



مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي
Ibn Al Azraq Center for Political Heritage Studies

سلسلة نصوص التراث السياسي



تسهيل النظر وتعجيل الظفر

في أخلاق المالك وسياسة المالك

الماوردي

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب

(450هـ / 1058م)

تحقيق ودراسة

د. رضوان السيّد

**تسهيل النظر وتعجيل الظفر
في أخلاق المَلِكِ وسياسةِ المُلِكِ**

تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك
للماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب (450هـ/1058م)
تحقيق: رضوان السيد

موضوع الكتاب: 1 - الأحكام السلطانية 2 - فكر سياسي
3 - السياسة الشرعية 4 - الماوردي، عصره وفكره

الطبعة الثانية

1432هـ/2012م

الترقيم الدولي المتسلسل: ردمك

ISBN 52-87000-41427-2

© جميع الحقوق محفوظة لمركز ابن الأزرق
لدراسات التراث السياسي، ولا يسمح بإعادة
إصدار هذا الكتاب، أو نقله بأي شكل من
الأشكال، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو
التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من
الناشر.

مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي

بيروت - لبنان

Ibn Al-Azraq Center for Political Heritage Studies

Beirut - Lebanon

www.ibnalazraq.com

E-mail: ibnalazraq@yahoo.com

تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق المَلِكِ وسياسةِ المُلِكِ

للماوردي

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب
(450هـ / 1058م)

تحقيق ودراسة

الدكتور رضوان السيّد



مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي
Ibn Al Azraq Center for Political Heritage Studies

تقديم

عرفتُ كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي في السبعينات من القرن الماضي خلال عملي على كتاب الماوردي الآخر قوانين الوزارة وسياسة الملك، وقد أدركتُ أهميته للوهلة الأولى باعتباره رسالةً في نظرية المجتمع والدولة، بينما يُعتبرُ كتاب الأحكام السلطانية عملاً في الدولة الإسلامية أو الخلافة. ولذا فقد رأيتُ يوماً أنه لا بدّ من إخراجهما على التتابع مع دراساتٍ تقديميةٍ مُسهبة تقرأ تفكير الماوردي السياسي، وأثر ثقافته الفقهية فيما صار إليه من آراء وتركيب. وقد قدمتُ بالفعل لنشرتي لـ قوانين الوزارة تقديماً مسهباً، ثم لنشرتي لـ تسهيل النظر. وما أزالُ أمل بعد أكثر من ثلاثين عاماً أن أخرج لأبي الحسن كتابه في الأحكام السلطانية ورسالته الأخرى في نصيحة الملوك.

إنّ الملفت للانتباه بالفعل أمران: إقبال الماوردي وهو فقيه وقاضٍ على الكتابة في النظرية الاجتماعية والنظرية السياسية، والصيغة الإسلامية للسلطة أو الدولة المتمثلة بالخلافة. والأمر الآخر: منهجه الفكري والكتابي في تسهيل النظر والمختلف عن منهجه في الأحكام السلطانية. ففي الأحكام السلطانية بادر الماوردي لمعالجة الموضوع مباشرةً بالبده في السطور الأولى

بتعريف الخلافة. والواقع أنّ الأمر الأول المتعلق باهتمام الماوردي بالشأن السياسي على غير عادة الفقهاء، يمكن تعليقه وفهمه بأزمة الخلافة التي تفاقمت منذ مقتل المتوكل عام 248هـ وتحكّم الجنرالات الأتراك بدار الخلافة إلى أن نزل بها البويهيون فازداد الأمر سوءاً، ثم السلاجقة. وتحكّم الترك والديلم وبني سلجوق بأمور الخلافة من بغداد بالذات، ما نحى الخطر الآخر، وهو خطر إقامة الدويلات في شتى الأنحاء، وهما الظاهرتان اللتان احتار الفقهاء في تكييفهما فقهيّاً. وأعني بذلك ظاهرة عدم قدرة الخليفة على مباشرة الأمور بنفسه، وظاهرة وصول أمراء الاستيلاء والتغلب إلى السيطرة على المدن والنواحي بالقوة، واضطرار الخليفة للاعتراف بهم خشية انقراض عقد الدولة ودار الإسلام.

وقد اعتقد الماوردي أنّ هذه الأخطار لا بدّ من التصدي لها بأي ثمن، وقد عمل على مستويين: تبادل الرأي مع الخلفاء ومع المتغلبين لرأب الصدع، ومنع الفوضى. والمستوى الآخر تطوير نظرية دستورية تراعي المستجدات، بهدف إنقاذ الخلافة والدار. وهذان الهمّان فيما يبدو ما كانا ديدنه وحده بدليل أن أبا يعلى الحنبلي وإمام الحرمين الجويني، وهما معاصران للماوردي كتباً أيضاً في الخلافة والدولة. وفي حين اعتبر أبو يعلى الماورديّ رائداً وسار على خطاه، خطأه الجويني في بنية الكتاب وفي شكلياته، لكنه اعترف بضحامة المشكلة التي تُعانيها الخلافة. وقد ظلّ المسلمون متمسكين بالماوردي وآرائه في الوحدة والدولة والدار لعصور وعصور، بينما أراد الجويني أن يتولى الأمر

السلطان السلجوقي، لأنه هو الذي يستطيع مباشرة الأمور بنفسه، ولأنه يمنع الفتنة بالداخل، ويُقاتل العدو. وعلى أي حال؛ فإنّ الفقهاء ما استطاعوا إخضاع الواقع للنصوص بل الأحرى القول إنّ النصوص استُخدمت في الغالب لشرعنة الوضع الراهن.

والمسألة الأخرى المثيرة للانتباه في تسهيل النظر أنّ المؤلف ما بدأ مباشرة بالحديث عن نظرية السلطة، بل إنه كتب نصّاً طويلاً في الأخلاقيات والأدبيات الاجتماعية. وقد علّل الدارسون ذلك بأنه إنما أخذ هذا المسلك عن آدابيات "تدبير المنزل" التي عرفها الإغريق والفرس، والتي ترى أن الملك إن نجح في إدارة منزله وشؤونه الخاصّة، نجح في إدارة الشأن العام، والعكس صحيح؛ فإن لم ينجح في إسعاد أسرته وتدبير شؤونها بما يُصلحها فالأحرى أنه لن ينجح في إدارة شؤون الدولة! وأنا الآن أرى غير ذلك، فقد خصص الماورديّ الكتاب لنظرية المجتمع والدولة، فبدأ كتابة بالنظرية الاجتماعية، ثم أفضى من هناك إلى الرؤية السياسية. وعندما أردت أن أفهم مسالكه، رجعتُ إلى كتابه أدب الدنيا والدين، وهو أيضاً في النظرية الاجتماعية القيمة والأخلاقية. فليست المسألة في إلحاق الشأن العام بالشأن الخاصّ، بل في تأسيس نظرية السلطة والدولة على النظرية الاجتماعية.

أنّ الذي قام بهذين الأمرين: نظرية المجتمع والدولة، ونظرية الخلافة بوصفها الصيغة الإسلامية للسلطة، هو فقيهٌ شافعيٌّ معروفٌ اسمه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، ولد في القرن الرابع الهجري، وأنتج في القرن الخامس. ولا نعرف

الكثير عن عمله القضائي، لكنه أدى أدواراً سياسيةً بين الخليفة والبويهيين والسلاجقة. وترك في الفقه كتاب الحاوي الضخم، وهو شرح على مختصر المُنزني، وقد لقي الكتاب ترحيباً كبيراً في أوساط الشافعية. بيد أن الذي نجح أكثر في نظر علماء المسلمين كان كتابه الأحكام السلطانية والولايات الدينية إذ تبنى الجميع تقريباً تعريفه للخلافة وطرائق تنصيب الخليفة ومؤسسات الخلافة. لقد بذلت جهداً كبيراً في تحقيق النص، كما في التقديم له. ونسأل الله سبحانه التوفيق،

رضوان السيد

بيروت، رمضان 1432هـ/2011م

الفصل الأول

الاجتماع البشري

دراسة في رؤية الماوردي الاجتماعية

تمهيد

الاجتماع البشري

دراسة في رؤية الماوردي الاجتماعية

وبالناس عاش الناس قدماً ولم يَزَلْ

من الناس مرغوبٌ إليه وراغبٌ

يقول أبو هلال العسكري (توفي حوالي 400هـ) في التفرقة بين المُلْك (=السلطة) والدولة عند العرب⁽¹⁾: «الفرق بين المُلْك والدولة أنَّ المُلْك يفيد اتساع المقدور.. وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم.. والدولة انتقال حال سارة من قوم الى قوم. والدولة ما يُنال من المال بالدولة فيتداولُهُ القومُ بينهم هذا مرةً وهذا مرةً...».

إن مؤلفات أبي هلال الأخرى من مثل: التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم، وديوان المعاني، وجمهرة الامثال، والأوائل، والتلخيص... إلخ تُظهرنا على معرفة جيدة من جانبه بالمأثورات الفارسية واليونانية تبدو مؤثرة في مذاقه اللغوي. لكن دلائل أخرى ذات بُعد لغوي بحث تؤيد ما مضى اليه أبو هلال من تفرقة في الفهم العربي القديم للمسألة، فالملك هو السلطة أو السلطان. والدولة شكل من أشكاله.

(1) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص 154-155.

إن الدولة يمكن أن تتغير أو تتبدل وتنتقل، لكن التغيير هذا سُنَّةٌ طبيعيةٌ من سُنن السلطان أو المُلْك الباقي. لهذا فإن الماوردي عندما سمى كتابه موضع الدراسة هنا: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، كان يريد التنبيه إلى أنه قد خصصه للبحث في ماهية السلطة (= الملك)، وبنيتها، وفلسفتها، وقوانين صيرورتها - لا لأشكال السلطة أو دولها المحددة. وللماوردي كتابان آخران في الموضوع نفسه أو ما قاربه هما: نصيحة الملوك وقوانين الوزارة.

أما كتابه: الأحكام السلطانية فقد خصصه لدراسة الشكل الإسلامي للسلطة أو الدولة الإسلامية. وأريد هنا أن أدرس الأساس الاجتماعي للسلطة عند الماوردي بقدر ما تتيح ذلك المعطيات في كتبه كلها. أما الشكل الإسلامي للسلطة (= الدولة الإسلامية)، فله موطنٌ آخر.

I

يفتح الماوردي كتابه «تسهيل النظر» بفقرة خاطفة في «الاجتماع البشري» يقول فيها⁽¹⁾: «إنَّ الله جلَّ اسمه بليغ حكمته وعدل قضائه، جعل الناس أصنافاً مختلفين وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدوا على التعاون آمراً ومأموراً، قال الشاعر:

(1) تسهيل النظر، 1ب، وفي المطبوع، ص 125.

وبالناس عاش الناس قديماً ولم يزل
من الناس مرغوبٌ إليه وراغبٌ»

والواضح هنا أنه يقصد المسألة المشهورة في تاريخ الفكر والاجتماع، والقائلة إن الإنسان مدني بالطبع. لكنه عالج هنا مرحلة أكثر تقدماً من مراحل تطور الاجتماع البشري أدنى إلى طور الاجتماع السياسي إذ إنه يتحدث عن تابع ومتبوع، وأمر ومأمور. أما مراحل الاجتماع البشري الأولى فقد درسها بإسهاب في أدب الدنيا والدين. يقول في خاطرة هناك⁽¹⁾: «... الإنسان مطبوع على الافتقار إلى جنسه، واستعانتُه صفةٌ لازمةٌ لطبعه، وخلقةٌ قائمةٌ في جوهره...». ويحاول في موطن آخر أن يجد لذلك مستنداً من القرآن فيتابع⁽²⁾: «... وأسباب المودة مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها... وقد أنبأ الله تعالى في كتابه العزيز.. فقال سبحانه وتعالى: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾... [طه: 50]، قال عكرمة: قدر في كل بلدة منها ما لم يجعله في الأخرى ليعيش بعضهم من بعض بالتجارة من بلد إلى بلد...».

وعلى الرغم من أن الماوردي في الفقرتين المذكورتين سابقاً يعود إلى طور «الاجتماع الطبيعي»، فإنه يبقى في نطاق

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 208. وقد أضاف هنا آيةً أخرى لدعم اتجاهه في التفسير هي: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلْسَّائِلِينَ﴾. والتفسير المذكور عن عكرمة يناسب هذه الآية أكثر مما يناسب الآية الأولى.

الجماعات البشرية الكبيرة التي تتلاقى انطلاقاً من مسألتين، نزوع الانسان طبيعةً لنظيره- أو ما قاله ثامسطيوس⁽¹⁾: «الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس». والمسألة الأخرى، تعدد احتياجات الانسان التي لا يستطيع الانفراد بإشباعها بل لا بد له من معاونة من بني جنسه⁽²⁾. أما القوام البشري الأساسي لهذه الجماعات المتلاقية فإنه يبقى في نصوص الماوردي السالفة الذكر، وأكثر نصوص المفكرين الإسلاميين في «الاجتماع البشري» خارج مجال المعالجة. كيف تنشأ «المجموعة البشرية» التي تتجاوز الأسرة الصغيرة، ثم كيف يتكون «المجتمع المحلي»⁽³⁾ الذي تتلاقى فيه مجموعتان بشريتان (عشيرتان) أو أكثر. إن الحديث عن «المعاوضة والمعارضة»⁽⁴⁾ على حد قول ابن سينا، أمر

-
- (1) رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، تحقيق وشرح محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، 1970، ص 29.
- (2) عالجت هذه المسألة بتوسع في فصل بعنوان: العقل والدولة في الإسلام، دراسة مقارنة لمفاهيم الاجتماع البشري والتعقل والتدبير عند الفلاسفة والفقهاء؛ في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص 177-200. وقد عدتُ ونشرت الكتاب في طبعة خامسة عام 2010. وأرجع هنا إلى النشرة الأولى. ذكرتُ هناك مصادر للمسألة في المجال العربي الإسلامي أضيفُ إليها هنا: كتاب بروسن في تدبير المنزل، ص 146-148؛ ومكارم الشريعة للراغب الأصفهاني، ص 147؛ والتذكرة الحمدونية، ص 37-38.
- (3) استعرت هذا المصطلح من السوسيولوجي الألماني (F. Tönnies) في كتابه الجماعة والمجتمع: (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). وقد رجعتُ هنا إلى الطبعة الثانية من الكتاب الصادر ببرلين عام 1912.
- (4) الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان =

لاحق، ومتصل بالاجتماع المدني، إذ إنه متصل بالمهن (البسيطة) فالصناعات (المعقدة) التي تتجاوز طور الاجتماع البشري الطبيعي، وتقتضي فكرة «تقسيم العمل» المعروفة الملازمة للاجتماع السياسي. ويكاد الماوردي ينفرد بين المفكرين المسلمين بعرض مسهب للنشأة الأولى أو النواة الأولى للاجتماع البشري، فهو يفرد لذلك باباً طويلاً في أدب الدنيا والدين⁽¹⁾ تقع فيه استطراداتٌ عدةٌ لكن قوامه الأساسي يبقى واضحاً. والملفت للانتباه في الباب كله خلوه تقريباً من التأمّلات الفلسفية النظرية التي كانت شائعةً بين المفكرين الأخلاقيين آنذاك من مثل ما عرفناه عند يحيى بن عدي وأبي الحسن العامري ومسكويه، وإصراره على «وظيفة» الظواهر الأنثروبولوجية والسوسولوجية والمورفولوجية في الاجتماع البشري الطبيعي أو الأول.

يرى الماوردي أن أي «مجموعة بشرية» تملك حظاً ما من الوجود والاستمرار⁽²⁾ لا بد أن تتوفر لها ثلاثة عناصر: العنصري الفيزيقي (الفرد)، والعنصر الأنثروبولوجي (الروابط الدموية وشبه الدموية بين الأفراد)، والعنصر المادي الاقتصادي (الوسائل الضرورية للعيش). أمّا العنصر الأول فيؤثر الماوردي

= دنيا، دار المعارف بمصر، 1968، 4/ 60-62. وقارن بالشفاء، الإلهيات، 2/ 441-442؛ والنجاة، ص 303-304.

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 148-226.

(2) يقول الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 148: «أما ما يَصْلُحُ به حالُ الإنسان فيها (في الدنيا) فثلاثة أشياء وهي قواعد أمره، ونظامُ حاله...».

تسميته: النفس المطيعة⁽¹⁾. وهو يقصد بذلك- فيما أرى- كونها مفطورةً على الأنس (إنسان) بالآخر، والركون اليه من الناحية النفسية قبل النظر العقلي في المصلحة المادية، وقد قال ثامسطيوس من قبل⁽²⁾: «إن الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس...». ويضيف الماوردي إلى الجانب العاطفي في الإنسان المطبوع على التلاقي جانب البصيرة، بصيرة الضرورة⁽³⁾: «أن ينظر إلى الأمور بحقائقها فيرى الرشد رشداً ويستحسنه ويرى الغي غياً ويستقبحه...». ولا يطيل الماوردي في دراسة جانبي «النفس المطيعة» إذ يبدو أنه أدرك أن المضي في الحديث عن «النظر إلى الأمور بحقائقها» يفضي به إلى مسألة ضرورة الاجتماع البشري من الناحية المادية، وهذه مرحلة لاحقة على الطور الذي يتحدث عنه هنا.

والأمر كذلك بالنسبة للعنصر أو الشرط الثالث (الاقتصادي) الذي يسميه الماوردي: المادة الكافية. لهذا فسيكون الهم هنا منصباً على القاعدة الثانية من قواعد الاجتماع البشري الأولي (القاعدة الأنثروبولوجية)، على أن نعود للحديث عن «المادة الكافية» في سياقٍ لاحق.

يسمي الماوردي القاعدة الثانية من قواعد صلاح حال الإنسان (= الاجتماع البشري): الألفة الجامعة⁽⁴⁾. ويؤكد في

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 148.

(2) رسالة ثامسطيوس إلى يوليان الملك، ص 29.

(3) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 148.

(4) المصدر السابق، ص 148.

مقدمته على شرح هذه القاعدة أن هذه «الألفة» ليست فطرةً في الإنسان فقط، بل هي الدليل الأوقع الذي يحدد سمو إنسانيته، فالمؤمن كما يقول النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾ «ألفٌ مألوف». ثم يحدد أسباب «الألفة» بخمسة⁽²⁾: الدين، والنسب، والمصاهرة، والمودة، والبر. وبسبب من الموقع الخاص الذي يقع فيه الدين عنده ضمن الوجود الاجتماعي، وعلاقته بالعقل - سنؤجل الحديث عنه إلى الفقرة اللاحقة. ونلاحظ بالنسبة للأسباب (العُرى) الأخرى للألفة الاجتماعية أن اثنين منها (النسب والمصاهرة) معروضان بأسلوب عربي خالص يجعل منهما نظرة دقيقة في رؤية العرب القدامى لمسألة العصبية. ويمكن إلحاق المودة بالنسب ولواحقه إذا تذكرنا مسألة الحلف عند العرب⁽³⁾، مع بقاء أبقها مفتوحاً لقضية المهن في المدينة الإسلامية (الأصناف)⁽⁴⁾. ونلاحظ ثانية أن الالتفاف العسبي في نظر الماوردي طارد وناقٍ بقدر ما هو جامع ومؤلف. إن الألفة

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، مصدر سابق، ص 149.

(2) المصدر السابق، ص 149.

(3) قارن عن ذلك دراستي بعنوان: من الشعوب والقبائل إلى الأمة. دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، المنشور للمرة الأولى عام 1984. ونشرته الخامسة في دار جداول، 2010. ص 18-87، وبخاصة الصفحات 26-31، 43-50.

(4) قارن مؤقتاً بدراسة صباح إبراهيم الشخلى بعنوان: الأصناف في العصر العباسي، بغداد، 1976، ص 35-65. ولي دراسة في ذلك ظهرت لأول ضمن كتيب بعنوان: مفاهيم الجماعات في الإسلام، دار التنوير بيروت، 1984. ثم نُشرت مرةً ثالثةً في دار جداول عام 2010.

العصبية هي ألفة منكفئة إلى داخل، والمقصود بها⁽¹⁾: «تعاطف الأرحام، وحمية القرابة» وهي صلاتٌ تبعث على «التناصر والألفة» أنفةً «من استعلاء الأبعاد.. وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب»، ولذلك فإن النسب⁽²⁾ «قد تعرض له عوارض تمنع من الألفة، وتبعث على الفرقة المنافية لها...». لهذا فإنه بقدر ما تكون العشيرة نواة الاجتماع الطبيعي تعجز عن الوصول إلى مرحلة «الاجتماع المدني» بسبب من هذه العصبية النافية والطاردة، فلا بد من عامل إضافي يغنيها ويفتحها على آفاق أوسع هو الدين في نظر الماوردي الذي يجعله قاعدة اجتماعية تأسيسية.

ثم يعود فيضعه في المجال الاجتماعي ضمن سبب البرّ السالف الذكر⁽³⁾.

أما النسب بمعناه الضيق فهو عند الماوردي: الوالدون، والمولودون، والمناسبون⁽⁴⁾. فالأب والأم وأصولهما هم بمثابة الوحدة المؤسسة يتفرّع عنها الأولاد وأولادهم. ويقصد بالمناسبين أولئك الذين يمتّون إلى الأب والأم بصلة القرابة: «هم من عدا الآباء والأبناء ممن يرجع بتعصيب أو رحم»⁽⁵⁾.

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 150.

(2) المصدر السابق، ص 151.

(3) يرى الماوردي ذلك أيضاً فيما يتصل بالدين في مواجهة المذهب والشيعية والفرقة؛ انظر أدب الدنيا والدين، ص 150. وسندرس مفهومه للدين في الفقرة الثالثة.

(4) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 151.

(5) المصدر السابق، ص 153.

ويرى الماوردي أن ما يربط بين هؤلاء خُلُقَيْن⁽¹⁾: «أحدهما لازم بالطبع، والثاني حادث باكتساب. فأما ما كان لازماً بالطبع فهو الحذر والإشفاق... وهو متبادل بين الأولاد وأصولهم، وأما ما كان حادثاً بالاكتساب فهي المحبة التي تنمى مع الأوقات...». ويفرد الماوردي للمرأة أمماً وزوجاً ورابطة صهرٍ دوراً خاصاً يطيل في الحديث عنه⁽²⁾، بيد أنه لا يمكن اعتباره من القائلين بـ«المجتمع الأموي» عند العرب شأن بعض أنثربولوجيي القرن الماضي من مثل (Bachofen)⁽³⁾ و(R. Smith)⁽⁴⁾؛ ذلك أنه في ظل قيم عربية سائدة للعصبية يلعب فيها الأب الدور الرئيس ما كان يمكن الذهاب إلى أمر كهذا. إن قوة العلاقة بين الأم والولد نابعة من الفطرة، والتأكيد عليها هو اعتراف بالواقع دون أن يعني ذلك أمراً آخر. ويتضح ذلك تماماً عند الحديث عن السبب الثالث من أسباب «الألفة الجامعة»: المصاهرة⁽⁵⁾. إن المرأة التي تتزوج خارج البيت أو البطن أو العشيرة هي عنصر مهم جداً لا بحدِّ

(1) المصدر السابق، ص 151-152.

(2) بخاصة صفات الزوجة وطريقة اختيارها؛ أدب الدنيا والدين، ص 155-162.

(3) Das Mutterrecht

(4) Kinship and Marriage in Early Arabia

والجدير بالذكر أن تونيز (Tönnies) الذي استشهدت به سابقاً يقول أيضاً بأسبقية العشيرة الأموية. وعرضه لعلاقات المصاهرة والمودة في «الاجتماع المحلي» يشبه عرض الماوردي من بعض النواحي، بيد أن الماوردي يفلح أكثر في إبراز جدلية وحركية علاقة المورفولوجي بالسايكولوجي في الجماعة البشرية.

(5) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 154 وما بعدها.

ذاتها، بل لما يترتب على الصلة الجديدة من كسب للعصبية النسبية⁽¹⁾: من طريق «استحداث مواصلة، وتمازج مناسبة.. تجتمع فيها أسباب الألفة، ومواد المظاهرة... ولم تزل العرب تجتذب البعداء، وتتألف الأعداء بالمصاهرة حتى يرجع النافر مؤانساً، ويصير العدو موالياً. وقد يصير للصحراء بين الاثني ألفة بين القبيلتين، وموالاته بين العشيرتين...».

إن هذا البنيان العصبي يتسم بالنسبة لعلاقاته الداخلية بالإشفاق والمحبة، وبالنسبة لعلاقته بالخارج بالحمية الباعثة على النصر⁽²⁾: «وهي أدنى رتبة من الألفة، لأن الألفة تمنع من الهضم والخمول معاً. والحمية تمنع من التهضم... وحمية المناسين إنما تدعو إلى النصر على البعداء والأجانب...».

وليس واضحاً ما إذا كان الماوردي يتعدى «النسب القريب» و«العشيرة الصغيرة» إلى «العلاقة الوهمية»⁽³⁾ للنسب التي يتحدث عنها ابن خلدون. إن هذه العلاقة الوهمية في القبيلة تبدو السبيل الوحيد الذي يمكن من متابعة مراحل نمو المجتمع وتطوره في سياق تحوله إلى «مجتمع مديني» عبر مرحلة «تقسيم العمل» العقلانية الطابع، أو مرحلة «الدعوة» الإسلامية المنزعة. إن الماوردي يتحدث عن أمور ثلاثة دون أن يربط بينها بوضوح:

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 154.

(2) المصدر السابق، ص 153.

(3) في المقدمة لابن خلدون، 2/424: «... النسب أمر وهمي لا حقيقة له. ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام...».

المجموعة العشيرية، ومرحلة تقسيم العمل (التباين)، ومرحلة المجتمع المدني (علاقة المدينة بالدولة). والذي يخيل إلي أنه اختار سبيلاً آخر للربط غير سبيل ابن خلدون يتجلى في سببين: المودة، والبر⁽¹⁾ المؤسسين على الدين والمصلحة معاً. يرى الماوردي المودة السبب الرابع بين أسباب «الألفة الجامعة». وقد لاحظ أهميتها في إقدام النبي صلى الله عليه وسلم على المؤاخاة بين أصحابه: «لتزيد ألفتهم، ويقوى تضافرهم وتناصرهم»⁽²⁾. ومع أنه يحدد لها وجهين: اضطراري واختياري، فإنه يمكن الحديث عن وجه ثالث سبق له التأكيد عليه وهو الوجه النسبي الذي هو سبب للمودة في العادة وإن لم يطرده عقلاً. وهو يقصد بالاضطرار السبب السايكولوجي المتجلى في الميل النفسي غير المعلل، والمدعم بالإلف وطول الصحبة، فالأرواح - حسبما ذكر النبي ﷺ⁽³⁾ - جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكرت اختلف. ونجد هنا آثاراً كلاسيكية⁽⁴⁾ في حديث الماوردي الطويل عن الصداقة، لكن الوجهين النسبي والسايكولوجي للمودة «الاضطرارية» يبقيان بارزين.

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 108، 162، 184، 208.
 (2) المصدر السابق، ص 162. وانظر عن المؤاخاة المذكورة دراستي بعنوان: «من الشعوب والقبائل إلى الأمة، دراسة في تكوّن مفهوم الأمة في الإسلام»؛ في كتابي السابق الذكر: الأمة والجماعة والسلطة، ص 54-59.

(3) المصدر السابق، ص 163.

(4) المصدر السابق، ص 164 وما بعدها.

أما المودة الاختيارية⁽¹⁾: «فلا بد لها من داع يدعو إليها،
وباعث يبعث عليها».

والداعي الملحاح مادي بالطبع فقد يكون أحد الرجلين محتاجاً للآخر. وهنا يوسع الماوردي مفهوم الداعي والباعث ليشملا مسألة الحلف القبلي، ومسألة تضامن أهل المهن فيما بعد في المدينة الإسلامية. لكنه لا يفعل ذلك دون موارد. لقد كان يدرك تنافي مفهومي العصبية الضيقة والصدقة. كما كان يدرك عدم تلاقي الصدقة (المودة) والمصلحة، ما دام قد قدم عرضاً طويلاً لمفهوم كلاسيكي هيلينستي للصدقة المثالية. لكن مفهوم المودة الشامل كان الوسيلة الوحيدة لمد آفاق العصبية وفتحها، وفهم واقع المجتمع الإسلامي في القرن الخامس الهجري، عصر العصبية غير النسبية من جغرافية وسياسية وعسكرية ومهنية ومذهبية. لقد ظهرت أشكال جديدة للتضامن الاجتماعي حلت محل العصبية الأعرابية أو النسبية في المدن الإسلامية على الأقل، وقد اختار الماوردي لظواهر التآلف والمباينة الجديدة هذه اسم⁽²⁾: المودة. والمودة⁽³⁾ في جذرها اللغوي تعني السبب أو العلاقة أو العروة، حتى لو كانت تلك العروة مادية. ولكي يستقيم المصلح ويتم شموله أضاف إليه الماوردي في أواخر الفصل مصطلح⁽⁴⁾: التآلف. والجلّي أن «التآلف» هو ألفة

(1) المصدر السابق، ص 165.

(2) المصدر السابق، ص 162.

(3) قارن بلسان العرب (ودد).

(4) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 181-182.

مصطنعة أو مودة مجلوبة ومدعاة. ويذكرنا المصطلح بسنة النبي صلى الله عليه وسلم في «المؤلفة قلوبهم»⁽¹⁾، وهم أولئك الأشراف القبليون الذين أراد الرسول اتقاء شرورهم على الجماعة الجديدة، وكسب قلوبهم للدعوة عن طريق الامتيازات المادية والمعنوية. والماوردي ينصح بذلك السيد في المجتمع الذي يريد أن يتجاوز بسلطانه عصبية الخاصة إلى المجتمع الأوسع، مجتمع العصبية الأخرى، فيعاملهم «بما يثنيهم عن البغضاء، ويعطفهم على المحبة - وذلك قد يكون بصنوف من البر، فإن ذلك من سمات الفضل، وشروط السؤدد...»⁽²⁾.

وإذا كان مفهوم المودة يقع وسطاً بين «لواحق النسب» ومجتمع المدينة، فإن مفهوم البر⁽³⁾ هو مفهوم متقدم بمراحل على مصطلح المودة نفسه. والتقدم المقصود هنا ليس قيمياً بل المقصود السياق الاجتماعي الذي يتم فيه. فهو لا يستند إلى نسب ولا شبه نسب، كما أنه لا يتصل بالضرورة بالمودة أو الصداقة. إنه عمل اجتماعي بحت نابع من وعي بالضرورة، ومن وازع ذي أساس ديني. وهذان أمران لا يمكن تحققهما إلا في سياق يتجاوز سياق العصبية وأشباهاها. يقول الماوردي إن⁽⁴⁾ «البر يوصل إلى القلوب الطافاً، ويثنيها محبة وانعطافاً...». وإسلاميته تتجاوز عند الماوردي اللفظ المفرد إلى المفهوم نفسه

(1) ذكرهم القرآن الكريم في سورة التوبة/ 60 بين الفئات التي تتناول الزكاة.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 181.

(3) المصدر السابق، ص 184-208.

(4) المصدر السابق، ص 184.

ودوافعه. وهو نوعان عنده⁽¹⁾: «صلة ومعروف.. فأما الصلة فهي التبرع ببذل المال في الجهات المحمودة لغير عوض مطلوب. وهذا يبعث عليه سماحة النفس وسخاؤها... والمعروف يتنوع نوعين، قولاً وعملاً. فأما القول فهو طيب الكلام، وحسن البشر، والتودد بجميل القول... وأما العمل فهو بذل الجاه، والمسعدة بالنفس، والمعونة في النائبة».

ويتضح من عرض الماوردي المسهب لمفهوم البر وتفرعاته أنه يعني به ما تعنيه العرب بالمروءة⁽²⁾ مع التأكيد على أصوله الإسلامية، والاستشهاد بالمأثورات الإسلامية ضمن تشقيقات التقسيم والتأصيل. بيد أنه من الجلي أن الماوردي يتجاوز هنا بالذات عرضه لصالح حال الإنسان (قيام الاجتماع البشري الأول) ويدخل في هذا المفهوم، وبعض المفهوم السابق (المودة) نطاق الروح الحضري، روح المدينة التي يتضاءل فيها دور العصبية النسبية تدريجياً ليحل محلها «روح مديني» ذو طبيعة مختلفة. ويجعلنا هذا نتنبه إلى أن الماوردي يقدم عرضاً للروابط والعلاقات والشائج في مختلف مراحل وأطوار الاجتماع البشري كما يتصوره: من طور العائلة والبطن والعشيرة وحتى طور الاجتماع المديني. وليس مصادفة أن نجده يستشهد في تضاعيف عرضه بالآية القرآنية: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13]، ذلك

(1) المصدر السابق، ص 184.

(2) قارن عن مفهوم «المروءة» عند العرب مقدمتي علي «الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد»، وهو منشور في هذه السلسلة الصادرة عن دار ابن الأزرق، 2011-2012. وانظر كلاماً عنها فيما بعد.

أن المفسرين أجمعوا على أن القرآن يعرض طورين (أو شكلين؟) من أطوار الاجتماع البشري، الطور النسبي (القبائل)، والطور الجغرافي (طور المخاليف- حسبما يقول سفيان الثوري)⁽¹⁾. ومع أن الماوردي لا يحدد ذلك أو يسميه لكن ما يقصده يظل واضحاً لإسهابه في عرض أنماط ومفاهيم العلاقات التي تسود مختلف الأطوار. إن همّ الماوردي الأول هو الكشف عن أواليات نشأة الاجتماع، وقوانين العلاقات التي تحكم «التنام» هذا الاجتماع واستمراره في مختلف مراحل وجوده.

ولا شك أن الماوردي يقف مع «المصر» والمدينة - لا مع البداوة الأعرابية- كما هو شأن سائر الفقهاء المسلمين لاتصال ذلك بمسألة قيام الاجتماع الإسلامي ذاته عبر الهجرة إلى المدينة⁽²⁾. لكنه رغم ذلك يذهب إلى أن تغير العلاقة الاجتماعية ليس له سبب ديني بل يعود لعوامل جغرافية واقتصادية، وقد ذكر ذلك بطريقته التشقيقية في باب المادة الكافية، التي تشكل في نظره القاعدة الثالثة من قواعد صلاح الإنسان بعد النفس المطيعة والألفة الجامعة⁽³⁾.

في هذا الاتساق، وذلك النظام، اللذين يسودان في الاجتماع

(1) نصّ سفيان الثوري (-161هـ) في تفسير ابن كثير، 4/ 217. وهو هناك: «إنّ حمير كانوا ينتسبون إلى المخاليف، بينما ينتسب الحجازيون إلى القبائل...». وانظر تأويلاتٍ مختلفةً لهذه الآية في دراستي: «من الشعوب والقبائل إلى الأمة...»؛ بكتابي السالف الذكر، ص 27-31.

(2) انظر دراستي السالفة الذكر في معنى الهجرة؛ ومعنى المدينة؛ ص 59-64.

(3) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 208-226.

البشري، يشيع الانقسام. بل إن الانقسام هو الأصل، والعلائق المعروضة (الإلفة، والمودة، والصداقة، والنسب) تأتي بعد، ولا تنفي النبذ والنفي والطرود والشرذمة، بل تتعايش معها. ففي ثنايا القاعدة الأولى من قواعد «صلاح حال الإنسان» - قاعدة النفس المطيعة، يحدد الماوردي جدلية النقائص داخل النفس فيقول⁽¹⁾: «إنها إذا أطاعته ملكها، وإذا عصته ملكته ولم يملكها». وعصيانها له سببه في ثنائية العقل والهوى بداخلها. فإذا انتقلنا إلى مجال مجموعات الأفراد وجدنا الجدلية ذاتها، والانقسام ذاته، فالله «جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين...».

ونصل إلى قوانين «الإلفة الجامعة» فنجد أنها ليست ضد الشرذمة والانقسام، بل محاولة للعيش معهما أو إحداث نوع من التوازن بين عناصر التنافر والانسجام. فرابطة النسب ليس سببها الدم والقرباة فقط، بل مواجهة الآخر النقيض: «أنفة من استعلاء الأبعاد.. وتوقياً من تسلط الغرباء الأجانب...»⁽²⁾. وإذا كانت الرابطة النسبية تتضمن نفياً للآخر فلا يعني هذا اتساقاً تاماً في داخلها فجملة الأنساب أنها تنقسم ثلاثة أقسام... ولكل قسم منهم منزلة من البر والصلة.. وعارض يطرأ فيبعث على العقوق والقطيعة⁽³⁾... وفي مجال المصاهرة التي يراد بها التأليف والاستنصار قد يحدث غير المراد: «فأخلق بالعقد أن ينحلّ،

(1) المصدر السابق، ص 148.

(2) المصدر السابق، ص 150.

(3) المصدر السابق، ص 151.

وبالمودة أن تزول... وتصير الوصلة فرقة، والألفة عداوة⁽¹⁾. ونصل إلى الصداقة فنجد أنها جمع بين متباينين أو محاولة لذلك، وهي لن تكون إلا مع تشاكل فطري⁽²⁾: «لأن الائتلاف بالتشاكل، والتشاكل بالتجانس فإذا أعدم التجانس من وجه، انتفى التشاكل من كل وجه. ومع انتفاء التشاكل يعدم الائتلاف...»، «فالأضداد لا تتفق»⁽³⁾. ويمكن لنا أن نذكر مزيداً من الأمثلة على مورفولوجية الماوردي الاجتماعية التي تتسم بحركية وجدلية شديدتين يبرز من خلالهما الاتساق في الانقسام، والانقسام في التلاؤم والانتظام. فالعلاقات والروابط والعرى على اختلاف أنواعها هي وسائل «الاجتماع» للدفاع عن استقراره واستمراره. والاستمرار متحقق كما يشير الواقع. أما الاستقرار فإنه لا يمكن المصير إليه إلا من ضمن مقولة صفحة البحر الساكنة ظاهراً والتي تعجّ بمختلف التيارات وعوامل الاضطراب في الداخل. وقد يحدث (أو غالباً ما يحدث) أن يعلو تيار ما أو يظهر اضطراب هائل على السطح فيهتز التوازن الاجتماعي السائد.

إن عناصر الانتظام والتناثر، والألفة والرد، والالتقاء والافتراق، في الاجتماع البشري، تجد اتساقها والناظم لها ليس من ضمن مقولة التوازن بينها، أو بين عناصرها، بل من خارج ناظم ومنسق وملائم لا يملك إزالة النقائص، لكنه يملك إشاعة

(1) المصدر السابق، ص 155.

(2) المصدر السابق، ص 163.

(3) المصدر السابق، ص 163.

اتساق وتداخلُ تسوده جدلية معقدة لا تمنع الحركية والمور: إنه الدين.

II

يقول أبو عبيدة (-209هـ)⁽¹⁾: «.. الدين: الحساب والجزاء، يقال في المثل: كما تدين تُدان... ولا يدينون دين الحق- مجازة: لا يطيعون الله طاعة الحق، وكل من أطاع ملكاً فقد دان له، ومن كان في طاعة سلطان فهو في دينه...». هكذا يؤكد أبو عبيدة على معنيين من معاني الدين من الناحية اللغوية. ويضيف ابن الأنباري⁽²⁾ (-328هـ) أربعة معانٍ إلى معنيي أبي عبيدة، هي: السلطان، والعبودية، والملة، والعادة. وواضح أن معنى العبودية مضمن في معنى الطاعة السالف الذكر. كما أن معنى السلطان أو الملك، هو الوجه الآخر لمعنى الطاعة. أما معنى الملة فمرادف لمفرد الدين. هكذا تكون إضافة ابن الأنباري الوحيدة هي معنى العادة للدين. ومعنى العادة للدين يذكره ابن دريد (-321هـ) بين المعاني الأخرى التي سبق ذكرها، فيقول⁽³⁾: «والدين: الدأب والعادة. ما زال ذاك دينه أي دأبه وعادته...».

ويذكر المبرد⁽⁴⁾ (-280هـ) المعاني الثلاثة الرئيسية للدين: الجزاء، والطاعة، والعادة.

(1) مجاز القرآن لأبي عبيدة، 23/1، 255.

(2) الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري، 1/380-382.

(3) جمهرة اللغة لابن دريد (دين).

(4) الكامل للمبرد، 1/345، 283-284.

والحق أن هذه المعاني الرئيسية هي محور أحاديث سائر المصنفين والمعجميين العرب في المعنى اللغوي للدين⁽¹⁾. وما يذكره بعضهم من معان أخرى ليس إلا تشقيقاً ومزيداً من التفريع والتقسيم لا يُخرج الأمر عن أصله⁽²⁾. ولعل الجديد الوحيد غير ما ورد سابقاً ما يذكره أبو هلال العسكري (حوالي 400هـ) من أن «أصل الدين: الطاعة، ودان الناس لملكهم أي أطاعوه. ويجوز أن يكون أصله العادة. ثم قيل للطاعة دين لأنها تُعتاد، وتوطن النفس عليها...». فإذا صح تخمين أبي هلال فإن وجوه المفرد المحتملة تنخفض إلى وجهين اثنين: الجزاء، والعادة أو الحال السائد. وتصبح كل المعاني الأخرى فروعاً على هذين الجذرين.

وقد جرت محاولات حديثة لدراسة الجذر اللغوي للدين في اللغات السامية. ولاحظ دارسون كثيرون وجود المفرد في فارسية الأستا. كما لاحظ آخرون غلبة معنى الحكم والجزاء على الجذر في المجال اللغوي الآرامي/العبري، وغلبة معنى العادة والحال على المفرد في المجال اللغوي العربي القديم⁽³⁾. وقد لاحظ أبو هلال العسكري بحق أن وجود اللفظة في الفارسية القديمة

(1) قارن بالأشباه والنظائر لمقاتل بن سليمان، ص 133-134؛ والحكيم الترمذي: تحصيل نظائر القرآن، ص 77-78؛ والقالي: الأمالي، 2/ 294-295 (عن ابن الأنباري)؛ وابن الجوزي: قرة العيون النواظر، ص 113-116؛ والفيروز أبادي: بصائر ذوي التمييز، 2/ 615-617؛ وابن العماد: كشف السرائر، ص 171-173.

(2) ذكر محمد بن جعفر التميمي القيرواني (-412هـ) للدين في كتابه: العشرات في اللغة، ص 125-128، عشرة معان أولها الطاعة والجزاء.

(3) دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة، 3/ 293-296 (L. Gardet).

مصادفة بحتة، قال أبو هلال⁽¹⁾: «... والفرس تزعم أن الدين لفظ فارسي. وتحتج بأنهم يجدونه في كتبهم المؤلفة قبل دخول العربية أرضهم بألف سنة... ونحن نجد للدين أصلاً واشتقاقاً صحيحاً في العربية. وما كان كذلك لا نحكم عليه بأنه أعجمي. وإن صح ما قالوه فإن الدين قد حصل في العربية والفارسية اسماً لشيء واحد على جهة الاتفاق...». ثم جاءت دراسات أكثر حداثة لتؤيد ما ذهب إليه العسكري ملاحظة اختلاف مفهوم الدين عند الزرادشتية والعرب.

بيد أن الذهاب إلى أن الجذر العربي للمفرد يفيد معنى العادة والعرف والحال أكثر ما يفيد معنى الجزاء والمكافأة- لا يمكن أن يكون صحيحاً تماماً. فاللغويون العرب يذكرون للدين معنى الجزاء أكثر مما يذكرون له معنى العرف والعادة. ثم إن الأمر يتصل بالناحية الأنثروبولوجية من المسألة، وفي ضوءها يبدو المعنيان متلازمين بحيث لا يمكن المصير إلى أحدهما دون الآخر. فليس مصادفة ارتباط الدين بالدين في اللغة والفهم العربيين.

إن الرابطة الاجتماعية الأولى التي تتجاوز القرابة الدموية لا تتم إلا عبر علاقة تبادلية. إن التبادل هو الوسيلة الوحيدة لتجاوز مجتمع القرابة إلى مجتمع المستقر الحضري فالمدينة. ويبدأ الأمر بتحريم زواج المحارم- أو بالزواج من خارج وتبادل الزوجات، وليس مهماً أيّ العمليتين بدأت قبل الأخرى. المهم أن الاجتماع

(1) الفروق اللغوية للعسكري، ص 181-183.

القرايبي الدموي يبدأ بالتوسع عن طريق تبادل السلع والنساء، وينتهي الأمر عبر علاقات حرب وتبادل وتزاوج وتجاور جغرافي إلى نشأة اجتماع القبيلة أو القرية اللتين تصبح العلاقة النسبية فيهما - إن جرى التأكيد عليها - أمراً وهمياً.

هذه العلاقة القائمة على التبادل والجزاء والمكافأة تتوجُّها أكبر عمليات التبادل أو الجزاء أو المكافأة والمتمثلة في الدين إذ تقوم علاقة جزاء أو مكافأة بين الله والمجتمع المتكون⁽¹⁾. يكون فيها دين الله هو المقياس والناظم والضابط مقابل الطاعة والتسليم بالسلطان الإلهي الخارج عن المجتمع. إن الدين (المقياس والضابط) الآتي من خارج يتحول إلى عادة وعُرف اجتماعيين يضبطان كل ما عداهما. هكذا يكون الدين هو الدين الأكبر من جانب المجتمع لخارجه، ويتلقى مقابله الاستمرار والنمو. بيد أن الاجتماع لا يصبح اندماجياً شأن كل علاقات التبادل والاتجار التي يستحيل فيها الانسجام الكامل مع وجود طرفين يتبادلان الشد والجذب والتجاور والتحاور والاختلاف والإطباق.

ومعنى الجزاء والمكافأة والتبادل واضح تماماً في القرآن الكريم، ففيه: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ بَحْرٍ مَّكِينٍ مِّنْ عَدَآئِ الْيَمِّ﴾ [الصف: 10]. وفيه: ﴿إِن تَقْرَضُوا آلَ اللَّهِ قَرْضًا حَسَنًا يُّضْعِفَهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ﴾ [الحديد: 11]. وصيغ القرض والمعاوضة ترد اثنتي

(1) انظر عن هذا التبادل بين الدين والدين مقالة مارسيل غوشيه بعنوان: «دين المعنى وجذور الدولة» (مترجم)، بمجلة الفكر العربي، 3/ع22، ص32-60.

عشرة مرة في القرآن⁽¹⁾. ويوم الدين يوم التبادل الأكبر، والمكافأة الأعظم، واضح الدلالة في القرآن الكريم والسنة النبوية. ودين الإسلام هو الشريعة الحق التي تضبط عمليات الجزاء وتتحول إلى مقياس لها، وعُرف يسود على مختلف المستويات. إن وضوح هذين المعنيين للمفرد "دين" عند العرب هو الذي جعل إطلاق المفرد على الشريعة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ممكناً. وقد تكرر ذلك في القرآن الكريم مرات لا حصر لها دون أن يلتبس الأمر على أحد في مسألة علاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي للمفرد: دين.

يرى أبو هلال العسكري أن الدين (بالمعنى الاصطلاحي) هو⁽²⁾: «ما يذهب إليه الإنسان ويعتقد أنه يقربه إلى الله - وإن لم يكن فيه شرائع، مثل دين أهل الشرك، وكل ملة دين... وإذا أُطلق الدين فهو الطاعة العامة التي يُجازى عليها بالثواب...». والرأي نفسه يذهب إليه الماوردي⁽³⁾: «الكفر تدين بباطل، والإيمان تدين بحق - وكلاهما دين معتقد -، وإن صح أحدهما وبطل الآخر». فالعرف العام ذو الأصل الخارج عن المجتمع والقائم على المعاوضة والمكافأة العامة حالة شاملة في المجتمعات كلها، وإن اعتقد أهل كل دين - ومن بينهم أهل الإسلام - أنهم هم أهل «الدين الحق» أو العرف الحق. إن الاجتماع البشري الناشئ في التشرذم والانقسام والذي تسوده

(1) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 542-543.

(2) الفروق اللغوية، ص 182.

(3) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، ق 39ب.

المبادلة أو المكافأة لا يمكن أن يستمر وينمو في ظل العلاقة القرابية أو ما شابه، كما لا يمكن أن ينضبط في ظل حالة المبادلة التي يكتنفها الشد والجذب والتناحر المقنع أو الصريح. وليس في أواليات الاجتماع وعناصره البشرية المكونة ما يمكن أن يحدد التضامن أو يضبط التضامن التبادلي. عند هذا المفترق من قوانين العلاقة الاجتماعية يدخل الدين عنصراً محددًا وضابطاً فيكون «التبادل الأكبر» و«الجزاء الحق» والضابط والضامن، فعلى حد تعبير الماوردي⁽¹⁾: «إن البشر لو أهملوا... ونوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء متضاربة لتمارجوا (لتَهارجوا؟)، وتغالبوا، ولما عرف حق من باطل، ولا تميز صحيح من فاسد. وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه شريفهم ومشروفهم».

إن أي حكم (قانون، مقياس، شرعة جزئية) لا يستطيع أن يسود في الجماعة البشرية إذا كان صادراً عن فئة اجتماعية أو فرد في الجماعة. ذلك أن الشرعة لن تخرج في هذه الحالة عن مصالح الفئة التي وضعتها أو سنتها. لذلك كان لا بد من حكم لا يدعي تمثيل فئة معينة، ولا يتعامل مع أي فئة تعاملاً خاصاً.

(1) تسهيل النظر، 30ب. وفي أدب الدنيا والدين، ص136: «هذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلحُ الناسُ إلا عليها - فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها. ولذلك لم يُخل الله تعالى خلقه مذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره فلا تنصرفُ بهم الأهواء».

ولم يكن ذلك متوافراً إلا من خارج يتساوى أمامه القوي والضعيف، والشريف والمشروف. وقد حدد الماوردي وظيفة الدين في الاجتماع بأمرين: التوحيد الاجتماعي (عن طريق الشمول)، والمقياسية إذ يصبح حكماً يلجأ إليه فلا يجرؤ أحد على المنازعة في مقياسيته وشرعيته⁽¹⁾: «... لذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة. وينقطع به تنازعهم. وتنحسم به مواد أطماعهم واختلافهم، وتصلح به سرائرهم، وتحفظ أمانتهم...». وتدرجياً يصبح بمقدورنا الحديث عن سلطان الدين الذي يؤم المجتمع، وتستقر عليه دعائمه.

III

يقول الماوردي في تسهيل النظر⁽²⁾: «إن الله جلَّ اسمه ببلغ حكمته، وعدل قضاائه جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدوا على التعاون آمراً ومأموراً...». إن هنا قانوناً طبيعياً إذن يقوم عليه «الاجتماع المدني» أو الإنساني. وهذا «القانون الطبيعي» - إذا صح التعبير - ذو شقين اثنين، الشق الأول متصل بالطبيعة البشرية ذاتها. والمتجلي في نقص الأفراد أو اختلافهم بحيث يحس كل منهم أنه لا يكتمل بغير فرد آخر. فإذا انتقلنا من الفرد إلى الجماعة أو الفئة تبين لنا أن ما يصدق على الفرد يصدق على المجموعة

(1) تسهيل النظر، ق30ب.

(2) المصدر السابق، ق1ب.

الصغيرة من الأفراد التي يقوم تألفها بحد ذاتها على الروابط الطبيعية أو لواحقتها كما أوضحنا سابقاً. فإذا كان اجتماع العائلة أو العشيرة كافياً لقضاء حاجاتها الطبيعية الأولية (الضروريات)، فإن الاجتماع المدني أو الحضري الذي يتجاوز روابط الدم والمحلة لا يكفي فيه الدم، بل لا بدّ من عامل زائد يحقق إنسانية الإنسان أو حضرية العشيرة يتمثل في حاجة الأسرة أو العشيرة إلى الالتقاء بعشيرة أخرى مباينة لها في الروابط الطبيعية ولواحقتها، لكنها مكتملة لها في مجال الانتقال إلى الاجتماع المدني أو الحضري السالف الذكر. وهنا تأتي المراتبية الاجتماعية أو التصنيف الاجتماعي السابق على «الاجتماع السياسي». أما الشق الثاني مما سمّيناه «القانون الطبيعي» للاجتماع البشري فهو الدين. والماوردي يسمّيه في أدب الدنيا والدين: الدين المتبع⁽¹⁾، ويجعله القاعدة الأولى بين القواعد التي تصلح بها حال الدنيا. ويزيد الأمر إيضاحاً في قوانين الوزارة عندما يرى أن الدين هو⁽²⁾: «سلطان انقادت إليه إمامته، واستقرت عليه دعامته». إذ به - كما في تسهيل النظر⁽³⁾ - «يصلح - الله - سرائر القلوب... ويبعث على التأله والتناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف. وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها...».

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 136.

(2) قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 122. وقارن بأدب الدنيا والدين، ص 209.

(3) تسهيل النظر، ق 30ب.

وهكذا فإن الشق الأول من القانون الاجتماعي الذي ينوط قيام المجتمع بالطبيعة البشرية المقتضية للأنس المكمل والواصل يداخله الاضطراب أو أنه لا يدخل حيز التحقق إلا إذا انضم إليه العرف الاجتماعي المتبع أو السائد وهو الدين كما يفهمه الماوردي. لذلك قال في «تسهيل النظر» إن المهم في الدين هو تسليم المجتمع له ليقوم عليه، ويسوغ قيامه⁽¹⁾: «فالكفر تدينُّ بباطل، والايمان تدينُّ بحق- وكلاهما دين معتقد، وإن صح أحدهما وبطل الآخر». إن العرف العام والشامل (الدين) هو الشرط الضروري لاستمرار الاجتماع المدني بل هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى هذه المرحلة الاجتماعية سواء أكان المقصود الدين الإسلامي أو أي معتقد آخر سائد اجتماعياً.

إن المهم في الدين: شمول إيمان الناس به، وتعالیه عن تمثيل مصلحة مجموعة معينة، وقابليته للتأويل والتجدد وسط المتغيرات دون أن يفقد الصلة بأصله الذي هو أصل الاجتماع البشري المكتمل في الوقت نفسه.

إلى هنا والأمر واضح، فلا مجتمع بغير دين في نظر الماوردي. لكن الأمر يضطرب عليه في الظاهر على الأقل عندما تتعدى العملية الاجتماعية فيتداخل فيها الدين والعقل (التنظيم، أصول المكاسب) والسلطان. فمقتضى منطق الماوردي السالف الذكر أن السلطة الحقيقية والوحيدة هي للعرف الاجتماعي السائد في الاجتماع أو الجماعة. وما عدا ذلك مترتبٌ عليه أو مستمدٌ

(1) تسهيل النظر، ق39ب.

سلطانه وموقعه منه. لكنه في القاعدة الثالثة من قواعد صلاح الدنيا يتحدث عن المادة الكافية⁽¹⁾: «لأن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر، فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة، ولم يستقم له دين...». وليس هنا موضع التساؤل، فلا شك أن الجانب المادي من الاجتماع البشري ضروري ضرورة جانب العرف المؤسس من حيث الاستقرار الاجتماعي على الأقل. لكنّ الذي يجري التساؤل حوله هو مسألة تقسيم العمل التي يقع فيها الماوردي كما وقع غيره من مفكري الإسلام⁽²⁾: «أسباب المودة مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئموا أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون...».

إن تقسيم العمل البشري نتيجة نمو احتياجات الأفراد والفئات هو الذي يجعل كل فرد لا يكتفي بنفسه بل يلجأ إلى غيره للتبادل معه في الجانب الذي يمهر فيه. والحاجة هذه هي وراء قيام الاجتماع البشري.

بيد أن الأفراد في المجتمعات البدائية يستطيع كل منهم القيام بحاجاته الضرورية بنفسه، فلماذا كان الاجتماع الحضري الكثيف؟ لقد رأى الماوردي من قبل أن الطبيعة البشرية تقتضي الأانس والتنافر في الوقت نفسه، والدين (العرف الشامل) هو

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 208.

(2) المصدر السابق، ص 208.

الذي يُطامنُ من الاختلاف، ويقوّي داعية الأناض والائتلاف فيقوم الاجتماع الحضري أو المدني. ويبدو أن تأثيره بالرؤية القديمة التي ورثها المسلمون في قضية تقسيم العمل⁽¹⁾ كان وراء الاضطراب الذي خالط نظرتة للمسألة بحيث بدت مسألة تقسيم العمل في أهمية الدين في المجتمع عنده أحياناً.

والحق أن اختلال الرؤية الماوردية لا يقتصر على مسألة علاقة الدين بأصول المكاسب بل يتجاوز ذلك إلى علاقة الدين بالعقل في المجتمع، وعلاقة الدين بالسلطان أو السلطة السياسية. وقد أشرت في مقدمتي⁽²⁾ على قوانين الوزارة له إلى إمكان عودة ذلك لأثر «مرايا الأمراء» (= نصائح الملوك) في فكره وفي كتاباته السياسية على الخصوص. بيد أن هذا التأثير يغيب تماماً في كتابه الأحكام السلطانية، وفي تفسيره وكتبه الفقهية. ويريد بعض الدارسين⁽³⁾ إرجاع ذلك إلى التطور الفكري لأبي الحسن الماوردي، إذ يرون أن كتاب الأحكام السلطانية يمثل مرحلة النضج والأصالة، بينما تمثل كتبه السياسية الأولى: نصيحة الملوك، وتسهيل النظر، وقوانين الوزارة - خطوات على الطريق. وقد يكون في هذا التعليل شيء من الوجاهة والصحة، لكنه لا يستغرق الأمر بكامله. والذي أذهب إليه أن المسألة تعود إلى

(1) انظر في المسألة دراستي التي أشرتُ إليها سابقاً بعنوان: الأمة والجماعة والسلطة، ص 177-180.

(2) قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 111-114.

(3) أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، ص 49-80.

طبيعة المؤلفات نفسها. فكتب الماوردي الأربعة التي وصلت إلينا: (أدب الدنيا والدين، وتسهيل النظر، ونصيحة الملوك، وقوانين الوزارة) تعالج ثلاثة أمور رئيسية: النشوء الاجتماعي، والاجتماع السياسي، والسلوك الاجتماعي والسياسي. وقد دخلت مجال الثقافة العربية الإسلامية آثار ودوائر كلاسيكية كثيرة تتصل بهذه المسائل وسيطرت في أوساط الكتاب والعاملين في الحياة العامة منذ منتصف القرن الثاني الهجري⁽¹⁾.

ولم تكن للعرب المسلمين تقاليد وموروثات ملزمة في المسائل السالفة الذكر، لذلك فإن رجالاً من خصوم الشعوبية مثل الجاحظ (-252هـ) وابن قتيبة (-276هـ) عمدوا في سياق محاولاتهم لإنشاء تقاليد عربية إسلامية فيها إلى تمثل مواد كثيرة من الترجمات والدوائر والأدبيات الواردة عن الفرس واليونان فدخلت بذلك في صلب آداب السمر والآداب السياسية والسلوكية⁽²⁾. وبسبب من فقد هذه التقاليد في الثقافة العربية الإسلامية المبكرة عمد الماوردي إلى استخدام هذه الآداب في

(1) قارن عن الآثار الهيلينستية في التراث العربي الإسلامي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام لعبد الرحمن بدوي؛ وملاحح يونانية في الأدب العربي لإحسان عباس، و:

- F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam*.

- D. Gutas, *Greek Wisdom*.

وانظر عن الآثار الفارسية في التراث العربي الإسلامي، الترجمة والنقل عن الفارسية لمحمد محمدي، بيروت، 1964.

(2) انظر عن ذلك: الأهمية الاجتماعية للشعبوية لهاملتون جب في: دراسات في حضارة الإسلام، ص 82-95.

كتاباتة السياسية، خصوصاً أن ذلك كان قد أصبح مشروعاً من خلال تمثل أسلافه الذين ذكرنا بعضهم للكثير منها في كتبهم. أما كتاب الماوردي الأخير في السياسة: الأحكام السلطانية، فإنه يتضمن دراسةً لنظرية الخلافة أو الشكل العربي الإسلامي للسلطة وبنيتها التاريخية التي كانت ما تزال مستمرة بشكل ما أيامه. ومعلوم أن الشكل التاريخي للسلطة الإسلامية (= الخلافة) يعتمد إجماع الأمة (بتجربتها التاريخية) مصدراً رئيساً لأصله وهيكلته. ويعني هذا أنه كان هناك تقليد عربي إسلامي واضح ومتبع فيما يتصل بصيغة السلطة في الاجتماع الإسلامي. وفي مواجهة صيغة تاريخية أو واقعية للسلطة يكون على المفكر والفقهاء أن يحدد موقفاً مؤيداً أو ناقضاً أو ناقداً. وقد كان الماوردي بين أنصار الشكل التاريخي للسلطة العربية الإسلامية، لذا كان المنطقي أن يعتمد أدبياتها وتقاليدها في الكتابة عنها. هذا في حين استخدم رجلٌ كالفارابي (- 339هـ) تقليداً آخر في الكتابة عن شكل السلطة (لا عن أصلها فقط)، لأنه كان يقف من الإجماع التاريخي للأمة موقفاً ناقداً تارة وناقضاً تارة أخرى⁽¹⁾.

IV

لا يضطرب الماوردي في مسألة من مسائل مذهبه السياسي - كما قدمنا - قدر اضطرابه في مسألة علاقة العقل بالدين والعقل بالمجتمع. والحق أن ذلك فرع على القضية الأساسية في الفكر

(1) قارن عن ذلك: العقل والدولة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 177-200؛ وسعيد بن سعيد: الفقه والسياسة - دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ص 133 وما بعدها.

الإسلامي قضية العقل والنقل التي تجلّت بأوضح معانيها في مسألة الحسن والقبح في علم الكلام.

فقد ذكر الأصوليون والمتكلمون أن الحسن والقبح يطلقان بثلاثة معان⁽¹⁾:

- كل أمر يلائم الطبع يُطلق عليه الحُسن، وما لا يلائمه يطلق عليه القُبح.
 - يطلق الحسن على صفة الكمال، ويطلق القبح على صفة النقص.
 - يطلق الحسن على ترتب المدح على الفعل عاجلاً والثواب عليه آجلاً. ويطلق القبح على ترتب الذمّ عليه عاجلاً والعقاب آجلاً، مثل حسن الطاعة وقبح المعصية.
- ولا خلاف على المعنيين الأولين للحسن والقبح، فهما يثبتان بالعقل الذي يستقل بإدراكهما من غير توقف على ورود الشرائع وإرسال الرسل. ويتركز الخلاف بين العقليين والنقليين في الإسلام على المعنى الثالث للحسن والقبح. فهل يستقل العقل قبل ورود الشرع بإدراك أن الفعل يُمدح أو يُذمّ عليه عاجلاً، ويثاب أو يعاقب عليه آجلاً أم أن العقل قبل ورود الشرع لا يدرك ذلك.

أما المعتزلة⁽²⁾ فيرون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء

(1) المحصول في أصول الفقه لفخر الدين الرازي، 1/1 / 159-160.

(2) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 54-88.

يستقلّ العقل بإدراكهما ويترتب المدح والذم عليهما أو على الإدراك لهذه الصفات الذاتية، وبذلك يكون الدين أو بعثة الرسول والتبليغ لطفاً من الله عزّ وجلّ بعباده في الأمور التفصيلية والطقسية التي ترتب ثواباً أو عقاباً في التكليف دون الأصول التي يستقلّ العقل بكشف صفاتها. فالشريعة نفسها تتأسس على العقل الذي يدرك حسنها ومنفعتها للإنسان. ويختلف الأشاعرة⁽¹⁾ مع المعتزلة في هذا الشأن فيذهبون إلى أن الحسن والقبح ليسا أمرين أو صفتين ذاتيتين في الأشياء والأفعال التي يترتب عليها مدح أو ذمّ وثواب وعقاب. من هنا فإن المجتمع يتأسس على دين شارع يتحوّل إلى عرف عام يسدّد الخطى، ويكشف للعقل صواب الأفعال وخطأها بحيث يأتي التكليف المرتب للثواب والعقاب بعد ذلك وعلى أساس من إدراك عقلي لتفصيلات الأمور في ظلّ الشرع أو العرف الإلهي العام. ويحاول أبو منصور الماتريدي (-333هـ) ورجال مذهبه من الحنفية تجاوز المغالاة العقلية المعتزلية والنقلية الأشعرية بالذهاب إلى أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء والأفعال. لكن هذا الإدراك العقلي للذاتية الكامنة فيهما لا يرتب ثواباً أو عقاباً بل مدحاً أو ذمّاً فقط⁽²⁾ وفي هذا السياق يأتي

(1) الشامل للجويني، 1/1/27؛ والإرشاد، ص258؛ والمنحول من تعليقات الأصول للغزالي، ص14؛ والإحكام للآمدي، 1/113؛ والمحصول للرازي، 1/1/160-161.

(2) شرح الكوكب المنير لابن النجار، 1/304؛ وفي نهاية الأقدام للشهرستاني، ص370-371: «... إنّ العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في أحكام التكليف من الله شرعاً على معنى أنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً... فمعنى الحسن ما ورد الشرع =

الشرع مكلفاً أو ملزماً فيترتب على التكليف الشرعي الثواب والعقاب.

والمعروف أن الماوردي شافعي أشعري رغم الشكوك التي أثرت حول عقيدته لموافقته المعتزلة في بعض الأصول. ويبدو لي أن موقفه من قضية علاقة العقل بالدين سبب رئيس في اللغظ حوله. ذلك أنه يوافق المعتزلة جزئياً في قولهم إن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء والأفعال، فالله سبحانه يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90].

ويعني هذا أن الباعث على الأمر والنهي اتصاف المأمور به بالأوصاف المذكورة- وغير خاف أن هذه الأوصاف تكون ثابتة أصلاً للمأمور به والمنهي عنه قبل ورود أمر الشارع ونهيه. أما مسألة الثواب والعقاب فيستقل بها الشارع ولا تتسم بسمة الإلزام من جانب العقل المدرك للحسن والقبح. وفي هذا التوجه الأخير يبدو الماوردي موافقاً للماتريدية في موقع الدين من العقل، والعقل والدين من المجتمع. يقول في أعلام النبوة⁽¹⁾: «... أما علم الأسباب فطريقه النظر والاستدلال لأنه غير مدرك ببديهية العقل، فصح أن يتوجه إليه الاعتراض فيه بطلب الدليل عليه. فلذلك لم يتوصل إلا بالنظر والاستدلال وهو على ضربين:

= بالثناء على فاعله، ومعنى القبح ما ورد الشرع بدم فاعله. وقد فرّق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى وبين وجوبها به - فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل لكنها تجب بالسمع...».

(1) أعلام النبوة للماوردي، ص 5-6.

أحدهما ما كان من قضايا العقول. والثاني ما كان من أحكام السمع. فأما قضايا العقول فضربان أحدهما ما علم استدلالاً بضرورة العقل، والثاني ما علم استدلالاً بدليل العقل. فأما المعلوم بضرورة العقل فهو ما لا يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كالتوحيد فيوجب العلم الضروري. وإن كان عن استدلال للوصول إليه بضرورة العقل. وأما المعلوم بدليل العقل فهو ما يجوز أن يكون على خلاف ما هو به كآحاد الأنبياء إذا ادعى النبوة فيوجب علم الاستدلال ولا يوجب علم الاضطراب لحدوثه عن دليل العقل لا عن ضرورته...». إن مؤدى هذا النسق الفكري تأسس الاجتماع البشري على العقل والدين معاً، إذ «جعل ما تعبدتهم به مأخوذاً من عقل متبوع، وشرع مسموع. فالعقل متبوع فيما لا يمنع منه الشرع. والشرع مسموع فيما لا يمنع منه العقل، لأن الشرع لا يرد بما يمنع منه العقل. والعقل لا يتبع فيما يمنع منه الشرع»⁽¹⁾. والعقل هو⁽²⁾: «ما تيقن به الصواب من الخطأ»، ولذلك⁽³⁾: «جعل الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً». إنه يحدد إذن الصواب والخطأ في الأفعال ثم يأتي الشارع فيرتب الثواب والعقاب بعد هذا الحكم العقلي. وهذا فيما عدا مسألتين اثنتين يرى الماوردي أن العقل يستقل بالإدراك والإلزام فيهما ضرورة كما بدا من نصه في أعلام النبوة، وهما التوحيد وإثبات النبوة. والجدير بالذكر أن هذا هو اتجاه

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 94.

(2) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ق 5ب.

(3) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 19.

الماتريديّة أيضاً⁽¹⁾، «فقد اختلف العلماء - حسبما يذكر الماوردي - في العقل والشرع هل جاء مجيئاً واحداً أم سبق العقل ثم تعقبه الشرع⁽²⁾»: فقالت طائفة جاء العقل والشرع معاً مجيئاً واحداً لم يسبق أحدهما صاحبه. وقالت طائفة أخرى بل سبق العقل ثم تعقبه الشرع لأنه بكمال العقل يستدل على صحة الشرع...».

بيد أن الماتريدي (-333هـ) والماوردي عندما يؤخران التكليف عن الحكم العقلي يضيقان مفهوم الدين ويقصرانه على الأحكام الشرعية الملزمة أخلاقياً واجتماعياً وتعبدياً. هذا إلا إذا اعتبرنا تردد الماوردي بين مفردَي: الدين والشرع - في الذكر، تفرقة في المفهوم فيظل الدين عرفاً عاماً مقروناً بالعقل في الوجود والضرورة، ويكون معنى الشرع الأحكام الشرعية التي تتضمن أوامر ونواهي وتعبديات، وتأتي بعد العقل والدين كما أوضحنا سابقاً. وربما دل على هذه التفرقة في المفهوم قول الماوردي إن الدين⁽³⁾: «من أقوى القواعد في صلاح الدنيا، وهو الفرد الأوحى في صلاح الآخرة...»، فالدنيا أصلاً ومجتمعاً وسلوكاً تتأسس على العقل والدين معاً.

أما النتائج المترتبة على ذلك من ثواب وعقاب فإن الدين ينفرد بها - وإن شئنا الدقة: الشرع، باعتباره أحكاماً مثل الأمر

(1) العبد خليل أبو عيد: دور العقل في التكليف قبل بلوغ الدعوة، في مجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م12، ع3، 1985، ص138.
 (2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص136.
 (3) المصدر السابق، ص136.

والنهي والحلال والحرام. ومن هنا كان الدين «من قواعد صلاح الدنيا»، بينما كان الشرع هو «الفرد الأوحى في صلاح الآخرة». فيكون الدين/العقل هو ما يقوم عليه المجتمع في أساسه، ثم يكون الدين/الشرع هو الناظم والضابط اجتماعياً لأن انتظام الأمر الاجتماعي لا يقوم على مجرد الإدراك العقلي بل على الإلزام الشرعي الذي يمكن الاحتكام إليه والإثابة والمعاقبة على أساس منه وليس على أساس الاستحسان العقلي المجرد. فالتكليف⁽¹⁾: «هو إلزام بما ورد به الشرع تعبداً. وهو نوعان أحدهما ما تعلق بحقه من أمر بطاعة ونهي عن معصية. والثاني ما تعلق بحقوق عباده من تقدير الحقوق وتقرير العقود، ليكونوا مدبرين بشرع مسموع، ومنقادين لدين متبوع فلا تختلف فيه الآراء، ولا تتبع فيه الأهواء وليعلموا به ابتداء النشأة وانتهاء الرجعة، فتصلح به سرائرهم الباطنة، وتخضع له قلوبهم القاسية، وتجتمع به كلمتهم المتفرقة، وتفرق عليه أحوالهم المختلفة، ويسقط به تنازعهم في الحقوق المتجاذبة، ويكونوا على رغب في الثواب يبعثهم على الخير، ورهب من العقاب يكفهم عن الشر. وهذه أمور لا يصلح الخلق إلا عليها، ولا يوصل بغير الدين المشروع إليها. إذ ليس في طباع البشر أن يتفقوا على مصالحهم من غير وازع، ولا يتناصفوا في الحقوق من غير دافع، لحرصهم على اختلاف المنافع. وبهذا يفسد ما ذهبت إليه البراهمة من الاقتصار على قضايا العقول...».

يبد أن هذا التمييز عند الماوردي بين الدين والشرع إن صح،

(1) أعلام النبوة، 15-16.

لا يغير من حقيقة أن الماتريدي (-333هـ) والماوردي (-450هـ) كلاهما بمصيرهما إلى هذا المعنى للدين ينقلان محل النزاع بين العقليين والنقليين إلى مفهوم العقل. فالماوردي ما يزال يعتبر نفسه نقلياً بسبب من مفهومه للعقل بعد أن وافق المعتزلة - لا على الاطلاق كما بين لنا - في مفهومهم للدين الشارع أو العرف العام. وربما كان هذا الاضطراب الظاهر لديه في مفهوم الدين وراء مصيره لتحديد نفسه من خلال موقف نقلي في فهم العقل. ويبدو لي أن الاضطراب نفسه يلف الموقف المعتزلي / الفلأاضي عبد الجبار بن أحمد (-415هـ) يسلك المسلك نفسه في محاولة منه للتمايز عن الفلاسفة الإسلاميين في مسألة العقل وعلاقته بالدين والمجتمع⁽¹⁾. وللتوافق النسبي بين المعتزلة والحنابلة والأشاعرة في مفهوم العقل دلالاته في المصير إلى رؤية أوسع لمسألة العقل والنقل في الإسلام من جهة، ولمسألة علاقة الكلام بالفلسفة في المجال الإسلامي من جهة ثانية.

ذكر الحنابلة عن شيخهم أحمد بن حنبل (-241هـ) قوله⁽²⁾:
 «إن العقل غريزة، والحكمة فطنة، والعلم سماع...». وإلى مثل ذلك ذهب معاصره الحارث بن أسد المحاسبي (-243هـ) الذي نملك تفصيلاً وافياً لرأيه في رسالته المعروفة باسم: مائة العقل وحقيقة ومعناه واختلاف الناس فيه، يقول المحاسبي⁽³⁾: «العقل

(1) شرح الأصول الخمسة، ص 564-565.

(2) العدة للفرأء، 1/ 89-90؛ والمسودة لآل تيمية، ص 559-560؛ وشرح الكوكب المنير، 1/ 84.

(3) العقل وفهم القرآن للمحاسبي، ص 201-202. وإلى مثل ذلك ذهب =

غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، فهو لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح...». أما القاضي عبد الجبار بن أحمد (-415هـ) شيخ المعتزلة المشهور فيرى أن العقل⁽¹⁾: «هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة...». وإلى مثل ذلك يذهب الماوردي (-450هـ) في أدب الدنيا والدين وأعلام النبوة. يقول الماوردي⁽²⁾: «واختلف الناس في العقل وفي صفته على مذاهب شتى، فقال قوم: هو جوهر لطيف يفصل به بين حقائق المعلومات.. وهذا القول في العقل بأنه جوهر لطيف فاسد من وجهين، أحدهما أن الجواهر متماثلة فلا يصح قيامه بذاته فلو كان العقل جوهرًا لجاز أن يكون عقل بغير عاقل كما جاز أن يكون جسم بغير عقل... وقال آخرون- وهو الصحيح: إن العقل هو العلم بالمدركات الضرورية...» ويقول أيضاً⁽³⁾: «والعقل هو ما أفاد العلم بموجباته. وقيل: بل هو قوة التمييز بين الحق والباطل. وقيل: هو العلم بخفيات الأمور التي لا يوصل إليها إلا بالاستدلال والنظر. وهو ضربان: غريزي- هو أصل، ومكتسب- هو فرع. فأما الغريزي فهو الذي يتعلق به التكليف

= أبو الهذيل العلاف (-227هـ) رجل المعتزلة الكبير؛ فقد قال: «إن العقل الحسّ نسيمه عقلاً بمعنى أنه معقول» (= مقالات الإسلاميين للأشعري، ص480).

(1) المغني للقاضي عبد الجبار، 11/375.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص21.

(3) أعلام النبوة، ص7-8. وقارن بأدب الدنيا والدين، ص30-31.

ويلزم التعبد. وأما المكتسب فهو الذي يؤدي إلى صحة الاجتهاد وقوة النظر. ويمتنع أن يتجرد المكتسب عن الغريزي ولا يمتنع أن يتجرد الغريزي عن المكتسب، لأن الغريزي أصل يصح قيامه بذاته، والمكتسب فرع لا يصح قيامه إلا بأصله. ومن الناس من امتنع عن تسمية المكتسب عقلاً لأنه من نتائجه...».

إن الملاحظ من هذه النصوص في معنى العقل على مدى قرنين من الزمان إصرارها على نفي مادية العقل وجوهريته وانفصاله عن صاحبه. فالعقل غريزة أو معرفة أو علم وكلها رؤى للعقل ومفاهيم الواضح منها - ويتلاقى في هذا الحنابلة والشافعية والأشاعرة والمعتزلة ورجال السلف - اكتناه اتجاه أو مسار يقابل اتجاه رجال الفلسفة في الإسلام، وتترتب عليه نتائج مهمة في مجالي علاقة العقل بالدين والعقل والدين بالمجتمع. يقول ابن تيمية (-728هـ)⁽¹⁾: «وسبب غلطهم - الفلاسفة، أن لفظ العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً - كما في القرآن: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 10] ويراد بالعقل الغريزة التي جعلها الله تعالى في الإنسان يعقل بها. وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعقل. وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن...».

ولو تأملنا التعريفات السالفة الذكر للعقل لوجدنا أنها تبدأ بالإصرار على اعتباره غريزةً أي استعداداً أو دافعاً بين الدوافع الفطرية المتعددة التي زُوِّد بها الإنسان. ثم تأتي مرحلة وسطى

(1) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46-47.

يقال فيها إن العقل معرفة فطرية أو علم ضروري. ثم تكون مرحلة ثالثة يقسم فيها العقل إلى قسمين: غرزي- وهو العلم الضروري، ومكتسب- وهو الناجم أساساً عن الغرزي أو المترتب عليه لكن بالتربية والتجربة والتعلم⁽¹⁾. والملحوظ أن النقلة من اعتبار العقل غريزة إلى اعتباره معرفة أو علماً تمت في أوساط المعتزلة في القرنين الثالث والرابع الهجريين. وكان تيار أصحاب المعارف من بينهم أول من دعا إليها. يقول ابن تيمية⁽²⁾: «أول الكلام الواقع في الخلاف في المعارف فجمهور قول المعتزلة أن جميعها اضطرار. وقال ابن كلاب وطائفة: جميعها اكتساب. وقول اصحاب الحديث: إن منها اضطراراً ومنها اكتساباً. وكان الأصل في ذلك أن المعرفة اسمٌ لا اضطرارٍ ومكتسب. وكان الاضطرار راجع إلى معرفة الربوبية والوحدانية. والمكتسب راجع إلى المرید ونحوه...». وإذا كان اتجاه المعتزلة مسوّغاً بمذهبهم في علاقة الاسم بالمسمى والذات بالصفة، حيث يوحّدون بينهما حتى لا تعدد الماهيات، فإن ذهاب الأشاعرة لذلك أمر غير مفهوم إلا إذا قدرنا وقوعهم في ذلك تحت تأثير المعتزلة. ويبدو أن المسألة لم تمرّ بغير صراع في أوساطهم⁽³⁾. فكلام الأشعري (-324هـ) في مقالات الإسلاميين يشعر بقبوله لرأي المعتزلة الذاهب إلى أن⁽⁴⁾:

-
- (1) قارن عن نصوصٍ تمثّل هذه المراحل دراستي: العقل والدولة في الإسلام، في كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 190-196.
 (2) درء تعارض العقل والنقل، 504/8.
 (3) انظر النقول في: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، 3/9-49.
 (4) مقالات الإسلاميين، ص 480. ويذكر المحاسبي (= العقل وفهم =

«العقل.. هو العلم...». وإلى مثل ذلك ذهب القاضي الباقلاني (-403هـ) الذي قال⁽¹⁾ إن «العقل من العلوم الضرورية لأنه لا يتصف بالعقل عارٍ من العلوم كلها...». بيد أن إمام الحرمين الجويني (-478هـ) يرد على الباقلاني عائداً إلى ما ذهب إليه المحاسبي (-243هـ)، فيقول⁽²⁾: «وما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله، فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها». لكن الماوردي (-450هـ) كان قد حسم الأمر في عصر الجويني نفسه عندما صار إلى أن العقل عقلاّن: غريزي ومكتسب، وبذلك قال كل الذين أتوا من بعد⁽³⁾، هذا على الرغم من إدراكه أن هذا الحل لفظي بدليل قوله⁽⁴⁾: «ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلاً لأنه من نتائجه...». وحاول ابن تيمية (-728هـ) العودة إلى شيء من الوضوح في الاصطلاح ففرق بين العقل في اللغة والقرآن من جهة⁽⁵⁾، والعقل في الإطلاق العام. أوضح ابن تيمية

= القرآن، ص 205) عن قوم قولهم «إن العقل معرفة نَظَمها الله ووضعها في عباده...» ثم يرد على ذلك بالقول إنه غريزة والمعرفة عنه تكون.

- (1) البرهان لإمام الحرمين، 1/112.
- (2) البرهان، 1/112. وفي الإرشاد للجويني، ص 15: «العقل علومٌ ضروريةٌ. والدليل على أنه من العلوم الضرورية استحالة الاتّصاف به مع الخُلُو عن جميع العلوم».
- (3) انظر عن ذلك الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصبهاني، ص 53-55، وإحياء علوم الدين للغزالي، 1/118-120، 146-147، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، 9/21-22.
- (4) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 21.
- (5) انظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ص 46-47.

أن العقل في العربية والقرآن يعني الغريزة أو الاستعداد والتهيؤ. بينما هو في الإطلاق العام المتداول قد يراد به الغريزة، وقد يراد به نوع من العلم ونوع من العمل⁽¹⁾. وهو يقول أيضاً⁽²⁾: «وقد تنازع كثير من الناس في مسمى العلم والعقل أيهما أشرف. وأكثر ذلك منازعات لفظية، فإن العقل قد يُراد به الغريزة. وقد يراد به علم يحصل بالغريزة. وقد يراد به عمل بالعلم...». إن هذا الخلاف اللفظي يبدو ضئيل الأهمية مقارنة بما يقوله الطرف المقابل عن جوهرية العقل وتفردّه. لكن هذا الخلاف ذو دلالة على المستوى الاجتماعي. ذلك أن القول بأن العقل هو العلم يؤدي بطريقة غير مباشرة إلى طبقية اجتماعية ذروتها النخبة العالمية ومن في معناها. بينما القول بأن العقل غريزة يعني من ضمن ما يعني على المستوى الاجتماعي تساوي الناس في الطبيعة وانتفاء طبقية المولد وطبقية السلطة أو الاستعداد لها. وسنعود لذلك في السياق التالي. لكنني أود هنا أن أورد نصاً للراغب الأصفهاني يوضح كلام الماوردي في مسألة علاقة العقل بالدين في الاجتماع البشري، يقول الراغب⁽³⁾: «اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع. والشرع لا يتبين إلا بالعقل. فالعقل كالأس، والشرع كالبناء. ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل - وهما متعاضان بل متحدان...».

(1) درء تعارض العقل والنقل، 29/9.

(2) المصدر السابق، 21/9.

(3) تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتین للراغب الأصفهاني، ص 67-68.

يقابل هذه الآراء في معنى العقل ووظيفته اتجاه واضح مناقض لدى الفلاسفة و«الحكماء». وكنت قد ذهبت في موطن آخر إلى أن المحدثين والمتكلمين صاروا إلى رأيهم في «غريزية» العقل خلال القرن الثالث الهجري (المحاسبي والإمام أحمد والعلّاف) في سياق مواجعتهم للآراء المستجدة لذوي الاتجاه الفلسفي الصاعد منذ الكندي (-252هـ)⁽¹⁾. لكن رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية (توفي حوالي 100هـ) في الرد على القدرية⁽²⁾ وقد كتبت في حدود العام 75هـ⁽³⁾ - تتضمن ما يفيد اعتبار العقل جزءاً من الفطرة الإنسانية أو قوة من قواها. وهذه إشارة واضحة للآية القرآنية: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30]. فيعني هذا من ضمن ما يعنيه أن آراء ابن حنبل والمحاسبي والعلّاف أتت في سياق تطور مصطلحي

(1) الأمة والجماعة والسلطة، ص 193.

(2) نشر الكتاب يوسف فان إس مع رسالة لعمر بن عبد العزيز ضد القدرية، وسيرة لغيلان الدمشقي القدري المعروف،

J. van Ess, *Anfänge muslimischer Theology*, Beirut, 1977, p.27f.

وقارن بمقالتين ليوسف فان إس عن بدايات علم الكلام:

- J. van Ess, *The beginning of Islamic Theology*; in: J.E. Murdoch and E.D. Sylla, eds., *The Cultural context of medieval learning*, Dordrecht, 1975, p.87ff.

- J. van Ess, *Early Development of Kalam*; in: G.H.A. Juynboll, ed., *Studies on the First Century of Islamic Society*, Southern-Illinois University Press, 1982, p.109ff.

(3) مقدمة الكتاب المذكور في الملاحظة رقم 117 بدايات علم الكلام في الإسلام، ص 34 وما بعدها.

نابع من الفهم القرآني للمسألة. وإذا كان هناك تأثير من جانب رجال الترجمة أوائل القرن الثالث الهجري، فإن الأمر لا يتجاوز الجانب اللفظي أو الشكلي للقضية⁽¹⁾.

يعرف الكندي (-252هـ) العقل في رسالته في حدود الأشياء ورسومها فيذكر أنه⁽²⁾: «جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها». أما الجوهر عنده فهو «القائم بنفسه الحامل للأعراض، لم تتغير ذاته موصوف بأوصاف»⁽³⁾.

أما الفارابي (-339) فيرى أن العقل⁽⁴⁾: «هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات. فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني. وهي أيضاً بالقوة معقولة. وسائر الأشياء التي في مادة أو هي مادة.. فليست هي عقولاً لا بالفعل ولا بالقوة...». ويرى ابن سينا (-427هـ) أن العقول الفعالة⁽⁵⁾: «ماهيات مجردة

(1) قارن بـ الأمة والجماعة والسلطة، ص 190 وما بعدها.

(2) الكندي: رسالة في «حدود الأشياء ورسومها»، في خمس رسائل (طبع المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية بباريس، 1976)، ص 15.

(3) رسالة في «حدود الأشياء ورسومها»، ص 16.

(4) أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، (نشرة فريدريك ديتريتش - لايدن، 1895، ص 44). وقارن بمقالة في معاني العقل للفارابي، في: الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية (نشرة ديتريتش بلايدن، 1890)، ص 39 وما بعدها.

(5) ابن سينا: كتاب الحدود، (نشرة غواشون بالمعهد الفرنسي للأثار بالقاهرة، 1963، ص 130). وقارن:

J. Finnegan, *Avicenna's Refutation of Porphyrius*; in: *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956, p.187-203.

عن المادة أصلاً. فحد العقل الفعال أما من جهة ما هو عاقل فهو أنه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها.. وأما من جهة ما هو عقل فعال فهو أنه جوهر بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه..».

إن هذه الآراء الأرسطية المكتسبة طلاء أفلاطونياً تارة وأفلوطينياً طوراً تحدد للعقل سمتين أساسيتين: الجوهرية، والتجرد عن المادة. ويعني هذا أول ما يعني تغييراً تاماً بين العقل (والنفس) من جهة، والجسد من جهة ثانية. وبسبب التغير في الطبيعة بين الجهتين يستحيل أن يكون مبدأ العقل من الجسد كما يستحيل أن يكون العقل قوةً من قواه. إن العقل المستفاد أو العقل الجزئي أو العقل بالفعل يحكم الجسد عبر صدوره عن العقل الكلي أو الأول مروراً بالعقل الفعال. وهو يدبر البدن مؤقتاً أثناء الحياة البشرية المحدودة ليعود بعد فناء الجسد - كما تعود النفس - إلى المصدر الإلهي الذي ترتب عليه - حسب أرسطو أو صدر عنه - حسب أفلاطون⁽¹⁾.

إن ما يعنينا هنا نتائج هذا التوجه في فهم أصل العقل ووظيفته على المجتمع من حيث معنى السلطة فيه وألياتها. ولعلّ الفارابي أن يكون أوضح الثلاثة في هذه القضايا كلها. فالرئاسة الاجتماعية والسياسة عنده⁽²⁾: «ليس يمكن أن تكون

(1) قارن بـ الأمة والجماعة والسلطة، ص 184-186.

(2) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 57؛ وفي السياسة المدنية للفارابي، =

لأي إنسان اتفق، لأنها إنما تكون لشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها. والثاني بالهيئة والملكة الإرادية...». وهكذا فإن المجتمع الإنساني عنده طبقي بالطبيعة. فهناك سادة وهناك مسودون بالمولد، ولا حيلة لأحد في ذلك. إن العقل في الإنسان هو الذي يدبر الجسد ويسوده، والأمر نفسه على مستوى المجتمع (= مجموع الأبدان البشرية)، فهناك فئة أو طبقة تمثل العقل المحض خير تمثيل، إنها طبقة السادة. وهناك طبقة أخرى لم توهب ما وهبته الأولى لكنها لم تحرمه تماماً. إنها الأداة التنفيذية للطبقة السائدة. ثم هناك أخيراً الطغام والغوغاء والعامّة الذين حُرّموا كل شيء إلا الحياة الحيوانية⁽¹⁾: «... وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمّها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضلها، ودونه أيضاً أعضاء أخرى رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الأولى، وهي تحت رياسة الأولى ترؤس وتُرأس، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه. وكما أن القلب يتكون أولاً ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن.. كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها...». فليس

= ص35: «... ومنزلة العقل الفعال من الإنسان منزلة الشمس من البصر، فكما أنّ الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة... كذلك العقل يفيد الإنسان شيئاً يرسمه في قوته الناطقة منزلة ذلك الشيء من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر...».

