مفهوم الأنس في الخطاب السياسي الأخلاقي

د. ريم عبدالله سليمان الميمان

خريجة برنامج الفلسفة في الدراسات الأدبية

كلية اللغات والعلوم الإنسانية– جامعة القصيم– المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني Email : Rasm0027@gmail.com

الكلمات المفتاحية: الأنس، الخطاب السياسي الأخلاقي، صحبة السلطان، المجالسة، المناصحة، التفكيكية.

كيفية اقتباس البحث

الميمان، ريم عبدالله سليمان ، مفهوم الأنس في الخطاب السياسي الأخلاقي ،مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، تشرين الثاني ٢٠٢٦، المجلد:١٦ ،العدد:١١ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

The Concept of Companionship in Ethico-Political Discourse

REEM ABDULLAH AL MAIMAN
Graduate of the Philosophy in Literary Studies program
College of Languages and Humanities – Qassim University – Kingdom of Saudi Arabia

Keywords : Companionship, Ethico-Political Discourse, Companionship with the Ruler, Social Interaction, Sincere Counsel, Deconstruction.

How To Cite This Article
AL MAIMAN, REEM ABDULLAH , The Concept of Companionship in Ethico-Political Discourse,Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, November 2026,Volume:16,Issue 11.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Abstract:

This research examines the concept of _al-Uns_ (sociability, familiarity, and intimacy) as a pivotal value in one of the most significant patterns of classical Arabic discourse: *moral-political discourse*, which represents the intersection between sultanic thought and the ethical conceptualization of the relationship between ruler and ruled.

The significance of this topic stems from its revelation of the human and ethical dimension of power relations. In this context, _Suhbat al-Sultan_ (companionship with the Sultan) is no longer a merely utilitarian or interest-driven relationship based on proximity and benefit, but becomes an ethical and symbolic space founded on familiarity, conviviality, and psychological and intellectual harmony. In this sense, _al-Uns_ transcends being a transient emotional state to become a mechanism for managing the political sphere and regulating the distance between closeness and distance within the sultanic _majlis_ (council). It thus functions as a discursive tool that softens authority and transforms obedience into affection.

This research aims to:
1 .Analyze the mechanisms of the formation of _al-Uns_ and its semantic transformations in the sultanic council through literary and political texts.
2 .Highlight the implicit ethical and political rules governing the etiquettes of _Mujalasa_ (companionship) and _Munasaha_ (sincere counsel), and how obedience and loyalty are encoded as familiarity.
The researcher adopted a deconstructive approach, based on deconstructing the structure of moral-political discourse, destabilizing its central binary oppositions (familiarity/alienation, closeness/distance, obedience/rebellion), and revealing its silences and internal contradictions. This approach seeks to read beyond the apparent meaning to demonstrate how power relations, hegemony, and discipline are concealed behind a value-laden discourse that calls for familiarity, conformity, and harmony, thereby reproducing political legitimacy in an ethical guise

الملخص:

يتناول هذا البحث مفهوم "الأنس" بوصفه قيمة محورية في أحد أهم أنماط الخطاب العربي القديم، وهو الخطاب السياسي الأخلاقي، الذي يمثل نقطة التقاء بين الفكر السلطوي والتصور الأخلاقي للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وتنبع أهمية هذا الموضوع من كونه يكشف عن البعد الإنساني والقيمي في علاقة السلطة، حيث لم تعد صحبة السلطان مجرد علاقة مصلحية أو نفعية تقوم على القرب والمنفعة، بل غدت فضاءً أخلاقياً ورمزياً قائماً على الألفة والمؤانسة والتوافق النفسي والفكري. فالأنس بهذا المعنى يتجاوز كونه حالة شعورية عابرة، ليتحول إلى آلية لتدبير المجال السياسي وتنظيم مسافة القرب والبعد داخل المجلس السلطاني.

ويهدف البحث إلى:

١ .تحليل آليات تشكل الأنس وتحولاته الدلالية في المجلس السلطاني من خلال النصوص الأدبية والسياسية.

٢ .إبراز القواعد الأخلاقية والسياسية الضمنية الحاكمة لآداب المجالسة والمناصحة، وكيف يتم ترميز الطاعة والولاء في صورة ألفة.

وقد اعتمدت الباحثة المقاربة التفكيكية، القائمة على تفكيك بنية الخطاب السياسي الأخلاقي، وزعزعة ثنائياته المركزية (أنس/وحشة، قرب/بعد، طاعة/تمرد)، والكشف عن مسكوتاته وتناقضاته الداخلية. وتسعى هذه المقاربة إلى قراءة ما وراء الظاهر، وبيان كيف تتخفى علاقات القوة والهيمنة والضبط خلف خطاب قيمي يدعو إلى الألفة والتوافق والانسجام.

ويأمل هذا البحث أن يسهم في فتح مسارات جديدة لفهم البعد الأخلاقي المضمر في الخطاب السياسي القديم، وبيان كيف شكل "الأنس" أداة خطابية مركزية في تدبير العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وإعادة إنتاج الشرعية السياسية بلبوس أخلاقي.

شكّلت ثنائيةِ السّياسة والأخلاق على مرّ العصور مجال بحث ودراسة وتحليل انشغل به العديد من المفكّرين والدّارسين ومعهم الممِارسون للشّأن السياسيّ. وكان منهم في ذلك السّعي إلى رصد حدود التّداخل والتّباعد بين الحقلين السّياسي والأخلاقيّ ومسوّغات التّكامل والاتّصال أو التّنافر والانفصال بينهما ببذل الجهود في تحليل الظّاهرة السياسيّة في أبعادها المختلفة وفهمها. وقد أكّد البعض على أنّ السّياسة "قد توازي الحكمة في شموليّة معارفها، ونبل مقاصدها لكونها أنيطت عبر التّاريخ برجال ونساء شيمتهم حسن التّدبير في السرّاء، أشدّاء البأس في الضّرّاء، و أهل فكر وذوي رؤية و أصحاب قضيّة وفضيلة"، كما عبّر البعض عن السياسية باعتبارها قواعد وقوانين وأعراف يتّبعها بعض الأشخاص لتدبير شؤون النّاس وفق أسلوب ومنهج منظّمين[١].

وإنّ الرابط الدّلاليّ بين الأخلاق والسّياسة متين "فالخُلُقُ، بضمّ اللّام وسكونها، وهو الدّين والطّبع والسّجيّة، وحقيقته أنّه لِصورة الإنسان الباطنة وهي نفسه وأوصافها ومعانيها المختصّةُ بها بمنزلة الخَلق لصورته الظّاهرة وأوصافها ومعانيها، ولهما أوصاف حسنة وقبيحة"[٢]. والسِّياسةُ في المعجم: "القيامُ على الشّيء بما يُصلِحه... والوالي يسُوسُ رَعيّتَه... والسُّوسُ: الطّبع والخُلُق والسَّجيّة"[٣]. أمّا السّياسة في الاصطلاح فتعني "كيفيّة توزيع القوّة والنّفوذ وفنون إدارة شؤون المدينة حسب الشّروط التّاريخيّة ونمط الإنتاج الاجتماعيّ ووفقا لنظام حكم معيّن". وعليه فإنّ تدبير شؤون المدينة لما يُعتقد أنّه خيرها ومنفعتها هو من باب السّعي إلى التّحلّي بمجمل القيم والمُثُل الموجِّهة للسّلوك البشريّ. "وهكذا فإنّ كليهما (السّياسة والأخلاق) يستهدفان تحقيق المنفعة العامّة للمواطنين، وجعلهم يسعون على تدبير شؤونهم المشتركة وفقا لضوابط ومحدّدات ومرجعيّات متوافق عليها" [٤].

وقد أفرزت الحضارة العربيّة الإسلاميّة نوعا من الأدب وُسِمَ بـ "الآداب السلطانيّة"، وهي "تلك الكتابات السّياسيّة التي تزامن ظهورها الجنينيّ مع ما يدعوه الجميع بحدث "انقلاب الخلافة إلى مُلك"[٥]، وكانت في جزء كبير منها نقلا واقتباسا من التّراث السّياسيّ الفارسيّ، واستعانة به في تدبير أمور الدّولة "الإسلامية" الوليدة"[٦].

وانطلاقا من المفهوم الواسع لكلمة أدب يمكن ملاحظة أنّ المستوى الأدبيّ في المؤلّفات السّلطانية لا يتّخذ المنحى نفسه لدى الأدباء، بل إنّه يتفاوت حسب ثقافة الكاتب وميوله. وعلى الرّغم من هذا الاختلاف في التّكوين الثّقافيّ للمؤلّفين فإنه لا يؤثّر في ماهية النّصّ السّلطانيّ واتّجاهاته،

فجميعهم يعملون على خدمة النّصّ من خلال معارفهم المتنوّعة. ولذلك فإنّ التّاريخ "كسجلّ لما مضى من أحداث ووقائع حاضر بشكل كبير في الكتابة السّلطانية. ويؤكّد الأدباء السّلطانيون أنفسهم في "مقدّمات" تآليفهم على أهمّية التّاريخ كخزّان لتجارب الأمم، وحكم الأوّلين، وسياسات الدّول... "[٧] كما يمكننا الإشارة إلى أنّ الكتاب السّلطانيّ هو بمنزلة "دليل عمل" أخلاقيّ سياسيّ يوضّح الصّفات الخُلُقيّة والقواعد السّياسيّة اللّازم على صاحب السّلطة الاهتداء بها تحقيقا لهدف مركزيّ يتمثّل في دوام الحكم وتقوية دعائمه"، كما يسعى إلى الاهتمام في البحث عن وسائل وتقنيات من شأنها تقوية السّلطة والحفاظ على هيبتها، فلا يتضمّن الخطاب طرح أخلاقيّات السّلطة بل يتعلّق الأمر بإشارات متفرّقة لمدى نفع أو ضرر هذا العقل الأخلاقيّ أو ذاك بالنّسبة إلى السّلطان[٨].

تعتمد الكتابات السّلطانية إذن على مبدأ النّصح لوليّ الأمر، وإعانته على تسيير شؤون الدّولة. وهي ترتبط بالقواعد السّلوكية والأخلاقيّة التي يجب توافرها في شخصيّة السّلطان نفسه. وإنّ تقييد السّياسة بالأخلاق لدى بعض الفلاسفة "يدخل في باب العمل بالمقاصد ووفقا لقواعد السّلوك المتوافق على نفعه لدى مجموع الأمّة. فنجد تمايزا ملحوظا ـ ومنذ القدم ـ بين حجّة القائلين بتقيّد السّياسة بالأخلاق، خصوصا ببلاد المشرق، وبين ضرورة تطويع قواعد الأخلاق العامّة بالمرونة اللّازمة لتصريف اللّعبة السّياسيّة بما يحقّق الغايات المرسومة لها عند نظرائهم في بلاد الغرب"[٩]. وعلى ذلك فإنّ:" كلّ نصّ، أيّا يكن شكله، يستهدف إعلام الحاكم بما يجب أن يكون عليه، وبما يجب عليه أن يعرفه ويفعله سعيا على حسن إدارة مملكته وضمان حفظ سلطته" يُدعى بـ "مرايا الأمراء" التي تشترك في طرح تأمّل حول سياسة الحكم من زواياه المختلفة [١٠]. وإنّ هذه المشاركة ربما تستدعي مخاطبة السلّطان على وجه الخصوص، " والحال أنّ ابن المقفع ـ على سبيل المثال ـ يقرّر أنّه لا يوجد غير سببين لمخاطبة الخليفة: أولا، اطّلاعه على ما يجهله، لكنّ ذلك سيكون فعلا حقيقيّا من أفعال العيب في الذّات الملكيّة، ونيلا من صفته كأمير للمؤمنين ينتظر منه أن يعرف أدقّ أحوال رعاياه و أدقّ ما يبدر منهم، وثانيا، تذكيره بأمور يعرفها بالفعل"[١١]. وأياّ يكن الأمر فإنّ السّلطان هو صاحب القرار والمتحكّم في قيادة أمور الدّولة، وتصريف شؤونها وانطلاقا من ذلك فإنّ نصرة الدّولة ورفعتها أو هزيمتها وتدهور مكانتها ترتبط بتلك القرارات التي يتّخذها السّلطان. وعلى ذلك فإنّه يحتاج إلى من يعينه على هذا الأمر حتى يحافظ على اتّزان الدّولة وتوازنها. وعلى الرّغم من كثرة الحاشية والأفراد المحيطين بالسّلطان في مجلسه فإنّ هناك فئات معيّنة لهم الدّور الأكبر في نصرته وتأييده أو تحذيره أحيانا، وترتقي منزلتهم إلى رتبة الصّحبة الملازمين للسّلطان، فمن هم أولئك الصّحبة؟ وما أبرز مهامّهم؟ وما

القواعد التي يستوجب عليهم الالتزام بها؟ وكيف يمكن التّوافق مع السّلطان و كيف يكون القرب منه؟ وكيف تشكّل هذه الأسئلة محور مفهوم الأنس في العلاقة بين الأنيس ورجل السّلطة؟

المبحث الأوّل: "الأدب الكبير"[١٢] أو قواعد صحبة السّلطان

مهما تعمّقت العلاقة مع السّلطان فلا بدّ أن يضع المصاحب هذه الصّورة دائما نُصب عينيه ولا يغفل عنها مطلقا، وهي أنّ السلطان له هيبة وسطوة. فصحبته "على ما فيها من العزّ والثّروة عظيمة الخطر، إنّما تُشبَّه بالجبل الوعر، فيه الثّمار الطيّبة، والسّباع العادية، والثّعابين المهلكة، والارتقاء إليه شديد، والمقام فيه أشدّ"[١٣]. فلا بدّ لمن يحضر المجلس أن يلتزم قواعد الأدب وقواعد الصّحبة لينجو بنفسه من تلك المخاطر، وينال نصيب من المكاسب وافر.

