جوانب من المجتمع السلجوقى

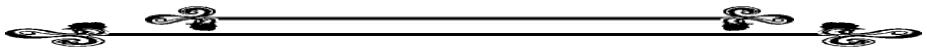
فى الأناضول فى رؤى بعض الوافدين من الغرب الإسلامى

د . إيناس أحمد السيد عباس

كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

العدد التاسع والثلاثون

يوليو ٢٠١٢ م



جوانب من المجتمع السلجوقى فى الأناضول فى رؤى بعض الوافدين من الغرب الإسلامى (*)

مع امتداد حدود العالم الإسلامى واتساع رقعته، وعلى الرغم من اختلاف النظم السياسية أو المذهبية بين أجزائه، فقد استتبع هذا الامتداد إتاحة الفرصة لنشوء مراكز حضارية وعلمية ظلت تزداد باطراد لتجتذب العلماء وطلاب العلم والزائرين، الذين تسهم رحلاتهم التى دأبوا عليها فى نقل ما يستجد من أفكار حال ذيوعها من وإلى أية بقعة فى هذا العالم، ليتردد صداها بين أرجائه من مشرقه إلى مغربه. ها هى بلاد الأناضول فى آسيا الصغرى منذ افتتحها السلاجقة وصارت ضمن حدود العالم الإسلامى، تشهد مراكزها العلمية والحضارية من يؤمها بحثا عن المعرفة أو نشرا للعلم، ويسجلون – فيما يسطرون – رؤاهم عن تلك البقاع التى ارتادوها.

سنحاول أن نرصد هنا ما سجله بعض من وفد من الغرب الإسلامى، من الذين عرف عنهم التوق إلى ارتياد بلاد المشرق إلى أبعد مداها ناشدين إما الكمال العلمى من خلال التواصل مع أكبر عدد من العلماء، أم باعتبارهم وسيلة لنقل العلم من وإلى أناس بعيدين، أو حتى تفقد أحوال تلك البلاد. وقد حاولنا التوقف عند هذه الرؤى المختلفة نعرضها تبعا لتاريخ زيارة أصحابها والغرض من زياراتهم، التى رأينا فى كل منها ما يعرض لجانب من جوانب المجتمع الأناضولى فى مراحل مختلفة من تاريخ البلاد إبان العهد السلجوقى، ومن ثم التعرف على ما تميز به هذا المجتمع من ظواهر، ولماذا استوقفت هؤلاء القادمين من الغرب الإسلامى.

أول ما يصادفنا زيارة، يمكن اتخاذها مقدمة لما سيتم مناقشته من زيارات سنتناولها تفصيلا تباعا، وهى الزيارة التى قام بها يهودى قدم من الغرب الإسلامى فى فترة كان الوجود الإسلامى فى الأندلس يشهد ضغطا وتراجعا أمام حركة الاسترداد المسيحى منذ أواخر القرن الحادى عشر الميلادى / الخامس الهجرى.

فقد بدأ بنيامين التطيلى رحلة إلى المشرق فى حدود عام ١١٦٥م/ ٥٦١هـ قصد فيها بلاد المشرق الإسلامى خاصة، وتوغل فيها بعد أن عبر جنوب أوروبا واجتاز حدود الدولة البيزنطية ولم يتوقف. كما خلف وراءه الإمارات الصليبية ومضى مع ما وصل إليه المد الإسلامى فى آسيا وشرق أوروبا.

يتضح مما ورد فى رؤيته اهتمامه البالغ بذكر بيوتات اليهود وبإحصاء أعدادهم فى كل ما مر به من مدن، مع عرض لأحوالهم وأسلوب معيشتهم، الأمر الذى يرجح أن زيارته للمشرق الإسلامى وتجواله بتلك البقاع لم تكن بهدف الطواف والسياحة وإنما كان ليتفقد حال اليهود ومعاشهم.(١)

والمتتبع للتاريخ يتبين أن من بين القوى السياسية التى أصبحت تسيطر على المنطقة فى تلك الفترة كانت قوة السلاجقة أقواها، منذ أن سيطروا على مقاليد الأمور بعد دخولهم بغداد عام ١٠٥٥م/٤٤٧هـ. ثم امتداد رقعة سلطانهم على نحو متسارع؛ فالدولة البيزنطية سرعان ما تورطت فى حركة الحروب الصليبية، أما الإمارات الصليبية وحتى مملكة بيت المقدس بعد تكوينها كانت تحيط بها الأخطار. وقد تجلت هذه القوة فى نجاح كبير أتابكة الموصل عماد الدين زنكى (١١٢٧-١١٤٦م / ٥٢١-٥٤١هـ) فى استعادة الرها عام ١١٤٤م/٥٣٩هـ. ثم مواصلة خلفه نور الدين محمود (١١٤٦-١١٧٤م/٥٤١-٥٧٠هـ) متابعة ذلك الهدف الأسمى ألا وهو طرد الصليبيين نهائيا من الشرق الإسلامى. (٢)

والذى يهمنا من متابعة مسيرة بنيامين فيما يقع فى بلاد المشرق الإسلامى تحت حكم السلاجقة، الذين يسميهم الترك، وخاصة فى الأقاليم الشرقية منها، والتى يمكن تأريخ وجوده فيها قرابة عام ١١٧٠م/٥٦٦هـ، أنه أكد على وجود اليهود بكثافة فى تلك المناطق، وأنهم يتمتعون بحرية التملك والتجارة، بل والإحتكام أيضا إلى شريعتهم تحت إمرة ما يعرف "برأس الجالوت"، أى رئيس الجالية اليهودية، على أن يؤدوا الجزية للمسلمين. (٣)

من هذا يتبين أن هذه الرؤية لحال اليهود فى المشرق الإسلامى فى تلك الآونة قد أثبتت أنهم كانوا أفضل حالاً من إخوانهم فى المغرب حيث تركهم صاحب الرؤية وقد خرجت سرقسطة التى انطلق منها وكذلك تطيلة مسقط رأسه مع سائر مدن الثغر الأعلى الأندلسى من أيدى المسلمين عام ١١١٨م/٥١٢هـ. وكان اليهود فى سرقسطة قد زاد عددهم فى ظل الحكم الإسلامى وازدهرت أحوالهم وكثرت معابدهم، وبعد خروج المسلمين منها شهدوا أياما سوداء حتى بلغت مأساتهم الذروة، على نحو ما جرت به الأحداث، وفصلت فيه الدراسات المهتمة بهم.(٤)

مما يعنى أن اليهود قد وجدوا فى المشرق الأمان، الأمر الذى يجعله الملاذ والملجأ المناسب لهم. وفى هذا الإطار يصح القول بأن هذا هو الهدف من وراء هذه الرحلة التفقدية لهذا اليهودى القادم من الغرب، والتى دونها عند عودته لبلاده عام ١١٧٣م/٥٦٩هـ.

ومما يجدر التوقف عنده أيضا ما أشار إليه من أحداث أثبتت مدى رعاية اليهود لمصالحهم عندما يتعلق الأمر بالمحالفات. فقد كان ليهود مدينة نيسابور (من بلاد خراسان) أحلاف من قبائل "الغز"(**) وعلاقتهم بهم يسودها الصفاء والوئام. وعندما عمد هؤلاء الإغارة على بلاد السلاجقة، حتى أنهم استولوا على الرَّى وأعملوا السيف فى رقاب أهلها ونهبوا ما فيها ورجعوا بما غنموا إلى جبالهم. ولما بلغت أخبار هذه المذبحة أسماع السلطان (سنجر شاه بن ملكشاه السلجوقى [١١١٨-١١٥٧م/٥١٢-٥٥٢هـ)] خرج لقتالهم [عام ١١٥٣م/٥٤٨هـ] ولما مر باليهود علم بأمر تحالفهم فخيرهم بين ألا ينحازوا إلى أعدائه وإلا قاتلهم. فقر رأيهم على مصافاته حقنا لدماء إخوانهم اليهود المقيمين فى بلاده، واستضافوا جنده فى مدينتهم. غير أنهم ظلوا أمناء على عهدهم مع قبائل الغز؛ فأوفدوا إليهم سرا من يشعرهم بمقدم السلطان لمقاتلتهم، فاستعد كفار الترك (الغز) ونصبوا له الكمائن وانتصروا عليه. (٥)

وفى موضع آخر أشار إلى أمر محالفتهم للإسماعيلية – من أتباع الحسن بن الصباح – [حوالى ١٠٣٨-١١٢٤م/٤٣٠-٥١٨هـ] المعروفين "بالحشاشين" الذين استفحل أمرهم فى القرنين السادس والسابع الهجريين(***). وقد أشار لمناطقهم الجبلية التى يعتصمون بها باسم "أرض الملاحدة" (وهى الواقعة فى جبال جنوبى قزوين) وأورد أنه يقيم بين ظهرانيهم نحو أربعة آلاف يهودى، يسكنون الجبال مثلهم، ويرافقونهم فى غزواتهم وحروبهم وهم أشداء لا يقدر أحد على قتالهم. (٦)

وقد أظهرت الأحداث التاريخية كيف ظلت تلك الطائفة المارقة مصدر إزعاج للسلاجقة المتمسكين بالمذهب السنى، وقد طالت مقاومتهم لها قرابة القرن ونصف القرن منذ عام ١٠٩٢م/٤٨٥هـ.(٧) ولم يمح أثرها إلا عندما اكتسحتهم جحافل المغول فى طريقها عام ١٢٥٢م/٦٢٠هـ. (٨)

من هذه الإشارات نستطيع أن نستخلص من هذه الرؤية التى قدمها بنيامين التطيلى لفترة حكم السلاجقة للمشرق الإسلامى كيف أنهم انتهجوا النهج الإسلامى كما قضت به الشريعة الإسلامية سواء فى معاملتهم لغير المسلمين، وخاصة اليهود، ممن يقيمون فيما يقع تحت سلطانهم من بلاد. وكذا فيما قاموا به من دور – من دافع مسئوليتهم – فى مقاومة الطوائف الخارجة عن صحيح الدين.

