

مفهوم «العدل» بين نصائح الملوك ومرايا الأعمراء

■ عز الدين العلام

انصبَّ الاهتمام بالتراث الإسلامي عامة على جوانبه الفلسفية والأدبية والفقهية في مقابل إهمال نسبي للتراث السياسي السلطاني¹. قد يعود الأمر إلى عدِّ هذا النوع من التّأليف مجرد كتابات مرتبطة ببلاطات الملوك والسلاطين تنظر للاستبداد السياسي وتبرّره، وقد يعود ذلك إلى عدّه مجموعة متون أخلاقية لا حظّ لها من الواقع السياسي الفعلي، وقد يعود ذلك إلى عدّه مجرد كتابات تستنسخ نفسها من دون أن يضيف اللاحق شيئاً لما قاله السابق. بل وقد يعود ذلك إلى عدّه مجرد دخيل على التراث السياسي العربي «الأصيل»، ومن ثمّ فلا علاقة تجمععه بالإسلام فكراً وحضارة. ويبدو أنّ الأسباب ذاتها كانت وراء الإهمال الذي طال «مرايا الأعمراء» Les miroirs des princes الغربية - المسيحية، ومن بينها عدّها (تماماً كما قال ابن خلدون في «مقدمته» عن «سراج الملوك»

1 - لا يمكن بأيّ حالٍ من الأحوال أن ننكر جهود رعييل أول من الباحثين في هذا المجال، وعلى رأسهم د عبد الرحمن بدوي ووداد القاضي وإحسان عباس ومن تلاهم من الباحثين منقباً ومجدّداً وعلى رأسهم د. رضوان السيد.



للطرطوشي) «مجرّد تجميع لتفاهات تستنسخ نفسها، حيث نجد الكلام المكرر نفسه، والأفكار العامة نفسها المصوغة بأسلوب متكلف»¹. كما يبرز الباحث المختص ميشال سينييلار Michel Senellart كيف أنّ مرايا الأمراء «لم تُدرس بالشكل الكافي، ولم تجد لنفسها مكاناً داخل تاريخ الأفكار السياسية. وذلك راجع ليس فقط لكونها تخاطب الأمراء - ومن ثمّ خلت من كلّ أهمية في الثقافة الديمقراطية - بل يعود ذلك أيضاً إلى توجّهها الأخلاقي»². ومهما يكن من هيمنة الطابع الأخلاقي على هذه الكتابة السياسية، ومن حقيقة تناسخها³، ومن واقع ارتباطها ببلاطات الأمراء والملوك والسلطين؛ سيكون حقاً من الخطأ أن ننزع عنها كلّ فائدة؛ إذ يكفي القول هنا: إنّها تُعدّ - وبامتياز - «خزّاناً» للثقافة السياسية السائدة آنذاك، ولا يمكنها من ثمّ إلا أن تفيّد الباحث في محاولاته معرفة المجال السياسي الوسيط وآليات اشتغاله، خاصّة وأنّ هناك اليوم من يُرجع ركائز النهضة الأوروبية إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر⁴.

يقوم هذا النوع من الكتابة السياسية - بشقيها العربي/الإسلامي والغربي/المسيحي - على مبدأ أساسي هو مفهوم النّصيحة. والواقع أنّه لو انطلقنا من بعض التعاريف العامة التي حاولت الإحاطة بنصائح الملوك الإسلامية لوجدناها تكاد تتطابق - ولو من الناحية الشكلية - مع نظيرتها الغربية

1 - Voir l'introduction de Ran Halévi in Le savoir du prince du moyen âge aux lumières (collectif) Fayard 2000.

2 - Michel Senellart: Les arts de gouverner du regimén médiéval au concept de gouvernement p.45 / Editions du Seuil 1995.

3 - يلاحظ «ألان بورو» Alain Boureau - على سبيل المثال - كيف أنّ كتاباً مهماً كان ذا تأثير كبير على الفكر السياسي الأوروبي في العصر الوسيط، وهو «حكم الأمراء» -«جيل دو روم»، لم يوفّق من الاهتمام، والسبب في نظر الكاتب هو عده مجرد رقم إضافي في سلسلة مرايا تعيد نفسها من دون كلل، أو لعدّه، (وهو أمر متناقض مع السبب الأول، كما يوضّح الكاتب) تجميعاً لما كتبه أرسطو في السياسة والأخلاق.

Alain boureau: «Le prince médiéval et la science politique» in le savoir du prince...coll op. cit., p.47.

4 - من أهمّ هؤلاء المفكّر والباحث الفرنسي المختص في العصر الوسيط «جاك لو غوف» Jacques Le Goff. انظر للتفصيل في آرائه كتابه: L'Europe est-elle née au Moyen Âge? Seuil, 2003

المسيحية¹؛ ذلك أنّ السؤال الرئيس الذي تسعى «مرايا الأمراء» للجواب عنه هو: «كيف يجب على الملك أن يحكم؛ إذ إنّ الحكم أصبح فناً تضبطه قواعد مثل أيّ مهنة، ويقتضي مجموعة من المبادئ والطرق. وعليه، ينبغي على الملك أن يخضع لتربية خاصة ليملك مهارة الحكم»².

**يبرز الباحث المختص
ميشال سينيلار كيف أنّ
مرايا الأمراء «لم تُدرس
بالشكل الكافي، ولم تجد
لنفسها مكاناً داخل تاريخ
الأفكار السياسية».**

في هذا السياق، يؤكّد الباحثان «لاشو» F. Lachaud و«سكورديا» L. Scordia هيمنة الطابع العملي على هذه الكتابات التي لم تكن لتتشغل بتحليل النّظام السياسي في حدّ ذاته بقدر ما كانت تهتمّ بما قد يحقق بسلطة الأمير من انحرافات تؤدّي إلى الطغيان السياسي، وهذا هو سرّ تأكيدها المتواتر على «الأخلاقيات» بكونها كاجحاً ضدّ كل انحراف سياسي³. وفي السياق

