مجلة المعارف للبحوث و الدراسات التاريخية
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/111
ISSN: 2437-0584/ EISSN: 2437-0584
المجلد 07 العدد 02 أكتوبر 2021 ص- ص222-261

مركزية عهد أردشير في الفكر السياسي الإسلامي.

The Pivotal Role of the Testament of Ardashir in the Islamic political thought

حسين بوبيدي (*)
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله hocine.boubidi@niv-alger2.dz

تاريخ الاستلام: 31 /2021/05 **تاريخ القبول:** 12 /2021/06/ **تاريخ النشر:** 09 /2021/10

الملخص

عهد أردشير عبارة عن كتاب يتضمن نصائح أردشير السياسية للملوك الفرس الذين يخلفونه؛ ذكر فيه وصايا يرى أنها ضرورية لإدارة المملكة، وهو يوصيهم أن الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه؛ لأنّ الدين أسّ الملك وعماده، والملك حارس الدين، فلا بدّ للملك من أسّه، ولا بدّ للدين من حارسه، فإنّ ما لا حارس له ضائع، وإنّ ما لا أسّ له مهدوم، ويؤكد أردشير على ضرورة سيادة الملك على رجال الدين، ويعترف أن الملك يمتلك سلطة مطلقة في كل من المجالين السياسي والديني، والنموذج المثالي الذي يتطلع إليه هو أن يكون رجال الدين مطيعين للملك، وفي تحذير أردشير من مخاطر الدين، ما يدعم فكرة أن إعلانه عن اتحاد الدين والملك لا يشير إلى وضعية تحالف، بل إلى تبعية أحدهما للآخر، فهو يحذر ابنه/خلفاءه من أن رجال الدين لديهم القدرة على الإطاحة بالملكية، وكحلّ للتعامل مع الذين يدبرون لانقلاب الناس على الملك منهم، يشير أردشير إلى الحل الذي اعتمده أجداده بتشويه سمعة هؤلاء ووصمهم بالابتداع، ليكون هذا التشهير حسبه كافياً للقضاء على هؤلاء الخصوم، وإنقاذ الملك منهم، وقد أثرت هذه الوصايا تأثيرا كبيرا على الفكر السياسي الإسلامي، وهو ما نجده في ممارسات السلاطين والأمراء، وما تضمنته كتب الآداب السلطانية.

الكلمات الدالة أردشير، عهد أردشير، الفكر السياسي الإسلامي، ابن المقفع، الماوردي.

Abstrac:

Ardashir's Testament is a book including Ardashir's political advice to the Persian Kings who rose after him and he had mentioned lectures in it that he believed were necessary to be applied in running the kingdom, Recommend them that royal authority and religion are twins, one of which can not exist without the other, because religion is the foundation of royal authority and royal authority is the guard of religion , Anything that is not guarded perishes and Anything that does not have a

* **المؤلف المرسل.**

foundation collapses, Ardashīr asserts the supremacy of the king over men of religion and avows that the king holds absolute power in both secular and religious realms. Thus, in an ideal state the men of religion are supposed to be obedient to the king. Ardashīr's warning in his testament against the dangers of religion also supports the idea that his proclamation of the union of religion and kingship does not refer to an alliance between two different leaders. Ardashīr warns his son/successors that the men of religion have the power to overthrow kingship, As a remedy for dealing with those men of religion who turn the people against the king, Ardashīr refers to his ancestors' solution, which was to defame such people by calling them heretics. The defamation, according to Ardashīr, was enough to eliminate these people and rid the king of them. These testaments exerted a great influence on Islamic political thought , This is what we find in the practices of sultans and princes, and what the texts of Mirror for the Muslim prince.

Keywords: Ardashir, Ardashir's Testament, Islamic political thought, Ibn al-Muqaffaʿ , Mawardi.

1. مقدمة:

ميّز الدارسون لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي بين مشارب مختلفة أدت إلى تشكله، وإذا كان وصفه "بالإسلامي" دلالة على المكانة التي تحتلها التجربة التاريخية للأمة الإسلامية في تبلوره، والقيمة المرجعية التي تمثلها النصوص الشرعية في تشكيل رؤيته للدولة ومؤسساتها وطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم فيها؛ فإن هذا الفكر استوعب تجارب أخرى، وانفتح على أدبيات تشكلت في سياقات سياسية وثقافية واجتماعية مختلفة، وفي مقدمتها الأدبيات السياسية الفارسية، التي عبرت إلى الثقافة الإسلامية بفعل توسع "دار الإسلام" وسيطرتها على المجالات السابقة للإمبراطورية الساسانية، وقيام حركة ترجمة مبكرة من اللغة الفارسية إلى العربية، ثم توظيف الدولتين الأموية والعباسية لأصحاب هذه الثقافة في وظيفة الكتابة التي قربتهم من الخلفاء وسمحت لهم بالتأثير في مجال القول السياسي في الإسلام.

وتهدف هذه الورقة إلى متابعة حضور أحد أهم النصوص السياسية الفارسية في الممارسة السلطوية الإسلامية، وفي تنظيرات كتّاب الأدب السلطاني، والمتمثل في: عهد أردشير، من أجل فهم الطريقة التي تبنى من خلالها المسلمون وصايا أردشير ونظرته للحكم وتصوره لوظيفة

السلطة، والطرق الواجب التزامها من أجل الحفاظ عليها والتغلب على الاضطرابات التي تحصل من مختلف الفئات الاجتماعية، وتبيان عبور هذه الآراء للزمان والمكان وانبثاثها في كتابات كثيرة، قامت بإيجاد تبريرات مختلفة لتبنيها والاستدلال بها، في سياق تقديم الرؤية الإسلامية للسياسة وإدارة شؤون الحكم.

ومن أجل إيضاح الدلائل على مركزية حضور عهد أردشير في التجربة السياسية الإسلامية تنظيرا وممارسة، سيتم تبيان الطرق التي سلكها الفكر الفارسي نحو العقل الإسلامي، ثم التعريف بالملك الساساني أردشير والعهد السياسي الذي كتبه لمن يلي السلطة من بعده، ليتم الانتقال بعد ذلك إلى إعطاء الأدلة التاريخية على اهتمام الخلفاء والأمراء والوزراء المسلمين بهذا العهد، وتقديره من حيث قيمته التنظيرية لممارسة السياسة وإدارة شؤون الدولة، ثم سيتم تقديم نماذج من العهد تضمنتها كتب الآداب السلطانية وأسست عليها نظرتها وتصوراتها للسياسة، مع إبراز الخلافات الموجودة بين مرامي العهد الأردشيري ومقاصد الحكم في الإسلام، والتي كثيرا ما أغفلها هذا النوع من الكتابات بهدف تحقيق الغاية الأسمى لهذا الخطاب وهي: حفظ السلطة والدفاع عنها وتبرير أفعالها.

2- منافذ الفكر السياسي الفارسي إلى المسلمين:

يمثل الكاتبان سالم أبو العلاء (ت:126هـ) الذي عمل للخليفة هشام بن عبد الملك(105-125هـ)، وعبد الحميد الكاتب (ت:132هـ) الذي تولى الكتابة للأمير ثم الخليفة مروان بن محمد (127-132هـ) بمثابة نقطة التحول في وظيفة الكتّاب، فقد كان الكاتب قبلهما محض مستمل، عمله أن يجوّد الخط، ويحسن ترتيب السّطور، ولا شأن له بالمقدرة الإنشائية، فلم يكن منتجا للنصوص بل مدونا لها فقط، لكنهما تمكنا من خلال ثقافتهما الواسعة وأسلوبهما النثري المميز من الانتقال بوظيفة الكتابة إلى ما هو أكبر من التدوين؛ أي إلى الدور الذي كان يقوم به الخطيب والقاص لصالح السلطان، بإنتاج نصوص تستفيد منها السلطة في تثبيت نفسها والرد على خصومها[1]، وقد بينت الدراسات على المادة السياسية التي خلفاها أنهما كانا على اطلاع على الموروث السياسي القديم، ومنه الفكر السياسي الفارسي[2].

إذا كان التأثير اليوناني أظهر على رسائل سالم أبو العلاء[3]؛ فإن التأثير الفارسي يبرز بجلاء في رسائل عبد الحميد الكاتب للحد الذي اعتبره بعضهم بداية ظهور ملامح هذا التأثير[4]، وقد لاحظ أبو هلال العسكري أنه "استخرج أمثلة الكتابة التي رسمها لمن بعده من اللسان الفارسي فحوّلها إلى اللسان العربي"[5]، وحلّل الجابري هذه الرسائل في دراسة مستفيضة كشفت استنادها إلى الفكر السياسي الفارسي في تديين خطاب الطاعة السياسي للدفاع عن شرعية الأمويين[6].

إن أقدم المعلومات التي نملكها عن الترجمة من الفارسية إلى العربية تتعلق بعهد هشام بن عبد الملك، حيث أخبرنا المسعودي أنه رأى بمدينة اصطخر[7] من بلاد فارس كتابا عظيما يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم، لم يجدها في شيء من كتب الفرس الأخرى، وأنه ترجم للعربية سنة: 113 هـ[8]، ويبدو أن هذا الكتاب من ترجمات جبلة بن سالم الذي ورث وظيفة الكتابة عن أبيه، والذي ترجم في نفس الفترة أيضا: قصة: رستم وسفنديار، وقصة بهرام جوين/بهرام شوس[9]، ثم نشطت حركة الترجمة مع ابن المقفع الذي ترجم كتاب: السكيكين في تاريخ ملوك الفرس، وكتاب خدينامة في السير أيضا، وكتاب آيين نامة/كتاب نامة الذي يخص المراسيم الملوكية وآداب البلاط وترتيب رجال الدولة على عهد الساسانيين، وقد اشتهر في الثقافة الإسلامية باسم: كتاب الآيين، بالإضافة إلى قصص لشخصيات لها أثرها الكبير في الحضارة الفارسية مثل: مزدك نامة/كتاب مزدك، ونامة تنسر/كتاب تنسر[10]، كما رجح مونتغمري واط أنه من ترجم كتاب التاج المنسوب خطأ للجاحظ[11]، وقد اعتبرت ترجمات ابن المقفع وكتاباته السياسية مثل: كليلة ودمنة، ورسالة الصحابة وغيرها سعيا لترسيخ الفكر السياسي الفارسي داخل منظومة الحكم الإسلامي[12].

لاحظ إحسان عباس أن "أكثر المنقولات عن الفارسية يتصل بالسياسة عامة؛ سواء أكانت الكتب المترجمة تتناول قواعد السياسة النظرية، أو العهود أو سير الملوك أو آداب الآيين، حتى وقر في النفوس حينئذ أن السياسة مقصورة على الفرس مثلما أن فضيلة الشعر مقصورة على العرب"[13]، وهذا التصور هو ما نجد له أدلة عديدة في المصادر الإسلامية،

فالتوحيدي عندما ذكر فضائل الأمم، جعل للفرس السياسة والآداب والحدود والرسوم[14] ، بينما نقرأ عند المسعودي أن "جميع أهل الممالك يعترفون للفرس ويقرون لهم بالرئاسة وحسن التملك وتدبير الحروب، (...) والخطابة ووفور العقل وتمام النظافة، والشكل وهيبة الملوك، هذا كله لهم فيه السبق"[15].

ومن أهم النصوص التي كان لها حضور كبير في الفكر السياسي الإسلامي تنظيرا وممارسة: عهد أردشير الذي يمكن القول أنه اخترق بألفاظه ومعانيه وتصوراته لطريقة إدارة الدولة العقل الإسلامي على مستوى الحكام وكتاب الآداب السلطانية والفقهاء وغيرهم.

