الفصل السابع

أصول المكاتبات

هذا الكتاب بكل فصوله يبحث في أصول المكاتبات، علماً أن دراسة ثقافة كتابة الرسائل في العصر الإسلامي الوسيط قد تأخذ اتجاهات عدة ومختلفة، لكن هذا الكتاب لم يركز كثيراً على التفاصيل التي ليس لها صلة بكتابة الرسائل مثل مشترطات المباعدة بين السطور والكلمات أو بخصوص جوانب محددة في الرسالة، مع أن هذه التفاصيل في حد ذاتها مهمة ومفيدة، لكننا سنذكر شيئاً عنها في موضع متأخر من هذا الفصل لكن ما هو واضح في مبحثنا هذا حتى الآن هو أن الكتّاب لم يتركوا شيئاً إلا ذكروه في سبيل تحديد المعايير والقوانين والأصول في إنشاء الرسائل، وفي هذا الفصل الأخير من الكتاب سوف أركز على شيئين اثنين، أولهما أنني سألقي نظرة موسعة على عنصرين من عناصر كتابة الرسالة وقد أكدهما الكتّاب، وهما الابتداء والدعاء والتبجيل، وسوف أختتم الفصل بتوضيح موجز، إنما ضروري، لنوعين مختلفين من الرسائل لأعطي القارئ مزيداً من الدلائل حول كيفية كتابة الرسالة وعلى أي أسس نظرية تكتب.

في الجزء الأخير من الفصل السابق تحدثت عن أهمية النص والقرينة في جميع جوانب كتابة الرسائل في المجتمع الإسلامي، ولعل القسم الخاص بالدعاء في الرسالة، إلى جانب عبارات التبجيل، خير مثال يوضح الجمع بين النص والقرينة في أفضل صورة لتعطي أبلغ الأثر، وقد شرح ابن خلف هذه النقطة شرحاً وافياً في كتابه مواد البيان، حيث يقول: «ينبغي أن تكون الأدعية دالة على مقاصد الكتاب، فإذا كان في العزاء كانت مشتقة من وصفه»[1]. وعلى هذا القدر نفسه من الأهمية ظهر جدل متزايد في عصر متأخر -أو لنقل عصر الموصلي بالتأكيد- حول الدلالات اللفظية

لكلمات معينة تذكر في ابتداء الكتاب - سواء أكانت أسماء أم نعوتاً أم أفعالاً على سبيل المثال، ويبدو أن الجدال قد اشتد بسبب ازدياد طول الدعاء في الثناء على السلطان وعلى وجه الخصوص في العصرين الأيوبي والمملوكي، حيث صار من الضروري حسن انتقاء اللفظ بحسب مرتبة المكتوب إليه.

الدعاء

جاء تعريف الدعاء كما يأتي: «هو تحية يُبتدأ بها في الرسالة (اسم)، أو هو شكر أو تعبير عن حسن النية (تحية وترحيب)، أو هو تشريف أو مجاملة وتقدير (سلام وتحية)»[2]. وهذه التعريفات الثانوية الثلاثة لكلمة «الدعاء» هي التي أجدها ذات صلة بما أفهمه أنا من المقصود من الدعاء عند العرب، ولا بد من ذكر أمرين آخرين في هذا الصدد. الأول، إن التعبير عن الدعاء -كما وضحت في الفصل السادس هو بصورة رئيسة جزء من القسم الافتتاحي في الرسالة- وقد كان بطريقتين في الرسالة العربية إبان العصر الإسلامي قبل العصر الحديث. الطريقة الأولى وتكون عبر صيغة فعل يدل على التمني، والطريقة الثانية باستخدام الفعل ما زال ومتلازماتها. وسوف نأتي على ذكر المزيد من التفاصيل أدناه، وثانياً كلمة الدعاء نفسها في اللغة العربية وجه من وجوه التضرع وفق الطبيعة الإسلامية الخاصة، والجدير ذكره أن الدلالة اللفظية للكلمة العربية «الدعاء» هي عينها إثبات لهذا الغرض، وهي بالإضافة إلى معانٍ أخرى تتضمن معنى «النداء»، وهو مفهوم موجود في صلب الدعاء عند الغرب أيضاً. فالنداء الموجه إلى مصدر عال يطلب منه العون أو يتضرع إليه ليسبغ أطيب التمنيات على السلطان هو عنصر عظيم الأهمية في الدعاء في الرسائل الإسلامية، والتضرع أيضاً جزء لا يتجزأ من خاتمة الرسائل (انظر أدناه).

وفي هذا السياق يؤكد بيرلمان Perelman على أهمية الدعاء في أدبيات الرسائل الغربية وكان تأكيده ذلك ناجماً عن كتاب البيريك مونت كاسينو Alberic of Monte Cassino (القرن الحادي عشر م) الذي كان له أثره البالغ، حيث جاء فيه: «إن

معالجة الدعاء تمتد لتصبح الموضوع الوحيد الأكبر في تعليم المكاتبة وفي إعادة صياغة وإعادة تعريف النظرية البلاغية بحيث تعكس الواقع الاجتماعي وكذلك الإيديولوجيا الاجتماعية للمؤسسات التي توجد فيها»[3]. وأقول: إن تطور الاهتمام بالدعاء في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث قد نما نمواً سريعاً وعلى نحو مساوٍ له. والواقع، تشير تلك الأجزاء المطولة حول الدعاء التي نجدها في الأعمال العربية فيما قبل القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) إلى أن المؤلفات الإسلامية ربما تكون قد حفزت الاهتمام بالدعاء في المؤلفات الغربية بدلاً من أن يكون العكس.

إن أهم وثيقتين في المؤلفات الإسلامية تتحدثان عن الدعاء في الرسائل هما كتاب ابن الأثير بعنوان «كتاب المفتاح المنشا» وكتاب الموصلي بعنوان «البرد الموشى». ويبدو أن الأخير في بعض نواحيه نسخة عن الأول لكن أكثر اكتمالاً، وسيصار إلى الاستشهاد بهما كثيراً في هذا الفصل، يقول الموصلي: «الغرض من المكاتبة أن تقصد الدعاء في المكتوب إليه والتقرب إلى خاطره» (انظر «الطمأنة بحسن النوايا» في أدب الرسائل الغربية)[4]. وكان الدعاء جزءاً من الرسالة التي تختص عادة بالخلفاء والملوك والوزراء والأمراء ذوي المراتب السامية وأيضاً لموظفي الديوان المتميزين والأشخاص المهنيين الأجلاء، وقد تحدثت في مقالة سابقة عن الطريقة التي بها تعكس مفردات الدعاء مرتبة ومنجزات العلماء من مختلف الاختصاصات، ومع أنني لم أستطع أن أحدد على وجه الدقة متى ابتدأ هذا التوجه إلا أنني قد استنتجت أنه قد صار شائعاً بدءاً من القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) إلى أن وصل ذروته فيما بدا وكأنه جزء إلزامي من الرسائل في العصر العثماني، يجلّي تأكيد الموصلي على هذا التوجه اهتماماً متزايداً في ذلك العصر للتلاعب بالكلمات ذات الصلة بمهنة العالم، ومع مرور الزمن باتت صيغة الدعاء أكثر تطوراً وأكثر دقة وفي الوقت نفسه أكثر توقعاً، وأخذ الكتاب وعلى نحو متزايد يؤلفون الرسائل بالنيابة عن النحاة والفقهاء وعلماء الدين وحتى الصوفيين، وببراعة فائقة يدخلون فيها ألفاظاً ذات صلة بمهنة الشخص الذي تكتب الرسالة بالنيابة عنه[5].

وبعد أن يقدم شرحاً مطولاً لنظريات أصول المكاتبات والدعاء على وجه الخصوص (وسنقدم بعضاً منها أدناه) يعطي الموصلي أمثلة عدة لمختلف أساليب الدعاء المتاحة للكاتب بحسب رتبة ومهنة المكتوب إليه، ولا يفتأ يذكرنا في مواضع مختلفة بأن كتابه هذا هو مجرد مقالة تمهيدية لأصول الدعاء وافتتاح المكاتبة، وكما يقول: فإن خيارات الأساليب في ذلك لا حدود لها، لكنه يخلص في عمله هذا إلى تقديم نماذج عديدة من الأدعية والافتتاحات، حيث يعرض هذه الأخيرة على أنها جزء من منظومة مترادفات أو أشباه مترادفات حيث يعطي اللفظ مع جميع مترادفاته المحتملة، ومع أن دور الدعاء قد أخذ في التنامي مع حلول القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) كما يتضح في كتاب هلال بن محسّن الصابئ[6]، إلا أن ثمة الخاصة واحدة من الخواص العديدة الملاحظة في ذلك العصر هي أن أشكال الدعاء ازدادت في الطول، ففي عصر الموصلي كان الدعاء المعتاد يشتمل على بضع جمل.

أشكال الدعاء الابتدائي

النماذج الآتية هي مجرد بضعة نماذج تحدث عنها الموصلي، وهي لا توضح فقط الطريقة التي بها تعكس الألفاظ الفروق والإضافات في المراتب بل أيضاً مستوى التورية في العديد من المهن التي باتت سمة مميزة من سمات كتابة الرسائل.

في الأدعية للخلفاء:

يقول ابن شيث: كان السلطان في العصر الأيوبي لا يبتدئ بالدعاء في كتبه إلى أحد إلا من يماثله في الملك، وإن السلطان لا يكتب إلى أحد ممن هو تحت أمره ولذا لا يستعمل إلا كلمات مثل «ما زال» و«ما برح» في الدعاء وإنما يكتب بذلك إلى من يماثله من الملوك أو إلى ولده المستخلف عنه في الملك، وإنه لا يستخدم إلا ضمير المتكلم بالجمع، كأن يكتب في الكتب السلطانية «أصدرناها» حين يخاطب من هم دونه مرتبة وذلك ليظهر عظمته[7]، والمثال الآتي شكل للدعاء تعظيماً للخليفة:

«أدام الله سلطان الديوان العزيز، وما زالت أيامه للآمال مواسم ومسائله للآملين مغانم وأفنيته على الحوادث محارم وأوامره على الأقدار عزائم»[8].

وللوزراء:

«أدام الله أيام الجناب، ومد ظله الظليل على كل عام وخاص، وأفاض فضله الجزيل على كل دان وقاص، ومكن سوطه الوبيل على كل عاد وعاص، واستخدم له من الخلق ألسنة الحمد وضمایر الإخلاص»[9].

وللقضاة:

وكما هو الحال في الحديث عن فئات الناس ومراتبهم في هذا الفصل فإن جميع الألقاب والافتتاحات والأدعية التي تبتدئ بها المكاتبة يجب أن تكون مناسبة لموقع ومنزلة المكتوب إليه، ومنزلة القاضي في الدولة ليست استثناءً لهذه القاعدة، بالرغم من وجود تمييز بين المرتبة الأعلى (قاضي القضاة) ومراتب من هم أدنى منه. فمثلاً، الدعاء لقاضي القضاة يكون على هذا النحو: «أعز الله أحكام الشريعة بالجناب العالي». ويكون الدعاء لمن هم أدنى منه منزلة وفي سلك القضاء على نحو: «حرس الله القاضي الأجل الأفضل الأكمل..».. وقد يستخدم هذا الخطاب أيضاً مع قاض من أعلى المراتب أي قاضي القضاة وفي هذه الحالة تثبت معها ياء الإضافة، مثل «الأجلي» وما شابه ذلك، والأوصاف المركبة تعد أيضاً ذات حساسية للمراتب، لهذا فالخطاب إلى قاضي القضاة يكون على نحو «ملك العلماء» و«حكم الملوك والسلاطين». ولكن تستخدم الأوصاف المركبة الآتية لغير قاضي القضاة: «رئيس العلماء المبرزين، مفتي المسلمين، سيف النظر، لسان الأثر»[10].

ومن الأوصاف الأخرى للأدعية التي تليق بالقضاة ما يلي: «ما زال رأيه فاتح أبواب الصواب، لابس أثواب الثواب كامل الأدوات والآداب[11]، باهر الإعجاز والإعجاب»[12].

وسأورد فيما يلي بعض الأمثلة للألقاب والأدعية التي تليق بفئات عدة ومتنوعة للمهن في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث، وأشكال الدعاء في الرسائل الموجهة إلى هؤلاء المهنيين تتضمن في معظمها تورية في الألفاظ المناسبة لكل مهنة.

ألقاب وأدعية تليق بكتّاب الإنشاء

قد لا ندهش إذ نرى كتاب الإنشاء يستفيدون من الفرصة ليجعلوا أنفسهم في مرتبة تساوي مراتب أولئك الذين ينبغي إطراؤهم في أدب الرسائل، وشكل اللقب والدعاء اللائقين بالعلماء من هذه المرتبة يكون على نحو: «الصدر الأجل الكبير الرئيس النفيس اللوذعي المفلق البليغ لسان العرب...إلخ». والدعاء لكاتب الإنشاء يكون عادة على نحو:

> «ما زال كامل أوصاف البراعة، مثقف أود اليراعة، فارس حلبة الأقوال التي هي الشجا في حلوق الأعداء الباهرة الشجاعة مسدد المقاصد في حفظ الأسرار من الإضاعة والإذاعة»[13].

فهذا الدعاء القصير يشير إشارة مقتضبة لبعض أهم واجبات الكاتب مثل إرباك العدو بفصاحة القول وبلاغته وبحفظ الأسرار من الضياع.

ألقاب وأدعية تليق بأرباب الطب

كان الأطباء يتمتعون بمنزلة سامية جليلة في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث، وكان أرباب هذه المهنة يعدون حكماء، وفي هذا انعكاس للثقافة اليونانية، لذلك ليس بالأمر غير المعتاد أن نجد إشارة في الدعاء إلى أفلاطون على سبيل المثال، أو إلى الطبيب والفيلسوف غالينوس[14]. كانت مهنة الطب في ذلك العصر تحظى باحترام الجميع، وكانت تعد علماً من «علوم الحياة» وكانت على قدم المساواة مع علوم الفقه والنحو، على سبيل المثال، فهذه العلوم جميعاً كانت تعدّ مكونات جوهرية في العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، وفي ذلك يقول الأندلسي، وهو قاض ومؤرخ من طليطلة (ت 462هـ/ 170م): «ركز [العرب] في صدر الإسلام على العلوم الشرعية وفقه اللغة،

لكن العلم الوحيد الآخر الذي كان العرب يجلونه كثيراً هو علم الشفاء، وهذه مهنة لا يتقنها إلا عدد قليل جداً من الناس ولكن بسبب الحاجة إليها يقدرها ويحترمها الكثيرون»[15]. لذلك، يضع الموصلي أرباب هذه المهنة على قدم المساواة مع الآخرين ممن أتينا على ذكرهم في هذا المقام، وفيما يلي نموذج للدعاء المستخدم في مخاطبتهم: «رئيس الأطباء أفلاطون الفطن غالينوس الزمن معتمد الملوك والسلاطين»[16]. ويكون الدعاء للأطباء على نحو:

«أدام الله حسن اطلاعه، ونفى به عن كل جسم مخوف أوجاله وأوجاعه، وجعله... مبارك الصدف في مضيق العلاج ببسط علمه واتساعه»[17].

ألقاب تبجيل وأدعية لأهل النجامة

يمكن تعرّف العلاقات البينية في العلوم في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث بطرق شتى، وأحد هذه الطرق العلاقة بين الطب وعلم التنجيم[18] حيث يصنف الاثنان في فئة «علوم الحياة». وقد قامت العلاقة بين هذين العلمين على فكرة قديمة جداً تقول: «إن الأجرام السماوية تؤثر في الصحة والسعادة... وقد أكد علم التنجيم ذلك الاعتقاد القائل إن العاطفة المادية تجعل الأشياء الدنيوية تعتمد على حركة الأجرام السماوية وأن النجوم التي تعد فعلياً غير فاسدة تسيطر على الأشياء الأرضية الفاسدة وتتحكم فيها»[19]. كان الكندي (ت 259هـ/ 873م) من أشهر علماء التنجيم وقد تنبأ بمدة حكم العباسيين مستعيناً بذلك بتفسيرات فلكية. أما ألقاب التبجيل والأدعية المستخدمة في مكاتبة علماء التنجيم فهي على نحو: «الشيخ الأجل الفاضل الرئيس المحقق الفطن الذكي فلان الدين ترجمان الأفلاك برهان الإدراك»[20].

وقد يكون الدعاء لأهل النجامة على هذا النحو:

«ما زال قائماً من القلم الفلكي على زاوية وخط مستقيم ذا خط في كشف كنوز حقائقه حتى يقال إنه لذو حظ عظيم، عالماً بجريان الكواكب في مسابح أفلاكها لتقدير العزيز العليم»[21].

Openkandil.com

ألقاب التبجيل وأدعية تليق بأرباب التجارة

أُولي التجار منزلة يستحقونها في الألقاب والأدعية، فالتجار العرب ومنذ نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) أقاموا طرقاً رئيسة للتجارة عبر مساحات شاسعة امتدت من بلاد ما بين النهرين حتى الهند وأندونيسيا والصين، وقد وصفها رجائي ودوروثي الملاخ بقولهما: «خصص للتجارة والأعمال التجارية في الإمبراطورية العربية دور فريد، والسبب في ذلك أن هذه الأنشطة الاقتصادية احتلت موقعاً بارزاً في عصر صدر الإسلام»[22]. وثمة نقطة مهمة أخرى تنبغي إضافتها أيضاً فقد كشفت أعمال غواتين Goitein حول وثائق القاهرة Cairo Geniza أهمية المكاتبات التي جرت بين التجار في المدة الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر الميلاديين.

ومع أن بحوث غواتين تركز فقط على المكاتبات بين أفراد من جالية التجار اليهود إلا أنه ليس ثمة أدنى شك في أن مكاتبات مثلها قد جرى تبادلها بين أفراد من جالية التجار العرب والمسلمين، ومن أهم الشروح التي توضح الحاجة إلى وجود بروتوكول دبلوماسي ورسائلي بين التجار قد نجدها في ملاحظة ذكرها غواتين حين قال: «كانت التجارة الدولية تعتمد كثيراً على العلاقات الشخصية والثقة المتبادلة»[24]. ولا بد أن تأكيد ثقة النظير التجاري ومخاطبته بالأسلوب اللائق كانت من صميم هذه العملية.

وقد أشار مؤلف المتحدة Mottahedeh في كتابه Loyalty and Leadership إلى أن التجار كانوا من الجماعات الاجتماعية المهمة في المجتمع الإسلامي إلى جانب الكتَّاب والعسكر، ومع أنهم كانوا «جماعة معروفة صغيرة العدد نسبياً» إلا أنهم كانوا قادرين على التأثير بقوة في سياسة الحكومة، وفي بعض الأحيان يتسببون في مشكلات للسلطان بصفتهم «جماعة ائتمان دولية»[25]، لذلك كانت الألقاب عند مخاطبتهم على النحو الآتي: «الناخذي، الأجل، المحترم، الثقة، الأمين، المعتمد، المكين، فلان الدين، اختيار الملوك والسلاطين».

