مواقف الدارسين العرب المُعاصرين
من نشأة التّوقيعات وعروبتها

د. محمد محمود الدروبي

قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم

جامعة آل البيت

المفرق - الأردن

مواقفُ الدّارسين العرب المُعاصرين من نشأة التّوقيعات وعُروبتها

د. محمد محمود الدّروبي
قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم
جامعة آل البيت
المفرق - الأردن

ملخص البحث :

تسعى هذه الدراسة إلى استجلاء مواقف الدّارسين من قضية نشأة التّوقيعات التي كتبها العرب، بدءاً من صدر الإسلام، وعلاقتها بنظام التوقيع الذي أشاعه الفُرسُ في تراتيبهم الإدارية في العهد السّاساني. وتعنى الدراسة بمناقشة أدلة القائلين بعروبة التّوقيعات وأدلة القائلين بفارسيتها مناقشة علمية دقيقة غايتها الوصول إلى رؤية واضحة في إحدى قضايا التّأثر والتأثير الأدبي بين العرب والفُرسُ.

وقد بدا للباحث بعد طول نظر أن يقف في هذه القضية موقفاً علمياً وسطاً بين فريقين مُتنافرين، فأيد - بالدليل العلمي - أن تكون التّوقيعات العربية نشأت نشأة عربية صرفة في محاضن عربية صافية، لكنه من جانب آخر لم يُنكر أن تكون التّوقيعات الفارسية أثّرت - فيما بعد - في التّوقيعات العربية، ولا سيما في العصر العباسي، عصر النفوذ الفارسي في الخلافة الإسلامية.

The Position of Arab Scholars on the Origin of "Al-Tawqi" System

Dr. Muhammad Mahmoud Al-Darrubi
Department Of Arabic
Faculty of Arts
University of Al-Elbait

Abstract

The present paper examines the position of scholars on the Arab system of what is known as "Al-Tawqi" which emerged in the early Islamic Period. It also examines the relationship between the system in question and its Persian counterpart which was prevalent during the Sasanite Period.

The paper analyses two opposing views on "Al-Tawqi" system: the evidence given by scholars who claim that the system was initiated by the Persians and those who claim that it was of Arabic origin. The writer takes a middle position with regard to the two views. He claims that "Al-Tawqi" system was originally developed in a pure Arabic context but was later influenced by the Persians, especially during the Abbasid Era which marked the pervalence of Persian influence on the Islamic Caliphate.

تتسع هوة الاختلاف، بين الدارسين العرب المعاصرين، في أصل التّوقيعات العربية ومدى تأثير التّوقيعات الفارسيّة في نشأتها، وتتنامى حدة الاختلاف حين يتخذ الباحث موقفاً حاداً من القضية، يرفض على أساسه الإصغاء إلى آراء الطرف الآخر، أو يعمد إلى تسفيهها ورميها بالتهم الشنيعة، من ذلك ما وصم به محمد نبيه حجاب القائلين بأصل التّوقيعات الفارسي أنهم «أنصار الشعوبية المُحدثون» [١]!!.

وقد ظهر واضحاً من النظر في المشهد التاريخي لهذه القضية أن العرب المُحدثين وقفوا في تيارين مُتضادين، يتبنى كل تيار منهما رؤية تُناقض رؤية خصمه. والملاحظ أن كثيراً ممّن انضافوا إلى أحد التيارين لم يكونوا أصلاء في نظرتهم إلى القضية، وكأنّما كان لا يعنيهم إلاّ أن ينضموا إلى أحد الفريقين، دون إبداء ما من شأنه أن يوضح أحقية رأي هذا الفريق دون سواه. يُضاف إلى ذلك أن الأدلة التي قدمها رُوّاد كلا الفريقين ظلت هي الأدلة التي يتشبث بها أنصارهم من غير أن يعمدوا إلى إضافة جديد من شأنه إغناء الفكرة أو تقديمها بصورة أوفى، باستثناء بعض المحاولات اليسيرة، كتلك التي قدمها عيسى العاكوب[٢]، ومحمود المقداد[٣].

أما الفريق الأول، فقد رأى أنّ التّوقيعات العربية أثر عربي صِرف، وأنها انبعثت من الصدور العربية، فنشأت نشأة عربية خالصة، في محيط عربي نقي، وأنّ مؤثراً فارسياً لم يُخالط هذه النشأة، ولم يتدخل في تحديد ملامحها وأطوارها واتجاهاتها. وقد مثّل هذا الفريق عدد كبير من الدّارسين العرب منهم: محمد نبيه حجاب [٤]، وأحمد الحوفي [٥]، وعلي جميل مهنا [٦]، وأحمد مصطفى أمين [٧]، ومحمود المقداد [٨]، ومحمود عبدالرحيم صالح [٩]، وغيرهم.

واستند هذا الفريق في إثبات عُروبة التّوقيعات إلى الأدلة التالية :

أولاً: عرف العرب التّوقيعات وعانوا كتابتها فعلياً في عهد أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - قبل أن تنفتح قنوات الاتصال الثقافي بين العرب والفُرس على مصراعيها، وقبل أن تظهر بوادر التقليد الأدبي والمُحاكاة، يُضاف إلى ذلك أنّ التّوقيعات التي نُقلت إلينا من صدر الإسلام لا تختلف كثيراً عن توقيعات العصر العباسي [١٠]. وينفي محمود المقداد في هذا السياق ما قد يتسرب إلى الذهن أنّ التّوقيعات الفارسية ربما تكون انتقلت إلى العرب عن طريق الحيرة التي عُرفت فيها طبقة من الكُتّاب العرب الذين امتزجوا أحياناً بدواوين الفُرس، واطلعوا على أساليبهم وتنظيماتهم في الكتابة. ويستند المقداد في نفيه إلى دليلين هما :

١ - لم يُنقل ما يُشير إلى أنّ ملوك الحيرة أنفسهم عرفوا التّوقيعات ومارسوا كتابتها؛ نظراً لضيق الرقعة الإدارية التي كانت الحيرة تشملها بحكمها.