(1) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص55.

مستغرباً بعد هذا التصور العضوي المتطرف للمجتمع (رأس ويطن ورجل.. إلخ) أن لا يكون للمجتمع رأي في سلطانه⁽¹⁾: «فالملك أو الإمام هو بماهيته وبضاعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطيع أو لم يُطع...». حتى إذا لم يوجد هذا الحاكم الحكيم الفيلسوف، فإن الفارابي يفضل المتغلب (الذي يصل للسلطة بالقوة) على ذلك الذي «يجري أمره على سبيل الحرية». لأنه - كما يقول أفلاطون⁽²⁾ - «إذا لم يكن أهل المدينة جيدي الطباع فإن واضع السنن إذا قدم على أهل المدينة بالتغلب أمكنه تقويهم في أوحى مدة، والذي ليس بمتغلب بل يجري أمره على سبيل الحرية لا بد له من الرفق، وتطول مدة الرفق...». هناك إذن فرد أو نخبة أو طليعة ثورية ذات حق طبيعي في السلطة أصلاً واحتكاراً. ولن يتقدم المجتمع، بل ولن توجد المدينة ما لم تتمكن هذه الطليعة من ممارسة حقها الطبيعي (والتاريخي) في تدبير المجتمع وتقويمه.

إن هذا الإيجاز للاتجاه الفلسفي في فهم التركيب الاجتماعي ووجهه السياسي يظهرنا على صراع المشاريع والصور التاريخية الذي ساد القرنين الثالث والرابع الهجريين في المجال الفكري العربي الإسلامي. فالماوردي ومعه الفقهاء والمحدثون وأكثر المتكلمين - يرى تأسس الاجتماع الإسلامي على الدين الذي تمثل الشريعة أدواته التنفيذية. أما الشريعة فلها ركنان: النص

(1) المصدر السابق، ص 55.

(2) الفارابي: تلخيص نواميس أفلاطون، (نشرة فرانكيسكو غابرييلي، 1951)، ص 32-33.

الموحي والجماعة المؤمنة بهذا النص. وتقوم سلطة الشريعة على توحيد الجماعة بالنص (= الإجماع)، فلا يكون الجانب السياسي بعد هذا إلا مسألة تنظيمية لتطبيق الشرع، وصاحب السلطة في هذا جماعة المسلمين التي يتبلور فيها النص الإلهي بشكل جماعي ومطابق، فانحصرت السلطة الاجتماعية والسياسية فيها لتأسيسها على الدين الذي هو أساس الاجتماع، وواهب السلطة (= الشرعية) للجماعة. أما مجتمع الفارابي فيقوم على العقل النظري الذي يأخذ وظيفتي الدين والشرع، ويتركز في النهاية في فرد أو نخبة مهمتها الطبيعية السيادة والتدبير كما أن العقل في الفرد (أو القلب) يسود سائر البدن. هذا في حين يشيع الدين ويشيع العقل عند الماوردي في المجتمع كله وبالتساوي، فتكون السلطة حقاً من حقوق المجتمع لا ميزة طبيعية لفرد من أفرادها أو قلة من وجهائه⁽¹⁾.

إن هذا الصراع النظري العنيف في ظل مصطلحي العقل والنقل والذي اشتعل أواره في القرن الثالث الهجري، كان يتضمن المسألة الاجتماعية والسياسية كلها. ذلك أن رؤية محددة لمفهوم الدين والنقل وعلاقتها بمفهوم العقل والحكمة كانت تعني - كما أوضحنا فيما سبق - رؤية ما للتركيب الاجتماعي والسياسي للأمة والدولة، كما كانت تعني رؤية ما للسلطة وحدودها، وموقع الشريعة في المجتمع، وموقع السلطان من الشريعة. وإذا كان أحمد بن حنبل (-241هـ) بنقلته المتشددة

(1) قارن بـ الأمة والجماعة والسلطة، ص 108 وما بعدها.

يمثل النموذج الصافي لإسلام الجماعة، فإن الفارابي (-339هـ) بعقلانيته العرفانية مثل النموذج الصافي لتيار الحكمة الإسلامي الذي ساد في بلاطات السلطة والسلطين، وفي أوساط المتفلسفة والكتاب. وبين هذين النموذجين قامت نماذج توفيقية غلب عليها الطابع الحنبلي أو الفارابي. فالكندي وابن سينا وابن باجة لم يذهبوا مع اتجاه الفارابي للنهاية، إذ ظلت السنة (= الشريعة) عندهم ذات دور ملحوظ على المستوى الاجتماعي كما أن صاحبنا الماوردي (-450هـ) لم يذهب مع ابن حنبل للنهاية، فقال مثل كثيرين غيره بأن العقل علم أو معرفة أو علوم ضرورية، رغم ما يترتب على ذلك من ضباية على مستوى علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، ثم علاقة السلطة بها. لكن يبدو لي أن الماوردي تأثر في ذلك بالنموذج الفارابي التاريخي، ونموذج نصائح الملوك (= مرايا الأمراء) أكثر ما تأثر بالنموذج الحكمي الفلسفي⁽¹⁾.

يعتبر الماوردي المادة الكافية القاعدة الثالثة بين قواعد قيام الاجتماع البشري واستمراره بعد الدين والألفة الجامعة: «لأن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر...»⁽²⁾. بل إن الماوردي يمضي قدماً فيرى في المواد إلى جانب الدين سبب قيام

(1) قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 111-113؛ وكتابي: الأمة والجماعة والسلطة، ص 101 وما بعدها.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 192.

المجتمع، «فلما كانت المواد مطلوبةً لحاجة الكافة إليها.. وأسباب المودة مختلفة، وجهات المكاسب متشعبة، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئموا، أو يشتركوا في جهة واحدة فلا يكتفون»⁽¹⁾. إن الأمر أكثر وضوحاً لدى ابن سينا (-427هـ) الذي يقرر تبعاً للنموذج الكلاسيكي لمسألة كون الإنسان مدنياً بالطبع⁽²⁾: «لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بين جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهمّ لو تولاه بنفسه لزدحم على الواحد كثير- وكان مما يتعسر إن أمكن- وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل... الخ». إن حاجات الإنسان المادية تدفعه للعمل والكسب، لكنه بسبب من تعدد هذه الحاجات، وتعقدها التدريجي لا يستطيع كفرد أن يقوم بها بمفرده، فيضطر للاتصال بآخرين خارج نطاق أسرته الضيقة أو عشيرته، وهكذا ينشأ تقسيم تلقائي للعمل يتصاحب مع تكون مجتمع يتجاوز الأسرة فالعشيرة إلى القرية فالمدينة.

وقد اهتمّ الفلاسفة منذ أفلاطون (-347 ق.م) لا بالعمل والكسب البشري بحد ذاته، بل بتقسيمه ليوضحوا أمرين اثنين:

(1) المصدر السابق، ص192.

(2) الإشارات والتنبيهات لابن سينا، 4/60-62. وقارن بالكتاب المنحول المعروف بكتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله، (نشرة بلسنر، هايدلبرغ، 1928)، ص145-146.

كيفية قيام مجتمع المدينة، وضرورة السلطة. أما الفقهاء المسلمون فكان همهم العمل والكسب بحد ذاته، ووظيفته الاجتماعية والإنسانية. فمع ظهور مجتمع المدن الكبرى في المجال الحضاري العربي والإسلامي، ظهرت مشكلات مدينية تتصل بالكسب وتنظيمه. بل إن قسوة الحياة المدينية وتعقيداتها أظهرت ببغداد فئات من «الطهوريين الجدد» الذين قالوا بتحريم المكاسب، تارة لأسباب فلسفية تتصل بمعنى الحياة والمصير، وتارة لأسباب زهدية، وطوراً لأسباب فقهية تتعلق بقضايا الحلال والحرام، ومشروعية السكن ببغداد نفسها فضلاً عن العمل فيها⁽¹⁾.

وقد بدأت ردود فعل الفقهاء على هذه المستجدات في وقت مبكر نسبياً. فكان أول من كتب في الكسب محمد بن الحسن الشيباني (-189هـ) صاحب أبي حنيفة (-150هـ) الذي شدد في كتابه المكاسب⁽²⁾ على ضرورة العمل والحرفة لبقاء المجتمع

(1) في جوامع العلوم لابن فريعون، (مخطوطة أحمد الثالث رقم 768، تصوير معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بجامعة فرانكفورت، 1985)، ق 57ب، ص 113: «... قال قوم بتحريم المكاسب، وقال: من كان يريد العاجلة بجلها - فجعل الطلبتين متضادتين...». وفي مسائل في الإمامة المنسوب للناشئ الأكبر، (نشرة يوسف فان إس، بيروت، 1971)، ص 50؛ ومقالات الإسلاميين للأشعري، ص 467-468، نسبة القول بتحريم المكاسب إلى «صوفية المعتزلة... منهم أبو عمران الرقاشي وفضل الحداثي وحسين الكوفي... وهو مذهب قوم تكاسلوا عن التجارات. وقد جرى مجراهم قوم من أهل التوكل وتركوا الأعمال وتكاسلوا عنها...».

(2) كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني. نشره لأول مرة عزت العطار بالقاهرة عام 1938 بعناية القاضي الشيخ محمود عرنوس. ثم أعاد =

البشري، ثم ما يترتب على ذلك من تنظيمات للمكاسب والحرف في المدينة الإسلامية من مثل الأسواق المتخصصة وصاحب السوق أو المحتسب. قال محمد بن الحسن إن الكسب⁽¹⁾: «نظام العالم، والله تعالى حكم ببقاء العالم إلى حين فوائده، وجعل سبب البقاء والنظام كسب العباد، وفي تركه تخريب نظامه... لهذا فهو فريضة على كل مسلم كما أن طلب العلم فريضة...». ثم رأى الشيباني أن وجوه الكسب الممكنة تنحصر في أربعة⁽²⁾: الإمارة، والتجارة، والزراعة، والصناعة. وما من شك في أن الشيباني يعني بالإمارة العمل العام، والأجر الذي يتناوله الأمير أو الموظف مقابل قيامه بمهام وظيفته في الدولة. أما الصناعة فيعني بها الحرفة، وقد كان الحرفيون ظاهرة مدينة إسلامية بارزة أيامه سبق لشيخه أبي حنيفة (-150هـ) أن ضربهم مثلاً في رسالته⁽³⁾: العالم والمتعلم مطلقاً التسمية التي صارت علماً شائعاً عليهم فيما بعد: الأصناف. وليس من الواضح ما إذا كان الشيباني قد اعتبر الأعمال الكتابية (= الكتاب) ضمن مجال

= نشره بدمشق عام 1980 الدكتور سهيل زنگار. والمخطوطة التي اعتمد عليها عرنوس اختصاراً من صنع الجيل الثاني من الحنفية على ما يبدو. ففي منتصف القرن الثالث الهجري كان صراعهم مع الكرامية المتقشفين والمحرمين للمكاسب في مشرق العالم الإسلامي قد بدأ.

(1) كتاب الكسب، ص 47. وقارن عن العمل والكسب في الفكر العربي الإسلامي:

- F. Khouri, *Work in Islamic Thought*, in: *Al-Abhath* xxi, 1968, p.1-13.

(2) المصدر السابق، ص 64.

(3) العالم والمتعلم، ص 9-10.

الإمارة (= الولاية) أو الصناعة، باعتبار أن عمال الديوان كانوا قد صاروا فئة محترفة متخصصة. وإذا صح تفسيرنا للإمارة في نص الشيباني بالولاية، فلا شك أنه اعتبر القضاة ونوابهم والمشاركين بشكل ما في أعمال القضاء من ضمن الكاسبين بالإمارة. لكن: أين يضع الشيباني العلماء غير الموظفين من رجال الحديث والكلام والفقه واللغة، الذين لم يكونوا جميعاً يكسبون رزقهم عن طريق حرفة من الحرف، بل يتقاضون أجوراً من أولياء أمور تلامذتهم أو أعطيات من الخليفة والولاية؟

من هذا كله يتبين لنا أن الشيباني وأوائل الحنفية الذين نشروا رسالته بين الناس، لم يكن همهم منصباً على بيان وجوه الكسب المحتملة، بل كانوا يدللون على ضرورة الكسب لاستمرار الحياة البشرية في مواجهة الزهاد والمتصوفة (وفيما بعد زهاد الكرامية) الذين كانوا يرون تناقض الكسب مع التوكل أو أنه يشغل عن العبادة بالدنيا وأنه يقتضي ارتكاب محرم لتضمنه عقوداً وتجارات وتصرفات ومعاملات في ظل سلطة غير شرعية⁽¹⁾.

(1) يبدو أن الرافضين للمكاسب لم يكونوا فئة واحدة. فهناك الزهاد الذين رأوا تناقض الحركة (= العمل للكسب) مع التوكل (قارن بالمصادر الواردة في الملاحظة رقم 134،

J. van Ess, *Die Gedankenwelt des Harith al-Muhasibi*, Bonn, 1967, p.99-101.

وهناك الذين كانوا لا يرون العمل في ظل السلطان الظالم (قارن بآراء المحاسبي فيما بعد)، أو كانوا لا يرون حل ما يكتسب في بغداد باعتبارها بُنيت على أرضٍ مَغصوبةٍ أو فُتحت عنوةً ولا يجوز بيعها أو شراؤها والتصرف في جنبااتها (قارن بـ تاريخ بغداد، 1/8-14). وانظر عن =

وربما كان هذا البعد السياسي للمسألة وراء إدخال الشيباني للإمارة بين وجوه الكسب المحتملة (المشروعة؟)، فقد كان تلامذة أبي حنيفة، ومن بينهم الشيباني نفسه وأبو يوسف وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد اللؤلؤي ويحيى بن أكثم وآخرون يعملون في القضاء ودواوين الدولة أيام المهدي (158-69هـ) والرشيد (170-193هـ) والمأمون (198-218هـ)، متخلّين بذلك عن تقليد استنّه بعض التابعين وتابعوهم للبعد عن أبواب السلاطين، واجتناب العمل مع السلطان⁽¹⁾.

أما الحارث بن أسد المحاسبي (-243هـ) الذي نشر حوالي العام (230هـ) رسالة في المكاسب⁽²⁾؛ فإنه لا يتعرض لوجوه الكسب ووسائله، بل يهدف إلى إيضاح طريق وسط يكسب المرء

= المسألة: إحياء علوم الدين للغزالي، 39/2 وما بعدها، حيث يقول كلاماً يُشبه كلام المحاسبي والماوردي في الموقف من المكاسب والمعاش.

(1) قارن بـ أدب القاضي للماوردي، 150/1 وما بعدها؛ ومقدمتي على الأسد والغواص، ص 29-31؛ وطبقات ابن سعد، 33/1/7 (رفض أبي قلابة للقضاء وهربه)، وأخبار القضاة لوكيع، 3/184. وقارن بفصل الغزالي في الإحياء (مصر، المطبعة العثمانية، 1933)، 2/125-134 في استحباب عدم التردد على السلاطين. وقد ظلّ الابتعاد عن السلطان مثلاً يراه فريقٌ من العلماء حتى في العصور الإسلامية المتأخرة؛ فللسيوطي (-911هـ) كتابٌ بعنوان: ما رواه الأساطين في عدم المجيء إلى أبواب السلاطين، ولأحمد بابا التنبكتي (من القرن العاشر) رسالة بعنوان: «دفع النعمة وجلب النعمة في اجتناب الملوك الظلمة».

(2) المحاسبي: المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب، (مجموعة رسائل للمحاسبي نشرت بتحقيق عبد القادر أحمد عطا، القاهرة، 1969).

الورع عن طريقه بُلغته من وجهٍ حلال «فتظلّ الدنيا في يديه دون أن تدخل قلبه». أما أولئك الذين يحرمون المكاسب (يذكر منهم المحاسبي شقيقاً البلخي وعبدك ويزيد الصوفيان)⁽¹⁾ فإنهم في نظره لا يعرفون التوكل، ويتجاوزون الحدود المعقولة الضرورية لبقاء الاجتماع الإسلامي في تعاملهم مع مسألةبغي السلطان أو ظلمه. إن الحياة الاجتماعية (التي تتضمن أنكحةً ومهوراً وعقوداً وتجاراتٍ وزراعاتٍ) لا بدّ أن تستمر سواء أكان السلطان عادلاً أو ظالماً. فإذا وُضعنا في موقفٍ نضطر معه للتعامل مع السلطان؛ فإننا لا نتعاون معه إلا فيما فيه «طاعة الخالق»، وفيما ليس فيه حرمةٌ بالذات أو بالتبع⁽²⁾. والواضح هنا أن المحاسبي لا يقر للورع الزاهد العمل مع السلطان في وظيفة عامة حتى لو كان السلطان عادلاً أو شرعياً. إنه لا يرى الإمارة ضمن وجوه الكسب. ثم إن الأمثلة والأحاديث التي يذكرها (والتي تستند إلى سنة النبي وأصحابه، وعرف الأمة) تبين أنه يحصر وجوه الكسب في الزراعة والتجارة والحرفة (أو المهنة اليدوية).

ثم تدخّل الحنابلة في المسألة بعد ذلك بقليل؛ فكتب أبو بكر الخلال (-311هـ) حوالي العام 290هـ رسالته الصغيرة بعنوان⁽³⁾: «الحث على التجارة والصناعة والعمل والإنكار على من يدعي التوكل في ترك العمل والحجة عليهم في ذلك».

(1) المكاسب، ص194، 212.

(2) المكاسب، ص210-212. وقارن بموقف مشابه في إحياء علوم الدين للغزالي، مصر، المطبعة العثمانية، 1933، 2/ 221-223.

(3) نشر مكتبة القدسي بدمشق عام 1348هـ (= 1929م).

وتغص الرسالة بأقوال للإمام أحمد تدعو للعمل والكسب مؤكدة على فضيلة السوق - (التجارة) والصناعة (الحرفة اليدوية)⁽¹⁾. وتتضمن في آخرها ضميمة في مهاجمة الذين يدعون الكسب بحجة التوكل، ويشمل ذلك المتصوفة ومتقشفة الكرامية⁽²⁾. وتتجاهل الرسالة الزراعة بوصفها وجهاً من وجوه الكسب مما يبرز طابعها المدني غير إسراف. فالحنابلة الذين سيطروا في الأحياء الشعبية ببغداد في القرون الرابع والخامس والسادس⁽³⁾، كانوا فئة مدنية بحته تمارس الأعمال اليدوية في الغالب. ورغم علاقتهم الطيبة بالسلطة العباسية، فإن الإمام أحمد (-241هـ) وناشر مذهبه كاتب هذه الرسالة الخلال (-311هـ) كانا يؤثران الإقبال على الكسب «استغناءً عن السلطان والناس»⁽⁴⁾. وفيما عدا ذلك، فإن لهجة الرسالة لا تختلف عن لهجة المحاسبي (-243هـ) ذي الميول الشافعية.

كانت هناك إذن ببغداد مع مطلع القرن الثالث الهجري ثلاثة مواقف من الحياة الحضرية الإسلامية الكبيرة: موقف بعض الزهاد والمتقشفة (من الصوفية والمعتزلة والكرامية)، وهؤلاء

(1) الحث على التجارة والصناعة والعمل، ص 5 وما بعدها.

(2) الحث على التجارة، ص 28 وما بعدها.

(3) George Makdisi, *Ibn Aqil et la Résurgence de l'Islam traditionaliste au XI siècle*, Damas, 1963, p.227ff.

ومقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، ص 11-62،

Henri Laoust, *Le hanbalisme sous le califat de Baghdad*; in: *REI*, 1959, p.67-128.

(4) الحث على التجارة، ص 7.

يرفضون حياة المصر والمدينة وما يترتب عليها من عمل وكسب واستغراق في «مباهج الدنيا وملذاتها» لسببين أحدهما زهدي يتصل بمفهومهم للحياة الصالحة الخالصة للعبادة، والمشبعة أو المكتفية بالتوكل على الله ونفض اليدين تماماً من الدنيا. وثانيهما سياسي يتصل برفضهم للسلطة القائمة التي صنعت هذه الحياة المدنية في نظرهم، فيكون الموقف منها هو الموقف نفسه من السلطة التي أقامتها. والموقف الثاني، موقف معتدلة الزهاد والمحدثين والفقهاء من أمثال أحمد بن حنبل وأبي عبيد القاسم بن سلام ومحمد بن إدريس الشافعي والحرث بن أسد المحاسبي. كان هؤلاء يرون أنه لا يمكن رفض الحياة الحضرية على الإطلاق، لتناقض ذلك مع السنن النبوية وإجماع الأمة التي مضى سلفها الصالح المدينة المنورة والبصرة والكوفة، كما أنه لا يمكن إقرار ما جلبته الحياة المدنية الكبيرة من مفاسد اجتماعية وسياسية، لذلك كان رأي هؤلاء التوقف والبحث في الأمور مسألة مسألة دون اللجوء لأحكام متسرعة وعامة من المدينة أو من حكامها. والحكم في حل هذا الأمر أو ذاك في الحياة المدنية هو وجوده في زمن السلف الصالح، وموقف السلف منه. فالجديد مرفوض (= بدعة)، والمعهود المعروف مقبول إن لم يتجاوز حد الاعتدال. وهكذا فإن السلطان غير مرفوض لأن السلف أقروا السلطة ما دامت تقيم الصلاة، وتجمع الفيء، وتجاهد العدو. لكن الأورع (تبعاً لتقليد السلف الصالح) عدم التعامل مع السلطان في غير صلاة الجماعة والجمعة والجهاد. والموقف الثالث من الحياة المدنية والكسب فيها، هو موقف الفقهاء الأحناف وأكثر المتكلمين ورجال الكتابة - رأى هؤلاء

أن الحياة المدنية هي حياة إسلامية كاملة كسائر الحيوانات الأخرى (البدوية والفلاحية). والمدينة الكبيرة (بغداد أو دمشق) لا تختلف عن المصر الصغير الذي أقامه السلف الصالح. والجديد فيها مشروع لأنه اجتهاد يمكن أن يخطئ أو يصيب حسبما هو معروف في الفقه. واعتزال الحياة المدنية (الشعبية أو الرسمية) بدعوى الزهد أو معارضة المنكر لا يفيد في شيء لأن الفساد سيستمر ويستشري، لذلك فإن الانخراط في حياة الكسب المدنية هو السبيل الأسلم لتطوير هذه الحياة على النهج الشرعي الإسلامي بمقتضى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أن الماوردي (-450هـ) عندما كتب فصله في وجوه المكاسب وأصولها في أدب الدنيا والدين حوالي العام 420هـ⁽¹⁾. كانت تفصله عن المحاسبي حقة تبلغ القرنين من الزمان. ويدلنا تلخيص الأشعري (-324هـ) للمواقف من المكاسب والحياة المدنية أن الشافعية والحنابلة أوائل القرن الرابع الهجري كانوا ما يزالون يعتنقون آراء أسلافهم (الشافعي وأحمد بن حنبل والمحاسبي) في هذه المسائل⁽²⁾. أما الماوردي الشافعي الأشعري فإنه يتبنى موقف الحنفية وجمهور المتكلمين من الكسب وجوهاً ونتائج. وعلينا هنا أن لا نتجاهل تأثيراً محتملاً على

(1) يذكر (Enger) في نشرته لـ الأحكام السلطانية للماوردي، ص IV، أن الماوردي قرأ كتاب أدب الدنيا والدين على تلامذته عام 421هـ/1030م.
(2) مقالات الإسلاميين، ص 467-468.

مؤلفنا من جانب رجال الترجمة وأهل الفلسفة والحكمة في الإسلام الذين غص بهم القرنان الثالث والرابع الهجريان، وكانوا ما يزالون مؤثرين مطالع القرن الخامس الهجري كما يتضح من مؤلفات أبي حيان التوحيدي (-415هـ). ففي القرن الثالث تُرجم كتاب الأخلاق لأرسطو كما عُرفت نواميس أفلاطون⁽¹⁾، والكتابان يتضمنان سيرة مقترحة للحياة الاجتماعية السعيدة، وحديثاً عن تقسيم العمل، وعن حياة المدينة وتنظيماتها. فإذا كان الماوردي لم يقرأ هاتين الترجمتين فلا شك أنه قرأ بعض ما كتبه الفارابي (-339هـ) وابن سينا (-427هـ) تحت تأثيرهما. وفي مطالع القرن الرابع على الأرجح ترجم الكتاب المنحول المعروف بكتاب بروسن في تدبير المنزل⁽²⁾ وهو يتضمن كلاماً في ماهية العمل الاجتماعية وتقسيماته يشبه من بعض الوجوه ما ذكره الماوردي. ثم إن رسائل إخوان الصفا (كتبت حوالي 350هـ) يتضمن رسالة هي الثامنة بين الكتابات الخمسين في الصنائع تقسمها إلى نوعين⁽³⁾، وتمضي قدماً فتذكر أن الناس

(1) عن ترجمة كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس؛ قارن بمقدمة عبد الرحمن بدوي على النشرة العربية للكتاب، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979، ص15-16، ص44-45. أما كتاب النواميس لأفلاطون فنملك جوامع أو مختصراً له من صنع الفارابي المتوفى عام 339هـ مما يدل على أن الكتاب عُرف وتُرجم قبل ذلك.

(2) Martin Plessner, Der Oikonomikoc des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft, Heidelberg, 1928, p.11ff.

(3) رسائل إخوان الصفا، (نشرة ديتريتش، لايبزغ، 1886)، 1/255. وقارن بكتابي: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص88-92 (النشرة القديمة).

كلهم صنّاعٌ وتُجّارٌ أغنياءٌ وفقراءٌ⁽¹⁾.

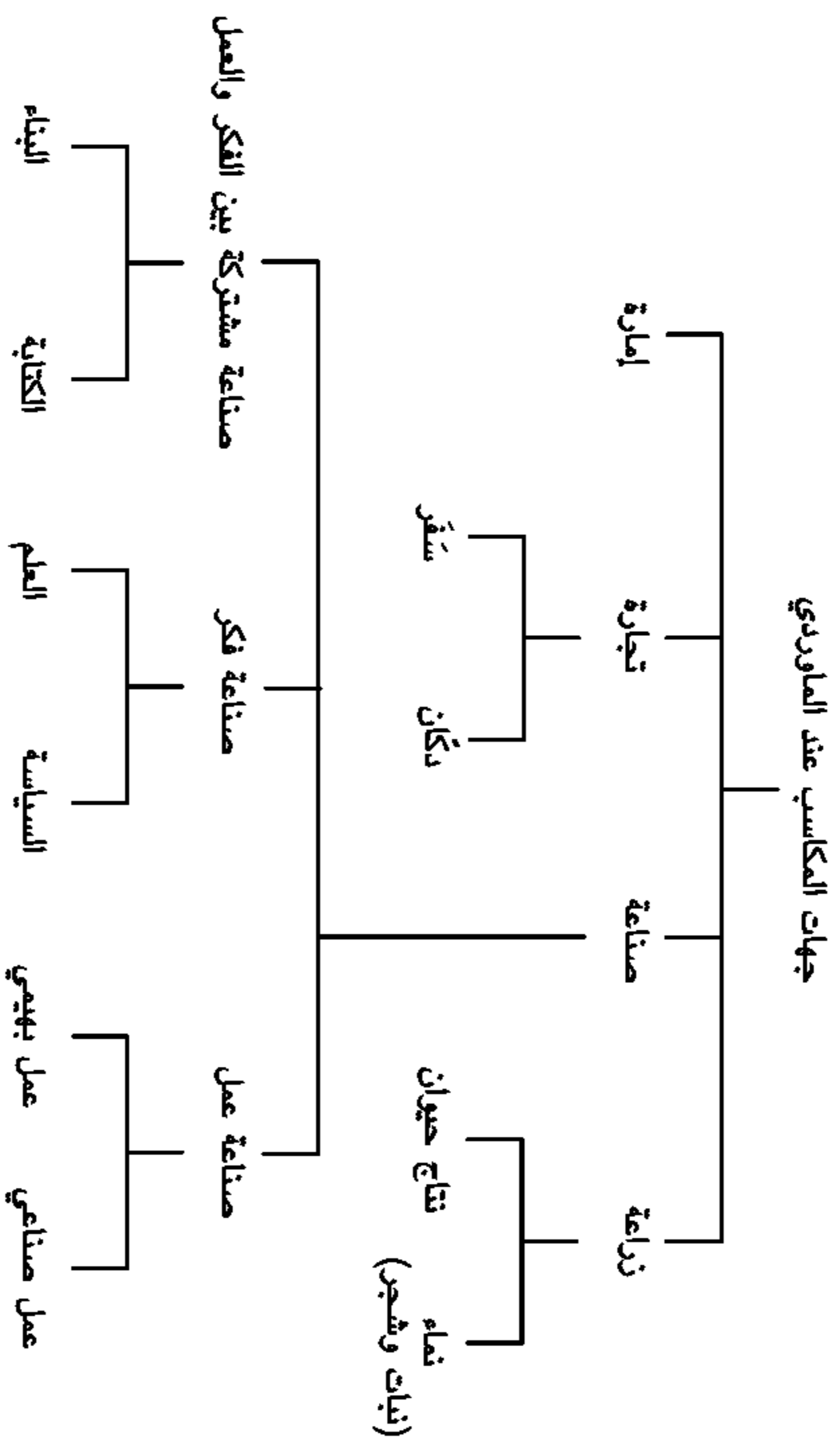
فالصنّاع هم الذين يعملون بأبدانهم وأدواتهم.. والتجار هم الذين يتبايعون بالأخذ والإعطاء.. والغرض في كون أكثر الناس مجتهدين دفع الفقر.. وفيما عدا ذلك فإن الصنّاع العملية عندهم أربعة أنواع أولها ما دعت إليها الضرورة، وهي الحياكة والحراثة والبناء⁽²⁾. وسنلاحظ شبيهاً بين ما يعرضه الماوردي وما عرضه فقهاء الإسلام ورجال الترجمة والفلسفة في القرنين السابقين عليه. على أن الماوردي لا يختلف عن أسلافه من الشافعية في موقفهم المتحفظ من الحياة المدنية فقط، بل يخفي عنده كل أثر للشك في ضرورة الكسب وتعدد وجوهه وتجدها. وربما لم يكن غير ذلك ممكناً في حقبة خاض الشافعية فيها في الحياة العامة شأنهم في ذلك شأن الحنابلة والمالكية. كان ذلك حوالي منتصف القرن الخامس الهجري، وقد مضى قرنان ونصف على وفاة الشافعي إمام المذهب، وقد أخذ الجيل الرابع بين رجال المذهب بنصيب وافر في الحياة العامة والإدارة، وصار الماوردي نفسه أحد كبار مستشاري الخليفة.

والمادة عند الماوردي هي الموجود في الطبيعة من وسائل الغذاء والعيش، وعلى أساس منها تتحدد وسائل الكسب أو

(1) المصدر السابق، 1/232.

(2) المصدر السابق، 1/234. وانظر عن العمل والصنّاع في فكر إخوان الصفا:

X. Marquet, *La place de travail dans la Hierarchy Islamilienne*; in: *Arabica VIII*, p.236-256.



جهات المكاسب؛ وهي «حادثة عن اقتناء أصول نامية بذواتها. وهي شيئان: نبت نام، وحيوان متناسل...»⁽¹⁾. وأستناداً إلى المادة الطبيعية هذه؛ فإن «جهات المكاسب المعروفة من أربعة أوجه⁽²⁾ نماء زراعة، ونتاج حيوان، وربح تجارة، وكسب صناعة...». وهنا يتحول الماوردي لتعميم كان قد صار مألوفاً أيامه فيورد عبارةً نسبها الحسن بن رجاء إلى المأمون (-218هـ) تذكر أن معاش الناس على أربعة أقسام⁽³⁾: زراعة وصناعة وتجارة وإمارة. وكان محمد بن الحسن الشيباني (-189هـ) قد أورد العبارة في كتابه الكسب مما يدل على أنها أقدم من المأمون. أما ابن خلدون (-808هـ) فإنه نسب العبارة إلى «أهل الأدب والحكمة كالحريري وغيره...»⁽⁴⁾.

يقف الماوردي موقفاً إيجابياً جداً من نماء الزراعة ونتاج الحيوان (= مادة الأرض) وهو يروي في ذلك مأثوراً عن النبي ﷺ⁽⁵⁾: خير المال مهرة مأمورة، وسكة مأبورة. أما التجارة فيعتبرها فرعاً لمادتي الزرع والنتاج، وموقفه منها أقل إيجابية رغم نزعته المدنية الواضحة، والمأثورات الإسلامية في شرف التجارة. وهو يفضل التجارة الكبيرة (تقلب المال بالأسفار) على

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 193.

(2) المصدر السابق، ص 193.

(3) المصدر السابق، ص 193.

(4) مقدمة ابن خلدون، 2/ 277.

(5) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 194. وفي قوانين الوزارة، ص 162، ينصح الماوردي الوزير برعاية الفلاحين «فإن الأرض كنوز الملك... وقد قال النبي ﷺ: التمسوا الرزق في خبايا الأرض، يعني الزرع».

تجارة الحانوت والدكان (التجارة الداخلية أو تجارة التجزئة) لأن الثانية فيها تدنيق وتربص وأحتكار بخلاف الأولى. والحق أن شكوك الماوردي في التجارة عائدة إلى النظرة الإسلامية المبدئية للكسب، إذ تعتبر العمل الجسدي والفكري أو ما في معناهما أفضل وسائل الكسب والمعاش. والعمل ليس واضحاً في التجارة. يقول ابن خلدون (-808هـ) الذي عقد عدة فصول في وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه، استفاد فيها كثيراً من كتاب بروسن في تدبير المنزل وكتاب أدب الدنيا والدين للماوردي⁽¹⁾: «أما التجارة.. فالأكثر من طرقها أو مذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضيلة...»⁽²⁾.

أما الإمارة فيحيلنا الماوردي فيها إلى الصناعة باعتبارها مهارة من المهارات المكتسبة. وهنا - في حديثه عن الصناعة - تبدو نزعتة المدنية بأجلى وضوح، كما يبدو فهمه للدولة إدارة وخدمات، ويبدو أخيراً فهمه للمدينة أصلاً ووظيفة. يرى الماوردي⁽³⁾ متأثراً في ذلك أرسطو، أن الصناعات ثلاثة

(1) مقدمة ابن خلدون، 2/278. وقد عقد الغزالي في إحياء علوم الدين، 39/2 وما بعدها فصلاً بعنوان: آداب الكسب والمعاش استفاد فيه كثيراً من الماوردي - ويذهب أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي في الإشارة إلى محاسن التجارة إلى تفضيل التجارة على الحرّف ووجوه الكسب الأخرى. أما رسالة السياسة المنسوبة لابن سينا فتقدّم الصناعة (السياسة والفكر والشجاعة) على التجارة.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 196.

(3) المصدر السابق، ص 196-197.

أقسام⁽¹⁾: صناعة عمل، وصناعة فكر، وصناعة مشتركة بين الفكر والعمل. والصناعة عنده مهارة معينة في حل مسألة من المسائل (النظرية) أو في القيام بتركيب مستند إلى نماء الزراعة أو نتاج الحيوان أو التجارة. وصناعة الفكر عنده هي أشرف الصناعات، وإن لم تكن أكثرها ضرورةً لحياة البشرية. فتبعاً لأرسطو يرى صاحب الكتاب المنحول⁽²⁾ (= بروسن Bryson) أن الصناعات الضرورية (= المهن) لاستمرار الحياة البشرية هي الحراثة والحياكة والبناء. وعنه أخذ الفكرة إخوان الصفا⁽³⁾ وكتاب السياسة المنسوب لابن سينا⁽⁴⁾، والماوردي وابن خلدون⁽⁵⁾. وفي هذا الفهم للصناعات أو المهارات تعتبر الصناعة الفكرية أشرف الصناعات، تأتي بعدها في الفضل الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل، وأخيراً صناعة العمل. والجديد في المسألة عند الماوردي اعتباره الفكر (ويشمل عنده ممارسة العمل السياسي العام، والعلم) مهارةً من المهارات التي صارت وجهاً من وجوه الكسب في المدينة والدولة الإسلاميتين. وليس هذا فقط، بل إن هاتين المهارتين (السياسة والعلم) أشرف

(1) يرى ذلك أيضاً صاحب محاسن التجارة، قارن:

Helmut Ritter, *Ein Arabisches Handbuch der Handelwissenschaft*, Berlin, 1916, p.5-6.

(2) كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله، ص 147-148.

(3) رسائل إخوان الصفا، 1/234.

(4) كتاب السياسة لابن سينا، في مجلة المشرق 9، 1906، ص 967 وما بعدها.

(5) مقدمة ابن خلدون، 2/227-278.

المهارات على الإطلاق. ويعتبر هذا من الماوردي إدراكاً عميقاً لمهام الإدارة في الدولة، وضرورتها للمجتمع السياسي والمديني. هذا في حين كان المحاسبي (-243هـ) ما يزال شديد الشك في حل مرتب الخليفة نفسه فضلاً عن رجال الديوان والولايات. والغريب أن ابن خلدون يشارك المحاسبي شكوكه في شروور الإدارة بل وعدم ضرورتها. وربما عاد ذلك في حدود معينة لتجربته السلبية مع بيروقراطية الدولة بإفريقية ومصر.

يرى ابن خلدون أن الخدمة⁽¹⁾ «ليست من المعاش الطبيعي... أما السلطان فلا بد له من الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك الذي هو بسبيله من الجندي والشرطي والكاتب... وأما ما دون ذلك من الخدمة فسببها أن أكثر المترفين يرتفع عن مباشرة حاجاته... وهذه الحالة غير محمودة بحسب الرجولة الطبيعية للإنسان...». وليس هذا رأي الماوردي في إدارة الدولة وضرورتها. لكن أساس النظرة واحدٌ بشكل ما بين الرجلين، فالطبيعي (= الزراعة وتربية الحيوان) هو الضروري، والصناعي هو غير طبيعي وإن يكن غير ضروري⁽²⁾. وربما عاد ذلك في الأصل إلى تمييز أرسطو بين الصناعات الرئيسية والأخرى الفرعية⁽³⁾؛ لكن أرسطو نفسه يقدم صناعة الفكر والسياسة (= صناعة تدبير المدن) على سائر الصناعات والمذاهب، مع

(1) المصدر السابق، 279/2.

(2) يقول ابن خلدون 277/2: «... قالوا المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة. فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعي للمعاش...».

(3) السماع الطبيعي، م2، ف2، ص194 أ36.

أنها غير طبيعية. ويفعل الماوردي الشيء نفسه عندما يقدم صناعة الفكر على صناعة العمل، مع أن ما يسميه العمل البهيمي (جزء من صناعة العمل) طبيعيٌّ وضروريٌّ، ولا يطرد ذلك في صناعة الفكر (السياسة والعلم) من حيث طبيعتها وضرورتها. والواقع أن أرسطو ينظر إلى الصناعات والأفعال من حيث غايتها فيحدد أهميتها. والغاية الكبرى عنده للمجتمع الإنساني الخير الأسمى (= السعادة)؛ وذلك لا يتم على وجه الأكمل إلا في المجتمع المدني. ومن هنا فإن صناعة تدبير المدن (= السياسة) هي الصناعة الرئيسية أو أهم الصناعات، لأنها المدخل الطبيعي لتحقيق الغاية الكبرى للاجتماع البشري⁽¹⁾. أما المفكرون المسلمون (وعلى الخصوص المحدثون والفقهاء) فقد ظلت شكوكٌ عميقة تساورهم تجاه المدن الكبرى، هذا رغم إدراكهم أن الاجتماع الإسلامي اجتماعٌ حضريٌّ تحتل المهنة والتجارة فيه مكانةً رفيعةً. أما الزراعة فتأتي بعد ذلك؛ في حين يتسم موقف الإسلام من البداوة بتوتر كبير.

والملاحظ أن الماوردي يضع الثقافة (= العلم النظري، والفقهاء، وأعمال الإدارة، والمال في الدولة، والكتابة - النسخ

(1) الأخلاق إلى نيقوماخوس (الترجمة العربية القديمة/نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت، 1979)، ص 54-55: «وقد يوجد في هذه الصناعات وأمثالها صناعات تحت صناعة واحدة... وعلى هذا النحو قد توجد صناعات تحت صناعات أخر غيرها، وفي جميعها فإن غايات الصناعات الرئيسية لأفضل شأناً من غايات الصناعات التي تحتها كلها [من] هذه إنما تُطلب من أجل الغايات الأولى... وقد يظهر أن الصناعة التي هي بهذه الحال هي صناعة تدبير المدن...».

والوراقة -، والتعليم) في ثلاثة مواطن ضمن جدول له لجهات المكاسب. فهو - «تبعاً للمأمون كما يقول - يعتبر الإمارة التي تتضمن الدولة وإداراتها (الديوان وكتابه) من جهات المكاسب المشروعة. ثم يعود في تفريعاته على الصناعة فيعتبر العلم من ضمن صناعة الفكر. ويعود أخيراً فيضع «الكتابة» ضمن الصناعات التي يشترك فيها الفكر والعمل (انظر الجدول المرفق ص 71). ويبدو لي أنه يقصد بالإمارة باعتبارها وجهاً من وجوه الكسب ما يدخل ضمن مفهوم الولاية عند رجال الفقه السياسي في الإسلام - ويعني هذا من ضمن ما يعنيه رجال الوظائف الكبرى في الدولة من أصحاب الأقلام. لكن العمل في إدارة الدولة لم يكن المهنة الوحيدة للمثقفين في عصر الماوردي. فقد كان هناك أناسٌ كثيرون اتخذوا الكتابة صناعةً أو مهنةً خاصةً لا علاقة لها بالدولة وإدارتها من مثل الوراقين والنساخين والمتعاطين بصناعة الكتاب بشكل عام. والماوردي يؤكد على المعنى التقني المهني للكتابة في هذا السياق عندما يقرنها بصناعة البناء⁽¹⁾، ويضعهما معاً تحت باب الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل. ومع أن الماوردي لا يوضح ما إذا كانت الإمارة مهنةً أو صناعةً من الصناعات شأن الكتابة والبناء؛ فإن السياق يرجح ذهابه لذلك. ذلك أن تقسيمه الرباعي يؤول في النهاية إلى شقين رئيسين: المهن أو الحرف الطبيعية، والمهن أو الحرف غير الطبيعية (المدينية). ولا شك أن الإمارة - شأنها في ذلك شأن الوراقة - تقع ضمن الحرف المدينية غير الطبيعية. وتبقى الجهة

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 196.

الصناعية الثالثة التي تلعب فيها الثقافة دوراً كبيراً بل دوراً أوحدها. إنها صناعة الفكر التي يضع الماوردي تحتها السياسة والعلم. وهو يذكر أن السياسة هي⁽¹⁾: ما وقف على التدبيرات الصادرة عن نتائج الآراء الصحيحة كسياسة الناس وتدبير البلاد. وهو يتوقف عند هذا الحد من تعريف السياسة ليحيلنا على كتاب أفردته لذلك؛ هو في الغالب⁽²⁾: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. ولأنه يضع صناعة الفكر في مقابل صناعة العمل، ويعتبر السياسة: نتائج الآراء الصحيحة - ندرك أنه يعتبر السياسة علماً نظرياً ذا فائدة عملية وهو قطعاً غير الإمارة. إنه جملة من المبادئ النظرية إذا اتخذها الأمير مقياساً وموجهاً كانت «تدبيراته» صادرة عن نتائج الآراء الصحيحة.

هكذا تتحول السياسة علماً نظرياً مستقلاً عن العلوم النظرية الأخرى، وعن التدبير العملي أو الممارسة (= الإمارة) للولاية على الناس. ثم إنها أخيراً (أي السياسة) ليست هي الشريعة كما يتوقع المرء من فقيه كالماوردي أن يقول. وسنعود لتفصيل ذلك في القسم الثاني من هذه الدراسة. وإنما قصدنا هنا أن نوضح التقابل بين الفكر والعمل باعتبارهما صناعتين من الصناعات عند الماوردي تتقدم أولاهما الثانية، توصلاً للحديث عن العلم الذي

(1) المصدر السابق، ص 196.

(2) يرى أحمد مبارك البغدادي (= الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، ص 51-53) تبعاً لجرجس ميخائيل

يعتبره الماوردي العمود الثاني لصناعة الفكر بعد السياسة. يعرف الماوردي العلم بأنه⁽¹⁾: المعلومات الحادثة عن الأفكار النظرية. وهكذا فإنه يضعه في منزلة واحدة مع المعرفة توصلًا للقول بشموله لكل أنواع المعارف. وهو يختلف في ذلك عن كل من الفلاسفة والمتكلمين. ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين يعرفون العلم بأنه⁽²⁾: حصول صورة الشيء في العقل أو تمثل ماهية المدرك في نفس المدرك. ويعني هذا أمرين اثنين: النفاذ إلى عمق الشيء أو ماهيته، واليقينية في الإدراك. أما الماوردي فالعلم عنده معرفة تفيد غلبة الظن فقط، ولا تُعنى بالتعرف على ماهيات الأشياء؛ إذ إنها حادثة أي متولدة عن انطباعات نظرية ظاهرية، كما هو شأن علومنا كلها: علوم ظواهر والله يتولى السرائر. أما المتكلمون فتباين تعريفاتهم للعلم لكن المعتمد عند المعتزلة أن العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به⁽³⁾؛ وعند الأشاعرة أن العلم معرفة المعلوم على ما هو به⁽⁴⁾. والواضح هنا أن رؤية الماوردي للعلم أقرب لرؤية الأشاعرة؛ إذ لا يزعم هؤلاء أن العلم بالشيء يقينٌ أو اعتقادٌ أو صورة مطابقة كما يقول الفلاسفة والمعتزلة لكنه

= أن المقصود كتاب نصيحة الملوك للماوردي (يظهر الكتاب بتحقيقي بعد كتاب تسهيل النظر). لكنني أرجح أن يكون التسهيل هو المقصود لأنه في سياسة الملك بينما الآخر في النصائح. وليس هناك ما يمنع أن يكون الماوردي الذي كتب التسهيل بعد أدب الدنيا والدين قد أضاف العبارة التي ذكرناها آنفاً على أدب الدنيا والدين بعد أن أَلْف الكتاب المذكور.

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 196.

(2) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، 4/ 1056.

(3) المصدر السابق، 4/ 1057.

(4) المصدر السابق، 4/ 1057.

يبقى مع ذلك متمائزاً عن الأشاعرة في عدم قوله بـ«على ما هو به» ابتعاداً عن مفاهيم الماهية والجوهر وما شابه.

تتسم رؤية الماوردي لمسألة العلم⁽¹⁾ بطابع مثالي شمولي. فهو مع المعرفة مطلقاً «لأن العلم أشرف ما رغب فيه الراغب، وأفضل ما طلب ووجد فيه الطالب، وأنفع ما كسبه وأقتناه الكاسب»⁽²⁾. وهو مع كل المعارف أياً كانت مجالاتها أو اهتماماتها: «لأن كل العلوم شريفة، ولكل علم منها فضيلة...»⁽³⁾. بيد أنه يرى أن علوم الدين أهم العلوم وأفضلها إذا وصلنا إلى مجال ضرورة الاختيار؛ إذ إن العلوم لا نهاية لها؛ ولا بد بعد أن يشدو الإنسان من كل علم شيئاً أن يختار مجالاً معيناً للتعمق فيه. وفضيلة علم الدين كامنة في «أن الناس بمعرفته يرشدون، وبجهله يضلون»⁽⁴⁾. أما علوم الدين التي يقصدها فيحدها في عبارة للشافعي (-205هـ) إمام المذهب⁽⁵⁾: من تعلم القرآن عظمت قيمته، ومن تعلم الفقه نبيل مقداره، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن تعلم الحساب جلّ رأيه، ومن تعلم اللغة رقّ طبعه...». والطريف أنه يلفت الانتباه إلى صعوبة العلوم الدينية، وما يرتبط بها من ثقل التكاليف، فيحذر من أن يؤدي ذلك إلى إهمالها وتفضيل العلوم العقلية عليها. لكن ذلك

(1) عقد الماوردي في أدب الدنيا والدين فصلاً طويلاً عن العلم وفضله، ص 25-77.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 25.

(3) المصدر السابق، ص 27.

(4) المصدر السابق، ص 28.

(5) المصدر السابق، ص 29-30.

لا يدفعه إلى إنكار أهمية ما يتصل بالعقل من علوم، إذ إن البشر «لا يستغنون عن دين يتألفون به، ويتفقون عليه..»⁽¹⁾. ثم إن العقل موجب له أو تابع له؛ «فالدين ضرورة في العقل، والعقل للدين أصل..». أما ثمرة هذا الإقبال النهم على العلم سواءً أكان دينياً أو عقلياً فإنها بالدرجة الأولى السمو الذاتي، ذلك أن العلم خيراً من الجهل على الإطلاق. وبعد ذلك هناك واجبان اجتماعيان على العالم: العمل بعلمه النظري أو العملي الديني أو العقلي، أي وضعه في خدمة المجتمع بالشكل اللائق به - ثم اختيار مجموعة من الشبان الواعدين الأذكياء لتربيتهم في النظر والعمل عملاً بأمانة العلم التي وهبها الله العالم.

لكن ما دام الماوردي يعتبر العلم صناعةً وإن تكن صناعة فكر، وما دام يعتبر الكتابة وجهاً من وجوه الكسب الفرعية، فكيف ينظر إلى العلم (= المعرفة العميقة بعلم ديني أو عقلي) باعتباره وجهاً من وجوه الكسب أو جهةً من جهاته؟ يذكر الماوردي في فصله الطويل عن «أدب العلم» فقرةً في أدب العالم مع السلطان يطلب فيها من العالم أن يعلم السلطان بلطفٍ ودون تظاهرٍ حتى لا يزهد السلطان في العلم⁽²⁾. ويعني هذا أنه يقر تردد العالم على السلطان لغرضٍ علمي. والمعروف عنه هو أنه كان من خواص بعض أمراء البويهيين، وبعض خلفاء العباسيين.

لكنه في الفقرة السالفة الذكر لا ينبس ببنت شفة عن جائزة السلطان مقابل التعليم أو النصيحة أو الفتوى. وعندما يتحدث

(1) المصدر السابق، ص 29.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص 74.

عن آداب العالم بعد فقرته السلطانية يذكر من آدابه «نزاهة النفس عن شبه المكاسب، والقناعة بالميسور عن كد الطالب؛ فإن شبه المكتسب إثم، وكد الطالب ذل...»⁽¹⁾. ثم إن من كان صادق النية في العلم «لم تكن له همة فيما يجد بدءاً منه». وربما كان معنى هذا كله عدم إقرار الأجر على تعليم السلطان أو إرشاده إلا إذا اضطر المرشد لذلك لحاجة نزلت به، أو لإصرار السلطان على الجائزة، وعدم رغبة العالم في إغضابه. أما تعليم الطلاب الواعدين فإن الماوردي لا يقر أخذ الأجر منهم على تعليمهم، ذلك أن هذا التعليم هو زكاة العلم: «فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [البقرة: 41]»، قال أبو العالية: لا تأخذوا عليه أجراً. وهو مكتوبٌ عندهم في الكتاب الأول: يا ابن آدم علمٌ مجاناً، كما عُلمت مجاناً⁽²⁾...». إن علينا هنا أن نذكر أن الماوردي يقول هذا قبل استحداث النظاميات (بعد 459هـ) التي أقرت للمعلم أجراً رسمياً محدداً تردد بعض الشافعية طويلاً في أخذه⁽³⁾؛ وكان الماوردي ما يزال يرى ضرورة اتخاذ العالم غير الموظف مهنةً يرتزق منها غير التعليم. أما العمل في القضاء وما يتصل به فيبدو أن الماوردي يعتبره من باب الإمارة (= الولاية). ويرزق القاضي على بيت مال المسلمين. فقد قال الخصاف

(1) المصدر السابق، ص 75-76.

(2) المصدر السابق، ص 76-77.

(3) قارن بـ المنتظم، 238/8 وما بعدها، 66/9 وما بعدها، وجورج مقدسي:

(-261هـ) الفقيه الحنفي المشهور⁽¹⁾: «يجوز للقاضي أن يرتزق ما يكفيه من بيت المال، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهِا﴾ [التوبة: 60]، فجعل للعاملين قسطاً منها لأنهم قاموا بأخذ الصدقات. فهذا الأصل في أن كل من قام بأمر يعود نفعه إلى الناس كافة كانت نفقته على بيت مال المسلمين. ومن جهة السنة ما روى أبو بكر بن عبد الله بن أبي بكر عن إسماعيل عن أبيه عن الزهري قال: رزق رسول الله ﷺ عتاب بن أسيد حين استعمله على مكة...». وإلى ذلك ذهب الماوردي في كتابه أدب القاضي مستخدماً هذه الأدلة، وأدلة أخرى؛ قال⁽²⁾: «والقضاء مما يجوز أخذ الرزق عليه من بيت المال لأن الله تعالى جعل للعاملين على الصدقات سهماً فيها. وقد استقصى عمر شريحاً وجعل له في كل شهر مائة درهم رزقاً... ولأنه لما ارتزق الخلفاء الراشدون على الخلافة لانقطاعهم بها عن المكاسب؛ كان القضاء بمثابةهم...».

وتأتي الصناعة المشتركة بين الفكر والعمل في جدول الماوردي لجهات المكاسب بعد صناعة الفكر⁽³⁾. ويقصد بالمشتركات في المهن أمثال الكاتب والمهندس. لكنها تنقسم بدورها عنده إلى قسمين: ما غلب عليه الفكر من مثل المهندس، وما غلب عليه العمل من مثل البناء. أما صناعة العمل البحت

(1) الخصاف، أدب القاضي، تحقيق فرحات زيادة، القاهرة، 1978، ص109.

(2) أدب القاضي للماوردي، 1/150 وما بعدها.

(3) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص196-197.

فهي قسمٌ ثالث من أقسام الصناعة عنده، ويعني بها تلك التي غلب فيها النشاط اليدوي غلبةً واضحة. لكنها تعود فتنشق عنده إلى شقين اثنين: عمل صناعي (مثل أعمال الحرفيين: البزازين، والقواريريين، والصباعين)، وعمل بهيمي (مثل أعمال العمال غير المهرة: السمادين، والدباغين، وحملة الأثقال...).

* * *

بعد هذا يقترح الماوردي - أستناداً إلى جهات المكاسب - حالة للمجتمع يعتبرها الحالة المثالية؛ إذ يتحدث عن مجتمع الكفاية. ذلك أن الأفراد الطالبين للمكاسب كما يقول لا يخلون من أحد ثلاثة أمور⁽¹⁾ أن يسعوا لتحقيق الكفاية: «بأن يلتمس المرء وفق حاجته من غير أن يتعدى زيادةً عليها... فهذه أحد أحوال الطالبين، وأعدل مراتب المقتصدين».

والأمر الثاني أو الحالة الثانية أن يقصر المرء عن طلب كفايته كسلاً أو توكلأً أو زهداً.

والأمر الثالث أو الحالة الثالثة: «أن لا يقنع بالكفاية، ويطلب الزيادة والكثرة...» والماوردي كما هو واضح مع الحالة الأولى التي هي الوسط الأرسطي المحمود، والوسط الاجتماعي الممدوح. لكن الثروة الناجمة عن المكاسب هي ثروة اجتماعية في نظر الماوردي، فإذا قصر البعض عن طلب الكفاية أو نزلت كارثة طبيعية أو حدث اضطراب عطلا الزراعة في ناحية من النواحي، فإن المجتمع كله سيتأثر لاضطرابه لدعم هؤلاء

(1) المصدر السابق، ص 197 وما بعدها.

المسلمين المنكوبين أو أسر الأفراد المقصرين. ولأن فلسفة الكفاية لا تسمح بتكوين فائض فإنها تحول دون الاستثمارات الطويلة المدى كالأوقاف للأعمال الخيرية، والمؤسسات ذات المنفعة العامة. وكان المحاسبي (-243هـ) قد دعا في كتابه المسائل في الزهد⁽¹⁾ إلى اجتناب الحرام والزهد في الحلال؛ مما يدل على أن نزعة الكفاية كانت طريقاً متبعاً عند الفقهاء ورجال الحكمة، لما في ذلك من زهد من ناحية، ولتوافق ذلك مع الوسط الذهبي المعروف كلاسيكياً⁽²⁾. وربما كانت هذه النزعة بين أسباب عدم حدوث التراكم الرأسمالي الذي كثر الحديث عنه في العقود الأخيرة من السنين⁽³⁾. ويمكن لنا أن نقابل هنا بين

(1) المسائل في الزهد، ص 43-44.

(2) يؤثر صاحب الإشارة إلى محاسن التجارة، (= ص 5-6) الغنى على الفقر، وهو مذهب قلة من العلماء، قارن بـ أدب الدنيا والدين، ص 203-204، J. van Ess, *op. cit.*, 104-105.

ثم إنَّ الماورديّ نفسه يقول في تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ق 73 ب - 38 ب، إنَّ الدولة المستقرة هي التي يكون دخلها أكثر من خرجها - لكنه لا يؤيد ذلك بالنسبة للأفراد. وقارن عن موقف الإسلام من التجارة والغنى:

A.K.S. Lambton, *The Merchant in Medieval Islam*, in: *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Variiurum Reprints, London, 1980, p.121-130.

(3) قارن عن ذلك:

- M. Rodinson, *Islam et capitalisme*, Paris, 1966.

- Sami Zubaida, *Economic and political activism in Islam*, in: *Economy and Society*, Vol. 1, 1972, p.308-338.

- B. Turner, *Capitalism and Class in the Middle East*, (England, 1984, p.30ff.

فلسفة الكفاية هذه، وفلسفة العمل وأخلاقه على إطلاقه؛ كما تعرضها كتابة منسوبة لأرسطو معروفة باسم «الأخلاق إلى أوديموس»، ثم كما عرض المسألة ماكس فيبر (Max Weber) في مقالاته المشهورة: «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية».

أما مفهوم الماوردي للمال فإنه المفهوم العربي التقليدي؛ فهو⁽¹⁾ «اسمٌ للقليل والكثير من المقتنيات. وتنقسم هذه التسمية إلى أربعة أقسام: العين والورق (= الذهب والفضة)، والعرض (= الأمتعة والبضائع والجواهر... إلخ)، والعقار (= الأرض الزراعية والمباني... إلخ) والحيوان...». وهو يطلق على العمليات المتعلقة باكتساب المال وحفظه وإنفاقه مصطلح التدبير أو تدبير المال؛ وهو المصطلح الذي عرفه العرب من خلال الترجمات الأرسطية إلى العربية، ويتضمن معني الإيالة والسياسة العربيين؛ ولهذا يستعمل المصطلح المذكور عند الماوردي في الإدارة السياسية (= تدبير الرعية)، والإدارة العسكرية (= تدبير الجند)، والإدارة المالية (= تدبير الأموال)⁽²⁾. ويبدو لي أن الماوردي تجاوز تأثيره بالترجمات في هذه القضية المصطلح إلى المضامين. فالمعروف أن أرسطو في السياسيات والأخلاق إلى نيقوماخوس، والاقتصاديات المنسوبة إليه⁽³⁾، يبدأ بتدبير المنزل (= علم تدبير المنزل: الرجل وعبد، والرجل وامرأته، والرجل

(1) في تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ونصيحة الملوك.

(2) قارن بالإشارة إلى محاسن التجارة للدمشقي، ص 17-18.

(3) - Ulrich Victor, (Aristoteles) Oikonomikoc, Verlag Anton Hain, Königstein, 1983, p.100.

وماله، والرجل وولده) لينتهي إلى تدبير المدينة (= علم السياسة أو سياسة المدن). وقد فعل الماوردي الشيء نفسه في تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك؛ إذ بدأ بالأفراد وأخلاقهم وفضائلهم ووزائلهم لينتقل بعد ذلك إلى الجمهور وإمام الجمهور. وليس هذا فقط؛ فالأرسطيون يذكرون أن رب المنزل يحتاج في تدبير ماله إلى أربعة أشياء⁽¹⁾: اكتساب المال، وحفظه، وتنميته، وحسن استعماله؛ والماوردي يذكر ثلاثة أشياء⁽²⁾: اكتساب المال، وحفظه، وإنفاقه. فإذا كان لم يطلع على الاقتصاديات الأرسطية، التي وصلت إلينا منها جوامع بالعربية، فقد كان بوسعه معرفة هذا التقسيم عن طريق كتاب بروسن في تدبير المنزل⁽³⁾ أو عن طريق كتاب السياسة المنسوب لابن سينا⁽⁴⁾. لكن هناك أثراً عن النبي ﷺ جاء فيه⁽⁵⁾: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيما فعل، وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه، وعن جسمه فيما أبلاه». فلا يبعد أن يكون الماوردي قد استمد هذا التقسيم من الحديث الشريف، على أن هذا لا ينفي علمه بالتراث الكلاسيكي في مسألة المال، ثم مسألة النقود.

(1) المصدر السابق، ص 56 وما بعدها.

(2) تسهيل النظر، ق 38 - 38ب.

(3) Bryson, *op. cit.*, 152ff.

(4) «أثر مجهول لابن سينا في السياسة»، للويس معلوف اليسوعي، بمجلة المشرق، 9/1906، ص 1039 وما بعدها.

(5) الجامع الصحيح للترمذي، 4/36، رقم 532. ويورد الماوردي الأثر في نصيحة الملوك.

أما اكتساب المال، فموقف الماوردي منه واضحٌ على مستوى الفرد، ومستوى الدولة. إنه يرى ضرورة اكتسابه من الوجوه الحلال⁽¹⁾: «فليعلم الملك أن من أموال السلطنة (أصنافاً) شرعيةً قد قدر الشرع مقاديرها، وبين وجوه مصرفها، وجعلها وفق الكفاية، وأغنى عما دعا إلى استزادة، فليكن.. عليها مقتصرًا... فإن اتبع أمره في أخذها وعطائها أجابت النفوس إلى بذلها طوعاً... وإن تجاوز حكم الشرع في طلب ما لا يستحق نفرت منه النفوس، فلم يجب إلى بذله إلا بالعنف الخارج عن قوانين السياسة.. ثم هو بين نفور رعيته، واشتطاط أعوانه، وليس مع هذين ملكٌ يستقر...»؛ فلا شيء⁽²⁾ - في نظر الماوردي - أقطع لسيل الأموال من الخزائن وبيوت الأموال من الجور والظلم، وتعدي الحق والرسم...».

فإذا كان الأمر على مستوى الأفراد فإن الماوردي يرى المكاسب محصورةً في الزراعة والصناعة والتجارة - هكذا على الترتيب في التفضيل والإيثار. وما يحرم من وجوه المكاسب المذكورة في هذا السياق⁽³⁾: «الربا والرشى والغصب والغلول والغش والخيانة والسرقه، وكل مال أخذ من غير طيب نفس أو حق يجب عليه أو ميراث يورث من بعده...». وأما المال العام الذي تستدره الدولة من المجتمع لتعيده إليه في صورة خدمات مباشرة أو غير مباشرة فإن الماوردي يرى أن وجوهه الحلال

(1) تسهيل النظر، ق57أ.

(2) نصيحة الملوك، ق46ب.

(3) المصدر السابق، ق46ب.

واضحة في النصوص الشرعية⁽¹⁾: «فأما أموال الله التي في أيدي الملوك والأمراء من حقوق بيوت الأموال التي تدخل على المسلمين من فيئهم وأخرجتهم وأعشارهم وجزية أهل ذمتهم؛ فإن الله قد بين سبلها (أي الوجوه الحلال التي تستوفى بها)، وأبان عن طرقها ووضعها مواضعها (أي وجوه إنفاقها)... وواضح من تعديد الماوردي الدقيق والموجز لوجوه دخل الدولة في نصيحة الملوك⁽²⁾، وبسطه لها في الأحكام السلطانية⁽³⁾ أنه يحصر ما يجوز للدولة استيفاؤه من الناس في هذه الوجوه التي جاءت بها النصوص الشرعية، واجتمع عليها سلف الأمة. ويعني هذا أمرين اثنين⁽⁴⁾: الأول، تحريم ما وراء ذلك من الضرائب والرسوم والمكوس وأنواع المستجدات عبر العصور، من مثل الضمان والقبالة (في الأرض الزراعية)، والاحتكار من جانب السلطان لبعض السلع. والثاني: تحديد دور السلطة في المجتمع، إنها تدير أموال الأمة العامة فقط، أي أنها تنظم طريقة جمعها وإيصالها إلى مستحقيها لا أكثر ولا أقل. أما مصادر الجمع، ووجوه الإنفاق، فإنها محددة في النصوص الشرعية وإجماع الأمة، وعرف السلف الصالح. والمهم في هذا السياق أن السياسة المالية العادلة هي السياسة المعروفة أي التي جرى عليها العرف، وسلّمت بها نفوس الناس لاستنادها إلى نص

(1) نصيحة الملوك، ق46ب - 47أ.

(2) المصدر السابق، ق45أ.

(3) الأحكام السلطانية، ص98-139.

(4) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (المقدمة)، ص110.

شرعي أو إجماع معتبر، أو سنة سلف صالح، أو عُرفٍ عام. والماوردي كما يسوي السياسة العادلة بالسياسة الشرعية أو المعروفة؛ فإنه يسوي بين السياسة المالية الشرعية والمصلحة: مصلحة العامة ومصلحة السلطان أو السلطة. فالفلاحون والتجار والصناع يدفعون الرسوم التي جاءت بها النصوص الشرعية عن طيب خاطر لاعتبارهم ذلك جزءاً من الدين الذين يسلمون به. والسلطان الذي يلتزم جانب هذا العرف يحظى برضا الأمة، وبالتالي باستقرار سلطانه ودوامه. إن الماوردي يخوف السلطان النار إذا ظلم وتعدي الحد الشرعي، لكنه يخوفه أكثر من اختلال سلطانه إذا تعدي الحد المذكور المعروف؛ لأن خروجه في استيفاء المال على المعروف والمسلم به دينياً يجرئ الناس عليه باسم الدين أو باسم العرف؛ هذا فضلاً عن أن تجاوز الرسوم يشيع الاضطراب في إدارة الدولة ذاتها. فالموظف أو الشرطي أو الجندي الذي يعلم أن سلطانه يطلب منه ما هو غير شرعي وعادل ومعروف، يتجاوز أيضاً لمصلحته الخاصة، ويتعدي كما يتعدي سلطانه. ويبدأ الأمر بسرقة أموال الرعية، وينتهي بالتعدي على مال السلطان نفسه، ثم على هيئته فدولته. وهكذا فإن الخسارة التي تقع على السلطان في ماله ودولته لا تقارن من حيث فداحتها بما يكسبه نتيجة تجاوزه الحدود الشرعية المعروفة⁽¹⁾. بذلك تشيع فكرة أن الدين عرفٌ عامٌ يتأسس عليه استقرار المجتمع واستمراره، في سائر منظومة الماوردي

(1) تسهيل النظر، ق37ب.

الاجتماعية والسياسية: إن الأموال القليلة «إذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل، وكان أضعافها بالجور محوقاً»⁽¹⁾.

ويبقى أمرٌ ذو طابع تقني لكنه يتسم بمنحى استراتيجي. فإنفاق⁽²⁾ الدولة إما أن يقل عن دخلها، فتستقر وتنصرف للاستثمار والاتساع في مصالح الرعية، وإما أن يتساوى مع الدخل، «فيكون الملك في زمان السلم مستقلاً، وفي زمان الفتوى والحوادث مختلفاً...»، وأما أن يقل الدخل عن الإنفاق، «فهو الملك المعتل، والتدبير المختل...». والواضح هنا أن الماوردي تصور الدولة بصورة الفرد ودخله وخرجه، وهذا قياسٌ لا يصح، خصوصاً إذا لاحظنا ما قاله سابقاً من إيثار كفاية الفرد على ثراه أو فقره. بيد أن الماوردي متأثرٌ في هذا القياس بكتاب بروسن في تدبير المنزل الذي يورد المسألة بحذافيرها لكن في سياق آخر⁽³⁾.

أما النقود (وهي عند مفكرنا الذهب والفضة في الأساس ثم النحاس)، فيرى فيها الماوردي⁽⁴⁾: «القانون الذي يدور عليه الأخذ والعطاء...». والأصل في هذه النظرة لدور النقد رؤية أرسطو المعروفة لظهور فكرة النقود، ومنزلتها الاجتماعية

(1) المصدر السابق، ق38أ.

(2) المصدر السابق، ق38أ - 38ب.

(3) Bryson, *op. cit.*, p.154-158.

(4) تسهيل النظر، ق58أ.

والاقتصادية. يقول أرسطو في السياسيات⁽¹⁾: «يبدو بجلاء أنّ البيع والشراء ليسا بالطبع من فن الاقتناء الطبيعي، إذ غدت المبادلة ضروريةً بمقدار حاجة الناس إليها... فلما كثر الناس وكثرت خيراتهم وتغايرت، كان من الضروري توزيعها طبقاً لحاجة كل فريق... على طريقة المقايضة، فيبدلون النوافع بما هو من نوعها لا أكثر ولا أقل، فيقدمون الخمر مثلاً، ويأخذون عوضه حنطة... فلما حصل الإمداد الأجنبي باستيراد ما يفتقرون إليه، وتصدير ما يغزر عندهم، ابتكرت الضرورة استعمال النقد لأن ضروريات المعاش ليست كلها سهلة النقل...».

هنا أبرز أرسطو فائدةً أولى من فوائد التحول عن المقايضة إلى استعمال وسيط هو الذهب والفضة، إنها سهولة النقل بخلاف بعض فنون وأدوات المقايضة. بيد أن المجال الثقافي العربي الإسلامي لم يعرف هذا النص الأرسطي بالتحديد؛ لأن السياسيات لم يترجم للعربية في المرحلة الكلاسيكية للترجمة والتلاقح الثقافي. بيد أن أرسطو نفسه عاد للموضوع في الأخلاق إلى نيقوماخوس فقال⁽²⁾: «... ينبغي أن يكون لجميع الأشياء قدر واحد بعدها... فصار الدينار بدل الذي يعطى بدل الحاجة بنوع الإنفاق. ومن أجل ذلك له هذا الاسم دينار من أجل أنه ليس بالطبع بل إنما هو بالناموس، فإن اسم الدينار باليونانية: الناموسي (= Nomos). أما اشتراك هذه الأشياء الذي هو الدينار كأنه شيءٌ وسطٌ فإنه يقدرها ويساويها؛ فإنه لو لم تكن معاملة لم

(1) السياسيات، 257/أ.

(2) الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 187-189.

تكن شركة، ولو لم تكن مساواة لم تكن معاملة...». هنا يصرح أرسطو بأن النقد إنما هو ناموس أي قانون. وهنا تبدو الوظيفة المقياسية للنقد، إنه يساوي بين الأشياء، أي يجعل الوصول إلى الحاجات ممكناً في وقت الحاجة إليها. وقد ترجم كتاب الأخلاق إلى العربية؛ فإن لم يكن الماوردي قد عرفه (وهو أمرٌ غير مرجح) فلا شك أنه عرف مختصره المنسوب إلى الإسكندرانيين، والذي يرد فيه⁽¹⁾: «الأموال والقنية في جميع الأشياء التي فيها شراء وبيع ولذلك اتخذ الدينار. فإنه لو كانت المبادلة بشيء آخر غير الدينار كما كان يفعل القدماء عسُر ذلك. فاتخذ لذلك شيء مشترك يمكن أن يبادل في جميع الأشياء على شريطة. ولذلك يسمى الدينار باليونانية ناموسي أي الناموس...». ويتبين من هذه النصوص أن الماوردي (-450هـ) أخذ هذه الفكرة عن النقود عن أخلاق أرسطو أو مختصره كما فعل الشيء نفسه بعد ذلك بقليل مسكويه (-421هـ) في كتابه تهذيب الأخلاق⁽²⁾. على أن قدامة بن جعفر الكاتب (-331هـ) كان قد عقد فصلاً (هو السادس) في المنزلة الثامنة من كتابه: الخراج وصناعة الكتابة - بعنوان⁽³⁾: «حاجة الناس إلى الذهب والفضة والتعامل بهما وما يجري مجراهما» بسط فيه

(1) Doglas M. Dunlop, *The Manuscript Taimur Pasha 290 Ahlaq and the suma Alexandrinorum*, in: *Arabica xxi*, 1974, p.252-253.

والأخلاق إلى نيقوماخوس، ص 374، 441.

(2) تهذيب الأخلاق، (نشرة قسطنطين زريق، بيروت، 1966)، ص 116، 234.

(3) الخراج لقدامة بن جعفر (نشرة محمد حسين الزبيدي، بغداد، 1981)، ص 434-435؛ و(نشرة مصطفى الحيارى، عمان، 1981)، ص 45-47.

رؤيةً مشابهةً لمسألة النقد يبدو أنه لم يأخذها عن أرسطو مباشرة، بل عن كتاب بروسن في تدبير الرجل لمنزله⁽¹⁾، مما يدل على أن الكتاب ترجم قبل ذلك إلى العربية.

والماوردي لا يستخدم فكرة كون النقد قانوناً (أو ناموساً) للتعامل، بالمعنى الاقتصادي فقط، بل بالمعنيين الاجتماعي والسياسي أيضاً. فالنقد قانونٌ «يدور عليه الأخذ والعطاء» في يد السلطان، فإذا تلاعب به (السلطان) أفسد ملكه بالإضافة إلى الفساد الذي يلحق معاملات الناس⁽²⁾: «فلست تجد فساداً في العرف إلا مقترناً بفساد الملك، فلذلك صار من دعائم الملك...». كانت الفضة (الدراهم) هي الأكثر استعمالاً في زمن الماوردي، وكثيراً ما لجأ المتسلطون ببغداد (من البويهيين) إلى غشها بمزجها بغيرها، والمرجو من النفع نتيجة هذا الغش لا يقارن بالضرر الواقع اجتماعياً وسياسياً⁽³⁾: «لأنه إذا خلط الفضة بمثلها، وجعل في كل عشرة خمسة خرقاً وخمسة غشاً، وأمر أن تؤخذ بقيمة الفضة، كان محالاً كما لو رام أخذ النحاس بالذهب. وإن رام أن تؤخذ بقيمتها لم يجد في ذلك نفعاً وكأنه غير مكياًلاً ووزناً مع فساد الفضة وخسران العمل...». إزاء هذا يفقد الناس الثقة بالنقد وضرب السلطان، ثم بالسلطان نفسه.

(1) كتاب بروسن، ص 148-149. وهذه الرؤية الأرسطية لدور النقود في التعامل هي التي سادت عند الكلاسيكيين المحدثين مثل آدم سميث وريكاردو وكارل ماركس، قارن:

Karl Marx, Das Kapital (Ullstein Buch N. 2806, 1973), I, 71ff.

(2) تسهيل النظر، ق 58أ.

(3) المصدر السابق، ق 57ب.

ولن تتعطل معاملات الناس نتيجة ذلك كما أنهم لم يقبلوا التعامل بالنقود المغشوشة. إنهم سيلجأون للذهب للتعامل أو لأي وسيلة أخرى كالعودة لنظام المقايضة مؤقتاً⁽¹⁾. لكن الذين يستطيعون تحدي إجراءات السلطان هم الأغنياء وذوو القدرة. أما الفقراء والمحتاجون؛ فإنهم سيضاقون بسبب التضخم الذي تحدثه هذه الفلوس التي ضعفت قيمتها التوسطية أو صارت بدون قيمة على الإطلاق؛ مما يرفع الأسعار، ويجعل المعيشة بالنسبة للفقراء بالذات أمراً صعباً للغاية؛ فتكون نتيجة ذلك الثورة على السلطان، بعد أن يكون الاقتصاد قد خرب، والمجتمع قد تشرذم. فإذا تأخرت الثورة، فلا ينبغي أن يفتر السلطان بذلك، إذ إن الناس يكونون قد احتالوا لحياتهم باللجوء إلى النقود السليمة المضروبة من جانب السلاطين والأمراء الآخرين، غير أولئك الذين يقعون في مجال سيطرته السياسية⁽²⁾. والنتيجة واحدة، إذ تخرب خزانة غاش النقد، ويفقد هيئته في مجال سلطانه، فيمهد ذلك لسقوطه تلقائياً. إن النقد الذي يشكل قانوناً وناموساً للفرد والمجتمع والسلطة، هو في كل حال «دعامة من دعائم الملك»⁽³⁾، ويسقوطها أو اختلالها يخلت الملك ويسقط. لهذا ينبغي أن يظل النقد «سليماً من غش، ومأموناً من تغيير»⁽⁴⁾؛ ليعم النفع الاجتماعي، ويتم الصلاح الاقتصادي، فيكون الاستقرار السياسي، وتستمر السلطة.

(1) المصدر السابق، ق 57ب.

(2) المصدر السابق، ق 57ب.

(3) المصدر السابق، ق 58أ.

(4) المصدر السابق، ق 58أ.

الفصل الثاني

تسهيل النظر وتعجيل الظفر

مضامين الكتاب ومخطوطته

I

يرد ذكر كتاب «تسهيل النظر» لدى كل من ياقوت الحموي⁽¹⁾ (-626هـ)، والصفدي⁽²⁾ (-764هـ)، وحاجي خليفة⁽³⁾ (-1067هـ) باعتباره من كتب الماوردي. أما ابن أبي الربيع (الذي عاش في القرن السابع الهجري في الغالب) فيلخص أبواباً منه دون أن يذكره بالاسم⁽⁴⁾. ويسميه ياقوت (أقدم من ذكره بين كتب التراجم): تسهيل النظر وتعجيل الظفر ويتابعه في ذلك الصفدي، ثم حاجي خليفة، ويذكره إسماعيل باشا البغدادي⁽⁵⁾ بالاسم الذي نجده على صفحة العنوان في مخطوطة غوطا (Gotha) من الكتاب: تسهيل النظر وتعجيل الظفر. أما تكملة العنوان: في أخلاق الملك وسياسة الملك فترد على صفحة العنوان من مختصر مخطوطة كلية الآداب بجامعة طهران⁽⁶⁾. ويبدو أنها من إضافة المختصر الذي راعى في ذلك مضامين

(1) معجم الأدباء، ط. الرفاعي، 52/15.

(2) الوافي بالوفيات، م12، ق154ب.

(3) كشف الظنون، 408/1.

(4) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، تحقيق ناجي التكريتي، ط. دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.

(5) هدية العارفين، 689/1.

(6) تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك =

الكتاب؛ ذلك أن قسم الكتاب الأول يتحدث عن الأخلاق التي ينبغي أن يتحلى بها السلطان، بينما يدور القسم الثاني على السياسات التي ينبغي أن يتبعها السلطان. أما عنوان ياقوت والصفدي: تسهيل النظر وتعجيل النصر إلخ فيبدو تحريفاً من جانب النساخ، وبخاصة أن الماوردي قصد إيراد عنوان مسجوع وهو يختل بتسكين الصاد من «النصر».

وكان الماوردي قد ذكر في مقدمة الأحكام السلطانية والولايات الدينية أنه أفرد لتلك الأحكام كتاباً أمثل فيه⁽¹⁾: «أمر من لزم طاعته ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه...».

فرأى بعض الدارسين أن المقصود «بمن لزم طاعته» أحد الخليفين، القادر بالله (381-422هـ) أو القائم بأمر الله (422-467هـ)⁽²⁾ لكنني لا أحسب ذلك دقيقاً لأن الماوردي لا يستطيع أن يقول للخليفة إنه يؤلف له كتاباً ليعلم مذاهب الفقهاء. وقد طلب إليه الخليفة القادر بالله إيجاز مذهب الشافعي في مختصر

= للماوردي، تحقيق محيي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 46.

(1) الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، مطبعة السعادة، مصر، 1909، ص 2.

(2) قارن على سبيل المثال: نظرية الماوردي في الخلافة، في: دراسات في حضارة الإسلام لهاملتون جب، ترجمة إحسان عباس ومحمد يوسف نجم ومحمود زايد، نشر دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص 199-200، والفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي لأحمد مبارك البغدادي، نشر دار الحدائث، بيروت، 1984، ص 110-111.

قام به وسماه: الإقناع دون أن يقول في مقدمته إنه عمله للخليفة لكي يعرف مذهب الشافعي⁽¹⁾. لذلك أرى أن كتاب الأحكام السلطانية الذي وُضع في مرحلة متأخرة من حياة الماوردي بعد العام 435هـ إنما ألف للوزير أبي القاسم علي بن المسلمة⁽²⁾ (438-450هـ) لغرضين اثنين: إعادة التأكيد على أهمية الخلافة كأصل للشرعية بعد انهيار السلطنة البويهية، واشتداد الفوضى، وظهور السلاجقة، وجمع الأحكام المتعلقة بأمور السلطة (من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية) مباشرة في صعيد واحد فيما يشبه تقنيناً أو دستوراً مكتوباً للدولة يمكن للوزير أن يرجع إليه في كل حين.

وكان المستشرق الفرنسي (Henri Laoust) قد ذهب في دراسة له عن الماوردي إلى أنه ألف كتابه في قوانين الوزارة وسياسة الملك للوزير ابن المسلمة⁽³⁾، لكن آخرين ذهبوا إلى أنه ألفه لابن ماكولا⁽⁴⁾ وزير جلال الدولة البويهية في

(1) معجم الأدباء، 54-55/15.

(2) قارن عنه مقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، نشر دار الطليعة، بيروت، 1979، ص 82-83.

(3) REI XXXVI, 1968, p.11-92.

(4) وزر أبو سعد ابن ماكولا لجلال الدولة وتوفي عام 417هـ. وخلفه في الوزارة أبو علي الحسن بن علي بن جعفر ابن ماكولا الذي قتل عام 421هـ. وجاء بعده أخوه أبو القاسم هبة الله بن علي بن جعفر ابن ماكولا الذي تقلبت به الأمور فولّي وعُزل مراراً حتى مات في السجن بهيت عام 430هـ بعد سجن دام سنتين وخمسة أشهر وبذلك يكون قد تولّى الوزارة لجلال الدولة حتى عام 428هـ. قارن بمقدمة الإكمال للحافظ ابن ماكولا (ابن الوزير أبي القاسم هبة الله)، 19-20/1.

العشرينيات⁽¹⁾ فهو يتحدث في الكتاب عن وزير ملك⁽²⁾، وكان ابن المسلمة وزيراً للخليفة القائم بأمر الله. وما زلت أرى مع (Enger) خلافاً لبعض الدارسين المحدثين أن الماوردي ألف كتابه: أدب الدين والدنيا أوائل العشرينيات من القرن الخامس الهجري⁽³⁾.

قدمت بهذا كله لأوضح رؤيتي لسياق مؤلفات الماوردي السياسية والاجتماعية، إذ إنني أرى ترتيبها على النحو التالي: أدب الدنيا والدين (حوالي 420هـ)، ونصيحة الملوك (حوالي 425هـ)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك (427هـ)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر (حوالي 432هـ)، والأحكام السلطانية والولايات الدينية (حوالي 445هـ). أما مؤلفاته الفقهية وتفسيره فتعود لمطالع القرن الخامس الهجري (405-420هـ).

ويمثل كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر مرحلةً ناضجةً في فكر الماوردي السياسي، ولا شك أنه ألفه لصديقه الأمير البويهبي جلال الدولة (415-435هـ). وقد جاء بعد نصيحة الملوك لأنه يتضمن رؤىً وتصورات كانت ما تزال بدائيةً أو أوليةً في نصيحة الملوك ثم نضجت في النص الذي بين أيدينا.

ومن مظاهر النضج تراجع الاقتباسات من المأثورات الفارسية

(1) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، تحقيق فؤاد عبد المنعم وآخرين، ط. الإسكندرية، 1976، ص 10.

(2) قارن بمقدمتي على قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 91-92.

(3) مقدمة الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، نشرة (Enger)، بون، 1853، ص III.

والهليلينستية لصالح الآراء الخاصة، والتقسيمات ذات الطابع المنطقي التي يتميز بها أسلوب الماوردي الأصولي والفقيه. ثم إن تسهيل النظر جاء ولا شك بعد الأمثال والحكم⁽¹⁾، وأدب الدنيا والدين⁽²⁾. أما الأول فإن الماوردي يقتبس منه أمثالاً وحكماً متواليّة في كثير من الأحيان مما يدل على أنها كانت مؤلفة أمامه أثناء كتابته للتسهيل. وأما الثاني فإن الماوردي يكثر من الاقتباس منه في القسم الأول من التسهيل الخاص بأخلاق الملك. لذلك يمكن اعتبار تسهيل النظر مجمّعا تأليفياً لأدب الدنيا والدين، ونصيحة الملوك، تبعاً للاعتقاد الذي كان سائداً في عصور الإسلام الأولى من أن أخلاق السلطان الشخصية، وتصرفاته تؤثر تأثيراً كبيراً على سياسة الدولة بل على شكلها. ثم إن مؤلف الماوردي قوانين الوزارة وسياسة الملك ينتمي إلى الفترة نفسها التي كتب فيها تسهيل النظر للتماثل التام في الروح والأسلوب وتفاصيل الآراء والاقتباسات.

II

يقسم الماوردي كتابه إلى قسمين واضحين، الأول في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك أو السلطان. والثاني في السياسة التي ينبغي أن يسلكها السلطان أو يسير عليها. وربما

(1) الأمثال والحكم لأبي الحسن الماوردي، تحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، نشر دار الحرمين، قطر، 1983.

(2) الماوردي. أدب الدنيا والدين للماوردي، تحقيق مصطفى السقا، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1978.

كان هذا التقسيم وراء إضافة النساخ فقرةً جديدةً لعنوان الكتاب إذ سموه: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك».

يفتح الماوردي الكتاب بالتأكيد الكلاسيكي على أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع⁽¹⁾، وعلى أن تقسيم العمل وتنوع احتياجات الإنسان، هما وراء قيام الاجتماع البشري. وقد سبق أن شرحت في الفصل الأول من المقدمة نتائج هذه الأنثروبولوجيا الأفلاطونية الأصل على النظرة إلى تطور المجتمعات البشرية، والأسس التي قامت عليها. بعد هذا يوضح الماوردي مباشرة تقسيم الكتاب، والربط بين «أخلاق الملك» و«سياسة الملك»، والرباط أن يكون الكتاب مشتملاً على «معتقد ومفعول، ومصلاً لعامل ومعمول».

وإذا كانت فكرة الماوردي عن نشوء الاجتماع البشري متعددة المصادر أو أخذاً بمسئمة كانت قد صارت سائدةً في أوساط المثقفين أيامه بغض النظر عن مصدرها الأول، فليس الأمر كذلك بالنسبة للباب الأول من كتابه في أخلاق الملك. فهو تبني فيه نظرةً أرسطيةً صريحةً ليست مأخوذةً عن مراجع وسيطة مثل تهذيب الأخلاق لمسكويه (-421هـ) أو تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي (-364هـ) بل عن ترجمة إسحاق بن حنين لكتاب الأخلاق الأرسطي المعروف بالأخلاق الكبير أو الأخلاق إلى نيقوماخوس، ومن الترجمة العربية لكتاب الأخلاق لجالينوس أو مختصره. يقول الماوردي: «إن للنفس أخلاقاً تحدث عنها بالطبع

(1) كلّ الإحالات موجودة في حواشي النصّ المحقق.

ولها أفعالٌ تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفس منهما: أخلاق الذات وأفعال الإرادة». وهذا الكلام الأرسطي هو أصل الحديث الطويل في كتابات الفلاسفة الإسلاميين عن الأخلاق والأفعال الفردية، والأخرى المكتسبة، وأصل الكلام عن العقل النظري أو الغريزي والآخر المكتسب. ويلتفت الماوردي التفاتةً جالينوسيةً قصيرةً يتساءل فيها عن «الشيء أو الأمر» الذي يعطي الأخلاق ماهيتها أو طبيعتها: هل هو النفس أو الفضائل والرذائل، أي النتائج الظاهرة لخلجات الذات أو النفس؟! ثم يعود فيصرح بتقسيم الأخلاق إلى غريزية ومكتسبة ويحاول المفاضلة بينهما.

ثم يأتي الأصل الأفلاطوني الأخلاقي الذي يعتبر الفضائل الأساسية أربعة: التمييز والنجدة والعفة والعدل، وهو أصلٌ سلم به كل كتاب الأخلاق في الإسلام لكنهم وضعوه في سياق الوسطية الأرسطية التي تعتبر الفضيلة وسطاً بين رذيلتين. وهكذا فإن الماوردي يتحدث بعد ذكر أصول الفضائل عن «أصول الرذائل» أو أقاصيها، فيرى أن أول الرذائل الحمق، وآخرها الجهل. وما بين الحمق والجهل رذائل كثيرة تقع في أواسطها، فالحكمة واسطة بين الشر والجهالة، والسخاء واسطة بين التقدير والتبذير، والشجاعة واسطة بين العجب والتهور... إلخ. وتتحول الفضائل والرذائل في الوسطية الأرسطية إلى قوانين حسابية أو محسوبة بنسب رياضية، فهناك فضائل بسيطة وأخرى مركبة، وهناك رذائل بسيطة وأخرى مركبة.

أم أفعال الإرادة أو الأخلاق المكتسبة عند الماوردي فلها

ثلاثة أسباب داعية: العقل والرأي والهوى. وهنا يدخل في تعريفات للعقل، وأخرى للرأي، فيتبين أنه يقصد بالعقل: الإدراك البديهي أو ما يسميه الفقهاء المسلمون: عقل الغريزة. بينما الرأي عنده توجه معين يتصارع عليه العقل والهوى. والواضح أن الهوى هنا ضد العقل، والرأي وسط بين الأمرين رغم أن العقل (إذا صح التعبير) فضيلة، بينما الهوى رذيلة في نظر الماوردي. ويظهر هذا الخلف المشكلات الناجمة عن الوسطية الأرسطية، وعن تحويل الأخلاق إلى عمليات حسابية أو رياضة ذهنية وهندسية.