وخير مثال على الأدعية لهم:

«ما زال يجني ثمار الفوائد من نامي غرسه ويزيد في بلوغ الأمل يومه على أمسه..».

ألقاب وأدعية تليق بأرباب الصوفية

مع أن الصوفية ترجع في تاريخها إلى ممارسات حسن البصري (ت 110هـ/ 728م) في الزهد والتقشف، إلا أن مصطلح التصوف لم يتخذ تلك المنزلة الرسمية والصوفية «السائدة» إلا في أواخر القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) واكتسبت مكانة رسمية في عهد السلاجقة من أهل السنة[26]. لذلك لا عجب أن ينعكس تأثير «أرباب الصوفية في أدب الإنشاء على جميع الأدعية والألقاب في هذا العصر أو نحوه». وقد حافظ الصوفيون على شعبيتهم في أدب الرسائل حتى القرن التاسع عشر الميلادي كما هو واضح في كتاب حسن العطار حول الإنشاء[27]. ومن الألقاب التي يخاطب بها في الرسائل قولهم: «الشيخ الأجل الصالح الورع، العفيف العابد، الزاهد، المبارك، الطاهر، السالك، الناسك، العارف بالله، قدوة الصالحين، بركة الدول، مربي الملوك والسلاطين».

والأدعية لهؤلاء تكون على نحو:

«ما زال ناطقاً بلسان الحقيقة[28]، هادياً إلى سلوك الطريقة[29]، متفتح أنوار المواعظ تفتح نوار الحديقة قائماً بحجة الخالق على الخليقة»[30].

ألقاب وأدعية تليق بالفلاسفة الحكماء

أدى الفلاسفة دوراً محورياً في تطور المجتمع الإسلامي قبل الحديث وكانت إسهاماتهم في الحياة الفكرية والروحية عظيمة وواسعة، وكان مما ساعد على صعود دور الفلاسفة في ذلك المجتمع إلى منزلة رفيعة حركة الترجمة، ومن ثم تأثير المفكرين اليونان؛ لذلك كانت الألقاب التي يخاطب بها هؤلاء الفلاسفة تتضمن إشارات إلى أولئك المفكرين من أمثال أرسطو، مثل قولهم: «الحكيم الأجل الماهر الفيلسوف المنطقي رئيس أهل الفلسفة ذو الفنون البديعة الصنعة أرسطو الحكمة إسكندر الهمة جامع أشتات الفضائل حجج علوم الأوائل، مؤدب الملوك والسلاطين».

وكانت الأدعية لهؤلاء على نحو:

«ما زالت العلوم العقلية بأدلة علمه مبرهنة والمقالات الحكيمة بثاقب فهمه مدونة، والأشكال الهندسية بلطيف جله مبينة والمعلومات الإلهية واضحة المعاني بألفاظه المتعينة والمفهومات الرياضية بتحقيقه متزايدة الوضوح متزينة»[31].

يعد كتاب «البرد الموشى» للموصلي عملاً بالغ الأهمية وذلك لأسباب عدة، ليس أقلها أن المؤلف كان واحداً من قلة قليلة من العلماء، إن لم يكن الوحيد منهم، يوجه الاهتمام للدعاء (الذي كان جزءاً أساسياً من افتتاح الرسالة) عند ختام الرسالة «حتى تبلغ من المراتب منتهاها لتكون كالمقدمة». وللاختتام وظيفته الخاصة؛ ذلك أن الغرض منه ليس مجرد إنهاء الكلام بل أيضاً إعلام ذوي المراتب العليا أنهم أكثر احتراماً من الذين سبقوهم وأنهم ليس لهم نظير، والدعاء في الختام يعدّ تعزيزاً لما جرى ذكره في الكتاب، وتكتب هذه الأدعية بحسب مرتبة المعبّر له والمعبّر عنه.

ومن الألفاظ الشائعة في الدعاء الختامي تمجيداً للسلطان، القول: «أمد الله ظله» وقد تستبدل لفظة «أمد» أحياناً بكلمة «بسط» أو «أسبغ» وكلتاهما تحمل المعنى نفسه. أما كلمة «ظل» فتأتي في المرتبة الأولى من التراتبية الهرمية للأهمية بين ألفاظ مشابهة مثل «علو» و«سمو» ولا سيما أن السلطان يمجد لكنه ليس بالضرورة حامياً للناس[32]. لكن اللفظتين المشار إليهما لا تحملان معنى «الظل».

ثم يكرس الموصلي وقتاً غير قصير للحديث عن التمييز في معاني الألفاظ ودلالاتها. فيخصص فقرة كاملة مطولة للتمييز في المعنى بين «علو» و«رفعة»، وكلتاهما تحملان معنى المرتبة العالية، وبالرغم من أن هذين الاسمين يبدوان على سبيل المثال، بمعنى واحد، فقد درس الموصلي أساس هذا المعنى ليصل إلى نتيجة عما إذا كان يمكن استعمال الواحدة منهما في موضع الأخرى، أو لنقل كان يحاول أن يعرف فيما إذا كان الاسمان مترادفين حقيقيين[33]. وعلى أي حال، كانت حجته في هذين اللفظين كما يأتي: ما الفرق، إن وجد، بين العبارتين الآتيتين المستخدمتين في الدعاء الختامي

(وفي الافتتاحي أيضاً): «أدام الله علوه» و«أدام الله رفعته»؟ والاسمان في الظاهر سواء؛ لأن الارتفاع هو العلو والعلو هو الارتفاع، ولكن عند التدقيق في المعنى يتضح لنا أن العبارة الأولى تختص بعلو المنزلة. كل شيء عالٍ يجب أن يكون مرتفعاً، لكن العكس ليس صحيحاً، ويقدم الموصلي شواهد وأمثلة من القرآن الكريم، ويصف لنا السيناريو الآتي: «أن إنسانين جلسا، فأحدهما على الأرض والآخر على الكرسي، سمي الجالس على الكرسي مرتفعاً ولا يسمى عالياً؛ إذ العالي يقع على ما علا علواً بائناً بحيث لا ينال».

إن عدداً غير قليل من الألفاظ المستخدمة في كتابة الرسائل في ذلك العصر لا تزال تشاهد مثلها في الرسائل الحديثة، وفي الصيغ الشفهية والكتابية المستمدة من ألفاظ عديدة تستخدم في الأدعية، وقد أحصى الموصلي عدداً لا بأس به من هذه الصيغ في قسم خاص من كتابه بخصوص ما يكتب للأفراد من ذوي المراتب المختلفة وفي مناسبات محددة، من هذه الأمثلة: «أسعد الله صباحه» (وتقال عند تحية شخص ما في الصباح). و«ضاعف الله له روحه» (وتقال عند وفاة أحدهم)، و«رفع الله شكيته» (وتقال للمريض). وهذه الأمثلة تقال بضمير الغائب، ومع أن الرسائل في غالبيتها تكتب للغائب كما هو معتاد في كتابة الرسائل، فإن الحديث بضمير المتكلم جائز أيضاً كما في المثال: «منّ الله بعافيتك».

ومن هذه الصيغ ما يقال عند اعتقال شخص ما: «سهّل الله إطلاقه». ولكي يشكر المرء شخصاً آخر توجد صيغ محددة، فمثلاً يقال لشخص من مرتبة سامية: «الله يحفظك»، ولشخص من مرتبة أدنى يقال: «بارك الله فيك». وهناك أدعية محددة تستخدم عند ختام الرسائل[34].

أصول افتتاح أو ابتداء المكاتبة

تعد كلمة «أصدرنا» واحدة من أشهر أربعة ألفاظ مستخدمة في كتابة الرسائل، ومنها أيضاً مشتقات هذه الكلمة مثل «أُصدرت» في إشارة إلى صدور الرسالة، ويبدو أن هذه الصيغة في الرسائل الصادرة عن ديوان السلطان أو الحاكم إلى من يماثلونه،

وكذلك في الرسائل الصادرة عن الوزراء التنفيذيين في العصر العباسي[35]، ففي مثل هذه المكاتبات كان يشار إلى الرسالة بـ «الجملة» أو حتى «الخدمة». ومن العبارات الأخرى المستخدمة في هذه المرحلة من المكاتبات القول: «هذه المكاتبة إلى..». أو «كتابنا هذا إلى..». علماً أن هذه العبارات تستخدم في مخاطبة الأمراء أو من يماثلونهم[36]. فهذه كانت الأصول المتبعة في الكتب الصادرة عن الحاكم وتنشأ في الشرق، وفي مصر، ولكن تجدر الإشارة إلى أن الكتب الصادرة عن الوزراء التنفيذيين تبدأ عادة بـ «كتابي»[37]. ويبدو أن لفظة «أصدر» ومشتقاتها قد أسقطت من المكاتبات من الوزراء إبان العصر الفاطمي في مصر، غير أن ابن خلف يقول: إن رسائلهم كانت تبتدئ عادة بـ «كتابنا»[38].

غير أن لفظة «كتابي» كانت شائعة الاستعمال عند رعايا الحاكم في المناطق الشرقية، ولكن ينبغي أن نشير في هذا الصدد إلى أن مرتبة الرعايا التي كانت تعرف بلفظة «الأتباع» تدل على طبقة عريضة من الناس، وكانت في أغلب الأحيان تنطبق على موظفين لهم منزلة خاصة مثل أبي الفضل الشيرازي، الذي كان نائب الملك لدى بني بويه (البويهيين). ففي الكتب المبتدأة بلفظة «كتابي» يُخاطب الحاكم عادة بكلمة «مولانا» أو «مولانا الملك». والمفترض في ذلك أن استعمال لصيغة ضمير المتكلم المفرد للشخص الذي ترسل الرسالة باسمه دليل على التواضع، خلافاً لصيغة ضمير المتكلم بالجمع التي لا يجوز أن يستخدمها إلا الملوك والسلاطين، كما أشرت إلى ذلك آنفاً، ويستخدم هؤلاء الأتباع أيضاً لفظة «أصدر» أو إحدى مشتقاتها، ولكن يجب أن تتبعها لفظة «الخادم» أو «العبد» بحسب مرتبة كاتب الرسالة.

وأما بخصوص الرسائل الصادرة عن الأتباع إلى السلاطين في الديار المصرية فتبدأ عادة بواحد من أسلوبين اثنين، أولهما أن تبتدئ الرسالة بالدعاء مباشرة، مثل: «أدام الله سلطان مولانا الملك» وبها عادة يشير المرسل (أو الشخص الذي أرسلت الرسالة بالنيابة عنه) إلى نفسه بكلمة «المملوك». وأما الصيغة الأخرى فهي أن تبتدئ الرسالة من تلك الديار بعبارة «المملوك يقبل الأرض» وهذه صيغة استخدمت فيما بعد في العصر الأيوبي[40]، كما يشير الموصلي (انظر أدناه).

أما أصول المكاتبات في الغرب ونعني بذلك بلدان المغرب العربي، فكانت شبيهة بتلك الرسائل التي تكتب في الشرق من أوجه عدة، إنما يشوبها شيء من التمييز، فمثلاً، بالطريقة نفسها التي بها تكتب رسالة صادرة عن شخص في الشرق وتتضمن ضمير المتكلم بالجمع، فإن من تكتب إليه الرسالة في الغرب (إن كان مفرداً) يخاطب بضمير الجمع في المخاطب مثل «كتابنا إليكم». وهناك أيضاً اختلافان رئيسان؛ ذلك أن الرسائل في المناطق الغربية غالباً تذكر اسم من تكتب إليه داخل الرسالة، ويمكن أن يخاطب المكتوب له عبر الإشارة إلى قيادته ورئاسته مثل «رياستكم الكريمة»، على سبيل المثال[41]. وكان من المعتاد أن نجد في رسائل من العصر الباكر عبارة «من فلان إلى فلان» (حيث اسم المرسل واسم المرسل إليه يذكران) عند بداية الرسالة كما كان الحال عموماً في العالم الإسلامي، مثل مصر في العصر قبل الفاطمي[42].

وكما هو الحال في أدب الرسائل المعاصرة تستخدم عبارة «أما بعد» علامة واضحة في الخطاب، وكانت شائعة الاستعمال في مطلع الرسالة، ويمكن أن تليها عبارة «الحمد لله» في رسائل تكتب في الغرب(شمال إفريقية وغيرها) أو عبارة فالحمد لله في مكاتبات متأخرة) أو ربما الدخول مباشرة في «المقصود» من الكتاب[43]. ففي عصر ابن الخطيب (ت 775هـ/ 1374م) كانت الرسائل تبدأ عادة بتوجيه الشكر للمرسل إليه إعراباً عن احترامه مثل «إلى فلان» وتتبعها سلسلة متصلة من الصفات والمناقب[44]، أو لعلها تبتدئ مباشرة بعبارة «من فلان إلى فلان»[45]. وهذه الصيغة الأخيرة تنطبق أيضاً على رسائل مرسلة إلى الأتباع الذين خاطبهم ابن الخطيب بلفظة «أولياء»[46].

أصول الجوابات

أشرت في الفصول السابقة إلى أهمية الرسالة الجوابية في المكاتبات، فقد كان ثمة من يقول إن أسلوب الجواب وطبيعته أكثر أهمية من الرسائل الابتدائية، وسوف أبين في هذا الجزء من الفصل أن بعض المعايير قد تحددت وطبقت بخصوص انتقاء الألفاظ والعبارات في الرسائل الجوابية، وكان ذلك قبيل عصر الموصلي على الأقل.

فكان أحد أهم هذه المعايير تراتبية الألفاظ كالأفعال والأسماء والنعوت وفق الطريقة نفسها المستخدمة في ألفاظ المخاطبة كما أشرنا آنفاً.

من العبارات المستخدمة في الإجابة عن الرسائل ما يأتي؛ إذ يقول الموصلي إنها تستعمل لمرتبة الأشخاص المعنونة لهم، أي المقر، أو أصحاب أعلى الرتب (انظر أدناه): «ورد المثال الشريف» أو «ورد المثال الكريم» أو «ورد الكتاب الكريم». وتستعمل التعابير الآتية لمن هم أدنى مرتبة: «ورد كتاب الجناب» أو «ورد كريم كتاب الجناب»[47].

وأول ما ينبغي ملاحظته في هذه الأمثلة هو أن كلمة «المثال» في رأي الموصلي أعلى منزلة من كلمة «الكتاب»؛ ذلك أنها توحي للقارئ بأن المكاتبة الأولى تشكل قدوة ينبغي الحذو حذوها، أي إنها مثال يتبع، وأما كلمة «الكتاب» من جهة أخرى، فلا تتضمن إلا معنى الكتابة، وأما استعمال النعت «الشريف» فهو أعلى منزلة من كلمة «الكريم»؛ ذلك أن كلمة «الشرف» تتضمن خاصية تختلف عن كل ما سواها، وأما عبارة «كتاب الجناب» فهي أقل شأناً من «الكتاب» وذلك لورود اسم آخر يعرفها في حين أنها تعرف نفسها بنفسها في التعبير الثاني، وحيثما كان يوجد شك حول علو منزلة كلمة فوق أخرى كان الكتّاب يرجعون في ذلك إلى مصدر يؤكد الصواب، ألا وهو القرآن الكريم. وقد حدث مثل هذا الرجوع بخصوص الفعلين «ورد» و«وصل» وللفعلين كما هو واضح معنى واحد هو «الوصول». يقول بعض العلماء إن للفعلين ثقلاً واحداً، لكن الموصلي يحسم هذا الجدال بالقول: إن الفعل «ورد» قد جاء بهذا المعنى في القرآن الكريم وجاء أيضاً في الأحاديث النبوية[48]، وقد يشعر بعض القراء بالدَّهَشِ إزاء استخدام هذه الطريقة لحسم أمور على هذه الشاكلة، وإزاء ذلك القدر الكبير من الوقت المخصص لمثل هذه التفاصيل، ولكن لا بد من القول: إن النحاة والفقهاء والعاملين في صناعة المعاجم هم ثلاثة أصناف من العلماء الذين لا يفتؤون يواصلون البحث لوضع معايير وأساليب عمل كل في مجال اختصاصه وهذا ما يجعل من الممكن اتخاذ قرارات لها أثرها الدائم عند أولئك الأفراد داخل المجتمع الإسلامي الذين تهمهم خلاصات بحوثهم؛ لذلك فالمعيار الأسمى والأول لحسم موضوعات ذات طبيعة لغوية تكون لها إرهاصات قانونية ودبلوماسية هي بطبيعة الحال النصوص المقدسة، وكما

قال الموصلي: إن المقصود من ذلك كلمة الوصول إلى إجماع يتم الاتفاق عليه أو «اصطلاح مُجمع عليه».

وبينما نجد الموصلي منشغلاً كثيراً بعلوم دلالات الألفاظ وتعقيداتها نجد ابن الأثير يكتفي بإدراج الكلمات الملائمة وفق ترتيب مراتبها، ولعله اتخذ هذا السبيل لأنه عاش وكتب قبل نحو قرن من الزمان من عصر الموصلي، لكن ما هو أكثر أهمية أن ابن الأثير في هذا النوع من الرسائل الجوابية لا يجيز استخدام كلمة «ورد» أو «صدر» في المستويات الأعلى، ويؤكد أن من هم في المرتبة العليا لا يمكن أن يخاطبوا في الكتب الجوابية إلا بعبارة مثل: «نقبل الأرض وننهي أنه لما كان كذا وكذا باشر المملوك المثال الشريف» [وذلك في إشارة إلى الكتاب الوارد، انظر ما ذُكر آنفاً]. وهنا فقط جاءت عبارة «ورد المثال الشريف» وما شابهه[49].

ثم يذكر الموصلي بعض القواعد الخاصة بنوع الألفاظ المستخدمة في الجوابات الصادرة عن الأعلى إلى الأدنى والعكس بالعكس، وأما بخصوص الفئة الأولى [الأعلى للأدنى] فنراه يميز بين «وقفنا على مكاتبة فلان» أو «وقفنا على مطالعة فلان» أو «وقفنا على ما طلع به» أو «وقفنا على ما أنهاه».

ففي الزوجين الأولين من هذه العبارات ما يدل على منزلة أسمى مما يدل عليه الزوجان الآخران؛ ذلك أنهما يتضمنان معرفة بمكاتبة محددة بغضّ النظر عما إذا كان الكتاب نفسه قد رآه السلطان واطلع عليه أو الشخص مرسل الجواب، وأما بخصوص الزوجين الآخرين من العبارات فيوجد شيء من الغموض بخصوص المعلومات المرسلة أصلاً، ففي جواب على مكاتبة وردت من شخص له نفوذ مثل أحد العلماء أو مشايخ الصوفية، فقد يبدأ الحاكم أو السلطان كتابه بعبارات مثل «وصلت رقعة/ مسطورة الفقيه».

