتلون فيما مضى يذكرون الضغائن والأحقاد حتى يبعثوا أنفسهم على الإقدام²، وإلى جانب القوة والجرأة والشجاعة يجب على المقاتل أن يُقوي نفسه بالبعد الروحي الإيماني، ومن ذلك أن يُسبق الجندي على الحرب عملاً صالحاً، كصدقة، أو صيام، أو ردّ مظلمة، أو صلة رحم، ودعاء فيه إخلاص، أو أمر بمعروف أو تغيير منكر، وغير ذلك، فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يأمر بذلك ويقول: "إنما تُقاتلون بأعمالكم"³.

كما يحتاج الجيش المتأهب للحرب الالتزام بطاعة قائده، والإمتثال لأوامره، فلا ظفر مع اختلاف⁴، أو كما قيل: "أول الظفر الاجتماع، وأول الخذلان الافتراق، وعماد الجماعة السمع والطاعة"⁵، وفي ذلك قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا، وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ، وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ¹، ومن الحكماء من قال أن آداب الحرب كلها قد جاءت في هاتين الأيتين الكريمتين². وقد كانت أحب أوقات اللقاء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أول النهار، إذا زالت الشمس، وحلت الصلاة، وهبت الرياح، كما كان يوم الخميس أحب الأيام إليه في حروبه، وغزواته صلى الله عليه وسلم³.

وإذا كان من الشجاعة أن يفود السلطان الجيش بنفسه يوم المعركة فإنه من الضروري ألا يُخاطر في الحرب حتى وإن كان قوياً شجاعاً، فالمُخاطرة غير محمودة إلا في طلب

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 150. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 403.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 492.

³ - نفسه، ج: 02، ص: 475.

⁴ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 389.

⁵ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 491.

¹ - سورة الأنفال، الآيتان: 45، 46.

² - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 483.

³ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 402.

المُلك والسُّلطان، لذلك يتطلَّب عليه الصَّبْر، والثَّبَات والتَّحَكُّم في نفسه إن اقتحم القتال بنفسه¹.

وإذا عزم السُّلطان على ملاقاته عدوه فعليه أن يُرتَّب جيشه ترتيباً مُحكماً يوم الحرب، إرهاباً لعدوه، وانتظاماً لمجموعه، والطَّريقة التي جرى عليها أبو حمّو في ترتيب جيشه عليها، هي تقسيمه على أربعة أقسام: ميمنة، وميسرة، وتقدمة، وساقة، ويُقدّم على كلّ من الميمنة والميسرة قائداً مقدّما، أمّا التَّقدمة فيُقدّم منهم فرسانا شجعانا، ويُقدّم عليهم قائداً من الأبطال، أمّا السَّاقة وهي قلب الجيش فلا يكون فيها إلاّ أهل الشَّجاعة والنَّجدة، والشَّدّة، والكفاية، وعلى الملك ترتيبها، وأن يجعل عليها قائداً عن يمينها، وقائداً عن يسارها من زعماء خاصّته يضبطانها، ويحفظانها في إقبالها وإدبارها، وحتى لو انكسرت الميمنة والميسرة فإنّ السَّاقة تثبت مع الملك على حالها².

ويبدو أنّ هذا التَّقسيم وهذا التَّرتيب كان مألُوفاً عند قادة الجيوش في عهد أبي حمّو، وحتى قبله على عهد أبي بكر الطَّروطوشي، خاصّة فيما تعلّق بقلب الجيش، وجناحيه، فحُماة الرِّجال والأبطال عادة ما يُرتَّبون في وسط الجيش أي القلب، وبه يقوى ويثبت، فعيون الجند كلّها تتّجه إليه، فإن رأوا الرّايات تخفق، وسمعوا الطُّبول تضرب كانت حصنا للجناحين، يأوي إليه كلّ منهمز، وبانكسار القلب يتمزّق الجناحان¹.

ومما وصفه لنا الطَّروطوشي في كتابه صفة اللّقاء التي كانت معهودة في بلاد الأندلس، خاصّة في "طرطوشة" مسقط رأسه، وهي أن يتقدّم الجيش الرِّجال المشاة بالدرك، أو التُّروس الكاملة، والرِّماح الطَّوال، والمزاريق أو "الرماح الصَّغيرة" المسنونة فيصقّوا صُفوفهم، ورماحهم خلف ظهورهم في الأرض، وصُدورهم مُتّجهة إلى العدو، ركبتهم اليسرى مُلقاة على الأرض وتروسهم قائمة بين أيديهم. ويتبع هؤلاء الرِّجال الرِّماة المُختارون، وخلفهم الخيالة الفرسان، فإذا تقدّمت جيوش الرُّوم على المُسلمين صمدت مقدّمة جيش المُسلمين على هيأتها، ولا يقوم

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 211.

² - نفسه، ص- ص: 212- 214. / وداد القاضي، النظرية السياسية للسُّلطان أبي حمّو الزَّياني، ص- ص: 74- 75.

¹ - الطَّروطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 478.

رجل على قدميه، فإذا اقترب العدو رشقهم الرّماة بالسّهام، والرّجاله بالرّماح الصّغيرة فتحركوا يمينه ويسرة، فتخرج الخيالة بين الرّماة والرّجاله فقتل منهم¹.

وإضافة إلى طريقة ترتيب الجيوش في ميادين القتال في النصوص السلطانية نجد بعض الإشارات الهامة عن أشكال أخرى من صور المعارك والحروب كمحاصرة الحصون²، وكذلك غزو المدن³، وكذلك بعض النصائح الهامة بعد نهاية المعارك، كتنبيه المرادي أميره بعدم ملاحظته للعدوّ المهزوم طمعا في استئصاله لأنّ ذلك ربّما كان سببا لثباته⁴، وإن كان السلطان هو الخاسر توجّب عليه الفرار، لأنّه إن كان في وقته عدّ ظفرا، كما أنّ القتال في غير مكانه هو عناء⁵، ممتطيا جواده الذي أعدّه لهذه المهمّات، متوجّها إلى المعقل والحصن الذي اختاره في مثل هذه الأوقات الحرجة لضمان سلامته⁶.

لقد كان موضوع الجند من أهمّ ما عرضه وناقشه الأديب السلطاني فيما يتعلّق بقواعد الملك ومقوماته، ويبدو ذلك واضحا من خلال حجم الصفحات التي أفردتها كلّ أديب لموضوعه، وتنوّع محاوره، ومسائله، بخلاف قاعدة المال أو العدل، ممّا يدل على وحدة تصوّر هؤلاء الأدباء موضوع دراستنا من جهة، ومن جهة أخرى أثر واقع العصر الذي احتضنهم في بلورة نظريّاتهم السياسية، التي تصبّ في حماية واقع السّلطة القائمة، وتكريس استبدادها، بضمان قوّة السلطان وبقائه دائما منتصرا على منافسيه في داخل دولته، أو من خارجها، ولا سبيل إلى تحقيق ذلك عندهم إلا بقوّة جهازه العسكري، وتوافق جمع عناصره مع مقدار المال الذي يستطيع جبايته من الرّعية، المصدر الأهم في تحصيله، حيث يُصبح "العدل" مجرد شعار يحتجّون به للضّغط على الرّعية، حتّى لا تكلّ من تقديم ما يتعسّف

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 488.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 394، ص: 413.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 490.

⁴ - المرادي، مصدر سابق، ص: 152/. ويخالفه في ذلك أبو حمّو الذي دعا وليّ عهده إلى ضرورة تتبّعه ومطاردته واستئصاله. يُنظر: أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 215.

⁵ - المرادي، المصدر السابق، ص: 152/. ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 391.

⁶ - أبو حمّو، المصدر السابق، ص: 216.

السُّلطان وحاشيته بفرضه من جباية، وكذلك من باب تقديس طاعته، والحثّ على الصّبر لظلمه وجوره بدل الفتنة والهرج الذي قد تُحدثه بخروجها عن حكمه.

ثالثاً: المال في التفكير السياسي السُّلطاني:

أولى المُفكِّرون المسلمون اهتماماً كبيراً بقضايا المال، عن طريق مجموعة لا بأس بها من المؤلّفات التي تخصّصت في موضوعه انطلاقاً من القرن الثّاني الهجري¹، أغلبها كان مُندرجاً في باب السّياسة الشّرعية أو الأحكام السُّلطانية ممّا يعني أنّ مجال اهتمام أصحابها كان فقهيّاً محضاً، كما كان لهذا الموضوع حظّه من الدّراسة والإهتمام عند كُتّاب الأدب السُّلطاني، والذين انصرفوا في مُعالجة المسألة المالية في علاقتها بالملك، باعتبار المال ركناً أساسياً أو مُقوماً من مُقومات النّظام السُّلطاني، فما هي أهمّ المواضيع والمحاوِر التي عبّرت عن تصوّراتهم المالية؟

1. أهمّية المال في التّصوّر السُّلطاني:

تبرز أهمّية المال في التّصوّر السُّلطاني في اتّجاهين رئيسيين، اتّجاه أوّل يتحدّث عن أهمّيته عن طريق تأكيدات مُباشرة تجعل منه أحد قواعد ومُقومات الدّولة السُّلطانية، واتّجاه ثاني يُظهر أهمّيته من خلال ربطه بعوامل عديدة تُؤدّي إلى استقرار السُّلطة، كرضا الرعيّة، وإخلاص الحاشية، وولاء الجُند، والانتصار في الحرب، ومواجهة الأزمات¹.

- الاتّجاه الأوّل: من أهمّ التّأكيدات الواردة في النّصوص السُّلطانية على أهمّية المال، ما جاء في قول المرادي: "لا قوام للملوك إلّا بالمال"²، وقول الطّروطوشي بأنّ: "المال فُوة السُّلطان وعمارة المملكة، وحصن السُّلطان، ومادّة الملك"³، وهو عند أبي حمّو موسى حرز

¹- أهمّ هذه المؤلّفات: كتاب "الخراج" لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت: 182هـ)، وكتاب "الخراج" كذلك ليحيى بن آدم القرشي (ت: 203هـ)، وكتاب "الأموال" لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: 224هـ)، وكتاب "الأموال" كذلك لأبي جعفر أحمد بن نصر الداودي (ت: 402هـ)، وغيرها من المؤلّفات.

¹- عزّ الدين العلام، السُّلطة والسياسة في الأدب السُّلطاني، ص-ص: 145-147.

²- المرادي، مصدر سابق، ص: 143.

³- الطّروطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 246.

المُلك، وبه ينتظم انتظام السُّلك، و"المال أعظم الذخائر الفاخرة التي ينال به الملك الدنيا والآخرة"¹.

وإذا كان سلطان تلمسان قد جعله من "قواعد الملك وأركانه"، وقاعدة رابعة من قواعده بعد العقل، والسياسة، والعدل²، وجعل المال مُرتبطا بالجيش، وذلك بتخصيصه لفصل كامل من كتابه لموضوعه³، فإنّ بقيّة كُتّاب الأدب السُّلْطاني لم يخرجوا عن هذا الإطار، من خلال إشاراتهم إلى أهمّيته، وكذلك من خلال الأبواب والفُصول التي خصّصوها له⁴.

- الاتجاه الثاني: ربطت التّصوص السُّلْطانية المال بالسُّلوك السُّلْطاني، وجعلت منه موضوعا للحديث عن بعض أخلاقه، كحديثهم عن صفات: الكرم، والجود والسّخاء، فإن كان السُّلطان كريما ملك قلوب النّاس وأطاعوه، ففي حديث أبي حمّو مثلا عن صفة الكرم يقول: أنّ أملك شيء للإنسان هو الإحسان، ومن كان كريما شجاعا، كان محبوبا مُطاعا، ووجد من يُسانده في المُهمّات والحروب¹. كما أنّ السّخاء والكرم، وبقاء المُلك مرهون عند ابن رضوان بإمساك السُّلطان وامتتاعه عمّا في أيدي النّاس، والكفّ عن أموالهم التي هو مُدافع عنها وحاميها².

وإذا كان السُّلطان بالمال يستطيع التّقرب إلى الرّعية بكرمه وحُسن بذله وسخائه، فإنّه بالمال كذلك يستطيع الحفاظ على إخلاص حاشيته وموظّفيه في الدّولة، فكما قال أبو حمّو: "من قلّ ماله تلاشت حاله، وقلّت أعوانه، وضعفت أنصاره"، وبالمال تستعبد الرّجال، وتبلغ

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 63.

²- نفسه، ص: 79.

³- نفسه، ص- ص: 200- 208.

⁴- خصّ الطرطوشي موضوع المال بثلاثة أبواب كاملة وهي: الباب السابع والأربعين "في سيرة السلطان في استجباء الخراج"، والبايين اللذان يليانه: "في سيرة السلطان في الانفاق من بيت المال"، و"في سيرة السلطان في بيت المال". ينظر: الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 346- 370. وابن رضوان الذي جعل الباب الواحد والعشرين من كتابه في حديثه عن "بيت المال والعطاء والمنع وسياسة الجنود". ينظر: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 365.

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 218.

²- ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 312.

الآمال، وتدلّ الرقاب"¹. وبالمال كذلك يُبقي السلطان على ولاء الجند لدولته، كما تحدّثنا عن ذلك في موضوع العطاء السلطاني ومُستحقّات الجند المالية، وكما جاء في الشّهب: "الملك بالرجال، والجند بالأموال، والأموال بالعمران، والعمران بالعدل"²، وقول ابن الخطيب كذلك: "المال قُوّة سماوية تصرف النَّاس لصاحبه، وتربط آمال أهل السّلاح به"³.

وبالسّيطرة على مجموع هذه الفئات السابقة: الرعيّة، موظّفي الدّولة والجند، يضمن السلطان الأمن الدّاخلي لدولته، ولا يبق أمامه ليُحقّق الأمن الكليّ والشّامل سوى مواجهة الأخطار الخارجيّة، أو مواجهة حالات استثنائية قد تُؤدّي إلى وقوع خلل في سير مملكته⁴. وقد نبّه كُتّاب الأدب السلطاني في الكثير من المرّات إلى دور المال في الحروب، فبه تُجهّز الجيوش، وتُبنى القلاع والحُصون، ويُستعمل كوسيلة ضغط وإغراء لشراء الدّم، وكهدايا لاستمالة الأقوياء منهم¹. وللمال أهميّة كذلك في الحفاظ على الدّولة وبقائها خاصّة أمام الأزمات الصّعبة، وهو ماجاء في نُصح أبي حمّو لابنه حينما نبّهه إلى ضرورة جمع المال ودآخاره لأيّام القحط، أو الفوضى والفتن².

2. الرعيّة مصدر المال السلطاني:

يقتصر كلام النّصوص السلطانية فيما يتعلّق بمصادر أموال الدّولة على "الرعيّة" كمصدر الأموال الرّئيسي، مع إغفال الحديث عن نوع هذه الأموال، كما هو الحال عند مُفكّري الأحكام السلطانية في حديثهم عن "الخراج"³، أو النّظم المالية الشرعيّة للدّولة

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 62.

² - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 381.

³ - ابن الخطيب، مقامة السّياسة، ص: 95.

⁴ - عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 146.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 476. / أبو حمّو، المصدر السابق، ص: 192. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 395.

² - أبو حمّو، المصدر نفسه، ص: 201.

³ - كلمة "خراج" لها معنيان: خاصّ وعمّ، فأما الخاصّ فهي ضريبة تُدفع على الأرض موقوفة على اجتهاد الأئمّة مخصوصة بالأرض التي تصالح عليها المسلمون مع المشركين، ولا تسقط عنهم بإسلامهم. يُنظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 163، ص: 167، 168. / وأما معناها العمّ فنُطلق على أموال وإيرادات الدّولة عامّة، وكلمة خراج تبحث

الإسلامية، والتي لها أصل في الكتاب والسنة، وتكتفي فقط بذكر "الجباية" أو "الخراج"، كلما كان الحديث عن المال عامة، فكما ورد عند كتاب الأدب السلطاني قولهم: "لا مال إلا بجباية"¹، وقولهم: "المال بالخراج، والخراج بالعمارة"².

وتفسير ذلك ربما يعود لاستعمالهم النصوص الإغريقية والفارسية، والتي تركز على الجبايات والضرائب في تمويل الدولة، وحاجة السلطان المالية، وهي ضرائب تخرج في أحكامها عما هو موجود في الشرع الإسلامي، تدفعه الرعية لسلطانها، والتي يتكفل الجند بجمعها. وفيما يبدو أنهم استعملوا هذه الألفاظ كما وجدوها في هذه النصوص غير الإسلامية، ولكن للدلالة على أموال المسلمين المنصوص عليها بالشرع، وهذا ما نستشفه من كلام أبي حمو لابنه حينما تعرّض لموارد مال السلطان ونفقاته، حيث قال له: "خذ المال من حقّه، وأنفقه في مستحقّه تكن أعدل الناس، وأفضل من ملك وساس"¹.

ومما نبّهت إليه النصوص السلطانية في هذا الموضوع ضرورة جمع المال حتى وإن كان قليلا، وعدم الإستخفاف في جمعه، كثيرا كان أم قليلا لأهميته القصوى²، مع ضرورة مراعاة الرعية في ذلك بالرفق بها، وعدم تحميلها ما لا تطيق، فلا تكون مجرد "مال وقنية" في يد السلطان³، وأن يؤخذ منها "ما فضل عن معاشها ومصالحها"⁴، بدون إجحاف أو قسوة أو ظلم، وقد شبّه السلطان الذي يكلف الرعية من الأموال فوق طاقتها، كالذي يقطع لحمه ويأكله من الجوع، فإن قوي من ناحية، فقد ضعف من ناحية أخرى، فالذي أدخله على نفسه

في موضوعات الغنمة وأحكامها، والفيء والخراج، والجزية، والأموال التي جرت مجرى الخراج، كعشور التجارة، والأعشار أو الصدقات. يُنظر: محمد ضياء الدين الرئيس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة، مكتبة التراث، ط05-1985م، ص: 08.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 87.

² - ابن رضوان، المصدر نفسه، ص: 432.

¹ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 63.

² - نفسه، ص: 201. / ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 95.

³ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 262.

⁴ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 02، ص: 346.

من الألم والضعف، أعظم بكثير ممّا دفع به عن نفسه من ألم الجوع¹.

كما يُحذّر كُتّاب الأدب السلطاني من مغبة انشغال السلاطين بجمع المال وادّخاره، وإهمالهم لأمر الدولة بما في ذلك أمور الجيش، وتدعوهم للاقتداء بسيرة الرّسل الكرام والخلفاء الذين كانوا لا يدخرون الأموال، وإنّما يبذلونها في رعاية حاجات الرعيّة، والتّوسعة عليها، فكانت الرعيّة هم الأجناد والحماة². وفي ذلك يرى الطّروطشي أنّ سبب نكبة المسلمين في الأندلس، وتوالي سقوط المُدن والحُصون على عهده، كان بسبب السّياسة التي انتهجها ملوك المسلمين الذين كانوا يختزنون الأموال، ويُضيّعون الرّجال، وفي المقابل من ذلك كان النّصارى يصطنعون الرّجال بالأموال التي يجمعونها كإتاوات من هؤلاء الملوك في الأندلس، "فكان للرّوم بيوت رجال وللمسلمين بيوت أموال"³.

3. أخلاق الجابي:

يشترط الأديب السلطاني في جباة الأموال السلطانية مجموعة من السلوكات والأخلاق أهمّها: الرّفق والعدل، فينبغي ألاّ يتسامح السلطان في جور العمّال، وكما جاء في "واسطة السلوك": "إذا هلكت الرعايا عدمت الجبايا، وإذا عوملت الرعيّة بالرّفق كثر فيها النّما والرّزق"¹، وأن يكون عامل الجباية غنيّاً ثقةً أميناً، حسن الخلق، مُحتملاً، صبوراً، لا يُنفر نفوس الرعيّة، ويُفسد الضّمائر الخالصة، كما لا يُستحسن تولية الكثير منهم حتّى لا يدخل الفساد على السلطان بتنافسهم فيما بينهم في جمع المال، والتّضييق على الرعيّة².

4. نفقات المال:

تشدّد النصوص السلطانية على أن يُراعي السلطان مبدأ المنفعة، والمصلحة، والفائدة في

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 347.

² - نفسه، ج: 02، ص: 349.

³ - نفسه، ج: 02، ص: 350.

¹ - أبو حمو، مصدر سابق، ص: 63.

² - جاء هذا الكلام في شكل نصيحة من أرسطو لاسكندر المقدوني. يُنظر: أرسطو، سر الأسرار أو السياسة في تدبير الرياسة، ضمن كتاب عبد الحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 146. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 333، 334.

أوجه نفقات المال "فخير المال ما وقع به الانتفاع، وشرّ المال ما تركته للضياع"¹، فيجب على السلطان ألاّ يُنْفِقَ ماله إلاّ في حقّه، ولا يُخرجه إلاّ في مُستحقّه، ولا يُعطيه إلاّ فيما يصلح عنه، ويجلب المنفعة إليه، بعيدا عن الإسراف، والتبذير، كالخروج عن الحدّ في الزينة واللباس، والبناء المفرط الخارج عن القياس، على حدّ تعبير أبي حمّو². والاقتصاد في الأموال السلطانية يكون بإنفاق السلطان على حسب الحاجة، وعلى القدر المطلوب، فلا يُعطي ألفا لمن يستحقّ مئة، ولا مئة لمن يستحقّ ألفا، وألاّ تحمله شهوة شكر الناس على بذل المال³.

ومن أوجه التبذير أن يُخرج الملك مال الدولة في غير حقّه، إرضاء لنزواته، ورغبة في رفع شأنه، والمتقربون منه في ذلك ما هم إلاّ المُتملّقون المُتصنّعون الذين يُظهرون له الودّ، وسُرْعان ما ينصرفون عن معونته ونصرته إن هو قلّ ماله¹. ومن وصايا الطرطوشي للوزير الفاطمي فيما تعلّق بالإنفاق، أن يتأسّى بالأنبياء، والخلفاء الراشدين، والصحابّة الكرام في إنفاق المال، والاقتصاد فيه، ومن ذلك ما رواه عن نبيّ الله يوسف عليه السلام "لما ملك خزائن الأرض، كان يجوع ويأكل الشعير، فقيل له: أتجوع ويبيدك خزائن الأرض؟ فقال: أخاف أن أشبع فأنسى الجائعين"².

