المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v7i4.336

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 11-8-2023
تاريخ القبول: 30-11-2023

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي

محمود النفار[1]
mahmut.nafar@gmail.com

الملخص

تناول البحث تقويم الفلسفة السياسية بما هي فرع من فروع الفلسفة العملية لا من كل وجه؛ بل من منظور السياسة الشرعية، وما تأسست عليه تلك السياسة من أصول كلامية، وفقهية ومقاصدية. وقد توسل الباحث بمناهج الوصف والتحليل والاستقراء والاستنباط والمقارنة في عملية التقويم هذه وتشكل البحث من مقدمة وتسعة من العناوين الفرعية تناولَت مفهوم السياسة الشرعية والفلسفة السياسية، وعرّفَت بالفارابي وأهم مصنفاته السياسية، وقوَّمَت موقع علم السياسة الشرعية في مصنفات العلوم، وبيّنَت موقف فقهاء السياسة الشرعية من -وهم متكلمون في معظمهم- من الفلسفة السياسية على المستوى الكلامي والأصولي والمقاصدي والفقهي. هذا، وخلص البحث فيما خلص إليه إلى أن علماء الشريعة -وعلى الرغم من ضعف حضور نقد الفلسفة السياسية في مشاريع نقد الفلسفة- قد اتخذوا موقفًا سلبيًّا من الفلسفة السياسية باعتبار مأخذها، وأصولها، ومنهجها في النظر في الظاهرة السياسية والتدبير السياسي على حد سواء.

الكلمات المفتاحية:

الفلسفة السياسية، السياسة الشرعية، تكامل المعرفة، نقد الفلسفة الإسلامية، الفارابي.

(1) أستاذ السياسة الشرعية المساعد في كلية الإلهيات في جامعة وان يونجويل بتركيا.

للاقتباس: النفار، محمود، الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج7، ع4، 2023، 100 - 125.

© نشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص تنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان إذا ما قد أُجري عليه أي تعديلات، ولا يمكن استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS
Received : 2023-8-11
Accepted : 2023-11-30

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

Political Philosophy from the Perspective of Islamic Politics, according to Al-Farabi

Mahmoud ALNAFFAR[(2)]
mahmut.nafar@gmail.com

Abstract

The research evaluates political philosophy as a branch of practical philosophy, not from all its aspects, but from the perspective of legitimate (Islamic) politics and the principles upon which such politics is founded, including theological *(kalam)*, jurisprudential, and purposive principles. The researcher employs descriptive, analytical, inductive, deductive, and comparative methods. The study consists of an introduction and nine subheadings covering the concept of legitimate politics and political philosophy. It introduces Al-Farabi and his major political works and evaluates the position of the science of legitimate politics in the classification of sciences, and elucidates the view of the jurists *(fuqaha'a)*, most of them theologians *(Mutakalimoun)*, on legitimate politics at the theological *(kalamic)*, foundational *(usulî)*, purposive *(maqasidic)*, and jurisprudential levels. Despite the limited presence of criticism of political philosophy in projects critiquing philosophy, the research concludes that scholars of Islamic jurisprudence *(sharia)* have generally adopted a negative stance toward political philosophy due to its sources, principles, and approach in examining political phenomena and governance alike.

Keywords:

political philosophy; Islamic policy; knowledge integration; criticism of Islamic philosophy; Al-Farabi.

(2) Assistant Professor of Islamic politics at the Faculty of Theology at Van Yüzüncü Yıl University.

ite this article as: Al- ALNAFFAR, Mahmoud, Political philosophy from the perspective of Islamic politics, according to Al-Farabi, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 7, issue 4, 2023, 100 - 125

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

المقدمة

ما زالت دراسات السياسة الشرعية بحاجة إلى مزيد من السبر والتمحيص، والتطوير والتجديد، ومن ذلك دراستها في سياق التفاعل بين العلوم والمعارف المختلفة، بما يحقق تكامل المعرفة، وبما يسلط الضوء على المآخذ والمناهج المختلفة التي تم تناول تلك المعارف من خلالها.

تهدف هذه الدراسة الموسومة بـ«الفلسفة السياسية من منظور علم السياسة الشرعية عند الفارابي» لسبر هذه العلاقة بين هذين الحقلين المعرفيين ضمن سياقات ثلاثة: سياق المقارنة، وسياق التقويم، وسياق النقد.

أما سياق المقارنة فالمقصود به هنا: مقارنة المآخذ والمناهج التي يستند ويرجع إليها كل من الفقيه السياسي والفيلسوف السياسي على اعتبار أن كلًّا منهما يبحث في ميتافيزيقيا السياسة. وإن مقارنة المصادر بالمصادر والمناهج بالمناهج عملية منهجية تفتح الباب أمام المنهج المقارن في دراسة النظم السياسية.

وإذا كانت المقارنة بين الأصيل والوافد فإنها تكتسب أهمية إضافية، ولا يمنع من هذه المقارنة محاولة الفلاسفة في السياق الإسلامي تقريبها وأسلمتها إن صح التعبير، بل إن ذلك يضاعف المسؤولية الموضوعية إزاء الأطروحات المؤسلمة، والمسؤولية العلمية تجاه مناهج التعامل مع العلوم الوافدة وتقويمها في ضوء أصول المعرفة الإسلامية.

وأما سياق التقويم فالمقصود به: تقويم علم الفلسفة السياسية في ضوء مقررات التصور والتشريع الإسلامي بشكل عام، والتشريع السياسي بشكل خاص. وإن تقويم الأولى في ضوء الثانية مما أغفله الفقهاء إلى حد ما اعتمادًا على المتكلمين الذين لم ينهضوا لهذا الأمر كما نهضوا لنقد المقولات الكلامية للفلاسفة.

وأما سياق النقد فالمراد به: نقد التناول التراثي للعلاقة بين الحقلين والتي اتسمت بالإجمال والتساهل في المَيْزِ والفرق بينهما على الرغم من اختلافهما مفهومًا ومصدرًا ومقتضى. ومن شأن هذا النقد تطوير الاجتهاد السياسي المعاصر، وتطوير حقل العلوم السياسية المعاصرة من خلال الوقوف على الثغرات المنهجية التي أصابت الفلسفة السياسية التي تنتمي إلى المجال المعرفي الإسلامي.

وعلى الرغم من تراجع البحث الفلسفي التقليدي لصالح أطروحات فلسفية غربية معاصرة تستبعد الوحي تماماً من النظر السياسي، فإن الحاجة تبقى ماسة لدراسة هذه العلاقة بين هذين

الحقلين، من حيث إن الفلسفة المعاصرة هي امتداد للفلسفة اليونانية التي تعامل معها الفلاسفة في السياق الإسلامي من بعض الوجوه.

وفي سياق القراءات المتنوعة للتراث السياسي في السياق الإسلامي يلاحظ وجود بعض القراءات التي تتعمد الخلط بين الفلسفة الإسلامية والسياسة الشرعية. هذا على الرغم من مسيس الحاجة إلى تمييز الفلسفة السياسية عن السياسية الشرعية. وإذا كان الفصل بين الفيلسوف السياسي والمفكر السياسي يقرب من الاستحالة كما يقول الدكتور حامد عبد الله ربيع[3]، فإننا نرى أن الفصل بين الفيلسوف والفقيه ممكن وهو ما نتصدى له هنا.

ويمكن تبصر إشكالية البحث والتوصل بأهميته إذا عرفنا أن تقويم المتكلمين للفلسفة عموماً اقتصر على مسائل الكلام لخطورتها وأهميتها؛ فيما أغفلوا الموقف من فروع الفلسفة العملية بما فيها علوم السياسة، وإذا تعرضوا لها فإن تعرضهم هذا اتسم بالإجمال الذي يوهم عدم الاختلاف والتباين.

وهناك العديد من الفلاسفة قديماً وحديثاً الذين كانت لهم أفكار سياسية تبلورت في شكل فلسفة سياسية، وتنوعت فلسفاتهم تلك بحسب الأنساق الحضارية التي كانوا ينتمون إليها، وكان من أشهر الذين دونوا فلسفة سياسية في السياق المعرفي الإسلامي الفليسوف الفارابي (ت 339هـ/ 950م)؛ حيث أفرد لها بعض المصنفات، وبثّ في مصنفات أخرى بعض أفكاره حولها.