وأما في الجوابات من الأدنى للأعلى فالأسلوب الوحيد هو تقبيل الأرض، أو كما يقول الموصلي في البرد الموشى: «فليس للأدنى وهو الغلام أن يخاطب مخدومه إلا بتقبيل الأرض، ثم يقول: وينهي ورود الأوامر العالية أو الأمر العالي أو الأمر المطاع».

واللافت في هذا السياق أنه لا يوجد ذكر للكلمات المعتادة في المكاتبات مثل «الرسالة» بل تكون الإشارة دوماً بألفاظ تدل على تعظيم وتبجيل مثل «المراسيم»، على سبيل المثال، ولكن، حين يخاطب الأدنى (أو الغلام) شخصاً غير الملك كالأمير، لا يجوز له أن يقول: «العالي»، مثلاً، بل يقول: «النافذ» وبحيث تسبقها كلمة الأمر، أي «الأمر النافذ». وتفسير ذلك له صلة بما رأيناه قبل قليل، وهو أن «العلو» وصف للتعظيم ويعلو فوق المراسيم، لذلك لا يستخدم هذا الوصف إلا مسبوقاً بمرسوم صادر عن الملك. ويكتفى، عند مخاطبة الأمراء، باستخدام كلمة الأمر وإلحاقها بكلمة «مطاع» وهذا مقبول كما يقول الموصلي ولا سيما أن الطاعة مطلوبة من كل من هو تحت إمرته[50].

وكما هو متوقع فإن اللغة أو العبارات المستخدمة في الرسائل غير الرسمية أو الإخوانيات عبارات بعيدة عن الرسميات، وقد تكون في بعض الحالات «شخصية». ومن العبارات الواردة في هذه المكاتبات قول: «وردت المشرفة الكريمة» أو «وردت الرقعة الكريمة» أو «وقفت على ما سطرته الأنامل الكريمة».

وكمثال للأدعية التي يقولها الأدنى للأعلى في المكاتبات الجوابية نورد ما يأتي:

> «يقبل الأرض ويسأل الله أن يخلد ملك مولانا ويعز سلطانه ويؤيده ويديم دولته القاهرة دوام الأفلاك الدايرة والنجوم الزاهرة حتى تنقاد لطاعته الأقدار وتحكم عليها قوته والاقتدار»[51].

التراتبية الهرمية في ابتداء الرسائل

ذكرنا في بعض مواضع هذا الكتاب أنه على الرغم من أن الصداقة والمودة كان لهما دور جيد في وضع أصول المكاتبات غير الرسمية وتطويرها إلا أنه ما زال ثمة قدر كبير من التأكيد في الرسائل الرسمية على تأسيس علاقة تقوم على التراتبية الهرمية بين المرسل والمرسل إليه، وقد عرضت بعض الأعمال الكبرى، مثل كتاب صبح الأعشى للقلقشندي، لهذين الجانبين لآداب الحديث في الرسائل، ومنها نستطيع أن ننشئ صورة متوازنة. غير أن مؤلفي الكتب القصيرة لا يبدو أنهم يهتمون بهذا الغرض. ففي كتاب (المفتاح المنشا) لابن الأثير يجعلنا المؤلف في شك حول أي الأفكار يراها

أكثر أهمية، هل الصداقة والمودة أم التراتبية الهرمية والوضع الاجتماعي؟ وهناك دلائل لا بأس بها في مجموعة رسائله تؤيد هذا التفسير، حيث نرى الرسائل غير الرسمية مكاتبات بصورة رئيسة بين الملوك ومن يماثلهم في المراتب وليست مكاتبات بين صديقين تجمعهما علاقة محبة ومودة.

ففي مطلع الفصل الأول من كتابه «المفتاح المنشا» يتحدث عن الطريقة التي بها يخاطب شخص من مرتبة متواضعة من هو أعلى منه مرتبة؛ فيقول: يجب البدء بالبسملة -أي أن يقول الكاتب: بسم الله الرحمن الرحيم- ولكن في الرسائل الصادرة عن مسؤولين من الرتب العالية إلى من يماثلهم، أو في الرسائل الصادرة عنهم إلى من هم دونهم يمكن الاكتفاء بذكر أي من أسماء الله (الحسنى) في افتتاح الرسالة[52]. ولكن التحميد -أي قول الحمد الله- فهو مسموح به فقط في الرسائل أو الكتب الصادرة عن ديوان الملك[53].

غير أن العبارة الافتتاحية الأعلى مرتبة هي «تقبيل الأرض» كما رأينا آنفاً في الرسائل الجوابية. ويأتي بعدها في المرتبة «لثم مواطئ الأقدام» ويقصد بذلك أقدام الملك، ودون ذلك في قائمة التراتبية تأتي عبارة «تقبيل الأيادي»، وهلمّ جرّاً[54]. يبدو أن ابن الأثير يؤكد كثيراً على العبودية، ولعل ذلك يعدّ تعزيزاً لفكرة التبعية التي تحدثنا عنها آنفاً، وخلاصة القول: إن النظام الحديث يشير في ظاهره إلى أن العنصر الأكثر أهمية في المكاتبات والرسائل المتبادلة أن يعرف المواطن موقعه وأن يعرف كيف يخاطب السلطان الأجل.

وتظهر هذه التراتبية والموقع الاجتماعي أيضاً في العناصر اللغوية في الرسالة، مثل المباعدة بين السطور في الصفحة. والكتب الصادرة عن السلطان تكون «طويلة الطرة وتكون بقلم جليل غير دقيق». وأنه يوسع بين السطور حتى يكون بين كل سطرين ثلاث أو أربع أصابع، ولا يكثر النقط والتشكيل في الكتب الصادرة عن السلطان ولا سيما في الألفاظ الظاهرة، ويترك في آخر الكتاب بياضاً ولا يكتب في حاشية الكتاب، خلاصة القول: إن كل ما له صلة برسالة أو كتاب صادر عن ديوان السلطان يجب أن يكون

فخماً ويعبر عن سمو منزلته، والسلطان لا يكتب في حاشية الكتاب[55]، وعنونة الكتاب وختمه مختص بصاحب ديوان الإنشاء ليدل ذلك على وقوفه على الكتاب، ولا يجوز له عنونة الكتاب قبل أن يكتب عليه السلطان ترجمته أو علامته (توقيعه)، ولختم الكتاب أهميته لأن كرم الكتاب ختمه ولا أكرم من كتب السلطان.

والتراتبية في الخطاب تكون أيضاً في الكتب الصادرة عن ديوان من هم دون السلطان، فالوزراء المنفذون إبّان الحكم العباسي في بغداد والذين كانوا يتمتعون بموقع متميز يخاطبون من هم دونهم بطريقة تختلف قليلاً، والواقع إن قائمة مشترطات وخيارات التعبير طويلة على نحو غير معتاد، فمثلاً، يكون الدعاء لمن هو دونهم مباشرة على نحو غير معتاد، فمثلاً، يكون الدعاء لمن هو دونهم مباشرة على نحو: «أطال الله بقاءك وأدام تأييدك وتمهيدك وكرامتك» بينما يمكن مخاطبة من هم دونهم مباشرة بعبارة مثل: «أطال الله بقاءك وأدام عزك وحراستك». وهكذا[56].

في مخاطبة الكفار أو من يدينون بغير الإسلام[57]

مع أن الفائدة العامة للكتب والرسائل من حيث كونها شاهداً تاريخياً على المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث قد كانت موضع جدل في هذا الكتاب إلا أن قيمة الرسائل في كونها نوعاً أدبياً حمل إلينا سجلاً غنياً مليئاً بالأحداث والمعلومات الثقافية حول مجتمع ذلك العصر فهذه مسألة لا نقاش فيها، ولعل أحد الأمثلة الدالة على تلك الطريقة التي بها كان «الكفار» يخاطبون في إطار العلاقات الدبلوماسية يتضح لنا من الأعمال المتخصصة في أصول المكاتبات ولا سيما الأدعية أن الكفار لم يعطوا إلا اهتماماً هامشياً. غير أن المصادر ذات التركيز الأكثر على الجوانب التاريخية والدبلوماسية أظهرت دون أدنى شك أن المكاتبات مع الحكام والملوك غير المسلمين كانت جزءاً لا يتجزأ من العلاقات الدبلوماسية، وقد تجلّى ذلك في أصول الخطاب، ولكن قبل أن نسوق أمثلة لهذه المكاتبات يجدر بنا أن نتوقف قليلاً لنعرف كيف حصلت العلاقات الدبلوماسية مع غير المسلمين ولماذا؟ هذا إلى جانب ضرورات التجارة التي كانت السبب الأكثر وضوحاً يقدم لنا لويس Lewis تفسيراً آخر يثير الاهتمام والفضول،

فهو يقول: إن مجيء المغول في القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) قد عمق وأبرز التنافس بين النصفين الشرقي والغربي للشرق الأوسط - وتحديداً الأنظمة الحاكمة في وادي النيل وتلك التي تستمد دعمها من العراق وإيران، وعلى نحو مفاجئ ظهرت قوة جديدة تمثلت في الحكام المغول في بلاد فارس أخذت تهدد بالسيطرة على العلاقات الدبلوماسية والتجارية بين الشرق والعالم المسيحي وتقيم تحالفاً مع الأخير، يبدو أن هذا الواقع قد حرك الحكام المماليك في مصر للقيام بعمل ما نجم عنه تزايد في العلاقات الدبلوماسية مع أوروبا. ويبدو أن ما يقوله لويس يتضح وتثبت صحته في أصول المكاتبات التي سنعرض لها أدناه[58].

كان لكتاب العمري (وقد كتبه نحو عام 740هـ/1340م) أثر مباشر وقوي في القلقشندي برز في كتابه صبح الأعشى كما ذكرنا آنفاً، يتضمن هذا الكتاب فصلاً مقتضباً بعنوان: «ملوك الكفار» ويذكر «الملوك والحكام مثل إمبراطور بيزنطة، ملوك جورجيا وأرمينيا الصغرى والصرب وسينوب ورودس». وأضاف القلقشندي إلى هذه القائمة «البابا وحكام جنوه والبندقية ونابولي وبعض الدول الصغرى في إسبانيا المسيحية»[59]. وحقيقة الأمر أنه يذكر بالأسماء الفرنجة والرومان والمرأة التي حكمت نابولي وحتى الأثيوبيين[60]. تخبرنا هذه المعلومات أشياء كثيرة عن تفهم المسلمين لتراتبية السلطة في البلاد الأجنبية، لكن الفهم الأدق لتلك الأنظمة قد نجده وبعد البحث والتمحيص في كتاب العمري وكتاب القلقشندي.

فمثلاً يذكر العمري كيف أنهم «في مطلع عام 767هـ (1365م - 1366م) تخلوا عن استخدام صيغة الخطاب إلى حكام الأقاليم قباطنة السفن بكلمة «بودستا» أو كلمة «قبطان»، حيث تخلى هؤلاء أنفسهم عن هذه الألقاب، وصارت عنونة المكاتبات بـ (الدوغ) [أو القاضي] التي حلت محلها»[61]. وتجدر الإشارة أيضاً أن صيغ الخطاب إلى الأعيان من تلك الرتبة كانت مفصلة تكثر فيها ألفاظ «المبجل» و«المحترم»، بالإضافة إلى الإشارة لهم بأنهم «أصدقاء الملوك والسلاطين» على سبيل المثال.

يروي القلقشندي حادثة تدل على أن الفقيه الشهير الإمام الشافعي خاطب شخصاً مسيحياً بالدعاء الإسلامي المعروف: «أعزك الله» وكيف أنه أُنّب على ذلك[62]، يقول

القلقشندي بإيجاز، شأن معظم قواعده الموجزة: إن المسلم يجب أن يتأسى بالنبي محمد [صلى الله عليه وسلم] الذي قال ليهودي قدم له ماءً فشربه: «جمّلك الله». وخلاصة القول: إن استخدام صيغة لها صلة بمعنى القوة التي تتضمنها معاني الدعاء الإسلامي، يجب الابتعاد عنها، من جهة أخرى، يخصص ابن الأثير جزءاً صغيراً من فصل من فصول كتابه للأدعية التي تقال لمن يدينون بغير الإسلام، لكنه لا يؤيد ما يقوله بأي نظرية أو معلومات أخرى، وهكذا نرى اعترافاً منه بالضرورة الدبلوماسية لأدعية على هذا النحو، علماً أنه لا يقدم سرداً لعبارات بديلة على سبيل المثال، ولكن ما يثير الاهتمام بصفة خاصة أن لفظ الجلالة يذكر في فقرات الأدعية كما يوجد اعتراف صريح بالديانة اليهودية في أحد الأمثلة التي يسوقها[63].

في القسم الثاني من هذا الفصل سوف أتناول بشيء من التفصيل التراجم والألقاب. ليس ثمة شك في أن أواخر العصر الإسلامي قبل الحديث شهد نمواً سريعاً في عدد التراجم والألقاب المستخدمة، ومع بداية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر م) على الأكثر كان ثمة نظام متطور للتراجم، وقد وردت هذه الملاحظة في النص الآتي المأخوذ عن نظام الملك وهو عالم شهير ووزير فارسي في إمبراطورية السلاجقة (ت 485هـ/ 1092م)، حيث قال: «لقد أصبح لدينا فيض غزير من التراجم وكل ما يصبح كثيراً يفقد قيمته ووقاره»[64].

إن في أعناقنا ديناً هائلاً للموصلي وكتابه (البرد الموشى) لما فيه من معلومات قيمة قدمها لنا عن نظام التراجم والألقاب، ومع أن كتابه هذا يتضمن فصلاً واحداً كاملاً في نحو عشرين صفحة حول هذا الموضوع[65]، بالإضافة إلى أجزاء من فصول أخرى، إلا أنه كتاب فريد في مضمونه وطريقة عرضه، كما كان له أثره الأكيد في كتاب القلقشندي، (صبح الأعشى)، والمجلد السادس منه على وجه الخصوص، والحق يقال: إن من العناصر غير المسبوقة في هذا الفصل من كتاب الموصلي أنه وضع على هيئة جداول أسماء أولئك الذين يحملون أسماء النبي محمد [صلى الله عليه وسلم] والخلفاء الراشدين، وتلك الألقاب المقرونة بالدين مثل شمس الدين. ويدرج أيضاً

في قائمة مطولة عدداً من الأسماء مع كنياتها ومنها بعض أسماء النسوة الشائعة، وفي هذا السياق يقول الموصلي جازماً: إن استعمال الألقاب تطور «حديث العهد» وأن التكني كان يستعمل دوماً في العصور السالفة، لكنه يقول: إن الناس – ويقصد الكتّاب – قد أعرضوا متعمدين عن استعمال الكنى في المكاتبة[66] بخلاف ما كان عليه الناس قديماً. وهذا يفسر تقريباً لماذا كان الموصلي يؤكد على الألقاب أكثر من الكنى، ولعل الموصلي كان أول علماء عصره في توضيح الدلالات اللفظية وأهميتها للعديد من النعوت والأسماء المستخدمة ألقاباً، والشروح التي قدمها تعد نوعاً من التسويغ لكثرة الألقاب المستخدمة في القسم المتأخر في العصر الإسلامي قبل الحديث، ويبدو أن القلقشندي قد بنى على ما أورده الموصلي، وسوف نعرض للمزيد من هذه التفاصيل قريباً.

يقول الموصلي: «إن وظيفة الألقاب والكنى في المكاتبات هي التعريف بالشخص الذي إليه تكتب الرسالة وللتنويه باسمه، وهو يقبل بالرأي الذي يبديه كثيرون بأن فرط إطلاق الألقاب خطأ (انظر ما قاله نظام الملك آنفاً)، والسبب في ذلك، أنه إذا كانت وظيفة الألقاب التعريف بالناس فالخلفاء والملوك ليسوا بحاجة إلى هذا التعريف لأنهم معروفون وأعلام بارزون، ولكن إذا نظرنا إلى وظيفة (أل) التعريف العربية وما فيها من قوة في تعريفها لما هو معروف حقاً –خلافاً للنكرة– فإنه ليس مستغرباً أن نجد تعريف الاسم العلم بالألف واللام يعطى المرتبة الأولى، أو الدرجة العليا في التسلسل الهرمي في التراجم[67]، ويقول الموصلي: «إن استعمال التراجم في مكاتبات من الأعلى إلى الأدنى غير جائز؛ ذلك أن الصعود [في المرتبة] ليس له – منطقياً – إلا اتجاه واحد للأعلى[68]. إذن، إن كثرة استعمال التراجم لتمجيد الحكام ليس مستغرباً ولا سيما أنها لا تستعمل فقط إقراراً بسمو قدره بل أيضاً لتمييزه عمن هم دونه.

يقدم لنا الباحث (العظمة) لمحة تاريخية موجزة عن التراجم وأوضاعها عبر مدة زمنية ليست بالقصيرة، فهو يقول: إن بعض التراجم كانت على ما يبدو تمنح إشارة لطموح الحاكم أو نوعاً من تقاليد الأسرة، ولم تكن دلالة على مرتبة معينة أو تسمية يمنحها الخليفة. وفي حالات أخرى، كانت الألقاب تكتسب نتيجة لمفاوضات سياسية أو مساومات، وما يجدر ذكره في هذا السياق قول له صلة بفرضيتي هذه: «كان ثمة

تعاظم هائل للألقاب في عهدي البويهيين والسلاجقة، حتى إنها قد انحط قدرها ومن ثم لم تعد دلالة على المرتبة»[69]. لكن ذلك ليس سوى رأي واحد، وفي المقابل يمكننا أن نستشهد برأي ابن شيث الذي كان على ما يبدو من أقوى مؤيدي السلطنة، كما أشرت إلى ذلك آنفاً، فقد قال كلما ازدادت النعوت المستعملة تمجيداً للسلطان، ازدادت فصاحة الكلام وبلاغته؛ «لأن ذلك ينبع من الإحساس بتكريم السلطان»[70]، ويجدر بنا التوقف قليلاً عند لفظة «النعوت» التي استخدمها ابن شيث؛ ذلك أنها تتضمن ما هو أكثر من لفظة «الألقاب» التي كانت لفظة عامة عند الموصلي، لكن ابن شيث استعملها في سياق التراكيب الإضافية المستخدمة صفات للقب أو لقب المكتوب إليه ذي المرتبة السامية (عادة)، مثل لقب «فارس المسلمين» حين تقال للأمير[71].

من قراءتنا لوصف الموصلي الأولي للألقاب تبرز أمامنا نقطتان. الأولى: استخدام (ياء) الإضافة الدالة على «الامتلاك» مثل «الأجلّي». فهذه الياء تدل على مرتبة أعلى للشخص الذي تصفه من المرتبة في حال عدم وجودها، ولا سيما أن الأولى تتضمن معنى امتلاك تلك الصفة ذاتها، كما أنه كان شائعاً في العصر الأيوبي استعمال الصفة «الأجل» بعد أن يسبقها أسمى النعوت مثل العالي والسامي كقولك: «العالي الأجل». أما النقطة الثانية فهي الدور المهم الذي يؤديه التشبيه في انتقاء النعوت في توصيف اللقب. وعلى هذا فإن النعوت الدارج استعمالها في توصيف الألقاب هي الجائزة حتى لو كانت ثمة نعوت قد تبدو مناسبة، لذلك لا يجوز استعمال «عظيم» مع كلمة «جناب» «ولو أنك قلت الجناب العظيم أو الشريف أو العزيز أو المعتز لكان ذلك جائزاً في المعنى؛ لأنه وصف من جنس ما تقدم، لكنه غير مستعمل ولا متداول[72]، ومثله أيضاً «الكريم»[73].