هذا ما يمكن استخلاصه من تلك الرؤية التى عرضت للأحوال السياسية فى مرحلة تمثل تعاظم قوة السلاجقة، كما ألقت الضوء على بعض الأطراف والأحداث ذات الصلة بالجانب الدينى.

بعد هذه الزيارة بما يقارب قرنًا من الزمان، أى حوالى عام ١٢١٠م/٦٠٧هـ قدم إلى بلاد الأناضول المفكر الصوفى الأندلسى ابن عربى، وهى الزيارة التى سنتناول ما ورد بشأنها بالتفصيل، نظرا لأنها تقدم صورة عن الحياة الفكرية فى المجتمع الأناضولى، وكيف استقبلت هذه البلاد ذلك المفكر القادم من الغرب الإسلامى واستقبلت فكره.

بيد أنـه لا منـاص أولاً من التعرف علـى المعالم الأساسية لفكر ابن عربى الذى حملـه معه إلـى الأناضول وغيرها من البلاد التـى زارها قبل أن نتطرق إلى ما كان بشأنه فى تلك البلاد.

لقد تشكل فكر ابن عربى فى موطنه بالأندلس، فقد ولد بمرسية عام ١١٦٥م/٥٦٠هـ ثم بانتقال عائلته إلى أشبيلية – وذلك وفق ما توفر من معلومات حول هذه الفترة المبكرة من حياته كان هو نفسه المصدر الأساسى لها – حيث تهيأت لـه بيئـة دينيـة عـامرة بالزهد والتصوف عمقتها التربيـة الدينية الأدبية التى تلقاها، وهو ما يتضح من قائمة شيوخه التى أوردها فى كتبه[٩]. لكن ما يستلفت النظر أن هؤلاء الشيوخ فى معظمهم كانوا من شيوخ التصوف العملى الذى يقوم أساسا على الزهد والتقشف وإكثار النظر فى القرآن ومجاهدة ومحاسبة النفس. تلك هى الخصال التى ما انفك ابن عربى يقرن بها تذكره لموطنه – كما تشهد بذلك رسالته "روح القدس" – أما دخوله الحياة الصوفية ليصير صوفيا فى سن الحادية والعشرين – كما ذكر فى كتابه "الفتوحات" – فكان حين عكف على قراءة كتب الصوفية وعلى الإجتماع بشيوخها لتلقى التصوف عنهم. [١٠]

من هذا يتبين أن التصوف فى الغرب الإسلامى حتى زمن ابن عربى – أى فى أواخر القرن الثانى عشر الميلادى / نهاية القرن السادس الهجرى – كان أساسه الصحبة والممارسة الفردية؛ بمعنى أنه لم يصبح بعد مؤسسة ذات هيكلية محكمة. مما يفسر ذلك التفاوت الواضح الذى تبينه ابن عربى عندما وصل إلى مصر عام ١٢٠٠م/٥٩٨هـ بين سلوك وآداب متصوفة المشرق وهم الذين تضمهم مؤسسات "الخانقاه" وبين متصوفة المغرب[١١].

أما الكتب التى عكف على قراءتها فلم تكن غير كتابات ابن مسرة (ت٩٣١م/٣١٩هـ)، التى ظلت تتداول ويتدارسها البعض فى العلانية والبعض الآخر فى السر، وقد ذكره ابن عربى ولم يخف إعجابه به. ثم يأتى فكر ابن العريف وابن برجان (توفيا ١١٤١م/٥٣٦هـ) وغيرهما، من الرموز الروحية الأندلسية الذين تأثروا بدرجات متفاوتة بابن مسرة، ولاشك أنهم

أفادوا أيضا من مصادر أخرى تلقوها من متصوفة المشرق، ومن تجاربهم الروحية الخاصة. ولاشك أن إشارات ابن عربى إلى هذه المؤلفات تظهر أنها تركت أثرا فى تشكيل فكره فى تلك المرحلة الباكرة[١٢]. وذلك قبل أن يأتى دور تجربته الروحية الخاصة التى سعى فيها للبحث عن مرشد روحى يرتقى به إلى درجات أعلى من المعرفة الروحية[١٣]. وقد دفعه هذا البحث إلى الطواف فى أرجاء الأندلس، ثم السفر إلى المغرب حتى التقى بالشيخ أبى مدين الأشبيلى نزيل تلمسان (ت١١٩٧م/٥٩٤هـ).

لقد أصبح ابن عربى إذن ينشد طريقا للمعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية أسمى من طريق أهل النظر الذى تحصل فيه المعرفة عن طريق التعلم والاستدلال، ألا وهو طريق التماس الإيمان والمعرفة عن طريق التصفية والمكاشفة وانتظار التجلى. مما يدل على أن التصوف فى هذه المرحلة قد خطا خطوة نحو التصوف التأملى، الذى يتخذ ابن عربى فيه مكانه مع الجيل الأوسط من المتصوفة، حيث يتبلور لديه النهج الصوفى فى قالب فكرى[١٤]. وذلك بعد أن حمل بوادره التى شاعت فى ظل نشوء دولة الموحدين(١١٤٣-١٢٢٤م/٥٣٩-٦٢٠هـ)، نظرا لارتباط الدعوة الموحدية واستناد مؤسسها على تعاليم الغزالى (ت١١١١م)، تلك التعاليم التى جعلت التصوف جزءا من الدين، ومقبولا لدى علمائه من أهل السنة، مما أدى إلى زيادة أقطاب التصوف فى الغرب الإسلامى. هذا بالإضافة إلى النزعة العقلية التى اتجه الموحدون إليها فى إدراك الله وصفاته التى أدت إلى نمو التصوف وانتشاره.[١٥] حتى صار انتشار التصوف ظاهرة تلفت النظر خلال القرن الثانى عشر الميلادى/النصف الثانى من القرن السادس الهجرى. [١٦]

هذا ولم تكن علاقة الحكام بالمتصوفة على وتيرة واحدة فتارة نجد للمتصوفة مكانة كبيرة لدى حكام الموحدين، وتارة أخرى يتعرضون للمضايقات والمتاعب حينا، بل والسجن والموت أحيانا أخرى. [١٧] فكثيرا ما كان الفقهاء يعملون على تخويف الحكام منهم، ومن ثم يكون التضييق على رموزهم وتشويه أفكارهم مما يؤدى إلى النفور منها والسخط على

أصحابها[١٨]. إزاء مثل هذه الظروف كان يعمد المتصوفة إلى التستر، كما يضطر المؤلفون منهم إلى إخفاء شخصياتهم والحرص على أن تتداول الأفكار والمؤلفات داخل دائرة ضيقة من المريدين والتلاميذ، وفى أسلوب رمزى يميل إلى الغموض لا يتسنى فهمه إلا داخل هذه الدائرة.[١٩]

وما كان ابن عربى وفق هذا التكوين الذى شكل فكره يستطيع أن يتوقف فيما سعى إليه ليصطدم فى كل خطوة من خطواته بما يوقفه[٢٠]. فكان خروجه وهو فى الخامسة والثلاثين من عمره قاصدا المشرق فى رحلة للحج والسياحة فى الأرض لمواصلة العلم والطلب والقصد والوصول والمصافاة وهى أمور لها عند الصوفية معان وارتباط. [٢١] فمن مصر إلى مكة عام ١٢٠١م/٥٩٨هـ. ومنها يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد المشرق.

فى تلك الآونة تقابل فى مكة عام ١٢٠٤م/٦٩٠هـ بمجموعة من حجاج الأناضول من قونية وملطية وعلى رأسهم مجد الدين إسحاق، فاصطحبهم فى رحلة عودتهم عن طريق بغداد والموصل إلى أن وصل "ملطية" عام ١٢٠٥م/٦٠١هـ. فى ذات العام تلقى مجد الدين دعوة للقاء السلطان السلجوقى كيخسرو الأول (١٢٠٥-١٢١١م) للاحتفاء بعودته إلى العرش للمرة الثانية، فاصطحب مجد الدين معه ابن عربى، حيث أغدق عليهما السلطان الهدايا. بعدها تنقل ابن عربى بين القدس والقاهرة ومكة ليعود مرة أخرى عام ١٢٠٩م/٦٠٦هـ إلى "قونية"، وهناك كتب فى ذلك العام إحدى رسائله وهى "رسالة الأنوار". وفى "أكسراى" أكمل كتابه "ترجمان الأشواق" عام ١٢١٥م/٦١٢هـ. كما بقى فى "سيواس" لبعض الوقت. ثم استوطن ملطية فى الفترة من عام ١٢١٦م/٦١٢هـ حيث ولد بها ابنه سعد الدين عام ١٢٢١م/٦١٨هـ.