3-أردشير وعهده:

أردشير بن بابك بن ساسان هو مؤسس الدولة الفارسية الساسانية الذي أزال ملك الطوائف بعد تفكك الدولة الأخمينية عقب تعرضها لغزو الاسكندر المقدوني وانتصاره على داريوس سنة: 330 ق.م، لتدخل بلاد فارس في حالة تشرذم استمرت لقرون، وكان أردشير قبل توسعاته حاكما على مدينة إصطخر، ومنها دشّن حملته لإخضاع جميع الممالك الفارسية المتحاربة، ولذلك يسمّى أردشير الجامع، ويسمى ملكه بـ: ملك الاجتماع، بينما أطلق هو على نفسه لقب: شاهنشاه/ملك الملوك، حيث اتخذ المدائن عاصمة له، وقد دام ملكه حوالي 15 سنة وتوفي سنة: 242م[16]، وقد وصف الطبري عهده بالقول: "ولم يزل محمودا مظفرا منصورا، لا يفلّ له جمع، ولا تردّ له راية، وقهر الملوك حول مملكته وأذلهم، وأثخن في الأرض، وكوّر الكور، ومدّن المدن، ورتّب المراتب، واستكثر من العمارة "[17]، ولم تفسّر انتصارات أردشير بقدراته الحربية فقط، بل نسبت لكفاءته السياسية أيضا؛ فوصف بأنه كان حازما أريبا كثير الاستشارة طويل الفكر، وأنه اعتمد في ذلك على أحد رجال الدين العقلاء يعرف بـ: «تنسر»؛ "فلم يزل يدبّر أمره ويجتمع معه على سياسة الملك، إلى أن أطاعه من جاوره من ملوك الطوائف، وعرفوا فضله، ودخلوا تحت رايته رهبة ورغبة، وحارب من امتنع منهم عليه"[18]، وعمل بعد هذا التوحيد على وضع قواعد السياسة الفارسية ومراسيم الملك، لذلك وصفته

المصادر أنه "أكمل آيين الملوك، ورتب المراتب وأحكم السير، وتفقّد صغير الأمر وكبيره، حتى وضع كل شيء من ذلك على موضعه"[19].

وإلى جانب التوحيد السياسي، عمل أردشير على تحقيق وحدة دينية في بلاد فارس؛ فأمر رجال الدين "بجمع ما قدروا عليه من كتب دينهم التي احترقت وتأليفها وتقييدها؛ فانه لا يجمع القلوب المتعادية والأهواء المتنافرة إلا الدين، فجمعوا ما أصابوا منها"[20]، ثم أمر بعقد اجتماع لإعادة توحيد المجوس ومبادئ دين زرادشت على مذهب واحد، ودعا إليه الألوف من رجال الدين من مختلف أنحاء امبراطوريته، واختار منهم سبعة من كبارهم يسمون موابذة وفق رتبهم الدينية، وعين عليهم رئيسا يسمى موبذ موبذان أي الموبذ الأكبر، وأقروا التعاليم التي ينبغي الأخذ بها[21].

انطلاقا من هذه القرارات راسل أردشير الملوك الذين تحت سلطته، فحد لهم حدودا بين الحلال والحرام وفق الشريعة التي تم إقرارها، وبيّن لهم أمر الدين وأمرهم بالعمل به، والتزام شروطه وأداء حقوقه، وحذرهم من الاخلال بموجباته[22]، ومن أجل أن يؤمّن أردشير هذه الحركة التوحيدية سياسيا ودينيا؛ منح رجال الدين سلطة واسعة، وأشركهم في إدارة الدولة، ونصّبهم في كل مكان لإقامة الأحكام حسب المبادئ الدينية[23]، لكن وفق تصور يجعل من الدين خادما للدولة، وليس وصيا عليها.

وأما عهد[24] أردشير فهو الوصية التي خلّفها لمن بعده، وهو أشهر النصوص الفارسية في الفكر السياسي وتنظيم الدولة وإدارة شؤونها وحسم مداخل الفساد والانحلال عنها بحسب نظرتهم لطبيعة المُلْكِ وحقوق المِلكِ، وقد بدأه ببيان من يتوجه إليه بالوصية، وهم: "من يخلفه بعقبه من ملوك فارس"[25]، ثم أبرز الداعي إلى كتابة العهد، وهو تشابه التجارب السياسية في الماضي والحاضر بما يجعل ما رتّبه في سبيل توحيد بلاد فارس يستحق أن يكون موضع اتباع والتزام، وهو ما يتضح في قوله: "اعلموا أنّ الذي أنتم لاقون بعدي، هو الذي لقيني من الأمور، وهي بعدي واردة عليكم بمثل الذي وردت به عليّ، فيأتيكم السرور والأذى في الملك من حيث أتياني"[26]، ويمكن اختصار أهم ما تضمنه العهد في:

– التفريق بين طباع الملك وطباع الرعية، والتحذير من أن انصراف الملك إلى طباع العز والأمن والسرور والأنفة تمهد وقوعه في سكرة السلطان، فينسى الاحتياط لملكه وتأتيه النكبات على حين غرة[27].

– التجارب السياسية متشابهة، ولذلك يعد هذا العهد بمثابة خريطة طريق يضعها أردشير لمن يتولى الملك بعده، ويجب عليهم التزامها لحفظ المملكة وحمايتها من الانحلال[28].

– التحذير من اغترار الملوك بمن قرب منهم من الأهل والأصحاب والأعوان والأنصار، باعتبارهم أساسا يبحثون عن مصالحهم الخاصة وليس عن مصلحة الملك والدولة، وإن في الاستماع لمثل هذه النصائح فساد الملك الذي به ساد الدولة؛ ذلك أن "رشاد الوالي خير للرعية من خصب الزمان"[29].

– الملك والدين توأمان؛ إذ أن الدين أساس الملك، والمِلكُ حارسه، والتحذير من اشتغال السفلة بالدين، وظهور رئاسات في العامة تتستر به، لأنها إذا قدرت على التوسع ومواجهة الملك أطاحت به[30].

– ينبغي منع تشكل معارضة باسم الدين، وإذا تشكلت فلابد من الاحتيال ضدها بإسقاط مكانتها عند العامة، وذلك عبر رميها بالابتداع، حتى تكون عملية تصفيتها مبررة دينيا، ويضمن بذلك الملك عدم انتفاض العامة لأجلها، ولا ينجح الملك في ذلك إلا إذا أظهر أنه أحرص على الدين من الذين يدعون معارضته حمية له[31].

– بيان أن السبيل الوحيد لاستمرار الدولة، إنما يتم بتعظيم الرعية لولاتها، وذلك من خلال المكانة التي يحتلونها في قلوبهم، وهوما لا يتحقق إلا بصلاح دينهم وصلاح سياستهم، فصلاح الدين بالتزامه، وصلاح السياسة بالقدرة على توظيف الرقّة والرحمة في محلها، والغلظة والخشنة في محلها، وقد يصل الأمر إلى القتل عندما يستوجب الأمر ذلك، ويكون هو السبيل الوحيد لحماية الدولة من الأهواء والفجور والمنافسة النابعة من الطمع والحسد؛ لأنها مفسدة للدولة، وهذا القتل مبرر لأنه حماية للرعية من المهددين لدولتها[32].

– لا تنتصر الدولة على أعدائها إلا إذا ضمنت ولاء قلوب العامة لها، فعندئذ تقبل التضحية بنفسها في ساحة الحرب لأجلها، وهذه التضحية لا تتحقق إلا إذا كان الملك والولاة يتمتعون بحسن الأدب وإصابة السياسة[33].

– التحذير من خطر الفراغ والبطالة في الرعية، لأنه مؤد إلى النظر في الآراء والمذاهب، وهو ما يشكل المعارضة الدينية القائمة على المذاهب والأهواء المخالفة، التي ينضم لها من له مع الوالي أو الملك ضغينة بسبب عقوبة أو غيرها، وهذا الاجتماع يجعل من بغض الملوك والطمع بما في أيديهم عملا وليس مجرد أمل وحديث نفس، وإذا تشكّلت هذه المعارضة وعجز الولاة عن منعها أدى ذلك إلى انفراط أمر الثغور، لأن طلب المدد منها سيغري الدول المنافسة، وهو ما يهدد بنيان الدولة واستمرارها[34].

– التأكيد على ضرورة المحافظة على التصنيف الطبقي للمجتمع (الأساورة، رجال الدين، الكتاب والمنجمون والأطباء، الزراع والحرفيون والتجار)، وأن يبقى كل فرد في طبقته ولا يتطلع إلى ما هو أعلى منه، ذلك أن انفراط هذه التراتبية يجعل أصحاب العقول يطمعون في رتبة الملك وينافسونه عليه[35].

– إذا فسد دين الرعية وتفككت مراتبها الطبقية واستطاع الملك أن يحسم ذلك بالقهر والغلبة، والضرب على أكابرهم بقوة فليبادر لذلك، ولا يتحجج بأنه قد يظلم من لا يستحق، فإنه إن لم يفعل وقع ضحيتهم، وسيقع الظلم عليه وعلى أهله إذا لم يبادر به، ومن عجز عن ذلك فليبادر لخلع نفسه فليس أهلا للملك[36].

– الوصية بأن لا يعلن الملك عن اسم ولي عهده، ويترك ذلك سرا في يد أحد ثقاته؛ لأن الإعلان باسمه سيؤدي غالبا إلى تفكك الحاشية السلطانية بين الملك وولي عهده، واستشراف ولي العهد للمنصب في حياة والده[37].

– تحذير الملوك من الأخلاق الرديّة كالبخل والكذب والعبث والحسد، وأن زينة الملك في استقامة الحال وتنظيم أوقات عمله وفراغه، وفضله بقدرته على اقتناء المحامد وقوته على استفادة المكارم، والأمر بحفظ السرّ وتقديم رأي العاقل على الهوى، والحذر من بطانة السوء، ومن اتخاذ القرار في ساعة غضب أو حرص أو زهو[38].

– بيان أصناف المعارضين للملوك، والتحذير الشديد من الذين يعظون الملك للإزراء به مع المجافاة لمجلسه ورفض عطاياه، واعتبارهم "أعداء الدول وآفة الملوك"، والحل معهم إغراقهم في الدنيا حتى يتبين للعامة زيفهم، وإيجاد مبرر لقتلهم فلا يثور أحد لأجلهم[39].

هذه أهم الأفكار الواردة في عهد أردشير، يضاف إليها وصايا أخرى أقل أهمية منها، كما وردت عنه خارج هذا العهد أقوال عديدة كانت مما استدخله الفكر السياسي الإسلامي وأعاد تدويره في مختلف الكتابات، ولأنها كثيرة فسنقتصر على الأمثلة الثلاثة التالية:

– لا صلاح للخاصة مع فساد العامة، ولا نظام للدهماء مع دولة الغوغاء، وسلطان تخافه الرعية خير لها من سلطان يخافها.

– لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسة.

– لا يكون العمران حيث يجور السلطان، وسلطان عادل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من ملك ظلوم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم[40].