ويتابع الماوردي قراءة أفعال الإرادة أو أخلاق الاكتساب فيذكر الكرم والمروءة والفروق بينهما ثم يعود للفرقة بين السجية والخلق، وهل أحدهما غريزي والآخر مكتسب ذاكراً أن بعض علماء الطب (= جالينوس) ذهب إلى أن السجاياء والأخلاق تابعة لمزاج البدن. وهنا يستطرد الماوردي ليحدد العلاقات بين العقل والنفس في تأثيرهما على الأخلاق والسجاياء فيذكر احتمال أن تكون النفس «خلية الذات من الفضائل والرذائل» يتصارعها العقل والهوى. فأيهما غلب عليها حدد مسارها باتجاه الفضيلة أو الرذيلة.

وما يهمه من ذلك كله أن نفس السلطان ينبغي أن تلتزم جانب العقل، وتجتنب الهوى والضلال. لأن السلطان سنة وقدوة، ولأن الجري وراء الهوى متلف لفطرة النفس، ولأحوال الرعية. فإذا كان الكرم والمروءة أبرز الفضائل الإرادية أو العقلية؛ فإن الماوردي يتجه للسلطان مباشرة ليحذره من أبرز أو أشنع أخلاق الهوى (= الرذائل) مثل الكبر والإعجاب، والهذر

أو كثرة الكلام، والكذب، والغضب، والمحل واللجاج، وما يصاد هذه الصفات الذميمة ويحسن التحلي به: الوقار، والصبر، وكتمان السر والمشورة وعدم الاستبداد بالرأي.

ويختتم الماوردي بابه في أخلاق الملك بذكر خلقين في اتباعهما خير الملك ورعيته، وفي اتباع مقابلاتهما ضررٌ ينزل به وبرعيته: الرقة والرحمة (ومقابلهما القسوة والغلظة)، والسماحة والعطاء (ومقابلهما البخل والجفاء)، ثم يضيف الماوردي صفات ممدوحة وأخرى مذمومة، يوصي الملك بها أو ينهاه عنها فيختتم بها الباب الذي أنصبَّ فصله الثاني على أفعال الإرادة.

يتسم الباب الأول من تسهيل النظر بشيءٍ من الافتعال مع تناقض واضح بين البدايات الفلسفية، والنهايات الحكمية الوعظية. وقد كان الماوردي أكثر تناسقاً مع نفسه وثقافته العربية الإسلامية في أدب الدنيا والدين، إذ كانت استعاراته من الثقافات المترجمة أقل بروزاً، ولجوؤه للتراث العربي الإسلامي أكثر وضوحاً. أما هنا فقد حاول الجمع بين الأمرين مع تغليب لأرسطو وجالينوس فانفلت الأمر من يده، ولم يستطع العودة للأصول العربية الإسلامية بجلاء وصراحة لإدراكه تناقض المفاهيم بين الحضارتين. فما يعنيه العقل عند اليونان غير ما يعنيه عند العرب. وما تعنيه المروءة العربية غير ما يعنيه الكرم عند أرسطو. وقد بدا الأمر الأخلاقي كله مسألةً حسابية أو قضايا منطقية، أدرك الماوردي أنها لا تتناسب وما يريد من السلطان أو الأمير وله. لذلك أهمل التقسيمات كلها في النهاية، واتجه لنصيحة السلطان بشكل مباشر.

لكنّ نصيحة السلطان، وأخلاقه الشخصية الفاضلة معاً لا يصنعان حكماً صالحاً. رغم الفكرة السائدة في تلك القرون عن ارتباط فضيلة الدولة أو السلطة بفضائل الحاكم الشخصية. فالماوردي يملك رؤية لأصل السلطة، وأشكالها، وعلاقاتها بالمدينة والريف، وخضوع ذلك كله لقوانين وسنن وأعراف تحيل نوايا السلطان الطيبة ومهارة مستشاريه، إلى أمور ثانوية لا تؤثر تأثيراً محسوساً في مسار الأحداث أو مصائر الدولة.

III

يقتبس الماوردي في مطلع الباب الثاني عن سياسة الملك فقرة أردشير المشهورة عن علاقة الدين بالدولة. يقول أردشير بن بابك بن ساسان (228-241م) في العهد المنسوب إليه⁽¹⁾: «إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسُّ والملك حارس. ولا بد للملك من أسه، ولا بد للأس من حارسه - لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له منهدم». وأياً يكن رأينا في مسار علاقة الدين بالدولة في الإسلام، فإن الماوردي يؤسس السلطة على الدين، بعد أن كان قد أسس الاجتماع البشري على فكرة تقسيم العمل ثم أسس السلطان على ضرورة كف عادية القوي عن الضعيف: «فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مدبراً».

(1) عهد أردشير، تحقيق إحسان عباس، نشر دار صادر، بيروت، 1967، ص53.

وبعد ذلك فإن للسلطان أو الدول أشكالاً ثلاثة، والدول في هذا السياق عنده هي الحكومات وأشكالها عند أفلاطون وأرسطو. هذه الصيغ الثلاثة للدولة هي: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة. وهو يعني بتأسيس الدين، تأسيس السلطة المعنية على دعوة دينية كما كان الشأن في تأسيس الدولة الإسلامية في ظل الدعوة. والشكل الثاني الممكن من أشكال الملك أو السلطة: تأسيس القوة، والماوردي هنا يستفيد أيضاً من تطور علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي. فتأسيس القوة، أي الاستناد إلى العسكر بغير شرعية من دين أو عرف - هو ما عُرف بالدولة السلطانية في تاريخنا، وقد بدأت مع البويهيين الديلم، وبلغت أوجها مع السلاجقة والمماليك. والماوردي لا يعتبر تأسيس القوة ملعوناً ضربة لازب، بل يريد أن يحكم عليه تبعاً لسلوك السلطان أو الأمير المستولي: «فإذا توثبوا على الملك بالكثرة، واستولوا عليه بالقوة كان ملك قهر. وإن عدلوا مع الرعية وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة فرسا وثبت...». ولا يسلم الماوردي للشكل الثالث الممكن من أشكال السلطة بأية شرعية أو تأييد، وهو يعني به: «أن يكثر المال في قوم فيحدث لهم بعلو الهمة طمع في الملك... ويعيد أن يتم ذلك إلا عند ضعف الملك ووهائه، وفساد أعوانه وزعمائه». وربما قصد الماوردي بهذا الشكل من أشكال السلطة أو الدولة وصول أغنياء التجار وكبارهم أو كبار الملاك للرئاسة. وليس في تاريخنا مثل على ذلك. ويعيد أن تكون تلك إمكانية «عقلية» اهتدى إليها الماوردي، لذا فالأقرب أن يكون قد استند في نموذجه كله إلى كتابات سابقة أو نماذج

تاريخية. فقد جاء في الأدب الكبير لابن المقفع⁽¹⁾: «إن الملوك ثلاثة، ملك دين، وملك حزم، وملك هوى». فملك الدين هو المستند في قيامه إلى دعوة دينية، بينما ملك الحزم هو المستند إلى عصبية قَبَلية أو عسكرية. وقد جمع ابن خلدون بين النمطين أو الشكلين فأوضح بذلك المجرى الواقعي لتحول الدعوة إلى دولة.

ويبدو أن الماوردي فسر «ملك» الهوى بأنه ذلك الذي لا يستند في تأسيسه إلى دعوة دينية أو عصبية قبلية أو عسكرية - وهما في نظره السببان الوحيدان الممكنان للملك، فكانت الإمكانية الثالثة هي إمكانية الطغمة، أو الأوليجارشية المتمولة. ولم يعرف المسلمون سياسات أرسطو، لكنهم عرفوا الأخلاق له، وفيه أن الأنواع المدنية «ثلاثة»⁽²⁾: الملك، ورئاسة الأخيار، ورئاسة الكرامة. فإذا تغيرت رئاسة الكرامة (= الديموقراطية) باتجاه سلبي صارت رئاسة غوغاء في نظر أرسطو، «ولا تكون حينئذ من أجل الفضيلة. بل تكون لمكان الغنى والقوة. . كما يكون في رياسات القليلين. . ورياسة العوام تكون أكثر ذلك في المساكن التي لا سيد لها، وفي التي رئيسها ضعيف، ولكل واحد تسلط...». فربما كان حصر الماوردي لأشكال السلطة

(1) الأدب الكبير لابن المقفع، في: رسائل البلغاء، نشر كرد علي، 1954، ص 49. وقارن بالإشارة إلى أدب الإمارة للمُرادي بتحقيقي، نشر دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 145. ويصدر الكتاب للمرة الثانية في منشورات دار ابن الأزرق للتراث السياسي، 2012.

(2) الأخلاق لأرسطو، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، نشر وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 293-294.

الممكنة بثلاثة راجعاً إلى تأثيره بأرسطو في فقرته هذه.

IV

بعد تأسيس الملك تأتي سياسته. ولهذه السياسة عند الماوردي أربع قواعد: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال.

أما البلدان فهي مجال سياسة السلطان. وهي قسمان، مزارع وأمصار، وللماوردي في المدينة نظرية تضاهي في أصلاتها وحركيتها رؤيته لأشكال السلطة. فبعد مرور خاطف على المزارع، وتوصية حارة بالفلاحين ينصرف الماوردي للحديث عن «الأوطان الجامعة» أي الأمصار. وهو يرى أن غايات المدينة أو غايات عمارتها: السكون والدعة، وحفظ المال، وصيانة الحریم، والحصول على المتاع والصناعة، والتعرض للكسب وطلب المادة. والأهداف الثلاثة الأولى تُشعر بأن الريف الإسلامي كان يعاني من مشكلة أمنية مستعصية. فالمدينة كانت أكثر أمناً، ثم إن فيها مهناً وحرماً، ويمكن أن يكسب المرء فيها أكثر من الريف. لكن لكي يكون الأمر كذلك، أي لكي تستطيع المدينة تحقيق الأهداف المرجوة منها يحدد الماوردي الشروط التالية: توافر المياه، وإمكان الميرة من الريف القريب، واعتدال مناخ المكان، ووجود ضواحي خصبة، وحصانة الموقع. فإذا توافرت هذه الشروط استقر المصير واستمر، واستحال زواله - فالماوردي بعكس ابن خلدون لا يربط المدينة بالدولة، رغم اعترافه بأن «حظ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أوفى من حظ رعيته...». إن مصر الماوردي هو مصر اجتماعي

واقصادي وحضاري، وليس زماناً أو مكاناً سياسياً؛ لذلك فإن المدينة لا تزول بزوال الدولة التي بنتها - كما يقول ابن خلدون - ما دامت شروطها الاقتصادية والاجتماعية متوافرة.

وتأتي القاعدة الثانية من قواعد سياسة الملك وهي «حراسة الرعية» والماوردي يذكر أن للرعية على السلطان - مقابل الطاعة - تسعة حقوق إن أخلَّ السلطان بشيء منها نقصت شرعيته بمقداره. والقاعدة الثالثة: تدبير الجند. وهي أهم القواعد السياسية في نظر الماوردي في حقبة الدولة السلطانية التي تقوم بالجيش وعليه، ولا يمكن تصورها بدونها. ذلك أنه لا شرعية اجتماعية أو دينية لها، بل هي تستند للقوة المجردة. وهذه القوة المجردة التي تقوم عليها السلطة تهدد السلطة في كل لحظة بالانقلاب عليها لمن يدفع أكثر إن كانت عصبية القوة قد ضعفت بعد المرحلة الأولى لصعود السلطان. لذلك ينبه الماوردي السلطان إلى ضرورة قضاء حاجات الجند بدقة وسرعة لتظل هيئته فيما بينهم، ثم يطلب إليه إنصافهم حسب أقدارهم وغنائمهم لا حسب الحب والبغض. وأخيراً عليه أن يضع عيوناً على صغارهم وكبارهم للمجيء إليه بأخبارهم كلها خشية حدوث مؤامرات عليه في صفوفهم أو بين ضباطهم. ويقدر ما هو مهم النجاح في تدبير الجند، مهم أيضاً النجاح في السياسة المالية التي يسميها الماوردي تقدير الأموال. فالدولة المزدهرة هي تلك التي يزيد دخلها على خرجها، والعكس بالعكس. أما الدولة المكتفية فهي تلك التي تصرف بقدر ما يدخل إليها. والماوردي يفضل طبعاً الدولة المزدهرة.

V

كان يمكن للماوردي أن ينهي كتابه عند نهاية تلك الفقرات الأصيلة في المدينة وعلاقتها بالدولة، لكنه استطرد فعاد إلى نصيح الملك برعاية أعوانه، وعدم قبول أقوال بعضهم في بعض، وتفقد أحوال رعيته وسياسة فئات الرعية، كل فئة بما يناسبها. ولم ينس أن ينبه السلطان إلى أهمية النقود وأثرها في استقرار المعاملات بين الناس، وبالتالي استقرار النظام. وهناك فقرة طويلة يخصصها الماوردي لذكر ما يسميه «أقسام الملوك»، رجحت أن تكون مأخوذة من الأدب الكبير لابن المقفع.

واللافت للانتباه في الجزء الأخير من تسهيل النظر فقرة طويلة في «اختلال الممالك» وأسباب ذلك. ويبدو ذلك منطقياً بعد ذكر الماوردي لقواعد تأسيس الملك، وقواعد سياسة الممالك لكي تستقر وتستمر. فما دام قد وضع قوانين لتأسيس الدول وقيامها، فإنه لا بد من الحديث عن «سُنن وأحوال» أو الاختلال إذا صح التعبير. لكنه بعكس ما سبق له ذكره يبقى هنا في العموميات في حين أنه كان قد عالج موضوع «انهيار الدول» بدقة وأصالة في نصيحة الملوك. يقول الماوردي إن اختلال الممالك يعود لأحد أمرين: فساد الزمان، أو تغير الأعوان. وفساد الزمان قد يكون لأسباب «إلهية» كالحقن والسيول - وهذه أمور يرجع فيها لإصلاح السريرة ودعاء الله عز وجل والاستغاثة به، وقد تكون لعوارض بشرية كظلم السلطان - فيعالج بالتراجع عن الظلم، وسياسة الأمور بالحزم. أما تغير الأعوان فلما أن

يكون لظلم واقع عليهم، أو لفساد حادث منهم. ففي الحالة الأولى تجب إزالة الظلم، وفي الحالة الثانية يجب الحزم معهم، ثم العفو في النهاية لكي تبقى القلوب معه. وهذه الأسباب لاختلال الممالك، والاقتراحات لعلاجها، تدخل في نطاق إرشادات وحلول كُتاب مرايا الأمراء ونصائح الملوك. فالهدف الأساسي بقاء الملك، وحلول المشاكل تأتي من هذا المنزاع، فليس صحيحاً أن العوارض الطبيعية تسقط الدول أو أنه ليس صحيحاً أن هذه العوارض الطبيعية ظاهرة تتكرر بحيث ينبغي وضع قوانين لها. وتغير الأعوان مسألة من مسائل «الدولة السلطانية» القائمة على القوة المجردة، والتي لا شرعية لها تطمئنها إلى استقرارها وبقائها بحيث لا يزعج سكونها خروج وزير أو تمرد عامل. وكان الماوردي في نصيحة الملوك قد قرأ في باب خاص بعنوان «الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك وفي أحوال الملوك» مسائل انهيار الدول قراءةً دقيقةً تستند إلى تاريخ الدولة الإسلامية، وترفع التجربة السياسية الإسلامية إلى آفاق التعميم. قال الماوردي في نصيحة الملوك: «كان مما جرت عليه أمور العالم.. أنه لم تكن مملكة إلا كان أسها ديانة... حتى إذا خرج الآتي بشريعتها، والواضع لأركان ملتها - حقاً كان ذلك أم باطلاً - من بينها، وقع الاختلاف فيما بين أمته، والتنازع في أهل ملته. فربما كان ذلك منافسةً في الرياسة، وربما كان مخالفةً في الدين...» إلخ. وقد درست الأمر في مقدمتي على الكتاب الذي يظهر بعد «تسهيل النظر» مباشرةً.

لا أعرف نقولاً مباشرة عن تسهيل النظر في غير سلوك المالك لابن أبي الربيع الذي لخص فصول الكتاب الأخلاقية كلها تقريباً، وما يتصل بالمدن من الباب الثاني⁽¹⁾. وتستحق الأقسام من الباب الثاني المتصلة بتأسيس الممالك، وعلاقة المدينة بالدولة دراسة خاصة، كما تستدعي مقارنة بابن خلدون (-808هـ) بسبب التشابه الشديد في المبادئ العامة وكثير من التفاصيل⁽²⁾.

وقد اعتمدت في تحقيق الكتاب على مخطوطة فريدة له بمكتبة غوطا (Gotha) بألمانيا الاتحادية رقمها (Orient 1872)⁽³⁾ والمخطوطة منسوخة عام 1052هـ وناسخها أبو هادي عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن الجيعان الوفائي الشافعي أحد العدول بمحكمة مصر القديمة - كما جاء في خاتمة النسخة. وقد صدر الكتاب بتحقيق محيي هلال السرحان عام 1981 ببيروت،

(1) أخطأ أكثر ناشري كتاب ابن أبي الربيع، فاعتبروه مؤلفاً في زمن المعتصم العباسي (-228هـ) والأحرى أن تأليفه يعود - أخذاً من التشجير الذي يلجأ إليه - إلى عهد المستعصم (-656هـ) آخر خلفاء بني العباس. وعلى أي حال، وما دام قد نقل كثيراً عن الماوردي، فإنه يعود إلى ما بعد القرن الخامس الهجري.

(2) نشرت بالفعل دراسة مقارنة بين نظريتي الرجلين في المدينة وعلاقتها بالدولة بعنوان: المدينة والدولة في الإسلام، دراسة في رؤيتي الماوردي وابن خلدون؛ قارن عن ذلك كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت: دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 335-356.

(3) W. Pertsch, *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, No. 1872.

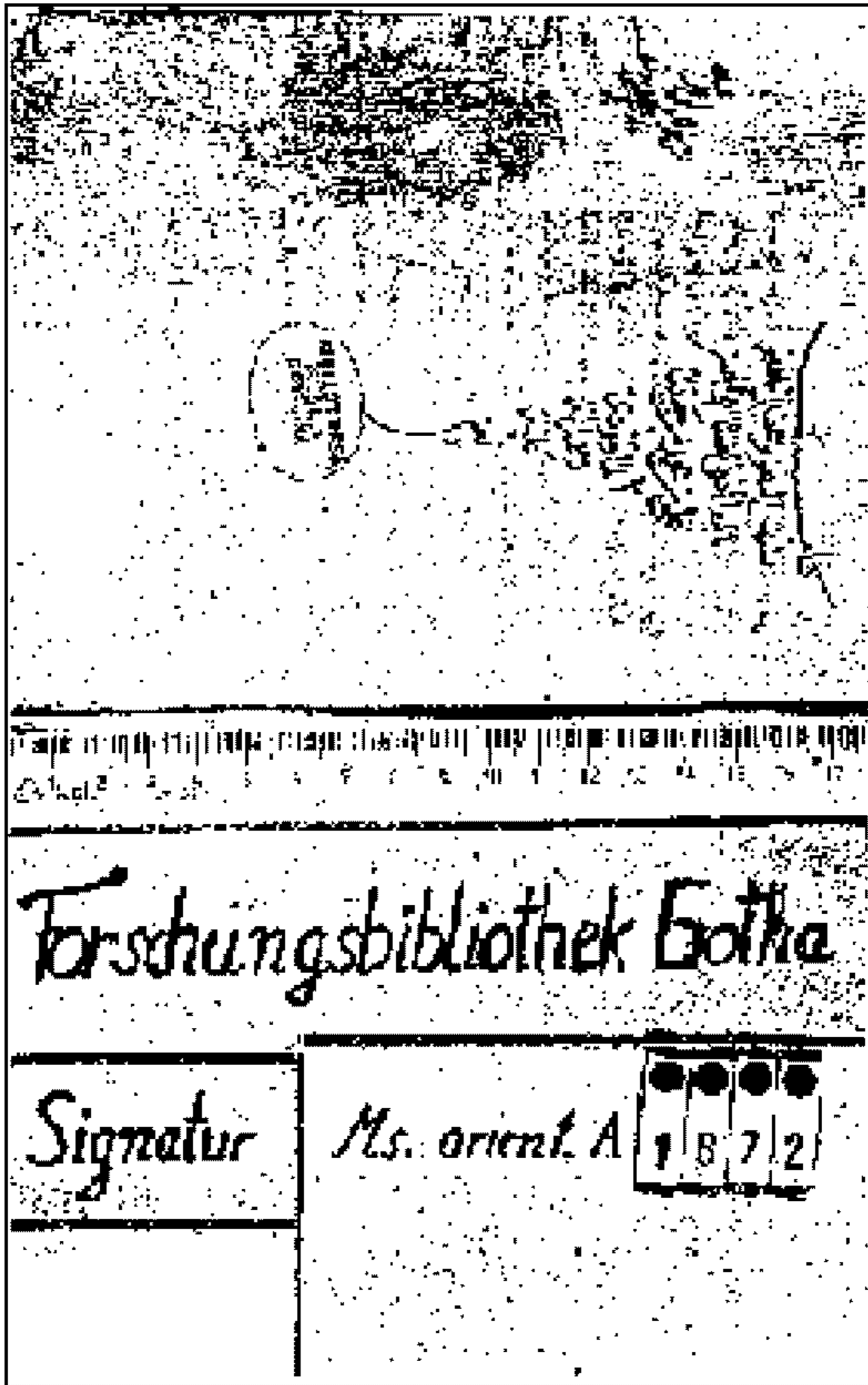
وهي نشرة جيدة لولا تزيد في الحواشي، وأخطاء ظاهرة في قراءة النص. وقد ذكر الأستاذ محيي السرحان في المقدمة أنه راجع مختصراً للكتاب في مكتبة كلية الآداب بجامعة طهران يقع في اثنتي عشرة صفحة بالإضافة إلى مخطوطة غوطا الواقعة في 65 ورقة من الحجم الكبير. وفي نسخة غوطا أخطاء، وكلمات ساقطة، لكن نسخة طهران - كما تبين لي من حواشي الأستاذ السرحان لا تفيد في تدارك الكلمات الساقطة لشدة اختصارها.

لقد تأخر نشر الكتاب كثيراً فقد حققته عام 1981، وأستعدته من المطبعة أثناء الاجتياح الصهيوني لبيروت عام 1982، وبقي بين أوراقى منذ ذلك الحين حتى صبح منى العزم على إخراج آثار الماوردي السياسية كلها، فكان أن وضعت للكتاب مقدمةً دراسيةً، وفهارس تفصيليةً، ودفعته للمطبعة، فظهر عام 1985.

وما عدّلت أو أضفت الكثير إلى حواشي النشرة الحالية، بل أعدتُ النظر في التمهيد المستفيض للكتاب.

وبالله التوفيق

بيروت، رمضان 1432هـ/2011م



ورقة العنوان من مخطوطة غوطا

وغيره من أوصاف الرجل ذو الأخلاق والآخلاق الأباة العلى العظم

- ثم الواجب
- والوزيرة العاقبة ومثلها
- من أوصاف الرجل ذو الأخلاق
- وتكون العزيم والابتداء
- جادى صريحاً لورد الحرام
- المتطرفين من العلم

بأيدى أئمة العباد وأصحابهم من أوصاف الرجل ذو الأخلاق

- ابن جبريل أحمد بن الجبريل الوفاة
- لسان العبد من أوصاف العبد
- من أوصاف الرجل ذو الأخلاق

والجبريل



الورقة الأخيرة من مخطوطة غوطا

**نصّ كتاب
تسهيل النظر وتعجيل الظفر**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي جعل الحق مُعزّاً لمن أعتقده وتوخّاه، ومُعيناً لمن اعتمده وابتغاه وجعل الباطل مذلاً لمن أثره وارتضاه، ومذيباً⁽¹⁾ لمن أظهره واقتفاه، حمداً يوازن جميل نعمه، ويضاهي جزيل قسمه، وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وصحابه. أما بعد، فإن الله جل اسمه ببليغ حكمته، وعدل قضائه جعل الناس أصنافاً مختلفين، وأطواراً متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفوا بالإيثار تابعاً ومتبوعاً، ويتساعدوا على التعاون آمراً ومأموراً، (قال الشاعر)⁽²⁾:

وبالناس عاش الناس قدماً ولم يزل

من الناس مرغوبٌ إليه وراغبٌ⁽³⁾

فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعى، ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون سياسته، ليكون بالطاعة قاهراً، وبالسياسة مدبراً، وكان أولى الناس بالعناية ما سيست به الممالك، ودبرت

(1) المُذِيبُ: المُذِلُّ.

(2) ليس في الأصل.

(3) البيت لأبي نواس في نشرة (E. Wagner) لديوانه 174/2. وهو في الأمثال والحكم للماوردي، ص45، بغير نسبة.

به الرعايا والمصالح، لأنه زمام يقود إلى الحق، ويستقيم به أود الخلق.

وقد أوجزت بهذا الكتاب من سياسة الملك ما أحكم المتقدمون قواعده، فإن لكل ملة سيرة، ولكل زمان سريرة، فلم يغن ما سلف عن مؤتلف من الشريعة وعهودها، ومن السياسة معهودها، ليكون للدين موافقاً، وللدنيا مطابقاً. وجعلت ما تضمنه بابين: فالباب الأول: في أخلاق المَلِك. والباب الثاني: في سياسة المُلْك.

ليكون مشتملاً على معتقد ومفعول⁽¹⁾ ومصالحاً لعامل ومعمول، وترجمته: بتسهيل النظر وتعجيل الظفر، إذ كان ما تضمنه داعياً إليه وباعثاً عليه [م/2أ].

وأنا أسأل الله الكريم حسن المعونة والتوفيق، وأرغب إليه في إمدادي بالرشد والتسديد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

(1) ربما كانت الكلمة: معقول.

الباب الأول

في أخلاق الملك

الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختيار وتقهر بالاضطرار⁽¹⁾. وللنفس أخلاق تحدث عنها بالطبع ولها أفعال تصدر عنها بالإرادة، فهما ضربان لا تنفك النفس عنهما: أخلاق الذات وأفعال الإرادة.

فأما أخلاق الذات فهي من نفائج⁽²⁾ الفطرة وسميت أخلاقاً لأنها تصير كالخلقة⁽³⁾.

(1) عرّف جالينوس الخُلُق في كتابه الأخلاق (الترجمة العربية القديمة، نشرة باول كراوس، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، 1937)، ص 25، (ونشرة ع. بدوي؛ في: الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، 1981)، ص 190، بأنه «حالٌ للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا رويةٍ ولا اختيار». وقال يحيى بن عدي في كتابه تهذيب الأخلاق، ص 70: «إنَّ الخلق هو حال داعية للنفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا رويةٍ ولا اختيار. والخلق قد يكون في بعض الناس غريزةً وطبعاً. وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد...». وقال مسكويه في تهذيب الأخلاق، ص 31: «الخلق حالٌ داعيةٌ للنفس إلى أفعالها من غير فكر ولا روية...». ويورد ابن أبي الربيع التعريف نفسه للخلق في سلوك المالك، ص 104-105. وهو في إحياء علوم الدين، 3/ 53.

(2) نفيجة أي نتيجة أو أثر. وربما كانت الكلمة نتائج.

(3) في سلوك المالك لابن أبي الربيع، ص 126 (عن الماوردي في الغالب): =

والإنسان مطبوع على أخلاق قلّ ما حمد جميعها أو ذمّ سائرها وإنما الغالب أن بعضها محمود وبعضها مذموم لاختلاف ما امتزج من غرائزه ومضادة ما تنافر من نحائزه⁽¹⁾ فتعذر لهذا التعليل أن يستكمل فضائل الأخلاق طبعاً وغريزة، ولزم لأجله أن تتخللها رذائل الأخلاق طبعاً وغريزة فصارت الأخلاق غير منفكة في جبلة الطبع وغريزة الفطرة من فضائل محمودة، ورذائل مذمومة⁽²⁾، كما قال الشاعر⁽³⁾:

= «.. وُسِّمَتِ الأخلاق أخلاقاً لأنها تصير كالخلقة..».

- (1) ج نحيزة. والنحيزة والغريزة والسليقة والطبيعة بمعنى.
- (2) في أدب الدنيا والدين للماوردي (نشرة مصطفى السقا، ط. بيروت، 1978)، ص 226: «اعلم أنّ النفس مجبولة على شيم مهملة وأخلاق مرسلّة لا يستغني محمودها عن التأديب، ولا يكتفي بالمرّضيّ منها من التهذيب. لأن لمحمودها أصداداً متقابلة يُسعدّها هوىّ مُطاع وشهوة غالبة؛ فإن أغفل تأديبها تفويضاً إلى العقل أو توكلّاً على أن تنقاد إلى الأحسن بالطبع أعدمه التفويض درك المجتهدين، وأعقبه التوكل ندم الخائبين..». وقارن بـ تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 71-73.
- وفي سلوك المالك، ص 132 (عن الماوردي غالباً): «ونقول إنّ الأخلاق غرائز كامنة تظهر بالاختبار، وتُفهر بالاضطرار. وللنفس أخلاقٌ تحدّث عنها بالطبع، ولها أفعالٌ تصدر عنها بالإرادة؛ فهما ضربان: أخلاق الذات، وأفعال الإرادة. والإنسان مطبوعٌ على الأخلاق (اقرأ: أخلاق) قلّ ما حمد جميعها أو ذمّ سائرها؛ وإنما الغالب بعضها محمود وبعضها مذموم. فتعذر لهذا التعليل أن تستكمل فضائل الأخلاق طبعاً وغريزةً فصارت غير منفكة من جبلة الطبع وغريزة الفطرة عن فضائل محمودة ورذائل مذمومة..».

- (3) البيت المذكور ثاني اثنين بغير عزو في مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني، ص 29.

وما هذه الأخلاق إلا طبائع

فمنهنّ محمود ومنها مذمّم

قال بعض الحكماء: لكل خلق من الفضل رقيب من الدناءة لا يمتنع منه إلا مؤثر للفضل على ما سواه. وإذا استقرت هذه الأخلاق على هذه القاعدة، فالفاضل من غلبت فضائله رذائله، فقدر بوفور الفضائل على قهر الرذائل، فسلم من شين، وسعد بفضيلة التخصيص، ولذلك قال عليّ عليه السلام⁽¹⁾ أول ما يتدوّن به من جهادكم جهاد أنفسكم. وهذا واضح، لأن صلاح النفس يصلح ما عداها، فكانت أحقّ بالتقديم [م2 / ب] وأولى بالتقويم.

واختلف في الأخلاق، هل هي عائدة إلى الفضائل والرذائل؟ أو إلى النفس التي تصدر عنها الفضائل والرذائل لظهور الأخلاق بهما؟ وذهب بعضهم إلى أنها عائدة إلى [الذات]⁽²⁾ التي حدوث النفس عنها.

واختلفوا⁽³⁾ في فضائل الذات، هل تراد لذواتها؟ أو للسعادة الحادثة عنها؟ فذهب بعض الحكماء إلى أن المراد بالفضائل

(1) في شرح نهج البلاغة (نشرة محمد أبو الفضل إبراهيم، 1963)، 19/312، عن علي: «إن أول ما تُغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم ثم بالسنتكم...».

(2) ليست في الأصل؛ زدناها لإقامة المعنى؛ وما بعدها يدل عليها.

(3) في سلوك المالك لابن أبي الربيع (عن الماوردي في الغالب)، ص127: «واختلف الحكماء في فضائل الأخلاق هل تُراد لذواتها أو للسعادة الحاصلة عنها على نوعين؛ فذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالفضائل =

ذواتها، لأنها المكسبة للسعادة. وذهب بعضهم إلى أن المراد بها السعادة الحادثة عنها، لأنها الغاية المقصودة بها. واختلفوا في السعادة، هل تتوجه إلى الفضائل المحمودة؟ أو إلى ما يحدث عن الفضائل من الحمد؟ فذهب بعض الحكماء إلى توجه السعادة إلى الفضائل المحمودة، لأنها نتيجة أفعاله. وذهب بعضهم إلى توجه السعادة إلى ما يحدث عن الفضائل من الحمد، لأنها ثمرة فضائله.

فحق على ذي الإمرة والسلطان أن يهتم بمراعاة أخلاقه، وإصلاح شيمه، لأنها آلة سلطانه، وأس أمرته، وليس يمكن صلاح جميعها بالتسليم إلى الطبيعة، والتفويض إلى النحيظة، إلا أن يرتاض لها بالتقويم والتهديب رياضة تهذيب، وتدريب، وتأديب فيستقيم له الجميع، (فبعضها)⁽¹⁾ خلق مطبوع، وبعضها خلق مصنوع، لأن الخلق طبع وغريزة، والتخلق تطبع وتكلف كما قال الشاعر⁽²⁾:

= ذواتها لأنها المكسبة للسعادة. وذهب آخرون إلى أن المراد بها السعادة الحادثة عنها لأنها الغاية المقصودة بها. . . .

(1) ليس في الأصل.

(2) في نوادر أبي زيد الأنصاري (ت. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق ببيروت، 1981)، ص 489-490 (= الكامل للمبرد، 1/17)؛ والبيان والتبيين للجاحظ، 1/167؛ والمؤتلف والمختلف للآمدي، ص 197؛ والتذكرة السعدية، 1/135، نسبة البيتين من أبيات لسالم بن وابصة الأسدي. والأمر كذلك في شرح المرزوقي للحماسة، 2/710، لكن الشطر الأول عنده يبدأ بـ«عليك بالقصد فيما أنت فاعله». وفي الحيوان، 3/128؛ والشعر والشعراء، 2/275؛ ومجالس ثعلب، 1/300 =

يا أيها المتحلّي غير شيمته
ومن سجيته الإكثار والملقُ
عليك بالقصد فيما أنت فاعله
إن التخلق يأتي دونه الخلقُ

قال بعض الحكماء: ليس شيء عولج إلا نفع وإن كان ضاراً، ولا شيء أهمل إلا ضرر وإن كان نافعاً. فتصير الأخلاق نوعين: غريزية طبع عليها. ومكتسبة تطبع لها. والملوك [م/3أ] بالفضائل الغريزية أخصّ بها من العامة، لأنها فيهم أوفر، وعليهم أظهر، لما خصّوا به من كرم المنشأ وعلو الهمة.

والعامة بالفضائل المكتسبة أخصّ من الملوك، لأنهم إلى التماسها أسرع، ولكلالها أطوع، لكثرة فراغهم لها، وتوفرهم عليها، إما لرغبة في جدواها، وإما لرغبة في عدواها. وهذان المعنيان في الملوك معدومان، إلا من شرفت نفسه فمال إليها لعلو همته، وتوفر عليها لكرم طبعه، لأنه لا يعرى من فضل مكتسب، ولا يخلو من فعل مستصوب، ليتفرد بفضائل النفس كما تفرد بعز السلطان والأمر، فيصير بتدبير سلطانه أخبر، وعلى

= (= ديوان العرجي، ص 33) نسبة البيتين إلى عبد الله بن عمرو بن عثمان المعروف بالعرجي. وينسبهما البحري في الحماسة، ص 358، من أبيات لذي الإصبع العدواني. وفي الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي - بغير نسبة - 1/159:

إرجع إلى خيمك المعروف ديدنه

إن التخلق يأتي دونه الخلق

سياسة رعيته أقدر. والحمد يستحق على الفضائل المكتسبة لأنها مستفادة بفعله، ولا يستحق على الفضائل المطبوعة فيه - وإن حُمِدَتْ - لوجودها⁽¹⁾ بغير فعله.

واختلف في أفضلهما ذاتاً⁽²⁾ ففضل بعض الحكماء أخلاق الطبع الغريزي على أخلاق التطبع المكتسب، لقوة الغريزي وضعف المكتسب. وفضل آخرون أخلاق التطبع المكتسب على أخلاق الطبع الغريزي لأنها قاهرة لأضدادها بالانتقال إلى ما ضادها.

وقال آخرون: كل واحد منهما محتاج إلى الآخر، لأن الأخلاق لا تنفك منهما بمنزلة الروح والجسد، وكما لا يظهر أعمال الروح إلا الجسد ولا ينهض الجسد إلا بحركة الروح، كذلك الغريزة والاكْتِسَاب متقابلان في الفعل ومتشاركان في الفضل فتساويا في الطبع والغريزة، كما قال البحتري⁽³⁾:

(1) في الأصل: لوجودها.

(2) في سلوك المالك لابن أبي الربيع (عن الماوردي غالباً) ص 127: «واختلفوا في أخلاق الطبع والتطبع فذهب قومٌ إلى تفضيل أخلاق الطبع الغريزي على أخلاق التطبع لقوة الغريزي وضعف المكتسب. وقال آخرون بتفضيل أخلاق التطبع على أخلاق الطبع لأنها قاهرة لأضدادها. وقال آخرون: كل واحدٍ منهما يحتاج إلى الآخر ولا يستغني عنه لأن الأخلاق لا تنفك عنهما فهما بمنزلة الروح والجسد. وفرّق أهل اللغة بينهما فقالوا الطبع هو الجسم (اقرأ: الختم)، والتطبع هو الخلق».

(3) البحتري (206-284هـ) أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي الشاعر المشهور، قارن عنه: أخبار البحتري للصولي، دمشق، 1958؛ والموشح للمرزباني، ص 330؛ وطبقات الشعراء لابن المعتز، ص 394-395؛ والأغاني، =

ولست أعتدُّ للفتى حساباً

حتى يرى في فعاله حسبه⁽¹⁾

وفرق بعض أهل اللغة بينهما في الاسم، فقال⁽²⁾: الطبع هو الختم، والتطبع هو الخلق [م/3/ب].

= 53-37/21؛ وتاريخ بغداد، 446/12؛ ووفيات الأعيان، 31-21/6. وقد نشر حسن كامل الصيرفي ديوانه بالقاهرة بدار المعارف في 5 مجلدات آخرها عام 1978 مع ذيل بأخباره 2811-2745/5. (1) ديوان البحثري، 277/1، من قصيدة في مدح أبي العباس بن بسطام مطلعها:

مَنْ قَائِلٌ لِلزَّمَانِ مَا أَرِيئُهُ

فِي خُلُقِي مِنْهُ قَدْ خَلَا عَجَبُهُ

وهو في الوساطة، ص 380؛ وشرح الواحدي على المتنبي، ص 332؛ ونصرة الثائر، ص 128.

(2) في التهذيب للأزهري، 188/2: «أبو عباس عن ابن الأعرابي: الطبعُ المثلُّ.. وطُبْعَانِ الأمير طينُهُ الذي يُخْتَمُ به الكتب». وفي المحكم لابن سيده، 348/1: «الطبيعةُ الخليفة.. والطابعُ والطابع: الخاتم الذي يُخْتَمُ به (عن اللحياني وأبي حنيفة)». وفي الصحاح للجوهري، 1252/3: «والطبعُ الختم؛ وهو التأثير في الطين ونحوه. والطابع - بالفتح -: الخاتم. والطابع - بالكسر -: لغةٌ فيه».

فصل

وللفضائل مبادئ هي أوائل وأواخر. وأول الفضائل العقل. وآخرها العدل، لأن العقل أول الفضائل بحدوثها عنه، وتدبيرها به، فلذلك كان أولها.

والعدل نتيجة الفضائل، لأنها مقيدة به فلذلك صار آخرها؛ وهما قرينان مؤتلفان. وما ائتلف أمران إلا كان أحدهما محتاجاً إلى الآخر اضطراراً، وما سواهما من الفضائل واسطة بين العقل والعدل يختص العقل بتدبيرها، والعدل بتقديرها، فيكون العقل مدبراً، والعدل مقدرًا، وليس تنفك الفضائل بواحد منهما. وإنما تنفك بالنفس المطيقة لهما، فإن كانت النفس زكية صافية تهيأت للفضائل فعملت به. وإن كانت خبيثة تهيأت للردائل فعدلت إليها وصار ما وافقها منهما سهلاً عليها في سرعة انفعاله بحكم المناسبة، وما خالفها صعباً عليها في تأخر انفعاله بحكم المنافرة، لأن موافقة الأشكال مركوزة في الطباع⁽¹⁾، كما قيل: المودة مشاكلة طبيعية في أنواع شخصية يماثل بعضها بعضاً من حيث يعلم ومن حيث لا يعلم. قال بعض الحكماء⁽²⁾ قواعد

(1) في فصول منتزعة للفارابي، ص 31: «لا يمكن أن يُفطر الإنسان من أول أمره بالطبع ذا فضيلة ولا رذيلة.. ولكن يمكن أن يُفطر معداً نحو أفعال فضيلة أو رذيلة.. فيتحرك من أول أمره إلى فعل ما هو بالطبع أسهل عليه متى لم يحفزهُ من خارج إلى ضده حافز..».

(2) تعود فكرة اجتماع الفضائل في أربع إلى أفلاطون في الجمهورية، الكتاب الرابع، ص 427-434. ويرى الفارابي في فصول منتزعة، ص 30، =

الأخلاق الفاضلة أربع يتفرع عنها ما عداها من الفضائل وهي:

= أن «الفضائل صنفان: خلقية ونطقية. فالنطقية هي فضائل الجزء الناطق مثل الحكمة والعقل والكيس والذكاء وجودة الفهم. والخلقية هي فضائل الجزء النزوعي مثل العفة والشجاعة والسخاء والعدالة. وكذلك الرذائل تنقسم هذه القسمة وفي حيز كل قسم منها أضداد هذه التي عُدَّت وأغراضها...». وفي الأمد على الأبد لأبي الحسن العامري، ص 113: «من الخيرات ما هو مطلق كالحكمة والصدق والعدالة والجود...». وفي تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 16: «أجمع الحكماء أن أجناس الفضائل أربعة وهي: الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة... وأضداد هذه الفضائل الأربع من الرذائل أيضاً أربع وهي الجهل والشره والجبن والجور...». والنص نفسه في إحياء علوم الدين للغزالي، 3/54. وفي رسالة مُداواة النفوس وتهذيب الأخلاق لابن حزم (رسائل ابن حزم، بتحقيق إحسان عباس)، ج 1، ص 379: «أصول الفضائل كلها أربعة عنها تتركب كل فضيلة وهي العدل والفهم والنجدة والجود. وأصول الرذائل كلها أربعة عنها تتركب كل رذيلة وهي أضداد التي ذكرنا وهي الجور والجهل والغبن والشح». وفي سلوك المالك لابن أبي الربيع، ت. ناجي التكريتي، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص 106-107: «وقد أجمعت الفلاسفة على أن جميع الفضائل التي لا يحتاج في اقتناء كمال النفس إلى غيرها مجتمعة في أربعة فصول... هي: الحكمة... والعفة... والشجاعة... والعدالة...». وفي كليلة ودمنة، ص 24، أن جماع الفضائل الحكمة والعفة والعقل والعدل. وفي مُفيد العلوم للخوارزمي، ص 445: «أوصاف الكمال أربعة: الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة وأضدادها أربعة السَّفَه والجبن والشره والجور...». وفي رسالة في آراء الحكماء اليونانيين لمجهول (أفلاطون في الإسلام، بدوي، 1974)، ص 307: «الفضائل العقلية أربع: العدل والحلم والعفة والشجاعة؛ فبالعدل يظهر الحق، وبالحكم يُكتسبُ الجِد، وبالعفة تُملِكُ المروءة، وبالشجاعة تُقهر الشهوة». وفي مفاتيح العلوم، ص 445: «أوصاف الكمال أربعة... الحكمة والشجاعة والعدالة والعفة». وجعلها الراغب الأصفهاني في مكارم الشريعة، ص 420، أربعاً وسَمَّاهَا «أمهات الفضائل النفسية».

التمييز، والنجدة، والعفة، والعدل. ويتفرع عن أضدادها (ما عداها) (*) من الرذائل. وللرذائل مباد هي أوائل، وغايات هي أواخر.

فأول الرذائل الحمق. وآخرها الجهل. وفي الفرق بينهما وجهان: أحدهما أن الأحمق هو الذي يتصور الممتنع بصورة الممكن. والجاهل هو الذي لا يعرف الممتنع من الممكن.

والوجه الثاني: أن الأحمق هو الذي يعرف الصواب ولا يعمل به. والجاهل هو الذي [م / 4] لا يعرف الصواب، ولو عرفه لعمل به⁽¹⁾ وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽²⁾: الأحمق أبغض خلق الله إليه، إذ حرمه أعزّ الأشياء إليه. والعرب تقول⁽³⁾: الأحمق مأخوذ من حمقت السوق إذا نقصت، وكأنه إشارة إلى ذهاب عقله.

(*) ليس في الأصل.

(1) في التعريفات للجرجاني، ص 84؛ وجامع العلوم، 1/ 420: «الجهل عَدَمُ العلم عما من شأنه أن يكون عالماً...». وفي المُغْرِبِ لِلْمُطْرُزِيِّ، 1/ 128: «ابن فارس: الحمق نقصان العقل. الأزهري: فساد في العقل وكساد». وفي سلوك المالك، ص 115: «الجهل هو ترك استعمال الصواب لعدم المعرفة... والحمق هو معرفة الصواب وترك العمل به؛ وقيل: تصور الممتنع بصورة الممكن».

(2) الأثر في أدب الدنيا والدين، ص 30؛ والأمثال والحكم للماوردي، ص 151.

(3) في المحكم لابن سيده، 3/ 17: «... وحمقت السوق وانحمقت: كسدت». وفي الجمهرة لابن دريد، 2/ 182: «... وانحمقت السوق إذا كسدت...». وفي تهذيب اللغة للأزهري، 4/ 85: «والأحمق مأخوذ من انحماق السوق إذا كسدت فكأنه فسد عقله حتى كسد. أبو عُبيد =

وللجاهل حالتان: (الحالة الأولى: أن)⁽¹⁾ يجهل، ويعلم أنه يجهل. وهذا يجوز أن يسترشد فيعلم ما جهل إن أمد بحمية باعثة، وأعين بنفس قابلة، كما قيل: لولا الخطأ ما أشرق نور الصواب، قال الشاعر:

إذا صحَّ حسُّ المرء صحَّ قياسُهُ

وليس يصحَّ العقلُ من فاسدِ الحسِّ

والحال الثانية: أن يجهل، ويجهل أنه يجهل. فهو أسوأهما حالاً، وأقبحهما خصالاً، لأنه إذا جهل جهله، صاراً⁽²⁾ جهلين متشاكلين في الصور، مختلفين في الأثر: أحدهما سالب لهدايته. والآخر جالب لغوايته. فطاح بالأول في سكراته. ومرح بالآخر في هفواته. فلم يختر له فاقة، ولم تُرَجَّ له إفاقة⁽³⁾، وقد قال

= عن الأحمر: نام الثوب وانحمق إذا خَلَقَ، قال: وانحمقت السوق إذا كسدت». وفي تاج العروس، 324/6: «. . . ومن المجاز انحمق الثوب إذا أخلق وبلي، وكذلك نام الثوب في الحمق، ومن المجاز أيضاً انحمقت السوق إذا كسدت؛ قيل: ومنه الأحمق كأنه فسد عقله حتى كسد. . .». وفي المستطرف للأبشيبي، 16/1: «قال ابن الأعرابي: الحماقة مأخوذة من حمقت السوق إذا كسدت فكأنه كاسد العقل والرأي فلا يُشاورُ ولا يلتفت إلى أمرٍ من الأمور. . .».

(1) ليس في الأصل.

(2) في الأصل صار.

(3) في عيون الأخبار، 126/2 - عن الخليل بن أحمد - «الرجال أربعة: رجل يدري ويدري أنه يدري فسَلُوهُ. ورجل يدري ولا يدري أنه يدري فذاك ناسٍ فذُكِّروهُ. ورجل لا يدري ويدري أنه لا يدري فذلك مسترشد فعَلَمُوهُ. ورجل لا يدري ولا يدري أنه لا يدري فذلك جاهلٌ فارْفُضُوهُ».

جالينوس⁽¹⁾: الجهل بالجهل جهلٌ مُرتّب، ولأن أجهل وأعلم أنني أجهل أحب إليّ من أن أجهل وأجهل أنني أجهل.

قال سليمان بن داود عليه السلام⁽²⁾: النائحة على الميت سبعة أيام، وعلى الجاهل كل أيام حياته، والموت خير من الحياة الرديّة. وقيل في منشور الحكم: الجاهل وإن توفرت عليه الأيام فكأنه ابن يومه وتلاد ساعته، وقال بعض العرب⁽³⁾: لو صور العقل لأظلمت معه الشمس، ولو صور الجهل لأضاء معه الليل، قال الشاعر:

- = والقول في العقد الفريد، 2/ 293؛ وأدب الدنيا والدين للماوردي، ص 84. وانظر الجواهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، ص 111.
- (1) جالينوس (129-199م) (Galen). وُلد ببرجامون بآسية الصغرى وتوفي بروما. ويُعتبر آخر كبار الأطباء الإغريق. وقد تُرجمت كتبه الطبية والفلسفية إلى السريانية والعربية وتركت آثاراً ضخمة في أوساط الأطباء والحكماء طوال العصور الوسطى. قارن عنه: الفهرست لابن النديم، ص 288-291؛ والتنبيه للمسعودي، ص 113-114؛ وتاريخ اليعقوبي، 1/ 92-95؛ وعيون الأنبياء، 1/ 108-154؛ وأخبار الحكماء، ص 28؛ وطبقات ابن جلدجل، ص 41-50؛ ومختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 288-296، (EI² II, 402-403, R. Walzer).
- (2) لم أجد هذا الأثر بلفظه عن سليمان النبي، لكن هناك أقوالاً كثيرة بمعناه عنه في كتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء لأبي رفاعة عمارة بن وثيمة (-289هـ) (نشر ر.ج. خوري، فيسبادن، 1978)، ص 127-130؛ وفي تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر، 6/ 255-256.
- (3) في عيون الأخبار، 1/ 280، عن أعرابي: «.. لو صُوّر الحمق لأضاء معه الليل..». وفي روضة العقلاء لابن جبان، ص 7: «.. ولو صُوّر العقل صورةً لأظلمت معه الشمسُ لنوره..». وفي الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 151، عن العرب: «لو صُوّر العقل لأظلمت عنده الشمس، ولو =

للعقل ما خلق الإنسان فالتمسُنْ

بالعقل حظك لا بالجهل والرتب [م/4ب]

لا يلبث الجهلُ أن يجني لصاحبه

ذمّاً، ويذهب عنه بهجة الحَسَبِ

والفضائل توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين، من نقصان يكون تقصيراً، أو زيادة تكون سرفاً، فيكون فساد كل فضيلة من طرفيها⁽¹⁾. فالعقل واسطة بين الدهاء والغباء. والحكمة واسطة بين

= صُور الجهل لأضاءت عنده الظلمة». والقول بغير نسبة في التمثيل والمحاضرة للشعالبي، ص 407، ونهاية الأرب للنويري، 3/235؛ ومحاسن البلاغة للتدميري، ق 30/أ؛ والبصائر والذخائر، 2/62؛ وفي محاضرات الأدباء، 1/14: لو صُور العقل لأضاء معه الليل، ولو صُور الجهل لأظلم معه النهار.

(1) فكرة الوسط الأخلاقي أرسطية، قارن بها في الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو (نشرة عبد الرحمن بدوي لترجمة حنين بن إسحاق، بيروت، 1979)، ص 94-105؛ ففي ص 96-97: «الفضيلة إذن حالٌ معتادةٌ موجودة في التوسط الذي هو عندنا متوسط محدود بالقول... وهي متوسطة بين خسيستين أحدهما بالزيادة والآخر بالنقصان...». وفي أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 27، 143: «الفضائل هيئات متوسطة بين فضيلتين ناقصتين». وقارن بالفكرة عند يحيى بن عدي في تهذيب الأخلاق، ص 82 وما بعدها. وفي السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري، ص 70: «قال أرسطوطاليس: يمكن أن يقال في الفضيلة بأنها توسط بين رذيلتين...». وفي تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 25: «إن كل فضيلة فهي وسط بين رذائل...». وفي الأخلاق لابن حزم، ص 401: «الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة =

الشر والجهالة⁽¹⁾. والسخاء واسطة بين التقتير والتبذير⁽²⁾. والشجاعة واسطة بين الجبن والتهور⁽³⁾. والحياء واسطة بين القحة والحصر⁽⁴⁾. والوقار واسطة بين الهزء والسخافة⁽⁵⁾.

= حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه». وانظر الفكرة عند ابن أبي الربيع في سلوك المالك، ص 124-127. والفكرة منتشرة في التراث الأخلاقي العربي الإسلامي كله؛ قارن على سبيل المثال إحياء علوم الدين للغزالي، 54-55/3.

- (1) الماوردي. أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 143؛ وفي تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 26: الحكمة وسط بين السفه والبكاه. وفي سلوك المالك، ص 125: الحكمة وسط بين الجهل والدهاء، ووسط بين الخبث والبلادة.
- (2) في الأخلاق لأرسطو، ص 98: فأما الإعطاء والأخذ فالتوسط فيما بينهما السخاء، والزيادة والنقصان: التبذير والتقتير. وفي تهذيب مسكويه، ص 28: السخاء وسط بين رذيلتين إحداهما السرف والتبذير، والأخرى البخل والتقتير. وفي سلوك المالك، ص 125: السخاء وسط بين الإسراف والتقتير، ووسط بين التبذير والإمساك. وانظر الإحياء، 57/3.
- (3) قارن بأدب الدنيا والدين، ص 143؛ وفي أخلاق أرسطو، ص 98: الشجاعة متوسطة فيما بين الخوف والتقحم. وفي أخلاق مسكويه، ص 27: بين الجبن والتهور. وفي سلوك المالك، ص 125: بين التهور والجبن وبين الإقدام والخوف. وانظر الإحياء، 57/3.
- (4) في أخلاق أرسطو، ص 100: الحياء ليس بفضيلة إلا أنه محمود.. والزائد فيه هو الخرق، والناقص هو الذي لا يستحي من شيء وهو الخليع، والمتوسط هو الحبيي. ويجعل مسكويه في التهذيب، ص 27: الحياء تحت العفة وهو عنده وسط بين الوقاحة والخرق. وعند ابن أبي الربيع بين التخنت والقحة، ص 125. وقارن ب السعادة والإسعاد، ص 103 نقلاً عن أرسطو. وانظر الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ص 161-163؛ وأدب الدنيا والدين، ص 143.
- (5) في سلوك المالك، ص 125: الوقار بين التواضع والكبر. وهو تحديداً الماوردي للتواضع.

والسكينة واسطة بين السخط وضعف الغضب⁽¹⁾. والحلم واسطة بين إفراط الغضب ومهانة النفس⁽²⁾. والعفة واسطة بين الشره وضعف الشهوة⁽³⁾. والغيرة واسطة بين الحسد وسوء العادة⁽⁴⁾. والظرف واسطة بين الخلاعة والقدامة⁽⁵⁾. والمودة واسطة بين الخلافة وحسن الخلق⁽⁶⁾. والتواضع واسطة بين الكبر ودناءة النفس⁽⁷⁾.

وقد يحدث من تركيب فضائل مع غيرها من الفضائل فضائل أخرى، فيحدث من تركيب العقل مع الشجاعة الصبر في الملمات، والوفاء بالإيعاد⁽⁸⁾. وعن تركيب العقل مع السخاء إنجاز المواعيد

-
- (1) التعريف في أدب الدنيا والدين، ص 143.
- (2) في سلوك المالك، ص 125: بين ضعف النفس والسفه. وقارن ب السعادة والإسعاد، ص 26 (نقلاً عن أرسطو)؛ وأخلاق ابن حزم، ص 380.
- (3) قارن ب أدب الدنيا والدين، ص 143؛ وفي أخلاق أرسطو، ص 98: فأما اللذة والأذى فليس يوجد التوسط في جميعها، وأقل ما يوجد في الأذى، إلا أن التوسط الموجود فيها هو العفة، والزيادة: الشره. وفي أخلاق مسكويه، ص 27: وسط بين الشره وخمود الشهوة. وفي سلوك المالك، ص 125: وسط بين الفهم وضعف الشهوة، ووسط بين الشره والكلال. وانظر أخلاق ابن حزم، ص 379؛ وإحياء الغزالي، 3/ 57.
- (4) في أخلاق ابن حزم، ص 373-374: «الغيرة تُخلق فاضل متركب من النجدة والعدل لأن من عدل كره أن يتعدى إلى حرمة غيره..».
- (5) في أدب الدنيا والدين، ص 143.
- (6) في أدب الدنيا والدين، ص 144.
- (7) في أدب الدنيا والدين، ص 143.
- (8) في سلوك المالك، ص 126: يحدث عن تركيب العقل مع الشجاعة الصبر في الملمات. وفي تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 91: «الصبر عند الشدائد خلق مركب من الوقار والشجاعة».

والإسعاف بالجاه⁽¹⁾. وعن تركيب العقل مع العفة النزاهة،
والرغبة عن المسألة⁽²⁾. وعن تركيب الشجاعة مع السخاء الإتلاف
والإملاق⁽³⁾⁽⁴⁾. وعن تركيب الشجاعة مع العفة⁽⁵⁾ إنكار الفواحش
والغيرة على الحُرْم⁽⁶⁾. وعن تركيب السخاء مع العفة الإسعاف
بالقوت والإيثار على النفس⁽⁷⁾.

ولكثير من الأخلاق نتائج تؤول إلى رذائل⁽⁸⁾. حكى عن عليّ
عليه السلام أنه قال⁽⁹⁾:

أعجب ما في الإنسان نفسه، وفيها [م/5أ] من التضاد ما

-
- (1) في سلوك المالك، ص 126: ويحدث عن تركيب العقل مع السخاء إنجاز
المواعيد.
- (2) سلوك المالك، ص 126: ويحدث عن تركيب العقل مع العفة الصيانة
والنزاهة.
- (3) سلوك المالك، ص 26: ويحدث عن تركيب الشجاعة مع السخاء الإتلاف
والإملاق.
- (4) في الأصل: الإملاق والأخلاق.
- (5) في الأصل: القوة.
- (6) سلوك المالك، ص 126: ويحدث عن تركيب الشجاعة مع العفة الغيرة
على الحرم وإنكار الفواحش.
- (7) سلوك المالك، ص 126: ويحدث عن تركيب السخاء مع العفة والإيثار
على النفس.
- (8) في أخلاق ابن حزم، ص 380-381: «الحرص متولد عن الطمع، والطمع
متولد عن الحسد، والحسد متولد عن الرغبة، والرغبة متولدة عن الجور
والشح والجهل. ويتولد من الحرص رذائل عظيمة منها الذل والسرقة
والغضب والزنا... إلخ».
- (9) في نهج البلاغة، ص 487؛ ومروج الذهب، 3/175؛ والبصائر
والذخائر، 3/22؛ وأنس المحزون، ق 24/ب؛ والتذكرة الحمدونية، =

أذكره: إن سنع لها الرجاء أذلها الطمع. وإن أهاجها الطمع أهلكها الحرص. وإن ملكها اليأس قتلها الأسف. وإن عرض لها الغضب اشتد بها الغيظ. وإن أسعدها الرضا أنسيت التحفظ. وإن نالها خوف شغلها الحذر. وإن اتسع لها الأمن استلبتها الغرة⁽¹⁾. وإن جددت لها نعمة أحدثت لها مرحاً. وإن أصابتها مصيبة فضحها الجزع. وإن نالت مالا أطغها الغي. وإن أفرط عليها الشبع كظتها البطننة، فكل تقصير بها مضر. وكل إفراط لها مفسدة.

وقال غيره: الإفراط في التواضع مذلة. والإفراط في التكبر يستجر البغضة⁽²⁾. والإفراط في الحذر يدعو إلى إيهام الخلق.

= 1/ 239-240، وسجع الحمام في حكم الإمام، ص 337-338: «لقد علق بنيات هذا الإنسان بضعة هي أعجب ما فيه وهي القلب، وله مواد من الحكمة وأضداد من خلافها، فإن سنع له الرجاء أذله الطمع، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص، وإن ملكه اليأس قتلها الأسف، وإن عرض له الغضب اشتد به الغيظ، وإن أسعده الرضا نسي التحفظ، وإن ناله الخوف شغله الحذر، وإن اتسع له الأمن استلبته الغرة، وإن أفاد مالا أطغاه الغنى، وإن أصابته مصيبة فضحه الجزع، وإن عضته الفاقة شغله البلاء، وإن جهده الجوع قعد به الضعف، وإن أفرط به الشبع كظته البطننة، فكل تقصير به مضر، وكل إفراط له مفسد». والعبارة بطولها في الإيجاز والإعجاز للثعالبي، ص 30-31 مأخوذة من «الماية كلمة التي جمعها أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ من كلام علي، عليه السلام». وتبدأ عبارة الإمام في سراج الملوك (1289هـ)، ص 339، على النحو التالي: «أعجب ما في الإنسان قلبه، وله مواد من الحكمة وأضداد من أخلافها...».

(1) في الأصل: العزة.

(2) في التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص 444: «الإفراط في الكبر يوجب =

والإفراط في الأنس يكسب قرناء السوء. والإفراط في الانقباض⁽¹⁾ يوحش ذوي النصيحة⁽²⁾.

قال ابن المعتز⁽³⁾: لو مُيّزت الأشياء لكان الكذب مع الجبن، والصدق مع الشجاعة، والراحة مع اليأس، والذل مع الطمع، والحرمان مع الحرص⁽⁴⁾.

وقد ينقسم قسمين، أحدهما: ما أوجب ثناء المخلوقين،

= البغضة، كما أن الإفراط في التواضع يوجب الذلة. وقارن بـ جمهرة الأمثال للعسكري، 1/ 457، ومختار الحكم، ص 68؛ وكنز الملوك لسبط ابن الجوزي، ص 24؛ وبدائع السلك لابن الأزرق، 1/ 515.

(1) في الأصل: الإنقاض.

(2) في شرح نهج البلاغة عن علي، 20/ 286: «الانقباض من الناس مكسبة للعداوة، والانبساط مجلبة لقرناء السوء». وفي الموشى للوشاء، ص 27، نسبة القول إلى أكثم بن صيفي، وهو في بهجة المجالس لابن عبد البر، 2/ 192؛ وأمثال أبي عبيد، ص 220؛ والميداني، 2/ 108؛ والمستقصى للزمخشري، 1/ 198 بغير نسبة.

(3) أبو العباس عبد الله بن المعتز (246-315هـ). خليفة وابن خليفة، وشاعر كبير. طبع ديوانه مراراً، كما طبعت طبقاته للشعراء، وكتابه الآداب؛ والبديع. قارن عنه تاريخ بغداد، 10/ 95؛ والأغاني، 10/ 286؛ والمنتظم، 6/ 84؛ وأشعار أولاد الخلفاء، ص 107-296؛ ووفيات الأعيان، 3/ 76-80؛ وفوات الوفيات، 2/ 239-246.

(4) يرد القول في شرح نهج البلاغة عن علي، 20/ 327، بزيادة: والذل مع الدين. وهو بلفظه في كتاب الآداب لابن المعتز، ص 124. ويرد في أخلاق الوزيرين لأبي حيان، ص 390؛ والإعجاز والإيجاز للشعالبي، ص 29، بغير نسبة. وينسبه ابن حمدون في التذكرة، ص 8؛ والنويري في نهاية الأرب، 8/ 183 لفورفوروس بزيادة: «والحرمان مع الحرص، والعزم مع القناعة، والأمن مع العفاف، والسلامة مع الوحدة».

وهو ما عدا نفعه عليهم. والثاني ما اقتضى ثناء الخالق، وهو ما قصد به وجه الله تعالى. روى جعفر بن محمد⁽¹⁾ قال:

ناجى الله بعض أنبيائه، فقال: يا رب! أي خَلِقِكَ أحب إليك؟ قال: أكثرهم لي ذكراً. قال: يا رب! فأَي خَلِقِكَ أصبر؟ قال: أكظمهم للغیظ. قال: يا رب! فأَي خَلِقِكَ أعدل؟ قال: من دان نفسه. قال: يا رب! فأَي خَلِقِكَ أغنى؟ قال: أقنعهم برزقه. قال: يا رب! فأَي خَلِقِكَ أسعد؟ قال: من آثر أمري على هواه. قال: يا رب! فأَي خَلِقِكَ أشقى؟ قال من لم تنفعه الموعظة [م/5ب].

فهذا ما تعلق بأخلاق الذات.

(1) الإمام جعفر (80-148هـ) الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين ابن الحسين بن علي بن أبي طالب؛ الفقيه الكبير، ذو التراث العريض في أنواع العلوم؛ قارن عنه: تاريخ الطبري، 3/2509-2512؛ وفرق الشيعة للنوبختي، ص 62-79؛ وحلية الأولياء، 3/192؛ وصفة الصفوة، 2/94؛ ووفيات الأعيان، 1/327-328؛ والأئمة الاثنا عشر لابن طولون، ص 85-86؛ وتاريخ الإسلام للذهبي، 6/45-48، ولكل من عبد العزيز سيد الأهل والشيخ محمد أبو زهرة تأليف عنه.

فصل

وأما أفعال الإرادة فتصدر عن أسباب باعثة عليها، داعية إليها، وهي: العقل، والرأي، والهوى. فأما الإرادة فحادثة عن أحدها⁽¹⁾. وأما العقل والرأي فمؤتلفان وهما علة الفضائل.

وفي الفرق بينهما وجهان، أحدهما: أن العقل ما تيقن به الصواب من الخطأ. والرأي غلبة الظن في ترجيح الصواب على الخطأ.

والوجه الثاني: أن العقل هو الموجب لأمر لا يجوز خلافه، والرأي هو سكون النفس إلى ترجيح أمر يجوز خلافه.

ثم يتفقان في النعت والصفة، ويختلفان في العلة والنتيجة، فالعقل لازم لمحلّه ومستقل بحكمه، والرأي معترض يستمد العقل، ويستضيء بنوره، ولذلك قيل⁽²⁾: ظن العاقل أصدق من يقين الجاهل. وقال علماء العرب⁽³⁾: سمي العقل عقلاً لأنه يعقل

(1) في الأصل: فأما الإرادة فحادثة إلا عن أحدها.

(2) القول بغير نسبة في التمثيل والمحاضرة للشعالبي، ص 427، ويعتبر الميداني في مجمع الأمثال، 1/445، مثلاً.

(3) في الزاهر لابن الأنباري، 1/208: «... والعاقل معناه في كلام العرب الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها أخذ من قولهم: قد اعتقل اللسان إذا حُبس ومُنع من الكلام». وفي تهذيب اللغة للأزهري، 1/241: «ثعلب عن ابن الأعرابي قال: العقل الثبوت في الأمور...». وفي الأذكياء لابن الجوزي، ص 10: «... قال ثعلب: معناه الامتناع؛ يقال عقلت الناقة =

صاحبه عن القبائح. وكان المأمون⁽¹⁾ ينشد كثيراً قول الشاعر⁽²⁾:

يُعدّ عظيم الناس من كان عاقلاً
وإن لم يكن في قومه بحسيب
وإن حلّ أرضاً عاش فيها بعقله
وما عاقل في بلدة بغريب

ولئن كان العقل مستقلاً ببصيرته فقد يزداد بالتجارب تيقظاً،
وبممارسة الأمور تحفظاً، فلا يلتبس عليه حزم، ولا يتقضى عليه

= إذا منعها من السير. . . وفي لسان العرب (عقل): « . . . وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه . . . » وفي تاج العروس، 25 / 8: «قال بعض أهل الاشتقاق: العقل أصل معناه المنع ومنه العقال للبعير سُمي به لأنه يمنع عما لا يليق . . . » وفي أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 21-22: «وسُمي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة لأنّ العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت كما يمنع العقال الناقة من الشرود إذا نفرت؛ ولذلك قال عامر بن عبد القيس إذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فانت عاقل».

(1) عبد الله المأمون بن هارون الرشيد (198-218هـ) الخليفة العباسي المعروف؛ قارن عنه: كتاب بغداد لطيفور؛ وتاريخ الطبري (السنوات 198-218هـ)؛ وتاريخ بغداد، 10/183؛ ومروج الذهب، 298-343؛ والنبراس لابن دحية، ص 46-63؛ والبدء والتاريخ، 6/112؛ وفوات الوفيات، 2/239-253؛ وتاريخ الخلفاء للروحي، ص 51؛ وللسيوطي، ص 331؛ والفخري، ص 197.

(2) يرد البيتان في جامع بيان العلم لابن عبد البر، 1/57؛ والعقد الفريد لابن عبد ربه، 2/245؛ والعقد الفريد للملك السعيد لابن طلحة، ص 11-12 بغير نسبة.

عزم. وقيل⁽¹⁾: (كل شيء)⁽²⁾ يحتاج إلى العقل، والعقل يحتاج إلى التجارب.

وقد قيل: استر عورة الحداثة بدراية كتب المتقدمين، واستعن على إدراك الأحوط بحفظ آثار الماضين. قال بعض الحكماء: من لم تلقح رأيه التجارب عقت همته، فنظمه بعض الشعراء: من لم تلقحه نوائب دهره

[م/6أ] وحوادث الأيام فهو عقيم

وليجهدن أن لا يجعل لنفسه في الهوى نصيباً، وقد قيل: من أذلّ هواه عزّ! وقال بعض الحكماء⁽³⁾:

(1) القول منسوب لعلي في شرح نهج البلاغة، 20/341. وهو بنسبته إلى فيلسوف أو بعض الحكماء في عيون الأخبار، 1/34، 281؛ وآداب ابن المعتز، ص56؛ والتمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص408؛ والأسد والغواص، ص112؛ والعقد الفريد، 2/240؛ والبصائر والذخائر، 4/106؛ ونصيحة الملوك للغزالي (بهامش سراج الملوك، مصر، 1306هـ)، ص151؛ وزهر الآداب، 2/983. وذكر الماوردي القول في أدب الدنيا والدين، ص290 على النحو التالي: «وقيل في منشور الحكم: كل شيء يحتاج إلى العقل، والعقل يحتاج إلى التجارب».

(2) ليس في الأصل؛ عن أدب الدنيا والدين.

(3) البيتان لأبي العتاهية وهما في ديوانه، ص273:

لنعم فتى التقوى فتى ضامر الحشا

خميص من الدنيا نقي المسالك

فتى ملك اللذات أن يعتبده

وما كل ذي لب لهن بمالك

لنعم أخو التقوى فتى طاهر الحجى
خميص من الفحشاء عف المسالك
فتى ملك اللذات أن يعتبدنه
وما كل ذي لب لهن بمالك
وقال:

والتد ما أهواه والموت دونه
كشارب سم في إناء مفضض
فتوشك أمراضى تؤوب بمرضة
تُفرق ما بيني وبين مُمرضى

فأما الكرم والمروءة⁽¹⁾ فهما قرينان في الفضل، ومتشاكلان في العقل، والفرق بينهما مع التشاكل من وجهين:
أحدهما، أن الكرم مراعاة الأحوال أن تكون على أنفعها وأفضلها. والمروءة مراعاة الأحوال أن تكون على أحسنها وأجملها⁽²⁾.

(1) ربما كان ما هنا مأخوذاً في جذره البعيد من كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو (الترجمة العربية القديمة، بدوي، 1979)، ص 141-161، حيث تجري دراسة فضائل ثلاث هي: السخاء والكرم وكبر النفس. والسخاء عند أرسطو هو الكرم عند الماوردي. أما المروءة عند الماوردي فهي الكرم عند أرسطو.

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 306: «اعلم أن من شواهد الفضل ودلائل =

والوجه الثاني، أن الكرم ما تعدى نفعه إلى غير فاعله، والمروءة قد تقف على فاعلها ولا تتعدى إلى غيره. فإن استعملها في غيره مزجت الكرم ولم تنفرد المروءة⁽¹⁾ وصاراً⁽²⁾ بالاجتماع أفضل، وإن افترقا كان الكرم أفضل لتعدي نفعه، وتعدي النفع أفضل.

وليس واحد من الكرم والمروءة خلقاً مفرداً، ولكنه يشتمل على أخلاق يصير مجموعها كرمًا ومروءة. روي عن النبي، صلى الله عليه وسلم أنه قال⁽³⁾:

«من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم، فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته». قال بعض البلغاء⁽⁴⁾ [م/6/ب]: من شرائط المروءة أن تعف عن الحرام، وتتصلف عن الآثام، وتنصف في

= الكرم المروءة التي هي حلية النفوس وزينة الهمم. فالمروءة مراعاة الأحوال إلى أن تكون على أفضلها حتى لا يظهر منها قبيح عن قصد، ولا يتوجه إليها ذم باستحقاق...». وفي أدب الدنيا والدين، ص 307: «... فثبت أن مراعاة النفس على أفضل أحوالها هي المروءة...». وفي عين الأدب والسياسة، ص 121: «قال أبو الحسن الماوردي: الفرق بين العقل والمروءة، أن العقل يأمر بالأنفع، والمروءة تأمر بالأجمل والأليق. ولا ينقاد للمروءة إلا من سهلت عليه المشاق...».

(1) في الأصل: ولم ينفردا بالمروءة.

(2) في الأصل: وصار.

(3) لا أعرف هذا الحديث إلا من رواية الماوردي في الأمثال والحكم، ص 169؛ وأدب الدنيا والدين، ص 306؛ وقارن بـ الكفاية للخطيب البغدادي، ص 788.

(4) أورد الماوردي القول بهذا اللفظ في أدب الدنيا والدين، ص 306.

الحكم، وتكف عن الظلم، ولا تطمع في ما لا تستحق، ولا تستطيل على من لا تسترق، ولا تعين قوياً على ضعيف، ولا تؤثر دنيا على شريف، ولا تسر ما يعقب الوزر والإثم، ولا تفعل ما يقبح الذكر والاسم. قال سليمان⁽¹⁾ بن عبد الملك لأبي حازم⁽²⁾: أي عباد الله أكرم؟ قال: أولو المروءة والنهي، الذين نهوا النفس عن الهوى، ولم يقولوا لعل وعسى⁽³⁾. قال أنوشروان⁽⁴⁾ لابنه: من الكامل المروءة؟ قال: من حصن دينه،

(1) سليمان (96-99هـ) بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص. الخليفة الأموي الذي بنى مدينة الرملة بفلسطين، وأحدث تغييرات في السياسة القبلية والإدارية والمالية للدولة جاءت بعمر بن عبد العزيز (99-101هـ) إلى السلطة. قارن عن سليمان: تاريخ الطبري، 2/1269-1340؛ ومروج الذهب للمسعودي، 4/5-15؛ وتاريخ الخميس، 2/314-315؛ ووفيات الأعيان، 2/420؛ والوافي بالوفيات، 15/400-404؛ وفوات الوفيات، 2/68-70.

(2) أبو حازم سلمة بن دينار المدني (ت135 أو 140هـ). القاص، والزاهد الناطق بالحكمة. قارن عنه: الجرح والتعديل، 2/159؛ وتهذيب تاريخ دمشق، 6/218-230؛ وحلية الأولياء، 3/229-259؛ وصفة الصفوة، 2/88؛ والوافي 15/319-320، وله أخبار مع سليمان وغيره في مروج الذهب؛ والبيان والتبيين؛ والعقد الفريد؛ وحلية الأولياء.

(3) في حلية الأولياء لأبي نعيم، 3/234-235، من حديث طويل بين سليمان وأبي حازم أن سليمان قال له: يا أبا حازم! من أفضل الخلائق؟ قال: أولو المروءة والنهي. وفي تهذيب تاريخ دمشق، 6/221: أي عباد الله أكرم؟ قال: أولو المروءة والنهي! قال: فأي الأعمال أفضل؟ قال: الفرائض مع اجتناب المحارم!

(4) هو كسرى بن قباذ (531-578) المشهور بلقب كسرى أنوشروان. وتعرفه المصادر العربية باسم الملك العادل، قارن عنه تاريخ الطبري، 1/892 وما بعدها؛ ومروج الذهب، 1/305-311؛ وغرر السير للشعالبي، =

ووصل رحمه، وأكرم إخوانه⁽¹⁾.

وفي اشتقاق اسم المروءة⁽²⁾ من كلام العرب ما يدل على فضيلتها عندهم وعظم خطرهما في نفوسهم، ففيه وجهان: أحدهما: مشتقة من المرء⁽³⁾، والإنسان، فكأنها مأخوذة من الإنسانية. والوجه الثاني: أنها مشتقة من المريء وهو ما استمرأه

= ص 603 وما بعدها؛ وشرح العيون لابن نباتة، ص 57-60؛ تاريخ سني ملوك الأرض لحمزة الأصفهاني، ص 603-637؛ والتاج والأيين لمحمد محمدي، ص 34-43؛

- Th. Noeldeke: Perser und Araber 130-264.

- Christensen: Sassanides 316-440.

(1) ذكر الماوردي القول في أدب الدنيا والدين، ص 310، زاعماً أن الحديث جرى بين كسرى وابنه هُرْمُز (579-590م)؛ قارن عنه: EI² III, 584 (Huart, Massé).

(2) في تاج العروس، 1/ 117: «مَرُؤُ الرجل - كَكْرُم - يَمَرُؤُ مَرُوءَةً - بضم الميم - فهو مَرِيءٌ على فَعِيل كما في الصحاح أي ذو مروءة وإنسانية. وفي العُباب المروءة الإنسانية وكمال الرجولية... وقد مرأ الطعام.. أي هَنِيءٌ، وقيل: الهنيء ما يَلَدُّ الأَكِل والمريء ما يحمد عاقبته. وقال الفراء: مرؤ الرجل.. ومرؤ الطعام.. وليس بينهما فرق إلا اختلاف المصدرين..»، وقارن بلسان العرب (مرأ). وفي البصائر والذخائر، 2/ 99: «والمرء هو الإنسان.. والمروءة هي الإنسانية. لم تُسمع من العرب لكنها مقيسة بالتوليد على كلامهم..». ولجولدزيهر دراسة مستوعبة عن المروءة العربية؛ لكنها قائمة على فرضية خاطئة تقول بتناقض مفهومي: المروءة الجاهلية، والدين الإسلامي، وقد ناقش براقمان جولدزيهر في عجالة جيدة؛ انظر عن ذلك:

- Goldziher, I; Muhammedanische Studien I, 1-39.

Bravmann, M; The Spiritual Background of Early Islam, 1-7.

(3) في الأصل: المروءة.

الإنسان من الطعام، لما فيه من صلاح الجسد، فأخذت منه المروءة لما فيها من صلاح النفس.

فكل كرم ومروءة فضيلة، وليس كل فضيلة كريماً ومروءة، بل تنقسم الفضائل مع الكرم والمروءة (إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: ما يدخل من الفضائل في الكرم والمروءة معاً⁽¹⁾ كالعفو والعفة والأمانة.

والقسم الثاني: ما يدخل في الكرم، ولا يدخل في المروءة كالحمد، والرحمة، والحمية، والبذل، والمساعدة.

والقسم الثالث: ما يدخل في المروءة، ولا يدخل في الكرم كعلو الهمة، وحسن المعاشرة، ومراعاة المنازل والملابس [م/7أ].

والقسم الرابع: ما لا يدخل في الكرم ولا المروءة، كالشجاعة، والصبر على الشدة، فاجتمع الكرم والمروءة في بعض الفضائل، وافترقا في بعضها، فصار الكرم أعمّ من المروءة في بعض الفضائل، والمروءة أعمّ من الكرم في بعض الفضائل، فلم يتعين عموم أحدهما (و)⁽²⁾ خصوص الآخر، وإن تناسب ما ميّز به أحدهما.

(1) ليست في الأصل؛ لكنها زيادة اقتضاها السياق.

(2) ليس في الأصل.

فصل

وهذا ما استقرت عليه قواعد الأخلاق⁽¹⁾، أما السجايا⁽²⁾ :
فقد اختلف في الفرق بينها وبين الأخلاق على وجهين،
أحدهما: أن السجايا (ما)⁽³⁾ لم تظهره الطبائع، والأخلاق ما
أظهرته، فكانت قبل ظهورها سجايا، وصارت بعد ظهورها
أخلاقاً.

والوجه الثاني: أن السجايا ما لم يتغير بطبع ولا تطبع،
والأخلاق ما يجوز أن يتغير بطبع وتطبع⁽⁴⁾.

وزعم بعض علماء الطب أن السجايا والأخلاق تابعة لمزاج

(1) ربما انتهى بهذه العبارة الفصل السابق. لكن المخطوطة تضعها هنا في أول الفصل الجديد.

(2) في سلوك المالك لابن أبي الربيع (عن الماوردي غالباً)، ص 126-127:
«اختلف العلماء في الفرق بين السجايا والأخلاق. فذهب قوم إلى أن
السجايا ما لم تظهره الطبائع. والأخلاق ما أظهرته. . . وذهب آخرون إلى
أن السجايا ما لم تتغير بطبع ولا تطبع. والأخلاق ما يتغير بهما. . . وزعم
أكثر أهل الطب أن السجايا والأخلاق تابعة لمزاج البدن فتكون مستقيمة
بصحته ومتغيرة لفساده. . . وذهب المتدينون إلى أن الله تعالى ربه في
النفوس بحسب إرادته، وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الصور التي
ليست لها علة لله إرادته». وانظر سلوك المالك، ص 136-137.

(3) ليس في الأصل.

(4) في مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني، ص 28-29: «... والسجية اسم
لما سُجِّي عليه الإنسان من قولهم: عين ساجية - أي فاترة خلقة. وأكثر ما
يستعمل ذلك كله فيما لا يمكن تغييره. . . فالسجية فعل الخالق عزَّ
وجلّ...».

البدن في أحوال الطباعة بالزيادة والنقصان، تزيد بزيادتها، وتنقص بنقصانها. فزعموا أن الغضب يسرع بكثرة المِرّة الصفراء، ويضعف بقلتها. وتكثر الحرارة والقحة والشجاعة مع وفور الدم، وتقل لقلته. ويكثر الخبث والدهاء والمكر لغلبة المِرّة، ويقل إن قلت. ويكثر الحلم والأناة لغلبة البلغم، ويقل إن قل⁽¹⁾.

فاذا اعتدلت فيه هذه الأمزجة اعتدلت أخلاقه، فكانت فضائل، وإن تجاوزت الاعتدال إلى زيادة أو نقصان خرجت عن الفضائل إلى الرذائل في الزيادة والنقصان.

والذي عليه المتديّنون، أن الله تعالى ركبها في النفوس وطبعها في الفطر [م/7ب] بحسب إرادته على ما قدره من أحوال عباده. وجعل اختلاف الأخلاق كاختلاف الخلق والصور التي لها علة غير إرادية.

وأما الشيم فكالسجايا⁽²⁾ في قول الأكثرين، وكالأخلاق في قول الأقلين. والفرق بين الغرائز والنحائز أن الغرائز ما امتزج بالطبع والنحائز ما ظهر بالقوة⁽³⁾.

فإذا وضع ما ذكرناه من أحوال الأخلاق من صلاح وفساد وحمد وذم، فليس يخلو الإنسان من إحدى ست أحوال:

-
- (1) قارن بـ تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 193-194. والفكرة من جالينوس في كتابه المزاج. قارن بـ تلخيصات ابن رشد لجالينوس، مدريد، 1984.
- (2) في سلوك المالك، ص 126: والشيم كالسجايا.
- (3) في سلوك المالك، ص 126: الغرائز ما امتزج بالطبع. وفي الكليات لأبي البقاء، 303/2، والخُلُق: السجية والطبع والمروءة والدين.

إحداهن: أن تكون أخلاقه كلها صالحة في الأحوال كلها، فهي النفس الزاكية وصلاحتها هو الخير التام. وصاحبها هو السيد بالاستحقاق، فيحفظ صلاح أخلاقه كما يحفظ صلاح جسده ولا يغفل عن مراعاتها ثقة بصلاحها، فإن الهوى مراصد، والمهمل معرض للفساد.

قال بعض الحكماء⁽¹⁾: النفس عروف عزوف، ونفور ألوف متى ردعتها ارتدعت، ومتى حملتها حملت، وإن أهملتها فسدت. قال علي بن عبيدة الريحاني⁽²⁾: إن من شأن النفس أنها كلما أعطيت رخصة في الغفلة والنسيان ازدادت أكثر مما أعطيت، وردّها قبل العادة أهون من ردّها بعد الحاجة، ولذلك قالت العرب في أمثالها⁽³⁾: لو نهيت الأولى لانتهدت الأخرى. قال عمر

(1) في التمثيل والمحاضرة، ص 307: النفس عيوفٌ عزوف. وفي مجمع الأمثال للميداني، 2/ 333: «النفس عروف - أي صبور إذا أصابها ما تكره فيئست من خير اعتبرت فصبرت، والعارف: الصابر». وفي مجمع الأمثال، 2/ 342: «النفس عزوفٌ ألوف. يقال عزفت نفسي عن الشيء تعزف وتعزفٌ عزوفاً - أي زهدت فيه وانصرفت عنه. ومعنى المثل أن النفس تعتاد ما عوّدت إن زهدتها في شيء زهدت وإن رغبتّها رغبت».

(2) علي بن عبيد الريحاني (-219هـ). من كبار الكتاب والبلغاء في العصر العباسي الأول. وكان على علاقة بالمأمون، وترك كتباً كثيرة ذات اتجاه أدبي حكمي، قارن عنه: الفهرست لابن النديم، ص 179-180؛ وتاريخ بغداد، 12/ 18؛ ومعجم الأدباء لياقوت، 5/ 268؛ والبصائر والذخائر، 4/ 162-163، 7/ 97؛ وزهر الآداب، 4/ 203-204.

(3) المثل بالفاظ متقاربة في أمثال الضبي (تحقيق إحسان عباس، بيروت، 1981)، ص 118؛ وأمثال أبي عبيد (تحقيق عبد المجيد قطامش، دمشق، 1980)، ص 282؛ وجمهرة الأمثال للعسكري، 2/ 197؛ والمستقصى =

ابن عبد العزيز⁽¹⁾ لمولاه مزاحم: إن الولاة جعلوا العيون على العوام، وأنا أجعلك عيناً على نفسي فإن سمعت كلمة وبّخني عليها، وفعالاً لا تحبه مني فعظني عنده.

والاستظهار بمثل هذه الاحتياطات [م/8أ]. قال بعض الحكماء: إن للناس أفهاماً يحفظون عليك أفهامك فربما ذكروك ما قد أنسيت، وأتاك عنهم ما قد سقط عن علمك، فعلى حسب ذلك فليكن حذرک من ذمهم، وقهرک لهم بصيانة نفسك عندهم.

والحال الثانية: أن تكون أخلاقه كلها فاسدة في الأحوال كلها، فهي النفس الخبيثة، وفسادها هو الشر التام، وصاحبها هو الشقي بالاستحقاق، فيعالج فساد نفسه كعلاجه مرض جسده. وهو أصعب أحوالها علاجاً، وأبطؤها صلاحاً، لأنها تنتقل إلى ضد بغير ضد، وترد عن طبع بغير طبع. قال بعض الحكماء⁽²⁾:

= للزمخشري، 300/2. وقصته كما في أمثال الضبي أنّ الحارث بن أبي شمر الغساني سأل أنس بن الحُجيرة (في جمهرة العسكري: حجيرة؛ وفي أمثال أبي عبيد: ابن أبي جمهرة) عن بعض الأمر فأخبره به فلطمه فقال: ذل لو أجد ناصراً! ثم قال: الطموه! فقال أنس: لو نُهي عن الأولى لم يعد للآخرة! فأرسلها مثلاً. فقال: زيدوه! فقال أنس: أيها الملك! ملكت فأسجح! فأرسلها مثلاً! فأمر أن يكفّ عنه.

(1) عمر بن عبد العزيز بن مروان (99-101هـ) الخليفة الأموي المشهور؛ قارن عنه: سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم (دمشق، 1954)؛ وسيرة عمر لابن الجوزي (القاهرة، 1331هـ)؛ وأخبار عمر بن عبد العزيز لأبي بكر الأجرّي (بيروت، 1979)؛ وطبقات ابن سعد، 5/242-302؛ وحلية الأولياء، 5/253-353؛ وصفة الصفوة، 2/63؛ والبداية والنهاية، 9/192-219؛ وفوات الوفيات، 3/133.

(2) في سجع الحمام، ص323، نسبة القول إلى الإمام علي. وفي =

لا مرض أوجع من قلة العقل. ولأن يداوي المرء عقله من الجهل
أخرى به أن يداوي بدنه من المرض، فتلين بشماسها، وتندرج
في مراسها، لينقلها بالتدريج عن أحوال متقاربة إلى غاية متناهية،
فرائض الفيل الوحشي يقوده بالتدريج إلى ضد طباعه، قال
الشاعر⁽¹⁾:

والنفس راغبة إذا رغبتها

وإذا تُردُّ إلى قليل تقنعُ

فيحكم العقل عليها، فكفى به مدبراً ناصحاً، وسفيراً
مصلحاً، كما قيل: القلوب خواطر بالهوى، والعقول تزجر
وتنهي، وفي التجارب علم مستفاد⁽²⁾، والاعتبار يفيدك الرشاد،

= كتاب الآداب لابن منقذ، ص 234 بغير نسبة: الأدب حياة القلوب، ولا
مُصيبة أعظم من الجهل.

(1) الشاعر المقصود هنا هو أبو ذؤيب خُوَيْلِد بن خالد الهذلي صاحب العينية
المشهورة التي مطلعها:

أمن المنون وريبه تتوجع

والدهر ليس بمعتبٍ مَنْ يجزعُ

ويرد البيت فيها؛ وهي طويلة ضمن شعره في ديوان الهذليين، 1/2-64؛
وجمهرة أشعار العرب، ص 241-248؛ والمفضليات، 2/219-229.
والبيت المذكور هنا معتبر من عيون الشعر لذا يكثر الاستشهاد به في
معرض العظة في كتب السمر والأخبار؛ قارن على سبيل المثال بـ الأمثال
والحكم للماوردي، ق 31ب، وسيذكره مرةً أخرى في تسهيل النظر. وانظر
عيون الأخبار، 3/185؛ والبيان والتبيين، 1/154؛ ولباب الآداب،
ص 425.