وخير أوجه نفقات المال عند ابن الخطيب أن يُنفق السلطان ماله في الحلال بعيدا عن الشّهوات، وأن يُنفق في إحياء الدّين، والدّفاع عنه، فكما قال: "ما يُنفق في سبيل الشريعة وسدّ الدّريّة مأمون خلفه، وما سواه فمتعيّن تلفه"³.

بالرّغم من مُعالجة هؤلاء المُفكرين السلطانيين لموضوع المال، وما تعلّق به من تدبير، كالحديث عن أخذ الأموال عن حقّ وإخراجها عن حقّ، وهم في ذلك مُتشابهون مع الفقهاء

¹- أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 62.

²- نفسه، ص: 200، 201.

³- نفسه، ص: 201.

¹- الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 388.

²- نفسه، ج: 02، ص: 362.

³- ابن الخطيب، مقامة السياسة، ص: 95.

كُتَاب السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ إِلَّا أَنَّ هَذَا لَا يَعْنِي بِالضَّرُورَةِ تَطَابُقَ فِكْرِيهِمَا فِي الْمَوْضُوعِ الْمَالِي، فَبِإِجْحَافِ الرَّعِيَّةِ يَتَعَطَّلُ سَيْرُ الْعِمْرَانِ، مِمَّا يُؤَدِّي إِلَى الْإِسْرَاعِ فِي خَرَابِ الدَّوْلَةِ، لِذَلِكَ قَالُوا: "أَنَّ أَسْرَعَ الْأُمُورِ فِي خَرَابِ الْبِلَادِ تَعْطِيلُ الْأَرْضِيِّينَ، وَهَلَاكُ الرَّعِيَّةِ، وَانْكَسَارُ الْخَرَاجِ بِالْجُورِ وَالتَّحَامِلِ"¹، وَمِنْ هَذَا الْمُنْطَلِقِ كَانَ حَرَصُهُمْ فِي أَنْ يُحَسِّنَ السُّلْطَانُ اخْتِيَارَ جُبَاةِ الْأَمْوَالِ، وَعَدَمَ تَجَاوُزِهِ لِلْحَدِّ الَّذِي يُضَيِّقُ عَلَى الرَّعِيَّةِ فِي مَعَاشِهَا، فَكَمَا وَرَدَ عِنْدَهُمْ: "مَنْ جَاوَزَ فِي الْحَلْبِ حَلْبَ الدَّمِّ"².

وَنُنْتَهِي بِالْقَوْلِ أَنَّ مُنَاقَشَتَهُمْ لِمَوْضُوعِ الْمَالِ فِي مَوْلاَفَاتِهِمْ كَانَ مِنْ أَجْلِ السُّلْطَانِ، كَمَا كَانَ الشَّانُ فِي الْمَوَاضِيْعِ السَّابِقَةِ، وَيَبْقَى هُمْ هَؤُلَاءِ الْأَدْبَاءُ كُلُّهُ يَدُورُ حَوْلَ الْحِفَافِ عَلَى السُّلْطَةِ وَاسْتِمْرَارِيَّتِهَا، وَتَقْوِيَّتِهَا بِمَا أَمَكْنَ مِنْ سِيَاسَاتٍ وَتَدَابِيرٍ.

رَابِعًا: الْعَدْلُ فِي التَّصَوُّرِ السُّلْطَانِيِّ:

يَتَّفَقُ كُلُّ رَوَادِ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ بِاخْتِلَافِ مَشَارِبِهِمْ وَتَوَجُّهَاتِهِمْ، وَإِنْتِمَاءَاتِهِمْ عَلَى أَنَّ الْعَدْلَ هُوَ رَكِيزَةٌ أَسَاسِيَّةٌ مِنْ رَكَائِزِ الدَّوْلَةِ، بَلْ هُوَ أَسَاسُ الْمَلِكِ كُلُّهُ، وَرَأْسُ كُلِّ السِّيَاسَاتِ، وَقَدْ اعْتَنَى الْمُفَكِّرُونَ الْمُسْلِمُونَ بِمَوْضُوعِهِ، وَدَرَسُوهُ فِي إِطَارِ شَرْعِي خَالِصٍ مُسْتَمَدٍّ مِنْ تَعَالِيمِ الدِّينِ وَأَصُولِهِ، فَكَانَ عَلَى رَأْسِ الْمَبَادِئِ الْمَكُونَةِ لِلْفِكْرِ وَالنَّظَامِ السِّيَاسِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، مِنْ شُورَى، وَحَرِيَّةٍ، وَمَسَاوَاةٍ.

وَقَدْ كَانَ لِكُتَابِ الْأَدَبِ السُّلْطَانِيِّ نَظَرَتُهُمُ الْخَاصَّةُ بِهِمْ فِي مَوْضُوعِ الْعَدْلِ، وَالَّتِي لَا تَخْرُجُ كَثِيرًا عَنْ بَقِيَّةِ تَصَوُّرَاتِ الْمَفَكِّرِينَ السِّيَاسِيِّينَ الْمُسْلِمِينَ، فَهَلْ كَانَ لِمَوْضُوعِهِ أَهْمِيَّةٌ فِي تَصَوُّرَاتِهِمْ؟ وَكَيْفَ نَظَرُوا إِلَيْهِ؟ وَمَا هِيَ تَقْسِيمَاتُهُمْ لَهُ؟

1. أَهْمِيَّةُ الْعَدْلِ فِي التَّفَكِيرِ السُّلْطَانِيِّ:

قَدْ يَخْرُجُ الْبَحْثُ عَنْ إِطَارِهِ الْمَحْدَدِّ لَهُ إِنْ نَحْنُ عَرَضْنَا كُلَّ الْأَقْوَالِ، وَالْحُكْمِ، وَالْمَأْثُورَاتِ

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 02، ص: 247.

² - نفسه، ج: 02، ص: 347.

التي ساقها كُتّاب الأدب السلطاني في تنبيههم لأهميّة العدل، وفضله، وضرورته في الدولة السلطانية، لذلك سنختار أهمّ ما حوته نُصوصهم في هذا الباب، حيث قالوا: "أنّ العدل يزيد السلطان في علوّه، وينصره على عدوّه، والعدل أنصار من الرّجال"¹.

وإذا كان هؤلاء الأدباء في موضع سابق قد حدّروا الرعيّة من مغبّة الخُروج على الحاكم وضرورة التزام الصّبر بدل الفتنة والهرج، فإنّهم في الإطار نفسه يُحدّرون السلطان من تبعات جورّه، فإنّ عدله عندهم يوجب اجتماع النّاس عليه، وجوره يوجب افتراقهم عنه، فمن حُرّم العدل فلا خير فيه، ولا خير للنّاس في سلطانه². فعُدل السلطان يدفعهم إلى إقامة الوزن بالقسط، ويتعاملون بالحقّ فيما بينهم، مُلتزمين بقوانين العدل، فيموت الباطل عندهم، لذلك قالوا أنّه ليس فوق السلطان العادل منزلة إلى نبيّ مُرسل، أو ملك مُقرّب³.

ومن أبلغ الصّور التي استعان بها الطرطوشي في تشبيهه للملك العادل، أن جعله كالنّهر الصّافي الذي ينتفع به أختيار النّاس وأشرارهم، ومثال الملك السّوء الجائر، كالجيفة التي يُسرّع إليها شرار الحيوان، ويتحاماها ويتجنّبها النّاس¹. وحينما عالج أبو حمو موسى الزباني موضوع العدل وفق القاعدة الرّباعية -التي سبقت الإشارة إليها- خلّص إلى أنّ أفضل الملوك من قام العدل في نفسه، وخاصّته، ورعيّته، وأحسن نموذج وفُدوة اختارها حتّى تسير السلاطين على نهجها في العدل، كانت سيرة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، وأنّ أسوء سيرة في الجور والظلم، كانت سيرة فرعون الذي كان يجور في حكمه على رعيّته، ويُعاملهم بخُبث نيّته، فيأخذ بالجناية غير الجاني، ويغلب شهوته على عقله، وجوره على عدله، وينهمك في لذّاته، ويُباليغ في شهواته².

كما لا يخرج ابن رضوان على ما قاله سابقوه في أهميّة العدل، وفي الصورة التي أنزلوها بالإمام العادل، حيث يسوق لنا مجموعة من الأقوال والمأثورات المتنوّعة، منها هذا القول

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 107.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 163.

³ - نفسه، ج: 01، ص: 143.

¹ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 186.

² - أبو حمو، مصدر سابق، ص- ص: 197- 199.

الذي افتتح به الباب الثالث من كتابه، والذي خصّه لموضوع العدل وفضله، يقول فيه: " أن العدل قوام الدنيا والدين، وسبب صلاح المخلوقين، به قامت السماوات والأرضون، وبه تألفت القلوب، والتأمت الشعوب، وظهر الصلاح، وشمل الناس التناصف، وضمهم التواصل والتعاطف، وارتفع النطاق والتخالف، والعدل ميزان الله في الأرض، افترضه على جميع عباده في الدنيا، ليتناصفوا بأمثاله، ويتواصلوا باستعماله"¹.

ويبدو أن قول ابن رضوان هذا قد قد مزج بين المقدّس والدنيوي، مبيّنا أن العدل ضرورة دينية ودنيوية، مُحيلا مفهوم العدل على أنه أداة لتحقيق التوافق الاجتماعي، ونبذ جميع أسباب الصراع في الرعيّة، وبين الشعوب الأخرى، وإذا تحقّق العدل المؤدّي إلى الاستقرار تقوّت الدولة السلطانية، خاصّة أن الرعيّة موضوع العدل هي مصدر الجباية والأموال²، وبنشاطها تتحقّق العمارة وسُبل العيش الكريم، وكما قيل: "عدل السلطان خير من خصب الزمان"¹، وعدل الملك حياة رعيّته، وأن أفضل الأزمنة هي أزمنة أئمة العدل².

2. العدل فضيلة أخلاقية سلطانية وأساسا للملك وقواعده:

يؤكد جميع كتّاب الأدب السلطاني على أهميّة العدل في الدولة السلطانية، فيضعونه تارة كفضيلة من الفضائل والأخلاق السلطانية، حيث عرفه ابن رضوان بأنّه: "اسم جامع لخلال المروءة وخصال الكرم"³، وجعله أبو حمّو شرطا من شروط الأمانة إلى جانب تجنّب الحرام، والصبر⁴. وبالرغم من أقوالهم الكثيرة في فضيلة العدل، وحرصهم على أن تكون من خصال وأخلاق السلطان، إلا أنّها لم تكن مُلزّمة له مُطلقا، إذ تبقى عدالة السلطان مُجرّد فضيلة لا التزاما سياسيا، أو واجبا قانونيا واقعيّا، ولا تخرج عن نطاق النصيحة التي يحقّ للسلطان

¹ - ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 85.

² - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 22.

¹ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 89.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 160.

³ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 100.

⁴ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 50.

قبولها أو رفضها¹.

كما ناقشوا "العدل" في صورة أخرى وجعلوه قاعدة من قواعد ومقومات الملك²، بل أساسا للملك كُله، حيث يقول الطرطوشي: "أول الخصال، وأحقها بالرعاية العدل الذي هو قوام الملك، ودوام الدول، وأسس كل مملكة"³، كما يُصرح سلطان تلمسان بذلك في قوله لابنه: "اعلم يا بني أن الملك بناء، والعدل أساسه، وإذا قوي الأساس دام البناء، وإذا ضعُف الأساس انهار البناء"¹، وفي موضع آخر من الوساطة يُقرّر بأن العدل هو أسس الدولة، وإقامة الملة، ومدار الرياسة².

كما تناقل أدباء السياسة السلطانية بعض الأقوال الشهيرة في موضوع العدل، وما تعلق به من مقومات الملك عامّة، نورد منها ما جاء في كتاب "السياسة في تدبير الرياسة" لأرسطو، وهو في شكل صورة حكمية فلسفية، مُكوّنة من ثمانية مُكوّنات³، قال عنها أرسطو بأنها تحتوي على سياسة العالم، وتشتمل على طبقاتهم، وكيفية وصول الواجب من العدل إلى كل طبقة، وقسمها قسمة دورية فلكية، لكل قسم منها طبقة، حيث يقول: "ابداً بأيّ قسم أردت يتوال لك ما بعده، كتوالي دور الفلك، ولما كانت التدابير كلّها أسفلها وأعلاها وقفا على العالم رأيت أن أبدأ في هذه النصيحة بالعالم"⁴، ونصّ هذا القول أو القاعدة: "العالم بُستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تعضده السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك راع يعضده الجيش، الجيش أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمععه الرعية، الرعية عبيد يتعبدهم

¹ - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 19.

² - ناقش الطرطوشي في سراجة هذه النقطة في الباب الحادي عشر منه "في بيان معرفة الخصال التي هي قواعد السلطان ولا ثبات له دونها". يُنظر: الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص- ص: 160- 167. كما ناقش أبو حمو موسى الزباني موضوع العدل، وجعله القاعدة الثالثة في قواعد الملك، ضمن الباب الثاني من كتابه بعد قاعدة العقل وقاعدة السياسة. يُنظر: أبو حمو، لمصدر سابق، ص- ص: 196- 199.

³ - الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 160.

¹ - أبو حمو، المصدر السابق، ص: 196.

² - نفسه، ص: 197.

³ - يُمكن العودة إلى الملحق الخامس الذي فيه شكل توضيحي يُمثّل الدائرة الأرسطية الثمانية لقواعد ومقومات الحكم، ص: 355.

⁴ - كتاب السياسة أو سر الأسرار لأرسطو، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 126.

العدل، العدل مألوف وبه صلاح العالم"¹.

وقد استعمل المرادي وابن رضوان هذه القاعدة كما جاءت في نصّها الأصلي²، كما ذكرها الطرطوشي في "سراج الملوك"، ولكن بطريقة مُخالفة نوعاً ما، حيث نسبها إلى حكماء العرب والعجم، ونقلها عنه بألفاظها الجديدة كلا من أبي حمو موسى وابن رضوان، وما جاء فيها: "أنّ الملك بناء، والجند أساسه، فإذا قوي الأساس دام البناء، وإنّ ضعُف الأساس انهار البناء، فلا سلطان إلاّ بجند، ولا جُند إلاّ بمال، ولا مال إلاّ بجباية، ولا جباية إلاّ بعمارة، ولا عمارة إلاّ بعدل، فصار العدل أساساً لسائر السيّاسات"¹.

3. أقسام العدل في التفكير السلطاني:

تظهر في النصوص السلطانية تقسيمات مُختلفة للعدل، غير أنّ نظرة كُتّابها هي نظرة واحدة تصبّ في اتجاه واحد، وإذا انطلقنا بتقسيم المرادي الحضرمي وجدناه يُقسّم العدل إلى ثلاثة أقسام ثلاثم السيّاسة التي يتبعها كلّ سلطان²، فهناك سلطان عدل وأمانة، وسلطان جور وسياسة، وسلطان تخليط وإضاعة³.

فأمّا النوع الأول "سلطان العدل والأمانة" فقد خصّه بأربعة أمور: في أجر الله سبحانه وتعالى له على عدله وأمانته، وثناء رعيّته، ونصرتها وإعانتها له في الرّخاء والضيق، أو

¹ - كتاب السياسة أو سر الأسرار لأرسطو، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 127.

² - المرادي، مصدر سابق، ص: 107. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 100.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161. / أبو حمو، مصدر سابق، ص: 196. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 87.

² - ورد في الأدب الكبير لابن المقفع تقسيم مُشابه لما اعتمده المرادي في إشارته، وهم ثلاثة من حيث عدلهم وسياستهم، فهناك: "ملك دين، وملك حزم، وملك هوى"، وهو التقسيم ذاته الذي تناقله الطرطوشي وابن رضوان، فملك الدّين هو الذي يسعى في حكمه لإقامة تعاليم الشريعة، والدّفاع عن قيم الدّين، وتطبيق أحكامه، وهو الذي تجتمع رعيّته في رضاها عليه، بما فيهم النّاقم والسّاخط. وأمّا ملك الحزم فأمره قائم بين رعيّته غير أنّه لا يسلم من الطّعن والسّخط، ولكن حزمه، وقوته تحول دونهم، وأمّا ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر على تعبیر الطرطوشي وابن لاضوان. يُنظر: عبد الله بن المقفع، الأدب الكبير والأدب الصّغير، تحقيق: أحمد زكي باشا، بيروت: دار ابن حزم، ط01-2003م، ص: 22. / الطرطوشي، المصدر السابق، ج: 01، ص: 166. / ابن رضوان، المصدر السابق، ص: 75.

³ - المرادي، المصدر السابق، ص: 107.

السلم والحرب، وأصحاب هذا النوع من السلاطين هم الأطول في ملكهم. أمّا النوع الثاني "سلطان الجور والسياسة" فإنّه يحتاج إلى التدبير وفنونه حتّى يتحكّم في ولاء رعيّته، بالرغم من جوره في إطار قوانين مألوفة، لا يُغيّرها السلطان "فالظلم المألوف تصبر عليه النفوس أكثر من صبرها على الظلم المتغيّر"¹. ولعلّ ما يلفت الانتباه في تقسيم المرادي هذا، هو سكوته عن تقديم عواقب الظلم لأميميره، وفي المقابل يبحث له عن وسيلة حتّى يسلم من "الحاقدين" إذا التزم بالحزم والسياسة. كما أنّه يصف النوع الثالث "سلطان التخليط والإضاعة" بأنّه لذة ساعة، ودمار دهر، وهذا النوع من السلاطين مُنشغل بمتعته المادية الدنيوية، على حساب رعيّته، وهو أقرب من غيره إلى زوال سلطته، ونهاية ملكه¹.

وفي تقسيم مُختلف يقسّم الطرطوشي العدل إلى قسمين رئيسيين: قسم أوّل هو قسم إلهي جاءت به الرّسل والأنبياء عن الله تعالى، وقسم ثان وهو ما يُشبهه العدل وهو السياسة الإصلاحية². يتحقّق القسم الأوّل عنده إذا جمع السلطان أهل العلم، وقربهم إليه، فهم حُفّاظه، ورعاته، وفقهاؤه، الأدلاء على الله تعالى، والقائمون بأمره، والحافظون لحدوده، والنّاصحون لعباد الله، فواجب على السلطان ألاّ يقطع أمرا دونهم، ولا يفصل في حكم إلاّ بمشورتهم، لأنّه في ملك الله يحكم، وفي شريعته يتصرّف، ويتقرّب السلطان إلى العلماء يسلك طريقه إلى إقامة العدل الشرعي، والسياسة الإسلامية الجامعة لوجوه المصلحة التي تشمل كلّ أوجه التدبير³.

أمّا القسم الثاني المتمثّل في السياسة الإصلاحية، وهي أن يحكم السلطان بغير ما أنزل الله، ولكن وفق قوانين وضعية مضبوطة، يحتكم إليها النّاس في تنظيم أمورهم الدنيوية، وقد مثّل عن ذلك الطرطوشي في حكم ملوك الطوائف الفرس الذين كانوا من عبدة النيران، وقد وضعوا أحكاما وقوانين في جباية الأموال، وتوظيف الضرائب غير الشرعية على التّجارات،

¹ - المرادي، مصدر سابق، ص: 108.

¹ - نفسه، ص: 108.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161.

³ - نفسه، ج: 01، ص: 161، 162.

فكان ملكهم محفوظا برعايتهم للقوانين المألوفة بينهم¹، مُستدلاً في الأخير بما قاله الحكماء: "أنّ السلطان الكافر الحافظ لشرائط السياسة الإصلاحية أبقى وأقوى من السلطان المؤمن العدل في نفسه، المُضَيِّع للسياسة النبوية العدلية، والجور المرتّب أبقى من العدل المُهمَل، إذ لاشيء أصحّ لأمر السلطان من ترتيب الأمور، ولا شيء أفسد له من إهمالها"².

يُمكن القول أنّ العدل عند الطرطوشي يأخذ شكلين، الأول له بعد شرعي ديني أخلاقي، أمّا الشكل الثاني فيُمكن اعتباره أنّه سياسي محض، يعتمد على التنظيم والتدبير مع تجاهل التزام السلطان فيه بالدين أو الأخلاق الإسلامية.

ويُقَسَّم سلطان تلمسان العدل بالنسبة للملك إلى أربع حالات أو أقسام يكون الملك فيها:

- عادلا في نفسه، عدلا في رعيّته، وأهله، وخاصّته.

- عادلا في نفسه، وفي خاصّته، وأقاربه دون رعيّته.

- جاريا مع الرّعية على العوائد المألوفة، والأحوال المعروفة من غير خرق ولا إحداث زيادة.

- جاريا على غير الأمور الشرّعية العادلة¹.

ويكون القسم الأوّل من هذه الأقسام هو أفضل أنواع العدل عند أبي حمّو، أمّا القسم الأخير فهو نقيض الأوّل، وهو أسرع إلى خراب الملك من غيره، بسبب جور السلطان فيه على رعيّته، ولتغلّب شهواته على عقله².

وقد اعتمد ابن رضوان في تقسيمه للعدل على ما نقله عن أرسطو في سياسته، وهو

ثلاثة أنواع:

- عدل يجب فيه الحكم عند السلطان.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 165.

² - نفسه، ج: 01، ص: 166.

¹ - أبو حمّو، مصدر سابق، ص- ص: 197- 199.

² - نفسه، ص: 199.

- عدل يلزم الإنسان في مُحاسبة نفسه فيما بينه وبين خالقه سبحانه.

- عدل فيما بين السّلطان والنّاس بحسب مراتب طبقاتهم¹.

وإذا حاولنا مُطابقة أقسام العدل من مؤلّف لآخر، فالأكيد أنّنا ستقف على تصوّر واحد يجمع كلّ آراء المفكرين السّلطانيين، بالرّغم من اختلاف الاصطلاحات والألفاظ المُستخدمة في تسمية هذه الأقسام، فسُلطان "العدل والأمانة" عند المرادي يُساوي العدل التّبوي عند الطّروشّي، وهو عند أبي حمّو "الملك العادل في نفسه ورعيّته وأهله وخاصّته"، فهذا التّصوّر الأوّل يُمثّل المضمون الشّرعيّ للسياسة. أمّا "سلطان الجور والسياسة" عند المرادي فهو يساوي "السياسة الإصلاحية" عند الطّروشّي، ويساوي "الملك الجاري مع الرعية على العوائد المألوفة" عند أبي حمّو.