ليس ثمة شك في أن الحكام والملوك هم الأسمى مرتبة في نظام الألقاب، وهذا ما تؤكده دلالة لفظة الملك التي تعني التملك أو ملك السلطة على شيء ما، فهذا المعنى في أساسه يجعل اللقب فوق جميع الكلمات الأخرى الدالة في معناها على المراتب العالية مثل كلمة الوزير التي يتضمن معناها «مساعداً قوياً» أو الأمير التي يدل معناها على السلطة، فهذه المعاني جميعاً تخضع لامتلاك السلطة على شيء ما وهذا الامتلاك لا يخضع لأي شيء.

ويخاطب الملوك طبقاً لأربعة ألفاظ دالة على الرتب العالية، وأعلاها لفظة «المقام» الدالة على مكان إقامة الملك وهي كناية عن العظمة[74]، والعبارة الآتية مثال لها: أعز الله سلطان المقام العالي، وهذا الأسلوب في مخاطبة الملك كان سائداً في الشطرين الشرقي والغربي للعالم الإسلامي، لكن الطريقة التي بها تضاف الصفات إلى كلمة «المقام» قد شهدت تغيراً على ما يبدو حسب الطبيعة الجغرافية والثقافية، ففي رسائل ابن الخطيب من الأندلس توجد أمثلة على مقدمات مطولة تمجد السلطان تسبق كلمة «المقام» عوضاً عن المثال المذكور، فتؤدي إلى المزيد من الثناء بجمل طويلة، ومثاله: «المقام الذي أنارت آيات سعده في مسطور الوجود... مقام محل أخينا الذي نعظمه ونرفعه»[75].

والكلمة التي تلي في ترتيبها كلمة «المقام» هي «المقر» [أي المكان الذي استقر فيه السلطان] كما في: «أعز الله أنصار المقر العالي». والملاحظ أن استعمال كلمة المقر في الأدب العربي الأندلسي قد اتبع نمطاً شبيهاً بكلمة المقام، حيث كانت تنعت بسلسلة من الألقاب ثم تكرر لتكون الأولى في تركيب مضاف، مثل «مقر فلان» كما في المثال «مقر السلطان العالي»[76]، هكذا كان الحال في المدة المتأخرة على الأقل ولا سيما في رسائل ابن الخطيب.

وأما الكلمة الثالثة في هذه التراتبية الهرمية فهي «الأبواب» التي تعود في أصولها إلى فكرة أن الأبواب تمثل الأماكن أو «المواقف» وهي تتضمن مكان إقامة الخليفة مثل «أعز الله أنصار الأبواب العالية». واللافت في هذا السياق أن ابن الأثير في كتاب (المفتاح المنشا) يذكر «المواقف الشريفة» ويصفها بأنها العبارة الثالثة في الترتيب الهرمي لهذه الألفاظ، ولا يذكر «الأبواب»[77]. وأما الكلمة الرابعة في هذه المجموعة فهي «العتبات» كما في المثال: «زاد الله العتبات الشريفة المولوية تشريفاً»[78].

هناك نقطتان مهمتان ينبغي أن نشير إليهما بخصوص الألفاظ المذكورة ونظام تراتبيتها، أولاً: إن جميع الأسماء التي أتينا على ذكرها تستعمل احتراماً للسلطان وتمجيداً له، بحيث يشير الكتاب إلى عظمته بطريقة غير مباشرة، وكما يوضح الموصلي في موضع متأخر، حيث يقول: ليس من اللائق مخاطبة السلطان بطريقة مباشرة، لذلك فالطريقة غير المباشرة تعكس هيبته وتميز مرتبته [عن جميع المراتب][79]،

وبالطريقة عينها يخاطب الخلفاء بـ «الديوان» ومثاله: «أعز الله نصرة الديوان العزيز... الفلاني» وذلك تمجيداً له، وهذا رمز لمكان عظمتهم، وأما النقطة المهمة الثانية فهي ذلك الجدال حول ما إذا كانت كلمة «أبواب» أعلى مرتبة من كلمة «عتبات» أم لا، وقد حسم هذا الجدال بالرجوع إلى بعض الآراء القائلة: إن «الباب» هو المدخل إلى المكان الذي تقيم فيه حاشية الملك وخدمه، بينما «العتبة» هي خارج الباب، وقد تطأها الأقدام، لذلك فهي أدنى مرتبة من الباب[80].

وفي العصر الذي عاش فيه الموصلي كان الوزراء يخاطبون بطرق مختلفة كما يأتي. كلمة «الجناب» هي الأولى في هذه التراتبية الهرمية وتعادل إلى حد ما عبارة «صاحب الفضيلة» وتليها في المرتبة كلمة «الجلال» و«المجلس» [أي مكان الجلوس] وتستعمل أيضاً في مخاطبة الأمراء والأعيان، على سبيل المثال - ثم تأتي كلمة «الحضرة»[81]. ومن المهم أن نشير إلى حقيقة أن ألفاظ الخطاب قد شهدت تغيراً ملحوظاً في مراحل مختلفة من التاريخ. وفي هذا يقول ابن شيث دون أن يحدد الزمن بدقة:

> «إن الناس كانوا لا يكتبون «المجلس» إلا للسلطان خاصة، ويكتبون لأعيان الدولة من الوزراء وغيرهم «الحضرة»، ثم أفردوا السلطان بالمقام والمقر وصاروا يكتبون المجلس لمن هم دونه»، ولم يسوّغوا مكاتبة السلطان بعد ذلك بالمجلس ولا بالحضرة»[82].

من جهة أخرى يقول القلقشندي: إن افتتاح المكاتبة بـ«المجلس» هي العنصر الأول في أربعة عناصر هي الغالبة في كتابة الرسائل، ومع أنه لا يحدد على وجه الدقة لمن تفتتح مثل هذه الرسائل، إلا أنه من الواضح أن الحكام هم في الغالب من يكتب إليهم، كما نشاهد في كتاب من القاضي الفاضل على لسان صلاح الدين إلى أخيه سلطان اليمن[83]، وكانت أكثر الأدعية أهمية في هذا السياق العبارة الآتية: «أدام الله أيام المجلس» أو «ضاعف الله نعمة المجلس»[84]، وفي هذا الصنف نفسه يذكر أن الدعاء الأول والألقاب الأولى تتبعها عادة عبارة «نشير المجلس بـ...». حيث تبدو هذه العبارة مرادفة لعبارة «ننهي إليكم» المعروفة، غير أن هذا الشرح الموجز

يوضح أهمية الرجوع إلى مصادر تاريخية عدة تساعد في رسم صورة دقيقة قدر المستطاع لتطور ألفاظ المخاطبة في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث.

ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى أن ألفاظ الخطاب كانت أيضاً تتحدد بالموقع الجغرافي والوضع الاجتماعي، وقد نشاهد بعض التباينات الطفيفة ضمن تلك الفئات. يقول الموصلي: «إن الألفاظ والمصطلحات تتباين قليلاً بين مصر والشرق، وإحدى مناطق العراق، فمثلاً كلمة «الصدر»، أي الشخص الذي يشغل الموقع الأعلى كانت اللفظة الوحيدة المستعملة مع أصحاب العمائم[85] في الشرق وإحدى مناطق العراق، بينما كانت تستخدم «القاضي» و«الفقيه» في الديار المصرية[86]، فقد قال: «اعلم أن أهل الديار المصرية الغالب على أرباب العمائم فيها المخاطبة بالقاضي والفقيه والديار الشامية والبكرية [غرب دجلة] لا يخاطب فيها المتعمم إلا بالصدر والعراق الأعلى تغلب عليهم المخاطبة بالصدر أيضاً». ومن المزايا الفريدة في كتاب الموصلي إشارته إلى ألفاظ مخاطبة كبار التجار في البلاد الأجنبية كالهند، حيث يخاطب أعيان التجار بمجلس الصدر، ويخاطب من هم أدنى قليلاً في المرتبة بالناخذي؛ وهي كلمة أعجمية تطلق عادة على ملاك سفن البحر.

ويقول ابن الأثير: «إن من أصحاب المراتب العالية في الديوان -أي «رب القلم» أو صاحب القلم- كان يدعى «الصاحبي الصدري» وبها «الياء» التي تضاف لتزيين الرتبة كما أشرنا إلى ذلك آنفاً.

والاهتمام الذي يوليه الموصلي بتفاصيل دلالات الألفاظ يتجه نحو المزيد من الأهمية بعد أن يتحدث عن الأدعية وافتتاح المكاتبات ومن يُبتدأ له بالدعاء، وعلى الرغم من تعدد الصيغ المتاحة للكاتب يوضح الموصلي أن الفهم السليم لدقائق الفروق بين الأسماء والصفات والأفعال - على سبيل المثال - أمر ضروري وجوهري، والمثال الذي تجدر الإشارة إليه في هذا السياق الفرق بين «أعز الله سلطان المقام» و«خلّد الله سلطان المقام». ولكي يعرف المرء أي العبارتين أكثر قوة من الأخرى يتعين عليه أن يدرس طبيعة الفعل ومعناه في كل منهما. يدل البحث والتأمل في معنى الفعلين أن إعزاز

السلطان أرجح من الدعاء بخلود السلطان لأنه قد يخلد ولا يكون عزيزاً[87]، ومثل هذه الأحكام لا تقتصر على معايير خاصة بدلالات الألفاظ، بل تمتد أيضاً لتشمل مسائل تتعلق بالحقيقة الافتراضية كما في قول: «أعز الله نصر المقام» و«أعزه الله». ففي هذا المثال يكمن الفرق بأن العبارة الأولى أعلى مقاماً وذلك أنها دعاء له بإعزاز نصر موجود، والثانية دعاء يطلب نصراً غير موجود، وشتان بين موجود ومعدوم؛ لذلك فإن الدعاء الأقوى هو ما كان مستنداً إلى حقيقة موجودة. وفي أحيان أخرى يكون معنى الاسم هو الذي يحدد قابلية التبادل بين الأسماء، كما في قولنا: «خلد الله سلطانه» و«خلّد اقتداره» و«أدام قدرته». ويبدو أنه كان ثمة اتفاق عام على أن العبارات الثلاث على حد سواء ولها المعنى نفسه ذلك أن كلمة «السلطان» تعبير عن السلطة والفتح والاقتدار وهي جميعاً دلالة عليه[88].

يعد كتاب الموصلي كتاباً استثنائياً لأسباب عدة، منها ما له صلة تحديداً بما يقدمه في ميدان أدب الرسائل في الحقبة المتأخرة من العصر قبل الحديث، وما يوضحه البحث المذكور آنفاً إلى جانب ذلك أن الطرائق التي يتبعها في تحليل جذور الكلمات يجلّي دائرة نشاط واسعة في ذلك العصر في ميادين المفردات المعجمية والنحو واللسانيات أيضاً إذا جاز لنا أن نستعير هذه اللفظة لنعني البحث والتقصي في أصول اللغة وفلسفتها، فهو يتبنى الأسلوب السكولاستي في السؤال والجواب حيثما لاح له شك إزاء عمق معنى لفظة من الألفاظ، ويستعين بهذا الأسلوب أيضاً لحسم أي نزاع في هذا الخصوص. فمثلاً، في بحث حول مسألة ما إذا كانت لفظة «مولى» تتضمن معنى العبودية -وما إذا كانت مرادفة للفظة «عبد»، يستشهد بأبيات من الشعر تبين أن اللفظتين متساويتان في المعنى[89]. ففي هذا وفي غيره يعد كتابه مؤشراً على مقالات ورسائل أخرى من عصره وبفروع مختلفة من المعرفة تتحدث عن دراسات وبحوث دقيقة جداً حول أصول الألفاظ، فالتحقق من المعنى الدقيق للكلمة والتوثق منه أمر بالغ الأهمية في أصول المكاتبات كما، هو مهم في تأويل وتفسير الآيات القرآنية أو للأغراض القانونية وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بمخاطبة شخص من مرتبة عالية.

هذا ويمكن القول: إن عدداً من الألقاب قد ثبتت وترسخت نعوتاً وصفات لمسؤولين من المراتب العالية قبيل عصر ابن شيث. فمثلاً، كان يخاطب الأمير بـ «عمدة الملوك» أو «نصرة الإسلام». وكمثال لتعبير أقل شأناً يقال: «اختيار الملوك».

ويخاطب كبير الكتاب بـ «خاصة أمير المؤمنين»[90]. وقد كان للقب الأمير شأن عظيم في أواخر العصر الأندلسي بصفة خاصة كما يتضح من رسالة بعث بها ابن الخطيب بالنيابة عن السلطان ابن الأحمر إلى أبي علي الناصر المارِيني أحد أبناء سلطان فاس، يبدو أن هذه الرسائل تبدأ بالثناء على الأمير ثم تذكر عبارات مطولة من النعوت التي تليق بلقب الأمير. وفي هذا المثال عينه من ابن الخطيب نجد ثلاث عشرة صفة تبدأ جميعاً بكلمة الأجل[91].

يكشف لنا هذا البحث في بعض أصول كتابة الرسائل في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث شيئين على قدر كبير من الأهمية، أولاً: إن استعمال صيغة لغوية معينة تكون جزءاً لا يتجزأ من الرسالة يجلّي الاستمرارية المتواصلة في علاقات السلطة في المجتمع الإسلامي قبل العصر الحديث، والنقطة الثانية أن الكتَّاب ومن لهم صلة بدراسة أدب الرسائل في أثناء تلك المدة لم يستطيعوا أن يعزلوا أنفسهم عن الإطار اللغوي الذي كان حجر الأساس للعلوم الإسلامية والإنسانية شأنهم في ذلك شأن أصحاب النظريات الأدبية والمفسرين والفقهاء. وقد بينت في هذا الفصل كيف أن البحث في أصول الألفاظ وتعليلها وتاريخها كان عاملاً مهماً في وضع تراتبية هرمية للنعوت التي يمكن استعمالها في الثناء على السلطان أو أي شخص له موقع في السلطة. وأما الافتتان -أو لنقل الهاجس- بمعنى كلمة من الكلمات والنص عموماً فقد كان توجهاً يُظهر من جهة جمال اللغة العربية وكل ما له صلة بها ومن جهة أخرى يركّز على تلك المقاربة التقليدية في اللغة لتفسير وشرح طبيعة الأشياء - إن صح القول - التي كانت في اعتقاد الكثيرين معوقاً لوضع نظام متطور من الحلول لقضايا مجتمعية إن أسلوب التفسير والتأويل في ذلك العصر الذي يركز كثيراً على الناحية اللغوية على حساب أي محاولة لسلوك مقاربة أكثر إيجابية في التفسير والتأويل ربما يكون المسؤول عن ذلك الكفاح المستمر في المجتمعات الإسلامية حتى هذا اليوم لإيجاد حلول عملية لمشكلات معاصرة.

في هذا الجزء الأخير من الفصل -وفي موضوع هو الأخير في نطاق بحثنا في هذا الكتاب- أود أن أركز تحديداً على بضع رسائل تعد نموذجاً وعلى البحث النظري المرتبط بها، ولكي يكون هذا الجزء ضمن نطاق البحث من المفيد أن نلقي نظرة على جزء من رسالة من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) توضح قوة الرسالة كما توضحها رسائل أخرى، ففي كتابه الرائع حول الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول، يكرس متحده Mottahedeh قدراً كبيراً من الحديث عند دراسته لنوعين للولاء: الولاء المكتسب وولاء الطبقات، وما يهمنا الآن هو الصنف الأول منهما، فالولاء المكتسب بنظر المؤلف Mottahedeh هو ولاء إيجابي لأنه يعدّ أساساً للتعاون، ويسوق في ذلك مثال الخليفة المقتدر الذي تمرد عليه جيشه وقد خلع عن عرشه فيما بعد في عام 317هـ/ 929م. ففي رسالته هذه (التي تعد من الرسائل الديوانية الرسمية) التي وجهها إلى الجنرال الذي قاد التمرد يستذكر المقتدر شيئين يعدان أساساً للولاء في المجتمع الإسلامي في ذلك العصر وهما يمين الولاء (البيعة) والمنفعة أو النعم التي أنعم عليه بها، فيقول:

> «إن معظم ما لديك من نعم هي منّي لكنه ليس من طبعي أن أمنّ عليك بنعمة أنعمتها عليك، وإنني قد أعددت -ولا أزال أعد- أن ذلك شيء صغير إن قورن بما لديك من مزايا، إنني أطالبك بتلك البيعة التي أكدتها لي المرة تلو المرة، ومن يبايعني فقد بايع الله، وأطالبك أيضاً بعرفان الجميل لتلك النعم والأفضال التي تتمتع بها، فهي مني وأملي أنك تشكرني عليها وأن تعدها ملزمة لك»[92].

إن هذا الجزء من الرسالة مهم لعدة أسباب. أولها: أنه يبين قوة الرسالة كما تدل على ذلك حقيقة أن التمرد قد انهار بعد أن أرسلت الرسالة وفهم مضمونها، وثانياً، إنها تثير موضوع الولاء الذي يركّز على العلاقة بين الكاتب وأولئك المسؤولين عن معيشته ومسيرته في عمله، كما تحدثنا عن ذلك في الفصل الرابع آنفاً، وثالثاً أنها تبرز فكرة يتكرر الحديث عنها ألا وهي النعم التي تبدو فكرة ثابتة في أدب الرسائل ولا سيما في إطار العرفان بالجميل، وتمثل أيضاً واحدة من أهم أسس «العلاقات الرسمية» التي تناولها متحده Mottahedeh بالبحث، والحديث عن النعم، والعرفان

بالجميل، ورد أصلاً في القرآن الكريم حيث جاء في تفسير بعض الآيات أن الله (تعالى) يحاسب الإنسان على «قبوله أو رفضه لأي نعمة»[93]. وجميع رعايا السلطان، بمن فيهم المهنيون مثل الكتَّاب، يكسبون عيشهم من كرم السلطان وإحسانه، وإضافة إلى ذلك، فإن المديونية بالنعمة التزام يشعر به جميع طبقات الناس، من الملك لرعاياه وبين من هم متساوون ومن الأعلى للأدنى[94]، وأدب الرسائل يعرض هذا الأساس الأخلاقي بطريقة جيدة جداً وبأساليب عدة وطرق مختلفة، وغني عن القول: إن ثمة شواهد أخرى في هذا الأدب تدل على قوة الرسالة، وعلى سبيل المثال، ذكر القلقشندي في كتابه ما يأتي عن نجاح منشئ الرسالة التي يبعث بها السلطان داعياً الناس للدين الإسلامي حيث قال: «وينبغي أن يتأنى الكاتب فيما يورده من هذه الأغراض ليقع كتابه في المواقع اللائقة به، فإنه إذا وفق لذلك ناب كتابه مناب الجيوش والأجناد وأقر السيوف في الأغماد»[95].