(2) في سجع الحمام، ص 258، عن الإمام علي: «في التجارب علمٌ =

وكفالك أدباً ما تكره من غيرك، فعظ نفسك بالعبارة. وقيل لبعض الحكماء⁽¹⁾. متى بدأت بطلب الشرف والفضل؟ فقال: منذ الوقت الذي بدأت فيه بمعاينة نفسي على ما أنا فيه من القبائح!

والحال الثالثة: أن تكون أخلاقه صالحة في كل الأحوال، فتقلب كلها إلى الفساد [م/8/ب] في كل الأحوال، فهو المستعاذ به من الحور بعد الكور⁽²⁾. وليس تكون إلا عن أسباب ناقلة لا تنفك⁽³⁾ فيها من أحد ثلاثة أمور: إما من سوء منشأ. وإما من غلبة شهوة. وإما من إهمال وقلة تحفظ. فيعالجه بالضد من سببه، فإن في صلاح الطبع عوناً على فساد الاكتساب. ولن يستصعب انقياد طبع طراً عليه عارض،⁽⁴⁾ قال الشاعر:

= مستأنف، والاعتبار يُفيدك الرشاد. وكفالك أدباً لنفسك ما كرهته من غيرك. وعليك لأخيك مثل الذي عليه لك». وفي لباب الآداب، ص 326 بغير نسبة: التجارب عقل مستفاد. وفي الإمتاع والمؤانسة، 2/150؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 424: في التجارب علمٌ مستأنف.

(1) في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 115؛ والكلم الروحانية لابن هندو، ص 80، عن سقراط أنه سُئل: متى ابتدأت بطلب الفضيلة؟ فقال: مذ ابتدأت بتوبيخ نفسي! وهناك حوارٌ مُشابه منسوب إلى «حكيم» في السعادة والإسعاد المنسوب للعامري، ص 102.

(2) ترد العبارة في حديث للنبي ﷺ (في مسند أحمد، 5/82-83) عن الصحابي عبد الله بن سرجس؛ لفظه: «اللهم إني أعوذ بك من وعشاء السفر وكآبة المنقلب، والحور بعد الكور، ودعوة المظلوم، وسوء المنظر في الأهل والمال».

(3) عن هامش الأصل.

(4) في أدب الدنيا والدين، ص 36:

صبرتُ على الأيام حتى تولتُ وألزمتُ نفسي صبرها فاستمرت

وما النفس إلا حيث يجعلها الفتى

فإن أعطيت تافت وإلا تسلّت

ولئن تغير الطبع بالإهمال فهو إلى أصله أنزع. وإذا أنقصته الحمية كان إلى الاستقامة أسرع. قال بزرجمهر⁽¹⁾: من طباع النفس استدامة المعاذير فيما مضى، والرجاء له⁽²⁾ فيما بقي⁽³⁾. فليعلم العاقل أنها إن سهّلت له العذر في قبيح أتاه أنه قد اكتسب في قبوله منها مثله. قال الشاعر:

وإن امرءاً لا ينتهي عن غواية

إذا ما اشتتها نفسه لجَهولُ

والحال الرابعة: أن تكون كل أخلاقه فاسدة في كل الأحوال

وما النفسُ إلا حيثُ يجعلها الفتى فإن أطمعت تافت وإلا تسلّت

(1) بزرجمهر بن البختكان شخصية فارسية تُحاطُّ بأساطير كثيرة في المؤلفات العربية. وربما ذُكر للمرة الأولى في ترجمة ابن المقفع لمطلع كلية ودمنة بوصفه وزيراً لكسرى أنوشروان (531-578م). وقد نشأت حول شخصيته وحكمته ونهايته حكايات وأقاصيص؛ قارن عن ذلك كله: غرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي، ص 619-624، 633-636؛ وشرح قصيدة ابن عبدون، ص 53-54؛

- Christensen: *La Légende du sage Buzurgmihir*; in: *Acta Orientalia VIII*, Leiden, 1929, 81-128.

- Justi: *Iranisches Namenbuch* (Hildesheim) 359-360.

(2) في الأصل: الوجالة.

(3) في الأدب الصغير المنسوب لابن المقفع (رسائل البلغاء لكرد علي، 1946)، ص 11: «.. إن من طباع النفس الأمانة بالسوء أن تدعي المعاذير فيما مضى، والأمانى فيما بقي..».

فتنقلب إلى الصلاح في كل الأحوال، فما ذاك إلا لداع غلب على الطبع فاجتذبه، وقوي عليه حتى قلبه، فيراعي حفظ أسبابه، وتقوية مواده، ولا يغفله فيجذبه الطبع كما اجتذبه، فإن نوازع الطباع أجذب، وهي إلى ما ناسبها أقرب، وقليل لفساد صلح أن يكون محفوظ الصلاح.

قال بعض الحكماء: كل متأذب من غيره متى لم يدم عليه الأدب اختل ما يستفيد منه ورجع [م/9/أ] إلى طبعه. وملاك صلاحها أن تُكاثر من وافقها⁽¹⁾ في الصلاح، وتجانب من خالفها⁽²⁾، فإن للصحة تأثيراً في اكتساب الأخلاق، واجتذاب الوفاق، لقصور الطرف عليها، وسكون النفس إليها⁽³⁾، ولذلك قال النبي عليه السلام⁽⁴⁾: المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل.

وقال عبد الله بن طاهر⁽⁵⁾: إن لكل شيء حياة وموتاً، فمما

(1) في الأصل: واقعة.

(2) في الأصل: خالفه.

(3) قارن بـ أدب الدنيا والدين، ص 165.

(4) حديث حسن رواه أبو داود في سننه، 4/259؛ والترمذي في جامعه، 4/17، من حديث أبي هريرة بطريق محمد بن بشار بلفظ: «الرجل على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل». وفي أمثال أبي عبيد، ص 3، عن النبي ﷺ: «المرء بخليته فلينظر المرء من يُخالل». والحديث عند الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 166. وسيرد مرة أخرى في تسهيل النظر وتعجيل الظفر.

(5) عبد الله بن طاهر (182-230هـ) بن الحسين. أحد كبار الأمراء أيام المأمون والمعتصم. ولي الشام ومصر وخراسان. وكان شجاعاً جواداً =

يحيي اللبّ محادثة الألباء. ويحيي الود محادثة الأوداء. ويحيي العز مضافة الأعزاء ويحيي الذل مضافة الأذلاء. ويحيي الشجاعة مصاحبة الشجعاء. ويحيي الكرم مواصلة الكرماء. ويحيي الحياء مكاتبة أهل الحياء. ويحيي اللؤم معاشرة اللثام. قال بعض البلغاء⁽¹⁾: صلاح الشيم بمعاشرة الكرام، وفسادها بمخالطة اللثام.

والحال الخامسة: أن تكون بعض أخلاقه سالحة في كل الأحوال، وبعضها فاسدة، فقد أعطته نفسه من صلاحها شطراً ومنعته بفسادها شطراً وهما فيه متنافران. وفيما أعطت عون⁽²⁾ على ما منعت إن روعيت. وفيما منعت فساد لما أعطت إن أهملت⁽³⁾: وقد قال علي بن عبيدة: من كانت فيه خصلة حسنة فليواظب عليها فإن لها دولة تعود إليها ما أدبر عنها، فليستعن بشطر صلاحها على شطر فسادها، فإن كل واحد منهما مجذوب، والقوة لما أجدّ وأعين. فامدد صرحها بإرشادك، وأعنه

= شاعراً أديباً. قارن عنه: الفهرست لابن النديم، ص 176؛ ومروج الذهب، 4/ 377؛ وتاريخ الطبري، 3/ 1340-1341؛ وتاريخ بغداد، 9/ 483-489؛ وولاية مصر للكندي، ص 180-185، 429-435؛ ووفيات الأعيان، 3/ 83-89؛ والديارات، ص 86-91؛ والأغاني، 2/ 92.

(1) في الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 84، في الفصل الذي خصصه لحكم بهمن، ص 61-85: «رأيتُ صلاح الأخلاق بمعاشرة الكرام وفسادها بمخالطة اللثام».

(2) في الأصل: عوناً.

(3) قارن بـ أدب الدنيا والدين، ص 165.

باجتهادك، فلن يبقى لفسادها مع التظاهر عليه لبس. وهو بالضد إن انعكس.

حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال⁽¹⁾: إذا رأيتم في الإنسان خلة من الشر رائحة⁽²⁾ فاجتنبوه وإن كان [م/9/ب] عند الناس خيراً، فلها أخوات ونظائر، وإذا رأيتم في الإنسان خلة من الخير رائحة فلا تجتنبوه وإن كان عند الناس رجل سوء، فلها عنده نظائر وأخوات.

والحال السادسة: أن تكون كل أخلاقه صالحة في بعض الأوقات، وبعضها فاسدة في بعض الأوقات، فقد ترددت النفس بينهما، وتوطأت لهما، والفساد داخل عليها وليس منها. والعقل مساعد، والهوى معتد، وكل واحد منهما جاذب للنفس، وهي تنقاد إلى ما وافقها. فإن توفرت فضائلها انقادت للعقل في صلاح الأخلاق، وإن توافرت رذائلها مايلت الهوى في فساد الأخلاق، لأن العقل علم روحاني يقود إلى الخير، والشهوة خلق بهيمي يقود إلى الشر. فأطلق عنان النفس إذا انقادت للعقل واقبضه إذا مايلت الهوى تجدها على الصلاح مساعدة، وللفساد معاندة، فحسبك بها للعقل عوناً وظهيراً. قال الرشيد⁽³⁾: قبّح الله المرء

(1) في مجمع الأمثال للميداني، 454/2، عن علي: «إذا كان في رجل خلة رائحة فانتظر أخواتها». وفي البصائر والذخائر لأبي حيان، 380/2: «إذا كانت في رجل خلة من خلال الخير عُفِرَ له ما سواها... هذا رواه لي بعض المجوس لبرزجمهر، ورواه لي بعض العلوية لجده. ورواه لي آخر مُرسلاً...».

(2) في الأصل: رابعة.

(3) هارون الرشيد (70-93هـ) ابن المهدي ابن المنصور. الخليفة العباسي المشهور.

لا واعظ له من عقله، ولا مطيع له من نفسه. مرّ أبو نواس⁽¹⁾
بأبي العتاهية⁽²⁾ فوعظه، فقال أبو نواس⁽³⁾:

لن تقلعَ الأنفُسُ عن غيِّها

ما لم يكن منها لها واعظُ

فقال أبو العتاهية: وددت أني قلتها بجميع شعري.

وقيل⁽⁴⁾: بل النفس خلية الذات من الفضائل والردائل، وإنما
هي آلة لهما يتجاذبها العقل والهوى، فإن غلبها العقل استعملها
في الفضائل، وإن غلبها الهوى استعملها في الردائل. وقال علي

(1) أبو نواس (-198هـ) الحسن بن هانئ الحكمي. الشاعر المشهور؛ قارن
عنه: الفهرست، ص234؛ وتاريخ بغداد، 436/7؛ ونزهة الألباء،
ص49؛ وتهذيب تاريخ دمشق، 1/254؛ ووفيات الأعيان، 2/95؛
والوفاي بالوفيات، 12/283؛ والبداية والنهاية، 10/227؛ والنجوم
الزاهرة، 1/345.

(2) أبو العتاهية (-213هـ) أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم. الشاعر العباسي.
قارن عنه: الأغاني، 4/1-12؛ والشعر والشعراء، ص675؛ وتاريخ
بغداد، 6/250؛ وطبقات ابن المعتز، 228؛ ووفيات الأعيان، 1/219-
226، ولمحمد محمود الدش دراسة ضخمة عنه: كما أن د. شكري
فيصل أخرج شعره في نشرة محققة.

(3) في سراج الملوك للطرطوشي، ص10: «يُروى أنّ أبا العتاهية مرّ بدكان
وراقٍ وإذا كتابٌ فيه بيتٌ من الشعر:

لن ترجع الأنفس عن غيِّها ما لم يكن منها لها زاجرُ

فقال: لمن هذا؟ فقليل: لأبي نواس: قال: وددتُ أنه لي بنصف
شعري!».

(4) قارن بالأراء في ذلك في تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص31-34.

ابن عبيدة: العقل والهوى ضدان، فمؤيد العقل التوفيق/ وقرين الهوى الخذلان والنفس بينهما، فأيهما ظفر كانت في حيزه. وقال وهب بن منبه⁽¹⁾: إن العقل والهوى يصطرعان في القلب، فأيهما صرع صاحبه [م/10أ] كانت الغلبة له. وقد نظم ابن الرومي⁽²⁾ في النفس شعراً خالف فيه الوجهين: فقال⁽³⁾:

كُنْ مِثْلَ نَفْسِكَ فِي السُّمُوِّ إِلَى الْعُلَى

لَا مِثْلَ طِينَةِ جَسْمِكَ الْعَدَارِ

فَالنَّفْسُ تَسْمُو نَحْوَ عُلُوِّ مَلِكِهَا

وَالجَسْمُ نَحْوَ السُّفْلِ هَاوِ هَارِي

(1) أبو عبد الله وهب بن منبه (-110هـ). من أهل صنعاء وولي قضاءها فترة، وعُرف بالاهتمام بأخبار الخلق والمبعث وأهل الكتاب، وفي كتب السمر العربية أقوال كثيرة منسوبة إليه. قارن عنه: طبقات ابن سعد، 5/395؛ والمعارف، ص202؛ وتاريخ صنعاء للرازي، ص367-414؛ ووفيات الأعيان، 6/35؛ وتاريخ الإسلام للذهبي، 5/14. طُبع كتاب التيجان المنسوب إليه في حيدرآباد (1347هـ). وقام ر.ف. خوري بنشر بردية هايدلبرغ التي تتضمن كتابات قديمة منسوبة إليه، فيسبادن، 1972.

(2) أبو الحسن علي بن العباس (221-283هـ) المعروف بابن الرومي. الشاعر الكبير. قارن عنه: تاريخ بغداد، 12/23؛ ومعجم الشعراء، ص145؛ ومروج الذهب، 4/283؛ ووفيات الأعيان، 3/358؛ ومعاهد التنصيص، 1/108. وقد كُتبت عنه في العصر الحديث دراسات عدة منها واحدة للعقاد، وأخرى لرفون جست وثالثة لسعيد البستاني. وأخرج حسين نصار ديوانه في نشرة محققة وقعت في ستة أجزاء.

(3) الأبيات من قصيدة في ديوان ابن الرومي، 3/928-932، في ذمّ الحقد مطلعها:

يا ضارب المثل المزخرف مُظرباً للحقد لم تقدح بزئد واري

فَأَعِنِ أَحَقَّهُمَا بِعَوْنِكَ وَأَقْتَسِرْ
 طَبَعَ السُّفَالِ بِطَبَعِكَ السَّوَارِ
 وَالنَّفْسُ خَيْرُكَ إِنَّهَا عُلوِيَّةٌ
 وَالجِسْمُ شَرُّكَ لَيْسَ فِيهِ تَمَارِي
 (فَأَنْقِذْ)⁽¹⁾ لَخَيْرِكَ لَا لِشَرِّكَ
 وَأَتَّبِعْ أَوْلَاهُمَا بِالْقَادِرِ الْعَفَّارِ⁽²⁾
 فَالْأَرْضُ فِي أفعالها مُضْطَرَّةٌ
 وَالْحَيُّ فِيهِ فَضِيلَةُ الْمُخْتَارِ⁽³⁾
 فَإِذَا جَرَيْتَ عَلَى طَبَاعِكَ مِثْلَهَا
 فَكَأَنَّ طَبَعَكَ بَعْدُ مِنْ فَخَّارِ⁽⁴⁾

(1) ما بين الحاصرتين عن هامش الأصل.

(2) يرد هذا البيت في موطنٍ آخر من القصيدة في الديوان.

(3) يرد هذا البيت في موطنٍ مختلفٍ تماماً من القصيدة في الديوان؛ وفيه هناك: تصرّف المختار.

(4) يرد البيت في مكانٍ آخر من القصيدة في الديوان؛ وفيه هناك: فكأنّ جوقك بعد من فخار.

فصل

فإذا وضع ما استقرت عليه قواعد الأخلاق من محمود الفضائل ومذموم الرذائل، فشريف الأفعال لا يتصرف فيه إلا شريف الأخلاق سواء كان طبعاً أو تطبعاً، لأن الأفعال نفائج الأخلاق ونوازع الهمم. وقد نبه الله تعالى على ذلك في كتابه (العزير بقوله)⁽¹⁾ لنبية عليه السلام: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: 5]. لأن النبوة لما كانت أشرف منازل الخلق لاشتمالها على مصالح الدين والدنيا ندب الله تعالى لها من قد أكمل فضائل الأخلاق، وحاز أشرف الأعراق، ولذلك قال النبي عليه السلام⁽²⁾: «بعثت بمكارم الأخلاق».

كذلك الإمارة والإمامة، لما كانت تالية لحالها وجب أن تكون مشاكلة لخصالها، فلزم أن ينتدب لها من أنهضته الفضائل حتى تهذب، واستقلّ بحقوقها حتى تدرّب ليسوس الرعايا بآلته، ويباشر التدبير بصناعته، فلذلك كان الخلفاء الراشدون- رضوان

(1) في الأصل: فإنفذ.

(2) الحديث ليس في شيء من الكتب الستة؛ وفي الأدب المفرد للبخاري، ص78، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: إنما بُعثت لأتمم صالح الأخلاق. وفي موطأ مالك، ص564، عن أبي هريرة مرفوعاً: «بُعثت لأتمم حسن الأخلاق». وفي إحياء علوم الدين، 3/49: إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق. وقال الحافظ العراقي إن أحمد والحاكم والبيهقي أخرجوه من حديث أبي هريرة؛ (وهو واردٌ هناك في السياق نفسه كما هنا). وانظر عن روايات الحديث الأخرى وطرقه المقاصد الحسنة للسخاوي، ص105؛ وكشف الخفاء، 1/244-245.

الله عليهم - أحق من تكاملت فيهم فضائل [م/10/ب] الأخلاق طبعاً وتطبعاً، وأولى من صدرت عنهم محاسن الأفعال سجية وتصنعاً، لأنهم رعاة مُطاعون، ودُّعاة إلى الحق مجابون، ليكون الأفضل سائساً للمفضول، والأعدل مقوماً للجهول، فيجتذبهم بكمال فضائله إلى الاقتداء بأخلاقه وطرائقه. فأكثر الرعايا أتباع لأمرائهم وملوكهم في الخير، والشر، والجهل، والجد، والهزل. قال النبي ﷺ⁽¹⁾: اثنان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، العلماء والأمرء. قال بعض الحكماء⁽²⁾: الملك كالبحر تستمد منه الأنهار، فإذا كان عذبا عذبت، وإذا كان مالحا ملحت.

فلزمَ ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها، ويأتي من الأفعال أجملها فيسوس الرعية بعد رياضته، ويقومهم بعد استقامته. قال بعض العلماء⁽³⁾: ينبغي

(1) الحديث في جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، 1/184، عن ابن عباس من طريقين. وقد رواه الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين، 1/6، لكن الحافظ العراقي الذي خرَّج أحاديث الإحياء ضعف سنده. وهو في العقد الفريد، 1/32، عن الأصمعي.

(2) في الكلم الروحانية لابن هندو، ص 17، نسبه إلى أفلاطون. وفي مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 135؛ وتقويم السياسة الملوكية المنسوب لأفلاطون (في: أفلاطون في الإسلام، بدوي، 1974)، ص 191؛ وآداب ابن شمس الخلافة، ص 25؛ ولباب الآداب لأسامة بن منقذ، ص 70 بالنسبة نفسها. وفي التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص 256 بغير نسبة: إذا عذبت العين طابت الأنهار.

(3) القول مع المثل المُصاحِب له في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، =

للملك أن يبتدئ بتقويم نفسه وإلا كان بمنزلة من أراد تقويم ظل معوجّ قبل تقويم عوده الذي هو ظل له. فإذا بدأ بسياسة نفسه كان على سياسة غيره أقدر، وإذا أهمل مراعاة نفسه كان بإهمال غيره أجدر. فبعيد أن يحدث الصلاح عمن ليس فيه صلاح، لأن ضرورة نفسه أمس وهو بتهذيبها أخصّ. فإذا غلب عليه عنادها واستصعب عليه قيادها كان عناد المباين له أغلب، وقياده عليه أصعب. قال بعض الحكماء⁽¹⁾ [م/11/أ]: مَنْ بدأ بسياسة نفسه أدرك سياسة الناس. قال بعض البلغاء⁽²⁾: لا ينبغي للعاقل أن يطلب طاعة غيره وطاعة نفسه ممتنعة عليه. وقيل⁽³⁾: إذا عجزت عن أدب نفسك فلا تلم من لا يطيعك. قال الشاعر⁽⁴⁾:

= ص 140؛ ولباب الآداب لأسامة بن منقذ منسوباً إلى أفلاطون. وينسبه المبشر بن فاتك لآخرين في مختار الحكم، ص 39، 279.

(1) في المصباح المضيء لابن الجوزي، 1/470، عن أفلاطون: مَنْ بدأ بنفسه فساسها أدرك سياسة الناس. وفي دستور معالم الحكم للقضاعي، ص 29 عن علي: «مَنْ ساس نفسه أدرك السياسة، وَمَنْ بذل ماله استحقّ الرياسة». وفي الكلم الروحانية لابن هندو، ص 44؛ وتقويم السياسة الملوكية (في: أفلاطون في الإسلام، بدوي، 1974)، ص 181، عن أفلاطون: «مَنْ ملك نفسه أطاعه مَنْ دونها».

(2) في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 148: «وقال بعض الحكماء: لا ينبغي للعاقل أن يطلب طاعة غيره ونفسه ممتنعة عليه». وفي التمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص 408 بغير نسبة: «لا ينبغي لعاقلي أن يطلب طاعة غيره وطاعة نفسه عليه ممتنعة».

(3) في أدب الدنيا، ص 148: «لأنها - أي نفسه - إذا أطاعته ملكها، وإذا عصته ملكته ولم يملكها. وَمَنْ لم يملك نفسه فهو بأن لا يملك غيرها أخرى. وَمَنْ عصته نفسه كان بمعصية غيرها أولى».

(4) البيت في أدب الدنيا والدين، ص 148 بغير نسبة.

أتطمع أن يطيعك قلب سُعدى

وتزعمُ أن قلبك قد عصاكا

وربما حسن ظن الإنسان بنفسه⁽¹⁾ فأغفل مراعاة أخلاقه فدعاه حسن الظن بها إلى الرضا عنها، فكان الرضا عنها داعياً إلى الانقياد لها ففسد منها ما كان صالحاً، ولم يصلح منها ما كان فاسداً، لأن الهوى أغلب من الرأي، والنفس أجور من الأعداء، لأنها بالسوء آمرة وإلى الشهوات مائلة، كما قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: 53] ولذلك قال النبي ﷺ⁽²⁾ الشديد من ملك نفسه. قال بعض الألباء⁽³⁾: من رضي عن نفسه أسخط عليه الناس.

(1) قارن بمعالجة الماوردي لهذه المسألة في أدب الدنيا والدين، ص 229-231.

(2) الحديث في صحيح البخاري، 4/47؛ وصحيح مسلم، 4/2014، رقم 2608-2609؛ وسنن أبي داود، 4/138-139، رقم 4779؛ وموطأ مالك، ص 652، رقم 1638؛ ومسنند أحمد، 1/328؛ ومكارم الأخلاق للطبراني، ص 49، عن أبي هريرة وعبد الله بن مسعود مرفوعاً. ونصه في البخاري ومسلم والموطأ: «ليس الشديد بالصرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب». ونصه في أبي داود وأحمد: «وقال رسول الله ﷺ: ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا يصرعُ الرجال! قال: لا! ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب». وفي أدب الدنيا والدين، ص 230: «الشديد مَنْ غلب نفسه».

(3) في عيون الأخبار، 1/272؛ والحكمة الخالدة، ص 198؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 444 - بغير نسبة -: «مَنْ رضي عن نفسه كثر الساخطون عليه». وفي سنجع الحمام، ص 400 عن علي: «مَنْ رضي عن نفسه كثر الساخطُ عليه». ونسب ابنُ الجوزي القول في المصباح المُضيء، =

ولحسن الظن بها أسباب: فمن أقوى أسبابه الكبر والإعجاب وهو بكل أحد قبيح وبالملوك أقبح، لأنه من دواعي صغر الهمة، وشواهد الاستكثار لعلو المنزلة. وهذا من ضعف المنة الذي يجلب الملوك عنه لأن قدرتهم تظهر بالقدرة والسلطان لا بالكبر والإعجاب وكفى بالمرء ذمماً أن تكون همته دون رتبته ومنته أضعف من قدرته.

قال بعض الحكماء: لا ينبغي للعاقل أن يرى شيئاً من الدنيا لنفسه خطراً فيكون به تائهاً. وقال عبد الملك بن مروان⁽¹⁾: أفضل الناس من تواضع عن رفعة، وزهد عن قدرة [م/11/ب] وأنصف عن قوة⁽²⁾. وقيل⁽³⁾: التواضع في الشرف أشرف من الشرف.

= 471 / 1، إلى سقراط. وذكر الماوردي القول باللفظ الوارد به هنا في أدب الدنيا والدين، ص 230، ونسبه إلى «بعض الحكماء».

(1) عبد الملك بن مروان (65-86هـ) بن الحكم الأموي. بويع بعد والده فأحمد التمرد في العراق والحجاز، وعرب الدواوين والعملات، وبلغت الدولة العربية الإسلامية في عهده وعهد ابنه الوليد (86-96هـ) أقصى اتساعها في المشرق والمغرب؛ قارن عنه: طبقات ابن سعد، 5/223؛ والمحبر، ص 377؛ والتاريخ الكبير للبخاري، 5/429؛ والمعارف لابن قتيبة، ص 355؛ والمعرفة والتاريخ، 1/563؛ وتاريخ الطبري، 1/1172-1177؛ ومروج الذهب، 3/291؛ وتاريخ بغداد، 10/388؛ وتهذيب الأسماء واللغات، 1/309؛ وتاريخ الإسلام، 3/276؛ والعبر، 1/102؛ وفوات الوفيات، 2/402؛ والنجوم الزاهرة، 1/212؛ وشذرات الذهب، 1/97؛ وسير أعلام النبلاء، 4/246. ولضياء الدين الريس دراسة عنه في سلسلة أعلام العرب؛ كما صدرت عام 1983 دراسة ضخمة بالألمانية لجرنوت روتر عن السنوات العشر الأولى من خلافته.

(2) يرد القول منسوباً إلى عبد الملك بن مروان في عيون الأخبار، =

والملوك أعلى الناس همماً، وأبسطهم أملاً، فلذلك كان
الكبر والإعجاب بهم أقبح، ونقصه عليهم أفضح. قال عبد الله
بن عباس⁽¹⁾ رضي الله عنهما، سمعت أبا بكر⁽²⁾ رضي الله
عنهما يقول⁽³⁾:

- = 1/ 267؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 134؛ والإيجاز والإعجاز، ص 68.
وهو بغير نسبة في مختار الحكم، ص 335؛ والحكمة الخالدة، ص 117.
وذكره ابن حبان في روضة العقلاء، ص 48 لنفسه.
- (3) في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 233؛ والعقد الفريد لابن عبد ربه،
5/ 36، نسبة هذا القول إلى ابن السمك الواعظ قاله لعيسى بن موسى.
وفي عيون الأخبار، 1/ 267؛ والأمثال والحكم للماوردي، ص 56؛
وزهر الآداب للحصري، 4/ 883، أن ابن السمك قال ذلك للرشيد.
والقول غفل في قوانين الوزارة للماوردي، ص 220؛ والإشارة للمرازي،
ص 238؛ والتمثيل والمحاضرة للثعالبي، ص 410. وقد نسبه ابن هندو مع
تعديل طفيف في الكلم الروحانية، ص 67، إلى أرسطو.
- (1) عبد الله بن عباس (-68هـ) بن عبد المطلب. ابن عم النبي ﷺ، وخبير
الأمّة، وفقه العصر. قارن عنه: طبقات ابن سعد، 2/ 365؛ ونسب
قريش، ص 26؛ والزهد للإمام أحمد، ص 188؛ والمحبر، ص 16، 24،
92، 289؛ والتاريخ الكبير، 5/ 3؛ والتاريخ الصغير للبخاري، 1/ 126؛
وأنساب الأشراف، 3/ 27؛ وحلية الأولياء، 1/ 314؛ والاستيعاب،
ص 933؛ وتاريخ بغداد، 1/ 173؛ وتهذيب الأسماء واللغات، 1/ 1/
274؛ وتاريخ الإسلام، 3/ 30؛ وتذكرة الحفاظ، 1/ 37؛ وسير أعلام
النبلاء، 3/ 331.
- (2) أبو بكر الصديق (11-13هـ)، خليفة رسول الله ﷺ، مُخمد الردة، وبادئ
الفتوحات، وكبير أصحاب رسول الله ﷺ.
- (3) البيتان بنسبتهما إلى أبي بكر في المصباح المُضيء لابن الجوزي، 1/
539-540. وتنسبهما سائر المصادر لأبي العتاهية؛ قارن بـ أبي العتاهية
لشكري فيصل، ص 391-392؛ وعيون الأخبار، 1/ 37، 2/ 332؛
والمحاسن والمساوي لليهقي، 2/ 390.

إذا أردت شريف الناس كُلهم
فانظر إلى ملك في زيّ مسكين
ذاك الذي حَسُنْتَ في الناس رأفتهُ
وذاك يصلح للدنيا وللدِين

لكن السكينة والوقار أولى به من الكبر والإعجاب. ومن الناس من لا يفرق بين الكبر والوقار. وهذا جهل بمعناهما، لأن الوقار اقتصار والكبر استطالة. فأما الكبر والإعجاب⁽¹⁾ فقد يجتمعان في الذم، ويفترقان في المعنى، فالإعجاب يكون في النفس، وما يعتقده من فضائلها. والكبر يكون بالمنزلة، وما يتصوره من علوها. فكانت علة الإعجاب من ذاته فصارت ألزم، وعلة الكبر طارئة (فصارت)⁽²⁾ الأم، وهما رذيلتا ذي الفضل والمنزلة⁽³⁾. وقيل: عظمة الإنسان تواضعه.

وللكبر أسباب⁽⁴⁾ فمن أقوى أسبابه كثرة المتقربين وإطراء

(1) عقد الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 231-236، فصلاً عن الكبر والإعجاب وأسبابهما؛ وقارن بـ العقد الفريد للملك السعيد لابن طلحة، ص 136-137.

(2) ليس في الأصل.

(3) في أدب الدنيا والدين، ص 231: «الكِبْر يكون بالمنزلة، والعُجْب يكون بالفضيلة...». وفي أخلاق يحيى بن عدي، ص 96: «الكبر استعظام الإنسان نفسه، واستحسان ما فيه من الفضائل، والاستهانة بالناس واستصغارهم...».

(4) في أدب الدنيا والدين، ص 234: «وللإعجاب (؟) أسباب؛ فمن أقوى أسبابه كثرة مديح المتقربين، وإطراء المتملقين الذين جعلوا النفاق =

المتملقين الذين قد استبضعوا الكذب والنفاق واستحبوا المكر والخداع لدناءة أنفسهم وضعة أقدارهم، فإذا وجدوا لنفاقهم سوقاً ولكذبهم تصديقاً جعلوه في ذمم النوكى سُلماً تسلقوه ومغنماً أحرزوه، فاعتاضوا به ديناً وعوّضوا منه شيئاً وحكم الممدوح بكذب قولهم على صدق علمه بنفسه، وجعل لهم طريقاً إلى الاستهزاء به، لأنهم صدعوه فانصدع، وخذعوه فانخدع. ومن [م/12/أ] أجل ذلك قال النبي عليه السلام⁽¹⁾: «اِحْثُوا فِي وُجُوهِ الْمَدَّاحِينَ التُّرَابَ» وقال عليه السلام⁽²⁾: «إِيَّاكُمْ وَالْمَدْحَ، فَإِنَّهُ الذَّبْحُ».

وقيل لأنو شروان⁽³⁾: لم تتهاونون بالمدح إذا مدحتم؟

- = عادةً ومكسباً... فإذا وجدوه مقبولاً في العقود أغروا أربابها باعتقاد كذبهم، وجعلوا ذلك ذريعةً إلى الاستهزاء بهم...».
- (1) يرد الحديث عن عددٍ من الصحابة في صحيح مسلم، 6/26؛ وجامع الترمذي، 4/26-27، رقم 504، 505؛ وسنن أبي داود، 4/254، رقم 4804؛ وسنن ابن ماجه، 2/1233، رقم 3742؛ ومسند أحمد، 5/6.
- (2) الحديث في سنن ابن ماجه، 2/1233، رقم 3743؛ ومسند أحمد، 4/92، 93. وفي أدب الدنيا والدين، ص 234، عن النبي ﷺ: «إِيَّاكُمْ وَالتَّمَادِحَ فَإِنَّهُ الذَّبْحُ؛ إِنْ كَانَ أَحَدُكُمْ مَادِحاً أَخَاهُ لَا مَحَالَةَ فَلْيَقُلْ أَحْسَبُ وَلَا أُزَكِّي عَلَى اللَّهِ أَحَدًا». وفيه في الصفحة نفسها عن عمر: «المدح ذبْحٌ»؛ ويرد القول نفسه عن عمر في عيون الأخبار، 1/275. وهو مثَلٌ في مجمع الأمثال للميداني، 2/284.
- (3) في الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 52، عن أنوشروان؛ «قيل: فما بالكم تطرحون من المدح ما لم يكن مُطَّرَحاً عند غيركم من الملوك؟ قال: لكثرة مَنْ رأينا من الممدوحين الذين كانوا بالذمِّ أولى منهم بالمدح».

(فقال)⁽¹⁾ لأننا ربما رأينا ممدوحاً هو بالذم أحق.

وقيل⁽²⁾: حُبُّ المدح واسطة بين الفضائل والرذائل، فهي آخر الرذائل وأول الفضائل. وحمل هذا على إطلاقه زلل⁽³⁾. والصواب أن يعتبر، فإن أحبَّ المدح ليلتذ بسماع ما ليس فيه كان رذيلة ونقصاً. وإن أحبه ليفعل ما يمدح به كان فضيلة لأنه يبعث على فعل الفضائل وما بعث عليها كان منها⁽⁴⁾. وهذا أمر ينبغي لكل عاقل أن يراعيه من نفسه ويفرق بين متملقه احتيالاً لما لديه وبين من يخلص له النصيحة من أهل الصدق والوفاء الذين هم مرايا محاسنه وعيوبه، وأمناء مشهده ومغيبه.

وقال سليمان بن داود عليه السلام: شفتا الصديق رحمتان،

(1) في تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 101: «ومن الأخلاق ما هو في بعض الناس فضيلة؛ وفي بعضهم رذيلة. فمنها حُبُّ الكرامة. وهو أن يُسَرَّ الإنسان بالتعظيم والتبجيل، والمقابلة بالمدح والثناء الجميل. وهذا الخلق محمودٌ في الأحداث والصبيان لأنَّ محبة الكرامة تحثهم على اكتساب الفضائل... فأما الأفاضل من الناس فإنَّ ذلك يُعَدُّ منهم نقيصة لأنَّ الإنسان يُمدح على الفضيلة إذا كانت مستغربةً منه... وكذلك الإكرام والتبجيل إذا كان زائداً على استحقاقه فإنه يجري مجرى المَلَق...».

(2) ليس في الأصل.

(3) في الأصل: ذلك!

(4) في تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 102: «... ومنها - أي من الأخلاق المزدوجة - المُجازاة على المدح؛ وهو مجازاةٌ من يمدح الإنسان ويشكره في المحافل والمجالس. وهذا الخلق مستحسنٌ من الملوك والرؤساء... وأما محبتهم سماع المدح من المادح مواجهةً فذلك غير مستحب لأنه من جنس الملق، وحب الملق مكروه لأنه من جنس الخديعة...».

وشفتا العدو تنطقان⁽¹⁾ بالعداوة. وقيل لبعض الحكماء: من أولى بك منك وأصدق في نصيحتك من نفسك لك؟ قال: من صدقني إن نزعْتُ، ونبهني إن غفلت، فإن أغفل هذا الفرق والتمييز، واستسهل⁽²⁾ الاغترار والتجويز داهن نفسه، وناقق عقله، واستفسد أهل الوفاء والصدق، وصار مأكلة النفاق والملق، فأعقبه أذى ومضرة، وتورط به في شبهة وحيرة، واكتسب به هُجنةً ومعرّة.

وقد قيل⁽³⁾: المنافق نصف حسده بلا عقل. والسلطان أولى من حذر ذلك وتوقاه، لأن حضرته - لكثرة الراغبين فيها - كالسوق التي يُجلب إليها ما ينفق فيها. وكل داخل عليه إنما يريد التقرب إليه بقوله وفعله، إما طالباً للمنزلة، وإما [م/12ب] اجتذاباً للمنفعة، وإما حذراً من المخالفة. فإذا لم يزرهم عقل، ولم يكفهم دين مرحوا في نفاقهم فخانوا وشانوا، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال⁽⁴⁾: «لا يمنع أحدكم رهبة السلطان أن

(1) في الأصل: تنطق.

(2) في الأصل: واستهل.

(3) في القول خطأ لا أدري ما هو؛ وربما كانت صحته ما ورد في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص234؛ وروضة العقلاء لابن حبان، ص49؛ ومحاسن البلاغة للتدميري، ق26؛ وسياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، ق19: «عجب المرء بنفسه أحد حُساد عقله».

(4) في مسند أحمد، 3/50، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً: «ألا لا يمنع أحدكم رهبة الناس أن يقول بحق إذا رآه أو شهده فإنه لا يقرب من أجل ولا يباعد من رزق؛ أن يقول بحق أو يذكر بعظيم». وقد أورد الماوردي الحديث في الأمثال والحكم، ص152.

يقول بحق إذا رآه، فإنه لا يقرب من أجل ولا يباعد من رزق». فإذا اتسق لهم النفاق، ورأوه من أرفق الأرزاق عدلوا عن زواج العقل والمناصحة إلى مساعدة الملك على رأيه، لأنهم قد علموا منه إيثار الموافقة على الهوى، وحب المدح والإطراء فجعلوا ذلك أريح بضائعهم لديه، وألطف وسائلهم إليه، وهو سهل التكلف لا يجد المتوسل المتقرب به مساً، فيتصور ذمه حمداً، وقد اكتسب به ذماً. ويتوهم قبيحه حسناً، وقد أورثه قباحة وشيناً. ثم لا يجد ناصحاً سليماً، ولا مراقباً رحيماً، لأن النصيح عنده بائر مردول، والخداع إليه نافق مقبول، فإن روقت هفواته بالإغضاء، وسوعد عليها بالرضا طاح في إغوائه، ومرح في غلوائه، فطمس بهجة محاسنه، وأوهى جلاله قدره، وقد قال العتّابي⁽¹⁾ الشاعر⁽²⁾:

لومٌ يُعيدُك من سوء تُقارِفُهُ

أبقى لعرضك من قولٍ يُداجيكا

لقد رمى بك في تيهاء مهلكة

من كان يكتُمك العيبَ الذي فيكا

(1) كلثوم بن عمرو العتّابي (حوالي 225هـ) التغلبي. شاعرٌ عباسيٌّ من سُلالة عمرو بن كلثوم تردّد على البرامكة فوصلوه بالرشيد؛ وهو يهتمُّ في شعره بالحكم والأمثال ويبدو أنه كان متكلماً. قارن عنه كتاب بغداد، ص 87-89؛ والفهرست لابن النديم، ص 181-182؛ والأغاني، 107/13؛ ومختار الأغاني، 6/249؛ وتاريخ بغداد، 12/488؛ وطبقات ابن المعتز، ص 261؛ ومعجم الشعراء، ص 244؛ ومعجم الأدباء، 6/212؛ ووفيات الأعيان، 4/122؛ ووفيات الوفيات، 3/219.

(2) البيتان في معجم الأدباء، 6/214.

وهذا مما يجب أن يتوقاه الملك ويحذره ليكفي مخادعة الهوى، ويميزه عن مداهنة النفس. قال النبي عليه السلام⁽¹⁾: إذا أراد الله بعبده خيراً جعل له واعظاً من نفسه: قال بعض الحكماء⁽²⁾: من لم يكن له من نفسه واعظ لم تنفعه المواعظ.

* * *

وإذا كان الوقار⁽³⁾ محموداً، وكان ذو القدر (به)⁽⁴⁾ مأموراً فهو أول شواهد الفضل، وأسنّ [م/13أ] قواعده، فوجب أن نوضح منه فصولاً تدل على نظائرها يتبع بعضها بعضاً.

فمن ذلك قلة التسرع إلى الشهوات والتثبت عند الشبهات والإعراض عن الهفوات، وضبط النفس عن سرعة الحركات، ثم إطراق الطرف، ولزوم الصمت إلا من ضرورة لا يجد فيها من الكلام بدأ ليسلم من هذر الاسترسال، ويأمن من معرة الطيش فإن الملك مرموق الألفاظ، محفوظ الألفاظ تشيع زلاته، وتنشر هفواته. وبحسب ذلك تكون محاسنه أنشر، وفضائله أشهر، فهو بالسكوت ممدوح ومن الكلام على خطر، وقد قيل⁽⁵⁾: الحصر

-
- (1) الحديث عن أم سلمة بسندٍ ضعيفٍ مرفوعاً في فيض القدير، 1/256؛ وكشف الخفاء، 1/78، بزيادة: يأمره وينهاه. وقد أورد الماوردي الحديث في الأمثال والحكم، ص49؛ وقوانين الوزارة، ص134.
- (2) القول عند الماوردي في قوانين الوزارة، ص219؛ والأمثال والحكم، ص38؛ وهو في المستطرف، 1/29؛ ونهاية الأرب، 6/135.
- (3) قارن بمعنى الوقار في تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص85.
- (4) ليس في الأصل.
- (5) أورد الماوردي القول في أدب الدنيا والدين، ص68؛ وقوانين الوزارة، ص125.

خير من الهذر، لأن الحصر يضعف الحجة، والهذر يتلف المهجة. قال بعض البلغاء⁽¹⁾: إلزم الصمت فإنه يكسبك صفو المحبة، ويؤمنك سوء المغبة، ويلبسك ثوب الوقار، ويكفيك مؤونة الاعتذار. وتكلم أربعة من حكماء الملوك بأربع كلمات كأنها رمية عن قوس⁽²⁾ فقال ملك الروم: أفضل علم العلماء السكوت. وقال ملك الفرس: إذا تكلمت بالكلمة ملكتني ولم أملكها. وقال ملك الهند: أنا على رد ما لم أقل أقدر مني على رد ما قلت. وقال ملك الصين: ندمت على الكلام، ولم أندم على السكوت.

وليعلم أن الحاجة إلى الصمت أكثر من الحاجة إلى الكلام، لأن الحاجة إلى الصمت عامة، والحاجة إلى الكلام عارضة، فلذلك ما وجب أن يكون صمت العاقل في الأحوال أكثر من كل حال. حُكي عن بعض الحكماء أنه قال، وقد رأى

(1) أورد الماوردي القول في أدب الدنيا والدين، ص 265-266.

(2) يبدو أن أصل القصة في كليلة ودمنة، ص 40-41. والملوك في كل المصادر هم كسرى وقيصر وملك الصين وملك الهند؛ لكن هناك مصادر تنسب هذه الأقوال أو بعضها إلى عليّ أو الشعبي؛ قارن بـ البيان والتبيين، 3/203؛ والمحاسن والأضداد، ص 24-25؛ والمحاسن والمساوي، ص 425؛ وبهجة المجالس، 1/347؛ والتذكرة الحمدونية، 1/358-359؛ وآداب ابن شمس الخلافة، ص 49، 132؛ والأسد والغواص، 50، 132؛ وربيع الأبرار، 1/781؛ والجواهر النفيس لابن الحدّاد، ص 80-81؛ وبدائع السلك، 1/493؛ وزهر الآداب، 4/1011؛ وتاريخ دمشق الكبير لابن عساكر، 1976، ص 225؛ ولُباب الآداب، ص 18؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 426؛ والمستطرف، 1/82؛ وغرر الخصائص، ص 111؛ والعقد الفريد للملك السعيد، ص 139.

رجلاً يكثر من الكلام ويقل السكوت، فقال⁽¹⁾:

إن الله تعالى إنما جعل لك [م/13/ب] أذنين ولساناً واحداً ليكون ما تسمعه ضعف ما تتكلم به. فإذا دعت الحاجة إلى الكلام سبره قبل إطلاقه، وروى فيه قبل إرساله ليكون وفق غرضه وفي إبان حاجته، فإن كلامه ترجمان عقله، وبرهان فضله⁽²⁾ وقد قيل: كلام المرء وافد أدبه. وقيل⁽³⁾ اللسان وزير الإنسان. فلا يهتك بالاسترسال فيه فضائله، ولا يمحو بالتجويز فيه محاسنه، فظهور نقص الكلام يغلب على الخافي من فضله، لأن الظاهر سابق منتشر، والخفي مسبق مستتر، وقد قيل⁽⁴⁾: الصمت منام

(1) في عيون الأخبار، 2/177، عن أبي الدرداء: «أنصف أذنيك من فيك، فإنما جعل لك أذنان اثنتان وفم واحد لتسمع أكثر مما تقول». ونسب المبشر بن فاتك (في مختار الحكم، ص 131)، وأسامة بن منقذ (في باب الآداب، ص 465) القول إلى أفلاطون. وهو مَثَلٌ في التمثيل والمحاضرة للشعالبي، ص 311، وغفل في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 268، ومنسوب إلى أبقرط في محاضرات الأدباء، 1/71؛ والغيث المسجم، 2/427-428.

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 268؛ والمستطرف، 1/25: «كلام المرء بيان فضله وترجمان عقله فاقصره على الجميل وأقتصر منه على القليل» بغير نسبة.

(3) في أدب الدنيا والدين، ص 270: «وقال بعض الحكماء: اللسان وزير الإنسان. وقال بعض البلغاء: يُستدلُّ على عقل الرجل بقوله، وعلى أصله بفعله».

(4) القول في الأمثال والحكم للماوردي، ص 123؛ وعيون الأخبار لابن قتيبة، 2/170؛ ومختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 337 بغير نسبة. وهو في الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 160، بنسبته إلى أكثم بن صيفي، وفي المستطرف للأبشيهي، 1/41، بنسبته إلى ابن عيينة.

والكلام يقظة. فإذا تكلم لوح بالمعنى، وجاوز الإكثار⁽¹⁾ فقل من
كثر كلامه إلا ظهر خلله وبيان زلُّه.
وقد قيل⁽²⁾:

الجاهل الصامت يعد حكيماً، والممسك عما لا ينبغي يعدّ
فهيماً. قال الشاعر⁽³⁾:

قد يكشف القول عيِّ اللسانِ

فيبدو ويستره ما سكت

فإن كنت تبغي لبيان المعاش

فَلِئِنْ لِلْأُمُورِ إِذَا مَا التَّوَت

ولا ينبغي أن يعجب بجيد كلامه، ولا بصواب منطقته، فإنه
بالصواب أحق. والعجب إنما يكون ببادر مستظرف وعلى أن
يتجنب⁽⁴⁾ الإكثار منه، ففي الإكثار عثار. قال بعض
الحكماء⁽⁵⁾ من أعجب بكلامه أصيب بعقله. وقال الحسن
البصري⁽⁶⁾: من لم يكن كلامه حكماً فهو لغو، ومن لم يكن

(1) كذا في الأصل؛ وربما كانت: جانب.

(2) في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 265: «وقال بعض الحكماء: إلزم
الصمت تُعدّ حكيماً جاهلاً كنت أو عالماً».

(3) في الأمثال والحكم للماوردي، ص 58، نسبة البيتين إلى يحيى بن زياد.

(4) في الأصل: سبب.

(5) في أدب الدنيا والدين، ص 269: «وقال بعض الحكماء: مَنْ أُعْجِبَ بِقَوْلِهِ
أُصِيبَ بِعَقْلِهِ».

(6) هو الحسن بن يسار (22-110هـ) من مشاهير علماء التابعين، وكبار =

سكوته تفكراً فهو سهو، ومن لم يكن فكره اعتباراً فهو لهو⁽¹⁾.

وكما أن الملك مندوب إلى قلة الكلام فهكذا من أراد خطاب الملك يجب أن يحبس لسانه عن كلامه. فإن دعت الحاجة إليه اختصر، ففي الإكثار مع الإعتار إضجار. وقيل: إن كان قوم تقتلهم الحرب كثيراً فإن الذين يقتلهم اللسان أكثر. والموت [م/14أ] والحياة باللسان هو مما يتجافاه الملك، ولا يرخص فيه اليمين والحلف مصرحاً أو معرضاً، فإن الحلف قبيح، وهو بالملوك أقبح، ومن قول النبي عليه السلام⁽²⁾: اليمين حنث أو مندمة. قال بعض العلماء: كثرة الأيمان من قلة الإيمان. ولأن اليمين يقصد بها أحد ثلاثة أوجه يجعل الملك عنها إما ليصدق خبره، والملك يجعل قدره عن الإكذاب، وإما ليتحقق وعده أو

= زُقَاد البصرة في القرن الأول الهجري؛ قارن عنه: طبقات ابن سعد، 7/156؛ والتاريخ الكبير للبخاري، 2/289؛ والمعارف لابن قتيبة، ص440؛ وأخبار القضاة لوكيع، 2/3؛ والجرح والتعديل، 1/2/40؛ وفهرست ابن النديم، ص202؛ وحلية الأولياء، 2/131؛ ووفيات الأعيان، 2/69؛ وتاريخ الإسلام، 4/98؛ وتذكرة الحفاظ، 4/563؛ وتهذيب التهذيب، 2/263؛ وطبقات المفسرين، 1/147، ولابن الجوزي جزء في سيرته. وإحسان عباس دراسة حديثة عنه (1951).

- (1) نسب الماوردي القول للحسن البصري في الأمثال والحكم، ص140. وفي أدب الدنيا والدين له، ص107 (عن عيسى بن مريم). وفي الحكمة الخالدة لمسكويه، ص195 (عن العرب): «البر ثلاثة: المنطق والنظر والصمت؛ فمن كان منطقاً في غير ذكرٍ فقد لغا، ومن كان نظره في غير اعتبارٍ فقد سها، ومن كان صمته في غير فكرٍ فقد لها».
- (2) الحديث في سنن ابن ماجه، 1/680، عن ابن عمر ونصه هناك: «إنما الحلف حنثٌ أو ندم».

وعيده، وقدرته تمنع من الارتياح. وإما لاستراحة في كلامه فهي عي قبيح ولكن فاضح⁽¹⁾. وإن دعت الضرورة إليها لشرط في عقد وتوثيق في عهد التزم حكمها في السياسة وإن لم يلزم حكمها في الديانة لفساد عقدها واختلال شرطها، ولا يتطلب لفسخها مع الصحة تأويلاً وإن كان له في الفسخ تأويل، ولا يجعل لمخرجه منها تعليلاً وإن كان له في الشرع تعليل، لتكون عقوده محروسة من فسخ، وعهوده محفوظة من نسخ، فلا يختلج فيه ظن، ولا يقدح فيه طعن، فإنه - وإن كان له في الدين مخرج منها - فما يقف عليه كل من سمع بالتزامها، ولا يعرفه إلا العلماء بأحكامها، ولأن يراقب (الخلق)⁽²⁾ في دنياه بعد مراقبة الله تعالى في دينه، فيجمع بين رضا الله تعالى وثناء خلقه أولى من تفرده بأحدهما واطراح الآخر.

وقيل⁽³⁾: دع ما يسبق إلى القلوب إنكاره وإن كان عندك اعتذاره، فما كل من حكى عنك نكراً يطيق أن توسعه منك عذراً.

(1) في الأدب الكبير لابن المقفع (رسائل البلغاء، كرد علي، 1946)، ص 51: «وليتق أن يكون حلاًفاً فأحق الناس باتقاء الأيمان الملوك. فإنما يحمل الرجل على الحلف إحدى هذه الخلال؛ إما مهانة يجدها في نفسه وضرع وحاجة إلى تصديق الناس إياه. وإما عي بالكلام حتى يجعل الأيمان له خشواً ووضلاً. وإما تهمة قد عرفها من الناس لحديثه فهو ينزل نفسه منزلة من لا يقبل منه قوله إلا بعد جهد اليمين. وإما عبث في القول أو إرسال اللسان على غير روية ولا تقدير».

(2) ليس في الأصل.

(3) القول بغير نسبة في الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 137؛ والأسد والغواص، ص 93.

فإن لم يجد إلى استدامة التزامها سبيلاً أوضح من أسباب عذره، وأشاع من وجوه مخرجه قبل شروعه في خلقه ونقضه ما يحفظ عليه سلامة دينه وعرضه، فلا ينسب في [م/14/ب] يمينه إلى حنث. وفي عهده إلى نكث. قال بعض الحكماء: الكذب والغدر يشبهان أسنان الأسد، ويفسدان قلوب الناس.

ومما هو ألزم في أخلاق الملك وأليق اعتماد الصدق واجتناب الكذب⁽¹⁾، فإنه سهل البادرة، خبيث العاقبة، لأنه يعكس الأمور إلى أضدادها، ويستبدل الحقائق بأغيارها، فيضع الباطل موضع الحق، ويتخيل أن الكذب يتشبه بالصدق. كلا فإن الزمان يكشف عن خباياه، وينم على خفاياه، وكذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾: «رحم الله امرءاً أصلح من لسانه، وأقصر من عنانه، وألزم طريق الحق مقوله ولم يعود الخطل مفصله».

فيحذر الكذب جاداً وهازلاً، ولا يرخص لنفسه محقاً ولا مبطلاً إلا على وجه التورية في خداع الحروب انتهازاً للفرصة فيها واختداعاً لمكيدتها، فما للحرب مهلة، ولا للظفر علة، فأبيح في

(1) قارن بفصل للماوردي في الصدق والكذب في أدب الدنيا والدين، ص 253-260. وانظر روضة العقلاء لابن جبان، ص 37-42. وقارن بـ تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 97-98. وتأتي الفقرة الخاصة بالإنسان الصادق في أخلاق أرسطو، ص 165-168، بعد الفقرة الخاصة بالحلم والغضب.

(2) ذكر الماوردي الحديث في أدب الدنيا والدين، ص 253. وهو في الجامع الصغير للسيوطي، 1/ 23.

التوصل إليها رخص الكلام، كما استعمل فيها رخص الأفعال، ولذلك جاءت السنة بإرخاص الكذب فيها على وجه التورية دون التصريح، قال النبي ﷺ⁽¹⁾: «الحرب خدعة».

وإذا أمكن أن يكون ذلك بمواضعة غيره كان أولى (من)⁽²⁾ أن يكون ذلك بمباشرة بنفسه. فإن لم يجد من المباشرة بدأ ورى وعرض، ليكون التأويل لكلامه محتملاً، والتصريح بالكذب عنه مشفياً، فيعذر إذا ظهر، ولا يتصور بالكذب إذا اشتهر، وليقلل منه إلا عند ضيق الخناق، فإن أكثر منه افتضحت معارضة فصار صريحاً، ورد عليه فاسداً وصحيحاً.

وإن رخص لنفسه في التصريح بالكذب على غير ما قلناه في الحرب من التعريض المحتمل صار به موسوماً [م/15 أ] وإليه منسوباً، لأن الإنسان بما يسبق إليه يعرف، وبما يظهر من شيمه يوصف، وبذلك جرت عادة الخلق أنهم يعدلون العادل بالغالب من أفعاله وربما أساء، ويفسقون الفاسق بالغالب من أفعاله وربما أحسن. وقل ما يمحض أحدهما في الإنسان، وإن تمحض ندر قال الشاعر⁽³⁾:

(1) حديث متفق عليه؛ قارن به في صحيح البخاري، 3/331؛ وصحيح مسلم، 5/143؛ وجامع الترمذي، 1/314؛ وسنن أبي داود، 2/284؛ وسنن ابن ماجه، 2/945؛ ومسند أحمد، 1/90. وقد استشهد به الماوردي في قوانين الوزارة، ص 161. ويرد في كتب الأمثال من مثل أمثال أبي عبيد، ص 2؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 152؛ ومجمع الأمثال، 1/197.

(2) ليس في الأصل.

(3) البيت في أدب الدنيا والدين، ص 306 بغير نسبة.

من لك بالمحضّر وليس محضّ

يخبث بعضٌ ويطيب بعضٌ

وقال أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه⁽¹⁾: «لأن يضرّني الصدق وقلّ ما يفعل أحب إليّ من أن ينفعني الكذب وقلّ ما يفعل». ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾: «أعظم الخطايا اللسان الكذوب». قال بعض الحكماء: كذب الملك وغدره من دلائل حادث يحدث في ملكه لأنه يشبه تخليط العليل في العلة يزيد مرضاً وفي بدنه زهكاً.

وإذا وسم بالصدق، وقصر كلامه على المهم، وكان تبشيره وتحذيره على حسب خطر الأمور التي يجري فيها وعده أو وعيده كانت الفاظه ألقاباً، وذمّه عقاباً، فاستغنى عن كثير من الإرغاب والإرهاب. وقد اختير للملوك في الترغيب عذوبة الكلام ولين الصوت لأنه أرغب وفي الجهارة بالترغيب تنجح⁽³⁾، وبالنعمة وهي عنده أحفز⁽⁴⁾. وفي الترهيب غلظة الكلام، وجاهرة الصوت

(1) أورد الماوردي القول عن عمر في قوانين الوزارة، ص 136؛ وأدب الدنيا والدين، ص 255.

(2) ينسب الجاحظ العبارة في البيان والتبيين، 57/2، إلى ابن مسعود من خطبة له. وينسب ابن حبان العبارة في العقلاء، ص 52، إلى الفضيل بن عياض. وهي حديث في فيض القدير، 3/2؛ والتيسير في شرح الجامع الصغير، 174/1؛ والأمثال والحكم للماوردي، ص 118. لكن الغزالي ينسبها في إحياء علوم الدين، 136/3، إلى الإمام علي بن أبي طالب.

(3) كذا في الأصل. وربما كانت: تبجح.

(4) كذا في الأصل. وربما كانت أخفر.

لأنه أَرهَب، وفي لين الصوت بالترهيب ضعف لمنتَه وقدرته⁽¹⁾.
 ويجب أن يكون وعده ووعيده بقدر الاستحقاق من غير سرف
 ولا تقصير في ثواب أو عقاب لتكون أقواله وفق أفعاله التي
 تقدرت بشرع أو سياسة، ولا تتجاوز محدودها ولا تفارق
 معهودها. حُكي أن أبا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، كتب
 إلى عكرمة بن أبي جهل⁽²⁾ وهو عامله على عُمان⁽³⁾: «إياك أن
 توعد على معصية بأكثر من عقوبتها، فإنك إن فعلت أثمت وإن
 تركت كذبت»⁽⁴⁾.

(1) في العبارتين السابقتين خلل لم أجز لنفسي التدخل لإصلاحه. والمقصود
 وجوب التزام اللين والخفوت في الترغيب، والغلظة والجهارة في
 الترهيب.

(2) عكرمة بن أبي جهل (-15هـ) عمرو بن هشام. أسلم عام الفتح، وقاتل في
 الردة. والراجح أنه استشهد باليرموك. قارن عنه: طبقات ابن سعد، 5/
 329؛ ونسب قريش، ص 310؛ وتهذيب الأسماء واللغات، 1/ 338؛
 والعقد الثمين، 6/ 119؛ والإصابة، 2/ 489؛ وسير أعلام النبلاء، 1/
 323.

(3) في معجم البلدان لياقوت (عُمان): «اسم كورة عربية على ساحل بحر
 اليمن والهند. . . تشتمل على بلدان كثيرة ذات نخل وزروع إلا أن حرّها
 يُضْرَبُ به المثلُ. . .». وقد وليها عكرمة أيام أبي بكر بعد أن قاتل المرتدين
 فيها، ثم صرف منها إلى اليمن للهدف نفسه، قارن عن ذلك فتوح البلدان
 للبلاذري، ص 103-105.

(4) في لباب الآداب لأسامة بن منقذ، ص 336: «كتب أبو بكر الصديق
 رضوان الله عليه إلى عكرمة بن أبي جهل رحمه الله - وهو عامله على
 عمان -: إياك أن توعد في معصية بأكثر من عقوبتها فإنك إن فعلت
 أثمت، وإن تركت كذبت».

ويحذر (الغضب)⁽¹⁾ ويتوقاه⁽²⁾، فإن نفور فورته واشتطاط حدته يسلبان صواب ذوي الألباب، ولا يتهدب لهم خطاب، ولا يتحصل لهم جواب، ولا يتقدر لهم عقاب، وقلّ ما يسلم مع الغضب رأي من زلل، وكلام من خطل، وفعل من عسف، وحق من حرف، ودين من جرح، وعرض من قدح، وجد من طيش، وعدد من هيش، فهو شر باهر متسلط، وأضر معاند مورط، لا تعصى بوادره إن غلب، ولا تحصى فواقره إن وثب، وما اشتملت عليه هذه الأخطار، وتقابلت فيه هذه المضار كان التحرز من خطره حزمًا، والسلامة من ضرره غنمًا، وليس ذلك إلا من كان العقل قائده، والتوفيق رائده فملك زمام نفسه حتى أطاعته، وراض شماسها حتى أجابته فإن مني به الملك قبض نفسه عن الانقياد له حتى يزول عنه اختلاط نفوته، واشتطاط قدرته. ثم يتصفح الذنب الذي أغضبه بعد سكون جأشه، ويقابل عليه بقدر استحقاقه إن لم ير له في العفو مدخلًا، ولا في

(1) في الأصل: الكذب.

(2) عقد الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 244-252، فصلًا بعنوان: «في الحلم والغضب». كما أن للماوردي كلامًا في ذلك في قوانين الوزارة وسياسة الملك، ص 129-132. وقارن عن الغضب وكيفيات تجنبه: التاج للجاحظ، ص 91-94؛ وروضة العقلاء، ص 117-182؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 449-450، والإشارة إلى أدب الإمارة للمراي، ص 181-182؛ ومفيد العلوم، ص 228-230؛ وإحياء علوم الدين، 3/ 164-176؛ ومكارم الشريعة للراغب، ص 133-134. ويذكر أرسطو في الأخلاق، ص 161، في فقرته عن الحلم أنه «توسط في الغضب» ثم يتحدث طويلًا عن رذيلة الغضب، ص 161-163. ويقلد مسكويه أرسطو في ذلك في كتابه تهذيب الأخلاق، ص 193-205.

الصفح والتجاوز وجهاً ليقف على الصواب في قضيته، وعلى العدل في مؤاخذته، فلا شيء أضرّ بالملك من أن تخفى عليه حقائق الذنوب، ولا يقف منها على مقادير الحدود.

قال النبي ﷺ⁽¹⁾: «إذا استشاط السلطان تسلط الشيطان». وقال سليمان بن داود عليه السلام: غضب الملك كالأسد الذي يزأر، وحكي أن بعض ملوك الفرس كتب كتاباً، ودفعه إلى وزيره، وقال⁽²⁾ إذا أنا غضبت فناولني هذا! وكان فيه مكتوباً [م/16أ] ما لك والغضب؟ إنما أنت بشر! إرحم من في الأرض يرحمك من في السماء!

وكان يفعل هذا ليزول عنه الغضب فيستبين له الصواب حذراً من قبح آثاره، وشدة إضراره. فإذا استطفأ ثائر الغضب، واستكف بادرة الاشتطاط، ثم استعطفه المغضب واسترضاه فمن كرم الشيمة، وحسن العاطفة أن يلين له، ويرضى عنه. قيل⁽³⁾ من أعجب شيء أن يكون الرجل يلتمس رضاه فلا يرضى، وأعجب منه أن يلتمس رضاه فيغضب. قال بعض الحكماء: من لم يقبل التوبة عظمت خطيئته، ومن لم يحسن إلى التائب قبّحت إساءته.

(1) الحديث في مسند أحمد، 226/4، عن عطية السعدي، ونصه هناك: «إذا استشاط السلطان تسلط الشيطان». وقارن به في فيض القدير، 275/1؛ ومجمع الزوائد، 71/8، والإشارة إلى أدب الإمارة، ص 181.

(2) القصة بهذا اللفظ تقريباً في أدب الدنيا والدين، ص 251؛ وسراج الملوك، ص 88.

(3) في كليلة ودمنة، ص 101: «وقد كان يقال أنه من العجب أن يطلب الرجل رضا صاحبه ولا يرضى. وأعجب من ذلك أن يلتمس رضاه فيسخط..».

فإن أحب أن يتدرج إلى الرضا لثلا يصل بين ضدين قدم مبادئه وسهل دواعيه، وكان في السر راضياً، وفي الظاهر مغاضباً⁽¹⁾، ليظهر الرضا عن أحوال متقاربة، وتنتقل إليه بعد أمور متناسبة، فليس بمستبعد إذا كان بطيء الرضا غير أن من أخلاق الملوك سرعة الغضب، وليس من أخلاقهم سرعة الرضا. والعلة في ذلك لما قد استقر في القلوب من هيبته، وأذعنت به النفوس من طاعتهم لا يلاقون ما يكرهون، ولا يرون إلا ما يؤثرون فإذا بدر⁽²⁾ ما يغضبهم خرج عن عرفهم، فتعجل به غضبهم وما يرضيهم داخل في عرفهم، فلم يتعجل فيه رضاهم. ومن عداهم في الأمرين بخلافهم، فلذلك وقع الفرق بين الملوك وغيرهم في الرضا والغضب، فإن لم يظهر غضبهم فهو لسياسة وحزم هم فيه مع كونه فيهم بين أمرين:

إما أن يوطنوا أنفسهم للصفح عنه، وإما أن يؤخروا [م16/ب] الأمر إلى وقت الانتقام. والأول كرم ورأفة. والثاني حمية وتقويم.

ثم كذلك المحل واللجاج⁽³⁾ يجب أن يحذره، فهو أليف الغضب وحليف العطب، لأنه يركب من الأمور أصعبها، ويفارق

(1) في الأصل: مغاضباً.

(2) في الأصل: نذر.

(3) من الجدير بالذكر أن أرسطو يذكر في الأخلاق، ص164، بعد رذيلة الغضب أحوال المعاشرات ورذائلها ومن بينها المشاكسة والجدال، ص165. بيد أن فقرة مسكويه في تهذيب الأخلاق، ص197، عن «المراء واللجاج» هي الأقرب لكلام الماوردي.

من الآراء أصوبها وقلّ ما أجدى اللجاج إلا شراً، وأقلّ الأمرين خيراً، وكفى بلجاجة مضرة ومعة أنه إن أكذبه الظن تورك، وإن ساعده القضاء شورك، فيصير بالمتاركة معذوراً، وفي المشاركة ممكوراً. قال الشاعر:

وإذا رأيت أخاك لَجَّ فلن له

حتى يعودَ إلى الطريق الأقصِدِ

إن اللجوج يلجّ إن لاججته

مثل الشهاب يلجّ للمستوقِدِ

فإذا انقاد إلى الأمر الأرفق، وساعده الرأي الأوفق، لم يعدم دركاً إن أنجح، وعاذراً إن أكدح. قال الشاعر⁽¹⁾:

ليبلغ عذراً أو يصيب رغبةً

ومبلغ نفسٍ عُذرها مثل مُنْجِحِ

(1) البيت لعروة بن الورد من قصيدة في ديوانه (ط. الملوحي، دمشق، 1966)، ص 39-41، مطلعها:

وقلت لقومٍ في الكنيف ترؤحوا

عشية بثنا عند ماوان رُزِحِ

وقارن بالأبيات في شرح الحماسة للمرزوقي، 1/464-465؛ وشرح الحماسة للتبريزي، 1/2-4؛ والأغاني، 3/73؛ وعيون الأخبار، 1/238؛ والعمدة، 1/48؛ والتذكرة السعدية، ص 304-305؛ ونهاية الأرب، 3/65؛ والآمل والمأمول، ص 60. وفي المعاني الكبير، 1/498، نسبة الأبيات لأوس بن حجر. وذكر الماوردي البيت مفرداً في الأمثال والحكم، ص 59.

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال⁽¹⁾: «إن الرفق لم يكن قط في شيء إلا زانه، ولا نُزع من شيء إلا شانه». وليكن مساهلاً للزمان في طلبته، مباشراً للقدر في إرادته، ولا يطلب من الأمور متعوراً، ولا متعذراً ولا يطلب منها مدبراً ولا مولياً، فإن خاشنه الدهر لان، وإن عارضه الدهر استكان، فمطاول الدهر مغلول، ومعاند القدر مخذول⁽²⁾. قال بعض الحكماء⁽³⁾: من استعان بالرأي ملك، ومن كابر الأمور هلك. قال الشاعر⁽⁴⁾:

ومكِّفُ الأيام ضد طباعها

متطلب في الماء جذوة نار [م/17أ]

-
- (1) الحديث عن عائشة مرفوعاً في صحيح مسلم؛ وسنن أبي داود، 3/3؛ ومسند أحمد، 6/125. وفي موضِّح أوهام الجمع والتفريق للخطيب البغدادي (تحقيق المعلمي، حيدرآباد، 1378هـ)، 1/319، أن هذه العبارة جزء من أثر عن عائشة نصه: «الرفق يمن والخرق شؤم. وإذا أراد الله بأهل بيت خيراً أدخل عليهم الرفق، فإن الرفق لم يكن في شيء قط إلا زانه، وإن الخرق لم يكن في شيء قط إلا شانه»؛ وهو حديث في تذكرة ابن حمدون، ص352. ومثل من الأمثال في التمثيل المحاضرة، ص420، والإشارة إلى أدب الإمارة، ص203.
- (2) للماوردي كلام مشابه في قوانين الوزارة، ص121، 132؛ وأدب الدنيا والدين، ص115-116.
- (3) القول غفل في قوانين الوزارة للماوردي، ص132.
- (4) البيتان من رائعة أبي الحسن علي بن محمد التهامي (-416هـ) في رثاء ولده (ديوانه، ص27) مطلعها:
- حكم المنية في البرية جار ما هذه الدنيا بدار قرار

وإذا رجوت المستحيل فإنما

تبني الرجاء على شفير هار

وليعلم أن الأمور التي تدبرها مما لا تمضي إلا بفرط الصرامة وشدة الهيبة التي هي قاعدة الملك وأس السلطنة، وذلك لا يكون إلا لمن خيف غضبه وخشيت سطوته.

وليجعل بدل الغضب تغاضباً لا غضباً، لأن التغاضب فعله يقدر أن يقف منه على الحد المطلوب، ويعرف منه حقائق الذنوب، والغضب انفعال فيه اضطر إليه لا يقدر أن يقف منه على قدر حاجته، ولا يقتصر منه على قدر كفايته حتى يتجاوز إلى الحد المضرّ والطيش المعرّ.

ولقد أصاب من كانت عقوبته للأدب، وأخطأ من كانت عقوبته للغضب، وهذا مما ذكرنا في معنى الطبع والتطبع. قال الشاعر:

فلم أر للسيادة كالعوالي

ولا للشار كالقوم الغضاب

وعلى هذا القياس لا ينبغي أن يستفزه السرور، فتملاً البشائر قلبه وتخلب الأفراح لبه فيصير بها طائشاً مرحاً لا يلين إن صال ولا يستقيم إن مال، فينسبه العدو إلى ضعف العزيمة ولين الهمة، وإنه لتحقيق بمناسبه إليه ووسمه به.

وإذا ضبط نفسه عن هذه الحال وتنزّه عن رذل المقال وتصور أن جميع البشائر، وإن جلت، محتقرة إذا قيست بعلو منزلته،

وأضيفت إلى عظيم همته كفي استفزاز الفرح واهتزاز المرح،
فكان أشبه بكماله وأليق باعتداله. قال الشاعر⁽¹⁾:

ولست بمفراح إذا الأمر سرّني

ولا جازع من صرفه المتقلب

وكذلك الحوادث إذا طرقت، والنوازل إذا ألمت، كانت
سهلة الوطأة [م/17/ب] في جنب صبره وشهامته، قليلة الأثر
لسعة صدره وبعد همته، فإن طرأ عليه منها طارئ بان فضله على
من سواه بالصبر والمسكة عند جزعهم، والأناة والوقار عند
خذلهم، فيكون بصبره ممتثلاً أمر الله تعالى فيما أراد، راجياً
للظفر فيما يقصده ويتوخاه، فإن تقلب الدنيا مألوف [وأمنها]
مخوف، ولقل ما تساعد أحداً إلا بعد شمس، ولا تحسن إليه
إلا بعد بُوس، ولأن يرجو السعادة أولى من أن يخاف فواتها،
ويختتم بها أولى من الخاتمة بضدها. قال بعض الأدباء⁽²⁾:
بالصبر على مواقع الكره تدرك الحظوظ. قال الشاعر:

(1) البيت للشاعر البدوي هُدبة بن خشرم في الحماسة البصرية، 1/115؛
والوحشيات، ص 161؛ وحماسة الظرفاء، 1/50؛ ومعجم الشعراء،
ص 460-461؛ والأمثال والحكم للماوردي، ص 57. وينسبه ابن قتيبة مع
بيت آخر في عيون الأخبار، 1/276، للبعيث المجاشعي.
(2) القول في أدب الدنيا والدين، ص 277. وفي سراج الملوك للطرطوشي
(مصر، 1935م)، ص 181: «بالصبر على مواقع المكروه تدرك
الحظوظ».

إذا المرء لم يأخذ من الصبر حظَّهُ

تقطع من أسبابه كل مُبرَم

وليعلم الملك أن الصبر ينقسم ثلاثة أقسام⁽¹⁾، وهو في كل قسم محمود، فأول أقسامه، الصبر على ما فات إدراكه من نيل رغائب، أو تقضت أوقاته من حلول مصائب وبالصبر في هذا يستفاد راحة القلب، وهدوء الجسد. وفقد الصبر فيه منسوب إلى شدة الأسى، وفراط الحزن. فإن صبر طائعاً مسلماً، ورضي بقضاء الله مستسلاً أعين على خطبه، ونفس عن كربه. وإن ساعد جزعه احتمال هما لازماً، وصبر كارهاً آثماً. وحكم الصبر فيه، أن لا يرى أسفاً على رغبة، ولا جزعاً من نكبة، فإن الزمان

(1) يقسم ابن المقفع الصبر في الأدب الكبير (رسائل البلغاء، 1946)، ص 82-83 إلى قسمين. وينقل ذلك عنه مع تصرف المرادي في الإشارة، ص 171-172؛ والثعالبي في التمثيل والمحاضرة، ص 415؛ وفي مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 276، نسبة هذا التقسيم الثنائي إلى لقمان. وفي بهجة المجالس، 350/2، نسبة هذا التقسيم إلى محمد بن علي بن الحسين؛ وقارن بـ إحياء علوم الدين، 4/66-67؛ ويدائع السلك، 1/540؛ ومحاسن البلاغة للتدميري، ق 23ب. أما الماوردي فإنه يقسم الصبر في أدب الدنيا والدين، ص 277-280، إلى «ستة أقسام.. وهو في كل قسم منها محمود..»؛ ثالثها: «الصبر على ما فات إدراكه من رغبة مرجوة، وأعوز نيئه من مسرة مأمولة..»؛ وسادسها: «الصبر على ما نزل من مكروه، أو حلّ من أمر مخوف..»؛ وخامسها: «الصبر فيما يتوقعه من رغبة يرجوها، وينتظره من نعمة يأملها..». وعن أدب الدنيا والدين للماوردي نقل الطرطوشي في سراج الملوك، ص 184-186، تقسيم الصبر لكنه اكتفى بالأقسام الثلاثة الرئيسية التي اقتبسها بالفاظها تقريباً. وقارن بتعريف فلسفي للصبر في تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، 91.

يحول⁽¹⁾، والهموم تزول⁽²⁾، قال الشاعر⁽³⁾:

وفي الصبر عند الضيق للمرء مخرجٌ

وفي طول تحكيم الأمور تجاربٌ

وثاني أقسامه، الصبر على ما نزل من مكروه، أو حل من أمر مخوف [م/18أ] وبالصبر في هذا تتفتح وجوه الآراء، وتستدفع مكايد الأعداء، وفي مثله قال الله تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [القمان: 17]. قال بعض الحكماء⁽⁴⁾: بمفتاح عزيمة الصبر تعالج مغاليق الأمور. وفقد الصبر فيه منسوب إلى الخرق والخور. وحكم الصبر فيه: أن لا يدهشه ما هجم، ولا يذهله، ما ألم، فللنوائب قدر معترض، وأجل مفترض. قال الشاعر⁽⁵⁾:

أرى كل ريح سوف تسكن مرة

وكل سحاب عن قليل نقشعُ

وثالث أقسامه، الصبر في ما ينتظر وروده من رغبة يرجوها،

(1) في الأصل: نحول.

(2) في الأصل: نزول.

(3) في الأمثال والحكم للماوردي، ص 41، نسبة البيت للشاعر الجاهلي الحارث بن حلزة.

(4) القول في أدب الدنيا والدين، ص 264؛ وسراج الملوك، ص 100.

(5) نسب الماوردي البيت في الأمثال والحكم، ق 3ب، إلى معن بن أوس. وفي الأشباه والنظائر للخالدين، 64/1، نسبه إلى مسكين الدارمي. وهو في البيان والتبيين، 358/2، بغير نسبة.

أو يخاف حدوثه من رهبة يخشاها. وبالصبر والتلطف يدفع عادية ما يخافه من الشر، وينال نفع ما يرجوه من الخير. قال بعض الحكماء: من استعان بالصبر نال جسيمات الأمور. وفقد الصبر فيه منسوب (إلى التسرع والهلع، وتوافر الصبر منسوب)⁽¹⁾ إلى سكون الجأش في أملة، وقلة الاستيحاش من وجله، فقضاء الله مقدور، وأجله مسطور. قال الشاعر⁽²⁾:

اصبري أيتها النفس —————
س فإن الصبر أحجى
ربما خاب رجاء —————
وأتى ما ليس يرجى

فإذا اشتد الجزع والأذى تذكر بقايا النعمة عليه، واعتبر بمن سلب ما هو فيه، فسيرى منها عزاء يخفف أشجانه ويقلل أحزانه، فصفو الدنيا مشوب بالكدر. قال بعض العلماء⁽³⁾: من الدنيا على الدنيا دليل. قال الشاعر⁽⁴⁾:

-
- (1) ليس في الأصل.
(2) نسبهما الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 287، لابن الرومي، لكنني لم أجدهما في ديوانه نشرة حسين نصار. والبيتان في ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، 504/4.
(3) القول في أدب الدنيا والدين، ص 116؛ وقوانين الوزارة، ص 150؛ والأمثال والحكم، ص 90.
(4) ذكره الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 147، مع بيت آخر بغير نسبة. ونسبه في قوانين الوزارة، ص 180؛ والأمثال والحكم، ص 190، إلى قيس بن الخطيم. وذكره ناصر الدين الأسد في نشرته لديوانه قيس بن الخطيم (القاهرة، 1962)، ص 162، نقلاً عن نهاية الأرب للنويري، 6/110. والبيت مع آخر قبله في ديوان المعاني للعسكري، 202/2، مع نسبتها إلى أبي تمام.

ومن عادة الأيام أن خطوبها

إذا سرّ منها جانب ساء جانب [م/18/ب]

وأنشد المعري⁽¹⁾ للمأمون:

كذبتك نفسك أيها الدهر

لك أن تجور وعندي الصبر

آليت لا أنهاك عن خطل

حتى يرُدّك من له الأمرُ

(1) لم أجد البيتين في كتب المعري. والمعروف أنّ المعري كان مُعاصراً
للماوردي؛ ولم ينقل عنه الماوردي شيئاً فيما أعلم. لكن ربما كان الاسم
محرّفاً.

فصل

وليس يصح الصبر في الأمور بترك التسرع إليها دون كتمان السر فيها، فهو أقوى أسباب الظفر بالمطالب، وأبلغ في كيد العدو الموارب. قال النبي ﷺ⁽¹⁾: «استعينوا على الحاجات بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود». وقال أمير المؤمنين عليّ كرم الله وجهه⁽²⁾ «سرك أسيرك فإذا تكلمت به صرت أسيره».

قال أنوشروان⁽³⁾: من حصن سرّه فله بتحصيله خصلتان،

(1) يرد الحديث بروايات وطرق متقاربة أكثرها عن معاذ بن جبل مرفوعاً. وهو حديث منكر ضعفه بعض العلماء، وقال آخرون إنّ في سنده وضاعين. قارن عنه الماوردي في قوانين الوزارة، ص 226؛ وأدب الدنيا والدين، ص 295؛ والأمثال والحكم، ص 117. وانظره في المحاسن والأضداد، ص 29؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 419؛ والمحاسن والمساوي، ص 403/2؛ وعيون الأخبار، ص 119/3؛ والعقد الفريد، ص 120/1؛ وآداب الصحبة للسلمي، ص 46؛ والموشى، ص 37؛ وبهجة المجالس، ص 319/1؛ وسراج الملوك للطرطوشي (ط. 1935)، ص 190؛ وبدائع السلك، ص 493/1؛ والمقاصد الحسنة، ص 56-57؛ وفيض القدير، ص 493-494؛ ومجمع الزوائد، ص 195/8؛ وروضة العقلاء، ص 164؛ والمستطرف، ص 207/1؛ ومحاضرات الأدباء، ص 125/1؛ ولباب الآداب، ص 238.

(2) القول بنسبته إلى الإمام عليّ في سراج الملوك (ط. 1935)، ص 190؛ ولباب الآداب، ص 239؛ وأدب الدنيا والدين، ص 295؛ والمستطرف، ص 207/1؛ والعقد الفريد للملك السعيد، ص 140؛ وغفل في غرر الخصائص، ص 113.

(3) القول بنسبته إلى أنوشروان في سراج الملوك، ص 190-191؛ =

الظفر بحاجته والسلامة من السطوات.

وكتمان السر ما صينت به الأقوال من الإذاعة، وسُتِرت به الأفعال من الإشاعة، فلم تر آثاره، ولم تنم أخباره، فإن لم تعم لم تنم ولقل ما أنجح لمن أفضى السر مرام⁽¹⁾، أو خلا منه مرام، فإن لها عن قبض عنانه، وسها عن حفظ لسانه، بدر سره فاستضر، وألف إرساله فاستمر، ولم يبق مصون إلا انتهك، ولا مستور إلا افتضح، فبودر قبل بداره، وعوجل قبل حذاره، وصار إفشاء سره أنكى فيه من مكر عدوه، لأنه إن اختص بإفشاء سره اختص بما قدمناه من ضره، وإن كان مستودعاً عنده لغيره صار مستودعه بعد المودة عدواً يطلب ثأره، ويستقبل تفاره. قال الشاعر⁽²⁾:

فلا تأمنن الدهر حرّاً ظلمته

فما ليل مظلوم كريم بنائم

ولهذا الحذر توأصى به الناس حزمًا وعزمًا، واتفقوا عليه قولاً وعملاً [م/19/أ]. حكى أنه تذاكر ناس من أهل الفضل كتمان السر في مجلس عبد الله بن طاهر، فقال عبد الله بن طاهر⁽³⁾:

= وأدب الدنيا والدين، ص 295؛ ولباب الآداب، ص 239؛ والمستطرف، 207/1.

(1) في الأصل: ولقل ما أنجح من أفضى السر فرام.
 (2) ينسب الماوردي البيت في الأمثال والحكم، ص 158، إلى عمرو بن براءة الهمداني؛ وهو بالنسبة نفسها في الصناعتين للعسكري، ص 404.
 (3) في أدب الدنيا والدين، ص 297-298: «وحكى أن عبد الله بن طاهر =

ومستودعي سرّاً تضمنت سره
فأودعته في مستقر الحشا قبراً
فقال ابنه عبيد الله⁽¹⁾:
وما السر في قلبي كثاؤٍ بقبره
لأنني أرى المقبور ينتظر النشرأ
ولكنني أخفيه حتى كأنني
من الدهر يوماً ما أحطت به خبراً

واعلم أن من (الأسرار ما) لا يستغنى فيها عن مطالعة خليط
مساهم، واستشارة ناصح مسالم، فليختر لها أميناً، فإن الركون
إلى حسن الظن ذريعة إلى إفشاء السر، وأكثر ما يؤتى العاقل في
أسراره من حسن ظنه واغتراره، فليس كل من كان على الأموال
أميناً يجب أن يكون على الأسرار مؤتمناً، والعفة عن الأموال

= تذاكر الناس في مجلسه حفظ السر، فقال ابنه...». ثم يذكر الأبيات
الثلاثة له؛ وفيها اضطرابٌ صحته ما هنا. وقارن بالمسألة في لباب
الآداب، ص 241؛ وإحياء علوم الدين، 2/ 179. وفي الغيث المسجم
في شرح لامية العجم للصفدي، 2/ 428-429: «وحكى الماوردي أنّ
عبد الله بن طاهر تذاكر الناس في مجلسه حفظ السر فقال...» ثم ذكر
البيت، ويأتي ابنه عبد الله (إقرأ: عبيد الله).

(1) عبيد الله بن عبد الله بن طاهر (223-300هـ). الأمير، والأديب،
وصاحب شرطة بغداد، ترك رسائل في الأدب والسياسة، وله شعرٌ جيد.
قارن عنه الفهرست لابن النديم، ص 176، والأغاني، 8/ 42-46؛
وتاريخ بغداد، 10/ 340-341؛ والديارات، ص 71-79؛ ووفيات
الأعيان، 3/ 120-123.

أيسر من العفة عن إذاعة الأسرار، لأن الإنسان قد يذيع سر نفسه بمبادرة لسانه وسقط كلامه، ويشح باليسير من ماله ضمناً به وحفظاً له، ولا يرى ما أضر من سره كبيراً في جنب ما حفظه من يسير ماله مع عظم الضرر الداخِل عليه، فمن أجل ذلك كأن أمناء الأسرار أشد تعذراً وأقل وجوداً من أمناء الأموال⁽¹⁾.
ولذلك علّتان:

إحداهما: أن الضرر في إضاعة الأموال عاجل والضرر في إذاعة الأسرار آجل، ونفس الإنسان موكلة بالأدنى، وإن جلّ ما مضى⁽²⁾.

والثانية: أن السر سهل الخروج مع البروز لا يوجد لإذاعته مس فهو ينطلق إن لم يحفظه حزم ولا يقهره عزم، والمال صعب المنطلق، وثيق المجمع لا يبدو إلا بسماحة نفس يتقابل فيها الشح والسخاء، ويترجح فيها المنع والعطاء، وفرق بين ما هو مبذول إلا بمانع، وبين ما هو ممنوع إلا بباذل. وإذا كان أمناء الأسرار بهذا العوز تلوم قبل الاختيار [م19ب] حتى يظفر بمن

(1) يبدو أنّ المقارنة بين أمناء الأسرار وأمناء الأموال مأخوذة عند الماوردي من روضة العقلاء لابن حبان، ص 168-169. وعن الماوردي ذكرها الطرطوشي في سراج الملوك، ص 190. وانظرها في المستطرف، 1/207.

(2) في الأصل: موكلة بالأذى وإن جلّ ما مضى. وصحته ما أثبتناه مأخوذة من بيت أبي خراش الهذلي المشهور (ديوان الهذليين، ص 158؛ والعقد الفريد 3/106؛ وقوانين الوزارة للماوردي، ص 237؛ والكامل للمبرد 2/529-530):

على أنها تعفو الكلام وإنما نُوكَلُ بالأدنى وإن جلّ ما يمضي

تصفو ضمائرهم، وتسلم سرائرهم، ليقل حذرهم، وإن لم يسلم من
الحذر فإنه⁽¹⁾ مستسلم والاستسلام غرر، وقد قال النبي عليه
السلام⁽²⁾: احذر ممن تثق به كأنك تحذر ممن لا تثق به.

* * *

(1) في الأصل: لأنه.

(2) أورده الماوردي في الأمثال والحكم، ص 184.

فصل

فإذا ظفر بهذا الأمين المعوز أودعه سرّه إيداع متحرّز متحفظ، فإن وجده متطلعاً إليه ومؤثراً للوقوف عليه حذره وتوقاه، فإن طالب الوديعه خائن، ومستدعي الأمانة ظنين. قال الشاعر⁽¹⁾:

لا تذع سرّاً إلى طالبه

إنما الطالبُ للسرِّ مذيع

ثم لا فسحة في إبداء الأسرار مع الاضطراب إلا لمستشير ليأمن عثارها، ويتوقى أخطارها. ويسرها إلى المستشار بالكناية دون الصريح، ويشير إليها بالتعريض دون الفصيح إذا كانت أحوال التعريض ممكنة، وشواهد الكناية فيها محتملة ليأمن عواقب الإذاعة من ذوي الظنة، والاستطالة بالإدلال من ذوي العفة، فإن للزمان تغييراً، وللإخوان تنكراً. قال بعض الحكماء⁽²⁾: من أفشى سره كثر عليه المتآمرون. و(قال)⁽³⁾⁽⁴⁾:

(1) أول بيتين منسوبين لصالح بن عبد القدوس في أدب الدنيا والدين، ص 297؛ وسراج الملوك، ص 193؛ وكتاب الآداب، ص 240؛ والمستطرف، 208/1.