وقد أشكل التمييز بين هذين الحقلين المعرفيين: الفلسفة السياسية، والسياسة الشرعية؛ لأن النظر فيهما بقي جزئياً كما في كتب تصنيف العلوم؛ فيما كان يتحتم النظر في الفرق بينهما في ضوء مقررات علم الكلام وعلم الأصول.

ومن هذا الإشكال تحدد سؤال البحث بقولنا: هل اتخذ فقهاء السياسة الشرعية موقفاً من الفلسفة السياسية؟ وما هذا الموقف؟ وما جذوره الكلامية والأصولية والمقاصدية؟ وبخصوص الفارابي تحدد السؤال على النحو الآتي: ما الموقف من فلسفة الفارابي السياسية في ضوء التشريع السياسي الإسلامي وأصوله؟

وانطلاقاً من أصالة النقد الذاتي في السياق الإسلامي، وأعجمية الأدوات المنهجية الغربية في تقويم التراث و تحقيق مقاصد الإصلاح المعرفي استعمل الباحث مناهج النقد والمقارنة التي أُشِير إليها في تناول موضوع الدراسة الذي لم نقف على من عالجه في دراسات مستقلة، وتوزع البحث على تسعة

(3) ربيع، حامد عبد الله، مدخل إلى التراث السياسي الإسلامي، (القاهرة، مؤسسة الشروق الدولية، 2007م)، 1/ 165-168.

عناوين فرعية تدرجت من بيان مفاهيم الدراسة والتعريف بالفيلسوف الفارابي ومظان السياسة في تراثه، لترقى إلى تقويم موقع علم السياسة الشرعية في كتب مصنفات العلوم، وموقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية خاصة عند الغزالي الذي انتهض لنقد الفلسفة، ولتختتم برباعية منهجية: كلامية وأصولية ومقاصدية وسياسية تم من خلالها تقويم هذه الفلسفة.

1- مفهوم الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية وأهم المصنفات فيهما

السياسة من منظور فلسفي فرع من فروع الحكمة العملية، وتسمى بالسياسة المدنية تارة، والحكمة السياسية تارة، وسياسة الملك تارة، والحكمة المدنية تارة أخرى، وتعرف الفلسفة السياسية بأنها: «علم تعلم منه أنواع الرئاسة والسياسات والاجتماعات المدنية وأحوالها»[4].

وأما السياسة الشرعية فتتنوع تعريفات المختصين لها على اتجاهين: من رادف بينها وبين التدبير، ومن رادف بينها وبين التعزير، ومن تعريفات الاتجاه الأول تعريف الإمام الجمل (ت 1204هـ/ 1790م)[5] قال: «السياسة إصلاح أمور الرعية وتدبير أمورهم»[6]، ومن تعريفات الاتجاه الثاني تعريف الطرابلسي (ت 844 هـ/ 1440م)[7]، قال: «السياسة شرع مغلظ»[8].

وهناك اتجاه ثالث يرى أن السياسة الشرعية ما ثبت بأدلة كلية لا جزئية مثل المصالح المرسلة التي لم يقم من الشارع دليل على اعتبارها أو إلغائها[9]، وأشهر تعريفات هذا الاتجاه تعريف الإمام ابن عقيل (ت 513هـ/ 1119م). قال -رحمه الله-: «السياسة ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ﷺ، ولا نزل به وحي»[10]. وقد أُسِّسَت تعريفات معظم المعاصرين

(4) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ت: علي دحروج (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، 1/ 994.

(5) وهو أبو داود سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الجمل، واحد من علماء الأزهر، سكن القاهرة، وله مؤلفات عديدة مثل: «الفتوحات الإلهية»، و«المواهب المحمدية»، وتوفي في عام 1204هـ. انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، 3/ 131.

(6) الجمل، سليمان بن عمر، فتوحات الوهاب، (بيروت، دار الفكر، د. ت)، 3/ 26، وقد نقل تعريفه الإمام البجيرمي كذلك. ينظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، التجريد لنفع العبيد، (القاهرة، مطبعة الحلبي، 1950م)، 2/ 178.

(7) وهو أبو الحسن علي بن خليل الطرابلسي، فقيه حنفي. كان يعمل قاضيًا بالقدس. انظر: الزركلي، الأعلام (4/ 286).

(8) الطرابلسي، علي بن خليل، معين الحكام، (بيروت، دار الفكر، د.ت)، 169.

(9) خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، (دمشق، دار القلم، 1988م)، 6.

(10) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، ت: نايف الحمد، (مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428هـ)، 1/ 29، وقد ارتضى التعريف أيضاً الإمامان ابن نجيم وابن عابدين. ينظر: ابن نجيم، زين الدين، البحر الرائق، (القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، 5/ 11، ابن عابدين، محمد بن محمد، رد المحتار، (بيروت، دار الفكر، 1992م)، 4/ 15.

على هذا الاتجاه، ومن ذلك تعريف الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله لعلم السياسة الشرعية بأنه «علم يبحث فيه عما تدبر به شئون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص»[11].

وهذا القدر كافٍ في تجلية المراد بالمفهومين اللذين تتأسس عليهما هذه الورقة، وفي كل من الحقلين اللذين ينتمي إليهما هذا المفهومان مصنفات كثيرة ومتنوعة، فمن مصنفات الفلسفة السياسية في السياق الإسلامي: (السياسة) للرازي (ت 313هـ/ 925م)، وكتاب (السياسة) لابن سينا (ت 428هـ/ 1037م)، إلا أن القصب المعلى في هذا الباب كان للفيلسوف الفارابي (ت 339هـ/ 950م) كما سيأتي.

ومن مصنفات السياسة الشرعية التي تعرضت لموقف الفقهاء من الفلسفة والفلاسفة: كتاب (غياث الأمم في التياث الظلم) لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م)، وكتاب (فضائح الباطنية) للإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م)، وغيرهما.

2- التعريف بالفيلسوف الفارابي وأهم مصنفاته وأفكاره السياسية

الفيلسوف الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي، يلقب بشيخ الفلسفة، وبالمعلم الثاني نظراً إلى عنايته وشرحه لمصنفات الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس.

ولد في مدينة فاراب في عام 260هـ/ 873، ووالده كان من أمراء الأتراك في عصره، وكانت له ولوالده صلة بسيف الدولة ابن حمدان (ت 356هـ/ 966م)، ثم انتقل إلى بغداد واستقر بها وصنف فيها معظم كتبه، وارتحل إلى مصر والشام، وتوفي في دمشق في العام 339هـ/950م.

له عشرات المصنفات في الفلسفة والمنطق والموسيقى وغيرهما، منها: (تحصيل السعادة)، و(أغراض ما بعد الطبيعة)، و(الفصوص)، و(إحصاء العلوم)، و(البرهان)، و(الجدل)، و(إحصاء الإيقاعات)، و(المدخل إلى صناعة الموسيقى).

وأفرد الفارابي الملقب بالمعلم الثاني العديد من المصنفات في المجال السياسي منها: (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(السياسة المدنية)، و(الملة الفاضلة)، وغيرها، ولم تخل مصنفاته الأخرى من إشارات سياسية أيضاً[12]. وبمقارنة هذه المصنفات بمصنفات الفلاسفة الآخرين يتضح علو كعب الفارابي في الفلسفة السياسية بشكل خاص، حيث تناولها في كتب متنوعة ومن منظورات مختلفة، وهكذا يمكن ملاحظة

(11) خلاف، السياسة الشرعية، . مرجع سابق، 7.

(12) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، (القاهرة، دار الحديث، 2006م)، 12/ 32-33، الزركلي، خير الدين، الأعلام، 7/ 20.

سعة اهتمام الفارابي بالظاهرة السياسية وتعدد مداخله المنهجية ومقارباته المعرفية في تناولها[13].

في كتابيه: «آراء أهل المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية» يبدأ الفيلسوف حديثه عن الموجود الأول، ثم يتدرج من الوجود الكوني إلى الوجود الطبيعي، ومنه إلى الوجود البشري لينتهي بالحديث عن الوجود السياسي.