أمّا الصَّحْبُ في المعجم فـ "جمع الصّاحب،... والصّاحب: المُعاشر... واصطَحَب الرّجلان وتصاحبا،... واصطَحَب القوم: صَحِب بعضهم بعضاً؛... وأَصحَب: صار ذا صاحب وكان ذا أَصحاب... و اصطحَبَه: حفظه"[١٤]

إنّ معنى الصّحبة يرتبط بالأصدقاء والأصحاب وهم "الوكلاء الحقيقيّون للحكم العامّ، أو الوسطاء الذين لا غنى عنهم بين الأمير ومجموع الرّعايا. وهذه الضّرورة الخاصّة بالاعتماد على معاونين إنما تمليها ظروف السّلطة،...: فالأمير قابع في قصره، ومن ثمّ فهو بحاجة إلى وسطاء من شأنهم مساعدته على الوقوف على تطوّرات الأمور، وإخباره بما يجري في المجتمع"[١٥]. ولذلك سنحاول في ما سيأتي معرفة كيف يتجلّى الأنس في الخطاب السّياسيّ والأخلاقيّ عن طريق المناصحة والمجالسة كاتّجاهين أساسيّين نستشفّ من خلالهما تلك القواعد اللّازمة لصحبة السّلطان؟

أ- في المناصحة:

لابدّ ـ كي يمارس خطاب السّلطة أثره المنشود، ويتحقّق التّفاعل بالوصول إلى الغاية ـ من توفّر جانب الإقناع والقبول والاعتراف بأهليّة صاحب الخطاب واستحقاقه مع الإذن له بإسداء التّوجيهات والنّصائح سواء أكان هذا الخطاب قصصا، أم تذكيرا، أم وعظا، أم نصيحة. وحينها يمكن للسّلطان أن يتقبّل تلك النّصائح لأنّ هذه الأهليّة إنمّا تجيء من علم ومعرفة ومزايا أخرى تشكّلت لدى فئات اختارهم لينفردوا بشرف الصّحبة[١٦]. وإنّ لهذه الصّحبة آدابا يُفترض أن يلتزم بها مُصاحِب السّلطان من أهمّها، أن يتلطّف له عند الخطاب، وأن يلتزم الإصغاء إلى كلامه إذا تكلّم، كما عليه استشعار الصّبر في خدمته، و أن يعتمد الهيبة والوقار عند مصاحبته، وأن يرضى بجرايته. أمّا ما يجب تركه في مصاحبته فنذكر منها: "مناداته باسمه، ورفع الصّوت بحضرته، وابتداء الحديث بمجلسه إذا كان هو المتكلّم، والضّحك من حديثه، وإظهار التّعجّب

مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية ٢٠٢٦ المجلد ١٦/ العدد ١١

منه، وإعادة الحديث عليه وإن طال العهد بإلقائه إليه، ورفع الرّأس إلى حرمه... والتّهاون بالكذب بين يديه على وجه الهزل، والمبادرة بالجواب إذا سأل غيره..."[١٧]. ومن هنا سنحاول الكشف عن ماهية الخطاب السّياسي الأخلاقي الموجّه إلى السّلطان، وكيف تكون قواعد الصّحبة، وكيف يكون اتّباعها في المناصحة من خلال النّصّ الآتي: "لا يَجب للسلطان أن يُفْرط البشاشة والهشاشة للنّاس، ولا أن يُقِلَّ منهما، فإنّ الإكثار منهما يؤدّي إلَى الخفّة والسّخف، والإقلال منهما يؤدّي إلَى العُجْب والكِبْر، ولا ينبغي له أن يغضب لأنّ قدرته من وراء حاجته، ولا له أن يكذب لأنّه لا يقدر أحد على استكراهه، ولا له أن يبخل لأنّه لا عذر له فِي منع الأموال والجاه معًا، ولا له أن يحقد لأنّه يَجب أن يترفّع عن المجازاة"[١٨].

لا بدّ أن نشير في البدء إلى أنّ اختلاف تفسير المعاني وتنوّع الدّلالة لا يعني إساءة فهم النّصّ وإلغاء المفاهيم السّابقة، وإنما ستكون منّا محاولة بناء تأويلات مغايرة، فالمعنى غير قابل للحسم لتعدّد الدّلالات ولانهائيّة التّأويل وَفْقَ مقولات التّفكيكية. وعليه فإنّ التّفسير هو الذي يحدّد أفق توقّعاتنا و أسلوب دراسة النّصّ وفهمه لإدراك أعماقه. لذلك يحسن بنا استيضاح ما بين السّطور، وتعميق النّظر في الإشارات والتّمهيدات، وحينها يمكن إبدال الدّلالات الظاهرة، والكشف عن المتناقضات، و تأييد أو رفض التّوجّهات المألوفة وإبدالها بمفاهيم ودلالات مستحدثة.

والملاحظ أوّلا، أنّ التّوجيهات والنّصائح الواردة في النّصّ ليست موجّهه إلى سلطان معيّن وإنّما هي توجيهات عامّة تصلح لكل قائد. وإذا سلّمنا أنّ هذه التّوجيهات هي قواعد يعرفها السّلطان فما وجه المنفعة منها في هذا المقام؟

يدرك الجميع أنّ الانفراد بالرّأي غير جائز في جميع جوانب التّعاملات والعلاقات، كما لا يخفى على أصحاب العلم والفضل ما للنّصيحة من وقع قويّ ومؤثّر على جميع الأفراد في جميع المجتمعات وعلى اختلاف العصور. وبذلك فإنّ مجرّد الاستماع إلى تلك النّصائح من قِبل السّلطان يمنحه القبول لدى الرّعيّة فضلا عن قبولها والعمل بها الذي يهيّئ له المكانة الرّفيعة، فهي وسيلة لجذب القلوب وإشعار الرّعيّة بالانتماء، وبالتّالي المؤانسة والقرب ممّن يتولّى أمورهم.

وعلى الجانب الآخر فإنّ عدم الإفصاح عن هُويّة السّلطان هو بمثابة صمّام الأمان لإدخال الطّمأنينة والرّاحة في النّفوس من جانبين، أوّلهما إتاحة الفرصة لصاحب النّصيحة بأن يقول ما يريد قوله بحرّيّة تامّة، وثانيها أن لا يغضب السّلطان من جرأة صاحب النّصيحة وإفصاحه عن توجيهات يعلنها صريحة أمام الملأ. ومن المسلّم به أنّ التّصريح بالنّصيحة قد يجلب عدم الرّضا لدى بعض الأفراد فكيف بالسّلطان؟ ويُنسب إلى الشّافعي قوله: [من الوافر]

تَعَمَّدْني بِنُصحِكَ في انْفِرادِي وَجَنِّبني النَّصيحَةَ في الجَماعَهْ

فَـإِنَّ النُصـحَ بَـينَ النـاسِ نَـوعٌ مِـنَ التَّـوبيخِ لا أَرضـى اسْـتِمَاعَهْ

وَإِن خـالَفتَني وعَصـيْتَ قَـولي فَـلا تَجـزَعْ إِذا لَـم تُعْـطَ طاعَـهْ[١٩]

والسّؤال الذي يتبادر إلى الذّهن في هذا المقام: هل تنطبق على صاحب النّصيحة تلك القواعد الملازمة للصّحبة ومن ثم كان له حقّ الجرأة في ممارسة طقوس المناصحة؟

ويتعيّن لمعرفة هذا الأمر معرفة الطّرق التي يعتمدها، فقد يلجأ مصاحب السلطان إلى عدّة طرق لإسداء النّصيحة. فإمّا "أن يبادر المؤلّف من تلقاء نفسه بالكتابة لسلطان مّا تخصيصا، أو أن يأمر السّلطان مؤلّفا مّا بالكتابة له، أو أن يهدي المؤلّف كتابه إلى كلّ من أتاه الله سلطانا تعميما، أو أن يكتب السّلطان بنفسه مؤلّفه هديّة لوليّ عهده"[٢٠]. وقد عمد صاحب النّصيحة إلى الطريقة الثّالثة، فجعل خطابه تعميما لكل سلطان، وربما أخفى تطلّعاته في أن يصل خطابه إلى سلطان بعينه.

ومن هنا فإنّ هناك معاييرَ مختلفة تحدّد منزلة الأصحاب مع السّلطان إذ يلتزم الصّحبة بقواعد معيّنة تهيّء لهم الوصول إلى علوّ المنزلة أو هبوطها. ولذلك فإنّ منزلة الشّخص نفسه قد تتفاوت في فترات معيّنة حسب المواقف والأحداث والسّلوك أو حسب مزاج السّلطان وقبوله. كما أنّ هناك تركيزا لدى البعض من الأصحاب على مصلحة الملك والدّولة بالدّرجة الأولى في حين يعتمد البعض الآخر على مصالح ترتبط بالدّعوة أو الخلافة، فيكون هدف أصحاب الاتّجاه الأوّل الغايات النّفعية الخاصّة والتّسويات السياسيّة في حين يتحقّق الهدف الأسمى لدى أطراف الفئة الثانية من خلال النّصائح والتّوجيهات الهادفة. وإنّ تحقيق هذه الأهداف لدى الصّنفين يستلزم بالضّرورة القرب من السّلطان ومراعاة أهمّية الخطاب الموجّه والتّدقيق في دلالاته وأبعاده إضافة إلى مراعاة هيبة السّلطان ومكانته. وذاك أنّ القرب من السّلطان باعتبار الصّحبة يَفترض الاحترام والتّحفّظ ومراعاة المسافة الواجب الحفاظ عليها في العلاقات معه. وقد اتّبع صاحب النّصيحة تلك القواعد فقد أسدى خطابه بأسلوب تبرز فيه ملامح المحبّة والتّعزيز بنبرة حانية تكشف عن مدى الصّدق والإخلاص فتتحقّق بذلك مشاعر الارتياح والقبول.