حظي هذا العهد بمكانة كبيرة عند ملوك الفرس، فأصبحوا يلتزمونه، ويتبركون بحفظه والعمل به، ويجعلونه درسهم ونصب أعينهم[41]، وقد كان من عادتهم أن كل عهد يخلّفه ملك من الملوك يصبح موضوعا للقراءة والتدبر، انطلاقا من أن حفاظ الأمة على موروثها هو مصدر قوتها، فلا يتولى الملك عهد سلفه بنبذ أو استخفاف، لأن في حفظ العهد صلاح المملكة، وفي تضييعه هلاكها[42]، وأدت النجاحات السياسية لأردشير وكثير ممن جاء بعده من ملوك بني

ساسان، إلى ترسيخ فكرة التميز السياسي الفارسي، وصار ينظر إلى هذا العهد وغيره من الوصايا والحكم الملكية الفارسية باعتبارها أفضل السياسات وأقدرها على حماية الدول ومنع تسلل الفساد إليها وحفظ الأمن فيها، ومع أن هذا العهد ومختلف الوصايا الأخرى لا ترقى لتكون نظرية سياسية مكتملة، بل أقرب إلى النصائح التقنية في التسيير السياسي مستفادة من التجارب الناجحة والفاشلة، إلا أنها وجدت في الظروف الإسلامية التي طرأت بعد التحول من دولة الخلافة إلى دولة الملك، ومن الاختيار إلى التوريث والاستبداد، ما يجعلها ذات مكانة بارزة وأهمية كبيرة في ضبط الأمور، وإضفاء الشرعية على التحولات السياسية.

4- اهتمام الخلفاء والأمراء والوزراء المسلمين بعهد أردشير.

لعل أقدم إشارة حول اهتمام الخلفاء المسلمين بالإرث السياسي الفارسي تعود إلى الخليفة عمر بن الخطاب الذي ذكر مسكويه أنه كان "يكثر الخلوة بقوم من الفرس يقرأون عليه سياسات الملوك وسيّما ملوك العجم الفضلاء، وسيّما أنوشروان، فإنّه كان معجبا بها، كثير الاقتداء بها، وكان أنوشروان مقتديا بسيرة أردشير آخذا نفسه بها وبعهده، مطالبا به غيره، وكان أردشير متبعا لبهمن وكورس، مقتديا بهما، فهؤلاء جلّة ملوك الفرس وفضلاؤهم الذين ينبغي أن يقتدى بأفعالهم وسيرهم وتتعلّم سياساتهم ويتشبّه بهم"[43]، ويبدو أن المخيال العربي رغم تفوقه العسكري على فارس فإنه استمر في أسماره وتصوراته يحفظ لهم تقدمهم في السياسة، ويفصل بين إنكار دينهم وصلاح سياساتهم في إدارة شؤون رعيتهم، وكان هذا "الاقتداء" في البداية من خلال الوسطاء المطلعين على التراث الفارسي قبل حركة الترجمة التي تم تدشينها منذ العهد الأموي، ليمثل إسلام الفرس مدخلا هاما لاستلهام تجاربهم القديمة وتقليدها.

يعتقد أن عهد أردشير ترجم إلى اللغة العربية في دور مبكّر، وقد يكون ذلك تمّ في أواخر العهد الأموي، عندما التفت الأمويون إلى ما يوجد عند الفرس مما يتصل برسوم الدولة وقواعد السياسة وتدبير الجيوش[44]، ومنذ النصف الثاني للقرن 2هـ/8م كان أبان بن عبد الرحمن اللاحقي (ت: 220هـ) المعروف بالشاعر الرقاشي قد كتب لصاحبه تاريخا سماه: سيرة أردشير

[45]، وفي مرحلة لاحقة تمت إعادة صياغة هذا العهد شعرا من قبل المؤرخ أحمد بن يحي البلاذري (ت: 279هـ) [46].

تدلّ العديد من النصوص التاريخية على أن عهد أردشير كان أحد التجارب السياسية التي قدرها الخلفاء والأمراء والوزراء في العهد العباسي، واعتبروها من النصائح المفيدة في تسيير شؤون الحكم وإدارة مقاليد الدولة، فالخليفة المأمون العباسي (198-218هـ)كان يرى أن أجلّ ملوك الأرض ثلاثة: الاسكندر وأردشير وأبو مسلم الخراساني، وعلل ذلك أنهم الذين قاموا بثقل الدول[47]، فالعبرة في التقديم كانت النجاح في التأسيس باعتبارها أصعب مرحلة، وليس في إدارة ملك تم استلامه بالوراثة والعهد، ولذلك حرص المأمون في تعليم ابن أخيه هارون بن المعتصم (والذي سيصبح لاحقا خليفة بعد أبيه باسم: الواثق بالله) أن يكون أساس معرفته: كتاب الله جلّ اسمه، وقراءة عهد أردشير، وحفظ كتاب كليلة ودمنة[48]، وفي حضور عهد أردشير وكتاب كليلة ودمنه الذي ترجمه ابن المقفع ما يبين التصور الذي حمله الخلفاء لمصادر الفكر السياسي المفيدة للحكم، ولم يكن الأمر مجرد توصية للمعلمين؛ بل إن هارون الواثق بالله (227-232هـ) قد حفظ عهد أردشير وصار يمكنه سرده من حافظته من أوله إلى آخره[49].

في هذا السياق يمكن قراءة سياسة المأمون في قضية: "المحنة" المتعلقة بسعيه لتوحيد الموقف الديني من مسألة: خلق القرآن، فهو لم يتعامل مع الخلاف فيها باعتباره خلافا فرعيا ينبغي أن تغض السلطة الطرف عنه، بل تعاطى معه على أنه خطر على وحدة الدولة؛ نتيجة تسببه في واقع اصطفافي جعل كثيرا من العامة تتبنى مذهبا غير الذي يتبناه رأس السلطة الممثل في الخليفة أمير المؤمنين، ولذلك عمل على إجبار العلماء المخالفين على تبني رأيه، ولجأ إلى سياسة القمع عبر الضرب والجلد والإهانة، والتي استمرت إلى أن قطعها الخليفة المتوكل (232-247هـ)، وهو ما اعتبر انسياقا خلف رؤية أردشير حول حملة العلم الشرعي المعارضين، وضرورة الوقوف ضد محاولات السلطة الدينية التمرد على السلطة السياسية، لأن هذا التمرد الفكري يمثل مقدمة لانقلاب سياسي باسم الدين، ولأن أردشير نصح من يلي الأمر بعده بضرورة التصدي الفكري لهذه الخطابات المناوئة، فقد جعل المأمون من الفكر الإعتزالي منطلقه في الحكم على أقوال

مخالفيه بالبدعية والانحراف والكفر[50]، وهذا ما يمكن اعتباره تطبيقا لقول أردشير: في عهده: "لم يجتمع رئيس في الدين مسرّ، ورئيس في الملك معلن، في مملكة واحدة قطّ، إلّا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك؛ لأنّ الدين أسّ والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجمع البنيان من صاحب العماد"[51].

في نفس السياق؛ ولكن من منطلق أوسع في التحليل، يرى فهمي جدعان أن المأمون إنما حركته نوازع سلطانية خالصة، فقد رأى في تيار أهل الحديث تيارا تمكّن من بناء قوة متنامية استحوذت على قلوب العامة وعقولهم وإراداتهم، وأن هذا مؤشر على رغبتهم في الرئاسة، فخشي أن تتحول هذه القوة إلى يد ضاربة تهدّ أسس مملكته برمتها، لذلك عمل من خلال "المحنة" على فضحهم عند العامة، وإسقاط مكانتهم عندهم ليظهرهم في صورة من لا يستحق السيادة الدينية والرئاسة الدنيوية[52].

تتضح السياسة التي لجأ إليها المأمون في رسالته التي يصف فيها القائلين أن القرآن غير مخلوق أنهم: "جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم، ونسبوا أنفسهم إلى السنّة، وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم، ومكذب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم، ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب، والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سيئ آرائهم"[53].

إن التوصيف المندرج ضمن سياسة كسر الزعامات الدينية من خلال رميهم بالابتداع والضلالة، والطعن في حقيقة ادعائهم للتدين والزهد، يكاد يتطابق مع وصية أردشير في عهده التي يقول فيها: "اعلموا أنّ العاقل المحروم سالّ عليكم لسانه، وهو أقطع سيفيه، وإنّ أشدّ ما يضربكم به من لسانه، ما صرف الحيلة فيه إلى الدين: فكأنّ بالدين يحتجّ وللدين- فيما يظهر- يغضب، فيكون للدين بكاؤه، وإليه دعاؤه (...)، وقد كان من قبلنا من الملوك (...) يحتالون للطاعنين بالدين على الملوك، فيسمّونهم المبتدعين؛ فيكون الدّين هو الذي يقتلهم

ويريح الملوك منهم، ولا ينبغي للملك أن يعترف للعبّاد والنسّاك والمتبتّلين أن يكونوا أولى بالدين، ولا أحدب عليه، ولا أغضب له منه"[54].

في مرحلة لاحقة تسجّل لنا المصادر أن أحد كبار الوزراء العباسيين، وهو: القاسم بن عبيد الله بن سليمان الحارثي (ت: 291هـ) والذي تولى الوزارة للخليفة المعتضد (279-289هـ) ثم للمكتفي (289- 295هـ) الذي تولى عقد البيعة له والقيام بأعباء الأمر عنده، وكان قد اشتهر بالظلم وسفك الدماء، ونقل عنه التصريح في حالة سكر أن عهد أردشير أحسن من سورتي البقرة وآل عمران[55]، ومثل هذا التصريح من رجل ورث الوزارة عن والده، وينتمي إلى الطبقة النافذة في السلطة، يصور لنا الاختراق الذي تحقق للموروث السياسي الفارسي في العهد العباسي، ولمكانة عهد أردشير عند أرباب الدولة والماسكين بزمام أمورها[56].

تعزز الاهتمام بوصايا أردشير في عهد السيطرة البويهية على شؤون الخلافة العباسية، وكان البويهيون ينتمون مذهبيا إلى الشيعة الزيدية وعرقيا إلى العنصر الديلمي الذي يمثل الفرس أحد مكوناته، ومن خلال المصادر التي تعود إلى هذه المرحلة ندرك انتشار أدبيات الفرس وأفكارهم في هذه المرحلة، وفي الشأن السياسي عبر أحد أكبر وزراء الدولة عن مدى إعجابه بأردشير فقال الصاحب بن عباد (ت: 385هـ): "ينبغي للسلطان أن ينقش قول أردشير في فص صدره: لا سلطان إلا برجال، ولا رجال إلا بمال، ولا مال إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل وحسن سياسة"[57].

5-عهد أردشير في مصنفات الآداب السلطانية:

يقسّم الدارسون للفكر السياسي الإسلامي مصادره إلى ثلاثة أقسام: كتب السياسية العملية التي يطلق عليها: الآداب السلطانية، وكتب السياسة الشرعية التي تسمى: الأحكام السلطانية، وكتب السياسة العقلية التي هي: الفلسفة السياسية، وضمن الآداب السلطانية نجد أربع صيغ: الأولى: الحكايات على ألسنة الحيوانات؛ وأساسها ترجمة ابن المقفع لحكايات كليلة ودمنة المترجمة في الأصل عن الهندية، وقد نسج المسلمون على منوالها عدة حكايات من أشهرها حكاية الأسد والغواص، والصيغة الثانية: كتب التاج والآيين المترجمة عن الفارسية،

وموضوعها سير ملوك الفرس والآداب التي استنوها في إدارة السلطة، ومنها كتاب آداب الملوك للثعالبي، والصيغة الثالثة: الرسائل والعهود والوصايا؛ وهنا يدرج عهد أردشير، ورسائل أرسطو المنحولة التي يدعى أنه وجهها للإسكندر، والعهود اليونانية، وقد ألف المسلمون ضمن هذه الصيغة رسائل ووصايا وعهودا من أشهرها وصية الوليد بن يزيد لولي عهده، أما الصيغة الرابعة فهي الكتب ذات الفصول المتعددة في السياسة والحرب والعدل وغيرها، ونموذجها الأول كتاب: سر الأسرار المنسوب لأرسطو[58].