وفي كتاب (الملة الفاضلة) يتناول الفارابي الملة والكلام والفقه وعلاقتها بالفلسفة، وصلة الملة بنظائرها من أقسام المدينة ومراتبها ورؤسائها بالنظر إلى العالم والقوى النفسية وأعضاء الجسد. ولا يعرف الفارابي الملة ولا يبين من هو واضعها أو لماذا تحتاج الملة إلى صناعة الفقه والكلام؟

ويتميز (الملة الفاضلة) عن (آراء أهل المدينة الفاضلة)، و(السياسة المدنية) بأنه يبين الأصول التي يراعيها واضع الملة وشارعها، فهو على ذلك يشتمل على الأصول التي بني عليها الكتابان، ويظهر فيه المنهج الذي استخدمه في الكتابين[14].

ويتناول الفارابي الظاهرة السياسية عبر مستويين: **أحدهما:** المقدمات الفلسفية التي تبحث الإله الواحد، والكون ونظرية الفيض، والمادة والصورة، والنفس الإنسانية وقواها المختلفة، والوحي ورؤية الملك. **والثاني:** الفلسفة السياسية وفيها يبحث الاجتماعات الإنسانية ومراتبها، والمدينة الفاضلة ولادتها، ونشأتها، وسكانها، وطبقاتهم وأحوالهم المختلفة من حيث السعادة والشقاء، والصلاح والفساد، والفناء والبقاء، ومضادات الدولة الفاضلة بسبب الجهل والفسق والضلال[15].

والفارابي وإن امتاز عن بقية الفلاسفة بعمق الطرح الفلسفي السياسي وسعته إلا أنه لا يخرج مع ذلك عن منهج ومقاصد الفلاسفة بشكل عام من حيث القصدية إلى تحصيل السعادة من خلال المدينة الفاضلة كما يسميها الفارابي أو الجمهورية كما هي عند أفلاطون، وفي كليهما ينقسم المجتمع إلى شرائح وفئات وطبقات يتسيد فيها الحكماء[16].

والمصادر التي اعتمدها الفلاسفة في السياق الإسلامي أربعة: الفلسفة اليونانية، والوجود السياسي، والتأمل العقلي الذاتي، والمرجعية الإسلامية، وبذلك نلاحظ أن الفارابي والفلاسفة الإسلاميين عموماً قد حاولوا الدمج بين المقولات الفلسفية والدين الإسلامي[17]، ولعل أظهر المواطن التي تبدّت فيها

(13) مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية :منهج وتطبيقه، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م)، 82.

(14) انظر: مقدمة محسن مهدي لكتاب الملة ونصوص أخرى للفارابي، (بيروت، دار المشرق، 1991م)، 13.

(15) سعد، فاروق؛ مع الفارابي والمدن الفاضلة، (القاهرة، دار الشروق، 1982م)، 46-69.

(16) السيد، رضوان، الفكر السياسي الإسلامي مدارسه واتجاهاته، (ورقة منشورة على الرابط: https://alhiwartoday.net/node/10688)، 5-6.

(17) مدكور، في الفلسفة الإسلامية :منهج وتطبيقه، 82.

المرجعية الإسلامية استعارة الفارابي التعبيرات القرآنية لمضادات المدينة الفاضلة، حيث قسمها إلى مدن فاسقة، ومدن ضالة، ومدن مبدلة، ومدن جاهلية[18].

3- رؤية تقويمية لموقع علم السياسة الشرعية في مصنفات أقسام العلوم في التراث الإسلامي

اعتدّ الفقهاء بتعداد السياسة الشرعية فناً من الفنون وعلماً من العلوم، ومن ذلك قول إمام الحرمين إن «معظم الخائضين في هذا الفن يبغون مسلك القطع في مجال الظن، ويمزجون عقدهم باتباع الهوى؛ ويتهاوون بالغلو على موارد الردى، ويمرحون في تعاليل النفوس والمنى»[19]. فسماه فناً في هذا الموطن، وكذا في مواطن أخرى من كتبه[20]، وكذا صنع غيره من الأئمة[21].

بيد أن هذا التفرد لم يظهر أثره بشكلٍ كافٍ ولائق في مصنفات العلوم وإحصائها وأقسامها، وتجلت هذه الإشكالية في أمرين أساسيين:

أحدهما: ندرة المصنفات التي أفردت الإمامة أو السياسة الشرعية باعتباره علمًا مستقلًّا.

والثاني: إدراج علم السياسة الشرعية ومصنفاتها ضمن الحديث عن علم السياسة المدنية أحد فروع الفلسفة العملية.

ويرجع هذا بنظرنا إلى أسباب عديدة ليس هنا محل تفصيل القول فيها، لعل أبرزها متابعة تقسيمات الفلاسفة للعلوم خاصة الفارابي في رسالته «إحصاء العلوم».

ونرى أن خلط هذين الصنفين من السياسات على الرغم من البون الشاسع بينهما مأخذاً ومنهجاً وتناولاً يسبب قلقاً معرفياً، وإرباكاً منهجياً، كان يجدر على المصنفين في أقسام العلوم التنبه له، من خلال إفراد علم السياسة الشرعية أو إدراجه ضمن فروع علم الفقه على الأقلّ، إلا أنهم اكتفوا بتمييز السياسة الشرعية عن نظيراتها من السياسات الأخرى من خلال لفت الأنظار إلى اختلاف المأخذ،

(18) الليثي، مدحت، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي -نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية-، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015م)، 251-258.

(19) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب (مكة المكرمة، دار المنهاج، 2011م)، 243.

(20) الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله النبالي-بشير العمري (بيروت، دار البشائر الإسلامية، د. ت)، 2/ 302، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم الديب، (مكة المكرمة، دار المنهاج، 2007م)، 17/ 126.

(21) انظر على سبيل المثال: ابن العربي؛ محمد بن عبد الله، العواصم من القواصم، ت: محب الدين الخطيب ومحمود الإستانبولي، (بيروت، دار الجيل 1987م)، 256.

وتباين مسالك النظر، ومن ذلك قول كاتب جلبي: «الحكمة العملية قسمان: علم السياسة، وعلم الأخلاق، لأن النظر إما مختص بحال الإنسان أو لا.

الثاني: هو الأول، وأيضًا النظر إما في إصلاح كافة الخلق في أمور المعاش والمعاد، فذلك يرجع إلى علم الشريعة، وعلومها معلومة، وإما من حيث اجتماع الكلمة الإجماعية، وقيام أمر الخلق، فهو الأحكام السلطانية، أي: السياسة»[22]. فهنا إشارة جديرة بالوقوف عندها، وهي أحقية التحاق السياسة الشرعية بالعلوم الشرعية، وهو الأمر الذي لم ينعكس على تقسيمات العلوم.

4- موقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية بشكل عام، وفلسفة الفارابي بشكل خاص

يمكن الوقوف على موقف فقهاء السياسة الشرعية من الفلسفة السياسية من خلال المقارنة مع موقفهم من الأطروحات السياسية في الفكر الإمامي والزيدي والمعتزلي، حيث تحضر مواقف الفقهاء وتتجلى في الأطروحات الثانية بخلاف الأولى، أي: أطروحات الفلاسفة، فتندر تلك المواقف، وهي وإن حضرت فإنها ترد كاستطراد لا تناول، وتبع لا أصل[23]، بل إن مقولات الفلاسفة وحكاياتهم تحضر في بعض مصنفات فقه العمران في قالب حكم وتجارب مطروقة للنمذجة[24].

ولا نبغي هنا القطيعة مع الفلسفة فإن الحكمة ضالة المؤمن، إنما نبغي الغاية في الوصف، ونلفت الأنظار إلى ما غاب عن تناول مقولات وأطروحات الفلاسفة في التراث السياسي الإسلامي وهو النقد المنهجي والمعرفي.

ويرى الدكتور علي عبيد أن الفارابي في الفلسفة العملية وعلى العكس من الفلسفة النظرية بدا أكثر اتساقاً من الناحية المنهجية، وأكثر انسجاماً في مقاربته السياسية[25]، ويؤيد هذا الموقف ما سيرد عن الإمام الغزالي من تهوين الخلاف مع الفلاسفة في المجال السياسي.