إنّ عمارة الأرض تستدعي الإصلاح من كلّ مقيم فيها، لذلك سعى صاحب الخطاب في النّصّ على وضع إشارات مهمّة وقواعد دقيقة لتحقيق الإصلاح العامّ، والذي يبدأ بالسّلطان أولا، فهو يرى أنْ لابدّ أن يتوفّر فيه عنصر الاختلاف في الصّفات، والانفراد في الأسلوب، والتّفوق باعتبار أنّ السّلطة تهيّء للقائد أن تكون منزلته ودرجته فوق الرّعيّة، فحركاته وسكناته مجلبة لمحطّ الأنظار. ومن هنا فقد أسدى المخاطِب خطابه بأسلوب يتناسب ومنزلة السّلاطين ومكانتهم احتراما لعقولهم، وحفظا لمودّتهم. فهو يحذّر السّلطان من بعض الأمور ولكنّه لم يكتف بالتّحذير

كما هو أسلوب النّاصح لأيّ شخصيّة عامّة، بل أضاف إلى ذلك أسلوب التّبرير بأنّ مكانته العالية تحول دون الإفراط في البشاشة والهشاشة أو الإقلال منهما أمام الناس لأنّ هذا الفعل قد يؤدّي إلى الخفّة والسّخافة، أو العُجْب والكِبْر، وهي صفات لا تناسب مقام السّلطان. وينطبق الأمر على بقيّة النّصائح المتعلّقة بالتّحذير من الغضب، والكذب، والبخل، والحقد. وإنّ هذا المنهج الذي اتّبعه صاحب الخطاب تحديدا يمثّل الأسلوب الأمثل للتّعامل مع السّلطان، فيكون مهيّأ للقبول والاطمئنان لصاحبه المؤانس إذ لا يخفى على الجميع أنّ لكلّ سلطان أليفا مؤانسا ينفرد به، ويكون كاتم أسراره، ومنفردا بفهم سلوكه ومزاجه و أحواله. وإنّ محاولة تخطّي الحدود اللّازمة قد تؤول إلى نتيجة عكسيّة تحول دون الاقتراب من السّلطان، فتتحوّل تلك المؤانسة إلى وحشة ينفر منها السّلطان، ويسعى بسببها على التّخلّص من الصّحبة. ولا بدّ أن نشير، هنا، إلى أنّ السّلطان قد يسخط في موقع الرّضا، وقد يرضى في موقع السّخط فيتبدّل الاستئناس من صاحبه وحشة غير مبرّرة. ومع هذا فإنّ هذا الاتّجاه الذي سلكه صاحب الخطاب قد نجح في إيصال مبتغاه مع الحفاظ على دواعي الأمان لاستمرار الصّحبة من خلال توجيهه لخطاب عامّ يناسب جميع السّلاطين، إضافة إلى المحافظة على مقام السّلطان بانتقاء نوع التّحذيرات التي تضمن الحفاظ على مكانته ورفعته ودعمهما بالمبرّرات ليكون أمامه تصوّر واضح لأبعاد تلك التّحذيرات وزواياها، فيقبلها، ويستوعبها، ويؤمن بها على أساس القناعة التّامّة، والرّضا، والامتنان لذلك الصّاحب.

وقد يحاط السّلطان بنوعين من الأصحاب، نوع المخلصين الصّادقين أو المنافقين المتصنّعين، ولذلك سعى صاحب الخطاب إلى التّنقيب عن كلّ الخفايا التي قد تفيد السّلطان أو تضرّه من النّوع المنافق المتصنّع. فالخطاب ـ واقعا في أفق هذا التّصور ـ يتوجّه إلى هذه الصّحبة المزيّفة وإنْ يكنْ في ظاهره موجّها إلى السّلطان إذ يمكن أن نعتبر أنّ المقصود بالسّلطان في النّصّ هو الصّاحب المرتبط بعلاقة متينة مع السّلطان، وعلى ذلك فقد تكون تلك التّحذيرات موجّهة إلى ذلك الصّاحب باعتباره مقرّبا منه. فالمخاطِب يحذّره من الاستخفاف، أو الإفراط، أو التّقصير في البشاشة، ومن الكذب والحقد، وبقيّة المحظورات التي ذكرت في النّصّ على اعتبار أنّ اسم الصّاحب مرتبط بالسّلطان، وإنّ ما يتعرّض له من نقص أو عيب قد يبلغ صاحب السّلطة بسبب العلاقة الرّابطة بينهما.

وبهذا الذي استعرضنا يكون تحقّق الأنس في الخطاب السّياسي الأخلاقي عبر تلك الإشارات التي يدركها جميع الأطراف. فالصّاحب يطرح ما يجب عليه طرحه بأسلوب اللّطف والمراعاة مع توخّي دقّة الملاحظة والتتبّع لكل ما يحيط بالسّلطان حرصا ورعاية وعناية، والسّلطان ينبغي له أن يتقبّل

تلك الإشارات في خطاب الصّاحب، ويعمل على النّظر فيها والأخذ بها من منطلق قبول حاجته إلى الآخر. وذلك أنّ السّلطان لا يمكنه أن يقوم بشؤون مملكته دون مُعِين ينبّهه ويوجّهه، ويكون عينه التي يطّلع بها على الخفايا والأحداث التي لا يمكنه الوصول إليها، وأمّا الصّاحب فيشعر بمكانته في مجلس السّلطان، ومساهمته في الحفاظ على أمن الدولة، ورعاية القائم على شؤونها، فيصبح كلّ منهما مؤنسا للآخر مؤالفا له، وكلّ منهما بحاجة إلى ظهور الآخر ووجوده الدّائم في مجرى وظيفته. وإنّ ما ينبغي استحضاره ـ هنا ـ أنّ صاحب السّلطان قد جمع كلّ ما يتعلّق بالشّؤون المرتبطة بالسّياسة والأخلاق، ولخّص ما يفيد السّلطان منها، ثم عمد إلى تنظيمها ووضعها في قالب خطابيّ يناسب المقام والزّمان ليتسنّى له بعد ذلك الوصول إلى الرّضا والقبول، وتحقيق الغايات النّفعيّة، والمؤانسة التي يسعى إليها في علاقته مع السّلطان. ولكن هل كان الطّريق ممهّدا أمام صاحب السّلطان لتحقيق المؤانسة في المجالس أيضا؟

ب- في المجالسة:

تتّخذ المجالس أشكالا متعدّدة، فهي إمّا أن تكون مجالس صغيرة تضمّ بضعة أشخاص أو كبيرة تتّسع لعدد كبير منهم، ويتوزّع فيها الحاضرون حسب مكانتهم أو منزلتهم. وقد يتمّ في المجلس تدارس الأمور الخاصّة أو العامّة، وعرض القضايا المناسبة، كما قد يكون المجلس للسّمر والفكاهة حسب اهتمامات الذين يتصدّرونه ورغباتهم[٢١]. وحتى نتمكّن من تبيّن كيفيّة تجلّى الأنس في مجالس السّلطان تحديدا نسوق هذا الشاهد النّصّيّ من كتاب الجاحظ: "وحدثني إبراهيم بن السّنديّ [ابن شاهك] عن أبيه، قال: دخل شابّ من بني هاشم على المنصور، فاستجلسه ذات يومٍ ودعا بغدائه، وقال للفتى: ادنه. فقال الفتى: قد تغدّيتُ. فكفَّ عنه الربيعُ حتى ظننتُ أنّه لم يفطن لخطئه. فلمّا نهض للخروج أمهله. فلمّا كان من وراء السِّتر دفع قفاه. فلمّا رأى الحجّاب ذلك منه دفعوا في قفاه حتى أخرجوه من الدّار. فدخل رجالٌ من عمومة الفتى فَشَكَوا الرّبيع إلى المنصور. فقال المنصور: إنّ الربيع لا يُقدِم على مثل هذا إلّا وفي يده حُجَّة، فإن شئتم أغضيتم على ما فيها، وإن شئتم سألته وأنتم تسمعون. قالوا: فسلهُ! فدعا الرّبيع، وقصُّوا قصّته. فقال الرّبيع: هذا الفتى كان يُسلِّم من بعيدٍ وينصرف. فاستدناه أمير المؤمنين حتى سلّم عليه من قريب، ثم أمره بالجلوس. ثم تبذّل بفضيلة المرتبة التي صيّره فيها أن قال حين دعاه إلى طعامه: قد فعلت. وإذاً ليس عنده لِمَن أكل مع أمير المؤمنين إلا سَدّ خَلّة الجُوع. ومِثلُ هذا لا يقوّمه القول دون الفعل"[٢٢].

وسرعان ما نلاحظ أنّ مجالس السّلطان الخاصّة تختلف كثيرا عن مجالس العامّة. وذاك أنّ طبيعة المقام السّلطاني تستدعي مجالسة العلماء والأدباء، وأصحاب الشّرف على مدار الأيّام

للنّظر في شؤون الدّولة والقيام بالمهامّ المرتبطة بالقيادة، على حين يخضع لقاء العامّة ومجالستهم لشروط وقواعد وترتيبات لموعد اللقاء وتحديده بدقّة. وعلى الجانب الآخر فإنّ المجالس الليليّة[٢٣] تختلف أيضا عن تلك التي تقام أثناء النّهار كما كان الأمر في كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لأبي حيّان التّوحيديّ. فقد كانت لياليه شكلا خاصّا للمجالسة القائمة على مفهومي "الإمتاع" و "المؤانسة" وظيفة محدّدة لمفهوم "الأدب" في الأدب العربيّ القديم. ومن هنا فإنّ لهذه المجالس قواعد يجب أن يلتزمها أصحاب السّلطان، ويتمثّل جزء منها في تلك الوصايا التي ذكرها الجاحظ في النّصّ، والتي تعني في مجملها التّحذير من الإدلال للسّلطان بأيّ حال من الأحوال. فصاحب السّلطان الحميم الأنيس يجب أن يقيم علاقة الألفة دون إغفال هيبة السّلطان ووقاره. وهنا تظهر ثغرة نستطيع من خلالها كشف دلالات أخرى أرادها الجاحظ في النّصّ مختلفة عن المعنى الظاهر الذي يذهب إليه الجميع إذ كيف تتحقّق تلك المعادلة الصّعبة بين علاقة الإنسانيّ والسّلطويّ صاحبين يفترض أن تتلاشى بينهما تلك الحواجز والقيود وأن تزول عوامل الكلفة والمراسم؟ وفي الآن نفسه فإنّ هذا الصّاحب مطالب بتأدية حقوق الصّحبة المتعارف عليها ومن ضمنها تلك الأريحيّة في الأقوال والأفعال. ومما لاشك فيه أنّ مجلس السّلطان مكان فسيح تتوفّر فيه عناصر التّرف والرّفاهية، وعلى هذا الأساس فإنّ الانتماء إلى هذا الوسط المجتمعيّ تجبر الصّحبة على قبول الاندماج مع المراسم السّلوكيّة السّائدة في مجتمع وبيئة يخالفان إلى حدّ كبير المجتمع الأصليّ الذي ينتمي إليه الأفراد خارج حدود نطاق قصر السّلطان.

وإنّ مشاعر الهدوء التي بدت على ملامح المنصور في موقف الهاشميّ تؤكّد عمق الإدراك والتّمكّن السّياسيّ في معالجة الأمور وتحكيم العقل. وذاك أنّ عدم الوقوف على هذا الأمر والتّغافل من قبل الخليفة تحديدا توحي بغايات ومقاصد أراد الخليفة أن يبعثها من خلال رسائل مبطّنة إلى ذلك الذي اختاره لمجالسته[٢٤]. وإنه لا يخفى أنّه كان بإمكانه أن يبعث رسائله إلى الهاشميّ مباشرة تأنيبا وتحذيرا أو نصحا وتوجيها على ما قام به من فعل وقول لا يناسب مجلس الخليفة ومقامه الرّفيع، ولكنّه امتنع عن كلّ ذلك. ولنا، هنا، أن نسائل أنفسنا: ما سبب هذا الامتناع؟ وما فائدة اللّجوء إلى أسلوب التّغافل والتّغاضي والاعتماد على طرف ثالث للنّظر في هذا الجانب؟

لو فرضنا أنّ الخليفة عمد إلى محاسبة الهاشميّ والوقوف على ما صدر منه، فإنّ هذه المحاسبة قد توحي بسوء اختيار الخليفة لمن يشاركه ويجالسه، وعدم تمكّنه من التّدقيق وإمعان النّظر في اتّخاذ القرار وحسن الاختيار في من يستحقّ هذا القدر وهذا الشّرف العظيمين. كما أنّ سوء التّصرّف الذي صدر عن الهاشميّ قد يجعل الخليفة في حالة عدم أمان من أن يعقبه خطأ آخر

قد يكون وقْعُهُ أكبر من خلال الحوار الذي قد يكون بينهما بصيغة المحاسبة والتّبرير. فقد يدلي الهاشميّ بمبرّرات وحجج قد تكون أعظم من الذّنب نفسه، ولذا فإنّ التّروّي، وكظم الغيظ، ومعالجة الأمر بعدم المواجهة المباشرة، هو القرار الصّائب في مثل هذه الأمور.