ويمضي القلقشندي مسترسلاً في المجاز في هذا الجزء من الرسائل الديوانية المخصص للبحث «في لزوم الطاعة في الدين وذم الخلاف، فيدعو العلماء الحصفاء إلى ردع الجهلاء السخفاء وتنبيه أهل السلامة والصلاح على كف ذوي العبث والطلاح؛ فإن هذه الكتب إذا كانت بليغة مستوفاة جيدة العبارة أغنت عن الكتائب في إدراك المطلوب»[96].

وحري بنا أن نواصل الحديث عن موضوع الطاعة بمزيد من التفصيل ولا سيما أنها كانت عنصراً عظيم الأهمية في رسائل الدولة الرسمية، وعلى وجه الخصوص ينبغي أن نشير إلى أن من أول الأشياء التي تكتب بخصوص موضوع الطاعة والخضوع للحاكم أو السلطان كانت توجه عموماً إلى أولئك الذين رفضوا الطاعة، وكانت هذه الرسائل ترسل عادة إلى من توجد فيهم فرصة معقولة للعودة للطاعة والندم على العصيان، فليس ثمة حاجة إلى تأنيب من لا أمل فيهم بموضوع السلم ولا من جرت معارك معهم، فهؤلاء لا يؤمل شيء من مكاتبتهم، والرسائل التي تكتب إلى من يرجى ندمهم تبدأ عادة وتفتتح بالتحميد بما يناسب الموقف وبالصلاة على النبي محمد [صلى الله عليه وسلم]، وتدعو إلى تأليف القلوب وإزالة أسباب الفراق.

وينبغي أن تذكر المخاطب بالنعم التي أنعم الله عليه بها وبمسؤوليته بالحفاظ عليها، «ومن حافظ عليها فاز وسلم، ومن فارقها خسر وخاب»، ثم قد يتبدل أسلوب الخطاب ونغمته تبعاً لمستوى عصيان المكتوب إليه. فمثلاً، إذا عصى رجل السلطان ثم ندم، وتمرد عليه بعد ندمه فإن مضمون الكتاب يجب أن يوضح ذلك، وفي هذه الحالة يكون التحميد أشد قوة ومؤكداً أن الله (تعالى) قد أمر بها وأوجبها وتوعد من يخافه. وينبغي أن تبدأ الرسالة بمقدمة تؤكد جمال فضيلة الطاعة في مقابل الخزي والعار من جرّاء التمرد والعصيان. ثم تمضي الرسالة وفق النموذج الآتي:

> «فقد تذوقت من كراهة المعصية ومرارتها وعذوبة الطاعة وحلاوتها... وانتهى إلى أمير المؤمنين أنك أحببت أتباع الضلالة الذين غروك وملت إلى أشياع الفتنة الذين استهووك، فأصغيت إلى أقوالهم التي ظاهرها نصح وباطنها غش، وآرائهم التي مواردها صلاح ومصادرها فساد، وملت إلى معاودة الشقاق والارتكاس في العصيان، ومقابلة النعمى بالكفران، فقدم كتابه إليك مذكراً ومنحك خطابه معذراً ومنذراً ليعرفك حظك ويهديك رشدك»[97].

يقول ابن خلف: إن إظهار التوبة والندم من جانب المخطئ والتعبير عن الصفح والعفو من جانب السلطان عنصران في غاية الأهمية لعمل مثاله هذا النوع من الرسائل، ففي هذه الرسالة كان لدى «أمير المؤمنين تعاطف مع المخطئ حين قال: (وانتفع بمراشد أمير المؤمنين) ومع موقفه النادم، وهذا يقوده إلى الطريق القويم»[98].

توضح لنا الفقرات السابقة الطريقة التي بها تكتب الرسائل حول موضوعات مختلفة كما جاء وصفها في المصادر، ولا سيما أن معظم النظريات والأمثلة العملية المذكورة في كتاب صبح الأعشى للقلقشندي، قد استقاها من كتاب (مواد البيان) لابن خلف؛ الذي يعد المصدر الأكثر أهمية في أدب الرسائل وكتابتها في التراث الإسلامي برمته. وما يفعله ابن خلف أنه يتحدث أولاً عن نوعية الموضوع الذي يجب أن تتضمنه الرسالة بخصوص فكرة معينة ثم يوضح اللغة والألفاظ المستخدمة لمعالجة هذه الفكرة. والذي

يجعل كتابه هذا عظيم القيمة ليست الطريقة وحدها التي يعرض بها آراءه النظرية وممارسته بل الطبيعة الحقيقية والأصلية للأمثلة التي يقدمها.

وقبل أن أنتهي من هذا الفصل أود أن أعرض لمثالين موجزين ومتناقضين للفقرات الافتتاحية لرسائل ذات أغراض مختلفة، أحد هذه الأمثلة مأخوذ من الرسائل الديوانية (الرسمية) والمثال الآخر من فئة الرسائل الإخوانية (غير الرسمية).

والقسم الافتتاحي في الرسالة هو المكان الذي يضرب فيه على الوتر الدبلوماسي المناسب. وفي هذا السياق يقدم القلقشندي عدداً لا بأس به من الأمثلة لمختلف أشكال الافتتاحيات والأدعية المستخدمة في الرسائل التي تكتب إلى الملوك والحكام في مختلف البلدان وحتى إلى أولئك الذين دياناتهم مختلفة[99]. والمثال الآتي من رسالة أرسلها حاكم من خارج البلاد التي يحكمها المسلمون وتتضمن مقدمة مطولة مع شيء من النص:

رسالة من حاكم بورنيو إلى الملك الظاهر أبي سعيد برقوق (ملك مصر) (وقد وصلته في عام 794هـ)[100]:

«الحمد لله الذي جعل الخط تراسلاً بين الأباعد، وترجماناً بين الأقارب، ومصافحة بين الأحباب، ومؤنساً بين العلماء، وموحشاً بين الجهال. ولولا ذلك لبطلت الكلمات، وفسدت الحاجات، وصلوات الله على نبينا المصطفى، ورسولنا المرتضى، الذي به أغلق الله باب النبوة وختم، وجعله آخر المرسلين بشيراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً.، ثم بعد ذلك أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، رضي الله عنهم أجمعين، من المتوكل على الله تعالى، الملك، الأجل، سيف الإسلام، وربيع الأيتام، الملك المقدام، القائم بأمر الرحمن، المستنصر بالله المنصور في كل حين وأوان، ودهر وزمان، الملك العادل الزاهد، النقي، التقي الأنجد الأمجد، الغشمشم فخر الدين، زين الإسلام، قطب الجلالة، سلالة الكرماء، كهف الصدور، مصباح الظلام، أبي عمرو عثمان الملك، ابن إدريس الحاج أمير المؤمنين المرحوم، كرم الله ضريحه...

إلى ملك مصر الجليل، أرض الله المباركة أم الدنيا.

سلام عليكم أعطر من المسك الأذفر، وأعذب من ماء الغمام واليّم، زاد الله ملككم وسلطانكم والسلام على جلسائكم وفقهائكم وعلمائكم الذين يدرسون القرآن والعلوم، وجماعتكم وأهل طاعتكم، أجمعين.

وبعد ذاك، فإنا قد أرسلنا إليكم رسولنا، وهو ابن عمي، اسمه إدريس بن محمد من أجل الجائحة التي وجدناها، وملوكنا. فإن الأعراب الذين يسمّون جذاماً وغيرهم قد سبوا أحرارنا من النساء والصبيان، وضعفاء الرجال، وقرابتنا، وغيرهم من المسلمين ومنهم من يشركون بالله، يمارقون الدين، فغاروا على المسلمين فقتلوهم قتلاً شديداً، لفتنة ومقت بيننا وبين أعدائنا. فبسبب تلك الفتنة قد قتلوا ملكنا، عمرو بن إدريس الشهيد، وهو أخونا ابن أبينا إدريس الحاج، ابن إبراهيم الحاج، ونحن بنو سيف بن ذي يزن، والد قبيلتنا، العربي القرشي، كذا ضبطناه عن شيوخنا، وهؤلاء الأعراب قد أفسدوا أرضنا كلها، في بلد بورنيو كافة حتى الآن. وسبوا أحرارنا وقرابتنا من المسلمين، ويبيعونهم لجلاب مصر والشام وغيرهم، يختدمون ببعضهم، فإن حكم مصر قد جعله الله في أيديكم من البحر إلى أسوان، فإنهم قد اتخذوا متجراً، فتبعثوا الرسل إلى جميع أرضكم وأمرائكم ووزرائكم، وقضاتكم، وحكامكم، وعلمائكم، وصواحب أسواقكم، ينظرون ويبحثون ويكشفون، فإذا وجدوهم فلينزعوهم من أيديهم، وليبتلوهم، فإن قالوا: نحن أحرار ونحن مسلمون فصدقوهم ولا تكذبوهم، فإذا تبين ذلك لكم فأطلقوهم، وردوهم إلى حريتهم وإسلامهم. فإن بعض الأعراب يفسدون في أرضنا ولا يصلحون فإنهم الجاهلون كتاب الله وسنة رسولنا، فإنهم يزينون الباطل..»[101].

ونقدم المثال الثاني لغرض توضيح نوع مختلف جداً لأسلوب نثر الرسائل المطلوب في الرسائل غير الرسمية، أو الرسائل الإخوانية التي تم الاصطلاح عليها، ففي هذا النوع تستبدل اللهجة الشديدة الصارمة الداعية للجهاد أو العودة للطاعة والإسلام بمسائل ذات طبيعة شخصية، من أهم هذه المكاتبات رسالة كتبت بمناسبة وفاة شخص عزيز على المكتوب إليه، ولكن قبل أن أضع بين أيديكم هذا المثال يجدر بي أن أشير إلى ما

يقال بخصوص هذا النوع من الرسائل، فرسائل التعزية مثال واحد من أمثلة عديدة يتضمنها أدب الرسائل، وفي حديثه عن أصول رسائل التعزية يقول ابن خلف ما يأتي:

«المكاتبة في التعزية بالأحداث العارضة في هذه الدنيا واسعة المجال، لما تتضمنه من الإرشاد إلى الصبر، والتسليم إلى الله جلّت قدرته وتسلية المعزّى عما يُسلَبه بمشاركة السابقين فيه ووعده بحسن العوض في الجزاء عنه.... والكاتب إذا كان جيد الغريزة حسن التأتي فيها، بلغ المراد. وحكمها حكم التهاني من الرئيس إلى المرؤوس ومن المرؤوس إلى الرئيس، ومن النظير إلى النظير»[102].

وللمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى «كتاب التعازي» للمدائني (ت 228هـ/ 842م)، فمقدمة هذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية ولا سيما أن المدائني يشير إشارة واضحة إلى ما ينبغي أن يتضمنه كلام التعزية، فيقول:

«غاية هذه الكلمات تهدئة الخاطر وتذكير أهل الفقيد بالجنة والثواب على الصبر، أو أنها قد تذكر مناقب المرحوم وتأتي بأمثلة من الأحاديث النبوية وقصص من الصحابة الكرام، وما يقولونه في هذه المناسبات»[103].

كتاب تعزية في وفاة ابن المكتوب إليه من إنشاء الشيخ جمال الدين بن نباتة.، وهي بعد الألقاب...:

وأحسن عزاءه بأعز فقيد، وأحب حبيب ووليد، وعوض بجميل الصبر جوانحه التي سئلت عن الأسى فقالت: ثابت ويزيد. صدرت هذه المفاوضة تهدي إليه سلاماً يعز عليه أن يُتبع بالتعزية، وثناءً يشق عليه أن يطارح حمائم سجعه المطربة بحمائم الشجو المبكية المنكية، وتوضح لعلمه ورود مكاتبته المؤلمة، فوقفنا عليها إلا أن الدمعة ما وقفت وخواطر الإشفاق عليه وعلى من عنده طفت حرقها وما انطفت، وعلمنا ما شرحه ولم يشرح الصدر على العادة -من وفاة الولد فلان- سقى الله عهده ولحده، ونضَّر وجهه وتغمّد بالرضوان خاله وخدّه. وما بقي إلا التمسك بأسباب الصبر، والتفويض إلى من له الأمر، والدنيا طريق والآخرة دار ودهليزها القبر. وللمرء من تثبته وازع،

والاجتماع بالأحبة الراحلين واقع، إن لم يصيروا إلينا صرنا إليهم، وإن لم يقدموا في الدار الفانية علينا قدمنا في الدار الباقية عليهم. نسأل الله تعالى أن يجمعنا في مستقر رحمته، ويحضرنا مع الأطفال أو مع المتطفلين ولائم جنته. والله تعالى يدّارك بالصبر الجميل قلبه ولا يجمع عليه فقد الثواب وفقد الأحبة»[105].

الهوامش

1- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (6) ص 287. كلمة invocation (الدعاء) استخدمت عن قصد هنا لأنني أعتقد أن ابن خلف كان يشير تحديداً أن الدعاء جزء من مفتتح الرسالة.

2- http:/ / www.wordreference.com/ definition/ salutation, accessed 1April 2007.

3- Perelman, "The Medieval Art of Letter Writing", pp. 104 - 5.

4- الموصلي، البرد الموشى، ص 101.

5- وهكذا فالكلمات في الدعاء تتضمن في كثير من الأحيان تورية في ألفاظ التمجيد والتبجيل لا يخفى فيها المعنى النحوي والفلسفي، أو أي معنى خلاف ذلك يكون ملائماً لمهنة وعمل المكتوب إليه. للمزيد من المعلومات حول الأدعية التي تكتب للنحاة انظر Gully, "Epistles for Grammarians", pp. 151, 156 and 160.

6- انظر هلال بن محسن الصابئ، «غرر البلاغة».

7- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7)، ص 20.

8- الموصلي، البرد الموشى، ص 109.

9- نفسه ص 113.

10- نفسه ص 117.

11- هذا، دون شك، إشارة إلى الإعجاز في النحو.

12- الموصلي، البرد الموشى، ص 118.

13- نفسه، ص 119.

14- أعمال غالينوس في التشريح والجراحة، مثل غيرها من المقالات والدراسات اليونانية، كانت متاحة للقارئ العربي والمسلم عبر ترجمات علماء من مثل حنين بن إسحاق العبادي (ت 259/ 873).

15- من أجل هذا وغيره انظر سامي حمارنة Sami K. Hamarneh, "The Life of Sciences", p. 174.

16- الموصلي، البرد الموشى، ص 121.

17- نفسه، ص 121.

18- من المهم أن نعرف أن علم التنجيم وعلم الفلك كانا علمين وثيقي الصلة ببعضهما في المجتمع الإسلامي

قبل الحديث وما كان ارتباط الأول بقراءة الطالع إلا خروجاً عن الغاية والوظيفة الأساسيتين لهذا العلم. والصلة الوثيقة بين علم التنجيم وعلم الفلك تتجلّى أيضاً في جذر الكلمة العربية وهو النون والجيم والميم، وذلك اعتماداً على القرينة.

19- انظر سامي حمارنة Hamarneh, "The Life of Sciences," p. 189.

20- الموصلي، البرد الموشى، ص 122.

21- نفسه، ص 122.

22- Ragai and Dorothea El-Mallakh, Trade and Commerce," p. 223.

23- لتعرّف تفسير هذه التسمية انظر Goitein, Letters of Medieval Jewish Traders, p. 4.

24- نفسه ص 6 - 7.

25- Mottahedeh, Loyalty and Leadership, pp. 117 - 118.

26- See Meisami, "Sufism", p. 749.

27- See Gully, "Epistles for Grammarians", p. 159.

28- الحقيقة هي الهدف الأسمى عند الصوفيين حتى لو كان ثمة دروب عديدة تقود إليها.

29- كانت اللفظة العربية «الطريقة» من أولى وأهم الكلمات في المفردات الصوفية.

30- الموصلي، البرد الموشى، ص 123.

31- نفسه ص 124.

32- نفسه ص 99 - 100.

33- وهذا دليل جديد على التوجهات الفكرية في ذلك العصر. انظر على سبيل المثال Gully, "Synonymy or not Synonymy: that is the question".

34- الموصلي، البرد الموشى، ص 108.

35- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 76، وانظر الفصل الخامس هامش 87 لمعرفة المزيد حول «وزير التنفيذ».

36- نفسه، المجلد 7 ص 30-23.

37- نفسه ص 73.

38- نفسه ص 78.

39- نفسه ص 81 - 82.

40- نفسه ص 87 - 90 من أجل ذلك كله.

41- نفسه ص 30. لقد كانت كلمة «الرياسة» ذات أهمية بالغة في العصر موضوع دراستنا في هذا الكتاب. انظر Mottahedeh, Loyalty and Leadership, pp. 129 - 35. وغيره.

42- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 5.

43- نفسه ص 34 - 36.

44- نفسه ص 60.

45- نفسه ص 62.