1 - يعرفها الباحث إحسان عباس بكونها «نصائح سياسية تُسدى إلى الأمير أو ولي العهد حتّى يكون سياسياً ناجحاً»، وأنّ ما يميّزها مقارنة مع كتابات سياسية أخرى هو «التّظرة العملية للسياسة» (إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة. مجلة الفكر العربي، ع 22، ص 1981، ص 379). وفي السياق نفسه يصنّفها الباحث عبد الرحمن بدوي في خانة «المؤلّفات التي يسترشد بها أولو الأمر في سياسة الملك وتديير أمور الرعية» (عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج 1، ص 5، دار الكتب المصرية القاهرة، 1954). وهو التّصوّر نفسه الذي نجده عند الباحث رضوان السيد الذي يذهب إلى أنّ الهدف من هذه الكتابة السياسية هو «تعليم» الحاكم أمور التّديير السياسي. (راجع مقدّمة تحقيقه لكتاب المرادي «الإشارة إلى أدب الإمارة»، ص 19، دار الطليعة، بيروت، 1981). وأخيراً تؤكّد الباحثة وداد القاضي أنّ مضمون هذه الكتابات يكمن في مجموعة من النصائح التي تبين للحاكم «كيف يجب أن يتصرّف في مختلف الحالات التي يمكن أن يكون فيها، ومع مختلف الجماعات التي يمكن أن يتعامل معها»، مبرزة على الخصوص أنّها مكتوبة بـ«صيغة المخاطب» و«موجّهة من الكاتب إلى رجل السلطة» بكونها «دليل عمل» (وداد القاضي: جوانب من الفكر السياسي للسان الدين بن الخطيب، مجلة الفكر العربي، ع 23، ص 1981)

2 - Myriam Chopin-Pagotto, p 88, La prudence dans les miroirs du prince Chroniques italiennes N60 (4/1999).

3 - Frédérique Lachaud et Lydwine Scordia, Le Prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières/ Collectif/. Publications des universités de Rouen et du Havre/ 2007 p. 14.

نفسه يكتب «جاك كرينن» Jacques Krynen أن الأمر يتعلّق بـ «كتابات تستعرض الفضائل المسيحية والواجبات الأخلاقية للملوك. وهي كلّها تدور حول فكرة رئيسة مفادها أن الملك الذي يريد حكم الآخرين عليه أن يحكم نفسه أولاً؛ فالملك الذي لا ينضح بالصفات الأخلاقية والدينية يكون عاجزاً عن القيام بوظيفته، ولا يستحقّ اسمه كملك»¹.

من الواضح أنّ «المرايا المسيحية» و«آداب الملوك» الإسلامية يعجّان معاً بالعديد من الفضائل الخلقية التي يلزم الحاكم التحلّي بها لحسن تدبير ممارسته لأمر الحكم، وفي مقدّمة هذه الفضائل يوجد «العدل» بعده من أكبر مقوّمات المُلك.

أولاً: العدل مقوّم من مقوّمات المُلك

باستقصاء فهارس آداب الملوك الإسلامية، يتّضح أنّ هناك مقوّمات أساسية لا يمكن بتاتاً للمُلك أن يقوم من دونها، وهي الجند والمال والعدل والعمران. لا نهدف هنا إلى التّدقيق في مختلف هذه العناصر بقدر ما سنركّز حديثنا على «العدل» بكونه أساس كلّ هذه المقوّمات، كما يدلّ على ذلك قولٌ قلّما يخلو كتاب سياسي سلطاني من ذكره، ومفاده أن «لا مُلك إلاّ بجند، ولا جند إلاّ بمال، ولا مال إلاّ من الرعية، ولا رعية إلاّ بعدل»².

إذا كان الحديث عن «العدل» في النصائح الإسلامية - بصفته مقوّمًا من «مقوّمات المُلك» - هو بالضرورة حديث عن «الرعية» من حيث كونها موضوعاً له؛ فإننا لن نعدم أن نجد في المرايا المسيحية - ولو من ناحية الشكل - الأطروحة نفسها. فمن بين ما تتطلّبه «وظيفة الملك» في نظر جوناس دورليان Jonas d'Orléans «التزام سلوك العدل» و«عقد مجالس للمظالم»، مع كلّ ما

1 - Jacques Krynen: L'empire du roi -Idées et croyances politiques en France XIII- XV siècle p.168 Editions Gallimard 1993.

2 - لمزيد من الاطلاع على أصول هذا القول ومدى شيوعه في النصائح الإسلامية، انظر تحقيق عبد الرحمن بدوي لكتاب «السياسة في تدبير الرئاسة» المنسوب لأرسطو، ص 125 وما يليها، م - س.

يفرضه ذلك بالمقابل على الرعايا من «ولاء و«طاعة» لحاكميها¹. ومن جهته يخصّ غيبير دو طورناي Guibert de Tournai موضوع «العطف على الرعية وحمايتها» بقسم مستقل من كتابه². كما خصّ فيليب دو ميزيير Philippe de Mizière موضوع العدل بالعديد من فقرات الجزء الأوّل من كتابه، يشير فيها إلى أهميته وضرورة تسهيل إجراءات التقاضي، مستشهداً ببعض نماذج الحكم العادل، كما يطرح في الجزء الثالث ما يجب أن يكون عليه السلوك السياسي للملك مع رعاياه، بدءاً من التحلي بفضائل «العدل» و«الرحمة» إلى اجتناب كلّ تسلّط على الشعب، مروراً بالتخفيف من ثقل الضرائب، والحرص على إقامة

المظالم³. وفي المحور الثالث من كتابه «لو بوليكراتيك» Le policratique، يخصّص جون دو ساليسبوري Jean de Salisburi حديثاً مستقلاً لإبراز الفارق بين الأمير «العادل» وحكم «الطاغية»⁴.

يقول «جوناس» في إحدى خلاصاته: «من الأكيد أنّ التقوى والعدل والرّحمة تعزّز الملك وتقوّيه، وأنّ كلّ إضرار بالأرامل والأيتام، وسلوك الاتّهامات الظّالمة والأحكام القاسية وفساد العدالة يؤدّي بدهاءة إلى خرابه»⁵. لو نسبنا هذا

القول لأبي بكر الطرطوشي أو لأيّ أديب سلطاني آخر لكان الأمر صحيحاً؛ فهذه الفقرة هي بكلّ تأكيد ترجمة لألوية الأخلاق الملوكية، وللمقولة الذائعة الصيت: «العدل أساس الملك»؛ غير أنّ القائل هنا ليس مسلماً وإنّما هو

يقول «جوناس» في إحدى خلاصاته: «من الأكيد أنّ التقوى والعدل والرّحمة تعزّز الملك وتقوّيه، وأنّ كلّ إضرار بالأرامل والأيتام، وسلوك الاتّهامات الظّالمة والأحكام القاسية وفساد العدالة يؤدّي بدهاءة إلى خرابه».