وفي غياب الصّنف الأوّل يُفضّل هؤلاء المُفكرين هذا النوع من العدل حتّى وإن كان مُنافيا للشّرع، لاستحكامه في تدبير الدّولة، وسياسة الرعيّة، وبقاء السّلطة، وهنا يظهر الاختلاف بين كُتّاب السياسة الشّرعية وكُتّاب الأدب السّلطاني، فالفقهاء يُجمعون على أنّ عدل فوق عدل الشّريعة، وأنّه لا سياسة غيرها مقبولة، في حين يرى الأديب السّلطاني أنّ هناك سياسة أخرى، وإن كانت ظالمة من وجهة نظر الشّرع، فإنّها "نافعة سياسيا ودينويا"¹.

لننتهي بأن سلطان "التّخليط والإضاعة" عند المرادي يساوي الملك التارك للعدل في جميع الأحوال عند أبي حمّو، وهو ملك سريع الزّوال مؤذن بالخراب عند جميع هؤلاء الأدباء.

والنتيجة العامّة التي يمكن أن نخلص إليها في هذه التّقسيمات أنّ مفهوم العدل يبقى عامّا وشاملا، كما يتّسع باتّساع موضوعه، وتعدّد المجالات التي ينطبق عليها²، فهناك

¹ - السياسة في تدبير الرياسة أو سر الأسرار لأرسطو، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 126. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 100.

¹ - عز الدين العلام، السّلطة والسياسة في الأدب السّلطاني، ص: 169.

² - نفسه، ص: 167.

العدل في شخص السلطان، والعدل في الخاصة، والعدل في الرعية¹. ومن أهم الاستنتاجات في هذا الباب كذلك، أنّ العدل يتضمّن شقين هامّين: شقّ شرعي، وشقّ سياسي، وقد حاولت الآداب السلطانية من خلال التفسيرات السابقة أن تضع حلولاً توافقية في إنهاء أيّ تعارض بين الموقف الشرعي والموقف الدنيوي لتطويع مسار العدل، وتقريب الشقّة بين استبداد الحاكم، وانتفاع الرعية بعدالته، لذلك كان أول ما شدّدت عليه هذه النصوص في موضوع العدل هو التركيز على عدالة السلطان انطلاقاً من ذات السلطان نفسه، فصلاح الناس من حسن سيرة الملك¹، وأنّ الرعية لتفسد بفساد السلطان، وتصلح بصلاحه، وكما قيل: "إذا همّ الوالي بالجور أو عمل به، أدخل الله النقص في مملكته، في الأسواق، والزرع، والضرع، وكلّ شيء، وإذا همّ بالخير والعدل، أو عمل به، أدخل الله البركة في أهل مملكته كذلك"².

4. العمران:

من الملاحظات الختامية في هذا الفصل إهمال كتاب الأدب السلطاني لموضوع "العمران" في مؤلفاتهم، بالرغم من ارتباط موضوعه بالدولة ومقوماتها في التصور السياسي عامّة، وإذا كان ابن خلدون في مقدّمته قد أسس لعلم العمران البشري، ودرس مظاهر الاجتماع الانساني، مُعتبراً إياه ضرورياً في حياة الإنسان، كونه مدنيّ بطبعه، يحتاج إلى بني جنسه في ضروريات العيش³، ومن هنا ارتبط العمران عنده بالملك والدولة عموماً، فإنّ كتاب الأدب السلطاني لم يربطه سوى بالعدل والمال.

وأن استعمالهم لكلمة "عمارة" ما هو إلاّ إشارة منهم إلى تعمير الأرض من خلال انصاف

¹ - عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص- ص: 170 - 173.

¹ - بوتشيش، خطاب العدالة في كتب الآداب السلطانية، ص: 25.

² - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 144. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 95، 96.

³ - ابن خلدون، المقدمة، ص: 54، 55.

الرعيّة والإحسان إليها، فكما جاء في أقوالهم: "لا جباية إلاّ بعمارة، ولا عمارة إلاّ بالعدل"¹، ومن خلال جمع المال من أوجهه المُستحقّة، فالمال هو قوّة السّلطان، وعمارة المملكة كما جاء في "سراج المُلوّك"².

وبالرّغم من تخصيص ابن رضوان لباب مستقلّ حول موضوع العمارة، وهو الباب الثاني عشر من كتابه¹، إلاّ أنّه لم يطرح فيه أيّ جديد سوى مجموعة من الأقوال، والمأثورات التي تحتّ السّلطين على الاقتداء بسيرة المُلوّك السّابقين، بعيدا عن أيّ تحليل نظري².

من خلال عرض قواعد وأركان المُلك، ومقوّمات الدّولة السّلطانية كما رآها وتصوّرها أدباء السّياسة السّلطانية، يُمكن القول أنّ موضوع الجُند، وما تعلّق به من تدابير وقائية، وأمنية، وحرّية، يبقى الأهمّ، من حيث طرحه، وطريقة عرضه، ومناقشته من قبل هؤلاء الأدباء، حتّى أنّه أخذ حجما أكبر بمقارنته مع غيره من المواضيع في هذا الإطار، ومحاوره كانت متنوّعة ومتشعّبة، مقارنة مع موضوع المال والعدل، وهذا ربّما يُفسّر لنا خصوصية الكتابات السّلطانية المغربيّة، والأندلسيّة، خلال القرنين الخامس والثّامن الهجريين، التي غلب على أصحابها الهاجس الأمني في الدّولة التي نظّروا لسُلطانها، وسيطر على بقيّة تصوّراتهم.

كما أنّ مُعالجتهم لموضوع المال لا يكاد ينفصل عن موضوع الجُند، في الكثير من النّقاط التي أثاروها، ويبدو ذلك جليّا أكثر عند سلطان تلمسان، صاحب التّجربة السّياسيّة والعسكريّة الكبيرة، حيث عالجهما في فصل مُستقلّ واحد، ولم يفصل بينهما.

¹ - الطرطوشي، مصدر سابق، ج: 01، ص: 161. / أبو حمو، مصدر سابق، ص: 196. / ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 87.

² - الطرطوشي، المصدر نفسه، ج: 02، ص: 346.

¹ - ابن رضوان، المصدر السابق، ص- ص: 217- 232.

² - عز الدين العلام، السّلطة والسّياسة في الأدب السّلطاني، ص: 177، 178.

وبالرغم من ربطهم لموضوع العدل بالعديد من النقاط والمحاور، سواء ما تعلق بأخلاق السلطان، أو في موضوع الطاعة، أو السياسة التعمالية للسلطان مع موظفيه، وحاشيته، أو مع العامة، إلا أنه لم يحظ بالمعالجة الكافية، لربطه بجانب السلوك والأخلاق أكثر من ربطه بالبعد أو الخطاب السياسي .

كما أنّ سبب ربط موضوع "جهاز الدولة وتراتبته"، بأركان ومقومات الدولة في هذا الفصل، هو راجع في الأساس إلى دور موظفي الدولة في تكريس سياسته، وتنفيذ تدابيره المختلفة، سواء في الجانب السياسي والإداري والقضائي والشرعي، أو العسكري، أو الجانب المالي.

: ämlä

ارتبطت عملية تقسيم أنماط الكتابة السياسية لدى المفكرين المسلمين بأصولها ومرجعيتها التي تستند إليها، وبطريقة تفكير أصحابها ومنهجهم الذي ساروا عليه في نسج تصوراتهم وآرائهم. ومن هذه الأنماط نجد كتابات الأدب السلطاني المعروفة بمرايا الأمراء، أو نصائح وآداب الملوك، أو الحكمة السياسية، أو الأخلاق التعلّمية، أو الدهائيات، والتي هي عبارة عن خطابات سياسية تعتمد على مرجعيات متعدّدة، إسلامية كانت، وحتى إغريقية وفارسية، وهي موجّهة للسلطان، منسوجة في قالب أخلاقي يغلب عليها طابع الوصايا والنصائح، يمتزج في نصوصها الشرع، والأدب، والتاريخ، والفلسفة، والتربية، وهي بذلك تستعمل مجال القيم والأخلاق لمعالجة مواضيع ذات صلة بالعمل السياسي، وشؤون الحكم.

تزامن ظهورها مع منتصف القرن الثاني الهجري بفضل بعض كتّاب الدواوين في الدولة الإسلامية، على غرار عبد الحميد الكاتب، وعبد الله بن المقفّع، حيث مهّدوا برسائلهم ومؤلفاتهم لهذا اللون الجديد من الكتابة السياسية. ساعدتهم في ذلك انتعاش حركة الترجمة التي انطلقت مع تعريب الدواوين، وكذلك حاجة الإدارة الإسلامية الجديدة إلى الخبرة الفارسية فظهرت العديد من المترجمات للاستفادة منها في بلاط الدولة، كما أنّ تحفيز الملوك والأمراء والقادة كان له أثره في ظهور الكتابات السلطانية.

والأديب السلطاني أو كاتب هذه المصنّفات السياسية هو مُتقّف بالدرجة الأولى يخدم بفكره السلطة القائمة، فنماذج الدراسة المنتقاة من هذه الكتابات كان أصحابها على اطلاع معرفي واسع، وثقافة علمية متنوّعة، فالمرادي الحضرمي الذي كتب كتابه "الإشارة إلى أدب الإمارة" للأمير المرابطي أبي بكر بن عمر كان قاضياً، من فقهاء المالكية، مُتكلّماً أصولياً، وأديباً شاعراً. وكان الطرطوشي صاحب كتاب "سراج الملوك" فقيهاً، عالماً بمسائل الخلاف، ومدرّساً ومُصلحاً، صنّف مؤلّفه للوزير المأمون البطائحي الفاطمي. كما أنّ ابن رضوان الذي وضع كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" للسلطان أبي سالم المريني، قد كان فقيهاً، خطيباً، أديباً، عالماً، وكاتباً بارعاً اشتغل أزيد من أربعين سنة مع عشرة سلاطين مرينيين. وقد كان السلطان أبو حمّو موسى الزياني الثاني الذي ألف كتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك" لابنه ووليّ عهده أبي تاشفين، عالماً شاعراً، وسياسياً مُحنّكاً وقائد جيش،

وقد كان وزير بني الأحمر لسان الدين بن الخطيب، عالما موسوعيا، أدبيا، سياسيا، ومؤرخا، وضع كتابيه في الأدب السلطاني "الإشارة إلى أدب الوزارة" و"مقامة السياسة" لأحد شخصيات البلاط المريني.

إنّ نماذج الكتابة السلطانية الخمسة المختارة من إسهامات المغاربة والأندلسيين خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين/11و14م المذكورة آنفا، قد مكنتنا من دراسة جوانب هامة من الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط، حيث كانت هذه الكتابات تعبيراً حقيقياً عن استجابة أصحابها لواقع عصرهم والبيئة التي عاشوا فيها، من خلال مشاركتهم في الحياة الثقافية، والإدارية، والسياسية، وحتى العسكرية عند بعضهم، والتي ساعدتهم في انتقاء مادة كتبهم للتّظهير لسلطة مُستقرّة تحكم دولهم، وتتصدّى قدر الإمكان للفتن الداخليّة، والأخطار الخارجية. ويمكن تلخيص أهمّ الاستنتاجات المتوصّلة إليها في النقاط التالية:

- يُعدّ موضوع السلطان موضوعاً رئيسياً محورياً دارت حوله كلّ مؤلّفات السياسة السلطانية المختارة، ومهما اختلفت وتوّعت مواضيع فهارسهم، فإنّ الغاية الأساسية من عرضها هي فقط من أجل تدعيم آرائهم حول السلطان.

- يبتعد كُتاب الأدب السلطاني المغاربة والأندلسيون ابتداءً من المرادي وانتهاءً بابن الخطيب خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين عن بعض المواضيع التي تناولها غيرهم من المفكرين السياسيين، سواء كُتاب السياسة الشرعية، أم الفلاسفة والمُتكلّمون، كموضوع الخلافة مثلاً، لأنهم يُسلمون بواقع السلطة التي يُنظرون لها بكتبهم، فالخليفة أو الملك أو الأمير أو السلطان هي تسميات واحدة عندهم في إطلاقها، لا يولون لتعارضها أدنى اعتبار، مادام القائم على الحكم يقوم بواجباته في سياسة الرعية، وحفظ الدين، وإقامة العدل إن شاء.

- حاولت نصوص الأدب السلطاني المختارة في المغرب والأندلس الدّفاع عن شرعيّة السلطة القائمة، سواء ما تعلّق بدولة المرابطين، أو الدولة الفاطمية، أو الدولة الزيانية، أو المرينية، أو دولة بني الأحمر، حيث أحدثوا تغييرات على مستوى مضمون الشرعية، بتسوية بعض المبادئ البديلة كشرعية المُلك مقابل حراسة الدين، والترويج لمبدأ المُماثلة الإلهية، من خلال

تقديس منصب السلطان وتعظيمه، مع رفض فكرة المقاومة، وتكريس مبدأ الطاعة، والتّحذير من مغبة الفتنة والهرج، وهو ما يُمكن وصفه بأنّه تجسيد للحكم الاستبدادي الذي طال دويلات العالم الإسلامي عامّة في الفترة الوسيطة، في ظلّ نظام الحكم الملكي الوراثي.

- لقد ابتعد هؤلاء المُفكّرون عن البحث في أساس السّلطة مكتفين فقط بمناقشة وظيفتها، أو بمعنى أدقّ جعلوا وظيفة الحاكم أهمّ من أساس سلّطته وطريقة وُصوله إلى الحكم، لذا أضحي تحقيق العدل، وتجنّب الفتنة، والخوف على وحدة الأمة من أهمّ مبرراتهم لتجاوز مشكلة "شرعيّة الحاكم"، وقد عكست نصوص الآداب السلطانية المدروسة التنازل عن الشّروط الشرعيّة للخلافة، والتنظير لنظام حكم أبعد ما يكون من نظام الخلافة، وهم بذلك لا يُمانعون بأن يكون السلطان هو الخليفة، أو أن تحلّ السلطنة محلّ الخلافة، تماشياً مع واقع المسلمين الجديد في ظلّ الإمارات والسّلطات المستقلّة عن بعضها البعض.

- إذا أمكننا القول أنّ: "الآداب السلطانية هي تكريس لحكم استبدادي مُطلق"، فالأكيد أنّ لهذا الاستبداد مظاهر في نصوص المرادي، والطرطوشي، وأبي حمو، وابن رضوان، وابن الخطيب، وبلا شكّ فإنّ فكرة المماثلة الإلهية- السلطانية، ومبدأ التفويض الإلهي التي نجد لها أصلاً في الموروث النّفافي الشّرقي لبعض الحضارات القديمة، قد وُظفت من خلال كثير من الأقوال والنصوص في هذه المؤلّفات، فكما قالوا: "إذا كان لا يستقيم سلطانان في بلد واحد، فإنّه لا يستقيم إلهان للعالم كذلك"، وهكذا تمّ إثبات وحدانية السلطان بناء على وحدانية الله عزّ وجلّ، وقولهم أيضاً أنّ: " السلطان ظلّ الله في الأرض"، فكما أنّ الله سبحانه وتعالى يمتلك العالم بأسره، فإنّ السلطان كذلك يمتلك الأرض بتفويض منه، وهو الأمر والنّاهي.

- استخدم هؤلاء الأدباء كتاباتهم السلطانية في تبيين وجوب السّلطة، والحاجة إلى السلطان في تكريس هذا الاستبداد، من خلال العديد من الصّور، والاستعارات، والأمثلة التي تُبالغ في تمجيد السلطان، وتنزيهه، وتعظيمه، فهو من الرّعيّة بمثابة الرّوح من الجسد، ومثله كالنّار، والنّاس كالخشب. كما دلّت بعض المواضيع المطروحة في مؤلّفاتهم على ذلك، كموضوع

العمل مع السلطان، حيث سعت نصوصهم إلى التّحذير من صُحبته، وفي الوقت نفسه نجدهم يُتوّهون إلى بعض الآداب للتعامل معه، محاولة منهم في الارتقاء بمنصب السلطان، والحفاظ على مكانته، مع إظهار طرق تضمن سلامة المُصاحب للسلطان من خلال ضبط تحكّمه في سلوكه معهم.

- اهتمّت نصوص الأدب السلطاني في المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين بالمبدأ الأخلاقي للسلطان وراهنّت عليه، وجعلته من وسائل وأسباب دوام الملك وتقويته، بجعل السلطان شخصا مُتميّزا في كلّ شيء، مُنفردا عن رعيّته، وحتّى عن حاشيته، وهم في ذلك مُتأثرون بالمظاهر الأخلاقية التي انّصف بها ملوك الفرس المُستبدين على وجه التّحديد، ومما أثاروه في موضوع الأخلاق في باب سلوكيات السلطان نجد: العناية بجسد السلطان، وبمجلسه، وبظهوره واحتجابه، مُدقّقين في أبسط الجزئيات: في طعامه وشرابه، وفي كيفية جلوسه، وكلامه، ومشيته، وركوبه، وغيرها من التفاصيل التي تُوكّد حقيقة دورهم في خلق الاستبداد المُطلق، والدّفاع عنه.

- وما يسترعي الانتباه في موضوع الصّفات الخُلقية للسلطان هو المنهج الذي تبنّاه بعض مؤلّفي الأدب السلطاني كأبي حمّو موسى الزيّاني مثلا، الذي قسّم كلّ فضيلة أخلاقية تقسيما رباعيا، أو اعتماده كذلك على قاعدة "الحدّ الوسط" الفلسفية التي تعود في استعمالها لأرسطو، والتي جعل من خلالها أي خلق يتوسّط خصلتين، كالشّجاعة التي هي وسط بين التّهوّر والجبن.

- وإذا كان موضوع السلطان قد أخذ الحيّز الأكبر من اهتمامات هؤلاء الأدباء فإنّ موضوع الرّعيّة يبقى موضوعا ثانويا رغم أهمّيته في الخطاب السياسي، ويظلّ كلامهم عنها محصورا فقط في مفهومها، وطريقة تقسيمها، إذ جعلوها قسامين اثنين: "خاصّة وعامة"، أو تقسيم آخر ثلاثي يخضع لاعتبار الأخلاق: "كريم فاضل، ولئيم سافل، ومتوسّط بينهما"، وعلى أساس هذه التّقسيمات أسدوا نصائحهم المُتعلّقة بطريقة سياسة السلطان لكلّ صنف من هذه الأصناف بمعرفة أدوارها، وتوجيهه وظيفتها داخل الدّولة السلطانية، والأكيد أنّ هذا التّقسيم

الذي يظهر بقناع أخلاقي يستتر وراءه بعد اجتماعي طبقي، يُقسّم المُجتمع إلى طبقات، هدفه إيجاد سلوكٍ سلطاني صحيح وناجع في التّعامل معها، يضمن استقرار واستمرار السلّطة القائمة.

- ارتسم وضع "الرّعيّة" في مُختلف النّصوص السلطانية في المغرب والأندلس خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين بصورة سلبية قاتمة تدعو السّلاطين إلى توخّي الحذر والحرص منها، مؤكّدين على أنّها كانت دائما رأس الفتنة، والهرج، مُستخدمين في الإشارة إليها مُصطلحات كثيرة تُشير إلى مواطن ضعفها، وعجزها وقُصورها في مُقابل وضع القدرة والعزّة للسلطان، ومن ذلك نعتهم إياها بالعبيد، والسّوقة، والغوغاء، والأدنياء، والعامّة. وقد وضع كُتّاب هذه النّصوص بعض السّبل الكفيلة بإصلاحها، مع ضرورة الحزم معها، بتتبّع سياسة حكيمة يكون إصلاح السلطان لنفسه منطلقا لذلك، وبعده تُصبح عمليّة اصلاحها واجبا من واجباته.

- في مُقابل الصّورة الأولى التي ظهرت بها الرّعيّة في الكتابات السلطانية المغربية والأندلسية، نجد هذه النّصوص تحتّ على وجوب طاعة الرّعيّة لسلطانها، تحوّطا من أيّ مُحاولة قد تنتهي بالخروج عليه، موظّفة في ذلك عددا لا بأس به من النّصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وغيرها من الأقوال مُختلفة المصدر، حتّى كادت تكون دليلا سياسيا جامعا للزوم الطّاعة، والتّرويج لها على أنّها فضيلة وقيمة خُلقية، وأسلوبهم في ذلك الاعتماد على البُعد الدّيني القدسي للطّاعة، والبعد التّربوي النّفسي، وغيرها من الأبعاد.

- كان الأساس الذي بنت عليه الكتابات السلطانية المدروسة فكرة: "التّحذير من الخروج على الحاكم وطاعته عادلا أم جائرا" هو تقديم "العدل" كحلّ لمواجهة أيّ تعارض مع هذه الغاية، وقد اشترط ذلك كلاً من المرادي وأبي حمو وابن الخطيب، بخلاف الطرطوشي وابن رضوان، واشترط العدل هو مُبرّر مقبول عند المجموعة الأولى لتأكيد طاعة الرّعيّة لسلطانها، أو مُحاولة جادّة منهم للتّخفيف من طغيان السلطان المُستبدّ، الذي له أن يأخذ بفضيلة العدل، أو أن يتجاهلها، فلا شيء يُقيّد ممارسته عادلا كان أم جائرا.

- إنَّ موضوع "جهاز الدّولة السّلطانية وتراتبته" من المواضيع التي عالجهَا كُتّاب الأدب السّلطاني محلّ دراستنا، من أجل خدمة ودعم موضوعهم الرّئيسي حول "السّلطان"، وعدد مناصب هذا الجهاز تفوق العشرين منصبا ووظيفة، عالجهَا بشكل عشوائي، غير خاضع لأيّ تقسيم يُنظّمها ويُرَتّبها، وهي التي جعلها ابن خلدون تتدرج في مجموعتين: "الخطط الملوكية السّلطانية"، و"الخطط الدّينية الخلافية"، يأتي في مقدّمة المجموعة الأولى: الوزارة ثمّ الكتابة، الحجابة، الشّرطة، البريد، والسّفارة. أمّا المجموعة الثّانية فتشمل الولاية على الصّلاة، والفتيا والمشورة، وولاية القضاء، والحسبة.

- نَبّهت النّصوص السّلطانية المُختارة إلى سياسة عامّة يحتكم إليها السّلطان في تعامله مع جهاز دولته، كشروط وقواعد الاختيار والتّولية، والتي غلب عليها الطّابع الأخلاقي منها: تولية الأصحّ فالأصلح، والرّجل المُناسب في منصبه الذي يستحقّ، والحكم على الرّجال بالأفعال لا بالأقوال، وعدم تولية طالب الولاية لنفسه، وكما حسبت له عمّاله ونفقّدهم وعزلهم.

