

## The Employment of Sufism in the Reign of Saladin to Establish the Ayyubid Rule in Egypt 567-589 A.H./1171-1193 A.D.

**Msaed Alenezi**

The Ayyubid dynasty managed to overthrow the Fatimid Caliphate after the last caliph of the Fatimid dynasty (Died 567 A.H. /1171 A.D.) appointed Saladin as vizier. Saladin faced many obstacles after he abolished the Fatimid Caliphate and realigned the country's allegiance with the Sunni, Baghdad-based Abbasid Caliphate. The nascent system in Egypt faced many counterstrikes that were initiated by Fatimid supporters. As a result, Saladin formed some political alliances to mitigate these counterstrikes. Furthermore, Saladin and the political elite within the Ayyubid dynasty had a pre-existing tendency to transform the doctrine in Egypt from Ismailism (a branch of Shia Islam) to Sunni Islam for the purpose of gaining the political legitimacy.

In order to achieve this goal, Saladin formed an alliance with the prevailing religious doctrines, such as Sufism, which had a significant influence and impact over people at that time.

Subsequently, many Sufism institutions emerged and played a critical role in shaping public opinion and in a way that had it support the rule of the Ayyubid political elite.

Additionally, prominent figures of Sufism in both Egypt and the Levant played a outstanding role in giving Ayyubid dynasty the religious and political legitimation it needed.

The research aims to study the role of the Sufi elite in enhancing the legitimacy of the Ayyubid authority that emerged during the reign of Saladin (567-589 A.H / 1174-1193 A.D). During this period of time, Saladin was working to establish Ayyubid rule in Egypt after the fall of the Fatimid caliphate. The study also aims to clarify the support provided by the Ayyubid authority in supporting the Sufis and their religious institutions.

The research applies the descriptive historical method.

The study reached many results, the most important of which is that the political elite spared no effort in using all available tools to enhance its political legitimacy, even if these tools were related to religion and clerics. The research also found that the Ayyubid political elite used Sufism and Sufi institutions in Egypt as a means to maintain the balance between the new Ayyubid authority and the Egyptian people, which led to the legitimization of Saladin's rule.

The researcher also concluded that some aspects of the research need to be studied more deeply in the future by researchers.

**Keywords:** Elite- Sufism- Saladin- Ayyubid.

ISSN : 1026-9576

DOI : 10.34120/0117-039-154-005

# توظيف المتصوفة في عهد صلاح الدين الأيوبي إرساء قواعد الحكم الأيوبي في مصر

567 - 589 هـ / 1171 - 1193 م

مساعدة جابر سالم العنزري

أستاذ مساعد، قسم التاريخ،  
كلية الآداب، جامعة الكويت

## الملخص

تمكن الأيوبيون من إسقاط الخلافة الفاطمية في مصر، بعد تولي صلاح الدين الأيوبي وزارة العاضد آخر خلفاء الفاطميين (ت - 567 هـ / 1171 م). فواجه صلاح الدين عدة عقبات بعد إعلانه إنهاء الخلافة الفاطمية، وإعادة الخطبة لخلفاء بني العباس في بغداد. فتعرض النظام الناشئ في مصر إلى عدة محاولات مضادة من قبل أتباع الخلافة الفاطمية، التي تطلبت من صلاح الدين تشكيل تحالفات سياسية لمواجهة خطر هذه المحاولات. بالإضافة إلى رغبة صلاح الدين والنخبة السياسية الأيوبية في إعمال تغيير مذهبي في مصر؛ من المذهب الإسماعيلي إلى المذهب السني، وكسب الشرعية السياسية. فعقد صلاح الدين تحالفات مع القوى الدينية متمثلة بالنخب الصوفية، التي كان لها تأثير كبير على عامة الناس. وكان نتيجة لهذا التحالف أن ظهرت العديد من المؤسسات الصوفية، التي كان لها دور بارز في توجيه الرأي العام لدعم توجهات النخبة السياسية الأيوبية، كما كان لكبار الشخصيات الصوفية في مصر والشام دور كبير في إضفاء الشرعية السياسية والدينية التي تحتاج إليها النخبة الحاكمة.

يهدف البحث إلى دراسة دور نخبة المتصوفة في تعزيز شرعية السلطة الأيوبية الناشئة في عهد صلاح الدين الأيوبي (567 - 589 هـ / 1174 - 1193 م)، في الوقت الذي كان يعمل فيه صلاح الدين لتثبيت الحكم الأيوبي في مصر بعد سقوط الخلافة الفاطمية. كما تهدف الدراسة إلى توضيح الدعم المقدم من السلطة الأيوبية إلى المتصوفة ومؤسساتهم الدينية. تمت كتابة البحث باتباع منهج البحث الوصفي التاريخي للوصول إلى النتائج النهائية.

توصل البحث إلى العديد من النتائج، أهمها أن النخبة السياسية لا تألو جهداً في استخدام الأدوات المتاحة كافة لتعزيز شرعيتها السياسية، حتى لو كانت هذه الأدوات متصلة بالدين ورجال الدين. كما توصل البحث إلى أن النخبة السياسية الأيوبية استخدمت رجال التصوف والمؤسسات الصوفية في مصر؛ لتكون وسيلة للحفاظ على التوازن بين السلطة الأيوبية الجديدة والشعب المصري؛ وهو ما أدى إلى إضفاء الشرعية على حكم صلاح الدين الأيوبي.

كما توصل الباحث إلى أن بعض جوانب البحث تحتاج إلى تسليط الضوء عليها بشكل أعمق من الباحثين في المستقبل.

الكلمات المفتاحية: النخبة، صلاح الدين الأيوبي، المتصوفة، الأيوبيون.

يسعى هذا البحث إلى فهم ما قامت به النخبة السياسية، في فترة الحكم الأيوبي، لتثبيت سلطانها وتعزيز شرعيتها السياسية. فبعد إسقاط الخلافة الفاطمية على يد صلاح الدين الأيوبي، كان على السلطة الجديدة في مصر أن تثبت وجودها، وتدعم موقفها في بيئة كان التأثير فيها لمذهب الشيعة الإسماعيلية - وهو المذهب الرسمي للخلافة الفاطمية - كبيراً على الفئات المرتبطة ومصالحياً ومذهبياً مع الفاطميين. فقد استخدمت النخبة السياسية الأيوبية العديد من الأدوات لتثبيت وجودها السياسي، ومن ضمن هذه الأدوات استخدامها للنخبة الصوفية والزوايا الصوفية في مصر بداية ثم في الشام؛ وذلك إدراكاً منها لأهمية تأثير الصوفية وشيوخها على جماهير الناس في السلطنة الأيوبية، حتى غدت الصوفية ورجالاتها من أهم حلفاء النخبة السياسية الأيوبية؛ وعليه ظهر دور مهم للعديد من الشخصيات الصوفية، أسهم في تهيئة البيئة الفكرية والمذهبية، التي تخدم السلاطين الأيوبيين، وتؤدي أدواراً أسهمت في استقرار كياناتهم السياسي الناشئ. إن اختيار التصوف وشيوخ الطرق الصوفية حليفاً رئيساً للحكم الأيوبي أعطى إشارة إلى شيوع الفكر والممارسات الصوفية في أوساط المجتمع المصري. فقتربت السلطة الأيوبية، منذ بداية حكمها، شيوخ الطرق الصوفية، وبنيت لهم الزوايا والخانقوات والمدارس والأربطة، وأجرت لشيوخ الطرق المرتبات والعطايا ضماناً، في مقابل وقوف رجال التصوف والمريدين التابعين لشيوخ المتصوفة في خدمة المشروع الأيوبي، الهادف إلى استقرار النظام السياسي داخلياً، ومواجهة الخطر الصليبي الموجود في الشام، الذي كان يستغل أي اضطرابات داخلية في مصر بغية السيطرة عليها أو تغييب دورها.

تنبع أهمية هذه الدراسة من التركيز على أهمية الشرعية السياسية والدينية، التي تسعى الأنظمة السياسية إلى كسبها من خلال تعاونها مع مختلف القوى السياسية والدينية. ففي هذه الفترة كان للقوى الدينية، متمثلة بالطرق الصوفية، دور كبير في التأثير على عامة الناس دينياً وفكرياً وثقافياً. ومن خلال تحالف القوى السياسية مع رجال الطرق الصوفية أمكنها أن تحصل على شرعية وجودها الديني والاجتماعي. كما تكمن

أهمية هذه الدراسة في محاولة فهم تعامل النخبة السياسية مع النخب الصوفية، والدعم الموجه إلى هذه النخب، المتمثل في بناء المدارس والأربطة ومختلف المؤسسات الصوفية، التي يمكن من خلالها وعن طريقها لشيوخ هذه الطرق إيصال توجهات النخبة السياسية إلى عامة المريدين والشعب. كما توضح هذه الدراسة أهمية النخب الدينية في العصور الإسلامية ودورها، وظروف تحالفاتها مع النخب السياسية ومدى تأثير النخب الدينية في توجهات السلطة السياسية، والعكس.

وستحاول هذه الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية: كيف استطاعت النخب السياسية الأيوبية استخدام الزوايا الصوفية في مصر لتكون وسيلة للحفاظ على التوازن بين السلطة الأيوبية الجديدة والشعب المصري؟ ولماذا رحبت الزوايا الصوفية بمشروع التعاون بينها وبين السلطة الأيوبية مباشرة بعد زوال الدولة الفاطمية؟ وإلى أي مدى استفادت النخب السياسية الأيوبية من الزوايا الصوفية؟ وإلى أي مدى استفادت الزوايا الصوفية من مشروع التعاون بينها وبين النخب الأيوبية؟

كما تضع هذه الدراسة فرضاً مفاده مدى الدور الذي لعبته النخبة السياسية في اكتساب الشرعية السياسية من خلال تحالفاتها مع مختلف النخب في المجتمع، وخصوصاً النخب الصوفية. فتفترض هذه الدراسة أن التحالف بين النخب السياسية والنخب الدينية، المتمثلة في شيوخ الطرق الصوفية ومؤسساتها، جاء وفق قاعدة تبادل المنفعة بين الطرفين، في سبيل أعمال التغيير المذهبي، والقضاء على ما تبقى من حلفاء النظام السياسي السابق، وأفكاره الدينية بين عامة الناس.