(2) القول في أدب الدنيا والدين، ص 297؛ وسراج الملوك، ص 192.

(3) ليس في الأصل.

(4) في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي، 147/2، بغير نسبة: من ضاق صدره اتسع لسانه.

من ضاق صدره اتسع لسانه. قال الشاعر⁽¹⁾:

إذا ضاق صدر المرء عن سر نفسه

فصدر الذي يستودع السر أضيق

وقال بعض الشعراء⁽²⁾:

ألم تر أنّ وشاة الرجال لا يتركون أديماً صحيحاً

فلا تفش سرّك إلا إليك فإن لكل نصيحٍ نصيحاً

قال بعض البلغاء: إذا وقفت الرعية على أسرار الملوك هان عليها أمرها. ولا عذر لمن ظفر بسر لم يؤتمن عليه أن يذيعه، كما لا عذر لمن ظفر بمال لم يؤتمن عليه أن يستيحه. وليكن في حفظهما على حكم المؤتمن يقضي على نفسه [م/20أ] في الأمانة بالوفاء وفي اللقط والضوّال الشاردة بالأداء.

ومما يجب على الملك أن يحفظه على نفسه من أسرارها أن يروّضها بفضل حزمه، ويأخذها بقوة عزمه حتى لا يظهر في

(1) يرد البيت مع آخر بغير نسبة في أدب الدنيا والدين، ص296؛ وسراج الملوك، ص192؛ وروضة العقلاء، ص164؛ ومحاضرات الأدباء، 1/127؛ والمستطرف، 1/208؛ والغيث المسجم، 2/426؛ ولباب الآداب، ص240؛ وغرر الخصائص، ص113؛ ونهاية الأرب، 6/81. وهو منسوب إلى العتبي من أبيات في المحاسن والأضداد، ص33؛ والمحاسن والمساوي، 2/406.

(2) يرد البيتان بغير نسبة في سراج الملوك، ص193-194؛ ومحاضرات الأدباء، 1/125؛ وهما منسوبان لأنس بن أسيد عند الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص295. ومنسوبان للنابغة الذبياني في كتاب الزهرة، 2/265.

وجهه إمارة سخط ولا رضا، ولا يعرف منه آثار حزن ولا سرور، فيظهر ما في نفسه وهو كامن، وينم عليه وهو آمن، فيظن أنه قد كتم سره وقد ذاع وطوى ما في نفسه وقد شاع.

وليكن متشاكل الأحوال، متمائل الأوصاف ليكون كتوم النفس كما كان كتوم اللسان، ولا يبدو من نفسه ما يكره أن يظهر على لسانه ليكمل كتمان أسراره في الحالين.

وإن أسوأ العيوب حالاً، وأظهرها وبالأكثر أن يعرف ما في نفسه من غير اختياره، فيعلمه الثقة والظنين، ويشترك فيه الخائن والأمين، وهو لو أسرّه إلى أحد فأذاعه لاستكبره منه، ولرأى في موجب السياسة ومقتضى الحزم أن يؤاخذه به، ويعاقبه عليه. فكيف يرضى من نفسه ما يستكره من غيره ويتسامح (في)⁽¹⁾ ما يعاقب عليه، كلا! ولئن كان مرامه صعباً فهو سهل على من ساعده الطبع، ثم على من تطبع به عند نفور الطبع، فيصير طبعاً وتطبعاً يسهل على ذي الحزم إذا صادف عزمًا، فإن الكره يسهل بالمرون عليه.

فإذا ضبط من نفسه ما ينكر آثاره، وينم أسراره كان أفضل حزمًا وأقوى عزمًا ممن كتم سره بلسانه، فإذا ساعده الأمران لم ينم له سرٌّ، ولم يعرف له غورٌ.

(1) ليس في الأصل.

فصل

وينبغي للملك أن لا يُمضي الأمور المستبهمة بهاجس رأيه، ولا ينفذ عزائمه المحتملة ببداهة فكره تحرزاً من إفشاء سره، وأنفة من الاستعانة بغيره حتى يشاور ذوي الأحلام والنهي، ويستطلع برأي ذوي الأمانة والتقى [م/20/ب] ممن حنكتهم التجارب فارتاضوا بها، وعرفوا موارد الأمور (و)⁽¹⁾ حقائق مصادرها، فإنه ربما كان استبداده برأيه أضر عليه من إذاعة سره، وليس كل الأمور أسراراً مكتومة، ولا الأسرار المكتومة بمشاورة النصحاء فاشية معلومة. قال النبي ﷺ⁽²⁾ : «ما سعد أحد برأيه ولا شقي عن مشورة». وقال لمعاذ بن جبل⁽³⁾ : استشر فإن المستشار مُعان، والمستشار مؤتمن، واحذر الهوى فإنه قائد الأشقياء⁽⁴⁾ . وقد قيل⁽⁵⁾ : الاستشارة عين الهداية، وقد خاطر من

(1) ليس في الأصل.

(2) الحديث في أدب الدنيا والدين، ص 290؛ والعقد الفريد لابن طلحة، ص 42. وقارن ببعض ذلك في روضة العقلاء لابن حبان، ص 169. وهو مثل في أمثال أبي عبيد، ص 14.

(3) مُعاذ بن جبل (-18هـ). أحد كبار أصحاب رسول الله ﷺ. ولي اليمن أيام النبي ﷺ، وجاهد في الشام بعد وفاته، واستشهد بطاعون عمواس؛ قارن عنه: طبقات ابن سعد، 3/2/120؛ والتاريخ الكبير للبخاري، 7/359؛ والمعارف، ص 254؛ والجرح والتعديل، 8/244؛ وحلية الأولياء، 1/228؛ وسير أعلام النبلاء، 1/443.

(4) لم يرد الحديث في كتب السنة عن مُعاذ بل عن أبي هريرة وأم سلمة وابن مسعود وابن عمر؛ قارن ب سنن أبي داود، 4/333؛ وجامع الترمذي،

استغنى برأيه. قال بعض الحكماء⁽¹⁾: حق على العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العلماء، ويجمع إلى عقله عقول الحكماء، فالرأي الفرد ربما زلّ والعقل الفرد ربما ضلّ.

ويعتمد على استشارة من (يكون)⁽²⁾ صلاحه موصولاً بصلاحه إذا كان عرياً من الهوى، (فهو)⁽³⁾ مخدعة الألباب، ومضلة الصواب. والعداوة تصد عن النصيح والإنصاف، وتبعث على الغش والإجحاف، ولا يصح مع أحد هذين رأي لمشير ولا يخلص فيهما. قال النبي ﷺ⁽⁴⁾: حبك الشيء يعمي

4/ 207؛ ومسند أحمد، 5/ 274. وهو عند الماوردي عن عائشة في أدب الدنيا والدين، ص 294؛ والأمثال والحكم، ص 165. ونثره ابن حبان في روضة العقلاء، ص 167. وأورده الثعالبي في التمثيل والمحاضرة، ص 28، بين أمثال رسول الله ﷺ.

(1) القول غفلٌ في أدب الدنيا والدين، ص 289؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 417-418؛ والإشارة إلى أدب الإمارة، ص 63. وعن الإمام عليّ في أدب الدنيا والدين، ص 291؛ والسعادة والإسعاد، ص 424. وقارن بـ مجمع الأمثال، 1/ 262؛ وسياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، ق 25؛ وشرح نهج البلاغة، 20/ 31.

(2) ليس في الأصل.

(3) ليس في الأصل.

(4) قارن بعبارة الإمام عليّ المشابهة في المجتنى، ص 45؛ وشرح نهج البلاغة، 20/ 31.

(5) قارن بالحديث وطرقه في سنن أبي داود، 4/ 334؛ ومسند أحمد، 5/ 164. وانظر نقداً لسنده ومنتنه في الأسرار المرفوعة للقاري، ص 177-178؛ وكشف الخفاء، 1/ 343-344. وهو مثلٌ من أمثال النبي في فصل المقال، ص 256، 320؛ وجمهرة الأمثال، 1/ 356؛ والمستقصى، ص 201؛ ومجمع الأمثال، 1/ 132؛ والبصائر والذخائر، 7/ 272؛ =

ويصم. أي يعمي عن الرشد ويصم عن الموعظة⁽¹⁾. كذلك حال البغض الذي هو ضده، لأنها خروج من العدل إلى تقصير أو سرف.

وإذا ظفر بالرأي ممن لا يراه للمشورة أهلاً أخفاه حتى لا يتحظى⁽²⁾ عليه غير أهله، ولم يستنكف من العمل به، فإن القرائح ليست على قدر الأخطار والرتب، وإنما هي ذخائر مستودعة في من منحها من نبيه وخامل، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁾: الناس معادن كمعادن الذهب والفضة. فلا يتصور قبح الحاجة إلى رأي من قلّ، فليس يراد (الرأي) للمباهاة والافتخار، فتلتبس فيه أعيان ذوي الأخطار، وإنما يراد للصواب والانتفاع كالضالة [م/21/أ] لا يمنعه من أخذها مهانة ملتقطها، وكاللؤلؤة لا يمنعه من لبسها ذلّة غائصها، وكفى بالإنسان سعادة أن تسهل عليه المطالب فيدرك مراده بأهون سعي وأقلّ عناء⁽⁴⁾.

= والحيوان، 4/386؛ والفاضل، ص122؛ والتمثيل والمحاضرة، ص209؛ وقوانين الوزارة، ص171؛ والأمثال والحكم، ص65؛ وأدب الدنيا والدين، ص37.

(1) التفسير نفسه في قوانين الوزارة، ص172.

(2) في الأصل: يتخطى.

(3) الحديث في صحيح مسلم؛ وسنن أبي داود (= فيض القدير، 6/295)، ومسند أحمد، 2/539، ونصه بالكامل: «الناس معادن كمعادن الفضة والذهب. خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا. والأرواح جنودٌ مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكرت اختلف». وقارن به في الأمثال للماوردي، ص52؛ والتمثيل والمحاضرة، ص23.

(4) مطلع العبارة في الأدب الكبير لابن المقفع (رسائل البلغاء، 1946)، =

وليس عليه إذا عمل بالرأي أن يعزوه إلى قائله، وينسبه إلى صاحبه فيرتهن بمهانتها، ويُعاب بذلتها، وإنما يتنبه به على صواب ما يأتي وسداد ما يريد. وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال⁽¹⁾: «كلمة الحكمة ضالة الحكيم حيثما وجدها فهو أحق بها». قال بعض البلغاء⁽²⁾: من كمال عقلك استظهارك على عقلك. (وقال)⁽³⁾⁽⁴⁾: إذا أشكلت عليك الأمور، وتغير لك الجمهور فارجع إلى رأي العقلاء، وافزع إلى استشارة العلماء، ولا تأنف من الاسترشاد ولا تستنكف من الاستمداد، فلأن تسأل وتسلم خير من أن تستبد وتندم. قال بعض العلماء⁽⁵⁾: من استغنى برأيه ضلّ ومن اكتفى بعقله زلّ.

= ص 46. وهي مع تعديلات طفيفة في عيون الأخبار، 1/ 31؛ والسعادة والإسعاد، ص 421؛ وقوانين الوزارة، ص 306؛ وأدب الدنيا والدين، ص 292؛ والأسد والغواص، ص 202؛ وسراج الملوك، ص 145؛ ونهاية الأرب، 6/ 71؛ والحكمة الخالدة، ص 295؛ والخوارزمشاهي للثعالبي، ق 24؛ والإشارة للمراذي، ص 65. والقسم الثاني منها الذي يتضمن المقارنتين في روضة العقلاء لابن حبان، ص 169، وأدب الدنيا والدين، ص 293-294؛ والمستطرف، 1/ 73.

(1) الحديث في جامع الترمذي، 4/ 155؛ وسنن ابن ماجه، 2/ 1395؛ ونصه فيهما: «الكلمة الحكمة ضالة المؤمن حيث ما وجدها فهو أحق بها». وقارن بالحديث أو بعضه في الأمثال والحكم، ص 49؛ وأمثال أبي عبيد، ص 5؛ والإيجاز والإعجاز، ص 7.

(2) القول في أدب الدنيا والدين، ص 292، بغير نسبة. وفي غرر الحكم، ص 306، بنسبته للإمام علي.

(3) ليس في الأصل.

(4) العبارة بطولها في أدب الدنيا والدين، ص 292.

(5) يورد الأبشيهي القول في المستطرف، 1/ 73، باعتباره حديثاً نبوياً. =

وإذا⁽¹⁾ لم يأته الرأي عفواً، ولا وصل إليه من غيره تبرّحاً أكثر من استشارة ذوي الألباب ولا سيما في الأمر الجليل والخطب المستبهم، فإن لكل عقل ذخيرة من الصواب، وحظاً من التدبير، ولقلّ ما فضل عن الجماعة رأي لا يعرف صوابه، ويشكل عليهم أمر لا يفهم جوابه.

وليكن⁽²⁾ أهل المشورة متصافين في المحبة، براء من عداوة أو بغضة، ليعترف العناد عن الاجتهاد، فلن يحظوا برأي، ولم يظفروا بصواب لالتباس الرأي بنفور العناد.

وينبغي أن يجمعهم على المشورة في [م/21/ب] بديهية الرأي، ليجتهد كل واحد منهم رأيه، ويستكمل خاطره، ليتخصص برتبة المجيب، ويجمع في حظوة المصيب. فإن اجتمعوا في ابتداء الرأي كانوا فيه بين أمرين⁽³⁾: إما أن يقودهم

= وفي المجتني لابن دريد، ص 45؛ والحكمة الخالدة لمسكويه، ص 198؛ والإشارة إلى أدب الإمارة، ص 63؛ وديوان المعاني، للعسكري، 2/94؛ والعقد الفريد، 2/420، نسبة القول لعلي. وهو بغير نسبة في أدب الدنيا والدين، ص 289، 292؛ وغرر الخصائص للوطواط (ط. صعب)، ص 94.

(1) في أدب الدنيا والدين، ص 292: «وينبغي أن تكثر من استشارة ذوي الألباب لا سيما في الأمر الجليل فقلما يضل عن الجماعة رأي أو يذهب عنهم صواب؛ لأن إرسال الخواطر الثاقبة وإجالة الأفكار الصادقة لا يَغزبُ عنها ممكن ولا يخفى عليه جائز...».

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 293: «وينبغي أن يسلم أهل الشورى من حسدٍ أو تنافس يمنعهم من تسليم الصواب لصاحبه...».

(3) في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 292-293، نقاش حول استشارة الجماعة مجتمعة، أو استشارة كل واحد على انفراد، وقد ذكر أن الفرس يؤثرون الأول، والروم يؤثرون الثاني. ثم ذكر لنفسه رأياً ثالثاً. والنقاش =

أول رأي منهم إلى متابعتة، فيصيروا مفوضين لرأي واحد قلّدوه وهم أكفاء وتابعوه وهم نظراء. وإما أن يختلفوا فيتنابدوا، ويتشاغل كل واحد منهم بنصرة رأيه حقاً كان أو باطلاً، فيخرج بالمناظرة عن حكم المجتهد، والمناظرة عن حكم المتأيد.

وكما أن الأصوب إفرادهم في ابتداء الرأي، فكذلك الأصوب أن لا يطلع بعضهم على استشارة بعض ليجتهد كل واحد منهم بفكره ويستنفد وسعه حتى إن حظي بدرك الصواب تخصص برتبة التعويل، وتميز بنباهة القبول.

وليكن⁽¹⁾ مع ذلك غير وان في الفكر ولا مقصر في الارتقاء، تعويلاً على رأي من شاوره لئلا يصير في الرأي مفوضاً، وفي الأمر مقلداً. قال بعض الحكماء: الاستسلام إلى رأي المشير هو العدل الخفي. وإذا أظهروا كوامل آرائهم عرضها على عقله وسبرها بفكره، وتصفح مبادئها وعواقبها، وسألهم عن أسبابها ونتائجها، وباحثهم عن أصولها وفروعها سؤال منصف لا متعنت، وطالب للصواب لا للرد، ليستوضح الحق من الباطل ويعلم الصحيح من الفاسد، ولا يبدي لهم رأيه إن خالفهم، ولا أنه يأخذ به ويعمل عليه إن وافقهم، ليجري الأمر على استبهامه

= نفسه في سياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، ق25ب. وقارن ب سر الأسرار، ص133-134 و135-137.

(1) الماوردي. أدب الدنيا والدين، ص293: «.. فإذا تصفح أقاويل جميعهم كَشَفَ عن أصولها وأسبابها، وبحث عن نتائجها وعواقبها حتى لا يكون في الأمر مقلداً ولا في الرأي مفوضاً..».

حتى يعمل به ليظهر بالفعل دون العزم، ليستفيد بذلك أربع خصال⁽¹⁾:

إحداهن: صواب رأيه وصحة رويته. والثانية: معرفة عقل المشير وصواب رأيه. والثالثة: وضوح ما استعجم [م/22/أ] من الرأي، وانفتاح ما استغلق من الصواب. والرابعة: طي عزمه عن الإشاعة، والتحرز فيه من خطر الإذاعة.

فإذا تقرر له الرأي الذي لا يخالطه فيه ارتياب، ولا تعارضه فيه شبهة أمضاه ولم يؤاخذهم بعواقب الإكداء ودرك الزلل، فإنما على الناصح الاجتهاد، وليس عليه ضمان النجاح، لأن أفضية الله خافية، وأقداره غالبية لا يدفعها رأي مجتهد، ولا يصد عنها روية مناصح، فلم يتوجه إليه لوم إن أكدي، ولم يقدر فيه ذم إن أخطأ⁽²⁾. قال بعض الحكماء⁽³⁾: الحوائج تطلب بالعناء، وتدرك بالقضاء. قال الشاعر⁽⁴⁾:

ألم تر أن الدهر يلعب بالفتى

ولا يملك الإنسان دفع المقادر

-
- (1) ذكر الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 293، أنها ثلاث.
(2) قارن عن ذلك قوانين الوزارة، ص 226؛ وأدب الدنيا والدين، ص 293؛ والإشارة للمُرادي، ص 71.
(3) القول في قوانين الوزارة، ص 153، 178؛ والأمثال والحكم، ق 83؛ وعيون الأخبار، 3/122. وفي التمثيل والمحاضرة، ص 467: الحوائج تُطلب بالرجاء، وتُدرك بالقضاء.
(4) في الأمثال والحكم للماوردي، ص 93، نسبة البيت لضرار بن الخطّاب الفهري.

ومتى عرف منه تعقب المشير بلوم أو ذمّ أسلم إلى رأيه وهو ملوم، ووكل إلى تدبيره وهو مذموم، فبقي بالمتاركة فرداً لا يعاضد، ومهملاً لا يساعد، وبه من الحاجة إلى مشورة ذوي الرأي ما لا يجد منه بدأ. قال الشاعر⁽¹⁾ :

من كان ذا عضد يدرك ظلامته

إن الذليل الذي ليست له عضدٌ

فضعفت منته بالمتاركة، وقلت مساعدته بالإهمال فتموجت به الخطوب، وتنكرت عليه القلوب. قال بعض الحكماء⁽²⁾ : لو

(1) ذكر الماوردي البيت في الأمثال والحكم، ص75؛ وأدب الدنيا والدين، ص212، ونسبه إلى الأجرد الثقفي. وهو مع بيت آخر بالنسبة نفسها في البيان والتبيين، 1/67؛ وعيون الأخبار، 2/3. وينسب صاحب التذكرة السعدية، 1/365، البيت للمتلمس من أبيات ثلاثة هي:

من كان ذا عضدٍ يدرك ظلامته

إن الذليل الذي ليست له عضدٌ

ولا يُقيمُ على ضيمٍ يُسامُ به

إلا الأذلان غير الحي والوتدُ

هذا على الخسف مربوطٌ برمته

وذا يُشجُّ فلا يرثي له أحدُ

وفي ديوان المتلمس (ط. الصيرفي، 1970) مع بيت آخر هو:

تنبو يدها إذا ما قلَّ ناصره

ويمنع الضيمَ إن أئرى له عددُ

(2) في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص42: «وقيل لبرزجمهر: العلم =

كانت الملوك تعرف مقدار حاجتهم إلى ذوي الرأي من الناس مثل الذي يعرف أهل الرأي من حاجتهم إلى الملوك، لم أر عجباً (أن)⁽¹⁾ ترى مواكب الملوك على أبواب العلماء، كما ترى مواكب العلماء على أبواب الملوك [م/22/ب].

= أفضل أم المال؟ فقال: بل العلم! قيل: فما بالنا نرى العلماء على أبواب الأغنياء، ولا نكاد نرى الأغنياء على أبواب العلماء؟! فقال: ذلك لمعرفة العلماء بمنفعة المال، وجهل الأغنياء بمنفعة العلم.
(1) ليس في الأصل.

فصل

وليعلم الملك أن أربعة أخلاق متقابلة ليس يعرى منها أو من أبدالها ملك، فإن استعملت في موضعها ووقف منها على حدودها خمدت، وإن استعملت في غير موضعها أو خرجت عن حدودها إلى زيادة أو تقصير ذمت، فأحدها الرقة والرحمة تحمد عند اعتدالها وفي موضعها، وتذم عند غلبتها وميلها، لأنها إذا غلبت أفضت إلى ترك الحدود، وإضاعة الحقوق، وذلك داع إلى هياج طباع المفسدين، وتحريك مطامع المتقلبين، فينحل من عرى السياسة ما كان بالرهبة ملتئماً، وتخوف العقوبة منتظماً. ومن نسب إلى رحمة تبطل حداً أو تحدث فساداً كان الفساد عليه أعود وهو لنظره وسياسته أفسد، وصار- كما قاله المتقدمون- كالطبيب الذي يرحم العليل من مرارة الدواء، وألم الحديد، فتوديه رحمته إلى هلكته وتسوقه الشفقة إلى منيته، فتصير رحمته له أبلى من قسوته، ورفقه به أضر من غلظته. والرحمة⁽¹⁾ خلق مركب من الود والجزع.

ثم الخلق الثاني المقابل لهذا الخلق وهو القسوة والغلظة، فإنها إذا غلبت أفضت إلى مجاوزة الحدود في الحياة، وعقوبة الأخيار المبرأة والمؤاخذه بالتهمة والظنون، والتسوية بين الشك

(1) في تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 86: الرحمة خُلِقَ مُرَكَّبٌ مِنَ الْوُدِّ وَالْجَزَعِ. وقارن بالسياسة من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر (تحقيق مصطفى الحيارى، عمان، 1981)، ص 64.

واليقين، فلا يأمن سليم، ولا يتميز سقيم، وفي ذلك من فساد السياسة بإيحاء المؤانسين، وخبث سرائر المناصحين ما يجعل كل ولي خصماً، وكل معين ألتاً⁽¹⁾.

وربما ظن بعض الولاة أن القساوة صرامة، فعدل عن الاقتصاد والسداد إلى ضدهما، وتجاوز حكم الدين والسياسة إلى غيرهما، ولا خير [م/23أ] في العدول عن واحد منهما، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم⁽²⁾: «أشد الناس عذاباً يوم القيامة أشدهم عذاباً للناس في الدنيا». وإنما الصرامة قلة الغفلة عن الجرائر، ومعرفة الأمور على الحقائق، حتى لا يتدلس عليه السقيم بالسليم، والخائن بالأمين، ولا يتصور الخالع بصورة الطائع. والقساوة تهوؤك في الحدود، وتعد في الحقوق يبعثه عليه اتباع شهوته، وتحكيم سطوته.

وإذا اعتدل فيه هذان الخلقان فرق لأهل الحق، وعنف لأهل الباطل اعتدلت سيرته، وصحت سياسته.

والقسوة خلق مركب من البغض والجرأة⁽³⁾.

ثم الخلق الثالث وهو السماحة والعطاء فإن وقف على حدّه، وهو بذل ما يحتاج إليه عند الحاجة وإيصاله إلى مستحقه بحسب

(1) الألت: الجبة بالبهتان.

(2) الحديث عن خالد بن الوليد في مسند أحمد، 4/90. وقارن به في الأمثال والحكم للماوردي، ص 150.

(3) في تهذيب الأخلاق لابن عدي، ص 95: «القساوة خُلُقٌ مركَّبٌ من البغض والشجاعة. وهو التهاون بما يلحق الغير من الألم والأذى».

الطاقة كان محمود البذل، مشكور العطاء⁽¹⁾. وإن تجاوز هذا الحد فأعطى في غير حق وبذل من غير تقدير صار منسوباً إلى التبذير والإضاعة وصار بإزاء تبذيره حقوقاً مضاعة. قيل⁽²⁾: كل سرف فيآزائه حقّ مضيع.

وإذا انتشر أن أمواله تنال بغير استحقاق، وتدرّك بغير سعي ثارت به مطامع المُجتدين⁽³⁾ وتكاثرت عليه وفود السائلين الذين ألفوا كلف الاحتراف، واستبدلوا به دني الاقتراف. فإن رام رضى جميعهم لم يطق لاتساع آمالهم، وقوة أطماعهم. ولو أطاق لأفسد سعي اتباعه، وتخبثت نيات أشياعه، إذ سوى في العطاء بينهم وبين من لم يسع [م/23/ب] سعيهم، ولا سد في المؤازرة

(1) في أدب الدنيا والدين، ص 185: «وحدّ السخاء بذلّ ما يحتاج إليه عند الحاجة، وأن يوصل إلى مستحقه بقدر الطاقة...». وفي تهذيب يحيى بن عديّ، ص 90: «السخاء بذلّ المال من غير مسألة ولا استحقاق. وهذا الخلق مستحسنٌ ما لم ينته إلى السرف والتبذير. فإنّ مَنْ بذل جميع ما يملكه لمن لا يستحقه لم يُسمّ سخياً بل يُسمّى مبدراً مضيعاً». وفي أخلاق مسكويه، ص 20: «... هو أن ينفق الأموال فيما ينبغي بمقدار ما ينبغي وعلى ما ينبغي». وفي مكارم الشريعة، ص 163: «السخاء هيئة للإنسان داعية لبذل القنيات حصل معه البذلّ أو لم يحصل...». وانظر مقالة أرسطو الرابعة عن السخاء في كتاب الأخلاق، ص 141-149. وقارن بـ سر الأسرار من الأصول اليونانية، ص 73-75؛ والسياسة من كتاب قدامة، ص 60-61.

(2) في التمثيل والمحاضرة، ص 31؛ وأدب الدنيا والدين، ص 187، نسبة القول إلى معاوية بن أبي سفيان. وفي الحكمة الخالدة، ص 177، بغير نسبة.

(3) في الأصل: المحتدين.

والمظاهرة مسدهم. قال بعض الحكماء⁽¹⁾: لا خير في السرف ولا سرف في الخير.

وإن خص بالعطاء قوماً وحرّم قوماً لم يكن بين من أعطاه وهو غير مستحق، وبين من حرّمه فرق، ولحقه من ذم من حرّمه أضعاف ما لحقه من حمد من وصله. وليس يمنع هذا من التبرع بالصلة، ومن مراعاة من أمت بحرمة إذا ظهرت أسبابها، وتلوح صوابها لأن الملوك مطالب ذوي الحاجات، وذخائر ذوي الحرمات. وهذا في حقوق السياسة من الواجبات.

والسخاء⁽²⁾ خلق مركب من الحياء والإيثار.

ثم الخلق الرابع⁽³⁾ المقابل لهذا الخلق وهو البخل والإمساك المؤدي إلى تفريق النصحاء، وتنكر الألباء، واستطالة الأعداء، فإن الأموال تصير إلى الملوك لتوضع في حقها، وتفرق على

(1) في أدب الدنيا والدين، ص 187، نسبة القول للمأمون العباسي. وفي التمثيل والمحاضرة، ص 135؛ ومن غاب عنه المطرب، ص 290؛ وغرر الخصائص، ص 377: «وقيل للحسن بن سهل: لا خير في السرف! فقال: لا سرف في الخير! فردّ اللفظ واستوفى المعنى». ويُنسب القول للحسن أيضاً في سراج الملوك للطرطوشي، ص 168. وقارن بـ الإيجاز والإعجاز، ص 25؛ وتاريخ بغداد، 9/354.

(2) قارن بـ تهذيب الأخلاق لمسكويه، ص 20؛ وتهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 90.

(3) في تهذيب يحيى بن عدي، ص 90: «والسخاء في سائر الناس فضيلة مستحسنة. فأما في الملوك فأمر واجب لأنّ البخل يؤدّي إلى الضرر العظيم في ملكهم، والسخاء والبذل يرتهن به قلوب الرعية والجنود والأعوان فيعظم الانتفاع به».

مستحقها لا ليعدل بها عن العطاء إلى المنع، وعن التفرقة إلى الجمع. وقد قيل: من جمع المال لنفع غيره أطاعوه، ومن جمعه لنفع نفسه أضاعوه.

وإذا شح ومنع اعتقد كل ممنوع أنه غريم مماطل، مستحق مدفوع، لا يعذر إن منع، ولا يشكر إن أعطي، يرى أن أيام السلامة مغرم، وأن أيام الاختلاط مغنم، فهو على رصد من تقلب الزمان، وتوقع الغير والحدثان، ثم تدعوه الضرورة إن تطاولت به المدة إلى الخيانة في أمانته، والغش في نصيحته، وقبول الرشاش في مضرته، فيعكس عليه قواعد دولته، ويفسد له نظام مملكته. قال بعض الحكماء⁽¹⁾: إذا بخل [م 24/أ] الملك كثرت أراجيف الناس عليه، وفسدت مودتهم له.

وإذا اعتدل فيه هذان الخلقان في العطاء والمنع، فلم ينقبض في حق، ولم ينبسط في باطل وسرف صلح واستصلح.

وقال هشام بن عبد الملك⁽²⁾: إنا لا نعطي تبذيراً ولا نمنع

(1) في الإمتاع والمؤانسة للتوحيدي، 46/2، عن أفلاطون: إذا بخل الملك بالمال كثر الإرجاف به.

(2) هشام بن عبد الملك بن مروان (105-125هـ) الخليفة الأموي المشهور، وآخر رجالات الدولة الأموية الكبار؛ تاريخ يعقوبي، 57/3؛ وتاريخ الطبري، 1728-1740؛ ومروج الذهب للمسعودي، 41-48؛ وتاريخ الإسلام للذهبي، 170-172؛ ومرآة الجنان، 1/261-263؛ وفوات الوفيات، 4/238-239؛ وخلاصة الذهب المسبوك، ص 26؛ والبداية والنهاية، 9/351-354؛ وسير أعلام النبلاء، 5/351-353؛ وتاريخ الخلفاء للسيوطي، ص 269؛ وتاريخ الخميس، 2/318؛ وشذرات الذهب، 1/163.

تقتيراً! إنما نحن خُزَّانُ الله عزَّ وجلَّ، فإذا أحبَّ أعطينا، وإذا كره أبينا، ولو كان كل قائل يصدق، وكل سائل يستحق، ما جبهنا قائلاً، ولا رددنا سائلاً⁽¹⁾.

والبخل خلق مركب من القحة والأسف⁽²⁾.

فهذه أخلاق إذا أخذ الملك نفسه بتعديلها فيه اتسقت له السياسة العادلة وانتظمت له السيرة الفاضلة. فإن خرج الملك عن القصد والاعتدال المحمود في العطاء والمنع إلى أحد الطرفين المذمومين من زيادة في العطاء بسخائه أو زيادة في المنع ببخله، فقد تنقسم أحوال الملوك فيها أربعة أقسام⁽³⁾: أحدهما: ملك

(1) القول منسوباً إلى هشام في الأمثال والحكم للماوردي، ص 186؛ وغرر الخصائص، ص 175.

(2) قارن به تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، ص 98.

(3) النص مع بعض اختصار في بدائع السلك، 443/1، عن «الحكماء». وفي مختصر من كتب السياسة، ق 100 - 100ب؛ «أرسطاطاليس: الملوك أربعة؛ ملكٌ سخيٌّ على نفسه سخيٌّ على رعيته. وملكٌ لثيمٌ على نفسه لثيمٌ على رعيته. وملكٌ لثيمٌ على نفسه سخيٌّ على رعيته. وملكٌ سخيٌّ على نفسه لثيمٌ على رعيته. قالت الروم؛ لا عيب على الملك إذا كان لثيماً على نفسه سخيّاً على رعيته. وقالت الهند: اللؤم على نفسه وعلى رعيته صواب. وأجمع الكل منهم على أن السخاء على نفسه مع اللؤم على رعيته عيبٌ وفسادٌ للملك». وأصل الفكرة ما ورد في سر الأسرار المنسوب لأرسطو، ص 73، ونصه: «الملوك أربعة: ملك سخيٌّ على نفسه سخيٌّ على رعيته. وملك سخيٌّ على نفسه لثيمٌ على رعيته. وملك لثيمٌ على نفسه لثيمٌ على رعيته. أما الروم فقالت: لا عيب على الملك إذا كان لثيماً على نفسه سخيّاً على رعيته. وقالت الهند: اللؤم على نفسه وعلى رعيته صواب. وقالت =

سخي على نفسه سخي على رعيته. والثاني: ملك بخيل على نفسه بخيل على رعيته. والثالث: ملك سخي على نفسه بخيل على رعيته. والرابع: ملك بخيل على نفسه سخي على رعيته.

وقد اختلفت طوائف الأمم، أي الأربعة أقرب إلى الصواب، وأبعد من العيب، وإن لم يخل بالخروج عن الاعتدال من خطأ وعيب على أربعة آراء، فرأى الروم أن أقربهم إلى الصواب وأبعدهم من العيب هو البخيل على نفسه وعلى رعيته لأنه مستبق وغير مستهلك. ورأى الهند أن أقربهم إلى الصواب وأبعدهم من العيب هو السخي على نفسه السخي على رعيته، لأنه منتفع ونافع. ورأى الفرس أن أقربهم إلى الصواب وأبعدهم من العيب هو السخي على نفسه البخيل [م/24/ب] على رعيته، لأنهم يرون تنعيم النفوس من الواجبات، فكان حق نفسه أحق به من حق غيره. ورأى العرب أن أقربهم إلى الصواب وأبعدهم من العيب هو البخيل على نفسه السخي على رعيته لأنه إيثار غيره على نفسه. وقد جاء القرآن بما يظهر هذا (في)⁽¹⁾ قول الله عز وجل: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]. وقد ظهر ذلك في أشعار العرب حتى قال بعضهم⁽²⁾:

= الفرس رداً على الهند: الملك السخي على نفسه وعلى رعيته مُصيب. وأجمع الكل منهم على أن السخاء على نفسه مع اللؤم على رعيته عيبٌ وفسادٌ للملك». والنص بصيغة موجزة في الكلم الروحانية لابن هندو، ص 71.

(1) ليس في الأصل.

(2) البيت من قصيدة لحاتم الطائي في ديوانه، ص 182-183؛ والبيان =

وإنك إن أعطيت بطنك همّة
وفرَجَكَ نالا منتهى الذمّ أجمعا

= والتبيين، 4/ 381؛ والتذكرة السعدية، ص 347. وفي أدب الدنيا والدين،
ص 217؛ والأمثال والحكم، ص 109، بغير نسبة. ونصه في الديوان:
وإنك مهما تُعطِ بطنك سُؤْلَهُ
وفرَجَكَ نالا منتهى الذمّ أجمعا

فصل

وليعلم⁽¹⁾ الملك أن من قواعد دولته الوفاء بعهوده فإن الغدر قبيح، وهو بالملوك أقبح، ومضر، وهو بالملوك أضر، لأن من لم يوثق منه بالوفاء على بذله ولم يتحقق منه تصديق قوله بفعله، ووسم بنقض العقود، ونكث العهود، قل الركون إليه، وكثر النفور منه وعنه، وانعقاد الملك إنما يكون بالركون الموجب للاستسلام والطاعة الباعثة على النصر، وليصير الناس مع الملك من بين مستسلم إليه، وناصر له. ويهذين يكون المُلْكُ منعقدًا.

فإذا نفرهم الغدر انتقضت قواعده لزوال الاستسلام وقلة التناصر. وإذا عرف الأعداء الوفاء منه لانوا، وطال عليهم بالبصرة⁽²⁾ فهانوا، وقوبل على غدره بمثله فدان له الناس بمثل ما دان، وقد قال النبي ﷺ⁽³⁾: كما تدين تدان. قال الشاعر⁽⁴⁾:

(1) قارن فيما يتصل بهذه المسألة: سرّ الأسرار، ص 83.

(2) كذا في الأصل؛ وربما كانت: النصر.

(3) في كليلة ودمنة (ط. دي ساسي، 1816)، ص 267: «وقد قيل: كما تدين تدان». وفي إنجيل متى، الإصحاح السابع، رقم 1-2: «لا تدينوا لكي لا تُدانوا لأنكم بالدينونة التي تدينون تُدانون» والقول منسوبٌ إلى عيسى نقلاً عن بعض الأناجيل في عيون الأخبار، 271/2. وذكر البخاري القول تعليقاً في صحيحه، 64/3. ورفع كل من الديلمي وأبي نعيم عن ابن عمر بيد أن ابن عدي وابن أبي عاصم ضعفاه؛ قارن بـ المقاصد الحسنة، ص 236؛ وكشف الخفاء، 162/2؛ والأسرار المرفوعة، ص 171-172؛ وأسنى المطالب، ص 169. ونسبه الخطيب البغدادي في اقتضاء العلم العمل، ص 98 لمالك بن دينار. =

وعندي قروض الخير والشر كلها

فبؤسى لدى بؤسى ونعمى بأنعم

فإذا لا شيء أضرّ بالملك من الغدر، ولا أنفع له من الوفاء.

وربما استسهل غدره ينتهزها فرصة، فسامح نفسه بها، وجعلها من الذنوب المكفرة بالتوبة، ولا يعلم أنها أنكى في مملكته من عدو [م/25/أ] قاهر، ومتغلب جائر، لأنهم قد وسموه بها، وإن ندرت، واكتفوا بها وإن شذت. ولا يقبلون توبته، ويجعلون ما يعقبها من الوفاء اضطراراً، ومن العذر اختياراً، فلا يكون في وفائه مشكوراً، ولا في عذره معذوراً. وقد قيل: ما لغادر عاذر. وربما تأول الملك في غدره تأويلاً بجعله عذراً لنفسه، فلا يجد من الناس عاذراً، ولا يكون عندهم إلا غادراً، لأنهم يحملون الأمور على ظواهرها، ولا يكشفون عن غوامضها، فيقضون بسقم الظاهر على سلامة الباطن، وبفساد العيان على صلاح الكامن تغليباً على السرائر. وما ينفعه أن يعذر نفسه، وهو عند الناس غير معذور، ويشكرها، وهو عندهم غير

= وقارن بـ التمثيل والمحاضرة، ص 432. واعتبره الماوردي حديثاً في قوانين الوزارة، ص 123، 147؛ وأدب الدنيا والدين، ص 103.
(1) البيت في حماسة البحترى، ص 252، بنسبته إلى أوس بن حجر؛ وهو بالنسبة نفسها في الأمثال والحكم للماوردي، ص 159. وهو في ديوان أوس بن حجر، ص 121، من قصيدة مطلعها:

تَنكَّرتِ منا بعد معرفة لَمِي

وبعد التصابي والشباب المكرم

مشكور. قال بعض الحكماء⁽¹⁾: الوفاء من الملوك يجلب إليهم نفوس الرعايا وأموالها، وقلة الوفاء يقبض نفوس الرعايا وأموالها.

* * *

(1) في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 168، عن أفلاطون: «الوفاء من الرؤساء يجلب إليهم تعزيز الرعايا بأنفسهم وأموالهم. وحسد الملوك يخفي بهجة المُلْك...».

فصل

ومما يجب على الملك أن يحفظ نفسه من الحسد، فإنه خلق دني، وطبع ردي فهو في عموم الناس مذموم وفي أخلاق الملوك أذم، لأن قدر الملك يجلب عن دناءته، ومنزلة المحسود مستصغرة في عظم همته، قال بعض الحكماء⁽¹⁾: حسد الملوك يخفي بهجة الملك. ولو لم يكن في الحسد من الذم إلا ما يفضي إليه من تفضيل المحسود لكفى ذا القدر خمولاً، وذا الفضيلة نقصاً، فكيف بأثره إذا وصم، ويضرره إذا قصم⁽²⁾ قال ابن المقفع⁽³⁾:

(1) القول في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 168، عن أفلاطون.
 (2) في أدب الدنيا والدين، ص 261: «ولو لم يكن من ذم الحسد إلا أنه خُلِقَ دنيءٌ يتوجه نحو الأكفاء والأقارب ويختص بالمخالط والصاحب، لكانت النزاهة عنه كرمًا، والسلامة منه مغنماً؛ فكيف وهو بالنفس مضر وعلى الهم مصر - حتى ربما أفضى بصاحبه إلى التلف من غير نكاية في عدوه، ولا إضرار بمحسود».

(3) عبد الله بن المقفع (-142هـ). الكاتب الفارسي المعروف. ترجم كليلة ودمنة وخداي نامه عن البهلوية. وعمل كاتباً لأحد أعمام أبي جعفر المنصور. قتله سفيان بن معاوية والي المنصور على البصرة لأسباب سياسية ودينية، قارن عنه وعن أعماله: الوزراء والكتّاب للجهمياري، ص 109؛ والفهرست، ص 118؛ وابن أبي أصيبعة، 1/308؛ وأنساب الأشراف للبلاذري، 3/218-224؛ ووفيات الأعيان، 2/151-155،

- F. Gabrieli L'opéra di Ibn al-Mukaffa', in: RSO, XIII, 1932

- D. Sourdel: La biographie d'Ibn al-Muqaffa', in: Arabica, I, 1954

- EI (2), III (F. Gabrieli), 883-885

وقد صدرت عنه بالعربية دراسات لغفراني خراساني وخلييل مردم وعبد اللطيف حمزة وأحمد علي ومحمد وريث وحسن شرف. وترجمت =

الحسد والحرص يكثر الذنوب وأصل المهالك، أما الحسد فأهلك إبليس، وأما الحرص فأخرج آدم من الجنة⁽¹⁾. وفي الحسد نوعا ذم، يختص أحدهما بظاهره، والآخر بباطنه. فأما الأخص بالظاهر فهجنة إذا عرف وقبحة إذا وصف، لأنه في الظاهر⁽²⁾ شدة الأسى على [م/25/ب] الخير أن يكون للناس الأفاضل وظاهر هذا قبيح إذا ذكر، وشائع إذا ستر، وخاصة الملوك الذين هم أسّ الفضائل، ومعدن الخيرات. وأما الأخص بالباطن فكذ القلب بغمه، وهذ الجسد بسقمه، لا يجد لقلبه سُلوًا، ولا لجسده هُدوًا، وهذا عذاب جَنَّتُهُ يداه، والمحسود قرير العين، وادع الجسد، فقد ضرّ ولم يُستضرّ. وقيل⁽³⁾: ليس

= دراسات غابرييلي القديمة عنه في كتاب ع. بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام. كما تُرجمت دراسة كراوس عنه في كتاب ع. بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. وتُرجمت أخيراً فقرة بروكلمان الطويلة عنه في تاريخه للأدب العربي في الترجمة المستمرة لهذا الكتاب بدار المعارف بمصر، 3/92-102.

(1) في محاضرات الأدباء، 1/252، عن ابن المقفع: «الحسد والحرص دعامتا الذنوب، فالحرص أخرج آدم عليه السلام من الجنة، والحسد نقل إبليس من جوار الله تعالى». وفي عيون الأخبار، 2/11؛ وأدب الدنيا والدين، ص 260، عن بعض الحكماء: «الحسد أول ذنب عُصي الله به في السماء - يعني حسد إبليس لآدم - وأول ذنب عُصي الله به في الأرض - يعني حسد ابن آدم لأخيه حتى قتله».

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 261: «وحقيقة الحسد شدة الأسى على الخيرات تكون للناس الأفاضل».

(3) ذكر الماوردي القول في أدب الدنيا والدين، ص 261، منسوباً لمعاوية. وفي محاضرات الأدباء، 1/253، (عن علي)؛ والمستطرف، 1/13 (عن أعرابي): «الحسد داء منصف يفعل في الحاسد أكثر من فعله في =

في خصال الشرّ شيء أعدل من الحسد، لأنه يبدأ بإضرار الحاسد قبل المحسود.

وأما المنافسة⁽¹⁾ فهي غير الحسد فلا بأس أن ينافس الأكفاء في فضائلهم، ويتشبه بالأخيار في محاسنهم، ويجتهد إن لم يزد عليهم أن لا يقصر عنهم، فما تكامل فضل الأخيار إلا بالافتداء بالأخيار، لأن لكل نفس في الخير حظاً مطبوعاً، وحظاً مكتسباً فإذا اجتمعا تكامل الخير بهما.

والعرب تقول⁽²⁾: لولا الوئام⁽³⁾ لهلك الأنام؟ أي لولا الناس يرى بعضهم بعضاً فيقتدي به في الخير، وينتهي به عن الشر لهلكوا. قيل لعيسى بن مريم عليه السلام⁽⁴⁾: من أدبك؟ قال: ما أدبني أحد! رأيت جهل الجاهل فاجتنبته!

وربما غلط قوم فظنوا أن المنافسة في الخير هي الحسد، وليس كما ظنوا، لأن المنافسة طلب التشبه⁽⁵⁾ بالأفاضل، والحسد مصروف إلى الضرر، لأن غايته أن يعدم الفاضل فضله،

= المحسود - وهو مأخوذ من الحديث: قاتل الله الحسد ما أعدله؛ بدأ بصاحبه فقتله.

(1) هذه التفرقة بين الحسد والمنافسة أو الغبطة موجودة أيضاً في أدب الدنيا والدين، ص 261.

(2) القول في أمثال أبي عبيد، ص 156؛ ومجمع الأمثال، 2/176؛ وأدب الدنيا والدين، ص 112؛ وفصل المقال، ص 237؛ وجمهرة الأمثال للعسكري، 2/184.

(3) في الأصل: الأدام. والتصحيح عن أدب الدنيا والدين، ص 112.

(4) المحاوراة عن عيسى عليه السلام في أدب الدنيا والدين، ص 226.

(5) في الأصل: الشبيه. والتصحيح عن أدب الدنيا والدين، ص 261.

وإن لم يُصر للحاسد مثله. فهذا هو الفرق بين المنافسة والحسد⁽¹⁾. فصارت المنافسة خيراً والحسد شراً.

ومما هو جدير بالملك أن يجتنب الامتنان بإنعامه، والبذخ بإحسانه، لأنه من ضيق النفس، وضعف المنّة، وهو تابع لفساد الأخلاق، وملحق بمساوئ الشيم، وفيه تكدير للصنيع، وإحباط للشكر، وإغراء بالذم، فينعكس عليه ما صنع، فيصير مسيئاً [م/26 أ] بإحسانه، ومذموماً بامتنانه، فيعتاض بالإحسان كفراً وبالامتنان عصياناً، إلا قوماً قد أظهروا كفر إحسانه، واستبطنان عصيانه، فيخرج الامتنان عليهم مخرج الوعيد والتهديد مقابلة على ما أضاعوه من شكر إحسانه، فيكون ذلك منه استئناف إحسان إليهم، لأنه تقويم على ميل، وتأديب على ذلك. وحسبك بدم الامتنان أن يصير عصياناً، قال الشاعر⁽²⁾:

أفسدت بالمنّ ما أسديت من حسن

ليس الكريم إذا أسدى بمنان

(1) في أدب الدنيا والدين، ص 261: «.. وربما غلط قوم فظنوا أن المنافسة في الخير هي الحسد. وليس الأمر على ما ظنوا (لأن المنافسة طلب التشبه بالأفاضل من غير إدخال الضرر عليهم)، والحسد مصروف إلى الضرر؛ لأن غايته أن يعدم الأفاضل فضلهم من غير أن يصير الفضل له. فهذا الفرق بين المنافسة والحسد..». وانظر مكارم الشريعة، 135؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/325-326.

(2) البيت في عيون الأخبار، 3/177؛ وأدب الدنيا والدين، ص 204، بغير نسبة.

ليكن من دأبه التصفح في ليله أعمال نهاره، فإن الليل أحضر للخاطر، وأجمع للذكر، ليكون ما فعله موقوفاً على استيضاح الرأي فيه، فإن كان صواباً أبرمه وأمضاه، واقتفى أثره فيما جانسه وضاهاه، وإن كان قد مال فيه عن سنن الصواب، وزلّ عن نهج الاقتصاد بادر إلى استدراكه فيما أمكن، وانتهى عن مثله في المستقبل، ليكون بالماضي معتبراً وبالمستأنف خبراً.

وليعلم أن ما صدر من أفعاله لا يخلو من ثلاثة احوال، إما أن يكون قد اقتصد فيها ووقف منها على حدها، وهو العدل المقصود والغرض المطلوب. أو يكون قد أفرط فيها فزادت، أو قصر فيها فنقصت، وكلاهما خروج عن العدل، وميل عن القصد. فليعرف ذلك بسيره وتصفحته، وليمضه بعد العلم بصوابه. قال النبي عليه السلام⁽¹⁾: إذا تثبتت أصبت أو كدت تصيب، وإذا استعجلت أخطأت أو كدت تخطئ.

وليكن مع ذلك متصفحاً لأفعال غيره، فما أعجبه من جميلها واستحسنه من فضائلها بادر إلى فعله، وزين نفسه بالعمل به، فإن السعيد من تصفح أفعال غيره فانتهى [م/29/ب] عن سيئها

(1) أورد الماوردي الحديث في قوانين الوزارة، ص 227؛ والأمثال والحكم، ص 99، عن سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس ولفظه: «من تأتى أصاب أو كاد، ومن تعجل أخطأ أو كاد». وهو حديث في إحياء علوم الدين، 3/386. وفي كشف الخفاء، 1/350: «قال أبو حاتم: والطبراني والعسكري والقضاعي من حديث ابن لهيعة عن عقبة بن عامر - رفعه: من تأتى أصاب أو كاد، ومن عجل أخطأ أو كاد.. ورواه البيهقي أيضاً عن ابن عباس رفعه بلفظ: إذا تأنيت أصبت أو كدت..»؛ غير أن ابن الأزرق نسب الأثر في بدائع السلك، 1/476، إلى معاوية.

واقتمدى بحسنها، فنال هنيء المنافع، وأمن خطر التجارب،
ووصل إلى الصواب بغير تكلف، وعمل بالحزم من غير تعنف⁽¹⁾.
ووجد على حجر بالهند مكتوب⁽²⁾: من اعتبر بغيره لم تصبه
محنة. قال الشاعر⁽³⁾:

إن السعيد له في غيره عظة

وفي التجارب تحكيم ومعتبر

ينبغي للسلطان أن لا يغفل عن الحذر والاحتراس، ليجعل
التوكل على الأعذار وما تجري به الأقدار طريقاً إلى إضاعة
الحزم، فيستسلم لنوائب الدهر، فإن الله تعالى أمرنا بالتوكل بعد
الإندار، وندب إليه بعد الإعدار، بذلك أنزل كتابه، وأمضى سنته
فقال عز وجل: ﴿خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 70]. وقال: ﴿وَلَا
تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]. وقال النبي ﷺ⁽⁴⁾: «أعقلها
وتوكل». وسئل: ما الحزم؟ قال: الحذر. وقيل لبعض الحكماء:

(1) ربما كان هنا سقط صغير المقدار.

(2) القول بلفظه في الأمثال والحكم للماوردي، ص 122.

(3) البيت مع آخر منسوباً للحارث بن حلزة في البيان والتبيين، 2/ 106؛
وللحارث بن كلدة في الحماسة الشجرية، 1/ 274. وعده جامع ديوان
الحارث بن حلزة من منحول شعره (الديوان، 23). وذكر الماوردي البيت
في أدب الدنيا والدين، ص 343، بغير نسبة.

(4) الحديث رواه الترمذي في جامعه، 417/5، عن أنس بن مالك مرفوعاً ثم
ذكر عن يحيى بن سعيد القطان أنه حديث منكر. وقارن بنقد للسند والمتن
في المقاصد الحسنة، ص 65؛ وكشف الخفاء، 1/ 161. وهو مثل في
أمثال أبي عبيد، ص 2؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 23.

ما الحزم؟ قال: أن تحذر ما يمكن كونه. قيل: فما العجز؟ قال: (أن)⁽¹⁾ تأمن ما يمكن كونه.

وليعلم الملك أن شدة الاتقاء والحذر تدعو إلى وقوع ما يتقي ويحذر، فإنه ربما عاد عليه من استظهاره فشل، وداخله من شدة حذره وجل، فصار بهما عرضة للنوائب، وهدفاً للمصائب، فتدخله شدة اتقائه فيما كان منه بدء إشفاقه. وقيل⁽²⁾: من التوقي ترك الإفراط في التوقي. وإذا أخذ بالحذر والاحتراس في مواضع الشدة، وعمل على الجرأة والإقدام عند انتهاز الفرصة، فقد أخذ بالحزم في شدته، وعمل بالحزم عند فرصته. قال طاهر بن الحسين⁽³⁾:

ركوبك الأمر ما لم تبد فرصته

جهل ورأيك في الإقحام تغرير

(1) ليس في الأصل.

(2) القول في عيون الأخبار، 6/2؛ والبيان والتبيين، 1/210؛ وسراج الملوك، ص344، بغير نسبة. وينسبته إلى أفلاطون في مختار الحكم، ص174؛ والبصائر، 7/293؛ وجمع الجواهر، ص8. وجعله مسكويه في الحكمة الخالدة، ص195 من أمثال العرب.

(3) طاهر بن الحسين (159-207هـ) بن مصعب بن زريق بن ماهان الخزاعي ولاء. قاد جيوش المأمون التي هزمت الأمين وقتلته، ولقب بذي اليمينين. وتوفي عام 207هـ بخراسان والياً عليها للمأمون، وهو مؤسس الدولة الطاهرية هناك التي استمرت قرناً تقريباً، قارن عنه: كتاب بغداد لطفور؛ والفهرست لابن النديم، ص176؛ وتاريخ الطبري، 3/1062-1066؛ ومروج الذهب، 7/439؛ وتاريخ بغداد، 9/353-355؛ ووفيات الأعيان، 2/517-523.

فاعمل صواباً وخذ بالحزم مآثرة

فلن يذم لأهل الحزم تدبير⁽¹⁾

وعلى هذا قياس ما قدمنا مع المنع والعطاء، لأن لكل فضيلة حدّاً، وتجاوز الحد نقص في المحدود.

ليكن من عادة الملك إذا أراد المقابلة على الإحسان والإساءة أن [لا] يعد محسناً بثواب، ولا يتوعد مسيئاً بعقاب، لأنه على الأمرين قادر، وفي الوعد بالثواب تكدير، وفي الوعيد

(1) في العقد الفريد، 4 / 241-242؛ وتهذيب الرياسة للقلعي، ص 237، أن طاهر بن الحسين عندما دخل بغداد كتب كتاباً إلى إبراهيم بن المهدي ذّيله بهذه الأبيات:

رُكُوبُكَ الْهَوَىٰ مَا لَمْ تُؤَلَّفْ فِرْصَتُهُ

جَهْلٌ رَمَىٰ بِكَ بِالْإِقْحَامِ تَغْرِيرُ

أَهْوَىٰ بَدْنِيَا يُصِيبُ الْمَخْطُوتُونَ بِهَا

حَظُّ الْمَصِيبِينَ وَالْمَغْرُورُ مَغْرُورُ

فَأَزْرِعْ صَوَاباً وَتُحْذُ بِالْحَزْمِ حَيْطَتَهُ

فَلَنْ يُذَمَّ لِأَهْلِ الْحَزْمِ تَدْبِيرُ

فَإِنْ ظَفَرْتَ مُصِيباً أَوْ هَلَكْتَ بِهِ

فَأَنْتَ عِنْدَ ذَوِي الْأَلْبَابِ مَعْدُورُ

وَإِنْ ظَفَرْتَ عَلَىٰ جَهْلٍ فَفُزْتَ بِهِ

قَالُوا جَهْوَىٰ أَعَانَتْهُ الْمَقَادِيرُ

والأبيات ما عدا الثاني منها دون نسبة في لباب الآداب، ص 74. وقد أوردها الماوردي في نصيحة الملوك منسوبة لعبد الله بن طاهر.

بالعقاب تنفير، فاستغنى بالفعل عن القول إلا أن يجعل حمده ثواباً، وذمه عقاباً، فيقتصر على الجزاء بالقول بحسب الإحسان والإساءة، ولا يغيره توعد ولا وعيد على زيادة، وليعتمد على الجزاء بالقول فيمن كان بالحق عروفاً وعن المال عزوفاً، فإن تأثير الكلام في الكرام أبلغ من تأثير الفعل بالثناء. وقد قال أنوشروان⁽¹⁾: الناس ثلاث طبقات تسوسهم ثلاث سياسات: طبقة من خاصة الأحرار، تسوسهم باللين واللطف. وطبقة من خاصة الأشرار، تسوسهم بالشدة والعنف. وطبقة هم العامة، تسوسهم باللين والشدة لئلا تخرجهم الشدة ولا يطرهم اللين.

(1) القول مع تعديلات طفيفة وينسبته إلى أنوشروان في لباب الآداب، ص 53؛ ونهاية الأرب، 6/44؛ ونثر الدر (بوغانمي)، رقم 96، ص 42. وفي الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، ص 74-75: «وقال أنوشروان: الناس ثلاث طبقات تسوسهم ثلاث سياسات؛ طبقة من خاصة الأبرار (اقرأ: الأحرار) تسوسهم بالعطف واللين والإحسان. وطبقة من خاصة الأشرار تسوسهم بالغلظة والشدة. وطبقة من هؤلاء وهؤلاء تسوسهم بالغلظة مرة وباللين مرة لئلا تخرجهم الغلظة ولا يطرهم اللين...». والمأثور مع تعديل طفيف في كثر الملوك لسبط ابن الجوزي، ص 58-59. وينسبه العسكري في ديوان المعاني، 2/190، لبزرجمهر. وقارن ببسط غفل له في سلوك المالك، ص 186. وقارن بسراج الملوك، ص 104، والإشارة إلى أدب الإمارة، ص 117-118.

فصل

وليعلم الملك أن من أقوى الأمور في نقض العزائم، اعتقاد الطيرة، فإنه لا شيء أضرّ بالرأي، ولا أفسد للتدبير منها، مع ورود السنة باجتناؤها، والنهي عنها، فما الأقدار إلا بقضاء محتوم، وأجل معلوم، قال الشاعر⁽¹⁾:

ما للرجال مع القضاء تحيل

ذهب القضاء بحيلة المحتال [م/27/أ]

ومن⁽²⁾ ظن أن الطيرة ترد قضاءً، أو تدفع مقدوراً فقد جهل إن أفضية الله نافذة بأمره، وجارية على قدره، فليحذر الطيرة، ولا يجعل لنقض عزائم أسباباً، ولا لفساد الرأي عللاً، وليمض الأمور على مقتضى أحوالها. قيل⁽³⁾: الخيرة في ترك الطيرة.

ولينسب⁽⁴⁾ ما جرّه القضاء وساقه القدر إلى مدبر الأمور ومقلب الدهور، فما لمتطير عيش يصفو من وجل، ولا عزم يخلو من فشل، فيحسم وساوس الشيطان عن نفسه، فما جعل

(1) البيت في الأمثال والحكم للماوردي، ص 143، في سياق استشهاد مروان ابن محمد به عند انقلاب الأمور عليه. وشطره الأول في مجمع الأمثال للميداني، 2/289.

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 303: «اعلم أنه لا شيء أضرّ بالرأي، ولا أفسد للتدبير من اعتقاد الطيرة. ومن ظن أن خوار بقرة أو نحيب غراب يرد قضاء أو يدفع مقدوراً فقد جهل...».

(3) في أدب الدنيا والدين، ص 305.

(4) قارن بـ أدب الدنيا والدين، ص 305.

الله لما استأثر لعلمه من الغيوب بشيراً، ولا نذيراً، وإنما وكله إلى عقول يتدبرون بها ويعملون بموجبها، ولم يجعل للطيرة فيها حظاً. وقد قال الشاعر⁽¹⁾:

وما عاجلات الطير تدني من الفتى

رشاداً ولا عن ريثهنّ يخيبُ

فأما الفأل فمحمود الأثر، مؤنس الخبر، لأن فيه تنفيذ الآراء، وتقوية العزائم، فصار في موافقة الرأي ضد الطيرة في مخالفة الرأي، فلذلك ندب إلى الفأل، ومنع من الطيرة⁽²⁾.

تفاءل⁽³⁾ رسول الله ﷺ في غزواته وحروبه ولم يتطير، فافترقا في النص والتعليل، واختلفا في المدلول والدليل.

قيل⁽⁴⁾: لا نحرك من الأمور ما كان ساكناً، ولا نظهر منها ما كان كامناً، فتعجل تحقيق الحذر وتقدم بادرة الخطر. وليترك الأمور على مطاوي الدعة، ومجاري السلامة، ما لم يبلغه

(1) ذكر الماوردي البيت مع آخر في الأمثال والحكم، ص 57، ونسبهما إلى ضابئ بن الحارث البرجمي. وهما من أبيات معروفة لضابئ في الأصمعيات، ص 184؛ والحماسة البصرية، 2/ 56-57؛ والتذكرة السعدية، ص 367-368.

(2) قارن بـ أدب الدنيا والدين، ص 305.

(3) في أدب الدنيا والدين، ص 305: «.. فقد تفاءل رسول الله ﷺ في غزواته وحروبه..».

(4) القول بنسبته إلى كسرى أنوشروان في غرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي، ص 607.

اضطرار، ولا تسقه إليه أقدار، فقد قيل في منشور الحكم⁽¹⁾: لا تفتح باباً يعيبك سده، ولا ترم سهماً يعجزك رده، ولا تفسد أمراً يعيبك [م/28أ] إصلاحه، ولا تغلق باباً يعجزك افتتاحه.
قال الشاعر⁽²⁾:

فإياك والأمر الذي إن توسعت

موارده ضاقت عليك المصادر

فما حسن أن يعذر المرء نفسه

وليس له من سائر الناس عاذر

لا يحسن بالملك أن يأمر بالمعروف إلا بدأ بفعله، ولا ينهى عن منكر إلا بدأ بتركه، ولا يلم أحداً فيما لا يلوم عليه نفسه، ولا يستقبح منه ما لا يستقبحه من نفسه، ولا يأمرهم بالبر بما لا يأمر به نفسه، فإن الناس على شاكلة ملوكهم يجرون⁽³⁾: وبأخلاقهم يستنون، لأنهم أعلام متبوعة، ومناهج مشروعة. قال بعض الحكماء⁽⁴⁾: أصلح نفسك لنفسك يكن الناس تبعاً لك.

-
- (1) نسب أسامة بن منقذ القول في لباب الآداب، ص 60، لأرسطوطاليس. وهو غفل في المستطرف، 26/1.
- (2) ذكر الماوردي البيتين دون نسبة في أدب الدنيا والدين، ص 343. وهما غفل أيضاً في شرح الحماسة للمرزوقي، 1152/3، والتذكرة السعدية، ص 275؛ والعقد الفريد للملك السعيد، ص 141.
- (3) قارن عن ذلك مُشاكلة الناس لزمانهم لليعقوبي (ط. وليم ميلورد، بيروت، 1962)؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 23.
- (4) نسب الطرطوشي القول في سراح الملوك (ط. مصر، 1306هـ)، =

وقال المأمون⁽¹⁾: أسوس الملوك من ساس نفسه لرعيته، فأسقط عنه مواقع حجتها، وقطع مواقع حجته عنها. قال بعض الحكماء⁽²⁾: أفضل الملوك من أبقى بالعدل ذكره واستعمله الناس بعده.

والملك الفاضل هو الذي يحوش الفضائل، ويجود بها على من دونه، حتى تكثر في أيامه، ويتجمل بها من لم تكن فيه. وجدير بمن أمر بصلاح أن يكون أحق بفعله، وبمن نهى عن فساد أن يكون أحق بتركه. ولأن كان علو القدر لا يزيده تحفظاً لم ينقصه، قال الشاعر:

لك الخير لَمْ نفساً عليك ذنوبها

ودع لوم نفس ما عليك مليم

وكيف ترى في عين صاحبك القذى

ويخفى قذى عينيك وهو عظيم

= ص 117، للخليل بن أحمد. وهو منسوب في مختار الحكم، ص 193؛
والباب الآداب، ص 449، إلى أرسطوطاليس. وهو غفل في أدب الدنيا
والدين، ص 342.

(1) القول منسوب للعجم مع بعض التعديل في عيون الأخبار، 8/1؛ وسراج
الملوك، ص 118؛ والتذكرة الحمدونية، ص 44. وهو منسوب للمأمون
في نهاية الأرب، 6/44.

(2) القول منسوب لأفلاطون في مختار الحكم، ص 152. وغفل في لباب
الآداب، ص 71.

لا يأنف من حق إن لزم، أو حجة إن قامت، فإن الرجوع إلى الحق أولى من العدول إلى باطل قد كان ناهياً عنه، وربما منعت القدرة من الاعتراف بما لا يهواه، وأخذته العزة أن يلين بمن سواه، فعاند الحق ونبذه، واستقل المحق ورفضه، ولم ير للمحق حقاً فمرح. ولئن طال لسان الملك فلسان الحق أطول. ولئن وجبت طاعته فطاعة الحق أوجب. قال بعض الألباء: من خادع الحق خدع، ومن صارعه صرع، قال الشاعر⁽¹⁾:

متى ما تقد بالباطل الحق يأبه

وإن قدت بالحق الرواسي تنقد

ولئن يحتج لنفسه لمن علم وضوح حجته وظهر عجزه عن إبانته أليق بسلطانه، وأحمد لزمانه، فإن كل امرئ إنما يخاطبه بأصغر لسانه، ويقبض نفسه عن إقامة الحجة عليه، يراعي حق نفسه في ضبط شهواته، فإنها من نتائج الهوى المذموم المذهل عن زواجر العقول فيأتي منها (ما)⁽²⁾ لم يكن في العقل قبيحاً، ولا في الشرع محظوراً، قال بعض العقلاء:

(1) البيت في الأمثال والحكم للماوردي، ص76، بنسبته إلى قيس بن الخطيم. وهو في ديوان قيس بن الخطيم (نشرة ناصر الدين الأسد، القاهرة، 1962)، ص74، من قصيدة مطلعها:

تروخ من الحسناء أم أنت مغتدي

وكيف انطلق عاشقٍ لم يُزود

وقارن بالتذكرة السعدية، ص332؛ وتذكرة ابن حمدون، ص8.

(2) ليس في الأصل.

إذا تفرغ الملك للهوه تفرغت الرعية لإفساد ملكه. ومن أثر اللهو ضاعت رعيته، ومن دوام السكر فسدت رويته.

وليقف في مباح الشهوات على حد معتدل بين منزلتين متقابلتين، منع وتمكين، ليصل بالتمكين إلى لذته، ويقف بالمنع على مصلحته: ولأن يميل إلى المنع فيتوفر على سياسته خير من أن يميل إلى التمكين، فينهمك في لذته، لأن زمان السياسة جد، وزمان اللهو هزل. والجد حق، والهزل باطل. والقيام بالحق أولى من الانهماك في الباطل [م/29/أ]. قال بعض الحكماء: من قوي على نفسه تنهى في القوة، ومن صبر على شهوته، بالغ في المروة.

وربما اختص بعض الملوك في اللذات بما يحظره على من سواه لينفرد باللذة كما تفرد بالقدرة، ويأسى أن يشاركه فيها من لا يساويه في الرتبة، فيخالف عدل السياسة وصواب التدبير، لأنه يوغر الصدور وينشئ النفور، لما جبلت عليه القلوب من بغض من استبد واستأثر، وتوقع الغير بمن استباح ما حظر.

وربما عوجل بالغوائل، فإن نوازع الشهوات تبعث على التوصل إليها بكل حق وباطل، فيصير الخطر في حظرها يكدر لذة⁽¹⁾ في استباحتها. ولو أباح ما استباح لكان أصفى للذمة، وأسلم في عاقبته.

فليكن ما استباحه من اللذات مباحاً للعموم، ولو أطاعته نفسه على أن يمنعها من اللذات التي لا يقدر من دونه عليها كان

(1) في الأصل: اللذة.

أبلغ في استعطاف القلوب، وطمس العيوب. كتب الإسكندر إلى معلمه⁽¹⁾ يسترشده في تدبير ملكه فكتب إليه في جملة رسالته⁽²⁾:

لا تتناول من لذيذ العيش ما (لا)⁽³⁾ يمكن أوساط أصحابك تناول مثله، فليس مع الاستبداد محبة، ولا مع المواساة بغضة.

ليكن من دأب الملك تهذيب نفسه بسبر أخلاقه، وتصفح أحواله وأفعاله، فإنه لا يحبذ عليها بإنكار وإن استنكرت، ولا يواجه عليها بإكبار وإن أكبرت، ولا يسمع لها بدم وإن ذمت، ولا يلقي فيها إلا بما يرضيه من سداد مختلها [م/29/ب] وصلاح معتلها. فإن ترك نفسه وهو متروك محتشم، وأهملها وهو مطاع معظم، قاده الهوى في القدرة إلى مساوئ الأخلاق، وساقه الإهمال والمشاركة إلى قبائح الأفعال. قال بعض الألباء⁽⁴⁾: من عمل عملاً في السر يستحي منه في العلانية، فليس لنفسه عنده قدرة. فيهذب الملك نفسه بنفسه، ويستعين في صلاحها بحزمه، ويراقب وليه كما يراقب عدوه، ولا تحدث له الثقة والأنسة والانبساط ترك التحفظ عند ولي أو نسيب، فمن عرف منهم زلته

(1) معلّم الإسكندر (-323 ق.م.)؛ هو «حكيم الروم» أرسطو (-322 ق.م.). وقد وصلت للعرب كتابات هيلينستية كثيرة تتضمن نصائح ورسائل منسوبة لأرسطوطاليس وجهها لتلميذه الإسكندر.

(2) هذه الفقرة من الرسالة المنسوبة لأرسطو إلى الإسكندر في مختار الحكم، ص 196، 215؛ والحكمة الخالدة، ص 219؛ ونهاية الأرب، 6/16.

(3) ليس في الأصل.

(4) قارن بأقوالٍ مُشابهة في عيون الأخبار، 1/295؛ وأدب الدنيا والدين، ص 215؛ ومختار الحكم، ص 298؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 421.

استقلّ هيبتة، وقد يصير الموالى المؤمن عدواً وموحشاً، فينم بما علم. قال بعض العلماء⁽¹⁾:

ليكن استحياءك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك.
وقيل⁽²⁾: ما أحببت أن تسمعه أذناك فآته، وما كرهت أن تسمعه أذناك فاجتنبه.

فهذه جملة كافية في أخلاق الملك الرشيد. والله ولي التوفيق والتسديد.

(1) القول غفل في أدب الدنيا والدين، ص 243.

(2) هو مَثَلٌ في أمثال أبي عبيد، ص 15. وأثر نبويّ في أدب الدنيا والدين، ص 242.

الباب الثاني

في سياسة الملك

قال أفضى القضاة رحمه الله: حقّ على من مكّنه الله تعالى من أرضه وبلاده، واثمنه على خلقه وعباده أن يقابل جزيل نعمته بحسن السريرة، ويجري من الرعية بجميل السيرة. قال الله تعالى: [م/30 أ] ﴿يَنْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: 26]. وقال عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [القصص: 77]. وروي عن النبي ﷺ أنه قال⁽¹⁾: «من سار في من بين ظهريه بسيرة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سار فيمن بين ظهريه بسيرة سيئة كان عليه وزرها ووزر العاملين بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أوزارهم شيء».

(1) الحديث عن جرير بن عبد الله مرفوعاً في صحيح مسلم، 4/2059؛ وجامع الترمذي، 4/149؛ وسنن النسائي، 5/75-76؛ ومسند أحمد، 4/357. وقارن بـ مجمع الزوائد، 1/167-168؛ وكشف الخفاء، 2/353، ونصه في الدواوين كلها: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْءٌ. وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً فَعَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وَزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ».

وروي عن عمر رضي الله عنه أنه قال⁽¹⁾: «لو ضاعت سخلة على شاطئ فرات لخشيت أن يسألني الله عليها». وحكي أن عثمان بن عبد الله وقف على محمد بن سماعة⁽²⁾ القاضي وهو في مجلس قضاة يحكم بين الناس، فقال: «إسمع - لا سمعت - يا ابن سماعة!» وأنشد يقول:

لقد كلفت يا مسكين أمراً تضيق له قلوب الخائفينا⁽³⁾

أتعلم أن رب العرش قاض وتقضي أنت بين العالمينا

فقام ابن سماعة من مجلسه ودموعه تجري على خديه

فليس أحد (أجدر)⁽⁴⁾ بالحدز والإشفاق، وأولى بالنصب والاجتهاد ممن تقلد أمور الرعية، لأنها أمانة الله التي أمنه عليها، ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها، وهو تعالى ولي السؤال عنها.

ولأنه سبحانه حسم مواد الاعتراض منها على أفعاله، وكف

(1) في سيرة عمر لابن الجوزي، ص 113: «... لو أن عناقاً ذهب بشاطئ الفرات لأخذ بها عمر يوم القيامة». وانظر القول في حلية الأولياء، 1/285؛ والشفاء لابن الجوزي، ص 61.

(2) محمد بن سماعة (130-233هـ) أبو عبد الله محمد بن سماعة بن عبيد بن هلال التميمي. أخذ عن صاحبي أبي حنيفة أبي يوسف ومحمد بن الحسن. وولي قضاء بغداد للمأمون ثم استعفاه لما ضعف بصره. قارن عنه: تاريخ بغداد، 5/341؛ وأخبار القضاة لوكيع، 3/282؛ والفهرست، ص 303.

(3) في الأصل: الخائفينا.

(4) ليس في الأصل.

ألسنتها عن رد ما رآه في اجتهاده، وأوجب عليها طاعته،
وألزمها الانقياد لحكمه، وأمرهم أن يتصرفوا بين أمره ونهيه،
فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ﴾ [النساء: 58].

وجعل صلاح جماعتهم بصلاحه وفساد أمورهم بفساده، لأنه
قلب وهم أطراف، وقطب وهم أكناف، [م/30/ب]. قال بعض
العقلاء⁽¹⁾: رشاد الوالي خير من خصب الزمان.

وأرشد الولاية من حرس بولايته الدين، وانتظم بنظره صلاح
المسلمين، لأن الدين يصلح سرائر القلوب، ويمنع من ارتكاب
الذنوب، ويبعث على التأله والتناصف، ويدعو إلى الألفة
والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم
الخلق إلا عليها، وإنما السلطنة زمام لحفظها، وباعث على
العمل بها. ولو أهملوا- ونوازع الأهواء جاذبة- واختلاف الآراء
مقاربة، لتمارحوا، وتغالبا، ولما عرف حق من باطل، ولا
تميز صحيح من فاسد، وليس في العقل ما يجمعهم على حكم
يتساوى فيه قويهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم،

(1) القول منسوبٌ لأردشير في عهد أردشير، ص 53؛ والإيجاز والإعجاز،
ص 51. ولكسرى أنوشروان في مروج الذهب، 1/ 311؛ والجواهر
النفيس، ص 67. وغفل في تعديل في غرر السير، ص 483؛ والتمثيل
والمحاضرة، ص 43؛ والمصباح المضيء، 1/ 451؛ ومحاضرات
الراغب، 1/ 163؛ والشفاء لابن الجوزي، ص 48؛ ومفيد العلوم،
ص 48. وفي العقد الفريد للملك السعيد لابن طلحة، ص 54: عدل
السلطان يقوم مقام خصب الزمان. وفي عيون الأخبار، 1/ 5: عدل
السلطان أنفع للرية من خصب الزمان.

فلذلك وقفت مصالحتهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل،
واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم، وتنحسم به مواد أطماعهم
واختلافهم، وتصلح به سرائرهم، وتتحفظ به أمانتهم.

وربما أهمل بعض الملوك الدين، وعوّل في أموره على
قوته، وكثرة أجناده. وليس يعلم أن أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب
طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل ضد مباين، لاقتراحهم
عليه ما لا ينهض به، وتحكمهم عليه بما لا يثبت له. فإن سمعوا
بنايغ نبغ عليه قوي طمعهم في اجتياح أمواله، ولم يقنعهم
استيعاب حاله، وكان منهم على شفا جرف هارٍ لا يأمن سطوتهم
به. وقد قيل⁽¹⁾: من جعل ملكه خادماً لدينه انقاد له كل سلطان،
ومن جعل دينه خادماً لملكه طمع فيه كل إنسان.

* * *

(1) القول في لباب الآداب لأسامة بن منقذ، ص 54؛ وأحاسن المحاسن،
ص 151، بغير نسبة. وفي سر الأسرار، ص 77: «يا إسكندر! أي ملكٍ
أخدم مُلكه دينه فهو مستحقٌ للرياسة. وأي ملكٍ جعل دينه خادماً لملكه
فهو مستخفٌ بناموسه. ومن استخفَّ بالناموس قتله الناموس». وقارن بـ
نصيحة الملوك للماوردي، ق 19ب-20أ.

فصل

ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون [م/31/أ] في رعيته من هو أفضل ديناً منه، كما يأنف أن يكون في رعيته من هو أنفذ أمراً منه. وقال أردشير بن بابك⁽¹⁾ في عهده إلى ملوك فارس⁽²⁾: إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أسّ، والملك حارس. ولا بد للملك من أسّه، ولا بد للأسّ من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له منهدم.

(1) هو أردشير الأول (227-241م) بن بابك؛ مؤسس الدولة الساسانية، وصاحب العهد المعروف لمن بعده من ملوك بني ساسان (نشر إحسان عباس، 1967)؛ قارن عنه: تاريخ الطبري، 1/ 813-836؛ والأخبار الطوال، ص 42-45؛ ومروج الذهب للمسعودي، 1/ 285-290؛ وغرر أخبار ملوك الفرس، ص 473-486؛ وسرح العيون، ص 72-75؛
- Nöldeke: *Geschichte der Perser und Araber*; p.1-30.

- Christensen: *Sassanides*; p.80-87.

(2) في عهد أردشير، ص 54: «واعلموا أنّ الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأنّ الدين أسّ والملك عماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه؛ لأنّ ما لا حارس له فضائع، وما لا أسّ له فمهدوم...». وقارن بصيغ طفيفة التعديل لهذا القول في التاج المنسوب للجاحظ، ص 3؛ وعيون الأخبار، 1/ 13؛ والعقد الفريد، 1/ 23؛ والسعادة والإسعاد، ص 206-207؛ وسراج الملوك، ص 113؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/ 286؛ وأدب الدنيا والدين، ص 129-130؛ والإعلام للعامري، ص 153، 189؛ ولباب الآداب، ص 18؛ والمصباح المضيء، 1/ 449-450؛ وسرح العيون، ص 74؛ وآثار الأول، ص 13؛ والشفاء لابن الجوزي، ص 47. وانظر مقدمتي على الأسد والغواص، ص 31-35.

وكتب حكيم الروم إلى الإسكندر⁽¹⁾: إُدفع عن دينك بملكك، ولا تدفع بدينك عن ملكك، وصير دنياك وقاية لآخرتك، ولا تصير آخرتك وقاية لدنياك. وكيف يرجو من تظاهر بإهمال الدين استقامة ملك، وصلاح حال، وقد صار أعوان دولته أضدادها، وسائر رعيته أعداءها، مع قبح أثره وشدة ضرره، وبذلك قال النبي ﷺ⁽²⁾: «ستحرصون على الإمارة، ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة».

وقد قيل⁽³⁾: الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته.

فالسعيد من وقى الدين بملكه، ولم يوق الملك بدينه، فأحيا السنّة بعدله، ولم يمتها بجوره، وحرس الرعية بتدبيره، ولم يضعها بتدميره، ليكون لقواعد ملكه موطداً، ولأساس دولته مشيداً، ولأمر الله في بلاده ممثلاً، فلن يعجز الله استقامة الدين عن سياسة الملك، وتدبير الرعايا.

(1) هناك قولٌ مُشابه منسوب لأرسطو في مختار الحكم، ص 193. وانظر سر الأسرار، ص 77. والقول غفلٌ مع تعديل في أحاسن المحاسن، ص 161.

(2) الحديث في صحيح البخاري، 4/158؛ وسنن النسائي، 8/225؛ ومسند أحمد، 2/476، عن أبي هريرة، ولفظه: «إنكم ستحرصون على الإمارة وستكون ندامة فنعمت المرضعة وبئست الفاطمة».

(3) ورد القول منسوباً إلى أرسطو في أبواب الآداب، ص 58.

فصل

ثم أقول إن قواعد الملك مستقرة على أمرين، سياسة، وتأسيس. فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومبادئه، وإرساء قواعده ومبانيه. وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة [م31/ب]، وتأسيس مال وثروة.

فأما القسم الأول- وهو تأسيس الدين- فهو أثبتها قاعدة، وأدومها مدة، وأخلصها طاعة. وليس يخلو انتقال الملك به من ثلاثة أسباب، أحدها، أن يخرج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله، ويظهر منه خلاف عقده، فتتفر منه النفوس إن لان، وتعانده إن خشن، تعصيه القلوب وإن أطاعته الأجساد، فيتطلب الناس للخلاص منه أسباباً، ويفتحون للوثوب عليه أبواباً، يستسهلون فيها بذل النفوس والأموال، حفظاً لدينهم، فيصير ملكه عرضة للطالب، وحرime غنime للسالب، وقد قال حكيم الروم: لا يزال الجائر من الملوك ممهلاً، حتى يتخطى إلى أركان العمارة، ومباني الشريعة، فإذا قصدها اقتربت مدته. والسبب الثاني، أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين، و(هون)⁽¹⁾ أهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه حتى لا تؤدي فروضه، وتوفى حقوقه، إما لضعف عزمه في الدين، وإما لانهماكه في اللذات، فيرى الناس أن الدين أقوم، ولحقوقه وفروضه ألزم، فيصير دينه مدخولاً، وملكه محلولاً، قال بعض

(1) في الأصل: وهو من.

الحكماء⁽¹⁾: إذا أقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات. والسبب الثالث، أن يكون الملك ممن أحدث بدعة في الدين شنعة، واختار فيه أقوالاً بشعة، يفضي استمرارها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس بغير دين قد صحّ لهم معتقده، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده، فيصير دينه مرفوضاً، وملكه منقوضاً.

فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة، ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين، ويدفع [م32/أ] تبديل المبتدعين، ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعن⁽²⁾ النفوس لطاعته، واشتدت في مؤازرته ونصرت، ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة، وأن النصرة له من أوامره الملتزمة، فملك القلوب والأجساد، واستخلص الأعوان والأجناد. فإن نالوا معه من الدنيا حظاً، وجمعوا به بين صلاح الدين والدنيا صار مجتذباً⁽³⁾ إلى الملك لا جاذباً، ومرغوباً إليه لا راغباً، ولأن له كل صعب، وهان عليه كل خطب، وتوطد له من أسس الملك ما لا يقاوم سلطانه، ولا تغل أعوانه، لفرق ما بين ملك الطالب والمطلوب، وتباين ما بين طاعة الخاطب والمخطوب.

وأما القسم الثاني، وهو تأسيس القوة، فهو أن يحل نظام

(1) في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص138، عن أفلاطون: «إذا أقبلت الدولة خدمت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات».

(2) في الأصل: أذعن في النفوس بطاعته.

(3) في الأصل: محتدياً.

الملك، إما بالإهمال والعجز، وإما بالظلم والجور، فينتدب لطلب الملك أولو القوة، ويتوثب عليه ذوو القدرة، إما طمعاً في الملك حين ضعف، وإما دفعاً للظلم حين استمر. وهذا إنما يتم لجيش قد اجتمعت فيهم ثلاث خلال، كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب وأبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة. فإذا توثبوا على الملك بالكثرة، واستولوا عليه بالقوة، كان ملك قهر. فإن عدلوا مع الرعية، وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة فرسا وثبت. وإن جاروا وعسفوا، فهي جولة⁽¹⁾ توثب، ودولة تغلب يبيدها الظلم، ويزيلها البغي بعد أن تهلك بهم الرعايا، وتخرب بهم البلاد.

وأما القسم الثالث، فهو تأسيس المال والثروة، فهو أن يكثر المال [م/32/أ] في قوم، فيحدث لهم بعلو الهمة طمع في الملك. وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط، وبأعوان الملك امتزاج، فيبعث مطامع الراغبين فيه على طاعته، وتسليم الأمر إلى زعامته.

وبعيد أن يتم ذلك إلا عند ضعف الملك ووهائه، وفساد أعوانه وزعمائه. وقيل في منشور الحكم⁽²⁾: المال ربما سوّد غير السيد، وقوى غير الأيد، فإذا انتقل به الملك كان أوهى

(1) في الأصل: حولة.

(2) في الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي، 149/2، ضمن «كلمات قصارة»: «ربما سوّد المال غير السيد، وقوى غير الأيد».

الأسباب قاعدة وأقصرها مدة، لأن المال ينفد مطامع طالبيه، ويذهب باقتراح الراغبين فيه. وقد قيل⁽¹⁾: من ودك لأمر ولي مع انقضائه. قال سليمان بن داود عليه السلام: الذي يتوكل على غنائه سقوطه سريع. فإن اقترن بسبب يقتضي ثبوت الملك ثبت وإلا فهو وشيك الزوال سريع الانتقال.

واعلم⁽²⁾ أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة. ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك، وحصول الدعة. ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاض الأمر، وقلة الحزم. وبحسب هذه الأحوال الثلاثة يكون ملوكها في الآراء والطباع. وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة، فإنها تبدو حسنة الملمس، مرة الطعم. ثم تدرك فتلين وتستطاب، ثم تنضج فتكون أقرب للفساد والاستحالة.

(1) في الإيجاز والإعجاز للثعالبي، ص 11، عن ملك الهند: «مَنْ وَدَّكَ لِأَمْرِ أَبْغَضَكَ عِنْدَ انْقِضَائِهِ».

(2) في نصوص الحكمة اليونانية *Greek Wisdom* التي نشرها (D. Gutas)، ص 146، عن أفلاطون: «الدول تبتدئ بخشونة الطباع واستعمال الحقائق وحسن الطاعة لله ولولاة الأمر. فإذا دفعت أعداءها من أهلها صارت مدافعهم لأعدائهم بإزاء أخذهم نصيباً من النعم التي تهبها لهم. فإذا غرقوا في خصبها ورفاهية العيش بها شغلوا بالترف عن النصر. . . وهي تشبه الثمرة فإنها في بدنها خشنة الطعام، ثم تدرك فيتوسط أمرها، ثم تنضج فتكون مع الاستطابة لها أقرب الثمار إلى الفساد والاستحالة». والنص نفسه تقريباً عن أفلاطون في مختار الحكم، ص 176. وقارن بمقدمة ابن خلدون (نشرة ع.ع. وافي، 1958)، 2/482-496؛ وبخاصة ص 486-487.

وكما تبتدئ الدولة بالقوة، وتختتم بالضعف، كذلك تبتدئ بالوفاء وتختتم بالغدر، لأن الوفاء مشيد، والغدر مشرد⁽¹⁾.

* * *

(1) في مختار الحكم، ص163؛ والحكمة اليونانية، ص147، عن أفلاطون: «الدول تبتدئ بالعدل والرغبة؛ فإذا توسط أمرها سيست بالرغبة والرغبة؛ وإذا قرب زوالها سيست بالرغبة والمحابة». وانظر عن التشبيه بالثمرة: الحكمة اليونانية، ص146، رقم 67.

فصل

وأما⁽¹⁾ سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره [م/33/أ] فتشتمل على أربع⁽²⁾ قواعد⁽³⁾ وهي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال⁽⁴⁾.

فأما القاعدة الأولى، وهي عمارة البلدان، فالبلاد نوعان: مزارع وأمصار.

فأما المزارع فهي أصول المواد التي يقوم بها أود الملك⁽⁵⁾، وتنتظم بها أحوال الرعايا، فصلاحتها خصب وثناء، وفسادها جذب وخلاء، وهي الكنوز المذخورة، والأموال المستمّدة، وأي

(1) سبق أن نشرت هذا الفصل عن المدينة والدولة، محققاً بمجلة الفكر العربي، م/2/ع23/ تشرين الأول/أكتوبر - تشرين الثاني/نوفمبر، 1981، ص215-226.

(2) كذا في الأصل.

(3) حدّد الماوردي في الأحكام السلطانية، ص12-14، مهامّ الإمام «من الأمور العامة» فجعلها عشرة. واختصرها في أدب الدنيا والدين، ص139، في سبع؛ وهي عنده هنا أربع. والملاحظ أنّ الاختصار هنا تناول المواد المتعلقة بالجهاد والدعوة، والمواد المتعلقة بتفاصيل إجراء العدالة. أما فيما يتصل بالمواد ذات المرمى الثاني فإنه ربما أمكن فهمها تحت مسألة «حراسة الرعية» لكنّ موادّ المرمى الأول تسقط هنا تماماً.

(4) في سلوك المالك لابن أبي الربيع، ص189-192، اختصاراً لفصل الماوردي هذا دون ذكر له. وفي مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص450: «... وأعمدة السلاطين أربعة أشياء: العدل بين رعاياهم، وعمارة بلادهم، وضبط ملكهم من أعدائهم، ومنع قويّهم من ضعيفهم».

(5) في سلوك المالك، ص189: الخلق.

بلد كثرت ثماره ومزارعه استقلّ بخيره، وفاض على غيره، فصارت الأموال إليه تجلب، والأقوات منه تطلب، وهو بالضد إن قلت أو اختلت. فلزم مدبر الملك فيها ثلاثة حقوق، أحدهما، القيام بمصالح المياه التي هو عليها أقدر، ولها أقهر حتى تدر فلا تنقطع، وتعم فلا تمتنع، ويشترك⁽¹⁾ فيها القريب والبعيد، ويستوي في الانتفاع بها القوي والضعيف. فإن أهملت قلت، وتغالب الناس عليها بسطوة وقوة فاختل نظامها، وفسد التئامها، واستبد فيها من استطال، وتحكم في الأموال والأقوات، فضيّق على الناس لسعته، وهزهم لمنفعته، وصار خصبه جذباً، وخطبه صعباً.

