ترجمات | قسم الدراسات الدينية | 06 أبريل 2016

مرايا الأمراء في الإسلام:
حداثة صمّاء؟

جوسلين دخلية
ترجمة: عبد الحق الزموري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

مرايا الأمراء في الإسلام:
حداثة صمّاء؟[1]

جوسلين دخلية[2]
ترجمة: عبد الحق الزموري

[1]- نشرت هذه المادة في مجلة "ألباب"، العدد 5، ربيع 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

[2]- نسخة أولى من هذا النص وقع تقديمها في اليوم الدراسي، حول "مرايا الأمراء في الإسلام وفي الغرب المسيحي"، الذي نظمه هواري التواتي، (باريس، معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، 21 أيار/ ماي 1999م).

إنّ الاستشهاد بقولةٍ لـ روني خَوَام، في مقدّمة نصٍّ ينتمي إلى حقل دراسة (**مرايا الأمراء**)، يمكن أن يبدو، في الإسلام اليوم، أسلوباً غير لائق، فقد كرّس هذا العالم السوري جهده للقيام بعمل واسع من ترجمة النصوص العربية الكلاسيكية، وتحديداً الوسيطة منها، لهدفٍ -لا شك- محمودٍ، وهو إتاحتها للجمهور الفرنسي، ولغير المتخصصين، ولكنّ نتائج جهده لم تلاقِ إلا القليل من التقدير في دوائر المتخصصين في هذا النوع من الأدبيات[1].

ولكنّ المقاربة الانفتاحية و«التأهيلية» الخاصة بهذا العمل هي ما يضفي على مجرّد جملةٍ أهميتُها، ويجعل منها جملة البداية، كما جاء في ظهر غلاف كتاب (**الحيل**)، وهو مؤلّف في التكتيك والحكمة السياسية، في نهاية القرن الثالث عشر، ترجمه وقدّم له ر. خَوّام[2]. وقد كتب المترجم، وهو يحاول تبسيط ما جاء فيه: «يؤشّر هذا الكتاب إلى الدهاء السياسي للقادة العرب، قبل ماكيافيلي بقرن من الزمن».

يمكننا عدم التوقّف طويلاً عند الأهمية التي يكتسيها مثل ذلك التماثل، بين أعمال ماكيافيليي، وهذه الرسائل الموجّهة لنصح الأمراء، فمجرّد السؤال كان، ولا يزال، قادحاً، للكثير من الدراسات[3]، ولا فائدة كبرى من تأكيد الطابع القومي، إلى حدّ ما، لمثل تلك الصياغة، اللهم إلا إذا أردنا تسليط الضوء على استعمالات اسم ماكيافيلي، وعلى قيمته الرمزية، في سياق تاريخي وُضِعَ تحت عنوان: الأمر العلي. وبالفعل، إنّ الأمر يتعلق بالتموقع، أو بموقعة العرب، بشكلٍ عام وشامل، في علاقة بـ ماكيافيلي؛ أي في العلاقة بـ «اللحظة الماكيافيلية» الشهيرة والافتراضية. تلك اللحظة، أو شبه اللحظة، التأسيسية للسياسي، مسار من استقلال متدرّج للسياسي عن الديني. وقد سعى بعض المفكرين العرب البارزين، قبل خَوَام، مثل عبد الله العروي، إلى موقعة العرب؛ بل المسلمين أيضاً، بالنسبة إلى ماكيافيلي، وإلى تلك اللحظة، أو تلك السلسلة من اللحظات، التي كانت منطلقاً للسياسي، للانفصال التدريجي عن السياسي في الغرب[4].

في حين أنّ الحيّز الأمثل، الذي نتفق فيه على وجود علاقة دُنيانية[5] بالسياسي في الإسلام، مفهومٌ للسياسي، لا دينيّ منذ الأصل، أو على الأقل، مستقلٌّ عن الوحي، هذا الحيّز هو أدب نصائح الملوك، أو أدب

1- روني خوام يقدّم نفسه "مترجماً ملهماً بالنصوص العربية الكبرى"، (في ظهر الكتاب الذي سنشير إليه لاحقاً).

2- Le livre des ruses. La stratégie politique des Arabes, trad. René Khawam, Paris, Phébus, 1976.

3- انظر، بشكل خاص:

MICHEL SENELLART, Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, Paris, Le Seuil, 1995; JOHN GREVILLE AGARD POCOK, Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique, Paris, PUF, [1975] 1997.

4- ABDALLAH LAROUI, «Ibn Khaldun et Machiavel», in ID., Islam et modernité, Paris, La Découverte, 1987, pp. 97-125.

5- اخترنا اعتماد ترجمة د. سعيد بن سعيد العلوي، لكلمة (sécularisation) بـ «الدُنيانية»، وهو يميّزها، بطبيعة الحال، عن «الدنيوية»، ولاسيما عن «العلمانية»، أو حتى اللائيكية. انظر، على سبيل الذكر، تقديمه للترجمة التي قام بها لكتاب: طارق أوبرو إمام في فرنسا: رسالة ووظيفة، جداول، بيروت، 2014م **[المترجم]**.

المرايا. ظهر أدب فنون الحُكم في وقتٍ مبكرٍ جداً في الإسلام؛ ذلك أنّ المؤلفات الأولى لأدب الملوك تُؤرَّخُ بالقرن الثامن[6].

يمكننا، إذاً، في توجّه ثقافي قومي، أو حتى «وطني»، أن نحاول، بحقّ، إبراز شكل من أشكال السبق، كما فعل خَوّام[7]، ومع ذلك، إن الأطروحة السائدة بين المتخصصين في العالم العربي أطروحة الفشل؛ أي فشل الوصول إلى استقلال السياسي عن الديني. كيف نفهم، إذاً، أنّ أدب مرايا الأمراء يُعتَبَرُ، بشكل حصري، ميدان التشكّل الدُنياني للسياسي، من ناحية، ويوصفُ على نطاق واسع اليوم، من ناحية أخرى، باعتباره علامة على الإفلاس والعجز؟

الوضعيات التاريخية للـ(مرايا)

أندريه ميكيل، في واحدة من عروضه التحليلية للأعمال الكبرى في الأدب العربي الوسيط، لاحظ النجاح الباهر، الذي عرفه كتاب (**كليلة ودمنة**)؛ ولكن، أيضاً، كتاب (**التاج**)، وكذا «نوع كامل من الآداب الفارسية، والهندية، الفارسية، التي عرَفَتْ، في وقتها، شهرة عظيمة»[8]. وهو، بذلك، يستشهد بكامل الثقافة السياسية، التي تأسّستْ على شرط عدل الحاكم[9]، ولكنّ أندريه ميكيل يستغرب من ذلك النجاح، فهو يقول: «حتى الشريعة الإسلامية، لم تكن تجهل فكرة العدل»، ويقول، أيضاً: «لم تكن هناك حاجة إلى تلك الأخلاق، التي تبدو، علاوةً على ذلك، بسيطة، فقد فرض الإسلام، منذ أكثر من قرن من الزمن شريعةً لم تكن فكرة العدالة غريبة عنها»[10]. وقع الامتثال لتلك التوصية، إذاً، وعلّق أ. ميكيل على ذلك بقوله:

6- يمكننا، بكلّ ثقة، التأريخ لانفجار هذا النوع الأدبي في الإسلام بمؤلفات ابن المقفع، وهو كاتب ومترجم، مات مقتولاً سنة 757

7- هذه المقاربة، وضّحها، بشكل صريح، روني خَوام، الذي كتب: "لا يجب أن ننسى أنّ فريدريك الثاني، حاكم ألمانيا في العصر الوسيط، كان يتعلّم فنون الحُكم على أيدي سياسيين عرب". Le livre des ruses؛ نفسه، ص ص 10 – 11

8- ANDRÉ MIQUEL, L'Orient d'une vie, Paris, Payot, 1990, p. 147 sq. Voir la présentation par André Miquel du Livre de Kalila wa Dimna, Paris, Klincksieck, 1957.

والكتاب عبارة عن مجموعة من الحِكم الهندية الأصل، تُرجمتْ إلى الفهلوية، ثم إلى العربية، بفضل ابن المقفع.

9- بخصوص كون العدل أساس الثقافة الإسلامية التقليدية، في (**مرايا الأمراء**)، انظر أساساً:

ANN K. S. LAMBTON, «Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship», Revue des études islamiques, XVII, 1962, pp. 91-119; ID., «Islamic Mirrors for Princes», in La Persia nel Medioevo, Rome, ANLQUAD 160, 1971, pp. 419-442 ; ID., State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic

Political Theory: The Jurists, Oxford, Oxford University Press, 1981. Cf. CHARLES-HENRI DE FOUCHÉCOUR, Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle, Paris, Éditions Recherches sur les civilisations, 1986.

10- A. MIQUEL, L'Orient d'une vie, op. cit., p. 147.

«لا شك في أنّ كتاب (**كليلة ودمنة**) في نسخته العربية، تعبير عن الرغبة في التمييز بين مسألتي الدين والدولة، التي باءت بالفشل، ما جعل الأوساط الدينية، تذكّر، بصرامة بالغة، بأنْ ليس من العبث أن قامتْ دولة الإسلام على القرآن، وعلى أنموذج النبي، وأهل الحل والعقد»[11].

نلاحظ، هنا، الصيغة الافتراضية للتبرير، في حين أنّ محتوى البرهنة نهائيّ: التمييز بين الدين والدولة قد فشل؛ ولكن إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر حيوية ذلك الضرب من التآليف، وديمومته، وأنّ ك. س. لَمْبتون (A. K. S. Lambton)، مثلاً، تذكّر بتأليف مزيد من (**مرايا الأمراء**)، إلى حدود بداية القرن العشرين، (سنة 1909م)، بالنسبة إلى آخر مرآة فارسية؟[12]. أمّا عن عدد المجاميع، وعن وتيرة تداول تلك النصوص، فقد بقيت كثيفة حتى في بداية القرن العشرين.

هناك، أيضاً، أطروحة أخرى كثيرة التداول، وتلاقي التأثير الحِكْمي نفسه لهذا التيار الأدبي؛ تحمل رسائل نصائح الملوك تلك مفهوماً دُنيانياً للسياسي، بشكلٍ حقيقي؛ ولكنّها تشكّل صنفاً من الأدبيات المحدودة التوزيع، فهي لم تكن تُهِمُّ إلا أوساط القصر، دوائر المُوالين، والنخب المدينية الـ «لائيكية»، وليس لها أيّ حضور خارج تلك الدوائر النخبوية. وفي تعارض مع تلك الأطروحات التضييقية، يمكننا القول –افتراضاً– إنّ أدب مرايا الأمراء لم يكن، على العكس من ذلك، إلا أحد الأماكن، التي يتحرّك فيها مفهوم السياسيّ المستقلّ في الإسلام؛ أي عن الوحي. ولعلّه المكان، الذي يُعبَّرُ فيه عن ذلك المنحى بامتياز، ولكنّه ينخرط في تاريخ أطول، وأكثر انتشاراً: تاريخ يشذّ، في بعض جوانبه، على الأقل، عن إشكالية الوقت.

المرايا، بدايةً، تنحو بطبعها إلى الزيغ عن صرامة اللحظة، والى تعمية المسالك. كلّ حقيقة فيها تطمح إلى أن تُصبح حقيقة عامة؛ ففي كتابه (**القديس لويس**)، وفي سياق هذا الشأن، أظهر جاك لوغوف تفاوتاً كبيراً بين وجهة النظر، التي طورها إينار مار جونسون (Einar Mar Jonsson)، والتي تقول: إنّ «مرايا الأمراء (Fürstenspiegel) لم تتطوّر في الزمن»، وتحتوي، في تنوعّها، على وَحدة ثابتة نسبياً[13]، وعلى العكس، إنّه يكشف «تحوُّلاً حاسماً، في المثال الأميري، بين «مرايا الأمراء الكارولنجيون»[14]، ومرايا الفترة الممتدة بين 1160 إلى حدود 1260 (...)»[15]. ويؤكّد جاك كرينان (Jacques Krynen)، أيضاً، حصول «نبرة جديدة في مرايا الأمراء، بعد سنة 1300. فَتَحْتَ حكم الفالويس[16] تركت المراجع التوراتية،

11- نفسه، ص ص 147 – 148

12- A. K. S. LAMBTON, «Islamic Mirrors...», art. cit. Voir C.-H. DE FOUCHÉCOURT, Moralia...,op. cit.

13- JACQUES LE GOFF, Saint Louis, Paris, Gallimard, 1996, p. 402 *sq.* et pp. 839-840. Cf. EINAR MAR JON - SON, «La situation du Speculum regale dans la littérature occidental », Études germaniques, oct.-déc. 1987, pp. 391-408; ID., Le Miroir, naissance d'un genre littéraire, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

14- **الكارولنجيون:** سلالة ملوك فرنجة حكمت أوربة من عام 750 حتى القرن العاشر **[المترجم]**.

15- J. LE GOFF, Saint Louis, op. cit., p. 840

16- فالوا (*Valois*): فرع ينحدر من سلالة كابيتيون، خلفت آل كابيه كملوك لفرنسا في الفترة من عام 1328حتى 1589 **[المترجم]**.

والوثنية، مكانها لشخصيات مُلوكية (وراثية) أكثر معاصرة، لاسيّما أن هذه الأخيرة تتمتع بالشرعية المثالية نفسها»[17]، فكيف كان الحال في الجانب المسلم بخصوص التحوّلات الداخلية للنوع؟

اهتمّ المتخصّصون بدراسة التنوّع، الذي يعرفه ذلك الضَّربُ الأدبي، منذ فترة طويلة، بيدَ أنّ حرص الدراسات الأولى أظهر، بشكلٍ خاص، رغبة في التصنيف، أكثر من مجرّد الرغبة في استكشاف التحوّلات الداخلية[18]، فقد كان المثال الأسمى لذلك الأدب السياسي الفلسفة السياسية، فمن جهة، كانت الأعمال تُرتَّبُ وتحدَّدُ أولوياتها حسب التدرج التسلسلي، على ضوء ما توحي به من أفكار فلسفية، ومن جهةٍ أخرى، كان الجدل قائماً حول التمييز، بين الدليل السياسي، والرسالة الإدارية، ومرايا الأمراء الحقيقية[19].

إنّ البحث المستمر عن شكل خالص للمرايا، وأكثر من ذلك، اعتبار الفلسفة السياسية المرجع النهائي، لم يعد، اليوم، من أولويات المؤرخين أصلاً، ففي المجال المغاربي، مثلاً، نجد أنّ المؤلفات حول فنون الحُكم لا تثير إلا اهتماماً ضعيفاً في الأوساط البحثية[20]. وحتى إن عرف بعض مؤرّخي العصر الوسيط هذا المرجع، أو ذاك، من تلك المؤلفات، أو اعتمد بعضها، فإنّ قراءة حقيقية تفرض نفسها، قراءةً تهدف إلى تحييد بُعد المرايا، لصالح الإشارات السياقية، الواقعية، المتجذّرة في النص.

إنّ كتاب (**واسطة السلوك في سياسة الملوك**) لسلطان تلمسان، أبي حمّو الثاني (1352 – 1386)، على سبيل المثال، وقد حرّره لابنه، ونُشر في تونس، لم يَحْظَ بالتحليل قطّ، باعتباره مُمثّـلاً لنوع أدبي، حتى جاءت الدراسة، التي يعدّها، حالياً، عز الدين العلاّم، حول الموضوع[21]. ونحن ندين لعزيز العظمة الّذي لا ينتمي إلى مجال الكتابة التاريخية المغاربية، بالاستشهادات القصيرة من هذا النص، وهي استشهادات اعتمدها في دراسة له عن ابن خلدون، وتُعيد للكتاب، بشكل عابر، مسافةً؛ أي انتماءه التام إلى أدب المرايا

17- J ACQUES KRYNEN, L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France. XIII e-XVe siècle, Paris, Gallimard, 1993, pp. 170-224, ici p. 190.

18- أنظر بشكل خاص:

GUSTAV RICHTER, Studien zur Geschichte der A¨ lteren Arabischen Fürstenspiegel, Leipzig, 1932; ERWIN I. J. ROSENTHAL, Political Thought in Medieval Islam: An Introduction Outline, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.

19- وبذلك، رُفضَ تصنيف "رسالة الصحابة" لابن المقفع، ضمن "مرايا الأمراء". (تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية):

(Charles Pellat, Paris, Maisonneuve et Larose, 1976).

20- أعمال عز الدين العلاّم هي الاستثناء في هذا المجال، ولكن وجب التنويه، هنا، إلى أنّ الباحث قدم إلى ميدان التاريخ الوسيط من العلوم السياسية. انظر: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، الدار البيضاء، 1991م.

21- أبو حمّو الثاني، واسطة السلوك في سياسة الملوك، تونس، 1279 هـ، وتوجد ترجمة إسبانية للكتاب قام بها م. م. غاسبارM. M. Gaspar، منذ نهاية القرن التاسع عشر (سرقسطة، 1899م).

[المترجم]؛ صدرت المقالة التي بين أيدينا سنة 2002م، وكاتبتها تتحدث عن دراسة جارية لعز الدين العلام حول أبي حمو الثاني، ما نعلمه أنّ الكاتب المشار إليه أصدر، سنة 1991، عن دار إفريقيا الشرق، المغرب، مؤلفاً بعنوان: السلطة والسياسة في الأدب السلطاني، وهو دراسة لأبي حمو، وكتابه «واسطة الملوك». ولعلّ دخلية تتحدّث عن كتابه «الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، الذي صدر في شباط/ فبراير سنة 2006م، عن سلسلة عالم المعرفة في الكويت.

(Fürstenspiegel)[22]. وقد اجتهد العظمة، في دراسته، في استخراج المعطيات الواقعية: وضع القوات العسكرية، تركيبة الجيش... إلخ[23].

وبشكلٍ عام، إنّ قراءة على اطّلاع جيد بالسياق –تركيبة القوات المسلحة، حالة العلاقات بين مختلف جماعات القصر أو الإدارة...– تنحو إلى إبعاد كلّ تحليل للأمثلة الجامدة المكوّنة لقاعدة تلك المؤلَّفات، في حين أنّ شرعيّة تلك المقاربة الواقعيّة، وطابعها الأصلي، بالنسبة إلى المؤرِّخ، لا يمكن أن تبرّرها، باعتبارها بحثاً مجرداً عن الحقيقة (realia,)، مشابهاً للبحث الذي نقوم به، انطلاقاً من رواية مناقبية، مثلاً، وذلك على حساب تحليل رموز الرواية، ورموز الضرب الأدبي الذي تنتمي إليه.

إن موقفاً مسبقاً، كهذا، يظهر تماماً للعيان، على سبيل المثال، في تقديم شارل بيلاّ لـ(**رسالة في الصحابة**)، لابن المقفع (تـ 757)[24]، أو في مقدمة جان – بول رو (Jean-Paul Roux)، التي وضعها لكتاب (**سياست نامه**) لنظام الملك (تـ 1092)[25]. وفي تقديم الترجمة الإنجليزية للكتاب نفسه، التي وضعها هوبير دارك (Hubert Darke)، نلاحظ اعتماداً أكثر وضوحاً على تناوله، ضمن سياق جنسٍ أدبي، وفي كيفية تناغمه مع مؤلفات أخرى من الجنس نفسه، تطابقاً مع تقليد أنجلو سكسوني، في نشر المرايا الإسلامية، أكثر تطوّراً منه في فرنسا[26].

لا يتعلق الأمر، هنا، بردّة فعلٍ نؤكّد، من خلالها، أنّ جنس المرايا الإسلامي جنس جامدٌ، وأنّ سياقات كتابته، وظروف إنتاجه، لم تكن لتبرزَ فيها أبداً، أو بشكل عرَضي حادث؛ ولكنّ منطق التعميم، وهو خاص بهذا الجنس، والتدليل على حقيقة صالحة لكلّ زمان ومكان تؤسِّس لمقاربة مؤلّفي فنون الحُكم، قد وقع تجاوزه، على ما يبدو، في الدراسات لحساب قراءة تتوجّه، بشكل إرادي، إلى تحديد المعطيات الواقعية. فكتاب (**سير الملوك**، أو **سياست نامه**) لنظام المُلك، وهو كتاب شهير من القرن الحادي عشر، قد مثّل الرحم، الذي خرج منه عدد من الأعمال المعاصرة واللاحقة. وغالباً ما يُسْتَشْهَد، اليوم، **برسالة الحُكم** تلك في

22- A ZIZ AL ‘AZMEH, *Ibn Khaldûn.* An Essay in Reinterpretation, Londres, Routledge, 1982, pp. 28-47.

انظر، أيضا، الكاتب نفسه، وحول الموضوع نفسه:h

Muslim Kingship: Power and the Sacred Muslim, Christian and Pagan Politics, Londres, IB Tauris, 1997, p. 124

23- A. AL ‘AZMEH, *Ibn Khaldûn*..., op. cit., pp. 32 sq., 46.

24- Risâla..., op. cit.

25- N IZAM AL MULK, Traité de gouvernement, trad. Charles Schefer (1891), rééd. J.-P. Roux, Paris, Sindbad, 1984. Préface pp. 9-31.

26- Cf. NIZAM AL MULK, The Book of Government or Rules for Kings, trad. Hubert Darke, Londres, Routledge & Kegan Paul, [1960] 1978.A`l’exception de C.-H. DE FOUCHÉCOUR, Moralia..., op. cit.

لا نجد، في الوسط الجامعي الفرنسي، إلا عدداً قليلاً من المتخصّصين في هذا الجنس الأدبي، في حين يتواصل القيام بجهد كبير في مجال النشر والترجمة في هذا المجال، في إسبانيا.

أوساط المتخصصين في الدراسات النسوية في الإسلام، لتَضَمُّنِها فصلاً مُعادياً لتدخل المرأة في السياسة، بشكل فارق، ومحرِّضاً على عدم السماع لرأيهنّ، وإبعادهنّ عن شؤون العرش[27].

ويصرّح ج. ب. رو، في مقدّمته للنص، بأنّه ميّال إلى تصديق كون «سياست نامه، لم يُكتَبْ إلا بهدف مهاجمة المرؤوسين والحريم»[28]، فالوزير العجوز للسلطان السلجوقي ملكشاه، آنذاك، كان مُعَرَّضاً لعدائية تُرك خان، زوجة سيّده، وعائلتها.

ومع ذلك، فقد استطاعت «دونيز سبيلبيرغ» (Denise Spellberg)، في كتاب صدر حديثاً لـها، وخصّصته للأحاديث النبوية المتعلقة بـ عائشة زوجة النبي، أن تستنتج، بصرامة علمية، أنّ ذلك الفصل المشهور حول النساء، في كتاب (**سياست نامه**)، لم يعرض لأي مثال معاصر: فأغلب الحالات، التي أظهرها نظام الملك، تعود إلى فترة الجاهلية، والنساء المسلمات الوحيدات اللاتي اتّهمهنّ في تبريراته هنّ زوجات النبي[29]؛ أهو حذر المؤلف في وضع سياسي غير مضمون، أم انتحاء المرجع عند القدامى؟ هذه كلّها حجج متواترة ومتماثلة لتفسير الإخراج من السياق، ولكنّها تبقى غير كافية، فالبعد الكوني للنص، والمنطق التاريخي والحَوْلي، العاملة في الكتاب، بقيت قليلة الدرس.

وإذا ما عدنا إلى المواقف، التي عبّر عنها ج. لو غوف، أو ج. كرينان، حول هذه المسألة، يمكننا، إذاً، افتراض إرادة –هي لا شكّ أكثر حملاً ممّا هي عليه في السياق الغربي– لدى علماء الإسلام في التهرّب من سياق الحكْم الوراثي، والانفصال عنه، ويظهر ذلك في مراجعهم أكثر منه في حججهم. صحيح أننا، في هذا المجال، نعرف نقصاً في الدراسات المقارنة؛ ولكن من الصعب إقامة تطوّر في سياق سلطة هذه العائلة الحاكمة، أو تلك، في الإسلام، مماثل لذلك، الذي وصفه جاك كرينان، بالنسبة إلى حالة حكم أسرة الفالوا[30]؛ أي الفترة، التي فرضت فيها بعض أشكال الحُكم الوراثي نفسها على ذلك الجنس الأدبي، واقتحمته. ويبقى

27- N IZAM AL MULK, Traité de gouvernement, op. cit., chap. 43.

[المترجم]: تشير الكاتبة، هنا، إلى الفصل الثاني والأربعين، وعنوانه: "في النساء وحرم القصر، وحد المرؤوسين ومراتب قادة الجيش"، ويقول في افتتاحه: "يجب عدم تمكين من هم تحت سلطة الملك، وفي خدمته، من أن يكون لهم نفوذ وقوة، لما ينجم عن هذا من إخلال عظيم، يُذهِب بجلاله، وأبّهته وهيبته، وأخصُّ، من هؤلاء، النساء؛ فهن محجّبات مستورات، ناقصات العقول..."، انظر: الترجمة العربية للكتاب، التي قام بها الدكتور يوسف بكار، مباشرة عن الفارسية. نشر وزارة الثقافة في المملكة الأردنية، ط 3، 2012م.

Ibid., p. 29.-28

29- DENISE A. SPELLBERG, «Nizam al Mulk's manipulation of Tradition: 'Aisha and the Role of Women in Islamic Government», Muslim World, 78-2, 1988, pp. 111-117; *ID.*, Politics, Gender and the Islamic Past. The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr, New York, Columbia University Press, 1994, pp. 86, 140-149.

30- أسرة الفالوا: حكمت فرنسا في العصور الوسطى 1823 – 1498م [**المترجم**].

مسند ابن مرزوق مثلاً في هذا المجال، وهو كتاب في المناقب، يُشيد بالسلطان المرّيني أبي الحسن (1331 – 1348م)، حالة معزولة، وهو لا يمثّل مرجعاً، ولا يُعَدُّ انتقالاً عن ذلك الجنس[31].