- كانت الوزارة أهمّ الخطط عند هؤلاء الكُتّاب، اقتصر تعريفها عندهم على مناقشة اشتقاقها اللّغوي، مع ذكر فضلها وأهمّيّتها، كما وقفوا على بعض ملامح العلاقة التي تربط الوزير بالسّلطان، والرّعيّة، والحاشية، وأهمّ شروط تولّي المنصب، والتي جاءت في قالب أخلاقي محض، وفي رؤية عملية تغلب على كلّ الوظائف التي تمّت مناقشتها في كتبهم. ولم يتعدّ كلامهم عن بقيّة الوظائف شروط كلّ منصب، وبعض الإشارات الدّالة على أهمّيّة كلّ وظيفة، بالنّسبة للسّلطان، ولدولته.

- أولى أدباء السّياسة السّلطانية المغاربة والأندلسيون لموضوع الجُند أهمّيّة كبرى، من خلال غزارة مادّتهم حوله، مُقارنة ببقية كلامهم عن قواعد الملك، وأركان الدّولة الأخرى. وما يميّز نظرتهم في موضوعه تلك النّظرة العمليّة التي ظهرت على تصوّر المرادي الحضرمي، وأبي حمّو موسى، حيث دعا الأوّل أميره أن يكون جنده من عدّة قبائل، وأجناس استجابة لظروف الدّولة الجديدة، إذ استشهد كثير من الجند المرابطي، والذي كان ينتمي أفرادُه إلى قبيلة واحدة فقط هي "المتونة"، ممّا تطلّب انضمام أفراد جديدة للجيش من مختلف القبائل.

كما أنّ نظرة أبي حمّو للجند كانت من واقع الدّولة الرّيانية التي كان يُشرف بنفسه على تدبير شؤونها، ويظهر ذلك من خلال تقسيمه للجند، وعلى التّسميات المحليّة التي أطلقها على فرقته، إضافة إلى دعوته الشّديدة في الموازنة بين مال الدّولة، وعدد أفراد الجيش، حتّى لا يقع خلل في نظام الدّولة ومناعتها.

- تُظهر بعض التّدابير الأمنية والوقائية التي تحدّث عنها هؤلاء الأدباء الحالة القلقة التي كانت تعيشها الدّويلات الإسلاميّة في الفترات المدروسة، سواء في بلاد المغرب والأندلس، أو حتّى ببلاد المشرق الإسلامي، وهو أمر كان يشغل بال الطّبقة المثقّفة كثيرا، منها كُتاب الأدب السّلطاني محلّ دراستنا، والذين تحدّثوا عن مواضيع مثل: "الصّلح والمهادنة"، "الحيل والخدع والمكائد"، "الجوسسة"، "استخدام المال والهدايا"، وكُلّها آليات احترازية من الحرب وأهوالها، وحفاظا على استقرار المُلْك القائم، فكان إجماعهم على ضرورة تقادي الحروب وجعلها آخر الحُلُول الممكنة.

- وإذا كانت الحرب حتمية استراتيجية تقتضيها سياسة الدّولة السّلطانية في بعض الأحيان، فإنّ الأديب السّلطاني قد كان له رأي خاصّ به حول ذلك، ومواقف عبّر عنها من خلال الكثير من نصائحه التي قدّمها للسّلطان، في كيفية الاستعداد للمعارك بتجهيز الجيش، وفي تنظيمه في الميدان، والدّور المنوط بالملك والقائد في الحرب، بالإضافة إلى طريقة اللّقاء، والمواجهة، وغيرها من التّدابير الأخرى.

- اقتصر كلام كُتاب الأدب السّلطاني في المُقوّم الثّاني من مقوّمات الدّولة السّلطانية، والمتمثّل في المال على ذكر أهمّيته، وحديثهم عن مصادره، فكانت الرّعيّة هي مصدر المال الوحيد بجبايته منها، وقد شدّدوا على عدم إرهابها بالضّرائب، بالإضافة إلى تحديدهم لبعض الشّروط الخاصّة بمن يتولّى جباية الأموال، وطريقة وأوجه إنفاقه، بالاقتصاد فيه، والابتعاد عن التّبذير.

- لم يحظ موضوع العدل بالمُعالجة الكافية في نصوص الكتابة السّلطانية المختارة، وقد تمّ

ربطه بجانب السلوك الأخلاقي للسلطان، على حساب بُعد السياسي، ويكثر حديثهم عنه في موضوع الطاعة، أو في سياسة السلطان التعملية مع الخاصة من موظفي جهاز الدولة، أو حتى مع العامة. كما أنهم أهملوا موضوع العمران ولم يربطوه سوى بالعدل والمال، وهو ما يُفسر توجههم، ومنهجهم في هذه النوعية من الكتابات، التي تبتعد عن التعليل والتفسير.

- ويمكن تلخيص الحكم العام الذي شمل هذه الكتابات المنتقاة في القول: بأن فكرها يميل إلى العمليّة والواقعيّة، فهي لا تنظر إلى شرعية السّلطة القائمة، ولا كيفية إنشائها، بل همّها الوحيد هو كيفية توطيدها، والحفاظ على بقائها، واستمرارها بكلّ الوسائل المتاحة والممكنة، وهي تركّز على كلّ ما يُفيد الحاكم في ممارسة حكمه كما يُريد هو، وليس ما يتطلّب من مصلحة المحكومين.

- والمفكر السلطاني لا يمكن اعتباره صاحب نظرية سياسية جديدة، وإنما هو ثمرة أنتجها الواقع السياسي نفسه، بانقلاب الخلافة إلى ملك، ومن هذا المنطلق نستطيع التأكيد على أنّ حديثه عن الدولة، وجهازها، ومقوماتها ليس في حقيقته إلاّ محاولة لخدمة السلطان، وما يضمن استقرار ملكه وبقائه، وهو بذلك يبتعد في فكره عن تصوّر الفقيه، الذي بحث في موضوع الدولة في إطار شرعي خالص، مُتشبّهًا بطوبى الخلافة، أو مثالية الماضي، كما يبتعد في فكره عن الفيلسوف الذي يبحث عن دولة مستقبلية فاضلة مثالية، وربما نجده أحيانا يقتبس منهما نصوصا من أجل خدمة غاية مُعيّنة مُتعلّقة بالسلطان ودولته، وسياسته، بدون منهج أو طريقة مُحدّدة يتبّعها في تفكيره، كما كان عليه حال عمل ابن خلدون في مُقدّمته، إذ حاول دراسة الدولة وتحليلها تحليلا عمرايا.

- والنتيجة الهامة التي يمكن الخروج بها أنّه لا يمكن بأيّ حال من الأحوال دراسة جوانب مُتعلّقة بالفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط دون العودة إلى نوعية الكتابة السياسية السلطانية، نظرا لخصوصيّتها، وتنوّع مادّتها، ونظرة أصحابها العمليّة المستمدّة من واقع وروح العصر، والتي هي بدون شكّ تعبير عن ثقافة كثير من علماء الفترة الوسيطة، الذين حاولوا مُسايرة ظروف وطبيعة السّلطة القائمة في دولهم، بتطويع وتكييف مُختلف النصوص

مع ما يتماشى مع أغراضهم، وأهدافهم في الدفاع عن "استبداد الحكّام".

حاولنا من خلال هذه النتائج والملاحظات الختامية الإلمام بجوانب الموضوع المطروح قدر الإمكان، وإتّنا من خلال هذه الدراسة لا ننزّه عملنا عن الكمال، ويبقى موضوع هذه الأطروحة مفتوحاً للباحثين، قابلاً لدراسات جديدة، باختيار نماذج أو عيّنات أخرى من كتابات الأدب السلطاني، كما يُمكن مُعالجته بتصوّرات ورؤى مُتعدّدة ومُختلفة، خاصّة وأنّ المادّة المُكوّنة لنصوصه هي مادّة غزيرة ومتنوّعة، وما الجانب السّياسي سوى وجه واحد من أوجهها الكثيرة، فبإمكان الدّارسين أن يبدؤوا بحوثهم بالاستناد إلى هذه الكتابات، من خلال دراسة قالبها التّاريخي، أو الاجتماعي، أو الأخلاقي والتّربوي، وحتىّ الأدبي والفنّي.

قائمة الملاحق :

ملحق رقم 01: جدول لأهمّ مؤلّفات الأدب السلطاني من (ق02هـ إلى ق13هـ)

ملحق رقم 02: جدول سلاطين بني زيّان (633- 962هـ/1235- 1554م)

ملحق رقم 03: جدول سلاطين بني مرين (592-869هـ/1195- 1465م)

ملحق رقم 04: جدول سلاطين بني الأحمر (635- 671هـ/1238- 1272م)

ملحق رقم 05: شكل توضيحي يُمثّل الدائرة الأرسطية الثمانية لقواعد ومقومات الحكم

ملحق رقم 06:

(الشكل الأوّل): مخطّط توضيحي يُمثّل أقسام الجند عند أبي حمّو موسى الثاني

(الشكل الثاني): مخطّط توضيحي يُمثّل أقسام الجند عند ابن رضوان المالقي

الملحق رقم 07: نسخة مُصوّرة من مخطوط: قصيدة في السياسة لابن الخطيب

- ملحق رقم 01: جدول لأهم مؤلفات الأدب السلطاني من (ق 02هـ إلى ق 13هـ)¹

الفترة:	عنوان المؤلف:	صاحبه أو مترجمه إلى العربية:
القرن 02هـ	عهد مروان إلى ابنه	عبد الحميد بن يحيى الكاتب (ت: 132هـ)
	رسالة الصحابة	
	الأدب الصغير والأدب الكبير	عبد الله بن المقفع (ت: 145هـ)
	كليلة ودمنة	
	السياسة في تدبير الرياسة لأرسطو	ترجمة يوحنا بن البطريق (ت: 210هـ)
القرن 03هـ	عهد الملك الفارسي أردشير (228-241م)	مترجم في القرن 02هـ (في حدود 113هـ)
	سلوك المالك في تدبير الممالك	ابن أبي الزبيع (ت: 227هـ)
	التاج في أخلاق الملوك	أبو عثمان عمرو الجاحظ (ت: 255هـ)
القرن 04هـ	عيون الأخبار	ابن قتيبة الدينوري (ت: 276هـ)
	الوزراء و الكتاب	محمد بن عبدوس الجهشياري (ت: 310هـ)
	العقد الفريد	ابن عبد ربه (ت: 327هـ)
	العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه.	"ابن الداية" أحمد بن يوسف بن إبراهيم (ت: 334هـ)
القرن 05هـ	السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية	أبو الحسن محمد العامري (ت: 381هـ)
	رسالة في السياسة	الحسين بن علي المغربي الشهير "بابن الوزير" (ت: 418هـ)
	لطف التدبير	الخطيب الإسكافي (ت: 420هـ)
	أدب الملوك	أبو منصور الثعالبي (ت: 429هـ)
	تحفة الوزراء	
	نصيحة الملوك	
	تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك	أبو الحسن الماوردي (ت: 450هـ)
	أدب الوزير أو قوانين الوزارة وسياسة الملك	

¹- نقلنا عن: كمال عبد اللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، ص- ص: 47- 50.

	قابوس نامہ أو النصيحة	كياوس قابوس الثاني (ت: 462هـ)
	سير الملوك أو سياسة نامہ	نظام الملك الطوسي (ت: 485هـ)
	الإشارة إلى أدب الإمارة	المرادي الحضرمي (ت: 489هـ)
	التبر المسبوك في نصيحة الملوك	أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ)
	سراج الملوك	أبو بكر الطرطوشي (ت: 520هـ)
القرن	الإشارة إلى من نال الوزارة	ابن الصيرفي (ت: 542هـ)
06هـ	التذكرة الحمدونية	ابن حمدون (ت: 562هـ)
القرن 07هـ	تهذيب الرياسة وترتيب السياسة	محمد بن علي القلعي (ت: 630هـ)
	الجوهر النفيس في سياسة الرئيس	ابن الحداد بن حبيش (كان حيا سنة 673هـ)
	الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية	محمد بن علي بن طباطبا (ت: 709هـ)
القرن 08هـ	حسن السلوك الحافظ لدول الملوك	محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي الشافعي (ت: 774هـ)
	مقامة السياسة	لسان الدين بن الخطيب (ت: 776هـ)
	الإشارة إلى أدب الوزارة	
	نزهة الظرفاء وتحفة الخلفاء	العبّاس بن علي (ت: 778هـ)
	تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك	نجم الدين إبراهيم الطرسوسي (ت: 758هـ)
	الشهب اللامعة في السياسة اللامعة	ابن رضوان المالقي (718-784هـ)
	واسطة السلوك في سياسة الملوك	أبو حمو موسى الثاني الزياني (ت: 791هـ)
	عين الأدب والسياسة في زين الحساب والرياسة	ابن هذيل الأندلسي (ق 80هـ)
	رونق التحبير في حكم السياسة والتدبير	ابن سمالك العاملي الأندلسي (ق 80هـ)
	القرن 09هـ	التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار
بدائع السلك في طبائع الملك		ابن الأزرق الأندلسي (831-896هـ)
القرن 10هـ	ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين	جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)
	تحرير السلوك في تدبير الملوك	أبو الفضل محمد بن الأعرج (ت: 925هـ)
	القرن 12هـ	النفع العزيز في صلاح السلطان والوزير

ملحق رقم 02: جدول سلاطين بني زيان (633-962هـ/1235-1554م)¹

فترات حكمهم:	أسماء السلاطين الزينيين:
633-681هـ/1235-1282م	1 أبو يحيى يغمراسن بن زيان
681-703هـ/1282-1303م	2 أبو سعيد عثمان الأول بن يغمراسن
703-707هـ/1303-1307م	3 أبو زيان محمد بن عثمان الأول
707-718هـ/1307-1318م	4 أبو حمّو موسى بن عثمان الأول
718-737هـ/1318-1337م	5 أبو تاشفين الأول عبد الرحمن بن أبي حمو الأول
749-753هـ/1348-1352م	6 أبو سعيد عثمان الثاني
760-791هـ/1359-1389م	7 أبو حمّو موسى الثاني بن أبي يعقوب يوسف
791-795هـ/1389-1392م	8 أبو تاشفين الثاني عبد الرحمن بن أبي حمّو الثاني
795-796هـ/1392-1393م	9 أبو ثابت يوسف بن أبي تاشفين الثاني
796-797هـ/1393-1394م	10 أبو الحجاج يوسف بن أبي حمو الثاني
797-801هـ/1394-1399م	11 أبو زيان الثاني عبد الرحمن بن أبي حمو الثاني
801-804هـ/1399-1402م	12 أبو محمد عبد الله الأول بن أبي حمو الثاني
804-813هـ/1402-1412م	13 أبو عبد الله محمد الأول "ابن خولة"
813-814هـ/1411-1411م	14 عبد الرحمن الثالث
814-814هـ/1412-1412م	15 السعيد بن أبي حمو الثاني
814-827هـ/1412-1424م	16 أبو مالك عبد الواحد بن حمو الثاني (المرّة الأولى)
827-831هـ/1424-1428م	17 أبو عبد الله محمد الثاني "ابن الحمراء" (المرّة الأولى)
831-833هـ/1428-1430م	18 أبو مالك عبد الواحد (المرّة الثانية)
833-834هـ/1430-1431م	19 أبو عبد الله محمد الثاني (المرّة الثانية)
834-866هـ/1431-1462م	20 أبو العباس أحمد العاقل بن أبي حمو

¹- **نقلا عن:** عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزيناني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، الجزائر: موفم للنشر والتوزيع، ط01-2002م، ج: 02، ص: 500، 501.

21	أبو عبد الله محمد الثالث المتوكل على الله	866-873هـ/1462-1468م
22	أبو عبد الله محمد الرابع الثابتي	873-910هـ/1468-1505م
23	أبو عبد الله محمد الخامس بن محمد الثابتي	910-922هـ/1505-1516م
24	أبو حمو الثالث بن محمد الثابتي (المرّة الأولى)	922-923هـ/1516-1517م
25	أبو زيان أحمد الثالث	923-924هـ/1520-1521م
26	أبو حمو الثالث محمد الثابتي (المرّة الثانية)	924-934هـ/1521-1528م
27	عبد الله بن أبي حمو الثالث بن محمد الثابتي	934-947هـ/1528-1540م
28	أبو زيان أحمد الثاني بن عبد الله الثاني	947-949هـ/1540-1542م
29	أبو عبد الله محمد بن أبي حمو	949-949هـ/1542-1542م
30	أبو زيان أحمد الثاني بن عبد الله الثاني (المرّة الثانية)	949-957هـ/1542-1550م
31	الحسن بن عبد الله الثاني الزياني	957-962هـ/1550-1554م

- ملحق رقم 03: جدول سلاطين بني مرين (592-869هـ/1195-1465م)¹

أسماء السلاطين المرينيين:	فترات حكمهم:	
1	عبد الحق بن محيو بن حمارة المريني	592-614هـ/1195-1217م
2	أبو سعيد عثمان بن عبد الحق بن محيو	614-637هـ/1217-1240م
3	محمد الأول بن عبد الحق بن محيو	637-642هـ/1240-1245م
4	أبو يحيى أبو بكر بن عبد الحق	642-656هـ/1245-1258م
5	أبو حفص عمر بن أبي يحيى بن عبد الحق	656-1258م
6	يعقوب بن عبد الحق المريني	656-685هـ/1258-1286م
7	يوسف بن يعقوب بن عبد الحق المريني	685-706هـ/1286-1306م
8	أبو ثابت عامر بن عبد الله بن يوسف	706-708هـ/1306-1308م
9	أبو الربيع سليمان بن عبد الله بن يوسف	708-710هـ/1308-1310م

¹ - نقلًا عن: عامر أحمد عبد الله حسين، دولة بني مرين، تاريخها، وسياستها تجاه مملكة غرناطة الأندلسية والممالك النصرانية في إسبانيا (668-869هـ/1269-1465م)، رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة النجاح الوطنية نابلس- فلسطين، 2003م، ص: 233، 234.

10	عثمان بن يعقوب بن عبد الحق	710-731هـ/1310-1331م
11	أبو الحسن علي بن عثمان بن يعقوب بن عبد الحق	731-749هـ/1331-1348م
12	أبو عنان بن أبي الحسن علي بن عثمان بن يعقوب	749-759هـ/1348-1358م
13	أبو زيان محمد بن أبي عنان بن أبي الحسن	759-1358م
14	السعيد بن أبي عنان بن أبي الحسن	759-1358هـ/1358-1359م
15	أبو سالم إبراهيم بن أبي الحسن علي	760-762هـ/1359-1361م
16	تاشفين بن أبي الحسن علي بن عثمان	762-763هـ/1361-1362م
17	أبو زيان محمد بن أبي عبد الرحمن بن أبي الحسن	763-1362هـ/1362-1365م
18	عبد العزيز بن أبي الحسن علي بن عثمان	767-774هـ/1365-1372م
19	محمد بن عبد العزيز بن أبي الحسن علي	774-776هـ/1372-1374م
20	أبو العباس أحمد بن أبي سالم بن أبي الحسن	776-1384هـ/1374-1384م
21	موسى بن أبي عثمان بن أبي الحسن	786-1384هـ/1384-1386م
22	محمد بن أبي العباس أحمد بن أبي الحسن	788-1386م
23	الواتق بالله محمد بن أبي الفضل بن أبي الحسن	788-1387هـ/1386-1387م
24	أبو العباس أحمد بن أبي سالم بن أبي الحسن	789-1394هـ/1387-1394م
25	المستنصر بالله عبد العزيز بن أحمد بن أبي سالم	796-1397هـ/1394-1397
26	المستنصر بالله عبد الله بن أحمد بن أبي سالم	799-1398هـ/1397-1398
27	أبا سعيد عثمان بن أبي العباس أحمد بن أبي سالم	800-1420هـ/1398-1420م
28	عبد الحق بن أبي سعيد عثمان بن أبي العباس أحمد	823-1465هـ/1420-1465م

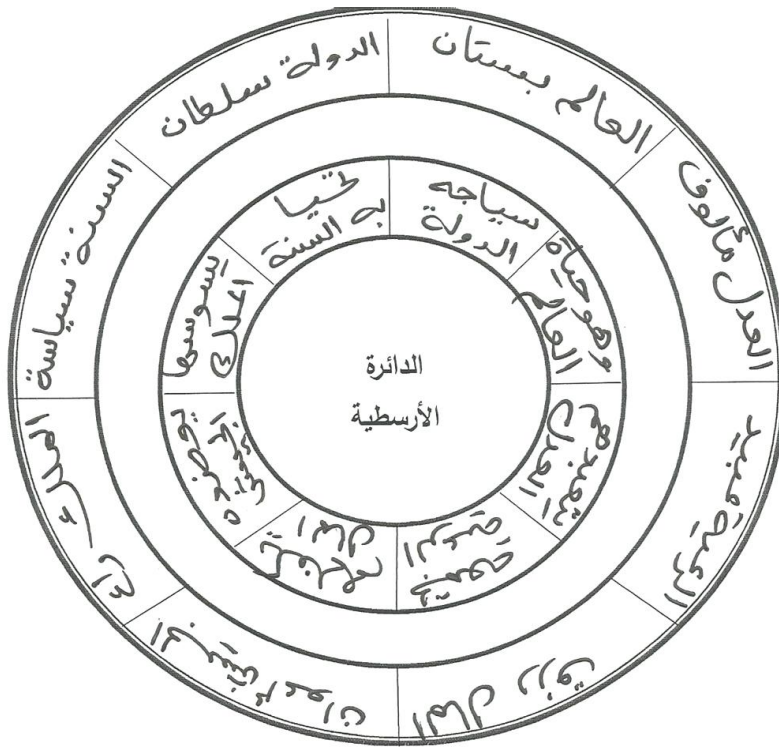
ملحق رقم 04: جدول سلاطين بني الأحمر (635-671هـ/1238-1272م)¹

فترات حكمهم:	أسماء السلاطين النصريين:	
1272-1238هـ/671-635م	محمد الأول بن يوسف بن الأحمر "الشيخ والغالب بالله"	1
1302-1272هـ/701-671م	محمد الثاني "الفقيه"	2
1309-1302هـ/708-701م	أبو عبد الله محمد الثالث "المخلوع"	3
1314-1309هـ/713-708م	نصر أبو الجيوش	4
1325-1314هـ/725-713م	أبو الوليد إسماعيل الأول	5
1333-1325هـ/733-725م	أبو عبد الله محمد الرابع	6
1354-1333هـ/755-733م	أبو الحجاج يوسف الأول "الغالب بالله"	7
1359-1354هـ/760-755م	محمد الخامس "الغني بالله"	8
1360-1359م/761-760م	إسماعيل الثاني	9
1362-1360هـ/763-761م	أبو عبد الله محمد السادس "الغالب بالله"	10
1391-1362هـ/793-763م	محمد الخامس الغني بالله (المررة الثانية)	11
1394-1391هـ/797-793م	أبو الحجاج يوسف الثاني	12
1408-1394هـ/811-797م	محمد السابع	13
1417-1408هـ/820-811م	يوسف الثالث	14
1428-1417هـ/831-820م	أبو عبد الله محمد الثامن "الأيسر"	15
1430-1428هـ/833-831م	محمد التاسع أبو عبد الله الصغير بن محمد الأيسر	16
1432-1430هـ/835-833م	الأيسر (المررة الثانية)	17
1433هـ/836م	أبو الحجاج يوسف الرابع "ابن الملوك"	18
1442-1433هـ/845-836م	الأيسر (المررة الثالثة)	19
1446-1442هـ/849-845م	محمد العاشر "الأحنف" الأعرج	20
1446هـ/849م	يوسف الخامس بن أحمد بن إسماعيل بن يوسف الثاني	21

¹ - نقلا عن: عبد الرحمن علي حجي، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة (92-797هـ/711-1492م)، دمشق-بيروت: دار القلم، ط2- 02- 1981م، ص-ص: 563- 568.