هذا العقد من الزمان الذى قضاه بين الإقامة والتنقل فى ربوع بلاد الأناضول أتاح له عقد صداقات والتعرف على شخصيات لزمته كتلاميذ ومقربين من أهمهم صدر الدين القونوى (ت١٢٧٤م/٦٧٣هـ). كما تركت أثرا عميقا على الحياة الفكرية فى الأناضول، التى أصبحت مركزاً أساسياً للنشر

والترويج لفكره الصوفى، فقد دون هناك معظم مؤلفاته، كما تتلمذ على فكره الكثير من التلاميذ والمريدين. وقد آل كثير من مؤلفاته وأيضا ما كان يقتنيه من كتب إلى صدر الدين القونوى، الذى صار أكبر شارح ومفسر لفكر ابن عربى، وبفضل جهوده صارت مؤلفات ابن عربى تدرس فى المدارس. وقد ترك القونوى تلك الثروة بدوره وقفا للمكتبة التى أسسها بنفسه فى قونية. وعلى الرغم مما أصابها فيما بعد من إهمال، إلا أن معظم مقتنياتها حفظت فى مكتبة يوسف أغا بقونية وعدد آخر من المكتبات التركية، حتى صارت تلك المكتبات مصدرا لما يخرج من نسخ لأعمال هذا المفكر الصوفى الكبير.(٢٢)

هكذا احتضنت بلاد الأناضول ابن عربى وفكره وحفظت أعماله المتنوعة التى تضمنت هذا الفكر. فكتاب "الفتوحات" الذى جلا من التصوف ناحيته العقلية، وقد أفرغ فيه من أفكاره ولم يفرغ منه إلا قبل وفاته بثلاث سنوات، يضم عرضا متكاملا لمذهبه الصوفى يقع فى سبع وثلاثين قسماً أو فصلاً. ويعد أشهر هذه الأعمال على الرغم من أنه لون من الأرستقراطية العقلية، يتسامى على أوساط القراء. أما "فصوص الحكم" فهو عرض للرسل الخمس والعشرين وأهميتهم. أما "تحفة المسافرين" ففيه ذكر المواقف التى تعرض للصوفية فى أسفارهم إلى الغاية التى يرمون إليها. (٢٣)

فابن عربى الذى عبر فى هذه المؤلفات المتنوعة عن تجربته ومعرفته فى قليل من الشعر وكثير من الأعمال النثرية، يرى المفكرون المعاصرون فيما قدمه شرحا كاملا لما كان الصوفية الأولون قد فهموه غير أنهم لم يصوغوه، بمعنى أدق أنه وضع صياغة جديدة للتصوف الكلاسيكى الذى كان يركز على العمل، فاستبدله كلية بالمعرفة مقدمة فى نظام محكم. وقد أحدث منهجا فى فلسفة الكون والإنسان لم يعد مرتبطا بالتصوف العملى بل بالتصوف التأملى، الذى يؤدى إلى المعرفة اليقينية وهى غاية التصوف.(٢٤)

ومن خلال دراسة هذه المؤلفات يتضح أن كل فلسفة ابن عربى جاءت مرتبطة فى عمومها بمصطلح "وحدة الوجود" ومنها تولدت فكرة وحدة الأديان ونظرية الإنسان الكامل وكلها متسقة مع مذهب وحدة الوجود؛ الذى يجعل كل شئ يستمد وجوده من خلال إيجاد الله له أى علم الله له. وهذه النظرية لا تعبر عن استمرارية اتصال مادى بين الله والخلق. فالله يعلو على كل الأشياء وهى ليست هو، وهو إنما يتجلى فقط من خلال الأسماء. أما من خلال الذات فلا؛ فهو على مستوى الذات لا يمكن إدراكه، حيث أنه يتجاوز كل المفاهيم ولا يدرك كنهه بما أنه فوق كل معرفة عقلية. وعليه فإن وجود الحوادث لا يماثل ذاته بل هو انعكاس لصفاته، وهذا هو تفسير مفهوم اختلاف الذات عن الكون فى فلسفة ابن عربى[٢٥]. مما يعنى أن وحدة الوجود الصوفية فى مفهوم ابن عربى غير وحدة الوجود الفلسفية المادية التى ربطت بين الله والعالم المادى، وبذلك يكون ابن عربى أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود.

إذن لا نبالغ إذا قلنا بتأثير ابن عربى فى التطور العام للصوفية، فهو واضع نظام علمى للتصوف أفاد الأجيال اللاحقة، حيث وجدوا نظاما استطاعوا أن يوظفوه، أى يستعملوا مفاهيمه ومصطلحاته. [٢٦]

بيد أن ما عرف عنه من غموض جاء من أسلوبه المقتضب الذى يقوم على جزالة العبارة واستعمال الرمز مما يجعل إيصاله لقارئ غير ملم أمرا يتطلب شرحا مطولا. وهنا يعود الفضل لمدرسة ابن عربى فى الأناضول متمثلة فى جلال الدين الرومى (١٢٠٧-١٢٧٣م/٦٠٤-٦٧٢هـ) الذى قضى معظم حياته بقونية. وقد سار على خطى ابن عربى فانتقل إلى حلب ثم دمشق، التى كانت هى الأخرى مقرا لابن عربى. وإذا كان جدل ما قد أثير حول لقائهما معا بشخصيهما[٢٧]، إلا أن الرأى قد اتفق على تلاقى فكرهما من خلال مزاملة الرومى فى قونية لصدر الدين القونوى، تلميذ ابن عربى وشارح مذهبه.

يمثل جلال الدين الرومى الأدب الرمزى المعبر عن خلجات النفس وعن ظلال المعانى فى مدرسة ابن عربى، مما يجعل منه الشاعر الرمزى للمذهب. كما أنه كان من أوضح تلاميذ ابن عربى فى عوالمه الشعرية الرمزية[٢٨]. حيث استخدمت أبيات "مثنوى" جلال الرومى فى تفسير أقوال ابن عربى فى "الفصوص". كما استخدم معلقو المثنوى عبارات ابن عربى فى التعليق على أفكار المثنوى. [٢٩]

كذلك قدم الرومى لبعض آيات القرآن تفسيرا صوفيا تماما كما انتهج ابن عربى. غير أنه لم يجعله بعيدا عن الفهم، وإنما استخدم لذلك ولطرح القضايا الفلسفية الصوفية صورا رمزية وتشبيهات بسيطة وأسلوبا يعتمد على الجرس الموسيقى مما يجعلها أقوالا سهلة الحفظ، قريبة المعنى، قوية التأثير مع عمق الدلالة[٣٠]، وبذلك تحقق التطور فى عمل الصوفى حين يكتب للآخرين. فقد أسهمت أقواله وأشعاره فى جعل البحث والتأمل حول الآراء الفلسفية يدور فى المدارس الشعبية بعد أن كان لا يطرح إلا داخل دائرة ضيقة من التلاميذ، مما كان له أثر فى تطور التصوف.

استطاع ابن الرومى أيضا أن يأخذ من جانبه الصوفى ويجعله مبدأ لأقواله حول القضايا الاجتماعية والأخلاقية كالعدل وعدم الظلم، من منطلق أن الصوفية من الذين لهم إلماماً أكثر بإصلاح أنفسهم ومن ثم إصلاح الناس[٣١]؛ لذا أصبح يتجه إلى الصوفى كل من المفكر والطالب وعامة الناس بل والساسة. لذلك ليس بمستغرب أن يسترشد بهم الحكام. ولنا مع كل من ابن عربى وابن الرومى وقفة حين يلجأ الحاكم إلى الصوفى طالبا النصيحة فى أمور تخص الحكم.

فقد قدم ابن عربى فى إحدى رسائله جوابا لمسألة طرحها عليه السلطان السلجوقى كيكاوس الأول (١٢١١-١٢٢٠م/٦٠٥-٦١٧هـ) تتعلق بكيفية معاملة الرعايا من غير المسلمين. فكانت إجابة ابن عربى التى جاءت بمثابة وثيقة فى السياسة الشرعية الإلهية للحكام – كما يصفها آسين بلاثيوس[٣٢]– جاءت فى قسمين: يعد القسم الأول منها – كما يظنه ابن

عربى – سبيلا للرشاد وكأنه المحجة البيضاء، يهتدى بها الحكام من أئمة المسلمين فى طريقهم حتى يتحقق لهم الرشاد، وللرعية العدل ويستوى به الملك بما يرضى الخالق، الذى استخلفهم فى الأرض وجعل منهم الأئمة. أما القسم الثانى فقد وجه فيه السلطان إلى العمل بكتاب الخليفة عمر بن الخطاب فيما يخص أهل الذمة. وقد علق آسين بلاثيوس على هذا القسم بأنه يمثل تحريضا من جانب ابن عربى للسلطان السائل بمعاملة النصارى معاملة خالية من كل تسامح، وأن يطبق عليهم كل القوانين الصارمة، وقد برر هذا الموقف بأنه رغبة فى الانتقام من الصليبيين(٣٣).