1 - Jonas d'Orléans. chap (5. 6. 8) Le métier du roi / Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq. CERF 1995.

2 - J. Krynen p. 170.

3 - Philippe de Mizière (Voir paragraphes du premier livre (n 68. 95; 97. 98. 99) et paragraphes du troisième livre (n 218. 220. 256): Songe du Vieux Pèlerin. Traduit de l'ancien français par Joël Blanchard, Ed Pocket 2008.

4 - J. de Salsbury; Le Policraticus Traduit par Denis Foulechat, Préseté par Charles Brucker - 4 Presse Universitaires de Nancy, 1985, op.

5 - Jonas d'Orléan, op. cit., p 215.



مسيحي، وليس الطرطوشي أو غيره من أدباء السلاطين؛ وإنما هو جونا

دورليون في كتابه «مهنة الملك» Le métier du roi

والواقع أنّ قول جونا هذا يسري على كلّ التّأليف السياسي «الكارولنجي»¹ Carolingien، كما يوضّح ذلك الباحث «ميشال سينيلار» الذي عدّ كتاب «ألكوان» Alcuin «الطريق الملكي» La voie royale بمثابة «مرآة أخلاقية؛ حيث الصراع الأبدي بين الفضائل والرذائل من أجل تقويم النّفس الملكية»².

يُعدُّ الملك شخصاً محورياً عند جونا وكلّ التّأليف السياسي الكارولنجي؛ فيعدّله وإيمانه وتقواه يسود الأمن والاستقرار، ويجوره وكفره يحلّ الفقر وتسود الفوضى³. وممّا يوضّح أولوية الجانب الأخلاقي عند جونا هو إدراجه للفضائل الخلقية، وعلى رأسها فضيلة العدل في سياق الحديث عن «مضمون وظيفة الملك»⁴.

تقوم آداب الملوك في مجملها على الخلاصة نفسها التي أكّدها «جونا دورليون» والقاضية بألوية الأخلاق الملوكية في تقوية المُلْك والإمارة أو انهيارهما، والواقع أنّنا لسنا في حاجة إلى حفر عميق لكي نبرز أنّ النّصوص السياسية الإسلامية غنيّة إلى حدّ كبير بهذا المعطى الذي يجعل من الحاكم «العادل» أساس المُلْك.

«من يكون الملك؟ وماذا عليه أن يفعل؟ وماذا عليه أن يجتنب؟» هذه التّساؤلات التي تطرحها مجموع الأدبيات السياسية الإسلامية، هي نفسها التي يعنون بها جونا حرفياً الفصل الثالث من كتابه، ويجيب عنها طيلة ما

1 - يبدأ العهد «الكارولنجي» مباشرة بعد الفترة «الميروفنجية»، وقد استمرّت هذه السلالة في حكم فرنسا من 800 إلى 987. وقد أعقبها في الحكم السلالة «الكاسبانية» التي سادت من 987 إلى 1328. وعن هذه الأسرة تفرّعت أسرة Les Valois التي سادت بدورها منذ حكم الملك فيليب السادس سنة 1328 إلى غاية وفاة الملك هنري الثالث سنة 1589.

2 - Michel Senellart: Les arts de gouverner, op. cit., p.50.

3 - يكفي لتبيان هذه المحورية أن نشير إلى أنّ الكاتب خصّص 7 فصول من أصل 17 للحديث عن الملك في كلّ حالاته وجوانبه. انظر الفصول 2 و 3 و 4 و 5 و 6 و 7 و 8 إضافة إلى الفصل الأخير.

4 - Jonas d'Orléan, p. 94.

لا يقلّ عن سبع صفحات تخترقها رؤية أخلاقية من أولها إلى آخرها. فهناك ثلاث فضائل من دونها لن يستحقّ الملك أن يحمل اسمه كملك، وهي «التقوى» و«العدل» و«الرّحمة»، وفي مقابلها ثلاث رذائل تجعل من الملك طاغية وهي: «الكفر» impiété و«الجور» و«القسوة»¹.

أمّا عن مصدر هذا «الدليل الأخلاقي» فليس شيئاً آخر غير «سفر التثنية»² La Deutéronome من الكتاب المقدّس الذي تعامل معه الكاتب في نصّه الحرفي المتمثّل في ضرورة اجتناب الملوك للغرور ومتاع الحياة الدّنيا وحثّهم على التواضع.

تقوم آداب الملوك في مجملها على الخلاصة نفسها التي أكّدها «جوناس دورليون» والقاضية بأولوية الأخلاق الملوكية في تقوية المُلْك والإمارة أو انهيارهما.

يتّضح من خلال مختلف هذه الأدبيات - موضوع الدراسة - أنّ كاتبيها - وهم يعرفون مدى السلطات التي يتمتّع بها الحاكم - إنّما يتوسّلون له أن يكون عادلاً وهو القادر على فعل الجور، وأن يكون رحيماً وهو القادر على فعل القسوة، وأن يرعى المحكومين وهو القادر على إهمالهم، وأن يردّ الحقوق لأهلها وهو القادر على خرقها، وأن يخاف الله وهو القادر على الكفر به. والواقع أنّ هؤلاء المؤلّفين - مسلمين ومسيحيين - يتجاوزون

الحث على مكارم الأخلاق بهدف أخلاقي (وحتّى ديني) محض؛ إذ يؤكّدون لصاحب السلطة السياسية أنّ التزامه بهذه الفضائل الحميدة إنّما يخدم مصالحه، ويؤدّي إلى دوام ملكه، ورضا محكوميه، وهذا منتهى ما يمكن أن يسعى إليه أي حاكم عاقل. أكثر من ذلك، لا يربح الحاكم بالتزامه الأخلاق الحميدة دنياه ودوام ملكه فقط؛ بل إنّه يربح أيضاً آخرته وحسن مصيره أمام الله في العالم الآخر. كان الهدف الصريح للمرايا الكارولنجية حينما تتوجّه

Jonas d'Orléan p. 185.