وفي إحالة الموضوع إلى الرّبيع ترفّع من الخليفة عن تلك الصّغائر التي لا تناسب مقامه، والتي قد تصدر عن أولئك الذين لا يدركون مكانة الخليفة وعظمة السّلطة. فلقد أحسن الخليفة بتجاهل الموقف بأكمله وترفّعه عن تلك التّجاوزات، كما أحسن الرّبيع بإجلاء الأمر إلى مكان خارج نطاق مجلس الخليفة، ذلك أنّ المحاسبة والعقاب بصورة غير ظاهرة كفيلة بستر الموقف وكتمه وإبعاده عن أنظار الحضور، فلا يكون أثره باقيا في النّفس بصورة مؤلمة لجميع الأطراف.

وفي موقف الرّبيع نلمس حالة من التّوافق الكبير بينه وبين الخليفة من جوانب عدّة. وما موافقة الخليفة على ما فعله الرّبيع بالرّجل إلا دليل يؤكّد فهم كلّ منهما لقواعد السّلطة والصّحبة معا، ذلك أنّ الربيع تعامل مع الموقف بسرعة التّدبير وحسن التّصرّف دون أن يلجأ إلى الاستفسار أو التّردّد أو الخوف من موقف الخليفة، فهو يعي جيّدا ما يقوم به، ويدرك تماما ما يستوجب عليه تجاه هذا الذي حصل.

ومن جهة أخرى، فإنّ ردّ الخليفة على أعمام الهاشمي ـ عندما تقدّموا لشكوى الرّبيع ـ بتلك الصّيغة الجازمة، وإخبارهم بأنّ الرّبيع لم يقدم على ما فعله إلا ولديه حجّة شافية، يؤكّد أنّ حالة التّوافق بينهما وصلت مرحلة من الثّقة والفهم والمؤالفة تمكّن من خلالها الخليفة أن يقف أمام الخصوم بعزم وإقدام جعلته يخيّرهم بكلّ الثّقة بالطّريقة التي يرونها للتّثبّت من موقف الرّبيع ومعرفة أسباب تصرّفه مع الهاشميّ.

وعندما نتصوّر الموقف بصورة مغايرة، ونضعه في مسار و أبعاد مختلفة، فإنّنا ندرك الحالة الشّعوريّة التي دخل بها أعمام الرّجل لتقديم الشّكوى. وذاك أنّ لديهم من الحجج والأسباب التي تجعلهم على ثقة تامّة في نصرة الخليفة لهم. ففي تصوّرهم أنّ ابنهم الذي دعاه الخليفة إلى مجلسه، وشرّفه بعظيم المكانة الرفيعة بمشاركته الغداء، لا يمكن أن تكون نهايته بهذه الصّورة المخزية طردا من المجلس، ومخالفة لأوامر الخليفة. كما أنّ دخولهم الجماعيّ والقبليّ إلى مجلس السّلطان لنصرة ابنهم توحي بأنّ خلف هذا الهاشميّ من يدافع عنه، ويدخل على الخليفة دفاعا عن كرامته وحقوقه. وعلى الرّغم من كلّ ذلك فإنّ الخليفة ظلّ على موقفه و ثقته بحسن إدارة الرّبيع للمواقف. ولم يكتف بهذا الأمر فحسب بل إنّه لم يكلّف نفسه عناء السّؤال لمعرفة السّبب، وهو العارف بقوّة حجّة صاحبه، وقدرته على سياسة الأمور والتّعامل معها، بل ترك الأمر والقرار لأهل الرّجل.

والمستخلص من هذه الأحداث أنّ للصّحبة مسارات، بعضها يمثّل صحبة وقتيّة عابرة، وبعضها الآخر صحبة ثابتة الجذور، وقويّة متينة. فأين يكمن الفرق بين هذين النّوعين؟

إنّ حالة الصّحبة الحاصلة بين الخليفة والرّجل الهاشميّ منظورا إليها في ضوء دعوة المجالسة والاستضافة تبدو صحبة وقتيّة تمّ فيها الاختيار والدّعوة دون معرفة وافية لشخصيّة الرّجل في خصائصها النّوعيّة. فقد تكون محاولة من الخليفة لتعرّف نماذج بشريّة ممثّلة لتركيبة المجتمع استئناسا واستكشافا لما هو خارج دائرة المجلس. ونحن نذهب إلى أنّ هذه الدّعوة تمثّل حالة خاصّة أوصلت صاحبها إلى درجة من التّكريم والتّقدير لكنّه لم يوفّق في التّعامل مع هذه الفرصة السّانحة، ولم يحسن استغلال هذا الشّرف. وفي المقابل فإنّ صحبة الرّبيع مع الخليفة تنمّ عن علاقة متأصّلة الجذور صقلتها المواقف والخبرات والتّجارب، فكان أن تحقّق التّرابط و المعرفة التّامّة الحقيقية بينهما. فالخليفة يفهم أفعال الرّبيع و أقواله ويؤمن بها إيمانا ثابتا مطلقا.

ولنا أن نبرّر هذا الموقف بأنّ الرّجل الهاشميّ لم تتهيّأ له فرصة معرفة قواعد صحبة السّلطان، فهو حديث عهد به كما يبدو في حركة النّصّ، وبالتّالي لم تدم تلك الصّحبة لتعامله مع الموقف بجهل مقتضياته. أمّا الرّبيع فهو ذاك الرجل المتّصل بالخليفة، وقد هيّأ له هذا الاتّصال فرصة فهم تلك القواعد السّلطانية معرفة بأصول التّعامل، وردود الأفعال، وحسن التّصرّف، دون أن يتمّ توجيهه أو أن يملى عليه ما يجب أن يفعل.

ومع هذا فإنّنا ندرك أنّ حالة الأنس ارتسمت على ملامح جميع الشّخصيات في النّصّ. فالرّجل الهاشميّ تمتّع بمجالسة الخليفة ومحادثته، كما أنّه نال شرفا عظيما باصطفائه و اختياره للمجالسة والمؤاكلة. وإنّ تلك الحالات والمواقف التي عاشها في لحظات قصيرة كفيلة بأن تجعله دائم الاستئناس في جميع مراحل حياته كلّما تذكّر ذلك الموقف وإن لم تمكّنه الظّروف من الاستمرار لأنّ مجرّد حديثه عن هذه الحادثة واختيار الخليفة له يجعلانه في منزلة رفيعة أمام نفسه والآخرين الذين يثيرهم الشّغف لمعرفة أبعاد الموقف وتفاصيله فيكون استرساله في قصّ الأحداث إمتاعا واستئناسا يعاودانه بين فترة وأخرى فينشرح صدره ويعلو قدره.

وفي الجانب الآخر يكمن الأنس لدى الرّبيع في ما كان يشعر به من تقدير الخليفة لشخصه وثقته فيه، وإدراكه لحسن تصرّفه وجودة تدبيره. كما أنّ وقوفه معه ضدّ خصومه الذين جاءوا للشّكوى على الرّغم من عدم معرفته بأبعاد الموقف تُبْقِي الصّلة بينهما على وفاق تامّ وقواعد راسخة لحسن الإدراك والفهم بينهما، وذاك هو المقياس الحقيقيّ لصحبة من نوع آخر صقلتها المواقف والتّجارب والخبرات.

وأمّا عن الخليفة فإنّ حالة الأنس عنده تتمثّل في وجود من يفهمه ويسانده وينوب عنه في

الخصومات وحلّ القضايا الحادثة إضافة إلى أنّ لقاءه الهاشميّ فيه ملامح لبدء عملية استئناس عابرة تتمثل في التّجديد والاستكشاف إذ يكمن التّجديد في إدخال أفراد جُدُد إلى المجلس وتعرّفهم. وإنّ ما حدث مع أعمام الهاشمي ـ أيضا ـ يدعم هذا التّوجّه في مرحلة استئناس عابرة. فقد استمع الخليفة إليهم وحاورهم، وبادلهم أطراف الحديث، ثم ترك لهم مساحة أتاح لهم فيها حرّيّة الاختيار، فصنع حالة من المؤالفة والاطمئنان والرّضا والقبول. وعلى الرّغم من أنّ المجلس السّلطانيّ له هيبته، و وقاره، وقواعده العامّة التي لا يمكن تجاوزها بأيّ حال، فإنّ مبدأ الحوار، والمراعاة، والإقناع، كان مسيطرا على الموقف مما أدّى إلى إتاحة الفرصة لجميع الأطراف بالتّمتّع بحالة من الهدوء، ومن الطّمأنينة في ظلّ مجلس سلطانيّ مفعم بحسن التّدبير.

من الواضح ـ إذن ـ أنّ صحبة السّلطان ترتكز على قوانين متأصّلة تحدّد ما يجب أن يكون عليه الصّاحب في جميع صوره، ناصحاً واعظاً، أو مجالسا مؤانسا. على أنّ هذه الصّحبة ـ مهما تكن درجتها ـ تقدّم صورة عن واقع المجلس السّلطانيّ، وفي أحيان كثيرة قد تتلبّس هذه الصّورة بلباس الضّبابية فتكون غير ظاهرة أو غير تامّة الوضوح، وعليه فإنّ محاولتنا كانت لتجلية هذه الضّبابية، وإبراز تلك الصّور الممثّلة لحالات الأنس بمساراته المختلفة. وبذلك فإنّ الحاصل مما تقدّم أنّ صحبة السّلطان غاية سامية تستجيب لخصائص المجلس السّلطاني وما يتخلّله من وسائل الإمتاع والمؤانسة، لذلك يسعى إليها بعض الأفراد في المجتمع. ولئن وردت بعض التّحذيرات من هذه الصّحبة فإنّنا لا نغفل عمّا يلازم تلك الصّحبة من منافع عظيمة وفوائد عديدة على المستوى الاجتماعيّ والنّفسيّ والماديّ إمتاعا ومؤانسة.

وهكذا نتبيّن أن صحبة السّلطان تمثّل شكلا خاصّا من علاقات التّواصل تعبّر في مجملها عن الأنس باعتبارها أنموذجا مكتملا لصورة من صور المجلس السّلطاني، وهي في الغالب تخضع لقوانين صارمة تتشكّل على هيئة قواعد ثابتة في مقام المناصحة والمجالسة كما تبيّنّا. وينبغي، لإكمال الكشف عن هذه الصور وتشكّلاتها أن نرفع السّتار عن بقيّة المسارات من خلال موافقة السّلطان والقرب منه.

المبحث الثاني: التّوافق مع السّلطان والقرب منه

تتنوّع الفئات والمقامات التي يتكوّن منها مجتمع مّا. فهناك أبناء الملوك النّبلاء والسّلاطين، وحاشية الملك والحكماء، و أصحاب الأملاك والتّجار، و أصحاب المناصب والقضاة، و أصحاب الحرف، والعامّة من النّاس والخدم. و إنّ خاصّية معرفة مراتب تلك الفئات كفيلة بأن تهيّئ الطّريقة الأسلم لإنزال أصحابها منازلهم عند الدّخول على السّلطان أو اللّقاء معه. ويُذكر أنّ ذلك المعيار في إنزال الناس منازلهم لم يكن ثابتا وإنّما هو متغيّر، ويعتمد مرجعيّات مختلفة تحدّدها

ظروف ومواقف تحيد في أحيان كثيرة عن صرامة الالتزام بها والتّقيّد بمراسيمها. وتختلف عادات السّلاطين في لقاء العامّة، فمنهم من يكثر احتجابه ويقلّ الإذن في الدّخول عليه، ومنهم من يكون الدّخول عليه يسيرا متاحا(٢٥).