يلاحظ على كتب الآداب السلطانية طغيان التأثير الفارسي، للحدّ الذي يمكن اعتبارها مجرد تعريب وأسلمة للتقاليد السياسية الساسانية، وهو ما لاحظه الجاحظ على فئة الكتاب المقربة من الخلفاء العباسيين، من خلال النظر في خلفية ثقافتهم، فقال في حقهم: "الناشئ فيهم إذا وطئ مقعد الرئاسة، وتورك مشورة الخلافة، وحجزت السلة دونه، وصارت الدواة أمامه، وحفظ من الكلام فتيقه، ومن العلم ملحه، وروى لبرزجمهر أمثاله، ولأردشير عهده، ولعبد الحميد رسائله، ولابن المقفع أدبه، وصير كتاب مزدك مصدر علمه، ودفتر كليلة ودمنة دفتر حكمته، ظن أنه الفاروق الأكبر في التدبير"[59].

وهذا الذي ينكره الجاحظ على الكتاب، هو ما تعترف به كتبهم؛ ففي كتاب التاج يشير المؤلف أنه أخذ عن ملوك الفرس "قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية"[60]، وعمل بعض مؤلفي الآداب السلطانية على إعطاء صبغة شرعية لهذا التقليد السياسي، فنسبوا للرسول ﷺ أنه افتخر بالملك أنشروان العادل فقال: "ولدت في زمن الملك العادل"[61]، وجاء هذا متوافقا مع انبهارهم بدولة الفرس التي اعتبروها مع اليونان أعظم دولة، وأشمخ مملكة، وأدوم أياما وذكرا[62].

يعتبر عهد أردشير من النصوص المؤسسة التي ينهل منها كتّاب وخدّام الدولة الذين ألّفوا نصوص الآداب السلطانية، وهم يهدفون إلى نفس الغاية التي تقصدها العهد، أي تقوية السلطة ودوام الملك، ولذلك شكّلت أفكاره مرجعية أدت إلى تبني الكثير من تصوراته[63]، وهذا التأثير الكبير دفع بالباحث كمال عبد اللطيف إلى القول أن تصور الدولة في هذه الكتابات

يعتمد في العمق على الرؤية التي بلورها عهد أردشير؛ باعتباره بؤرة من البؤر الجامعة والفاعلة في المرجعية المولدة لنصوص الآداب[64]، ولأنه من المتعذر تتبع كل المواضع التي ورد الاستدلال بها بعهد أردشير في كتب الآداب السلطانية، فسيتم الاكتفاء ببعض الأمثلة مركزين على ما يرتبط بطبيعة العلاقة بين السلطتين السياسية والدينية:

5-1: وظيفة الدين في حماية السلطة:

من خلال تتبع استدلالات كتب الآداب السلطانية بعهد أردشير، يلاحظ أن أهم نص يتكرر فيها هو النص المتعلق بطبيعة العلاقة بين الملك والدين، والذي يقول فيه أردشير: "الملك والدين أخوان توأمان، لا قوام لأحدهما إلّا بصاحبه؛ لأنّ الدين أسّ الملك وعماده، وصار الملك بعد حارس الدين، فلا بدّ للملك من أسّه، ولا بدّ للدين من حارسه، فإنّ ما لا حارس له ضائع، وإنّ ما لا أسّ له مهدوم"[65]، وهذا التصور الأردشيري هو ترجمة لما قام به من أجل إعادة توحيد الفرس، حيث مثّلت الوحدة الدينية طريقا لتحقيق الوحدة السياسية، ولهذا تعتبر مهمة حراسة الدّين في تفكيره مصلحة للملك، ومن هذا المنطلق قال أنه من الواجب على الملك أن لا يترك أحدا يتخطاه في الدفاع عن الدين، ولهذا السبب أيضا يدعو أردشير إلى تبديع المناهضين للملك باستعمال الدين[66]، سيرا على منهج من سبقه من ملوك الفرس الذين كانوا "يحتالون للطاعنين بالدين على الملوك، فيسمّونهم المبتدعين؛ فيكون الدين هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم"[67].

استنسخت العديد من كتب الآداب السلطانية هذا النص واستدخلته ضمن رؤيتها السياسية الوعظية، إذ نعثر عليه عند: ابن قتيبة، وقدامة بن جعفر، وابن عبد ربه، والماوردي، والغزالي، والطرطوشي، والشيرزي، والخيربيتي، وغيرهم[68]، وقد يبدو لأول وهلة أن استحضار هذا القول إنما يعبر عن حاجة الدولة المسلمة إلى استمرار التزامها بالدين باعتباره هو ما دشن لحظتها الأولى في زمن النبوة، لكن السّياق الذي تبلورت فيه هذه الرؤية ضمن هذه المتون لم يكن سياقا تنظيريا محايدا، بل كان سياقا تبريريا يهدف إلى الدفاع عن شرعية السلطة والوقوف

ضد مناوئيها، وهو ما حوّل الدولة من خادمة للدين في زمن التأسيس ومرحلة الخلافة، إلى موظفة له في إطار النزاع على الشرعية منذ التحول إلى النظام الملكي الوراثي.

إن تبني الآداب السلطانية للعهد الأردشيري يشكل لحظة انقطاع قوية مع عملية إعادة تأسيس دولة المدينة الرسولية، ولحظة قطيعة مع المفاهيم الإسلامية الأصيلة في طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فمن رؤية تعاقدية كشفت عنها خطبة أبي بكر الصديق عند توليه الخلافة جاء فيها: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[69]، إلى رؤية قهرية دشنتها رؤية ترى في السلطان "ظل الله في الأرض" في المشروع السلطوي الأموي والعباسي، ثم في مشروع السلطنات والإمارات التي تعددت في محيط الجغرافية الإسلامية منذ القرن الثالث للهجرة[70].

والملاحظ أن بعض كتب الآداب السلطانية حاولت أن تعطي استدلالا دينيا لتبني تطبيقات هذا التصور، متجاوزة الفروق الكبيرة بين السياقين الساساني والإسلامي وموقع الدين من الدولة في أصل التجربتين، فالماوردي ينطلق من أن: "أحوال الأمم المعروفة أخبارها، والممالك المشهورة آثارها، والملوك المنقولة إلينا أوائل أيامها وأواخرها متقاربة متشابهة"، ثم يأتي إلى توظيف حديث الرسول ﷺ "لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل، حتى لو كان فيهم من دخل جحر ضب لدخلتموه"[71]، ومع أن الحديث يأتي في سياق الذم، لكن الماوردي يوظفه في سياق تبرير ما سيقع، ولأجل عدم التناقض مع خلفيته الشرعية، فإنه يستند إلى قول أرسطاطاليس في نصيحته للاسكندر: "ادفع عن دينك بملكك، ولا تدفع بدينك عن ملكك"[72]، وهو نوع من ذلك التنظير الذي يقدم التصورات المثالية المتعالية باعتبارها مسلمات قبلية، مع العلم أن الواقع يسير وفق منطلقات مغايرة تماما، أساسها حماية الملك بمختلف الطرق.

في نفس السياق يحاول العباسي أن يعطي لقول أردشير معنى قرآنيا؛ فيعتبر معناه ظاهرا في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا**﴾ (الحج:20)؛ لأن في الآية دلالة على أن بعض الناس

يحامون عن البيع والمساجد أن تهدم، ويقوّون أمر الدين، ويحملون الناس عليه، وهم الملوك[73]، وهذا ما يجعل من النص الديني مجرد أداة تبريرية لترسيخ قيم سياسية فارسية.

قد يبدو أن النص الأردشيري ليس سوى وصية لعقد تحالف بين السلطتين الدينية والسياسية، معبرا عنها بقوة هذه العلاقة لحد تشبيهها بـ "التوأم"، ولكن قراءة ما يعنيه الدين لأردشير في باقي النص يبرز الطابع التسخيري الذي يتبناه، فالدين إنما يرد كمشكلة دائما، باعتباره منطلق المعارضين، فمن خلال التمسح به تظهر الزعامات المستترة الراغبة في السلطة، وتتشكل فئات المبتدعين المنهاضين للملك، وهو ما تشتغل به الرعية إذا غرقت في الفراغ واشتغلت بمقولات العقائد والمذاهب، وهو ما يقف خلف جرأة من يعظون الملوك تحريا للدين، والذين سماهم العهد :"أعداء الدول وآفات الملوك"[74].

لعل أفضل دليل على هذه الرغبة السلطوية في احتواء الخطاب الديني نجدها عند ابن المقفع الذي كتب **"رسالة الصحابة"** للخليفة المنصور العباسي، فرغم ظاهرها الإداري التنظيمي، فقد كان مرماها سياسيا إيديولوجيا، يستهدف ضم سلطة القلم إلى سلطان السيف لتحقيق استبداده المطلق، وتفكيك مصطلحات السلطة المعرفية وإفراغها من محتواها، وتأويلها بما يعود بالمصلحة على رجل السياسة[75]، فهو من خلال انتقاده للطاعة المطلقة كان في الحقيقة يؤسس لها، عبر ردّ مسائل التدبير السياسي للحاكم وحده لأنه "ليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أهلك نفسه (...)، وليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة، والإجابة عند الدعوة، والنصيحة بظهر الغيب"[76]، ومن أجل استحواذ الحاكم على الحقل الديني يسعى ابن المقفع إلى توحيد الأقضية والأحكام وفق الرأي الذي يراه الحاكم، فينصح الخليفة أن "يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه"[77].

لقد قصد ابن المقفع من خلال نصيحته أن يجعل من السلطة الإسلامية نموذجا عن ما كانت عليه السلطة الفارسية، فهو يجمع بين يدي الحاكم السياسة والدين معا؛ فالسياسة

باعتبارها صلاحياته الخاصة التي ليس لأحد حق في منازعته إياها، والدين باعتباره المرجح لما يختلف فيه أهله، والقدرة على إلزام الناس خاصة وعامة، مفتين ومستفتين بما ترجّح له، بما يضمن له في الأخير حكما مطلقا، يصبح فيه الديني مجرد أداة عند السياسي، وهذا ما يتقاطع مع وصية أردشير.

حسب رضوان السيد؛ فإن هذا التأصيل الذي طرحه ابن المقفع قد حاول المنصور تنفيذه، حيث استغل الفكرة وتوجه للإمام مالك بن أنس (ت: 179هـ) إمام أهل المدينة، وقدم له طلبا أن وقدم له طلبا أن يوطئ للناس كتابا، وأنه سيكتب قوله كما تكتب المصاحف، ويبعث به إلى الآفاق ليحمل الناس على التزامه، لكن الدولة العباسية ما لبثت أن آثرت مذهب العراقيين الفقهي، ليتولى تلامذة أبي حنيفة أعلى المناصب القضائية في الدولة، وكان منهم أول قاض للقضاة[78].

يشير الجابري أن جميع كتب الآداب السلطانية التي كررت هذا النص الأردشيري في الثقافة العربية، فهمت هذه الفقرة على غير معناها، وهو أشبه بالوقوف عند ﴿**فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ**﴾ (الماعون:4)، فهي تفهم منها – أو تريد أن يفهم القارئ منها – أن حراسة الملك للدين هي من أجل حفظ الدين، في حين أن العكس هو المقصود؛ إذ أن ما يريده أردشير هو التنبيه إلى أهمية توظيف الدين في مرحلة تأسيس الدولة، وضرورة الحذر منه ومن رجاله بعد ذلك[79].