وفي النهاية، إنْ حَصلَ تطور ما يمكن ملاحظته، فهو -لا شك- في الاتجاه المعكوس؛ ففي القرن التاسع، كشف لنا كتاب (**التاج**)، وهو نصّ إطاري -إذا صحّتْ العبارة- عن كنز من المعلومات الواقعية حول خلفاء بني أميّة، والخلفاء العباسيين الأوائل، ولأجل ذلك، يمكن تصنيفه كـ «كتاب مراسم»، أو ضمن كتب العلامات[32].

نحن أمام كمٍّ هائل من التفاصيل، ولاسيما ما يتعلق بالالتزام الديني لأولئك الحُكّام، وبتقاليدهم في استهلاك المُسْكِرات، وبميلهم إلى الموسيقى والرقص، أو على العكس، بإمساكهم عن تلك السلوكات، ورفضهم لها. في حين يبدو أنّ ذلك النوع من المعلومات العملية جداً، أو الواقعية، على الأقل -على الرغم من أنّ هذا النص اعْتُمِدَ مرجعاً لعددٍ كبيرٍ من كتب المرايا، أو لكتب تنتمي إلى أجناس أدبية أخرى- ينحو نحو الانقراض، لتحلّ محله أمثلة عن حكم الإطلاق أكثر تجريداً، ونمطية، وعمومية[33]، هي تتحوّل من نصائح عملية جداً، ومرتبطة بالسياقات، لتصبح حقائق عامة، تُستعاد بطريقة شبه آلية. فالنصيحة، التي قدمها ابن المقفع للخليفة المنصور، منتصف القرن الثامن، في كتابه (**رسالة في الصحابة**)، والمتعلقة باتّخاذ جيش خليط، وعدم إشراكه في شؤون الإدارة السياسية، نجدها حرفياً عند نظام الملك، نهاية القرن الحادي عشر، أو عند كيكاووس[34].

31- ÉVARISTE LÉVI-PROVENÇAL, Un nouveau texte d'histoire mérinide: le Musnad d'Ibn Marzûq, Paris, E. Larose, 1925; RÉGIS BLACHÈRE, «Quelques détails sur la vie privée du sultan mérinide Abu'l-Hasan», Mémorial H. Basset, t. 2, Paris, 1928, pp. 83-89. On peut se reporter aussi à MARI´A JESU´ S VIGUERA, El Musnad: hechos memorables de Abu 1196 l-Hasan, Sultan de los Benimerines, Madrid, Instituto hispano-a´rabe de cultura, 1977.

32- كتاب التاج في أخلاق الملوك، المنسوب إلى الجاحظ، حققه ونشره أحمد زكي باشا، وترجمه إلى الفرنسية وقدّم له شارل بيلا، صدر، سنة 1954م، عن دار الآداب الجميلة، باريس. انظر أيضاً:

FRANCESCO GABRIELI, «Etichetta di corte e costumi Sasanidi nel Kitâb Akhlâq al Mulûk di al'Jâhiz»,

Rivista degli studi orientali, XI, 1928, pp. 292-305; voir aussi ARTHUR CHRISTENSEN, L'Iran sous les Sassanides, Copenhague, E. Munksgaard, 1944, p. 60 sq.

وانظر، فيما يتعلق بـ "السرقات الأدبية" في كتاب التاج، الصفحات 78 – 79 من كتاب:

ABDELFATTAH KILITO, L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique, Paris, Le Seuil, 1985.

33- اعتمد المؤرخ الموسوعي الشهير المسعودي، في كتابه مروج الذهب، على سبيل المثال، على كتاب التاج في فصله المتعلق بالساسانيين، (وقد ترجمه ونشره شارل بيلا في 5 أجزاء، عن المجمع الآسيوي في باريس، سنة 1962 – 1997).

34- انظر: رسالة **[في الصحابة]**، نفسه، ص 22 و 32؛ نظام الملك، سياست نامه، نفسه، ص 172؛ وأنظر أيضاً:

KAI KAˆ 'Uˆ S IBN ISKANDAR, Qabûs-nama, a Mirror for Princes, trad. Reuben Levy, Londres, Cresset Press, 1951, p. 134. Voir A. K. S. LAMBTON, «Medieval Persian Theory...», art. cit., p. 99.

وحول ابن المقفع، وكتابه المذكور، انظر:

SHELOMO DOVGOITEIN, «A Turning Point in the History of the Muslim State. A propos of Ibn al Muqaffa's Kitâb al-Sahâba», Islamic Culture, XXVIII, 1949, pp. 120-135 (repris dans Studies in Islamic History and Institutions, Leyde, E. J. Brill, 1966).

كيف يمكننا، إذاً، عدم اعتماد تماثل هذا الجنس، وهو غير موجود أصلاً؛ بل اعتماد شكلٍ من الوجود، في كلّ زمان ومكان، يطمح إليه الكُتّاب، ويمثّل لهم بُعداً تأسيسيّاً؟

معلومات ضبابيّة حول نظام سياسي كوني

ذكرت المتخصّصة في الدراسات الفارسية آن ك. س. لامبتون، في أحد بحوثها حول فنون الحكم في الإسلام، ألّا وجود لفُروقٍ بين فنّ المرايا الشيعيّة والسنيّة[35]، وهي تذهب أبعد من ذلك، عندما تتساءل عن تطوّر هذا الجنس الأدبي بعد الصدمة، التي مثّلها سقوط الخلافة العباسية سنة 1258، وتلاحظ الحضور الباهت للحظة الوحي فيها؛ بل غيابها أحياناً، ما جعلها تعتبر أنّ سقوط بغداد لم يكن له من تبعات كبيرة على المرايا[36]، وذلك لا يمنعنا -حسب قولها- من اكتشاف أفكار جديدة، وتأثيرات جديدة فيها، ما مكّنها، من إبراز وجود تيار مستلهم من الأفلاطونية المحدثة، وآخر من التصوّف، وثالث مكرّس بشكل قوي للمرايا الأولى.

لا بدّ، إذاً، من الأخذ بعين الاعتبار ذلك الهمّ الذي يسكن الكتّاب، أو القائمين على جمع نصوصهم، أو قرّائهم، حول رغبتهم في الوصول إلى حقيقة كونيّة، صالحة لكلّ زمان ومكان، وفي إعلانها وإعادة إنتاجها، مهما كانت التقلبات السياسيّة؛ بل بسببها أيضاً، ولا يمكن أن تكون حجة الحذر المقدمة لتفسير طابع العموميات، الذي تمتاز به تلك المؤلفات، كافية؛ إذ إنّ السلطان، الذي يُـقَدَّمُ له الامتنان بخطبة حول ظُلْم ملك ساساني، يفهم جيداً الدرس؛ لأنّ صيغ التذكير البسيطة، والمعروفة، تكون كافيةً في هذا السياق.

لا يمكن لأيّ حُجّة تُقدَّمُ باسم الحيلة، أو باسم التقية، أن تكشف عن سرّ تلك القوة في التعميم، وفي العوْلَمَة، التي تقوم بها مرايا الأمراء. فهي تفسّر، في الوقت نفسه، تلاشي ذلك الجنس الأدبي، وطابعه المخيب للمؤرِّخ، الذي يبحث عن السياقات، وعن الأحداث، ولقوّته نفسها القائمة على تخفيفها بالنهاية، عبر حشرها ضمن «الأدب السلطاني». ويمكننا فهم ذلك على أنّه ثقافة دُنيانية لفنّ الحُكم؛ معرفة منتشرة حول كوادر المُلْكية ورعاياها، تطبع المجتمعات الإسلامية في أبعد من مجرّد حركة رسائل الحكم، وغيرها من مؤلفات الآداب السلطانية.

فعندما نهتمُّ، على سبيل المثال، بكتاب (**سرّ الأسرار**)، فإنّنا نستطيع، فعلاً، إعادة بناء سلاسل الرواية والقرابة المتعلقة بدوائر محدودة؛ أي بالنخبة الثقافية والاجتماعية، حتى لو تعلّق الأمر بنصوص، أو بمجاميع من النصوص الأفضل انتشاراً، والأكثر وجوداً[37]، وإذا ما تخلّينا عن فكرة الكتاب المُنْجَز النهائي

35- A. K. S. LAMBTON, «Islamic Mirrors…», art. cit., p. 420.

36- ID., «Medieval Persian Theory…», art. cit., p. 108.

37- LATON/ARISTOTE, Fontes Graecae doctrinarum politicarum Islamicarum, Le Caire, 1198 Librairie al-N - hdâ, I, pp. 65-171.

والمغلق، فسنلاحظ حشداً من الأسباب ذات حجم مختلف تماماً، يتجاوز، من بعيد، دوائر العلماء، والموالين المتنوّرين.

وبالإضافة إلى التواريخ المثالية المتمحورة حول علي [بن أبي طالب]، أو عمر بن الخطاب، أو عمر بن عبد العزيز، باعتبارهم مثال الخليفة الصالح، والتواضع أمام مهمّات الخلافة، فإنّ ظهور أسماء أخرى مثل: أردشير أنوشِروان، ووزيره بزرجمهر، أو كسرى، أو أرسطو، واسكندر، يصبح عادياً في عدد من المدَوّنات الأدبية الإسلامية، سواء الشفوية منها، أم المكتوبة، التي تتناول السياسي: لهو، البناء القيَمي، الأخلاق، الأدب، الحكاية...

وفي حين أنّ عدداً قليلاً من المؤلفات السياسيّة، في النهاية، تتحمّل، في عناوينها، مسؤولية استعارة المرايا، فإنّ إيديولوجيا معينة، أو مثالاً محدداً للمرايا، يبدو أنه متأصِّل في الأدب السلطاني، وفي تضاد مع لاهوت الخلافة. وهذه العلاقة بالسياسي لا تعرف حدوداً، ولا أمداً زمانياً أو مجاليّاً، هي تتنزّل في وقت متساوٍ، فترة مسطّحة وثابتة؛ ولذا إنّ حُكّام ما قبل الإسلام يحملون القيمة نفسها -في الخير أو في الشرّ- كحكّام العصر الإسلامي، ومن ثَمَّ يصبحون أمثلة لهؤلاء.

وبعيداً عن أن تتَأَسْلَمَ تلك الأُمثولات أوتوماتيكياً، فإنها، عادةً، تحتفظ بدمغة الغرابة، وبطابع تاريخ خارجي[38]. وفي الوقت نفسه، الذي يذهب فيه أحد الكتّاب إلى الدفاع عن الحكومة الدينية، فإنّ هذه الأخيرة لا تتكوّرُ، بالضرورة، على أمثلة من الإسلام، أو من الوحي: يمكن لمثال العبرانيين، أو فارس الساسانية، أن يصلح قاعدة لتشكّل ثيوقراطي في الإسلام، وحتى في إطار الحكومة الدينية، فإنّ الحكمة السلطانية، يمكن أن تكون كونيّة، وغير تابعة للوحي.

وبذلك، إنّ هذا الإنتاج النصيّ يضمُّ هويةً وتكافؤَ وانتشار الوجوه السياسية المختلفة، تحت مسمّى العدالة والمساواة. إنّ ضبابيّةً مثل هذه تلفّ الأنظمة السياسية لمجرّد أنّها تتوافر على احترام المساواة والعدالة، تؤدّي بنا إلى تكرار مبادئ تبدو لنا اليوم -لا شكّ- مُفارَقَـةً قويةً مدمّرةً بشكلٍ لا يُصَدَّق. فتلك المبادئ مشهورة إلى درجة أننا لم نعد نعرف، على وجه الدقّة، إلى أيّ نصّ تعود الحِكَـمُ الآتية: «حاكم كافر عادل خيرٌ، عند الله، من حاكم مسلم ظالم»[39]، «ساعتان من عدل الكافر أفضل من سنة في جَوْر المسلم»...، وقد

38- للاطلاع على تحاليل مطولة لأمثلة أخرى، انظر:

JOCELYNE DAKHLIA, Le Divan des rois: le politique et le religieux dans l'Islam, Paris, Aubier, 1998.

39- **[المترجم]:** وردت هذه المقولة المشهورة في عدد من المصادر التاريخية بالصيغة الآتية: "الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة، ولو كانت مؤمنة"، (انظر، على سبيل المثال، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية)، وجاءت كاملة في رواية ابن الطقطقي (تـ 708 هـ)، في كتابه **الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية**، كما يأتي: «(لما فتح السلطان هولاكو بغداد، سنة ست وخمسين وستمئة، أمر أن يُستفتى العلماء أيّهما أفضل: السلطان الكافر العادل، أم السلطان المسلم الجائر؟ ثمّ جمع العلماء بالمستنصرية لذلك، فلمّا وقفوا على الفتيا أحجموا عن الجواب، وكان رضيُّ الدين علي بن طاووس، حاضراً هذا المجلس، وكان مقدّماً محترماً، فلمّا رأى إحجامهم تناول الفُتيا، ووضع خطّه فيها بتفضيل العادل الكافر على المسلم الجائر، فوضع الناس خطوطهم بعده)».

عَمدَ الغزالي، في كتابه (**نصيحة الملوك**) (القرن الحادي عشر)، إلى نشر هذا النوع من الأقوال على نطاق واسع؛ الأقوال، التي يمكن أن تعبّر عنها المقوْلَة الآتية: «المُلكُ يبقى مع الكُفْر، ولا يبقى مع الظُلم»[40].

وليس من باب التَـرَف أن نحدد زمن ظهور الحِكمة، أو متى تُعاودُ الظهور، ومتى تتعمّم، ولكن، بقطع النظر عن تلك اللحظة، إنّ مبدأ كونيّة تلك الصياغات يفرض نفسه ضمن مفهوم للسياسي ينأى بنفسه، منذ البدء، عن الوحي. لذلك، وعوضاً عن البحث عن لحظة، أو عن نقطة انطلاقٍ مسار الفصل بين الديني والسياسي، المحايث لما يمكن أن يكون قد عرفه الغرب، لعلّ الأفضل أن نتصوّر صياغة المسألة بطريقة مختلفة: اعتماد حيّزٍ خاصٍّ بالسياسي في الإسلام، لا باعتباره بذرة يتشكّل؛ بل باعتباره موجوداً قائماً بذاته، وذلك منذ القول بحُكم سيادي في الإسلام.

وإذا كان لا بدّ من أصلٍ، يمكننا إرجاع ذلك إلى القرن الثامن مع ابن المقفع (تـ 757)، مع احتمال ضعيف للخطأ[41]. تصبح المجتمعات المسلمة، منذ تلك اللحظة، إذاً، حاملةً، أو محاصَرَةً بـ، مفهوم مستقل للسياسي متعيّن بهذا الشكل، أو ذاك، حسب الأعصُر والسلطات الحاكمة، أو الأوساط الاجتماعية، وهو ينحصر، في بعض الحالات، في التخمين، ويعبّر عن نفسه في صياغات عموميّة وفَظة في أخرى. بَيْد أنّ هذا التقليد المستمدّ من النصوص لا يخلو من ترجمة مؤسساتية؛ فممارسة الجلسة العامة المفتوحة مثلاً، وحيويتها، على مرّ القرون، في الممالك الإسلامية، إلى حدود القرن التاسع عشر، أحياناً، يجعل منها، في نواحٍ كثيرة، ترجمةً مباشرة للتعاليم، التي تكرّرت في كتب الآداب السلطانية، (وعلى أيّ حال، إنّ تطبيقها يستجيب لذلك التناوب بين الافتراضية التامة، وبين التحديثية، بما يعنيه المثال في كلّيته). نحن، هنا، أمام إحدى النقاط القوية في الثقافة السلطانية، مجال إجماع بين الحاكم، ورعاياه، مع حقّ هؤلاء في أن يُسْمِعوا صوتهم للحاكم مباشرةً، وفي كلّ الأوقات تقريباً، وحتى إذا كان إقامة الجلسة العامة ذاك منصوحاً به في التقاليد اللاهوتية البحتة، فإنّ هذه الأخيرة لا تبرّر الحجم، والأهمية، التي تحتفظ به لها العدالة السلطانية – العدالة المخصوصة – في الممالك الإسلامية[42].

40- الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، المؤسسة الجامعية، والمركز الإسلامي للبحوث، بيروت، 1988م.

Counsels for Kings, trad. angl. F.R.C. Bagley,Londres-New York, Oxford University Press, 1964). Cf. ANN K. S. LAMBTON, «The Theory of Kingship in the *Nasîhat ul-Mulûk* of Ghazâli», The Islamic Quarterly, I, 1954, pp. 47-55.

[المترجم]: وقد وردت في «التبر المسبوك» على أنّها حديث نبوي (انظر: ص 44).

41- FRANCESCO GABRIELI, «L'opere di Ibn al-Muqaffa», Rivista degli studi orientali, XIII, 1932, pp. 197-247; A. K. S. LAMBTON, State and Government..., op. cit., chap. IV; J. D. LATHAM, «Ibn al Muqaffa' and early Abbasid prose», The Cambridge History of Arabic Literature. 'Abbasid Belles-Lettres, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

42- Voir par exemple ROBERT BRUNSCHVIG, «Justice religieuse et justice laïque dans la Tunisie des beys et des deys», Studia Islamica, 1965, pp. 27-70. Cf. JOCELYNE DAKHLIA, «Sous le vocable de Salomon. L'exercice de la "justice retenue" au Maghreb», Annales islamologiques, XXVII, 1993, pp. 167-180.