وسأتناول مفهوم النخبة في مصادر اللغة والعلوم الاجتماعية، التي ستفسر فكرة ماهية النخبة في المجتمع وأنواعها، وتقاطع المصالح فيما بينها؛ بغية الحصول على قدر أكبر من السلطة داخل المجتمع. كما ستشير هذه الدراسة إلى مفهوم الصوفية وتطورها منذ أن كانت حالات فردية إلى أن أصبحت مؤسسات دينية واجتماعية، قدر لها أن تؤدي دوراً مؤثراً في التاريخ الإسلامي. كذلك سنسلط الضوء على الظروف السيسيوثقافية والسياسية عند بداية الحكم الأيوبي، ودور المؤسسات الصوفية في تعزيز قوة الأيوبيين

وسيطرتهم كسلطة حاكمة ، من خلال تهيئة الحاضنة الشعبية لتقبل الكيان السياسي الأيوبي الجديد من قبل المصريين ، بعد أن خضعوا لحكم نظام سياسي بمذهبية مختلفة ، كما تنطرق الدراسة إلى نماذج من كبار المتصوفة في العصر الأيوبي ، وبيان دورهم ، وتأثيرهم الديني وعلاقتهم بالنخبة السياسية الأيوبية .

## النخبة

توجد في كل مجتمع فئة لها وضع خاص ، وتحصل على امتيازات مادية أو معنوية ، وقد كان التعبير عن هذا الواقع من خلال ثنائيات : الخاصة والعامة / الأقلية والأغلبية / والنخبة في مواجهة الشعب . وهذه الصفوة أو الأقلية النخبوية هي من تدير مؤسسات الدولة أو تؤثر فيها . وتمتلك هذه المجموعة من الأدوات ما يؤهلها لصنع القرار أو التأثير فيه ، وفرض سياساتها بطرق ووسائل مختلفة على مكونات المجتمعات التي تحكمها .

نرى أن قواميس اللغة العربية قد فسرت معنى النخبة ، ومنتخب من هذه القواميس "لسان العرب" لابن منظور؛ حيث عرّف ابن منظور النخبة بأنها "الجماعة تُختار من الرجال؛ أي تُنتزع منهم" (1). ويذكر ابن فارس في "مقاييس اللغة" أن "النخبة هي خيارُ الشيء ونخبته" (2). وعرّفت النخبة في الموسوعة البريطانية بأنها مجموعات صغيرة من الأشخاص يمارسون سلطة ونفوذاً واسعاً على مجموعات أكبر (3). كذلك عرّف مفهوم النخبة كأقلية في مجتمع ، ولكنها تمتلك القوة والسلطة فيه . وبعبارة أخرى يمكن التعبير عن النخبة كقيادة في مجالات مختلفة؛ كالأدب والتربية والاقتصاد والسياسة والشؤون العسكرية وغيرها من المجالات (4).

وقد اهتم الكثير من علماء السياسة والاجتماع في بلورة مفهوم النخبة ، مشيرين إلى صفاتها وخصائصها التي تميزها عن غيرها من الفعاليات الموجودة في المجتمع . فكما توجد نخبة سياسية لها مميزات في إدارة الدولة ، نجد في المقابل نخبة اجتماعية لها تأثير على المجتمع ؛ فهم في الغالب أصحاب الرأي ، ومن يملكون التأثير في تشكيل اتجاهات الرأي العام ، وتوجهات المجتمع . كذلك النخب الاقتصادية من أصحاب رؤوس الأموال ،

الذين يقودون اقتصاد الدولة من خلال تحكّمهم بالسوق، ووسائل الإنتاج، وحرّكة المال. والنخب الدينية - في الغالب - هي مجموعات تعبر عن المجتمع دينياً وعقائدياً وروحياً، وهي - في الغالب - أصحاب تحالفات مع النخبة السياسية؛ فتكون بينهم علاقات تبادل منفعي. إن هذه التحالفات تنطبق على جميع النخب الموجودة في أي مجتمع في سبيل الوصول إلى أهدافها وغاياتها.

إن ارتباط السلطة الحاكمة بالنخب السياسية والاجتماعية والدينية شبيهة بما استعاره كارل ماركس Karl Marx في نظريته من تعابير مجازية من فن المعمار؛ فهناك "بناء" فوقي، هو الأيديولوجيا والسياسة، ويرتكز على "أساس" هو العلاقات الاجتماعية الاقتصادية<sup>(5)</sup>. كذلك يفصل جيوفاني بوزينو Giovanni Busino في كتابه: النخب والنخبوية، في شرح مفهوم النخب في المجتمع، ويجعله التنظيم الذي يوحد أي جماعة متوافقة مصلحياً في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة<sup>(6)</sup>. وهذا ما نفترض أن الأيوبيين قد قاموا به في تعاملاتهم مع النخب المختلفة في زمنهم، ومن بينها النخب الصوفية.

وستتناول في هذا البحث دور النخبة السياسية في العهد الأيوبي وعلاقتها مع النخبة الدينية المتمثلة بشيوخ الطرق والزوايا الصوفية. فالانتماء إلى النخبة السياسية يتطلب أن يكون المنتمي إليها من الفاعلين السياسيين، وكذلك النخب الدينية تتطلب من المنتمي إليها أن يكون فاعلاً دينياً وروحياً في تشكيل وعي الناس الديني. فهم بهذا الاتجاه يقومون بتسويق الأفكار على الناس؛ بغية إخضاعهم، أو تطويعهم لقبول سياسات السلطات الحاكمة.

## الصوفية

يعد التصوف من أهم الأفكار وأكثرها تأثيراً في تاريخ الحضارة الإسلامية، منذ نهايات القرن الأول الهجري حتى يومنا هذا. وقد مر التصوف بتطورات كبيرة من الناحية الفكرية، وبعد ذلك التنظيمية، التي أصبح فيها أتباع الصوفية منظمين في طرق صوفية تحت إدارة شيوخ هذه الطرق. وكان للأنظمة السياسية دور كبير في المساهمة بتنظيم المتصوفة من

خلال تقديم الدعم المالي والمعنوي لشيخو الطرق الصوفية ومريديها. وقد أصبح لشيخو الطرق الصوفية الدور البارز في إضفاء الشرعية على بعض الأنظمة السياسية الحاكمة، في مقابل تلقي الصوفية الدعم والحماية من النخب السياسية الفاعلة في الحكم.

وقد شرح الكثير من شيخو الصوفية والفلاسفة والمؤرخين معنى التصوف، وتاريخ المتصوفة، والتطورات التي طرأت على الفكر الصوفي. فيذكر أبو نصر السراج الطوسي، الملقب بطاووس الفقراء (ت. 378 هـ / 988 م) في مصنفه "اللمع" - وهو من أهم المصادر المتقدمة في بيان معنى التصوف وتاريخ المتصوفة الأوائل - أن "من أهم صفات المتصوفة القناعة بقليل الدنيا عن كثيرها، والاكتفاء بالقوت الذي لا بد منه، والاختصار على ما لا بد منه من مهنة الدنيا (الملبوس والمأكل والمشروب)" (7). ويذكر الطوسي في موضع آخر في الكتاب نفسه، نقلاً عن المتصوفة المتقدمين أن "من صفات الصوفي أن لا يملك شيئاً ولا يملكه شيء" (8). ويستشهد الطوسي بتعريف أبي عبدالله الجلاء (ت. 306 هـ / 918 م) من أن الصوفي لا يشترط فيه العلم بل يكون فقيراً ومع الله؛ فبذلك يسمى صوفياً (9). ومن خلال ما ذكره الطوسي في مؤلفه نجد أن من سمات المتصوفة عدم الاهتمام بالدنيا، وكثرة العبادة والتقرب إلى الله. وسوف نجد أنه قد طرأ على هذه الفكرة، عن الصوفية في مراحلها المبكرة، تغيير فيما بعد؛ بسبب تأثير الفكر الصوفي على عامة الناس، وتحالف الساسة مع شيخو الطرق الصوفية.

ومن أوائل المتصوفة الذين ألفوا في الصوفية، العالم أبو بكر الكلاباذي (ت. 380 هـ / 990 م). وقد ذكر في مصنفه "التعرف على مذهب هل التصوف" أن الصوفية سميت بهذا الاسم لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، ويستدرك الكلاباذي قائلاً: "إن هذا التعريف يعبر عن ظاهر أحوال المتصوفة" (10). ويضيف أيضاً - نقلاً عن بعض المتصوفة المتقدمين -: أن الصوفية سميت بهذا الاسم لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله في المدينة (11). ومن هنا يعطينا الكلاباذي إشارة إلى أن المتصوفة في بدايتهم لم يكونوا يتطلعون إلى أي نشاط سياسي بقدر ما كانت الممارسات الدينية هي مبتغاهم. بالإضافة إلى قلة احتكاكهم بالنخب

السياسية الحاكمة، بالمقارنة مع غيرهم من علماء المذاهب المعروفة في هذه الفترة. ولتعرف الفكر الصوفي أكثر، لابد من قراءة أعمال شهاب الدين السهروردي (ت. 632 هـ / 1234م)، وهو من كبار رموز التصوف، ومن أكثرهم غزارة في الفكر الصوفي<sup>(12)</sup>. يذكر السهروردي في مصنفه (عوارف المعارف) أن "المتصوفة قلوبهم واعية وقد زهدوا في الدنيا بعد أن حكموا أساس التقوى<sup>(13)</sup>". ويضيف أن "سبب تسميتهم بالمتصوفة يرجع إلى تقيدهم بلبس الصوف، وهو بالتالي ينبيء عن تقللهم من الدنيا وزهدهم في ملذاتها"<sup>(14)</sup>. ويؤكد السهروردي أن المتصوفة يجب عليهم الزهد لكي يجدر أن يطلق عليهم لقب الصوفية، مع كون السهروردي كان قريباً جداً من النخبة السياسية الحاكمة الأيوبية، بالإضافة إلى كونه المؤسس للطريقة السهروردية الصوفية.

ويذكر قاسم غني، في كتابه "تاريخ التصوف في الإسلام"، أن "الصوفية يدعون أنهم قد قذفوا كل تعصب وتحزب وتفرقة وراء ظهورهم، وأنهم بعيدون كل البعد عن قيل المدارس وقالها"<sup>(15)</sup>. ويضيف احتمال أن "الفكر الصوفي قد استقى بعض الأفكار من الفلسفات اليونانية والأديان القديمة كالهندوسية والبوذية، كالحلول ووحدة الوجود والموجود، وهو ما ينكره رجال المتصوفة"<sup>(16)</sup>. قد يعطينا هذا الرأي دليلاً على سبب قتل الحكام لبعض مفكري الصوفية الكبار كالحلاج والسهروردي، على الرغم من قوة تأثيرهم في عامة الناس، وتحالف الحكام في الفترة التاريخية نفسها مع مفكرين آخرين من الصوفية كعبدالرحيم القنائي (ت. 590 هـ / 1196م)، والشاذلي (ت. 655 هـ / 1258م)، والرفاعي (ت. 578 هـ / 1182م). ونستطيع أن نفسر هذه الازدواجية في التعامل مع رجال التصوف، من قبل النخبة الحاكمة، بأن الحكام كانوا يهدفون إلى عدم قيام احتجاجات داخلية بين رجال الدين الذين لا ينتمون للتصوف، ويسعون إلى عدم الاستقرار وقيام فوضى داخلية في وقت كان الحكام في صراع خارجي مع قوى مختلفة، كالفرنجية.

ويؤكد جيمس فاديمان وروبرت فريجر James Fadiman & Robert Frager في مؤلفهم "أسس الصوفية" أنه لا يمكن للإنسان أن يكون صوفياً من دون أن يكون مسلماً، على الرغم من وجود قلة من المتصوفة تقول: إنه يمكن للإنسان أن يكون درويشاً دون أن

يصبح مسلماً<sup>(17)</sup>. وهذا قد يفسر لنا أسباب رمي بعض كبار مفكري المتصوفة بالزندقة، والخروج على تعاليم الإسلام؛ ومن ثم تبرير قتلهم. فأغلب من قُتلوا من مفكري الصوفية كان المبرر لقتلهم هو التفكير خارج نطاق المألوف، الذي تسمح به السلطات الحاكمة مع حلفائها من شيوخ الدين المعادين للتصوف، كما جرى مع السهروردي، على سبيل المثال لا الحصر.

ويشير جيمس ليندزي James Lindsay في كتابه "العالم الإسلامي في العصور الوسطى" إلى أن الفكر الصوفي قد طرأ عليه الكثير من التغيير والتطور، منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي؛ فقد بدأ حركةً أرسقراطيةً، لكنه في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تم البدء في تأسيس الزوايا ليجتمع فيها أتباع الطرق الصوفية لممارسة عباداتهم<sup>(18)</sup>. ونرى من ناحية أخرى أن هذا التغيير كان بسبب التطورات السياسية من جهة، وزيادة تأثير الفكر والممارسات الصوفية على عامة الناس من جهة أخرى. والسلطات الحاكمة تحتاج في ذلك الوقت إلى ما يشير إلى أفعالها ويوصل صوتها للناس، ولم يكن يوجد أفضل من الصوفية. فالطرق الصوفية تمتاز بقدرتها على التغلغل في أوساط الناس؛ لكونها تدعو إلى إلى التقرب من الله والعبادة، وكذلك الابتعاد عن السياسة ظاهرياً؛ لكونها تدعو - في ظاهرها - إلى الزهد.

ويتضح من التعريفات السابقة عن الصوفية، أن التصوف قد اتخذ منحى خطيراً آخر، وتحول في دوره الوظيفي، مناقضاً لجوهر الصوفية من خلال تأثير التشكيل المؤسساتي عليه، وتكوين الطرق الصوفية والزوايا التي اتخذت صفة النخب الدينية من خلال مخاطبتها للجماهير، وتحالفها مع النخبة السياسية في فترة حكم الأيوبيين. إن حاجة النخبة السياسية إلى الزوايا الصوفية قد أخذت بالاتساع بعد إسقاط الخلافة الفاطمية، مدعومة بحاجة الأيوبيين إلى الشرعية. لذا كان لزاماً عليهم العمل على تعزيز شرعيتهم السياسية والمعنوية، من خلال تحالفهم مع نخب دينية، لها قبول عند عامة الناس؛ فكانت الزوايا الصوفية من أهم مراكز القوى الروحية، التي من خلالها يستطيع الأيوبيون تعزيز قوة حكمهم في الشارع المصري، بعد القضاء على الخلافة الفاطمية، التي استمرت لأكثر

من مئتي عام في مصر . وكانت خلالها قد عملت على تعزيز سيطرتها الروحية بين المصريين من خلال الطرق الصوفية ، التي كانت تلاقي رواجاً عند عامة الشعب المصري .

## الظروف السيسيوثقافية والسياسية عند بداية حكم الأيوبيين

عند النظر إلى التحولات التي طرأت على صورة الصوفية ، أو طريقة تعامل النخب الحاكمة سياسياً مع الصوفية على مر العصور ، نلاحظ أن الصوفية قد تم تعزيزها وتقويتها في ظروف سياسية وحقب زمانية معينة ، كما نلمح تعرضها للقمع والملاحقة في ظروف وفترات أخرى ؛ مما يدل على أن هذا الأمر كان خاضعاً لتوجهات السلطة الحاكمة في كل وقت . وهذا يجعلنا نلتفت إلى مفهوم " حفريات المعرفة " عند المفكر الفرنسي ما بعد الحدائي ميشيل فوكو Michel Foucault (ت . 1984م) الذي كان يتقرب عن تاريخ تحولات المفاهيم في العصر الكلاسيكي . ولو طبقنا هذه الآلية - كما سيتضح في العرض التالي - لوجدنا أن زاوية الرؤية للصوفية قد تغيرت خلال العصر العباسي ، وكذلك في فترة المد الفاطمي ، ومن ثم الأيوبي .

عرفت مصر منذ القرن الأول الهجري بداية ظهور الصوفية ، على الرغم من عدم تأطر هذا النوع من التصوف داخل الأطر الفلسفية ، التي اتخذت شكل الطرق الصوفية في القرون اللاحقة ؛ فقد كان للتصوف ، وقربه عاطفياً من آل البيت ، الأثر الكبير في تعاظم دور أوائل المتصوفة وعلاقتهم بالشعب المصري ؛ حيث أسهم تعلق الصوفية بمحبة آل البيت إلى اتساع انتشار الفكر الصوفي عند المصريين . ويذكر الدكتور محمد كامل عن نشأة الصوفية في مصر أنه على الرغم من انبثاق الرهبنة المسيحية في مصر ووجود الأديرة فإن المسلمين الذين عرفوا بالتصوف لم يتأثروا بالرهبنة المسيحية ، ولم يكن لهم اختلاف عن غيرهم من المسلمين<sup>(19)</sup> . وقد تأثرت الصوفية منذ بدايات نشأتها ، في القرن الأول الهجري ، بكبار الصحابة أمثال : عمر بن الخطاب ، الذي تشير بعض الأحداث التاريخية إلى دعوته للزهد من خلال وصاياه ، ومحاسبته لولاته في الأمصار ، ودعوتهم لعدم الإسراف . كذلك تأثر الصوفية بالصحابة أصحاب الصفة ، الذين كانوا من فقراء الصحابة ، والذين هاجروا إلى المدينة واستقروا إلى جوار المسجد النبوي<sup>(20)</sup> . وعلى الرغم من أن التصوف كان فردياً في هذه الفترة ، ولم يكن

منظماً في إطار مؤسسات ، كما اتضح عليه الحال في العصور اللاحقة ، فإننا نلاحظ قيام بعض المتصوفة بقيادة بعض الثورات ضد السلطات الحاكمة في هذه الفترة المبكرة . ففي بداية القرن الثالث الهجري قاد السري بن الحكم تمرداً ضد والي مصر المطلب بن عبدالله الخزاعي في 200 - 201 هـ / 816 م ومن بعده ابنه عبيدالله بن السري في عام 206 هـ / 821 م ، وهنا يذكر المقرئزي ( ت . 845 هـ / 1442 م ) في كتابه الخطط أنه " ظهرت فرقة في مصر تدعى الصوفية " (21) . فقد قام كبير المتصوفة في مصر ويدعى أبا عبدالرحمن الصوفي بقيادة جماعات من الأندلسيين في الإسكندرية ؛ حيث قاموا بنهب المدينة في عام 200 هـ / 816 م . إلا أنه بعد مدة قصيرة تم عزله من قبل الأندلسيين بسبب ما ارتكبه من مفاصد ونهب وقتل (22) . وهنا نستطيع القول إن أبا عبدالرحمن الصوفي كان يختلف عن غيره من شيوخ المتصوفة ، الذين لم يكونوا يتطلعون إلى غايات سياسية أو مالية في هذه الفترة ، بالمقارنة مع الفترات اللاحقة من تاريخ التصوف ؛ إذ لم يكن للمتصوفة في هذه الفترة التاريخية أي اهتمامات سياسية ، كما أصبح بعد ذلك بقرون ، وذلك بسبب ظهور المؤسسات الصوفية ، ودعم النخب السياسية لهم ، بسبب ازدياد نفوذهم الاجتماعي والديني في المجتمع .

كذلك تعرضت الصوفية إلى اضطهاد في مصر زمن الحكم العباسي ، بسبب طبيعة الارتباط في بعض الاعتقادات بين المتصوفة والشيعة (23) . فالصوفية يحتفظون بمكانة خاصة كبيرة للإمام علي بن أبي طالب من بين الصحابة الآخرين ؛ بحكم قرابه من النبي -عليه الصلاة والسلام- ، وزواجه من فاطمة الزهراء ، وهو أبو الحسن والحسين ، ولما روي عنه من مواقف تشير إلى زهده وعلمه ، بالإضافة إلى تاريخ الإمام علي بن أبي طالب في الجهاد في عهد رسول الله ، عليه الصلاة والسلام . إن جميع ما سبق جعل من الصوفية في بنيتها الروحية شديدة القرب من النبي وأهل بيته ، وأكثر تعظيماً واهتماماً لإحياء مناسبات آل البيت ، كالمولد النبوي ، وغيره من الاحتفالات الأخرى . كما حدث مع ذي النون المصري ( ت 245 هـ / 859 م ) الذي استدعي إلى بغداد في قضية " خلق القرآن " . ويشير السلمي إلى أن المتوكل ( ت . 247 هـ / 861 م ) قد عقد محكمة لذي النون ، وبعد مناقشته تم الاعتراف به بوصفه واحداً من أهل السنة (24) . وهنا يتضح لنا أن قضية " خلق القرآن " ما كانت إلا مجرد عذرٍ واهٍ سعياً إلى الحد من انتشار التصوف في

مصر. وتجدر الإشارة إلى أن الصوفية تختلف في الرؤية والاعتقاد عما تراه الشيعة من مكانة سياسية ودينية خاصة للإمام علي عن غيره من الصحابة. فالصوفية يرون أن ترتيب الخلفاء الراشدين عن أبي بكر حتى علي بن أبي طالب هو ما تعتقد به. على الرغم من ذلك نرى أن قرب المتصوفة من آل البيت روحياً جعلهم أقرب إلى التشيع، وإن لم يكن هذا القرب عقائدياً، كما حدث في عهد الخلافة الفاطمية فيه في مصر، فيما بعد، الذي أصبح للصوفية فيه مكانة عند السلطة السياسية الفاطمية.

وهذا يقودنا إلى فهم أعمق لعلاقة "السلطة والمعرفة" لميشيل فوكو: فالمعرفة كمصطلح تم إعادة تقييمه في مقاربة فوكو للقوة والمعرفة؛ حيث كان فوكو أول من وضع هذا المصطلح الجديد للسلطة، وكان الاصطلاح التقليدي للقوة مجرد رؤية سياسية شائعة تقع على تحديد القوة في مؤسسات الدولة؛ إذ هي مالك القوة في كل المجتمع، أفقياً ورأسياً.