- 1

2 - نشير هنا إلى أنّ هذا النص - كما لاحظ ذلك العديد من المختصّين - يُعدّ نصّاً «مُشاعاً» commun في كُتب المرايا. والاختلاف الوحيد - وهو مهمّ إلى حدّ كبير - يكمن في تباين تأويلاته بين الالتزام بحرفيته «الأخلاقية» المباشرة، أو توسيع معناه ليشمل مجالات سياسية معيّنة.

للملوك واضح وشفاف. «يتعلّق الأمر بجعل الأمير أميراً جيّداً؛ أي أميراً مسيحياً عادلاً، يتّقي الله، وقادراً على مصاحبة شعبه والذهاب به نحو الخلاص»¹.

ثانياً: الرعية كموضوع لعدل الملوك

كيف تصوّر مدونو النصائح المسيحية والإسلامية الرعية المحكومة؟ وكيف نفّس تأكيداتهم المتكرّرة على فضيلة «العدل»؟ وهل تعاملوا مع «المحكومين» بكونهم جمعاً لا تمايز بينهم، أم أنّهم فضّلوا في مراتبهم وميّزوا بين فئاتهم؟ الرعية أساس السلطة ورأس الفتنة في آنٍ واحدٍ. حاضرة هي وغائبة معاً! تلك هي المفارقة المثيرة للانتباه في نصوص آداب الملوك. فبقدر ما تؤكد هذه الآداب على أهمية الرعية في بنية الدولة السلطانية؛ بقدر ما تصوغ تصوراً دونياً بشأنها، يركز على تهميشها وعدها مجرد آلة اشتغال سلطانية، ناهيك عن نعتها بأوصاف تحقيرية من قبيل العوام والسوقة والغوغاء.

من المؤكّد أنّنا نجد في الغرب المسيحي العديد من العلامات التي تؤكّد دونية «الرعية»؛ فالباحث «مارك بلوخ» Marc Bloch يلاحظ أنّه - في ما عدا فئتي «النّبلاء» و«رجال الدين» - لم تكن أدبيات العصر الفيودالي لترى غير «شعب متماثل من الأجلاف والأشرار»²، هكذا يستعمل «جوناس» مثلاً للدلالة على المحكومين عدداً من العبارات الدّالة مثل subiecti (موضوع) أو pauperes (الفقراء) أو indigentes (المعوزين)³. ومهما يكن من إشارات آداب الملوك ومرايا الأمراء إلى ضرورة «التّرهيب» والحزم تجاه العوام المحكومين؛ فالمؤكّد أنّ الغالب في نصوصهما يبقى في جميع الأحوال هو التّأكيد على واجب «الرعاية» وسلوك «العدل» تجاه الرعايا المحكومين.

في هذا السياق، يلخّ مجموع هؤلاء الكتاب - المسلمين والمسيحيين - على

1 - Corrine Margalhan- Ferrat / «Le concept de "ministerium" entre littérature spéculaire et législation carolingienne» p. 138 in «Specula principum - A cura di Angela De Benedictis con la collaborazione di Annamaria Pisapia» ouvrage collectif. Frankfurt 1999.

2 - M. Bloch, La société féodale, p. 111, Albin Michel, 1940.

3 - J. d'Orléans p. 96.

فضيلة «العدل»؛ هذه الفضيلة التي لا يملّون من التذكير بها مؤكدين أنها من أكبر مقوّمات المُلك، وأهمّ آليات ممارسة السلطة السياسية؛ فقد أكّد «أوغسطين» Saint Augustin في كتابه «مدينة الله» La cité de Dieu - الذي رأى فيه بعضهم أوّل تأليف في المرايا المسيحية - على أن العدل أحد «مقوّمات الملكية»، مشيراً إلى أنّ «فقدان العدل في بلدٍ ما يحوِّله إلى مملكة لصوص»، وهي المملكة التي يعرّفها أوغسطين بكونها «مجموعة من البشر تآتمر بأمر إنسان واحد، وتعترف بميثاق اجتماعي ينظّم تقاسم المغنم في ما بينها»¹. وقد سايره في تصورات «غريغوار الأكبر» Le Grand Grégoire الذي

يلجّ مجموع هؤلاء الكتاب - المسلمين والمسيحيين - على فضيلة «العدل»؛ هذه الفضيلة التي لا يملّون من التذكير بها مؤكدين أنها من أكبر مقوّمات المُلك، وأهمّ آليات ممارسة السلطة السياسية.

أكّد خاصة على «أهمّية العدل كمثال للملكية، وفضيلة أساسية للملك»، وهو ما سار على نهجه مجموع المرايا «الكارولنجية»، وهو نفسه ما سيؤكّد عليه مجموع المرايا اللاحقة، ومن ضمنها «وصايا» الملك «سان لويس» Saint Louis الذي رأى في العدل «أوّل فضائل الملك»².

يؤكّد «جوناس» أنّ «الحُكم المنصف أساس المُلك، والجور هو خرابه»³. يتجلّى هذا الحكم في ضرورة الرفق بالرعايا بالتزام «التقوى

والعدل والرحمة» في التعامل معها⁴، و«إقامة المظالم، وإغاثة الناس...»⁵، و«فتح الباب أمام الفقراء لعرض شكاياتهم»⁶. والملاحظة نفسها أبداهما

1 - القديس أوغسطين «مدينة الله»، المجلد الأوّل، ص 172، نقله إلى العربية الخور أسقف يوحنا الحلو. ط 2، دار المشرق، بيروت، 2006.

2 - J. Le Goff: Saint Louis p 404 et 425، وانظر الوصية رقم 16 من وصايا الملك سان لويس في الملحق الذي خصّها به محقق كتاب «فانسان دو بوفوي Vincent de Beauvais «التربية الخلقية للأُمير» De l'institution morale du prince ص 305 (Editions du CERF, 2010, Paris).

3 - هذا هو عنوان الفصل السادس من كتاب «مهنة الملك».

J. d'Orléans p. 185.

Ibid p. 203.