كان يمكن أن يعد هذا التبرير – فى حد ذاته– مقبولا من جهة، ويمكن اتخاذه مجالا للطعن على قول ابن عربى بوحدة الأديان من جهة أخرى. والواقع أن هذه القوانين لم تكن إلا الشروط اللازمة لكى يعيش النصارى وغيرهم فى ذمة المسلمين لهم ما لهم وعليهم ما عليهم حتى لا تقع المعاندة والشقاق داخل أرض الإسلام، على حد تعبير ابن عربى. (٣٤)

وإلا بماذا يمكن تفسير هذا الموقف، والمعروف أن غير المسلمين عاشوا دوماً تحت حكم الإسلام فى كل من المغرب والمشرق، وأيضا تحت حكم السلاجقة دونما اضطهاد ولا تعسف فى معاملتهم، اللهم إلا فى حالات التمرد والفتن، كما أثبتت الأحداث وشهدت بذلك الدراسات(٣٥). وما كان طلب هذا السلطان للنصيحة بشأنهم إلا مثالاً على ذلك حيث تعرض فى مبدأ حكمه لمحاولة من جانب النصارى فى البلاد فى كل من أنطالية وثغر سينوب للخروج عن طاعته عامى ١٢١٢م/٦١٠هـ – ١٢١٣م/٦١١هـ.(٣٦)

فى حين أن المسلمين الذين عاشوا تحت حكم النصارى فى كل من المشرق والمغرب لم يشهدوا تلك المعاملة، ولذلك واستكمالا لواجبه الدينى، فقد أورد ابن عربى فى موقع آخر من كتاب "الفتوحات" نصيحة للمسلمين الذين تخرج بلادهم من سيطرة وحكم المسلمين بألا يقيموا فيها ويهاجروا منها. وبذلك فسر موقفه حين أعلن الحجر على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه، ليس لكونه خرج عن سيطرة المسلمين بل لأن المسلمين فيه

على أسوأ حال. وقد علق بلاثيوس على هذا الموقف بقوله أنه يفصح عن الكراهية التى يكنها ابن عربى للنصارى. (٣٧)

والواقع أن هذا الموقف كان ينطبق أيضا على المسلمين فى الأندلس الذين عاشوا فى بقاع من البلاد بعد خروجها عن حكم المسلمين؛ حيث تعرضوا إلى نفس الأحوال من السوء التى أشار إليها ابن عربى مع مسلمى القدس الخاضعين لحكم الصليبيين فى بلاد الشام. وقد اتخذ العلماء فيه نفس الموقف الذى اتخذه ابن عربى وأصدروا بذلك فتاوى تطابق هذا الرأى.(٣٨)

وقد أوردنا الرسالة الموجهة للسلطان، والدعوة الموجهة للمسلمين القاطنين فى بلاد خارجة عن حكم الإسلام بنصيهما الحرفى – كما ورد عند ابن عربى – فى الملاحق التى ذيلنا بها البحث.

ومثلما حدث مع ابن عربى حدث مع ابن الرومى، إذ قدم الأخير للسلطان فى إحدى مقابلاته ما يعد طريقا يحتاج إليه الحاكم، أرشده من خلاله إلى ما هو أحق بحاله تجاه الرعية. كما أورد قصة رمزية عن التعصب الدينى لملك يهودى كان يقتل النصارى تعصبا. وأخرى عن وزير ماكر أشار على مليكه بحيلة خبيثة ضد النصارى، فأنفذها دون أن يتدبرها بعقله.(٣٩)

فكلا المفكران يتفقان بالقول بوحدة الأديان والإيمان بالرسل جميعا، وتتسق أراؤهما ومواقفهما مع هذا المبدأ، تماما كما كانت فى كل النظريات التى قالوا بها. فقد كان كل منهما مرآة لفكر الآخر، فبعد أن استوعب ابن الرومى فكر ابن عربى ووعاه كان أفضل من أوصله ليتركا تأثيرهما معا على الحياة الفكرية فى عصرهما والعصور اللاحقة.

أما إذا انتقلنا إلى الزيارة الثالثة التى قام بها لبلاد الأناضول وافد أخر من الغرب الإسلامى فمن المثير للدهشة أن أول ما يطالعنا فى تلك الرؤية الثالثة وهى التى قدمها ابن بطوطة لبلاد الأناضول خلال زيارته فى الفترة من ١٣٣٣–١٣٣٤م/٧٣٣–٧٣٤هـ، وهى الفترة التى شهدت وجود أمراء عديدين كل منهما أمير أو سلطان على منطقة من بلاد الأناضول مع

بـدايات القـرن الرابـع عشـر الميلادى/الثـامن الهجـرى[٤٠]. حيـث تصـدرت ملاحظاته، التى سنتناولها بالتفصيل، ملاحظة هامة يذكر فيها أن تلك البلاد من بر التركية المعروف ببلاد الروم بها الآن كثير من النصارى تحت ذمة المسلمين من التركمان[٤١]. وعندما وصل إلى مدينة العلايا (وهى مقر أمير أنطالية على الساحل الجنوبى لبلاد الأناضول) أشار إلى أن الروم (يقصد النصارى)، الذين كانوا أهلها قديما، ساكنون بموضع منفردين به وعليهم سور. واليهود فى موضع آخر وعليهم سور، والملك وأهل دولته ومماليكه يسكنون ببلدة عليها أيضا سور يحيط بها.[٤٢]

من هاتين الملاحظتين يتبين أن النصارى من السكان الأصليين منذ افتتاح البلاد عام ١٠٧١م/٤٦٣هـ وضمها للحكم الإسلامى على يد السلاجقة وحتى زمن الزيارة – أى عمر دولة سلاجقة الروم – مازالوا يعيشون فى موطنهم تحت ذمة المسلمين. ولو كانت سيرة الحكم الإسلامى فيهم غير حسنة ما استمروا فى العيش هناك، وهم من سكان السواحل وكان من الممكن أن يلحقوا بالبيزنطيين ويعيشوا تحت حكمهم وهم أبناء عقيدتهم.

أما الملاحظة الأخرى وإن كانت تبدو للوهلة الأولى وكأن الأسوار التى تفصل بين كل طائفة هى للعزل، لكن الواقع أن رقعة المدينة كلها محاطة بالأسوار، كشأن المدن الساحلية فى العصور الوسطى التى تتحصن بالأسوار خشية الهجمات البحرية؛ ولذلك كانت كل طائفة من سكانها منفردة بنفسها عن الطائفة الأخرى بما فيهم المسلمين، دونما حصر واقع على طائفة بعينها.

إذن أفادت هاتان الملاحظتان فى التأكيد على استمرار بقاء غير المسلمين – بأعداد كبيرة – فى العيش تحت ذمة المسلمين دونما اضطهاد ولا تعسف، كما أسلفنا من قبل.

والآن نتتبع رؤية ابن بطوطة لمجتمعات تلك الإمارات بترتيب زيارته لها. وقبل أن نرصد تلك الظواهر الاجتماعية التى تميز تلك المجتمعات، التى

دائما ما تكون محل اهتمام ابن بطوطة، نجده يشير إلى تلك الإمارات وحكامها مصنفا إياهم ما بين سلطان كبير وسلطان صغير وثالث وسط تبعا لحجم إمارته ومدى ثرائها وأيضا قوته فى فرض سلطانه. مما يلقى بعض الضوء على الواقع السياسى لتلك الفترة من تاريخ بلاد الأناضول، حيث الانقسام وتفتت السلطة بين أيادى كثيرة تتفاوت فى قدرتها على فرض سلطانها منذ انكسار الموجة الثانية من التوغل المغولى وتراخى قبضتهم على البلاد(٤٣). فسلطان العلايا مثلا تعد مدينته من أحسن المدن وهى متناهية فى اتساع المساحة والفخامة(٤٤). وكذلك كان سلطان "أكريدور" [إلى الداخل من أنطالية] من كبار سلاطين تلك البلاد. وعندما يشير إلى إمارة بأنها من بلاد ملك العراق أو مصر والشام. فيمكن تفسير ذلك بأنه لقرب بلاد الأناضول من العراق والشام فكان يتنازع عليها حكامهما، وتدين بالولاء لمن استطاع أن يُأمَّر عليها تابعا له أو يربطها بصلة مصاهرة(٤٥). ومن السلاطين أيضا من له همة وشأن فى الجهاد، مثل أمير "أزمير" الذى يذكر أنها مدينة كبيرة على ساحل البحر وأميرها له أجفان غزوية يضرب بها نواحى القسطنطينية العظمى فيسبى ويغنم، ويفنى ذلك كرما وجودا. ولما اشتدت على الروم وطأته، رفعوا أمره إلى البابا فأمر نصارى جنوة وفرنسة بغزوه، فاستشهد واستقر النصارى بالبلد ولم يقدروا على القلعة لمنعتها(٤٦). ومنهم كذلك من هو أكبر ملوك التركمان وأكثر مالا وبلادا وعسكرا وله من الحصون ما يقارب مائة حصن وهو فى أكثر أوقاته لا يزال يطوف عليها ويقيم بكل حصن أياما لإصلاح شئونه وتفقد حاله ويقاتل الكفار ويحاصرهم مثل سلطان "برصا"(٤٧).

أما سيرة هؤلاء السلاطين فقد استرعت انتباه ابن بطوطة أيضا. فمنهم من كان تقيا يقضى وقته فى رمضان مع رجال دولته فى المسجد الجامع فى سماع قراءة القرآن ويشاركهم الطعام(٤٨). وهناك من بين هؤلاء السلاطين من يتسم بالتواضع ولين الكلام وأيضا قلة العطاء مثل سلطان لاذق(٤٩). ومنهم كذلك من هو حسن السيرة جلساؤه من الفقهاء وهم معظمون لديه مثل سلطان ميلاس(٥٠).

وكـان علـو شـأن الفقهـاء والعلمـاء لـدى أهـل بـلاد الأناضـول مـن الظواهر التـى استحسـنها ابن بطوطـة، فقد اطلعنـا علـى حـال مـدرس بمدينـة بركى [فى غرب البلاد] رآه يمتطى بغلـة فارهـة ومماليكـه وخدامـه عن جانبيـه والطلبـة بـين يديـه، وعليـه ثيـاب حسـان مطـرزة بالـذهب، حتـى أنـه خالـه لمـا شاهده ملكا من الملوك(٥١). كما لاحظ مكانهم فى مجلس السلطان عند بعض السلاطين فـى صدر المجلس والسلطان يجلس علـى يمينـه، فعلق بـأن ذلـك لعزة الفقهاء عند الترك(٥٢).

أمـا سـمة المجـالس فهـى دائمـا الطعـام وقـراءة القـرآن والـوعظ والموسيقى والسماع والرقص(٥٣). ويبدو أنه الرقص الجماعى الذى اشتهر به أهل الطريقـة [أى الصـوفية]. وأحيانـا تكـون القـراءة بأصـوات مبكيـة وألحـان عجيبة(٥٤).

أمـا حريـة النسـاء فكانـت مـن الظـواهر اللافتـة للنظـر فـى بـلاد الأناضول، وإن كانت فى مجتمعات النصارى فمنهن أصحاب الحرف وهن لا يحتجبن(٥٥)، نظراً لأن ذلـك ممـا لا تفرضـه شـريعتهم. أمـا فـى مجتمعـات المسلمين فكانت الحرية مكفولـة لحريم السلطان، ولا يمكن أن توصف بأنها حرية –على نحو ما يرى البعض–(٥٦)، وإنما الأجدر اعتبارها دليلاً علـى علـو مكانة المرأة فى البلاط السلجوقى، فهى الحاكمة فى أمر البلاط، خاصة فى غياب السلطان، والمثال الذى قدمه ابن بطوطة للخاتون زوجة سلطان برصا يوحى بذلك وهو لم يصفها إلا بالفضل والصلاح(٥٧).

هناك ظاهرة أخرى استوقفته هى عدم معرفة أهل هذه البلاد باللسان العربى، ومن يدعى من بينهم ذلك تجب كرامتـه لندرة أمثالـه وتكريما للنبى (ﷺ)(٥٨). ولتفسير هذه الظاهرة فى ضوء الظروف التاريخية يمكن القول بأن فتـرة الحكـم المغـولى خـلال النصـف الثـانى مـن القـرن الثالـث عشـر الميلادى/السـابع الهجرى كـان التوجـه نحـو الشـرق هـو الغالـب ممـا سـهل الاتصال بإيران ومن ثم تفاقم التأثير الفارسى فى مقابل الانفصام والبعد عن العالم العربى، فى حين كانت أخريات ذات القرن وبدايات القرن الرابع عشر

الميلادى/الثامن الهجرى تشهد بروز الشخصية التركية فى ظل انفراد العنصر التركمانى بالسيطرة السياسية[٥٩] وكان من أثر ذلك أن هيمنت اللغة التركية وحدها.

وقد آثرنا أن نختتم ما أطلعتنا عليه هذه الرؤية من جوانب المجتمع الأناضولى بتلك الظاهرة الاجتماعية الهامة التى أفرد ابن بطوطة وأطنب فى الحديث عنها، حتى أنه قدم وصفا متكاملا لكل ملامح تلك الظاهرة.

ألا وهى وجود تجمعات أو بالأحرى تنظيمات يطلق عليها "الآخية الفتيان"، قوامها من الشبان ولهم رؤساء أو زعماء، حيث ذكر أنهم بجميع البلاد التركمانية الرومية فى كل بلد ومدينة وقرية، ولا يوجد مثلهم فى الدنيا أشد احتفالا بالغرباء من الناس وأسرع إلى إطعام الطعام وقضاء الحوائج[٦٠]. ونجده يشير إلى أن أمثال هؤلاء فى أفعالهم رآهم فى أهل شيراز وأصفهان. ولكن آخية الأناضول أحب فى الوارد والصادر، وأكثر إكراما وشفقة على الغريب[٦١]. مما يجعلها تنظيما شعبيا ذا دور ومهمة اجتماعية بالدرجة الأولى. بيد أنه عاد وأشار إلى أنهم لا يوجد مثلهم فى الأخذ على أيدى الظلم وقتل الشُرط، ومن ألحق بهم من أهل الشر[٦٢]. وهنا يضفي عليهم بعدا إضافيا يتعلق بأمور إدارة البلاد؛ إذ كان دفع الظلم وقتل الشرط ومدافعة أهل الشر، مهمة يقوم بها الأفراد من الشعب بأنفسهم إما فى غياب دور الدولة، أو إذا كان يقوم به أفراد هم عمال للدولة اعتراضاً من الشعب على جورهم وتعسفهم.

ويضيف لهم أيضا أن من عوائد هذه البلاد أنه ما كان منها ليس به سلطان فالآخى هو الحاكم به وترتيبه فى أمره ونهيه وركوبه ترتيب الملوك[٦٣].

بمعنى أن هذه التنظيمات فى غياب السلطة السياسية تحل هى محلها. إذن هذه التنظيمات هى تنظيمات اجتماعية بالدرجة الأولى ولكنها تأخذ بعدا سياسيا فى حالة تعسف السلطة السياسية اعتراضا منها عليها.

أما فى حالة غياب السلطة السياسية فهى تصبح تنظيما سياسيا يتولى أمور البلاد. أى أن الشعوب هى التى تبادر بتشكيل تلك التنظيمات وقت الأزمات تيسيرا لأمورها. (٦٤) وأخيرا لم يجد ابن بطوطة بداً من تسجيل شدة إعجابه بهذه التجمعات والإشادة بوجودها وبخاصة فى تلك البلاد، ففى ظل هذا النظام سار المسافرون بأمان فى ربوع الأناضول.

قد نستشعر أن هذا الحرص من جانب ابن بطوطة على الثناء على ذلك الدور لتلك التنظيمات التى سادت فى المشرق، ربما مرده- فيما يلاحظ- عدم وجود مثيلتها بذات التشكيل فى الغرب الإسلامى؛ حيث أمثال هذه الخدمات كان يقوم بها أهل التصوف القابعون فى الزوايا المنتشرة على طول الطريق، إذ كانت تتضمن مواضع عدة لإرفاق الواردين وإطعام المحتاج من القاصدين(٦٥).

أما تأمين السبل وتمهيد الطرق فكانت من المهام التى تضطلع بها الدولة، فقد أهتم حكام المغرب من بني مرين (٦٦٧/ ٩٥٦هـ)، خاصة على عهد أبى الحسن (٧٣١- ٧٤٩هـ) ثم ولده أبى عنان (٧٤٩- ٧٥٩هـ) الذى عاصره ابن بطوطة- اهتموا بتعمير طرق المسافرين بما يعرف بالرتب (وهى خيام) يأمر بسكناها أهل الوطن، ويجرى لهم على ذلك إقطاعاً من الأرض، يلزمون فيها ببيع ما يحتاج إليه المسافرون، ويدبرون لهم المرافق التى يضطرون إليها، ويحرسونهم ويحوطون أمتعتهم، فلا يزال المسافر وكأنه فى بيته وبين أهله فى ذهابه وإقباله(٦٦).

وعلى الإجمال يمكن أن نستخلص من تلك الرؤية التى قدمها ابن بطوطة لبلاد الأناضول أنها – رغم تفتتها سياسيا إلى إمارات – فلم يكن فيما بينها وقتئذ على ما يبدو نزاع أو صراع، وإنما كانت الأطماع تتنازعها من الخارج. كما اتضح أنها قادرة على حماية نفسها من جيرانها بدرجات متفاوتة، بل منها القادر على أكثر من الدفاع عن نفسه بالإقدام على الغزو والحرب إذا لزم الأمر. وعلى هذا يكون الوضع السائد فى البلاد آمن ومستقر بصفة عامة يكفل الرخاء والثراء وطيب العيش لمعظم أهل هذه الإمارات،

حيث يستطيع الزائر أن يلحظ ذلك بوضوح. ولم يجد ابن بطوطة فيها من الظواهر الاجتماعية إلا كل ما هو مقبول، بل منها من الظواهر ما يبعث على الإعجاب ويستحق الثناء.

الخاتمة:

تعرضنا فى هذا البحث لزيارات ثلاث قام بها بعض القادمين من الغرب الإسلامى، الذين زاروا بلاد السلاجقة، وقدموا رؤى عاصرت مراحل مختلفة من تاريخ تلك المنطقة من بلاد المشرق الإسلامى على مدى ثلاثة قرون. أظهرت أن المشرق كان دائما بالنسبة لأهل المغرب محط أنظارهم وهم يرنون ببصرهم إليه، وقد يصل بهم إلى أى مدى امتد إليه المد الإسلامى إذا تهيأت الظروف لذلك. هذه الظروف يمكن أن نكون عنها صورة إجمالية فى تلك الفترة التى وقعت خلالها تلك الزيارات الثلاث إذا ما حاولنا الرجوع إلى الأحداث التى سجلتها الحوليات التاريخية والدراسات التى قامت على تحليل هذه الأحداث، حيث ألقت تلك الظروف بظلالها على هذه الرؤى. سواء إبان فترة تعاظم قوة السلاجقة، وقت أول زيارة فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى / السادس الهجرى. وحتى فى زمن انقسامهم إلى دول كبيرة كانت دولة سلاجقة الروم بالأناضول أكبرها وأقواها وأطولها عمرا، وقت الزيارة الثانية فى العقد الأول من القرن الثالث عشر الميلادى / السابع الهجرى. بما فى ذلك فترة تفتتهم إلى إمارات صغيرة وقت آخر زيارة فى ثلاثينيات القرن الرابع عشر الميلادى / الثامن الهجرى.

فقد وقفنا من خلال عرض هذه الرؤى على صورة إجمالية للمجتمع السلجوقى حيث غطت رؤى هؤلاء الزائرين جوانب مختلفة منه. بدءا بزيارة بنيامين التطيلى عام ١١٧٠م/٥٦٦هـ التى تعرضت للجانب السياسى والدينى، حينما أوضحت أن اليهود فى الأقاليم الشرقية للبلاد الواقعة تحت سلطان السلاجقة كانوا يتواجدون بكثافة، ويعيشون تحت ذمة المسلمين وتجرى عليهم أحكام الذمة ولا يتعرضون للتعسف أو الاضطهاد إلا فى أوقات الفتن والاضطرابات، خاصة إذا كانوا جزءً منها أو ضالعين فيها. من هنا كان من الممكن أن يعد هذا الجزء من المشرق الإسلامى ملجأ وملاذا مناسبا لليهود، فى مقابل ظروف معاكسة لهم فى المغرب بعد تعرض الحكم الإسلامى هناك للتقلص تحت ضغط متزايد من حركة الاسترداد المسيحى.