وتبعاً لفوكو، وحتى يقارب السلطة كمصطلح، كان عليه أن يوضح بشكل كامل مفهوم السلطة بنفسه، وكل متعلقات السلطة، بالإضافة إلى اكتشاف كيف أن السلطة تتجسد في النخبة الحاكمة. فقد كان شاكاً بالمسلمات القديمة المحيطة بالسلطة. كان النوع المؤثر واحداً من هذه المسلمات، الذي يعني أن السلطة تدير نفسها بعنف، وتمارس أيديولوجية تفرض عدة ضوابط؛ مثل: القمع، والتمويه، والخداع. إن كل هذه الأداءات تعتمد على أهداف السلطة. ونستطيع، وفق هذا الفهم، أن نتعرف أشكال سلطة المعرفة التي تحكم الأحداث خلال التاريخ، ونحن لا نستطيع أن نقبض عليها من دون الفهم الحديث للسلطة. لذا، فإن فوكو يفترض فهماً مفتوحاً لدور سلطة المعرفة التي تظهر في قواعد، مفاهيم، وعلامات للسلطة. إن هذا النوع من السلطة تبنى بوساطة أنصارها الذين سقطوا بتأثيرها من دون شعور بهيمنة العلاقة بين الفرد والفكرة. لذا، فإن السلطة متمثلة في النخبة السياسية الأيوبية وظفت الصوفية لتهيئة البيئة الفكرية لقبول المصريين للتغيير المذهبي من المذهب الإسماعيلي إلى المذهب السني.

نلاحظ أن هذا الفهم المبكر لعلاقة السلطة بالمعرفة كان واضحاً في فهم كل من

الفاطميين والأيوبيين للصوفية، في العهد الفاطمي. وعند دخول الفاطميين مصر عام 358 هـ / 968 م، أرادوا تقوية نفوذهم، وتعزيز شرعيتهم، من خلال تحالفهم مع المتصوفة في مصر. فعلى الرغم من التمايز بين الفاطميين والصوفية في مصر عقائدياً ومذهبياً فإن الولاء لآل البيت، وما لهم من محبة في قلوب المسلمين، عزز هذا التحالف، وقوى نفوذ الفاطميين في الشارع المصري. بالإضافة إلى انتشار الفكر الصوفي بين جموع الشعب المصري الذي جعل القوة الفاطمية تتطلع إلى استخدام التصوف في تعزيز شرعيتها السياسية في مصر. فالاختلاف المذهبي بين النخبة السياسية الفاطمية وبين المصريين يحتاج إلى طرف آخر تستطيع من خلاله النخبة السياسية تعزيز هيمنتها، حتى في محيط مختلف عنها مذهبياً.

لذا فقد أحاطت الخلافة الفاطمية الصوفية برعايتها، وحدث شبه اندماج بين التصوف والتشيع للسبب الذي أشرنا إليه سابقاً<sup>(25)</sup>. وظهرت نتيجة لهذا الاندماج بعض الطرق الصوفية التي اتخذت أفكاراً مختلفة عن أتباع المذهب السني، وأتباع الإسماعيلية كالطريقة الكيزانية<sup>(26)</sup>؛ فقد أسس الفاطميون المصاطب، التي كانت مكاناً ممهّداً مرتفعاً قليلاً يجلس فيه الصوفية ويمارسون طقوسهم<sup>(27)</sup>. كما شجعوا ودعموا الاحتفالات كالمولد النبوي، والأعياد التي يعتقد فيها الشيعة، كعيد الغدير، وهو اليوم الذي يرى فيه الشيعة أن الرسول - عليه الصلاة والسلام - قد أوصى فيه بالخلافة لعلي بن أبي طالب<sup>(28)</sup>. فممارسة مثل هذه الاحتفالات تعطي الفاطميين المزيد من الشرعية، التي يحاولون أن يحصلوا عليها من خلال اهتماماتهم بمثل هذه المناسبات الدينية، التي قد يحصل فيها الصوفية على الدعم من النخبة الحاكمة الفاطمية.

وكان للصوفية في العهد الفاطمي الكثير من المشايخ الذين بدؤوا بتشكيل طرقهم الصوفية الخاصة بدعم من الخلافة. فمن أهم المتصوفة في مصر الفاطمية أبو بكر محمد الطرطوشي (ت. 520 هـ / 1126 م) صاحب كتاب: "سراج الملوك"، الأندلسي الأصل والمالكي المذهب<sup>(29)</sup>. فقد هاجر من الأندلس حتى استقر في الإسكندرية، وأسس مدرسة في داره، في زمن ولاية الأفضل بن بدر الجمالي (ت. 515 هـ / 1121 م). إلا أن علاقة الطرطوشي بالأفضل بن بدر الجمالي كانت سيئة؛ بسبب اضطهاد الأفضل للمالكية في

الإسكندرية، ومعارضته لابن حديد، قاضي الإسكندرية، بسبب بعض تصرفاته المالية الخارجة عن الشرع. وبعد مقتل الأفضل، وتولي المأمون البطائحي (ت 518 هـ/ 1125م) السلطة تحسنت علاقة أبي بكر الطرطوشي به، وأهدى له كتاباً في أصول الحكم والسياسة<sup>(30)</sup>. وهنا نرى أن السياسة الفاطمية مع بعض شيوخ الصوفية قد اعترافاً شيء من الفتور، خصوصاً مع من يطالب منهم الحكام بتغيير سياستهم تجاه الناس. إلا أنه بشكل عام نرى تحسن العلاقة بين الطرطوشي والنخبة الحاكمة، التي كانت ترى أن علاقتها الجيدة مع شيوخ الصوفية تجعل الأوضاع في مصر أكثر استقراراً، خصوصاً مع تزايد التهديدات الخارجية من قبل الصليبيين، واشتداد الصراع الداخلي بين النخبة السياسية الحاكمة.

نضيف كذلك نموذجاً آخر من شيوخ الصوفية في العصر الفاطمي، نستطيع من خلاله توضيح مدى أهمية شيوخ الصوفية لدى مع النخبة الحاكمة الفاطمية. فمن أهم مشايخ الصوفية في العهد الفاطمي أبو عمرو عثمان القرشي (ت. 564 هـ / 1168م) الذي كان من كبار علماء الصوفية، وكان مفتياً على المذهب الحنبلي<sup>(31)</sup>. ويتضح من هذا أن النخبة السياسية الحاكمة في مصر قد دعمت القرشي، وأعطته مساحة من الحرية والدعم لا بأس بها لممارسة الإفتاء؛ وهو ما يؤكد التبادل المصلحي بين الفاطميين وشيوخ الصوفية، وهذا ما نستطيع استخلاصه من علاقة أبي عمرو القرشي مع الفاطميين. وكان للصوفية، في زمن الحكم الفاطمي، مساحة لا بأس بها من الحرية في ممارسة شعائرتهم وطقوسهم. ومن أمثلة دعم الفاطميين للصوفية اهتمامهم بإنشاء المشاهد التي تنسب لآل البيت، كمشهد السيدة نفيسة، ومشهد زين العابدين، ومشهد أم كلثوم، في القرن السادس الهجري<sup>(32)</sup>، كما دعم شيوخ الطرق المواليين للنخبة الحاكمة الفاطمية الكيان الفاطمي في مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي كانت تهدد وجوده، كما تم انفكاك غالبية المصريين عن الطرق الصوفية المرتبطة بالتشيع كالطريقة الكيزانية، التي كان للفاطميين دور كبير أيضاً في القضاء عليها؛ لأنها كانت ضد أفكار الإسماعيلية.

## المؤسسات الصوفية في مصر إبان حكم الأيوبيين

بعد القضاء على حكم الفاطميين في مصر، بذل صلاح الدين، والنخبة

السياسية الحاكمة، الكثير من الجهود لإحلال المذهب السني محل المذهب الشيعي . إن اختيار صلاح الدين للصوفية في مساعدته للقضاء على آثار التشيع لم يكن مصادفة بل لعدة أسباب، أولها: أن صلاح الدين سني المذهب، قادم من المشرق؛ حيث كان الرواج في تلك الفترة لمذهب التصوف السني، خاصة دعوة الإمام الغزالي السنية الصوفية. كما أن الصوفية لها تعلق بمحبة آل البيت، ولذلك يكون إحلال التصوف هو الطريقة المثلى عند عامة الشعب المصري المعروف بمحبته لآل البيت، حتى قبل انتقال الخلافة الفاطمية إلى مصر، بعد تأسيسها في الغرب الإسلامي<sup>(33)</sup>. كان لضعف الخلافة الفاطمية، وصراع النخب الحاكمة فيما بينها، دور كبير في تمهيد الطريق لتولي صلاح الدين حكم مصر، وإنهاء الخلافة الفاطمية. وقد واجه صلاح الدين عدة محاولات انقلابية عليه من قبل أطراف موالية للحكم الفاطمي. فقد كانت هذه المحاولات من قبل أتباع الفاطميين والمتعاطفين معهم بسبب الاختلاف المذهبي بين الطرفين، بالإضافة إلى صراع السلطة، الذي أخذ ظاهرياً شكل الصراع المذهبي. فكانت ثورة مؤتمن الخلافة (سنة 564 هـ / 1168 م) والجند السودانيين لإزاحة صلاح الدين عن تولي منصب الوزارة<sup>(34)</sup>. وكان لقوة المحاولة أن راسل عموري الأول Amalric I (1162-1173م) ملك بيت المقدس، لتحريضه على مهاجمة مصر وخلع صلاح الدين، إلا أن صلاح الدين كان قد اكتشف محاولة مؤتمن الخلافة، وقام بوأدها قبل أن تستفحل<sup>(35)</sup>.

وكانت محاولة عمارة اليمني (ت. 569 هـ / 1174 م) من أهم المحاولات التي كانت تهدف إلى إعادة إحياء الخلافة الفاطمية. وقد كانت هذه المحاولة مثاراً للاستغراب، من حيث إن عمارة اليمني لم يكن شيعياً، بل شافعي المذهب، كما كان صلاح الدين<sup>(36)</sup>. ومع ذلك كان عمارة اليمني شديد العداء لصلاح الدين، وقد ظهر ذلك في مضامين شعره، حيث كان شاعراً مجيداً، أو من جانب التحريض على استخدام القوة. إلا أن صلاح الدين اكتشف المحاولة وقرر إعدام أركانها. ومن المتوقع أن يكون السبب في رفض عمارة اليمني لحاكم سني يتبع المذهب نفسه أنه قد خسر الدعم الذي يحصل عليه من قبل الفاطميين، أو إحساسه أن ما كان يطمح إليه من نفوذ قد تبدد في ظل الحكم الجديد. وقد أسهمت هذه الأحداث جميعها بدفع صلاح الدين نحو محاولة إجراء تغيير مذهبي في

مصر، وتحويل الشعب المصري إلى المذهب السني، والقضاء على ما يمكن القضاء عليه من التأثيرات الفاطمية.

عزل صلاح الدين عام 566 هـ / 1170 م، قضاء مصر من قضاة الشيعة، وعين قاضي قضاة الشافعية صدر الدين عبد الملك بن درباس الشافعي لتولي قضاء مصر<sup>(37)</sup>. كما عمل صلاح الدين، منذ توليه الوزارة في مصر، في أثناء حكم الخليفة العاضد آخر الخلفاء الفاطميين، على تأسيس المدارس السننية على مختلف المذاهب، كالشافعية والمالكية والحنفية. ففي عام 566 هـ / 1170 م، وبينما كان صلاح الدين وزيراً للعاضد الفاطمي، أنشأ المدرسة الناصرية، وأوقفها لتدريس الفقه الشافعي، بجوار الجامع العتيق، وكانت أول مدرسة في مصر<sup>(38)</sup>. كذلك بنى صلاح الدين المدرسة القمحية، لتكون مدرسة للفقهاء المالكية، بجوار الجامع العتيق بمصر سنة 566 هـ / 1170 م<sup>(39)</sup>. كما أنشأ صلاح الدين مدرسة منازل العز، التي كانت أساساً قد أنشأتها أم الخليفة الفاطمي العزيز بالله<sup>(40)</sup>. إلا أن صلاح الدين بعد توليه حكم مصر، وإسقاطه الخلافة الفاطمية، اشتراها سنة 566 هـ / 1170 م، وكان قد سكنها المظفر تقي الدين الأيوبي، ثم اشتراها في السنة المذكورة، وحين عينه صلاح الدين على حماة أوقفها لأتباع المذهب الشافعي، ودرس بها العديد من شيوخ الشافعية، كشهاب الدين الطوسي (ت 596 هـ / 1199 م)، وقاضي القضاة عماد الدين عبدالرحمن السكري (ت 624 هـ / 1226 م)<sup>(41)</sup>.

أهمل الأيوبيون الجامع الأزهر بعد إسقاطهم الخلافة الفاطمية، وألغوا صلاة الجماعة فيه، ولم يعد مركزاً للتدريس؛ كونه المؤسسة الدينية التي أنشأها الفاطميون لتكون مركزاً دينياً ودعواً لأتباع المذهب الإسماعيلي<sup>(42)</sup>. ولما يمثل الأزهر عند المصريين، بوصفه مؤسسة علمية، أعقد عليها الخلفاء الفاطميون الكثير من الأموال، فكان لإغلاقه ردة فعل سيئة عند جموع الشعب المصري. ولمواجهة ردة الفعل عند المصريين، أرادت النخبة الحاكمة الأيوبية إشباع التوجه الفكري عند المصريين بإنشاء مؤسسات جديدة، تكون لها القدرة على أداء الدور الذي كانت تقوم به المؤسسات الدينية الفاطمية. فدعم صلاح الدين تأسيس الخانقاوات والزوايا الصوفية والأربطة، كما دعم شيوخها ودعاتها

بالأموال والتسهيلات ، لتقوية نفوذهم الديني والروحي عند عامة الشعب المصري ، وهذا ما كان . إن التحالف مع الصوفية كان الحل الأنسب لصالح الدين ليتمكن من تعزيز شرعيته السياسية والدينية .

فبدأ صلاح الدين بتأسيس الخوانق والأربطة ، وقد ازدادت في عهده بوصفها وسيلة لتعزيز سلطانه ، وتثبيت شرعيته في قلوب الناس ؛ فأسس خانقاه دار سعيد السعداء ، وسميت بذلك نسبة إلى خادم المستنصر الفاطمي<sup>(43)</sup> ، وكانت خانقاه سعيد السعداء مركزاً لكبار المتصوفة في عهد صلاح الدين ؛ فُعُرفت بدويرة الصوفية ، وكان ينعت شيخها بشيخ الشيخ<sup>(44)</sup> . وأعطى صلاح الدين الصوفية والفقراء والنازلين بهذه الدار المرتبات والطعام . كما أنشأ الأيوبيون العديد من الزوايا ؛ مثل : زاوية القصري<sup>(45)</sup> ، وزاوية الخدام<sup>(46)</sup> ، وزاوية أبي العشائر ؛ لزيادة أتباع الطرق الصوفية ؛ كونهم الحليف الأساسي للنخبة الأيوبية في هذه المرحلة ، ولتعزيز النفوذ الصوفي السني عند عامة الشعب المصري . وامتد اتصال صلاح الدين بمتصوفة بغداد من خلال دعمه لرباط شيخ الشيخ ، ولكي يبين مدى ارتباطه بالصوفية أرسل صلاح الدين صدر الدين شيخ شيخ الصوفية في بغداد ببعض الوساطات السياسية<sup>(47)</sup> . وهذا يوضح سياسة الخلافة العباسية من خلال ربط التحالف مع الصوفية ، التي سار صلاح الدين على السياسة نفسها بتحالفه مع الصوفية .

وهذا الذي قام به صلاح الدين ، والنخب السياسية الأيوبية ، يتمثل في تحديد " فوكو " لإنتاج السلطة للمعرفة التي تريد ترويجها من خلال فئة معينة هي الصوفية . فأصبحت العلاقة وطيدة بين صلاح الدين والمتصوفة ؛ حيث تكفل بهم وأعطاهم جميع التسهيلات لممارسة شعائهم . إلا أن سقوط الخلافة الفاطمية لم يكن يعني انتهاء الدعوة الإسماعيلية ؛ حيث قامت النخبة السياسية الأيوبية بالكثير من الجهود لفلك ارتباط المجتمع المصري بالتشيع الصوفي ، الذي سجّل رواجاً في نهاية الخلافة الفاطمية . كما نجد أن النخبة السياسية الأيوبية قد أنعمت على المتصوفة ، الرسميين بالعطف ، وسهلت لهم ممارساتهم الدينية كالطريقة الرفاعية والشاذلية والقنائية ، في عهد صلاح الدين الأيوبي ؛ ومن ثم كان

على النخبة الأيوبية تعزيز علاقتها برجال التصوف ممن لهم قدرة على الاتصال بالناس والتأثير عليهم .

## أبرز رجال المتصوفة وعلاقتهم بالنخبة السياسية الأيوبية

أصبح التحالف بين النختين السياسية الأيوبية والدينية الصوفية جلياً منذ أن قرر صلاح الدين إنهاء الوجود السياسي للخلافة الفاطمية، وإعادة مصر لتبعية الخلافة العباسية السنية في بغداد . فكان من أبرز شخصيات هذه المرحلة من المتصوفة الإمام محمد بن الموفق الخبوشاني (ت 587 هـ / 1191 م)، الذي كان له دور كبير في تهيئة الناس لقبول فكرة القضاء على الخلافة الفاطمية؛ فالخبوشاني كان شافعي المذهب، قدم إلى مصر من نيسابور عام 565 هـ / 1169 م، في عهد تولي صلاح الدين وزارة العاضد<sup>(48)</sup> . كما كان الخبوشاني شديد التعصب ضد الشيعة، وكذلك ضد أهل الذمة، وقد كان أثر في الناس وحضهم على رفض الخلافة الفاطمية؛ فيذكر السبكي في مصنفه أن الفاطميين أرادوا استمالة الخبوشاني إليهم، وسعوا لإسكاته عن طريق تقديم الأموال له، إلا أنه أصر على اعتقاده في الفاطميين، وأكثر من سبهم والهجوم عليهم<sup>(49)</sup>، ونظراً لهذا كان الخبوشاني مقدراً جداً عند صلاح الدين وبقية النخبة السياسية الأيوبية .

كان مخطط صلاح الدين في التغيير المذهبي الشيعي في مصر يحتاج إلى وجود شخصيات لها تأثير على الناس كالخبوشاني، على الرغم من كم الفتن التي كان يصطنعها مع بقية مذاهب أهل السنة في مصر، وخصوصاً مع الحنابلة<sup>(50)</sup> . وتأكيداً لهذا، قام الخبوشاني بنش قبر الكيزاني، وكان متصوفاً شافعيًا، وكان قبره بجوار قبر الشافعي في نهايات العصر الفاطمي في مصر، إلا أنه كان من الغلاة، وله بعض الآراء المتطرفة<sup>(51)</sup>؛ فيذكر الذهبي أن الكيزاني كان معروفاً بالتجسيم ومشهوراً بإظهار البدع، وأهل السنة يرون التنزيه في صفات الله، فقد يكون هذا من أهم الأسباب التي جعلت الخبوشاني ينش قبره<sup>(52)</sup>، ومع وجود مثل هذا الصراع بين النخب الدينية فإنه لم يؤثر على توجه صلاح الدين في تنفيذ مخططه . فالصراع كان مع الإسماعيلية، وكانت النخب الدينية السنية منخرطة في هذا المخطط على الرغم من الصراعات فيما بينها . إن دعم صلاح الدين

للخبوشاني أعطاه القوة والحماية؛ فهو كبير الشافعية في مصر، في تلك الفترة، فضلاً عن كونه شيخ المتصوفة آنذاك. وهذا لا يجعلنا نظن أن صلاح الدين كان منحازاً إلى مذهب بعينه من مذاهب السنة وتحييده للمذاهب الأخرى. فقد قام صلاح الدين والنخبة السياسية بإنشاء المدارس والزوايا والأربطة لمختلف المذاهب السنية، وهو ما يؤكد القول من أن صلاح الدين كان يهيمه القضاء على المذهب الإسماعيلي، وتقوية السنة بمختلف مذاهبهم. أنشأ صلاح الدين المدرسة الصلاحية بجوار ضريح الشافعي، وأوقفها لأتباع الشافعية، وجعل الخبوشاني شيخاً للمدرسة التي درس بها حتى وفاته<sup>(53)</sup>. وأجرى صلاح الدين للخبوشاني الأموال والأعطيات لتفريقها على الفقراء والمريدين، ويتضح لنا قوة التحالف بين صلاح الدين والخبوشاني عند شروع صلاح الدين بإعلان نهاية الخلافة الفاطمية، وبدء الدعوة والخطبة للعباسيين. لقد كان دور الخبوشاني بارزاً في دفع صلاح الدين لهذا الموقف، وإعلان انتهاء الحكم الفاطمي؛ حيث كان صلاح الدين متهيئاً من هذه الخطوة<sup>(54)</sup>. فما إن أعلن صلاح الدين الدعوة للعباسيين، وإنهاء الخلافة الفاطمية، حتى زادت حظوة الخبوشاني عند الأيوبيين والعباسيين في بغداد؛ لما تبن لهم دور هذا المتصوف في إرجاع مصر للعباسيين<sup>(55)</sup>. فالخبوشاني مثال واضح لدور النخبة الصوفية في إضفاء الشرعية على النخبة السياسية الأيوبية، ودليل على تبادل المنفعة بين النخبتين.

كما استقطبت النخبة السياسية الأيوبية من جهة أخرى رجال الصوفية ممن لهم قوة في التأثير على الناس، ومكانة عند النخبة الدينية السنية في مصر. فاستمالت الشيخ عبدالرحيم القنائي (ت. 592 هـ / 1196 م)، الذي كان من أقطاب الصوفية في عصره، وكان له التأثير الواضح في نشر المذهب السني في مصر. لقد كان عبدالرحيم القنائي في بداية حياته شيعياً متصوفاً، نشأ في المغرب، قبل انتقاله إلى المشرق الإسلامي<sup>(56)</sup>. وبالإضافة إلى تدينه الصوفي فهو أيضاً من الأشراف الحسينيين نسباً، وهو ما يعطيه مكانة مرموقة عند عامة الناس. وعلى الرغم من كونه شيعي المذهب، فقد تحول من المذهب الشيعي إلى المذهب السني المالكي، عند انتقاله إلى مكة والمدينة، ومكوته فيهما لأكثر من سبعة أعوام، كانت كفيلاً في تعلمه الفقه المالكي على يد علماء المذهب وفقهائه في الحجاز<sup>(57)</sup>.

ويعد الشيخ القنائي نموذجاً جيداً لدراسة أحوال النخب وتحولاتها، تبعاً لعلاقة هذه النخب بنوعية النخبة السياسية وتوجهاتها؛ فحين انتقل إلى مصر، استقر في قوص في صعيد مصر وذلك في نهايات الخلافة الفاطمية، وأصبح له الكثير من المريدين في طريقته الصوفية، كما أن كتب التراجم الصوفية مليئة بأخبار الشيخ القنائي وكراماته ومعجزاته، وهي تعطينا إشارة على شدة تأثير الشيخ على أتباعه ومريديه وعامة الناس في الصعيد ومصر بشكل عام<sup>(58)</sup>. وعند تولي الأيوبيين حكم مصر، عين الملك العزيز ابن صلاح الدين (ت. 596 هـ / 1200 م) الشيخ القنائي شيخاً وقاضياً على قنا، وقدم له الدعم مقابل الخدمات التي يقدمها القنائي لتنفيذ مخطط الأيوبيين في التغيير المذهبي.

وهنا نستطيع أن نفسر طبيعة العلاقة بين النخبة السياسية الأيوبية والنخب الصوفية، وقضية تبادل المنفعة فيما بينهما؛ إذ إنه كما كان للأيوبيين حاجة في طمس مظاهر التشيع الإسماعيلي في أنحاء مصر كافة، كان مطلوباً منهم تقريب النخب الصوفية المرنة، التي لا ترى غضاضة في تحويل أيديولوجيتها العقائدية إلى أيديولوجية تتواءم مع السلطة، ليسهل لها الاستفادة من حماية النخبة السياسية الأيوبية ودعمها. كما أن حب الرئاسة والمشيخة عند العامة جعل من طالبها مرناً في تبديل آرائه وأفكاره ومعتقداته، مقابل بقائه علماً عند مريديه، ومرضياً عنه من النخبة السياسية الحاكمة.

وكما قربت النخبة السياسية الأيوبية أهل التصوف السني، وجذبت الصوفية المتشيعين كأمثال القنائي، نجد في المقابل أن السلطات الأيوبية قد قضت على شيوخ الصوفية المخالفين لها في توجهاتها بالقتل أو النفي أو الاضطهاد. فعلى الرغم من تحالف صلاح الدين الأيوبي مع الصوفية ودعمهم، فإن هذا التحالف لم يكن على الإطلاق بشكل عام؛ إذ طال القتل بعض مشاهير المتصوفة كأمثال الشيخ الشهاب السهروردي في حلب. فيشير المناوي في تراجمه إلى أن الشهاب السهروردي كان من أبرز العارفين بالتصوف، وماهراً في أصول الدين، فضلاً عن كونه شافعي المذهب<sup>(59)</sup>. ويذكر ابن خلكان أن السهروردي كان من أهل أذربيجان وقد هاجر إلى الشام إبان العصر الأيوبي<sup>(60)</sup>.

يختلف الشهاب السهروردي عن القنائي والخبوشاني معاً؛ إذ إنه كان من الفلاسفة

والمفكرين، ودار حوله كثير من الجدل في عصره، وله العديد من المؤلفات المهمة في التصوف والفلسفة مثل "حكمة الإشراق والمطارحات" (61). ويذكر ابن أبي أصيبعة في كتابه "عيون الأنباء في طبقات الأطباء" أن السهروردي كان له علم بالسيمايا والشعوذة، ويذكر العديد من الحوادث التي تشير إلى علم السهروردي بالشعوذة (62). إن مثل هذه الأخبار تعطينا بعض المبررات التي استخدمتها السلطة ضد شخصية صوفية مهمة، مثل السهروردي، عارف ومتصوف له العديد من الأفكار العقدية، التي كان يجادل من خلالها العلماء. فقد تشكل مثل هذه الاتهامات العذر أو المبرر لصاحب السلطة للتخلص من شخصية قد يكون لها تأثير كبير على أفكار الناس وعقائدهم.

قدم السهروردي إلى حلب في أثناء فترة حكم الأيوبيين، ونزل في المدرسة الحلوية (أنشئت عام 543هـ/1149م) في حلب، ودرّس فيها، وهي مدرسة كانت مخصصة للأحناف (63). ثم توطدت في هذه الأثناء العلاقة بين الشهاب السهروردي والملك الظاهر غازي الأيوبي (ت. 613هـ/1216م)، الذي كان يحكم حلب في هذه الفترة، نيابة عن أبيه صلاح الدين؛ لما رآه من علم السهروردي ومعرفته الواسعة بالعلوم الدينية. وأثار هذا التقارب بين السهروردي والملك الظاهر غازي غيرة مشايخ السنة في حلب، ونتيجة لذلك دعاهم الظاهر غازي لمناظرة السهروردي (64)، وكانت نتيجة المناظرة أن هزمهم السهروردي، وبيّن جهلهم في أمور علمية كثيرة؛ مما زاد من تقرب السهروردي للملك الظاهر غازي. فازداد حنق الفقهاء وحقدهم في حلب على السهروردي، وأرسلوا إلى السلطان صلاح الدين رسالة مضمونها أن السهروردي سوف يفسد اعتقاد الملك الظاهر غازي (65). وزاد فقهاء حلب من التحريض على السهروردي، عن طريق إصدار فتاوى تصفه بالزندقة والسحر والشعوذة، وتحذر الناس من التعامل معه (66). فما كان من صلاح الدين إلا أن أصدر أوامره للملك الظاهر غازي بإعدام السهروردي، والتخلص منه، وكان ذلك سنة 586هـ/1191م (67).

ويتضح هنا أن صلاح الدين كان لا يرغب في أن تحدث فتنة في حلب، وأن لا يغضب فقهاءها، الذين يعتبرون من أبرز الداعمين لسياساته وصراعه مع الفرنجة في هذه

الفترة. فكان التخلص من السهروردي بقتله يعتبر وأداً للفتنة من جهة، واستمالة للفقهاء من جهة أخرى، خصوصاً أن لهم قوة في التأثير على الرأي العام في حلب. كذلك نستطيع، من خلال ما جرى للسهروردي، أن نفرق بين سياسة صلاح الدين في مصر عنها في حلب والشام بشكل عام. فحاجة صلاح الدين لرجال المتصوفة في مصر، ودعمهم في نجاح سياساته في التغيير المذهبي، والقضاء على الفكر الإسماعيلي، واضحة، في حين نراه في الشام لا يتوانى عن القضاء على أي متصوف مهما بلغت مكانته، إذا كان بقاؤه سيؤثر على استقرار الشام، وإحداث قلق هو في غنى عنها، خصوصاً في خضم قتاله مع الفرنجة. كما أن ابن شداد يذكر مقتل السهروردي، ويشير إلى أن صلاح الدين كان مبغضاً للفلاسفة، ومن يعاند الشريعة ولهذا قتل السهروردي<sup>(68)</sup>. وهو هنا يبين لنا شدة ورع صلاح الدين، ودفاعه عن الدين، ويبرر قتل السهروردي بأنه منحرف عقائدياً وصاحب أفكار وفلسفات ضالة.

## خاتمة

نستخلص مما سبق، النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث، وهي أن النخبة السياسية لا تألو جهداً في استخدام جميع الأدوات المتاحة لتعزيز شرعيتها السياسية، حتى لو كانت هذه الأدوات متصلة بالدين ورجال الدين. وتبين كذلك أن النخبة الدينية في سبيل إبقاء هيمنتها الروحية على الشارع، حاولت أن تكون أكثر مرونة في توجهاتها العقائدية والسياسية. كما نستخلص أن النخبة الصوفية، ودور المؤسسات الصوفية، كان لها تأثير كبير في توجيه الرأي العام، وجعله خادماً لمصلحة النخبة السياسية. وهنا اتضح أن الأفكار والتوجهات للنخبة السياسية كان لها دور كبير في تحديد هوية المجتمع الدينية والاجتماعية والثقافية.

كما تأكد لنا أن النخبة السياسية الأيوبية استخدمت الزوايا الصوفية، وكبار مشايخها، في مصر، لتكون وسيلة للحفاظ على التوازن بين السلطة الأيوبية الجديدة

والشعب المصري . كما تبين لنا أن الزوايا الصوفية رحبت بمشروع التعاون بينها وبين السلطة الأيوبية، بعد زوال الدولة الفاطمية مباشرة على يد صلاح الدين الأيوبي . بالإضافة إلى استفادة النخب السياسية الأيوبية من الزوايا الصوفية، من خلال الترويج لشرعيتهم السياسية والمذهبية عند عامة الشعب المصري، في مقابل استفادة الصوفية من التحالف مع النخبة السياسية الأيوبية مادياً ومعنوياً، عن طريق تقديم التسهيلات لهم من بناء الخانقوات والمدارس والأربطة لممارسة رجال الطرق الصوفية عباداتهم ونشر التصوف السني بين عامة المصريين .

كما أكدت الدراسة نجاح صلاح الدين الأيوبي في إضفاء الشرعية السياسية والدينية على حكمه الجديد في مصر، بعد الإطاحة بحكم الفاطميين، من خلال التحالف الذي عقده مع النخب السياسية من جهة، والمتصوفة من جهة أخرى، انطلاقاً من مبدأ تبادل المصالح .

## الهوامش والمراجع

- (1) ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين : لسان العرب، تحقيق: أبو القاسم محمد كزّو، ج 14، بيروت : دار صادر، 2014، ص 71 .
- (2) ابن فارس، أبو الحسين أحمد : معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج 5، القاهرة: دار الفكر، 1979، ص 408 .
- (3) Britannica Academic ، s . v . " Elites ، " accessed June 20 ، 2019 .
- (4) الصالح، مصحح : شامل، قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية: عربي - إنجليزي، الرياض : دار عالم الكتب، 1999، ص 185 .
- (5) التميمي، علي صبيح : الدولة في الفلسفة الاشتراكية، نظرية اضمحلال الدولة، عمان : دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016، ج 2، ص 41 .
- (6) بوزينو، جيوفاني، وغندور، ضاهر : " النخبة والنخبوية " . الفكر العربي، معهد الإنماء العربي : مج 14، ع 73، 1993، ص 178 - 183 .
- (7) الطوسي، أبو نصر عبدالله بن علي السراج: اللُّمَع في التصوف، تحقيق: رنولد آلن نيكلسون، بيروت: دار الوراق، 2018، ص 226 .

- (8) اللُّمَع ، ص 246 .
- (9) اللُّمَع ، ص 249 . أبو عبد الله أحمد بن الجلاء ، بغدادى الأصل ، وأقام في دمشق وصاحب ذا النون المصري ومن مشايخ الصوفية في الشام . الشعراىنى ، أبو المواهب عبد الوهاب بن علي : الطبقات الكبرى ، تحقيق : أحمد سعد علي ، ج 1 ، القاهرة : دار الفكر ، 1954 ، ص 87 . السلمى ، أبو عبد الرحمن : تاريخ الصوفية ، تحقيق : محمد أديب الجادر ، دمشق : دار نينوى ، 2015 ، ص 78 .
- (10) الكلاباذى ، أبو بكر محمد بن إسحق : التعرُّف لمذهب أهل التصوف ، تحقيق : أرثر جون أربري ، القاهرة : مكتبة الخانجى ، 1994 ، ص 5 .
- (11) التعرُّف لمذهب أهل التصوف ، ص 5 .
- (12) المناوى ، زين الدين محمد : الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، تحقيق : محمد أديب الجادر ، ج 2 ، بيروت : دار صادر ، 2012 ، ص 492 .
- (13) السهروردي ، شهاب الدين عمر : عوارف المعارف ، تحقيق : أحمد عبد الرحيم السايح ، وتوفيق علي وهبة ، ج 1 ، القاهرة : مكتبة الثقافة الدينية ، 2006 ، ص 16 .
- (14) عوارف المعارف ، ج 1 ، ص 70 .
- (15) غنى ، قاسم : تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمة : صادق نشأت ، دمشق : دار نينوى ، 2017 ، ص 13 .
- (16) تاريخ التصوف ، ص 15 .
- (17) فاديمان ، جيمس ؛ وروبرت فريجر : أسس الصوفية ، ترجمة : عبد الكريم ناصيف ، دمشق : دار الفرقد ، 2017 ، ص 25 .
- (18) ليندزي ، جيمس : العالم الإسلامى في العصور الوسطى ، ترجمة : ناصر الحجيلان ، أبو ظبى : هيئة أبو ظبى للسياحة والثقافة ، كلمة ، 2011 ، ص 64 .
- (19) حسين ، محمد كامل : " بين التشيع وأدب الصوفية بمصر في عصر الأيوبيين والمماليك " 1 . مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة - كلية الآداب : مج 16 ، ج 2 ، 1954 ، ص 45 - 72 .
- (20) تاريخ التصوف ، ص 31 .
- (21) المقرئى ، تقى الدين أبو العباس : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، تحقيق : خليل المنصور ، ج 1 ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1998 ، ص 320 .
- (22) الطبرى ، أبو جعفر محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك ، تحقيق : نواف الجراح ، ج 5 ، بيروت : دار صادر ، 2005 ، ص 1860 . - الخطط ، ج 1 ، ص 321 . - دويدار ، زينب فوزى : " حياة العباد فى مصر من عصر الولاة وحتى نهاية الدولة الأيوبية . " مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش ، جامعة عين شمس - مركز الدراسات البردية والنقوش : مج 32 (2015) : 115 - 130 .
- (23) ظهير ، إحسان إلهى : التصوف : المنشأ والمصادر ، لاهور : إدارة ترجمان السنة ، 1986 ، ص 216 .
- (24) تاريخ الصوفية ، ص 150 .

- (25) شهدت هذه الفترة مدار البحث وجود تيارين صوفيين، الصوفية الفلسفية، والصوفية الطرقية، تحالف صلاح الدين مع الطرقية وحارب الفلسفة سواء ابن الكيزاني والسهروردي، وهنا يفهم موقفه منهما.
- (26) الكيزانية: طريقة صوفية تنسب إلى أبي عبد الله محمد الكيزاني، واشتهر العداء بينه وبين الشيخ الخبوشاني بسبب آراء الكيزاني العقديّة. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد أمين الشبراوي، ج15، القاهرة: دار الحديث، 2006، ص 188. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، ج 1، بيروت: دار إحياء التراث، 2000، ص 257.
- (27) عمر، أحمد مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، مصر: عالم الكتب، 2008، ص 293.
- (28) النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج1، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2002، ص 184. الخطط، ج 2، ص 441.
- (29) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني: سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمد عبد القادر الأرناؤوط، وأكمل الدين أوغلو، وصالح سعداوي صالح، ج3، إستانبول، مكتبة إرسيدكا، 2010، ص 281. - سير أعلام النبلاء، ج 14، ص 353.
- (30) النهاني، يوسف بن إسماعيل: جامع كرامات الأولياء، تحقيق: محمد الغمراوي، ج1، بيروت: دار صادر، 1911، ص 110.
- (31) الطبقات الكبرى، ج 1، ص 152.
- (32) الخطط، ج 4، ص 316-327. ابن جببر، أبو الحسين محمد بن أحمد: رحلة ابن جببر، بيروت: دار صادر، 2012، ص 21.
- (33) "بين التشيع وأدب الصوفية بمصر في عصر الأيوبيين والمماليك 1"، 45 - 72.
- (34) المقرئزي، تقي الدين أبو العباس: اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2001، ص 328.
- (35) Jonathan Riley-Smith: History of the Crusades, Oxford: Oxford University Press, 1999, P. 123-124. - Hindley, Geoffrey, A Brief History of the Crusades, London: Robinson, 2004, p.92.
- قاسم، قاسم عبده: في تاريخ الأيوبيين والمماليك، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2015، ص 37.
- (36) أبو شامة، شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي: الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002، ص 196. - في تاريخ الأيوبيين والمماليك، ص 37.
- (37) اتعاظ الحنفا، ج 2، ص 333.
- (38) الخطط، ج 4، ص 200.
- (39) الخطط، ج 4، ص 201.
- (40) الخطط، ج 4، ص 202.

- (41) الخطط، ج. 4، ص 202.
- (42) Rabbat، Nasser: "Al-Azhar Mosque: An Architectural Chronicle of Cairo's History." Muqarnas : 13، 1996: 45-67.
- (43) القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الفزاري: *صبح الأعشى في صناعة الإنشاء*، تحقيق: محمد حسين شمس الدين وآخرين، ج3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1987، ص 417.
- (44) الخطط، ج. 4، ص 282.
- (45) الخطط، ج. 4، ص 314.
- (46) الخطط، ج. 4، ص 310.
- (47) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد: *ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر*، تحقيق: خليل شحادة، ج5، بيروت: دار الفكر، 1988، ص 305.
- (48) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 287.
- (49) السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين: *طبقات الشافعية الكبرى*، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ج7، القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1413، ص 15.
- (50) الوافي بالوفيات، ج. 5، ص 68.
- (51) سبط بن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف: *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان*، تحقيق: محمد بركات وآخرين، ج21، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2013، ص 401.
- (52) ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد: *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ج6، دمشق: دار ابن كثير، 1986، ص 473 - الكواكب الدرية، ج. 2، ص 288.
- (53) السبكي، *طبقات الشافعية الكبرى*، ج. 6، ص 90.
- (54) ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد: *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس، ج4، بيروت: دار صادر، 1971، ص 240. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: *حسن المحاضرة في تاريخ مصر القاهرة*، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج2، مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1967، ص 257.
- (55) طبقات الشافعية الكبرى، ج. 7، ص 15.
- (56) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 288.
- (57) منصور، أحمد صبحي: *السيد البدوي بين الحقيقة والخرافة*، القاهرة: مطبعة الدعوة الإسلامية، 1982، ص 35.
- (58) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 263.
- (59) انظر الطبقات الكبرى، ج. 1، ص 68 - جامع كرامات الأولياء، ج. 2، ص 68 - ابن الملتن، سراج الدين أبو حفص عمر الشافعي المصري: *طبقات الأولياء*، تحقيق: نور الدين شريعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994، ص 443.

- (59) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 310.
- (60) وفيات الأعيان، ج. 6، ص 269.
- (61) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 311.
- (62) ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم: *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1995، ص 642. بامخرمة، أبو محمد الطيب بن عبد الله: *قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر*، تحقيق: بوجمعة مكري، خالد وزاري، ج. 4، جدة: دار المنهاج، 2008، ص 337.
- (63) *عيون الأنباء*، ص 643.
- (64) العمري، شهاب الدين أحمد بن فضل: *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*، تحقيق: عبد الله بن يحيى السريحي، ج. 9، أبو ظبي: المجمع الثقافي، 1423، ص 164. -الكواكب الدرية، ج. 2، ص 310.
- (65) *مسالك الأبصار*، ج. 9، ص 164.
- (66) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 311.
- (67) الكواكب الدرية، ج. 2، ص 311.
- see also Hossein, Ziai, "Al-Suhrawardī". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, P.J. Bearman, Volumes X, XI, XII, Th. Bianquis, Volumes X, XI, XII.
- (68) ابن شداد، بهاء الدين: *النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية*، تحقيق: جمال الدين الشيال، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1994، ص 37-38.

## المراجعة بالحروف اللاتينية

### References in Roman Script

#### Primary Sources :

- (1) Abu Šāma al-Maqdisī, Šihāb ad-dīn : 'abdul-Raḥmān bin ismā'il, **ar-rawḍatayn fī aḥbār ad-dawlatayn an-nūriya wa aṣ-Salāḥiya**, Beirut, Dār Al Kotob Al 'Ilmiyyah, 2002.
- (2) Aḍ- Ḍahab ī, Šams ad-dīn abū 'abdullāh Muḥamad bin Aḥmad : **Siyar A'lām An-nubalā'**, Edited by: Muḥammad Ayman Al Šabrāwī, Cairo: Dār Al Hadīṭ, 2006.
- (3) Al Kalabāḍī, Abū Bakr Iṣḥāq: **at-Ta'aruf li Maḍhab Ahl at-Taṣawuf**, edited by: Arthur John Arberry, Cairo: Maktabat Al Ḥanḡī, 1994.
- (4) Al Maqrīzī, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās: **al Mawā'iz wal i'tibār bi Ḍikr al Ḥuṭaṭ wal Ātār**, edited by: Ḥalīl Al-Man šūr, Beirut: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyyah, 1998.