والحق الثاني، عليه أن يحميهم من تخطف الأيدي لهم، ويكف الأذى عنهم، فإنهم مطامع أولي السلاطة، ومأكلة ذوي القوة، ليأمنوا في مزارعهم، ولا يتشاغلوا بالذّب عن أنفسهم، ولا يكون لهم غير الزراعة عمل⁽²⁾، لأن لكل صنعة أهلاً، فيستكثروا من العمارة، ويتسعوا في الزراعة، فيكونوا غوثاً وأعواناً⁽³⁾ لمن عداهم.

وقال النبي ﷺ⁽⁴⁾: «التمسوا الرزق في خبايا الأرض، الزرع».

(1) في سلوك المالك، ص 190: ليتفع.

(2) في الأصل: عملاً.

(3) في الأصل: عوناً وعواناً.

(4) الحديث عند الدارقطني والبيهقي عن عائشة مرفوعاً في كشف الخفاء، 203/1؛ والتيسير بشرح الجامع الصغير، 164/1. وقد أورده =

والحق الثالث، عليه تقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع وقضية العدل [م33/ب] حتى لا ينالهم في قدرها حيف⁽¹⁾، ولا يلحقهم في أخذها عسف، فإنهم لا يصلون إلى إنصافه إلا بعدله، لتذعن نفوسهم ببذل الحق منها طوعاً، ويكون لهم في تخفيف الكلف عنهم فضل⁽²⁾، فإن الزمان باتساعهم خصب، والملك باستقامة أمورهم ملتئم.

فإن حيف عليهم في القدر، أو عسف بهم في الأخذ انعكس الصلاح إلى ضده- فدانوا وأدانوا، وصارت ولاية قهر تخرج من سيرة العدل والإنصاف⁽³⁾. ثم هم لإخلالهم واختلالهم من وراء نفور وجلاء.

قال سليمان بن داود عليه السلام: اشرب الماء من ينبوعك، وليفض ماؤك في أسواقك ليكون ينبوعك مباركاً. قال بزرجمهر⁽⁴⁾: من عمر بيت المال من ظلم رعيته كمن طين سطحه

= الماوردي في قوانين الوزارة، ص162؛ وأدب الدنيا والدين، ص210؛ والأمثال والحكم، ص133. وانظره عند الثعالبي في ثمار القلوب، ص509؛ والتمثيل والمحاضرة، ص194؛ وخاص الخاص، ص81.

(1) في الأصل: خوف.

(2) في الأصل: فضلاء.

(3) ذكر الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص148، ثلاثة أشياء «هي قواعد الاستقرار والاستمرار الاجتماعي: النفس المطيعة، والألفة الجامعة، والمادة الكافية. ثم ذكر في مجال تفصيله للمادة الكافية، ص208-219، أربعة أقسام هي الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة. ويقع كلامه على الزراعة في ص209-211.

(4) هذا التشبيه منسوباً إلى كسرى أنوشروان في ثمار القلوب، ص179؛ والتمثيل والمحاضرة، ص137؛ والإيجاز والإعجاز، ص14؛ =

من قواعد بيته. وكتب زياد⁽¹⁾ إلى عماله على السواد⁽²⁾: أحسنوا إلى المزارعين، فإنكم لا تزالون سماناً ما سمنوا.

وأما الأمصار فهي الأوطان الجامعة، والمقصود بها خمسة أمور: أحدها: أن يستوطنها أهلها طلباً للسكون والدعة. والثاني: حفظ الأموال فيها من استهلاك وإضاعة. والثالث: صيانة الحرم والحرم⁽³⁾ من انتهاك ومذلة. والرابع: التماس ما تدعو إليه الحاجة من متاع وصناعة. والخامس: التعرض⁽⁴⁾ للكسب وطلب المادة. فإن عدم فيها أحد هذه الأمور الخمسة فليست من مواطن الاستقرار وهي منزل قبيحة ودمار. قال الزبير بن

= والمصباح المضيء، 506/1. وفي سراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص208، عن جعفر بن يحيى: «... ومثل من كلف الرعية من الخراج فوق طاقتها كالذي يطين سطحه بتراب أساس بيته».

(1) زياد بن أبيه (7ق.هـ - 53هـ). وُلد بالطائف، وقصد العراق باكراً فشارك في الفتوح. عمل في الإدارة أيام عمر، وولاه عليّ بعض الولايات استلحقه معاوية حوالي العام 43هـ وولاه البصرة فالعراق. عُرف بالدهاء والحزم وحسن السياسة؛ قارن عنه: أنساب الأشراف، 4/147-247؛ والعقد الفريد، 5/4-13؛ والمعارف لابن قتيبة، ص347؛ ومختصر ابن عساكر، 5/406-409؛ والإصابة، 1/563؛

- Lammens; RSO, IV, 1912.

- Fariq; Ziyad b. Abih. London, 1960.

(2) عبارة زياد في عيون الأخبار، 10/1؛ وسراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص208.

(3) في سلوك المالك، ص190: والخدم.

(4) في سلوك المالك، ص190: لا يتعرض للكسب وطلب المادة!!.

العوام⁽¹⁾ رضي الله عنه، سمعت رسول الله ﷺ يقول⁽²⁾: «إن البلاد بلاد الله، فحيث ما وجدت خيراً فاحمد الله وأقم».

وحظّ السلطان في عمارة [م/34/أ] البلدان والأوطان أوفى من حظّ رعيته، لأنه أصل هم فروعه، ومتبوع هم أتباعه.

والذي يعتبر في إنشائها ستة شروط، أحدهما، سعة المياه المستعذبة. والثاني، إمكان الميرة المستمدة. والثالث، اعتدال المكان الموافق لصحة الهوى والتربة. والرابع، قربه مما تدعو الحاجة إليه من المراعي والأحطاب. والخامس، تحصين منازلهم من الأعداء والزعار. والسادس، أن يحيط به سواد يعين أهله بمواده.

فإذا تكاملت هذه الشروط الستة في إنشاء مصر استحكمت قواعد تأييده، ولم يزل إلا بقضاء محتوم، وأجل معلوم.

ثم على منشيء المصر في حقوق ساكنيه ثمانية شروط⁽³⁾، أحدها، أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه، إما في أنهار جارئة، أو حياض سائلة، ليسهل الوقوف إليه من غير

(1) الزبير بن العوام (-36هـ) صاحب النبي، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، قُتل مع أم المؤمنين عائشة في معركة الجمل ضد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب؛ قارن عنه: طبقات ابن سعد، 3/1/70؛ وتهذيب ابن عساكر، 5/358؛ وأسد الغابة، 2/249؛ وتاريخ الإسلام، 2/153؛ وسير أعلام النبلاء، 1/41.

(2) في المقاصد الحسنة، ص 147؛ وكشف الخفاء، 1/342، عن أحمد والطبراني بسند ضعيف.

(3) قارن بـ سلوك المالك لابن أبي الربيع، ص 191-192، حيث يجري اختصار ما هنا دون ذكر للمصدر.

تعسف. والثاني، تقدير طرقه وشوارعه حتى تتناسب ولا تضيق بأهلها، فيستضر المارّ بها. والثالث، أن يبني جامعاً للصلوات في وسطه ليقرب على جميع أهله ويعمّ شوارعه بمساجده. والرابع، أن يقدر أسواقه بحسب كفايته، وفي مواضع حاجته. والخامس، أن يميز خطط أهله، وقبائل ساكنيه، ولا يجمع بين أصدقاء متنافرين، ولا بين أجناس مختلفين. والسادس، إن أراد الملك أن يستوطنه سكن منه في أفسح أطرافه، وأطاف به جميع خواصه، ومن يكفيه من أمر أجناده، وفرق باقيهم في بقية أطرافه، ليكفوه من جميع جهاته. وخصّ أهله بالعدل، وجعل وسطه لعوام أهله [م/34/ب] ليكونوا مكنوفين بهم، وليقلّ ركوبه فيهم حتى لا يلين في أعينهم. والسابع، أن يحوطهم بسور إن تاخموا عدوّاً، أو خافوا اغتياً حتى لا يدخل عليهم إلا من أرادوه، ولا يخرج عنهم إلا من عرفوه، لأنه دار لساكنيه، وحرز لمستوطنيه. والثامن، أن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه حتى يكتفوا بهم، ويستغنوا عن غيرهم.

فإذا قام منشئه بهذه الشروط الثمانية فيه، فقد أدى حق مستوطنيه ولم يبق لهم عليه إلا أن يسير فيهم بالسيرة الحسنى، ويأخذهم بالطريقة المثلى، وقد صار من أكمل الأمصار وطناً، وأعدلها مسكناً.

والأمصار نوعان، مصر مزارع وسواد. مصر فرصة وتجارة. فأما مصر المزارع والسواد فهو أثبت المصرين أهلاً، وأحسنهما حالاً، وأولاهما استيطاناً، لوجود مواده فيه، واقتناء أصولهما منه. ومن شروطه، أن يكون في وسط سواده، وبين جميع

أطرافه، حتى تعتدل مواده منها، وتتساوى طرقه إليها، وهو موفور العمارة ما كان سواده عامراً، فإن نال أهله فيه حيف، فرقهم الحيف في سواده، فأصابوا عيشاً، ودافعوا من زمان الحيف وقتاً، وإن جار السواد على أهله كان لهم في المصر أمن وملاذ، ويكون كل واحد منهما للآخر معاذاً.

وأما مصر الفرصة والتجارة فهو من كمال الإقليم، وزينة الملك، لأنه مقصود بتحف البلاد، وطرف [م/35 أ] الأقاليم، فلا يعود فيه مطلوب، ولا ينقطع عنه مجلوب. والمعتبر فيه ثلاثة شروط، أحدها، أن يتوسط أمصار الريف، ويقرب من بلاد المتاجر، فلا يبعد على طالبه، ولا يسبق على قاصده. والثاني، أن يكون على جادة تسهل مسالكها، ويمكن نقل الأثقال فيها، إما في نهر، أو على ظهر. فإن توعدت مسالكه، وأجدبت مفاوزه عدل الناس عنه إلا من ضرورة. والثالث، أن يكون مأمون السبل لأهل الطرقات، خفيف الكلف قليل الأثقال، فإنه ليس يأتيه إلا جالب مجتاز يطلب من البلاد أجداها، فإن توعد هجر. وهذا أكثر البلدين طالباً، وأنشرهما في الأقاليم ذكراً. وهو معد لمطالب الملوك، لا لموادهم، فإن استمدوه وتحيفوه بالمكوس والأعشار نفروا عنه. وإن وجدوا سواه صار لأهل الضرورات دون الاختيار، ولا دوام لأوطان الأضرار. ولا يبعد أن يندرس، فيلحق المضطر بالمختار، وإن لم يستدركه سلطانه بتخفيف وإنصاف، لأن (أمواله)⁽¹⁾ أموال تجارة منتقلة، لا يشق عليهم

(1) ليس في الأصل.

تحويلها، فهم⁽¹⁾ يستوطنون من البلاد أعدلها، ويقصدون من المتاجر والمعاملات أسهلها، فإن نبا بهم وطن، فكل البلاد لهم وطن، قال الشاعر⁽²⁾:

واترك محل السوء لا تحلل به

وإذا نبا بك منزل فتحول

(1) في الأصل: فهو.

(2) في المفضليات، ص185؛ والأمثال والحكم للماوردي، ص142؛ والحماسة البصرية، 2/16؛ والحماسة الشجرية، 1/469؛ وحماسة الظرفاء، 1/53، نسبة البيت من أبيات لقيس أو عبد قيس بن خفاف البرجمي أو الحنظلي. وفي أمالي المرتضى، 1/383، نسبة البيت لحارثة بن بدر الغداني. في حين تنسب الأبيات مع تحويل في حماسة الخالدين، 1/194؛ والتذكرة السعدية، ص312، لهبتة القيسي.

فصل

وأما القاعدة الثانية وهي (حراسة الرعية)⁽¹⁾، فلأنهم أمانات الله التي استودعه حفظها، واسترعاه القيام بها، لا يقدر على الدفع عن أنفسهم إلا بسلطانه، ولا يصلون إلى العدل والتناصف إلا بإحسانه، وهو منهم بمنزلة ولي اليتيم المندوب لكفالتة، والقيم بمصالحه، يلزمه بحكم الاسترعاء والأمانة أن يقوم زلله، ويصلح خلله، ويحفظ أمواله، ويثمر مواده، كذلك مكانه من رعيته في الذب عنهم، والنظر لهم، والقيام [م/35/ب] بمصالحهم، فإن النفع بصلاح أحوالهم عائد عليه، والضرر متعد إليه، فلن توجد استقامة ملك فسدت فيه أحوال الرعايا.

والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء، أحدها، تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين. والثاني، التخلية بينهم وبين مساكنهم آمين. والثالث، كف الأذى والأيدي الغالبة عنهم. والرابع، استعمال العدل والنصفة معهم. والخامس، فصل الخصام بين المتنازعين منهم. والسادس، حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم. والسابع، إقامة حدود الله تعالى، وحقوقه فيهم. والثامن، أمن سبلهم ومسالكتهم. والتاسع، القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم. والعاشر، تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم، ومنازلهم، فيما يتميزون به من دين وعمل وكسب وصيانة. فإذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي

(1) ليس في الأصل.

السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها طاعة الرعية، وينتظم بها صلاح المملكة. وإن أخلّ بها كان وإياهم على ضدها. قال أردشير بن بابك⁽¹⁾: سعادة الرعية في طاعة الملك، وسعادة الملك في طاعة المالك. قال بعض الألباء⁽²⁾ إذا لم يكن في سلطان الملك سرور لرعيته كان ملكه ظلماً. حكى أن أنوشروان أنفذ رسولاً إلى ملك قد أزمع على محاربتة، وأمره أن يتعرف سيرته في نفسه ورعيته، فرجع وقال⁽³⁾: وجدت عنده الهزل أقوى من الجد، والكذب أكثر من الصدق، والجور أرفع من العدل، فقال أنوشروان: رزقت الظفر عليه! سر إليه! وليكن عملك في محاربتة بما هو أضعف عنده، وأقل، وأوضع، فإنك منصور عليه وهو مخذول! فسار إليه فظفر به واستولى على ملكه.

- (1) عبارة أردشير في التاج في أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ، ص2؛ والمصباح المضيء، 1/ 401. وذكر الماوردي الفقرة في كتابه نصيحة الملوك منسوبة لأردشير في عهده. ولم أجد العبارة في عهد أردشير.
- (2) القول بغير نسبة في قوانين الوزارة للماوردي، ص144؛ وتذكرة ابن حمدون، ص13؛ وسراج الملوك (ط. 1306هـ)، ص112؛ ونصيحة الملوك للغزالي (بهامش سراج الملوك، 1306هـ)، ص23.
- (3) القصة عن أنوشروان في سراج الملوك للطرطوشي (ط. 1306هـ)، ص188؛ ونصيحة الملوك للماوردي. وعن الإسكندر في الأسد والغواص، 200-201. وهناك خبر عن «بعض الملوك» في الحكمة الخالدة، لمسكويه، ص187.

فصل

وأما القاعدة الثالثة - وهي تدبير الجند - فلأن بهم ملك [م/36أ] حتى قهر، واستولى حتى قدر، فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه بعيد ممن كان معه فصار عليه. أن يرى معه رشداً.

وتدبيرهم الذي يحفظ عليهم طاعتهم، ويستخلص به نصرتهم يكون بأربعة شروط إن استكملها صلحوا به، واستقاموا له، وإن أخل بها فسدوا عليه، وأفسدوا ملكه.

أحدها، تقويمهم بالأدب الذي يحفظ عليه وفور نجدتهم، وكمال تجنيدهم ليصلحهم بذلك لأنفسهم ثم لنفسه ثم لرعيته. فإما صلاحهم لأنفسهم فيكون بثلاثة أشياء⁽¹⁾: أحدها، معطاة ما يحتاج إليه أجناد الملوك من الارتياض بالركوب، والخبرة بالحروب لأنها صناعة تجمع بين علم وعمل. والثاني، اختصاصهم بالجندية، واقتصارهم عليها حتى لا ينقطعوا عنها بكسب سواها، فيصيروا مقصرين فيها. والثالث، أن يقفوا في اللذات على اعتدال مباح، لا يقطعون إليها فتلهمهم، ولا يمنعون منها فتغريهم.

وأما صلاحهم لنفسه فيكون بثلاثة أشياء، أحدها، أن تستقر محبته في نفوسهم حتى ينصحوه.

(1) لخص ابن أبي الربيع في سلوك المالك، ص 201-202، بعض ما يرد هنا.

والثاني، أن تعظم هيئته في قلوبهم حتى يطيعوه، والثالث، أن يعتقدوا أن صلاح ملكه عائد عليهم، وفساده متعد إليهم، وأما إصلاحهم لرعيته فيكون بثلاثة أشياء، أحدها، أن يكف نفسه عن أذاهم. والثاني، أن يذُب عنهم من أرادهم. والثالث، أن يكون عوناً لهم على منافعهم.

فإذا صحَّ له حملهم على هذا التأديب، واستقاموا على هذا التهذيب كانوا أصلح جند لأسعد ملك. كتب⁽¹⁾ الإسكندر إلى معلمه يسترشده في جنده فكتب إليه: تفقد جنديك فإنهم أعداء ينتقم⁽²⁾ بهم من أعداء. ومعناه أنهم أعداء إذا فسدوا ينتقم بهم من أعداء إذا صلحوا.

والشرط الثاني، أن يرتبوا على حسب عنائهم في الحروب، وذبهم عن الملك، ومسارعتهم إلى الطاعة حتى يعلموا أن سعيهم مشكور⁽³⁾، ونصحهم مذخور⁽⁴⁾ [م/36/ب] يتقدمون به ويتجاوزون عليه⁽⁵⁾ فإن ذلك مفض بهم إلى ثلاث خصال تصلح بها أمورهم وينتظم بها تدبيرهم، إحداهن، أن يزداد محسنهم طاعة ونصحاً طلباً للزيادة في التقديم، ورغبة مضاعفة الجزاء. والثانية، أن يرغب من قصر منهم أو أساء في مثل ما ناله المحسن من منزلة وجزاء، فيتأسى به في الطاعة، ويساويه في المناصحة. والثالثة:

(1) في سلوك المالك، ص 202.

(2) في سلوك المالك: تنتقم.

(3) في الأصل: مشكوراً.

(4) في الأصل: مذخوراً.

(5) في الأصل: ويتجاوزن.

أن يكف المقصر عن طلب ما لا يستحقه ويتأخر عن مقام لا يستوجه، ويرضى بالخمول إن صغرت همته، ويقنع بالتقصير إن ضعفت منته، فإن حركته حمية لم يتردد⁽¹⁾ إن لم يزد.

والشرط الثالث، أن يقوم بكفاياتهم حتى لا يحتاجوا فإن الحاجة تدعوهم إلى خصلة من ثلاث لا خير في واحدة منهن، إما أن يتسلطوا على أموال الرعية. وإما أن يعدلوا إلى من يقوم لهم بالكفاية⁽²⁾. وإما أن يشتغلوا بمكسب فيوهنوا، وإذا احتيج إليهم لم يغنوا، (فهم) ما بذلوا انفسهم إلا لقيامه بكفايتهم، وقد قيل: من وثق بإحسانك أشفق على سلطانك. ومتى اقتطعهم طلب الكسب ضعف في انفسهم رجاؤه، وقل في أعينهم عطاؤه، ثم ليدرّ عليهم العطاء فلا يحوجون إلى المطالبة، فإن المطالب جريء وفي جرأتهم خرق للحشمة، ووهن للهيبة. وقل ما يختل الملك إلا بمثله، لأن بهم تدفع الخطوب الملمة، فإذا كانوا هم الخطب الملم فبمن يدفعون إلا بالتلطف والإنصاف، فهم كالمثل السائر في قول الشاعر:

بالملاح يصلح ما يُخشى تغييرُهُ

فكيف بالملاح إن حلت به الغيرُ

وقد كانوا يرون القصد في إعطائهم قدر الكفاية أولى من التوسعة عليهم بالزيادة، لأن الزيادة تؤول بهم إلى إحدى خصلتين مذمومتين، إما إلى صرفها في الفساد فيفسدوا. وإما إلى

(1) في الأصل: يسترد.

(2) في الأصل: بالأكفاء؛ وما أثبتناه عن سلوك المالك، ص 202.

الاستغناء بها فيتقاعدوا. حكى ابن قتيبة⁽¹⁾ أن أبرويز⁽²⁾ [م37/أ] قال لابنه⁽³⁾: لا توسعن على جنك فيستغنوا عنك، ولا تضيقن عليهم فيضجوا منك. وأعطهم عطاءً قصداً، وامنعهم منعاً جميلاً، ووسع لهم في الرجاء، ولا توسع عليهم في العطاء⁽⁴⁾.

(1) ابن قتيبة (213-276هـ) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري؛ صاحب المعارف؛ وعيون الأخبار؛ وأدب الكاتب؛ وغريب الحديث؛ والشعر والشعراء؛ وتأويل مشكل القرآن وغيرها؛ قارن عنه: الفهرست لابن النديم، ص121؛ وتاريخ بغداد، 10/170؛ ووفيات الأعيان، 3/42؛ وشذرات الذهب، 2/169؛ وأنباء الرواة، 2/143. ولإسحاق موسى الحسيني وجيرار كومت دراسات عنه.

(2) كسرى أبرويز (590-627م) المعروف بكسرى الثاني. قاتل الترك والروم وأخمد ثورة بهرام جوبين. وثار عليه الأشراف في نهاية حكمه الطويل فسجنوه وولوا ابنه مكانه. ويبدو أن المؤرخين العرب كانت لديهم ترجمة لعهد منسوب إليه تركه لابنه وهو مسجون قبل قتله (قارن بـ الترجمة والنقل لمحمد محمدي، ص120-128). وقارن عنه وعن فترة حكمه:

- Nöldeke: *Perser und Araber*, 273-296.

- Christensen: *Sassanides*, 444ff.

- Spiegel: *Iranische Altertumskunde III*, 483ff.

(3) هوشيرويه بن كسرى أبرويز. توج عام 627 باسم قباذ الثاني بعد سجن والده فعقد صلحاً مع الروم، وقتل والده وإخوته. وتوفي بالطاعون ولما يُمض على توليه السلطة غير ستة أشهر؛ قارن عنه: تاريخ الطبري، 2/1045-1061؛

- Spiegel: *op. cit.*, III, 523-528.

- Christensen; *op.cit.*, 493ff.

(4) النص في عيون الأخبار، 1/11؛ والسعادة والإسعاد، ص400؛ وغرر أخبار ملوك الفرس، ص690. ومع تعديل في سراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص206؛ ونهاية الأرب، 6/17.

والشرط الرابع، أن لا تنطوي عنه أخبارهم، ولا تخفى عليه آثارهم، وهم رعاة دولته، وحماة رعيته. فإن تدلس سقيمهم، وستر جميلهم للقيح سرى فيهم أخبث الأمرين لأن الشرّ أنفر بين الخير، فمالوا وأمالوا. وتلحقهم ثلاث آفات خطيرة تقدح في صلاحهم، وتمنع في فلاحهم، إحداهن، أن يكرهوا زمن السلامة والمسالمة، ويستقلوا مدة الدعة لبوار نفاقهم، وفتور أسواقهم، فيجعلوا لفتق الرتوق أسباباً، ويفتحوا لمخارجة العدو أبواباً يتوصلون بها إلى مطامع حسمها السلام والدعة، فإن استدركت غوائلهم، وإلا فهم الخطب الأطم، والقدح الأعم، والثانية، أن يتوصل العدو إلى استمالتهم لفرصة الغفلة عنهم، فإذا لم يمنعه التيقظ، ولم يكفه التحفظ، وسهام الرغائب صائبة، ظفر بكيده فاصطلم، ومال به فاحتكم. والثالثة، أن يبعثهم الإغفال على التسلط، ويدعوهم الإهمال إلى التبسط تطاولاً للسلطنة، فلا يقبضوا يداً عن إرادة يستهلكون بها الأموال، ويستأصلون بها الأحوال، فتكثر بهم الرزايا، وتهلك بهم الرعايا، ويكونوا أضراً بالملك من كل متغلب وأنكى⁽¹⁾ فيه من كل متوثب.

وهذا لا ينحسم إذا استمر إلا بالزواج القاهرة. وهم يده الباطشة، فيستعين بمستقيمهم إن ظفر بتسليم مستقيم وإلا فإلى عطب يؤول إلى الفساد، فبعيد أن يعم فسادهم وفي الملك ثبات. فإن [م/37/ب] أسعده الفضل بصلاحهم استدرك ما يستأنفه

(1) في الأصل: وأزكى.

بالبحث عن أحوالهم المستقلة، ولم يغفل عن صغير لكبير، فإن كبار الأمور تبدو صغاراً كالنار يصير إغفال قليلها ضرراً ما لم يستدرك.

وأصعب ما يعانيه المدبر للدولة سياسة الجند، لأن بهم يقهر حتى يسوس. وإذا عجز بفسادهم صار مقهوراً، وإن ساسهم بحزمه حتى انقادوا كان لهم بالقوة سلطاناً، وكانوا له بالطاعة أعواناً، وقد قيل⁽¹⁾: من علامات الدولة قلة الغفلة.

(1) في قوانين الوزارة للماوردي، ص 146: من علامات بقاء الدولة قلة الغفلة.

فصل

وأما القاعدة الرابعة، وهي تقدير الأموال، فلأنها المواد التي يستقيم الملك بوفورها، ويختل بقصورها وتقديرها على الملوك مستصعب، لأنهم يرون بفضل القدرة بلوغ كل غرض، ودرك كل مطلب، فإن وصلوا إليه بالأسهل الألف ولا توصلوا بالأصعب الأعنف. وإن استباحوه شرعاً، وإلا ارتكبوا⁽¹⁾ محظوره، وكابدوا معسوره. فإن أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأموال أن يعتبر بما استدام حصوله، ويسهل وصوله، ولم يحتج معه إلى التماس معوز، وارتياح متعذر، اعتدلت ممالكهم، وتعذلت مطالبهم، فلم يعجزوا عن حق، ولم يتعدوا إلى باطل، وكان الظافر بهذه الحال منهم هو الملك السعيد، ورعيته به أسعد الرعايا، وكان المقصر فيها على ضدها.

قال لي بعض الملوك - وقد توفر على لذته، ولام غيره من الملوك عليها، وكنت سفيراً بينهما، إني قدرت خرجي بدخلي وجعلت لكل خرج دخلاً كافياً، واستنبت فيه أمناء [م/38/أ] كفاة، وأذنت لمن قَصّر دخله عن خرجه أن يقترض من غيره ما يقتضيه عند وفور دخله، ثم صرفت زمان التشاغل به إلى اللذة بعد إحكامه، ونفسي ساكنة لانتظامه⁽²⁾، فإن الملك يراد للالتذاذ

(1) في الأصل: ارتكبوه.

(2) في الأصل: انتظايه.

به! ولو لم أفعل هذا لكنت في التشاغل باللذة ملوماً، فإن كان هذا الملك قبل توفره على لذته قد أحكم ما أحكمته لم يلم، وإن كان قد أهمله فهو الملموم دوني⁽¹⁾!

فقلت له: قد لمت غيرك بذنب خلصت منه نفسك، فجعلته عذراً، ولغيرك جرماً، ولعمري إن المستظهر أعذر من المسترسل! وأحجمت عن استيفاء مناظرته التزاماً لحشمته، وإن كان حجاجه معتلاً، وعذره مختلاً، لأن قليل الذلل لا يعتري من قليل العذل. وإن كان تقدير الأموال قاعدة، فتقديرها معتبر من وجهين⁽²⁾، أحدهما تقدير دخلها، وذلك مقدر من أحد وجهين، إما بشرع ورد النص فيه بتقديره، فلا يجوز أن يخالف. وإما باجتهاد ولاء العباد⁽³⁾ فيما أذاهم الاجتهاد إلى وضعه وتقديره، ولا يسوغ أن ينقض، وإذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل وكان إضعافها بالجور ممحوقاً. والثاني، تقدير خرجها، وذلك مقدر من وجهين، أحدهما، بالحاجة فيما كانت أسبابه لازمة أو مباحة. والثاني، بالمكنة حتى لا يعجز منها دخل، ولا يتكلف معها عسف.

ثم لا يخلو حال الدخل إذا قوبل بالخرج من ثلاثة أحوال⁽⁴⁾، أحدها، أن يفضل الدخل عن الخرج. فهو الملك

(1) قارن عن سفارات الماوردي بين الملوك دراستي في المقدمة على تحقيق قوانين الوزارة، ص 76-79، 81-82، 96-97.

(2) لخص ابن أبي الربيع بقية هذا الفصل في سلوك المالك، ص 191-192.

(3) في الأصل: العبد.

(4) قارن بكتاب بروسن في تدبير المنزل (Bryson)، ص 154-158.

السليم، والتقدير المستقيم، ليكون فاضل الدخل معداً لوجوه النوائب [م38/ب] ومستحدثات العوارض، فتأمن الرعية عواقب حاجته، ويثق الجند بظهور مكنته، ويكون الملك قادراً على دفع ما طرأ من خطب، أو حدث من خرق، فإن للملك فنوناً لا تُرتقب، وللزمان حوادث لا تحتسب.

والحال الثانية، أن يقصر الدخل عن الخرج. فهو الملك المعتل، والتدبير المختل، لأن السلطان بفضل القدرة يتوصل إلى كفايته كيف قدر، فتأول ما وجب، ويطلب بما لا يجب، وتدعو الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع وقوانين السياسة إلى حرف يصل به إلى حاجته ويظفر بإرادته، فيهلك معه الرعايا، وينبسط عليه الأجناد، وتدعوهم الحاجة إلى مثل ما دعت، فلا يمكن قبضهم عن التسلط وقد تسلط، ولا منعهم من الفساد وقد أفسد. فإن استدرك أمره بالتقنع، وساعده أجناده على الاقتصاد، وإلا فإلى عطب ما يؤول الفساد.

والحال الثالثة، أن يتكافأ الدخل والخرج حتى يعتدل، ولا يفضل، ولا يقصر فيكون الملك في زمان السلم مستقلاً، وفي زمان الفتوق والحوادث مختلاً، فيكون لكل واحد من الزمانين حكمه. فإن ساعده القضاء بدوام السلم كان على دعتة واستقامته، وإن تحركت به النوائب كده الاجتهاد، وثلمه الأعوان، فيجعل الملك ذخيرة نوائبه في مثل هذه الأحوال الإحسان إلى رعيته، وتحكيم العدل في سياسته، ليكون بالرعية مستكثراً وبالعدل مستثمراً.

قادهم الرجاء إلى طاعته، وصددهم الخوف على معصيته، وانبسط فيهم الأمل، وكثر منهم الوجل فعزَّ سلطانه، واستقام أعوانه. قال بعض الحكماء⁽¹⁾: من أعرض عن الحذر والاحتراس، وبنى أمره على غير أساس، زال عنه العزُّ، واستولى عليه العجز. وأما الإنصاف، فهو عادل يفصل بين الحق والباطل، ويستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة، فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها، فإن الندرة من الجور تؤثر، فكيف به إذا أكثر.

ولو لم يتناصف أهل الفساد لما تم لهم فعل الفساد، فكيف بملك قد استرعاه الله صلاح عباده، ووكل إليه عمارة بلاده، إذا لم يحمل على التناصف والتعاطف، ومرجت [م/39/ب] فيه الأهواء بالحرف⁽²⁾، وتحكمت القوة في منع الحق أن لا يوفى، وفي إحداث ما لا يستحق أن يستوفى، وتهارج الناس فيها بالتغالب، وتمارجوا فيها بالتطاول والتغاضب، هل يقترب بهذا الملك، وقد تعطلت هذه الأصول به، صلاح؟ كلا! لن يكون الباطل حقاً، والفساد صلاحاً، وقد قال أردشير بن بابك⁽³⁾: إذا رغب الملك عن العدل رغب الرعية عن الطاعة. قال الإسكندر

(1) القول بغير نسبة في قوانين الوزارة للماوردي، ص 166؛ والأمثال والحكم، ص 157؛ ونهاية الأرب، 6/106.

(2) كذا في الأصل.

(3) القول بنسبته إلى أردشير في التمثيل والمحاضرة، ص 136؛ والمستطرف، 1/101. وقارن بمصادر أخرى في عهد أردشير، ص 102.

لحكماء الهند⁽¹⁾: أيهما أفضل العدل أم الشجاعة؟ قالوا: إذا استعمل العدل استغني عن الشجاعة! قال بعض العلماء⁽²⁾: الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم، فأخذه بعض الشعراء فقال في ذلك:

عليك بالعدل إن وليت مملكةً

واحذر من الجور فيها غاية الحذر

فالمُلكُ يبقى على الكفر البهيم ولا

يبقى مع الجور في بدو وفي حصر

ولا ينقض هذا القول ما قدمناه من اعتبار الدين في قواعد الملك، لأن الكفر تدين بباطل، والإيمان تدين بحق، وكلاهما دين معتقد، وإن صح أحدهما وبطل الآخر.

وربما ظن من تسلط بالسطوة من الولاة أنه بالجور أقدر

(1) المحاورة بتعديل طفيف في أدب الدنيا والدين، ص 141؛ ونشر الدر (بوغانمي)، ص 22، رقم 89؛ وشرح نهج البلاغة، 4/566؛ والمصباح المضيء، 1/217؛ ولباب الآداب، ص 57؛ والتبر المسبوك، ص 63؛ ومحاضرة الأبرار، 2/424؛ وسياسة الملوك، ق 7ب. وفي نهاية الأرب، 6/35 أن المحاورة جرت بين الإسكندر وحكماء بابل.

(2) في التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي (ط. مكتبة الكليات الأزهرية، 1968)، ص 44: «إن النبي ﷺ قال الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم». والقول غفل في التمثيل والمحاضرة، ص 130؛ وأدب الدنيا والدين، ص 142؛ والخوارزمشاهي، ق 10أ؛ والمصباح المضيء، 1/461؛ والشفاء لابن الجوزي، ص 54. وفي الإيجاز والإعجاز، ص 63؛ والتذكرة الحمدونية، 1/306، نسبه «للنجاشي ملك الحبشة».

وأقهر، وأن أمواله بالحييف أكثر وأوفر ويخفى عنه أن الجور مستأصل، يقطع قليل باطله كثير الحق في الأجل، ثم إلى زوال يكون المال، فقد قيل في حكم الفرس⁽¹⁾: ستة أشياء لا ثبات لها: ظل الغمام، وخلة الأشرار، وعشرة النساء، والثناء الكاذب، والسلطان الجائر، والمال الكثير. وقالوا: إن الجور يرفع (نفسه)⁽²⁾. وعلة هذا صحيحة، لأن الجور مدرسة، ولا يبقى مع الدارس ما يتوجه الجور إليه، والعدل ثابت الأصول، نامي الفروع، مكين القوانين، فهو كالغرس في الأرض، يعلو شجره، ويتوالى ثمره والجور مستأصل لما أنشأ العدل، فلا يدع له أصلاً ثابتاً ولا فرعاً نابتاً. ثم الإنصاف استثمار، والعدل استكثار، فيصير (الملك)⁽³⁾ بالإنصاف مستثمراً، وبالعدل مستكثراً، وما نقص ملك من إنصاف، ولا جاء من إسعاف، هما بالمزيد أجدر.

وفرق ما بين العدل والإنصاف في الحقوق الخاصة. وليس يخرجان بهذا الفرق من الاشتراك في الحق، كما أن بمثله يكون

(1) في كلية ودمنة (ط. عزّام، 1941)، ص 141: «وقد قالت العلماء في أشياء ليس لها ثبات ولا بقاء: ظلّ الغمام، وصحبة الأحرار، وعشق النساء، والثناء الكاذب، والمال الكثير». والقول في عيون الأخبار، 3/169، عن «كتاب للهند»؛ هو كلية ودمنة ولا شك كعادة ابن قتيبة في الاقتباس منه على أنه من كتب الهند - مع إضافة: والسلطان الجائر. وجعل مسكويه القول في الحكمة الخالدة، ص 78 من «وصايا الفرس». وذكر الماوردي القول أيضاً في الأمثال والحكم، ص 155.

(2) ليس في الأصل.

(3) ليس في الأصل.

فرق ما بين الجور والحيث، ولا يمنع من الاشتراك في الباطل. وقد قيل⁽¹⁾: من عدل في سلطانه استغنى عن أعوانه. وقال جعفر بن يحيى⁽²⁾: (الخراجُ عمودُ الملك) و(ما استغزر) المال بمثل (العدل، وما استغزر بمثل)⁽³⁾ الجور⁽⁴⁾.

وأما الانتصاف، فهو استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة، فإن فيه قوام الملك، وتوفير أمواله، وظهور عزه، وتشديد قواعده، وليس في العدل ترك مال من وجهه، ولا أخذه من غير وجهة، بل كلا الأمرين عدل، لا استقامة للملك إلا بهما. وكما أن الانتصاف عدل في حقوق الملك، ولما كان

-
- (1) في لباب الآداب، ص 58، نسبة القول إلى أرسطوطاليس.
- (2) جعفر بن يحيى (-187هـ) بن خالد البرمكي. وزير الرشيد بعد والده وأخيه الفضيل. وقد قُتل في نكبة البرمكة على يد الرشيد. وكان معروفاً بالسخاء والبلاغة؛ قارن عنه: تاريخ بغداد، 152/7؛ ووفيات الأعيان، 1/328-346؛ والعقد الفريد، 5/58-73؛ والنجوم الزاهرة، 2/123.
- (3) في الأصل سقط؛ وما بين الحاصرتين عن غرر السير للثعالبي، ص 484، والمصادر الأخرى.
- (4) القول بنسبته إلى أردشير في غرر السير، ص 484؛ وعين الأدب والسياسة (بهامش غرر الوطواط)، ص 147، (وقارن بـ عهد أردشير، ص 101). وهو منسوبٌ للمأمون في البرهان في وجوه البيان، ص 412؛ ومنتخبات التمثيل والمحاضرة، ص 19؛ والصناعتين، 197. ولجعفر بن يحيى في عيون الأخبار، 1/13؛ والعقد الفريد، 1/31؛ والإيجاز والإعجاز، ص 99؛ ومحاضرات الراغب، 1/169؛ والمستطرف، 1/108. وغفل في المصباح المضيء، 2/531. وفي قوانين الوزارة للماوردي، ص 123-124: «وأعلم أنك لن تستغزر موادك إلا بالعدل والإحسان، ولن تستنדרها بمثل الجور والإساءة؛ لأن العدل استثمار دائم، والجور استئصال منقطع».

الحييف في حقوق الرعية قبيحاً، كان الحييف في حقوق الملك أقبح، لأن يده أعلى ونفع ماله أعم. وإن لم ينتصف لعجز، كان ذلك من وهاء ملكه. وإن لم ينتصف لإهمال كان ذلك من ضعف سياسته. وإن لم ينتصف لترك، كان ذلك من تبذيره وسرفه، إلا أن يكون عفواً لموجب يندب إلى مثله، لا يخرج عن قانون السياسة وهو منها، وليس بعام فيلام.

فإذا ذهبت الأموال، أموال الملك، بأحد هذه الأسباب القاطعة لمواده زال عنه الرجاء، واشتد فيه الطمع، وصار على شفا جرف، إن صدعه خطب أو قارعه [م/40/ب] ضد فتلجئه الحوادث إذا ترك ما يستحق إلى أن يأخذ ما لا يستحق، فيصير في الترك جائراً على ملكه، وفي الأخذ جائراً على رعيته، فلا ينفك في الحالين من أن يكون خاطئاً ملوماً، وجائراً مذموماً. قال بعض البلغاء⁽¹⁾: لا يستغني الملك عن الكفاة، ولا الكفاة عن الإفضال، والإفضال عن المادة، ولا المادة عن العدل. فالملك بغير الكفاة مختل، والكفاة بغير الإفضال مسلّتون، والإفضال بغير المادة منقطع، وإنما يقيم المواد تسليط العدل، وفي تسليط العدل حياة الدنيا، وبهاء الملك.

(1) أصل الفكرة في عهد أردشير، ص98، ونصها هناك: «لا سلطان إلا بالرجال، ولا رجال إلا بالمال، ولا مال إلا بالعمارة، ولا عمارة إلا بعدلٍ وحسن سياسة». وقارن بها في غرر السير، ص482؛ وثمار القلوب، ص178؛ وسراج الملوك، ص88. وفي كتاب الآداب، ص27، نسبة القول لعمر بن العاص وفي نصيحة الملوك للماوردي؛ والشهب اللامعة لابن رضوان عبارةً مشابهةً منسوبةً لكسرى أنوشروان.

(وإن)⁽¹⁾ وفي هذا التنزيل تعليلاً للعدل، فإنه من قواعد الملك، فإنك لن تجد صلاحاً كان الجور علة وجوده، ولا فساداً كان العدل علة ظهوره، وإنما تجتذب العلل إلى الأصول نظائرها.

ولاستقامة الملك بهذه القواعد الأربع ثلاثة شروط، أحدها، أن يقف منها على الحد المقصود، وينتهي فيها إلى العرف المعهود.

فإن تجاوز فيها مسرفاً أو مقصراً كان باللوم جديراً، فإن الزيادة في الرغبة ضرع⁽²⁾، والزيادة في الرهبة سلاطة. وكذلك النقصان منهما يكون على ضدهما. والثاني، أن يستعملها في مواضعها، ولا يعدل بالرغبة إلى موضع الرهبة، ولا يستعمل الرهبة في موضع الرغبة، فيصير تاركاً للرغبة والرهبة، وقد تكلف عناء ضاعت مغارمه، وبطلت مغانمه، فهو كآكل الطعام من الظماً، وشارب الماء من المجاعة، لا يرتوي بما أكل، ولا يشبع بما شرب، ثم هو على وجل من ضرره، وحذر من خطره، وقد أحسن المتنبي في قوله⁽³⁾:

(1) ليس في الأصل.

(2) في الأصل: صرع.

(3) أحمد بن الحسين (303-354هـ) بن الحسن بن عبد الصمد، أبو الطيب المتنبي، الشاعر المشهور، ومصادر ترجمته تكاد تعز على الحصر؛ وأهمها: يتيمة الدهر للثعالبي، 1/ 126-238؛ وتاريخ بغداد، 4/ 102-105؛ والمنتظم لابن الجوزي، 7/ 24-30؛ ومختصر تاريخ ابن عساكر لابن منظور (بتحقيقي، تحت الطبع)، ترجمة رقم 72؛ ووفيات =

[م/41 أ] ووضع الندى في موضع السيف بالعلی

مضر كوضع السيف في موضع الندى

قال بعض الحكماء⁽¹⁾: من سكرات السلطان الرضا عن بعض من يستوجب السخط، والسخط على بعض من يستحق الرضا. والثالث، أن يترجى لها زمانها، ويتوقع إبانها، حتى لا تضيع الرغبة والرغبة إن قدمهما، ولا يغريان⁽²⁾ إن آخرهما، فإن فعل الشيء في غير زمانه كصلاح المرض في غير أوانه، لا يقع من الانتفاع موقعاً، ولا يكون العمل فيه إلا ضائعاً، وقد قيل⁽³⁾: من آخر العمل عن وقته فليكن على ثقة من فوته. وليسير ذلك في وقته أنفع من كثيره في غير وقته. وربما ضرّ كما يستضر بالدواء في الصحة، وإن كان نافعاً في المرض. وإذا صادف بالرغبة زمانها ووافق بالرغبة أوانها سعد بحزمه، وحظي بعزمه، وطبق مفاضل أغراضه وبلغ كنه مراده.

= الأعيان، 1/120-125. وهناك دراسات حديثة كثيرة عنه أهمها ما كتبه محمود شاكر وبلاشير، (وعقد إحسان عباس في كتابه: تاريخ النقد الأدبي عند العرب فصلاً طويلاً عن «المعركة النقدية حول المتنبي»، ص 252-336). في ديوان المتنبي بشرح الواحدي، ص 533، من قصيدة مطلعها: لكل امرئ من دهر ما تعودا

وعادة سيف الدولة الطعن في العدا

- (1) أصل القول في كليله ودمنة (ط. عزام، 1941)، ص 77، (قارن بمضاهاة كليله ودمنة، ص 129-130)، وعنه في النمر والثعلب لسهل بن هارون، ص 16؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/299؛ وقوانين الوزارة، ص 126.
- (2) في الأصل: ولا يغريان - والفعل على أي حال غير واضح.
- (3) القول بغير نسبة أيضاً في قوانين الوزارة، ص 227-228.

فصل

وليعلم الملك أنه لا استقامة له ولرعيته إلا بتهديب أعوانه وحاشيته، لأنه لا يقدر على مباشرة الأمور بنفسه، وإنما يستنيب فيها الكفاة من أصحابه، لأن سياسات الملوك مقصورة في مباشرتهم لها على أمرين، أحدهما، تدبير أمور الجمهور بآرائهم. والثاني، استنابة الكفاة في تنفيذها على أوامره. وما سوى ذلك فالأعوان هم كفلاء مباشرتها، وزعماء القيام بأعبائها⁽¹⁾.

وقد شبه المتقدمون السائس المدبر للملكة في السلم والحرب بالطبيب المدبر للجسد في حفظ الصحة، وعلاج الأمراض: فاليدان في بطشهما بالجند والأعوان، والرجلان بالكراع [م41/ب] والظهر والعينان بالحجاب والحرس، والأذنان بأصحاب البريد والأخبار واللسان في نطقه بالوزراء والكتاب، والأعضاء المجاورة في القلب بحاشية الملك على طبقاتهم في القرب والبعد. وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وعوام الناس لخواصهم عدة، وبكل صنف منهم إلى الآخر حاجة. وإذا كان أعوانه منه بمنزلة أعضائه التي لا قوام للجسد إلا بها، ولا يقدر على التصرف إلا بصحتها واستقامتها وجب عليه تقويم عوجهم، وإصلاح فاسدهم ليستقيموا فيستقيم الملك بهم كما لا تستقيم أفعاله إلا باستقامة أعضائه من جسده، قال

(1) في الأصل: بأعوانها.

النبي ﷺ⁽¹⁾: «العينان دليان، والأذنان قمعان، واللسان ترجمان، واليدان جناحان، والكبد رحمة⁽²⁾ والطحال نفس، والكليتان مكر، والقلب ملك، فإذا صلح الملك صلحت رعيته، وإذا فسد الملك فسدت رعيته. فتشابهت أعضاؤه في حق نفسه بحواشيه في حق ملكه، ومن لم يستقم منهم من عوجه بعد التقويم ولا كف عن زيغة بعد التهذيب كان إبعاده منهم أسلم لبقية أعوانه كالسلع التي تقطع من الجسد». قال أبرويز⁽³⁾: من اعتمد على كفاة السوء لم يخل من رأي فاسد، وظن كاذب، وعدو غالب.

وأصل ما يبني عليه قاعدة أمره في اختيار أعوانه وكفاته أن يختبر أهل مملكته، ويسبر جميع حاشيته بتصفح عقولهم وآرائهم، ومعرفة هممهم وأخلاقهم حتى يعرف به [م/42/أ] باطن سرائرهم، وما يلائم كامن شيمهم، فإنه سيجد طباعهم مختلفة، وهممهم متباينة، ومنهم متفاضلة. وقد قيل⁽⁴⁾: الهمة رائد الجد.

(1) في فيض القدير، 4/ 399-400: «العينان دليان، والأذنان قمعان، واللسان ترجمان، واليدان جناحان، والكبد رحمة، والطحال ضحك، والرئة نفس، والكليتان مكر، والقلب ملك، فإذا صلح الملك صلحت رعيته، وإذا فسد الملك فسدت رعيته. أبو الشيخ في العظمة، وأبو نعيم في الطب عن أبي سعيد (الخدري)، والحكيم (الترمذي) عن عائشة... وسببه أنه دخل عليها كعب الأخبار فقال لها ذلك؛ فقالت: هذا سمعته من رسول الله ﷺ.

(2) في الأصل: حمه.

(3) القول بنسبته إلى كسرى أبرويز في قوانين الوزارة، ص 190؛ ونهاية الأرب، 6/ 114.

(4) القول في الأمثال والحكم للماوردي، ص 89؛ وفي أدب الدنيا والدين، ص 307، عن «بعض الحكماء»: الهمة راية الجد.

فيصرف كل واحد منهم فما طبع عليه من خلق، وتكاملت فيه من آلة، وتخصصت به من همة، فهي أحوال ثلاث يجب اعتبارها في كل مستكفي، وهي، الخلق، والكفاية، والهمة. فلا يعطي أحدهم منزلة لا يستحقها لنقص أو خلل يستكفيه أمر ولايته ولا ينهض بها لعجز أو فشل، فإنهم آلات الملك، فإذا اختلت كان تأثيرها مختلاً وفعالها معتلاً. قيل لبزرجمهر⁽¹⁾: كيف اضطربت أمور آل ساسان وفيهم مثلك؟ قال: لأنهم استعانوا بأصاغر العمال على أكابر الأعمال، فأل أمرهم إلى ما آل. وقيل في منشور الحكم⁽²⁾: من استعان بأصاغر رجاله على أكابر أعماله فقد ضيع العمل وأوقع الخلل. وقيل⁽³⁾: من استوزر غير كاف، خاطر بملكه، ومن استشار غير أمين أعان على هلكه، ومن أسر إلى غير ثقة ضيع سره، ومن استعان بغير مستقل أفسد أمره، ومن ضيع عاقلاً دل على ضعف عقله، ومن اصطنع جاهلاً أعرب عن فرط جهله، قال عبيد الله بن عبد الله بن طاهر⁽⁴⁾:

-
- (1) في سراج الملوك للطرطوشي (ط. 1289هـ)، ص 93: «وسئل بزرجمهر: ما بال ملك بني ساسان صار إلى ما صار إليه بعدما كان فيه من قوة السلطان وشدة الأركان؟ فقال: ذلك لأنهم قلّدوا كبار الأعمال صغار الرجال».
- (2) القول لأرسطو في لباب الآداب، ص 61.
- (3) هناك قولٌ مشابهٌ في أحاسن المحاسن، ص 164.
- (4) عبيد الله (223-300هـ) بن عبد الله بن طاهر. ولي الشرطة ببغداد، وهو آخر الرؤساء من رجال الأسرة الظاهرية. وكان شجاعاً شاعراً بليغاً؛ قارن عنه: تاريخ بغداد، 10/340؛ والديارات للشابشتي، ص 71-79؛ والأغاني، 9/39 وما بعدها؛ ووفيات الأعيان، 3/120-123. وله كتاب في السياسة الملوكية.

لا بد للشاة من راع يدبّرها

فكيف بالناس إن كانوا بلا وال

وإن أضيف إلى الأذئاب أمرهم

دون الرؤوس فهم في حال إهمال⁽¹⁾

وكما أنه لا يزيد أحدهم على قدر استحقاقه، فكذلك لا ينقصه عن المنزلة التي يستحقها بكفايته، ويستوجبها بكمال آله، ويرتقى إليها بعلو همته، فتضاع كفايته، وتبطل [م/42/ب] آله، فيصير لأنفه من عمله متهاوناً، وباستقلاله واحتقاره متوانياً، فيختل العمل بكماله، كما اختل عمل العاجز بنقصه، فيصير الكمال فيه نقصاً في عمله، والكفاية فيه عجزاً في نظره.

وإذا وافق بهم قدر استحقاقهم فصرف أكابر العمال في أكابر الأعمال، وأصاغرهم في أصاغرهما استقلت أعماله، واستقام عماله، وإن خالف فالخلل بالأمرين واقع وكلاهما بالعمل مضر، وبالسياسة معر، وتدبير هذا على امتيازه حتى يوافق قدر استحقاقه صعب إلا على من كان صائب الفكرة، حسن الفطنة، صادق الفراسة، ثم ساعده القضاء في تقديره، وأعانه التوفيق في تدبيره، وإن كان تقدير الحظوظ بحسب الفضائل متعذراً، وإنما هي أقسام جرهما قدر محتوم، وساقها حظ مقسوم. قال بزرجمهر⁽²⁾:

(1) البيتان في نصيحة الملوك للماوردي بغير نسبة.

(2) القول بنسبته إلى بزرجمهر في قوانين الوزارة للماوردي، ص 212؛ والأمثال والحكم، ص 121. وفي الحكمة الخالدة لمسكويه، =

يجب للعاقل أن لا يجزع من جفاء الولاة، وتقديمهم الجهال عليه إذ⁽¹⁾ كانت الأقسام لم توضع على قدر الأخطار، وإن حكم الدنيا أن لا تعطى أحدا ما يستحقه لكن تزيده أو تنقصه.

وليحذر الملك تولية أحد بشفاعة شفيح أو لرعاية حرمة إذا لم يكن مضطرباً بثقل ما ولي، ولا ناهضاً بعبء ما استكفي، فيختل العمل لعجز عامله، ويفتضح العامل بانتشار عمله، فيصير الحزم بهما مضاعفاً والهوى فيهما مطاعاً. وليقض حقوق الحرمة بأمواله في معونتهم وتقريبهم ومنزلتهم، ففيهما حفاظ وجزاء⁽²⁾، وقد سلمت أعماله من خلل العجز، وضياع التقصير. قال بعض الحكماء: من قلّد لذي الرعاية ندم، ومن قلّد لذي الكفاية سلم. قيل في [م/43أ] حكم الفرس⁽³⁾: لا تستكفين مخدوعاً عن عقله! (وهو)⁽⁴⁾ من بلغ به قدراً لا يستحقه، أو أثيب ثواباً لا يستوجهه. وعلى هذا الاعتبار لا يورث الأبناء منازل الآباء إذا لم يتناسبوا في الطباع، كما لا يرث الأشرار مراتب الأخيار، ولا يستعمل في الكتبة من كان أبوه كاتباً⁽⁵⁾ إذا كان هو غير كاتب.

= ص 270، عن أرسطوطاليس: لا يجزع العاقل من جفاء الولاة وتقريبهم الجهلة دونه لعلمه بأن الأقسام لم توضع على قدر الأخطار.

(1) في الأصل: إذا.

(2) في الأصل: وجرا.

(3) ليس في الأصل. وفي الأمثال والحكم للماوردي: والمخدوع من... إلخ.

(4) الحكمة في قوانين الوزارة، ص 190؛ والأمثال والحكم، ص 155؛ ولباب الآداب، ص 39، (من رسالة لبعض الحكماء إلى ملك).

(5) في الأصل: إذ.

فإن أحب مكافأة واحد من هؤلاء لحقوق آبائهم كافأه بما قدّمناه من المال والتقريب دون الولاية والتقليد، ليكون قاضياً لحقوقهم بماله، ولا يكون قاضياً لحقوقهم بملكه. حكى أنه كان على باب كسرى ساجدة عليها مكتوب⁽¹⁾: العمل للكفاة، وقضاء الحقوق على بيوت الأموال.

ومن رآه قد تصدّى للمعالي وليس من أهلها، وقد تطاول للرتب ولم يؤهل لها فلا بأس باستكفائه إذ كان على ما تصدى له مطبوعاً، ولما تطاول له مستحقاً إذا نهزته الهمة، وساعدته الآلة، فلا سبيل إلى نجباء إلى الأبد، وقد قيل: من فاته حسب نفسه لم ينفعه حسب أبيه. وعيّر رجل سقراط بنسبه، فقال سقراط⁽²⁾: نسبك إليك انتهى ونسبي مني ابتداءً. قال أبو تمام الطائي⁽³⁾:

(1) في محاضرات الراغب، 1/163: «قدم جماعة من فارس إلى المهدي يشكون عاملهم فقالوا للوزير: وليت علينا رجلاً إن كنت قد عرفته ووليته علينا فما خلق الله رعيةً أهون علينا منك! وإن كنت تعرفه فما هذا جزاء الملك وقد سلّطك على سلطانه! فدخل الوزير على المهدي فأخبره وخرج فقال: إن هذا رجل كان له علينا حق فكافأناه! فقالوا: كان مكتوباً على باب كسرى: العمل للكفاة من العمال، وقضاء الحقوق على بيت المال. فأمر بعزل ذلك العامل عنهم».

(2) في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 80، أن رجلاً شريف النسب عيّر ذيوجانس الكلبي ضعة أمه؛ فقال: أنا شرفي مني ابتداءً، وأنت شرفك إليك انتهى.

(3) أبو تمام (172-232هـ) حبيب بن أوس الطائي؛ الشاعر الكبير؛ قارن عنه: طبقات ابن المعتز، ص 287؛ والفهرست، ص 165؛ والأغاني 16/303؛ وتاريخ بغداد، 8/248؛ وتهذيب ابن عساكر، 4/718؛ ووفيات

إذا ما شئت حسن العلم⁽¹⁾ منك بصالح الأدب
فممن شئت كن فلقد فلتحت بأكرم النسب
فنفسك قط أصلحها ودعني من قديم أب⁽²⁾

وحكي⁽³⁾ في سيرة الأكاسرة أن بعض ملوكهم مر بسلام
يسوق حماراً غير منبعث وهو يعنف عليه بالسوق، فقال: يا غلام
أرفق به!

فقال: أيها الملك! في الرفق به مضرة عليه، وفي العنف به
إحسان إليه، قال [م/43/ب] وما في الرفق به من المضرة؟! قال:
يطول طريقه، ويشتد جوعه! قال: وما في العنف من الإحسان؟
قال يخفّ حمله، ويطول أكله. فأعجب الملك بكلامه، قال: قد
أمرت لك بألف درهم. قال: رزق مقدور، وواهب مأجور. قال:
وقد أمرت بإثبات اسمك في حشمي⁽⁴⁾. قال: كفيت مؤونة،
ورزقت معونة. قال: ولولا أنك حدث السن لاستوزرتك! قال:
لن يعدم الفضل من رزق العدل⁽⁵⁾! قال: فهل تصلح لذلك؟!!

الأعيان، 2/ 11-26. وللصولي كتاب مطبوع في أخبار أبي تمام،
وللامدي كتاب الموازنة بينه وبين البحري.

- (1) في ديوان أبي تمام: الدين.
- (2) الأبيات في ديوان أبي تمام بشرح التبريزي (نشرة م.ع. عزام، دار
المعارف بمصر، 1965)، 4/ 593.
- (3) القصة في سراج الملوك للطراطوشي (ط. 1289هـ)، ص 324، عن «بعض
الملوك».
- (4) في سراج الملوك: جيشي.
- (5) في السراج: العقل.

قال: إنما يكون الحمد والذم بعد التجربة، ولا يعرف الإنسان نفسه حتى يبلوها⁽¹⁾. فاستوزره فوجده ذا رأي صليب⁽²⁾، وفهم رحيب، ومشورة تقع مواقع التوفيق.

ولقلما يتكامل للملك الظفر بكفاة أعماله لكثرة الأعمال، وقلة الكفاة، فإذا ظفر بذى الكفاية لمنصب اغتنمها، ولم يعطلها، وإن استغنى في الحال عنها، فإنه لا يدري متى يحتاج إليها، ليكون ذخراً لحاجته، ومعدداً لطوارقه كما لا يضيع أمواله إذا استغنى عنها، ويعددها ذخراً للحاجة، والكفاة أعوز من الأموال، والأموال أوجد من الكفاة، وبهم تجتذب الأموال، وتستجر الأعمال، وإن تراد الأعمال للكفاة دون النسب، وإن كانت الكفاية هي النسب، وحسب صاحبها ما يبلغ بها إذا ساعده الجد، وإن كانت الكفاية من الجد. قيل في منشور الحكم⁽³⁾: من علامة الإقبال اصطناع الرجال.

وإن نفرت النفوس من هجوم رتبته، ولم تدعن بالانقياد لطاعته وطنت له النفوس بتدریجه فيها إلى رتبة بعد رتبة حتى تصل إلى الكفاية من أقرب مراقبيها، فلا تنفر منه النفوس إذا [م/44أ] رقاها، ولا تقف عن الطاعة له إذا علاها، ليكون على عمله معاناً، والعمل بتدریجه فيه مصاناً، فما أحد نجم إلا عن

(1) في الأصل: يتلوها.

(2) في السراج: صائب.

(3) القول في الأمثال والحكم، ص 172؛ وأدب الدنيا والدين، ص 306؛ وقوانين الوزارة، 153؛ وفي لباب الآداب، ص 68، نسبه لأرسطو.

غمض، ولا ارتفع إلا عن خفض، ولا يقدم إلا من تأخير، ولا كمل إلا عن تقصير، ومن خبر الزمان لم يستجمل أخباره، ولم يستهول آثاره، وقد قال النبي عليه السلام⁽¹⁾: «الناس بأزمنتهم أشبه».

وبالملك أشد الحاجة إلى أن يتفقد أربع طبقات لا يستغني عن تفقد أحوالهم بنفسه، لأنهم عماد مملكته، وقواعد دولته ليستكفيهم وهو على ثقة من سدادهم وأمانتهم، ويستعملهم بعد علمه بكفايتهم وشهامتهم.

فالطبقة الأولى، الوزراء، لأنهم خلفاؤه في سلطانه، وسفراؤه في أعوانه، وشركاؤه في تدبيره، وأمناؤه على أسراره. ثم لهم مزية الاستيلاء والتفويض، لأن على ألسنتهم تظهر أقواله وعلى أيديهم تصدر أفعاله. فإذا باشروا عنه الأمور عاد عليه خيرها وشرها، وكان له نفعها وضرها، وبقي عليه صفوها وكدرها، فإن أحسنوا نسب إليه إحسانهم، وإن أساءوا أضيفت إليه مساوئهم، فيصير بإحسانهم محموداً، وبإساءتهم مذموماً، ويسدادهم

(1) في المقاصد الحسنة للسخاوي، ص 441: «حديث: الناس بزمانهم أشبه منه بأبائهم؛ أورده الحافظ الصريفي في بعض أجزاءه من قول عمر بن الخطاب...». وفي الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لعلي القاري، ص 367: «حديث: الناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم. قيل إنه من كلام عمر رضي الله عنه، وقيل إنه من قول علي وهو الأشهر والأظهر». وذكره ابن الجوزي عن عمر في سيرة عمر بن الخطاب، ص 140. وذكره الماوردي غفلاً في الأمثال والحكم، ص 181؛ والغزالي في التبر المسبوك، ص 53. وهو مَثَلٌ في التمثيل والمحاضرة، ص 305. وعن علي في الإيجاز والإعجاز، ص 28.

مشكوراً، وبالتوائهم موتوراً، يخفي صلاحه بفسادهم، ويبطل عدله بجورهم، ويقل خيره بشرهم، مع عظم الضرر الداخل على مملكته، والقذح الموهن لدولته، والخلل العائد على رعيته، فهو وملكه معهم على استقامة ما استقاموا، وعلى اختلال إذا فسدوا، قال النبي ﷺ⁽¹⁾.

إذا أراد الله بالملك خيراً جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإذا أراد به [م/44/ب] غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه.

وذكر حكماء الملك من صفات اختياره⁽²⁾ أن يكون وافر العقل، سليم الطبع، أديب النفس، معتدل الأخلاق، مناسب الأفعال، عالي الهمة، قوي المنة، سريع البديهة، مقبول الصورة، جزل الرأي، صائب الفكرة، كثير التجربة، شديد النزاهة، قليل الشره، حسن التدبير، تام الصناعة. وهذه أوصاف كمال يوفق الله

(1) الحديث عن عائشة مرفوعاً في سنن أبي داود، 3/131؛ وسنن النسائي، 7/159؛ ومسنند أحمد، 6/70. وقارن به في تحفة الوزراء (نشرة R. Heinecke، 1975)، ص15، ولباب الآداب، ص34، 36؛ والترغيب والترهيب، 3/165؛ وروضة العقلاء، ص275؛ وإحياء علوم الدين (مصر، 1316هـ)، 2/126؛ وسراج الملوك (ط. 1306هـ)، ص57؛ والتبر المسبوك (بهامش سراج الملوك للطرطوشي، 1306هـ)، ص104؛ وزيدة كشف الممالك، ص93؛ وبدائع السلك، 1/178.

(2) انظر عن صفات الوزير؛ قوانين الوزارة للماوردي؛ والأحكام السلطانية له، والأحكام السلطانية لأبي يعلى؛ والسعادة والإسعاد للعامري؛ ونهاية الأرب للنويري؛ وسلوك المالك لابن أبي الربيع؛ وتحفة الوزراء المنسوب للثعالبي.

تعالى لها من شاء، ويسعد بها من الملوك من أحب.

والطبقة الثانية، القضاة والحكام الذين هم موازين العدل، وتفويض الحكم إليهم، وحراس السنة باتباعها في أحكامهم، وبهم ينتصف المظلوم من الظالم في رد ظلامته، والضعيف من القوي في استيفاء حقه. فإن قل ورعهم، وكثر طمعهم فأماتوا⁽¹⁾ السنة بأحكام مبتدعة، وأضاعوا الحقوق بأهواء متبعة، فكان قدحهم في الدين أعظم من قدحهم في المملكة، وإضرارهم بالمملكة في إبطال العدل أعظم من إضرارهم بالمتحاكمين إليهم في إبطال الحق، وقد قيل: من أقبح الأشياء سخف القضاة، وظلم الولاة. وقال أنوشروان⁽²⁾: ما عدل من جارت قضاته، ولا صلح من فسدت كفاته. والذي تقتضيه السياسة في اختيارهم بعد الشروط المعتبرة فيهم بالشرع⁽³⁾ أن يكون القاضي حسن العلانية، مأمون السريرة، كثير الجد، قليل الهزل، شديد الورع، قليل الطمع، قد صرفته القناعة عن الضراعة، ومنعته النزاهة من الشره، [م/45أ] وكفه الصبر عن الضجر، وصدّه العدل عن الميل، يستعين بدرسه على علمه، وبمذاكرته على فهمه، لطيف الفطنة، جيد التصور، مجانباً للشبه، بعيداً من الريب، يشاور فيما أشكل، ويتأني فيما أعضل، فلا معدل عن تكاملها، ولا رغبة فيمن أخل بها.

(1) في الأصل: فماتوا.

(2) قول أنوشروان في أحاسن المحاسن، ص 146.

(3) قارن عن الشروط المعتبرة في القضاة كلام الماوردي عن ذلك في الأحكام السلطانية وأدب القاضي.

والطبقة الثالثة، أمراء الأجناد الذين هم أركان دولته، وحماية مملكته، والذابون عن حريم رعيته، والمالكون أعنة أجناده، والعاطفون بهم على صدق نصرته وموالاته. فإن استقامت له هذه الطبقة استقام له جميع أعوانه. وإن اضطربت عليه فسد نظام تدبيره مع سائر أجناده، لأنهم إلى طاعة أمرائهم أسرع، ولقول زعمائهم أطوع، فإن خاف سطوة من به يسطو، ولم يأمن جانب من به ينجو كان بملكه مغرراً، وبنفسه مخاطراً. وقيل⁽¹⁾: إن الوفاء لك بقدر الجزاء منك. والمعتبر فيهم النجدة، والحمية، والوفاء، والمودة، وظهور الطاعة منهم ولهم، ليكونوا بطاعتهم منقادين، وبالطاعة لهم قائدين.

والطبقة الرابعة، الذين هم جباة الأموال، وعمار الأعمال⁽²⁾، والوسائط وبين رعيته. فإن نصحوه في أمواله، وعدلوا في أعماله، توفرت خزائنه بسعة الدخل، وعمرت بلاده ببسط العدل، وقد قيل⁽³⁾: فضيلة السلطان عمارة البلدان. وإن خانوه في ما اجتنبوه من أمواله، وجاروا في ما تقلدوه من أعماله نقصت مواده، وخربت بلاده، وتغير عليه لقله دخله أعوانه وأجناده، وتولد منه ما يكون محل فساد. قال بعض العلماء [م45 / ب]: ظلم العمال ظلمة الأعمال.

(1) في باب الآداب، ص59، نسبة هذا القول من كلام لأرسطوطاليس.
(2) في قوانين الوزارة، ص138: الوزراء ساسة الأعمال وحازة الأموال. وفي التمثيل والمحاضرة، ص156؛ وأصول مواد البيان، ص43؛ وصبح الأعشى، 44/1: الكتاب ساسة الملك، وعمار المملكة، وخزنة الأموال.

(3) نسبة أسامة بن منقذ لأرسطو في باب الآداب، ص68.

وحكي أن المأمون⁽¹⁾ جلس ذات يوم وأحضر العمال فقبلهم

(1) في قوانين الوزارة للماوردي، ص 199: «حكي أن المأمون عزم على تضمين السواد وعنده عُبيد الله بن الحسن العنبري القاضي، فقال له: يا أمير المؤمنين! إن الله قد دفعها إليك أمانةً فلا تخرجها من يدك قبالة! فعدل عن الضمان. وقد علقتُ على ذلك في نشرتي لقوانين الوزارة بما يلي: عُبيد الله بن الحسن بن الحسين بن أبي الحرّ العنبري القاضي. وُلد سنة 106هـ، وولي قضاء البصرة عام 157هـ وعزله المهدي (159-169هـ) سنة 166هـ، وتوفي عام 168هـ؛ قارن عنه: أخبار القضاة لوكيع، 2/88-123؛ وتاريخ بغداد، 10/306-310؛ وتهذيب التهذيب، 7/7-8. وعلى هذا فلا يمكن أن يكون قد عاصر المأمون الذي ولي الخلافة عام 198هـ، ولم يستطع القدوم إلى بغداد إلا عام 204هـ. وللعنبري في أخبار القضاة كتابٌ طويلٌ كتبه إلى المهدي يقترح فيه إصلاحات مالية وإدارية تُشبه ما في القصة هنا. ولم يكن الفقهاء يؤيدون «الضمان» و«القبالة»؛ قارن بـ الأموال لأبي عُبيد (ط. الفقي، 1353هـ)، ص 69-71. وفي الخراج لأبي يوسف (ط. شاكر، 1352هـ)، ص 105: «ورأيت أن لا تقبل شيئاً من السواد (يخاطب بذلك هارون الرشيد 170-193هـ) ولا غير السواد من البلاد فإن المتقبل إذا كان في قبالة فضل عن الخراج عسف أهل الخراج وحمل عليهم وظلمهم... وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية.. وإنما أكره القبالة لأنني لا آمن أن يكمل هذا المتقبل على أهل الخراج ما ليس يجب عليهم.. فيضر ذلك بهم فيخربوا ما عمروا فينقص الخراج..». وفي الأحكام السلطانية للماوردي، ص 157: «.. فأما تضمين العمال لأموال العشر والخراج فباطل لا يتعلق به في الشرع حكم...». وفي محاضرات الأدباء، 1/168: «قبل المأمون السواد من إسحاق بن إبراهيم ثلاث سنوات فانقضت قبالتُهُ فسأله أن يجدها فجلس المأمون، فقال: أيها الناس! إنني قبلتُ السواد من إسحاق ثلاث سنين وانقضت، وسأل أن أقبله ثلاثاً مستأنفة فهل له من شكٍ أو متظلم؟! فقام شيخ فقال: يا أمير المؤمنين! إن الله تعالى جعلنا في يدك أمانة ولم يجعلنا قبالة فإن رأيت أن لا تقبلنا من أحدٍ فافعل! فقال: لا قبلت بعد هذا!..».

أعمال السواد⁽¹⁾، واحتياط في العقود، فلما فرغ قام إليه بعض قضاة فقال: يا أمير المؤمنين! إن الله قد دفعها إليك أمانة، فلا تخرجها من يدك قبالة! فقال: صدقت! وفسخ ذلك. وإنما أراد القاضي أن تقبيل الأعمال (مؤد)⁽²⁾ إلى تحكم العمال، وتحكمهم سبب لخراب الأعمال. فتنبه المأمون على مراده وعمل برأيه. والمعتبر في أخيارهم أن يكون فيهم إنصاف، وانتصاف، وعمارة، وخبرة، ونزاهة لتدر أموال الرعية، وتتوفر أموال السلطنة.

وما هنا طبقة أخرى يجب أن يتفقد أحوالهم بنفسه غير أنهم يختصون بحراسة نفسه لا بسياسة ملكه وهم الذين يستخدمهم في مطعمه ومشربه، وملبسه، ومن يقرب منه في خلوته فإنهم حصنه من الأعداء، وجنته من الأسواء. وقد اختار حكماء الملوك أن لا يستخدموا في مثل هذه الأحوال إلا أحد ثلاثة، إما من تربى مع الملك وألفه، وإما من رباه الملك على أخلاقه، وإما من رُبي الملك في حجره. فإن هؤلاء أهل صدق في موالاته، ونصح في خدمته، وعلو في حفاظه وحياطته. ومن أجل ذلك وجب أن يكون إحسانه إليهم أفضل، وتفضله عليهم أظهر، ويتولى فعل ذلك بنفسه، ولا يكل مراعاتهم إلى غيره كما لم يكل مراعاته إلى

(1) قارن عن السواد حدوداً وأحكاماً: الأموال لأبي عبيد، ص 78-81، 82-85، 111-121، 392-400؛ والخراج لأبي يوسف، ص 42 وما بعدها؛ والخراج ليحيى بن آدم (نشرة جوينبول، 1896)، ص 13 وما بعدها؛ وفتوح البلدان (نشرة دي غويه)، ص 266-269، 384.
(2) ليس في الأصل.

غيرهم حتى لا يلجئهم إلى من يجتذب قلوبهم بنفقته فيما يلوه، ويكون من تقلبهم على عرض، ومن تنكرهم على خطر، فقد قيل في سالف الحكم [م/46أ]: ليس من استكره نفسه في حظك كمن كان حظه في طاعتك.

ثم يتفقد في من سوى هذه الطبقات بحسب منازلهم من خدمته، فقد قيل⁽¹⁾: من قضيت واجبه أمنت جانبه.

وليكن اعتناؤه بمراعاته⁽²⁾ من استبطنه منهم أكثر ليكونوا اختياراً مهذبين، وأصفياء مأمونين، فيسلم من مكرهم، ويأمن من شرهم، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽³⁾: ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصمه الله تعالى.

ويمنع كل أحد من أعوانه أن يتجاوز قدر رتبته، أو يتعدى إلى غير عمله (ليكون)⁽⁴⁾ بعمله منفرداً وعلى رتبته مقتصرأً. وربما أدل⁽⁵⁾ بعضهم بحظوة نالها فتخطى بها إلى غير عمله،

(1) القول غفل أيضاً في قوانين الوزارة، ص 192.

(2) في الأصل: بمراعاته.

(3) الحديث بروايات مختلفة صحيحة عن أبي أبي وأبي هريرة وأبي سعيد الخُدري في صحيح البخاري، 99/4، 165؛ وسنن النسائي، 158/7؛ ومسند أحمد، 237/2، 289.

(4) ليس في الأصل.

(5) في الأصل: ذل.

وتجاوز بها قدر رتبته ثقة بحسن رأي الملك فيه، وتعويلاً على مكانه منه، و(قد)⁽¹⁾ روي عن النبي عليه السلام أنه قال⁽²⁾: ما هلك امرؤ عرف قدره، فانتشر بجناح مهيض، وزاحم بجسد مريض، فلا يلبث أن يهبط سريعاً، أو يخط سريعاً، بعد مضرة إفراطه، وهجنة انبساطه. وكذا عاقبة من عدا⁽³⁾ طوره، وجهل قدره. ثم قد اختلفت به الرتب حتى هانت، واعتلت به المملكة حتى لانت، فصار عزّها مسكوناً وملكها متهوناً.

-
- (1) ليس في الأصل.
 (2) الأثر حديث في أدب الدنيا والدين، ص 308. ومن كلام لأكثم بن صيفي في الفاخر للمفضل بن سلمة، ص 262. ومثل في التمثيل والمحاضرة، ص 28؛ ومجمع الأمثال، 87/2.
 (3) في الأصل: عدل.

فصل

وليحذر⁽¹⁾ الملك أن يستبطن، أو يسترسل إلى أحد من عدد معانيهم مفترقة، وأحكامهم متفقة، بالأعداء المباينين أشبه منهم بالأعوان المساعدين، فإن صرعة الاسترسال لا تقال⁽²⁾.

أحدهم [م/46/ب] شرير مظاهر بالخير، لأنه ذو نفاق ومكر. والثاني، مطرح للدين والمراقبة، لأنه قليل الوفاء سريع الغدر. والثالث، حرص شره، لأنه ينسى⁽³⁾ باليسير ويطمع في التافه الحقيقير. والرابع، مضرور ذو فاقة، فإنه لا يصفو لمن لا يجر فاقته، ويسد خلته. والخامس، محطوط عن رتبة بلغها، أو ممنوع من حقوق استوجبها، وهو ساخط متنكر. والسادس، مهاجر بذنب لم يعف عنه، ولم ينتقم منه، فهو خائف حذر. والسابع، مذنب مع جماعة عفي عنهم وعوقب فصار موتوراً. والثامن، محسن مع جماعة جوزوا ومنع، فصار محروماً، والتاسع، ذو كفاءة من حسدة وأعداء قدموا عليه وأخر، فصار حنقاً. والعاشر، مستضر بما ينفعك أو منتفع بما يضرك، فلا يكون (إلا)⁽⁴⁾ مبايناً. والحادي عشر، من كان لعدوك أرجى منه لك، فيكون لعدوك ممايلاً. والثاني عشر، من بغى عليه أعداؤه، فسوعدوا عليه،

(1) عقد الماوردي في قوانين الوزارة، ص 165-188، فصلاً في «الحذر» من السلطان والزمان والأعوان يشبه بعض ما فيه ما يُذكر هنا.

(2) في الأصل: يُقال.

(3) في الأصل: ينسى.

(4) ليس في الأصل.

فتنتقل عداوته إلى من صار له مساعداً.

فلا حظ للملك في استكفاء أحدهم⁽¹⁾، ولا أقاربه⁽²⁾ إن هزته
الرتب، ولزته النوائب، كان بين مراقبة مختلس أو مواثبة مفترس.
وليحذر الملك من استدنائهم، فإنه معهم على خطر من اغتيال أو
احتيال، قال حكيم الروم: ينبغي للملك أن يصرف حذره إلى
الأشرار واستنامته إلى الأخيار.

فإن زالت أسباب الحذر، وعادوا إلى أحوال السلامة صاروا
كأهلها في جواز الاستكفاء والاصطناع، فليس المأمون أن
يصلح. الفاسد كما ليس بمأمون أن يفسد الصالح. وللعلة نتائج
يرتفع معلولها [م/47أ] بزوال تعليلها، ونتائج الأضداد متباينة.
وقد قيل في منشور الحكم⁽³⁾: من حسن صفاؤه وجب اصطفاؤه.
قال الشاعر⁽⁴⁾:

(1) في الأصل: أحدها.

(2) في الأصل: ولا قاربه.

(3) القول غفل في الأمثال والأحكام للماوردي، ص106؛ والمستطرف
للأبشيبي، 25/1.

(4) ينسب الماوردي البيت في الأمثال والحكم، ص45، إلى الحارث بن نمر
التنوخي. وفي التذكرة السعدية، ص375، عن الحارث بن نمر التنوخي:

وكلُّ له فيما يروم ضريبةٌ

وتفضيلُ ما بين الرجال الضرائبُ

وقد تقلبُ الأيامُ حالات أهلها

وتعدو على أشد الرجال الثعالبُ

وقد تقلب الأيام حالات أهلها

وتعدو على أسد الرجال الثعالب

وإذا اكتفى من استكفاه اقتصر ولم يستكثر، فحسبه في العمل من كفاه، فما في الاستكثار بعد الاكتفاء إلا مال مضاع، (أو سرُّ ماع)⁽¹⁾ وكلا الأمرين خلل وزلل. قال بعض البلغاء⁽²⁾: ليس العمل بكثرة الإخوان، ولكن بصالح الأعوان. وإن وجد كافياً ولم يجد عملاً لاستيلاء الكفاة على الأعمال تمسك به ولم يهمله، وراعه بقدر كفايته، وادخره لوقت حاجته، فلا غنى بالملك عن ادخار أعوان يعدم لما يطرا⁽³⁾ ويستظهر بهم على من استكفى، حتى لا تفاجئه الحاجة وأعوانها متعذرين، ويكفي أن يسترسل أو يدل عليه الناظرون. فإذا ادخر الأموال لنوائب الملك كان ادخار الأعوان أحق لتمائل الأموال وتفاضل الأعوان.

(1) ليس في الأصل.

(2) قارن بقول غفل بهذا المعنى في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 355.

(3) في الأصل: يطفى.

فصل

وأشد ما يمني به الملك في سياسة ملكه شيثان، أحدهما، أن يفسد عليه الزمان. والثاني، أن يتغير عليه الأعوان. فأما فساد الزمان فنوعان، نوع حدث عن أسباب إلهية، ونوع حدث عن عوارض بشرية.

فأما الحادث عن الأسباب الإلهية (فينبغي)⁽¹⁾ أن يقابلها الملك بأمرين، أحدهما، إصلاح سريرته، وسرائر رعيته، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽²⁾: إذا جارت الولاية قحطت السماء. وقال علي كرم الله وجهه⁽³⁾: من حاول أمراً بمعصية الله كان أبعد لما رجا وأقرب لمجيء ما اتقى. والثاني، أن يتطامن لها إذا طرقت، ويتلطف في تلافيتها⁽⁴⁾ إذا هجمت حتى تنجلي عنه وهو سليم من لفحتها، مُعان في شدتها، فما عن أفضية الله صاد، ولا عن أوامره راد، فالسلم فيها أسلم، ودفاع الله عنها أقوم. وجد في عضد الإسكندر صحيفة فيها مكتوب⁽⁵⁾: قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم، والاتكال على القدر أروح، وعند حسن الظن

(1) ليس في الأصل.

(2) أورد الماوردي الأثر في الأمثال والحكم، ص 150.

(3) القول بنسبته للإمام في الأمثال والحكم، ص 140؛ وقوانين الوزارة، ص 168؛ وسراج الملوك (ط. 1306هـ)، ص 148؛ ونهاية الأرب، 6/107.

(4) في الأصل: ويتسلط في تلافيتها.

(5) القول في الأمثال والحكم، ص 121.

تقرّ العين. وقد قيل في منشور الحكم⁽¹⁾: لا تجهدن في ما لا
درك فيه تريح التعب، وادحض البخل وإلا كنت خازن غيرك،
ولا تظهرن إنكار ما لا عدة معك لدفعه، ولا يلهينك قدره عن
كيد وحيلة، قال الشاعر⁽²⁾:

ما للرجال مع القضاء تحيل

ذهب القضاء بحيلة المحتال

وأما الحادثات عن العوارض البشرية من أفعال العباد، فهي
التي يساس فسادها بالحزم حتى تنحسم⁽³⁾ وبالاجتهد حتى
تنتظم، فليس ينشأ الفساد إلا عن أسباب خارجة عن العدل
والاقتصاد، ولا تنحسم إلا بحسم أسبابها، قال الشاعر⁽⁴⁾:

(1) القول في الأمثال والحكم، ص 154.

(2) قارن بتخريج البيت فيما سبق.

(3) في الأصل: ينحسم.

(4) في الأمثال والحكم، ص 43، نسبة البيت لجثامة بن قيس. وهو من أبيات
ثلاثة منسوبة لجثامة - شقيق بلعاء بن قيس الكناني - في المؤلف
والمختلف للآمدي، ص 150، هي:

أصبحتُ آتي الذي آتي وأتركه

وبات أكثر رأي الناس مُرتابا

وإن أمت - والفتى رهنٌ بمصرعه -

فقد قضيتُ من الآرابِ آرابا

وقلما يفجأ المكروهُ صاحبه

حتى يرى لوجوه الأمن أسبابا

(وقلما يفجأ المكروه صاحبه

إذا رأى لوجوه الشر أسبابا

فيراعي الملك سبب الفساد، فإن كان حادثاً عن شدة وعسف
وعنف حسمه باللين واللطف، وإن حدث عن لين وضعف حسمه
بالشدة والعنف، وكذلك ما عداهما من الأسباب تنحسم
بأضدادها، فإن حسم الداء بضده من الدواء، فقد قال
الشاعر⁽¹⁾:

فالنار بالماء الذي هو ضدها

تعطي النضاج وطبعها الإحراق⁽²⁾

وربما اختلفت الأسباب لامتزاج أنواع الفساد فتحسم
الأسباب المتنوعة بأضداد متنوعة، كما تعالج الأمراض المضادة
بأدوية متضادة، فيستخرج حسم كل فساد من سببه. وما يصعب
من هذه السياسة إلا معرفة الأسباب، فإذا عرفها وقف على
الصواب، وإن أشكلت عليه التبس عليه الصواب فتاه عن قصده
وذهل عن رشده. قال الشاعر⁽³⁾ [م/48أ]:

(1) ما بين الحاصرتين في حاشية الأصل.

(2) البيت مع آخر في أدب الدنيا والدين للماوردي، ص 167.

(3) البيت من قصيدة طويلة لقيس بن الخطيم الأوسي في ديوانه، ص 124-
131؛ والتذكرة السعدية، ص 332؛ والتذكرة الحمدونية، 1/242. وينسبه
الماوردي في الأمثال والحكم، ص 61، لعبيدة بن حصن الأودي (؟).
وهو غفل عنده في قوانين الوزارة، ص 159.

إذا ما أتيت الأمر من غير باب

ضللت وإن تقصد إلى الباب تهتد

وتقلب الزمان بأحوال أهله يعود⁽¹⁾ عليهم بخيره وشره، روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽²⁾: إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاءكم، وكان أمركم بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها. وإذا كان أمراؤكم شراركم، وكان اغنياؤكم بخلاءكم، وكان أمركم إلى نساءكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها.

وأما تغير الأعوان فنوعان، أحدهما أن يكون لفساد تعدى إليهم. والثاني، أن يكون لفساد حدث منهم. فإذا كان تغيرهم لفساد تعدى إليهم عوجلوا بحسم أسبابه قبل تفاقمها، فسيجدهم بعد حسمها على السداد. فإن أهملوا فلكل برهة تمضي من زمانهم تأثير في استحكام فسادهم حتى يفضي إلى غاية لا تستدرك، لأن حسم ما استحكم متعذر مستبعد. وسبب هذا الفساد واحد من ثلاثة أسباب، إما أن يكون لتقصير بهم فيستدرك بالتوفر عليهم. وإما أن يكون لعدوان عليهم فيستدرك بالكف عنهم. وإما (أن يكون) لمفسد أطمعهم⁽³⁾ فهو أخبثها لأن الطمع مصائد⁽⁴⁾ للعقول، ومفسدة للقلوب. فإن لم يصدّه حزم أو حذر

(1) ليس في الأصل.

(2) انفرد الترمذي من بين أصحاب الصحاح بإيراده في سننه، 3/ 361، عن أبي هريرة. وقارن بـ الترغيب والترهيب، 3/ 166.

(3) في الأصل: أطمعهم.

(4) في الأصل: مصائد.

خبثت به السرائر، فهيج من النفوس سواكنها، وأبرز من القلوب كوامنها، وصار كأجيج النار في يابس الحطب، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽¹⁾: استعيذوا بالله من طمع يؤدي إلى طبع.

وقال عمر عليه السلام⁽²⁾⁽³⁾: «إن الطمع فقر، (وإن⁽⁴⁾) اليأس غنى، وإن المرء إذا يئس من شيء استغنى عنه». وحسم هذا الطمع يكون بمعالجة إرغاب من اشتد حتى ينسى، وإرهاب من لان حتى ينتهي، لتمتزوج [م/48/ب] الرغبة بالرهبة، ففي انفراد أحدهما فساد، قال الشاعر:

والنفس راغبة إذا رغبتها

وإذا تردّ إلى قليل تقنع⁽⁵⁾

وأما تغير الأعوان لفساد حدث منهم عدلوا به عن الإستقامة، وزالوا عن أحوال السلامة، فهو الدغل، والقرح النغل⁽⁶⁾،

(1) الحديث عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ مَرْفُوعاً فِي مَسْنَدِ أَحْمَدَ، 232/5. وَقَارَنَ بِهِ فِي آدَبِ الدُّنْيَا وَالدِّينِ، ص 310. وَهُوَ مِثْلٌ لَهُ قِصَّةٌ فِي ثَمَارِ الْقُلُوبِ، ص 558؛ وَالتَّمْثِيلُ وَالْمَحَاضِرَةُ لِلتَّعَالِي، ص 446؛ وَمَجْمَعُ الْأَمْثَالِ، 1/439.

(2) كَذَا فِي الْأَصْلِ.

(3) الْقَوْلُ بِنِسْبَتِهِ إِلَى عُمَرَ مِنْ خُطْبَةٍ لَهُ فِي سِيرَتِهِ لِابْنِ الْجَوْزِيِّ، ص 26، وَالْأَمْثَالُ وَالْحَكْمُ لِلْمَاوَرِدِيِّ، ص 138.

(4) لَيْسَ فِي الْأَصْلِ.

(5) قَارَنَ بِتَخْرِيجِ الْبَيْتِ فِيمَا سَبَقَ.

(6) فِي الْأَصْلِ: وَالْقَرْحُ النَّغْلُ.

والخطب العضل، والفرق ما بين الفساد الطارئ عليهم، والفساد الناشئ منهم من وجهين.

أحدهما، أن الطارئ منفصل، والناشئ متصل. ونكاية المتصل أبلغ من نكاية المنفصل.