لم يكن جنس المرايا، إذاً، الحامل الوحيد لتلك التطلّعات في حماية الإنصاف والعدل، مقدّمة كلّ حكومة، وسيادة شريعة الوحي نفسها. أو يجب علينا اعتبارها جنساً متقلباً، هارباً من نفسه. فهذه الكتب تحمل نزوعاً، إلى أن تصبح مشاعاً في الفضاء العام، ويبدو ذلك جلياً، مقارنةً بأجناس أخرى من الإنتاج الأدبي. وبقدر اكتشافنا أنّ الأعمال الأدبية الشفوية -غناءً وأشعاراً- التي ننسبها إلى شكل من أشكال الإبداع الجماعي المجهولة المصدر، يمكن، بوضوح كبير، أن يعيد الرواة اكتشاف قائلها، مُخلّصِينها من الادّعاء الجماعي، ومن خلال حامل الكتابة المتواتر، إنّ (**مرايا الأمراء**)، تبدو سهلة التفكيك، وإحالتها إلى «مجهول»، وتفريقها في معارف منتشرة[43].

وإذا ما اقتصرنا، مثلاً، على الأدب العربي، ودون المخاطرة بالدخول إلى ساحة المجاميع، يمكننا، ببساطة، ملاحظة أنّ مرايا الأمراء، بحكم ما تقدّمه من طابع الأقوال المأثورة، أيسر، في نسبتها إلى مجهولٍ، أو في تغيير نسبتها، من أجناس أدبية أخرى خاصة الشعر، على الرغم من الاقتباس الدارج منها، ودون تحفّظ[44]، وحتى لو احتفظت تلك المؤلّفات بفرادتها، وعُرِفتْ بعناوينها، أو أسماء مؤلفيها، أو حتى بمن كانت موجّهة إليهم، أو من أهديَتْ لهم، فإنّها، بالتوازي، بقيت خاضعة لتشظٍّ مستمرّ لمحتوياتها، كأنّما يعمَدُ كلّ كاتب، في بناء معارفه في السياسة، إلى الغَرْف الحرفي من معين المعاني المشتركة، وهي قطعاً ذات طابع كونيّ. نحن، إذاً، نُخضِعُ أعمالاً يمكن أن تختلف فيما بينها اختلافاً بيّناً، إلى المعاملة الكونية الطابع.

تتعرّض هذه الأمثلة السياسية باستمرار إلى إعادة الاستعمال، وإلى الدمج قليلاً، أو كثيراً في معارف من الجنس نفسه، أو من أجناس سردية أخرى. فنجد نتفاً من (**مرايا الأمراء**) في كتب الأخلاق، أو في كتب آداب المجتمع، وفي هذا السياق، لا ينفصل فنّ الحكم، بأيّ حال من الأحوال، عن فن حُسن التحكم في النفس. فصول كاملة تتناول واجبات الحُجّاب، والوزراء، أو الملوك، نجدها مُضمَّنَة في كتب المواعظ، التي لا نعرف كثيراً عن انتشارها في المجتمع إلى الآن، والتي نعلم مدى شعبيتها الكبيرة، التي تفوق أدبيات نشأة رسائل الحُكْم، ونصائح الملوك، والوزراء تحديداً.

وإذا أخذنا مثال (**المستطرف**) للأبشيهي (1388-1446)، وهو كتاب من القرن الخامس عشر انتقده بعض كبار المتخصّصين في الأدب العربي الكلاسيكي، باعتباره ترجمة لعصر الانحطاط بطابعه التجميعي البحت، فإنّنا نراه يتمتّع بشعبيّة في بلاد المغرب، إلى منتصف القرن العشرين؛ وعموماً، هو يمثّل جزءاً من

43- RUTH H. FINNEGAN, Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context, Cambridge, Cambridge Un - versity Press, 1977, pp. 30-41; LILA ABU-LUGHOD, Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society, Berkeley, University of California Press, 1986.

44- نشير إلى الدراسة التي يقوم بها عبد الله شيخ موسى، وكاتيا زكريا حول "المصنفات" [المترجم]: ولعلّ الكاتبة تقصد:

Cheikh Moussa A., Toelle H., Zakharia K. (sous la direction de) Vers de nouvelles lectures de la littérature arabe/ Towards New Approaches of Arabic Literature, Arabica, tome XLVI, fascicules 3-4, Leyde, Brill, juillet-octobre 1999 .

المقرّرات المدرسية[45]، ويمكننا، أيضاً، إيراد مثال (**ألف ليلة وليلة**)، التي تستعيد بعض قصصها شذرات من رسائل الحكم، أو سلاسل النظائر، منقولة عن مرايا الأمراء.

يمكن أن يبدو مصطلح «إخفاء النسبة» مبالغاً فيه، ولكنّ الجدل، الذي أثير حول نسبة بعض المؤلفات، يمكن أن يُشكّل مؤشّرات مرضية. صحيح أنّ تلك الخلافات لم تكن خصّيصة المرايا؛ ولكنّ هناك جدلاً كبيراً، على سبيل المثال، حول صاحب كتاب (**التاج**)، الذي أُلِّفَ بين 847 و861، أو نسبة كتاب (**الأدب الصغير**) لابن المقفع[46]. ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ ذلك الجدل لا يتعلّق بكتب، أو بمؤلفين نكرة، ولعلّه يقف عند انزعاج للمؤرخين، أو للمتخصصين في هذا الجنس الأدبي، تجاه هذا النوع من النصوص. فبعض مؤلّفي (**مرايا الأمراء**)، يبدو أنّهم قطعوا، باستعمال ذلك الأسلوب، مع مجمل أعمالهم.

ويبدو لنا، اليوم، من التناقض أن يكون بعض علماء الدين هم من حرّروا مثل تلك الكتب، ولعلّنا نميل، أحياناً، إلى تفسير ذلك باعتبارات انتهازية، وبمنطق نظام الزبونية. بيدَ أنّ تشخيص مثل ذلك التشويه، لا يعدو أن يكون رؤيةٌ للمسألة عفا عليها الزمن، فالماوردي (تـ 1058)، الذي أصبح كتابه (**الأحكام السلطانية**) أرضيةً قانونية لسلطة الخلافة السيادية، في الفضاء السنّي، يظهر لنا، اليوم، بوجهه الثيولوجي. ولكن «الأحكام»، كما بيّن هاملتون أ. ر. جب، في الحقيقة، مصدر نصوص حُبّرتْ للمناسبة، وتهدف إلى الدفاع عن موقع الخليفة تجاه أمراء الحرب البويهيين في بغداد، وتجاه الفاطميين في القاهرة[47]. وبعيداً عن كون الماوردي منظّر الخلافة، فإنّنا نعرف له، من بين كتبه الأخرى، كتاب (**سياسة الملوك**)، و(**نصيحة الملوك**)، و(**قانون الوزارة**)؛ أي رسائل عدّة في النصح للملوك والوزراء[48]، وأحكامه السلطانية نفسها ليست غريبة عن عقلية المرايا؛ بل تأخذ من هذه الأخيرة كثيراً من عناصر شكلها المثالي والمؤكّد.

ونحن نفرّق، إلى حدّ المبالغة والتعارض، أيضاً، بين لاهوت سياسي تحت شعار الخلافة، وهذا المفهوم المفارق للديني، والمفارق للاهوتي، الذي تحمله القيم الحاكمة، متناسين أنّ الأشخاص أنفسهم، والمجموعات الاجتماعية نفسها، يمكن أن تجد نفسها في هذين السجلّين من التمثّل والممارسة، متنقلين، عادةً، بين هذا وذاك. صحيحٌ أنّ تأليف واحد من (**مرايا الأمراء**) لم يكن، أحياناً -وهذا موقف دافع عنه العلاّم- أكثر من شبه إجراء إداري، أو إعلان بيعة؛ أي تمرين أسلوبي، ولم يكن تحرير كلّ تلك الأعمال مبرّراً بالضرورة،

45- AL IBSHIˆHIˆ, Al Mustatraf, trad. G. Rat, Paris, 1899-1902 (rééd. Paris, 1996).

انظر تعليق جاك بيرك في «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine», Annales ESC, 11-2, 1956, pp. 296-324,

46- حول الكتاب الأول، انظر: هامش سابق. وحول الثاني، انظر:

GUSTAV RICHTER, «U¨ ber das kleine Adab-buch des Ibn al Muqaffa», Der Islam, XIX, 1931, pp. 278-281; F. GABRIELI, «L'opere...», art. cit.; E. I. J. ROSENTHAL, Political Thought..., op. cit., p. 251 sq.