1458-1446هـ/863-849م	الأحنف (المرّة الثّانية)	22
1462-1458هـ/867-863م	سعد بن محمد	23
1463-1462هـ/868-867م	يوسف الخامس بن اسماعيل (المرّة الثّانية)	24
1463هـ/868م	سعد بن محمد (المرّة الثّانية)	25
1482-1463هـ/887-868م	أبو الحسن علي بن سعد	26
1464-1463هـ/888-887م	أبو عبد الله محمد الحادي عشر الغالب بالله الملك الصّغير	27
1487-1464هـ/892-888م	أبو عبد الله محمد الثاني عشر "الرّغل" أو الشّجاع	28
1492-1487هـ/897-892م	أبو عبد الله محمد الحادي عشر (المرّة الثّانية)	29
سَلْمُ غرناطة في 897هـ/1492م	أبو عبد الله محمد الحادي عشر الملك الصّغير	30

ملحق رقم 05: شكل توضيحي يُمثل الدائرة الأرسطية الثمانية لقواعد ومقومات الحُكم¹



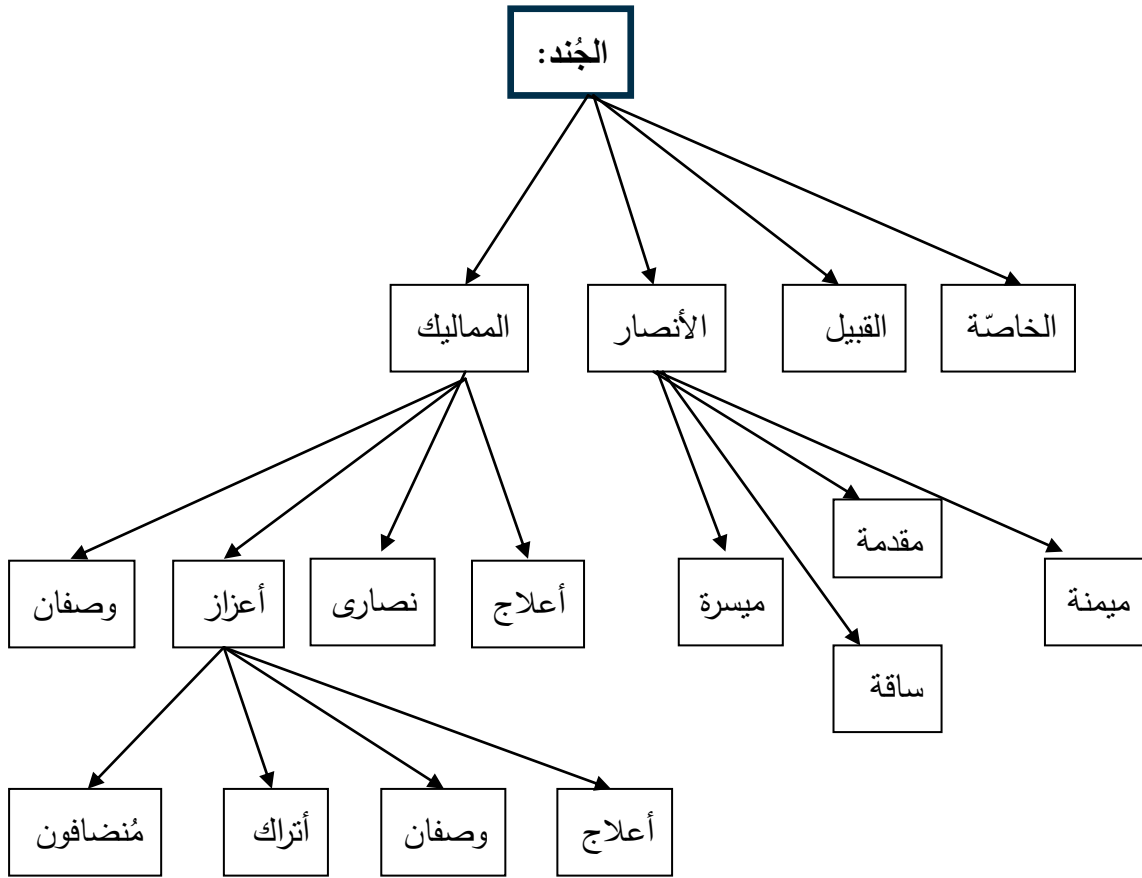
العالم بستان	←	سياسة الدولة
الدولة سلطان	←	تحيًا به السنّة
السنّة سياسة	←	يسوسها الملك
الملك راع	←	يعضده الجيش
الجيش أعوان	←	يكفلهم المال
الملك رزق	←	تجمعه الرعيّة
الرعيّة عبید	←	يتعبّدهم العدل
العدل مألوف	←	وهو حياة العالم
العالم بستان	←	وهكذا دواليك...

¹ - نقلا عن: "كتاب السياسة في تدبير الرياسة" أو "سر الأسرار" لأرسطو، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص: 127. / عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص:

- ملحق رقم 06:

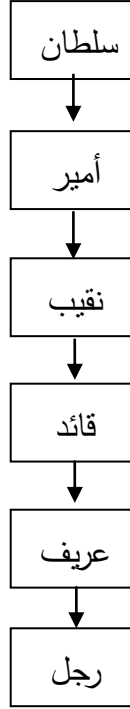
(الشكل الأول):

مخطط توضيحي يُمثل أقسام الجُند عند أبي حمّو موسى الثاني¹:



¹- نقلًا عن: أبو حمّو، مصدر سابق، ص: 143-145. / وداد القاضي، النظرية السياسية للسلطان أبي حمّو الزباني الثاني، ص: 66، 67. / عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، ص: 145.

الشكل الثاني: مخطط توضيحي يُمثل أقسام الجُند عند ابن رضوان المالقي¹:



¹ - نقلًا عن: ابن رضوان، مصدر سابق، ص: 384، 385. / عز الدين العلام، نفسه، ص: 142.

بسم الله الرحمن الرحيم
وصلى الله على سيدنا محمد وآله
هذه القصيدة: لأن الخطيب حمد الله في السياسة أولها
يا أيها الملك التاجي فحيات
أما وماك فهو العون ان فدرت
وموود كوكب مؤود فيه غنية قسي
بحسبك الذم من والاك اصبح فد
وما عسى تبلغ الا فوال في ملك
اليم راحتته والحلم راحته
والجد منهبه والجد مك سبه
أولاً قال البيهقي في الجوز تسعته بها
جدهتنا من تعاريف البلاد قلم
ونحن ضيف من تحلل بسا حته
وخلف كل فتى منا فرأخ فظلا
تغر ملقت بسيف العدل افر بته
ان الملوك على ما غاب غالبة
وما على بلد ان تحل بسا حته
من يفصد المكر بالسلطان ثم يرى
وكيف يتحل عند نايبة
يا سير الاحض تنادار ماء بته
لا بد من شكر ما اوليت من نعم
والعبد يعجز عن شكري ووصله
لا يتقن علم في سموت السبي
قال البيهقي في الجوز تسعته بها
وتولو الحكمة المكسبون في صدي
لا شكر من شرا باحل في خراب

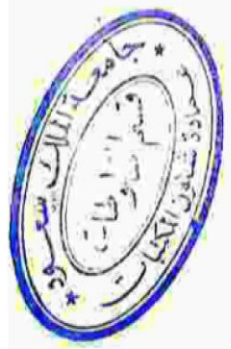
انت الز تعرف الا كفان معناه
ه ارامر في تجروب الضيم د نيا
فدا حته بتت من فواوم العيش بنا
قالا في حينا ومن عمادة انا
الجد ملكه والجد والالا
والا من سا حته واليمن لقيما
والسعد يصحبه والعود يفشاء
واستجدت له ليلا والاهاء
يغيب لنا اقل الا جفنا
ينظر الناي وحرف قد اضعنا
ما حضرهم منك (٧) ما فد جلينا
هنا ملكت بسيف الفضل افشاء
بالجود قوليه او بالهول تغشاء
ومن ندر في الفضل واوا
ان العنا بع تحيه قنا
مولي كفته هسوع العيش كفا
على موايد للا كراع د عوا
والشكر من رض ومن ابداء ادا
لشكر موا (٧) نصح موا
اهاء من ان ترى صلا اذنا
لعل من حفرته لبيس الا
خذ ما ترى منه واخرج ما تغشاء
ليس الا اذا انه ما انت تسفاه

قا

¹ - عدد صفحات هذه القصيدة المخطوطة أربعة، مكتوبة بخط مغربي حسن، مسبوقة بفائدة، ومتبوعة بنص بيعة أهل فاس ومن في حكمهم للمولى الحسن، مختومة بتاريخ فاتح شعبان 1290هـ، وهي غير محققة، موجودة ضمن مجموع (ق01-ب03) بقسم المخطوطات، جامعة الملك سعود بالرياض، المملكة العربية السعودية.

ما الملك الاعمى اولى له
 باحفظ بعدل ومثل زور طهاره
 واجف الجفا وتوف الظلم اجمعه
 واقدع دعوة المظلم سايه
 اذا تعدت انسانا بمكلمة
وارفع به العامل الذي كثر
 لاوت التمدار المرء يجمع
وشاور العلماء المستضاء بهم
 وكل امر له فروع به عرفوا
 لا يعرف الشوق الا من يكلمه
 وعرف جنودك بلا رزاق توسعها
 واجعل بهم وادعاما انت واعلمه
 واترغ الرعية في ضيق وفي سعة
 ولا تخلمهم اصرا وار هفلا
ولي الرسل اذا فعل وعرفه
 واختره نزل اسليم الصدر واسعه
وحاجب الملك ان يكرت حاجبه
 ان قلت بابك معنى فهو لعطته
ول الجيلية من قلت جنايته
 بطبعه مانع تدير جايلها
 امير على الجيش من نرجوا كوايته
 برأية النصر مكتوب بطر شها
مال ليقظ وما لست انشبه
 اجعل لنفسك جاسوسا يهدرك ما
 واحذر ان يجعل التعريف مكسبة

مستهدة للاعلاج من شواها
 بالعدل والعقل ان تنظر جناها
 فليس يسعد الا من توفها
 لا سيما ان يكن من الاله جاه
 ولم يجد ناصر اما ناصر الله
 يد عليك الشكليات من رعابها
 ابيع من احله دين بسديها
فان معرفة السلطان شورا
 وانذ ب لذل مهم اهل بلواها
 جينا به مثا كنا سمعنا
 فالزرع يزكو اذا ورت نفاها
 فانت يوع اشتعال الحرب تجزها
 ورد نعم لطريق الرشده ان تاهوا
 فانهم في اضطراب الحرب امثها
بالفت ان كنت للاسرار تها
 والمسال والروح في مضمون يمناها
 فاحتر لها كيمسا طلقا محياها
 او قلت بديك لعظا فهو معناها
 في ماله ووقت في اليسر كفاها
 وماله رافع تزيق عه وراها
 وده سواها وان ناحتك فرباها
 بيت على الرضا قد كتبناها
الاشيا في بيتها واذا تها
 يدور في الناس عيناها واذا تها
 وذا المحذر بلاغناها تكفهاها



س

لا تسخرن بامرهم ان اوله
استعمل الساجد لله بحاجته
بالطرد ان تخل من فيه فوا
على بعفوك من بينك كما
والذنب للعباد ثم ما يليق به
لا تسخرن ما لا يواجبهم
ولا ينعبانرا الحبر ان اشتغرت
ان اظلم الخطب واعتاصت حليته
سلم امورك للرجل محتسبا
واصبر بما شدة الالهها فخرج
اربع بعدك من كتمك بوا بعد
وادرا عفوية عاص ظل مستتر
لا تاتمنى من الماشور غايلقة
واعط نعسك حطنا من اراحتها
وان سمالك شوق من مخذرة
بلا كتم هوا ولا تظهر محبتك
ان السعاية عار فاجف حاجيا
وزارع الخير من يجيبه شاركة
واذ كرتيما ومستكنا وارملة
وامد يد البر والرجال لم يسر
تعفد النسي فهو الفير ميتة
ماكل معتقل بالعدل معتقل
لا تنكر الظلم من داع في عمل
واعزل على العور من اسخطت حالته
انه الدار كثير من د خايرها

ان الحريق بقذوح الزند صيدا
وحط بالجل الوصوب عليا
اعيا بسايسه عدوا جابا عيا
تعلفت بطبيب الوقت مرضا
والعجول للحمر ادش ما توشا
من اراى دع العدة وان ارد
علومه مذهب فيه عن فناء
واشكلفت من ضريق العلم فتوا
وارض الفضاء من ارضاء ارضا
وراكب الصبر لا تكسوا مطايبا
واقب من نزلت منه خطايا
كما اذا احدث السنور فكتا
بانتساء مدا (٧) ايام انسا
فالنجر يوحشها قد وراكرا
اوشاذن كملت بالسعر عينا
فالحب ذل وعز اللذ يا سا
وجر منه فان التدا خيرا
وزارع الشر من يجيبه سوا
من تذكرتك والظن ينسا
دنت خطايا لدمر قد تخطا
حيروا حياوا امثال موتا
كم ساجن غير والنجس واتا
فان طول مدا فيه لطفلا
ومسلاول ترصيه وترضلا
ملا انهم الساجدان خيرا

واجلب

واجلب اليه اذ واو بين العلوم وما
الخط والضبطنه روضة العتق
والعلم ان لم يكن في الصدر اجمعه
وكل ما جمعت كعباك من نخب
بدد 26 بدد (لا عداه منك وقل
اما وحيفك لم يكرم على رجل
هذه السياسة لا تحت بعض اخرها
نسيم علم تشريح ريس اذ ب
شكر او نصحا منها بعضنا تجربا
تلك المخارم لا فعبان من لبس
اليوم قول وفعل والجزاء غدا
كان ما نحن فيه لم يكن سدا
تم اعمارنا من السموات ولا
تجادب للامانة ماله طرد
نبتك على نزره نيا اذ يعوت ولو
نفس ونصح في امرين في غرر
اذ اعملنا باعمال الهوى نبتت
ولا نصيح الى ما فال واعكنا
الدهر بالمرء من اولاء من تحمل
لا عيشة هاهنا تصعبوا مواردها
بكم نغالط بالمسخر نعلم بها
نخعي الفصح وفد ازرى خشمنا
والله والله لو داية صنعت
وما الذي يرتجى من يتقين على
للا شعرية فيما ذهب بحجب
لو كان حتما من الله الوعيد لنا

بمعد من اعزب التذنييف منجلا
تمتاروا، اخو حذف ورورا،
فبعي الغرا لخميس كبرا، وصغرا،
او دامت ولوان الرمل حكلا،
ليوم سوه رفينا ما جمعنا،
عيش لا جل بغاء المال ابقنا،
ما ظل خير صفة لنا، فصد لنا،
لو كل وصف وصفنا، عصفنا،
وبعض ما فد نفضنا، رفينا،
عقل تؤد به افلا، وابسوا،
ويلا، من لم يعكر فيه **ويلا،**
وما نصير اليه ما فعد لنا،
وقت لنا سوي الدنيا عمر لنا،
كاننا سالت عبدا منا يلا،
فد ما تننا الدين راسا ما بكينا،
ند نب رضينا او خط سخطنا،
واذا عفونا ذلها ثوبا محونا،
وان شادنا مغنيا سمعنا،
يا حسرتنا، ولا زادنا فسرنا،
وكا نضناك من لا كدار اصعبنا،
مسنا وابعثت السرحنا،
والمرء يدري مسنا، بسيمنا،
من الفسوط لنا كنا رجونا،
اغرا خرا عداه سواه، بنحنا،
ومن سعادتنا انا اعتقد لنا،
لم نسي الغضب المكتوب رحمانا

قائمة

المصادر والمراجع:

أولاً: قائمة المصادر العربية

ثانياً: قائمة المراجع العربية والمُعَرَّبَة

ثالثاً: المقالات والدوريات والملتقيات

رابعاً: قائمة الرسائل الجامعية

- القرآن الكريم.

أولاً: قائمة المصادر العربية:

1. ابن أبي زرع(علي بن عبد الله الفاسي، ت: 741هـ/ 1339م)، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ط01- 1972م.
2. ابن الأثير(عز الدين أبي الحسن علي الجزري، ت: 630هـ/1232م)، الكامل في التاريخ، مراجعة وتصحيح: محمد يوسف الدقاق، بيروت، دار الكتب العلمية، ط01- 1987م، (مج: 05، 08، 09).
3. ابن الأحمر(أبو الوليد إسماعيل، ت: 807هـ/1405م)، يُبوتات فاس الكبرى، الرباط: دار المنصور للطباعة والوراقة، ط01- 1972م.
4. (—)، تاريخ الدولة الزيانية بتلمسان، تحقيق: هاني سلامة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01- 2001م.
5. (—)، روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، الرباط: المطبعة الملكية، ط01- 1962م.
6. (—)، نثير الجمان في شعر من نظمنا وإياه الزمان، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ط02- 1987م.
7. ابن الأزرق(محمد بن علي بن محمد الأصبحي، ت: 896هـ/1491م)، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، ط01- 2008،(جزآن).
8. ابن الحداد(محمد بن منصور بن حبيش الموصلي، كان حيا 673هـ/1274م)، الجواهر النفيس في سياسة الرئيس، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1983م.

9. ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله، ت: 776هـ/1374م)، أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلام من ملوك الإسلام (أو تاريخ إسبانيا الإسلامية)، تحقيق: إ. ليفي بروفنسال، بيروت: دار المكشوف، ط02- 1956م، القسم: 02.
10. (—)، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، (مج01: ط02- 1975م)، (مج02: ط01- 1974م)، (مج03: ط01- 1975م)، (مج04: ط01- 1977م).
11. (—)، الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، د- 1983م.
12. (—)، اللوحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق: محب الدين الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها، ط01- 1946م.
13. (—)، رسالة "مقامة السياسة" وكتاب "الإشارة إلى أدب الوزارة"، تحقيق: محمد كمال شبانة، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01- 2004م.
14. (—)، ريحانة الكتاب ونجعة المُنْتَاب، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط01- 1981م، ج: 02.
15. ابن العماد الحنبلي (عبد الحي بن أحمد بن محمد، ت: 1089هـ/1678م)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: عبد القادر ومحمود الأرنؤوط، دمشق: دار ابن كثير، ط01- 1993م، (مج08، 10).
16. ابن المقفّع (عبد الله، ت: 145هـ/762هـ)، آثار ابن المقفّع "كليلة ودمنة، الأدب الكبير، الأدب الصغير، رسالة في الصحابة، الدرّة اليتيمة، وآثار أخرى"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01- 1989م.
17. (—)، الأدب الكبير والأدب الصّغير، تحقيق: أحمد زكي باشا، بيروت: دار ابن حزم، ط01- 2003م.
18. ابن النّديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق البغدادي، ت: 380هـ)، الفهرست، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى ومكتبة الاستقامة، ط01- 1929م.

19. ابن بسّام (أبو الحسن علي الشنتريني، ت: 542هـ/1147م)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، ط01- 1979م، القسم 04، مج: 01.
20. ابن بشكوال (أبو القاسم خلف عبد الملك، ت: 578هـ)، كتاب الصلة، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01- 2008م، مج: 02.
21. ابن تيمية (أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، ت: 728هـ/1328م)، الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية، دع س.
22. (—)، الخلافة والملك، تحقيق: حمّاد سلامة، الزّرقاء (الأردن) : مكتبة المنار، ط02- 1994م.
23. (—)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة: دار المنهاج، ط01- 2002م.
24. (—)، قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله ﷺ وولاية الأمور، تحقيق: عبد الرزاق العباد البدر، المدينة المنورة، الجامعة الإسلامية، ط01- 1995م.
25. ابن خلدون (أبو زكرياء يحيى، ت: 780هـ/1378م)، بُغية الرّواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: بوزياني الدّراجي، الجزائر: دار الأمل للدراسات والنشر والتّوزيع، ط01- 2007م، ج: 02.
26. (—)، بُغية الرّواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، تحقيق: ألفرد بل، الجزائر: مطبعة بيبير فونطانا الشّرقية، ط01- 1903م، ج: 01.
27. ابن خلدون (أبو زيد عبد الرحمن، ت: 808هـ/1406م)، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، بيروت: دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ط01- 1979م.
28. (—)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، مراجعة: وسهيل زكار، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2001م، (الأجزاء: 01، 06، 07).
29. ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، ت: 681هـ/1282م)، وفيات

الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، د.ع.س،
(المجلدات: 01، 02، 03، 04، 05، 08).

30. ابن رضوان (عبد الله بن يوسف بن رضوان المالقي، ت: 783هـ/1383م)، الشهب
اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: سليمان معتوق الرفاعي، بيروت: دار المدار
الإسلامي، ط01-2002م.