---

(22) كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون، (بغداد، مكتبة المثنى، 1941م)، 1/ 13، وانظر: محمد صديق خان حسن، أبجد العلوم، (بيروت، دار ابن حزم، 2002م)، 48.

(23) ابن السبكي، عبد الوهاب، معيد النعم ومبيد النقم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1407 هـ 1986م)، 64.

(24) ابن الأزرق، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، (بغداد، وزارة الإعلام العراقية، د. ت.)، 1/ 156، 357.

(25) عبيد، علي إمام، الشريعة في فكر الفارابي، دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية، جامعة كفر الشيخ، مصر، ع 1، 2014م، 331-333.

ونحسب أنّ غياب موقف تفصيلي من فقهاء السياسة الشرعية مرجعه في نظرنا إلى أمور خمسة:

أحدها: اكتفاء فقهاء السياسة الشرعية بانتقادات المتكلمين للفلاسفة، على اعتبار أن أطروحاتهم الكلامية هي جوهر مشروعهم الفلسفي الذي تتأسس عليه أطروحاتهم الأخرى: السياسية والأخلاقية وغيرها.

والثاني: الغموض الذي أحاط بالأطر المعرفية للفلسفة السياسية، حيث قدم الفلاسفة الإسلاميون طرحاً يحاول الجمع بين الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية.

والثالث: الاكتفاء بنقد الأطروحات الفلسفية بشكل عام دون الولوج في التفاصيل.

والرابع: تراجع تداول الأفكار الفلسفية بعد الإمام الغزالي الذي ضربهم الضربة القاضية في كتابه (تهافت الفلاسفة)، كما أن محاولة ابن رشد الحفيد خلت هي الأخرى من طرق الأفكار السياسية للفلاسفة، وكتابه (مختصر الضروري في السياسة) لأرسطو لم يلق احتفاء وتداولاً، بل إن محاولته جملة لم تبعث المشروع الفلسفي الذي توفي مع الإمام الغزالي.

والخامس: عدم عناية كثير من الفقهاء خاصة بأطروحات الفلاسفة، بخلاف المتكلمين الذين اضطرتهم مجادلاتهم لدراسة الأديان، ومذاهب الفرق، وآراء الفلاسفة من أجل الرد عليهم.

ونرى أن هذه الدوافع لا تسوغ ترك النقاش التفصيلي للمشروع السياسي للفلاسفة وبيان تهافته، وهذه الوظيفة أول ما تتوجه إلى فقهاء السياسة الشرعية. ولئن فاتت هذه الوظيفة فقهاءنا في عصور سابقة فلا يجب أن تفوت الفقهاء والباحثين في واقعنا المعاصر، والله أعلم.

وإن محاكمة الفلسفة السياسية إلى علم السياسة الشرعية يوجب البداء بالأصول الكلامية للتشريع السياسي الإسلامي بما هي أصول حاكمة على ما دونها من العلوم والمعارف، ولذا قالوا: إن مسائل علم الكلام هي مبادئ في علم الأصول، فهي تتقرر في علم الكلام ثم يقع التسليم بها في علم الأصول.

ثم يتوجب بعد ذلك محاكمتها إلى أصول السياسة الشرعية وهي أصول الفقه بما تشتمل عليه من فقه مقاصدي ومصلحي.

وقد جرينا في هذا البحث على الفصل بين الثلاثة هنا رعاية لخاصية كل نظر، وبدأنا بالكلامي لعلوه وشرفه، ثم الأصولي ثم المقاصدي على اعتبار تفرعه عن أصول الفقه.

وقبل أن نفصل القول في الثلاثة لا بد من إلماحة إلى مدى حضور الفلسفة السياسية في المشروع النقدي عند الإمام الغزالي.

5- مدى حضور الفلسفة السياسية في مشروع الإمام أبي حامد الغزالي في نقد الفلسفة

الإمام أبو حامد الغزالي وفي عدد من مصنفاته قدم نقداً للفلسفة بشكل عام، والفلسفة في السياق الإسلامي بشكل خاص، حيث جمع (مقاصد الفلاسفة)، ثم بين تهافت أطروحاتهم في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)، وتابع هذا النقد في كتابه (المنقذ من الضلال).

وللغزالي أهمية خاصة بالنظر إلى موضوع هذه الورقة من عدة نواحٍ، فمن جهة هو أحد أشهر المتكلمين الذين خبروا الفلسفة، ومن جهة أخرى هو أصولي وفقيه، ومن جهة ثالثة فإنه أحد المصنفين في السياسة الشرعية، فكتبه الكلامية لم تخل من مباحث الإمامة خاصة كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد)، كما أنه أفرد كتاباً في الرد على الباطنية ضمنه كثيراً من مباحث ومسائل السياسة الشرعية، وكذا له كتابان مستقلان في هذا الفنّ: (التبر المسبوك في نصيحة الملوك)، و(سرّ العالمَين وكشف ما في الدّارين).

بالرجوع إلى كتابي تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال يلاحظ بشكل جلي أن نقد الإمام تركز على المسائل ذات البعد العقدي والكلامي الذي يفضي إلى الحكم بالإسلام أو الكفر، حيث قسم الإمام الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) مقولات الفلاسفة وأفكارهم إلى ستة أقسام: رياضيات، ومنطقيات، وطبيعيات، وإلهيات، وسياسات، وأخلاقيات خلص منه إلى أن جوهر الخلاف معهم يكاد ينحصر في الإلهيات. وحصر الخلاف مع الفارابي وابن سينا في عشرين مسألة بدعهم في سبعة عشر منها، وكفرهم في ثلاثة فقط[26].

وفي قسم السياسات قال الإمام الغزالي: «جميع كلامهم -أي الفلاسفة- فيما يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية، وإنما أخذوه من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء عليهم السلام»[27].

وهذه النتيجة التي خلص إليها الإمام -رحمه الله- توهم أنه لا خلاف معهم في الأقسام الخمسة الأخرى، بل إن الأمر قد يرقى إلى إيهام إضفاء المشروعية عليهم من خلال تحديد مأخذها بالكتب المنزلة، والحكم المأثورة.

(26) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، (القاهرة، دار الكتب الحديثة، د. ت)، 138-150.
(27) المرجع نفسه، (ص/ 151).

ويمكن رفع هذا الوهم عن كلام الإمام الغزالي بالنظر في مجموع أقواله، فبمراجعتها يقف الناظر على أمرين: أحدهما: أن كلام الفلاسفة في السياسة إنما يتناول المصالح الدنيوية حصراً دون الإشارة إلى صلة التصرفات السياسية بالمصالح الأخروية من حيث إن الإمامة نفسها فرض على الكفاية تأثم الأمة بتركها نصبه أو إقامة القادرين على نصبه.

والثاني: أن كلام الفلاسفة في السياسة وإن كان مأخذه الأصلي من الكتب المنزلة والكلم المأثورة إلا أنه ممزوج بأفكارهم الفلسفية، وبذلك تستوي الفلسفة السياسية والتصوف الفلسفي من حيث البون الشاسع بين الأصل وما انتهت إليه أفكار الفلاسفة.

ويستفاد الثاني من قول الغزالي في قسم الأخلاق: «جميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا، وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق الناس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم بل في كل عصر جماعة من المتألهين لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة على أهل الأرض»[28]، فهنا يغاير الإمام الغزالي بشكل واضح بين الأصل وما آل إليه الأصل.

وبالنظر إلى أن المشروع النقدي للإمام الغزالي لم يطرق الفلسفة السياسية فإن هذا على الأرجح هو السبب وراء اقتصاد ابن رشد الحفيد (ت 595هـ/1198م) في الحديث عن السياسة، حيث اكتفى باختصار كتاب (الضروري في السياسة) لأرسطو، بل لم نقف على إلماحات له إلى المجال السياسي في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

6- الفلسفة السياسية في ضوء النظر الكلامي

لا تنفك المقولات الفلسفية عن المقدمات العقدية أو الكلامية، ولأجل ذلك نجد أن الفارابي قد بدأ كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة بها). فهذه المقدمات هي الوعاء المعرفي الأكبر الذي يشتمل على مقولات الفلسفة السياسية، بل إن بعض الباحثين يرون أن الفارابي اختار تناول تعاليم الإلهيات في إطار سياسي[29].

(28) الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، مرجع سابق، (ص/151).

(29) انظر: مقدمة فوزي نجار على كتاب السياسة المدنية للفارابي، (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1964م)، 20.

وقد ترك الخلل في الرؤية العقدية للفلاسفة في السياق الإسلامي أثره في بناء الفلسفة السياسية والتي لم تخل هي الأخرى من انعكاسات هذا الخلل؛ ومن الأمثلة على ذلك نظرية الفيض التي اشتهر بها الفارابي، والتي يصعب استيعاب الآراء السياسية للفيلسوف الفارابي دون استيعاب نظرية الفيض لديه[30].

يرى الفارابي أن كل وجود بعد وجود الله تعالى يفيض عنه، وأن وجود غيره فائض عن وجوده هو، لا على جهة السببية، ثم إن الموجودات كثيرة ومتفاضلة، وهي تتدرج من جهة الكمال إلى جهة النقص.

ومن الأول يفيض العالم أجساماً سماوية كالسماء الأولى والكواكب والقمر تنبثق عنها الهيولي (المادة) والصورة ثم أجسام طبيعية وأرضية كالعناصر الأربعة تنتهي بالإنسان.

والطريقة التي تتشكل بها الدولة، وتتوزع به وظائفها تشبه من بعض الوجوه نظرية الفيض في بعدها العقدي.

ومن المقولات التي يتجلى فيها هذا الشبه قول الفارابي: «يبتدئ من الأشياء التي هي أشد تأخراً من أجزاء العالم، وهي التي ليست لها رئاسة على شيء أصلاً، وإنما يصدر عنها من الأفعال التي تخدم بها فقط لا الأفعال التي ترؤس بها، ويرتقي منها إلى الأشياء التي ترؤس هذه». هكذا من أعلى إلى أسفل، وفي العكس قال إنه «لا يزال يرتقي هكذا من أشياء في مراتب سفلى إلى أشياء في مراتب عليا أتم رئاسة من التي دونها. وهكذا يرتقي من الأكمل إلى الأكمل فالأكمل من الموجودات، ويعرف أنه كلما يرتقي إلى مرتبة أعلى وإلى موجود أكمل في نفسه وأكمل رئاسة يلزم أن يكون عدد ما فيها من الموجودات أقل، وأن يكون كل واحد من الموجودات التي فيها أزيد وحدة في نفسه وأنقص كثرة. ولا يزال يرتقي على كمال هذا النظام من رتبة رئاسة إلى رتبة رئاسة أكمل منها إلى أن ينتهي إلى رتبة لا يمكن أن يكون فيها إلا موجود واحد. ثم يأخذ نظائر هذا في القوى النفسانية. ثم يأخذ نظائر هذا في أعضاء البدن. ثم يأخذ نظائر هذا في المدينة الفاضلة، ويجعل منزلة الملك والرئيس الأول فيها منزلة الإله الذي هو المدبر الأول للموجودات»[31].

وقد انتقد هذه النظرية عدد من العلماء خاصة المتكلمين، وبالأخص منهم الإمام الغزالي وهو متكلم وفقيه في السياسة الشرعية، فقد خاطب الفارابي ومن تبعه بقوله: «ما ذكرتموه تحكمات وهي على

(30) آيت حمو، محمد، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، (بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م)، 140.
(31) الفارابي، أبو نصر، الملة ونصوص أخرى، 62-63.

التحقيق ظلمات فوق ظلمات، لو حكاه الإنسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه، أو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون»[32]، ثم ذكر من الدلائل والبراهين على عدم تماسك النظرية.

ويضيف الغزالي: «هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا أن الأول يعلم نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لا جزئياً، إذ استقبحوا قول القائل: المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه، ومعلوله عقل ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث وعلته ومبدأه، فيكون المعلول أشرف من العلة من حيث إنّ العلة ما فاض منها إلا واحد. وقد فاض من هذا ثلاثة أمور، والأول ما عقل إلا نفسه، وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات. ومن قنع أن يكون قوله في الله راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقله، فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منه إذا كان هو لا يعقل إلا نفسه. أنزلوا الله منزلة الجاهل! هكذا يعامل الله المتكبرين، فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله من حال الميت الذي لا خبر له مما يجري في العالم، إلا أنه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى المنكرين لقوله: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: 51]، ﴿ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِ﴾ [الفتح: 6]، المعتقدين أن الأمور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية، المغرورين بعقولهم زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم»[33].

ولم يقتصر نقد هذه النظرية على نقدها من الخارج، فابن رشد الحفيد هو الآخر انتقد هذه النظرية من الداخل في كتابه تهافت التهافت، ووصف مقولات الفارابي بأنها وفرت ذريعة لتشكيك الغزالي بالفلسفة ووصفها بالظنية في الإلهيات[34].

ونظرية الفيض هي مجرد مثال، وإلا فإن الخلل في التصورات العقدية والكلامية الفلسفية يلقي هو الآخر بظلاله على الأفكار الفلسفية السياسية.

(32) الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، ت: سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، 1980م)، 146.
(33) المصدر نفسه، 148.
(34) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، تهافت التهافت، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م)، 144.

7- الفلسفة السياسية في ضوء النظر الأصولي

تقفز الآراء الفلسفية إلى الأفكار السياسية دون توسط بمنهج للنظر والاجتهاد كما هو الحال في العلاقة بين الكلام والسياسة الشرعية حيث يتوسط علم أصول الفقه بينهما، ويقوم بدور التسديد والتصويب والاستدلال.

يبني الفارابي فلسفته التشريعية على هذه القاعدة الخطيرة: «الفقه في الأشياء العملية من الملة إذن يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوي عيلها المدني، فهو إذن جزء من أجزاء العلم المدني وتحت فلسفته العملية»[35].

وفي موطن آخر يشرح الفارابي هذه القاعدة في قوله: «كما أن الفلسفة منها نظرية ومنها عملية، فالنظرية الفكرية هي التي إذا علمها الإنسان لم يمكنه أن يعملها، والعملية هي التي إذا علمها الإنسان أمكنه أن يعملها، كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية. وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها. فإذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية. والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية، وتؤخذ في الملة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة، لأن الشيء إنما يقال إنه جزء لعلم أو إنه تحته بأحد وجهين: إما أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هي في ذلك العلم، أو إذا كان العلم الذي يشتمل على الكليات هو الذي يعطي أسباب الجزئيات التي تحته»[36].

ونحن نرى أن هذه القاعدة الكلية التي حكمت نظريات الفارابي العملية بشكل عام، والسياسية بشكل خاص مرجعها إلى خلل في إدراك مفهوم الكلي في التشريعات العملية، وكان يجدر بالفارابي أن يقف طويلاً جداً عند أصول الفقه السياسي ومقاصده بما هما كليات دينية وضعها الشارع وسدد بها الفكر السياسي، وهي فضلاً عن ذلك تلبي احتياجات المنظر، وتجيب على أسئلة المجتهد. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يوظف الفارابي علاقات الكلية والجزئية في العلوم ليرفع من شأن الفلسفة ويقدمها على العلوم الشرعية على اعتبار أن الأخيرة علوم جزئية لا كلية. ولذا لا غرو أن يجعل الفارابي الفقهاء في آخر مراتب العلماء ويضع في مقدمتهم الفلاسفة! وكذا لا غرو أن غاب علم أصول الفقه عن حصر العلوم التي أحصاها الفارابي في إحصاء العلوم[37].

(35) الفارابي، الملة ونصوص أخرى، 79، 81.
(36) المصدر نفسه، 46-47.
(37) الفارابي، إحصاء العلوم، (بيروت، مكتبة الهلال، 1996م)، 85-92.

ويشبه الفارابي هنا أن يكون قد تعامى عن هذه الحقيقة ليجعل من فلسفته السياسية إطاراً للفقه السياسي متغافلاً عن أصول هذا الفقه داخل المرجعية الإسلامية لا خارجها.

ومن أجل توليف مرجعية للفقه السياسي من خارج المرجعية الإسلامية قدم الفارابي تعريفاً جديداً للفقه وعلم الكلام وتموضعًا جديداً لهما في تصنيف العلوم، فجمع أولاً بين العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام، فأدرج في الأول ما يتعلق بالسياسة والرئاسة[38].

وحينما عرف صنعة الفقه عرفها بقوله: «هي التي بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التي صرح فيها بالتحديد والتقدير، وأن يتحرى تصحيح ذلك حسب غرض واضع الشريعة بالعلة التي شرعها في الأمة التي لها شرع. وكل ملة ففيها آراء وأفعال، فالآراء مثل التي تشرع في الله وفيما يوصف به، وفي العالم أو غير ذلك. والأفعال مثل الأفعال التي يعظم بها الله، والأفعال التي بها تكون المعاملات في المدن. فلذلك يكون علم الفقه جزءين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال»[39]، ثم إنه صرح بأن «الفقه في الأشياء العملية من الملة إنما يشتمل على أشياء هي جزئيات الكليات التي يحتوي عليها العلم المدني»[40]، ورتب عليه بأن الفقه جزء من أجزاء العلم المدني وتحت الفلسفة العملية[41]. وهذا فيما نراه تحريف لموقع الفقه في خارطة العلوم الإسلامية وخطة لتأميم الفقه من خلال تبديل معناه وعولمته إن صح التعبير.

وهذه المحاولة وإن تلبست ثوب توسيع دلالة الفقه إلا أنها تخفي في ثناياها التشوف إلى ما يمكن التعبير عنه بأنسنة الفقه. وقد فعل الفارابي الصنيع نفسه مع تعريف علم الكلام وتحديد وظيفته ومقصده.

ومع ذلك فسوف نقف على بعض آثار هذا الخلل الذي يجعل من الأفكار السياسية الفلسفية منبتة عن مقررات السياسة الشرعية.

فإذا بدأنا بمركزية الكتاب والسنة في الطرح الأصولي فنقف على انتقاد الإمام ابن السبكي في كتابه (معيد النعم ومبيد النقم) وهو معدود في مصنفات السياسة الشرعية النازعة نحو التصوف، فيه ينتقد طائفة من المحسوبين على العلم (تبعثْ طريقة أبي نصر الفارابي، وأبي عليّ بن سينا وغيرهما

(38) المصدر نفسه، 79، 81.
(39) المصدر نفسه، 86.
(40) المصدر نفسه، 52.
(41) المصدر نفسه، 52.

من الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الأمة، واشتغلوا بأباطيلهم وجهالاتهم، وسَمَّوها الحكمة الإسلامية، ولقّبوا أنفسهم حكماء الإسلام، وهم أحقُّ بأن يسمّوا سفهاء جهلاء من أن يسمّوا حكماء؛ إذ هم أعداء أنبياء الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، والمحرّفون لكلم الشريعة عن مواضعه. عكفوا على دراسة تُرَّهات هؤلاء الأقوام وسمَّوها الحكمة، واستجهلوا من عَرِي عنها. ولا تكاد تلقى أحدًا منهم يحفظ قرآنًا، ولا حديثًا عن رسول الله ﷺ. ولعمر الله إنَّ هؤلاء لأضرّ على عوامّ المسلمين من اليهود والنصارى؛ لأنهم يلبسون لباس المسلمين، ويدّعون أنَّهم من علمائهم، فيقتدي العاميّ بهم، وهم لا يعتقدون شيئًا من دينِ الإسلام، بل يهدمون قواعده، وينقضون عراه عروة عروة»[42]. فهنا وعلى أقل تقدير يلفت ابن السبكي الأنظار إلى غياب نصوص الكتاب والسنة في تأسيس المقولات الفلسفية.

وكلام السبكي نسوقه هنا لتأكيد غياب تأسيس هذه المقولات لا بنفي وجود مقولات فارابية في أصل الناس، ومنها على سبيل المثال قوله إن «الفقيه في الأفعال يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديده من الأفعال. والتصريح ربما كان بقول، وربما كان بفعل يفعله واضع الشريعة، فيقوم فعله مقام قوله في ذلك الشيء»[43]، واشتراطه في الفقيه أن «يصل إلى ألفاظ واضع الشريعة في جميع ما شرعه بقول، وإلى أفعاله فيما شرعه بأن فعله ولم ينطق به»[44]، بيد أن مثل هذه المقولات لا نجد أثرها في تأصيل المقولات الفلسفية نفسها، وإن كانت توضح موقف الفارابي من أصول الشريعة أو الملة كما يسميها.

وأما الإجماع فلا نعثر على موقف للفلاسفة منه فضلاً عن أثره في المجال السياسي. هذا على الرغم من بناء العديد من قطعيات السياسة الشرعية، وفي ذلك يقول إمام الحرمين: «لا مطمع في وجدان نصٍّ من كتاب الله تعالى في تفاصيل الإمامة. والخبر المتواتر معوزٌ أيضاً؛ فآل مآلُ الطلب في تصحيح المذهب إلى الإجماع، فكل مقتضى ألفيناه معتضداً بإجماع السابقين، فهو مقطوع به»[45].

وأما القياس الفقهي فلم يظهر لنا أثره بشكل مباشر إلا أن غلبة المنهج المنطقي في حديث الفارابي عن القياس الشرعي سيتجلى أثره في حال مراجعة بعض الأحكام الجزئية التي مبناها القياس الشرعي.

وأخطر تلك المقولات الفلسفية ذات الأثر الأصولي التي يطرحها الفلاسفة هي التقليل من متبوعية ومرجعية المجتهدين لصالح الفلاسفة.

(42) السبكي، تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م)، 64.
(43) الفارابي، الملة ونصوص أخرى، 51.
(44) المرجع السابق، 51.
(45) الجويني، غياث الأمم، 243-244.

فالفارابي يذكر بإجمال شرائط الاجتهاد لكنه يضرب تلك المتبوعية لا من خلال الإلغاء؛ لأن ذلك وإن كان مقصداً له لم يكن ممكناً في عصره، ولكن من خلال توهين مرجعية الفقهاء.

8- الفلسفة السياسية في ضوء النظر المقاصدي

يتأسس النظر المقاصدي على فكرة المصلحة، والمصلحة المقصودة هنا هي المصلحة الشرعية لا مطلق المصلحة، وتقابلها المفسدة.

يقول الإمام الغزالي: «المصلحة عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[46].

وحين النظر في الفلسفة نجد أن المقصود بالمصلحة مطلق المصلحة لا خصوص المصلحة الشرعية، وهم يعبرون عن المصلحة بالحكمة، ولذا يدرجون السياسة ضمن فروع الحكمة العملية.

يقول الفارابي: «السعادة هي الخير على الإطلاق، وكل ما ينفع في أن تبلغ به السعادة، وتنال به فهو أيضاً خير لا لأجل ذاته، لكن لأجل نفعه في السعادة. وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الإطلاق»[47].

ويقول في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»: «السعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها. والأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة. والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل. وهذه خيرات هي لا لأجل ذواتها بل إنما هي خيرات لأجل السعادة. والأفعال التي تعوق عن السعادة هي الشرور، وهي الأفعال القبيحة. والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الأفعال هي النقائص والرذائل والخسائس»[48].

(46) الغزالي، المستصفى، ت: محمد عبد السلام، (بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م)، 174، بتصرف يسير.
(47) الفارابي، السياسة المدنية، 72-73.
(48) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2013م)، 106.

والفارابي وإن ذكر أن غاية الوحي الوقوف على تحديد الأشياء والأفعال والنزوع بها نحو السعادة[49] إلا أنه لا ينفي حصول هذه السعادة خارج إطار الوحي، وعلى ذلك فمفهومها ملتبس، وذلك ليس غريباً بالنظر إلى محاولة الفارابي الجمع بين الفلسفة والوحي.

9- الفلسفة السياسية في ضوء مقررات علم السياسة الشرعية

لا يشغل فقهاء السياسة الشرعية أنفسهم كثيراً برئاسة النبي للمدينة كما هو صنيع الفلاسفة الإسلاميين، ويقتصر الفقهاء على الوظيفة السياسية للنبي ﷺ من خلال تعريف الإمامة والتي توصف بأنها: «موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»[50]، ثم إنهم يبدأون مباحث الإمامة بالحديث عن مبدأ الاختيار في تعيين الأئمة، وعدم النصّ النبوي على أحدٍ من بعده.

وفقهاء السياسة الشرعية يعولون في ذلك على ما يقرره الأصوليون من تبيان مقامات النبوة، وأشهر من تناول هذه المسألة الإمام القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام»، ومع ذلك فإن تقرير الفلاسفة إشكالي، ذلك أن حقيقة النبوة تظهر في الأطروحة الفلسفية كجزء من مقتضيات نفس النبوة وليس الأمر كذلك.

كما أن مفهوم الإمامة نفسه ملتبس عند الفارابي وهو الذي جعل مقولاته السياسية مفسرة عند كثير من الباحثين على أنها تبنٍ وارتضاء لأطروحات الفكر السياسي الشيعي بشكل عام والإسماعيلي بشكل خاص[51].

ولا يهمنا هنا المقولات الكلامية إنما يهمنا المقولات التشريعية التي تتعلق بالفلسفة العملية كالسياسة والاقتصاد والقانون، وقد اقتصر نقد الإمام الغزالي ونقاش ابن رشد على القسم الأول لأهميته وأولويته[52] فيما أُغفِل القسم الثاني من النقد والنقاش، وهو ما نتكفل به هنا بشكل إجمالي[53].

رغم إقرار الفارابي في كتابه بالألوهية والنبوة والشريعة إلا أنها تغيب غياباً ملحوظاً عن تأطير التدبير السياسي الذي خصص كتابه للحديث عنه، وعلى ذلك يمكن القول إن حضور بعض المصطلحات الإسلامية

(49) الفارابي، السياسة المدنية، مرجع سابق، 79-80.

(50) الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، (القاهرة، دار الحديث، د. ت)، 15.

(51) انظر على سبيل المثال: حقيقت، صادق، توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي: دراسة فقهية فلسفية مقارنة، ترجمة: حسين صافي (بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م)، 188.

(52) انظر انتقادات الإمام الغزالي للفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة خاصة في خاتمة الكتاب، 307-310، وانظر نقاش ابن رشد للغزالي في كتاب تهافت التهافت بتقديم محمد عابد الجابري.

(53) الجويني، نهاية المطلب، 17/ 397.

في تراث الفلاسفة في السياق الإسلامي لم يرقَ ليكون اتباعاً للمنهاج الإسلامي في الأحكام السياسية.

كذلك أجمل الفارابي المواطن التي هي مظنّة هذا التنبيه والتفصيل كالفصل المعقود للاجتهاد حيث قال فيه: «واجب على المرء أن يستعمل مع من هو متصدٍ لخدمته ما نقوله، وهو أن يكون ملازمًا لما هو بصدده مواظباً على ما فوض إليه ويجتهد أن يكون نصب عينه إذا ذكره، ولا يخشى الملال وخصوصاً من الملوك؛ لأن موضع الملال إنما يكون عند كثرة غشيان الناس المواضع التي ليس لهم فيها عمل»[54].

كما أنه يتحاشى ذكر الفقهاء في المواضع التي هي مظنة ذكرهم؛ فحينما عدد أهل المشورة سمى كلاً من الوزير والمستشار والمعلم، وحينما عدد الأصدقاء ذكر الأصفياء المخلصين في الصداقة والأصدقاء المجاملين في الظاهر فيما أغفل ذكر الفقهاء في كل ذلك.

وحينما عدد الفارابي في كتابه «آراء المدينة الفاضلة» صفات الرئيس الأول -وسماه بالإمام- ذكر اثني عشر شرطاً ليس من بينها الإسلام والتقوى والاجتهاد والقرشية[55].

وقد فطن المستشرق الهولندي دي بور *Boer, Tjitze J. de* للغموض الذي أحاط بالفلسفة السياسية للفارابي، واتهمه بأنه يتكلم بكلام غير واضح واصفاً آراءه بأنها «تبدو من خلال ضباب فلسفي»، ثم إنه عاب عليه عدم تعرضه بشكل صريح لنسب الملك، وأدواره في قيادة الجهاد[56].

خاتمة:

بعد هذا التجوال في دراسة العلاقة بين حقلي الفلسفة السياسية والسياسة الشرعية ظهر لنا أن الإشكالية التي تعالجها الدراسة أصيلة، إذ اعتمد فقهاء السياسة الشرعية على المتكلمين في الرد على أطروحات الفلاسفة في السياق الإسلامي، ثم تركزت ردود المتكلمين على الأطروحات العقدية، فلم تعط أطروحاتهم السياسية ما تستحقه من النظر والبحث، والنقد والتقويم.

كما ظهر لنا أن الفارابي تميز عن غيره من الفلاسفة في السياق الإسلامي بدراسة الفلسفة السياسية، وأنه قدم أطروحات جديرة بالدرس الشرعي والفلسفي سواء بسواء.

---

(54) الفارابي، السياسة، مرجع سابق.

(55) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، 75.

(56) دي بور، ت ج؛ تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1948م)، 75، النفار، محمود، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه معهد العلوم الاجتماعية، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، 2021م، 80-81.

ولا زالت الحاجة ماسة إلى دراسة مباحث الفلسفة السياسية عند الفارابي بشكل خاص، والفلاسفة في السياق الإسلامي بشكل عام للوقوف على التصورات التي تقف وراء تلك الأفكار، ومن ثم تقويمها في ضوء التقويم الكلامي لتلك الأفكار.

ولذا نحسب أن هذه الدراسة تفتح آفاقاً في هذا الاتجاه بشكل خاص، وفي اتجاه دراسات العلاقات بين العلوم الإسلامية بشكل عام.

المصادر والمراجع

1. ابن الأزرق، محمد بن علي، **بدائع السلك في طبائع الملك**، ت: علي سامي النشار، بغداد، وزارة الإعلام العراقية، د. ت.
2. البجيرمي، سليمان بن محمد، التجريد لنفع العبيد، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1950م.
3. التهانوي، محمد بن علي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ت: علي دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.
4. الجمل، سليمان بن عمر، فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب، بيروت، دار الفكر، د. ت.
5. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ت: عبد العظيم الديب، الدوحة، كلية الشريعة، جامعة قطر، 1399هـ.
6. الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله النبالي-بشير العمري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، د. ت.
7. الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب، مكة المكرمة، دار المنهاج، 2011م.
8. الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، ت: عبد العظيم الديب، مكة المكرمة، دار المنهاج، 2007م.
9. حقيقت، صادق، **توزيع السلطة في الفكر السياسي الشيعي، دراسة فقهية فلسفية مقارنة**، ترجمة: حسين صافي، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2014م.
10. آيت حمو، محمد، **الدين والسياسة في فلسفة الفارابي**، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011م.

11. خلاف، عبد الوهاب، السياسة الشرعية في الشئون الدستورية والخارجية والمالية، دمشق، دار القلم، 1988م.
12. دي بور، ت ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر والترجمة، 1948م.
13. الذهبي، محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، القاهرة، دار الحديث، 2006م.
14. ربيع، حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير وتقديم: سيف الدين عبد الفتاح، القاهرة، مؤسسة الشروق الدولية، 2007م.
15. ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، **تهافت التهافت**، بيروت، دار الكتب العلمية، 2013م.
16. الزركلي، خير الدين بن محمود، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
17. ابن السبكي، عبد الوهاب، **معيد النعم ومبيد النقم**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1986م.
18. سعد، فاروق، مع الفارابي والمدن الفاضلة، القاهرة، دار الشروق، 1982م.
19. السيد، رضوان، **الفكر السياسي الإسلامي مدارسه و اتجاهاته**، متاح على الرابط: https://alhiwartoday.net/node/10688
20. الطرابلسي، علي بن خليل، **معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام**، بيروت، دار الفكر، د.ت.
21. ابن عابدين، محمد بن محمد، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار الفكر، 1992م.
22. عبيد، علي إمام، الشريعة في فكر الفارابي، دراسة تحليلية، مجلة كلية التربية، جامعة كفر الشيخ، مصر، ع 1، 2014م.
23. الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، ت: سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1980م.
24. الغزالي، **المنقذ من الضلال**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، د. ت.
25. الغزالي، **المستصفى**، ت: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1993م.
26. الفارابي، أبو نصر، **إحصاء العلوم**، بيروت، مكتبة الهلال، 1996م.
27. الفارابي، **السياسة المدنية**، تقديم: فوزي نجار، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1964م.
28. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2013م.