والثاني، أن الطارئ ظهر قبل حلوله فيهم، فأمكن تعجيل استدراكه. والناشئ ظهر بعد استحكامه فيهم فتعذر تعجيل استدراكه فلزم لدغل دائه وعضل دوائه أن تقرر في تلافيه، وحسم دواعيه، قواعد كل حالة على قاعدتها، ويدبر بموجبها.

وإذا كان كذلك فالملك يساس بثلاثة أمور، أحدهما، بالقوة في حراسته وحفاظه. والثاني، بالرأي في تدبيره وانتظامه. والثالث، بالمكيدة في فل أعدائه، فتكون القوة مختصة بالعقل. والرأي مختصاً بالتدبير، وهما على العموم في جميع الأحوال والأعمال.

فأما المكيدة فمختصة بفل الأعداء، فإن من ضعف كيده قوي عدوه، وهذا أصل معتمد عليه مدار السياسة، ويحمل عليه تدبير الملك.

وللملك ثلاث أحوال، فالحال الأولى، تثبيت قواعده. والحال الثانية، تدبير رعيته. والحال الثالثة، استقامة أعوانه. فأما الحال الأولى في تثبيت قواعده من الأعداء المنازعين فيه فضربان [م/49أ].

أحدهما، حاله قبل استقراره عند المنازعة فيه والمحاربة عليه، فيساس بالأمور الثلاثة، أحدها، بالقوة في حراسته والذب

عنه حتى تستقر قواعده. والثاني، بالرأي في تدبيره حتى ينتظم على اعتداله. والثالث، بالمكيدة في انتهاز فرصته ودفع غوائله.

والثاني، حاله بعد استقراره في السلم والدعة، فيساس بأمرين، أحدهما بالقوة الحافظة لقواعده المستقرة. والثاني، بالرأي الجامع للسياسة العادلة ولا حاجة إلى استعمال المكيدة فيه عند السلم والموادعة.

وأما الحال الثانية في تدبير الرعية فضربان:

أحدهما، حالهم في السلامة والسكون، فيساس بالرأي وحدة المحافظة لتدبيرهم على السيرة العادلة.

والضرب الثاني، حالهم في الاضطراب والفساد، فيساسون بأمرين، أحدهما، بالقوة في كف مفسدهم، وكف الفساد عنهم. والثاني، بالرأي في تدبير أمورهم على السيرة العادلة. ولا وجه لاستعمال المكيدة فيهم، لأن حقوق الأموال مستمدة منهم، فإن كيدوا صار الملك بهم مكيداً، فكان الضرر عليه أعود، والفساد فيه أزيد.

وقد تنقسم أحوال الملوك مع رعيتهم أربعة أقسام يعلم بتفصيلها أسباب الصلاح ومواد الفساد.

فالقسم الأول⁽¹⁾، ملك صلحت سريرته واستقامت رعيته، فأعين على صلاح السيرة باستقامة رعيته، وأعينت الرعية على

(1) في الخوارزمشاهي للثعالبي، ق68ب: «قالت الحكماء؛ الملوك الأربعة (اقرأ: أربعة): فملك صلح في نفسه فصلحت رعيته له. وملك صلح في نفسه وفسدت رعيته عليه. وملك صلحت رعيته وفسد هو في نفسه. =

الاستقامة بصلاح سيرته، فهذا هو العدل منهما. فصارت السعادة شاملة لهما. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽¹⁾: خير أمرائكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وشرُّ أمرائكم [م/49/ب] الذين تبغضونهم ويبغضونكم.

والقسم الثاني، ملك صلحت سيرته وفسدت رعيته، فقد أضاعت الرعية بفسادها صلاح ملكها، وخرجوا من سكون الدعة إلى زواجر السياسة فاحتاج إلى تقويمهم بالشدة بعد لينه، وبالسطوة بعد سكونه، ليقلعوا عن الفساد إلى السداد فيكف عنهم، والعدل في الحالين مستعمل معهم، لأن الزجر تأديب، والرغبة تهذيب، قال بعض الألباء⁽²⁾: لا تعادوا الدول المقبلة فإنكم تدبرون بإقبالها.

والقسم الثالث، ملك فسدت سيرته واستقامت رعيته، فإن استدرك صلاح ملكه بعدل سيرته وصحة سياسته، وإلا تطاولت عليه الرعية بقوة الاستقامة، وكان معهم (بين)⁽³⁾ أمرين،

= وملك فسد هو ورعيته. فجماع قولها أن أفضل الأزمنة ما كان الملك فيه صالحاً لنفسه ورعيته؛ وكان قووماً بالسياسة العظمى المستوعبة لجميع السياسات؛ وبمثله تتم النعمة وتنزل الرحمة، كما أن بضده تزول النعمة وتنقرض المدة. وربما عاد أصل التقسيم إلى كلام طويل منسوب لابن المقفع في رسائل البلغاء (نشرة كرد علي، 1946)، ص 109-110.

(1) الحديث صحيح في الجامع الصحيح لمسلم، 3/1476-1477؛ وجامع الترمذي (الجامع الصغير، 8/2) عن عوف بن مالك وعمر بن الخطاب. وقارن به في أدب الدنيا والدين، ص 139.

(2) القول في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 123، بنسبته إلى أفلاطون.

(3) ليس في الأصل.

أحدهما، أن يصلحوه حتى يستقيم، فيصير مأموراً بعد أن كان
أمراً، ومقهوراً بعد أن كان قاهراً، وتزول هيئته، وتبطل حشمته،
ولا يبقى له من الملك إلا اسم مستعار قد استبقوه عليه تفضلاً.
قيل: من كثر تعديه كثر أعاديته. والثاني، أن يعدلوا إلى غيره
فيملكوه عليهم فيكونوا له أعواناً إن نوزع، وأنصاراً إن قورع،
فيصير بفساد سيرته مزيلاً لملكه، ومعيناً على هلكه.

والقسم الرابع، ملك فسدت سيرته، وفسدت رعيته، فاجتمع
الفساد في السائس والمسوس، فظهر العدوان من الرئيس
والمروؤوس، فلم يتقاصر⁽¹⁾ عن فساد، ولا دعا⁽²⁾ إلى صلاح،
فخرجت الأمور عن سبيل السلامة، وزالت عن قوانين الاستقامة.
ولا ثبات لملك زالت عنه السلامة [م/50أ] وعدمت فيه
الاستقامة، وهو بمرصد من نائر يسطلم، وقاهر ينتقم، وقد قال
أردشير بن بابك⁽³⁾: بمثل هذا الملك وهذه الرعية تختم الدول،
وتستقبل الفتنة، وتذال الدهور.

وأما الحال الثالثة⁽⁴⁾ في استقامة الأعوان فضريان، أحدهما،
حالهم في السكون والدعة، فيسأسون بالرأي وحده في تدبيرهم
بالرغبة والرغبة حتى تستقر أمورهم على السيرة العادلة. قال
سابور في عهده إلى ابنه هرمز⁽⁵⁾: أعلم أن جنك لم يغنوا عنك

(1) في الأصل: يتقاصد.

(2) في الأصل: داع.

(3) لم أجد نص هذا الكلام لأردشير في العهد المنسوب إليه.

(4) في الأصل: الثانية.

(5) سابور (241-272م) بن أردشير بن بابك؛ ثاني ملوك الدولة الساسانية؛ =

وإن كثروا وكملت عدتهم حتى تكمل فيهم ثلاث خصال، ليس عنهن عوض: محض المودة، وصدق الناس، وسلس الطاعة، فإنهم يؤدون بهن حَقك، ويدفعون⁽¹⁾ بهن عدوك⁽²⁾.

والضرب الثاني، حالهم في تغييرهم⁽³⁾ وفسادهم، على ضربين، أحدهما، أن يكون الفساد خاصاً في بعضهم، فيساس من فسد منهم بأمرين، بالقوة في إصلاحهم بمن سلم. وبالرأي في تدبير أمورهم كالمسالمة، ليسيروا جميعاً على السيرة العادلة، فإن انتشار فسادهم من كثرة رؤسائهم المتنافسين في الرتب، فيجتذب كل رئيس حزباً يدعوهم إلى طاعته، ويبعثهم على

= قارن عنه: تاريخ الطبري، 1/ 823-831؛ ومروج الذهب، 1/ 290-291؛ وغرر أخبار ملوك الفرس، ص 487-498؛

- Nöldeke: *Perser und Araber*, 25-46.

- Christensen: *Sassanides*, 226-227.

- R. Frye: *Persien*, 419-433.

هرمز بن كسرى أو ابن سابور أو هرمز الأول (272-273م)؛ حكم سنة واحدة وهو قاتل ماني؛ قارن عنه: تاريخ سني ملوك الأرض لحمزة الأصفهاني، ص 29؛ والغرر، ص 498-499؛

- Christensen: *Sassanides*, 226-227.

(1) في الأصل: ويدفعوا.

(2) يرد هذا القول ضمن كلام من عهد سابور إلى ابنه في الوزراء والكتاب للجهمشيارى، ص 5-6؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/ 290؛ وأصول مواد البيان، ص 44. وقارن بكلام مشابه في تحفة الوزراء المنسوب للثعالبي، ص 21؛ والسعادة والإسعاد، ص 432؛ وغرر أخبار ملوك الفرس، ص 498-499؛ وصبح الأعشى، 1/ 45. وانظر قوانين الوزارة للماوردي، ص 175-176.

(3) في الأصل: وتغييرهم.

نصرته، فيصرون أحزاباً مختلفين، وأضداداً متنافرين، فهذه حالهم إن كثروا، وهم بالضدّ منها إن قلوا. والضرب الثاني، أن يكون الفساد عاماً في جميعهم، فلا يخلو حالهم في الفساد العام من أن يتظاهروا به أو يستروه⁽¹⁾. فإن ستروه فقد استبقوا بالمساترة شطراً فيسأسون بالرأي وحده لإعواز القوة بفسادهم، ولا يسأسون بالمكيدة لمساترتهم.

فإن جاهرُوا بالفساد [م/50/ب] فهو الوهن الواصم، والخطب القاصم. ويتنوع ثلاثة أنواع، أحدها، أن يكون فسادهم مختصاً بانتهاك الرعايا، واستباحة الأموال، فقد سلبوه القوة بمتاركته، ومنعوه الطاعة بمخالفته، وجعلوه كالصنم الذي لا يزداد على التعظيم، فاستبقوا يسير حشمته، واستولوا على جميع مملكته، فيسوسهم بالرأي واللين، واجتذاب فريق، فعساه يقوى فيمنع، ويشتد فيدفع وإلا فالملك واه والفساد متناه، وهو المثل المضروب بقول الشاعر:

كم ترى يلبث الرصاص على النار

ومنها يكون ذوب الرصاص

قال بعض البلغاء⁽²⁾: أضعف الحيلة خير من أقوى الشدة،

(1) في الأصل: ويستروه.

(2) في أدب الدنيا والدين، ص 293؛ «وقد قالت الفرس في حِكْمِها: أضعف الحيلة خير من أقوى الشدة، وأقلّ التآني خير من أكثر العجلة، والدولة رسول القضاء المبرم، وإذا استبدّ الملك برأيه عميت عليه المرشد...». وفي الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 9، عن أو شنج: «الحيلة خير =

وأقل التآني أجدى من أكثر العجلة، والدولة رسول القضاء المبرم، وإذا استبد الملك برأيه عميت عليه المرشد. والنوع الثاني، أن يكون فسادهم مختصاً بالإسراف في مطالبته بما لا يستحقونه، والاقتراح عليه في التماس ما لا يستوجبونه، فلا يخلو فيه من أحد أمرين، إما أن يكون قادراً عليه أو عاجزاً عنه. فإن كان قادراً عليه كان هذا منهم طمعاً فيه قد اطرحوا فيه مراقبته، واستبدلوا فيه بحشمته وأوهنوا بالاستطالة ملكه، فصار مسلوب القوة باستطالتهم. منهوب المال بمطالبتهم. قد جعلوه مأكلة مطامعهم، فهو معهم كذي المال المستضعف، مع البغاة الأقوياء محروب ومسلوب لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً، فيسأسون بالرأي والخداع فما استبقوا من حشمته إلا حُشاشته فلا يعرضها لنفور مهلك. ويتوصل إلى رضاهم سراً وجهراً بما يختلفون [م/51أ] في أسبابه وهم لا يشعرون لتمتزوج أسباب

= من الشدة، والتآني أفضل من العجلة، والجهل في الحرب خير من العقل، والفكر هناك في العاقبة مادة الجزع... أضعف الحيلة أنفع من أقوى الشدة، وأقلّ التآني أجدى من أكثر العجلة، والدهاء رسول القضاء المبرم، وإذا استبد الملك برأيه عميت عليه المرشد. وفي الدرّة الفاخرة لحمزة الأصفهاني، 2/455: التلطف في الحيلة أجدى من الوسيلة. وفي الأسد والغوّاص، ص82: الحيلة عدوة الشدة. وفي لباب الآداب، ص67، عن «الحكيم»: إذا استبدّ الملك برأيه عميت عليه المرشد. وفي سراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص327؛ «وقال الخضر بن علي؛ قرأت في كتاب جاويدان جرد (إقرأ: خرد) (=الحكمة الخالدة) - وهو أجل كتاب الفرس (إقرأ: للفرس) -: الحيلة أنفع من أقوى الشدة، وأقلّ التآني أجدّ من أكثر العجلة، والدولة رسول القضاء المبرم، وإذا استبدّ الإنسان برأيه عميت عليه المرشد...».

الرضا من وجوه متغايرة، فيكون به أوفق، ولهم أوفق كما قال الشاعر⁽¹⁾:

وإذا عجزت عن العدو فداره

وامزج له إن المزاج وفاق

فالنار بالماء الذي هو ضدّها

تُعطي النضاج وطبعها الإحراقُ

فإذا سكنوا من فورة الاشتطاط توصل إلى حسم مطامعهم، وإن حسمت سلم ملكه بعد السقم، وإن لم تحسم فهو ذاهب الملك، وشيك الهلك إن لم يعضده نور من الله وفتح قريب.

وإن كان عاجزاً عما اقترحوه، وطمعوا فيه فهو عنت مستحيل قد جعلوا العنت فيه سبباً لغيره، فيساسون بأمرين، بالرأي والمكيدة فإنهم لا يقفون على حالهم المستحيلة، وسينقلون عنها إلى خصلة من ثلاث:

إما أن يكفوا عن عنتهم، فيكفي أمرهم ويدبرهم بعد كفهم. وإما أن يختلفوا فيقوى بمن وافقه منهم على باقيهم. وإما (أن)⁽²⁾ ينتقلوا إن لم يعنه القدر عليهم إلى ما يقع فيه التسليم والاستسلام. والله يقضي فيه بما يشاء وهو القوي العزيز.

والنوع الثالث، أن يكون فسادهم مختصاً بالتعريض لنفسه، وهو الشر المغتلم، والبلاء المصطلم، وقلّ أن يكون إلا لسبب

(1) قارن بأحد البيتين فيما سبق.

(2) ليس في الأصل.

من أحد ثلاثة أوجه، أحدهما، أن يكون لسوء سيرته⁽¹⁾ فيهم، فهو المعلوم دونهم، وليس يرجى زواله مع بقائه على سوء السيرة. فإن أقلع عنها فرجعوا عنه، وإلا ساسهم بما اقتضاه الرأي من لين ولطف، ثم لله الأمر من قبل ومن بعد. والسبب الثاني، أن يكون تغييرهم عليه لملل⁽²⁾ منهم له حدث بطول مكثه. فليس المملل⁽³⁾ من لوازم العلل، ولئن لم [م/51/ب] يزدده المكث حقاً لم ينقصه. وقل أن يكون ذلك إلا عند حدوث ناشئة لم ينالوا من دولته حظاً، فهم يأملون بتقلب الأمور أن يستحدثوا نقماً، ويرجون بانتقالها توجيهاً وتقدماً. فإن لم يفسد بهم غيرهم كان الخطب بهم أيسر للظفر ببقية منهم ليستعان بها عليهم. وإن عم بهم الفساد فهو أصعب الخطبين، فيسوسهم باللطف والتأمين، واستصلاح فريق بعد فريق.

فإن ظفر منهم بظهور الأمل، وإلا فهو بمرصاد منبغي قد استولى، وملك قد تولى إلا أن يمدده الله تعالى بلطف غير مرتقب، وعون غير محتسب. والسبب الثالث، أن يكون تغييرهم عليه لانحرافهم إلى عدو قد مايلوه، وإغرائهم إلى ضد قد استبدلوه، فهو أسوأ الخطوب حالاً، وأعظمها وبالاً، لأنه قد يلي بانحراف أعوانه، واستطالة أعدائه، لأن لكل واحد منهما نكاية لا تطاق فكيف إذا اجتماعاً؟ قال الشاعر⁽⁴⁾:

(1) في الأصل: سيرتهم.

(2) في الأصل: الملك!

(3) في الأصل: الملك.

(4) البيت غفلٌ كذلك في قوانين الوزارة، ص 173. وينسبه الماوردي في أدب

إن البلاء يُطاقُ غيرَ مضاعفٍ

فإذا تضاعف صار غير مُطاقٍ

ولم يبق ما يستدفع به خطبه إلا المكيدة، فإنها علاج ما أعضل من دائهم، فيعالجهم بها قبل أن يستأصلوه، ويظهر معها إن تراخت له المدة بإحماد⁽¹⁾ سيرته، واحتماله⁽²⁾ رعيته، ففي كل واحد منهما عون. فإن سرت المكيدة في عدوه لان أعوانه، وإن سرت في أعوانه لان عدوه، لأن أعوانه يسر⁽³⁾ في واحد منهم فهو موكول متوقع لما تجري به الأقدار، ويتقلب به الليل والنهار. ولئن كان في غاية متناهية فليس بمأيوس أن يظفر. روي عن النبي ﷺ [م/52/أ] أنه قال⁽⁴⁾: الدنيا دول، فما كان منها لك أتاك على ضعفك، وما كان منها عليك لم تدفعه بقوتك. ومن

الدنيا والدين، ص 286 لابن الرومي؛ وهو في ديوانه (نشرة حسين نصار) 1662/4 من قصيدة في مدح إبراهيم بن أحمد الماذرائي مطلعها:

لا تُكثِرَنَّ ملامة العُشَاقِ

فكفاهم بالوجد والأشواقِ

إنَّ البلاء يُطاقُ غيرَ مضاعفٍ

فإذا تضاعف كان غير مُطاقٍ

(1) في الأصل: بإجمال.

(2) في الأصل: واحتماله.

(3) كذا في الأصل.

(4) في أدب الدنيا والدين، ص 225: «وقد روى الحسن بن الحسن بن علي عن أبيه عن جده قال، قال رسول الله ﷺ: الدنيا دُولٌ... إلخ». والأثر غفل في الحكمة الخالدة، ص 188؛ والأدب الصغير (رسائل البلغاء، 1946)، ص 17.

انقطع رجاؤه مما فات استراح بدنه. ومن رضي بما رزقه الله
قرّت عينه. وقيل: ربما كان اليأس إدراكاً، والحرص هلاكاً.
وقيل: رُبّ مستسلم سلم، ومتحرز ندم. قال الشاعر⁽¹⁾:

وحذرت من أمر فمرّ بجانبني

لم يبكني ولقيت ما لم أحذر

وليس يطرأ أمثال هذه الحوادث على الممالك إلا من
استرسال الملوك في حالتين،

إحداهما، أن يسترسلا في العدل حتى يظهر من الجور ما
يوحش. قال أردشير بن بابك⁽²⁾: إذا رغب الملك عن العدل
رغبت الرعية عن الطاعة. وهما أسان للملك، فإذا خلا منهما
فاجتمع فيه طغيان الإهمال واستيحاش الجور تقوّضت قواعد
صلاحه، وتهدّمت أركان سداه، فلم تبعد عليه نتائج فساده،
بحوادث لا تحتسب، لأن عواقب الفساد أدهى وأمر، ونتائج
الشر أعدى وأضر، كما قال لقمان لابنه⁽³⁾: يا بني! اعتزل الشر

(1) البيت غفلٌ في قوانين الوزارة، ص 166؛ ونهاية الأرب، 6/ 107. وينسبه
الماوردي في الأمثال والحكم، ص 93، لسهل بن حنطب.

(2) قارن بالقول فيما سبق.

(3) القول بنسبته إلى لقمان في قوانين الوزارة، ص 151؛ والأمثال والحكم،
ص 137؛ وكتاب الزهد للإمام أحمد، ص 49؛ وسراج الملوك (ط.
1306هـ)، ص 47. وهو غفلٌ في الحكمة الخالدة لمسكويه، ص 127؛
وأدب الدنيا والدين، ص 310؛ وقوانين الوزارة، ص 182؛ والمستطرف،
1/ 34؛ ومجمع الأمثال للميداني (ط. الأحدب، بيروت، 1312هـ)، 1/

يعتزلك، فإن الشر للشر خلق. قال بعض الألباء⁽¹⁾: من فعل الخير فبنفسه بدا، ومن فعل الشر فعلى نفسه جنى. قال الشاعر⁽²⁾:

(و)⁽³⁾ الخير لا يأتيك مجتمعاً

والشر يسبق سيله مطره

وإذا أحكم الملك قواعد ملكه باستعمال الحزم وبسط العدل ولم يغفل عن الحزم في صغير ولا كبير، ولم يترخص في الجور من قليل ولا كثير أحاطت السلامة بملكه، وحفت السعادة بدولته فأمن غوائل الفساد، وسلم [م/52/ب] من ظهور الفساد، وكان الناس معه من بين حامد لعدله وإحسانه، وحذر من بأسه وسلطانه، فشكره الأخيار، واتقاه الأشرار، ولم يتطرق إلى ملكه خلل، ولا على نفسه وجل. فصح أن الحزم والعدل أدفع لشوائب الملك ومخاوف الملوك من كل عدة، وأبلغ في صلاحهم من كل نجدة، فيستنجد للملك حزمه، ويستعد (له)⁽⁴⁾

(1) القول غفل في قوانين الوزارة، ص149؛ ومحاضرة الأبرار، 2/344؛ والمصباح المضيء، 1/231. وينسبه أسامة بن منقذ في لباب الآداب، ص150، لأرسطو مع تعديل ويذكره الثعالبي في الإيجاز والإعجاز، ص22، للخليفة القاهر بالله.

(2) ينسب الماوردي البيت في قوانين الوزارة، ص174؛ والأمثال والحكم، ص93، لأبي زبيد الطائي. وهو غفل في جمهرة الأمثال للعسكري، 1/543؛ والمستطرف، 1/39.

(3) ليس في الأصل.

(4) ليس في الأصل.

عدله فإنه يستغنى بهما عن كل عدة. ويستعان بهما في حراسته من الخطر، وحفظ ملكه من الغير. قال بعض العلماء⁽¹⁾: بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف.

وليعلم الملك أن من الحزم أن يتصفح أحوال حاشيته وأعوانه في زمان السلم وأوقات السكون، لأن القدرة أشد، والمكيدة أمد، فإن لكل صنف من الحواشي والأعوان آفة مفسدة، وبلية قاذحة تجعل الصلاح بهم فساداً، والميل منهم عناداً، فيقف عليها يتصفح أحوالهم ليسلموا فيصير منهم سليماً، ويستقيموا فيصير بهم مستقيماً، فقد قيل⁽²⁾ في منثور الحكم⁽³⁾: آفة الملوك⁽⁴⁾ سوء السيرة. وآفة الوزراء خبث السريرة. وآفة الأمراء مفارقة الطاعة⁽⁵⁾. وآفة الجند مخالفة القادة⁽⁶⁾. وآفة الرعية

-
- (1) القول في قوانين الوزارة، ص124؛ وأدب الدنيا والدين (ط. الجوائب/ 1299هـ)، ص103؛ والعقد الفريد، 1/23؛ وشرح العيون، ص212.
- (2) ترد هذه الأقوال في أحاسن المحاسن، ص163؛ ولُباب الآداب، ص67-68؛ وسلوك المالك، ص217-218.
- (3) في لباب الآداب، ص67: قال أبو الحسن علي بن محمد الصغاني في كتاب الفرائد والقلائد في الاستعانة على حُسن السياسة: آفة الملوك إلخ. وقد أوضحت في حاشية على نشرتي للجواهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، ص20، أن الفرائد والقلائد هو الكتاب نفسه الذي طُبع بالجوائب (1301هـ) باسم أحاسن المحاسن. والعبارة الطويلة الواردة هنا وردت في أحاسن المحاسن، ص163. وكان الشيخ أحمد شاکر قد ذكر في تعليقه على نشرة لباب الآداب أنه لم يجد للكتاب ومؤلفه ذكراً فيما كان بين يديه من مراجع.
- (4) في سلوك المالك: الملك. وفي أحاسن المحاسن: السلاطين.
- (5) ليس في لباب الآداب. وفي الأحاسن: إضاعة الحزم.

ضعف السياسة⁽¹⁾. وآفة العلماء حب الرياسة. وآفة القضاة حب الطمع. وآفة العدول⁽²⁾ قلة الورع. وآفة الملك تضاد الحماية. وآفة العدل ميل الولاية. وآفة الجريئ⁽³⁾ إضاعة الحزم. وآفة القوي استضعاف الخصم⁽⁴⁾. وآفة المجد عوائق القضاة. وآفة المشاورة⁽⁵⁾ انتقاص⁽⁶⁾ الآراء. وآفة المنعم قبح المن. وآفة المذنب سوء الظن. وآفة الزعماء قلة السياسة [م/53/أ].

وليس أسباب الفساد في هؤلاء الأصناف مقصورة على هذه الأوصاف حتى لا يتعدها إلى ما سواها، وإنما ذكر الأغلب من فساد كل صنف وإن جاز أن يفسد بغيره فيتوصل إليه بتصفحه وصبره سببه⁽⁷⁾. فإذا وقف الملك على مواد فسادهم، وأسباب آفاتهم قطع أسبابها، وحسم موادها لتسلم له مصادر الأمور فتستقيم مواردها، ويأمن نتائج التقصير فتحمد عواقبها، فإن مبادئ الأمور أسّ إن رسا تشيد، وإن وهى تقوّض.

وليكن كثير الاعتناء بسير حماة البلاد وولاية الأطراف الذين فوّض إليهم أمانات ربه، واستخلفهم على رعاية خلقه، فيندب

(6) في اللباب: وآفة الرعية مخالفة الطاعة. وفي سلوك المالك: آفة الرعية ضعف السياسة.

(1) في اللباب: شدة؛ وفي سلوك المالك: شره.

(2) في اللباب والسلوك: العدل.

(3) تحرفت في اللباب إلى: الحرب، وفي سلوك المالك إلى: الرأي!

(4) هنا تنتهي العبارة في لباب الآداب.

(5) في سلوك المالك: وآفة الحق.

(6) في الأصل: انتقاص.

(7) في الأصل: وسيره.

لذلك من أمنائه من حاز خصال التفويض واستحق بحزمه وشهامته الولاية والتقليد، قال أردشير⁽¹⁾: لا يصلح لسد الثغور، وقود الجيوش، وتدريب الجنود، وحراسة الأقاليم إلا من تكاملت فيه خمس خصال، حزم يتيقن به عند موارد الأمور حقائق مصادرها، وعلم يحجزه عن التهور في المشكلات إلا عند تجلي فرصتها، وشجاعة لا تنقصها الملمات بتواتر حوائجها، وصدق في الوعد والوعيد يوثق منه بالوفاء عليهما، وجود يهون عنده تبذير الأموال عند ازدحام السؤال عليه. وأقول إن كمالها باعتبار خصلتين معها، إحداهما أن يقدم مصالح ما تقلده على مصالح نفسه لعود صلاحه إليه، ورجوع فساده عليه. والثانية، أن يرى (أن)⁽²⁾ اكتساب الأجر والحمد أفضل مكاسبه فإن لم يجذبه الميل إلى نفسه (فهو)⁽³⁾ موثوق بخيره، مأمون على غيره (أو)⁽⁴⁾ فلا خير فيه.

فهذه خصال إن لم يحزها [م/53/ب] سائس الملك ومدبر الرعايا كان اختلال عمله بحسب اختلال كماله، لأن لكل ثلم مسدداً، ولكل وهي مردداً. وقد يقترن بهذه الخصال ما يختلف باختلاف الزمان فربما حمد في بعض الأحيان اللين واللطف،

(1) في مروج الذهب، 1/ 291: «كتب (هرمز بن سابور) إلى بعض عماله: لا يصلح لسد الثغور وقود الجيوش وإبرام الأمور، وتدريب الأقاليم إلا رجل تكاملت فيه خمس خصال... إلخ».

(2) ليس في الأصل.

(3) ليس في الأصل.

(4) ليس في الأصل.

وفي بعضها الخشونة والعنف، فإن لكل وقت حكماً، ولكل قوم تدبيراً. وقد وصف عمر بن الخطاب رضي الله عنه أخلاق الولاة فقال⁽¹⁾: لا يصلح لمن يلي أمر الأمة إلا أن يكون حصيف العقدة قليل الغرّة، بعيد الهمة، شديداً من غير عنف، ليناً من غير ضعف، جواداً من غير سرف، لا يخشى في الله لومة لائم. وهذه الأخلاق التي وصفها يجب أن تكون لازمة في كل وال مطبوعة في كل مدبر، قال الشاعر⁽²⁾:

(و)⁽³⁾ قلّدوا⁽⁴⁾ أمركم لله دركم

رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعا

- (1) قول عمر بلفظه في عيون الأخبار، 9/1؛ والبيان والتبيين، 255/3. قارن بـ أدب القاضي للماوردي، 254/1.
- (2) الشاعر هو لقيط بن يعمر الإيادي. والأبيات من قصيدة قالها في تحذير قومه إياد من نوايا الفرس نحوهم مطلعها:
- يا دار عمرة من محتلتها الجرعا

هاجت لي الهمّ والأحزان والوجعا

قارن بها في ديوان لقيط بن يعمر (تحقيق وتقديم خليل إبراهيم العطية، بغداد، 1968)، ص 30-50؛ وديوان لقيط بن يعمر (تحقيق وتقديم عبد المعيد خان، بيروت، 1971)، ص 36-55، والأبيات المذكورة هنا تقع في نشرة عبد المعيد خان في ص 47-49. وقد استشهد بها الماوردي بدون نسبة في الأحكام السلطانية، ص 16. وهي بنسبتها إلى لقيط بن معمر أو يعمر أو معبد أو حارثة في الحماسة البصرية، 52/1؛ وحماسة الظرفاء، 34/1؛ وشرح ابن بدرون، ص 32؛ والكامل للمبرد، 497/2-498.

(3) ليس في الأصل.

(4) في ديوان لقيط، ص 47: فقلّدوا.

لا مترفاً⁽¹⁾ إن رخاء العيش ساعده
 ولا إذا عضّ مكروه به خشعاً⁽²⁾
 ما زال⁽³⁾ يحلب در العيش أشطره
 يكون متبعاً يوماً ومتبعاً⁽⁴⁾
 حتى استمرت على شزر مريرته
 مستحکم الرأي⁽⁵⁾ لا قحماً⁽⁶⁾ ولا ضرعاً

ثم عليه أن يحفظ مراتب جماعتهم، وينزل كل واحد منهم المنزلة التي يستحقها بكفايته وحسن أثره. وإن حفظ المراتب في المملكة كحفظ السمع والبصر لعظم المنافسة فيها، وانتشار العداوة منها. وقد يتدلس عليها كتدليس البهرج، ويترشح لها من ليس لها كفواً، ولا من أهلها، غاصباً أو مغالطاً، فتصفر منها أيدي أربابها، وينفذ فيها حكم غصابها. وليس كل من تعظم

(1) في الديوان: لا مشرفاً.

(2) في الديوان بعد هذا البيت:

مُسَهَّدَ النّومِ تعنيه ثغوركُم

يروم منها إلى الأعداء مطلقاً

(3) في الديوان: ما انفك.

(4) في الديوان بعد هذا:

وليس يشغله ما يشمّرهُ

عنكم ولا ولدٌ يبغني له الرقعا

(5) في الديوان: السن.

(6) في الأصل: قمحاً.

بعظيم، ولا كل من تنسك بناسك، ولا كل من تسود بسيد. والناسك غير المتناسك [م/54أ]، والشريف غير المشرف، ولا خير في مملكة صار الرؤوس فيها أذناً، والأذنان فيها رؤوساً. عهد بعض ملوك الفرس إلى ابنه، فقال⁽¹⁾: لا تكونن في شيء من الأشياء أشد خشية منك من رأس صار ذنباً، أو ذنب⁽²⁾ صار رأساً، أو يد⁽³⁾ مشغولة أحدثت فراغاً، أو كريم حال إلى ضرر، أو لثيم صار إلى فرح، فإنه يتولد من تنقل الناس عن حالاتهم فساد مضر. وحفظ المراتب معتبر من وجهين، أحدهما، في الولاية والتقليد. والثاني، في الإكرام والتقريب. فلا يتجاوز بأحدهم قدر الاستحقاق في أحدهما، فإنه يطغى بالزيادة، ويستوحش من النقصان. وهذا أمر يجب صرف الاهتمام إليه لما في نظامه من نضارة، وغضارة⁽⁴⁾، وحفظ مراتبه، وحشمته إذ لا شيء أعظم إيحاشاً، ولا أكثر تنكراً أو فساداً من حظ مراتب الكفاة، ورفع السفلة والدناة. حكي أن أنوشروان وقع إلى ولاية الحسبة في أعماله أن لا يدعوا أولاد السفلة أن يقعدوا في المكاتب، وأن يطردها عن مجالس القضاة، لأنهم متى ما تعلموا

(1) في عهد أردشير، ص 63-64: «لا يكونن لشيء من الأشياء بأوحش منه من رأس صار ذنباً، وذنبا صار رأساً أو يد مشغولة أحدثت فراغاً، أو كريم ضريب أو لثيم مرح؛ فإنه يتولد من تنقل الناس عن حالاتهم أن يلتمس كل امرئ منهم أسنى من مراتبه...». وقارن بالصيغ المختلفة لهذا القول في عهد أردشير، ص 132-133.

(2) في الأصل: ذنباً.

(3) في الأصل: يداً.

(4) في الأصل: وغضارته.

الجدال قدحوا في الدين، ومتى ما تمكنوا من أعمال السلطان
عملوا في بوار أهل البيوتات، فقال⁽¹⁾ (شعر)⁽²⁾:

لله در أنوشروان من ملك

ما كان أعرفه بالدون والسفل

نهاهم أن يمسوا بعده قلماً

وأن يروموا ركوب الخيل والإبل

وإذا حمد سعي صاحب (ولاية) في ولايته أقره على عمله،
فإنه وإن حسن أن ينقل الحمد من مدينة إلى أخرى وهو الأولى
حتى لا يستقر بهم وطن يأسون إلى فراقه، ولا يقتنون⁽³⁾ فيه ما
(لا)⁽⁴⁾ يطيبون نفساً بتركه - فليس بصواب أن ينقل والي المدينة،
ولا صاحب الخراج بل يكون على ولايته ما بقي على حميد

(1) في غرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي (عن أنوشروان)، ص 608: «... وكان
يمنع أبناء العامة من التأدب؛ ويقول إن أبناء السفل إذا تأدبوا طلبوا معاني
الأمور، وإذا نالوها تحكّموا في الأشراف، وقد ذكر ذلك من نظمه؛
فقال:

لله در أنوشروان من رجل

ما كان أعلمه بالدون والسفل

نهاهم أن يمسوا بعده قلماً

كي لا يُذلُّوا بني الأشراف بالعمل»

(2) كذا في الأصل.

(3) الكلمة في الأصل غير منقوطة.

(4) ليس في الأصل.

سيرته [م/54/ب] فإن أتى بمعصية أو خيانة صرف صرفاً لا ولاة بعده إلا عن توبة وإقلاع، وكذلك في الحواشي والحكام. والعلة في ذلك أنه متى عرف من السلطان أنه يرى الصّرف والاستبدال اعتقد كل وال أن أيامه قصيرة فعمل لسوق يومه ولم يلتفت إلى صلاح غده، واحتجج الأموال في صدر ولايته، وتأقّب عليها لزمان عطلته، فإذا صرف عنها خلف البلاد على من بعده مختلة، وزاده الثاني اختلالاً على مثل حاله، ولا تلبث⁽¹⁾ الأعمال حتى تخرب بمناهبة العمال. وإذا سكنت نفس الناظر إلى أن أعماله مقرّة عليه ما أقام على نصيحته، وجرى على جميل سيرته نظر فيها كنظر التّاء⁽²⁾ في عمارة ضياعهم وتميّر غلاتهم⁽³⁾، وفكر في صلاح غده قبل فكره في صلاح يومه، لعلمه ببقاء العمل عليه، وأن خير العاقبة وشرها عائد عليه، ومنسوب إليه، فتوفر نصحه واجتهاده، وعم صلاحه وعفافه، وليكن نزها عن أموالهم وإن توفرت، غير طامع فيها وإن كثرت ما لم تظهر منهم خيانة واحتجان لأنهم قد يكسبون بجاه أعمالهم من مباحات الوجوه ما لا تبعة فيها عليهم، ولأن يكونوا ذوي أحوال يستعينون بها على العفة والأمانة أولى من أن يكونوا ذوي فاقة تضطرهم إلى الخيانة فقد قيل: لا أمانة لمحتاج.

وليعلم أنه متى طمع منهم في اليسير أطمعهم في الكثير، وإن أخذ أموالهم جهراً بتأويل أخذوا منه أضعافها سرّاً بغير تأويل،

(1) في الأصل: ولا يلبث.

(2) في الأصل: الفتا.

(3) في الأصل: خلاتهم.

فيظن أنه قد ارتفق بمال غيره، وهو قد أخذ بعض حقه، ويصير معدوداً من الظالمين- وهو مظلوم- ويصيروا معدودين في المظلومين وما منهم إلا ظلوم. وإذا كف عنهم استكفهم فناصف ونوصف. قال بعض العلماء⁽¹⁾: من طمع في أموال عماله الجاهم إلى اقتطاع أمواله. وقال أنوشروان [م/55أ]⁽²⁾ من خاف شرك أفسد أمره. وقال أردشير⁽³⁾: لا ترجو خير من لا يرجو خيرك، ولا تأمن جانب من لا يأمن جانبك. فإن ظهر منهم على مال قد احتجنوه، وحق قد خانوه طالبهم به مطالبة المدين المنصف، واستوفاه منهم استيفاء المحق المسعف، بعد إقامة حججه، وإظهار شواهد، ولا يستغنى⁽⁴⁾ بالقدرة عن إظهار الحجة ليكون معذوراً وهم مذمومين، ومنصفاً وهم خائنين. فإذا استوفى حقه، واسترجع ماله كان من وراء تأديبهم، تقويماً لهم واستصلاحاً لغيرهم. وعلى حسب أقدارهم يكون التقويم. وإذا وجد من بعض خدمه هفوة أو تقصيراً لم يأت به عمداً لم يأخذه بذنب الدهر وعوائق الزمان مع حسن الثقة، وجميل الظن فيه، فليس من الزلل أمان، ولا إلى العصمة سبيل، وقد قيل⁽⁵⁾ أي

(1) ذكر أسامة بن منقذ هذا القول عن أبرويز (لباب الآداب، ص 56). وفي كتاب الآداب لابن شمس الخلافة، ص 28؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 131: «إذا قال السلطان لعماله هاتوا فقد قال لهم خذوا».

(2) في أحاسن المحاسن، ص 147.

(3) المصدر السابق، ص 147.

(4) في هامش الأصل: بيان بالقدرة.

(5) المأثور بلفظه في أدب الدنيا والدين، ص 179. وهو مع تعديل في أمثال أبي عبيد، ص 13؛ وعيون الأخبار، 1/102؛ ونهاية الأرب، 8/181.

عالم لا يهفو، وصارم لا ينبو، وجواد لا يكبو. قال بعض العقلاء⁽¹⁾: من كثر صوابه لم يُطرح لقليل الخطأ. قال الشاعر⁽²⁾:
ولست بمستبق أخاً لا تلمه

على شعث أي الرجال المهذب

قال النبي ﷺ⁽³⁾: لا حليم إلا ذو عثرة ولا حكيم إلا ذو تجربة. وفي تأويله وجهان، أحدهما، أن معناه أنه لا يخلو حليم من عثرة، ولا حكيم أن يحتاج إلى تجربة. والثاني، أن (لا)⁽⁴⁾ يكون حليماً، ولا حكيماً حتى تكثر عثراته وتجربته، فيصير بعد كثرة التجارب والعثرات حليماً حكيماً. وإذا قطعت بعضهم عن الخدمة قواطع قطع وظهرت بأعذارها ووضح برهانها لم يكلفه فعل ما ليس في وسعه وطاقته، فقد رفع الله الحرج عن المعذور

(1) القول في قوانين الوزارة، ص 226؛ والأمثال والحكم، ق 64ب؛ ونهاية الأرب، 6/ 137.

(2) الشاعر هو النابغة الذبياني؛ والبيت من قصيدة له في ديوانه (صنعة يعقوب ابن السكيت، تحقيق شكري فيصل، دار الفكر بيروت، 1968)، ص 73-79؛ وديوانه (نشرة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، الشركة التونسية، 1976)، ص 54-56، وهي في الاعتذار للنعمان بن المنذر؛ ومطلعها:

أرسماً جديداً من سعاد تَجَنَّبُ

عفت روضة الأجداد منها فَيَثْقُبُ

وقد ذكر الماوردي البيت في أدب الدنيا والدين، ص 174، منسوباً إلى النابغة.

(3) الحديث عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً في جامع الترمذي، 3/ 255؛ ومسند أحمد، 3/ 69؛ وقارن بـ المقاصد الحسنة، ص 495.

(4) ليس في الأصل.

في حقه، وقد تقطع الملوك القواطع عن حقوق أنفسهم، وهم أقدر، فكيف بأوليائهم وخدمهم، وهم [م/55/ب] أعجز، وقد قال الشاعر⁽¹⁾:

ما كلف الله نفساً فوق طاقتها

ولا تجود يد إلا بما تجد

وإن الملك لجدير أن لا يذهب عليه صغير ولا كبير من أخبار رعيته، وأمور حاشيته، وسير خلفائه، والنائبين عنه في أعماله بمداومة الاستخبار عنهم، ويث أصحاب الأخبار فيهم سراً وجهراً. ويندب لذلك أميناً يوثق بخبره، وينصح الملك في مغيبه ومشهده غير شره فيرتشي، ولا ذي هوى فيورّي أو يعتدي، لتكون النفس إلى خبره ساكنة وإلى كشفه عن حقائق الأمور راكنة، فإنه لا يقدر على رعاية قوم تخفى عليه أخبارهم، وتنطوي عنه آثارهم، فربما ظن استقامة الأمور بتمويه الخونة، فأفضى به حسن الظن إلى فساد مملكته، وهلاك رعيته، وأن ينتهز العدو فرصة غفلته، فيستثير عن غوائل ضرره ما عساه يصعب بعد أن كان سهل المرام، ويقوى بعد أن كان ضعيف القوام، فإن كبار الأمور تبدأ صغاراً. قال بهرام جور⁽²⁾: لا شيء

(1) في الأمثال والحكم، ص 60، نسبة البيت للعقيمي (اقرأ: الفقيمي) في أثر لأبي عمرو بن العلاء. وفي العقد الفريد، 1/ 235-236، استشهاداً بالبيت من جانب جعفر بن أبي طالب في قصة عن أبي هريرة في إثارة جعفر إياه على نفسه. والبيت في التمثيل والمحاضرة، ص 10.

(2) هو بهرام بن يزدجرد الأول (420-438م). تربي في بلاط مناذرة الحيرة. وتذكر الروايات العربية أنّ المنذر الأول ساعده على تسنّم العرش، =

أضر على الملك من استكفاء من لا ينصح إذا دبّر، واستخبار من لا يصدق إذا خبّر⁽¹⁾. ولم يكن في طلب الأجناد أشد بحثاً عنها من أردشير⁽²⁾ بن بابك في آل ساسان، ومن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خلفاء الإسلام، فإنه كان علمهما بأحوال العامة كعلمهما بأحوال الخاصة، وعلمهما بمن بعد عنهما كعلمهما بمن قرب منهما. وبه استقامت سيرتهما، وظهرت حرمتهما. وإذا كان باحثاً على الأخبار، مطلعاً على غوامض الأسرار جمع في الاستخبار بين معروف مجاهر يكون به في الناس محذوراً، وبين مجهول مساتر يصير به واثقاً خبيراً لا يتعارفان فيتواطآن انكشف له غطاء الغفلة، وانجلت شبه الحيرة، فساس الأمور [م/56أ] بثقته وبصيرته، وحرس الرعية بيقظته وصدق عزيمته، وتهيب أعوانه فعل الخير فاستقاموا، وتجنبوا قبح المكاسب فأنصفوا، ووثقت الرعية بكف العوادي عنهم فأمنوا. وإذا أنس بمطالعة الأخبار استلذ غرائبها واستمد فوائدها⁽³⁾. وقد قال المنصور رضي الله عنه⁽⁴⁾: عجبت للسلطان

= قارن عنه: تاريخ الطبري، 1/ 854-871؛ ومروج الذهب، 1/ 302-304،
- Nöldeke: *Perser und Araber*, 85-112.
- J. Rypka: *Iranische Literaturgeschichte*, 555.

(1) ورد القول منسوباً لبهرام جور في لباب الآداب، ص 56.
(2) في الأصل: أردشير.
(3) قارن بتفصيل عن ذلك في الأسد والغواص، ص 196-201.
(4) في الأسد والغواص، ص 199-200؛ «وكان بعض فضلاء الملوك يقول: عجبت للسلطان الذي يتحمل (?) مرآة الكتب والأخبار ويقيدها لهواً أيما لهو، وللمدبّر الذي لا يعلم ما يحدث في عمله كيف يُمضي تديره!».

الذي لا يتخذ بقراءة الأخبار لهواً بماذا يلهو؟! وللمدبر الذي لا يعلم ما حدث في عمله كيف يمضي تدبيره؟! قال بعض العلماء: إذا لها السلطان عن الأخبار- ولم يله بها- وانصرف عنها- ولم ينصرف إليها- فاسم العجز أولى به من اسم الحزم، والتقصير عليه أغلب من الاستيفاء، وجهل الواجب أبين فيه من علم الصواب. ويجب أن تكون عنايته بأخبار من بعد عن حضرته كعنايته بأخبار من قرب منها، بل ربما كان أهم، لأن بعد الدار يبسط أيدي الظلمة. فإذا وافق بعد دارهم قلة الاستخبار عن أحوالهم أمنوا في اتباع أهوائهم، وسكنوا إلى الغفلة عن مذموم أفعالهم، فكانت أيديهم مبسوطة في الرعايا، وأهواؤهم مخلة في القضايا. وربما أفضى ذلك إلى فسادهم في الطاعة لقبح آثارهم ومذموم أفعالهم، فإن المسيء مستوحش، والمهمل مسترسل، فكم من عصيان كان هذا بدأه⁽¹⁾، وانقراض ملك كان هذا بدره، وقد قيل⁽²⁾: ليس بين الملك وبين أن يملك رعيته أو تملكه إلا الحزم (أو التواني)⁽³⁾. ولا يغترر بمن سداده في حسن الثقة به، ويترك الاستخبار عن حاله تعويلاً على من يقدر من سداده، فربما يصنع في الأول، ويغترر في الآخر، فإن قلب الزمان يغير أهله.

(1) في الأصل: بداوه.

(2) القول بنسبته إلى معاوية في سراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص 81؛ والسعادة والإسعاد، ص 294؛ ولباب الآداب، ص 35، ولعبد الملك قاله لابنه الوليد في العقد الفريد، 1/ 43؛ ونهاية الأرب، 6/ 54. وقارن بعيون الأخبار، 1/ 33.

(3) ليس في الأصل، وما أثبتناه عن عيون الأخبار؛ والسعادة والإسعاد؛ ولباب الآداب.

فربما أفسد الصالح، وأصلح الطالح. فما تبقى الدنيا على حالة، ولا تمنع⁽¹⁾ من استحالة. وإذا أخبر بمنكر لم يتعجل المؤاخذة والإنكار، وتثبت⁽²⁾ لكشفه حتى يقف على حقه من باطله. فما كل مخبر يصدق [م/56/ب] في خبره. وإذا عرف بالأناة للكشف لم يخبر إلا بالصدق، ولم يعاقب إلا المستحق، قال الشاعر⁽³⁾:

تَأَنَّ وَلَا تَعْجَلْ بِلَوْمِكَ صَاحِبًا

لَعَلَّ لَهُ عِذْرًا وَأَنْتَ تَلُومُ

ولئن كان من حقوق ما استرعى من بلاده أن يتعرف أخبار أعماله وعماله، فمن حقوق السياسة أن يُراعي أخبار ما تاخمها من بلاد [وملوك] يتصل به خيرهم وشرهم، ويعود عليه نفعهم

(1) في الأصل: يمنع.

(2) في الأصل: ويثبت.

(3) في البيان والتبيين، 2/363؛ وكتاب الآداب لابن شمس الخلافة، ص151، أن البيت لمسلم بن الوليد صريح الغواني، ونصه:

لَعَلَّ لَهُ عِذْرًا وَأَنْتَ تَلُومُ وَكَمْ لَائِمٍ قَدْ لَامَ وَهُوَ مُلِيمٌ

وفي فصل المقال للبكري، ص73؛ والتمثيل والمحاضرة، ص83؛ وطبقات ابن المعتز، ص247؛ ونهاية الأرب، 3/83؛ وشعر النمرى، ص122، نسبة البيت لمنصور بن الزبيرقان النمرى؛ ونصه:

لَعَلَّ لَهُ عِذْرًا وَأَنْتَ تَلُومُ وَكَمْ مِنْ مَلُومٍ وَهُوَ غَيْرُ مُلِيمٍ

ويرد بغير نسبة، ويُذكر صدره فقط أحياناً في كتاب الأمثال لأبي عبيد، ص63؛ وجمهرة الأمثال للعسكري، 1/474؛ والبصائر والذخائر، 2/773؛ ومجمع الأمثال، 1/205؛ وثقيف اللسان، ص101. وهو في كتاب الزهرة، 1/149:

تَأَنَّ وَلَا تَعْجَلْ بِلَوْمِكَ صَاحِبًا لَعَلَّ لَهُ عِذْرًا وَأَنْتَ تَلُومُ

وضرهم، لأن الصلاح والفساد يسريان فيما جاوراها. وربما روصد فاعتقل بالاهمال، وعوجل بالاسترسال، فيحوم عليه الأعداء، ويحجم⁽¹⁾ عنه الأولياء، لأن للغفلات فرصاً ينتهزها المستيقظ من اللاهي، ويدركها المتحفظ من الساهي، لأن الفرصة لمن واثبها بحزمه، وسابقها بعزمه، فليستدفع بوادر الغفلة بالاستخبار، ويتحذر منها بالاستظهار، ولا يغفل فيستغفل، ويهمل فيستعذر، ليحرس ملكه ويحوط رعيته، فإنه لم تطل مدة الملك إلا لمن يتيقظ ويتحفظ. وقد ذكر الأوائل في مواعظ الملوك أن الملك تطول مدته إذا كان فيه أربع خصال، إحداها، أن⁽²⁾ يرضى لرعيته ما يرضاه لنفسه. والثانية، أن لا يسوّف عملاً يخاف عاقبته. والثالثة، أن يجعل ولي عهده من ترضاه رعاياه لا من تهواه نفسه. والرابعة، أن يفحص عن أحوال رعيته فحصر المرضية عن منام رضيعها.

(1) في الأصل: وأحجم.
(2) في الأصل: أن الروض.

فصل

ومما ينبغي للملك أن يحذره قبول السعاية في أصحابه،
فذلك يوحش الناصح، ويؤمن الخائن، ويفتح للسعادة أبواب
الرشى. وليعلم أن الساعي لم يحمله على سعيه إفراط نصحه
لسلطانه، وإنما يفعله إما حسداً لمن يسعى به وطلباً للتشفي به،
وإما تعرضاً للكسب به، وإما [م/58أ] التماساً للحظوة عند
السلطان. فإذا شرع في السعاية أعطى الملك الرشوة، فأدخل
عليه الشبهة، حتى يتصور الأمين بصورة الخائن، والمحسن
بصورة المسيء، فتقل⁽¹⁾ ثقته بأصحابه، وإذا قلت ثقته بهم
أوحشهم، وإذا أوحشهم خافهم، فيكون إضراره بمن سعى إليه
أكثر (من) إضراره بمن سعى به وقد روي عن النبي ﷺ أنه
قال⁽²⁾: «إياك ومهلك الثلاثة! قيل: وما مهلك الثلاثة؟! قال:
الذي يسعى بأخيه إلى سلطانه فيهلك نفسه وسلطانه وأخاه!». قال
بعض البلغاء⁽³⁾: الساعي كاذب لمن سعى إليه، وخائن لمن

(1) في الأصل: فيقل.

(2) في الفاضل للمبرد، ص 16: «لعن الله المثلث! قيل: وما المثلث؟ قال:
الذي يسعى بجاره إلى سلطانه فقد أهلك نفسه وجاره وسلطانه!». وفي
سراج الملوك (ط. 1289هـ)، ص 267: «ولما لقي أسقف نجران عمر بن
الخطاب رضي الله عنه قال: يا أمير المؤمنين! إحذر قاتل الثلاثة! قال:
ومن قاتل الثلاثة؟ قال: الرجل يأتي الإمام بالحديث الكذب فيقبله الإمام
فيكون قد قتل نفسه وصاحبه وإمامه! فقال عمر رضي الله عنه: ما أراك
أبعدت!».

(3) في مختار الحكم للمبشر بن فاتك، ص 19، نسبة القول لهرمس!

سعى عليه. ووقع المنصور في رقعة متنصح: تقربت إلينا بما أبعدك من الله عزّ وجلّ، ولا ثواب عندنا لمن آثرنا عليه! وإذا حسم قبول السعاية في أصحابه أكذب السعاة وأخلص نيات الولاة، وتصفح أحوالهم بدلاً من قبول السعاية فيهم. وليوقظ عزمه في قلة الغفلة فيهم، فإذا علموا أنه ليس يخفي عليه من أفعالهم خافية أقلع الخائن عن خيائته، وازداد الناصح نعماً في ولايته، وعدل (عن)⁽¹⁾ التكسب بها إلى ما تستطاب جدواه، وتحمد عقباه، وصلاح به الفريقان مع استقامة الملك وإخماد⁽²⁾ السعاية.

وقيل: انظر إلى المنتصح إليك، فإن دخل من جهته مضار الناس، فلا تقبل نصيحته وتحرز منه، وإن دخل من جهته العدل والصلاح فاقبلها واستشره.

(1) ليس في الأصل.

(2) كذا في الأصل.

فصل

وليعلم الملك أن (من)⁽¹⁾ الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت، ويعم ضررها إذا فسدت- أمر النقود من الدرهم والدينار، فإن ما يعود على الملك من نفع صلاحها لسعة دخله، وقلة خرجه أضعاف [م/57/ب] ما يعود من نفعها على رعيته. قيل في منشور الحكم⁽²⁾: من فرطات العجز ترك الأفضل وهو مباح. فإن سامح في غشها وأرخص في مزج الفضة بغيرها لم يف نفع صلاحها بضرر فسادها، لأنه إذا خلط الفضة بمثلها، وجعل في كل عشرة خمسة خرقاً وخمسة غشاً، وأمر أن تؤخذ بقيمة الفضة كان محالاً كما لو رام أخذ النحاس بالذهب. وإن رام أن تؤخذ بقيمتها لم يجد في ذلك نفعاً، وكأنه غير مكياًلاً ووزناً مع فساد الفضة وخسران العمل، ثم إذا طال مكثها وكثر لمسها قبحت عند الناس، وتجنبوا قبض قبيحها، ورغبوا في طريها ومليحها، وبهرج أصحاب اللبس عليها بضرب كثير الرش- ربما كان أحسن من عتيق تلك، فتفسد النقود، ويتجنب الناس قبض الدراهم، ويمنعون من بيع الأمتعة إلا بالعين وإن كان سليماً. وإن كان كالورق في الغش عدل الناس عن مطبوعها إلى الفضة الخرق والذهب الخلاص، وصار إدخال الناس أصول أموالهم واستحدثوا لمعاملات⁽³⁾ المهن نوعاً من غير النقود المألوفة

(1) ليس في الأصل.

(2) القول في الأمثال والحكم للماوردي، ص 172.

(3) في الأصل: المعاملات.

يدفعون به الأقوات وينالون به الحاجات، وبطلت معاملات الناس، فانتهك المستور المرق، ولم تصل للأمتعة⁽¹⁾ والأقوات إلا أهل القدرة، وأرباب الأموال الجمة، فعند ذلك تدعوه الحاجة إلى تغيير الضرب. فإن غير بمثله كانت حالهما واحدة، وكان حكمه في المستقبل حكمه في الأول.

وإذا عرف من السلطان تغير ضربه في كل عام عدل الناس عن ضربه إلى ضرب غيره حذراً من الوضيعة والخسران، وكان عدولهم إلى ضرب غيره موهناً لسلطانه.

فإن⁽²⁾ كان النقد سليماً من غش، ومأموناً [م/58 أ] من تغيير صار هو المال المدخور، فدارت به المعاملات نقداً ونساءً فعم النفع وتم الصلاح. وقد كان المتقدمون يجعلون ذلك دعامة من دعائم الملك. ولعمري إن ذلك كذلك، لأنه القانون الذي يدور عليه الأخذ والعطاء، ولست تجد فساداً في العرف إلا مقترناً بفساد الملك، فلذلك صار من دعائم الملك.

وليعلم الملك أن من أموال السلطنة شرعية قد قدر الشرع مقاديرها، وبيّن وجوه مصرفها، وجعلها وفق الكفاية، وأغنى عما دعا إلى استزادة، قال النبي ﷺ⁽³⁾: نزلت المعونة على قدر

(1) في الأصل: ولم تصل الأمتعة.

(2) في الأصل: وكان النقد.

(3) الحديث عن أبي هريرة، عند الحاكم والبزار والبيهقي؛ قارن بـ المقاصد الحسنة، ص 128؛ وكشف الخفاء، 1/ 296. وقد رواه الماوردي بسنده إلى ابن عمر عن النبي ﷺ في الأمثال والحكم، ص 35. والقول لعلي في عيون الأخبار، 3/ 181.

المؤونة. فليكن الملك عليها مقتصرأً، ولأمر الله تعالى فيها ممثلاً، فإنه نائب عن الكفاية فيها، زعيم بتولي مصالحهم بها. فإن اتبع أمره في أخذها وعطائها أجابت النفوس إلى بذلها طوعاً، ولم يلتمسها إلا مستحق وكفى أن لا يطالب بالمحال، كما لم يطلبه، فسلم دينه، واستقام ملكه، ورضي جنده، وصلحت رعيته، وإن تجاوز حكم الشرع في طلب ما لا يستحق نفرت منه النفوس فلم يجب إلى بذله إلا بالعنف الخارج عن قوانين السياسة، وعاد بالنقص بالحقوق الواجبة، وانفتحت عليه المطامع في المطالبة بما لا يجب، كما طالب به، لأن من جازف في الأخذ جوزف في الطلب، ومن ناصف نوصف، فلا يفي بزيادة أخذه بزيادة جزفه. ثم هو بين نفور رعيته واشتطاط أعوانه، وليس مع هذين ملك يستقر. فليحذر الملك مما حذره الله من تحيف عباده، وليمثل أمره في مصالح بلاده، وليقم رعيته مقام عبده وحشمه اللائذين به وبكنفه، والداخلين في كفالتة في ارتياد موادهم، وانتظام اكتسابهم وكف الأذى عنهم، فهم من أمانات الله [م/58/ب] التي استودعه حفظها، وكفله القيام بها، فلا يهمل مراعاة أمانته، ولا يغفل عن القيام بحقه فيصيروا رعية قهره، وفرية دهره يستنفد أموالهم تحيف السلطان، وجوائح الزمان، فسيؤاخذ بهم مع فساد ملكه، قال النبي ﷺ⁽¹⁾:
كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. وكتب أمير المؤمنين عمر

(1) قطعة من حديث «صحيح مشهور» عن ابن عمر مرفوعاً في صحيح البخاري، 110/1، 153؛ وصحيح مسلم، 1459/3؛ وجامع الترمذي، 124/3؛ وسنن أبي داود، 130/3؛ ومسند أحمد، 54-55/2 =

رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري⁽¹⁾ رحمه الله: إن أسعد الرعاة من سعدت به رعيته، وأشقاها من شقوا به وإنك إن ترتع يرتع عمالك، فيكون مثلك مثل البهيمة رأت أرضاً ونباتاً حسناً فرتعت تلتمس، وحتفها في سمنها⁽²⁾! وكتب الحجاج إلى عبد الملك بن مروان يحمله على أخذ أموال السواد، فكتب إليه: لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك، وأبق لهم لحوماً يعقدوا بها شحوماً. قال وهب بن منبه⁽³⁾: أحسن الناس عيشاً من حسن عيش الناس في عيشه.

= ونصه الكامل (عن صحيح مسلم): «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته؛ فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته. والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عنهم. والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم. والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. ألا فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته».

(1) أبو موسى (50هـ) عبد الله بن قيس الأشعري. هاجر إلى النبي من جنوبي الجزيرة فوله زبيد وساحل اليمن. وعمل والياً لعمر على الكوفة بالبصرة، وإليه أرسل عمر رسالته في القضاء «= قارن عنها: سنن الدارقطني؛ وإعلام الموقعين لابن قيم الجوزية»، وانظر عنه: طبقات ابن سعد، 4/79 وما بعدها؛ والاستيعاب، 3/980؛ وتاريخ الإسلام، 2/255؛ والعبير، 1/52؛ وسير أعلام النبلاء، 2/380، ورضوان السيد: ابن الأشعث والقراء (بالألمانية، 1977)، ص 318-333.

(2) تأتي الفقرة الواردة هنا من رسالة عمر إلى أبي موسى ضمن الرسالة نفسها في عيون الأخبار، 1/11؛ والبيان والتبيين، 2/155. وترد فقرة مما هنا في مقدمة كتاب الخراج لأبي يوسف، ص 3-5؛ والإيجاز والإعجاز، ص 26؛ والخوارزمشاهي، ق 17أ.

(3) العبارة عن وهب في الأمثال والحكم، ص 137؛ وقوانين الوزارة، =

فصل

ويهتم الملك كل الاهتمام بأمن السبل والمسالك، وتهذيب الطرق والمفاوز لينتشر الناس في مسالكهم آمينين، ويكونوا على أنفسهم وأموالهم مطمئنين. ولا يقتصر على حماية ما يستمده من بلاده وسواده، فلم يستقم أمر بلاد كانت المسالك إليها مخوفة لأنها تفتقر إلى مجلوب إليها، ومجتلب إليها، ومجتلب منها، ليكثر جلبهم فيما ليس لهم، وتخصب بلادهم بما ليس لهم، وتخصب بلادهم بما ليس عندهم، فيكون نفعهم عاماً وخصبهم داراً، ويصير رفق السلطان به أعظم من رفق رعيته، وعقباه أنفع (له)⁽¹⁾ من (أهل)⁽²⁾ مملكته، لأنه ليس يعم صلاح (إلا)⁽³⁾ ونصيبه منه أكثر، لأن عوام الأموال صائرة إليه، وصلاح الجمهور عائد عليه [م/59/أ].

= ص 156. وفي عيون الأخبار، 3/179: «إن أحسن الناس عيشاً مَنْ حَسُنَ عِيشُ النَّاسِ فِي عِيشِهِ، وَإِنَّ مِنْ أَلَذِّ اللَّذَّةِ الْإِفْضَالَ عَلَى الْإِخْوَانِ». وقارن بـ أقوال مشابهة في البيان والتبيين، 2/293؛ والحكمة الخالدة، ص 220.

- (1) ليس في الأصل.
- (2) ليس في الأصل.
- (3) ليس في الأصل.

فصل

ليستعمل الملك مدهانة الأعداء قبل مكاشفتهم، وليجعل محاربتهم آخر مكايدهم، فإنه ينفق في المكاييد من الأموال، وينفق في المحاربة من النفوس⁽¹⁾، ولذلك قيل⁽²⁾: أوهن الأعداء كيداً أظهرهم بعداوتهم.

قال الشاعر⁽³⁾:

- (1) أصل الفكرة في كليلة ودمنة (دي ساسي، 1816)، ص 183؛ وقارن بها في مضاهاة أمثال كليلة ودمنة، ص 68؛ والنمر والثعلب لسهل بن هارون، ص 27؛ والتاج في أخلاق الملوك المنسوب للجاحظ، ص 177؛ وعيون الأخبار، 112/1؛ والعقد الفريد، 142/1؛ والبرهان في وجوه البيان، ص 408؛ والعهود اليونانية (في: النظريات السياسية في الإسلام، بدوي)، ص 31؛ ومحاسن البلاغة للتدميري، ق 15ب؛ ولباب الآداب، ص 48؛ وسلوك المالك، ص 144؛ والإشارة إلى أدب الإمارة للمراذي، ص 217. وانظر الفكرة في قوانين الوزارة، ص 148. وقرأ نقداً عربياً للفكرة في غرر الخصائص للوطواط، ص 231.
- (2) القول غفل في قوانين، ص 150؛ والأمثال والحكم، ص 56. ولعلي في شرح نهج البلاغة، 243/20؛ ولقسطنطين الرومي في الإيجاز والإعجاز، ص 11؛ ولابن المعتز في الآداب، ص 100.
- (3) في الأمثال والحكم، ص 108، نسبة البيت لعمر بن معديكرب؛ لكن يحيى الجبوري جامع شعر العباس بن مرداس، ص 86، ينسبه للعباس. وفي شعر خفاف بن ندبة (جمع نوري حمودي القيسي)، ص 135، نسبه مع بيت آخر لخفاف بن ندبة. ويبدو أن الخصومة الشعرية التي جرت بين العباس وخفاف كانت وراء اضطراب نسبة بعض الشعر إلى كل منهما. قارن عن ذلك مختار الأغاني في الأخبار والتهاني لابن منظور، 3/425-431. وانظر البيت من أبيات في حماسة الظرفاء، 44/1.

والسلم تأخذ منها ما رضيت به

والحرب يكفيك من أنفاسها جُرْعُ

وليعلم أنهم منه على ثلاث مراتب، لكل واحدة منهن حكم، فليكن مع من علا منهم وتقدم على الملاطفة والملاينة، ومع من دنا منهم وتأخر على التطاول والمباشرة، ومع من كافأ منهم ومايل على المقابلة والمسالمة، ليدوم السكون والدعة وتتم له السلامة والاستقامة، فقد قال (أبو)⁽¹⁾ عمرو بن العلاء⁽²⁾: من عرف فضل من فوقه عرف فضل من دونه، فإن جحد جُحد⁽³⁾. ولا يبتدي بالمنافرة ما وجد منها بدءاً، وإذا ظفر بفرصة انتهزها ما لم ينقض بينه وبينهم عهداً، فقد قيل في منثور الحكم⁽⁴⁾: غافِصِ الفُرْصِ عند إمكانها، وكل الأمور إلى أوليائها، ولا تحمل نفسك هم ما لم يأتك، ولا تحزن على ما فاتك، ولا تعدن وعداً ليس في يدك وفاؤه، ولا تخدمن⁽⁵⁾ في الحرص (تعش)⁽⁶⁾ ذا سرور. وإذا كاشفه العدو بعد المساترة، ونافره بعد المسالمة، وتكافأت قواتهما كان الحال معتبراً بسيرتهما، وهما فيه على ثلاث أحوال

(1) ليس في الأصل: عن الأمثال والحكم.

(2) أبو عمرو بن العلاء (-159هـ) أحد كبار اللغويين، ومن القراء السبعة. قارن عنه: الفهرست، ص48؛ ونور القيس، ص25-39؛ وبغية الوعاة، 2/231-232، (مع إحالات غزيرة على المصادر).

(3) في الأمثال والحكم، ص140.

(4) القول بلفظه في الأمثال والحكم، ص154. وقارن بشبيهه في السعادة والإسعاد، ص172.

(5) في الأصل: ولا تجد من.

(6) عن الأمثال والحكم.

إحداها، أن يكون الملك أعدل من عدوه، وأحسن سيرة في رعيته فليثق الملك بعدله أنه عون، ورعيته أنهم أنصاره، وليستعن على عدوه بجوره، فإنه موهنه، وبرعيته فإنهم خاذلوه، ويكونون⁽¹⁾ أعوان الملك عليه، ويقدم على مقارعتة، فإن الرجاء في ظفره أقوى ما لم يغلب قدر، فقد قيل في منشور الحكم⁽²⁾:
العدل أقوى جيش [م/59/ب] والأمن أهنأ عيش.

والحال الثانية، أن يكون العدو أعدل من الملك، وأحسن سيرة في رعيته، فليخش على نفسه من عدل عدوه أنه عون، ومن رعيته أنهم أنصاره وليحذر جور نفسه، فإنه موهنه، ومن تنكر رعيته، فإنهم خاذلوه، ويحجم عن مقارعتة، فالرجاء في ظفر عدوه أقوى ما لم يغلب قدر، ويدفعه بالمقاربة والحذر، وقد قيل⁽³⁾: من أعرض عن الحذر والاحتراس، وبنى أمره على غير أساس، زال عنه العز واستولى عليه العجز، فصار من يومه في نحس، ومن غده في لبس.

والحال الثالثة: أن يكون الملك وعدوه متكافئين في العدل والسيرة، فيعتبر أمرهما بحال الزمان والأعوان، فإن كان الزمان صالحاً فأصلحهما أعواناً أقوى رجاء للظفر، لأن صلاح زمانهم مناسب لصلاحهم، فكان عوناً ما لم يغلب قدر. وإن كان الزمان فاسداً فأفسدهما أعواناً أقوى رجاء للظفر، لأن فساد زمانهم

(1) في الأصل: ويكونوا.

(2) نسب الشعالي القول في الإيجاز والإعجاز، ص 29، لأبي الحسن الأهوازي.

(3) قارن بما سبق.

مناسب لفسادهم، فكان عوناً لهم ما لم يغلب قدر، فيكون الإقدام من الراجي والحذر من الخائف. فإن استوى الفريقان في الصلاح والفساد اعتبر بالجد والهزل في الزمان والأعوان، فإن كان زمان جد فالرجاء لأهل الجد أقوى وإن كان زمان هزل فالرجاء لأهل الهزل أقوى اعتباراً بمناسبة الزمان لأهله ما لم يغلب قدر. فإن استوى الفريقان في الجد والهزل فالبادي بالمنافرة بارع، والباغي مصروع ما لم يغلب قدر. قيل في منشور الحكم⁽¹⁾: من سل سيف البغي اغمده في رأسه ومن أسس أساس السوء أسسه على [م/60أ] نفسه. قال الشاعر⁽²⁾:

والبغي يصرعُ أهله والظلمُ مرتعُهُ وخيمُ

* * *

-
- (1) القول بلفظه في قوانين الوزارة، ص 148؛ والأمثال والحكم، ص 38؛ وأدب الدنيا والدين، ص 330. وفي التمثيل والمحاضرة، ص 450؛ والإيجاز والإعجاز، ص 14؛ والمصباح المضيء، 1/ 461: مَنْ سَلَّ سيفَ البغي قُتِلَ به.
- (2) في الأمثال والحكم للماوردي، ص 158، نسبة البيت ليزيد بن الحكم الثقفى. وانظر عنه التذكرة السعدية، ص 293؛ والتمثيل والمحاضرة، ص 450؛ وأمثال أبي عبيد، ص 4، 15.

فصل

وينبغي للملك - وإن كان بالملك مفضلاً معظماً وبالسلطان مطاعاً مقدماً - أن يساوي بين نفسه ورعيته في الحق لهم وعليهم، ولا يقدم شريفاً على مشروف، ولا يميل فيه قوياً على ضعيف، ويعدل بين جمعهم في القضاء، ويجري الحكم على الخاصة والعامة بالسواء، فإن الله تعالى قد سوى بين عباده من غير تفضيل، ومائل فيه بين العزيز والذليل. فإذا اقتدى فيه بأمره، وقام فيه بحقه، وأنصف فيه (من)⁽¹⁾ نفسه، وحسم مواد الظلم، وكف عوادي الغلبة، وتناصف الناس إذا أنصفوا رغياً ورهباً، وقد قيل في منشور الحكم: من جارت قضيته ضاعت رعيته. وسأل ملك ناسكاً عن الإخلاص⁽²⁾، فقال الناسك: ثلاث! أعدل في الرعية، وأقسم بالسوية، وأعدد نفسك واحداً من الرعية. وقال الوليد⁽³⁾ بن عبد الملك لأبيه⁽⁴⁾: يا أبة! ما

(1) ليس في الأصل.

(2) في الأصل: الخلاص.

(3) الوليد (86-96هـ) بن عبد الملك بن مروان. ولي الأمر بعد والده. وبلغت الدولة الإسلامية في عهده أقصى اتساعها في المشرق والمغرب؛ قارن عنه: المعارف لابن قتيبة، ص 359؛ وتاريخ يعقوبي، 3/ 27؛ وتاريخ الطبري، 2/ 1177 وما بعدها؛ ومروج الذهب، 3/ 365-380؛ وتاريخ الإسلام، 4/ 65؛ والعبر، 1/ 114؛ وسير أعلام النبلاء، 4/ 347؛ وفوات الوفيات، 4/ 254؛ والبداية والنهاية، 9/ 70؛ والعقد الثمين، 7/ 389؛ وتاريخ الخلفاء، ص 223؛ وتاريخ الخميس، 2/ 311.

(4) المحاوراة في عيون الأخبار، 1/ 10؛ والعقد الفريد، 1/ 24؛ والتذكرة

السياسة؟ قال: هيبة الخاصة مع صدق محبتها، واستمالة قلوب العامة بالإنصاف لها، واحتمال هفوات الصنائع، فإن شكرها لأقرب الأيدي لها.

ويتعهد حال الفقير منهم بالبر والصدقة ويراعي خلة⁽¹⁾ الكريم منهم بالرفد والصلة، فإن إحسانه إلى الفقير يشكره عليه الأغنياء، فلَقَلَّ شكر وقف على الشاكر⁽²⁾ إلا تعدّاه ولَقَلَّ برّ اختص بالمرور إلا تخطاه.

كان الموبذان إذا دخل على أنو شروان يقول: يا مَلِك! استدم النعم بالعطف على الرعية، وأهن طعامك بإشباع الجائع وراء بابك، وأنصف الناس من نفسك، وأعط الحق منك يتعاطاه الناس وراء بابك، واحذر النساء، ولا تفتح للسعاة طريقاً، فبالعدل تصل الرعية، وبالعدل تملك البرية.

وينبغي للملك أن يميز أخبار رعيته، فيخصهم (أخيارهم)⁽³⁾ بالإكرام والتقريب، ويقمع أشرارهم بالإبعاد والتأديب، ليرغبوا في منازل الأخيار، ويقلعوا عن أخلاق الغاغة الأشرار، فإن لم يكونوا على الخير مطبوعين صاروا به متطبعين، فقد يضعف الطبع بالتطبع، وإن لم يزل، وتتغير الأخلاق بالتصنع، وإن لم تحد، فقد قيل⁽⁴⁾:

الحمدونية، ص 44؛ ولباب الآداب، ص 35؛ والخوارزمشاهي، ق 20ب؛ ونهاية الأرب، 6/ 43. وينسبها إلى «ملك» في مفاتيح العلوم، ص 419.

(1) في الأصل: حُلّة!

(2) في الأصل: تعدية.

(3) في الأصل: فيحضهم.

(4) القول في أدب الدنيا والدين، ص 165.

ليس في الطبع أن يكون ما ليس في التطبع. وفرق ما بينهما إن الطبع جاذب منفعل، والتطبع مجذوب مفتعل تتفق⁽¹⁾ نتائجها مع التكلف، ويفترق تأثيرها مع الاسترسال فيظهر الطبع ويزول التطبع. وتعليل هذا الفرق ينبغي أن يأمن أهل الورع⁽²⁾ والسلامة خوف عقوبته اكتفاء بزواج طباعه في الخير، ويخاف أهل البذاء والزعارة بادرة سطوته، ليكون الخوف زاجراً لطباعه عن الشر فيشاكل الفريقين في طلب الخير وتوقّي الشر طبعاً وتطبعاً، فإنه مندوب إلى صلاح المهج وتقويم العوج. قال بعض الحكماء⁽³⁾: انقياد الأخيار بحسن الرغبة، وانقياد الأشرار بطول الرهبة. ووقع أنوشروان إلى عماله⁽⁴⁾: تفقدوا أمور الرعية فسدوا فاقة أحرارها، وامنعوا بطر أشرارها، فإنما يصول الكريم إذا جاع، واللئيم إذا شبع. وقيل⁽⁵⁾: من أبطرته النعمة وقره زوالها. قال الشاعر⁽⁶⁾ [م/61أ]:

(1) في الأصل: يتفق.

(2) في الأصل: الوري.

(3) القول في أحاسن المحاسن، ص 164.

(4) العبارة بكاملها وبغير نسبة في الأدب الكبير لابن المقفع (رسائل البلغاء، 1946)، ص 52-53. وجملتها الأخيرة في مصادر كثيرة؛ فهي في رسائل البلغاء 114. وينسبها لعلي بن أبي طالب في نهج البلاغة (حاشية محمد عبده، دار الأندلس)، 4/575. وينسبها إلى أردشير في البيان، 3/169؛ وقوانين الوزارة، ص 154؛ وإلى أفلاطون في بدائع السلك، 2/37. وقارن بـ تذكرة ابن حمدون، ص 46، 110؛ وكتاب الأدب والمروءة لصالح بن جناح (رسائل البلغاء، 1954)، ص 390؛ والبصائر والذخائر، 1/477؛ وبهجة المجالس، 1/336؛ ونهاية الأرب، 6/104.

(5) القول غفل في قوانين الوزارة، ص 134؛ والأمثال والحكم، ص 187؛ والتذكرة الحمدونية، ص 27.

(6) في الخوارزمشاهي للشعالبي، ق 20أ: ومن أحسن ما سمعتُ في هذا =

إذا كنتم للناس في الأرض سادة
فسوسوا كرام الناس بالحلم والبذل
وسوسوا لثام الناس بالذل وحده
جميعاً فإن الذل يصلح للنذل

ويراعي أهل النسك والصلاح، ويؤدي حق الله تعالى فيهم،
وحق نفسه في موافقتهم، يجعل أقدارهم، ويعظم أخطارهم،
لأنهم أهل الآخرة التي هي أشرف من الدنيا داراً، وأعزّ منها
جواراً ليعترف لله بحقوق أوليائه، وللدين بحقوق زعمائه، فإن
من الديانة إعظام أهل الدين، وأن يرجع إليهم في ما أمروا به
ونهاوا عنه. وليصلح من دينه ما اختل، ومن دنياه ما اعتل، فإنهم
لا يأمرؤن إلا بطاعة، ولا ينهؤن إلا عن معصية. روي عن النبي
ﷺ أنه قال⁽¹⁾: استرشدوا العاقل ترشدوا ولا تعصوه فتندموا.
وأن يتقرب إليهم بطاعة الله في خلقه، والقيام فيهم بحقه،
ليكونوا له حزباً، وعلى أعدائه إلباً⁽²⁾ يملك بهم القلوب،
ويستدفع بهم الخطوب، فقد قيل لرسول الله (صلى الله)⁽³⁾ عليه

= المعنى نظماً قول عبد الله بن طاهر وهو ملك بن ملك بن ملك؛ ثم ذكر
البيتين.

(1) الحديث ذكره الماوردي في أدب الدنيا والدين، ص 290، عن أبي الزناد
عن الأعرج عن أبي هريرة. وذكره بغير سند في قوانين الوزارة، ص 185،
223؛ والأمثال والحكم، ص 67. واعتبره صاحب تحفة الوزراء من
الأثر، ص 35؛ لكن السيوطي فيض القدير، 1/ 489-490، ضعفه.

(2) في الأصل: اليأ.

(3) ليس في الأصل.

وسلم⁽¹⁾ إن الرجل يعمل العمل لله تعالى ويحبه للناس؟ فقال: تلك عاجل البشرى! إذا أردتم أن تعلموا⁽²⁾ ما للعبد عند الله تعالى فانظروا ما يتبعه من ثناء الناس.

ولا ينبغي أن يتصور في قوم منهم رياء أو سمعة، فيسقطه بها فيسري ذلك إلى جميعهم، فإن التظاهر بالصلاح، أجل من التظاهر بالطلاح، وقد أعطى من الأحقاد بمظاهرتة شطراً، واستبقى منه في الباطن شطراً، يتنافران كتنافر الطبع والتطبع حتى يغلب أحدهما على الآخر، فتصح سريرته فيسلم أو تفتضح⁽³⁾ علانيته فيسقم، فإن تدليس الرياء لا يستمر حتى ينتهي إلى غاية من صلاح أو افتضاح كالمريض الذي يفضي مرضه إلى سلامة أو عطب فقد قيل⁽⁴⁾: من طمع أن يذهب على [م/61/ب] الناس عيبه فقد جهل. قال الشاعر⁽⁵⁾.

(1) الحديث في صحيح مسلم، 4/2034، عن أبي ذر؛ قال، قيل لرسول الله ﷺ: رأيت الرجل يعمل العمل من الخير ويحمده الناس عليه؟ قال: تلك عاجل بشرى المؤمن!. وفي رواية أخرى، ص2035: ويحبه الناس. وفي رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق لابن حزم (رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس)، 1/339: «.. ولولا قول رسول الله ﷺ في الثناء الحسن: ذلك عاجل بشرى المؤمن! لوجب أن يرغب العاقل في الذم بالباطل أكثر من رغبته بالمدح في الحق! ولكن إذا جاء هذا القول فإنما تكون البشرى بالحق لا بالباطل فإنما تجب البشرى بما في المدح لا بنفس المدح».

(2) في الأصل: تعلموا.

(3) في الأصل: يفتضح.

(4) قارن بقول مشابه لكن بألفاظ مختلفة في الحكمة الخالدة، ص46، 55.

(5) في ديوان كثير عزة (جمع وشرح إحسان عباس)، ص148:

ومن يتدع ما ليس مدسوس نفسه يدعه، ويغلبه على النفس خيمها

ومن يبتدع ما ليس من خيم نفسه

يدعه ويغلبه على النفس خيمها

فليعمل على الظاهر لمن تظاهر بالصلاح فليس للناس من الناس إلا ظواهرهم، ويتولى الله سرائرهم. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽¹⁾ الناس كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعلانية.

فليعظم حق علانيتهم، وليكل ضمائرهم إلى عواقبها فيستجلي عن أحد الأمرين، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽²⁾: المتشبع بما لا يملك كلابس ثوبي زور. يعني المتظاهر بما ليس فيه كلابس ثوبي زور وهو الذي يلبس ثياب الصلحاء ويفعل أفعال الطلحاء. روى أبو هريرة⁽³⁾، قال، مرّ النبي ﷺ على ناس وهم جلوس فقال: «ألا أخبركم بخيركم من شركم؟ فسكتوا! فقال ذلك ثلاث

= من قصيدة مطلعها:

عفت غيقة من أهلها فحريمها فبرقة جسمي قاعها فصريمها

وفي التخريج، ص 149، أن البيت نسب في بعض المصادر لحاتم الطائي أو الأعور الشني أو سليمان بن المهاجر.

(1) قارن بالحديث في كشف الخفاء، 2/ 451، وفيه: وإنما يتفاضلون بالعافية. وفي التمثيل والمحاضرة، ص 23، وإنما يتفاضلون بالتقوى.

(2) الحديث صحيح ومروي من طرق عدة عن عدد من الصحابة. وأصح رواياته رواية أسماء بنت أبي بكر وهي في صحيح البخاري، 3/ 173؛ وصحيح مسلم (شرح النووي)، 14/ 110؛ وجامع الترمذي، 3/ 255؛ وسنن أبي داود، 4/ 299. وانظر عن الروايات الأخرى المقاصد الحسنة، ص 407.

(3) جاء الحديث من طريق أنس بن مالك وأبي هريرة عند الترمذي وأحمد وأبي يعلى؛ قارن بـ كشف الخفاء، 1/ 472.

مرات. فقال له رجل: بلى يا رسول الله! فقال: خيركم من يُرجى خيره ويؤمن شره، وشركم من لا يُرجى خيره ولا يؤمن شره».

وأما العلم⁽¹⁾ فينبغي للملك أن يعرف فضله، ويستبطن أهله، لأنهم للدين أركان، وللشرع أعوان، والدين أس الملك ونظامه، وقد قاموا فيه بحقه، ونابوا عن الملك في حفظه، ولولاهم لما عرف حق أمر من باطله، ولا صحة حكم من فاسده. فليحفظ الملك نظام ملكه بمراعاتهم، وليستظهر لدينه وملكه باستبطنهم، ليكون بالعلم موسوماً، وإليه منسوباً، فإن الإنسان موسوم بسيما من قارب، ومنسوب إليه أفاعيل من صاحب، ولذلك قال النبي ﷺ⁽²⁾: «المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل»، وقال⁽³⁾⁽⁴⁾ «المرء مع من أحب». وقالت الحكماء⁽⁵⁾: يُظن بالمرء ما ظن بقريته.

وقد يخص الملوك من هذا بما يباينون [م/62 أ] به من سواهم لخفاء أحوالهم عن الرعية فيقضون عليهم بما علموه من

(1) في الأصل: التعلم.

(2) في المقاصد الحسنة للسخاوي، ص 378: «رواه أبو داود والترمذي - وحسنه - والطيالسي والبيهقي والقضاءي - من طريقه - والعسكري من حديث موسى بن وردان عن أبي هريرة به مرفوعاً. وتوسع ابن الجوزي فأورده في الموضوعات. ورواه العسكري أيضاً... عن أنس مرفوعاً ولفظه: المرء على دين خليله ولا خير في صحبة من لا يرى لك من الخير مثل الذي ترى له...». والحديث في أدب الدنيا والدين، ص 166.

(3) في المقاصد الحسنة، ص 379: «متفق عليه من حديث شعبة عن قتادة عن أنس...»؛ وقارن بـ كشف الخفاء، 2/ 283.

(4) ما بين الحاصرتين من الهامش.

(5) القول في أدب الدنيا والدين، ص 167؛ ومجمع الأمثال، 2/ 429.

أحوال بطائنتهم، فإن استبطنوا العلماء قضوا عليهم بالعلم وإن جهلوا. وإن استبطنوا الجهال قضوا عليهم بالجهل وإن علموا. وليصر بمكائرتهم مستظهِراً، وبمذاكرتهم مستبصراً، وهم أنفع له في دينه ودنياه، لأنهم في الدين دعاة، وفي الدنيا هداة مع ما ينشر من الفساد بإهمال العلماء، وترك مراعاتهم، وذلك أنهم ربما بعث بعضهم قلة المادة، وضعف الحال على مسامحة النفس والتبذل، وارتكاب الشبهة. فإذا وافق ذلك إعراض السلطان عنهم قبحت آثارهم عند العامة، وتقاصرت رتبهم عند الخاصة، فهجروا هجر الأعداء، وزجروا زجر السفهاء. ثم سرى ذلك في خواصهم ومتصونيتهم⁽¹⁾، وعم في خيارهم ومتدينيتهم⁽²⁾، لأن نقص الجنس يسري فيه، فذهبت بهجة العلم وبهاؤه، وقل طلابه وعلمائه، وصار ذريعة إلى انقراضه ودراسته. ثم لا يبعد أن يظهر أهل نحل مبتدعة، ومذاهب مخترعة يزوقون كلامهم مموهاً، يخرفون مذهباً مشوهاً، لأن ما صح من المذاهب قد اعتقد، وما سلم منها قد استقر، ولذلك قال النبي ﷺ⁽³⁾: خير الأمور عوامها، وشر الأمور محدثاتها. فهم لا يستحدثون إلا ما ابتدعوه، ولا ينصرونه إلا بما اخترعوه يعدلون به عن ظاهر جلي إلى باطن خفي، يجلبون به قلوب الأغنام⁽⁴⁾، ويعتضدون على نصرته بالغاغة الأشرار، فيشعرهم أنهم أظهروا لهم الحق بعد

(1) في الأصل: ومتصونيتهم.

(2) في الأصل: ومتدينيتهم.

(3) الأثر عن عقبة بن عامر في الأمثال والحكم، ص 66-67: وفيه: خير الأمور عواقبها.

(4) في الأصل: الأعوام.

كمونه، وأوصلوهم إلى ما استأثر الله به دينه، فيصيبو⁽¹⁾ إليهم الغرّ المختدع ويميل معهم الجاهل المتبع إلى أن يتكاثر جمعهم بخلافة كلامهم⁽²⁾ ولطف بيانهم [م/62/ب] مع أن لكل جديد لذة، ولكل مستحدث صبوة، وقد قال النبي ﷺ⁽³⁾: إن من البيان لسحراً. وقال⁽⁴⁾: إن أخوف ما أخاف على أمتي منافق عليم اللسان. فتصير البدع حينئذ فاشية، ومذاهب الحق واهية. ثم يفضي بهم الأمر إلى التحزب⁽⁵⁾، ويؤول إلى التعصب، لأن لكل مذهب شعاراً، ولكل شعار أنصاراً، ولكل أنصار صولة، ولكل صولة دولة، فإذا رأوا ظهور شعارهم وكثرة أنصارهم داخلهم عزة القوة، ونخوة الكثرة فتضافر⁽⁶⁾ جهال نساكهم، وفسقة علمائهم بالميل إلى مخالفتهم. فإذا استتب ذلك لهم زاحموا⁽⁷⁾ السلطان في رياسته، وقبحوا عند العامة جميل سيرته فربما انفتق منه ما لا يرتق، فإن كبار الأمور تبدو صغاراً، وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: أهلك أمتي رجلان، عالم متهتك، وجاهل متنسك. وسئل عن شرار الأشرار،

(1) في الأصل: فيصبوا.