31. (—)، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: علي سامي النشار، الدار
البيضاء: دار الثقافة، ط01-1984م.

32. ابن سعيد المغربي (علي بن موسى بن محمد بن سعيد، ت: 685هـ/1286م)، المغرب
في حلى المغرب، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط01-1993م، ج: 01.

33. ابن سماك (أبو القاسم محمد بن أبي العلاء العاملي، ق09هـ/15م)، رونق التحبير في
حكم السياسة والتدبير، تحقيق: سليمان القرشي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01-
2004م.

34. ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله، ت: 428هـ/1037م)، السياسة، (كتاب
منشور ضمن أربع رسائل بعنوان السياسة الشرعية)، تحقيق: محمد الشافعي، وأحمد
المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01-2003م.

35. ابن طباطبا (محمد بن علي بن محمد العلوي بن الطقطقي، ت: 709هـ/1309م)،
الفخري في الآداب السلطانية والولايات الدينية، بيروت: دار صادر، د.ع.س.

36. ابن ظفر (أبو عبد الله محمد الصقلّي، ت: 565هـ)، سلوان المطاع في عدوان
الأتباع، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط01-1999م.

37. ابن عبد ربه (أحمد بن محمد الأندلسي، ت: 328هـ)، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد
قميحة، بيروت: دار الكتب العلمية، (ج: 01، 02).

38. ابن عذاري (أبو الحسن أحمد المراكشي، ق08هـ/14م)، البيان المغرب في أخبار
الأندلس والمغرب، تحقيق: ج.س. كولان وليفي بروفنسال، بيروت: دار الثقافة، ط03-
1983م، ج: 01.

39. ابن فرحون (إبراهيم بن علي بن محمد المالكي، ت: 799هـ/1397م)، **الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب**، تحقيق: محمد الأحمدى أبو النور، القاهرة: دار التراث للطباعة والنشر، ط01- دس، ج: 01.
40. ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم الدينوري ت: 276هـ/889م)، **عيون الأخبار**، بيروت: دار الكتاب العربي، د ع س.
41. (—)، **كتاب السلطان**، دراسة وتحقيق: القدس للدراسات والبحوث (أيمن عبد الجابر البحيري)، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط01- 2002م.
42. ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر، ت: 774هـ/1373م)، **البداية والنهاية**، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ط01- 2004م، ج: 01 (كتاب سيرة رسول الله ﷺ).
43. ابن مرزوق الخطيب (أبو عبد الله محمد التلمساني، ت: 781هـ/1379م)، **المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن**، دراسة وتحقيق: ماريّا خيسوس بيغيرا، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01- 1981م.
44. ابن مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب، ت: 421هـ/1030م)، **الحكمة الخالدة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، طهران: مؤسسة انتشارات وجاب دانشگاه، ط01- 1952م.
45. ابن هذيل (أبو الحسن علي بن عبد الرحمن الأندلسي، ق 09هـ/15م)، **عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط02- دس.
46. ابن هشام (عبد الملك، ت: 218هـ/833م)، **السيرة النبوية**، تحقيق: سعيد اللحام، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2003م، ج: 02.
47. أبو حمو (موسى بن يوسف الزياني الثاني، ت: 791هـ/1389م)، **واسطة السلوك في سياسة الملوك**، تحقيق: محمود بوترة، الجزائر: دار الشيماء للنشر والتوزيع، ودار النعمان للطباعة والنشر، ط01- 2012م.
48. الإدريسي (محمد بن محمد الشريف، ت: 560هـ/1164م)، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01- 2002م، (مجلدان).

49. أردشير (بن بابك بن ساسان، ق03م)، عهد أردشير، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط01-1967م.
50. الأسدّي (محمد بن محمد بن خليل، كان حيا: 854هـ/1450م)، التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار، تحقيق: عبد القادر أحمد طليعات، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01-1967م.
51. الاسكافي (محمد بن عبد الله الخطيب، ت: 420هـ/1029م)، لطف التدبير، تحقيق: أحمد عبد الباقي، بيروت: منشورات الجمل، ط01-2013.
52. الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم، ت: 330هـ/942م)، الإبانة عن أصول الديانة، القاهرة: دار الأنصار، ط01-1977م.
53. البكري (أبو عبيد الله بن عبد العزيز، ت: 487هـ/1094م)، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك)، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دع س.
54. التادلي (يوسف بن يحيى المعروف بابن الزيات، ت: 617هـ/1220م)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، (منشورات كلية الآداب بالرباط)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط02-1997م.
55. التتبكتي (أبو العباس أحمد بن أحمد بابا، ت: 1032هـ/1624م)، نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، تحقيق: عبد الحميد عبد الله الهرامة، طرابلس: منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط01-1989م.
56. التنسي (محمد بن عبد الله، ت: 899هـ/1493م)، تاريخ بني زيان ملوك تلمسان (مقتطف من نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان)، تحقيق: محمود آغا بوعبيد، الجزائر: موفم للنشر، ط01-2011م.
57. الثعالبي (أبو منصور عبد الملك، ت: 429هـ/1037م)، آداب الملوك، تحقيق: جليل العطية، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01-1990م.
58. (—)، تحفة الوزراء، تحقيق: سعد أبو دية، عمّان: دار البشير، ط01-1994م.

59. الجاحظ(أبو عثمان عمرو، ت: 255هـ/869م)، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق: عمر الطباع، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د ع س.
60. الجهشياري(أبو عبد الله محمد بن عبدوس، ت: 331هـ)، الوزراء والكتاب، تحقيق: حسين الزين، بيروت: دار الفكر الحديث للطباعة والنشر، ط01- 1988م.
61. الحموي(شهاب الدين ياقوت، ت: 626هـ/1228م)، معجم الأديباء "إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب"، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01- 1993م، (الجزآن: 01، 05).
62. (—)، معجم البلدان، بيروت: دار صادر، د ع - 1977م، مج: 02.
63. الحميري(أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، ت: حوالي 710هـ / 1310م): الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، مكتبة لبنان، ط02- 1984م.
64. الخيرميتي(محمود بن اسماعيل بن ابراهيم، كان حيا: 845هـ / 1441م)، الدرّة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، تحقيق: أحمد الزّعبى، بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط01- 2012م.
65. الذهبي(شمس الدين محمد بن أحمد، ت: 748هـ / 1348م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: إبراهيم الزبيق، بيروت: المكتبة التجارية، ط01- د س، ج: 18.
66. السخاوي(شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، ت: 902هـ/1497م)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، بيروت: دار الجيل، ج: 04.
67. السيوطي(جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: 911هـ/1505م)، تاريخ الخلفاء، بيروت: دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، ط03- 2013م.
68. (—)، ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى السلاطين وذمّ القضاء، وتقلّد الأحكام والمكس، تحقيق ودراسة: مجدي فتحي السيّد، طنطا(مصر): دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، ط01- 1991م.

69. الشوكاني(محمد بن علي بن محمد، ت: 1255هـ/1834م)، رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلطين، دراسة وتحقيق: حسن محمد الظاهر محمد، بيروت: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط01- 1992م.
70. الصّفي(صلاح الدين خليل بن أيبك، ت: 764هـ/1362م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط01- 2000م، (الأجزاء: 01، 02، 04، 08، 19، ، 23، 28).
71. الطبري(أبو جعفر محمد بن جرير، ت: 310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ط02- دس، ج02.
72. الطّروشّي(أبو بكر محمد، ت: 520هـ/1126م)، سراج الملوك، تحقيق: نعمان صالح الصّالح، الرياض: دار العاذرية للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2005م (جزآن).
73. الغزال(أحمد بن المهدي)، نتيجة الاجتهاد في المهادنة والجهاد(رحلة الغزال)، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط01- 1982م.
74. القفطي(أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم، ت: 646هـ/1248م)، أساس السياسة، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط01- 2008م.
75. المالكي(أبو بكر عبد الله بن محمد، ق05هـ/11م)، رياض النفوس(في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم)، تحقيق: بشير البكوش، بيروت: دار الغرب الإسلامي ط02- 1994م، ج: 01.
76. الماوردي(أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، ت: 450هـ/1058م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق: سمير مصطفى رباب، بيروت: المكتبة العصرية، ط01- 2000م.
77. (—)، تسهيل النّظر وتعجيل الظّفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: محيي هلال السرحان، بيروت: دار النهضة العربية، ط01- سنة 1981م.
78. (—)، دُرر السّلوک في سياسة الملوك، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض: دار الوطن للنّشر، ط01.

79. (—)، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط01-1979م.
80. (—)، نصيحة الملوك، تحقيق: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت: مكتبة الفلاح، ط01-1983م.
81. مجهول (مؤلف)، الأسد والغواص، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط02-1992م.
82. مجهول (مؤلف)، الحُلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وعبد القادر زمامة، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، ط01-1997م.
83. مجهول (مؤلف)، زهر البستان في دولة بني زيان، تحقيق: بوزياني الدراجي، الجزائر: مؤسسة بوزياني للنشر والتوزيع، ط01-2013م، ج: 02.
84. المرادي (محمد بن الحسن الحضرمي، ت: 489هـ / 1098م)، الإشارة إلى أدب الإمارة، تحقيق: رضوان السيد، بيروت: دار الطليعة، ط01-1981م.
85. (—)، كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء (المغرب): دار الثقافة، ط01-1981م.
86. المراكشي (محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري، ت: 703هـ / 1303م)، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، د ع س، (السفر الخامس، القسم الثاني).
87. المقري (أحمد بن محمد التلمساني، ت: 1041هـ / 1631م)، أزهار الرياض في أخبار عياض، تحقيق: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط01- سنة 1942م، (الجزئين: 01، 03).
88. (—)، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط01-1968م، (المجلدات: 05، 06، 07).

89. المقريري (تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي، ت: 845هـ/1442م)، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تحقيق: محمد حلمي أحمد، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط01- 1996م، ج: 03.

90. الناصري السلاوي (أبو العباس أحمد بن خالد، ت: 1313هـ/1897م)، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، القسم الثاني (الدولة المرينية)، تحقيق: جعفر ومحمد الناصري، الدار البيضاء، دار الكتاب، ط01- 1955م، ج: 04.

91. النباهي (أبو الحسن بن عبد الله بن الحسن المالقي، توفي بعد 793هـ/1390م)، **المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا (تاريخ قضاة الأندلس)**، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ط05- 1983م.

92. نظام الملك الطوسي (الحسن بن علي بن إسحاق، ت: 485هـ/ 1092م)، **سير الملوك أو سياسة نامه**، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكار، بيروت: دار المناهل، ط01- 2007م.

93. الوزان (الحسن بن محمد الفاسي المعروف بليون الإفريقي، ت: 957هـ/1552م)، **وصف إفريقيا**، ترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط02- 1983م، (جزآن).

94. الونشريسي (أبو العباس أحمد بن يحيى، ت: 914هـ/1511م)، **وفيات الونشريسي (منشور ضمن موسوعة أعلام المغرب)**، تنسيق وتحقيق: محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01- 1996م، ج: 02.

ثانيا: قائمة المراجع العربية والمُعربة:

1. إبراش (إبراهيم)، **تاريخ الفكر السياسي (من حكم الملوك الآلهة إلى نهاية عصر النهضة)**، الرباط: منشورات كلية الحقوق، ط01- 1999م.

2. ابن شاعر (محمد الشريف)، **موسوعة فقه السياسة الشرعية: (إدارة الدولة الإسلامية)**،

الرياض: مركز البحوث والدراسات البيان، ط01- 2013م، مج: 02.

3. أبو حبيب (سعدي)، **الوجيز في المبادئ السياسية في الاسلام**، جدة: دار البلاد للطباعة والنشر، ط01- 1982م.

4. أتركين(محمد)، السلطة والشرعية في دار الاسلام(دراسة لآليات وقواعد القانون العام الإسلامي)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط01- 2006م.
5. الإقداحي(هشام)، تاريخ الفكر السياسي، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ط 01- 2010م.
6. الألباني(محمد ناصر الدين)، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط01- 2000م، مج: 02.
7. إمام(عبد الفتاح إمام)، الأخلاق والسياسة(دراسة في فلسفة الحكم)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01- 2002م.
8. أمين(أحمد)، ضحى الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، ط01- 1997م، ج01.
9. أيوب(إبراهيم)، التاريخ العباسي السياسي والحضاري، بيروت: الشركة العالمية للكتاب للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1989م.
10. بدوي(عبد الرحمن)، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط01- 1954م، ج01.
11. (—)، موسوعة المستشرقين، بيروت: دار العلم للملايين، ط03- 1993م.
12. البركة(محمد) وبنحمادة(سعيد)، السياسة السلطانية عند لسان الدين بن الخطيب، الدار البيضاء(المغرب): دار إفريقيا الشرق، ط01- 2013م.
13. بكار(يوسف حسين)، نحن وتراث فارس، دمشق: المستشارية الثقافية الإسلامية الإيرانية، ط01- 2000م.
14. بلغيث(محمد الأمين)، النظرية السياسية عند المرادي وأثرها في المغرب والأندلس، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط01- 1989م.
15. بلوط(عبد الغني)، في الفكر السياسي(نقد الفكر الوطني)، مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، ط01- 2000م.

16. ابن أحمد (محمد الداہ)، الرأي والمشورة، جدة: طائر العلم للنشر والتوزيع، ط01-1998م.
17. بوتشيش (إبراهيم القادري)، خطاب العدالة في كُتب الآداب السلطانية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط01-2014م.
18. بوحوش (عمار)، تطور النظريات والأنظمة السياسية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01-1977م.
19. التكريتي (ناجي)، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-1971م.
20. (—)، الفلسفة السياسية عند ابن أبي الربيع مع تحقيق كتابه سلوك المالك في تدبير الممالك، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط03-1987م.
21. ثابت (عادل فتحي)، شرعية السلطة في الإسلام (دراسة مقارنة)، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة للنشر، ط01-1996م.
22. (—)، في أصول الحكم عند ابن ظفر العربي الصقلي السابق على ميكافيللي الإيطالي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، ط01-1998م.
23. الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي (مُحدّثاته وتجليّاته)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط07-2010م.
24. (—)، فكر ابن خلدون (العصبية والدولة) معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط06-1994م.
25. جاسم (فاخر)، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، منشورات الأكاديمية العربية المفتوحة في الدانمارك، ط01-2012م.
26. جبرون (أحمد)، الفكر السياسي في المغرب والأندلس في القرن الخامس الهجري (في تشكّل الهوية السياسية في المغرب وتكريس الفتنة في الأندلس)، الرباط: دار أبي رقرق للطباعة والنشر، ط01-2008م.

27. الجوهرى(محمد)، النظام السياسي والفكر الليبرالي، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01-1993م.
28. حاجيات(عبد الحميد)، أبو حمو موسى الزياتي(حياته وآثاره)، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط01-1982م.
29. (—)، عبد الله بن المقفع (حياته وآثاره)، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط01-1990م.
30. حجي(عبد الرحمن علي)، التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة(92-797هـ / 711-1492م)، دمشق-بيروت: دار القلم، ط02-1981م.
31. حساني(مختار)، تاريخ الدولة الزيانية، الجزائر: منشورات الحضارة، ط01-2009م، ج: 02(الأحوال الاقتصادية والثقافية).
32. حسن(حسن ابراهيم) وحسن علي إبراهيم، النظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
33. الحسيني(جمال أبو فرحة)، الخروج على الحاكم في الفكر السياسي الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة العربية، ط01-2004م.
34. حلمي(مصطفى)، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01-2004م.
35. (—)، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط01-2004م.
36. حمد(محمد الصمد)، نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01-1994م.
37. الحميدي(خالد)، نشوء الفكر السياسي الإسلامي من خلال صحيفة المدينة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ط01-1994م.
38. الحنفي(عبد المنعم)، الموسوعة الفلسفية، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، د ع-1992م.

39. خليفة(عادل)، الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، بيروت: دار المنهل اللبناني، ط01- 2001م، ج01.
40. الخنساء(سلمى حمزة)، تاريخ الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، بدون ذكر مدينة ودار الطبع، ط01، 1988م.
41. الدّرّاجي(بوزياني)، أدباء وشعراء من تلمسان، الجزائر: دار الأمل للدراسات والنشر والتوزيع، ط01- 2011م، ج: 01.
42. الدليمي(حميد)، الدولة الأخلاق والسياسة في السياق العربي الإسلامي، ترجمة: محمد أسليم، الرباط: سندي للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1999م.
43. دمج(محمد أحمد)، مرايا الأمراء أو الحكمة السياسية والأخلاق التعاملية في الفكر الإسلامي الوسيط مع تحقيق كتاب قابوس نامه، بيروت: مؤسسة بحسون للنشر والتوزيع ودار المناهل، ط01- 1994م.
44. الدّوري(عبد العزيز)، الجذور التاريخية للشعبوية، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط03- 1981م.
45. (—)، العصر العباسي الأول(دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط03- 1997م.
46. (—)، النظم الإسلامية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01- 2008م.
47. الرئيس(محمد ضياء الدين)، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة، مكتبة التراث، ط05- 1985م.
48. (—)، النظريات السياسية الإسلامية، القاهرة: مكتبة دار التراث، ط07- 1976م.
49. الزركلي(خير الدين)، الأعلام(قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين)، بيروت: دار العلم للملايين، ط15- 2002م، ج06.
50. زلوم(عبد القديم)، نظام الحكم في الإسلام، دع س، ط06- 2002م.
51. زيدان(جرجي)، تاريخ التمدّن الإسلامي، بيروت: دار مكتبة الحياة، ط02- دس، مج: 01.

52. زيعور (علي)، حوافز يونانية في العقل العملي الإسلامي (داخل الفلسفة العربية الإسلامية الموسعة)، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط01-2002م.
53. سالم (أحمد محمد)، دولة السلطان (جذور التسلط والاستبداد في التجربة الإسلامية)، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط01-2011م.
54. سالم (محمد عزيز)، الفكر السياسي والحكم في الإسلام، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د ع س.
55. السامرائي (نعمان عبد الرازق)، النظام السياسي في الإسلام، الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط02-2000م.
56. سعد (جورج)، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطى، بيروت: دار الالتزام للطباعة والنشر والتوزيع، ط01-1995.
57. سعيد (صبحي)، الحاكم وأصول الحكم في النظام الإسلامي (السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، والفكري)، القاهرة: دار الفكر العربي، ط01-1985م.
58. شفيق بك (أحمد)، الرق في الإسلام، ترجمة: أحمد زكي، القاهرة: المطبعة الأهلية الأميرية، ط01-1892م.
59. الشناوي (محمد)، الفكر السياسي الإسلامي في القرنين الثامن والتاسع الهجري بين النقل والعقل، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، ط01، 2006م.
60. الطريقي (عبد الله)، طاعة أولي الأمر (القسم الثاني): مفهوم الطاعة والعصيان، الرياض: دار المسلم للنشر والتوزيع، ط01-1985م.
61. عارف (نصر محمد)، في مصادر التراث السياسي الإسلامي (دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل)، فيرجينيا (الولايات المتحدة الأمريكية): المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01-1994م.
62. عباس (إحسان)، ابن رضوان وكتابه في السياسة، بحث منشور ضمن كتاب "العيد" بإشراف جبرائيل جبور، بيروت: الجامعة الأمريكية، ط01-1967م.

63. (—)، ملامح يونانية في الأدب العربي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02- 1993م.
64. عبد الرازق(علي)، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط01- 2006م.
65. عبد اللطيف(عبد الشافي)، العالم الإسلامي في العصر الأموي(دراسة سياسية)، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط01- 2008م.
66. عبد اللطيف(كمال)، الخطاب السياسي في الإسلام، ضمن مجموعة أبحاث مطبوعة بعنوان: "أبحاث في تاريخ الفكر السياسي المغربي"، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط01- 1998م.
67. (—)، في تشريح أصول الاستبداد(قراءة في نظام الآداب السلطانية)، بيروت: دار الطليعة، ط01- 1999م.
68. عبد المنعم(حمدي) وحسين محمد، التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ط01- 1997م .
69. عبد المنعم(حمدي)، ديوان المظالم (نشأته، وتطوره، واختصاصاته مقارنة بالنظم القضائية الحديثة)، بيروت: دار الشروق، ط01- 1983م.
70. العثيمين(محمد بن صالح)، شرح كتاب السياسة الشرعية لشيوخ الإسلام ابن تيمية، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع والدار العثمانية، ط01- 2004م.
71. العجلاني(منير)، عبقرية الإسلام في أصول الحكم، بيروت: دار النفائس، ط01- 1985م.
72. عدلان(عطية)، النظرية العامة لنظام الحكم في الإسلام، القاهرة: دار اليسر، ط01- 2011م.
73. العربي(محمد علي)، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط01- 1992م.

74. العروي(عبد الله)، مفهوم الدولة، الدار البيضاء(المغرب)، المركز الثقافي العربي، ط09- 2011م.
75. عطوة(عبد العال أحمد)، المدخل إلى السياسة الشرعية، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط01- 1993م.
76. العظمة(عزيز)، التراث بين السلطان والتاريخ، الدار البيضاء: دار قرطبة للطباعة والنشر، ط01- 1987م.
77. عفيفي(زينب)، الفكر السياسي الإسلامي(مفكر الإسلام ومشروعاتهم الإصلاحية)، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط01- 2011م.
78. عفيفي(محمد الصادق)، المجتمع الإسلامي وأصول الحكم، القاهرة: دار الاعتصام للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 1980م.
79. علال(خالد كبير)، مقاومة أهل السنة للفلسفة اليونانية خلال العصر الإسلامي(ق02- 13هـ)، الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط01- 2009م.
80. العلام(عز الدين)، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت: عالم المعرفة، ط01، 2006م.
81. (—)، السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، ط01- 1991م.
82. (—)، الفكر السياسي السلطاني(نماذج مغربية)، الرباط: دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط01، دس.
83. (—)، النصيحة السياسية(دراسة مقارنة بين آداب الملوك الإسلامية ومرآيا الأمراء المسيحية)، الرباط: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط01- 2017.
84. العلوي(سعيد بنسعيد)، خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، ط01- 2009م.
85. (—)، دولة الخلافة (دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي)، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط02- 2010م.