46- نفسه ص 66.

obeikandl.com

47- نفسه ص 125.
48- نفسه ص 126 – 127.
49- ابن الأثير، كتاب المفتاح المنشا، ص 58.
50- الموصلي، البرد الموشى، ص 128.
51- نفسه ص 129.
52- ابن الأثير، كتاب المفتاح المنشا، ص 57.
53- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 20.
54- ابن الأثير، كتاب المفتاح المنشا، ص 57.
55- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 20 - 21.
56- نفسه، ص 72.
57- أفرد ابن الأثير، فصلاً مهماً ولو أنه قصير بعنوان «حول الافتتاحيات لشعوب لا تدين بالإسلام» في كتابه «كتاب المفتاح المنشا»، ص 83 - 85.
58- Lewis, Muslim Discovery of Europe, p. 99.
59- نفسه، ص 100.
60- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 42 والمجلد (8) ص 25.
61- حيث ترجمت ووردت في كتاب Lewis, Muslim Discovery of Europe, p. 211.
62- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (6) ص 286.
63- ابن الأثير، كتاب المفتاح المنشا، ص 84.
64- Darke (transl.), The Book of Government or Rules for Kings, p. 152.
65- الموصلي، البرد الموشى، ص 79 - 98.
66- نفسه ص 91.
67- نفسه ص 49.
68- نفسه ص 48. لاحظ مدى هذا التشابه في القصد من وراء الألقاب المستخدمة في أدب الرسائل في الغرب حيث جاء في كتاب Murphy، بعنوان «Anonymous of Bologna» ص 8 ما يلي: ثم يجب علينا أن نتدبر جيداً كيف نضيف إضافات في أماكن معينة من صيغ الدعاء لألقاب وأسماء من تكتب إليهم، وينبغي أن تنتقى تلك الصيغ بحيث تدل على بعض مظاهر شهرة المتلقي وسمعته الطيبة».
69- Aziz al-Azmeh, Muslim Kingship, p. 152.
70- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7)، ص 19.
71- نفسه ص 19.
72- الموصلي، البرد الموشى، ص 49.
73- نفسه ص 49.
74- وانظر أيضاً الفصل السادس المتقدم، الهامش 28.
75- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 40.

obeikandi.com

76- نفسه ص 47 - 48.
77- ابن الأثير، كتاب المفتاح المنشا، ص 57.
78- نفسه ص 55 وص 57.
79- نفسه ص 71.
80- نفسه ص 55 وللاطلاع على قائمة كاملة لألفاظ الخطاب ونظام تراتبيتها انظر ص 69 من المصدر نفسه.
81- نفسه ص 59.
82- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 19.
83- نفسه ص 59.
84- نفسه ص 21 - 22.
85- توجد جماعة متعلمة في طبقة موظفي الدواوين كان يطلق عليهم اسم «أرباب القلم» وقد عينوا في إدارة الديوان.
86- الموصلي، البرد الموشى، ص 71.
87- نفسه، ص 75 - 76.
88- نفسه ص 76.
89- نفسه ص 83.
90- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (7) ص 19 - 20.
91- نفسه ص 57.
92- Mottahedeh, Loyalty and Leadership, pp. 40 - 1.
93- نفسه ص 73.
94- نفسه ص 74.
95- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (8) ص 245.
96- نفسه ص 252 - 253.
97- نفسه ص 265.
98- نفسه ص 266.
99- نفسه ص 4ff، على سبيل المثال.
100- نفسه ص 116 - 118.
101- نفسه ص 117 - 118.
102- نفسه المجلد (9)، ص 80.
103- المدائني، كتاب التعازي، ص 11.
104- استندت في قراري عند ترجمة كلمة «حمائم» بـ «doves» أولاً وبـ «pigeons» ثانياً إلى حقيقة أن اللفظة العربية تعني كلا النوعين من الحمام، لكن كلمة doves الإنكليزية تعني ضمناً المعنى الإيجابي، ولكن يبدو استخدام اللفظة العربية في الأصل محيراً نوعاً ما، ولكن يمكن الدفاع عنه من منطلق أن لفظة «السجع» العربية مشتقة كما يقال من «هديل» ذلك النوع من الحمائم الذي يسمى بالإنكليزية pigeons.
105- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (9)، ص 81 - 82.

obeikandl.com

obeikandl.com

كلمة أخيرة

تلك هي القصة، لقد عرضنا في الصفحات السابقة بعض تعقيدات وجماليات ثقافة أدب الرسائل في العصر الإسلامي قبل العصر الحديث (أو العصر الإسلامي الوسيط)، وقد حاولت عبر سردي لحكاية الكاتب ومهنته أو «صنعته»، كما كانوا يقولون، أن أزوّد القارئ بشيء مستوحى من البيئة الأدبية والثقافية والتاريخية لذلك العصر، وما كنت أتصوره أصلاً تحليلاً لأسلوب كتابة الرسائل والنثر المستخدم فيها تطور ليصبح سبراً لثقافة الكتابة في الحقبة الممتدة ما بين القرن الخامس إلى التاسع الهجري(الحادي عشر وحتى الخامس عشر الميلادي). ولهذا السبب اخترت عنواناً لهذا الكتاب «ثقافة أدب الرسائل»، وليس مجرد «أدب الرسائل». وعذري في توسيع هذا البحث أن النثر الرسائلي لا يمكن أن يدرس في فراغ. والعلاقة بينه وبين أساليب التراسل الكتابية والشفهية ليست عاملاً أساسياً في نجاحه فحسب، بل إن حياة الكاتب الذي ينشئ الكلمات على الورق هي أيضاً جزء من السلسلة المتصلة التي أوجدت لأدب الرسائل موقعاً يكون فيه فناً أدبياً مهيمناً لقرون عدة.

وقد حاولت في هذه الدراسة أيضاً أن أعرّف القارئ على الثقافة الأدبية المرافقة للنثر الرسائلي التي تطورت في مرحلة من التاريخ شهدت نشاطاً فكرياً واسعاً، ليس فقط في العالم الإسلامي وحده بل في المجتمعات الغربية أيضاً. وقد أجريت دراسة مقارنة بين أدب الرسائل الإسلامية وثقافات كتابة الرسائل في إيطاليا واليونان في تلك الحقبة، وذلك في محاولة لتعرّف مستوى التلاقح الفكري الجاري في هذا المجال. وكان من ضمن جهودي في هذا السياق محاولات قمت بها لتعرّف العناصر الإسلامية

تحديداً في الدراسات النظرية لأدب الرسائل التي تحدث عنها ابن الأثير على وجه الخصوص، ذلك أن المكاتبات العربية لم تكن مجرد وسيلة لنقل وقائع أو معلومات حول أحداث جرت بالرغم من حقيقة أنها كانت تفعل ذلك؛ لكن القيمة التاريخية للوثائق المتبادلة لا تزال مفتوحة أمام البحث كما يوضح ذلك مثال الرسالة الرسمية المذكورة في نهاية الفصل السابع. ليس الغرض من قولي هذا أن الرسائل الرسمية لم تنقل معلومات مفيدة، بل أقول: إن التفاصيل الواردة في الرسائل كانت في كثير من الأحيان تقع ضحية متطلبات أسلوب النثر المتبع في ذلك العصر، ومع ذلك فهذه الرسائل، إضافة إلى كونها وثائق نموذجية للنثر الفني العربي، يمكن أن تكون، كما كانت في كثير من الأحيان، وسيلة يتخذها الحكام لتذكير رعاياهم بمسؤوليتهم المشتركة والتزامهم نحو الله؛ لذلك يمكن أن تكون هذه الرسائل مقنعة، وربما لا، وبالطريقة نفسها التي أرادها لها شيشرون، وبرغم ذلك كله، ليس ثمة شك أن لها المقدرة على تقرير نتائج الأحداث كما يبين ذلك المثال الذي أشار إليه متحده Mottahedeh المذكور في أواخر الفصل السابع[1].

ومع أن هذه الدراسة قد ركزت بحكم الضرورة على حقبة تاريخية محددة إلا أنني استطعت أن أدرس الطبيعة الدينامية الحركية لكتابة الرسائل العربية علماً أن لفظة «دينامية» ها هنا بحاجة إلى بعض التوصيف.

هذا، ويجدر بي أن أشير إلى أن الخطوط العريضة لأصول المكاتبات قد تحددت في مدة باكرة من حياة المجتمع الإسلامي، ولكن بالتزامن مع توسع رقعة العالم الإسلامي تطورت واتسعت أعمال الكاتب وكذلك مهمة المكاتبات؛ فالرسائل الصادرة عن الحكام في العصر المتأخر نوعاً ما تجلّي تلك التطورات؛ إذ لم يعد الحكام يرسلون رسائلهم وكتبهم إلى بلاد الكفار ويدعونهم للدين كما عهدهم في العصر الفاطمي على سبيل المثال، بل صاروا الآن يتحدثون جازمين بلغة الفتوحات، وعن قوة الإسلام، وحتى بلغة القسر والإكراه. وكما قال القلقشندي: «ولكن الله وعد دينه ألّا يخذل»[2] إذن، يمكن القول إن هذا النوع الأدبي قد تطور بطريقة لافتة، من جهة، لكن تطوره هذا قد واجه من جهة أخرى عقبات متمثلة في متطلبات السجع الملزمة؛ لكن هذه النقطة في حد

ذاتها ليست موضع جدال، فضلاً عن أنني لست مقتنعاً بالآراء التي أبداها بعضهم حين قالوا: إن السجع وحده هو السبب في تعويق تطور أسلوب اللغة العربية الفصحى، كما حاولت توضيحه في هذه الدراسة[3]. فقد وجد الكتَّاب في السجع أسلوباً نثرياً خدمهم خدمة جيدة، ولو كانت المكاتبات بحاجة أن تفي بغرض آخر فقد وجد كتَّاب ذلك العصر الوسيلة لذلك، ولكن دون أي انتقاص من قيمة وأهمية هذا النوع الأدبي بأي حال لا بد لنا أن نتذكر أن الرسائل، حتى تلك الصادرة عن الملوك والسلاطين، كانت جزءاً من الموروث الأدبي وعنصراً أساسياً وفريداً في الثقافة الأدبية العربية والإسلامية. أعتقد أن استخدام السجع كان أمراً مسلّماً به، وكان في الوقت عينه مسألة خلافية في غير محلها في الدراسات المعاصرة لهذا النوع الأدبي. غير أنني لا أقصد بقولي هذا أنه لا ضرورة لإجراء دراسات شاملة ومقارنة لأساليب مختلف الكتَّاب. بل أقول إن ذلك التركيز المبالغ فيه على السجع في معظم الدراسات السابقة قد أغفل أهمية عدد لا بأس به من الموضوعات التي تناولتها في هذا الكتاب.

ومن جهة ثانية، أرى أن تلك الطبيعة الدينامية لنثر الرسائل العربية قد وجدت ما يقيدها في ذلك التحدي الكامن عند كتَّاب ونقاد مرموقين في ذلك العصر إزاء كيفية التعاطي مع النزاع القائم بين الطبع أو الموهبة والبراعة المكتسبة، فقد كانت هذه المعضلة الماثلة أمام علماء النثر الفني في صميم ذلك الصراع بين الإبداع والتقليد. كما كانت النزعات لإنتاج مادة جديدة حول أفكار قديمة عاملاً آخر له تماس وثيق مع الطلب على الابتكار والإبداع، وفي هذا السياق يقول القلقشندي على سبيل المثال: إن المكاتبات التي تزف البشرى بانتهاء الحج -من السلطان إلى مرؤوسيه، مثلاً- لم تكن تحدث كثيراً في المراسلات السلطانية في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)؛ لذلك، كان الكاتب كلما احتاج لكتابة رسالة من هذا النوع يلجأ إلى أسلوب من كان قبله في حقب سابقة من التاريخ، إذ يقول القلقشندي: «وهذا الصنف من المكاتبات السلطانية قليل الوقوع، فإن وقع مثله للكاتب في زماننا خرّجه على نسبة الأسلوب المتقدم»[4].

عندما ابتدأت هذه الدراسة كنت أتساءل دوماً كيف أتوثق من صحة رسالة معينة. وأسأل نفسي كيف يستطيع المرء أن يتحقق أن رسالة ما هي وثيقة حقيقية؟ كيف

يمكنه أن يثبت أن أسلوب الرسالة يعدّ جزءاً معيناً من أسلوب النثر الفني استناداً إلى موهبة الكاتب وأنها ليست تقليداً لرسالة سابقة أو أنها رسالة نموذجية؟ لكنني وبعد أن أكملت هذا العمل أجدني راضياً بنتائج هذه التساؤلات، وذلك لسببين أولاً، إن غالبية الوثائق التي استشهد بها من تصدوا لدراسة وكتابة تاريخ المكاتبات العربية كانت مؤرخة ومعنونة بعنوان كامل، وهذا يقودني إلى السبب الثاني وهو أن المواد التي كنت أتناولها في دراستي وتعود لهذا الإطار الزمني الممتد على مدى أربعة قرون كانت في غالبيتها حقيقية وأصلية على قدر ما تأكد لي، وذلك خلافاً لبعض الأعمال الكبرى من الحقب الباكرة التي كان يقصد بها أن تكون مجموعات رسائل نموذجية. وكانت تحدوني رغبة أكيدة بأن أضمّن هذه الدراسة مزيداً من النماذج المترجمة التي تمتع القارئ، لكن المقام لا يتسع لذلك، وأتمنى أن أتمكن في دراسة مقبلة من إعطاء المزيد من التفاصيل حول نظرية أدب الرسائل العربية وصلتها بالواقع العملي، ولا سيما في كتاب ابن خلف.

ولعله لا يفيد القول إنه يوجد مصدر عربي رئيس واحد من هذا العصر يمكن وصفه بأنه كتاب شامل يتحدث عن الأصول الدبلوماسية، غير أنه يمكننا القول إن كتاب صبح الأعشى للقلقشندي هو أفضل مثال بين أيدينا يوضح هذه المحاولة، علماً أن تبعثر مادة المصادر -برغم ما نجده من دقة في الحديث عن التصنيف وتصنيف التصنيف- يجعل من الصعوبة بمكان التوصل إلى تصنيف محدد وتعريفي. وآمل أن تكون بعض الدراسات التي بدأتها في هذا العمل وطورتها بداية لمحاولة في هذا الاتجاه الذي نراه ضرورياً ومهماً.

وإنني أترك للقارئ أن يقرر ما إذا كانت محاولاتي ناجحة في التمييز بين ما هو أسلوب يوناني في التفكير في أدب الرسائل العربية كما يمثله ابن خلف وبين ما هو إسلامي بحت كما يمثله ابن الأثير، وإذا كانت هذه الفرضية صحيحة فمن المفيد القول: إن هذين الأديبين قد اتفقا على شيء واحد على الأقل ألا وهو أولية وأرجحية منزلة النثر الفني فوق جميع الفنون الأدبية الأخرى.

ومن جهة أخرى لا بد لي من أن أشير إلى أن المساحة الجغرافية الشاسعة التي امتد

عبرها المجتمع الإسلامي، ولا سيما عند نهاية الحقبة الزمنية موضوع دراستنا في هذا الكتاب، قد عززت ما أوردته هنا من جهة، ولكنها من جهة أخرى وضعت أمامنا أمراً يجب أن يكون موضع دراسة في المستقبل، فقد استطعت أن أستشهد بكل حرية برسائل أرسلت من أقصى أركان العالم الذي وصل إليه المسلمون ومنها بعض الأمثلة من إسبانيا المسلمة، غير أن هذه المقاربة تضع أمامنا حقيقة مفادها أن المجتمعات الإسلامية المختلفة قد كان لها منهجياتها الخاصة بطريقة أو أخرى. لكن دراسة مقارنة في اليمن، مثلاً، تبقى أمنية ينبغي العمل في سبيلها.

وأخيراً، ومع أن هذه الدراسة ليست دراسة لتقرير هيمنة القلم على السيف، إلا أنني قد ألمحت بين وقت وآخر إلى ذلك التجاذب بين الاثنين، وتحديداً صراع القوة بين أصحاب القلم وأصحاب السيف. وإنني أرى أن خير ما أختتم به هذه الدراسة القول الآتي الذي أجده مناسباً ليس فقط لأنه من أقوال القلقشندي، عميد الذين كتبوا تاريخ المكاتبات العربية والإسلامية، بل لأنه يعدّ أيضاً خاتمة للكتاب تؤكد قوة القلم:

«وكفى بالكتابة شرفاً أن صاحب السيف يزاحم الكاتب في قلمه ولا يزاحمه الكاتب في سيفه»[5].

الهوامش

1- انظر القسم الأخير من الفصل السابع المتقدم.

2- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (8)، ص 245.

3- كما أنني لم أقتنع بالقول القائل: إن أسلوب العربية الفصحى كان ساكناً في القرون المتأخرة من العصر الإسلامي الوسيط. والدراسة المعمقة في علوم دلالات الألفاظ والمترادفات وهما مجالان كانا على الدوام موضع اهتمام الكتاب تؤكد أن اللغة لم تكن كذلك. إضافة لذلك، يمكن القول إن تغير اللغة وتطورها يعتمد على عوامل متعددة ومعظم هذه العوامل لا تنطبق على هذا العصر. فمثلاً، لم تكن ثمة حاجة لخلق لغة دينامية إذا أخذنا في الحسبان الهدف العام لعلماء ذلك العصر في سبيل الحفاظ على اللغة. وإضافة إلى ذلك لم تكن ثمة وسائط لنقل ونشر المتبدلات في اللغة التي من شأنها تحفيز التغيير.

4- القلقشندي، صبح الأعشى، المجلد (8) ص 339.

5- نفسه، المجلد (1) ص 38.

obeikandl.com

المراجع

http://www.duendedrama.com/duendees.htm
http://muslimheritage.com. Publication no. 4086.
http://www.stanford.edu/dept/english/courses/sites/lunsford/pages/defs.htm, 'A few definitions of Rhetoric'.
http://www.wordreference.com/definition/salutation
Abbas, Adnan (2002), *Arabic Poetic Terminology*, Poznan: UAM.
Adamec, L.W. (2001), *Historical Dictionary of Islam*, Lanham: Scarecrow Press.
Aḥmad, Muḥammad Fattūḥ (1984), *al-Naṯr al-Kitābī fi l-'Aṣr al-Umawī*, Cairo: Maktabat al-Šabāb.
'Alī, 'Abdullah Yūsuf (1989), *The Meaning of the Holy Qur'ān*, new edition with rev. translation and commentary, Beltsville, MD: Amana Publications.
Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
Anonymous (11th/17th century), *Kitāb Majmū' Rasā'il wa-ġayr dālika*, British Library manuscript, ref. Or.3090.
Anonymous fl.1135 (1990), in Patricia Bizzell and Bruce Herzberg (eds), *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*, Boston, MA: Bedford Books of St Martin's Press, pp. 429–38.
Arazi, A. and Ben Shammay, H. (1995), 'Risāla (Arabic)' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. vol. VIII, Fascicules 139–40, Leiden: E. J. Brill, pp. 532–9.
Arazi, Albert (1986), 'Une épître d'Ibrāhīm b. Hilāl al-Ṣābī sur les genres littéraires', in Moshe Sharon (ed.), *Studies in Islamic History and Civilization in Honour of Professor David Ayalon*, Jerusalem and Leiden: E. J. Brill, pp. 473–505.
al-'Askarī, Ḥasan ibn 'Abd Allāh Abū Hilāl (1933–34), *Dīwān al-Ma'ānī*, 2 vols, Cairo: Maktabat al-Quds.
—— (1984), *Kitāb al-Ṣinā'atayn: al-Kitāba wa-l-Ši'r*, ed. Mufīd Qamīḥa, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
Atiyeh, George N. (ed.) (1995), *The Book in the Islamic World: the Written Word and Communication in the Middle East*, Albany: State University of New York Press.
al-'Aṭṭār, Ḥasan ibn Muḥammad ibn Maḥmūd (1882), *Kitāb Inšā' al-'Aṭṭār*, Constantinople: Maṭba'at al-Jawā'ib.

Austin, R. W. J. (1988), *Sufis of Andalusia: The Rūḥ al quds and al-Durrat al-fākhira of Ibn 'Arabī*, Northleach: Beshara Publications.

Ayyad, S. M. (1910), 'Regional Literatures, Egypt', in Julia Ashtiany et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 412–41.

al-Azmeh, Aziz (1986), *Arabic Thought and Islamic Societies*, London: Croom Helm.

—— (1997), *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities* London: Tauris.

al-Baġdādī, Abū Mūsā 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz al-Ḍarīr (1952–4), 'Kitāb al-kuttāb wa-ṣifat al-dawāh wa-l-qalam wa-taṣrīfih', ed. D. Sourdel, *Bulletin d'Études Orientales*, 14 pp. 128–53.

Beale, Walter H. (1987), *A Pragmatic Theory of Rhetoric*, Carbondale and Edwardsville Southern Illinois University Press.