٢ - لقد كانت الرسائل الجاهلية نفسها قصيرة موجزة، تقوم مقام التّوقيع، كما في رسالة عمرو بن هند إلى المُكَعْبَر المعروفة بصحيفة المتلمس، فإذا كانت رسائل عرب الحيرة نفسها موجزة تؤدي ما يؤديه التّوقيع، فما الحاجة إلى اقتباس التّوقيع من الفُرس، وما جدوى ذلك؟ [١١].

ويبدو الدليل الذي يقدمه هذا الفريق قوياً ومُعتبراً، بل لعله أقوى الأدلة التي نافح بها هذا الفريق عن رأيه، فهو يستند إلى حقيقة تاريخية قوية، مفادها أن توقيعات ناضجة تناقلتها بعض المصادر الأدبية والتاريخية ترجع إلى خلافة أبي بكر الصديق ومَنْ بعده من الخلفاء الراشدين [١٢]. والحق أنّ النظرة العلمية المُتزنة تدعو إلى قبول هذه التّوقيعات ما لم ترد أدلة علمية مُعتبرة تنفي صلة الخلفاء الراشدين بها، وهو ما لم يقدمه أنصار الفريق الآخر.

والباحث لا يُنكر أن تكون صلات سلمية وحربية انعقدت بين العرب والفُرس في الجاهلية من خلال بؤر الاتصال في الحيرة واليمن والبحرين وهَجَر، بيد أنّ هذه الصلات

ظلت مشوبة بإحساس عربي يرى الفُرس دُخلاء، وقد أفضلت هذه النظرة إلى تضاؤل فرصة الامتزاج الحضاري على النحو الذي جرى بعد الفتح الإسلامي وإسلام الفُرس وتعرّب كثير منهم. وهذا يسوق إلى تأكيد ضآلة المؤثر الثقافي الفارسي في العرب قبل انطلاق حركة الفتوح الإسلامية خارج الجزيرة العربية.

وإذن فإن ما يدور في بعض المصادر العربية من توقيعات للخلفاء الراشدين، يؤكد تأكيداً علمياً وثيقاً أن العرب كتبوا التّوقيعات قبل أن تتهيأ الظروف الملائمة لتأثرهم بأساليب الإنشاء الفارسي، وقبل أن تتشكل شروط المحاكاة المطلوبة، على اعتبار أن التّوقيعات العربية جاءت نتيجة محاكاة الفُرس، كما رأى أنصار الفريق الآخر.

ثانياً: يقوم التّوقيعُ على جملة من الخصائص التي تلائم الفطرة العربية، كالإيجاز، وقوة البيان، وسرعة الخاطر، وحضور البديهة. وإذا ما كان العرب قد طبعوا - في رأي هذا الفريق - على مُجمل هذه السمات، فما معنى أن يُحاكوا الفُرس فيما يلائم طبائعهم أشد الملائمة؟! [١٣]. ويسند أنصار هذا الفريق رؤيتهم تلك بما هو معروف من قبل العرب إلى الأسلوب الحكيم المُوجز، كما تترجم عن ذلك حكمهم وأمثالهم [١٤].

ويرى محمد نبيه حجاب - وهو من أشد متحمسي هذا الفريق - أن الإيجاز لم يكن غريباً على العرب، إذ هو من سمات العقلية السامية [١٥]. وأما محمود المقداد، فلم تقف به النظرة عند هذا الحد، بل راح يُؤكد معرفة العرب أساليب الإيجاز والإطناب في آنٍ معاً، من خلال القرآن الكريم الذي تشربوا أساليبه بعمق وقوة [١٦]، وخلص إلى القول «فإذا كان العرب يُدركون قيمة كل من الإيجاز في محله والإطناب في محله، فهم أغنى الناس عن تلقي هذه المفاهيم من أي قوم من الأقوام، أو ثقافة من الثقافات، وإن كانوا لا يُدركون قيمتها فهم غير مؤهلين لتلقي القرآن الكريم أصلاً، وهذا ما لم يكن قط» [١٧].

وتبدو ملاحظة المقداد مهمة جداً في تشكيل هذا الدليل بصورة مقبولة؛ لأن القول باستواء عمود البلاغة عند العرب على خصيصة الإيجاز فحسب، يبدو خطيراً للغاية، فهو

وإن وقف إلى جانب تأييد النشأة العربية للتّوقيعات، إلاّ أنه في نهاية الأمر يفتح أبواباً مُغلقة، نحن في غنى عن إشراعها. ذلك أن القول بقيام الأساليب العربية على سمة الإيجاز وحدها، سيجعلنا نُصنّف كل إطالة في الكلام العربي على أنها أثر من آثار الثقافة الفارسية، وسَيُساء - من بعد - فهم السيّرورة الحضارية للأدب العربي بعامة.

حقاً لقد أتيح للعرب أن يتعرفوا صور الاقتضاب والإسهاب في الوقت نفسه، ولم يكن همهم مصروفاً إلى الإيجاز فحسب، بل كانوا يراعون مقامات الكلام وأحواله، ولذا شاعت عندهم مقولة «لكل مقام مقال»، فما كان محتاجاً إلى الإطالة أطالوا فيه، وما كان قميناً بالاقتضاب أوجزوا فيه، وهذا يُفسّر ما نجده في الموروث الأدبي العربي من ألوان أدبية بلغت الغاية في وجازتها، كالأمثال والحكم والتّوقيعات، وألوان أخرى تنحو منحى الإطالة كالخُطب والوصايا والرسائل.

ثالثاً: التّوقيع لازمة حضارية، فهو ضرورة من ضرورات المُلك واستبحار العمران[١٨]، وقد نشأ عند العرب سداً لحاجة إدارية مُلحة، فقد أدى اتساع رُقعة الدولة الإسلامية، وترامي أطرافها، وكثرة رعاياها، وتعدد حاجاتها، إلى ظهور هذا النمط التعبيري؛ لصعوبة الرد على كل رسالة برسالة مثلها، وتوفيراً للجهد والوقت، وتلبية لحاجات الناس والبت في قضاياهم بسرعة[١٩].

ولا شك أن النظرة الموضوعية تعضد هذا الدليل وتقوي من شأنه؛ ذلك أن التّوقيع - فيما نرى - لون من ألوان الثقافة الإنسانية المشتركة، يمكن أن ينشأ عند سائر الأمم، بفعل التطور الإداري والسياسي والاجتماعي الذي تحياه الحواضر عامة، فكما نشأت الأشعار والرسائل والأمثال والوصايا والخطب عند سائر الأمم المتحضرة، نشأت التّوقيعات نشأة مُتعاصرة أو متتالية عند الفُرس والعرب والروم واليونان والصين وغيرهم من أمم الأرض المتمدنة آنذاك.

ولعل مما يزيد في قوة هذا الرأي أننا وقعنا فعلاً على عدد من التّوقيعات التي وقّعها بعض ملوك الأمم المذكورة، وها نحن نقف عند أهم التّوقيعات التي عثرنا عليها في هذا السياق:

١ - فمن توقيعات الرُّوم ما وقّع به الملك بطليموس الأصغر حين كتب إليه عامله على الشام في انحياز بعض الملوك الكبار إلى جانبه، ونص التّوقيع: «لا تطمع في كل ما تسمع» [٢٠].

٢ - ومن توقيعات اليونانيين توقيعات الإسكندر الأكبر، منها توقيعه إلى بعض القُوّاد: «حبّب إلى عدوك الفرار، بأن لا تتبعه إذا انهزم» [٢١]. ومنها توقيعه لما بلغه أن جيش - دارا ملك فارس - بلغ ثمانين ألفاً: «القصاب لا يهوله كثرة الغنم» [٢٢]. ومنها توقيعه لما رفع إليه صاحب جيشه يذكر ما يُشير به سُقاط العسكر من اغتيال العدو، ونصّ التّوقيع : «لا تستحقون الرأي الجليل يأتيك من الرجل الحقير، فإن الدّرة الكريمة لا يُستهان بها لهوان الغائص» [٢٣].

٣ - ومن توقيعات الصينيين توقيع يعبور، ملك الصين، فقد ذُكر أن صاحب جيشه كتب إليه في ركض التُرك على أطراف مملكته، فوقّع في كتابه : «الاحتمال حتى تُمكن القُدرة» [٢٤].

وواضح للعيان أن هذه التّوقيعات لا تختلف عن غيرها من توقيعات الفُرس والعرب، فهي تتشح بلباسٍ من الإيجاز، وتتلبس ثوباً من الحكمة، ويقوم بعضُها على ضرب المثل، ويجري بعضها مجرى الأمر والنهي. ولعل ورود هذه الشواهد من توقيعات أشهر الأمم يؤكد ما قُلناه آنفاً من أن التّوقيع نمط من أنماط التفكير العام الذي تشترك فيه سائر الأقوام المتحضرة استجابة لمطالب حضاري يفرضه ميل المجتمعات إلى الرقي والتطور في سائر الشؤون العامة، من غير الحاجة إلى التأثر والتأثير والتقليد والمحاكاة، وإن وقوع هذه الأشياء غير منكور.

وإذا صح أن التّوقيع، مثله مثل غيره من الأجناس الأدبية، يمر بأطوار متشابهة تقتضي ظهوره عند الأمم المُتمدنة، أمكن القول إن هذا الضرب من ضُروب التعبير عُرف عند العرب - في صدر الإسلام - بعد أن بزغت الضرورة الحضارية التي تستدعي استعماله. وقد تمثلت هذه الضرورة بتأسيس أول كيان سياسي اجتماعي جمع العرب تحت لوائه، مع كثرة رعايا الدولة الإسلامية، وامتداد رقعتها الجغرافية، والحاجة إلى التواصل بين الخليفة وقواده، والخليفة ورعيته، بأيسر وسيلة ممكنة.

وواضح من هذا العرض أن الفريق المؤيد عروبة التّوقيعات يستند إلى أدلة جيدة يعززها السياق التاريخي الذي مرت به التوقيعات العربية، وقد تراءى جلياً بعد مناقشة هذه الأدلة أحقية هذا الفريق في الدفاع عن المنشأ العربي لهذا النوع من الأدب.

وأما الفريق الثاني، فقد أصرّ على أن التّوقيعات العربية ثمرة من ثمرات الحضارة الفارسية، اقتبسها العرب عن الفُرس، وجروا على التعليق على الرّقاع المرفوعة إليهم تقليداً لما كان شائعاً لدى ملوك إيران في العهد الساساني، وقد لجأ هذا الفريق في سبيل تعضيد هذا الرأي إلى إثارة الشكوك حول توقيعات الخلفاء الراشدين. ومن أبرز الذين نافحوا عن هذا الرأي وذهبوا إلى تأييده: جورجي زيدان [٢٥]، وأحمد أمين [٢٦]، وتشينر [٢٧]، وشوقي ضيف [٢٨]، ومحمد غنيمي هلال [٢٩]، وشكري فيصل [٣٠]، ومجدي وهبة [٣١]، وعيسى العاكوب [٣٢].

واعتمد هذا الفريق - مثلما اعتمد سابقه - عدداً من الأدلة التي تُعزز وجهة نظره، ويمكن أن نقف عند أبرز الأدلة المعروضة في هذا السياق، ونعمد إلى مناقشتها ومناقشة علميّة غايتها الوصول إلى الحقيقة.

أولاً: يرى هذا الفريق من الدّارسين أن التّوقيع تقليد فارسي قديم، فقد جرى مُلوك السّاسانيين ووزراؤهم على كتابة تعليقاتهم على القصص المرفوعة إليهم، وكانوا يتخيرون

لهذه التعليقات الألفاظ الحسنة، والمعاني الجيدة، ويوشّحونها بالأمثال والحكم والعبارات البليغة [٣٣].

ويحسن بالدارس عند مناقشة هذا الدليل أن يلفت إلى أمرين مُهمين، أولهما أن معرفة الفُرس التّوقيعات وتمرسهم بكتابتها - قبل أن يعرفها العرب - لا تعني البتة أن العرب أخذوها عن الفُرس، وكما تراءى من قريب، فإن التّوقيع ينشأ عادة نشأة طبيعية مُتزامنة أو مُتعاقبة عند مختلف الأمم القديمة، من غير أن تكون هذه النشأة بفعل تأثير ثقافي، أو اتصال حضاري، أو احتكاك مُباشر بين هذه الأمم [٣٤].

وأما الأمر الآخر، فقد أثبتت نصوص التّوقيعات العائدة إلى الروم واليونان والصين - وقد عرضناها من قريب - أن التّوقيع ليس تقليداً مُختصاً بالفُرس وحدهم؛ لأن أقواماً شاركتهم في ذلك، ولأن التوقيع ليس حكراً على أمة دون أخرى، بل هو كالأجناس الأدبية، تتعاطاها الأمم تعاطياً بدهياً.

ثانياً: يذهب دعاة هذا الفريق، ممن يُنكرون ولادة التّوقيعات العربية في المحاضن العربية الصافية، إلى التشكيك في التّوقيعات العائدة إلى صدر الإسلام، وفي هذه السبيل، يُبدي أحمد أمين تخوفه من أن تكون توقيعات الخُلفاء الراشدين والأمويين نُقلت شفاهاً، ثم حُورت - فيما بعد - في صورة توقيعات كتلك التي انتشرت عند الفُرس[٣٥].

ويذهب عيسى العاكوب إلى تأييد هذا الرأي والاحتجاج له، يقول في هذا الصدد: «إنه ما مِنْ شك في أن الاستماع إلى شكاوى المُتظلمين ومطالبهم في عهد الخلفاء الراشدين كان يتم في المسجد غالباً، أو في بيت أحد المسلمين، أو على قارعة الطريق، وإذ ذاك فمن غير المعقول أن تكون إجابات الخلفاء مكتوبة في صيغة «توقيع»، وإنما تكون الإجابة شفاهاً أمراً أو نهياً. كذلك، فإن الروايات تحدثنا أن خلفاء بني أميّة كانوا يستقبلون طلاب الحاجات، ويسمعون تظلماتهم، فيردون عليها مباشرة بكلام يسمعه مَنْ يحضرون مجلس

الخليفة أو الأمير. وتضن علينا المصادر في ذكر شكاوى وتظلمات مدونةً كانت تُعرض عليهم، بل إننا نجد ما يُناقض هذا تماماً حيث تحفل المصادر بذكر المواقف التي تصور لنا الأعراب في عصر بني أمية يعرضون مظالمهم على الخلفاء مُشافهة بأوجز لفظ وأنصع بيان، من غير أن يجدوا في ذلك عُسراً أو مشقة. وفوق هذا وذاك، فإن العربية الصافية الوافدة من البادية، والكلام الجزل المتين - في عصر بني أميّة - كانا دالةً يتقرب بهما الأعرابيّ إلى قلب الخليفة، ويقدمهما بين يدي حاجته، تقعان من قلبه موقعَ باردِ الماء من فؤاد الظامئ» [٣٦].

وقد رأى الباحث أهمية إثبات هذه الفقرة بتمامها كونها تُمثل بياناً للفكرة التي اقتضبها أحمد أمين من جهة، ولأهمية مناقشتها من جهة أخرى. ويمكن بعد عرض وجهة نظر هذا الفريق - مُمثّلة بما ذهب إليه أحمد أمين وعيسى العاكوب - أن نُسجل الملاحظات التالية :

١ - ليس تحت أيدينا محض مُستند نصي يُشير إلى أن توقيعات صدر الإسلام والعصر الأموي كانت تتناقل شِفاهاً، وأنّها لم تحظ بالتدوين في آنها، بل إنّ وفرة من النُصوص تدل على أن الخلفاء الراشدين والأمويين - ومن يتاح لهم التوقيع - كانوا يكتبون توقيعاتهم على الرسائل نفسها التي كانت تصلهم في مختلف الشؤون التي تهم الدولة والرّعية، وكثيراً ما اقترنت هذه التّوقيعات في المصادر العربية بعبارات دقيقة مُهمة تشير إلى حصول التدوين، كأن يُقال «وقّع في الكتاب أو القصّة» [٣٧]، أو «وقّع في أسفل الكتاب أو القصة» [٣٨]. وليس من شك في أن أشباه هذه العبارات ونظائرها لا تترك مجالاً للشك في أنّ كثيراً من التّوقيعات كانت تُكتب في أسافل الرسائل أو حواشيها، أو حيثما وجد المُوقّع مكاناً مناسباً في الرسالة المرفوعة إليه.

٢ - ليس يُنكر أنّ كثيراً من إجابات الخلفاء على شكاوى الناس وتظلماتهم كانت تجيء مُشافهةً، لا سيّما في عصر الخُلفاء الراشدين؛ لأنّ الشكاوى نفسها كانت تأتي

مُشافهةً، وعلى هذا النحو كان يجلس الخلفاء إلى النّاس يفصلون بينهم بما تؤهلهم معرفتهم الوثيقة بالشرائع والأحكام، ولكن هذا الأمر لا يُعطل وجود التّوقيعات المكتوبة التي كانت تتبادلُ في هذا العصر أكثر ما يكون في الحالات التي يعسر معها مُشافهة الخليفة؛ لبُعدٍ في المسافة، أو صُعوبة في السفر، أو نحو ذلك من العوارض. وإذا نظرنا في أكثر التّوقيعات التي وقّع بها أبو بكر وعمر - خاصةً - وجدناها تُعلّقُ على رسائل جاءتهما من القادة والولاة البعيدين عن مركز الدولة، كما في توقيع أبي بكر في كتاب خالد بن الوليد إليه من دوْمة الجندل يستشيره في أمر العدو[٣٩]، وكما في توقيع عمر في كتاب عمرو بن العاص إليه من مصر[٤٠].

وخُلاصة ما يُرتاحُ إليه في هذه القضية أنّ الحاجات - عامةً وخاصةً - كانت تُعرضُ على الخُلفاء في صورتين، أولاهما الصُّورة القائمة على المشافهة، وثانيتهما الصُّورة القائمة على الكتابة، وكان طبيعياً أن يكون الردُّ مُناسباً لما تكون عليه صُورة الحاجة ابتداءً، فإذا كانت الحاجة شفاهاً كان الردّ كذلك، وإذا كانت الحاجةُ مكتوبةً كان الردّ توقيعاً مكتوباً.

٣ - ليس ثمة ما يمنع أن يكون الخُلفاء الراشدون - ومَنْ بعدهم - قد دوّنُوا توقيعاتهم على القصص والرّسائل المرفوعة إليهم، ذلك أنّ كتابتهم الرسائل وتبادلها مع عُمالهم وقادتهم على نطاق واسع تؤيد أن يكونوا كتبوا التّوقيعات أيضاً، فإذا كانت كتابة الرّسائل - وهي الطويلة نسبياً - مُتاحةً لهم، فمن باب أولى أن تكون كتابة التّوقيعات - وهي الغاية في الإيجاز - متاحةً لهم أيضاً.

٤ - كان الخُلفاءُ الأمويون يستقبلون طُلاب الحاجات ويسمعون إلى تظلماتهم ويردون عليها شِفاهاً، كما يذهب العاكوب. ولكن الأمر ليس على إطلاقه تماماً، فنحن نعلم أنّ أكثر خلفاء بني أمية اتّخذوا الشّرط والحُراس والحُجّاب على أبوابهم، فلم يكن

بمقدورِ كلِّ أصحاب الحاجات أن يصلوا إلى الخليفة، إضافة إلى بُعد إقامة الخليفة الأمويّ عن كثير من سُكنى الرّعية. وقد تطلّب هذا الأمر الكتابة إلى الخليفة، لأن الكتابة تنوب مناب الحضور الشّخصيّ، وتحققُ الغرض، وتختصرُ الجهد والوقت. وكانت هذه الرّسائل تحظى بعناية الخليفة، مُوقّعاً على كُل رُقعة بما يقتضيها. ومن جانب آخر، فإنّ دخول الأعراب على الخليفة ومشافهته بالكلام العذب، كان يقتضي أن تكون إجابة الخليفة مُشافهة على الصُّورة نفسها التي يعرض بها الأعرابيّ طُلبته أو مظلمته.

٥ - لقد كان طبيعياً أن يفد الأعرابُ إلى بلاطات الأمويين، ويقوموا بين أيدي الخلفاء مُشافهين؛ ذلك أنّ «نظرية التّواصل» عند الأعرابي القادم من جوف البادية لا تتسنى إلاّ بالمحادثة والمشافهة، فهو يرى أنّ الكتابة لا يمكن أن تترجم عن نفسه ترجمةً دقيقة، ولذا فهو يُصرُّ على لقاء الخليفة حتى يعرض حاجته دونما وساطة الرّقاع المكتوبة، وكان الخلفاء الأمويون يفهمون هذا المسلك النفسيّ الدقيق، ويتعاملون معه بعُمق وألمعيةٍ، حتى تلتقي أجوبتهم غير المكتوبة مع جوهر ما كان الأعرابيّ يؤمنُ به. ولسنا ندري - أخيراً - لِمَ ألح العاكوب على قضية وفادة «الأعراب» دون غيرهم من الفئات الاجتماعية التي كانت تضمها الحاضرة الأمويّة زمنذاك.

٦ - وأمّا مقولةُ العاكوب إنّ المصادر ضنت بأمثلة من الشّكاوى والظُّلمات المُدونة التي كانت تُعرض في مجالس الأمويين، فإنّها لا تصمد أمام عشرات الإشارات إلى القصص والرّقاع التي كان أفراد الرعية يرفعونها في الشّكوى من جور الولاة والعُمال، وضياع الحقوق، والتعدي على المصالح الخاصة[٤١].

٧ - لقد حاول العاكوب - كما يبدو من حديثه الآنف - أن يحصر أغراض التّوقيع في الشكاوى والتظلمات، تأييداً لوجهة نظره، وليس الأمر كذلك مُطلقاً، فالتّظلم ليس

إلاّ غرضاً واحداً من جُملة أغراض عبّر عنها التّوقيع، والظاهرُ أن الاتّساع الحضاريّ في الدولة الإسلامية كان وراء تنوع موضوعات التّوقيع وتعدد أغراضه.

ثالثاً : يرى بعض أنصار هذا الفريق أنّه، على الرُّغم، من إشارات بعض المصادر إلى توقيعات مُبكرة - قبل نهاية القرن الهجريّ الأول[٤٢] - إلاّ أنّ هذه التّوقيعات تبدو خدجةً غير واضحة المعالم والقسمات، تُفارق الشّكل المتطور لفن التّوقيع الذي شاع في العصر العباسيّ، تقليداً لما كان شائعاً عن السّاسانيين من صُورة نظام التّوقيع[٤٣].

والحقّ أنّ الناظر المتبصر في توقيعات العرب قبل العصر العباسيّ لا يجدها تختلف اختلافاً بيناً عن توقيعات العصر العباسيّ فحسب، بل يُلاحظ أنّ فن التّوقيع ظل مُحافظاً على كثير من عناصره الشكليّة والموضوعيّة، مع عدم إطباق الطرف عمّا طرأ على هذه العناصر من ملامح التطور والتجديد التي اقتضاها التطور الحضاريّ الهائل الذي شهدته الحاضرةُ العباسيّة، ولنا أن نُلاحظ في هذا السّياق أنّ كثيراً من التّوقيعات العباسيّة كانت تُجاري توقيعات ما قبل القرن الأوّل في وجازة لفظها، وإحكام معانيها، وتمثّلها روح الحكمة اللمّاحة الواعية، واستقائها من القرآن الكريم والحديث الشريف والأمثال والشعر. ويستطيع الناظر في توقيعات الأمويين والعباسيين أن يلتمس وشائج القُربى بين توقيعات العصر العباسيّ وما قبله.

وهكذا، يبدو بعد مناقشة أدلة الفريق الثاني أنّ التّوقيعات العربية أقرب إلى أن تكون ولدت مولداً عربياً خالصاً، في بيئة عربية غير مشوبة بعناصر أجنبية طارئة، كما ظهر أنّ نشأةَ التّوقيعات عند العرب جاءت استجابة لحاجة حضاريّة، ينشأ التّوقيع عند سائر الأمم ابتغاءَ الوفاء بها.

ويجدر أن نُقرر بعد ذلك أنّ التّوقيعات نشأةً عربيةً صِرفةً، لا تعني - أبداً - أنّ هذه التّوقيعات لم تتأثر بذلك الموروث الحافل من التّوقيعات التي خلّفها مُلوك الفُرس

السّاسانيون[٤٤]. وينبغي في مثل هذا المطلب أن نُفارق بين عُروبة التّوقيعات في طور النشأة، الممتد من خلافة أبي بكر الصديق إلى مُستهل القرن الثاني، وتأثرها بالتّوقيعات الفارسيّة - على نطاقٍ ضيق - في أواخر العهد الأمويّ، حين تسنّمت طبقةٌ من الكُتّاب الفُرس المتعربين، كسالم مولى هشام بن عبدالملك وعبدالحميد الكاتب وغيرهما، مناصب كتابيّة مرموقة في الدولة. وعلى نطاقٍ رحب، حين تحول الأمرُ إلى العباسيين بمساندة العُنصر الفارسيّ الذي شكل مادة الثورة العباسيّة ضد الأمويين.

فمنذ قيام الدولة العباسيّة، التي عدّها مسلمو الفُرس دولتهم، أخذت المظاهر الفارسيّة تغزو كثيراً من جوانب الحياة الثقافيّة والفكريّة والسياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وكأنّما كان المُجتمع يعيش حالةً من الانتظار إلى مثل هذه التغييرات الجديدة التي أصابت مُختلف شؤون حياتهم.

والحقّ أنّ حركة التأثير الفارسيّة هذه كانت تقابلها حركة تأثر بالمظاهر العربية، وقد أنتجت هاتان الحركتان مُجتمعاً جديداً اختلطت فيه الدماءُ العربية والفارسية، وصُهرت صهراً بديعاً في إطارٍ من وحدة الدين الذي استطاع أن يطوع الشعور القوميّ عند العرب والفُرس، بعد ماضٍ مشوبٍ بالحرب والعداء، أكثر ما يكون.

ومثلما كان لبعض مشاهير الكُتّاب الفُرس المُتعربين في نهايات العصر الأمويّ سبقٌ في نقل شيء من تقاليد التّوقيع الفارسيّ، توسع الكُتّاب العباسيون - ذوو الأُصول الفارسيّة - في عملية الاقتباس هذه، وبلغت هذه العملية غايتها - بفعل ازدياد النفوذ السياسيّ للفُرس - على يد الأُسر الكتابيّة الفارسيّة التي وسدت إليها أُمور الوزراة أحياناً، كآل برمك وآل سهل وآل صول وآل الزيّات وآل وهب وغيرهم. ولا شك أنّ هؤلاء كانوا مُتصلين بالثقافة الفارسية اتصالاً عميقاً، أتاح لهم أن يتعرفوا قواعد نظام التّوقيع عند السّاسانيين، وأن يُطالعوا عُيون التّوقيعات التي كتبها مُلوك الفُرس ووزراؤهم المشهورون.

ويبدو أنّ هؤلاء الكُتّاب أخذوا أنفسهم يقتبسون من توقيعات أجدادهم الفُرس القدماء، ويُحاكون أفكارها ومعانيها، ويتمثلون أنساقها وأساليبها، مُحققين لها بذلك قدراً من الشّهرة والذّيوع، ويبدو أنّ حركة ترجمة التّوقيع عن الفارسيّة كانت ترفد هذا الاتجاه. والظاهر أنّ هذين المسلكين تعانقا في حمل مئات التّوقيعات الفارسية إلى مسامع العرب، ولم تمضِ سوى مُدةٍ وجيزةٍ حتى وجدنا الخُلفاء العباسيين أنفسهم - وأكثرهم من أمهات فارسيات - يتأثرون بصور من هذه التّوقيعات، وكذا الأمر فيما يتعلق بولاتهم وعُمالهم.

وقد تنبّه بعضُ المؤلفين العرب قديماً إلى بعض ملامح الأثر الذي تركته التّوقيعات الفارسيّة في التّوقيعات العربية، وبخاصة العباسيّة منها، وذكروا أمثلةً لتوقيعات عربية رأوا فيها أنفاساً فارسيّة واضحة، ومن أشهر المؤلفين الذين ذهبوا هذا المذهب صاحب كتاب المحاسن والأضداد [٤٥] المنسوب خطأ للجاحظ، والثعالبيّ [٤٦].

ويُمكن أن يُشار - فيما يلي - إلى أبرز ملامح تأثر التّوقيعات العربية العائدة إلى العصر العباسيّ بالتّوقيعات الفارسيّة العائدة إلى العصر السّاساني:

أولاً: استوحى بعضُ الموقعين - في العصر العباسيّ - توقيعاتهم من توقيعات مُلوك الفُرس القُدامى، فقد ذُكر أنّ المنصور استلهم توقيعه إلى قائدٍ ركب محظوراً «يا هذا، إن كان رأسك قد أثقلك، خففنا عنك» [٤٧]، من توقيع أبرويز في شأن عامل له استدعي إلى الباب فتثاقل عن الإجابة، فوقّع أبرويز: «إن ثقل عليه المصير إلينا بكُله، فإننا نقنع منه ببعضه، ونُخففُ عنه المؤونة، فليحمل رأسه إلى الباب دون جسده» [٤٨]. وواضحٌ أن التّوقيعين يتنفسان في جوٍ واحد، وأنّ بوادر تأثر المنصور بالفكرة التي انضم عليها توقيع أبرويز تبدو واضحة تماماً.

ومن هذا القبيل، استمد عبد اللّه بن طاهر توقيعه: «مَنْ سعى رعى، ومن نام رأى الأحلام» [٤٩] من توقيع أنوشروان: «هَرُكِ رَوَدْجَرَدْ، هَرُكِ خسبَذ خَواب بيندْ» [٥٠].

ويلمسُ النّاظر مدى تأثر الوزير الفيض بن أبي صالح توقيعه: «التوبة للمذنب كالدواء للمريض، فإن صَحَّتْ توبتُه، أتمَّ اللّه شفاءَهُ، وإن تكن الأُخرى أدام اللّه داءَه»[٥١] بتوقيع أنوشروان: «المذنبون مرضى، ونحن أطباء، وليس مُعاودة الدّاء إياهم بمانعنا من معاودةِ العلاج لهم»[٥٢]، وتوقيعه الآخر: «نحن كالأطباء، والمجرمُ المُصرُّ على الذنب كالمريض المشرف على الموت، المُمتنع عن شرب الدواء؛ نسقيه شربةً واحدةً، فإذا رأيناها لا تنجع فيه غسلنا أيدينا منه، وقطعنا رجاءنا منه»[٥٣].

ثانياً: تمثّل بعضُ العباسيين ببعض التّوقيعات الفارسيّة التي تناسب الحال التي يريدون التّعبير عنها، فقد تمثّل جعفر بن يحيى البرمكيّ بتوقيع أنوشروان: «الخراج عمود المُلك، وما استُغزر بمثل العدل، ولا استُنزر بمثل الجور»[٥٤].

ثالثاً: توسّع المُوقعون العباسيون في بسط معاني التّوقيعات بسطاً يخرج بها عن حدّ الإيجاز إلى الإطناب أحياناً، فقد أخذ الكُتّاب يعدلون عن الإيجاز الذي عدّه القدماء أهم سمات التّوقيع، وحسبنا أن نُشير في هذا الصدد إلى توقيع المأمون إلى وزيره الفضل بن سهل[٥٥]، فهو مثال للتّوقيعات المُطولة المُفارقة لتوقيعات صدر الإسلام والعصر الأمويّ، وإخال أنّ هذا المثال كافٍ في الدّلالة على أن التّوقيعات أخذت منذ مطلع القرن الثالث تتأثر تأثراً واضحاً بالثقافة الفارسيّة في إطار تسرب تيار الإطناب إلى الأدب العربيّ[٥٦].
على أنّه ينبغي ههنا أن يُنظر إلى هذا الأمر بحرص، فمع الاعتراف بأن الفُرس أثّروا في اتجاه الكُتّاب نحو الإطالة، إلاّ أن الأمر ليس على إطلاقه تماماً، فثمة محاولات للإطالة عرفها العرب قبل الاتصال الثقافيّ بالفُرس، وعليه فإنّه جدير ألاّ تُفسر كل محاولة إطالة عن أنّها أثر فارسيّ صِرف.

وبعد، فهذه هي أبرز الأنظار العربية التي وقفها الدارسون العرب المعاصرون تجاه هذه القضية من قضايا التأثر والتأثير بين الأدبين العربيّ والفارسيّ، ولعله استبان أن الباحث

الحواشي

١ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**، الطبعة الأولى، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ص ٣٩٣.

٢ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربيّ**: الطبعة الأولى، دار طلاس، دمشق، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م. ص ٢٥٦-٢٦٢.

٣ - المِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ١٤١٣هـ/١٩٩٣. ص ٣٩٦-٤٠٤.

٤ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**، ص ٣٩٣.

٥ - الحوفي، أحمد: **تيارات ثقافية بين العرب والفُرس**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م. ص ٢٦٥ - ٢٦٩.

٦ - مهنا، علي جميل: **الأدب في ظل الخلافة العباسيّة**، مطبعة النجاح الجديدة، الدّار البيضاء، ١٤٠١هـ/١٩٨١م. ص ٢٢٨.

٧ - أمين، أحمد مصطفى: **المأمون أديباً**، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م. ص ١٧٠.

٨ - المِقداد، محمود : **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٧- ٤٠١.

٩ - صالح، محمود عبد الرحيم: **فنون النثر في الأدب العباسيّ**، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م. ص ٩٢.

١٠ - حجاب، محمد نبيه: **مظاهر الشعوبيّة في الأدب العربيّ**، ص ٣٩٣؛ والحوفي، أحمد: **تيارات ثقافيّة بين العرب والفُرس**: ص ٢٦٦؛ والمِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٨.

١١ - المِقداد، محمود: **تاريخ التّرسل النثريّ عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٣٩٩.

١٢ - ابن عبد ربّه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسيّ، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد**، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الإبياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م. ج٤، ص ٢٠٥-٢٠٦. والثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**، نشره: مأمون بن محيي الدين الجنان، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٤هـ/١٩٩٤م. ص ١٢٦-١٢٧.

١٣ - الحوفي، أحمد : **تيارات ثقافية بين العرب والفُرس**: ص ٢٦٦.

١٤ - حجاب، محمد نبيه : **مظاهر الشعوبية في الأدب العربيّ**: ص ٣٩٣.

١٥ - المصدر نفسه: ص ٣٩٣.

١٦ - المِقداد، محمود : **تاريخ التّرسل النثري عند العرب في صدر الإسلام** : ص ٣٩٨-٣٩٩.

١٧ - المصدر نفسه، ص ٣٩٩.

١٨ - حجاب، محمد نبيه: **بلاغة الكُتّاب في العصر العباسي**، الطبعة الأولى، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م. ص٩٧.

١٩ - المِقداد، محمود : **تاريخ التّرسل النثري عند العرب في صدر الإسلام**: ص ٤٠٠.

٢٠ - الثعالبي، أبو منصور، عبدالملك بن محمد، ٤٢٩هـ/١٠٣٨م : **خاص الخاص**: ١٢٣.