وقد توجد من تلك الفئات جماعة لا تنطبق عليها تلك المراسيم المتّصلة بواجبات الإذن بالدّخول على الملك أو أنّها تخضع لخصيصة استثنائية تستدعيها الضّرورة السّياسيّة، ونعني بها حاشية الملك ممّن يتقلّدون وظائف في الدّيوان السّلطانيّ. ولا يستدعي الأمر في ذلك التّمييز في وظائف الحاشية بين ما هو مركزيّ وما هو محلّيّ، وبين ما هو دنيويّ وما هو دينيّ، وما يرتبط بالجانب العسكريّ أو المدنيّ، وغيرها من التّصنيفات المرتبطة بالمراتب والخطط السّلطانية بمن فيها من خدم، وأطبّاء، وندماء، و أعوان أيّ من أولئك المقرّبين من المجلس السّلطانيّ(٢٦).

وذاك أنّ لكلّ فئة منها دورها الفعّال في خدمة السّلطان أو مجلسه. وإنّ ما يعنينا في هذا الجانب هو تلك الفئة التي توافقت مع السّلطان وسعت إلى القرب منه في تلك المجالس التي لا يكون انعقادها إلا لنماذج من الخاصّة تُدرِك تماما ما يجب عليها أن تفعل وكيف تتصرّف. فهؤلاء يكونون قادرين على فهم أحوال السّلطان، واختيار الفعل المناسب الذي يلائمه في الوقت المناسب. فإن كان ذلك وقت التّدبير والتّخطيط سخّروا أنفسهم لمتطلّبات هذا الشّأن، وإن كان وقت التّرويح والتّرفيه أثّثوا المجلس بالأحاديث والشّعر، وسماع القصص والأخبار لإدخال الأنس على قلب السّلطان وإسعاد نفسه وتخليصها من المتاعب المرتبطة بمهامّ الحكم. ولنا، هنا، أن نسائل أنفسنا: كيف يتمّ القيام بهذا الدّور؟ وكيف تتمكّن هذه الحاشية من التّوافق مع السّلطان و فهمه، وتعزيز مقوّماته حتى يحقّق الوصول إلى قلوب الرّعيّة، ويتمكّن من عمارة الأرض بسلام ونبل أخلاقيّ يدعمان الأمن النّفسيّ والقبول السّلميّ؟ ولعلّ الأهمّ من ذلك أَنْ كيف تتمكّن الرّعيّة من التّواصل مع الملك وفق الأنظمة والقواعد المحدّدة؟

أ- التّدبير السّياسيّ:

التّدبير في الأمر كما في "اللّسان": "أَن تنظر إِلى ما تَؤُول إِليه عاقبته، والتَّدبُّر: التّفكّر فيه... ويقال: إِنّ فلاناً لو استقبل من أَمره ما استدبره لَهُدِي لِوجْهَةِ أَمرِه، أَي لو علم في بَدءِ أَمره ما علمه في آخره لاستَرشَدَ لأَمره... والتَّدبِير: أَن يَتَدَبَّرَ الرّجلُ أَمره ويُدَبِّرَه أي ينظر في عواقبه"(٢٧).

وبهذا المعنى يكون التّدبير السّياسيّ نظير التّفكّر في مؤسّسات الدّولة، ومساهمة نخبة من الأفراد في تنظيم منطلقاتها وتوجّهاتها بعد أعمال واسعة من الدّرس والتّحقيق غايتهم تحقيق المصلحة العامّة، والنّظر في الأنظمة والقوانين لضمان الوصول بالسّلطان ودولته إلى بناء الدّولة وإنشاء الحضارة.

على أنّ ما يهمّنا في هذا الجانب هي تلك الحالات التي تلازمت فيها بعض الفئات مع السّلطان توافقا وقربا لإدخال حالة من "الإمتاع والمؤانسة" من خلال رؤية أحداث ومواقف تدفعهم إلى التّدخّل والاجتهاد في أفعال وأعمال تعبّر عن مواقفهم ورؤاهم. ومن ذلك ما نقف عليه في الخبر التّالي: "حدّثني محمد بن أبي علي الخلادي، حدّثني محمد بن أبي يعقوب الرّبعي، حدّثنا عبدالكريم بن محمد الموصلي، حدّثنا أبي قال: سمعت أبا حاتم حبيب بن أوس الطائي يقول: وقفت على باب مالك بن طوق الرّحبي أشهرا فلم أصل إليه، ولم يعلم بمكاني. فلمّا أردتّ الانصراف قلت للحاجب: أتأذن لي إليه أم أنصرف؟ قال: أمّا الآن فلا سبيل إليه. قلت: فإيصال رقعة؟ قال: لا، ولا يمكن هذا، ولكن هو خارج اليوم إلى بستان له، فاكتب الرّقعة وارم بها في موضع أرانيه الحاجب. فكتبت: [من المتقارب]

لَعَمْـــرِي لَـــئِن حَجَبَتْنِـــي العَبِيـــ ـــدُ عَنـــكَ فَلَـــم تَحْجُـــبِ القَافِيَـــهْ

سَـــأَرمِي بِهَـــا مِـــن وَرَاءِ الجِـــدَا رِ شَـــنْعَاءَ تَأْتِيـــكَ بِالدَّاهِيَـــهْ

تُصِـــمّ السَّـــمِيعَ وتُعمِـــي البَصِـــيرَ وَمِـــن بَعـــدِهَا تُســـأَلُ العافِيَـــهْ[٢٨]

فكتبت بها، ورميت بها من المكان الذي أرانيه الحاجب، فوقعت بين يديه، فأخرجها، فنظر فيها، فقال: عليّ بصاحب الرّقعة، فخرج الخادم، فقال: من صاحب الرّقعة؟ قلت: أنا، فأُدْخِلت عليه، فقال لي: أنت صاحب الرّقعة؟ قلت: نعم، فاستنشدني، فأنشدتّه، فلما بلغت: "وَمِنْ بَعْدِهَا تُسْأَلُ العَافِيَهْ "قال: لا، بل نُسْأَلُ العافيةَ من قبلها، ثمّ قال: حاجتك؟ فأنشأت أقول: [من الكامل]

مَـاذاَ أَقُـولُ إِذاَ انصَـرَفتُ وَ قِيـلَ لِـي مَـاذَا أَصَـبتَ مِـنَ الجـوادِ المفضَّـلِ

وَإِن قُلـتُ: أَغنَـانِي كَـذَبتُ وَإِن أَقُـل ضَـنَّ الجَـوَادُ بِمَالِـه لَـم يَجمُـلِ

فَـاختَر لِنَفسِـكَ مَـا أَقُـولُ فَـإِنَّنِي لاَبُـدَّ أُخبِـرُهُم وإِن لَـم أُسـأَلِ

فقال: إذن والله لا أختار إلا أحسنها، كم أقمت ببابي؟ قلت: أربعة أشهر، قال: يُعطى بعدد أيامه ألوفاً، فقبضت مائة وعشرين ألف درهم"[٢٩].

يمكن أن نميّز في هذا الخبر بين ثلاث مسارات للتّدبير. فهناك تدبير السّلطان بما فيه من اختيار الأعوان، وتحديد مهامّهم ومراتبهم، والإسهام في قضاء حاجات الرّعيّة، وتأمين الحياة الكريمة المستقرّة لهم، وهناك تدبير الأعوان وما يرتبط بهم من إسداء المشورة والنّصح، وتنظيم شؤون السّلطان، وما في ذلك من قواعد الدّخول عليه، أو مواعيد المغادرة و أوقات الاحتجاب. وهناك تدبير مشترك بين المسارين فيكون كلّ من السّلطان والأعوان مشاركا في اتّخاذ القرار، وتحديد التّوجه وفق الاتّفاق، وما تستدعيه المصلحة العامّة.

فالتّدبير إذن وسيلة إجرائية تجمع بين التّنظير والإجراء لإدخال روح الأنس والمؤالفة. وذاك أنّ أصحاب التّدبير لديهم قدرة فائقة على تنظيم الأمور، وتصريف الشّؤون، واتّخاذ القرار، وحسم المواقف. وهذه جميعا من أهمّ أدوات التّواصل والقرب والتّوافق المتّصلة بالفعل والمران والخبرة التي سعى إليها كلا الطّرفين. فالطّرف الأوّل استثمر مساعيه بمحاولة الوصول بشتّى الوسائل وعدم اليأس من فشل الطّريقة الأولى واستبدالها بطريقة أخرى، وأمّا الثاني فمن خلال تلبية الحاجة بعد تأهيل الطّرف الأوّل واقتناعه بقدرته على إدارة الأمور والتّصدّي للمصاعب، وبذلك يتحقّق جزء مهمّ من ضروريّات إحسان التّدبير، يتمثّل في دراسة الموضوع من جميع زواياه، والتّفكير في النّتائج والثّمرات التي يمكن الوصول إليها قبل المبادرة إلى اتّخاذ القرار.

وإنّه لا يخفى أنّ أعوان السّلطان "هم بمنزلة الأعضاء التي لا قوام للجسد السّلطاني إلا بها. فالوزير "يد" السّلطان والكاتب "لسانه" والحاجب "وجهه". ويتبيّن (...) الحضور القويّ لهذه الفئة في مختلف أشكال التّدبير السّلطاني بدءا من وزير السّلطان وجليسه، إلى صاحب طعامه وشرابه، مرورا بعمّاله وولاَتِه، وقضاته، وأصحاب أشغاله، وبريده.. "[٣٠].

وسنحاول معرفة كيف تمّت عمليّة التّدبير وَفْق هذه المسارات الثّلاثة حسب موقع الشّخصيّة من الحدث، ونبدأ بشخصيّة الحاجب الذي تولّى مسألة التّدبير في ظهور السلطان ولقائه العامّة والخاصّة. ومما لاشكّ فيه أنّ ظهور السّلطان يخضع لنظام وقواعد محدّدة، فظهوره أمام الخاصّة يختلف كلّيّا عن ظهوره أمام العامّة. فالخاصّة المقرّبون من السّلطان وأعوانه الذين يظهر أمامهم بشكل دائم ليس بينهم وبينه تلك الحواجز التي تستلزم حجب الظّهور وذلك لضرورة العمل وتأدية المصالح. وأمّا العامّة التي يخضع أصحابها لتلك القواعد عند الدّخول على السّلطان فإنّ الحاجب يتولّى تدبير طريقة هذا الدّخول وتنظيمه. وإنّ من وسائل مراعاة المصالح العامّة عدم السّماح بلقاء السّلطان دون مواعيد مرتّبة لذلك. ولذلك منع الحاجب أبا تمام من لقاء السّلطان على الرّغم من محاولاته المتكرّرة. فالسّلطان لابدّ أن يكون على قدر من الهيبة والإجلال والمكانة التي لا يمكن أن تتحقّق لو كان الدّخول عليه سهلا متاحا متى اتّفَق. على أنّ ما يدعو إلى التّساؤل هو سبب إخبار الحاجب عن مكان السّلطان وتلميحه إلى إمكان إيصال الرّقعة في ذلك الوقت، وتحديدا في ذلك المكان على الرّغم من منعه التّام طلب اللقاء، وعدم قبوله إيصال الرّقعة من باب الدّخول على السّلطان؟

ولنا أن نتصوّر أنّ هذه حالة من حالات التّدبير التي سعى إليها الحاجب، فقد خضع للأحكام بعدم السّماح له بالدّخول، وفي الوقت نفسه أتاح الفرصة لصاحب الحاجة إيصال الرّقعة، وبهذه الصّورة يتمّ تحقيق مطالب عديدة:

الأول، التّحلّل من المسؤولية ممّا لو كان في الرّقعة شيء مهمّ بالنّسبة إلى السّلطان يلزمه الاطّلاع عليه من أمور السّياسة، أو القضاء، أو المظالم، فيكون الحاجب قد هيّأ الفرصة خصوصا أمام إصرار صاحب الحاجة على ضرورة اللقاء، إذ يوحي هذا الإصرار والوقوف زمنا طويلا بأهمّية الطّلب.

والثاني، ضرورة أن يكون الحاجب متوسّطا بين الشّدّة واللّين في التّعامل مع الطّالبين، فلا يكون جافّا قاسيا فينفر منه النّاس، ولا ليّنا هيّنا فيكون مدعاة إلى الاستخفاف به.

والثالث، أنّ هذا التّدبير يتيح الفرصة لإرضاء شغف الفضول، كون المدّة التي قضّاها الطّالب في الوقوف على باب السّلطان تجاوزت مائة وعشرين يوما، فمن الطّبيعي، إذن، أن يكون هناك شغف لمعرفة أسباب هذا الوقوف و إطالة المدّة دون تراجع أو ملل.

لقد كان السّعي في هذه التّدابير التي مارستها فئة من أعوان الملك وحاشيته ممثّلة في الحاجب إلى التّوافق مع السّلطان في فهم متطلّباته والقرب منه. وإنّ تلك الضّوابط التي عمل الحاجب على تطبيقها خلال عمليّة التّدبير تؤكّد مدى أهمّية هؤلاء الأعوان في ممارسة صلاحيّاتهم التي أسندت إليهم. فالحاجب يعرف جيّدا كيف يتصرّف، ومتى يمنع أو يسمح بالدّخول على السّلطان، وما الوقت الملائم للقرب منه، بل إنّه بإمكانه اكتشاف تلك الشّخصيّات التي توافق السّلطان تفكيرا ورغبات، فيحجب من يراه غير مناسب ويقرّب من يراه مناسبا، وما هذا الإدراك وتلك المعرفة التي لازمت الحاجب إلا بسبب قربه من السّلطان، وفهمه تلك الإشارات الخفيّة التي تُعتمد في لغة حوار صامت يفهمها ذلك الحاجب دون أن يفصح السّلطان عنها.

أمّا المسار الثّاني للتّدبير فقد قام به أبو تمام طالبا من أفراد الرّعية، وراغبا في الوصول إلى مبتغاه من لقاء السّلطان. ففي الوقوف على الباب بداية مرحلة انتظار نلمح فيها حالة من الأمل والتّفاؤل والتّرقّب. وأما استمرار الوقوف لعدّة أشهر فقد حوّل مرحلة الانتظار إلى مسار آخر نلمح من خلاله مؤشّرات دلاليّة على تكوّن حالة جديدة ترتبط بالملل والإحباط والنّفور.

إنّ حالة الانتقال من الأمل إلى اليأس أدخلت في نفس الشّاعر شيئا من عدم الرّضا والغضب، فكانت النّتيجة الحتميّة اللجوءَ إلى قرار الانصراف والتّخلّي عن رغبة اللقاء، ولكنّ وقوفه الطّويل وحالة الانتظار التي لم يحصل من خلالها على مطلوبه ولّدا فيه الجنوح إلى التحّدّي والرّغبة في الدّفاع عن نفسه ضدّ هذا التّجاهل وعدم الاهتمام به. وقد حاول، لذلك، رمي سهمه الأوّل بسؤال عابر عن إمكانيّة الإذن وتحقّق اللقاء أو أن يُعزَم على الانصراف.

ومرّة أخرى يتصدّى الحاجب لرغبة الشّاعر، ويصدّ تلك السّهام السّلميّة رفضا للطلب بأفعال قول هي بمثابة أحكام صارمة: "لا سبيل إليه،... لا يمكن هذا"[٣١].

وأوقعت تلك الأحكام في نفس الشّاعر آثارا سلبيّة موصولة بالصّدّ والرّدّ، وكان من نتائج ذلك أن ترسّخ فيه معنى الحجز والمنع والتّقييد، وبقي عالقا في ذهنه يدفعه إلى طاقة سلبيّة أراد تفريغها من خلال أبيات شعريّة رغب في إيصالها إلى السّلطان، وفيها نلمح دلالة "الحجز" في كل بيت من أبياتها لما كان لهذا الصّدّ من أثر بالغ في نفسه كما أدّى ذلك إلى أن يكون خطابه مشحونا بالانفعال والتّهديد والوعيد.

ففي قوله: "حجبتني العبيد"، تأكيد لمعنى الحجز الذي لجأ إليه الحاجب لمنع الشّاعر من الدّخول، وفي قوله: "سأرمي"، نلمح في هذا اللفظ دلالات تتّصل بمعنى المنع، فالرّمي قد يمثّل نتيجة مباشرة لفعل المنع إذ يمكننا القول إنّ ردود الفعل النّاتجة عن عمليّة المنع أو الحجز تؤدّي أحيانا إلى نتائج يتمّ من خلالها التّعبير عن حالة الغضب والتّصدّي لهذا المنع بالرّمي مثلا.

وأمّا الجدار فيمثّل حاجزا أكبر وأصعب اختراقا إذ يكون سَدّا منيعا أمام كل من يقف أمامه، على حين أنّ الصّمم هو حجز للسّمع إذ لا يسمع الأصمّ ما يوجّه إليه من حديث، ويمثّل العمى أيضا حاجزا يمنع الإبصار إذ لا يرى الأعمى الأشياء من حوله. إن تلك الدّلالات المتوالية على معنى الحجز والمنع توحي بعمق أثر الوقع في الشّاعر وعليه نتيجة تجاهله، ولكنّ هذا الأثر أفضى إلى نتائج إيجابيّة من بينها أنّه أفرغ التّراكمات السلبيّة التي شحنت نفسه نتيجة وقوف دام أشهرا، فكانت أبياته التي نظمها بمثابة البلسم الشّافي لنفسه التي أعياها طول الوقوف. وفي تصوّر آخر ربما يكون الشّاعر قد رسم خطّة أخرى لرمي سهم آخر من سهام الأمل والتّحلّي بالصّبر الذي حاول من خلاله التّأثير على السّلطان، ومن ثمَّ الوصول إليه.

لقد تحرّر الشّاعر من تلك الحواجز المقيِّدة، وأصاب سهمُه الهدف. وليس هذا فحسب، بل إنّ انطلاقته بعد تخطّيه تلك القيود كانت مفعمة بحرّية تامّة. ويظهر ذلك من خلال الوقائع التي حدثت بعد لقائه مع السّلطان ووصوله إلى مجلسه والقرب منه، وبالتّالي التّوافق معه من خلال تبادلهما أطراف الحديث وتناشدهما الأشعار وتحقيق المطالب.

لقد عرف الشّاعر طبيعة السّلطان المقابل له، وفهم خصاله وأدركها، وهو يعلم سعة حلم مالك بن الطوق ومدى كرمه، لذلك أراد التّمسّك بالأمل واستحضاره في كل حين إذ يدرك تماما أنّ التّحلّي ببعض الفضائل دائما ما تعود بالمحاسن على صاحبها، لذلك قاوم طول الانتظار ولم يبادر بقطعه إلا بعد أن قضى زمنا قارب أربعة أشهر.

وتمثّل "الرّقعة المكتوبة" رسالة مفادها أنّ الدّفاع عن النّفس، وإظهار الهُويّة والكيان في أصعب المواقف حرجا قد يفتح بابا مغلقا، فطبيعة السّلاطين لا ترغب في التّواصل والقرب بمن اتّصف بصفات الضّعف والهوان، وفي الآن نفسه لا تميل إلى من هو متعجّل متهوّر في طلبه. لذلك

تحلّى الشّاعر بالصّبر لأنّه يدرك جيّدا مراسيم الدّخول على السّلاطين، ويوقن أنّ احترام التّراتيب الاجتماعية في تنظيم اللقاء أمر يدفع إلى التّوافق مع السّلطان. فقد فهم أحكامه، وطبّق أنظمته، لكنّه عزم بعد ذلك على التّحرّك لفكّ حصار هذا الانتظار بعد أن طال زمنه. وإنّ المدة الطّويلة التي قضاها في الانتظار تؤكّد الرّغبة الملحّة والشّغف الأقصى للقاء مباشر فكان له ما أراد.

إنّ التّوافق بين مالك بن الطوق وأبي تمام هو المحرّك الأساسي لتوازن ردود الفعل بين جرأة الشّاعر وقبول السّلطان لهذه الجرأة، بل الاستئناس بها ومؤالفتها ومن ثم كانت خطّة الشّاعر الختاميّة تصويب السّهم الأخير واقتناص الهدف الأسمى لديه، وقد تصدّى مالك لهذا السّهم بأريحيّة تامّة وقبول مفعم بالعطاء إقرارا منه بتساوي الطّرفين وانتصارهما على تلك المواقف بالتّصدّي لها ورضاهما التّام الذي هيّأ لحالة من الارتياح والسّكينة بعد مراحل متتالية من الصّدّ والرّدّ تم فيها الكشف عن جوانب عديدة في شخصيّة الطّرفين. وقد عبّر ذلك الكشف عن معنى من معاني الأنس ودلالاته غير الظّاهرة على السّطح.

أما المسار الثّالث للتدبير ـ وهو تدبير السّلطان ـ فتظهر بوادره في دقّة الاختيار للأعوان وحسن التّبصّر، وبعد النّظر، حيث عمد إلى تقليد كلّ فرد من أعوانه ما يناسبه من مهامّ. وتكمن صورة التّوافق الفكريّ بين السّلطان والحاجب في مستوى تطبيق الأحكام، وفي الوقت نفسه فإنّ إفصاح الحاجب عن طريقة أخرى تمكّن من الوصول إلى السّلطان فكرة قد وافقها السّلطان أيضا بنظام استثنائيّ خاصّ.

إنّ حالات التّدابير السّابقة مثّلت صورا ونماذج لصلة القرب والتّوافق مع السّلاطين تتحقّق من خلالها مؤالفة واطمئنان بين السّلطان وأعوانه أو بينه وبين رعيّته. وعلى الرّغم من أنّ هذه الأحداث لم يكن التّدبير مخطّطا لها مسبقا بل حدثت كردود فعل عفويّة استدعتها المواقف فإنّ تأثيرها في النّفوس كان عظيما. فقد مكّنت من إدخال حالة من مشاعر التّرويح والاطمئنان والتّوافق والثّقة على النفوس، وهيّأت لانطلاقة مرحلة جديدة، أو صورة جديدة من صور القرب والتّوافق مع السّلطان.

ب- التّرويح النّفسيّ:

يدور معنى التّرويح في أصل الوضع اللغويّ على الإراحة، ومشاعر الفرح والسّرور، والاستراحة من غمّ القلب. والرّجل الأَريحيُّ هو الواسع الخُلُق، النّشيط إلى المعروف. والإراحَةُ ردّ الحقِّ إلى صاحبه، ورُحتُ القومَ رَوْحاً ورَواحاً ورُحتُ إليهم: ذهبت إليهم رَواحاً أَو رُحتُ عندهم. ورَاحَ أَهله ورَوَّحَهم وتَرَوَّحَهم: جاءهم رَواحاً"[٣٢]. وإنّ السّلطان ـ وهو بشر ـ يحتاج إلى التّرويح النّفسيّ دون إكثار لأنّ الإفراط في ذلك يوقعه في مخاطر الهزل، وعليه ـ تبعا لذلك ـ " أن يقسّم يومه أقساما.

فأوّله لذكر الله تعالى وتعظيمه وتهليله، وصدرُهُ لرعاياه و إصلاحِ أمرها، وَوَسَطُه بجعله لأكله ومنامه، وطَرَفُهُ للهوه و شغله، وأن لا يُثابر على إدمان الشّغل في كلِّ يوم"[٣٣] حتى لا يملّ، و يكون للهو لذّته وللنّعيم موضعه، فيجعل لنفسه فترة خاصّة يتحرّر فيها من الارتباط السّياسيّ وإكراهاته.

إنّ مسألة التّرويح هذه تتّصل أيضا بفئة مقرّبة من السّلطان تمّ اختيارها لتمثيل حالات من الأنس والإمتاع داخل المجلس السّلطاني تتّسم بالتّلاحم والتّضامن معه، وتستقلّ بنظام بعيد عن التّدبير السّياسيّ. وعلى الرّغم من تعدّد التّوجّهات التي تتّخذها تلك الفئة للتّقرّب من السّلطان والتّوافق معه فإنّها تتّفق جميعا في جانب الإبداع والابتكار للتّرويح عن السّلطان و مؤانسته، أو طلب العفو منه والحفاظ على المكانة والمنزلة التي وُكّلوا بها. وفي بعض الأحوال فإنّ التّرويح النّفسيّ قد يتّخذ اتّجاها خاصّا يستند إلى فئة عابرة ليست من ضمن سمّار السّلطان ولكنّ منهم من أحدث مؤانسة لنفسه بمجرّد أبيات صادقة كردّ فعل على تَعَدّ ظالم.

ففي "روضة العقلاء ونزهة الفضلاء" ورد الخبر التّالي: "أنبأنا عمرو بن محمد، حدّثنا الغلابي، حدّثنا عبيد الله بن محمد العيشي، حدّثنا علي بن محمد المدائني قال: "وَشَى واشٍ بعبد الله ابن همام السَّلولي[٣٤] إلى زياد[٣٥]. قال: فبعث زياد إلى ابن همام، فجاء، فأُدْخِل الرّجلُ بيتاً، فقال له زياد: يا ابن همام، بلغني أنّك هجوتني، فقال له: كلاّ، أصلحك الله! ما فعلتُ، وما أنت لذلك أهلٌ، قال: فإنّ هذا أخبرني ـ وأخرجَ الرّجلَ ـ فأطرق ابن همام هنيهة، ثُمَّ أقبل على الرّجل، فقال: [من الطّويل]

وَأَنــتَ امــرؤٌ إِمَّــا ائتَمنتُــك خَالِيــاً ... فَخُنتَ وَ إِمَّا قُلتَ قَولاً بِلاَ عِلْمِ عِلمِ

فَأَنــتَ مِـن الأَمـرِ الَّـذي كَـان بَينَنَـا ... بِمنزِلَـــةِ بَـــينَ الخِيَانَـــةِ والإِثْـــمِ

قال: فأعجب زيادٌ بجوابه، وأدناه، وأقصَى السّاعي، ولم يقبل منه[٣٦]".

إنّ تحوّلات وقعت في سير الأحداث أدّت إلى تغيّر في درجات القرب والبعد بين الشّخصيّات. وذاك أنّ الرّجل الواشي كان على علاقة وصلة قرب مع زياد، ولكن ما لبثت أن زالت هذه الصّلة وتلاشت تلك المكانة. وعلى الجانب الآخر فإنّ ابن همام تهيّأت له فرصة القرب والتّوافق مع زياد دون أن يسعى إلى هذا الأمر بعد أن تمّ اتهّامه بهجائه، فقد حلّت المؤالفة والاستئناس مكان الوحشة والنّفور. فما سبب تلك التّحوّلات التي طرأت بصورة مفاجئة دون ترتيب مسبق من أيّ طرف من الأطراف؟ وذاك أنّ الواشي لم يكن يتوقّع تلك النّهاية بإبعاده وإقصائه في الوقت الذي كان يأمل زيادة في درجة القرب، كما أنّ زيادا لم يكن يتصوّر أنّ السلطان الذي طلب حضوره للمعاتبة والمحاسبة على سوء فعله سيحقّق حالة من نيل الاستحسان ومن ثمّ التّقريب!

وللوقوف على أسباب هذا التّحوّل يجدر بنا الانتقال إلى الجانب القيميّ لبعض الصّفات الأخلاقيّة والسّلوكيّة في التّعاطي العربيّ الإسلاميّ مع الأحداث لمعرفة عمق الدّور الذي قامت به بعض الخصال السّلوكية في الأفراد لتوجيه مسار هذا التّحوّل.

انتشرت بين العرب على مرّ العصور كثير من القيم الرّفيعة والخلال الحميدة كانت بمثابة العلامات الرّمزيّة المتّبعة في التّحلّي بمكارم الأخلاق كرما، وشجاعة، وأمانة، وصدقا، وما إليها ممّا تشمله المنظومة القيميّة.

وقد كان الوفاء من أهمّ تلك الخصال إذ يدخل في إطاره كلّ ما يتّصل بحفظ العهود والمواثيق والأسرار التي لم تكن مكتوبة. وذاك أنّ الاعتماد على الكلمة والعهد الذي كان يُعدّ ميثاقا معتبرا، ومن يخالفه ويعمد إلى الخيانة يكون قد أوقع نفسه في الإثم وأخرج نفسه من دائرة الفضلاء. وقد رسّخ الدّين الإسلاميّ تلك القيم الأخلاقيّة، ودعا إلى أن يكون المجتمع صالحا بأخلاق أفراده لأنّ هذه الأخلاق هي أساس صلاح المجتمع ورفعته، كما حذّر من الغدر والخيانة، وبيّن أثرهما العظيم في قطع العلاقات، وتفشّي الخصومات، وزيادة الآثام من خلال اعتياد كثرة الذّنوب، والتّساهل في ممارسة المخالفات الشّرعيّة المرتبطة بالسّلوك الأخلاقيّ.

وعموما فإنّ هذه التّربية في سلوك ملّة تلك أخلاقها تنبذ الرّذيلة، وتحذر من مساوئ الأخلاق وسيّئ الصّفات، ومن ذلك الخيانة التي ترتبط بجرائم عدّة منها العلاقة بين لفظ الخيانة وعدم الاطمئنان التي تسبّب حالة انتقال من مرافئ الأمان إلى القلق والاضطراب.

وفي نصّ الخبر نلمح قضيّة مهمّة من قضايا المجتمع عند نقل الأخبار للملوك تلفت النّظر إلى مسائل جوهرية من عدّة جوانب. وإنّ من أهمّ تلك الجوانب مسألة إصغاء الحاكم إلى الوشاية. ويتواتر في مؤلّفات "الآداب السّلطانيّة" أنّ تلك المسألة تُعدّ من أخطر القضايا التي ينبغي على رجل السّلطة أن يتيقّظ لها و يتنبّه لمخاطرها وأبعادها.

لقد وشى الواشي دون إدراك لعواقب فعله لإيهامه نفسه بتحقيق مصالح عاجلة رغبة منه في التّقرّب إلى السّلطان وكسب الحظوة لديه. كما أنّه لم يدرك المساوئ التي سيجنيها من هذا التّصرّف على نفسه أولا، ثُمّ على من حوله وعلاقاته بهم. فهذه العلاقة مع الغير سيصيبها البتر والانقطاع، وسيسودها الاضطراب والتّوتّر والقلق لغدوّه شخصيّة غير مأمونة وانعدامه مصدرا للثّقة والأمانة. وإنّ هذا هو الأثر الظّاهر الذي لا يخفى، ولكن هناك من الآثار الخفيّة التي قد غابت عن الواشي عندما تجرّأ على هذا الفعل سواء أكان صادقا أم كاذبا. وإنّ من أهمّ هذه المساوئ أن تتكوّن فيه أزمة اعتماد أو اتّكال لن يجد بعدها من يعتمد عليه أو يتّكل في مختلف شؤون الحياة لانعدام الثّقة وفقدانها. وإنّ أزمة الثّقة تلك تجعل القيام بالمهامّ العامّة أمرا غاية في

الصّعوبة.

ويرى النّاظر المتعجّل أنّ الخائن قد وصل إلى مبتغاه بأسرع الطّرق وأيسرها. لذلك كلّه حرص زياد على عدم الدّفاع عن الخائن حتى لا يؤول الأمر إلى ما لا يُحمد. والسّؤال الذي يُستحضر في هذا هو كيف كانت عمليّة الكشف هذه ؟ وكيف استطاع زياد الحكم على أبعاد الموقف بطريقة سلميّة قرّب فيها من يستحقّ القرب، و نحّى من اتّصف بالخيانة أو الإثم؟

ويُذكر ـ هنا ـ أنّ في الشّرع أحكاما محدّدة لا يمكن تجاوزها بأيّ حال. وعلى ذلك فالقادة والحكّام والقضاة يعملون على تطبيق تلك الأحكام كما وردت في نصوصها. ولكنّ الحال في النّصّ الذي نحن بصدده مختلف إذ لم تتوفّر فيه أدلّة واضحة وجليّة، ولم يتمّ تحديد طبيعة الخطأ. فالأمر ـ تبعا لذلك ـ لايزال معلّقا إذ لم تتّضح حقيقة ما حدث، وهل هجا ابن همام زيادا أم لم يفعل؟ وإنّ هذه الثّغرة أبقت الأمر معلّقا دون إفصاح أو ردّ واضح ليتحوّل مسار القضيّة إلى الاجتهاد والاعتماد على حكم زياد.

إنّ تلك الفروقات الفرديّة التي ظهرت بين شخصيّة ابن همام والشّخص الواشي هيّأت نظاما جديدا لسنّ الحكم على اعتبار أنّ الأدلّة غير متوفّرة لموقف عادل. و بالنّظر إلى الأعراف السّائدة في المجتمعات فإنّ من يهجو السّلطان يجازى عقابا، ولكنّ القوانين تنصّ على أنّ الأدلّة هي المعيار الأساسيّ لتحديد الحكم. ولذلك فإنّ التّغاضي عن ابن همام أمر لا يخالف القانون. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ تلك الصّفات التي تميّز بها مهّدت الطّريق أمامه للتّخلّص من هذه الأزمة. وليس هذا فحسب، بل إنّ سعة إدراكه ونفاذ بصيرته جعلاه ينتصر في المواجهة على الخصم، سلاحه في ذلك قوّة الحجّة وإحراج الخصم. وبذلك تهيّأت له الفرصة برمّتها لتحقيق القرب من السّلطان، والإعجاب به، وبسرعة بديهته، وقوّة ردّه. وإنّه لا يخفى أنّ قوّة الحجّة في كثير من القضايا تغيّر مسار قضية مّا تغييرا كاملا، ذلك أنّ القاضي يوجّه حكمه على اعتبار ما يصله ويسمعه من أطراف القضيّة، ولقد سمع زياد ما سرّ خاطره.

هناك ـ إذن ـ توافق ظاهر بين ابن همام وزياد في صفة الحِلم والتّبصّر، فكلاهما لم يتعجّل الحكم على خصمه. فزياد عندما بلغته الوشاية لم يقرّر العقوبة مباشرة، بل حاول تبيّن الأمر والإفصاح عمّا كان غامضا حتّى لا يظلم ابن همام. ويوافقه ابن همام أيضا في تلك الخصال إذ لم يسارع في الحكم على الواشي بأنّه خائن، أو أنّه أساء فهم المعاني المقصودة، لكنّه ترك المجال مفتوحا بين هذين الأمرين لأنّه أظهر عدم يقينه بأنّه لا يعرف حقيقة ما قام به الواشي، وما إذا كان خيانة وترصّدا أم جهلا وقلّة دراية. ونحن نرى أنّ ردّ ابن همام بما تلفّظ به شعرا ردّا على ما اتّهم به فيه قدر كبير من الذّكاء، وبعد النّظر والبصيرة. فهو لم ينتقد الواشي نقدا مباشرا،

بل ترك الكلام خطابا مبطّنا، كما أنه لم يجزم برأي باتّ في تصويره.

ويوجد توافق آخر بينهما في حسن التّصرّف والتّروّي. فابن همام عندما وجد نفسه أمام الواشي وجها لوجه، تلفّظ ببيتين من الشّعر توفّر فيهما عنصران مهمّان أحدهما درس في الخصال الكريمة والسّمات الشّريفة من خلال كظم الغيظ، والآخر التّنحّي عن الانتقاد اللاذع أو الرّدّ المباشر على الواشي. وأمّا زياد فعندما انكشفت له حقيقة الواشي تصرّف بطريقة عمليّة حاسمة إذ قرّب ابن همام وأبعد الواشي دون تأنيب أو عتاب ليسلم من تبعات قد تنشأ في الخصم فيما لو تمت المواجهة الصّريحة. والحاصل من ذلك نجاح ابن همام في إشغال زياد عن حدث الوشاية وتوجيه تفكيره إلى قضايا ومتعلّقات أخرى، وعمد زياد إلى تطبيق قاعدة المصلحة المرسلة التي تعتمد على نظام جلب المصالح و درء المفاسد وتقديمهما على ما سواهما. فهو ـ لذلك ـ أبعد الواشي الذي قد يؤدّي قربه إلى كثير من المفاسد وتغاضى عن خطأ ابن همام إن ثبت وجوده، ورأى أنّ تقريبه إليه واتّصاله به أمر يجلب منافع إلى المجلس وإلى زياد لما يهيّئه له من مصالح عديدة.

وهكذا فإنّ خاصّية التّوافق والقرب يمنحهما السّلطان لأشخاص لهم مكانتهم الخاصّة التي يعتزّون بها، وبها ـ أيضا ـ يتميّزون عن غيرهم لخصالهم المميّزة وعطائهم الخالص بكلّ ما تحمله كلمة العطاء من معنى الحرص والبذل والإيثار والتّفاني. وقد استحقّها هؤلاء النّخبة فتحقّقت لهم المنزلة الرّفيعة التي هيّأت لهم هذه الميزة، وعلى إثرها نالوا المحبّة والعطاء والقرب.

ومن خلال ما سبق فإنّ دلالة الكشف تظهر لنا باعتبارها معنى من معاني الأنس المتّصلة بالتّدبير السّياسيّ والتّرويح النّفسي إذ تسهم المواقف والأحداث في كشف طبيعة الأعوان ومدى حسن تصرّفهم واتّخاذهم القرار لحلّ الأزمات والتّصدّي لها أو إدخال الأنس والطّمأنينة على أصحاب المجلس. وبذلك يتعرّف السّلطان على من يحيطون به حتى تتحقّق له الراحة والطّمأنينة والثّقة، ويتمكّن من التّقدير والتّقييم لأفعالهم ليتسنّى له بعد ذلك تحديد من يستحقّ التّقريب واستشعار الأنس والمؤالفة مع قوم اختارهم واختاروه. وقد تحقّقت بهذا الاختيار الإراحة كمعنى من أهمّ معاني التّرويح النّفسيّ، والتي يدخل ضمن دلالاتها ردّ الحقوق إلى أصحابها والدّفاع عن كلّ من يلحقه الضّرر فضلا عمّا يتّبعها من مشاعر الفرح والرّضا التي تهيّأت لجميع الأطراف بعد أن تمّ تطبيق القواعد العامّة لصحبة السّلطان والقرب منه، فعمّت مشاعر الطّمأنينة والارتياح في كلّ أرجاء المجلس.

تلك هي أبرز معالم الأنس وسماته في الخطاب السّياسي الأخلاقي كما ظهرت في نماذج من المدونة المعتمدة، ولكن ما خصائص الأنس في الخطاب الصّوفيّ؟

الهوامش

(١) عبد الحكيم قرمان، جدلية الأخلاق والسياسة، مجلة الكلمة، العدد ٧٨، أكتوبر، ٢٠١٣م.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (خ ل ق).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (س و س).

(٤) عبدالحكيم قرمان، جدلية الأخلاق والسياسة، مرجع مذكور.

(٥) على حد تعبير ابن خلدون، يمكن اعتبار انقلاب الخلافة إلى ملك بمنزلة المدخل التاريخي لبروز الأدب السياسي السلطاني، فالثقافة السياسية للمجتمع العربي الجديد جعلته مهيأ لاستقبال الأثار السياسية السلطانية بالقوة منذ بداية الحكم الأموي وقد تبلورت بشكل ملحوظ في العهد العباسي ينظر عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٦م، ص ١١٠.

(٦) نفسه، ص ٩.

(٧) عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع مذكور، ص ٦٤،٦٥.

(٨) نفسه، ص٤٤_٤٧.

(٩) عبدالحكيم قرمان، جدلية الأخلاق والسياسة، مرجع مذكور.

(١٠) عبدالله الشيخ موسى، الكاتب والسلطة، ترجمة بشير السباعي، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م، ص١٢.

(١١) نفسه، ص ١٥.

(١٢) نشير في هذا السياق إلى أنّ ابن المقفع كتب رسائل غايتها الإصلاح السياسي الاجتماعي منها ما وسمه بـ"الأدب الكبير والأدب الصغير ". ففي "الأدب الكبير" كان التّوجه إلى السلطان من خلال آداب السلطان وصحبته إضافة إلى الأصدقاء وما يتعلق بها من روابط في حين أنه "وضع في الأدب الصغير من كلام الناس المحفوظ حروفا فيها عون على عمارة القلوب وصفائها وتجلية أبصارها، وإحياء للتفكير وإقامة للتدبير، ودليل على محامد الأمور ومكارم الأخلاق" ينظر عبدالله بن المقفع، الأدب الكبير، تحقيق محمد المرصفي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٦م، ص٥. وينظر " الأدب الصغير والأدب الكبير "، تحقيق إنعام فوّال، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٢٠.

(١٣) أبو عبدالله بن الأزرق، بدائع السِّلك في طبائع الملك، الجزء الثاني، تحقيق علي النشار، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ٥٦٩.

(١٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ص ح ب).

(١٥) عبدالله الشيخ موسى، الكاتب والسلطة، مرجع مذكور، ص ٢٩.

(١٦) نفسه، ص ٤٣.

(١٧) أبو عبدالله بن الأزرق، بدائع السِّلك في طبائع الملك، الجزء الثاني، مرجع مذكور، ص ٥٧٠_٥٧٥.

(١٨) الحافظ أبو حاتم البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص ٢٦٩.

(١٩) محمد بن إدريس، ديوان الإمام الشافعي، تحقيق محمد سليم، مكتبة ابن سينا، القاهرة، (د.ت)، ص ٩١.

(٢٠) عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع مذكور، ص ٤٩.

(٢١) يحيى الجبوري، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م، ص ٣٨.

(٢٢) عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، تحقيق أحمد زكي باشا، مكتبة نرجس، (د.ت)، ص ٨٤.

(٢٣) هناك مجالس ليلية تختلف عن تلك المجالس التي تعقد في النهار ذلك أنّ السلطان أو الخليفة إذا قضى أمور الحكم وقضايا الناس يريح نفسه بالأحاديث وسماع الشعر وتعرف أخبار الماضين فيدعو الرواة وأهل الأخبار والأدباء والأصحاب. ينظر يحيى الجبوري، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، مرجع مذكور، ص١٨٩.

(٢٤) في هذا السياق، "يقدم لنا مسار حياة كل من ابن رضوان صاحب الشهب اللامعة وخديم المرينيين وابن الخطيب صاحب الإشارة إلى آداب الوزارة وخديم النصريين بغرناطة، صورتين متعارضتين لما يمكن أن ينجم عن صحبة السلاطين". فقد قضى الأول اثنتين وأربعين سنة مع خدمة ثمانية سلاطين، ولم يصب بمكروه سلطاني ولم يتعرض لدسيسة من دسائس الحاشية السلطانية والسر كما ذكر بعض الباحثين في شخصيته المختلفة فهو يعرف كيف يوازن بين طموحه والحفاظ على أمنه كما ذكر عنه أنه رجل دين وخلق لم يشارك في مؤامرات ولم يسع بوشاية، وفي المقابل فإن الرجل الآخر ابن الخطيب الذي قضى خدمته مع مالا يقل عن ثلاثة سلاطين، عانى الأمرين من سعاية حساده وتعرض لعدة نكبات واتهم بالخروج على الدين واستغلال النفوذ وغيرها من التهم انظر عز الدين العلام، الآداب السلطانية، مرجع مذكور، ص ١٦٢،١٦١، و ينظر إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢، ص ٣٧٣، وينظر ابن رضوان، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤م، ص ١٦، وينظر ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،٢٠٠٤م، ص ١٩٨.

(٢٥) أبو منصور الثعالبي، آداب الملوك، عالم الكتب، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٦٠،٥٩.

(٢٦) عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع مذكور، ص ٥٧،٥٦.

(٢٧) ابن منظور، لسان العرب، مادة (د ب ر).

(٢٨) هذه الأبيات تُنسب ـ أيضا ـ في بعض الروايات إلى دِعبل الخزاعي من مشاهير شعراء العصر العباسي (ت.٢٤٥هـ).

(٢٩) الحافظ أبو حاتم البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، مصدر مذكور، ص ٢٤٢.

(٣٠) عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، مرجع مذكور، ص ١٥٥.

(٣١) الحافظ أبو حاتم البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، مصدر مذكور، ص ٢٤٢.

(٣٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ر و ح).

(٣٣) عمرو بن بحر الجاحظ، التاج في أخلاق الملوك، مصدر مذكور، ص ٢٢٥.

(٣٤) عبدالله بن همام السّلولي، من بني مرّة، شاعر أمويّ، (ت / ٩٨هـ).

[٣٥] زياد بن أبي سفيان، يعرف بزياد بن أبيه، قائد عسكري وسياسي أموي،ارتبط اسمه بمعاوية بن أبي سفيان، (ت /٥٣هـ).

[٣٦] الحافظ أبو حاتم البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، مصدر مذكور، ص ١٦٤.

قائمة المصادر العربية:

١- عبد الحكيم قرمان، جدلية الأخلاق والسياسة، مجلة الكلمة، العدد ٧٨، أكتوبر، ٢٠١٣م.

٢- على حد تعبير ابن خلدون، يمكن اعتبار انقلاب الخلافة إلى ملك بمنزلة المدخل التاريخي لبروز الأدب السياسي السلطاني، فالثقافة السياسية للمجتمع العربي الجديد جعلته مهيأ لاستقبال الأثار السياسية السلطانية بالقوة منذ بداية الحكم الأموي وقد تبلورت بشكل ملحوظ في العهد العباسي ينظر عز الدين العلام، الآداب السلطانية دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٠٠٦م، .

٣- عبدالله الشيخ موسى، الكاتب والسلطة، ترجمة بشير السباعي، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٩م،.

٤- عبدالله بن المقفع، الأدب الكبير، تحقيق محمد المرصفي، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ٢٠١٦م،.

٥- " الأدب الصغير والأدب الكبير "، تحقيق إنعام فوّال، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٩م،.

٦- أبو عبدالله بن الأزرق، بدائع السِّلك في طبائع الملك، الجزء الثاني، تحقيق علي النشار، دار السلام، القاهرة، ٢٠٠٨م،.

٧- يحيى الجبوري، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م،

٨- إحسان عباس، ابن رضوان وكتابه في السياسة، مجلة الفكر العربي، العدد ٢٢،

٩- ابن رضوان، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٤م، ١٦، ١٠- ابن الخطيب، الإشارة إلى أدب الوزارة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،٢٠٠٤م، ص ١٩٨.

List of Arabic Sources:

1- Abdel-Hakim Qarman, "The Dialectic of Ethics and Politics," *Al-Kalima* Magazine, Issue 78, October 2013.

2- To use Ibn Khaldun's expression, the transformation of the Caliphate into a monarchy can be considered the historical gateway for the emergence of *Adab al-Sultani* (literature concerning the conduct of rulers/statecraft). The political culture of the new Arab society was primed to embrace these works on statecraft from the onset of Umayyad rule, a genre that crystallized significantly during the Abbasid era. See: Izz al-Din al-Allam, *Adab al-Sultani: A Study of the Structure and Constants of Political Discourse*, Alam al-Ma'rifa, Kuwait, 2006.

3- Abdullah al-Sheikh Musa, *The Writer and Authority* (trans. Bashir al-Sibai), Dar Misr Al-Arabia for Publishing and Distribution, Cairo, 1999.

4- Abdullah ibn al-Muqaffa, *Al-Adab al-Kabir* (The Great Book of Conduct), ed. Muhammad al-Marsafi, Hindawi Foundation, Cairo, 2016.

5- *Al-Adab al-Saghir and Al-Adab al-Kabir* (The Small Book of Conduct and The Great Book of Conduct), ed. In'am Fawwal, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut, 1999.

6- Abu Abdullah ibn al-Azraq, *Bada'i' al-Silk fi Taba'i' al-Mulk* (The Wonders of the Thread regarding the Nature of Kingship), Part II, ed. Ali al-Nashar, Dar al-Salam,

Cairo, 2008. 7- Yahya al-Juburi, *Gatherings of Scholars, Litterateurs, and Caliphs: A Mirror of Arab-Islamic Civilization*, Dar al-Gharb al-Islami, Beirut, 2006.
8- Ihsan Abbas, "Ibn Ridwan and His Book on Statecraft," *Al-Fikr al-Arabi* [Arab Thought] Journal, Issue 22.
9- Ibn Ridwan, *Al-Shuhub al-Lamiʿah fi al-Siyasah al-Nafiʿah* [The Brilliant Meteors on Beneficial Statecraft], edited by Sami al-Nashar, Dar al-Thaqafah, Casablanca, 1984, p. 16.
10- Ibn al-Khatib, *Al-Isharah ila Adab al-Wizarah* [An Exposition on the Etiquette of the Vizierate], Religious Culture Library, Cairo, 2004, p. 198.