وعليه يمكن ترجيح فرضية أن هذه الزيارة كانت تفقدية أكثر منها زيارة للطواف والسياحة.

أما ما ورد بها من إشارات عن وجود عناصر مناهضة لسلطان السلاجقة سواء من قبل طائفة دينية أو عرقية، فقد أظهرت أن السلاجقة لم يتوانوا فى إحكام قبضتهم على الأمور وذلك بمقاومة الطوائف الدينية المارقة. وكذا ضبط حدودهم وأطرافها مما قد تسببه اعتداءات قبائل تركية لم تنضوِ تحت سلطانهم.

أما الزيارة الثانية والتى أطلعتنا على جانب من الحياة الفكرية فى المجتمع السلجوقى فى الأناضول وهى زيارة ابن عربى المفكر الصوفى الأندلسى، الذى وفد على البلاد وقضى بها أكثر من عقد من عام ١٢٠٩ إلى ما بعد عام ١٢٢١م/٦٠٦-٦١٨هـ. فقد وجد ابن عربى فى ربوع الأناضول مجتمعا أرحب لتنمية فكره، لم يشهد فيه تضييقا من جانب السلطة السياسية أو الدينية، وذلك على العكس مما كان يشهده المغرب الإسلامى فى ذات الفترة. كما وجد عددا أكبر من التلاميذ والمريدين يلتفون حوله يعلمهم مذهبه الصوفى دونما تستر أو قيود، وهو ما لم يجده فى موطنه. وقد وجد من هؤلاء التلاميذ من يأخذ على عاتقه الحفاظ على تراثه الفكرى ويتولى مسؤولية نشره. وكذلك وجد من يقبل على هذا الفكر ويستطيع إيصاله إلى أكبر عدد ممكن من المتلقين، حتى لا يكون دولة بين القلة والصفوة من المفكرين، وهى المهمة التى قام بها جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى. وإذا كان ابن عربى قد قدم للمجتمع فى الأناضول فكرا أحدث تطورا هاما فى تاريخ التصوف، انتقل به من التصوف العملى إلى التصوف التأملى الفكرى، فإن هذا التطور قد أوجد فى البلاد طائفة من التلاميذ استطاعوا المضى فى نشر هذا الفكر، فغدت بلاد الأناضول مركزا يشع منه هذا النوع من الفكر الصوفى.

كما لاقى ابن عربى الترحيب والتقدير من السلطة السياسية حتى أن سلطان البلاد استرشد برأيه حول مسألة تخص شأنا من شؤون الحكم ألا

وهو معاملة رعايا البلاد من غير المسلمين، وقد عرضنا لرأيه وأوردناه بنصه فى ملحقين ذيلنا بهما البحث وحاولنا تفسير هذا الرأى فى ضوء الظروف التاريخية التى تزامنت مع إثارة هذه المسألة.

أما الزيارة الثالثة والتى أجلت جوانب أخرى من المجتمع السلجوقى، أبرزها الجوانب الاجتماعية وهى زيارة ابن بطوطة، الذى طاف ببلاد الأناضول خلال العام ١٣٣٣م/٧٣٣هـ، فقد أثبتت أنه على الرغم من تفتت الوحدة السياسية لبلاد الأناضول وتوزيعها بين إمارات متعددة إلا أن الوضع العام للبلاد كان يسوده الأمن والاستقرار – بصفة عامة – فى ظل حكامها، بحيث لم يتهددها النزاع والأخطار إلا من الخارج.

ويستطيع الزائر أن يطوف بين ربوعها فى أمان فى ظل نشاط ملحوظ من تنظيمات شعبية تتميز بقدرات هائلة على تقديم خدمات اجتماعية سواء لمواطنيها أو للغرباء عن البلاد، فضلاً عن دورها السياسى فى بعض الأحايين. وقد سجل ابن بطوطة إعجابه الشديد بأفراد هذه التنظيمات الذين يعرفون "بالفتيان الآخية"، وخصهم بخصائص لم يشهد بمثلها فى بقاع أخرى، ربما يكون هذا هو تفسير سر إعجابه الشديد بها.

كما أطلعنا على ظواهر أخرى يتميز بها مجتمع الأناضول وهى وجود أعداد كبيرة من النصارى يعيشون بأمان وحرية تحت ذمة المسلمين. كما لفت نظره من الظواهر الاجتماعية أيضاً ما يتمتع به العلماء والفقهاء من مكانة رفيعة من جانب أفراد المجتمع والسلطة السياسية على السواء. غير أنه لاحظ غياب معرفة اللسان العربى بين أهل البلاد – على الرغم من تقديرهم كمسلمين لهذه اللغة باعتبارها لغة القرآن – الأمر الذى يمكن تفسيره ببروز الشخصية التركية وهيمنة اللغة التركية بالتزامن مع انفراد العنصر التركمانى بالسيطرة. وأخيراً تجب الإشارة إلى ما وقف عليه من علو شأن المرأة فى المجتمع السلجوقى خاصة فى بلاط الحكام.

هكذا صار هذا الجزء من بلاد المشرق منذ أن افتتحه السلاجقة وصار ضمن حدود العالم الإسلامى يشهد من يؤمه إما بحثاً عن المعرفة أو نشراً للعلم أو حتى تفقد أحوال البلاد. ومن خلال ما يسجلونه من رؤى

نستطيع التعرف على بعض جوانب المجتمع فى تلك البلاد وما يتميز به من ظواهر، ولماذا استوقفت هؤلاء القادمين من الغرب الإسلامى.

الملاحق

ملحق (١)

قال ابن عربى [1] : « [هذه] وصية ونصيحة كتبتُ بها إلى السلطان الغالب بأمر الله كيكلوس صاحب بلاد الشمال ، بلاد يونان — رحمه الله ! — جواب كتابٍ كتبه إلينا سنة تسع وستّماية :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وصل الاهتمام السلطانى الغالب بأمر الله العزيز أدام الله عدل سلطانه — إلى والده الداعى له : محمد بن العربى . فتعين عليه الجوابُ بالوصية الدينية والنصيحة السياسية الإلهية ، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله الكتاب ، إلى أن يقدّر الاجتماع ويُرْفع الحجاب . فقد صحّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: « الدين النصيحة » . قالوا : « لمن يارسول الله ؟ » قال : « لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامّتهم » . وأنت ياهذا بلاشك من أئمة المسلمين وقدقلدك الله هذا الأمر ، وأقامك نائباً فى بلاده ، ومتحكماً بما توفّق إليه فى عباده . ووضع لك ميزاناً مستقيما تقيمه فيهم . وأوضح لك حجة بيضاء تمشى عليها وتدعوهم إليها . على هذا الشرطِ ولاّك ، وعليه بايعناك . فإن عدلت فلك ولهم ، وإن جرت فلهم وعليك. فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا ، الذين ضلّ سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً . ولايكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران النعم وإظهار المعاصى وتسليط النوّاب السوء بقوة سلطانك على الرعية الضعيفة ، فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض ، وأنت المسئول عن ذلك . فيا هذا قد أحسن الله إليك ، وخلعَ خِلع النيابة عليك . فأنت نائب الله فى خلقه وظله الممدود فى أرضه ، فأنصفْ المظلوم من الظالم ، ولايغرّنك أن الله وسّعَ عليك سلطانك وسوّى لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجوْر وتعدّى الحدود ، فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمالٌ ، وما بينك وبينى أن تقف بأعمالك إلاّ بلوغ الأجل المسمّى ، وتصل إلى الدار التى

(١) « الفتوحات » ٤ / ٧١٠ ، و « محاضرة الأبرار » ٢ / ١٩٥ .

سافر إليها أبوك وأجدادك ، ولا تـكن من النادمين ؛ فإن الندم فى ذلك الوقت غير نافع .

« يا هذا ! ومنْ أشدّ مايمر على الإسلام والمسلمين — وقايل ماهم ! رَفعُ النواميس والتظاهر بالـكفر ، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك ، ورفع الشروط التى اشترطها أمير المؤمنين وإمام العالمين ، عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، على أهل الذّمة: من أن لايحدثوا فى مدينتهم ولا ماحولها كنيسة ولاديرا[1] ولا صومعة راهب ، ولا يجددوا ما خرب منها ، ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم ، ولا يأووا جاسوساً ، ولايكتموا غشاً للمسلمين ولا يعلموا أولادهم القرآن ، ولا يظهروا شِرْكا ، ولا يمنعوا ذوى قرابتهم من الإسلام إذا أرادوه ، وأن يوقرّوا المسلمين ، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس ، ولا يتشبهوا بالمسلمين فى شىء من لباسهم : فى قانسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر ، ولايتسموا بأسماء المسلمين ، ولايتكنّوا بكناهم ، ولا يركبوا سرجاً ، ولايتقلدوا سيفا ، ولايتخذوا شيئاً من سلاح ، ولاينقشوا خواتمهم بالعربية ، ولايبيعوا الخمور ، وأن يجزّوا مقادم رؤوسهم ، وأن يلزموا زيهم حيثما كانوا ، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم . ولايظهروا صليبا ولا شيئا من كتبهم فى طريق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم ، ولا يضربوا بالناقوس إلاضرباً خفيفاً ولايرفعوا أصواتهم فى كنائسهم بالقراءة فى شىء من حضرة المسلمين ولا يخرجوا شعانين ، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم ، ولا يظهروا النيران معهم ، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليهم سهام المسلمين .

فان خالفوا شيئاً مما شورطوا عليه ، فلا ذمّة لهم ، وقد حل للمسلمين منهم مايحل من أهل المعاندة والشقاق .

---

(١) [فى المطبوع : قلية — ويترجمها أسين بقوله: Celda]

فهذا كتاب الإمام العادل عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقد ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ! أنه قال : لاتبنى كنيسة فى الإسلام ، ولا يُجدد ما خرب منها .

فتدبر كتابى ترشدْ إن شاء الله تعالى ما لزمت العمل به والسلام ! »

ملحق (٢)

قال ابن عربى[1] فى هذا المعنى : « عليك بالهجرة ولا تُقمْ بين أظْهُر الكفار ، فإنَّ فى ذلك إهانة دين الإسلام وإعلاءَ كلمة الكفر على كلمة الله . فإن الله ما أمر بالقتال إلاَّ لتكون كلمة الله العليا وكلمة الذين كفروا هى السُّفْلى. وإياك والإقامة أو الدخول تحت ذمّة كافر ما استطعت . واعلم أن المقيم بين أظهر الكفار مع تمكنه من الخروج من بين ظهرانيهم لا حظّ له فى الإسلام فان النبى صلى الله عليه وسلم قد تبرأ منه . ولا يتبرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسلم. وقد ثبت عنه أنه صلى الله عليه وسلم قال « أنا برىء من مُسلم يقيم بين أظهُر المشركين » . فما اعتبر له كلمة الإسلام .

وقال الله تعالى فيمن مات وهو بين أظهر المشركين : « إن الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم قالوا فيم كنتم ؟ قالوا : كنا مستضعفين فى الأرض : قالوا : ألم تكن أرضُ الله واسعة فتهاجروا فيها ؟ ! فأولئك مأواهم جهنم . وساءت مصيرا » . فلهذا حجرنا فى هذا الزمان على الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار : فالولاية لهم والتحكم فى المسلمين ، والمسلمون معهم على أسوأ حال . نعوذ بالله من تحكُّم الأهواء . فالزائرون اليومَ البيت

(١) « الفتوحات » ٤ / ٥٩٦ ، ص ٦٠١ ، ص ٧١٦ ـ ص ٧١٨ .

المقدس والمقيمون فيه من المسلمين هم الذين قال الله فيهم : « ضـلّ سَعيهُم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صُنعاً ».وعليك بالتودّد لعباد الله من المؤمنين : بافشاء السلام وإطعام الطعام والسعى فى قضاء حوائجهم . واعلم أن المؤمنين أجمعهم جسد واحد كإنسان واحد : إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمّى . كذلك المؤمن إذا أصيب أخوه المؤمن بمصيبة فكأنه أصيب بها فيتألم لتألّمه . ومتى لم يفعل ذلك المؤمن مع المؤمنين فما ثبتت أُخوّة الإيمان بينه وبينهم فإن الله قد واخى بين المؤمنين كما واخى بين أعضاء جسد الإنسان»

وقال أيضاً [1] : « عليك بمراعاة كل مسلم من حيث هو مسلم وساوِ بينهم كما سوى الاسلام بينهم فى أعيانهم . ولاتقل : هذا ذو سلطانٍ وجاهٍ ومال وكبيرٌ ، وهذا صغير وفقير وحقير . ولا تحقِّر صغيراً ولا كبيراً فى ذمّته . واجعل الإسلام كله كالشخص الواحد والمسلمين كالأعضاء لذلك الشخص.وكذلك هو الأمر . فإن الإسلام ما له وجود إلاّ بالمسلمين . كما أن الإنسان ما له وجود إلاّ بأعضائه وجميع قواه الظاهرة والباطنة » .

(١) « الفتوحات » ٤ / ٦٠١ (٢) « الفتوحات » ٤ / ٧١٧

هوامش البحث

(*) ألقى هذا البحث ضمن أعمال الندوة الدولية الثانية عن الحضارة السلجوقية – العلوم والفكر فى العصر السلجوقى – المنعقدة فى جامعة سلجوق بقونية/تركيا ٢٠-٢٢ أكتوبر ٢٠١١م.

(١) رحلة بنيامين التطيلى (١١٦٥-١١٧٣م)، ترجمة عذرا حداد، ودراسة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أبو ظبى، ٢٠٠٢م، ص١٢٦-١٢٧، مقدمة المترجم.

(٢) ابن الأثير، الكامل فى التاريخ، حوادث عام ٥٣٩هـ وما بعدها.

(٣) رحلة بنيامين التطيلى، مصدر سابق، ص٣٢٦، ٣٣٢، ٣٣٤.

(٤) المصدر نفسه، انظر مقدمة الترجمة، ص١٢٦-١٢٧، ص١٣٧.

(**)قبائل الغز هى: ائتلاف من تسع قبائل من الترك فى شرقى آسيا من بينهم السلاجقة الذين تحركوا صوب الغرب فى القرن ٨م/٥هـ، وقد تحول السلاجقة إلى الإسلام قبيل نهاية القرن ١٠م/٤هـ، بينما ظل بقية الغز وثنيين، وبقوا لاجئين على الحدود الشرقية حيث لا تمتد إليهم سلطة السلاجقة.

Jean- Claude Garcin et autres, Etats, Societes et Cultures du Monde Musulman Medieval X-XV^{e} siecles, t. 1, Paris, 1995, p.125, 128.

(٥) رحلة بنيامين التطيلى، مصدر سابق، ص٣٣٥-٣٣٧.

(***)عن هذه الطائفة وزعيمها، انظر: محمد عبد الله عنان، تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، ط٢، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٣٨-٤٩.

(٦) رحلة بنيامين التطيلى، مصدر سابق، ص٣٢٥.

(٧) J. J. Saunders, A History of Medieval Islam. U.K., repr. 1982, p. 151.

(٨) Claude Cahen, L'Islam des origines au debut de l'Empire Ottoman, Paris, repr, 1995, p. 357.

(٩) آسين بلاثيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، بيروت، ١٩٧٩م، ص٨، حاشية٢، ص١٤-١٦.

(١٠) عن هذه المعلومات، انظر: رسالة روح القدس فى محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، تحقيق وتقديم: عزة حصريه، دمشق، ١٩٧٠م، المقدمة؛ الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٩٠م، ٤ أجزاء، فى مواضع متفرقة من الكتاب الأول والكتاب الثانى.

(١١) كلود عداس، "التصوف الأندلسى وبروز ابن عربى"، بحث فى كتاب: الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس، نشر سلمى الخضراء الجيوسى، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، مجلد ٢، ص١٢٦٠.

(١٢) المرجع نفسه، ص١٢٧٣-١٢٧٤، ص١٢٨٦.

(١٣) آسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

(١٤) دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، القاهرة، د.ت، مجلد٩، مادة التصوف.

(١٥) حسين سعيد عبد الله مراد، المتصوفة فى المغرب الأقصى فى عصرى المرابطين والموحدين (٤٥٤-٦٦٨هـ/١٠٦٢-١٢٦٩م)، القاهرة، ١٩٩٤م، ص٣٥.

(١٦) محمود على مكى، "التراث المشترك الأندلسى المغربى فى ميدان التصوف"، بحث ضمن أعمال ندوة التراث الحضارى المشترك بين أسبانيا والمغرب، غرناطة ١٩٩٢م، الرباط، ١٩٩٣م، ص١٦٢.

(١٧) حسين سعيد عبد الله مراد، مرجع سابق، ص٥٠.

(١٨) يوسف على بن إبراهيم العرينى، الحياة العلمية فى الأندلس فى عصر الموحدين، الرياض، ١٩٩٥م، ص٧٠-٧٢.

(١٩) Alexander Knysh, Ibn Arabi in the later Islamic Tradition.

N. Y., 1999, p.9.

(٢٠) محمد غلاب، التنسك الإسلامى، منشأه وتطوره ومذاهبه ورجاله، القاهرة، ١٩٧٠م، ص٢٠.

(٢١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة التصوف.

(٢٢) Encyclopedia of Islam, new edition, Leiden, 1971, vol. III.

S.V. Ibn Arabi.

(٢٣) محمد غلاب، مرجع سابق، ص٢٢٤-٢٢٦.

(٢٤) آنا مارى شميل، الأبعاد الصوفية فى الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا قطب، ألمانيا وبغداد، ٢٠٠٦م، ص٣٠٨.

(٢٥) المرجع السابق، ص٣٠٣.

(٢٦) نفسه، ص٢٩٧.

(٢٧) انظر طرح هذه المسألة عند كل من:

Ahmed T. Karamustafa (ed.), Knowledge of God in Classical Sofism, Foundations of Islamic Mystical Theology, trans. John Renard, N.Y., 2004, p. X; Sefik Can, Fundamentals of Rumi's Thought, A mevlevi Sufi Perspective, ed & trans. Zeki Saritoprak, N.J, 2004, p.304.

(٢٨) عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية فى الإسلام، مصادرها، ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٦٠٢.

(٢٩) Sefik Can, op.cit., p.31.

(٣٠) محمد بن الطيب، "التجربة الصوفية بين محى الدين بن عربى وجلال الدين الرومى"، بحث ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية – جلال الدين الرومى، رائد الفكر الإنسانى والصوفى، إعداد: محمد قجه، دمشق، ٢٠٠٩م، ص١٣١-١٣٢.

(٣١) عناية الله إبلاغ الأفغانى، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الإسلام، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٣٤٩.

(٣٢) آسين بلاثيوس، مرجع سابق، ص٧٠.

(٣٣) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣٤) انظر نص الرسالة بالملحق.

(٣٥) انظر: Osman Turan, "Les Souverains Seldjoukides, et leur Sujets non Musulmans" Studia Islamica, t.1, 1953, pp.65-100.

(٣٦) ابـن بيبـى، أخبـار سـلاجقة الـروم – مختصـر سـلجوقنامه، ترجمـة وتقـديم: محمد السعيد جمال الدين، الدوحة، ١٩٩٤م، ص ٦٢، ص٦٤-٦٥.

(٣٧) آسين بلاثيوس، المرجع السابق، ص٧٣.

(٣٨) عن تلك الفترة من حياة مسلمى الأندلس، وعن فتاوى الفقهاء بهذا الشأن انظر: محمد عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ط٣، القاهرة، ١٩٦٦م، ص٦٠-٧٠.

(٣٩) مثنـوى جـلال الـدين الرومـى، الكتـاب الأول، ترجمـة إبـراهيم الدسـوقى شـتا، القاهرة، ١٩٩٦م، ص٦٤-٧١.

(٤٠) Claude Cahen, op.cit., p.380 ff.

(٤١) رحلـة ابـن بطوطـة (٧٠٣-٧٧٩هـ)، تعليـق: محمـد السـعيد محمـد الزينـى، القاهرة، د.ت، ص٢٥٦.

(٤٢) المصدر السابق، ص٢٥٧.

(٤٣) Claude Cahen "The Mongols and the Near East" in: A History of The Crusaders, ed. K. Setton, London, 1958, vol. II, p.729ff.

(٤٤) رحلة ابن بطوطة، المصدر السابق، ص ٢٥٧.

(٤٥) خليل إبراهيم السامرائى، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامى من خلال ابن بطوطة، بغداد، ١٩٨٦م، ص ٧١.

(٤٦) رحلة ابن بطوطة، المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٤٧) نفسه، ص ٢٨٠.

(٤٨) نفسه، ص ٢٦١.

(٤٩) نفسه، ص ٢٦٣.

(٥٠) نفسه، ص ٢٦٥.

(٥١) نفسه، ص ٢٧١.

(٥٢) نفسه، ص ٢٧٢.

(٥٣) نفسه، ص ٢٧٩.

(٥٤) نفسه، ص ٢٨٦.

(٥٥) نفسه،٢٥٦.

(٥٦) السامرائى، المرجع السابق، ص ٨٠.

(٥٧) رحلة ابن بطوطة، مصدر سابق، ص ٨٠.

(٥٨) نفسه، ص ٢٨٢.

(٥٩) Claude Cahen, op.cit, p.730-731.

(٦٠) رحلة ابن بطوطة، المصدر السابق، ص ٢٥٠.

(٦١) المكان نفسه.

(٦٢) نفسه، ص٢٥٨.

(٦٣) نفسه، ص ٢٦٨.

(٦٤) Claude Cahen, L'Islam des origines ….., op.cit., pp. 346-347.

(٦٥) محمد بن مرزوق التلمسانى، المسند الصحيح الحسن فى مآثر ومحاسن مولانا أبى الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود بوعياد، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٤١٣؛ وعن الزوايا ودورها الاجتماعى انظر أيضاً: الرباطات والزوايا فى تاريخ المغرب، دراسات تاريخية مهداه للأستاذ إبراهيم حركات، تنسيق نفيسة الذهبى، الرباط، ١٩٩٧م، ص١٩٤.

(٦٦) المصدر السابق، ص٤٢٩؛ وكذلك: مزاحم علاوى الشاهرى، الحضارة العربية الإسلامية فى المغرب (العصر المرينى) ط١، عمان، ٢٠١٢م، ص١٨٩-١٩٠.

قائمة المصادر والمراجع

١- المصادر العربية والمعرَّبة

- ابن الأثير (عز الدين أبو الحسن علىّ، ت٦٣٠هـ/١٢٣٤م): الكامل فى التاريخ، ١٠ أجزاء، مصر، ط١، ١٣٥٣هـ.
- ابن بطوطة (محمد بن عبد الله الطنجى، ت ٧٧٩هـ/١٣٧٧م): رحلة ابن بطوطة المسماة "تحفة النظار فى غرائب الأمصار وغر ائب الأسفار"، تعليق محمد السعيد محمد الزينى، القاهرة، د.ت.
- ابن بيبى (حسين بن محمد الرُعدى، كان حياً حوالى ٦٨٠هـ/١٢٨٤م): مختصر سلجوقنامة، ترجمة وتقديم محمد السعيد جمال الدين، الدوحة، ١٩٩٤م.
- ابن عربى (محى الدين، ت٦٣٨هـ/١٢٤٠م): الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، ٤ أجزاء، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٩٠م.
  ،رسالة روح القدس فى محاسبة النفس والمبادئ والغايات فيما يتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات، تحقيق وتقديم عزة حصريه، دمشق، ١٩٧٠م.
- بنيامين التطيلى (كان حياً بعد عام ١١٧٣م): رحلة بنيامين التطيلى، ترجمة عذرا حداد، دراسة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، أبو ظبى، ٢٠٠٢م.
- ابن مرزوق (محمد بن مرزوق التلمسانى، ت٧٨١هـ/١٣٧٩م): المسند الصحيح الحسن فى مآثر ومحاسن مولانا أبى الحسن، تحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، تقديم محمود بو عياد، الجزائر، ٢٠٠٧م.
- جلال الدين الرومى (مولانا جلال الدين، ت٦٧٢هـ/١٢٧٣م): المثنوى، ترجمة إبراهيم الدسوقى شتا، ٦ أجزاء، القاهرة، ١٩٩٦م.

٢- المراجع العربية والمعرَّبة:

- آسين بلاثيوس، ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوى، بيروت، ١٩٧٩م.
- آنا مارى شميل، الأبعاد الصوفية فى الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة، محمد إسماعيل السيد، رضا قطب، ألمانيا وبغداد، ٢٠٠٦م.
- حسين سعيد عبد الله مراد، المتصوفة فى المغرب الأقصى فى عصرى المرابطين والموحدين (٤٥٤-٦٦٨هـ/١٠٦٢-١٢٦٩م)، القاهرة، ١٩٩٤م.
- خليل إبراهيم السامرائى، الأوضاع السياسية للعالم الإسلامى من خلال ابن بطوطة، بغداد، ١٩٨٦م.
- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية فى الإسلام، مصادرها، ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، القاهرة، ١٩٦٦م.
- عناية الله إبلاغ الأفغانى، جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الإسلام، القاهرة، ١٩٨٧م.
- كلود عداس، "التصوف الأندلسى وبروز ابن عربى"، بحث فى كتاب: الحضارة العربية الإسلامية فى الأندلس، نشر سلمى الخضراء الجيوسى، بيروت، ط١، ١٩٩٨م، المجلد الثانى.
- محمد بن الطيب، "التجربة الصوفية بين محى الدين بن عربى وجلال الدين الرومى"، بحث ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية "جلال الدين الرومى، رائد الفكر الإنسانى والصوفى"، إعداد: محمد قجة، دمشق، ٢٠٠٩م.

- محمـد عبـد الله عنـان، تـراجم إسـلامية شـرقية وأندلسـية، القـاهرة، ط٢، ١٩٧٠م.

، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، القاهر، ط٣، ١٩٦٦م.

- محمد غلاب، التنسك الإسلامى، منشأه وتطوره ومذاهبه ورجالـه، القاهرة، ١٩٧٠م.
- محمـود علـى مكـى، "التـراث المشـترك الأندلسـى المغربـى فـى ميـدان التصوف"، بحث ضمن أعمال ندوة "التراث الحضارى المشترك بين أسبانيا والمغرب، غرناطة ١٩٩٢م"، الرباط، ١٩٩٣م.
- مزاحم علاوى الشاهرى، الحضارة العربية الإسلامية فى المغرب (العصر المرينى) عمان، ط١، ٢٠١٢م.
- نفيسـة الـذهبى، الرباطـات والزوايـا فـى تـاريخ المغـرب، دراسـات تاريخيـة مهداة للأستاذ إبراهيم حركات، الرباط، ١٩٩٧م.
- يوسف على بن إبراهيم العرينى، الحياة العلمية فى الأندلس فى عصر الموحدين، الرياض، ١٩٩٥م.

٣- المراجع الأجنبية:

- **Cahen, Claude, L'Islam des origines au debut de l'Empire Ottoman, Paris, repr, 1995.**

, "The Mongols and The Near East", in: A History of The Crusaders, ed. K. Setton, vol. II, London, 1958.

- **Can, Sefik, Fundamentals of Rumi's Thought, A mevlevi Sufi Perspective, ed & trans. Zeki Saritoprak, N.J, 2004.**

- **Garcin, Jean- Claude, et autres, Etats, Societes et Cultures du monde musulman medieval X-XV^{e} siecles, t. 1, Paris, 1995.**
- **Karamustafa, Ahmed T. (ed.), Knowledge of god in Classical Sofism, Foundations of Islamic Mystical Theology, trans. John Renard, N.Y., 2004.**
- **Knysh, Alexander, Ibn Arabi in the later Islamic Tradition. N. Y., 1999.**
- **Saunders, J. J., A History of Medieval Islam. U.K., repr. 1982.**
- **Turan, Osman, "Les Souverains Seldjoukides, et leur sujets non musulmans" Studia Islamica, t.1, 1953, pp. 65-100.**

٤ – الموسوعات:

- **Encyclopedia of Islam, new edition, Leiden, 1971.**