- (5) Al Maqrīzī, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās: **iti'āz al Ḥūnafā bi Aḥbār al A'ima al Fāṭimiyīn al Ḥulafā**, edited by: Muḥammad Abdul-Qader Aḥmed Aṭā, Beirut: Dar Al Kutub Al 'Ilmiyah, 2001.
- (6) Al Subkī, Tāğ-ad-Dīn 'Abd-al-Wahhāb bin Taqī ad-Dīn: **Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya al-Kubra**, Edited by: Mahmoud Mohamed El-Tanahy, Abdel-Fattah Muḥamad al-Helu, Cairo: Hağr for Printing, Publishing and Distribution, 1413.
- (7) Al 'umari, Šihāb ad-Dīn Aḥmad Bin Faḍl: **Masālik al Absār fī Mamālik al Amsār**, edited by: Abdullah bin Yaḥya Al-Suraiḥī, Abu Ḍabī: Cultural Foundation, 1423.
- (8) Al-Manāwī, Zin ad-Dīn Muḥamad: **al Kawākib ad-Dūriyah fi Tarāğim as-Sādah as-Sūfiyah**, edited by: Muḥammad Adīb Al- Ğāder, Beirut: Dār Šāder, 2012.
- (9) Al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad bin 'Abd al-Wahhāb: **Nihāyat al Arab fī Funūn al Adab**, Cairo: Egyptian National Library and Archives, 2002.
- (10) Al-Qalqašandī, Aḥmad bin 'Alī bin Aḥmad al-Fazārī: **Subḥ al A'sā f ī Šinā'at al Inšā**, edited by: Muḥammad Ḥusayn Shams El-Dīn et al, Beirut: Dār Al Kutub Al 'Ilmiyah, 1987.
- (11) Al-Sālmī, Abū 'Abdul Raḥmān: **Tārīḥ aš-Šūfiyah**, Edited by: Muḥammad Adī b Al- Ğāder, (Damascus: Dār Nīnawa, 2015).
- (12) Al-Ṭabarī, Abū Ğa'far Muḥammad bin Ğarīr: **Tārīḥ al Umam wal Mulūk**, Edited by: Nawāf Al-Ğarāḥ, Beirut: Dār Šāder, 2005.
- (13) Al-Tūsī, Abū Nasr 'Abd-alāh bin Alī as-Sarāğ: **al-Luma' fī at-Tasarūf**, edited by: Reynold Alleyne Nicholson, Beirut, Dār Al Warrāq, 2018.
- (14) An-Nabhānī, Yūsuf bin Ismā'īl: **Ğāmi' Karāmāt al Awliyā'**, Edited by: Muḥammad Al- Ğamrāwī, Beirut: Dār Sāder, 1911.
- (15) Aš-Šafdī, Šalāḥ ad-Dīn Ḥalīl bin Aybak: **Al Wāfi bil Wafayāt**, edited by: Aḥmed Al Arnāuṭ, and Turkī Muštafa, Beirut: Dār Ihyāa Al Turāṭ, 2000.
- (16) As-Sahrawadī, Šihāb ad-Dīn 'Umar: **Awārif al-Ma'ārif**, Edited by: Aḥmad Abdul Raḥīm Al-Sāyeh, wa Tawfiq 'Alī Wahba, Cairo, Maktabat Al Ṭhaqāfa al-Dīniyah, 2006.
- (17) Aš-Šarānī, Abū al Mawāhib 'Abdul Wahāb bin 'Alī: **Al-Ṭabaqāt al-Kubra**, edited by: Aḥmed Sa'ad Ali, Cairo: Dār Al Fikr, 1954.
- (18) As-Sayūṭī, Ğalāl ad-Dīn 'Abdul Raḥmān bin Abī Bakr: **Ḥusn al Muḥāḍarah fī Tārīḥ Misr wal Qāhira**, edited by: Muḥammad Ab ū Al-Fadl Ibrāhīm, Egypt: Dār Ihyā' Al Kutub Al 'Arabiya, 1967.
- (19) Bāmḥarma, abū Muḥamad aṭ- Ṭayyib bin 'abdulāh : **Qilādat an-naḥr fī wafayāt a'yān**

- ad-dahr**, Edited by: Būğem ' a Makri, Ḥāled Wazārī, Jeddah: Dār Al Minhāğ, 2008.
- (20) Ibn Abbī uşşaybi', Abū al'bās Aḥmad Al Qāsim : **'uyūn al anbā' fī Ṭabaqāt al ' aṭībā'**, Edited by : Nizār Riḍā, Beirut : Dar Maktabat Al Ḥayāt, 1995.
- (21) Ibn āl 'imād āl ḥānbalī, 'abd ālḥay bān Āḥmād : **Šādārāt ā zẓ ahab fī Aḥbār man Ṭahab**, Edited by : Mahmūd Al Arna ' ūt, Damascus, Dār ibn Kaṭīr, 1986.
- (22) Ibn al Mūlqin, Sirāğ al Dīn Ḥāfş 'umar al Šāfī' āl Mişrī : **Ṭabaqāt āl Āwliyā'**, Edited by : Nūr ad Dīn Šerība, Cairo : Maktabat Al Ḥanğī, 1994.
- (23) Ibn Fāris, abi al-Ḥusayn Aḥmad : **Mūğam Maqāyīs al-Luğa**, Edited by: 'Abdul Salām Muḥammad Haroon, Cairo: Dar Al Fikr, 1979.
- (24) Ibn Ğūbāyr, abū al Ḥusayn Muḥamad Aḥmad : **Riḥlāt ibn Ğūbāyr**, Beirut : Dār Sāder, 2012.
- (25) Ibn Khalikān, abū al 'abās Šams al Dīn Aḥmad : **Wafayāt al A'yān wa Anbā' Abnā' āl Zamān**, Edited by : Ihsān 'Abbās, Beirut : Dār Sāder, 1971.
- (26) Ibn Manzūr, abi al-faḍl Ğamāl ad-Dīn : **Lisān al-'arab**, Edited by: Abu al-Qāsim Muhammad Kāru, Beirut, Dār Sāder, 2014.
- (27) Ibn Šadād, Bahā' āl Dīn Yūsuf Bin Rāfi' : **Al-Nawādir al Şulṭāniya wa al-Maḥāsin āl-Yūsufiyya**, Edited by : Ğamāl Al-Dīn Al- Šayāl ,Cairo: Maktabat Al Ḥanğī, 1994.
- (28) Sibaṭ bin al-Ğawzī, Šams ad-Dīn abū al-Muẓafar Yūsuf : **Mir'āt az-Zamān fī Tawārīḥ al A'yān**, Edited by: Muḥammad Barakāt et al, Damascus, Dār Al Rissālāh Al ' Ilmiyyah, 2013.

## Secondary Sources:

- (29) Al-Tamimi, Ali Sobeih, **The State in Socialist Philosophy, The Decay Theory of the State**, Amman: Dar Amjad publishing, 2016.
- (30) Aş-Şāliḥ, Mūşliḥ: **Al Shamel, Dictionary of the Social Sciences**, Riyādh: Dār Al-'Alam Al-Kutub, 1999.
- (31) Busino, Giovanni, Ğandūr, Ḍāhir: "al-Nūḥba wal Nūḥbawiyah." **Al Fikr Al Arabī**: Ma'had Al Inmā' Al 'Arabī, Vol. 14, No. 73 ,1993.
- (32) Dwīdār, Zaynab Fūzī: "Ḥayāt al 'Ibād fī Misr min 'Asr al Wulāh wa ḥatā Nihāyat ad-Dawlah al-Ayyūbiyah." **Journal of the Center for Papyrus Studies and Inscriptions**: 'Ayn Šams University - Center for Papyrus Studies and Inscriptions, Vol. 32 ,2015.
- (33) Fadiman, James, and Frager, Robert: **Essential Sufism**, Trans: 'Abdul Karīm Naşif,

- Damascus: Dār Al-Farqad, 2017.
- (34) Ġani, Qāsim: **Tārīḥ at-Taṣawūf fi al Islām**, Ṣādiq Naš <at, Trans) (Damascus: Dar Ninwi, 2017.
- (35) Ḥāji Ḥalifah, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh al Qusṭanṭīni: **Sullam al-Wuṣūl ilā Ṭabaqāt al-Fuḥūl**, edited by: Muḥammad ‘Abd al-Qādir al-Arnāūṭ, and Ekmel eddin Ihsān ūglū, and Sālīh Sadāwī Ṣ alih, Istanbūl: Ircica Library, 2010.
- (36) Kāmil Ḥūsayn, Mūḥamad: "Bayn at-Taṣayu‘ wa adab aṣ-Ṣūfiyah bi Masr fī ‘Asr al Ayūbiyyīn wa el Mamālīk 1." **Journal of the Faculty of Arts: Cairo University - College of Arts**, vol. 16, Part 2 ,1954.
- (37) Lindsay, James: **Al-‘Ā lam al islāmī fī al ‘Uṣur al Wusṭā**, Trans: Nāṣer Al Hjjilaan, Abu Dhabi: Abu Dhabi Department of Culture and Tourism, Kalima, 2011.
- (38) Maṣṣūr, Aḥmad Ṣubḥī: **as-Sayyid al Badawī bayn al Ḥaḳīqah wa al Ḥurāfah**, Cairo: El Da ‘ wā El Islāmiya Press, 1982.
- (39) Qāsim, ‘Abdūh Qāsim: **Fī Tārīḥ al Ayūbiyyīn wal Mamālīk**, Cairo: ‘Ayn for Human and Social Studies and Research, 2015.
- (40) ‘umar, Aḥmad Muḥtār: **A Dictionary of Contemporary Arabic**, Egypt: ‘Ā lam Al Kutub, 2008.
- (41) Ḍahīr, iḥsān ilāhi: **At-Taṣawūf al-Manṣ’ wal Maṣādir**, Lahore: Idārat Turḡumān Al Sunnah, 1986.

### Foreign Sources:

- (42) *Britannica Academic*, s.v. "Elites," accessed June 20, 2019.
- (43) Hindley, Geoffrey: **A Brief History of the Crusades**, London: Robinson, 2004.
- (44) Rabbat, Nasser: "Al-Azhar Mosque: An Architectural Chronicle of Cairo's History." *Muqarnas*, 13, 1996: 4567-.
- (45) Riley-Smith, Jonathan: **History of the Crusades**, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- (46) Ziai, Hossein: ‘Al-Suhrawardī’. **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, edited by P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, P.J. Bearman ,Volumes X, XI, XII,, Th. Bianquis ,Volumes X, XI, XII,.