47- HAMILTON A. R. GIBB, «Al Mâwardi's Theory of the Khalîfah», Islamic Culture, XI, 1937, pp. 291-302 (repris dans Studies on the Civilization of Islam, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1962).

48- MAWERDI, Les statuts gouvernementaux, trad. E. Fagnan, Paris, 1915 (rééd. Paris, Le Sycomore, 1982), p. VII de l'introduction.

كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، في أزمة سياسية، أو أزمة حكم، أو بتبدّل أنماط الشرعية الحاكمة؛ بل لقد وصف فرانشيسكو غابرييلي (Francesco Gabrieli) (**رسالة في الصحابة**) لابن المقفع، كونها «أعمال مكتبية»، حتى لو كلّفت كتابة ذلك النص حياة صاحبه، الذي قُتل سنة 757[49].

وبقطع النظر عن العلاقة الزبونية، التي يقوّيها، فإنّ جمع رسالة في الآداب السلطانية، أو تحريرها، يمكن أن يمكّنا، ببساطة، موظّف بلاط، أو كاتباً في إدارة، من إثبات قدراته في التحكّم في قواعد اللعبة والإشارات؛ أي مفاهيم الثقافة السلطانية. ولا يجب على هذا البُعد في الممارسة، والتحكّم في ذلك الجنس، أن يؤدّي إلى التهوين من أثر تلك الأعمال: فإشعاعها، وتذررها في دوائر أبعد من حدود القصر بكثير دليل على ذلك.

إنّ استعارة المرايا تتلاءم مع معنى الإشعاع أكثر منها مع معنى الانعكاس، إشعاعٍ متساوٍ دون عوائق، كونيّ، فالأخلاق الملكية تعني الجميع، وهي تعاليم موجّهة إلى الجميع، ويجب، نظرياً، أن تُعدّل العيش في المجتمع، وتوجيهها للقوي -وهو الأصل فيها- غالباً ما يتزامن مع تنبيهه عبر نصائح بالحذر توجَّهُ إلى الحاشية، وإلى كلّ من يوجد في حضرة الملك[50]، كما تزخر تلك المؤلفات، أيضاً، بالتعليقات اللاذعة في حقّ أهل الأمير.

وفي الحقيقة، أنْ تُوَجَّــه إلى الأمير، أو يُنصَحَ بها المقرّبون من أقوياء هذا العالم، لا بدَّ، دائماً، من الأخذ بعين الاعتبار ضآلة الرسائل المتناقضة الموجّهة إلى جمهور متنوِّع، ودوائر مختلفة، في الفضاء العمومي. تُخبِرُ تلك الرسائل عن نفسها، وتضعُ كلّ الفاعلين في اللعبة السياسية وجهاً لوجه، وإن كان ذلك في أدوار نمطيّة: الحاكم، وربّما أولاده، نساؤه، أو المحظيات عنده، الحاشية، إداريو القصر، أفراد الإدارة كالجُباة، وأخيراً الرعيّة. وهؤلاء منمّطون كما الحاكم، لا أكثر ولا أقلّ، وهم، غالباً، يُصوَّرون في هذه المصنفات بشكل مبالغ فيه؛ شكل الحاجة القصوى، أو التبعية الفارقة: أرملة دون موارد، وفي كفالتها أطفال، عجوز دون أهل، عجوز يهودي تضطرّه الأيام إلى التسوّل. فكلّما زادت فاقتهم، كَبُرَتْ مطالبهم، وارتفعت حقوقهم في أن يستمع الأمير إلى عذاباتهم، وفي أن يُطلَبَ عدلُه[51].

لا مجال، إذاً، للتعجب دائماً من جرأة أولئك الكُـتّاب، الذين يشبّهون تقلّب مزاج الحاكم بالبحر المضطرب، الذي لا يُنصحُ ركوبه، لأنّ تلك الدعوة إلى التحفّظ جزء من الشفرات أيضاً. ويندرج الحذر من وكلاء السلطان في سجلٍّ من صور الثقافة السلطانية المشتركة بين الملوك ورعاياهم، وهي تحيل عامة

49- F. GABRIELI, «L'opere...», art. cit., p. 235.

50- انظر، مثلاً، ابن المقفع، كتاب الأدب الكبير، القاهرة، 1912م؛ وقد ترجمه تاردي (J. Tardy) في:

Annales islamologiques, XXVII, 1993, pp. 181-223.

51- J. DAKHLIA, Le Divan des rois..., *op. cit.*

على المحلّ المشترك، لانعدام الأمن لكلّ المؤسسات السياسية، وعلى التغيّر، الذي تعرفه كلّ المواقع في هذا العالم[52].

وفي ذلك، أيضاً، إنّ المرايا جنس سائد تجده في كلّ مكان، فالواجبات متبادلة، والأخلاق والقيم السياسية تعني، بالدرجة نفسها الحاكم والمحكوم، وإن كانت مسؤولية الحاكم أثقل يوم الحساب. يعود هذا الطرف، أو ذاك، إلى الصور نفسها السلطانيّة، والنبويّة، والتاريخيّة، والأسطوريّة، ويجنّدان المفاهيم نفسها. ولكنّ عطالة الشكل ليست حُكماً مسبقاً بتكلّس المفاهيم السياسية السائدة في ذلك الوقت. لا شكّ في أنّ جنس المرايا، والآداب السلطانية عامةً -وهي جوهرها- تشكّل، على مرّ القرون، دعوةً واحدةً إلى كونيّة سياسيّة خالية من الحدود الدينية، وهي النقطة الثابتة في الأخلاق الملكية، ولكنّ استعمالات ذلك التقليد، وأصداءه، وارتداداته، يمكن أن تعدّل كثيراً منه، كما بيّناه، حسب السياقات السياسية.

وبعيداً عن أنّ شعبيّة أعمال يُقال عنها تجميعية، تتناول الحكم السلطاني، إلى حدود القرن العشرين، تؤكّد انهياراً، أو تخدُّراً فكرياً وسياسياً للعالم الإسلامي، يمكننا تقديم الفرضية القائلة، على العكس من ذلك، بشكل من أشكال الحداثة الأدبية لنصائح الأمراء في تلك الحقبة.

حداثةٌ أُجهِضَتْ؟

إبّان الفترة الطويلة من الإصلاحات، التي دشّنها عدد من الدول الإسلامية، منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان يمكن للكونيّة السياسيّة، وانتشار القيم، والأنظمة السياسية، التي تنادي بها (**مرايا الأمراء**)، أن تكون قد حصّلت رنيناً خاصاً. ففي ذلك الوقت أُلِّف عدد من الكتب، وطُبِعَتْ، وعُلِّقَ عليها، وأهمّها كان ينتمي إلى هذا الجنس الأدبي. منذ سنة 1872م، على سبيل المثال، صدر في الإسكندرية كتاب (**سراج الملوك**) للطُرطوشي (توفي في حدود 1130)[53]، ونشر كُرْد علي، وأحمد زكي باشا، عدداً من (**مرايا الأمراء**)، في السنوات، أو العقود الأولى للقرن العشرين، في قلب فترة الغليان القومي في مصر. وفي ذلك السياق، صدر كتاب (**التاج**)، مثلاً، سنة 1914م، في القاهرة، ولم تكن نسبته إلى الجاحظ الكاتب الكبير في القرن التاسع، وهو يُعدُّ، بشكل من الأشكال، الأب المؤسّس للأدب العربي الحديث، أقلّ من كونها مفيدة[54]، كما نُشِر كتاب (**رسالة في الصحابة**) لأوّل مرّة، سنة 1908 في القاهرة، ثمّ أُعِيدت طباعته في 1913م و1946م[55].

52- بخصوص هذه الاستعارة للبحر، انظر:

JANINE SOURDEL-THOMINE, «Les conseils du shaykh al-Harawî à un prince ayyûbide», Bulletin d'études orientales, XVII,1962 , pp. 205-240.

53- الطرطوشي، سراج الملوك، تح جعفر البياتي، دار رياض الريس، لندن، 1990م.

54- انظر مقدمة أحمد زكي باشا، (تح) كتاب التاج، نفسه.

55- محمد كرد علي، (تح) رسائل البلغاء، القاهرة، [1908] 1946م.

لم تُؤخذ حيويّة نشاط النشر ذاك، في قلب المرحلة الأولى من فترة القومية العربية، بما يكفي من الاهتمام من قبل المحللين، الذين كانوا يبحثون، بالأساس، عن علامات المثاقفة مع الغرب، أو، بالعكس، عن استعادة مبدأ الخلافة، وإيديولوجيته السياسية، فبقدر ما كان مصلحو الخلافة، أو المفكرون المصلحون في الإسلام، يبرّرون عدداً من الدراسات والتحاليل النقدية، مكّن ظهور التيارات الإسلامية من إعادة إطلاق تركيز البحث على أولئك الآباء المفترضين؛ بقدر ما كان حضور تلك الحساسية الفكرية والسياسية -وهي، في الغالب، قريبة جداً من أوساط البلاط- في اهتمامات المتخصّصين، ضعيفاً.