(2) في الأصل: كمالهم.

(3) الحديث رواه البخاري ومالك وأحمد وأبو داود والترمذي؛ قارن بـ المقاصد الحسنة، ص 129؛ وكشف الخفاء، 1/296.

(4) الحديث في مسند أحمد، 1/22، عن عمر بن الخطاب مرفوعاً.

(5) في إحياء علوم الدين (المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ)، 1/63: «وقال ﷺ: هلاك أمتي عالم فاجر وعابد جاهل. وشر الشرار شرار العلماء، وخير الخيار خيار العلماء... (قال الحافظ العراقي): أخرجه الدارمي من رواية الأحوص بن حكيم عن أبيه مرسلاً بآخر الحديث نحوه... ولم أجد صدر الحديث».

(6) في الأصل: التجرب.

(7) في الأصل: فتضافر.

فقال: شرار العلماء. وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه⁽¹⁾: قصم ظهري رجلان، ناسك جاهل يدعو إلى الجهل بنسكه، وعالم فاسق يدعو إلى الفسق بعلمه. وقد قال المنصور في عهده إلى ابنه⁽²⁾: وكُل همومك بأمورك، وتفقد الصغير بعد الكبير، وخذ أهبة الأمر قبل حلوله، فإن ثمرة التواني الإضاعة. وكن عند رأس أمرك لا عند ذنبه، فإن المستقبل لأمره سابق، والمستدبر له مسبوق. قال الشاعر⁽³⁾:

إن للدهر صولة فاحذرنها
لا تبستن قد أمنت الدهورا
شط وصل الذي تريدين مني
وصغير الأمور يجني الكبيراً

-
- (1) في المنسوب لعلي ب شرح نهج البلاغة، 284/20: قصم ظهري رجلان جاهل متنسك، وعالم متهتك.
- (2) أبو جعفر المنصور (136-159هـ) عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله ابن العباس. الخليفة العباسي الثاني، باني بغداد، وأبو الخلفاء العباسيين، وأحد كبار الساسة في التاريخ الإسلامي كله. وابنه هو محمد بن عبد الله (159-169هـ) الملقب بالمهدي الذي ولي الأمر من بعده؛ قارن ب مروج الذهب، 4/128-182.
- (3) يذكر الماوردي أول البيتين بغير نسبة في قوانين الوزارة، ص166، ويذكر أولهما مع نسبه لسويد بن عدي بن زيد في الأمثال والحكم، ص92. وأولهما غفل في عين الأدب والسياسة لابن هذيل، ص12. وفي كتاب الزهرة، 1/109؛ وربيع الأبرار، 1/569-570، نسبة البيتين من أبيات لعدي بن زيد. وهما في ديوان عدي بن زيد (تحقيق وجمع محمد جبار المعبيد، 1965)، ص64، من قصيدة طويلة قالها في سجنه مطلعها:
طال ليلى أراقبُ التنويراً أرقبُ الصُّبحَ بالصباح بصيراً

وهذا أمر يجب على الملك مراعاته لما فيه من حراسة الدين وحفظ المملكة. وحسم ذلك أن يراعي العلم وأهله، ويصرف إليهم حظاً من عنايته [م/63 أ]، ويعتمد أهل الكفاية منهم بالتقريب والصيانة، وأهل الخلّة منهم بالبر والمعونة ليكون العلم به أنشر، والتوفر عليه أكثر، والناس له أشكر، ففي ذلك بهاء الملك وإعزاز الدين وخلود الذكر، وقد قيل⁽¹⁾: إن من إجلال الشريعة أن يجلّ أهل الشريعة ليكون المعروف من شيمه، والمألوف من أخلاقه أنه يكافئ بالإحسان إليه ليألف الناس الإحسان رغبة في الجزاء من غير أن يجعل لجائزته حداً، ولصلته قدراً، فإن ذلك أبسط للأمل فيه، ولا يعرف منه في المسيء شيمة مألوفة في عفو ولا عقوبة، لأن المسيء إن عرف منه العفو اجتراً، وإن عرف منه العقوبة قنط، وإن لم يعرف منه واحداً منهما كان على رجاء من عفوهِ وخوف من عقوبته، فإن ذلك أبلغ في تأديبه ومصالحته، فإن رآه للعفو أهلاً عفا عنه. قال النبي ﷺ⁽²⁾: «عفو الملك بقاء الملك». وإن رآه للعقوبة أهلاً مستحقاً عاقبه أدباً له لا غضباً عليه، قال أنوشروان⁽³⁾: إني بلغت هذه

(1) بعض العبارة في أحاسن المحاسن، ص 159.

(2) في فيض القدير، 318/4، عن عليّ مرفوعاً: عفو الملوك أبقى للملك. وقد أخرج الحديث الرافعي في تاريخ قزوين، وعلم عليه السيوطي بالحسن. وهو من أمثال العجم في الإعجاز والإيجاز، ص 9. وانظره في التمثيل والمحاضرة، ص 411؛ والخوارزمشاهي، ق 9ب؛ ونثر الدر، 1/265؛ والجوهر النفيس لابن الحداد، ص 87.

(3) يرد هذا المأثور مع تعديلات طفيفة في مصادر كثيرة، ففي عيون الأخبار، 10/1؛ والعقد الفريد، 24/1؛ والجوهر النفيس، ص 72-73، نسبه إلى بعض الملوك. وفي تذكرة ابن حمدون، 1/400؛ ونثر الدرّ للآبي=

الرتبة بثمانى خصال، وذلك أنى لم أهزل فى أمر ولا نهى قط، ولم أخلف فى وعد ولا وعيد قط، ووليت للكفاية، وأثبت للعناء لا للهوى، وعاقبت للأدب لا للغضب، وأودعت فى قلوب الرعية شدة المحبة من غير جرأة، وقوة الهيبة من غير ضغينة، وعممت بالفوت، وحذفت الفضول.

وهذا أصح سيرة سار بها ملك فى سياسة ملكه وتهذيب دولته. قال النعمان بن المنذر⁽¹⁾ - وهو ملك العرب⁽²⁾:

= (بوغانمي)، ص 37؛ وكتاب الآداب لابن شمس الخلافة، ص 27؛ ولباب الآداب، ص 37؛ ونهاية الأرب، 6/ 43-44، نسبه لكسرى ا وفي مروج الذهب، 1/ 290؛ وسياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، ق 18أ، نسبه إلى سابور بن أردشير. وفي سراج الملوك (ط. 1306هـ)، ص 48-49؛ وبهجة المجالس، 1/ 337؛ والخوارزمشاهي، ق 20ب، نسبه إلى سابور ذي الأكتاف. وفي الأسد والغواص، ص 197-198؛ وغرر الخصائص، ص 62؛ ونهاية الأرب، 6/ 16، نسبه - كما هنا - لأنوشروان. وفي مفاتيح العلوم للخوارزمي، ص 413-414، نسبه لذي القرنين.

(1) النعمان بن المنذر أبو قابوس (580-602م). ولي ملك العرب بعد أبيه لكسرى أبرويز. وله قصص وصراعات مع القبائل العربية وكبار الشعراء. وتوفي فى سجن كسرى؛ قارن عنه: تاريخ الطبري، 1/ 1016-1037؛ ومروج الذهب، 2/ 223-228؛

- Nöldeke: *Perser und Araber*, 346-348.

- Rothstein: *Die Dynastie der Lachmiden*, 107-120.

(2) فى عيون الأخبار، 1/ 100، نسبة الأبيات لأعرابي فى قصة مع النعمان. وفى حماسة الظرفاء، 1/ 178؛ والخوارزمشاهي، ق 14أ-14ب، نسبتها للنعمان نفسه. وفى الجوهر النفيس فى سياسة الرئيس لابن الحداد، ص 96: «قال هشام بن محمد: أتى النعمان بن المنذر برجلين أحدهما قد أذنب ذنباً عظيماً فعفا عنه، والآخر قد أذنب ذنباً صغيراً فعاقبه؛ وقال...». وانظر القصة والأبيات فى مروج الذهب، 3/ 241؛ =

تعفو الملوك عن العظيم من الذنوب لفضلها
ولقد تعاقب في اليسير وليس ذاك لجهلها
إلا ليعرف فضلها ويخاف شدة نكلها [م/63/ب]

ولا يعلن عقوبة من لم يعلن بذنبه. ويجعل لذنوب السر عقوبة السر، ولذنب العلانية عقوبة العلانية، لأن عقوبة الذنب بحسبها، والمقابلة في الجزاء معتبرة لتكون⁽¹⁾ أشباهاً لها. ولا يعاقب بالظن حتى يستيقن الذنب، فإن أكثر الظنون كاذبة. فإن عاجل بالعقوبة وضعها في غير حق، وجنى على غير مستحق، فصار الذنب متوجهاً إليه، واللوم عائداً عليه، قال الشاعر⁽²⁾:

إذا أنت لم تبرح تظن وتقتضي

على الظن أردتك الظنون الكواذب

وليعلم الملك أن الذم في الظلم بقدر الحمد في العدل، والزهد في ولاية الظالم بقدر الرغبة في ولاية العادل. وكل مذموم ممقوت. وكل محمود محبوب. والممقوت مباعد، والمحمود مساعد، وناهيك بطرفيهما خيراً وشرأ، وبعقباهما نفعاً

= وشرح الداغية، ص 401؛ ومحاضرات الأدباء، 1/ 231؛ وسياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، ق 13أ. وانظر الأبيات في التمثيل والمحاضرة، ص 134؛ ونهاية الأرب، 6/ 7؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/ 306؛ وربيع الأبرار، 1/ 733.

(1) في الأصل: ليكون.

(2) البيت بغير نسبة في قوانين الوزارة، ص 221؛ والتذكرة السعدية، ص 350. وينسبه الماوردي في الأمثال والحكم، ص 45، للربيع بن أبي الحقيق.

وضراً. وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال⁽¹⁾: إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من نفسه. فينبغي للملك أن يختار لنفسه الرغبة في أيامه، والحمد لسيرته بتسليط العدل على ملكه، وتحكيم الدين على سلطانه. قال الشاعر⁽²⁾:

وما المرء إلا حيث يجعل نفسه

ففي صالح الأخلاق نفسك فاجعل

وليحسن إلى رعيته إحسان من يؤدي حق الله فيهم، ويملك به خالصة قلوبهم، فإنه إن قدر على ملكة أجسادهم بسلطانه، فليس يقدر على ملكة قلوبهم إلا بإحسانه.

وقيل⁽³⁾: قلوب الرعية خزائن ملكها، فإن أودعها من شيء فليعلم أنه فيها [م/64أ] وقيل⁽⁴⁾: من خاف إساءتك اعتقد مساءتك. فإن استقامت له ظواهر رعيته، وأقاموا على أحكام طاعته لم يفتش سرائرهم، ولم يؤاخذهم بما يخفونه في ضمائرهم، فإن ضمائر القلوب لا يؤاخذ بها إلا علام الغيوب.

(1) قارن بما سبق.

(2) يرد البيت بغير نسبة في الأمثال والحكم، ص 49. وينسبه صاحب التذكرة السعدية، ص 322، في ستة أبيات لحزن بن حباب التميمي. وقارن بـ البيان والتبيين، 2/ 103.

(3) القول بغير نسبة في عيون الأخبار، 1/ 10؛ ولباب الآداب، ص 72. وفي الإيجاز والإعجاز، ص 50، بنسبته إلى خسرو بن فيروز.

(4) أورد الماوردي القول في قوانين الوزارة، ص 156؛ وأدب الدنيا والدين، ص 326. وفي الحكمة الخالدة، ص 141، نسبة القول لقيس بن عاصم. وفي محاضرات الراغب، 1/ 246، نسبته لمعاوية.

ومتى تكلف ذلك كثر ارتياجه، وقلت ثقته، ولم يقف على صحيحه من فاسده، والتمس من العناء المضاع ما هو غني عنه، واستفسد من قلوب الأعوان ما هو حذر منه، وعدل عما يستصلح به السرائر من الإحسان إلى ما يستفسد الظواهر من المكاشفة.

حكى اليزيدي⁽¹⁾ أن كسرى قباذ⁽²⁾ رفع إليه رجل من أصحابه أن في بطانة الملك جماعة قد فسدت نياتهم، وخبثت ضمائرهم، وقد هموا بما (لم)⁽³⁾ يفعلوا، وهم غير مأمونين على الملك، فوقع⁽⁴⁾: أنا ملك الأجساد لا النيات، وأحكم بالعدل لا

(1) في الأصل: البريدي.

(2) في قوانين الوزارة، ص 176: كسرى بن قباذ؛ وهو كسرى أنوشروان (531-578م). لكن ربما كان المقصود قباذا والده (488-531م) إذ يرد اسمه في المصادر العربية بوصفه «كسرى قباذ». وفي مصادرنا أمثال وحكم وقصص كثير منسوب لأنوشروان أو لوالده الذي عُرف عهده الطويل بتقريب مزدك وأتباعه؛ قارن عن قباذ وابنه: تاريخ الطبري، 1/ 892 وما بعدها، ومروج الذهب، 1/ 305 وما بعدها؛ وشرح الشريشي على الحريري، 3/ 359 وما بعدها؛

- Nöldeke: *Perser*, 130-264.

- Christensen: *Sassanides*, 316-440.

(3) ليس في الأصل.

(4) في عهد أردشير، ص 56؛ والعقد الفريد، 1/ 25؛ وسراج الملوك (ط. 1306هـ)، ص 219، نسبة القول لأردشير بن بابك. وذكر ابن قتيبة في عيون الأخبار، 1/ 8، أنه قرأ القول في كتاب الأيين من خطبة لبعض ملوك العجم. وهو غفل أيضاً في محاضرات الراغب، 1/ 167؛ ولباب الآداب، ص 37-38؛ وتذكرة ابن حمدون، 1/ 292. وفي البصائر لأبي حيان، 1/ 487؛ وقوانين الوزارة، ص 176، نسبه لكسرى قباذ. =

بالرضا، وأفحص عن الأعمال لا عن السرائر. قال سليمان بن داود عليه السلام: كما أن الوجوه لا تشبه بعضها بعضاً، كذلك القلوب لا يشبه بعضها بعضاً.

ليكن الملك بالظلم عسوفاً، وبالمظلوم رؤوفاً لا يخلق عن المتظلمين باباً، ولا يضيق عليهم حجاباً، فإن في عوادي النفوس سرّاً لا يكفه إلا الحذر، ولا خير في ملك لا يتناصف أهله، فإن أهملوا رتعوا⁽¹⁾، وإن خافوا ارتدعوا. فليوقظ عزمه في تصفح المظالم، وإنصاف المظلوم من الظالم، ليكون أمراً بالعدل كما كان به مأموراً، وزاجراً عن الظلم كما كان عنه مزجوراً، فإن مراعاة المظالم من قواعد السياسة [م/64/ب] في انتظام الملك ومصالح الرعايا. حُكي⁽²⁾ أن بعض الملوك ذهب سمعه فبكى وقال: لم أبك من ذهابه إلا لأنني كنت أسمع ظلامه المتظلم فأنصفه، وقد صرت لا أسمعها! وأنا أعتاض عن ذلك ببصري! وقد حرمت لباس الحمرة إلا على متظلم لأعلم بحاله إذا رأيت لباسه فأنصفه. فلا خير في ملك لا ينصف الرعية، ولا تنتصف⁽³⁾ به الرعية.

سن⁽⁴⁾ أردشير بن بابك في ملكه - وعمل به أكثر ولده من

= وفي الحكمة الخالدة، ص 47، من كلام بزرجمهر. وفي الخوارزمشاهي، ق 16أ، نسبه لسابور ذي الأكتاف.

(1) في الأصل: ارتعوا.

(2) الحدث في قصة طويلة بـ عيون الأخبار، 335/2.

(3) في الأصل: ينتصف.

(4) هذه الفقرات مأخوذة بطولها عن كتاب التاج المنسوب للجاحظ، ص 159-163؛ وتبدأ هناك بما نصه: «ومن أخلاق الملك القعود =

بعده- أن يجلس في يوم النيروز جلوساً عاماً للخاصة والعامّة، ليتقدم الخاصة للتهنئة، ويعقبهم العامة للمظالم. فإذا وصلت إليه رقاعهم جمعها وميزها، فإن كان التظلم فيها من غيره نظر فيه بنفسه، وأوصل المتظلم إلى حقه، وإن كان التظلم منه قام مع خصمه، وجثا بين يدي الموبذ، وقال: أيها الموبذ! ما من ذنب أعظم عند الله من ذنب الملوك، وإنما خولكها⁽¹⁾ الله تعالى برعاياها، لتدفع عنها الظلم، وتذب عن بيضة الملك جور الجائرين، وظلم الظالمين، فإذا كانت هي الظالمة⁽²⁾ الجائرة فحق لمن دونها أن يجور ويظلم، ومجلسي هذا منك وأنا عبد ذليل يشبه مجلسك من الله تعالى غداً، فإن آثرت الله تعالى أثرك، وإن آثرت الملك عذبك. فيقول له الموبذ: إن الله تعالى إذا أراد سعادة عباده اختار لهم خير أهل أرضه، وأجرى على لسانه ما أجرى على لسانك. ثم ينظر في أمره مع خصومه بالحق والعدل. فإن صح على الملك شيء أخذه بأدائه وإلا وكّل⁽³⁾ بمن ادّعى عليه باطلاً، ونادى عليه: هذا جزاء من أراد شين⁽⁴⁾ [م/65أ] الملك والمملكة، والقذح فيهما⁽⁵⁾ بالباطل. ثم يقوم

= للعامّة يوماً في المهرجان ويوماً في النيروز. ولا يُخجَبُ عنه أحدٌ في هذين اليومين من صغيرٍ ولا كبيرٍ ولا جاهلٍ ولا شريفٍ... وهي في السعادة والإسعاد، ص 286-287، عن التاج غالباً.

(1) في التاج: وإنما خولها الله تعالى رعاياها.

(2) في الأصل: الظالمة!

(3) في التاج: وإلا حبس من ادّعى عليه باطلاً، ونكّل به.

(4) في الأصل: شنن.

(5) في الأصل: فيها.

أردشير فيحمد الله تعالى، ويضع التاج على رأسه، ويقول لأهل بيته وخاصته: إني لم أبدأ بنفسي فأنصفت⁽¹⁾ منها إلا لثلاثا يطمع أحد في حيف، فمن كان قبله حق فليخرج إلى خصمه منه. فهذه السيرة أبقى فيها للعقل، وتفرد فيها بالسياسة.

* * *

من كان الله تعالى أمره، والوعيد زاجره. ليكن من دأبه فعل الخير إما ابتداءً من نفسه أو اقتداءً بالأخيار، ليكون في الخير تابعاً ومتبوعاً، وفي العمل به حامداً ومحموداً، فقد قيل⁽²⁾:
الناس في الخير على أربعة أقسام، منهم من يفعله ابتداءً ومنهم من يفعله اقتداءً. ومنهم من يتركه حرماناً. ومنهم من يتركه استحساناً. فمن يفعله ابتداءً فهو كريم. ومن يفعله اقتداءً فهو حكيم. ومن يتركه حرماناً فهو شقي. ومن يتركه استحساناً فهو ردي.

ليكن ما يخلفه الملك من جميل الذكر وحسن السيرة إماماً

(1) في التاج: فأنصف.

(2) النص بلفظة تقريباً في المستطرف، 26/1؛ وأحاسن المحاسن، ص162؛ وفي أدب الدنيا والدين، ص103: «ثم ليس يخلو الناس فيما أمروا به ونهوا عنه... من أربعة أحوال: فمنهم من يستحيل إلى فعل الطاعة ويكف عن ارتكاب المعاصي وهذا أكمل أحوال أهل الدين... ومنهم من يمتنع من فعل الطاعات ويقدم على ارتكاب المعاصي... فهذا يستحق عذاب اللاهي عن فعل ما أمر به... ومنهم من يستحيل إلى فعل الطاعات ويقدم على ارتكاب المعاصي فهذا يستحق عذاب المجترئ... ومنهم من يمتنع من فعل الطاعات ويكف عن ارتكاب المعاصي؛ فهذا يستحق عذاب اللاهي عن دينه...».

يقتدي به الأخيار، ومثالاً يزدجر به الأشرار، فيكون بالحمد
مذكوراً، وعلى الخير مشكوراً، قد أرشد بعد رشاده، وسدد بعد
سداده، فسعد بعمله حياً ومفقوداً، وصار بعمل غيره مأجوراً
ومحموداً، فإن ذلك أنفس ذخائره يوم معاده، وأنفع ما يخلفه
لمن اقتدى به. فخير الناس أنفعهم للناس.

أمدّه الله عز وجل بتوفيقه وتسديده، وتكفل بمعونته وتأيدته،
وكان له على الخير ظهيراً مرشداً، وعلى العدل معيناً مسعداً
[م/65/ب]، وهو حسبنا ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا
بالله العلي العظيم⁽¹⁾.

(1) في الأصل بعد هذا: تم الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على
سيدنا محمد النبي وآله وسلامه. وكان الفراغ في ليلة الإثنين حادي عشر
رجب الفرد الحرام المنتظم في شهر سنة 1052 على يد أفقر العباد
وأحوجهم إلى رحمة ربه الفقير عبد الرحمن المكنى بأبي هادي بن محمد
ابن أحمد بن الجيعان الوفائي الشافعي أحد العدول بمحكمة مصر القديمة
غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين.

الفهارس

- 1 - فهرس الآيات القرآنية
- 2 - فهرس الأحاديث والآثار النبوية
- 3 - فهرس القوافي
- 4 - فهرس الأمثال والحكم والأقوال
- 5 - فهرس الأعلام
- 6 - فهرس المصادر
- 7 - فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

- قال تعالى: ﴿إِنَّ النفس لأمارة بالسوء﴾ يوسف/ 53 (170).
- قال تعالى: ﴿خذوا حذرکم﴾ النساء/ 70 (232).
- قال تعالى: ﴿واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور﴾ لقمان/ 17 (196).
- قال تعالى: ﴿وإنك لعلى خلق عظیم﴾ القلم/ 5 (167).
- قال تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ البقرة/ 195 (232).
- قال تعالى: ﴿ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ القصص/ 77 (245).
- قال تعالى: ﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون﴾ الحشر/ 9 (222).
- قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ النساء/ 58 (247).
- قال تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى﴾ ص/ 26 (245).

* * *

فهرس الأحاديث والآثار النبوية

- «اثنان من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، العلماء والأمرء»: 168.
- «احثوا في وجوه المداحين التراب»: 174.
- «احذر ممن تثق به كأنك تحذر ممن لا تثق به»: 203.
- «الأحمق أبغض خلق الله إليه، إذ حرمه أعز الأشياء إليه»: 136.
- «إذا أراد الله بعبد خيراً جعل له واعظاً من نفسه»: 178، 358.
- «إذا أراد الله بالملك خيراً جعل له وزير صدق، إن نسي ذكره، وإن ذكر أعانه، وإن أراد غير ذلك جعل له وزير سوء، إن نسي لم يذكره، وإن ذكر لم يعنه»: 292.
- «إذا استشاط السلطان، تسلط الشيطان»: 189.
- «إذا تثبت أصبت أو كدت نصيب، وإذا استعجلت أخطأت أو كدت تخطيء»: 231.
- «إذا جارت الولاة قحطت السماء»: 302.
- «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاؤكم، وكان أمركم بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وكان أغنياؤكم بخلاؤكم، وكان أمركم إلى نسائككم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»: 305.
- «استرشدوا العاقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»: 348.
- «استشر فإن المستشير معان، والمستشار مؤتمن، واحذر الهوى، فإنه قائد الأشقياء»: 207.
- «استعينوا بالله من طمع يؤدي إلى طبع»: 306.
- «استعينوا على الحاجات بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود»: 199.
- «أشد الناس عذاباً يوم القيامة أشدهم عذاباً للناس في الدنيا»: 217.
- «أعظم الخطايا اللسان الكذوب»: 186.

- «اعقلها وتوكل»: 232.
- «التمسوا الرزق في خبايا الأرض، الزرع»: 257.
- «إنَّ أخوف ما أخاف على أمتي مناقق عليم اللسان»: 353.
- «إنَّ البلاد بلاد الله فحيث ما وجدت خيراً فاحمد الله وأقم»: 147، 260.
- «إنَّ الرفق لم يكن في شيء قط إلاَّ زانه، ولا نزع من شيء إلاَّ شانه»: 192.
- «إنَّ من البيان لسحرا»: 353.
- «أهلك أمتي رجلاً، عالم مهتك، وجاهل متنسك»: 353.
- «إياكم والمدح فإنَّه الذبح»: 174.
- «إياك ومهلك الثلاث. قيل: وما مهلك الثلاثة؟! قال: الذي يسعى بأخيه إلى سلطانه فيهلك نفسه وسلطانه وأخاه»: 334.
- «بعثت بمكارم الأخلاق»: 167.
- «حبك الشيء يعمي ويصم»: 208.
- «الحرب خدعة»: 185.
- «خير أمرائكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وشر أمرائكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم»: 309.
- «خير الأمور عوامها، وشر الأمور محدثاتها»: 352.
- «الدنيا دول. فما كان منها لك أتاك على ضعفك، وما كان منها عليك لم تدفعه بقوتك. ومن انقطع رجاؤه مما فات استراح بدنه. ومن رضي بما رزقه الله قرَّت عينه»: 316.
- «رحم الله امرأً أصلح من لسانه، وأقصر من عنانه، وألزم طريق الحق مقولته. ولم يعود الخطل مفصله»: 184.
- «ستحرصون على الإمارة، ثم تكون حسرة وندامة يوم القيامة، فنعمت المرضعة، وبثت الفاطمة»: 250.
- «من شرَّ الأشرار فقال: شرار العلماء»: 353، 354.
- «الشديد من ملك نفسه»: 170.
- «عفو الملك بقاء الملك»: 355.
- «العينان دليلان، والأذنان قمعان، واللسان ترجمان، واليدان جناحان، والكبد رحمة، والطحال نفس، والكليتان مكر، والقلب ملك»: 284.
- «عندما سئل عن الرجل يعمل العمل لله تعالى ويحبه الناس؛ فقال: تلك عاجل البشرى. إذا أردتم أن تعلموا ما للعبد عند الله تعالى، فانظروا ما يتبعه من ثناء الناس»: 349.

- «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»: 338.
- «كلمة الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها فهو أحق بها»: 210.
- «كما تدين تدان»: 224.
- «لا حلیم إلا ذو عثرة، ولا حكيم إلا ذو تجربة»: 328.
- «لا يمنع أحدكم رهبة السلطان أن يقول بحق إذا رآه، فإنه لا يقرب من أجل ولا يباعد من رزق»: 176 - 177.
- «ما بعث الله من نبي ولا استخلف من خليفه إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالشر وتحضه عليه، والمعصوم من عصمه الله تعالى»: 297.
- «ما سَعَدَ أحد برأيه ولا شقي عن مشورة»: 207.
- «ما هلك امرؤ عارف قدره، فانتشر بجناح مهيض، وزاجم بجسد مريض»: 298.
- «المتشعب بما لا يملك كلابس ثوبي زور»: 350.
- «المرء على دين خليله، فلينظر أحدكم من يخالل»: 161، 351.
- «المرء مع من أحب»: 351.
- «مرّ النبي ﷺ على ناس وهم جلوس فقال: «ألا أخبركم بخيركم من شركم؟ فسكتوا! فقال ذلك ثلاث مرات، فقال له رجل: بلى يا رسول الله! فقال: خيركم من يرجي خيره ويؤمن شره، وشركم من لا يرجي خيره ولا يؤمن شره»: 350.
- «من سار في من بين ظهريه بسيرة حسنة، كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سار فيمن بين ظهريه بسيرة سيئة كان عليه وزرها ووزر العاملين بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»: 245.
- «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم. فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته»: 150.
- «الناس بأزمتهم أشبه»: 291.
- «الناس كأسنان المشط، وإنما يتفاضلون بالعلانية»: 350.
- «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»: 209.
- «نزلت المعونة على قدر المؤونة»: 337.
- «اليمين حنث أو مندمة»: 182.

فهرس القوافي

304	إذا رأى لوجوه الشر أسبابا	وقلما يفجأ المكروه صاحبه
193	ولا للثأر كالقوم الغضاب	فلم أرَ للسيادة كالعوالي
139	بالعقل حظك لا بالجهل والرئب	للعقل ما خلق الإنسان فالتمسن
289	م منك بصالح الأدب	إذا ما شئت حسن العـ
357	على الظن أردتك الظنون الكواذب	إذا أنت لم تبرح تظن وتقتضي
238	على شعث أي الرجال المهذب	ولست بمستبق أخاً لا تلمه
196	ومن طول تحكيم الأمور تجارب	وفي الصبر عند الضيق للمرء مخرج
133	حتى يرى في فعاله حسبه	ولست أعتد للفتى حسباً
125	من الناس مرغوب إليه وراغب	وبالناس عاش الناس قدماً ولم يزل
301	وتعدو على أسد الرجال الثعالب	وقد تقلب الأيام حالات أهلها
194	ولا جازع من صرفه المتقلب	ولست بمفراح إذا الأمر سرنى
198	إذا سر منها جانب ساء جانب	ومن عادة الأيام أن خطوبها
237	رشاداً ولا عن ريشهن بخيب	وما عاجلات الطير تدني من الفتى
147	وإن لم يكن في قومه بحسيب	يُعدّ عظيم الناس من كان عاقلاً
160	فإن أعطيت تاقث وإلاً تسلت	وما النفس إلا حيث يجعلها الفتى
181	فيبدو ويستتره السكوت	قد يكشف القول عي اللسان
191	ومبلغ نفس عذرها مثل منجح	ليبلغ عذراً أو يصيب رغبة
205	ل لا يتركون أديماً صحيحاً	ألم ترَ أن وشاة الرجاء
305	ضللت وإن تقصد إلى الباب تهتد	إذا ما أتيت الأمر من غية بابه

- 329 ولا تجود يد إلا بما تجد ما كلف الله نفساً فوق طاقتها
 191 حتى يعود إلى الطريق الأقصد وإذا رأيت أخاك لَجَّ فليمن له
 214 إن الدليل الذي ليست له عضد من كان ذا عضد يدرك ظلامته
 240 وإن قدت بالحق الرواسي تنقد متى ما تقد بالباطل الحق يابه
 165 لا مثل طينة جسمك الغذار كن مثل نفسك في السمو إلى العلى
 192 متطلب في الماء جذوة نار ومكلف الأيام ضد طباعها
 232 وفي التجارب تحكيم ومعتبر إن السعيد له في غيره عظة
 198 لك أن تجور وعندي الصبر كذبتك نفسك أيها الدهر
 200 فأودعته في مستقر الحشا قبراً ومستودعي سرّاً تضمنت سره
 238 موارده ضاقت عليك المصادر فإياك والأمر الذي إن توسعت
 213 ولا يملك الإنسان دفع المقادر ألم تر أن الدهر يلعب بالفتى
 317 لم يبكني ولقيت ما لم أحذر وحذرت من أمر فمر بجانبى
 277 واحذر من الجور فيها غاية الحذر عليك بالعدل إن وليت مملكة
 201 لأنى أرى المقبور ينتظر النشرا وما السر في قلبي كشاو بقبره
 318 والشـر يسبق سيله مطره والخير لا يأتىك مجتمعاً
 354 لا تبينن قد أمنت الدهورا إن للدهر صولة فاحذرنها
 233 جهل ورأىك في الإقحام تغرير ركوبك الأمر ما لم تبد فرصته
 268 فكيف بالملح إن حلت به الغير بالملح يصلح ما يخشى تغيره
 137 وليس يصح العقل من فاسد الحس إذا صحَّ حسَّ المرء صحَّ قياسه
 312 ر ومنها يكون ذوب الرصاص كم ترى يلبث الرصاص على النا
 149 كشارب سم في إناء مفضض وألتذ ممّا أهواه والموت دونه
 186 يخبث بعض ويطيب بعض من لك بالمحض وليس محض
 164 ما لم يكن منها لها واعظ لن تقلع الأنفس عن غيرها
 342 والحرب يكفيك من أنفاسها جرع والسلم تأخذ منها ما رضيت به
 196 وكل سحاب عن قليل تقشع أرى كل ربح سوف تسكن مرة

373 فهرس القوافي

- 322 ربح الدراع بأمر الحرب مضطلعا
223 وفرجك نالا منتهى الدم أجمعا
306 ،158 وإذا ترد إلى قليل تقنع
204 إنما الطالب للسر مضيع
304 تعطي النضاج وطبعها الإحراق
316 فإذا تضاعف صار غير مطاق
314 وامزج له إن المزاج وفاق
131 ومن سجيته الإكثار والملق
205 فصدر الذي يستودع السر أضيق
170 وتزعم أن قلبك قد عصاكا
149 خميص من الفحشاء عف المسالك
177 أبقى لعرضك من قول يدا جيكا
303 ،236 ذهب القضاء بحيلة المحتال
286 فكيف بالناس إن كانوا بلا وال
348 فسوسوا كرام الناس بالحلم والبذل
357 من الذنوب لفضلها
358 ففي صالح الأخلاق نفسك فاجعل
325 ما كان أعرفه بالدون والسفل
263 وإذا نبا بك منزل فتحول
160 إذا ما اشتتها نفسه لجهول
200 فما ليل مظلوم كريم بنائم
195 تقطع من أسبابه كل مبرم
225 فبؤسي لدى بؤسي ونعمى بإنعم
129 فمنهن محمود ومنها مذم
332 لعل له عذراً وأنت تلوم
وقلدوا أمركم الله دركم
وإنك إن أعطيت بطنك همه
والنفس راغبة إذا رغبتها
لا تذع سراً إلى طالبه
فالنار بالماء الذي هو ضدها
إن البلاء يطاق غير مضاعف
وإذا عجزت عن العدو فداره
يا أيها المتحلي غير شيمته
إذا ضاق صدر المرء عن سر نفسه
أتطمع أن يطيعك قلب سعدى
لنعم أخو التقوى فتى طاهر الحجى
يوم يعيدك من سوء تفارقه
ما للرجال مع القضاء تحيل
لا بد للشاة من راع يدبرها
إذا كنتم للناس في الأرض سادة
تعفو الملوكة عن العظيم
وما المرء إلا حيث يجعل نفسه
لله در أنو شروان من ملك
واترك محل السوء لا تحلل له
وإن امرءاً لا ينتهي عن غواية
فلا تأمنن الدهر حراً ظلمته
إذا المرء لم يأخذ من الصبح خطه
وعندي قروض الخير والشر كله
وما هذه الأخلاق إلا طبائع
تأن ولا تعجل بلومك صاحباً

350	يدعه ويغلبه على النفس خيمها	ومن يبتدع ما ليس من خيم نفسه
344	والظلم مربعه وخيم	والبغى يصرع أهله
148	وحوادث الأيام فهو عقيم	ومن لم تلقحه نوائب دهره
239	ودع لوم نفسي ما عليك مليم	لك الخير لم نفساً عليك ذنوبها
230	ليس الكريم إذا أسدى بمئان	أفسدت بالمن ما أسديت من حسن
246	تضيق له صدور الخائفينا	لقد كلفت يا مسكين أمراً
173	فانظر إلى ملك في زي مسكين	إذا أردت شريف الناس كلهم
197	س فإن الصبر أحجى	اصبري أيتها النفس
282	مضرك وضع السيف في موضع الندى	ووضع الندى في موضع السيف بالعلی

* * *

فهرس الأمثال والحكم والأقوال

- «آفة الملوك سوء السيرة، وآفة الوزراء خبث السريرة... إلخ» 319.
- «أجهل الناس من يعتمد في أموره على ما لا يأمل خيره، ولا يأمن شره» 275 (أبرويز).
- «أحسن الناس عيشاً من حسن عيش الناس في عيشه» 278 (وهب بن منبه).
- «أحسنوا إلى المزارعين، فإنكم لا تزالون سماناً ما سمنا» 259 (زياد ابن أبيه إلى عماله).
- «ادفع عن دينك بملكك، ولا تدفع بدينك عن ملكك... إلخ» 250 (حكيم الروم للإسكندر).
- «إذا استعمل العدل استغني عن الشجاعة» 277.
- «إذا أقبلت الدولة حذفت الشهوات العقول، وإذا أدبرت خدمت العقول الشهوات» 252.
- «إذا أنا غضبت فناولني هذا! وكان فيه مكتوباً: ما لك والغضب؟ إنما أنت بشر، ارحم من في الأرض يرحمك من في السماء» 189.
- «إذا بخل الملك كثرت أراجيف الناس عليه. وفسدت مودتهم له» 220.
- «إذا تفرغ الملك للهوه، تفرغت رعيته لإفساد ملكه... إلخ» 241.
- «إذا رأيتم في الإنسان خلة من الشر رائحة فاجتنبوه... إلخ» 163 (علي بن أبي طالب).
- «إذا رغب الملك عن العدل، رغب الرعية عن الطاعة» 276، 317 (أردشير بن بابك).
- «إذا عجزت عن أدب نفسك، فلا تلم من لا يطيعك» 169.
- «إذا لم يكن في سلطان الملك سرور لرعيته، كان ملكه ظلماً» 265.
- «إذا لهى السلطان عن الأخبار ولم يله بها، وانصرف عنها ولم ينصرف إليها... إلخ» 331.
- «إذا وفقت الرعية على أسرار الملوك هان عليها أمرها» 205.

- «استدم النعم بالعطف على الرعية، وأهن طعامك بإشباع الجائع وراء بابك... إلخ» 346 (الموبدان موبذ لأنو شروان).
- «أستر عورة الحدائة بدراية كتب المتقدمين، واستعن على إدراك الأحوط بحفظ آثار الماضين» 148.
- «الاستسلام إلى رأي المشير هو العدل الخفي» 212.
- «الاستشارة عين الهداية، وقد خاطر من استغنى برأيه» 207.
- «أسوس الملوك من ساس نفسه لرعيته... إلخ» 239 (المأمون).
- «اشرب الماء من ينبوعك، وليفض ماؤك في أسواقك، ليكون ينبوعك مباركاً» 258 (سليمان بن داود).
- «أصلح نفسك لنفسك، يكن الناس تبعاً لك» 238.
- «أضعف الحيلة خير من أقوى الشدة... إلخ» 312.
- «اعتزل الشر يعتزلك، فإن الشر للشر خلق» 317، 318.
- «أعجب ما في الإنسان نفسه، وفيها من التضاد ما أذكره: ... إلخ» 142.
- 143 (علي بن أبي طالب).
- «اعلم أن جندك لن يغنوا عنك وإن كثروا وكملت عدتهم حتى تكمل فيهم ثلاث خصال... إلخ» 310.
- «الإفراط في التواضع مذلة، والإفراط في التكبر يستجر البغضة... إلخ» 143.
- «أفضل الملوك من أبقى بالعدل ذكره، واستعمله الناس بعده» 239.
- «أفضل الناس من تواضع عن رفعة، وزهد عن قدرة... إلخ» 171 (عبد الملك بن مروان).
- «أكرم عباد الله أولو المرورة والنهي، والذين نهوا النفس عن الهوى... إلخ» 151 (أبو حازم).
- «الزم الصمت فإنه يكسبك صفو المحبة، ويؤمنك سوء المغبة... إلخ» 179.
- «الذي يتوكل على غنائه سقوطه سريع» 254 (سليمان بن داود).
- «أنا ملك الأجساد لا النيات، وأحكم بالعدل لا بالرضى... إلخ» 359 (كسرى قباذ لعامله).
- «انظر إلى المنتصح إليك، فإذا دخل من جهته مضار الناس فلا تقبل نصيحته، وتحرز منه... إلخ» 335.
- «انقياد الأخيار بحسن الرغبة، وانقياد الأشرار بطول الرهبة» 347.

- «إنَّ أسعد الرعاة من سعدت به رعيته، وأشقاها من شقوا به» 339 (عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري).
- «إنا لا نعطي تذييراً، ولا نمنع تقثيراً... إلخ» 220 (هشام بن عبد الملك).
- «إنَّ الجور يرفع نفسه» 278.
- «إنَّ الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلاَّ بصاحبه... إلخ» 249 (أردشير).
- «إنَّ الطمع فقر، وإنَّ اليأس غنى... إلخ» 306 (عمر بن الخطاب).
- «إنَّ العقل والهوى يصطرعان في القلب، فأيهما صرع صاحبه كانت الغلبة له» 165 (وهب بن منبه).
- «إنَّ القوم تقتلهم الحرب كثيراً، فإنَّ الذين يقتلهم اللسان أكثر» 182
- «إنَّ لكل شيء حياة وموتاً، فمما يحيي اللب محادثة الألباء... إلخ» 161 (عبدالله بن طاهر).
- «إنَّ الله تعالى إنما جعل لك أذنين ولساناً واحداً ليكون ما تسمعه ضعف ما تتكلم به» 180.
- «إنَّ الله دفعها إليك أمانة، فلا تخرجها من يدك قبالة» 296 (القاضي للمأمون).
- «إنَّ للناس أفهاماً يحفظون عليك أفهامك، فربما ذكروك... إلخ» 157.
- «إنَّ من إجلال الشريعة أن يجعل أهل الشريعة، ليكون المعروف من شيمه... إلخ» 355.
- «إنَّ من شأن النفس إن أعطيت رخصة في الغفلة والنسيان، ازدادت أكثر ممَّا أعطيت... إلخ» 156 (علي بن عبيدة الرياحي).
- «إني بلغت هذه الرتبة بثمانية خصال: وذلك أنني لم أهزل في أمر ولا نهيت قط... إلخ» 356 (أنو شروان).
- «إني قدرت خرجي بدخلي، وجعلت لكل خرج دخلاً كافياً... إلخ» 272 (أحد الملوك).
- «إنَّ الوفاء لك بقدر الجزاء منك» 294.
- «أوهن الأعداء كيداً أظهرهم لعدوانه» 341.
- «أول ما تبدأون به من جهادكم، جهادكم أنفسكم» 129 (علي بن أبي طالب).
- «إياك أن توعد على معصية بأكثر من عقوبتها، فإنَّك إن فعلت أثمت، وإن تركت كذبت» 187 (أبو بكر لعكرمة بن أبي جهل).
- «أي عالم لا يهفو. وصارم لا ينبو، وجواد لا يكيو... إلخ» 328

- «بالصبر على مواقع الكره تدرك الحظوظ» 194.
- «بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف» 319.
- «البخل خلق مركب من القحة والأسف» 221
- «مفتاح عزيمة الصبر تعالج مغاليق الأمور، وفقد الصبر فيه منسوب إلى الخرق والخور» 196
- «تفقد جنك فإنهم أعداء» 267 (معلم الإسكندر له).
- «تفقدوا أمور الرعية، فسدوا فاقة أحرارها... إلخ» 347 (أنو شروان لعماله).
- «تكلم أربعة من حكماء الملوك بأربع كلمات كأنها رمية قوس... إلخ» 179.
- «التواضع في الشرف أشرف من الشرف» 171.
- «الجاهل الصامت يعد حكيماً، والممسك عما لا ينبغي يعد فهيماً» 181.
- «الجاهل وإن توفرت عليه الأيام، فكأنه ابن يومه وتلاد ساعته» 138.
- «الجهل بالجهل جهل مركب، ولأن أجهل وأعلم أنني أجهل أحب إلي من أن أجهل وأجهل أنني أجهل» 138 (جالينوس).
- «حب المدح واسطة بين الفضائل والردائل، فهي آخر الردائل وأول الفضائل» 175.
- «الحزم أن تحذ ما يمكن كونه، والعجز أن تأمن ما يمكن كونه» 233.
- «الحسد والحرص يكثران الذنوب وأصل المهالك، أما الحسد فأهلك إبليس، وأما الحرص فأخرج آدم من الجنة» (ابن المقفع).
- «حسد الملوك يخفي بهجة الملك» 227.
- «الحصر خير من الهذر، لأن الحصر يضعف الحجة، والهذر يتلف المهجة» 178 - 179.
- «حق على العاقل أن يضيف إلى رأيه آراء العلماء، ويجمع إلى عقله عقول الحكماء... إلخ» 208.
- «الحوائج تطلب بالعناء، وتدرك بالقضاء» 213.
- «الخارج عمود الملك، وما استغزر المال بمثل العدل، وما استنزر بمثل الجور» 279 (جعفر بن يحيى).
- «الخيرة في ترك الطيرة» 236.
- «دع ما يسبق إلى القلوب إنكاره، وإن كان عندك اعتذاره... إلخ» 183.
- «ذهب سمع أحد الملوك فبكى وقال: لم أبك لذهابه، إلا لأنني كنت أسمع ظلامه المتظلم فأنصفه... إلخ» 360.

- «ريما كان اليأس إدراكاً، والحرص هلاكاً» 317.
- «رب مستسلم سلم، ومتحرز ندم» 317.
- «الرحمة خلق مركب من الود والجزع» 173.
- «رشاد الوالي خير من خصب الزمان» 247.
- «الساعي كاذب لمن سعى إليه، وخائن لمن سعى عليه» 334.
- «سئل بزرجمهر: كيف اضطربت أمور آل ساسان وفيهم مثلك؟ قال: لأنهم استعانوا... إلخ» 285.
- «سئل بعض الحكماء: متى بدأت بطلب الشرف والفضل؟ فقال: منذ الوقت الذي بدأت فيه بمعاقبة نفسي... إلخ» 159.
- «سئل حكيم: من أولى بك منك، وأصدق في نصيحتك من نفسك لك؟ قال: ... إلخ» 176.
- «سأل ملك ناسكاً عن الإخلاص فقال: ثلاث: إعدل في الرعية، واقسم بالسوية، وأعد نفسك واحداً من الرعية» 345.
- «سنة أشياء لا ثبات لها: ظل الغمام، وخلة الأشرار... إلخ» 278.
- «السخاء خلق مركب من الحياء والإيثار» 219.
- «سرك أسيرك، فإذا تكلمت به صرت أسيره» 199 (علي بن أبي طالب).
- «سعادة الرعية في طاعة الملك، وسعادة الملك في طاعة المالك» 265 (أردشير).
- «سمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن القبائح» 146 - 147.
- «السياسة هبة الخاصة مع صدق محبتها... إلخ» 346 (الوليد بن عبد الملك).
- «شفتا الصديق رحمتان، وشفتا العدو تنطقان بالعداوة» 175 (سليمان بن داود).
- «صلاح الشيم بمعاشرة الكرام، وفسادها بمخالطة اللثام» 162.
- «الصمت منام، والكلام يقظة» 180.
- «ظلم العمال ظلمة الأعمال» 294.
- «ظن العاقل أصدق من يقين الجاهل» 146.
- «عجبت للسلطان الذي لا يتخذ بقراءة الأخبار لهواً بماذا يلهو...» 331 (المنصور).
- «العدل أقوى جيش والأمن أهنا عيش» 343.
- «عظمة الإنسان تواضعه» 139.

- «العقل والهوى ضدان، فمؤيد العقل التوفيق، وقرين الهوى الخذلان... إلخ»
165.
- «عظمة الإنسان تواضعه» 173.
- «العمل للكفاة، وقضاء الحقوق على بيوت الأموال» 288.
- «غامض الفرص عند إمكانها، وكل الأمور إلى أوليائها... إلخ» 342.
- «غضب الملك كالأسد الذي يزأر» 189 (سليمان بن داود).
- «فضيلة السلطان عمارة البلدان» 294.
- «قبح الله المرء لا واعظ له من عقله، ولا مطيع له من نفسه» 163 (هارون الرشيد).
- «القسوة خلق مركب من البغض والمرأة» 217.
- «قصم ظهري رجلا: ناسك جاهل يدعو إلى الجهل بنسكه، وعالم فاسق يدعو إلى الفسق بعمله» 354 (علي بن أبي طالب).
- «قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم، والاتكال على القدر أروح... إلخ» 302.
- «قلوب الرعية خزائن ملكها، فإن أودعها من شيء فليعلم أنه فيها» 358.
- «قواعد الأخلاق الفاضلة أربع، يتفرع عنها ما عداها من الفضائل وهي: ... إلخ» 135 - 136.
- «الكامل المروءة من حصن دينه ووصل رحمه وأكرم إخوانه» 151 (كسرى أنوشروان).
- «كثرة الأيمان من قلة الإيمان» 182.
- «كذب الملك وغدره من دلائل حادث يحدث في ملكه، لأنه يشبه تخليط العليل... إلخ» 186.
- «الكذب والغدر يشبهان أسنان الأسد، ويفسدان قلوب الناس» 184.
- «كلام المرء وافد أدبه» 180.
- «كل سرف فيإزائه حق مضيع» 218.
- «كل شيء يحتاج إلى العقل، والعقل يحتاج إلى التجارب» 148.
- «كل متأدب من غيره متى لم يدم عليه الأدب اختل ما يستفيد منه... إلخ»
161.
- «كما أن الوجوه لا يشبه بعضها بعضاً، كذلك القلوب لا يشبه بعضها بعضاً»
360 (سليمان بن داود).
- «لا أمانة لمحتاج» 326.

- «لا تتناول من لذيذ العيش ما لا يمكن أوساط أصحابك تناول مثله... إلخ»
242 (معلم الإسكندر له).
- «لا تجهدن ما لا درك فيه، تريح التعب، وادحض البخل... إلخ» 303.
- «لا تحرك من الأمور ما كان ساكناً، ولا تظهر منها ما كان كامناً... إلخ»
237.
- «لا ترجو خير من لا يرجو خيرك، ولا تأمن من جانب من لا يأمن جانبك»
327 (أردشير).
- «لا تستنكفن مخدوعاً عن عقله!» 287.
- «لا تعادوا الدول المقبلة، فإنكم تدبرون بإقبالها» 309.
- «لا تفتح باباً يعيبك سده، ولا ترم سهماً يعجزك رده... إلخ» 238.
- «لا تكن على درهمك المأخوذ أحرص منك على درهمك المتروك... إلخ»
339 (عبد الملك بن مروان للحجاج بن يوسف).
- «لا تكونن في شيء من الأشياء، أشد خشية منك من رأس صار ذنباً... إلخ»
324.
- «لا توسعن على جندك فيستغنوا عنك... إلخ» 269 (أبرويز لابنه).
- «لا خير في السرف ولا سرف في الخير» 219.
- «لا شيء أضرَّ على الملك من استكفاء من لا ينصح إذا دبر، واستخبار من لا يصدق إذا خبر» 330 (بهرام جور).
- «لا مرض أوجع من قلة العقل... إلخ» 158.
- «لأن يضرني الصدق وقل ما يفعل، أحب إليَّ من أن ينفعني الكذب وقل ما يفعل» 186 (عمر بن الخطاب).
- «لا يزال الجائر من الملوك مهملًا، حتى يتخطى إلى أركان العمارة... إلخ»
251.
- «لا يستغني الملك عن الكفاة، ولا الكفاة عن الإفضال، ولا... إلخ» 280.
- «لا يصلح لسد الثغور وقود الجيوش وتدمير الجنود... إلخ» 321 (أردشير بن بابك).
- «لا يصلح لمن يلي أمر الأمة إلا أن يكون حصيف العقدة، قليل الغرّة... إلخ»
322 (عمر بن الخطاب).
- «لا ينبغي للعاقل أن يرى شيئاً من الدنيا لنفسه خطراً فيكون به تائهاً» 171.
- «لا ينبغي للعاقل أن يطلب طاعة غيره، وطاعة نفسه ممتنعة عليه» 169.

- «اللسان وزير الإنسان» 180.
- «لكل خلق من الفضل رقيب من الدناءة لا يمتنع منه إلا مؤثر للفضل على ما سواه» 129.
- «لم تتهاونون بالمدح إذا مدحتهم فقال: لأننا ربما رأينا ممدوحاً هو بالذم أحق» 174 (أنو شروان).
- «لو صورّ العقل لأظلمت معه الشمس، ولو صورّ الجهل لأضاء معه الليل» 138.
- «لو كانت الملوك تعرف مقدار حاجتهم إلى ذوي الرأي من الناس... إلخ» 215.
- «لولا الخطأ ما أشرق نور الصواب» 137.
- «لولا الوثام لهلك الأنام» 229.
- «لو ميزت الأشياء لكان الكذب مع الجبن، والصدق مع الشجاعة... إلخ» 144 (ابن المعتز).
- «لو نهيت الأولى لانتهدت الأخرى» 156.
- «ليس بين الملك وبين أن يملك رعيته أو تملكه إلا الحزم أو التواني» 331.
- «ليس شيء عولج إلا نفع وإن كان ضاراً، ولا شيء أهمل إلا ضر وإن كان نافعاً» 131.
- «ليس العمل بكثرة الإخوان ولكن بصالح الأعوان» 301.
- «ليس في خصال الشر شيء أعدل من الحسد، لأنه يبدأ بإضرار الحاسد قبل المحسود» 229.
- «ليس في الطبع أن يكون ما ليس في التطبع» 347.
- «ليس من استكره نفسه في حظك، كمن كان حظه في طاعتك» 297.
- «ليكن استحيائك من نفسك أكثر من استحيائك من غيرك» 243.
- «ما أحبيت أن تسمعه أذنك فاته، وما كرهت أن تسمعه أذنك فاجتنبه» 243.
- «ما أدبني أحد، رأيت جهل الجاهل فاجتنبته» 229 (عيسى ابن مريم).
- «ما عدل من جارت قضاته، ولا صلح من فسدت كفاته» 293.
- «المال ربما سود غير السيد، وقوى غير الأيد» 253.
- «ما لغادر عاذر» 225.
- «ما من ذنب أعظم عند الله من ذنب الملوك... إلخ» 361 (أردشير بن بابك للمويد).

- «مرّ ملك بسلام يعنف حماره فقال له: ارفق به، فأجابه بأن في الرفق به مضرة عليه... إلخ» 289.
- «الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته» 250.
- «الملك كالبحر تستمد منه الأنهار، فإذا كان عذباً عذبت، وإذا كان مالحاً ملحت» 168.
- «الملك يبقى على الكفر، ولا يبقى على الظلم» 277.
- «من أبطرتة النعمة وقره زوالها» 347.
- «من آخر العمل عن وقته فليكن على ثقة من فوته» 282.
- «من استعان بأصاغر رجاله على أكابر عماله، فقد ضيع العمل وأوقع الخلل» 285.
- «من استعان بالرأي ملك، ومن كابر الأمور هلك» 192.
- «من استعان بالصبر نال جسيمات الأمور» 197.
- «من استغنى برأيه ضلّ، ومن اكتفى بعقله زلّ» 210.
- «من استوزر غير كاف خاطر بملكه... إلخ» 285.
- «من اعتبر بغيره لم تصبه محنة» 232.
- «من اعتمد على كفاة السوء لم يخل من رأي فاسد، وظن كاذب، وعدو غالب» 284 (أبرويز).
- «من أعجب بكلامه أصيب بعقله» 181.
- «من أعجب شيء أن يكون الرجل يلتبس رضاه فلا يرضى، وأعجب منه أن يلتبس رضاه فيغضب» 189.
- «من أعرض عن الحذر والاحتراس، وبنى أمره على غير أساس... إلخ» 276، 343.
- «من أفضى سره كثر عليه المتآمرون» 204.
- «المنافق نصف حسده بلا عقل؟!» 204.
- «من أمارات الجد حسن الجد» 275.
- «من بدأ بسياسة نفسه أدرك سياسة الناس» 169.
- «من التوقي ترك الإفراط في التوقي» 233.
- «من جارت قضيته ضاعت رعيته» 345.
- «من جعل ملكه خادماً لدينه انقاد له كل سلطان... إلخ» 248.
- «من جمع المال لنفع غيره أطاعوه ومن جمعه لنفع نفسه أضاعوه» 220.

- «من حاول أمراً بمعصية الله كان أبعد لما رجا، وأقرب لمجيء ما اتقى» 302 (علي بن أبي طالب).
- «من حسن صفاؤه وجب اصطفاءؤه» 300.
- «من حصن سره فله بتحسينه خصلتان، الظفر بحاجته والسلامة من السطوات» 199 (أنو شروان).
- «من خادع الحق خدع ومن صارعه صرع» 240.
- «من خاف إساءتك اعتقد مساءتك» 358.
- «من خاف شرك أفسد أمره» 327 (أنو شروان).
- «من الدنيا على الدنيا دليل» 197.
- «من رضي عن نفسه أسخط عليه الناس» 170.
- «من سكرات السلطان الرضا عن بعض ما يستوجب السخط... إلخ» 282.
- «من سل سيف البغي أغمده في رأسه، ومن أسس أساس السوء أسسه على نفسه» 344.
- «من شرائط المروءة أن تعف عن الحرام، وتتصلف عن الأثام... إلخ» 150.
- «من ضاق صدره اتسع لسانه» 205.
- «من طباع النفس استدامة المعاذير فيما مضى، والرجاء له فيما بقي... إلخ» 160 (بزر جمهر).
- «من طمع أن يذهب على الناس عيبه فقد جهل» 349.
- «من طمع في أموال عماله ألجأهم إلى اقتطاع أمواله» 327.
- «من عدل في سلطانه استغنى عن أعوانه» 279.
- «من عرف فضل من فوقه، عرف فضل من دونه، فإن جحد جُحد» 342 (أبو عمرو بن العلاء).
- «من علامات الدولة قلة الغفلة» 271.
- «من علامة الإقبال اصطناع الرجال» 290.
- «من عمر بيت المال من ظلم رعيته، كمن طين سطحه من قواعد بيته» 258 (بزر جمهر).
- «من عمل عملاً في السر يستحي منه في العلانية، فليس لنفسه عنده قدره» 242.
- «من فاته حسب نفسه لم ينفعه حسب أبيه» 288.
- «من فرطت العجز ترك الأفضل وهو مباح» 336.

- «من فعل الخير فبنفسه بدأ، ومن فعل الشر فعلى نفسه جنى» 318.
 «من قضيت واجبه أمنت جانبه» 297.
 «من قلد لذي الرعاية ندم، ومن قلد لذي الكفاية سلم» 287.
 «من قوي على نفسه تناهى في القوة، ومن صبر على شهوته بالغ في المروءة»
 241.
 «من كانت فيه خصلة حسنة فليواظب عليها فإن لها دولة... إلخ» 162 (علي بن عبيدة).
 «من كثر تعديه كثر أعاديته» 310.
 «من كثر صوابه لم يطرح تعليل الخطأ» 328.
 «من كمال عقلك استظهارك على عقلك» 210.
 «من لم تلقح رأيه التجارب عقت همته» 148.
 «من لم يقبل التوبة عظمت خطيئته، ومن لم يحسن إلى التائب قبحت إساءته»
 189.
 «من لم يكن كلامه حكماً فهو لغوه، ومن لم يكن سكوته تفكيراً فهو سهو...
 إلخ» 181 (الحسن البصري).
 «من لم يكن له من نفسه واعظ لم تنفعه المواعظ» 178.
 «من وثق بإحسانك أشفق على سلطانك» 268.
 «من ودك لأمر ولى مع انقضائه» 254.
 «النائحة على الميت سبعة أيام، وعلى الجاهل كل أيام حياته، والموت خير من
 الحياة الرديئة» 138 (سليمان بن داود).
 «ناجى الله بعض أنبيائه فقال: يا رب أي خلقك أحب إليك؟ قال: أكثرهم لي
 ذكراً... إلخ» 145 (جعفر الصادق).
 «الناس ثلاث طبقات، تسوسهم ثلاث سياسات... إلخ» 235 (أنو شروان).
 «الناس في الخير على أربعة أقسام: منهم من يفعله ابتداءً، ومنهم من يفعله
 اقتداءً... إلخ» 362.
 «نسبك إليك انتهى، ونسبي مني ابتداءً، قاله سقراط لرجل غيره بنسبه» 288.
 «النفس خلية الذات من الفضائل والرذائل، وإنما هي آلة لهما يتجاذبهما العقل
 والهوى... إلخ» 164.
 «النفس عروف عزوف، ونفور ألوف، متى رددتها ارتدعت... إلخ» 156.
 «الهمة رائد الجد» 284.

- «وجدت عنده الهزل أقوى من الجد... إلخ» 265 (أنفذ أنو شروان رسولاً إلى ملك قد أزمع على محاربتة فكان هذا كلام الرسول عندما عاد إليه).
- «الوفاء من الملوك يجلب إليهم نفوس الرعايا وأموالها... إلخ» 226.
- «وكل همومك بأمورك، وتفقد الصغير بعد الكبير... إلخ» 354 (المنصور لابنه).
- «يجب للعامل أن لا يجزع من جفاة الولاة... إلخ» 287 (بزر جمهر).
- «يظن بالمرء ما يظن بقربنه» 351.
- «ينبغي للملك أن يتدىء بتقويم نفسه... إلخ» 168 - 169.
- «ينبغي للملك أن يصرف حذره إلى الأشرار، واستنامته إلى الأخيار» 300.

فهرس الأعلام

- الإسكندر: 242، 250، 267، 276، 302.
ابن الرومي؛ أبو الحسن علي بن العباس الشاعر: 165.
ابن قتيبة؛ أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري: 269.
ابن المعتز؛ أبو العباس عبدالله: 144.
ابن المقفع؛ عبدالله: 227.
أبو بكر الصديق؛ عبدالله ابن أبي قحافة: 172، 187.
أبو تمام الطائي؛ حبيب بن أوس الشاعر: 288.
أبو حازم؛ سلمة بن دينار المدني القاضي الحكيم: 151.
أبو العتاهية؛ أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم الشاعر: 164.
أبو عمرو بن العلاء: 342.
أبو موسى الأشعري؛ عبدالله بن قيس: 339.
أبو نواس؛ الحسن بن هانئ الحكمي الشاعر: 164.
أبو هريرة؛ عبد الرحمن بن صخر: 350.
البحثري؛ أبو عبادة الوليد بن عبيد الطائي الشاعر: 132.
بزرجمهر بن البختكان: 160، 258، 285، 286.
جالينوس: 138.
جعفر بن محمد الباقر: [جعفر الصادق]: 145.
جعفر بن يحيى بن خالد: 279.
الحجاج بن يوسف: 339.
الحسن البصري: 181.
الرشيد؛ هارون بن المهدي بن المنصور الخليفة: 163.
الزبير بن العوام: 259.
زياد ابن أبيه: 259.
سقراط: 288.

- سليمان بن داود: 138، 175، 189، 254، 258، 360.
 سليمان بن عبد الملك بن مروان: 151.
 طاهر بن الحسين بن مصعب بن زريق: 233.
 عبدالله بن طاهر بن الحسين: 161، 200.
 عبدالله بن عباس: 172.
 عبد الملك بن مروان بن الحكم: 171، 339.
 عبيدالله بن عبدالله بن طاهر: 201، 285.
 العتايي؛ كلثوم بن عمرو: 177.
 عثمان بن عبدالله: 246.
 عكرمة ابن أبي جهل: 187.
 علي بن أبي طالب: 129، 142، 163، 199، 302، 354.
 علي بن عبيدة الريحاني: 156، 162، 165.
 عمر بن الخطاب: 186، 246، 306، 322، 330، 338.
 عمر بن عبد العزيز: 156، 157.
 عيسى ابن مريم: 229.
 كسرى أبرويز: 269، 275، 284.
 كسرى أردشير بن بابك: 249، 265، 276، 288، 310، 317، 321،
 327، 330، 360، 362.
 كسرى أنوشروان: 151، 174، 199، 235، 265، 293، 324، 327،
 346، 347، 355.
 كسرى بهرام جور بن يزدجرد الأول: 329.
 كسرى سابور بن أردشير: 310.
 كسرى قباد: 359.
 كسرى هرمز بن سابور: 310.
 لقمان الحكيم: 317.
 المأمون؛ عبدالله بن هارون الرشيد: 147، 198، 239.
 المتنبّي؛ أبو الطيّب أحمد بن الحسين: 281.
 محمد بن سماعة بن عبيد التميمي: 246.
 معاذ بن جبل: 207.
 المعري: 198.

- المأمون: 295.
المنصور الخليفة العباسي: 330، 354.
النعمان بن المنذر: 356.
هشام بن عبد الملك بن مروان: 220.
وهب بن منبه: 165.
الوليد بن عبد الملك بن مروان: 345.
اليزيدي: 359.

فهرس المصادر

- الأئمة الإثنا عشر لمحمد بن طولون الصالحي، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد، دار بيروت ودار صادر، 1377هـ/1958م.
- آثار الأول في ترتيب الدول للحسن بن عبد الله العباسي، ط. مصر، 1295هـ.
- الأمل والمأمول المنسوب للجاحظ، تحقيق رمضان ششن، بيروت، 1968.
- الأحكام السلطانية للماوردي، القاهرة، 1327هـ/1909م.
- أحاسن المحاسن لأبي الحسن الرخجي، ضمن مجموعة خمس رسائل، الجواب بالقسطنطينية، 1301هـ.
- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، 1-5، القاهرة، 1312هـ.
- أخبار أبي حفص بن عبد العزيز لأبي بكر الآجري، تحقيق الدكتور عبد الله عبد الرحيم عسيلان، مؤسسة الرسالة ببيروت، 1399هـ/1979م.
- أخبار البحري للصولي، تحقيق الدكتور صالح الأشر، دمشق، 1958.
- الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري، تحقيق عبد المنعم عامر، القاهرة، 1960.
- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، نشره محمد أمين الخانجي بمصر، 1326هـ.
- أخبار القضاة لوكيع، 1-3، القاهرة، 1366-1369هـ.
- الأخلاق لجالينوس، الترجمة العربية القديمة، نشره باول كراوس بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، 1937.
- الأخلاق لجالينوس، الترجمة العربية القديمة، نشره د. عبد الرحمن

- بدوي، في: الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت، 1981.
- الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطوطاليس، ترجمة حنين بن إسحاق، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، بيروت، 1979.
- الأخلاق والسير، انظر: مداواة النفوس.
- الآداب لجعفر بن شمس الخلافة، القاهرة، 1349هـ/1930م.
- الآداب لابن المعتز، دراسة وتحقيق صبيح رديف، بغداد، 1972.
- أدب الدنيا والدين للماوردي، نشرة مصطفى السقا، بيروت، 1978.
- الأدب الكبير لابن المقفع، في: رسائل البلغاء لمحمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1946.
- الأذكياء لابن الجوزي، تحقيق الدكتور محمد مرسي الخولي، القاهرة، 1969.
- الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر، 1-4، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، بدون تاريخ.
- أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير، 1-5، طهران، 1342هـ.
- الأسد والغواص، حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، باعثناء رضوان السيد، بيروت، 1978.
- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لمحمد بن علي القاري، تحقيق محمد الصباغ، بيروت، 1971.
- الإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، تحقيق رضوان السيد، بيروت، 1981.
- الأشباه والنظائر المعروف بحماسة الخالدين، 1-2، تحقيق الدكتور السيد محمد يوسف، القاهرة، 1958-1965.
- الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني، 1-8، القاهرة، 1323-1325هـ.
- الإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري، تحقيق ودراسة الدكتور عبد الحميد غراب، القاهرة، 1967.
- الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني، 1-16 (مصورة عن نشرة دار الكتب المصرية، 1963) و17-24 (1967-1974).

- أفلاطون في الإسلام، نصوص جمعها وعلق عليها الدكتور عبد الرحمن بدوي، طهران، 1974.
- اقتضاء العلم العمل للخطيب البغدادي، نشر ناصر الدين الألباني، بيروت، 1972.
- أمالي المرتضى المُستَمَى بغير الفوائد ودُرر القلائد، 1-2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، 1954.
- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيد، 1-3، تحقيق الدكتور أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، 1939-1944.
- الأمثال لأبي عُبيد القاسم بن سلام، تحقيق الدكتور عبد المجيد قطامش، دمشق، 1980.
- الأمثال للضبي، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1981.
- الأمثال والحكم للماوردي، تحقيق الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، 1983.
- الأمد على الأبد لأبي الحسن العامري، تصحيح وتقديم أ.ك. روسن، بيروت، 1399هـ/1979م.
- الأموال لأبي عُبيد القاسم بن سلام، نشر الشيخ محمد خليل هراس، القاهرة، 1388هـ/1968م.
- أنساب الأشراف للبلاذري، المجلد الثالث، تحقيق الدكتور عبد العزيز الدوري، والمجلد الرابع، القسم الأول، تحقيق الدكتور إحسان عباس، نشر المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 1978-1979.
- أنس المحزون لصفي الدين أبي الفتح الحلبي، مخطوطة جامعة ييل.
- الإيجاز والإعجاز للشعالي، ضمن مجموعة خمس رسائل، الجوانب، 1301هـ.
- بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق، 1-2، تحقيق الدكتور علي سامي النشار، بغداد، 1977.

- بدء الخلق وقصص الأنبياء لأبي رفاعه عمارة بن وثيمة، نشر ر.ج. خوري، فيسبادن، 1978.
- البدء والتاريخ لأبي طاهر المقدسي، 1-6، تصوير مكتبة خياط ببيروت، بدون تاريخ.
- البداية والنهاية لابن كثير، 1-14، بيروت، 1966.
- البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، 1-4، تحقيق الدكتور إبراهيم الكيلاني، دمشق، 1964-1966.
- بهجة المجالس وأنس المجالس لابن عبد البر، 1-2، تحقيق الدكتور محمد مرسي الخولي، القاهرة، 1962.
- البيان والتبيين للجاحظ، 1-4، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1968.
- التاج المنسوب للجاحظ، تحقيق أحمد زكي باشا، مصر، 1914.
- (كتب) التاج والأيين، الترجمة والنقل عن الفارسية لمحمد محمدي، بيروت، 1964.
- تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، 1-10، المطبعة الخيرية بالجمالية، 1306هـ.
- تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام للحافظ الذهبي، 1-6، نشر حسام الدين القدسي بالقاهرة، 1367هـ.
- تاريخ الأمم والملوك للطبري، 1-4، تحقيق دي غويه، لايدن، 1879-1901.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، 1-14 (طبعة بالأوفست صدرت عن مكتبة المثني ببيروت عن طبعة الخانجي الأولى).
- تاريخ الخلفاء للسيوطي، القاهرة، 1305هـ.
- تاريخ الخميس للديار بكري، 1-2، نشر مؤسسة شعبان ببيروت عن طبعة مصر، 1283هـ.
- تاريخ سني ملوك الأرض والأنبياء لحمزة الأصفهاني، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، 1961.

- التاريخ الصغير للبخاري، المكتبة الأثرية بلاهور، بدون تاريخ.
- التاريخ الكبير للبخاري، 1-9، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، تصوير دار الكتب العلمية ببيروت عن نشرة حيدرآباد، بدون تاريخ.
- تاريخ مدينة صنعاء للرازي، تحقيق حسين العمري وعبد الجبار زگار، دمشق، 1974.
- تاريخ اليعقوبي، 1-3، تقديم محمد صادق بحر العلوم، النجف، 1384هـ/1964م.
- التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي (على هامش سراج الملوك للطرطوشي)، مصر، 1289هـ.
- تثقيف اللسان لابن مكي الصقلّي، تحقيق الدكتور عبد العزيز مطر، القاهرة، 1966.
- تحفة الوزراء المنسوب للثعالبي، تحقيق ر. هاينكه، بيروت، 1975.
- تذكرة الحفاظ للحفاظ الذهبي، 1-4، حيدرآباد، 1374هـ.
- التذكرة الحمدونية لابن حمدون، 1-2، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1983-1984.
- التذكرة السعدية في الأشعار العربية لمحمد بن عبد الرحمن العبيدي، تحقيق عبد الله الجبوري، النجف، 1391هـ/1972م.
- الترغيب والترهيب للمنذري، 1-4، ضبط وتعليق مصطفى محمد عمارة، دار إحياء التراث العربي ببيروت، بدون تاريخ.
- التعريفات للجرجاني، تصوير مكتبة لبنان عن طبعة لايدن، بيروت، 1969.
- تلخيصات ابن رشد لجالينوس، تحقيق ك. ب. دي بينيتو، مدريد، 1984.
- التمثيل والمحاضرة للثعالبي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، 1381هـ/1961م.
- التنبيه والإشراف للمسعودي، نشر دي غويه، لايدن، 1894.
- تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، 1-14، الدار المصرية بالقاهرة، 1964-1975.

- تهذيب الأسماء واللغات للنووي، 1-4، القاهرة، بدون تاريخ.
- تهذيب الأخلاق لمسكويه، تحقيق الدكتور قسطنطين زريق، بيروت، 1966.
- تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي، تحقيق ودراسة الدكتور ناجي التكريتي، بيروت، 1978.
- تهذيب تاريخ دمشق لابن عساكر، اختصار عبد القادر بدران، 1-7، تصوير دار المسيرة ببيروت، 1979.
- تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني، 1-12، حيدرآباد، 1325-1327هـ.
- ثمار القلوب في المضاف والمنسوب للشعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1384هـ/1965م.
- جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، 1-2، دار الفكر ببيروت، بدون تاريخ.
- الجامع الصحيح للبخاري، 1-9، كتاب الشعب بالقاهرة، بدون تاريخ.
- الجامع الصحيح للترمذي، 1-5، تصحيح عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، 1384هـ/1964م.
- الجامع الصحيح لمسلم بن الحجاج، 1-5، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر ببيروت، 1978.
- الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، 1-9، نشرة حيدرآباد الدكن، 1371هـ/1952م.
- جمهرة أشعار العرب لأبي زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، 1967.
- جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري، 1-2، تحقيق عبد المجيد قطامش ومحمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1964.
- الجمهرة في اللغة لابن دريد، 1-4، حيدرآباد، 1351هـ.
- الجمهورية لأفلاطون، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة، بدون تاريخ.

- الجواهر النفيس لابن الحدّاد، تحقيق رضوان السيد، بيروت، 1983.
- الحكمة الخالدة لمسكويه، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1952.
- حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني، 1-10، القاهرة، 1932-1938.
- الحماسة للبحثري، تحقيق الأب لويس شيخو، بيروت، 1910.
- الحماسة البصرية لعلي بن أبي الفرج البصري، 1-2، تصوير عالم الكتب ببيروت، 1981.
- حماسة الظرفاء للزوزني، 1-2، تحقيق محمد جبار المعبيد، بغداد، 1973-1977.
- خاصّ الخاصّ للثعالبي، مصر 1908.
- الخراج لأبي يوسف، نشرة أحمد شاكر، القاهرة، 1352هـ.
- الخراج ليحيى بن آدم، نشرة جوينبول، لايدن، 1896.
- الخراج وصناعة الكتابة لقدامة بن جعفر، تحقيق الدكتور محمد حسين الزبيدي، بغداد، 1981.
- خلاصة الذهب المسبوك للإربلي، تصحيح مكّي السيد جاسم، بغداد، بدون تاريخ.
- الخوارز مشاهي للثعالبي، مصورة عن مخطوطة السليمانية رقم 1808.
- الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة لحمزة بن الحسن الأصفهاني، تحقيق عبد المجيد قطامش، 1-2، دار المعارف بمصر، 1971-1972.
- دستور العلماء للأحمد نكري، 1-4، حيدرآباد، 1329-1331هـ.
- الديارات للشابشتي، تحقيق كوركيس عواد، منشورات مكتبة المثنى ببغداد، 1966.
- ديوان ابن الرومي، 1-6، تحقيق الدكتور حسين نصّار، القاهرة، 1973-1981.
- ديوان أبي الحسن التهامي، تحقيق عثمان صالح الفريج، دار العلوم بالرياض، 1985.

- ديوان أبي العتاهية، تحقيق الدكتور شكري فيصل، دمشق، 1964.
- ديوان أبي نواس، 1-3، تحقيق إيفالد فاغندر، فيسبادن، 1958-1982.
- ديوان أبي نواس، 1-2، تحقيق الدكتور بهجت الحديثي، بغداد، 1980.
- ديوان البحتري، 1-5، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، 1971.
- ديوان حاتم الطائي، تحقيق الدكتور عادل سليمان جمال، القاهرة، 1975.
- ديوان عروة بن الورد بشرح ابن السكيت، تحقيق عبد المعين الملوحي، دمشق، 1966.
- ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق الدكتور ناصر الدين الأسد، بيروت، 1967.
- ديوان لقيط بن يعمر، تحقيق الدكتور عبد المعيد خان، بيروت، 1971.
- ديوان المتلمس، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، 1970.
- ديوان المعاني لأبي هلال العسكري، 1-2، القاهرة، 1352هـ.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق الدكتور شكري فيصل، دمشق، 1964.
- ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بالقاهرة، 1977.
- ديوان الهذليين، 1-3، تحقيق عبد الستار أحمد فراج ومراجعة محمود محمد شاكر، القاهرة، 1965.
- الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصبهاني، مطبعة الوطن بمصر، 1308هـ.
- رسائل البلغاء، جمع وتحقيق محمد كرد علي، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، الطبعة الثالثة، 1946، والطبعة الرابعة، 1954.
- روضة العقلاء لابن حبان، تصحيح مصطفى السقا، القاهرة، 1374هـ/1955م.
- الزاهر في معاني كلمات الناس لابن الأنباري، 1-2، تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن، بغداد، 1979.

- زهر الآداب وثمر الألباب للحصري، 1-4، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، تصوير دار الجيل بيروت، 1972.
- الزهرة لمحمد بن داود، النصف الأول: تحقيق لويس نيكول البوهيمي، بيروت، 1932؛ والنصف الثاني: تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي والدكتور نوري حمودي القيسي، بغداد، 1975.
- سجع الحمام في حكم الإمام جمع وضبط الجندي وإبراهيم والمحجوب، القاهرة، 1967.
- سر الأسرار المنسوب لأرسطو (في: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج1)، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1954.
- سراج الملوك للطراطوشي، نشرة مصر، 1289هـ.
- سرح العيون لابن نباتة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي بمصر، 1964.
- السعادة والإسعاد لأبي الحسن العامري، نشرة مجتبي مينوي، فيسبادن، 1957-1958.
- سلوك المالك لابن أبي الربيع، تحقيق الدكتور ناجي التكريتي، بيروت، 1978.
- سنن أبي داود، 1-5، تحقيق عزت عبيد دغامس، حمص - سورية، 1388هـ/1969م.
- سنن ابن ماجه القزويني، 1-2، نشرة محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، 1952.
- سنن النسائي، 1-7، بشرح السيوطي وحاشية السندي، المطبعة العصرية الأزهرية بمصر، 1349هـ/1930م.
- سياسة الملوك لعبد الرحمن بن عبد الله، مخطوطة المتحف البريطاني.
- السياسة من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر، تحقيق الدكتور مصطفى الحيارى، عمان، 1981.

- سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي، 1-24، تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، 1985-1981.
- سيرة عمر لابن الجوزي، القاهرة، 1331هـ.
- سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم، نشر أحمد عبيد، دمشق، 1954.
- شرح الحماسة للتبريزي، 1-4، طبعة عالم الكتب ببيروت المصورة عن طبعة مصر، 1296هـ.
- شرح الحماسة للمرزوقي، 1-4، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1953-1951.
- شرح ديوان المتنبي للواحدي، تحقيق فريدريخ ديتريشي، طبع برلين، 1861م، مصورة بالأوفست، بيروت، بدون تاريخ.
- شرح قصيدة ابن عبدون (= شرح البسامة) لابن بدرون، القاهرة، 1340.
- شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، 1-20، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1963.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، 1-8، نشرة دار المسيرة ببيروت المصورة عن طبعة القاهرة، بيروت، 1399هـ/1979م.
- شعر منصور النمري، جمعه وحققه الطيب العشاش، دمشق، 1981.
- الشعر والشعراء لابن قتيبة، 1-2، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة، 1966.
- الشهب اللامعة في السياسة النافعة لابن رضوان، نسخة الخزانة العامة بالرباط، رقم 729.
- صبح الأعشى للقلقشندي، 1-16، دار الكتب المصرية، 1914-1938.
- الصحاح للجوهري، 1-6، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، طبع دار العلم للملايين، بيروت، 1399هـ/1979م.
- صفة الصفوة لابن الجوزي، 1-4، حيدرآباد الدكن، 1355هـ.
- الطبقات الكبرى لابن سعد، 1-9، نشرة ساخاو وآخرين، لايدن، 1904-1940.

- طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل، تحقيق فؤاد سيد، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة، 1955.
- طبقات الشعراء لابن المعتز، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، 1956.
- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين للفاسي، 1-8، طبع على نفقة محمد سرور الصبان، بمطبعة السنة المحمدية بالقاهرة، 1379-1380هـ.
- العقد الفريد لابن عبد ربه، 1-7، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة، 1948-1953.
- العقد الفريد للملك السعيد لابن طلحة، ط. مصر، 1310هـ.
- العمدة في صناعة الشعر ونقده لابن رشيق القيرواني، 1-2، القاهرة، 1907.
- عهد أردشير، تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1967.
- عين الأدب والسياسة لابن هذيل، طبعة مصر، 1302هـ.
- عيون الأخبار لابن قتيبة، 1-4، دار الكتب بالقاهرة، 1924-1930.
- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، 1-2، القاهرة، 1299هـ.
- غرر أخبار ملوك الفرس للثعالبي، نشر زوتنبرغ، مصورة أوفست بطهران، 1963.
- غرر الخصائص الواضحة وغرر النقائص الفاضحة للوطواط، مصر، 1318هـ.
- غريب الحديث للخطابي، 1-3، تحقيق عبد الكريم العزباوي، منشورات جامعة أم القرى، 1983.
- الفاخر للمفضل بن سلمة، تحقيق عبد العليم الطحاوي، القاهرة، 1960.
- الفاضل للمبرد، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة، 1956.
- فتوح البلدان للبلاذري، تحقيق دي غويه، لايدن، 1866.
- الفخري في الآداب السلطانية لابن الطقطقي، نشرة دار صادر بيروت، بدون تاريخ.

- فرق الشيعة للنوبختي، عني بتصحيحه هـ. ريتز، استنبول، 1931.
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال لأبي عبيد البكري، تحقيق الدكتور إحسان عباس وعبد المجيد عابدين، بيروت، 1391هـ/1971م.
- فصول متزعة للفارابي، تحقيق الدكتور فوزي متري نجار، بيروت، 1986.
- الفهرست لابن النديم، تحقيق رضا تجدد، طهران، 1391هـ/1971م.
- فوات الوفيات لابن شاعر الكتبي، 1-5، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1974.
- فيض القدير شرح أحاديث الجامع الصغير للمناوي، 1-6، بيروت، 1972.
- قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة ببيروت، 1979.
- الكامل في اللغة والأدب للمبرد، 1-4، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم والسيد شحاتة، القاهرة، 1956.
- كتاب بروسن في تربية المنزل، نشرة مارتن بلسنر، هايدلبرغ، 1928.
- كشف الخفاء للعجلوني، 1-2، الطبعة الثانية، باعتناء أحمد القلاش، حلب، 1979.
- الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية ببيروت، دون تاريخ.
- الكلم الروحانية لابن هندو، تصحيح وطباعة مصطفى الدمشقي، مصر، 1900.
- كلية ودمنة، ترجمة ابن المقفع، تحقيق الدكتور عبد الوهاب عزّام، دار المعارف بمصر، 1941.
- كنز الملوك لسبط ابن الجوزي، نشرة ج. فيتستام، لايدن، 1979.
- لباب الآداب لأسامة بن منقذ، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1935.
- مجالس ثعلب، 1-2، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، 1960.
- المجتني لابن دريد، نشرة دار الفكر بدمشق، 1399هـ/1979م.

- مجمع الأمثال للميداني، 1-2، دار الفكر بيروت، 1393هـ/1972م.
- مجمع الزوائد للهيثمي، 1-10، نشر دار الكتاب بيروت، 1967.
- محاسن البلاغة للتدميري، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط.
- المحاسن والأضداد المنسوب للجاحظ، نشر المكتبة الشعبية بيروت، بدون تاريخ.
- المحاسن والمساوي للبيهقي، 1-2، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1961.
- محاضرات الأدباء للراغب الأصفهاني، 1-4، بيروت، 1961-1963.
- محاضرة الأبرار لابن عربي، 1-2، القاهرة، 1906.
- المعجزة لابن حبيب، نشرة حيدرآباد الدكن، 1361هـ/1942م.
- المحكم لابن سيده، 1-7، نشر مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة، 1958-1973.
- مختار الحكم ومحاسن الكلم للمبشر بن فاتك، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، مدريد، 1377هـ/1958م.
- مداواة النفوس لابن حزم (= رسالة في مداواة النفوس)؛ في رسائل ابن حزم الأندلسي؛ نشرة الدكتور إحسان عباس، م1، ص322-446.
- مرآة الجنان لليافعي، 1-4، تصوير مؤسسة الأعلمي ببيروت عن طبعة حيدرآباد، 1337هـ، بيروت، 1967.
- مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي، م1، تحقيق عبد الله الجبوري، بيروت، 1984.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي، 1-7، تحقيق شارل بللا، منشورات الجامعة اللبنانية بيروت، 1966-1979.
- المستطرف من كل فن مستظرف للإبشيبي، 1-2، نشر مكتبة الجمهورية العربية بمصر، بدون تاريخ.
- المستقصى للزمخشري، 1-2، تصوير دار الكتب العلمية بيروت عن طبعة حيدرآباد، بيروت، 1977.

- المصباح المضيء لابن الجوزي، 1-2، تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم، بغداد، 1397هـ/1977.
- المسند للإمام أحمد بن حنبل، 1-6، نشرة المكتب الإسلامي ودار صادر بيروت، 1389هـ/1969م.
- المعارف لابن قتيبة، تحقيق الدكتور ثروت عكاشة، دار المعارف بمصر، 1969.
- المعاني الكبير لابن قتيبة، 1-3، نشرة كرنكو بحيدرآباد، تصوير مكتبة النهضة الحديثة بيروت، بدون تاريخ.
- معاهد التنصيص للعباسي، 1-3، ضبط محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، 1936.
- معجم الأدباء لياقوت الحموي، 1-7، تحقيق مارجليوث، القاهرة، 1923-1925.
- معجم البلدان لياقوت الحموي، 1-10، نشرة الخانجي بمصر، 1906-1907.
- معجم الشعراء للمرزباني، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، عيسى البابي الحلبي بالقاهرة، 1960.
- المعرفة والتاريخ ليعقوب بن سفيان القسوي، 1-3، تحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري، بغداد، 1974-1976.
- المغرب للمطرزي، 1-2، تحقيق محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، حلب، 1979.
- مفاتيح العلوم للخوارزمي، تحقيق فان فلوتن، لايدن، 1895.
- المفضليات للمفضل الضبي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة، 1964.
- مفيد العلوم ومبيد الهموم للخوارزمي، المطبعة العلمية بمصر، 1310هـ.
- المقاصد الحسنة للسخاوي، نشرة عبد الله الصديق، القاهرة، 1956.
- مقدمة ابن خلدون، 1-5، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1957-1962.

- المتنظم لابن الجوزي، 5-9، نشرة حيدرآباد، 1357هـ.
- المؤلف والمختلف للآمدي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، القاهرة، 1381هـ/1961م.
- الموشى للوشاء، تحقيق كمال مصطفى، الطبعة الثانية بالقاهرة، 1372هـ/1953م.
- موضّح أوهام الجمع والتفريق للخطيب البغدادي، 1-2، حيدرآباد، 1378هـ.
- الموطأ للإمام مالك بن أنس، صححه وخرّج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الشعب بمصر، بدون تاريخ.
- نثر الدرّ للآبي، 1-3، تحقيق محمد علي قرنة، الهيئة المصرية العامة، 1980-1982.
- نثر الدرّ للآبي، الجزء السادس، تحقيق عثمان بوغانمي، تونس، 1980.
- النجوم الزاهرة لابن تغري بردي، 1-16، القاهرة، 1929-1972.
- نزهة الأرواح للشهرزوري، 1-2، حيدرآباد الدكن، 1976.
- نسب قريش للمصعب الزبيري، تحقيق ليفي بروفنسال، دار المعارف بمصر، 1953.
- نصيحة الملوك للماوردي، مخطوطة باريس رقم 2447.
- النمر والشعلب لسهل بن هارون، تحقيق عبد القادر المهيري، منشورات الجامعة التونسية، 1973.
- نهاية الأدب للنويري، 1-28، دار الكتب المصرية والهيئة العامة للكتاب، 1927-1985.
- نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، جمع الشريف الرضي، 1-4، دار الفكر بيروت، 1965.
- النوادر لأبي زيد الأنصاري، تحقيق الدكتور محمد عبد القادر أحمد، نشر دار الشروق، بيروت، 1981.
- الوافي بالوفيات للصفدي، م17، تحقيق دوروتيا كرافولسكي، فيسبادن، 1981.

- الوحشيات لأبي تمام، تحقيق عبد العزيز الميمني ومحمود محمد شاكر، القاهرة، 1963.
- الوزراء والكتاب للجهمشيارى، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، القاهرة، 1938.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1386هـ/1966م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، 1-8، تحقيق الدكتور إحسان عباس، بيروت، 1969-1973.
- ولاية مصر للكندي، تحقيق الدكتور حسين نصار، بيروت، 1379هـ/1959م.

فهرس الموضوعات

5	تقديم للنشرة الجديدة
9	الفصل الأول: الاجتماع البشري: دراسة في رؤية الماوردي الاجتماعية ...
11	تمهيد: الاجتماع البشري
97	الفصل الثاني: تسهيل النظر وتعجيل الظفر
99	مضامين الكتاب ومخطوطته
127	الباب الأول: في أخلاق الملك
245	الباب الثاني: في سياسة الملك
366	الفهارس
367	1 - فهرس الآيات القرآنية
368	2 - فهرس الأحاديث والآثار النبوية
371	3 - فهرس القوافي
375	4 - فهرس الأمثال والحكم والأقوال
387	5 - فهرس الأعلام
390	6 - فهرس المصادر