2-5: التحذير من ظهور المعارضة المستترة بالدين:

ضمن سياسة تأميم الدين لصالح السلطة السياسية؛ ينهى أردشير عن دراسة العامة له، لأنه يرى ذلك مجرد مقدمة لتشكل نخبة دينية غير متحكم فيها، وبالتالي ظهور قيادات منافسه تستند إلى النصوص الدينية لتعارض الملك، فيحذر من "مبادرة السفلة إيّاكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقّه فيه، فتحملكم الثقة بقوّة السلطان على التهاون بهم، فتحدث في الدين رئاسات مستسرّات في من قد وترتم وجفوتم، وحرمتم وأخفتم وصغّرتم، من سفلة الناس والرعيّة وحشو العامّة، ولم يجتمع رئيس في الدين مسرّ، ورئيس في الملك معلن، في مملكة واحدة قطّ،

إلّا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك، لأنّ الدين أسّ والملك عماد، وصاحب الأسّ أولى بجمع البنيان من صاحب العماد"[80].

يرد هذا النص عند الماوردي، مقتصرا على الشطر الثاني منه، وذلك في سياق استدلاله بالسياسات الفارسية التي يرى أنها مشتركة بين الدول[81]، بينما يوظفه العباسي منطلقا من نفس المقاصد التي يطرحها أردشير، فهو يحذر الملوك من الدعوات التي تزعم الحرص على الدين وتغيير المنكر باعتبارها مشاريع سياسية لأشخاص يغلب عليهم محبة الرياسة والأمر، وأنهم قادرون من خلال هذا المدخل على التغرير بالناس من خلال الوعظ والقصص التي يحركون بها الضمائر، مشيرا إلى أن هذه المشاريع غالبا ما تظهر في الأطراف، ضاربا مثالا بدعوة ابن تومرت التي أطاحت بدولة المرابطين ببلاد المغرب[82].

يهدف هذا الموقف إلى إغلاق باب "الرأسمال الديني" أمام كل محاولات توظيفه في المعارضة السياسية، ولاشك في أن أردشير قد صاغ هذا التصور وهو يستحضر الدور الذي قامت به السلطة الدينية في خلخلة قواعد الملك الفارسي، ويوظف تجربته في إعادة توحيد الفرس، فقد أسس ملكه بواسطة التحالف مع رجال الدين الذين قاموا بتعبئة العامة من حوله، ولكن ما إن استتب له الأمر حتى نصب نفسه حارسا على الدين، حتى لا ينقلب أهله عليه[83].

لأجل منع كل منافذ "المنافسة" على الدين؛ يوصي أردشير أن لا يسمح للعامة بالغرق في الفراغ، بل على الولاة الانتباه إلى اشتغالهم الدائم بأعمالهم؛ كل حسب طبقته التي ينتمي إليها، لأنه إذا فشي الفراغ في الناس حسب أردشير "تولّد منه النظر في الأمور، والفكر في الأصول؛ فإذا نظروا في ذلك، نظروا فيه بطبائع مختلفة، فتختلف بهم المذاهب، ويتولّد من اختلاف مذاهبهم، تعاديهم وتضاغنهم وتطاعنهم، وهم في ذلك مجتمعون- في اختلافهم- على بغض الملوك (...)، ثمّ يتولّد من كثرتهم أن يجبن الملك عن الإقدام عليهم، فإنّ إقدام الملك على جميع الرعيّة تغرير بملكه ونفسه"[84]، ولذلك فإنه يخلص إلى أن: فساد المملكة في فراغ الرعية[85].

إن تبني كتّاب الآداب السلطانية لهذه الوصايا يتجاوز الفروق بين التجربتين الإسلامية والساسانية، فقد نشأت دولة الإسلام أساسا بسبب الدين، والذي يستحق الإشارة هنا هو التغير الذي حدث في قوة هذا الحضور وموقعه من الدولة نتيجة التحول من الخلافة إلى الملك، ففي حقبة النبوة والخلافة كان الدين غاية في ذاته، وكانت الدولة إحدى وسائله، وكانت أهداف الدين هي الحافز الذي يحرك السلطة، وتعاليمه هي الضابط الذي ينظم حركتها، ومع التحول إلى الملك استعاد الملوك الدولة من قبضة الدين، وصار الدين مؤسسة من مؤسسات الدولة، ولم يعد غاية في حد ذاته توجه مسار الدولة؛ بل صار وسيلة في خدمتها[86]، وهو ما يبين أن استدخال هذا النص الأردشيري يدفع نحو غايات يعيها جيدا أولئك الكتاب من ذوي الثقافة السياسة النفعية، ولكن ذوي المرجعية الفقهية يقدمونها على غير مراميها الحقيقية، فهي عندهم حماية للدين من الابتداع والضلال، بينما هي في الحقيقة حماية للملك من المعارضة باسم الدين، عبر فرض الوصاية عليه، وجعله تابعا لمصلحة الحاكم ودعامة لاستقرار حكمه وتجريم مخالفيه.

5-3: التحذير من أدعياء التدين والزهد والبعد عن السلطان والجرأة عليه:

في نفس السياق السابق؛ يحذر أردشير من يخلفه في حكم دولة بني ساسان من أهل الزهد الذين يتجافون مجلس السلطان، ويظهرون أمامه مواقفهم المخالفة لسياسته، أو ينتقدون ما يرونه منه انحرافا في السلوك، ولأنه ينطلق دوما من الغاية السياسية، فهو يعتبر هذه الممارسات مجرد طعن في السلطة لإسقاط هيبتها تحت غطاء التحري للدين، ويقول في ذلك: "وفي الرعيّة صنف أظهروا التواضع، واستشعروا الكبر، فالرجل منهم يعظ الملوك زاريا عليهم بالموعظة، يجد ذلك أسهل طريق طعنه عليهم، ويسمّى هو ذلك- وكثير ممن معه- تحرّيا للدين. فإن أراد الملك هوانهم لم يعرف لهم ذنبا يهانون عليه، وإن أراد إكرامهم فهي منزلة حبوا بها أنفسهم على رغم الملوك، وإن أراد إسكاتهم كان السماع في ذلك أنّه استثقل ما عندهم من حفظ الدين، وإن أمروا بالكلام قالوا ما يفسد ولا يصلح. فأولئك أعداء الدول وآفات الملوك"[87]، وفي الموقف من هؤلاء يقترح أردشير حليّن متمايزين غايتهما واحدة؛ وهي التخلص

منهم، مقدما رأيه باعتباره ما قررته السياسات الملوكية، "فالرأي للملوك تقريبهم من الدنيا، فإنّهم إليها أجروا، وفيها عملوا، ولها سعوا، وإيّاها أرادوا. فإذا تلوّثوا فيها بدت فضائحهم، وإلّا فإنّ فيما يحدثون ما يجعل للملوك سلّما إلى سفك دمائهم، وكان بعض الملوك يقول: القتل أقلّ للقتل"[88].

يتبنى الوزير الكامل في كتاب السياسة هذا التصور الأردشيري بحذافيره، ولا يستثني من الزهاد "إلا من وقعت اليمين الخالصة بانقطاعه إلى الله تعالى بالكلية واعتزال الكافة"، ويرى أن من لم يكن هذا حاله فليس في الحقيقة سوى متشبه بالزهاد لكنه ليس منهم، ولا يحق له التجافي عن مجالس الملك، ولذلك يجب أن "يوسعوا عدلا واستخداما، ولا يكونوا من التصون عن مجالس الملوك، والسعي إلى أبوابهم"، وهو بذلك يستحضر نفس تخوف أردشير عندما اعتبرهم من "الطاعنين بالدين على الملوك"[89]، ولذلك رأى في هذا التجافي والابتعاد عن السلطان "فسادا قد شرحه أردشير في عهده"[90]، أي أنه يتبنى المنطلق ذاته في التعامل مع هؤلاء الذين وصفوا أنهم: أعداء الدول وآفات الملوك.

وعند العباسي نجده يقوم بتحوير النص الأردشيري دون أن يخرجه عن مقاصده، فمن يبتعد عن مجلس السلطان، ولا يقصد بابه ولا يطلب صلاته يعدّ في تقييمه من المبالغين في الزهد والعبادة والتعفف، وأن مقصده الحقيقي ليس دينيا بل دنيويا؛ باستجلاب عواطف العامة نحوه وتقديمه واحترامه، ثم يتبنى نفس حلّ أردشير الهادف إلى نقض غايته بعكسها، أي بتلويثه في الدنيا حتى يفسد أمره وينفض الناس عنه[91].

5-4: التقسيم الطبقي للمجتمع والتحذير من انتقال الناس من طبقة لأخرى أعلى منها:

من أجل ضبط المجتمع واستمرارية حالة السكون فيه، يوصي أردشير أن يهتم الملك بمراقبة وضع الطبقات الاجتماعية، والتي يجعلها أربعة: "الأساورة صنف، والعبّاد والنسّاك وسدنة النيران صنف، والكتّاب والمنجّمون والأطبّاء صنف، والزرّاع والمهّان والتجار صنف"[92]، ولابد أن يستمر كل فرد في الطبقة التي ينتمي إليها، ولا ينتقل منها إلى طبقة أخرى، لأن هذا يهدم بنيان المجتمع، ويؤدي إلى نشوب حالة تنافس تقود إلى الطمع في منصب الملك ذاته، فينبه

أردشير الحاكم أن لا يكون "لانتقاله عن الملك بأجزع منه من انتقال صنف من هذه الأصناف إلى غير مرتبته؛ لأنّ تنقّل الناس عن مراتبهم سريع في نقل الملك عن ملكه: إمّا إلى خلع، وإمّا إلى فتك. (...)؛ فانّه يتولّد من تنقّل الناس عن حالاتهم، أن يلتمس كلّ امرئ منهم أشياء فوق مرتبته. فإذا انتقل أو شك أن يرى أشياء أرفع مما انتقل إليه، فيغبط وينافس"[93]، وإنما يستهدف أردشير بهذا التحذير أفرادا مخصوصين لهم مؤهلات قيادية لا ينبغي أن يفتح الباب لهم للعمل على استثمارها في المنافسة على السلطة، لأنهم لو فعلوا ذلك تمكنوا من إلحاق الهزيمة بالملك ذاته وتولي مكانه، وهو يصرح بذلك في قوله: "وقد علمتم أنّ من الرعيّة أقواما هم أقرب الناس من الملوك حالا. وفي تنقّل الناس عن حالاتهم مطمعة للذين يلون الملوك في الملك، ومطمعة للذين دون الذين يلون الملوك في تلك الحال، وهذا لقاح بوار الملك"[94].

إن هذا التصور الطبقي الذي يقدمه أردشير يلتقي مع طبيعة المجتمع الفارسي الذي يرى أن الملوك والرعية ليسوا من طينة واحدة، ولا يجمع بينهم شيء من سمات البشرية أصلا، فالملوك أبناء الآلهة، والرعية مجرد بشر، وهذا التصور الأردشيري يدل عليه نقش على العملة يعود لزمن حكمه مكتوب فيه: "أردشير ملك الملوك الذي يرجع نسبه إلى الآلهة"[95]، بينما تقوم المنظومة الفكرية الإسلامية على أساس المساواة، فالناس "سواسية كأسنان المشط"، وتؤسس للتفاضل على أساس التقوى والعمل الصالح وليس المركز الاجتماعي.