86. العلوي(هادي)، خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام، ضمن كتاب فصول من تاريخ الإسلام السياسي، نيقوسيا(قبرص): مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ط02- 1999م.
87. علي(محمد كرد)، رسائل البلغاء، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى، ط01- 1913م.
88. عليان(رشدي)، الإسلام والخلافة (بحث موضوعي في رئاسة الدولة مقارنا بآراء المذاهب الإسلامية)، بغداد: مطبعة دار السلام، ط01- 1976م.
89. عمارة(محمد)، الإسلام وفلسفة الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02- 1979م.
90. (—)، دراسة وثائقية وتاريخية لكتاب الإسلام وأصول الحكم، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01- 1972م.
91. عنان(محمد عبد الله)، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط02- 1970م.
92. (—)، دولة الإسلام في الأندلس (العصر الثاني: دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي)، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط04، 1997م.
93. عويس(عبد الحليم) وكساب وليد عبد الماجد، الفكر السياسي بين ابن حزم وأبي حامد الغزالي، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط01- 2010م.
94. العويني(محمد)، العلوم السياسية (دراسة في الأصول والنظريات والتطبيق)، القاهرة: عالم الكتب، ط01، 1988م.
95. غربي(محمد)، الوجيز في تاريخ الأفكار السياسية، طنجة: مطبعة سليكي إخوان، ط01- 2006م.
96. فروخ(عمر)، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت: دار العلم للملايين، ط04- 1983م.
97. فهيم(حسين محمد)، أدب الرحلات، الكويت: عالم المعرفة (سلسلة كتب ثقافية شهرية يُصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، ط01- 1989م.

98. فيلاي(عبد العزيز)، تلمسان في العهد الزياني(دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، الجزائر: موفم للنشر والتوزيع، ط01- 2002م، ج: 02.
99. القاسمي(ظافر)، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي (الكتاب الأول الحياة الدستورية)، بيروت: دار النفائس، ط01- دس.
100. القاضي(أحمد عرفات)، التربية والسياسة عند أبي حامد الغزالي، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2000م.
101. قويدر(بشار)، دراسات في النظم الإسلامية، الجزائر: منشورات دحلب، ط01- 1994م.
102. كريستنسن(آرثر)، إيران في عهد الساسانيين، ترجمة: يحيى الخشاب، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، د.ع. س.
103. كنون(عبد الله)، ذكريات مشاهير رجال المغرب في العلم والأدب والسياسة، الدار البيضاء، مركز التراث الثقافي المغربي، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط01- 2010م، ج: 03.
104. كوربان(هنري)، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ط02- 1998م.
105. الكيالي(عبد الوهاب)، موسوعة السياسة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ودار الهدى، د ع- 1994م، ج: 03.
106. الكيلاني(شمس الدين)، الجماعة وتحولاتها، التجربة السياسية العربية الإسلامية في فكر رضوان السيد، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط01- 2009م.
107. لابيكا(جورج)، السياسة والدين عند ابن خلدون، الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والإشهار (ANEP)، ط01- 2008م.
108. ليوشراس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية من ثيوكلديديس حتى إسبينوزا، ترجمة: محمود سيد أحمد، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2005م، ج 01.

109. مبارك(زهير فريد)، أصول الاستبداد العربي، بيروت: مؤسّسة الانتشار العربي، ط01- 2010م.
110. مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الفلسفي، القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، ط01- 1983م.
111. محمد(عدنان)، التّجديد في الفكر السياسي، الدّمّام: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط01- 2005م.
112. محمود(حسن أحمد)، قيام دولة المرابطين (صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى)، القاهرة: دار الفكر العربي، دع س.
113. مفتاح(أحمد عبد الله)، نظام الحكم في الإسلام بين النظرية والتطبيق، القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط01- 2003م.
114. المهدي(السيد محمد)، الأخلاق عند الفلاسفة في اليونان والقرون الوسطى، القاهرة: دار الحديث، ط01- 1997م.
115. المودودي(أبو الأعلى)، الخلافة والملك، ترجمة: أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ط01- 1978م.
116. المؤمن(علي)، الفقه السياسي (تطور الفقه السياسي الإسلامي حتى ظهور النظريات الحديثة)، بيروت: دار الهادي، ط01- 2003م.
117. الناطور(شحادة)، أحمد عودات، جميل بيضون، علي عكاشة، النظم الإسلامية التشريعية والاقتصادية والاجتماعية والدفاعية، إربد(الأردن): دار الأمل للنشر والتوزيع، ط02- 1992م.
118. نزار(محمد قادر) ونهلة شهاب أحمد، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، دمشق: دار الزّمان، ط01- 2009م.
119. وات(مونتغمري)، الفكر السياسي الإسلامي(المفاهيم الأساسية)، ترجمة: صبحي حديدي، بيروت: دار الحدّثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1- 1981م.

ثالثاً: المقالات والدوريات والملتقيات:

1. بوتشيش (إبراهيم القادري)، "تصائح الآداب السلطانية كآلية استباقية لتجنب العنف بمغرب العصر الوسيط"، ضمن كتاب: "العنف في تاريخ المغرب"، من أشغال الأيام الوطنية الحادي والعشرين للجمعية المغربية للبحث التاريخي (14-16 نوفمبر 2013م).
2. دنش (عصمت)، دراسة حول رسائل ابن العربي والتي تسمى "برحلة أبي بكر بن العربي"، مجلة المناهل (تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية المغربية بالرباط)، ع: 09، السنة الرابعة- جويلية 1977م.
3. دهينة (نصيرة)، مدخل إلى فقه النوازل، مقال منشور ضمن أعمال الملتقى الدولي السادس للمذهب المالكي، عين الدفلى (الجزائر)، من تنظيم وزارة الشؤون الدينية والأوقاف وولاية عين الدفلى، أبريل 2010م.
4. زروخي (إسماعيل)، النظرية السياسية في الإسلام وصلتها بالتراث اليوناني (ابن خلدون أنموذجاً)، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع: 11، سنة 2004م.
5. السيد (رضوان)، الكاتب والسلطان دراسة في ظهور كاتب الديوان في الدولة الإسلامية، مجلة الاجتهاد، ع: 04- السنة الأولى، صيف 1989م.
6. (—)، ترجمة ودراسة: "مسألة في العمل مع السلطان للشريف المرتضى (ت: 436هـ/1044م)"، عن نشرة وتقديم: وفريد مادلونج، مجلة الفكر العربي، ع: 23، سنة 1981م.
7. شبانة (محمد كمال)، المؤرخ الوزير لسان الدين بن الخطيب، مجلة دعوة الحق المغربية، ع: 08، مارس 1966م.
8. صالح (قحطان الفلاح)، الأدب والسياسة (قراءة في قصة النمر والثعلب لسهل بن هارون ت: 215هـ)، مجلة جامعة دمشق، مج: 27، ع: 01 و 02، سنة 2011م.
9. عبد اللطيف (كمال)، الأخلاق والأفئدة الأخلاقية في الثقافة السياسية السلطانية، مجلة دفاتر الشمال المغربية، ع: 07 (عدد خاص حول الأخلاق السياسية)، سنة 2003م.

10. (—)، علاقات السياسي بالديني في الآداب السلطانية (التأسيس، التحالف، التوظيف)، مجلة مدارات فلسفية (مجلة الجمعية الفلسفية المغربية)، ع: 02، ماي 1999م.
11. عزيز (أحمد عدنان)، السياسة في الفلسفة الإسلامية (الفكر السياسي عند الفارابي)، مجلة العلوم السياسية ببغداد، ع: 38-39.
12. العلام (عز الدين)، السلطان بين العمران والسياسة، ملاحظات في الفكر السياسي السلطاني، مجلة الوحدة المغربية، الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ع: 46 / 47-1988م.
13. (—)، بين الأمير والسلطان (سلطة الأخلاق وأخلاق السلطة)، مجلة الاجتهاد، ع: 25 (عدد خاص بصورة التاريخ والوعي التاريخي العربي)، السنة السادسة، خريف 1994م.
14. (—)، ملاحظات حول الرعية في الأدب السلطاني، مجلة الاجتهاد، ع: 22، السنة السادسة، شتاء 1994م.
15. (—)، من الدولة السلطانية إلى الدولة الحديثة، مجلة دفاتر الشمال المغربية، ع: 05-2002م.
16. العلوي (سعيد بنسعيد)، الفقيه معلم السلطان (النصيحة والتدبير)، مجلة الاجتهاد، ع: 04-1989م.
17. (—)، الفكر الأخلاقي السياسي الأشعري والثقافة اليونانية، مجلة الفكر العربي، ع: 33/34-1983م (عدد خاص حول المجتمع والسلطة).
18. القاسح (عبد العزيز)، مصادر الشرعية السياسية في الفكر السياسي الإسلامي (دراسة مقارنة بالفكر السياسي الوضعي)، مجلة الإحياء المغربية، ع: 19، 2002م.
19. القاضي (وداد)، النظرية السياسية للسلطان أبي حمو موسى الزياني الثاني ومكانها بين النظريات السياسية المعاصرة لها، مجلة الأصالة الجزائرية، ع: 27، السنة الرابعة-أكتوبر 1975م.
20. (—)، جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب، مجلة الفكر العربي، ع: 23، 1981م.

21. مشري(مرسي)، علم السياسة بين المرجعية الغربية والمرجعية الإسلامية، (مجلة: الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، يصدرها: قسم العلوم الاقتصادية والقانونية، جامعة حسبية بن بوعلي بالشفاف)، ع: 11-جانفي 2014م.

رابعاً: قائمة الرسائل الجامعية

1. ابن بيه(محمد عبد الله)، الأثر السياسي للعلماء في عصر المرابطين، رسالة ماجستير في التاريخ الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1997م.

2. بن شيخة(أحمد)، الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2006/2005م.

3. حسين(عمر أحمد عبد الله)، دولة بني مرين، تاريخها، وسياستها تجاه مملكة غرناطة الأندلسية والممالك النصرانية في إسبانيا(668- 869هـ/1269-1465م)، رسالة ماجستير في التاريخ، جامعة النجاح الوطنية نابلس- فلسطين، 2003م.

4. شعبان(رضا)، فقه السياسة الشرعية عند ابن رضوان المالقي من خلال كتابه الشهب اللامعة في السياسة النافعة، رسالة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص: سياسة شرعية، جامعة الحاج لخضر بباتنة، موسم 2012/2011م.

5. قاضي(حمزة)، منهج دراسة الفلسفة الإسلامية عند عبد الرحمن بدوي (دراسة تحليلية نقدية مقارنة)، رسالة ماجستير في العلوم الإسلامية، تخصص: عقائد وأديان، جامعة الأمير عبد القادر بقسنطينة، 2011/2010م.

خامساً: قائمة المراجع باللغة الفرنسية

1. Henri Laoust, **La pensée et l'action politiques d'Al- mawardi**, Paris: Librairie Geuthner, 1968.
2. Marcel Prelot, **La science politique**, Paris: Que sais-je, PUF,n 909-1963.
3. Mourice Duverger, **Introduction à la politique**, Paris: Gallimard, 1964.

4. Omar El Malki, **La philosophie politique chez les arabes**, Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, 2^{me} édition- 1980.
5. Yassine Essid, **At-tadbir: pour une critique des origins de la pensée économique arabo-musulmane**, Tunis: Edition T.S- 1993.

فهرس الآيات الكريمة

واسماء الأعلام والشعوب والأماكن:

أولاً: فهرس الآيات القرآنية الكريمة

ثانياً: فهرس أسماء الأعلام

ثالثاً: فهرس أسماء الشعوب والقبائل والجماعات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية الكريمة

سورة آل عمران (الآية 79): 38./ (الآية 104): 35./ (الآية 159): 32.

سورة الأحزاب (الآية 35): 39.

سورة الإسراء (الآية 70): 34.

سورة الأعراف (الآية 03): 40.

سورة الأنعام (الآية 57): 40./ (الآية 152): 28.

سورة الأنفال (الآيتان 45، 46): 320./ (الآية 60): 319.

سورة البقرة (الآية 29): 39./ (الآية 256): 35.

سورة الحجرات (الآية 13): 37.

سورة الرعد (الآية 16): 39.

سورة السجدة (الآية 05): 39.

سورة الشورى (الآية 10): 40./ (الآية 38): 32./ (الآية 48): 35.

سورة الفرقان (الآية 35): 278.

سورة القصص (الآية 26): 271./ (الآية 70): 40.

سورة المائدة (الآية 08): 03./ (الآيات 44، 45، 47، 50): 40.

سورة النحل (الآية 90): 28.

سورة النساء (الآية 03): 29./ (الآيتان 05 و06): 37./ (الآية 20): 36./ (الآية 58): 24، 29./

(الآية 59): 24./

سورة طه (الآية 06): 39./ (الآيات 29، 30، 31، 32): 279.

ثانياً: فهرس أسماء الأعلام

1. أسماء الأنبياء:

محمد ﷺ: 21-22-23-25-26-27-29-30-31-32-33-34-35-36-37-38-40
-42-43-45-46-47-48-49-50-61-75-76-77-108-112-166-169-194
-195-198-207-208-209-230-233-249-252-257-259-260-274-277
-278-287-291-298-299-318-319-320.

عيسى ﷺ: 41-42.

موسى ﷺ: 271-279.

يوسف ﷺ: 328.

2. أسماء الصحابة:

- أ -

أبو بكر الصديق ﷺ: 30-32-33-35-46-48-49-77-209-278-298.

أبو عبيدة بن الجراح ﷺ: 48.

أبو هريرة ﷺ: 32.

أسامة ﷺ: 33.

- ح -

الحاباب بن المنذر بن الجموح ﷺ: 32-47.

الحسين بن علي ﷺ: 76.

- ع -

العبّاس ﷺ: 274.

عبد الله بن عباس ﷺ: 202.

عثمان بن عفان ﷺ: 30-33-49-77-278-287.

علي بن أبي طالب ﷺ: 30-33-36-49-278-287-293.

عمر بن الخطّاب ؓ: 30 -33 -35 -36 -46 -48 -49 -76 -77 -273 -274 -275 -278
287 -293 -300 -319 -330.

عمرو بن العاص ؓ: 275.

-م-

معاوية بن أبي سفيان ؓ: 76 -77 -78 -80 -275 -291 -294.

3. أسماء الأعلام الأخرى:

-أ-

إبراهيم بن أبي يحيى: 146.

الآبلي: 147.

ابن الأحمر: 165.

ابن الأزرق الأندلسي: 69 -121 -127.

ابن الداية: 89.

ابن العميد: 82.

ابن النديم: 81 -93.

ابن تيمية: 29 -53 -54 -76 -209.

ابن حزم الظاهري الأندلسي: 121 -122 -127 -128 -134 -141 -153 -154 -259 -295.

ابن حمّود: 99.

ابن رشد: 57.

ابن رضوان المالقي: 69 -114 -116 -121 -127 -142 -144 -145 -146 -147 -148

149 -150 -151 -152 -153 -154 -155 -192 -194 -195 -196 -204 -213 -219

222 -226 -235 -240 -241 -243 -245 -248 -249 -253 -255 -257 -265 -266

276 -280 -282 -285 -286 -287 -289 -292 -293 -294 -295 -296 -297 -299

-340 -337 -335 -332 -331 -330 -324 -318 -311 -308 -306 -304 -302 -300
.344 -342

ابن زمرك: 175 -177 -179 -189.

ابن سحنون: 120.

ابن سينا: 57 -59 -60 -128.

ابن طباطبا: 106.

ابن ظفر الصقلي: 99 -169.

ابن عبد ربّه: 107 -121.

ابن قتيبة: 106.

أبو الأعلى المودودي: 24.

أبو الحجاج يوسف بن موسى الكلبي: 125.

أبو الحجاج يوسف: 145 -150 -173.

أبو الحسن المريني: 145 -146 -147 -148 -150 -158 -159 -234.

أبو الحسن النّباهي: 176 -177 -178 -189.

أبو الحسن علي بن الجياب: 171 -172.

أبو العباس أحمد بن أبي سالم: 179.

أبو الفتح ملكشاه بن محمد يمين: 98.

أبو الفضل عياض: 138.

أبو القاسم بن جزي: 144 -145.

أبو الوليد إسماعيل: 144.

أبو الوليد الباجي: 134.

أبو بكر الشاشي: 135.

أبو بكر الطرطوشي: 69-114-115-116-123-132-133-134-135-136-137-138-139-140-141-153-169-192-193-195-196-197-202-203-207-208-210-219-230-232-235-237-238-245-246-249-250-253-254-257-258-272-273-280-285-287-292-295-301-304-307-314-318-320-321-323-326-328-329-331-332-333-334-335-340-342-344.

أبو بكر بن عمر: 125-126-127-129-130-192-307-340.

أبو بكر بن غازي بن الكاس: 178.

أبو تاشفين الأول: 156-157.

أبو تاشفين بن أبي حمّو موسى الثاني: 159-164-166-192-248-341.

أبو ثابت الزياتي: 159-160.

أبو جعفر المنصور: 85-86-93-295.

أبو حامد الغزالي: 103-200.

أبو حمّو موسى الثاني: 114-142-155-157-159-160-161-162-163-164-165-166-167-168-169-192-193-195-196-204-208-220-222-231-232-233-234-239-245-246-248-250-271-286-287-288-289-292-293-296-300-301-303-305-307-308-309-311-315-316-317-320-323-324-325-326-327-330-332-335-336-340-342-343-344-345-346.

أبو حمّو موسى بن أبي سعيد: 157.

أبو زيّان بن عثمان بن أبي تاشفين الأول: 63.

أبو زيد عبد الرحمن بن أبي زكرياء: 157.

أبو زيد عبد الرحمن بن يحيى: 157.

أبو سالم المريني: 151-152-173-174.

192-204-340.

أبو سعيد الزباني: 159.

أبو سعيد عثمان: 157.

أبو عبد الله محمد الغني بالله: 173-174-175-176-177-178-179-189.

أبو علي التستري: 135.

أبو فارس عبد العزيز المبرني: 151.

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن تافركين: 160-161.

أبو منصور الثعالبي: 68-98-128-277.

أبو نعيم رضوان الحاجب: 173.

إحسان عباس: 73-103-154.

أحمد المقتدر بن هود: 133.

أحمد بن أبي بكر بن العربي: 136-138.

أحمد بن سالم المبرني: 151-179.

أدرينوس: 89.

أردشير: 94-236-243-252-253-296.

أرسطو: 14-16-17-18-56-57-58-82-89-90-91-128-153-230-231-232-

248-282-286-308-311-332-343.

الأسدي: 103.

الإسكندر المقدوني: 07-89.

إسماعيل بن فرج: 143.

إسماعيل بن يوسف: 173-174.

الأفضل شاهنشاه بن بدر الجمالي: 136-137.

أفلاطون: 14-15-16-17-18-20-56-57-89-90-183-188-231-232-

308.

ألفونش: 146.

الأمير بالله الفاطمي: 136.

أمنحوتب الرابع "أخناتون": 08.

أمينوتيس: 08.

أنوشروان: 96.

- ب -

بزرجمهر: 114.

بنت سيدنا شعيب عليه السلام: 271.

بهاء الدولة: 99.

بوليبوس: 19.

- ت -

تباح ختب: 07.

تحونموس: 08.

توماس أرنولد Thomas Arnold: 44.

- ج -

الجاحظ: 97-153-218.

جلال الدين أبو الفتح ملك شاه: 135.

جلال الدّين السيوطي: 212.

جورج سارتون: 45.

جوزيف شاخت Josef Shat: 45.

الجويني: 53.

- ح -

حمّورابي: 08.

- خ -

خسرو أنوشروان: 12.

الخطيب الإسكافي: 106.

- د -

دارا بن كشتاسب: 12.

داريوس الثالث الفارسي: 07.

دانيال: 114.

- ر -

رضوان السيّد: 73 - 83 - 87 - 97 - 124.

الرّقيق القيرواني: 120.

رمسيس: 08.

- ز -

الزّبيدي: 120.

زرادشت: 13.

- س -

سالم مولى هشام: 81- 82.

السعيد بالله أبو زيان محمد: 178.

السعيد بن أبي فارس عبد العزيز: 151.

سعيد بن علي بن أحمد السلماني: 171.

سقراط: 14- 56- 96.

سولون: 14.

سينيكا: 19- 20- 21.

- ش -

الشوكاني: 212.

شيشرون: 19- 20- 21.

- ع -

عبد الحميد الكاتب: 81- 82- 83- 84- 101- 103- 340.

عبد الرحمن بدوي: 65- 89.

عبد الرحمن بن خلدون: 46- 78- 82- 90- 93- 108- 109- 110- 111- 112- 113- 114-

115- 127- 148- 149- 164- 179- 182- 189- 192- 194- 199- 209- 264- 266-

267- 268- 277- 278- 288- 291- 292- 293- 297- 298- 300- 336- 345- 347.

عبد العزيز المريني: 176- 178.

عبد الله بن المقفع: 81- 84- 85- 86- 87- 101- 103- 105- 113- 114- 128- 153- 185-

230- 340.

عبد الله بن ياسين: 123.

عبد الملك بن مروان: 80.

عبد المهيمن الحضرمي: 146-147-148-149.

عُبيد الله بن مروان بن محمد: 82-84.

عثمان بن أبي يحيى: 175.

عزّ الدين العلام: 73.

علي بن هذيل: 103-170.

علي عبد الرّازق: 43-44.

عمر بن عبد الله بن عليّ: 174.

عمر بن هبيبة: 84.

عيسى بن أحمد الرّازي: 121.

عيسى بن علي: 85.

- ف -

الفارابي: 57-58-59-60-110-128.

فارس أبو عنان: 150-151-160-161.

الفتح بن خاقان: 98.

فرج أبو سعيد بن إسماعيل: 144.

فرعون مصر: 07-330.

الفضل بن أبي الحسن المريني: 149.

فيجيرالد: 45.

- ق -

قسطنطين: 41- 42.

القفطي: 67- 105.

- ك -

كمال عبد اللطيف: 72- 73- 75.

الكندي: 57- 58- 110.

كونفوشيوس: 11- 12.

- ل -

لسان الدين بن الخطيب: 103- 115- 152- 156- 165- 170- 171- 172- 173- 174- 175-
176- 177- 178- 179- 180- 181- 182- 183- 184- 185- 186- 187- 188- 189-
192- 195- 196- 205- 213- 214- 215- 220- 223- 237- 241- 243- 245- 246-
249- 250- 265- 269- 270- 276- 280- 281- 282- 284- 287- 290- 292- 297-
300- 305- 308- 324- 328- 341- 342- 344.