29. الفارابي، **الملة ونصوص أخرى**، ت: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1991م.
30. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ت: نايف الحمد، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، 1428هـ.
31. كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله الملقب بـ(حاجي خليفة)، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بغداد، مكتبة المثنى، 1941م.
32. الليثي، مدحت، فقه الواقع في التراث السياسي الإسلامي-نماذج فقهية وفلسفية واجتماعية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2015م.
33. الماوردي، علي بن محمد، **الأحكام السلطانية**، القاهرة، دار الحديث، د. ت.
34. محمد صديق خان حسن، **أبجد العلوم**، بيروت، دار ابن حزم، 2002م.
35. مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية :منهج وتطبيقه، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1947م.
36. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د. ت.
37. النفار، محمود، أثر علم أصول الفقه في التراث السياسي الإسلامي، أطروحة دكتوراه معهد العلوم الاجتماعية، جامعة نجم الدين أربكان، تركيا، 2021م

-Arabic reference

1. **Ibn al-Azraq, Muḥammad ibn ʿAlī, Badāʾiʿ al-silk fī Ṭabāʾiʿ al-Malik, Ed: ʿAlī Sāmī al-Nashshār, Baghdād, Wizārat al-Iʿlām al-ʿIrāqīyah, D. t.**
2. **Albjyrmy, Sulaymān ibn Muḥammad, al-Tajrīd li-nafʿ al-ʿUbayd, al-Qāhirah, Maṭbaʿat al-Ḥalabī, 1950.**
3. **Al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī, Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm, Ed: ʿAlī Daḥrūj, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.**
4. **al-Jamal, Sulaymān ibn ʿUmar, futūḥāt al-Wahhāb bi-tawḍīḥ sharḥ Manhaj al-ṭullāb, Bayrūt, Dār al-Fikr, D. t.**
5. **Al-Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh, al-burhān fī uṣūl al-fiqh, Ed: ʿAbd al-**

ʿAẓīm al-Dīb, al-Dawḥah, Kullīyat al-sharīʿah, Jāmiʿat Qaṭar, 1399.

6. Al-Juwaynī, al-Talkhīṣ fī uṣūl al-fiqh, Ed: ʿAbd Allāh alnbāly-bshyr al-ʿUmarī, Bayrūt, Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, D. t.
7. Al-Juwaynī, Ghiyāth al-Umam fī altyāth al-ẓulm, Ed: ʿAbd al-ʿAẓīm al-Dīb, Makkah al-Mukarramah, Dār al-Minhāj, 2011.
8. Al-Juwaynī, nihāyat al-Muṭṭalib fī dirāyat al-madhhab, Ed: ʿAbd al-ʿAẓīm al-Dīb, Makkah al-Mukarramah, Dār al-Minhāj, 2007.
9. Ḥaqīqat, Ṣādiq, Tawzīʿ al-Sulṭah fī al-Fikr al-siyāsī al-Shīʿī, dirāsah fiqhīyah falsafīyah muqāranah, Ed: Ḥusayn Ṣāfī, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2014.
10. Āyt Ḥammū, Muḥammad, al-Dīn wa-al-siyāsah fī Falsafat al-Fārābī, Bayrūt, al-Tanwīr lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2011.
11. Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb, al-siyāsah al-sharʿīyah fī al-Shu'ūn al-dustūrīyah wa-al-khārijīyah wa-al-mālīyah, Dimashq, Dār al-Qalam, 1988.
12. Dī Būr, t J, Tārīkh al-falsafah fī al-Islām, Ed: Muḥammad ʿAbd al-Hādī Abū Rīdah, al-Qāhirah, Maṭbaʿat Lajnat al-Ta'līf wa-al-Nashr wa-al-Tarjamah, 1948.
13. Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Siyar Aʿlām al-nubalā', al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, 2006.
14. Rabīʿ, Ḥāmid ʿAbd Allāh, madkhal fī dirāsah al-Turāth al-siyāsī al-Islāmī, Ed: Sayf al-Dīn ʿAbd al-Fattāḥ, al-Qāhirah, Mu'assasat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2007.
15. Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahāfut al-tahāfut, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2013.
16. Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd, al-Aʿlām, Bayrūt, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 2002.
17. Ibn al-Subkī, ʿAbd al-Wahhāb, Muʿīd al-Niʿam wa-mubīd al-niqam, Bayrūt,

Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, 1986.

18. Sa'd, Fārūq, ma'a al-Fārābī wa-al-mudun Al-fāḍilah, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq, 1982.
19. Al-Sayyid, Raḍwān, al-Fikr al-siyāsī al-Islāmī madārisuhu wa-ittijāhātuhu, mtāḥ 'alá alrābṭ: https://alhiwartoday.net/node/10688
20. Al-Ṭarābulusī, 'Alī ibn Khalīl, Mu'īn al-ḥukkām fīmā yataraddadu bayna al-khiṣmayn min al-aḥkām, Bayrūt, Dār al-Fikr, D. t.
21. Ibn 'Ābidīn, Muḥammad ibn Muḥammad, radd al-muḥtār 'alá al-Durr al-Mukhtār, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1992.
22. 'Ubayd, 'Alī Imām, al-sharī'ah fī fikr al-Fārābī, dirāsah taḥlīlīyah, Majallat Kullīyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Kafr al-Shaykh, Miṣr, 'A 1, 2014.
23. al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Tahāfut al-falāsifah, Ed: Sulaymān Dunyā, al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif, 1980.
24. Al-Ghazālī, al-munqidh min al-ḍalāl, al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-ḥadīthah, D. t.
25. Al-Ghazālī, al-Mustaṣfá, Ed: Muḥammad 'Abd al-Salām, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993.
26. Al-Fārābī, Abū Naṣr, Iḥṣā' al-'Ulūm, Bayrūt, Maktabat al-Hilāl, 1996.
27. Al-Fārābī, al-siyāsah al-madanīyah, Ed: Fawzī Najjār, Bayrūt, al-Maṭba'ah al-Kāthūlīkīyah, 1964.
28. Al-Fārābī, Ārā' ahl al-Madīnah al-fāḍilah, al-Qāhirah, Mu'assasat Hindāwī, 2013.
29. Al-Fārābī, al-millah wa-nuṣūṣ ukhrá, Ed: Muḥsin Mahdī, Bayrūt, Dār al-Mashriq, 1991.
30. Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah fī al-siyāsah al-shar'īyah, Ed: Nāyif al-Ḥamad, Makkah al-Mukarramah, Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1428.
31. Kātib Jalabī, Muṣṭafá ibn 'Abd Allāh al-mulaqqab bi- (Ḥājjī Khalīfah), Kashf

al-ẓunūn ʿan asāmī al-Kutub wa-al-Funūn, Baghdād, Maktabat al-Muthannā, 1941.

32. Al-Laythī, Midḥat, fiqh al-wāqiʿ fī al-Turāth al-siyāsī alʾslāmy-nmādhj fiqhīyah wa-falsafīyah wa-ijtimāʿīyah, Bayrūt, al-Shabakah al-ʿArabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2015.
33. Al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad, al-aḥkām al-sulṭānīyah, al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth, D. t.
34. Muḥammad Ṣiddīq Khān Ḥasan, Abjad al-ʿUlūm, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm, 2002.
35. Madkūr, Ibrāhīm, fī al-falsafah al-Islāmīyah: Manhaj wa-taṭbīquhu, al-Qāhirah, Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyah, 1947.
36. Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm, al-Baḥr al-rāʾiq sharḥ Kanz al-daqāʾiq wmnḥh al-Khāliq wa-takmilat al-Ṭūrī, al-Qāhirah, Dār al-Kitāb al-Islāmī, D. t.
37. Al-Naffār, Maḥmūd, Athar ʿilm uṣūl al-fiqh fī al-Turāth al-siyāsī al-Islāmī, uṭrūḥat duktūrāh Maʿhad al-ʿUlūm al-ijtimāʿīyah, Jāmiʿat Najm al-Dīn Arbakān, Turkiyā, 2021.