الملاحظ على كتب الآداب السلطانية أنها تتبنى التشخيص الفارسي للمراتب كما حدده أردشير، فهو متواتر فيها بصيغ متعددة، بحكم أنه قاعدة القواعد في مجال الدفاع على ضرورة السلطة ولزومها، ثم استمرارها من دون اختلال ولا فساد[96]، ففي كتاب التاج يتم الاستدلال بالنص الأردشيري في التراتبية الاجتماعية دون أي مناقشة، أي بشكل تسليمي ينطلق من عبقرية الفرس السياسية[97]، بينما يحذر قدامة بن جعفر من ارتفاع أفراد الطبقة الدنيا إلى المراتب العالية، ويستند إلى مثل قريب جدا من مضمون نص أردشير؛ وهو: "في ارتفاع واحد من السفلة يغلب الجهل الذي هو سبب زوال القهر والغلبة وانحطاط المراتب العالية"[98].

عند الماوردي يبرز التأكيد على علو مرتبة الملوك، فقد عقد فصلا أسماه: في فضائل الملوك في علو مراتبهم وما يجب عليهم أن يأخذوا به أنفسهم من اجتلاب الفضائل واجتناب الرذائل، وحرص في بداية هذا الفصل على تأكيد هذه "الفضيلة"، عبر الاستدلال الشرعي لها، مؤكدات أن الله "فضل الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه، لجهات كثيرة ودلائل موجودة، وشواهد في العقل والسمع جميعا حاضرة معلومة، منها أن الله عز وجل أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسماهم ملوكا وسمى نفسه ملكا فقال: ﴿**مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾ (الفاتحة: 3)، (...) وقال فيما وصف به ملوك البشر: ﴿**إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا**﴾ (المائدة: 20) وقال ﴿**وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا**﴾(النساء: 54)، (...) فليس أحد في حكم هذا اللفظ أولى بالفضل، ولا أجزل قسما ولا أرفع درجة من الملوك، إذ كان البشر مسخرين لهم وممتهنين لخدمتهم، ومتصرفين في أمرهم ونهيهم"[99]، وهكذا في هذا النص يصبح الجميع مجرد خدم مسخرين للملك، لأن الله فضله بالمنصب الذي هو فيه، والغريب أن المؤلف هنا لا يطرح إشكالية شرعية منصبه مطلقا، لأن مسألة الشرعية تتجاوزها هذه الآداب الحاملة للتقاليد الفارسية التي تنطلق من التفويض الإلهي، ولهذا استسهلت هذه الكتب أن تقول أن: "السلطان ظل الله في الأرض"، وربما نسبته للرسولﷺ[100]، ويتضح لنا هنا أن الآية تصبح مجرد وسيلة لأسلمة الأدبيات السياسية الفارسية، ذلك أن نظرا بسيطا في القرآن يكشف أن الملك ليس فضيلة في ذاته، ولكن بحسب طبيعة العمل الذي يقوم به الحامل لهذه الصفة، لأن الملك جاء أيضا في سياق الذم عندما ارتبط بالفساد، وهو ما توضحه الآية: ﴿**إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ**﴾(النمل: 34). والآية الأخرى: ﴿**وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا**﴾ (الكهف: 79).

5-5: تحمّل ظلم السلطان خشية الفتنة:

من أهم أقوال أردشير التي تناقلتها كتب الآداب السلطانية، ودلّلت بها على ضرورة الصبر على الحكام الجورة، وعدم منازعتهم الأمر، قوله: "أسد حطوم خير من ملك ظلوم، وسلطان غشوم خير من فتنة تدوم"[101]، وهو القول الذي نسبه الطرطوشي وابن الموصلي لعلي بن أبي

طالب، بينما نسبه القلعي لعمرو بن العاص، واكتفى ابن عبد ربه والثعالبي وغيرهما باعتباره من أقوال الحكماء[102]، وهذا القول ليس مجرد حكمة عابرة تحذر من مغبة افتراق الكلمة، وزوال السلطة السياسية مع ما ينجر عنه من اضطراب الأمور وضياع الحقوق وتفكك بنية المجتمع، لكنه ضمن التأصيل السياسي الساساني مدخل بالغ الأهمية لترسيخ ثقافة الخضوع للملك، وتحمل كل أشكال الظلم الواقعة منه، خوفا من ظلم أكبر يحل بالمجتمع في حالة الافتقاد إلى رأس السلطة ومركزها.

إن هذه الرؤية العملية قد لقيت رواجا في التجربة السياسية الإسلامية منذ عهد بني أمية ودعاتهم، وتؤسس لواجب الرعية في الطاعة والولاء للحاكم القائم، فمن واجب ذلك الذي أدى يمين البيعة أن يتبع مقتضياتها، حتى لو أخلّ المبايع بمقتضيات العقد فارتكب الكبائر والمظالم، والدافع لهذا هو الخوف من الفتنة والفساد المتوقع، والخوف على الاستقرار الداخلي[103]، ويبين هذا التوجه بشكل جيد نص هام جدا للطرطوشي في سراج الملوك يؤكد فيه أنه "إذا اختل أمر السلطان دخل الفساد على الجميع، ولو جعل ظلم السلطان حولاً في كفة، كان هرج الناس ساعة أرجح وأعظم من ظلم السلطان حولاً، وكيف لا وفي زوال السلطان أو ضعف شوكته سوق أهل الشر ومكسب الأجناد، ونفاق أهل العيارة والسوقة واللصوص"[104]، ويدفع الطرطوشي نحو اعتبار الظلم الواقع من السلطان سببه الرعية ذاتها، أي أن ذنوبها هي التي جرت عليها فساد من يحكمها، فهو بذلك يمنحه البراءة من ممارساته الجائرة قائلا: "إن استقامت لكم أمور السلطان فأكثروا حمد الله تعالى وشكره، وإن جاءكم منه ما تكرهون وجهوه إلى ما تستوجبونه منه بذنوبكم وتستحقونه بآثامكم، فأقيموا عذر السلطان بانتشار الأمور عليه، وكثرة ما يكابده من ضبط جوانب المملكة واستئلاف الأعداء ورضاء الأولياء، وقلة الناصح وكثرة المدلس والفاضح"[105].

لقد بقيت ذاكرة الفتن في العقل والضمير المسلم حية، منذ مقتل عثمان وما تلاها، وصار ينظر إلى كل ما قد يؤدي إلى نفس الحالة باعتباره خطرا شديدا يمكن التضحية بالكثير من الحقوق في سبيل تلافيه، ولهذا كان تبني هذا التصور الأردشيري متماشيا مع سياق التاريخ

الإسلامي؛ ذلك أن فشل العديد من محاولات تغيير السلطة، والمآسي التي نجمت عن الاضطرابات السياسية والانتقال من أسرة حاكمة إلى أخرى قد رسخت مفاهيم الفتنة الناتجة عن السعي لتغيير الحاكم، وهو ما شكل بالتدريج حالة نفسية راضية بالواقع المعيش رغم قساوته، باعتباره أفضل من حالة الفوضى المتوقعة.

لا يعني هذا أن كتب الآداب لا تحفل بفضيلة العدل، بل إنها تؤكد عليه وتمنحه مساحة هامة، وتعتبره الطريق نحو استقامة الأمور واستمرار الدولة، وتحذر من الظلم لما قد يدفع إليه من الثورة والفتنة، لكنها وهي تمدح العدل تؤسس لقبول الظلم، وعندما تبرز خطورة الظلم على انتظام أحوال الدول وعمرانها، فهي تمنع من أي حركة تعمل على إزاحة المتسببين فيه، بل تبحث له عن أسباب تنفي عن الملك مسؤوليته، وهي بذلك تكرس للظلم من حيث تريد التأصيل للعدل، خاصة وأن الأفق السياسي يومها لم يكن يستحضر تغييرا دون ارتكاس في حمأة الفتنة وتداعياتها.

6– خاتمة:

يمكننا أن نجمل ما جاء في هذه الورقة أن التجربة السياسية الإسلامية على مستوى الممارسة قد اهتمت بعهد أردشير وعملت على الاستفادة منه، انطلاقا من تشابه تجارب الدول وأحوالها ومشاكلها، وأن الأدب السلطاني قد تبنى الكثير من الوصايا الواردة فيه ضمن مقولاته الأساسية، ووظفه في سبيل تحقيق الاستقرار للدولة ودفع الفتنة والفساد عنها، ولم يتم الاهتمام بالاختلافات الجوهرية بين المرجعيتين الفارسية والإسلامية في طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ذلك أن كتب النصيحة السلطانية نظرت إلى ما يبدو لها تخطيطا سياسيا يمكنه حماية الأمن الاجتماعي، واستمرت تتحسس من أي محاولة تغيير باعتبارها إعادة إنتاج لصور الفوضى والخراب وسفك الدماء، ولأن هذه الآداب قد أنتجت من طرف نخبة قريبة من السلطة السياسية، فإنها عبرت عن وجهة نظرها ومصلحتها، ودفعت دوما نحو تقديم استمرارية الجماعة تحت حكم السلطان ولو كان ذلك بالتفريط في حقوق الرعية.

إن هذا الحضور للتصورات السياسية الفارسية ضمن نصوص الفكر السياسي الإسلامي يدفع نحو العمل على تفكيك أصول هذا الفكر، والتفريق بين ما كان استمرارية لنظام النبوة والخلافة الشورية، وما تم إلحاقه بالإسلام كدين بينما عبر عن التجربة الإسلامية في مختلف مراحل الحكم الملكي والسلطاني الاستبدادي، أي التفريق بين ما هو ديني وما هو تاريخي، وهذا من أجل تجاوز الصورة التي لا تزال تقدم الفكر السياسي الإسلامي كفكر معارض للتعددية والاختلاف والمنافسة السياسية، بل تجعله ضمانة للحكم الشمولي والاستبداد والحجر على الآراء المعارضة، وهذه وظيفة بالغة الأهمية.

7- المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

1- الإسكافي (محمد بن عبد الله الخطيب)، لطف التدبير، تح: أحمد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979.

2- ابن أبي أصيبعة (أبو العباس محمد بن القاسم الخزرجي)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1995.

3- التوحيدي (أبو حيان علي بن محمد بن العباس)، الامتاع والمؤانسة، تح: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت، المكتبة العصرية، 2004.

4- الثعالبي (عبد الملك بن محمد بن إسماعيل)، آداب الملوك، تح: عبد الحميد حمدان، القاهرة، دار عالم الكتب، 2007.

5- الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، طبعة باريس، إعادة تصوير بطهران، 1963.

6- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني)، رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964.

7- الجاحظ (منسوب له)، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تح: أحمد زكي باشا، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1914.

8- ابن جماعة (بدر الدين محمد بن إبراهيم الكناني الحموي)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة، دار الثقافة، 1988.

9- ابن أبي حاتم الرازي (أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي)، العلل، تح: سعد بن عبد الله الحميد وآخرون، مطابع الحميضي، 2006.

10- ابن خلكان، وفيات الأعيان (أبو العباس أحمد بن محمد البرمكي)، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1972.

11- الخيربيتي (محمود بن إسماعيل)، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996.

12- الدينوري (أبو حنيفة أحمد بن داود)، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي، 1960.

13- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز)، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، 1985.

14- الشيزري (عبد الرحمن بن نصر العدوي)، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: علي عبد الله الموسى، الزرقاء، مكتبة المنار، 1987.

15- الطبراني (سليمان بن أحمد اللخمي)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد الميد السلفي، القاهرة، مكتبة بن تيمية، 1994.

16- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير الآملي)، تاريخ الرسل والملوك، ط2، بيروت، دار التراث، 1387هـ.

17- الطرطوشي (أبو بكر محمد بن أحمد الفهري)، سراج الملوك، تح: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1994.

18- العباسي (الحسن بن عبد الله)، آثار الأول في ترتيب الدول، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1989.

19- ابن عبد ربه الأندلسي (أبو عمر شهاب الدين أحمد بن محمد)، العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

20- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله)، كتاب الصناعتين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981.

21- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد الطوسي)، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988.

22- الفردوسي (أبو قاسم)، الشاهنامة، تر: الفتح بن علي البنداري، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية، 1932.

23- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، السلطان، تح: أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2002.

24- ابن قتيبة، المعارف، تح: ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981.

25- قدامة بن جعفر (أبو الفرج)، الخراج وصناعة الكتابة، تح: محمد حسين الزبيدي، بغداد، دار الرشيد، 1981.

26- القلعي (أبو عبد الله محمد بن علي)، تهذيب الرئاسة وترتيب السياسة، تح: إبراهيم يوسف مصطفى عجو، الزرقاء، مكتبة المنار، 1985.

27- الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تح: الساعاتي وسرحان، بيروت، دار النهضة العربية، 1981.

28- الماوردي، نصيحة الملوك، تح: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت، مكتبة الفلاح، 1983.

29- المبرد (محمد بن يزيد الأزردي)، الفاضل، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1421هـ.

30- مجهول، الأسد والغواص حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، ط3، تح: رضوان السيد، بيروت، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 2012.

31- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان، وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، بيروت، دار الأندلس، 1996.

32- المسعودي، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، 1938.

33- مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب)، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

34- المقدسي (المطهر بن طاهر)، البدء والتاريخ، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، 2013.

35- ابن المقفع (عبد الله)، رسالة الصحابة، نشرت في: آثار ابن المقفع، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989.

36- ابن الموصلي (محمد بن محمد البعلي)، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، 1416هـ.

37- ابن النديم (أبو الفرج محمد بن إسحاق)، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997.

38- الوزير الكامل (أبو القاسم الحسين بن علي المغربي)، كتاب في السياسة، تح: سامي الدهان، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1948.

ب- المراجع العربية والمعرّبة:

39- أومليل (علي)، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

40- البابانى (إسماعيل)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول، وكالة المعارف الجليلة، 1951.

41- الدوري (عبد العزيز)، الجذور التاريخية للشعوبية، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1981.

42- الجابري (محمد عابد)، العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001.

43- الجابري (محمد عابد)، العقل السياسي العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

44- جدعان (فهمي)، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

45- السيد (رضوان)، الجماعة والمجتمع والدولة سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007.

46- الشنقيطي (محمد المختار)، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018.

47- الصغير (عبد المجيد)، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، دار رؤية، 2010.

48- عباس (إحسان)، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988، ص: 131، 132.

49- عباس (إحسان)، عهد أردشير، بيروت، دار صادر، 1967.

50- عباس (إحسان)، ملامح يونانية في الأدب العربي، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993.

51- عبد اللطيف (كمال)، في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2011.

52- العلام (عز الدين)، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، عالم المعرفة، 2006.

53- العلام (عز الدين)، الفكر السياسي السلطاني – نماذج مغربية –، الرباط، دار الأمان، 2006.

54- فازيو (نبيل)، دولة الفقهاء بحث في الفكر السياسي الاسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2015.

55- كاتوزيان (هوما)، الفرس إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة، تر: أحمد حسن المعيني، بيروت، دار جداول، 2014.

56- محمد السيد خليفة (علي)، تيار الشعوبية في أدب الجاحظ، الاسكندرية، دار الوفاء، 2011.

57- ندا (طه)، دراسات في الشهنامة، الاسكندرية، دار الطالب، دت.

58- واط (مونتغمري)، الفكر السياسي الإسلامي المفاهيم الأساسية، تر: صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، 1981.

59- ياسين (عبد الجواد)، السلطة في الاسلام نقد النظرية السياسية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2009.

ج- الرسائل الجامعية:

60- لافي رميثان اللهيبي (بدرية)، أثر علوم الفرس على علوم العرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الثاني، رسالة ماجستير، إشراف: مريزن سعيد مريزن عسيري، جامعة أم القرى، 2014-2015.

د- المقالات:

61- هارمان (أولريك)، "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي الأوروبي"، الاجتهاد، 13(1991)، ص: 95-102.

8. الهوامش:

[1]- رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007، ص: 31؛ إحسان عباس، عبد الحميد بن يحي الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988، ص: 131، 132.

[2]- أنظر مثالا عند: رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص: 129-130؛ إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص: 113-114.

[3]- إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ص: 113-120؛ إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص: 30-31.

[4]- محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنة الكبرى إلى الربيع العربي، الدوحة، منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018، ص: 355. وأشير أن إحسان عباس يرى أن عبد الحميد قرأ لابن المقفع وترجماته من الفارسية. انظر: إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص: 56-57.

[5]- أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981، ص: 84.

[6]- انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص: 131-150.

[7]- إصطخر: "مدينة من كور فارس ولها نواح، وهي مدينة كبيرة جليلة كثيرة الأرزاق والتجارات، بناؤها بالطين والحجارة والجص، وهي أقدم مدن فارس وأشهرها اسماً، وكانت دار ملوكها إلى أن ولي ازدشير الملك فنقل ملكهم إلى جور وجعلها دار الملك". الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تح: إحسان عباس، بيروت، مؤسسة ناصر للثقافة، 1980، ص: 43. والمدينة اليوم تقع جنوب شرق إيران في محافظة فارس، على بعد 70 كلم شمال شرق مدينة شيراز.

[8]- المسعودي، التنبيه والإشراف، تصحيح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، 1938، ج1، ص: 92.

[9]- طه ندا، دراسات في الشاهنامة، الاسكندرية، دار الطالب، دت، ص: 31-32. وانظر: ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997، ص: 370. وأشير هنا إلى أن سالم والد جبلة هو صاحب كتاب هشام بن عبد الملك في التحذير من فتنة زيد بن علي، وكتاب ولاية العهد للوليد بن يزيد. انظر: إحسان عباس، عبد الحميد بن يحيى الكاتب، ص: 310-317؛ رضوان السيد، الجماعة والمجتمع والدولة، ص: 128-129، 144.

[10]- طه ندا، دراسات في الشهنامة، ص: 33-40. وانظر أيضا: ابن النديم، الفهرست، ص: 150.

[11]- مونتغمري واط، الفكر السياسي الإسلامي المفاهيم الأساسية، تر: صبحي حديدي، بيروت، دار الحداثة، 1981، ص: 112. ولم يذكر واط مستنده في نسبة ترجمة كتاب التاج لابن المقفع، ويبدو أنه ليس التاج المنسوب للجاحظ، لأننا نجد في كتاب الفهرست لابن النديم، ص: 150 ضمن ترجمات ابن المقفع: كتاب التاج في سيرة أنوشروان.

[12]– عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، دار رؤية، 2010، ص: 87–88. وللتوسع في موضوع الترجمة من الفارسية راجع: بدرية لافي رميثان اللهيبي، أثر علوم الفرس على علوم العرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر العباسي الثاني، رسالة ماجستير، إشراف: مريزن سعيد مريزن عسيري، جامعة أم القرى، 2014–2015، ص: 270–291.

[13]– إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، ص: 12.

[14]– التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، تح: هيثم خليفة الطعيمي، بيروت، المكتبة العصرية، 2004، ص: 72.

[15]– المسعودي، أخبار الزمان ومن أباده الحدثان وعجائب البلدان والغامر بالماء والعمران، بيروت، دار الأندلس، 1996، ص: 101.

[16]– المسعودي، التنبيه والاشراف : ص: 87؛ المقدسي، البدء والتاريخ، بورسعيد، مكتبة الثقافة الدينية، 2013، ج3، ص: 156؛ ابن قتيبة، المعارف، تح: ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981، ص:653–654؛ الدينوري، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، القاهرة، دار إحياء الكتاب العربي، 1960، ص: 42–45؛ الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس وسيرهم، طبعة باريس، إعادة تصوير بطهران، 1963، ص: 478–486. ويشير إحسان عباس، عهد أردشير، بيروت، دار صادر، 1967، ص: 18–19 إلى تاريخ لأدرشير كتب بالبهلوية عنوانه: كرنامج/كرنامك أي: كتاب أعمال أردشير قد أصدر له نولدكه ترجمة إلى اللغة الألمانية، ومع عدم التأكد من وجود ترجمة عربية له، فلا شك في أنه كان مصدر الكثير من المصادر العربية، واستند له الفردوسي في الشاهنامة. انظر: أبو القاسم الفردوسي، الشاهنامة، تر: الفتح بن علي البنداري، القاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية، 1932، ج2، ص: 39 وما بعدها، ونلحظ فيها تداخل التاريخ مع الأساطير حول هذا الملك. وانظر أيضا: هوما كاتوزيان، الفرس إيران في العصور القديمة والوسطى والحديثة، تر: أحمد حسن المعيني، بيروت، دار جداول، 2014، ص: 79–80.

[17]– الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ط2، بيروت، دار التراث، 1387هـ، ج2، ص: 42.

[18]– مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، تح: سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ج1، ص: 121. وانظر أيضا: الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، ص: 481 حيث وصفه بقوله: "كان سديدا رشيدا رؤوفا بالرعية، شديدا على الظلمة، محبا للإصلاح، حريصا على العمارة راسخا في الحكمة، مشيدا لما أسس من الملك موطّدا له".

[19]– الدينوري، الأخبار الطوال، ص: 45.

[20]– المقدسي، البدء والتاريخ، ج3، ص: 156؛ الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، ص: 485.

[21]– إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 10. وانظر: الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، ص: 485.

[22]– الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، 485.

[23]– إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 10.

[24]– يرى إحسان عباس في تحقيقه لعهد أردشير أن التدقيق في الوصايا التي تضمنها "لا تستدعي الشك في نسبتها لأردشير، فما فيها من آراء يوافق ما احتفظت به المصادر عن شخصيته، كذلك قرر المؤرخون أن أردشير كان يطيل الكلام في مكاتباته ومخاطباته لقدرته البلاغية، ولم تكن إطالته تخلو من طائل، وفي هذا ما يفسر تشقيق القول في هذا العهد". عهد أردشير، ص: 17. وكلام إحسان عباس حول توصيف أسلوب أردشير الخطابي ذكره: الثعالبي، غرر أخبار ملوك الفرس، ص: 481. ويشير محمد المختار الشنقيطي أن بعض الدراسات المعاصرة شككت في نسبة العهد إليه، وأنه كتب في مرحلة متأخرة من عمر الدولة الساسانية، وإنما نسب لأردشير لإضفاء قدسية تأسيسية عليه، وذكر أن آرثر كريستنسن رجّح أن يكون هذا العهد مكتوبا في عهد كسرى أنوشروان (501–579م)، وهو رأي الباحث الإيراني فريشته دافاران الذي رأى أن مضامين العهد تعكس الفترة المتأخرة من عمر دولة الساسانيين. أنظر: الأزمة الدستورية، ص: 371. والرأي الذي تبناه إحسان عباس هو رأي كل المصادر التي تم الاطلاع عليها، بالإضافة إلى الشهنامة التي احتفظت بالعهد شعرا في 116 بيتا شعريا لكنها حذفت من الترجمة العربية. أنظر: إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 38.