٢١ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٢ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٣ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٤ - المصدر نفسه: ص ١٢٣.

٢٥ - زيدان، جورجي: **تاريخ التّمدن الإسلامي**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ج٤، ص٩٢.

٢٦ - أمين، أحمد: **ضُحى الإسلام**، الطبعة السادسة، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م. ج١، ص ١٨٧-١٨٨.

٢٧ - هوتسما ورفاقه: **دائرة المعارف الإسلامية**، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد ورفاقه، الطبعة الثانية، دار الشعب، القاهرة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م. ج١٠، ص ١٦٣، (مادة التوقيع).

٢٨ - ضيف، شوقي: **العصر العباسي الأول**: الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م. ص٤٨٩.

٢٩ - هلال، محمد غنيمي: **الأدب المقارن**، الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م. ص ٣٥٥.

٣٠ - فيصل، شكري: **مناهج الدراسة الأدبية في الأدب العربي**، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م. ص ١٠٨.

٣١ - وهبة، مجدي والمهندس، كامل: **معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب**، الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. ص ١٢٧.

٣٢ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**، ص ٢٥٧-٢٦٢.

٣٣ - أمين، أحمد: **ضحى الإسلام**: ج١، ص١٨٧-١٨٨؛ وهلال، محمد غنيمي: **الأدب المقارن**: ص٣٥٥؛ والعاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**: ص ٢٥٧-٢٦٢.

٣٤ - أمين، أحمد: **ضحى الإسلام**: ج١، ص١٨٨.

٣٥ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**: ص ٢٥٨-٢٥٩.

٣٦ - ابن عبد ربه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسي، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد**: ج٤، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠.

٣٧ - المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.

٣٨ - الثعالبي، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**: ص ١٢٦.

٣٩ - ابن عبد ربه، أبو عمر، أحمد بن محمد الأندلسي، ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م: **العقد الفريد**: ج٤، ص٢٠٦.

٤٠ - المصدر نفسه: ج٤، ص ٢٠٦-٢١٠، ٢١٧-٢١٨؛ وصفوت، أحمد زكي: **جمهرة رسائل العرب**، مصورة عن الطبعة المصرية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ج٣، ص ٤٩١-٥٠٣.

٤١ - العاكوب، عيسى: **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي**، ص ٢٥٩.

٤٢ - المصدر نفسه: ص ٢٦٢.

٤٣ - انظر ما بقي من المصادر العربية من هذه التوقيعات: الدروبي، محمد، وجرار، صلاح، **التوقيعات الفارسية المعربة**، منشورات جامعة آل البيت، المفرق، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٢١-١٥٠.

٤٤ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، نشره: علي أبو ملحم، الطبعة الثانية، دار الهلال، بيروت، ١٤١١هـ/١٩٩١م. ص١٥٥.

٤٥ - الثعالبي، أبو منصور، عبدالملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **آداب الملوك**، تحقيق: جليل العطية، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م. ص٧٤.

٤٦ - المصدر نفسه: ص ٧٤.

٤٧ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، ص ١٥٥؛ والجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **الآمل والمأمول** (منسوب خطأً)، تحقيق رمضان ششن، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م. ص ٥٩.

٤٨ - الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م: **المحاسن والأضداد** (منسوب خطأً)، ص١٥٥.

٤٩ - صفوت، أحمد زكي : **جمهرة رسائل العرب**: ج٤، ص ٣٨٣.

٥٠ - الطرطوشي، أبو بكر، محمد بن الوليد، ت ٥٢٠هـ/١١٢٧م: **سراج الملوك**، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج١، ص٣١١.

٥١ - الفردوسي، أبو القاسم، منصور بن فخر الدين، ت ٤١١هـ/١٠٢٠م: **الشاهنامه**، ترجمها نثراً: الفتح بن علي البنداري، تحقيق: عبد الوهاب عزام، الطبعة الثانية، دار سعاد الصباح، الكويت، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م. ج٢، ص ١٦٢.

٥٢ - العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله، ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م: **كتاب الصناعتين**، تحقيق: علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

ص ١٩٧؛ والثعالبيّ، أبو منصور، عبد الملك بن محمد، ت ٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **الإعجاز والإيجاز**، مصورة عن نشرة إسكندر آصاف، دار البيان - بغداد، ودار صعب - بيروت، د.ت. ص ٩٩؛ والثعالبيّ، أبو منصور عبدالملك بن محمد، ت٤٢٩هـ/١٠٣٨م: **خاص الخاص**: ص ١٣٤.

٥٣ - العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله، ت ٣٩٥هـ/١٠٠٤م: **التفضيل بين بلاغتي العرب والعجم**، (ضمن التحفة البهيّة والطرفة الشهيّة) الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م. ص ٢١٨؛ والآبيّ، أبو سعد، منصور بن الحسين، ت ٤٢١هـ/١٠٣٠م: **ثنر الدرّ**، تحقيق: محمد علي قرنة ومنير محمد المدني ومحمد إبراهيم عبد الرحمن وسيدة حامد عبدالعال، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، القاهرة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. ج٧، ص ٦٧؛ والرّاغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد، ت ٥٠٢هـ/١١٠٩م: **مُحاضرات الأدباء**، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ج١، ص٤٠١؛ والمُستعصميّ: جمال الدين، ياقوت بن عبدالله، ت٦٨٩هـ/١٢٩٠م، **الآداب والحكم** (ضمن ثلاث رسائل)، مطبعة الجوائب، الأستانة، ١٢٩٨هـ/١٨٨١م. ص٦٣.

٥٤ - الجهشياري، أبو عبدالله، محمد بن عبدوس، ت ٣٣١هـ/٩٤٣م: **الوزراء والكُتّاب**، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثانية، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٣٠٦.

٥٥ - الدُّروبي، محمد محمود، **الرّسائل الفنيّة في العصر العباسيّ حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، الطبعة الأولى، دار الفكر، عمان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٧٠-٧١.