وحتى لو استنقصنا من التأثير السياسي لنشر هذه النصوص، أو صنفناها، بكلّ بساطة، ضمن حراك تراثي واسع، لإعادة اكتشاف الأدب العربي الوسيط، فإنّ ملاحظة عدم نسيان (**مرايا الأمراء**)، في ذلك الجرد، يؤكّد، على الرغم من كلّ شيء، أهميّة متجدّدة تجاه ذلك الجنس، أو، على الأقل، تأكيداً لمكانته المميّزة والكاملة في الثقافة العربية.

ولا نلاحظ، أصلاً، أيّ استنقاص، أو رفض في هذا السياق. في حين نجد، بعد ذلك ببضعة عقود، أنّ ذلك الاعتراف لم يعد كما في السابق؛ فقد اعتُبِرَت (**مرايا الأمراء**) جنساً أدبياً ثانوياً، دون أدنى قيمة أو فائدة. نحن بعيدون جداً، في منتصف القرن العشرين، ولاسيما بعد الاستقلالات الوطنية، عن أن نرى فيها حاملاً للفكر الدنياني حول السياسي، الفكر الذي يتكشّف عبر العصور. ما الذي حدث؟ تفسيرات عديدة ممكنة، ولا يمكن تفضيل إحداها على الأخرى، في ظلّ غياب دراسة شاملة ومعمّقة حول الموضوع.

يمكننا، في البداية، الحديث عن تشويهٍ كامل للآداب السلطانية، كنتيجة للرفض، الذي طال أغلب الممالك الحاكمة في الإسلام في القرن العشرين، فقد كانت هذه الأخيرة عاجزةً أمام المستعمر، ومتواطئة معه في بعض الحالات... أصبحت الركائز الإيديولوجية للمملكة، أو للسلطنة، في السياق نفسه، مرفوضةً ومنتهية.

لا بُدّ، أيضاً، من افتراض التفاوت الكبير للقوى الموجودة على الأرض، فمرايا الأمراء تقترح، أساساً، أخلاقاً للسلطة، وإن عرف ذلك، كما بيّنا أعلاه، ترجمة مؤسسيّة، في مواجهة ترسانة قانونية، ومؤسساتية، وسياسية، وضعتها أوربة في المستعمرات الجديدة، ومن ثَمَّ لم يعُدْ الإرث الكوني في الآداب السلطانية بقادر على المواجهة. جميل أن نتحدّث عن إرث نصائح الحكيم، الوزير الفارسي بزرجمهر [بن البختكان]، في وقت نتصارع فيه للوصول إلى تمثيلية في البرلمان، لقد تبدّلت قوانين اللعبة، بشكل حاسم، ما جعل تلك الإحالات المرجعية، تبدو مباشرة، قد عفا عليها الزمن، وغير فعالة.

ومن جهة ثالثة، لم تعد كونيّة تلك المرايا وخلودها ذا قيمة في سياق صعود النزعة القومية، فوجود إحالاتها المرجعية في كلّ مكان، وخلودها، هو ما مكّن هذه الكتب من إقامة فكر سياسي مستقل عن الخلافة؛ بل مستقل، أيضاً، عن الديني. ولكنّها، لهذه الأسباب تحديداً، اعْتُبِرتْ بمثابة التاريخ الأجنبي، واتُهِمَتْ بكونها

وقعت تحت التأثيرات الفارسية، واليونانية، والهندية، التي اخترقت الثقافة العربية. وذُكِر ذلك التاريخ في خانة الاقتباس، فأصبح بذلك غير أصيل. ما كان علامة على كونيّةٍ وانفتاحٍ عميقين على الثقافات الأخرى، والأنظمة السياسية المختلفة، أصبح يؤوَّلُ تحت اللفظة الملتبسة، المثاقفة، أو التبعية الثقافية، وذلك الطابع اللازمني هو الذي أسقط ثقافة المرايا، لاسيما أنّ المواجهة القسرية مع الغرب قد أدخلتنا تماماً في الإشكالية المشهورة آنذاك؛ أين خسر العرب/ المسلمون التحكّم في مصيرهم، أو أين تشكّل –أو لم يتشكّل– شعورهم بالوطنية، وأيضاً، أين تشكّل الإقلاع في الغرب، وليس في الشرق؟

تصبح مهمّة المؤرخين اكتشاف كلّ واحدة من تلك اللحظات، وتحديدها؛ اكتشاف كلّ مقاربة تاريخية تريد، علناً، أو بشكل مُضمَر، البحث عن نقطة بدءٍ، عن زمن، أو عن حدث تفرّقت منه المصائر. ونتج عن ذلك أنّ الجانب المؤقت في (**مرايا الأمراء**)، المعروض، بشكل باهت، وجالب للانتباه بتضخّمه، كان كفيلاً بتثبيط المؤرخين، أو باقتراح شكل من أشكال عجز الفكر السياسي الإسلامي، عن بسط نفوذه في التاريخ، وعن اقتناص خيط الأحداث.

وعندما تحرّرت العلوم الاجتماعية، أخيراً، من الهيمنة الاستعمارية، أقامت صرحاً لمفكّر وسيط هو ابن خلدون، الذي عُرِفت نظرياته، في نواحٍ كثيرة -هذا ما يؤكّده على الأقل- على أنّها تنتمي إلى سجل آخر مختلف عن الأخلاق السلطانية. والواقع أنّ الدَّيْن، الذي يدين به ابن خلدون لمن سبقه من مؤلفي (**مرايا الأمراء**)، هو –كما يذكّر عزيز العظمة– أكبر بكثير ممّا نتصور مشتركين؛ بل إنه هو نفسه قد عُجِنَ في الثقافة السلطانية[56]، بيد أنّ القراءات، التي أفرزتها الأعمال الخلدونية، غداةَ استقلال بلاد المغرب، والتي تركّزت حول مسار تداول الممالك الحاكمة الشهير، فقد أزاحت، بشكل حاسم، أيَّ إمكانية للأخذ بعين الاعتبار التقاليد السلطانية، وقد دفعت تلك القراءات إلى الواجهة اللقاء، والمواجهة بين الحاكم والرعية؛ ففرض العدالة والمساواة كان قاعدة القبول السياسي والبيعة، وحتى إذا كان أغلب كتّاب المرايا يقرّون بأنّ الحاكم لا يُحاسَبُ إلا أمام الله، فإنّ للرعايا الحق، في هذا التصور، في القيام بالضغط اللازم على الحاكم، فبعض هؤلاء، مثل مؤلف (**بحر الفوائد**)، أقرّوا حقوق بعض فئات الرعيّة على بيت المال[57]. في حين أنّ مثل تلك العلاقة الصدامية بين الحاكم والرعايا قليلة الورود فيما يمكن أن نطلق عليه النزعة الخلدونية. ففي سياق التداول السياسي، أو التناوب، الذي أطاح الدولة الاستعمارية، نفهم الصدى الذي يمكن أن تردّده نظرية الدورات الخلدونية، كما نفهم أنّ ذلك التقليد في النصح، ولكن، أيضاً، الاحتجاج والتحدّي تجاه المسؤولين السياسيين، قد فَتُرَ، بشكل واضح، في سياق السياسة الردعية والمهيمنة للدول المستقلة حديثاً.

56- عزيز العظمة، ابن خلدون، نفسه.

57- Bahr al-Fava'id. The Sea of Precious Virtues: A Medieval Islamic Mirror for Princes, trad. J. Scott Meisami, Salt Lake City, University of Utah Press, 1991.

ليست هذه النقاط الخمس سوى بعض المعطيات، لتفسير واقع اللامبالاة الحالي؛ بل الرفض الذي يضرب، اليوم، (**مرايا الأمراء**) باعتبارها جنساً أدبياً، على غرار مُجمل الآداب السلطانية. إنّ مسار الرفض ذاك، بطابعه المفاجئ جداً، إلى درجة الحينية، يبقى، على الرغم من كل شيء، في غاية الغموض، ويتطلّب استقصاء أكثر شموليّة. إنّ «إعادة الاعتبار» لهذا الجنس مطلوبة؛ لأنّ حداثة هذه المؤلّفات ليست وهماً ما بعدياً، لا شك، فأنْ نعثر من جديد، في الإسلام، على صياغات محلية للكونيّة السياسية، وعلى مفهوم لا ديني للحكم الرشيد، لا يمكن أن يُترك للمعارف الثانوية.

المصدر:

Dakhlia Jocelyne,«Les Miroirs des princes islamiques: une modernité sourde?», Annales. Histoire, Sciences Sociales, 200257 5/e année, p. 11911206-.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016

All rights reserved © 2016