[25]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 98؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 49

[26]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 50.

[27]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 97–98؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 49–50.

[28]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 98؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 50–52.

[29]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 98–99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 52–53.

[30]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 53–54.

[31]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99–100؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 56–57.

[32]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 100؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 57–60.

[33]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 100–101؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 60.

[34]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 101؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 60–62.

[35]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 101–102؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 62–64.

[36]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 102؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 64–65.

[37]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 102–103؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 66–69.

[38]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 103–104؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 69–74.

[39]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 104–105؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 74–77. وانظر العهد كاملا في: مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 97–107. إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 49–83. وفي ص: 87–117 يذكر عباس أقوالا أخرى لأردشير في السياسة. ونجد بعضها عند: الثعالبي، غرر ملوك الفرس، 482–484.

[40]– الثعالبي، غرر ملوك الفرس، ص: 482؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 98–99.

[41]– الدينوري، الأخبار الطوال، ج1، ص: 45.

[42]– إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 21.

[43]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 415.

[44]– إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 33.

[45]– إسماعيل البابانى، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول، وكالة المعارف الجليلة، 1951، ج1، ص: 1.

[46]– المرجع نفسه، ج1، ص: 51.

[47]– ابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1972، ج3، ص: 147. ويرد النص عند الإسكافي بصيغة مختلفة وأكثر تفصيلا؛ حيث يقول المأمون فيها: "رجالات الأرض خمسة: الاسكندر الرومي نهض من الروم حتى أباد ملك دارا، وغلب على الأقاليم السبعة، وأردشير أقبل بمثل همته حتى ردّ ما انتشر من ملك إقليم بابل على غرة، وبهرام جور في فتكه وقتال خاقان ومن معه في ثلاثمائة فارس، وأنوشروان مع حداثة سنه توثب على مزدك في جمعه، وقد وافى دارا مملكة قباذ فأبادهم، وأبو مسلم صاحب دعوتنا، نهض في دولتنا وهو ابن ثماني عشرة سنة، وقتل وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة". أنظر: الإسكافي، لطف التدبير، تح: أحمد عبد الباقي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979، ص: 13–15.

[48]– المبرد، الفاضل، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1421هـ، ص: 4.

[49]– ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1995، ص: 236.

[50]– محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص: 385.

[51]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 53–54.

[52]– فهمي جدعان، المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص: 246–248.

[53]– الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج8، ص: 632.

[54]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99–100؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 56–57.

[55]– الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، 1985، ج14، ص: 19.

[56]– انظر: محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص: 373–374. وضمن تأثير التقاليد الفارسية على الطبقة الحاكمة نشير هنا إلى نص بالغ الأهمية للتوحيدي يقول فيه: "ألا ترى أن الحال استحالت عجما: كسرويّة وقيصريّة، فأين هذا من حديث النبوّة الناطقة، والإمامة الصادقة، هذا الربيع– وهو حاجب المنصور– يضرب من شمّت الخليفة عند العطسة، فيشكى ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: أصاب الرجل السنّة وأخطأ الأدب. وهذا هو الجهل، كأنّه لا يعلم أنّ السنّة أشرف من الأدب، بل الأدب كلّه في السّنّة، وهي الجامعة للأدب النبويّ والأمر الإلهي، ولكن لما غلبت عليهم العزّة، ودخلت النّعرة في آنافهم، وظهرت الخنزوانة بينهم سمّوا آيين العجم أدبا، وقدّموه على السّنّة التي هي ثمرة النبوّة، هذا إلى غير ذلك من الأمور المعروفة، والأحوال المتعالمة المتداولة التي لا وجه لذكرها، ولا فائدة لنشرها، لأنّها مقرّرة في التاريخ، ودائرة في عرض الحديث". انظر: الإمتاع والمؤانسة، ص: 207.

[57]– أبو منصور الثعالبي، آداب الملوك، تح: عبد الحميد حمدان، القاهرة، دار عالم الكتب، 2007، ص: 39.

[58]– مجهول، الأسد والغواص حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، ط3، تح: رضوان السيد، بيروت، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، 2012، ص: 8–9.

[59]– الجاحظ، رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1964، ج2، ص: 191–192.

[60]– الجاحظ (منسوب له)، كتاب التاج في أخلاق الملوك، تح: أحمد زكي باشا، القاهرة، المطبعة الأميرية، 1914، ص: 21. وفي تفنيد نسبة هذا الكتاب للجاحظ انظر: عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص: 52؛ علي محمد السيد خليفة، تيار الشعوبية في أدب الجاحظ، الاسكندرية، دار الوفاء، 2011، ص: 47.

[61]– أبو منصور الثعالبي، آداب الملوك، ص: 25.

[62]– العباسي، آثار الأول في ترتيب الدول، تح: عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل، 1989، ص: 111.

[63]– عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، الكويت، عالم المعرفة، 2006، ص: 14.

[64]– كمال عبد اللطيف، في الاستبداد بحث في التراث الإسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2011، ص: 100، 190.

[65]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 53–54.

[66]– كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، ص: 144.

[67]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99–100؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 56–57. وهو مذكور عند: العباسي، آثار الأول، ص: 115–116.

[68]– انظر: ابن قتيبة، السلطان، تح: أيمن عبد الجابر البحيري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2002، ص: 44؛ قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، تح: محمد حسين الزبيدي، بغداد، دار الرشيد، 1981، ص: 436. والذي يصف هذا القول أنه: "قول ليس عنه معدل"؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد، تح: مفيد محمد قميحة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ج1، ص: 23؛ الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تح: الساعاتي وسرحان، بيروت، دار النهضة العربية، 1981،ص: 149؛ الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، ص: 50. حيث يقتصر على بداية القول ثم يشرحه في سياق قيام الملك بأمر الدين ومعاقبة العصاة والمبتدعة أهل الأهواء، والقيام على الأعداء والحرص على صلاح الرعية؛ الطرطوشي، سراج الملوك، تح: محمد فتحي أبو بكر، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، 1994، ج1، ص: 252؛ الشيزري، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تح: علي عبد الله الموسى، الزرقاء، مكتبة المنار، 1987، ص: 239؛ وهو ينقل عن الطرطوشي؛ الخيربيتي، الدرة الغراء في نصيحة السلاطين والقضاة والأمراء، الرياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، 1996، ص: 170؛ وهو ينقل عن الغزالي؛ العباسي، آثار الأول، ص: 60.

وأشير هنا إلى وجود شك في نسبة كتاب التبر المسبوك للغزالي. أنظر: عز الدين العلام، الفكر السياسي السلطاني – نماذج مغربية –، الرباط، دار الأمان، 2006، ص: 96.

[69]– الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص: 210.

[70]– كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، ص: 276.

[71]– الماوردي، نصيحة الملوك، تح: الشيخ خضر محمد خضر، الكويت، مكتبة الفلاح، 1983، ص: 67. والحديث عند: الطبراني، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، القاهرة، مكتبة بن تيمية، 1994، ج17، ص: 13 (الحديث رقم: 3). وأشير أنه مع شهرة نسبة كتاب نصيحة الملوك للماوردي، والذي حقق ونشر أكثر من مرة، إلا أن الباحث الإيراني حسن أنصاري ينفي ذلك، ويؤكد أنه تأليف معتزلي خراساني من أوائل القرن 4هـ/10م، وأن المؤلف يحتمل أن يكون من تلاميذ أبي القاسم البلخي. انظر المقال على الرابط: https://ansari.kateban.com/post/1951

[72]– الماوردي، تسهيل النظر، ص: 150. وانظر حول عجز الماوردي عن تجاوز منطلقات الفكر الفارسي في كتبه المندرجة ضمن خطاب الآداب السلطانية عند: كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، ص: 276–281.

[73]– العباسي، آثار الأول، ص: 60–61.

[74]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 105؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 76–77.

[75]– أنظر تفصيلا موسعا لهذه المسألة عند: عبد المجيد الصغير، المعرفة والسلطة، ص: 127–143؛ علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص: 53–75؛ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، ط4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2000، ص: 348–350.

[76]– ابن المقفع، رسالة الصحابة، نشرت في: آثار ابن المقفع، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989، ص: 312.

[77]– ابن المقفع، رسالة الصحابة، ص: 317.

[78]– رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ص: 115–116.

[79]– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص: 155–156.

[80]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 99؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 53–54.

[81]– الماوردي، نصيحة الملوك، ص: 84.

[82]– العباسي، آثار الأول، ص: 124–126.

[83]– محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ص: 156. وانظر أيضا: نبيل فازيو، دولة الفقهاء بحث في الفكر السياسي الاسلامي، بيروت، منتدى المعارف، 2015، ص: 136–139.

[84]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 101؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 60–62.

[85]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 106؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 81.

[86]– عبد الجواد ياسين، السلطة في الاسلام نقد النظرية السياسية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2009، ص: 66.

[87]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 105؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 74–77.

[88]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 105؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 74–77.

[89]– الماوردي، نصيحة الملوك، ص: 84.

[90]– الوزير الكامل، كتاب في السياسة، تح: سامي الدهان، دمشق، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1948، ص: 74.

[91]– العباسي، آثار الأول، ص: 127.

[92]– مسكويه، تجارب الأمم، ص: ج1، ص: 101؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 63.

[93]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 101؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 63–64.

[94]– مسكويه، تجارب الأمم، ج1، ص: 101–102؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 64.

[95]– محمد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية، ص: 377–378.

[96]– كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، ص: 134.

[97]– الجاحظ (منسوب له)، كتاب التاج، ص: 23.

[98]– قدامة بن جعفر، الخراج وصناعة الكتابة، ص: 478–479.

[99]– الماوردي، نصيحة الملوك، ص: 50–51.

[100]– المرجع نفسه، ص: 51؛ الغزالي، التبر المسبوك، ص: 43؛ الطرطوشي، سراج الملوك، ج1، ص: 183؛ القلعي، تهذيب الرئاسة وترتيب السياسة، تح: إبراهيم يوسف مصطفى عجو، الزرقاء، مكتبة المنار، 1985، ص: 95، 119؛ بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الاسلام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، الدوحة، دار الثقافة، 1988، ص: 50. وانظر في أن هذا القول لا تصح نسبته للرسول ﷺ: ابن أبي حاتم الرازي، العلل، تح: سعد بن عبد الله الحميد وآخرون، مطابع الحميضي، 2006، ج6، 538، 591.

[101]– الثعالبي، غرر ملوك الفرس، ص: 482؛ إحسان عباس، عهد أردشير، ص: 98–99.

[102]– الطرطوشي، سراج الملوك، ج1، ص: 215، ابن الموصلي، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، الرياض، دار الوطن، 1416هـ، ص: 70؛ القلعي، تهذيب الرئاسة، ص: 96؛ ابن عبد ربه، كتاب اللؤلؤة في السلطان، نشر في: العقد الفريد، ج1، ص: 9؛ الثعالبي، آداب الملوك، ص: 39. ونقرأ عند

الطرطوشي، سراج الملوك، ص: 214 تأكيدا لهذا المعنى بذكر قول آخر أن: "سلطان جائر أربعين عاما خير من رعية مهملة ساعة من نهار".

[103]– أولريك هارمان، "سلطان غشوم خير من فتنة تدوم: نظرات مقارنة في الفكرين السياسيين الوسيطين الإسلامي الأوروبي"، الاجتهاد، 13(1991)، ص: 95-96.

[104]– الطرطوشي، سراج الملوك، ج1، ص: 200.

[105]– المصدر نفسه، ج1، ص: 200.