- م -

المأمون البطائحي: 137- 138- 192- 197- 203- 340.

المأمون: 57.

الماوردي: 53- 54- 68- 69- 72- 97- 99- 103- 108- 141- 153- 195- 197- 199-
209- 286- 300- 311.

محمد أحمد دمج: 66.

محمد الخضر حسين: 44.

محمد الطاهر بن عاشور: 44.

محمد بخيت المطيعي: 44.

محمد بن سمّاك العاملي: 170.

محمد بن عثمان (حاكم سبّنة): 179.

محمد رشيد رضا: 24.

محمد ضياء الدين الرئيس: 44-47.

محمد عابد الجابري: 77-85.

المرادي الحضرمي: 103-119-123-124-125-126-127-128-129-130-131-

132-153-192-193-195-196-202-216-219-222-223-226-230-238-

243-245-248-249-254-270-271-272-273-276-279-289-292-305-

307-313-314-321-323-332-333-335-336-340-341-342-344-345.

مروان بن محمد: 81-82-84-101.

مسكويه: 95.

المعتصم: 57.

المقري التلمساني: 152.

الملك منيس: 07.

الموبدان: 114.

مونتغمري وات: 65.

مونتيسكيو: 199.

- ن -

نظام الملك الطوسي: 98.

نلّينو Nallino: 44.

نيرون الامبراطور: 20.

- ه -

هارون الرّشيد: 78 - 182 - 183.

هرمس: 114.

هنري لاووست Henri Laoust: 53.

- و -

وداد القاضي: 73.

- ي -

يحيى بن داود بن علي: 160.

يحيى بن هذيل: 172.

يزيد بن عمر بن هبيبة: 84.

يغمراسن: 156 - 157.

يوسف بن تاشفين: 126 - 127 - 129 - 130 - 138 - 280.

يوسف بن رضوان: 144.

يوليوس قيصر: 18.

ثالثا: فهرس أسماء الشعوب والقبائل والجماعات

- أ -

الآريين: 12.

الأسرة الحاكمة الأولى، و18، و30 في مصر القديمة: 07 - 08.

الإغريق/اليونان: 12 - 13 - 18 - 57 - 65 - 88 - 141 - 277.

الأندلسيون: 133 - 136 - 142 - 145 - 172 - 174 - 194 - 205 - 206 - 219 - 288.

293-341-345.

الأنصار: 26-27-33.

أهل الرّيض: 171.

أهل الرّدة: 33.

أهل السنّة والجماعة: 51-110-122-252-259.

- ب -

البابليّون: 08-09.

بنو الأحمر: 142-143-144-156-157-164-171-172-173-178-179-182-

192-196-204-214-220-285-288-291-305-341.

بنو الخطيب: 171.

بنو أميّة: 101-273-287-291.

بنو زيّان: 156-157-158-163-196-291.

بنو سلمان: 170.

بنو مرين: 151-152-158-160-164-173-291-304-316.

- ح -

الحفصيون: 293-304.

- خ -

الخلفاء الرّاشدون: 30-35-48-49-50-61-68-75-79-108-112-198-291-328.

الخلفاء العبّاسيون: 93-129-135-197-291-294.

الخوارج: 77-122-259.

- ر -

الرواقيون: 56.

الرومان/الروم: 12-18-19-37-75-95-137-140-294-321.

- س -

سلاجقة الشام: 135.

السلطين الزيانيين: 155.

السلطين السلاجقة: 135.

السومريون: 08.

- ش -

الشافعية: 53.

الشعوبيون: 92.

الشيعة: 77-120-122-197-259.

- ص -

الصحابية: 23-33-47-48-49-86-122-195-202-287-298-328.

الصينيين: 11-140.

- ع -

العجم: 71-80-85-332.

عرب سليم: 148.

العرب: 31-37-57-80-93-95-103.

140-161-185-287-332.

- غ -

الغزاة المجاهدون: 175.

- ف -

الفاطميون: 135 - 197.

الفرس الساسانيون: 86 - 273.

الفرس: 12 - 13 - 65 - 67 - 68 - 75 - 80 - 85 - 91 - 92 - 94 - 95 - 113 - 114 - 140 - 141 - 185 - 219 - 242 - 277 - 294.

- ق -

القبائل العربية اليمنية: 124.

القبائل العربية: 161 - 162 - 163 - 164 - 304.

قبائل المدينة المنورة: 142.

القبائل الهندو أوربية: 12.

قبيلة الخزرج: 142.

قبيلة لمتونة: 131 - 307 - 346.

قبيلة مراد: 124.

قريش: 31 - 47.

- ل -

اللاتين: 37.

- م -

المالكية: 124 - 125 - 141 - 340.

المرابطون: 123 - 125 - 126 - 129 - 131 - 196 - 197 - 202 - 280.

المستشرقون: 26- 33- 44- 45- 47- 53- 65.

المسلمون: 21- 22- 27- 28- 32- 33- 34- 43- 45- 46- 50- 51- 52- 53- 56- 57- 63-
64- 65- 67- 68- 69- 70- 71- 87- 91- 146- 185- 189- 193- 194- 195- 196-
200- 201- 204- 206- 232- 235- 278- 287- 299- 301- 302- 312- 321- 326-
329- 342.

المشاركة: 119.

المعتزلة: 259.

المغاربة: 119- 120- 136- 142- 194- 205- 206- 219- 288- 293- 341- 345.

ملوك الطوائف الفرس: 141- 334.

ملوك الطوائف: 133- 291.

المهاجرون: 27- 33- 47- 48.

- ن -

التصاري الروم: 145.

نصاري نجران: 35.

التصاري: 143- 157- 171- 172- 173- 204- 305- 326.

- ه -

الهكسوس: 08.

الهنود: 65- 140- 185.

- ي -

اليهود: 27- 37- 41.

رابعاً: فهرس أسماء الأماكن والمدن والبلدان

- أ -

أثينا: 16.

أزكى: 126.

أزمور: 151.

إسبانيا: 18.

الإسكندرية: 136 - 137 - 138 - 197.

آسيا الصغرى: 08.

إشبيلية: 134 - 136.

أغمات: 125 - 126.

إفريقية: 33 - 124 - 147 - 149 - 159 - 161 - 163.

المرية: 149 - 150.

الأندلس: 50 - 109 - 116 - 118 - 119 - 121 - 122 - 123 - 124 - 125 - 127 - 128 - 131

- 132 - 133 - 134 - 135 - 136 - 143 - 145 - 149 - 150 - 156 - 157 - 164 - 169 - 170

- 173 - 174 - 175 - 176 - 178 - 180 - 186 - 189 - 195 - 204 - 214 - 280 - 291 - 293

- 307 - 321 - 326 - 341 - 343 - 344 - 346.

أنفا: 151.

الأهواز: 85.

أورتيا: 205.

إيران: 12.

- ب -

بابل: 06 - 07 - 08 - 09.

البحر المتوسط: 09.

بحر قزوين: 13.

بغداد: 58-92-135-182.

بلاد الرافدين: 08-09.

بلاد فارس: 12-13-33-84-94.

- ت -

تلمسان: 142-147-156-157-159-160-161-162-163-164-165-166-172-

192-204-223-226-246-283-288-293-304-307-311-323-331-338.

تونس: 148-149-150-159-160-161.

- ج -

جبل طارق: 179.

الجريد: 160.

الجزيرة الخضراء: 143-146-172.

جنوب إفريقية: 161.

جنوب المغرب الأوسط: 161.

جنوب تونس: 161.

- ح -

الحجاز: 109-133-135-138.

حضر موت: 124.

- خ -

الخليج الفارسي: 09.

- د -

دجلة: 09-12.

دمشق: 58-92-135.

الدولة الأموية: 50-64-84-85.

الدولة الزيانية العبد الوادية: 142-155-157-159-161-163-164-165-169-288-341-346.

الدولة العباسية: 50-84-85-92-93-278-287-293.

الدولة العمورية: 09.

الدولة الفاطمية: 288-341.

دولة المرابطين: 123-124-126-129-130-222-288-341.

الدولة المرينية: 142-147-288-341.

دويلات ملوك الطوائف: 133.

- ر -

روما: 18-19-21.

- س -

سبته: 145-176-179.

سلا: 174.

السودان الغربي: 116.

سوسة: 149.

- ش -

الشَّام: 09-37-76-82-92-109-133-135-136-138-170-294-312.

شبه الجزيرة العربية: 75- 124.

شبه جزيرة البلقان: 12.

- ص -

صحراء المغرب: 123- 125- 126- 127.

صقلية: 116.

الصين: 13.

- ط -

طرطوشة: 133- 321.

طريف: 143- 145- 146- 172- 234.

طليطلة: 170- 171.

طيبة: 08

- ع -

العراق: 84- 92- 133- 135- 136- 139.

- غ -

الغرب الإسلامي: 109- 118- 119- 312.

غرناطة: 143- 144- 156- 164- 172- 173- 174- 176- 178- 179- 189.

- ف -

فاس: 142- 158- 159- 174- 179.

الفرات: 09.

الفيوم: 08.

- ق -

القاهرة: 137.

قرطاجة: 18.

قرطبة: 171-170.

قشتالة: 146.

القيروان: 148-149-159.

- ل -

لوشة: 171.

ليشت: 07.

- م -

مالقة: 142-143-144.

المدينة المنورة: 22-25-26-49.

مراكش: 126-151.

المشرق الإسلامي: 50-66-78-116-119-122-124-125-132-134-135-136-

154-172-194-346.

مصر السفلى: 07.

مصر العليا: 07.

مصر: 07-08-13-43-109-120-133-135-136-275-277-291-293-312.

المغرب الأدنى: 109.

المغرب الإسلامي: 50-78-116-118-119-121-122-123-124-125-127-128-

129-131-132-142-154-155-186-189-194-307-341-343-344-346.

المغرب الأقصى: 109 -124 -125 -142 -145 -146 -149 -150 -157 -161 -164 -172
173 -174 -179 -180 -291.

المغرب الأوسط: 109 -142 -147 -160 -162 -163.

مقدونيا: 18.

مكة: 22 -25 -28.

المنصورة: 43.

ممفيس: 07.

مملكة بني عبّاد: 134.

مملكة سرقسطة: 133 -134.

- ن -

ندرومة: 159.

- هـ -

الهند: 12 -13 -24 -95 -114 -277.

: ലിഖിതപരിപാടി

الصفحة:	الموضوع:
...	إهداء
...	كلمة شكر وعرّفان
...	قائمة المختصرات
أ- ف	مقدمة
61-01	الفصل الأوّل: الفكر السّياسي في بعض الحضارات القديمة وفي الإسلام
02	أوّلاً: مفهوم الفكر السياسي
06	ثانياً: تطوّره في بعض الحضارات القديمة (أهم النظريات السياسية)
07	(1) الفكر السّياسي في مصر القديمة وبلاد بابل
09	(2) الفكر السّياسي في الهند، الصّين، وعند الفرس
13	(3) الفكر السّياسي عند الإغريق والرومان
21	ثالثاً: الاطار النّظري لدراسة الفكر السّياسي الإسلامي
22	(1) الأصول والمصادر الأوّلية لنشوء الفكر السياسي الإسلامي
22	1/1 القرآن الكريم
25	2/1 السّنة النّبويّة الشّريفة
28	(2) أهمّ مبادئ الفكر السّياسي الإسلامي
28	1/2 مبدأ العدل
31	2/2 مبدأ الشّورى
33	3/2 مبدأ الحرّيّة
37	4/2 مبدأ المساواة

39	أهم خصائص الفكر السياسي الإسلامي	(3)
39	السيادة للشرع ولا حكم إلا لله	1/3
41	الفكر السياسي الإسلامي يجمع بين العقيدة والمنهج	2/3
41	الإسلام دين ودولة	1-2/3
45	الدولة في الفكر السياسي الإسلامي هي دولة بشرية لا إلهية	2-2/3
46	الحكم في الإسلام مبني على قاعدة الخلافة	3/3
50	أنواع الكتابة في الفكر السياسي الإسلامي	(4)
51	اعتبارات موضوعية لدراسة الكتابات السياسية عند المفكرين المسلمين	1/4
52	كتابات السياسة الشرعية وأهم نماذجها	2/4
53	الماوردي (364- 450هـ/974- 1058م)	1-2/4
55	ابن تيمية (661- 728هـ/1260- 1327م)	2-2/4
56	كتابات الفلسفة السياسية وأهم نماذجها	3/4
57	الكندي (185- 252هـ/801- 866م)	1-3/4
58	الفارابي (259- 339هـ/870- 950م)	2-3/4
59	ابن سينا (370- 428هـ/980- 1037م)	3-3/4
116-62	الفصل الثاني: الكتابات السياسية السلطانية وموقف ابن خلدون منها	
64	ماهية الآداب السلطانية وأهم عوامل ظهورها	أولاً:
64	في إشكالية التسمية	(1)
64	مرايا الأمراء	1/1
68	نصائح الملوك أو آداب الملوك	2/1

69	الدّهائيات	1
70	الآداب السلطانية	4/1
73	مفهوم الأدب السلطاني	(2)
75	أهم عوامل ظهور الآداب السلطانية	(3)
75	تحول الخلافة إلى ملك	1/3
79	دور كُتّاب الدّواوين في التّأسيس للآداب السلطانية	2/3
81	عبد الحميد الكاتب(ق01هـ)	1-2/3
84	عبد الله بن المقفع (ت142هـ/760م).....	2-2/3
87	قراءة في أصلها ومرجعيتها اليونانية والفارسية	ثانيا:
87	المرجعية اليونانية	(1)
91	المرجعية الفارسية	(2)
96	من خصائص ومميزات كتابات الآداب السلطانية	ثالثا:
96	الأدب السلطاني كتابة من أجل السلطان	(1)
100	الأدب السلطاني إطار أخلاقي للتدبير السياسي	(2)
102	القيمة الأدبية والفنية والتاريخية في الأدب السلطاني	(3)
108	ابن خلدون والكتابات السياسية السلطانية	رابعا:
109	ابن خلدون ومميزات فكره	(1)
111	موقف ابن خلدون من كتابات الأدب السلطاني	(2)
189-117	الفصل الثالث: الكتابة السلطانية بالمغرب والأندلس خلال القرنين (05و08هـ/11و14م) روادها وعصرهم	

119	أهم المؤلفات السياسية في المغرب والأندلس قبل القرن (111/هـ05م)	أولاً:
119 في بلاد المغرب الإسلامي	(1)
121 في بلاد الأندلس	(2)
122	فجر كتابات الأدب السلطاني في المغرب والأندلس (نماذج من القرن (111/هـ05م)	ثانياً:
123	المرادي الحضرمي وكتابه "الإشارة في تدبير الإمارة"	(1)
124	نبذة عن حياته ونظرة على عصره	1/1
127	كتاب "السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة" للمرادي	2/1
132	أبو بكر الطرطوشي وكتابه "سراج الملوك"	(2)
132	نبذة عن حياته ونظرة على عصره	1/2
138	كتاب "سراج الملوك" لأبي بكر الطرطوشي	2/2
142	أهم نماذج ورواد الكتابة السلطانية في المغرب خلال القرن 14/هـ08م	ثالثاً:
142	ابن رضوان المالقي وكتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"	(1)
142	نبذة عن حياته ونظرة على عصره	1/1
152	كتابه "الشهب اللامعة في السياسة النافعة"	2/1
155	أبو حمّو موسى الثاني وكتابه "واسطة السلوك في سياسة الملوك" ...	(2)
156	نبذة عن حياته ونظرة على عصره	1/2
166	كتاب "واسطة السلوك في سياسة الملوك"	2/2
169	أهم نماذج الكتابة السلطانية في الأندلس خلال القرن 14/هـ08م	رابعاً:

170	لسان الدين بن الخطيب حياته وعصره	(1)
180	آثار ابن الخطيب السياسية	(2)
182	رسالته "مقامة السياسة"	1/1
184	كتابه "الإشارة إلى أدب الوزارة"	2/1
261-190	الفصل الرابع: السلطان والرعية في التفكير السياسي السلطاني	
191	ماهية السلطان وإشكالية الخلافة والشرعية	أولاً:
192	مفهوم السلطان في الأدب السلطاني	(1)
195	إشكالية الخلافة في التصور السلطاني	(2)
198	مبدأ الشرعية في تصورات أدباء السياسة السلطانية	(3)
205	مظاهر الاستبداد المطلق في التصور السياسي السلطاني	ثانياً:
206	المماثلة الإلهية- السلطانية، ومبدأ التفويض الإلهي	(1)
208	وجوب السلطة وضرورة السلطان	(2)
211	التحذير من صُحبة السلطان وأدب التعامل معه(صناعة الخوف)	(3)
218	التزام السلطان الأخلاقي بين القواعد السلوكية والصفات الخُلقية	(4)
218	أهمية الأخلاق وطرق تصنيفها في التصور السياسي السلطاني	1/4
221	القواعد الأخلاقية السلوكية	2/4
222	العناية بجسد السلطان	1-2/4
224	المجلس السلطاني	2-2/4
227	ظهور السلطان واحتجابه	3-2/4
229	الصفات الخُلقية السلطانية وتفاضلها وكيفية تصنيفها	3/4

235	الرعية كموضوع لذات السلطان	ثالثا:
236	مفهوم الرعية وأهميتها في التصور السلطاني	(1)
242	أقسام الرعية وكيفية سياستها	(2)
243	التقسيم الثلاثي الأخلاقي	1/2
245	التقسيم الثنائي (خاصة وعمامة)	2/2
247	ترسيخ مبدأ الطاعة مقابل درء الفتنة	رابعا:
248	"الرعية: رأس الفتنة والهرج" يتطلب إصلاحها	(1)
251	وجوب طاعة الرعية لسلطانها	(2)
251	البعد الديني القدسي للطاعة	1/2
253	البعد النفسي والتربوي للطاعة	2/2
254	البعد القرابي للطاعة	3/2
254	الاستعانة بصور الخضوع للطبيعة	4/2
256	التحذير من الخروج على الحاكم وطاعته عادلا أم جائرا	(3)
338-262	الفصل الخامس: الدولة السلطانية وأشكال تدبيرها في التفكير السياسي السلطاني	
263	جهاز الدولة السلطانية وتراتبته	أولا:
263	أهميته وطرق تصنيفه	(1)
268	السياسة السلطانية العامة مع موظفي جهاز الدولة	(2)
269	شروط وقواعد الاختيار والتولية	1/2
274	مُحاسبة وتفقد السلطان لعماله وعزلهم	1/2
277	الخطط الملوكية السلطانية	(3)

277	الوزارة	1/3
278	تعريفها، فضلها وأهميتها	1-1/3
281	علاقة الوزير بالسلطان والرعية والحاشية	2-1/3
285	أهم شروط الوزارة	3-1/3
287	الكتابة وأهميتها وشروطها	2/3
291	الحجابه وأهميتها وشروطها	3/3
293	الشرطة	4/3
294	البريد	5/3
296	سفراء السلطان ورُسله	6/3
298	الخطب الدينية الخلاقية	(4)
298	الولاية على الصلاة	1/4
299	الفتيا والمشورة ودور العلماء فيهما	2/4
300	ولاية القضاء	3/4
301	ولاية الحسبة	4/4
303	الجند والتدبير السلطاني الوقائي والأمني والحربي	ثانيا:
304	أهمية الجند والشروط المُعتبرة في القائد، وتكوين الجيش وتقسيمه	(1)
304	أهمية الجند	1/1
305	الشروط المُعتبرة في قائد الجند	2/1
307	تكوين الجيش وتقسيمه	3/1
310	العطاء السلطاني ومُستحققات الجيش المالية	(2)

312	التدابير السلطانية الأمنية والوقائية	(3)
318	التخطيط العسكري وسياسة الحروب	(4)
322	المال في التفكير السياسي السلطاني	ثالثا:
323	أهمية المال في التصور السلطاني	(1)
325	الرعية مصدر المال السلطاني	(2)
327	أخلاق الجابي	(3)
327	نفقات المال	(4)
329	العدل في التصور السلطاني	رابعا:
329	أهمية العدل	(1)
331	العدل فضيلة أخلاقية سلطانية وأساسا للملك وقواعده	(2)
332	أقسام العدل في التفكير السلطاني	(3)
336	العمران	(4)
348-339	خاتمة	
360-349	قائمة الملاحق	
385-361	قائمة المصادر والمراجع	
396-386	فهرس الآيات الكريمة وأسماء الأعلام والشعوب والأماكن	
403-397	فهرس الموضوعات	

○ ملخص الأطروحة:

تعالج هذه الأطروحة موضوع الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط بالاستناد إلى خمسة نماذج من كتابات الآداب السلطانية المغربية والأندلسية، خلال القرنين الخامس والثامن الهجريين (11 و14 م)، حيث كان لواقع العصر وتجارب وثقافة أصحابها الأثر الكبير في صياغة نصوصها ذات الطابع الأخلاقي، والموجهة إلى أصحاب السلطة بهدف الحفاظ على استقرار حكمهم، واستمراره.

○ الكلمات المفتاحية:

الفكر السياسي الإسلامي- كتابات الأدب السلطاني- نظام الحكم الملكي الاستبدادي- مقومات الدولة السلطانية.

○ **Résumé :**

Cette thèse traite de la pensée politique islamique au moyen âge, basé sur cinq versions des écrits de la littérature royale marocaine et andalouse pendant les cinquième et huitième Hijri (11et14 siècles après JC). Ou la réalité de l'époque, les expériences et la culture des propriétaires ont un grand impact dans la formulation des textes de caractère moral dirigés aux propriétaires du pouvoir afin de maintenir la stabilité et la continuité de leur gouvernance.

○ **Mots-clés:**

Pensée politique islamique- Écrits de la littérature royale -du Government royal authoritarian - Éléments de l'État Royal.

○ **Summary:**

This thesis deals with Islamic political thought in the middle Ages, based on five versions of the writings of royal Moroccan and Andalusian literature during the fifth and eighth Hijri(11 and14 centuries of A.D), Where the reality of the times, the experiences and the culture of the owners have a great impact in the formulation of the texts of moral character directed to the owners of the power in order to maintain the stability and the continuity of their governance.

○ **Keywords:**

Islamic political thought- Writings of the Royal Literature- Authoritarian monarchy- Elements of the Royal State.