Beeston, A. F. L. (1983), 'The Role of Parallelism in Arabic Prose', in Julia Ashtiany et al (eds), *Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 180–5.

Ben Cheneb, M. and Pellat, Ch. (1971), 'Ibn al-Abbār' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. vol. III, Leiden: E. J. Brill, p. 673.

van Berkel, Maaike (2001), 'A well-mannered man of letters or a cunning accountant al-Qalqashandī and the historical position of the *kātib*', *al-Masāq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 13, pp. 87–95.

Berkey, Jonathan (1988), 'The Mamluks as Muslims: the military elite and the construction of Islam in medieval Egypt', in T. Philipp and U. Haarmann (eds), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163–73.

al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad ibn Aḥmad (1964), *AlBeruni's India: An account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about* AD *1030*, ed. E. C. Sachau, Delhi: Chand.

Björkmann, W. (1928), *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im Islamischen Ägypten* Hamburg: De Gruyter.

—— (1929), 'Die Bittschriften im *diwān al-inšā*'', *Der Islam*, 18, pp. 207–12.

—— (1965), 'Diplomatic (i. Classical Arabic)' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. II, Leiden, E. J. Brill, pp. 301–7.

Blachère, R (1971), 'al-Hamadhānī', art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. III, Leiden: E. J. Brill, pp. 106–7.

Bloom, Jonathan M. (2001), *Paper before Print: the History and Impact of Paper in the Islamic World*, New Haven, London: Yale University Press.

Bonebakker, S. A. (1971), 'ibtidā" art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. III, Leiden: E. J. Brill, p. 1006.

—— (1977), 'A Fatimid Manual for Secretaries', in *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, vol. xvii, pp. 295–337.

—— (1990), '*Adab* and the Concept of *Belles-lettres*', in Julia Ashtiany et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 16–30.

Bosworth, C. E. (1963), 'The section on codes and their decipherment in Qalqashandī's *Ṣubḥ al-A'šā*', *Journal of Semitic Studies*, viii, pp. 17–33.

—— (1964), 'A *Maqāma* on Secretaryship: al-Qalqašandī's *al-Kawākib al-Durriyya fi l-Manāqib al-Badriyya*', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. xxvii, pp. 291–8.

—— (1968), *The Laṭā'if al-Ma'ārif of Ṯa'ālibī* (translation and introduction), Edinburgh: Edinburgh University Press.

—— (1990), 'Administrative Literature', in M. J. L. Young et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbāsid Period*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 155–67.

Boureau, Alain (1997), 'The Letter-Writing Norm, a Mediaeval Invention', in Chartier et al. (eds), *Correspondence: Models of Letter Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, transl. Christopher Woodall, Cambridge: Polity Press, pp. 24–58.

Brockelmann, C. (1937–49), *Geschichte der arabischen Litteratur*, Band I and Supplements II/III, Leiden: E. J. Brill.

—— and Pellat, Ch. (1991), 'Makāma' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. VI, Leiden: E. J. Brill, pp. 107–15

Bürgel, J. Christoph (1965), *Die Hofkorrespondenz 'Adud ad-Daulas und ihr Verhältnis zu anderen historischen Quellen der frühen Būyiden*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Cachia, Pierre (1998), *The Arch Rhetorician or The Schemer's Skimmer*, 8, *Studies in Arabic Language and Literature*, ed. Sasson Somekh and Alexander Borg, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Cahen, Claude (1963), 'Notes de Diplomatique Arabo-Musulmane', *Journal Asiatique*, vol. 251, pp. 311–25.

Cantarino, Vincente (1975), *Arabic Poetics in the Golden Age*, Leiden: E. J. Brill.

Carmona, A. (2000), '*wazīr* (Muslim Spain)' art., *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Leiden: E. J. Brill, pp. 191–2.

Carter, Michael G. (1997), 'Humanism in Medieval Islam', in Asma Afsaruddin and A. H. Mathias Zahniser (eds), *Humanism, Language and Culture in the Near East: Studies in Honor of Georg Krotkoff*, Warsaw, IN: Eisenbrauns, pp. 27–38.

Chamberlain, Michael M. (1994), *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190–1350*, Cambridge: Cambridge University Press.

Chartier, R. et al. (eds) (1997), *Correspondence: Models of Letter Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, transl. Christopher Woodall, Cambridge: Polity Press.

Cicero (reprinted 1979), *De Oratore vol. 1: Books I and II*, transl. E. W. Sutton Harvard: University Press.

Clanchy, M. T. (1993), *From Memory to Written Record: England 1066–1307*, 2nd ed., Cambridge, MA: Blackwell.

Constable, Giles (1976), *Letters and Letter-Collections*, Typologie des Sources du Moyen Age Occidental, Fasc. 17, Turnhout: Editions Brepols.

Crone, Patricia (1980), *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge: Cambridge University Press.

Culler, Jonathan (1976), *Saussure*, Glasgow: Fontana/Collins.

Darabseh, Mahmoud (1990), *Die Kritik der Prosa bei den Arabern (vom 3./9. Jahrhundert bis zum Ende des 5./11. Jahrhunderts)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Darke, Hubert (transl.) (1960), *The Book of Government or Rules for Kings: The Siyāsat-nāma or Siyar al-Mulūk of Niẓām al-Mulk*, transl. from the Persian, London: Routledge and Kegan Paul.

Dauphin, Cécile (1997), 'Letter-Writing Manuals in the Nineteenth Century', in Chartier et al. (eds), *Correspondence: Models of Letter Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*, transl. Christopher Woodall, Cambridge: Polity Press, pp. 112–57.

Ḍayf, Šawqī (1960), *al-Fann wa-Maḍāhibuhu fī l-Naṯr al-'Arabī*, 3rd ed., Cairo: Dār al-Ma'ārif.

al-Daylamī, Mihyār (1925–30), *Dīwān*, 3 vols, Cairo.

Derrida, Jacques (1980), *Of Grammatology*, transl. Gayatri Spivak, 4th ed., Baltimore: Johns Hopkins University Press.

—— (1988), *Limited Inc*, transl. Samuel Weber, Evanston, IL: Northwestern University Press.

Diem, Werner (1991), *Arabische Briefe auf Papyrus und Papier aus der Heidelberger Papyrus Sammlung*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

—— (1996), *Arabische Privatbriefe des 9. bis 15. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Documenta Arabica Antiqua 2 + 52 plates, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

—— (1996), *Arabische Privatbriefe des 10. bis 16. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, Documenta Arabica Antiqua 3 + 80 plates, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Dodd, Erica and Khairallah, Shereen (1981), *The Image of the Word: A Study of Qur'anic Verses in Islamic Architecture*, Beirut: American University.

al-Droubi, S (1992), *A Critical Edition of a Study on Ibn Faḍl Allāh's Manual of Secretaryship*, 2 vols, Mu'ṭā, Jordan.

Dunn, Ross E. (2005), *The Adventures of Ibn Battuta: A Muslim Traveler of the 14th Century*, 2nd ed., California: California University Press.

Eddé, Anne-Marie (2000), '*wazīr* (The Ayyūbids)' art., *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Leiden: E. J. Brill, pp. 190–1.

El Mallakh, Ragaei and Dorothea (1983), 'Trade and Commerce', in J. R. Hayes (ed.) *The Genius of Arab Civilization*, 2nd ed., pp. 221–33.

El-Salem, Abdul Karim Ahmad Abed (1985), 'Rhetoric in al-Mathal al-Sā'ir: Ibn al-Athīr's Contribution to 'Ilm al-Balāgha' unpublished PhD thesis, Cambridge.

Escovitz, J. H. (1976), 'Vocational Patterns of Scribes of the Mamlūk Chancery', *Arabica*, XXIII (1), pp. 42–62.

al-Farḫ, Muḥammad Rizqān (1993), *al-Wāḍiḥ fi l-Inṣā' al-'Arabī*, Damascus: Jāmi' al-Asmar.

Fitzmaurice, Andrew (1997), 'Classical Rhetoric and the Promotion of the New World', in *Journal of the History of Ideas*, 58.2, pp. 221–43.

van Gelder, Geert (1998), '145 topics for Arabic school essays in 1901 from Aḥmad al-Hāšimī's *Jawāhir al-Adab fi Ṣinā'at Inšā' al-'Arab*', in U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth (eds), *Law, Christianity, and Modernism in Islamic Society*, Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (3–9 September 1996), Orientalia Lovaniensia Analecta series, no. 86, Leuven: Uitgeverij Peeters, pp. 291–9.

al-Ghazālī (1964), *Book of Counsel for Kings (Naṣīḥat al-Mulūk)*, transl. F. R. C. Bagley, London: Oxford University Press.

Ghazoul, Ferial J. (1992), 'The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said', in Michael Sprinker (ed.), *Edward Said: a Critical Reader*, Malden, MA and Oxford: Blackwell, pp. 157–72.

Ghersetta, Antonella (1994), 'L'utilità della scrittura e la lode del libro: testimonianze di alcuni scrittori arabi medievali [The Usefulness of Writing and the Praise of the Book: Evidence from a Few Mediaeval Scholars Writing in Arabic]', in *Annali di Ca' Foscari: Rivista Della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Venezia*. Estratto 32.3 (Serie orientale 25), pp. 67–76.

Goitein, S. D. (1973), *Letters of Medieval Jewish Traders*, Princeton: Princeton University Press.

Goldberg, Jonathan (1990), *Writing Matter: From the Hands of the English Renaissance*, Stanford, CA: Stanford University Press.

Goody, Jack (1986), *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gran, P. (1979), *Islamic Roots of Capitalism*, Austin and London: University of Texas Press.
von Grunebaum, G. E. (1960), 'Bayān' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. I, Leiden: E. J. Brill, pp. 1114–16.
Gully, Adrian (1994), 'Synonymy or not synonymy: that is the question', in Yasir Suleiman (ed.), *Arabic Sociolinguistics: Issues and Perspectives*, London: Curzon Press.
—— (1995), *Grammar and Semantics in Medieval Arabic: a Study of Ibn-Hishām's Mughnī l-Labīb*, London: Curzon Press.
—— (1996), 'Epistles for Grammarians: illustrations from the *inšā'* literature', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 23/2, pp. 147–66.
—— (1997), 'Taḍmīn "implication of meaning" in medieval Arabic', in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 117/3, pp. 466–80.
—— (1998), Review of Werner Diem, *Arabische Privatbriefe des 9. bis 15. Jahrhunderts aus der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 28/1, pp. 193–5.
—— (2004), 'al-Šartūnī (Sa'īd al-Ḫūrī)' art. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. XII (Supplement), Leiden: E. J. Brill, pp. 724–5.
—— (2005), 'The Sword and the Pen: a Literary Representation of an important Historical Relationship', in Sebastian Günther (ed.), *Insights into Arabic Literature and Islam: Ideas, Concepts and Modes of Portrayal*, Leiden: E. J. Brill, pp. 403–30.
—— (2006), 'Two of a Kind? Ibn Hišām al-Anṣārī on *naḥw* and Ibn al-Aṯīr on *balāġa*', in Lutz Edzard and Janet Watson (eds), *Grammar as a Window onto Arabic Humanism: a Collection of Articles in Honour of Michael G. Carter*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 84–107.
—— and Hinde, John (2003), 'Qābūs ibn Wušmagīr: a study of rhythm patterns in Arabic epistolary prose from the 4th century AH (10th century AD)', *Journal of Middle Eastern Literatures*, vol. 6, no. 2, pp. 177–97.
Günther, Sebastian (2006), 'Praise to the Book! Al-Jāḥiẓ and Ibn Qutayba on the Excellence of the written Word in medieval Islam', in Yohanan Friedmann (ed.), *Franz Rosenthal Memorial Volume*, Jerusalem Studies in Arabic and Islam 32, Jerusalem: The Hebrew University Press, pp. 125–43.
Guo, Li (1999), 'Arabic Documents from the Red Sea Port of Quseir in the Seventh/Thirteenth Century, Part 1: Business letters', *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 58, 3, pp. 161–90.
Hachmeier, Klaus (2002), 'Die Entwicklung der Epistolographie vom Frühen Islam bis zum 4./10. Jahrhundert', *Journal of Arabic Literature*, XXXIII, 2, pp. 131–55.
—— (2002), 'Private Letters, Official Correspondence: Būyid *inšā'* as a Historical Source', in *Journal of Islamic Studies*, vol. 13 (2), pp. 125–54.
al-Ḥalabī, Šihāb al-Dīn Maḥmūd (1980), *Ḥusn al-Tawassul ilā Ṣinā'at al-Tarassul*, ed. Akram Yūsuf, Baġdād: Dār al-Rašīd li l-Našr, 1980.
Halliday, M. A. K. and Hasan, Ruqaiya (1993), *Language, Context, and Text: Aspects of language in a social-semiotic Perspective*, Geelong: Deakin University.
al-Ḥamawī, Abū Bakr ibn 'Alī Ibn Ḥijja (1987), *Ḥizānat al-Adab wa-Ġāyat al-'Arab*, 2 vols, Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
Hämeen-Antilla, Jaakko (2006), 'The essay and the debate (*al-risāla* and *al-munāẓara*) in R. Allen and D. Richards (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the post-Classical period*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 134–44.
Hamarneh, Sami K. (1983), 'The Life Sciences', in J. R. Hayes, *The Genius of Arab Civilization: Source of Renaissance*, 2nd ed., Cambridge, MA: MIT Press.
Hāšimī, Aḥmad (n. d.), *Jawāhir al-Adab fī Adabiyyāt wa-Inšā' Luġat al-'Arab*, 2 vols, Beirut: Mu'assasat al-Ma'ārif.

Havelock, Eric A. (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton: Princeton University Press.

—— (1986), *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven: Yale University Press.

Heck, Paul L. (2002), 'The Hierarchy of Knowledge in Islamic Civilization', *Arabica* vol. XLIX, Fascicule 1, January, pp. 27–54.

—— (2002), 'The Epistemological Problem of Writing in Islamic Civilization: al-Ḫaṭīb al-Baġdādī's (d.463/1071) *Taqyīd al-'Ilm*', *Studia Islamica*, vol. 94, pp. 85–114.

—— (2002), *The Construction of Knowledge in Islamic Civilization: Qudāma B. Ja'far and His Kitāb Al-Kharāj wa-Ṣinā'at al-Kitāba*, Leiden: E. J. Brill.

Hein, Adolf-Horst (1968), 'Beiträge zur Ayyubidischen Diplomatik', PhD dissertation, Freiburg.

Ḥijāb, N. M. (1965), *Balāġat al-Kuttāb fī l-'Aṣr al-'Abbāsī*, Cairo.

Hillenbrand, Carole (2000), *The Crusades: Islamic Perspectives*, New York: Routledge.

Horst, Heribert (1966), 'Arabische Briefe der Ḫōrazmšāhs an den Kalifenhof aus der Feder des Rašīd ad-Dīn Waṭwāṭ', *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Band 116, pp. 24–43.

—— (1982–91), 'Besondere Formen der Kunstprosa', in Helmut Gätje (ed.) *Grundriss der Arabischen Philologie: Band II Literaturwissenschaft*, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.

al-Ḥumaydī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Futūḥ ibn 'Abd Allāh (1985), *Tashīl al-Sabīl ilā Ta'allum al-Tarsīl*, ed. Fuat Sezgin, Facsimile edition, vol. 8, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Ibn al-Abbār, 'Abd Allāh Muḥammad ibn Abī Bakr al-Quḍā'ī (1961), *I'tāb al-Kuttāb*, Damascus, Maṭbū'āt al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī.

Ibn 'Abd Rabbihi (al-Andalusī), Aḥmad ibn Muḥammad (1953), *al-'Iqd al-Farīd*, 3 vols, Cairo: Maṭba'at al-Istiqāma.

Ibn 'Abd al-Ẓāhir, Muḥī al-Dīn (n.d.), *al-Durr al-Naẓīm min Tarassul 'Abd al-Raḥīm*, Cairo: Maktabat Nahḍat Miṣr.

Ibn Abī al-Rabī', Aḥmad Muḥammad (1978), *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik*, Beirut: Turāṯ 'Uwaydāt.

Ibn al-Aṯīr, Ḍiyā' al-Dīn Abū al-Fatḥ (1959), *Rasā'il Ibn al-Aṯīr*, ed. Anīs al-Maqdisī, Beirut.

—— (1990), *Kitāb al-Miftāḥ al-Munšā li-Ḥadīqat al-Inṣā*, ed. 'Abd al-Wāḥid Ḥasan al-Šayḫ, Alexandria: Mu'assasat Šabāb al-Jāmi'a.

—— (1995), *al-Maṯal al-Sā'ir fī Adab al-Kātib wa-l-Šā'ir*, 2 vols, Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya.

Ibn Ḫalaf, Abū l-Ḥasan 'Alī (1986), *Mawādd al-Bayān* 'The Elements of Good Written Style', ed. Fuat Sezgin, Series C Facsimile Editions, vol. 39 (reproduced from MS4128 Fatih Collection, Süleymaniye Library, Istanbul), Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University.

Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Isḥāq (1988), *Kitāb al-Fihrist*, 3rd ed., Beirut: Dār al-Maṣīra.

Ibn Nāẓir al-Jayš, Taqī al-Dīn 'Abd al-Raḥmān (1987), *Kitāb Tatqīf al-Ta'rīf bi l-Muṣṭalaḥ al-Šarīf*, ed. Rudolf Vesely, Textes Arabes et Études Islamiques, vol. 27, Cairo: Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire.

Ibn Qutayba, 'Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī (1989), *Risālat al-Ḫaṭṭ wa-l-Qalam*, Beirut: Mu'assasat al-Risāla.

Ibn Rašīq (al-Qayrawānī), al-Ḥasan ibn 'Alī (1963), *al-'Umda fī Maḥāsin al-Šī'r*, ed. Muḥammad Muḥī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd, 3rd ed., Cairo: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā.

Ibn al-Ṣayrafī, Amīn al-Dīn 'Alī ibn Munjib ibn Sulaymān (1982), *al-Afḍaliyyāt*, Walīd al-Māni' (ed.), Damascus: Majma' al-Luġa al- 'Arabiyya.