Ibid p. 207.



محقّق كتاب «دو طورناي» الذي أوضح أنّ أكبر علامة مميّزة تخترق كلّ نصوص الكتاب هي «حبّ الفقراء والمضطّهدين، والتعطّش الكبير للعدل»¹، وفعلاً، سيظلّ التّأكيد على هذه الخصلة الخلقية حاضراً في مجموع المرايا، كما يتبيّن مع «نيكولا فاريت» Nicola Faret (القرن السابع عشر) الذي يفتح بها حديثه عن الخصال الملوكية قائلاً عن العدل: «إنّه فضيلة ملكية؛ لأنّه سيّد الفضائل»، وبواسطته تتحقّق «مصالح الرعايا»، و«التّظام الجيّد» وتُحفظ «حقوق الصّغار والفقراء»².

إذا كان هناك الكثير من العلامات التي تضي على الملك أو السلطان «صورة» القوي الجبار القادر على كل شيء والغني عن الناس؛ فإنّ ظهوره للعامة في «مجالس المظالم» يسبغ عليه صورة العادل الرؤوف برعيته، والمتفقد لأحوالها، والقادر على الحكم بين الناس وتحقيق العدل في لحظته بشكلٍ مباشرٍ وسريع، وأينما حلّ وارتحل، دونما حاجة لتحرّي القضاة وبطء مساطرهم، وكأنّه يستعيد وقتها ما فوّضهم فيه. كما أنّ علنية جلسات ردّ المظالم، وما يصاحبها من إشارات، وما توحى به من هيبة ورهبة... كلّ هذا يجعل من الملك أو السلطان كائناً فريداً من نوعه، بل أحياناً متجرداً من دولته حين يقاضي بين الناس وأعوانه الذين اشتطوا في استعمال السلطة³.

إنّ «العدل أساس الملك» كما تردّد مجموع هذه الأدبيات السياسية، وليست «مجالس المظالم» غير مناسبة لمعاينة هذا المبدأ؛ بل إنّها «من أعظم قوانين العدل» التي تسمح بالنظر في «الشكايات وقضاء الحاجات

1 - Voir l'introduction de A. de Poorter in «Le traité Erudito Regum et Principum de Guibert de Tournai. Etude et texte inédit», p XI, Tome IX. Collection publiée par L'institut supérieur de philosophie de l'université. Louvain 1914.

2 - Nicola Faret «Des vertus nécessaires à un prince pour bien gouverner ses sujets, p 50-52, publié par LEN S.A.S. 2014» Ce document est une réimpression à l'identique du texte accessible à la BNF, Paris.

3 - انظر صورة عن مشهد مجالس المظالم في التجربة الإسلامية عند: J.Dakhliya L'exercice de la justice retenue au Maghreb. Annales islamologiques T XXVII 199.

Colette Beaune: Le miroir وانظر أيضاً مشاهد عن المجالس نفسها في التجربة المسيحية في Le miroir du pouvoir, p 89, Editions Hervas, 1989.

والفصل بين الخصماء والانتقام من الظلمة الغشماء، وقمع الظالم وقهره، وحماية المظلوم ونصرتة... وتفقد الضعفاء والمساكين والأرامل والأيتام المحتاجين والنظر في أحوال أهل السجون»، ولا بأس أن يستعين السلطان في رده للمظالم بالفقهاء؛ «لإزالة ما قد يقع في الأحكام من التباس»؛ بل وأن يحضر معه «قضاة وحكام» و«عدول» و«كتّاب»؛ ليستعلم بهم ما يثبت من حقوق، ويشهدهم على ما أوجبه منها¹.

وفي ما وراء الغاية المباشرة من عقد مجالس المظالم والمتمثلة في إحقاق الحق وردّ المظلمة، تؤكّد آداب الملوك أن المواظبة على عقد هذه المجالس تُعدّ أداة حاسمة لثني المفسدين من أعوان السلطة عن فسادهم، ونشر الخوف بينهم من عقاب سلطاني قد لا يرحم².

تؤكّد آداب الملوك أن المواظبة على عقد مجالس المظالم والمتمثلة في إحقاق الحق وردّ المظلمة تُعدّ أداة حاسمة لثني المفسدين من أعوان السلطة عن فسادهم، ونشر الخوف بينهم من عقاب سلطاني قد لا يرحم.

ليس هنا مجال البحث في مختلف التأويلات التي صيغت حول مفهوم «العدل»، ولكن نكتفي في هذا السياق بذكر وجهين «للعديل السلطاني» في علاقته بالرعية؛ يتعلّق أولهما باحترام حدود «العتبة» التي تضمن للسلطان حقوقه المالية من دون إلحاق ضرر برعاياه، ويتعلّق الثاني باحترام مبدأ «التراتبية الاجتماعية» التي تسمح باستقرار العلاقات المجتمعية.

يوضّح الوجه الأول العلاقة العضوية بين «موظفي السلطان» وتمويل السلطان. فالعدل من هذا المنظور هو ما يسمح باستجباء المستحقات السلطانية كاملةً من دون إجحاف الرعايا، وسلوك «الموظف العادل» في هذا المنحى يشبه سلوك «العلاقة» التي تنال من الدم في صمت ما لا تناله

1 - انظر الشيزري «المنهج السلوك في سياسة الملوك»، ص 562 وما يليها، عمّان 1978؛ وأيضاً عن إقامة السلطان أبي حمو لمجالس المظالم: «واسطة السلوك في سياسة الملوك» ورقة 76، (مخطوط) المكتبة الوطنية، رقم 1298، الرباط.

2 - Nizam Al Mulk, Traité de gouvernement, P 46, traduit du persan et annoté par Charles Scheffer. Sindbad. Paris 1984.

«البعوضة» بسعتها وهول سماعها. وهكذا على السلطان ألا يتساهل مع «جور» العمّال؛ لأنه بداية نهاية الدولة، ولأنه يؤدي إلى إضعاف الرعايا، ومن ثم إلى عجزهم عن أداء الجبايات، وربما إلى عزوفهم عن أي نشاط تجاري أو حرفي لا يرون فيه لنفسهم فائدة، ولا نتيجة لمثل هذه المقدمات غير خراب «المدن» ونظامها¹. وبإيجاز، فإن الحاكم «العادل» في النظام السلطاني يستطيع بحنكته ضبط «العتبة» التي يجب الوقوف عندها، فلا يكون مجحفاً فيضرب بالرعايا ويحملها ما لا طاقة لها به؛ لأنّ «من جاوز في الحلب حَبّ الدم»، كما يقول مثل سلطاني، ولا يكون مهملاً؛ فيفوّت على السلطان حقوقاً كان بإمكانه استيفاؤها.

أما الوجه الثاني للعدل السلطاني المتمثل في احترام «التراتبية الاجتماعية»؛ فهو ما يمكن أن نستشفه من شرط «السياسة» في «أعوان» السلطان، ومفاده معاملة «الخاصة» كخاصة و«العامة» كعامة دونما خلط بين «أيها الناس» و«يا وجوه الناس»²، ممّا يعني تأكيد سلوك سياسة «الترغيب» مع «الشرفاء والكبار والأعيان» بسبب تأثيرهم الكبير في «التجار وأصحاب المهن والصناعات»، و«سلوك سياسة «الترهيب» مع «العامة» لطبيعتها الهوجاء»³.

ثالثاً: بين العدل والقانون

على خلاف جوناس - إن لم نقل المرايا الكارولنجية في مجموعها - لا يطرح «فانسان دو بوفي» Vincent de Beauvais أخلاقيات مجرّدة من دون تحديد أو تعيين؛ بل يربطها بممارسات الحكم التقنية. يتّضح ذلك في ربطه بين «صلاح المملكة» وبين «العدل» الذي يجلب السّلم والأمان⁴، ناهيك عن شرحه للأسباب التي تجعل من هذه الفضيلة أكثر من مجرّد خصلة أخلاقية لتصبح ضرورة سياسية⁵. ف«العدل» المطلوب في الملك لم يعد خصلة أخلاقية نظرية

1 - ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، ص 337. بغداد 1977.

2 - المرادي: الإشارة في تدبير الإمارة ص 93. دار الثقافة 1981 الدار البيضاء

3 - أبو حمو الزياتي «واسطة السلوك في سياسة الملوك» مخطوط؛ ورقة 79.

4 - Vincent de Beauvais op. cit., p. 183 et suiv.

5 - Voir chapitre 17 op. cit.

ومجرّدة، بل أصبح فضيلة «ذهنية» لها امتدادات وانعكاسات عملية تتجلّى تحديداً في تسعة مجالات نذكر من بينها «إصدار الأحكام»، و«سنّ القوانين»¹. من «جوناس» إلى «فانسان»، حدث تطوّر نوعي في تصوّرات المرايا. فـ«علي» خلاف الكارولنجيين الذين اكتفوا بتحديد «الواجب الأخلاقي»، بدأت كتابات القرن الثاني عشر تأخذ بعين الاهتمام المتطلّبات الواقعية للسلطة. كان الملك قبل القرن الثاني عشر يحكم الناس، أمّا مع بدايات تكوّن الملكيات الوطنية فقد صار يحكم مملكة... لم يعد موضوع السلطة هو جسد الرعايا، بل أصبح هو الجسد السياسي للمملكة². وهذا التطوّر هو ما

بدأت فكرة عدّ «القانون» وسيلة من وسائل الحدّ من طغيان الملوك - ولو بشكلٍ محتشم - في بعض الأدبيات السياسية «الكارولنجية» التي استعملت مفهوم «مهمة» الملك.

سيعكسه مفهوم «المرأة» نفسه؛ فطيلة العهد الكارولنجي - بل وقبله أيضاً - لم يكن المطلوب من الملك في مواجهة المرأة غير تقويم وجهه بالتأمّل في عيوبه وإصلاح اعوجاجها، أمّا الآن فالمطلوب منه - وهو يتأمّل في المرأة - أن يتمنّن ليس فقط في ملامح وجهه، بل أساساً في الفضاء المحيط به. وهذا التحوّل إنّما يعكس - بحسب الباحث «سينيلار» - «ظهور مفهوم الإقليم territoire كمجال واقعي». وهو التوجّه الذي

سيزداد وضوحاً مع مفكّر آخر طبع تصوّرات زمانه: «جيل دو روم» Giles de

Rome مؤلّف كتاب «حُكم الأمراء» Le gouvernement des princes

بدأت فكرة عدّ «القانون» وسيلة من وسائل الحدّ من طغيان الملوك - ولو بشكلٍ محتشم - في بعض الأدبيات السياسية «الكارولنجية» التي استعملت مفهوم «مهمة» Ministerium الملك، مؤكّدة أنّه لا يمكنه إلا أن يكون خادماً للقوانين التي تعلو عليه وتفرض نفسها عليه وعلى الآخرين على السواء. ولكن وهذا فعلاً هو السؤال: عن أيّ «قانون» تتحدّث هذه الأدبيات المبكّرة؟

Ibid p. 190.

- 1

M. Senellart p. 51-52.

- 2



كان «هنكمار» Hincmar de Reimsr من الأوائل الذين استعملوا مفهوم القانون Lex في معناه الواسع الذي كان يعني في آنٍ واحدٍ «القانون الإلهي والقانون الكنسي أو «قانون المجامع» و«القانون المدني»¹. وفي جميع الأحوال كان هؤلاء المؤلفون - وفي مقدّمتهم «لو دو فيريير» و«هنكمار» - يميّزون بين قانون إلهي لا مجال لتجزئته أو تغييره أو خرقه، يسري على الجميع، حاكمين ومحكومين؛ وقوانين بشرية يمكنها أن تُشرّع أو تُعدّل على أساس واحد هو عدم تعارضها مع القوانين الإلهية. ورغم هذه البداية المحتشمة؛ فإنّ ما يثير الانتباه هو تأكيد هؤلاء على ضرورة احترام الملوك ليس فقط للقوانين الإلهية - وهذا أمر لا نقاش فيه - بل أيضاً القوانين البشرية، سواء تلك التي يصدرها الملك بنفسه، أو تلك التي أصدرها أسلافه².

تتضح فكرة «القانون» بشكل محسوس مع هيلينار Héllinard الذي رأى فيه «بيرجيس» W. Berges منعطفاً حاسماً في مسار المرايا بتأثيره الكبير فيمن سليله (دو بوفي، دو طورناي)، كما عده كرينن «أول من أدخل فكرة القانون لفرنسا، ولو بشكلٍ أولي»³. يؤكّد هيلينار على أهمّية القانون الإنساني المدني وضرورة العمل على ملاءمته مع الأوامر الرّبانية، ولكن من دون أيّ غلبة للروح الثيوقراطية، كما لو أنّه يعطي أولوية ما للقانون وللصالح العام. والواقع أنّ هيلينار لا يكتفي بتأكيد أهمّية القانون؛ بل إنّه - في معرض حديثه عن «العدل» - لم يكن ليكتفي على غرار نظرائه بمدح هذه الفضيلة الخلقية؛ بل إنّه يشرح الخطوات العملية والمسטרية من أجل تحقيقه، وهي الخطوات التي رأى فيها كرينن «بُعداً قانونياً لا يجب إهماله». ومع ذلك، يقرّ هيلينار بأنّ الملك قد لا يخضع للقوانين، وليس مردّد ذلك لكونه في حلّ منها ممّا يسمح له بخرق قواعدهما؛ بل لكونه الساهر على «الشؤون العامة» التي قد تدفعه لمثل هذا السلوك⁴. هذه الملاحظة ذاتها يوردها كرينن في حديثه عن

Corrine Margalhan - Ferrat, op. cit., p. 147.

- 1

J. Krynen. op. cit., p. 146-148.

- 2

J. Kryne. op. cit., p. 170.

- 3

Ibid. p. 167.

- 4

«جيل دو روم»؛ فالحاكم الذي يتوق لتقوية دولته ودوامها عليه - بحسب «جيل دو روم» - لا يقوم بأي عمل مخالف «للعدل»، ومناقض «للقانون الإلهي والطبيعي». ومع ذلك فإنّ الملك يظلّ - بشكلٍ من الأشكال - «فوق القانون»؛ يدافع عنه، نعم، غير أنّه بصفته المشرّع الأوّل فإنّه - في نظر «جيل دو روم» - يحظى بكامل الصلاحية في تعديله، ليس لأنّه يتمتّع بـ «سلطة مطلقة» كما قد يتبادر للذهن، بل لأنّه يجسّد «المصلحة العامة»¹.

يقرّ هيلينار بأنّ الملك قد لا يخضع للقوانين، وليس مردّد ذلك لكونه في حلّ منها ممّا يسمح له بخرق قواعدها؛ بل لكونه الساهر على «الشؤون العامة» التي قد تدفعه لمثل هذا السلوك.

يقول «جاك لوغوف» Jacques Le Goff حول العلاقة بين «الملك» و«القانون»: «لم يكن الملك الوسيط ملكاً مطلقاً؛ لقد تساءل عدد من المؤرّخين لمعرفة ما إذا كان ملكاً دستورياً. أبداً، لم يكن كذلك؛ ذلك أنّنا لا نعرف أي نصّ يمكن عده دستوراً، وربّما ما يمكن أن يقترب أكثر من هذا المفهوم، وإن كان في الواقع شيئاً جديداً هو «العهد الأعظم» la Magna Carta الذي فرضه النبلاء على ملك إنجلترا هنري الثالث (1215)، ويبقى هذا العهد كأحد الأعمدة التي قادت أوروبا نحو أنظمة دستورية.

والأصح والأهم هو أنّ الملك الوسيط كان ملكاً تعاقدياً؛ ففي قسّم التّوزيع Le Sacre يلتزم الملك مع الله ومع الكنيسة ومع الشعب. اندثر التعاقدان الأوّلان مع تطور التاريخ، أمّا التعاقد الثالث فظلّ يندرج في سياق مراقبة السلطة من طرف الشعب أو من طرف أجهزة تمثّله»².

ومع ذلك، ربّما يجب ألاّ نحمل فكرة «التّعاقد» التي يستعملها جاك لوغوف أكثر مما تحتمل. من المؤكّد أنّ أغلب الكتاب يرون أنّ «القانون» بمجرد إصداره يصبح ملزماً للملك الذي أصدره، كما هو «القانون الإلهي» ملزم له ولغيره، ومع ذلك فإنّ الملك - كما توضّح «إيزابييل فلاندروا»

J. Krynen. L'empire du roi, p. 185. op. cit.

- 1

J. Le Goff, op. cit., p. 98 - 99.

- 2

Isabelle Flandrois في دراستها لعدد من نماذج القرن السابع عشر (وأهمهم جون ديسبانيي (Jean d'Espagnet) - يبقى سيّد نفسه، وخضوعه للقوانين خضوع «إرادي». فإذا كان المطلوب من الملك «ألا يخرق القوانين التي يُصدرها هو بنفسه، فليس أساس الإلزام شرطاً تعاقدياً؛ وإنّما هو قاعدة أخلاقية». وتخلص الباحثة إلى أنّ التوازن هنا يبقى هشاً، وأنّ «فضائل الأمير الأخلاقية» في نهاية المطاف هي وحدها التي توجّهه نحو «الصالح العام»، وتحول بينه وبين أن يصبح «طاغية»¹.

ويبقى السؤال الرئيس: إذا كان بالإمكان أن نرى في موضوع «الأخلاقيات» وعلاقتها بالملوك تقارباً محسوساً بين المرايا المسيحية وآداب الملوك الإسلامية؛ فكيف تتصوّر نصائح الملوك العربية / الإسلامية مفهوم «القانون»، وما علاقته بالملوك والسلاطين، بل وحتى الخلفاء، الذين من أجلهم تمّ تدوين هذه النصائح؟

تبدو المقارنة في هذا المجال شديدة التعقيد؛ فإذا كان التطور العام للغرب المسيحي قد شهد نوعاً من دنونة Sécularisation الحياة المدنية في الكثير من أوجهها الاجتماعية بفضل إحياء القوانين الرومانية من جهة، ونوع من علمنة الحياة السياسية وعدّ الدولة شيئاً «طبيعياً» بفضل إحياء التراث الإغريقي، وخاصة منه الأرسطي، وظهور بوادر الدّول «الوطنية»؛ فإنّ للتجربة العربية / الإسلامية مساراً آخر. فمن جهة، ظلّت الحياة المدنية بمختلف معاملاتها محكومة بمدوّنات الفقهاء الشرعية المستمّدة من أحكام الدين (أو أنّها في أحسن الأحوال، ظلّت خاضعة لمقتضيات عرفية في بعض الأماكن)، ومن جهة أخرى، ظلّت الحياة السياسية محكومة بالتّنظيمات السياسية، الفارسية خاصّة، أو ما سماه عبد الله العروي بـ «التنظيم الهرمي الآسيوي» تحت غطاء ديني.

حينما نطرح مسألة «القانون» في التجربة العربية / الإسلامية لا يمكن أن يقفز إلى ذهننا غير «الأحكام الشرعية» بخلفياتها الدينية؛ فقد أصبح

Isabelle Flandrois: L'institution du prince au début du XVII siècle, p 85, PUF, 1992.

الشرع «مجرد قانون إلى جانب قوانين وأعراف أخرى تنتظم بها شؤون الدولة السلطانية»¹. لنقتنع إذاً بأنَّ «أحكام» الشرع هي ما يُقابل «القوانين» في صيغتها الغربية/ المسيحية، ولنتساءل عن موقعها من آداب الملوك وعلاقتها بمن يتولّى السلطة السياسية؟

لنتدرّج في الجواب. أحكام الشرع في عمقها «مدنية»، تهّم المسلم في حياته اليومية، في معاملاته وعباداته، وهي بهذا المعنى القانون الوحيد الشرعي والمقبول، وما عداه مجرّد أحكام جاهلية، لم ينزل الله بها من سلطان كما يقول الطرطوشي²، لا تقبل الآداب إذاً أي تقنين «مدني» خارج ما نصّ

إنّ ما يثير الانتباه في آداب الملوك هو قبولها الضمني لكل الاقتباسات «التنظيمية» (السياسية والإدارية) التي يرونها مفيدة للحكم السلطاني، وهو ما عبّروا عنه بـ «السياسة الاصطلاحية».

عليه الشرع، ولأنّ قوانين الشرع هذه تسري على جميع المؤمنين؛ فإنّها تلزم المحكومين والحاكمين على السواء. بل إنّ مهمة الحاكمين لا تقتصر فقط على الخضوع لأوامر الشرع؛ وإنّما تحقيق كافة السبل والوسائل لاحترامها والسهر على تطبيقها، ومن هنا يأتي الفارق الكبير مع التجربة الغربية/ المسيحية التي سمحت بظهور «قوانين مدنية» تؤطّر التطورات الاجتماعية المتلاحقة. وبالمقابل؛ فإنّ ما يثير الانتباه في آداب الملوك هو قبولها

الضمني لكل الاقتباسات «التنظيمية» (السياسية والإدارية) التي يرونها مفيدة للحكم السلطاني، وهو ما عبّروا عنه بـ «السياسة الاصطلاحية»³.

هي إذاً عوائق حالت أولاً دون تكوّن البوادر الأولى للدولة الحديثة نتيجة هيمنة آليات الحكم الفارسية/ الساسانية، وغيرها من أنظمة الشرق القديم

1 - عبد الله العروي. مفهوم الدولة، ص 102، المركز الثقافي العربي، 1981.

2 - راجع التمييز الذي يُقيمه أبو بكر الطرطوشي بين «الأحكام» و«السياسات» في مقدّمة كتابه «سراج الملوك».

3 - لم يكن المسلمون ليحسّوا بغضاضة وهم يقبّتون عن النّظام الفارسي/ الساساني أجهزته السياسية والإدارية لبناء دولتهم الوليدة. في هذا السياق يمكن عدّ الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أوّل من دشّن مسلسل هذه الاقتباسات بتأسيسه «ديوان العطاء والجبايات».



التي كانت تجيب عن متطلّبات النّظام السياسي السلطوي، كما حالت ثانياً دون التّطور نحو دنونة المجال المدني نتيجة احتكار الشريعة لكلّ التنظيمات المدنية، وشكّلت من ثمّ أهمّ عائق نحو التّطور من «مجمّع الرعايا» المؤمّنة إلى آفاق اجتماعية مفتوحة.

لقد تحدّث بعض الباحثين المحقّقين عن نزعات إصلاحية تتخلّل نصوص آداب الملوك، والواقع أنّ الأمر يتعلّق بنوع من «الإسقاط» يصعب تماماً تبنيّه، فبأي معنى - كما يذهب إلى ذلك أحد المحققين - يمكن أن نصنّف مثل هذه الكتابات ضمن «موضوعات القانون العام»، و«القواعد الدستورية»، و«المساواة أمام القانون»، و«الحريات العامة»، و«حرية الرأي والمعارضة»، و«التوازن بين السلطان والرعية»¹. وبأي معنى - كما يقر بذلك محقق آخر - يمكن القول: إن مثل هذه الكتابات وضعت «اللبينات الأولى لبناء الدولة العادلة التي هدفها تحرير الإنسان من الفقر والخوف وإقرار العدالة الاجتماعية من خلال مكافحة البطالة والاحتكار والاستغلال، وبتأمين سبل المعاش لجميع المواطنين دونما تفریق أو تمييز»²، وعلى أي أساس نجعل من «الاستخبار عن أحوال الرعية» مطلوباً من السلطان؛ حرصاً منه على تفقد حالها وتعهدا ومحاربة بطالتها؟²

لا تقوم الحقوق التي يتحدّث عنها هؤلاء المحقّقون على مبدأ «التّعاقد» Le contrat بقدر ما يتحكّم فيها شرط «الولاء» L'allégeance؛ فهي أولاً وقبل كل شيء تظلّ رهينة سلوك أخلاقي؛ أي أنها مرتبطة أشد الارتباط بشخص السلطان في مدى حبه للعدل وتعلقه بالشرع... وهذا موضوع آخر.

1 - مقدمة تحقيق جعفر البياتي لـ «سراج الملوك» ص 23 وما يليها. رياض الريس، لندن، 1990.
2 - مقدمة تحقيق د. محمد أحمد دمج لـ «التبر المسبوك» للغزالي ص 43 وما يليها (شركة الطباعة الفنية المتحدة، ب - ت).