—— (1990), *al-Qānūn fi Dīwān al-Rasā'il wa-l-Išāra ilā Man nāla l-wizāra*, ed. Amīn Fu'ād Sayyid, Cairo: al-Dār al-Miṣriyya al-Lubnāniyya.
Ibn Šīṯ (al-Qurašī), 'Abd al-Raḥīm ibn 'Alī (1913), *Ma'ālim al-Kitāba wa-Maġānim al-Iṣāba*, Beirut: al-Maṭba'a al-Adabiyya.
Ibn Taġrībirdī, Yūsuf (1963–71), *al-Nujūm al-Zāhira fi Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, Cairo: Wizārat al-Ṯaqāfah wa-l-Iršād al-Qawmī.
al-Imad, Leila S. (1986), *The Fatimid Vizierate, 969–1172*, unpublished PhD dissertation, New York University.
Irvine, Martin (1994), *The Making of Textual Culture: 'Grammatica' and Literary Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
Isbir, M. S. and Junaydī, B (1981), *al-Šāmil: Mu'jam fi 'Ulūm al-Luġa al-'Arabiyya wa-Muṣṭalaḥātihā*, Beirut: Dār al-'Awda.
Ivanyi, Tamas (1993), 'Dynamic vs Static – a Kind of Parallelism in al-Hamaḏānī's *Maqāmāt*', *Proceedings of the Colloquium on Arabic Lexicology and Lexicography (C.A.L.L.)*, Budapest, 1–7 September, ed. K. Devenyi et al., vol. 1, Budapest Studies in Arabic 6–7, Budapest: Eötvös Loránd University, pp. 49–56.
—— (1996), 'On Rhyming Endings and Symmetric Phrases in al-Hamadhānī's *Maqāmāt*', in J. R. Smart (ed.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, London: Curzon Press, pp. 210–28.
Jackson, D. P. (1995), 'Some preliminary reflections on the chancery correspondence of the al-Qāḍī al-Fāḍil', in U. Vermeulen and D. De Smet (eds), *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and the Mamluk Eras*, Leuven: U. Peeters, pp. 207–17.
Jahn, K. (1937), 'Vom Frühislamischen Briefwesen: Studien zur Islamischen Epistolographie der Ersten Drei Jahrhunderte der Hiğra auf Grund der Arabischen Papyri', *Archiv Orientalni*, 9, pp. 153–200.
al-Jahšiyārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Abdūs (1980), *Kitāb al-Wuzarā' wa-l-Kuttāb*, 2nd ed., Cairo: Muṣṭafā Bābī l-Ḥalabī.
Janson, Tore (1975), *Prose Rhythm in Medieval Latin from the 9th to the 13th century*, Studia Latina Stockholmiensia, Stockholm: Almqvist and Wiksell.
Jiwa, Shainool (1992), 'Fāṭimid-Būyid Diplomacy during the reign of al-'Azīz Billāh (365/975–386/996)', *Journal of Islamic Studies*, 3:1, pp. 57–71.
Johansen, Baber (1997), 'Formes de Langage et Fonctions Publiques Stéréotypes, Témoins et Offices dans la Preuve par l'Ecrit en Droit Musulman', *Arabica*, vol. 44 (3), pp. 333–76.
Kanazi, George J. (1989), *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣinā'atayn of Abū Hilāl al-'Askarī*, Leiden: E. J. Brill.
Karlsson, G. (1962), *Cérémonial et idéologie dans l'épistolographie Byzantine: Textes du Xe siècle analyses et commentés*, Acta Universalis Upsaliensis; Studia Graeca Upsaliensia, 3, Uppsala: Almqvist and Wiksell.
al-Karmī (al-Maqdisī), Mara'ī ibn Yūsuf Abū Bakr ibn Aḥmad (1874), *Kitāb Badī' al-Inšā' wa-l-Ṣifāt fi l-Mukātabāt wa-l-Murāsalāt*, Constantinople: Maṭba'at al-Jawā'ib.
Kennedy, George A. (transl.) (2007), *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.
Khan, Geoffrey (1990), 'The Historical Development of the Structure of Medieval Arabic Petitions', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 53, 1, pp. 8–30.
Knirk, James E. (1981), *Oratory in the Kings' Sagas*, Norway: Universitetsforlaget.
Lammens, H. (1904), 'Correspondances Diplomatiques entre les Sultans Mamlouks d'Egypte el les Puissances Chrétiennes', *Revue de l'orient Chrétien*, 9, pp. 151–61.
Lanham, C. D. (1975), *Salutatio Formulas in Latin Letters to 1200: Syntax, Style and Theory*,

vol. 22, Munich: Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung.
Laroui, Abdallah (1976), *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, transl. from the French by Diarmid Cammell, Berkeley: University of California Press.
Latham, J. D. (1983), 'The beginnings of Arabic prose literature: the epistolary genre', in A. F. L. Beeston et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 154–80.
—— (1990), 'Ibn al-Muqaffa' and early 'Abbasid prose', in Julia Ashtiany et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: 'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 48–77.
Leclercq, Jean (1945), 'L'Amitié dans les Lettres du Moyen Age', *Revue du Moyen Age Latin*, 1, pp. 391–410.
—— (1946), 'Le Genre Epistolaire au Moyen Age', *Revue du Moyen Age Latin*, II, pp. 63–70.
Lewis, Bernard (2001), *The Muslim Discovery of Europe*, New York: W. W. Norton.
Little, Donald P. (1998), 'Notes on the early *nazar al-ḫāṣṣ*', in Thomas Philipp and Ulrich Haarmann (eds), *The Mamlūks in Egyptian Politics and Society*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, pp. 235–53.
al-Madā'inī, Abū al-Hasan 'Alī ibn Muḥammad (n. d.), *Kitāb al-Ta'āzī*, ed. I. M. al-Ṣaffār and B. M. Fahd, Najaf: Maṭba'at al-Nu'mān.
Makdisi,George (1990), *The Rise of Humanism in Classical Islam and the West: with Special Reference to Scholasticism*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
al-Maqdisī, Anīs (1979), *Taṭawwur al-Asālīb al-Naṯriyya fī l-Adab al-'Arabī*, Beirut: Dār al-'Ilm li l-Malāyīn.
Martin, Henri-Jean (1994), *The History and Power of Writing*, transl. Lydia Cochrane, Chicago: University of Chicago Press.
al-Mawṣilī, Tāj al-Dīn Mūsā ibn Ḥasan (1990), *al-Burd al-Muwaššā fī Ṣinā'at al-Inšā*, ed. 'Afāf Sayyid Ṣabrah, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
Meisami, J.S. (1998), 'Sufism', in Julie Scott Meisami and Paul Starkey (eds), *Encyclopedia of Arabic Literature*, vol. 2, London and New York: Routledge, p. 740.
Messick, Brinkley (1993), *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley: University of California Press.
Mez, Adam (1922), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg: C. Winter.
Mitchell, Timothy (1988), *Colonising Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press.
Mottahedeh, Roy (1980) *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton: Princeton University Press.
Mubārak, Zakī (n. d.), *al-Naṯr al-Fannī fī l-Qarn al-Rābi'*, 2 vols, Beirut: al-Maktaba al-'Aṣriyya.
Murphy, James J. (1971), 'Anonymous of Bologna (1135 AD): The Principles of Letter-Writing', in James J. Murphy (ed.), *Three Medieval Rhetorical Arts*, Berkeley: University of California Press, pp. 5–25.
—— (1974), *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*, Berkeley: University of California Press.
—— (ed.) (1985), *Three Medieval Rhetorical Arts*, Berkeley: University of California Press.
—— (2003), 'Rhetoric in the Fifteenth Century: From Manuscript to Print', in Constant J. Mews et al. (eds), *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100–1540: Essays in Honour of John O. Ward*, Turnhout: Brepols, pp. 227–41.
al-Musawi, Muhsin (2006), 'Elite prose – pre-modern Belletrist prose', in R. Allen and D. Richards (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature in the post-Classical period*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 101–33.

Ong, Walter (2002), *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*, 2nd ed., London and New York: Routledge.

Ouyang, Wen-Chin (1997), *Literary Criticism in Medieval Arabic-Islamic Culture: the Making of a Tradition*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Patel, Abdul Razzaq (2007), 'Sa'id al-Shartānī: A Humanist of the Arab Renaissance (nahḍah)', unpublished PhD thesis, University of Exeter.

Pellat, C (1956), 'Une charge contre les secrétaires d'Etat attribuée à Gāḥiẓ', *Hespéris*, pp. 29–50.

Perelman, Les (1991), 'The Medieval Art of Letter Writing: Rhetoric as Institutional Expression', in Charles Bazerman and James Paradis (eds), *Textual Dynamics of the Professions: Historical and Contemporary Studies of Writing in Professional* Communities, Wisconsin: Wisconsin University Press, pp. 97–119.

Pivec, Karl (1939), *Stil- und Sprachentwicklung in mittellateinischen Briefen vom 8.-12.Jh*, Mitteilungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung, Supplementary vol. 14, Innsbruck: Universitäts Verlag-Wagner.

al-Qāḍī, Wadād (1993), 'The Impact of the Qur'ān on the epistolography of 'Abd al-Ḥamīd', in G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef (eds), *Approaches to the Qur'ān*, London and New York: Routledge, pp. 285–313.

Al-Qāḍī al-Fāḍil, 'Abd al-Raḥīm Ibn 'Alī (1978), *Rasā'il 'an al-Ḥarb wa-l-Salām: min Tarassul al-Qāḍī al-Faḍil*, ed. M. Naġaš, Cairo: Dār al-Ṭaqāfa wa-l-Našr.

al-Qalqašandī, Abū al-'Abbās Aḥmad (n. d.), *Ṣubḥ al-A'šā fī Ṣinā'at al-Inšā*, ed. Muḥammad Qandīl al-Buqlī, 14 vols, Cairo: 'Ālam al-Kutub.

Qaysī, Fāyiz 'Abd al-Nabī Falāḥ (1989), *Adab al-Rasā'il fī l-Andalus fī l-Qarn al-Ḥāmis al-Hijrī*, 'Ammān: Dār al-Bašīr.

Rice-Henderson, Judith (1983), 'Erasmus on the Art of Letter-Writing', in James. J. Murphy (ed.), *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, Berkeley: University of California Press, pp. 331–55.

Riḍā, G.J. (1979), *al-Rasā'il al-Fanniyya fī l-'Aṣr al-Islāmī ḥattā l-'Aṣr al-Umawī*, Baghdad: Maṭba'at As'ad.

Roemer, Hans Robert (1952), *Staatschreiben der Timuridenzeit*, Wiesbaden: Franz Steiner.

—— (1971), 'Inshā" art., *Encyclopaedia of Islam*, vol. III, Leiden: E. J. Brill, pp. 1241–4.

Rosenthal, Franz (transl.) (1967), *Ibn Ḫaldūn: The Muqaddimah, An Introduction to History*, 2nd ed., 3 vols, London: Routledge and Kegan Paul.

—— (1971), *Four Essays on Art and Literature in Islam*, L.A. Mayer Memorial Studies in Islamic Art and Archaeology, vol. 2, Leiden: E. J. Brill.

al-Ṣābi', Abū al-Ḥusayn Hilāl ibn Muḥassin (1982), *Ġurar al-Balāġa*, 2 vols, Beirut: Dār al-Kalima al-'Arabiyya.

al-Ṣābi', Hilāl (1977), *Rusūm Dār al-Ḫilāfa* (The Rules and Regulations of the 'Abbāsid Court), transl. Elie.A. Salem, Beirut: Lebanese Commission for the Translation of Great Works.

al-Ṣafadī, Ḫalīl ibn Aybak (n.d.), *Nuṣrat al-Ṯā'ir 'alā l-Maṯal al-Sā'ir*, ed. Muḥammad 'Alī Sulṭānī, Damascus: Dār al-Kutub al-Ṭaqāfiyya.

Ṣafwat, Aḥmad Zakī (1937), *Jamharat Rasā'il al-'Arab fī 'Uṣūr al-'Arabiyya al-Zāhira*, 3 vols, Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.

al-Šaka'a, Muṣṭafā (1971), *al-Uṣūl al-Adabiyya fī Ṣubḥ al-A'šā*, Beirut: Jāmi'at Bayrūt al-'Arabiyya.

—— (1983), *Badī' al-Zamān al-Hamaḍānī: Rā'id al-Qiṣṣa al-'Arabiyya wa-l-Maqāla al-Ṣaḥafiyya*, Beirut: 'Ālam al-Kutub.

Sallām, Muḥammad Zaġlūl (1967), *al-Adab fī l-'Aṣr al-Ayyūbī*, Cairo: Dār al-Ma'ārif.

—— (1971–99), *al-Adab fi l-'Aṣr al-Mamlūkī*, 4 vols, Cairo: Dār al-Ma'ārif (vols 3 and 4 published by Munša'āt al-Ma'ārif, Alexandria).
—— (1982), *Ḍiyā' al-Dīn ibn al-Aṯīr wa-Juhūduhu fi l-Naqd wa-l-Balāġa*, Alexandria: Munša'āt al-Ma'ārif.
—— (1988–1994), *Al-Adab fi l-'Aṣr al-Fāṭimī*, 2 vols, Alexandria: Munša'āt al-Ma'ārif.
Sanni, Amidu (1989), 'On *taḍmīn* (enjambement) and structural coherence in classical Arabic poetry', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 52, 3, pp. 463–6.
—— (1998),*The Arabic Theory of Prosification and Versification: on ḥall and naẓm in Arabic Theoretical Discourse*, Beiruter Texte und Studien 70, Beirut and Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
al-Šartūnī, Sa'īd al-Ḫūrī (1899), *Kitāb al-Mu'īn fi Ṣinā'at al-Inšā'*, Beirut.
—— (1908), *Kitāb al-Ġuṣn al-Raṭīb fi Fann al-Ḫaṭīb*, Beirut: al-Maṭba'a al-Adabiyya.
—— (1913), *al-Šihāb al-Ṯāqib fi Ṣinā'at al-Kātib*, Beirut: Maṭba'at al-Ābā'.
al-Šawkānī, Muḥammad ibn 'Alī (1978), *al-Badr al-Ṭāli' bi-Maḥāsin man ba'da l-Qarn al-Sābi'*, Beirut: Dār al-Ma'rifa.
Schoeler, Gregor (1997), 'Writing and Publishing: on the Use and Function of Writing in the first centuries of Islam', *Arabica*, vol. 44 (3), pp. 423–35.
—— (2002), *Ecrire et Transmettre dans les Débuts de l'Islam*, Paris: Universitaires de France.
—— (2006), *The Oral and the Written in Early Islam*, transl. Uwe Vagelpohl, ed. James E. Montgomery, Abingdon and New York: Routledge.
Schönig, Hannelore (1985), *Das Sendschreiben des 'Abdalḥamīd b.Yaḥyā (gest. 132/750) an den Kronprinzen 'Abdallāh b. Marwān II*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
Sellheim R. and Sourdel, D. (1978), 'Kātib' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. IV, Leiden: E. J. Brill, pp. 754–7
Serruys, Washington (1897), *L'Arabe Moderne Etudié dans les Journaux et les Pièces Officielles*, Beyrouth: L'Imprimerie Catholique.
Soravia, Bruna (2005), 'Les Manuels à l'Usage des Fonctionnaires de l'Administration (*Adab al-Kātib*) dans l'Islam Classique', *Arabica*, LII, 3, pp. 417–36.
Sourdel, Dominique (1971), 'Ḥādjib' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. III, Leiden: E. J. Brill.
Sourdel-Thomine, J. (1978), 'Khaṭṭ' art., *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. IV, Leiden: E. J. Brill, pp. 1113–22.
Stern, S.M. (1964), *Fāṭimid Decrees: Original Documents from the Fāṭimid Chancery*, London: Faber and Faber.
—— (1964), 'Petitions from the Ayyūbid period', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 27, 1, pp. 1–32.
——(1966), 'Petitions from the Mamlūk Period (Notes on the Mamlūk Documents from Sinai)', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 29, 2, pp. 233–76.
Stewart, Devin (1990), 'Saj' in the Qur'ān: Prosody and Structure', *Journal of Arabic Literature*, 21 (2), pp. 101–39.
Stock, Brian (1983), *The Implications of Literacy: Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton: Princeton University Press.
Suleiman, Yasir (1996), 'The Concept of *Faṣāḥa* in Ibn Sinān al-Ḫafājī', in J. R. Smart (ed.), *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature*, London: Curzon Press, pp. 219–37.
al-Ṣūlī, Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā (reprint of Cairo 1922 ed.), *Adab al-Kuttāb*, ed. Muḥammad Bahgat al-Aṯarī, Baghdad.
al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ibn Muḥammad ibn 'Uṯmān (1997), *Ḥusn al-Muḥāḍara fi Aḫbār Miṣr wa-l-Qāhira*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

al-Ṯa'ālibī, 'Abd al-Malik ibn Muḥammad Abū Manṣūr (1901), *al-Muntaḥal*, Alexandria: al-Maṭba'a al-Ṯijāriyya.

—— (1932), *Siḥr al-Balāġa wa-Sirr al-Barā'a*, Damascus: al-Maktaba al-'Arabiyya.

—— (1966), *Ḫāṣṣ al-Ḫāṣṣ*, Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān (1951), *Ṯalāṯ Rasā'il li-Abī Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Ibrāhīm al Kaylānī (ed.), Damascus: al Ma'had al-Faransī.

—— (1964), *Risālat al-Ṣadāqa wa-l-Ṣadīq*, Ibrahīm Kaylānī (ed.), Damascus.

Toorawa, Shawkat (2005), *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture: A ninth-century Bookman in Baghdad*, London and New York: Routledge/Curzon.

al-'Umarī, Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Faḍl Allāh (1988), *al-Ta'rīf bi l-Muṣṭalaḥ al-Šarīf*, 1st ed., Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Vesely, Rudolf (1979), 'Zur Arabischen Kanzleiliteratur', in Manfred Fleischhammer (ed.), *Arabische Sprache und Literatur im Wandel*, Wissenschaftliche Beiträge 42 (19), Halle-Wittenberg: Martin Luther Universität, pp. 239–44.

—— (1982–92) 'Die *inshā'* Literatur', in *Grundriss der Arabischen Philologie*, Band III: Supplement, ed. Wolfdietrich Fischer, Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag, pp. 187–208.

—— (1993), 'Eine Stilkunstschrift oder eine Urkundesammlung? Das *Qahwat al-Inshā'* des Abū Bakr Ibn Ḥidjdja al-Ḥamawī', in Otakar Hulec and Milos Mendel (eds), *Threefold Wisdom – Islam, the Arab World and Africa: Papers in Honour of Ivan Hrbek*, Praha: Oriental Institute, Czech Republic, pp. 237–47.

Wagner, Andreas (ed.) (2003), *Bote und Brief: Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien, vol. 4, Frankfurt: Peter Lang.

Al-Waṭwāṭ, Rašīd al-Dīn (1897–8), *Majmū'āt Rasā'il Rašīd al-Dīn al-Waṭwāṭ*, ed. Muḥammad Fahmī, 2 parts, Cairo: Maṭba'at al-Ma'ārif.

al-Yāzijī, Ibrāhīm (1902), 'al-Luġa al-'Āmmiyya wa-l-Luġa al-Fuṣḥā', *al-Ḍiyā'*, 9, pp. 257–65.

al-Ẓāhirī, Ḫalīl ibn Šāhīn (1893), *Kitāb Zubdat Kašf al-Mamālik wa-Bayān al-Ṭuruq wa-l-Masālik*, ed. Paul Ravaisse, Paris: L'Imprimerie Nationale.

Zaman, Muhammad Qasim (2000), '*wazīr* (History of the institution)' art., *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Leiden: E. J. Brill, pp. 185–8.

Zaydān, Jurjī (1983),*Tārīḫ Ādāb al-Luġa al-'Arabiyya*, 2 vols, Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt.